



**TÂHİR B. ‘ÂŞÛR’UN TEFSİRİNDE ŞİİRLE
İSTİŞHÂD**

Remzi HANSU

**Doktora Tezi
Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı
Prof. Dr. Mustafa KAYA
2022
Her Hakkı Saklıdır**

T.C.
ATATÜRK ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI

Remzi HANSU

TÂHİR B. ‘ÂŞÛR’UN TEFSİRİNDE ŞİİRLE İSTİŞHÂD

DOKTORA TEZİ

TEZ YÖNETİCİSİ
Prof. Dr. Mustafa KAYA

ERZURUM - 2022



TEZ BEYAN FORMU

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

BİLDİRİM

Atatürk Üniversitesi Lisansüstü Eğitim ve Öğretim Uygulama Esaslarının ilgili maddelerine göre hazırlamış olduğum "Tâhir b. 'Âşûr'un Şiirle İstihsâd Anlayışı (et-Tahrîr ve't-Tenvîr Özelinde)" adlı tezin/raporun tamamen kendi çalışmam olduğunu ve her alıntıya kaynak gösterdiğimi taahhüt eder, tezimin/raporumun kâğıt ve elektronik kopyalarının aşağıda belirttiğim koşullarda saklanmasına izin verdiğimi onaylarım.

Gereğini bilgilerinize arz ederim *.

☒ Tezimin/Raporumun tamamı her yerden erişime açılabilir.

☐ Tezimin/Raporumun makale için **altı ay**, patent için **iki yıl** süreyle erişiminin ertelenmesini istiyorum.

10/11/2022

Remzi HANSU

Aslı ıslak imzalıdır

*** LİSANSÜSTÜ TEZLERİN ELEKTRONİK ORTAMDA TOPLANMASI, DÜZENLENMESİ VE ERİŞİME AÇILMASINA İLİŞKİN YÖNERGE**

.....

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

Çeşitli ve Son Hükümler

Lisansüstü tezlerin erişime açılmasının ertelenmesi MADDE 6– (1) Lisansüstü teze ilgili patent başvurusu yapılması veya patent alma sürecinin devam etmesi durumunda, tez danışmanının önerisi ve enstitü anabilim dalının uygun görüşü üzerine enstitü veya fakülte yönetim kurulu **iki yıl süre ile tezin erişime açılmasının ertelenmesine karar verebilir.**

(2) Yeni teknik, materyal ve metotların kullanıldığı, henüz **makaleye dönüşmemiş veya patent gibi yöntemlerle korunmamış** ve internetten paylaşılması durumunda 3. şahıslara veya kurumlara haksız kazanç imkanı oluşturabilecek bilgi ve bulguları içeren tezler hakkında tez danışmanının önerisi ve enstitü anabilim dalının uygun görüşü üzerine enstitü veya fakülte yönetim kurulunun gerekçeli kararı ile **altı ay aşmamak üzere tezin erişime açılması engellenebilir.**

Gizlilik dereceli tezler MADDE 7– (1) Ulusal çıkarları veya güvenliği ilgilendiren, emniyet, istihbarat, savunma ve güvenlik, sağlık vb. konulara ilişkin lisansüstü tezlerle ilgili gizlilik kararı, tezin yapıldığı kurum tarafından verilir. Kurum ve kuruluşlarla yapılan işbirliği protokolü çerçevesinde hazırlanan lisansüstü tezlere ilişkin gizlilik kararı ise, ilgili kurum ve kuruluşun önerisi ile enstitü veya fakültenin uygun görüşü üzerine üniversite yönetim kurulu tarafından verilir. Gizlilik kararı verilen tezler Yükseköğretim Kuruluna bildirilir.

(2) Gizlilik kararı verilen tezler gizlilik süresince enstitü veya fakülte tarafından gizlilik kuralları çerçevesinde muhafaza edilir, gizlilik kararının kaldırılması halinde Tez Otomasyon Sistemine yüklenir.



SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ Graduate School of Social Sciences

TEZ KABUL TUTANAĞI

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Prof. Dr. Mustafa KAYA danışmanlığında, Remzi HANSU tarafından hazırlanan bu çalışma 06 / 10 / 2022 tarihinde aşağıda isimleri yazılı jüri tarafından Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı'nda Doktora Tezi olarak kabul edilmiştir.

Başkan	: Prof. Dr. Abdulmuttalip ARPA	İmza: Aslı ıslak imzalıdır
Jüri Üyesi	: Prof. Dr. Mustafa KAYA	İmza: Aslı ıslak imzalıdır
Jüri Üyesi	: Prof. Dr. İsmail ALTUN	İmza: Aslı ıslak imzalıdır
Jüri Üyesi	: Prof. Dr. Yusuf SANCAK	İmza: Aslı ıslak imzalıdır
Jüri Üyesi	: Dr. Öğr. Üyesi Abdullah BEDEVA	İmza: Aslı ıslak imzalıdır

Prof. Dr. Sait UYLAŞ

Enstitü Müdürü

Aslı ıslak imzalıdır

İÇİNDEKİLER

ÖZET.....	IV
ABSTRACT	V
KISALTMALAR VE SİMGELER DİZİNİ	VI
ÖNSÖZ.....	VII
GİRİŞ	1
I. ARAŞTIRMANIN KONUSU, ÖNEMİ VE AMACI	1
II. ARAŞTIRMANIN METODU VE KAYNAKLARI	4
III. TÂHİR B. ‘ÂŞÛR’UN YAŞADIĞI DÖNEM, HAYATI VE ESERLERİ.....	7
A. İbn ‘Âşûr’un Yaşadığı Dönem	7
1. Siyasi ve Sosyal Hayat	7
2. Dinî, İlmî ve Kültürel Hayat.....	10
B. İbn ‘Âşûr’un Hayatı.....	12
1. Ailesi ve Doğumu.....	12
2. Eğitim Hayatı, Hocaları ve Öğrencileri.....	13
3. İbn ‘Âşûr’un İcra Ettiği Görevler	18
4. İbn ‘Âşûr’un Vefatı	20
C. İbn ‘Âşûr’un Eserleri	20
1. Arap Şiirini Konu Edinen Eserleri.....	20
2. Diğer Eserleri.....	25

BİRİNCİ BÖLÜM

ARAP DİLİ VE EDEBİYATINDA ŞİİR VE İSTİŞHÂD

1.1. ARAP ŞİİRİ VE TARİHİ GELİŞİMİ	39
1.2. ARAP DİLİ VE EDEBİYATINDA İSTİŞHÂD VE TÜRLERİ	56
1.2.1. İstişhâdın Tanımı.....	56
1.2.2. İstişhâdın Tarihi Gelişimi.....	57
1.2.2.1. Arap Dili Kaynaklarında Şiirle İstişhâd	61
1.2.2.2. Eleştiri ve Belâgat Kaynaklarında Şiirle İstişhâd	68
1.2.2.3. Edebî Şerhlerde Şiirle İstişhâd	70
1.2.2.4. Tefsir Metinlerinde Şiirle İstişhâd	74
1.2.3. İstişhâd’ın Türleri	79

1.2.3.1. Kur'an ile İstişhâd	79
1.2.3.2. Hadisle İstişhâd	84
1.2.3.3. Mesellerle İstişhâd	90
1.2.3.4. Lehçelerle İstişhâd	93
1.2.3.5. Şiirle İstişhad	94

İKİNCİ BÖLÜM

ET-TAHRÎR VE'T-TENVÎR'DE ŞİİRLE İSTİŞHÂD

2.1. ET-TAHRÎR VE'T-TENVÎR'DE ŞİİRLERİ KULLANILAN ŞAİRLER	96
2.1.1. Câhiliyye Şairlerinin Şiirleriyle İstişhâdı	97
2.1.2. Muhadram Şairlerin Şiirleriyle İstişhâdı	101
2.1.3. Mütakaddim Şairlerin Şiirleriyle İstişhâdı	103
2.1.2. Müvelled/Muhdes Şairlerin Şiirleriyle İstişhâdı	105
2.2. ŞAHİTLERİN İSTATİSTİĞİ	108
2.3. ŞAHİT BEYİT TÜRLERİ	110
2.3.1. Söyleyeni Belli Olan Beyitler	111
2.3.2. Söyleyeni Belli Olmayan Beyitler	116
2.4. ŞİİRLE İSTİŞHAD ÇEŞİTLİLİĞİ	119
2.4.1. Mecazi Mananın Tespitini Fasih Şiirle Açıklaması	119
2.4.2. Dilelerin İhtilaflarını Şiir Şahidiyle Açıklaması	121
2.4.3. Kur'an'da Geçen Lafızların Araplar Tarafından Daha Önce Kullanıldığına Dair İstişhad	123
2.4.4. Kur'an'ın İnmesiyle Yaygınlaşan İfadeleri Şiirle Kanıtlaması	124
2.4.5. Anlam Kaymasına Uğrayan Lafzı Şiirle Kanıtlaması	125
2.4.6. Birden Fazla Beyitle İstişhad Etmesi	126
2.4.7. Şahit Beyitten Önce Açıklayıcı Bilgiler Vermesi	128
2.4.8. Şahit Beyitten Sonra Tamamlayıcı Bilgiler Vermesi	134
2.4.9. Şahit Beytin Dayanağına İlişkin Bilgiler Vermesi	139
2.4.10. Arapların Kullanımlarını Dikkate Alarak İstişhad Yapması	147
2.5. ŞİİRLE İSTİŞHAD ALANLARI	152
2.5.1. Anlam Alanında Şiirle İstişhad	152
2.5.1.1 Anlamlı Kelime	154

2.5.1.2. Eş Anlamalı Kelime	157
2.5.1.3. Müşterek Anlamalı Kelime	161
2.5.1.4. Zıt Anlamalı Kelime.....	167
2.5.2. Sarf Kurallarının Tahliline Yönelik Şiirle İstişhad	172
2.5.3. Nahiv Kurallarının Tahliline Yönelik Şiirle İstişhad	176
2.5.4. Belâgat Sanatlarının Tahliline Yönelik Şiirle İstişhâd	189
2.5.4.1. Me‘ânî Alanında Şiirle İstişhad	194
2.5.4.2. Beyan İlmi Alanında Şiirle İstişhad.....	198
2.5.4.2.1. Teşbih Sanatının Tahliline Yönelik Şiirle İstişhâd	198
2.5.4.2.2. Mecaz Sanatının Tahliline Yönelik Şiirle İstişhâd	204
2.5.4.2.3. İsti‘âre Sanatının Tahliline Yönelik Şiirle İstişhâd.....	208
2.5.4.2.4. Kinaye Sanatının Tahliline Yönelik Şiirle İstişhâd	214
2.3.4.3. Bedi‘ İlmi Alanında Şiirle İstişhad.....	217
SONUÇ.....	221
KAYNAKÇA	228
ÖZGEÇMİŞ.....	253

ÖZET

DOKTORA TEZİ

TÂHİR B. ‘ÂŞÛR’UN TEFSİRİNDE ŞİİRLE İSTİŞHÂD

Remzi HANSU

Tez Danışmanı: Prof. Dr. Mustafa KAYA

2022, 253 sayfa

Jüri: Prof. Dr. Mustafa KAYA
Prof. Dr. Abdulmuttalip ARPA
Prof. Dr. İsmail ALTUN
Prof. Dr. Yusuf SANCAK
Dr. Öğr. Üyesi Abdullah BEDEVA

Arap dili ve edebiyatının gelişimine en büyük katkısı Kur’an ve şiirin sunduğu malumdur. Bu çalışmada, duygu ve düşünceyi edebî bir üslup ile muhataba yansıtan şiirin bir istişhâd yöntemi olarak Kur’ân ayetlerinin doğru anlaşılıp yorumlanmasındaki etkileri incelenmiş; Kur’ân ayetleri ile Arap şiiri arasındaki irtibat, birbirlerine katkıları ve anlam yönünden münasebetleri gibi konular işlenmiştir.

Çalışmamız giriş ve iki bölümden oluşmaktadır. Giriş bölümünde araştırmanın konusu, önemi, amacı, metodu ve kaynakları açıklanmıştır. Ardından İbn ‘Âşûr’un bilimsel kişiliğinin daha sağlıklı bir şekilde anlaşılması amacıyla yaşadığı dönemin arka planına bakılmış; o dönemde Tunus’un siyâsal, sosyal ve ilmî durumu kısaca incelenmiştir. Akabinde müellifin hayatı ve eserleri ele alınmıştır. Birinci bölümde Arap şiiri ve tarihi gelişimi, Arap dili ve edebiyatında şiirle istişhâd, istişhad yöntemi ve türleri hakkında bilgiler verilmiştir. İkinci bölümde ise istişhad dönemleri ve İbn ‘Âşûr’un şiirlerini kullandığı şairler, şahitlerin istatistiği, şiirle istişhad yöntemi ve şiirle istişhad alanları tespit edilmeye çalışılmıştır. Sonuç kısmında ise çalışmamızın genel bir değerlendirmesi yapılmış ve ulaşılan sonuçlar zikredilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili ve Belagâtı, Şiir, İstîşhâd, Tâhir b. Âşûr, et-Tahrîr ve’t-Tenvîr

ABSTRACT**Ph. D. DISSERTATION****PROVING THROUGH POETRY IN THE COMMENTARY OF TÂHİR B.
‘ÂSHUR****Remzi HANSU****Advisor: Prof. Dr. Mustafa KAYA****2022, 253 pages****Jury: Prof. Dr. Mustafa KAYA
Prof. Dr. Abdulmuttalip ARPA
Prof. Dr. İsmail ALTUN
Prof. Dr. Yusuf SANCAK
Assist. Prof. Dr. Abdullah BEDEVA**

The Qur'an and poetry contribute greatly to developing the Arabic language and literature. This study examines the effects of poetry, which reflects the emotion and thought of the addressee with a literary style, on the correct understanding and interpretation of the Qur'anic verses as a quotation method, and deals with the issues such as the connection between the Qur'an verses and Arabic poetry, their positive contributions to each other and their relationship in terms of meaning. This study consists of an introduction and two additional chapters. The introduction explains the subject, importance, purpose, method and sources of the research. To better understand the scientific personality of Ibn-al Ashur, the background of the period in which he lived is also examined, and the political, social and scientific situation of Tunisia at that time is briefly discussed. Afterwards, the life and works of the author are discussed.

The first chapter contains general information about quotations with poetry in Arabic language and literature, Arabic poetry and its historical development, quotation method and types in Arabic language and literature. The second part identifies the periods of quotation and the poets that Ibn-al Ashur used in his poems, the statistics of witnesses, his quotation method with poetry and the fields of quotation with poetry. The conclusion part makes a general evaluation of this study and mentions the results reached.

Keywords: Arabic Language and Rhetoric, Poetry, Quotation, Tahir b. Ashur, al-Tahrîr wa al-Tanwir

KISALTMALAR VE SİMGELER DİZİNİ

AÜİFD	: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
AÜSBED	: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi
a.s	: Aleyhisselam
b.	: Bin
BÜİFD	: Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Bkz.	: Bakınız
bnt.	: Binti
Çev.	: Çeviren
DİA	: Diyanet İslam Ansiklopedisi
DİB	: Diyanet İşleri Başkanlığı
Haz.	: Hazırlayan
Hz.	: Hazreti
İA	: İslam Ansiklopedisi
İHAD	: İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi
m.	: Miladi
mad.	: Madde
M.Ö	: Milattan önce
Nşr.	: Neşreden
ö.	: Ölüm
r.a.	: Radiyallahu anhu
RTEÜSBE	: Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
s.	: Sayfa
SEFAD	: Selçuk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi
s.a.s.	: Sallallahu aleyhi ve sellem
TDV	: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları
Trc.	: Tercüme
Thk.	: Tahkik
ts.	: Tarihsiz
v.	: Vefat
vb.	: ve benzeri
vd.	: ve devamı
Yay.	: Yayınları/Yayıncılık
yy.	: Yayın Yeri yok/ Yayınevi yok

ÖNSÖZ

Dil, insanlar arasında anlaşmayı sağlayan tabii bir vasıta, kendine mahsus kuralları olan, temeli bilinmeyen zamanlarda atılmış olan anlaşma sistemidir. Bu sistem harf, sözcük, cümle, anlam gibi yapılardan oluşur. Arap dilinin iyi anlaşılması için bu sistemin iyi bilinmesi gerekmektedir. Malum olduğu üzere Kur'an'ın doğru tefsir edilmesi Arapçanın iyi derecede bilinmesine bağlıdır. Dolayısıyla Arap diliyle ilgili her türlü bilgi ve detay ayetlerin anlaşılmasında büyük bir öneme sahiptir. Bu nedenle tarihi seyir içerisinde âyetlerin yorumlanmasında şiir, sarf, nahiv ve belagât gibi bilgi alanlarına büyük ölçüde başvurulmuştur. Hatta zamanla dil öğelerinin yoğun işlendiği tefsir kaynakları vücuda gelmiştir.

Şiir, ritme ve imgeye dayanan, kendine ait estetik özellikleri olan bir söz sanatıdır. Şiir; lafız, sanat ve mesel gibi birçok öge ile dile büyüleyici bir katkı sunmaktadır. Edebî münazaralarda hakemliğine başvurulacak kadar yükselen şiir, soyut düşünceleri somut bir form olarak nesilden nesile aktarmış, belagât ve fesahatin etkisiyle aktardığı düşünceler tarih boyunca savaflara neden olduğu gibi barışı da tesis etmiştir. Bu denli etki gücü yüksek olan şiire, tefsir çalışmalarında da çokça yer verildiği görülmektedir. Tefsir çalışmalarında hadis, şiir, mesel, lehçe gibi unsurlar daha ziyade istişhâd amacıyla kullanılmıştır. İstişhâd, dil kurallarının tespitinde önemli olduğu kadar Kur'ân âyetlerinin doğru anlaşılıp yorumlanmasında da önemli bir yere sahiptir. Bunlar arasında şiirin delil olarak getirilmesi en yaygın kullanılan istişhad yöntemidir. Sahabe döneminde Kur'ân'da anlamı kapalı olan kelimeleri açıklamak için Nafi b. Ezrak'ın sorularına müfessir Abdullah b. Abbas'ın (ö. 68) şiirle cevap vermesi, Kur'an'ın yorumunda şiirle istişhadın ilk örneği olarak kabul edilmektedir. Şiirle istişhâd daha sonraki dönemlerde müfessirler arasında âyetlerin dilsel tahlillerinde ve yorumlanmasında kullanılan önemli bir ölçüt olmuştur.

Bu müfessirlerden birisi Tâhir b. 'Âşûr'dur. Onun *et-Tahrîr ve't-Tenvîr* adlı eseri, son dönem tefsir kaynakları arasında önemli bir yere sahiptir. Müellif, tefsirinde dili ve onun bir parçası olan şiiri yoğun kullanarak âyetleri yorumlama, onlardaki dil eksenli derin anlamları ortaya çıkarma yoluna gitmiştir. Çalışmamızda *et-Tahrîr ve't-Tenvîr* özelinde şiirin Kur'an ayetlerinin yorumlanmasına ve dil kurallarının delillendirilmesine

olan etkisi üzerinde durulmuştur. Şiirle istiṣhâd *et-Tahrîr ve't-Tenvîr* adlı eserin önemli bir tarafı olmuştur.

Ülkemizde gerek İbn 'Âşûr ve gerekse bahsi geçen eseriyle ilgili farklı açılardan onlarca çalışma yapılmasına rağmen şiirle istiṣhâd anlayışını kapsamlı bir şekilde işleyen çalışmanın bulunmaması, eserinde şiirle istiṣhâda çokça başvurulmuş olması ve bu durumun Kur'ân âyetlerinin müellif tarafından yorumlanmasına etki ve katkısının fazlaca olması gibi etmenler bizi böyle bir çalışmaya sevk etti. Böylece Arap dili ve belagâtına hâkim bir müellif olan İbn Âşûr'un, şiirle istiṣhâdı esas alarak dil kurallarına ve bu kurallar ekseninde incelediği Kur'an ayetlerine yönelik yorumlarının ortaya çıkarılması temel hedefimiz oldu.

Çalışmamızda İbn Âşûr'un hayatı, Arap dilinde şiir, dilin gelişiminde şiirin katkısı, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr* özelinde İbn Âşûr'un şiirle istiṣhad anlayışı ve istiṣhad ettiği noktalar, önceki dil âlimlerinin yaklaşımlarıyla yer yer karşılaştırılması vb. konulara yer verilmiştir.

Çalışmamıza nezaketi, bilgi ve tecrübeleriyle değerli katkılarda bulunan danışman hocam Prof. Dr. Mustafa KAYA'ya, çeşitli önerilerde bulunarak araştırmamıza yön veren hocalarım Prof. Dr. Yusuf SANCAK, Prof. Dr. İsmail ALTUN, Dr. Öğr. Üyesi Abdullah BEDEVA'ya şükranlarımı arz ederim. Ayrıca Tezimizi okuyup tashihinde bulunan ve desteklerini esirgemeyen Doç. Dr. Murat KAYA, Dr. Musa GÜLER ve Sedat DEMİR'e teşekkürlerimi arz ederim. Manevi desteklerini esirgemeyen eşime de şükranlarımı sunarım.

Erzurum-2022

Remzi HANSU

GİRİŞ

Tâhir b. ‘Âşûr’un (1879-1973) şiirle istişhâd anlayışının detaylı incelemesine başlamadan önce konuyu destekleyici bir takım bilgiler vermek yerinde olacaktır. Burada çalışmamızın konusu, kapsamı, önemi, amacı ve metodunun neler olduğu üzerinde durulacak akabinde Tâhir b. ‘Âşûr’un yetiştiği ortam, hayatı ve eserleri hakkında çeşitli bilgiler verilecektir.

I. ARAŞTIRMANIN KONUSU, ÖNEMİ VE AMACI

Araştırmamızın adı “**Tâhir b. ‘Âşûr’un Tefsirinde Şiirle İstişhâd**” dır.

Hız. Peygamber (s.a.s.) hayatta iken Kur’ân’ı bizzat kendisi açıklayıp izah ettiği için onun döneminde Kur’ân’ı anlama ve yorumlama hususunda çok farklı yaklaşımlar söz konusu olmamıştır. Ancak Hız. Peygamber’in vefatından sonra Kur’ân-ı Kerîm’i yorumlama ve anlamaya yönelik bir takım farklılıklar görülmeye başlamıştır. Bu yaklaşımlar zaman içerisinde farklı özelliklere sahip tefsir çalışmalarının vücuda gelmesine zemin hazırlamıştır. İlgili yaklaşımları iki ana başlıkta irdelemek mümkündür. Birincisi: Kur’ân’ın Kur’ânla, Kur’ân’ın sünnetle ve Kur’ân’ın selef-i salihin ile tefsiri demek olan rivâyet yöntemidir. İkincisi ise Kur’ân’ın dil, edebiyat, dinî prensipler ve diğer bilgi kaynaklarının etkin kullanımıyla tefsiri olan dirayet yöntemidir. Kur’ân’ın tefsir edilmesinde kullanılan her iki yöntemde de Arap dilinin inceliklerinden yararlanılmış ve âyetlerin anlamını belirlemek üzere bu inceliklere müracaat edilmiştir. Zira Arapça bir kitap olan Kur’ân’ın doğru anlaşılıp yorumlanabilmesi ancak bu dilin etkin ve sağlıklı bir şekilde kullanımı ile mümkün olabilmektedir. Nitekim Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1210), dinî ilimler için dil öğrenmenin vacip olduğunu şöyle ifade etmiştir: “*Şeriatı öğrenmedeki kaynaklarımız olan Kur’ân’ın ve hadislerin Arap diliyle varid olması, Arap dilini, nahvini ve sarfını bilmemizi gerektirmektedir. Zira şeriatımızı bilmemiz, bunları bilmemize bağlıdır. Müctehidin kitap ve sünneti anlayabilmesi için bu dilin ilimlerini bilmesi gerekir. Çünkü vacibi tamamlayan bir şeyi bilmek vaciptir.*”¹ Celâlüddîn es-Süyûtî de (ö. 911/1505) bir müfessirin Kur’ân âyetlerini yorumlayabilmesi

¹ Fahreddin er-Râzî, Ebû Abdillâh, *el-Mahsûl fî ‘İlmi’l-Usûl*, (Thk.: Muhammed Abdulkadir ‘Ata, Dâru’l-Kutubü’l-‘İlmiyye, 1999, II/435.

için öncelikle Arap diline vakıf olması gerektiğini belirtmiştir.² eş-Şâtıbî (ö. 790/1388) “*Şayet ictihad, naslardan istinbat etmekle gerçekleşiyorsa Arap dilini ve nasların dilini bilmek gerekir.*”³ sözleriyle Kur’ân ve sünnetten hüküm istinbatı için Arapçanın önemine vurgu yapmıştır. Kur’ân’ın korunması amacıyla başlatılan dil çalışmaları, Arap dil ve edebiyatının alt dallarının teşekkül etmesi sürecini başlatmıştır. Bu süreçte Arap dilinde edebiyat, nahiv, sarf, belâgat gibi ilimler sistematik hale gelmiştir. Kur’ân’ın korunması sebebiyle ortaya çıkan bu ilmi disiplinler onun anlaşılması ve yorumlanmasında önemli bir unsur olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu sebeptendir ki gramer ve dil kurallarının ön plana çıktığı birçok tefsir kaleme alınmıştır.

Kur’ân âyetlerinin yorumlanmasında dilin önemi ilk dönemlerden itibaren görülür. Nitekim Abdullah b. ‘Abbâs’a (ö. 68/687) nispet edilen *Ğaribu’l-Kur’ân* adlı eser bu çalışmalardandır. Daha sonra müstakil tefsir çalışmaları kapsamında Vâsıl b. Atâ’nın (ö. 131/748) *Me’âni’l-Kur’ân*’ı, Mukâtîl b. Suleymân’nın (ö. 150/767) *el-Vucûh ve Nezâir*’i bu alanda yapılan çalışmalardandır.⁴ İlgili çalışmaları el-Ferrâ’nın (ö. 207/822) *Me’âni’l-Kur’ân*’ı, Ebû Ubeyde’nin (ö. 209/824) *Mecâzu’l-Kur’ân*’ı, İbn Kuteybe’nin (ö. 276/889) *Te’vîlu Muşkili’l-Kur’ân*’ı ve Zemahşerî’nin (ö. 538/1144) *el-Keşşâf*’ı gibi eserler takip etmiştir. Ayrıca Ebû Hayyân el-Endelusî (ö. 745/1344), Semîn el-Halebî (ö. 756/1355) bu konuda önemli çalışmalara imza atanlardır.

Bu alanda önemli çalışmalar ortaya koyan son dönem âlimlerinden biri de Tunuslu ilim ve fikir adamı Muhammed Tâhir b. ‘Âşûr’dur. İbn ‘Âşûr, kaleme aldığı “*et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*” adlı eserinde dilin önemini açık bir şekilde ortaya koymuş ve âyetleri dil süzgecinden geçirerek tefsir etmeye çalışmıştır. Tefsirinde tahlillerin ciddi bir yekûn teşkil etmesi, ona dil bilimsel bir tefsir hüviyeti kazandırır. Tahir İbn ‘Âşûr’un tefsiri, modern dönemde yazılan birçok tefsirin ana kaynaklarından olmuştur. Sözelimi ülkemizde yazılan *Kur’an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir* isimli eserin temel kaynaklarından biri de *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*’dir.⁵ Onun tefsiri, taşıdığı özellikler itibariyle birçok yönden

² Ebû’l-Fadl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî, *el-İtkan fî ‘Ulûmi’l-Kur’an* I-IV, (Thk.: Muhammed Ebû’l-Fazl İbrâhîm, Mısır 1974, s. 771.

³ Ebû İshâk İbrâhîm b. Musâ b. Muhammed el-Lahmî eş-Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, (Nşr.: Ebû ‘Ubeyde Meşhûr b. Hasan Âlî Selmân), Dâru İbn Affân 1997, V/124.

⁴ Mustafa Karagöz, *Dilbilimsel Tefsir ve Kur’ân’ı Anlamaya Etkisi*, Ankara Okulu Yay., Ankara 2015, s. 15-17.

⁵ Hayreddi Karaman, Mustafa Çağrı, İbrahim Kâfi Dönmez, Sadrettin Gümüş, *Kur’an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir* I-V, DİB Yay., Ankara 2012, I/114,115; II/7, 36, 37; III/14,19; IV/16, 50, 54; V/24, 43,82.

işlenmeye değerdir. Bu doğrultuda araştırmamızda İbn ‘Âşûr’un tefsiri; istişhâd, nahiv, sarf ve belâgat bağlamlarında incelemeye tabi tutulacaktır.

Kuzey Afrika’daki Arap toplumlarının büyük sıkıntılar yaşaması ve Avrupalıların sömürüsüne maruz kalması İbn ‘Âşûr’u bu sıkıntıların sebeplerini ve çözüm yollarını belirlemeye yönelik yeni arayışlara ve önemli çalışmalara sevk etmiştir. O, çeşitli sıkıntılar tespit etmiştir. Bunlardan biri Arapların kendi dilinden uzaklaşması meselesidir. Zira bir toplumun ilerleyebilmesi için kendi diline sahip çıkması ve dilini korumaya çalışması oldukça önemlidir.⁶ Bu yüzden o, Arap dili kazanımlarını tefsirinde oldukça fazla kullanmıştır.

İbn ‘Âşûr’un *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr* adlı eserinde şiire yaklaşımı çerçevesinde kaleme alınan tezimiz, müellifin şiire bakışı, şiirin âyetleri yorumlamadaki konumu ve dilin kurallarının tespitinde şiir uygulamalarının rolü şeklinde bazı temeller üzerine inşa edilmiştir. Çalışmamız giriş ve iki bölümden müteşekkildir. Giriş bölümünde teknik olarak araştırmanın konusu, önemi, amacı, metodu ve kaynakları açıklanmıştır. Ardından İbn ‘Âşûr’un bilimsel kişiliğinin daha sağlıklı bir şekilde anlaşılması amacıyla yaşadığı dönemin arka planına bakılmış, o dönemki Tunus’un siyâsal, sosyal ve ilmî durumu kısaca incelenmiştir. Akabinde hayatı ve eserleri ele alınmıştır.

Birinci bölümde Arap dili ve edebiyatında şiirle istişhâd, Arap şiiri ve tarihi gelişimi, Arap dili ve edebiyatında istişhad yöntemi ve türleri hakkında bilgiler verilmiştir. İkinci bölümde ise çalışmanın ana temasını oluşturan İbn ‘Âşûr’un tefsirinde şiir ve şiirin tefsirdeki yansımaları incelenmiştir. Tefsirindeki şiir uygulamalarından hareketle şiirle istişhad tabakaları ve İbn ‘Âşûr’un şiirlerini kullandığı şairler, şahitlerin istatistiği, şiirle istişhad yöntemi ve şiirle istişhad alanlarını etkin kullanılmak sûretiyle ulaştığı anlamlar tespit edilmeye çalışılmıştır.

Sonuç kısmında ise çalışmamızın genel bir değerlendirilmesi yapılmış ve ulaşılan sonuçlar zikredilmiştir. Böylece İbn ‘Âşûr’un Arap şiirini, tefsirinde bir istişhad vasıtası olarak ne şekilde kullandığı ve bunun Arap dili ve edebiyatına katkısı belirlenmeye çalışılmıştır.

⁶ Muhammed et-Tâhir b. Muhammed b. Muhammed et-Tâhir b. ‘Âşûr, *Eleyse’s-Subhu bi Karîb*, Daru’s-Selâm 2006, s. 158.

İbn ‘Âşûr, âyetleri tefsir ederken şiirden ciddi anlamda istifade etmiş ve âyetlerin yorumlanmasında şiiri etkin kullanmıştır. Biz de bu çalışmamızda İbn ‘Âşûr’un tefsirinde Arap şiirinin etkisini ve şiirlerin Kur’ân âyetlerini yorumlamasındaki rolünü ortaya koymaya çalışacağız. Türkiye’de akademik alanda İbn ‘Âşûr’un şiirle istiṣḥad anlayışına yönelik herhangi bir çalışmanın bulunmaması, Arap dünyasında ise Hişâm b. Ahmîdân’ın yapmış olduğu doktora tezi dışında herhangi bir çalışmanın olmaması, İbn ‘Âşûr’un şiirle istiṣḥad anlayışının araştırılmasına bizi sevk etmiştir. Çalışmamız bu yönden önemlidir.

Bu çalışmayla ayrıca dil ve anlatımdaki incelikleri yoğun bir biçimde kullanan İbn ‘Âşûr’un tefsirindeki şiir yaklaşımları ve bu yaklaşımların Kur’ân âyetlerinin yorumlanmasındaki yansımalarının ortaya konulması amaçlanmıştır. İbn ‘Âşûr’un tefsiri, geçmiş kaynaklardaki şiir yaklaşımlarının çoğunu barındırmaktadır. Onun şiire yaklaşımı ve çeşitli açılardan şiiri kullanmasının tespiti, çalışmamızın temelini teşkil etmektedir.

II. ARAŞTIRMANIN METODU VE KAYNAKLARI

Tasarladığımız plana göre araştırmamızla ilgili kaynak taraması yapılmış ve gerekli kaynaklar temin edilerek konuyla alakalı bölümler incelenmiştir. İnceleme neticesinde elde edilen bilgiler çalışmanın ilgili alanlarında değerlendirilerek sunulmuştur. Bu süreçte konunun ana kaynağı olan İbn ‘Âşûr’un *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr* adlı eserinde şiirle yönelik uygulamaları tespit edilmeye çalışılmıştır. Söz konusu kaynak ayrıntılı bir şekilde incelenmiş, çalışmanın kapsamına giren bilgiler elde edilerek araştırma şekillendirilmiştir. Çalışmamızdaki ayet mealleri Diyanet İşleri Başkanlığının hazırlamış olduğu Kur’an meali adlı eserden alınmıştır.

Araştırmanın kaynakları arasında öncelikle: Müellifin *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr* adlı tefsiri yer alır. İkinci dereceden kaynaklarımız ise araştırmada ele alınan konu başlıklarıyla ilgili eserlerdir. Bunlardan biri Belkâsım el-Ğâlî’nin (1927-2014) “*min A’lâmi’z-Zeytûne Şeyhu’l-Câmi’i’l-A’zam Muhammed et-Tâhir b. ‘Âşûr, Hayâtuhû ve Âsâruhû*” adlı eseri, diğeri ise Muhammed el-Habîb İbnü’l-Hûca’nın (1922- 2012) “*Şeyhu’l-İslâm el-İmâmu’l-Ekber Muhammed et-Tâhir İbn ‘Âşûr*” adlı eseridir.

İbn ‘Âşûr’un zamanın mevcut sıkıntılarının temel nedenleri ve çözüm yollarına dair kaleme aldığı “*Eleyse’s-Subhu bi Karîb*” adlı eseri de bu başlığın önemli kaynakları arasındadır. İbn ‘Âşûr hakkında yurt içinde ve yurt dışında birçok araştırma yapılmıştır.

Bunlardan şiir ve dil alanında kaleme alınıp araştırmamıza benzerlik arz eden çalışmalardan bazıları zikredildikten sonra diğerleri dipnotta verilecektir.

1- Muşrif b. Ahmed Cem'ân ez-Zehrânî, “*Eseru'd-Dilâle el-Lugavî fi't-Tefsîr 'inde Tâhir b. 'Âşûr fî Kitâbihi; et-Tahrîr ve't-Tenvîr*”, Ümmü'l-Kurâ Üniversitesi, Usûlu'd-Dîn Fakültesi, (Doktora Tezi), Mekke 2006.

Bu çalışma, İbn 'Âşûr'un tefsirinin dil yönünü konu edinerek nahiv, sarf, tercih meselesi, terâdüf, ta'rib (Arapçalaştırma), tazmin, iktiza ve işaret gibi anlam bilim (semantik) ile ilgili konuları ele almış; bu konuların tefsire etkisini incelemiştir. Ayrıca İbn 'Âşûr'un tefsirinde Kur'an'ın nahiv ve belâgat ilimleriyle ilişkisine değinilmiştir. Çalışma kitap olarak basılmıştır.

2- Hişâm b. Ahmîdân, *eş-Şâhidu's-Şi'r fî't-Tahrîr ve't-Tenvîr-Tasnîf ve'd-Dirâse-Sidî Muhammed b. Abdillâh Üniversitesi*, (Doktora Tezi), Zahr'ul-Mihrâz, Fas 2012-2013.

Bu çalışma, İbn 'Âşûr'un hayatı, şahit kavramı, şiir ve tefsir ilişkisi, Meâni'l-Kur'an ve Garîbu'l Kur'an eserlerinde şiiri şahit olarak kullanma, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr'de* şiirle istişad: Yusuf (as) kıssası örneği gibi konular işlemiştir. Müellif, İbn 'Âşûr'un istişhatta sürdürdüğü metodu uygulayarak beyitleri ayetlere şahit gösterdikten sonra beyit ile ayet arasındaki yorumlamayı okuyucuya bırakmıştır. Araştırmamızda ise ayetlere şahit gösterilen beyitlerin tamamının şahit mahallerinin yorumlanması ayrıntılı bir şekilde yapılmıştır.

3- Aboubacar Mohamadou, *İbn 'Âşûr'un et-Tahrîr ve't-Tenvîr Adlı Eserinde Sarf ve Nahiv Merkezli Tercihleri*, Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Doktora Tezi), Sakarya 2019.

Bu çalışmada İbn 'Âşûr'un hayatı, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr* adlı eserde İbn 'Âşûr'un sarf ve nahive dair tercihleri ayrıca sarf ve nahiv meselelerine dair tercihlerin tefsire olan etkisi konuları işlenmiştir.

4- Abdullah Bedeva, “*Tâhir b. 'Âşûr'un et-Tahrîr ve't-Tenvîr'inde İştikâk*”, (Doktora Tezi), Bingöl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bingöl 2019.

İbn ‘Âşûr’un “et-Tahrîr ve’t-Tenvîr” adlı eserinde iştikâk olgusuna yaklaşımı, iştikâk yaklaşımlarının âyetleri yorumlamadaki yansımaları ve kelimelerde iştikâk uygulamaları gibi konular işlenmiştir.

5- Mehmet Emin Efe, *Arap Gramerinin Şiirle İstişhâdı (II-IV/VIII-X Asırlar)*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum 2022.

Bu tezde Arap şiiri, Arap gramerinin tarihçesi ve gramer ekolleri, Arap gramerinde şiirle istişhad, İstişhad usulüne menfi yaklaşımlar, Arap gramerinde şiir ile istişhâd açısından bölge ve medenî-hadarî tasnifi, muteber kabilelerin tasnifi gibi konular işlenmiştir.

Yukarıda bahsettiğimiz eserler ve dipnotta gösterilen diğer eserlerle içerik ve başlık açısından yer yer benzerlikler olsa da tezimiz gerek kurgu ve gerekse içindekiler itibariyle bu tezlerden farklılık arz etmektedir. Yine bu çalışmaların sarf ve nahiv eksenli olması çalışmamızın konu olarak şiir eksenli olması araştırmamızı bu çalışmalardan farklı kılmaktadır.⁷

⁷ Konumuzla alakalı Tâhir b. ‘Âşûr hakkında yurt içinde yapılmış Türkçe tezlerden bazıları: Vural, Faruk, *Tâhir İbn ‘Âşûr ve et-Tahrîr ve’t-Tenvîr İsimli Tefsiri*, Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Doktora Tezi), İstanbul 2002; Annaoraz Nurmuhammedov, *İbn Âşûr ve Mukaddimesi Bağlamında Tefsir Usûlündeki Yeri*, Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Doktora tezi), Bursa 2005; İncel, Saim, *İbn ‘Âşûr’un et-Tahrîr ve’t-Tenvîr İsimli Tefsirinde İlmî İ’câz ile İlgili Görüşleri*, Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Yüksek Lisans Tezi), İstanbul 2010; Halil, Hüseyin, *İbn Âşûr ve “et-Tahrîr ve’t-Tenvîr”i*, Bursa Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Doktora Tezi), Bursa 2021. Araştırmamızla alakalı yurt dışında yapılmış Arapça tezlerden bazıları: Nebri Muhammed, *ed-Dirâsatü l-Lügaviyye fi’t-Tahrîr ve’t-Tanvîr, Tefsiru’s-Şeyh Muhammed Tahir b. Âşûr*, Emir Abdulkadir İslami Bilimler Üniversitesi, (Yüksek Lisans Tezi, 1994), Ali el-Ca’id, İbrâhim, *Hasâis Binâi’l Cümleti’l-Kur’âniyye ve Delâlatuhâ’l-Belâğîyye fi Tefsiri et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, Ümmü’l-Kurâ Üniversitesi, Arap Dili Fakültesi, (Doktora Tezi), Mekke 1999; Rîm bint. Hâlid, *Me’ânî Siyâğı’l-Kur’ân es-Sarfiyye ve Tevzîfihâ fi Tefsiri İbn ‘Âşûr*, İmam Muhammed b. Suûd Üniversitesi, (Yüksek Lisans Tezi), Riyad 2009; Useyrî, Ahmed Abdülvehhâb b. Ahmed, *el-Bedî’u’l-Ma’nevî fi Tefsiri İbn ‘Âşûr*, İmam Muhammed b. Mes’ûd el-İslâmiyye Üniversitesi, (Yüksek Lisans Tezi), Riyad 2009; Maryam, Halit, *Me’ânî Siyag el-Kurân es-Sarfiyye ve Tavzîfuha fi Tefsiri İbn Âşûr ila Nihâyeti Ali İmran*, İmam Muhammed bin Suud Üniversitesi, (Yüksek Lisans), 1430/2009; es-Sâ’idî, Hâni b. ‘Ubeydullah b. ‘Înâyetillâh, *Mubtekerâtu’l-Kur’ân İnde et-Tâhir b. ‘Âşûr*, Ümmü’l-Kurâ Üniversitesi, Arap Dili Fakültesi, (Yüksek Lisans Tezi), Mekke 2013; Ammara, Yasemin, *el-Mesâilu’n-Nahviyye ve’s-Sarfiyye fi Tefsiri’t-Tahrir ve’t-Tanvir li Muhammed Tahir b. Âşûr, Dirâse Vasfiye Tahliliye*, Blida Üniversitesi, (Doktora tezi), 2016. Konumuzla alakalı yazılmış Abdullah Bedeva’nın kaleme aldığı “İbn ‘Âşûr’un Tefsirinde İstişhâd Yöntemi”, *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1 (11), 2018, 311-331. adlı Türkçe bir makale de mevcuttur.

III. TÂHİR B. ‘ÂŞÛR’UN YAŞADIĞI DÖNEM, HAYATI VE ESERLERİ

A. İbn ‘Âşûr’un Yaşadığı Dönem

İbn ‘Âşûr, mîlâdi 1879-1973 yılları arasında hayatını sürdürmüştür.⁸ Müellifin yaşadığı dönemin siyasi yapısını, sosyal hayatını, eğitim anlayışını bilmek müellifin daha yakından tanınmasına olanak sağlayacaktır. Dolayısıyla İbn ‘Âşûr’un doğup büyüdüğü, eğitim gördüğü, ilmi ve idari görevler üstlendiği Tunus’un XIX ve XX. yy’lardaki durumunu bilmek de konumuz için önem arz etmektedir.

1. Siyasi ve Sosyal Hayat

Tarihi süreç içerisinde Tunus’ta, Bizans, Emevi, Abbasi, İtalya, İspanya ve Fransa devletleri hüküm sürmüştür.⁹ Hicri I. Yüzyılın ortalarında İslam topraklarına katılan Tunus’ta; Rüstemiler, Ağlebiler, Temîmiler, İhşidler, Fatımîler, Zîriler, Zeyyânîler, el-Muvahhidler, Hafsîler gibi devletler hüküm sürmüştür. Osmanlı devleti 1573 yılında II. Selim döneminde Tunus’u tamamen topraklarına katmıştır.¹⁰ Uzun yıllar Osmanlı hâkimiyetinde kalan Tunus’ta Avrupa’nın Kuzey Afrika’da uygulamaya çalıştığı siyasi ve sosyal politikalarla birlikte 19. Yüzyılın başlarında Hammûde Paşanın (ö. 1814) ölümüyle Fransa’nın Tunus’taki etkinliği artmaya başlamıştır.¹¹

1830 yılından beri Tunus’un sınır komşusu Cezayir’i işgal etmiş olan Fransızlar, Tunus’ta hâkimiyetlerini sağlamak için 1881 yılında sınır problemlerini bahane ederek 12 Mayıs 1881’de orayı işgal etmeye başlamışlardır. Her ne kadar Osmanlı devleti işgale itiraz etmişse de bir sonuç alamamıştır. Bu durum Tunus’un tam olarak Osmanlı’nın

⁸ Belkâsım, el-Ğâlî, *min A ‘lâmi’z-Zeytûne Şeyhu’l-Câmi’i’l-A ‘zam Muhammed et-Tahir b. ‘Âşûr, Hayâtuhû ve Âsâruhû*, Dâr-u İbn Hazm, Beyrut 1996, s. 36, 68.

⁹ Rakîk el-Kayrevânî, *Târîhu İfrikîyye ve’l-Mağrib*, (Nşr.: M. Zeynühüm - M. Azeb), Kahire, 1994, s. 29; Halil, *İbn ‘Âşûr ve “et-Tahrîr ve’t-Tenvîr”i*, s. 8.

¹⁰ Muhammed Hâdî eş-Şerif, *Târîhu Tunus*, Dâru Siras li’n-Neşr, (Thk.: Muhammed Şâviş-Muhammed Acine), Tunus 1980, s. 67-69; Robert Brunschvig, "Tunus", *İA*, XII, MEB Yay., İstanbul 1997, II, 78; Mehmet Maksudoğlu, "Tunus’ta Dayıların Ortaya Çıkışı", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (AÜİFD)*, 1966, 14 (1), 193; Sabri Hizmetli, "Osmanlı Yönetimi Döneminde Tunus ve Cezayir’in Eğitim ve Kültür Tarihine Genel Bir Bakış", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (AÜİFD)*, Ankara 1991, 1-9.

¹¹ Ahmed b. Ebî Dıyâf, *İthaf’u Ehli’z-Zamân bi Ahbâr-i Mulûk-i Tunis ve Ahdi’l-Eman*, (Thk.: Ahmed Abdüsselam), eş-Şeriketü’t-Tünisiyye, Kartac 1985, IV/166; H. Arnold Green, *The Tûnisîan Ulâmâ (el-‘Ulemau’t-Tûnisîyyûn)*, (Çev.: Hafnâvî Amâyiriyye-Esmâ Mu‘allâ), Tunus 1995, s. 142-164; Atilla Çetin, "Tunuslu Hayrettin Paşa", *DİA*, 1998, XVII, 57-60.

elinden çıkmış olması demek idi.¹² 1881 Bardove, 1883 yılında Mersâ anlaşmalarıyla Tunus'u bütünüyle Fransa işgal etti.¹³ 1884 yılına kadar Tunus'ta her alanda Fransa'nın hâkimiyeti sağlandı ve Tunus beyi sembolik olarak görevde bırakıldı. O dönemde Fransa'yı temsil eden büyükelçi, aynı zamanda Tunus Beyi'nin dışişleri bakanıydı. Beylik tarafından çıkarılan kararnameleri o da imzalardı.¹⁴ 1888'de Osmanlı Devleti Tunus'daki hükümrânlık haklarından ferâgat ettiğini ilan etmiş ve son Osmanlı veziri Hayrettin Paşa'yı Tunus'tan alıp İstanbul'a getirmiştir.¹⁵

Ülkedeki kötü gidişattan dolayı 1906 yılından itibaren Fransa'nın güdümündeki mevcut idareye karşı direnişler başlamıştır. 1911 yılından itibaren sömürgeye karşı küçük çaplı da olsa ayaklanmalar meydana gelmiş ve on yıl kadar bu ayaklanmalar bastırılmaya çalışılmıştır.

1920'de Abdülaziz Salibi liderliğinde Tunus'un ilk siyâsî partisi olan "Düstûr Partisi" kurulmuştur. İlerleyen zamanlarda radikal eğilimlere sahip akımlar Düstûr Partisi'ni ele geçirince Habib Burgiba (ö. 2000) Partisi'nden ayrılarak 1933 yılında laik düşünce ekseninde "Yeni Düstûr Partisi'ni kurmuştur.¹⁶ Burgiba'nın hapis ve sürgünde olması esnasında Munsif Bey Tunus devlet başkanlığı görevini sürdürmüştür. Bu parti Tunus'un bağımsızlığında önemli bir rol oynamıştır.

İkinci Dünya Savaşı sırasında Fransa'nın Almanya karşısındaki hezimetini Tunus'ta Fransa'nın otoritesinin zayıflamasına yol açmış ve Tunus toplumu hızlı bir şekilde teşkilatlanmaya başlamıştır.¹⁷ 1942 yılında ülkede gerçekleştirilen ayaklanmaların bastırılmaması sonucu yapılan görüşmeler netice vermeyince kanlı olaylar meydana gelmiş ve sıkıyönetim ilan edilmiştir. Ancak 1949 yılından itibaren yoğunlaşan direnişler hız kazanmış, 1950'den sonra Vietnam'da yaşadığı mağlubiyetten sonra Fransa'nın etkisinin Tunus'ta zayıflaması neticesinde 1955 baharında Tunus'a özerklik statüsü verilmiştir. Yaklaşık bir yıl sonra 20 Temmuz 1956 yılında ülke bağımsızlığına

¹² Muhammed Hâdî eş-Şerif, *Târîhu Tûnus*, s. 171; Enver Ziya Karal, *Osmanlı Tarihi I-VIII*, Türk Tarih Kurumu, Ankara, 1996, VIII/87; Maksudoğlu, M. "Tunus'ta Dayıların Ortaya Çıkışı", 189-202.

¹³ Ahmet Kavas, "Tunus-Osmanlı Dönemi", *DİA*, XXXXI, 391-391; İsmail Hakkı Göksoy, *Çağdaş İslam Ülkeleri Tarihi*, Fakülte Kitabevi, Isparta 2008, s. 52.

¹⁴ Brunschvig, R., "Tunus", *İA*, XII, MEB Yay., İstanbul 1997, II, 78.

¹⁵ Bekir Karlığa, "Tunuslu Hayrettin Paşa ve Tanzimat," *Balkan İlmi Araştırma Merkezi*, İstanbul 1995, 79-114; Salih Tuğ, *İslâm Ülkelerinde Anayasa Hareketleri*, Ahmet Sait Matbaası, İstanbul 1969, s. 155.

¹⁶ Habib Burgiba, *Hayâtî-Ârâî ve Cihâdî*, Kitabü'd-Devleti li'l-İ'lâm, Tunus 1978, s. 19; Göksoy, *Çağdaş İslam Ülkeleri Tarihi*, s. 53-54.

¹⁷ Muhammed Hâdî eş-Şerif, *Târîhu Tûnus*, s. 125.

kavuşmuştur.¹⁸ Bir yıl kraliyet ile yönetilen Tunus'ta 27 Temmuz 1957 yılında cumhuriyet ilan edilmiş ve Habib Burgiba devlet başkanlığına seçilmiştir. Böylece Tunus idaresi Yeni Düstur Partisi'nin eline geçmiş ve Burgiba 1987 yılına kadar Tunus başkanı olarak görevini sürdürmüştür. Tunus, 1958 yılında Arap birliğine, 1969 yılında da İslam Konferansı Teşkilatına üye olmuştur.

19. yüzyılın başlarında siyâsal alanda olduğu gibi sosyal hayatta da bir takım gelişmeler olmuştur. Bu değişim ve gelişmelerin temel nedeni: 1830 yılında Hüseyin Bey döneminde başlatılan ve daha sonra devam eden ıslahat çalışmalarıdır.¹⁹ 1832 yılında Tunus beyliğine getirilen Ahmed Bey, Avrupai geleneği fazla benimsemiş, Avrupa halkına imtiyazlar vermiş ve Fransa'dan subaylar getirterek kurduğu askerî okullarda dersler verdirmiştir. Burada eğitim gören gençler Tunus'ta önemli mevkilerde yer almıştır. Bu süreçte, önemli bir kısım Avrupalı tüccarlar, müsteşarlar ve konsolosluklardan oluşan heyetler eliyle ıslahat siyaseti hız kazanmıştır. Bu ıslahatları gerçekleştirmek amacıyla Tunus Beyi büyük harcamalara giderek Avrupa'dan mallar satın almış ve devlet kısa sürede uluslararası büyük borçlanmalara gitmiştir. Zamanla ekonomik kriz büyümüş ve Mevcut yönetimin uyguladığı sıkıntılı politikalar neticesinde ülkede hem malî hem de siyâsî olumsuzluklar artmaya başlamıştır.²⁰

Yerli halka ayrı, Avrupalılara ayrı mahkemeler kurulmuş ve Tunus'a daha çok Avrupalının yerleşmesini sağlamak için üyelerinin çoğu Fransızlardan oluşan mahkeme kararıyla yabancılara gayrimenkul edinme hakkı tanınmıştır.²¹ Böylelikle verimli toprakların önemli bölümüne Fransızlar sahip olmuştur.²² 20. Yüzyılın başlarında Fransızların resmen Tunus'a yerleştirilmesiyle Fransız vatandaşlarının sayısı hızla artmıştır. Avrupa'dan getirtilen halkın Tunus'a yerleştirilmesinin yanı sıra zamanla Fransa, Yahudi nüfus başta olmak üzere Tunus halkına Fransız vatandaşlığı vermeye başlamıştır. 1881 yılında Avrupalı vatandaş sayısı 12.000 iken 1931 yılı itibariyle bu sayı 184.000'e ulaşmıştır. 1951 yılında bu sayı 250.000'i bulmuştur.²³ Gündülen bu politikalar neticesinde yerli halk ikinci sınıf muamelesi görmüş ve birçok önemli görevde Fransız

¹⁸ Erdoğan Pekcan, Mehveş Mustafaoğlu, *Tunus Ülke Etüdü*, İstanbul Ticaret Odası Yay., İstanbul 1997, s.16-19; Tuğ, *İslâm Ülkelerinde Anayasa Hareketleri*, 161-162.

¹⁹ Göksoy, *Çağdaş İslam Ülkeleri Tarihi*, s. 50.

²⁰ Kavas, A., "Tunus-Osmanlı Dönemi", *DİA*, XXXI, 390.

²¹ Brunschvig, R., "Tunus", *İA*, II, 79.

²² Hasan Muhammed Cevher, *Tunus, Dâru'l-Mearif*, Mısır 1961, s. 52.

²³ Muhammed Hâdî eş-Şerif, *Târîhu Tunus*, s. 101.

vatandaşlar çalıştırılmıştır.²⁴ Tunus'ta artan batılı nüfus, zaman içerisinde yerli halkı gelenek ve kültürel açıdan etkilemiş ve halk batılı geleneklere ve yaşam tarzına karşı olmalarına rağmen zamanla bu duruma alışır hale gelmişlerdir.²⁵

Sonuç olarak İbn 'Âşûr'un yaşadığı dönemdeki siyasi, sosyal ve kültürel çevre onun düşünce dünyasında, eğitime yönelik faaliyetlerinde büyük oranda etkili olmuştur. İbn 'Âşûr, Habib Burgîba ve Düstur Partisi yönetimiyle zaman zaman muhatap olmak zorunda kalmıştır. Örneğin Burgiba'nın kurduğu Yeni Düstûr Partisi'nin Ramazan ayında devlet dairelerinde çalışanların oruç tutmamaları için istediği fetvaya İbn 'Âşûr karşı çıkmış ve fetva vermemiştir. Bir takım hoşnutsuzluklara rağmen Habib Burgiba, Tunus Devletinin ilk kez verdiği Devlet Nişânını 1968 yılında İbn 'Âşûr'a vermiştir.²⁶ Ancak İbn 'Âşûr'un siyâsî faaliyetlerde ve bağımsızlık sürecindeki mücadelelerde doğrudan müdahil olduğunu söylemek pek mümkün değildir.

2. Dinî, İlmî ve Kültürel Hayat

İslam'dan önce Tunus'ta Putperestlik, Hristiyanlık ve Yahudilik gibi inançlar mevcuttu.²⁷ 1840 yılında açılan harp okuluyla Batı tarzı eğitime adım atılmış, 1845'te matbaa açılmış, Hayreddin Paşa tarafından ilk gazetenin çıkarılmasıyla gerek ilmî, gerek siyâsî ve gerekse kültürel alanlarda kaleme alınan yazı ve makaleler sayesinde toplum, gelişen olayları takip etme olanağına kavuşmuştur. Avrupa idare sistemini benimseyen Hayreddin Paşa farklı alanlarda olduğu gibi eğitim alanında da çeşitli ıslahatlar gerçekleştirmiştir. Hayreddin Paşa, siyasi ve ilmî çevrelerden önemli ölçüde destek görmüştür. O, 1876 yılında devlet memuru yetiştirmek amacıyla İbn 'Âşûr'un da ders verdiği Sadıkiyye Kolejini kurarak batı tarzı eğitimin yaygınlaşmasında önemli adımlar atmıştır.²⁸ Tunus'un Fransa'nın hâkimiyetine girmesiyle açılan kilise ve devlet okullarında Fransız eğitim sistemi teşvik edilmiş ve birçok Tunuslu Fransa'ya tahsil için gönderilmiştir.²⁹ Geleneğe bağlı ulemadan büyük tepkiler görülmesine rağmen modern çağın gelişen şartlarına ayak uydurulması amacıyla Zeytune Medresesi'ne yeniliğe açık

²⁴ Hasan Muhammed Cevher, *Tunus*, s. 52.

²⁵ Brunschvig, R., "Tunus", *İA*, II, 79.

²⁶ Muhammed Büzeyne, *Meşâhiru'l-Karni'l-İşrîn*, Tunus 1994, s. 10.

²⁷ Rakîk el-Kayrevânî, *Târîhu İfrîkiyye ve'l-Mağrib*, s. 29; Halil, *İbn Âşûr ve "et-Tahrîr ve't-Tenvîr"*, s. 8.

²⁸ İsmail Yiğit, "Tunus-Tarihi", *DİA*, XXXI, 396.

²⁹ 1895 ve 1912 yılları arasında 3.000 Tunuslu öğrenci Paris'e eğitim için gönderildi. Bkz. Göksoy, *Çağdaş İslam Ülkeleri Tarihi*, s. 52.

yöneticilerin atanması sağlanmıştır.³⁰ Büyük çoğunluğu Sadıkıyye mezunlarından oluşan Genç Tunuslular adlı bir grup, geleneksel İslâmî eğitime yeni bir yön vermek için Cem'ıyyetu'l-Halduniyye'yi kurmuşlardır.³¹ Bu cemiyetin temel hedefi, başta Zeytûne Medresesi olmak üzere İslâmî eğitim veren diğer kurumlarda da dinî ilimler ile birlikte felsefe, matematik, tarih, coğrafya ve iktisat gibi pozitif ilimlerin de yer edinmesi ve bu ilimlerin Arap dili ile okutulmasını sağlamaktır. Bu doğrultuda özellikle ülkenin en önemli eğitim kurumu olan Zeytûne müfredatın tekrar gözden geçirilmesi amacıyla Zeytûne âlimleri ve Fransız eğitim işleri müdürlüğünden oluşan bir komisyon kurularak eğitimde ıslahat işleri hızlandırılmıştır. 1910 yılında İbn 'Âşûr'un da hükümet temsilcisi olarak katıldığı komisyon çalışmaları neticesinde Zeytûne Üniversitesi'ne bağlı, Kayravan, Susse, Safakes, Tuzer ve Kafsa şehirlerinde beş yeni eğitim şubesinin açılması kararlaştırılmıştır. Ancak ülkenin içinde bulunduğu malî sıkıntılar nedeniyle bu şubelerin işleyişi fazla sağlıklı yürütülememiştir.³² Yapılan birçok çalışma neticesinde Tunus'un eğitim sisteminde gerek metot gerekse içerik açısından büyük değişiklikler meydana gelmiştir. Çağdaş ilimler birçok eğitim kurumunda Arapça olarak verilmeye başlanmış ve bu sistemde yetişen genç eğitimciler, Tunus'un bağımsızlığını kazanmasına katkı sağlamıştır.³³

Ayrıca Tunus'ta farklı şahsiyetler öncülüğünde bazı reform ve ıslahatlar yapılmaya çalışılmıştır. Şeyh İsmail et-Temîmî (ö. 1833), Şeyh Muhammed Kabadu (ö. 1861) ve Hayreddin Paşa gibi şahsiyetler Mağrib bölgesinin önemli reformcularıdır. Ancak bölgede en etkili olan reformist ekol ise Cemaluddin Afğani'nin (ö. 1897) başlattığı ve öğrencisi Muhammed Abduh (ö. 1905) ve Reşit Rıza (ö. 1935) ile devam eden reform hareketidir. Muhammed Abduh, "el-'Urvetu'l-vuskâ" gazetesinin devamı niteliğindeki "Menâr" gazetesi vasıtasıyla Tunuslu âlimler ile ıslahat alanında etkileşim içinde olmuş ve özellikle eğitim alanında ıslahatlar hususunda onlar üzerinde etkili olmuştur.³⁴

³⁰ Göksoy, *Çağdaş İslam Ülkeleri Tarihi*, s. 50.

³¹ Atilla Çetin, *Tunus'ta Bir Eğitim Kurumu: Sâdıkî Koleji*, Kültür Bakanlığı Yay., İstanbul 1991, s. 395-404; Muhammed Fâzıl İbn 'Âşûr, Muhammed et-Tahir b. Muhammed et-Tünisî, *el-Hareketü'l-Edebiyye ve'l-Fikriyye fî Tûnis*, Kahire 1956, s. 41-81.

³² Muhammed Aziz Bû Attûr, *Câmi'u'z-Zeytûne el-Mu'allimu ve Ricâluhu*, Dâru Seras, Tunus 1991, s. 115.

³³ Göksoy, *Çağdaş İslam Ülkeleri Tarihi*, s. 53.

³⁴ el-Ğâlî, *min A'lâmi'z-Zeytûne Şeyhu'l-Câmi'i'l-A'zam Muhammed et-Tahir b. 'Âşûr*, s. 20-29; Muhammed el-Habîb İbnü'l-Hûca, *Şeyhu'l-İslâm el-İmâmu'l-Ekber Muhammed et-Tâhir İbn 'Âşûr ve Kitâbu Mekâsıdu's-Serî'eti'l-İslâmiyye*, Dârü'l-'Arabiyye li'l-Kitab, Tunus 2008, s. 77-86.

İbn ‘Âşûr’a göre; dini, ilmi ve kültürel hayatın düzene girmesi ve İslam toplumunun kendi ayakları üzerinde durup sıkıntıları bertaraf etmesinin tek çıkış yolu, eğitim sisteminin revize edilerek çağın şartlarını iyi okuyabilen ve bu ekseninde çözüm üreten gençliğin ve ilim erbabının yetişmesidir. Bu nedenle o, eğitim sistemine yönelik reform ve ıslahatların yapılmasına dair adımlar atmıştır.³⁵ İbn ‘Âşûr, geleceğin aydınlık olabilmesi için mutlaka cehaletle savaşılması gerektiğini *Eleyse’s-Subhu bi Karîb* adlı eserinde şu şekilde ifade etmiştir: “*Milletimize hizmet etmek için, geleceğimizi aydınlatan ve geçmiş mirasımızı yücelten ilmî çalışmalara da hazırlık olması için bir elimizle nur meşalesini kaldırıp diğer elimizle önümüzdeki engelleri yok etmek sûretiyle cehalete müdahale etmemiz bizim için elzemdir.*”³⁶ der.

B. İbn ‘Âşûr’un Hayatı

1. Ailesi ve Doğumu

Tam adı Muhammed et-Tâhir b. Muhammed b. Muhammed et-Tâhir b. ‘Âşûr eş-Şazeli et-Tunisi’dir.³⁷ Tâhir b. ‘Âşûr, Fas asıllı ‘Âşûriyye ailesine mensuptur.³⁸ Soyuna Fas’ın İdrisiler Hanedanlığı’na dayanır.³⁹ ‘Âşûriyye ailesi, Tâhir b. ‘Âşûr’un büyük dedesi ‘Âşûr’a nisbetle bu ismi almıştır. ‘Âşûr ailesi, Tunus’a yerleşmeden önce Endülüs’e göç etmiş, İspanyolların Endülüs’te uyguladığı baskı ve Hristiyanlaştırma politikasından dolayı göç ederek 1061 yılında Fas’ın Sela kentine yerleşmişlerdir.⁴⁰ ‘Âşûriyye ailesi burada bir müddet kaldıktan sonra İbn ‘Âşûr’un büyük dedesi Muhammed b. ‘Âşûr (ö. 1699) 1648 yılında Sela kentinden ayrılarak Tunus’ta Baha’ya yerleşmiş ve ailesi buradan yayılmıştır.⁴¹

³⁵ el-Ğâlî, *min A ‘lâmi’z-Zeytûne Şeyhu’l-Câmi’i’l-A ‘zam Muhammed et-Tahir İbn ‘Âşûr*, s. 60.

³⁶ Muhammed et-Tâhir b. Muhammed b. Muhammed et-Tâhir İbn ‘Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, Darüs-Sahnûn, Tunus 1997, s. 8.

³⁷ Muhammed Mahfûz, *Terâcimü’l-Müellifîne’t-Tûnisîyyîn*, Dâru’l-Garbi’l-İslâmî, Tunus 1984, III/304.

³⁸ Muşrif b. Ahmed Cem ‘ân ez-Zehrânî, *Eseru’d-Dilâle el-Lugavî fi’t-Tefsîr ‘Inde’t-Tâhir b. ‘Âşûr fî Kitâbihi; et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, (Doktora Tezi), Câmi’atu Ummu’l-Kura 2006, s. 16; Atilla Çetin, “İbn ‘Âşûr Muhammed Tahir”, *DİA*, XIX, s. 332; el-Ğâlî, *min A ‘lâmi’z-Zeytûne Şeyhu’l-Câmi’i’l-A ‘zam Muhammed et-Tahir İbn ‘Âşûr*, s. 35.

³⁹ Çetin, A., “İbn ‘Âşûr, Muhammed Tahir” *DİA*, XIX, 332.

⁴⁰ Muhammed Aziz Bû Attûr, *Câmi’u’z-Zeytûne el-Mu’allimu ve Ricâluhu*, I/40; Muhammed el-Hıdr b. Hüseyin b. Alî b. Ömer el-Hasenî, *Tûnis ve Câmi’u’z-Zeytûne*, (Nşr.: Ali Rızâ et-Tûnisî), Dâru’n-Nevâdir, Lübnan 2010, s. 123-126.

⁴¹ İbnü’l-Hüca, *Şeyhu’l-İslâm el-İmâmu’l-Ekber Muhammed et-Tâhir İbn ‘Âşûr*, s. 147.

‘Âşûr ailesi büyük âlimlerin yetiştiği bir ailedir.⁴² Hamde ismi ile meşhur olan Muhammed b. Muhammed ve İbn ‘Âşûr’un üzerinde büyük etki bırakan ve Âşuriyye ailesinin önde gelen âlimlerinden olan Muhammed Tâhir b. Muhammed gibi ilim adamları bu ailede yetişmiş önemli şahsiyetlerdir. Bu ailede yetişen önemli şahsiyetlerden biri de Zeytûne Medresesinde ders vermiş ve birçok âlim yetiştirmiş olan İbn ‘Âşûr’un dedesi Muhammed Tâhir b. ‘Âşûr’dur.⁴³ Tunus’un önde gelen âlimlerinden olan dede İbn Âşur, *Haşiye ‘Ala’l-Katri’n-Neda*, *Şerhu Bürdeti’l-Bûsirî*, *Haşiye ‘Ala’l-Mahallî ala Cem’i’l-Cevami’*, *Haşiye ‘Ala’l-Eşmûnî* ve *Haşiye ‘Ala’l-İsâm* gibi farklı alanlarda birçok eser yazmıştır. İbn ‘Âşûr’un babası Muhammed b. ‘Âşûr da evkaf idaresi müdürlüğü gibi idârî görevlerde bulunmuş önemli bir şahsiyettir.⁴⁴

Muhammed Tâhir b. Muhammed b. Muhammed Tâhir b. Muhammed eş-Şazeli b. ‘Âşûr, 1296/1879 yılında Tunus’un başkentinden 20 km uzaklıktaki Mersâ kentinde doğmuştur.⁴⁵ Anne tarafından dedesi ve aynı zamanda başbakan olan Muhammed Aziz Bû Attûr’un ve Babası Muhammed’in himayelerinde yetişmiştir. Babası ve dedesi her yönüyle onun iyi yetişmesi için büyük çaba göstermişlerdir.⁴⁶

İbn Âşûr, Tunus’un önde gelen ailelerinden Fatıma bnt. Muhammed b. Mustafa Muhsin ile evlendi. Üç erkek, iki kız çocukları oldu. Erkekler Muhammed el-Fadıl, Abdülmelik ve Zeyne’l-Abidin, kızlar Ümmü Hâni ve Safiye idi. O, çocuklarının hepsini okutarak iyi yetişmeleri için yakından ilgilenmiştir.⁴⁷

2. Eğitim Hayatı, Hocaları ve Öğrencileri

İbn ‘Âşûr’un ilme önem veren bir aileden gelmesi ve ilim ortamında büyümesi erken yaşta eğitim almaya başlamasını sağlamıştır. 1891 yılında Tunus’ta evlerinin yakınında bulunan Ebû Hadid Mescidi’nde Mukri Muhammed el-Hiyârî’nin yanında

⁴² Muhammed en-Nezâr, *el-İh’tiyârâtü’l-İlmiyye Muhammed et-Tâhir b. ‘Âşûr min ‘Hilâli Tefsîri*, İbn Hâzm, Beyrut 1430/2009, s. 17.

⁴³ Muhammed el-Hıdr, *Tûnis ve Câmî’u’z-Zeytûne*, s. 136.

⁴⁴ el-Ğâlî, *min A’lâmi’z-Zeytûne Şeyhu’l-Câmi’i’l-A’zam Muhammed et-Tahir İbn ‘Âşûr*, s. 35.

⁴⁵ Muhammed Büzeyne, *Meşâhiru’t-Tunusiyyîn*, 1992, s. 355; İbnü’l-Hüca, *Şeyhu’l-İslâm el-İmâmü’l-Ekber Muhammed et-Tâhir İbn ‘Âşûr*, s. 147.

⁴⁶ Muhammed b. İbrahim, *et-Takrîb li Tefsîri’t-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, (1. Baskı), Dârü İbni Hüzeyme, Arabistan, I/15; el-Ğâlî, *min A’lâmi’z-Zeytûne Şeyhu’l-Câmi’i’l-A’zam Muhammed et-Tahir b. ‘Âşûr*, s. 37; Ahmet Coşkun, “İbn ‘Âşûr Muhammed Tahir”, *DİA*, XIX, 333.

⁴⁷ Aboubacar Mohamadou, *İbn ‘Âşûr’un et-Tahrîr ve’t-Tenvîr Adlı Eserinde Sarf ve Nahiv Merkezli Tercihleri*, Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Doktora Tezi), Sakarya 2019, s. 8.

hafızlık yapmaya başlamıştır.⁴⁸ Hafızlığı sırasında çok iyi Fransızca konuşmayı öğrenmiş,⁴⁹ Zeytûne'ye girmeden önce Şeyh Ahmed b. Bedr el-Kafi'nin yanında Arap dili eğitimi almıştır.⁵⁰ İbn 'Âşûr, 1893 yılında 14 yaşındayken Zeytûne Medresesinde eğitim hayatına başlamış,⁵¹ Zeytûnedeki eğitimi sırasında, Şeyh Salih eş-Şerif, Şeyh Salim Bu Hâcib, Ömer b. Ahmed ve Muhammed Neccar gibi Zeytûne'nin önde gelen hocalarından çeşitli ilimlere dair farklı dersler almıştır.⁵² İbn 'Âşûr, bu ilim yolculukları esnasında güzel ahlâk, hukuk ve felsefe gibi değişik ilimlere de aşina olmuştur.⁵³ Önceki dinler, milletler ve inaçlar hakkındaki bilgilenmenin yanısıra ahlâk ve tarih ilimlerinde de dersler almış; Kur'an-ı Kerimi, hadisleri, cahiliye ve İslam'ın muhtelif asırlarındaki Arap şiirlerini ezberlemiştir.⁵⁴ Zeytûnede okul arkadaşı olan Muhammed 'Hıdr onunla ilgili şunları ifade etmektedir: "*İbn 'Âşûr ile çok samîmi olduğum için bazı Hocaların derslerine beraber katılır yan yana otururduk. Ders esnasında çok hırslı ve dersi çok dikkatlice dinlediğine şâhid olurdum*".⁵⁵

Zeytûnedeki eğitimi sırasında gösterdiği üstün başarı hocalarının dikkatini çekmiştir. Hocaları üstün başarısı hakkında görüşlerini diplomasının arka sayfasına kaydetmişlerdir.⁵⁶ İbn 'Âşûr Zeytûne Medresesinde hoca olarak çalışmaya başladıktan sonra bile birçok hocadan ders almaya devam etmiş ve ilmî faaliyetlerde bulunmuştur.⁵⁷

İbn 'Âşûr, ilköğrenimine dair şunları ifade etmektedir: "*Şayet öğrenimimin ilk yıllarında bana eğitimin metotları ve kuralları uygun bir şekilde öğretilmiş olsaydı yeteneklerimi iktisatlı kullanır ve daha çok bilgi elde ederdim*." ⁵⁸ İbn 'Âşûr, talebelik zamanlarından itibaren eğitim sisteminde olan eksikliklerin farkında olmuş, bu

⁴⁸ İbnü'l-Hûca, *Şeyhu'l-İslâm el-İmâmu'l-Ekber Muhammed et-Tâhir İbn 'Âşûr ve Kitâbuhi Mekâsıdu's-Şerî 'eti'l-İslâmiyye*, s. 148; el-Ğâlî, *min A'lâmi'z-Zeytûne Şeyhu'l-Câmi'i'l-A'zam Muhammed et-Tahir İbn 'Âşûr*, s. 37.

⁴⁹ İbnü'l-Hûca, *Mecelletü Cevheri'l İslam*, (3-4), 1978, 12.

⁵⁰ el-Ğâlî, *min A'lâmi'z-Zeytûne Şeyhu'l-Câmi'i'l-A'zam Muhammed et-Tahir İbn 'Âşûr*, s. 37; Coşkun, A., "İbn 'Âşûr Muhammed Tahir", *DİA*, XIX, 33.

⁵¹ Ali Pekcan, "Muhammed et-Tâhir b. 'Âşûr," *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi (İHAD)*, (6), 2005, 449-460.

⁵² el-Ğâlî, *min A'lâmi'z-Zeytûne Şeyhu'l-Câmi'i'l-A'zam Muhammed et-Tahir İbn 'Âşûr*, s. 38; İbnü'l-Hûca, *Muhammed et-Tâhir b. 'Âşûr*, I/154.

⁵³ Pekcan, A., "Muhammed et-Tâhir b. 'Âşûr," *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi (İHAD)*, (6) 2005, 449.

⁵⁴ İbnü'l-Hûca, *Mecelletü Cevheri'l İslam*, (3-4), 1978, 12.

⁵⁵ Muhammed el-Hıdr, *Tûnis ve Câmi'u'z-Zeytûne*, s. 156.

⁵⁶ İbnü'l-Hûca, *Şeyhu'l-İslâm el-İmâmu'l-Ekber Muhammed et-Tâhir İbn 'Âşûr ve Kitâbuhi Mekâsıdu's-Şerî 'eti'l-İslâmiyye*, s. 148.

⁵⁷ Coşkun, "İbn 'Âşûr Muhammed Tahir", *DİA*, XIX, 33.

⁵⁸ İbn 'Âşûr, *Eleyse's-Subhu bi Karîb*, s. 11.

eksikliklerin giderilmesinin gerekliliğini dile getirmiştir. Henüz yirmi yedi yaşındayken İslam âleminin içinde bulunduğu sıkıntılar ve bu sıkıntıların giderilmesinin çözüm yollarını irdelemek için eğitim yöntemi üzerine yazdığı “*Eleyse’s-Subhu bi Karîb*” adlı eseriyle ıslahat alanında ilk adımı atmıştır. Ancak tutucu gelenekçiler onun bu fikirlerine karşı çıkarak bu eserin uzun müddet yayınlanmasına izin vermemişlerdir. İbn ‘Âşûr, tasarladığı reform faaliyetlerini bir yandan Tunus genelinde çeşitli projeleri gerçekleştirmeye çalışırken bir yandan da ülkenin en büyük eğitim kurumu olan ve kendisinin de hem hocalık yaptığı hem de uzun müddet idareciliğini yürüttüğü Zeytûne özelinde gerçekleştirmeye çalışmıştır. Özellikle eğitim alanında üniversite reformları için kurulan komisyonlarda hükümet temsilcisi sıfatıyla görevler alarak bu alanda yapılacak reformların önünü açma hususunda büyük çaba sarf etmiş, raporlar hazırlamış ve gerekli mercilere sunmuştur. Hazırladığı bu raporların bir kısmı kabul görmüş, bir kısmı ise ertelenmiştir.⁵⁹

İbn ‘Âşûr, 1932 yılında Zeytûne’nin başına geçmesiyle hayalindeki ıslahatları gerçekleştirme fırsatını bulmuştur. Çünkü Zeytûne’nin bütün idaresi onun emrine verilmiş ve gerekli ıslahatları yapma konusunda yetkili kılınmıştır.⁶⁰ İbn ‘Âşûr, ıslahat alanındaki faaliyetleri gerçekleştirmek amacıyla kendisinin başkan olduğu bir komisyon kurmuş. Bu komisyon üç yıl boyunca eğitim alanında yapılması gereken ıslahatlar üzerinde çalışmıştır. Yapılan çalışmalar ile dinî ilimler ile birlikte matematik, felsefe, tarih, coğrafya gibi birçok alanla ilgili dersler zorunlu hale getirilmiş ve bu derslerin devlet okullarında çalışan Müslüman hocalar tarafından verilmesine özen gösterilmiştir. Reformlara karşı çıkanlar yüzünden görevini daha uzun sürdürememiştir.⁶¹ 1945 yılında tekrar başa geçtiği Zeytûnede daha önce başlattığı reformlarını sürdürmeye devam etmiştir. Bu bağlamda farklı kentlerde Zeytûne’ye bağlı 25 şube açarak eğitim ağını genişletmiştir. Açılan bu şubeler arasında Tunus’ta ve Sefakis’te bayanlara yönelik olarak birer şube eğitim vermiştir. Böylelikle bayanların da Zeytûnede eğitim alma fırsatı

⁵⁹ İbnü’l- Hüca, *Şeyhu’l-İslâm el-İmâmu’l-Ekber Muhammed et-Tâhir İbn ‘Âşûr ve Kitâbuhi Mekâsıdu’s-Şerî’ati’l-İslâmî* s. 60; el-Ğâlî, *min A’lâmi’z-Zeytûne Şeyhu’l-Câmi’i’l-A’zam Muhammed et-Tahir b. ‘Âşûr*, s. 58.

⁶⁰ Muhammed Aziz Bû Attûr, *Câmi’u’z-Zeytûne el-Mu’allimu ve Ricâluhu*, s. 119.

⁶¹ el-Ğâlî, *min A’lâmi’z-Zeytûne Şeyhu’l-Câmi’i’l-A’zam Muhammed et-Tahir b. ‘Âşûr*, s. 58; Muhammed Aziz Bû Attûr, *Câmi’u’z-Zeytûne el-Mu’allimu ve Ricâluhu*, s. 121.

doğmuştur. İbn ‘Âşûr, ayrıca Cezayir’de iki şube açarak Zeytûne eğitimini ülke dışına taşımıştır.⁶²

İbn ‘Âşûr’un eğitim alanında yapmaya çalıştığı değişikliklerden bazıları da okutulan kaynaklar ve ders verme yöntemine dairdir. Farklı aşamalarda okutulan kaynakları incelemek için onun döneminde Zeytûne hocalarından oluşan bir komisyon kurulmuş, bu komisyonların hazırladığı raporlar neticesinde daha önce okutulan birçok eser müfredattan çıkarılmış ve bunların yerine daha kolay ve öğretici kaynaklar müfredata konulmuştur. Ayrıca daha önce eğitim sisteminde az yer verilen inşâ, tarih ve edebiyat derslerine daha fazla yer verilmiş, lisansüstü eğitimde öğrencinin seçtiği ihtisas alanına göre takviye olabilecek eserlerin okutulması zorunlu kılınmıştır. Örneğin Şer‘î alanda ihtisaslaşmaya giden bir öğrencinin, Şer‘î hükümler ve delillerini, *Usulu’l-Akâid*’i, *Mekâsıdu şeri’â’yı*, *Esrâru Tenzil*’i, istidlal yöntemini bilmesi ve bu alandaki görüşleri tercih edebilme melekesinin kazanılması şart koşulmuştur. Bunun için *Şerhu İbn Dakık*, *Şerhu’l-Akaid*, *İ’lâmu’l-Muvakki’in* gibi birçok eser okutulmaya başlanmış, böylelikle öğrencilerin ihtisas alanlarında daha iyi yetişmeleri ve daha yetkin bir konuma gelmeleri amaçlanmıştır. Eğitim metodunda ise Zeytûneden mezun olan öğrencilerin ihtisaslaşacakları alanlarda konuları derinlemesine ele alabilme ve gerekli durumlarda analiz ederek eleştirebilme yeteneğini kazanmaları hedeflenmiştir. Bunun için Zeytûnede ders veren hocaların pedagojik anlamda üslup ve yöntemlerinin geliştirilmesi istenmiş; daha öncede belirtildiği gibi okutulan kaynaklar ona göre belirlenmiştir. Hocaların ders esnasında daha çok öğrenci merkezli ders işlemleri sağlanmaya çalışılmıştır. Böylece öğrencilerin muhakeme gücü artırılarak fazla bilgi yerine kavrayarak öğrenmelerine yönelik kabiliyetleri ve değerlendirebilme yetilerinin geliştirilmesi hedeflenmiştir. Bununla birlikte İbn ‘Âşûr hocalardan eğitim metodundaki üslup ve yöntemi eleştiriye tabi tutmalarını istemiş ve onları eser te’lifine teşvik ederek günün şartlarına daha iyi cevap veren ve eğitim metodunu besleyen eserler ortaya koymalarını istemiştir.⁶³

Tâhir b. ‘Âşûr, eğitim hayatı boyunca edebiyat, fıkıh, hadis, kelam, felsefe gibi farklı alanlarda birçok hocadan dersler okumuştur. Bu hocalarından birçoğuna tefsirinde yer vermiş, onlar hakkında bilgiler sunmuştur.

⁶² el-Ğâlî, *min A’lâmi’z-Zeytûne Şeyhu’l-Câmi’i’l-A’zam Muhammed et-Tahir b. ‘Âşûr*, s. 59; Muhammed Aziz Bû Attûr, *Câmi’u’z-Zeytûne el-Mu’allimu ve Ricâluhu*, s. 122.

⁶³ el-Ğâlî, *min A’lâmi’z-Zeytûne Şeyhu’l-Câmi’i’l-A’zam Muhammed et-Tahir İbn ‘Âşûr*, s. 61.

1892 yılında girdiği Zeytûne içlerinde Muhâmmed Aziz Bû Atur (ö. 1324/1907),⁶⁴ Ömer İbn Şeyh (ö. 1329/1911),⁶⁵ Muhâmmed en-Neccâr eş-Şerîf (ö. 1331/1913),⁶⁶ Salih İbn Muhtar eş-Şerîf (ö. 1285/1920),⁶⁷ Muhâmmed en-Nâhlî el-Kayrevanî (ö. 1342/1925),⁶⁸ İbrahim b. Ahmed el-Margînî (ö. 1931),⁶⁹ Muhammed b. Yusuf (ö. 1358/1939),⁷⁰ Abdulkadir et-Temîmî (ö. XX. asır),⁷¹ Mahmud b. Hûcâ (ö. 1329/1911), Sâlihü's-Şerîf (ö. 1339/1920), Sâlim Bû Hâcib (ö. 1342/1924) ve İbrahim el-Mîrğanî'nin (ö. 1349/1930) bulunduğu dönemin en meşhur ilim adamlarından ders almıştır.⁷²

İbn 'Âşûr, uzun süre Zeytûne Medresesinde ders vermiş. Birçok talebe onun ilim ve ahlâkından istifade etmiştir. Onun sayesinde Tunus, Cezayir vb. İslam ülkelerinde önemli nesiller yetişmiştir. Öğrencileri meslek hayatlarında hâkim, yazar, gazeteci ve ekonomist olmuş, bazıları da devlet kademelerinde çeşitli görevler almışlardır. İbn 'Âşûr'un öğrencilerinden bazıları şunlardır: Abdülhamid b. Muhammed Mustafa b. Mekî b. Bâdîs (ö. 1359/1940), Muhammed Sadık b. Muhammed el-Şattî (ö. 1364/1944), Zeynel Abidin b. Hüseyin (ö. 1377/1957), Muhammed Halife b. Hasan b. Hac (ö. 1378/1958), Edebiyatçı ve şair Ebü'l-Hasan b. Şaban (ö. 1383/1963), Muhammed Fadıl b. Âşûr (1909-1970), Muhammed Beşir b. Ahmed el-Neyfer (ö. 1394/1974), Ali b.

⁶⁴ el-Ğâlî, *min A'lâmi'z-Zeytûne Şeyhu'l-Câmi'i'l-A'zam Muhammed et-Tahir b. 'Âşûr*, s. 40-41; Büzeyne, *Meşâhîru't-Tunusiyyîn*, s. 454; Coşkun, "İbn 'Âşûr Muhammed Tahir", *DİA*, XIX, 333; Green, *The Tûnisian Ulâmâ (el-'Ulemau't-Tunisiyyûn)*, s. 330.

⁶⁵ Büzeyne, *Meşâhîru't-Tunusiyyîn*, s.403; el-'Hıdır, *Tûnus ve Câmi'u'z-Zeytûne*, s. 140-144; el-Ğâlî, *min A'lâmi'z-Zeytûne Şeyhu'l-Câmi'i'l-A'zam Muhammed et-Tahir b. 'Âşûr*, s. 42-43.

⁶⁶ Green, *The Tûnisian Ulâmâ (el-'Ulemau't-Tunisiyyûn)*, s. 374; İbnü'l- Hûcâ, *Şeyhu'l-İslâm el-İmâmu'l-Ekber Muhammed et-Tâhir b. 'Âşûr ve Kitâbuhi Mekâsıdu's-Şerî'ati'l-İslâmî*, s. 150; el-Ğâlî, *min A'lâmi'z-Zeytûne Şeyhu'l-Câmi'i'l-A'zam Muhammed et-Tahir b. 'Âşûr*, s. 45.

⁶⁷ el-Ğâlî, *min A'lâmi'z-Zeytûne Şeyhu'l-Câmi'i'l-A'zam Muhammed et-Tahir İbn 'Âşûr*, s. 46.

⁶⁸ Green, *The Tûnisian Ulâmâ (el-'Ulemau't-Tunisiyyûn)*, s. 375; el-Ğâlî, *min A'lâmi'z-Zeytûne Şeyhu'l-Câmi'i'l-A'zam Muhammed et-Tahir b. 'Âşûr*, s. 46; M. Zülfi Cennet, *Tahir b. 'Âşûr ve Nesh Anlayışı*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Van 2010, s. 35.

⁶⁹ Büzeyne, *Meşâhîru't-Tunusiyyîn*, s. 61-62.

⁷⁰ Büzeyne, *Meşâhîru't-Tunusiyyîn*, s. 609; Green, *The Tûnisian Ulâmâ (el-'Ulemau't-Tunisiyyûn)*, s. 340; Faruk Vural, *Tâhir İbn 'Âşûr ve et-Tahrîr ve't-Tenvîr İsimli Tefsiri*, Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü 2002, s. 74; Coşkun, "İbn 'Âşûr Muhammed Tahir", *DİA*, XIX, 333.

⁷¹ İbnü'l- Hûcâ, *Şeyhu'l-İslâm el-İmâmu'l-Ekber Muhammed et-Tâhir İbn 'Âşûr ve Kitâbuhi Mekâsıdu's-Şerî'ati'l-İslâmiyye*, s. 149.

⁷² Fethi Hasan, *eş-Şeyh Muhammed Tahir ve Kadâyâ el-İslâh ve't-Tecdid fi'l-Fıkri'l-İslâmi, Ru'yetün Maarifiye ve Menheciye, el-Ma'hadi'l-Âlî li'l-Fıkri'l-İslâmî*, (1. Baskı), 2011, s. 29-31; Muhammed Mahfûz, *Terâcimu'l-Müellifine't-Tunisiyyîn*, III/304; Sadık ez-Zemerlî, *A'lâmün Tûnisiyyûn*, Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrut, 1986, s. 169; Muhammed en-Neyfer, *Unvânü'l-Erib 'an Ma Neşee bi'l-Bilâdi't-Tunisiyye min 'Âlimin Edîb*, (1. Baskı), Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrut 1996, II/1007.

Mahmud b. Muhammed el-Hüca (ö. 1402/1981), Muhammed el-Habib b. Hüca (1922-2012) ve Belkâsım el-Ğâlî (1927-2014) gibi önemli âlimlerdir.⁷³

3. İbn ‘Âşûr’un İcra Ettiği Görevler

Kabiliyeti, eğitim disiplini ve elindeki imkânlardan da yararlanarak kısa zamanda önemli bir ilmî kimlik elde eden İbn ‘Âşûr, öğretim görevliliğinin yanı sıra birçok idârî ve adlî görev üstlenmiştir. 1899 yılında yükseköğrenimini tamamlayan İbn ‘Âşûr, şehâdetu’t-tatbîk⁷⁴ diplomasını alarak dersler vermeye başlamış; 1903 yılında Zeytûne Medresesinde ikinci derece öğretim elemanı kadrosuna atanmıştır.⁷⁵ İbn ‘Âşûr Zeytûne Medresesindeki görevine devam etmekle birlikte 1904 yılında Sadıkiye Medresesi⁷⁶ nde de dersler vermiş ve bir müddet bu medresede yönetim kurulu üyeliği görevinde bulunmuştur. “İslam Hukukuna Göre Alışverişte Muhayyerlik” adlı çalışmasını tamamlayarak 1324/1905 yılında Zeytûnede birinci derece öğretim elemanı olarak görevine devam etmiştir.⁷⁷ İbn ‘Âşûr, Eğitim görevliliği yaptığı süre zarfında İslâmî ilimler ve Arap dili alanında, *Delâilu’l-İ’câz*, *Şerhu’l-Mutavvel*, *Şerhu’l-Mahallî li-Cem’i’l-Cevâmi’* ve İbn Haldun’nun *Mukaddime*’si gibi birçok eser okutmuştur. İbn ‘Âşûr’un ders halkalarına öğrencilerinin yanı sıra müderrisler ve hoca adayları da katılmıştır. İbn ‘Âşûr, Öğretim görevliliğine gelmesinden bir yıl sonra eğitim ve

⁷³ Ammar et-Talibî, *İbn Badîs Hayâtuhu ve Âsâruhu*, (1. Baskı), Dârü Mektebetü’ş-Şerike el-Cezairiyye, 1997, s. 76; Ebû Gays Muhammed Hayrüddîn b. Mahmûd ez-Ziriklî, *el-A’lâm*, (5. Baskı), Dârü’l-İlm li’l-Melayîn, Beyrut 2002, III/289; Muhammed en-Nezîr, *el-İh’tiyârâtü’l-İlmiyye Muhammed et-Tâhir b. ‘Âşûr min ‘Hilâli Tefsîr*, s. 30; Muhammed Mahfûz, *Terâcimu’l-Muellifîne’t-Tunisiyyîn*, II/136, 291; el-Ğâlî, *min A’lâmi’z-Zeytûne Şeyhu’l-Câmi’i’l-A’zam Muhammed et-Tahir İbn ‘Âşûr*, s. 66; Enver Cündî, *A’lâmi’l-De’vâ’i’l-Fikri*, Mektebetü Ancelo el-Misrî, Kahire, ts., I/12; Nurmuhammedov, *İbn ‘Âşûr ve Mukaddimesi Bağlamında Tefsir Usulündeki Yeri*, s. 85-86; Ahmet Coşkun, “İbn ‘Âşûr, Muhammed Fâzıl”, *DİA*, XIX, 331-332; İbnü’l-Hüca, Muhammed el-Habîb, *Mecelletü Cevheri’l-İslâm*, 10 (3-4), 1978, s. 4.

⁷⁴ Şahadetu tatbik: Zeytûne medresesinde mezun olup belli kriterlere sahip olan kişilere verilen ders verme ehliyeti diplomasıdır. Bkz. el-Ğâlî, *min A’lâmi’z-Zeytûne Şeyhu’l-Câmi’i’l-A’zam Muhammed et-Tahir İbn ‘Âşûr, Hayâtuhû ve Âsâruhû*, s. 39.

⁷⁵ el-Ğâlî, *min A’lâmi’z-Zeytûne Şeyhu’l-Câmi’i’l-A’zam Muhammed et-Tahir b. ‘Âşûr, Hayâtuhû ve Âsâruhû*, s. 5-58.

⁷⁶ Osmanlı bürokratlarından Vezir Hayrettin Paşa tarafından 1875/1291 yılında inşa edilmiştir. Bu medrese Tunus’un içinde bulunduğu sıkıntıların bir nebze de olsa giderilmesi amacıyla bir askerî kılla içinde inşa edilmiştir. Günümüzde ise bu medrese bir lise olarak eğitim hayatına devam etmektedir. Bkz. Muhammed b. el-Hüca, *Sefahât min Târîhi Tunus*, (Nşr.: Hemmâdî es-Sahilî-el-Geylânî b. Hacı Yahya), Dârü’l-Ğarbi’l-İslâmî, Tunus 1986, s. 309-3012; Mehmet Mahfuz Söylemez, “Tunus ve Tunus İbâdileri üzerine notlar”, *Mezhep Araştırmaları Dergisi*, 7, (2), 2014, s. 156; İbnü’l-Hüca, *Şeyhu’l-İslâm el-İmâmu’l-Ekber Muhammed et-Tâhir İbn ‘Âşûr ve Kitâbuhi Mekâsıdu’ş-Şerî’ati’l-İslâmîyye*, s. 158.

⁷⁷ Muhammed Mahfûz, “Terâcimu’l-Muellifîne’t-Tunisiyyîn”, *Daru’l-Ğarbi’l-İslâmî*, Beyrut 1984, III, 304; İbnü’l-Hüca, *Şeyhu’l-İslâm el-İmâmu’l-Ekber Muhammed et-Tâhir b. ‘Âşûr*, s. 158; el-Ğâlî, *min A’lâmi’z-Zeytûne Şeyhu’l-Câmi’i’l-A’zam Muhammed et-Tahir İbn ‘Âşûr, Hayâtuhû ve Âsâruhû*, s. 57.

öğretimden sorumlu heyette hükümet temsilcisi olarak yer almıştır.⁷⁸ 1908 yılında eğitim öğretim programları düzenleme komisyonu ve Gayri Menkul Karma Komisyonu üyeliklerinde bulunmuştur. 1909 yılında Sadıkiye Medresesi İdare Meclisi üyeliğine seçilmiştir. 1911'de Yüksek Vakıflar Meclisi ve Toprak Karma Komisyonu üyeliğine getirilmiştir.⁷⁹

Tahir b. Âşûr fıkıhta Maliki, itikad da ise Eş'arî mezhebine mensuptur. O, 1913 yılından itibaren 10 yıl boyunca Mâlikî kadılığı yapmış; 1923 yılında Maliki müftüsü olmuştur. 1924 yılında Meclisu's-Şer' de Mâlikî müftülüğü ve baş müftü vekilliği görevlerini üstlenmiş, aynı zamanda Zeytûne'de eğitim öğretimden sorumlu ilmî kurul üyeliği görevlerini yürütmüştür. 1932 yılında Mâlikî Şeyhü'l-İslâmı olmuştur.⁸⁰ Aynı yıl Zeytûne'de Üniversite konsey başkanı olarak atanmıştır. 1940 yılında Kahire Dil Kurumu'na üye olarak atanmıştır. Ancak üniversitede özellikle eğitime yönelik yapmak istediği yeniliklere karşı çıkan grupların başlattığı kargaşalardan dolayı yaklaşık bir yıl sonra görevinden ayrılmak zorunda kalmışsa da 1945 yılında tekrar göreve getirilmiştir. Fakat bütün karşı çıkmalara rağmen reform çalışmalarında ısrarcı olmuş ancak Reform karşıtlarının çıkardığı kargaşalardan dolayı 1952 yılında tekrar görevden alınmıştır. 1955 yılında Şam Arap İlim Kurumu'na yazıcı üye olarak atanmıştır.⁸¹ 1956 yılında rektörlük görevine getirilmiş, dört yıl boyunca yürüttüğü rektörlük görevinden 1960 yılında ayrılmıştır.⁸² Kahire "Mecma'u'l-Luğâtî'l-Arabiyye" ve Şam "el-Mecma'u'l-İlmiyye'l-Arabî" gibi kuruluşlarda üyelik yapmıştır. Kuveyt Vezâretu's-Şuûni'l-İslamiyye'nin hazırlamış olduğu *el-Mevsû'atu'l-fikhiyye* 'nin te'lif çalışmalarına katılmıştır.⁸³ İbn 'Âşûr, ilmî faaliyetler çerçevesinde İslam ülkelerine ve Avrupa'ya birçok seyahatte bulunmuş; yaptığı ilmî faaliyetler ve çalışmalarından dolayı yüksek seviyede kültür liyakat nişanı

⁷⁸ İbnü'l-Hüca, *Şeyhu'l-İslâm el-İmâmu'l-Ekber Muhammed et-Tâhir İbn 'Âşûr*, s. 159.

⁷⁹ İbnü'l-Hüca, *Şeyhu'l-İslâm el-İmâmu'l-Ekber Muhammed et-Tâhir b. 'Âşûr ve Kitâbuhi Mekâsıdu's-Şerî'ati'l-İslâmî*, s. 160-161; Yakup Yüksel, *İbn 'Âşûr Tefsirinde Siyâset Toplum ve Kadın*, Rağbet yay., İstanbul 2016, s. 24.

⁸⁰ İbnü'l-Hüca, *Şeyhu'l-İslâm el-İmâmu'l-Ekber Muhammed et-Tâhir b. 'Âşûr ve Kitâbuhi Mekâsıdu's-Şerî'ati'l-İslâmî*, s. 162.

⁸¹ İsmail el-Hüseynî, *Nazariyyetu'l-Makâsıd inde Muhammed Tahir b. Âşûr*, el-Ma'hadi'l-Âlemi li'l-Fikri'l-İslami, 1995, s. 89.

⁸² İbnü'l-Hüca, *Şeyhu'l-İslâm el-İmâmu'l-Ekber Muhammed et-Tâhir b. 'Âşûr ve Kitâbuhi Mekâsıdu's-Şerî'ati'l-İslâmî*, s. 161; el-Ğâlî, *min A'lâmî'z-Zeytûne Şeyhu'l-Câmi'i'l-A'zam Muhammed et-Tahir İbn 'Âşûr, Hayâtuhû ve Âsâruhû*, s. 59.

⁸³ İbnü'l-Hüca, *Şeyhu'l-İslâm el-İmâmu'l-Ekber Muhammed et-Tâhir b. 'Âşûr ve Kitâbuhi Mekâsıdu's-Şerî'ati'l-İslâmî*, s. 162.

almıştır. İslâmî çalışmalarından dolayı Tunus cumhurbaşkanlığı tarafından iki yıl üst üste ödüllendirilmiştir.⁸⁴

4. İbn ‘Âşûr’un Vefatı

Ağır bir hastalığa yakalanmış olan Tâhir b. ‘Âşûr, Tunus’ta 94 yaşındayken Hicri 13 Recep 1393, Miladi 12 Ağustos 1973’te Pazar günü ikindi namazını eda etmesinin ardından fenalaşmış, Akşam namazından önce el-Mersâ’daki evinin bahçesinde vefat etmiştir.⁸⁵ Mezarı, Zellâc Mezarlığı’nda oğlu Fâdıl’la yanyanadır.⁸⁶

C. İbn ‘Âşûr’un Eserleri

İbn ‘Âşûr’ tefsir, hadis, fıkıh, usûl-i fıkıh, Arap dili-edebiyatı ve şiir gibi farklı alanlarda kırka yakın eser vermiş ve birçok makale kaleme almıştır. Bu eserlerden bazıları basılarak neşredilmiş bazıları da yazma eser olarak muhafaza edilmektedir. İbn ‘Âşûr’un farklı zamanlarda verdiği derslerin birçoğu da öğrencileri tarafından bir araya getirilerek kitaplaştırılmıştır. Eserleri, ölüm yıl dönümü münasebetiyle Tunus’un en büyük kütüphanesi olan “Dâru’l-Kutubi’l-Vataniyye”de bir araya getirilerek korumaya alınmıştır.⁸⁷ Burada müellifin eserlerinden bazılarını kısaca tanıtip geriye kalan eserlerinin isimlerini vermekle yetineceğiz.

1. Arap Şiirini Konu Edinen Eserleri

İbn ‘Âşûr, şiire ve şiir rivayetlerine büyük önem vermiştir. Eserlerinde Arap şiirlerinden örnekler vererek deliller sunmuştur.⁸⁸ O, Arap şiirini dili anlamada hakem kabul etmiştir. Bu düşünce Kur’ân-ı Kerîm’in Arapça anlamı bilinen lafızlarla indiği kabulüne dayanmaktadır. Bu konuda şöyle der: “*Her müfessirin, anlamı yeterince açık*

⁸⁴ Abdullah Salman, *Borçlar Hukuku ile İlgili Âyetlerin İslam Hukuku Açısından Değerlendirilmesi İbn ‘Âşûr Örneği*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Samsun 2015, s. 55.

⁸⁵ el-Ğâlî, *min A’lâmi’z-Zeytûne Şeyhu’l-Câmi’i’l-A’zam Muhammed et-Tahir b. ‘Âşûr, Hayâtuhû ve Âsâruhû* s. 68; Ahmet Coşkun, Atilla Çetin, "İbn Âşûr, Muhammed Tâhir", *DİA*, XIX, 332-335.

⁸⁶ Sadık ez-Zemerlî, *A’lâmün Tûnisîyyûn*, s. 361-366; Coşkun, "İbn ‘Âşûr Muhammed Tahir", *DİA*, XIX, 332-335.

⁸⁷ Vural, *Tâhir İbn ‘Âşûr ve et-Tahrîr ve’t-Tenvîr İsimli Tefsiri*, s. 87.

⁸⁸ Vural, *Tâhir İbn ‘Âşûr ve et-Tahrîr ve’t-Tenvîr İsimli Tefsiri*, s. 259; Bedeva, A., “İbn ‘Âşûr’un Tefsirinde İstişâh Yöntemi”, *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (BÜİFD)*, 1 (11), 2018, 311-331.

olmayan bazı ayetlerden murad edilen mananın tesbiti için bir şiir beyti veya Arapların sözlerinden bir örnekle istişhâd etmesi gerekir. Böylelikle müşkil ibarelerden ötürü bir zevke sahip olmaksızın tefsiri işiten veya öğrenen kimse ikna olsun."⁸⁹

İbn 'Âşûr, şiir divanları tahkiki yaptığı için bu durum kendisine şiiri tercih etmek istediğinde tefsirdeki makama dair uygun şahitleri seçmede önemli katkı sağlamıştır. İbnü'l-Hüca, onun şiirle olan münasebeti hakkında şöyle der: "*Muhammed Tâhir b. 'Âşûr gençliğinden beri Mütenebbi'nin (ö. 354/965) şiirlerinden seçmeler yaparak ezber yapar ve onları tekrarlardı. Enstitüde, evde, ilmi meclislerinde şiirle iç içeydi. Gittiği edebî meclisler, okuduğu şiirlere bürünürdü. Yazdığı kitaplar, yaptığı araştırmalar, kaynaklar şiirlerle doluydu. Bütün bunlar onun şiire önem verdiğiine tanıklık etmektedir.*"⁹⁰ İbnü'l-Hüca, bu konuda aynı eserin başka bir yerinde de şunları ifade etmiştir: "*İbn 'Âşûr, Arap kelamı, nesri, nazmı, hitabeti, risaleleri, seçme şiirleri, Arap divanları ve şiir derlemeleri hakkında bilgi sahibi olup bunlardan haberdardı. Bu geniş ve eşsiz kültürde gerekli gördüğü bazı kullanımlara dikkat etmiş, onlara alışmaya özen göstermiştir.*"⁹¹ İbn 'Âşûr'un cemettiği, şerh yaptığı, tahkik ve ta'likini yaparak ilgilendiği edebî eserler onun istişhâd kaynaklarından olmuştur. Şiirde güçlü ezberi olması, istisnai ve eşsiz kayıtlara önem vermesi dile verdiği önemin göstergeleridir.⁹² Önem verdiği eserler İmruülkays b. Hucr'un (ö. 540 dolayları) *Mu'allakâti'l-Aşr*'ın şerhi ve A'sâ el-Ekber'in (ö. 7/629) *Kaside*'sinin tahkikidir. İbn 'Âşûr; A'sâ el-Ekber'in eserinin cem'ini ve tekâmilesini yapmıştır. Müellifin istişhâd kaynaklarından sayılan *Hamâse*, divanlarının şerhleri arasında olan Ebû Alî el-Merzûkî'nin (ö. 421/1030) te'lif etmiş olduğu *Mukaddime*'nin şerhi, Nâbiga ve Beşşâr b. Bürd (ö. 167/783-84) gibi şairlerin divanlarını cem, şerh ve ta'liki gibi şiir alanında birçok eseri mevcuttur.⁹³

İbn 'Âşûr, dağınık şiir şahitini tefsirine alan âlimlerden olmuştur. Yaptığı şiir çalışmalarıyla ilgili olarak: "*Uzun zamandan beri Arapça lügat ve edebiyat kitaplarında dağınık olan şiirleri toplamayla ilgileniyordum. Bunlar, es-Sıhah, el-Kâmûs, et-Tâc, el-Hizâne, Kavaidu'l-Mutârehe, Şevâhidu'l-Muğnî, Simâru'l-Kulûb gibi eserlerdir. Yine Arapça kitaplarından tefsir kitaplarına kadar örneğin Beydâvî'nin Hâşiyetü's-Şihâbı,*

⁸⁹ İbn 'Âşûr, *et-Tahrîr ve t-Tenvîr*, I/21.

⁹⁰ İbnü'l-Hüca, *Menheciyyetu'd-Dirâseti'l-Üslûbiyye*, s. 575.

⁹¹ İbnü'l-Hüca, *Menheciyyetu'd-Dirâseti'l-Üslûbiyye*, s. 521.

⁹² İbnü'l-Hüca, *Menheciyyetu'd-Dirâseti'l-Üslûbiyye*, s. 531.

⁹³ el-Ğâlî, *min A'lâmi'z-Zeytûne Şeyhu'l-Câmi'i'l-A'zam Muhammed et-Tahir İbn 'Âşûr*, s. 225-241.

Zemahşeri'nin Keşşâf'ı ve Arap edebiyatı eserlerinden el-Agânî, el-Umde, el- Kâmil, el-Beyan ve Arap şiirleri koleksiyonunu sayabiliriz."⁹⁴ demiştir. İbn 'Âşûr edebiyat kaynaklarında derinleşmiş, Arap şiirinden ve kökleşmiş kaidelerinden sapmamıştır. İbn 'Âşûr'un şiir alanındaki çalışmaları şöyle sıralanabilir:

a. Cem' ve Tahkîk li-Dîvânî'n- Nâbîga ez-Zübyânî

Bu çalışmada cahiliye şairi Nâbîga ez-Zübyânî (ö. 18/604) hakkında çeşitli bilgilerle divanın tahkik ve şerhine yer verilmiş ve şiir sanatındaki yeri ele alınmıştır. İbn 'Âşûr, "*Dîvânü'n-Nâbîga* " adlı eseri hakkında şu bilgilere yer vermiştir: "*Nâbîga (v. 605), Arap toplumundaki bütün fasihlerin müracaat kaynağı, ihtiyacı olanın sığınağıydı. Zira Nâbîga'nın Arap meliklerinin ve yöneticilerinin nazarında ayrı bir yeri vardı. Görüşlerine saygı duyulur, kavminin ihtiyacı olursa onlar için aracılık yapardı. Onun şiirinin Arap dilinin inceliklerini ve Belâgat nüktelerini toplamış olduğunu gördüm. Şiirleri, eski Arap şiirinin en değerli manalarını, Kur'ân'ın manalarını ve islamın ilk döneminde yaşamış şairlerin şiirlerindeki manalarını en üst seviyede vasfetmiştir.*"⁹⁵ Söz konusu eserinde İbn 'Âşûr, Nâbîga Ca'di'ye (ö. 65/685)⁹⁶ ait bazı beyitlerin Nâbîga Zübyânî'ye aitmiş gibi gösterilmesinin farkına varmıştır. Nâbîga Zübyânî'ye ait olmayan beyitleri ayıklamış, farklı kaynaklarda bulunan ve ona ait olduğunu tespit ettiği şiirleri de ilave etmiştir. Eser, 1976 yılında Tunus'ta basılmıştır.⁹⁷

b. Şerhu Kasîdeti'l-A'sâ el-Ekber fî Medhi'l-Muhallak

Kasîdetü'l-A'sâ el-Ekber fî Medhi'l-Muhallak yaklaşık 62 beyitten oluşmaktadır. İbn 'Âşûr, bu beyitleri Arap edebiyat kitaplarından toplayarak bir araya getirmiş ve anlam

⁹⁴ İbnü'l-Hüca, *Menheciyyetu'd-Dirâseti'l-Üslûbiyye*, s. 532.

⁹⁵ Bkz. İbn 'Âşûr, *Dîvânü'n-Nâbîga ez-Zübyânî*, Tunus 1976, s. 5-6, 86.

⁹⁶ Nâbîga Ca'di (ö. 65/685): Tam ismi Ebû Leyla Kays b. Abdillâh b. Udes b. Rebîa en-Nâbîga Ca'di el-Âmirî'dir. Necid'in güneyindeki Felec'de dünyaya geldi. Âmir b. Sa'saa kabilesinin Benî Ca'de koluna mensuptur. Cahiliye döneminde yaşamasına rağmen putlara tapınmayı reddetmiş ve içki, kumar gibi kötü alışkanlıklardan uzak durmuştur. Hicretin 9. Yılında Hz. Peygamber'e gelerek Müslüman olmuş ve Medine'de kalmıştır. Hz. Ömer zamanında bazı fetihlere katılmış, Sıffin savaşında Hz. Ali'nin yanında yer almıştır. Bkz. en-Nâbîga el-Ca'di, *Dîvânü'n-Nabîgatu'l-Ca'di*, (Nşr.: Vâdih eş-Samed), Dâru Sâdr, Beyrut 1998, s. 7-9; Zülfikar Tüccar, "Nâbîga el-Ca'di", *DİA*, XXXII, 260-261.

⁹⁷ İbnü'l-Hüca, *Şeyhu'l-İslâm el-İmâmu'l-Ekber Muhammed et-Tâhir İbn 'Âşûr ve Kitâbuhi Mekâsıdu's-Şerî 'eti'l-İslâmiyye*, s. 533-538; Bedeva, *Tahir b. 'Âşûr'un et-Tahrîr ve't-Tenvîr'inde İştikâk*, s. 32; Halil, *İbn 'Âşûr ve "et-Tahrîr ve't-Tenvîr"*, s. 91.

bağlamında sıralamıştır. Ayrıca topladığı beyitlere Arap dili edebiyatına hizmet olması amacıyla bir takım tahkikler, ta'likler, izahatlar yaparak neşretmiştir. el-A'şâ'nın divanında bu beyitlerin sayısı 62 olmakla beraber İbn 'Âşûr'un topladığı beyit sayısı ise 46 olup sıralamada da bazı değişiklikler bulunmaktadır. Eser 1929'da Tunus'ta basılmış olup yaklaşık 31 sayfadır.⁹⁸

c. Cem' ve Tahkîk li-Dîvân Beşşâr b. Bürd

Eserde Beşşâr b. Bürd'ün şiirleri cem edilerek tahkîk edilmiştir. İbn 'Âşûr, eserin mukaddimesinde Beşşâr b. Bürd'ün divanının Arap dili ve edebiyatındaki önemine dikkat çekmiş; şiirlerin dil, edebiyat ve belâgattaki önemine vurgu yapmıştır.⁹⁹ Beşşâr b. Bürd'ün hayatı ve şairliği hakkında geniş bilgi verdikten sonra onun şiirlerindeki ahenge, dilindeki fesâhat ve belâgata dikkat çekmiştir. Şiirlerin edebiyattaki konumu, dilcilerin onun şiirlerine verdiği önemi ve şiirlerinin tarihî değeri hakkında malumat vererek divanı tanıtmıştır. İbn 'Âşûr'un bulduğu divan, 6628 beyitten oluşmaktaydı. O, çeşitli edebiyat kitaplarından derlediği 1000 beyit daha ilave ederek toplam 7628 beyitlik bir divan oluşturmuştur.¹⁰⁰ Divan, Muhammed Rıfat Fethullah ile Muhammed Şevki Emin tarafından gözden geçirilip birtakım açıklamalar ilave edilerek Kahire'de 1950-1957 yılları arasında üç cilt halinde yayınlanmıştır. İbn 'Âşûr'un derlediği şiirlerden oluşan dördüncü cilt 1966 yılında Kahire'de neşredilmiştir.¹⁰¹

d. Şerhu'l-Mukaddimeti'l-Edebîyye li Şerhi'l-Merzûkî 'alâ Dîvani'l-Hamâse li Ebi Temmâm

Ebû Alî el-Merzûkî, Ebû Temmâm Habîb b. Evs et-Tâî'nin (ö.231/846),¹⁰² divanına yaptığı şerhe bir mukaddime yazmıştır. Merzûkî, bu mukaddimesinde, şiir sanatı, kritiği,

⁹⁸ İbnü'l-Hüca, *Şeyhu'l-İslâm el-İmâmu'l-Ekber Muhammed et-Tâhir İbn 'Âşûr ve Kitâbuhu Mekâsıdu's-Şerî 'eti'l-İslâmiyye*, s. 531-535; Bedeva, *Tahir b. 'Âşûr'un et-Tahrîr ve't-Tenvîr'inde İştikâk*, s. 28-29; Halil, *İbn 'Âşûr ve "et-Tahrîr ve't-Tenvîr"*i, s. 90.

⁹⁹ Muhammed et-Tahir İbn 'Âşûr, *Dîvânü Beşşâr b. Bürd*, (Nşr.: Tâhir b. 'Âşûr), Tunus 1976, I/5.

¹⁰⁰ İbn 'Âşûr, *Dîvânü Beşşâr b. Bürd*, s. 118-119.

¹⁰¹ Cemal Muhtar, "Beşşâr b. Bürd", *DİA*, VI, 9; Bedeva, *Tahir b. 'Âşûr'un et-Tahrîr ve't-Tenvîr'inde İştikâk*, s. 27-28; Halil, *İbn 'Âşûr ve "et-Tahrîr ve't-Tenvîr"*i, s. 90.

¹⁰² Ebû'l-Ferec Alî b. el-Hüseyn b. Muhammed b. Ahmed el-Kureşî el-İsfahânî, *el-Egânî*, (Thk.: Semîr Câbir), Dâru'l-Kutubu'l-İlmiyye, Beyrut 1986, XVI/414; İbn 'Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, I/435, 744; II/16; XIV/61.

lafız, anlam, edebî üslup gibi şiirin değerlendirilmesindeki ölçütler, şair ve şairliğin özellikleri gibi konuları ele almıştır. İbn ‘Âşûr, Zeytune’de görev yaptığı dönemde Merzûkî’nin “*Divânü’l Hamâse*” kitabına yazdığı *Mukaddime* ile edebî dersler vermeye başlamıştır. Bu mukaddimeyi şerh ve tashih ederek kapalı ifadeleri açıklamış, alanla ilgili terimlerin tanımını yapmış, yer yer edebî sanatlarla işaret etmiş ve bazı konuların daha iyi anlaşılması için izahlarda bulunmuştur. Bu şerh ile aynı zamanda farklı nüshaları karşılaştırarak tahkik yapmıştır. Merzûkî’nin *Mukaddime*’siyle alakalı şerh yapılan ve günümüzde mevcut olan tek eserdir. İbn ‘Âşûr henüz hayatta iken 1958 yılında Tunus’ta basılmıştır. Daha sonra 1978 yılında Tunus ve Libya’da ikinci baskısı yayınlandı. Eser en son Yasir b. Hamid el-Mutayrî tarafından tahkik edilerek 1431/2010 yılında basılmıştır.¹⁰³

e. Tahkîku Kitabi’l-Vâdih fî Müşkilâti Şi’ri’l-Mütenebbî li Ebi’l-Kâsım el-İsfahânî

Eser, Ebû’l-Kasım Abdullah b. Abdurrahman el-İsfahânî’nin (ö. 380/990), Mütenebbî’nin (ö. 354/965) şiirlerine yazdığı şerhin tahkikidir. Arap edebiyatının önemli şairlerinden olan Mütenebbî’nin şiirlerine yazılan bu şerhin ilim çevrelerinde bulunmaması hatta birçok terâcim kitaplarında adının geçmemesi ve aynı zamanda şairin şiirlerinin anlaşılmasında önemli bir kaynak olması İbn ‘Âşûr’un bu eseri tahkik etmesinin nedenleridir. Eser ilk olarak 1968 yılında Tunus’ta basılmıştır.¹⁰⁴

f. Tahkîk li-Kitâbi Serikâti’l-Mütenebbî ve Müşkili Me‘ânîhi li İbn Bessâm en-Nahvî

Bu çalışma İbn Serrâc’a (ö. 536) ait olup, *Cevâhiru’l-Âdâb ve Zehâ’iru’s-Şu‘arâ’ ve’l-Kuttâb* isimli eserinin son bölümünde yer almaktadır. Ancak İbn ‘Âşûr, bu eseri İbn Bessâm en-Nahvî’nin ismiyle neşretmiştir. İbn ‘Âşûr’un tahkik çalışması bir şerh

¹⁰³ Muhammed Tahir b. ‘Âşûr, *Şerhu’l-Mukaddimetu’l-Edebiyye li Şerhi’l-Merzûkî, ‘alâ Dîvani’l-Hamase li Ebi Temmâm*, (Nşr.: Yasir b. Hamid el-Mutayrî), Mektebetu Dari’l-Minhâc, Riyad 1431, s. 6; Bedeva, *Tahir b. ‘Âşûr’un et-Tahrîr ve’t-Tenvîr’inde İştikâk*, s. 30; Halil, *İbn ‘Âşûr ve “et-Tahrîr ve’t-Tenvîr”i*, s. 91.

¹⁰⁴ Ebu’l-Kasım Abdullah b. Abdurrahman el-İsfahânî, *el-Vâdih fî Müşkilâti Şi’ri’l-Mütenebbî*, (Nşr.: Muhammed Tahir b. ‘Âşûr), ed-Daru’t-Tûnusiyye 1968; Bedeva, *Tahir b. ‘Âşûr’un et-Tahrîr ve’t-Tenvîr’inde İştikâk*, s. 30.

niteliğinde olup çoğu zaman lugâvi tahliller yapmakta ve edebî sanatlara değinmektedir. Bu eser, 1970 yılında Tunus'ta basılmıştır.¹⁰⁵

Tâhir b. 'Âşûr'un şiir alanında kaleme aldığı ancak basılmamış ve yazma eser olarak muhafaza edilen bazı mahdut eserleri de şunlardır:

7. *Cem ' ve Tekmîl ve Şerh Dîvâni Sahîm,*

8. *Şerhu Mu'allakâti İmruülkays,*

9. *Tahkîk li Şerhi 'l-Kuraşî 'alâ Dîvâni 'l-Mütenebbî,*

10. *Kita'un min Şerhi Dîvâni 'l-Hamâse,*

11. *Kalâidu 'l-İkyân fî Mehâsini 'l-Â'yân li Feth b. 'Hâkân el-Kaysî ve Şerh 'ala Şerhi İbn Zâkûr*

12. *Serikâtü 'l-Mütenebbî ve Müşkilü Me'ânîhi li İbn Bessâm*

İbn 'Âşûr'un şiir alanı dışında kaleme aldığı diğer eserlerini aşağıda zikredeceğiz.

2. Diğer Eserleri

a. et-Tahrîr ve't-Tenvîr

Muhammed et-Tâhir b. 'Âşûr tarafından kaleme alınan ve ilim ehli arasında “*et-Tahrîr ve't-Tenvîr* (araştırma ve aydınlatma) olarak bilinen tefsir *Tahrîru 'l-Ma'na's-Sedîd ve Tenvîru 'l-Akli 'l-Cedîd min Tefsiri 'l-Kitabi 'l-Mecîd* (Yüce kitabın tefsiriyle doğru anlamı araştırma ve yeni akli aydınlatma) isminin kısaltılmış halidir. *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, belâgat ve dil incelikleri üzerinde yoğunlaşmış ve Kur'ân-ı Kerim'i ayet tertibine göre tefsir eden en hacimli eseridir. Eserini Zeytûne Medresesinde tefsir derslerini verdiği süreçte yazmıştır.¹⁰⁶ Tefsirin sonundaki kayda göre eserin telif süreci, 39 yıl 6 ay sürmüştür.¹⁰⁷ 1964 tarihinde basılmaya başlayan eserin tamamı 1968 yılında

¹⁰⁵ Bedeva, *Tahir b. 'Âşûr'un et-Tahrîr ve't-Tenvîr'inde İştikâk*, s. 31; Halil, *İbn Âşûr ve "et-Tahrîr ve't-Tenvîr"*, s. 90.

¹⁰⁶ İbn 'Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, I/8.

¹⁰⁷ Murat Akkuş, *Kur'ân'ın Anlaşılmasında Kırâat Farklılıklarının Rolü: "et-Tahrîr ve't-Tenvîr " Örneği*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi) Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (RTEÜSBE), Rize 2014, s. 34.

Tunus'ta 15 cilt halinde basılmış. 1984 yılında ise Tunus'ta 30 cilt halinde yayımlanmıştır.¹⁰⁸

İbn Âşûr, tefsirine şu on başlık altında geniş çaplı bir mukaddime kaleme almıştır: 1-Tefsir, te'vîl, tefsirin ilmi olması 2- Tefsir ilminin yararlandığı ilim dalları 3-Dirayet tefsirinin doğruluğu ve reyle tefsirin anlamı 4-Tefsirin maksadı 5- Esbab-ı nüzul 6-Kıraatler 7- Kur'an kıssaları 8- Kur'an'ın adı, ayetleri, sureleri, tertip ve isimleri 9- Kur'an cümlelerinin anlamları, kastedilen anlamı 10- Kur'an'ın icazı.

Mukaddime ihtiva ettiği fayda ve kuşatıcı görüşlerle tefsirdeki metodunun esaslarını belirlemede, yöntemi göstermede tefsirin temellerini ve maksatlarını açıklamada okuyucuya büyük oranda yardımcı olmaktadır.¹⁰⁹

İbn 'Âşûr, klasik tefsir metodunun dışına pek çıkmamıştır. Sûrenin tefsirine geçmeden önce sûrenin mekkî veya medenî oluşu hakkında kısaca bilgi verir, sûrenin isimleri hakkında açıklama yapar, sûrenin nüzul sırası, sebebi, öncesi ve sonrasıyla münasebetini belirtir. Sûrenin ayet sayısını ve muhtevasını açıklar. Akabinde ayetleri bölümlere ayırarak tefsir eder.¹¹⁰

İbn 'Âşûr'un tefsirini, Kur'an metnini dil bakımından tahlil etme, metnin anlaşılması için gerekli olan verileri bir araya getirme, inanç sistemini onarma, itikadi anlayışı yeniden gözden geçirme, sapık felsefî akımların vicdanlarda ve kalplerde açtığı yaraları tamir etme, ahlâkî güzelleştirme, hukuka temel teşkil eden normları açıklama, Kur'an kıssalarını beyan etme, geçmişte yaşamış ümmetlerin başlarından geçen olayları açıklama, çağın şartlarını göz önünde bulundurarak eğitim sistemini ıslah etme, nasihat, korkutma, sakındırma, Kur'an'ın icazına delalet edecek konuları ortaya koyarak Hz. Peygamber'in doğruluğuna delil getirme gibi amaçlarla yazdığı söylenebilir.¹¹¹

İbn 'Âşûr, tefsirini yazarken şiir, lügat, sarf, nahiv, i'rab, edebiyat, belâgat, tefsir vb. dallarda kaleme alınan birçok eserden istifade etmiştir. İbn 'Âşûr'un tefsirinde faydalandığı eserlerin listesini şöyle sıralamak mümkündür:

¹⁰⁸ Coşkun, A., "İbn 'Âşûr Muhammed Tahir", *DİA*, XIX, 429-430; Ebü Hasan, Cemal Mahmud Ahmed, *Tefsîru İbn Âşûr: et-Tahrîr ve t-Tenvîr*, el-Câmiatu'l-Ürdüniyye 1991, s. 33; el-Ğâlî, *min A'lâmi'z-Zeytûne Şeyhu'l Câmî'i'l-A'zam Muhammed et-Tahir b. 'Âşûr, Hayâtuhû ve Âsâruhû*, s. 75.

¹⁰⁹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, I/10-101.

¹¹⁰ Vural, *Tâhir b. 'Âşûr ve et-Tahrîr ve't-Tenvîr İsimli Tefsiri*, s. 137.

¹¹¹ Vural, *Tâhir İbn 'Âşûr ve et-Tahrîr ve't-Tenvîr İsimli Tefsiri*, s. 121-128.

a1. Şiirlerinden istifade ettiği şairler

1. İmruülkays b. Hucr (m. 540)
2. Tarafe b. Abd (m. 564)
3. Hâris b. Hillize (m. 570)
4. Hâtim et-Tâî (m. 578)
5. Amr b. Külsûm (m. 584)
6. Nâbiga ez-Zübyânî (m. 604)
7. Züheyr b. Ebî Sülmâ (m. 609)
8. Antere el-Absî (m. 614)
9. Alkame b. Abede (v. 3/625)
10. A‘şâ Meymûn b. Kays (v. 7/629)
11. Ümeyye b. Ebi’s-Salt (v. 8/630)
12. Abdullah b. Revâha (v. 8/630)
13. Abbas b. Mirdâs (v. 17/639)
14. Amr b. Mâ’dikerib (v.21/641)
15. Hansâ (v. 24/645)
16. Lebîd b. Rebîa el-‘Âmirî (v. 39/661)
17. Ka’b b. Mâlik (v. 50/670)
18. Hutay’e (v. 59/679)
19. Hassân b. Sâbit (v. 60/680)
20. Ahtal (v. 92/710)
21. Ziyâd el-Acem (v. 100/719)
22. Cerîr b. Atıyye (v. 110/728)
23. Ferezdak (v. 114/732)
24. Ebu’l-Âlâ el-Maarri (v. 449/1057)

a2. Lügatla İlgili Kaynakları

1. Ebû Bekr Muhammed b. El-Hasen b. Düreyd el-Ezdî el-Basrî (ö. 321/933), *Cemheretu'l-Luğa*
2. Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed b. Ezher el-Ezherî el-Herevî (ö. 370/980), *Tehzîbu'l-Luğa*
3. Ebû'l-Hasen Alî b. İsmâîl ed-Darîr el-Mursî (ö. 458/1066), *el-Muhassas*
4. Ebû'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râğıb el-İsfahânî (ö. 502/1108), *el-Mufredât fî Ğarîbi'l-Kur'ân*
5. Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî ez-Zemahşerî (ö.538/1144) *el-Fâik fî Ğarîbi'l-Hadis ve Esâsu'l-Belâga*
6. Mecdüddin İbnü'l-Esîr'in (ö. 606/1210), *en-Nihâye fî Ğarîbi'l-Hadîs ve'l-Eser*
7. İsmâîl b. Hammâd el-Cevherî (ö. 666/1268, *es-Sihâh fî'l-Luğa*
8. İbn Manzûr Ebû'l-Fazl Cemâluddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Ruveyfî (ö. 711/1311), *Lisânu'l-Arab*
9. Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed b. Alî el-Feyyûmî el-Hamevî (ö. 770/1368-69), *el-Misbâhu'l-Munîr*
10. Ebû't-Tâhir Mecdüddin Muhammed b. Ya'kûb b. Muhammed el-Fîrûzâbâdî (ö. 817/1415), *el-Kâmusu'l-Muhît*
11. Ebû'l-Bekâ el-Kefevî (ö. 1095/1684), *el-Kulliyât*
12. Ebû'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ b. Muhammed b. Muhammed b. Abdirrezzâk el-Bilgrâmî el-Hüseyinî ez-Zebîdî (ö. 1205/1791), *Tâcu'l-'Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs*

a3. Sarf ve Nahivle ilgili Kaynakları

1. Ebû Bîşr Sîbeveyhi Amr b. Osmân b. Kanber el-Hârisî (ö. 180/796), *el-Kitâb*
2. Ebû Osman Mâzinî (ö. 249/863), *Kitâbu't-Tasrîf*
3. Müberred, Ebû'l-Abbas Muhammed b. Yezid (ö. 285/898), *el-Muktadab*
4. Yahya b. Yezid (ö. 291/903), *Emâli Sa'leb fî'n-Nahiv*

5. Ebû Ali el-Kalî (ö. 356/966), *Emâli 'l-Kalî*
6. Ebû Sa'îd Sîrâfî (ö. 367/979), *Şerhu 'l-Kitâb*
7. Ebû Abdillâh el-Hüseyn b. Ahmed b. Hâleveyh b. Hamdân el-Hemedânî en-Nahvî el-Luğavî (ö. 370/980), *Leyse fî Kelâmi 'l-'Arab*
8. el-Ezherî, Hâlid b. Abdullah (ö. 370/980), *Şerhu 't-Tasrîh 'ale 't-Tavzîh*
9. Ebû Alî Hasen b. Ahmed b. Abdilğaffâr el-Fârisî (ö. 377/987), *el-Mesailü 'd-Dimaşkiyye*
10. Ebû Alî Hasen b. Ahmed b. Abdilğaffâr el-Fârisî (ö. 377/987), *et-Tezkire*
11. Ebû'l-Feth İbn Cinnî (ö. 391/1002), *el-Hasâis*
12. Ebû'l-Feth İbn Cinnî, *et-Tenbih ala İ'râbi 'l-Hamâse*
13. Ebû Ali el-Merzûkî (ö. 421/1030), *Şerhu 'l-Fasîh*
14. Ebû Ali el-Merzûkî (ö. 421/1030), *Şerhu 'l-Hamâse*
15. Abdulkahir el-Cürcânî (ö. 471/1078), *el-Muktesid fî Şerhi 'l-İzâh*
16. İbn Seyyid el-Batalyevsî (ö. 521/1127), *el-Hulel fî eğâlîti 'l-Cümel*
17. Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî ez-Zemahşerî (ö. 538/1144), *el-Mufasssal*
18. Ebû Said el-Anbârî en-Nahvî (ö. 577/1181), *el-İnsaf fî Mesâili 'l-Hilâf Beyne'n-Nahviyyi Basriyyîn ve 'l-Kûfiyyîn*
19. Ebû'l-Bekâ Muhibbüddîn Abdullah b. el-Hüseyn el-'Ukberî el-Bağdâdî (ö. 16/1219), *et-Tibyân fî İ'râbi 'l-Kur'ân*
20. İbn Ya'îş Ebû'l-Bek'â Muvaffakuddîn Ya'îş b. Alî b. Muhammed el-Esedî el-Halebî (ö. 643/1245), *Şerhu 'l-Mufasssal*
21. Ebû Abdillâh Cemâluddîn Muhammed b. Abdillâh b. Mâlik et-Tâî el-Endelüsî el-Ceyyânî (ö. 672/1274), *el-Kâfiyetu 'ş-Şâfiye*
22. Necmu'l-E'imme Radıyuddîn Muhammed b. el-Hasen el-Esterâbâdî (ö. 688/1289), *Şerhu 'ş-Şâfiye ve Şerhu 'l-Kâfiye*
23. Ebû Muhammed Cemâluddîn Abdullah b. Yûsuf b. Ahmed b. Abdillâh el-Ensârî (ö. 761/1360), *Muğni 'l-Lebîb 'an Kutubi 'l-E'ârib*
24. Hasan b. Kasım b. Abdillâh el-Murâdî (?), *Şerhu 't-Teshîl*

a4. İ'râb İle ilgili Kaynakları

2. Ebû Mansur el-Cevâlikî (ö. 540/1145), *el-Muarreb*

1. Ebü'l-Fazl Celâluddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî (ö. 911/1505), *Manzûmeti's-Süyûtî fi'l-Muarreb*

a5. Edebiyat İle İlgili Kaynakları

1. el-Câhiz Amr b. Bahr (ö. 255/869), *el-Beyân ve't-Tebyîn*
2. Ebü'l-Abbâs el-Müberred (ö. 286/899), *Kâmil*
3. İbn Cinnî (ö. 391/1002), *Tenbîh 'alâ İ'râbi'l-Hamâse*
4. Ahmed el-Cürcânî (ö. 482/1089), *el-Müntehab min Kinâyâtî'l-Udebâ*
5. Ebü'l-'Alâ' el-Ma'arrî (ö. 449/1058), *el-Luzûmiyyât*
6. Ebü'l-'Alâ' el-Ma'arrî, *Risâletü'l-Gufrân*
7. Ali İbn Muhammed el-Harîrî (ö. 516/1122), *Makâmâtü'l-Harîrî*
8. Ömer Muhammed ez-Zemahşerî (ö. 538/ 1144) *Makâmâtü'z-Zemahşerî*

a6. Belâgat İle İlgili Kaynakları

1. Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Basrî el-Bâkılânî (ö. 403/1013), *İ'câzu'l-Kur'ân*
2. Ebû Bekr Abdülkâhir b. Abdirrahmân b. Muhammed el-Curcânî (ö. 471/1078-1079), *Delâilu'l-İ'câz*
3. Ebû Ya'kûb Sirâcuddîn Yûsuf b. Ebî Bekr b. Muhammed b. Alî el-Hârizmî es-Sekkâkî (ö. 626/1229), *Miftâhu'l-'Ulûm*
4. Kutbuddîn Mahmûd b. Mes'ûd b. Muslih el-Fârisî eş-Şîrâzî eş-Şâfiî (ö. 710/1311), *Miftâhu'l-Miftâh*
5. Ebü'l-Me'âlî Celâluddîn el-Hatîb Muhammed b. Abdirrahmân b. Ömer b. Ahmed el-Kazvîni eş-Şâfiî (ö. 739/1338), *Telhîsu'l-Miftâh ve'l-İzâh*
6. Sa'duddîn Mes'ûd b. Fahrûddîn Ömer b. Burhâneddîn Abdillâh el-Herevî el-Horâsânî et-Teftâzânî eş-Şâfiî (ö. 792/1390), *Şerhu Miftâhi'l-'Ulûm ve'l-Mutavvel*

7. Ebû'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf el-Curcânî el-Hanefî (ö. 816/1413), *Hâşiye 'ale'l-Mutavvel ve'l-Misbâh fî Şerhi'l-Miftâh*

8. Abdulhakîm b. Şemsiddîn Muhammed es-Siyâlkûtî (ö. 1067/1657), *Haşiyetü'l-Mutavvel*

a7. Tefsir İle İlgili Kaynakları

1. Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî el-Bağdâdî (ö. 310/923), *Câmi 'u'l-Beyân 'an Te'vîl-i Âyi'l-Kur'ân*

2. Cessâs Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî (370/981), *Ahkâmu'l-Kur'ân*

3. Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî ez-Zemahşerî (ö.538/1144), *el-Keşşâf 'an Hakâ'iki Gavâmizi't-Tenzîl ve 'Uyûni'l-Ekâvîl fî Vücûhi't-Te'vîl*

4. Ebû Muhammed Abdulhak b. Gâlib b. Abdîrrahmân b. Gâlib el-Endelüsî (ö. 541/1147), *el-Muharrer'ül-Vecîz fî Tefsiri'l-Kitâbi'l-'Azîz*

5. İbnü'l-Arabî Ebû Bekr Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Meâfirî (ö. 543/1148), *Ahkâmu'l-Kur'ân*

6. Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî et-Taberistânî (ö. 606/1210), *Mefâtîhu'l-Ğayb*

7. Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh el-Kurtubî (ö.671/1273), *el-Câmî li-Ahkâmi'l-Kur'ân*

8. Ebû'l-Abbâs Muvaffakuddîn Ahmed b. Yûsuf b. el-Hasen el-Kevâşî el-Mevsilî (680/1281), *et-Tefsîru'l-Kebîr*

9. Nâsirüddîn Ebû Saîd (Ebû Muhammed) Abdullah b. Ömer b. Muhammed el-Beydâvî (ö. 685/1286), *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl*

10. Ebû Muhammed Şerefüddîn Hüseyin b. Abdillâh b. Muhammed et-Tîbî (ö. 743/1343), *Hâşiyetu'l-Keşşâf*

11. Ebû Hayyân Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf b. Hayyân el-Endelusî (ö. 745/1344), *el-Bahru'l-Muhît*

12. Kutbuddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed er-Râzî et-Tahtânî (ö. 766/1365), *Şerhu'l-Keşşâf*

13. Ebû'l-Fidâ' İmâduddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr b. Dav' b. Kesîr (ö. 774/1373), *Tefsîru'l-Kur'ânî'l-'Azîm*

14. Sa'duddîn Mes'ûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn et-Teftâzânî (ö. 792/1390), *Hâşiye 'ale'l-Keşşâf*

15. Ebû İshâk 'İsâmuddîn İbrâhîm b. Muhammed b. Arabşâh el-İsferâyînî (ö. 945/1538), *Hâşiye 'alâ Tefsîri'l-Beydâvî*

16. Mehmed Ebüssuud Efendi (ö. 982/1574), *İrşâdü'l-'Akli's-Selîm İlâ Mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm*

17. Şihâbuddîn Ahmed b. Muhammed b. Ömer el-Hafâcî (ö. 1069/1659), *Hâşiye 'alâ Tefsîri'l-Beydâvî*

18. Ebû's-Senâ Şihâbuddîn Mahmûd b. Abdillâh b. Mahmûd el-Hüseynî el-Âlûsî (ö. 1270/1854), *Rûhu'l-Me'ânî fî Tefsîri'l-Kur'ânî'l-'Azîm ve 's-Seb'î'l-Mesânî*

İbn 'Âşûr tefsirinde; hadis, fıkıh usulü, islam hukuku, kelam, sîret-i nebi ve tasavvuf gibi farklı alanlarda kaleme alınmış yüzlerce eserden istifade etmiştir. Bununla birlikte mukaddimesinde belirttiği gibi beslendiği kaynakların görüşlerini olduğu gibi kabul etmemiştir. Çoğu zaman onların görüşlerini kritize ederek eserine almıştır.

b. Mûcezû'l-Belâga

İbn 'Âşûr, bu eseri Zeytûne Medresesinde belâgat dersleri okuttuğu sıralarda kaleme almıştır. Eserde eğitim sistemindeki yanlışlara dikkat çekilmiş ve bu konuda bir takım yenilikler önerilmiştir.¹¹² Zeytûne'de ders kitabı olarak okutulan eserin ilk baskısı 1932 yılında yapılmıştır.¹¹³

¹¹² Muhammed et-Tahir İbn 'Âşûr, *Mûcezû'l-Belâğa*, Tunus 1932, s. 2.

¹¹³ İbnü'l-Hûca, *Şeyhu'l-İslâm el-İmâmu'l-Ekber Muhammed et-Tâhir b. 'Âşûr*, s. 510; Bedeva, *Tahir b. 'Âşûr'un et-Tahrîr ve 't-Tenvîr'inde İştikâk*, s. 29; Halil, *İbn 'Âşûr ve "et-Tahrîr ve 't-Tenvîr"*, s. 90.

c. Usûlü'l-İnşâ' ve'l-Hitâbe

Dinî ilimlerde belli aşamaya gelmiş talebelerin kendilerini yazılı veya sözlü olarak ifade etmedeki eksikliklerini konu edindiği bir çalışmadır. Ders kitabı olarak okutulan eser, ilk olarak Tunus'ta hicri 1339 yılında basılmıştır.¹¹⁴

d. Makâsıdu's-Serî'ati'l-İslâmiyye

Dinî hükümlerin ana gayelerini ve hikmetlerini ihtiva eden bu eser, makâsıd alanında yapılan çalışmaların en kıymetlisi sayılır. İbn 'Âşûr'un bu eseri kaleme almadaki temel sebebi, şâriin koyduğu hükümlerin ana gaye ve hikmetlerinin bilinmesini sağlamak ve fakihler arasındaki ihtilafı sonlandırmaktır.¹¹⁵ İbn 'Âşûr, makasıd olmadan, nasları anlama, yorumlama ve içtihatla bulunmanın eksik kalacağını düşünmektedir.¹¹⁶ Eser üç bölümden oluşmaktadır: Birinci bölümde hukukun gayelerinin temellendirilmesi, hukukçunun bunları bilme ihtiyacı, ispat yolları ve mertebeleri, ikinci bölümde hukukun genel gayeleri, üçüncü bölümde ise muamelat konularıyla ilgili özel gayeler ele alınmıştır.¹¹⁷ İlk defa 1945-1946 yıllarında Tunus'ta basılmış, daha sonra Cezâyir'de 1977'de yeniden basılmıştır.¹¹⁸ Eser Mehmet Erdoğan ve Vecdi Akyüz tarafından "*İslam Hukuku Felsefesi-Gaye Problemi*"¹¹⁹ adıyla Türkçeye tercüme edilmiştir.¹²⁰

e. Eleyse's-Subhu bi Karîb

İbn 'Âşûr, eğitim alanındaki temel düşüncelerini bu eserinde ifade etmiştir. 1967 yılında Tunus'ta yayınlanmış olan bu eseri, müellif henüz 27 yaşında iken kaleme almıştır.¹²¹ Bu eserin yazılmasındaki asıl sebep, İslam âleminin içinde bulunduğu sıkıntılar ve bu sıkıntıların giderilmesi için çözüm yollarını eğitim sistemi üzerinde

¹¹⁴ Muhammed Tahir İbn 'Âşûr, *Usûlü'l-İnşâ' ve'l-Hitâbe*, Matba'atu'n-Nahdâ, Tunus 1339, s. 2-3; Bedeva, *Tahir b. 'Âşûr'un et-Tahrîr ve't-Tenvîr'inde İştikâk*, s. 28.

¹¹⁵ Aboubacar, *İbn 'Âşûr'un et-Tahrîr ve't-Tenvîr Adlı Eserinde Sarf ve Nahiv Merkezli Tercihleri*, s. 14.

¹¹⁶ Muhammed et-Tahir İbn 'Âşûr, *Mekasidu's-Serî'ati'l-İslâmiyye* (Nşr.: Muhammed Tahir Meysavî), Daru'n-Nefais, Ürdün 2001, s. 165, 166, 183, 184.

¹¹⁷ Bedeva, *Tahir b. 'Âşûr'un et-Tahrîr ve't-Tenvîr'inde İştikâk*, s. 27.

¹¹⁸ Halil, *İbn 'Âşûr ve "et-Tahrîr ve't-Tenvîr"*, s. 84-85.

¹¹⁹ Muhammed Tahir İbn 'Âşûr, *İslam Hukuku Felsefesi-Gaye Problemi* (Çev.: Mehmet Erdoğan-Vecdi Akyüz), Rağbet Yay., 2013.

¹²⁰ Ahmet Coşkun, "İbn 'Âşûr Muhammed Tahir", *DİA*, XIX, 335.

¹²¹ Halil, *İbn 'Âşûr ve "et-Tahrîr ve't-Tenvîr"*, s. 86.

irdelemektir. İbn ‘Âşûr, bu eserinde özellikle Arap dilini temel almış ve cahiliye döneminden başlayarak Arap toplumunun eğitim aşamalarını ve bu aşamalardaki eğitim metotlarını, alanlarını ve yöntemlerini ele almaktadır. Bu konuları işledikten sonra İslam âleminin eğitimdeki geri kalmışlığı ve bunun sebeplerini irdeleyerek bu alanda yapılması gereken bazı düzenlemelere ihtiyaç olduğuna dikkat çekmeye çalışmıştır.¹²²

f. Usûlü’n-Nizâmi’l-İctimâ’î fi’l-İslâm

İlmî kişiliğinin yanında reformcu kimliğiyle de ön plana çıkan İbn ‘Âşûr, bu eserinde genelde İslam âleminin özelde de Tunus toplumunun içinde bulunduğu mevcut sıkıntıların bertaraf edilmesi için İslâmî çerçevede toplumun ıslahına dair fikirlerini dile getirmektedir. Müellif, toplumsal ıslahın, ancak dinî temellere bağlı olarak ferdin ıslahından geçtiğine inanmaktadır. Eser, giriş ve iki bölümden oluşmaktadır. Giriş kısmında din, İslam, itidal, müsamaha gibi konulardan bahsetmektedir. Birinci bölümde inancın, düşüncenin, amelin ıslahı; nefsin zapt edilmesinin gerekliliği ve bunun ferdî ve toplumsal sonuçları, ilme teşvik etmenin önemi, Müslümanlar arasında ferdî ıslahın sağlanması ve kadının İslam’daki yeri gibi konular ele alınmıştır. Son bölümde ise, İslam üniversitesi kurmanın ve İslam toplumunu inşaa etmenin önemi, İslam kardeşliği, İslam ümmetinin siyâsî düzeninde takip edilecek usûl gibi konular üzerine durulmuştur. Eser ilk olarak 1964 yılında Tunus’ta daha sonra yine Tunus ve Cezâyir’de 1977 yılında yayımlanmıştır.¹²³

İbn ‘Âşûr’un basımı yapılmış öteki kitaplarını şu şekilde sıralayabiliriz:

7. *Tahkikât ve Enzâr fi’l-Kur’ân ve’s-Sünne*

8. *Keşfü’l-Muğattâ fi’l-Me’ânî ve’l-Elfâz’l-Vâkı’at fi’l-Muvatta*

9. *en-Nazaru’l-Fesîh ‘İnde Medâ’iki’l-Enzâr fi’l-Câmi ‘i’s-Sahîh*

10. *Kıssatu’l-Mevlid* (Tunus 1392/1972)

¹²² İbn ‘Âşûr, Eleyse’s-Subhu bi Karîb, s. 5, 228-230; Coşkun, A., “İbn ‘Âşûr Muhammed Tahir”, *DİA*, XIX, 335; Bedeva, *Tahir b. ‘Âşûr’un et-Tahrîr ve’t-Tenvîr’inde İştikâk*, s. 32.

¹²³ İbn ‘Âşûr, *Usûlü’n-Nizâmi’l-İctimâî*, Şeriketu’t-Tûnisiyye, Tunus 1985, s. 238; Coşkun, “İbn ‘Âşûr Muhammed Tahir”, *DİA*, XIX, 334; Bedeva, *Tahir b. ‘Âşûr’un et-Tahrîr ve’t-Tenvîr’inde İştikâk*, s. 32-33; Halil, *İbn ‘Âşûr ve “et-Tahrîr ve’t-Tenvîr”i*, s. 85.

11. *Hâşiyetu't-Tavzîh ve't-Tashîh li-Müşkilâtî Kitâbi't-Tenkîh 'alâ Şerhi Tenkîhi'l-Fusûl fi'l-Usûl li Şihâbiddîn el-Karâfî* (Tunus 1341)

12. *Nakd 'İlmî li-Kitâbi'l-İslâm ve Usûlü'l-Hükm* (Kahire 1344)

13. *el-İctihâdât'u-Şerî'etü ve'l-Letâifü'l-Edebîyye*

14. *et-Tevdîh ve't-Teshîh* (Usul'ül Fıkıh)

15. *el-Vakf ve Âsâruhu fi'l- İslâm* (Kahire 1937)

16. *Cemheretü Makâlât ve Resâil*

17. *Tahkîkât ve Enzâr fi'l-Kur'ân ve's-Sünne*

18. *Fetâva eş-Şeyh el-İmam Muhammed et-Tâhir b. 'Âşûr*

İbn 'Âşûr'un Yayımlanmamış Eserleri

1. *Mecmûa'tü'l-Fetâvâ*

2. *Mecmû'at Mükâtebet fi'n-Nevâzil eş-Şer'î*

3. *Mecmû'at Mesâil Fıkhiyye Teksuru'l-Hâcetü ileyhâ ve Yeûlu fi'l-Ahkâmi 'aleyhâ*

4. *Emâlî 'alâ Muhtasari Halîl*

5. *Ta'likât ve Tahkîkât 'alâ Şerhi Hadîsi Ümmi Zer*

6. *el-Ârâu'l-İctihâdiyye*

7. *Tahkîk ve Ta'lik 'alâ Kitâbi "Mukaddimetün fi'n-Nahvi" el-Mensûb ilâ Ebî Muhriz Halefu'l-Ahmer*

8. *Emâlî 'alâ Delâilî'l-İ'câz li'l-Cürcânî*

9. *Ğarâibu'l-İsti'mâl*

10. *Te'âlîk 'ale'l-Mutavvel ve Hâşiyeti's-Siyâlekûtî*

11. *Tahkîk ve Tashîh 'ala Kitâbi'l-İntisâr li-Câlinûs (Galilen) li'l- Hakîm Züheyr*

12. *Tahkîk ve Tashîh ve Ta'lik 'ala Kitâbi'l-İktidâb fi Şerhi Edebi'l-Kâtib li İbni Kuteybe ve li İbni's-Seyyid el-Batalyevsi'n-Nahvî ve Ta'lik aleyh*

13. *Usûlu't-Takaddum fi'l-İslâm*

14. *Fihris fi't-ta'rîf bi'l-'Ulemâi'l-A'lâm*

15. *Târîhu'l-'Arab*.

16. *Kadâyâ ve Ahkâm Şer'îyye*

17. *Mürâce'ât Tete'elleku bi Kitâbi Mu'cizetü Ahmed ve Lami'il-Azîz*

İbn 'Âşûr'un Makaleleri

İbn 'Âşûr'un, "es-Sa'âdetu'l-'Uzma", "el-Mecelletü'z-Zeytûniyye", "Nuru'l-İslâm", "el-Menâr", "el-Asru'l-Cedîd", "el-Fecr", "Mecmeu'l-Lügati'l-Arabiyye" gibi birçok dergide makaleleri yayımlanmıştır. Yazdığı makalelerden bazıları şunlardır:

Kur'an İlimleri

1. "Dîbâcetü't-Tefsîr", *el-Mecelletü'z-Zeytûniyye*, I, say. 1, 1936, s. 14-18.
2. "Tefsîru Âyâtî'-Teğâbun", *el-Mecelletü'z-Zeytûniyye*, II, say 4, 1937, s. 148-150.
3. "Tefsîru Sûreti'l-Bakara", *el-Mecelletü'z-Zeytûniyye*, II, say. 1, 1937, s. 54-58.
4. "Tefsîru Âyeti er-Rahmânu 'ala'l-'Arşı's-tevâ", *el-Mecelletü'z-Zeytûniyye*, II, say. 5, 1938, s. 203.
5. "Fadlu'l-Kur'ân ve Âdâbu Tilâvetihi", *el-Mecelletü'z-Zeytûniyye*, II, say. 4, 1938, s. 14-18.
6. "Tefsîru Âyâtın min Sûreti'l-Bakara", *el-Mecelletü'z-Zeytûniyye*, II, say. 2, 1939, s. 50-52.
7. "Min Dersi't-Tefsîr", *el-Mecelletü'z-Zeytûniyye*, V, say. 6, 1943, s. 100-105.
8. "Murâca'ât fi't-Tefsîr", *el-Mecelletü'z-Zeytûniyye*, V, say. 7, 1944, 146-148.
9. "Tefsîru Âyâtın Beyyinâtin", *el-Mecelletü'z-Zeytûniyye*, VI, say. 9, 1946, s. 553-554.

Fıkıh ve Usulü

1. "el-Mevkûze ve Nahvuha min Zekâti Ehli'l-Kitâb ve Lubsu'l-Kalensuve ve Nahvihâ min Libâsi'l-Kuffâr", *Menâr dergisi* 1321 Zü'l-Hicce/ 1904 Şubat; cilt VI, cüz 23, s. 932-938.
2. "el-Vakfu ve Âsâruhû fi'l-İslâm", *Cerîdetü'n-Nehda Gazetesi*, 1936.

3. “Hukmu Subûti’r-Ramadân bi Vâsıtati’l-Hâtif ”, *el-Mecelletü ’z-Zeytûniyye*, I, say. 3, 1936, s. 145-149.
4. “Fetvâ fî Raf’i’s-Savti fî’l-Mesâcid”, *el-Mecelletü ’z-Zeytûniyye*, II, sy.3, 1937, s. 112.
5. “Fetvâ fî Rehni’z-Zuyût Lede’l-Bunûk”, *el-Mecelletü ’z-Zeytûniyye*, II, say. 3, 1937, s. 110.
6. “Fetvâ fî Salâti’l-Îdi fî’l-Yevmi’s-Sânî”, *el-Mecelletü ’z-Zeytûniyye*, II, say. 3, 1937, s. 111.
7. “Tahlîlu’s-Şâhid bi’t-Talâk”, *el-Mecelletü ’z-Zeytûniyye*, II, say. 4, 1938, s. 163.
8. “el-Fetâvâ ve’l-Ahkâm”, *el-Mecelletü ’z-Zeytûniyye*, II, say. 6, 1938, s. 260-261.

Fikrî Konular

1. “Keyfe Ussiset Meşîhatu’l-İslâm”, *el- ‘Âlemü ’l-Edebî*, say. 13, 1932, s. 5.
2. “et-Takvâ ve Husnu’l-‘Huluk”, *el-Mecelletü ’z-Zeytûniyye*, II, say. 5, 1937, s. 244-291.
3. “Tenbîh ve Nasîha”, *el-Mecelletü ’z-Zeytûniyye*, I, say. 10, 1937, s. 493-496.
4. “Şerafu’l-Kâ’be”, *el-Mecelletü ’z-Zeytûniyye*, I, say. 6, 1937, s. 269-277.
5. “el-Medînetu’l-Fâzıla””, *el-Hidâye*, say. I, 1992, s. 54-61.

Hadis ve Tarih

1. “et-Tenbîh ‘alâ Ahadîs ed-Da’îfeh”, *el-Mecelletü ’z-Zeytûniyye*, I, say. 10, 1937, s. 501-502.
2. “Nesebû’r-Rasûl ‘Aleyhi’s-Selâm”, *el-Mecelletü ’z-Zeytûniyye*, I, say. 9, 1937, 416-424.
3. “Hadîsu Men Suile ‘an ‘İlmin feketemehû”, *el-Mecelletü ’z-Zeytûniyye*, II, say. 2, 1937, s. 64-68.
4. “Du‘âu’n-Nebî ‘inde’n-Nevm, *el-Mecelletü ’z-Zeytûniyye*”, II, say. 2, 1938, 150.

5. “el-Maksadu’l-‘Azîm fi’l-Hicre”, *el-Mecelletü’z-Zeytûniyye*, II, say. 3, 1939, s. 94-99.
6. “Def‘u işkâl fi Hadîsin Nebeviyyin”, *el-Mecelletü’z-Zeytûniyye*, II, say. 8-9, 1968, s. 358-361.
7. “Tahkîk Musemma el-Hadîs el-Kudsî”, *en-Neşretu’l-‘İlmiyye li’l-Kulliyyeti’z-Zeytûniyye li’s-Şerî‘â ve Usûli’d-Dîn*, say. 1, 1971, s. 43-50.



BİRİNCİ BÖLÜM

ARAP DİLİ VE EDEBİYATINDA ŞİİR VE İSTİŞHÂD

Şiirle istişhad hakkında açıklayıcı bilgilere geçmeden önce Arap şiiri ve tarihi gelişimi hakkında giriş mahiyetinde özet bilgiler vermek yerinde olacaktır.

1.1. ARAP ŞİİRİ VE TARİHİ GELİŞİMİ

Arapça’da “şiir” kelimesi, شَعَرَ - ş-‘a-r- kökünden türemiş bir mastardır. شَعَرَ (ş-‘a-r) fiili sözlükte *bilmek, sezmek, hissetmek, farkında olmak, algılamak, şiir söylemek, nazmetmek* gibi anlamlara gelir.¹²⁴ Terim olarak *Amacına uygun olarak söylenmiş ve belli formatı aşmayarak söylenen kafiyeli ve vezinli söze şiir denir.*¹²⁵

Arap toplumunda güzel sanatlar içerisinde en meşhur olanı şiirdir. Araplarda şiir söylemek, duyguların en güzel ifade biçimi kabul edilirdi. Dolayısıyla şiirin kadim bir geçmişinden söz edilmektedir. Araplarda ilk şiiri kimin söylediği veya ne zaman yazıldığı kesin olarak bilinmemektedir. Ancak Arap şiirinin geçmişi hakkında serd edilen bir takım görüşler vardır. Bunlardan bazıları şunlardır:

Araplarda, ilk şiir genellikle kısa beyitler şeklinde söylenmiştir. Araplarda uzun şiir Hişam b. Abdilmenaf (ö. 524) ve Abdulmuttalip (ö. 577) zamanında söylenmeye başlanmıştır. Bu şiirlerde genellikle eski kavimlerin tarih sahnesinden düşüşü anlatılmıştır.¹²⁶ Uzun beyitler halinde ilk şiirleri Mühelhil b. Rebîa (ö. 525 civarı) söylemiştir. İsmi Adî b. Rebîa olan Mühelhil, şiiri ince duygularla süsleyerek inceltip güzelleştirmiştir. “Şiir” isminin buradan geldiği kabul edilmektedir.¹²⁷ ‘Asma’i de kendilerinden ilk şiir rivayet edilen şairleri şöyle belirtmektedir: İlk rivayet edilen şiir

¹²⁴ Ebû'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mukerrem İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, I-XV, Dâru's- Sadr, Beyrut 1414, IV, 409-410.

¹²⁵ Seyyid Şerîf el-Cürcânî, *et-Ta'rîfât*, (1. Baskı), Dâru'l-Kitâbi'l-İlmiyye, Beyrut 1983, s. 127; Halil b. Ahmed el-Ferâhidî, *Kitâbü'l-'Ayn I-VIII*, (Thk.: Mehdi el-Mahzûmî-İbrahim es-Sâmirraî), Dâru ve Mektebetü'l-Hilâl, ts., I/251; İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, IV/279; Ebû Zeyd Veliyyuddîn Abdurrahmân İbn Haldûn, *Mukaddime*, I-II, (1. Baskı), (Thk.: Abdullah Muhammed ed-Dervîş), Mektebetü'l-Hidâye, Dimaşk 2004, II/393.

¹²⁶ Ebû Abdillâh Muhammed İbn Sellâm el-Cumahî, *Tabakâtü Fuhûli's-Şu'arâ' I-II*, (Nşr.: Mahmûd M. Şâkir), Kahire 1952, I/26; Ebû'l-Fadl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî, *el-Muzhir fî Ulûmi'l-Luga ve Envâihâ I-II*, (Thk.: Fuad Ali Mansur), Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1998, II/404.

¹²⁷ Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim İbn Kuteybe, *eş-Şi'r ve's-Şu'arâ' I-II*, Dâru'l-Kutubu'l-Hadîs, Kahire 1423, I/288.

Muhelhil b. Rebia'ya ait olup otuz beyitten oluşmaktadır. Sonra Zueyb b. Ka'b b. 'Amr b. Temim, sonra Kinaneoğullarından Damara adlı bir şahıs, sonra el-Esbat b. Kar'i'den şiir rivayet edilmiştir. Bu şairler İslam'ın gelişinden yaklaşık dört yüzyıl önce yaşamışlardır.¹²⁸ el-Câhiz ise Arap şiirinin uzun bir geçmişinin olmadığı, İslam'ın gelişinden en fazla iki yüzyıl öncesine dayandığı görüşündedir. el-Câhiz'a göre Muhelhil b. Rebi'a ve İmruülkays önceki dönemlerde söylenen bir takım beyitleri geliştirip olgunlaştırmışlar.¹²⁹

Arap şiiri başlangıçta vezinsiz, çeşitli uzunlukta, kafiyeli ve düzyazı şeklinde olup kâfiyeli hecelerle bitiyordu. Bu ortak kafiye şiirin şekil bütünlüğünü oluşturmaktaydı.¹³⁰ Zamanla Arap şiirinde vezin, konu, dil ve üslup yönünden önemli gelişmeler yaşanmıştır. Arap şiirindeki gelişmeyi göz önüne alan Necîb Muhammed el-Behbîtî, şiirin İmruülkays'dan birkaç dönem öncesinden başladığını söylemektedir.¹³¹

Arap şairlerine ait bazı ifadeler de Arap şiirinin geçmişine ışık tutmaktadır. Mesela İmruülkays'ın: “*Durun, İbn Hizam gibi biz de şu harabelerin üzerinde olduğu diyara ağlayalım*” demesi eski konaklama kalıntılarının yanı başında ağlayarak başlama geleneğinin eskiye dayandığını belirtmiştir. Zühre b. Ebû Sülmâ'nın: “*Biz şairler ödünç verilmiş ya da tekrar edilmiş sözleri söylemekteyiz*” şeklindeki ifadeleri şairlerin daha önce söylenmiş şiirlerden ilham alarak şiirlerini söylediklerini göstermektedir. Ebû Amr b. el-Âlâ'nın (ö. 154/771): “*Size eski şiirden az miktarda kaldı, tamamı ulaşıydu, büyük bir ilim ulaşmış olacaktı*” sözü ve Antere'nin: “*Şairler söylenmedik söz mü bıraktı*”¹³² sözü gibi meşhur şairlerden nakledilen ifadeler Arap şiirinin geçmişine işaret etmektedir.

Sonuç olarak; kadim Arap şiirinin tam olarak ne zaman başladığını söylemek zor olsa da Arapların İslam'dan önce hatırı sayılır miktarda şiir birikimine sahip olduğu anlaşılmakta ve böylece olgunlaşmış şiirlerin İslam'dan iki asır öncesinden söylenmeye başladığına dair görüşün daha isabetli olduğu söylenebilir.

¹²⁸ Celaleddin es-Suyuti, *el-Muzhir*, II/404.

¹²⁹ Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Câhiz, *Kitâbu'l-Hayevân*, I-VII, (2. Baskı), Dâru'l-Kutubu'l-İlmiyye, Beyrut 1424, I/53.

¹³⁰ Ignace Goldziher, *Klasik Arap Literatürü*, (Çev.: Azmi Yüksel-Rahmi Er), Vadi Yay., İstanbul 2016, s. 20.

¹³¹ Kenan Demirayak, *Arap Edebiyatı Tarihi-I Cahiliye Dönemi*, Fenomen Yay., Kayseri 2014, s. 70.

¹³² İsmail Durmuş, “Şiir”, *DİA*, XXXIX, 145-146.

Arap edip ve şairlere göre iyi bir şiirin bir takım özellikler taşıması gerekmektedir. Bu meyanda şiirde harf-kelime, lafız-mâna, vezin-kafiye uyumu ve insicam önem arz eder. Şiirde lafızlar temaya uygun biçimde seçilmeli ve makama uygun temsil ve isti'arelere yer verilmelidir. Şiir gereksiz uzatma ve kısaltmalardan uzak olmalı, anlam ve amacı tam karşılamalıdır. İyi bir şiirin ortaya konması için şairde doğal yetenek ve edebî zevkin bulunması elzemdir. Ayrıca Şiirde Mübâlağa¹³³ ve Hüsn-i ta'lîl¹³⁴ gibi bazı söz sanatlarına yer verilmesi gerekmektedir.¹³⁵

Arap toplumunda önemli bir konuma sahip olan şairler, söylediği şiirlerle toplumun duygularını harekete geçirerek fert ve kabile hayatı üzerinde ciddi etki sahibi idiler. Arap şiiri art arda gelen devirler ve nesillere göre bazı dönemler halinde tasnif edilmiştir. Bunlar cahiliyun, muhadramun, mutekaddimun ve muvelledun/muhdesun dönemi olarak adlandırılır. İslamiyetten önceki dönem olarak adlandırılan cahiliye döneminde şiir edebi nesirden önce başlamıştır. Günümüze ulaşan en eski şiir örneklerinin V. asrın sonları ile VI. asrın başlarına denk geldiği düşünülmektedir. Mevcut halleri, dil-üslûp özellikleri ve nazım tekniği açısından bakıldığında bu şiir örneklerinin, uzun süreçte gelişen bir sanat geleneği üzerinden yükselmiş olduğu söylenebilir.¹³⁶

Cahiliye dönemi Arap toplumunda şiir, hayatın her safhasına ışık tutardı. Toplumun adetleri, iyi ve kötü huyları şiire konu olurdu. Övgü, övünme, yergi, mersiye ve kahramanlık şiirin önemli konuları arasındaydı. Şiir önemli bir güç unsuruydu. Şairler ihtiyaca göre görev üstlenirdi. Şair, kimi zaman kabilesinin kâhini ve bilginiyken kimi zaman ise mensubu olduğu kabilenin rehberi, sözcüsü ve hatibiydi. Şairler kimi överse toplumda itibarı artardı, kimi yererse değersiz hale gelirdi. Şiir kılıçtan daha iyi bir savaş aracıydı. Önemli bir güç kabul edildiği için bir kabilede etkili bir şair ortaya çıktığında

¹³³ Mübâlağa: Sözlükte “ulaşmak, son noktasına varmak” anlamındaki bulûğ kökünden türeyen mübâlağa kelimesi “bir işe olanca gayretini sarfetmek, ileri gitmek, büyütme” demektir. Terim olarak: “Şairin şiirde zikrettiği bir durum ve vasıfta maksadını ifade edecek miktarla yetinmeyerek temasını en üst düzeyde anlatacak unsuru ziyade etmesi” demektir. Ebû'l-Ferec Kudâme b. Ca'fer, Nakdü's-Şi'r, (1. Baskı), Matba'atü'l-Cevâib, Kustantiniyye 1302, s. 146; es-Seyyid Ahmed el-Hâşimî, *Cevâhirü'l-Belâğa fi'l-Me'ânî ve'l-Beyân ve'l-Bedî* (Nşr.: Yusuf es-Sameyî), el-Mektebetü'l-'Asriyye, Beyrut 1999, s. 312; İsmail Durmuş, “Mübâlağa”, *DİA*, XXXI, 227-228.

¹³⁴ Hüsn-i ta'lîl: Sözlükte “güzel sebep gösterme” anlamına gelen Hüsn-i ta'lîl, bir edebiyat terimi olarak herhangi bir olayı gerçek sebebinden farklı, daha güzel ya da daha kötü gösterip ifade edilmek istenen fikre uygun bir sebeple oluyormuş gibi gösterme sanatıdır. Bkz. el-Hâşimî, *Cevâhirü'l-Belâğa*, s. 306; İsmail Durmuş, “Hüsn-i ta'lîl”, *DİA*, XIX, 32-33.

¹³⁵ Geniş bilgi için bkz. Hannâ el-Fâhûrî, *Târîhu'l-Edebi'l-'Arabî*, Daru Cîl 1986, s. 129; İsmail Durmuş, “Şiir”, *DİA*, XXXIX, 145.

¹³⁶ Nihad. M Çetin, *Eski Arap Şiiri*, (2. Baskı), Kapı Yay., İstanbul 2019, s. 8.

başka kabilelerden onu kutlamak için heyetler gelirdi.¹³⁷ Şairin kabilesinde yemekler hazırlanır, kutlamalar yapılırdı. Ayrıca şiir rivayetine önem verilirdi. Her bir şairin bir ravisi vardı.¹³⁸

Şairler toplumun her kesiminden çıkabilirdi. Mensubu oldukları grubun ve çevrenin temsilcisi kabul edilirdi. Şairler geldiği çevrenin duygularını, övgüye değer hasletlerini ve savaşlardaki başarılarını dile getirirdi. Şairler düşmanlık beslediklerine yönelik kinlerini, onları küçük gösteren hicivlerini etkileyici bir üslupla ifade ederlerdi.¹³⁹

Arap toplumu duygu, kahramanlık, hayal içeren ve belâgat yönü güçlü olan sözlerden çok etkilenirdi. Şairlerin bir beyti bile bazen onları harekete geçirebilir, bir hiciv karşılarındakileri yaralamaya yetebilir ve savaşlara sebep olabilirdi. Bu yüzden şairlerin hicivlerinden korkulur, onların övgülerine mazhar olmak için gayret edilirdi. Şairlerin iltifat ettiği kimselerin hayatlarında olumlu değişimler görülürdü. Örneğin methedilen bir tüccarın müşterileri çoğalır, kazancı artardı. Evlilik çağında kızları olan biri methedilseydi, onun kapısına hemen dünürler gelir, kızları nişanlanırdı.¹⁴⁰

Tolunda şairlerin cinlerle irtibat halinde oldukları, dolayısıyla tabiatüstü bir güç taşıdıklarına inanılır, onların zararından korkulur, kendilerine saygı gösterilirdi. Bu durum şairin yönelttiği hicivlerin tesirli olmasına neden olurdu. Savaş hakkında şairin görüşü alınırdı. Şairin ganimetlerdeki payı savaşta en çok kahramanlık yapan kimsenin payı kadardı. Kabileler, savaşta esir düşen şairden kendilerini hicvetmeme sözünü alır, buna karşılık onu serbest bırakırlardı.¹⁴¹

Cahiliye döneminde Arap şiirinin gelişmesini sağlayan bir takım unsurlar vardı. Bunların başında her yıl düzenli olarak gerçekleştirilen panayırlar yer alırdı. Panayırlar, Arap yarımadasında ticari, sosyal ve kültürel hayata canlılık sağlayan önemli ortamlardı. Bu panayırlardan bazıları şunlardır: Kuzey Arabistan'daki Dûmetü'l-Cendel panayırı, Bahreyn'in güneyindeki Muşakkar panayırı, Tihame'de kurulan Hubaşe panayırı, Umman'da kurulan Sihar ve Deba panayırları, Aden'de kurulan Aden Ebyen panayırı,

¹³⁷ İbrahim Sarıçam, *Hız Muhammed ve Evrensel Mesajı*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., Ankara 2005, s. 43.

¹³⁸ Ahmed Hasan ez-Zeyyât, *Tarihu'l-Edebu'l-Arabî*, Dâru'l Maârif, Beyrut 2001, s. 36.

¹³⁹ Nihad M. Çetin, *Eski Arap Şiiri*, s. 10.

¹⁴⁰ Demirayak, *Arap Edebiyat Tarihi-I*, s. 72-73.

¹⁴¹ Nurettin Ceviz, Kenan Demirayak, Nevzat H. Yanık, *Yedi Askı Arap Edebiyatının Harikaları*, Ankara Okulu Yay., Ankara 2010, s. 10.

Aden ile Umman arasında kurulan Sıhr panayırı, Sana kentinde kurulan Sana panayırı, Hicaz bölgesinde kurulan Ukaz panayırdı. Bu panayırların en önemlisi Ukaz panayırı olup Mekke ile Taif arasında kurulurdu.¹⁴²

Araplar'ın yanında Ukaz panayırının ticaret, sosyal ve kültür açısından müstesna bir önemi vardı. Burada alış veriş sokakları oluşturulur, insanlar birbirleriyle görüşüp tanışır. İnsanlar belirli işaretler ve bayraklar altında toplanır, kabile reisleri kabilelerini idare ederdi. Panayırdaki davası olanlar görevli memurlara müracaat eder, sorunlarını çözmeye çalışırlardı. Bu görev Temim kabilesindeydi. İntikam peşinde olanlar Ukaz panayırını bekler hasmını orada arardı. Savaşta esir düşenleri kurtarmak için akrabaları oraya gelip fidye verirlerdi. Şair ve hatipler yüksek bir yerde veya yüksek bir devenin üzerinde durarak herkesin dikkat kesildiği anda şiir veya hutbelerini irad ederlerdi. Bu sunumlarında kendilerini ve kabilelerini de överlerdi.¹⁴³ Toplumda cereyan eden olayları, kabilelerin kültürlerini, adetlerini ve inançlarını şiir yoluyla aktaran şairler, kabile üyeleri arasında dinî ve fikrî düşüncelerin yayılmasında önemli rol oynamışlardır. Benimsedikleri inanç ve düşünceleri şiirlerinde süsleyerek ifade ederlerdi. Örneğin İslâm'dan kısa bir süre önce Kus b. Saide, Ukaz panayırında bir hutbe ve şiir irad etmiş, bu şiirinde insanları putlara tapmayı bırakmaya, yalnızca Allah'a inanmaya ve tefekkür etmeye davet etmiştir. Her yeni olanın eskiyeceğine, her hayatta olanın öleceğine, hesabın kaçınılmaz olduğuna dikkat çekmiştir.¹⁴⁴ Cahiliye döneminden sonraki dönem Muhadramûn¹⁴⁵ veya Sadru'l İslam dönemi diye adlandırılmaktadır. Bu dönemde Arap şiiri, İslâm dininin gelişile yeni bir merhaleye geçmiştir. Müslüman şairler kardeşlik, sevgi, fedakarlık, cihad, kötülüklere karşı mücadele gibi değerleri terennüm etmeye başlamışlardır.¹⁴⁶

¹⁴² Hasan İbrahim Hasan, *Siyasi, Kültürel, Dini, Sosyal İslam Tarihi-IV*, (Trc.: İsmail Yiğit ve diğerleri), Kayıhan Yay., İstanbul 1985, I/80.

¹⁴³ Mahmud Esad Seydişehri, *Târih-i Dîn-i İslâm I-II*, (Çev.: Ömer Akıncı), Divan Yay. İstanbul 1983, s. 208-209.

¹⁴⁴ Ebû Nuaym Ahmed b. Abdullah el-İsfahânî, *Delâ'ilü'n-Nübüvve I-II*, (Thk.: Muhammed Ravâs Kalâcî, Abdülber Abbâs), Dâru'n-Nefâis, Beyrut 1986, I/103; Hannâ el-Fâhûrî, *Târihu'l-Edebi'l-'Arabî*, Daru Cîl 1986, s. 125.

¹⁴⁵ مُحَضَّرَم (muhadram) ism-i meful olup حَضَرَم (had-ra-me) filinden türemiştir. Durumu net olmamak ve karışık olmak gibi anlamlara gelir. Lügat âlimlerine göre muhadram, “ömrünün yarısını cahiliyede, yarısını da İslam devrinde geçirmiş olan kimse” için kullanılır. Bkz.: *Lisanu'l-'Arab*, حَضَرَم mad.; Ebü'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ b. Muhammed b. Abdirrezzâk ez-Zebîdî, *Tâcu'l-'Arûs min Cevâhîri'l-Kâmus*, I-XXXX, Dâru'l-Hidâye, ts., XXXI/496.

¹⁴⁶ Ahmet Subhi Furat, *Arap Edebiyatı Tarihi I*, Edebiyat Fakültesi Basımevi, İstanbul 1996, s. 116.

İslam'ın ana kaynağı Kur'an-ı Kerim'de şiir ve şair kelimesi; Enbiyâ, 21/5, Saffât, 37/36, Tûr, 52/30, Hâkka, 69/41, Yâsîn, 36/69, Şu'arâ, 26/224-226 ayetlerinde geçmektedir. Genel olarak bu ayetlerde müşriklerin Hz. Peygamber'i şair, mecnun ve kâhin olarak nitelemelerine, Kur'an-ı Kerim'i bir şiir olarak değerlendirmelerine reddiye vardır. Kur'an-ı Kerim'de mutlak manada şiiri haram sayan ya da eleştiren bir ifade söz konusu değildir. Kur'an'ın yasakladığı şiir, Hz. Peygamber'e, İslâm'a ve Müslümanlara sataşan nitelikteki şiirlerdir. Kur'an genel manada şairleri değil, getirdiği mesaja aykırı şiirleri söyleyenleri eleştirmektedir. Kur'an'ı şiir, Hz. Peygamber'i şair olarak nitelendiren, Onun peygamberliğini yalanlayan müşriklerin iddialarını hedef almaktadır. Bizzat şiiri değersiz görmeyi veya şiirin toplum nezdindeki değerini düşürmeyi amaçlamamaktadır. Burada bir tercih söz konusudur. Bu ifadeler Kur'an'ın büyü, efsane ve tahayyüller olmadığı, onun beşer sözüne benzemekten uzak olduğu ve aksine Allah kelâmı olduğu amacı taşımaktadır. Bu tenzihte de şiir tahkir edilmemekte veya değeri düşürülmemektedir.¹⁴⁷

İslâm şiir ve musikiyi mutlak manada değil, inanç ve ahlaki değerlere aykırı, insanları kötülüğe sevk eden nitelikte olanları zararlı görüp yasaklamıştır. Hz. Peygamber'in söz ve uygulamaları da bunu destekler mahiyettedir.¹⁴⁸ Hz. Peygamber'in müspet şiir dinlediğine dair rivayetler bulunmaktadır. Örneğin Amr b. eş-Şerîd babasından şunu nakletmiştir: Bir gün Rasûlullah'ın (s.a.s) terkisine (arka) binmiştim. “Ümeyye b. Ebi's-Salt'ın şiirlerinden bir şey biliyor musun?” diye sordu. Ben: Evet dedim, O: “Oku” dedi. Ben de bir beyit okudum. Bir daha: “oku” dedi, yine bir beyit daha okudum, tekrar: “oku” dedi ve yüz beyit okuyuncaya kadar bu durum böyle devam etti.¹⁴⁹ İslâm'a aykırılık arz eden şiirleri söyleyenler için de Hz. Peygamber şöyle uyarıda bulunmuştur: “*Bir adamın içinin irin ile dolu olması, şiir ile dolu olmasından daha hayırlıdır.*”¹⁵⁰ Dolayısıyla İslâm'ın mesajına karşı çıkmak, onun ilkelerini tahkir etmek ve ahlaki değerleri yok etmek amacıyla söylenen şiirin yasaklandığı anlaşılmaktadır.

¹⁴⁷ Bkz. Kenan Demirayak, *Arap Edebiyatı Tarihi-II Sadru'l İslam Dönemi*, Fenomen Yay., Kayseri 2010, s. 32- 35.

¹⁴⁸ Bkz.: Murat Kaya, “Hz. Peygamber (sav), Şiir, Dil ve Edebiyat”, *Kur'an ve Dil ilimleri*, İlahiyat Yay., Ankara, 2021, s. 389-421.

¹⁴⁹ Ebû'l-Hüseyn b. el-Haccâc el-Kuşeyrî en-Neysâbü'rî Müslim, *Sahîhu Müslim I-V*, (Thk.: Muhammed Fuad Abdulbaki.), Daru İhyaî Turasi'l Arabî, Beyrut, ts, şiir, 41; Ahmed b. Hanbel, *Müsned I-XXXXX*, (Thk.: Şuayb el-Arnâvut, Âdil Murşid), Muessestü'r-Risâle, (1. Baskı), 2001, XXXII/206, 215.

¹⁵⁰ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, *Sahîhu'l Buhari I-IX*, (Thk.: Muhammed Zühayr b. Nasr en-Nasır), Dâru Tavkiu'n-Necat, 1422, Kerih olan şeyler, 37; Müslim, Şiir, 8.

Mezkûr hadisi gerekçe göstererek şiiri mekruh görenler olmuştur. Ancak Hz. Aîşe, Ebû Hureyre'nin bu hadisi eksik rivayet ettiğini hadisin tam olarak “*Birinizin içinin irin ve kanla dolması benim hicvedildiğim şiirle dolmasından daha iyidir.*”¹⁵¹ şeklinde olduğunu belirtmiştir.

Hz. Peygamber İslam’a ters düşmeyen şiiri yasaklamadığı gibi yerine göre ondan istifade yoluna da gitmiştir. O, “*Mümin kılıcı ve diliyle cihad eder.*”¹⁵² buyurarak zulmün ortadan kalkması, inanç hürriyetinin sağlanması için şiiri bir mücadele aracı olarak görmüştür. Ayrıca “*Şüphesiz bazı şiirler hikmet ifadeleridir.*”¹⁵³, “*Şiir de bir sözdür, sözün iyisi de vardır, kötüsü de.*” sözleriyle iyi, güzel ve faydalı olan şiiri tavsiye etmiştir. Hz. Aîşe de “*Şiirde güzel söz de var, çirkin söz de: iyi olanını al, kötüsünü bırak*”¹⁵⁴ diyerek Hz. Peygamberin şiire bakışını tefsir etmiştir.

Hz. Peygamber’in bazen şiir dinlediği, şiirler üzerinde değerlendirmelerde bulunduğu rivayet edilmiştir. Mesela Tarafe'nin aşağıdaki beytini Hz. Peygamber “*Bu nübüvvet sözlerindendir.*” diyerek takdir etmiştir.¹⁵⁵

سُبُّدِي لَكَ الْإِيَّامُ مَا كُنْتُ جَاهِلًا وَيَأْتِيكَ بِالْأَخْبَارِ مَنْ لَمْ تُرَوِّدْ

“*Gösterecek sana günler, bilmediğin şeyleri Getirecek sana haberleri, azık vermediğin (görevlendirmedeğin) kimse.*” (Tavîl)¹⁵⁶

Müşrik şairler, müslümanlara saldırı mahiyetinde şiirler söyleyince Hz. Peygamber, sahabeden Hassân b. Sâbit (ö. 60/680), Kâ'b b. Mâlik (ö. 53/ 673) ve Abdullah b. Revâha (ö. 8/629) gibi şairleri cevap vermeye teşvik etmiştir.¹⁵⁷ Mesela Hasan b. Sabit'e “*Müşrikleri hicvet! Şüphesiz Cibrîl seninle beraberdir.*”¹⁵⁸ buyurarak şiiri mücadele aracı olarak kullanmıştır. Yine rivayete göre Hz. Peygamber, Hassan b. Sâbit için mescitte şiir

¹⁵¹ Ahmed b. Ali b. Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-Bârî bi-Şerhi Sahîhi'l-Buhârî I-XIII*, Daru'l-Marife, Beyrut 1379, X/548-549.

¹⁵² *Müsned*, XXXV/148.

¹⁵³ *Musned*, XXXV/91.

¹⁵⁴ Ebû Ali el-Hasan b. Reşik el-Kayrevânî, *el-'Umde fi Mehâsini'l-Şi'ri ve Adabihâ I-II*, (Thk.: Muhammed Muhyiddin Abdülhamîd), Dâru'l-Cil, Beyrut 1981, I/27.

¹⁵⁵ Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim İbn Kuteybe, *'Uyûnü'l-Ahbâr I-IV*, (Daru'l-Kutubu'l İlmiyye), Beyrût 1418, II/207.

¹⁵⁶ Tarafe b. Abd el-Vâilî, *Divanu Tarafe b. Abd.* (3. Baskı), (Thk.: Mehdi Muhammed Nasuruddin), Daru'l-Kutubu'l İlmiyye, Beyrut 2002, s. 29.

¹⁵⁷ Furat, *Arap Edebiyatı Tarihi*, s. 117.

¹⁵⁸ *Müsned*, XXXII/617.

okuyabileceği bir minber yaptırmıştır.¹⁵⁹ Mescid-i Nebevi’de onun şiirlerini ashabıyla birlikte dinlemiştir. Kâ’b b. Mâlik’i de şöyle teşvik etmiştir: “*Şüphesiz ki, mümin kılıcıyla ve diliyle mücadele eder. Allah’a yemin olsun ki, siz bu şiirlerle sanki onlara ok yağıdırıyorsunuz.*”¹⁶⁰

Dört halife de şiire müspet yaklaşmıştır. Zira kaynaklarda onlara nispet edilen şiirlere rastlanılmaktadır. Ancak onlara nispet edilen şiir parçalarının nispet yönü kesinlik kazanmamıştır. Çünkü kendilerine nispet edilen şiirlerin büyük bir kısmı başka şairlere de nispet edilmiştir. Dört halife devlet yönetimiyle ilgilendikleri için şiirle fazla ilgilenememişlerdir. Dolayısıyla Hasan b. Sabit gibi şiir söylememişler ve şairler sınıfından kabul edilmemişlerdir. Bununla birlikte iyi bir şiir zevkine sahip oldukları ve iyi birer hatip oldukları konusunda şüphe yoktur. Onlar günlük hayatlarında şiiri önemsemiş, şiirle istişhad etmiş ve şiir eleştirisinde bulunmuşlardır. Şiire bakışlarında İslamî ölçüleri esas alarak kişisel zevkleri önemsemişlerdir.¹⁶¹

Sahâbe arasında şiirle meşgul olan ve güçlü şair olarak bilinenler vardır. Mesela Abdullah b. Revaha (ö. 8/629), Kâ’b b. Züheyr (ö. 25/645), Kâ’b b. Mâlik (ö. 50/670) ve Hassan b. Sabit (ö. 54/674) etkileyici şiirler söylemiş ve takdir görmüşlerdir.¹⁶² Abdullah b. Abbas “*Kur’ân-ı Kerîm’den bilmediklerinizi Arap şiirlerinde araştırın, çünkü şiir Arabın divanıdır.*”¹⁶³ sözleriyle kelimelerin anlamlarını tesbit etmede şiiri temel kaynak kabul ettiğini göstermiştir. Bu dönemde kadim şiir yöntemi, dil ve üslûp özellikleriyle devam etmiştir. Tür olarak medih (övgü), hiciv (yergi), mersiye (ağıt), gazel (aşk), fahr (övünme), hamase (kahramanlık), i’tizâr (özür dileme), su’lûk (yağmacı) şiirlerini saymak mümkündür.

İslam’ın gelişiyile birlikte şiirde, konu ve temada köklü değişiklikler olmuştur; genel olarak din kardeşliğini esas alan, cihad ve fetih mücadelesini teşvik eden, din ve ahlâki değerleri öven şiirler ön plana çıkmıştır.¹⁶⁴

¹⁵⁹ Ebû Ali el-Hasen İbn Reşîk el-Kayrevânî, *el-‘Umde fî Mehâsini’ş-Şi’r ve Âdâbihi I-II*, (Thk.: Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd), Dârü’l-Cîl, yy. 1981, I/27.

¹⁶⁰ Ebû Hâtim Muhammed İbn Hibbân, *Sahihu İbn Hibbân I-VIII*, (1. Baskı), (Thk.: Muhammed Ali Sönmez-Halis Aydemir), Daru ibn Hazm, Beyrut 2012, V/316.

¹⁶¹ Demirayak, *Arap Edebiyatı Tarihi-II-Sadru’l İslam Dönemi*, s. 56.

¹⁶² Bkz. Furat, *Arap Edebiyatı Tarihi*, s. 117 vd.; Sarıçam, *H. Muhammed ve Evrensel Mesajı*, s. 329-330.

¹⁶³ İbn Reşîk el-Kayrevânî, *el-‘Umde*, 1/30.

¹⁶⁴ Geniş bilgi için bkz. Demirayak, *Arap Edebiyatı Tarihi-II Sadru’l İslam Dönemi*, s. 43-57.

Netice olarak Kur'an'da mutlak olarak şiiri yasaklayan bir hüküm yoktur. Hz. Peygamber de tevhid inancına ve ahlaka ters düşmeyen şiire karşı olumsuz tavır takınmamış, aksine şiiri İslam'ı savunmada ve yaymada bir araç olarak görüp teşvik etmiştir. Dolayısıyla İslam'ın gelişiyle şiirin temasında köklü değişiklikler olmuştur. Şairler İslam'ın inanç esaslarına ve toplumun ahlaki yapısına uygun şiirler söylemeye başlamıştır. Öte yandan şiir, Kur'an kelimelerinin anlaşılmasında önemli bir araç kabul edilmiştir.

Hulefâ-i Râşidîn döneminden sonra gelen, 661-750 yılları arasında Ümeyyeoğullarının yönetimi ele geçirdiği dönem İslam tarihinde Emeviler dönemi diye adlandırılmaktadır.¹⁶⁵ Emeviler döneminde edebî merkezlerin başında Şam gelmekteydi. Şam Emevi hanedanının başkentiydi. Farklı bölgelerden Emevi yöneticilerini methetmek ve ihsan elde etmek için şairler sıklıkla Şam'ı ziyaret ederlerdi. Ayrıca diğer kentlerde de valilerle temas halinde olan şairler nimetten faydalanmak için şiirler söylemişlerdir. Emevi devletinin kurucusu Muaviye özellikle Mekke ve Medine halkını politik gelişmelerden uzak tutmak için bu kentlere maddi imkânlar sunmuştur. Emevileri destekleyen kabileler ile onlara muhalif olanlar arasındaki siyasi hizipleşme fahr ve hiciv şiirinin gelişmesini sağlamıştır.¹⁶⁶ Bu dönemde siyasi çekişmelerden ötürü Emevî, Hâricî ve Şîa taraftarı şairler ortaya çıkmıştır. Şairler destekledikleri grupların görüş, inanç ve ilkelerini şiirlerinde ifade etmişlerdir. Emevi idarecileri yönetim imkânından faydalanarak kendi taraftarı şairlere bol ihsan ve câize vermiş böylece samimiyetten uzak abartılı şiirler ortaya çıkmıştır. Örneğin şair Ferazdak, Şîa taraftarı olmasına rağmen câize elde etmek için Emevîler'e methiyeler dizmiştir. Menfaat elde etmeyi amaçlamayan Hâricî taraftarı şairler ise inançlarına bağlı bir ruhla şiirler söyleyerek Hâricî değer ve ilkelerini savunmuşlardır. Şîa taraftarı şairler ise Emevîler'in yönetimi gasp ettiğini, Kitap ve Sünnet'e göre değil, yönetimde keyfi uygulamalar sergilediklerini konu edinen şiirler söylemişlerdir.¹⁶⁷

Emeviler döneminde gelişme gösteren diğer bir şiir türü ise nakiza yani atışmadır. Zira bu dönemde siyasi ve sosyal hayatta bir takım değişimler meydana gelmiş, kabile

¹⁶⁵ İbrahim Sarıçam- İrfan Aycan, *Emeviler*, TDV Yay., Ankara 2008, s. 195; Kenan Demirayak, *Arap Edebiyatı Tarihi-III-Emeviler Dönemi*, Fenomen Yay., Kayseri 2012, s. 11.

¹⁶⁶ Bkz. Demirayak, *Arap Edebiyatı Tarihi-III-Emeviler Dönemi*, s. 38-43.

¹⁶⁷ Durmuş, "Şiir", *DİA*, XXXIX, 148.

asabiyeti tekrar canlanmış, bir kabile başka bir kabileye karşı üstünlük iddiasında bulunmuştur. Şair kendi kabilesinin üstün yönlerini dile getirirken karşı tarafın kötü yönlerini ayrıntılı bir şekilde anlatmıştır. Bir kabilenin şairi karşı kabile ve şairinin delillerini, şiirde kastettikleri anlamları çürütecek şekilde şiirle cevap vermiştir. Bu durum şairlerin rekabet halinde olmasına ve birbirlerini hicvetmesine de yol açmıştır. Nakıza (atışma) şiirleri, muayyen yer ve zamanda taraftarların tezahüratı eşliğinde irticalen söylenirdi. Bu sosyal ve kültürel faaliyet toplumun eğlenmesine de imkân verirdi. Bazı Emevi idarecileri halkın dikkatini başka tarafa çekmek için bu tür şiirlerin söylenmesini kendi menfaatlerine uygun görmüşlerdir. Bu şiir türü el-Ahtal, Cerir ve Ferezdak gibi şairlerle sanatsal bir hal almıştır.¹⁶⁸

Emeviler döneminde Arap toplumunda öne çıkan bir şiir türü de gazeldir. Kadınlarla sevgi üzerine konuşmak anlamına gelen gazel, kasidelerin başında sevgiliden ve aşktan bahseden bölümlere isim olmuştur. Daha sonra müstakil kaside şeklinde yazılmış; kadın, aşk, sevgili, güzellik, şarap gibi coşkulu haller karşısında söylenmiş şiirlere gazel denilmiştir.¹⁶⁹ Bu şiir türü Emeviler zamanında geleneksel kasidenin bir bölümü olmaktan çıkmış, müstakil bir şiir türü olmuştur.¹⁷⁰ Özellikle Mekke, Medine, Tâif ve Şam gibi refah düzeyinin yükseldiği şehirlerde eğlenceye meyil artmış, gazel şiirleri yaygın hale gelmiştir. Bu türün en önemli temsilcisi Ömer b. Ebû Rebîa (ö. 92-710)'dır.¹⁷¹

Arap edebiyatında önemli bir tür olan mersiye (ağıt) şiirlerinde, ölen bir kimsenin cesareti, kahramanlığı, cömertliği, sebatı, himaye ve yardımları gibi özellikleri anlatılmış, kişi övülmüş, duyulan acılara katlanma tavsiye edilmiştir.¹⁷² Bu gelenek Emeviler zamanında da devam etmiştir. Mesela Muhammed b. Halid b. Velid, halife Ömer b. Abdilaziz için mersiye türünde bir şiir dile getirilmiştir.¹⁷³

Sonuç olarak Emevi dönemi şiirinin bazı ayırt edici özelliklerini şöyle sıralayabiliriz: Şiirin ifadesi açık, saf ve kesindir. Kadim şiir ve Kur'anî üslup takip

¹⁶⁸ İsmail Durmuş, "Şiir", *DİA*, XXXIX, 149;

Turgay Gökgöz, "Arap Şiirinde Nakıza," *Nüsha (Şarkiyat Araştırmaları Dergisi)*, 20 (51), 2020, 31-56, 41.

¹⁶⁹ Haluk İpekten, "Gazel", *DİA*, İstanbul 1996, XIII, 440.

¹⁷⁰ Demirayak, *Arap Edebiyatı Tarihi-III Emeviler Dönemi*, s. 76.

¹⁷¹ Ahmet Kazım Ürün, *Klasik Arap Edebiyatı*, Çizgi Kitabevi Yay., İstanbul 2017, s. 79-80

¹⁷² M. Faruk Toprak, "Mersiye", *DİA*, XXXIV, 509-510.

¹⁷³ Şiir için bkz.: Ebû Ubeydillâh Muhammed b. İmrân b. Mûsâ b. Saîd el-Merzubânî, *Mu'cemü's-Şu'arâ'* (2. Baskı), Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1982, s. 413.

edilmiştir. Garip ve karmaşık ifadelerden uzaktır. Yöneticiler aşk, kadın, şarap ve ahlaka aykırı temalardaki şiirlere izin vermiştir. Siyasi gerginlikler şairleri hiziplerin emrinde çalışmaya itmiş, hasımlara saldırılar yapılmıştır.¹⁷⁴

Arap toplumunda şiir bir güç olarak telaki edildiği için Abbasîler zamanında da yöneticiler şiir ve şairleri teşvik etmiş, şairleri önemseyip desteklemiştir. Edebiyat meclislerinde ve saraylarda şair ve edipler ağırlanmış, şiir ve edebiyat tartışmaları yapılmıştır. Kadim Arap şiirinin derlenip aktarılması önemsenmiştir. Şiir ve nesir türü eserler tahlil edilmiş, iyi veya kötü yönleri ortaya konmuştur.¹⁷⁵ Abbâsî döneminde bir takım şiirler beste haline getirilmiştir. Mesela Ebü'l-Ferec el-İsfahânî'nin (ö. 356/967) *Kitâbu'l-Agânî* (şarkılar kitabı) adlı eserinde, bestelenen şiirlerden, çalgıcı ve müzisyenlerden bahsedilmektedir.¹⁷⁶

Abbasi döneminde fetih hareketlerinin sonucu olarak şehirleşme ve kozmopolitleşme ileri seviyeye ulaşınca Bağdat, Basra, Kahire gibi ülkenin büyük şehirlerinde uluslararası ticari faaliyetler yapılmış ve ekonomik gelişmişlik artmıştır. Refah ve lüks hayatın vazgeçilmez bir kuralı haline gelmiştir. Buna bağlı olarak şiirin muhtevasında değişim meydana gelmiştir. Yöneticileri övme yanında şarap, kadın ve aşk temalı şiirler daha da yaygınlaşmıştır. Güzel ve süslü bahçeler, çeşmeler, su kanalları ve camiler şiirlere konu olmuştur.¹⁷⁷ Şiir artık hükümdar sarayının atmosferinden daha fazla etkilenmeye başlamıştır. Şairler, sultan sarayının ihtişam ve debdebesini, yüksek düzeyli sosyal gelişimini, lüks ve karmaşık kent yaşamını görerek şiirlerinde ifade etmişlerdir. Buna rağmen şiirin eski düzeni değişmemiş,¹⁷⁸ ancak yapısında ve içeriğinde bazı değişiklikler olmuştur. Kasideler kısalmış, gazel, hiciv, zühdiyyât ve hikemiyyât türü şiirlerde kıtalar hâkim olmuştur. Kasidelerde çok kafiye sistemi tercih edilmiş, her beyite göre farklı kafiye düzeni kullanılmıştır. Ebü'l-Atâhiye'nin hikemiyyât ve zühdiyyât şiirleri ile Ebân b. Abdülhamîd'in Kelîle ve Dimne manzumesi bu tür şiirin ilk örneklerindendir.¹⁷⁹

¹⁷⁴ İsmail Raci el-Faruki-Luis Lamia el-Farukî, *İslam Kültür Atlası*, (Çev.: Mustafa Okan Kibaroglu-Zerin Kibaroglu), İnkılap Yay., İstanbul 1999, s. 380.

¹⁷⁵ Geniş bilgi için Bkz. Demirayak, *Arap Edebiyatı Tarihi- IV- Abbasiler Dönemi*, s. 77-96

¹⁷⁶ Goldziher, *Klasik Arap Literatürü*, s. 109.

¹⁷⁷ el-Faruki, *İslam Kültür Atlası*, s. 381.; Ürün, *Klasik Arap Edebiyatı*; 92-93.

¹⁷⁸ Goldziher, *Klasik Arap Literatürü*, s. 107-108.

¹⁷⁹ Durmuş, "Şiir", *DİA*, XXXIX, 149.

İktisadî hayatta meydana gelen iyileşmeler sonucunda zenginlik ve refah artınca, eğlenceye yöneliş de hızlanmıştır. Farklı din ve kültürlerle mensup insanların yaşadığı Irak şehirlerinde “mücûn” adı verilen, gayri ahlâki yaşantıyı öven ve dinî değerlerle alay eden zındıklık şiirleri artmıştır. Bu tür şiirleri söyleyenler arasında dikkat çeken isim Beşşâr b. Bürd’dür, iğneleyici hicivler yapma, sade dil kullanma ve düşündüklerini irticalen söyleme yeteneği ile tanınmıştır.

Ahlak ve dinî değerleri hafife alan şiirlerden rahatsızlık duyan bir takım şairler de olmuştur. Bunlardan biri olan İsmail Ebû Atâhiye (ö. 213/828), genel ahlak kurallarını işleyerek zühdiyyât akımını başlatmıştır.¹⁸⁰ Abdullah b. Mübârek, Malik b. Dinar, Salih el-Murri, Süfyân b. Uyeyne, Rabia el-Adeviyye gibi alim ve edipler, züht ve tasavvufu alakalı şiirler yazmışlardır. Örneğin Abdullah b. Mubarek zühd ve tasavvufi yaşantıyı; dünyayı terk etmek, bir köşeye çekilmek olarak değerlendirmemiştir. Ona göre cihad meydanında mücadele etmek bir köşeye çekilerek ibadet etmekten daha üstündür. Nitekim kendisi Bizans’a karşı bir gazâda bulunurken Mekke’de bulunan Fuzayl b. el ‘Îyaz’a gönderdiği şiirinde şunları dile getirmiştir:

“ Ey Haremeyn’in âbidi, bizi görseydin, ibadetle oyalandığımı anlardın.

Boynunu gözyaşlarıyla boyayan, bizim boyunlarımız kanlarımızla boyanıyor.

Ey atlarını bâtil uğrunda yoran kişi, bizim atlarımız akınlarda yoruluyor.”¹⁸¹

Abbasiler döneminde övünme ve kahramanlık şiirleri kuvvet ve geçerliliğini sürdürmüş, kabileler arası taassup, yerini kavimler arası taassuba bırakmıştır. Farklı kavimlere mensup şairler hem kendi şahsiyetlerini, hem de bağlı oldukları kavimleri övme yarışına girmişlerdir. Genellikle soyluluk, kahramanlık, cömertlik, ileri görüşlülük ve ilim gibi meziyetlere haiz olduklarını dile getirmek amacıyla şiirler nazmetmişlerdir.¹⁸² Dengeli, gerçekçi methiyeler yerini, abartılı övgülere bırakmıştır. Mesela Ebû Temmâm’ın bazı uzun methiyeleriyle Mütenebbî’nin “*Seyfiyyât*”ında övgü ve savaş temaları iç içe geçmiş, destansı bir üslûp hâkim olmuştur.¹⁸³

¹⁸⁰ Goldziher, *Klasik Arap Literatürü*, s. 112.

¹⁸¹ Furat, *Arap Edebiyatı Tarihi*, s. 274 vd.

¹⁸² Bkz. Ahmed Şevkî Abdüsselâm Dayf, *Tarihu'l-Edebi'l-'Arabî I-X*, (1. Baskı), Dâru'l Maârif, Mısır 1995, I/169; Demirayak, *Arap Edebiyatı Tarihi- IV-Abbasiler Dönemi*, s. 218.

¹⁸³ Durmuş, “Şiir”, *DİA*, XXXIX,144.

Abbasi döneminde Beşşâr b. Bürd, Müslim b. Velîd, Hüseyin b. Dahhâk ve Ali b. Cehm gibi şairler; isti‘are, cinas ve tezat gibi bedî sanatlarını daha çok kullandıkları için “bedî” olarak isimlendirilen bir şiir türünün ortaya çıktığı söylenmişse de İbnü’l-Mu‘tez (v. 296/909) çeşitli örnekler sunarak “bedî” sanatının eski şiirde, Kur’an ve hadislerde bulunduğunu ve bu şiir türünün eskiden beri var olduğunu belirtmiştir.¹⁸⁴

Toplumdaki sosyal değişimler hiciv türü şiire de yansımıştır. Kabile hicvi, yerini şahsi ve kavim hicivlerine bırakmıştır. Hiciv şiirleri alay ve eğlendirme amaçlı söylenmiştir. Ebû Dülâme, Hammâd Acred, Mutî‘ b. İyâs ve İbnü’r-Rûmî hiciv şairinin önde gelenleridir. Ebû Amr b. ‘Alâ’ya göre ise hiciv şiirlerinde nezih ve afif üslup çok önemli bir husustur.¹⁸⁵

Abbassiler döneminde geleneksel gazel, hadarî gazel, uzrî gazel ve gazel bi’l-muzekker’ gibi gazel çeşitleri görülür.¹⁸⁶ Arap edebiyatında ilk defa bu dönemde “el-gazel bi’l-muzekker” adı verilen ve erkeklere hitaben yazılan bir aşk şiiri ortaya çıkmıştır. Şerîf er-Radî’nin Hicaz’a gidenlere yönelik duygularını ifade ettiği ve Hicaz’daki kutsal mekânlara özlemini dile getirdiği, “Hicâziyyât” adı verilen gazel şiirleri dikkat çekmektedir. Bu gazeller duygu asaleti ve dil iffeti yönüyle mükemmel görülürken Buhtürî (ö. 284/897) ve Ali b. Cehm’in gazelleri ise duygu, tasvir inceliği ve yalınlık açısından mükemmel kabul edilmiştir.¹⁸⁷

Abbasi döneminde farklı özellikleriyle bilinen bazı şairler de vardır. Mesela nükteci ve gayri ahlaki özelliğiyle bilinen Muti b. İyas, hem Emevi hem de Abasi dönemini görmüş,¹⁸⁸ şiirsel kariyeri Emevîler döneminde başlamış, Abasi döneminin ilk şairi kabul edilmiştir. Halife el-Mansur’un sarayında zirveye ulaşmış bir şairdir. Arap edebiyatının altın çağı kabul edilen Hârûn er-Reşîd döneminde ise, el-Abbâs b. el-Ahnef (ö. 191/806) gezilerde sürekli halifenin yanında bulunmuştur. VIII. yüzyılın en büyük şairi olan Ebû Nuvâs (ö. 195/ 810), dil ve aruz yönüyle klasik gelenekleri takip etmiş, şiirin bütün türlerinde mükemmel sayılmıştır. Övgü şiirleri, sert hicviyeler ve dokunaklı mersiyeler hazırlamıştır. Daha çok içki (hamriyyat) ve aşk şiirleriyle tanınmıştır.¹⁸⁹ Ebû’l-‘Alâ’ el-

¹⁸⁴ Ebû’l-Abbâs Abdullâh b. Muhammed İbnü’l-Mu‘tez, *Kitâbü’l-Bedî‘*, Dâru’l-Cîl, Beyrut 1990, s.73 vd.

¹⁸⁵ Durmuş, “Hiciv” *DİA*, XVII, 447.

¹⁸⁶ Demirayak, *Arap Edebiyatı Tarihi- IV- Abbassiler Dönemi*, s. 163.

¹⁸⁷ Bkz. Durmuş, “Şiir”, *DİA*, XXXIX,150; Mustafa Özel, “Şerîf er-Radî”, *DİA*, XXXIX, 4; Demirayak, *Arap Edebiyatı Tarihi- IV Abbassiler Dönemi*, s. 161.

¹⁸⁸ Corcî Zeydân, *Târîhu Âdâbi’l-Lugati’l- ‘Arabiyye*, Darul-Kutubi’l-Arabî, Beyrut 1983, III/391.

¹⁸⁹ Goldziher, *Klasik Arap Literatürü*, s. 109-112.

Ma'arrî şiirlerinde dönemin toplumsal adaletsizliklerini, acı ve ölüm gibi temaları ele almış,¹⁹⁰ aykırı fikirlerle dönemin yönetim ve din anlayışını sert bir biçimde, serbest ve açık bir şekilde işlemiştir.¹⁹¹

Abbasiler döneminde Arap şiiri, Endülüs'te büyük bir gelişme göstermiştir. Endülüs şiirinde, Doğuda pek gelişmemiş olan doğanın güzellikleri, bahçeler, çiçekler ve kır güzellikleri, mevsimler ve özellikle ilkbahar gibi yeni konular ele alınmıştır. Doğu'nun eski üslubuna ek olarak, günlük yaşama son derece uygun anlatım biçimleri de gelişmiştir. Doğu kökenli olmakla birlikte, yaratıcı şiirin ilk biçimi olan zecel (halk şiiri) ve müveşşah (şiir türü), Endülüs'te sanatsal mükemmelliğe ulaşmıştır. Şiirsel yetenek, Arapça'nın geniş sahasının hiçbir bölümünde Endülüs'teki kadar çeşitli ve güçlü görülmemiştir. İbn Zeydûn (ö. 463/1070), İbn Şuheyd (ö. 425/1033), İbn Abdûn (ö. 520/1126), Muhammed b. Hânî (ö. 361-971), İbn Kuzmân (ö. 555/1160), Ebû'l Abbas et-Tûlî (ö. 520/1126) gibi isimler Endülüs'ün önemli şairlerindendir.¹⁹² Arap şiiri Sicilya'da da önemli gelişmeler sağlamıştır. Hasan b. Reşîk el-Kayrevânî (ö. 456/1064) şiirde didaktik ve felsefik şiirlede büyük bir başarı göstermiştir. Ebû Bekr Muhammed b. Hamdîs'de (ö. 527/1132) Sicilya'nın önemli şairlerindendir.¹⁹³

Arap şiirinde gelenekçi akım, temel özelliklerinde ciddi bir değişim olmadan hicri I. asrın ortalarına kadar devam etmiştir. Yani klasik Arap şiirinde bu döneme kadar her beyit bağımsızdı, beyitler sadr ve acüz (son kısım) dan oluşur, ilk beyitler murassa (vezin ve kafiye aynı) şeklindeydi. Biçim olarak tek vezin, tek kafiye ve tek revî (kafiyeyi meydana getiren asıl harf) şiire hâkimdi. Halîl b. Ahmed el-Ferâhîdî (ö. 175/791) şiirde aruz bahirlerini kullanmış ve çöl hayatıyla alakalı öğeleri zikretmiş, böylece şiire bir takım özellikler kazandırmıştır. Daha sonra sırasıyla muhafazakâr şiir akımı, yeni (muhdes/müvelled) şiir akımı ve yeni muhafazakâr (neo-klasik) şiir akımı ortaya çıkmıştır. Yeni şiir akımı, Abbâsî döneminin ilk zamanlarında başlamış, modern şehir hayatının eski bedevî hayat tarzına bir tepkisi olarak ortaya çıkmıştır. Bu akımın şairleri, kibar üslûp ve yalın dil kullanmaya özen göstermiş, kısa bahirler ve ince kafiyelerle beyitleri süslemeye yönelmişlerdir. Yeni muhafazakâr akım Arap şiirini geleneksel

¹⁹⁰ Kenan Demirayak, *Arap Edebiyatı Tarihi Osmanlı Dönemi*, Fenomen Yay., Kayseri 2015, s. 93.

¹⁹¹ Goldziher, *Klasik Arap Literatürü*, s. 118.

¹⁹² Goldziher, *Klasik Arap Literatürü*, s. 191-194.

¹⁹³ Goldziher, *Klasik Arap Literatürü*, s. 195.

doğasına döndürmeyi hedeflemiştir. Bu amaçla müzik ve dilde klasik şiir anlayışı korunabilmiş iken tema, tasvir ve üslûpta yenilikçi anlayış benimsenmiştir. Geleneksel şiir bu değişikliklerle birlikte XIX. asrın ilk yarısına kadar gelebilmiştir.¹⁹⁴

Napolyon'un 1789 da Mısır'ı işgal etmesi, Modern Arap şiirinin başlangıcı için önemli bir olaydır. Zira Mısır Fransız'lardan geri alınıp Kavalalı Mehmet Ali Paşa vali olarak tayin edilince, yeni vali Fransa'ya kültür heyetleri göndermiş, Batı kültürünü araştırmalarını, çeviri ve adapte yoluyla Mısır'a taşımalarını istemiştir. Bu olay Arap toplumunun Batı uygarlığıyla tanışmasında ve modern Arap şiirinin doğmasında bir dönüm noktası olmuştur.¹⁹⁵

Modern Arap şiiri başlangıçta maksat ve üslup bakımından önceki dönemin devamı niteliğinde olmuş şiirde gereksiz lafızlara, anlaşılmaz ifadeler ve söz sanatlarına çokça yer verilmiştir. Şiir derinlik, uyum, duygu ve canlılıktan uzaklaşmıştır. Bu dönemdeki şiirler taklitle dayalı olup bir takım lafzi süslemelerden meydana gelmiştir.¹⁹⁶ Bununla birlikte batı şiiri örnek alınarak İhyâ, Dîvân, Apollo, el-Usbetü'l-Endelüsiyye, er-Râbitatü'l-kalemiyye ve Mecelletü's-şi'r gibi birçok şiir akımı ortaya çıkmıştır. Modern Arap edebiyatında ilk ekol olma özelliğine sahip olan İhya ekolü, Arap edebiyatını eski canlılığına geri döndürmek hedefiyle XIX asrın sonlarına doğru ortaya çıkmış ve XX yüzyılın başlarında aktif hale gelmiştir. İhya ekolu, şekil ve içerik bakımından eski şairlerin metodunu benimsemiştir. Kadim şiirin en iyi ürünlerini sanat ve üslûp yönünden taklit ederek Arapların mâruz kaldığı sömürgecilik, zulüm ve geri kalmışlık gibi konular ele alınmıştır. Bu akımın önde gelen temsilcileri arasında Mahmûd Sâmî el-Bârûdî (1839-1904), İsmâil Sabri Paşa (1854-1923), Ahmed Şevkî (1868-1932) ve Hâfız İbrâhim (1871-1932) gibi şairler bulunmaktadır.¹⁹⁷ Bu şairler İlk önce Arap şiirinin zengin geçmişini araştırarak işe başlamış ve modern dönem şiirini ortaya koymuşlardır.¹⁹⁸

¹⁹⁴ Durmuş, "Şiir", *DİA*, XXXIX, 152.

¹⁹⁵ Ahmet Kazım Ürün, "Modern Arap Edebiyatında Öne Çıkan Bazı Temalar", *Selçuk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi (SEFAD)*, (35), 2016, 131-144

¹⁹⁶ Adem Keser, "Modern Arap Şiirinin Yenilikçi ve Öncü İsmi Ahmed Zeki Ebû Şâdî", *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi (AÜSBED)*, 25, 2021, 176-193.

¹⁹⁷ Durmuş, "Şiir", *DİA*, XXXIX, 152; Ousama Ekhtiar-Eyüp Sevinç, "Modern Arap Şiirinde Medresetü'd-Divan'ın Teori ve Pratiği Arasındaki Çelişkiler", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 22 (1), 2017, 83-101.

¹⁹⁸ Ürün, "Modern Arap Edebiyatında Öne Çıkan Bazı Temalar", s. 179-180.

Arap şiirinde gerçek anlamda ilk değişiklik, Halil Mutran (1869-1949) ile başlamıştır. İlk şiirlerinde klasik çizgiyi izlemiş, daha sonra modern şiir anlayışına yönelmiştir. Mutrân’a göre modern şiir, hayatı bütünüyle aksettirmeli, taklitten uzak olmalı, insan ruhunun gizemlerini açığa çıkarmalı, anlama öncelik vermelidir.¹⁹⁹ Daha sonra Abdurrahman Şükrî, Abbas Mahmud el-Akkad ve İbrahim Abdülkadir el-Mazinî gibi yenilikçiler Mutran’ı takip ederek kısmen de İngiliz romantik şairlerden esinlenerek yenilikçi akımın öncülüğünü yapmışlardır.²⁰⁰

Modern Arap şiirinin gelişmesine yol açan etkenler şunlardır: XIX. asrın ortalarından itibaren Lübnan, Suriye ve Filistin gibi Arap ülkelerinden Amerika’ya göçler başlamış, Arap şair ve edipler Batı şiirini daha iyi tanıma fırsatı bulmuştur. Bu da Arap şiirinde modern şiir anlayışı ve akımlarını güçlendirmiştir. Mesela uluslararası bir üne sahip olan Cibran Halil Cibrân (1883-1931), başta *el-Mevâkib* adlı eserinde şiirlerini vezin ve kafiyeyle bağli olarak klasik tarzda yazmıştır. Şair bu eserinde mutluluk, özgürlük ve sonsuzluğu aramış, insan kabilelerini tasvir etmiştir. Mutluluğa ermek için insanı yeryüzüne bağlayan bağlardan kurtulması ve adaletin esas alınması gerektiğini belirtmiştir.²⁰¹

Klasik Arap şiirinde birlik ve bütünlük tek kafiye ve tek vezinle sağlanmıştır. Biçim anlamın önünde olup modern hayatın ihtiyaç ve gerçeklerini ifade etmede yetersiz kalmıştır.²⁰² Dolayısıyla şairler, Batı şiirinden etkilenecek şiir yazmaya yönelmiş, bunun sonucunda serbest şiir, mensur şiir, nesir kasidesi, mürsel şiir türleri ortaya çıkmıştır. Sömürgecilik, reform, vatan sevgisi, yoksulluk, cehalet ve gelişmelere ayak uydurma çağrısı gibi yeni temalar işlenmiştir. Batıda ilk örnekleri La Fontaine, John Milton, Walt Wieteman ve Gerard Manly’nin temsil ettiği serbest şiir Arap edebiyatındaki müveşşah türü şiire de yansımıştır. Serbest şiir, tek vezin ve tek kafiye anlayışından uzaklaşmış, belirli harf ve sözcüklerin tekrar edilmesiyle iç armoni sağlanmıştır.²⁰³

Serbest şiirin modern Arap edebiyatındaki ilk temsilcileri Nesîb Arîza, Bedr Şâkir es-Seyyâb ve Nâzik el-Melâike olmuştur. Mensur şiir ve nesir kasidesi şeklinde anılan bu

¹⁹⁹ Yılmaz Özdemir “Halil Mutrân”, *DİA*, Ankara 2002, Ek-1/ 521.

²⁰⁰ Keser, A., “Modern Arap Şiirinin Yenilikçi ve Öncü İsmi Ahmed Zeki Ebû Şâdî”, s. 180.

²⁰¹ Kenan Demirayak, Cibrân Halil Cibrân, *DİA*, Ankara 2020, Ek-1/ 261.

²⁰² Ramazan Kazan, “Arap Edebiyatında Serbest Şiirin İlk Örneklerinden: Bedr Şâkir es-Seyyâb’ın “Unşûdetu’l-Matar /Yağmurun Türküsü” Adlı Şiiri” *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1, (34),2015, 47-74

²⁰³ Durmuş, “Şiir”, *DİA*, XXXIX, 152.

şiiir türü, Fransız şairi Bodler ile Amerikalı şair Walt Wieteman'ın etkisinde ortaya çıkmıştır. Emîn b. Fâris er-Reyhânî (1876-1940), Cibrân Halîl Cibrân, (1883-1931), Mîhâîl es-Sabbâğ (ö.1231/1816) gibi mehcere edebiyet şairleri, bu türün temsilcilerindendir. Farklı vezin ve kafiyelerin bulunduğu, iç armoninin önemsendiği mürsel şiiir türünde ise Necîb el-Kîlânî (1931-1995) ve Nizâr b. Tefvîk Kabbânî (1923-1998) gibi edebiyatçılar dikkat çekmektedir.²⁰⁴ Örneğin Nizâr Kabbânî, anlatımı ve muhtevasıyla özellikle aşk ve kadın temalı şiiirleriyle geleneksel şiiir ve ahlâk anlayışının dışına çıktığı için muhafazakârlardan tepki almıştır. Kabbânî şiiirlerinde, kendi kuşağının duygusal sorunlarını özgün ve açık bir üslupla dile getirmiş, Arap gençliğine tarihin girdaplarından ve taklitçi anlayıştan kurtarma yolunu göstermiştir. Siyasal şiiirlerinde orta doğu meselelerine değinmiş, Filistin ve Filistin'in işgalini "el-Kuds" şiiirinde ele almıştır.²⁰⁵

İhya hareketinin temsilcilerinden Ahmed Şevkî ve Hâfız b. İbrâhîm'e ait şiiirleri yüzeysel, abartılı ve gerçek dışı gören Abbas Mahmûd el-Akkâd (1889-1964), Abdilkâdir el-Mazinî (1890-1949) ve Abdurrahman Şükrî (1886-1958) yenilikçi ve modern bir şiiir akımı olan Medresetü't-Tecdid ekolünü oluşturmuşlardır. Divan grubu adını alan bu topluluk İngiliz şiiirinden etkilenmiş, biçim olarak serbest şiiir tarzını tercih etmişlerdir. Kafiyede çeşitliliğe önem verilmiş, temada ise duygu, hayal, sezgi ve zevk-i selim gibi kavramlar tercih edilmiştir. İç armoni ve derin felsefî düşünceleri realist bir yaklaşımla ortaya koyma amaçlanmıştır.²⁰⁶

İhyâ ve Dîvân toplulukları ile romantizm akımı arasındaki mücadele arasında Ahmed Zekî Ebû Şâdî'nin (1892-1955) 1932 kurduğu Apollo dergisi etrafında yeni bir şairler topluluğu oluşmuştur. Daha sonra Yûsuf el-Hâl, Halîl Hâvî, Nezîr Azamet ve Adonis'in öncülüğünde Beyrut'ta 1957 yılında Mecelletü's-Şi'r etrafında yeni bir grup doğmuştur. Bu grup mensupları, şiiirde yaratıcılık ve yeniliğin eskiyi taklitle değil, şiiirin dili, üslûbu, armonisi ve biçiminde bireysel deneyimlerle mümkün olabileceğine

²⁰⁴ Durmuş, "Şiiir", *DİA*, XXXIX,153.

²⁰⁵ Süleyman Tülüçü, "Nizâr b. Tefvîk Kabbânî" *DİA*, Ek -1/697.

²⁰⁶ Durmuş, "Şiiir", *DİA*, XXXIX/153; Salih Zor-Hüseyin Günday, "Dîvân Grubu'nun Arap Şiiirini Biçimsel ve Tematik Olarak Değerlendirmede Başvurduğu Kriterler", *Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 21 (39), 2020, 823-844, 827

inanmışlardır. Dolayısıyla daha çok bireysel sorunlara yönelme, taklide savaş açma temalı serbest şiir ve nesir kasidesi türünde ürünler verilmiştir.²⁰⁷

Görüldüğü üzere Arap dil ve edebiyatında şiir farklı şekil ve temalarla geçmişten günümüze gelişim serüvenini sürdürmektedir.

1.2. ARAP DİLİ VE EDEBİYATINDA İSTİŞHÂD VE TÜRLERİ

1.2.1. İstişhâdın Tanımı

İstişhâd, شهد (ş-h-d) kökünden türemiş olup istif‘âl kalıbında gelen bir mastardır. Lügat olarak: “Şehit, şehadet, şahit tutmak, şahit getirmek, şahit göstermek, hazır bulunmak, tayin etmek, peygamber, melek, âlim, akşam namazı, cuma günü” gibi anlamlara gelir. Terim olarak İstişhâd: “Edebî bir fikrin sağlamlığını, bir kelimenin manasını veya bir hususu ispatlamak için değerli eserlerden örnek gösterme, ayet, hadis, muteber şiir veya atasözü ile delil getirme” şeklinde tanımlanmaktadır.²⁰⁸

Kur’an-ı Kerim’de çeşitli anlamlara gelen şahitliğin farklı anlamları ancak yorumla ortaya çıkabilmektedir. Mesela اِنَّا اَرْسَلْنَاكَ شَاهِدًا وَمُبَشِّرًا وَنَذِيرًا “(Ey Muhammed!) Şüphesiz biz seni bir şâhid, bir müjdecî ve bir uyarıcı olarak gönderdik.”²⁰⁹ Yani seni ümmetine haberci, tebliğci ve elçi olarak gönderdik. Kur’an bu ayette Hz Peygamber’i şâhid olarak ifade etmiştir. İbn ‘Âşûr şâhidin haberci anlamında olduğuna delil olarak el-A‘şâ’nın beytini şahit getirir:

فَلَا تَحْسَبْنِي كَافِرًا لَّكَ نِعْمَةٌ عَلَى شَاهِدِي يَا شَاهِدَ اللَّهِ فَاشْهَدْ

“İyiliğini inkâr edeceğimi sanma! Bana şâhidlik yapan biri gerekiyor. Ey Allah’ın meleği şâhitlik et!”(Tavîl) ²¹⁰

²⁰⁷ Durmuş, “Şiir”, *DİA*, XXXIX, 153.

²⁰⁸ Bkz. Ebû Ahmed el-Hasen b. Abdillâh b. Saîd el-Askerî, *Kitâbü Sınâ’ateyin-Nazm ve’n-Nesr*, Dâru’l-Kutubu’l-İlmiyye, Beyrut 1984, s. 267, 416; İn‘âm Fevâil ‘Akkâvî, *el-Mu‘cemu’l-Mufasssal fî Ulûmi’l-Belâga ve’l-Bedî’ ve’l-Me’ânî*, (Nşr.: Ahmed Şemseddîn), Beyrut, 1996, s. 86-87; Saîd b. Muhammed b. Ahmed el-Efgânî, *fî Usûli’n-Nahv*, Dâru’l-‘Arabiyye, Beyrût 1987, s. 6; Nusrettin Bolelli, *Belâgat Beyân-Me’ânî- Bedî’ İlimleri Arap Edebiyatı*, (9. Baskı), M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay. Nu: 72 (İFAV), İstanbul 2015, s. 32.

²⁰⁹ Fetih: 48/8.

²¹⁰ İbn Manzûr, *Lisânü’l-‘Arab*, III/239-241; İbn Kuteybe, *eş-Şi‘ir ve Şu‘arâ’*, I/258; Kurâ‘unneml, Ebû’l-Hasan Alî b. el-Hasan b. el-Hüseyn el-Hünâî el-Ezdî, *el-Münecced fî’l-Luğa*, (2. Baskı), (Thk.: Ahmed Muhtar Ömer - Dâhî Abdülhakî), ‘Âlemu’l-Kutub, Kahire 1988, s. 231.

Bazı eserlerde şâhid yerine hüccet, delil, burhan, misal kavramları kullanılmıştır.²¹¹ Şâhid kavramının misal, hüccet, delil, burhan gibi kavramlarla yakın anlam ilişkisi bulunmaktadır.

Dil ve nahiv âlimlerinin istişhâdla sıkı bir ilişki içerisinde kullandıkları iki kavram “istidlâl” ve “ihticac” olmuştur.²¹² Dilcilerin ve nahivcilerin ، وَهَذَا لَا يَحْتَجُّ بِهِ ، وَعَصْرُ الْإِحْتِجَاجِ gibi kavramları eserlerinde yaygın bir şekilde kullandıkları görülmektedir.²¹³ Müfessirlere göre ihticac ve şâhid kavramları birbirinin yerine kullanılabilir. Hatta bu kavramlar birbirinin murâdifî sayılmıştır.²¹⁴

1.2.2. İstişhadın Tarihi Gelişimi

İstişhad çalışmalarının ne zaman, nerede ve hangi etkenlerle başladığı, bu çalışmalar yapılırken hangi yöntemlerin kullanıldığı ve nerede uygulandığı gibi hususların bilinmesi konumuz açısından önem arz etmektedir. Bu nedenle Tâhir b. ‘Âşûr’un şiir ile istişhad anlayışını incelemeden önce istişhâdın tarihi gelişiminin ele alınmasının faydalı olacağı kanısındayız.

İslâmî dönemde Arap dili çalışmalarının dinî alanda ve dinî bir gaye ile başladığı görülecektir. Dolayısıyla şiirle istişhad, dilci ve nahivcilerin ortaya koyduğu bir yöntem olmamış, ilk neslin öncülerinden olan sahabe-i kiram istişhâdın öncüleri olmuşlardır. Ömer b. Hattab’ın (r.a.) Kur’an’ın manasını anlamada şiirden yardım aldığı rivayet edilir. Buna göre Hz. Ömer, bir gün minberdeyken Nahl sûresi 47. ayeti okur ve أَوْ يَأْخُذْهُمْ عَلَى تَخَوُّفٍ “*Yahut da, onları korku üzere iken yakalamayacağından (güven içinde midirler?)*”²¹⁵ ayetinde geçen تَخَوُّفٍ kelimesinin anlamını sorar. Orada bulunan Hüzeyl kabilesinden yaşlı biri bu kelimenin “*eksiltme, değerini düşürme*” anlamına geldiğini

²¹¹ Halîl b. Ahmed, *Kitâbü'l-'Ayn*, III/398; İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, III/239-240; X/184; ez-Zebîdî, *Tâcü'l-'Ârûs*, VIII/146, 254; Ebü't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb b. Muhammed el-Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsü'l-Muhît*, s. 898; Ferit Develioğlu, *Osmanlıca-Türkçe Büyük Lugat*, İstanbul 1983, s. 171.

²¹² Yusuf Sancak, "Hadisin Arap Dili Temel Kaynakları İçinde İstişhâd ve Edebî Yönü Arap Dili ve Edebiyatına Katkıları", *Ekev Akedemi Dergisi*, (24), 2005, 195.

²¹³ Muhammed 'Îd, *er-Rivâye ve'l-İstişhâd bi'l-Luğa: Dirâsetü'l-'Kadâyâ fî Dav'i 'İlmi'l-Luğati'l-Hadîs*, s. 103.

²¹⁴ Hişâm b. Ahmîdân, *eş-Şâhidu's-Şi'r fî't-Tahrîr ve't-Tenvîr-Tasnîf ve'd-Dirâse-* (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Sîdî Muhammed b. Abdullah Üniversitesi, Fas 2012-2013, s. 62-63.

²¹⁵ Nahl: 16/47.

belirtir. Hz. Ömer: “Arap bunu bilir mi?” diye sorunca yaşlı adam evet, diye cevap verir. Delil olarak Şairin (İbn Mukbil) devesini vasf ederken okuduğu şu beyti şahit sunar:

تَخَوَّفَ الرَّحْلُ مِنْهُ تَأَمِكاً قَرِداً كَمَا تَخَوَّفَ عُودَ النَّبْعَةِ السَّقْفُ

“Testere, Neb’a ağacının dallarını eksilttiği gibi yük de devenin birikmiş hörgücünü küçülttü.” (Basît)²¹⁶

Hz. Ömer: “Öyleyse ey insanlar, divanınıza sarılınız! Ondan sapmayın.” der. Cemaat: “Divanımız nedir? deyince Hz. Ömer: “Cahiliye şiiridir. Zira kitabınızın ve kelimelerinizin açıklaması onda vardır.”²¹⁷ şeklinde görüşünü ifade eder. Bu sebeple Hz. Ömer, Kur’ân tefsirinde şiirden yardım alan ilklerden biri kabul edilir. Dolayısıyla Hz. Ömer sayesinde cahiliye şiiri büyük bir ivme kazanmıştır. Zira Hz. Ömer ile açılan şiirle istişhad kapısı manası kapalı olan, lafzı müşkil olan Kur’an ifadeleri şiir ile açıklanmaya çalışılmıştır. Bu yüzden istişhad; lügat, nahiv, tefsir, belâgat ve eleştiri kitaplarına yerleşen bir olgu olmuş, musannıfların takip ettiği metinler arasına girmiştir. Araplar onunla gelenek ve göreneklerini yaşatmışlardır.

Bu dönemde istişhad olarak kabul edilen ilk çalışmalardan birisi de İbn Abbas’a nisbet edilen *Garîbü’l-Kur’an* çalışmasıdır. Abdullah b. Abbas, Kur’ân-ı Kerim’in tefsirine Arap şiiriyle istişhâd yöntemini kullanan önemli bir temsilci sayılmıştır.

Farklı lehçelerle vahyedilmiş ve üstün bir belâgat örneği olan Kur’an’ı vahyin nüzulü döneminde de muhataplar aynı seviyede anlayamıyordu. Peygamber Efendimiz hayattayken ya bizzat kendisi ya da sahabe gerekli açıklamaları yapıyordu. Mesela, وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ “Şafağın aydınlığı gecenin karanlığından ayırt edilinceye (tan yeri ağarınca) kadar yiyin, için.”²¹⁸ ayeti nazil olunca, Sehl b. Saîd’den gelen bir rivayete göre, ayetteki خَيْط “hayt” kelimesini gerçek ip olarak anlayanlar olmuş, daha sonra kendilerine bunun şafağın aydınlığı ile gecenin

²¹⁶ Abdullah b. Abbas, *Ġarîbu’l-Kur’an fî Şi’ri’l-Arab*, Kahire 1971, s.19; Ebû Nasr Ahmed Hâtim el-Bâhîlî, *Dîvân Zürrumme*, I-III, (1. Baskı), (Thk.: Abdülkuddûs Ebû Sâlih), Müessesetü’l-İmân, Cidde 1982, III/1917; Ebû Hafs Sirâcuddîn, *el-Lübâb fî ‘Ulûmi’l-Kitâb* I-XX, (1. Baskı), (Nşr.: eş-Şeyh ‘Âdil Ahmed ‘Abdu’l-Mevcûd), Dâr’ul-Kutubu’l-‘İlmiyye, Beyrut 1998, XII/65.

²¹⁷ Ebu’l-Kâsım Mahmûd b. Amr b. Ahmed ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an Ġavâmidî’t-Tenzil*, (Nşr.: Ebu Abdillâh ed-Dânî), Dâru’l-Kitâbi’l-Arabî, Beyrut 2016, II/608-609; Nâsirüddîn Ebû Saîd, Ebû Muhammed, Abdullâh b. Ömer b. Muhammed el-Beyzâvî, *Envârü’t-Tenzil ve Esrârü’t-Te’vîl*, Dâru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, Beyrut 2015, III/82.

²¹⁸ Bakara: 2/187.

karanlığı olduğu söylenmiştir.²¹⁹ Peygamber Efendimiz dönemindeki bu açıklamalar daha sonraları yazıya dökülmüştür. İbn Abbas’a söz konusu ayetin anlamı sorulmuş, O da siyah ve beyaz ipin, şafağın aydınlığı ile gecenin karanlığı olduğunu belirtmiş ve Ümeyye b. Ebi Salt’ın (ö. 9/630) şu şiirini istişhâd olarak sunmuştur;

الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ ضَوْءُ الصُّبْحِ مُنْفَلِقٌ وَالْخَيْطُ الْأَسْوَدُ لَوْنُ اللَّيْلِ مَرْكُومٌ

“Beyaz ip, karanlığı yararak çıkan sabahın ışığıdır. Siyah ip ise gecenin zifiri karanlığıdır.” (Basît).²²⁰

Garîbü’l-Kur’an, *Müşkilü’l-Kur’an* ve *Mecâzü’l-Kur’an* gibi eserler, Kur’an hakkında yazılan ilk müstakil eserler arasında yer almıştır.²²¹ Bu eserlerde Kur’an kelimelerinin ve ayetlerinin anlamları izah edilirken genellikle Arap şiirinden örnekler verilmiştir. Kur’an’ı anlama gayesiyle ortaya konulmuş bu eserlerde, Arap edebiyatının bilinen ilk istişhâd örnekleri görülmeye başlanmıştır. Bu şekilde dini bir etkenle ortaya çıkan istişhâdın, daha sonraları hem din hemde dil konusundaki çalışmalarda artarak devam ettiği görülmüştür.²²²

Dilcilere göre tedvin aşamasında şâhid kavramı: “açıklama, ortaya çıkma, doğruluk ve delil”²²³ gibi anlamlarla sınırlıydı. el-Mes‘ûdî’nin, *Murûcu’z Zehep* adlı eserinde geçtiğine göre, Haccâc (ö. 95/714), Sebre b. el-Ca’d’e: “Şiirden rivayetin var mı?” diye sorar. O da “Mesel ve şahidden de var.” der. Haccac meseli duyduk da şâhid nedir? diye sorunca Sebre; Arapların savaşlarına şâhidlik eden şiirler olduğunu²²⁴ ifade eder. Haccac’ın “Şâhid nedir?” sorusunu sorması bu kavramın henüz yaygın halde kullanılmadığını göstermektedir. Yine Ebû Eyyûb el-Ensârî (ö. 49/669), ikinci namazını anlatırken: “Şâhid görülünceye kadar ikinci namazından sonra namaz yoktur.” demesi üzerine yanında bulunanlar, “Şâhid nedir?” diye sordular. Ebû Eyyûb, “Geceleyin

²¹⁹ Muhammed b. Cerîr et-Taberî, Ebû Ca’fer, *Câmiu’l-Beyân an Te’vili Âyi’l-Kur’ân I-XXIV*, (1. Baskı), (Thk.: Ahmed Muhammed Şâkir), Müessesetü’r-Risâle, Beyrut 2000, XIII/413.

²²⁰ Abdullah b Abbas, *Garîbu’l-Kur’an fî Şi’ri’l-Arab* s.163; Ebû Bekir İbn Enbârî, *Kitâbü İdâhi’l-Vakf ve’l-İbidâ, I-II*, (Thk.: Mühyiddîn Abdurrahman Ramazan), Matba’âtü Mecme‘i’l-Lüğati’l-‘Arabiyye, Dimaşk 1971, I/76; Ümeyye b. Ebi’s-Salt, *Dîvânü’Ümeyye b. Ebi’s-Salt*, (1. Baskı), (Thk.: Secî‘ Cemil el-Cübeylî), Dârü Sâdır, Beyrut 1998, s. 119.

²²¹ Fuat Sezgin, *Târîhü’l-Türâs el-Arabî el-‘Ulûmü’ş-Şer’iyye I-IV*, (Trc.: Muhammed Fehmî Hicâzî), Câmi‘atü’l-İmâm Muhammed b. Suûd, Riyad 1991, I/61.

²²² Ali Eroğlu, , “Şiirle İstişhad ve İstişhad Açısından Medarik”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (11), Haziran 1993, 330.

²²³ Abdurrahim er-Rehmûnî- el-‘İyâşî es-Senûnî, *Mustelahâtu ve Mefâhîmu’n-Nekdiyye*, ts., s. 55.

²²⁴ Ali b. Hüseyin b. Ali el-Mes‘ûdî, *Mürûcü’z-Zeheb*, Kahire ts., III/136.

görünen yıldızdır. Akşam namazıdır” der.²²⁵ İnsanların şâhidin anlamını sormaları, bu kavramın ıstılah anlamının henüz tam olarak bilinmediğini göstermektedir. Bu açıklamalar bize hicri birinci yüzyılın başında dile dair sözlüklerde bu kavramın tanımında sınırların henüz belirlenmediği, tanımında bir karışıklık ve şüphenin olduğunu göstermektedir. Şâhid kavramının ancak hicri ikinci yüzyılda manasının yaygınlaştığı söylenebilir.

Dilciler İslam’ın gelişiyle Arapçanın bozulmadığını, ancak İslam dininin yayılmasıyla Arap olmayanlar tarafından Arapçada bir takım hataların oluşturulduğunu ifade etmişlerdir. Bu meyanda istişhâdın ortaya çıkışını tetikleyen en önemli hususlardan bir tanesi lahn meselesi olmuştur. İslam devletinin sınırları hızla genişleyip, Araplar dışında kavimlerin de İslam’a girmesiyle, hem Arapların yabancı dillerden etkilenmeleri, hem de mevâlinin Arapçaya tam vakıf olmamaları nedeniyle İslam toplumunda lahn olarak ifade edilen dil hataları artmaya başlamıştır.²²⁶ İstişhâd yöntemiyle genellikle Arap şiirinden şahitler getirilerek dil kuralları pratikte örneklendirilmiştir. İstişhâd, dil çalışmalarında vazgeçilmez bir yöntem olarak kullanılmış, dilin gramer kurallarının temellendirilmesini, doğru kullanımını ve dilin korunup sonraki nesillere aktarılmasını sağlayan önemli bir unsur olmuştur. Arap dilinin fesâhatini yitirmediği kabul edilen zaman ve mekânda söylenmiş olan şiir ve nesir örnekleri, istişhâdın ana unsurunu oluşturmaktadır. Bu sınırlar dâhilinde söylenmiş olan şiir örneklerinin, dil çalışmalarında şahit olarak kullanıldığı görülmektedir. Bazı dilciler, hicri ikinci asrın ortalarından itibaren dilin saflığının ortadan kalktığını ve bu dönemden sonra yerleşik hayat sürenlerin şiirleriyle ihticacın yapılmayacağını beyan ederlerken hicri dördüncü yüzyıla kadar çöldeki Arapların kelamıyla ihticacı kabul etmişlerdir.²²⁷

Şiir ile nesir arasındaki karşılaştırmaya gelince, şiir istişhâdda daha çok tercih edilmiştir. Bunun sebebi şiirin: vezni, kafiyesi ve ritmik tekrarından dolayı nesire göre daha kolay ezberlenme özelliğine sahip olması ile aslının korunmasıdır. İbn Reşîk, *el-Umde* adlı eserinde: “Arapların nesirden oluşan güzel sözleri, kafiyeyle oluşan güzel

²²⁵ İbn Manzûr, *Lisânü'l-‘Arab*, III/241-242

²²⁶ Ebû Zeyd Veliyyuddîn Abdurrahmân İbn Haldûn, *Târîhu İbn Haldûn*, I-VIII, (Thk.: Halîl Şehâde), Dârü'l-Fikr, Beyrut 1988, I/756.

²²⁷ Hasan Hamîs el-Milh’, “el-Hicâc fi’l-Dersi’l-Nahv”, *Alemü'l-Fiker Dergisi*, 5 (Aralık Özel), 2011, 126.

sözlerinden daha çoktur. Ancak nesirin onda biri korunamamışken, şiirin onda biri kaybolmamıştır.” şeklinde bu durumu tebyin etmiştir.²²⁸

Güvenilirliği ve fesâhati konusunda Kur'an-ı Kerim başta gelse de gramer âlimlerinin istişhâdda, Arap şiirini daha çok tercih ettikleri görülmüştür. Belirli kabileler ile belirli bir zaman ve mekân sınırları dâhilindeki şiir örnekleri ile istişhâd edilmiştir ki istişhâdın ana unsurunu bu kısım oluşturmaktadır. Hicaz, Necid ve Tihame bölgelerinin orta kesimi, fasih Arapçanın konuşulduğu kesimler olmuştur. İstişhâd bağlamında en çok istişhâd edilen kabilelerin Kays, Temîm, Esed, Hevâzin ve Gatafân kabileleri oldukları tespit edilmiştir. İstişhâdın genellikle Adnânî kabilelerden yapıldığı görülmüştür. Eserlerdeki istişhâd örneklerine bakıldığında bütün Kahtânî kabilelerinden istişhâd edilen şairlerin sayısı, Adnânîlerden sadece Temîm kabilesinden istişhâd edilen şair sayısı kadar olmuştur.²²⁹

Bu açıklamalardan sonra, şimdi de Arap dili kaynaklarında şiirle istişhâd, eleştiri ve belâgat kaynaklarında şiirle istişhâd, edebî şerhlerde şiirle istişhâd, tefsir metinlerinde şiirle istişhâd konularını inceleyelim.

1.2.2.1. Arap Dili Kaynaklarında Şiirle İstişhâd

Genel kabule göre ilk dil çalışmalarının Hz. Ali'nin teşvikiyle Ebu'l-Esved ed-Düeli (ö. 69/688) tarafından başlatıldığı kabul edilmektedir.²³⁰ Dil çalışmalarının sembol ismi olan Ebu'l-Esved ed-Düeli'nin kızının, مَا أَحْسَنَ السَّمَاءَ “Gök ne kadar güzeldir!” diyeceği yerde مَا أَحْسَنُ السَّمَاءِ “Gökteki en güzel şey nedir?” şeklindeki yanlış ifadesi, dil çalışmalarını tetikleyen sebeplerden biri olmuştur. Hatta bu nedenle Ebu'l-Esved'in, dil çalışmalarına taaccüb konusu ile başladığı ifade edilmiştir.²³¹

Arap dilinde dağınık olarak başlayan çalışmalar, zamanla yerini daha kapsamlı eserlere bırakmıştır. Genel kabule göre Arap dilindeki çalışmalar Ebu'l-Esved ed-Düeli ile başlamıştır. Günümüze ulaşan ilk nahiv eseri Ebu'l-Esved'den yaklaşık yüz yıl sonra vefat eden Sîbeveyhi'nin *el-Kitâb* 'ıyla Arap grameri derli toplu bir hale getirilmiş, sağlam

²²⁸ İbn Reşîk el-Kayrevânî, *el-'Umde*, I/20.

²²⁹ Mehmet Emin Efe, *Arap Gramerinin Şiirle İstişhâdı (II-IV/VIII-X Asırlar)*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum 2022, s. 159.

²³⁰ Durmuş, İsmail, “Nahiv”, *DİA*, XXII, 300-306.

²³¹ Cevâd Ali, *el-Mufasssal fî Târîhi'l-Arabi Kable'l-İslâm*I-XX, (4. Baskı), Dârü's-Sâkî, yy. 2001, I/44; XVII/253.

bir temele oturtulmuştur. Basralı Müberred, Sîbeveyhi'nin *el-Kitâb* 'ında geçen şahitleri ayıklayarak sağlamlaştırma yolunu takip etmiştir.”²³² Sîbeveyhi'den sonra gramerin sağlam bir temele oturtulması çalışmaları gelişerek devam etmiştir.²³³ Bu dönemde gramer âlimlerinin semâ denilen yöntem ile fasih Araplardan duydukları kuralları istişhâd usûlü ile kayda geçirdikleri bilinmektedir.²³⁴ İlk başta ana gaye, fasih olduğu bilinen kişilere ulaşmak ve onlardan Arapçayı işitmek olmuştur.²³⁵ Bu nedenle gramer âlimleri kendi dönemlerinde fesâhatine güvendikleri kimselere müracaat etmiş, onların sözleri ile istişhâd etmişlerdir. Fesâhatinden şüphelendikleri kimselerden de uzak durmuşlardır. Böylelikle doğal olarak istişhâd sınırları ortaya çıkmıştır.

Günümüze kadar ulaşan Mufaddal ed-Dabbî'nin (ö. 178/794[?]) *el-Mufaddaliyât* isimli eseri istişhad tarihinin en eski şiir derlemesi olarak kabul edilmektedir. Daha sonraları şiir ile alakalı çalışmaların giderek gelişip yaygınlaştığına şahit olunmuştur.²³⁶

Dili üst seviyede kullanan bir şairin, Müslüman, gayrimüslim, kadın veya erkek olmasına bakılmadan şiiri ile istişhâd edilmiştir.²³⁷ Bir yandan İmruülkays gibi meşhur bir şairin şiiri ile istişhâd edilirken, diğer yandan halktan herhangi bir şairin şiiri ile de istişhâd edilmiştir.²³⁸ Ahlaki sınırları zorlayan aşk ve kadın, hiciv ile şarap konulu şiirlerin şairlerinin, bazı âlimler tarafından eleştirildikleri görülse de şairlerin yaşı ve cinsiyeti konusunda ayırım yapılmadığı gibi, şiirlerinin konusu bağlamında da ayırıma gidilmediği görülmüştür. Hatta bazı âlimlerin ahlaksızlık ve fuhuş içeren şiirlerin şahit olarak kullanılmasını kabul etmelerine rağmen hadislerin şahit olarak kullanılmasını eleştirdikleri bilinmektedir.²³⁹

²³² Hasan 'Hamîs el-Mil'h, "el-Haccâc fî'd-Dersi'n-Nahvî", *'Alemü'l-Fiker*, 5 (Özel), 2011, 126.

²³³ Ebû Bekir ez-Zübeydî, *Tabakâtü'n-Nahviyyîn ve'l-Lügaviyyîn*, (2. Baskı), (Thk.: Muhammed Ebû'l-Fadl İbrahim), Dârü'l-Maarif, Kahire tsz., s. 21-23; Durmuş, İsmail, "Nahiv", *DİA*, XXII, 302.

²³⁴ Ebû'l-Fadl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî, *el-İktirâh fî Usûli'n-Nahv*, (Thk.: Abdulhakim 'Atiyye-Alauddin 'Atiyye), Daru'l-Beyrutî, 2006, s. 39.

²³⁵ Eroğlu, A., "Şiirle İstişhad ve İstişhad Açısından Medarik", s. 328.

²³⁶ Kenan Demirayak ve M. Sadi Çögenli, *Arap Edebiyatında Kaynaklar*, Atatürk Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Yayını, Erzurum 1994, 1-110.

²³⁷ es-Süyûtî, *el-İktirâh*, s. 39.

²³⁸ Ebû Bişr (Ebû Osmân, Ebû'l-Hasen, Ebû'l-Hüseyn) Sîbeveyhi, *el-Kitâb I-IV*, (3. Baskı), (Thk.: Abdu's-Selam Muhammed), Mektebetü'l-Hanci, Kahire 1988, I/407.

²³⁹ el-Bağdâdî, 'Abdülkâdir b. 'Ömer b. Bâyezîd, *Hizânetü'l-Edeb I-XIV*, (Thk.: Abdüsselâm Muhammed Hârûn), Mektebetü'l-Hanci, Kahire 1997, I/12.

İlk dönem dilcileri istiṣhâd edecekleri rivayeti sahadan toplamışlardır. Ya kendileri dilin fasih konuşulduğuna inandıkları bölgelere gitmiş ya da ihtiyaçları için şehirlere gelen bedevîlerin bizzat kendilerinden örneklerini toplamışlardır.²⁴⁰

Dil bilginleri ilk dönemlerde, bazen rivayeti aldıkları şahıslara güvendikleri için istiṣhâd ettikleri şiirin şairinin kim olduğunu belirtme gereği duymamışlardır. Mesela Sîbeveyhi, genelde şahitlerinin şairlerini belirtme gereği hissetmemiştir. “Bana, güvendiğim biri söyledi.”, “Bir bedevî söyledi.” ve “Şair söyledi.” gibi ifadeler kullanarak hocalarından veya güvendiği kişilerden şiir aldığını belirtmiştir.²⁴¹

Arap gramerini tespit etme çalışmaları başladığı andan itibaren bu çalışmalarda şahit şiirler ile ilgili değerlendirmelerin yapılmaya başlandığı bilinmektedir. Dilcilerden el-Cermî (ö. 225/840), Sîbeveyhi’n *el-Kitab*’ını şiirle istiṣhâd açısından incelemiş; elli beyit hariç diğer bütün beyitleri söyleyenlerine nispet etmiştir.²⁴²

Ahfeş el-Evsat (ö. 215/830), el-Müberred, Ferrâ, Zeccâc, Ebû Saîd Sîrâfî (ö. 368/979), İbn Cinnî, Ebû Ali el-Fârisî, Rummânî (ö. 384/994) vb. kimseler de Sîbeveyhi’nin yolunu takip etmişlerdir. Çünkü onlar nahvin hükümlerini tespit etmek için bu şahitlere ihtiyaç duymuşlardır.²⁴³ Yine Sîrâfî *Şerhu Ebyâti Sîbeveyhi* adlı eserinde *el-Kitâb*’ın şahit şiirlerini şerhetmiştir. İstiṣhadın tarihi seyri içinde bu konuda birçok eser kaleme alınmıştır. Mesela; Ebû Nasr Fârâbî’nin (ö. 339/950) *Kitâbü’l-Hurûf*’u, Ebû’l-Fadl Celâlüddîn es-Süyûtî’nin (ö. 911/1505) *el-İktirâh*’ı, Abdulkâdir el-Bağdâdî’nin (ö. 1093/1682) *Hizânetü’l-Edeb*’i, Muhammed b. Tayyib el-Fâsî’nin (ö. 1170/1757) *Şerhu Kifâyeti’l-Mutehaffiz*’ı, Saîd el-Efgânî’nin (ö. 1909-1997) *fî Usûli’n-Nahv*’i gibi başlıca eserler bu hususlara temas ederler.²⁴⁴

Zamanla âlimler telif ettikleri eserlerdeki şahitlerin söyleyenini belirtmekle kalmamış, daha önceki eserlerin de şahitlerini sorgulamaya başlamışlardır. Şahidin söyleyeninin kim olduğu özellikle tartışmalı konularda önem kazanmıştır. Bu nedenle Enbârî (ö. 577/1181), *el-İnsâf* adlı eserinde söyleyeni belli olmayan şahitleri kabul

²⁴⁰ Ignace Goldziher, “Arap Dili Mektepleri”, (Çev.: Süleyman Tülücü), *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (9), Haziran 1990, 329-344.

²⁴¹ Ebû Bîşr Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, (3. Baskı), (Thk.: Abdu’s-Selam Muhammed), Mektebetü’l-Hanci, Kahire 1988, III/81, 98.

²⁴² es-Süyûtî, *el-İktân*, s. 162; el-Bağdâdî, *Hizânetü’l-Edeb*, I/370; Şükrü Arslan, “Cermî”, *DİA*, VII, 413-414, 413.

²⁴³ Hasan ‘Hamîs el-Mil’h, “el-Haccâc fî’l-Dersi’n-Nahvî”, s. 126.

²⁴⁴ Efe, *Arap Gramerinin Şiirle İstiṣhâdı (II-IV/VIII-X Asırlar)*, s. 4-5.

etmemiş, onların delil olamayacağını belirtmiştir.²⁴⁵ es-Süyûtî ise “Söyleyeni belli olmayan şiir veya nesir ile istiṣhâd edilemez.” görüşünü savunmakla birlikte Sîbeveyhi gibi ilk dönem gramer âlimlerinin nisbet etmeksizin şiir ile istiṣhâd etmelerinde bir sakınca görmemiştir.²⁴⁶ es-Süyûtî’nin böyle düşünmesinin sebebi, Sîbeveyhi gibi bazı dilcelerin güvendikleri ve bildikleri fasih konuşan kişilerden şahit aldıkları düşüncesidir. Dördüncü asrın sonlarına gelindiğinde bedevîlerin de dillerinin bozulduğu kanısına varılmış ve artık çöllerden de istiṣhâd için şiir alınmaz olmuştur.²⁴⁷

Basra ekolünden Halîl b. Ahmed ile başladığı kabul edilen Arap gramerinin gelişim evresi yaklaşık yüzyıl devam etmiştir. Bu döneme, Sîbeveyhi’nin hocalarından aldığı bilgi ve tecrübe ışığında Arap gramerini sistematik bir şekilde ele alarak yazdığı ve etkisi yüzyıllar boyunca devam eden *el-Kitâb* isimli eseri damgasını vurmuştur.²⁴⁸

Kûfe ekolünün Arap gramer çalışmalarının Ebû Cafer er-Ruâsî (ö. 187/803) ile başladığı bilinmektedir.²⁴⁹ Basra ekolünün bilgi birikiminden istifade ederek Kûfe’de gramer çalışmalarına başlayan Kûfe ekolü mensupları, rekabet duygusuyla Arap gramerine büyük katkılar sağlamışlardır. Ruâsî’den sonra Kisâî ve Ferrâ Arap gramerinin gelişim evresine damga vuran kilit isimlerden olmuşlardır. Kûfeli İbn Sikkât (ö. 244/858) ile başlayan gramerin olgunluk evresinin, yaklaşık üçüncü yüzyılın sonlarına kadar devam ettiği bilinmektedir. Ardından Kûfe’de gelişen olaylar nedeniyle artık gramer çalışmaları, Arap gramerinin tercih evresine damgasını vuran Bağdat ekolü uhdesine geçmiştir.²⁵⁰ Kûfe’nin fasih kabilelerin bulunduğu ortama uzaklığı nedeni ile Kûfe dil mektebi mensupları, semâ metodunun uygulanmasında Basralılar gibi hassas davranmamış, istiṣhâd konusunda daha geniş tuttıkları sınırlarda Araplardan duydukları her kullanımı kaideye esas kabul etmişlerdir.²⁵¹ Hicri dördüncü asrın ortalarına kadar Arap gramer çalışmalarının Basra, Kûfe ve Bağdat ekolleri tarafından gerçekleştirildiği

²⁴⁵ Enbârî, Kemâluddîn, *el-İnsâf fî Mesâilî’l-Hilâf Beyne’n-Nahviyyîne’l-Basriyyîn ve’l-Kûfiyyîn*, I-II, el-Mektebetü’l-‘Asriyye, yy. 2003, II/355, 373.

²⁴⁶ es-Süyûtî, *el-İktirâh*, s. 59.

²⁴⁷ el-Bağdâdî, *Hizânetü’l-Edeb*, I/16; Hüseyin Tural, “Arap Dilinde Şiir ve Hadisle İstiṣhâd Meselesi”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* (9), Erzurum 1990, 67; Mehmet Reşit Özbalkıç, *Kur’an ve Hadis’in Arap Gramerindeki Rolü*, Yeni Akademi Yay., İzmir 2006, s. 51.

²⁴⁸ Muhammed Tantâvî, *Neşetü’n-Nahv ve Târîhu Eşheri’n-Nuhât*, Âlemü’l-Kütüb, Beyrut 2005, s. 23.

²⁴⁹ Zübeydî, *Tabakâtü’n-Nahviyyîn ve’l-Lügaviyyîn*, s. 21-23; Hulusi Kılıç, “Kûfiyyûn”, *DİA*, XXVI, 345-346.

²⁵⁰ Durmuş, “Nahiv”, XXII, 303.

²⁵¹ Ahmed Şevkî Abdüsselâm Dayf, *el-Medârisü’n-Nahviyye*, Dârü’l-Me’ârif, Kahire 1968, s. 162; Kılıç, “Kûfiyyûn”, *DİA*, XXVI, 345, 346.

bilinmektedir. Dördüncü yüzyılın sonunda ise gramer konularının tamamlandığı kabul edilmiştir.²⁵²

Lügatçılar yerleşik hayata geçenlerin şiirlerini istiṣhad olarak kullanmaktan uzak durdular. Çünkü şehir halkının dil yapısı bozulmuştu. Ancak fesahatleri korunmuş ve dillerinde bozulma meydana gelmeyenlerin şiirleri istiṣhâd olarak kullanılmıştır.²⁵³

Dilcilerin yanında kudemanın şiirleri, muhdes ve müvelled şairlerin şiirlerinden daha sevimli idi. Müvelledlerin şiirlerine güvenlerin sayısı azalmış bu da zamanla taassupçuluğa dönüşmüştür. Kimi lügat âlimlerinde, muhdes olan her şiiri reddetme düşüncesi doğmuş²⁵⁴ öyle ki Ebû Amr b. el-‘Alâ’ mütekaddimuna ait olmayan şiiri şiir saymamıştır.”²⁵⁵ Ebû ‘Amr b. el-‘Alâ muhdes şiiri eleştirenlerin başında gelmiş ve muhdes şiiri terk etmiştir. Ona göre istiṣhâdda müvelledun şairlere güvenilmez, O yeni olan her şiiri terkedip eski şiirden yardım almıştır.

Asmaî’nin şu sözü de yeni şiire olan olumsuz bakış açısını desteklemektedir: “Ebu Duâd (ö. 240/854) ve ‘Adî b. Zeyd şiirdeki ilkelere muhalefet ettikleri için Raviler bu iki şaire ait şiirleri rivayet etmediler.”²⁵⁶ Ebû Abdillâh İbnü’l-‘A‘râbî (ö. 231/846): “Eski şiir bana daha sevimlidir.”²⁵⁷ demiştir. Dil âlimlerinin eski şiiri sahiplenmeleri, eski şiirin Kur’an dilini anlamak için kullanılmaya daha yakın olmasından kaynaklanmaktadır. Ebû Abdillâh İbnü’l-‘A‘râbî, Ebû Ca‘fer et-Tûsî’nin (ö. 460/1067) Ebû Temmâm’ın Urcuze’sinin baş tarafındaki şu beyti okuduğunu İbnü’l-Mu‘tezz’den nakleder:

وَعَادِلٍ عَدْلُهُ فِي عَدْلِهِ فَظَنَّ أَنِّي جَاهِلٌ مِنْ جَهْلِهِ

“Çok kınayıcı vardır ki kınamasından dolayı onu kınadım. O, cehaletinden dolayı beni cahil sandı.” (Recez)²⁵⁸

Ebû Ca‘fer et-Tûsî, ilk döneme ait Huzeyl kabilesi şairlerinden birisinin şiiri olduğunu düşünmüştü. İbnü’l-Mu‘tez’e onu yazmasını emretti. İbnü’l-Mu‘tezz Urcuzeyi bitirdiğinde “Güzel midir?” diye sordu. Ebû Ca‘fer et-Tûsî: “Ondan daha güzelini işitmedim.” dedi. İbnü’l-Mu‘tezz bu urcuze’nin muhdes şairlerden olan Ebû Temmâm’a

²⁵² Tantâvî, *Neşetü’n-Nahv*, s. 22; Durmuş, “Nahiv”, DİA, XXII, 302-303.

²⁵³ Ebü’l-Feth Osmân b. Cinnî el-Mevsilî el-Bağdâdî, *el-Hasâis*, Mısır, 1988, V/2.

²⁵⁴ İbn Reşîk el-Kayrevânî, *el-Umde*, I/197-198.

²⁵⁵ İbn Reşîk el-Kayrevânî, *el-Umde*, I/90.

²⁵⁶ Ebü’l-Ferec el-İsfahânî, *el-Egânî*, VIII, 377.

²⁵⁷ Hişâm b. Ahmîdân, *eş-Şâhidu’s-Şi’r fi’t-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, s. 67.

²⁵⁸ Ebû Bekr Muhammed b. Yahyâ es-Sûlî, *A’hbâru Ebî Temmâm*, el-Mektebû’t-Ticârî, Beyrut 1980, s. 22.

ait olduğunu söyleyince Ebû Ca'fer et-Tûsî: “Yakılması gereken, yakılması gereken bir şiirdir.”²⁵⁹ diyerek Ebu Temmam'ın muhdes şairlerden olduğu için şiirini değersiz görmüştür. Dilocilerin, kudemanın şiirini savunmaları din, dil ve Arap milliyetçiliğini savunmaları nedeniyle idi.²⁶⁰ Dinin ve dilin kaybolacağı endişesini taşıyan dilociler, dilin kaide ve kurallarını belirlemede, metotlarını açıklamada hızlı davranmışlardır.

Dilociler, cahiliye ve İslamî şiire başvurarak dilin kaide ve kurallarını tespit etmeye çalışmışlardır. Zira onlara göre bu şiirler bozulmamış, saf ve pek yanlışı olmayan şiirlerdi. Bu yüzden onlar istiḥād işleminde bunları öncelikli tür saymışlardır.²⁶¹ Onlara göre kudema şiirinin örnek alınması gerekir. Müvelledûn ve muhdesûn şairlere karşı eski şiire bağlı kalma tarzı, ilmi baskının oluşmasına da neden olmuştur. Bu durum çekişmeyi ve tartışmayı doğurmuş, şiirde eski ve yeni şiir arasında tartışmalara zemin hazırlamıştır.²⁶²

Öte yandan İbn Kuteybe bu bakış açısına karşı çıkarak şöyle der: “Ben bazı âlimlerimizin kimi kudema şairin anlamsız ve manasız olan şiirini önemsediklerini gördüm. Sağlam ve kusursuz olan bir şiiri de kendi zamanında söylendiği ve söyleyeni gördükeri için değersiz bulduklarını görmüşümdür.”²⁶³ Halîl b. Ahmed, bu yapay tartışmaların farkına varmış, dilocilerden şiiri kabul veya reddetmedeki ölçüt ve kuralları hafifletmelerini istemiştir. Çünkü o şiire hürmet ve saygı nazarıyla bakmış, dil kalıpları ve nahiv kaidesini çok önemsemiştir. Halîl b. Ahmed'in konuyla alakalı tespitleri şöyledir: “Şairler kelamın öncüleri olup kelamı istedikleri şekilde çevirirler. Şair olmayanlar için caiz olmayan, şairler için caizdir. Şiirle, kelamı sınırlandırmak, lafzı değiştirmek ve karmaşık hale getirmek, kısa olanı uzatmak, uzun olanı kısaltmak şairler için uygundur. Onlar uzağı yakınlaştırır, yakını da uzaklaştırırlar. Delil getirirler ancak onların aleyhine delil getirilmez. Bâtılı hak, hakkı batıl şeklinde betimlerler.”²⁶⁴

Abdulkâdir el-Bağdâdî, Râî el-Endelüsî'nin (ö. 853/1450) bu konudaki düşüncelerinden etkilenerek edebî ilimleri altı kategoride değerlendirmiştir. Bunlar:

²⁵⁹ es-Sûlî, *A'ḥbâru Ebî Temmâm*, s. 175.

²⁶⁰ Muhammed el-Vâsitî, *Zâhiretü'l-Bedî' 'Inde's-Şü'arâi'l-Muhdesîn*, Daru Neşri'l Ma'rife, Magrib 2003, s. 15

²⁶¹ Abdurrahman el-Ğalebûnî, *eş-Şevâhidü's-Şi'riyye Hevle'l-İstiâreti fin'Nakdi'l Edebiyyi 'Hilâli'l-Karni's-Sâdis*, (Doktora Tezi), Ribat 1998, s. 105.

²⁶² Hişâm b. Ahmîdân, *eş-Şâhidü's-Şi'ri fi't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, s. 68.

²⁶³ İbn Kuteybe, *eş-Şi'r ve's-Şu'arâ*, s. 19.

²⁶⁴ Ebû'l-Hasan Hâzım el-Kartâcanî, *Minhâcu'l-Bülağâ ve Sirâcu'l-Üdebâ*, (Thk.: Muhammed Habib b. el-Hûca, Beyrut 1981, s. 143.

“Lügat, Nahiv, Sarf, Meânî, Beyan, Bedî’ ilmi olup ilk üçünde sadece Arap kelimayla istiṣhâd yapıldığını; son üçü için müvelledlerin kelâmıyla istiṣhâd imkânı olduğunu belirtir. Meânî, beyan ve bedî’ de ise istiṣhâd manaya yöneliktir. Bu ilimlerde Arap ve Arap olmayan şairlerin şiirleriyle istiṣhâdda bulunmada herhangi bir beis yoktur. Bunun için Buhtürî, Mütenebbî vb. muhdes şairlerin kelimayla istiṣhâd yapılabilir.”²⁶⁵ Dileler; nahiv, sarf ve lügat alanında müvelledün şairlerinin şiirleriyle istiṣhâd yapılmasını kabul etmemişlerdir. Meani, beyan ve bedî ilimlerinde ise müvelledlerin şiiriyle istiṣhâdı caiz görmüşlerdir.

Sonuç olarak Arap dilinde istiṣhâdın ikinci kaynağını şiir oluşturmaktadır. Şiirin şâhidliği, Kur’an’dan sonra diğer şahit türlerinin en kuvvetli olanı, kökü sağlam ve geçmiş en eski olanıdır. Ayrıca Arap dileleri ve nahivciler, kuralları tespit etmede ve yabancı kelimelerin anlamlarını belirlemede hangi şiirlerin kaynak olabileceği hususunda şairleri yaşadıkları döneme göre tabakalara ayırarak değerlendirmişlerdir. Yaptıkları bu değerlendirmeyi çalışmalarında ölçü kabul ederek hangi tabakadaki şairlerin şiirleriyle istiṣhâd edilebileceğine yönelik görüşlerini ifade etmişlerdir.²⁶⁶

İlk iki tabakanın şiirleriyle istiṣhâd etme konusunda bütün dileler ittifak etmişlerdir. Üçüncü tabaka şairlerin şiirleriyle istiṣhâd etme hususu ise dileler arasında ihtilaf konusu olsa da genel görüş onların da şiirleriyle istiṣhâd edilebileceği yönündedir. Dördüncü tabakanın şiirleriyle istiṣhâd edilmeyeceği görüşü hâkim olmakla birlikte bu tabakanın şairleri içerisinde dilinin bozulmadığına inanılanların şiirleri ile istiṣhâd edilebileceği görüşü de mevcuttur.²⁶⁷ Nitekim ez-Zemahşerî, dördüncü tabaka şairlerinden Ebû Temmâm Habîb İbn Evs et-Tâî’nin şiiriyle istiṣhâd etmiştir.²⁶⁸ Dil kurallarına yönelik istiṣhâdda genel yaklaşım böyle iken belâgat ile ilgili hususlarda bazı dilelerin yaklaşımı farklı olmuştur. İbn Cinnî, belâgat konularında bütün şairlerin şiirleriyle istiṣhâd edilebileceğini belâgat ile alakalı konuların anlama yönelik olduğunu, anlamın ise bütün zamanlarda aynı olduğunu söylemiştir.²⁶⁹ Şiirlerin, istiṣhâda konu

²⁶⁵ el-Bağdâdî, *Hizânetü’l-Edeb*, I/5.

²⁶⁶ Çetin, M. Nihat, *Eski Arap Şiiri*, İstanbul 2011, s. 4-6.

²⁶⁷ el-Bağdâdî, *Hizânetü’l-Edeb*, I/ 6-7.

²⁶⁸ ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I/76.

²⁶⁹ İbn Cinnî, Ebû’l-Feth Osmân, *el-Hasâis*, (Thk.: Abdulhamid Hindâvî), Dâru’l-Kutubü’l ‘İlmiyye, Beyrut 2013, s. 79.

olabilmesi için, ilk üç tabakadan olması gerekmektedir. Ayrıca ehli bâdiye olan Arapların kelâmı hicri dördüncü asra kadar şâhid olarak kabul görmüştür.²⁷⁰

1.2.2.2. Eleştiri ve Belâgat Kaynaklarında Şiirle İstişhâd

Tenkidçilerin ve belâgatçıların şâhid kavramına yükledikleri anlam, dilci ve nahivcilerin yükledikleri anlamdan farklı olmuştur. Dilciler ve nahivciler şâhid kavramını zaman ve mekân ölçütüne bağlı hale getirmişlerdir. Fakat tenkidçi ve belâgatçılarla bu bağlar aşılmış, şâhid kavramının bilinen manası çok daha genişlemiştir. Dilci ve nahivcilerin yanısıra şâhid kavramında ve müvelledlerin kelâmındaki fasîh Arap kelâmının kapsamında da genişleme olmuştur. Dilci ve nahivciler, muhdes ve müvelledlerin kelâmıyla yapılacak istişhâdı reddetmişlerdir. Zihinlerinde fasîh Arap diline tutunma ve eskiye bağlılık düşüncesi egemen olmuştur. Belâgat ilminde şiirle istişhâd zaman ve mekânla sınırlandırılmamıştır. Dilciler ve nahivcilerin yanında zaman ve mekân, sanatsal boyutun önüne geçmiştir.²⁷¹

Belâgat kitaplarında şiirle istişhâdın görevi belâgat olgularının tahlilini yapmak, sanatsal ve estetik özellikleri araştırmaktır. Bu özellikler cahiliye, muhadramun ve mütekaddimûn gibi ilk dönemlerin şiiriyle sınırlı kalmamıştır. Müvelled (muhdes) şairlerin şiirinde sanat ve estetik önemli olmuştur. el-Câhiz, İbn Kuteybe, el-Müberred, Abdülkâhir el-Cürcânî (ö. 471/1078-79) ve İbn Reşîk gibi bazı belâgatçılar, şiirin sanat ve estetik boyutuna önem vermiştir. Cahiliye dönemi şairlerinin müvelled şairlere karşı mutlak üstün oldukları düşüncesini kabul etmemiş, şiirin üstünlüğünü şairin şiirindeki sanat becerisine bağlamışlardır.²⁷²

Sanatsal üstünlük, belâgat ilminin temel dayanağıdır. Çünkü sanatsal üstünlük, şiiri kabul veya reddetmenin ölçüsüdür. Şiirdeki sanatsal üstünlük, ister kudema ister muhdes şiirde olsun farketmez. Bir şiirde kalite, güzellik ve estetik devam ettiği müddetçe sanatsal üstünlük mümkün olur. Şiirdeki sanatsal üstünlüğün şâhidin kabulünde ölçü alınmasında bir beis görülmemiştir.

²⁷⁰ es-Süyûtî, *el-İktirâh*, s. 43.

²⁷¹ Hişâm b. Ahmîdân, *eş-Şâhidu's-Şi'r fi't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, s. 73.

²⁷² Muhammed Hasan Cebel, *el-İhticâc bi's-Ş'iri fi'l-Luga el-Vâki'u ve'd-Delâletuhu*, Dâru'l-Fiker, Kahire 1986, s. 86.

“و الدليل على ذلك , والشاهد الصادق , والحجة القاطعة أن ... Eleştirisi ve belâgat eserlerinde ... Bunun delili, doğru şahid, kesin delil ...” gibi el-Câhiz’in sözleriyle şahid kavramının genişlemiş olduğu görülmektedir.²⁷³ Aynı zamanda el-Câhiz; ihticac, delil ve burhan kavramlarını da birbirinin murâdifi olarak görmüştür. Şiir söyleme esnasında verilen haberleri desteklemek için şiir kuvvetli söz, doğru ve güçlü bir kanıt iken; rivayet edilen haber için de şahid olarak getirilir. el-Câhiz, öncelikle şahidin güvenilir ve sağlıklı oluşunu önemsemiştir. Abdürrahîm er-Rahmûnî konuya dair düşüncesini şöyle açıklamıştır: “Mervî haberlerde metin ve senedin, sahih olmaları şart olduğu gibi şiirde de sened ve metnin sahih olması şarttır. Öyle ki; istişhâd söyleyeni bilinen doğru şiirle ancak kabul edilir. el-Câhiz diğerlerinin yaptığı gibi zaman veya ahlakla alakalı diğer şartları göz önünde bulundurmamış, aksine ister eski veya yeni, ister çöl veya şehirli olsun içinde öncekilerin şartlarının gerçekleştiği her şiirle istişhâd yapmıştır.”²⁷⁴ el-Câhiz’a göre dil bilginlerinin ölçüde mükemmel olmaları kaçınılmazdır. Atasözleri, etimoloji (türeme), yapı ve manaya delalet eden kelamın durumunu bilmeyen kimse kitap, sünnet, şahid ve meseli te’vil etmeyi bilemez.²⁷⁵ el-Câhiz, şahidi ölçü ve kriterler üzerine bina ederek ilk dil âlimlerinin yapmadığı kaideleri tespit etmiştir. Arap kelâmını alışılmışın dışına çıkmadan örnek aldığı tarz üzerine bina etmiştir.

el-Câhiz’in asıl hedefi Arap kelimasında beyanı ispat etmektir. Bu da ancak sağlam bir dil ile mümkündür. Zira dilin bozulması beyanın ve dinin bozulması demektir. el-Câhiz, bu bağlamda beyan ile burhanın ilişkisine de şöyle dikkat çekmiştir: “Beyanın gidişiyle beraber burhan bozulur. Burhanın bozulması dinin bozulmasıdır. Dinin bozulması dünyanın yok olmasıdır.”²⁷⁶ Bu ifadede görünen o ki el-Câhiz’a göre şahid kavramı, zapt ve kuvvet olarak bilinmiştir. Bu konuda Abdullah b. Abbas şöyle der: “Dini ilimden bilinmemesi imkânsız olan şeyi bilmen, edebî ilimlerden şahid ve meseli rivayet etmen sana yeter.”²⁷⁷ Çünkü ilmin döngüsü şahid ve mesele dayanır.²⁷⁸ Belâgatçılar şahidi, şiirin sanat türlerinden saymıştır. Üstelik o eski ve yeni eserlerden eksik olmayan

²⁷³ el-Câhiz, Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb, *el-Beyân ve’t-Tebyîn*, (Nşr.: Abdüsselâm M. Hârûn), Dârü’l-Cîl, Beyrut 2003, IV/ 29.

²⁷⁴ Abdürrahîm er-Rahmûnî, "Mefhumu’ş-Şâhid ve Ehemmiyyetühü ’İnde’l-Câhiz", *Kulliyetü’l Âdâb ve’l-’Ulûmu’l-İnsâniyye*, Zahru’l-Mihrâz, Fas 1409/1988, s. 268.

²⁷⁵ el-Câhiz, *Kitâbü’l-Hayevân*, I/146.

²⁷⁶ Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Câhiz, *Resâilü’l-Câhiz*, Mektebetü’l-Hancî, (Nşr.: Abdüsselâm Muhammed Hârûn), Kahire 1979, I/250.

²⁷⁷ el-Câhiz, *el-Beyân ve’t-Tebyîn*, I/ 86.

²⁷⁸ el-Câhiz, *el-Beyân ve’t-Tebyîn*, I/271.

bir türdür. Mesela; Ebû Hilâl el-Askerî'ye (ö. 400/1009) göre, şahid, şiirin sanat türlerindeki uygulamanın en iyisi olup manayı üretmek için getirilir ve başka bir mana için te'kid olarak kullanılır. Delili sağlıklı olduğundan ilkinde karşı istiştâh mecrasında gelir.²⁷⁹ Böylece el-Askerî, şâhidi şiirden saymıştır. Dolayısıyla şahid, ilk kelâm için aksini ispat ölçüsü olduğu kadar kelâmın doğruluğu içinde bir hüccet ve kanıt olmuştur.

1.2.2.3. Edebî Şerhlerde Şiirle İstiştâh

Arap kültürü edebî bir olgu olarak şerhlerle bilinir. Hicri birinci yüzyılın sonu ve ikinci yüzyılın başında dilci ve nahivcilerin tefsir ilmine ek olarak şiir ve nesirle ilgili dil bilimleri metinlerine ilgileri artarak devam etmiştir. Şerhler ilk olarak şiir divanlarıyla birlikte kayda geçmiştir.²⁸⁰ Şiir şârihlerinin şiir divanlarına ek olarak bazı şiirlerin seçilerek şerh edilmesi, şerhin ortaya çıkışının ilk adımı olmuştur. Muhammed Hâdî et-Trâblusî'nin şiir şerhleri hakkındaki tespitleri şöyledir: “Şerhin şiirle birlikteliği Araplara bir şans olduğu kadar büyük bir saygınlık da kazandırmıştır. Arap şiir divanlarının çoğu şerhleriyle bize ulaşmıştır. Şiire canlılık ve yaşama gücü veren şerhler olmasaydı belki şiirlerin çoğu bize ulaşmazdı.”²⁸¹

Araplar'da şiirin şerhi dört aşamadan geçmiştir. Birinci aşama: Bu aşamadaki şiir şerhi, rivayete hizmet içindir. Şiirin söylendiği dönem ile şerhin yazıldığı dönem arasında uzun bir zaman dilimi vardır. Bu aşamadaki şerhin amacı şair ve okuyucu arasında doğrudan bir bağ kurmaktır. Bu aşama hicri dördüncü yüzyıldan önce şekillenmiştir. Bu aşamayı temsil edenlerin başında Züheyr b. Ebî Sûlmâ'nın divanını şerh eden Se'alibi (ö. 429/1038) gelir. İkinci aşama: Bu aşamada şerh manaya hizmet etmek içindir. Burada şarihin işi şairin şiirini derleyerek düzenlemek ve şiirlere özgünlük kazandırmaktır. Ebû Bekir es-Sûlî'nin (ö. 335/946), Ebû Kâsım'ın (ö. 231) divanı için yazdığı şerh ve İbn Cinnî'nin Ebû Tayyib el-Mutenebbî'nin (ö. 354/965) divanı için yazdığı şerhler bu dönemin en iyi örneklerindendir. Üçüncü aşama: Bu dönemde edebî şerhler şiirin yapısına yardımcı olmak içindir. Şerhler genellikle dile yönelik yapılarda etkisini göstermiştir. Ebû'l-'Alâ'el-Ma'arrî'nin *Sa'ktu'z-Zend* için yaptığı şerh bu dönemi temsil

²⁷⁹ Ebû Ahmed el-Hasen b. Abdillâh b. Saîd el-Askerî, *Kitâbü Sınâ'atey'n-Nazm ve'n-Nesr*, Dâru'l-Kutubu'l-İlmiyye, Beyrut 1984, s. 470.

²⁸⁰ Bahâüddîn es-Sübkî, *Tel'hîsu'l-Miftah ve Cuhûdu Şârih*, (Doktora Tezi), Zahrû'l-Mihraz 2003, s. 19.

²⁸¹ el-Hâdî et-Trâblusî, *Buhûsu fî Nassi'l-Edebiyye*, Daru'l-Arabiyye li'l-Kitab, Mısır 1988, s. 42.

eder. Dördüncü aşama: Yükselme dönemini temsil eder. Divanların şerhleri, kültürün hizmetinde ve metinleri inceleme amacına yönelik olmuştur. Abdurrahmân el-Berkûkî'nin (1876-1944) el-Mütenebbî'nin divanı için yazdığı şerh ve İbrâhîm b. Nâsîf el-Yâzicî'nin (1847-1906) aynı divana yazdığı şerh dördüncü dönem şerhlerini temsil eder.²⁸²

Şiirle istişhâd başından beri edebî şerhle ilişkili olmuştur. Bu durum izah edilmeye ihtiyaç duyulan bazı edebî kavramlardaki karışıklığı kaldırmak içindi. Böylece şerhler sözlü ifadelerden uzaklaşarak nakil ve yazıya dayandırılmıştır. Genelde şâhid özelde şiirle istişhâd konusu, büyük bir ilgi uyandırarak yazı aşamasına geçmiştir. Şâhid edebî şerh faaliyetinin temel ögesi olmuştur. Şâhid, şârihin şerhinde kullandığı gerekli unsurların en önemlisidir. Edebî şerhler içerisinde şiir şâhidinin bulunması şârihin şiir istişhâdındaki uzmanlık yönünü, anlama kapasitesini ve görevindeki mükemmelliğini ifade etmektedir. Ayrıca edebî şerhlerin değeri, içerisinde yayılmış şiir şahitlerinin fazlalığı gibi durumlar şairin edebî yönünün güçlü olduğunu gösterir. İstişhâd aracılığıyla çok şiir ezberleme şârihin karakterini ortaya çıkarır. Diğer taraftan edebî şerhlerdeki şiirle istişhâdın görevlerinden biri de eğitimidir. Eğitimin amacı; şiir divanlarını öğrencilerin anlamasına yakınlaştırmak, anlamayı ve istenilene ulaşmayı kolaylaştırmaktır. Ayrıca şârih, şevâhid yoluyla amacına ulaşmaya çalışırken aynı zamanda söylemlerinin doğru olduğunu şiirle kanıtlama çabasıdır. Edebî şerhlerde şiirle istişhâdda bulunmada lügat, nahiv, sözlük gibi unsurlardan biriyle metni açıklama uğraşı söz konusudur. Genellikle edebî şerhlerdeki şâhidin var oluşu diğer şârihlerden farklı olmuştur. el-Câhiz'in şerhlerinde şiirle istişhâdın üç amaç için yapıldığı görülmektedir. el-Câhiz'in şiirle istişhâdı; tek lafzın açıklamasını desteklemek, lafza giden manayı te'kid etmek, genel olarak beytin kapsamış olduğu manayı açıklamak içindir.²⁸³

Bunların dışında ilk kuşak dil âlimleri nezdinde edebî şerhler büyük bir öneme haiz olmuştur. Nahiv ve belâgat kitaplarındaki şiirle istişhâd, şârihlerde büyük bir ilgi uyandırmıştır. Edebiyatta bu türdeki yazılı eserlerin çokluğu bu ilgiyi açık göstermektedir. Muhammed b. Sîd el-Batalyevsî'nin (ö. 521/1127) *Şerhu Ebyâti'l-Cumel* adlı eseri örnek gösterilebilir. Onlar dille ilgili bu malzemeyi göz önüne alarak şârihlerin

²⁸² Hişâm b. Ahmîdân, *eş-Şâhidu's-Şi'ri fi't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, s. 76.

²⁸³ Abdurrahîm er-Rahmûnî, *er-Rû'yetu's-Şi'riyye 'Inde'l-Câhiz*, (Doktora Tezi), Kuliyetü'l Âdâb ve'l 'Ulûmu'l-İnsâniyye, Rabat 1990, s. 515.

algılamasında bir kapalılığın olmadığını ispatlamak istemişlerdir. Bu şâhid için bilimsel bir değerdir. Dil bilimciler mukaddimelerinde övgüyle bu konuya atıfta bulunmuşlardır.²⁸⁴

Şiir şerhleri Arap savaşlarına bir şâhid ve Arap tarihine bir vesika olmuştur. Muhammed el-Mâlikî'de (1948-2004) bu hususta şunu vurgulamaktadır: “Şiir ve şerhi İslam düşünce sistemiyle meşru kimlik kazanmıştır. Öyle ki, dini eğitim sahasında özellikle Kur'an'ın yorumunda kullanılarak öncelikli yerini almıştır.”²⁸⁵

Genel olarak şiirle istişhâd, ilme bir üstünlük kazandırırken, kanıt ve şairin değerini ortaya koymak için edebî şerhlerde ortaya çıkmıştır. Şiirle istişhâd şerhleri edebî ve dil metinlerini anlama, okuyucuya yakınlaştırma, kapalılığı ortadan kaldırma, yabancı kelimelerden kaynaklanan karışıklığı giderme gibi nedenlerden önem kazanmıştır.

İlimler gelişme ve ilerleme sağlarken bu şerh eserleri koleksiyonu içerisindeki şâhidin çerçevesi de genişlemiştir. Öte yandan edebiyat şarihleri eski şâhidleri yeni şâhidlerle birlikte kabul etmişlerdir. Böylece şiirle istişhâd olgusu eskinin taassubundan ve örnek alınışından kurtulmuştur. Zira şerh kitaplarının çoğu bununla beraber dil, nahiv, tarih ve eleştiri metinlerinden oluşmaya başlamıştır. Şerh kitaplarının metinleri arasına şiir beyitleri serpiştirilmiş ve çoğunlukla şerh metinleri şiirlerle uzayıp gitmiştir.²⁸⁶

İstişhad metinlerine başvurma şarihlerin tercih ettikleri eski bir metottur. Şarihler şiirle istişhâdı tenkid ve belâgat gibi başka alanlarda da kullanarak ondan faydalanmışlardır. Bu aşamadan sonra edebî ilimler olgunlaşmış, şarihlerin metotları gelişmiştir. Şerhlerde şiirle istişhâdın önemi artmıştır. Öyle ki şerhlerindeki metotları tamamlayıcı bir rol almıştır. Şarihler dil, gramer, belâgat, eleştiri gibi faktörlerin tamamını şerh içinde kullanmışlardır. Şarihler eski ve yeni şiirle istişhâd etmiş ve belâgatçı akranlarından etkilenmişler, özellikle eski şiirlerin mükemmel örneklerinden vazgeçmemişlerdir.²⁸⁷

²⁸⁴ Hişâm b. Ahmîdân, *eş-Şâhidu's-Şi'ri fi't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, s. 78.

²⁸⁵ Muhammed el-Mâlikî, *Cuhûdu't-Taberî fi Dirâseti's-Şevâhidi's-Şi'riyye fi Câmi'i'l-Beyân 'an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*, Dirâse Luğaviyye Edebiyye fi Tefsîri'l-Kur'an-i'l-Kerîm, Matbaatu'l-Maarif, Zahru'l-Mihrâz, Fas 1994, s. 3.

²⁸⁶ Fahreddin Kubât, *Menhecü't-Tebrîzi fi Şurûhihi ve'l-Kîmeti't-Tari'hi li'l-Mufaddaliyyât*, Darü'l-Fiker, Dimaşk, 1997, s. 119.

²⁸⁷ *Esmâ Kinânî, Mukârabetü's-Şâhidi's-Şi'ri min 'Hilâli Şerhi İbni's-Sîd li Sakti'z-Zend*, (Doktora Tezi), Zehru'l-Mihrâz 2003, s. 43.

Bazı şarihler, nahiv ve lügat meselelerini ispat için müvelledûn şairlerden istişhâdî caiz görmüşlerdir. Muhdesun döneminde edebiyatçılar ve eleştirmenler lügat ve dilden ziyade üsluba ve manaya önem verdikleri için farklı bir metot takip etmişlerdir.²⁸⁸ Şiir şarihlerinin bu metotlar arasında gidip gelmelerinin iki nedeni dikkat çekmektedir: Birincisi: İstişhâd konusunda genişlemeye hoşgörüyü bakmaktır. Zira şerhte modern, cahiliye ve İslamî dönem istişhâdlarını bir arada görmek mümkündür. Ebû Alî el-Merzûkî bu yöntemi takip etmiştir. İkincisi: Dil bilginlerinin yolunu takip eden şarihlerin yöntemidir. Bunlar istişhadda tavizsiz davrananlardır. İstişhad dönemlerini kabul etmemişlerdir. Ebî Ca'fer en-Nahhâs gibi şarihler kararlaştırılan bu ölçülere bağlı kalmamışlardır.”²⁸⁹ Bunlar Ebû Nüvâs'tan istişhâdî şairlerden herhangi bir tabakayla denk tutmamışlardır. Kudema (cahiliyye, muhadramun ve mütেকaddimûn) ve müvelledûn/muhdesûn dönemler için taassubun dışında ve sanatın paralelinde istişhad sunmayı tercih etmiştir. Cemâleddin el-'Umerî bu konuda şöyle der: “Görünüşte dikkat çeken gerçek şu ki Ebû Alî el-Merzûkî (ö. 421/1030), âlimlerin belirlemiş olduğu iki tabakanın şiiriyle yetinmemiştir. Aksine şahitlerini büyük oranda genişletmiştir. Şahitleri arasında şiirleriyle ihticac edilmeyen muhdes şairlerin şiirlerini görmek mümkündür. Merzûkî'nin; Beşşar, Ebu Nuvas, Ebu Temmam, el-Buhturî, İbn Herme, Eşca' es-Sülemî, Müslim b. Velîd, el-Mutenebbî vb. şairlerin şiirleriyle istişhâd ettiği görülmektedir. O, bunlara itimad ederek istişhâdın çerçevesini genişletmiştir.”²⁹⁰

Esmâ Kinânî ise şiirle istişhâdın diğer ilimlerle ilişkisine şöyle işaret etmiştir: “Şiirle istişhâdın Arapça ilimlerle üç aşamalı bir ilişkisi bulunur. Öncelikle en eski rivayetler ve şevâhidlerin yazılması aşaması gelir. Şahitlerin toplanması, araştırılması, şerhi ve üzerine yazılan yorumlardır. Sonraki aşama ise es-Suyûtî'nin *el-İktirâh* adlı eserindeki şiirle istişhâd olgusu için yapılan karşılaştırmadır. Bundan sonra el-Bağdâdî'nin *Hizanetü'l-Edeb* adlı eserinin mukaddimesindeki aşama gelmiş ve Âlûsî'yle bu gelişmeler devam etmiştir.”²⁹¹ Nitekim edebî şerhler ile şiirle istişhâdın yapıldığı diğer ilimler arasında herhangi bir uyumsuzluk görülmemiştir. Bu şerhler tarih boyunca şiirle istişhâd sistemine eklenen kalıcı tuğlalar olmuştur. Edebî şerhlerin koşulları, geçiş

²⁸⁸ Hişâm b. Ahmîdân, *eş-Şâhidu's-Şi'ri fi't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, s. 80.

²⁸⁹ Abdurrezzâk Sâlihî, *eş-Şâhidu's-Şi'ri fi'n-Nakdi ve'l-Belâga, Kadâyâ ve Zevâhiru ve Nemâzec*, (2. Baskı), İrbid, Ürdün 1431, s. 57.

²⁹⁰ Ahmed Cemâleddîn el-'Umerî, *Şurûhu's-Şi'ru'l-Cahilî*, Dâru'l-Me'ârif 1998, II/242.

²⁹¹ Esmâ Kinânî, *Mukârabetü's-Şâhidî's-Şi'ri min 'Hilâli Şerhi İbni's-Sîd li Sakti'z-Zend*, s. 43.

şartları, yaratıcılık boyutu ve kullanımındaki sağlamlık şiirin anlaşılmasına önemli katkılar sunmuştur.²⁹²

1.2.2.4. Tefsir Metinlerinde Şiirle İstişâd

İstişâdın, Arap dili çalışmalarındaki etkisi ilk dönemden itibaren tefsir kaynaklarında da mevcut olmuştur. Zira tefsirlerde âyetler farklı açılardan ele alınırken hadis, şiir, emsâl ve Arap kelimeleri istişâd olarak kullanılmıştır. İstişâd, tümevarım metoduyla genel bir hükme varmak maksadıyla kullanılan bir yöntem olmuştur.²⁹³

Bilindiği üzere Kur'an'ın tefsirinde de çeşitli yöntemler kullanılmaktadır. Bunlardan biri de şiirle istişâd yöntemidir. Geçmiş sahabe dönemine kadar uzanan bu yöntem, ayetlerin anlaşılmasında önemli katkılar sunmuştur. O dönemde müfessir sahabiler anlamını bilmediği bir takım kelimeleri cahiliye dönemi Arap şiirine müracaat ederek öğrenmeye çalışmışlardır. Bunlardan sonra gelen dil bilginleri de bu uygulamaya sıkı bir şekilde tutunmuş, özellikle Kur'an naslarıyla şiir arasındaki ilişki göz ardı edilmemiştir. Hatta metotlarını desteklemede şiiri asıl unsur kabul edenler olmuştur. Kur'an naslarının kimi maksatlarının ancak şiire dayandırılarak açığa çıkabileceği düşünülmüştür. Kur'an naslarının doğru anlaşılmasında şiirin bağlayıcılığı önceden de bilindiğinden süreç içerisinde istişâd için şiir bir araç olmuştur. Şiir, Kur'an ifadelerinin ve üsluplarının doğru bir şekilde anlaşılması için bir kanıt olarak değerlendirilmiştir. Şiir Kur'an'ı Kerim'de geçen lafız, terkip ve kalıplara kanıt getirmek için bir materyal olmuştur. Aynı zamanda şiir, ifadelerin anlatımında Arap düşünce tarzının meydana çıkmasına vesile olmuş, böylece şiir sağlıklı bir şekilde dinî ve ilmî kaidelere dayanak oluşturan bir meşruiyet kazanmıştır.²⁹⁴ Dolayısıyla şiir, Allah'ın (c.c.) kitabında veya Resûlullah'ın (s.a.s) hadislerinde kapalı lafız, terkip ve kalıplar için bir kanıt olmuştur.²⁹⁵

Müfessirlerin çoğu şiire olan itimadını bu bakış açısına göre temellendirmiştir. Allah'ın kelimini yorumlamaya kendini adayan herkes için şiir rivayet etme, Arap kelimine aşina olma, Arap dilini anlama ve kavrama şart olmuştur. Kendini tefsir ilmine

²⁹² Hişâm b. Ahmîdân, *eş-Şâhidu's-Şi'ri fi't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, s. 81.

²⁹³ Harun Ögmüş, "Arap Dili ve Tefsiriyle İlgili Şevâhid Literatürü", *Sosyal Bilimler Dergisi*, 5 (10), 2015, 27-45.

²⁹⁴ Muhammed el-Mâlikî, *Cuhûdu't-Taberî*, s.11.

²⁹⁵ Ahmed b. Fâris b. Zekerîyyâ el-Kazvîni er-Râzî, *es-Sâhibî fi Fıkhi'l-Luğati'l-Arabî ve Mesâiluhâ ve Sunenu'l-Arab fi Kelâmihâ*, (1. Baskı), (Nşr.: Muhammed Ali Baydûn), 1997, 1/49.

veren âlimlerin Arapça'da edebî ilim ve türlerinde, mahir ve yetenekli kimseler olması gerektiği de vurgulanmıştır.²⁹⁶ Endülüslü âlimlerden Ebû Hayyân, müfessirde bulunması gereken özellikler arasında lügat ve eski şiire vâkıf olmayı da saymıştır. Ona göre müfessir eski şiirdeki divanların ve lügat kitaplarının çoğunu belleğine kaydetmeli ki Kur'an metinlerini anlama kapasitesine ulaşabilsin. Daha küçük yaşlarda iken lügat ilmi ve şiir divanlarını ezberlemeye çalıştığını belirten Ebû Hayyân, Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Yahyâ eş-Şeybânî'nin *Kitâbu'l-Fasîh* adlı eserini, İmru'lkays, Nâbîga, Alkame, Tarafe, Antere gibi altı meşhur Arap şairinin divanlarının lügatlarını içine alan bir eser olduğu için belleğine kaydettiğini dile getirmiştir. Yaklaşık olarak Hamâset kitabının üçte birini, Ebû Temmâm Habîb b. Evs et-Tâî'in şiirlerinden seçilmiş kasideleri kapsayan lügatların çoğunu da ezberlediğini ifade etmiştir.²⁹⁷ Onun dışında başka âlim ve müfessirler de Allah'ın kelamına uygun istişhâd getirmek için şiir divanlarıyla iştiğal etmişlerdir. Bunlardan biri olan Ebû Bekir İbnü'l-Enbârî (ö. 328/940) Kur'an-ı Kerim ayetleriyle ilgili üç yüz bin şâhid beyti ezberlemiştir.²⁹⁸ Bunun yanı sıra Abdullah b. Atiyye ed-Dımeşkî de (ö. 383/993) şiirle istişhâd için şiirden elli bin beyit ezberlemiştir.²⁹⁹ Yine İbn Şenbûd'un öğrencisi Muhammed b. Ahmed eş-Şenbûdî, Kur'an için şevâhid şiirlerden elli bin beyit ezberlemiştir.³⁰⁰ Ebû Hayyân el-Endelüsî'den (ö. 745/1344) önce İbn Cerîr et-Taberî de Arap dilinde şiir ve nesirle istişhâd etmiştir.³⁰¹

Allah'ın kelamını anlamak için sağlam bir Arapçaya sahip olma, ilk nesil âlimlerinin en önemli tercihi idi. Arap dilinin sığınağı adeta şiir olmuştur. Müfessirin Arap divanlarına aşina olması, ezberlemesi, anlaması, eleştirmesi kaçınılmaz olmuştur. Çünkü Kur'an-ı Kerim'i anlamak, şiiri anlamakla yakın ilişkilidir. Dildeki üslûpların çoğu Kur'an üslubuyla ilgilidir. Çünkü Kur'an Arapça inmiştir. Arapça ise şiirle gelişmiştir.

²⁹⁶ Nâsirüddîn Ebû Saîd (Ebû Muhammed) Abdullâh b. Ömer b. Muhammed el-Beyzâvî, *Mukaddimetü Tefsîri'l-Beydâvî*, ts., s. 2.

²⁹⁷ Ebû Hayyân Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf el-Endelüsî, *Mukaddimetü Tefsîri'l-Bahri'l-Muhîd*, Beyrut, 1992, s. 3.

²⁹⁸ Abdulâlî Sâlim Mükrem, *el-Kur'ânî'l-Kerîm ve Eseruhu fî'd-Dirâsâti'n-Nahvî*, (2. Baskı), Müesssetu Alî Cîrahu's-Sabâh, 1978, 329.

²⁹⁹ Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Muhammed eş-Şevkânî, *Fethu'l-Kadîr el-Câmi' Beyne Fenni'r-Rivâye ve'd-Dirâye min 'İlmi't-Tefsîr*, Dâru 'Âlimu'l-Kutub, Riyâd 2007, I/15.

³⁰⁰ Şemseddîn Muhammed ed-Dâvudî, *Tabakâtu'l-Müfessirîn*, Dâru'l-Kutubu'l-İlmiyye, Beyrut 1983, s. 37.

³⁰¹ Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, VIII/93.

Şiir, Arap divanı olduktan sonra Arap dil kurallarını tespit noktasında temel başvuru kaynağı olmuştur. Onlara göre şiirden daha doğru bir bilgi kaynağı yoktur. Kur'an'ın inişiyle İslam'ın temel ilkeleri şiiri hâkimiyet altına alarak kendine hizmet aracı yapmıştır. Böylece şiir hem nazil olan ayetleri destekleyen bir araç hem de Arapça yazıldığı için şâhid olarak kabul edilmiştir.³⁰² Zira şiir, Kur'an-ı Kerim'le ilgili bilgilere ve Kur'an ilimlerine hizmet etmek için sağlam bir yapıya sahipti. Dolayısıyla şiir dine hizmet aracı olarak Kur'an'ı anlama ve açıklamada bir kanıt olmuştur.³⁰³

Müfessirler genelde sıradan şiiri kullanmamıştır. Kuralların ve ölçülerin şiir tercihinde bağlayıcılığı olmuştur. Şiirle istişhâd müfessirlerin nezdinde Kur'an veya Hz. Peygamber'in sünnetinden sonra gelmiştir. Tefsirlerinde delil getirmek için şiiri bir ölçü olarak kabul etmişlerdir. *Kitâbü 'z-Zîne*'nin müellifi Ebû Hâtim er-Râzî (ö. 322/933-34) şiirle istidlâl örneklerini aktardıktan sonra Kur'an tefsiri hakkında şöyle der: “Benim nazarımda şiirle istidlâl garip, anlaşılmaz, yabancı kelime, i'râb, gramer ve tahlilde olur. Helal, haram, emir, nehiy, nâsih ve mensuh gibi konularda ise görüş ileri sürmek doğru değildir. Ancak müfessirler Allah Resulü'nün sünnetinde açıklanmış, sahabe ve tabiin ifadeleri hakkında görüş beyan edebilirler.”³⁰⁴

Şiirle istişhâd, Kur'an-ı Kerim'in istişhâdından sonra ikinci temel esas olarak kabul görmüştür. Kur'an'ın Kur'an'la tefsiri delil bakımından tefsirin en üst derecesidir.³⁰⁵ Kur'an'ın Kur'an'la tefsiri müfessirin tercih ettiği kesin delildir. Çünkü ayet ayete şâhid olmuştur.³⁰⁶ Çünkü Kur'an-ı Kerim, delil getirmede şiirden daha güçlü ve daha açıklayıcıdır.³⁰⁷ O, şairin sözlerinden daha doğrudur.³⁰⁸

Şiirle istişhadın tercihi konusunda müfessirler farklı tutumlar geliştirmişlerdir. Bu da tefsir ve şiirde farklı bakış açılarına neden olmuştur. Nitekim es-Süyûtî bu hususta şunları ifade eder: “Kur'an'ın tefsiri hakkında öncekilerin çoğunda korku ve endişe vardı.

³⁰² Hammâdî Samûd, *Tefkîru'l-Belâgî 'İnde'l-'Arab*, el-Matbaatu'r-Resmiyye li'l-Cumhuriyyeti't-Tunusiyye, 1981, s. 34.

³⁰³ Ali Ahmed Sa'id Edûnîs, *es-Sâbit ve'l-Mutavvel*, Daru'l-Fiker, Beyrut 1986, I/147.

³⁰⁴ Ahmed b. Hamdân Ebû Hâtim er-Râzî, *ez-Zîne fî Elfâzi'l-Arabiyyeti'l-İslâmiyye*, (Nşr.: Hüseyin b. Feydullâh el-Hemedânî), (2. Baskı), Dâru'l-Kutubu'l-Ârabiyye, Lübnân 1957, I/147.

³⁰⁵ Ebû'l-Fidâ' İbn Kesîr, İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbüddîn Ömer, *Tefsîrû'l-Kur'ânî'l-'Azîm*, Beyrut 1986, I/5.

³⁰⁶ Kâsîd Yasir ez-Zeydî, *Menhecû'l-Celâleyn fî Tefsîr'l-Kur'ân'il Kerim*, s. 285.

³⁰⁷ Ebû Zekerîyyâ Yahyâ b. Ziyâd b. Abdillâh el-Absî el-Ferrâ', *Me'âni'l-Kur'ân*, (Nşr.: Ahmed Yûsuf Necâtî – M. Ali en-Neccâr), Kahire 1955, I/13; II/7.

³⁰⁸ el-Ferrâ', *Me'âni'l-Kur'ân*, I/13.

Bunlar din âlimleri ve fakihler bile olsa Kur'an'ın içerisindeki bir sözü farklı bir amaca götürmekten çekindikleri için istişhâdı terk ettiler. Kur'an'daki garip ifadeleri açıklamayanlardan biri de dil âlimi el-Asma'î olmuştur.³⁰⁹ Bir adamın, şiir istişhâdıyla Kur'an-ı Kerim'i açıkladığı Ahmet b. Hanbel'e (ö. 241/855) söylendiğinde “Bu benim hoşuma gitmedi.” demiştir.³¹⁰ Konuyla ilgili Enbârî şunları belirtmektedir: “Zannedildiği gibi biz şiiri Kur'an'ın yerine koymuş değiliz. Aksine biz Kur'an'ın garip kelimelerini şiirle açıklamak istemiştizdir. Zuhurf sûresi 2. ve 3. ayette : *إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ* : *Apaçık Kitab'a andolsun ki, iyice anlayasınız diye biz, onu Arapça bir Kur'an olarak gönderdik.*”³¹¹ buyrulmuştur.

Her ne kadar bu meselenin temelinde farklı düşünceler yer almışsa da bu tartışmalar uzun sürmemiştir. Sonraki dönem müfessirleri farklı düşünmüştür. Çeşitli sebep ve faktörler müfessirlerin şiire ihtiyaç duymasını kaçınılmaz hale getirmiştir. Zira Kur'an'da müşkil gibi görünen bazı durumlar şiirden delil getirilerek çözülmeye çalışılmıştır.

Şiirin ikna edici bir işlevi de vardır. Müfessirler, ayetleri aslına uygun müdafa etmek için de şiire yönelmişlerdir. Ayetleri arzusuna göre yorumlayanlara ve gerçek manayı geçersiz kılanlara şiirle karşılık vermişlerdir. Ebû Ca'fer et-Tûsî (ö. 460/1067) *et-Tibyân fî Tefsîri'l-Kur'ân* adlı eserinde şöyle der: “Monoteist (tek ilaha inanan) âlimler şairlerin şiirlerine gereksinim duymuşlardır. Böylece ilimde belâgatçıların kelamı yaygınlaşmış, anlaşmazlık ortadan kalkmış, kusurlar giderilmiştir.”³¹²

Şiirden yardım alma ilimlerin birçoğunda kaçınılmaz hal almıştır. Öyle ki herkes uğraştığı alana uygun şâhid bulmanın peşine düşmüştür. Buna göre şiirle istişhâdın birçok vazifesi olmuştur. Bunlardan en önemlisi dinin anlaşılmasına yardımcı olmaktır. Diğeri karşı tarafı ikna etme ve susturmadır. Başka bir görevi ise yabancı kelimeleri ve karışık lafızları açıklamadır.

Şiirle istişhâd, bizzat müfessirin ne gayesi ne de görevidir. Şiirle istişhâd yapmak bir tefsir aracıdır. Kur'an araştırmacılarına göre Araplardan gelen atasözlerinin şiir içinde

³⁰⁹ Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh et-Türkî el-Mısırî el-Minhâcî ez-Zerkeşî, *el-Burhân fî 'Ulûmi'l-Kur'ân*, (3. Baskı), Dâru'l-Fiker, Kâhire 1980, I/7.

³¹⁰ es-Süyûtî, *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'an*, II/197.

³¹¹ Zuhurf: 43/3.

³¹² et-Tûsî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Hasan b. Alî, *et-Tibyân fî Tefsîri'l-Kur'ân (Mukaddimetü Tefsîru't-Tûsî) I-X*, (Nşr.: Ahmed Habîb Kasîr el-Âmilî), Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut, ts, I/16.

toplanması sayesinde şiir özel bir güce sahip olmuş ve merkezi bir alana yerleşmiştir. Kur'an metinlerini araştıranlar metinleri şiire havale etmişlerdir. Zira ilk şiirler dilin doğru ve akıcı kullanımı için özellikle önemli bir ölçüt olmuştur. Şiirle istişhâd, ayetin amacını tam ve kapsamlı olarak ele almada ikinci derecede kaynak olabilmektedir. Böylece şahitlerin alınmasında bir araç ve tefsir içinde özel bir metot olmuştur.

İbn 'Âşûr'dan önce birçok müfessir şiirle istişhad metodunu kullanmıştır. Muhammed b. Cerîr et-Taberî tefsirinde şiir şahidi kullananlar arasında sayılır. Bu konuda Muhammed el-Mâlikî şöyle der: Taberî, şiire yönelik sabit, dayanıklı, kendisinden vazgeçilmez bir yöntem takip etmiştir. O, Kur'an ayetlerini açıklamaya yetecek oranda şiiri kullanmıştır. Ayet ve şiirle istişhâd arasındaki sabit ilişki bu seviyeyi belirgin hale getirmiştir.³¹³ Böylece şâhid, tefsirde güçlü bir tuğla olarak yerini aldı. Şiirle istişhâd ve tefsir iç içe girmiş olup ayetin tefsirini inşa etme, çoğu zaman şâhidle mümkün olduğundan, şâhidle manada düzen ve uyum sağlanmış oldu. Ancak şiirle istişhâd tefsirde kilit bir konum teşkil etmez. Genel olarak tefsirin edebî ve estetik düzeyi şiiri pek ilgilendirmez. Ancak şiiri ilgilendiren şey, Kur'an'ın tefsirinde kendisine nispet edilen dile dayanak olmaktır. Zaman zaman şiir vasıtasıyla sanat ve edebîyattan teferruatlı bir şekilde bahsedilse de Kur'an'ın tefsirine bir dayanak teşkil etmiştir.

Ebû Hilâl el-Askerî de şahitin şiirden alındığını belirtmektedir. Ona göre şiir olmasaydı Kur'an lafızlarında ve Hz. Peygamberin sözlerinde kapalı gibi görünen yerlerin açığa kavuşması mümkün olmazdı.³¹⁴ Kur'an lafızlarının anlaşılması ve maksatlarının belirlenmesi ancak şiire başvurmakla mümkün olur. Çünkü şiir dili ile Kur'an dili aynı cinstendir. İstişhadda şiire güven duyulur. Ebû Hayyân et-Tevhîdî'de (ö. 414/1023) konuyla ilgili şöyle demiştir: "Şevâhidin şiirde bulunması nazmın bir üstünlüğüdür. Hüccet ancak onda bulunur. Alimler, fakihler, nahivciler ve dildiler şiir şahitini çokça kullanmışlardır. Zira şiir bir hüccettir."³¹⁵ Böylece şiir kendisine güven duyulan bir dayanak olmuştur.

İbn'Âşûr, tefsirinde Kur'an ayetleriyle şâhidlerin ilişkisini şiir metoduyla ele almıştır. Değer açısından şâhidi ikinci dereceye yerleştirmiş ise de aslında bu disiplinli

³¹³ Muhammed el-Mâlikî, *Cuhûdu't-Taberî*, 131.

³¹⁴ el-Askerî, *Kitâbü Sınâ'ateyn en-Nazm ve'n-Nesr*, s. 1.

³¹⁵ Ebû Hayyân et-Tevhîdî, *el-Emtâ' ve'l-Muânese*, el-Müessesetü'l-Vataniyye li'l-Fünûni'l-Metbe'iyye, Mısır 1989, s. 1.

metottan hiçbir zaman uzaklaşmamıştır. Tâhir b. ‘Âşûr Arapça’da oluşan zevkle ilgili olarak şunu ifade eder: “Bazı konularda gizli kalan manayı ortaya çıkarmak veya ayetin maksadına ulaşmak için şiir beytini, Arap kelimelerini istişhâd etmek müfessir için bir zorunluluk haline gelir. Aksi takdirde muhatabı ikna etmek için anlaşılmayan konularda zevk tamamlanmamış olur.”³¹⁶

Netice olarak birbirini takip eden asırlarda Kur’an-ı Kerim’i tefsir eden âlimlerin çoğu şiirle istişhâd’ı tercih etmişlerdir. Kullanımda şahitlerin çokluğu veya azlığı farklılık gösterse de özellikle eski şiir şahitleriyle istişhâd yapılmıştır.

1.2.3. İstişhâd’ın Türleri

Fesahat özelliğine sahip olan Arap dilindeki bütün sözler, şahid olmaya uygun kabul edilmiştir. Kur’an-ı Kerim, Peygamber Efendimizin hadisleri ve lahn denilen dil hatalarının yaygın olmadığı zamanlarda ve mekânlarda yaşayan kabilelerin şiirleri ve nesirleri bu kapsamda kabul edilmiştir.³¹⁷

İbn ‘Âşûr’un tefsirinde uyguladığı istişhâd türlerini; Kur’ân ile istişhâd, hadis ile istişhâd, mesel ile istişhâd, lehçeler ile istişhâd ve Şiirle istişhâd şeklinde sıralamak mümkündür.

1.2.3.1. Kur’an ile İstişhâd

Kur’ân-ı Kerim Allah’ın keliması olması hasebiyle Arap dilinde en muteber söz kabul edilmektedir. Bunun içindir ki Kur’ân-ı Kerim’de geçen kelimeler en fasih ve en güvenilir kelimeler sayılmıştır.³¹⁸ Bu özelliği sebebiyle Kur’ân’ın mütevatir olan ve mütevatir olmayan kıraatleri istişhâd olarak kullanılmıştır.³¹⁹

Ayetle istişhadada sıcak bakmayanlara göre Kur’an’da herşey açıkça ifade edilmiştir. Delil olarak: *إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ* “Biz onu, akıl erdiresiniz diye Arapça bir Kur’an olarak indirdik.”³²⁰, *إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ* “Biz, düşünüp anlamanız için onu

³¹⁶ İbn ‘Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, I/21.

³¹⁷ es-Süyûtî, *el-İktirâh*, s. 39.

³¹⁸ el-Efgânî, *fî Usûli’n-Nahv*, s. 29; es-Suyûtî, *el-İktirâh*, s. 39; Durmuş, İsmail, “İstişhâd”, *DİA*, XIII, 396.

³¹⁹ es-Suyûtî, *el-İktirâh*, s. 29.

³²⁰ Yusuf: 12/2

Arapça bir Kur'an olarak indirdik."³²¹ بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ, "Apaçık Arapça bir dille."³²² كِتَابُ "Bu, bilen bir toplum için Arapça bir Kur'an olarak âyetleri açıklanmış bir kitaptır."³²³ ayetlerini kanıt olarak sunmuşlardır.

Abdurrezzak es-Sâlihî, bazı araştırmacıların Kur'an ile istişhadı kabul etmemelerini şu şekilde ifade etmiştir: "Bazı Arap nahivcileri ve dilcileri ayetle istişhadı batıya ait bir düşünce görerek kabul edilemez buldular ve Kur'an'la ihticac etmeyi reddettiler. Herhangi bir gerekçe ve haklı bir neden göstermeden ayetle istişhâddan kaçındılar."³²⁴

Kur'an ve hadis dışında Kur'an ayetleri üzerine yapılan istişhad, bazı âlimler nezdinde kabul görmemiştir. Örneğin İbn Hazm ilgili istişhadı kabul edenlerin hatalarını ve akla dayalı gerekçelerini hayretle karşılayarak şu tenkidlerde bulunmuştur: "Herşeyi yoktan var eden Allah'ın keliması ve Resulullah'ın sözlerindeki lügatlarla istişhâd yapmayı bırakıp İmru'ülkays, Şemmâh b. Dırâr (ö. 30/650 ve Hasen el-Basrî (ö. 110/728) gibi müelliflerin şiir ve nesirdeki herhangi bir lafzını lügat yaparak onunla rakibine karşı delil ileri sürenlere şaşarım."³²⁵

ez-Zemahşerî ve Taberî gibi kimi âlimler kıraatlere dair çeşitli eleştirilerde bulunsalar da onların bu tenkidleri kıraatlerin kendisine değil, nakledenlerin zaptına yönelik olmuştur.³²⁶ Onların bu yaklaşımları es-Süyûtî ve İbn Mâlik gibi dilciler tarafından eleştirilmiş ve bu tarz rivayetlerin de diğer kıraatler gibi sahih ve mütevatir bir şekilde nakledildiği söylenmiştir. Dolayısıyla Kur'an-ı Kerim bütün kıraat vecihleriyle Arap dilinin bütün alanlarında istişhadı ittifakla birinci kaynak kabul edilmiştir.³²⁷

Kur'an şâhidi, şiir şâhidinden önce mi yoksa sonra mı gelmeli meselesinde müfessirler ihtiyaca göre ikisinden birinin öne alınmasının mümkün olduğunu ifade etmişlerdir. Bu konuda Abdurrahman b. Mu'âd eş-Şehrî şunları ifade eder: "Meseleyi ispatlarken Kur'an şâhidinin öne alınması şâhide olan güvene bir işarettir. Şâhidden sonra gelen ise şâhidi destekleyen ve kuvvetlendiren yardımcı bir unsur olur. Tertipte takdim

³²¹ Zuhurf: 43/3

³²² Şuara: 26/195

³²³ Fussilet: 41/3

³²⁴ Abdurrezzâk Sâlihî, *eş-Şâhidu's-Şi'rî fi'n-Nakdi ve'l-Belâga*, s. 42.

³²⁵ Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd İbn Hazm, *el-İhkâm fi Usûli'l-Ahkâm*, I-VIII, Beyrut 1983, IV/36.

³²⁶ Öğmüş, "Arap Dili ve Tefsiriyle İlgili Şevâhid Literatürü", s. 29.

³²⁷ es-Süyûtî, *el-İktirâh*, s. 40.

şâhidin ayrıcalıklı bir tür olduğuna işaret eder. Çünkü şâhid bu konumda müfessirin nezdinde güvenilir bir delildir. Sonradan gelen delil yardımcı bir delil olur.”³²⁸

Kur’ân âyetleriyle istişhâd, dilcilerin başvurduğu bir yöntem olduğu gibi genel anlamda tefsirlerde sıkça kullanılan bir metot olmuştur. İlk dönemden itibaren başvuru kaynağı sayılmıştır. Özellikle Kur’an’ın Kur’an’la istişhâdına özen gösterilmiştir. Zira Kur’an sağlam, kapsamlı ve eksiksiz bir metindir. Bir kısmı diğer bir kısmının mefhumunu taşımakla birlikte manası kapalı, anlaşılması güç görülen bazı ayetler başka ayetler tarafından açıklığa kavuşturulmuştur.

İbn ‘Âşûr da kaideleri, metot ve yöntemleri belirlemede Kur’an’ı ilk kaynaktan saymış, bu nedenle tefsirinde istişhad için Kur’an ayetlerini zikretmiştir. O, Kur’an’ın manalarını açıklamak, anlamı kapalı görünen ifadelerde bazen kanıt, bazen karşılaştırma, bazen manayı derinleştirmek, bazen de yorumu tercih etmek amacıyla istişhâd olarak ayeti zikretmiştir. Kur’ân’la istişhâdı sadece dil konularıyla sınırlı tutmamış, bağlam açısından benzer âyetler arasındaki farklılıkları da ortaya koymuş³²⁹ ve aralarında zahiren çelişki bulunan bazı âyetleri de bağdaştırma³³⁰ gayretinde olmuştur. Bazen bir âyetin tefsirindeki yaklaşımını ortaya koymaya çalışırken, birden fazla âyetle istişhâdda bulunması,³³¹ onun tefsirde âyetlerle istişhâddaki yoğunluğunu ve istişhâd yöntemine verdiği değeri ortaya koymaktadır. İbn ‘Âşûr, zaruret gördüğünde çeşitli şahitleri bir arada bulundurmuştur. Ayeti tefsir ederken istenilen manayı ortaya çıkarmak için uygun olan şâhidi kullanmıştır. Söz konusu olan bu farklı şâhid türlerini tefsir ettiği ayetin manası bağlamında ard arda getirmiştir. O, tefsir sahasında Kur’an şahidinin diğer şahit türleriyle herhangi bir çelişki oluşturmadığını ifade etmiştir. Ona göre Kur’an şâhidi diğer şâhidlere göre çok daha güçlü konumdadır. Birinci derecede Kur’an şâhidine itimad etmesi Kur’an metninin bu yapısından kaynaklanmaktadır. İbn ‘Âşûr, tefsirinde âyetleri ele alırken tefsirini yaptığı âyetleri, belâgat,³³² nahiv,³³³ sarf³³⁴ ve kelime anlamları³³⁵ bakımından incelerken benzer ifadeleri içeren başka âyetleri şâhid olarak zikretmektedir.

³²⁸ Abdurrahman b. Muâdat eş-Şehrî, *eş-Şâhidu’s-Şi’rî fî Tefsiri’l-Kur’an-i’l-Kerîm, Ehemmiyyetüh ve Eseruh ve Menâhicü’l-Müfessirîn fî’l-İstişhâd bih*, Mektebetü Dâru’l-Minhâc, Riyâd 1431, s. 345.

³²⁹ İbn ‘Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, VIII/42.

³³⁰ İbn ‘Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, XII/120-121.

³³¹ İbn ‘Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, XV/102.

³³² İbn ‘Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, IX/114; XXX/72.

³³³ İbn ‘Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, XXX/29, 31, 66-67.

³³⁴ İbn ‘Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, II/251; XV/29.

³³⁵ İbn ‘Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, V/36; IX/100; XX/61, 64; XXVI/121; XXI/ 21; XXX/30.

İbn ‘Âşûr’un Kur’ân âyetleriyle istişhâdda izlediği yöntemin anlaşılması için şu örneklerle yer vermemiz faydalı olacaktır.

Birinci örnek: *حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَاةِ الْوُسْطَى وَقُومُوا لِلَّهِ قَانِتِينَ* “*Namazlara ve orta namaza devam edin. Allah'a gönülden boyun eğerek namaza durun.*”³³⁶ buyrulmuştur.

İbn ‘Âşûr, ayetleri açıklarken bazen ayette geçen bir kelimeyi başka ayette geçen aynı kelimeyle tefsir eder. Ayette geçen *الْقَانِتِينَ* (el-Kânitîn) kelimesini; “kunut, huşû ve hudû” anlamlarını taşır şeklinde tefsir etmiştir.³³⁷ Bu açıklamaya şahid olarak, *وَكَانَتْ مِنْ* *الْقَانِتِينَ* “*O itaat edenlerdendi.*”³³⁸ ayetinde geçen *الْقَانِتِينَ* (el-Kânitîn) kelimesiyle³³⁹ ve *إِنَّ* *إِبْرَاهِيمَ كَانَ أُمَّةً قَانِتًا لِلَّهِ خَنِيفًا* “*Şüphesiz İbrahim, Allah'a itaat eden, hakka yönelen bir önder idi.*”³⁴⁰ ayetinde geçen *قَانِتٌ* (Kânit) kelimesiyle tefsir etmiştir.³⁴¹

İkinci örnek: *وَتَمَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ صِدْقًا وَعَدْلًا لَا مُبَدِّلَ لِكَلِمَاتِهِ وَهُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ* “*Rabbinin kelimesi (Kur'an) doğruluk ve adalet bakımından tamdır. Onun kelimelerini değiştirebilecek yoktur. O, hakkıyla işitendir, hakkıyla bilendir.*”³⁴² buyrulmuştur.

İbn ‘Âşûr, ayette geçen *مُبَدِّلٌ* kelimesini, mastar olan *تَبَدَّلٌ* kelimesi üzerinden açıklamaktadır. Bu kelimenin *قَالَ أَتَسْتَبْدِلُونَ الَّذِي هُوَ أَدْنَى بِالَّذِي هُوَ خَيْرٌ* “*O da “siz iyi olanı düşük olanla değiştirmek mi istiyorsunuz?”*”³⁴³ dedi. Ayette *أَتَسْتَبْدِلُونَ* kelimesinin aslının *تَبَدَّلٌ* olduğunu şahit olarak sunmuştur. Bu kelimenin aslı, “bir şeyi başka bir şeyin yerine koyarak değiştirme” anlamında olduğunu ifade etmiş ve bu değiştirmenin bir şeyi zat, sıfat veya mecâzî olarak iptal ederek değiştirme anlamına gelebileceğini söylemiştir. Zata yönelik değiştirme/tebdil anlamı için: *يَوْمَ تُبَدَّلُ الْأَرْضُ غَيْرَ الْأَرْضِ وَالسَّمَوَاتُ وَبَرَزُوا لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ* “*O gün bu dünya, başka dünya, gökler de başka gökler haline getirilir.*”³⁴⁴ buyrulmuştur. Sıfata yönelik değiştirme/tebdil anlamı için; *وَلِيُبَيِّنَ لَهُمْ مِنْ بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا* “*ve korkularının ardından kendilerini mutlaka emniyete kavuşturacağını... (vaat etti).*”³⁴⁵ buyrulmuştur.

³³⁶ Bakara: 2/238.

³³⁷ İbn ‘Âşûr, *et-Tahrîr ve 't-Tenvîr*, II/465.

³³⁸ Tahrîm: 66/12.

³³⁹ İbn ‘Âşûr, *et-Tahrîr ve 't-Tenvîr*, XXVIII/378.

³⁴⁰ Nahl:16/120.

³⁴¹ İbn ‘Âşûr, *et-Tahrîr ve 't-Tenvîr*, XIV/316.

³⁴² En'âm, 6/115.

³⁴³ Bakara: 2/61.

³⁴⁴ İbrahim: 14/48.

³⁴⁵ Nur: 24/55.

İptal ve muhalefet etme anlamı için: “يُرِيدُونَ أَنْ يُبَدِّلُوا كَلَامَ اللَّهِ” *“Onlar Allah'ın sözünü değiştirmek isterler.”*³⁴⁶ ayetleri istişhâd olarak zikredilmektedir.³⁴⁷

Üçüncü örnek: Ayette; اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ وَيَمُدُّهُمْ فِي طُغْيَانِهِمْ يَعْمَهُونَ *“Gerçekte Allah onlarla alay eder (alaylarından dolayı onları cezalandırır); azgınlıkları içinde bocalayıp durmak üzere onlara mühlet verir.”*³⁴⁸ buyrulmuştur.

İbn ‘Âşûr, ayetin tefsirine bazen başka bir ayeti şahit getirmiştir. Ayette geçen يَسْتَهْزِئُ fiilinin muzâri kipiyle söylenmesi, Yüce Allah’ın azap gelinceye kadar onlara her an yenilenen bir müddet tanıdığını ifade ve inanan müslümanların da münafıkların içinde bulunduğu nimetin geçici olduğunu bilmeleri içindir. Nitekim Allah (c.c.), لَا يَغُرُّكَ تَقَلُّبُ الْأَذِينَ كَفَرُوا فِي الْبِلَادِ *“Kâfirlerin refah içinde diyar diyar dolaşmaları sakın seni aldatmasın.”*³⁴⁹ diye buyurur.³⁵⁰

İbn ‘Âşûr, incelediği hadisi ya da hadisten anladığını, ayetle desteklemek sûretiyle Kur’an-ı Kerim’e olan vukûfiyetini de ortaya koymaktadır. Hadis ile ayet arasında bir üslup birliği yakaladığında bunu okuyucunun dikkatine sunar. Örneğin, Seleme b. Ekve’den rivayet edilmiştir ki Eslem kabilesinden bir topluluğun kendi aralarında ok atışlarını konu edinen: مَرَّ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَلَى نَفَرٍ مِنْ أَسْلَمَ يَنْتَضِلُونَ *“Nebi (s.a.s), Eslem kabilesinden ok atmada yarışan bir topluluğa uğradı.”*³⁵¹ Rivayetin farklı bir varyantına değinen İbn ‘Âşûr, ok atışmasının iki kişi arasında olduğunu aktardıktan sonra, Buhârî’nin tercih ettiği lafzın açıklamasını iki kişinin ok atmada yarışmasını izleyen bir topluluk şeklinde yapar ve Buhârî’nin rivayetindeki üslup benzerliğinin örneği olarak Sad sûresi 21. ayeti şahit getirir: وَهَلْ أَتَاكَ نَبِيُّ الْخَصْمِ إِذْ تَسَوَّرُوا الْمَحْرَابَ *“Sana davacıların haberi geldi mi? Hani onlar duvarı aşarak mabede girmişlerdi.”*³⁵² buyrulmuştur. Bu ayette تَسَوَّرُوا (tesevverû) fiilinin cem’î olduğuna dikkat çeken müellif, davada iki taraf (davacı ve davalı) olduğunu belirtmiştir.³⁵³

³⁴⁶ Fetih: 48/15.

³⁴⁷ İbn ‘Âşûr, *et-Tahrîr ve 't-Tenvîr*, VII/16-17.

³⁴⁸ Bakara: 2/15.

³⁴⁹ Ali İmran: 3/196.

³⁵⁰ İbn ‘Âşûr, *et-Tahrîr ve 't-Tenvîr*, I/294.

³⁵¹ Buhârî, Bâbü ‘Kâvlu’l-Lâhi Te‘âlâ: 4

³⁵² Saad, 38/ 21.

³⁵³ İbn ‘Âşûr, *en-Nazaru'l-Fesîh inde Medâyiki'l-Enzâr fî'l-Câmi'i's-Sahih*, Dâru's-Sahnûn, Tunus 2008, s. 91-92.

İbn ‘Âşûr’un ele aldığı hadisten anladığını ayetle desteklemesinin bir diğer örneği ise, iki adamın Hz. Peygamber’in (s.a.s) yanına gelip kendilerini lider olarak atamasını talep etmelerini konu edinen Ebû Mûsâ’dan gelen rivayettir. Hz. Peygamber’in bu isteğe cevabı şöyle olmuştur: *إِنَّا لَا نُؤَلِّي هَذَا مَنْ سَأَلَهُ، وَلَا مَنْ حَرَصَ عَلَيْهِ* “Biz, riyâseti ne isteyene ne de ona hırslı olana veririz.”³⁵⁴ İbn ‘Âşûr, Hz. Peygamber’in riyâset ve liderlik isteyen iki kişiye olumsuz cevap vermesinin gerekçesini taliplerin bu işe ehil olmamalarını delil göstermiştir. Yoksa ehil olan bir kimsenin riyâseti istemesi, sırf istediği için bu görevden mahrum kalmasını gerektirmez. Bazen insan bir görevi hakkıyla yerine getirebileceğine inandığı için talip olabilir. Nitekim Yûsuf (a.s.) da hazine bakanlığı görevine talip olmuştur: *قَالَ اجْعَلْنِي عَلَى خَزَائِنِ الْأَرْضِ إِنِّي خَفِيفٌ عَلَيْهِمْ* “(Yûsuf), Beni ülkenin hazinelerine bakmakla görevlendir. Çünkü ben iyi koruyucu ve bilgili bir kişiyim.” dedi.³⁵⁵

Hadisin zâhirinden yola çıkarak riyâset talebinde bulunan kişiyi cerh eden ve töhmet altında bırakan âlimler de olmuştur. İbn ‘Âşûr bunun bir zan olduğunu ve hadisin bu şekilde anlaşılmaması gerektiğini vurgulamıştır.³⁵⁶

Sonuç olarak İbn ‘Âşûr, Kurân-ı Kerim’de geçen ayetlerdeki kelimelerin veya ayetlerin manalarının birbirini teyid ettiklerini şâhid olarak göstermiştir. Ayrıca O, bazen de ayetle hadis arasındaki anlam uyumunu vurgulamak için ayetleri hadislere şâhid göstermiştir.

1.2.3.2. Hadisle İstişhâd

Hz. Peygamber’in Kur’ân’ın ilk müfessiri olması, tarih boyunca Kur’ân tefsirinin sünnete olan ihtiyacını tartışmasız hale getirmiştir. Bundan dolayı rivâyet tefsirleri başta olmak üzere bütün tefsir kaynaklarında hadisler, âyetlerin izah edilmesinde önemli bir yere sahip olmuştur.

Hadislerin Arap diline dair konularda istişhâd olarak kullanılması meselesi ihtilaf konusu olmuştur. Bu konuda hadislerin şâhid olarak getirilip getirilmemesine dair üç farklı görüş mevcuttur. İsa b. Ömer es-Sakafî (ö.149/766), Halil b. Ahmed el-Ferâhidî, Sîbeveyhi ve el-Kisâî (ö.189/805) gibi bazı dilciler, rivayetlerin lafız olarak Hz.

³⁵⁴ Buhârî, İmâre: 9

³⁵⁵ Yûsuf, 12/55.

³⁵⁶ İbn ‘Âşûr, *en-Nazaru'l-Fesih inde Medâyiki'l-Enzâr fi'l-Câm'i's-Sahih*, s. 271.

Peygamber'den işitildiği şekliyle nakledilmemiş olmaları ve birçoğu aktarılma esnasında uğradıkları dil hatalarından dolayı hadis ile istişhâdın doğru olmadığını savunmuşlardır.³⁵⁷

Şatibî (ö. 790/1388) ve es-Süyûtî gibi âlimler ise istişhâd konusunda hadisleri ikiye ayırmışlardır. Birincisi; hadisi nakledenin lafzına itina göstermediği hadistir. Bu tür hadislerle istişhâd edilmez. İkincisi; hadisi nakledenin lafzına dikkat ettiği bilinen hadislerdir. Bu hadislerle istişhâd mümkündür.³⁵⁸

Lafzen Hz. Peygambere aidiyeti kesin olan sözlerin istişhâdda kullanılmasında sakınca yoktur.³⁵⁹ Zira Arapların en fasih konuşanı olduğu,³⁶⁰ az sözle çok mana ifade etme anlamındaki cevâmi‘u'l-kelim özelliğine sahip olduğu bilinen Peygamber Efendimizin³⁶¹ konuşmasında lahn yapmasının söz konusu olamayacağı muhakkaktır. Bu bağlamda Hz. Peygamber'e isnad edilen ancak altı çeşit hadis, istişhâdda kabul edilmesi gerektiği ifade edilmektedir.³⁶²

1-Fesâhatı ile ilgili rivayetler. Mesela, مَاتَ حَتْفَ أَنْفِهِ “mâte hatfe enfihî”, “Eceli ile öldü.” Hadisi gibi manası kolay anlaşılan, açık, rahat telaffuz edilen, dizimi mikemmel, tatlı ve akıcı bir şekilde ifade edilen, dile ağır gelmeyen, kulağı rahatsız etmeyen, konuşanı ve dinleyiciyi usandırmayan, garip olmayan ve dilbilgisi kurallarına uygun olan hadisler istişhâd olarak kabul edilmiştir.

2- İbadetler içindeki okuma, zikir, dua vb. hadisler: Örneğin, namazlarda okunan Kunut ve Tehiyat duaları

3- Hz. Peygamber'in her Arap kabilesine kendi lehçesi ile yaptığı hitaplar

4- Farklı rivayet zinciri ile gelmiş olsalar da aynı lafızla rivayet edilen hadisler

³⁵⁷ Tural, “Arap Dilinde Şiir ve Hadisle İstişhâd Meselesi”, 71-72; Nusrettin Bolelli, “Nahivde Hadisle İstişhâd”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5 (6), 1993, 166-167.

³⁵⁸ Mutayr b. Hüseyin el-Mâlikî, *Mevkifu İlmi'l-Luğati'l-Hadis min Usuli'n-Nahvi'l-'Arabiyyi*, (Yüksek Lisans Tezi), Câmî'atu Ummu'l-Kura 1423, s. 19.

³⁵⁹ es-Süyûtî, *el-İktirâh*, 43; Saîd el-Efgânî, *fî Usûli'n-Nahv*, s. 47.

³⁶⁰ İbn Battâl, Ebü'l-Hasen Ali el-Kurtubî, *Şerhu Sahihi'l-Buhârî*, I-X, (2. Baskı), (Thk.: Ebû Temîm Yâsir b. İbrahim), Mektebetü'r-Rüşd, Riyad 2003, X/219.

³⁶¹ M. Yaşar Kandemir, “Cevâmi‘u'l-Kelim”, *DİA*, VII, 440.

³⁶² Özbalıkcı, *Kur'an ve Hadis'in Arap Gramerindeki Rolü*, s. 212, 213.

5- Mâlik b. Enes (ö. 179/795), Ebu'l-Velîd Abdülmelik b. Abdülaziz b. Cüreyc (ö. 150/767) ve İmam-ı Şafii (ö. 204/820) gibi dilin bozulmadığı bölgede yaşayan ve fasih bir dile sahip olan kişilerden gelen rivayetler.

6- İbn Sîrîn (ö. 110/729), Kâsım b. Muhammed (ö. 107/725) ve Ali b. Medînî (ö. 234/848-49) gibi mana ile rivayeti kabul etmeyenlerden gelen rivayetler.³⁶³

Genel olarak hadis ile istişhâd olabileceğini savunanların başında İbn Cinnî, Ahmed b. Fâris (ö. 395/1004), İsmail b. Hammâd el-Cevherî (ö. 666/1268), İbn Mâlik (ö. 672/1274) ve İbn Hişâm (ö. 680/1281) gibi dilciler gelmektedir. Bunlar hadis ile istişhâd delil olarak kabul etmeyenlerin öne sürdükleri gerekçeleri reddetmişler ve hadis ile istişhâd olabileceğini savunmuşlardır.³⁶⁴ Sîbeveyhi *el-Kitâb*'ta sekiz,³⁶⁵ Müberred *el-Muktedab*'ta beş,³⁶⁶ İbn Serrâc *el-Usûl fi'n-Nahv*'da bir,³⁶⁷ Zeccâcî *el-Cümelü'l-Kübrâ*'da iki yerde³⁶⁸ hadis ile istişhâd etmiştir.³⁶⁹

Hadisle istişhâd edilip edilemeyeceği konusunda bir değerlendirmede bulunmayan İbn 'Âşûr, tefsirinde hadisi istişhâd kaynaklarından biri olarak görmüştür. Müellif, tefsirinde dilsel konularda hadisle istişhâd diğer istişhâd kaynaklarına oranla daha az kullanmaktadır. Bu durumda İbn 'Âşûr'un hadislerle istişhâdda Şatibî ve es-Süyûtî gibi hadisi nakledenin lafzına dikkat ettiği bilinen hadislerle istişhâd edilebileceği görüşünde olduğunu söylemek mümkündür.³⁷⁰ Hüccet açısından hadis, Arap şiiri ve atasözleriyle kıyaslandığında Allah'ın kitabını açıklamada Kur'an metninden sonra ikinci kaynaktır. Tâhir b. 'Âşûr, tercih ettiği mana veya tefsir edilen ayetin lafzında şahid olarak hadisi zikretmiştir. Ona göre hadis, manayı açığa çıkarmada veya tefsir etmede bir tercih ölçüsüdür. İbn 'Âşûr, tefsir kapsamındaki araştırmalarında hadise ciddi önem vermiştir.

³⁶³ Tural, "Arap Dilinde Şiir ve Hadisle İstişhâd Meselesi", s. 67-79, 78; Efe, *Arap Gramerinin Şiirle İstişhâdı (II-IV/VIII-X Asırlar)*, s. 38.

³⁶⁴ es-Süyûtî, *el-İktirâh*, s. 44; Tural, "Arap Dilinde Şiir ve Hadisle İstişhâd Meselesi", 73-74; Bolelli, "Nahivde Hadisle İstişhâd", 168-169; Sancak, Y., "Hadisin Arap Dili Temel Kaynakları İçinde İstişhâd ve Edebi Yönü Arap Dili ve Edebiyatına Katkıları", s. 197.

³⁶⁵ Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, I/74,327; II/32, 80, 393; III/268; IV/116.

³⁶⁶ Özbalıkcı, *Kur'an ve Hadis'in Arap Gramerindeki Rolü*, s. 237.

³⁶⁷ İbn Serrâc, Ebû Bekir Muhammed b. es-Serî, *el-Usûl fi'n-Nahv I-III*, (Thk.: Abdülhâsîn el-Fetlî), Müessesetü'r-Risâle, Beyrut ts., I/131.

³⁶⁸ ez-Zeccâcî, Ebû'l-Kâsım Abdurrahman, *el-Cümelü'l-Kübrâ*, (Thk.: İbn Ebî Şeneb), Cezayir 1926, s. 216, 261.

³⁶⁹ Efe, *Arap Gramerinin Şiirle İstişhâdı (II-IV/VIII-X Asırlar)*, s. 40-41.

³⁷⁰ Abdulla Bedeva, *Tahir b. 'Âşûr'un et-Tahrîr ve't-Tenvîr'inde İştikâk*, s. 76.

Sıklıkla *Muvatta* ve *Sahîh-i Buhârî*'nin şerhlerine başvurmuştur. Tefsirinde dilsel konular dışında Kur'an şâhidlerinden ziyade hadis şâhidleri daha yoğun gözlemlenmektedir.

Şiir şâhidinin, ayetin tefsirinde hadisle uyum içerisinde olmasına dikkat eden Tâhir b. 'Âşûr, ayette tespit ettiği manayı desteklemek için şairin sözünden istifade eder. Sonra hadisle uyumluluk gösterdiğinde şairin sözünü hadisle pekiştirir. Ayetin tefsiri için hadis ve şiir karşılıklı dayanışmayla birbirini takip eder. Bu konuda Belkâsım el-Ğâlî şöyle der: "İbn 'Âşûr, hadis metinlerini dilsel açıdan araştırmakla yetinmemiştir. Hadislerin isti'are, mecaz ve kinaye yönünü de incelemiştir. Bunu da Kur'an ayetleri ve şiirle desteklemiştir."³⁷¹

İbn 'Âşûr, tefsirinin ikinci mukaddimesinde hadis ilmini ve hadis şâhidlerini tefsir ilmine destek sağlamada temel unsurlardan sayar. Arap olan ve olmayan müfessirler için tefsirin gücünü Arapça ve hadis ilimlerinin kaynaşmasından aldığını ifade eder.³⁷²

Metinler bir bütünlük içerisinde dikkatle incelendiğinde İbn 'Âşûr, ayeti ayetle veya hadisle tefsir ederken tefsire yardımcı olacak bazı araçları tefsirin kapsamına katarak tercihindeki üstünlüğünü ortaya koymaktadır.³⁷³ İbn 'Âşûr'un hadislere müracaatı genel olarak âyetlerin tefsiri, dini hükümler ve mekâsıd-ı şeri'a³⁷⁴ gibi hususlarda olmakla birlikte, âyetleri dil açısından ele alırken de hadisleri şahit olarak kullanmakta zikreder. Bu husus, İbn 'Âşûr'un dil konularında da hadis ile istişhâd edilebileceğine dair görüşü kabul ettiğini göstermektedir. Zira müellif eserinde nahiv,³⁷⁵ sarf,³⁷⁶ kelime anlamları³⁷⁷ ve belâgat³⁷⁸ gibi dil alanlarında hadis ile istişhâda başvurmaktadır.

İbn 'Âşûr, şiir ve hadis şâhidleri arasında bir ilişki kurmuş, Kur'an'ın manasına hizmet etmek için farklı türlerdeki şahiti birarada kullanmıştır. Ayetleri tefsir ederken bu durum açıkça görülür. İbn 'Âşûr'un hadis ile istişhâd yöntemini daha iyi anlamak için bazı örnekleri sunmamız faydalı olacaktır.

³⁷¹ el-Ğâlî, *min A'lâmi'z-Zeytûne Şeyhu'l-Câmi'i'l-A'zam Muhammed Tahir b. 'Âşûr, Hayâtuhû ve Âsâruh*, s. 226.

³⁷² İbn 'Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, I/18, 23-25.

³⁷³ ez-Zehrânî, *Eseru'd-Dilâle el-Luğavî*, s. 234.

³⁷⁴ İbn 'Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, XVI/28-30.

³⁷⁵ İbn 'Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, III/271; X/ 68

³⁷⁶ İbn 'Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, II/473.

³⁷⁷ İbn 'Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, II/82, 526; III/140, 199; IV/154; VI/19; XXIII/128.

³⁷⁸ İbn 'Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, II/460, 471.

Birinci örnek: *“Kim şiddetli açlık durumunda zorda kalır, günaha meyletmeksizin (haram etlerden) yerse, şüphesiz ki Allah çok bağışlayıcıdır, çok merhamet edicidir.”*³⁷⁹ buyrulmuştur. İbn ‘Âşûr, yukarıda zikredilen âyette *مَحْمَصَة* (me‘hmesa) kelimesinin “açlık” anlamında olduğunu ve “göbeğin incilmesi” anlamına gelen *خَمَصَ* (‘Hamese) kelimesinden türediğini söylemiştir. Bu kelimenin açlık anlamında olduğuna dair şu hadisi şâhid göstermiştir: *تَعْدُو خِمَاصًا فَتَرْوُحُ بِطَائًا* “(o kuşlar) aç gider tok dönerler.”³⁸⁰

İkinci örnek: *“وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ ذِي الْفُرْنَيْنِ (Ey Muhammed!) Bir de sana Zülkarneyn hakkında soru soruyorlar.”*³⁸¹ ayette yer alan *ذِي الْفُرْنَيْنِ* ifadesinin “iki boynuz sahibi” anlamında olduğunu söyledikten sonra müfessirlerin bu isimlendirme hususunda farklı görüşlere sahip olduklarını, onların hikâye, tarihi haberler ve ifadenin lafzî istikâkına dair birçok farklı görüş aktardıklarını beyan etmiştir. Daha sonra bu ifadenin hakîki anlamdan ziyade mecâzen “sarkıtılmış saç örgüsü” anlamına geldiğini ve bunun yaygın bir şekilde kullanıldığını söyleyerek şu sahabe kavliyle istişhâdda bulunmuştur: *وَفِي حَدِيثٍ أُمِّ عَطِيَّةٍ فِي صِفَةِ غُسْلِ ابْنَةِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ قَالَتْ أُمُّ عَطِيَّةٍ : فَجَعَلْنَا رَأْسَهَا ثَلَاثَةَ فُرُونٍ* “Ümmü Atiyye’nin Hz. Peygamber’in (s.a.s.) kızının nasıl yıkandığını şöyle anlatır: Biz onun saçını üç örgü (kurûn) yaptık.”³⁸²

İbn ‘Âşûr, kralın uzatmış olduğu saçını iki örgü olarak örmesinin “Zülkarneyn” olarak adlandırılmasına sebep olduğunu ifade ettikten sonra ayeti şöyle yorumlar: “İki boynuzun gerçeğe hamledilemeyeceği açıktır. Bunlar birer teşbih (benzetme) şeklidir. Anlamın saç lülesinin sarkması şeklinde olması daha uygundur.”³⁸³

Üçüncü örnek: *“يَوْمَ يُكْشَفُ عَنْ سَاقٍ وَيُدْعَوْنَ إِلَى السُّجُودِ فَلَا يَسْتَطِيعُونَ (Baldırların açılacağı (işlerin zorlaşacağı) ve kâfirlerin secdeye çağrılıp buna güç yetiremeyecekleri günü (Kıyamet gününü) düşün.”*³⁸⁴ buyrulmuştur. İbn ‘Âşûr, bu ayeti yorumlarken öncelikle *السَّاقُ* lafzının şerhini yapmış, akabinde değişik manaları hakkında gerekli açıklamalarda bulunmuştur. Sonrasında secde lafzıyla ilişkisini açıklamış ve şiirden delil

³⁷⁹ Maide, 5/3.

³⁸⁰ İbn Mâce, *es-Sünenü*, II, 1394 (2344); Ebû ‘İsâ Muhammed b. ‘İsâ et-Tirmizî, *es-Sünen*, I-V, (Nşr.: Ahmed Muhammed Şâkir ve Muhammed Fuâd Abdülbâkî), Şeriketü Mektebe, Mısır 1975, IV/573; İbn ‘Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, VI/109.

³⁸¹ Kehf: 18/83

³⁸² Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, XXXV, 280; İbn ‘Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, XVI/19.

³⁸³ İbn ‘Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, XVI/19.

³⁸⁴ Kalem: 68/42-43

getirmiştir. Şiir istişhâdına ek olarak *Sahih-i Müslim*’de geçen Ebû Said el-‘Hudrî’nin rivayet ettiği şu hadisi delil göstermiştir:

فَيُكْشَفُ عَنْ سَاقٍ فَلَا يَبْقَى مَنْ كَانَ يَسْجُدُ لِلَّهِ مِنْ تَلْقَاءِ نَفْسِهِ إِلَّا أَذِنَ اللَّهُ لَهُ بِالسُّجُودِ، وَلَا يَبْقَى مَنْ كَانَ يَسْجُدُ رِيَاءً إِلَّا جَعَلَ اللَّهُ ظَهْرَهُ طَبَقَةً وَاحِدَةً كُلَّمَا أَرَادَ أَنْ يَسْجُدَ خَرَّ عَلَى قَفَاهُ *“Baldırların açılacağı (işlerin zorlaşacağı) gün Allah’ın kendisine secde etmesine izin verdiği kimse dışında secde eden hiç kimse kalmaz. Allah, gösteriş için secde edenlerin sırtını tek tabaka haline getirir. Onlar, secdeye her varmak istediğinde kafa üstü yere düşerler.”*³⁸⁵

İbn ‘Âşûr كَشَفَ عَنْ سَاقٍ Baldırların açılması (işlerin zorlaşması) anlamına gelen bu sözün dehşet ve korku halinin büyüklüğünü ifade ettiğini, kişinin korktuğunda yürüyüşünü hızlandırmak için elbisesini (eteğini) katladığını ve böylece baldırlarının açığa çıktığını ifade etmiştir. شَمَّرَ عَنْ سَاعِدِ الْجِدِّ *“Azimle (kararlılıkla) kolları sıvadı.”* Sözünde olduğu gibi hür bayanlar korku ve dehşete düştüklerinde veya çalıştıklarında elbiselerini katlarken baldırlarının açığa çıkacağı ve bu tür durumlarda Araplar’ın كَشَفَتْ عَنْ سَاقِهَا veya شَمَّرَتْ عَنْ سَاقِهَا yani *“baldırı açığa çıktı, baldırını çemirledi”* dediklerini hatırlatmıştır.

Nitekim Arapların كَشَفَ الْحَرْبُ عَنْ سَاقِهَا veya كَشَفَ الْحَرْبُ عَنْ سَاقِهَا ve كَشَفَ الْأَمْرُ عَنْ سَاقٍ *“savaş kızıştı”* ifadeleri bunun gibidir. Bütün bunlar korku ve endişe sonucu ortaya çıkan birer benzetme ve mecazdır. Aslında orada سَاقٍ (baldır) anlamında bir şey yoktur. İbn ‘Âşûr, bu ifedeye Hâtim et-Tâî’nin şu beytini şahit sunmuştur:

فَتَى الْحَرْبِ إِنْ عَضَّتْ بِهِ الْحَرْبُ عَصَاهَا وَإِنْ شَمَّرَتْ عَنْ سَاقِهَا الْحَرْبُ شَمَّرًا

“Eğer savaş, genç savaşçıyı zorlarsa savaşçı da onu zorlar (savaşmayı ciddiye alır). Şayet savaş paçasını sıvarsa (kızırsa) savaşçı da sıvar.” (Tavîl)³⁸⁶

İbn ‘Âşûr, yukarıda zikrettiğimiz Ebû Said el-Hudrî’den rivayet edilen hadisi delil göstererek söz konusu ayeti açıklamaya çalışmıştır.

Dördüncü örnek: لِلَّذِينَ أَحْسَنُوا الْحُسْنَىٰ وَزِيَادَةٌ *“Güzel iş yapanlara (karşılık olarak) daha güzeli ve bir de fazlası vardır.”*³⁸⁷

³⁸⁵ Müslim, Ma’rifetü Tarîku’r-Ru’ye: 183; İbn ‘Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, XXIX/98.

³⁸⁶ Muhammed Ali Taha ed-Dürre, *Tefsîru’l-Kur’ani’l-Kerîm ve İ’râbuhu ve Beyânuhu I-X*, (1. Baskı), Daru İbni Kesîr, Dimeşk 2009, X/97.

³⁸⁷ Yunus: 10/26.

İbn ‘Âşûr, ayetin tefsirini yaparken art arda gelen iki kapalı ifadeyi açıklamak veya kapalı bir ifadeye dair iki yorumdan birini tercih etmek için hadisi şâhid olarak kullanmıştır. İbn ‘Âşûr, *وَزِيَادَةٌ* lafzına dair iki yorum zikreder. Bunlardan biri Allah’ın razı olması, diğeri ise Allah’ın görülmesidir. Müfessir, anılan ayetle alakalı aşağıda zikrettiğimiz şu hadisi şâhid göstererek *وَزِيَادَةٌ* kelimesinin “Allah’ın görülmesi” anlamını taşıdığını belirtir:³⁸⁸

قَالَ: إِذَا دَخَلَ أَهْلُ الْجَنَّةِ النَّادِي مُنَادٍ: إِنَّ لَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ مَوْعِدًا يُرِيدُ أَنْ يُجْزَكُمُوهُ، قَالُوا: أَلَمْ تُبَيِّنْ وَجُوهَنَا وَتُنْجِنَا مِنَ النَّارِ وَتُدْخِلَنَا الْجَنَّةَ، قَالَ: فَيُكْشَفُ الْحِجَابُ، قَالَ: فَوَاللَّهِ مَا أَعْطَاهُمُ اللَّهُ شَيْئًا أَحَبَّ إِلَيْهِمْ مِنَ النَّظَرِ إِلَيْهِ وَهُوَ أَصْرَحُ مَا وَرَدَ فِي تَفْسِيرِهَا. “Hz. Peygamber (s.a.s) şöyle dedi: Cennet ehli Cennet’e girdiklerinde bir Münadi: Size Allah indinde vaad edileni Allah size vermek istiyor diye seslenir. Onlar da yüzümüzü ak etmedin mi? Cehennemden kurtarmadın mı? Cennete girdirmedin mi? dediler. Böylece perde açılır, Allah’a yemin olsun ki Yüce Allah onlara, Allah’a bakmaktan daha sevimli hiçbir şey vermemiştir”.³⁸⁹

Görüldüğü üzere müfessir, hadis şahitlerinin tefsire hizmet ettiğini örnekler zikrederek göstermiştir. Çünkü şahit türleri farklı olsa da kaynakları tektir. O kaynak ise fasih Arap dilidir. İbn ‘Âşûr da Kur’an ve şiir şahitlerinin yanı sıra hadisleri de istişhâdın temel dayanaklarından biri yapmıştır. O, ayet ve hadis arasında bir ilişki ve uyum gördüğünde hadisi istişhâd olarak sunmaktan geri durmamakla birlikte şahit olarak hadisleri gelişi güzel kullanmamıştır. Özellikle lügat ve içerik bakımından hadis şâhidlerini Kur’an şâhidleriyle ilişkilendirerek Kur’an’ın manasına hizmet etmeyi amaçlamıştır. Aynı şekilde kullandığı şahitle tefsirini zenginleştirmiştir. İbn ‘Âşûr’un tefsirinde istişhâd konusunda, Kur’an ayetleriyle hadisler arasında oransal olarak kıyaslama yapıldığında, hadislerle istişhâdın daha fazla göze çarptığı ifade edilmiştir.³⁹⁰

1.2.3.3. Mesellerle İstişhâd

Atasözü, özdeyiş, hikmetli sözler ve darb-ı mesel olarak bilinen emsâl, Araplarda atadan gelen, onların yüzyıllar içerisindeki tecrübe ve müşahedelerine dayalı düşüncelerini öğüt ve hüküm şeklinde nakleden anonim mahiyetteki kısa ve özlü sözlerdir. Mesel, zamanla sözlü gelenek içinde nesilden nesile aktarılan ve halkın

³⁸⁸ İbn ‘Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, XI/146.

³⁸⁹ et-Tirmizî, *Sünen*, IV/268 (2552); İbn ‘Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, XI/146.

³⁹⁰ ez-Zehrânî, *Eseru’d-Dilâle el-Luğavî*, s. 234.

hâfızasında yaşayan, halka mal olmuş, kalıplaşmış ifadelerdir.³⁹¹ Meseller, manayı açıklayan kısa ve özlü ifadeler olduğundan âlimlerin ve araştırmacıların istişhâdında büyük bir önemi haizdir. Atasözleri, Arap edebiyatının önemli dayanaklarından biri olmuştur. Bir kaynak olarak insanların huy, karakter, gelenek görenek, davranış ve ahlaklarıyla ilgili olguları açıklamada mesellere ihtiyaç duyulmuştur.³⁹² Müfessirlerin eserlerinde sundukları mesellerde ve araştırmalarında delil getirmede kullandıkları atasözleri tefsir ilmi içerisinde önemli bir yekûn oluşturmaktadır.³⁹³

Nahivciler, belâgatçılar ve tefsircilerin önemli istişhâd kaynaklarından biri olan emsâl, İbn ‘Âşûr’un tefsirinde de şahitler arasında yerini almaktadır. O, tefsirinde birçok yönden ayetleri ele alırken önemli ölçüde meseller ve hikmetli sözler kullanmıştır. Ancak İbn ‘Âşûr’un tefsirinde dil konularıyla alakalı hususlarda meseller ile istişhâd, diğer istişhâd kaynakları gibi fazla tercih edilmemiştir. Aslında meseller ile istişhâdın azlığı sadece İbn ‘Âşûr’a özgü değildir. Zira ilk dönemden itibaren dil alanında yapılan çalışmalarda ve yazılan eserlerde de meseller ile istişhâd şiire göre daha azdır. Bunun temel nedeni ise mesellerin, belli olaylara yönelik ortaya çıkan ve sınırlı bir kullanımı olan edebi bir tür olmasıdır.³⁹⁴ Müfessir, âyetlerdeki bazı kelimelerin anlamlarını izah ederken, kelimelerin iştikâkını yaparken ve âyetlerin nahiv, sarf ve belâgat gibi konularını ele alırken az da olsa mesellerin istişhâdına başvurmuştur.³⁹⁵

İbn ‘Âşûr, tefsirinde hakkında görüş bildirdiği konularda atasözünü istişhâd unsuru olarak kullanmış ve buna büyük bir önem vermiştir. O, atasözünü insanların tecrübelerini içinde barındıran zengin bir kültür hazinesine benzetir. Çünkü atasözünün muhtevası akıl ve tecrübe sahiplerinin düşüncelerine tanıklık etmektedir. Bu nedenle atasözü akıllı zenginleştirir, insanın azmini, gayretini ve çabasını harekete geçirir. Bununla beraber atasözü kişiyi başkasına muhtaç etmeden sorumluluk bilinciyle hareket etmesine, kalkınmaya ve gelişmeye sevkeder; araştırmacıların kültürünü zenginleştirir. Veciz sözlerden olduğu için onu kullanan kişi karışıklığa meydan vermemeli, kuralı ihlal etmemelidir.³⁹⁶ İbn ‘Âşûr, meselle istişhâd etmeyi şiir şâhidiyle beraber kullanmıştır.

³⁹¹ Aydın Oy, “Atasözü”, *DİA*, IV, 44-46.

³⁹² Havvâs el-Berrî, *el-Mekâyîsu’l-Belâğîyye fî Tefsîri’t-Tâhrîr ve’t-Tenvîr li Muhammed Tâhir b. ‘Âşûr*, Dâru’l-Fâris, Amman, Ürdün 2002, s. 97.

³⁹³ Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmi’u’l-Beyân*, XVI/20.

³⁹⁴ ez-Zehrânî, *Eseru’d-Dilâle el-Lugavi*, s. 222.

³⁹⁵ Bedeva, *Tahir b. ‘Âşûr’un et-Tahrîr ve’t-Tenvîr’inde İştikâk*, s. 83.

³⁹⁶ el-Berrî, *el-Mekâyîsu’l-Belâğîyye*, s. 98.

Kur'an, hadis, şiir ve mesel, dilsel meselelerde istişhâd unsuru olduklarından birbirlerini desteklemektedir. *et-Tahrîr ve't-Tenvîr* adlı tefsirinde meseller önemli bir dayanak olmuştur. İbn 'Âşûr'un meseller ile istişhâd yöntemini daha iyi anlamak için şu örneklerle yer vermek faydalı olacaktır.

Birinci örnek: فَلَمَّا أَخَذَتْهُمُ الرَّجْفَةُ قَالَ رَبِّ لَوْ شِئْتَ أَهْلَكْتَهُمْ مِنْ قَبْلُ وَإِيَّايَ أَتُهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ السُّفَهَاءُ مِنَّا “Onları sarsıntı yakalayınca (bayıldılar). Mûsâ, Ey Rabbim! Dileseydin onları da beni de bundan önce helâk ederdin. Şimdi içimizden birtakım beyinsizlerin işledikleri günah sebebiyle bizi helâk mi edeceksin?”³⁹⁷ buyrulmaktadır. İbn 'Âşûr, bu âyetteki; لَوْ شِئْتَ أَهْلَكْتَهُمْ ifadesini dil açısından ele alırken لَوْ edatını iki farklı şekilde değerlendirmektedir. Birincisi; bu edatın şart için kullanılmasıdır. Bu durumda لَوْ edatının cevabının أَهْلَكْتَهُمْ olacağını söyler. İkincisi ise لَوْ edatının temennî için kullanılmasıdır. Bu durumda أَهْلَكْتَهُمْ cümlesi bir önceki شِئْتَ cümlesine bedelü'l-İştimal olup mecaz anlamda kullanılmıştır. لَوْ edatının temenni anlamında oluşuna ilişkin şu mesel ile istişhâdda bulunur: لَوْ دَاثَ سَوَاحِرُ لَطَمْتَنِي “Keşke bileziği olan (hür) bir kadın bana tokat atsaydı.”³⁹⁸ Görüldüğü üzere müfessir meseli, bazı gramer kurallarını ifade etmede delil olarak takdim etmiştir.

İkinci örnek: إِنْ يَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ إِلَّا إِنَّا وَإِنْ يَدْعُونَ إِلَّا شَيْطَانًا مَرِيدًا “Onlar, Allah'tan başka birde dişilere tapıyorlar. Hâlbuki (aslında) azgın bir şeytana tapmaktadırlar.”³⁹⁹ buyrulmuştur.

Ayette geçen مَرِيدًا kelimesi مَرَدٌ fiilinden türemiş bir sıfatı müşebbehedir. İbn 'Âşûr, ayetteki مَرِيدًا kelimesinin anlamını tespit etmek için meselle şâhidi getirir. Ona göre; مَرِيدًا (merîd), “mülke (hükümdarlık, egemenlik) başkaldıran anlamına gelir. O, ayette geçen مَرِيدًا (merîd) lafzını مَرَدٌ وَاَبْلَقُ “Mârid ve el-Ablak kaleleri bana karşı direnip dayandılar” atasözüyle ilişkilendirmiştir. Atasözünde geçen مَرَدٌ ve وَاَبْلَقُ ifadeleri Samuel'in iki kalesinin isimleridir. Azgınlıkta, başkaldırmada haddi aşmak gibi anlamlara gelmektedir.”⁴⁰⁰

Üçüncü örnek: وَكَذَلِكَ نُؤَلِّى بَعْضَ الظَّالِمِينَ بَعْضًا بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ “İşte biz, kazanmakta oldukları günahlar sebebiyle zalimlerin bir kısmını diğer bir kısmına böyle musallat ederiz.”⁴⁰¹ buyrulmuştur. Burada İbn 'Âşûr, genel manayı pekiştirmek için meselden

³⁹⁷ Â'râf, 7/155.

³⁹⁸ İbn 'Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, IX/125; Ebu'l-Fazl Ahmed b. Muhammed el-Meydânî, *Mecme'u'l-Emsâl*, (Nşr.: Muhammed Muhyeddin Abdulhamid), Matba'atu's-Sünneti'l-Muhammediyye, 1955, II/93.

³⁹⁹ Nisa: 4/117

⁴⁰⁰ İbn 'Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, IV/286.

⁴⁰¹ Enam: 6/129

istifade etmiştir. İbn ‘Âşûr, *مَا ظَالِمٌ إِلَّا سَيُّئِلَىٰ بِظَالِمٍ*, “Her zalim başka bir zalimle yok edilir.” meselini şâhid getirdikten sonra meseli ayrıca şairin şu beytiyle desteklemiştir:

لِكُلِّ شَيْءٍ آفَةٌ مِنْ جَنْسِهِ حَتَّى الْحَدِيدُ سَطَا عَلَيْهِ الْمِيزُ

“Herşeyin kendi cinsinden bir âfeti (yok oluşu) vardır. Hatta demire bile törpü (eğme) musallat olur.”⁴⁰²

Zalim zulmünden vazgeçmezse başka bir zalim ona musallat olur anlamında kullanılmıştır.⁴⁰³

Sonuç olarak şiirle güçlü bağları ve yakın ilişkisi olan ve Arap dilinden haberdar olan İbni Âşûr, ayetleri tefsir ederken yeri geldiğinde darb-ı mesel ile istişhadda bulunmuştur.⁴⁰⁴

1.2.3.4. Lehçelerle İstişhâd

Kur’an-ı Kerim’in farklı okuyuşları içeren kıraatları mevcuttur. Başta Kureyş olmak üzere Temim, Esed, Kays, Huzeyl, Kinâne ve Necd gibi birçok Arap kabilesinin lehçeleriyle Kur’an okunmuştur. Kur’an-ı Kerim’in okuyuşlarını konu edinen kıraat ilmi bu hususları ele alır.⁴⁰⁵ Bu kıraatler, mütevatir, şâz ve mevzu olarak tasnif edilmiştir.⁴⁰⁶ Kıraatler içerisinde mütevatir ve şâz olanlar ile istişhâd edilmiştir. Mevzu olan kıraat ile istişhad yapılmamıştır.⁴⁰⁷ Sîbeveyhi *el-Kitâb* adlı eserinde üç yüz yetmiş üç ayet ile istişhâd etmiştir. Mütevatir ve şâz kıraatlere uyulması gerektiğini de belirtmiştir.⁴⁰⁸ Halîl b. Ahmed, *el-Cümel fi’n-Nahv* adlı eserinde üç yüz altmış,⁴⁰⁹ Müberred, *el-Muktedab* adlı eserinde beş yüz,⁴¹⁰ İbn Serrâc, *el-Usûl fi’n-Nahv* adlı eserinde üç yüz on üç⁴¹¹ ve Zeccâcî, *el-Cümelü’l-Kübrâ* adlı eserinde yüz otuz ayet ile istişhâd etmiştir.⁴¹²

⁴⁰² Luvîs Şeyho, Rızkullâh b. Yûsuf b. Abdilmesîh b. Ya’kûb el-Yesûî, *Mecânî’l-Edeb fî Hadâ’iki’l-Arab I-VI*, Matba’atü’l-Âbâi’l-Yasû’în, Beyrut 1913, II/79; İbn ‘Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, XXII/335.

⁴⁰³ İbn ‘Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, VIII/74.

⁴⁰⁴ İbn ‘Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, I/361; V/235; XXIX/115.

⁴⁰⁵ İbn Cezerî, Ebû’l-Hayr Şemsüddîn Muhammed, *Müncidü’l-Mukriîn ve Mürşidü’t-Tâlibîn*, (1. Baskı), Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, yy. 1999, 9 vd.

⁴⁰⁶ Abdulhamit Birişik, “Kıraat”, *DİA*, XXV, 426-433.

⁴⁰⁷ es-Süyûtî, *el-İktirâh*, 39; Durmuş, “İstişhâd”, *DİA*, XXXIII, 396.

⁴⁰⁸ Mehmet Reşit Özbalkıç, “Sîbeveyhi”, *DİA*, XXXVII, 130-137, 131.

⁴⁰⁹ Halîl b. Ahmed, *el-Ferâhîdî*, *el-Cümel fi’n-Nahv*, (5. Baskı), (Thk.: Fahrettin Kabave), yy. 1995, s. 74.

⁴¹⁰ İsmail Durmuş, “Müberred”, *DİA*, XXXI, 430-433, 432.

⁴¹¹ İbn Serrâc, *el-Usûl fi’n-Nahv*, I/43.

⁴¹² Cengiz Parlak, “ez-Zeccâcî ve Arap Dilindeki Yeri”, *İslami İlimler Araştırmaları Dergisi*, (7), 2020, 71-100, 87.

İbn ‘Âşûr, tefsirinde lehçeler ile istişhâd yolunu tercih etmekle birlikte hangi lehçeler ile istişhâd edilebileceği hususunda herhangi bir açıklama yapmamıştır.⁴¹³ O, tefsirinde genellikle farklı kırâatleri naklettiğinde kırâatteki kullanımın hangi lehçede olduğunu belirtir.⁴¹⁴ Çoğu zaman yaptığı dilsel tahlillerde de farklı kabilelerin lehçelerinden istişhâdda bulunur. Onun başta Kureys olmak üzere Temim, Esed, Kays, Huzeyl, Kinâne ve Necd gibi birçok Arap kabilesinin lehçeleriyle istişhâdda bulunduğu gözlemlenmiştir. Örneğin; İbrahim sûresi 35. ayette geçen وَاجْتَنِبِي fiilinin sülâsî mucerredî olan جَنَّبَ fiilinin emrinin وَاجْتَنِبِي kullanıldığını ve bu kullanımın Necd ehline ait olduğunu söyler. Ardından Hicaz ehlinin ise bu fiili sülâsî mezidin birinci babından olan (hemzeyle) أَجَنَّبَهُ veya ikinci babından olan (mudaaf) جَنَّبَهُ şeklinde kullandığını buradan hareketle Kur’ân’da bu zikrin Necd ehlinin lehçesiyle indiğini çünkü Necd ehlinin lehçesinin daha hafif olduğunu ifade eder.⁴¹⁵ İbn ‘Âşûr, Âdiyat sûresi 6. Ayette لَكُودٌ (çok nankör) isminin كَنَّ fiilinden türemiş mübâlağa sığası olduğuna dikkat çekerek bu kelimenin anlamı hakkında Arap kabilelerinin farklı görüşte olduğunu belirtir. Örneğin; Kinane lehçesinde “cimri”, Mudar ve Rebi’a lehçelerinde “nimetler de nankörlük eden”, Kinde ve Hadremet lehçelerinde ise “isyan eden” anlamlarında kullanıldığını dile getirdikten sonra kelimenin Allah’a karşı aşırı nankörlük anlamında kullanıldığını vurgular⁴¹⁶

Sonuç olarak İbn ‘Âşûr’un, âyetlerin tefsirinde müracaat ettiği temel kaynaklardan birinin de Arap lehçeleri olduğunu söyleyebiliriz. Çünkü Kur’ân Arapça olarak nazil olmuştur. Dolayısıyla Kur’an’ın doğru anlaşılması ve yorumlanması için gerekli unsurlardan biri de Arap dilinin farklı lehçelerinde ortaya çıkan inceliklerine vâkıf olmaktır. Bu sebeple İbn ‘Âşûr da tefsirinde Arap lehçelerinden şâhidler sunarak onlardan istifade etmiştir.

1.2.3.5. Şiirle İstişhad

Şiir ile istişhâd konusu ikinci bölümde detaylı biçimde ele alınacağı için burada yer verilmemiştir.

⁴¹³ Bedeva, *Tahir b. ‘Âşûr’un et-Tahrîr ve ‘t-Tenvîr’inde İştikâk*, s. 85.

⁴¹⁴ İbn ‘Âşûr, *et-Tahrîr ve ‘t-Tenvîr*, XXV/266; XXVI/222.

⁴¹⁵ İbn ‘Âşûr, *et-Tahrîr ve ‘t-Tenvîr*, XIII/238.

⁴¹⁶ İbn ‘Âşûr, *et-Tahrîr ve ‘t-Tenvîr*, XXX/503.

İKİNCİ BÖLÜM

ET-TAHRÎR VE'T-TENVÎR'DE ŞİİRLE İSTİŞHÂD

Eski şairlerin yaşadığı zaman dilimi ve dönemi istiştad dönemidir.⁴¹⁷ Arap şiiri ve şairleri için yapılan tasnifte dil âlimleri, tabakalara verilen değer üzerinden şiirlerle istiştad etmişlerdir.⁴¹⁸ Aynı zamanda bu dönemlerin sayısının ve sınırlarının belirlenmesinde de istiştadın önemli bir unsur olduğu bilinmektedir.⁴¹⁹ Böylece dönem tasnifinin istiştad üzerine, istiştadın da dönem tasnifi üzerine etki etmesi ile çift yönlü bir etkileşimin ortaya çıktığı görülmektedir.

Asmaî (ö. 216/831) *Fuhûletü's-Şu'arâ* ve Muhammed b. Sellâm el-Cumahî'nin (ö. 231/846 [?]) *Tabakâtü fuhûli's-Şu'arâ* adlı eserlerinde şairleri dönemlerine göre tabakalara ayırarak, erken devirde zaman açısından tasnifin kapısını araladıkları bilinmektedir.⁴²⁰ Asmaî'nin eserinde sistemli olmasa da, şairleri değerlendirirken, cahilî, İslâmî ve müvelled kavramlarını kullandığı görülmektedir.⁴²¹ İbn Reşîk, şairlerin câhiliyyûn, muhadramûn, İslâmiyyûn ve muhdesûn şeklinde dört tabaka olduğunu ve muhdes şairlerin de kendi aralarında derecelendirildiğini söyler.⁴²²

Arap şairleri zaman açısından tabakaları câhiliyyûn, muhadramûn, İslâmiyyûn ve müvelledûn/ muhdesûn şeklinde dörde ayırmıştır.⁴²³ Bunlardan ilk üç tabakaya kudemâ⁴²⁴ üçüncü tabakaya da mutekaddimûn da denilmiştir.⁴²⁵ Bu çalışmada da el-Bağdâdî'nin belirttiği gibi genel kabul gören, câhiliyyûn, muhadramûn, İslâmiyyûn/mutekaddimûn ve muhdesûn/müvelledûn şeklindeki dörtlü taksimat esas alınmıştır.⁴²⁶

Âlimler, hangi tabakayla istiştad etmeleri gerektiği hususunda ihtilafa düşmüşlerdir. Kimi yaşadığı dönemi dikkate alarak şairler arasında tercihte bulunmuş, kimisi dili kullanma gücü bakımından şairi tercih etmiş, kimisi de güçlü bir dile sahip ve

⁴¹⁷ Yusuf Sancak, *Hiz. Peygamber Devrinde Şiir*, Şafak Yayın Evi, Erzurum 1999, s. 37.

⁴¹⁸ Çetin, *Eski Arap Şiiri*, 4-5.

⁴¹⁹ el-Bağdâdî, *Hizânetü'l-Edeb*, I/5-8.

⁴²⁰ Durmuş, "Tabakât", *DİA*, XXXIX, 288-290.

⁴²¹ Asmaî, Ebû Saîd Abdülmelik, *Fuhûletü's-Şu'arâ*, Dârü'l-Küttâbi'l-Cedîd, Beyrut 1980, 16, 20.

⁴²² İbn Reşîk el-Kayrevânî, *el-'Umde*, I/113.

⁴²³ İbn Reşîk el-Kayrevânî, *el-'Umde*, I/113; el-Bağdâdî, *Hizânetü'l-Edeb*, I/5-8; Çetin, *Eski Arap Şiiri*, s. 4-7; Durmuş, "Tabakât", *DİA*, XXXIX, 299.

⁴²⁴ Çetin, *Eski Arap Şiiri*, s. 7; Durmuş, "Tabakât", *DİA*, XXXIX, 299.

⁴²⁵ Çetin, *Eski Arap Şiiri*, s. 6.

⁴²⁶ el-Bağdâdî, *Hizânetü'l-Edeb*, I/8; Tural, "Arap Dilinde Şiir ve Hadisle İstiştad Meselesi", s. 67.

yaygın olarak kullanılan şiire rağbet göstermiştir. Bazıları ilk iki tabakanın şiirleriyle istiṣhâd yapmayı uygun görmüş, bazıları da üçüncü tabakanın şiirleriyle de istiṣhâd yapılmasını önemsemiştir. Dördüncü tabakanın kelimıyla istiṣhâdın yapılamayacağı konusunda icma derecesinde bir genel kabul söz konusu ise de dil âlimleri bu dönemin şiirlerine güvenilen bazı şairlerinin şiirleriyle de istiṣhâd edilebileceğini ifade etmişlerdir.⁴²⁷

2.1. ET-TAHRÎR VE'T-TENVÎR'DE ŞİİRLERİ KULLANILAN ŞAİRLER

İbn 'Âşûr'un *et-Tahrîr ve't-Tenvîr* adlı tefsiri, çeşitli şahitlerle doludur. Eserinde şiirle istiṣhad önemli bir yer tutar. O, bir müfessir olarak manayı açıklarken veya kelimeyi izah ederken şiirden gerekli yardımı almıştır.⁴²⁸ İbn 'Âşûr, sadece cahiliye şiiriyle yetinmemiştir. İster ayette geçen kelimeler olsun, ister cümlelerin terkipleriyle ilgili olsun, tefsir ettiği ayetlerde geçen manaları anlamak için edebiyatı bir hareket ve başlangıç noktası olarak kabul etmiş, kelime ve ayetleri şerh ederken cahiliye dönemi ve sonraki dönemlere ait şiirleri birlikte kullanmıştır. Bu yöntem tefsirine dilsel açıdan farklı bir boyut kazandırarak konuyu anlamada ve hüküm çıkarmada kendisine yardımcı olmuştur. İbn 'Âşûr, şiirle istiṣhadın tüm kaidelerine tamamen bağlı kalmadığı gibi dildeki bir kelimenin kullanımındaki değişimin orjinalliğini vurgularken de sadece şiirle yetinmemiştir. Bu durum, onun geniş bir kültüre ve şiir bilgisine sahip olduğu, Arap şiirini iyi bildiği, Arapça'nın terkibine aşina olduğu ve kanıt getirdiği şiirleri seçmede sağlam bir zevke sahip olduğu anlamına gelmektedir.

Tâhir b. 'Âşûr istiṣhâd olarak kullandığı şevahit metnlerinin kıymetini anlayanın yanında, açıklamış olduğu metin hakkında da bir dil bilincine sahiptir. O, şiir ve Kur'an şahitlerini seçerken ve Arap kelimadan gelen kullanımları tercih ederken, şahitleri belirlerken ve şiir dönemleri arasındaki farklılıkları birbirinden ayırmaya çalışırken çok dikkatli davranmıştır.⁴²⁹ Nitekim delil gösterdiği şiirle Kur'an'ın terkiplerini yorumlamıştır. Muhtemeldir ki müfessir, Arap edebiyatında Kur'an-ı Kerim'in etkisini açıklamak gayesi ile bunu yapmıştır.⁴³⁰ İbn 'Âşûr, bazen bir şiir şahidini zikrettikten

⁴²⁷ el-Bağdâdî, *Hizânetü'l-Edeb*, I/20.

⁴²⁸ Heyyâ Sâmir, *eş-Şeyh Muhammed et-Tâhir b. 'Âşûr ve Menhecuhu fî Tefsîri't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, Dâru's-Sakâfe, ed-Davha 1994, s. 394.

⁴²⁹ Hişâm b. Ahmîdân, *eş-Şâhidu's-Şi'r fî't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, s. 268-269.

⁴³⁰ el-Berrî, *el-Mekâyîsu'l-Belâğîyye*, s. 88.

hemen sonra şâhidi, şâhidin şartlarını ve durumunu beyan etmiştir. Bu da onun şiire hâkim olduğunu usta şairler gibi şiire yaklaştığını ve şiirle istiştâdı iyi bir şekilde kullandığını göstermektedir. Tâhir b. ‘Âşûr, kendisinden önceki müfessirlerden farklı bir metot kullanmıştır. O, bu dört tabakanın şiirleriyle de istiştâdda bulunmuştur.⁴³¹ İbn ‘Âşûr’un şiirleriyle istiştâdda bulunduğu şairleri dönemlerine göre şöyle sıralamak mümkündür:

2.1.1. Câhiliyye Şairlerinin Şiirleriyle İstiştâdı

Câhiliyye, ilmin zıddı olan cehl kelimesinden türemiş ve İslam öncesi dönem için kullanılan bu terim “c-h-l” kelimesinin⁴³² ism-i mensubudur. Cahiliyye şairleri, İslam öncesi dönemde yaşamış ve İslâmî döneme ulaşmamış olan şairler tabakasının adıdır. Bu tabakanın içinde muallaka⁴³³ şairleri de bulunmaktadır. Edebî seviyede zirveye ulaşan bu şiirlerin altın harflerle yazılıp Kâbe duvarına asıldığı rivayet edilmiştir. Bu nedenle muallakât yerine muzehhebât şeklinde de isimlendirildikleri bilinmektedir.⁴³⁴ Zaman açısından istiştâda bakıldığında şairlerin tabakalarından, Câhiliyyûn diye adlandırılan ilk tabaka ile istiştâd edilebileceğinin kesin kabul gördüğü ve bu konuda itirazın olmadığı anlaşılmaktadır.⁴³⁵

Dilin öncüleri ve dil bilginleri istiştâd niyetiyle cahiliye şiirine yönelmişlerdir. Cahiliye dönemi şiirine saygıyla bakmışlardır. Zira onlar Kur’an-ı Kerim’i şiirle anlıyor, şiirle doğru bilgiye ulaşıyor ve dinî ilimlerde kendilerine problem teşkil eden metinleri şiirle açıklıyorlardı. Bu bilginlerden biri de Tahir b. ‘Âşûr’dur. İbn ‘Âşûr’un tefsirinde şiirleriyle istiştâd ettiği câhiliye dönemi şairlerinin bazıları şunlardır: İmruülkays,⁴³⁶

⁴³¹ Heyyâ Sâmir, *Şeyh Muhammed et-Tâhir b. ‘Âşûr ve Menhecuhû*, s. 394.

⁴³² Halîl b. Ahmed, *Kitâbü’l-‘Ayn*, III/390; Mustafa Fayda, “Câhiliye”, *DİA*, VII, 17-19.

⁴³³ Süleyman Tülücü, “Muallakât”, *DİA*, XXX, 310-312.

⁴³⁴ İbn Abdirabbih, Ebû Amr Şihâbuddîn, *el-İkdü’l-Ferîd*, I-VIII, Dârü’l-Kütübî’l-İlmiyye, Beyrut 1984/1404; VI/118; İbn Reşîk el-Kayrevânî, *el-‘Umde*, I/96; Tülücü, “Muallakât”, *DİA*, XXX, 310-312.

⁴³⁵ el-Bağdâdî, *Hizânetü’l-Edeb*, I/6; Durmuş, “İstiştâd”, *DİA*, XXIII, 396.

⁴³⁶ İmruülkays (ö. 540): Adı Ebû Vehb Hunduc b. Hucr b. el-Hâris Âkilü’l-Mürârdır. Necid bölgesinde doğmuş. Kinde kabilesinin son hükümdarı Hucr’ün oğludur. İmruülkays onun lakabıdır. Dayısı Mühelhil b. Rebîa’dan ders almıştır. Arapların en meşhur ve ilk şairi kabul edilmektedir. Muallakası yedi meşhur muallaka arasında ilk sırayı almıştır. Ankara dolaylarında ölmüş. Bkz. İbn Sellam el-Cumahî, *Tabakâtü Fuhûlû’s-Şu‘arâ*, I/39, 41; İbn Kuteybe, *eş-Şi‘r ve’s-Şu‘arâ*, II/105-136; Ebû’l-Ferrec el-İsfahânî, *el-Egânî*, IX/93; Ziriklî, *el-A‘lâm*, II/11; Ebû’l-Fadl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî, *el-Müzhir fî ‘Ulûmi’l-Luğa*, Daru’l-Fiker, Ammân, Ürdün 1960, II/404; Ahmet Savran, “İmruülkays b. Hucr”, *DİA*, XXII, 237-238.); İbn ‘Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, I/115, 262, 266, 308, 315, 317, 417, 435, 463, 466, 566, 576, 591, 648, 698; II/16, 36, 51, 453, III/174; XVII/213; XXIII/83,124; XXVII/292.

Nâbîga ez-Zübyânî,⁴³⁷ Hâris b. Hillize el-Yeşkurî,⁴³⁸ Teebbeta Şerran,⁴³⁹ Hâtîm et-Tâî,⁴⁴⁰ Ümeyye b. Ebi's-Salt,⁴⁴¹ A'şâ el-Ekber,⁴⁴² Züheyr b. Ebû Sûlmâ,⁴⁴³ Antere b. Şeddâd,⁴⁴⁴ Ebû Duvâd el-İyâdî (ö. 545)⁴⁴⁵, Şenferâ (ö. 525-550 arası),⁴⁴⁶ Samuel (ö. 65/560),⁴⁴⁷

⁴³⁷ Nâbîga ez-Zübyânî (ö. 604): 515-520 yılları arasında Yesrib'in kuzeydoğusundaki Şerebbe'de doğdu. Necid bölgesinde Gatafân kabilesine mensuptur. Câhiliye döneminin en meşhur şairlerindendir. Hîre ve Gassânî saraylarında çok kalmasına rağmen dilindeki fesahati muhafaza etmiştir. Şiir yarışmalarının yapıldığı Ukâz panayırında, yarışan şairlerin şiirlerinin değerlendirmesini yapan hakem şairlerdendir. Geniş bilgi için ayrıca bkz. İbn Kuteybe, *eş-Şi'r ve's-Şu'arâ*, I/166; Ziriklî, *el-A'lâm*, III/54, 55; Ebû'l-Ferec el-İsfahânî, *el-Egânî*, XI/5; İbn Abdîrabbih, *el-İkdu'l-Ferîd*, III/303; Süleyman Tülücü, "Nâbîga ez-Zübyânî", *DİA*, XXXII, 262-263; İbn 'Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, I/22, 150, 177, 180, 186, 212, 232, 233, 242, 279, 288, 311, 414.

⁴³⁸ Hâris b. Hillize (ö. 570): Tam adı Ebû Ubeyde el-Hâris b. Hillize b. Mekrûh el-Yeşkurî el-Bekrî'dir. Irak'ta Bekr kabilesinin Yeşkur koluna mensuptur. İbn Sellâm'a göre Câhiliye şairlerinin altıncı tabakasından sayılır. Şiirlerinden sadece muallakası ile bazı beyit ve parçalar günümüze ulaşmıştır. Muallaka şairlerindendir. Bkz. *Yedi Askı*, s. 114-127; Nasuhi Ünal Karaarslan, "Hâris b. Hillize", *DİA*, XVI, 196-197; İbn 'Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, I/445, 463.

⁴³⁹ Teebbeta Şerran (ö. 80/ 540): Asıl adı, Ebû Züheyr Sâbit b. Câbir (Amsel) b. Süfyân el-Fehmî'dir. Câhiliye şairidir. Kays Aylân'ın kollarından Fehm kabilesine mensuptur. Yağmacılardan (saâlik) olan şairlerdendi. Bkz. İbn Habîb, *Esmâ'ü'l-Muğtâlîn*, VI/216; Ebû'l-Ferec el-İsfahânî, *el-Egânî*, XXI/138; Süleyman Tülücü, "Teebbeta Şerran", *DİA*, XXXX, 269-270; İbn 'Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, I/164, 437, 559; XIV/163; XXII/268.

⁴⁴⁰ Hâtîm Ebû Adî et-Tâî (ö. 578): Necid bölgesinde Tay kabilesine mensup olan Hâtîm, câhiliye dönemi meşhur şairlerinden ve Arapların en cömertlerinden biri olarak tanınmıştır. Kendisinden bir şey istendiğinde asla hayır demeyen şair, cömertliği أَجُودُ مِنْ حَاتِمٍ "Hâtîm'den daha cömert" şeklinde darbı mesele konu olmuştur. Geniş bilgi için ayrıca bkz. İbn Kuteybe, *eş-Şi'r ve's-Şu'arâ*, I/235; Ebû'l-Ferec el-İsfahânî, *el-Egânî*, XVII/363; Ebû Hilâl el-Askerî, *Cemheretü'l-Emsâl*, I-II, Dârü'l-Fıkr, Beyrut 1431, I/336 vd.; el-Meydânî, *Mecma'u'l-Emsâl*, I/182; İbn 'Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, I/241, 311, 446, 463, 466, 619, 674; XIV/143.

⁴⁴¹ Ümeyye b. Ebi's-Salt (ö. 5/626): Sakîf kabilesine mensuptur. Tâîf'te doğmuştur. Dini bilgisi çoktu ve yakın zamanda geleceğini düşündüğü peygamberin kendisi olacağını bekliyordu. Dinî eserleri çok okuyor ve farklı dillerdeki dinî kavramları kullanıyordu. Bkz. el-Cumahî, *Tabakâtü Fuhûli's-Şu'arâ*, I/259; İbn Kuteybe, *eş-Şi'r ve's-Şu'arâ*, I/450; Ebû'l-Ferec el-İsfahânî, *el-Egânî*, XVII/303; İbn 'Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, I/154, 158; II/450.

⁴⁴² A'şâ el-Ekber (ö. 7/629): Adı, Ebû Basîr Meymûn b. Kays b. Cendel el-Bekrî'dir. Câhiliye devri şairlerindendir. Yemâme'nin Menfûha vahasında küçük bir köy olan Dürnâ'da milâdî 565'te doğmuştur. *el-Mu'allakâtü'l-'aşr* adıyla yayımlanan eserlerde onun muallakası da vardır. Bkz. Süleyman Tülücü, "A'şâ, Meymûn b. Kays", *DİA*, III, 544-545.

⁴⁴³ Züheyr b. Ebû Sûlmâ (ö. 609): 520 yılında Necid'de Gatafân kabilesinde doğmuş. Mu'allaka şairlerindendir. İmruülkays ve Nâbîga ez-Zübyânî ile birlikte İslâm öncesi dönemin üç büyük şairinden biri kabul edilir. Muallaka ve Divanı vardır. Bkz. İbn Kuteybe, *eş-Şi'r ve's-Şu'arâ*, I/51; Ziriklî, *el-A'lâm*, III/52; Süleyman Tülücü, "Züheyr b. Ebû Sûlmâ", *DİA*, XXXIV, 540-542; İbn 'Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, I/455, 618, 619.

⁴⁴⁴ Antere b. Şeddâd (ö. 600): Muallaka şairlerindendir. Babası Necid'de oturan Abs kabilesi ileri gelenlerinden Şeddâd, annesi ise Zebîbe adlı Habeşli bir câriyedir. Muallakası güzelliği sebebiyle "el-Müzehhebe" diye de şöhret kazanmıştır. Bkz. İbn Kuteybe, *eş-Şi'r ve's-Şu'arâ*, I/171-175; Ebû'l-Ferec el-İsfahânî, *el-Egânî*, VIII/237-246; İbn Sellâm el-Cumahî, *Tabakâtü Fuhûli's-Şu'arâ*, s. 128; Cemal Muhtar, "Antere", *DİA*, III/237; İbn 'Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, I/437, 674. Şerefettin Yaltkaya tarafından diğer muallakalarla birlikte Türkçe'ye çevrilerek yayımlanmıştır. *Yedi Askı*, İstanbul 1943.

⁴⁴⁵ Ebû'l-Ferec el-İsfahânî, *el-Egânî*, XVI/402; İbn 'Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, I/210.

⁴⁴⁶ İbn 'Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, I/441, 675.

⁴⁴⁷ Ebû'l-Ferec el-İsfahânî, *el-Egânî*, XXII/122; İbn 'Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, I/287, 340, 485, 528, 648; II/422.

Tarafe b. el-Abd, (ö. 564),⁴⁴⁸ Amr b. Külsûm (ö. 584),⁴⁴⁹ ‘Âbid İbnu’l-Ebras el-Esedî (ö. 25/600),⁴⁵⁰ Sellâme b. Cendel (ö. 23/600),⁴⁵¹ Hürsân b. Hâris (ö. 602),⁴⁵² Rüveyşid et-Tâî (ö. 618),⁴⁵³ Evs b. Hacer (ö. 2/620)⁴⁵⁴, Düreyd b. Sımme (ö. 8/630),⁴⁵⁵ Hufâf b. Nedbe (ö. 20/640)⁴⁵⁶ ve Ebû Kebir el-Hüzeli (Milâdî VI. yüzyılın ikinci yarısı ile VII. yüzyılın başlarında yaşamıştır.)⁴⁵⁷

Tâhir b. ‘Âşûr ilk dönemin yapıtları içerisinde en çok Nâbiga ez-Zübyânî’nin şiirlerini kullanmıştır. Aslında bunda şaşılacak bir durum yoktur. Zira İbn ‘Âşûr, Nâbiga’nın divanını toplamış, onun ta’likini yapmış ve değerlendirmesine özen göstermiştir.⁴⁵⁸ Diğer taraftan Nâbiga muallâka şairlerindendir. Fesahat ve belâgatta ilk dönemin meşhur şairlerinin önde gelenlerinden sayılır. İmruülkays’tan sonra ikinci sırada gelir. Züheyr ve A’sâ ile beraber aynı tabakada bulunur. İbn ‘Âşûr, Nâbiga hakkında şunları ifade eder: “*Şiirinde lafzın fesahati, cümleinin belâğatı, mananın saygın olması, ihtiyaçlardan ve da’fu te’lifen (kelimelerin uyumsuzluğundan) uzak oluşu onun şiirini yüksek bir konuma çıkarmıştır.*”⁴⁵⁹

İbn ‘Âşûr’un büyük oranda Nâbiga’nın şiirlerini kullanmasının ilmî gerekçeleri vardır. Tâhir b. ‘Âşûr’un, Nâbiga’nın divanını topladığı, düzenli ve uyumlu bir tahkikini yaptığı malumdur. O, meslektaşları arasında Nabiganın şiirlerine büyük bir değer vermiştir. Sadece şiirini toplamakla yetinmemiş, beyitlerde geçen anlaşılması zor kelimelerin manalarını da açıklayarak divanın ta’likini yapmıştır. Nâbiga, Gatafan kabilesi ve Arapların en meşhur şairlerinden biri olduğundan Tâhir b. ‘Âşûr, tefsirinde ona öncelik vermiş, şiirlerinin birçoğuyla istişhâdda bulunmuştur. Tâhir b. ‘Âşûr, Nâbiga hakkında bazı edebî sözler sarf etmiştir. Bunlardan bir tanesi Yunus b. Habib’in aktardığı şu sözleridir: “*İnsanların en şâir olanı; süvarilikte İmruülkays, korkutmada Nâbiga,*

⁴⁴⁸ Ebû’l-Ferec el-İsfahânî, *el-Egânî*, V/50; İbn ‘Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, I/309, 651; II/146; III/11; XIV/15, 97; XXIII/114; XXV/56.

⁴⁴⁹ İbn ‘Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, I/548; II/469; XXII/106, 171; XXIII/102; XXV/260.

⁴⁵⁰ İbn ‘Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, I/164; II/27, 460; X/31; XXII/239; XXV/142.

⁴⁵¹ Ebû’l-Ferec el-İsfahânî, *el-Egânî*, XXIV/219; İbn ‘Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, VIII/168; XXIII/29.

⁴⁵² Ebû’l-Ferec el-İsfahânî, *el-Egânî*, III/86; İbn ‘Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, I/165.

⁴⁵³ İbn ‘Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, II/147, 494; XII/142, 183; XXVIII/162.

⁴⁵⁴ Ebû’l-Ferec el-İsfahânî, *el-Egânî*, XI/73; İbn ‘Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, I/10, 481, 574.

⁴⁵⁵ İbn ‘Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, I/309-310.

⁴⁵⁶ Ebû’l-Ferec el-İsfahânî, *el-Egânî*, XVIII/81; İbn ‘Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, I/220.

⁴⁵⁷ İbn ‘Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, I/22, 600; II/499; XVII/121.

⁴⁵⁸ İbnü’l-Hüca, *Menhecîyyetü’d-Dirâseti’l-Üslûbî*, I/540.

⁴⁵⁹ Ebû Ümâme Ziyâd b. Muâviye b. Dabâb (Dibâb) b. Câbir Nâbiga ez-Zübyânî, *Divanu’n-Nabigatu’z-Zübyânî*, (Nşr.: Tâhir b. ‘Âşûr, eş-Şeriketü’t-Tûnusiyyetü li’t-Tevzî ‘î), Tûnus, 1986, s. 6.

*teşvikte Züheyr, eğlendirmede Â'sâ olmuştur. Nabiga'nın edebi ve eleştirel bir konumu vardır. Bu konum şairler arasında hakemlik yapmayı sağlamıştır. Şâir daha çok bununla tanınmıştır. Sosyal, siyasi ve ekonomik çevrelere açıklamalarda bulunmuş, dönemindeki krallarla görüşmüştür.*⁴⁶⁰

Tâhir b. 'Âşûr, cahiliye dönemi şairlerinin başında gelen Nâbiga ez-Zübyânî'ye ait 260 yerde 231 beyit, İmru'ülkays'a ait 113 yerde 75 beyit kullanmıştır. Daha sonra sayı olarak birbirine yakın olan Â'sâ ve Lebîd gelir. Â'sâ'ya ait 95 yerde 92 beyit, Lebîd b. Rebî'a'ya ait 95 yerde 85 beyit zikretmiştir. Â'sâ ve Lebîd şairlerin meşhurları ve birinci tabakanın önde gelenlerindendir. Züheyr b. Ebû Sûlmâ'ya ait 77 yerde 56 beyit, Tarafe b. el-Abd'de ait 42 yerde 45 beyit, Haris b. Hillize'ye ait 41 yerde 35 beyit, Antere b. Şeddad'a ait 35 yerde 29 beyit, Amr b. Külsûm'e ait 28 yerde 24 beyit, Sibret b. Amr el-Fakâsî'ye ait 17 yerde 15 beyit, Teebbeta Şerran'a ait 14 yerde 13 beyit, Kays b. el-Hatîm'e ait 16 yerde 16 beyit, İbn Ziyâbet et-Teymi'ye ait 13 yerde 15 beyit, Ümeyye b. Ebî Salt'a ait 10 yerde 11 beyit zikretmiştir.⁴⁶¹

Bilindiği üzere bahsettiğimiz ilk tabaka, Arap şiir tarihinde önce gelen şairlerin tabakasıdır. Bunların şiirleri, lafzın sağlam oluşu, mananın açık oluşuyla belirgin hale gelmiş olup diğer şiirlerden ayrılmışlardır. Zikrettiğimiz bu durumlar dil âlimlerinin bu şiirlere öncelik vermelerine, dilde bu şiirlerin örneklik ve delil teşkil etmesini beraberinde getirmiştir. Nihayet itimad edilen bu şiirler Kur'an-ı Kerim'in tefsirinde ve Hz. Peygamber'in hadislerini açıklamada bir dayanak olmuştur.

Dil âlimleri ve nahivciler bu tabakadaki şairlerin şiirlerini delil getirmede icma etmişlerdir. Kendilerinden sonra gelen herkes ittifakla bu yöntemi devam ettirmiştir. Dil bilginleri dilin kurallarını koymak için bir ölçüt olarak cahiliye şiirini tercih etmişlerdir. Öyle ki cahiliye şiirini, dilin dayanağı kılmışlardır. Müfessirlerin çoğu da bu yöntemi takip etmiştir. Şiiri kendileri için bir ihticac yöntemi gören müfessirler, tefsirlerinde kastettikleri manalar için çoğunlukla cahiliye şiirini delil göstermiştir. Bu müfessirler için cahiliye şiiri; açıklamayı güçlü kılmada, üslûbu güzelleştirmede, ifadeleri üstün hale getirmede önemli bir dayanak olmuştur.⁴⁶²

⁴⁶⁰ el-Ğâlî, *min A'lâmi'z-Zeytûne Şeyhu'l-Câmi'i'l-A'zam Muhammed et-Tahir İbn 'Âşûr*, s. 238.

⁴⁶¹ el-Ğâlî, *min A'lâmi'z-Zeytûne Şeyhu'l-Câmi'i'l-A'zam Muhammed et-Tahir İbn 'Âşûr*, s. 285.

⁴⁶² "Menheciyyetü'd-Dirâseti'l-Üslûbiyye", *Nedvetü'l-Lisâniyyât ve'l-Lügati'l-'Arabiyye*, Vakâi'u'n-Nedveti'd-Düvelî li cem 'iyyeti'l-Lisâniyât bi'l-Magrib, ts., s. 227.

2.1.2. Muhadram Şairlerin Şiirleriyle İstişâd

Muhadram; Nesebi karışık olan kişi ile bir câhiliye âdeti neticesinde kulağı kesilmiş deve için kullanılan isimdir.⁴⁶³ Hem İslam öncesi, hem de İslâmî dönemde yaşamış olan şairler için muhadram ismi kullanılmıştır.⁴⁶⁴ İslam öncesi Câhiliyye dönemi şiiriyle kalite açısından aynı kefedede değerlendirilen muhadram şairlerin şiirinin de istişâda uygun olduğu konusunda ittifak vardır.⁴⁶⁵ Bu şairlere İslâmiyyûn şairler de denilir. Bunlar ilk dönem İslam şairleridir. Hassân b. Sâbit,⁴⁶⁶ Kâ'b b. Zuheyr,⁴⁶⁷ Kâ'b b. Mâlik,⁴⁶⁸ Lebîd

⁴⁶³ İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, XII/185; Mehmet Efendioğlu, "Muhadramûn", *DİA*, XXX/395-396.

⁴⁶⁴ Halil b. Ahmed, *Kitâbü'l-'Ayn*, IV/329; İbn Reşik el-Kayrevânî, *el-'Umde*, I/113; İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, XII/185.

⁴⁶⁵ el-Bağdâdî, *Hizânetü'l-Edeb*, I/6; Durmuş, "İstişâd", *DİA*, XXIII, 396.

⁴⁶⁶ Hassân b. Sâbit (ö. 60/680 [?]): Asıl adı Ebü'l-Velid Hassân b. Sâbit b. el-Münzir el-Hazrecî el-Ensârî'dir. Hz. Peygamber'in şairi olarak tanınan sahâbîdir. Yesrib'de dünyaya gelmiş, Hz. Peygamber'i, ashabını ve İslâm dinini müşriklerin hicivlerine karşı şiirleriyle savunduğu için "şâirü'n-nebî", Ebü'l-Hüsâm (keskin kılıç sahibi) ve Ebü'l-Mudarrîb (iyi savaşçı) unvanlarıyla tanınmıştır. Altmış yaşlarında iken İkinci Akabe Biatı'nın ardından (622) müslüman olmuştur. Resûl-i Ekrem Hassân'ın şahsına ve sanatına çok değer vermiş, şiirlerini okuması için ona Mescid-i Nebvî'de bir minber tahsis etmiştir. Bkz. Buhârî: İlim, 68; Bed'ü'l-halk, 6; Megazî, 30; Edeb, 91; Ebü'l-Ferec el-İsfahânî, *el-Egânî*, IV/141; el-Bağdâdî, *Hizânetü'l-Edeb*, I/227; İbn 'Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, I/178, 422, 575, 608; V/73; XIV/75, 154, 350; XXV/50; Elmalî, Hüseyin, "Hassân b. Sâbit", *DİA*, XVI/396-402.

⁴⁶⁷ Kâ'b b. Züheyr (ö. 24/645): Asıl adı Ebü'l-Mudarrab b. Rebîa'dır. Kasîdetü'l-Bürde'siyle tanınan muhadram şair ve sahâbîlerdendir. Müzeyne kabilesine mensuptur. Ailece şairdirler. Kâ'b, 9 (630) yılında Medine'ye giderek Resûlullah'ın huzurunda ensar ve muhacirlerden oluşan topluluğun önünde İslâm'ı kabul etmiş ve orada meşhur kasidesi "Bânet Sü'âd"ı okumuştur. "*Muhakkak ki Peygamber kendisiyle aydınlanan, Allah'ın çekilmiş yalın kılıçlarından bir kılıçtır*" beytini söylediğinde Resûl-i Ekrem duygulanarak üzerindeki Yemen hırkasını (bürde) Kâ'b'ın omuzlarına koymuştur. Şairin kasidesi bundan dolayı Kasîdetü'l-Bürde adıyla meşhur olmuştur. Bkz. Kâ'b b. Züheyr, *Dîvân*, (Nşr.: Hannâ Nasr el-Hittî), Beyrut 1414, s. 7-21; Ebü Zeyd el-Kureşî, *Cemheretü Eş'âri'l-'Arab*, (Nşr.: Ali Fâûr), Beyrut 1406, s. 365; İbn Sellâm el-Cumahî, *Tabakâtü Fuhûli's-Şu'arâ*, s. 97; Ahmet Savran, "Kâ'b b. Züheyr", *DİA*, XXIV, 7-8; Ebü'l-Ferec el-İsfahânî, *el-Egânî*, XVII/87; İbn 'Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, I/574; II/380; XIV/19, 133, 159, 228, 606; XXII/194; XXIII/125; XXV/84.

⁴⁶⁸ Kâ'b b. Mâlik (ö. 50/670): Tam adı Ebü Abdillâh Kâ'b b. Mâlik b. Ebî Kâ'b Amr el-Hazrecî'dir. Hz. Peygamber'in meşhur üç şairinden biridir. Milâdî 598 yılı civarında Yesrib'de (Medine) doğmuştur. Hicretten önce Medine'de İslâmiyet'i kabul etmiş, 622 yılı hac mevsiminde Resûlullah'ı Medine'ye davet etmek üzere Mekke'ye giden ensar heyetinde bulunmuştur. İslâmiyet'i kabulünden önce de şiirleriyle tanınan, müslüman olduktan sonra Resûlullah'ın şairi sıfatıyla Hassân b. Sâbit ve Abdullah b. Revâha ile birlikte anılan Kâ'b'ın Medine'nin beş büyük şairinden biri sıfatıyla Hassân b. Sâbit'ten sonra geldiği kabul edilmektedir. Medine'de vefat etmiştir. Bkz. İbn Sellâm el-Cumahî, *Tabakâtü Fuhûli's-Şu'arâ*, I/215, 217, 220-223; II/746; Ebü'l-Ferec el-İsfahânî, *el-Egânî*, XVI/226-240.; M. Yaşar Kandemir, "Kâ'b b. Mâlik", *DİA*, XXVII, 121-122. İbn 'Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, I/606.

b. Rabî ‘a el-‘Âmirî,⁴⁶⁹ Hutay’e⁴⁷⁰ Amr b. Ma’dikerîb,⁴⁷¹ Mütelemmis (ö. 569 veya 580),⁴⁷² Züheyr b. Ebî Sûlmâ (ö.13/609),⁴⁷³ Abdullah b. Revâha (ö. 8/629),⁴⁷⁴ Ebû Hirâs (ö. 15/636), Huveylid b. Murra (ö. 15/636),⁴⁷⁵ Ebû Zueyb el-Huzelî (ö. 15/636), el-Abbas b. Mirdâs es-Sülemî (ö. 18/639),⁴⁷⁶ Abede b. et-Tabîb (ö. 645),⁴⁷⁷ Hansâ bnt. ‘Amr (ö. 24/645),⁴⁷⁸ Huveylid b. Hâlid (ö. 27/ 648),⁴⁷⁹ Ma’n b. Evs (ö. 28/648), Abdülazîz b. Zurâre el-Kilâbî (ö. 50/670),⁴⁸⁰ Nâbîga el-Ca’dî (ö. 50/670),⁴⁸¹ Ebu’l-Esved ed-Duelî (ö. 69/688),⁴⁸² ‘Accâc (ö. 97/715-16)⁴⁸³ gibi isimler muhadramun dönemi şairleridir.

Tâhir b. ‘Âşûr Muhadram şair topluluğundaki bazı şairlerden şiir almıştır. Muhadram şairlerin şiirleriyle yaptığı istişhâd oranı belli bir seviyeye çıkmıştır. İbn ‘Âşûr, muhadram dönemi şairlerinin başında gelen Lebîd b. Rebîa’ya ait 95 yerde 85 beyit, Züheyr b. Ebû Sûlmâ’ya ait 77 yerde 56 beyit, Kâb b. Züheyr’e ait 40 yerde 41

⁴⁶⁹ Lebîd b. Rebîa (ö. 40 veya 41/660 veya 661): Tam adı Ebû Akîl Lebîd b. Rebîa b. Mâlik b. Ca’fer el-Âmirî el-Ca’ferî’dir. Câhiliye devrinde de yaşamış olan muallaka sahibi İslâm şairidir. 550-570 yılları arasında doğduğu tahmin edilmektedir. 9 (631) yılında müslüman olmuştur. Kûfe’ye yerleşti ve orada vefat etmiştir. Hz. Peygamber, Lebîd’in, “İyi biliniz ki Allah’tan başka her şey bâtıldır, her nimet de şüphesiz zevâle mahkûmdur” beytini takdir ederek, “Hiçbir şairin ağzından bundan daha doğru bir söz çıkmadı” demiştir. Lebîd’in Muallakası M. Şerefeddin Yaltkaya tarafından Türcüye tercüme edilmiştir. Bkz. İbn Sellâm el-Cumâhî, *Tabakâtü Fuhûli’s-Şu’arâ*, s. 123, 144-145; Ebü’l-Ferec el-İsfahânî, *el-Egânî*, XV/350; *Yedi Askı*, (Nşr.: ve Trc.: M. Şerefeddin Yaltkaya), İstanbul 1943, s. 64-80; İbn ‘Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, I/11, 118, 125, 160, 210, 315, 496, 581, 607, 630, 710, 748; II/8, 354; XXIII/ 6, 12, 43, 64, 83; XXV/ 321; Süleyman Tülücü, “Lebîd b. Rebîa”, *DİA*, XXVII,121-122.

⁴⁷⁰ Hutay’e (ö. 59/678): Asıl adı Ebû Müleyke Cervel b. Evs olup boyunun kısalığı nedeni ile Hutay’e lakabını aldığı söylenir. Muhadram tabakasından olup iyi bir hiciv şairidir. Bkz. İbn Kuteybe, *eş-Şi’r ve’s-Şu’arâ*, I/310, 311; Ebü’l-Ferec el-İsfahânî, *el-Egânî*, II/149; İbn ‘Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, I/229, 606, 672.

⁴⁷¹ Amr b. Ma’dikerîb (ö. 21/642): Muhadramun şairlerinden olan cengâver sahâbi Yemen’deki Müzhic kabilesinin Zübeyd koluna mensuptur. Kendisine ait 300 beyit tesbit edilmiştir. Bkz. İbn Kuteybe, *eş-Şi’r ve’s-Şu’arâ*, s. 289-291; Ebü’l-Ferec el-İsfahânî, *el-Egânî*, XV/200; İbn ‘Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, I/277, 282, 308, 415, 576, 686; XIV/134, 167; XXIII/152.

⁴⁷² Ebü’l-Ferec el-İsfahânî, *el-Egânî*, XXIV, 216; İbn ‘Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, II/385.

⁴⁷³ Ebü’l-Ferec el-İsfahânî, *el-Egânî*, X/336; İbn ‘Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, I/17, 40, 209, 455, 493, 616, 619, 686, 708, 746; II/440; VII/185; XV/291; XXIII/146, 153; XVIII/321; Hayatı ve Divanı için Bkz. Hittî, Hannâ Nasr, *Şerhu Divâni Züheyr b. Ebî Sulmâ*, Beyrut, 1992.

⁴⁷⁴ İbn ‘Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, XIX/253; XX/162; XXII/292.

⁴⁷⁵ Ebü’l-Ferec el-İsfahânî, *el-Egânî*, XXI/211; İbn ‘Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, I/40, 668; XXII/146.

⁴⁷⁶ Ebü’l-Ferec el-İsfahânî, *el-Egânî*, XIV/294; İbn ‘Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, I/167, 676; XIV/108; XXIII/63.

⁴⁷⁷ Ebü’l-Ferec el-İsfahânî, *el-Egânî*, XXI/ 29; İbn ‘Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, I/161, 527; II/337; XIV/134.

⁴⁷⁸ İbn ‘Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, III/ 19.

⁴⁷⁹ Ebü’l-Ferec el-İsfahânî, *el-Egânî*, VI/279; İbn ‘Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, I/ 462; II/60, 87.

⁴⁸⁰ Ebü’l-Ferec el-İsfahânî, *el-Egânî*, IX/128; İbn ‘Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, I/167, 676; XIV/108; XXIII/63.

⁴⁸¹ Ebü’l-Ferec el-İsfahânî, *el-Egânî*, V/5; İbn ‘Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, XXII/170.

⁴⁸² İbn ‘Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, I/ 315, 518.

⁴⁸³ Ebü’l-Ferec el-İsfahânî, *el-Egânî*, X/184; İbn ‘Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, I/542; II/ 487, 490; XXII/150; XXIII/84.

beyit, Samuel b. Adiya' ya ait 40 yerde 39 beyit, Hassân b. Sâbî't'e ait 29 yerde 25 beyit, Amr b. Ma'dikerîb'e ait 32 yerde 10 beyit, Abbas İbn Mirdâs'a ait 21 yerde 23 beyit, Ebû Zueyb el- Huzeli'ye ait 18 yerde 17 beyit, Abede b. et-Tayyîb'e ait 14 yerde 15 beyit, Abdullah b. Revâha'ya ait 13 yerde 19 beyit, Hansâ bint 'Amr'a ait 8 yerde 6 beyit, Mütelemmis ed-Dab'i'ye ait 5 yerde 4 beyit şiir istişhâdında bulunmuştur.

İbn 'Âşûr, İstişhâd için 211 cahiliye ve muhadramun dönemi şairinden şiir almış, 1434 yerde istişhâda bulunmuş. Bu İki dönemde toplam 1445 beyit şiir zikretmiştir.

2.1.3. Mütakaddim Şairlerin Şiirleriyle İstişhâd

Bu tabakanın şairlerini İslâmî veya Emevi dönemi şairleri diye adlandıran âlimlerde vardır. Bunlar İslâm'ın ilk yıllarında yaşamış şairlerdir. İslâmiyyûn veya mutakaddimûn şeklinde de adlandırılan üçüncü tabakanın, sınırı hakkında farklı görüşler olmakla birlikte, son şair olarak İbrahim b. Herme (ö. 150/767) ile hicri ikinci yüz yılın ortasında dönemin sona erdiği kabul edilmektedir. Farklı görüşler bulunmakla birlikte bu dönemin şiirlerinin de istişhâd açısından delil olduğu kabul edilmiştir.⁴⁸⁴

Bu dönemin şiirleriyle istişhâd edilemeyeceğini ifade edenlerin başında Ebû Amr b. el-Âlâ gelmektedir. O, bu dönem şairlerini de müvelled sayar ve şiirlerinin güzel olduğunu kabul etmesine rağmen onlarla istişhâd etmez. Asmaî, Ebû Amr b. el-Âlâ'nın yanında sekiz yıl kaldığını ve İslâmiyyûn döneminden istişhâd ettiğine rastlamadığını ifade etmektedir.⁴⁸⁵

İslâmiyyûn dönemine genel olarak baktığımızda, bu dönemin şiirlerinin de istişhâda kullanılmasında sakınca görülmediği anlaşılmaktadır. Ebû Amr b. el-Âlâ, Asmaî ve İbn A'râbî gibi dönemin dil âlimlerinin birkaç şair hakkındaki kesin eleştirilerine rağmen, bu dönemin şiirleri ile de gramer eserlerinde istişhâd edildiğine şahit olunmuştur. İbrahim b. Herme, bu tabakanın son şairi olarak kabul edilmiştir.

⁴⁸⁴ İbn Reşîk el-Kayrevânî, *el-'Umde*, I/131; Durmuş, "İstişhâd", *DİA*, XXIII, 396.

⁴⁸⁵ İbn Reşîk el-Kayrevânî, *el-'Umde*, I/90.

Mütekaddimûn şairlerin sayıları oldukça fazladır. Bunların başında Ahtal,⁴⁸⁶ Ferezdak,⁴⁸⁷ Cerîr⁴⁸⁸ Zürrumme⁴⁸⁹ Tırmâmâh⁴⁹⁰ Kumeyt,⁴⁹¹ İmrân b. Hittân (ö. 84/703),⁴⁹² Ömer b. Ebî Rebîa (ö.712),⁴⁹³ el-Ahvas Muhammed b. Abdillâh (ö. 105/723),⁴⁹⁴ Arcî Abdullâh b. Amr (ö. 120/738),⁴⁹⁵ Ebû's-Şağab el-Absî (ö. 196/811),⁴⁹⁶

⁴⁸⁶ el-Ahtal (ö. 92/710-11): Tam adı Ebû Mâlik Gıyâs b. Gavs b. es-Salt el-Ahtal'dır. Emevî devri hristiyan Arap şairlerindendir. 20 (641) yılında Hîre'de veya Suriye çölündeki Rusâfe civarında doğmuş. Benî Tağlib'in Cüşem b. Bekir koluna mensuptur. Henüz halife olmayan Yezîd'in isteğine uyarak Emevî düşmanları ile Ehl-i beyt'i ve ensarı yeren şiirler kaleme almıştır. Abdülmelik zamanında resmî şairliğe getirilmiş ve sarayda çok rağbet görmüştür. Nekâiz'i ile çok ünlüdür. Bkz. el-Bağdâdî, *Hizânetü'l-Edeb*, I/459-462; Ebû'l-Ferec el-İsfahânî, *el-Egânî*, VIII/290; Ebû Zeyd el-Kureşî, *Cemheretü Eş'âri'l-'Arab*, s. 170; İbn Sellâm el-Cumahî, *Tabakâtü Fuhûli's-Şu'arâ*, I/298; İbn 'Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, I/169, 210; Azmi Yüksel, "Ahtal", *DİA*, II, 183-184

⁴⁸⁷ Ferezdak (ö. 114/732): Tam adı Ebû Firâs Hemmâm b. Gâlib'dir. 20 (641) yılında Basra yakınındaki Kâzime'de doğmuş. Temîm kabilesindendir. Emevî döneminde çocukluğunu bâdiyede geçirmiş sonra Basra'ya intikal etmiştir. Üç büyük hiciv şairinden biridir. Cerîr ve Ahtal ile olan hiciv atışmaları, Arap edebiyatındaki nakiza türünü Emevî döneminde zirveye taşımıştır. Bkz. İbn Kuteybe, *eş-Şi'r ve's-Şu'arâ*, I/61, 381, 462; Ziriklî, *el-A'lâm*, VIII/93; Ebû'l-Ferec el-İsfahânî, *el-Egânî*, XXI/278; Ferezdak, *Dîvân*, (Nşr.: Mecîd Tarrâd), Beyrut, 1412; İbn Sellâm el-Cumahî, *Tabakâtü Fuhûli's-Şu'arâ*, I/64-65; el-Câhiz, *el-Beyân ve't-Tebyîn*, I/321; Ali Şakir Ergin: "Ferezdak", *DİA*, XII, 373-375; İbn 'Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, I/275, 428, 494, 495, 564; III/115; XIV/77, 54.

⁴⁸⁸ Cerîr b. Atıyye (ö. 110/728 [?]): Tam adı Cerîr b. Atıyye b. el-Huzeyfe et-Temîmî dir. Emevî devri hiciv şairlerindendir. Yemâme'de (Necid) 30 (650-51) yılında doğduğu tahmin edilmektedir. Ferezdak'la aralarında nekâiz'i (karşılıklı atışmaları) ile ünlüdür. (732) yılında Yemâme'de vefat etmiştir. Bkz. Cerîr b. Atıyye, *Dîvân*, (Nşr.: Kerem el-Bustânî), Beyrut, 1960, s. 5-7; Ebû Zeyd el-Kureşî, *Cemheretü Eş'âri'l-'Arab*, II/897-906; Ebû'l-Ferec el-İsfahânî, *el-Egânî*, XIV/78, 120; İbn 'Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, III/154; Zülfikar Tüccar, "Cerîr b. Atıyye", *DİA*, VII/412-413.

⁴⁸⁹ Zürrumme (ö. 117/735): Tam adı Ebû'l-Hâris Zürrumme Gaylân b. Ukbe'dir. 77/696 yılında Necid bölgesinde doğmuştur. Emevîler devrinde tabiat tasvirleriyle öne çıkmış şairidir. Ebû Amr b. 'Alâ, "*Şiir, İmrûülkays ile başlamış ve Zürrumme ile son bulmuştur*" der. İbn 'Âşûr, "O ehl-i lisan ashâb-i zevktendir. İslâmın şeref bulduğu dönemlerde yaşasa da bâdiyede yaşamayı tercih etmesi sebebiyle "Şuarây-ı Arab" mertebesine yükselmiştir. Biraz düşündükten sonra şiirini değiştiren benzeri başka bir şair de yoktur. Şiiriyle de ihticac edilmiştir. Bkz. Zürrumme, *Dîvân-ü Zürrumme*, (Nşr.: Beşîr Yemût, Beyrut 1352, s.3-11; Ebû'l-Ferec el-İsfahânî, *el-Egânî*, XVIII/5; İbn 'Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, I/275, 315, 558, 564, 725; XIV/142, 164; XXII/179; XXIII/77; Furat, *Arap Edebiyatı Tarihi*, s. 147-148.; Musa Yıldız, "Zürrumme", *DİA*, XXXIV, 581-582. İbn 'Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, I/559; Vural, Faruk, *Tâhir İbn 'Âşûr ve et-Tahrîr ve't-Tenvîr İsimli Tefsiri*, s. 253.

⁴⁹⁰ Tırmâmâh (ö. 125/743): Tam adı Tırmâmâh el-Hakem b. Hakîm'dir. Tay kabilesine mensup olan Tırmâmâh, Şam'da doğmuş ve orada büyümüştür. Gençlik yıllarında Kûfe'ye intikal etmiştir. Hadarî bir şairdir. Kûfe, Basra ve Rey gibi şehirlerde dil ve edebiyat dersleri verdiği aktarılmaktadır. Bkz. İbn Kuteybe, *eş-Şi'r ve's-Şu'arâ*, II/570 vd.; Ziriklî, *el-A'lâm*, III/225; İbn 'Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, I/11.

⁴⁹¹ Kümeyt b. Zeyd (ö. 126/744): İstişâdda temel kabul edilen kabilelerden biri olan Esed kabilesine mensuptur. Kûfe'de yaşamıştır. Asmaî, Kümeyt'in, Şam'ın "curmukânîlerinden" olduğunu, Kûfe'de yaşadığını, müvelled şairlerden olduğunu, sonradan nahiv öğrendiğini bildirmiştir. Bkz. İbn Kuteybe, *eş-Şi'r ve's-Şu'arâ*, II/566; Ziriklî, *el-A'lâm*, VI/ 233; Kümeyt b. Zeyd el-Esedî, *Dîvânü Kümeyt b. Zeyd el-Esedî*, (1. Baskı), Thk.: Muhammed Nebîl Turayfî, Dârü Sâdır, Beyrut 2000, 7 vd.; İbn 'Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, I/217; VIII/179.

⁴⁹² İbn 'Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, I/10.

⁴⁹³ Hayatî ve divanı için Bkz. *Dîvân-ü Ömer b. Ebî Rabîa*, (Nşr.: Fâyiz Muhammed), Beyrut 1992; İbn 'Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, XXII/161.

⁴⁹⁴ Ebû'l-Ferec el-İsfahânî, *el-Egânî*, XXI, 107; İbn 'Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, I/712, 734.

⁴⁹⁵ Ebû'l-Ferec el-İsfahânî, *el-Egânî*, XIX/231.

⁴⁹⁶ Ebû'l-Ferec el-İsfahânî, *el-Egânî*, XVI/ 432; İbn 'Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, I/516, 524; XXII/351.

Şehl b. Şeybân (ö. 70/555),⁴⁹⁷ İbnü'd-Dümejne (ö. 130/747),⁴⁹⁸ Küseyyir Azze İbn Abdurrahman (ö. 105/723),⁴⁹⁹ Miskîn ed-Dârimî (ö. 89/708)⁵⁰⁰ Râi Husayn İbn Muâviye (ö. 90/790),⁵⁰¹ ve Ziyâdü'l-A'cem (ö. h. 100'ler)⁵⁰² gibi şairleri saymak mümkündür.

Tâhir b. 'Âşûr istişhâd için özellikle ilk dönemin şiirini benimsemiştir. Bunlardan sonra Mütেকaddimûn şairlerinin şiirleriyle de istişhâd yapmıştır. İbn 'Âşûr, cahiliye ve muhadramun dönemi şiirlerine nazaran mütেকaddimûn dönemi şiirlerine daha az başvurmuştur. İbn 'Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr* adlı tefsirinde Ferezdak'a ait 39 yerde 34 beyit, Cerîr'e ait 34 yerde 34 beyit, Zürrumme'ye ait 34 yerde 30 beyit zikretmiştir. Yine bu dönemde bilinen şu önemli şairleri de tefsirine almıştır. Rü'be b. Accâc'a ait 19 yerde 19 beyit, Ömer b. Ebû Rebîa'ya ait 13 yerde 14 beyit, er-Râ'i en-Nemîrî'ye ait 13 yerde 12 beyit, Kesîr Uzzet'e ait 13 yerde 15 beyit, Ebû Hayyat en-Nemîrî'ye ait 10 yerde 10 beyit, Ziyâd el-A'cemî'ye ait 7 yerde 9 beyit, Tırmîh'a ait 2 yerde 2 beyit şiir istişhâdında bulunmuştur. Tâhir b. 'Âşûr, sayıları 89'u bulan bu dönemin şairlerinden önemli oranda şiir almıştır. 413 yerde istişhâdda bulunmuş toplamda 421 beyit zikretmiştir. Ferezdak ve Cerîr bunların arasında en bilinenleridir.

2.1.2. Müvelled/Muhdes Şairlerin Şiirleriyle İstişhâd

Müvelledûn veya muhdesûn adıyla da anılan bu dönem mütেকaddimûn dönemden sonra gelir. Dördüncü tabaka olarak kabul edilen ve müvelled veya muhdes diye isimlendirilen bu tabaka, genel görüşe göre hicri ikinci asrın ortasından itibaren Beşşâr b. Bürd (ö. 784) ile başlatılır. İbn Herme, İslâmî dönemin son şairi olarak kabul edilirken, Beşşâr b. Bürd'ün de ikinci asrın ortalarından itibaren başladığı kabul edilen Müvelled tabakasının ilk şairi olarak kabul edilmektedir.⁵⁰³ İbn Mu'tez (ö. 296/908) Beşşâr'ın, muhdes şairlerin en iyisi olduğunu ifade eder.⁵⁰⁴ el-Bağdâdî, müvelled şairler ile sarf ve

⁴⁹⁷ Ebü'l-Ferec el-İsfahânî, *el-Egânî*, XXIV/85; İbn 'Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, I/176.

⁴⁹⁸ Ebü'l-Ferec el-İsfahânî, *el-Egânî*, XVII/98; İbn 'Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, XXIII/139.

⁴⁹⁹ Hayatı için Bkz. Ebü'l-Ferec el-İsfahânî, *el-Egânî*, XIX/5; Tırad Mecid, *Dîvân-u Küseyyir b. Azze*, Beyrut 1993; İbn 'Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, I/480, 713; II/379, 382; XXII/17, 84, 159, 179.

⁵⁰⁰ İbn 'Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, I/16.

⁵⁰¹ Ebü'l-Ferec el-İsfahânî, *el-Egânî*, XXIV/168; İbn 'Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, I/137, 490.

⁵⁰² Ebü'l-Ferec el-İsfahânî, *el-Egânî*, XV/370; İbn 'Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, I/527, 528, 623.

⁵⁰³ es-Süyûtî, *el-İktirâh*, s. 59.

⁵⁰⁴ İbnü'l-Mu'tez, Ebü'l-Abbâs Abdullah b. Muhammed, *Tabakâtü's-Şu'arâ'*, (3. Baskı), (Thk.: 'Abdussettâr Ahmed Ferrâc), Dâru'l-Me'ârif, Kahire, s. 24.

nahivde istiṣhâd edilemeyeceğini, fakat me‘ânî, beyân ve bedî‘ ilimlerinde onlardan istiṣhâd edilebileceğini vurgulamaktadır.⁵⁰⁵

Bu dönem, istiṣhâd sınırının dışında kabul edilmiştir. İstisna kabul edilebilecek az sayıda kişi dışında, bu tabakadaki şairlerden istiṣhâd kabul edilmediğine şahit olunmuştur. Bu tabakadan olup şiirleri ile istiṣhâd edilen şairlerin başında Ebân el-Lâhikî, Halef el-Ahmer, Mervân en-Nahvî’nin ve Ummânî er-Râciz’in şiirleri ile istiṣhâd edilmiştir. Bu durum, az olduğundan söz konusu istiṣhâdın, istisna kabul edilmesi gerektiğini göstermektedir.⁵⁰⁶

Bu dönemin şairlerinden bazıları şunlardır: Beşşâr b. Bürd,⁵⁰⁷ Ebû Nüvâs⁵⁰⁸ Asmaî (ö. 216/831),⁵⁰⁹ Buhturî (ö. 284/897), Eymen b. Hureym (ö. 80/699 [?]), Ebû’n-Necm (ö. 125/743’ten önce), Fazl b. Küdame (ö.130/747, İbn Mükânîs (ö. 794/ ?),⁵¹⁰ Ebû Hâmid el-Attâbî (ö. 220/835),⁵¹¹ Ebû Ubâde Velîd Ubeyd et-Tâî (ö.284/898),⁵¹² Hasan İbn Tabâtabâ (ö.322/934),⁵¹³ Mütenebbî (ö. 354/965)⁵¹⁴ Ahmed b. Abdillâh (ö. 1057),⁵¹⁵ Ebû’l-‘Alâ el-Ma‘arrî (ö. 449/1058) ve el-Harîrî (ö. 516/1122)⁵¹⁶ gibi Abbâsî dönemi ve sonraki dönemlerin şairleri de bu tabakadan sayılır.

⁵⁰⁵ Bağdâdî, *Hizânetü’l-Edeb*, I/5.

⁵⁰⁶ es-Süyûtî, *el-İktirâh*, s. 59.

⁵⁰⁷ Beşşâr b. Bürd (ö. 167/784): Tam adı Ebû Muâz Beşşâr b. Bürd el-Ukaylî’dir. Horasanlı benî ukayl ailesine mensuptur. Şiirleri örnek (şâhid) olarak kullanılan son Arap şairi olmuştur. Ahtal, Cerîr ve Ferezdak gibi ünlü hiciv şairlerinden etkilenmiş olan iyi bir hiciv şairidir. Vasil b. Ata onu zındıklıkla suçlamıştır. Had cezası uygulanarak öldürülmüştür. Şiirlerin ancak bir kısmı günümüze ulaşabilmiştir. Bkz. İbn Kuteybe, *eş-Şi’r ve’ş-Şu‘arâ*, II/1023; el-Câhîz, *el-Beyân ve’t-Tebyîn*, I/63; Cemal Muhtar, “Beşşâr b. Bürd”, *DİA*, VI, 8-9.

⁵⁰⁸ Ebû Nüvâs (ö. 198/813): Asıl adı Ebû Nüvâs el-Hasen b. Hânî’ b. Abdilevvel el-Hakemî’dir. 139’da (756-57) Ahvaz’da doğdu. Fars veya Yemen asıllıdır. Abbâsîler’in ilk döneminde Arap şiirine yeni bir üslup getiren şair. Şarap ve müstehcen (mücûn) şiirleri fazladır. Nahivciler şiirleriyle istiṣhâd etmişlerdir. Şiirlerinde mânevî ve ahlâkî değerleri pek önemsemez. Bkz. İbn Kuteybe, *eş-Şi’r ve’ş-Şu‘arâ*, II/784; İbnü’l-Mu‘tez, Abdullah b. Muhammed, *Tabakâtü’ş-Şu‘arâ*, (3. Baskı), (Thk.: ‘Abdussettâr Ahmed Ferrâc, Dâru’l-Me‘ârif, Kahire, s.194; Karaarslan, Nasuhi Ünal, “Ebû Nüvâs”, *DİA*, X, 205-207.

⁵⁰⁹ el-Asmâî (ö. 216/831): Tam adı Ebû Saîd Abdülmelik b. Kureyb el-Asmaî el-Bâhilî’dir. Basra dil mektebinin önde gelen simalarından şiir ve ahbâr râvisi, dil ve edebiyat âlimidir. 122’de (740) Basra’da doğdu ve orada yetişti. İmam Şâfiî’nin de talebesi oldu. Asmaiyyât isimli bir antoloji derlemiştir. Cahiliye döneminde az ama güzel şiir söyleyen bedevilerin şiirleri bir araya getirildiği için bu şiirlerin kalıcılığı sağlanmıştır. Bkz. Ebû’l-Ferec Muhammed b. Ebî Ya‘kûb İshâk b. Muhammed b. İshâk en-Nedîm, *el-Fihrist*, (Thk.: İbrâhîm Ramazân), Daru’l-Ma’rife, Beyrut 1997, s.76-79; Süleyman Tüllücü, “Asmaî” *DİA*, III, 499-500.

⁵¹⁰ İbn ‘Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, I/210.

⁵¹¹ İbn ‘Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, XXV/280.

⁵¹² Ebû’l-Ferec el-İsfahânî, *el-Egânî*, XXI/42; İbn ‘Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, I/312; XXII/196.

⁵¹³ İbn ‘Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, I/314.

⁵¹⁴ İbn ‘Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, I/183, 605, 606, 617, 642; II/56, 491; XXII/ 60, 89; XXIII/153.

⁵¹⁵ İbn ‘Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, I/183, 322, 558, 425, 583, 606, 620; XXII/40.

⁵¹⁶ İbn ‘Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, I/618; XXV/67, 93.

Tâhir b. ‘Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr* adlı tefsirinde muhdesun dönemi şairlerin başında gelen Beşşâr b. Bürd’e ait 55 yerde 45 beyit zikretmiştir. Ebû Tayyîb el-Mütenebbî’ye ait 45 yerde 44 beyit, Ebû’l-‘Alâ el-Ma‘arrî’ye ait 35 yerde 40 beyit, Ebû Temmam Habîb b. Evs’e ait 22 yerde 19 beyit, Abbas b. Ahnef’e ait 8 yerde 8 beyit, Ebû Firas el-Hamadânî’ye ait 6 yerde 6 beyit, el-Velîd b. Ubeyd el-Buhturî’ye ait 5 yerde 5 beyit, İbn Rûmî’ye ait 5 yerde 7 beyit, Ebû Şîs el-Huzeî’ye ait 5 yerde 7 beyit, Ebû Nüvâs’a ait 4 yerde 4 beyit şiir kullanmıştır. İbn ‘Âşûr, 40 muhdes şairin şiirini almış, 229 yerde istişhadda bulunmuş, toplamda 229 beyit zikretmiştir.

Tâhir b. ‘Âşûr’un eserinde şiirde kişisel özelliklerle öne çıkan müvelled ve sonraki dönem şairlerine ait şiir istişhadına yer verdiği görülmektedir. Beşşâr b. Bürd’den oldukça istişhadda bulunmuş, ona büyük bir ilgi göstermiştir. Divanını toplamış, şerhini ve tahkikini yapmıştır.⁵¹⁷ Tâhir b. ‘Âşûr, şairin divanındaki öğeleri açıklayarak ona eşlik etmiştir. Divandaki beyitlerini incelemiş, bu beyitleri geçmiş şairlerin benzer beyitleriyle karşılaştırmıştır. Bu konuda Tâhir b. ‘Âşûr şunları ifade etmiştir: *“Beşşâr b. Bürd’ün divanından büyük faydalar edinince divanında geçen bazı manalara ve nüktelere açıklık getirmek için divanını ta’lik (yorum) yapıp açıklamak istedim. Çünkü ben Beşşâr’ın şiirini Arap dilindeki hususiyetlerle, belâgat nükteleriyle dolu olduğunu, divanın içinde olan yabancı kelimelerin açıklamasına ihtiyaç olduğunu fark ettim.”*⁵¹⁸

Şiir bilginleri, Beşşâr b. Bürd’ün şiirdeki konumunu kayda değer görmüş, onu şiir sanatını en iyi kullanan şairlerden saymışlardır. Beşşâr b. Bürd’ü şiir sanatını kullanmada A’sâ ve Nâbiga’ya benzetmişlerdir.⁵¹⁹

Hülasa İbn ‘Âşûr, tefsirinde Arap şiirinin her bir dönemiyle ilgilenmiş, özellikle muallâka sahibi meşhur şairler ve onlardan sonra gelen Beşşâr b. Bürd, Ebû Temmâm, Mütenebbî gibi muhdes şairlerden çokça yararlanmış. Talebesi İbnü’l-Hûca onun hakkında şöyle der: *“Büyük imam İbn ‘Âşûr; ilmî, edebî ve kültürü tanıtan ilk araştırmacılardandır. Bunu tutum ve davranışlarıyla da ortaya koymaktadır. A’sâ, Nâbiga, Beşşâr ve birbirini izleyen farklı dönemlerdeki ekollerin dışında, başkalarının şiirleriyle de meşgul olmuştur. Diğer taraftan o, dikkat ve titizliğiyle nitelenen kabiliyetli*

⁵¹⁷ İbnü’l-Hûca, Şeyhul-İslâm el-İmâm’ul-Ekber Muhammed et-Tâhir b. ‘Âşûr, s. 543.

⁵¹⁸ İbn ‘Âşûr, *Dîvânü Beşşâr b. Bürd*, s. 6.

⁵¹⁹ Hişâm b. Ahmîdân, *eş-Şâhidu’s-Şi’r fi’t-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, s. 118.

araştırmacıların başında gelir. O, şer'î, edebî ve diğer ilimlerde önde gelen bilgili âlimlerin son temsilcisidir."⁵²⁰

2.2. ŞAHİTLERİN İSTATİSTİĞİ

et-Tahrîr ve't-Tenvir adlı tefsirdeki şiir unsurlarını inceleyip bunlara dair sayısal veriler elde etmek istedik. Burada sayısal verilerden kastımız belli bir şairin tekrarlanan şiirini veya beytini belirlemektir. Böylece tefsirde şiirleri bulunan şairler kimlerdir? Bu şiirlerin kaynakları nelerdir? gibi sorular netliğe kavuşacaktır.

Tâhir b. Âşûr, farklı dönem ve çağların şairlerinin şiirlerinden istifade etmiştir. Kur'an'ın bazı ifadelerine delil getirme arayışı önceden de tatbik edilen bir yöntem idi. Âlimler dinî gayelerle dilin doğru bir şekilde kullanılması ve anlaşılması meselesiyle ilgilenmişlerdir. Onlar doğru kullanılan dil kurallarının Kur'an dilini muhafaza edeceği anlayışındadırlar. Kur'an'ı doğru yorumlamanın Kur'an dili ile cahiliye şiiri dilini karşılaştırmakla mümkün olabileceğini düşünmüşlerdir.⁵²¹

İbn Âşûr'un şiir ile istişhâd konusuna gelince tefsirinde ayetlerden sonra en yaygın kullandığı istişhâd kaynağı şiir olmuştur. O, tefsirinde şiir ile istişhâdda uyulması gereken kriterlerin neler olduğuna değinmemiştir. Onun hicri birinci asırda yer alan şairlerin şiirleriyle istişhâdda bulunmasının yanı sıra başta Beşşâr b. Bürd olmak üzere hicri ikinci asrın ortalarına kadar yaşayan şairlerin şiirleriyle de istişhâdda bulunduğu görülür. Sonraki asırlarda yaşayan Ebû Tayyip el-Mutenebbî, Ebü'l-'Alâ' el-Maarrî gibi şairlerin şiirleriyle de istişhâdda bulunmuştur.⁵²² Sınıflandırmaya göre şiirin orijinalliği bakımından daha çok ilk dönem şiirlerini delil göstermiştir.

Tâhir b. Âşûr, 2004 yerde söyleyeni belli olan şiir ile istişhâdda bulunmuş, 2283 beyti mükerrer olarak kullanmıştır. O, 361 yerde herhangi bir şaire nispet etmeden 399 beyitlik şiir istişhâdı zikretmiş iken herhangi bir şaire nispet etmeden 437 yerde de bir şatr (yarım beyit) aktarmıştır. Toplamda 2682 şiir beytini 2365 yerde zikretmiştir.

⁵²⁰ İbnü'l-Hûca, *Şeyhul-İslâm el-İmâm 'ul-Ekber Muhammed et-Tâhir b. Âşûr*, s. 543.

⁵²¹ Muhammed İbrâhîm Abdurrahman, "et-Tefsîru'l-Ustûri li's-Şi'ri'l-Câhili", (4) (Nisan sayısı) yy., 1991, s. 127.

⁵²² Bedeva, *Tahir b. Âşûr'un et-Tahrîr ve't-Tenvir'inde İştikâk*, s. 80.

Tâhir b. ‘Âşûr, sayısal olarak 340 şairden şiir almıştır. Şiirlerin sahiplerine nispet edilmesinde büyük zorluklar olmasına rağmen bu sayı oldukça önemli bir orandır. Buna ilaveten toplam 155 yerde ise birer defa olmak üzere 156 beyit kullandığı görülmüştür. O, tevatür derecesinde olan seçkin cahiliye ve muhadramûn şairlerinden 1445 beyit ve 437 yarım beyit almıştır. Toplam 1534 yerde ilk dönem şairlerine şiir nispet etmiştir. İbn ‘Âşûr, İslam’ın ikinci aşaması dediğimiz Emevi dönemine mensup 89 şairden 421 beyit kadar şiir almış, 36 yarım beyit kullanmış ve 413 yerde istişhadda bulunmuştur. Abbasi dönemine ait 40 şairden 229 yerde 229 beyit şiir istişhadi vardır.

İbn ‘Âşûr’un tefsirinde güvenilir şairlerin sayısında birinci dönemden üçüncü döneme doğru bir azalma görülmektedir. Tefsirinde şairlere aidiyeti bilinmeyen örneklerin yüksek oranda olması dikkat çekicidir. Ayrıca mükerrer beyitlerin yüksek oranda olduğu ve mükerrer olmayan örneklerin aidiyetinin ise düşük oranda olduğu görülmektedir. Bu durum Tâhir b. ‘Âşûr’un şiirlerin nispetinde şâhidi söyleyene ulaşamama durumları hariç şiirleri nispet etmede istişhâda büyük bir özen gösterdiğini ortaya koymaktadır. Müellif şâhidin söyleyene nispeti bilinmediğinde şâhid ile yetinmeyi tercih etmiştir.⁵²³

İbn ‘Âşûr; şiir rivayetinde, şiiri ezberlemede ve tenkid etmede, şiirle istişhâd yapma ve şiire başvurmada bir otoritedir. İbn ‘Âşûr’un tefsirinde şiir şâhidlerinin fazla olması eserlerinin edebî yönünün güçlü olduğuna işaret eder. Kur’an ayetlerini yorumlarken, tefsirinin ilk cüzlerinde dört yüzden fazla şiir istişhâdı aktarmıştır. Ancak diğer cüzlerde şiir istişhâdına bu denli özen göstermediği görülmektedir.⁵²⁴ İbn ‘Âşûr’un bir durum, olay veya olgu sebebiyle istişhâd için zikrettiği beyitleri farklı sebeplerle birden fazla yerde kullandığını tespit ettik. Bu durum özellikle tefsirde dille ilgili delili doğrulamada ortaya çıkmaktadır. Çünkü ona göre şiir, dilin en önemli kıstasıdır. Tefsirinde şiirleri bir araya toplama faaliyeti istişhâd amacıyla olmuştur. Kendisinden önceki müfessirler gibi İbn ‘Âşûr da dil kaidelerini esas almadan Allah’ın kitabını açıklamanın yanlış olduğu görüşündedir. İbn ‘Âşûr hüküm verirken Arapların kullanmış olduğu lafzın anlamını açıklamak için çoğunlukla şairlere başvurmuş, şiir beyitlerinden delil getirmiştir. Zikretmiş olduğu manayı desteklemek için Arap şiirinden bir veya iki beyit

⁵²³ Hişâm b. Ahmîdân, *eş-Şâhidu’s-Şi’r fi’t-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, s.113.

⁵²⁴ Hişâm b. Ahmîdân, *eş-Şâhidu’s-Şi’r fi’t-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, s.121.

kullanmıştır.⁵²⁵ Bundan dolayı diğer tefsirlerde az görülen edebî ve dilsel incelikler onun tefsirinde daha fazla görülür. Hatta zaman zaman tefsir alanının dışına çıkarak edebî inceliklerde ayrıntıya girer. Okuyucu, tefsir alanı içine dağılmış pekçok ilme dair bilgiyle karşılaşır. Bununla birlikte çok sayıda şahit türlerine yer vermiştir. Bir mesele için sıkça şahitleri kullanması Tâhir b. 'Âşûr'un, ayetin lâfız ve manasını açıklamak için şiirden ilham aldığını gösterir.⁵²⁶

et-Tahrîr ve 't-Tenvîr adlı tefsirde şiir şahitlerinin fazla oluşu onu farklı kılmıştır. Tâhir b. 'Âşûr'un tefsirinin anlaşılmasını sağlayan etkenleri birinci bölümde istişhâdın çeşitleri başlığı altında zikretmiştik. Öğrencilerinin ve bir kısım araştırmacıların belirttiği gibi tefsiri dikkatli bir incelemeye tabi tutulduğunda Tâhir b. 'Âşûr'un müfessirliği yanında şair ve edebî kişiliği öne çıkacaktır. Eğer Kur'an metnini yorumlamada müfessirin düşüncesini destekleyen dilsel şahid bulunmazsa yapılan yorum geçersiz kabul edilebilir.⁵²⁷

Tâhir b. 'Âşûr'un, Kur'an ayetlerini incelerken özellikle şiir istişhâdını tercih etmesinin nedeni; sağlam bir metot oluşturmak, bir temel inşa etmek, görüşlerine kanıt sunmak veya bir görüşü reddetmektir. Böylece ilmî bir ölçüt yakalamayı amaçlamıştır. Kur'an ayetlerinin anlamı ile şahit şiirler arasında anlam bütünlüğünün olması son derece önemlidir. Çünkü şiirin Kur'an lafızlarıyla çelişki arz etmesi Kur'an lafızlarının delalet ettiği derinliği sınırlar.⁵²⁸ Öte yandan müfessir, görüşünü ve ifadelerini sağlamlaştırmak ve açıklamak için şiir şahitlerinden dille ilgili malzemeyi sunma ve bunları bolca kullanma yolunu izlemiştir.

2.3. ŞAHİT BEYİT TÜRLERİ

Önceki başlık altında İbn 'Âşûr'un tefsirinde geçen şahitler istatistiki olarak sayısal veriler kapsamında ele alındı. Bu başlıkta ise şiirle istişhadda konu, söyleyeni belli olan şahit şiir veya beyitleri söyleyeni belli olmayan şiir şahitleri şeklinde incelenecektir.

⁵²⁵ Fethî ed-Düreynî, *et-Tâhir b. 'Âşûr ve Menhecühü'l-İlmî fi't-Tefsîr*, ts. s. 385.

⁵²⁶ İbn 'Âşûr, *et-Tahrîr ve 't-Tenvîr*, I/232, 315, 415, 540; II, 17, 191, 229, 344, 345; III/111, 218, 227, 240; VI/23; VII/351.

⁵²⁷ Ahmed Ebû Zeyd, *el-Menha'l-i 'tizâlî*, s. 138-139.

⁵²⁸ es-Seyyid Ahmed 'Halîl, *Dirâsâtü'l-Kur'ân*, Dârü'n-Nehdeti'l- 'Ârabiyye, Beyrut 1969, s. 72.

2.3.1. Söyleyeni Belli Olan Beyitler

İbn ‘Âşûr özellikle söyleyeni belli şahitlere özen göstermiştir. Tefsirde söyleyeni belli şahitler % 91 oranındadır. Bu İbn ‘Âşûr’un şahitin mensubiyetleri hususuna çok önem verdiğini göstermektedir. Bu büyük oran İbn ‘Âşûr’un dile ne kadar hâkim olduğunun göstergesidir. O, şiir sahiplerine şahidleri nispet etmeye özen göstermiş, şahitlerin sahipleri bilinmediğinde önceki müfessirlerden araştırma yaparak hâkim olduğu divanlardan yardım almıştır. Heya Samir, şiirlerin söyleyene isnat edilmesinin İbn ‘Âşûr’un genel metodu olduğunu ifade etmiştir.⁵²⁹

İbn ‘Âşûr, şahidin içeriği veya şahitle ilgili kapalı olan ifadeleri dikkate alarak zaman zaman şairin tam biyografisini, ismini, lakabını ve bunun zaptının nasıl olduğunu biçimsel olarak anlatmıştır. Şahiti sahibine dayandırmaya ne kadar önem verdiğini anlamak için tefsirinden şu örneği incelemek faydalı olacaktır. İbn ‘Âşûr, el-Findu’z-Zemânî’den bahs ederken dipnotta şöyle der: “Find onun lakabıdır. Find’in aslı ف “fa”nın kesreyledir. Find dağ demektir. Find’in ismi ise Şehl b. Şeybandır. Noktalı Şin iledir. Arapça bir isim değildir. Şehl Arapça’nın dışında başka bir isimdir. O, Buas savaşının şairlerindendir...”⁵³⁰ İbn ‘Âşûr, recez şiiri söyleyen müvelled ve bedevi şairleri çoğunlukla açıklar. Bunlara önem vermesi şaire ve kabilesine şiiri nispet etmeye verdiği önemle bağlantılıdır. Genellikle açıklamaları dipnotta verir. Bu tür malumatlar müfessir için övgüye şayan durumlardır. Ne var ki, tefsirin tamamında bu durum söz konusu değildir.⁵³¹

İbn ‘Âşûr, bir şairin biyografisinden bahsederken nesebini uzun uzun anlatır. Delil olarak zikrettiği beyitleri ona nispet ederek okuyucunun o şairi tanımasını sağlar. Eğer şair, ismiyle değil de lakabıyla meşhur olmuşsa ve okuyucu da bunun farkında değilse bu kapalı durumu açıklığa kavuşturur. Örneğin Hamase’deki şu ifade bu durumu ortaya koymaktadır:

⁵²⁹ Heyyâ Sâmir, *Şeyh Muhammed Tâhîr b. ‘Âşûr ve Menhecuhu fî Tefsîri’t-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, s. 285.

⁵³⁰ İbn ‘Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, I/176.

⁵³¹ İbn ‘Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, I/148, 220, 231, 251; XXX/501.

وَاللُّؤْمُ أَكْرَمُ مِنْ وَبْرِ وَ وَالِدِهِ وَاللُّؤْمُ أَكْرَمُ مِنْ وَبْرِ وَمَا وَلَدَا
وَاللُّؤْمُ دَاءٌ لَوْبِرٍ يُفْتَلُونَ بِهِ لَا يُفْتَلُونَ بِدَاءٍ غَيْرِهِ أَبَدًا

“Kötülük/cimrilik, Vebr ve babasından daha değerlidir ve yine cimrilik onun zürriyetinden daha değerlidir.

Cimrilik Vebr’e has öyle bir hastalıktır ki; Bunlar, başka hastalıkla değil daima bu hastalıkla (cimrilikle) öldürülürler.”(Basît)⁵³²

Şair, Vebr’in kabilesinin, kollarının ve alt şubelerinin değersiz olduğunu ifade etmiş, Lu’m (cimrilik), üç cümlede tekrarlanmış, dördüncü cümlede üçüncü cümlede te’kidi gibi olmuştur. İbn ‘Âşûr dipnotta şiirini istişhâd olarak kullandığı Hamase’deki kişiyi açıklarken şöyle der: “O, Hakem b. Mikdad’dır. İbn Zühre adıyla anılır. Zühre onun annesidir. el-Hakem el-Eslem el-Fezârî olarak bilinir. Bu beyitler Uveyfu’l-Kavâfiye’ye de nispet edilir. İsmi, Avf b. Hısn el-Fezârî dir.” İbn ‘Âşûr, genellikle şairin nesebini, yaşadığı dönemi, kabilesini, şâhidin geldiği yerde durumuna uygun olarak ayrıntılı bir şekilde zikreder. Örneğin: “Şairin dediği gibi o, İshak el-Harîmîdir. Reşit dönemindeki şairlerden beni harimin mevlasıdır (efendisi). O, Ebû Hindam el-Harimiye’ye mersiye söylemiştir...”⁵³³

İbn ‘Âşûr, şiiri şaire nispet etmeye özen gösterir. Açıklamak arzusunda olduğu şeyleri üstü kapalı anlatmaz bunları açıkça ortaya koymayı yeğler. Bu durumu dipnotta şiirin sahibine işaret ederek göstermiştir. Örneğin “Ebû Ubeyde dedi ki, beyit cahiliyye dönemi şairlerinden Abdulkays’a aittir. *es-Sıhah* adlı eserde de geçtiği gibi o, bazı melikleri över. Övülen de Nu’mân’dır. İbn Sîrâfî şöyle der: “*Bu beyit, Ebû Vecze’ye aittir. Abdullah b. Zübeyr’i över. Ben, İbn Sîrâfî’nin beyitleri şerh ederken her iki sözü düzelttiğini Kamus’un şerhine bunu nispet etmekle sınırlandırmadığını söyledim*”. Kisâî ise Hâris b. Cibil b. Ebi Şemr’i övmek için Alkame b. Abede’nin söylediğini ifade etmiştir.⁵³⁴

⁵³² el-‘Askerî , Ebû Hilâl, *Dîvânü’l-Me’ânî I-II*, Dâru’l-Cil, Beyrut ts., I/176; Muhammed b. Eydmir el-Musta’simî, *ed-Dürrü’l-Ferîd ve Beytü’l-Kasîd I-XIII*, (1. Baskı), (Nşr.: Kâmil Selâm el-Cebûrî), Dâru’l-Kutubu’l-‘İlmiyye Beyrût 2015, VIII/370.

⁵³³ İbn ‘Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, I, 322.

⁵³⁴ İbn ‘Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, I, 397.

İbn ‘Âşûr, şairin nesebini, lakabını ve yaşadığı dönemi de belirtir. Tefsir meselelerinin birindeki istişhâdî esnasında şöyle der: “Abdumelik b. Mervân’ı kast ederek, Râî’nin dediği gibi;

إِنَّ الَّذِينَ أَمَرَهُمْ أَنْ يَعدِلُوا لَمْ يَفْعَلُوا مِمَّا أَمَرْتُ فَيَبِيلَ

“Senin kendilerine adil olmalarını emrettiğin kimseler zerre kadar emrini yerine getirmediler.” (Kâmil)⁵³⁵

Râ’î, Âmir b. Sa’sa kabilesinden İ’d b. Huseyn’dir. Develeri çok olduğu için lakabı Râ’î’dir. O, Emevi devletinin şairlerindendi....”⁵³⁶

İbn ‘Âşûr, herhangi bir edibe de şâhidi nispet etmeye özen göstermiştir. Bir şahidin Zürrumme’ye ait olduğunu söyledikten sonra dipnotta şunları ifade etmiştir; İbn Cinnî bu şiiri ona nispet etmiş, Bağdadi ise onu Zürrumme’nin divanında bulamadığını söylemiştir.⁵³⁷

İbn ‘Âşûr, şâhidi sahibine nispet etmeye önem verdiği gibi onu tanıtmaya da dikkat etmiştir. Örneğin; *Küfre* “إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ ءَأَنذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ” *saplananlara gelince, onları uyarsan da uyarmasan da, onlar için birdir inanmazlar.*”⁵³⁸

Bir nahiv uygulamasına istişhâd olarak ayetteki سَوَاءٌ kelimesinin mübteda, haberinin mahzuf olduğunu söyler. Bu duruma Ebû Şeğb el-Absi’nin şu sözünü istişhâd olarak sunmuştur.

لَا تَعْدِلِي فِي جُنْدِجٍ إِنَّ جُنْدُجًا وَلَيْتَ كَفِرْتَنِي لَدَيْ سَوَاءٍ

“Beni, Cundic konusunda kınama! Çünkü O ve Kefirrin aslanı benim nezdimde birdir.” (Tavîl)⁵³⁹

İbn ‘Âşûr, dipnotta şunları dile getirmiştir: “Ebû Şeğb, Hamâse divanının şairlerindendir. Ancak Hamâse divanında olan bu şiir çoğu nüshalarda ona nispet edilmemiştir. Nüshaların bazısı Ebû Şeğb’e nispet etmektedir. O, “şin” harfinin fethası

⁵³⁵ el-Bağdâdî, *Hizânetü’l-Edeb*, III/148; Ebû Hafs Sirâcuddîn, *el-Lübâb*, II/321.

⁵³⁶ İbn ‘Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, I/490.

⁵³⁷ İbn ‘Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, I/ 563.

⁵³⁸ Bakara: 2/5

⁵³⁹ el-Merzûkî, Ebû Ali Ahmed b. Muhammed b. el-Hasan, *Şerhu Dîvânî’l-Hamâse*, (1. Baskı), (Thk.: Ğureyd eş-Şeyh), Beyrut 2003, s. 195; Ebû’l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî ez-Zamahşerî, *el-Mustaksâ fi Emsâli’l-Arab I-II*, (2. Baskı), Daru’l-Kutubu’l-İlmiyye, Beyrut 1987, I/191.

ve noktalı “ğayn” harfinin sukunuydur. İsmi Akreşe b. İrbid’dir. Emevi dönemi şairlerinin fakirlerindendir.”⁵⁴⁰

Tefsir metni içerisinde şaire edebî bir değer atfeden İbn ‘Âşûr, şair ismini vermekle yetinmez, onu kendi ismi veya lakabı ile anılan bir şiirle ilişkilendirir ya da bir nazımla bağlantı kurar. Bu nazmın doğru anlaşılması ancak sahibinin bilinmesiyle mümkün olabilir. Bunun için İbn ‘Âşûr’un şairlerin çok kullanılan lakaplarını zikrettiği görülür. Dolayısıyla İbn ‘Âşûr, şairlerin lakaplarını sunmaya ve şâhid sahiplerinin neseplerini detaylı bir şekilde açıklamaya önem vermiştir.

Abdurrezzak Salihî’nin dediği gibi: “Şiir şâhidinin sahibini bilmek, hem mananın anlaşılmasına hem de anlaşılması güç kavramların anlaşılmasına yardımcı olur.”⁵⁴¹

İbn ‘Âşûr bazı şairleri de genel ifadelerle bildirir. Bunu şöyle zikredebiliriz : قَالَ بَعْضُ الشُّعْرَاءِ “Bazı şairler şöyle dedi.”

غَلَّغَلْ حُبُّ عَنَّمَةٍ فِي فُؤَادِي فَبَادِيهِ مَعَ الْحَافِي يَسِيرُ
تَغْلَغَلَ حَيْثُ لَمْ يَبْلُغْ شَرَابٌ وَلَا حُزْنٌ وَلَمْ يَبْلُغْ سُرُورُ

“İçimde (gönlümde) Asme’nin sevgisi derinlere varmış. Görünen sevgi görünmeyene göre azdır.

Öyle ki o (sevgi), şarabın, hüznün ve sevincin varamadığı derinliğe varmıştır.” (Vâfir)⁵⁴²

İbn ‘Âşûr, bu iki beyit için şunları ifade etmiştir: “Kurtubî tefsirinde bu beyitleri zikretmiştir. Bu beyitler iki Nâbîga’dan birine aittir. Yani Nâbîga ez-Zübyânî veya Nâbîga el-Ca’dî’ye aittir. Nâbîga el-Ca’dî’nin eşi Asme’dur. Bazı davranışlarından dolayı Asme’yi azarlamış daha sonra da boşamıştır. Fakat boşamasına rağmen yine de onu çok sevmiştir.” Bu iki beyitten sonra şu beyti zikreder:

أَكَادُ إِذَا ذَكَرْتُ الْعَهْدَ مِنْهَا أَطِيرُ لَوْ أَنَّ إِنْسَانًا يَطِيرُ

“Onunla beraber olduğum zamanları hatırladığımda, insan uçabilecek olsa neredeyse uçacak olurum.” (Vâfir)⁵⁴³

⁵⁴⁰ İbn ‘Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, I/251.

⁵⁴¹ Abdurrezzâk Sâlihî, *eş-Şâhidu’s-Şi’ri fi’n-Nakdi ve’l-Belâga*, s. 99.

⁵⁴² Emîl Bedî’ Ya’kûb, *el-Mu’cemu’l-Mufasssal fî Şevâhidi’l-Lugati’l-Arabiyye* XIV, Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye Beyrut 1996, III/366.

⁵⁴³ İbn Manzûr, *Lisânü’l-‘Arab*, IV/390; Ebû Hafs Sirâcuddîn, *el-Lübâb*, II/292.

İbn ‘Âşûr, şiiri şaire nispet ederken şâhidin senedindeki genel ifadeyi özel ifadeye tahsis etmiştir. O, yalnız şahidi zikretmekle kalmıyor; ayrıca onun kailine gönderme yoluyla da olsa işaret eder. İbn ‘Âşûr’un tefsirini okuyan kişi tefsirindeki açıklamalardan yola çıkarak şiiri söyleyenin kim olduğunu kavrayabilir. Örneğin İnşikâk sûresi 25. ayetin de: *إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَهُمْ أَجْرٌ غَيْرُ مَمْنُونٍ* “Ancak iman edip de sâlih ameller işleyenler başka. Onlar için, bitmez tükenmez bir mükâfat vardır.”⁵⁴⁴ buyrulmuştur.

İbn ‘Âşûr, bu ayetin tefsirini yaparken şu bilgiyi aktarır: Haricilerden Nâfi‘ b. Ezrak, Abdullah b. Abbas’a *غَيْرُ مَمْنُونٍ* ifadesinin anlamını sormuş, o da *غَيْرُ مَقْطُوعٍ* yani ‘kesintisiz’ anlamında olduğunu söylemiştir. Nâfi‘ b. Ezrak: “Arap bunu biliyor mu?” şeklinde sormuş, Abdullah; “Evet, bunu Yeşkur’un kardeşi biliyor.” (Hâris b. Hillize’yi kastediyor) demiştir. Devamında Hâris’in şöyle dediğini aktarmıştır:

فَتَرَى خَلْفَهُمْ مِنْ سُرْعَةِ الرَّجْعِ مَنِينًا كَأَنَّهُ أَهْبَاءُ

“Develerin dönüş hızlarından dolayı çıkardığı tozu arkalarından toz bulutuymuş gibi görürsün.” (Hafîf)⁵⁴⁵

İbn ‘Âşûr burada Abdullah b. Abbas’ın Hâris b. Hillize’nin *مَنِين* ve dolayısıyla *مَمْنُون* kelimelerini bildiğini ortaya koymuştur.⁵⁴⁶

Tâhir b. ‘Âşûr, söyleyeni bilinen şiir şahitleri için şu tür ifadeler kullanır: *قَالَ لَبِيدٌ* “Lebîd dedi.”⁵⁴⁷ *عَصَبُ بْنُ هَاجِرٍ* “Evs b. Hacer el-Elme’î’ nin dediği gibi”⁵⁴⁸ *أُتْسِدُوا عَلَى ذَلِكَ* “Züheyr’in sözü söylendi.”⁵⁵⁰ *أُتْسِدَ قَوْلُ زُهَيْرٍ* “A’sâ’nın sözü”,⁵⁴⁹ *قَوْلُ الْأَعْشَى* “Onlar, bunun üzerine recez şairi Ebû Hâlid el-Kinânî’nin şu şiirini okudular.”⁵⁵¹ *مِنْ شَوَاهِدِ النَّحْوِ مَا أَتَّسَدَهُ أَبُو عَلِيٍّ يَعْزُوهُ* “Bunun nahiv şahitlerinden Ebu ‘Ali’nin şairine nispet ederek okuduğu şu şiir vardır.”⁵⁵² *نَظِيرُهُ قَوْلُ حَاتِمِ الطَّائِي*

⁵⁴⁴ İnşikak: 84/25

⁵⁴⁵ İbn Düreyd, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen el-Ezdî el-Basrî *Cemheretu’l-Luğa*, (3. Baskı), (Nşr.: Remzî Munîr Ba’labekki), Dâru’l-İlmü’l-Melâyîn, Beyrut 1987, I/170; Ebû Hafs Sirâcuddîn, *el-Lübâb*, XX/243.

⁵⁴⁶ İbn ‘Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, XXX/235.

⁵⁴⁷ İbn ‘Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, I/22.

⁵⁴⁸ İbn ‘Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, I/22.

⁵⁴⁹ İbn ‘Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, I/148.

⁵⁵⁰ İbn ‘Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, I/415.

⁵⁵¹ İbn ‘Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, I/241.

⁵⁵² İbn ‘Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, I/522.

benzeri *Hâtîm et-Tâî'nin sözüdür*”,⁵⁵³ أَنشَدَ قَوْلَ بَشَّارٍ “Beşşâr’ın şiirini inşad etti.”⁵⁵⁴ أَنشَدُوا قَوْلَ الْعَجَّاجِ “Zeccâc, Uheyha b. Cellâh’in şu şiirini okudu”⁵⁵⁵ مِن هَذَا “Kâtâmî’nin sözüne benzer”, عَلَى حَدِّ قَوْلِ الْقَطَامِيِّ “Accâc’ın şu şiirini okudular.”⁵⁵⁶ الْقَبِيلِ قَوْلِ الْحَمَّاسِيِّ الْخَارِثِ بْنِ وَعَلَةَ الذُّهْلِيِّ “Hamâsî şair olan Hâris b. Va’le ez-Zuhelî’nin şu sözü bu kabildendir.” نَظِيرُهُ قَوْلُ أَبِي النِّجْمِ “Ebi Necm’in sözü de buna benzerdir” gibi ifadeler kullanmıştır.

2.3.2. Söyleyeni Belli Olmayan Beyitler

Daha önce de işaret ettiğimiz gibi İbn ‘Âşûr’un tefsirinde söyleyeni belli şiir şâhidlerinin oranı yaklaşık % 91 iken söyleyeni belli olmayan şiir şâhidlerinin oranı ise % 9 olmuştur. Tâhir b. ‘Âşûr’un tefsirinde söyleyeni belli olan şahitlerin, söyleyeni belli olmayan şahitlerden oldukça fazla olduğu görülmektedir.

Şiirle istişhâd konusunda önemli hususlardan biri de söyleyeni bilinmeyen şiirlerle istişhâd edilip edilmeyeceği meselesidir. es-Süyûtî, söyleyeni bilinmeyen şiir veya nesir ile istişhâd olamayacağını savunmuş bunun nedeni olarak da şiirin bir müvelled şaire veya fasih olmayan birine ait olabileceği ihtimalini delil getirmiştir.⁵⁵⁷ İbnü’l-Enbârî’nin öncülüğünü yaptığı ve bir takım dilciler tarafından desteklenen bu görüş, bazı âlimler tarafından kabul görmemiştir. Nitekim el-Bağdâdî *el-Hizâne* adlı eserinde bu hususu değerlendirirken şunları ifade etmektedir: “Söyleyeni bilinmeyen bir şâhid, şayet muteber bir dil âlimi tarafından nakledilmiş ise bunun delil olarak sunulmasında bir sakınca yoktur. Zira Sîbeveyhi’nin “*el-Kitab*” adlı eserinde kullanmış olduğu söyleyeni bilinmeyen birçok beyit halef ve selefin itimad ettiği en sağlam şâhidler olarak kabul görmüştür.”⁵⁵⁸

İbn ‘Âşûr’un söyleyeni belli olmayan şiiri istişhad için kullanımı şu şekillerde olmuştur:

a) Bazen beyitler, insanlar arasında iyi bilindiği için ve onların zihninde belli bir şairle irtibatlı olduğu için müellif, şairin ismini zikretme gereği duymamıştır.

⁵⁵³ İbn ‘Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, I/542.

⁵⁵⁴ İbn ‘Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, I/414, 562, 618, 648, 676.

⁵⁵⁵ İbn ‘Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, I/585.

⁵⁵⁶ İbn ‘Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, I/688.

⁵⁵⁷ es-Süyûtî, *el-İktirâh fî Usûli’n-Nahv*, s. 43.

⁵⁵⁸ el-Bağdâdî, *Hizânetü’l-Edeb*, I/16-17.

Birinci örnek: İbn ‘Âşûr, Fatiha sûresinin 1. ayeti kerimesi olan بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ ayetinin tefsirini yaparken şunları ifade etmiştir: Besmelede hasr anlamı yoktur. ب (ba) harfi cerri mülabeset (müsaḥabe) türünden olup مَعَ (maa) anlamındadır. Bu hazif icaz türünden olan bir haziftir. Zira müteallakı (fiili) mahzuftur. Çünkü kelimde hazif açık değildir. Burada zarfı müstekarların müteallakları gibi bir hazif söz konusu değildir. Mesela عِنْدَكَ خَيْرٌ Hayır seninledir. Burada Araplar müteallakı açığa çıkartmamışlar yani عِنْدَكَ خَيْرٌ كَأَنَّ “Onun Nabiga’nın şu sözü gibi söyler.” şeklinde bir ifadeyle beytin sahibi için rumuz kullanır.

فَإِنَّكَ كَاللَّيْلِ الَّذِي هُوَ مُدْرِكِي وَإِنْ خِلْتُ أَنَّ الْمُتَتَّيَ عَنْكَ وَاسِعٌ

“Senden uzak olmayı kolaysansam da, beni gelip bulan gece gibisin.” (Tavîl)⁵⁵⁹

İbn ‘Âşûr, şiirin iyi bilinmesi ve zihinlerde Nabiga ez-Zübyani ile irtibatlı olması hasebiyle yukarıdaki beyit için isim zikretmemiş sadece zamirle yetinmiştir.

İkinci örnek: İbn ‘Âşûr, kimi zaman da isim vermeden قَالَ (kale) “dedi” lafzıyla yetindiği olmuştur. O, aşağıdaki beyti şahit sunarken قَالَ lafzını beytin sahibini yani özneyi belirtmeden kullanmayı tercih eder.

أَهَابُكَ إِجْلَالًا وَمَا بِكَ فُؤَادٌ عَلَيَّ وَلَكِنْ مِلْءُ عَيْنٍ حَبِيبُهَا

“Senin bana gücün yetmediği halde sana duyduğum saygı, gözün sevdiği şeye bakmasından dolayıdır.” (Tavîl)⁵⁶⁰

Söyleyeni belli olmayan şahitler için kullandığı ifadelerden biri de “وَقَوْلَ الشَّاعِرِ” şairin sözü”dür. İbn ‘Âşûr, لَا (lâ) nafiye cinse kanıt getirirken şairin adını vermeden aşağıdaki beyitleri şahit sunmuştur:

فَقَامَ يَدُودُ النَّاسِ عَنْهَا بِسَيْفِهِ وَقَالَ أَلَا لَأَمِنْ سَبِيلٍ إِلَى هِنْدٍ

“Onu (Hind’i) İnsanlardan kılıcıyla korumaya kalktı ve dedi ki; dikkat edin! Hind’e ulaşmanın hiç bir yolu yoktur.” (Tavîl)⁵⁶¹

⁵⁵⁹ el-‘Askerî, *Dîvânu’l-Me‘ânî*, II/87; İbn Kuteybe, *‘Uyûnü’l-Ahbâr*, II/205; İbn ‘Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, I/147, 360, 624.

⁵⁶⁰ el-‘Askerî, *Dîvânu’l-Me‘ânî*, I/144; Ya’kûb, *el-Mu‘cemu’l-Mufasssal*, I/306; İbn ‘Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, I/183.

⁵⁶¹ İbn Manzûr, *Lisanü’l-Arab*, XV/434, 468; Ya’kûb, *el-Mu‘cemu’l-Mufasssal*, II/445; İbn ‘Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, VI/128; XXIX/295.

b) İbn ‘Âşûr’un şâhidi bizzat şairine nispet etmediğinde beyti detaylı bir şekilde anlattığı görülmüştür. Nahiv kuralını açıklarken kanıt olarak sunduğu şu beyitlerin söyleyeni bilinmemektedir:

Birinci örnek:

إِذْنٌ وَلَّاهُ نَرْمِيَهُمْ بِحَرْبٍ تُشِيبُ الطِّفْلَ مِنْ قَبْلِ الْمَشِيبِ

“Öyleyse Allah’a yemin olsun ki; ihtiyarlamadan önce çocuğu ihtiyarlatan bir savaşı onlara açarız.” (Vâfir)⁵⁶²

Bazı müelliflerin bu beyti Hassân b. Sâbit’e nisbet ettiğini hatırlatan İbn ‘Âşûr, bu beytin Kur’an’ın nüzulünden önce hangi şaire nispet edildiğinin belli olmadığını ifade eder. O, bu sözüyle İslam’dan önceki şairler hakkında geniş bir bilgiye sahip olduğuna işaret etmiştir.⁵⁶³

İkinci örnek: ez-Zemahşeri’nin *el-Keşşâf*⁵⁶⁴ adlı tefsirinden konuyla ilgili aldığı şahit beyitler için onun hangi şairden aldığını eserinde belirtmediğini söyler. Beyitler şöyledir:

وَمَا أُمُّ الرُّدَيْنِ وَإِنْ أَدَلَّتْ بِعَالِمَةٍ بِأَخْلَاقِ الْكَرَامِ
إِذَا السَّيِّطَانُ قَصَّعَ فِي فَقَاهَا نَقَّقْنَاهُ بِالْحَبْلِ التُّوَامِ

“Ümmü’r-Rudeyn her ne kadar bilgiçlik taslasa da iyi insanların ahlakını bilmez. Şeytan Onun kafasına girdiğinde, sağlam iplerle onun kafasından çıkartırız.” (Vâfir)⁵⁶⁵

İbn ‘Âşûr, bu şiir beytini incelemiş ve beytin sahibinin zikredilmediğine vurgu yapmıştır.⁵⁶⁶

c) İbn ‘Âşûr’un söyleyeni belli olmayan şiir şâhidini bazen şairin kabilesine nisbet ettiğini görmekteyiz. İbn ‘Âşûr şöyle der: “Bu söz, Hamâse adlı eserde geçen Tay kabilesi ‘Benû Bulân’ soyundan gelen birilerinin şu sözüdür;

⁵⁶² el-Ezherî, Hâlid b. Abdullah, *Şerhu’t-Tasrih ‘ale’t-Tavzih I-II*, (1. Baskı), Dârü’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, Beyrut 2000, II/369; eş-Şehrî, eş-Şâhidu’s-Şi’ri fi Tefsiri’l-Kur’an-i’l-Kerîm, s. 855.

⁵⁶³ İbn ‘Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, XXIX, 275.

⁵⁶⁴ ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I/71; II/638; İbn ‘Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, I/301.

⁵⁶⁵ İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arab*, X/359; ez-Zebîdî, *Tâcu’l-Arûs*, XXVI/435; Ya’kûb, *el-Mu‘cemu’l-Mufasssal*, VII /386.

⁵⁶⁶ İbn ‘Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, I/301.

نَسْتَوْقِدُ النَّبْلَ بِالْخَضِيعِ وَنَصْنُ طَادُ نُفُوسًا بُنْتُ عَلَى الْكَرِيمِ

“Dağın eteğinde oklarla ateş tutuştururuz ve soylu kişileri avlarız.” (Basît)⁵⁶⁷

Sonuç olarak İbn Âşûr söyleyeni belli olmayan şiirle istişhad etmiş, ancak bunun için bazı kriterlere dikkat etmiştir. Bunlar: Sözün fasih, berrak olup ucme ve tutarsızlıktan salim olmasıdır.⁵⁶⁸ Bu durum *et-Tahrîr* ve *t-Tenvîr*’in bütününde göze çarpan bir husustur.

2.4. ŞİİRLE İSTİŞHAD ÇEŞİTLİLİĞİ

İbn ‘Âşûr, Kur’an şâhidiyle beraber şiir şâhidini de kullanmıştır. Şiir şâhidini, farklı türlerden (Kur’an, hadis ve Arap kelimeleriyle) olan şahitle birlikte belli bir sıralama gözetmeden zikretmiştir. Bu konuda Abdurrahman eş-Şehrî şunları dile getirir: “İbn ‘Âşûr, şiirden şahit zikreder. Her yerde Kur’an şâhidlerini şiir şâhidlerinin önüne almayı zorunlu görmez. Bunu herhangi bir sıralama gözetmeden yapar.”⁵⁶⁹

İbn ‘Âşûr’un şiirle istişhad yöntemlerini aşağıdaki başlıklar altında izah etmek uygun olacaktır. Her bir madde için örnekleri çoğaltmak mümkündür. Ancak tezin hacmini de göz önünde bulundurarak sınırlı sayıda örnekle yetineceğiz:

2.4.1. Mecazi Mananın Tespitini Fasih Şiirle Açıklaması

İbn ‘Âşûr, şiir istişhâdıyla ayetten çıkan manaları destekler. Ayetleri açıklarken uygun gördüğü bazı manaları şiirle kanıtlamaya çalışır. Manaları fasih şiir, seçkin hitabet ve meşhur örnekle açıklama yöntemine başvurur.

Birinci örnek; بَلَىٰ مَنْ أَسْلَمَ وَجْهَهُ لِلَّهِ وَهُوَ مُحْسِنٌ فَلَهُ أَجْرُهُ عِنْدَ رَبِّهِ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ “Hayır, öyle değil! Kim “ihsan” derecesine yükselerek özünü Allah’a teslim ederse, onun mükâfatı Rabbinin katındadır. Artık onlara korku yoktur, onlar üzülmeyeceklerdir.”⁵⁷⁰ ayetindeki أَسْلَمَ وَجْهَهُ “Özünü Allah’a teslim ederse” ifadesini İbn ‘Âşûr; “Yüce Allah’ın emirlerine sınıksız sarıldı” şeklinde açıklar ve أَسْلَمَ (esleme)’nin silahı bırakmak ve direnişi

⁵⁶⁷ el-Merzûkî, *Şerhu Dîvânî'l-Hamâse*, s. 123; Ya’kûb, *el-Mu‘cemu'l-Mufasssal*, VII /360; İbn ‘Âşûr, *et-Tahrîr ve t-Tenvîr*, I/307.

⁵⁶⁸ el-Ğâlî, *min A‘lâmi’z-Zeytûne Şeyhu’l-Câmi’i’l-A‘zam Muhammed et-Tahir İbn ‘Âşûr*, s. 224.

⁵⁶⁹ eş-Şehrî, *eş-Şâhidu’s-Şi’rî fî Tefsîri’l-Kur’an-i’l-Kerîm*, s. 353.

⁵⁷⁰ Bakara: 2/112

terketmek manasında olduğunu hatırlatır. Başka bir ayette; **فَإِنْ حَاجُّوكَ فَقُلْ أَسْلَمْتُ وَجْهِيَ لِلَّهِ** “*Seninle tartışmaya girişirlerse, de ki: "Ben, bana uyanlarla birlikte kendi özümü Allah'a teslim ettim.*"⁵⁷¹ buyrulmaktadır. Burada **الْوَجْه** dan maksat **الذَّات** (ez-Zatü) dür. **الذَّات** (ez-zâtü) **الْوَجْه** (el-vechü) ile ifade edilmiştir. İbn ‘Âşûr, burada Şenferâ’dan şu beyti şâhid olarak sunmuştur;

إِذَا قَطَعُوا رَأْسِي وَغَوَّيَرِ عِنْدَ الْمَلْتَقَى ثُمَّ سَائِرِي

“*Karşılaşma meydanı, hücumu uğradığında (hiyanete uğradığında) başımı kestiklerinde sair bedenim oradaydı.*” (Tavîl)⁵⁷²

الْوَجْه (el-vechü)’nün, **الذَّات** (ez-zat) anlamında kullanıldığına dair bir diğer Kur’an örneği de **وَيَقْفَى وَجْهَ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ** “*Ancak azamet ve ikram sahibi Rabbinin zâtı bâki kalacaktır.*”⁵⁷³ ayetidir. Yüz, insanın en şerefli ve en muhterem organıdır. Onun için yüz zikredilerek zat kastedilmiştir.⁵⁷⁴

İbn ‘Âşûr, ayetlerde geçen **وَجْهَهُ** kelimesinin **الذَّات** (zât) yani kişinin özü manasında olduğunu ifade ettikten sonra şahit olarak sunduğu beyitte **وَجْهَهُ** ve eş anlamlısı olan **رَأْسِي** kelimesinin zat yani kişinin özü anlamında olduğunu kanıtlamaya çalışmıştır.

İkinci örnek: Bakara sûresi 10. ayette: **فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ فَزَادَهُمُ اللَّهُ مَرَضًا** “*Kalplerinde münafiklıktan kaynaklanan bir hastalık vardır. Allah da onların hastalıklarını artırmıştır.*”⁵⁷⁵

İbn ‘Âşûr, **فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ** “*Kalplerinde bir hastalık vardır.*” ifadesinden yola çıkarak kalplerinde onları mahveden, helak eden, yok edip tüketme sınırına getiren hastalığı beyan eder. Zira aldatma fikrinin yeri kalptir. Aldatma hastalığı psikolojik bir hastalıktır. İbn ‘Âşûr, ayette geçen hastalığın mecazi anlamında kullanıldığına dair el-Fahl lakabıyla bilinen Alkame b. Abede’nin şu beytini şahit olarak sunmuştur:

⁵⁷¹ Ali İmran: 3/20

⁵⁷² Abdurrahman el-Berkûkî, *Mecelletü'l-Beyân XXXXXXII*, Kahire 1911, VIII/66; İbn ‘Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, I/674.

⁵⁷³ Rahman: 55/27

⁵⁷⁴ İbn ‘Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, I/675.

⁵⁷⁵ Bakara, 2/10

فَإِنْ تَسْأَلُونِي بِالنِّسَاءِ فَإِنِّي
خَبِيرٌ بِأَدْوَاءِ النِّسَاءِ طَيِّبٌ

“Eğer kadınları bana sorarsanız, şüphesiz ben kadınların hastalıklarının uzmanı bir doktorum.” (Tavîl)⁵⁷⁶

فَرَّادَهُمُ اللَّهُ مَرَضًا “Allah da onların hastalıklarını artırmıştır.” ifadesinden kastedilen münafıkların; ikiyüzlülük, riyakârlık, aldatma ve hilelerinden ortaya çıkan kötü ahlaklarıdır. Nifakta bağımlılık, bir şeyi terketmeme söz konusudur. Münafıklarda bu nifak hastalığı artarak kökleşir. Zamanla da karektere dönüşür.

İbn ‘Âşûr, şahidi verdikten sonra ayetin anlamını açmak için şu şekilde izahta bulunmuştur. “Nifak, kötü ahlakı kapsar. Öğüt verene, yol gösterene, eğitimciye ve öğretmene karşı kişiyi kapalı hale getirir. Hastalığını doktordan gizleyen hasta gibi nifak da kötü ahlaklı kimsede gizlidir. Nifak üç alışkanlığa dayanır: Bunlar; hakikatin ortaya çıkmasından çekinmek ve bundan korkmak, konuşmada yalan söylemek ve fiilde aldatmaktır. Nifak; cesaretsizlik, kararsızlık, güven yetersizliği, tutum ve davranış bozukluğunun ilanıdır. Neticede iman yönünden hastalıklı bir zümre olan münafıklar kınanmaktadır. Yüce Allah’ın Hz. Peygamber’e ve müminlere çeşitli lütuflarını sundukça münafıkların kin ve hasetleri artmıştır. Bu durum zamanla onlarda kalıcı hastalığa dönüşmüştür. Çünkü kötü ahlak zamanla sabit bir karakter haline gelir.”⁵⁷⁷

2.4.2. Dilcilerin İhtilaflarını Şiir Şahidiyle Açıklaması

Tâhir b. ‘Âşûr, bir nahiv kuralı ile ilgili dilcilerin ihtilaflarını açıklarken şiir şahidinden yararlanır.

Örneğin; Nisa sûresi 45. ayette: وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِأَعْدَانِكُمْ وَكَفَى بِاللَّهِ وَلِيًّا وَكَفَى بِاللَّهِ نَصِيرًا “Allah, sizin düşmanlarınızı çok daha iyi bilir. Allah, dost olarak yeter. Allah, yardımcı olarak da yeter.”⁵⁷⁸ buyrulmaktadır.

⁵⁷⁶ İbn Manzûr, *Lisânü'l-‘Arab*, I/65, 554; Ebû Ubâde el-Velid b. Ubeyd el-Buhtürî, *el-Hamâse*, (Thk.: Muhammed İbrahim, Ahmed Muhammed), Heyetü Ebû Dabî, Ebû Dabî, 2007/1428, s. 368; İbn Hamdûn, Muhammed b. el-Hasan b. Muhammed b. Ali, *et-Tezkiretü'l-Hamdûniyye I-X*, (1. Baskı), Dâru Sâdr, Beyrût 1417, V/303; İbn ‘Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, XIX/61; XXIX, 155.

⁵⁷⁷ İbn ‘Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, I/278-281.

⁵⁷⁸ Nisa:4/45.

İbn ‘Âşûr, ayette geçen كَفَى (kefa) fiilinden sonra gelen ب (bâ)’nın zaid olduğuyla ilgili Arap şiirinden bazı örnekleri sunduktan sonra failin bazen harf-i cersiz de gelebileceğini ifade eder. İbn ‘Âşûr, bu duruma Suheyym Abdi b. Hashas’ın şu beytini şahit sunmuştur:

عميرةٌ ودَّعَ إنَّ تَجَهَّزَتْ غاديا كَفَى الشَّيْبُ وَالْإِسْلَامُ نَاهِيَا

“Eğer erkenden hazırlığını tamamladıysan artık Umeyra ile vedalaş. Caydırıcı olarak yaşlılık ve İslam sana yeter.” (Tavîl)⁵⁷⁹

İbn ‘Âşûr, Abd b. Hashâs’ın bu sözünde geçtiği gibi bazen كَفَى fiilinden sonra failin ب (ba) ile mecrur olmadığını ifade etmiştir. O, bununla yetinmeyerek muhalif nahivcilerin görüşlerini de delil olarak şiir şahitleriyle şöyle zikretmiştir: “Zeccâc, ayette geçen ب (ba)’yı zaid görmemiştir. كَفَى fiili اِكْتَفَى fiilinin manasını barındırdığını söylemiştir.”⁵⁸⁰ İbn Hişam da ayette geçen ب (ba)’nın zaid olmadığı fikrini güzel bulmuş ve onaylamıştır. كَفَى fiilinin failine zaid ب (ba) harfi gelebildiği gibi mefulün bih’e de gelir. Ancak bu şâzzdır. İbn ‘Âşûr, şahid olarak Kâ’b b. Mâlik veya Hassân b. Sâbit’e ait olduğu söylenen şu beyti sunar:

فَكَفَى بِنَا فَضْلًا عَلَى مَنْ عَيْرَنَا حُبُّ النَّبِيِّ مُحَمَّدٍ إِيَّانَا

“Peygamberimiz Muhammed’in bizi sevmesi, başkalarına karşı bir üstünlük olarak bize yeter.” (Kâmil)⁵⁸¹

Müellifimiz ayette geçen كَفَى (kefa) fiilinden sonra gelen ب (ba)’nın zaid oluşunun anlam derinliğine yönelik; “كَفَى fiilinin failine ب (ba)’nın dâhil olması Arap dilinde sıkça karşılaşılan bir durumdur. كَفَى fiilindeki kifayeti pekiştirmek zaid olan ب (ba) ile sağlanmaktadır. Zira anlam kapalılığının oluşması muhatapta merak oluşturur. Muhatabın zihnindeki bu kapalılığın ve merakın giderilmesi için zaid olan ب (ba)’dan sonra bir isim getirilerek kapalılık giderilir.”⁵⁸² diyerek konuyu açıklığa kavuşturmuştur.

⁵⁷⁹ İbn Ya’îş, Ebû’l-Bekâ Muvaffakuddîn Ya’îş b. Alî, *Şerhu’l-Mufasssal*, (1. Baskı), (Thk.: Emil Bedî’ Yakup, Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut 2001, II/119; V/11; Ya’kûb, *el-Mu’cemu’l-Mufasssal*, VIII/361; İbn ‘Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, V/73.

⁵⁸⁰ ez-Zeccâc, Ebû İshâk, *Me’âni’l-Kur’ân ve İ’râbuhu I-V*, (1. Baskı), (Nşr.: Abdülcelîl Abduh Şelebî), ‘Âlemu’l-Kutub, Beyrut 1988, III/57.

⁵⁸¹ İbn Manzûr, *Lisânü’l-‘Arab*, XV/226; Ya’kûb, *el-Mu’cemu’l-Mufasssal*, VIII/34, İbn ‘Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, V/73.

⁵⁸² İbn ‘Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, V/72.

2.4.3. Kur'an'da Geçen Lafızların Araplar Tarafından Daha Önce Kullanıldığına Dair İstişad

İbn ‘Âşûr, lafızların etimolojik anlamını yani daha önce Araplar tarafından Kur'an'daki anlamıyla kullanılıp kullanılmadığını belirlemek için Arap şiirinden istifade eder. Örneğin; الْكَلَالَةُ (el-kelaletü) lafzı, daha önce Kur'an'daki anlamında Araplar tarafından kullanılmamış, Kur'an'ın nüzulüyle yeni bir kavram olarak Arapların kelimasında yer almıştır. Söz konusu lafız Kur'an'da şöyle geçmektedir:

“Eğer kendisine varis olunan bir erkek veya bir kadının evladı ve babası olmaz ve bir erkek veya bir kız kardeşi bulunursa, ona altıda bir düşer.”⁵⁸³

İbn ‘Âşûr şunları ifade etmektedir; ayette geçen كَلَالَةٌ (kelaletün) lafzı mansuptur. هُوَ (hüve) zahirine hal olmuştur. Esasen “Yorgunluk, bitkinlik, tükenmişlik” gibi anlamlara gelmektedir. Müellif, kelâle lafzının bu anlamlarda kullanıldığına dair A‘şâ’dan şu beyti şâhid olarak sunmuştur.

فَأَيُّتُ لَا أَرْتِي هَا مِنْ كَلَالَةٍ وَلَا مِنْ حَفِيٍّ حَتَّى الْأَقْيَ مُحَمَّدَا

“Muhammed’le buluşuncaya dek devemin çok yürümekten yorulmasına ve turnağının incelmesine acımayacağım, diye yemin ettim.” (Tavîl)⁵⁸⁴

İbn ‘Âşûr; bu beyitte geçen كَلَالَةٌ (kelâletün) lafzı, mastar ismidir. Tesniye (ikil) ve cemi (çoğulu) yoktur. Zamanla Araplar, kinaye yoluyla الْكَلَالَةُ (el-kelâletü) lafzını uzak akrabayla isimlendirmişlerdir. İbn ‘Âşûr, kelâleyi uzak akrabayla anlamlandırmaya şairi bilinmeyen şu beyti şahit sunmuştur:

فَإِنَّ أَبَا الْمَرْءِ أَحْيَى لَهُ وَمَوْلَى الْكَلَالَةِ لَا يَغْضَبُ

“Kişinin babası kişiye daha yakındır. Kelâle yoluyla akraba olanlar (uzak akraba) da buna kızmaz.” (el-Mütekârib)⁵⁸⁵

Araplar, kelâle lafzını, sonraki dönemlerde, miras alacak uzak akraba için kullanmışlardır. İbn ‘Âşûr, aslında bu lafzın bu manasıyla Kur'an'a ait bir kavram

⁵⁸³ Nisâ: 4/12

⁵⁸⁴ Ebû Zeyd el-Kureşî, *Cemheretü Eş‘âri’l-‘Arab*, s. 80; Ya’kûb, *el-Mu‘cemu’l-Mufasssal*, II/205; VI/175.

⁵⁸⁵ İbn Manzûr, *Lisânü’l-‘Arab*, XI/593; ez-Zebîdî, *Tâcü’l-‘Ârûs*, XXX/343; Ya’kûb, *el-Mu‘cemu’l-Mufasssal*, I/225; İbn ‘Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, IV/264.

olduğunu düşünmektedir. Kelale lafzının bu anlamıyla ayetlerin inişinden sonra Arap kelimasında görüldüğünü ve kaynaklarda önceden böyle bir kavramın kullanıldığına dair herhangi bir bilgiye rastlanmadığını belirtmiştir. O, kelale lafzının miras alacak uzak akraba için kullanıldığına dair Ferezdak'ın şu beytini şahit getirir:

وَرِثْتُمْ قَنَاقَةَ الْمَجْدِ لَا عَنْ كِلَالَةٍ عَنْ ابْنِ مَنَاكِفٍ عَبْدٍ شَمْسٍ وَهَاشِمٍ

“Siz izzeti (şerefi) kelâle yoluyla değil, onu Abdilmenaf oğulları, Abdişşems ve Haşimoğullarından miras aldınız.” (Tavîl)⁵⁸⁶

Ayrıca وَرِثَ الْمَجْدِ لَا عَنْ كِلَالَةٍ “kelaleyi değil, asaleten şerefe varis oldu” sözü Arapların kullanımlarından olmuştur. Sahabeler de, kelale lafzını Kur'an'ın karışık, zor, anlaşılmasız müşkil lafızlarından saymışlardır. Ömer b. el-Hattab: “Allah'a yemin olsun ki üç şey (kavram) vardır ki bunları peygamberden öğrenmiş olsaydım benim için dünyadakilerden daha sevimli olacaktı. Bunlar: “Kelale (Çocuğu ve babası olmayan), faiz ve halifeliktir.” Hz. Ebû Bekir; “Bana göre kelale, çocuğu olmayan kimsedir.” demiştir. Cumhura göre ise kelale, babası ve oğlu olmayan kimsedir.⁵⁸⁷

Neticede İbn 'Âşûr, kelâle kavramını açıklamak için farklı iki dönemin şiirinden bazı beyitleri delil getirmiş ve bu kavramın ilk defa İslam'ın gelmesiyle farklı bir anlamla ortaya çıktığını ve sahabe döneminde yaygın bir şekilde kullanıldığını söylemiştir. O, bu kavramı etraflı bir şekilde ele alarak, “babası ve oğlu olmayan kimse” anlamına geldiğine dair cumhurun görüşüne yer vermiştir.

2.4.4. Kur'an'ın İnmesiyle Yaygınlaşan İfadeleri Şiirle Kanıtlaması

İslam'dan önce ender olarak kullanılan fakat Kur'an'ın inmesiyle Araplar'ın hayatında yaygınlaşan bazı ifadeler vardır. Bunlardan birisi de نِسَاء (kadınlar) lafzı olmuştur. Söz konusu kelime Kur'an'da bir yerde şöyle geçmektedir:

فَقُلْ تَعَالَوْا نَدْعُ أَبْنَاءَنَا وَأَبْنَاءَكُمْ وَنِسَاءَنَا وَنِسَاءَكُمْ Deki: "Gelin, oğullarımızı ve oğullarınızı, kadınlarımızı ve kadınlarınızı çağıralım."⁵⁸⁸

İbn 'Âşûr'a göre نِسَاء (nisâ) lafzı “eşler” anlamına gelmektedir. Tekil veya çoğul bir isim “nisâ” lafzına muzafun ileyh yapıldığında Araplar, mutlak olarak bunun erkeğin

⁵⁸⁶ Ebû Hafs Sirâcuddîn, *el-Lübâb*, VI/225; İbn 'Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, IV/ 264.

⁵⁸⁷ İbn 'Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, IV/264-265.

⁵⁸⁸ Âl-i İmrân: 3/ 61

eşi anlamına geldiğini, izafetsiz kullanıldığında ise bu anlama gelmediğini ileri sürmektedirler. Yüce Allah'ın şu buyruğu bunun açık delilidir: “ يَا نِسَاءَ النَّبِيِّ لَسْتُنَّ كَأَحَدٍ مِّنَ النِّسَاءِ ”⁵⁸⁹ “Ey Peygamber'in hanımları! Siz, kadınlardan herhangi biri gibi değilsiniz.”⁵⁸⁹ Yine başka bir ayette de aynı kullanımı görmekteyiz. Ayette; يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ لِّأَزْوَاجِكَ وَبَنَاتِكَ “Ey Peygamber! Hanımlarına, kızlarına ve mü'minlerin kadınlarına söyle, elbiselerini üzerlerine örtünsünler”⁵⁹⁰ buyrulmuştur.

İbn ‘Âşûr, İslam’dan önce “nisâ” kelimesinin nadir kullanımına delil olarak (نِسْوَةٌ) kelimesini geçtiği, en-Nâbîga ez-Zübyani’ye ait şu beyti şahit olarak sunmuştur:

حَذَارًا عَلَى أَنْ لَا تُنَالَ مَقَادِي وَلَا نِسْوَتِي حَتَّى يَمُتَّ حَرَائِرِي

“Ölünceye dek beni ve eşlerimin hür olarak ele geçirilmesinden sakının.”
(Tavîl)⁵⁹¹

2.4.5. Anlam Kaymasına Uğrayan Lafzı Şiirle Kanıtlaması

İbn ‘Âşûr, lafızların zamanla anlam kaymasına uğrayarak kök anlamından uzaklaştığını ifade etmektedir. Örneğin ayette; يُضِلُّ بِهِ كَثِيرًا وَيَهْدِي بِهِ كَثِيرًا وَمَا يُضِلُّ بِهِ إِلَّا الْفَاسِقِينَ “(Allah) onunla birçoklarını saptırır, birçoklarını da doğru yola iletir. Onunla ancak fasıkları saptırır.”⁵⁹² buyurulmaktadır. İbn ‘Âşûr’a göre الْفَاسِقُ (el-fâsık) lafzı, şer‘î bir lafızdır. İsmi fail olup فِسْقٌ (fiskün) mastarından türemiştir. فِسْقٌ (fisk)’ın gerçek anlamı, meyvenin kabuğundan çıkması demektir. Bu, bir kusur, eksiklik, hastalıktır veya meyvenin kalitesiz oluşu demektir. Fısk, hastalık sayıldığından yerilmiştir. İbn ‘Âşûr, meyvenin kabuğunun zaman içerisinde soyularak onun kabuksuz kalmasının bir hastalık olduğunun ve hoş karşılanmadığının delili olarak Nâbîga’nın şu beytini sunar:

صِغَارُ النَّوَى مَكْنُوزَةٌ لَّيْسَ بِقَشْرِهَا إِذَا طَارَ قَشْرُ التَّمْرِ عَنْهَا بِطَائِرٍ

“Hurmanın kabuğu uçup gitse de, Çekirdeğin küçükleri dolgundur. Onun kabuğu uçup gitmez.” (Tavîl)⁵⁹³

⁵⁸⁹ Ahzâb: 33/32

⁵⁹⁰ Ahzâb: 33/59

⁵⁹¹ Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, I/368; Ya’kûb, *el-Mu‘cemu’l-Mufasssal*, II/55; İbn Ya‘îş, *Şerhu’l-Mufasssal*, I/453; İbn ‘Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, III/266; V/158; XXII/78.

⁵⁹² Bakara: 2/26

⁵⁹³ el-‘Askerî, *Dîvânü’l-Me‘ânî*, II/39; İbn Kuteybe, ed-Dîneverî, *Uyûn el-Ahbâr*, III/225; İbn ‘Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, I/366.

فِسْقُ (fisk) kelimesi Kur'an-ı Kerim ininceye kadar şu beyitteki anlamıyla kullanılmıştır:

فَوَاسِمًا عَنْ قَصْدِهَا جَوَائِرًا يَهُوَيْنَ فِي نَجْدٍ وَعَوْرٍ غَائِرًا

“Develer, kendi hedeflerinden çıkıp (sapıp) Necd ve Ğavr’e ” doğru yol alıyorlar.” (Recez)⁵⁹⁴

Kur'an-ı Kerim'in nüzulüyle فِسْقُ (fisk) kelimesi; Yüce Allah'ın emrinden çıkma, büyük günah işleyerek onun kesin emirlerini ihlal etme anlamlarında kullanılmıştır.⁵⁹⁵

Sonuç olarak İbn 'Âşûr, Kur'an ayetlerini açıklarken şiirden yardım almıştır. Ancak o, Kur'an'ı doğrudan şiirle tefsir etmemiş, dolaylı olarak Kur'an'ı tefsir edebilmek için şiirin hakemliğine müracaat etmiştir. Muhammed el-Mâlikî'nin dediği gibi; “Şâhid üzerine söylenen her söz, yapılan her yorum doğrudan olmasa da Kur'an ayetlerinin manasını açıklamak içindir.”⁵⁹⁶ Tâhir b. 'Âşûr da, şâhid beyitlerin şerhine yönelerek ayetlerin daha doğru anlaşılmasını amaçlamıştır.

2.4.6. Birden Fazla Beyitle İstişhad Etmesi

Şiir şâhidi, tefsirin genel yapısı içerisinde önemli bir yer tutar. İbn Reşîk, *el-Umde* adlı eserinde her beyti tek başına şâhid göstermenin daha iyi olduğunu ifade eder.⁵⁹⁷ O'na göre her beyit lafzıyla ve manasıyla birbirinden bağımsızdır. Ahfeş el-Ekber de kasidenin bağlamından bağımsız olarak beyit beyit şerh yapmıştır.⁵⁹⁸ Ne var ki beyti kasideden tecrit ve tek başına tercih edip beytin öncesi ve sonrası olmadan manasına aşına olmak zordur. Dolayısıyla bu durum bazı problemleri de beraberinde getirmektedir. *el-İktidâb fî Şerhi Edebi'l-Küttâb* sahibi el-Batalyevsî,⁵⁹⁹ İbn Reşîk'in söyleminin aksini iddia

⁵⁹⁴ ez-Zebîdî, *Tâcû'l-Ârûs*, XXVI/ 303; Ebû Hafs Sirâcuddîn, *el-Lübâb*, I/476; 12/509; İbn 'Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, I/366.

⁵⁹⁵ İbn 'Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, I/366.

⁵⁹⁶ Muhammed el-Mâlikî, *Cuhûdu't-Taberî*, s. 63.

⁵⁹⁷ İbn Reşîk el-Kayrevânî, *el-Umde*, I/7-8.

⁵⁹⁸ İdrîs Mûhtât, *Mukârebetü's-Şâhidi's-Ş'irî fî'l-Kutûbi'n-Nakdiyye ve'l-Belâğîyye- Nemâzecû'l-Karni's-Sâdis el-Hicrî*, (Doktora Tezi), Rabat, Fas 1992/1993, s. 61; Arap edebiyatında, kasideleri bir bütün olarak şerh etme geleneği yerine her bir beyiti ayrı ayrı ele alıp şerh etme yeniliği Ahfeş el-Ekber'e (ö. 177/739) nispet edilmekle beraber kaynaklarda her hangi bir eserinden söz edilmemektedir. Bkz. İnci Koçak, “Ahfeş el-Ekber”, *DİA*, I, 525.

⁵⁹⁹ Batalyevsî (ö. 521/1127): Asıl adı Ebû Muhammed Abdullâh b. Muhammed b. Sîd el-Batalyevsî olup Endülüslü dil ve edebiyat âlimidir. 444'te (1052) Batalyevs'te doğdu. İbnü's-Sîd el-Batalyevsî diye anılır. *el-Müsselleş, el-İktidâb fî Şerhi Edebi'l-Küttâb, Şerhu Saktı'z-Zend* gibi birçok önemli eseri bulunmaktadır. Bkz. Mehmet Reşit Özbalıkcı, “Batalyevsî”, *DİA*, V/138-139.

etmektedir. O, şâhid olan beytin öncesi ve sonrasının tasavvurunu zaruri görür. Eserin şerhinde şiir şarihlerinin, dildilerin ve nahivcilerin yöntemine riayet ettiğini belirtmektedir. Beyitlerin birbirleriyle olan ilişkisi ve manalarının iç içe geçmiş olması, şiir şâhidinin öncesi ve sonrasının birbiriyle bağlantısını gerekli kılmaktadır. Muhammed el-Mâlikî bu duruma şöyle işaret eder: “Şâhidle bağlantısı olan beyti bilmek şâhidin manasını açığa çıkarır. Beytin anlamını ve içeriğini açıklar. Bizler, müfessirlerden birçoğunun istişhâd olarak kullandıkları beyitlerin birbirleriyle olan anlam ilişkilerini bilmediklerinden manasında hata yaptıklarını gördük. Çünkü beyit tek başına kaldığında birçok mana mümkün olur...”⁶⁰⁰

Tâhir b. ‘Âşûr’un şiirle istişhâdı genellikle tek beyitlik olmuştur. Bazen önceki mısrayla sonraki mısrayı da ilişkilendirmiştir. Bağlamın birden fazla beyti gerekli kılması durumunda bunu yapmaktan geri durmamıştır. Siyak ve sibak uygunsa bazen iki, üç, dört hatta beş beyit zikrettiği de olmuştur.

Örneğin ayette; فَمَنْ خَافَ مِنْ مَوْصٍ جَنَفًا أَوْ إِثْمًا فَأَصْلَحَ بَيْنَهُمْ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ “Vasiyet edenin hataya meyletmesinden ve günaha girmesinden korkan bir kimse, (tarafların) aralarını düzeltirse ona hiçbir günah yoktur. Şüphesiz Allah, çok bağışlayandır, çok merhamet edendir.”⁶⁰¹ buyrulmuştur. خَاف korkmak, ürkmek anlamlarına gelir. Bu ayette خَاف kelimesi olumsuz ve istenmeyen bir durum; zannetmek, şüphe ve endişe duymak, tahmin etmek, ummak, beklemek, sezmek anlamına gelmiştir. İbn ‘Âşûr, Ebû Mihcen es-Sekafî’nin şu mısralarını buna şahid sunmuştur:

إِذَا مِتُّ فَادْفِنِي إِلَى جَنْبِ كَرْمَةٍ تَرْوِي عِظَامِي بَعْدَ مَوْتِي غُرُفَهَا
وَلَا تَدْفِنِي بِالْفَلَاةِ فَإِنِّي أَخَافُ إِذَا مَا مِتُّ أَنْ لَا أَذُوقَهَا

“Öldüğümde beni Kerme (içki elde edilen üzüm ağacı) ’nin dibine gömün, Ölümüm sonrasında onun kökleri kemiklerimi sular (içkisine doyurur).

Beni çöle gömmeyin çünkü öldüğümde onu (üzüm ağacının içkisini) tadamamaktan korkuyorum.” (Tavîl)⁶⁰²

İbn ‘Âşûr ayette, vasiyet edenin hataya meyletmesinden ve günaha girmesinden korkan ve endişe duyan kimsenin korku ve endişesini öldükten sonra içkiyi içmemekten,

⁶⁰⁰ Muhammed el-Mâlikî, *Cuhûdu’t-Taberî*, s. 133.

⁶⁰¹ Bakara: 2/182.

⁶⁰² İbn Manzûr, *Lisânü’l-‘Arab*, VIII/257; XII/514; Ebû Hafs Sirâcuddîn, *el-Lübâb*, III/246; Ya’kûb, *el-Mu’cemu’l-Mufasssal*, V/179; eş-Şehrî, eş-Şâhidu’s-Şi’rî fi Tefsîri’l-Kur’an-i’l-Kerîm, s. 601; İbn ‘Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, II/153.

zevk alamamaktan endişe duyan şairin durumuyla karşılaştırarak kelimeyi açıklamıştır. Dördüncü beyti şahid gösterdikten sonra anlam ilişkisinden dolayı önceki beytin ikinci satırını devamında zikretmeyi gerekli görmüştür. Dolayısıyla İbn Âşûr, şahid olarak bazen iki yarım mısra ile de iktifa etmiştir.

İbn ‘Âşûr, şahid ifadeyi anlamca desteklemek için bazen dört beyit sunar. Örneğin; الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ “Hamd Allah’a mahsustur.”⁶⁰³ ayetiyle ilgili olarak; “Zürümme”den şu beyitleri şahit sunmuştur:

وَلَمَّا جَرَتْ فِي الْجَزْلِ جَزِيًّا كَأَنَّهُ سَنَا الْفَجْرِ أَحَدْتُنَا لِحَالِقِهَا شُكْرًا

“Sanki fecrin parıltısı gibi bol bol akarken onu yaratana şükr olsun dedik.” (Tavîl)⁶⁰⁴

Yukarıdaki beyit anlam bütünlüğü sağlasın diye aşağıdaki üç beyitle desteklenmiştir:

فَلَمَّا بَدَتْ كَفَنُهَا وَهِيَ طِفْلَةٌ بَطْلَسَاءَ لَمْ تَكْمُلْ ذِرَاعًا وَلَا شِبْرًا
وَقُلْتُ لَهُ ارْفَعْهَا إِلَيْكَ فَأَحْبِهَا بِرُوحِكَ وَاقْتَنَّهُ هَا قَيْتَهُ قَدْرًا
وَوَظَاهِرُ هَا مِنْ يَابِسِ الشَّحْتِ وَاسْتَعِنْ عَلَيْهَا الصَّبَا وَاجْعَلْ يَدَيْكَ هَا سِتْرًا

“Daha çocukken onu kefenlemeye başladığımda, bir arşın (kol) hatta bir karış bile tutmayan bir bez parçasıyla onu sardım.

Ona dedim ki; onu kendine doğru kaldır! Ruhunla ona hayat ver! Onu bir miktar azıkla azıklandır.

Kurumuş talaşlardan destek al, saba rüzgârından yardım al, ellerini ona örtü yap (tutuşturmasını arkadaşşıma söyledim).” (Tavîl)⁶⁰⁵

2.4.7. Şahit Beyitten Önce Açıklayıcı Bilgiler Vermesi

İbn ‘Âşûr, bir yöntem olarak şiirle istişad öncesinde konuya dair çeşitli açıklamalarda bulunmuştur. Bunlar; konu hakkında ön bilgi verme, çeşitli üslup

⁶⁰³ Fatıha: 1/1.

⁶⁰⁴ el-Bâhili, *Dîvân Zürümme*, III/143; el-Câhiz, *Kitâbü'l-Hayevân*, V/75; İbn ‘Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, I/162; VI/105; XVI/315

⁶⁰⁵ el-Bâhili, *Dîvân Zürümme*, III/1428; Ya'kûb, *el-Mu'cemu'l-Mufasssal*, III /94; İbn ‘Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, I/162.

özelliklerini tanıtmaya, sanatsal yapı hakkında bilgi sunma, şairlerin sözlerini takdim etme ve tarihi bilgilere yer verme gibi unsurlardır.

a) Konu hakkında ön bilgi verme: Örneğin ayette; *يَقُولُ أَهْلَكْتُ مَا لَا لُبْدًا* “Yığınla mal harcadım diyor.”⁶⁰⁶ buyrulmuştur. İbn ‘Âşûr, ayeti tefsir ederken şâhidi zikretmeden önce cahiliye döneminde yaşayan kimselerin cömert görünmeye çalıştıklarını, gereksiz yere mallarını harcadıklarını, malın kendileri için bir kıymetinin olmadığını, bununla övündüklerini ve bundan gurur duyarak bunu bir hüner ve meziyet saydıklarını söylemiştir. Bu ön bilgi sonrası Antere’ye ait aşağıdaki beyitlerle istişhad etmiştir.

وَإِذَا سَكِرْتُ فَإِنِّي مُسْتَهْلِكٌ مَالِي وَعِرْضِي وَافِرٌ لَمْ يُكَلِّمْ
وَإِذَا صَحَوْتُ فَمَا أَقْصِرُ عَنْ نَدَى وَكَمَا عَلِمْتَ شَمَائِلِي وَتَكْرُمِي

“Sarhoş olduğumda malımı bol bol tüketirim ama ırzıma leke getirmem.

Kendime geldiğimde karakterim ve elimin açık oluşundan bildiğin gibi cömertlikten geri kalmam.” (Kâmil)⁶⁰⁷

İbn ‘Âşûr, ayette geçen *أَهْلَكْتُ* (ehlektü)’ya karşılık beyitteki türevi olan *مُسْتَهْلِكٌ* (müstehlikün) lafzını şahit göstermiştir. Şahitten önce gereksiz yere çok mal harcamakla ilgili ön bilgi verdikten sonra konuyu açıklama babında beyti ve ilgili kelimeyi şahit tutar.⁶⁰⁸

Diğer bir ayet örneğinde; *كَأَنَّهُمْ حُمُرٌ مُسْتَنْفِرَةٌ فَرَّتْ مِنْ قَسْوَرَةٍ* “Onlar sanki arslandan ürküp kaçan yaban eşekleridir.”⁶⁰⁹ buyrulmuştur. Burada günahkârların öğütten yüz çevirmeleri zihinde canlandırılarak arslandan kaçan yaban eşeklerine benzetilmiştir. Yaban eşiği ve antilop avcının sesini hissettiğinde ürküp kaçar. Cahiliye dönemi Arap şiirinde özellikle Tarafe, Lebîd ve Hâris’in muallakalarında, Rü’be b. Accâc ve oğlu Rü’be’nin urcuzesinde ve Zürrumme’nin şiirinde bu tür nitelemeler çoktur.⁶¹⁰ İbn ‘Âşûr, bu açıklamaları yaptıktan sonra Lebîd’in, bineğinin yürüyüş hızını, avcıyla karşılaşan ve ondan ürküp kaçan yaban eşiği ve antilobun hızına benzettiği şu beyti şahit getirir:

⁶⁰⁶ Beled: 90/6

⁶⁰⁷ el-‘Askerî, *Dîvânu’l-Me‘ânî*, I/314; I/317; Ebül-Kâsım Zeyd b. Ali el-Fârisî, *Şerhu Kitâbi’l-Hamâse I-III*, (1. Baskı), (Thk.: Muhammed Osman Ali), Daârü’l-Evzâ‘î, Beyrut ts., II/277; Ya‘kûb, *el-Mu‘cemu’l-Mufasssal*, VII/360; İbn ‘Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, II/ 344; XXX/353.

⁶⁰⁸ İbn ‘Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, XXX, 353.

⁶⁰⁹ Muddessir: 74/ 50

⁶¹⁰ İbn ‘Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, XXIX, 329.

فَتَوَجَّسَتْ رَرْ الْأَنْيَسِ فَرَاغَهَا عَنْ ظَهْرِ غَيْبٍ وَالْأَنْيَسِ سَقَامُهَا

“İnsan, onu (ceylanı) avlama peşindeyken Ceylan kendisini avlayan insanın fısıltısından ürktü.” (Kâmil)⁶¹¹

İbn ‘Âşûr, beyitte insanlardan ürken vahşi hayvanların kaçışını ayetteki arslandan ürken yaban eşeklerin kaçışına şahit yapmıştır. Ayrıca şahitten önce yaban hayvanlarının durumu ve özellikleri hakkında bilgi vermiştir.⁶¹²

b) Şâhidin üslubu hakkında bilgi verme; كَلَّا إِنَّ الْإِنْسَانَ لِيَطْغَى أَنْ رَآهُ اسْتَغْنَى “Hayır! İnsan kendini yeterli görmekle mutlaka azgınlık eder.”⁶¹³ buyrulmuştur. Bu ayetle ilgili tefsirinde müellif; normalde nefiy harfinden sonra getirilmesi mümkün olmayan bir cümle başında nefiy harfinin bulunmasının caiz olmadığını dile getirmiş, ayette geçen كَلَّا (kella) lafzının bunun aksi biçimde kullanılmış olmasının bir anlam derinliği taşıdığını öne sürmüştür. Zira, كَلَّا (kella) lafzı, kendisinden önceki ifadeyi iptal ve olumsuzlama anlamı taşır. Ancak ayette kendisinden sonraki cümlelerin anlamını olumsuzlamıştır.⁶¹⁴ İbn ‘Âşûr, Arap dilindeki bu kabil kullanıma şâhid olarak İmruülkays’ın şu beytini nakletmiştir:

فَلَا وَأَيُّكَ ابْنَةُ الْعَامِرِ يَ لَا يَدْعِي الْقَوْمُ أَنِّي أَفِرُ

“Ey el-Amirî’nin kızı! Hayır! Babanın hakkı için insanlar kaçtığımı iddia edemez.” (el-Mütekârib)⁶¹⁵

c) Şahidin teknik ve sanat boyutu hakkında ön bilgi verme: Örneğin ayette; وَالسَّابِحَاتِ “Andolsun yüzüp yüzüp gidenlere”⁶¹⁶ buyrulmuştur. İbn ‘Âşûr, bu ayete şahit sunmadan önce, السَّابِحَاتِ kelimesinin mecazî bir anlamda kullanıldığını ve سَبَّحَ masdarının sıfat-ı müşebbehesi olduğunu belirtmiştir. Müellif konuyu şu şekilde beyan etmiştir; سَبَّحَ (sebhün)’ün aslı “(su yüzeyinde) yüzmek, durmak, batmadan suyun üstünde kalmak” demektir.⁶¹⁷ Bu durumda, doğrudan suyun yüzeyinde cismin dolaşması, gezinmesi ve yer

⁶¹¹ Lebîd b. Rebîa b. Mâlik, *Dîvânu Lebîd*, (1. Baskı), (Nşr.: Hamdû Tammâs, Daru’l-Ma’rife 2004/1425, s. 112; İbn Manzûr, *Lisânü’l-‘Arab*, I/655; IV/526; ez-Zebîdî, *Tâcû’l-‘Ârûs*, XII/482; XXI/225; Ya’kûb, *el-Mu’cemu’l-Mufasssal*, VII/136.

⁶¹² İbn ‘Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, XXIX/329.

⁶¹³ Alak: 96/6

⁶¹⁴ İbn ‘Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, XXX/442.

⁶¹⁵ İmruülkays b. Hucr b. el-Hâris el-Kindî, *Divanu İmruülkays*, (2. Baskı), (Haz.: Abdurrahman el-Mustâvî) Dâru’l-Marife, Beyrut 2004, s. 105; İbn ‘Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, XXX/442; Nefi harfi, isim ve fiilden önce gelmesi gerekir. Ancak burada و (vav) ül kasemden önce gelmiştir.

⁶¹⁶ Naziât: 79/3

⁶¹⁷ İbn ‘Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, XXX/63.

değiştirmesi şeklinde olur. Suda dolaşım ve yer değişimi hızlı olduğu için سَبَّحْ kelimesi bu duruma müstear isim olmuştur. Gökyüzünde ve yeryüzünde seyir halindeki meleklerin kastedilmiş olması mümkündür. Yine السَّابِحَاتُ kelimesiyle Hz. Ali'den rivayetle: “Suda çabuk yüzen yüzücü gibi hızlıca düşmana hücum eden savaş atları”nın amaçlanmış olması da mümkündür.⁶¹⁸ İbn ‘Âşûr, bu açıklamalardan sonra İmrüulkays’ın şiirinde geçen aynı kelimeyi şahit getirmiştir:

مَسَحَ إِذَا مَا السَّابِحَاتُ عَلَى الْوَتَى أَثَرَنَ الْعُبَارَ فِي الْكَدِيدِ الْمُرْكَلِ

“Koşu atları yavaşladığında sert, basık toprak üzerinde tozu dumana katarlar.”(Tavîl)⁶¹⁹

İbn ‘Âşûr, ayette geçen yüzücüler anlamındaki السَّابِحَاتُ (es-sâbihât) kelimesinin düşman üzerine hücum eden savaş atları anlamında müstear isim olarak kullanıldığını belirtmiş ve geçen şiiri buna şahit göstermiştir.

d) Şahitten önce Araplara has deyimlere ve şairin nesebi gibi bilgilere yer verme: Örneğin ayette; فَأُمُّهُ هَاوِيَةٌ “İşte onun anası (varacağı yer) Hâviyedir.”⁶²⁰ buyrulmuştur. İbn ‘Âşûr’a göre أُمُّ kelimesinin burada gerçek anlamda kullanımı mümkündür. Zira Araplar annenin çocuğuna olan aşırı sevgisi hasebiyle iyilikte ve kötülükte kişinin halini, kinayeli bir anlatımla yani dolaylı ve üstü kapalı bir şekilde anneyi de anlatıma dâhil ederek aktarırlar. Çünkü anne çocuğunun sevinmesine aşırı sevinir, üzüntüsüne de aşırı üzüdür.

Araplardan biri imamın arkasında namaz kılarken imam وَاتَّخَذَ اللَّهُ إِبْرَاهِيمَ خَلِيلًا “Allah, İbrahim’i dost edindi.”⁶²¹ ayetini okur. Arap şöyle der: لَقَدْ قَرَّتْ عَيْنُ أُمِّ إِبْرَاهِيمَ “İbrahim’in annesinin gözü aydın olsun!” İbn ‘Âşûr, Arab’ın bu kullanımını örneklendirdikten sonra İbn Zeyyabet’in şu beytini şâhid sunar:

⁶¹⁸ İbn ‘Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, XXX/ 63.

⁶¹⁹ İmrüulkays, *Divan*, s. 56; Ya’kûb, *el-Mu‘cemu’l-Mufasssal*, VI/1443; İbn ‘Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, XXIX/264; XXX/63

⁶²⁰ Karia:101/9.

⁶²¹ Nisa: 4/125

يَا هَفْتَ زَيَّابَةَ لِلْحَارِثِ الصِّ اِبْحِ فَالْعَانِمِ فَلَا يَبِ

“Sabah vakti hücum eden, ganimet toplayan ve geri dönen haristen dolayı Vah Zeyyabe’nin başına gelenlere! (Serî)”⁶²²

İbn ‘Âşûr’un şairin nesebine ilişkin bilgiler verdiğini de görmekteyiz. Zeyyabet şairin annesidir. Şairin ismi, Seleme b. Zühel et-Teymî’dir. Hâris, İbn Zeyyabeti tehdit eden İbn Hümâm eş-Şeybânî adlı kişidir. İbn Zeyyabet onunla alay ederek böyle cevap vermiştir.⁶²³

Araplar şer ve kötülük için هَوَتْ أُمُّهُ “Yazık oldu annesine” derler. Yani onun başına gelen kötülük annesinin başına gelmiştir. Ayrıca Araplar تَكَلَّنَتْ أُمُّهُ “Annen seni doğurmaz olaydı” ifadesini beddua anlamında kullanırlar. İbn ‘Âşûr örnek verdiği bu kullanımın hemen akabinde Ka’b b. Sa’d el-Ğanevî’nin kardeşi Ebî Miğfer’e söylediği mersiyei şahit sunmuştur:

هَوَتْ أُمُّهُ مَا يَبْعَثُ الصُّبْحُ عَادِيًا وَمَاذَا يَرُدُّ اللَّيْلُ حِينَ يُوُوبُ

“Yazık Anasına! Çocuğunun sabah erkenden gidip gece kazançlı olarak dönme arzusunda bulundu.” (Tavîl)⁶²⁴

Başka bir ayette; يَوْمَ يُكْشَفُ عَنْ سَاقٍ وَيُدْعَوْنَ إِلَى السُّجُودِ فَلَا يَسْتَطِيعُونَ “(Hatırla ki o gün) baldır (lar)ın açılacağı, kendilerinin secdeye da’vet edilecekleri fakat (buna) güç yetiremeyecekleri bir gündür.”⁶²⁵ buyrulmuştur. Bu ayette hüsnü’t-tehallus⁶²⁶ sanatı olduğunu belirten İbn ‘Âşûr şöyle der: “الْكَشْفُ عَنْ سَاقٍ felaket ve korku halinde sıkıntılı durumun zor geçmesine bir betimlemedir. Hakikatte: Kişinin kaygı ve dehşete kapıldığında hızlı yürümesi, elbisesini yukarıya doğru katlaması baldırlarının açığa çıkmasına neden olur. شِمَزٌ عَنْ سَاعِدِ الْجِدِّ kolları sıvamak, işe dört elle sarılmak demektir.

⁶²² Ebül-Kâsım Zeyd b. Ali el-Fârisî, Şerhu Kitâbi l-Hamâse, II/120; el-Merzûkî, Şerhu Divâni l-Hamâse, s. 109; İbn ‘Âşûr, et-Tahrîr ve t-Tenvîr, XII/42; XXIII/83; XXVI/337; XXX/276, 300, 501, 514.

⁶²³ İbn ‘Âşûr, et-Tahrîr ve t-Tenvîr, XXX/501.

⁶²⁴ İbn Manzûr, Lisânü l-‘Arab, XI/686; XII/30; XV/373; ez-Zebîdî, Tâcü l-‘Ârûs, XXXI/234; XXXX/330; Ya’kûb, el-Mu‘cemu l-Mufasssal, I/276; İbn ‘Âşûr, et-Tahrîr ve t-Tenvîr, XXX/514.

⁶²⁵ Kalem, 68/42-43

⁶²⁶ Te’hallus: Edebiyatta, kasidede giriş bölümünden sonra asıl konuya geçişte ve kasidenin bölümleri arasında münasebet kurarak geçiş yapma sanatıdır. Hüsn-i Te’hallus: Hâlis ve katkısız olmak, tehlike vb. şeyden kurtulmak, varmak, ulaşmak anlamlarındaki hulûs (halâs) kökünden türeyen tehallus “kurtulmak, bir şeyden ayrılıp diğerine geçmek” demektir. Bkz. Abdurrahman b. Hasan Habenneke el-Meydânî, el-Belâğatü l-‘Arabiyye I-II, (1. Baskı), Dârü’l Kalem, Beyrut 1996, II, 651; İsmail Durmuş, “Tehallus”, DİA, XXXX, 317-319.

Korku ve yenilgi durumunda hür kadınlar kaçınca veya iş yapınca baldırları açığa çıkar. Öyle ki normal durumlarda açığa çıkarılmaması gereken yerleri istem dışı olarak açığa çıkar. Bu durumda şöyle denilir: كَشَفَتْ عَنْ سَاقِهَا veya شَمَرَتْ عَنْ سَاقِهَا yani baldırları ortaya çıktı. Bu ifadelerde isti‘are sanatı vardır. Hakikatte bir korku, panik, endişe söz konusu olduğunda bu ifadeler kullanılır. Abdullah b. Kays er-Rukeyyât şöyle der:

كَيْفَ نَوْمِي عَلَى الْفِرَاشِ وَلَمَّا تَشْمَلِ الشَّامُ غَارَةَ شَعْوَاءُ
تُذْهِلُ الشَّيْخَ عَنْ بَيْتِهِ وَتُبْدِي عَنْ خِدَامِ الْعَقِيلَةِ الْعُذْرَاءُ

“Şam şiddetli bir saldırıya uğramadıkça yatağımda nasıl uyuyabilirim?”

(Öyle bir saldırı ki) yaşlıya çocuklarını unutturur. Evlenmemiş namuslu bayana da halhalını açtırır.”(Hafîf) ⁶²⁷

İbn ‘Âşûr, bu mecaz ifadenin kullanımına dair şu tarihi bilgiyi paylaşır: Uhud Savaşı’nda hezimet meydana geldiğinde insanlarda bir korku, panik ve endişe meydana gelmişti. Bu durumda Arapların kullana geldikleri كَشَفَتْ عَنْ سَاقِ sözünü onlarda söylemeye başladılar. Onlar كَشَفَتْ الْأَمْرُ عَنْ سَاقِ dediklerinde savaşçıyı korkmuş kadına benzetirler. Onlar قَامَتِ الْحَرْبُ عَلَى سَاقٍ veya كَشَفَتْ الْحَرْبُ عَنْ سَاقِهَا deyimlerini de bu anlamda kullanmışlardır. Bütün bunlar korku ve endişe sonucu ortaya çıkan birer benzetmedir. Hâtim et-Tâ’î şöyle der:

فَتَى الْحَرْبِ إِنْ عَضَّتْ بِهِ الْحَرْبُ عَضَّهَا وَإِنْ شَمَرَتْ عَنْ سَاقِهَا الْحَرْبُ شَمَرًا

“Eğer savaş, genç savaşçıyı zorlarsa savaşçı da onu zorlar (savaşmayı ciddiye alır). Şayet savaş paçasını sıvarsar (kızıdır) savaşçı da sıvar.” (Tavîl) ⁶²⁸

Tarafe’nin dedesi Hamâset adlı eserde şöyle der:

كَشَفَتْ لَهُمْ عَنْ سَاقِهَا وَبَدَا مِنَ الشَّرِّ الْبَوَاحُ

“Onlar için savaş zorlu bir hal aldı ve şer açıkça gözükmüş oldu.” (Kâmil) ⁶²⁹

⁶²⁷ İbn Ya‘îş, Şerhu l-Mufasssal, V/162; İbn Manzûr, Lisânü’l-‘Arab, XI/368; XII/167; XIV/435; ez-Zebîdî, Tâcü’l-‘Ârûs, XXIX/287; XXXII/56; XXXVIII/379; İbn ‘Âşûr, et-Tahrîr ve’t-Tenvîr, XXIX/97.

⁶²⁸ ed-Dürre, Tefsîru’l-Kur‘ani’l-Kerîm, X/97.

⁶²⁹ el-Merzûkî, Şerhu Dîvânî’l-Hamâse, s. 358; Ebül-Kâsım Zeyd b. Ali el-Fârîsî, Şerhu Kitâbi’l-Hamâse, II/267; İbnü’l-Vezîr, Muhammed b. İbrâhîm b. Ali, el-Avâsım ve’l-Kavâsım I-IX, (Thk.: Şu‘ayb el- Arnaût), Beyrut 1994, VIII/341; Ya’kûb, el-Mu‘cemu’l-Mufasssal, II/79; İbn ‘Âşûr, et-Tahrîr ve’t-Tenvîr, XXIX/97.

İbn ‘Âşûr, sadece كَشَفَ عَنْ سَاقٍ manasına gelen bu şahitlerle yetinmemiş bu izah ve açıklamaları derinleştirmek için başka rivayetlere de yer vermiştir.⁶³⁰

e) Şahidi vermeden önce tarihi olaylar hakkında bilgi verme: Örneğin ayette; **وَادْعُوا** “Allah’tan başka şâhidlerinizi çağırın (ve bunu ispat edin)”⁶³¹ buyrulmuştur. İbn ‘Âşûr, **الدُّعَاءُ** (ed-Dü‘âu) ifadesini, davet edilenin (çağrılanın) hazır olmasını isteme manasında yorumlar. Buna göre ayetteki anlam “çağırın gelsinler” demektir. Ayrıca kelime yalvarma, istirhamda bulunma, acındırma, şefkat gösterme ve herhangi bir şeyi isteme manasında da kullanılabilmektedir. Tarihi bilgiye göre Ebû Firâs el-Hamdânî, Seyfûddeve’nin (ö. 356/967)⁶³² kendisini esaretten kurtarması için Rum kralına fidye vermesini istemektedir. Bununla ilgili şairin isteğini dile getirdiği şiir şahidini vermeden önce İbn ‘Âşûr, Rum krallığının Seyfûddevenin yönetiminde olan Emevi devletiyle olan mücadelesi hakkındaki tarihi bilgileri sıralamış ve şu beyti şahit olarak serdetmiştir:⁶³³

دَعْوَتُكَ لِلْجَفْنِ الْفَرِيحِ الْمُسَهَّدِ لَدَيَّ وَلِلنَّوْمِ الطَّرِيدِ الْمُشَرَّدِ

“Seni yaralı ve uykusuz göz kapağım ve kaçmış dağılmış uykum için çağırıyorum (davet ediyorum).” (Tavîl)⁶³⁴

2.4.8. Şahit Beyitten Sonra Tamamlayıcı Bilgiler Vermesi

Şiirle istişhâd, tefsir ekseninde önemli bir yer teşkil eder. Müfessir, istişhadda şâhidin kuvvetini artırmak için konuyla alakalı olmasa da şâhitte vârid olan olayları kayıt altına alarak bu unsurlara da bazen işaret eder. Dış unsurlar, şairin zikrettiği bazı önemli kişileri veya şâhidi kuşatan koşulları ve durumları tanıtır. Şâhidi anlama ve ayetin tefsirinde istenilen anlamı ortaya koymada şâhidle bağlantısı olan hususları belirlemeye yardımcı olur.

⁶³⁰ Geniş bilgi için bkz. İbn ‘Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, XXIX/97.

⁶³¹ Bakara: 2/23

⁶³² Hamdânîler’in Halep kolunun kurucusu ve ilk emiridir. Abdülkerim Özaydın, “Seyfûddeve el-Hamdânî”, *DİA*, XXXVII, 36-37.

⁶³³ İbn ‘Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, I/ 339.

⁶³⁴ Ebû Mansûr es-Seâlibî, Abdülmelik b. Muhammed b. İsmâîl, *Yetîmetü'd-Dehr fî Mehâsini Ehli'l-‘Aşr I-IV*, (1. Baskı), (Nşr.: Müfîd Muhammed Kumeyha), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1983, I/86; İbn ‘Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, I/391.

Tâhir b. ‘Âşûr’un her şahidden sonra bu unsurları zikretmeyi genel bir metot edindiği söylenemez. Şâhidin içinde geçtiği bağlamın durumuna göre bu unsurları zikretmiştir. İbn ‘Âşûr, bu unsurlara gereğinden fazla önem vermeyip bunlara kısaca değinir. Nihayet temel amacı ayetlerin tefsiri olduğu için böyle bir yöntemi takip ederek tefsire hizmet etmeyi amaçlar. İbn ‘Âşûr, şiirle istişhâd konusunda etkilendiği kişilerin ve kendisinden önceki bazı müfessirlerin yöntemini izlemiştir. Bu bağlamda Muhammed el-Mâlikî et-Taberî’nin şöyle bir yöntem takip ettiğini söylemiştir: “Şâhidle gelen şahsiyetleri tanıtmamış ve şâhidle ilgili olaylardan neredeyse hiç bahsetmemiş, genellikle manayı doğru anlamakla yetinip unsurları özetleyerek duruma işaret etmiştir. Ancak açıklanan Kur’an-ı Kerim ayetinin kendisi tarihi ve ilmî bir olay içeriyorsa bu konuda kendisinden bahsedilen durumu uzun uzadıya açıklamıştır. Bunu doğru ve metodolojik bir şekilde yapmıştır.”⁶³⁵

İbn ‘Âşûr’un, şiir şâhidinden sonra yaptığı açıklamaları şöyle zikredebiliriz:

a) Şahidden sonra konuyla alakalı açıklayıcı bazı bilgiler verir. Şâhidi anlamada bu bilgiler kaçınılmazdır. Zira olayların bağlamı, şâhidin sonrası, şâhidin anlaşılmasına yardımcı olur.

Örneğin Kur’an-ı Kerim’de: *وَإِذْ نَجَّيْنَاكَ مِنْ آلِ فِرْعَوْنَ يَسُومُونَكَ سُوءَ الْعَذَابِ يُدَبِّحُونَ أَبْنَاءَكَ وَيَسْتَحْيُونَ نِسَاءَكَ وَفِي ذَلِكُمْ بَلَاءٌ مِنْ رَبِّكَ عَظِيمٌ* “*Hani, sizi azabın en kötüsüne uğratan, kadınlarınızı sağ bırakıp, oğullarınızı boğazlayan Firavun ailesinden kurtarmıştık. Bunda, size Rabbinizden (gelen) büyük bir imtihan vardı.*”⁶³⁶ buyrulmuştur. Bu ayette bahsi geçen kurtuluş, İsrailoğulları’nın Firavun ailesinin azabından kurtuluşudur. İbn ‘Âşûr, şahit olarak “...er-Raî’nin Halife Abdulmelik b. Mervân’a hitaben yazdığı şu beyti zikreder.

إِنَّ الَّذِينَ أَمَرْتُمْ أَنْ يَعْذِلُوا لَمْ يَفْعَلُوا مِمَّا أَمَرْتُ فِتْيَالًا

“Adaletli olmalarını emrettiğin kimseler emrettiğin bu şeyden hurma çekirdeği zarı kadarını (zerre kadarını) bile yapmadılar.” (Tavîl)⁶³⁷

İbn ‘Âşûr, şâhid olarak getirdiği beyitten sonra şu açıklamayı yapar: er-Raî: ‘Âmir b. Sa’sa’a oğullarından Ubeyd b. Huseyndir. Develeri çok olduğundan er-Râî lakabını

⁶³⁵ Muhammed el-Mâlikî, *Cuhûdu’t-Taberî*, s. 63.

⁶³⁶ Bakara: 2/49

⁶³⁷ Ebû Zeyd el-Kureşî, *Cemheretü Eş’âri’l-Arab*, s.741; Ebû Hafs Sirâcuddîn, *el-Lübâb*, VII/427; İbn ‘Âşûr, *et Tahrîr ve’t-Tenvîr*, I/490.

almıştır. Emevi devleti şairlerindendi. Bu beyitle zekât memurlarının kavimlerine yaptığı haksızlığı ve şer’î (yasal) olarak emrolundukları durumdan saptıklarını halifeye şikâyet ederek şiirin bu beytiyle halifeye hitapta bulunmuştur.”⁶³⁸

İbn ‘Âşûr, ayette Firavun ailesinin İsrailoğulları’na yaptığı zulmün bir benzerinin Emevi devleti halifesi Abdulmelik b. Mervan döneminde zekat toplama esnasında zekat memurlarının yaptıkları haksızlığa benzetmiştir. Yukarıdaki beyti de duruma şahit olarak sunmuş ve şunları ifade etmiştir: *“Mısır, aşağı ve yukarı Mısır olarak iki kısımdan meydana gelmiştir. Yukarı Mısır güneyde, aşağı Mısır kuzey de yer alır. Firavun’un karargâh üssü Menfis idi. M.Ö. 3300-1900 arasında Sami’lerin soyundan gelen ve Hiksos lakabını taşıyan Semud’un amca çocukları Amalikalılar bu karargâhı ele geçirerek hüküm sürmüştür. M.Ö. 1700 yılında Firavunun 18. ailesi Amalikalılara son vermiştir. 1739 tarihinde dönemin Firavunu olan Ebû Fîs veya Übeybî Mısır yönetiminin başındaydı. Yusuf’un (a.s) Mısır’a gelişi bu dönemde olmuştur. O, Mısır’ın azizi iken babası Hz. Yakub çocuklarıyla Mısır’a yerleşmiş, İsrailoğulları aşağı Mısır’ın Casan bölgesinde yaşamıştır. M.Ö.1311 tarihine kadar Firavun’un 19. Ailesinden Ramses Mısır’ı yönetmiştir. Bu tarihe kadar İsrailoğulları dinlerini, dillerini, adetlerini korumuşlardır. Mısır’ın ilahlarına ibadet etmemişlerdir. Bu dönemden itibaren kâhinlerin Mısır’ın yönetiminin İsrailoğulları’ndan birinin eline geçeceğini Firavun’a sızdırmaları üzerine Firavun ve yandaşı olan Mısır’ın yerli halkı Kiptiler, İsrailoğulları’nı ziraat ekimi ve kiremit yapımı gibi zor işlerde çalıştırmaya başlamışlardır. Aldıkları karar gereği İsrailoğulları’nın erkek çocuklarını öldürmüş, kadınlarını da kendi çocuklarını emzirme ve çocuklarına bakıcılık yapmada kullanmışlardır. İsrailoğulları’nın erkeklerini hizmetçi olarak çalıştırarak büyük bir zulüm başlatmışlardır.”*⁶³⁹ Görülmektedir ki; İbn ‘Âşûr, Mısır’ın coğrafi konumu, tarihi, yönetimi, kültürü hakkında bilgi vererek şahit olarak getirdiği beyitlerin anlaşılmasına katkı sunmuştur.

b) İbn ‘Âşûr, ayeti tefsir ederken şâhid gösterdiği bir beyitten sonra bazen onu destekleyen açıklamaların yanı sıra ikinci bir şahidi daha zikreder. Örneğin; *وَادْعُوا شُهَدَاءَكُمْ* “Eğer doğru söyleyenler iseniz, Allah’tan başka şâhidlerinizi çağırın (ve bunu ispat edin).”⁶⁴⁰ buyrulmuştur. İbn ‘Âşûr, ayette geçen دُون (düne)’nin

⁶³⁸ İbn ‘Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, I/490.

⁶³⁹ İbn ‘Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, I/490-493.

⁶⁴⁰ Bakara: 2/23

”أَمَامَ” ve ”بَيْنَ يَدَيْ” manasında olduğunu ifade etmiştir. Yani Allah’tan önce şâhidlerinizi çağırınız şeklinde ifade ederek A’şâ’nın şu beytini دُون (dûne) kelimesine şâhid olarak zikreder:

ثُرَيْكَ الْقَدَى مِنْ دُونِهَا وَهِيَ دُونُهُ إِذَا دَاقَهَا مَنْ دَاقَهَا يَتَمَطَّقُ

“İçindeki içkinin saflığından dolayı arkasında çöp olsa gösterirdi. Tadan onu tattığında, dudağını yalar.”(Tavîl)⁶⁴¹

İbn ‘Âşûr, beyitle alakalı dipnotta şöyle bir açıklama yapar: “Şair içkiyi saflıkla vasıflandırıyor. İçkinin berrak olmasından seninle çöp arasında olan içkiye rağmen gözün bakışı çöpü büyük gösterdiğinden çöpü içki bardağının altında görürsün. يَتَمَطَّقُ kelimesi de onu tadan kişi, ağzını şapırdadır (dudağını yalar) anlamını kastetmiştir. Yani lezzet açısından içkinin tadının güzel oluşu sebebiyle alt-üst çenenin ve dilin hareket etmesi anlamında kullanılmıştır. Bu beyit A’şâ’nın meşhur kasidesinden alınmıştır.”⁶⁴² Okuyucu şiir şâhidiyle ayet arasındaki ilişkiyi bununla anlayabilir. Neticede okuyucu müfessirin açıklamasıyla ve şahidde geçen kelimeyi anlamakla ayeti kerimede geçen دُون kelimesinin maksadını anlamış olur.

İbn ‘Âşûr, ayette geçen مِنْ دُونِ اللَّهِ ifadesine açıklık getirmek için ikinci bir şahidi daha getirmiştir. Burada مِنْ دُونِ جُزْبِ اللَّهِ (mindûni hizbillahi) مِنْ دُونِ اللَّهِ (mindûnillahi) anlamında olup müminler kastedilmiştir. Yani dininize mensup olan gerçek şahitlerinizin şahitliklerini kabul ederiz. Zira onlar doğruyu yanlışla değiştirmeye razı olmazlar. Araplar, eskiden beri tiksinti oluşturan ve nefret uyandıran durumları akıl sahipleri ve yöneticilerine havale ederler. Yanlış ve zulmü sahiplenmezlerdi. İbn ‘Âşûr, şair Samuel’den şu beyti bu duruma şahit sunmuştur.

لَا نَجْعَلُ الْبَاطِلَ حَقًّا وَلَا نَلْظُ دُونَ الْحَقِّ بِالْبَاطِلِ

“Batılı hakka dönüştürmeyiz ve hakk yerine batılda ısrar etmeyiz.” (Serî’)⁶⁴³

⁶⁴¹ İbn Kuteybe, *eş-Şiir ve Şu’ara*, I/257; İbn Düreyd, *Cemheretu’l-Luğa*, II/924; el-‘Askerî, *Dîvânu’l-Me’ânî*, I/305; Ya’kûb, *el-Mu’cemu’l-Mufasssal*, V/157; İbn ‘Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, I/340; XXIX/329.

⁶⁴² İbn ‘Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, I/340.

⁶⁴³ el-Cumahî, *Tabakâtü Fuhûlü’s-Şu’arâ*, I/282; el-Câhiz, *el-Beyân ve’t-Tebyîn*, I/184; Ebü’l Feth Abbas, ‘Abdurrahahîm b. Abdurrahman b. Ahmed, *Me’âhidü’d-Tansîs ‘ala Şevâhidi’t-Tel’hîs I-II*, (Thk.: Muhammed Muhyîddîn Abdü’l-Hamîd), ‘Âlemü’l-Kutub, Beyrut ts., I/391; İbn ‘Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, I/340.

c) İbn ‘Âşûr, anlam yönünden ayette iki zıt ifadenin birarada kullanılmasından doğan bir kapalılık görmüşse bu kapalılığın benzerini şiirden şahit getirerek açıklama yolunu tercih etmiştir. Örneğin ayette: *وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّثْلِهِ ۚ وَادْعُوا شُهَدَاءَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ* “Eğer kulumuza (Muhammed’e) indirdiğimiz (Kur’an) hakkında şüphede iseniz, haydin onun benzeri bir sûre getirin ve eğer doğru söyleyenler iseniz, Allah’tan başka şahitlerinizi çağırın (ve bunu ispat edin).”⁶⁴⁴ buyrulmuştur. İbn ‘Âşûr’a göre bu ayette, iki amaç aynı anda hedeflenmiştir. Birincisi Kur’an’ın bir benzerinin getirilemeyeceği meydan okumasıdır. İkincisi ise; Kur’an’ın benzerini getirme konusunda Allah’ın değil de onların şahitlerinin yardımı çağırılmasının istenmesidir. Burada zıt gibi görünen her iki anlam birarada verilmiştir. Anlamların iç içe geçmesi belâgat sanatındandır. İbn ‘Âşûr, bu duruma Hâris b. Hillize’nin şu beytini şâhid olarak sunar:

آدَنَّا بَيْنَهَا أَسْمَاءُ رَبِّ ثَاوِي مُلِّ مِنْهُ التَّوَاءُ

“Esmâ, ayrıldığını bize bildirdi. Nice birlikte ikamet eden vardır ki onun ikametinden bıkkınlık gelir.” (‘Hafîf)⁶⁴⁵

İbn ‘Âşûr, bir yerde beraber kalanların birbirinden bıkmabilmesinin mümkün olduğunu, beyitte geçen “رَبِّ ثَاوِي” ifadesiyle dile getirirken, ikamet edenler arasında Esmâ’nın olmasına ve uzun zaman kalmasına rağmen bıkkınlık vermediğini ifade ederek ayrılıkla ikamet etmeyi iç içe zikretmiştir. Bununla sevgilisinden gerçekten razı olduğunu, onun dışında başkasıyla kalmayı istemediğini dile getirmiştir.⁶⁴⁶ İbn ‘Âşûr, ayette Kur’an’ın mislini getirmeyle ilahlardan yardım alma durumunu, şiirde ise Esmâ’nın ikamet ve ayrılığını iç içe zikrederek konuya açıklık getirmiştir.

d) İbn ‘Âşûr, ayete sunduğu şâhidi zikrettikten sonra dipnot kısmında şahitle alakalı tarihi olaylar hakkında bilgi verir. Örneğin ayette: *وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ* “Namazı dosdoğru kılarlar.”⁶⁴⁷ buyrulmuştur. İbn ‘Âşûr, ayette geçen *وَيُقِيمُونَ* kelimesini şöyle açıklar: *الإِقَامَةُ* (el-İkametü) lafzı, *أَقَامَ* (ekame)’nin mastarıdır. *قَامَ* fiili hemze alarak *أَقَامَ* (ekame)’ şeklinde müteaddi (geçişli) yapılmış, *قَائِمَةٌ* (kaimetün) kelimesi *الإِقَامَةُ* (el-

⁶⁴⁴ Bakara: 2/23

⁶⁴⁵ Mervân el-‘Atiyye, *Dîvânü’l-Hâris b. Hillize el-Yeşkurî*, Dâru’l-İmâmu’n-Nevevî, Dimeşk 1994, s. 66; İbn ‘Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, I/ 339; XVII/ 173; XVIII/315; XXV/8.

⁶⁴⁶ İbn ‘Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, I/339.

⁶⁴⁷ Bakara: 2/3

İkametü) kelimesinden türemiştir. قَامَ dikilme anlamındadır. Oturma, yatma, uzanmanın zıddıdır. قَامَتِ السُّوقُ “piyasa hareketlendi” veya قَامَتِ الْحَرْبُ “savaş çıktı”, قَامَتِ الصَّلَاةُ “namaz başladı” deyimleri de bu anlamda kullanılmıştır. قَامَ (kame) fiilinin bütün türevleri içerisinde faaliyet ve hareketlilik anlamı vardır. İbn ‘Âşûr, Eymen b. Hureym el-Enterî’ye ait şu beyti kelimenin anlamına şahit sunar:

أَقَامَتْ عَزَالَةُ سُوقِ الصَّرَابِ لِأَهْلِ الْعِرَاقَيْنِ حَوْلًا فَمِيطًا

“Gazale, Irak (Basra ve Kufe) halkına karşı tam bir yıl savaşı sürdürmüş” (el-Mütekârib)⁶⁴⁸

İbn ‘Âşûr, şiirle tarihi olay arasındaki ilişkiyi de şöyle açıklar: “...Eymen b. Hureym şiirde halkını haricilere karşı savaşmaya teşvik etmiştir. Haricilerden Şebîb’in hanımı Gazâle bint Tarîf’ten de bahsetmiştir. Gazale’nin eşi öldürüldükten sonra Gazale haricilerin komutanı olmuş, Haccac’a karşı tam bir yıl savaşmış ve sonra da öldürülmüştür.”⁶⁴⁹

İbn ‘Âşûr, ayette geçen يُقِيمُونَ kelimesinin kökenini ve anlamını açıkladıktan sonra قَامَتْ kelimesinin türevi olan قَامَتْ kelimesini beyitte şahit olarak sunmuştur. Ayrıca beyitle alakalı olan tarihi bilgiyi de dipnot kısmında sunarak beyite açıklık getirmiştir.

2.4.9. Şahit Beytin Dayanağına İlişkin Bilgiler Vermesi

İbn ‘Âşûr’un kimi zaman şiir istişhadının dayanağını belirlerken dil, belâgat, Kur’an ve şiir arasında şekilsel karşılaştırmalara gittiği, şiirin içeriği ile ilgili etmenleri açıkladığı, şâhidin hikâyesini ve bunun şairle olan alakasını vurguladığı yorumları görmek mümkündür.

a) İbn ‘Âşûr, Kur’ân’ın bir üslubu olarak; teşvik etme, heyecanlandırma, istek uyandırma, tahrik etme ve kışkırtma gibi durumlarda soru kipinin tercih edildiğini belirtmiştir. Örneğin ayette; مَنْ ذَا الَّذِي يَفْرِضُ اللَّهُ قَرْضًا حَسَنًا فَيُضَاعِفُهُ لَهُ أَضْعَافًا كَثِيرَةً “Kimdir Allah’a güzel bir borç verecek o kimse ki, Allah da o borcu kendisine kat kat ödesin.”⁶⁵⁰ buyrulmuştur.

⁶⁴⁸ İbn Manzûr, *Lisânü’l-‘Arab*, VII/385; XI/493; ez-Zebîdî, *Tâcü’l-‘Ârûs*, XX/55; XXX/94; Ya’kûb, *el-Mu’cemu’l-Mufasssal*, IV/156; İbn ‘Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, I/231; III/187.

⁶⁴⁹ İbn ‘Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, I/231.

⁶⁵⁰ Bakara: 2/245

Yine bir başka ayette; أَلَدَى خَلْقِ الْمَوْتِ وَالْحَيَاةِ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا “O, hanginizin daha güzel amel yapacağını sınamak için ölümü ve hayatı yaratandır.”⁶⁵¹ buyrulmuştur.

Her iki ayette de istifhamla başlayan cümleler isti’naf (bağımsız) cümleleridir. Burada istifham güzel bir işe teşvik için kullanılmıştır. Bu istifhamda soru soran sanki iyilik yapanın kim olduğunu bilmiyor gibidir. İbn ‘Âşûr, teşvik için istifham üslubunun kullanımına dair Tarafe’nin şu beytini şâhid sunar:

إِذَا الْقَوْمُ قَالُوا مَنْ فَتَى خِلْتُ أَنِّي عُنَيْتُ فَلَمْ أَكْسَلْ وَلَمْ أَتَبَلَّدْ

“İnsanlar, yiğit kim? dediklerinde benim kastedildiğime inandım. Dolayısıyla tembellik ve aptallık göstermedim.”(Tavîl)⁶⁵²

İbn ‘Âşûr, durumu şöyle açıklar: ayetlerde ve beyitte geçen مَنْ (men) ve أَيُّ (eyyü) istifhamı, teşvik için kullanılmıştır. Burada şâhidin dayanağı farkındalığını ortaya koymaktır. Şahid, istifhamla alakalıdır ve mana istifhamla sağlanmıştır.⁶⁵³

b) İbn ‘Âşûr, ayetlerde geçen kınama, yerme vb. kavramları açıklarken belâgatın teknik ve sanat boyutunu şahide dayanak sunar. Örneğin; سَنَسِيمُهُ عَلَى الْخُرْطُومِ “Yakında biz onun burnunu damgalayacağız.”⁶⁵⁴ buyrulmuştur. Bu kavramlardan biri أَنْفٌ (enf) yani burundur. Birini küçümseme, aşağılama, rezil etme, hafife alma, imajını çizme, karalama, hor görme, gururunu ve kibrini kırmak için mecaz, kinaye ve isti’are yoluyla edebi sanatlar kullanılmıştır. Burada kinaye vardır. Çünkü yüz, insanı temsil eder. Burun da yüzü temsil eder. Burnun damgalanmasında; küçük düşürme, hakaret ve değersizleştirme söz konusudur.⁶⁵⁵ خُرْطُومُ lafzı أَنْفٌ (enf)’ün eş anlamlısıdır. Fil veya domuzun burnu insanın burnuna teşmil edilince bu aşağılama için olur. Burunla alakalı olan رَغِمَ أَنْفُهُ “burnu yerde sürünsün”, وَعَلَى رَغِمِ أَنْفِهِ “birini hiçe saymak” anlamında kullanılır. İbn ‘Âşûr, خُرْطُومُ lafzını açıklarken Zemâhşerî ve İbn Atıyye’nin görüşlerine yer vermiştir. Zemâhşerî, hortûm lafzının küçümseme, hakaret anlamında olduğunu

⁶⁵¹ Mülk: 67/2

⁶⁵² el-Bağdâdî, *Hizânetü’l-Edeb*, VIII/310.

⁶⁵³ İbn ‘Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, II/481; XXIX/15.

⁶⁵⁴ Kalem: 68/16

⁶⁵⁵ İbn ‘Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, XXIX/76-78.

belirtir. Mecaz-ı mürsele⁶⁵⁶ dikkat çekmiştir.⁶⁵⁷ İbn Atıyye ise gerçekte bu lafzın aslan gibi yırtıcı hayvanların burnu için kullanıldığını, insan burnuyla ilişkilendirmede isti‘are olduğu konusunda şunları dile getirir: “...Ayette hortumun, insanın burnuna karşılık gelmesi isti‘are dir. Devenin dudağının insanın dudağına istinad edilerek adlandırması da isti‘are dir.” Müellif Ferezdâk’ın şu beyti buna şahit sunar:

فَلَوْ كُنْتُ ضَبِيًّا عَرَفْتُ قَرَاتِي وَلَكِنَّ زُنْجِي غَلِيظُ الْمَشَافِرِ

“Eğer Dabbi kabilesinden olsaydın akrabalığımı bilirdin. Fakat sen dudakları kalın bir siyahisin.” (Tavîl)⁶⁵⁸

Benzer bir beyitte Nâbîga, Lebîd b. Rebîa’yı yerdığı beyitte tayın dudağını insanın dudağıyla ilişkilendirerek isti‘are yapmıştır:

أَبَا الْوَرْدَاءِ جَحْفَلَةَ الْأَتَانِ لَا مَنْ مُبْلَغٍ عَنِّي لَبِيدًا

“Hey! Benden bu haberi kim, Tay dudaklı Ebû'l-Verdâ'ya getirir. Lebîd'e (haberi) ulaştırır?” (Vâfir)⁶⁵⁹

İbn Âşûr, Cerîr'in şu beytini de bu duruma şahit sunar:

لَمَّا وَضَعْتُ عَلَى الْفَرَزْدَقِ مَيْسِمِي وَعَلَى الْبَيْتِ جَدَعْتُ أَنْفَ الْأَخْطَلِ

“Ferezdak'ı ve el-Baîsi damgaladıktan sonra Ahtal'ın burnunu kestim.” (Kâmil)⁶⁶⁰

İbn Âşûr şu açıklamalarda bulunur: Yukarıdaki ayette geçen tehdit ve korkutma Velid b. Muğire ile ilgilidir.⁶⁶¹ Ayette Velid b. Muğirenin horlanacak durumu, burnunu damgalamaya benzetilmiştir. Şair Cerîr'in de Ferazdak ve el-Ba'îsi'nin burunlarını damgalayıp, Ahtalın burnunu kestiğini söylemesi onları tehdit edip korkutma anlamı taşıyor.

⁶⁵⁶ Mecaz-ı Mürsel (Ad Aktarması): Benzetme ilgisi söz konusu olmadan, başka bazı ilgilerle, bir sözün başka bir söz yerine kullanılmasıyla oluşturulan mecazlardır. Geniş bilgi için bkz. Ebû Ya'kûb Sirâcüddîn Yûsuf b. Ebî Bekr b. Muhammed b. Alî el-Hârizmî es-Sekkâkî, *Miftâhu'l-'Ulûm*, (Nşr.: Abdülhamîd Hindâvî), Daru'l-Kutubu'l-İlmiyye, Beyrut 1987, s. 414; Ebû'l-Feth Diyâüddîn İbnü'l-Esîr, *el-Meselü's-Sâ'ir fî Edebi'l-Kâtib ve's-Şâ'ir I-IV*, (Thk.: Ahmed el-Hûfî), Darü Nahdâ, Kahire ts, II/71.

⁶⁵⁷ ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, IV/586.

⁶⁵⁸ Ebû Muhammed Takıyyüddîn Ahmed b. Alî b. Abdilkâdir b. Muhammed el-Makrîzî, *el-Mukaffa'l-Kebîr VIII*, (2. Baskı), (Nşr.: Muhammed el-Ya'lavî), Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî Beyrut 2006, VIII/260.

⁶⁵⁹ el-Bağdâdî, *Hizânetü'l-Edeb*, I/428.

⁶⁶⁰ el-Musta'simî, *ed-Dürri'l-Ferîd ve Beytü'l-Kasîd*, I/199.

⁶⁶¹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, XXIX/8.

c) İbn ‘Âşûr, Kur’an ve şiir arasında şekilsel bakımdan karşılaştırma yaparak şahidin dayanağı hakkında bilgi verir. Üslup açısından bu yöntem Arap keliminde da mevcuttur. Teşâbühü’l Etrâf⁶⁶² olarak bilinen bu yöntem belâgatı güzelleştirir.⁶⁶³ Şu iki ayet duruma örneklik teşkil etmektedir:

Birinci ayet; *لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ* “Gözler O’nu idrak edemez ama O, gözleri idrak eder. O, en gizli şeyleri bilendir, (her şeyden) hakkıyla haberdar olandır.”⁶⁶⁴ buyrulmuştur. Ayette, *لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ* “Gözler O’nu görmez” ifadesine karşılık *لَطِيفٌ* “latîf” (ince, şeffaf, zarif) ismi zikredilmiş, *وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ* “O bütün gözleri görür” kısmına uyumlu olarak bilen, haberdar olan anlamında ki *الْخَبِيرُ* (el-habîr) ismi getirilmiştir.⁶⁶⁵

İkinci ayet ise; *اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ مِثْلُ نُورِهِ كَمِثْقَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ كَثِيرٌ* “Allah, göklerin ve yerin nurudur. Onun nurunun temsili şudur: Duvarda bir hücre; içinde bir kandil, kandil de bir cam fânûs içinde. Fânûs sanki inci gibi parlayan bir yıldız.”⁶⁶⁶

İbn ‘Âşûr, yukarıdaki ayette fasıla olarak adlandırılan söyleyişi Leyla el-İhyiliyye’ye ait aşağıdaki beyitlerde yer alan secili söyleyişle ilişkilendirmiştir.

إِذَا نَزَلَ الْحَجَّاجُ أَرْضًا مَرِيضَةً تَتَّبِعُ أَقْصَى دَائِهَا فَشَفَاهَا
شَفَاهَا مِنَ الدَّاءِ الْعُضَالِ الَّذِي بِهَا غُلَامٌ إِذَا هَزَّ الْقَنَاطَةَ سَفَاهَا

“Haccac, hastalıklı (sıkıntılı) olan bir yere misafir olarak geldiğinde o yerin bütün hastalığını (sıkıntılarını) araştırır ve tedavi eder. Mızrağı salladığı zaman toprağı kana boyayan kişi de o topraktaki amansız sıkıntıları giderir.”(Tavîl)⁶⁶⁷

İbn ‘Âşûr, ayette birbirleriyle uyumlu olan fasılalardan misbahın misbahla, züccacın züccacı olan ilişkisine, şiirde seci yöntemiyle *شَفَاهَا* (şefaha)’yı *شَفَاهَا* (şefaha) ile ilişkilendirerek kelimelerin şekilsel benzerliklerini şahit getirir.⁶⁶⁸

⁶⁶² Teşâbühü’l Etrâf: Sözün başı ile sonunda birbirine anlamca uygun düşen lafızların bulunması sanatı olarak bilinir. Yani sonradan gelen cümlede kafiye’nin lafzını tekrar etmekle olur. Bkz. Bağdâdî, *Hizânetü’l-Edeb*, I/225; el-Hâşimî, *Cevâhiru’l-Belâğa*, s. 321; İskender Pala- İsmail Durmuş, “İ’tilâf”, *DİA*, XXIII, 459.

⁶⁶³ İsmail Durmuş, “İbn Ebû’l-İsba,” *DİA*, XIX, 467.

⁶⁶⁴ Enam: 6/103

⁶⁶⁵ İbn ‘Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, VII/416

⁶⁶⁶ Nur: 24/35

⁶⁶⁷ Ebû Hayyân Alî b. Muhammed b. Abbâs et-Tevhîdî, *el-Besâ’ir ve’z-Zehâ’ir I-X*, (1. Baskı), (Thk.: Veddâd el-Kâdî), Dâru Sadr Beyrut 1988, I/86.

⁶⁶⁸ İbn ‘Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, XXX/461.

d) İbn ‘Âşûr şahidi bazen kabile, ırk, kişinin nesebi ve mensubiyeti gibi unsurlara dayandırarak açıklar. Çünkü o, ayetlere yardımcı olan beyitler ve beyitlerin anlaşılmasına yardımcı olan dış unsurlar hakkında bilgiyi önemli görür. Örneğin, müfessirin şu ayetin açıklamasına dair yorumuna bakalım: *غُلِّيْ بَعْدَ ذَلِكَ زَنِيمٌ* “Bütün bunların ötesinde bir de soysuz olan kimseye.”⁶⁶⁹

İbn ‘Âşûr: “ *زَنِيمٌ* (zenim) bitişik, yapışık demektir. Nesebsizlikle çağrılmak demektir. Zenîm, nesebi alay konusu yapma, anlaşmalı kavme veya efendisine nispet etmek anlamına da gelir.”⁶⁷⁰ Araplar, devenin kulağında asılı duran fazlalık kısıma *زَنِيمٌ* derler. Bu ayatin Velîd b. Muğîre veya Sâkıf kabilesinden olup anlaşmalı olan Kureyş kabilesine geçen Ahnes b. Şerîk hakkında indiği rivayet edilir. Çünkü Velid b. Muğîre on üç yaşına geldikten sonra babası evlatlık iddiasında bulunmuştur.”⁶⁷¹ Bu anlamı desteklemek için İbn ‘Âşûr, şahid olarak cahiliye dönemi şairi Hatîm et-Temîmî veya Hassân b. Sâbit’e nispet edilen şu beyti şahit sunar:

زَنِيمٌ تَدَاعَاهُ الرِّجَالُ زِيَادَةً كَمَا زِيدَ فِي عَرَضِ الْأَكَارِغِ

“Bazı kişiler, tıpkı deride (vücutta) fazla olan azalar gibi onun (zenim) kişinin kendi evladı olduğunu iddia ederler.” (Tavîl)⁶⁷²

e) İbn ‘Âşûr, kendisinden önceki dilcilerin konuya ve şahid beyte dair görüş ve örneklerini kendisine dayanak yapmıştır. Örneğin ayette; *وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَذَهَبَ بِسَمْعِهِمْ وَأَبْصَارِهِمْ* “Allah dileseydi, elbette onların işitme ve görme duyularını giderirdi.”⁶⁷³ buyrulmuştur.

İbn ‘Âşûr, mefulu bihin hazfıyle ilgili şu açıklamalarda bulunmaktadır: *لَذَهَبَ بِسَمْعِهِمْ* *لَوْ* şart edatıyla birlikte gelmesi mefulün delili olan cevap cümlesini ortaya çıkarmak içindir.⁶⁷⁴

Diğer bir ayete; *سَنُقْرِئُكَ فَلَا تَنْسَى إِلَّا مَا شَاءَ اللَّهُ* “Sana Kur'an'ı okutacağız ve sen onu unutmayacaksın. Ancak Allah'ın dilediği başka.” buyrulmuştur.

⁶⁶⁹ Kalem, 68/13

⁶⁷⁰ ez-Zebidî, *Tâcü'l-Ârûs*, XXXII/326.

⁶⁷¹ İbn ‘Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, XXIX, 75.

⁶⁷² Ebû Bekir, İbn Ebû Şeybe, *el-Edeb li İbn Ebî Şeybe*, (1. Baskı), (Nşr.: Muhammed Rıza el-Kahveci), Dâru'l-Beşâir Lübnân 1999, s. 386.

⁶⁷³ Bakara: 2/20

⁶⁷⁴ İbn ‘Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, I, 321.

İbn ‘Âşûr bununla ilgili açıklamasında şunları ifade eder: dilek ve istek bildiren fiilden önce geçen kelam mefulün bihe delalet eder. Dilek bildiren شاء fiilinden önce geçen تَنَسَّى fiili kelamda mefulün bihe delalet etmiştir. Şeyh Abdülkâhir el-Cürcânî, *Delâ’ilü’l-î-câz* adlı eserinde şöyle der: “Belâgat ilminde de bunun gibi meful hazfedilir. Bazı durumlarda mefulün açık bir şekilde getirilmesi daha iyidir.”⁶⁷⁵ İbn ‘Âşûr, açıklamasına devam ederek şunları söylemiştir; Harun Reşit (763/809)⁶⁷⁶ dönemi şairlerinden Beni Hureym’in efendisi Hureymli İshak’a göre de bazı durumlarda mefulün açık bir şekilde getirilmesi daha uygundur. Bu şair, İbn ‘Îmâre’nin oğlunun neslinden olan Hureymli Ebû Heyzam’a şöyle bir mersiye söylemiştir.

وَلَوْ شِئْتُ أَنْ أَبْكِي دَمًا لَبَكَيْتُهُ عَلَيْهِ وَلَكِنْ سَاحَةُ الصَّبْرِ أَوْسَعُ

“Eğer ölenin üzerine kan ağlamak isteseydim elbette onun üzerine ağlardım. Ancak sabrın alanı daha geniştir.” (Tavîl)⁶⁷⁷

Abdülkâhir el-Cürcânî, mefulün açık bir şekilde getirilmesine Hureymli İshak’ın yukarıda geçen beytini şahit sunar. İnsanın kan ağlamayı dilemesinin garip oluşu mefulün güzel olma sebebidir. Bu beyitte garip ve ilginç bir durum söz konusudur. Kan ağlama durumu, muhatabın zihninde yer edinebilmesi için meful açıkça zikredilmiştir.

Mefulün garip oluşuna bir diğer örnek: *Eğer Rabbimiz dileseydi (Peygamber olarak) melekler indirirdi.*⁶⁷⁸ cevap cümlesinde geçen إِنْزَالُ الْمَلَائِكَةِ meleklerin (peygamber olarak) indirilmesi garip bir durumdur. İbn ‘Âşûr, mefulün garip oluşuna dair Ebü’l-‘Alâ’ el-Ma‘arrî’nin şu beytini şahit getirir:

⁶⁷⁵ İbn ‘Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, I, 322.

⁶⁷⁶ Harun Reşid (763/809): Beşinci ve en tanınmış Abbasi halifesidir. 763'te Rey şehrinde doğmuştur. 786'da halife olan kardeşi Hadi'nin ölmesi üzerine halifelğe geçmiştir. Bkz. Ebü'l-Fidâ' İbn Kesîr, İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer el-Kureş, *el-Bidâye ve'n-Nihâye* I-XXI, (1. Baskı), (Thk.: Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî), Daru Hicr, 1997, XIV/26; Ahmed Hasan ez-Zeyyât, *Mecelletü'r-Risâle*, 486/24 Kahire 1942.

⁶⁷⁷ Ebû Bekr Abdülkâhir b. Abdurrahmân b. Muhammed el-Cürcânî, *Delâilü'l-î-câz*, (1. Baskı), (Thk.: Yâsîn el-Eyyûbî), el-Mektebetü'l-Asriyye 1432, s. 175.

⁶⁷⁸ Fussilet: 41/14

وَإِنْ شِئْتَ فَارْزُعْ أَنْ مَنْ فَوْقَ ظَهْرِهَا عَيْدُكَ وَاسْتَشْهَدْ إِلَهَكَ يَشْهَدُ

“Dilersen yerin üstündekileri kölen olduklarını iddia et. İlahını şahit tut ki o da (ilahın) şahitlik etsin.”⁶⁷⁹

Beyitte geçen فَرَزُعْ ifadesi garip bir iddia olmuştur. Zira yerin üstündekilerinin kölesi olduklarını iddia etmek şaşılacak bir durumdur.

Zemahşeri, belâgatçıların mefulün hazfinin hayret uyandıran durumlarda kullanıldığını ifade ettiklerini belirtmiştir. Ancak onlar mefulün hazfine az yer verirlerken, açıktan zikredilmesine daha çok yer vermişlerdir.⁶⁸⁰

İbn ‘Âşûr, Mefulün hazfı, icaz (kelamın kısa oluşu) için asıldır. Edipler bazen cevap cümlesiyle yetinir. Arap kelimasında, ediplerin ibhamdan (kapalılık) sonra açıklamada bulunması yaygınlık kazanmıştır. Tarafe’nin şu sözü buna örneklik teşkil etmektedir.

وَإِنْ شِئْتَ أَرْقُلْتُ وَإِنْ شِئْتَ لَمْ تُرَقَلْ

“Dilersen acele et, dilersen etme.”(Tavîl)⁶⁸¹

İbn ‘Âşûr meseleyi şöyle aydınlatır; Beyitte meful olan فِي مَشْيِكَ ifadesi zikredilmemiştir. Şairin ibhamdan (kapalılık) sonra açıklama kastetmesi ancak cevap cümlesiyle yetinmekle olmuştur.⁶⁸² Bazen yüksek edebi ifadede cevap cümlesinde bir zamirle şart cümlesindeki mefulü zikredilir. Mesela “Eğer bir eğlence edinmek isteseydik, onu kendi katımızdan edinirdik.”⁶⁸³ cevap cümlesinde geçen لَاتَّخَذْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا daki • (hu) zamiriyle şart cümlesinde geçen لَهُوَ mefulü zikredilmiştir.⁶⁸⁴

Görüldüğü üzere İbn ‘Âşûr, Abbasi dönemindeki Harun Reşit’in şairlerinden (763/809) Hureymli İshak ile Ebü’l-‘Alâ’ el-Ma‘arrî (ö. 449/1057) gibi şairlerden şahitler sunarken Abdülkâhir el-Cürcânî (ö. 471/1078-79) ile Zemahşeri’nin (ö. 538/ 1144) şahitler hakkındaki ön açıklamalarına yer vermiştir.

⁶⁷⁹ Sadrüddîn Alî Hân b. Nizâmiddîn Ahmed b. Muhammed İbn Ma’sûm, *Envâru’r-Rebî’ fî Envâ’i’l-Bedi’*, ts., s. 322; İbn ‘Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, I/322; 18/43; 22/340; 24/255.

⁶⁸⁰ İbn ‘Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, I/322.

⁶⁸¹ Tarafe b. Abd, *Divan*, s. 23; Abdülkâhir el-Cürcânî, *Delâilü’l-İ‘câz*, s. 112.

⁶⁸² İbn ‘Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, I/322.

⁶⁸³ Enbiya: 21/17

⁶⁸⁴ İbn ‘Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, XVII/33.

f) İbn ‘Âşûr, bağlama göre şâhidin kullanıldığı yerleri şahide dayanak yapar. Şahidin hikâyesini ve hikâyenin şairle olan alakasına değinir. Şâhidin sahibi hakkında gelen haberleri de anlatır. İstişhadın yerini açıklar. Şâhid ile Kur’an-ı Kerim’in ayetleri arasındaki ilişkiyi açıklar. Tefsirdeki şahitler arasında bu yapıya dair şu örneği vermek mümkündür: *يَقُولُونَ إِنَّا لَمَرْدُودُونَ فِي الْحَافِرَةِ* “Şöyle derler: Biz gerçekten gerisin geriye eski hâlimize mi döndürüleceğiz?”⁶⁸⁵

İbn ‘Âşûr şunları ifade eder: *الْحَافِرَةُ* (el-hâfîretü): Eski hale dönme yani tekrar eski hayata dönmek anlamındadır. Araplar gerçek ve mecaz anlamını ayırmaksızın kullanmışlardır. *Keşşâf*’ta geçen en belirgin kullanımlar; “Falanca geldiği yola döndü, geçtiği yolda ayak izleri (çukur, oyuk) kaldı” şeklinde kullanımlardır. *هَوْشُوتُ عَيْشَتُهُ رَاضِيَةً* “hoşnut olacağı bir hayat içinde olacaktır” ifadesinde olduğu gibi hafirenin mecaz-ı aklî⁶⁸⁶ olması mümkündür. *النَّفْدُ عِنْدَ الْحَافِرَةِ* “Çukurdan döndü.” *رَجَعَ فِي الْحَافِرَةِ* ، *وَرَدَّ إِلَى الْحَافِرَةِ* “Ödeme önceliği rehinenindir (ipotek, güvence).” ifadelerinde olduğu gibi hafire ifadesi darb-ı mesel olarak gelmiştir. İbn ‘Âşûr, İbnü’s-Sîd el-Batalyevsî’nin *Edebü’l-Küttâb*’ın şerhinde şair İmrân b. Hittan’a ait olduğunu düşündüğü şu beyti şahit sunar;

أَحَافِرَةٌ عَلَى صَلَحٍ وَشَيْبٍ مَعَادُ اللَّهِ مِنْ سَفْهِ وَعَارٍ

“Yaşlı ve kel olmuşken tekrar gençlikte yapılan utanç verici şeyler mi yapılacak? Akılsızlıktan ve ayıptan Allah’a sığınırım.” (Vâfir)⁶⁸⁷

Ayette geçen *الْحَافِرَةُ* (el-hâfîretü) ifadesine karşılık beyitte geçen *أَحَافِرَةٌ* ifadesi *أَحَافِرَةٌ* dönmeye hazır olmak anlamında kullanılmıştır. Hafire kelimesi şiirde geldiği gibi darbimeselde de gelmiştir. İbn ‘Âşûr, “İbnü’s-Sîd el-Batalyevsî’nin *Edebü’l-Küttâb*’ın şerhinde şair İmrân b. Hittan’a ait olduğunu düşündüğü” ifadesi ile şahidin hikâyesini ve hikâyenin şairle olan alakasını açıklamış ve şâhidin sahibi hakkında gelen haberleri de anlatarak istişhadın yerini açıklamıştır.⁶⁸⁸

⁶⁸⁵ Nâzi’ât: 79/10

⁶⁸⁶ Mecaz-ı aklî: “İsnadda mecaz demektir.” Bir fiili, sebebine, zamanına veyahut mekânına isnad etmektir. Konuşan kişinin, bir fiili, o fiilin tabîî failine bağlamayıp, yakın ve benzer bir failine bağlamasıdır. “Komutan, düşmanı bozguna uğrattı.” sözü “mecâz-ı aklî”dir. Bu cümlede “bozguna uğrattı” fiilinin tabîî faili askerler olduğu halde konuşmacı, “askerler” sözünün yerine “komutan” sözünü koymuştur. “Komutan” sözü “askerler” sözüyle alâkalıdır, onun katılanlarından, benzerlerindendir. Bkz. es-Sekkâkî, *Miftâhu’l-‘Ulûm*, s. 39; Ali el-Cârim-Mustafa Emîn, *el-Belâgatü’l-Vâziha*, Beyrut, ts., s. 108; Bolelli, *Belâgat Beyân-Me’ânî- Bedî ’ İlimleri Arap Edebiyatı*, s. 160. Ali Bulut, *Belâgat Meânî-Beyân-Bedî*, (2. Baskı), M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay. Nu: 284, İstanbul 2014, s. 197.

⁶⁸⁷ Ya’kûb, *el-Mu’cemu’l-Mufasssal*, III/419.

⁶⁸⁸ İbn ‘Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, XXX, 70.

İbn ‘Âşûr’un şâhid için bu tür işaretleri dayanak yapmada istekli olduğunu görmekteyiz. Bu işaretler ışıklar mesabesindedir. Öyle ki bu işaretler yoluyla şiir şâhidinin anlaşılması mümkün olmuş bunun neticesinde de Kur’an-ı Kerim daha kolay anlaşılmuştur.

Netice olarak Tâhir b. ‘Âşûr, Kur’an nassına hizmet etmek için tefsirin maksadından uzaklaşmadan tam bir uyum içerisinde şahitlerle ilgili tarihi, sosyal, kültürel ve psikolojik unsurlara yer vermiştir. Amacı Allah’ın kalamını açıklamaktır. Ona göre bu unsurlar basit olmasına rağmen Kur’an metnine hizmet için birer araçtır. Açıklayıcı özelliğinden dolayı okuyucunun anlamasını kolaylaştırır.

İbn ‘Âşûr, Arap neseb ilmine vakıf olup Arapların örf ve adetlerinden, eski köklü tarihlerinden de haberdardır. Muhakkik âlimlerin bile bazı konularda çok az bilgi sahibi olduğu Arapların eski durumları hakkında o, son derece geniş bir bilgiye sahiptir.⁶⁸⁹ İbn ‘Âşûr, eserlerinde kullanmış olduğu şiirle istişhâda ciddi önem vermiştir; şâhidin sahibini ve amacını zikretmiş, şâhidin şartlarını ve durumunu açıklamış, şâhidle alakalı olan şahsiyetleri zikretmiş ve şâhidle irtibatlı olan harici diğer unsurlardan da bahsetmiştir. Bütün bunları belli bir düzen içerisinde sunmuştur.

2.4.10. Arapların Kullanımlarını Dikkate Alarak İstişhad Yapması

İbn ‘Âşûr, Kur’an-ı Kerim’deki kapalı kelimelerin anlamlarını, Araplar’ın hitabetiyle ve şiiriyle ilişkilendirerek açıklamaya çalışır. Ona göre Arapların hitabetini, şiirlerini, atasözlerini, geleneklerini ve konuşmalarındaki üsluplarını dikkate almak gerekir. Zira bunlar Araplar’da huy, mizaç ve karakter oluşturduğu gibi Arap olmayanda da bir zevk meydana getirmiştir. İbn ‘Âşûr, dildeki üslubunu mükemmel hale getirmek için genel kullanımları ihmal etmemiş ve bu konuda Arapların kullanımlarını dikkate almıştır. Yazdığı tefsirin mukaddimesinde buna işaret etmiş, Kur’an-ı Kerim’deki manaları anlamak için bir yöntem olarak Arapça kaidelerden bahsetmiştir. Arapların hitabet üslubu ve şiirleri bilinen Arap kullanımlarıdır. Temsil (benzetme) mecrasında gelen şeyler de buna dâhildir. Müvelledûna (Arap olmayanlar) göre, anlamı açık olmayan

⁶⁸⁹ el-Ğâlî, *min A’lâmi’z-Zeytûne Şeyhu’l-Câmi’i’l-A’zam Muhammed et-Tahir b. ‘Âşûr*, s. 233.

ayetler için nitelikli dilcilerin kavramları da Arap kullanımına girer. O, tefsirin inşası için bunlardan destek alır.⁶⁹⁰

İbn ‘Âşûr’un, Arapların genel kullanımlarını dikkate alarak izahatlarda bulunmasına dair birçok ayet zikretmek mümkündür. Konunun anlaşılması açısından dört ayeti örnek vermek yeterli olacaktır.

Birinci örnek ayette: *وَإِذَا حُيِّتُمْ بِتَحِيَّةٍ فَحَيُّوا بِأَحْسَنَ مِنْهَا أَوْ رُدُّوهَا إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ حَسِيبًا* “Size bir selâm verildiği zaman, ondan daha güzeliyle veya aynı selâmla karşılık verin. Şüphesiz Allah, her şeyin hesabını gereği gibi yapandır.”⁶⁹¹ buyurulmuştur.

Allah dinini göndermekle hem halkın hem de halkın ileri gelenlerinin (hükümdarlar vb.), selama, misliyle veya daha güzeliyle mukabele etmelerini emretmiştir. Cahiliye Arapları arasında süregelen sadece krallara selam verilmesi uygulaması İslam’la ortadan kaldırılmıştır. Hz. İbrahim’den tevarüsle gelen, *السَّلَامُ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَةُ اللَّهِ وَبَرَكَاتُهُ* lafzına karşılık olarak *وَعَلَيْكُمْ السَّلَامُ وَرَحْمَةُ اللَّهِ وَبَرَكَاتُهُ* söylemek gerekir. Hristiyan Arapların bayramlarda krallarını selamlarken *حَيَّاكَ اللَّهُ* (Allah seni yaşatsın) veya *حَيَّاهُ اللَّهُ* (Allah ona uzun ömürler versin) ifadelerini kullandıklarını belirtmiştir.⁶⁹² O, Arapların genel kullanımlarından biri olan selam hakkında Nabiga ez-Zübyani’den şu beytini şahit getirir:

رَقَائُ النَّعَالِ طَيِّبٌ حُجْرَاهُمْ يُحْيَوْنَ بِالرَّيْحَانِ يَوْمَ السَّبَّاسِ

Hristiyanlar ayakkabıları ince, yumuşak (değerli), elbiseleri temizdir (iffetli). (Halk), bayramlarda onları çiçeklerle selamlar. (Tavîl)⁶⁹³

Araplar selam vermeye başladıklarında *عَلَيْكَ السَّلَامُ* şeklinde selam vermezler. Sadece ölüye selam verdiklerinde ve mersiye yaktıklarında car mecrur olan *عَلَيْكَ* ifadesini başta ifade ederlerdi. İbn ‘Âşûr, Araplar ağıt yakarken *عَلَى* (‘alâ) harfi cerri ile mecrur olan selama muhatab kişiyi başta getirmelerine kanıt olarak Abede b. et-Tabîb’in ve Şemmâh’ın şu beyitlerini şahid getirir:

⁶⁹⁰ İbn ‘Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, I/18-21

⁶⁹¹ Nisa: 4/86

⁶⁹² İbn ‘Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, V/147.

⁶⁹³ el-Bağdâdî, *Hizânetü’l-Edeb*, V/50.

عَلَيْكَ سَلَامُ اللَّهِ قَيْسَ بْنِ عَاصِمٍ وَرَحْمَتُهُ مَا شَاءَ أَنْ يَتَرَحَّمَا

“Ey Kays b. Asım! Allah’ın selamı ve rahmeti dilediği kadar üzerine olsun.”
(Tavîl).⁶⁹⁴ eş-Şemmâh’ın beyti de şöyledir:

عَلَيْكَ سَلَامٌ مِنْ أَمِيرٍ وَبَارَكْتَ يَدُ اللَّهِ فِي ذَاكَ الْأَدِيمِ الْمُمَرَّقِ

“Ey Emir! (halife) sana selam olsun. Allah’ın kudreti bu parçalanmış deriyi
(vücudu) mübarek kılsın. (Tavîl)⁶⁹⁵

Bu beyit Hz. Osman veya Hz. Ömer için söylenmiş mersiyeden bir beyittir.⁶⁹⁶
Görüldüğü üzere İbn ‘Âşûr, ölümler için selam verilirken عَلَيْكَ lafzıyla başladığını şiir
şahitleriyle ıspatlamaya çalışmıştır.

İkinci örnek: İbn ‘Âşûr, ayetleri açıklarken seleften rivayet edilen bazı izahlara da
başvurmuştur. Allah’a hacet arzı ile talepten önce ona övgünün gerekliliği konusundaki
sözler bu kabildendir. Örneğin ayette; الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ “Hamd, Âlemlerin Rabbi Allah’a
mahsustur.”⁶⁹⁷ buyrulmuştur. Kur’an’ın dibacesi (açılışı), inşa sanatının en güzel örneği
olan Fatiha sûresi, bütün noksan sıfatlardan münezzeh olan Allah’a hamd, sena, övgü ve
yakarmayla başlamıştır. Kur’an’ın hamd ile kelama (konuşmaya) girişi büyük edipler için
örnek yöntemlerden biri haline gelmiştir. Onlar, övgü ve güzel sözlerle başlanmayan
hitabeti faydasız bir hitabet kabul etmişler. Zira onlar, büyük insanların karşısında
konuşmaya başladıklarında öncelikle onlardan övgüyle bahseder ve daha sonra isteklerini
arz ederler. İbn ‘Âşûr, Ümeyye b. Ebi Salt, Abdullah b. Cüd‘ân’ı övdüğü şu beyitlerini
bu duruma şahit sunmuştur:

أَذْكُرُ حَاجَتِي أَمْ قَدْ كَفَانِي حَيَاؤُكَ إِنَّ شَيْمَتَكَ الْحَيَاءُ
إِذَا أَتَنَى عَلَيْكَ الْمَرْءُ يَوْمًا كَفَاهُ عَنْ تَعَرُّضِهِ الثَّنَاءُ

“Sana ihtiyacımı mı arz edeyim yoksa hayân bana yeterli mi? Şüphesiz hayâ senin
karakterindir. Kişi bir gün seni övdüğünde bu övgüyü göstermesi ona
yeterlidir.”(Vâfir)⁶⁹⁸

⁶⁹⁴ Ebû Muhammed Abdullah ed-Dînaverî, ‘Uyûnu’l-Ahbâr, (Daru’l-Kutubu’l İlmiyye), Beyrut 1866, I/196.

⁶⁹⁵ ed-Dînaverî, Ġarîbu’l-Hadîs, (1. Baskı), (Nşr.: Abdullah el-Cebûrî), Matba’a el-‘Hânî, Bağdad 1397, II/16.

⁶⁹⁶ İbn ‘Âşûr, et-Tahrîr ve’t-Tenvîr, V/147.

⁶⁹⁷ Fatiha: 1/1-2

⁶⁹⁸ İbn Hamdûn, et-Tezkiretü’l-Hamdûniyye, IV/13.

İbn ‘Âşûr, ayette geçen اَلْحَمْدُ (el-hamdü) övgüsünün Allah’a hacet ve talepten önce kullanılmasına kanıt olarak Ümeyye b. Ebi Salt’ın, Abdullah b. Cüdan’ı övdüğü yukarıdaki iki beyti şahit sunmuştur.⁶⁹⁹

Üçüncü örnek: Arapça kullanımında, çoğul zamirin müfred zamir yerine kullanılması, cüzün işlediği eylemin tüme teşmil edilme anlayışı mevcuttur. Hitapta bulunma usulünden biri küllün (bütün) cüzü (parça) kapsamı üslubudur. Örneğin ayette: *وَإِذْ قَتَلْتُمْ نَفْسًا فَادَرَأْتُمْ فِيهَا وَاللَّهُ مُخْرِجٌ مَا كُنْتُمْ تَكْتُمُونَ* “*Hani, bir kimseyi öldürmüştünüz de suçu birbirinizin üstüne atmıştınız. Hâlbuki Allah, gizlemekte olduğunuzu ortaya çıkaracaktı.*”⁷⁰⁰ buyrulmuştur.

İbn ‘Âşûr, ayette geçen قَتَلْتُمْ (kateltüm) ifadesiyle ilgili toplulukta (İsrailoğulları) bir ölüm olayının gerçekleştiğine işaret olduğunu ifade etmektedir. Cüzü (parça), kül (bütün) ile ilişkilendirme yani parça bütün ilişkisi Arapların hitabetinde önceden var olan bir kullanım idi. Mesela İbn ‘Âşûr, قَتَلْتُ بَنُو فُلَانٍ فُلَانًا “*Falancanın çocukları falancayı öldürdü*” şeklindeki ifadelerin önceden Arapların kullanımında mevcut olduğunu dile getirir.⁷⁰¹

İbn ‘Âşûr, cüzü, kül ile ilişkilendirme durumuna delil olarak Nâbiga’nın Benî Hünñ kabilesinden bahs ettiği şu beytini şahit getirir:

وَهُمْ قَتَلُوا الطَّائِيَّ بِالْجَوِّ عَنْوَةً أَبَا جَابِرٍ وَاسْتَنْكَحُوا أُمَّ جَابِرٍ

“*Onlar Tay kabilesine mensup Ebû Câbir’i zor kullanarak öldürdüler. Câbir’in annesini de nikâhlamak istediler.* (Tavîl)⁷⁰²

İbn ‘Âşûr, ayette geçen قَتَلْتُمْ (kateltüm) cümlesindeki تُمْ (tüm) zamirini tefsir ederken çoğul zamirinin tekil zamir yerine kullanılıp ve küllün cüzü kapsadığına işaret eder. Arapların kullanımında bu yöntemin İslam öncesinde de mevcut olduğunu buna delil olarak Nâbiga’nın Beni Hünñ kabilesinden bahsettiği yukarıdaki beyitte geçen قَتَلُوا sigasındaki cemi و (vav)’ının tekil yerine kullanıldığını ifade ederek bu durumu küllün cüzü kapsamına şahit getirmiştir.⁷⁰³

⁶⁹⁹ İbn ‘Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, I/154.

⁷⁰⁰ Bakara: 2/72.

⁷⁰¹ İbn ‘Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, I/560.

⁷⁰² el-Bağdâdî, *Hizânetü’l-Edeb*, IX/443.

⁷⁰³ İbn ‘Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, I/560.

Dördüncü örnek: İbn ‘Âşûr, Arapların diyaloglarını önemser. Araplar arasında geçen diyaloglar ile Kur’an’da geçen diyalogları şiir istişhadiyla kanıtlamaya çalışmıştır. Mesela;

وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ

“Hani, Rabbin meleklerle, "Ben yeryüzünde bir halife yaratacağım" demişti. Onlar, "Orada bozgunculuk yapacak, kan dökecek birini mi yaratacaksın? Oysa biz sana hamdederek daima seni tesbih ve takdis ediyoruz." demişler. Allah da, "Ben sizin bilmediğinizi bilirim."⁷⁰⁴ buyurmuştur.

Yüce Alah’ın إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً “Ben yeryüzünde bir halife yaratacağım” ifadesine karşılık, meleklerin cevabı; قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ “Orada bozgunculuk yapacak, kan dökecek birini mi yaratacaksın?” şeklinde olmuştur. Hâlbuki şu ayette de görüldüğü üzere وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ “Hani meleklerle, “Âdem için saygı ile eğilin” demiştik de İblis hariç bütün melekler hemen saygı ile eğilmişlerdi.”⁷⁰⁵ buyurulmuştur. Bu ayette şart cümlesinin cevabı, atıf harfi ف (fa) ile ayrılmıştır. Bir önceki ayette ise قَالُوا yerine فَقَالُوا veznin takdiri gerekli idi. Çünkü cevabın ف (fa) veya و (vav) atıf harfleriyle ayrılması icab ederdi. Ancak atıf harfleri yerine قَالُوا lafzıyla matuf ve matufun aleyh birbirinden ayrılmıştır. İbn ‘Âşûr Kur’an’da birbirini takip eden bu tür diyaloglarda atıf harflerinin kullanılmadığını farkettiğini ifade etmiş ve bu metodun önceden Araplar’ın kullandığı bir yöntem olduğunu ifade edip şahid olarak Züheyr’in şu beytini sunmuştur:

قِيلَ لَهُمْ أَلَا ارْكَبُوا أَلَاتًا قَالُوا جَمِيعًا كُتُّهُمْ أَلَا فَا

“Onlara denildi ki haydi binmez misiniz? Hepsi birden dediler ki haydi bininiz.”^(Recez)⁷⁰⁶

İbn ‘Âşûr, Züheyr’in bu beytindeki قَالُوا ifadesinin فَقَالُوا vezninde gelmesi gerektiği halde bu şekilde bir tercihin olmadığını ifade etmiş; bu beyti, düşüncesine dayanak yapmıştır. Sadece bu beyitle yetinmemiş başka şahitler de getirmiştir. İbn ‘Âşûr, Kur’an

⁷⁰⁴ Bakara: 2/30

⁷⁰⁵ Bakara: 2/34

⁷⁰⁶ el-Bağdâdî, Hizânetü'l-Edeb, IX/15.

üslubundaki diyalogların Arap kullanımlarına uygunluğunu beyan ederken kendisinden önceki âlimlerden kimsenin bu üslubu farketmediğini dile getirmiştir.⁷⁰⁷

Örneklere bakıldığında İbn ‘Âşûr’un lafızları açıklama yönteminin sözlük hazırlayanların yönteminden farklı olduğu görülür; bu yöntem dilcilerin nezdinde mu’cem ilmi veya lafızları araştırma ilmi olarak değerlendirilebilir. İbn ‘Âşûr, lafızların sözlük anlamını ortaya koymaya çalışırken genellikle şiirden istifade eder. İncelediğimiz örneklerden de anlaşıldığı üzere dilcilerin ve müfessirlerin ifadelerini kullanarak lafızları detaylı izah eder. Diğer taraftan İbn ‘Âşûr, arzuladığı metodolojiyi istikrarlı bir şekilde kullanır. Tefsir ilminden yardım almanın ve Arap kaidelerine başvurma gerekliliğine işaret etmiştir. Çünkü Kur’an’ın manaları Arapça kaideleri bilmekle anlaşılır. Bu kaidelerin akabinde de Araplar’ın kullanımlarına itimad etmenin gerekli olduğuna işaret eder. Türü ve zorluk derecesi farklı olmasına rağmen şahidleri ortak bir üslupla ele alarak ayetleri yorumlamlar. Kur’an Arapça indirildiği için Arapların kullanımları ve üslupları İbn ‘Âşûr tarafından vazgeçilmez görülür. O, ayetleri doğru anlamak için Arap kullanımlarını ayrıntılı bir şekilde incelemiş ve bunları delil olarak zikretmiştir. Bu düşüncesini desteklemek için de şiir şahitlerini düşüncesine dayanak yapmıştır.

2.5. ŞİİRLE İSTİŞHAD ALANLARI

Bu başlık altında anlambilim (ilmu’d-dilâle), morfoloji (sarf), sentaks (nahiv) ve belâgat ilimlerinde şiirle istişhadın nasıl yapıldığını örneklendirmeye çalışacağız.

2.5.1. Anlam Alanında Şiirle İstişhad

Kur’an ayetlerini doğru anlamak için dilciler ve nahivciler cahiliye şiirlerini başvuru kaynağı yapmışlardır. Dilcilerin amacı Kur’an’ın bütün şaibelerden uzak olduğunu göstermekti. Arapça yoluyla korumak idi. Kudema dönemine ait şiir araştırmaları yapmalarındaki amaç ayet ve hadiste anlam kapalılığını gidermek içindi. Bu tür mübhemlerin kaldırılmasında cahiliye şiiri önemli bir destek kaynağı olmuştur. Bu açıdan İslam, putperestlerin bazı sosyal ve ahlakî değerlerini reddetmiş, putperest şairlere karşı mücadele etmiş ancak cahiliye şiirine görülmemiş bir değer atfetmiştir.⁷⁰⁸

⁷⁰⁷ İbn ‘Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, I/401.

⁷⁰⁸ Muhammed İbrâhîm Abdurrahman, “et-Tefsîru’l-Ustûrî li’ş-Şi’ri’l-Câhilî” s. 127.

Dolayısıyla Kur'an-ı Kerim'in lafızlarından murad edileni açıklamak, anlaşılması zor olan lafzı izah etmek, lafzın taşıdığı hikmeti öğrenmeye çalışmak, kelimenin içerdiği ibreti ve öğütü ortaya çıkarmak için şiir şahitlerinden faydalanılması ayıp veya bir kusur olarak görülmemiştir.⁷⁰⁹

Tâhir b. 'Âşûr, *et-Tâhrîr ve't-Tenvîr* adlı tefsirinde ayetleri açıklarken, Kur'an-ı Kerim'de geçen kelimelerin anlamlarına sıkça temas eder, bağlamlarını dikkate alarak kelimeleri belirlemeye çalışır. Neredeyse tefsirin her paragrafında lügat, sarf, nahiv, belâgat veya başka yönlerden şiir şahidlerini delil olarak sunar. Tefsir yaparken herhangi bir lafzı ele alıp o lafzın delalet ettiği manaya erişmek istediğinde dil bilgisi kitaplarında geçmeyen kuralları, lafzın harekelenmesini ve noktalamasını araştırarak kelimenin anlamını beyan etmeye özen gösterir.⁷¹⁰ İbn 'Âşûr'un tefsiri, lügat açısından pek çok ayrıntıyı içerdiğinden kelimelerin anlamlarının açıklaması yönünden lügavi tefsirleri çağrıştırmaktadır. Tefsirdeki dil incelikleri ve Kur'ân lafızları araştırıldığında ciltler dolduracak bilgiye ulaşılabilir. O, Arap dilindeki bir kısım kelimelerin tespit edilmemiş manalarını açıklamaya da önem verir.⁷¹¹ İbn 'Âşûr, ilk dönem âlimlerinin yöntemini izleyerek müfred bir kelimeyi mürekkep bir ifadeden önce ele alıp açıklar. Çünkü onlara göre yapılması gereken ilk şey müfred lafızları açıklamaktır. Zira Kur'an'ın manasını anlamak isteyen bir kimse önce Kur'an kelimelerinin ilk manalarını bilmelidir. Bir cümlemin anlamını bilmek de ancak cümledeki lafızları bilmekle mümkün olabilir. Çünkü cüz, külden önce gelir.⁷¹² İlk dönem âlimlerine göre müfessirin tefsire, lafzî ilimlerle başlaması gerekir. Lafzî ilimlerde de müfessirin yapması gereken ilk iş, kelimelerin lafızlarını araştırmaktır. Dolayısıyla Müfessir, dil açısından o kelimelerin lafızlarından bahsetmelidir.⁷¹³ Zira lafız ve mana arasındaki ilişki çok yönlüdür.

İbn 'Âşûr'un tefsirinde lügat yönünden kelime türlerini; Tek anlamlı kelime, terâdüf (eş anlamlı) kelimeler, müşterek kelime ve müşterek kelimenin bir alt başlığı olan zıt (mütebâyin) anlamlı kelimeler şeklinde dört başlık altında gruplandırmak mümkündür.

⁷⁰⁹ Mustafa İbrâhim el-Mişnî, *Medresetü't-Tefsîr fi'l-Endelus*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1986, s. 346.

⁷¹⁰ İbn 'Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, I/18.

⁷¹¹ İbn 'Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, I/7.

⁷¹² ez-Zerkeşî, *el-Burhân*, II/173.

⁷¹³ es-Süyûtî, *el-İtkân*, II/185.

2.5.1.1 Anlamlı Kelime

Sözlükte kelime; tek varlık demek olup Terim olarak; “*Bir manaya delalet eden kelime*”⁷¹⁴ şeklinde tarif edilmiştir. Usulcüler ise الله (Allah) lafzında olduğu gibi lafzın, manayla bütünleşme durumunu müfred lafız olarak adlandırmışlar.

İbn ‘Âşûr, garip veya anlaşılması zor bir kelime ile karşılaştığında o kelimeyi bağlamında açıklamaya çalışır. Bunu açıklarken şiirden istişhâd getirir. Açıklamasını yaptığı her bir ayeti şâhidle ayrı ayrı ilişkilendirmeye özen gösterir.

İbn ‘Âşûr’un tek anlamlı kelimenin tahliliyle ilgili istişhâdda izlediği yöntemin anlaşılması için bazı âyetlerle konuyu pratik olarak sunmamız faydalı olacaktır.

Birinci örnek; قَالُوا سُبْحَانَكَ لَا عِلْمَ لَنَا إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا إِنَّكَ أَنْتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ Melekler, “*Seni bütün eksikliklerden tenzih ederiz. Senin bize öğrettiklerinden başka bizim hiçbir bilgimiz yoktur. Şüphesiz her şeyi hakkıyla bilen, her şeyi hikmetle yapan sensin dediler.*”⁷¹⁵ buyrulmaktadır. Arap kelimasında حَكَمَ lafzı, bozulmadan, çürümeden, kusurdan, noksanlıktan ve eksiklikten uzak olma gibi anlamlara gelir. Araplar arasında bozulmaya yüz tutmuş bir şeyi kurtarma أَحْكَمَ fiiliyle ifade edilir. Atın istenilmeyen farklı yönlere sapmasına engel olmak için ağzına takılan demirden geme حَكْمَةُ الدَّابَّةِ veya أَحْكَمَ فَلَانٌ فَلَانًا “*falanca falancayı dizginledi*” anlamına gelen ifadeler kullanılır. İbn ‘Âşûr’a göre الْحَكِيم lafzı فَعِيل (fe‘îl) vezninde gelmiş olup أَحْكَمَ (Ahkeme) manasındadır. O, bu fiilin engel olma anlamına geldiğine şâhid olarak Cerîr’in şu beytini sunar.

أَبْنِي حَنِيفَةً أَحْكُمُوا سَهْمَاءَكُمْ
إِنِّي أَخَافُ عَلَيْكُمْ أَنْ أَعْضَبَا

“*Ey beni Hanife! Sefihlerinize sahip çıkın. Aksi halde size kızmaktan endişe ediyorum.*” (Kâmil)⁷¹⁶

İbn ‘Âşûr, ayette geçen الْحَكِيم ifadesinin bir şeyi bozulmaktan kurtarmak, engel olmak anlamında olduğunu beyitte geçen أَحْكُمُوا ifadesi ile delillendirmeye çalışmıştır. الْحَكِيم lafzının, sülasi mücerred kalıbının dışındaki bütün türevlerinin de Araplardan duyulduğu gibi “işleri sağlam yapma” şeklinde tekil manası ifade edilmiştir.⁷¹⁷

⁷¹⁴ ez-Zebidî, *Tâcü'l-Ârûs*, I/54.

⁷¹⁵ Bakara: 2/32

⁷¹⁶ el-Bağdâdî, *Hizânetü'l-Edeb*, IX/236.

⁷¹⁷ İbn ‘Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, I/415.

İkinci örnek: *“Hani meleklere, ‘Âdem için saygı ile eğilin’ demiştik de İblis hariç bütün melekler hemen saygı ile eğilmişler, İblis (bundan) kaçınmış, büyüklük taslamış ve kâfirlerden olmuştu.”*⁷¹⁸ buyrulmaktadır.

Ayette geçen السُّجُود (es-sücûd) lafzı, gerçekte bedeni eğmek veya saygı amacıyla yere kapanmak demektir. Krala, efendiye, yıldızlara secde etmek bu türdendir. Yusuf sûresinde, Yusuf’un huzuruna çıkan kardeşlerinin ona saygı gösterisinde bulunmalarını Kur’an bize şöyle ifade eder: *“Hepsi ona (Yûsuf’a) saygı ile eğildiler.”*⁷¹⁹ Ayette geçen سَجَّدَ kelimesi, varlığın kendisine zatına, suretine (şekil, resim, fotoğraf) veya saygı maksadıyla alını yere koymaktır. İbn ‘Âşûr, söz konusu kelimenin saygı anlamına geldiğine delil olarak Â’sâ’nın şu beytini zikreder:

فَلَمَّا أَتَانَا بُعِثَ الْكُرَى
سَجَدْنَا لَهُ وَخَلَعْنَا الْعَمَارَا

“Uyandıktan hemen sonra bize geldiğinde ona secde ettik onu selamladık ve sarıkları çıkardık.”(Mutekârib)⁷²⁰

İbn ‘Âşûr, ayette geçen السُّجُود (es-sücûd) kelimesinin saygı ile eğilmek anlamında olduğunu gerçekte bedeni eğmek veya saygı amacıyla yere kapanmak anlamına geldiğini, kelimenin ibadet etmek, tapınmak veya selamlamak anlamına da gelebileceğini ifade etmiş, delil olarak Â’sâ’nın yukarıda geçen beytini şahit sunmuştur.⁷²¹

Üçüncü örnek: *وَجَاءَ رَجُلٌ مِنْ أَقْصَا الْمَدِينَةِ يَسْعَى قَالَ يَا مُوسَى إِنَّ الْمَلَأَ يَأْتَمِرُونَ بِكَ لِيَقْتُلُوكَ فَاخْرُجْ إِيَّاكَ مِنَ النَّاصِحِينَ* *“Şehrin öbür ucundan koşarak bir adam geldi. ‘Ey Musâ! İleri gelenler seni öldürmek için aralarında senin durumunu görüşüyorlar. Şehirden hemen çık. Şüphesiz ben sana öğüt verenlerdenim, dedi.”*⁷²² buyrulmaktadır. İbn ‘Âşûr’a göre; يَأْتَمِرُونَ fiilinin mazisi اِتَّمَرَ (i’temere) dir. Bu fiil ب (ba) harfi cerri ile müteaddi olmuştur. İstişâre etmek anlamındadır. Aklından geçirmek, niyet etmek, plan yapmak anlamlarını da kapsamaktadır. Bu kelime esasen itaat etti anlamındadır. İbn ‘Âşûr şahid olarak İmruülkays’ın şu mısrasını delil göstermiştir.

⁷¹⁸ Bakara: 2/34

⁷¹⁹ Yûsuf: 12/100

⁷²⁰ ‘Abdu’l-Melik b. Muhammed b. İsmâ’il Ebu Mansûr es-Se‘âlibî, *Fıkhü’l-Luğa ve Sirru’l- ‘Arabîyye*, (Nşr.: ‘Abdurrazzâk el-Mehdî), İhyâu’t-Turâsı’l- ‘Arab, 2002, I/26.

⁷²¹ İbn ‘Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, I/421.

⁷²² Kasas: 28/20.

أَحَارِ عَمْرٍو كَأَنِّي حَرِيرٌ وَيَعْدُو عَلَى الْمَرْءِ مَا يَأْتِمُرُ

“Ey Hâris b. Amr acı çekiyor gibiyim. Kişiye, nefesine itaat etmesi zarar verir.” (Mutekârib)⁷²³

İbn ‘Âşûr, ayette geçen يَأْتِمُرُونَ fiilinin istişâre etmek anlamında olduğunu, bu anlamı desteklemek için de İmruülkays’ın şiirinde geçen يَأْتِمُرُ fiilinin itaat etmek anlamında olduğunu ifade etmiş ve fiilin zamanla anlam kaymasına uğrayarak itaat etmekten istişâre etmek anlamına geldiğini şiirle ıspatlamaya çalışmıştır.⁷²⁴

Dördüncü örnek: “Sizden önce (ki milletlerin başından) nice olaylar gelip geçmiştir. Yeryüzünde gezin dolaşın da yalanlayanların sonunun nasıl olduğunu bir görün.”⁷²⁵ buyrulmaktadır. İbn ‘Âşûr, ayette geçen السُّنُنُ (es-sünenü) çoğul olup tekili السُّنَّةُ (sünnetü) dır. س (sin) harfî dammayedir. Sünnet, işteki gidişat ve davranış biçimi demektir. Kelime, ayette işin gerçekleşmesinde gerekli olan ahlakî davranış anlamında gelmektedir. İbn ‘Âşûr, Lebîd’in şu beytini şahid getirir:

مِنْ مَعَشَرٍ سَنَّتْ لَهُمْ آبَاؤُهُمْ وَلِكُلِّ قَوْمٍ سُنَّةٌ وَإِمَامُهَا

“Babalarının kendilerine bir çıkır açtığı topluluktanız. Her kavmin bir âdeti ve bir önderi vardır.” (Kâmil)⁷²⁶

Aynı anlamı desekleyen başka bir delil de Hâlit el-Hüzeli’nin Ebû Züeyb el-Hüzeli’ye hitaben söylediği şu beyittir:

فَلَا تَجْزَعَنَّ مِنْ سُنَّةٍ أَنْتَ سِرُّهَا فَأَوَّلُ رَاضٍ سُنَّةً مَنْ يَسِيرُهَا

“Takip ettiğin gidişattan kaygılanma. Bir gidişattan memnun olacak ilk kişi, onu ortaya koyandır.” (Tavîl)⁷²⁷

⁷²³ İmruülkays, *Divanu*, I/105.

⁷²⁴ İbn ‘Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, XX/96.

⁷²⁵ Ali İmran: 3/137

⁷²⁶ Lebîd, *Dîvân*, s. 116; Ebü Zeyd el-Kureşî, *Cemheretu Eş‘ari’l-‘Arab*, I/267; Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmi’u’l-Beyân*, VI/72.

⁷²⁷ el-‘Askerî, *Dîvânü’l-Me‘ânî*, II/158; İbn Manzûr, *Lisânü’l-‘Arab*, IV/390; Ebû Hafs Sirâcuddîn, *el-Lübâb*, V/548.

Görüldüğü üzere İbn ‘Âşûr, ayette geçen السُّنُّ kelimesinin işin gidişatı, davranış biçimi ve ahlakî gidişat gibi anlamlara geldiğini, Lebîd ve Hâlit el-Hüzeli’nin beyitleriyle kanıtlama gayretinde olmuştur.⁷²⁸

2.5.1.2. Eş Anlamlı Kelime

Eş anlamlılık (Teradüf), رَدَف kökünün تَفَاعُل babına nakledilmesiyle elde edilmiş masdar bir isimdir. Sözlükte, “*peşisıra gelmek, birbirini izlemek*” anlamında olup teradüf kelimesi ile ifade edilir. Müteradif ise, sonunda iki sakinin biraraya geldiği her kafiye-dir.⁷²⁹ Terim anlamı; “*İki ya da daha fazla kelimenin aynı anlama gelmesi*” olarak ifade edilmiştir.⁷³⁰

İbnu’l-A‘râbî, el-Enbârî, Seâlibî, Ahmed b. Fâris, İbn Dürüsteveyh (ö. 327), Râgıb el-İsfahânî, Ebû Hilâl el-Askerî, Nureddin el-Cezâirî (ö.1158) gibi dil âlimleri Arap dilinde muterâdif kelimelerin varlığını kabul etmemişler.⁷³¹

Arap dilinde teradüf kabul eden dilbilimcilerin başında ise Sîbeveyhi, Kutrub (ö. 206), Ebû Zeyd el-Ensârî (ö. 215), el-Asmâî (ö. 216), el-Müberred, el-Hemedânî (ö. 320), İbn Haleveyh (ö. 370), Ebû Ali el-Fârisî, er-Rummânî, İbn Cinnî, İbn Sîde (ö. 458), el-Fîruzâbâdî (ö. 817) gelir. Rummânî, ilk defa teradüf konusunu kitabında bir başlık olarak işlemiştir.⁷³²

⁷²⁸ İbn ‘Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, I/462; IV/96. Daha fazla örnek için bkz. II/153, 180, 218, 255, 259; IX/9.

⁷²⁹ el-İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 198; Fîruzâbâdî, *el-Kâmûsu’l-Muhît*, Dâru’l-İlim, Beyrut ts., III/144; ez-Zebîdî, *Tâcu’l-Arûs*, XIII/180; İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, IX/115; el-Cevherî, İsmâîl b. Hammâd, *es-Sihâh fi’l-Luğa*, (Nşr.: Ahmed Abdulgafûr Attâr), Dâru’l-Kitabu’l-Arabî Mısır ts., IV/1364; İbn Fâris, Ebu’l-Hüseyn Ahmed, *Mu’cemu-Mekâyîsi’l-Lüğa I-VI*, (Nşr.: Abdüsselâm Muhammed Hârûn), Daru’l-Fikr, Beyrut, 1979, II/503.

⁷³⁰ İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, IX/114; Fîruzâbâdî, *el-Kâmûsu’l-Muhît*, III/144; ez-Zebîdî, *Tâcu’l-Arûs*, XIII/180; es-Süyûtî, *el-Müzhir*, I/402; Muhammed A’lâ b. Alî b. Muhammed Hâmid et-Tehânevî, *Keşşâfu Istilâhâti’l-Fünûn*, I/578.

⁷³¹ es-Süyûtî, *el-Müzhir*, I/399-404; el-Müneccid, *et-Terâdüf fi’l-Kur’ani’l-Kerim*, s.39; Hâkim Mâlik ez-Ziyâdî, *et-Terâdüf fi’l-Luga*, s. 198-201; Ebu’l-Hüseyn Ahmed b. Fâris, *es-Sâhibî fi Fıkhî’l-Luğati’l-Arabîyye*, (Nşr.: Ömer Fârûk et-Tabbâ’, Beyrut 1993, s. 97-98; el-‘Askerî, *el-Furûku’l-Luğaviyye*, (Nşr.: Muhammed İbrâhîm Selîm), Dâru’l-‘İlm Kâhire 2014, I/12-17; Muhammed b. Abdurrahman b. Salih eş-Şâyi’, *el-Furûku’l-Lugaviyye ve Eseruhâ fi Tefsîri’l-Kur’âni’l-Kerim*, Mektebetu’l-Ubeykân Riyad 1993, s. 88; er-Râfi’î, *Târîhu Âdâbi’l-Arab*, I/125; Mustafa Kaya, *er-Rummânî, Hayatı, Eserleri ve Arap Gramerindeki Yeri*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum 2007, s. 148

⁷³² Muhammed Nureddin el-Müneccid, *et-Terâdüf fi’l-Kur’âni’l-Kerim*, Dâru’l-Fikri’l-Muâsir Beyrut 1997, s. 31.

Bir kelimeye eş anlamlı diyebilmek için iki kelimenin mana olarak birbiriyle tam uyumlu olması, her iki kelimenin aynı dil ve şivede aynı aksan içinde olması ve aynı döneme ait olması gerekir.⁷³³ Dolayısıyla teradüfün ortaya çıkış sebepleri arasında; lehçeler arası alışveriş,⁷³⁴ diğer dillerden alıntılar,⁷³⁵ dilsel değişimden olan ses,⁷³⁶ anlam değişimi,⁷³⁷ mecazî kullanımlar,⁷³⁸ Arapların künyelere olan eğilimi⁷³⁹ gibi nedenler sayılabilir.⁷⁴⁰

Kelime çeşitliliğinin arkasında birçok neden yatmaktadır. Her dilde bir manayı ifade eden pek çok kelime kullanılmaktadır. Ancak Arapça, bu konuda bünyesinde diğer dillerden daha fazla kelime barındırmaktadır. Örneğin sene için 24, aydınlık için 21, karanlık için 52, güneş için 29, bulut için 50, yağmur için 64, kuyu için 88, su için 170, süt için 13, bal ve içki için 100, aslan için 350, yılan için 100 kelime, erkek deve için 100, dişi deve için 255 kelime kullanıldığı kayıtlara geçmiştir.⁷⁴¹

İbn ‘Âşûr, manası aynı olan kelimeleri eş anlamlı kelimelerden saymıştır. Özellikle sözcükleri açıklarken eş anlamlı kelimeleri tercih etmiştir. Müdakkik dilcilerin, murâdif kavramına karşılık kullandığı التَّرَادُف (et-Terâdüf) ve الْمُتَقَارِب (el-Mutekarib) kavramları yerine İbn ‘Âşûr التَّقَابُل (et-tekâbü) kavramını kullanmıştır. Bazen bir lafzı murâdif bir lafızla açıklamış, bazen de müfred lafzın manasında müşterek olanını açıklamıştır. Kullanım yönünü izah ederken bazen de lafzın zıddıyla onu şerh etmiştir.⁷⁴²

İbn ‘Âşûr’un eş anlamlı kelimelerin tahliliyle ilgili istişhâdda izlediği yöntemin anlaşılması için bazı âyetleri sunmamız faydalı olacaktır.

Birinci örnek: وَذَرِ الَّذِينَ اتَّخَذُوا دِينَهُمْ لَعِبًا وَلَهْوًا وَعَرَّتْهُمْ الدُّنْيَا “Dinlerini oyun ve eğlence edinenleri ve dünya hayatı kendilerini aldatmış olanları bırak.”⁷⁴³ buyrulmuştur.

⁷³³ Saffet Cengiz,, “Arapçada Eş Anlamlılık ve Kelimeler Arasındaki Anlam Benzerliği” *Karatay Sosyal Araştırmalar Dergisi*, (6), 2021, 237-260.

⁷³⁴ es- Süyûtî, *el-Hasâis*, s.375.

⁷³⁵ İbn Âşûr, *Cemheratü Makâlât ve Rasâil*, Dâru’n-Nefâis, Ürdün 2015, III, 1100,1101.

⁷³⁶ el-Hafâcî, Muhammed Ali Rezzâk, *İlmü ’l-Fesâhati ’l-Arabî*, Dâru’l-Meârif Kahire, ts., s. 373.

⁷³⁷ İbn Âşûr, *Cemheratu Makâlât ve Rasâil*, III, 1098.

⁷³⁸ el-Hâşimî, *Cevâhiru ’l-Belâğa*, s. 249; eş-Şâyi’, *el-Furûku ’l-Lugaviyye*, s. 68-69.

⁷³⁹ el-Müneccid, *et-Teradüf fi ’l-Kur’ani ’l-Kerim*, s. 28.

⁷⁴⁰ Baysal, Fatma Betül, *Kur’an’da Çok Anlamlılık ve Eş Anlamlılık*, (Yüksek Lisans Tezi), Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 2019, s. 39-41.

⁷⁴¹ er-Râfi’î, *Târîhu Âdâbi ’l-’Arab*, I/126.

⁷⁴² Hasan eş-Şârif, *eş-Şâhidu ’ş-Ş’irî fi Kitâbi Me’ani ’l-Kur’an li’l- Ferrâ*, Külliyyetü’l-Âdab ve’l-’Ulûmi’l-İnsâniyye, s. 189.

⁷⁴³ Enam: 6/70

Onlar (müşrikler) dini, bütün işlerinde oyun ve eğlence haline getirdiler. Putların önünde, gündelik işlerinde, çeşitli etkinliklerde dinlerini oyun ve eğlenceye çevirdiler. Kâbe'nin etrafında el çırpıtlar ve ısıklık çaldılar. Bu oyun ve eğlenceleri din olarak isimlendirdiler şeklinde tefsir etmeye çalışmıştır. Ayette geçen دِينَ (din) kelimesinin müradifi olan مِلَّةٌ (millet) kelimesi manasında da olması mümkündür. Bu anlamla beraber kelimenin Allah'a saygı göstermek (ibadet), ona bağlanmak, yakınlaşmak (kulluk) anlamına geldiğini söyleyerek Nâbiga'nın aşağıdaki beytini şahid olarak zikretmiştir:

مَجَلَّتْهُمْ ذَاتُ الْإِلَهِ وَدِينُهُمْ قَوْمٌ فَمَا يَرْجُونَ عِزَّ الْعَوَاقِبِ

“Kitapları ilahi ve dinleri sağlamdır. Sadece ölümden sonraki hayatı umarlar.”
(Tavîl)⁷⁴⁴

Buradaki din kelimesi Allah'a saygı ve yakın olma gibi anlamlarda kullanılmıştır. Ayette geçen din kelimesinden muradın âdet olması da mümkündür. İbn 'Âşûr, din kelimesinin âdet anlamına gelebileceğine delil olarak Musakkab el-Abdî'nin şu beytini şahit sunar:

تَقُولُ وَقَدْ دَرَأَتْ لَهَا وَضِيئِي أَهَذَا دِينُهُ أَبَدًا وَدِينِي

“Ben ona (bayana) hevdeci bağlama ipimi verdiğimde dedi ki; bu onun adeti mi? Yoksa bana ait bir tavrı mıdır?” (Vâfir)⁷⁴⁵

Dolayısıyla İbn 'Âşûr, ayette geçen الدِّينِ (ed-din) kelimesi ile الْمِلَّةُ (el-millet) kelimesinin bir birinin mütekabili (muradifi) olduğunu, Allah'a saygı göstermek, ona bağlanmak, yakınlaşmak anlamına geldiğine Nâbiga'nın yukarıda geçen beytini şahid sunmuştur. Ayrıca ayette geçen din kelimesinin âdet manasına da gelebileceğine delil olarak da Musakkab el-Abdî'nin yukarıdaki beytini şahit olarak zikretmiştir.⁷⁴⁶

İkinci örnek: وَذَكَرْ بِهِ أَنْ تُبْسَلَ نَفْسٌ بِمَا كَسَبَتْ لَيْسَ لَهَا مِنْ دُونِ اللَّهِ وَلِيٌّ وَلَا شَفِيعٌ “Hiç kimsenin kazandığı yüzünden mahrumiyete sürüklenmemesi için Kur'an ile öğüt ver. Yoksa ona Allah'tan başka ne bir dost vardır, ne de bir şefaatchi.”⁷⁴⁷

⁷⁴⁴ el-‘Askerî, *el-Furûku'l-Luğaviyye*, I/292.

⁷⁴⁵ Kurâ‘unneml, el-Münecced, I/202.

⁷⁴⁶ İbn 'Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, VII/295.

⁷⁴⁷ Enam: 6/70.

İbn ‘Âşûr’a göre, أَنْ تُبْسَلَ نَفْسٌ cümlesinin, ذَكَرَ (zekkir) fiili için ikinci mefulün bih olması mümkündür. الإِبْسَال (el-İbsâl) lafzının birden fazla murâdifi bulunduğunu, birinci anlamı; hapsetmek ve rehin almak ikinci anlamı ise teslim etmek şeklinde olduğunu ifade etmiş, kelimenin Arap kelimasında iki anlamda da kullanıldığını beyan etmiştir. Bu kelimenin aslının اَلْبَسَلَ (el-Besel) olduğunu murâdifinin اَلْمَنْعُ (el-men‘) engellemek ve اَلْحَرَامُ (el-Haram) yasaklamak olduğuna Damre en-Nehşel’e ait şu beyti şahit sunmuştur:

بَكَرْتُ تَلُومَكَ بَعْدَ وَهْنٍ فِي النَّدَى بَسَلْتُ عَلَيْكَ مَلَامَتِي وَعَيْتَابِي

“Cömertlikte bir gevşeme gösterdiğinde hemen seni kınar. Beni ayıplaman ve kınaman sana yasaktır.” (Kâmil)⁷⁴⁸

اَلْإِبْسَال (el-ibsal) lafzı, اَلْإِسْلَام (el-İslam) teslim etme anlamında da kullanılmıştır. Bunun delili de Avf b. el-Ahves el-Kilâbî’nin şu beytidir:

وَإِبْسَالِي بَيْنِي بَعْزٍ جُرْمٍ بَعُونَاهُ وَلَا يَدِمُ مُرَاقٍ

“Çocuğumu onlara teslim etmem ne kan dökme ne de suç işlemeye karşılık idi. Ona yardım etmek içindi.” (Vâfir)⁷⁴⁹

Bu beyitte اِبْسَال (ibsal) kelimesi, teslim etme anlamındadır. Netice olarak İbn ‘Âşûr, ayette geçen اَلْبَسَلَ kelimesinin murâdifi; اَلْمَنْعُ (el-men‘) engellemek, اَلْحَرَامُ (el-Haram) yasaklamak اَلْإِسْلَام (el-İslam) teslim etme anlamında olduğunu ifade etmiş, yukarıda geçen Damre en-Nehşel ve Avf b. el-Ahves el-Kilâbî’nin beyitlerini de bu anlamlara şahit tutmuştur.⁷⁵⁰

Üçüncü örnek: ... وَالْأَنْعَامَ أَذَانَ فَلْيَبْتَئَنَّ وَلَا مَرَنَّهُمْ وَلَا مَنِيَّئَهُمْ وَلَا ضِلَّائَهُمْ “Onları mutlaka saptıracağım, mutlaka onları kuruntulara sokacağım ve onlara (putlara adak için) hayvanların kulaklarını yarmalarını mutlaka emredeceğim.”⁷⁵¹ buyrulmuştur.

Ayette, kovulmuş şeytanın bazı özellikleri anlatılmaktadır. Şeytan, insanları saptırmaya çalışacak onlara hayvanların kulaklarını kesmelerini emredecektir. Böylece insanlardan bazıları şeytana uyar, hayvanların kulaklarını kesmek gibi bir takım hurafeler ve haktan sapmış olurlar.

⁷⁴⁸ el-İsfahânî, *el-Müfredât*, I/140

⁷⁴⁹ Ebü Hafs Sirâcuddîn, *el-Lübâb*, VIII/213.

⁷⁵⁰ İbn ‘Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, VII/296.

⁷⁵¹ Nisa: 4/119.

İbn ‘Âşûr, ayette geçen التَّبْتِيكُ (et-Tebtîk) kelimesinin murâdifinin قَطَعَ (kata‘) kelimesi olduğunu ve kesmek anlamına geldiğini belirtir.

İbn ‘Âşûr, التَّبْتِيكُ kelimesi’nin قَطَعَ anlamına geldiğine Teebbeta Şerran’ın şu beytini şahit sunar:

وَيَجْعَلُ عَيْنِيهِ رَبِيئَةً قَلْبِهِ إِلَى سَلَّةٍ مِنْ حَدِّ أَخْلَقِ بَاتِكِ

“Göz kalbin gözetleyicisidir. Kalbe yönelik bir tehlike gördüğünde keskin kılıcı kınından çeker.” (Tavîl)⁷⁵²

İbn ‘Âşûr, ayette geçen فَلْيُبَيِّنْ لَافZının türevi olan التَّبْتِيكُ kelimesi’nin murâdifinin قَطَعَ olduğunu ve kesmek anlamına geldiğini, Teebbeta Şerran’ın yukarıdaki beytinde geçen بَاتِكِ (keskin) kelimesi ile ispatlamaya çalışır.⁷⁵³

2.5.1.3. Müşterek Anlamlı Kelime

Sözlükte ش-ر-ك (ş-r-k) kökünden türemiş olan iştirak, “ortaklık” anlamına gelmektedir. İsmi meful olan müşterek “ortak olunan şey” anlamında olup “Bir kelimenin iki veya ikiden fazla değişik manaya delalet etmesi yani birden çok anlam barındırması”⁷⁵⁴ şeklinde tarif edilmiştir.

Lafız, bir mana için vaz’ olunursa, sonra bu lafız için başka manalar da bulunursa bu durumda müşterek lafızdan bahsedilebilir. Ayn (göz, su pınarı, casus, altın), ‘Hâl (dayı, ben), ‘hûb (günah, hüzn, kız kardeş ...) kelimelerinin anlamları gerçek olduğundan bunlar müşterek lafız kabul edilir. Ancak esed (arslan, cesur insan [mecaz]), Kesîrû’r-remâd (külü bol, cömert [kinaye]) sözlerinin mânalarından biri gerçek, diğeri mecaz ve kinaye olduğundan müşterek lafız sayılmazlar.⁷⁵⁵

İmam Şafîî, Ebû Bekir el-Bakillânî ve Mu’tezile mezhebi âlimleri müşterek (çok anlamlı) lafzın, hakikat türünden saymışlardır. İbn Hâcib ve Bakillani gibi dilciler müşterek lafzın mecaz olabileceğini söylemiş ve müşterek kelimenin bir karineyle birçok

⁷⁵² İbn Hamdûn, *et-Tezkiretü’l-Hamdûniyye*, II/430

⁷⁵³ İbn ‘Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, V/205.

⁷⁵⁴ Halîl b. Ahmed, *Kitâbü’l-‘Ayn*, V/294; İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arab*, X/449; ez-Zebîdî, *Tâcu’l-Arus*, XXVII/228; Ebu’l-Hüseyn Ahmed İbn Fâris, *Mucemu Mekâyîsi’l-Luga*, (Nşr.: Abdusselam Muhammed Harun), Dâru’l- Fikr, Dımaşk 1979, III/265; es-Süyûtî, *el-Müzhir*, I/369.

⁷⁵⁵ İsmail Durmuş, “Müşterek”, *DİA*, XXXII, 171-172.

manaya hamledilebileceğini iddia etmiştir. Zira İbn Hâcib, karineyi mecazın alametinden saymıştır.⁷⁵⁶ Müşterek lafzın aynı cümlede birden çok anlama gelmesi mümkün olduğu gibi bu anlamlardan sadece birini tercih etmek de mümkündür.

Kur'an lafızları sadece bir manaya delalet etmemektedir. Zikredilmiş oldukları yere, siyak ve sibaka göre muhtelif manalara gelmektedir. İşte bu olgu Kur'an'ın anlaşılmasında ayetlerin bağlamını, siyak ve sibakını iyi bilme zorunluluğunu ortaya koymaktadır. O halde kelimelerin muhtelif manalarını bilmenin yanı sıra kelimenin zikredildiği bağlamı da iyi bilmek gerekmektedir. Bir lafız, birçok manaya hamledilebilir. Dolayısıyla mana, karinelerle bağlam içerisinde belirlenir.⁷⁵⁷

İbn 'Âşûr da müşterek lafızları, Kur'an-ı Kerim'in eşsiz üslubunun özelliklerinden biri olarak kabul etmiştir. Ona göre müşterek lafız konusunda en fazla kararsızlık yaşayanlar müfessirler olmuştur. Lafzın hakîki ve mecâzi anlamda kullanıldığını kabul eden İbn 'Âşûr, müşterek lafzı dil yönünden tamamen veya kısmen birçok manayla ilişkilendirmeyi uygun görmüştür. O, müşterek lafzı önemsemiş ve onu dilin önemli konularından sayarak müşterek lafızla, mecazın farklı şeyler olduğunu ifade etmiştir.⁷⁵⁸

İbn 'Âşûr, bazen bir kelime birden fazla anlama geldiği için tercih ettiği manaya kanıt olsun diye şiir şâhidi zikretmiştir. O, açıklamasını yaptığı her müşterek lafız için şiir istişhâdıyla kanıtlama çabası içerisine girmiştir. Kelimelerin bağlamlarını göz önüne alarak diğer manalarına da dikkat çekip ve Araplar'ın kelimelerinde geçen ifadelerle yönelmiştir. O, tefsirinde Kur'an-ı Kerim'in lafızlarını ele alırken bunların müşterek lafızlardan olduğunu söylemez. Ancak bir lafzın farklı manalara geldiğine işaret eder.

İbn 'Âşûr'un müşterek anlamlı kelimenin tahliliyle ilgili istişhâdda izlediği yöntemin anlaşılması için bazı âyetlerle konuyu pratik olarak sunmamız faydalı olacaktır.

Birinci örnek: *وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ* “*Namazı dostdoğru kılarlar.*”⁷⁵⁹ buyrulmuştur. *الصَّلَاةُ* (es-Salâ) kelimesi *فَعْلَةٌ* (fe‘alet) vezninde müfret mastar yerine geçen camid bir isimdir. Çoğulu *صَلَوَات* “salavât” şeklindedir. *الصَّلَاةُ* (es-Salât) aslen *صَلَوَةٌ* (salavet) dir. Bu kelime Kur'an'da 67 yerde müfret, 11 yerde hem müfret hemde zamire muzaf olarak, 5 yerde salavât şeklinde çoğul, 3 yerde mazi fiil olarak *صَلَّى* şeklinde, 4 yerde muzâri fiil olarak

⁷⁵⁶ İbn 'Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, I/99.

⁷⁵⁷ İbn Fâris, *es-Sâhibî fî Fıkhî'l-Luğâ*, I/57.

⁷⁵⁸ İbn 'Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, I/99.

⁷⁵⁹ Bakara: 2/3

لَا ʃeklinde 1 yerde de ۛۛۛۛۛ ʃeklinde 4 yerde emir olarak ، ۛۛۛۛۛ ʃeklinde ، ۛۛۛۛۛ ʃeklinde zikredilmiştir.⁷⁶⁰

Ahmed b. Fâris, cahiliye döneminde Arapların salat kelimesini dua, İslam'ın gelişiyle duaya ek olarak namaz, bazen rükû ve secde manasınada kullandığını ifade etmiştir.⁷⁶¹ Ayetlerde salattan kastedilen; Namaz,⁷⁶² mağfiret,⁷⁶³ İstiğfar,⁷⁶⁴ dua,⁷⁶⁵ kıraat,⁷⁶⁶ din,⁷⁶⁷ ibadet yeri,⁷⁶⁸ cuma namazı,⁷⁶⁹ ikindi namazı,⁷⁷⁰ cenaze namazı⁷⁷¹ ʃeklinde farklı anlamlarda kullanılmıştır.⁷⁷² Ayrıca salât lafzı, kişinin rükû ve secde etmesi,⁷⁷³ azâmet,⁷⁷⁴ ateş ve kızartma,⁷⁷⁵ sırtın ortası, önde giden atı izleyen arkadaki at, Yahudi tapınakları⁷⁷⁶ gibi farklı kullanım alanları da bulmuştur. Halil b. Ahmed, bu kavramın İslam'da Allah, peygamber ve melekler için de kullanıldığını bu kullanımlarda farklı anlamlara geldiğini zikretmiştir. Allah Rasûlünün müminlere salâvâtı; müminlere duası ve onları anması demektir. Allah'ın peygamberlerine ve salih kullarına olan salâvâtı; onlara rahmet etmesi demektir. İnsanların cenazeye salât etmesi, dua etmeleri demektir. Meleklerin salât etmesi ise dua ve istiğfar dilemeleri anlamına gelmektedir.⁷⁷⁷ Salât kelimesi, kuş ve güvercinler tarafından yapılırsa tesbih manası taşır.⁷⁷⁸

İbn 'Âşûr, salât kavramının birden fazla anlamda nasıl kullanıldığını Arap şiirinden A'şâ'nın şu beyitlerini kanıt getirmiştir:

⁷⁶⁰ Muhammed Fuad Abdalbâkî, *Mu'cemu'l-Müfrehes li Elfâzi'l-Kur'ani'l-Kerim*, Daru'l-Kütübî'l-Mısıriyye 2008, s. 413.

⁷⁶¹ es-Sâhibî, *fî Fikhi'l-Luğati'l-'Arabiyye*, (Nşr.: Ömer Fârûk et-Tabbâ', Beyrut 1993, I/49; İbn 'Âşûr, *et-Tahrîr ve 't-Tenvîr*, I/232.

⁷⁶² Maide: 5/55.

⁷⁶³ Ahzab: 33/43.

⁷⁶⁴ Ahzab: 33/56.

⁷⁶⁵ Tevbe: 9/103.

⁷⁶⁶ İsra: 17/110.

⁷⁶⁷ Hud: 11/87.

⁷⁶⁸ Hacc: 22/40.

⁷⁶⁹ Cuma: 62/9.

⁷⁷⁰ Maidde: 5/115.

⁷⁷¹ Tevbe: 9/84.

⁷⁷² es-Seâlibî, *el-Eşbâh ve 'n-Nezâir*, (Nşr.: Muhammed el-Mısırî), Âlemü'l-Kütüb, Beyrut 1984, s. 188-189; İbnu'l- Cevzî, *Nüzhetu'l-A'yun*, (Nşr.: Abdulkarim Kâzım Râzi), Müessesetu'r- Risale, Beyrut 1987, s. 393-396.

⁷⁷³ İbn Manzûr, *Lisanu'l-Arab*, XIV/466.

⁷⁷⁴ ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I/38.

⁷⁷⁵ İbn Fâris, *Mu'cemu Mekâyisi'l-Luga*, III/300.

⁷⁷⁶ Halil b. Ahmet, *Kitâbu'l-'Ayn*, VII/153-154.

⁷⁷⁷ Halil b. Ahmet, *Kitâbu'l-'Ayn*, VII/154; ... إِنَّ اللَّهَ وَمَلَائِكَتُهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ ۚ “Şüphesiz Allah ve melekleri Peygamber'e salât ediyorlar. Ey iman edenler! Siz de ona salât edin, selâm edin...” (Ahzab: 33/56) diye buyurmuştur.

⁷⁷⁸ el-İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 492.

تَقُولُ بِنْتِي وَقَدْ بَمَّمْتُ مُرْتَحِلًا يَا رَبِّ جَبَّتْ أَبِي الْأَوْصَابَ وَالْوَجَعَا
عَلَيْكَ مِثْلُ الَّذِي صَلَّيْتُ فَأَعْتَمِضِي جَفْنَا فَإِنَّ لِحْنِبِ الْمَرْءِ مُضْطَجَعَا

“Yolculuğa çıkmaya niyetlendiğimde kızım: Rabbim! Babamı bela ve sıkıntılardan koru! der.

Kızım ettiğin duanın aynısı sana da olsun. Rahat ol. Kişinin sığınılacak bir yeri vardır.” (Basît)⁷⁷⁹

Burada şâhid ikinci beyitteki صَلَّيْتُ kelimesidir. İbn ‘Âşûr, şâhidin anlamının tam olarak ortaya çıkması için iki beyti beraber zikretmiştir.⁷⁸⁰ Salât kelimesi, dua anlamında olup Arapların kullandığı صَلَّى عَلَى فُلَانٍ “filana dua etti, ona istiğfar etti”⁷⁸¹ anlamında kullanılmıştır.

el-A‘şâ’nın aşağıdaki beytindeki kelime “ibadet” anlamıyla kullanılmıştır.

يُرَاوُحُ مِنْ صَلَوَاتِ الْمَلِكِي كِ طَوْرًا سُجُودًا وَطَوْرًا جُؤَارًا

“O, melike ibadetlerinde bazen secde bazen de yalvarma ve yakarma arasında gidip gelirdi.” (Mutekârib)⁷⁸²

İbn ‘Âşûr, salât, Allah tarafından olursa ‘rahmet’ manasındadır. Adiy b. er- Rukaa bir beytinde salâtı bu anlamda kullanmıştır.

صَلَّى إِلَهُ عَلَى امْرِئٍ وَدَعَتْهُ وَأَتَمَّ نِعْمَتَهُ عَلَيْهِ وَزَادَهَا

“İlah, uğurladığım kişiye rahmet etsin ve onun üzerine nimetini tamamlasın ve artırsın.” (Basît)⁷⁸³

İbn ‘Âşûr, yukarıda geçen beyitlerden de anlaşıldığı üzere ayette geçen salât kavramının namazın dışında; dua, ibadet, rahmet gibi birçok anlamlara gelebileceğini Arap şiirinden şahit sunarak kanıtlama yoluna gitmiştir.

İkinci örnek: الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ “Hamd, Âlemlerin Rabbi olan Allah'a mahsustur.”⁷⁸⁴

⁷⁷⁹ en-Nehhâs, Ebû Ca‘fer Ahmed b. Muhammed b. İsmâil el-Murâdî el-Misrî, en-Nâsih ve ‘l-Mensûh, (1. Baskı), (Nşr.: Muhammed Abdu’s-Selâm), Mektebetü’l-Felâh, Kuveyt 1408, I/285; İbn Manzûr, Lisânü’l-Arab, XIV/465.

⁷⁸⁰ İbn ‘Âşûr, et-Tahrîr ve ‘t-Tenvîr, I/232.

⁷⁸¹ el-Cevherî, es-Sıhâh, VI/2402.

⁷⁸² es-Se‘âlibî, Ebû Zeyd ‘Abdurrahman, (1. Baskı), (Nşr.: eş-Şeyh Muhammed ‘Alî, eş-Şeyh ‘Âdıl), Dâru İhyâi’t-Turâs Beyrut 1418, IV/155.

⁷⁸³ İbn Manzûr, Lisânü’l-Arab, XIV/465.

⁷⁸⁴ Fatîha: 1/2

İbn ‘Âşûra göre, رب (rab) kelimesi ya mastardır ya da مُرَبِّ (mürebbi) yöneten veya رَبَّ (sâis) seyis (tımarcı) manasında ismi faildir. رب isminin cemisi اَرْبَاب (erbâb) dır. Rabb ismi يَرْبُهُ – رَبَّه fiili, فَعَّلَ (fe‘al) fiili kökünden olup sıfat-ı müşebbehe olarak gelmiştir. رَبَّه lafzı رَبَّاه ve سَاسَهُ anlamındadır. مَلَكَهُ sahip oldu. رب manasında değildir. Her ne kadar Arap keliminde رب lafzı, melik ve seyyid manasına gelse de Araplar رب lafzının veznini ve türetilişini bildiklerinden bunu Allah’a mutlak (izafesiz) ve mukayyed (izafeli) olarak tahsis etmediler. Allah’la beraber başka varlıklar için de kullandılar. Bunun delili Hâris b. Hillize’nin şu beytidir.

وَهُوَ الرَّبُّ وَالشَّهِيدُ عَلَى يَوْمِ
مُحْيَايَتَيْنِ وَبَلَاءِ بَلَاءِ

“O, Rabdir ve Hayareyn savaşına şahit olandır. O savaş da ne çetin bir savaştı.”
(Hafif)⁷⁸⁵

Hâris b. Hillize beyitte geçen الرَّبُّ (er-Rab) isminden Amr b. Hind’i kast etmiştir. Ayrıca Nâbîga ez-Zübyânî’nin Nu’mân b. el-Münzir hakkında şu beyti de buna bir delildir.

وَرَبِّ عَلَيْهِ اللَّهُ أَحْسَنَ صُنْعِهِ
وَكَانَ لَهُ عَلَى الْبَرِّيَّةِ نَاصِرًا

“Allah onun güzel amellerini artırsın. Onu insanlara karşı muzaffer kılsın.”(Tavîl)⁷⁸⁶

Bu beyitte geçen رَبُّ (rab) kelimesi, fiil olarak kullanılmış olup artırma, çoğaltma anlamında kullanılmıştır.⁷⁸⁷

رَبُّ (rab) kelimesinin kral, efendi anlamında da kullanılabileceğine dair başka bir delil ise Nâbîga’nın Nu’mân b. Hâris hakkındaki şu beytidir:

تَحُبُّ إِلَى النُّعْمَانِ حَتَّى تَنَالَهُ
فَدَى لَكَ مِنْ رَبِّ طَرِيفِي وَتَالِدِي

“Nu’mân’a kavuşmak için hızlıca yol alıyorsun. Gerek sahip olduğum gerekse atalarımın kalan (bu izzet ve şereften dolayı) nefsim sana feda olsun.”(Tavîl)⁷⁸⁸

⁷⁸⁵ Ebü Hafs Sirâcuddîn, *el-Lübâb*, I/180.

⁷⁸⁶ el-Vellevî, Muhammed b. Ali b. Âdem el-İtyûbî, *Zahîretü'l-'Ukbâ fî Şerhi'l-Müctebâ*, (1. Baskı) Dârü'l-Mi‘râc, Lübnan, XVII/321.

⁷⁸⁷ İbn ‘Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, I/167.

⁷⁸⁸ Ebü Hafs Sirâcuddîn, *el-Lübâb*, II/252; Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, I/142.

İbn ‘Âşûr’a göre rab ismi birçok yerde mutlak olarak gelmiş ise de sadece Allah’a rab lafzını tahsis etmek doğru olmaz. Zira Araplar Uzza putunu da rab olarak adlandırmışlardır. Mesela رَبُّ الدَّارِ وَ رَبُّ الْفَرْسِ وَ رَبُّ بَنِي فُلَانٍ gibi ifadeler Rab lafzının mutlaklığının ancak idafeyle veya müteallak oluşuyla hususiyet kazanabileceğini söyler. İbn ‘Âşûr, رَبُّ lafzı hakkında ez-Zemahşerî ve onu takip eden müfessir ve dil otoritelerinin açıklamalarına da yer vermiştir. Zemahşeri ve bazı müfessirlere göre رَبُّ lafzı, Allah dışında sadece mukayyed (izafeli) olarak kullanılabilir. İbn ‘Âşûr, bu müfessirlerin kendi iddialarına bir kanıt getirmediğini رَبُّ lafzının ilahların tamamı için kullanılabileceğini ifade etmiş⁷⁸⁹ ve Gâvî b. Zâlim veya Abbâs b. Mirdâs’ın şu beytini de bu iddiasına şahit sunmuştur:

أَرَبُّ يَبُولُ الثُّعْلُبَانُ بِرَأْسِهِ لَقَدْ هَانَ مَنْ بَاكَتْ عَلَيْهِ الثَّعَالِبُ

“Tilkilerin başına işediği put, heykel rab olur mu? Şüphesiz tilkilerin başına işediği heykel değerli değildir.” (Tavîl)⁷⁹⁰

Görüldüğü üzere İbn ‘Âşûr, ayette geçen رَبُّ ifadesinin, mürebbi (yöneten), seyis (tımarcı), melik, seyyid, sahip olma, artırma, çoğaltma gibi birçok müşterek anlama gelebileceğini, Hâris b. Hillize, Nâbiga ez-Zübyânî ve Abbâs b. Mirdâs’a ait beyitlerle bu anlamlara istişhad getirmiştir.⁷⁹¹

Üçüncü örnek: إِلَّا الَّذِينَ يَصِلُونَ إِلَى قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ مِيثَاقٌ أَوْ جَاؤُكُمْ حَصِرَتْ صُدُورُهُمْ أَنْ يُقَاتِلُوكُمْ أَوْ يُقَاتِلُوا قَوْمَهُمْ “Ancak sizinle aralarında anlaşma olan bir topluma sığınmış bulunanlar yahut ne sizinle ne de kendi kavimleriyle savaşmayı içlerine sığdıramayıp (tarafsız olarak) size gelenler başka.”⁷⁹² buyrulmaktadır.

İbn ‘Âşûr’a göre يَصِلُونَ (yesilûne) kelimesi *bağlı olmak, dayanmak, sığınmak, ulaştırmak* anlamlarına gelir. Burada يَصِلُونَ manası *ulaştırmak* anlamında olup اِتَّصَلَ manasındadır. İbn ‘Âşûr, şâhid olarak Beni Nebhân kabilesi şairlerinden birine ait şu beyti delil sunar:

⁷⁸⁹ İbn ‘Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, I/167.

⁷⁹⁰ Ebü Hafs Sirâcuddîn, *el-Lübâb*, I/179.

⁷⁹¹ İbn ‘Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-Ten vîr*, I/167.

⁷⁹² Nisa: 4/ 89.

وَصِنُوي قَدِيمًا إِذَا مَا اتَّصَلَ أَلَا بُلْعَا حُلَّتِي رَاشِدًا

“Eskiden beri iletişimimiz devam eden ve kökümüz bir olan dostuma benden selam götürün (Mutekârib)⁷⁹³

İbn ‘Âşûr, bu lafzı النَّحَق dahil olma manasınada yorumlamıştır. Yani sizinle aralarında anlaşma bulunan bir kavme sığınmış bulunanlar anlaşmalarına dâhil olmuş olurlar.⁷⁹⁴ İbn ‘Âşûr, Ayette geçen يَصْلُونَ (yesilûne) kelimesinin يَنْتَسِبُونَ (yentesibûne) İntisab etmek, bağlı olmak, dayanmak, sığınmış bulunmak, ulaştırmak, dâhil olmak gibi müşterek anlamlarda kullanılabileceğini yukarıdaki beyitte geçen تَصِلْ kelimesini şahit göstererek وَصَلَ kelimesinin bu tür müşterek anlamlara gelebileceğini kanıtlamıştır.

Sonuç olarak ibn ‘Âşûr Kur’an-ı Kerim’in birçok yerinde müşterek lafızların varlığına değinmiştir.⁷⁹⁵ O, bu müşterek lafızları dil unsurlarından saymış ve çeşitli unsurlarla zenginleştirmiştir. Lafzı belirli bir manaya hamletmeyi amaçladığında şiir şâhidine başvurarak bunun güzelliğini artırma gayretinde olmuştur.

2.5.1.4. Zıt Anlamlı Kelime

Zıddın çoğulu ezdâddır. Ezdad, “lafızları aynı, anlamları farklı yani bir lafzın iki zıt manayı ihtiva etmesi”⁷⁹⁶ demektir. Kur’anda seksen küsür yerde zıt anlamlı kelime kullanılmıştır.⁷⁹⁷ البَيْع (el-bey‘) kelimesi hem almak hem de satmak için kullanılır. Aynı şekilde siyah-beyaz, aydınlık-karanlık gibi karşıt anlamlı kelimeleri ifade eden ezdâd vardır. Ancak iki ayrı anlamın zıt olabilmesi için açık-kapalı, kötülük-iyilik gibi her ikisinin de aynı kategoriye girmesi gereklidir.⁷⁹⁸

Dilciler, ilk dönemlerde tek mana için kullanılan ezdadın daha sonra mana genişlemesine uğrayarak başka anlamlarla iç içe geçtiğini ifade etmişlerdir. Tek bir lafız

⁷⁹³ Ya’kûb, *el-Mu’cemu’l-Mufasssal*, VI/18; İbn Kuteybe, *‘Uyûn el-Ahbâr*, I/409;

⁷⁹⁴ İbn ‘Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, V/153.

⁷⁹⁵ İbn ‘Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, I/232; I/357; XV/187.

⁷⁹⁶ ez-Zebidî, *Tâcü’l-Arûs*, I/26.

⁷⁹⁷ Nisâ: 4/17; Kalem: 68/20; Bakara: 2/46; Hakka: 69/19-20; Casiye: 45/32; Yasin: 36/43; Tekvir: 81/17; الظَّن: Şüpheli ve yakın, فُرء: Temizlik ve Hayız dönemi, الرَّجَاء: Ümit ve korku, أَسْرٌ: Gizlemek ve aşık olmak vb.

⁷⁹⁸ Muharrem Çelebi, “Ezdâd”, *DİA*, XII, 47-48.

birden fazla manaya geldiğinden zıt anlamlı kelime de müşterek lafzın bir çeşidi olarak tanımlanmıştır.⁷⁹⁹

Zıt anlamlı kelimeler, dil için bir zenginliktir. Bu tür kelimeler Arap dilinin ayrıcalıklı bir dil haline gelmesinin sebeplerindendir. Böylelikle müfessir ezdâd kelimelerle ayeti kerimenin anlamını açıklama imkânına sahip olur. Dolayısıyla zıt anlam ifade eden kelimenin kullanılması müfessir için kaçınılmazdır. Zira kelimeler bağlama göre anlam kazandığı için bir kelimeyi sadece tek anlama hasretmek manasını sınırlı kılabilir.⁸⁰⁰ Dolayısıyla zıt anlamlı kelimeleri açıklamak müfessirlere yeni bir alan açmaktadır.

Kur'an-ı Kerim'de yer alan ezdâd lafızların çoğu iki zıt anlamdan sadece biriyle gelmiştir. Zıt anlam Kur'an'da ya bir defa zikredilmiş ya da iki delaletten biri için kullanılmıştır. Kur'an'da lafızların bazıları da iki zıt anlama gelecek şekilde kullanılmış bu kullanım birincisine göre daha azdır.⁸⁰¹ Zan (yakın, şek) ve reca (korku, ümit) gibi ifadeler Kur'an'da çokça geçmektedir. Bunun için lafızda karine ve bağlam son derece belirleyici olmaktadır.⁸⁰²

Şuûbiler (Müslümanlar arasında tam bir eşitliği savunanlar) bir kelimenin iki karşıt anlamı ihtiva etmesini Arap dili açısından bir kusur olarak görmüşlerdir. Onlara göre bu tür ifadeler, dile zarar vermiş, anlamı kapalı hale getirmiş ve dilin fesahatini bozmuştur.⁸⁰³

İbn 'Âşûr, Kur'an-ı Kerim'in ayetlerinde geçen zıt anlamlı lafızları açıklama yöntemine başvurmuştur. Ayette geçen iki zıt anlamdan biri veya ikisi için hüccet olarak şiirle istişhadı tercih etmiştir.

İbn 'Âşûr'un zıt anlamlı kelimenin tahliliyle ilgili istişhâdda izlediği yöntemin anlaşılması için bazı âyetlerle konuyu pratik olarak sunmak faydalı olacaktır.

⁷⁹⁹ es-Süyûtî, *el-Müzhir*, I/387.

⁸⁰⁰ Muhammed el-Mâlikî, *Cuhûdu't-Taberî*, s. 243.

⁸⁰¹ Hüseyin Hâmid es-Sâlihi, *et-Te'vilul-Lugavi fi'l-Kur'ân-i'l-Kerîm*, *Dirâse Delâliyye*, İbn Hazm, Beyrut 2005, s. 163.

⁸⁰² Ebû Hâtim Sehl b. Muhammed b. Osmân b. Kâsım el-Cüşemî es-Sicistânî, *Ezdâd*, Daru'n-Nahda, Mısır 1991, s. 72.

⁸⁰³ Arpa, Abdulmuttalip, "Kur'ân İfadelerinde Zıt Anlamlılık: Ezdâd", *Tefsir Araştırmaları Dergisi*, 2, (2), 2018, 305-314.

Birinci örnek: *“Allah katında (makbul) tövbe, ancak bilmeyerek günah işleyip sonra çok geçmeden tövbe edenlerin tövbesidir.”*⁸⁰⁴ buyrulmuştur.

İbn ‘Âşûr, ayette geçen *جَهَالَةً* (cehaletün) kelimesinin, kötü davranış veya düşünmeksizin bir işe yönelmek olduğunu ve kaba davranma anlamına geldiğini ifade etmiştir. Cehalet kelimesinin zıddının hilm, alçak gönüllülük, yumuşak huyluluk olduğunu belirtir. O, Amr b. Kûlsûm’un beytinde geçen *يَجْهَلَنَّ* fiilinin bu anlam için şahit olduğunu söylemiştir:⁸⁰⁵

أَلَا لَا يَجْهَلَنَّ أَحَدٌ عَلَيْنَا فَتَجْهَلْ فَوْقَ جَهْلِ الْجَاهِلِينَ

“Dikkat edin kimse bize kaba davranmasın. Bize kaba davrananlara fazlasıyla kaba davranırız.” (Vâfir)⁸⁰⁶

İkinci örnek: *“Böylece bahçe, (anızı) yakılmış toprağa döndü.”*⁸⁰⁷

İbn ‘Âşûr’a göre, *الصَّرِيم* (es-sarîm) gece ve gündüzün ismidir. Zira biri diğerinden kesilip ayrılmıştır. Aynı zamanda gece ve gündüzün herbirine *الْمَلَوَان* (el-melevân) denilir. *مُحَسِّنَاتُ الطَّبَاقِ* sabahladı ve *الصَّرِيم* gece oldu kelimeleri bir arada kullanıldığında Muhassinat-ı Tıbâk⁸⁰⁸ sanatı gerçekleşmiş olur. Ayette geçen *الصَّرِيم* (es-sarîm) lafzı, *الْمَصْرُوم* (el-mesrûm) manasındadır. Bundan maksat gecenin karanlığıdır. İbn ‘Âşûr, Kutrub’un şu beytini şahit olarak zikretmiştir:

عَلَامَ تَقُولُ عَاذِلِي تَلُومُ تُؤْرِفُنِي إِذَا انْجَابَ الصَّرِيمُ

“Sevgilimi kınayarak gece biterken sevgilim şöyle der: Neden gece boyunca beni kınayıp uykusuz bırakıyorsun.” (Vâfir)⁸⁰⁹

⁸⁰⁴ Nisâ: 4/17.

⁸⁰⁵ İbn ‘Âşûr, *et-Tahrîr ve 't-Tenvîr*, IV/278.

⁸⁰⁶ Ebû Hafs Sirâcuddîn, *el-Lübâb*, III/351.

⁸⁰⁷ Kalem: 68/20

⁸⁰⁸ *Muhassinât-ı Tıbak*: Sözlükte uygunluk anlamına gelen tıbak, terim olarak anlam bakımından aralarında zıtlık bulunan kelimelerin bir ibarede uyum içinde yer almasıdır. Gece –gündüz, siyah-beyaz, güzel- çirkin gibi. Bkz. Muhammed et-Tâhir İbn ‘Âşûr, *Tahkikât ve Enzâr fi 'l-Kur'ân ve 's-Sünne*, (2. Baskı), Daru Sahnûn, Tunus 2008, s. 36; Bkz. Bulut, *Belâgat Meânî-Beyân-Bedî*, s. 224.

⁸⁰⁹ Muhammed b. el-Mubârek, *Müntehâ et-Talebu min Eş'âri 'l-'Arab*, (t.y.), I/18.

Bu beyittede الصَّرِيم (es-sarîm) kelimesi gece anlamında kullanılmıştır.⁸¹⁰ الصَّرِيم (es-sarîm) lafzı gece ve gündüz için kullanılabilir. Çünkü gece gündüzün, gündüzde gecenin bir parçasıdır. Her iki mananın aslı bir alandan çıkmış olmaktadır. O da kesmek, koparmak anlamında olan الْقَطْع kelimesidir.⁸¹¹

İbn ‘Âşûr, ayette geçen الصَّرِيم (es-sarîm) lafzının ilk zamanlarda gecenin karanlığı anlamına geldiğini sonradan gece ve gündüzün ismi olarak iki zıt anlam cem ettiğini dile getirmiştir. Bu düşüncesine dayanak olarak Ebû Bekr İbnü'l Enbârî'nin *el-Ezdâd* ve es-Süyûtî'nin *el-Müzhir fî 'Ulûmi'l-Luga* adlı eserlerinde geçen şair Kutrub'un yukarıda geçen beytindeki الصَّرِيم (es-sarîm) kelimesini ezdad'a şahit sunmuştur.⁸¹²

Üçüncü örnek: Zıt anlama gelebilen kelimelerden biride ظَنَّ (zann) ifadesidir. Bu kelime Kur'an-ı Kerim'de يَقِين (yakîn) ve شَكَّ (şekk) anlamlarında kullanılmıştır. Yakîn anlamında kullanıldığı yerlerden birisi: “الَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُمْ مُلَاقُوا رَبِّهِمْ وَأَنَّهُمْ إِلَيْهِ رَاجِعُونَ” *“Onlar, Rablerine kavuşacaklarını ve gerçekten O'na döneceklerini çok iyi bilirler.”*⁸¹³ ayetidir.

Arap dilini bilmeyen bir kimse bu ayeti Rablerine kavuşmayı uman şüphecilere övgüde bulunulduğu şeklinde anlayabilir. Oysa يَظُنُّونَ ifadesi, onlar kesin olarak inanırlar şeklinde anlaşılmalıdır. Cennet ehlerinden sağ tarafından kendisine kitap verilen kimsenin özelliği de bunun gibidir. حَسَابِيَّةُ. إِنِّي ظَنَنْتُ أَنِّي مُلَاقٍ حِسَابِيَّةُ. *“İşte o vakit, kitabı kendisine sağından verilen kimse der ki: Gelin, kitabımı okuyun! Çünkü ben, hesabımla karşılaşacağımı zaten biliyordum.”*⁸¹⁴ Sağ tarafından kitap verilen kimse şunu ifade etme isteğindedir. Ben hesabımla karşılaşacağımı kesin bir şekilde biliyordum. Eğer şüphede olsaydım zaten mü'min olmazdım.⁸¹⁵

Burada zandan murad kesin inançtır. Arap kelimasında zannın yakîn manasında kullanımı oldukça yaygındır. İbn ‘Âşûr, ayette geçen يَظُنُّونَ kelimesinin zıt anlamlı kelimelerden olduğunu bu ayette يَقِين (yakîn) anlamına geldiğini, يَظُنُّونَ kelimesinin çok iyi bilirler ve kesin olarak inanırlar şeklinde anlaşılması gerektiğini ifade etmiştir.

⁸¹⁰ Ebû't-Tayyib Abdülvâhid b. Alî el-Halebî el-Lugavî, *Kitâbü'l-Ezdâd fî Kelâmi'l-'Arab*, el-Mecma'u'l-İlmiyyu'l-'Arab, Dimaşk 1963, I/428.

⁸¹¹ Ebû Bekr b. Enbârî, *el-Ezdâd*, (Nşr.: Ebu Fadl İbrâhîm), Kuveyt 1960, s. 8; es-Süyûtî, *el-Müzhir*, I/ 401.

⁸¹² İbn ‘Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, XXIX/82.

⁸¹³ Bakara: 2/46

⁸¹⁴ Hakka: 69/19-20

⁸¹⁵ es-Sicistânî, *Ezdâd*, Daru Nahda, Mısır 1991, s. 72.

İbn ‘Âşûr, zannın yakın anlamında kullanıldığına dair Evs b. Hâcer’in ⁸¹⁶ yaban eşeğine ok atan avcıyı vasfettiği şu beyti şahit sunmuştur.

فَأَرْسَلَهُ مُسْتَبَيِّنَ الظَّنِّ أَنَّهُ مُحَالِطٌ مَا بَيْنَ الشَّرَا سَيْفِ جَائِفُ

“Oku, (yaban eşeğin) kaburgaları arasından karnına varacağından emin bir şekilde gönderdi /attı.”(Tavîl)⁸¹⁷

İbn ‘Âşûr, zan ifadesinin yakîn anlamında olduğuna dair getirdiği şahitlerden biriside Düreyd b. Simme’ye ait şu beyittir:

فَقُلْتُ لَهُمْ طُنُّوا بِالْفَيْ مَدَجَّجٍ سَرَاهُمْ بِالْفَارِسِيِّ الْمُسَرَّجِ

“Onlara dedim ki: İnanın ki; Düşmanların ileri birliği iki bin süvari tam teçhizatlı zırhlarını giymiş vaziyettedir.”(Tavîl)⁸¹⁸

İbn ‘Âşûr, ظَنُّ (zann) kelimesinin شَكْ (şekk) anlamına da gelebileceğini ifade etmiştir. Kur’an-ı Kerim’de şek (şüphe) anlamına gelen zan ifadesi:

وَإِذَا قِيلَ إِنَّ وَعْدَ اللَّهِ حَقٌّ وَالسَّاعَةُ لَا رَيْبَ فِيهَا قُلْتُمْ مَا نَدْرَى مَا السَّاعَةُ إِنْ نَظُنُّ إِلَّا ظَنًّا وَمَا نَحْنُ بِمُحْسِنِينَ

“Şüphesiz, Allah’ın va’di gerçektir, kıyamet hakkında hiçbir şüphe yoktur, dendiği zaman ise; Kıyametin ne olduğunu bilmiyoruz, sadece zannediyoruz. Biz bu konuda kesin kanaat sahibi değiliz, demiştiniz.”⁸¹⁹ şeklinde buyrulmuştur.

Kur’ân’da müminle ilgili geçen zan kesin bilgiyi ifade ederken kâfirle ilgili olan zan ise şüphedir.⁸²⁰ İbnu’l-Enbârî, ayette geçen zan kelimesinin şüphe anlamında olduğunu ve şüphe içinde olanların da kâfirler olduğunu ifade etmiştir. Arap kelimelerinin bir kısmı diğer kısmını doğrular. Başı ile sonu birbiriyle bağlantılıdır. Kelamdaki hitabın manası kelimeden elde edilen faydayla ve lafızdaki bütün harflerin tamamlanmasıyla bilinir. Böyle olunca zıt anlama gelen manaların tek lafızda gelişi uygun olur. Çünkü lafız

⁸¹⁶ Evs b Hacer: Ha’nın noktasız ve cim’in fethalı olması şeklindedir. Ha’yı dammeli cim’i cezimli okumak yanlışır. Cahiliye döneminde Beni Temim kabilesinin önde gelen şairlerindendi. Nabîga ve Zuhayr’dan önce Mudar kabilesinin önde gelen şairlerindendi. Ancak Nabîga ve Zuhayr’ın temayüz etmesi ve öne çıkmaları, onların gölgesinde kalmasına neden olmuş. Bkz. İbn ‘Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, I/481.

⁸¹⁷ Takiyyüddîn, Süleymân b. Halef, *İttifâku’l-Mebânî ve İftirâku’l-Ma’ânî*, (1. Baskı), (Nşr.: Yahyâ Abdurraûf), Daru’l-‘İmâr, Ürdün 1985, I/214.

⁸¹⁸ Kemâleddin Enbârî, Ebû’l-Berekât Abdurrahmân b. Muhammed b. Ubeydillâh, *Esrârü’l-‘Arabîyye*, Dâru’l-Erkam 1999, I/127.

⁸¹⁹ Casiye: 45/32

⁸²⁰ İbn ‘Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, XXIX/131.

manadan önce gelir. Lafızdan sonra iki manadan hangisi yakine delalet ediyorsa o, önce gelir.⁸²¹

Neticede İbn ‘Âşûr, zanla ilgili lafızlardan biri geldiğinde cümlelerin siyak ve sibakına bakılacağını, daha sonra mananın iki anlamdan birine (zan-yakin) hamledileceğini bunun da ancak kelimelerin bağlamından anlaşılabilirliğini ifade etmiştir.⁸²²

Sonuç olarak, zıt anlamlı kelimelerin çok anlamlı kelimelerin bir alt başlığı kategorisinde değerlendirilmesinin daha doğru olacağı kanaatindeyiz. Bir kavramın tek bir kelimeyle ifade edilmesi pek mümkün olmamaktadır. Zira başlangıçta tekbir lafızla ifade edilen bir kavram daha sonra başka lafızlarla da ifade edebilmektedir. Önceden bir lafız tek bir manaya gelirken zamanla başka manalara da delalet etmiştir. Dolayısıyla Kur’an’ın doğru anlaşılabilmesi, hatta inceliklerinin fark edilebilmesi için zıt anlamlı kelimelerin bilinmesi elzemdir. Zıt anlamlı kelimelerde lafız-mana ilişkisi önemli olmuştur. Cümlelerin siyak ve sibağına (bağlam) göre kelimeler farklı anlamlar kazanabilmiştir. Öyleki kelimeye verilecek anlamın ifadeyi bütünüyle değiştireceği düşünüldüğünde ezdâdın önemi daha iyi anlaşılacaktır.

2.5.2. Sarf Kurallarının Tahliline Yönelik Şiirle İstişhad

Sarf (şekil bilgisi veya morfoloji): İstenilen manayı elde etmek için kelimelerin aldığı şekillerden bahseden ilim dalıdır. Buna göre bir kelimenin bir şekilden diğerine geçirilmesine sarf/tasrif denir.⁸²³ Fiiller mazi, muzari, emir; sülasi, rûbai, humasi gibi şekillerde tasrif olunurken, isimler tesniye, cem, ism-i tasgir, ism-i tafdîl, ism-i zaman ve ism-i mekân gibi şekillerde tasrif olur.⁸²⁴ İlk dönemden itibaren Arap diliyle ilgili yapılan çalışmalarda kelimelerin yapısıyla ilgili bilgilerin yer alması, sonrasında bu bilgilerin müstakil bir ilmî disiplin haline getirilmesi ve konuya dair müstakil kaynakların telif edilmesi sarf ilminin önemini ortaya koymaktadır. Nitekim dini metinlerin anlaşılmasında sarf ilmi önemli bir konuma sahiptir.⁸²⁵ Bir müfessir için sarf ilmi bilinmesi gereken

⁸²¹ İbn Enbârî, *el-Ezdâd*, s. 72; es-Süyûtî, *el-Müzhir*, I/397.

⁸²² İbn ‘Âşûr, *et-Tahrîr ve ‘t-Tenvîr*, XXV/373.

⁸²³ Ahmed b. Muhammed el-Meydânî, *Nüzhetü ‘t-Tarf fi ‘İlmi’s-Sarf*, Kahire, 1993, I/37-49; Muhammed Muhyiddin Abdülhamîd, *Dürûsü ‘t-Tasrif*, Kahire, 1958, s. 4-9; Mustafa Meral Çörtü, *Arapça Dilbilgisi Sarf*, (18. Baskı), M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay. Nu: 85 (İFAV), İstanbul 2014, s. 41.

⁸²⁴ İbn ‘Âşûr, *et-Tahrîr ve ‘t-Tenvîr*, I/ 324; I/170-171; Halil, *İbn Âşûr ve “Et-Tahrîr ve ‘t-Tenvîr”*’i s. 194.

⁸²⁵ Emrullah Ülgen, “Tefsir Metodolojisinde Sarf İlminin Yeri ve Önemi”, *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 21 (1), 2016, 101.

zorunlu ilimler içerisinde sayılması⁸²⁶ Kur'ân ayetlerinin tefsirinde sarf ilminin önemini artırmıştır. Zira lafızlardaki yapısal farklılıklar, ayetin gramer yapısını şekillendirmede ve kelimelerin terkipteki görevlerine bağlı olarak cümle düzeyinde birtakım anlamsal farklılıklar meydana getirmektedir. Dolayısıyla bu durum müfessirlerin ayetleri yorumlamasında farklı yaklaşımlarda bulunmalarına yol açmıştır. Müfessirler sarf ilmiyle, kelimeler arasındaki farklılıkları ortaya koymuş ve kelimenin iştikâkı ve sigasını kullanarak anlam inceliklerine vurgu yapmışlardır.⁸²⁷

et-Tahrir ve't-Tenvîr adlı eser, dilsel tahlillerin fazla bulunduğu bir tefsir olduğundan İbn 'Âşûr sarf ilmiyle ilgili malzemeyi çokça kullanmıştır.⁸²⁸ O, farklı nükteler ve anlamlara ulaşmak için yapı bakımından Kur'an kelimelerinin delalet ettiği anlamlara önem vermiş, *et-Tahrir ve't-Tenvîr*'de sarfla ilgili birçok yerde görüş ve tercihini ortaya koymuştur. Buna rağmen sarf alanındaki tesbitlerinin tamamen orijinal olduğunu ve kendisinden önce bahsedilmemiş konulara değindiğini söyleyemeyiz. Mamafih âyetleri tefsir ederken birçok dil âliminden ve müfessirden farklı yaklaşımlarda bulunduğu da görülmektedir. Bu bağlamda birçok âlimin görüşüne doğrudan veya dolaylı olarak yer vermiş, onların yaklaşımlarını kabul etmiş veya önceki yaklaşımlara getirdiği eleştirel yorumlarını okuyucuya sunmuştur.⁸²⁹

İbn 'Âşûr, tefsirinde; iştikâk, masdarlar, müştakkât, çoğullar, camid isimler, vezinler, ism-i fail, ism-i meful, ism-i zaman, ism-i mekan, sıfat-ı müşebbehe, marifenekre, müzekker-müennes, müfred-tesniye-cemi, mazi-muzari-istikbal, emir fiilleri ve mezid fiiller gibi birçok sarf konusu hakkında görüş bildirmiştir. O, bu konularla ilgili yer yer çeşitli açıklamalarda bulunmuş, şiirle istişhâd etmiş ve onların ayetlerdeki uygulamalarını detaylı olarak göstermiştir. İbn 'Âşûr'un sarf kurallarının tahliliyle ilgili istişhâdda izlediği yöntemin anlaşılması için bazı âyetleri pratik olarak sunmak faydalı olacaktır.

a) Çoğullar: Arapçada cemi (çoğul isimler), aynı cinsten olan varlıkların sayıca üç ya da daha fazla olduğunu gösteren isimlerdir. Bunlar, cem-i müzekker sâlim, cem-i

⁸²⁶ es-Süyûtî, Bir müfessirin onbeş ilim bilmesi gerektiğini söylemekte ve üçüncü sırada sarf ilmini zikretmektedir. Bkz. es-Süyûtî, *el-İtkân*, s. 771; Zerkeşî de bu konuda sarfı bilmenin nahvi bilmekten daha önemli olduğuna dikkat çekmektedir. Geniş bilgi için Bkz.: ez-Zerkeşî, *el-Burhân*, I/297.

⁸²⁷ Ülgen, "Tefsir Metodolojisinde Sarf İlminin Yeri ve Önemi", s. 103.

⁸²⁸ İbn 'Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, II/362; XV/65; XXX/7.

⁸²⁹ Aboubacar Mohamadou, *İbn 'Âşûr'un et-Tahrîr ve't-Tenvîr Adlı Eserinde Sarf ve Nahiv Merkezli Tercihleri*, s. 32.

müennes sâlim ve cem-i teksir olarak üçe ayrılır. Tahir b. Âşûr, âlimler arasında ihtilaflı olan bazı kelimelerin çoğullarına temas etmiştir. Örneğin ayette; *أَشِحَّةٌ عَلَيْكُمْ* “Size karşı pek cimridirler.”⁸³⁰ buyrulmaktadır. Sîbeveyhi, İbn Atıyye, Ebû Hayyân, Semîn el-Halebî ve İbn Âdil gibi âlimler, ayette geçen *أَشِحَّةٌ* kelimesiyle ilgili olarak, *فَعِيلٌ* vezninden gelen kelimelerin çoğulunun *أَفْعِلَاءُ* geldiğini, dolayısıyla kural gereği kıyasen *شَحِيحٌ* nun çoğulu *أَشِحَّاءُ* şeklinde olup Kur’an’da geçen şeklinin semâi kalıplardan biri olduğu kanaatine varmışlardır. Bu âlimler *أَشِحَّةٌ* lafzının kuraldışı bir çoğul olduğu kanaatine ulaşmışlardır.⁸³¹ İbn ‘Âşûr ise sarf ilminde, ismin semaî ve gayr-ı kıyasî olabileceğinin mümkün olduğunu ifade ederek bu âlimlerle aynı fikri paylaşmış, *أَشِحَّةٌ* ifadesinin *شَحِيحٌ* lafzının çoğulu olduğunu ve vezninin kıyasa aykırı kural dışı olarak *أَفْعِلَاءُ* olduğu kanaatini ifade etmiştir. Şayet kıyasî olsaydı *أَشِحَّاءُ* olurdu şeklinde görüş bildirmiştir.⁸³² İbn ‘Âşûr, şahit olarak el-Câhiz’in şu beytini şahit sunar;

لَقَدْ كُنْتُ فِي قَوْمٍ عَلَيْكَ أَشِحَّةٌ بِنَفْسِكَ إِلَّا أَنَّ مَا طَاحَ طَائِحٌ

“Karşı konulmaz bir tehlike hariç, seni senden daha çok koruyan bir kavmin içindesin.” (Tavîl)⁸³³

b) Masdarlar: İbn Âşûr masdarların izahını, çeşitlerini, kazandıkları anlamları, semaî veya kıyasî olup olmadıklarını tefsirinde çokça beyan etmiştir. İbn Âşûr’un masdar hakkındaki yaklaşımına şu ayet örnek verilebilir: ... *قَالُوا سُبْحَانَكَ لَا عِلْمَ لَنَا إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا* Melekler dediler ki; “Seni bütün eksikliklerden uzak tutarız. Senin bize öğrettiklerinden başka bizim hiçbir bilginiz yoktur.”⁸³⁴ Nahivciler *سُبْحَانَكَ* kelimesinin aslı hususunda ihtilaf etmişlerdir. Bazıları *سُبْحَانَ* kelimesi, *النَّسِيحُ* kelimesinin ismidir. Muhaffef (şeddesiz) olan *سَبَّحَ* kelimesinin masdarı olarak *نَزَّهَ* “tenzih etti” manasına gelen sülasi *سَبَّحَ* fiilinden türediğini dile getirmişlerdir. Dolayısıyla *غَفَرَ* *وَشَكَرَ* *وَكَفَّرَ* kökünden türeyen *الْغُفْرَانِ*

⁸³⁰ Ahzâb: 33/19

⁸³¹ Ebû Bîsr (Ebû Osmân, Ebû’l-Hasen, Ebû’l-Hüseyn) Sîbeveyhi, *el-Kitâb-IV*, (3. Baskı), (Thk.: Abdu’s-Selam Muhammed), Mektebetü’l-Hanci, Kahire 1988, III/634; Ebû Saîd el-Hasen b. Abdillâh b. Merzûbânî es-Sîrâfî, *Şerhu Kitâbi Sîbeveyhi I-V*, (1. Baskı), (Thk.: Ahmed Hasan Muhedlî, Alî seyyid Alî), Daru’l-Kutubu’l-İlmiyye, Beyrut 2008, IV/377; Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ b. Muhammed el-Lahmî eş-Şâtibî, *el-Makâsîdü’s-Şâfiye fî Şerhi’l-Hulâsati’l-Kâfiye I-X*, (1. Baskı), (Thk.: Abdurrahman b. Süleyman el-Useymin), Ummu’l-Kura, Mekke 2007, VII/39; Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib b. Abdurrahmân b. Gâlib el-Muhâribî el-Gırnâtî İbn Atıyye el-Endelûsî, *el-Muherreru’l-Vecîz fî Tefsîri’l-Kitâbi’l-‘Azîz*, (1. Baskı), (Thk.: Abdüsselâm Abdüşşâfi Muhammed), Dârü’l-Kutubi’l-İlmiyye, Beyrut 1422, IV/375.

⁸³² İbn ‘Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, XXI/ 295.

⁸³³ el-Câhiz, *el-Beyân ve’t-Tebyîn*, I/64; Abdülkâhir el-Cürânî, *Delâilü’l-İcâz*, s. 114.

⁸³⁴ Bakara:2/32.

سُبْحَانَ اللَّهِ mastarları şeklinde olmuştur. Bazı dilcilere göre ise سُبْحَانَ اللَّهِ ifadesi cins âlemlerden olup âlemlîği ve ilave illetleri sebebiyle gayr-i munsarıftır.⁸³⁵ Ayrıca سُبْحَانَ kelimesi masdar yerine konulmuş bir isimdir. Manasında gizli bir fiil olması nedeniyle hem müfred hem de muzaf yapıldığını ifade eden dilciler de vardır.⁸³⁶ Kisâ'î, bu kelimeyi يَا سُبْحَانَكَ şeklinde münada muzaf olarak değerlendirmiştir.⁸³⁷ İbn 'Âşûr ise masdarın türünü ve türemiş olduğu fiili beyan ederken sübhâne سُبْحَانَ (sübhane) lafzının ism-i masdar olduğunu ifade etmiştir. Kanıt olarak da Ümeyye b. Ebi's-Salt'ın aşağıdaki beytiyle istişhâd yapmıştır.

سُبْحَانَهُ ثُمَّ سُبْحَانًا يَعُودُ لَهُ وَقَبْلَنَا سَبَّحَ الْجُودِيُّ وَالْجُمُودُ

“Bizden önce Cumud ve Cûdi dağları da tesbih etmiştir. Her türlü noksanlıktan uzak olan (Allah'ı) tesbih eder ve ona sığınırız.” (Basît)⁸³⁸

İstişhâd noktası, beytin ikinci şatırında geçen سُبْحَانَهُ (sübhane) ismi masdarı birinci şatırda geçen سَبَّحَ fiilinin mefulü mutlak'ı olduğuna dair delildir. Çünkü beyitte ismi masdar olarak geçmiştir.⁸³⁹ İbn 'Âşûr ise Semîn el-Halebî ile aynı fikirde olup سُبْحَانَ (sübhane) kelimesinin سَبَّحَ fiilinin ism-i masdarı olduğunu ifade etmiştir. Ona göre سُبْحَانَ (sübhane) masdar değildir. Çünkü rubâî masdar kalıbı olan تَفْعِيل babından gelseydi o zaman تَسْبِيح şeklinde mastar olarak gelirdi.⁸⁴⁰

c) Müştaklar: Tefsirde kelimelerin isticakına dair şiirle istişhad edilen ayetle ilgili: *وَأَنْ جَنَحُوا لِلسَّلَامِ فَاجْنَحْ لَهَا* “Eğer onlar barışa yanaşırlarsa, sen de ona yanaş.”⁸⁴¹

⁸³⁵ Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî ez-Zemahşerî, *el-Mufasssal fî Sinâ 'atî'l-İ'râb*, (1. Baskı), (Thk.: Ali Ebû Mülhem), Mektebetü'l-Hilâl, Beyrut 1993, s. 57; İbn Ya'îş, *Şerhu'l-Mufasssal*, I/119; Ebû Abdillâh Cemâlüddîn Muhammed b. Abdillâh b. Mâlik et-Tâî, *el-Kâfiyetü's-Şâfiye I-V*, (1. Baskı), (Thk.: Abdu'l-Mun'im Ahmed Hureydî), Ummu'l-Kura, Mekke 1982, II/961.

⁸³⁶ Ebû Hayyân el-Endelüsî, *el-Bahrü'l-Muhît*, (Thk.: Sıdkî Muhammed Cemil), Dârü'l-Fikr, Beyrut, 1420, I/237.

⁸³⁷ Ebu'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Yûsuf b. İbrâhîm (Abdiddâim) Semîn el-Halebî, *ed-Dürrü'l-Masûn fî 'Ulûmî'l-Kitâbi'l-Meknûn I-XI*, (Thk.: Ahmed Muhammed el-Harrât), Dârü'l-Kalem, Dimeşk 1431, I/266.

⁸³⁸ Ümeyye b. Ebi's-Salt, *Dîvânü Ümeyye b. Ebi's-Salt*, (1. Baskı), (Thk.: Secî' Cemil el-Cübeylî), Dârü Sâdir, Beyrut 1998, s. 20; İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, II/471, III/132, 138; el-Bağdâdî, *Hizânetü'l-Edeb*, III/388-389, VII/234.

⁸³⁹ Ebû'l-Abbâs Muhammed b. Yezîd el-Müberred, *el-Muktedab I-IV*, (Nşr.: Muhammed Abdülhâlik Uzayme), 'Alemlü'l-Kutub, Beyrût 1431, III/217; İbn Ya'îş, Ebû'l-Bekâ Muvaffakuddîn Ya'îş b. Alî, *Şerhu'l-Mufasssal I-VI*, (1. Baskı), (Thk.: Emil Bedî' Yakup), Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 2001, I/120.

⁸⁴⁰ İbn 'Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, I/413-414; VI/58.

⁸⁴¹ Enfâl: 8/61.

İbn ‘Âşûr, öncelikle bu âyette geçen فَاجْنَحْ (fecneh), “meylet” kelimesinin anlamını açıklamak için kelimeyi sarf açısından ele alarak, iştikakını yaparken bu kelimenin, kuşun kanadı anlamında olan جَنَحْ kökünden türediğini ifade etmiştir. Bu görüşünü pekiştirmek için anlama dair yorumlar yaptıktan sonra Nâbiga ez-Zübyânî’nin savaşta ölen askerlerin cesetleri için bekleyen yırtıcı kuşları vasıflandırırken söylediği şu beyti şâhid sunmuştur:

جَوَانِحُ قَدْ أُيْقِنَ أَنَّ قَبِيلَهُ إِذَا مَا التَّمَى الْجُمُعَانِ أَوَّلُ غَالِبٍ

“Yırtıcı kuşlar (iniş yönüne doğru meyleden) mütareke esnasında ilk galibin kim olacağını (tecrübeyle) bilir. (Tavîl)⁸⁴²

İbn ‘Âşûr, âyette geçen فَاجْنَحْ (fecneh) kelimesinin “meylet” anlamında olduğunu ve kuşlarda iniş yaparken iniş yapacağı tarafa kanadıyla meylettiğinden dolayı onlar için جَوَانِحُ (cevanihu) kelimesinin kullanıldığını kelimenin de kanat anlamında olan جَنَاحُ (cenâhu) kelimesinden müştak olduğunu söylemektedir. Nâbiga’nın beytinde geçen جَوَانِحُ ifadesini de buna şahit sunmuştur.⁸⁴³

Neticede İbn ‘Âşûr, sadece sözcükleri açıklamakla yetinmemiş, lafzın etimolojisini ve dilcilerin o lafız hakkındaki görüşlerinden uygun olanı tercih etmiştir. Arap şiirinden istifade ederek Kur’an’ın bağlamından uzaklaşmadan kelimelerin taşıdığı manaları açıklamış ve gramere dayalı çeşitli açıklamalarda bulunmuştur. Onun kelimeleri ve bu kelimelerin açıklamalarını önemsemesi, cümlelerin delalet etmiş olduğu anlama yeni bir boyut kazandırmıştır. Bu durum onun tefsirinin tamamında görülmektedir.⁸⁴⁴

2.5.3. Nahiv Kurallarının Tahliline Yönelik Şiirle İstişhad

Sözlükte, yön, taraf ya da bir tarafa yönelmek anlamlarına gelen nahiv kelimesi terim olarak “Arap kelimelerinden sağlam hüküm çıkarma ölçülerıyla ve keyfiyet bakımından terkipte hatadan kaçınmak, dolayısıyla kelimeler arasında terkiplerin nasıl oluştuğunu bilmeyi kastetmektir.”⁸⁴⁵ nahiv ilmi, cümle öğeleri ve unsurları, kuruluşu,

⁸⁴² Ebü’l-‘Alâ el-Ma‘arrî, Ahmed b. Abdillâh b. Süleymân, *el-Lâmiu'l 'Azizî Şerhu Dîvânî el-Mütenebbî*, (1. Baskı), (Thk.: Muhammed Saîd el-Mevlevî), Merkezü Melik Faysal 2008, s. 677; İbn ‘Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, X/58; Nâbiga ez-Zübyânî, *Divanu'n-Nabigatu'z-Zübyânî*, s. 10.

⁸⁴³ İbn ‘Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, X/59.

⁸⁴⁴ İbnü'l-Hûca, *Menheciyyetu'd-Dirâseti'l-Üslûbiyye*, s. 319.

⁸⁴⁵ es-Sekkâkî, *Miftâhu'l-'Ulûm*, s. 75.

çeşitleri, i‘rabı ve alametleri, cümlelerin amil ve ma‘mulü, mu‘reb (i‘râb edilebilen) ve mebniler (i‘râb edilemeyenler) gibi konuları kapsar.⁸⁴⁶

Genelde Arapça metinler, özelde ise Kur‘ân âyetlerini daha iyi ve doğru anlamının ve yorumlamanın temel esaslarından biri de nahiv ilminin kurallarının dikkate alınma zorunluluğudur. Cümle öğelerinin doğru belirlenmesi, cümlede lafızlara yüklenecek anlam için önemli bir husustur. Çünkü cümle anlamını belirleyen i‘râb, lafızların cümledeki görevine, lafız örgüsündeki belâğî inceliklere işaret eden, cümlelerin daha iyi ve doğru yorumlanmasını sağlayan temel esaslardan biridir.⁸⁴⁷

Tefsir kitaplarında nahiv ve i‘râbın dikkate alınmasıyla yapılmış yorumlara sıkça rastlanılmaktadır. Tefsir geleneğinde âyeteleri i‘râb odaklı yorumlamaya çalışan birçok dil bilimsel tefsirin varlığı, nahiv-anlam ilişkisinin önemini ortaya koymaktadır. Öteden beri Kur‘an bilginleri, tefsir alanında derinleşmek isteyen kimsenin nahiv ilminde de derin bilgiye sahip olması gerektiğini vurgulamışlardır. Allah‘ın kitabının sırlarını açığa çıkartmaya çalışan kimsenin; mübteda, haber, fail, meful vb. kelimenin biçimini ve yerini bilmesi gerektiğini ifade etmişlerdir.⁸⁴⁸

Dil bilimciler, dilin kurallarını saptamak için ilk dönemlerden itibaren eski Arap şiirine başvurmuş, dilin kurallarının dışına çıkılmamasının gerekliliğiyle ilgili kaideler belirlemişlerdir. Buna bağlı olarak hangi dönemlerin ve kabilelerin şiiriyle istidlâl yapmanın doğru olduğunu saptayarak şiirin yazıldığı zamanı ve mekânı tesbit etme gayretinde olmuşlardır. Aslında onların temel amacı Kur‘an dilinin anlaşılabilirliğini ve akıcılığını korumaktır. Bu alanda Nahiv ve şiir Kur‘an‘ın manasını anlama ve sırlarını ortaya koymada birbirini destekleyen iki yardımcı unsur olarak görülmüştür. Kur‘an, Arapça cümlelerden oluştuğu için bu cümlelerin manalarını anlamak ancak cümleleri oluşturan kaidelere ve ilkelere bağlı olarak gerçekleşebilir.⁸⁴⁹ Allah‘ın kelimasında zor ve karışık gelen şeyleri tefsir etmek için bunu nahivle çözme imkânı vardır. İbn ‘Atıyye, *el-Muherrerü‘l-Vecîz* adlı tefsirinde, müfessirin nahive olan ihtiyacını açıklarken: “*Bu ilmin vazifesi, kuralları belirlemek, merfû, mensûb, mecrûr, mebnî ve mu‘rebi bilmekle sınırlı*

⁸⁴⁶ ez-Zeccâcî, Ebü‘l-Kâsım, el-Îzâh fî ‘İleli‘n-Nahv, (5. Baskı), Dâru‘n-Nefâis, Beyrut 1986, s. 91.

⁸⁴⁷ Abdulaziz ‘Abduh, *el-Ma‘na ve‘l-Î‘râb ‘İnde‘n-Nahviyyîn*, Menşûrâtü‘l-Kitâb ve‘t-Tevzî‘, Trablus, 1982, II/530; ez-Zehrânî, *Eseru‘d-Dilâle el-Lugavî*, s. 405.

⁸⁴⁸ ez-Zerkeşî, *el-Burhân*, I/302.

⁸⁴⁹ Muhammed Fâzıl İbn ‘Âşûr, Muhammed et-Tahir b. Muhammed et-Tûnisî, *et-Tefsîr ve Ricâlüh*, Tunus 1966, s. 40.

değildir. Bununla beraber metinleri yorumlama, anlamlarını ve maksatlarını kontrol etmede genişlik sağlamaktır.”⁸⁵⁰ şeklinde görüşünü beyan etmiştir.

Herhangi bir metnin anlaşılmasında ve özellikle Kur'an-ı Kerim metnlerinde nahiv uygulamasının etkisi büyük olduğu için müfessirler ihtiyaca göre bu ilimden önemli derecede yardım almışlardır. İbn 'Âşûr, nahiv kaidelerinden ve bu ilimden en çok yardım alan müfessirlerden birisidir. O, ihtiyaç duyduğunda nahiv ilmine başvurmuş, bazen bir kelimeyi veya bir cümleyi i'râb ederken bütün lafızların açıklamasını yapmıştır. Tercih ettiği ve benimsediği görüşü belirtmiş çoğu zaman da yanlış bulduğu görüş ve düşüncelerin sahiplerini de makul çerçevede eleştirmiştir.⁸⁵¹ İbn 'Âşûr, Kur'an-ı Kerim'in ayetlerini i'râb ederek açıklamış, o, bilgi seviyesine göre görüşünü arzetmiş, görüşünü destekleyen farklı şahitleri delil getirmiş, delil olarak lügat ve nahiv alanında yüksek konuma sahip şâhidleri tercih etmiştir.⁸⁵² O, Allah'ın kitabını tefsir ederken bu kaideleri dikkate almış ve i'râbı önemsemiştir. Çünkü ona göre i'râb, Kur'an'ın anlaşılması için önemli bir vesiledir. Yine o, doğru manayı bulmak için, Kur'an'ın terkiplerini analiz etmeyi bir yöntem olarak benimsemiştir.⁸⁵³

İbn 'Âşûr'un herhangi bir mesele hakkında çoğunlukla büyük dilcilerin görüşlerine değindiği görülür. Doğru gördüğünü tercih ederek ihtilafın nedenlerini açıklar. Çoğu zaman görüşünü destekleyen delilleri ve muhalif görüşlere karşı çıkma cesaretini gösterir. O, Kur'an'da isim, fiil, harf olarak gelen kelimelerin nahvî yönünü açıklamak için Arap kelimelerindeki şiir şâhidine müracaat eder.⁸⁵⁴

Tâhir b. 'Âşûr'un nahiv konularına dair tercih ettiği şiir şâhidlerini incelerken birçok nahiv meselesini çeşitli şahitle açıkladığını görürüz. Burada tefsirde yer alan bazı örnekleri zikrederek yetineceğiz. Zira Onun nahivciliği bir tez çalışması olacak hacimdedir.⁸⁵⁵

İbn 'Âşûr, i'râbı kelimelerin anlamlarını ve konumlarını belirleyen temel unsurlardan biri olarak görmektedir. Bu sebeple âyetlerin tefsirini yaparken büyük ölçüde

⁸⁵⁰ İbn Atıyye, *el-Muherrerü'l-Vecîz*, IV/481.

⁸⁵¹ Muhammed en-Nezîr, *el-İh'tiyârâtü'l-İlmiyye Muhammed et-Tâhir b. 'Âşûr min 'Hilâli Tefsîr*, s. 163.

⁸⁵² Heyyâ Sâmir, *Şeyh Muhammed Tâhir b. 'Âşûr ve Menhecuhu fî Tefsîri't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, s. 271.

⁸⁵³ İbrâhim b. Abdullah Râfidî, *Ennehvu ve Kütubu't-Tefsîr*, el-Münşetü'ül 'Âmmetü Linneşri vet-Tevzî'i ve'l-İlân, Suudi Arabistan 1984, I/148.

⁸⁵⁴ Muhammed en-Nezîr, *el-İh'tiyârâtü'l-İlmiyye Muhammed et-Tâhir b. 'Âşûr min 'Hilâli Tefsîr*, s. 262.

⁸⁵⁵ Geniş bilgi için bkz. Aboubacar Mohamadou, *İbn 'Âşûr'un et-Tahrîr ve't-Tenvîr Adlı Eserinde Sarf ve Nahiv Merkezli Tercihleri*, Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Doktora Tezi), Sakarya, 2019.

cümlelerin gramatik tahlillerine başvurmuş, lafızların cümle içindeki konumlarını tespit ederek anlamlandırmış ve anlam inceliklerine temas ederek yorumun farklı boyutlarına işaret etmiştir.⁸⁵⁶ İbn ‘Âşûr, âyetleri nahiv açısından ele alırken bazı nahiv konularına değinmiştir. Özellikle farklı yaklaşımların sergilendiği birtakım konulara değinip bunlarla alakalı dilcilerin görüşlerini aktararak meseleyi ele almıştır. Bu aktarmalarda bazen çeşitli eleştirilerde bulunduğu görülür.⁸⁵⁷ O, âyetleri, nahiv ve i‘râb açısından ele alırken sadece cümlelerin gramer tahlillerini yapmakla veya kelimelerin cümle içindeki konumlarını belirlemekle yetinmemiş, aynı zamanda tahlilin anlam boyutuna değinmiş, böylece bu dilsel tahlillerin âyetlerin tefsirlerine kattığı anlamları ortaya koymuştur.⁸⁵⁸

İbn ‘Âşûr’un tefsirinde gramer tahlillerine dayalı farklı yorumlamaları da görmekteyiz. Zamirlerin mercilerinin belirlenmesi, atıf konusunda matuf ve matufun aleyhin belirlenmesi ve istisna gibi birçok konuda çeşitli izahlar yapmıştır.⁸⁵⁹

Kur’ân tefsirindeki etkin unsurlardan biri de kelimelerin i‘râb farklılıklarıdır. Buna ilaveten, bazen kıraat farklılıklarından kaynaklı irab değişikliği sebebiyle farklı yorumlar da vardır. Tefsir kaynaklarında sıkça rastlanan bu durumlarla ilgili yorumları İbn ‘Âşûr’da da görmekteyiz. O, âyetlerin tefsirini yaparken âyetlerdeki kelimelere veya cümlelere farklı irablar yükleyerek onları siyak ve sibakla ilişkilendirip bazı yorumlamalarda bulunmuştur.⁸⁶⁰

İbn ‘Âşûr, Kur’ân âyetlerini tefsir ederken kase, şibih cümlelerin mute‘allikini belirleme ve edatların sahip oldukları anlamlar gibi farklı nahiv konularını da işlemiştir.⁸⁶¹

İbn ‘Âşûr’un nahiv kurallarının tahliliyle ilgili istişhâdda izlediği yöntemin anlaşılması için bazı âyetleri örnek olarak sunmak faydalı olacaktır:

⁸⁵⁶ Bedeva, *Tahir b. ‘Âşûr’un et-Tahrîr ve ‘t-Tenvîr’inde İştikâk*, s. 55.

⁸⁵⁷ İbn ‘Âşûr, *et-Tahrîr ve ‘t-Tenvîr*, II/127-133; IV/151.

⁸⁵⁸ İbn ‘Âşûr, bu âyetin tefsirinde konuyla alakalı değerlendirme yaparken âlimlerin bu konudaki görüşlerini aktarmakta ve bu konuda delil olarak kullandıkları hadisi de kullanmaktadır. Bu âyeti de sünnete ilave olarak delil mahiyetinde yorumlamaktadır. Bkz. İbn ‘Âşûr, *et-Tahrîr ve ‘t-Tenvîr*, II/335-336.

⁸⁵⁹ Bedeva, *Tahir b. ‘Âşûr’un et-Tahrîr ve ‘t-Tenvîr’inde İştikâk*, s. 56.

⁸⁶⁰ İbn ‘Âşûr, *et-Tahrîr ve ‘t-Tenvîr*, X/167; XXIX/180.

⁸⁶¹ Bedeva, *Tahir b. ‘Âşûr’un et-Tahrîr ve ‘t-Tenvîr’inde İştikâk*, s. 60.

1. Fa (ف) Edatı

a) اَلْفَاءُ الْفُجَائِيَّةُ (el-fâu'l-fucâiyye); Fâ'nın fucaiye anlamında kullanıldığına Hz. İbrahim'in Nemrud'a 'Allah, güneşi doğudan getirir, haydi sen de onu batıdan getir!' deyince, onun şaşırp donakalmasından bahseden ayeti örnek verebiliriz ; قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّيَ الَّذِي يُحْيِي وَيُمِيتُ قَالَ أَنَا أَحْيِي وَأُمِيتُ قَالَ إِبْرَاهِيمُ فَإِنَّ اللَّهَ يَأْتِي بِالشَّمْسِ مِنَ الْمَشْرِقِ فَأْتِ بِهَا مِنَ الْمَغْرِبِ فَبُهِتَ الَّذِي كَفَرَ ... “Hani İbrahim, "Benim Rabbim diriltir, öldürür demiş; o da, "Ben de diriltir, öldürürüm" demişti. (Bunun üzerine) İbrahim, "Şüphesiz Allah güneşi doğudan getirir, sen de onu batıdan getir" deyince, birden inkarcı kâfir şaşırp kaldı...”⁸⁶²

İbn ‘Âşûr’a göre ayette geçen بُهِتَ (buhite) kelimesi, meçhul ve mebni bir fiildir. Şöyle denilir: بَهْتَهُ فَبُهِتَ onu şaşırttı ve o da şaşırp kaldı yani أَعْجَزَهُ onu cevap vermekten aciz bıraktı ve o da فَعْجَزَ aciz kaldı veya nasıl cevap vereceğini bilmediğinden ansızın şaşırp kaldı. Başka bir ayette bu anlamı destekler niteliktedir: بَلْ تَأْتِيهِمْ بَغْتَةً فَتَبْهَتُهُمْ “Şüphesiz o (tehdit edildikleri azap) onlara ansızın gelecek de kendilerini şaşkınlıktan dondurup bırakacak.”⁸⁶³ buyrulmuştur.

İbn ‘Âşûr, fau fucaiye’e Urve el-‘Uzrî’nin şu beytini şahit sunmuştur;

فَمَا هُوَ إِلَّا أَنْ أَرَاهَا فُجَاءَةً فَأُبْهِتُ حَتَّى مَا أَكَادُ أُجِيبُ

“Bazen onu ansızın görünce şaşıırım. Neredeyse cevap veremez olurum.” (Tavîl)⁸⁶⁴

İbn ‘Âşûr, konuya dair şu açıklamalarda bulunmuştur: “Bu beyitte geçen فَبُهِتَ cümlesinin başındaki fa harfî, fau fucaiye türündendir. Buradaki fiil işiteni de şaşırtıp bırakan bir durumdur. Nitekim iftira, suçlama, yalan anlamına gelen بُهْتَانُ (bühtan) kelimesi de bu fiilin kökünden gelir. Çünkü yalan ve iftira onu işiten kimseyi şaşırttığı için ona بُهْتَانُ denilmiştir.”⁸⁶⁵ Müellif, bu ayeti tefsir ederken sadece Kur’an-ı Kerim’in ayetlerini şahit tutmakla yetinmemiş, buna ek olarak yukarıda geçtiği gibi Urve’nin beytini de delil göstermiştir. Bu beyitte, sevgilisini ansızın görünce konuşmaktan acziyete düşen, korku ve şaşkınlıkla cevap veremeyen kişinin durumu anlatılmaktadır. Böylece nahiv kuralına şiirden şâhid getirerek izah etme yoluna gitmiştir.

⁸⁶² Bakara: 2/258

⁸⁶³ Enbiyâ: 21/40

⁸⁶⁴ İbn Hamdûn, et-Tezkiretü'l-Hamdûniyye, V/44.

⁸⁶⁵ İbn ‘Âşûr, et-Tahrîr ve't-Tenvîr, III/ 34.

b) *الفَاءُ السَّبَبِيَّةُ* (el-Fâü's-Sebebiyye); Önceki cümlelerin sonucunu belirtmek için ف (fa)'nın ف (fa)'u sebebiye anlamını taşıdığına şu ayet örnek verilmiştir:

وَلَمَّا جَاءَهُمْ كِتَابٌ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ مُصَدِّقٌ لِمَا مَعَهُمْ وَكَانُوا مِنْ قَبْلُ يَسْتَفْتِحُونَ عَلَى الَّذِينَ كَفَرُوا فَلَمَّا جَاءَهُمْ مَا عَرَفُوا كَفَرُوا ... *Kendilerine ellerindekini (Tevrat'ı) tasdik eden bir kitap (Kur'an) gelince onu inkâr ettiler. Oysa daha önce (bu kitabı getirecek peygamber ile) inkârcılara (Arap müşriklerine) karşı yardım istiyorlardı. (Tevrat'tan) tanıyıp bildikleri (bu peygamber) kendilerine gelince onu inkâr ettiler...* ⁸⁶⁶

İbn 'Âşûr, ayette geçen فَلَمَّا lafzındaki ف (fa) nın sebebiyet için olduğunu ifade etmiştir. Tesebbüb yani sebep olmaktan kastedilen, kendisinden öncekini hatırlamak ve anımsamak içindir. Zira hatırlanan şey, ma'tufun aleyh olup inkârcılara karşı yardım isteme durumu olmuştur. Sebebiyye olan ف (fa), mütakellimin kendisinden önce bahsetmiş olduğu şeyin sebep olduğunu ifade eder. Bu duruma İbn 'Âşûr, Kays b. Hatîm'in şu beyitlerini şahit sunmuştur:

وَكُنْتُ أَمْرًا لَا أَسْمَعُ الدَّهْرَ سُبَّةً أُسْبُ بِهَا إِلَّا كَشَفْتُ غِطَاءَهَا
فَإِنِّي فِي الْحَرْبِ الضَّرُوسِ مُوَكَّلٌ بِإِقْدَامِ نَفْسٍ مَا أُرِيدُ بَقَاءَهَا

"Ben ömrüm boyunca bana yöneltilen bir sövgü duymayan birisiydim. Aksi takdirde bu durumu açığa çıkartırdım.

Zira ben şiddetli (amansız) bir savaşta hayatta kalmasını istemediğim canı savaşa sokmaya vekil kıldım."(Tavîl)⁸⁶⁷

İbn 'Âşûr, yukarıda geçen ayeti kerimedeki فَلَمَّا lafzındaki ف (fa)'nın sebebiyye olduğunu kanıtlamış ve bunun Arap kelimada örneğinin bulunduğunu ifade etmiştir. Bunun için Kays b. Hatîm'in yukarıdaki beytinde yer alan فَإِنِّي lafzının öne atılma, cesaretli olma anlamına gelen كَشَفْتُ غِطَاءَهَا cümlesi üzerine atıf olduğunu ve buradaki fanın fâu sebebiyye olduğunu delil olarak sunmuştur. ⁸⁶⁸

c) *الفَاءُ الْفَصِيحَةُ* (el-Fâü'l-Fasîha); Bu fanın fasiha olarak isimlendirilme sebebi mahzûf olan kelime yerine ifade edilmiş olmasıdır.⁸⁶⁹ Fâu fasiha atıf fâsı'dır, ama fâ'dan sonrasını kendisinden öncesine atıf yapması uygun değildir. Bu sebeple ikisi arasında

⁸⁶⁶ Bakara: 2/89

⁸⁶⁷ İbn Hamdûn, *et-Tezkiretü'l-Hamdûniyye*, II/405.

⁸⁶⁸ İbn 'Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, I/603.

⁸⁶⁹ el-Ezherî, *Şerhu't-Tasrih 'ale't-Tavzihi*, II/186.

başka bir ma'tuf takdir etmek gerekir ki, fâ'dan sonrası onun üzerine atıf yapılabilsin.⁸⁷⁰ Arapçada fâ harfî “ işte, artık” gibi bir mana ifade ederse ona “fâ-i fasiha” denilir. Nahivciler, bu tür ف (fa) ile atıf yapıldığında bu ف (fa), matufun aleyhin yerine geçtiği için bu fa'yı fâu fasiha olarak adlandırmışlardır. Çünkü Fâu fasiha mutlak olarak takdir edilen fa'dan daha fasih olur.⁸⁷¹ ez-Zamahşerî ise fâu fasiha'nın kendisinden önceki mahzufa delalet ettiği görüşündedir.⁸⁷² Eğer hazfedilen kelime şartsa, bu cevap fâ'sıdır. Eğer kelime müfred ise fâ, atıf fâ'sıdır. Her ikisinin adı da fâu fasihadır.

Tahir b. Âşûr, Fâ'nın cümleler arasında irtibatı sağlama görevinde kullanıldığını şu ayet ile örneklendirmiştir;

وَإِذِ اسْتَسْقَىٰ مُوسَىٰ لِقَوْمِهِ فَقُلْنَا اضْرِبْ بِعَصَاكَ الْحَجَرَ فَانْفَجَرَتْ مِنْهُ اثْنَتَا عَشْرَةَ عَيْنًا *“Hani, Mûsâ kavmi için su dilemişti. Biz de, "Asanı kayaya vur" demiştik, böylece kayadan on iki pınar fışkırmış.”*⁸⁷³

İbn ‘Âşûr, bu ayeti açıklarken فَانْفَجَرَتْ lafzındaki ف (fa) harfinin cümleler arasındaki irtibatı sağlama görevi gördüğünü ifade eder. Ayette geçen فَانْفَجَرَتْ lafzındaki ف (fa)'nın akıcı, anlaşılır ف (fa) anlamında فَأْءُ الْفَصِيحَةِ (fâu'l-fasiha) olduğunu belirtir. Atıf harfinin kendisinden sonra gelen matuftan bahsetmesi uygun değildir. Fau'l-Fasiha, matufun aleyhi konu edindiği için ondan bahseder. Atıf, kendisinden önce mahzup olan matufun aleyhi de açıklar. Mahzup şart ise bu atıf harfî olan ف (fâ), fau cevabiye olur.

İbn ‘Âşûr, yukarıdaki ayette geçen ف (fâ)'nın فَأْءُ الْفَصِيحَةِ (fau'l-Fasiha) olduğuna delil olarak Abbâs b. Ahnef'in şu beytini şahit sunmuştur:

قَالُوا حُرَّاسَانُ أَفْصَىٰ مَا يُرَادُ بِنَا ثُمَّ الْقُفُولُ فَقَدْ جِئْنَا حُرَّاسَانَا

“Dediler ki Horasan bizim için murad edilen yerlerin en uzağıdır. Sonra Kuful gelir. İşte şimdi Horasan'a geldik.” (Basît)⁸⁷⁴

İbn ‘Âşûr, ayette geçen فَانْفَجَرَتْ kelimesindeki ف (fa)'nın fau fasiha olduğuna kanıt olarak Abbâs b. Ahnef'e ait olan yukarıdaki beyitte geçen فَقَدْ ifadesinde geçen ف (fa)'yı Fau'l-Fasihaya şahit getirmiştir.⁸⁷⁵

⁸⁷⁰ es-Sekkâkî, *Miftâhu'l-'Ulûm*, s. 278.

⁸⁷¹ İbnü'l-Hûca, *Menheciyyetu'd-Dirâseti'l-Üslûbiyye*, s. 477.

⁸⁷² ez-Zamahşerî, *el-Keşşâf*, I/144.

⁸⁷³ Bakara: 2/60.

⁸⁷⁴ Abdülkâhir el-Cürcânî, *Delâilü'l-İ'câz*, s. 123.

⁸⁷⁵ İbn ‘Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, I/519.

2) Nida edatı karşılığında ميم (mîm) harfinin kullanımı: اللَّهُمَّ (Allahümme) ifadesinde şeddeli م (mîm) harfî Arap kelimasında nîda edatı karşılığında kullanılmaktadır. Basra ekolü اللَّهُمَّ ifadesinde şeddeli mîm harfinin dikkat çekmek için nidada kullanılan يا edatının yerine kullanıldığını söylemişlerdir. Nahivcilerin birçoğu Basra ekolünün görüşündedir. Mesela el-Halîl b. Ahmed اللَّهُمَّ (Allahümme) lafzında, nidânın mîm harfinin yâ harfinden bedel olmasıyla gerçekleştiğini ifade etmiştir.⁸⁷⁶ er-Rummânî de buradaki mîm harfinin yâ'dan bedel olduğunu ileri sürmüş ve el-Halîl'in görüşünün daha doğru olduğunu belirtmiştir.⁸⁷⁷

Kûfeliler, şeddeli م (mîm) harfinin nidâda dikkat çekmek için يا (ya) edatından 'ivaz olmadığını, mim'in aslının يا الله أَمَّا بخير "bize hayırla yönel"⁸⁷⁸ şeklinde olduğunu, bazı nahivciler ve Ferra'ya göre ise اللَّهُمَّ (Allahümme) lafzının aslı يا الله أم بخير "bize hayırla yönel, ihsan et" şeklinde olduğunu ifade etmişlerdir.⁸⁷⁹

İbn Âşûr ise konuyla ilgili zikredilen Kufe ekolü yorumunun tekellûf ve kanıtı olmayan zorlama olduğunu belirtmiştir. Örneğin, "De ki: "Ey mülkün sahibi olan Allah'ım! Sen mülkü dilediğine verirsin. ..." ⁸⁸⁰ İbn Âşûr'a göre bu ayette de geçtiği gibi اللهم ifadesi, duada Allah'ı anmaya has bir ifade biçimidir. Manası يَا الله demektir. Kullanımı daha sık olduğundan nida edatı hazfedilmiştir. اللهم lafzı hakkında en zahir olan görüş, bu kelimeye geçen mîm harfinin İbrânî veya Kahtânî dilinden tenvin alameti olduğu görüşüdür. Kelimenin aslı لاهم olup إِلَه kelimesiyle müradif (eş) anlamlıdır. ⁸⁸¹ اللَّهُمَّ lafzı Arap kelimasında dua, çağrı ve talep amacıyla Yüce Allah'a seslenmede kullanılan özel bir lafızdır. يَا الله demektir. Allah lafzıyla kullanılınca genelde nida harfi mahzûf ve Allah ismine ميم (mim) harfi eklenmiş olur. Dolayısıyla nahivciler, ميم (mim) harfinin nida harfine karşılık geldiğini söylemişlerdir. İbn Âşûr bunu desteklemek için Arapların nidasız olarak اللَّهُمَّ kelimesini kullandıklarına dair şahit getirdiği A'sâ'nın şu beytini zikreder:

⁸⁷⁶ Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, II/196; İbn Ya'îş, *Şerhu'l-Mufasssal*, II/365; Ebû Hayyân el-Endelüsî, *İrtisâfî'd-Darab min Lisâni'l-'Arab I-V*, (1. Baskı), (Thk.: Receb Osman Muhammed), Mektebetü'l-Hancı, Kahire 1998, IV/2192.

⁸⁷⁷ Kaya, Mustafa, *er-Rummânî, Hayatı, Eserleri ve Arap Gramerindeki Yeri*, s. 125.

⁸⁷⁸ Ebû'l-Berekât Kemâlüddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. Ubeydillâh el-Enbârî, *el-İnsâf fi Mesâilî'l-Hilâf beyne'n-Nahviyyin: el-Basriyyin ve'l-Kufiyyin, I-II*, (1. Baskı), el-Mektebe'l-Asriyye, 2003, I/279-280.

⁸⁷⁹ ez-Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân*, I/393.

⁸⁸⁰ Ali İmran: 3/26

⁸⁸¹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, III/212.

دَعْوَةٍ مِنْ أَبِي رَجَّاحٍ يَسْمَعُهَا اللَّهُمَّ الْكَبِيرُ

“Yüca Allah Ebi Rabâh’ın duasını kabul etti.” (Basît) ⁸⁸²

Arapların nidaıyla beraber اللَّهُمَّ lafzını kullandıkları görüşü de vardır. Ebû ‘Hirâş el-Hüzeli’nin şu beytini bu duruma şahit getirir:

إِنِّي إِذَا مَا حَدَّثْتُ أَلَمًا أَقُولُ يَا اللَّهُمَّ يَا اللَّهُمَّا

“Bir sıkıntı ortaya çıkınca Allahım Allahım derim.” (Recez) ⁸⁸³

Araplar يَا اللَّه lafzını çokça kullanırlar. Nahivcilerin çoğu ميم (mim)’in mahzûf olan nida harfine karşılık bedel olduğunu ifade ederler. ميم (mim) kıyas dışı bir bedeldir. Bunun hilafına olan şey, şaz (kural dışı) olur.

Ayrıca İbn ‘Âşûr, Ferrâ’nın اللَّهُمَّ (Allahümme) ifadesi Allah isminin kısaltmasıdır. Aslı يَا اللَّه أُمَّ بَخِير (Ya Allahü ümme bi hayr) “Allh’ım bize hayırla yönel” şeklindeki Ferrâ’nın bu iddiasını destekleyen bir rivayet veya Arap şiirinden herhangi bir delilin bulunmadığını, bunun zorlama ve delilsiz bir iddia olduğunu söylemiştir. Buna delil olarak da A’sâ’nın yukarıda geçen beytinde اللَّهُمَّ lafzına nida harfinin getirilmediği ve Ebû ‘Hirâş el-Hüzeli’nin beytinde ise اللَّهُمَّ يَا lafzına nida harfinin gelebileceğini şahit olarak sunmuştur. ⁸⁸⁴

3) Muzari fiili nasb eden edatlar; Tahir b. Âşûr, muzari fiili Nasb eden edatlar konusunda bazı tercihlerde bulunmuştur. Konuya taalluk eden meselelerdeki görüşlerinden birisi de fiili nasb eden لَا مَ كِي (key lamı) ve أَنْ (en) masdariyenin mahzûf olması meselesidir. Örneğin ayette;

“Allah, size يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذَيِّبَنَّ لَكُمْ وَيَهْدِيَكُمْ سُنْنَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ وَيَتُوبَ عَلَيْكُمْ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ

(hükümlerini) açıklamak, size, sizden öncekilerin yollarını göstermek ve tövbelerinizi kabul etmek istiyor. Allah, hakkıyla bilendir, hüküm ve hikmet sahibidir.” ⁸⁸⁵ buyrulmaktadır.

⁸⁸² Ya’kûb, el-Mu’cemu’l-Mufasssal, III/178.

⁸⁸³ Ya’kûb, el-Mu’cemu’l-Mufasssal, XII/82.

⁸⁸⁴ İbn ‘Âşûr, et-Tahrîr ve’t-Tenvîr, III/212.

⁸⁸⁵ Nisâ: 4/26

Kûfeli nahivciler, لام كي (key lamı), أَنْ (en) masdariye'yi takdir etmeden fiili nasb ettiği görüşünü benimsemişlerdir. Mesela, جئتكَ لتكرمني “Bana ikramda bulunman için sana geldim” cümlesi böyledir. Basralılar da fiili nasb edenin لام كي (key lamı)'ndan sonra mukadder أَنْ (eni) masdariyenin mahzuf (gizli) olduğu görüşünü savunmuşlardır. Bu durumda cümlenin takdiri جئتكَ لأن تكرمني şeklinde olacaktır.⁸⁸⁶

Tahir b. Âşûr Basralıların görüşüne göre hareket etmiştir. İbn ‘Âşûr’a göre bu ayette geçen يُريدُ اللهَ لِيُبَيِّنَ لَكُمْ cümlesindeki يُبَيِّنَ fiili mahzuf olan أَنْ (en) masdariyeyle mansub olmuştur. Masdar يُريدُ fiilinin mefulüdür. Yani Allah’u Teâla size doğru yolda olmanızı ve tevbe etmenizi açıklamak ister. Buradaki ل (lam) kendisinden önceki fiilin manasını te’kid içindir. Zira irade ve emir maddesinden sonra أَنْ (en) masdariyenin birbirini takip etmesi oldukça yaygındır. أريدُ أَنْ تَفْعَلَ “Senin şöyle yapmanı arzu ediyorum” cümlesinde أريدُ لَتَفْعَلَ şeklinde lam’la kullanılmıştır. Ferrâ’ya göre (يُرِيدُ اللهُ لِيُبَيِّنَ لَكُمْ) ayetinde geçen لِيُبَيِّنَ deki lam كَي (key) anlamında لَمْ وَلَجَّ لِلتَّبَيِّنِ لَكُمْ olup أَنْ (en) masdariyenin yerinde kullanılmıştır. Zemâhşerî de bu hususta لِيُبَيِّنَ fiilinin aslının أَنْ (en) olduğu ل (lam) harfinin tekidi ziyadeleştirdiğini ifade ederek Ferrâ’nın görüşüne meyletmiştir.⁸⁸⁷ Sîbeveyhi ise bu lam لَمْ التَّحْلِيلِ (lamut-t‘alîl)’dir. Yani كَي (key) anlamındaki ل (lam)’dır. كَي (key) den sonra gelen fiiller de bunun üzerine bina edilir. Kendisinden önceki fiilin mefulü mahzuftur. Karineyle takdir edilir. Yani

يُرِيدُ اللهُ التَّحْلِيلَ وَتَحْرِيمَ لِيُبَيِّنَ ... “Allah’u Teâla, helali ve haramı açıklamak ister.”

Başka bir rivayette ise Halil ve Sîbeveyhi şöyle demektedirler: Bu ل (lam), zarfî müstakardır. O, önceki fiilin haberidir. Bu durumda fiil mastarla mukadderdir. Bu lam’ın takviye için olduğunu söyleyenler de olmuştur. İbn ‘Âşûr yukarıda verilen görüşlerin en doğrusunun Sîbeveyhi’in görüşü olduğunu ifade eder ve bahsedilen lââm’ın لام كي (key lamı) anlamında olduğunu söyler.⁸⁸⁸ İbn ‘Âşûr, كَي (key)’in üzerine ل (lam)’ın dâhil olmasına Kays b. Sa’d b. Ubâde el-‘Hazrec’i’nin şu beytini şahit getirir:

⁸⁸⁶ Ebü’l-Berekât Kemâlüddîn el-Enbarî, *el-İnsâf fi Mesâilî l-Hilâf Beyne’n-Nahviyyin: el-Basriyyin ve l-Kufiyyin, I-II*, (1. Baskı), el-Mektebe’l-Asriyye, 2003, II/469.

⁸⁸⁷ Zeccâc, *Meâni l-Kur’an ve l-râbuhu*, II/42; ez-Zemâhşerî, *el-Keşşâf*, III/16.

⁸⁸⁸ Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, III/16.

أَرَدْتُ لِكَيْمَا يَعْلَمَ النَّاسُ أَنَّهَا سَرَاوِيلُ قَيْسٍ وَالْوُفُودُ شُهُودُ

“İnsanların, bunların Kays’ın şalvarları olduğunu ve Heyetlerin de buna şahit olduklarını bilmelerini istedim.”(Tavîl)⁸⁸⁹

İbn ‘Âşûr, fiili i’râb ederken ve fiili ل (lam) ile ilişkilendirirken ilgili görüşleri aktarmada bir beis görmemiş bu görüşleri sahiplerine nispet ederek ilmî olanını tercih etmiştir. Burada Sîbeveyhi’in görüşünü benimsemiştir. Ona göre de ayette geçen لِيُبَيِّنَ fiilindeki lam, لَامُ التَّغْلِيلِ (lamü’t-ta’lîl) dir. Yani كَي (key) anlamındaki ل (lam)’dır. Bu tercihin delil olarak da Kays b. Sa’d b. Ubâde el-‘Hazrec’î’nin beytindeki لِكَيْمَا يَعْلَمَ ‘yi şahit sunmuştur. Beytin birinci mısrasında geçen lâm كَي’in başına zait olarak gelmiştir.⁸⁹⁰ Neticede Tahir b. Âşûr’un Fiili nasb eden لَام كَي (key lamı) ve أَنْ (eni) masdariyenin mahzûf olması meselesini Bakara: 2/185, Saf: 61/8, Yûsuf, 12/52, Kasas, 28/8 gibi ayetleri yorumlarken Basralıların görüşüne itibar ettiği müşahade edilmiştir.⁸⁹¹

4) Bazen birbirlerinin yerine kullanılabilen harfi cerler: Arap dilinde on yedi harf-i cer (edat) yoğun bir şekilde kullanılmaktadır. Anlam genişlemesi yoluyla her sözcükte olduğu gibi cer harfleri de yakın anlamlar taşıyabilmektedir. Ancak her harfi cer diğer bütün harf-i cerlerin yerine kullanılamaz. Onun için isabetli anlamlandırmalar için harfi

⁸⁸⁹ Ebû Ca’fer Nahhâs Ahmed b. Muhammed b. İsmâîl el-Murâdî el-Mısırî, *I’râbü’l-Kur’ân*, (1. Baskı), (Nşr.: Muhammed Ali Baydûn), Dâru’l-Kutubu’l-‘İlmiyye, Beyrut 1421, I/209.

⁸⁹⁰ İbn ‘Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, V/19.

⁸⁹¹ Bakara: 2/185; يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ وَلِتُكْمِلُوا الْعِدَّةَ وَلِتُكَبِّرُوا اللَّهَ عَلَى مَا هَدَيْكُم “Allah, size kolaylık diler zorluk dilemez. Bu da sayıyı tamamlamanız ve hidayete ulaştırmasına karşılık Allah’ı yüceltmeniz içindir.” buyrulmaktadır. Ayette geçen لَتُكَبِّرُوا ve لَتُكْمِلُوا fiillerinin başında bulunan lâm zahir veya mukadder olarak mansup olurlar. Bkz. İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, II/176.

Saf: 61/8; يُرِيدُونَ لِيُطْفِئُوا نُورَ اللَّهِ بِأَفْوَاهِهِمْ “Onlar ağızlarıyla Allah’ın nurunu söndürmek istiyorlar.” buyrulmaktadır. Bu cümlelerin aslı, يُرِيدُونَ أَنْ يُطْفِئُوا şeklindedir. Bkz. ez-Zemahşerî, *Keşşâf*, IV/525.

Yusuf:12/52; ذَلِكَ لِيَعْلَمَ أَتَىٰ لَمْ أَخْنُةَ الْغَيْبِ “(Yusuf:) “(Aziz) şunu bilsin ki ben, arkasından ona ihanet etmedim.” buyrulmaktadır. Ayetin tefsirinde لِيَعْلَمَ fiilindeki lâm’ın كَي anlamında olduğunu açıklar. Bundan sonrakifiil muzmar bir أَنْ’le mansup olup masdar anlamındadır ve ism-i işaretin haberidir. Bkz. İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, XII/292.

Kasas, 28/8: فَالْتَقَطَهُ آلُ فِرْعَوْنَ لِيَكُونَ لَهُمْ عَدُوًّا وَحَزَنًا “Nihayet Firavun ailesi kendilerine düşman ve üzüntü kaynağı olacak olan o çocuğu bulup aldı.” buyrulmaktadır. لِيَكُونَ لَهُمْ عَدُوًّا وَحَزَنًا cümlesindeki lam, lâm-ı ta’lîl içindir ve nahivcilere göre كَي lâmı olarak bilinir. Bu lâm, aynen كَي gibi cer eder. Burada lâm التَّقَطَ buldu fiiliyle alakalıdır. كَي lâm-ı’nın lâm’dan sonra takdir edilen en sebebiyle oluşan masdarı cer yapması gerekir. Bu masdar Fâilden fiilin meydana gelişinin etkeni olan illettir. Bkz. İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, XX/75.

cerrin özgün fonksiyonundan bir şey kaybetmemesi, temel anlam bağıını koruması, metnin bağlamını dikkate alarak birlerinin yerine kullanılması gerekir.⁸⁹²

İbn ‘Âşûr’un tefsirinde bir birinin yerine kullanılan cer harflerinin tahliliyle ilgili istişhâdda izlediği yöntemin anlaşılması için konuyu pratik olarak sunmamız faydalı olacaktır.

Birbirlerinin yerine kullanılan harfi cerlerden ل (lam) harfi cerrinin عَلَى (alâ) harfi ceri anlamında kullanılmasına dair sunulan örnek ayet şudur; وَإِذَا مَسَّ الْإِنْسَانَ الضُّرُّ دَعَانَا لِجَنْبِهِ أَوْ قَاعِدًا أَوْ قَائِمًا “İnsana bir sıkıntı dokundu mu, gerek yan üstü yatarken, gerek otururken, gerekse ayakta iken (her hâlinde bu sıkıntıdan kurtulmak için) bize dua eder.”⁸⁹³

İbn ‘Âşûr, bu âyette geçen لَجَنْبِهِ lafzındaki ل (lam) harfi cerrinin عَلَى (alâ) harfi cerr anlamında olduğunu söylemektedir. Benzer durumun İsrâ sûresi 109,⁸⁹⁴ Saffât sûresi 103,⁸⁹⁵ Nisa sûresi 103.⁸⁹⁶ ve Âl-i İmrân sûresi 191.⁸⁹⁷ Ayetlerinde de olduğu görülmektedir. Konuya delil olarak da Cabir b. Henna et-Tağlibî’ye ait şu beyti şahid getirmiştir:

تَنَاوَلَهُ بِالرُّنْحِ ثُمَّ انْتَوَى بِهِ فَحَرَّ صَرِيْعًا لِلْيَدَيْنِ وَلِلْفَمِّ

“Ona mızrağı sapladı sonra onu evirip çevirdi. Hemen yıkılarak elleri ve ağzı üzerine kapaklandı.”(Tavîl)⁸⁹⁸

İbn ‘Âşûr, ayette geçen لَجَنْبِهِ lafzındaki ل (lam)’ın عَلَى (alâ) anlamında olduğuna kanıt olarak Cabir b. Henna et-Tağlibî’ye ait bu beyitte geçen لِلْيَدَيْنِ وَلِلْفَمِّ lafızlarındaki ل (lamlar)’ın عَلَى (alâ) anlamında olduğunu ifade ederek şahit getirir. Ayrıca İbn ‘Âşûr, عَلَى

⁸⁹² Yusuf Karataş, “Arapçada Cer Harflerinin (Edatların) Birbirinin Yerine Kullanımı Olgusu”, Şarkiyat Araştırmaları Dergisi, 1 (36) 2013, 109-140; Mustafa Ünver, “Kur’an’da “Fi” Harf-i Cerri ve Bazı Meallere Yansıması Üzerine”, *Tefsir Araştırmaları Dergisi*, 1(2), 2017, 214-241

⁸⁹³ Yunus: 10/2

⁸⁹⁴ İsrâ:17/109; وَيَجْرُونَ لِلْأَنْفَانِ يَبْكُونَ وَيَزِيدُهُمْ خُشُوعًا “Onlar ağlayarak yüzüstü yere kapanırlar. Bu da onların derin saygısını artırır.”

⁸⁹⁵ Saffât: 37/103; فَلَمَّا أَسْلَمَا وَتَلَّهُ لِلْجَبِينِ “Nihayet her ikisi de (Allah’ın emrine) boyun eğip, İbrahim de onu (boğazlamak için) yüz üstü yere yatırınca”

⁸⁹⁶ Nisa: 4/103; فَإِذَا قَضَيْتُمُ الصَّلَاةَ فَادْكُرُوا اللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ “Namazı kıldınız mı, gerek ayakta, gerek otururken ve gerek yan yatarak hep Allah’ı anın.”

⁸⁹⁷ Âl-i İmrân: 3/191; الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ “Onlar ayaktayken, otururken ve yanları üzerine yatarken Allah’ı anarlar.”

⁸⁹⁸ el-Musta‘simî, *ed-Dürrü’l-Ferîd ve Beytü’l-Kasîd*, III/272; el-Mufaddal b. Muhammed b. Ya‘lâ b. Salim ed-Dabbî, *el-Mufaddaliyyât* (Nşr.: Ahmed Muhammed Şakir-Abdusselam Muhammed Harun), Daru’l-Me‘ârif, Kahire 1979, s. 212.

(ala) harfi cerrinin hususilik ve mana açısından ل (lam) harfi cerrinden daha kapsamlı olduğunu ifade eder.⁸⁹⁹

5) لو şart edatının cevabının mahzûf olması ve şart cümlesine ait cevabın mahzûf olduğuna dair örnek ayet şudur:

وَمَاذَا عَلَيْهِمْ لَوْ آمَنُوا بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَأَنفَقُوا مِمَّا رَزَقَهُمُ اللَّهُ وَكَانَ اللَّهُ بِهِمْ عَلِيمًا “Bunlar, Allah'a ve ahiret gününe iman etselerdi ve Allah'ın verdiği rızıktan (gösterişsiz olarak) harcasalardı, kendilerine ne zarar gelirdi? Allah, onları en iyi bilendir.”⁹⁰⁰

Hişam b. Mâlik'e göre لو (lev) edatı, lev'i masdariyye olduğunda أن (eni) masdariyye anlamını verir. مَا istifham edatından sonra geldiğinde çoğunlukla da temenni manasına delalet eder. Bazen temenni anlamının dışında da kullanıldığı olur. Temenni anlamının dışında لو edatının cevabı çoğunlukla hazfedilir.⁹⁰¹

İbn ‘Âşûr’a göre ayette geçen لَوْ آمَنُوا şart cümlesidir. Şart edatı kendisinden önce geçen istifham مَاذَا (maza)’ya olan öneme delalet ettiği için cevabı hafz edilmiştir. Cevap cümlesinin kanıtı olan istifhamı önemsemek için hazfedilen cevap cümlesiyle birlikte takdir şöyledir: لَوْ آمَنُوا مَاذَا الَّذِي كَانَ يُشْعِبُهُمْ وَيُثْقِلُهُمْ “Eğer iman etselerdi kendilerine zor ve ağır gelen Elbette kendileri için daha kolay ve daha faydalı olurdu.” Elbette kendileri için daha kolay ve daha faydalı olurdu.” cevap cümlesi hafz edilmiştir. İbn ‘Âşûr, Katîle binti Hâris’in şu beytini لَوْ ’in cevabının hazfine şahit getirir:

مَا كَانَ ضَرَّكَ لَوْ مَنَنْتَ وَرُبَّمَا مَنَّ الْقَيُّ وَهُوَ الْمَغِيْطُ الْمُحْنَقُ

“ O esire iyilik edip serbest bıraksaydın sana ne zararı olurdu? Belki de kişi, aşırı öfkeli olsa da iyilik yapabilir.” (Kâmil)⁹⁰²

Görüldüğü üzere İbn ‘Âşûr, ayette geçen لَوْ آمَنُوا şart cümlesinin cevap cümlesine hafz edilmesinin gerekçesini ayrıntılı bir şekilde açıkladıktan sonra Katîle binti Hâris’in beytinde geçen لَوْ مَنَنْتَ şart cümlesinin başında geçen مَا كَانَ ضَرَّكَ ifadesinin işaret ettiği يَنْفَعُكَ cevabının hazfini kanıt olarak beyan etmiştir.

⁸⁹⁹ İbn ‘Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, XI/110.

⁹⁰⁰ Nisâ: 4/39

⁹⁰¹ Bakara: 2/96; يَوْمَ أَخَذَهُمْ لَوُ يُعْمَرُ أَلْفَ سَنَةٍ “Onların her biri bin yıl yaşamak ister.” buyrulmaktadır. Ayette geçen لَوْ temenni anlamını ifade etmektedir. (Bkz. İbn Mâlik et-Tâî, *Şerhu't-Teshîl I-IV*, (1. Baskı), (Thk.: ‘Abdurrahman es-Seyyid, Muhammed el-Bedevî), Daru'l-Hicr 1990, I/288.)

⁹⁰² el-Bağdâdî, *Hizânetü'l-Edeb*, XI/ 239; İbn ‘Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, V/54.

Konuya dair zikrettiğimiz şahitlerden de anlaşıldığı üzere İbn ‘Âşûr, nahiv konularına dair şiirle istiṣhâdı gözardı etmemiştir. O, ayetleri açıklarken dil ve nahiv kurallarını dikkate almıştır. Tefsirinde kelimenin manasını açıklamak ve delalet ettiği başka manaları belirtmek için büyük bir çaba sarf etmiştir. Bu yüzden tefsiri nahiv izahları açısından zengindir. Bununla birlikte müfessir, nahiv bilgisiyle de öne çıkmıştır. Tefsirinde çeşitli şahitleri zikretmesi, İbn ‘Âşûr’un hakikati arama arzusunda olduğunu göstermektedir. Bu amaçla büyük dilcilerin görüşlerini zikretmiş, tercih ettiği görüşlerin doğruluğunu tespit etmeye çalışmış ve delil olarak Arap şiirini şâhid göstermiştir. Şunuda belirtmekte yarar vardır ki, Tâhir b. ‘Âşûr, nahiv kaidelerini tespit etmede ilk dönem şairleriyle yetinmemiştir. O, nahiv kaidelerini tespit etmede bazen ilk dönem şiirinden, bazen de hicri ikinci asırdan sonra yaşamış muhdes şairlerin şiirlerinden şahitler zikretmiştir.

2.5.4. Belâgat Sanatlarının Tahliline Yönelik Şiirle İstiṣhâd

Sözlükte, “*varmak ve hedefe ulaşmak*” anlamına gelen belâgat kelimesi, Terim olarak, *doğru bir manayı uygun olan ifadelerle anlatmak* demektir.⁹⁰³ İbn ‘Âşûr belâgatı: “*Kastedilen mananın nasıl ifade edildiğini kaidelerle bilmek, sözün ve terkinin hakkını vermek, teşbih, mecaz, kinaye’yi gerekli şekilde zikretmek ve tenâfûr,*⁹⁰⁴ *garabet*⁹⁰⁵ *ve i’râbın hükümlerine muhalefet gibi kusurlardan sakınarak kelamın fesahatiyle beraber muhassenat-ı bedie’yi tekellüfsüz getirmektir.*”⁹⁰⁶ şeklinde ifade etmiştir.

Arap edebiyatında belâgat çalışmaları, önce edebî tenkid olarak başlamışsa da temelde Kur’ân’ın icâz yönünü ortaya koymayı esas almıştır.⁹⁰⁷ Zira Kur’ân, Allah’ın

⁹⁰³ el-Cârim- Emîn, *el- Belâgatü’l- Vâziha*, s. 8-10; el-Hâşimî, *Cevâhirü’l-Belâğa*, s. 40; İrfân Matrâcî, *el-Câmi’ li Fünûni’-Luğati’l-‘Arabiyye ve’l-‘Arûz*, (1. Baskı), Beyrut 1987, s. 22; İbn ‘Âşûr, *et-Taḥrîr ve’t-Tenvîr*, I/159.

⁹⁰⁴ Tenâfûr: Konuşanın diline ağır gelen, dinleyicinin kulağına hoş gelmeyen ve kelimenin telaffuzunu güçleştirmeye sebep olan bazı harflerin bir kelimedede toplanmasıdır. Bkz. Hatîb el-Kazvîni, Ebû’l-Meâlî Celâlüddîn el-Hatîb Muhammed b. Abdîrahmân b. Ömer b. Ahmed eş-Şâfiî, *el-İzâh fi’l-‘Ulûmi’l-Belâğa III*, (3. Baskı), (Thk.: Muhammed Abdülmün‘im Hafâcî), Daru’l-Cil, Beyrut, ts., I/22; el-Hâşimî, *Cevâhirü’l-Belâğa*, s. 20.

⁹⁰⁵ Garâbet: Manası (herkes tarafından) bilinmeyen ve Arap edebiyatçıları tarafından nesir ve şiirle kullanılması, alışkanlık haline gelmeyen bir kelimenin kullanılmasıdır. Bkz. Sa’düddîn et-Teftâzânî, *el-Mutavval ‘ala’t-Telhîs*, Matba-i ‘Âmire, İstanbul 1891, s. 19; İrfân Matrâcî, *el-Câmi’ li Fünûni’-Luğati’l-‘Arabiyye ve’l-‘Arûz*, s. 8-9; Mehmet Kaya Bilgegil, *Edebiyât Bilgi ve Teorleri: Belâğât*, Ankara 1980, s. 31.

⁹⁰⁶ İbn ‘Âşûr, *Mûcezü’l-Belâğa*, s. 5-6.

⁹⁰⁷ Hulusi Kılıç, “Belâgat,” *DİA*, V, 381; Mustafa Kırkız, *Arap Belâgat İlminin Tarihi ve Gelişim Aşamaları*, Beyan Yay., İstanbul 2014, s. 90-91.

kelamı olması itibariyle edebiyat ve belâgat yönü yüksek bir kelimedir. Ayrıca Kur'an'ın edebiyat ve belâgatın yüksek seviyede olduğu bir toplumun diliyle inmesi, o dile ayrı bir edebî değer katmaktadır. Kur'an, edebiyatın zirve yaptığı Arap toplumunda nazil olmuş ve benzerinin getirilemeyeceğini ifade etmiştir.⁹⁰⁸ Çeşitli denemeler yapılmışsa da Araplar Kur'an'ın benzerini getirmede aciz kalmışlardır. Bu acizliğin temel nedeni Kur'an'ın edebî üslubunun Arap toplumundaki mevcut edebî üsluptan çok daha yüksek olmasıdır.⁹⁰⁹ Bazı âlimlere göre, Araplar'ın Kur'an'ın bu çağrısına cevap verememelerinin nedeni, Allah'ın inkârcıları bunu yapabilme gücünden mahrum bırakması ve engellemesidir. Nazzâm tarafından ortaya atılan bu iddia "sarfe"⁹¹⁰ nazariyesi olarak bilinir. Kur'an'a nazire yapılmasının imkânsızlığını ortaya koyan âyetler,⁹¹¹ onun Allah kelamı olduğunu vurgulamakta ve Hz. Peygamber'in en büyük mucizesinin Kur'an olduğunun altını çizmektedir. Diğer özellikleri yanında belâgat ve fesahat yönüyle Kur'an, Hz. Peygamber'in nübüvvetini ispatlayan en büyük mucize olarak kabul edilmektedir.⁹¹²

Belâgat konusunda önemli çalışmalarda bulunan ez-Zemahşerî, Kur'an ayetlerinin belâgat yönlerini sistemli bir şekilde ortaya koyan ilk müfessir olarak kabul edilir.⁹¹³ İbn Atıyye, Fahreddin er-Razî, Beyzâvî ve Ebû Hayyân gibi müfessirler de ez-Zemahşerî'nin bu metodunu tefsirlerinde uygulamaya çalışmışlardır. İbn 'Âşûr da tefsirinde bu metodu uygulayan modern dönem âlimlerdendir. İbn 'Âşûr, belâgat ilminin tefsirdeki önemine vurgu yapmış ve tefsirlerde belâgat ilminin özelliklerinin etkin bir şekilde kullanılması gerektiğini dile getirmiştir. Ona göre bir müfessir, dili etkin kullanmadan ve Kur'an'ın belâgat yönlerine dikkat çekmeden herhangi bir işlemde bulunursa onun yaptığı ancak

⁹⁰⁸ Bakara: 2/23-24.

⁹⁰⁹ Hasan Bulut, "Dilbilimsel Açıdan Kur'an'da İ'caz (Örnekler Üzerinden Bir Değerlendirme)," *Academic Knowledge Dergisi* 1 (1), 2018, s. 40.

⁹¹⁰ Sarfe: "Sözlükte "geri çevirmek, engel olmak" anlamındaki sarf kökünden türeyen sarfe, belâgat yönünden Kur'an'ın benzerini meydana getirme gücünün bulunduğu, fakat inkârcıların bu gücü kullanmasının Allah tarafından engellendiği tezine dayanan i'câzü'l-Kur'an teorisini ifade eder." Bkz. Ebû'l-Hasen Alî b. İsmâ b. Alî er-Rummânî el-Bağdâdî, en-Nüket fî İ'câzi'l-Kur'an (3. Baskı), (Nşr.: Muhammed Halefullah-Muhammed Zağlûl Sellâm), Dâru'l-Ma'ârif, Mısır 1976, s. 110; Yusuf Şevki Yavuz, "Sarfe," *DİA*, XXXVI, 140.

⁹¹¹ Bakara: 2/23; Yunus: 10/38; İsrâ: 17/88; Tur: 52/33-34.

⁹¹² Musa Güler, *Nüzûl Sırasını Esas Alan Tefsirlerin Mukayesesi (et-Tefsîru'l-Hadîs, Fehmu'l-Kur'âni'l-Hakîm ve Beyânu'l-Hak Örneği)* (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, 2018, s. 342.

⁹¹³ Bedeva, *Tahir b. 'Âşûr'un et-Tahrîr ve't-envîr'inde İştikâk*, s. 61.

tercüme işlemi olur.⁹¹⁴ İbn ‘Âşûr, tefsirinin onuncu mukaddimesini, îcâz⁹¹⁵ konusuna ayırmış ve bu mukaddimede Kur’ân’ın icazına, icâzın vecihlerine, sarfe meselesine ve Kur’ân belâgatına dair bazı değerlendirmelerde bulunmuştur. İbn ‘Âşûr, Kur’ân i‘câzındaki temel amacın sadece mevcut toplumu aciz bırakmak olmadığını, aynı zamanda Arap dilini edebî olarak zirveye taşımak olduğunu söylemektedir. O, Kur’ân-ı Kerîm’in bu yönünün genel anlamda filologların dikkatinden kaçtığını düşünmektedir.⁹¹⁶ İbn ‘Âşûr, Kur’ân’ın i‘câzını üç ana tema şeklinde dile getirmektedir: Birincisi belâgat ve fesâhat kaynaklı i‘câz: Kelimelerin cümleler içerisinde fesâhata, belâgata ve kelimelerin insicamına uygun olarak mecâzî bazı anlamlarda kullanılması veya semantik açıdan bazı anlamlarla cümlelerin bu doğrultuda ifade edilmesidir. İkincisi lafız bakımından i‘câz: Kelamı irad etme üslubuyla alakalıdır. Potansiyel olarak Arap dilinde var olmasına karşın Araplar arasında kullanımda alışlagelenin dışında kalan üsluplarla alakalı kısımdır. Üçüncüsü Kur’ân hükümlerindeki hikmetli anlamlar, aklî hakikatler ve bilimsel konulara işaretlerin bulunmasına yönelik i‘câz: Kur’ân’ın indiği çağda ve daha sonraki farklı dönemlerde insanların kavrayamadığı bir takım hakikatler içermesiyle alakalı i‘câz şeklidir.⁹¹⁷

İbn ‘Âşûr’un tefsirinde belâgatla alakalı dikkat çeken önemli hususlardan biri “*Mübtekerâtü’l-Kur’ân*” meselesidir. مُبْتَكِرَات (mübtekerat) kelimesi اِفْتِعَال (iftiâl) babından ismi meful olup sözlükte; “*ilk defa yapılan, icat edilen, ortaya çıkartılan ve ilk ürünü almak*” gibi anlamlara gelmektedir.⁹¹⁸ Terim anlamı ise İbn ‘Âşûr’un ifadesiyle “*Kur’ân nazımının Arap kelimelerinden ayrıldığı durumdur.*”⁹¹⁹ Yani Kur’ân’ın Arap dilinde varolmayan, Arap dilinin fesâhatine ve belâgatına uygun olarak kullanılan en güzel üsluplar ve ifadelerdir. Başka bir ifadeyle “*mübtekerât*” Kur’ân’ın nüzulüne kadar Arap

⁹¹⁴ İbn ‘Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, I/99-100; Bedeva, *Tahir b. ‘Âşûr’un et-Tahrîr ve’t-Tenvîr’inde İştikâk*, s. 61.

⁹¹⁵ İcâz: Sözlükte sözü kısa kesmek, özetlemek olup terim olarak maksadı açık ve net bir şekilde ifade etmek suretiyle, az kelimelerle çok manaları anlatmaya icaz denir. Bkz. es-Sekkâkî, *Miftâhu’l-‘Ulûm*, s. 277; Sa’düddîn et-Teftâzânî, *Muhtasaru’l-Meânî*, (1. Baskı), (Thk.: Muhammed Hâdî eş-Şemerhî el-Mardînî) Seyda Yay., Diyarbakır 2015, s. 257; et-Teftâzânî, *el-Mutavval ‘ala’t-Telhîs*, s. 286; et-Tehânevî, *Keşşâfü’l-İstîlâhâtü’l-Fünûn ve’l-‘Ulûm*, IV/317; es-Süyûtî, *el-İtkân*, II/808-809; el-Cârim-Emîn, *el-Belâgatü’l-Vâzîha*, s. 242; el-Hâşimî, *Cevâhirü’l-Belâğa*, s. 197; Bolelli, *Belâgat Beyân-Me’ânî- Bedî ‘İlimleri* s. 356.

⁹¹⁶ Bedeva, *Tahir b. ‘Âşûr’un et-Tahrîr ve’t-Tenvîr’inde İştikâk*, s. 62.

⁹¹⁷ İbn ‘Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, I/104.

⁹¹⁸ Halîl b. Ahmed, *Kitâbü’l-‘Ayn*, V/364-365; İbn Manzûr, *Lisânü’l-‘Arab*, IV/76; el-Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsü’l-Muhît*, s. 353.

⁹¹⁹ İbn ‘Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, I/117.

dilinde olmayan Kur'ân'a özgü lafız, terkip, üslup ve anlamların tümüne verilen isimdir. Bu terim Arap edebiyatında Kur'ân'ın i'câzına yönelik bir kavram olarak kullanılmamış edebî tenkid bağlamında kullanılmıştır. Örneğin: Asmaî,⁹²⁰ Ebû Hilal el-Askerî (v. 400/1009),⁹²¹ ve İbn Reşîk⁹²² gibi âlimler bu terimi bazı şiir veya edebî ifadeler için kullanmışlardır. Ancak el-Cürcânî'den İbn 'Âşûr dönemine kadar bu kavramın kullanıldığı görülmemiştir.⁹²³ Dolayısıyla ilk dönemlerde edebî tenkid için kullanılan ibtikâr kavramı, İbn 'Âşûr tarafından Kur'ân i'câzına dair bir terim haline getirilmeye çalışılmıştır. Zira bu kavram, ilk olarak İ'câzü'l-Kur'ân bağlamında kendisi tarafından ortaya atılmış ve Abdulkadir el-Cürcânî'nin nazım nazariyesine yeni bir açılım olmuştur. Sonuç olarak Mübtekerâtu'l-Kur'ân, Kur'ân nazımının üslup olarak Arap kelimelerinden ayrıldığı ve kendisiyle meydana okunan önemli hususlardan olmuştur.

İbn 'Âşûr, Mübtekerâtu'l-Kur'ân olarak ele aldığı ifadelerin veya üslupların çoğunluğu için kesin ifade yerine çoğunlukla اَحْسَبُ (zannediyorum),⁹²⁴ لعل (belki),⁹²⁵ يُحْتَمَلُ (ihtimal ki),⁹²⁶ ve الظَّاهِرُ (görünen o ki)⁹²⁷ gibi zan bildiren ifadeler kullanmışsa da bazen kesinlik bildiren ifadeler de tercih etmiştir. İbn 'Âşûr'un tefsirinde ibtikârla ilgili açıklamaları; bedî,⁹²⁸ beyân⁹²⁹ ve me'ânî⁹³⁰ konularında görmek mümkün olduğu gibi Kur'ân'ın üslubuna yönelik izahlarında da görmek mümkündür. Taksîm ve tesvîr (sûrelere ayırma) üslûbu, kıssaların anlatımındaki tasarruf üslubu⁹³¹ ve müşterek lafız kullanma gibi üsluplar İbn 'Âşûr'un Kur'ân'ın mübtekerât üsluplarından dikkat çektiği bazı hususlardır.⁹³² İbn 'Âşûr, konuyla ilgili birçok örnek vermiştir: Örneğin ayette:

⁹²⁰ Ebû 'Ubeyd Abdullah el-Bekrî, el-Endelüsî, *Simtu'l-Leâlî fî Şerhi Emâlî'l-Kâlî I-II*, (Thk.: Abdulaziz el-Meymenî), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut ts., I/769.

⁹²¹ el-Askerî, *Kitâbü Sinâ'ateyi'n-Nazm ve'n-Nesr*, s. 75.

⁹²² İbn Reşîk el-Kayrevânî, *el-'Umde fî Mehâsini's-Şi'r ve Âdâbih ve'n-Nakd*, II/72.

⁹²³ Osman Ertuğrul, "İbn 'Âşûr'un Gündeme Getirdiği Bir Kavram; Mübtekerâtu'l-Kur'ân", *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 17(2), 2016, 23-24.

⁹²⁴ İbn 'Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, I/441; III/130, 259; VIII/398; IX/13, 35; XIV/13; XXV/99; XXIX/ 256.

⁹²⁵ İbn 'Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, I/463; III/215; XII/228; XIX/82; XXIX/108.

⁹²⁶ İbn 'Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, I/723.

⁹²⁷ İbn 'Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, XII/45.

⁹²⁸ İbn 'Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, XXVII/45-46; XXIX/256.

⁹²⁹ İbn 'Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, I/723, 728; XII/228.

⁹³⁰ İbn 'Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, II/502; III/130.

⁹³¹ Tasarruf üslubundan kasıt Kur'ân'ın toplumlardan veya kişilerden aktardığı ifadelerde tasarrufta bulunarak belâğata uygun bir formata koymak suretiyle aktarmasıdır. Yani Arap olmayan toplumlardan bazı ifadeleri aktarırken Arap dilinin en belîğ şekliyle aktarması veya Araplardan yapılan hikâyelerin fehva olarak belîğ bir şekilde aktarılmasıdır. İbn 'Âşûr bu açıklamayı yaparken شَاوِل ve طَالُوْتُ olarak ve Hz. İbrahim'in babasının adı olan اَرَح ismini اَرَز şeklinde değiştirerek aktarılmasını örnek vermektedir. Bkz. İbn 'Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, I/118.

⁹³² İbn 'Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, I/117-122.

حُذِ الْعَفْوَ وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِينَ “*Sen af yolunu tut, iyiliği emret, cahillerden yüz çevir.*”⁹³³ buyrulmuştur. İbn ‘Âşûr, âyette geçen حُذِ الْعَفْوَ ifadesini tefsir ederken şunları beyan etmektedir: “أَلَا حُذُ (el-e ‘hzü) kelimesinin gerçek anlamı, bir şeyden faydalanmak veya bir şeye zarar vermek için onu elinde tutmaktır. أَخَذْتُ الْعَدُوَّ مِنْ تَلَابِيهِ “*Düşmanı perçemlerinden tuttum.*” cümlesi de bu anlamda kullanılmıştır. حُذِ الْعَفْوَ cümlesinde ise fiil mecâzî anlamda kullanılmış ve affetme vasfına bürünme manasında isti‘are yapılmıştır. Dolayısıyla حُذِ الْعَفْوَ “*Afyolunu tut.*” ifadesi, “Af ile muâmele et, affedicilik vasfını edin.” anlamındadır. Bana göre, bu fiilin iyilik anlamına isti‘are edilmesi, Kur’ân’ın mübtekerâtındandır.”⁹³⁴ İbn ‘Âşûr, حُذِ الْعَفْوَ ifadesinin mübtekerâtan olduğuna dair şu beyti delil göstermiştir:

حُذِي الْعَفْوَ مِنِّي تَسْتَدِيمِي مَوَدَّتِي وَلَا تَنْطِقِي فِي سَوْرَتِي حِينَ أَغْضَبُ

“*Affımı kazan ki sana olan sevgimi devam ettiresin. Sinirlenip kızdığım da benimle konuşma.*” (Tâvîl)⁹³⁵

İbn ‘Âşûr, âyette geçen حُذِ الْعَفْوَ tabirine dayanak oluşturmak için yukarıdaki beyti şahit olarak sunmuştur. İlgili tabirin Kur’an’ın mübtekeratından olduğuna inandığından bu şiirin cahiliye şairlerine nisbet edilmesinin hata olduğunu belirtir. Doğru olan, şiirin Ebû’l-Esved ed-Düelî’ye ait olduğu ve Ebû’l-Esved ed-Düelî’nin de şiirindeki bu tabiri Kur’an’dan esinlenerek ifade etme olasılığının yüksek olduğunu belirtmiştir.⁹³⁶

⁹³³ A’râf: 7/199.

⁹³⁴ İbn ‘Âşûr, *et-Tahrîr ve ‘t-Tenvîr*, IX/226.

⁹³⁵ Bkz. Ebû’l-Esved Zâlim b. Amr b. Süfyân b. Cendel ed-Düelî, *Divânü Ebi’l-Esved*, (2. Baskı), (Nşr.: Muhammed Hasan Âl Yâsîn), Dâru Mektebetü’l-Hilâl, Beyrut 1998, s. 381; İbn ‘Âşûr, *et-Tahrîr ve ‘t-Tenvîr*, IX/226; Bu şiir kaynaklarda farklı kişilere nisbet edilmektedir. İsfahânî ve Ahmed Zeki İbn ‘Âşûr’un hilafına bu şiiri Esma b. Harice’ye nisbet etmektedirler. Ancak onların bu nisbetleri İbn ‘Âşûr’un bu ifadedeki mübtekerat iddiasına bir halel getirmemektedir. Çünkü bu şair de İslam’dan sonra yaşamıştır. (Bkz. Ebu’l-Ferrec el-İsfahânî, *Kitâbu’l-Egânî*, (Nşr.: Ali Muhennâ), Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, Beyrut 2008, XIX/377; Ahmed Zeki Safvet, *Cemheretu Hutabi’l-‘Arab fî Usûli’l-‘Arabiyye ez-Zâhire*, Mısır 1352/1933, II/489; Emîl Bedî’ Ya’kûb ise bu şiiri aktarmaktadır. Ancak nisbeti hususunda bu şiirin *Lisânu’l-Arap* ve *Tâcu’l-‘Arûs*’ta kailine nisbet edilmediğini söylemektedir. (Bkz. Ya’kûb, *el-Mu‘cemu’l-Mufasssal*, I/224; *Tezyînu’l-Esvâk*’ta bu şiir Ebû’l-Esved ed-Düelî’ye nisbet edilmektedir. (Bkz. Dâvûd-i Antâkî, *Tezyînu’l-Esvâk bi-Taşîli Eşvâki’l-‘Uşşâk*, Matbaatu’l-Ezheriyye’l-Mısriyye, s. 150.

⁹³⁶ İbn ‘Âşûr, *et-Tahrîr ve ‘t-Tenvîr*, IX/226.

2.5.4.1. Me‘ânî Alanında Şiirle İstîşhad

Me‘ânî (معاني) sözlükte “*niyet edilen, kastedilen şey*” manasına gelen معنى (ma‘nâ) kelimesinin çoğuludur. Belâgat terimi olarak ise; Muktezây-ı hale (duruma ve yerine) göre söylenen sözlerin, kendisi vasıtasıyla bilindiği bir ilimdir. Diğer bir ifadeyle, sözlerin muhatabın seviyesine ve durumuna uygun olmasının usulleri, cümle şekilleri, kullanışları ve nasıl konuşulması gerektiği ile ilgili kâideleri inceleyen bir ilimdir.⁹³⁷ Bu ilmin kurucusu olarak Sîbeveyhi (v. 180/796) gösterilir. *el-Kitâb* adlı eseri meânî ilmi ile alakalı cümle analizleri, takdîm-te’hîr ve ta’rîf-tenkîr gibi konular içermektedir. Ayrıca, Ferrâ, Ebû Ubeyde, İbn Kuteybe, Müberred ve Sa‘leb (v. 291/904) gibi dilciler ise bu ilmi kitaplarında zikretmişlerdir. Bu ilmi, Bedî’ ve Beyân ilimleri ile birlikte özel olarak ele alan ve tarif eden ilk kişi ise es-Sekkâkî olmuştur.⁹³⁸ İbn ‘Âşûr’un me‘ânî sanatının tahliliyle ilgili istişhâdda izlediği yöntemin anlaşılması için şu örnekleri sunmamız faydalı olacaktır.

a) Haber ve inşa cümlesi; Hakkında doğrudur ya da yanlıştır diyebildiğimiz tüm cümleler haber cümleleridir. Örneğin; علي مقيم “Ali mukîmdir.” سافر محمد “Muhammed yolculuğa çıktı.” gibi cümleler doğru ve yanlış olabilir, Ali ikamet etmiş ise sözü söyleyen doğru söylemiştir. Ali ikamet etmemiş ise bu durumda sözü söyleyen yanlış söylemiştir. İnşâ cümleleri ise, hakkında doğrudur ya da yanlıştır şeklinde bir hükümde bulunamayacağımız; emir ve nehiy,⁹³⁹ istifham⁹⁴⁰ temenni,⁹⁴¹ nida,⁹⁴² vasıl (atıf) ve

⁹³⁷ Bahâüddîn Ahmed b. Ali es-Sübkî, *‘Arûsü’l-Efrâh* (Nşr.: Abdulhanmid Hindâvi), Beyrut 2003, II, 206; Osman Ertuğrul, “Belâgatta Meânî İlmi”, *İğdır İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (5), İğdır 2015, s.158.

⁹³⁸ Halil, *İbn ‘Âşûr ve “Et-Tahrîr ve’t-Tenvîr”*, s. 224.

⁹³⁹ Emir-nehiy; إقرأ باسم ربك الذي خلق “Yaratan Rabbinin adıyla oku!” (Alak: 96/1); Bkz. İbn ‘Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, XXX/435.

⁹⁴⁰ İstifham; مَنْ ذَا الَّذِي يَشْفَعُ عِنْدَهُ إِلَّا بِإِذْنِهِ “İzni olmaksızın O’nun katında şefaatte bulunacak kimdir?” (Bakara: 2/255). Bkz. İbn ‘Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, III/21; وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَىٰ Hani İbrahim, “Rabbim! Bana ölüleri nasıl dirilttiğini göster” demişti. (Bakara: 2/260). Bkz. İbn ‘Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, III/38.

⁹⁴¹ Temenni: فَهَلْ لَنَا مِنْ شُفَعَاءَ فَيَشْفَعُوا لَنَا “Şimdi bizim için şefaathçılar var mı ki bize şefaath etseler.” (Araf: 7/53). Bkz. İbn ‘Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, VIII- ب /156.

وَيَقُولُ الْكَافِرُ يَا أَيْتَنَّى كُنْتُ تُرَابًا *İnkârcı olan, “Keşke toprak olaydım!” der.* (Nebe: 78/40). Bkz. İbn ‘Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, XXX/58.

⁹⁴² Nida: وَلَوْ تَرَىٰ إِذْ وُفِّقُوا عَلَى النَّارِ فَقَالُوا يَا أَيْتَنَّى نُرَدُّ وَلَا نُكَذِّبُ بِآيَاتِ رَبِّنَا وَنُكُونُ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ *Ateşin karşısında durdurulup da, “Ah, keşke dünyaya geri döndürülsek de Rabbimizin âyetlerini yalanlamasak ve mü’minlerden olsak” dedikleri vakit (hâllerini) bir görsen!* (En‘am: 6/27). Bkz. İbn ‘Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, VII/184.

fasl,⁹⁴³ îcâz, itnâb ve müsâvât,⁹⁴⁴ takdim-tehir,⁹⁴⁵ kasr,⁹⁴⁶ dua, talep, tahassür (üzüntü), taaccüb ve istiğase (yardım)⁹⁴⁷ gibi cümle çeşitleridir. *إِقرء القرآن* “Kur’ân oku.” Sözü doğrulanamaz veya yanlışlanamaz bir cümle olduğu için inşâ cümlesidir.⁹⁴⁸ Örneğin, *الْحَمْدُ لِلَّهِ* “Hamd Allah’a mahsustur.”⁹⁴⁹ buyrulmuştur. İbn Âşûr, bu ayetle ilgili Arapların bazı görüşlerini şöyle zikreder: *الْحَمْدُ* ifadesi haber anlamını içinde bulunduran mastar fiilerdendir. *الْحَمْدُ لِلَّهِ* cümlesi, *نَحْمَدُ حَمْدًا لِلَّهِ* fiil cümlesinden bedeldir. *حَمْدًا* mastarı mefulü mutlaklıdır. Araplar mastar ve mastarın fiilini birlikte zikretmezler. Dolayısıyla *حَمْدًا* mastarının fiili olan *نَحْمَدُ* nun hafzedilmesini gerekli görürler. *أَحْمَدُ اللَّهُ حَمْدًا* cümlesinde olduğu gibi gizli fiilin mastarı mensub olur. Araplar, fiili kesip atmış, *حَمْدًا* mastarını fiilden bedel saymışlardır. Başlangıç cümlesinin merfuyla okunmasını severler. (ال) marife takısını başlangıç cümlesinin sebebi görürler. *الْحَمْدُ لِلَّهِ* cümlesi marife isimli ve haberî cümle olduğundan Araplar, aslı *حَمْدًا* olan mastarı merfuyla okumak istemişlerdir.⁹⁵⁰

İbn Âşûr, bu görüşleri aktardıktan sonra dua, talep, tahassür (üzüntü), taaccüb gibi anlamlar içeren haber cümlesinin, inşâ cümlesinden olduğunu ifade etmiştir.⁹⁵¹ *الْحَمْدُ لِلَّهِ* cümlesi dua anlamı taşıdığından inşâ cümlesidir. İbn ‘Âşûr; Sen Elhamdülillah dediğinde *لِمَنِ الْحَمْدُ* (kimin için hamd) veya *مَنْ أَحْمَدُ* (kime hamdedeyim) sorusunun cevabını vermiş olursun. Dolayısıyla *الْحَمْدُ لِلَّهِ* cümlesi, devamlılık, sübut, istiğrak, ihtisas ve ihtimam’a delalet eden üstün özellikleri ihtiva eden inşâ cümlesinden oluşmaktadır.”⁹⁵² der.

⁹⁴³ Vasil (atıf): *يَا بَنِي آدَمَ خُذُوا زِينَتَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ وَكُلُوا وَاشْرَبُوا وَلَا تُسْرِفُوا إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ* “Ey Adem oğulları! Her mescitte ziynetinizi takının (güzel ve temiz giyinin). Yiyeceğin için fakat israf etmeyin. Çünkü O, israf edenleri sevmeyiz.” (Araf:7/31). Bkz. İbn ‘Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, VIII-ب/94; Fasl: *فَوَسْوَسَ إِلَيْهِ الشَّيْطَانُ قَالَ يَا آدَمُ هَلْ أَدَّبْتُكَ عَلَيَّ شَجَرَةَ الْخُلْدِ وَمَلَأَكَ لَا يَتْلَى* *Nihayet şeytan ona vesvese verip şöyle dedi: "Ey Adem! Sana ebedilik ağacını ve yok olmayan bir saltanatı göstereyim mi?"* (Taha: 20/120). Bkz. İbn ‘Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, XVI/325.

⁹⁴⁴ İcâz: *وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَوةٌ* “Kısasta sizin için hayât vardır.” (Bakara:2/179). Bkz. İbn ‘Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, II/145; İtnap: *الْخَبِيثَاتُ لِلْخَبِيثَاتِ وَالطَّيِّبَاتُ لِلطَّيِّبِينَ وَالطَّيِّبُونَ لِلطَّيِّبَاتِ أُولَئِكَ مُبَرَّءُونَ مِمَّا يَقُولُونَ لَهُمْ مَغْفِرَةٌ وَرِزْقٌ كَرِيمٌ* “Kötü kadınlar, kötü erkeklerle; kötü erkekler de kötü kadınlara; temiz kadınlar temiz erkeklerle, temiz erkekler de temiz kadınlara lâyıktır. O temiz olanlar, iftiracıların söyledikleri şeylerden uzaktırlar. Onlar için bir bağışlanma ve bolca verilmiş iyi bir rızık vardır.” (Nur:24/26). Bkz. el-İnfitar, 82/17-18; el-İnşirâh, 94/5-6. Bkz. İbn ‘Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, XVIII/195.

⁹⁴⁵ Takdim-Tehir: *لَئِنْ عَلَيَّ هُدْيُهُمْ* “Onları hidayete erdirmek sana ait değildir.” (Bakara: 2/272). Bkz. İbn ‘Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, III/70.

⁹⁴⁶ Halil, *İbn Âşûr ve “et-Tahrîr ve’t-Tenvîr”i*, s. 232.

⁹⁴⁷ İbn ‘Âşûr, *Mücezü’l-Belâğa*, s. 22-23.

⁹⁴⁸ Hatîb el-Kazvîni, *el-İzâh*, I/56-62; es-Sekkâkî, *Miftâhu’l-‘Ulûm*, s. 437; et-Teftâzânî, *el-Mutavval*, s. 239-240; es-Suyûtî, *el-İtkân*, III/256; Halil, *İbn Âşûr ve “Et-Tahrîr ve’t-Tenvîr”*, s. 224.

⁹⁴⁹ Fatiha: 1/1.

⁹⁵⁰ Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, I/328; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, I/156-157.

⁹⁵¹ İbn ‘Âşûr, *Mücezü’l-Belâğa*, s. 22-23.

⁹⁵² İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, I/156.

İbn ‘Âşûr, lafzen haber manen dua anlamında olup inşa cümlesine ait mütekaddim şairlerinden olan Zürrumme’den şu beyti şahit getirir:

وَلَمَّا جَرَتْ فِي الْجَزْلِ جَزِيًّا كَأَنَّهُ سَنَا الْفَجْرِ أَحَدُنَا لِحَالِهَا شُكْرًا

“Cezil ağacındaki ateş şafak parıltısı gibi öyle bir alevlendi ki ateşin yaratıcısına şükr ettik.” (Tavîl)⁹⁵³

Beyitte geçen شُكْرًا “şükr ettik” ifadesi talep ve dua anlamı ifade ettiğinden inşa cümlesi olmuştur.

İbn ‘Âşûr, tahassür (üzüntü) ifade eden cümlelerin inşa cümlesi olduğuna kanıt olarak cahiliye dönemi şairlerinden Ca‘fer b. ‘Ulbe el-Hârisî’nin şu beytini şahit sunar:

هَوَايَ مَعَ الرِّكْبِ الْيَمَانِيِّ مُصْعِدٍ جَنِيْبٌ وَجُثْمَانِي بِمَكَّةَ مُوْتَقٍ

“Sevdiğim yemen kervanıyla uzaklaşıyor. Ben ve bineğim ise Mekke’de mahpusuz.” (Tavîl)⁹⁵⁴

Beyit bir haber cümlesidir. Ancak Şair yemen kervanıyla gidememenin üzüntüsünü yaşadığından beyitte üzüntüsünü dile getirmiştir. Böylece inşaî cümleye dönüşmüştür.

b) Kasr: Sözlükte; *hasretmek* ve *tahsis etmek* manalarına gelir. Terim olarak ise; bir özelliğin başkalarında olmayıp sadece bir şeyde olduğunu ifade etmektir. Kasr, cümle içinde ancak, fakat, sadece, yalnız gibi anlamlara gelir ve *إنما - لا - بل* gibi bağlaçlarla yapılır.⁹⁵⁵

Örneğin, *وَأَعْبُدُوا اللَّهَ وَلَا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا* “Allah’a ibadet edin ve ona hiçbir şeyi ortak koşmayın.”⁹⁵⁶ İbn ‘Âşûr’a göre müsbet olan *وَأَعْبُدُوا اللَّهَ* “Allah’a ibadet edin” cümlesi, *وَلَا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا* “Allah’a hiçbir şey ortak koşmayın” nefiy cümlesinin önüne gelmiştir. Bu sıralamada Allah’a ibadette devamlılık ve fazlalık ile cahiliye şirkinden sakınma irad edilmiştir. Müsbet ve menfî cümlelerin bir arada olması hasır sigasının gücünden kaynaklı bir durumdur. Hasrın muhtevasında *أَعْبُدُوا اللَّهَ وَلَا تَعْبُدُوا غَيْرَهُ* “Allah’a ibadet edin başkasına

⁹⁵³ el-Bâhilî, *Dîvân Zürrumme*, III/143; el-Câhiz, *Kitâbü’l-Hayevân*, V/75; Bazı nüshalarda أَحَدُنَا ifadesi yerine أَهْلُنَا lafzının geldiğini tespit ettik. Bkz. et-Tenûhî (ö.449), *Risâletü’s-Sâhil ve’s-Şâci*, s. 38.

⁹⁵⁴ Muhammed Osmân Ali, *Şurûhu Hamase ebî Temmâm*, (1. Baskı), Darü’l-Evzâi, Beyrut, ts., II/41, 87; Ya‘kûb, *el-Mu‘cemu’l-Mufasssal*, V/141; el-Merzûkî, *Şerhu’l-Dîvani’l-Hamase*, I/51adlı eserde الْيَمَانِيِّ olarak geçmektedir.

⁹⁵⁵ İbn Fâris, *Mu‘cemu’l-Mekâyisi’l-Lüğha*, V/96.

es-Sekkâkî, *Miftâhu’l-Ulûm*, s. 288; et-Teftâzânî, *el-Mutavvel*, s. 204; Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsü’l-Muhît*, s. 595.

⁹⁵⁶ Nisa: 4/36.

değil” anlamı mevcuttur. Hasır, isbat ve nefiy anlamını içine alarak sanki لَا تَعْبُدُوا إِلَّا اللَّهَ “sadece Allah’a ibadet edin” denilmiştir.

İbn ‘Âşûr, müsbet ve menfi cümleler arasındaki anlam ilişkisine dayanak olarak kasr edatını kullanmamanın Arapların bir yöntemi olduğunu tesbit eder. Örneğin ayette; فَلَا تَخْشَوْهُمْ وَاخْشَوْنَ “Artık onlardan korkmayın, benden korkun.”⁹⁵⁷ buyrulmuştur. İbn ‘Âşûr, فَلَا تَخْشَوْهُمْ وَاخْشَوْنَ ayeti anlam yönünden hasır sigasını içermektedir. Çoğunlukla فَأَيَّيْ فَآخِشُونَ makamında kullanılıp nefiy (olumsuz) ve ispat (olumlu) cümlelerinin karşılığında gelir. Normal hasır üslubu yerine nefiy ve ispat şeklinde iki cümleyle ifade edilmesindeki amaç ise her iki cümlelerin (onlardan korkmayın, benden korkun) anlamına dikkatleri çekmek olduğunu vurgular.⁹⁵⁸

İbn Âşûr, Samuel veya Âbdulmelik b. Abdurrahîm el-Hârisî’nin⁹⁵⁹ şiirinde geçen şu dizeyi meseleye şâhid olarak sunar:

تَسِيلُ عَلَى حَدِّ الطُّبَاتِ نُفُوسُنَا وَلَيْسَتْ عَلَى غَيْرِ الطُّبَاتِ تَسِيلُ

“Bizim kanımız kılıçların keskinliği kadar akar, kılıçlar dışında akmaz.”
(Tavîl)⁹⁶⁰

İbn Âşûr, kanın akmasını kılıçların keskinliğine tahsis etmiştir. Ancak bu beyitte cümleyi kısaltan bağlaçla değil isbat ve nefiy şeklinde isbat ve nefiy ile olan iki cümleyle tahsis yapılmış olduğunu ifade etmiştir.⁹⁶¹ İbn ‘Âşûr’un kasr cümlelerinin isbat ve nefi olan iki cümleyle tahsisin el-A‘râf:7/3,⁹⁶² Yunus:10/105,⁹⁶³ ve Hud:11/88⁹⁶⁴ surelerinde geçen birçok ayetin tefsirini bu bakış açısına göre yaptığını görmekteyiz.⁹⁶⁵ Bu örnekler incelendiğinde Tâhir b. ‘Âşûr’un tefsirinde me‘âni ilmine büyük önem verdiği görülür. Eserinde bu ilme geniş yer vermiştir. Me‘âni konularını tahlil ve tespit ederken şiire büyük önem verdiği ve şiir şahitlerini ustalıkla kullandığı görülür.

⁹⁵⁷ Maide: 5/3

⁹⁵⁸ İbn ‘Âşûr, *et-Tahrîr ve ‘t-Tenvîr*, V/ 48.

⁹⁵⁹ İbn ‘Âşûr bu şiirle on iki yerde istişhâd getirmiştir. Her istişhâd esnasında Simev’el el-Ezdî veya Abdurrahîm el-Hârisî’ye ait olabileceğini söylemektedir. Ancak bu şiir, kaynaklarda Samuel-Ezdî’ye nisbet edilmektedir. Bkz. İbn Abdurabbih, *el-İkdûl-Ferid*, I/92.

⁹⁶⁰ Ya‘kûb, *el-Mu‘cemu ‘l-Mufasssal*, VI/332.

⁹⁶¹ *Mûcezü ‘l-Belâğa*, s. 20.

⁹⁶² İbn ‘Âşûr, *et-Tahrîr ve ‘t-Tenvîr*, VI/ 102.

⁹⁶³ İbn ‘Âşûr, *et-Tahrîr ve ‘t-Tenvîr*, XI/302.

⁹⁶⁴ İbn ‘Âşûr, *et-Tahrîr ve ‘t-Tenvîr*, XII/145.

⁹⁶⁵ İbn ‘Âşûr, *et-Tahrîr ve ‘t-Tenvîr*, VIII-ب/17.

2.5.4.2. Beyan İlmi Alanında Şiirle İstişhad

Beyan lügatte: *Bir şeyi açıklamak, vuzuha kavuşturmak, açık bir şekilde ortaya koymak* manalarına gelirken, terim olarak ise *bir manayı farklı yol ve üsluplarla ifade etmenin kurallarını açıklayan ilim anlamındadır*.⁹⁶⁶ Bu ilmin kurucusu olarak Ma'mer b. el-Müsenna (v.210/825) gösterilir. Daha sonra bu ilme el-Câhiz, İbnu'l-Mu'tez, Ebû Hilal el-Askerî, İbn Reşîk el-Kayrevânî ve Abdulkahir el-Cürcânî gibi bazı önemli isimlerde katkı sunmuşlardır. Bu ilim, teşbîh, mecâz, istiâre ve kinâye gibi ana bölümlerden oluşmaktadır.⁹⁶⁷

2.5.4.2.1. Teşbih Sanatının Tahliline Yönelik Şiirle İstişhâd

Teşbih: شَبَّهَ (şebbehe) fiilinin masdarı olup sözlükte “*bir şeyi başka bir şeye benzetmek*” manasındadır. Terim olarak, “*belirli bir maksat için ك (kâf) gibi bir edat yardımıyla aralarındaki ortak nitelikten dolayı bir şeyi (müşebbehi) başka bir şeye (müşebbehün bihe) benzetmek anlamındadır*.”⁹⁶⁸ Örneğin: “إِلْمٌ كَالنُّورِ فِي الْهُدَايَةِ” “İlim doğru yolu göstermede ışık gibidir.” İlim müşebbeh; nur müşebbeh bih; hidâyet ise vech-i şebehtir. ك (kâf)’ta teşbîh edâtıdır.⁹⁶⁹ İbn ‘Âşûr’un teşbih sanatının tahliliyle ilgili istişhâdda izlediği yöntemin anlaşılması için şu örnekleri sunmamız faydalı olacaktır. Birinci örnek:

ثُمَّ قَسَتْ قُلُوبُكُمْ مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ فَهِيَ كَالْحِجَارَةِ أَوْ أَشَدُّ قَسْوَةً وَإِنَّ مِنَ الْحِجَارَةِ لَمَا يَتَفَجَّرُ مِنْهُ الْأَنْهَارُ وَإِنَّ مِنْهَا لَمَا يَتَفَجَّرُ مِنْهُ الْأَنْهَارُ وَإِنَّ مِنْهَا لَمَا يَتَفَجَّرُ مِنْهُ الْأَنْهَارُ... “Sonra bunun ardından kalpleriniz yine katılaştı; taş gibi, hatta daha katı oldu. Çünkü taş vardır ki, içinden ırmaklar fışkırır. Taş vardır ki yarılr da içinden sular çıkar. Taş ta vardır ki, Allah korkusuyla (yerinden kopup) düşer...”⁹⁷⁰

İbn ‘Âşûr ayet ile ilgili şu tespitlerde bulunur: “*O, taş gibidir.*” ayetinde teşbih sanatı vardır. Katılaşmayla ifade edilen durum anlatıldıktan sonra teşbihin

⁹⁶⁶ es-Sekkâkî, *Miftâhu'l-Ulûm*, 162; Ebû Muhammed Şerefüddîn Hüseyin b. Abdillâh b. Muhammed et-Tîbî, *et-Tibyân fî İlmi'l-Me'ânî ve'l-Beyân*, (Thk.: Hâdî 'Atiyye Matarü'l-Hilâlî), Mektebetü'n-Nehdeti'-Arabiyye, Beyrut 1987, s.179; el-Hâşimî, *Cevâhiru'l-Belâğa*, s. 216-217.

⁹⁶⁷ Nasrullah Hacımuftuoğlu, “Beyân”, *DİA*, VI, 22-23.

⁹⁶⁸ Hatîb el-Kazvînî, *el-İzâh*, II/328; İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, XIII/503-504; el-Hâşimî, *Cevâhirü'l-Belâğa*, s. 219; ez-Zerkeşî, *el-Burhân*, III/414.

⁹⁶⁹ el-Hâşimî, *Cevâhirü'l-Belâğa*, s. 219.

⁹⁷⁰ Bakara: 2/74.

ortaya çıkması için ف (fa) ile bölünmüştür. قَسْوَةً (Kasveten) *katılaşıma* vechi şebehtir. Zira katılığı nitelemde en çok bilinen madde taşdır. Sertlikten (katılıktan) bahsedildiğinde kuşkusuz taş gibi bir şekil ve biçim akla gelir. Bunun için ف (fa) ile atıf yapılmıştır. Yani sen onun sert (katı) olduğunu öğrendiğinde böylece onu taşa benzetmiş olursun.”⁹⁷¹ İbn ‘Âşûr, ayetin bu manaya gelebileceğini kanıtlamak için Nâbigâ’nın hacıları vasfetmesindeki şu beytini meseleye şâhid sunmuştur:

عَلَيْهِنَّ شَعْتُ عَامِدُونَ لِرَبِّهِمْ فَهِنَّ كَأَطْرَافِ الْحَبِيِّ حَوَاشِعُ

“Taşların üzerinde saçı-başı dağınık, Rabblerine yönelenler vardır. O taşlar bükülmüş yaylar gibi huşu içindedirler.” (Tavîl)⁹⁷²

İbn ‘Âşûr, ayeti kerimedeki vechi şebahi anlamak için uygun bir şâhidi zikretmiştir. Vechi şebah, beyitte kâfirlerin kalplerinin katılığı, ayette ise taşların sertliğidir. Şiir beytinde hacıların kalplerinin yumuşaklığı, alçak gönüllülükleri, mütevazılıklarını ve Rablerine boyun eğmeleri yumuşaklıkta ve boyun eğmede bükülmüş yaylarına benzetilmiştir. İbn ‘Âşûr, yüce Allah’ın bu sözünde kast edilen manayı bulmak için İsrâiloğulları’nın kalplerini taşın sertliğine ve katılığına benzeterek somut bir anlamda kullanmayı amaçladığını şu şekilde izah eder: “Böylece o katı ve sert taştan, bazen su fişkirır. Bazen pınarlar akar. Bazen nehirler akar. Fakat onların kalpleri daha katı ve çok daha serttir. Nitekim o kalplerin yumuşaklığı gitmiş ve inceliği yok olmuştur. Bu hale gelme düşünülebilecek ve hesaba katılabilecek en son haldir. Bu durum kalbin taştan daha katı olması halidir.”⁹⁷³

İbn ‘Âşûr, kalbin; iman, incelik, yumuşaklık, hidayet ve doğruya iletme yeri olduğunu da şu şekilde beyan etmiştir: “Katılık kalpte olması geren bütün bu gerekli durumları çıkarıp atmaktadır. Böylece o kalp, zarar ve fayda sağlamayan bir taşa dönüşmüş ve katılaştırmıştır. İbn ‘Âşûr, Cemaleddin b. Nebata’nın şu beytini bu duruma şâhid sunmuştur:

⁹⁷¹ İbn ‘Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, I/563.

⁹⁷² Ya’kûb, *el-Mu’cemu’l-Mufasssal*, IV/304; İbn ‘Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, I/563; II/218; VI/84.

⁹⁷³ Muhammed Hüseyin Ali es-Sağîr, *Usûlu’l-Beyani’l-Arabî fî Da’fi’l-Kur’ân’il-Kerîm*, Dâru’l-Müerrih’i’l-Arabî, Beyrut 1999, s. 83.

فِي الرِّيقِ سُكَّرٌ وَفِي الْأَصْدَاغِ جَعِيدٌ هَذَا الْمُدَامُ وَهَاتِيكَ الْعَنَاقِيدُ

“Tükürüğünde tatlılık vardır. Şakaklarında ise kırıksıklık vardır. İşte bu şaraptır. Onlar da salkımlardır.” (Basît)⁹⁷⁴

et-Teşbîhu'l-Mürekkep (tablo benzerliği) konusunda İbn ‘Âşûr şöyle bir izahatta bulunur: “Beyan ilminde beyan âlimleri “teşbih-i mürekkep”e daha çok özen gösterirler. Onlar teşbih-i mürekkep’i yapabildikleri sürece müfred teşbih’e dönmezler.” Bunun için *Delâilü'l-İ‘câz* adlı eserinde Abdülkâhir el-Cürcânî, Beşşâr b. Bürd’ün aşağıdaki beytini zikrederken şunları ifade eder:

كَأَنَّ مَنَارَ النَّفْعِ فَوْقَ رُؤُوسِنَا وَأَسْيَافُنَا لَيْلٌ تَهَاوَى كَوَاكِبُهُ

“(Savaş esnasında) sanki toz-duman başlarımızın üstünde savruluyor. Kılıçlarımız ise yıldızları kayan gecedir.” (Tavîl)⁹⁷⁵

Şair burada yükselen toz ve duman içerisinde savrulan kılıçları, yıldızları dökülen geceye benzetmiştir.

İbn ‘Âşûr, ez-Zemahşerî’nin görüşünü nakletmiş ve onunla aynı görüşte olduğunu şöyle açıklamıştır: “Biz ayette teşbih-i temsiliye itibar edilmesini doğru buluruz. Çünkü teşbih-i mürekkep (teşbih-i temsili)⁹⁷⁶ daha açık, daha belîğ, daha meşhur olup Allah’ın kelamı için daha uygundur. Bundan ötürü onu tercih ederiz.”⁹⁷⁷

İkinci örnek: “فَقُلْنَا اضْرِبُوهُ بِبَعْضِهَا كَذَلِكَ يُحْيِي اللَّهُ الْمَوْتَى وَيُرِيكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ” “Sığırın bir parçası ile öldürülene vurun” dedik. (Denileni yaptılar ve ölü dirildi.) İşte, Allah ölüleri böyle diriltir, düşünesiniz diye mucizelerini de size böyle gösterir.”⁹⁷⁸ buyrulmuştur.

⁹⁷⁴ Cemâleddîn b. Nebâte el-Misrî el Fârûkî, *Dîvânü İbn Nebâte el-Mısırî*, Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-Arabî, Beyrut, ts., s. 152; İbn ‘Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, I/563.

⁹⁷⁵ Abdülkâhir el-Cürcânî, *Delâilü'l-İ‘câz*, s. 126; Ebû Mansûr es-Seâlibî, *Yetîmetü’l-d-Dehr*, I/165; III/466.

⁹⁷⁶ Teşbih-i temsiliye (teşbih-i mürekkep): Vech-i şebah (benzetme yönü), değişik birkaç unsurdan meydana gelen itibârî (hayâlî) bir şekil ise buna “temsili teşbih” denir. Meselâ: الثَّرْيَا كَعَنْقُودِ الْعَيْنِ الْمُتَوَرِّةِ denir. “Ülker yıldızı parlayan üzüm salkımı gibidir.” Bkz. es-Sekkâkî, *Miftâhu’l-‘Ulûm*, s. 346-347; Hatîb el-Kazvîni, *el-İzâh*, II/371; et-Teftâzânî, *el-Mutavval*, s. 338; et-Tehânevî, *Keşşâfûl-İstulâhâtî’l-Fünûn ve’l-‘Ulûm*, IV/146; el-Cârim-Emin, *el-Belâgatü’l-Vâziha*, s. 35; el-Hâşimî, *Cevâhirü’l-Belâğa*, s. 234; Abdulaziz Atik, *‘İlmü’l-Me’ânî*, Dârü’n-Nehdeti’l-‘Arabîyye, Beyrut 1985, s. 86; İrfân Matrâcî, *el-Câmi li Fünûni’l-Luğati’l-Arabîyye ve’l-Arûz*, s. 124-125; Bolelli, *Belâgat Beyân-Me’ânî- Bedî’ İlimleri Arap Edebiyatı*, s. 56.

⁹⁷⁷ İbn ‘Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, I/244.

⁹⁷⁸ Bakara: 2/73.

İbn ‘Âşûr, ayet ile ilgili şöyle bir Te’vilde bulunur: “*İ‘câzdan dolayı hazfe işaret vardır. Yani burada “ فَصَرَّيُوهُ فَحَيِّى فَأُخْبِرَ بِمَنْ قَتَلَهُ ‘Ona vurdular. O da dirildi. Böylece kendisini öldüren kişiyi haber verdi.’ Yani Allah’ın ölüleri diriltmesi bunun gibi bir diriltmedir.*” Her ne kadar benzetilen (ölülerin dirilmesi) durumu daha güçlü ve daha önemli ise de yok olmuş bir hayat bu durumun hilafıdır. Burada teşbihin (benzeyenin) maksadı (ineğin dirilmesi), müşebbehin (benzetilen) yani ölümlerin dirilmesinin mümkün olduğunu açıklamaktır. İbn ‘Âşûr, bu duruma Mütenebbî’nin şu beytini şâhid getirir:

فَإِنْ تَقُوقِ الْأَنْتَامَ وَأَنْتَ مِنْهُمْ فَإِنَّ الْمِسْكَ بَعْضُ دَمِ الْغَزَالِ

“Eğer sen, insanlardan biri olduğun halde onlardan üstün isen (bu normaldir) şüphesiz misk de geyik kanının bir parçasıdır.” (Vâfir)⁹⁷⁹

İbn ‘Âşûr, ayette geçen, “Allah ölümleri böyle diriltir.” ifadesinin teşbih sanatının müşebbeh (benzetilen) yönünü oluşturduğunu dile getirmiş, buna kanıt olarak da beyitte geçen “Senin hepsinden üstün olman mümkündür.” ifadesini teşbih sanatının benzetilen yönüne şahit getirir.⁹⁸⁰

Üçüncü örnek: طَلْعُهَا كَأَنَّهُ رُؤُسُ الشَّيَاطِينِ “Onun meyveleri sanki şeytanların kafalarıdır.”⁹⁸¹ buyrulmuştur. Kur’an-ı Kerim’de teşbih sanatının yer aldığı bu ayet, birçok belâgatçı tarafından incelenmiştir. İbn ‘Âşûr’a göre رُؤُسُ الشَّيَاطِينِ “şeytanların kafaları” ifadesinden maksat cinni şeytanların kafalarıdır. الشَّيَاطِينِ (eş-Şeyâtîn) meşhur olan manasıyla الشَّيْطَانُ (eş-Şeytân)’ın cemisidir. Bu şeytanların başları o zamana kadar Araplar tarafından bilinmiyordu. Şeytanların başlarıyla teşbihte bulunma, onların hayal güçlerinde varolan tasavvura bir göndermedir. Zakkum ağacının meyveleri önceden bilinmiyordu. Böylece bu da insanlara korkunç, çirkin ve iğrenç bir şekilde vasfedilmiş ve meyvelerin çirkinliği şeytanların başlarının çirkinliğine benzetilmiştir. Bu benzetme imanın hayata benzetilmesi gibi akla yatkın olan mantıklı (anlamalı), hissi olana benzetilmesi gibidir. Müşebbeh ve müşebbehun bihten birinin bilinmemesi bu maksadı engellemez. İmruülkays’ın şu sözü meseleye delildir:

⁹⁷⁹ Ebû Mansûr es-Seâlibî, *Yetîmetü’l-Dehr*, I/162; 3/314.

⁹⁸⁰ İbn ‘Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, I/561.

⁹⁸¹ Saffat: 37/ 64-65

أَيْقُتُنِي وَالْمَشْرُوبُ مُضَاجِعِي وَمَسْنُونَةٌ زُرُقٌ كَأَنْبَابِ أَعْوَالِ

“*Meşrafi kılıcı ve Gulyabani dişleri gibi mavi dişli oklar yatağımı paylaşıyorken o beni öldürebilir mi?*” (Tavîl)⁹⁸²

Ayet-i kerime teşbihin her iki tarafını da ihtiva etmektedir. Müşebbehün bih aklidir. O da şeytanların kafalarıdır. Müşebbeh hissidir (somut). O da ağacın meyveleridir. İbn ‘Âşûr’un tefsirinde açıkladığı gibi Araplar, şeytanları korkunç bir şekilde hayal ettikleri için adetlerindeki kullanıma göre bu teşbih Kur’an’da yer almıştır. “Mutezile’ye göre ise bu Arapların malumatlarına göredir.”⁹⁸³ Bu yüzden şiirde الْعَوْلُ zikredilmiştir. الْعَوْلُ belli bir sûrette bilinmiyordu. Fakat Araplar onunla baş hayal ediyorlardı.

İbn ‘Âşûr, ayette geçen cehennem dibinde biten ağacın meyvelerinin müşebbeh (benzetilen), şeytanların kafalarının da müşebbehün bih olduğunu belirtmiş buna kanıt olarak da İmruülkays’ın yukarıda geçen beytinde yer alan keskin kılıçların müşebbeh, cinlerin azı dişinin de müşebbehün bih olduğuna şahit sunmuştur.⁹⁸⁴

Dördüncü örnek: يَوْمَ تَكُونُ السَّمَاءُ كَالْمُهْلِ وَتَكُونُ الْجِبَالُ كَالْعِهْنِ “*Göğün, erimiş maden gibi ve dağların atılmış renkli yün gibi olacağı günü hatırla.*”⁹⁸⁵ İbn ‘Âşûr’a göre “كَالْمُهْلِ : Erime, çözülme demektir. Gök parçalarının yağa benzetilmesi anlamındadır. Rahman sûresindeki şu ayet-i kerime’de bu manayı destekler niteliktedir: فَإِذَا انشَقَّتِ السَّمَاءُ فَكَانَتْ وَرْدَةً “*Gök yarılp da, yanıp kızaran yağ gibi kırmızı gül hâline geldiği zaman (hâliniz ne olur?)*”⁹⁸⁶ كَالْعِهْنِ (kel’ihni); “boyanmış yün” demektir. Bir görüşe göre de “değişik renklere boyanan yün” demektir. Râgıb el-İsfahânî⁹⁸⁷ ve Zemâhşerî⁹⁸⁸ de aynı manayı tercih etmişlerdir.” İbn ‘Âşûr, Züheyr’in şu beytini bu duruma şahid sunmuştur:

كَانَ فُتَاتِ الْعِهْنِ فِي كُلِّ مَنْزِلٍ نَزَلْنَ بِهِ حَبُّ الْفَنَاءِ لَمْ يُحْطَمْ

“*O bayanların kaldıkları bütün hevdeçlerindeki yün parçacıkları sanki ezilmemiş tilki üzümü taneleri gibiydi.*” (Tavîl)⁹⁸⁹

⁹⁸² İmruülkays, *Divan*, s. 12, 137; İbn ‘Âşûr, *et-Tahrîr ve ’t-Tenvîr*, XXX/442.

⁹⁸³ İbn ‘Âşûr, *et-Tahrîr ve ’t-Tenvîr*, III/82.

⁹⁸⁴ İbn ‘Âşûr, *et-Tahrîr ve ’t-Tenvîr*, XXIII/124.

⁹⁸⁵ Mearic: 70/8-9

⁹⁸⁶ Rahman: 55/37.

⁹⁸⁷ el-İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 592.

⁹⁸⁸ Ebû’l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî ez-Zemahşerî, *Rebî’u’l-Ebrâr ve Nusûsü’l-Ahyâr I-V*, (1. Baskı), Müessesetü’l-E’lemî, Beyrut 1412, IV/416.

⁹⁸⁹ Ya’kûb, *el-Mu’cemu’l-Mufasssal*, VII/383.

İbn ‘Âşûr, ayette geçen müşebbehin السَّمَاءُ (gökyüzü), müşebbehün bihin كَالْمُهْلِ (erimiş maden) ve ك (kaf) harfinin de teşbih edatı olduğunu; ikinci ayetteki müşebbehin الْجِبَالُ (dağlar), müşebbehün bihin كَالْعَيْنِ (atılmış renkli yün) ve ك (kaf) harfinin de teşbih edatı olduğunu ifade etmiştir. Hem müşebbeh hemde müşebbehün bih ikiside somuttur. Bu düşüncesini kanıtlamak için yukarıdaki beyitte müşebbeh olan قُتَاتُ الْعَيْنِ yün parçaları ve müşebbehün bih olan حَبُّ الْقَنَا tilki üzümünü şahit sunarak kapalı lafızları açıklamaya çalışmıştır.

Beşinci örnekte: *“Yine siz, bir ateş çukurunun tam kenarında idiniz de o sizi oradan kurtarmıştı. İşte Allah size âyetlerini böyle apaçık bildiriyor ki doğru yola eresiniz.”*⁹⁹⁰ buyrulmuştur.

İbn ‘Âşûr, bu âyeti şöyle yorumlamaktadır: “Sanırım ateş çukurunun tam kenarı, cahiliye dönemindeki durumu temsil etmektedir. Neredeyse onlar helak olmak üzereydiler ve birbirlerini yok edeceklerdi. Kavmin cehalet durumu (müşebbeh), ateş çukurunun tam kenarına hızlıca yürümelerine neden olmuş, onlarla helak olma arasında bir adımdan daha az bir mesafe kalmıştır. Burada müşebbehün bihin durumu tercih edilerek ateşin helak etmede çok şiddetli olduğuna atıfta bulunulmuştur. Müşebbehün bih’in (ateşin helak etmede çok şiddetli olması) ayete hamledilişi, somut iki nimete şükredilmesi için uygundur. Bu iki nimet, düşmanlıktan sonra kardeşlik ve tehlikeden sonra selamet nimetleridir.

Ayrıca شَقَا حُفْرَةٍ مِنَ النَّارِ ateş çukurunun kenarı fadesini Ebû Tayyib; kötülük, düşmanlık ve tehlike olarak yorumlarken müfessirlerin çoğu ise cehennem ateşi olarak değerlendirmişlerdir. Cehennem ateşinin aklen somut hale gelmesi için شَقَا حُفْرَةٍ ifadesinin müstear (ödünç alınan) bir isim olarak kullanıldığını ifade eden müfessirler de olmuştur.⁹⁹¹

Araplar daha çok şiirlerinde somut teşbihleri zikrederler. Yüce Allah’ın bu sözü de somut temsil çeşidinden sayılır. İbn ‘Âşûr düşüncesini güçlendirmek için فَإِذَا هِيَ مَطْوِيَّةٌ *“(Bir de baktım), O (cehennem) kuyu çevresi gibi çevrilmiş; hem*

⁹⁹⁰ Ali-İmran: 3/103

⁹⁹¹ ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I/395.

kuyu direği gibi iki direği vardır.”⁹⁹² hadis-i şerifini delil getirdikten sonra arkasından da Aşa'nın şu beytini şahit olarak getirmiştir:

وَتَشْرِقُ بِالْقَوْلِ الَّذِي قَدْ أَدْعَتْهُ كَمَا شَرَقَتْ صَدْرُ الْقَنَاةِ مِنَ الدَّمِ

“Mızrağın ucundaki kanın donuşu gibi hakkımda yaydığın laf boğazında düğümlensin.”(Tavîl)⁹⁹³

İbn ‘Âşûr, ayette geçen النَّارِ شَفَا حُفْرَةَ مِنْ النَّارِ ifadesini açıklarken teşbih sanatından bahsederek müşebbehün bih’i (ateş) somut temsil yöntemiyle ifade etmeye çalışmış ve duruma kanıt olarak da hadiste geçen هِيَ مَطْوِيَّةٌ كَطَيِّ الْبُرِّ ifadesini delil getirmiştir. Ayrıca yukarıdaki beyti de şahit getirerek iddiasını kanıtlamaya çalışmıştır.⁹⁹⁴

2.5.4.2.2. Mecaz Sanatının Tahliline Yönelik Şiirle İstîşhâd

Mecaz sözlükte, bir yeri geçmek, katetmek veya geçilen yer anlamındadır. Terim olarak bir lafzın bir karine ve ilişki sebebiyle asıl anlamından alınıp başka bir anlamda kullanılması manasındadır.⁹⁹⁵ Mecaz, Arap dilcilerinden sonra belâgatçıların ve müfessirlerin sıkça kullandığı bir sanattır. İbn ‘Âşûr’un mecaz sanatının tahliliyle ilgili istîşhâdda izlediği yöntemin anlaşılması için birkaç âyet tefsirini burada sunmamızı uygun olacaktır.

Birinci örnek: يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ لَا يَحْزُنْكَ الَّذِينَ يُسَارِعُونَ فِي الْكُفْرِ مِنَ الَّذِينَ قَالُوا آمَنَّا بِأَفْوَاهِهِمْ وَلَمْ تُؤْمِنُ قُلُوبُهُمْ “Ey Peygamber! Kalpten inanmadıkları hâlde, ağızlarıyla "İnandık" diyenler (münafıklar) ile Yahudilerden küfürde yarışanlar seni üzmesin.”⁹⁹⁶ buyrulmuştur.

İbn ‘Âşûr, bu ayet için şu değerlendirmelerde bulunmuştur: Ayette geçen لَا يَحْزُنْكَ (la yehzünke) fiilinin faili الَّذِينَ يُسَارِعُونَ فِي الْكُفْرِ “küfürde yarışanlar”dır. لَا يَحْزُنْكَ (la yehzünke) Fiilinde geçen nehiy başkasının eylemidir. Nehiy, ancak fiilin sebeplerinden biri olabilir. Yani sen (Ey Peygamber) onları (münafık ve yahudiler) kendine üzüntü sebebi yapma. Seni üzüntüye sokacak hallerini önemseme anlamındadır. لَا يَحْزُنْكَ cümlesi kinaye manasında olup yaygın mürekkep kullanımlardandır. Bunun benzeri Arapların şu

⁹⁹² Müslim, Fedailu’s-Sahabe: 140 (2479)

⁹⁹³ el-Bağdâdî, *Hizânetü’l-Edeb*, V/ 106; Ya’kûb, *el-Mu’cemu’l-Mufasssal*, VII/343.

⁹⁹⁴ İbn ‘Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, IV/35.

⁹⁹⁵ es-Sekkâkî, *Miftâhu’l-’Ulûm*, s. 359-361; Durmuş, İsmail, “Mecâz”, *DİA*, XXVIII, 217-220.

⁹⁹⁶ Maide: 5/41

ifadesidir: لَا أَعْرِفُكَ تَفْعَلْ كَذَا، أَي لَا تَفْعَلْ حَتَّى أَعْرِفَهُ “Böyle yaparsan seni kesinlikle tanımayacağını yani onu tanıyana kadar yapma.” إِحْزَانٌ ifadesinin küfürde yarışanlara isnad edilmesi mecaz-ı aklidir.⁹⁹⁷ Mecaz-ı hakiki (lügavî)⁹⁹⁸ değildir. Çünkü küfürde yarışanlar üzüntünün bir sebebi olmuştur. Ancak üzülen ve üzüntüyü meydana getiren muharrik güç örfte bilinmemektedir. Bunun için ihzân gerçekliği (hakiki) olmayan bir mecazdır. Allah’ın var olan her şeyi yaratması hakiki ve akli mecazın olmasını gerektirmez. Zira isnatların çoğu hakikidir. Bu durum mecaz-ı aklide gelen bazı akli gerçekleri belirlemede fikir yürütenlerin çoğunun yanıldıkları hususlardandır. Şeyh Abdülkâhir el-Cürcânî *Delâilü’l-İ’câz* adlı eserinde durumu şöyle ifade etmiştir: “Fiil için failin takdir edilmesi zorunlu değildir. Fail, fiile nakledildiğinde hakiki olur.” Mesela أَقْضَيْتَنِي بَلَدَكَ حَقٌّ لِي عَلَى فُلَانٍ “Beni senin memleketine getiren falancanın üzerinde olan bir hakkımdır.” Fail حَقٌّ (hakkun) kelimesinden başka bir şey değildir.⁹⁹⁹ İbn ‘Âşûr, failin mecazı akli olabileceğine kanıt olarak *Delâilü’l- İ’câz*’ da geçen şu beyti şahid sunmuştur:

وَصَيَّرَنِي هَوَاكَ وَيِي لِحَيْنِي يُضْرَبُ الْمَثَلُ

“(Allah) beni sana tutkun kılmıştır. Sana olan tutkunluğum darb-ı mesel konusu olmuştur.”(Vâfir)¹⁰⁰⁰

İbn ‘Âşûr, ayette geçen يَحْزُنُ (yehzünü) fiilinin failinin küfürde yarışanlar olduğunu ve failin mecâzî olduğunu ifade etmiştir. Mecazın hakikat türünü açıklamakla yetinmemiş, Arap belâgat âlimlerinin sözlerini ve onların mecazı anlama çerçevesindeki ihtilaflarına ayeti tefsir ederken ayrıntılı bir şekilde değinmiştir. İbn ‘Âşûr’un düştüğü ihtilafın nedeni ayetteki failin takdiri oluşudur. Ayette gerçek fail Allah’tır. İbn ‘Âşûr, mecazı anlamada Abdulkahir el-Cürcânî’nin yöntemini benimsemiştir. Yukarıdaki beyitte asıl failin Allah olduğunu ve takdiri failin de Allah’ın yarattığı sebeplerden bir sebep olduğunu ifade etmiştir. Ayetteki açıklamaya kanıt olarak sunduğu yukarıdaki beyitte geçen هَوَا fiilinin faile nakl olduğunu ve mecazı akli olduğunu şahit olarak sunmuştur.

⁹⁹⁷ Mecaz-ı akli: Bir işin asıl fâilinden başkasına isnâd edilmesidir. Bkz. Bulut, *Belâgat Meânî-Beyân-Bedî*, s. 196.

⁹⁹⁸ Mecaz-ı hakiki (Lügavî): Bir lafzın asıl manasından alınarak başka bir manada kullanılmasıdır. Bkz. Bulut, *Belâgat Meânî-Beyân-Bedî*, s. 196.

⁹⁹⁹ Abdülkâhir el-Cürcânî, *Delâilü’l-İ’câz*, s. 193.

¹⁰⁰⁰ Abdülkâhir el-Cürcânî, *Delâilü’l-İ’câz*, s. 194, 255; İbn ‘Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, VI/197.

İkinci örnek: فَإِذَا بَرَقَ الْبَصَرُ “Ama göz (güneş gibi ortaya çıkan gerçeğin karşısında) kamaştığı zaman,”¹⁰⁰¹

İbn ‘Âşûr ayete dair yorumunu şu şekilde dile getirmiştir بَرَقَ kelimesi دُهِشَ (dühişe) hayrete düştü ve بُهِتَ (bühite) şaşırdı anlamındadır فَرَحَ babı insan haliyle alakalı durumlar içindir. Ayette بَرَقَ fiili, şimşegın parlaması konumuna indirilerek mecaz-ı akli yoluyla gözle ilişkilendirilmiştir. Çünkü insan şaşırdığında gözünü yukarıya diker. İbn ‘Âşûr, buna A’sâ’nın şu beytini şâhid gösterir:

كَذَلِكَ فَأَفْعَلَنَ مَا حَيَّيْتَ إِذَا شِئْتُمْ وَأَقْدِمَ إِذَا مَا أَعْيُنُ النَّاسِ تَفَرَّقُ

“Aynı şekilde onlar ayrılığa düştüklerinde yapmak istediğini yap. İnsanların gözleri dimdik olunca (korktuğunda) öne atıl.”(Tavîl)¹⁰⁰²

İbn ‘Âşûr, ayette geçen بَرَقَ fiilini, şimşegın parlaması konumuna indirgeyerek mecaz-ı akli yoluyla göze isnad etmiştir. O, bu düşüncesine dayanak oluşturmak için, A’sâ’nın yukarıda yer alan beytinde الْفَرَقَ kelimesini delil getirerek kelimeyi hakikî anlamında ele almıştır. Mecaz anlamı taşıyan ayette şiir şâhidiyle nasıl istişhâdda bulunduğunu bu beyitte açıkça göstermiştir. Zikrettiği şahitlerin, ayetlerin taşımış olduğu manaya uyum sağlaması, müfessirin mecaz konusundaki hâkimiyetini gözler önüne sermektedir.

Üçüncü örnek: وَرُسُلًا قَدْ قَصَصْنَاهُمْ عَلَيْكَ مِنْ قَبْلُ وَرُسُلًا لَمْ نَقْصُصْهُمْ عَلَيْكَ وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا

“Daha önce kıssalarını sana anlattığımız peygamberler gönderdik. Anlatmadığımız (nice) peygamberler de gönderdik. Allah, Musa ile de doğrudan konuştu.”¹⁰⁰³ buyrulmuştur.

Yüce Allah’ın Hz. Musa ile konuşması mecaz konusunun en güzel örneklerindendir. İbn ‘Âşûr konuya şöyle açıklık getirmektedir: Kelam, Allah’ın sıfatlarındandır. Melek vasıtasıyla peygambere iletilir. Burada geçen kelam sözü ile Kur’an, Tevrat, İncil ve Zebûr kitapları kast edilmiştir. Allah, keyfiyyetini bilemediğimiz bir şekilde meleklere bu manaları, lafızları, harfleri, sesleri bildirir. Meleklerde peygamberlere bu lafızları ilka ederler. Ayette geçen تَكْلِيمًا ifadesi mastardır. تَكْلِيمًا mastarı

¹⁰⁰¹ Kıyamet: 75/7

¹⁰⁰² Ya’kûb, el-Mu’cemu’l-Mufasssal, V/149; İbn ‘Âşûr, et-Tahrîr ve’t-Tenvîr, XXIX/344.

¹⁰⁰³ Nisa: 4/164

tekid içindir. Mastar ile tekid nisbete ve nisbetin tahkikine yöneliktir. Mesela فَدْ (kad) ve إِنَّ (inne) tahkik etmeye dönüktür. Onunla mecaz ihtimalinin kaldırılması kastedilmez. Bunun için Araplar, mecaz için kullanılan ve hakikat anlamında kullanılmayan birçok fiili mastar ile tekid etmişlerdir.¹⁰⁰⁴

İbn ‘Âşûr, Hind b. Nu’mân b. Beşîr’in, kendi eşi olan Revh b. Zinbâ’yı kınadığı şu beyti meseleye şahid sunmuştur:

بَكَى الْحَزُّ مِنْ رَوْحٍ وَأَنْكَرَ جِلْدُهُ وَعَجَبْتُ عَجِيجًا مِنْ جَذَامِ الْمَطَارِفِ

“İpek, Revh’den dolayı ağladı ve Revh’in bedenini kabullenmedi. İpeğin her parçası cüz zamdan dolayı feryadu figân etti.” (Tavîl)¹⁰⁰⁵

Yukarıdaki beyitte geçen عَجَبْتُ fiili mecazdır. Mastarı olan عَجِيجًا onu te’kid etmek içindir.

İbn ‘Âşûr, ayette geçen كَلَّمَ fiilinin masdarının تَكْلِيمًا olduğunu, mastarla tekid nisbete ve nisbetin tahkikine yönelik olduğundan mecaz olduğunu ifade etmiş ve bu durumu kanıtlamak için Hind b. Nu’mân b. Beşîr’e ait yukarıdaki beyitte geçen عَجَّ fiilinin mastarı olan عَجِيجًا lafzını şahit tutmuştur.¹⁰⁰⁶

Dördüncü örnek: وَإِذْ نَجَّيْنَاكُمْ مِنَ آلِ فِرْعَوْنَ يَسُومُونَكُمْ سُوءَ الْعَذَابِ يُذَبِّحُونَ أَبْنَاءَكُمْ وَيَسْتَحْيُونَ نِسَاءَكُمْ وَفِي ذَلِكُمْ بَلَاءٌ مِنْ رَبِّكُمْ عَظِيمٌ “Hani, sizi azabın en kötüsüne uğratan, kadınlarınızı sağ bırakıp, oğullarınızı boğazlayan Firavun ailesinden kurtarmıştık. Bunda, size Rabbinizden (gelen) büyük bir imtihan vardı.”¹⁰⁰⁷

İbn ‘Âşûr, ayette geçen بَلَاءٌ lafzının hayır ve şer ile imtihan olmak, denenmek anlamında olduğunu ifade etmiştir. Buna dayanak olarak A‘râf sûresinin 168. ayetini örnek olarak vermiştir: وَلَوْلَا هُمْ بِالْحَسَنَاتِ وَالسَّيِّئَاتِ “Onları güzellikler ve kötülükler ile sınadık.”¹⁰⁰⁸

¹⁰⁰⁴ إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا “Ey Peygamberin ev halkı! Allah, sizden ancak günah kirini gidermek ve sizi tertemiz yapmak istiyor.” (Ahzab: 33/3) ayeti buna örnektir; İbn ‘Âşûr’a göre Allah, manevî bir temizlikle onları (peygamber ailesini) temizlemek yani kendilerini mükemmel yapmak istemiştir. Bu durumda te’kid, mecaz’ın kaldırılmasını gerekli kılmaz. Burada يُطَهِّرُ fiili hakiki anlamda kullanıldığına göre mecaza hamledilmez çünkü mecazda tekid yapılmaz. Eğer mecazda hakikat ihtimali yoksa o zaman tekid edilir. Bkz. İbn ‘Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, VI/38.

¹⁰⁰⁵ Ebü’l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Yûsuf b. İbrâhîm Semîn el-Halebî, ‘*Umdetü’l-Huffâz fî Tefsîri Eşrefi’l-Elfâz I-IV*, (Nşr.: Muhammed Altuncî), Beyrut 1414/1993, II/399.

¹⁰⁰⁶ İbn ‘Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, VI/38.

¹⁰⁰⁷ Bakara: 2/49

¹⁰⁰⁸ Araf: 7/168

İbn ‘Âşûr بَلَاءُ النَّوْبِ ifadesini, “elbisenin denenmesi ve sınanması” anlamında kullanır. بَلَاءُ lafzı, uzatma (med) ve ب (ba)’nın fethasıyla sınanmak; kasr ve ب (ba)’nın kesresi ile بَلَى (bila) şeklinde geldiğinde ise “elbisenin yıpranması, gevşemesi, çürümesi, eskimesi” anlamlarına geldiğini ifade etmiştir. İbn ‘Âşûr’a göre بَلَاءُ lafzı, meşhur mecaz ifadelerdendir. Bela, şerri ifade eden kullanımlarda daha çok yaygındır. Musibet durumunda kişinin sabır ve vakarlı oluşu belâ kelimesiyle ifade edilir. Ayette geçen belâ lafzıyla Firavun ailesinin, İsrailoğulları üzerindeki etkisi beyan edilmeye çalışılmıştır.¹⁰⁰⁹

Belâ kelimesiyle hayır kastedildiğinde ise bir karineye ihtiyaç duyulur. İbn ‘Âşûr karinenin varlığının gerekliliğine Züheyr’in şu beytini şâhid sunmuştur:

جَزَى اللَّهُ بِالْإِحْسَانِ مَا فَعَلَا بِكُمْ وَأَبْلَاهُمَا خَيْرُ الْبَلَاءِ الَّذِي يَبْلُو

“Size yaptıklarına karşılık Allah o ikisine iyilikle karşılık versin. Allah ikisini her imtihan ettiğinde hayırla imtihan etsin.” (Tavîl)¹⁰¹⁰

İbn ‘Âşûr, bu beyitte karine olarak إِحْسَان (ihşan) lafzıyla, bela kelimesinin hayır anlamında kullanıldığı ifade etmiştir.

Bu örnekler bakıldığında Tâhir b. ‘Âşûr’un tefsirinde mecaza büyük önem verdiği görülür. Onu, eserinde bu ilme geniş yer vermiş bir belâgatçı olarak tanımlamak mümkündür. Bu tercih ayetleri tetkik etmede ona yardımcı olmuştur. Onun belâği işaretleri ispatlamada şiire büyük önem verdiği ve şiir şahitlerini ustalıkla kullandığı görülür.

2.5.4.2.3. İsti‘âre Sanatının Tahliline Yönelik Şiirle İstişhâd

İsti‘âre sözlükte, *ödünç almak ve bir yerden alıp başka bir yere koymak* demektir. Terim olarak: “Müşebbehin müşebbehün bihin cinsine girdiğini iddia ederek teşbihin iki tarafından (benzeyen-benzetilen) birini zikretmek ve zikredilen tarafla diğer tarafı kastetmek”¹⁰¹¹ anlamı taşır. İsti‘ârede müşebbehün bihe has olan bir özellik müşebbehle ispat edilir. Bir terkinin benzeşme yoluyla, bir ilgiye dayalı olarak hakikî anlamı dışında kullanılmasıdır. Yani karinesi benzeşme olan bir mecâz türüdür.¹⁰¹²

¹⁰⁰⁹ İbn ‘Âşûr, *et-Tahrîr ve ‘t-Tenvîr*, I/493.

¹⁰¹⁰ İbn Yaîş, *Şerhu ‘l-Mufasssal*, III/55.

¹⁰¹¹ es-Sekkâkî, *Miftâhu ‘l-‘Ulûm*, s. 369.

¹⁰¹² Durmuş, İsmail “İsti‘âre”, *DİA*, XXIII, 315-318.

İbn ‘Âşûr’un İsti‘âre sanatının tahliliyle ilgili istişhâdda izlediği yolun anlaşılması için bazı ayetleri nasıl tefsir ettiğini burada sunmak uygun olacaktır.

Birinci örnek: *وَضُرِبَتْ عَلَيْهِمُ الذِّلَّةُ وَالْمَسْكَنَةُ وَبَاءُوا بِغَضَبٍ مِنَ اللَّهِ “Böylece zillet ve yoksulluk onları kapladı. Onlar, Allah’ın gazabına uğradılar.”*¹⁰¹³ buyrulmuştur.

Bu ayetle ilgili İbn ‘Âşûr şunları dile getirmiştir: “Arap kelimasında الضَّرْبُ (ed-darbu), bir cismin başka bir cisme şiddetli bir şekilde değmesi demektir. Mesela asayla, eliyle veya kılıçla vurdu denilir. Bu bir cismin diğer bir cisme değmesi şeklinde olur. Elini yere yapıştırdığında ضَرَبَ بِيَدِهِ الْأَرْضَ “Elini yere vurdu” denilir. Bu hakikî manalardan şiddetli yapışmaya dönen mecazi manadan türemiştir. Bu mecazi anlamlardan biri de ضَرَبَ فِي الْأَرْضِ yani سَارَ طَوِيلًا uzunca yürüdü anlamındadır. Yine ضَرَبَ فِي مَوْضِعٍ كَذَا Falanca yerde kubbe (kule, çadır) kurdu. Yani yere bağladı ve sağlamlaştırdı manasındadır. “İbn ‘Âşûr, Abede b. Tayyib’in şu mısrasını bu duruma şâhid sunmuştur:

إِنَّ الَّتِي ضَرَبْتُ بَيْتًا مُهَاجِرَةً بِكُوفَةِ الْجُنْدِ عَالَتْ وَدَّهَا غُولُ

“Kûfetül cünd’e göçerek bir ev kuran o bayan ile sevgi bağı kopmuş ve aramızdaki ilişki kesilmiştir.” (Basît)¹⁰¹⁴

İbn ‘Âşûr’a göre, *وَضُرِبَتْ عَلَيْهِمُ الذِّلَّةُ وَالْمَسْكَنَةُ “Böylece zillet ve yoksulluk onları kapladı (vurdu).”* ayeti kerimesinde istiâre-i mekniyye sanatı vardır.¹⁰¹⁵ Zillet ve yoksulluk durumunun kendilerini kuşatmada, kendilerinden ayrılmama durumu; yerleşik kişiler için lazım olan çadır veya kubbeyi açanlara benzetilmiştir. الضَّرْبُ zikredilmesi hayalidir. Çünkü müşebbehle alakalı bir benzerlik yoktur.¹⁰¹⁶ Ayette müstearün leh¹⁰¹⁷

¹⁰¹³ Bakara: 2/61

¹⁰¹⁴ Ya’kûb, *el-Mu’cemu’l-Mufasssal*, VI/309; İbn ‘Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, I/361; I/527; II/337; X/84; XXVII/383.

¹⁰¹⁵ Hatîb el-Kazvînî, *el-İzâh*, II/309-311; Hamza b. Turgut el-Aydî, *el-Hevâdî fî Şerhi’l-Mesâlik*, (Nşr.: Ali Bulut), Etüt Yay., Samsun 2009, s. 204-205; İstiâr-i mekniyye: “Yalnızca benzeyenle yapılan istiâredir. Müşebbehün bih/ kendisine benzetilen açıkça zikredilmez, ancak onu hatırlatan, onunla ilgili bir unsur vardır. İstiklal marşımızdaki şu mısradaki olduğu gibi: ‘Çatma kurban olayın çehreni ey nazlı hilâl!’ Şair bayrağı bir insana benzetmektedir. Ancak burada benzetilen öge bulunmamakta “çehrenin çatılması” ona ait bir özellik olarak zikredilmetedir.” Bkz. Bulut, *Belâgat Meânî-Beyân-Bedî*, s. 209; Mehmet Ali Yekta Saraç, *Klasik Edebiyat Bilgisi Belâgat*, Bilimevi, İstanbul 2001, s. 115.

¹⁰¹⁶ İbn ‘Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, I/527-528.

¹⁰¹⁷ Müstearün leh / Müşebbeh: “Kendisine mânâ ödünç verilen.” (Bkz. Bulut, *Belâgat Meânî-Beyân-Bedî*, s. 207.)

zikredilmiştir. O da kâfirler için olan zillet ve yoksulluktur. Müstearün fih (minh)¹⁰¹⁸ yoktur. Müstearün fih (minh) levazımatından biriyle delil getirilmiştir. O da الضَرْبُ sözüdür. Kendilerini zilletin kaplaması الضَرْبُ ile kinaye yapılmıştır. Şiir istişhâdında geçtiği gibi çadır veya kubbenin her taraftan onları kuşatması gibi zillet ve yoksullukta onları kuşatmıştır. İbn ‘Âşûr, isti‘are-i mekniyye için Hüzeli’nin şu beytini şâhid sunmuştur:

وَإِذَا الْمَنِيَّةُ أَنْشَبَتْ أَطْفَارَهَا أَلْقَيْتُ كُلَّ تَمِيمَةٍ لَا تَنْفَعُ

“Ölüm pençelerini sapladığında hiçbir tılsımın (muskanın) fayda vermediğini görürsün.” (Kamîl)¹⁰¹⁹

Beyitte pençesi olduğu varsayılan ölüm, aslanlara benzetilmiştir. Aslanlarda olduğu gibi ölüme de azı dişleri ve pençeler nisbet edilmiştir. Böylece müstearün leh’i الْمَنِيَّةُ (el-meniyyetü) olduğunu ve müstearün minh’in levazımlarından olan aslanı müstearün leh’e izafe edilerek zikretmiştir. O da tırnakların saplanmasıdır.

İbn ‘Âşûr, ayette geçen ضُرِبَتْ ifadesindeki isti‘are-i mekniyye’yi kanıtlamak için Hüzeli’nin yukarıda geçen beytindeki الْمَنِيَّةُ ifadesini şahit sunarak görüşüne dayanak sağlamıştır.

İkinci örnek: الَّذِينَ يَنْقُضُونَ عَهْدَ اللَّهِ مِنْ بَعْدِ مِيثَاقِهِ وَيَقْطَعُونَ مَا أَمَرَ اللَّهُ بِهِ أَنْ يُوصَلَ وَيُفْسِدُونَ فِي الْأَرْضِ... “Onlar, Allah'a verdikleri sözü, pekiştirilmesinden sonra bozan, Allah'ın korunmasını emrettiği bağları (iman, akrabalık, beşerî ve ahlâkî bütün ilişkileri) koparan ve yeryüzünde bozgunculuk yapan kimselerdir...”¹⁰²⁰ buyrulmuştur.

İbn ‘Âşûr, عَهْدَ اللَّهِ ifadesinde isti‘are-i mekniyye’ye işaret eder. عَهْدٌ (ahdün) ipe benzetilmiş çünkü الْحَبْلُ (el-hablü) kelimesi, النِّقْضُ (en-nakdü) kelimesine münasip olan vasıflardandır. Nakd hablin payendelerindendir. Burada hem isti‘are-i mekniyye hemde isti‘are-i musarraha vardır.¹⁰²¹

¹⁰¹⁸ Müstearün fih (minh)/ Müşebbehün bih: “Kendisinden mânâ ödünç alınan.” Bkz. Bulut, *Belâgat Meânî-Beyân-Bedî*, s.207.

¹⁰¹⁹ Ya’kûb, *el-Mu’cemu’l-Mufasssal*, IV/316; İbn ‘Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, XXVIII,144.

¹⁰²⁰ Bakara: 2/27

¹⁰²¹ İsti‘are-i musarraha’ya / açık isti‘are: Sadece benzetilenin zikredildiği isti‘aredir. Buna İsti‘are-i tasrihiyye veya isti‘are-i tahkikiyye de denir; Bkz. Hatîb el-Kazvîni, *el-İzâh*, II/278-280; el-Aydîni, *el-Hevâdî fî Şerhi’l-Mesâlik*, s. 196; Yekta Saraç, *Klâsîk Edebiyat Bilgisi Belâgat*, s. 115; İptalul ahd onun münasibidir. Herbir şeyi kendi hakikatinden çıkartıyor. Nakd ipi nasıl hakikatinden çıkartıyorsa iptalul ahd’de sözü hakikatinden çıkartıyor. Burada önce iptalul ahd nakdül hable benzetilmiş. Daha sonra nakdül habl iptalül

İbn ‘Âşûr, Ebû Firâs el-Hamdânî’nin şu beytini duruma şâhid sunmuştur:

فَلَمَّا اشْتَدَّتْ الْهَيْجَاءُ كُنَّا أَشَدَّ مُحَالِيًا وَأَحَدًا نَابًا

“Savaş şiddetlenince pençeleri en şiddetli, azı dişi en keskinlerden olduk.”¹⁰²²

İbn ‘Âşûr, ayette geçen يَنْقُضُونَ عَهْدَ cümlesinde geçen isti‘are-i mekniyyeye kanıt olarak yukarıda geçen Ebû Firâs el-Hamdânî’nin beytindeki مَحَالِيًا (mehâliben) ve نَابًا (nâben) kelimelerini isti‘are-i mekniyyeye şahit sunmuştur.¹⁰²³

Üçüncü örnek: *“Hâlbuki وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَى أُولَى الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعِلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ”* onu peygambere ve içlerinden yetki sahibi kimselere götürselerdi, elbette bunlardan, onu değerlendirip sonuç (hüküm) çıkarabilecek nitelikte olanları onu anlayıp bilirlerdi.¹⁰²⁴

İbn ‘Âşûr, ayette geçen يَسْتَنْبِطُونَهُ (yestenbitune)¹⁰²⁵ kelimesi hakkında şunları ifade eder: “İstinbat, hakikatte derinlikten su çıkarmayı istemektir. Kazı esnasında kuyudan çıkan ilk sudur. Burada istinbat, bir şeyin sonucunu bilme ve hakikatini öğrenmede mecaz olarak kullanılmıştır. İstinbat, kuyunun kazılmasına isti‘are yapılmıştır. Buradaki istinbatın aslı, isti‘are-i mekniyyedir. Aradaki ilişkiye gelince su nasıl maddi hayatın devamlılığını sağlıyorsa ilimde manevi hayatın devamlılığını sağlar. Yeni ortaya çıkan bir bilgi, kuyudan çıkartılan suya benzetilmiştir. Yani ilmi mesele kuyuya benzetilmiş, müşebbeh zikredilmiş ancak müşebbehun bih söylenmemiştir. يَسْتَنْبِطُونَهُ karinedir. Çünkü kuyuya münasip bir vasıftır. يَسْتَنْبِطُونَ de isti‘are-i mekniyye vardır. يَسْتَنْبِطُونَهُ daki • (hu) zamirinde isti‘are-i musarraha vardır. Böylece الْإِسْتِنْبَاطُ (el-istinbat) lafzı, tebyin manasına gelmiştir. Zira Araplar suyun hallerinden sıkça isti‘are yapmışlardır. Onların su hakkındaki sözleri bu kabildendir. Mesela يُورَدُ su içmek için suyun kaynağına gitmek anlamındadır. Zamanla يُورَدُ fiili fikir almak için yanına gidilen kişi için de kullanılmıştır. Yine يُصَدَّرُ su içtikten sonra ayrılmak, suya kandıktan sonra gitmek anlamında olup zamanla يُصَدَّرُ fiili, görüşü isabetli olan insan için de kullanılmıştır. Yani öyle bir insandır ki onun görüşüyle yola koyulur demektir. يَنْزَعُ إِلَى كَذَا kuyudan su çekmek sözü, falan şeye

ahde istiare edilmiştir. Buda meseleye tabi olan istiare olduğu için buna istiare-i musarraha-i tebeiyye diyoruz. Bkz. Bulut, *Belâgat Meânî-Beyân-Bedî*, s. 208.

¹⁰²² Ebû Firâs el-Hamdânî, *Dîvân* (2. Baskı), (Nşr.: Halîl ed-Düveyhî), Daru’l Kitabi’l-Arabî, Beyrut 1414/1994, s. 35; Luvîs Şeyho, *Mecâni’l-Edeb*, VI/174.

¹⁰²³ İbn ‘Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, I/369.

¹⁰²⁴ Nisa: 4/83

¹⁰²⁵ İstinbât, kuyudan çıkartılan ilk su demektir. Daha sonra bir ilimden çıkarılan ilk mesele anlamında kullanılmıştır. Daha sonra mutlak olarak çıkartılan sonuç, mesele hakkında kullanılmıştır. Bkz. İbn ‘Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, V/141.

çekiliyor, falan şeye yöneliyor anlamındadır. Kurân-ı Kerim’de geçen ذُنُوبٌ (su dolu kova) kelimesi de bu türden bir isti‘âre dir. Örneğin ذُنُوبًا مِثْلَ ذُنُوبِ أَصْحَابِهِمْ فَلَا يَسْتَعْجِلُونَ “Şüphesiz zulmedenler için (önceki müşrik) arkadaşlarının azap payı gibi payları vardır. Artık azabımı acele istemesinler.”¹⁰²⁶

İbn ‘Âşûr, Alkame b. Abede et-Temîmî’nin şu beytini konuya şahid sunmuştur:

وَفِي كُلِّ حَيٍّ قَدْ حَظَّيْتُ بِنِعْمَةٍ فَحَقٌّ لِّشَأْسٍ مِنْ نَدَاكَ ذُنُوبٌ

“Nimet şansını yakalamış kabilenin, bundan bir kova dolusu hediye vermesi haktır.”(Tavîl)¹⁰²⁷

Netice olarak İbn ‘Âşûr ayette geçen الْإِسْتِنبَاطُ lafzını isti‘âre-i mekniyye ile açıklamıştır. Müellif buna delil getirmek için de Alkame b. Abede et-Temîmî’nin yukarıdaki beytinde geçen ذُنُوبٌ lafzını şahid tutmuştur.¹⁰²⁸ İbn ‘Âşûr, isti‘âre sanatını kullanırken Arap kelimada sıkça kullanılan الضَرْبُ - الْإِسْتِنبَاطُ - الْفُرْصَةُ gibi lafızların geçtiği şiir beyitlerini isti‘âde için sıkça kullanmıştır.

Dördüncü örnek; إِنَّ الَّذِينَ يَكْفُرُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ وَيَقْتُلُونَ النَّبِيَّيْنَ بِغَيْرِ حَقٍّ وَيَقْتُلُونَ الَّذِينَ يَأْمُرُونَ بِالْقِسْطِ “Allah’ın âyetlerini inkâr edenler, Peygamberleri haksız yere öldürenler, insanlardan adaleti emredenleri öldürenler var ya, onları elem dolu bir azap ile müjdele.”¹⁰²⁹

İbn ‘Âşûr’a göre التَّبَشِيرُ (et-tebşîr), haber verilen kişinin sevincini haber vermektir. Ayette moral bozucu haber anlamında kullanılmıştır. Bununla azabın haber verilmesi istenmiştir. Bu da haber verilenin hüznünü gerektirir. Bu kullanım beyan âlimlerine göre isti‘âreden sayılır. Onlar bu isti‘âreyi, isti‘âre-i tehekkümiyye olarak adlandırmışlardır. Çünkü zıddın zıddına benzetilmesi akli başında olan bir kimseye göre ancak ya tehekküm veya telmih manasıyla kabul görür. İbn ‘Âşûr, müjdelemenin korkutma ve tehekküm için isti‘âre makamında olduğunu söylerken Amr b. Külsüm’ün şu beyitlerini şahit sunmuştur:

¹⁰²⁶ Zariyat: 51/59

¹⁰²⁷ Alkame b. Abede-en-Nu‘mân el-Fahl, *Dîvânü ‘Alkame b. Abede*, Halep 1969, s. 33-48; İbn Düreyd, *Cemheretu’l-Luğa*, I/306.

¹⁰²⁸ İbn ‘Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, V/141.

¹⁰²⁹ Ali İmran: 3/21.

نَزَلْتُمْ مَنَزِلَ الْأَضْيَافِ مِنَّا فَعَجَّلْنَا الْقَرَى أَنْ تَشْتُمُونَا
فَرَيْنَاكُمْ فَعَجَّلْنَا قِرَاكُمْ فُبَيْلَ الصُّبْحِ مَرْدَاةً طَحُونَا

“Misafirlerin (düşman) konaklayacağı yere konakladınız. Bize söversiniz diye ikramımızı da (düşmanımızın öldürülmesinide) acele ettik.

Sabahtan önce acil olarak bir bölük askerle size ikramda bulunduk ve bu ikramı yaptık.”
(Vâfir)¹⁰³⁰

Beyitlerde geçen أَضْيَافٌ (edyaf) misafir kelimesi, أَغْدَاءٌ (a‘dâ) düşman kelimesinin yerine kullanılmıştır. قَرَى (kira) misafirperverlik ve misafir ağırlama düşmanın öldürülmesi anlamında isti‘âre yapılmıştır.

Bu bağlamda İbn ‘Âşûr, Kur’an-ı Kerim’in ayetlerinde işaret etmiş olduğu belâgat meseleleriyle şiir şahitlerinin uyumunu ortaya koymuştur. O, التَّنْبِيْهُ (müjdeleme) nin korkutma ve tehekküm için isti‘âre makamında kullanıldığını söylemiş ve Nisâ sûresi 138. ayetini örnek vermiştir: بَشِّرِ الْمُنَافِقِينَ بِأَنَّ لَهُمْ عَذَابًا أَلِيمًا “Münafıklara, kendileri için elem dolu bir azap olduğunu müjdele.”¹⁰³¹

Münafıklar, İslam ve Müslümanlarla alay ederek iman ettiklerini akabinde de inkâr ettiklerini söylenince bu ayet nazil olmuştur. بَشِّرِ الْمُنَافِقِينَ ifadesindeki الْبَشَارَةُ lafzı, kişiyi sevindiren haber anlamında iken, burada azap anlamındadır ve sevindiren değildir. es-Sekkâkî şöyle der: “Burada yarı zıddiyet alınıp yarı tenasüp ilhak edilerek isti‘âre yapılmış olmaktadır.”¹⁰³² التَّنْبِيْهُ müjdeleme lafzı, الْإِنْذَارُ uyarı için isti‘âre yapılmıştır. Bu iki lafız kendi anlamının zıddında kullanılarak alaya alma yoluyla istiare yapılmıştır. Zira Araplarda alay ve ima etmenin farklı üslupları vardır. İbn ‘Âşûr, Şekîk b. Süleyk el-Esedî’nin şu beytini şâhid olarak sunmuştur:

أَتَانِي مِنْ أَبِي أَنَسٍ وَعَيْدٌ فَسَلَى لِعَيْطَةِ الصَّحَّاحِ جِسْمِي

“Ebû Enes’ten bana bir tehdit geldi. Dahhak’ın kızgınlığı beni rahatlattı.”
(Vâfir)¹⁰³³

İbn ‘Âşûr, devamında şâhid olarak İbn Zeyyâbe’nin şu beyitlerini de sunar:

¹⁰³⁰ Amr b. Külsûm, Ebû’l-Esved (Ebû Abbâd), *Dîvanu ‘Amr b. Külsûm*, (2. Baskı), (Thk.: Emîl Bedî ‘Ya’kûb), Dâru’l-Kitâbi’l-Arabî, Beyrut 1417/1996, s. 73; Ya’kûb, *el-Mu‘cemu’l-Mufasssal*, VIII/51; İbn ‘Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, III/207; VI/67; XII/ 129; XXVII/311; XXX/216.

¹⁰³¹ Nisâ: 4/138

¹⁰³² es-Sekkâkî, *Miftâhu’l-‘Ulûm*, s. 360.

¹⁰³³ ed-Dürre, *Tefsîru’l-Kur’ani’l-Kerîm*, VIII/404.

نُبِّئْتُ عَمْرًا غَارًا رَأْسُهُ سَنَةِ يُوعَدُ أَحْوَالُهُ
وَتِلْكَ مِنْهُ غَيْرُ مَأْمُونَةٍ أَنْ يَفْعَلَ الشَّيْءَ إِذَا قَالَهُ

“Bana haber verildi ki Amr başkaldırmış. Uyuklama halinde iken dayılarını tehdit ediyor. Bir şey söylediğinde onu yapma konusunda bu ondan beklenen bir durum değildir.” (es-Seri‘)¹⁰³⁴

İbn ‘Âşûr, yukarıda geçen her iki ayette de التَّبَشِيرُ (et-tebşir) müjdeleme kelimesinin zıddın zıddına benzetilmesi anlamında kullanıldığını ifade etmiştir. التَّبَشِيرُ müjdelemeyi, الإنْزَار uyarı anlamında korkutma ve alay için isti‘are-i tehekkümiye makamında kabul etmiştir. Yukarıda geçen Amr b. Külsüm, Şekîk b. Süleyk el-Esedî ve İbn Zeyyâbe’nin beyitlerini ayetlerde geçen isti‘are-i tehekkümiyeye şahit getirmiştir.¹⁰³⁵

Yukarıdaki örneklerden anlaşıldığı üzere İbn ‘Âşûr’un şiir şahitlerinden istişhâd yapmasına rağmen bu şiirleri açıklama ve ayetlerde gelen üsluplarda karşılaştırma yapmaya gerekli önemi vermemiştir. Şiir şahitini zikrettikten sonra doğrudan diğer ayete geçerek şiir şâhidini ayetteki üsluba veya ele alınan konuya işaret etmek için kullanmıştır. Şiirle ayet arasındaki bağı ortaya çıkarmayı okuyucuya bırakmak sûretiyle şiir şâhidini şekilsel bir araç ve dilsel bir vesilenin ötesine geçirmemiştir.

2.5.4.2.4. Kinaye Sanatının Tahliline Yönelik Şiirle İstişhâd

Kinaye lügatta “bir şeyi açıkça söylememek ve gizlemek” manasındadır. İstilahta ise, “Bir sözü, gerçek manasına da gelebilecek şekilde, onun dışında başka bir manada kullanma sanatı.”¹⁰³⁶ anlamı taşır. Kinaye aynı anda bir lafızdan hem kendi manasının hem de manasının dışında başka bir mananın kastedilmesidir. Yani lafzın açık manası olsa da kastedilen açık mana değildir. Bilakis açık manaya denk gelen kapalı ve örtülü başka bir manaya delalet mevcuttur. el-Cürcânî’den sonra gelen belâgatçıların çoğu kinayenin bu anlamından sapmamışlardır.

Abdulkâhir el-Cürcânî’ye göre kinayeden maksat şudur: “ Mütekellim, bir manayı ispat etmek isterse lügatta kendisine vaaz edilen bir lafızla bu manayı zikretmez. Lafzın

¹⁰³⁴ Ya’kûb, *el-Mu’cemu’l-Mufasssal*, VI/76.

¹⁰³⁵ İbn ‘Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, V/233; XIX/22.

¹⁰³⁶ es-Sekkâkî, *Miftâhu’l-‘Ulûm*, s. 277; es-Süyûtî, *el-İtkân*, II/808-809; el-Cârim-Emîn, *el-Belâgatü’l-Vâziha*, s. 242; el-Hâşimî, *Cevâhirü’l-Belâğa*, s. 197; Bolelli, *Belâgat Beyân-Me’ânî- Bedî ’ İlimleri*, s.171.

ardındaki diğer anlamı zikreder. Lafız manaya bir delil olur. Örneğin: فُلَانٌ طَوِيلُ النَّجَادِ “Falanın kılıcının bağı uzundur” ifadesiyle adamın uzun boylu ve yiğit olduğu ifade edilir. فُلَانٌ كَثِيرٌ رَمَادِ الْقَدْرِ “Falanın tenceresinin külü çoktur.” ifadesi misafirperverliği, cömertliği anlatır. فُلَانَةٌ نَوُومُ الضُّحَى “Falan hanım kuşluk vaktine kadar uyur.” Yani onun işlerinde kendisine yetecek kadar hizmetçisi vardır. O, nimet, refah ve bolluk içinde yaşar.”¹⁰³⁷

Kinaye bağlamında şiir şâhidi belâgatçıların zihin dünyasında hep mevcut olmuştur. Belâgatçılar, şiir şâhidiyle istişhâdda bulunmuşlardır. Belâgatın diğer usul ve yöntemlerine önem verdikleri gibi şiir istişhâdına da önem vermişlerdir.

İbn ‘Âşûr’un kinaye sanatının tahliliyle ilgili istişhâdda izlediği yöntemin anlaşılması için örnek olarak birkaç ayet sunmamız yerinde olacaktır.

“O kıyamet günü, يَوْمَئِذٍ يَوَدُّ الَّذِينَ كَفَرُوا وَعَصَوُوا الرَّسُولَ لَوْ تُسَوَّىٰ بِهِمُ الْأَرْضُ وَلَا يَكْتُمُونَ اللَّهَ حَدِيثًا” *“O kıyamet günü, Allah’ı inkâr edip Peygamber’e isyan edenler, yer yarılp içine girmiş olmayı isterler ve Allah’tan hiçbir söz gizleyemezler.”*¹⁰³⁸ buyrulmuştur.

İbn ‘Âşûr, ayetin taşımış olduğu kıraatı zikrettikten sonra ayette yer alan lafızlardan biri olan تُسَوَّىٰ (tüsavva) lafzını şöyle açıklamıştır. “Lafzın yapısı meçhuldür. التَّمَثَّلُ benzerlik, التَّمَسُّلُ benzeşme, التَّسْوِيَةُ eş biçimlilik anlamındadır. Ayette insanın toprağa dönüşmesi kastedilmemektedir. Ona göre kastedilen mana Nebe sûresi 40. ayetteki anlamla aynıdır: إِنَّا أَنْذَرْنَاكُمْ عَذَابًا قَرِيبًا يَوْمَ يَنْظُرُ الْمَرْءُ مَا قَدَّمَتْ يَدَاهُ وَيَقُولُ الْكَافِرُ يَا لَيْتَنِي كُنْتُ تُرَابًا

“Şüphesiz biz sizi, kişinin önceden elleriyle yaptıklarına bakacağı ve inkârcının, "Keşke toprak olsaydım!" diyeceği günde gerçekleşecek olan yakın bir azaba karşı uyardık.”¹⁰³⁹ buyrulmuştur. Burada sorumluluk sahibi insan olmaktansa mesuliyeti olmayan toprağa dönüşme temenni edilmektedir.

Cumhurun âyeti yorumlayışı bu biçimdedir. Cumhura göre kelimada itnâb¹⁰⁴⁰ vardır. Kinaye yoluyla onların toprağa dönüşmesi ayetteki itnab sanatıyla yapılmıştır. Burada kinayeden kastedilen nispettir. Kinaye; müsned, müsnedün ileyh ve nisbet olmak

¹⁰³⁷ Abdülkâhir el-Cürcânî, *Delâilü'l-Î'câz*, s. 66.

¹⁰³⁸ Nisa: 4/42.

¹⁰³⁹ Nebe: 78/40.

¹⁰⁴⁰ İtnâb: Sözlükte sözü uzatma manasına gelir. Terim olarak; bir fayda için maksadı, alışıla gelmiş ibareden fazla ibare ile ifade etmeye itnab denir. Bkz. İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, I/563; Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsü'l-Muhît*, s. 141; Habenneke, *el-Belâğatü'l-'Arabyye, Üsüsühâ ve Ulûmühâ ve Fünûnühâ*, II/60; Muhammed Said İsbir, *eş-Şâmil*, Beyrut, 1998, s. 134; Bekrî Şeyh Emîn, *İlmü'l-Me'ânî*, Beyrut 2005, s. 183; Bolelli, *Belâgat Beyân-Me'ânî- Bedî' İlimleri Arap Edebiyatı*, s. 366.

üzere üç şekildedir. Burada tesviyenin yer ile bir olma nisbeti onlar için hâsıl olmuştur. İbn ‘Âşûr, Ziyâd el-‘Acem’in şu beytini bu duruma şâhid sunmuştur:

إِنَّ السَّمَاخَةَ وَالْمُرُوءَةَ وَالنَّدَى فِي قُبَّةٍ ضَرَبَتْ عَلَى ابْنِ الْحَشْرِجِ

“Şüphesiz cömertlik, yiğitlik ve mertlik İbn Haşrec üzerine kurulmuş bir kubbededir.”(Kâmil)¹⁰⁴¹

Yani o (İbn Haşrec) cömerttir, merttir ve eli açıktır anlamındadır. İbn ‘Âşûr, bazılarının bu ayet ile alakalı şunları ifade ettiğini vurgular: “Onlar dirilmek istemezler. Onlar yerin içinde toprakla kalmak isterler. Bazıları da dirilmeden önce defnedildiği gibi kalmak ister.”¹⁰⁴²

İbn ‘Âşûr, ayetin lafzını açıklamak için sadece şâhidi zikretmek ve açıklamakla yetinmemiştir. اَلْوُ تُسَوَّى بِهَمْ اَلْأَرْضُ ayetinde geçen kinayeden söz ederken şunları ifade etmiştir: “Bana göre اَلتَّسْوِيَةُ sözü ortaya çıkmak, zuhur etmek, aşikar olmak anlamındadır. Yani yer yükselsin ve yükseklikte cesetleriyle aynı seviyede olsun. Böylece görünmesinler. Bu onların şiddetli korkularından ve nazarlarından bir kinayedir. Öyle bükülsünler ve büzülsünler ki yeryüzünde görünmez olsunlar.” Bu durumu açıklamak için İbn ‘Âşûr, el-Müberred’in *Kâmil* adlı eserinde Arabî’nin (Araplardan birinin) Tay kabilesini yermesini konu alan şu beytini şâhid sunmuştur:

إِذَا مَا قِيلَ أُيُّهُمْ لِأَيِّ تَشَابَهَتِ الْمَنَاكِبُ وَالرُّؤُوسُ

“(Beni cüveyn kabilesinin) hangileri hangilerine (tercih edilir) dense omuzlarla başlar birbirine benzer. (onlar birbirinden olup içlerinde yabancı kimse yoktur.)” (Vâfir)

1043

Burada şair Tayyi‘ kabilesinde iyilik yapacak, sığınılacak hiç kimsenin olmadığını huyları ve icraatlarının tamamen birbirine benzediğini içlerinden üstün özelliklere sahip hiç kimsenin olmadığı dile getirmiştir.¹⁰⁴⁴

İbn ‘Âşûr, ayette geçen تُسَوَّى (tüsavva) kelimesi ile kinaye yapıldığı, kinayeden kastedilenin tesviyenin yer ile bir olma nisbetinin, onlar (kâfirler) için hâsıl olduğunu

¹⁰⁴¹ Abdülkâhir el-Cürcânî, *Delâilü’l-İ‘câz*, s. 261.

¹⁰⁴² İbn ‘Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, V/59.

¹⁰⁴³ el-Musta‘simî, *ed-Dürrü’l-Ferîd ve Beytü’l-Kasîd*, III/214; İbn ‘Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, V/59.

¹⁰⁴⁴ Ebû’l-Abbâs Muhammed b. Yezîd el-Müberred, *el-Kâmil I-IV*, (Thk.: Muhammed Ebû’l-Fadl İbrâhîm), Daru’l-Fikr, Kahire 1997, I/140-141.

ispat etmek için Ziyâd el- ‘Âcem’in ve Araplardan birinin Tayyi‘ kabilesini yermesini konu edinen beytini şâhid sunmuştur.

2.3.4.3. Bedi‘ İlmi Alanında Şiirle İstişhad

Bedi‘ sözlükte, *örneksiz ve modelsiz olarak bir şey ortaya çıkaran, icat eden veya oluşturan kimse* manasına gelirken, terim olarak *ifadeyi güzelleştirme, lafız bakımından kusursuz kılma, mana bakımından da makul ve uyumlu hale getirmenin usûl ve kaideleri ile ilgilenen ilim anlamındadır*.¹⁰⁴⁵ İbn ‘Âşûr, bedi‘ ilmiyle ilgili tefsirinde cinas,¹⁰⁴⁶ tevriye,¹⁰⁴⁷ tıbak,¹⁰⁴⁸ hüsnü’l-ibtidâ,¹⁰⁴⁹ müşâkele¹⁰⁵⁰ ve berâat-ı istihlâl¹⁰⁵¹ gibi birçok bedi‘ sanatını kullanmıştır.

İbn ‘Âşûr’un bedi‘ sanatının tahliliyle ilgili istişhâdda izlediği yöntemin anlaşılması için bazı âyetleri nasıl ifade ettiğini burada belirtmek yerinde olacaktır. Birinci örnek, *“Biz, Allah’ın boyasıyla boyanmışızdır. Boyası Allah’inkinden daha güzel olan kimdir? Biz ona ibadet edenleriz” (deyin)*.¹⁰⁵² buyrulmuştur.

İbn ‘Âşûr, bu ayette müşâkele sanatının olduğunu ifade etmiştir. Müşâkele: Sözlükte; *“iki şeyin benzeşmesi ve uyuşması”* anlamlarına gelmektedir. Terim olarak ise müşâkele; *“bir anlamı, kendi lafzı ile değil de söziün geçtiği sırada başka bir lafızla ifade etmektir.”*¹⁰⁵³ Müşâkele sanatında aynı lafzı, önce bir anlamda, daha sonra başka bir anlamda kullanma yöntemi söz konusudur. Kelime tekrarına dayandığı için lafız sanatı olan muhassinât-ı lafziyye’ye dâhilmiş gibi görünse de, lafzın başka bir manada

¹⁰⁴⁵ İbn Fâris, *Mu‘cemu’l-Mekâyis fi’l-Lügâ*, 117; İbn Reşik el-Kayrevânî, *el-Umde*, I/453-454;

¹⁰⁴⁶ Cinaz: *وَيَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ يُقْسِمُ الْمُجْرِمُونَ مَا لَبِثُوا غَيْرَ سَاعَةٍ “Kıyamet koptuğu gün, suçlular dünyada bir saatten fazla kalmadıklarına dair yemin ederler.”* (Rum:30/55). Bkz. Geniş bilgi için İbn ‘Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, XXI/129.

¹⁰⁴⁷ Tenviye: *وَأَعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا “Hep birlikte Allah’ın ipine (Kur’an’a) sımsıkı sarılın.”* (Ali İmran: 3/103). Bkz. Geniş bilgi için İbn ‘Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, IV/32.

¹⁰⁴⁸ Tıbak: *مِمَّا خَطَبْتَهُمْ أَغْرَقُوا فَأَدْخَلُوا نَارًا فَلَمْ يَجِدُوا لَهُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ أَنْصَارًا “Hataları (küfür ve isyanları) yüzünden suda boğuldular ve cehenneme sokuldular da kendileri için Allah’tan başka yardımcıları bulamadılar.”* (Nuh: 71/25). Bkz. Geniş bilgi için İbn ‘Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, XXIX/212.

¹⁰⁴⁹ Hüsnü’l-İbtidâ *ص وَالْقُرْآنِ ذِي الذِّكْرِ “Sâd. O şanlı, şerefli Kur’an’a andolsun (ki o, Allah sözüdür).”* (Sad: 38/1). Bkz. Geniş bilgi için İbn ‘Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, XXIII/203.

¹⁰⁵⁰ Müşâkele: *إِنَّ الْمُنَافِقِينَ يُخَادِعُونَ اللَّهَ وَهُوَ خَادِعُهُمْ “Münafıklar, Allah’ı aldatmaya çalışırlar. Allah da onların bu çabalarını başlarına geçirir.”* (Nisa: 4/142) Bkz. İbn ‘Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, V/239.

¹⁰⁵¹ Beraat-ı İstihlâl: *تَبَّتْ يَدَا أَبِي لَهَبٍ وَتَبَّ “Ebû Leheb’in elleri kurusun. Zaten kurudu.”* (Mesed: 111/1).

¹⁰⁵² Bakara: 2/138.

¹⁰⁵³ ez-Zebîdî, *Tâcü’l-Arûs*, IV/265; el-Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsü’l-Muhît*, s. 137; Hatîb el-Kazvînî, *el-İzâh*, III/231; et-Teftâzânî, *Sa’düddîn, Muhtasarü’l-Meânî*, s. 328-329.

kullanılması sebebiyle mana sanatı olan muhassinât-ı ma'neviyye'ye dahil edilmiştir. Müşâkele üslûbuyla ifadenin anlamı kuvvetlenip güzelleşmektedir.¹⁰⁵⁴ Zira müşâkele örneklerinin çoğu mecâz-ı mürsel veya istiâre kabilindendir.¹⁰⁵⁵

İbn 'Âşûr'a göre müşâkele lafzı, cümlede öncesinde gerçekte değil de takdiren geçen bir lafza mukabil olarak gelebilir. Mesela ayette geçen صِبْغَةَ اللَّهِ cümlesinin iki ayet öncesi olan 136. ayetteki اٰمَنَّا بِاللّٰهِ “Allah’a iman ettik”¹⁰⁵⁶ cümlesinin te’kidi sadedinde masdar olan mefulü mutlak olarak “Allah’ın temizlemesi” anlamındadır. Çünkü iman, iman edenlerin nefsini küfürden ve manevi pisliklerden temizler. Hristiyanlar doğan çocuklarını ma’mudiye dedikleri sarı bir suya daldırırlar ve böyle bir vaftiz işlemiyle tertemiz ve hakikî Hristiyan olduklarına inanırlar. Bu ayette Allah, Müslümanlara: “Allah, bizi îmân boyasıyla boyadı, biz sizin boyanızla boyanmayız” demelerini buyurmuştur. Bu ayette boya kelimesi lafzen değil, takdiren geçmiştir. Bu ayet Hristiyan inancındaki vaftiz inancına cevap verme babındandır. İslam dininin boyası; inanç, amel, Allah’a iman ve müslüman olmakla olur. Onların boyası ve renklendirilmeleri keşişler tarafından yapılır. Dolayısıyla الصَّبْغَةُ ismi الْاِيْمَانُ ismine isti’âre (ödünç) olarak alınmıştır. “Sibgatallah” karinesinin tekrarıyla müşâkele olmuştur.¹⁰⁵⁷ İbn 'Âşûr, müşâkele sanatına kanıt olarak Ebû'r-Raka'mak'ın (ö.3997/1009) şu beytini şahit sunmuştur:

قَالُوا : افْتَرَحْ شَيْئًا نُحْدَ لَكَ طَبْخَهُ قُلْتُ : اطْبُخُوا لِي جَبَّةً وَقَمِيصًا

“Bir şey talep et onu senin için güzelce pişirelim” dediler. Ben de “Benim için bir cübbe ve gömlek pişirin (dikin)” dedim. (Kâmil)¹⁰⁵⁸

Beytin ilk yarısındaki طَبَخُ kelimesi “pişirmek” anlamında iken ikinci şatırda طَبَخُ kelimesi “dikmek” anlamında kullanılmıştır.

İbn 'Âşûr, şiir şahidi ile aynı kelimenin farklı anlamlara geldiğini beytin ikinci şatırında geçen طَبَخُ kelimesinin öncesinde geçen lafza mukabil olarak “dikmek” anlamında olduğuna dikkat çekmiştir.

¹⁰⁵⁴ Yekta Saraç, *Klâsik Edebiyat Bilgisi Belâgat*, s. 196; Bulut, *Belâgat Meânî-Beyân-Bedi'*, s. 238.

¹⁰⁵⁵ Fatma Serap Karamollaoğlu, *Kur'ân Işığında Belâğât Dersleri Bedi' İlmi*, İşaret Yay., İstanbul 2014, s. 75.

¹⁰⁵⁶ Bakara: 2/136.

¹⁰⁵⁷ İbn 'Âşûr, *et-Tahrîr ve 't-Tenvîr*, I/744.

¹⁰⁵⁸ Ebû'l-Feth el-Abbâsî, Abdurrahman b. Ahmed, *Ma'ahidu't-Tansîs ala Şevâhid't-Telhîs I-II*, (Thk.: Muhammed MuhyiddinAbdulhamid), Alemlü'l Kutub, Beyrut ts., II/352.

İkinci örnek: İbn ‘Âşûr’a göre, *وَيْلٌ لِّلْمُطَفِّينَ* “Ölçüde ve tartıda hile yapanların vay hâline!”¹⁰⁵⁹ veya *تَبَّتْ يَدَا أَبِي لَهَبٍ* “Ebû Leheb’in elleri kurusun”¹⁰⁶⁰ gibi وَيْلٌ (veylün) ve تَبَّتْ (tebbet) isimleriyle açılış yapmak bir bildiri, tehdit ve korkutmadır. وَيْلٌ (veylün) ve تَبَّتْ (tebbet) isimlerinde berâat-i istihlâl sanatı kullanılmıştır.¹⁰⁶¹

Hüsn-i İbtidâ: “Makama uygun, dinleyicinin dikkatini çeken ilgi çekici güzel bir üslûpla başlama sanatına denir. Sözün başında maksada uygun ince bir işaret bulunursa buna da ‘berâat-ı istihlâl’ denir.”¹⁰⁶² Belâgatçılar bunun için hüsn-i matla‘ veya hüsn-i istihlâl gibi terimler de kullanmışlardır.

Belâgat âlimleri bir konuşmacının, etkili ve güzel bir hitap serdedebilmesi için sözün girişinde hüsn-i ibtidâ, anlamlar arası geçişte tahallus ve hitabetin sonunda hüsn-i intihâ ile sözlerine güzellik katması durumunda konuşmasının daha etkili olacağını vurgulamışlardır.¹⁰⁶³ Bu noktada İbn ‘Âşûr, Ebû Bekir el-Hâzin’in bir doğum günü kutlamasıyla ilgili söylediği şu beyit berâat-ı istihlâl sanatına şahit sunmuştur:

بُشْرَى فَقَدْ أَجْزَرَ الْإِقْبَالُ مَا وَعَدَا وَكَوَّكَبَ الْمَجْدِ فِي أَفْقِ الْعُلَى صَعَدَا

“Müjde! Çünkü talih sözünü yerine getirdi ve şeref yıldızı en üstlerdeki ufukta yükseldi.” (el- Basît)¹⁰⁶⁴

Bu örneklerden de anlaşıldığı üzere İbn ‘Âşûr, kendisinden önceki tefsirlerden veya belâgat eserlerinden büyük oranda istifade etmiştir. Kendisinin ifade ettiği gibi önceki müfessirlerin gözden kaçırdığı veya temas etmediği belâgatla ilgili bazı konulara titizlikle yer vermiştir. Bu açıdan *et-Tahrîr ve ‘t-Tenvîr* adlı tefsirin belâgat ilminin en güzel uygulama örneklerinin yer aldığı tefsirlerden birisi olduğunu diyebiliriz. İbn ‘Âşûr, belâgatın üç kısmı olan me‘ânî, beyân ve bedî‘ sanatlarını etkin bir şekilde kullanmış ve bu doğrultuda âyetlerin anlam inceliklerini ve verdikleri mesajı izah etmeye çalışmıştır.¹⁰⁶⁵ Birçok âyette diğer müfessirlerin sükût ettiği veya fazla detaya girmedeği belâgat nüktelerine temas etmiş ve bu doğrultuda âyetleri detaylı bir şekilde yorumlamaya

¹⁰⁵⁹ Mutaaffîfîn: 83/1

¹⁰⁶⁰ Mesed: 111/1.

¹⁰⁶¹ İbn ‘Âşûr, *et-Tahrîr ve ‘t-Tenvîr*, XXX/189.

¹⁰⁶² Hatîb el-Kazvîni, *el-İzâh*, II/591, 594; et-Teftâzânî, *el-Mutavval*, s. 476-478; İbn ‘Âşûr, *Mûcezü’l-Belâğa*, s. 44; Nasrullah Hacımüftüoğlu, “Berâat-i İstihlâl”, *DİA*, V, 470.

¹⁰⁶³ Bulut, *Belâgat Meânî-Beyân-Bedî’*, s. 233-234.

¹⁰⁶⁴ İbn Hamdûn, *et-Tezkiretü’l-Hamdûniyye*, IV/167.

¹⁰⁶⁵ İbn ‘Âşûr, *et-Tahrîr ve ‘t-Tenvîr*, XIV/98.

alışmıştır. Yine o, ayetlerin manasına en yakın ve en uygun olan şiiri şahit olarak seçmiştir. Ayete münasip gördüğü manaları içeren şahitleri araştırarak Allah'ın kelamında kast edilene ulaşmada onları önemli bir dayanak olarak kullanmıştır. Bu itibarla İbn 'Âşûr'un tefsir-belâgat ilişkisi yaklaşımlarında kendisine has bir metot takip ettiğini söylemek yerinde olacaktır.



SONUÇ

Tefsirindeki şiirle istiṣhad anlayışını tezimizde konu edindiğimiz Tâhir b. ‘Âşûr 1879 yılında Tunus’ta dünyaya gelmiştir. Birçok âlim yetiştiren köklü bir ailenin çocuğudur. O, Tunus’ta dönemin önemli âlimlerinden farklı alanlarda eğitim almıştır. Ailesinin konumu ve ilmî yetkinliği kendisinin çeşitli eğitim kurumlarında önemli mertebelere gelmesinde vesile olmuştur. Ait olduğu toplumun yaşadığı sıkıntılı süreç, onu eğitime ve ilmî faaliyetlere yöneltmiş; gerek ilmî gerek idârî görevde bulunduğu dönemlerde eğitim sistemine yönelik büyük çabalar sarf etmiştir. Birçok alana dair onlarca eser kaleme almış ve toplumunun ıslahı ve gelişimi için önemli projelere imza atmıştır. İbn ‘Âşûr, eserleriyle geride önemli bir ilmî miras bırakmıştır. Kaleme aldığı en önemli eserlerden biri de araştırmamızın konusu olan “*et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*” adlı tefsir çalışmasıdır. Özveriyle hazırladığı bu eserini, yaklaşık kırk yıllık bir süre zarfında tamamlamıştır. Sahip olduğu ilmî birikimini tefsirine yansıtmış, farklı alanlara dair bilgilere de değinerek zengin muhtevalı bir eser meydana getirmiştir.

Tefsirinde Arap dilinin unsurlarını ustalıkla kullanan İbn ‘Âşûr; şiir, lügat, nahiv, sarf ve belâgat ilminden faydalananak ayetleri açıklama gayretinde olmuştur. Nahiv kurallarını etkin kullanarak farklı hükümlerin ortaya çıkabileceğini göstermiş, sarf kaidelerinden yola çıkarak çeşitli yorumlarda bulunmuş ve belâgat alanında “ibtikâr” kavramını ortaya atarak alana farklı bir boyut kazandırmıştır. İbn ‘Âşûr, eserini oluştururken başta İslamî ilimler ve dil ilimleri olmak üzere yüzden fazla kaynaktan istifade etmiştir. Çoğu zaman farklı görüşler arasında mukayeseler yaparak tercihte bulunmuştur. Dolayısıyla eserinde özgün bir yaklaşım sergilemiştir.

Kadim Arap şiirinin tam olarak ne zaman başladığını söylemek zor olsa da Arapların İslam’dan önce hatırı sayılır miktarda şiir birikimine sahip olduğu bilinmektedir. Olgunlaşmış şiirlerin İslam’dan iki asır öncesinden söylenmeye başladığı, uzun beyitler halinde ilk şiirleri Mühelhil b. Rebîa’nın (ö. 525 civarı) söylediğine dair görüşün daha isabetli olduğu söylenebilir. Arap şiiri art arda gelen devirler ve nesillere göre bazı dönemler halinde tasnif edilmiştir. Bunlar cahiliyye, muhadram, mutekaddim ve muvelled/muhdes dönemi olarak adlandırılır. Dönemlere ayırmada çeşitli siyasi ve dini gelişmeler belirleyici olmuştur. Bununla birlikte dönemlerin isimlendirilmesi, hangi

tarikle başlatılıp sonlandırılacağı vb. hususlarda ittifak bulunmayıp, aksine müelliflerin ideolojik arka planlarına göre çeşitli farklılıklar söz konusu olabilmıştır.

Arap şiiri cāhiliyye toplumundaki kabile çekişmelerinde özellikle hiciv, nekâiz ve övgü türleriyle önemli bir rol üstlenmiştir. Her yıl haram aylarda düzenlenen ve adeta edebi kongre mahiyetinde olan panayırılar, kabileler arasındaki rekabet, şiirin düşman kabileye karşı bir silah gibi kullanılması ve şiirin bir kazanç vesilesi olması gibi durumlar Arapça'nın şiir üretmeye elverişli zengin bir dil oluşuna zemin hazırlamıştır.

Cahiliye döneminden sonraki dönem Muhadram veya Sadru'l-İslam dönemi diye adlandırılmaktadır. Bu dönemde Arap şiiri, İslâm dininin gelişyle yeni bir merhaleye geçmiştir. Kur'an'da mutlak olarak şiiri yasaklayan bir hüküm olmadığından Hz. Peygamber tevhid inancına ve ahlaka ters düşmeyen şiire karşı olumsuz tavır takınmamış, aksine şiiri İslam'ı savunmada ve yaymada bir araç olarak görüp teşvik etmiştir. İslam'ın gelişyle şiirin temasında köklü bir takım değişiklikler olmuştur. Şairler İslam'ın inanç esaslarına ve toplumun ahlaki yapısına uygun şiirler söylemeye başlamıştır. Dolayısıyla bu dönemin şiir konuları İslam'ın esasları ve Hz. Peygamber'in buyrukları doğrultusunda şekillenmiştir.

Napolyon'un 1789 da Mısır'ı işgal etmesi, modern Arap şiirinin başlangıcı için önemli bir olaydır. Modern Arap şiiri, başlangıçta maksat ve üslup bakımından önceki dönemin devamı niteliğinde olmuşa da daha sonra batı şiiri örnek alınarak İhyâ, Dîvân, Apollo, el-Usbetü'l-Endelüsiyye, er-Râbitatü'l-kalemiyye ve Mecelletü'ş-şî'r gibi birçok yeni şiir akımı ortaya çıkmıştır. Görüldüğü üzere şiir, farklı şekil ve temalarla geçmişten günümüze gelişim serüvenini sürdürmektedir.

İstişhad; Edebî bir fikrin sağlamlığını, bir kelimenin manasını veya bir hususu ispatlamak için değerli eserlerden örnek gösterme, ayet, hadis, muteber şiir veya atasözü ile delil getirme anlamında kullanılmıştır. Bazı kaynaklarda istişhâd yerine ihticâc ve istidlâl terimleri de kullanılmıştır.

Hız. Ömer, Kur'ân tefsirinde şiirden yardım alan ilklerden biri kabul edilir. Dolayısıyla Hız. Ömer sayesinde cahiliye şiiri büyük bir ivme kazanmıştır. Zira Hız. Ömer ile açılan şiirle istişhad kapısı manası kapalı olan, lafzı müşkil olan Kur'an ifadeleri şiir ile açıklanmaya çalışılmıştır. Bu dönemde istişhad olarak kabul edilen ilk çalışmalardan birisi de İbn Abbas'a nisbet edilen *Garîbü'l-Kur'an* çalışmasıdır. Abdullah b. Abbas,

Kur'ân-ı Kerim'in tefsirine Arap şiiriyle istişhâd yöntemini kullanan önemli bir temsilci sayılmıştır.

İstişhâdın ortaya çıkışını tetikleyen en önemli hususlardan bir tanesi de lahn meselesi olmuştur. İslam devletinin sınırları hızla genişleyip, Araplar dışında kavimlerin de İslam'a girmesiyle, hem Arapların yabancı dillerden etkilenmeleri, hem de mevâlînin Arapçaya tam vakıf olmamaları nedeniyle İslam toplumunda lahn olarak ifade edilen dil hataları artmaya başlamıştır. Bu meyanda Arap dilci ve nahivciler, dil kurallarının tespitinde, dil hatalarının giderilmesinde ve yabancı kelimelerin anlamlarının belirlenmesinde şiirden istifade etmişlerdir

İbn 'Âşûr'un tefsirinde uyguladığı istişhad türlerini; Kur'ân ile istişhâd, hadis ile istişhâd, mesel ile istişhâd, lehçeler ile istişhâd ve şiirle istişhâd şeklinde sıralamak mümkündür.

Kur'ân-ı Kerim ile istişhad ittifakla birinci kaynak kabul edilmiştir. İbn 'Âşûr, Kurân-ı Kerim'de yer alan ayetlerdeki kelimelerin anlamlarının tespitinde veya ayetlerin manalarının teyidinde yine Kur'an'ı şahid olarak göstermiştir. Ayrıca O, bazen de ayetle hadis arasındaki anlam uyumunu vurgulamak için ayetleri hadislere şâhid göstermiştir. Hadisle istişhâd edilip edilemeyeceği konusunda bir değerlendirmede bulunmayan İbn 'Âşûr, tefsirinde hadisi istişhâd kaynaklarından biri olarak görmüştür. Müellifin, tefsirinde dilsel konularda hadisle istişhâdı diğer istişhâd kaynaklarına oranla daha az kullandığı görülmüştür.

Atasözü, özdeyiş, hikmetli sözler ve darb-ı mesel olarak bilinen meseller, İbn 'Âşûr'un tefsirinde de şahitler arasında yerini almaktadır. O, tefsirinde birçok yönden ayetleri ele alırken önemli ölçüde meseller ve hikmetli sözlerden istifade etmiştir. Ancak İbn 'Âşûr'un tefsirinde dil konularıyla alakalı hususlarda meseller ile istişhâd, diğer istişhâd kaynakları gibi fazla tercih edilmemiştir.

Kur'an-ı Kerim'in farklı okuyuşları içeren kırâatleri mevcuttur. Başta Kureyş olmak üzere Temim, Esed, Kays, Huzeyl, Kinâne ve Necd gibi birçok Arap kabilesinin lehçeleriyle Kur'an okunmuştur. İbn 'Âşûr, tefsirinde lehçeler ile istişhâd yolunu tercih etmekle birlikte hangi lehçeler ile istişhâd edilebileceği hususunda herhangi bir açıklama yapmamıştır. O, tefsirinde genellikle farklı kırâatleri naklettğinde kırâatteki kullanımın hangi lehçede olduğunu belirtir. Onun başta Kureyş olmak üzere Temim, Esed, Kays,

Huzeyl, Kinâne ve Necd gibi birçok Arap kabilesinin lehçeleriyle istiṣhadda bulunduğu gözlemlenmiştir.

Tâhir b. ‘Âṣûr’un *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr* adlı tefsirinde farklı yerlere dağılmış şiir unsurlarını sınıflandırdığımızda; sayısal olarak 340’tan fazla şairden şiir aldığı gözlemlenmiştir. Cahiliye dönemi şairleri; Nâbiga ez-Zübyânî’den 260, İmru’ülkays’tan 113, A‘şâ b. Kays’tan 95, Lebîd b. Rabîa’dan 95, Züheyr b. Ebû Sûlmâ’dan 77, Tarafe b. el-Abd’den 42, Hâris b. Hillize’den 41, Samuel b. Adiya’dan 40, Antere b. Şeddâd’dan 35, Amr b. Külsûm’dan 28, Teebbeta Şerran’dan 14 ve Kays b. Hâtim’dan 16 şiir istiṣhadında bulunmuştur. Muhadram dönemi şairlerinden Kâ‘b b. Züheyr’dan 40, Amr b. Ma’dikerîb’den 32, Hassân b. Sâbî’ten 29, Abbas b. Mirdâs’tan 21, Ebû Züeyb el-Hüzeli’den 18, Abede b. et-Tayyîb’den 14, Abdullah b. Revâha’dan 13, Hansâ bint. Amr’dan 8 ve Mütelemmis ed-Dab‘i’den 5 şiir istiṣhadında bulunmuştur. Böylece İbn ‘Âṣûr, İstiṣhad için toplamda 211 câhiliye ve muhadram dönemi şairlerinden şiir almış ve 1534 yerde istiṣhadda bulunarak 1445 beyit zikretmiştir. Yine o eserinde; Emevî veya mütekaddimûn dönemi şairleri: Ferezdak’dan 39, Cerîr’dan 34, Zürrumme’den 34, Rü’be b. Accâc’dan 19, Ömer b. Ebû Rebîa’dan 13, er-Râ‘i en-Nemîrî’den 13, Kesîr Azze’den 13, Ebû Hayyat en-Nemîrî’den 10, Ziyâd el-A‘cemî’den 7 ve Tırimmâh’tan 2 şiir istiṣhadında bulunmuştur. Böylece İbn ‘Âṣûr, toplamda 89 mütekaddim şairden şiir almış ve 413 yerde istiṣhadda bulunarak 421 beyit zikretmiştir. Son olarak muhdes şairler: Beşşâr b. Bürd’den 55, Ebû Tayyîb el-Mütenebbî’den 45, Ebû’l-‘Alâ el-Ma‘arrî’den 45, Ebû Temmam Habîb b. Evs’ten 22, Abbas b. Ahnef’ten 8, Ebû Firas Hamadânî’den 6, el-Velîd b. Ubeyd el-Buhturî’den 5, İbnu’r-Rûmî’den 5, Ebû Nüvâs’tan 4 şiir istiṣhadında bulunmuştur. Böylece İbn ‘Âṣûr, toplamda 40 muhdes şairden şiir almış ve 229 yerde istiṣhadda bulunarak 229 beyit zikretmiştir. Her dönemden istiṣhad etmeye özen gösteren müellif daha fazla câhiliyye dönemi şiirlerini delil getirmiştir.

Tâhir b. ‘Âṣûr, çoğunlukla mensup şiirlerle istiṣhâd etmeye özen göstermiştir. Onun tefsirinde söyleyeni belli olan beyit oranı % 91 iken, söyleyeni bilinmeyen beyitlerin oranı ise % 9 dur. Tâhir b. ‘Âṣûr’da, 2004 yerde söyleyeni belli olan şiir istiṣhadı tesbit ettik. 2283 beyit mükerrer olarak kullanmıştır. O, 361 yerde herhangi bir şaire nispet etmeden 399 beyit şiir istiṣhâdını zikretmiş iken herhangi bir şaire nispet etmeden 437 yerde de yarım beyit zikretmiştir. Toplamda bu şairlerin 2682 şiir beytini 2365 yerde zikretmiştir.

İbn ‘Âşûr’un seçkin şairlerden şiir istişhadında bulunması onun edebî kişiliğini ve tefsir metodolojisinde dille ilgili unsurlara ne denli önem verdiğini göstermektedir. Bu, onun kalemine de yansımış, geniş hacimli tefsiri, edebî ve dil yönü güçlü bir eser olarak kendini göstermiştir. Ayrıca İbn ‘Âşûr’un, şiir yazma denemeleri ve bazı konferanslarda şiir okuması müellifin şiire verdiği önemin farklı bir göstergesi olmuştur. Dil, nahiv, belâgat, edabiyat ve eleştiri gibi alanlardaki bilgi birikimi onun şiirin derinliklerine inebilmesini sağlamıştır. Tefsirinin mukaddimesi, bu durumu gösterir mahiyettedir.

İbn ‘Âşûr, tefsirini oluştururken ez-Zemahşerî, Ebû Hayyân el-Endelusî başta olmak üzere birçok müfessirden istifade etmiştir. Onların görüşlerine yer verse de çoğu zaman kendisine has bir üslup ortaya koyma gayretinde olmuştur. Bunu da âyetleri yorumlarken okuyucuya hissettirmiştir. Tefsirini ilmî çeşitlilik ile kaleme almış ve özellikle âyetleri yoğun bir dil tahlilinden geçirerek yorumlamıştır.

İbn ‘Âşûr, birçok tefsirden istifade ettiği gibi, belâgat ve lûgat kaynaklarından da yararlanmıştır. Gerekğinde Arap kelimeleri, üslubu, şiiri ve nesrine başvurmuş, bunları ustalıkla uygulamıştır. Şahitleri tasnif eden İbn ‘Âşûr, onları sonraki dönemlere ve bilinen şairlere nispet etmede herhangi bir kuşkuyla düşmemiştir. O, cahiliye dönemi şiirine daha fazla eğilmiştir. İbn ‘Âşûr’a göre şiir şâhidinin yapısı; uyum, ahenk ve belirli bir düzen gerektirir. O, şiir şahitlerini belirli bir düzen içerisinde ve Kur’an ayetleriyle uyumlu zikreder. Bunu ayetlerdeki kelimeleri açıklamak ve anlamını doğru vermek için yapar. Ayrıca ayetlerin dilbilgisi yönünü veya ayetlerin belâgat bağlamını açıklamak ve desteklemek için şâhid getirir. Böylece Kur’an nassıyla şiir şâhidi arasında güçlü bir bağ kurar. İbn ‘Âşûr, Kur’an’ı şiirle doğrudan tefsir etmeye çalışmamış ileri sürdüğü görüşlerin doğruluğunu desteklemek için şiire başvurmuştur.

Tâhir b. ‘Âşûr, şiir şâhidine estetik ve edebî bir değer nazarıyla yaklaşmaktan ziyade onu dilsel bir dayanak ve ölçü olarak kabul etmiş ve kullanmıştır. Müellifin *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr* adlı eserinde şiirle istişhad ölçüsünü şöyle özetlemek mümkündür:

1- Kelimelerin dilsel açıklamasını yapmadan Kur’an ayetlerini açıklamaya geçmemiştir. Fasih Arap şiiriyle istişhâd yapmaktan geri durmamış, dilin farklı yansımalarına, belâgat, üslup ve görünümüne önem vermiş ve şâhidlerin estetik yapısına ve lafızların şekline özen göstermiştir.

2- Ayetleri tefsir ederken öncelikle Kur'an lafızlarını açıklamış, akabinde ayetten kastedilen manayı araştırmıştır.

3- Diğer müfessirlerin yaptığı gibi murâdif (eş anlam), müşterek (sesteş), zıt anlamlı kelimeleri yorumlayarak te'vîl kapısını açmıştır. Bu durum, ona Kur'an-ı Kerim ayetlerinin manasını tespit etmede geniş bir alan kazandırmıştır.

4-Kur'an bağlamından habersiz kalmamış, kelimelerin sözlük manasının yanında, geçtiği bağlamı da dikkate alarak Kur'an naslarını yorumlamıştır.

5- Kur'an'ın üslubunu eski Arap kullanımlarıyla ilişkilendirmiştir. Arap kullanımlarını; hitabet, şiir ve terkip gibi dilsel unsurları başvuruda hüccet kabul etmiştir.

İbn 'Âşûr, kendine özgü kullandığı şahitin yanı sıra büyük dilcilerin şahitlerine de yer vermiştir. Bunu yaparken kendisini ihticac dönemi şahidiyle sınırlandırmamış, el-Mütenebbî, Beşşâr b. Bürd gibi muhdes şairler başta olmak üzere Emevî ve Abbâsî dönemi şairlerinden de şiir almıştır.

İbn 'Âşûr, tefsirinde şiir şâhidini ayeti açıklamak amacıyla zikretmiş, yer yer izahlar yapmış, ancak ayet ile şâhid arasındaki bağı ortaya çıkarmayı daha çok okuyucuya bırakmıştır. İbn 'Âşûr, doğru manaya ulaşmak için şiir şâhidi ile akli delili bir araya getirerek ayetleri t'vîl etmiştir. Akaidle ilgili ayetlerin manalarını açıklarken kelam ilminin ayrıntılarına inmeden lugavî delillerle Eş'ari mezhebinin görüşlerini savunma yolunu tercih etmiştir. Kur'an lehçeleri bağlamında; şiir şâhidini farklı görevleri yerine getirmede kullanmıştır. Belirli lehçeleri desteklemek lehçeleri lugat ve nahiv açısından savunmak ve şiir lugatı ile Kur'an lugatı arasında karşılaştırma yapmak gibi tercihlerle lehçelerin kabulünü ve senedini ispatlamaya çalışmıştır.

İbn 'Âşûr'a göre, Kur'an'ın mucizevi anlamlarına ulaşmada şiir şahitlerinden destek almak oldukça önemlidir. Kur'an ayetlerinin i'cazı'nı tespit ve ispat, şahidi inceleme ve onları ayetlerle karşılaştırmakla mümkündür. Yine ona göre, Kur'an'ı Kerim'de geçen kıssaların belâgat, nahiv ve sözlükbilim tarafını açıklamanın yanı sıra şiir şâhidini kıssada ihtiyaç duyulan dilsel ifadeleri açıklamada araç kılmak oldukça önemlidir.

İbn 'Âşûr, şahitleri zikrederken tek bir metoda bağlı kalmamış, şiir şâhidini Kur'an, hadis ve Arap kelamı şâhidleriyle ilişkilendirerek ayetleri açıklama yoluna gitmiştir.

Bunların birbirleriyle ahenk içerisinde olduğuna ve mükemmel bir yapı oluşturduğuna vurgu yapmıştır. İstişhad ettiği şiire yönelik detaylı ve abartılı bilginin tefsiri amacından uzaklaştıracağına inandığından sadece eserlerinde tercih ettiği görüşleri desteklemek amacıyla şiir şâhidini zikretmiş ancak bu şâhidlerle ilgili ayrıntılı bilgi vermemiştir. O, şiirden sadece açıklamak istediği meseleye hizmet amacıyla istifade etmiştir. Ona göre şiir bir araçtır. Şiirin görevi, zikredilmekle sona erer. Dolayısıyla İbn ‘Âşûr’un şiire yaklaşımında eleştirilebilecek tarafı, şiirin metin üzerindeki tahakkuk biçimi, ilişki ve irtibatının zayıf oluşu olarak göze çarpmaktadır.



KAYNAKÇA

- ‘Abbâs, Fadl Hasan, *el-Belâga Funûnuhâ ve Efnânuhâ, 'İlmu'l-Beyân ve'l-Bedî'*, Amman 2009.
- Abdullah b. Abbas, *Ğaribu'l-Kur'an fî Şi'ri'l-Arab*, Kahire 1971.
- Abdul'âlî Sâlim Mükrem, *el-Kur'ânî'l-Kerîm ve Eseruhu fî'd-Dirâsâti'n-Nahvî*, (2. Baskı), Müesssetu Alî Cirahu's-Sabâh, 1978.
- Abdulaziz 'Abduh, *el-Ma'na ve'l-Î'râb 'İnde'n-Nahviyyîn*, Menşûrâtü'l-Kitâb ve't-Tevzî', Trâblus 1982.
- Abdulaziz Atik, *'İlmü'l-Me'ânî*, Dârü'n-Nehdeti'l-Arabî, Beyrut 1985.
- Abdurrahîm er-Rahmûnî, *er-Rû'yetü's-Şi'riyye 'İnde'l-Câhiz*, (Doktora Tezi), Kulliyyetü'l Âdâb ve'l- 'Ulûmu'l-İnsâniyye, Rabat 1990.
- _____, "Mefhumu's-Şâhid ve Ehemmiyyetühü 'İnde'l-Câhiz", Kulliyyetü'l Âdâb ve'l- 'Ulûmu'l-İnsâniyye, Zahru'l-Mihrâz, Fas 1409/1988, s. 268.
- Abdurrahîm er-Rahmûnî- el-İyâşî es-Senûnî, *Mustalahâtu ve Mefâhîmu Nakdiyye*, ts.
- Abdurrezzâk Sâlihî, *eş-Şâhidu's-Şi'ri fî'n-Nakdi ve'l-Belâga, Kadâyâ ve Zevâhiru ve Nemâzecu*, (2. Baskı), İrbid, Ürdün 1431.
- Ahmed b. Ebî Dıyâf, *İthaf'u Ehli'z-Zamân bi Ahbâr-i Mulûk-i Tunis ve Ahdi'l-Eman*, (Thk.: Ahmed Abdüsselam), eş-Şeriketü't-Tünisiyye, Kartac 1985.
- Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned I-XXXXV*, (Thk.: Şü'ayb el-Arnâvûtî), Müessesetu'r-Risâle 2001.
- Ahmed Ebû Zeyd, *el-Menha'l-Î'tizâlî fî'l-Beyân ve Î'câzi'l-Kur'ân*, (1. Baskı), Dâru'l Maârif, Rabat 1986.
- Ahmed Hasan ez-Zeyyât, *Tarihu'l-Edebu'l-Arabî*, Dâru'l Maârif, Beyrut 2001
- _____, *Mecelletü'r-Risâle*, 486/24, Kahire 1942.
- Ahmed Matlub, *Mu'cemü'l-Mustalahâti'l-Belâğiyye ve Tatavvürîhâ* (2. Baskı), Mektebetü Lübnan, Beyrut 1996.

Ahmed Zeki Safvet, *Cemheretu Hutabi'l-'Arab fî Usûli'l-'Arabiyye ez-Zâhire*, Mısır 1352/1933.

'Akkâvî, İn'âm Fevvâl, *el-Mu'cemu'l-Mufasssal fî Ulûmi'l-Belâga ve'l-Bedî' ve'l-Me'ânî*, (Thk.: Ahmed Şemseddîn), Beyrut 1996. Arpa

Akkuş, Murat, *Kur'ân'ın Anlaşılmasında Kırâat Farklılıklarının Rolü: "et-Tahrîr ve't-tenvîr" Örneği*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Rize 2014.

Alkame b. Abede en-Nu'mân el-Fahl, *Dîvânü 'Alkame b. Abede*, Halep 1969.

el-Âlûsî, Ebû'l-Meâlî Cemâlüddîn Mahmûd Şükrî b. Abdillâh b. Mahmûd, *İthâfû'l-Emcâd fîmâ Yesihhu bihi'l-İstişhâd*, Bağdat 1982.

Ammar et-Talibî, *İbn Badîs Hayâtuhu ve Âsâruhu*, (1. Baskı), Dâru Mektebetu's-Şerike el-Cezairiyye, 1997.

Amr b. Külsûm, *Dîvanu 'Amr b. Külsûm*, (2. Baskı), (Thk.: Emîl Bedî' Ya'kûb), Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut 1417/1996.

Arpa, Abdulmuttalip, "Kur'ân İfadelerinde Zıt Anlamlılık: Ezdâd", *Tefsir Araştırmaları Dergisi*, 2, (2), 2018, 305-314.

Arslan, Şükrü, "Cermî", *DİA*, VII, 413-414, 413.

el-'Askerî, Ebû Hilâl, *Kitâbü Sınâ'ateyin-Nazm ve'n-Nesr*, Dâru'l-Kutubu'l-İlmiyye, Beyrut 1984.

_____, *el-Furûku'l-Luğaviyye*, (Nşr.: Muhammed İbrâhîm Selîm), Dâru'l-İlm Kâhire 2014.

_____, *Dîvânü'l-Me'ânî I-II*, Dâru'l-Cîl, Beyrut ts.

_____, *Cemheretü'l-Emsâl I-II*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1431.

Asmaî, Ebû Saîd Abdulmelik, *Fuhûletu's-Şu'arâ*, Dâru'l-Küttâbi'l-Cedîd, Beyrut 1980.

el-Aydînî, Hamza b. Turgut, *el-Hevâdî fî Şerhi'l-Mesâlik*, (Nşr.: Ali Bulut), Etüt Yayınları, Samsun 2009.

el-Bağdâdî, 'Abdulkâdir b. 'Ömer b. Bâyezîd, *Hizânetü'l-Edeb I-XIV*, (Thk.: Abdüsselâm Muhammed Hârûn), Mektebetü'l-Hancî, Kahire 1997.

- Bahâüddîn es-Sübkî, *Tel'hîsu'l-Miftah ve Cuhûdu Şârihiyye*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Zehrû'l-Mihrâz, Magrib 2003.
- el-Bâhilî, Ebû Nasr Ahmed Hâtim, *Dîvânu Zürrumme I-III*, (1. Baskı), (Thk.: Abdulkuddûs Ebû Sâlih), Müessesetü'l-Îmân, Cidde 1982.
- Bedeva, Abdullah, *Tahir b. 'Âşûr'un et-Tahrîr ve 't-Tenvîr'inde İstikâk*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Bingöl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bingöl 2019.
- _____, Bedeva, Abdullah, "İbn'Âşûr'un Tefsirinde İstişhâd Yöntemi", *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1(11), 2018, 311-331.
- el-Bekrî, Ebû 'Ubeyd Abdullah el-Endelüsî, *Simtu'l-Leâlî fî Şerhi Emâlî'l-Kâlî I-II*, (Thk.: Abdulaziz el-Meymenî), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut ts.
- Bekrî Şeyh Emîn, *İlmü'l-Me'ânî*, Beyrut 2005.
- el-Berkûkî, Abdurrahman, *Mecelletü'l-Beyân XXXXXXII*, Kahire 1911.
- el-Berrî, Havvâs, *el-Mekâyîsu'l-Belâğîyye fî Tefsîri't-Tâhrîr ve 't-Tenvîr li Muhammed Tâhir b. 'Âşûr*, Dâru'l-Fâris, Amman 2002.
- Beyzâvî, Nâsirüddîn Ebû Saîd (Ebû Muhammed) Abdullâh b. Ömer b. Muhammed, *Envârü't-Tenzîl ve Esrârü't-Te'vîl*, Dâru'l-kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 2015.
- _____, *Mukaddimetu Tefsîru'l-Beydâvî*, ts.
- Birişik, Abdulhamit, "Kıraat", *DİA*, 2002, XXV, 426-433.
- Bolelli, Nusrettin, *Belâgat Beyân-Me'ânî-Bedî' İlimleri Arap Edebiyatı*, (9. Baskı), M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları Nu: 72 (İFAV), İstanbul 2015.
- _____, "Nahivde Hadisle İstişhâd", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, İstanbul, 5 (6), 1993, 166-167.
- Buhârî, Muhammed b. İsmâil, *el-Câmi'u's-Sahîh VIII*, (Thk.: Muhammed Zübeyr b. Nâsir), Dâru Tavkiu'n-Necâd, 1422/2001.
- el-Buhtürî, Ebû Ubâde el-Velîd b. Ubeyd, *el-Hamâse*, (Thk.: Muhammed İbrahim, Ahmed Muhammed), Heyetü Ebû Zabî, Ebû Zabî, 2007/1428, s. 368.
- Bulut, Ali, *Belâgat (Meânî-Beyân-Bedî')*, (2. Baskı), M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları Nu: 284, İstanbul 2014.

Burgiba, Habib, *Hayâtî-Ârâî ve Cihâdî*, Kitâbü'd-Devleti li'l-İlâm, Tunus, 1978.

Büzeyne, Muhammed, *Meşâhiru'l-Karni'l-İşrîn*, Tunus 1994.

_____, *Meşâhiru't-Tunusiyyîn*, Tunus 1992.

Brunschvig, Robert "Tunus", *İA*, XII, MEB yayınları, İstanbul 1997.

el-Câhiz, Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb, *el-Beyân ve't-Tebyîn*, (Nşr.: Abdüsselâm M. Hârûn), Dârü'l-Cîl, Beyrut 2003.

_____, *Kitâbü'l-Hayevân VII*, (2. Baskı), Dârü'l-Kutubu'l- 'İlmiyye Beyrût 1424.

_____, *Resâilü'l-Câhiz*, (Nşr.: Abdüsselâm Muhammed Hârûn), Mektebetü'l-Hancî, Kahire 1979.

el-Cârim, Ali - Emîn, Mustafâ, *el-Belâgatü'l-Vâzıha*, Beyrut. ts.

Cebel, Muhammed Hasan, *el-İhticâc bi's-Ş'iri fî'l-Luga el-Vâki'u ve'd-Delâletuhu*, Dârü'l-Fiker, Kahire 1986.

Cengiz, Saffet., "Arapçada Eş Anlamlılık ve Kelimeler Arasındaki Anlam Benzerliği", *Karatay Sosyal Araştırmalar Dergisi*, (6), 2021, 237-260.

Cennet, M. Zülfî, *Tahir b. 'Âşûr ve Nesh Anlayışı*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Van 2010.

Cerîr b. Atıyye, *Dîvân*, (Nşr.: Kerem el-Bustânî), Beyrut 1960.

Cevâd Ali, *el-Mufasssal fî Târîhi'l-Arabi Kable'l-İslâm I-XX*, (4. Baskı), Dârü's-Sâkî, yy., 2001, I/44; XVII/253.

el-Cevherî, İsmâîl b. Hammâd, *es-Sihâh fî'l-Luğa*, (Nşr.: Ahmed Abdulgafûr Attâr), Dârü'l-Kitabi'l-Arabî, Mısır ts.

Ceviz, Nurettin- Demirayak, Kenan- H. Yanık, Nevzat, *Yedi Askı Arap Edebiyatının Harikaları*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2010.

Corcî Zeydân, *Târîhu Âdâbi'l-Lugati'l-'Arabiyye*, Darul-Kutubi'l-Arabî, Beyrut 1983.

Coşkun, Ahmet, "İbn 'Âşûr, Muhammed Fâzıl", *DİA*, XIX, 331-332.

_____, "İbn 'Âşûr Muhammed et-Tâhir", *DİA*, XIX, 332-335.

Cündî, Enver, *A'lâmü'd-Da've ve'l-Fikrî*, Mektebetü Ancelo, Kahire ts.

- el-Cürcânî, Seyyid Şerîf, *et-Ta'rîfât*, (1. Baskı), Dâru'l-Kitâbi'l-İlmiyye, Beyrut 1983.
- el-Cürcânî, Ebû Bekr Abdülkâhir b. Abdîrrahmân b. Muhammed, *Delâilü'l-İ'câz*, (1. Baskı), (Thk.:Yâsîn el-Eyyûbî), el-Mektebetü'l-Asriyye 1432.
- Çelebi, Muharrem, "Ezdâd", *DİA*, XII, 47-48.
- Çetin, Atilla, *Tunus'ta Bir Eğitim Kurumu: Sâdîkî Koleji*, Kültür Bakanlığı Yayınları, İstanbul 1991.
- _____, "İbn Âşûr Muhammed Tâhir", *DİA*, XIX, 322.
- _____, "Tunuslu Hayrettin Paşa", *DİA*, XVII, 57-60.
- Çetin, Nihad M., *Eski Arap Şiiri*, (2. Baskı), Kapı Yayınları, İstanbul 2019.
- _____, "Eski Arap Şiiri", *İA*, XI, 9-13.
- Çörtlü, Mustafa Meral, *Arapça Dilbilgisi Sarf*, (18. Baskı), M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları Nu: 85, İstanbul 2014.
- Dâvûd-i Antâkî, *Tezyînü'l-Esvâk bi-Tafsîli Eşvâki'l-'Uşşâk*, Matbaatu'l-Ezheriyye Mısır 1319.
- ed-Dâvudî, Şemseddîn Muhammed, *Tabakâtu'l-Müfessirîn*, Dâru'l-Kutubu'l-İlmiyye, Beyrut 1983.
- Demirayak Kenan ve Çöğenli, M. Sadi, *Arap Edebiyatında Kaynaklar*, Atatürk Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Yayını, Erzurum 1994.
- Demirayak, Kenan, *Arap Edebiyatı Tarihi-Osmanlı Dönemi*, Fenomen Yayıncılık, Kayseri 2015.
- _____, *Arap Edebiyatı Tarihi-IV-Abbâsiler Dönemi*, Fenomen Yayıncılık, Kayseri 2021.
- _____, *Arap Edebiyatı Tarihi-I-Cahiliye Dönemi*, Fenomen Yayıncılık, Kayseri 2009.
- _____, *Arap Edebiyatı Tarihi-II-Sadru'l-İslam Dönemi*, Fenomen Yayıncılık, Kayseri, 2010.
- _____, *Arap Edebiyatı Tarihi-III-Emeviler Dönemi*, Fenomen Yayıncılık, Kayseri 2012.

Develioğlu, Ferit, *Osmanlıca-Türkçe Büyük Lügat*, İstanbul 1983.

Diyâuddîn İbnü'l-Esîr, Ebü'l-Feth, *el-Meselü's-Sâ'ir fî Edebi'l-Kâtib ve's-Şâ'ir I-IV*,
(Thk.: Ahmed el-Hûfi), Darü Nahdâ, Kahire ts.

Durmuş, İsmail, "Hiciv", *DİA*, XVII, 447-449.

_____, "Hüsn-i ta'lîl", *DİA*, XIX, 32-33.

_____, "İbn Ebü'l-İsba", *DİA*, XIX, 467-468.

_____, "İstiâre", *DİA*, XXIII, 315-318.

_____, "İstişhâd", *DİA*, XXIII, 396-397.

_____, "Kinâye", *DİA*, XXVI, 34-36.

_____, "Mecâz", *DİA*, XXVIII, 217-220.

_____, "Mübâlağa" *DİA*, XXXI, 425-427.

_____, "Müberred", *DİA*, XXXI, 430-433

_____, "Müşterek" *DİA*, XXXII, 171-172.

_____, "Nahiv", *DİA*, XXII, 300-306.

_____, "Şiir" *DİA*, XXXIX, 144-154.

_____, "Tabakât", *DİA*, XXXIX, 288-290.

_____, "Tehallus", *DİA*, XXXX, 317-319

Dursun, Hazer, *Hız. Peygamber (sav)'in Şairleri*, Ankara 2008.

ed-Dürre, Muhammed Ali Taha, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Kerîm ve İ'râbuhu ve Beyânuhu I-X*,
(1. Baskı), Daru İbni Kesîr, Dımaşk 2009.

ed-Düreynî, Fethî, *Tâhir b. Âşûr ve Menhecühü'l-İlmiyye fi't-Tefsîr*, ts.

Ebû Hafs Sirâcuddîn, *el-Lubâb fî 'Ulûmi'l-Kitâb I-XX*, (1. Baskı), (Nşr.: eş-Şeyh 'Âdil
Ahmed 'Abdu'l-Mevcûd), Dâr'ul-Kutubu'l-İlmiyye, Beyrut 1998.

Ebû Hasan, Cemal Mahmud Ahmed, *Tefsîru İbn Âşûr: et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, el-
Câmiatu'l-Ürdüniyye 1991.

Ebû Hâtim er-Râzî, Ahmed b. Hamdân, *ez-Zinetü fî el-Fâzi'l- 'Arabiyyeti'l-İslâmiyye*, (Thk.: Hüseyin b. Feydullâh el-Hemedânî), (2. Baskı), Dâru'l-Kutubu'l-'Arabiyye, Lübnân 1957.

Ebû Hayyân el-Endelüsî, Muhammed b. Yûsuf b. Alî, *Mukaddimetu Tefsîru'l-Bahri'l-Muhît*, Beyrut 1992.

_____, el-Bahrü'l-Muhît, (Thk.: Sıdkî Muhammed Cemil), Dârü'l-Fikr, Beyrut, 1999.

_____, *İrtişâfü'd-Darab min Lisâni'l- 'Arab I-V*, (1. Baskı), (Thk.: Receb Osman Muhammed), Mektebetü'l-Hanci, Kahire 1998.

Ebû Hayyân et-Tevhîdî, Ali b. Muhammed b. Abbâs, el-Besâ'ir ve'z-Zehâ'ir I-X, (1. Baskı), (Thk.: Veddâd el-Kâdî), Dâru Sadr Beyrût 1988.

_____, *el-Emtâ'u ve'l-Müânese*, el-Müessesetü'l-Vataniyye li'l-Fünûni'l-Matbaiyye, Mısır 1989.

Ebü'l- 'Alâ el-Ma'arrî, Ahmed b. Abdillâh b. Süleymân, *el-Lâmiu'l 'Azizî Şerhu Dîvânî'l-Mütenebbî*, (1. Baskı), (Thk.: Muhammed Saîd el-Mevlevî), Merkezü Melik Faysal 2008.

Ebü'l-Esved ed-Düelî, Zâlim b. Amr b. Süfyân b. Cendel, *Dîvânü Ebi'l-Esved*, (2. Baskı), (Nşr.: Muhammed Hasan Âl-i Yâsîn), Dâru Mektebetü'l-Hilâl, Beyrut 1998.

Ebü'l-Ferec el-İsfahânî, Alî b. el-Hüseyin b. Muhammed b. Ahmed el-Kureşî, (Thk.: Semîr Câbir), Dâru'l-Kutubu'l-'İlmiyye, Beyrut 1986.

Ebü'l-Feth el-'Abbâsî, Abdurrahman b. Ahmed, *Ma'ahidu't-Tansîs ala Şevâhid't-Telhîs I-II*, (Thk.: Muhammed Muhyîddîn Abdulhamid), Alemu'l- Kutub, Beyrut ts.

Ebü'l-Kâsım Zeyd b. Ali el-Fârisî, *Şerhu Kitâbi'l-Hamâse I-III*, (1. Baskı), (Thk.: Muhammed Osman Ali), Darü'l-Evzâ'î, Beyrut ts.

Ebü Mansûr es-Seâlibî, Abdülmelik b. Muhammed b. İsmâîl, *Yetîmetü'd-Dehr fî Mehâsini Ehli'l- 'Aşr I-IV*, (1. Baskı), (Nşr.: Müfid Kumeyha), Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, Beyrut 1983.

Ebü Nuaym Ahmed b. Abdullah el-İsfahânî, *Delâ'ilü'n-Nübüvve I-II*, (Thk.: Muhammed Ravâs Kalâcî, Abdalberr Abbâs), Dâru'n-Nefâis, Beyrut 1986.

- Ebû't-Tayyib el-Lugavî, *Kitâbü'l-Ezdâd fî Kelâmi 'l-'Arab*, el-Mecma' u'l-İlmiyyu'l-Arab, Dımaşk 1963.
- Ebû Zeyd el-Kureşî, *Cemheretü Eş'âri 'l-'Arab*, (Nşr.: Ali Fâûr), Beyrut 1406.
- Edûnîs, Ali Ahmed Sa'id, *es-Sâbit ve 'l-Mutavvel*, Daru'l-Fiker, Beyrut 1986.
- Efe, Mehmet Emin, *Arap Gramerinin Şiirle İstişhâdı (II-IV/VIII-X Asırlar)*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum 2022.
- Efendioğlu, Mehmet, "Muhadramûn", *DİA*, XXX/395-396.
- el-Efgânî, Saîd b. Muhammed b. Ahmed, *fî Usûli 'n-Nahv*, Dâru'l-'Arabiyye, Beyrût 1987.
- Ekhtiar, Ousama - Sevinç, Eyüp, "Modern Arap Şiirinde Medresetü'd-Divan'ın Teori ve Pratiği Arasındaki Çelişkiler", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 22(1), 2017, 83-101.
- Elmalî, Hüseyin, "Hassân b. Sâbit", *DİA*, XVI, 399-402.
- Ergin, Ali Şakir, "Ferezdak" *DİA*, XII, 373-375.
- Ertuğrul, Osman, "İbn 'Âşûr'un Gündeme Getirdiği Bir Kavram; Mübtekerâtu'l-Kur'ân", *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 17 (2), 2016, 23-24.
- _____, "Belâgatta Meânî İlmi", *Iğdır İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (5), Iğdır 2015, 158.
- Eroğlu, Ali, "Şiirle İstişhad ve İstişhad Açısından Medarik", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (11), Haziran 1993, 326-358.
- Esmâ Kinânî, *Mukârabetü 'ş-Şâhidi 'ş-Şi'rî min 'Hilâli Şerhi İbn Sîd li Sakti'z-Zend*, (Doktora Tezi), Zehru'l-Mîhrâz, Fas 2003/2004.
- el-Ezherî, Hâlid b. Abdullah, *Şerhu't-Tasrîh 'ale't-Tavzîh I-II*, (1. Baskı), Dâru'l-Kutubu'l-İlmiyye, Beyrut 2000.
- Fahreddin er-Râzî, Ebû Abdullâh, *el-Mahsûl fî 'İlmi 'l-'Usûl*, (Thk.: Muhammed Abdulkadir 'Ata, Dâru'l-Kutubü'l-İlmiyye, 1999.
- _____, *Mefâtîhu'l-Gayb*, Dâru'l-Fiker, Beyrut 1981.

- Fahreddin Kubât, *Menhecü't-Tebrîzi fî Şurûhihi ve'l-Kîmeti't-Tari'hiyyi li'l-Mufaddaliyyât*, Darü'l-Fiker, Dımaşk 1997.
- el-Faruki, İsmail Raci- el-Farukî, Luis Lamia, *İslam Kültür Atlası*, (Çev.: Mustafa Okan Kibaroglu-Zerin Kibaroglu), İnkılap Yayınları, İstanbul 1999.
- Fayda, Mustafa, “Câhiliye”, *DİA*, VII, 17-19.
- Ferezdak, *Dîvân I-II*, (Nşr.: Mecîd Tarrâd), Beyrut 1412.
- el-Ferrâ, Ebû Zekerıyyâ Yahyâ b. Ziyâd b. Abdillâh el-Absî, *Me'âni'l-Kur'ân I-III*, (Nşr.: Ahmed Yûsuf Necâtî – M. Ali en-Neccâr), Kahire 1955.
- Fethi Hasan, *eş-Şeyh Muhammed Tahir ve Kadâyâ el-İslâh ve't-Tecdîd fî'l-Fıkri'l-İslamî, Ru'yetün Maarifiye ve Menheciye, el-Ma'hadi'l-Âlî li'l-Fıkri'l-İslamî*, (1. Baskı), 2011.
- Fîrûzâbâdî, Ebû't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb b. Muhammed, *el-Kâmûsü'l-Muhît*, Mektebetü Tahkikü't-Türâs fî Müesseseti'r-Risâle, Beyrut 1407.
- Furat, Ahmet Subhi, *Arap Edebiyatı Tarihi I*, İstanbul 1996.
- Goldziher, Ignace, “Arap Dili Mektepleri”, (Çev.: Süleyman Tülücü), *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (9), Haziran 1990, 329-344.
- _____, *Klasik Arap Literatürü*, (Çev.: Azmi Yüksel-Rahmi Er), Vadi Yayınları, İstanbul 2016.
- Gökgöz, Turgay, “Arap Şiirinde Nakıza”, *Nüsha (Şarkıyat Araştırmaları Dergisi)*, 20(51), 2020, 31-56, 41.
- Göksoy, İsmail Hakkı, *Çağdaş İslam Ülkeleri Tarihi*, Fakülte Kitabevi, Isparta 2008.
- Green, H. Arnold, *The Tûnisian Ulâmâ (el-'Ulemau't-Tunisiyyûn)*, (Çev.: Hafnâvî Amâyiriyye-Esmâ Mu'allâ), Tunus 1995.
- Güler, Musa, *Nüzûl Sırasını Esas Alan Tefsirlerin Mukayesesi (et-Tefsîru'l-Hadîs, Fehmu'l-Kur'âni'l-Hakîm ve Beyânu'l-Hak Örneği)*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Van 2018.
- el-Ğâlî, Belkâsım, *min A'lâmi'z-Zeytûne Şeyhu'l-Câmi'i'l-A'zam Muhammed et-Tahir b. 'Âşûr, Hayâtuhû ve Âsâruhû*, Dâr-u İbn Hazm, Beyrut 1996.

el-Ğalebûnî, Abdurrahman, *eş-Şevâhidü's-Şi'rî Havle'l-İstiâre fin'Nakdi'l Edebî 'Hilâli'l-Karni's-Sâdis*, (Doktora Tezi), Ribat 1998.

Hacımüftüoğlu, Nasrullah, “Beyân”, *DİA*, VI, 22-23.

_____, “Berâat-i İstihlal”, *DİA*, V, 470.

Habenneke, Abdurrahman, *el-Belâgatü'l-'Arabiyye, Üsüsühâ ve Ulûmühâ ve Fünûnühâ I-II*, (1. Baskı), Dârü'l Kalem, Beyrut 1996.

Halil b. Ahmed el-Ferâhîdî, *Kitâbü'l-'Ayn I-VIII*, (Thk.: Mehdi el-Mahzûmî-İbrahim es-Sâmîrî), Dârü ve Mektebetü'l-Hilâl, ts.

_____, *Kitâbü'l-Cümel fi'n-Nahv* (5. Baskı), (Thk.: Fahrettin Kabave), yy. 1995.

Halil, Hüseyin, *İbn Âşûr ve “et-Tahrîr ve't-Tenvîr”i*, Bursa Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Doktora Tezi), Bursa 2021.

Hammâdî Semûd, *Tefkîru'l-Belâgî 'İnde'l-'Arab*, el-Matbaatu'r-Resmiyye li'l-Cumhuriyyeti't-Tunusiyye, 1981.

el-Hamdânî, Ebû Firâs, *Dîvân* (2. Baskı), (Nşr.: Halîl ed-Düveyhî), Daru'l Kitabi'l-Arabî, Beyrut 1414/1994.

Hannâ el-Fâhûrî, *Târîhu'l-Edebi'l-'Arabî*, Daru Cîl 1986.

Hasan Hamîs el-Milh', “el-Hicâc fi'd-Dersi'l-Nahvî”, *'Alemü'l-Fiker Dergisi*, 5 (Aralık Özel), 2011, 126.

Hasan İbrahim Hasan, *Siyasi, Kültürel, Dini, Sosyal İslam Tarihi I-IV*, (Trc.: İsmail Yiğit ve diğerleri), Kayıhan Yayınları, İstanbul 1985

Hasan Muhammed Cevher, *Tunus*, Dârü'l-Mearif, Mısır 1961.

Hasan eş-Şârif, *eş-Şâhidü's-Şi'riyyu fi Kitâbi Me'anî'l-Kur'an li'l-Ferrâ*, Külliyyetü'l-Âdab ve'l-'Ulûmi'l-İnsâniyye, ts.

el-Hâşimî, es-Seyyid Ahmed, *Cevâhirü'l-Belâga fi'l-Me'anî ve'l-Beyân ve'l-Bedî*, (Thk.: Yusuf es-Sameylî), el-Mektebetü'l-'Asriyye, Beyrut 1999.

Hatîb el-Kazvînî, Ebü'l-Meâlî Celâlüddîn, *el-İzâh fi 'Ulûmi'l-Belâga I-III*, (3. Baskı), (Thk.: Muhammed Abdülmün'im Hafâcî), Darü'l-Cîl, Beyrut, ts.

- Heyyâ Sâmir, eş-Şeyh Muhammed et-Tâhir b. 'Âşûr ve Menhecuhu fî Tefsîri't-Tahrîr ve't-Tenvîr, Dâru's-Sakâfe, ed-Davha 1994.
- Hişâm b. Ahmîdân, eş-Şâhidu's-Şi'r fî't-Tahrîr ve't-Tenvîr-Tasnîf ve'd-Dirâse- (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Sidî Muhammed b. Abdullah Üniversitesi, Fas 2012-2013.
- Hittî, Hannâ Nasr, Şerh-u Divânu Züheyr b. Ebi Sülmâ, Beyrut, 1992.
- Hizmetli, Sabri, "Osmanlı Yönetimi Döneminde Tunus ve Cezayir'in Eğitim ve Kültür Tarihine Genel Bir Bakış", Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Ankara 1991.
- Hüseyin Hâmid es-Sâlihi, et-Te'vîlul-Lugaviyyu fî'l-Kur'ân-i'l-Kerîm, Dirâsetün Delâliyyetün, İbn Hazm, Beyrut 2005.
- İbn 'Îyâd, Murâd, Müdevvenetü's-Şevâhid fî't-Türâsi'l-Belâğî'l-'Arabî mine'l-Câhiz ile'l-Cürcânî, Külliyyetü'l-Âdâb ve'l-'Ulûmü'l-İnsânîyy, Ribât, Mağrib 2006.
- İbn Abdirabbih, Ebû Amr Şihâbuddîn, el-İkdü'l-Ferîd, I-VIII, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1984/1404.
- İbn 'Âşûr, Muhammed et-Tâhir b. Muhammed b. Muhammed et-Tâhir et-Tûnisî, et-Tahrîr ve't-Tenvîr I- XXX, Darü't-Tunus 1984.
- _____, Divânü Beşşâr b. Burd I-III, (Thk.: Tâhir b. 'Âşûr), Tunus 1976.
- _____, Divânü'n-Nâbiga ez-Zübyânî, Tunus 1976.
- _____, Eleyse's-Subhu bi Karîb, Daru's-Selam, Kahire 2006.
- _____, İslam Hukuku Felsefesi-Gaye Problemi, (Çev.: Mehmet Erdoğan-Vecdi Akyüz), Rağbet Yayınları, İstanbul 2013.
- _____, Keşfü'l-Muğattâ fî'l-Me'ânî ve Elfâzi'l-Vâkı'at fî'l-Muvatta, Dâru's-Selâm, Kahire 2006.
- _____, Mekasidu's-Şerî'ati'l-İslamiyye, (Thk.: Muhammed Tâhir Meysavî), Daru'n-Nefais, Ürdün 2001.
- _____, Mûcezû'l-Belâga, Tunus 1932.

- _____, *en-Nazaru'l-Fesîh inde Medâyiki'l-Enzâr fi'l-Câm'i's-Sahîh*, Dâru's-Sahnûn, Tunus 2008.
- _____, *Tahkîkât ve Enzâr fi'l-Kur'ân ve's-Sünne*, (2. Baskı), Daru Sahnûn, Tunus 2008.
- _____, *Şerhu'l-Mukaddimetu'l-Edebiyye li Şerhi'l-Merzûkî, 'alâ Dîvani'l-Hamase li Ebi Temmâm*, (Thk.: Yasir b. Hamid el-Mutayrî), Mektebetu Darü'l-Minhâc, Riyad 1431.
- _____, *Usûlu'l-Înşâ' ve'l-Hitâbe*, Matba'atu'n-Nahda, Tunus 1339.
- _____, *Usûlü'n-Nizâmi'l-İctimâ'*, Şeriketu't-Tûnisiyye, Tunus 1985.
- İbn Atıyye, Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib b. Abdîrrahmân b. Gâlib el-Muhâribî el-Gırnâtî el-Endelüsî, *el-Muherrerü'l-Vecîz fî Tefsîri'l-Kitâbi'l-'Azîz*, (1. Baskı), (Thk.: Abdüsselâm Abdüşşâfi Muhammed), Dâru'l-kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1422.
- İbn Battâl, Ebû'l-Hasen Ali el-Kurtubî, *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî, I-X*, (2. Baskı), (Thk.: Ebû Temîm Yâsir b. İbrahim), Mektebetü'r-Rüşd, Riyad 2003.
- İbn Cezerî, Ebû'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed, *Müncidü'l-Mukriîn ve Mürşidü't-Tâlibîn*, (1. Baskı), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, yy. 1999.
- İbn Cinnî, Ebû'l-Feth Osmân, *el-Hasâis*, (Thk.: Abdulhamid Hindâvî), Dâru'l-Kutubü'l-İlmiyye, Beyrut 2013.
- İbn Düreyd, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen el-Ezdî el-Basrî *Cemheretu'l-Luğa*, (3. Baskı), (Nşr.: Remzî Munîr Ba'labekki), Dâru'l-İlmu'l-Melâyîn, Beyrut 1987.
- İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekir, *el-Edeb li İbn Ebî Şeybe*, (1. Baskı), (Thk.: Muhammed Rıza el-Kahveci), Dâru'l-Beşâir Lübnân 1999.
- İbn Enbârî, Ebû Bekir, *el-Ezdâd*, (Thk.: Ebû Fadl İbrâhîm), Kuveyt 1960.
- _____, *Kitâbü İdâhi'l-Vakf ve'l-İbtidâ, I-II*, (Thk.: Mühyiddîn Abdurrahman Ramazan), Matbû'âtü Mecme'i'l-Lüğati'l-'Arabiyye, Dimaşk 1971.
- İbn Fâris, Ebu'l-Hüseyn Ahmed, *Mu'cemu-Mekâyisi'l-Lüğa I-VI*, (Nşr.: Abdüsselâm Muhammed Hârûn), Daru'l-Fikr, Beyrut, 1979.

- _____, es-Sâhibî fî Fıkhi'l-Luġati'l-'Arabiyye, (Nşr.: Ömer Fârûk et-Tabbâ', Beyrut 1993.
- İbn Haldûn, Ebû Zeyd Veliyyuddîn Abdurrahmân, *Mukaddime I-II*, (1. Baskı), (Thk.: Abdullah Muhammed ed-Dervîş), Mektebetü'l-Hidâye, Dımaşk 2004.
- _____, *Târîhu İbn Haldûn I-VIII*, (Thk.: Halîl Şehâde), Dârü'l-Fikr, Beyrut 1988.
- İbn Hamdûn, Muhammed b. el-Hasan b. Muhammed b. Alî, *et-Tezkiretü'l-Hamdûniyye I-X*, (1. Baskı), Dâru Sâdr, Beyrût 1417.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd, *el-İhkâm fî Usûli'l-Ehkâm*, Beyrut 1983.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtîm Muhammed, *Sahîhu İbn Hibbân I-VIII*, (1. Baskı), (Thk.: Muhammed Ali Sönmez-Halis Aydemir), Daru ibn Hazm, Beyrut 2012.
- Ebü'l-Fidâ' İbn Kesîr, İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer el-Kureşî, *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-'Azîm*, Beyrut 1986.
- _____, *el-Bidâye ve'n-Nihâye I-XXI*, (1. Baskı), (Thk.: Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî), Daru Hicr, 1997.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim b. Kuteybe ed-Dîneverî, *eş-Şi'r ve's-Şu'arâ' I-II*, Dâru'l-Kutubi'l-Hadîs, Kahire 1423.
- _____, *Te'vîlü Müşkili'l-Kur'ân* (3. Baskı), Mektebetü'l-İlmiyye, Beyrut 1981.
- _____, *'Uyûnü'l-Ahbâr I-IV*, (Daru'l-Kutubu'l-İlmiyye), Beyrût 1418.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh b. Yezîd, *Sünenü İbn Mâce I-II*, (Thk.: Muhammed Fuâd Abdülbâkî), Daru İhyâi'l-Kütübi'l-'Arabiyye, ts.
- İbn Malik et-Tâî, Ebû Abdillâh Cemâlüddîn Muhammed b. Abdillâh el-Endelüsî el-Ceyyânî, *el-Kâfiyetü's-Şâfiye I-V*, (1. Baskı), (Thk.: Abdul-Mun'im Ahmed Hureydî), Ummu'l-Kura, Mekke 1982.
- _____, *Şerhu't-Teshil I-IV*, (1. Baskı), (Thk.: 'Abdurrahman es-Seyyid, Muhammed el-Bedevî), Daru'l-Hicr 1990.

- İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mukerrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî, *Lisânü'l-'Arab I-XV*, (3. Baskı), Dâru's-Sadr, Beyrut 1414/1993.
- İbn Ma'sûm, Sadrüddîn Alî Hân b. Nizâmiddîn Ahmed b. Muhammed, *Envâru'r-Rebî' fî Envâ'i'l-Bedî'*, ts.
- İbnü'l-Mu'tez, Ebû'l-Abbâs Abdullah b. Muhammed, *Tabakâtü's-Şu'arâ'*, (3. Baskı), (Thk.: 'Abdussettâr Ahmed Ferrâc), Dâru'l-Me'ârif, Kahire, s. 194.
- _____, *Kitâbü'l-Bedî'*, Dâru'l-Cîl, Beyrut 1990.
- İbn Nebâte, Cemâleddîn b. Nebâte el-Misrî el Fârûkî, *Dîvânü İbn Nebâte*, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut, ts.
- İbnü'n-Nedîm, Ebû'l-Ferec Muhammed b. İshâk, *el-Fihrist*, (Thk.: İbrâhîm Ramazân), Daru'l-Ma'rife, Beyrut 1997.
- İbn Reşîk el-Kayrevânî, Ebû Alî el-Hasen, *el-'Umde fî Mehâsini's-Şi'r ve Âdâbihi I-II*, (Thk.: Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd), Dâru'l-Cîl, yy. 1981.
- İbnü'l-Hûca, Muhammed el-Habîb, Şeyhu'l-İslâm el-İmâmu'l-Ekber Muhammed et-Tâhir b. 'Âşûr ve Kitâbuhu Mekâsıdu's-Şerî'atî'l-İslâmîyye, Dâru'l-'Arabiyye, Mısır 2008.
- _____, "Menheciyyetu'd-Dirâseti'l-Üslûbîyye" *min Nedveti'l-Lisâniyyât ve'l-Lügati'l-'Arabî*, vekâi'u'n-Nedveti'd-Devliyye li Cem'iyyeti'l-Lisaniyyât, Mağrib ts.
- _____, "Mecelletü Cevheri'l İslam", (3-4), 1978, 12.
- İbnü'l-Vezîr, Muhammed b. İbrâhîm b. Ali, *el-Avâsım ve'l-Kavâsım I-IX*, (Thk.: Şu'ayb el- Arnaût), Beyrut 1994
- İbn Sellâm el-Cumahî, Ebû Abdillâh Muhammed, *Tabakâtü Fuhûli's-Şu'arâ'*, (Nşr.: Mahmûd M. Şâkir), Kahire 1952.
- İbn Serrâc, Ebû Bekir Muhammed b. es-Serî, *el-Usûl fî'n-Nahv I-III*, (Thk.: Abdülhasîn el-Fetlî), Müessesetü'r-Risâle, Beyrut ts.
- İbn Ya'îş, Ebû'l-Bekâ Muvaffakuddîn Ya'îş b. Alî, *Şerhu'l-Mufasssal*, (1. Baskı), (Thk.: Emil Bedî' Yakup, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2001.

- İbrâhim b. Abdullah Râfidî, *Ennehvu ve Kutubu't-Tefsîr*, el-Münşetü'l-Âmmetü Linneşri ve't-Tevzî'i ve'l-İ'lân, Suudi Arabistan 1984.
- İdrîs Mûhtât, *Mukârebetü's-Şahidi's -Ş'irî fi'l-Kutübi'n-Nekdîyye ve'l-Belâğîyye-Nemâzecü'l-Karni's-Sâdis el-Hicrî*, (Doktora Tezi), Rabat, Fas 1992/1993.
- İmruülkays b. Hucr b. el-Hâris el-Kindî, *Divanu İmruülkays*, (2. Baskı), (Haz.: Abdurrahman el-Mustâvî) Dâru'l-Marife, Beyrut 2004.
- İpekten, Haluk, “Gazel”, *DİA*, XIII, 440-442.
- İrfân Matracî, *el-Câmi' li Fünûni'l-Lügati'l- 'Arabiyye ve'l-Arûz*, (1. Baskı), Beyrut 1987.
- İsbir, Muhammed Said, *eş-Şâmil*, Beyrut 1998.
- İsmail el-Hüseynî, *Nazariyyetu'l-Makâsîd inde Muhammed Tahir b. Âşûr*, el-Ma'hadi'l-Âlem li'l-Fikri'l-İslami, 1995.
- Kâ'b Züheyr, *Dîvân*, (Nşr.: Hannâ Nasr el-Hittî), Beyrut 1414.
- Kandemir, M. Yaşar , “Cevâmi'u'l-Kelim”, *DİA*, VII, 440.
- _____, “ Kâ'b b. Mâlik”, *DİA*, XXVII, 121-122
- Karaarslan, Nasuhi Ünal, “Ebû Nüvâs”, *DİA*, X, 205-207.
- _____, “Hâris b. Hillize”, *DİA*, XVI, 196-197.
- Karagöz, Mustafa, *Dilbilimsel Tefsir ve Kur'ân'ı Anlamaya Etkisi*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2015.
- Karal, Enver Ziya, *Osmanlı Tarihi I-VIII*, Türk Tarih Kurumu, Ankara, 1996,
- Karaman, Hayreddin, Çağrı, Mustafa, Dönmez, İbrahim Kâfî, Gümüş, Sadrettin, *Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir I-V*, DİB Yay., Ankara 2012.
- Karamollaoğlu, Fatma Serap, *Kur'ân Işığında Belâğât Dersleri Bedi' İlmi*, İşaret Yayınları, İstanbul 2014.
- Karataş, Yusuf, “Arapçada Cer Harflerinin (Edatların) Birbirinin Yerine Kullanımı Olgusu”, *Şarkiyat Araştırmaları Dergisi*, 1(36) 2013, 109-140.
- Karlığa, Bekir, “Tunuslu Hayrettin Paşa ve Tanzimat,” *Balkan İlmi Araştırma Merkezi*, İstanbul 1995, 79-114.

- el-Kartâcanî, Ebû'l-Hasan Hâzım, *Minhâcu'l-Bülağâ ve Sirâcu'l-Üdebâ*, (Thk.: Muhammed Habib b. el-Hûca, Beyrut 1981.
- Kavas, Ahmet “Tunus-Osmanlı Dönemi”, *DİA*, XXXXI, 390-391.
- Bilgegil, Mehmet Kaya, *Edebiyât Bilgi ve Teorleri: Belâğât*, Ankara 1980.
- Kaya, Murat, “Hz. Peygamber (sav), Şiir, Dil ve Edebiyat, Kur'an ve Dil ilimleri”, *Ankara İlahiyat Yayınları*, 2021, 389-421.
- Kaya, Mustafa, *er-Rummânî, Hayatı, Eserleri ve Arap Gramerindeki Yeri*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum 2007.
- Kazan, Ramazan, “Arap Edebiyatında Serbest Şiirin İlk Örneklerinden: Bedr Şâkir es-Seyyâb'ın “Unşûdetu'l-Matar /Yağmurun Türküsü” Adlı Şiiri” *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1, (34),2015, 47-74
- Kemâlüddîn el-Enbarî, Ebû'l-Berekât, *el-İnsâf fî Mesâili'l-Hilâf Beyne'n-Nahviyyin: el-Basriyyin ve'l-Kufiyyin, I-II*, (1. Baskı), el-Mektebe'l-Asriyye, 2003.
- Keser, Adem, “Modern Arap Şiirinin Yenilikçi ve Öncü İsmi Ahmed Zeki Ebû Şâdî”, *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 25, 2021, 176-193.
- Kılıç, Hulûsi, “Belâgat,” *DİA*, V, 381
- _____, “Kûfiyyûn, *DİA*, XXVI.
- Kırkız, Mustafa, *Arap Belâgat İlminin Tarihi ve Gelişim Aşamaları*, Beyan Yayınları, İstanbul 2014.
- Koçak, İnci, “Ahfeş el-Ekber”, *DİA*, I, 525.
- Kudâme b. Ca'fer, Ebû'l-Ferec, *Nakdü's-Şi'r*, (1. Baskı), Matba'atü'l-Cevâib, Kustantiniyye 1302.
- Kurâ'unnehl, Ebû'l-Hasan Alî b. el-Hasan b. el-Hüseyn el-Hünâî el-Ezdî, el-Münecced fî'l-Luğa, (2. Baskı), (Thk.: Ahmed Muhtar Ömer - Dâhî Abdulbakî), 'Âlemü'l-Kutub, Kahire 1988.
- Kümeýt b. Zeyd el-Esedî, *Dîvânü Kümeýt b. Zeyd el-Esedî*, (1. Baskı), (Thk.: Muhammed Nebîl Turayfî), Dârü's-Sâdır, Beyrut 2000.

- Lebîd b. Rebîa, *Dîvânu Lebîd*, (1. Baskı), (Nşr.: Hamdû Tammâs, Daru'l-Ma'rife 2004/1425.
- Luvîs Şeyho, Rızkullâh b. Yûsuf b. Abdilmesîh b. Ya'kûb el-Yesûî, *Mecâni'l-Edeb fî Hadâ'iki'l-'Arab I-VI*, Matba'atü'l-Âbâi'l-Yasû'în, Beyrut 1913.
- el-Makrîzî, Ebû Muhammed Takıyyüddîn Ahmed b. Alî b. Abdilkâdir b. Muhammed, *el-Mukaffa'l-Kebîr I-VIII*, (2. Baskı), (Nşr.: Muhammed el-Ya'lavî), Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî Beyrût 2006.
- Maksudoğlu, Mehmet, "Tunus'ta Dayıların Ortaya Çıkışı", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (AÜİFD)*, 1966, 14 (1), 189-219.
- el-Merzubânî, Ebû Ubeydillâh Muhammed b. İmrân b. Mûsâ b. Saîd, *Mu'cemü's-Şu'arâ'* (2. Baskı), Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1982.
- el-Merzûkî, Ebû Ali Ahmed b. Muhammed b. el-Hasan, *Şerhu Dîvânî'l-Hamâse*, (1. Baskı), (Thk.: Ğureyd eş-Şeyh), Beyrut 2003.
- el-Mes'ûdî, Alî b. Hüseyin b. Alî, *Mürûcû'z-Zeheb*, Kahire ts.
- el-Meydânî, Ebû'l-Fazl Ahmed b. Muhammed b. Ahmed b. İbrâhîm en Nisâbûrî, *Mecmu'l-Emsâl*, (Thk.: Muhammed Muhyeddîn Abdulhamid), Matba'atu's-sünneti'l-Muhammediyye 1955.
- _____, *Nüzhetü't-Tarf fî 'İlmi's-Sarf*, Kahire, 1993.
- Mohamadou, Aboubacar, *İbn 'Âşûr'un et-Tahrîr ve't-Tenvîr Adlı Eserinde Sarf ve Nahiv Merkezli Tercihleri*, Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Doktora Tezi), Sakarya 2019.
- el-Mufaddal ed-Dabbî, el-Mufaddal b. Muhammed b. Ya'lâ b. Sâlim, *el-Mufaddaliyyât*, (Thk.: Ahmed Muhammed Şakir-Abdusselam Muhammed Harun), Daru'l-Me'ârif, Kahire 1979.
- Muhammed Aziz Bû Attûr, *Câmi'u'z-Zeytûne el-Mu'allimu ve Ricâluhu*, Dâru Seras, Tunus 1991.
- Muhammed b. Cerîr et-Taberî, Ebû Ca'fer, *Câmiu'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân I-XXIV*, (1. Baskı), (Thk.: Ahmed Muhammed Şakir, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 2000.

Muhammed Fâzıl İbn ‘Âşûr, Muhammed et-Tahir b. Muhammed et-Tûnisî, *et-Tefsîr ve Ricâlüh*, Tunus 1966.

_____, *el-Hareketü 'l-Edebiyye ve'l-Fikriyye fi Tûnis*, Kahire 1956.

Muhammed Hâdî eş-Şerif, *Târîhu Tunus*, Dâru Siras li'n-Neşr, (Thk.: Muhammed Şâviş-Muhammed Acîne), Tunus 1980.

Muhammed el-Hıdr b. Hüseyin b. Alî b. Ömer el-Hasenî, *Tûnis ve Câmi 'u'z-Zeytûne*, (Nşr.: Ali Rızâ et-Tûnisî), Dâru'n-Nevâdir, Lübnan 2010.

Muhammed Hüseyin Ali es-Sağîr, *Usûlü 'l-Beyani 'l-Arabî fi Dav'il-Kur'ân 'il-Kerîm*, Dâru'l-Müerri'hil-Arab, Beyrut 1999.

Muhammed İbrâhîm Abdurrahman, “et-Tefsîru'l-Ustûrî li's-Şi 'ri'l-Câhilî”, (4) (Nisan sayısı), yy., 1991.

Muhammed 'Îd, *er-Rivâye ve 'l-İstişâd bi'l-Luğa, Dirâsetü 'l-'Kadâyâ fi Dav'i 'İlmi 'l-Luğati 'l-Hadîs*, ts.

Muhammed Mahfûz, *Terâcimu 'l-Müellifîne 't-Tunisiyyîn*, Daru'l-Garbi'l-İslâm, Beyrut 1984.

Muhammed el-Mâlikî, *Cuhûdu't-Taberî fi Dirâseti's-Şevâhidi's-Şi'riyye fi Câmi 'i 'l-Beyân 'an Te'vîli Âyi 'l-Kur'ân*, Dirâse Luğaviyye Edebiyye fi Tefsîri'l-Kur'an-i'l-Kerîm, Matbaatu'l-Maarif, Zahru'l-Mihrâz, Fas 1994.

Muhammed Muhyiddin Abdulhamîd, *Dürûsü 't-Tasrîf*, Kahire 1958.

Muhammed en-Neyfer, *Unvânü'l-Erib 'an Ma Neşee bi'l-Bilâdi't-Tûnisîyye min 'Âlimin Edîb*, (1. Baskı), Dârü'l-Garbi'l-İslami, Beyrut 1996.

Muhammed en-Nezîr, *el-İh'tiyârâtü 'l-'İlmiyye Muhammed Tâhir b. 'Âşûr min 'Hilâli Tefsîr*, İbn Hâzm, Beyrut 1430/2009.

Muhtar, Cemal, “Antere” *DİA*, III, 237.

_____, “Beşşâr b. Bürd”, *DİA*, VI, 8-9.

Mustafa İbrâhîm el-Mişnî, *Medresetü 't-Tefsîr fi-Endülü's*, Müessesetü'r-Risâlle, Beyrut 1986.

- el-Musta'simî, Muhammed b. Eydmir, *ed-Dürrü'l-Ferîd ve Beytü'l-Kasîd XIII*, (1.Baskı), (Nşr.: Kâmil Selmân el-Cebûrî), Dâru'l-Kutubu'l-İlmiyye Beyrût 2015.
- Mutayr b. Hüseyin el-Mâlikî, *Mevkifu 'İlmi'l-Lüğati'l-Hadis min Usuli'n-Nahvi'l-Arabî*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Câmi'atü Ümmü'l-Kurâ 1423.
- Müberred, Ebû'l-Abbâs Muhammed b. Yezîd, *Kâmil I-IV*, (Thk.: Muhammed Ebû'l-Fadl İbrâhîm), Daru'l-Fikr, Kahire 1997.
- _____, *el-Muktedab I-IV*, (Nşr.: Muhammed Abdülhâlik Uzayme), 'Alemlü'l-Kutub, Beyrût 1431.
- Müslim, Ebû'l-Hüseyin b. el-Haccâc el-Kuşeyrî en-Neysâbü'rî, *Sahîhu Müslim I-V*, (Thk.: Muhammed Fuad Abdulbaki), Daru İhyaî Turasi'l Arabî, Beyrut, ts.
- Nâbîga ez-Zübyânî, Ebû Ümâme Ziyâd b. Muâviye b. Dıbâb b. Câbir, *Divanu'n-Nabigatu'z-Zübyânî*, (Nşr.: Tâhir b. 'Âşûr, eş-Şeriketü't-Tûnusiyetü li't-Tevzî', Tûnus 1986.
- en-Nehhâs, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. İsmâîl el-Murâdî el-Mısırî, *en-Nâsih ve'l-Mensûh*, (1. Baskı), (Nşr.: Muhammed Abdu's-Selâm), Mektebetü'l-Felâh, Kuveyt 1408
- Nurmuhammedov, Annaoraz, *İbn 'Âşûr ve Mukaddimesi Bağlamında Tefsir Usulündeki Yeri*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa 2005.
- Oy, Aydın, "Atasözü", *DİA*, IV, 44-46.
- Öğmüş, Harun, "Arap Dili ve Tefsiriyle İlgili Şevâhid Literatürü", *Sosyal Bilimler Dergisi* 5 (10), 2015, 27-45.
- Özaydın, Abdülkerim, "Seyfuddevle el-Hamdânî", *DİA*, XXXVII, 36-37.
- Özbalıkçı, Mehmet Reşit, "Batalyevsî", *DİA*, V, 138-139.
- _____, *Kur'an ve Hadis'in Arap Gramerindeki Rolü*, Yeni Akademi Yayınları, İzmir 2006.
- Özel, Mustafa, "Şerîf er-Radî", *DİA*, XXXIX, 4
- _____, "Sîbeveyhi", *DİA*, XXXVII, 130-137.

- Parlak, Cengiz, “ez-Zeccâcî ve Arap Dilindeki Yeri”, *İslami İlimler Araştırmaları Dergisi*, (7), 2020, 71-100.
- Pekcan, Ali, “Muhammed et-Tâhir b. ‘Âşûr,” *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi (İHAD)*, (6), 2005, 449-460.
- Pekcan, Erdoğan-Mustafaoğlu, Mehveş, *Tunus Ülke Etüdü*, İstanbul Ticaret Odası Yayınları, İstanbul, 1997.
- er-Râgıb el-İsfahânî, Ebü'l-Kasım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal, *el-Müfredât fî Ğarîbi'l-Kur'ân*, (1. Baskı), (Thk.: Safvân Adnan Dâvüdi) Dâru'l-Kalem, ed-Dâru's-Şâmiyye-Dımeşk Beyrut 1412.
- _____, *el-Vadîh fî Müşkilâtı Şi'ri'l-Mütenebbî*, (Thk.: Muhammed Tâhir İbn ‘Âşûr), ed-Daru't-Tûnusiyye, Tunus 1968.
- Rakîk el-Kayrevânî, Ebû İshâk İbrâhîm b. el-Kâsım, *Târîhu İfrîkiyye ve'l-Mağrib*, (Nşr.: M. Zeynühüm - M. Azeb), Kahire, 1994.
- er-Rummânî, Ebü'l-Hasen Alî b. İsâ b. Alî, *en-Nüket fî İ'câzi'l-Kur'ân* (3. Baskı), (Nşr.: Muhammed Halefullah – Muhammed Zağlûl Sellâm), Dâru'l-Ma'ârif, Mısır 1976.
- Salman, Abdullah, *Borçlar Hukuku ile İlgili Âyetlerin İslam Hukuku Açısından Değerlendirilmesi İbn ‘Âşûr Örneği* (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Samsun 2015.
- Sancak, Yusuf, *Hz. Peygamber Devrinde Şiir*, Şafak Yayın Evi, Erzurum 1999.
- _____, “Hadisin Arap Dili Temel Kaynakları İçinde İstişâd ve Edebî Yönü Arap Dili ve Edebiyatına Katkıları" *Ekev Akedemi Dergisi* (24), Erzurum 2005.
- Sarıçam, İbrahim - Aycan, İrfan, *Emeviler*, TDV Yayınları, Ankara 2008
- Sarıçam, İbrahim, *Hz. Muhammed ve Evrensel Mesajı*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 2005.
- Savran, Ahmet, “İmruülkays b. Hucr”, *DİA*, XXII, 237-238.
- _____, “Kâ'b b. Züheyr” *DİA*, XXIV, 7-8.

- es-Sekkâkî, Ebû Ya'kûb Sirâcüddîn Yûsuf b. Ebî Bekr b. Muhammed b. Alî el-Hârizmî, *Miftâhu'l-'Ulûm*, (Nşr.: Abdülhamîd Hindâvî), Daru'l-Kutubu'l- 'İlmiyye, Beyrut 1987
- Semîn el-Halebî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Yûsuf b. İbrâhîm, *ed-Dürrü'l-Masûn fî 'Ulûmi'l-Kitâbi'l-Meknûn I-XI*, (Thk.: Ahmed Muhammed el-Harrât), Dârü'l-Kalem, Dimeşk 1431.
- _____, *'Umdetü'l-Huffâz fî Tefsîri Eşrefi'l-Elfâz I-IV*, (Nşr.: Muhammed Altuncî), Beyrut 1414/1993.
- Seydişehri, Mahmud Esad, *Târih-i Dîn-i İslâm I-II*, (Çev.: Ömer Akıncı), Divan Yayınları İstanbul 1983, s. 208-209.
- es-Seyyid Ahmed 'Halîl, *Dirâsât fî'l-Kur'ân*, Dârü'n-Nehdeti'l-'Arabiyye, Beyrut 1969.
- Sezgin, Fuat, *Târihü't-Türâs el-Arabî el-'Ulûmü's-Şer'iyye I-IV*, (Trc.: Muhammed Fehmî Hicâzî), Câmi'atü'l-İmâm Muhammed b. Suûd, Riyad 1991.
- Sîbeveyhi, Ebû Bişr, *el-Kitâb*, (3. Baskı), (Thk.: Abdu's-Selam Muhammed), Mektebetü'l-Hanci, Kahire 1988.
- es-Sicistânî, Ebû Hâtim Sehl b. Muhammed b. Osmân b. Kâsım el-Cüşemî, *Ezdâd*, Daru Nahda, Mısır 1991.
- es-Sîrâfî, Ebû Saîd el-Hasen b. Abdillâh b. Merzübânî, Şerhu Kitâbi Sîbeveyhi I-V, (1. Baskı), (Thk.: Ahmed Hasan Muhedlî, Alî seyyid Alî), Daru'l-Kutubu'l 'İlmiyye, Beyrût 2008.
- es-Sûlî, Ebû Bekr Muhammed b. Yahyâ, *A'hbâru Ebî Temmâm*, el-Mektebû't-Ticârî, Beyrut 1980.
- es-Sübkî, Bahâuddin Ahmed b. Ali, *'Arûsü'l-Efrâh I-II*, (Thk.: Abdulhamid Hindâvî), Beyrut 2003.
- es-Süyûtî, Ebü'l-Fadl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî, *el-İktirâh fî Usûli'n-Nahv*, (Thk.: Abdulhakim 'Atiyye-Alauddin 'Atiyye), Daru'l-Beyrutî, 2006.
- _____, *el-İtkan fî 'Ulûmi'l-Kur'an I-IV*, (Thk.: Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhîm, Mısır 1974.

_____, *el-Müzhir fî 'Ulûmi'l-Luğa*, Daru'l-Fiker, Ammân, Ürdün 1960.

eş-Şâtıbî, Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ b. Muhammed el-Lahmî, *el-Makâsîdü's-Şâfiye fî Şerhi'l-Hulâsati'l-Kâfiye I-X*, (1. Baskı), (Thk.: Abdurrahman b. Süleyman el-Useymîn), Ummu'l-Kura, Mekke 2007.

_____, *el-Muvâfakât*, (Thk.: Ebû Ubeyde Meşhûr b. Hasan Âl Selman), Dâru İbn Affân, 1997.

eş-Şehrî, Abdurrahman b. Muâ'dat, *eş-Şâhidu's-Şi'ri fî Tefsîri'l-Kur'an-i'l-Kerîm, Ehemmiyyetüh ve Eseruh ve Menâhicü'l-Müfessirîn fî'l-İstişhâd bih*, Mektebetü Dâru'l-Minhâc, Riyâd 1431.

eş-Şevkânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Muhammed, *Fethu'l-Kadîr el-Câmi' Beyne Fenneyi'r-Rivâye ve'd-Dirâye min 'İlmi't-Tefsîr I-V*, Dâru 'Âlimu'l-Kutub, Riyâd 2007.

Şevkî Dayf, Ahmed Abdusselâm, *Tarihu'l-Edebi'l-'Arabî*, Daru'l-Ma'arif, 1992.

_____, *el-Medârisü'n-Nahviyye*, Dârü'l-Me'ârif, Kahire 1968

et-Tahânevî, Muhammed b. Ali b. Ali, *Keşşâfü Istilâhâti'l-Fünûn ve'l-'Ulûm I-IV* (Thk.: Ahmed Hasan Besec), Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 1999.

Tantâvî, Muhammed, *Neşetü'n-Nahv ve Târîhu Eşheri'n-Nuhât*, Âlemü'l-Kütüb, Beyrut 2005.

Tarafe b. Abd el-Vâilî , *Divanu Tarafe b. Abd*, (3. Baskı), (Thk.: Mehdî Muhammed Nasuruddin), Daru'l-Kutubu'l İlmiyye, Beyrût 2002

et-Teftâzânî, Sa'düddîn, *el-Mutavval ala't-Telhîs*, Matbaa-i Âmire, İstanbul 1891.

_____, *Muhtasaru'l-Meânî*, (1. Baskı), (Düz. Muhammed Hâdî eş-Şemerhî el-Mardînî) Seyda Yayınları, Diyarbakır 2015.

et-Tehânevî, Muhammed A'lâ b. Alî b. Muhammed Hâmid, *Keşşâfü Istilâhâti'l-Fünûn ve'l-'Ulûm* 1977.

et-Tirâblusî, el-Hâdî, *Buhûsu fî Nassi'l-Edebî*, Darü'l-'Arabiyye li'l-Kitab, Mısır 1988.

- et-Tîbî, Ebû Muhammed Şerefüddîn Hüseyin b. Abdillâh b. Muhammed, *et-Tibyân fî İlmi'l-Me'ânî ve'l-Bedî' ve'l-Beyân*, (Thk.: Hâdî 'Atıyye Matarü'l-Hilâlî), Mektebetü'n-Nehdeti'-Arabiyye, Beyrut 1987.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ, *es-Sünen*, (Thk.: Ahmed Muhammed Şâkir ve Muhammed Fuâd Abdülbâkî), Şeriketü Mektebe, Mısır 1975.
- Toprak, M. Faruk, "Mersiye" *DİA*, XXIX, 215-217.
- Tuğ, Salih, *İslâm Ülkelerinde Anayasa Hareketleri*, Ahmet Sait Matbaası, İstanbul 1969.
- Tural, Hüseyin, "Arap Dilinde Şiir ve Hadisle İstişâd Meselesi" *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*(9), Erzurum 1990, 71-72.
- et-Tûsî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Hasan b. Alî, *et-Tibyân fî Tefsîri'l-Kur'ân (Mukaddimetü Tefsîru't-Tûsî)*, (Nşr.: Ahmed Habîb Kasîr el-Âmilî), Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut, ts.
- Tüccar, Zülfıkar, "Cerîr b. Atıyye" *DİA*, VII, 412-413.
- _____, "Nâbiga el-Ca'dî", *DİA*, XXXII, 260-261.
- Tülücü, Süleyman, "A'şâ, Meymûn b. Kays" *DİA*, III, 544-545.
- _____, "Lebîd b. Rebîa", *DİA*, XXVII, 121-122.
- _____, "Muallakât", *DİA*, XXX, 310-312.
- _____, "Nizâr b. Tevfîk Kabbânî" *DİA*, Ek -1/697.
- _____, "Teebbeta Şerran" *DİA*, XXXX, 269-270.
- _____, "Züheyr b. Ebü Sülmâ", *DİA*, XXXXIV, 540-542.
- el-'Umerî, Ahmed Cemâleddîn, *Şurûhu's-Şi'ru'l-Cahiliyyi*, Dâru'l-Me'ârif, 1998.
- Ülgen, Emrullah. "Tefsir Metodolojisinde Sarf İlminin Yeri ve Önemi," *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 21 (1), 2016, 101-116.
- Ümeyye b. Ebi's-Salt, *Dîvânü Ümeyye b. Ebi's-Salt*, (1. Baskı), (Thk.: Secî' Cemîl el-Cübeylî), Dâru Sâdır, Beyrut 1998.
- Ünver, Mustafa, "Kur'an'da "Fî" Harf-i Cerri ve Bazı Meallere Yansıması Üzerine", *Tefsir Araştırmaları Dergisi*, 1(2), 2017, 214-241.

Ürün, Ahmet Kazım, *Klasik Arap Edebiyatı*, Çizgi Kitabevi Yayınları, İstanbul 2017

_____, “Modern Arap Edebiyatında Öne Çıkan Bazı Temalar”, *Selçuk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi (SEFAD)* 35, 2016, 131-144.

el-Vâsıtî, Muhammed, *Zâhîretü'l-Bed'i 'İnde's-Şü'arâi'l-Muhdesîn*, Daru Neşri'l-Ma'rife, Magrib 2003.

Vural, Faruk, *Tâhir İbn 'Âşûr ve et-Tahrîr ve't-Tenvîr İsimli Tefsiri*, (Doktora Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2002.

Ya'kûb, Emîl Bedî', *el-Mu'cemu'l-Mufasssal fî Şevâhidi'l-Lugati'l-Arabiyye XIV*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye Beyrut 1996.

Yavuz, Yusuf Şevki, “Sarfe,” *DİA*, XXXVI, 140.

_____, “Te'vîl”, *DİA*, XXXXI, 27-28.

Yekta Saraç, Mehmet Ali, *Klâsik Edebiyat Bilgisi Belâgat*, Bilimevi, İstanbul 2001.

Yıldız, Musa, “Zürümme” *DİA*, XXXXIV, 581-582.

Yiğit, İsmail, “Tunus-Tarihi”, *DİA*, XXXXI, 396.

Yüksel, Azmi, “Ahtal”, *DİA*, II, 183-184.

Yüksel, Yakup, *İbn 'Âşûr Tefsirinde Siyâset Toplum ve Kadın*, Rağbet Yayınları, İstanbul 2016.

ez-Zebîdî, Ebû'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ, *Tâcü'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs*, (Thk.: Abdulmun'im Halil İbrahim-Muhammed Mahmud), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 2012.

ez-Zeccâc, Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî b. Sehl, *Me'âni'l-Kur'ân ve İ'râbüh I-V*, (1. Baskı), (Nşr.: Abdülcelîl Abduh Şelebî), Beyrut 1988.

ez-Zeccâcî, Ebû'l-Kâsım Abdurrahman, *el-Cümelü'l-Kübrâ*, (Thk.: İbn Ebî Şeneb, Col Karbonal), Cezayir 1926.

_____, *el-İzâh fî 'İleli'n-Nahv*, (5. Baskı), Dâru'n-Nefâis, Beyrût 1986.

ez-Zehrânî, Müşrif b. Ahmed Cem'ân, *Eseru'd-Dilâle el-Luğavî fî Tefsiri 'İnde Tâhir b. 'Âşûr*, Reyyân, Lübnan, 2009.

- ez-Zemahşerî, Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî, *el-Keşşâf*, (Thk.: Ebû Abdillâh ed-Dânî), Dâru'l-Kutubü'l-Arabî, Beyrut 2016.
- _____, el-Mustaksâ fi Emsâli'l-Arab I-II, (2. Baskı), Daru'l-Kutubu'l-İlmiyye, Beyrut 1987.
- _____, *el-Mufasssal fî Sınâ'ati'l-İ'râb*, (1. Baskı), (Thk.: Ali Ebû Mülhem), Mektebetü'l-Hilâl, Beyrût 1993.
- _____, *Rebî'u'l-Ebrâr ve Nusûsü'l-Ahyâr I-V*, (1. Baskı), Müessesetü'l-E'lemî, Beyrut 1412.
- ez-Zemerlî, Sadık, *A'lâmün Tûnisîyyûn*, Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrut 1986.
- ez-Zerkeşî, Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh, *el-Burhân fî 'Ulûmi'l-Kur'ân*, (Thk.: Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhim (3. Baskı), Dâru'l-Fiker, Kâhire 1957.
- ez-Ziriklî, Ebû Gays Muhammed Hayrüddîn b. Mahmûd, *el-A'lâm*, (5. Baskı), Dâru'l-İlm li'l-Melayîn, Beyrut 2002.
- ez-Ziyâdî, Hâkim Mâlik, *et-Terâduf fî'l-Luğa*, Bağdat 1980.
- Zor, Salih- Günday Hüseyin, “Dîvân Grubu’nun Arap Şiirini Biçimsel ve Tematik Olarak Değerlendirmede Başvurduğu Kriterler”, *Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 21 (39), 2020, 823-844, 827
- Zübeydî, Ebû Bekir, *Tabakâtü'n-Nahviyyîn ve'l-Lügaviyyîn*, (2. Baskı), (Thk.: Muhammed Ebü'l-Fadl İbrahim), Dâru'l-Me'ârif, Kahire tsz.
- Zürrumme, *Dîvân*, (Nşr.: Beşîr Yemût), Beyrut 1352.

ÖZGEÇMİŞ

Kişisel Bilgiler	
Adı Soyad	Remzi HANSU
Doğum Tarihi Yeri	
Eğitim Durumu	
Önlisans	
Lisans Öğrenimi	
Y. Lisans Öğrenimi	
Bildiği Yabancı Diller	
Bilimsel Faliyetler	
Tez	
İş Deneyimi	
Çalıştığı Kurumlar	
İletişim	
E-Posta Adresi	
Tarih	