

148019

T.C.
ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
ARAP DİLİ VE BELAGATI BİLİM DALI

ZİYÂUDDİN İBNU'L-ESİR
Ve
EDEBÎ TENKİTÇİLİĞİ

DOKTORA TEZİ

Danışman

Yard. Doç. Dr. İsmail GÜLER

148019

Cüneyt Mehmet ŞİMŞEK

Bursa 2004

T.C.
ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Cüneyt Mehmet ŞİMŞEK'e ait Ziyauddîn *İbnu'l-Esîr* ve *Edebî Tenkitçiliği* adlı çalışma, jürimiz tarafından **Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, Arap Dili ve Belagati Bilim Dalı'nda Doktora Tezi** olarak kabul edilmiştir.

Prof. Dr. Zeki ÖZCAN

İmza

Başkan.....

Yard. Doç. Dr. İsmail Güler

Prof. Dr. İsmail DURMUŞ

Üye (Danışman).....

İmza

Üye.....

İmza

Üye Prof. Dr. Mustafa KARA

İmza

Üye.....

İmza

Prof. Dr. Erol AYDILAR

Ziyāuddīn İbnu'l-Eşīr ve Edebî Tenkitçiliği

(ÖZET)

Bu çalışmada, Ziyāuddīn İbnu'l-Eşīr (ö. 1234) ve Edebî Tenkitçiliği edebî tenkit kurallarına göre ele alıp teorik açıdan ele alınıp incelendi. İbnu'l-Eşīr'in hayatı öncelikli olarak tarihi kaynaklara ve kendi yazdıklarına dayanılarak araştırıldı ve Edebî Tenkitçiliğinin önemli yönleri diğer kaynaklarla da karşılaştırmak suretiyle irdelendi. Araştırmayla ilgili veriler, dökümantasyon metoduyla biraraya getirildi.

Müellif, tarihsel olarak İslam dünyasının büyük sosyal ve siyasal sorunlarla yüzyüze kaldığı Abbasilerin dördüncü döneminde yaşadı. Söz konusu problemlere rağmen o, kültürel ve bilimsel gelişmelerle göze çarpan Eyyübî hükümdarlığı sınırları içinde doğup büyüdü. Geniş kültürü, 3-4 dile aşinalığı, Eyyübî sultanlarına vezirlik ve kâtiplik görevlerinde bulunmasıyla birlikte, ilgi alanlarının genişliği müellifin çok yönlü bir kişiliğe sahip olduğunu göstermektedir. Diğer yandan, yaşadığı dönem, Arap Edebî Tenkitçiliğinin sistematik hale gelmesinden bir önceki aşamadır.

İbnu'l-Eşīr'in Kelimenin fesahati ve fonetiğiyle ilgili görüşleri, Arap Edebî Tenkitçiliğini büyük ölçüde etkilemiştir. Arap belâgat ilminin bir kısmını oluşturan Meânî ilminde ele alınan bazı konularda, kimi sınıflandırma farklılıklarıyla birlikte büyük ölçüde önceki bilgilere tabi olmuştur. Onun Beyan ilmine ciddi bir katkısı görünmemekte ve bazı konularını da birbiriyle karıştırdığı gözlemlenmektedir. Eserlerinde Bedi' ilmine müstakil bir başlık açmayarak bu ilmin konularına manevî ve lafzî sanatlar adı altında değinmektedir. Edebî Tenkitçilikte serikat (intihal) konusuna katkısı, nesh maddesinin alt başlıklarının belirlenmesiyle sınırlı olmuştur. Bununla birlikte serikatla ilgili fikirleriyle sonraki belâgatçileri etkilemiştir. Ayrıca bedi' ilminin bir konusu olarak kabul edilen 'istidrac' sanatını keşfetmiştir.

Anahtar Sözcükler:

İbnu'l-Eşīr, Ziyāuddīn, edebî tenkit, fesâhat, belâgat, lafız, mâna, Meânî, Beyân, Bedi', serikat

Ḍiya' al-Dīn Ibn al-Athir and His Literary Criticism of Arabic Literature

(ABSTRACT)

In this study, Ḍiya' al-Dīn Ibn al-Athir (d. 1234) and his literary criticism of Arabic Literature was studied theoretically from the point of its rules. The life of Ibn al-Athir was investigated according to the historical sources along with his writings firstly and examined the important aspects of his literary criticism of Arabic Literature compared with other books and critics. Data was collected by documentation method.

Ibn al-Athir was raised within the fourth period of Abbasid rule in which the Islamic world faced great social and political problems. In spite of these problems he was raised within the Eyyubi dynasty which was distinguished by cultural and scientific progress. That he knew more than four languages with his broad cultural background as well as carrying out some administrative duties for the Eyyubi dynasty indicates that he was a very versatile person with a wide variety of interests. On the other hand, the age he lived in was very nearly before the Literary Criticism of Arabic Literature studies became systematic.

His views about the eloquence and sound of word have greatly influenced on literary criticism of Arabic Literature. In some subjects dealt with within al-Ma'ani, he followed the previous scholars although he gathered some subjects under different classification in this field. The author did not contribute to any subjects of al-Bayan while he mixed some subjects of it up by the others.

He did not assign a separate chapter to al-Badi, instead he studied the subjects of al-Badi under the name of the art of meaning and utterance (sinaati maneviyye and lafziyye). His contribution to the concept of plagiarism in Arabic seems to be restricted to classification of taking over of meaning and utterance while changing composition and viewpoint of purpose (nash). In addition, he invented 'istidrac' which is regarded as a subject of al-Badi.

Key words:

Ibn al-Athir, Ḍiya' al-Dīn, literary criticism of Arabic Literature, Arabic rhetoric, al-Ma'ani, al-Bayan, al-Badi, eloquence and sound of word, plagiarism.

İÇİNDEKİLER

İÇİNDEKİLER	I-VI
TRANSKRİPSİYON	VII
KISALTMALAR	VIII
ÖNSÖZ	IX-X
GİRİŞ	XI

ZİYÂUDDİN İBNU'L-EŞİR DÖNEMİNE GENEL BAKIŞ

I. SİYASAL HAYAT (EYYÜBİLER 1171-1348)	1
II. TOPLUMSAL HAYAT VE DEVLET MEKANİZMASI	4
III. İLMÎ VE KÜLTÜREL HAYAT	6

BİRİNCİ BÖLÜM

ZİYÂUDDİN İBNU'L-EŞİR'İN HAYATI VE ESERLERİ

I. İBNU'L-EŞİR'İN HAYATI	9
A. Adı, Künyesi ve Lakapları	9
B. Doğumu	10
C. Babası ve Kardeşleri	11
D. Tahsil Hayatı ve Okuduğu İlmî-Edebî Kaynaklar	12
1. Tahsil Hayatı	12
2. Okuduğu İlmî-Edebî Kaynaklar	13
a. Dil ve Belâgatla İlgili Okuduğu Kaynaklar	14
b. Diğer Alanlarla İlgili Okuduğu Kaynaklar	15
E. Hocaları ve Öğrencileri	15
F. Dîvan Kâtipliği ve Vezirliği	16
1. Mucâhiduddîn Kaymaz'ın Yanında Dîvan Kâtipliğine Başlaması	17
2. el-Efdal'in Hizmetine İlk Girişi	18
3. Selâhaddin'in Dîvan Kâtipliğine Başlaması	19
4. el-Efdal'in Hizmetine İkinci Girişi	20
5. Musul'da el-Melik Nûreddîn Arslan Şah'ın Hizmetine Girişi	26
6. Yeniden Sarhad'a Dönüşü	29
7. Halep'te ez-Zahir'in Hizmetine Girişi	33

8. Musul'da el-Kâhir'in hizmetine Girişi	33
G. Vefâtı	34
II. ESERLERİ	36
A. Matbu Eserleri	36
1. Belâgat, edebî tenkit ve kitâbet alanında yazdığı eserler	36
a. el-İstidrâk	36
b. el-Câmi'ü'l-Kebîr	37
c. Kifâyetü't-Ṭâlib	39
d. el-Meşelu's-Sâir	40
e. el-Veşyu'l-Merkûm	44
f. Kitâbu'l-Miftâhî'l-Munşâ	45
2. Diğer Matbu Eserleri	47
a. İbnu'l-Eşîr'in Yazdığı Mektuplardan Oluşan Koleksiyon	47
(1). Resâilu İbni'l-Eşîr (er-Resâilu's-Şâhibiyye)	48
(2). Resâilu İbni'l-Eşîr (I. Cüz)	48
(3). Dîvânu Resâili Ziyâeddîn İbni'l-Eşîr (II. Cüz)	48
b. Risâletü'l-Ezhâr	49
c. Munâzarât beyne'l-Ḥarîf ve'r-Rebi'	50
B. Yazma Eserleri.....	50
1. Edebî Tenkit ve Belâgatla İlgili Yazma Eseri	50
a. el-Burhân fi 'İlmi'l-Beyân.....	50
b. Mûnisu'l-Vaḥde	50
c. Teressulu'l-Vezîr es-Şadr el-Kebîr	51
C. Kayıp Eserleri	51
1. Edebî Tenkit ve Belâgatla İlgili Kayıp Eserleri	51
a. el-Meâni'l-Mubtede'â fi Şinâ'ati'l-İnşâ	51
b. es-Serikâtu's-Şi'riyye	51
c. 'Amüdu'l-Meânî	52
2. Diğer Kayıp Eserleri	52
a. el-Mucerred mine'l Aḥbâri'n-Nebeviyye veya Mecmû'atu'l-Hadîs	52
b. Risâle fi Evşâfi Mışr	52
c. el-Muhtâr min Şi'ri Ebî Temmâm ve'l-Buhturî ve Diki'l Cinn ve'l-Mutenebbî	52
d. el-Mucerred min Emsâli'l-Meydânî	53
e. Risâle fi'z-Dâd ve'z-Zâ	53
f. el-Bedi'	53
g. el-Muhtârât min Ḥamâseti Ebî Temmâm	53
D. İbnu'l-Eşîr'e Nispet Edilen Eserler	53

1. el-Muraşsa' fi'l-Edebiyyât	53
2. Kenzu'l-Belâga	54
3. el-Ğavlu'l-Fâiku'l-Edîb bi 'Utba Velîd ve Zikrâ Habîb	54
4. Tuĥfetu'l-‘Acâib Ve Tuĥfetu'l-Ġarâib	54

İKİNCİ BÖLÜM

İBNU'L-ESİR'İN EDEBÎ TENKİTÇİLİĞİ

I. İBNU'L-ESİR ÖNCESİ BELÂGAT İLMİNİN GENEL SEYRİ	55
A. Kelâmî Okul	57
B. Edebî Okul	58
II. İBNU'L-ESİR'E GÖRE BELÂGATIN TEMEL KAVRAMLARI	60
A. Fesâhat	61
1. Kelimede Fesâhat	68
a. Kelimede Fesâhatın Tanımı	68
b. Kelimede Fesâhatı Bozan Unsurlar	68
(1) Harf Uyuşmazlığı (Tenâfür)	68
(2) Az Kullanılması (Garâbet)	70
(3) Kıyasa (vaz'a) Muhalefet	71
2. Kelâmda Fesâhat	72
a. Kelâmda Fesâhatın Tanımı	72
b. Kelâmda Fesâhatı Bozan Unsurlar	73
(1) Aşırı Tekrar ve Zincirleme İzâfetler	73
(2) Ta'kid	73
(a) Manevî Muâzale	74
(b) Lafzî Muâzale	77
(ba) Edâtlarda Muâzale	77
(bb) Harflerin Tekrarıyla Oluşan Muâzale	78
(bc) Fiil Kalıbındaki Kelimelerin Peşpeşe Gelmesiyle Oluşan Muâzale	78
(bd) Zincirleme İzâfetle Oluşan Muâzale	79
(be) Sıfatların Peş Peşe Gelmesiyle Oluşan Muâzale	79
B. Belâgat	79
III. İBNU'L-ESİR'İN EDEBÎ TENKİT VE BELÂGATLA İLGİLİ GÖRÜŞLERİ ..82	
A. Meânî İlmi	83
1. Haberî İsnad (Fiil ve İsim Cümlesiyle Hitap)	83
2. Fiil Cümlesinden İsim Cümlesine Geçiş ve Haber Türleri	84

3. Tekit Edatları	84
4. İnşâ Üslûbu	85
5. Müsned ve Müsned İleyhin Takdîm ve Tehîr	87
a. Lafızların Mânâya Delâletleriyle İlgili Takdim-Tehir	88
(1) Haberin (Müsned) Mübtedâya (Müsned ileyh) Takdimi	88
(2) Haberin (Müsned) Tehiri	89
(3) Mefûlun Fâile (Müsned İleyh) Takdimi	90
(4) Zarfın Takdimi	91
(a) Zarfın Olumlu Cümlede Takdimi	91
(b) Zarfın Olumsuz Cümlede Takdimi	91
b. Cümle Öğelerinin Öncelik Sırasıyla İlgili Takdim ve Tehir	92
(1) Sebebin Müsebbebe Takdimi	92
(2) Çoğun Aza Takdimi	93
6. İcaz	93
a. Hazifli icaz	97
b. Hazifsiz icaz	99
(1) Takdir (Müsâvât)	99
(2) Kısar (Kasr)	99
7. İtnap	101
a. İtnabın Bir Cümlede Yapılması	102
(1) İtnabın Hakikat Olarak Yapılması	102
(2) İtnabın Mecaz Olarak Yapılması	102
b. İtnabın Birden Fazla Cümlede Yapılması	103
(1) İtnabın Farklı Niteliklere Sahip Mânâlarla Yapılması	103
(2) İtnabın Nefiy ve İspat Şeklinde Yapılması	103
(3) İtnabın Teşbihle Örneklendirilerek Yapılması	104
(4) İtnabın Bir Kitap, Hutbe veya Kasideden Alıntıyla Yapılması	104
8. Tatvil	105
9. Tekrir	106
B. Beyan İlmi	108
1. Hakikat ve Mecaz	108
2. İbnu'l-Eşîr'de Mecaz Türleri	116
a. Anlam Genişlemesi (Teveşsu ⁶)	116
(1) İzafetle Yapılan Anlam Genişlemesi	116
(2) İzafetsiz Yapılan Anlam Genişlemesi	117
b. Teşbih	118
(1) Teşbihin Tanımı	118

(2) Teşbih Çeşitleri	122
(a) Nitelik Açısından Teşbihin Tarafları	122
(aa) Mânânın mânâya teşbihi	123
(ab) Sûretin sûrete teşbihi	123
(ac) Mânânın sûrete teşbihi	123
(ad) Sûretin mânâya teşbihi	124
(b) Nicelik Açısından Teşbihin Tarafları	124
(c) Benzetme Edatı Açısından Teşbih	125
(ca) Mübtedâ ve Haberin Müfret Olduğu Cümlede Teşbih	127
(cb) Mübtedânın Müfret, Haberin İzafet Halinde Olduğu Cümlede Teşbih	127
(cc) İsim Cümlesinde Teşbih	127
(cd) Fiil Cümlesinde Teşbih	128
(ce) Darbı Meselde Teşbih	128
(cf) Muzaf Mastarda Teşbih	128
(d) Maklup Teşbih	128
(e) Temsîlî Teşbih	129
c. İstiâre	129
(1) İstiârenin Tanımı	129
(2) İstiâre Çeşitleri	133
(a) Uygun İstiâre	133
(b) Bozuk İstiâre	133
d. Kinaye	137
(1) Temsil (Sıfattan Kinâye)	141
(2) İrdaf (Sıfattan Kinâye)	141
(3) Mücâvere (Nisbetten Kinâyeye Yakın)	142
(4) İrdaf, Temsil, Mücâvere Dışında Kinâye (Mevsuftan Kinâye)	143
e. Ta'riz	143
C. Bedî' İlmi	145
1. İstidrac	146
2. Seci	147
3. Serikat	149
a. İbnu'l-Eşîr Öncesi Serikat	149
b. İbnu'l-Eşîr'in Serikata Bakışı	155

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM
İBNU'L-EŞİR'İN ARAP DİLİNİN DİĞER ALANLARIYLA
İLGİLİ GÖRÜŞLERİ

I. İBNU'L-EŞİR'İN ARAP GRAMERİYLE İLGİLİ GÖRÜŞLERİ	159
A. İbnu'l-Eşir'in Sarf İlmine Bakışı	159
B. İbnu'l-Eşir'in Nahiv İlmine Bakışı	160
II. İBNU'L-EŞİR'İN ŞİİRE BAKIŞI	166
III. İBNU'L-EŞİR'İN NESRİ VE NESRE BAKIŞI	171
A. Secili Nesri	173
B. Serbest Nesri	173
SONUÇ	176
KAYNAKÇA	179

TRANSKRİPSİYON SİSTEMİ

Bu çalışmada Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi'nde kabul edilen şu transkripsiyon sistemi kullanılmıştır:

Arapça karakter	Transkribe edilmiş Türkçe karakter
آ / ا	ā
و	ū
ي	ī
ث	s
ح	ḥ
خ	ḫ
ذ	z
ص	ṣ
ض	ḍ
ط	ṭ
ظ	ẓ
ع	c
غ	ġ
ق	q
ء	,

Ayrıca;

- 1) Harf-i tarif ile gelen kelimelerin başındaki şemsî ve kamerî harflerin okunuşu belirtilmiştir. Örneğin: el-İdāḥ ve el-Cureānī gibi.
- 2) Terkip halindeki isimlerin cüzleri bitişik yazılmıştır. Ziyāuddīn, Mecduddīn gibi.
- 3) Türkçe eser ve Türk müelliflerin Arapça ve Farsça olsa dahi transkripsiyonsuz yazılmıştır. Örneğin, Abdünnāfi gibi.
- 4) Kral, hükümdâr, melik gibi idarecilerin Arapça kökenli isimlerine TDV İslam Ansiklopedisindeki transkripsiyon uygulanmıştır.

KISALTMALAR

a.g.e.	: adı geçen eser
a.g.m.	: adı geçen makale
b.	: bin
bkz.	: bakınız
C.	: Cilt
DİA	: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi
GAL	: Geschichte der Arabischen litteratur
h.	: hicrî
Hz.	: Hazreti
m.	: milâdî
nşr.	: neşreden
thk.	: tahkik
ö.	: ölüm tarihi
S.A.V.	: sallallâhu aleyhi vesellem
S.	: sayı
s.	: sayfa
Suppl.	: C. Brockelmann, Supplementbände
ts.	: tarihsiz
vd.	: ve devamı
vb.	: ve benzerleri
vs.	: vesaire

ÖNSÖZ

Arap belâgatıyla ilgili araştırmalar, belâgatın sistemleşmesi sürecinde konunun otoritelerinin hem zihinsel değişimlerini hem de bu alana yaptıkları kişisel katkılarını belirlemek bakımından ayrı bir öneme sahiptir. Arap belâgatının tarihsel açıdan geçirdiği evreler, aynı zamanda daha genel bir bakış açısıyla İşlâm toplumunun, hem dil, hem de edebî tenkitle ilgili fikrî birikiminin zamanla olgunlaşıp sistemleşmesinin bir yansıması olarak da okunabilir.

Belâgatın bağımsız bir disiplin haline gelme serüveni, her ne kadar kronolojik olarak hicrî III. yüzyıldan başlatılıyorsa da, zevk düzeyinde de olsa söz konusu çabayı besleyip geliştirecek olan esaslar İşlâm öncesi Arap toplumunda da öz halinde bulunuyordu. Bu bakımdan, belâgat veya beyân ilmiyle ilgili çalışmalar, bir olgunun tespiti olması açısından tarihsel, kavram ve konularının değerlendirilip mukâyese edilmesi, uzmanlarının bunlara karşı yaklaşımlarının tahlil edilmesi açılarından da bilimsel bir hüviyete sahiptir.

İşlam coğrafyasının sınırlarının genişlemesi, ilim ve kültür açısından giderek zenginleşmesi bu coğrafyayı bir câzibe merkezi haline getirmiş ve Arap olmayan kavimlerin İşlâmiyet'e girmesiyle de Arap dilinin orijinal köklerinden uzaklaşması tehlikesi doğmuştur. Zira Araplara karışan yabancı milletler, dilin asıl dayanak noktası, fikrin temel mecrası ve lafzın mânâya tabi olması şeklinde ifade edilen doğallığı bozarak, belâgatı şekil-biçim düşkünlerinin kelime oyunlarına sahne haline getirmişlerdir.

Bilindiği gibi, bir milletin mizacı o milletin hislerinin kaynağı, ana dili ise, söz konusu hislerin yansıdığı bir ayna hükmündedir. Milletlerin mizaçları farklı olduğu gibi lisanlarındaki belâgat yetenekleri de ayrı ayrıdır. Özellikle cümleyi oluşturan öğelerin nahiv ilmindeki ilişkiler ağıyla birbiriyle bağlandığı Arapça gibi bir dilin özellikleri göz önüne alındığında, söz konusu farklılık daha bir önem kazanmaktadır.

Arap dilinin yaşadığı olumsuz gelişmelere bir çok müellif bilimsel açıdan tepki göstermiş ve bunların arasında, hicrî VI. yüzyılın sonundan başlayıp VII. yüzyılın ortalarına kadar yaşamış olan Ziyâuddîn İbnu'l-Eşir'de önemli bir yer işgal etmiştir.

Müellif yazdığı eserlerle, belâgat ilimlerinin uygulanmasında bir bakıma orta yolu göstermiş, mânâyı ikinci plana atan ve kelime oyunlarına düşkün olanları da şiddetle eleştirmiştir. Müellifin ilmî kişiliği, eserlerinin belâgat tarihine etkisi, ayrıca Türkiye'de şu ana kadar müellif ve

eserleri hakkında kapsamlı bir çalışmanın yapılmamış olması, bizi bu büyük belâgat ustası üzerinde çalışmaya sevkeden faktörlerden olmuştur.

Tezimiz bir 'Giriş' ve üç 'Bölüm'den oluşmaktadır. Tezin 'Giriş'inde; Ziyâuddîn İbnu'l-Eşîr'in yaşadığı dönemin siyâsî, toplumsal, ilmî ve kültürel hayatı kısaca ele alınmıştır.

Tezin birinci bölümünde, Ziyâuddîn İbnu'l-Eşîr'in hayatı, tahsil dönemi ve siyâsî hayatı, tarihî kaynaklara ve müellifin eserlerine dayanılarak hazırlanmıştır. Daha sonra müellifin yazdığı eserler kendi içerisinde gruplandırılarak tek tek ele alınarak tanıtılmıştır.

Tezin ikinci bölümü üç kısma ayrılarak birinci kısımda, Ziyâuddîn İbnu'l-Eşîr'den önceki belâgat ilminin genel seyri ve belli başlı belâgat okulları hakkında kısaca bilgi verilmiştir.

İkinci kısımda, İbnu'l-Eşîr'e göre belâgatın temel kavramlarından olan fesâhat ve belâgatın tahlilleri yapılmıştır.

Üçüncü kısım üç alt başlığa ayrılarak, sırasıyla meânî, beyân ve bedî' ilimlerinin bazı konuları hakkında İbnu'l-Eşîr'in yaklaşımları incelenmiştir.

Tezin üçüncü bölümünde, müellifin, Arap dilinin diğer alanlarıyla ilgili görüşleri ele alınarak bu çerçevede, sarf ve nahiv ilimlerine bakışı, şiir ve nesir hakkındaki görüşleri irdelenmiştir.

Çalışmalarım esnasında, tavsiye ve yönlendirmeleriyle daima yanımda olan başta danışman hocam Yard. Doç. Dr. İsmail GÜLER olmak üzere, Yard. Doç. Dr. Mehmet YALAR'a, Yard. Doç. Dr. Hasan TAŞDELEN'e ve yardımlarını esirgemeyen diğer mesai arkadaşlarıma teşekkürü bir borç bilirim.

Cüneyt Mehmet ŞİMŞEK

Bursa 2004



GİRİŞ

İBNU'L-ESİR DÖNEMİNE GENEL BAKIŞ

I. SİYASAL HAYAT (EYYÜBİLER 567-749/1171-1348)

Zengilerin bir devamı olan Eyyübîler, tarihî kaynaklarda ilk defa Musul hükümdarı İmâduddîn Zengi'nin, Abbâsî Halifesi Müsterşid-Billah ile Karaca Sâkî'nin kuvvetlerine Tikrit yakınında yenilmesi dolayısıyla geçmektedirler (525/1131). Bu yenilginin ardından Tikrit Valisi Necmeddin Eyyub'un, İmâduddîn'e yardım ederek Fırat'ı geçmesine yardımcı olması, Zengi ile Eyyübîler arasındaki dostluğu geliştirdi. Çok geçmeden de Eyyübîler Selâhaddin'in doğduğu yılda (531/1137-38), Tikrit'ten Musul'a giderek İmâduddîn'in hizmetine girdiler¹.

Daha sonra Eyyübîler, İmâduddîn'in hizmetinde Haçlılara karşı savaflara katıldı. İmâduddîn'in şehid edilmesi üzerine (541/1146), devlet, oğulları Seyfeddin Gazi ve Nureddin Zengi arasında paylaşıldı. Eyyub'un kardeşi Şirkuh'un yardımıyla Nüreddin Zengi, Halep'te idareyi ele geçirdi. Bu arada Halep'te bulunan Necmeddin Eyyub, Dımaşk Atabeyliğinin hizmetine girerek onun en büyük emirlerinden biri olurken, kardeşi Şirkuh, Nureddin'in ordu komutanı oldu. Her iki kardeş de, Nüreddin'in devletinin güçlenmesine ve Dımaşk'ın onun idaresi altına girmesine yardım etti ve Dımaşk'ın ele geçirilmesinden sonra da, Necmeddin Eyyub buraya vali olarak atandı (549/1154). Bu yıllarda Eyyub'un oğulları da genç emirler arasına katıldı².

Eyyübîler'in tarih sahnesindeki en önemli rolleri Mısır seferleriyle başladı (559-564/1164-1169). Haçlıların Mısır'ı işgal etmeye çalışmaları üzerine, Fâtımî Halifesi 'Adîd li-dînillâh ve veziri Şâver, Nüreddin Zengi ile Şirkuh'tan yardım istedi (563/1168-69). Yardıma giden Şirkuh, Mısır'da idareyi ele geçirip, halife tarafından vezir tayin edildiyse de (564/1169) iki ay sonra hayatını kaybetti. Bu gelişme üzerine ordu kumandanları tarafından Selâhaddin başkumandan seçildi ve halife tarafından amcası yerine vezir tayin edildi. Böylece, Selâhaddin, hem Mısır ordusu

¹ Şeşen, Ramazan, *Selâhaddin Devrinde Eyyübîler Devleti*, Çağ Yayınları, İstanbul, 1983, s. 411-418; Şeşen, Ramazan, "Eyyübîler", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul, 1995, XII/20; Ayrıca geniş bilgi için bkz. Şeşen, Ramazan, *Selâhaddin Eyyübî ve Devlet*, Çağ Yayınları, 1. baskı, İstanbul, 1983.

² Ebû Şâme, *Kitâbu'r-ravđateyn*, Dâru'l-Cil, Beyrut, ts., I/166.

başkumandanı hem de Fâtımî veziri unvanını almış oldu. Bununla birlikte, hükümdâr Nüreddîn Zengi'ye tabi idi³.

Aldığı siyâsî ve idârî tedbirlerle kısa zamanda büyük ilerlemeler kaydeden Selâhaddin, sistemli bir şekilde Fâtımî ordusunu ve taraftarlarını idareden uzaklaştırdı ve Dimyat'ı kuşatan Bizans-Haçlı kuvvetlerini mağlup etti (564/1169). Kendi ailesinin ve Mısır'ın sünnî halkının yardımı ve Nüreddîn Zengi'nin de teşvikiyle Fâtımî idaresini yavaş yavaş etkisiz hale getirdi (564-567/1169-1171). Bundan sonra Fâtımî hilâfetini kaldıran Selâhaddin, Mısır'da Abbâsîler adına hutbe okutmaya başladı.

Selâhaddin, Mısır'ın ticarî ve iktisadî durumunu düzelterek, donanmayı güçlendirip stratejik öneme sahip demir, kereste, katran gibi maddeleri temin etmeye çalıştı⁴.

Mısır dışındaki gelişmeleri de takip eden Selâhaddin, Dimaşk, Ba'lebek gibi önemli merkezleri ele geçirdi. Abbâsî Halifesinin Selâhaddin'in hâkimiyetini tanıdığını bildirmesi üzerine bağımsızlığını ilan edip kendi adına hutbe okutmaya başladı.

Hittin Savaşı (583/1187) ile Haçlıları büyük bir yenilgiye uğratan Selâhaddin, Kudüs'ü fethedip Haçlıların topraklarının büyük kısmını geri aldı. Bunun üzerine Haçlı orduları, yeni bir savaş için harekete geçti, ancak Kudüs'ü alamayınca, Selâhaddin'le üç yıl sekiz ay süreli bir anlaşma imzalayarak geri döndüler (588/1192).

Yapılan barışın ardından, Selâhaddin Eyyûbî ülkesinin savunma tedbirleriyle meşgul iken Dimaşk'ta vefat etti (589/1193). Bu sırada devletin sınırları Trablusgarp'tan Hemedan ve Ahlat'a, Yemen'den Malatya'ya kadar uzanıyordu. Dimaşk'ta veliahtı ve büyük oğlu el-Meliku'l-Efdal Ali, Kahire'de ikinci oğlu el-Meliku'l-Azîz Osman, Halep'te üçüncü oğlu el-Meliku'z-Zâhir, Ürdün ve el-Cezîre'de kardeşi el-Meliku'l-Âdil ve diğer bölgelerde de ikinci dereceden emirler iş başındaydı. Kendisine tâbi hükümdarların en güçlüsü kardeşi el-Meliku'l-Âdil idi⁵.

³ İbnu'l-Cevzî, *Mir'âtu'z-zaman fi târihi'l-a'yân*, 1. baskı, Haydarâbad, 1952, VIII/2, 654-656, 779-781; Ebü Şâme, (a.g.e.), II/43, 235-236; İbn Hâllikân, *Vefeyâtu'l-a'yân*, Kahire, 1948, III/272-273; Şeşen, *Selâhaddin Devrinde Eyyûbîler Devleti*, s. 33-36; Şeşen, "Eyyûbîler", *DİA*. XII/20.

⁴ Şeşen, *Selâhaddin Eyyûbî ve Devlet*, s. 37-42; Şeşen, (a.g.m.), *DİA*. XII/20; Ebü Şâme, *Kitâbu'r-ravdateyn*, II/43, 235-236.

⁵ Şeşen, (a.g.m.), *DİA*, XII/21-22.

el-Meliku'l-Efdal Dönemi (566-622/1170-1225)

Selâhaddin Eyyûbî'nin büyük oğlu olan ve daha o hayatta iken veliaht tayin edilen el-Meliku'l-Efdal'nin, bu tezin konusu olan İbnu'l-Eşîr'in vezirlik ve siyasî hayatı bakımından önemine binaen burada biraz detaylı bilgi vermek uygun olacaktır.

Mısır'da doğan el-Meliku'l-Efdal (566/1170), İskenderiye'de iyi bir öğrenim gördükten sonra Selâhaddin tarafından Mısır nâibliğine atanmıştı. Danışmanı olan Takiyyuddîn Ömer ile anlaşamayınca, Selâhaddin her ikisini de görevlerinden almış ve el-Meliku'l-Efdal'e Şam'ı vermişti.

Henüz yirmi yaşlarındayken babasının kontrolü altında Hittîn Savaşına katılan el-Meliku'l-Efdal'e, daha sonra zaptettiği Âkka şehri verilmiş, yine babasıyla birlikte Aslan Yürekli Richard ile yapılan müzâkerelere katılmış ve babasının vefatı üzerine de Suriye ile diğer Eyyûbîler üzerinde yönetim hakkını elde etmişti.

Ancak gelişen hadiseler ve döneminde yaşanan siyasi krizler el-Meliku'l-Efdal'in bu kadar ağır bir sorumluluğu üzerine alacak kadar olgunlaşmadığını göstermiştir. Devlet işlerinin gerektirdiği ciddiyeti takınmamış babasının emekdar ve kıymetli idarecilerini, gurur ve kibriyle tanınan veziri Ziyâuddîn İbnu'l-Eşîr'in de kışkırtmalarıyla idareden uzaklaştırmış, bu vazifelere ehil olmayan kimseleri getirmişti. İdareden uzaklaştırdıkları kişiler arasında Selâhaddin'in veziri el-Kâdı'l-Fâdı (529-596/1134-1199)⁶ ve İbn Şeddad gibi devlet idaresinde tecrübeli isimler de bulunuyordu. el-Meliku'l-Efdal'i terkeden bu devlet erkânının bir kısmı, el-Meliku'l-Efdal'in Mısır'daki kardeşi el-Meliku'l-Azîz'e, diğer bir kısmı da Haleb'e Selâhaddin'in üçüncü oğlu el-Meliku'z-Zâhir'in hizmetine girmişlerdi.

Bu durum el-Meliku'l-Azîz'i yüreklendirmiş ve bağımsızlığını ilan edip Şam'ı ele geçirmek üzere Mısır'dan hareket ederek Dımaşk'ı kuşatmıştı (589/1193). Bunun üzerine el-Efdal'in amcası el-Meliku'l-Âdil dargın kardeşleri barıştırmıştı. Ancak el-Meliku'l-Azîz bir sonraki sene Şam'ı ele geçirmek için ikinci bir teşebbüste bulunmuş bu defa da, askerleri tarafından

⁶ Vezir Mucîruddîn Abdurrahîm el-Beysâmî, Filistin'e bağlı Askalan şehrinde doğdu. Kahire'ye gidip önce Selâhaddin Eyyûbî ve daha sonra da oğlu el-Meliku'l-Azîz'e vezirlik ve kâiplik yaptı. Yazdığı mektuplarının ve şiirlerinin toplandığı bir mecmuası bulunmaktadır. İbnu'l-Âmid'in (ö. 297-360/892-970) kitâbetinde başlattığı üslûbu daha da ileri götürdüğü söylenmektedir. Teşhis ve iktibas sanatlarının hakim olduğu üslûbunun, seci', itnap gibi konularda ve tarihî ve luğavî işaretlerde aşırı tekellüflerle dolu olduğuna işaret edilmiştir. Bu durumu, günümüz araştırmacılarından bir kısmı edebiyat tarihinde talihsiz bir gelişme olarak değerlendirmektedir. Bkz. el-Fâhûrî, Hannâ, *el-Mücez fi'l-edebi'l-Ârabî ve târihih*, Dâru'l-Cil, Beyrut, 1991, II/223-224; Zeyyât, Ahmet Hasan, *Târihu'l-edebi'l-Ârabî*, Dâru'l-Mârif, 2001, 7. baskı, s. 180-181; Şeşen, *Selâhaddin Eyyûbî ve Devlet*, s. 379-380, 395-396.

terkedilince kaçmaya mecbur kalmıştı. Bu savaşta el-Meliku'l-Efdal, el-Meliku'l-Âdil ile beraber el-Meliku'l-Azîz'i Mısır'a kadar takip etmiştir. Ancak, el-Ğâdı'l-Fâdı, iki dargın kardeşi, Mısır topraklarında barıştırmıştır. Sonra el-Meliku'l-Efdal Şam'a dönmüş, ancak el-Meliku'l-Âdil Mısır'da, el-Meliku'l-Azîz'in yanında kalmıştır. el-Meliku'l-Azîz ile el-Meliku'l-Âdil anlaşıp Süriye'ye gelmişler (591/1195) ve el-Meliku'l-Efdal'i Şam'dan çıkarıp, ona eski bir kale olan Sarhad'⁷ vermişlerdi. Bu olayın ardından el-Meliku'l-Azîz büyük sultan ilan edilmiştir⁸.

el-Meliku'l-Azîz'in vefatının üzerine (594/1198) Mısır emirleri bir araya gelerek, onun küçük yaştaki oğlu el-Mansur'a atabey olabilecek ismi belirlemeye çalışmışlardır. Sonunda, emirler kudretli bir idareci olan Selâhaddin'in kardeşi el-Meliku'l-Âdil'i değil, el-Meliku'l-Efdal'i davet etmişlerdi. Bunun üzerine el-Meliku'l-Efdal kardeşleriyle ittifak ederek, Şam'ı tekrar almaya çalışmışsa da, el-Meliku'l-Âdil yeğenleri arasındaki ittifakı bozarak ordunun desteğini sağlamış, arkasından Mısır'a kadar el-Efdal'i takip ederek kendisini teslim olmak zorunda bırakmıştı (596/1200). el-Meliku'l-Efdal verilen taahhütlerin yerine getirilmediğini görünce, Sarhad'a dönmüş, el-Meliku'l-Âdil de Kâhire'ye gidip el-Meliku'l-Azîz'in oğlu el-Mansur'un atabeyi olmuş (596/1200) ve sonra da kendisini büyük sultan ilan etmiştir.

Selâhaddin'in oğulları birleşerek el-Meliku'l-Âdil'in elinden Dımaşk ve Mısır'ı almaya kalkıştılsa da (597/1201) başarılı olamadılar. Taraflar arasında yapılan anlaşmada, el-Meliku'l-Âdil'in büyük sultan olarak kalması, Dımaşk'ın el-Meliku'l-Âdil'in oğlu el-Muazzam'a bırakılması ve Mısır'ın büyük oğlu el-Kâmil'in olması, el-Meliku'l-Efdal'e de Samsat, Seruc, Kal'atu Necm ve Re'sul 'Ayn'ın verilmesi kararlaştırılmıştır. Ancak el-Meliku'l-Efdal'e verilen yerler sonradan tekrar elinden alınmıştır (598/1202). el-Âdil'in üçüncü oğlu el-Eşref'e ise, el-Cezîre bölgesi verilmiş ve böylece bütün Eyyübîler el-Meliku'l-Âdil'in sultanlığını kabul etmiştir.

Daha sonra el-Meliku'l-Efdal Eyyübîlerden ayrılarak Anadolu Selçuklularından II. Rukneddin Süleyman'a tâbiyetini ilan etmiştir (602/1205). Rukneddin'in üçüncü halefi olan Keykâvus'un yardımı ile, Halep'te hüküm süren kardeşi el-Meliku'z-Zâhir'in vefatından kısa bir süre sonra kendi hesabına bir devlet kurmaya kalkışmış, ancak el-Meliku'l-Âdil'in oğlu el-Eşref'in müdahalesi sonucu bu teşebbüsü de sonuçsuz kalmıştır (615-616/1218-1219). el-Meliku'l-Efdal, uzun süren iktidar mücadelelerinin ardından Sümaysat'a gitmiş ve orada vefat etmiştir (622/1225)⁹.

⁷ el-Bustânî, Butros, *Udebâu'l-ʿArab fi'l-aʿsâri'l-ʿAbbâsiyye*, Dâr-ı Nâzir ʿAbûd, (ts.), II/441.

⁸ İbnu'l-Eşîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, Beyrut, 1386/1966, XII/121-123, 140-145, 148-150, 155-156, 160-163, 482-483; İbnu'l-Cevzî, *Mir'âtu'z-zamân fi târîhi'l-aʿyân*, VIII(II)/654-656.

⁹ Ebû Şâme, *Zeylu'r-ravâdateyn*, Mısır, 1947, s. 145, İbnu'l-Cevzî, *Mir'âtu'z-zaman*, VIII/637; el-Makrîzî, *es-Sulûk*, (nşr. Mustafa Ziyâde), Kahire, 1942-1958, I/216; İbn Hâllikân, *Vefeyâtu'l-aʿyân*, III/419;

Eyyubilerin Mısır'daki asıl kolu, ordu komutanlarından Aybeg tarafından yıkılıp yerine Memlûkler devleti kurulmuştur (648/1250). Hama kolu ise 749/1348'e kadar devam etmiştir. 875/1470 yılında Akkoyunlu Devleti'nin saldırısıyla Eyyûbîler'in Diyarbakır'daki son kalıntısı da ortadan kaldırılmıştır¹⁰.

II. TOPLUMSAL HAYAT VE DEVLET MEKANİZMASI

Eyyûbî Devleti merkeze bağlı vilâyetler, eyaletler, emirlikler ve tâbi hükümdarlıklardan meydana gelen bir sultanlıktı. Devlet, şeriat hükümleri, devlet adamlarının idarî kararları, örf ve âdetlerden meydana gelen bir hukuk sistemiyle yönetilirken, devlet teşkilâtının başında büyük sultan, hânedana mensup melikler, emirler (beyler) ve vezirler bulunuyordu. Devlet müesseseleri, Zengi Devleti ile Fâtımî Devleti'nden alınan kurumların karışımından oluşuyordu.

Nüreddîn Zengi zamanında Halep ve Dımaşk, Selâhaddin devrinde Dımaşk ve Kahire ve el-Kâmil devrinden itibaren de sadece Kahire Eyyûbî Devletinin merkezi olmuştur.

Eyyûbîler ülkenin tamamında iktâ (timar) sistemini yaygınlaştırmışlardı. Bağlı hükümdarlıklarla emirliklerin büyük kısmı Nüreddîn Zengi zamanındaki ailelerin elindeydi. Selâhaddin, Halep, Ba'lebek, Hama, Humus, Yemen; el-Âdil ise Hısnıkeyfâ, Meyyâfârikîn ve Kerek emirliklerini kurdu. Emirlerin hâkim olduğu topraklar babadan oğula miras kalırdı. Bunlar iç ve dış işlerinde devlete bağlı idi. Tâbi hükümdarların bağlılığı ise sadece dış işlerinde olurdu. Hutbe ve parada sultanın adı geçerdi. Merkezdeki idarî teşkilâtın aynısı tâbî hükümdarlıklarda ve emirliklerde kurulmuştu.

Eyyûbîler bilhassa Mısır'da çok eski devirlerden beri devam eden bir maliye teşkilâtına (Dîvânü'l-mal) sahiptiler. Ayrıca bu divana bağlı çeşitli divanlar mevcuttu. Vilâyet ve kazalarda bu teşkilâtın şubeleri bulunuyordu. Şehir hayatı ve ticaret oldukça gelişmiş olmasına rağmen ülke ekonomisi tarım ve hayvancılığa bağlıydı. Askerî iktâ sistemi de tarıma dayalıydı.

Eyyûbî Devleti'nin canlı bir ticaret hayatı vardı. İpek yolunun Akdeniz'e ulaşan bir kısmı ile baharat yolunun önemli bir bölümü Eyyûbîler'in kontrolündeydi. Uzakdoğu'dan Yemen'e, oradan Kızıldeniz yoluyla Ayzab'a, Ayzab'dan Nil üzerindeki Kus'a, Kus'tan Nil yoluyla İskenderiye ve Dimyat'a ulaşan Baharat yolu ülkeye çok önemli miktarda gümrük vergisi sağlamaktaydı. Avrupalılarla ticaret anlaşmaları imzalamışlar ve Batıya satılan mallarla ülke

İbnu'l-Vâsil el-Ḥamevî, *Muferricu'l-kurûb*, (nşr. Cemâlüddîn el-Şayyâl), Kahire, 1953-1960, IV/155; İbnu'l-İmâd, *Şezerâtu'z-zehab fi aḥbâri men zehab*, Kahire, 1350, V/101; İbn Tağrîbirdî, *en-Nucümü'z-zâhira*, Mısır, 1956, VI/262; İbn Keşîr, *İmâduddîn, el-Bidâye ve'n-nihâye*, Kahire, 1932, XIII/108.

¹⁰ Bayrak, Orhan, *Türk İmparatorlukları Tarihi*, Bilge Karınca Yayınları, İstanbul, 2002, s. 332-346.

zenginleşmişti. Mısır-Yemen Baharat yolundan başka İpek yolunun Musul ve Amîd'den itibaren Akdeniz limanlarına kadar olan kısmı Eyyûbîler'in kontrolündeydi. Ayrıca ülkede sabit bir para sistemi vardı¹¹.

Eyyûbîler'de devlet hânedanın ortak mülkü sayılıyordu. Hânedan mensubu emirler melik ünvanı alıyor, protokolde tâbî hükümdarlarla aynı seviyede tutuluyordu. Hânedan mensuplarından en yüksek idârî yetkiye, askerler arasından yetişen emirler sahipti. İdareci ve askerî sınıfı Araplar'dan İranlılar'dan, Hıristiyan ve Yahudilerden oluşan kâtipler sınıfı takip ediyordu. Bürokrasi ve maliye bunların elinde olup, bunlardan sonra ulemâ sınıfı geliyordu. Ulemâ sınıfı, devletin siyasetinde ve kamuoyunun oluşmasında söz sahibiydi. Daha sonra tüccar ve serbest meslek erbabı ile büyük arazi sahipleri geliyor, en alt tabakayı ise küçük çiftçiler, ücretliler vb. gruplar teşkil ediyordu¹².

Sultanın idaredeki en büyük yardımcısı veziriydi. Vezirler genellikle bürokratlardan tayin edilirdi. Sultandan başka, ülkenin diğer idarî birimlerinde hüküm süren ikinci derecede hükümdarların da vezirleri vardı.

Devletin yazışmaları Dîvân-ı inşâ tarafından yapılırdı. Sultanın fermanları, menşurları, mektupları bu divandan çıkardı. Divan başkanları, üslûbu güzel olan edîplerden seçilirdi. Bunlar arasında el-Ğâdî'l-Fâdîl, Ziyâuddîn İbnu'l-Eşîr gibi büyük edîpler de vardı. Devletin istihbarat ve posta işleri de Dîvân-ı inşâ'ya bağlı olup, vezir bunlardan da sorumluydu.

Eyyûbî devletinde halk, farklı milletlerden ve din mensuplarından meydana geliyordu. Dînî dağılım açısından ilk sırayı Müslümanlar alırken, Hıristiyanlar, Yahudiler ve diğer din mensupları Müslümanları takip ediyordu. Müslümanlar Arap, Türk, Kürt olmak üzere başlıca üç ırka ayrılıyordu. İslâm dışındaki dinlerin mensupları Eyyûbî devletinde azınlık statüsündeydi¹³.

III. İLMÎ VE KÜLTÜREL HAYAT

Eyyubiler dönemi, ilim ve kültür bakımından İslam tarihinin son derece önemli bir halkasını oluşturmaktadır. Selçuklular tarafından Suriye'de açılmaya başlanan medreseler, Nûreddîn Zengi zamanında yaygın hale getirilmiştir.

Eyyûbîler'le Mısır'a, Hicaz'a ve Yemen'e giren medreselerde Şâfiî, Hanefî, Hanbelî fıkhı okutuluyordu. Eyyûbîler'in sonlarında, Sünnî dört mezheb üzere öğretim yapan medreseler açıldı.

¹¹ Şeşen, "Eyyûbîler", *DİA*, XII/28-31.

¹² Şeşen, *Selâhaddin Eyyûbî ve Devlet*, s. 203-206.

¹³ Şeşen, (a.g.m.), *DİA*, XII/28-31.

Medreselerin yanı sıra dârülhadis ve dârülkur'an adı verilen müesseseler de vardı. İlk öğretim mahalle mekteplerinde (küttâb) yapılıyor, riyâzî ve tabii ilimler genellikle özel derslerde öğretiliyordu. Medreseler, öğrencileri ve görevli hocaları birlikte devlet tarafından himaye ediliyordu. Bunun yanısıra medreseler için birçok vakıf kurularak eğitim ve öğretim masrafları karşılanıyordu. Selâhaddin döneminde Dımaşk'ta kırktan fazla, Halep ve Kahire'de on beşin üzerinde medrese vardı. Medreselerin başmüdürrisleri sultan tarafından tayin edilirdi. Bütün eğitim kurumları kâdılkudâta bağlıydı¹⁴.

Eyyûbîler döneminde dil ve edebiyat alanında önemli çalışmalar yapılmıştır. Bu devirde yaşayan dilcilerden İbn Berrî (ö.583/1187), el-Cevherî'nin *Sihâhu'l-luğa* adlı eserine üç ciltlik bir haşiye yazmıştır. Diğer yandan Tacuddîn el-Kindî (ö. 614/1217) uzun zaman Dımaşk Camisinde dil ve edebiyat dersleri vermiştir. Ebû Ali el-Farisî ve ez-Zemahşerî'nin dil konusundaki kitapları ile el-Ĥarîrî'nin *Makamat*'ına bir çok şerh yazılmış, *Kitabu'l-eğānî* çeşitli kişiler tarafından şerh edilmiştir¹⁵.

Arap nesri ve şiiri de Eyyubiler döneminde parlak devirlerinden birini yaşamıştır. Sanatlı nesirde el-Ĥâdî'l-Fâdîl ve 'İmâduddîn el-Kâtib (519-597/1125-1201)¹⁶, düz nesirde Uşâme b. Munkîz¹⁷ ve el-Vahrânî¹⁸ gibi önemli yazarlar yetişmiştir. Ziyâuddîn İbnu'l-Eşîr gibi edebiyat

¹⁴ Şeşen, "Eyyûbîler", *DİA*, XII/26-28.

¹⁵ Şeşen, *Selâhaddin Eyyûbî ve Devlet*, s. 310-320.

¹⁶ Vezirler ve kâtipler yetiştiren yetiştiren bir aileden gelen 'İmâduddîn, İsfehan'da doğmuş ve Dımaşk'ta ölmüştür. İlk eğitimini doğduğu şehirde alan İmâduddîn, daha sonra, önce Bağdat'ta dönemin ünlü dilcilerinden ve Nizamiye Medresesi müdürrisi İbn Razzâz gibi fakihlerden ve Musul'da da çeşitli âlimlerden ders aldı. Bağdatta aldığı bir-iki görevin ardından Dımaşk'a geldi. Burada Nureddin Zengi tarafından Dîvân-ı inşâ başkanlığına getirilerek hem onun hem de Selâhaddin'in '*sır kâtibi*' olarak çalıştı. Selâhaddin'in ölümlünden sonra görevinden istifa ederek, kendisini tedarik ve telife veren İmâduddîn 597/1201 yılında da vefat etti. Arapça ve farsçayı çok iyi kullanan ünlü bir Dîvân kâtibi ve şâir olan 'İmâduddîn, kaleme aldığı eserlerinde, yaşadığı dönemin siyasî ve kültürel hayatını ustaca anlatan bir tarihidir. el-Ĥâdî'l-Fâdîl'dan sonra, inşâ sanatında dönemin en büyük ustası olarak kabul edilen 'İmâduddîn'in eserlerinden bir kısmı şunlardır: *Ĥarîdet el-kaşr* (Toplam 10 ciltten oluşan bu eser bir şairler ve edipler antolojisi olup XII. Yüzyılda İslam dünyasındaki edebî faaliyetleri yansıtan en önemli kaynak eserler arasındadır.), *Zeylu'l-ĥarîde* (Günümüze ulaşmamıştır); *Dîvânü resâil*, *Dîvânü 'ş-şîr*, *Dîvânü dü-beyt*. Bkz. Şeşen, *Selâhaddin Eyyûbî ve Devlet*, s. 381-382, 396-398.

¹⁷ Şeyzer'da doğan ve Dımaşk'ta vefat eden (509-584/1095-1188) Uşâme b. Munkîz, Şeyzer emirinin oğlu olup, yaşadığı dönemde ediplerin ve süvarilerin liderlerinden biri olarak kabul ediliyordu. Trablus'ta ilim tahsil etti. Daha sonra Dımaşk'a giderek, Dımaşklılarla Frenkler arasındaki savaşlara katıldı. Bir ara Nureddin Zengi'nin maiyetinde Bağdat, Musul, Erbil gibi yerleri dolaşan Uşame, daha sonra da Mısır'a gitti. 1174 yılında Selâhaddin'in Dımaşk'a gelmesi üzerine oraya tekrar döndü ve burada vefat etti. el-Ĥâdî'l-Fâdîl'm "*o, zamanımızdaki ediplerin emiridir*" dediği Uşame'nin Selâhaddin tarafından çok sevildiği ve şairliğinin takdir edildiği nakledilir. Edebi eserleri arasında, *Dîvânü Şîr*, *el-Bedîc fî nakdi's-şîr*, *Kitâbu'l-asâ*, *Kitâbu'l-fîtibâr*, bize kadar gelmiştir. Bkz. Şeşen, *Selâhaddin Eyyûbî ve Devlet*, s. 377-278.

¹⁸ Aslen Mağripli olan el-Vahrânî (ö.575/1179), Selâhaddin devrinde onun hizmetine girmek için Mağrip'ten Mısır'a gelmiş büyük bir kâtip idi. Ancak el-Ĥâdî'l-Fâdîl ve 'İmâduddîn el-Kâtib gibi büyük

tenkitçileri, İbn Şenâulmulk (ö. 609/1212), İbn ʿUneyn (ö. 630/1233) ve İbn Maṭrūḥ (ö. 649/1251) gibi değerli şâirler yaşamıştır.

el-Ḳāḍî'l-Fāḍîl inşa sanatında '*Şimāʿatu'l-Fāḍîl*' adı verilen yeni bir üslûp geliştirerek sonraki nesilleri büyük ölçüde etkilemiştir. Onun döneminde yaşayan en ünlü iki kâtip; ʿİmâduddîn el-Kâtib (519-597/1125-1201) ve Ziyâuddîn İbnu'l-Eşîr onun metodunu zaman zaman taklit etmişlerdir. Ancak İmâduddîn, taklit konusunda ileri giderek kimi zaman aşırılığa düşmüştür. İbnu'l-Eşîr bu aşırılığın farkına vararak, edebî tenkit ve belâgatla ilgili kaleme aldığı eserlerinde bu tarzı tenkit etmiş¹⁹, daha mutedil bir yol izlemeyi tercih etmiştir.

Düz nesrin bu dönemdeki en güzel örnekleri, el-Vaḥrânî'nin *Menâmat*'ı, İbn Cubeyr'in Seyahatnamesi (er-Rihle), ʿAbdullaṭîf el-Bağdâdî'nin Mısır'daki hatıralarını kaleme aldığı kitaplardır. Hiciv sahasında İbn ʿUneyn, Arap edebiyatının en büyük şairlerinden biri olurken, tasavvufla ilgili konuları ve edebî sanatları en iyi işleyen şair ise, İbnu'l-Fârîḍ olmuştur. *Kaside-i burde* adlı meşhur eseri ile el-Buṣîrî de, bu dönemde haklı bir şöhret kazanmıştır.

Ayrıca, İran şiirinin etkisiyle Arap şiirine bu dönemde *rubâî* tarzı girmiştir. Ancak Araplar, İranlılar gibi şiirde millî bir destan meydana getirememişlerdir. İbnu'l-Eşîr'in dediği gibi, her ne kadar Farsça Arapça'ya nisbetle denizden bir damla gibi olsa da, Arapların yapamadıklarını Firdevsî'nin²⁰ *Şehname*'yi yazmasıyla İranlılar yapmışlardır²¹.

kâtiplerin yanında yer edinemediğini anlayınca, eğlendirici türde edebî eserler yazmaya koyulmuştur. Arap edebiyatında menâme (rüyâ hikâyesi) tarzının mücidi olan el-Vaḥrânî, halk tarafından büyük rağbet görmüştür. İbn Fazlullah onun menâmatından bazı parçalar nakletmektedir. Bkz. İbn Ḥallikân, *Vefeyâtu'l-aʿyân*, IV/9; eş-Şafedî, Ḥalîl b. Aybek, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, Almanya, 1991, 2. baskı, IV/386-389; Şeşen, *Salâhaddîn Eyyûbî ve Devlet*, s. 376.

¹⁹ İbnu'l-Eşîr, Ziyâuddîn, *el-Meşelu's-sâir fi edebi'l-kâtibi ve's-şâ'ir*, (thk. Ahmed el-Hüfî-Bedevî Ṭabâne), Dâru Nehḍati Mısır, Kahire, 1973, I/213-215 vd.

²⁰ İranlıların en büyük şairlerinden biri olarak kabul edilen Firdevsî'nin (320/330-411-416) altmış binden fazla beyitten oluşan dev eseri. Firdevsî Şehnâme'yi Sultan Mahmud Gaznevî'ye takdim etmiş, ancak Sultan reddedip onu ödüllendirmeyince kızıp yanından ayrılmıştır. Esas olarak Fars tarihi ve savaşlarından bahseden Şehnâme, bunların yanısıra, pekçok hikemiyyât, kıssa, ve edebî inceliklerle süslü, gelmiş geçmiş en büyük edebiyat şaheserlerinden biri olarak kabul edilmektedir.

²¹ İbnu'l-Eşîr, Ziyâuddîn, (a.g.e.), IV/11-12.

I. BÖLÜM
ZİYÂUDDİN İBNU'L-ESİR'İN
HAYATI
VE
ESERLERİ

I. ZİYÂUDDİN İBNU'L-EŞİR'İN HAYATI¹

A. ADI, KÜNYESİ VE LAKAPLARI

Tam adı, el-Vezîr eş-Şâhib el-Ķâđî² Ebu'l Feth Naşrullah Ziyâuddîn b. Ebi'l-Kirâm Muḥammed b. Muḥammed b. 'Abdulkerîm b. 'Abdulvâhid eş-Şeybânî el-Ḥarrânî'dir. Künyesi Ebu'l-Feth, lakâbı Ziyâuddîn olup, İbnu'l-Eşîr el-Cezerî el-Mevşîlî el-Ḥarrânî olarak tanınmaktadır³.

¹ Ziyâuddîn İbnu'l-Eşîr'in hayatı ve eserlerinden bahseden bazı tarih kitaplarında, müellif hakkındaki kısımlar her nedense kaybolmuştur. Örnek olarak, YâĶût el-Ḥamevî'nin *Mu'cemu'l-udebâ*'sında İbnu'l-Eşîr'in hayatının da içinde yer aldığı yedinci cüz kayıptır. Ayrıca, İbn Ḥallikân'ın sözünü ettiği İbnu'l-Mustevfâ'nın kaleme aldığı *Târihu Erbil* adlı eserde de, yine İbnu'l-Eşîr'in hayatıyla ilgili bölümün kayıp olduğu nakledilmektedir. Müellifin hayatı hakkında bize kadar ulaşan en önemli vesika, İbn Ḥallikân'ın *Vefeyâtu'l-a'ÿân* adlı eserinde bulunan bilgilerdir. Bu eser, kendisinden sonra gelen, konu ile ilgili bütün eserlere kaynaklık etmiştir. Diğer yandan, hem *Vefeyâtu'l-a'ÿân* hem de diğer kaynaklar, Ziyâuddîn'le ilgili çok önemli bilgileri mesela çocukluk dönemi, medrese hayatı, hocaları, öğrencileri ve bunlara benzer önemli hususlar hakkında hemen hiç bir bilgiden söz etmemektedirler. Özellikle hocaları hakkında hiç bir tarihi bilginin bulunmayışı bazı araştırmacıları, Ziyâuddîn'in hocaları ile, hem bir usul bilgini hem de bir hadis bilgini olan büyük kardeşi Mecdüddîn'in hocalarının aynı kişiler olduğu kanaatine sevk etmiştir. Tarihî kaynaklarda, Mecdüddîn'in hocaları arasında, Musul hatibi Ebu'l Fağl eṭ-Ṭüsi ve Yahyâ eş-Şekafî gibi önemli âlimler gösterilmektedir. Diğer taraftan, Ziyâuddîn'in, kimi zaman ağabeyi Mecdüddîn'den ders aldığı da nakledilmektedir. Bkz. İbn Ḥallikân, *Vefeyâtu'l-a'ÿân*, V/389-397; İbnu'l-Eşîr, Ziyâuddîn, *Divânu resâili Ziyâuddîn İbnu'l-Eşîr*, (thk. Hilâl Nâcî), Musul, 1982, s. 5-6; Selâm, Mahmud Zağlûl, *Ziyâuddîn İbnu'l-Eşîr*, Dâru'l-Maârif, 2. baskı, Kahire, s. 48.

² Ayrıca 'el-Vezîr es-Şâhib el-Ķâđî' ünvanları da kaynaklarda yer almaktadır. Ancak 'el-Ķâđî' ünvanı sadece müellifin *Risâletu'l-ezhar* adlı eserinin kapağında ve ilk sayfasında geçmektedir. Bkz. İbnu'l-Eşîr, Ziyâuddîn, *Risâletu'l-ezhar*, (thk. Hilâl Nâcî), Musul Üniversitesi Yayınları, Musul, 1983, s. 7.

³ İbn Ḥallikân, *Vefeyâtu'l-a'ÿân*, V/389; İbnu'l-Eşîr, Ziyâuddîn, *Kitâbu'l-miftâhi'l-munşâ li hadîĶati'l-inşâ*, (thk. 'Abdulvâhid Ḥasen eş-Şeyh), 1. baskı, 1403/1983, s. 5; el-Yemenî, Abdullah b. Es'ad, *Mir'âtu'l-cinân ve 'ibretu'l-yakzan*, Matbaatu'l-Âlemiyye, 2. baskı, Beyrut, 1970, IV/97; eş-Şuyûtî, *BuĶyetu'l-vu'ât*, Mısır, 1326, II/315; İbn TaĶrîbirdî, *en-Nucümü'z-zâhira*, VI/318; ez-Zehebî, *Duvelu'l-islâm fi't-târih*, (thk. F. Şeltût-M. İbrahim), Kahire, 1974, II/109; İbnu'l-İmâd, *Şezerâtu'z-zeheb*, III/11, 40-41, 44, 56, 69, 64, 112; IV, 198, 200-201; Taşköprüzâde, *Miftâhu's-şâ'ade*, Haydarâbâd, 1356, I/222-223; İbnu'l-Eşîr, Ziyâuddîn, *er-Resâilu's-sâhibiyye*, (nşr. Enîs el-Makdisî), Beyrut, 1959; et-Tehânevî, *Keşfu'z-zunun 'an eşâmi'l-kutub ve'l-funûn*, Matbaatu Vekâletu'l-Funûn, Mısır, 1941, s. 1586, 2012; Bağdâdî, İsmâil, *Hediyyetu'l-ârifîn*, Beyrut, ts. II/492-493; DaĶır, Yusuf Esad, *Meşâdiru'd-dirâseti'l-edebiyye*, Beyrut, 1983, VII/252-253; DaĶf, Şevki, *el-BelâĶa tatavvur ve târih*, Dâru'l-Maârif, 7. baskı, Kahire, ts. s. 323-324; İbnu'l-Eşîr, Ziyâuddîn, *el-Câmi'u'l-kebîr fi şinâati'l-manzûmi mine'l-kelebi ve'l-menşûr*, (thk. Mustafa Cevâd-Cemîl Saîd) Mecmeu'l-İlmiyyi'l-İrâĶî, 1965; Selâm, Mahmud Zağlûl, *Ziyâuddîn b. el-Eşîr ve cuĶûduhu fi'n-naĶd*, Mektebetu Nahđati Mısır, ts. s. 31-33; Selâm, *Ziyâuddîn b. el-Eşîr*, s. 5; Durmuş, İsmail, "Ziyâuddîn İbnu'l-Eşîr" *DİA*, XXI/30; İbnu'l-Cevzî, *Mir'âtu'z-zamân*, VIII/442; 32-33; el-FâĶûrî, Hannâ, *el-Câmi' fi târihi'l-edebi'l-'Arabî*, Beyrut, 1986, II/649; DaĶf, Şevki, *Târihu'l-edebi'l-'Arabî*, Dâru'l-Maârif, 2. baskı, Beyrut, 1980, V/450; el-Makrîzî, *es-Sulûk*, I/115; Bâşâ, Ömer Müsâ, *el-Edebu fi bilâdi's-Şâm*, Dâru'l-Fikri'l-Mu'âsir, Beyrut, 1989, s. 764; Altuncî, Muḥammed, *el-Mu'cemu'l-mufaşşal fi'l-edebe*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1999, I/19.

B. DOĞUMU

İbnu'l-Eşîr Şaban ayının onunda, perşembe günü, 558/1163 veya 559/1164⁴ yılında Cizre'de İbni Ömer adasında⁵ Arap asıllı bir ailede⁶ dünyaya gelmiştir. Cizre'de doğmuş

⁴ İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-a'fyan*, V/389; Selâm, *Ziyâuddîn b. el-Eşîr*, s. 32.

⁵ Bugün Cizre (Cizre: Şırnak iline bağlı ilçe merkezi) adıyla bilinen, ancak geçmişte önce 'Cezîre' ve daha sonra da 'İbni Ömer' olarak adlandırılan adanın tarihi çok eskilere gitmektedir. Cudi dağının karşısında, Musul'un kuzeyinde, Dicle nehri kıyısında yer alan ve Musul idaresine bağlı olan ada, Hz. Ömer devrinde Sasaniler'den alınıp İslam topraklarına katılmış, ardından başlatılan büyük bir îmar faaliyetiyle güzel bir şehir haline getirilmiştir. Adanın, tarih boyunca coğrafi konumunun sağladığı stratejik öneminin yanısıra, birçok kültüre de beşiklik yaptığı bilinmektedir. Adanın isminde yer alan İbni Ömer'in kim olduğu ve bir yerleşim yeri olarak adayı kimin meskun hale getirdiği konularında ihtilaf edilmiştir. Tarihçilerin bir kısmına göre, adanın ismi, Musul şehrini kuran 'Abdulazîz b. Ömer el-Berka'î'den gelmektedir. Diğer bir görüşe göre ise, adaya bu ismin verilme sebebi, onu îmar eden ilk kişinin adının, el-Hasan b. Ömer b. el-Hattâb olmasıdır. Daha sonra bu ada, ona nispet edilmiştir. Bkz. el-Hamevî, Yâkût, *Mu'cemu'l-buldân*, Dâru Şadr, Beyrut, ts, II/138; Selâm, *Ziyâuddîn b. el-Eşîr ve cuhûduhu fi'n-naqd*, s. 32; Ebû Şâme, *Kitâbu'r-ravâteyn*, I/186.

İbni Ömer adasında kurulu olan şehir, Ermenistan, Bilâdi Rum ve diğer bölgelerden ticârî malların getirilmesiyle zamanla bir ticaret merkezine dönüşmüştür. Şehrin, hem mimarî yapısı ve kaynaklarının zenginliği hem de emniyetli bir belde olması açısından o bölgenin en önde gelen yerleşim birimi olduğu da, tarihi kaynaklarda ifade edilmektedir. Ayrıca, bu beldeyi Dicle nehri üzerinde bulunan kuvvetli bir sur kuşatmaktadır. Sonradan, bu adanın Dicle nehri ile bitişen kısmına bir hendek kazılmış ve bu hendek yoluyla akan su ile, adanın zirâf mahsulü artarak, ada, bağlık-bahçelik bir mevkiye dönüşmüştür. İbnu'l-Eşîr'in doğduğu dönemde ada, Musul Atabey'ine bağlı bir vali tarafından yönetiliyordu. Daha sonra - yukarıda işaret edildiği gibi, adanın idaresini İbnu'l-Eşîr'in babası Eşîruddîn üstlenmiştir. Bkz. Bkz. İbn Hallikân, (a.g.e.), I/379; Durmuş, İsmail, "Ziyâuddîn İbnu'l-Eşîr", *DİA*, XXI/30; İbnu'l-Eşîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, IX/107; İbnu'l-Verdî, *el-Muhtasar fi aḥbâri'l-beşer*, el-Hüseynî el-Mısrî Matbaası, 1325, III/154; el-Hamevî, *Mu'cemu'l-buldân*, II/138; el-Hamevî, Yâkût, *Mu'cemu'l-udebâ*, Dâru'l-Me'mûn, Kahire, 1355, VI/238, 241; İbnu'l-İmâd, *Şezerâtu'z-zehab*, V/189; el-Yemenî, *Mir'âtu'l-cinân*, IV/97; el-Hamevî, *Mucemu'l-buldân*, II/79, 138; Zeydan, Corci, *Târîhu'l-âdâbi'l-lugati'l-ʿArabiyye*, Dâru'l-Hilâl, ts., III/51; İbnu'l-Eşîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, VI/121; VIII, 93, 554, 692, IX, 38, 171; Yinanç, M. Halil, *Anadolu'nun Fethi*, İstanbul, 1994, s.150; Turan, Osman, *Doğu Anadolu Türk Devletleri Tarihi*, İstanbul, 1973, s. 163-182; Özaydın, Abdülkerim, *Selçuklu Tarihi*, İstanbul, 1990, s. 103; İbnu'l-Eşîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, IX/107.

Diğer yandan, İbnu'l-Eşîr'in yaşadığı dönemde, adada hem medreseler hem de bu medreselerde eğitim-öğretim faaliyeti ile meşgul olan büyük âlimler bulunuyordu. Bu cümleden olarak, Yâkût el-Hamevî o dönemde İbni Ömer adasında müderrislik yapan iki önemli isimden bahseder. Bunlardan birincisi Ebû Tâhir İbrahim b. Muhammed b. İbrahim b. Mihrân el-Fakîh el-Cezerî eş-Şafî'î'dir. (517-577/1123-1181) Bu zâtın, o dönemde, adanın valisi olan Ömer b. Muhammed el-Bezrî'den ilim öğrenmiş olan âlim ve kâmil bir şahsiyet olduğunu, ayrıca, Bağdat'a gidip hadis eğitimi alıp tekrar adaya dönerek ders verdiğini nakletmektedir. Hamevî, adada ilim öğretimiyle meşgul olan ikinci bir şahsiyet olarak yukarıda Ebû Tâhir'in hocası olarak adı geçen Ebu'l-Kâsım Ömer b. Muhammed b. İkrime b. el-Bezrî el-Cezerî'den bahs eder. Bu şahıs hakkında İbn Şâfi'nin "Şafî mezhebi hakkında en mâlûmatlı âlim" dediğini nakleder. Bu âlim, 560/1165 yılında, arkasında bir çok talebe bırakarak vefat etmiştir. Bkz. el-Hamevî, *Mu'cemu'l-buldân*, II/138; İbnu'l-Eşîr, *Ziyâuddîn*, *Kitâbu'l-miftâhi'l-munâ*, s. 11-12. Adadaki ilmî faaliyetin bir delili de İbnu'l-Eşîr'in kardeşi 'İzzeddîn b. el-Eşîr hakkında Musul Atabeyi'nin "574/1178 senesinde, 'o (İzzeddîn), İbni Ömer adasında bulunan bir medreseye hadis öğrenmek için gidip geliyordu" şeklindeki rivâyetidir. Bkz. Selâm, *Ziyâuddîn b. el-Eşîr ve cuhûduhu fi'n-naqd*, s. 35.

⁶ Selâm, *Ziyâuddîn b. el-Eşîr*, s. 34.

olmasından dolayı nisbeti Cezerî, Şeybân kabilesine mensup olduğu için de Şeybânî nisbetlerini almıştır⁷. İbnu'l-Eşîr'in çocukluğu hakkında tarihi kaynaklarda hiçbir bilgi bulunamamıştır⁸.

C. BABASI VE KARDEŞLERİ

İbnu'l-Eşîr'in babası, Eşîruddîn Muhammed b. 'Abdulkerîm b. 'Abdulvâhid eş-Şeybânî olup, lakâbı el-Eşîr'dir. Musul hükümdarı İmâduddîn Zengi'nin veziri Ebû Cafer el-İsfehânî tarafından çok saygı duyulan birisi olması sebebiyle kendisine '*tercih edilen, itibarlı*' anlamına gelen '*el-Eşîr*' lakabı verilmiştir. Hatta vezir Ebû Cafer, el-Eşîr'e gösterdiği güven ve saygının bir işareti olarak onu devlet hazinesine tayin etmişti. Zengin bir tüccar olan ve Zengi Hanedân⁹ ile sıkı ilişkileri bulunan Eşîruddîn, önce İbni Ömer adasının (Cizre) vâililiğine getirilmiş ve 541-565/1146-1169 yılları arasında da, bu adanın toprak vergisini toplamakla da görevlendirmiştir.

Adada idareciliği esnasında, tapu-kadastro işlerinde ve toprak vergisinin toplanması konusunda halka karşı son derece merhametli, cömert ve anlayışlı olduğu kaydedilmektedir¹⁰.

Eşîruddîn'in tarihçi oğlu 'İzzuddin İbnu'l-Eşîr, babasının vefat tarihinden bahsetmediğinden dolayı bazı araştırmacılar, Eşîruddîn'in, Nüreddîn Arslan Şah (589-607/1193-1210) idaresinin muayyen bir döneminde hayatta olduğu ve bu dönem içinde vefat ettiği sonucunu çıkarmışlardır. Ancak doğru olan Eşîruddîn'in, Nüreddîn Arslan Şah döneminin tamamında hayatta olduğu ve oğlu Mecdüddîn'in ölümünden sonra vefat ettiği'dir. Bu iddianın delili ise, Ziyâuddîn İbnu'l-Eşîr'in, büyük kardeşi Mecdüddîn'in ölümü üzerine babasına gönderdiği bir taziye

⁷ İbnu'l-Eşîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, IX/89; İbnu'l-Eşîr, Ziyâuddîn, *Kitâbu'l-miftâhî'l-munşâ*, s. 7; İbnu'l-Eşîr, Ziyâuddîn, *Divânu resâil*, (thk. Hilâl Nâcî), s. 3; İbnu'l-Eşîr, Ziyâuddîn, *el-Câmi'u'l-kebîr* (önsöz), s. 9; Selâm, *Ziyâuddîn b. el-Eşîr ve cuhûduhu fi'n-naqd*, s. 2; İbn Hâlikân, *Vefeyâtu'l-a'yan*, V/389 vd.; Durmuş, İsmail, "Ziyâuddîn İbnu'l-Eşîr", *DİA*, XXI/30; el-Fâhûrî, *el-Câmi' fi târihi'l-edebi'l-Ârabî*, II/649; İbnu'l-İmâd, *Şezerâtu'z-zehab*, V/187-188; Zeydan, *Târihu'l-âdâbi'l-luğati'l-Ârabiyye*, III/51; el-Yemenî, *Mir'âtu'l-cinân*, IV/97; eş-Şuyûfî, *Buğyetu'l-vu'ât*, II/315; İbn Tağribirdî, *en-Nucümü'z-zâhire*, VI/318; Dayf, *Târihu'l-edebi'l-Ârabî*, II/450; ez-Zehabî, *Duvelu'l-İslâm fi't-târîh*, II/109; el-Bustânî, *Udebâu'l-Ârab*, II/441.

⁸ Selâm, *Ziyâuddîn b. el-Eşîr*, s. 35.

⁹ Selçuklu Devletinin bir kolu olan Zengi Hanedânın kurucusu, Selçuklu Hükümdarı Melikşah'ın mevâlisinden İmâduddîn Zengi olup devletinin hâkimiyet alanı, Cezîre ve Şam'a kadar uzanmaktaydı. Devlet 521-657/1127-1259 yılları arasında hüküm sürdü. Bkz. el-Bustânî, *Udebâu'l-Ârab*, II/443; Selâm, *Ziyâuddîn b. el-Eşîr*, s. 32.

¹⁰ İbnu'l-Eşîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, IX/107; Selâm, *Ziyâuddîn b. el-Eşîr ve cuhûduhu fi'n-naqd*, s. 32-33; Selâm, *Ziyâuddîn b. el-Eşîr*, s. 33; Ebû Şâme, *Kitâbu'r-ravqateyn*, I/186; el-Fâhûrî, *el-Mücez fi'l-edebi'l-Ârabî ve târihih*, II/649.

mektubudur. Mecduddin'in vefat tarihi 606/1209 yılı, zilhicce ayında olduğuna göre, baba Eşiruddin'in ölümü ondan sonra olmalıdır¹¹.

Eşiruddin'in birer âlim olarak yetiştirdiği üç oğlu da 'Benu'l-Eşir' diye tanınmıştır. Bu üç kardeşin sırasıyla doğum ve ölüm tarihleri, Hadis ve Usul âlimi Mecduddin (544-606/1149-1209), Tarih bilgini İzzuddin (555-630/1160-1233), dil ve edebiyat bilgini Ziyâuddin (558-637/1163-1239) şeklindedir¹².

D. TAHSİL HAYATI VE OKUDUĞU İLMÎ-EDEBÎ KAYNAKLAR

1. Tahsil Hayatı

İlk öğrenimini Cizre'de gören Ziyâuddin¹³, yirmi bir yaşında iken 579/1183 senesinin Recep ayında babası ve iki kardeşiyle birlikte zamanın ilim ve kültür merkezi olan Musul'a göç etti¹⁴. Adada başladığı ilim tahsilini orada tamamladı.

Dönemin kültürünü yansıtan en temel ilimlerden sayılan nahiv, lügat, beyân, şiir, hadis, lügât, hesap ilimlerini öğrenip, Kur'an'ın yanı sıra, başta Ebü Temmâm, el-Buhturî ve el-Mutenebbî'nin dîvânları olmak üzere pek çok şiir mecmuâsını ezberledi¹⁵. Adı geçen ilimleri öğrenmenin bir kâtip için zorunluluk olduğunu belirten İbnu'l-Eşir, hem *el-Veşyu'l-merkûm* adıyla kaleme aldığı eserinde, hem de *el-Meşelu's-sâir*'de bu konuya değinirken, kâtipin kitâbet sanatında ihtiyaç duyduğu ilimlerin bir sınırı olmadığını, ancak bütün ilimleri bilmek aklen mümkün olmadığından bunlardan hiç olmazsa bir 'nebbe'¹⁶ alınmasının lüzûmuna işaret eder.

¹¹ İbnu'l-Eşir, *Ziyâuddin, Kitâbu'l-miftâhi'l-munşâ*, s. 7-9; İbnu'l-Eşir, *el-Kâmil fi't-tarih*, IX/107; Ebü Şâme, *Kitâbu'r-ravdateyn*, I/186; İbnu'l-Eşir, *Ziyâuddin, Dîvânu resâil*, (thk. Hilâl Nâcî), s. 4-5.

¹² İbnu'l-Eşir, *el-Kâmil fi't-tarih*, IX/89; İbnu'l-Eşir, *Ziyâuddin, Kitâbu'l-miftâhi'l-munşâ*, s. 7; eş-Şuyûtî, *Buğyetu'l-vu'ât*, II/315; İbn Tağribirdî, *en-Nucümü'z-zâhire*, VI/318; el-Bustânî, *Udebâu'l-Arab fi'l-a'sâri'l-Abbâsiyye*, II/441; el-Fâhürî, *el-Câmî' fi târihi'l-edebi'l-Arabî*, II/649; Altuncî, *el-Mu'cemu'l-mufaşşal fi'l-edeb*, I/18-19; Durmuş, İsmail, "Ziyâuddin İbnu'l-Eşir", *DİA*, XXI/30.

¹³ Selâm, *Ziyâuddin b. el-Eşir*, s. 46.

¹⁴ İbn Hâlikân, *Vefeyâtu'l-a'yân*, V/389; Selâm, *Ziyâuddin b. el-Eşir*, s. 35.

¹⁵ İbn Hâlikân, (a.g.e.), V/389; el-Yemenî, *Mir'âtu'l-cinân*, IV/97-98; İbnu'l-İmâd, *Şezerâtu'z-zeheb*, V/187; Durmuş, İsmail, "Ziyâuddin İbnu'l-Eşir", *DİA*, XXI/30; İbnu'l-Eşir, *Ziyâuddin, Dîvânu resâil*, (thk. Hilâl Nâcî), s. 4; İbnu'l-Eşir, *el-Câmî'u'l-kebîr*, II/649; Dayf, *Târihu'l-edebi'l-Arabî*, V/450; Selâm, *Ziyâuddin b. el-Eşir*, s. 35, 47.

¹⁶ İbnu'l-Eşir, *Ziyâuddin, el-Veşyu'l-merkûm fi halli'l-manzûm*, Matbaatu Şemerâti'l-Funûn, 1398, s. 4-5; İbnu'l-Eşir, *Ziyâuddin, Kitâbu'l-miftâhi'l-munşâ*, s. 13; İbnu'l-Eşir, *el-Meşelu's-sâir*, I/62, 38; İbn Hâlikân, *Vefeyâtu'l-a'yân*, V/389; el-Askerî, Ebü Hilâl, *Kitâbu's-şinâ'ateyn*, (thk. Mufîd Kâmiha), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1989, II. Baskı, s. 154; "Her ilimden bir nebbe alma" cümlesi, özellikle Dîvân kâtipleri için literatürde, hemen her ilimle ilgili genel bir kültüre sahip olmak anlamında kullanılan bir tabir olarak yaygındır. İslam tarihinde söz konusu kültürü, okuyucusuna vermeyi hedefleyen bir dizi

Diğer yandan bu söylediklerini bilfiil kendisinin yaptığını ifade ederek, eski ve yeni pek çok şiirin yanı sıra, Ebū Temmām, el-Buhturī ve el-Mutenebbī'nin dīvanlarının tamamını ezberlediğini, bunları senelerce talebelere okutarak kendisinde mükemmel bir kâtiplik melekesinin meydana geldiğini nakleder¹⁷.

İbnu'l-Eşîr, yetişme döneminde ezberlediği şiirlerin yanı sıra, kendisinin seçip bir kitapta topladığı ve kitabet sanatında ihtiyaç duyulan üç binden fazla Hadis-i Şerifi ezberlediğini, bunları sürekli tekrarlayarak kâtiplik becerisini geliştirmesinde bu hadislerin çok faydası olduğunu dile getirmektedir¹⁸.

İbnu'l-Eşîr'in kendince önemli gördüğü hadisi şerifleri, dīvanları ve şiirleri ezberlemesinde ve bunları tekrar tekrar okuyarak bir bakıma alıştırmaya yapmasında hedeflediği bir amacı vardı. Dönemin sosyal ve ilmî-edebî şartları içinde 'kitâbet' çok revaçta ve 'kâtipler' de devlet içinde büyük bir itibara sahipti. Zira kâtipler, bir taraftan siyaset mekanizmasında rol alan idarecilerin, diğer taraftan da ordu komutanlarının adeta birer dili ve sözcüsü hükmündeydiler. Bu yüzden, her ne zaman bir kâtibin kurduğu cümle, Kur'an veya Hadis'e üslûp açısından bir benzerlik taşısa, yahut eski olsun yeni olsun dillerde dolaşan meşhur bir şâirin bir beytini andırırsa, bu durum söz konusu kâtibe büyük bir itibar kazandırıyor. Bunu gören kâtipler de, başta Kur'an ve Hadis olmak üzere edebî metinleri, şiirleri, bunların dili olan Arapçayı, üslûp ve ifade açısından deyim yerindeyse didik didik ediyorlar ve kendi üslûplarını bunlara benzetmeye çalışıyorlardı¹⁹.

2. Okuduğu İlmî-Edebî Kaynaklar

İbnu'l-Eşîr, eserlerindeki alıntılara ve yaptığı referanslara bakılırsa, başta Ebu'l-Kâsım el-Hasen b. Bişr el-Âmidî'nin²⁰ *Kitābu'l-muvāzene*'si ve Ebū Muhammed 'Abdullah b. Sinan el-

kitap kaleme alınmıştır ki, *Nihāyetu'l-ereb, Şubhu'l-aşā, el-Keşkül* bu eserlerden en önemlileridir. Bkz. Altuncî, *el-Mu'cemu'l-mufaşşal fi'l-edeb*, I/43; Ancak 'el-Feleku'd-dâir 'ale'l-meşeli's-sâir' müellifi İbn Ebi'l-Ĥadîd, kâtibin her ilme ihtiyacı olduğu fikrini reddederek, İbnu'l-Eşîr'in kâtipler için lüzumlu gördüğü bilgilerin, kitâbet için ancak tamamlayıcı rolleri olabileceğini söyler. Bkz. İbn Ebi'l-Ĥadîd, *el-Feleku'd-dâir 'ale'l-meşeli's-sâir*, (İbnu'l-Eşîr, Ziyâuddîn, *el-Meşelu's-sâir* içinde), (thk. Ahmed el-Ĥüfî-Bedevî Ṭabāne), Kahire, 1973, s. 41.

¹⁷ İbnu'l-Eşîr, Ziyâuddîn, *el-Veşyu'l-merkûm*, s. 5-6, 9-10; İbnu'l-Eşîr, Ziyâuddîn, *Kitābu'l-miftāhi'l-munşā*, s. 14.

¹⁸ İbnu'l-Eşîr, Ziyâuddîn, *el-Veşyu'l-merkûm*, s. 5-6; Selām, *Ziyâuddîn b. el-Eşîr*, s. 46.

¹⁹ İbnu'l-Eşîr, Ziyâuddîn, *Kitābu'l-miftāhi'l-munşā*, s. 14-15; İbnu'l-Eşîr, Ziyâuddîn, *el-Meşelu's-sâir*, I/38-61; Selām, *Ziyâuddîn b. el-Eşîr ve cuhūduhu fi'n-naqd*, s. 10-11.

²⁰ Aslen Diyarbakır'lı (Âmid) olan Ebu'l-Kâsım b. Bişr el-Âmidî, *Kitābu'l-muvāzene beyne't-Tāyeyn* adlı eserin müellifi olup, belâgat ilminin önemli otoritelerinden biri olarak kabul edilmektedir. Yukarıda adı geçen kitabının dışında, *Kitābu'l-muhtelef ve'l-mu'telef fi esmā-i's-şu'arā*, *Kitābu me'āni şî'ri'l-Buhturī*, *Kitābu neşri'l-manzûm*, *Kitāb fi enne's-şā'ireyn lā tettefiku havātiruhumā*, *Kitāb mā fi mi'yāri's-şî'r*

Ḥafacî'nin²¹ *Sirru'l-fesâha*'sı gibi eserler olmak üzere, Arap dil ve edebiyâtının temel kaynaklarının büyük bir bölümünü, diğer yandan, başta Kütüb-ü sitte olmak üzere hadis kaynaklarını, kelâm, usul ve tefsir kitaplarını okuduğu anlaşılmaktadır²². Okuduğu eserlerin en önemlileri şunlardır:

a. Dil ve Belâgatla ilgili Okuduğu Kaynaklar

İbnu'l-Eşîr'in bu alanda okuduğu kitapların bazıları şunlardır:

li'bn-i Ṭabâtabâ mine'l-ḥata, Kitâb fark mâ beyne'l-ḥâss ve'l-muşterek min me'ânî's-şîr, Kitâbu taḫḫîli şîri İmrui'l-Kays 'ale'l-câhiliyyîn, Kitâb fe'altu ve ef'altu, Kitâbu'l-hurûf gibi eserleri de bulunmaktadır. Basra'da doğmuş olan el-Âmidî, Bağdat'a gelerek el-Aḥfeş, el-Ḥafâcî, ez-Zeccâc, İbn Dureyd, İbnu's-Serrâc gibi döneminin büyük dil ve Belâgat otoritelerinden Lügat ve Nahiv İlimlerini okumuştur. Son derece güzel şiirleri de olan el-Âmidî 370/980 senesinde Basra'da vefât etmiştir. el-Âmidî, *Kitâbu'l-muvâzene*'de belâgatla ilgili bir çok önemli konuya temas etmektedir. Bunların içinde en önemlileri şunlardır: *Serikât*: müellife göre mânâların bir çoğunda şâirler müşterek olduğundan önce gelenin sonrakine bir üstünlüğü söz konusu değildir. Serikât ancak orijinal mânâlarda olabilir. *İstiâre*: Araplar istiâreyi müstar lehi müstaar minhe bazı hallerinde birbirine yakınlaştırmak veya birbirinin sebebi kılmak için kullanırlar. Bu durumda müstear lafız, istiâre kılınan hususa ve onun mânâsına uygun hale gelir. Müellif bozuk istiâreyi müşebbeh ile müşebbeh bih arasındaki uzaklığa ve benzetme yönünün bulunmayışına bağlamaktadır. *Lafzi ta'kid*: müellif bu konuyla nazım bozukluğunu kastetmektedir. Muâzale konusunun bazıları tarafından yanlış anlaşılacak çok bozuk istiâreler için kullanıldığını belirtir. Halbuki ona göre *ta'kid* yani *muâzale*, nazım bozukluğu ve cümlelerin birbirine dolaşarak fesâhatin bozulması anlamındadır. Bkz. el-Ḥamevî, *Mu'cemu'l-udebâ*, VIII/75-95; Sezgin, Fuat, *GAS*, Leydan-Brill, 1967-1986, II/39, 41-42, 44, 60, 68, 96, 101, 550 vd.; Dayf, *Târihu'l-edebi'l-Ârabî*, II/524-527; Atîk, 'Abdulazîz, *Târihu'n-naḫdî'l-edebî 'inde'l-Ârab*, Dâru Nehḫatî'l-Ârabiyye, Beyrut, 1986, s. 154-185; el-Beysünî, 'Abulfettaḥ, *İlmu'l-bedî'*, Kahire, 1. Baskı, 1987, I/69-70.

²¹ Aslen Halepli olan Ebû Muhammed 'Abdullah b. Muhammed b. Sa'îd b. Sinan el-Ḥafâcî, oranın köklü bir ailesine mensuptur. Dönemindeki büyük bilginlerden ders aldıktan sonra Ebu'l-Alâ Aḫmed b. Süleyman el-Maarî'ye talebe olarak ondan ilim ve edebiyat dersleri almıştır. Şia mezhebine bağlı olan el-Ḥafâcî, yaşadığı dönemde bazı resmî görevler de üstlenmiştir. 466/1073 senesinde zehirlenerek öldürülmüştür. Kaleme aldığı *Sirru'l-fesâha* adlı eseri Arap belâgat tarihinin en önemli eserlerinden biri olarak kabul edilmektedir. Adı geçen eserde müellif, en çok Kudâme b. Ca'fer'in *Naḫdu's-şîr*'inden el-Âmidî'nin *el-Muvâzene*'sinden, Ali el-Curcânî'nin *el-Vesâta*'sından, er-Rummânî'nin *en-Nuket*'inden el-Câhîz'in *el-Beyân ve't-tebyîn*'inden ve İbnu'l-Mu'tezz'in *el-Bedî'* adlı eserinden faydalanmış, kendisinden sonra gelen ve içlerinde Ziyâuddîn İbnu'l-Eşîr'in de yer aldığı bir çok belâgat âlimini derinden etkilemiştir. Müellif kitabını *fesâhat* kavramını açıklamak için kaleme almıştır. Kitabında *kelimenin fesâhatinden bahseden el-Ḥafâcî, fesâhatın lafza belâgatın ise mânaya ait olduğunu söyleyerek* kelimenin fesâhati için sekiz şart saymaktadır. Daha sonra kelâmın telifi ve nazımından bahseden müellif *müfret mânâlardan bahsederken, istiâre* konusunu ele alarak er-Rummânî'den konuyla ilgili nakiller yaparak el-Âmidî ve el-Vesâta müellifi el-Curcânî ile de bu konuda tartışmaktadır. Müellif istiâre konusunda en çok İbnu'l-Mu'tezz, Kudâme, el-Âskerî ve İbn Reşîk gibi belâgatçılardan etkilenmiştir. Keza *ta'kid* yani *muâzale* konusunda da selefleriyle farklı düşünmeyen müellif, *muâzale* ile ilgili Kudâme ve el-Âmidî'nin anlayışlarını hatalı bulmaktadır. el-Ḥafâcî ayrıca kinâye, temsil, irdâf gibi öncekilerin ele aldığı bir çok konuya temas etmekte ve zaman zaman onlarla tartışarak konuları ele almaktadır. Bkz. İbn Tağribirdî, *en-Nucümü'z-zâhire*, V/96; İbn Ḥallikân, *Vefeyâtu'l-a'yân*, I/233; eş-Şafedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, s. 152-159; Dayf, *el-Belâga ḫatavur ve târih*, s. 152-159; et-Tehânevî, *Keşfu'z-zunun*, II/988; Brockelmann, *GAL*, 2. baskı, Leiden, 1937-1949, I/226; Ṭabâne, Bedevî, *el-Beyânu'l-Ârabî*, Kahire, 1976, s. 189-214; Dayf, *Târihu'l-edebi'l-Ârabî*, III/168-170; el-Beysünî, *İlmu'l-bedî'*, I/87-93.

²² İbnu'l-Eşîr, Ziyâuddîn, *Kitâbu'l-miftâhi'l-munşâ*, s. 15-18; Selâm, Ziyâuddîn b. el-Eşîr, s. 46-48; İbnu'l-Eşîr, Ziyâuddîn, *el-Meşelu's-sâir*, I/15-17.

- (1) *el-Eġānī*, Ebu'l Ferec Ali b. Huseyn el-İsfehānī (ö. 356/967)
- (2) *el-Luzūmiyyāt*, Ebu'l-°Alā el-Ma°arrī (ö. 450/1058)
- (3) *Kitābu'n-nekā'id beyne Cerir ve'l-Ferazdağ*, Ebū °Ubeyde Ma°mer b. el-Muşennā (ö. 210/825)
- (4) *el-Beyān ve't-tebyin, Kitābu'l-hayavān, Kitābu'l-buḡalā, Resāilu'l-Cāhız*, Ebū Osman °Amr b. Baḡr el-Cāhız (ö. 255/869)
- (5) *el-Faṣīḥ*, Ebu'l-°Abbās Ahmed b. Yaḡyā Ṣa°leb (ö. 291/904)
- (6) *Naḡdu's-ṣi°r*, Ebu'l Ferec Ḳudāme b. Ca°fer (ö. 337/948)
- (7) *Maḡāmātu'l-Ḥarīrī*, Ebū Muhammed el-Ḳāsım b. Ali el-Ḥarīrī (ö. 515/1122)
- (8) *el-Ḥaṣāiṣ*, İbn Cinnī (ö. 392/1002)
- (9) *el-°Ikdu'l-ferīd*, Ahmed b. Muhammed b. °Abdi Rabbihī (ö. 328/940)
- (10) *Dīvānu'l-me°ānī, Kitābu's-ṣınā°ateyn, Cemheretu'l-emṣāl*, Ebū Hilāl el-°Askerī (ö. 400/1009)
- (11) *Kitābu'r-ravḡa*, Ebū'l-°Abbās Muhammed b. Yezīd el Muberrred (ö. 285/898)
- (12) *Delāilu'l-i°cāz, Esrāru'l-belāġa*, °AbdulḲāhir el-Curcānī (ö. 471/1078)
- (13) *en-Nuket fi i°cāzi'l-Kur'an*, Ebū'l-Hasan Ali b. İṣā er-Rummānī (ö. 384/994)

b. Diġer Alanlarla İlgili Okuduġu Kaynaklar

İbnu'l-Eṣīr, kendi dönemine kadar yazılmış meşhur tefsirleri ve başta kütüb-ü sitte olmak üzere bir çok hadis okuduġu görülmektedir. İbnu'l-Eṣīr'in okuduġu kitapların bazıları şunlardır:

- (1) *el-Keřřāf*, Ebu'l-Kāsım Cārullah ez-Zemaḡşerī (ö. 538/1143)
- (2) *Tefsīru'l-Ferrā*, Ebū Zekerıyyā Yaḡyā b. Ziyād el-Ferrā' en-Naḡvī (ö. 207/822)
- (3) *Uşūlu'l-fıḡḡ, İḡyā-u °ulūmi'd-dīn, Kitābu'l-cevāhir*, el-Gazālī (ö. 505/1111)
- (4) *Kitābu't-tıḡ*, Hipokrat'ın (M.Ö. yaklaşık 377-460)

E. HOCALARI VE ÖġRENCİLERİ

İbnu'l-Eṣīr'in hayatından bahseden kaynaklardan hiçbirisinde hocalarıyla ilgili bilgi yer almazken, müellifin kendisi de, eserlerinde hocalarından hiç söz etmemektedir. Bundan dolayı, araştırmacılar İbnu'l-Eṣīr'in hem büyük kardeşi olan Mecduddīn el-Mubārek'ten, hem de onun hocalarından ders almış olabileceġini öne sürmüřlerdir²³.

²³ İbnu'l-Eṣīr, Ziyāuddīn, *Dīvānu resāil*, (thk. Hilāl Nācī), s. 4; Selām, *Ziyāuddīn b. el-Eṣīr ve cuḡūduhu fi'n-naḡd*, s. 5; b. *el-Eṣīr*, s. 48; Cūḡa, *Mekānetu Ziyāuddīn b. el-Eṣīr fi tārihi'l-edebi'l-°Arābī*, C. 63/4, s. 668.

Diğer yandan İbnu'l-Eşîr, *el-Meşelu's-sâir*'de 'el-Ehâcî' bölümünde, kendi döneminde İbni Ömer adasında yaşayan bir şâirden bir şiir nakleder ve bu şâirin sadece nahiv ilminde bilgisi olduğunu, belâgatla ilgili teorik seviyede bir şey bilmediğini, buna rağmen güzel şiirler söylediğini nakleder²⁴.

İbnu'l-Eşîr'in yaptığı bu nakil, hem kendi döneminde Ceziretü İbni Ömer adasındaki edebî faaliyetler hakkında bize bilgi vermekte, hem de onun, daha Musul'a göç etmeden önce bile, lisan ilimlerinde önemli bir seviyede olduğunu göstermektedir²⁵.

Diğer yandan, İbnu'l-Eşîr'in hayatını konu alan kaynaklar, tıpkı hocaları konusunda olduğu gibi onun talebeleriyle ilgili olarak da her hangi bir bilgi vermemektedirler. Ancak kaleme aldığı eserlerinde verdiği bilgilerden, müellifin, beyân ilimlerini, şiir dîvanlarını ve bu arada *el-Meşelu's-sâir* adlı temel eserini öğrencilere yıllarca okuttuğu anlaşılmaktadır²⁶.

F. DİVAN KÂTIPLIĞI VE VEZİRLİĞİ

İbnu'l-Eşîr'in dîvan²⁷ kâtipliği ve siyâsî hayatı yani vezirlik²⁸ dönemiyle ilgili olarak da tarih kitaplarında ayrıntılı bilgilere rastlanmamaktadır. Bu bakımdan müellifin yaptığı muhtelif

²⁴ İbnu'l-Eşîr, Ziyâuddîn, *el-Meşelu's-sâir*, II/216.

²⁵ İbnu'l-Eşîr, Ziyâuddîn, (a.g.e.), II/88; İbnu'l-Eşîr, Ziyâuddîn, *Kitâbu'l-miftâhi'l-munşâ*, s. 12; İbnu'l-Eşîr, Ziyâuddîn, *Dîvânu resâil*, (thk. Hilâl Nâcî), s. 4.

²⁶ İbnu'l-Eşîr, Ziyâuddîn, *el-Veşyu'l-merkûm*, s. 5-6, 9-10; İbnu'l-Eşîr, Ziyâuddîn, *Kitâbu'l-miftâhi'l-munşâ*, s. 14.

²⁷ İslam devletlerinde başlıca üç dîvandan (bakanlık) (Dîvân-ı inşâ, Dîvân-ı mal, Dîvân-ı ceys) biri olan Dîvân-ı inşâ, devlet idaresinde bürokrasinin merkeziydi. Eyalet ve vilâyetlerde şubeleri bulunan Dîvân-ı inşâ, her türlü iç ve dış yazışmaların yapıldığı, sultana gelen evrakların okunup cevaplandırıldığı, tayin, azil ve nakil kararlarının verildiği, resmî merasimlerin organize edildiği, posta ve haberleşme işlerinin düzenlendiği resmî makam idi. Selâhaddin devrinde Dîvân-ı inşâ'nın başkanı olan el-Kâdı'l-Fâdı, yukarıda sayılan işler dışında, sultana vezirlik ve diğer dîvanların denetim görevini de yürütüyordu. Bkz. Şeşen, *Salâhaddin Eyyûbi ve Devlet*, s. 215-216.

²⁸ Devlet başkanının idarî işlerde en büyük yardımcısı olan vezirler, günümüzde başbakan ve Osmanlılardaki sadrazamın statüsüne sahip bulunuyordu. Emirlerden (kılıç erbabı) veya kâtiplerden (kalem erbabı) seçilen vezirlerle yürütülen bu görev, kılıç erbabından seçilip sultan adına bizzat devlet işlerini yürütme, orduyu kumanda etme ve devleti fiilen idare etme yetkisine sahip 'vezâretu't-terfîz' ile, sözkonusu yetkilere sahip olmadan sadece halife veya sultanın emirlerini yerine getirme yetkisi taşıyan ve kalem erbabından seçilen 'vezâretu't-tevfîz' olarak ikiye ayrılırdı. Mısır'da Fâtımîlerin sonlarına doğru büyük önem kazanan vezirler, Bedrelcemâlî'den sonra ordu kumandanlığı ve devletin fiilen idaresinin teslim edildiği önemli bir konuma yükselmişler ve halifeler ikinci plâna düşmüştür. Devlet işlerinde vezirin en yakın yardımcısı sır kâtibi ve Dîvân-ı inşâ başkanı olan bürokrattı. Mısır'da Selâhaddin amcasının ölümü üzerine Fâtımî veziri tayin edilmişti. En yakın yardımcısı ve sır kâtibi el-Kâdı'l-Fâdı olmuştu. Selâhaddin devrinde ikinci derecedeki hükümdarların da hemen hepsinin kalem erbabı olan vezirleri vardı. Bkz. Şeşen, *Salâhaddin Eyyûbi ve Devlet*, s. 213-214.

görevler esnasında yazdığı *sultâniyyât*²⁹ ve *ihvâniyyât*³⁰ türündeki mektuplardan yola çıkılarak kronolojik olarak vezirlik ve kâtiplik yaptığı dönemler hakkında bilgi verilecektir.

1. Mucâhiduddîn Kaymaz'ın³¹ Yanında Dîvan Kâtipliğine Başlaması (579-583/1183–1187)

İbnu'l-Eşîr'in hayatını kaleme alan hemen hemen bütün tarihçiler bu konuda tek kaynak olarak İbn Hâllikân'ın *Vefeyâtu'l-a'yan*³² adlı eserini kullandıklarından, İbnu'l-Eşîr'in dîvan kâtipliğine başlangıç tarihini, sözkonusu kaynakta belirtilen 587/1191 senesinin Rebûlevvel ayında Selâhaddin Eyyûbî'nin yanına el-Ğâdî'l-Fâdîl aracılığıyla gitmesi ile başlatırlar. Ancak müellifin neşredilen mektup koleksiyonu içinde yer alan iki ayrı mektubu, ilk çalışma hayatına, Seyfeddin Gâzî'ye vekâleten Musul idareciliğini 571/1175 senesinde üstlenmiş olan Mucâhiduddîn Kaymaz'ın yanında, Dîvan kâtibi olarak başladığını ortaya koymaktadır.

İbnu'l-Eşîr'in yazdığı birinci mektubunun başında müellif, mektubu Musul idarecisi olan Mucâhiduddîn Kaymaz'a yazdığını ve daha önceden onun hizmetinde bulunduğunu ifade ederek şunları söylemektedir:

(Bu) mektubu İbnu'l-Eşîr, el-Melik el-Efdal Ali b. Yusuf'un hizmetine girmeden önce kendisine hizmet ettiği Musul idarecisi olan Mucâhiduddîn Kaymaz'a yazdı. Ancak daha

²⁹ Sultâniyyât veya Dîvâniyyât, Dîvân-ı resâil kurumlarıyla birlikte ortaya çıkan resmî mektuplara ve yazışmalara verilen genel isimdir. Dîvânların sayısı arttıkça kâtiplere de ihtiyaç artmıştır. Bu mektuplar, bir hükümdârın, halîfenin veya emirin, valisine, vezirine veya önemli bir kişiye gönderdikleri resmî emirleri ihtiva eder. Bu yüzden kâtip, başta Kur'an ve Hadisler olmak üzere, edebiyat, dil, tarih, şiir vb. alanlarda geniş bir kültür ve birikime sahip olmalıdır. İslam tarihinde bu alanda şöhret kazanmış, İbnu'l-Muğaffa^c gibi büyük kâtiplerin yanı sıra, el-Ğâdî'l-Fâdîl ve müellifimiz İbnu'l-Eşîr gibi hem kâtip hem de vezirlik yapanlar da bulunmaktadır. Bkz. Altuncî, *el-Mu'cemu'l-mufaşşal fi'l-edeb*, II/479.

³⁰ İhvâniyyât: Şiir olsun, nesir olsun bir edibin dostlarına yazdığı genellikle edebî bir konuyu ele alan mektuplara verilen genel ad. Böyle bir mektup, bir bilmeceyi, muayyen ilmî bir konunun çözümünü, bir kusura karşı özür dilemeyi, geç kalmış bir cevaba azarlamayı da ihtiva edebilir. İhvâniyyât türündeki mektuplarda, başta seci' olmak üzere bir çok söz sanatı kullanılarak süslü bir üslûp tercih edilir. Bkz. Altuncî, *el-Mu'cemu'l-mufaşşal fi'l-edeb*, II/478; Ferrûh, Ömer, *el-Minhâc fi'l-edebi'l-^cArabîyyi ve târîhihi*, Mektebetu'l-Mısrîyye, Beyrut, 1960, I/129-130.

³¹ Mucâhiduddîn Kaymaz b. Abdullah, aslen Sicistanlı olup Erbil idarecisi olan el-Muazzam'ın babası tarafından hürriyetine kavuşturularak çocuklarına vâsî tayin edilmiştir. Daha sonra da 559/1164 senesinde Erbil'in idaresi ona teslim edilmiştir. Daha sonra Musul'a gitmiş (571/1175) ve idareyi Gâzî İbn Mevdûd el-Hâkim'e bırakmıştır. Edebiyata düşkünlüğünden ve âlimlere hürmetinden dolayı, asrının büyük şâirlerinin medihlerine muhatap olmuş ve adına kitaplar ithaf edilmiştir. 595/1199 senesinde vefat etmiştir. Bkz. Ebû Şâme, *Zeylu'r-ravdateyn*, s. 14; İbnu'l-Cevzî, *Mir'âtu'z-zamân*, s. 338; İbnu'l-Vâsıl, *Muferricu'l-kurûb*, II/153; İbn Hâllikân, *Vefeyâtu'l-a'yan*, IV/82; ez-Zirikli, Hayruddîn, *el-A'lâm*, Dâru'l-İlm li'l-Melâyin, 7. baskı, Beyrut, 1986, II/25; İbn Tağribirdî, *en-Nucûmu'z-zâhire*, VI/144.

³² İbn Hâllikân, (a.g.e.), V/390.

sonra şeytan aralarını açtı³³ ve onun yanından ayrılıp Şam'a gidip el-Melik el-Efdal Ali b. Yusuf'un hizmetine girdi. el-Efdal'in yanında ihsan ve ikrâma mazhar oldu. Bu mektubu el-Efdal'e yönelik kırgınlık ve sitem içermektedir³⁴.

Bu mektup İbnu'l-Eşîr'in ifadesiyle el-Efdal'e "*kırgınlık ve sitem*" içermesine rağmen, Kaymaz'a karşı hissettiği sevgi ve vefa hislerini içinde barındırması ve yanı sıra, Kaymaz'ın yanından ayrıldığı halde, bir idareci olarak onun yönetimde başarılı olmasını ve halk tarafından sevilmesini gıyâbında arzuladığını da ifade etmektedir.

İkinci mektubu ise, İbnu'l-Eşîr, Şam'dan firar ettikten sonra (592/1196) yine Kaymaz'a hitaben kaleme almıştır. Söz konusu mektupta, İbnu'l-Eşîr, yeniden onun hizmetine girmeyi arzuladığını ve ayrılıktan dolayı da büyük üzüntüler yaşadığını ifade etmektedir. Mektup şöyle başlamaktadır:

(Bu) mektubu İbnu'l-Eşîr, el-Melik el-Efdal Ali b. Yusuf'un hizmetine girmeden önce kendisine hizmet ettiği Musul idarecisi olan Mucâhiduddîn Kaymaz'a yazdı³⁵.

Bu iki mektup, İbnu'l-Eşîr'in, Selâhaddin Eyyûbî'nin yanına el-Çâdî'l-Fâdîl aracılığıyla gitmeden önce, yaklaşık olarak 579/1183 ile 583/1187 yılları arasında Mucâhiduddîn Kaymaz'ın hizmetinde bulunduğunu göstermektedir.

2. el-Efdal'in Hizmetine ilk Girişi (583-587/1187-1191)

Bir süre Kaymaz'ın yanında hizmet eden müellifin daha sonra araları açılmış ve İbnu'l-Eşîr, Musul'dan ayrılıp Şam'a giderek el-Efdal'in hizmetine girmiştir. Buna göre, tarihçilerin İbnu'l-Eşîr'in el-Efdal'in hizmetine giriş tarihi olarak 587/1191 yılı Şevval ayını göstermeleri yanlış görünmektedir. Zira, Hilâl Nâcî'nin tahkikini yaptığı İbnu'l-Eşîr'in *Divânu resâil* adlı eserinde yer alan ikinci mektubu, el-Efdal'in 583/1187 yılı Rebiulevvel ayında Taberiyye'de Haçlılara karşı ilk zaferinden sonra, İbnu'l-Eşîr aracılığı ile babası Selâhaddin Eyyûbî'ye yazmış olduğu mektuptur. Söz konusu mektup, bahsi geçen tarihte İbnu'l-Eşîr'in, el-Efdal ile beraber olduğunu göstermektedir. Bu savaş el-Efdal'in katıldığı ilk savaş olup, o tarihte Selâhaddin, Kerek kalesini kuşatmış bulunuyordu³⁶.

³³ Müellifin geçimsizliği, gururu ve kendini beğenmişliği konusunda kaynaklar ittifak halindedir. bkz. İbn Hâlikân, (a.g.e.), V/390; Dağır, *Meşâdiru'd-dirâseti'l-edebîyye*, VII/252; Dayf, *Târihu'l-edebî'l-Ârabî*, III/275.

³⁴ İbnu'l-Eşîr, Ziyâuddîn, *Divânu resâil*, (thk. Hilâl Nâcî), s. 86.

³⁵ İbnu'l-Eşîr, Ziyâuddîn, *Divânu resâil*, (thk. Hilâl Nâcî), s. 7.

³⁶ İbnu'l-Eşîr, Ziyâuddîn, (a.g.e.), Mektup no. 31, Ebü Şâme, *Kitâbu'r-ravđateyn*, II/75.

Bütün bunlar, İbnu'l-Eşîr'in, 583/1187 gibi erken bir tarihte, yani Selâhaddin'in hizmetine girmeden önce, el-Efdal'in hizmetine girdiğini, göstermektedir.

3. Selâhaddin'in Dîvan Kâtipliğine Başlaması (Cemaziyelâhir-Şevval 587/1191)

İbnu'l-Eşîr, el-Efdal'in yanında 587/1191 yılına kadar kalmış ve daha sonra bu senenin Rebiu'l-evvel ayında Selâhaddin Eyyûbî'nin yanına gitmiştir³⁷. İbn Hâlikân, İbnu'l-Eşîr'in el-Ğâdî'l-Fâdîl'in aracılığı ile Selâhaddin'in hizmetine girişini şöyle anlatır.

Ziyâuddîn'in kitâbet konusundaki bilgileri olgunlaşıp gelişince hicrî 587 senesinin Rebîulevvel ayında Selâhaddin Eyyûbî'nin yanına gitti. el-Ğâdî'l-Fâdîl, onu, Cemaziyelâhir ayında sultanın hizmetine takdim etti³⁸.

İbnu'l-Eşîr'in Selâhaddin'in hizmetinde iken Abbasî Halifesine Selâhaddin'den yazdığı bir mektup Enîs el-Makdîsî'nin neşrettiği Resâilu İbni'l-Eşîr adlı eserde yer almaktadır³⁹.

İbnu'l-Eşîr, 587/1191 yılının Şevval ayına kadar yaklaşık dört ay sultanın yanında dîvan kâtibi olarak kaldı. Bu sırada Selâhaddin ile beraber gazvelere de katıldığı anlaşılmaktadır. Bu tarihlerde (588/1192) Selâhaddin, Filistin topraklarında bulunuyordu ve Yafa şehrinde haçlılarla bir savaş yapmıştı. Bu savaş, Hittin Savaşından sonra Haçlılarla yapılan önemli bir savaş olup Selâhaddin'in Sûr-Yafa arasındaki sahil şeridini Haçlılara bırakmasına karşılık, Haçlılar Kudüs'ü ve fethedilen diğer toprakları Selâhaddin'e bırakmaya razı olmuşlardı⁴⁰.

Söz konusu savaşta, İbnu'l-Eşîr'in Selâhaddin Eyyûbî ile beraber olduğunu teyid eden bir delil de, bizzat müellifin, *el-Meşelu's-sâir*'de bu konu ile ilgili yazdığı şu hatırasıdır:

Ben, 588/1192 yılında Filistin topraklarında kâfir ordusu ile savaşan bir ordunun içinde idim.

İki ordu, 'Yafa' şehrinde karşı karşıya geldiler⁴¹.

İbnu'l-Eşîr ile, Selâhaddin'in halifeleri ve kendisini sultana yakınlaştıran el-Ğâdî'l-Fâdîl arasında zaman zaman çekişmeler yaşanmıştır⁴². Ancak, yaşanan bütün olumsuzluklara rağmen

³⁷ İbn Hâlikân, *Vefeyâtu'l-a'yân*, V/390; İbnu'l-Eşîr, Ziyâuddîn, *Dîvânu resâil*, (thk. Hilâl Nâcî), s. 6-8; Selâm, *Ziyâuddîn b. el-Eşîr*, 35; Dayf, *Târihu'l-edebi'l-Ârabî*, II/450.

³⁸ İbn Hâlikân, (a.g.e.), V/390; Durmuş, İsmail, "Ziyâuddîn İbnu'l-Eşîr", *DİA*, XXI/30; Bâşâ, *el-Edebu fi bilâdi's-Şâm*, s. 766.

³⁹ İbnu'l-Eşîr, Ziyâuddîn, *Resâilu İbni'l-Eşîr (er-Resâilu's-sâhibiyye)*, (nşr. Enîs el-Makdîsî), s. 310-311.

⁴⁰ İbn Hâlikân, (a.g.e.), V/389; Durmuş, İsmail, "Ziyâuddîn İbnu'l-Eşîr", *DİA*, XII/21.

⁴¹ İbnu'l-Eşîr, Ziyâuddîn, *el-Meşelu's-sâir*, I/103; İbnu'l-Eşîr, Ziyâuddîn, *Kitâbu'l-miftâhi'l-munşâ*, s. 24-25.

⁴² el-Ğâdî'l-Fâdîl ile İbnu'l-Eşîr arasında yaşanan rekabetin örnekleri müellifin eserlerinde kendisine yer bulmuştur. Bu cümleden olarak, el-Ğâdî'l-Fâdîl'in Selâhaddin Eyyûbî'den Abbâsi Halifesine yazdığı mektuba, İbnu'l-Eşîr dostlarının ısrarı üzerine nazire olarak bir mektup yazmış ve bu mektubu *el-*

İbnu'l-Eşîr, Selâhaddin'in yanında iken, izzet ve ikrâma mazhar olmuş ve arzuladığı konuma ulaşmıştır⁴³.

4. el-Efdal'in Hizmetine İkinci Defa Girişi (588/1192)

İbnu'l-Eşîr bir müddet Selâhaddin'in yanında kaldıktan sonra, Selâhaddin'in oğlu el-Efdal, İbnu'l-Eşîr'in kendi hizmetine verilmesini isteyince, Selâhaddin tercihi İbnu'l-Eşîr'e bırakmış O da, el-Efdal'i tercih ederek onun özel kâtibi olmuştur.

İbnu'l-Eşîr'in el-Efdal'i seçmesinde oldukça isabetli olduğu ve ileriye görerek davrandığı söylenebilir. Zirâ, el-Efdal, Selâhaddin'in en büyük oğlu olduğundan saltanat kendisinden sonra el-Efdal'e intikal edecekti. Ayrıca daha da önemlisi, el-Efdal'in yanında el-Ğâdı'l-Fâdı'l gibi, İbnu'l-Eşîr'in rakibi olabilecek hiç bir kimse bulunmuyordu.

Bazılarına göre el-Ğâdı'l-Fâdı'l, İbnu'l-Eşîr'i kendisine rakip olarak görmekteydi. Bunun için yaldızlı bir vesile ile, onu Selâhaddin'in yanından uzaklaştırmayı tercih etti. Diğer yandan İbnu'l-Eşîr de, Dîvân-ı inşânın başkanlığına kendisini el-Ğâdı'l-Fâdı'l'dan daha layık görmekteydi. Bu yüzden de İbnu'l-Eşîr, yazdığı risâlelerde onunla rekabete girmeye başladı. el-Ğâdı ne zaman bir risâle yazsa, İbnu'l-Eşîr de bir benzerini yazarak ona karşılık veriyordu. İbnu'l-Eşîr'in asıl amacı kendi üstünlüğünü ortaya çıkarmak veya belki de Dîvân-ı inşâyı tekeline almaktı⁴⁴.

Bu iki edip arasında yaşanan rekabet ve çekişmenin önemli vesikalarından biri, Bağdat'ta şeyhu's-şuyûh olan İbnu's-Sikkîne'nin İbnu'l-Eşîr'i el-Ğâdı'l-Fâdı'l'a benzeterek medhetmesi üzerine İbnu'l-Eşîr'in kaleme aldığı mektupdur. İbnu'l-Eşîr bu mektubunda, İbnu's-Sikkîne'nin bütün iyi niyetine rağmen, kendisini el-Ğâdı'l-Fâdı'l'a benzetmekle hata ettiğini söylemektedir. Hatta o derece ileri gider ki, el-Ğâdı'l-Fâdı'l ile kendi arasında, ölü ile diri kadar fark olduğunu söyler. Dolayısıyla İbnu'l-Eşîr'e göre İbnu's-Sikkîne, kendisini övmemiş, bilakis öveyim derken küçük düşürmüştür⁴⁵.

İbnu'l-Eşîr'le, Dîvân-ı inşâ'nın başkanı olan el-Ğâdı'l-Fâdı'l arasında yaşanan bu rekabet, İbnu'l-Eşîr'in el-Efdal'i tercih etmesinin önemli bir sebebi olarak düşünülebilir.

Meşelu's-sâir'de de neşretmiştir. Bkz. İbnu'l-Eşîr, Ziyâuddîn, *el-Meşelu's-sâir*, I/56-59; Sulţânî, Muhammed Ali, *en-Nakdu'l-edebiyu fi'l-ğarni's-ğâmîni'l-hicrî*, Dimaşk, 1974, s. 93.

⁴³ İbnu'l-Eşîr, Ziyâuddîn, *Kitâbu'l-miftâhi'l-munşâ*, s. 24.

⁴⁴ İbnu'l-Eşîr, Ziyâuddîn, *Dîvânu resâil*, (thk. Hilâl Nâcî), s. 3,4,5,6. mektuplar.

⁴⁵ İbnu'l-Eşîr, Ziyâuddîn, *Resâilu İbni'l-Eşîr (er-Resâilu's-sâhibiyye)*, (nşr. Enîs el-Makdisî) s. 313.

Bu arada, Selâhaddin Eyyübî hicrî 589/1193 yılında, Safer ayının 27. günü vefât etti. İbnu'l-Eşîr o yıllarda otuz yaşlarında idi. Buna göre müellifin, Selâhaddin'in ölümünden çok kısa bir süre önce, oğlu el-Efdal'in hizmetine girmiş olduğu anlaşılmaktadır⁴⁶.

Selâhaddin daha hayatta iken ülkeyi oğulları, kardeşleri ve bazı akrabaları arasında paylaşmış ve Şam ve civarı da, el-Efdal'in hissesine düşmüştü. Selâhaddin'in vefatından sonra, el-Efdal Şam'a giderek idâreyi eline almış ve İbnu'l-Eşîr de, onun veziri olmuştur⁴⁷.

Bu noktada bütün tarihçiler İbnu'l-Eşîr'in birtakım siyasî hatalar işlediği, hem kendisini hem de el-Efdal'i sıkıntıya sokan problemlere sebep olduğu konusunda görüş birliği içindedirler⁴⁸. İbnu'l-Vāsıl şöyle demektedir:

Ziyâuddîn, el-Efdal'in hizmetine girdiğinde acemi bir delikanlı idi. el-Efdal'e yaptığı telkinlerle babasının yakın adamlarını ve ileri gelen eski devlet büyüklerini birer birer yönetimden uzaklaştırmaya ve onların yerine başkalarını getirmeye el-Efdal'i ikna etti. el-Efdal'e şöyle diyordu: "Bunlar (eski idareciler ve ileri gelenler) sultanın yakın adamlarıdır. Sultana nasıl bakıyor idilerse, sana da öyle bakıyorlar. Bu kişiler haklarının gözetilmesini, adeta dînî bir yükümlülük olarak görmekteyler. Diğer yandan, seni küçüklüğünden beri tanıdıkları için, senin hakkında teklifsiz bir şekilde konuşup kimi zaman haddi aştıkları da oluyor. Hem bu kişiler, kanaatkar da değiller. Dımaşk bölgesi onları barındırıp hepsini birden memnun edemez. Mısır, onların barınmaları için daha geniş ve daha uygundur. Bunların yerine göreve getireceğin yabancılar ise, sen onlara hangi ikram ve ihsanda bulunsan, güzel bir şekilde kabul edeceklerdir. Senin hakkını teslim edip, sana saygı göstereceklerdir"⁴⁹.

Esasen İbnu'l-Eşîr'in uzmanlık alanı kâtiplik olduğundan, üstün bir yetenek ve idarecilik kabiliyeti gerektiren siyaset ve devlet işlerinden görüldüğü kadarıyla pek anlamıyordu. Buna karşılık el-Efdal dönemi, hata yapma ve deneme-yanılma yoluyla öğrenip zamanla tecrübe kazanma sürecine izin vermeyen kritik bir zamandı. İçte devletin birlik ve bütünlüğüne yönelik tehditler, dışta ise topyekun bir güç halinde biraraya gelmiş olan Avrupalılar, haçlı seferleri ile adeta dört gözle devletin bir zayıf noktasını arıyorlardı. Oysa İbnu'l-Eşîr, bulunduğu konumun ve sultanın yanındaki itibarının, deyim yerindeyse, tadını çıkarıyor ve pervasızca hareket ederek, el-Efdal'i kullanarak Selâhaddin döneminin idarecilerini bir bir devlet işlerinden ve yönetimden

⁴⁶ İbn Hâlikân, *Vefeyâtu'l-a'şyân*, V/390.

⁴⁷ Ebü Şâme, *Kitâbu'r-ravâteyn*, s. 123; İbnu'l-Eşîr, *Ziyâuddîn, Kitâbu'l-miftâhi'l-munşâ*, s. 25; İbn Hâlikân, (a.g.e.), V/390; Durmuş, İsmail, "Ziyâuddîn İbnu'l-Eşîr", *DİA*, XXI/30; Selâm, *Ziyâuddîn b. el-Eşîr*, s. 36.

⁴⁸ İbn Hâlikân, (a.g.e.), V/390; İbnu'l-Eşîr, *Ziyâuddîn*, (a.g.e.), s. 24, 36.

⁴⁹ İbnu'l-Vāsıl, *Muferricu'l-kurûb*, III/10-11.

uzaklaştırıyordu. el-Efdal'den ayrılan devlet adamları Mısır'a, el-Aziz'in yanına gitmişlerdi. el-Aziz, bunları çok iyi karşılamış ve devletin değişik kademelerinde görevler vermek suretiyle ödüllendirmişti. İbnu'l-Eşîr'in bu yanlış yönlendirmeleri ve kışkırtmaları, halkta büyük bir infiale sebep olmuş, hatta Şamlılar, bir ara onu öldürmeye bile teşebbüs etmişlerdi⁵⁰.

Bu bağlamda zayıf bir iddiaya da değinmek yerinde olacaktır. Şöyleki, müellifin *el-Cāmi'u'l-kebîr* adlı eserinin önsözünde, eserin tahkikini yapan Mustafa Cevad, İbnu'l-Eşîr'in el-Ğāđı'l-Fāđıl'ın iyiliğine iyilikle karşılık vermediğini, bunun üzerine onun da Dımaşık'ı terkedip Kahire'ye gittiğini ve orada el-Azîz'in ikram ve iltifatına mazhar olduğunu söylemektedir⁵¹.

Ancak araştırmacının bu iddiasını dayandırdığı *Kitābu'r-ravđateyn*'deki metin, el-Ğāđı'l-Fāđıl'ın doğrudan doğruya İbnu'l-Eşîr'den rahatsız olduğunu gösteren böyle bir bilgiyi bize sunmamaktadır. Zira ifade aynen şöyledir:

el-Ğāđı'l-Fāđıl, el-Efdal'in işlerinin karma karışık olduğunu görünce onu terkedip Mısır'a gitti⁵².

Dolayısıyla her ne kadar aralarında bir rekabet bulunsa da, yukarıdaki ifadede, İbnu'l-Eşîr'in el-Ğāđı'l-Fāđıl'ı rahatsız edip Dımaşık'tan uzaklaştırdığını gösteren bir delil mevcut değildir.

Yaşanan bütün bu olumsuzluklar İbnu'l-Eşîr'in sadece halkla arasını açmakla kalmamış, hem kendisiyle, Selâhaddin'in kardeşi el-Âdil ile arası açılmış, hem de, el-Âdil ile büyük kardeşi el-Efdal'in arasını açmıştı. Öyle ki el-Azîz yapılan bu hatalara ve kardeşinin olanlara karşı kayıtsızlığına dayanamayıp, sonunda el-Efdâl'e şöyle bir mektup göndermişti:

(İbnu'l-Eşîr'i kastederek) Şu ahmak, iş bilmez, başarısız adamın elini devlet işlerinden çek!⁵³

Ancak el-Efdal bu uyarıyı dikkate almamıştı. Zira İbnu'l-Eşîr'in, el-Efdal'in yanında bir bakıma dokunulmazlığı bulunuyordu. Bu arada kendisini içki ve eğlenceye vermiş olan el-Efdal bütün devlet işlerini veziri İbnu'l-Eşîr'e havale etmiş, gününü gün ediyordu. Öyle ki, bu durumdan çok rahatsız olan halk, el-Efdal'e '*uyku düşkünü sultan*' (*el-meliku'n-nevvām*) lakabını takmıştı⁵⁴.

⁵⁰ el-Makrîzî, *es-Sulūk*, I/115; II/228; İbnu'l-Vāsıl, *Muferricu'l-kurüb*, III/10-11; İbnu'l-Eşîr, *Ziyâuddîn, Dîvānu resâil*, (thk. Hilâl Nacî), s. 9-10; Selâm, *Ziyâuddîn b. el-Eşîr*, s. 37; Cüha, *Mekānetu Ziyâuddîn b. el-Eşîr fi târihi'l-edebi'l-Arābî*, C. 63/4, s. 667-668

⁵¹ İbnu'l-Eşîr, *Ziyâuddîn, el-Cāmi'u'l-kebîr*, s. 11.

⁵² Ebü Şāme, *Kitābu'r-ravđateyn*, II/228; İbnu'l-Eşîr, *Ziyâuddîn, Dîvānu resâil*, (thk. Hilâl Nacî), s. 10.

⁵³ İbnu'l-Cevzî, *Mir'ātu'z-zaman*, VIII/442; Ebü Şāme, (a.g.e.), s. II/229; İbn Keşîr, *el-Bidāye ve'n-nihāye*, XIII/9.

⁵⁴ İbnu'l-Eşîr, *Ziyâuddîn, Kitābu'l-Miftāhi'l-munşā*, s. 26-27.

Yönetim ve idarede görülen bu olumsuz gelişmelerin ve beceriksizliğin yanısıra, el-Efdal'in asıl aczi, daha önce kendi idaresi altında bulunan Kudüs'ü sorumluluk ve yükünden kurtulmak için, kardeşi el-Aziz'e⁵⁵ terketmesiyle ortaya çıktı. Kudüs'ü devraldıktan sonra el-Aziz şehrin korunması için asker ve malzeme sevkiyatı yaptı. Kudüs yönetimini ele alan el-Aziz, büyük bir prestij kazanarak iktidarını önemli ölçüde güçlendirirken, el-Efdal de halk ve idareciler nezdinde büyük bir itibar kaybına uğramıştı⁵⁶.

Diğer yandan Dimaşk'tan Mısır'a devlet büyüklerinin göçü devam ediyordu. el-Aziz'in bunlara sahip çıkması, iki kardeşi karşı karşıya getirmiş ve gün geçtikçe aralarındaki husumeti daha da artmıştı⁵⁷.

Yaşanan bu gelişmeler üzerine, el-Aziz Dimaşk'ı kuşatmak üzere Mısır'dan yola çıktı. el-Efdal çok kötü bir duruma düşmüştü. Devlet büyükleriyle yaptığı istişarelerde kendisine amcası el-Âdil'den⁵⁸ yardım istemesinin uygun olacağı söylendi. Bunun üzerine el-Âdil'in araya girmesiyle kardeşler barıştırıldı, el-Aziz de, Mısır'a geri döndü (590/1194 Şaban)⁵⁹.

Bu olayda el-Efdal'in el-Aziz'e karşı sert tavır takınarak başlangıçta uzlaşmayı reddetmesi daha sonra da el-Âdil'in yardımına başvurmasının arkasında, kimilerinin iddiasına göre veziri İbnu'l-Eşir vardı. el-Efdal bu yanlış davranışının cezasını ileride iktidarını ve saltanatını kaybetmekle ödeyecekti. Bu konuda İbnu'l-Furât şunları söylemektedir:

⁵⁵ el-Aziz Osman İbn Selâhaddin el-Eyyûbî (567-595/1171-1199). Eyyûbî devleti idarecilerinden olup 589/1193 yılında Mısır'da idarenin başına geçmiş ve daha sonra 592/1196'da Şam'ı da idaresi altına almıştır. Hadis ve fıkıh alanında önemli bir birikime sahip olduğu nakledilmektedir. Kahire'de vefat etmiştir. Bkz. İbnu'l-Eşir, *el-Kâmil fi't-târîh*, XII/140; Ebû Şâme, *Zeylu'r-ravđateyn*, s. 16; el-Makrîzî, *es-Sulûk*, I/114; İbnu'l-İmâd, *Şezerâtu'z-zehab*, IV/319; İbn Hâllikân, *Vefeyâtu'l-a'yan*, III/251; İbnu'l-Cevzî, *Mir'âtu'z-zaman*, s. 460; İbn Tağribirdî, *en-Nucûmu'z-zâhire*, VI/120; İbnu'l-Vâsıl, *Muferricu'l-kurûb*, III/82; İbn Keşir, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, XIII/18.

⁵⁶ İbnu'l-Cevzî, (a.g.e.), VIII/8; İbnu'l-Eşir, *Ziyâuddîn, Dîvânu resâil*, (thk. H. Nâcî), s. 11-13.

⁵⁷ Ebû Şâme, *Kitâbu'r-ravđateyn*, II/228; İbn Tağribirdî, (a.g.e.), VI/121; Durmuş, İsmail, "Ziyâuddîn İbnu'l-Eşir", *DİA*, XXI/30; İbn Hâllikân, (a.g.e.), V/390; İbnu'l-Cevzî, (a.g.e.), VIII/8; İbnu'l-Eşir, *Ziyâuddîn, Dîvânu resâil*, (thk. Hilâl Nâcî), s. 11-13.

⁵⁸ el-Âdil Ebû Bekr Muhammed b. Eyyûb, lakabı el-Meliku'l-Âdil, Selâhattin Eyyûbî'nin kardeşi. 596/1200 senesinde Mısır'da idareyi eline aldı ve daha sonra Şam, el-Cezîre, Ermenistan ve Yemen bölgelerini de hâkimiyet alanına kattı. Daha sonra da topraklarını oğulları arasında paylaştırdı. Tarihi kaynaklarda çok yetenekli, tecrübeli ve dahi bir insan olarak anlatılmaktadır. Âlimleri sever ve hürmet ederdi. Dimaşk'ta vefat etmiştir. Bkz. eş-Şafedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, II/235; İbn Tağribirdî, (a.g.e.), VI/160; İbnu'l-İmâd, *Şezerâtu'z-zehab*, V/65; İbn Hâllikân, (a.g.e.), V/74; Ebû Şâme, *Zeylu'r-ravđateyn*, s. 111; İbnu'l-Eşir, *el-Kâmil fi't-târîh*, XII/350; İbn Keşir, (a.g.e.), XIII/79.

⁵⁹ Ebû Şâme, *Kitâbu'r-ravđateyn*, II/228; İbn Tağribirdî, (a.g.e.), VI/121; Durmuş, İsmail, "Ziyâuddîn İbnu'l-Eşir", *DİA*, XXI/30; İbn Hâllikân, (a.g.e.), V/390; İbnu'l-Cevzî, (a.g.e.), VIII/8; İbnu'l-Eşir, *Ziyâuddîn, Dîvânu resâil*, (thk. Hilâl Nâcî), s. 11-13.

el-Efdal, akıl sahipleriyle yapılacak istişareyi terkedip veziri Ziyâuddîn'in sözlerine kulak verdi. Ziyâuddîn, el-Efdal'i, amcası el-Âdil'e güvenip sığınmasını ve kardeşine karşı amcasından yardım istemesini önerdi. Halbuki bu düşüncesinde hataya düşmüştü⁶⁰.

el-Efdal çok geçmeden kendisini yine içki ve eğlenceye verdi. Yeniden bütün devlet işlerini genç veziri İbnu'l-Eşîr'e ve tecrübesiz yeni idarecilere havale etmişti. Bunun üzerine devlet büyüklerinden bir kısmı daha yanından ayrılıp Mısır'a, el-Azîz'in yanına gittiler. Maksatları el-Azîz'i etkileyip, Dımaşk'ı el-Efdal'den almaya teşvik etmekte.

Bu gelişmelerden haberdar olan el-Efdal durumun vehametini anlayınca, halkın ve yöneticilerin yanında itibarını düzeltmek için yeniden dînî hayata dönüş yapmada gecikmemiş, hatta, son derece güzel olduğu rivâyet edilen kendi hattıyla bir Kur'an bile yazmaya başlamıştı. Böylelikle el-Azîz'in Dımaşk'a saldırmayı düşünürken dayanacağı gerekçeyi ortadan kaldırmış olduğunu düşünüyordu. Ancak bu değişim el-Azîz'i pek tatmin etmemiş olacak ki, ordusuyla Dımaşk'a doğru yola çıkmıştı. Bunun üzerine el-Efdal yeniden amcası el-Âdil'den yardım istemiş ve olumlu cevap almıştı. el-Âdil, el-Azîz'in ordusunun gücünü zayıflatmak için, kendisine dost olan emirleri el-Efdal'in yardımına gönderdi. Bunun üzerine el-Azîz'de, Mısır'a geri dönmek zorunda kaldı.

Bundan sonra el-Âdil, el-Efdal'e İbnu'l-Eşîr'i yeniden görevden almasını önerdi ise de, el-Efdal bu öneriye sıcak bakmadı. Anlaşılan o ki, İbnu'l-Eşîr el-Efdal'in üzerinde tam bir hakimiyet kurmuştu. Devlet işlerinin tamamı İbnu'l-Eşîr'in kontrolünde yürütülüyor, bu durum zaten hiddet içinde olan halkı daha da kızdırıp hoşnutsuzluğu artırıyordu⁶¹.

el-Azîz'in başarısız olan bu son Dımaşk kuşatmasının ardından, el-Efdal ile el-Âdil, el-Azîz'den Mısır'ı almak için bir anlaşma yapıp Mısır'a doğru ordularıyla yola çıktılar. Ancak, emirlerin el-Âdil ve el-Efdal'e vadettikleri yardımı yapmamaları Mısır'ın alınmasına engel olmuştur⁶². Amca ve yeğenin başarısız olan Mısır'ı ele geçirme planlarının ardından el-Azîz, bütün Eyyübî topraklarının en büyük sultanı olarak kabul edilmiş ve adına hutbe okutup para bastırmıştır.

Bir süre sonra el-Efdal'in kardeşi Mısır hâkimi el-Azîz ile amcası el-Âdil, Dımaşk'ı ve diğer toprakları el-Efdal'in elinden almak için gizli bir anlaşma yaptılar. el-Âdil'in sözünden döndüğünü ve el-Azîz ile birleşerek elinden topraklarını almak üzere anlaşmış olduğunu öğrenen el-Efdal

⁶⁰ İbnu'l-Furât, *Tarîhu İbni'l-Furât*, (nşr. H. M. el-Şemmâ'), Basra, 1969, IV/II. (Cüz, 103-104); İbnu'l-Vâsıl, *Muferricu'l-kurûb*, III/41.

⁶¹ İbnu'l-Eşîr, Ziyâuddîn, *Dîvânu resâil*, (thk. Hilâl Nâcî), s. 13.

⁶² İbnu'l-Furât, (a.g.e.), II/121; İbnu'l-Eşîr, Ziyâuddîn, *Dîvânu resâil*, (thk. Hilâl Nâcî), s. 13-14.

ise, el-Âdil ile görüşmeden el-Azîz'le uzlaşıp Dımaşk'a geri döndü. el-Âdil de, el-Azîz ile birlikte Kahire'ye gitti⁶³.

Burada önemli olan nokta, el-Âdil ile el-Azîz arasında yukarıda sözü edilen gizli anlaşma, Dımaşk'ın kolayca alınmasında İbnu'l-Eşîr'in parmağının olduğu şeklindeki bir iddiayı da çürütmektedir. Zira daha sonra görüleceği gibi, el-Efdal'in Dımaşk'tan zor kullanılarak değil de, yapılan bir hile ile çıkarılması, bu gizli anlaşmaya dayanmaktadır. el-Efdal, el-Azîz'le uzlaşıp Dımaşk'a geri döndükten sonra zühd ve takva hayatına yeniden başlamıştır⁶⁴.

Yukarıda bahsedilen olaylardan sonra çok geçmeden, el-Azîz ve el-Âdil yeniden birleşip el-Efdal'den Dımaşk'ı aldılar ve ona Sarhad'i verdiler (592/1196)⁶⁵.

Kalenin ele geçirilmesi, kapılarının muhafızlar tarafından açılmasıyla son derece kolay bir şekilde oldu. Bunun üzerine el-Efdal, İbnu'l-Eşîr'i gizledi. Zira, rivayete göre, el-Âdil, İbnu'l-Eşîr'in kaleminin gücünden korkup ona düşmanlık besliyordu⁶⁶.

Bu noktada kaynaklarda yer alan bir tutarsızlığa işaret etmek gerekmektedir. İbnu'l-Eşîr'in Dımaşk'tan gizlice kaçarak Musul'a gitmesiyle ilgili bilgi veren hemen bütün rivâyetler İmâdu'l-Kâtib'in *el-Utbâ ve'l-ukbâ* adlı kayıp bir mektubuna dayanmaktadır⁶⁷. Bu kaynaklara göre, el-Efdal veziri İbnu'l-Eşîr'in uğursuzluğunu bildiği halde ona sahip çıkmıştı. İbnu'l-Eşîr Dımaşk'tan gizlice ayrılıp Musul'a giderken de, beraberinde pek çok yükü birlikte üç sene kaçak yaşamıştı. Ancak İbnu'l-Eşîr'in bu kadar yükü birlikte üç yıl sürekli gizlenerek ve binbir zorluk içinde uzun yolculukları yapması gerçek dışı bir iddia olarak görünmektedir.

Bu iddianın tutarsızlığını teyid eden en güçlü bir delil de şudur: İbnu'l-Eşîr Dımaşk'tan kaçış hikayesini anlattığı bir mektubunda, Dımaşk, el-Efdal'in elinden alındıktan sonra, kendisinin yalnız başına, yardımcısız ve rehbersiz, sadece atı ve mızrağı ile şehirden ayrıldığını kaydetmektedir. Söz konusu mektup Musul'daki kardeşi -kuvvetli ihtimale göre- Mecduddin el-Mubârek'e gönderilmiştir. ez-Zehebî'nin beyânına göre, İbnu'l-Eşîr'in tarihçi olan kardeşi

⁶³ Bu dönemle ilgili İbnu'l-Eşîr'in el-Efdal'e Dımaşk'a döntüşte yazdığı mektup için bkz. İbnu'l-Eşîr, *Ziyâuddîn, er-Resâilu's-sâhibiyye*, (nşr. Enîs el-Makdisî), s. 297.

⁶⁴ İbnu'l-Eşîr, *Ziyâuddîn, Dîvânu resâil*, (thk. Hilâl Nâcî), s. 15.

⁶⁵ İbnu'l-Cevzî, *Mîr'âtu'z-zaman*, VIII. Kâf II/442; Durmuş, İsmail, "Ziyâuddîn İbnu'l-Eşîr", *DİA*, XXI/30; İbn Hâlikân, *Vefeyâtu'l-a'fân*, V/390.

⁶⁶ Ebü Şâme, *Kitâbu'r-ravđateyn*, II/231; İbn Tağrîbirdî, *en-Nucûmu'z-zâhire*, IX/125.

⁶⁷ İbnu'l-Vâsıl, *Muferricu'l-kurûb*, III/65; Ebü Şâme, (a.g.e.), II/231; İbn Tağrîbirdî, *en-Nucûmu'z-zâhire*, IX/125; İbnu'l-Cevzî, (a.g.e.), VIII/442.

‘İzzuddîn ile arası zaten açık olduğundan, bu mektup ona gönderilmiş olamaz. Mektubun üzerindeki tarih hicrî 592 yılını göstermektedir⁶⁸.

Ayrıca, İbnu’l-Eşîr, bahsi geçen mektubunda, Dımaşk’tan ayrılışında çektiği sıkıntıları, bu sıkıntılara rağmen Allah’a olan tevekkül ve itimadını hiç kaybetmediğini diğer yandan, kalenin kapılarını açıp, şehrin düşmesini kolaylaştıranlarla işbirliği yapmadığını da ifade etmektedir. İbnu’l-Eşîr’in kendi ifadesine göre, Dımaşk’tan çok zor şartlar altında firar ettikten sonra, Hâbur’a gitmiş ve orada yalnızlık, gurbet ve hüznü iliklerine kadar hissetmiştir. Bütün bunlara rağmen, en fazla el-Efdal’in hizmetinden ayrılmaya dayanamadığını ifade etmektedir⁶⁹.

İbnu’l-Eşîr, Fırat nehri kıyılarına vardığında, Musul Emiri ve ilk hizmetine girdiği idareci olan Mucâhiduddîn Kaymaz’a bir mektup yazmıştır. Mektubunda onun hizmetinden neden ayrı kaldığına dair mazeretini ve eğer uygun görürse yeniden hizmetine dönmeyi arzuladığını beyân etmektedir⁷⁰.

5. Musul’da Nûreddîn Arslan Şah’ın Hizmetine Girişi (594/1198)

İbnu’l-Eşîr’in bu dönemde yazdığı bazı mektuplardan onun Musul’da el-Melik Nûreddîn Arslan Şah’ın da birkaç sene hizmetinde bulunduğu anlaşılmaktadır. Bu mektuplardan birisi Nûreddîn Arslan Şah’dan Mısır Hükümdarı el-Azîz Osman’a yazılmış olup (594/1198), Frankların Tibnin şehrinden geri çekilmeleri tebrik edilmektedir⁷¹.

Bu dönemde yazılan bir diğer mektup da, Emir Mucâhiduddîn Kaymaz’a hitap etmektedir. Kaymaz o sıralarda Musul Sahibi Nûreddîn Arslan Şah’ın hizmetinde bulunuyordu. Bu mektup Nusaybin’in hicrî 594/1198 yılında Kaymaz eliyle fethedilmesini tebrik etmektedir⁷².

Sarhad kalesine el-Efdal’a gönderilen bir mektubunda da İbnu’l-Eşîr, mektup yazmada gecikmiş olmasından dolayı mazeretini ve kusurlu olduğunu ifade etmektedir. Ayrıca el-Efdal’e âbidlerin yoluna girmesini ve dünyanın geçici zevklerine heves etmemesini tavsiye etmektedir⁷³.

el-Azîz, vefat edip (595/1199) sekiz yaşındaki oğlu el-Mansûr halife olunca, devlet adamları el-Efdal’i çağırıp yeğeninın vasîsi ve nâibi olarak Mısır hükümdarı olmasını istediler. Buna göre el-Efdal, Mısır’da yedi yıl kalacak, bu sürenin bitiminde iktidar el-Azîz’in oğlu el-

⁶⁸ İbnu’l-Eşîr, Ziyâuddîn, *Divanu resâil*, (thk. Hilâl Nâcî), Mektup no. 30.

⁶⁹ İbnu’l-Eşîr, Ziyâuddîn, (a.g.e.), Mektup no. 30.

⁷⁰ İbnu’l-Eşîr, Ziyâuddîn, (a.g.e.), Mektup no. 31.

⁷¹ İbnu’l-Eşîr, Ziyâuddîn, (a.g.e.), Mektup no. 36.

⁷² İbnu’l-Eşîr, Ziyâuddîn, (a.g.e.), Mektup no. 35.

⁷³ İbnu’l-Eşîr, Ziyâuddîn, (a.g.e.), Mektup no. 33.

Mansûr Muhammed'e devredilecekti. Ayrıca el-Efdal'in adı hutbelerde okunmayacak ve adına sikke basılmayacaktı. el-Efdal bu teklifi kabul etti.

İbnu'l-Eşîr'in bu dönemle ilgili de bir kaç mektubu bulunmaktadır. Bunlardan birisi, Musul'dan el-Efdal'e yazılmıştır (595/1199 Rebiulevvel). Bu mektupta İbnu'l-Eşîr el-Efdal'in Mısır hükümdarlığını tebrik etmektedir. Diğer yandan mektubunun başında İbnu'l-Eşîr el-Efdal'in amcası el-Âdil'in Mısır'da gözü olduğu ve bu amacına ulaşmak için başta casusluk olmak üzere gizliden gizliye birtakım faaliyetler yürüttüğünü kaydetmektedir. Ayrıca İbnu'l-Eşîr, Dımaşk'ın yeniden el-Efdal'in hakimiyetine geçmesini arzuladığını ve Mısır idaresinin ona (el-Efdal'e) verilmesinden büyük mutluluk duyduğunu ifade etmektedir⁷⁴.

el-Efdal'e yazılan diğer bir mektubunda (595/1199 Rebiulevvel) İbnu'l-Eşîr, önceden el-Efdal'e hizmet etmiş olan bir şahsın, yeniden onun hizmetine dönmeyi arzuladığını bildirmektedir. Bu mektup, adı açıklanmayan söz konusu şahıs eliyle Musul'dan Mısır'a ulaştırılmıştır⁷⁵.

Bu arada, el-Efdal'in Mısır'a gelmeyi kabul etmesi üzerine daha önce onun hizmetinden ayrılıp Mısır'a giden devlet adamları ve idarecilerden bir kısmı Mısır'dan ayrılıp Kudüs'e gitmişler, orada bazı önemli ve etkin kişilerle biraraya gelerek el-Âdil'e, el-Mansûr'un atabeyi olması için Mısır'a gelmesini teklif etmişlerdi. Bu gelişmeyi haber alır almaz el-Efdal, el-Âdil'e bir mektup yazarak onun emrinde olduğunu bildirdi. el-Âdil ise, el-Efdal'a yazdığı cevabî mektubunda el-Azîz'in vasiyeti üzerine el-Efdal iş başına gelmişse, Mısır'a dokunmayacağını bildirdi. Durumun kritik olduğunu anlayan el-Efdal, Mısır'da nüfuz sahibi bazı kişileri tutuklattı. Bütün bu olaylar yaşanırken Halep Hükümdarı ez-Zâhir, el-Efdal'i Dımaşk'ı alması için teşvik ediyor ve fırsatı değerlendirmesi gerektiğini ona telkin ediyordu.

el-Efdal kendisine yapılan telkinlere daha fazla dayanamayıp, Dımaşk'ı almak için Mısır'dan yola çıktı (595/1199 Recep). Bu gelişme üzerine el-Âdil de, oğlu el-Kâmil'i bölgeye gönderdi. İki ordu arasında şiddetli bir savaş yaşandı (13 Şaban 595/1199). el-Efdal'i durdurmak için bir takım hilelere başvuran el-Âdil'in çabalarıyla, el-Efdal'in ordusu püskürtüldü⁷⁶.

Dımaşk'ın kuşatılması esnasında İbnu'l-Eşîr, Musul'dan el-Efdal'in kuvvetlerine katılmak üzere yola çıktı. Onun, Musul'dan Dımaşk'a bu yolculuğunu anlatan bir mektubu⁷⁷ da bulunmaktadır. Bu mektup, Dımaşk'ın kenar mahallelerinden birinde kaleme alınmıştır (595/1199

⁷⁴ İbnu'l-Eşîr, Ziyâuddîn, *Divanu resâil*, (thk. Hilâl Nâcî), Mektup no. 19.

⁷⁵ İbnu'l-Eşîr, Ziyâuddîn, (a.g.e.), Mektup no. 75.

⁷⁶ İbnu'l-Vâsıl, *Muferricu'l-kurûb*, III/91-98.

⁷⁷ İbnu'l-Eşîr, Ziyâuddîn, (a.g.e.), Mektup no. 37.

Zilhicce). Mektubunda İbnu'l-Eşîr, Dımaşk seyahatında karşılaştığı sıkıntı ve zorluklardan ve o dönemdeki çöl şartlarının ağırlığından ve tehlikelerinden bahsederek tarihî açıdan değerli bilgiler de sunmaktadır.

el-Efdal, Dımaşk'ın kuşatması devam ederken zor bir duruma düştüğünde, Halep Hükümdarı ez-Zâhir, askeriyle yardımına geldi. Bu destekle gücü artan el-Efdal'in ne yazık ki çok geçmeden şahsî bazı konulardan dolayı ez-Zâhir ile araları açıldı. Diğer yandan bölgede, yılın o mevsiminde tabiat şartlarının -yağmur, soğuk- iyice ağırlaşması kuşatmayı daha da güç hale getirmişti. Bütün bu olumsuz şartların üstesinden gelmekte zorlanan el-Efdal, kuşatmayı kaldırıp Mısır'a geri dönmeye karar verdi. ez-Zâhir de Halep'e geri döndü. el-Efdal Mısır sınırlarına girdiğinde, askerinin büyük bir kısmını ondan ayrılıp bineklerinin bakımı için yaylalara çıktığından el-Efdal, az bir askerî kuvvetle Mısır'a girmek zorunda kaldı.

el-Efdal'in Mısır'a dönüşünden sonra, el-Âdil askeriyle birlikte Dımaşk'tan Mısır'a doğru yola çıktı. Bu gelişmeyi haber alan el-Efdal askerini toplamaya çalıştı ise de, farklı bölgelere dağılmış olan askerleri toplamak mümkün olmadı. Sonuçta el-Efdal, elindeki az bir güçle amcası el-Âdil'in karşısına çıkmak zorunda kaldı. Yapılan savaşta el-Efdal, hem askerinin azlığı, hem de bazı adamlarının kendisine ihaneti sebebiyle yenilgiye uğradı. Bu gâlibiyetin ardından el-Âdil, el-Efdal'e şöyle bir mektup yazdı:

Ben Kahire'nin hürmetini ayaklar altına almak istemiyorum. Çünkü Kahire İslam'ın en büyük kalesidir. O halde, beni kaba kuvvet kullanarak Kahire'yi almaya mecbur etme. Sarhad'a geri dön! Şayet söylediklerimi yaparsan hayatın da bağışlanacaktır⁷⁸.

Amcası karşısında yaşadığı yenilginin ardından el-Efdal, Sarhad kalesine geri döndü. İbnu'l-Eşîr, Dımaşk'ın kuşatılması esnasında -daha önce işaret edildiği gibi- el-Efdal ile beraberdi. Kuşatmanın kaldırılmasının ardından onunla birlikte Mısır'a geri dönmüştü. Mısır'ın idaresi el-Âdil'in eline geçince, İbnu'l-Eşîr de, kendi ifadesine göre bir deveye binip Mısır'dan kaçtı (21 Rebiulevvel-596/1200).⁷⁹

İbnu'l-Eşîr, Dımaşk kuşatması ve Mısır'ın el-Âdil tarafından ele geçirilmesi ile ilgili gelişen olayları üç ayrı mektubunda tasvir etmektedir.

⁷⁸ İbnu'l-Vāsıl, *Muferricu'l-kurüb*, III/98-112.

⁷⁹ İbnu'l-Eşîr, *Ziyâuddîn, Divanü resâil*, (thk. Hilâl Nâcî), Mektup no. 38.

Bu mektuplardan birincisi, el-Efdal'den Halep hükümdarı ez-Zâhir'e, el-Âdil'in Mısır'a girmesi sırasında (596/1200 Rebiulâhir) yazılmış olan bir mektubun bir parçasıdır. el-Efdal bu mektubunda, amcasına karşı ez-Zâhir'den yardım istemektedir⁸⁰.

İkinci mektup, İbnu'l-Eşîr'in Musul'da bazı dostlarına yazdığı bir mektuptur ki (596/1200 Cemâziyelâhir), el-Âdil'in Mısır'e ele geçirmesi ve İbnu'l-Eşîr'in oradan firarından sonra kaleme alınmıştır⁸¹. O dönemle ilgili önemli vesikalardan biri olan bu mektuptan İbn Hallikân'ın da muhtemelen haberi olduğu anlaşılmaktadır:

İbnu'l-Eşîr'in Mısır'dan gizlice nasıl kaçtığını anlatan ve halini hikaye eden uzunca bir mektubu bulunmaktadır. Bu mektup İbnu'l-Eşîr'in *Divānu resâil*'inde de mevcuttur⁸².

İbnu'l-Eşîr bu ikinci mektubu da, 37 numaralı mektup gibi aynı kişiye yazmış ancak ismini belirtmeyerek sadece, Dımaşk'ın dış mahallerinden birinde iken mektuplaştığı aynı dostuna yazdığını ifade etmiştir. İbnu'l-Eşîr bu mektupta önce, Dımaşk'ın kuşatılması ve onu takip eden olayları son derece îcazlı, belâgatlı ve canlı bir üslûpta tasvir etmektedir. Daha sonra, geçmişte işlediği bazı hatalardan dolayı el-Âdil'den korktuğunu, affedilme ümidi taşımadığını ve bir deveyle kaçış hazırlıkları yaptığını anlatmaktadır. Diğer yandan Mısır'da başta Piramitler olmak üzere, gördüğü tarihî yapılarla hayran olduğundan söz etmektedir.

Üçüncü Mektup, İbnu'l-Eşîr'in büyük kardeşi Mecduddîn'e yazılmıştır. Bu mektup daha önce bahsi geçen 30 numaralı mektup gibi kısa olup, içerik açısından da aşağı yukarı onunla aynıdır⁸³. İbnu'l-Eşîr bu mektubunda, Mısır'dan firarı esnasında çektiği sıkıntıları yine veciz ifadelerle dile getirmektedir.

6. Yeniden Sarhad'a Dönüşü (597/1201)

el-Efdal'in Sarhad'a geri dönmesinin ardından, İbnu'l-Eşîr de Sarhad'a gidip yeniden onun hizmetine girmişti. İki sene devam eden bu dönemle ilgili İbnu'l-Eşîr'in önemli bilgiler veren mektupları bulunmaktadır.

Mısır'dan ayrıldıktan sonra yazılan bu mektuplardan ilki, Musul'da bir dostuna hitaben yazılmıştır (597/1201 Rebiulevvel). Bu mektupta İbnu'l-Eşîr, Sarhad kalesinde el-Efdal'in hizmetinde olduğunu ifade etmektedir. Mektubunda Sarhad'tan yakınmakta olan İbnu'l-Eşîr, bu

⁸⁰ İbnu'l-Eşîr, Ziyâuddîn, *Resâilu İbni'l-Eşîr*, (thk. H. Nâcî – N. el-Kaysî), Mektup no. 40.

⁸¹ İbnu'l-Eşîr, Ziyâuddîn, *Divānu resâil*, (thk. Hilâl Nâcî), Mektup no. 38.

⁸² İbn Hallikân, *Vefeyātu'l-a'fyân*, V/391.

⁸³ İbnu'l-Eşîr, Ziyâuddîn, *Resâilu İbni'l-Eşîr*, (thk. H. Nâcî-N. el-Kaysî), Musul 1982, Mektup no. 39.

kalenin hayrının az, şerrinin çok olduğunu, yağmur ve soğuk havanın kendisini çok rahatsız ettiğini dile getirmektedir⁸⁴.

el-Efdal Mısır'dan uzaklaştırıldıktan sonra el-Âdil, el-Azîz'in oğlu Muhammed'i saltanattan uzaklaştırarak kendisini sultan ilan etmiş ve yönetimi tamamen ele geçirmişti. Bu gelişmeden rahatsız olan bazı askerler, el-Efdal ile ez-Zâhir aralarında yazışıp durumu değerlendirmeye başladılar. Bu gelişmeyi haber alan el-Âdil, oğlu İsa'yı Sarhad'e saldırması için görevlendirdi. Bu gelişme üzerine el-Efdal de, Sarhad'i terketmek zorunda kaldı. Bu olaylar yaşanırken İbnu'l-Eşîr, yine önemli roller üstlenmiştir. Şöyleki, el-Efdal Sarhad'den çıkıp Halep'e kardeşi ez-Zâhir'e doğru giderken İbnu'l-Eşîr yanındaydı. el-Efdal, yolda Halep'e bir elçi göndererek oraya geleceğini haber verdi. Bu mektup İbnu'l-Eşîr tarafından yazılarak Halep'e ulaştırıldı⁸⁵.

el-Eşîr'in bu dönemde yazdığı bir diğer mektup da, el-Efdal'den Musul Hükümdârı Nüreddin Arslan Şah'a, Sarhad kalesinden Halep'e vardıklarında yazılan mektuptur. Bu mektupta, el-Efdal, amcası el-Âdil'e karşı Arslan Şah'ın yanında yer alacağı teminatını vermekte, ayrıca, Mısır askerlerinin kendisiyle yazışıp pişmanlıklarını dile getirip kendisine biat etmek istediklerini kaydetmektedir⁸⁶.

ez-Zâhir ile el-Efdal Halep'ten Dımaşk'ı yeniden kuşatmak için yola çıktıklarında İbnu'l-Eşîr el-Efdal'den Abbâsî halifesine Dımaşk'ın fethini haber veren uzun bir mektup yazdı. Ancak fetih gerçekleşmeyince, mektup halifeye gönderilemedi. Bu tarihî belgede, el-Efdal'in Dımaşk'ın fethedilmesiyle adaleti ihya edip zulme son vereceği ifade edilmektedir.

Böylelikle Dımaşk, ez-Zâhir ile el-Efdal tarafından kuşatıldı (597/1201 Şevval). O sırada Dımaşk'ta el-Âdil'in oğlu İsa bulunuyordu. Şehir tam alınmak üzereyken, ez-Zâhir ile el-Efdal arasında bir ihtilaf çıktı. Bu ihtilafın kaynağı ise, rivâyete göre, el-Âdil'in el-Efdal'a bir mektup yazarak ona bir takım yerlerin verileceği vadinde bulunarak onu aldatması olmuştur⁸⁷.

el-Âdil'in el-Efdal'i aldatması sebebiyle ez-Zâhir ile araları açılınca kuşatma kaldırıldı (598-Muharrem h.). ez-Zâhir Halep'e, el-Efdal de Humus şehrine gitti. el-Efdal daha sonra el-Âdil

⁸⁴ İbnu'l-Eşîr, Ziyâuddîn, *Resâilu İbni'l-Eşîr*, (thk. H. Nâcî-N. el-Ğaysî), Mektup no. 41.

⁸⁵ İbnu'l-Eşîr, Ziyâuddîn, (a.g.e.), Mektup no. 42.

⁸⁶ İbnu'l-Eşîr, Ziyâuddîn, (a.g.e.), Mektup no. 43.

⁸⁷ İbnu'l-Eşîr, Ziyâuddîn, (a.g.e.), (thk. H. Nâcî-N. el-Ğaysî), Mektup no. 46.

ile Dımaşk'ta bir araya gelip (598/1202 Safer) tekrar Humus'a döndü. Burada İbnu'l-Eşîr, el-Efdal'den el-Âdil'e amca ile yeğenin barışmasından sonraki ilk mektubu yazdı⁸⁸.

el-Efdal daha sonra Akka şehrine gitti. Orada İbnu'l-Eşîr, el-Efdal'den el-Âdil'e bir mektup daha yazdı. (598/1202 Safer) Mektupta el-Efdal'in Akka'ya gelişinde karşılaştığı güzel muamele anlatılmaktadır⁸⁹. Bu mektubu, yine el-Âdil'e Harran'a varışında yazılan bir diğeri izlemektedir⁹⁰.

el-Efdal Rebûlevvel ayında Şam'da Fırat nehri üzerindeki Sümeysat kalesine⁹¹ vardığında el-Âdil'e bir mektup daha yazdı. Bu mektupta el-Efdal, Sümeysat kalesinin idaresini eline aldığı ve amcasına duyduğu şükran hislerini dile getirmektedir⁹². Aynı tarihte İbnu'l-Eşîr, el-Efdal'den Musul Hükümdârı Nüreddîn Arslan Şah'a hitap eden bir mektup kaleme almıştır. Mektupta el-Efdal, Sümeysata gelişi hakkında Arslan Şah'a bilgi vermektedir⁹³.

Erbil şehrinin idarecisi Muzaffereddîn Kökburi'ye yazılan bir mektupta da el-Efdal, Sümeysat'a gelişi hakkında bilgi vermektedir. Diğer yandan Sümeysat kalesi daha önce Muzaffereddîn'in elinde olduğundan bu mektup ayrı bir öneme sahip bulunmaktadır⁹⁴.

Dağlar üzerinde kurulmuş Sümeysat kalesinde İbnu'l-Eşîr, çok sıkıntı çektiğini mektuplarında ifade etmektedir. Esasen daha önce Sarhad kalesinde iken de benzer şikayetlerde bulunmuştu. Sarhad kalesinde sürekli yağın yağmur, şiddetli soğuk, havanın kapalılığı sebebiyle insanların sürekli evlerine kapanmaları gibi sebepler İbnu'l-Eşîr'i fazlasıyla rahatsız etmiş olacak ki, son derece hüznü, fakat bir o kadar da belig ifadelerle bu yakınmalarını kaleme almıştır⁹⁵.

Sümeysat kalesinin çevre ve iklim şartları da, Sarhad kalesinin şartlarına büyük ölçüde benzemektedir. Buradaki hayat şartlarını dile getirdiği bir mektubu, yine Musul'da ikâmet eden adını açıklamadığı dostuna yazmıştır. Sümeysat kalesinden yakındığı bu mektubunda kaleyi, 'dâr-ı zemîm' (yerilen ev/mekân) olarak adlandırmaktadır. Diğer yandan artık yaşlandığını da dile getirmektedir⁹⁶.

⁸⁸ İbnu'l-Eşîr, Ziyâuddîn, *Resâilu İbni'l-Eşîr*, (thk. H. Nâcî- N. el-Çaysî), Mektup no. 50.

⁸⁹ İbnu'l-Eşîr, Ziyâuddîn, (a.g.e.), Mektup no. 51.

⁹⁰ İbnu'l-Eşîr, Ziyâuddîn, (a.g.e.), Mektup no. 52.

⁹¹ el-Bustânî, *Udebâu'l-Ârab fi'l-a'sâri'l-Abbâsiyye*, II/442.

⁹² İbnu'l-Eşîr, Ziyâuddîn, (a.g.e.), Mektup no. 53.

⁹³ İbnu'l-Eşîr, Ziyâuddîn, (a.g.e.), Mektup no. 54.

⁹⁴ İbnu'l-Eşîr, Ziyâuddîn, (a.g.e.), Mektup no. 55.

⁹⁵ İbnu'l-Eşîr, Ziyâuddîn, (a.g.e.), Mektup no. 41.

⁹⁶ İbnu'l-Eşîr, Ziyâuddîn, (a.g.e.), Mektup no. 56.

İbnu'l-Eşîr'in bu dönemde üç değerli mektubu (599/1202) Eyyûbîler tarihi ile ilgili önemli bilgilere ışık tutmaktadır.⁹⁷ İbnu'l-Eşîr bu mektuplarda, Sümeysat'ta el-Efdal ile el-Âdil arasında meydana gelen bir çekişmeden söz etmektedir. Ayrıca el-Âdil'in el-Efdal'in elindeki toprakları elinden alma gerekçesi olarak, el-Efdal'in askerlerini gizlice el-Âdil aleyhine kışkırtmasını göstermektedir. İbnu'l-Eşîr söz konusu mektuplarında el-Efdal'i temize çıkarmaya çalışmışsa da, görülen o ki, el-Âdil bu konudaki kanaatini değiştirmemiştir⁹⁸.

İbnu'l-Eşîr, 606/1209 senesine kadar el-Efdal ile Sümeysat kalesinde kaldı. Ancak bu yıllar onun için en acı geçen günleri de beraberinde getirecekti. Zira çok sevdiği kardeşi Mecduddîn vefat etmişti. Bu ölüm haberine çok sarsılan İbnu'l-Eşîr, babasının kendisine yazdığı kardeşinin ölüm haberini veren mektuba, son derece içli ve duygusal bir mektupla karşılık verdi. Duyduğu üzüntü ile o derece sarsılmıştı ki, duygularını şöyle ifade ediyordu:

(...) Onun ardından adeta göz bebeğini kaybetmiş bir göze veya parmak uçlarını kaybetmiş bir ele döndüm⁹⁹.

Ayrıca kardeşinin ölümü münasebetiyle kendisine taziye mektubu gönderen Nüreddîn Arslan Şah'a¹⁰⁰ ve Halep Hükümdârı ez-Zâhir Gazi b. Yusuf'un veziri Nizamüddîn'e yazdığı cevâbi mektuplar da, bu dönemle ilgili mektuplar içinde yer almaktadır¹⁰¹.

İbnu'l-Eşîr çok sevdiği kardeşinin ölümü, Sümeysat kalesinin ağır şartları ve daha başka bazı sebeplerden dolayı, artık iyice sıkılmaya başlamıştı. Bunun üzerine daha fazla dayanamayarak kararını verip Sümeysat'tan ayrıldı. İbnu'l-Eşîr'in el-Efdal'e toplam hizmet süresi yaklaşık olarak yirmi yıldır. Bütün kaynaklar İbnu'l-Eşîr'in 607/1210 yılında Sümeysat'tan ayrıldığı konusunda fikir birliği içindedirler. Ancak Hilâl Nâcî'nin neşrettiği *Dîvanu resâil*'deki 14 numaralı mektup İbnu'l-Eşîr'in 608/1211 yılında bile, hâlâ el-Efdal'in hizmetinde olduğunu göstermektedir. Bu dönemdeki mektuplar incelendiğinde, İbnu'l-Eşîr'in 608/1211 yılının bir kısmını Sümeysat kalesinde el-Efdal'in hizmetinde, bir kısmını Halep'te ez-Zâhir'in hizmetinde, bir kısmını da Musul'da el-Kâhir'in hizmetinde geçirmiş olduğu anlaşılmaktadır.

⁹⁷ İbnu'l-Eşîr, Ziyâuddîn, *Resâilu İbni'l-Eşîr*, (thk. H. Nâcî- N. el-Çaysî), Mektup no. 10-11-12.

⁹⁸ İbnu'l-Eşîr, Ziyâuddîn, (a.g.e.), s. 35.

⁹⁹ İbnu'l-Eşîr, Ziyâuddîn, (a.g.e.), Mektup no. 16.

¹⁰⁰ İbnu'l-Eşîr, Ziyâuddîn, (a.g.e.), s. 264-266.

¹⁰¹ İbnu'l-Eşîr, Ziyâuddîn, (a.g.e.), s. 239-240.

7. Halep'te ez-Zâhir'in Hizmetine Girişi (608/1211)

Sümeysat'tan ayrıldıktan sonra İbnu'l-Eşîr, el-Efdal'in kardeşi Halep hükümdarı ez-Zâhir'in hizmetine girdi. Bu dönemle ilgili elimizde sadece iki mektubu bulunmaktadır. Bunun sebebi, muhtemelen ez-Zâhir'in yanında çok kısa bir hizmet dönemi geçirmiş olmasıdır. Zira İbn Hâlikân'ın beyânına göre ez-Zâhir'in yanında çok az kalmış ve onunla geçinemeyip yanından kızgın olarak ayrılmıştır¹⁰².

Halep'te ez-Zâhir'in hizmetinde iken yazılan mektuplardan birisi Bağdat'a halifeye yazılmıştır.¹⁰³ Diğer mektup ise yine halifeye yazılmış (608/1211) ve İsmâilî mezhebine mensup olan bir topluluğun müslüman olmalarıyla ilgili bir söylenti yalanlanmıştır¹⁰⁴.

8. Musul'da el-Kâhir'in hizmetine Girişi (609/1212)

İbnu'l-Eşîr, ez-Zâhir'in hizmetinden ayrıldıktan sonra Musul'da el-Kâhir'in¹⁰⁵ hizmetine girdi. Bu dönemde İbnu'l-Eşîr'in el-Kâhir'den bölge sultanlarına yazdığı tebrik veya taziye içerikli birkaç tane mektubu daha bulunmaktadır¹⁰⁶.

611-618/1214-1221 yılları arasında İbnu'l-Eşîr'in eserleri ve mektupları oldukça azalmıştır. Sadece Hilâl Nâcî-Nürî el-Çaysî'nin neşrettiği *Resâilu İbni'l-Eşîr*'de 612/1215 tarihli 43 ve 50 numaralı iki mektup yer almaktadır.

İbn Hâlikân bu dönemle ilgili şunları kaydetmektedir:

İbnu'l-Eşîr, Musul'da el-Çâhir'in hizmetinden ayrıldıktan sonra Erbil'e geldi. Fakat orada da tutunamadı. Buradan önce Sincar'a gitti, daha sonra da tekrar Musul'a döndü ve artık oraya yerleşti. Nâsiruddîn Mahmud Arslanşah'ın Dîvan kâtibi oldu. II. Nûreddîn Arslan Şah'ın o dönemde Atabeyi Emir Bedreddin idi ve tarih de hicrî 618 yılıydı¹⁰⁷.

İbnu'l-Eşîr'in Musul'u tercih etmesinin sebebi ise, hem kendisinin Musul'u sevmesi hem de Eyyübî hükümdarlarının aksine, Musul halkının ve Atabeyinin onu sevmesi ve ona karşı iyi

¹⁰² İbn Hâlikân, *Vefeyātu'l-a'yan*, V/391.

¹⁰³ İbnu'l-Eşîr, Ziyâuddîn, *Resâilu İbni'l-Eşîr*, (thk. Enis el-Mağdisi), s. 201.

¹⁰⁴ İbnu'l-Eşîr, Ziyâuddîn, *Resâilu İbni'l-Eşîr*, (thk. H. Nâcî – N. el-Çaysî), Mektup no. 16.

¹⁰⁵ Tam adı el-Melik el-Çâhir İzzeddîn Mesud b. Mevdûd b. İmâduddîn Zengi, Musul Atabeylerinden olup yaklaşık 13 sene Musul'u idare etmiştir. 589/1193 yılında vefat etmiş ve Musul'a defnedilmiştir. Bkz. İbn Keşîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, VII/13; İbn Hâlikân, (a.g.e.), V/203; İbn Tağrîbirdî, *en-Nucümü'z-zâhira*, VI/136; İbnu'l-İmâd, *Şezerātu'z-zeheb*, IV/297.

¹⁰⁶ İbnu'l-Eşîr, Ziyâuddîn, *Resâilu İbni'l-Eşîr*, (thk. Enis el-Mağdisi), s. 197-201.

¹⁰⁷ İbn Hâlikân, (a.g.e.), V/ 391.

muamelesi idi. Mahmud Zağlul Selâm, İbnu'l-Eşîr'in Eyyübî Hanedanı ve Musul Atabeyleri ile arasındaki bu sıcak ilişkiyi şöyle değerlendirmektedir:

Eyyübî hükümdarları -ki bunlar ister Selâhaddin Eyyübî'nin yakın adamları olsun isterse el-Âdil veya onun çocukları olsun- daima İbnu'l-Eşîr'e şüphe ile bakmışlar ve aralarında husumet hiç eksik olmamıştır. Buna karşılık Musul Atabeyleri, İbnu'l-Eşîr'e daima kucak açmıştır. Her ne zaman Mısırlılar ve Şamlılar İbnu'l-Eşîr'e sıkıntı verseler, Musul Atabeyleri ona yardımcı olup himâye etmişlerdir. Ne var ki, Musul Atabeylerinin İbnu'l-Eşîr'e neden yardımcı olup sahip çıktığı, bizler için gizemini hâlâ korumaktadır¹⁰⁸.

G. VEFÂTI

Hayatının sonuna doğru İbnu'l-Eşîr, Musul'a yerleşti. Artık yaşlandığını hissediyor ve kendisini tamamen ilim ve edebiyata vermek istiyordu. Musul hükümdarı Nâsiruddîn Mahmud Arslanşah'ın Dîvan kâtibi olarak, hayatının geri kalan kısmını burada geçirdi¹⁰⁹. Hükümdarın elçisi sıfatıyla Bağdat'ta bulunurken Cemâziyel ayında hastalandı ve 29 Rebûlâhîr/28 Kasım 637/1239 yılında 80 yaşlarında iken vefat etti. İbnu'n-Neccâr *Târih-u Bağdat* adlı eserinde İbnu'l-Eşîr'in cenâze namazının Saray camisinde kılındığını ve Kureyş kabristanına defn edildiğini kaydetmektedir. Ölüm tarihi hakkında 639/1241 yılı verilmiş olmakla birlikte¹¹⁰ İbnu'n-Neccâr'ın yukarıda verdiği 637/1239 tarihi, en doğru olanıdır¹¹¹.

İbnu'l-Eşîr'in kendisi gibi edip, nazım ve nesirde mâhir Şerefuddîn Muhammed veya Muhammed eş-Şeref adlı oğlu 585/1189 yılında Musul'da doğmuş ve 622/1225 yılında genç yaşta ölmüştür. İbn Hâllikân, Şerefuddîn'in el-Âdil b. Eyyub için hazırladığı bir mecmuayı gördüğünü kaydeder.¹¹² Şerefuddîn'in yazdığı iddia edilen bazı eserlerinden tarihî kaynaklarda söz edilmektedir. Bunlar; *Kitâbu'l-envâr fi na'ti'l-fevâkih ve's-şimâr* (bu eserin Şerefuddîn'in kendi

¹⁰⁸ Selâm, *Ziyâuddîn b. el-Eşîr ve cuhûduhu fi'n-naqd*, s. 48.

¹⁰⁹ Selâm, *Ziyâuddîn b. el-Eşîr*, s. 44-45.

¹¹⁰ İbnu'l-Vâsil, *Muferricu'l-kurûb*, IV/198.

¹¹¹ İbn Tağribirdî, *en-Nucûmu'z-zâhira*, VI/318; el-Yemenî, *Mir'ātu'l-cinân*, IV/97; *Miftâhu's-sa'âde*, I/222-223; İbnu'l-İmâd, *Şezerātu'z-zeheb*, V/187-188; İbn Hâllikân, *Vefeyātu'l-a'şyân*, V/396, 389 vd.; İbnu'l-Cevzî, *Mir'ātu'z-zaman*, VIII/442; 32-33; Selâm, *Ziyâuddîn b. el-Eşîr ve cuhûduhu fi'n-naqd*, s. 31-33; Durmuş, İsmail, "Ziyâuddîn İbnu'l-Eşîr", *DİA*, XXI/30; Ebü Şâme, *Zeylu'r-ravqateyn*, s. 169; ez-Zehabî, *Duvelu'l-İslâm fi't-târih*, II/109; İbnu'l-Eşîr, *Ziyâuddîn, Kitâbu'l-miftâhi'l-munşâ*, s. 27; eş-Şuyûtî, *Buğyetu'l-vu'ât*, II/315; Zeydan, *Târihu'l-âdâbi'l-luğati'l-Ârabiyye*, III/51; Dağır, *Meşâdiru'd-dirâseti'l-edebiyye*, VII/252-253; Dayf, *el-Belağa ta'avvur ve târih*, s. 323-324; İbnu'l-Eşîr, *Ziyâuddîn, Câmî'u'l-kebîr*, s. 5; Selâm, *Ziyâuddîn b. el-Eşîr*, s. 45; el-Bustânî, *Udebâu'l-Ârab fi'l-a'sâri'l-Abbâsiyye*, II/441; el-Fâhürî, *el-Câmî' fi târihi'l-edebi'l-Ârabî*, II/649; Dayf, *Târihu'l-edebi'l-Ârabî*, II/450; Bâşâ, *el-Edebu fi bilâdi's-Şâm*, s. 764; Cûha, *Mekânetu Ziyâuddîn b. el-Eşîr fi târihi'l-edebi'l-Ârabî*, C. 63/4, s. 665.

¹¹² İbn Hâllikân, (a.g.e.), V/397.

hattıyla yazılmış bir nüshasının bulunduğundan bahsedilmektedir)¹¹³; *Ravdatu'n-nedim* (bu eserin muhtevâsı hakkında kaynaklarda her hangi bir bilgiye ulaşılamamıştır)¹¹⁴; *Gurretu's-şabâh fi evşâfi'l-iştibâh* (Araştırmacılara göre kayıp olan bu kitabın *Resâilu İbni'l-Eşîr*' içinde sadece önsözü bulunmaktadır)¹¹⁵.



¹¹³ İbnu'l-Eşîr, Ziyâuddîn, *el-Câmi'u'l-kebir*, s. 9-10.

¹¹⁴ Durmuş, İsmail, "Ziyâuddîn İbnu'l-Esîr", *DİA*, XXI/30.

¹¹⁵ Durmuş, İsmail, "Ziyâuddîn İbnu'l-Esîr", *DİA*, XXI/30.

II. İBNU'L-EŞİR'İN ESERLERİ

İbnu'l-Eşir'in telif ettiği eserler, Hadis, emsal ve şiirlerden yaptığı seçmelerle oluşturduğu derlemeler, Belâgat ve edebî tenkit alanında yazdığı eserler ve inşâ, yani kitâbet sanatı ile ilgili kaleme aldığı didaktik amaçlı eserler olmak üzere sınıflandırılmışsa da¹, Belâgatla ilgili eserleri, aynı zamanda kitâbetle ilgili de bilgileri ihtiva etmelerinden dolayı, bu tasnif pek isabetli görünmemektedir. Bu yüzden burada, söz konusu iki madde tek başlık altında toplanmıştır.

A. MATBU ESERLERİ

1. Belâgat, edebî tenkit ve kitâbet alanında yazdığı eserler.

a. el-İstidrâk fi'r-Reddi 'alâ Risâleti İbni'd-Dehhân el-Musemmâ bi'l-Meâhizi'l-Kindiyye mine'l-Me'âni't-Ṭâ'iyye

el-İstidrâk, lügat ve nahiv âlimi olan Saîd İbnu'd-Dehhân'ın (ö.392/1002), el-Mutenebbî'nin Ebü Temmâm ve el-Buhturî'den yapmış olduğu intihaller hakkındaki *el-Meâhizu'l-Kindiyye mine'l-me'âni't-Ṭâ'iyye* yahut, *Serikâtu'l-Mutenebbî min Ebî Temmâm li'bni'd-Dehhân* adlı kitabına bir zeyil ve eleştiri olarak kaleme alınmış olup daha çok risale olarak kabul edilebilecek küçük hacimli bir eserdir. Bu risale, müellifin *el-Meşelu's-sâir*'de 'mânevî sanatlar' adını verdiği ikinci bölümde yer alan 'şiir serikatları' konusunun bir özeti hükmündedir. Müellif, kitabın isminde yer alan *el-Kindî* adıyla el-Mutenebbî'yi *eṭ-Ṭâ'iyye* adıyla da Ebü Temmâm'ı ve Buhturî'yi kastetmektedir. İbnu'l-Eşir bu kitabında esas olarak iki konu üzerinde durmaktadır.

Birincisi: İbnu'd-Dehhân'ın el-Mutenebbî'ye karşı *el-Meâhizu'l-Kindiyye mine'l-me'âni't-Ṭâ'iyye* adlı eserinde ortaya koyduğu itirazları cevaplamak.

İkincisi: İbnu'd-Dehhân'ın el-Mutenebbî hakkında gözünden kaçırdığı hususlara da değinmektedir. *el-Meşelu's-sâir*'den daha sonra kaleme alınan² *el-İstidrâk*'ta İbnu'l-Eşir, daha önce dile getirdiği bir kısım teorik görüşlerinin ve edebî tenkitle ilgili düşüncelerinin bir bakıma pratiğini yapmaktadır.

¹ İbnu'l-Eşir'in eserleriyle ilgili yapılan çalışmalar ve eserleriyle ilgili kaynaklar için bkz. Durmuş, İsmail, "Ziyâuddîn İbnu'l-Eşir", *DİA*, XXI/31-31.

² Ziyâuddîn, İbnu'l-Eşir, *el-İstidrâk fi'r-Reddi 'alâ Risâleti İbni'd-Dehhân*, thk. Ḥafnî Muhammed Şeref, Kahire, 1958 s. 119; Ziyâuddîn, İbnu'l-Eşir, *el-Meşelu's-sâir*, II/409; eṭ-Ṭâhir, Ali Cevad, *Menhecû'l-bahş fi'l-meşeli's-sâir*, Dâru'l-Kutub, Musul, 1982, s. 85.

Eserin önsözünde İbnu'l-Eşîr, şiiir tenkidi, şâirlerin birbirlerine karşı üstünlüğü meselesi, serikat, nahiv ve lugat âlimlerinin şiiire ve şiiir tenkidine karşı tutumları ve bu konudaki ehliyetsizlikleri, Ebû Temmâm'ın *Hamase*'sine yapılan şerhin tenkidi gibi konuları ele almaktadır.

Hemen her konuyu işlerken, bolca örnekler veren İbnu'l-Eşîr, önsözde yazdıklarının pek değerli bilgiler olduğuna işaret ederek "*kitabımın önsözünün, müellifin pek çok konuda bilgi sunduğu, ezberlenmeye değer bir rehber*" olduğunu vurgulamaktadır³.

Önsözden sonra gelen kısımda müellif, İbnu'd-Dehhân'ın el-Mutenebbî'ye isnat ettiği bazı serikat örneklerinin aslında serikat kapsamına girmediğini, bunların şâirler arasındaki müşterek mânâlardan sayılması gerektiğini zikreder. Diğer taraftan İbnu'd-Dehhân'ın el-Mutenebbî'ye isnat ettiği bazı şiiirlerin de onun olmadığını ispat eder⁴.

el-İstidrâk'ın yazma bir nüshası Köprülü Kütüphanesi nr. 1204'te kayıtlıdır. Bu eser, önce Mustafa Cevâd ve Cemîl Sa'îd tarafından tahkik edilerek Bağdat'ta 1956 yılında, daha sonra da Hafnî Muhammed Şeref'in tahkikiyle Kahire'de 1958 yılında ikinci defa neşredilmiştir.

b. el-Câmi'u'l-Kebîr fî Şinâ'ati'l-Manzûmi mine'l Kelâmi ve'l-Mensûr

el-Meşelu's-sâir'den önce telif edilmiş olan ve onun bir müsveddesi olduğu izlenimini veren⁵ *el-Câmi'u'l-kebîr*, kâtiplere kitâbet sanatını öğretmek için kaleme alınmış bir eser olmakla birlikte⁶, kitapta belâgatla ilgili bölümler de yer almaktadır. İbnu'l-Eşîr, *el-Câmi'u'l-kebîr*'de belâgat konularını şu başlıklar altında ele almaktadır:

(1) Umûmî Konular (el-Eşyâu'l-^câmm): İkiye ayrılır:

(a) Bir müellifin öncelikli olarak bilmesi gereken hususlar ki bunlar dörde ayrılmaktadır:

(aa) Telif için gerekli olan temel araçlar.

(ab) Telif için gerekli olan tâlî araçlar.

(ac) Nesir ve nazm alanında eser verebilmenin metodu.

(ad) Hakîkat ve mecaz

³ Ziyâuddîn, İbnu'l-Eşîr, *el-İstidrâk*, s. 10; Durmuş, İsmail, "Ziyâuddîn İbnu'l-Eşîr", *DİA*, XXI/31; Mañlûb, Ahmed, *Şurûhu't-telhîs*, Mektebetu'n-nehda, Bağdat, 1967, s. 69-74.

⁴ Selâm, *Ziyâuddîn b. el-Eşîr*, s. 53-55; Durmuş, İsmail, (a.g.m.), *DİA*, XXI/31; İbnu'l-Eşîr, Ziyâuddîn, *Kitâbu'l-miftâhi'l-munşâ*, s. 20; Cûha, *Mekânetu Ziyâuddîn b. el-Eşîr fî târihi'l-edebi'l-Arâbi*, s. 666; İbn Hâllikân, *Vefeyâtu'l-a'yan*, V/391.

⁵ Huseyn, (a.g.e.), s. 202; eñ-Ṭâhir, (a.g.m.).

⁶ eñ-Ṭâhir, (a.g.m.), s. 86.

(2) Husûsî Konular (el-Eşyâu'l-ḥassa) Bunlar da ikiye ayrılmaktadır:

(a) Fesâhat ve belâgat.

(b) Beyânın kısımları. Bu bölüm de ikiye ayrılmaktadır:

(ba) Mânevî sanatlar

Bu bölümde İbnu'l-Eşîr, istiâre, teşbih, iltifat, icaz, itnap, mânâ açısından yapılan serikat (manevî serikat) gibi el-Meşel'de 'mânevî sanatlar' başlığı altında incelediği konuları, çoğu yerde neredeyse kelimesi kelimesine burada da ele almaktadır.

(bb) Lafzî sanatlar

Bu bölümde ise, seci^c, izdivac, tecnis, tarsi^c, lüzum mâ lâ yelzem, muvâzene, lafızların sîgalarının birbirinden farklı oluşu ve harflerin tekrarı konularını ele almaktadır⁷.

Bütün modern kaynaklarda İbnu'l-Eşîr'in telif ettiği kitaplar içerisinde gösterilen bu eserden, İbn Ḥallikân⁸ İbnu'l-İmâd el-Ḥanbelî⁹ ve İbnu'l-Cevzî,¹⁰ gibi eski kaynaklar söz etmedikleri gibi, müellif de hiçbir eserinde bu kitaptan bahsetmemektedir. Diğer taraftan Keşfü'z-zunûn müellifi de bu eseri İbnu'l-Eşîr'in kardeşi İzzuddîn'e isnad etmektedir¹¹. Kalkaşendî ise eserin İbnu'l-Eşîr'e ait olduğunu söylemiş, ancak İbnu'l-Eşîr kardeşlerden hangisini kastettiğini açıkça belirtmemiştir¹².

Bazı araştırmacılara göre bu eserin İzzuddîn İbnu'l-Eşîr'e ait olma ihtimali daha yüksektir. Zira, öncelikle *el-Câmi'u'l-kebîr* ile *el-Meşelu's-sâir* arasında, önemli bir metodoloji farklılığı göze çarpmaktadır. Her ne kadar, kitaptaki bazı ibarelerin, *el-Meşelu's-sâir*'de bulunan aynı konulardaki kimi ibarelerle benzeştiği fark edilse de, bu durum tek başına, adı geçen eserin İbnu'l-Eşîr'e ait

⁷ Ziyâuddîn İbnu'l-Eşîr ve *cuḥûduhû fi'n-naḳd*, s. 69; Dağır, *Meşâdiru'd-dirâseti'l-edebîyye*, VII/253; ez-Zirikli, *el-A'lâm*, VIII/354; Bâşâ, *el-Edebu fi bilâdi's-Şâm*, s. 771; Cûḥa, *Mekânetu Ziyâuddîn b. el-Eşîr fi târihi'l-edebî'l-ʿArâbi*, s. 666; İbnu'l-Eşîr, *Ziyâuddîn, Kitâbu'l-miftâhi'l-munşâ*, s. 20; Maṭlûb, *Şurûhu't-telḥîs*, s. 67, 69.

⁸ İbn Ḥallikân, (a.g.e.), V/389.

⁹ el-Yemenî, *Mir'ātu'l-cinân*, IV/97.

¹⁰ İbnu'l-Cevzî, *Mir'ātu'z-zamân*, VIII/2, s. 442.

¹¹ Hâcî Hâlif, *Keşfü'z-zunûn ʿan esâmi'l-kutub ve'l-funûn*, I/571; Durmuş, İsmail, "Ziyâuddîn İbnu'l-Eşîr", *DİA*, XXI/31.

¹² el-Kalkaşendî, Ahmed b. Ali, *Şubhu'l-aʿşâ*, Dâru'l-Kutubi'l-ʿİlmiyye, Beyrut, 1987, I/469; İbnu'l-Eşîr, *Ziyâuddîn, Kitâbu'l-miftâhi'l-munşâ*, s. 20-23; İbn Ḥallikân, *Vefeyātu'l aʿyân*, V/392; el-Yemenî, *Mir'ātu'l-cinân*, IV/98; Selâm, *Ziyâuddîn b. el-Eşîr*, s. 53; Selâm, *Ziyâuddîn b. el-Eşîr ve cuḥûduhû fi'n-naḳd*, s. 69; Hüseyn, ʿAbdulkâdir Hüseyn, *el-Muḥtaşar fi târihi'l-belâga*, Dâru's-Şarḳ, Beyrut, 1. baskı, 1982, s. 202; eṭ-Ṭâhir, *Menhecu'l-baḥş fi'l-meşeli's-sâir*, s. 87-88.

olduğunu isbatlamaz. Nitekim *el-Meşelu's-sâir*'de de, daha önceki belâgatçılardan kelimesi kelimesine aktarılan bir çok cümle ya da paragraf yer almaktadır.

Bir diğer husus da, müellifin *el-Câmi'u'l-kebîr*'de yansıyan kişiliği ile, *el-Meşelu's-sâir*'deki kişiliği birbirinden oldukça farklıdır. *el-Meşelu's-sâir*'de kendisini herkesten üstün gören, belâgatla ilgili konularda kendi eserlerinden, mektuplarından bolca örnekler veren ve diğer âlimleri sürekli aşağılayan bir şahsiyet görülürken, *el-Câmi'u'l-kebîr*'de kendi yazdıklarından arasına örnek getiren ve çağdaşı olan diğer belâgatçılar gibi daha çok belâgatla ilgili tarif ve taksimlere ağırlık veren birisi olarak görülmektedir. Bununla birlikte, her iki eserin konuları ele alış biçiminde çok derin farklar bulunmamaktadır.

Diğer yandan bazı elyazma nüshalarda müellifin tam adının yer alması, söz konusu şüpheleri bir derece bertaraf etmektedir. Yukarıda adı geçen araştırmacıların bir kısmının bu nüshalardan haberleri olmadığı varsayılırsa, eserin müellife ait olduğu ihtimalinin kuvvet kazandığı söylenebilir.¹³

Bu kitap, Mustafa Cevâd ve Cemîl Sa'îd tarafından tahkik edilerek el-Mecma'u'l-İlmiyyu'l-İrâkî tarafından Bağdat'ta 1375/1956'da basılmıştır. Kitabın tahkikini yapanlar, Dâru'l-Kutubi'l-Mısrıyye'deki 270 numaralı yazma nüshayı esas almışlardır. Ayrıca eser, Hıfni Muhammed Şeref tarafından da Kahire'de 1958 yılında basılmıştır.

c. Kifâyetu't-Tâlib fi Nakdi Kelâmi's-Şâ'ir ve'l Kâtib

Bu kitabında İbnu'l-Eşîr, İbn Reşîk el-Ğayravânî'nin *el-Umde* adlı eserinden etkilenerek beyân, belâgat, bedî', şiir türleri, edebî tenkit ve serikat konularıyla ilgili toplam 60 konuyu ele almış ve incelemiştir. Muhtevâ itibarıyla daha çok bedî' ilminin ağırlığı görülen kitapta İbnu'l-Eşîr, daha önceden kaleme aldığı eserlerinde bahsedilen konuların, bir ya da iki cümle ile kısaca tanımlarını yaptıktan sonra, genellikle şiirden kimi zaman da âyet ve hadislerden bolca örnekler vererek açıklamalarda bulunmuştur. Kitapta ele alınan konular şunlardır:

Bedî', belâgat, bir şâirin sahip olması gereken mânevî ve ahlakî sıfatlar, irtical, bedi'he, fevâtiḥ ve ḥavâtım, nesīb, medih, iftiḥar, iktizâ, 'itâb, va'îd ve inzâr, hicâ, i'tizâr, risâ (mersiye), vaşf, ihtira^c, iştirak, muvârede, serikat, muṭabaqat, tecnîs, terdîd, taşdîr, tecnîs ve taṭbîk'in birbirine karıştığı yerler, muḳâbele, taḳsîm, taṭrîz, tefvîf, mecaz, istiâre, temsîl, el-meşelu's-sâir, teşbih, kelâmî mezheb, teşkîk, işâret, tecâvuz, musâvât, tezyîl, teshîm, tefsîr, nefy, ḳasem, kendisiyle

¹³ eṭ-Ṭâhir, (a.g.m.), s. 86, 98.

ciddiyet kastedilen şaka, ıstıtrād, tefrīg, iltifat, istiṣna, tetmīm, selb ve icāb, ‘aks ve tebdīl, mubālağa, iğal, gülüv, haşv, istidā’, ittırad, tekrar, tazmīn, şiir kusurları.

el-Cāmi‘u’l-kebīr’in bir özeti hükmünde olan bu eser, Nūrī Ḥammūdī el-Ḳaysī, Hātım Sālīh eđ-Ḍāmin ve Hilāl Nācī tarafından tahkik edilerek Musul’da 1983 yılında neşredilmiştir.

d. el-Meşelu’s-Sāir fī Edebi’l-Kātib ve’ş-Şā‘ir

Arap belâgat tarihi açısından en önemli kaynak kitaplardan biri olarak kabul edilen İbnu’l-Eşīr’in hayatının sonuna doğru kaleme aldığı bir eser olan *el-Meşelu’s-sāir*, müellifin sahip olduğu şöhretin de gerçek sebebi olarak gösterilmektedir. Kitap, belâgat ilminden bahsetmekle birlikte, aslında şāir ve kâtiplere zevk-i selim ve tab¹⁴ sahibi olmaları şartıyla, şiir ve kitâbetin esaslarını öğretmek, bunlarda kullanılacak araçlarla onları donatmak için telif edilmiştir¹⁵.

Müellif bu amaçla kitabını, on fasıldan oluşan bir mukaddime ve iki makaleye ayırmıştır. Mukaddimedede, birinci fasılda beyân yani belâgat ilminin konusuna değindikten sonra, ikinci fasılda, bu ilmi elde etmek için sekiz ilmin öğrenilmesi gereğine işaret eden müellif, bunları şöyle sıralamaktadır:

- (1) Arap dili (sarf, nahiv) lügat
- (2) Eyyâmu’l-Arap
- (3) Şiir
- (4) Nesir
- (5) Ahkâm-ı sultaniye
- (6) Kur’an’ın ezberlenmesi
- (7) Hadislerin ezberlenmesi
- (8) Aruz ve kafiye’nin öğrenilmesi.

¹⁴ Tab‘, insanın yaratıldığı seciye ve karakter anlamına gelir. el-Cāhız bunun insanda bir mizaç veya huy olduğundan söz eder. Bu kelime zekâ, mevhibe, fitrat, fitnat, doğallık gibi anlamlara da gelmektedir. el-Cāhız, tab’ın tek başına yeterli olmadığını söyleyerek mükteseb aklın, uygulamanın, alıştırma yapmanın da tab’ı takviye etmesi gerektiğini ifade eder. İbnu’l-Eşīr’de tab‘, şiir ve nesirde telifin özünü oluşturur. Ayrıca tab‘, edebî eserin değerlendirilmesi için de bir ölçüdüdür. Bkz. İbnu’l-Eşīr, Ziyāuddīn, *Kifāyetu’l-ṭālīb fī naḳdi kelāmi’ş-şā‘ir ve’l-kātib*, (thk. Nūrī Ḥammūdī el-Ḳaysī-Hātım Sālīh eđ-Ḍāmin-Hilāl Nācī), Musul, 1983, s. 41, 43; İbnu’l-Eşīr, Ziyāuddīn, *el-Meşelu’s-sāir* I/38, 40; *Kitābu’ş-şınā‘ateyn*, 153; Maṭlūb, Ahmed, *Mu’cemu muştalaḫātī’n-naḳdi’l-‘Arabiyyi’l-ḳadīm*, Mektebetu Lübnan, 1997, s. 283.

¹⁵ İbnu’l-Eşīr, Ziyāuddīn, (a.g.e.), I/35; Ebū Ali, Nebīl Hālīd Ribāḫ, *Naḳdu’n-nesr fī turāsi’l-‘Arabi’n-naḳdi ḫattā nihāyeti’l-‘aşri’l-‘Abbāsī 606 h.*, Mısır, 1993, s. 103.

Üçüncü fasılda, zâhir, te'vil, tefsir bağlamında mânâlar üzerinde durmuş, dördüncü fasılda mânâlar arasında tercih konusuna değinmiştir. Beşinci fasılda az sözle bir çok mânâyı ifade etme (cevâmiu'l-kelim) niteliğinin belâgat açısından önemi vurgulanırken, altıncısında hikmetin müminin yitik malı olduğu dile getirilerek bir anlamda, beyân ve belâgatın bir hikmet arayışı olduğunu ifade etmiştir. Müellif, yedincide hakikat ve mecazdan, sekizincide fesâhat ve belâgattan, dokuzuncuda kitâbetin şartlarından söz etmektedir. İbnu'l-Eşîr, son fasılda kitâbetin usulüne uygun öğrenilmesi için üç şeyin mutlaka yapılması lüzumuna işaret ederek, bunları da, şiirleri, Âyetleri ve Hadisleri nesre (hâll) çevirip bol bol alıştırma yapmak şeklinde ifade etmiştir.

Birinci makâlede müellif, '*lafzi sanatlar*' başlığıyla iki bölüm açmış ve birinci bölümde '*müfred lafızlar*' adı altında lafızla ilgili dokuz konuyu ele almıştır. Burada, telif için kâtip ve şâire gerekli olan hususlara ve lafızlar arasındaki farklılıklara değindikten sonra, İbn Sinân el-Hafâcî'nin *Sirru'l-feşâha* adlı eserinde lafızların fesâhatıyla ilgili öne sürdüğü şartların bir kısmını eleştirmiştir. Bu cümleden olarak müellif, '*harflerin mahrecinin yakınlık ve uzaklığı*', lafızların '*vahşî*' oluşu, lafızların '*vurgulu*' (cezle) ve '*yumuşak*' (rakîk) olarak ayrılması, '*sıradan*' (mübtezel) lafızlar, '*kelimelerin harf sayısı*', '*harekelerin hafifliği*' gibi konuları bu bölümde ele alarak incelemektedir.

'*Mürekkebe lafızlar*' başlığı altında da İbnu'l-Eşîr, beyân ve belâgat ilminin sekiz konusunu ele almaktadır. Bunlar, nesirde seci^c ve şiirde tasri^c, cinas, tarşi', lüzum mâ lâ yelzem, muvâzene, lafızların siğalarının farklı veya aynı olması, lafzî muâzale ve munâferet olarak sıralanmaktadır.

İkinci Makalede '*manevi sanatlar*'ı ele alan müellif, hayli uzun bir girişin ardından, bu kısmı otuz başlığa taksim etmiştir. Girişte, şiir ve kitâbet ve bunlarla ilgili orijinalite (ibda'), kişinin karakteri (tab'), tahsil, belâgatta Yunan etkisi, orijinalite ve taklit ürünü olan manalar, orijinaliteye etki eden faktörler gibi konulara değinmektedir. Bu bölümün ardından, istiâre, teşbih, tecrid, iltifat, iki zamirle te'kid, açık ismin (muzhar) zamirine atfedilmesi, ibhamdan sonra yapılan tefsir, nefiy'de genel ve isbatta özel lafzın kullanılması, takdim ve tehir, atıf ve cer harfleri, isim ve fiil cümlesi arasındaki fark, lafzın mânâ adına kuvvetlenmesi, zâhirin aksi, istidrac, icaz ve çeşitleri, ıtnap ve çeşitleri, tekrar ve çeşitleri, i^ctiraz, kinâye ve ta^criz, manevî muğâlağa, eḥâcî, mebâdî ve iftitâhât, teḥalluḥ ve iktidâb, manalar arasında tenasüp, iktisat-tefrit-ifrat, iştiqâk, taḍmîn, irşad, tevşîḥ, serikat konularını ele almaktadır.

Sade bir dille kaleme alınmış olan *el-Meşelu's-sâir* bir bütün olarak, daha önce yazılmış olan *Naḳdu'n-nesr*, *Naḳdu's-şi'r*, *Kitâbu's-şinâ'ateyn*, *Sirru'l-feşâha*, *el-Umde*, ve *Delâilu'l-i'câz*

adlı eserlerin muhtevasından elde edilen bir takım bilgilerin bazı ilâvelerle ve farklı bir üslûpla ifadesi olarak değerlendirilmesi mümkün görünmektedir¹⁶.

el-Meşelu's-sâir'in yazılıp çoğaltılması ve müellifin bizzat kendisi tarafından hem Bağdat hem de Musul'da okutulmasının ardından, eser etrafında büyük bir tartışma başlamıştır. İbnu'l-İmâd el-Hanbelî, İbnu'l-Eşîr'in kitâbet sanatının bütün inceliklerini bu değerli kitapta topladığını ve kitabın büyük tartışmaların başlamasına sebep olduğunu kaydeder¹⁷.

İbn Hâlikân da tıpkı İbnu'l-İmâd gibi *el-Meşelu's-sâir*'le ilgili övgü dolu sözler söyledikten sonra, bu eserin bir nüshasının Bağdat'a ulaşmasının ardından, büyük bir edip ve fakih olan İbn Ebi'l-Ĥadîd'in¹⁸, Halife el-Mustansır-Billâh'ın emriyle, bu eseri etrafıca inceleyip İbnu'l-Eşîr'in *el-Meşelu's-sâir*'de öne sürdüğü bazı fikirleri eleştiren *el-Feleku'd-dâir 'ale'l-meşeli's-sâir*' adlı eserini 15 günde kaleme aldığını nakletmektedir¹⁹.

İbn Ebi'l-Ĥadîd *el-Feleku'd-dâir*'i kaleme almasında birkaç sebebin rol oynadığını belirtmektedir. Bunların içinde, İbnu'l-Eşîr'in zamanın büyük belâgat ustalarını eserinde kimi zaman hakarete varan boyutlarda eleştirmesi ve sürekli övünerek beyân ilmi alanında kendisini rakipsiz bir konumda görmesinin yanı sıra, bu iddiasını o dönemde Musul'daki bazı âlimlerin de kabul etmesi gibi sebepler dikkat çekicidir²⁰.

el-Feleku'd-dâir'in telif edilmesiyle geniş çaplı ilmî bir hareket doğmuş, İbnu'l-Eşîr'in *el-Meşelu's-sâir*'de öne sürdüğü fikirleri benimseyenler ve karşı çıkanlar olmak üzere ikiye ayrılan âlimlerin bir kısmı, bu eser üzerine eleştiri yapmak veya destek olmak amacıyla kitaplar yazmışlardır. Böylece, *el-Feleku'd-dâir*'in yazılmasının ardından şu eserler yazılmıştır:

¹⁶ Cūha, *Mekânetu Ziyâuddîn b. el-Eşîr fi târihi'l-edebi'l-Ârabî*, C. 63/4, s. 673-675; Dayf, *el-Belâğa ta'avvur ve târih*, s. 334

¹⁷ İbnu'l-İmâd, *Şezerâtu'z-zehab*, V/188; İbnu'l-Eşîr, *Ziyâuddîn, Kitâbu'l-miftâhi'l-munşâ*, s. 21.

¹⁸ Nehcu'l-belâğa şârihi, mutezile kelâmcısı ve şâir olan İbn Ebi'l-Ĥadîd Kerh'de doğdu (586-656/1190-1258). Tahsilini ilerletmek için gittiği Bağdat'ta zamanın büyük âlimlerinden İslâmî ilimleri ders aldı. Bazı kaynaklarda gulât-ı şîâdan olduğu söylenmektedir. Başta Bağdat olmak üzere birçok beldede idârî görevlerde bulundu. Abbâsî Halifesi el-Mustansır-Billâh (623-640/1226-1242) zamanında Dîvân-ı inşâda görev yaptı. Eserlerinden bazıları şunlardır: *Şerhu nehci'l-belâğa, el-Feleku'd-dâir 'ale'l-meşeli's-sâir, es-Sebu'l-Âleviyyât, el-Kasâidu'l-mustansiriyyât*. Bkz. İbn Hâlikân, *Vefeyâtu'l a'yan*, V/391; Brockelmann, *GAL*, I/335-336; *Suppl.*, I/497, 705, 803; Dayf, *Tarihu'l-edebi'l-Ârabî*, III/579-584.

¹⁹ İbn Hâlikân, (a.g.e.), V/391.

²⁰ Sulḥânî, *en-Nakdu'l-edebiyyu fi'l-ḳarni's-şâmini'l-hicrî*, s. 94-96.

(1) Ebū'l-Kāsim Maḥmūd b. el-Ḥuseyn er-Ruknuddīn es-Sincārī (ö. 640/1242), *Nuşretu'l-meşeli's-sâir ve tayyu'l-feleki'd-dâir* adlı eserini kaleme alarak, İbn Ebi'l-Ḥadīd'in İbnu'l-Eşîr'e yönelttiği tenkitlere cevap vermiştir²¹.

(2) Abdulazîz b. İsâ, *Ḳat'ü'd-dâbir 'ani'l-feleki'd-dâir* adlı eseri yazmıştır. Ancak şu ana kadar yapılan araştırmalarda bu iki eserin âkıbeti hakkında herhangi bir bilgiye ulaşılamamıştır²².

(3) Salahaddīn Ḥalīl b. Aybek eş-Şafedī (ö. 764/1363), *Nuşretu's-sâir 'ale'l-meşeli's-sâir*'i yazmıştır. Günümüze ulaşan bu eser Muhammed 'Ali Sulṭānī tarafından tahkiki yapılarak Şam'da 1974 yılında neşredilmiştir. eş-Şafedī, kitabını İbnu'l-Eşîr'in kendisini aşırı beğenmesi, diğer edip ve belâgatçıları sürekli aşağılamasını tenkit etmek ve kitapta gördüğü bazı hataları tashih etmek fikriyle telif ettiğini kaydetmektedir²³.

(4) Ma'tük b. Sa'd b. 'Abdullah es-Sumeysâtī, *er-Ravḍu'z-zâhir fî meḥāsini'l-meşeli's-sâir*'i telif etmiştir. İbnu'l-Eşîr'in öğrencilerinden es-Sumeysâtī bu eseriyle *el-Meşelu's-sâir*'i özetlemiştir²⁴. Eserin yazma bir nüshası, İstanbul'da İrcica Kütüphanesinde 090823 numarada kayıtlıdır.

(5) Yahyâ İbnu'l-Lebbüdī, *Nuzhetu'n-nâzır fî'l-meşeli's-sâir*'i kaleme almıştır. Ancak kaynaklarda bu eser hakkında herhangi bir bilgiye rastlanamamıştır²⁵.

(6) İbnu'l-Assâl, *Muhtasaru'l-meşeli's-sâir*'i yazmıştır. Kaynaklarda bu eser hakkında da herhangi bir bilgi bulunamamıştır²⁶.

el-Meşelu's-sâir hakkında yapılan değerlendirmeler, zaman zaman eleştiri sınırlarını aşmakta ve ilmî değeri olmayan mesnetsiz suçlamalara dönüşmektedir. Hiç bir yazarın hatadan sâlim olamayacağı düşünülürse, kitabta en fazla göze çarpan hususun zaman zaman İbnu'l-Eşîr'in lüzumsuz bir şekilde kendini övmesi olduğu söylenebilir.

Bütün eleştirilere rağmen İbnu'l-Eşîr'in *el-Meşelu's-sâir*'de belâgat konularını kendisine has bir sınıflandırma ile kaleme almış olması takdire lâyıktır²⁷. Diğer yandan *el-Meşelu's-sâir*

²¹ Bâşâ, *el-Edebu fî bilâdi's-Şâm*, s. 770; Maṭlûb, *Şurûhu't-telḥîş*, s. 75.

²² İbnu'l-Eşîr, Ziyâuddīn, *el-Câmi'u'l-kebîr*, s. 36.

²³ es-Şafedī, Ḥalīl b. Aybek, *Nuşretu's-sâir 'ale'l-meşeli's-sâir*, (tahk. Sulṭānī, Muhammed 'Ali) Şam, 1974, s. 50; İbnu'l-Eşîr, Ziyâuddīn, (a.g.e.), s. 36; İbnu'l-Eşîr, Ziyâuddīn, *Kitābu'l-miftāhi'l-munşâ*, s. 21; İbnu'l-Eşîr, Ziyâuddīn, *Resâilu İbni'l-Eşîr* (thk. Hilâl Nâcî) s. 56-57; Bâşâ, *el-Edebu fî bilâdi's-Şâm*, s. 770; Maṭlûb, *Şurûhu't-telḥîş*, s. 75.

²⁴ Durmuş, İsmail, "Ziyâuddīn İbnu'l-Eşîr", *DİA*, XXI/30.

²⁵ Durmuş, İsmail, (a.g.m.), *DİA*, XXI/30.

²⁶ Durmuş, İsmail, (a.g.m.), *DİA*, XXI/30; Maṭlûb, (a.g.e.), s. 75.

²⁷ Dağır, *Meşâdiru'd-dirâseti'l-edebîyye*, VII/252.

belâgat otoriteleri tarafından Arap belâgatı tenkit tarihinin en son özgün eserlerinden biri olarak kabul edilmektedir²⁸.

el-Meşelu's-sâir'in el yazma bir nüshası Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, nr. 3012'de kayıtlıdır. Bu eser ilk defa, Bulak (1282)'de, daha sonra Beyrut'ta (1292), Kahire'de (1312, 1935) yıllarında basılmıştır. Bu baskıların ardından Muḥammed Muḥyiddin 'Abdulḥamîd tarafından tahkîki yapılarak iki cüz halinde Kâhire'de bir kere daha neşredilmiş (1358/1939), arkasından yine Kâhire'de (1951, 1959-1962) yılında, Aḥmed el-Ḥūfî ve Bedevî Ṭabâne tarafından tahkik edilerek 4 cüz/2 cilt halinde Kâhire'de Dâru Nehḍati Mıṣr matbaasında (1973) yılında ve (1980-1984) senelerinde basılmıştır. Eser ayrıca, Riyad'da da (1983) basılmıştır. Müellif bu eseri telif ettikten sonra Musul'da öğrencilerine okutmuş, sonradan bazı eklemeler ve çıkartmalar da yapmıştır²⁹.

Bu eser üzerinde, son zamanlarda yapılan incelemeler de şunlardır:

- (1) Ḥasan İsmâil 'Abdurrâzık, *el-Belâğa fi'l-meşeli's-sâir* (Kahire, 1987)
- (2) Gâlib Muḥammed Maḥmûd eş-Şāvîş, *el-Belâğa fi'l-meşeli's-sâir* (Yüksek Lisans Tezi, Câmîiatu'l-İmâm Muḥammed b. Şuûd el-İslâmiyye, h. 1400)
- (3) Aḥmed Suleyman Yâkût, *en-Nahv ve'n-nuḥât 'inde İbni'l-Eşîr fi'l-meşeli's-sâ'ir* (İskenderiye 1989), (Eserde, nahiv ilminin bazı konularına İbnu'l-Eşîr tarafından yapılmış eleştiriler incelenmektedir)
- (4) Aḥmed Muḥammed 'Anber, *Cevle ma'a Ziyâeddîn İbni'l-Eşîr fî kitâbihî el-meşeli's-sâir* (Nehḍatu Mısr, Kahire, ts.) (Küçük hacimli bir çalışmadır)

e. el-Veşyu'l-Merḳûm fî Ḥalli'l-Manzûm

Bu eser, şiirin nesre çevrilmesi (el-hall) ve Âyet, Hadis ve şiirlerin nesir içinde nasıl kullanılacağına dair teknikleri anlatan küçük bir risâledir. Konusu açısından *el-Meşelu's-sâir*'in önsözünde 10. fasılda yer alan 'Kitâbeti öğrenmenin metodu' başlıklı kısım aynı içeriğe sahiptir. Müellif *el-Meşelu's-sâir*'de adı geçen bölümde özet olarak ele aldığı konuyu ayrıntılı bir şekilde

²⁸ el-Ġarb, Muḥammed Aḥmed, *'Ani'l-luġati ve'l-edebi ve'n-naḳd*, I. Baskı, Dâru'l-Maârif, 1980, s. 290.

²⁹ Selâm, *Ziyâuddîn b. el-Eşîr*, s. 44-45, 51-52; el-Bustânî, *Udebâu'l-Arab fi'l-a'sâri'l-Abbâsiyye*, s. 444-448; Cûḥa, *Mekânetu Ziyâuddîn b. el-Eşîr fi târihi'l-edebi'l-Arâbi*, C. 63/4, s. 664-676; Bâşâ, *el-Edebu fî bilâdi's-Şâm*, 769-770; Daġır, *Meşâdiru'd-dirâseti'l-edebiyye*, VII/252-253; İbn Ḥallikân, *Vefeyâtu'l-a'yân*, V/391; İbnu'l-Eşîr, *Ziyâuddîn, Kitâbu'l-miftâhi'l-munşâ*, s. 20-22; Durmuş, İsmail, "Ziyâuddîn İbnu'l-Eşîr", *DİA*, XXI/30-31; Sulṭânî, *en-Naḳdu'l-edebiyyu fi'l-ḳarni's-şâmini'l-hicri*, s. 92; Dayf, *el-Belâğa ṭatavvur ve târiḫ*, s. 324-335; İbnu'l-Eşîr, *Ziyâuddîn, el-Meşelu's-sâir*, II/101-114; İbnu'l-İmâd, *Şezerâtu'z-zehab*, V/188; Ḥuseyn, *el-Muḥtaşar fî târihi'l-belâğa*, s. 202.

inceleyen müstakil bir risale yazdığını ifade etmektedir³⁰. Diğer yandan aynı konuya *el-Meşelu's-sâir*'de de değindiğini *el-Veşyu'l-merkûm*'da belirtmektedir³¹.

Eser bir önsöz ve üç bölümden oluşmaktadır. Önsözde müellif, iyi bir kâtip olabilmek için gerekli şartlardan bahsetmektedir. Buna göre kâtip her ilimden bir '*nebze*' bilgi sahibi olmalı ve insanların kendi aralarında yaptıkları günlük diyaloglara kulak vermelidir. Bunların ilaveten, başta Kur'an, hadisler ve şiir ezberlemeyi de ihmal etmelidir. Bu bölümde müellif ayrıca, kâtiplere çok tekellüflü bulunduğu Hârîrî'nin *Maķāmât*'ından uzak durmalarını da tavsiye etmektedir.

Daha sonra müellif, birinci bölümde şiirin nesre çevrilmesi (hâll) konusuna (s. 8-84) ikinci bölümü Kur'an âyetlerinin hâlli'ne (s. 85-98), üçüncü bölümü de Hadislerin hâlli'ne (s. 99-112) tahsis etmiştir.

Bu eserin ilk baskısı İbrahim b. Ali el-Ahdeb et-Trablusî tarafından Beyrut'ta 1289/1880 yılında Şemerātu'l-Funûn Matbaasında yapılmıştır. Ancak daha sonra Cemîl Sa'îd, eseri gözden geçirerek 1989 yılında Bağdat'ta bastırıştır³².

f. Kitābu'l-Miftāhi'l-Munşā li-Ḥadīkatil-İnşā

İnşâ usul ve tekniğinden söz eden bu eser, kaynaklarda kimi zaman *el-Meāni'l-muḥtāra'a fi şimā'ati'l-inşā*³³ veya *Kitābu'l-ed'īye*³⁴ yahut *el-Miftāhu'l-munşā li-ḥadīkatil-inşā* adları ile geçse de, yapılan araştırmalarda bu üç ismin de aynı kitabta yer alan farklı konu başlıkları olduğu ortaya çıkmıştır. Bu eser, İbnu'l-Eşîr'in diğer kitaplarının bir özeti hükmündedir³⁵.

el-Miftāhu'l-munşā iki bölüme ayrılmıştır:

Birinci bölüm: Farklı resmi statülere mensup kişiler arasında yapılan yazışmalarda kullanılacak üslûp, tercih edilecek olan kelimeler vb. konular, hitap şekilleri, yazışmalarda hangi

³⁰ İbnu'l-Eşîr, Ziyâuddîn, *el-Meşelu's-sâir*, I/161.

³¹ İbnu'l-Eşîr, Ziyâuddîn, *el-Veşyu'l-merkûm*, s. 4.

³² Sanni, Amudi, *Ibn al-Athîr's al-Waḥy al-Marqûm: An Analytical Study, (The Arabic Theory of Prosification and Versification on Ḥall and Nazm in Arabic Theoretical Discourse* adlı eserin içinde), Beyrut, 1988, s. 25-57; Dağır, *Meşâdiru'd-dirâseti'l-edebîyye*, VII/253; Selâm, *Ziyâuddîn b. el-Eşîr*, s. 55; el-Yemenî, *Mir'ātu'l-cinân*, IV/97; İbnu'l-Eşîr, Ziyâuddîn, *Kitābu'l-miftāhi'l-munşā*, s. 20; Bâşâ, *el-Edebu fi bilâdi's-Şâm*, s. 770-771; Cûha, *Mekānetu Ziyâuddîn b. el-Eşîr fi târihi'l-edebî'l-Arâbi*, 63/4, s. 667; el-Bustânî, *Udebâu'l-Arab fi'l-a'sâri'l-Abbâsiyye*, s. 444; İbn Ḥallikân, *Vefeyātu'l-a'yan*, V/392; Hüseyn, *el-Muḥtaşar fi târihi'l-belâga*, s. 202; et-Ṭâhir, *Menhecu'l-baḥş fi'l-meşeli's-sâir*, s. 84, 93.

³³ İbn Ḥallikân, (a.g.e.), V/392.

³⁴ İbnu'l-Eşîr, Ziyâuddîn, *Kitābu'l-miftāhi'l-munşā*, s. 32; İbnu'l-Eşîr, Ziyâuddîn, *el-Veşyu'l-merkûm*, s. 79, 113, vd.

³⁵ Brockelmann, *GAL, Suppl*, I/521; İbnu'l-Eşîr, Ziyâuddîn, *Kitābu'l-miftāhi'l-munşā*, s. 34.

isimlerin evrakın neresine nasıl yazılacağı ve bunlarda kullanılacak başlıklar olmak üzere çeşitli konuları ele almakta olup, on iki fasıl halinde kaleme alınmıştır.

İkinci bölüm: Altı fasıl olarak kaleme alınmış olan bu bölümde, yazışmalarda kullanılacak dua türleriyle ilgili örneklere yer verilmiştir.

Bu bölümün sonunda dīvan kâtibinin bilmesi gereken bazı belâgat konularından bahsedilmektedir. Bunlar; taḥbīk, tecnis, istiâre, mukâbele, muvâzene, musāvât, işârat, mubâlağa, gülûv, îgâl, teshīm, taḥsīm, mumâsele, tarṣīc, kinâye, taʿrīz, tebdīl, iltifat, istidrâk, rucu^c, istiṣnâ, tashīf, melgûz ve mermûz, terceme, berâetu'l-istihlâl, berâetu't-taḥallus, tebyîn, mânâyı tamamlayan ek, tenbīh, muvârede ve muârebedir.

el-Miftāhu'l-munṣā içinde ikinci bölümde yer alan *el-Edʿiyetu'l-mietu'l-muḥtâra*, kimi araştırmacılar tarafından yanlışlıkla müstakil bir eser olarak değerlendirilmiştir. Söz konusu bölüm, Hilâl Nâcî tarafından tahkiki yapılarak Musul'da 1983 yılında adı geçen kitabın içinde basılmıştır. İbnu'l-Eṣîr bu dualarla ilgili olarak, *sultâniyyât* ve *iḥvâniyyât* türündeki mektuplarda kullanılabilecek yüz duadan oluşan bir mecmua kaleme aldığını, bunları ya bir Âyet-i Kerîmenin ya bir Hadis-i Şerîfin veyahut bir beytin mânâsını iktibas ederek oluşturduğunu ifade etmektedir³⁶.

İbnu'l-Eṣîr'in *el-Miftāhu'l-munṣā* adlı eserinde, belâgat ilmi, tıpkı *el-Meşelu's-sâir*, *el-Câmi'u'l-kebîr* ve *el-Vesyu'l-merḳûm*'da olduğu gibi kitâbet sanatıyla karışmış durumda görünmektedir. Bu eserinde belâgatla ilgili tetkikleri, müellifin kaleme aldığı aynı konulardan bahseden diğer eserleri düzeyinde değildir. Müellif bu eserde konulara kısaca değinmiş, kâtiplere faydalı olacak özet bilgiler sunmaya çalışmıştır. Bu çalışması, konu başlarında verilen kısa bir tanım ve o tanımı açıklayan bir ya da, bazen bir kaç örnek çerçevesinde odaklanmış didaktik bir çalışmadır.

Eser, son derece veciz olmakla birlikte beyân ve belâgat konuları diğer eserlerinde olduğu gibi, *'tafzî ve mânevî sanatlar'* olarak iki bölüme ayrılmadan ve belirli bir sistematik düzen izlenmeden telif edilmiştir. Ayrıca, belâgat ilminin bütün konularına değinmeyerek, sadece müellifin *'kitâbet'*e yardımcı olacağını düşündüğü ağırlıklı olarak bedi' ilminin konuları yer almaktadır. Müellif bu eseriyle, kâtiplik vazifesinden kazandığı tecrübelerinin, adeta bir özetini, yeni yetişmekte olan kâtiplere sunmaktadır.

Üslûbu açısından İbnu'l-Eṣîr'in mensubu olduğu edebî okulun niteliklerini yansıtan eser, sınırları mantık kurallarıyla belirlenmiş tanımlamalar ve tasnifler yerine, konunun kısaca tanımını

³⁶ İbn Ḥallikân, *Vesfyātu'l-aʿyân*, V/392.

verip, bir veya birkaç örnekle bunların açıklanmasına odaklanmıştır. Açık ve anlaşılır bir dilin kullanıldığı eserin üslûbunda, seci' ve benzeri sanatlara yer verilmemiştir.

el-Miftāhu'l-munşā, hem ʿAbdulvāhid Ḥasan eş-Şeyḥ tarafından tahkik edilerek Muessesetu Şebābi'l-Cāmi'a tarafından 1983 ve 1990 yıllarında iki defa İskenderiye'de, hem de Hilāl Nāci tarafından 1983 yılında Musul'da neşredilmiştir.

2. Diğer Matbu Eserleri

a. İbnu'l-Eşir'in Yazdığı Mektuplardan Oluşan Koleksiyon

Bu koleksiyon, İbnu'l-Eşir'in hayatı boyunca yazdığı edebî ve siyasî mektuplarından oluşmaktadır. İbn Ḥallikān, *Dīvānu't-teressul* adını verdiği bu külliyyâtın bir kaç cilt olduğunu ve bunlardan seçilerek oluşturulan bir cildin bulunduğunu ifade etmektedir³⁷.

Bu mektuplardaki üslûbun temel özellikleri;

- (1) Seci', cinas gibi sanatları kullanması, özellikle seci' konusunda çok başarılı olması ve tekellüflü seci'ye muhalefeti,
- (2) Kur'an âyetlerinin ve Hadis-i Şeriflerin nesre çevirmesi (ḥall),
- (3) Seçkin Arap şiirlerinden seçtiği beyitleri nesre çevirmesi (ḥall),
- (4) Kur'an ve Hadislerden bol bol iktibaslar yapması³⁸ olarak sıralanabilir.

Sultāniyyât ve ihvāniyyât tarzındaki mektuplardan oluşan bu koleksiyondan şu ana kadar tahkiki yapılarak basılanlar şunlardır:

³⁷ İbn Ḥallikān, *Vefeyātu'l-a'yan*, V/392; Durmuş, İsmail, "Ziyâuddîn İbnu'l-Eşir", *DİA*, XXI/31; İbnu'l-Eşir, Ziyâuddîn, *Kitābu'l-miftāhi'l-munşā*, s. 20; Bāşā, *el-Edebu fî bilādi's-Şām*, s. 771; Cūḥa, *Mekānetu Ziyâuddîn b. el-Eşir fî târihi'l-edebi'l-ʿArabî*, s. 666.

³⁸ Dayf, *Tārihu'l-edebi'l-ʿArabî*, II/451-452; el-Fāḥūrî, *el-Cāmi' fî târihi'l-edebi'l-ʿArabî*, II/649.

(1). Resāilu İbni'l-Eşir (er-Resāilu's-Şāhibiyye)

Enis el-Mağdisi, İbnu'l-Eşir'in mektuplarından 169 tanesini, *Resāilu İbni'l-Eşir* adı altında 1959 senesinde Beyrut'ta neşretmiştir. el-Mağdisi bu koleksiyonun neşrinde, 3. Ahmed Kütüphanesinde bulunan hicri 655 tarihli ve 2630 numarada kayıtlı bulunan yazma nüshayı esas almıştır³⁹.

(2). Resāilu İbni'l-Eşir (I. Cüz)

Hilāl Nāci ve Nūrī Hammūdī el-Ḳaysi'nin tahkikini yaptıkları koleksiyonunun ilk bölümüdür. Sultāniyyāt ve ihvāniyyāt türünde 78 mektubun yer aldığı koleksiyon 1982 yılında Musul'da neşredilmiştir.

(3). Dīvānu Resāili Ziyāeddīn İbni'l-Eşir (II. Cüz)

Bu koleksiyonu Hilal Nāci, Musul'da 1982 yılında neşretmiştir. Bu koleksiyonda toplam 56 mektup yer almaktadır.

Bu güne kadar neşredilen her üç koleksiyon da tarihî belgelerin pek az bilgi verdiği İbnül-Eşir'in siyâsi, sosyal ve kişisel hayatının gizli kalmış bazı yönlerine ışık tutan değerli mektupları barındırmaktadır. Nitekim, İbnu'l-Eşir'in hayatının, bilhassa vezirlik ve dīvan kâtipliği yaptığı dönemleriyle ilgili, tarihî kaynakların ayrıntılı olarak söz etmemesinden dolayı, yukarıda sözü edilen üç koleksiyon göz önüne alınarak ve mektupların tahkikini yapan araştırmacıların önsözlerindeki tespitlerinden yola çıkılarak tezin ilgili bölümünde, bu iki koleksiyonda yer alan bilgiler belli bir sistematik içinde kısmen aktarılmaya çalışılmıştır.

Burada dikkati çeken bir nokta da, el-Mağdisi'nin neşrettiği *Resāilu İbni'l-Eşir* ile, Hilāl Nāci ve Nūrī Hammūdī el-Ḳaysi'nin beraberce neşrettiği *Resāilu İbni'l-Eşir* (I. cüz) ve Hilāl Nāci'nin *Dīvānu Resāili Ziyāeddīn İbni'l-Eşir* (II. cüz) adıyla neşrettiği üçüncü koleksiyon arasında ortak, mükerrer veya içerik açısından birbiriyle aynı hiç bir mektubun bulunmamasıdır. Dolayısıyla bugüne kadar neşredilen koleksiyonların, İbn Ḥallikān'ın bahsettiği İbnu'l-Eşir'e ait *Dīvānu't-teressul*'ün farklı ciltlerini oluşturduğu anlaşılmaktadır⁴⁰.

³⁹ Ayrıca bkz. Stüleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 2249/2, vr. 163b-242a.

⁴⁰ İbnu'l-Eşir'in siyâsi mektuplarına dair yapılan bir çalışma için bkz.: Samuel, David, Cahen, Claude, *On the des orientalistes, Paris 1984, III/3 s. 7-21) Royal Correspondence of Diyā'eddīn (İbn al-Athīr) el-Jazarī (Actes du 10 congrés international).*

b. Risāletu'l-Ezhār

Çiçeklerin birbirlerine karşı övünmesini konu alan bu eser, el-Melikü'l-Eşref Muzafferuddîn Musa b. el-Meliku'l-Âdil'i övmek amacıyla telif edilmiştir. İbnu'l-Eşîr'in, çağdaşı olan el-Eşref ile sıkı bir dostluğu olduğu rivâyet edilmektedir⁴¹.

Bu küçük edebî eserin bilinen en eski nüshası *Ravḍu'l-âdâb* adlı 206 varaklık başı ve sonu eksik bir elyazma eser içinde geçmektedir. Söz konusu el yazma nüsha, tahminen hicrî 5. asra ait olup, Britanya Müzesinde 3843. OR. kayıt numarasıyla tasnif edilmiştir. Risāletu'l-ezhār, adı geçen kitabın 173-175. sayfaları arasında yer almaktadır.

Risāletu'l-ezhār'ın ikinci bir nüshası, Muḥammed b. Ebî Bekr el-Esyūfî el-Ḥasenî adlı musannifin kaleme aldığı, *el-Merecu'n-naḍiru ve'l-erecu'l-ḥaṭiru* adlı eserde yer almaktadır. Musannif, bu eseri hicrî 818 yılında kaleme almış olup, *Risāletu'l-ezhār*, kitabın 105-107. sayfaları arasındadır. *el-Merecu'n-naḍiru ve'l-erecu'l-ḥaṭiru*, Paris'te millî kütüphanede 3385 numaralı kayıta bulunmaktadır.

Ayrıca Kahire'de Teymüriyye Kütüphanesinde *Risāletu'l-ezhār*'ın yine bir yazma nüshası daha bulunmaktadır. Şihābuddîn Aḥmed b. Muḥammed el-Ḥicāzî'ye ait olan *Ravḍu'l-âdâb* adlı eserin 166-168. sayfalarında bulunan *Risāletu'l-ezhār*, hicrî 987 tarihlidir. *Risāletu'l-ezhār*'ın bir diğer nüshası da, hicrî 1118 tarihli olup 3521 tasnif numarasıyla Paris Kütüphanesinde bulunmaktadır.

Risāletu'l-ezhār, 1983 yılında Hilāl Nācî tarafından tahkik edilerek Musul'da neşredilmiştir. Nācî, bu eserin tashihinde, şu ana kadar bulunan en eski nüsha olan Britanya Müzesinde 3843. OR. numaralı nüshayı esas almıştır⁴².

Corci Zeydan'ın da bahsettiği⁴³ bu eserin, İbnu'l-Eşîr'in oğlu Şerefuddîn Ebū 'Abdullah Muḥammed b. Naşrullah (ö. 622/1225) tarafından kaleme alınmış olması da mümkündür. Zira, Şerefuddîn, adları *Risāletu'l-ezhār*'a benzeyen bir dizi kitap kaleme almıştır. *el-Cāmi'u'l-kebir*'i tahkik eden araştırmacılar, Halep'te Evkâf kütüphanesinde es-Şafedî'ye ait olan yazma bir eserde, bu eserlerin bir kısmının adlarının zikredildiğini kaydetmektedirler⁴⁴.

⁴¹ İbnu'l-Eşîr, Ziyāuddîn, *Risāletu'l-ezhār*, s. 4.

⁴² İbnu'l-Eşîr, Ziyāuddîn, (a.g.e.), s. 4; İbnu'l-Eşîr, Ziyāuddîn, *Kitābu'l-miftāhi'l-munşā*, s. 20.

⁴³ Zeydan, *Tārihu'l-âdābi'l-luḡati'l-ʿArabiyye*, II-2/51.

⁴⁴ İbnu'l-Eşîr, Ziyāuddîn, *el-Cāmi'u'l-kebir*, s. 9-10, İbnu'l-Eşîr, Ziyāuddîn, *Kitābu'l-miftāhi'l-munşā*, s. 20.

c. Munāzarāt beyne'l-Ḥarīf ve'r-Rebi^c

Bu kitabın aslı henüz bulunmamış olmakla birlikte sadece bir bölümü Nuveyrî'nin *Nihāyetu'l-ereb* adlı eserinde yer almaktadır⁴⁵. Dolayısıyla İbnu'l-Eşîr'in söz konusu eseri kayıp eserleri arasında da sayılabilir.

B. YAZMA ESERLERİ

1. Edebî Tenkit ve Belâgatla İlgili Yazma Eserleri

a. el-Burhân fi 'İlmi'l-Beyân

el-Bağdādî, İbnu'l-Eşîr'in bu adı taşıyan bir kitabının olduğundan söz etmektedir⁴⁶. Carl Brockelmann bu eserin Berlin Kütüphanesinde 7248 numaralı bir elyazması nüshasının bulunduğunu söylerken⁴⁷, Corci Zeydan da bu eserin Berlin'de bulunduğunu ifade etmektedir⁴⁸. Ancak yapılan araştırmalarda, bu iddiaların hiçbirisi şu ana kadar doğrulanamamıştır.

b. Münisu'l-Vaḥde

Abbâsî dönemi şâirlerinden Buhturî, İbnu'r-Rümî ve Ebû Temmâm gibi seçkin şâirlerin şiirlerinin konularına göre bir araya getirilerek oluşturulduğu derleme bir mecmuadır.

Bu eserin İbnu'l-Eşîr'e ait olup olmadığı şüphelidir. Zira, eser sekizinci yüzyılda yaşamış olan Selâhaddîn b. Tenkîz'e yazılmış olduğundan eserin İbnu'l-Eşîr'e ait olma ihtimali son derece zayıf görünmektedir. Diğer yandan eserin 'İmâduddîn b. el-Eşîr el-Ḥanbelî'ye (ö. 699 h.) ait olduğu da söylenmektedir. Kitabın bir nüshasının Dâru'l-Kutubi'l-Mısriyye'de olduğu ve bu nüshanın da Küprülü kütüphanesinde 7. asra ait bir el yazma nüshadan istinsah edildiği belirtilmektedir⁴⁹.

⁴⁵ en-Nuveyrî, Şihâbuddîn Ahmed, *Nihāyetu'l-ereb*, Vizāratu's-Şekāfe, Kahire, ts. I/175-176.

⁴⁶ Bağdādî, *Hediyetu'l-Şarîfîn*, s. 492-494.

⁴⁷ Brockelmann, *GAL*, I/358.

⁴⁸ Zeydan, *Tārihu'l-ādābi'l-luġati'l-ʿArabiyye*, III/51; İbnu'l-Eşîr, *Ziyâuddîn, Kitābu'l-miftāhi'l-munşâ*, s. 20.

⁴⁹ Küprülü Ktp, nr. 1400; Dâru'l-kütübi'l-Mısriyye, Edeb, nr. 322/2; Selâm, *Ziyâuddîn İbnu'l-Eşîr ve cuḥûduhu fi'n-naḳd*, s. 66-67; Selâm, *Ziyâuddîn b. el-Eşîr*, s. 50; Durmuş, İsmail, "Ziyâuddîn İbnu'l-Eşîr", *DİA*, XXI, s. 31; *GAL. Supl. I/521*.

c. Teressulu'l-Vezir es-Şadr el-Kebir

Bu eserle ilgili hiçbir bilgiye ulaşamadık⁵⁰.

C. KAYIP ESERLERİ

1. Edebî Tenkit ve Belâgatla İlgili Kayıp Eserleri

a. el-Meāni'l-Mubtede'a fî Şinā'ati'l-İnşā

İbn Hālikān ve el-Meymenī bu eserin alanında bir zirve olduğunu kaydederler.⁵¹ İbnu'l-Vāşıl bu eseri, *el-Meāni'l-mubtede'a* olarak adlandırmaktadır⁵². Ayrıca el-Bağdādī de, *Hediyyetu'l-ārifin*'de bu eserden söz etmektedir⁵³. Diğer taraftan Ahmed Bedevī, bu eseri yanlışlıkla *el-Miftāhu'l-munşā fî hadikati'l-inşā* olarak kaydetmiştir⁵⁴. Zağlül Selām ise, İbn Hālikān'ın yukarıda bahsi geçen sözünü naklettikten sonra İbnu'l-Eşir'in *Miftāhu'l-munşā fî hadikati'l-inşā* adlı elyazma bir eserinin olduğunu, bir nüshasının Mısır'da Dāru'l Kutub'ta, bir diğer nüshasının da, İskenderiye Belediye Kütüphanesinde bulunduğunu söyler⁵⁵.

Ancak yapılan araştırmada Zağlül'un bahsettiği sözkonusu elyazma bir eserin bu adı taşımadığı, adının *Kitābu'l-miftāhi'l-munşā fî hadikati'l-inşā* olduğu anlaşılmıştır. *el-miftāhi'l-munşā* da, konuları bakımından *el-Cāmi'u'l-kebīr* ve *el-Meşelu's-sāir*'e benzemektedir. İbnu'l-Eşir, mânâları farklı iki kelâm arasındaki üstünlük yönlerine değindiği *el-Meāni'l-mubtede'a* adında bir kitap telif ettiğini *el-İstidrāk*⁵⁶ adlı eserinde bahsetmektedir.

b. es-Serikātu's-Şi'riyye

İbnu'l-Eşir'in 'serikat' hakkında telif ettiği bir eser olup *el-Meşelu's-sāir*'de bu eserden bahsederek şunları söylemektedir:

⁵⁰ Durmuş, İsmail, "Ziyâuddîn İbnu'l-Eşir", *DİA*, XXI/31.

⁵¹ İbn Hālikān, *Vefeyātu'l-a'yan*, V/392; el-Yemenī, *Mir'ātu'l-cinān*, IV/98.

⁵² İbnu'l-Vāşıl, *Muferricu'l-kurūb*, III/10.

⁵³ Bağdādī, *Hediyyetu'l-ārifin*, II/492-493.

⁵⁴ İbnu'l-Eşir, Ziyâuddîn, *Kitābu'l-Miftāhi'l-munşā*, s. 22-23; Bāşā, *el-Edebu fî bilādi's-Şām*, s. 444.

⁵⁵ İbnu'l-Eşir, Ziyâuddîn, (a.g.e.), s. 20, 22-23; Selām, *Ziyâuddîn İbnu'l-Eşir ve cuhūduhu fî'n-naqd*, s. 71; Hüseyn, *el-Muhtaşar fî tārīhi'l-belāga*, s. 202; Dayf, *Tārihu'l-edebi'l-Arabī*, III/451.

⁵⁶ İbnu'l-Eşir, Ziyâuddîn, *el-İstidrāk*, s. 60.

Bil ki, beyân âlimleri serikâtu's-şî'riyye konusunda pek çok söz söylemişlerdir. Ben bu konuda bir eser kaleme aldım ve 'nesh', 'selh' ve 'mesh' olmak üzere bu konuyu üç bölüme ayırdım⁵⁷.

c. 'Amüdu'l-Me'ânî

İbnu'l-Eşîr bu eserinden *el-İstidrâk* adlı kitabında söz ederek kitabın hazırlanışında çok emek sarfettiğini ve yorulduğunu ifade etmektedir⁵⁸.

2. Diğer Kayıp Eserleri

a. el-Mucerred mine'l Aḥbâri'n-Nebeviyye veya Mecmû'atu'l-Hadîs

İbnu'l-Eşîr, bir tür seçme hadis koleksiyonu diyebileceğimiz bu eserinden *el-Meşelu's-sâir*'de bahseder. Üç bin Hadîs-i Şerîfi topladığı bu mecmua, şu ana kadar bulunamamıştır.

Hz. Peygamber (SAV)'nin hadislerinden derlediğim üç bin Hadisi bir kitapta topladım. Bunların her birisi bilinen, yaygın hadislerdi. On seneyi aşkındır bu hadisleri sürekli okumaktayım. Her hafta tamamını bir kere okuyorum. Öyle ki bu hadisleri beş yüzden fazla tekrarladım ve çok sağlam bir şekilde bunları ezberledim. Bu kitapta (el-Meşelu's-sâir) zikrettiğim Hadisler, daha önce derlediğim o Hadis mecmuasından nesre çevirdiğim rivâyetlere dayanmaktadır⁵⁹.

b. Risâle fi Evşâfi Mıṣr

Bu eserden İbn Ḥallikân *Vefeyātu'l-a'fyan*'da ve el-Bağdâdî *Hediyetu'l-ârifîn*'de bahsetmektedir. Ancak eserin içeriği ile ilgili, adının işaret ettiği anlam dışında hiç bir bilgiye ulaşamadığı gibi, eser, şu ana kadar da bulunamamıştır⁶⁰.

c. el-Muḥtâr min Şî'ri Ebî Temmâm ve'l-Buḥturî ve Diki'l Cinn ve'l-Mutenebbî

Kitabın isminde adı geçen şâirlerin dîvanlarından seçilmiş şiirlerden oluşan bir koleksiyondur⁶¹.

⁵⁷ İbnu'l-Eşîr, Ziyâuddîn, *el-Meşelu's-sâir*, III/222; Huseyn, *el-Muḥtaşar fi târihi'l-belâğa*, s. 198.

⁵⁸ İbnu'l-Eşîr, Ziyâuddîn, *el-İstidrâk*, s. 11-12; Selâm, *Ziyâuddîn b. el-Eşîr*, s. 51.

⁵⁹ İbnu'l-Eşîr, Ziyâuddîn, *el-Meşelu's-sâir*, I/149-150, 191; Durmuş, İsmail, "Ziyâuddîn İbnu'l-Eşîr", *DİA*, XXI/31.

⁶⁰ İbn Ḥallikân, *Vefeyātu'l-a'fyan*, V/295; Bağdâdî, *Hediyetu'l-ârifîn*, II/392-393; Durmuş, İsmail, (a.g.m.), *DİA*, XXI/31; İbnu'l-Eşîr, Ziyâuddîn, *Kitābu'l-miftāhi'l-munşā*, s. 20.

⁶¹ Durmuş, İsmail, (a.g.m.), *DİA*, XXI/31.

d. el-Mucerred min Emsâli'l-Meydânî veya el-Muhtasar min Mecma'î'l-Emsâl li'l-Meydânî

İbnu'l-Eşîr derleme bir eser olan bu çalışması hakkında *el-Meşelu's-sâir*'de, Meydânî'nin *el-Emsâl*'inden tedâvülde olan güzel mesellerden küçük bir nüsha oluşturduğunu dile getirmektedir. Ancak, bu derleme de şimdiye kadar bulunamamıştır⁶².

e. Risâle fi'z-Dâd ve'z-Zâ

İbnu'l-Eşîr'in bu eserinden sadece el-Bağdâdî bahsetmektedir⁶³.

f. el-Bedi'

Bu eserin içeriği ile ilgili kaynaklarda her hangi bir bilgiye rastlanılmamıştır⁶⁴.

g. el-Muhtârât min Hamâseti Ebî Temmâm

Ebü Temmâm'ın *Hamâse*'sinden seçilmiş 500 seçme beyitten oluşan bir şiir koleksiyonudur. Eser şu ana kadar bulunamamıştır⁶⁵.

D. İbnu'l-Eşîr'e Nispet Edilen Eserler

Günümüz araştırmacılarından bir kısmı, İbnu'l-Eşîr'e ait olmayan bazı eserleri yanlışlıkla ona isnat etmektedirler. Bu eserler şunlardır:

1. el-Muraşşâ' fi'l-Edebiyyât veya el-Muraşşâ' fi'l-Âbâ ve'l-Ummehât ve'l-Ebnâ' ve'l-Benât ve'l-Ezvâc ve'z-Zevât

Bu eser, İstanbul'da (1304 h.), Almanya'da, (1896), Amsterdam'da, (1981) Bağdat'da İbrahim es-Semarrâi, (1971), Beyrut'ta Fehmi Sa'd tarafından (1992) yıllarında basılmıştır. Eseri, Mustafa Cevad ve Cemil Saïd, *el-Câmiul'l-Kebîr*'in önsözünde,⁶⁶ ayrıca, 'Omer Ferruh,⁶⁷ Hannâ el-Fâhürî,⁶⁸ Yusuf Esad Dağır⁶⁹ ve Kâtip Çelebi⁷⁰ İbnu'l-Eşîr'e ait kitaplar arasında

⁶² İbnu'l-Eşîr, Ziyâuddîn, *el-Meşelu's-sâir*, I/54; Durmuş, İsmail, "Ziyâuddîn İbnu'l-Esîr", *DİA*, XXI/31.

⁶³ Bağdâdî, (a.g.e.), II/392-393; Durmuş, İsmail, (a.g.m.), *DİA*, XXI/31.

⁶⁴ *Dâru'l-Kutubi'l-Misriyye*, Belâgat, nr. 515; Durmuş, İsmail, (a.g.m.), *DİA*, XXI/31.

⁶⁵ Durmuş, İsmail, "Ziyâuddîn İbnu'l-Esîr", Durmuş, İsmail, (a.g.m.), *DİA*, XXI/31.

⁶⁶ İbnu'l-Eşîr, Ziyâuddîn, *el-Câmiul'l-kebîr*, s. 36.

⁶⁷ Zeyyât, *Târîhu'l-edebi'l-Arabî*, III/541.

⁶⁸ el-Fâhürî, *el-Câmi' fi târihi'l-edebi'l-Arabî*, II/650.

⁶⁹ Dağır, *Meşâdiru'd-dirâseti'l-edebiyye*, VII/253.

⁷⁰ et-Tehânevî, *Keşfu'z-zunûn*, II/1514.

göstermektedirler. Ancak yapılan araştırmalar sonucunda, söz konusu eserin İbnu'l-Eşir'e değil, büyük ağabeyi Mecduddin İbnu'l-Eşir el-Mubārek'e ait olduğu ortaya çıkmıřtır⁷¹.

2. Kenzu'l-Belāęa

Bu eser, Ömer Rıza Kehhāle tarafından *Mu'cemu'l-muellifin*'de İbnu'l-Eşir'e ait eserler arasında sayılmaktadır⁷². Ancak bu eser es-Subkī'nin de işaret ettiği gibi İmāduddin İbnul-Eşir el-Ĥalebī'ye aittir⁷³ ve basılmıştır.

3. el-Ķavlu'l-Fāiķu'l-Edīb bi-Ķutbā Velīd ve Zikrā Ĥabīb

Bu eser bazı araştırmacılar tarafından İbnu'l-Eşir'e ait yazma eserlerden biri olarak gösterilmektedir. Ancak yapılan araştırmalarda bu eserin ona ait olmadığı anlaşılmıştır. Zira bu eserin müellifi daha erken bir dönemde yaşamıştır. Kitap, hicrī üçüncü ve dördüncü yüzyılda yaşamış olan önemli kişilerden bahsetmektedir⁷⁴.

4. Tuĥfetu'l-Ācāib Ve Ĥurfetu'l-Ķarāib

İbnu'l-Eşir'e ait olduğu iddia edilen bu esere, müellifin hayatından bahseden hiçbir kaynakta yer verilmediği için bu güne kadar, ona ait olup olmadığı da tespit edilememiştir. İki büyük ciltten ibaret olan bu eser, gökyüzü, yıldızlar, güneş, ay, su, nehirler, ağaĥlar vb. varlıklardan bahseden şiir ve nesir örneklerinden meydana getirilmiş bir derlemedir.

Eserin Köprülü kütüphanesinde hicrī 782 tarihli, İbnu'l-Eřir'e nispet edilen bir nüshası bulunmaktadır. *Keřfu'z-zunūn* müellifi bu eserin İbnu'l-Eřir'in olduğunu kaydeder⁷⁵. Kitap, müellifin kardeşi İzzuddin'e de nispet edilir. Ayrıca Princeton Üniversitesi kütüphanesinde bu eser *Kenzu'l-berāa* adlı eserin müellifi İmāduddin b. el-Eřir el-Ĥalebī'ye ait kitaplar arasında tasnif edilmiřtir⁷⁶.

⁷¹ Kılıĥ, Hulusi, *Ziyāuddin İbnu'l-Eşir*, Dicle Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Dergisi, I/37, 1999; Ĥuseyn, *el-Muĥtařar fi tārīhi'l-belāęa*, s. 198.

⁷² Kehhāle, Ömer Rıza, *Mu'cemu'l-muellifin*, Dımaşk, ts., XIII/98.

⁷³ İbnu'l-Eşir, Ziyāuddin, *Resāilu İbni'l-Eşir*, (thk. Hilāl Nāci), s. 62; Durmuş, İsmail, "Ziyāuddin İbnu'l-Eşir", *DİA*, XXI/31.

⁷⁴ el-Hamdān, M. Abdullah, *Benu'l-Eşir el-fursānu's-selāęe*, Riyad, 1977, s. 156; İbnu'l-Eşir, Ziyāuddin, *Resāilu İbni'l-Eşir*, (thk. Hilāl Nāci), s. 63.

⁷⁵ et-Tehānevī, *Keřfu'z-zunūn*, I/369.

⁷⁶ Selām, *Ziyāuddin b. el-Eřir*, s. 50; Selām, *Ziyāuddin b. el-Eřir ve cuĥūduhu fi'n-naĥd*, s. 67; İbnu'l-Eřir, Ziyāuddin, *Kitābu'l-miftāhi'l-munřā*, s. 21; Durmuř, İsmail, (a.g.m.), *DİA*, XXI/31; Ĥuseyn, *el-Muĥtařar fi tārīhi'l-belāęa*, s. 202.

II. BÖLÜM
ZİYÂUDDİN İBNU'L-ESİR'İN
EDEBÎ TENKİTÇİLİĞİ

I. İBNU'L-ESİR ÖNCESİ BELÂGAT İLMİNİN GENEL SEYRİ

Belâgat ve tenkitle ilgili faaliyetler Araplar arasında tabii bir seyir içinde başlayıp, sosyal ve fikrî sebeplerle gelişme göstermiştir. Buna göre, sadece etkilenme ve beğenmeye dayanan zevk esaslı tenkit, zaman içinde kademeli olarak bu etkilenme ve beğenmenin dayandığı temelleri tespit etmeyi ve sebeplerini belirlemeyi sağlayan sistemli bir sanat zevkine dönüşmüştür¹. Daha sonra, belirli esaslar etrafında sistemleşen bu anlayışa, Arapça kelimelerin derlenmesi, şiir rivâyeti, Kur'an ilimleriyle belâgat ilimleri arasındaki bağlantıyı konu alan Kur'an araştırmaları gibi önemli faktörler de katkı sağlamıştır. Özellikle hicrî III. yüzyıldan itibaren, şiir eleştirmenlerinin artık sadece beğeniye değil, dilin doğruluğu ekseninde odaklaşan objektif kriterlere yönelmeleri önemli bir faktör olmuştur².

İslam tarihinin başlarında âlimler bütün çabalarını nahiv ilmine yönlendirmişlerdi. Bunun sebebi ise, başta Kur'an olmak üzere dîni metinlerin yanlış okunması tehlikesinin doğmasıydı. İrapla ilgili yapılan hataların artması, nahvin kurallarını tedvin etmeyi zorunlu hale getirmişti. Başlangıçta nahve tek başına 'İlmü'l-*Arabiyye*' adı veriliyor, 'edip' denilince nahiv bilgini kastediliyordu. Bu yüzden nahiv, ilk dönem seçkin ilim adamlarının kültürel seviyelerinin ve birikimlerinin en belirgin sembolü haline gelmişti. Daha sonra, İslam coğrafyasının genişleyip, Arap olmayan milletlerin Arap toplumuna karışmasıyla, lafızların dildeki anlamlarının dışında kullanılmaları tehlikesi ortaya çıktı. Dilin ruhuna zıt olan bu temâyül, âlimleri Arapça kelimeleri tayin ve tedvin yoluyla korumaya sevketti. Bu bakımdan tarihî olarak lugat ilminin doğuşu nahiv ilmini izlerken, beyân, yani belâgat ilimleri de nahiv ve lugat ilmini izlemiştir³.

Beyân (belâgat) ilminin Arapçayla ilgili diğer ilimlere göre daha sonra ortaya çıkmasının sebepleri arasında, konularının belirlenmesinde ve geliştirilmesinde nakilden ziyâde aklın önemli bir rol oynaması, yanı sıra, başka ilimlere de ihtiyaç duyması olduğu söylenebilir. Bu yüzden, beyân (belâgat) ilminin adlandırılmasında, en azından o dönemlerde mânâları birbirine yakın olan 'beyân', 'bedî', 'belâgat', 'fesahat' gibi çeşitli kavramlar kullanılmıştır⁴.

¹ Ferrüh, *el-Minhâc fi'l-edebi'l-*Arabiyyi* ve târihihi*, I/13-14; II/21-27; el-Besyünî, *İlmü'l-bedî*, I/15-19.

² el-Fâhürî, *el-Mücez fi'l-edebi'l-*Arabiyyi* ve târihihi*, II/230 vd.; el-Ğarb, *'Ani'l-luğati ve'l-edebi ve'n-nağd*, s. 291; Tabâne, *el-Beyânu'l-*Arâbî**, s. 19; Ferrüh, (a.g.e.), I/59-76; II/82, 253254; ez-Zeyyât, Ahmed Hasan, *Târîhu'l-edebi'l-*Arabî**, Dâru's-Şekâfe, Beyrut, 26. Baskı, ts. s. 86-97; el-Besyünî, (a.g.e.), I/19.

³ Tabâne, (a.g.e.), s. 14-15; Zeyyât, (a.g.e.), s. 204-206.

⁴ Tabâne, (a.g.e.), s. 15; el-Besyünî, (a.g.e.), I/7, 15.

Daha önce de işaret edildiği gibi hicrî III. asır, hem belâgatın farklı konuları hakkında başka kültürlerden tercüme yoluyla aktarılan eserlerin, hem de orijinal birçok fikrin ortaya çıkmasına sahne olmuştur. Âlimler, Arap belâgatını araştırmaya başlamış, fesahat ve belâgatla ilgili fikirleri tedvin etmeye koyulmuşlardır. Bununla birlikte, doğrudan belâgatla ilgili müstakil eser telifinin, İbnu'l-Mu'tezze'in (ö. 296/909) *el-Bedî*⁵ adlı çalışmasıyla başladığı kabul edilmektedir.

Hem verimlilik hem de yazılan bir çok eserle temâyüz eden hicrî IV. asra gelindiğinde, III. asırda temelleri ve ilkeleri tespit edilen edebî araştırmaların sahası daha da genişleyerek bir olgunluk sürecine girilmiştir. Bu dönemde, her ne kadar belâgat kâideleri edebî tenkidin konularıyla çoğu zaman iç içe olsa da, beyân (belâgat) ilmine ait kavramların tarif ve tespiti konusunda, oldukça önemli ilerlemeler kaydedilmiştir. Bu dönemde edebî tenkit, edebî faaliyetin bittiği yerde devreye girmiş, edebî ürünler uzmanlarının değerlendirmelerine havale edilmiştir. Bir yandan belâgatın teorik kuralları tespit edilirken, diğer yandan ilke ve kâideleri, edebî eserin kuvvet, güzellik ve açıklığından hareketle oluşturulmuştur. Yani bu kâideler, bizzat edebî eser üzerinden üretilip tanımlanmış ve onun bünyesinde var olan nitelikleri keşfedip ortaya çıkarmıştır⁵.

Bu dönemde Kudâme b. Ca'fer (ö. 337/948) *Naḳdu'n-neṣr* ve *Naḳdu's-ṣiḥr* adlı eserlerini, Ebū Hilāl el-Askerî (ö. 395/1005) *Kitābu's-ṣinā'ateyn*'i, el-Âmidî (ö. 433/1041) *Kitābu'l-muvāzene*'yi, el-Kādî el-Curcānî (ö. 392/1002), *el-Vesāṭa beyne'l-Mutenebbî ve ḥuṣūmihi*'yi, daha sonraki dönemde ise, İbn Reşîḳ el-Ḳayravānî (ö. 456/1064) *el-Umde*'yi, İbn Sinan el-Ḥafācî de (ö. 466/1073) *Sirru'l-feṣāḩa*'yı telif etmiştir.

Belâgat ilmindeki asıl büyük hamle ise, hicrî V. yüzyılın en büyük belâgat teorisyeni ve meânî-beyân ilimlerinin kurucusu kabul edilen 'Abdulkâhir el-Curcānî'nin⁶ (ö. 471/1078) eliyle gerçekleşmiştir. Bu öncü müellif, *Delāilu'l-i'cāz* ve *Esrāru'l-belāga* adlı iki ölümsüz eser kaleme almış, ardından er-Rāzî (ö. 606/1209) bu eserlerin bir özeti mahiyetindeki *Nihāyetu'l-icāz fi dirāyeti'l-i'cāz*'ı; Ebū Ya'kūb es-Sekkākî, (ö. 622/1225) üçüncü kısmı belâgata ayrılan ve belâgat ilimlerinin ilk defa '*meânî-beyân ve el-muhassinât*' tarzında taksim edildiği *Miftāhu'l-ulum*'u; Ziyāuddīn İbnu'l-Eṣīr de (ö. 637/1239) *el-Meṣelu's-sāir*, *el-Cāmi'u'l-kebīr*, *Kifāyetu't-tālip*, *el-*

⁵ el-Fāhūrî, *el-Mucez fi'l-edebi'l-Arabiyyi ve tārīhihi*, II/223; Ṭabāne, *el-Beyānu'l-Arābî*, s. 100-101; Ferrūḩ, *el-Minhāc fi'l-edebi'l-Arabiyyi ve tārīhihi*, I/77-78; II/113.

⁶ Meânî ve beyân ilimlerinin gerçek anlamda kurucusu kabul edilen 'Abdulkâhir el-Curcānî, Curcān'da doğup orada vefat etmiştir (400-471/1021-1078). Arap belâgat tarihinin tartışmasız en büyük isimlerinden birisidir. En önemli iki eseri olan *Delāilu'l-i'cāz* ve *Esrāru'l-belāga* ile belâgat ve edebî tenkidi, hem zevke hitap eden hem de ilmî ve psikolojik tahlillere dayanan bir platforma taşımıştır. Adı geçen iki eseri dışında, *I'cāzu'l-Kur'an fi nazmihi*, *er-Risāletu's-ṣāfiye*, nahve dair *el-Muḡnî*, ve *el-Cumel* gibi eserleri de bulunmaktadır. Bkz. el-Ḳazvīnî, *el-İdāḩ fi 'ulūmi'l-belāga*, (thk. Muhammed 'Abdulmun'im el-Ḥafācî), Beyrut, 1993, IV/142, 160; V/232-233; el-Besyūnî, *'İlmu'l-bedî*, I/93-114.

İstidrāk, el-Veşyu'l-Merkūm, Kitābu'l-Miftāhi'l-munşā gibi belâgatla ilgili bir dizi eser telif etmiştir⁷.

Ancak 'Abdulkāhir el-Curcānī'den sonra gelen belâgatçıların, onun zengin mîrasından ne ölçüde istifade ettikleri tartışılabilir. Zira ez-Zemahşerī (467-538/1074-1143) ve başka birkaç bilgin hariç tutulursa, sonraki belâgat ustaları el-Curcānī'nin açtığı yolu tam anlamıyla takip etmedikleri ya da ona kayda değer bir katkıda bulunmadıkları görülmektedir. ez-Zemahşerī, *el-Keşşāf* adlı tefsirinde el-Curcānī'nin meânî ve beyân konusundaki fikirlerini Kur'an âyetlerinin tefsirinde uygulayarak, belâgatının diğer kelâmlarda olmayan üstün yönlerini ayrıntılı bir şekilde anlatmıştır. Bu büyük müfessir, her bir Kur'an âyetinin; üslûbunu, nazmını ve belâgat inceliklerini tahlil ederek bu alanda büyük bir başarı kazanmıştır⁸.

Ancak, ez-Zemahşerī sonrası belâgat incelemelerinin, teorik anlamda dikkat çekici bir durgunluk dönemine girdiği gözlenmektedir. Bu dönemde yapılan, önceki belâgatçıların ortaya koyduğu fikirleri, edebî zevkten yoksun bir takım mantikî kalıplarla tekrar etmekle sınırlı kalmıştır. Ancak bu, söz konusu çabaların tamamen değersiz olduğu anlamına da gelmez. Zira kâidelerin tespiti, konuların belirli başlıklar altında toplanması ve kavramların belirlenmesinde, belâgat ilminin sınırlarının tayin edilip, konu ve kavram çerçevesinin çizilerek bağımsız bir bilim dalı haline gelmesinde etkili olmuştur.

Sonuç olarak belâgat ilmi, hicrî III. asırdan başlayarak hicrî VI. yüzyılın sonuna kadar, yaklaşık beş asır içinde bağımsız bir disipline dönüşmüş ve bu süreçte belâgatçılar, kelâmî ve edebî olmak üzere iki ana okula ayrılmışlardır.

A. Kelâmî Okul

Bu okulun mensupları, öncelikli olarak kavramlara, tanımlara ve kurallara önem vermişler ve genellikle edebî metnin sanat ve zevk yönlerini ihmal etmişlerdir. Bilindiği gibi, belâgat ilminde özetleme (telhis) geleneği Fâhrüddîn er-Râzî (ö. 606/1209) ile başlamıştır. Daha önce de işaret edildiği üzere, onun *Nihāyetu'l-icaz fî dirāyeti'l-icāz* adlı eseri 'Abdulkāhir el-Curcānī'nin *Delāilu'l-icāz* ve *Esrāru'l-belāğa* adlı iki eserinin özetidir. Adı geçen eserinde er-Râzî, el-Curcānī'nin bu iki eserindeki zevk ve sanat unsurlarını gözardı ederek onu, mantık, felsefe, kelâm, cedel, fıkıh ve usul konularının yer aldığı bir kurallar mecmuasına dönüştürmüştür. er-Râzî'nin bu

⁷ Zeyyāt, *Tārīhu'l-edebi'l-ʿArabī*, s. 375-376; el-Ḳazvīnī, *el-İdāh*, I/4-8; Besyūnī, *ʿİlmu'l-bedīʿ*, I/44-53, 68.

⁸ Hüseyn, *el-Muhtaşar fî tārīhi'l-belāğa*, s. 197; Mendür, Muhammed, *en-Naḳdu'l-menheciyyu ʿinde'l-ʿArab*, Dāru Nehḳati Mışr, Kahire, ts. s. 339.

çalışması, zaman içinde hem kaynağı olan *Delāilu'l-i'cāz* ve *Esrāru'l-belāga*'yı bir derece unutturmuş, hem de kendisinden sonra gelenler için bir model haline gelerek sonuçta bu süreç, belâgatla doğrudan ilgisi olmayan konuların belâgat ilminin amaçları arasında yer almasıyla noktalanmıştır⁹.

er-Rāzī'den sonra es-Sekkākī (ö. 626/1229) *Miftāhu'l-ʿulūm* adlı eserinin 3. bölümünü belâgat ilminin kâidelerini büyük ölçüde belirlediği meânî ve beyân ilimlerine ayırmış, ve eserin telifinde kendisinden önceki âlimlerin görüşlerinden büyük ölçüde yararlanmış. es-Sekkākī'nin, tariflere, mantık ve felsefeye dayanan ve konuların deliller ışığında açıklandığı bu üslubu, kendisinden sonraki belâgat ustalarının büyük bir kısmı tarafından da benimsenmiştir.

Ḥatîb el-Ḳazvînî (ö. 739/1338) es-Sekkākī'nin *Miftāhu'l-ʿulūm* adlı eserinin 3. bölümünü *et-Telḥîş* adıyla özetlemiş, arkasından bu eserin şerhi mâhiyetinde olmak üzere de *Kitābu'l-îdāḥ*'ı yazmıştır. Müellif *Miftāhu'l-ʿulūm*'daki, anlam açısından kapalı olan kısımları açıklamış, gereksiz bilgileri de çıkarmıştır. Ayrıca es-Sekkākī'nin değinmediği konulara da yer vererek, onun bahsetmediği bir takım kurallar da tespit etmiştir¹⁰.

Daha sonra Behāuddîn es-Subkī (ö. 773 h.) el-Ḳazvînî'nin belâgat ilimlerinde uyguladığı sınıflandırmayı esas alarak *ʿArūsu'l-efrāḥ*'ı telif etmiştir. es-Subkī'nin, genel çerçevede el-Ḳazvînî'nin dışına çıktığı söylenemezse de, hem verdiği örneklerin bolluğu hem de faydalı açıklamalarıyla *et-Telḥîş* geleneğinden bir derece ayrıldığı gözlenmektedir. Bu bakımdan müellif, es-Sekkākī'nin sınıflandırma ve tarif esaslarına dayalı okulundan etkilenen, ancak zevk unsurunu da ihmal etmeyen bir belâgat âlimi olarak göze çarpmaktadır.

es-Subkī'nin ardından Saʿduddîn et-Taftazānî (ö. 791 h.), *el-Muṭavvel ʿale't-telḥîş* ve *Muḥtaşaru'l-meʿānî* adlı iki şerh yazmıştır.

B. Edebî Okul

Bu okulun takipçileri, başta Kur'an olmak üzere edebî metinlere ağırlık verip, sanat ve edebî zevke daha çok vurgu yapmışlardır. Ancak İbnu'l-Eşîr'in de içinde yer aldığı bu grubun en büyük eksikliği, kurallar ve kavramlar konusunda zaman içinde sistematik ve kendi içinde tutarlı bir model ortaya koyamamalarıdır¹¹.

⁹ eş-Şuyûtî, *Husnu'l-muḥādara fî aḥbâri Mısr ve'l-Ḳāhira*, Kahire, 1299 h., I/190; el-Ḥülî, Emin, *Fennu'l-ḳavl*, Kahire, 1947, s. 86; Ḥuseyn, (a.g.e.), s. 199; el-Besyünî, *ʿİlmu'l-bedîʿ*, I/115-116.

¹⁰ Ḥuseyn, *el-Muḥtaşar fî târihi'l-belāga*, s. 200.

¹¹ Maḥlûb, *Şurūhu't-telḥîş*, s. 35-37; Ḥuseyn, (a.g.e.), s. 198.

Belâgat okulları bir bütün olarak ele alındığında hem kelâmî hem de edebî okulun önemli eksikliklerinin olduğu söylenebilir. Zira kelâmî okul, belâgatı, soğuk, kuru bir kurallar ve kavramlar manzûmesine dönüştürürken, edebî okul da, bu ilmi, belli bir disiplini olmayan, karışıklığın ve dağınıklığın hâkim olduğu bir alan haline getirmiştir¹².

Diğer yandan, bu iki okulun özelliklerini kendisinde toplayan, böylelikle bu ilmi öğrenen kişiye, hem onun kurallarını belli bir sistem içinde sunan, hem de edebî metnin zevk ve sanat yönlerini ihmal etmeyen bazı eserler de kaleme alınmıştır. Şihâbuddîn el-Ĥalebî'nin telifi olan *Ĥusnu't-tevessul ilâ şinâ'ati't-teressul* bu tür eserlerden biri olarak kabul edilmektedir¹³.

¹² Ĥuseyn, (a.g.e.), s. 199.

¹³ el-Besyûnî, *Ĥilmu'l-bedîc*, s. 116-117; Mendür, *en-Nakdu'l-menheciyyu 'inde'l-ĤArab*, s. 339; Ĥuseyn, (a.g.e.), s. 199.

II. İBNU'L-ESİR'E GÖRE BELÂGATIN TEMEL KAVRAMLARI

Belâgat ilminin temel kavramları arasında kabul edilen fesâhat ve belâgata çok eskiden beri ilgi duyulmuş, edebî tenkit tarihi bu iki kavram etrafında yapılan tartışmalar sayesinde oldukça zengin bir literatüre sahip olmuştur. Bu tartışmaların başlamasından itibaren, taraflar kendi görüşlerini desteklemek ve ilmî bir zemine oturtmak gayesiyle bir takım kâideler tespit ederek, bunları örneklerle kuvvetlendirme yoluna gitmişler, dolayısıyla, belâgatla ilgili eserlerde bu konulara değinmek bir gelenek halini almıştır. Arap belâgat tarihine bakıldığında, her ne kadar bazı otoriteler, öncekilerin fesâhat ve belâgat konularında yeterli açıklama yapamadıklarını ve ortaya konan en tatminkâr açıklamaların kendilerine ait olduğunu iddia etse de¹, bu sahada kalem oynatan hemen her müellif, sözü edilen konuları kendi zaviyesinden yeniden ele alma gereği duymuştur².

Kavram ve konuların zaman içinde olgunlaşması gerçeği göz önüne alındığında, belâgat ve edebî tenkidin de bu realitenin dışında olmayacağı aşîkârdır. Dolayısıyla burada asıl önemli konu, genelde fesâhat ve belâgat kavramlarının tarihî seyir içerisinde hem tanım hem de içerik bakımından kaydettiği aşamalarla, özeld e İbnu'l-Esîr'in bu kavramlara katkısını ortaya koymaktır.

Beyân ilminin konusunun fesâhat ve belâgat olduğunu söyleyen³ ve bu kavramlardan sık sık bahseden İbnu'l-Esîr, bunların, kitâbet sanatının en önemli donanımları olduğuna inanmaktadır.

Iraklı müelliflerin fesâhat tanımını eleştiren müellif, daha önce 'Abdulkâhîr el-Curcânî'nin yaptığı gibi,⁴ bu tanımları öz değil, kabuk olarak değerlendirmektedir. Sözü edilen yazarlar, "fesâhat, Nâbiğa'nın şu sözü gibidir" ya da "Aşâ'nın şu kelâmındaki gibidir" şeklinde tanımdan uzak ifadeler kullanmakta, fesâhatin bu ibarelerde nerede olduğuna dair herhangi bir açıklama da

¹ İbnu'l-Esîr, Ziyâuddîn, *el-Meşelu's-sâir*, I/90; el-Curcânî, *Delâilu'l-i'câz*, (thk. Maḥmud Muḥammed Şâkir), Matbaatu'l-Medenî, Kâhire, 3. Baskı, 1992, s. 8, 34-35, 455-456; el-Ḥafâcî, *Sirru'l-feşâha*, s. 3, 56; İbnu'l-Esîr, Ziyâuddîn, *el-Câmi'u'l-kebîr*, s. 76; Abdunnâfi, *en-Nef'u'l-mi'avel fi şerhi't-telḥîş ve'l-muṭavvel*, İstanbul, 1290, I/33; el-Ḳazvîni, *el-İdâḥ* I/17-18; Ḥasen, Abdolvâhid, *Dirâsât fi'l-belâga 'inde Ziyâuddîn b. el-Esîr*, İskenderiye, 1986, s. 32-33.

² el-Ḥafâcî, *Sirru'l-feşâha*, s. 3, 55; el-Askerî, *Kitâbu's-şinâ'ateyn*, s. 16-17; er-Râzî, Faḥruddîn, *Nihâyetu'l-icâz fi dirâyeti'l-i'câz*, (thk. Bekrî Şeyḥ Emîn), Dâru'l-İlm li'l-Melâyin, Beyrut, 1985, s. 89; es-Sekkâkî, Ebû Ya'kûb, *Miftâhu'l-ʿulûm*, Matbaatu'l-Meymeniyye, Mısır, ts. s. 176; el-Ḳazvîni, (a.g.e.), I/17; İbn Ebi'l-Ḥadîd, *el-Feleku'd-dâir*, s. 86-87; et-Taftazânî, Sa'uddîn, *Muḥtasaru'l-me'ânî*, Şirket-i Sahîfe-i Oşmaniyye, ts. s. 7-16; Mitrâcî, *el-Câmi' li-funûni'l-luḡati'l-ʿArabiyye*, s. 7; el-Ḥuşrî, *Zehru'l-âdâb ve şemeru'l-elbâb*, I/100-104, 114-122.

³ İbnu'l-Esîr, Ziyâuddîn, *el-Meşelu's-sâir*, I/37.

⁴ el-Curcânî, (a.g.e.), s. 34-38, 259, 407, 442, 453, 458.

yapmamaktadırlar⁵. Bununla birlikte ‘Abdulkâhir el-Curcânî gibi İbnu’l-Eşîr de, fesâhat ve belâgat kavramlarını tanımlamanın sanıldığı kadar kolay olmadığını teslim etmektedir⁶.

Fesâhatin lafza, belâgatın ise kelâma ait bir nitelik olduğu düşüncesinden hareketle İbnu’l-Eşîr, hem *el-Câmi’u’l-kebir*’de hem de *el-Meşelu’s-sâir*’in birinci makalesinde ‘*müfret lafız*’ ve ‘*mürekkep lafız*’ olmak üzere iki bölüm açmaktadır. Birinci bölümde ‘*müfret lafız*’ adı altında kâtip ve şâirde aranan vasıflar, lafızlar arasındaki farklılıklar, harflerin mahrecinin yakınlık ve uzaklığı, lafızların vahşî oluşu, vurgulu (cezle) ve yumuşak (rakîk) olarak ayrılması, sıradan (mübtezel) lafızlar, kelimelerin harf sayısı, hareketlerin hafifliği gibi konuları ele alıp işlemektedir⁷.

Yukarıda işaret edildiği gibi, el-Ğazvîni sonrası belâgatçıların eserlerine bakıldığında, fesâhat, belâgat ve bunların kapsamı içinde ele alınan kavram ve konuların, belâgat ilminin asıl konularını teşkil eden meânî, beyân ve bedî’ ilimleri için bir hazırlık mahiyetinde değerlendirildiği anlaşılmaktadır. Burada da, söz konusu geleneksel yaklaşım benimsenerek, asıl konulara girilmeden önce fesâhat ve belâgat kavramları üzerinde durulacaktır.

A. Fesâhat

Lügatte ‘*fesâhat*’, bir mânâyı açık ve net bir şekilde ifade etmek anlamındadır. el-Ğazvîni okulunda, *kelime*, *kelâm* ve *mütekellimin* her biri fesâhatle nitelenebilir. Yani, kelimeyi nitelendirirken ‘*fasih kelime*’, nesirde, ‘*fasih kelâm*’, nazımda ‘*fasih kasîde*’ ve ‘*fasih şâir*’ veya ‘*fasih kâtip*’ denilebilir⁸.

İbnu’l-Eşîr’e göre, “*fesâhat, bir lafzın açık ve anlaşılır olmasıdır*”⁹. Lafzın açık ve anlaşılır oluşu, kullanımının yaygın olup bilinmesinden, yaygınlığı ve herkesçe bilinmesi de güzelliğinden kaynaklanır. Bir lafzın güzellik ya da çirkinliği kulakla idrak edilir. Kulak, harflerin mahreçlerinden ibaret olan lafzı idrak eder. Kulağın hoşlandığı lafız güzel, hoşlanmadığı ise

⁵ İbnu’l-Eşîr, Ziyâuddîn, *el-Câmi’u’l-kebir*, s. 3.

⁶ İbnu’l-Eşîr, Ziyâuddîn, (a.g.e.), s. 76; İbnu’l-Eşîr, Ziyâuddîn, *el-Meşelu’s-sâir*, I/90; el-Curcânî, *Delâilu’l-i’câz*, s. 40; Ğasen, ‘Abdulvâhid, *Dirâsât fi’l-belâğa ‘inde Ziyâuddîn b. el-Eşîr*, s. 32-33.

⁷ İbnu’l-Eşîr, Ziyâuddîn, *el-Meşelu’s-sâir*, I/163-208.

⁸ el-Ğazvîni, *el-İdâh*, I/19-20; Abdunnâfi, *en-Nef’*, II/32; el-Ğafâcî, İbn Sinân, *Sirru’l-feşâha*, (thk. Ali Fûde), Mektebetu’l-Ğafâcî, Kahire, 1994, s. 55-56; Bosnalı, Hacı Muharrem Efendi, *el-Mu’javvel ‘ale’t-telhîş*, Muharrem Efendi Matbaası, İstanbul, 1308, s. 15; Ma’lûb, *Şurûhu’t-telhîş*, s. 265; el-‘Askerî, *Kitâbu’ş-şimâ‘ateyn*, s. 16; er-Râzî, *Nihâyetu’l-icâz fi dirâyeti’l-i’câz*, s. 89, 97.

⁹ İbnu’l-Eşîr, Ziyâuddîn, (a.g.e.), I/95.

çirkindir. Sonuç olarak, kulağa hoş gelen her lafız, fesâhatle nitelenir¹⁰. Dolayısıyla bir kelimenin fesâhatini belirleyen ana kriter, tecrübe ve kullanımı da içine alan zevk-i selimdir¹¹.

Ancak İbnu'l-Eşîr'in fesâhat konusundaki yaklaşımları bir bütün olarak incelendiğinde, kendi içinde bazı tutarsızlıklar barındırdığı görülecektir. Zira müellif fesâhatı, bir yandan "lafzın açık ve anlaşılır olması"¹² olarak tarif edip, kelimenin lafzî delâletinde bulunan açıklığı da fesâhatın şartlarından saydığı halde, diğer yandan "bir lafzın fesâhatle nitelenmesinde mânâsının hiç bir rolü yoktur" diyerek çelişkiye düşmektedir¹³. Bu hükme göre, fasih lafzın güzelliği, mânâsında değil sadece fonetiğinde, harfleri arasındaki uyumda ve herkes tarafından bilinen bir kelime olmasında aranmalıdır.

Sözgelimi, 'yağmur' anlamına gelen ve birbiriyle eş anlamlı olduğunu iddia ettiği (مُرْتَبَة، دَيْمَة،) ¹⁴ (بَعَاق) kelimeleri içinde, kulağa hoş gelmeyen sadece (بَعَاق) kelimesidir. Diğer iki kelimenin güzelliklerinin kaynağı, kullanımlarının yaygın olması ve insanların bu kelimeleri bilip tanımalarıdır. Güzel lafız, fesâhatle nitelenir, çirkin lafızsa bu niteliğe sahip değildir.¹⁵ İbnu'l-Eşîr'e göre, fesâhatin kaynağı mânâ olsaydı, bu üç kelime mânâyâ delâletleri bakımından aynı olduğundan hepsinin fasih olarak kabul edilmesi gerekirdi¹⁶.

el-Meşelu's-sâir'e bir tenkit kaleme alan İbn Ebi'l-Ĥadîd'e göre ise, hiçbir belâgat âlimi fesâhatin lafza has olduğu iddiasında bulunmamıştır. Mânâda fesâhati savunanlar, kelâmın, yani terkinin/cümlenin mânâsındaki fesâhati kastetmişlerdir¹⁷.

Diğer yandan fesâhat İbnu'l-Eşîr'in iddia ettiği gibi, lafzın fonetik güzelliğini ifade eden bir sıfat olsaydı, ya tek tek harfler için, ya da kelimenin tamamı için geçerli olacaktı. Halbuki meselâ, (علم) kelimesinin bir anda telaffuz edilmesi imkansızdır. Zira bu kelimenin harfleri ancak

¹⁰ İbnu'l-Eşîr, Ziyâuddîn, *el-Meşelu's-sâir*, I/93; İbnu'l-Eşîr, Ziyâuddîn, *el-Câmi'u'l-kebîr*, s. 78; eṭ-Ṭîbî, *eṭ-Ṭıbyân fî 'ilmi'l-me'ânî ve'l-bed' ve'l-beyân*, s. 467; el-Askerî, (a.g.e.), s. 16-17, 19.

¹¹ İbnu'l-Eşîr, Ziyâuddîn, *el-Meşelu's-sâir*, I/195-196; İbnu'l-Eşîr, Ziyâuddîn, *el-Câmi'u'l-kebîr*, s. 33-34.

¹² İbnu'l-Eşîr, Ziyâuddîn, *el-Meşelu's-sâir*, I/93; İbnu'l-Eşîr, Ziyâuddîn, *el-Câmi'u'l-kebîr*, s. 78.

¹³ İbnu'l-Eşîr, Ziyâuddîn, *el-Meşelu's-sâir*, I/91.

¹⁴ Bu kelimelerden (مُرْتَبَة)، gök gürültüstüz, şimşeksiz sakin bir şekilde geceli gündüzlü 1-7 gün arasında yağın yağmur (el-Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsu'l-muḥîṭ*, Muessesetu'r-Risâle, 2. Baskı, Beyrut, 1987, s. 1432); (مُرْتَبَة)، yağmur yüklü bulut veya sağanak yağmur (er-Râzî, Muḥammed 'Abdulkâdir, *Muḥtâru's-şîḥaḥ*, Dâru'l-Kutubi'l-ʿArabî, Beyrut, 1981, s. 623); (بَعَاق) ise, sağanak halinde birden yağın yağmur anlamlarına gelmektedir (el-Fîrûzâbâdî, s. 1121; er-Râzî, s. 58). Dolayısıyla bu kelimelerin anlamları, İbnu'l-Eşîr'in iddiasının aksine birbiriyle aynı değildir.

¹⁵ İbnu'l-Eşîr, Ziyâuddîn, (a.g.e.), I/91-92, 169-170.

¹⁶ İbnu'l-Eşîr, Ziyâuddîn, (a.g.e.), I/91-92, 169-170; Ḥasen, Abdolvâhid, *Dirâsât fî'l-belâğa 'inde Ziyâuddîn b. el-Eşîr*, s. 35.

¹⁷ İbn Ebi'l-Ĥadîd, *el-Feleku'd-dâir*, s. 90; İbnu'l-Eşîr, Ziyâuddîn, (a.g.e.), I/91,164 vd.; er-Râzî, *Nihâyeti'l-icâz fî dirâyeti'l-icâz*, s. 93, 95, 108, 110, 113, 124.

birbirini izleyerek vücut bulabilir. Mütakellim (ع) harfini telaffuz ettiğinde (ج) ve (پ) henüz yoktur. Keza (ج)'ı telaffuz ettiğinde de (ع) ve (پ) yoktur. Sonuç olarak, telaffuz, kelimeyi oluşturan harflerin belli bir düzene göre okunmasıyla meydana geldiğine göre, kelimenin tamamında bulunduğu iddia edilen fesâhat vasfı mesnetsiz kalmaktadır¹⁸.

Ayrıca fesâhat, lafızların delâletinde olsaydı, bu lafızların teşekkülü nasıl olursa olsun fesâhatin değişmeyerek kalması, bunlardaki nazm ve tertibin muteber olmaması gerekirdi. Çünkü bir kelâmda, kelimelerin nahvin mânalarına göre tertibi aklî olduğu halde, kelimelerdeki harflerin tertibi vaz'îdir¹⁹.

İbnu'l Eşîr'e göre, şiir ve nesir ustaları, lügatlere baş vurmadan mânâsı anlaşılabilen ve kullanımı yaygın olan lafızları tercih ederler. Bu alanın otoriteleri Arap lehçelerini didik didik etmişler ve kulağa hoş gelen en güzel lafızları seçerek şiir ve nesirlerinde kullanmışlardır. Lafızların bizzat kendilerinde bulunan güzellik, onların kullanılma gerekçesini oluştururken, güzel olan bu lafızların kullanımı da açık, net ve anlaşılır olmalarını sağlamıştır²⁰.

Bilindiği gibi, lafızlar bir takım seslerden ibarettir. Tıpkı, kulağın bülbül sesinden hoşlanıp, karga sesinden hoşlanmaması gibi, kulağa hoş gelen lafız güzel, kulağın hoşlanmadığı lafız da çirkindir. Kulağın çirkin bulduğu, ancak mânâsı açık olan bir lafız, fasih olamaz. Zira fesâhat, lafızın güzel oluşunun vasfıdır, çirkin oluşunun değil. Müellife göre, fasih lafızın fonetik bakımdan çirkin olması mümkün değildir²¹.

Ancak İbnu'l Eşîr'in bu hükmü pek isabetli görülmemektedir. Zira, mânâsı açık ve anlaşılır olan çirkin bir lafız, mânâsında bulunan bu özellikten dolayı fesâhat vasfını kazanırken, başka bir açıdan çirkin olabilir. Sözgelimi şeytanı öven fasih bir söz, mânâ açısından çirkin olarak değerlendirilirken, terkipteki lafızlar açısından güzeldir. Çünkü bir açıdan çirkin olan bir şeyin, başka bir açıdan güzel olmasına herhangi bir engel yoktur. Nitekim, ud sesini dinlemek kimi mezheplerde haram kılınmıştır ama, bu yasaklama, ud sesinin kulağa hoş gelen güzel bir ses oluşuna engel değildir²².

Aslında fesâhatı, konuşmada telaffuz edilen lafızın fonetik bir niteliği olarak görenler, 'Abdulkâhir el-Curcânî'nin de işaret ettiği gibi, bir şeyin kendi zatında bulunan vasfıyla, mânâsına âriz olan bir husustan doğan (ârizî) vasfını birbirinden ayıramamışlardır. Buna göre, el-Curcânî'nin

¹⁸ er-Râzî, *Nihâyetu'l-icâz fi dirâyeti'l-icâz*, s. 96-97.

¹⁹ er-Râzî, (a.g.e.), s. 98-99.

²⁰ İbnu'l-Eşîr, *Ziyâuddîn, el-Meşelu's-sâir*, I/91.

²¹ İbnu'l-Eşîr, *Ziyâuddîn*, (a.g.e.), I/90; el-Askerî, *Kitâbu's-şinâ'ateyn*, s. 16-17, 19.

²² İbn Ebi'l-Ĥadîd, *el-Feleku'd-dâir*, s. 44.

fesâhatle kasdettiği mânâ, İbnu'l-Eşîr'in aksine, konuşmada ses ve harflere ait olan '*lafzın fesâhati*' mânâsı olmayıp, irap ve lafız açısından kusursuz olmasının yanı sıra, akıl ve düşünce ile anlaşılan bir takım mânâ incelikleri (letâif) dolayısıyla kelâmda meydana gelen fesâhattir. Bununla birlikte, el-Curcânî, harflerdeki akıcılığın ve telaffuz kolaylığının, lafzın üstünlük sebeplerinden olduğunu ve i'câzı güçlendirdiğini inkar etmemektedir. Bilakis onun itiraz ettiği husus, i'câzın harflerdeki tat ve akıcılıkla meydana geldiği iddiasının, i'câz nazariyesine temel kılınmasıdır²³.

Diğer yandan bir lafzın kullanılıyor olması da, İbnu'l-Eşîr'e göre tek başına güzelliğinin delili olamaz. Çünkü, bazen zorunlu olarak çirkin lafızlar da kullanılır. Bu açıdan, Arapların bazı çirkin lafızları kullanmaları, söz konusu lafızların güzelliğinin delili olamaz. Zira, lafızların beğenilmesi ya da çirkin bulunması, Araplardan taklit yoluyla alınan fâilin merfû, mefûlun mansûp oluşu vb. konulara benzemez. Çünkü, bir lafzın çirkinlik veya güzelliğinin belirli ölçüleri vardır²⁴. Ayrıca müellife göre, hiç bir büyük şâir, kâtip veya hatip zaman zaman çirkin kelimeler kullanmaktan kurtulamaz²⁵.

İbn İbn Ebi'l-Ĥadîd'e göre, madem ki bir lafzın yaygın bir şekilde kullanımı, akıcılığı ve anlaşılabilirliği onun fasih olmasını gerektiriyor, o halde aynı şekilde mânâ da fasih olarak nitelenebilmelidir. Zira, İbnu'l-Eşîr'in, lafzın fesâhatini tarif ederken öne sürdüğü şartlar, mânânın da fasih olabileceği hükmünü ortadan kaldırmamaktadır²⁶.

Sonuç olarak fesâhat, açık, net ve anlaşılır lafızların sıfatıdır. Bir lafzın açık, net ve anlaşılır olması, kullanımının herkes tarafından bilinmesinden, herkesçe bilinmesi de, o lafzın güzel olmasından dolayıdır. Lafızların güzelliği de kulakla anlaşılır²⁷. Diğer yandan, İbnu'l-Eşîr'e göre en güzel lafızlar, herkesin bildiği ve kolayca anladığı lafızlardır. Ayrıca, lafızlar güzellik açısından birbirinden farklı mertebelerde bulunurlar²⁸.

İbnu'l-Eşîr, kulağın bir lafızdan aldığı zevkin sübjektif olabileceği ve bir ölçü teşkil edemeyeceği, -çünkü insanların bazen çirkin şeyleri de sevme ihtimali vardır- yönündeki muhtemel bir itiraza karşılık, bu gibi konularda hükmün ekseriyete göre verileceğini kaydeder. Ona göre, bir insanın, kömür yemeyi sevmesi, kömürün tadının güzel olduğunu değil, o kişinin hasta olduğunu,

²³ el-Curcânî, *Delâilu'l-i'câz*, s. 385-387; 399-400, 522; er-Râzî, *Nihâyetu'l-icâz fi dirâyeti'l-i'câz*, s. 95.

²⁴ İbnu'l-Eşîr, *Ziyâuddîn, el-Meşelu's-sâir*, I/171.

²⁵ İbnu'l-Eşîr, *Ziyâuddîn, el-İstidrâk*, s. 24; el-Ĥayravânî, *el-ʿUmde el-ʿUmde fi mehâsini's-şî'r ve âdâbihî ve naĥdihî*, (thk. Muhammed Abdulhamîd), Dâru'l-Cîl, Beyrut, 5. Baskı, 1981 II/245.

²⁶ İbn Ebi'l-Ĥadîd, *el-Feleku'd-dâir*, s. 89-90.

²⁷ İbnu'l-Eşîr, *Ziyâuddîn, el-Meşelu's-sâir*, I/92, 170 vd.

²⁸ İbnu'l-Eşîr, *Ziyâuddîn, (a.g.e.)*, I/176.

midesinin, tat alma duyusunun ve mizacının bozuk olduğunu gösterir. Lafızların da, telli bir çalgının mûsikîsi gibi kulaklarda bıraktığı tesirleri vardır. Bugün kullanımı hoş görülen lafızlar, Araplar arasında daha önce de hoş görülüp beğenilmekteydi. Dolayısıyla lafızların güzelliği şahıslara göre değişebilen izâfî bir husus değil, sabit ve değişmeyen bir niteliktir. Örnek olarak (مُرْتَبَة) kelimesi herkese göre güzel olan bir lafızdır. Fakat (بُعَاق) kelimesi de, Arap olsun olmasın herkese çirkin gelen bir lafızdır. Şayet Arapların bir kısmı bu kelimeyi kullanıyorsa, bu kullanım onu çirkinlik vasfından kurtaramaz. Bilakis kullanan kişi ayıplanır²⁹.

Kelimenin fesâhati bağlamında İbnu'l-Eşîr tarafından ele alınan konulardan biri de, lafzın mânâlarından birinin güzel, diğerinin çirkin kabul edildiği iki ayrı mânâda müşterek olmasıdır. İbnu'l-Eşîr, bu tür kelimelerde fesâhatin zarar görmemesi için lafzı, güzel olan mânâyâ tahsis edecek olan bir karîneyi şart koşturmaktadır. Örneğin, hem tazim ve ikram, hem de had cezâsından daha aşağı bir derece olan 'darb' anlamında müşterek olan 'ta'zîr' kelimesine bakıldığında, 'darb' kelimesinin anlamında bir tür aşağılama bulunduğundan kelimenin her iki anlamı arasında bir zıtlık söz konusudur. Kur'an'da, (وَعَزَّوْهُ وَنَصْرُوْهُ...) ³⁰ (...o Peygambere saygı gösterdiler ve ona yardım ettiler...) buyurulmaktadır. Ancak bu âyette 'ta'zîr' kelimesiyle ne kastedildiği, hem bu kelimedenden önce, hem de sonra gelen karînelerle belirlenmiştir. Dolayısıyla bu karîneler, söz konusu lafzı, 'saygı ve ikram' mânâsına tahsis etmiştir. Şayet karîneler bulunmasaydı, akla çirkin olan diğer mânâ gelebilirdi³¹.

İbnu'l-Eşîr, 'fesâhat' konusunu ele alırken, kelime ile terkinin ilişkisine de değinmektedir. Ona göre, kelime tek başına iken mânâsı tektir. Ancak bir kelâm içinde yer aldığı anda, mânâsı birden fazla olabilir³². Çünkü, lafızların mânâsı, içine girdikleri terkiplerle kaynaşarak terkiye özel bir form kazandırır. Bu özel form, lafızları açısından fasih iken, terkinin kendisinde anlam kapalılığı (müphemiyet) olabilir³³.

Halbuki İbnu'l-Eşîr'in bu görüşünün aksine, bir kelimenin tek başına iken mânâsı çok ve belirsizken, belli bir bağlama girdiğinde anlamının açıklık kazandığı bilinen bir husustur. Terkip içinde kelimenin mânâsının belirsizlik kazanması ise -^cAbdulkâhîr el-Curcânî'nin de işaret ettiği gibi- ancak mecaz, istiâre, kinâye gibi hususlarda olur. Zira bunlarda, sadece lafzın dildeki delâletiyle mânâ anlaşılabilir. Lafız bu gibi yerlerde önce dilde konulduğu mânâyâ delâlet eder;

²⁹ İbnu'l-Eşîr, Ziyâuddîn, *el-Meşelu's-sâir*, I/170-172.

³⁰ Araf/157.

³¹ İbnu'l-Eşîr, Ziyâuddîn, (a.g.e.), I/201-204; İbnu'l-Eşîr, Ziyâuddîn, *el-Câmi'u'l-kebîr*, s. 52; eṭ-Ṭibî, *eṭ-Ṭibyân fi 'ilmi'l-me'ânî ve'l-bedî' ve'l-beyân*, s. 477.

³² İbnu'l-Eşîr, Ziyâuddîn, (a.g.e.), s. 39.

³³ İbnu'l-Eşîr, Ziyâuddîn, *el-Meşelu's-sâir*, I/93.

sonra bu delâletin ikinci bir delâleti olur ki burada muhatap, akıl yürüterek mütekellimin söz konusu kelâmla ilgili asıl maksadına ulaşır³⁴.

İbnu'l-Eşîr, bazı belâgat âlimleri tarafından kelimenin fesâhat şartlarından biri olarak zikredilen, harf sayısının mümkün olduğunca az olması şartını kabul etmez. Sözelimi el-Mutenebbî'nin³⁵

إِنَّ الْكِرَامَ بِلَا كِرَامٍ مِنْهُمْ مِثْلُ الْقُلُوبِ بِلَا سُؤْدَاوَاتِهَا

*Üzerlerinde yiğit süvariler bulunmayan soylu atlar,
tıpkı süveydâsız kalpler gibidirler.*

şiiirindeki, (سُؤْدَاوَاتِهَا) kelimesini, el-Ḥafâcî'nin, uzunluğu ve harflerinin fazlalığı sebebiyle çirkin bulduğunu kaydeder. Çünkü el-Ḥafâcî'ye göre, kelimeye güzellik kazandıran vasıflardan birisi de, vezin açısından kelimenin mümkün olan en az sayıda harften oluşmasıdır³⁶. İbnu'l-Eşîr bu görüşü reddederek, çirkinliğin bu kelimenin uzunluğu ya da kısalığında değil, zatında olduğunu ileri sürer. Çünkü ona göre, kelimenin tekili olan (سُؤْدَاءُ) güzel olduğu halde, çoğulu çirkin kabul edilmektedir³⁷. Dolayısıyla, bir kelimenin uzunluğu ya da fazla harften oluşması başlı başına bir çirkinlik sebebi sayılamaz. Çünkü, Kur'an'da da (فَسَيَكْفِيكَهُمُ اللَّهُ)³⁸, (لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ)³⁹ cümlelerinde iki uzun kelime bulunmaktadır. (فَسَيَكْفِيكَهُمُ) kelimesi dokuz harflidir. Söz konusu şiirde geçen kelime ise, 'he' (هـ) ve iki 'elif' (ا) izâfetten bedel olmak kaydıyla, sekiz harftir. Ancak buna rağmen çirkin bir kelimedir. O halde burada asl olan, kelimenin uzun ya da kısa olması değil, kelimeyi oluşturan harflerin birbiriyle oluşturduğu nazmdır.

el-Askerî gibi⁴⁰ İbnu'l-Eşîr de, lafızlarda aslî harfleri itibariyle güzel kabul edilenlerin üç kök harfli (sülâsî) lafızlar olduğunu iddia eder. Güzellik bakımından bunları, dört kök harfli (rübâî) lafızlar takip eder. Beş kök harfine (humâsî) sahip lafızlarsa ekseriyetle çirkin olup, bunlar içinde güzel bir kelime hemen hemen yok gibidir. Bu nedenle, Kur'an'da Arapçalaştırılmış (muarreb)

'إسماعيل، إبراهيم' gibi peygamber isimleri dışında, asıl harfleri itibariyle beş kök harfli kelime bulunmamaktadır.

³⁴ el-Curcânî, *Delâilu'l-İcâz*, s. 262-264, 267-171; er-Râzî, *Nihâyetu'l-İcâz fî dirâyeti'l-İcâz*, s. 88.

³⁵ *Şerhu'd-Devânî'l-Mutenebbî*, (thk. Abdurrahman el-Berkûkî) Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1979, I/352.

³⁶ el-Ḥafâcî, *Sirru'l-feşâha*, s. 80-81; er-Râzî, (a.g.e.), s. 125; el-Ḳazvîni, *el-İdâh*, V/204, 251-252.

³⁷ İbnu'l-Eşîr, Ziyâuddîn, *el-Meşelu's-sâir*, I/204; eṭ-Ṭîbî, *eṭ-Ṭîbyân fî 'ilmi'l-me'ânî ve'l-bedî' ve'l-beyân*, s. 474.

³⁸ Bakara/137.

³⁹ Nur/55.

⁴⁰ el-Askerî, *Kitābu's-şinā'ateyn*, s. 167.

Diğer taraftan, telaffuzu ağır harflerden oluşan kelimelerden -uzun ya da kısa oluşları fark etmez- olabildiğince kaçınılmalıdır. Bu bağlamda, İmriu'l-Ḳays'ın muallakasında yer alan (مُسْتَشْرَاتٌ) kelimesi uzun olduğu için değil, harflerindeki telaffuz güçlüğü dolayısıyla çirkin kabul edilmiştir⁴¹.

Müellife göre, lafızlar bir sığadan diğerine intikal ettiğinde güzelleşip çirkinleşebilir. Meselâ, 'güzel ahlaklı veya alımlı genç kadın' anlamındaki (خَوْدٌ) kelimesi fiil formuna aktarıldığında (خَوْدٌ) yani (أَسْرَعٌ) anlamına gelir. Bu kelime isim formunda güzel olduğu halde fiil formunda çirkinleşmiştir. Keza, (الأَخْدَعُ) kelimesi tekil halde güzel iken, ikil forma aktarıldığında bu güzelliğini kaybeder. Yine sadece çoğul formda güzel olan (لُبٌّ) gibi kelimelerin yanı sıra -ki Kur'an'da bu kelime sadece çoğul formda geçer⁴², sadece tekil halde güzel olan (طَيْفٌ) gibi kelimeler de vardır. Sonuç olarak müellife göre, kelimenin güzellik ve çirkinliğinde sîgaların da rolleri büyüktür. Ancak bunları belirleyen, sabit ve objektif kriterler değil, zevk, kültürel birikim ve uygulamalardır⁴³.

Kelimenin kolay telâffuz edilebilmesi için harekelerinin hafif olması da, İbnu'l-Eṣṣir'in kelimenin fesâhati arasında saydığı şartlar arasındadır. Bu bakımdan, birbirini takip eden iki hafif hareke dilde ağırlığı önlerken, iki ağır hareke ağırlığa sebep olurlar. Örnek olarak damme aynı cinsten olan 'vav' üzerinde, kesre de yine kendi cinsinden olan 'yâ' üzerinde ağırdır. Bunlar bir araya geldiğinde iki ağır hareke gibi olur ve telaffuzları zorlaşır⁴⁴.

Sonuç olarak, lafzın fesâhati konusunda İbnu'l-Eṣṣir, öncelikli olarak onun fonetik yönüne vurgu yapmakta, lafzın açık ve anlaşılır olmasını da kuşaklar boyu Arapların ekseriyeti tarafından kullanımına bağlamaktadır. Lafzın kendisine ait niteliklerinden biri olarak gördüğü fonetik güzelliği de, kelimeyi meydana getiren harflerin birbiriyle nazmı, harekelerinin hafifliği ve telaffuzu zor olan harflerin yan yana bulunmamasıyla açıklamaktadır.

⁴¹ İbnu'l-Eṣṣir, Ziyâuddîn, *el-Meşelu's-sâir*, I/204-206; İbnu'l-Eṣṣir, Ziyâuddîn, *el-Câmi'u'l-kebîr*, s. 57; eṭ-Ṭibî, (a.g.e.), s. 473-474.

⁴² Sad/29; Zümer/21.

⁴³ İbnu'l-Eṣṣir, Ziyâuddîn, *el-Meşelu's-sâir*, I/293-305.

⁴⁴ İbnu'l-Eṣṣir, Ziyâuddîn, (a.g.e.), I/206-209; İbnu'l-Eṣṣir, Ziyâuddîn, *el-Câmi'u'l-kebîr*, s. 33, 57-59.

1. Kelimede Fesâhat

a. Kelimede Fesâhatın Tanımı

Belâgat âlimlerine göre kelimenin fesâhati, harf uyuşmazlığı (tenâfür) ve az kullanılmadan (garâbet) uzak ve sarf ilminin kurallarına (kıyas) uygun olması şartlarına bağlıdır. Hatta bir kelimede bu kusurlardan sadece birinin bulunması durumunda bile o kelime fasih kabul edilmemiştir⁴⁵. Belâgat âlimlerinin belirlediği kelimenin fesâhatini bozan söz konusu şartlar aşağıda sırasıyla ele alınacaktır.

b. Kelimede Fesâhatı Bozan Hususlar

(1) Harf Uyuşmazlığı (Tenâfür)

Sözlükte 'ürkmek' anlamına gelen bu kavram belâgat âlimlerine göre, kelimeyi meydana getiren harflerin mahreçlerinin birbirine çok yakın oluşundan kaynaklanan telaffuz zorluğudur. Meselâ, bir tür bitki anlamına gelen (مغصع) kelimesini oluşturan harflerin mahreçleri birbirine çok yakın olduğundan -zira bütün bu harfler boğazdan (halk mahreci)⁴⁶ çıkmaktadır- telaffuzu neredeyse imkansız hale gelmiştir⁴⁷.

İbnu'l-Eşîr ise, mahreçlerin birbirine olan uzaklık ya da yakınlığının, kelimenin tenâfürüne bir etkisi olmadığını düşünmektedir. Ona göre, mahreçleri birbirine yakın olan mesela (جيش، شجي) kelimeleri belâgat âlimleri tarafından mütenâfir bulunmadığı gibi, mahreçleri birbirine yakın olan 'hemze' (إ) ve 'ayn'ın (ع) Kur'an'da (...أَمْ أَعْمَدُ...)⁴⁸ ile başlayan âyette aynı kelimede yer alması da bu iddiayı çürütmektedir. Yine (ب، م، ف) harflerinin mahreçleri birbirine yakın olduğu halde mesela, bu harflerden oluşan (فم) kelimesi çirkin değildir. O halde, tenâfürün sebebi harflerin mahreçlerinin birbirine yakınlığı ya da uzaklığı değildir. Çünkü bu görüş bizi, Kur'an'da da tenâfür bulunduğu sonucuna götürür. Diğer yandan mahreçleri birbirinden uzak olan (علم، عمل) ve (لمع) mütenâfir olmadığı halde 'hızlı yürüdü' mânâsına gelen (لمع) kelimesi belâgat âlimleri tarafından mütenâfir kabul edilmektedir. Buna göre, lafızların tenâfürü ve güzelliği zevke dayalı bir husus

⁴⁵ el-Ğazvîni, *el-İdâh*, I/21; Abdunnâfi, *en-Nef*, II/ 33; 'Atîk, *Tārihu'n-nağdi'l-edebî 'inde'l-'Arab*, s. 334-335; Mañlûb, *Şurūhu't-telhîş*, s. 267; Mitrāci, *el-Cāmi' li-funūni'l-luğati'l-'Arabiyye*, s. 7.

⁴⁶ Boğazdan (halk mahreci) çıkan harfler şunlardır: (ع، ح، ع، غ) Bkz. Altuncî, *el-Mu'cemu'l-mufaşşal fi'l-edeb*, I/104.

⁴⁷ el-Ğazvîni, (a.g.e.), I/30; er-Rāzi, *Nihāyetu'l-İcāz fi dirāyeti'l-İcāz*, s. 124; Abdunnâfi, (a.g.e.), I/34; el-Ğafāci, *Sirru'l-fesāha*, s. 60-84; Bosnalı, *el-Muṭavvel 'ale't-telhîş*, s. 16; el-'Askerî, *Kitābu's-şinā'ateyn*, s. 37; Mañlûb, *Mu'cemu muştalaha'ti'n-nağdi'l-'Arabiyyi'l-kağim*, s. 183.

⁴⁸ Yâsîn/60.

olup, zevk-i selîmin ağır bulduğu ve telaffuzu güç olan her lafız mütenâfirdir. O halde tenâfir, mahreçlerin uzak veya yakın oluşundan kaynaklanabileceği gibi başka sebeplerden de kaynaklanabilir⁴⁹.

Öte yandan, İbnu'l-Eşîr'e göre dilin büyük bir kısmı, mahreçleri birbirinden uzak lafızlardan oluşmaktadır. Ne var ki, şâirlerin veya kâtiplerin lafızları kullandıkları esnada, mahreçlerin uzak ya da yakınlığını sürekli göz önünde bulundurmaları, edebî eserin ortaya çıkış sürecini uzatacak, hatta imkansız hale getirecektir. Bu konuda temel ölçü, harflerin mahreçlerinin birbirinden uzaklığı ya da yakınlığı değil, kulağın herhangi bir kelime hakkında verdiği hükümdür. Zira, kulağa hoş gelen lafızların bazıları mahreçleri birbirinden uzak harflerden, bazıları da mahreçleri birbirine yakın harflerden oluşmaktadır.

Ayrıca belâgat uzmanlarının iddialarının aksine, mahreçleri birbirinden uzak olduğu halde çirkin kabul edilen kelimeler de vardır. Mahreçlerin uzaklığı bir lafzın hem güzelliğinin hem de çirkinliğinin sebebi olamaz. Çünkü bu durumda iki zıt bir araya gelmiş olur ki, bu imkansızdır. Sözelimi, (مَلَع) kelimesini oluşturan harfler, (م) dudaktan,⁵⁰ (ل) dilin ortasından (ع) boğazdan çıkmasına rağmen, yani üç harfin de mahreçleri birbirinden uzak olduğu halde, bu kelime, zevk-i selîm sahiplerince çirkin kabul edilmiştir. Kelimenin harflerinin yerini değiştirerek (عَلِم) sözcüğünü elde ederiz ki, bu kulağa hoş gelen bir kelimedir⁵¹.

Ancak, İbnu'l-Eşîr'in burada mahreçlerin uzaklığıyla ilgili verdiği hüküm, *el-Câmi'u'l-kebîr* adlı eserindekiyle örtüşmemektedir. Zira adı geçen eserde, harflerin mahreçlerinin birbirinden uzaklığını da kelimeye üstünlük ve meziyet kazandıran yedi unsur⁵² içinde saymaktadır⁵³. Dolayısıyla İbnu'l-Eşîr orada, bu kuralın izâfi olduğunu kasetmiş olmalıdır.

Son olarak İbnu'l-Eşîr'in, mahreçlerin birbirinden uzaklığının ekseriyetle güzel lafızlarda, yakın oluşunun da genellikle çirkin lafızlarda bulunduğunu söyleyerek, ekseriyete göre hüküm verdiği ifade edilebilir⁵⁴.

⁴⁹ İbnu'l-Eşîr, Ziyâuddîn, *el-Meşelu's-sâir*, I/206-209; Abdunnâfi, *en-Nef*, I/34-35; et-Taftazânî, *Muhtaşaru'l-me'ânî*, s. 8; Bosnalı, *el-Muhtavvel 'ale't-telhîş*, s. 17; el-Şazvînî, *el-İdâh*, I/22; et-Ṭîbî, *et-Ṭibyân fi 'ilmi'l-me'ânî ve'l-bedî' ve'l-beyân*, s. 472.

⁵⁰ Dudaktan (şefe mahreci) çıkan harfler şunlardır: (م, ف, ب) Bkz. Altuncî, *el-Mu'cemu'l-mufaşşal fi'l-edeb*, I/104.

⁵¹ İbnu'l-Eşîr, Ziyâuddîn, *el-Meşelu's-sâir*, I/173-174; el-Curcânî, *Delâilu'l-i'câz*, s. 520.

⁵² İbnu'l-Eşîr, Ziyâuddîn, *el-Câmi'u'l-kebîr*, s. 35 vd.

⁵³ İbnu'l-Eşîr, Ziyâuddîn, (a.g.e.), s. 33-34.

⁵⁴ İbnu'l-Eşîr, Ziyâuddîn, (a.g.e.), s. 35; İbnu'l-Eşîr, Ziyâuddîn, *el-Meşelu's-sâir*, I/172-196; et-Ṭîbî, (a.g.e.), s. 515.

(2) Az Kullanılması (Garâbet)

Bir cümlede mânâsı yeterince bilinmeyen ve yaygın olmayan sözcüklerin kullanılmasından kaynaklanan fesâhat bozukluğudur. Bilindiği gibi bir lafzın mânâya delâleti, harfleri (madde) ve bu harflerin takdimi, tehîri, hareketleri ve sükunları itibariyle meydana gelen şekliyle (heyet) söz konusu olduğundan, kelimenin anlamındaki belirsizlik, heyeti itibariyle olursa, bu takdirde mânânın metinden anlaşılması, uzak bir anlamın çıkarılmasına bağlıdır. Örneğin el-^cAccâc'ın,

وَمُقَلَّةٌ وَحَاجِبًا مُزَجَّجًا وَفَاحِمًا وَمَرِينًا مُسْرَجًا

Kara gözü, ince kalem kaşı, kömür gibi saçı ile incelik ve doğrulukta Süreycî kabilesinin kılıcı gibi veya sirac gibi parlak burnu.

mısraındaki (مُسْرَجًا) kelimesi, hem 'Süreycî kabilesinin kılıcı' hem de 'sirac gibi parlak burun' anlamına geldiğinden ve hangisinin kastedildiğine dair herhangi bir işaret de bulunmadığından belâgat uzmanlarınca fesâhate aykırı kabul edilmiştir⁵⁵.

Bazı belâgat âlimlerine göre, Kur'an'da, özellikle de uzun sûrelerde 'garib' kelimeler kullanılmaz. Âlimlerin 'Garibu'l-Kur'an' adıyla kaleme aldıkları eserler incelendiğinde bunların çok da fazla olmadığı görülecektir. Bu kelimelerin 'garip' olarak adlandırılmaları, genellikle bunlardaki istiâreden dolayıdır. Şayet Kur'an lafızlarının çoğunluğunun 'garip' olduğu varsayılsa bile, bu vasfın onun mucizelik yönünün bir parçası olması ve bununla düşmanlarına meydan okuyarak mücadeleye davet etmesi muhal olurdu. Zira, bu durumda meydan okumanın muhatabı, söz konusu 'garip' kelimeleri ya biliyor ya da bilmiyor olacaktı. Eğer meydan okuma, kelimelerin mânâlarını bilene karşı olsa, Kur'an'a misliyle muâraza etmek ona zor gelmeyecekti. Yok eğer, kelimelerin mânâlarını bilmeyene karşı olsa, o zaman da Kur'an, başka bir dili -meselâ Türkçe'yi- konuşan birisine meydan okumuş gibi olacaktı⁵⁶.

İbnu'l-Eşîr, belâgat âlimlerinin 'garip' yahut 'vahşî' olarak adlandırdıkları, kulağa hoş gelmeyen ve mânâsı az bilinen kelimeleri incelerken⁵⁷ 'vahşî' kelimesini onlardan daha farklı yorumlamaktadır. Ona göre 'vahşî' kavramı, bazı âlimler tarafından çirkin kelimelerin bir sıfatı olarak anlaşılıyorsa da, bu doğru değildir. O, bu kavram ile, bir kelimenin az kullanılmasını ve

⁵⁵ el-Hafâcî, *Sirru'l-feşâha*, s. 66; el-Şazvîni, *el-İdâh*, I/24; Abdunnâfi, *en-Nef*, I/35-37; el-Curcânî, 'Abdulkâhir, *Esrâru'l-belâga*, (thk. Reşit Rıza, Usame Salâhaddîn Meymene), Dâru İhyâi'l-^cUlûm, Beyrut, 1992, s. 46; Bosnalı, *el-Muṭavvel 'ale't-telḥîş*, s.17-18; Maṭlûb, *Şurûhu't-telḥîş*, s. 268-269; Mitrâcî, *el-Câmi' li-funûni'l-luḡati'l-^cArabiyye*, s. 8.

⁵⁶ el-Curcânî, *Delâilu'l-i'câz*, s. 396-397.

⁵⁷ İbnu'l-Eşîr, Ziyâuddîn, *Kifâyetu't-tâlib*, s. 214; el-Kayravânî, *el-^cUmde*, II/ 265; el-Kalkaşendî, *Şubhu'l-aşâ*, II/213; el-^cAskerî, *Kitâbu's-şinâ'ateyn*, 56-57.

anlamının herkes tarafından bilinmemesini kasteder. Ayrıca, bir lafzın çirkin görülmesi her zaman 'vahşî' oluşundan kaynaklanmaz. Çünkü 'vahşî' bazan güzel, bazan de çirkin bir lafız olabilir.

Ancak müellif burada yine kendisiyle çelişmiş görünmektedir. Zira, fasih kelimenin özelliklerini sayarken, onun herkes tarafından bilinen ve kullanılan bir kelime olmasını şart koşarken, burada "kelime az kullanılsa da, bu durum onun 'vahşî' olduğu anlamına gelmez" demektedir.

Ona göre en güzel lafızlar, herkes tarafından bilinen, dillerde dolaşarak bir nevi cilâlanıp parlayan lafızlardır. Ancak bu durum da nisbîdir. Çünkü bir toplulukta bilinen ve âşına olunan bir kelime, diğerinde bilinmeyebilir. İbnu'l-Eşîr'in bu yaklaşımı, belâgat âlimlerinin 'kelimenin fesâhati' tanımıyla da örtüşmektedir⁵⁸.

İbnu'l-Eşîr'e göre lafızlar, kullanımları itibariyle üçe ayrılır:

Birincisi: Kullanımı günümüze kadar gelen lafızlar, ki bunlar vahşî olarak adlandırılmaz.

İkincisi: Bizden önceki nesillerin kullandığı veya çok eskiden kullanılan, ancak bugün artık kullanımı terkedilmiş lafızlar. Bu gruba girenler de vahşî olmadığından kullananları ayıplamamak gerekir. 'Garibu'l-Kur'an' ve 'Garibu'l-Hadîs' kapsamı içinde değerlendirilen kelimeler gibi. Bunlara 'garip' denilmesi, çok az kullanılmaları ya da zamanla terk edilmelerinden dolayıdır.

Üçüncüsü: Nâdir kullanılan, kulağın ağır ve zevkin çirkin bulduğu kelimeler. Hem şiiirde, hem de nesirde kullanılmaları kusur kabul edilen bu tür lafızlara vahşî değil, 'garip kabih', 'vahşî ğaliz' veya bazen da 'müteveğğir' adı verilmiştir⁵⁹.

(3) Kıyasa (vaz'a) Muhalefet

Belâgatçılara göre kıyasa muhalefet, bir kelimenin sarf ilminin kurallarına aykırı olmasıdır. (الْأَجَل) şeklinde şeddelli olması gereken kelimenin, vezin gereği (الْأَجَل) şeklinde idğâminin çözümlere okunması gibi⁶⁰. İbnu'l-Eşîr, bu konuda belâgatçılardan farklı bir şey söylemez, ancak konuyu 'munâferet' başlığı altında ele alır. Ona göre, anlamların ve lafızların üst üste binmesi

⁵⁸ el-Curcânî, *Delâilü'l-İcâz*, s. 40; İbnu'l-Eşîr, *Ziyâuddîn, el-Meşelu's-sâir*, I/164-165; İbnu'l-Eşîr, *Ziyâuddîn, el-Câmi'u'l-kebîr*, s. 64

⁵⁹ İbnu'l-Eşîr, *Ziyâuddîn, el-Meşelu's-sâir*, I/175-196; İbnu'l-Eşîr, *Ziyâuddîn, el-Câmi'u'l-kebîr*, s. 48-49; İbnu'l-Eşîr, *Ziyâuddîn, Kifâyetu't-tâlib*, s. 214; el-Ğazvîni, *el-İdâh*, I/ 26-27; Abdunnâfi, *en-Nef*, I/37; Maflüb, *Şurûhu't-telhîş*, s. 268-271; Tabâne, *el-Beyânu'l-Ârabî*, s. 207.

⁶⁰ Abdunnâfi, (a.g.e.), I/38; Bosnalı, *el-Muṭavvel 'ale't-telhîş*, s. 19; el-Ğazvîni, (a.g.e.), I/26-27; Maflüb, *Şurûhu't-telhîş*, s. 271-273; Mitrâcî, *el-Câmi' li-funûni'l-luğati'l-Ârabîyye*, s. 9.

mânâsındaki ‘*muâzale*’den farklı olan ‘*munâferet*’, bir kelâmda bir mânâyı karşılayan daha güzel lafızlar yerine, yakışsız kelimelerin kullanılmasıdır⁶¹. Müellif bunu, tek ve birden fazla lafızda olan ‘*munâferet*’ olmak üzere ikiye ayırmıştır. Tek bir lafızdaki munâfereti izah sadedinde, muzaaf sülâsî bir fiilin idğâmının çözülerek ism-i fâil kalıbına aktarılmasını örnek vermektedir⁶²:

فَلَا يُبْرَمُ الْأَمْرُ الَّذِي هُوَ حَالِلٌ وَلَا يُخْلَلُ الْأَمْرُ الَّذِي هُوَ يُبْرَمُ

Onun hükmünü kimse geri çeviremez;

Onun bozduğunu da kimse yapamaz.

şiirinde (حَل) fiilinin idğâmı (حَالِل) şeklinde çözüldüğü için kelime çirkinleşmiştir⁶³.

2. Kelâmda Fesâhat

a. Kelâmda Fesâhatın Tanımı

Kelâmda olan fesâhat, belâgatçılar tarafından kelimelerin fesâhatiyle beraber, cümlenin zaf-ı te’lîften uzak olması, kelimelerinde tenâfür ve ta’kîd bulunmaması olarak tarif edilmiştir⁶⁴.

Kelimenin fesâhatinden sonra, kelâmın fesâhatini ele alan İbnu’l-Eşîr, ‘*güzel telif*’ adını verdiği bu durumun, lafızların cümlede yerli yerine yerleştirilmesinden kaynaklandığını ifade etmektedir. ‘*Kötü telif*’ ise, bunun zıddı olup, takdim yerinde tehir gibi durumlarda ortaya çıkar⁶⁵. Daha önce ‘Abdulkâhir el-Curcânî, kelâmın fesâhati konusunu ‘*nazm*’ adı altında çok geniş bir biçimde ele aldığından, müellifin bu alana ciddi bir katkısının olduğunu söylemek zordur⁶⁶.

Bu kısımda, aşırı tekrar ve peş peşe getirilen izâfetler ile İbnu’l-Eşîr’in ‘*muâzale*’ başlığı altında incelediği ‘*ta’kid*’ konusu ele alınacaktır.

⁶¹ İbnu’l-Eşîr, Ziyâuddîn, *el-Meşelu’s-sâir*, I/316-320.

⁶² *Şerhu divâni’l-Mutenebbî*, IV/206.

⁶³ İbnu’l-Eşîr, Ziyâuddîn, (a.g.e.), I/315-320.

⁶⁴ el-Ğazvîni, *el-İdâh*, I/28; Abdunnâfi, *en-Nef*, I/40; el-Ğafâcî, M. ‘Abdumunim-Şeref, ‘Abdulaziz, *el-Belâğatu’l-‘Arabiyye beyne’t-tecdîd ve’t-taklîd*, Dâru’l-Cîl, Beyrut, 1992, s. 50-52; Bosnalı, *el-Muṭavvel ‘ale’t-telḥîş*, s. 30; Maḥlûb, *Şurūhu’t-telḥîş*, s. 273; Mitrâcî, *el-Câmi‘ li-funûni’l-luğati’l-‘Arabiyye*, s. 15.

⁶⁵ İbnu’l-Eşîr, Ziyâuddîn, *el-Câmi‘u’l-kebîr*, s. 65-67; İbnu’l-Eşîr, Ziyâuddîn, *el-Meşelu’s-sâir*, I/87, 114.

⁶⁶ el-Curcânî, *Delâilu’l-icâz*, s. 4, 10, 80-81, 84-88, 256, 258, 359-361, 546 vd.

b. Kelâmda Fesâhatı bozan hususlar

(1) Aşırı Tekrar ve Zincirleme İzâfetler

Bazı belâgatçılar kelâmda gereğinden fazla yapılan tekrarların ve peş peşe getirilen izâfetlerin de fesâhati bozduğunu iddia etmişlerdir⁶⁷. İbnu'l-Eşîr, kelimelerin aşırı tekrarı ve zincirleme izafet konusunu ta'kîdin ikinci kısmı olan lafzî muâzale başlığı altında işlemektedir.

(2) Ta'kîd

Kelâmın bir engelden dolayı mânâya açık bir şekilde delâlet etmemesidir. Bu da; ya lafzî ya da manevî olur.

'Lafzî ta'kîd', nazımda olur. Yani tehir yerine takdim, takdim yerine tehir veya zikir yerine hazf gibi sebeplerden, lafızların tertibinin, zihindeki mânâların tertibine uygun düşmemesi dolayısıyla cümlenin anlaşılması zorlaşmakta, bu da kelâmın fesâhatine zarar vermektedir. 'Manevî ta'kîd' ise, sözün mânâya açık bir şekilde delâlet etmemesinden dolayı, dinleyicinin zihninin lügatteki 'birinci mânâ'dan mütekellimin maksadı olan 'ikinci mânâ'ya⁶⁸ intikâlinin zorluğundan kaynaklanır. Belâgat âlimlerine göre, bu zorluğun sebebi, mânâya delâlet eden karînelerin gizliliğidir⁶⁹.

el-Ĥafâcî, 'Ta'kîd' konusunu takdim ve tehir içinde⁷⁰; el-Ĥazvînî ve onu takip edenlerse, lafız ve fesâhat konusu içinde değerlendirir⁷¹. İbnu'l-Eşîr ise, tıpkı el-Askerî⁷² ve el-Ĥafâcî gibi 'ta'kîd'i 'muâzale' adı altında ve takdim-tehir konusu içinde inceler. 'Muâzale' ona göre 'manevî ve lafzî muâzale' olarak ikiye ayrılır.

⁶⁷ el-Ĥazvînî, *el-İdâh*, I/37; Abdunnâfî, *en-Nefc*, I/45; Mitrâcî, *el-Câmi' li-funûni'l-luğati'l-ʿArabiyye*, s. 17-19

⁶⁸ Belâgatta 'birinci mânâ' ile lafzın delâletiyle anlaşılabilir mânâ kastedilmektedir. Yani bu mânâ, her hangi bir vasıtaya ihtiyaç duyulmaksızın lafzın zâhirinden anlaşılır. 'İkinci mânâ' ile, -ki ʿAbdulkâhir el-Curcânî buna 'mânânın mânâsı' adını da vermektedir- lafızdan önce dildeki mânâsı anlaşılır; sonra bu mânâ, zihni ikinci bir mânâya götürür ki, teşbih, temsil, istiâre gibi sanatlarda durum böyledir. Kelâmîler arasında meziyet ve güzellik konusundaki farklılık, birinci mânâlarda değil, orijinalitenin esasını oluşturan ikinci mânâlarda olur. Bkz. el-Curcânî, *Delâilu'l-iʿcâz*, s. 262-263; *Minhâcu'l-buleğâ*, 14, 23, 206; er-Râzî, *Nihâyetu'l-iʿcâz fi dirâyeti'l-iʿcâz*, s. 88; Maṭlûb, *Muʿcemu muṣṭalâhâti'n-naḳdi'l-ʿArabiyyi'l-ḳadîm*, s. 389-390.

⁶⁹ İbnu'l-Eşîr, *Ziyâuddîn, el-Câmi'u'l-kebîr*, s. 65; İbnu'l-Eşîr, *Ziyâuddîn, Kifâyetu't-tâlib*, s. 217-218; Maṭlûb, *Şurûhu't-telhîs*, s. 276-278; el-Askerî, *Kitâbu's-şimâʿateyn*, s. 56, 84, 161-162, 169-170, 179, 185; Cârim-Emin, *el-Belâgatu'l-vâḍiha*, I/6-7; Mitrâcî, (a.g.e.), s. 16-17; Maṭlûb, *Muʿcemu muṣṭalâhâti'n-naḳdi'l-ʿArabiyyi'l-ḳadîm*, s. 147, 167-168, 256.

⁷⁰ el-Ĥafâcî, *Sirru'l-feşâha*, s. 103-108; el-Ĥazvînî, (a.g.e.), I/34.

⁷¹ el-Ĥazvînî, (a.g.e.), I/31-37, IV/119-120; eṭ-Ṭibî, *eṭ-Ṭıbyân fi ʿilmi'l-meʿânî ve'l-bedʿ ve'l-beyân*, s. 509-514.

⁷² el-Askerî, (a.g.e.), s. 179.

(a) Manevî Muâzale

Belâgat âlimlerinin ‘*ta’kid*’ adı verdikleri hususu İbnu’l-Eşîr ‘*manevî muâzale*’ başlığı altında ele alıp inceler ve bu tür ‘*muâzale*’nin sebebini, cümlenin nazmında usûlüne uygun yapılmayan ‘*takdim ve tehir*’e bağlar⁷³.

Bir kelâmın lafızlarının veya mânâlarının birbiri üstüne binmesi anlamına gelen ‘*muâzale*’⁷⁴ konusuyla ilgili olarak, Hz. ‘Omer’in Züheyr b. Ebî Sulmâ’yı nitelerken “*sözü birbirine dolaşturmaz*” mânâsında (لا يُعَاضِلُ بَيْنَ الْكَلَامِ) dediği nakledilir⁷⁵. İbnu’l-Eşîr’e göre, beyân âlimleri ‘*muâzale*’ hakkında birbirlerinden farklı görüşlere sahiptirler. İbn Kudâme, ‘*muâzale*’yi “*kelâmın bir kısmını, kendi cinsinden olmayan başka bir söze katmaktır*”⁷⁶ şeklinde tanımlamış ve böyle bir şeyin ancak çok bozuk bir ‘*istiâre*’de yer alabileceğini ifade etmiştir. İbn Kudâme, konuya örnek olarak şu şiiri vermektedir⁷⁷:

وَذَاتُ هِدْمٍ عَارٍ نَوَاشِرُهَا نُصْنِمْتُ بِالْمَاءِ تَوَلِّيَا جَدِيعَا

Kolları yırtık-pırtık elbise giymiş kadın,

Sıska sıpasını -yani küçük çocuğunu- suyla susturuyor.

Evs b. Hacer’in bu şiirinde küçük çocuğa ‘*sıpa*’ anlamına gelen (تَوَلِّيَا) adı verilmiştir.

İbnu’l-Eşîr, İbn Kudâme’nin konuyla ilgili yaptığı tanımı ve verdiği örneği reddederek ‘*muâzale*’nin “*anlamaların birbiri üstüne geçmesi*” olduğunu ifade eder. ‘*Mânevî muâzale*’ konusunda İbnu’l-Eşîr, önceki belâgatçılar gibi şu cümleyi örnek vermektedir⁷⁸:

⁷³ ‘*Lafzî muâzale*’ için bkz. İbnu’l-Eşîr, Ziyâuddîn, *el-Meşelu’s-sâir*, I/305-315; ‘*Manevî muâzale*’ için bkz. *el-Meşelu’s-sâir*, II/219-227; İbnu’l-Eşîr, Ziyâuddîn, *el-Câmî’u’l-kebir*, s. 231, 113 vd.; Mehmed Zihni, *el-Şavli’l-ceyyid*, İstanbul, 1327, 3. baskı, s. 33; Ayrıca bkz. el-Curcânî, *Delâilu’l-îcâz*, s. 83; Mañlûb, *Şurûhu’t-telhîs*, s. 277-281; el-‘Askerî, *Kitâbu’s-şimâ’ateyn*, s. 179.

⁷⁴ el-‘Askerî, (a.g.e), s. 179-189; el-Ĥafâcî, *Sırru’l-feşâha*, s. 150.

⁷⁵ el-Curcânî de aynı rivâyeti ele alarak, *muâzale* kavramını *ta’kid* olarak niteler. Bkz. el-Curcânî, (a.g.e), s. 398; el-‘Askerî, (a.g.e), s. 179-180; el-Ĥayravânî, *el-‘Umde*, II/264.

⁷⁶ Kudâme b. Ca’fer, *Nağdu’s-şîr*, (thk. Muĥammed ‘Abdulmunim Ĥafâcî) Beyrut, ts. s. 174-175.

⁷⁷ Kudâme b. Ca’fer, (a.g.e.), s. 119; el-Ĥayravânî, (a.g.e.), II/264; İbnu’l-Eşîr, Ziyâuddîn, *Kifâyetu’t-tâlib*, s. 219; Tabâne, Bedevî, *Kudâme b. Ca’fer ve’n-nağdu’l-edebî*, ts. Kahire, II. Baskı, s. 204-215, Bu beyt için ayrıca bkz: el-‘Askerî, (a.g.e), s. 181; el-Ĥafâcî, (a.g.e), s. 151: el-Curcânî ise, burada güzel bir istiâre olduğunu ifade ederek, şiirde fakir ve çaresiz bir kadının perişan hali tasvir edildiğinden, bu hali uygun bir biçimde canlandırmak için şâirin böyle makamlarda, nitelediği kimseyi şuurlu olmayan varlıklara benzetmesinin, belâgat açısından daha makbul olduğunu belirtmektedir. Bkz. el-Curcânî, *Esrâru’l-belâga*, (thk. Reşit Rıza), s. 55.

⁷⁸ *Divânu’l-Ferazdaq*, (thk. Abdullah es-şâvî), Matbaatu’s-Sâvî, Mısır, ts. I/108; el-‘Askerî, (a.g.e), s. 180; İbnu’l-Eşîr, Ziyâuddîn, *Kifâyetu’t-tâlib*, s. 218; el-Ĥafâcî, (a.g.e.), s. 104; el-Curcânî, *Esrâru’l-belâga*, s. 34, 96; el-Curcânî, *Delâilu’l-îcâz*, s. 83-84; er-Râzî, *Nihâyetu’l-îcâz fî dirâyeti’l-îcâz*, s. 279; es-Sekkâkî,

وَمَا مِثْلُهُ فِي النَّاسِ إِلَّا مُمَلَّكَاً أَبُو أُمِّهِ حَيٌّ أَبُوهُ يُقَارِبُهُ

İnsanlar arasında -halife hariç- ona makam ve mevki açısından yakın olan hiç kimse yoktur. Zaten halifenin annesinin babası bunun da babasıdır. Yani bu zat Hişam'ın dayısıdır.

İbnu'l-Eşîr tıpkı el-^cAskerî⁷⁹ ve el-Ḥafâcî gibi⁸⁰, 'mânevî muâzale'den kurtulmanın yolunun insanın seciyesine göre konuşup yazmasıyla mümkün olacağını zira kitâbetin ve kâtipliğin özünün tab' ve seciyeyle dayandığını kaydetmektedir⁸¹.

Müellife göre, bir kelimenin diğer bir kelimeye karşı üstünlüğü, kelimedenden ziyâde terkip içinde gerçekleşir. el-^cAskerî gibi⁸² İbnu'l-Eşîr, bazı belâgatçıların aksine terkinin daha zor ve çetin olduğuna inanmaktadır. Bu bakımdan Kur'an, Arapların bildiği ve kullandığı kelimelerle vahyedildiği halde, terkinin üstünlüğü bakımından onlara üstünlük sağlamıştır⁸³.

Lafızlar terkibe girince öylesine değişir ve başkalaşır ki, adeta, bu lafızlar terkibe girmeden önceki lafızlar değilmiş zannedilir. Zira terkinin, telif ve imtizactan kaynaklanan başka bir fonksiyonu bulunmaktadır. Müellife göre bu durum şuna benzer: Bir kimse, değersiz ve dağınık haldeki incileri alıp güzel bir şekilde dizse, bir başkası, bunun az önceki o dağınık ve değersiz inciler olmadığını zannedebilir. Şayet incileri dizene kimse bu işi güzel yapamazsa, o zaman da, bunların kıymetini ve değerini düşürmüş olacaktır⁸⁴.

Diğer yandan, İbnu'l-Eşîr'e göre, bütün lafızları diğer bütün kelâmlardan daha fasih olan Kur'an âyetlerinde kimi zaman görülebilen anlam kapalılığı, kelimelerinin girdiği terkip itibariyle olup tefsir ve te'vile duyulan ihtiyaç özellikle bu açıdandır. Yoksa Kur'an'da yer alan kelimeler açık, net ve anlaşılır bir şekilde dizilmişlerdir⁸⁵.

Bu bağlamda, "lafızlar tamamıyla güzeldir, zira lafızları mânalara tayin eden sadece güzel olan lafızları seçmiştir" düşüncesine İbnu'l-Eşîr itiraz eder. Tıpkı ^cAbdulkâhîr el-Curcânî gibi

Miftâhu'l-^culüm, s. 176; el-^cKazvîni, *el-İdâh*, I/32; Maḥlûb, *Şurûhu't-telhîş*, s. 262; Bosnalı, *el-Muḥavvel ^cale't-telhîş*, s. 21; Mehmed Zihni, (a.g.e.), s. 33; Altuncî, *el-Mu^ccemu'l-mufaşşal fi'l-edeb*, I/100.

⁷⁹ el-^cAskerî, *Kitâbu's-şınâ'ateyn*, s. 187.

⁸⁰ el-Ḥafâcî, *Sirru'l-feşâha*, s. 86.

⁸¹ İbnu'l-Eşîr, *Ziyâuddîn, el-Meşelu's-sâir*, I/38, 40; II/222; İbnu'l-Eşîr, *Ziyâuddîn, Kifâyetu't-tâlib*, s. 43; ^cAbdulkâhîr el-Curcânî, kelâmda meziyetin 'tab'a dayandırılmasına şiddetle karşı çıkmaktadır: bkz. el-Curcânî, *Delâilu'l-i^ccâz*, s. 249.

⁸² el-^cAskerî, (a.g.e.), s. 32.

⁸³ İbnu'l-Eşîr, *Ziyâuddîn, el-Meşelu's-sâir*, I/166.

⁸⁴ İbnu'l-Eşîr, *Ziyâuddîn*, (a.g.e.), I/209; III/22.

⁸⁵ İbnu'l-Eşîr, *Ziyâuddîn*, (a.g.e.), I/91-93.

İbnu'l-Eşîr de, güzelliği belirleyen yegâne ölçünün, lafızların kullanımının yaygınlığı ve terkip içindeki durumları olduğuna inanmaktadır⁸⁶.

İbnu'l-Eşîr'e göre, lafız, terkibe girmeden ve belirli bir mânâyı ifade eden bir kelâma dahil olmadan, aynı anlamı taşıyan diğer bir kelimeye karşı üstün olamaz. Lafzın terkibe girmeden önce sahip olabileceği meziyet, onun kullanılan ve bilinen bir kelime olmasından, hem az bilinen hem de çirkin (*mütevağğir/vahşî*) olmamasından, kelimeyi oluşturan harflerin aynı anlamdaki diğer kelimeye nispetle hareke bakımından hafif, yanındaki kelimeyle imtizaca daha elverişli ve güzel olması gibi sebeplerden kaynaklanır⁸⁷.

İbnu'l-Eşîr'e göre, kelimenin terkip içinde ayrı bir nitelik kazandığını gösteren en kuvvetli delil, bazen bir yerde kuvvetli ve güzel olan bir kelimenin, başka bir yerde zayıf ve çirkin düşmesidir. Mesela, (إِنَّ ذَلِكُمْ كَانَ يُؤْذِي النَّبِيَّ فَيَسْتَحْيِي مِنْكُمْ وَاللَّهُ لَا يَسْتَحْيِي مِنَ الْحَقِّ..)⁸⁸ âyetinde geçen (يُؤْذِي) kelimesi ile, el-Mutenebbî'nin⁸⁹:

تَلَذُّ لَهُ الْمُرُوءَةُ وَهِيَ تُؤْذِي وَمَنْ يَعْشَقُ يَلذُّ لَهُ الْغَرَامُ

Mürüvvet onu incittiği halde o bundan lezzet alır.

Her kim aşık olursa, aşkın azabı ona zevk verir.

şiiirindeki (يُؤْذِي) kelimesi ile karşılaştırıldığında âyette geçen kelime, kelâmın içinde ve kendinden sonrasına müteallik olarak geldiğinden güzellik vasfını kazandığı halde, el-Mutenebbî'nin şiiirinde geçen aynı kelime, bağlamından kopuk ve müste'nef olarak geldiğinden beyân açısından çirkin düşmüş ve beytin kıymetini düşürerek terkipin dokusunu zayıflatmıştır⁹⁰.

İbnu'l-Eşîr, bazen bir cümlede bulunan seci'yi bozmamak için fasih olan bir kelimenin kendisinden daha fasih olan bir kelimeyle yer değiştirebileceğini iddia eder. Meselâ, âyette geçen (ضِيَّيْ)⁹¹ kelimesini ele alarak, bu kelimedenden daha fasih olduklarını öne sürdüğü (جَائِرَةٌ) ve (ظَالِمَةٌ) kelimelerinin terk edilerek neden bu kelimenin kullanıldığını açıklamaya çalışır⁹². Ona göre bu

⁸⁶ İbnu'l-Eşîr, Ziyâuddîn, *el-Meşelu's-sâir*, I/170-172; el-Curcânî, *Delâilu'l-i'câz*, s. 46-48

⁸⁷ İbnu'l-Eşîr, Ziyâuddîn, (a.g.e.), I/164-166

⁸⁸ Ahzab/53

⁸⁹ *Şerhu dîvâni'l-Mutenebbî*, 4/195.

⁹⁰ İbnu'l-Eşîr, Ziyâuddîn, (a.g.e.), I/164-168; 209; İbnu'l-Eşîr, Ziyâuddîn, *el-Câmi'u'l-kebîr*, s. 66-67; 'Abdulkâhir, yukarıda geçen konuyu, İbnu'l-Eşîr'den daha önce ele almıştır. Bkz. *Delâilu'l-i'câz*, s. 46-48; İbnu'l-Eşîr, *el-Meşelu's-sâir*'de bir çok yerde yaptığı gibi, burada da kelimesi kelimesine ondan nakil yaptığı halde, 'Abdulkâhir'den veya *Delâilu'l-i'câz*'dan hiç bahsetmez. Üstelik bu konuya ilk defa ve sadece kendisinin değindiğini iddia eder.

⁹¹ Necm/53.

⁹² İbnu'l-Eşîr, Ziyâuddîn, *el-Meşelu's-sâir*, I/176-177.

tercihin sebebi, belâgat âlimleri tarafından bedi' ilminin lafzî sanatlarından biri olarak kabul edilen ve nesirde fasıla sonlarının aynı harften oluşması anlamına gelen 'seci'dir⁹³. Yani cümle içinde yer alan kelimelerin fonetik açıdan birbirine uyumunu ifade eden 'terkibin fesâhati', bu tercihte birinci derecede rol oynamıştır. Dolayısıyla, İbnu'l-Eşîr'e göre, 'terkibin fesâhati', lafızların fesâhatından farklı olup, burada bir de 'seci' faktörü devreye girmektedir⁹⁴.

Ancak, İbnu'l-Eşîr'in bu konudaki fikirleri bir bütün halinde değerlendirildiğinde bir takım çelişkiler göze çarpmaktadır. Çünkü ona göre, kelime terkibe (kelâm ve cümle) girmesiyle başka bir hüküm kazanır ve terkipte kaynaşmasından bir takım yeni hususlar meydana gelir. Hatta kelimelerin terkibe girmesinden sonra, onları dinleyen bir kişi, bunların daha önce duyduğu o lafızlar olmadığı hissine kapılır⁹⁵. Ancak müellif, (ضيزى) kelimesiyle ilgili yorumunda bu söylediklerini unutmuş görünmektedir. Zira, madem ki terkip lafza, daha önce sahip olmadığı bir takım nitelikler kazandırmaktadır, o halde neden yukarıdaki kelime bu kural geçerli olamamıştır?

(b) Lafzî Muâzale

İbnu'l-Eşîr, lafzî muâzaleyi beş kısma ayırmaktadır⁹⁶:

(ba) Edatların peş peşe gelmesiyle oluşan Muâzale

Bu 'muâzale' türünde, (من/ألى/عن...) gibi edatların peş peşe gelmesiyle telaffuzlarının zorlaşması konu edilmektedir. İbnu'l-Eşîr bunu da ikiye ayırmakta ve peş peşe gelen edatların, söylenmesi kolay kelimelerden oluşması halinde telaffuzunun kolay, ağır kelimelerden oluştuğu takdirde ise, zor olacağını belirtmektedir. Örneğin, aşağıdaki beyit, söylenmesi zor kelimelerden oluştuğundan, (فيه لة) edatlarından sonra gelen (في) çirkin düşmüştür⁹⁷:

كأله لا اجتماع الروح فيه لة في كل جارحة من جسمه روح

Ruhu bedeniyle kaynaşıp birleştiğinden,

Cismindeki her uzvunda bir ruhu var sanırsın.

Yine el-Mutenebbî'nin,

⁹³ Abdunnâfi, *en-Nef*, II/205-206.

⁹⁴ İbnu'l-Eşîr, Ziyâuddîn, (a.g.e.), I/176-177; Ancak, İbnu'l-Eşîr, *el-Veşyu'l-merkûm fi halli'l-manzûm*' adlı eserinde 'Âyetlerin nesre çevrilmesi' (hall)' konusunda, Kur'an'da kullanılan lafızların aynen korunmasını ve hallin bu lafızlarla yapılmasını tavsiye etmektedir. Zira, ona göre "Kur'an'ın lafızlarının hiçbir eşi ve dengi olmadığından âyetlerin nesre çevrilmesinde, o lafızlara denk olan ibâreleri bulmaya kimsenin gücü yetmeyecektir". Bkz. İbnu'l-Eşîr, Ziyâuddîn, *el-Veşyu'l-merkûm*, s. 174.

⁹⁵ İbnu'l-Eşîr, Ziyâuddîn, *el-Meşelu's-sâir*, I/93, 192.

⁹⁶ İbnu'l-Eşîr, Ziyâuddîn, (a.g.e.), I/309-311; eṭ-Ṭıbbî, *eṭ-Ṭıbyân fi 'ilmi'l-me'ânî ve'l-bedîc ve'l-beyân*, s. 509-513.

⁹⁷ *Dīvānu Ebî Temmām*, (thk. Muhammed 'Abduh 'Azzām), Dāru'l-Maārif, ts. s. 71.

سُبُوْحٌ لَهَا مِنْهَا عَلَيَّهَا شَوَاهِدُ

Öyle bir 'at'ır ki, kendisinde asaletine delâlet eden alâmetler vardır. cümlesinde⁹⁸, (لَهَا مِنْهَا عَلَيَّهَا) ifadesi İbnu'l-Eşîr'e göre ağırın ağırının ağıridır⁹⁹.

(bb) Harflerin Tekrarıyla Oluşan Muāzale

Bu konu, bir ya da iki harfin şiir ve nesrin her bir lafzında tekrarlanmasıyla telaffuzunun ağırlaşması olarak tarif edilmiştir¹⁰⁰. Bununla ilgili olarak İbnu'l-Eşîr, hemen hemen bütün belâgat kitaplarında örnek olarak gösterilen şu beyti kaydetmektedir:

وَقَبْرُ حَرْبٍ بِمَكَانٍ قَفْرٍ وَلَيْسَ قُرْبَ قَبْرِ حَرْبٍ قَبْرٌ

Harb'in kabri metruk bir yerdedir ve Harb'in kabri yakınında hiç bir kabir yoktur.

Bu beyitte (ر) ve (ق) harflerinin tekrarlanması cümlelerin okunuşunu zorlaştırmış ve ağırlaştırmıştır¹⁰¹.

İbnu'l-Eşîr'e göre, Araplar konuşmalarında harf tekrarından mümkün olduğunca kaçmaktadırlar. Bunun en büyük delili, peş peşe gelen iki harfin (استَعَدَّ → استَعَدَّد) örneğinde olduğu gibi 'idgam' yoluyla telaffuzunun kolaylaştırılmasıdır¹⁰².

(bc) Fiillerin Peş peşe Gelmesiyle Oluşan Muāzale

İbnu'l-Eşîr,

بِالنَّارِ فَرَّقَتْ الْحَوَادِثُ بَيْنَنَا وَبِهَا نَذَرْتُ أَعْوُدُ أَقْتُلُ رُوْحِي

Hadiseler bizi ateşle birbirimizden ayırdı;

Ve yine o ateşle, dönüp kendi canıma kıymaya ahd ettim.

beytinde (نَذَرْتُ أَعْوُدُ أَقْتُلُ) cümlesinde üç fiilin ardı sıra gelmesinin hem telaffuzu zorlaştırdığını hem de kulağa çirkin geldiğini belirtir. Bununla birlikte o, bu gibi cümlelerde ardışık olarak gelen fiillerin birbirlerinden atıf vâvı ile ayrılmaları durumunda telaffuz zorluğunun kalkacağını ve ibâredeki akıcılığın bozulmayacağını söylemektedir.

⁹⁸ Şerhu dīvāni'l-Mutenebbi, I/270

⁹⁹ İbnu'l-Eşîr, Ziyâuddîn, el-Meşelu's-sâir, I/308; eṭ-Ṭıbbî, eṭ-Ṭıbyân fî 'ilmi'l-me'ânî ve 'l-bedi' ve 'l-beyân, s. 509; Mehmed Zihni, el-Ḳavlu'l-ceyyid, s. 41

¹⁰⁰ el-Ḥafâcî, Sirru'l-feşâha, s. 90.

¹⁰¹ İbnu'l-Eşîr, Ziyâuddîn, I/309-311; İbnu'l-Eşîr, Ziyâuddîn, el-Câmi'u'l-kebîr, s. 273; el-Ḳayravânî, el-'Umde, I/261; er-Râzî, Nihâyetu'l-icâz fî dirâyeti'l-icâz, s. 123; Bosnalı, el-Muṭavvel 'ale't-telhîş, s. 20; el-Ḳazvîni, el-İdâh, I/30; Mehmed Zihni, (a.g.e.), s. 30; 'Atîk, Târihu'n-naḳdi'l-edebî 'inde'l-'Arab, s. 334; el-Ḥafâcî, (a.g.e.), s. 91.

¹⁰² İbnu'l-Eşîr, Ziyâuddîn, el-Meşelu's-sâir, I/309-311; eṭ-Ṭıbbî, (a.g.e.), s. 512.

Nitekim, (حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ وَخَذُوهُمْ وَاحْصُرُوهُمْ وَأَقْعُدُوا لَهُمْ كُلَّ مَرْصَدٍ) ¹⁰³ (...bulduğunuz yerde onları yakalayın, hapsedin ve onları her gözetleme yerinde oturup bekleyin...) âyetinde birbiri ardından gelen emir fiilleri, atıf vâvî ile bağlanarak kelâmın akıcılığı korunmuştur¹⁰⁴.

(bd) Zincirleme İzafetle Oluşan Muâzale

Bazı belâgat âlimlerine göre, arka arkaya gelen izâfet terkibi de, kelâmda ‘muâzale’ denilen kusura yol açmaktadır. (سَرَجٌ فَرَسٍ غَلَامٍ زَيْدٍ) ‘Zeyd’in kölesinin atının eğeri’ ifadesinde üç ayrı izâfet terkibi birbirine bağlanarak ifadede ‘muâzale’ meydana gelmiştir. Diğer bir örnek de, İbn Babek’in şiirinden verilmektedir¹⁰⁵:

حَمَامَةٌ جَرَّعًا حَوْمَةَ الْجَنْدَلِ اسْجَعِي

Ey ‘Havmete’l-Cendel’ denilen çorak yerin güvercini, öt!

Ancak, el-Curcânî’ye göre peş peşe gelen izâfetlerin çirkin oluşu ekseriyete göre verilmiş bir hükümdür. Bu yüzden de, zorlama ve tekellüften uzak olduğunda çirkin değil bilakis ince ve güzel bile olabilir¹⁰⁶.

(be) Sıfatların Peş Peşe Gelmesiyle Oluşan Muâzale

Arada herhangi bir kelime olmaksızın birbirini izleyen sıfatlar da dile ağır gelmektedir. el-Mutenebbî’nin,

دَانٍ بَعِيدٌ مُجِبٌّ مُبِغِضٌ بَهِيحٌ أَعْرُ حُلُوٌّ مُمَرِّ لَيْنٌ شَرِسٌ

O, yakındır, uzaktır; sevgi doludur, hiddetlidir; hoş ve latiftir, asildir; tatlıdır, kibar ve yumuşak huyludur, vahşî ve yırtıcıdır.

şiiri bunun güzel bir örneği olarak kabul edilir¹⁰⁷.

B. Belâgat

Belâgat kelimesi, lügatta, bir yere ulaşmak, varmak mânâsına gelmektedir. Belâgat âlimleri, belâgatla sadece ‘kelâm’ın ve ‘mütellim’in nitelenip, kelimenin nitelenemeyeceğini belirtmişlerdir¹⁰⁸.

¹⁰³ Tevbe/5.

¹⁰⁴ İbnu’l-Eşîr, Ziyâuddîn, *el-Meşelu’s-sâir*, I/311-312; eṭ-Ṭîbî, *eṭ-Ṭîbyân fî ‘ilmi’l-me‘ânî ve’l-bedî‘ ve’l-beyân*, s. 512.

¹⁰⁵ İbnu’l-Eşîr, Ziyâuddîn, (a.g.e.), I/313; Mehmed Zihni, *el-Ḳavlu’l-ceyyid*, s. 43.

¹⁰⁶ el-Curcânî, *Delâilu’l-i‘câz*, s. 104; el-Ḳazvîni, *el-İdâh*, I/38; Bosnalı, *el-Muṭavvel ‘ale’t-telhîş*, s. 23; Maṭlûb, *Şurûhu’t-telhîş*, s. 280; eṭ-Ṭîbî, (a.g.e.), s. 513.

¹⁰⁷ İbnu’l-Eşîr, Ziyâuddîn, (a.g.e.), I/315; eṭ-Ṭîbî, (a.g.e.), s. 513.

Belâgat, bir kelâmın fesâhatiyle beraber muktezây-ı hâle uygun oluşudur¹⁰⁹. Kelâmın muktezây-ı hâle uygun olması ise şöyle açıklanmıştır: Eğer hal tekidi gerektiriyorsa kelâmın tekitli olması, bazı unsurların hazfı gerekiyorsa hazifli, zikri gerekiyorsa zikr edilmesidir. Dolayısıyla, nekre, marife, ıtlak ve takyid, takdim ve tehir, zikr ve hazf, fasl ve vasl, îcaz ve ıtınap makamları birbirine muhalif olduğu gibi, zeki bir insana yapılan hitapla zeki olmayan bir kimseye yapılan hitap da birbirinden farklıdır.

Kelâmın muktezây-ı hâle uygunluğu bir çok belâgat âlimine göre, ‘Abdulkâhir el-Curcânî’nin ‘nazm’ adını verdiği kavramla örtüşmektedir¹¹⁰. Şöyle ki, ‘Abdulkâhir nazmı tarif ederken “kelimeler arasında nahvin mânâlarını gözetmek ve aramaktır”¹¹¹ ifadesini kullanmıştır. Bu tanımda ‘nahvin mânâları’ ifadesiyle, terkip itibariyle kelime ve cümlelere ârız olan marifelik, nekrelilik, atıf vb. hal ve hususiyetler kastedilmiştir ki, nahiv bu konuları ele alıp işlemektedir.

Bahsedilen tarif, tenkir, takdim, tehir vb. haller, lafızlara, lafız olmaları açısından ârız olmayıp, mânâlar ve kelâmdan murad edilen amaçlar sebebiyle, ancak terkibe (cümle/kelâm) ârız olur. Mesela çok defa bir beyitte hoşça giden nekre bir lafız, bir başka beyitte çirkin düşebilmektedir¹¹².

Belâgatın lafza ait bir sıfat olarak ifade edilmesi, lafız ve ses açısından değil, kelâmın telif amacı olan mütekellimin muradını, terkip yoluyla ifade etmesi itibariyledir. Yani belâgatlı kelâmda muktezây-ı hâle uygun olma şartı olduğuna göre, terkibe girmeden tek tek kelimeler için, ‘hâl’e uygun olup olmama gibi bir durumdan söz edilemez¹¹³.

Beşinci asırda el-Hafâcî, belâgatın hem lafzı ve hem de mânâyı kapsadığını söyleyerek, onu fesâhatten kesin bir biçimde ayırmıştı¹¹⁴. el-Curcânî’ye göre ise, belâgat âlimleri, bir ibârenin güzel olmasının işaretlerini belirlerken, bunların kulakla değil akılla anlaşılacaklarını kastetmişler,

¹⁰⁸ el-Ğayravânî, *el-‘Umde*, I/242-250; el-Ğazvînî, *el-İdâh*, I/41; Abdunnâfi, *en-Nef*, II/33; el-Hafâcî, *Sirru’l-feşâha*, s. 57-58; el-‘Askerî, *Kitâbu’ş-şinâ‘ateyn*, s. 15-16, 19, 22-23, 29-30, 42, 48, 53-, 58-59, 62-64; Mitrâcî, *el-Câmî li-funûni’l-luğati’l-‘Arabiyye*, s. 22; el-Huşrî, *Zehru’l-‘adâb ve ğemeru’l-elbâb*, I/99-100, 102-105, 114-122; er-Râzî, *Nihâyetu’l-‘icâz fi dirâyeti’l-‘icâz*, 89, 273; et-‘Tîbî, (a.g.e.), s. 47, 145, 469.

¹⁰⁹ el-‘Askerî, (a.g.e.), s. 15, 39, 153.

¹¹⁰ Maflûb, *Şurûhu’t-telhîş*, s. 212.

¹¹¹ el-Curcânî, *Delâilu’l-‘icâz*, s. 81; el-Ğazvînî, *el-İdâh*, V/226-227, 236-237, 239.

¹¹² el-Curcânî, (a.g.e.), s. 46-48.

¹¹³ el-Curcânî, (a.g.e.), s. 46-48; Abdunnâfi, *en-Nef*, I/51-52: (فَالْبَلَاغَةُ رَاجِعَةٌ إِلَى اللَّفْظِ بِاِغْتِيَابِ إِفَادَتِهِ الْمَعْنَى بِالتَّرْكِيبِ)

¹¹⁴ el-Hafâcî, *Sirru’l-feşâha*, s. 55-56.

başka bir ifade ile belâgatı lafızlarda değil, mânâda meydana gelen nitelik ve özelliklerde aramışlardır¹¹⁵.

Belâgata, fesâhate yaptığı oranda vurgu yapmayan İbnu'l-Eşîr, belâgat'ın, terkip şartıyla lafız ve mânâda bulunduğunu söyleyerek, “*kelime, terkibe girer ve terkip içinde o terkibe has olan bir heyet meydana gelir*” der.¹¹⁶ Belâgatın tanımında -her ne kadar el-Ĥafâcî'nin çizdiği çerçevenin dışına pek çıkmasa da- ‘*terkip*’in rolüne yapılan bu vurgu, el-Curcânî'nin Kur'an'ın mucizeliğini ispat için öne sürdüğü ‘*nazm teorisi*’ ile paralellik arz etmektedir. Ne var ki İbnu'l-Eşîr, belâgata, belâgat ve fesâhat arasındaki ayırma ve lafzın fonetik yönüne pek fazla önem vermeyen el-Curcânî kadar derin ve teorik yaklaşmamıştır.

İbnu'l-Eşîr, fesâhat ve belâgatın farkını ortaya koyarken, daha önceki belâgatçılar gibi ‘*mânâ*’ faktörüne dikkat çekerek, kelâmı kelâm yapan mânâdan yoksun olduğundan lafzın tek başına belâgat vasfını taşıyamayacağını söyler¹¹⁷. Ona göre belâgat, el-^cAskerî'nin de ifade ettiği gibi¹¹⁸, “*mânânın en güzel bir lafızla, mânâyı ihlâl etmeyen bir icaz, biktırmayan bir utnpla kalbe ulaştırılmasıdır*”. Aslında bu düşünce, bir bakıma el-Rummânî'nin 4. asırda vardığı noktadır ki, o da belâgatı “*mânânın kalbe en güzel lafızlarla ulaştırılması*”¹¹⁹ olarak tanımlamaktaydı.

Müellife göre, her ne kadar belâgatı uygulamak için sarf, nahiv, aruz vb. ilimler gerekli olsa da, meselenin özünü öncelikle kişinin tabiatı (tab') teşkil eder. Söz konusu ilimlere ise, ancak tab'ı kuvvetlendirmek için ihtiyaç duyulur¹²⁰.

Fesâhat ve belâgatı, hem İbnu'l-Eşîr'in birinci derecede kaynağı olan el-Ĥafâcî, hem de el-^cAskerî kelâmın mânâsının açık, net ve anlaşılır olması şartına bağlamaktadır. Bu müelliflere göre, mânânın ortaya konmasında fikre ve derin düşünceye gerek olmamalıdır. Kelâm ister nesir isterse şiir olsun, bu şartlar geçerlidir¹²¹. Ancak belâgatla fesâhatı birbirinden ayırma konusunda, İbnu'l-Eşîr'in vardığı sonuç, her iki müellifin ulaştığından daha net ve anlaşılır görünmektedir¹²².

¹¹⁵ el-Curcânî, *Delâilu'l-i'câz*, s. 486.

¹¹⁶ İbnu'l-Eşîr, Ziyâuddîn, *el-Meşelu's-sâir*, I/93, 70, 192; İbnu'l-Eşîr, Ziyâuddîn, *el-Câmi'u'l-kebîr*, s. 81; İbnu'l-Eşîr, Ziyâuddîn, *Kifâyetu't-tâlib*, s. 41; Mitrâcî, *el-Câmi' li-funûni'l-luğati'l-Arabiyye*, s. 23.

¹¹⁷ İbnu'l-Eşîr, Ziyâuddîn, *el-Meşelu's-sâir*, I/70; İbnu'l-Eşîr, Ziyâuddîn, *el-Câmi'u'l-kebîr*, s. 78, 81.

¹¹⁸ el-^cAskerî, *Kitābu'ş-şinā'ateyn*, s. 15.

¹¹⁹ er-Rummânî, Ebu'l-Hasen Ali. B. Ğisâ, *en-Nuket fi i'câzi'l-Kur'an*, (thk. Muhammed Halefullah Ahmed, Muhammed Zağlül Selâm), Dāru'l-Ma'ārif, Kahire, ts. s. 75-76.

¹²⁰ İbnu'l-Eşîr, Ziyâuddîn, *Kifâyetu't-tâlib*, s. 43.

¹²¹ el-Ĥafâcî, *Sirru'l-feşāha*, s. 209; el-^cAskerî, *Kitābu'ş-şinā'ateyn*, s. 20-23.

¹²² el-Ĥafâcî, (a.g.e.), s. 49.

III. İBNU'L-ESİR'İN EDEBİ TENKİT VE BELÂGATLA İLGİLİ GÖRÜŞLERİ

Tarih içindeki gelişim sürecine bakıldığında, el-Çazvîni sonrası belâgat âlimlerinde bir gelenek haline gelen belâgat ilminin, meânî, beyân, bedî' şeklindeki taksimi, İbnu'l-Esîr'in eserlerinde görülmez. Belâgat ilimlerine 'beyân' adını veren¹ ve tıpkı el-Câhîz² ve 'Abdulkâhir el-Curcânî³ gibi onu bir bütünlüğün ayrılmaz iki parçası olarak gören İbnu'l-Esîr, hem en önemli eseri olarak kabul edilen *el-Meşelu's-sâir*'de, hem de *el-Câmi'u'l-kebîr*'de 'lafzî sanatlar' ve 'mânevî sanatlar' adı altında iki başlık açarak, belâgat ilminin konularını ele almaktadır. Müellif, 'lafzî sanatlar' başlığı altında genellikle bedî' ilminin, 'mânevî sanatlar' başlığı altında da beyân ilminin konularına yer vermektedir⁴.

Diğer yandan, yine belâgatla ilgili *Kifâyetu't-tâlib* ve *Kitābu'l-miftāhi'l-munşā* adlı eserlerinde, yukarıda zikredilen iki eserde uyguladığı tasnifi bir kenara bırakarak, belâgatın farklı konularına, belli bir sisteme bağlı kalmaksızın kısaca yer vermektedir. Bununla birlikte, İbnu'l-Esîr'in hem *el-Meşelu's-sâir*'de hem de *el-Câmi'u'l-kebîr*'de uyguladığı sınıflandırma büyük ölçüde kendisine aittir⁵.

Ayrıca, İbnu'l-Esîr, *el-Câmi'u'l-kebîr* adlı eserinde, 'lafzî sanatlar'la ilgili yedi tür sayarken, *el-Meşelu's-sâir*'de bu rakam sekize çıkmaktadır. Müellif, 'mânevî sanatlar'la ilgili *el-Câmi'u'l-kebîr*'de yirmi dokuz tür belirlemişken, *el-Meşelu's-sâir*'de bu sayı otuz olarak karşımıza çıkmaktadır. Ancak, isimlendirme konusunda önemsiz sayılabilecek bazı hususlar bir kenara bırakılırsa, her iki tasnifte de, önemli bir farklılık söz konusu olmayıp, müellif büyük ölçüde aynı konuları ele almaktadır.

¹ İbnu'l-Esîr, Ziyâuddîn, *el-Meşelu's-sâir*, I/33.

² el-Çazvîni, Ebû İshâk İbrahim b. 'Ali el-Huşrî, *Zehru'l-âdâb ve şemeru'l-elbâb*, (thk. 'Ali Muhammed el-Becâvî), Dâru İhyâu'l-Kutubi'l-'Arabiyye, II. Baskı, 1969, I/107; 'Atîk, *Târihu'n-naqdi'l-edebî 'inde'l-'Arab*, s. 339-340.

³ el-Curcânî, 'Abdulkâhir, *Delâilu'l-icâz*, s. 34, 43.

⁴ Dayf, *Târihu'l-edebî'l-'Arabî*, V/450.

⁵ Müellifin uyguladığı taksime göre, konuları ele alıp incelemek yapılan araştırmanın bütünlüğünü bozacağından, bu tezde ele alınan konuların, geleneksel üçlü taksim ışığında incelenmesi tercih edilmiştir.

A. MEÂNÎ İLMİ

Belagat âlimleri, meânî ilminin gayesini, kelâmı lafzî ta'kîttan kurtarıp, muktezây-ı hâle uygun takdim, tehir, tarif, tenkir, zikr ve hazf gibi hallerin bilinmesini sağlamak olarak tanımlanmıştır⁶.

İbnu'l-Eşîr, eserlerinde meânî ilminin bütün konularını ele almaz. Bunların bir kısmına *el-Meşelu's-sâir*'de ve *el-Câmiu'l-kebîr*'de '*lafzî sanatlar*' içinde, büyük bir bölümüne de '*manevî sanatlar*' başlığı altında yer verir. Diğer kitaplarında ise meânî ilminin sadece birkaç konusuna değinmektedir. O, incelediği konuları bazen bol örneklerle zenginleştirirken, kimi zaman da adeta geçiştirmektedir. Bununla birlikte, müellifin, kaleme aldığı eserlerin içeriğini ve üslûbunu, öncelikli olarak kâtiplerin ihtiyaçlarını göz önüne alarak belirlediği düşünülürse, bu durum normal karşılanabilir.

Diğer taraftan, İbnu'l-Eşîr meânî ilmine ait konuların pek çoğunda 'Abdulkâhir el-Curcânî'nin *Delâilu'l-i'câz* adlı eserinden yararlandığı halde, onun kadar derin, felsefî yorum ve değerlendirmelere girmemekte bunun yerine, anlattığı konuların bazı yönlerine yüzeysel olarak değinmekle yetinmektedir. Bu yüzden bazı araştırmacılar, İbnu'l-Eşîr'in meânî ilmine ciddî bir katkısı olmadığını ifade etmektedirler⁷.

Müellifin meânî ilminin bazı konularına dair görüşleri şu şekilde sıralanabilir:

1. Haberî İsnad (Fiil ve İsim Cümlesiyle Hitap)

İbnu'l-Eşîr, haberî isnad konusunu, "*fiil cümlesi ve isim cümlesiyle hitap*"⁸ veya, "*fiil cümlesiyle hitap ve (ó) ile tekit edilmiş isim cümlesiyle hitap ve bunlardan birinin diğerine üstünlüğü*"⁹ başlığı altında ele almaktadır. O, bu konuları işlerken doğrudan cümleyi ele alarak, isnad, müsned ve müsned ileyh kavramlarına değinmez.

Fiil ve isim cümlesini ele alırken, haber türlerinden de bahseden İbnu'l-Eşîr, sadece bunların hangisinin tekit açısından kuvvetli ve belîğ olduğuyla ilgilenir. Diğer yandan haber türlerini ele aldığı yerlerde, örnek olarak bazı tekit edâtlarından da söz etmektedir. Bunlar '*inne*', '*tekit ve ibtidâ lâm*'ı ve '*tekit nûn*'undan (şakîle ve hafife) ibarettir.

⁶ el-Ğazvîni, *el-İğah*, I/52-53; Abdunnâfi, *en-Nef*, I/59-60; Maflûb, *Şurûhu't-telhîş*, s. 230; eṭ-Ṭıbbî, *eṭ-Ṭıbyân fi 'ilmi'l-me'ânî ve'l-bedî' ve'l-beyân*, s. 49.

⁷ Ṭabâne, *el-Beyānu'l-ʿArabî*, s. 219.

⁸ İbnu'l-Eşîr, Ziyâuddîn, *el-Meşelu's-sâir*, II/234.

⁹ İbnu'l-Eşîr, Ziyâuddîn, *el-Câmi'u'l-kebîr*, s. 224.

2. Fiil Cümlesinden İsim Cümlesine Geçiş ve Haber Türleri

İbnu'l-Eşîr'e göre fiil cümlesinden isim cümlesine geçiş, tekit ve mübâlağa ifade eder. Buna göre, (قَامَ زَيْدٌ) ve (إِنَّ زَيْدًا قَائِمٌ) cümleleri arasındaki fark şudur: Fiil cümlesi, Zeyd'in ayağa kalktığını haber verirken, isim cümlesi olan ikinci cümle ise, (إِنَّ) ile tekit edilmiş olduğundan Zeyd'in ayağa kalktığını tekitli ve mübâlağalı bir şekilde dile getirmektedir. (إِنَّ زَيْدًا لَقَائِمٌ) cümlesi ise, hem (ج) 'tekit lâmi' hem de (إِنَّ) 'inne' ile kullanıldığından, bir önceki cümleye oranla daha güçlü bir tekiti ifade etmektedir.

İbnu'l-Eşîr, belâgat âlimlerinin sırasıyla, 'ibtidâi, talebî ve inkârî haber' olarak adlandırdıkları ve söze muhatap olan kişinin zihnî durumunu ifade eden yukarıdaki cümlelerden, birinden diğerine intikaldeki asıl amacın, 'tekit' ve 'mübâlağa' olduğunu kaydetmektedir¹⁰.

3. Tekit Edatları

İbnu'l-Eşîr tekit edâtlarını incelerken sadece, 'tekit lâmi', 'ibtidâ lâmi', 'şeddeli ve şeddesiz nûn', ve 'inne'yi ele almaktadır. Müellif bunları son derece muhtasar bir şekilde ele alıp, her birisiyle ilgili örnekler vererek konuları açıklamaya çalışır.

İbnu'l-Eşîr'e göre 'tekit lâmi' ara sıra veya çok sık bir şekilde meydana gelen bir durumu tahkik ve takriri ifade eden bir edât olup, mübâlağa için kullanılmaktadır. Meselâ¹¹

إِذَا جَاءَكَ الْمُتَنَافِقُونَ قَالُوا نَشْهَدُ إِنَّكَ لَرَسُولُ اللَّهِ وَاللَّهُ يَعْلَمُ إِنَّكَ لَرَسُولُهُ وَاللَّهُ يَشْهَدُ إِنَّ الْمُتَنَافِقِينَ لَكَاذِبُونَ

Münâfiklar sana geldiklerinde 'şâhitlik ederiz ki sen Allah'ın Peygamberisin' derler. Allah da bilir ki sen elbette, kendisinin Peygamberisin. Allah şüphesiz münâfikların yalancı olduklarına şâhitlik eder.

âyetinde bulunan (أَنَّ)'nin haberinde üç tane 'tekit lâmi'nin gelmesi İbnu'l-Eşîr tarafından şöyle yorumlanmaktadır: birinci tekit, münâfikların görünüşte Allah Resûlünün peygamberliğini tasdik ediyorlarsa da gerçekte ona yağcılık ve dalkavukluk yapmakta olduklarını, dolayısıyla kendi iç dünyalarıyla çeliştiklerini ifade etmektedir. İkinci ve üçüncü tekit ise, gerçekte doğrudur ve hakikatı dile getirmektedir. Zira ikinci tekit Peygamberin risâletini tasdik için, üçüncü tekit ise münâfikları, iddia ettikleri davalarını yalanlamak için gelmiştir¹².

'İbtidâ lâmi' ise, kullanıldığı yerlerde kendisinden sonra gelen cümlelerin içeriğini pekiştirip söz konusu durumun sabit ve şüphe götürmez bir durum olduğunu ifade eder. Bu 'lâmi', daha

¹⁰ İbnu'l-Eşîr, Ziyâuddîn, *el-Meşelu's-sâir*, II/234; el-Curcânî, *Delâilu'l-icâz*, s. 173-177, 315; er-Râzî, *Nihâyetu'l-icâz fi dirâyeti'l-icâz*, s. 357; et-Ṭibî, *et-Ṭıbyân fi 'ilmi'l-me'ânî ve'l-bedî' ve'l-beyân*, s. 52.

¹¹ Munâfikûn/1.

¹² İbnu'l-Eşîr, Ziyâuddîn, (a.g.e.), II/235-236.

ziyade kasemin cevâbında ve olumlu cümlede kullanılmaktadır. Kasemli cümlede kullanılma amacı, kasem edilen hususu pekiştirmektir¹³. Meselâ:

إِذْ قَالُوا لَيُوسُفُ وَأَخُوهُ أَحَبُّ إِلَيْنَا مِمَّا...

Kardeşleri dediler ki: Yusuf'la kardeşi Bünyamin, babamıza bizden daha sevgilidir.

âyetinde¹⁴, Hz. Yakub'un (A.S.) diğer çocuklar içinde, Hz. Yusuf (A.S.) ve kardeşine, daha fazla sevgi ve şefkati hiç şüphe taşımayan bir gerçek olduğu (لَيُوسُفُ) kelimesinin başındaki 'lâm' ile anlatılmaktadır¹⁵.

İbnu'l-Eşîr'e göre, kasemde kullanılan 'lâm'a şeddeli veya şeddesiz nûn' ilave edildiğinde, cümle tekit açısından daha belîğ bir duruma gelir. (وَاللَّهُ لَأَقْوَمُ) cümlesinde olduğu gibi¹⁶.

'İnne' (ئِنْ) edâtı -pek çok yerde kullanılmakla birlikte¹⁷- müellife göre, temelde kendisinden sonra gelen cümleyi tekit eder. İbnu'l-Eşîr, haber türleriyle ilgili verdiği bu örnekleri, sadece benzerlerine kıyas edilmeleri için zikrettiğini kaydeder¹⁸. Müellif, tekit edatları konusunda temelde *Delâilu'l- icâz*'ı esas almakla birlikte¹⁹ konuya kısaca temas etmekle yetinmektedir. Meselâ, (ئِنْ)'nin ifade ettiği anlamlarla ilgili olarak, bu edatın sadece ifade edilen hususun 'tespit ve tekid'ini amaçlandığını söylemektedir.

4. İnşâ Üslûbu

İbnu'l-Eşîr, inşâ üslûbunu 'takdim ve tehir' konusu içinde ele alır ve istifham edatları içinde sadece 'hemze'den (l) bahseder. Bilindiği gibi bir cümledeki 'soru hemze'si ile, ya tasdik ya da tasavvur talep edilir. Tasdik, müsned ve müsned ileyh arasında nisbetin (hüküm, isnad veya yüklem de denilir) vuku bulup bulmadığını idrak etmekten ibarettir. Yani burada isnadın iki unsuru olan müsned (haber/yüklem/mahkum bih) ve müsned ileyh (mahkum aleyh/özne) bilindiği halde,

¹³ İbnu'l-Eşîr, Ziyâuddîn, *el-Meşelu's-sâir*, II/237; el-Fâkî, Zekeriyya Şehâte Muhammed, *Naḥvu'z-Zemâhşerî beyne'n-naẓariyye ve't-taṭbîk*, el-Mektebetu'l-İslâmî, 1. Baskı, Beyrut, 1986, s. 57.

¹⁴ Yusuf/8.

¹⁵ İbnu'l-Eşîr, Ziyâuddîn, (a.g.e.), II/237; Ḥasen, 'Abdulvâhid, *Dirâsât fi'l-belâğa 'inde Ziyâuddîn b. el-Eşîr*, s. 103.

¹⁶ Kasemin cevâbında yer alan muzari müsbet olursa, 'tekit nûn'unun kullanılması zorunlu olup cümlenin nahiv açısından da doğruluğunun şartıdır. Çünkü İbnu'l-Eşîr'in yukarıdaki hükmü ilk bakışta, 'nûn'un kullanılmasının, sözü söyleyen kişinin tercihinin bırakıldığı izlenimini vermektedir. Bkz. İbnu'l-Eşîr, Ziyâuddîn, (a.g.e.), II/238-239.

¹⁷ el-Curcânî, *Delâilu'l-icâz*, s. 315-327; er-Râzî, *Nihâyetu'l-icâz fi dirâyeti'l-icâz*, s. 352-360.

¹⁸ İbnu'l-Eşîr, Ziyâuddîn, (a.g.e.), II/234; el-Curcânî, (a.g.e.), s. 315-327; Abdunnâfi, *en-Nef*, I/75.

¹⁹ el-Curcânî, (a.g.e.), s. 310, 316-319.

aralarındaki nispet veya diğer bir ifade ile özneye yüklenen hüküm bilinmemektedir. İşte bu hemze, söz konusu hükmü öğrenmek amacıyla kullanılır ve daha çok fiil cümlelerinde kullanılır. Tasavvur (tayin) ise, müsned ve müsned ileyh arasındaki nisbet/hüküm mücmel olarak bilindiği halde, bu hükmün müsned ve müsned ileyhten hangisine ait olduğunu öğrenmeye yöneliktir. İbnu'l-Eşîr 'Abdulkâhir el-Curcânî'ye dayanarak, soru hemzesinin bazı görevlerinden söz eder. Konuyu işlerken verdiği örnekler, bütünüyle el-Curcânî'den alınmıştır²⁰. Ancak müellif, el-Curcânî'ye veya 'Delâilu'l-i'câz'a herhangi bir gönderme yapmadan, konuyu tamamen kendi düşüncesinin ürünüymiş gibi takdim eder²¹. İbnu'l-Eşîr hemzeyi iki kısımda ele alır:

Birincisi: Soru hemzesini bir fiilin izlemesi durumunda, soruyu soran kişi 'fil'in tahakkukundan şüphe ediyor demektir. Belagatçıların ifadesiyle 'hemze'nin bu mânâda kullanılması tasdik içindir. Zira bu tür cümlelerde gâye, fiilin meydana gelip gelmediğini öğrenmektir. Dolayısıyla (أَفَعَلْتَ هَذَا؟) (Yaptın mı bu işi?) diye sorulduğunda, sorgu fiil hakkında olduğundan, buna verilecek cevap (لَا / نَعَمْ) şeklinde olmalıdır²².

Şayet, isim öne alınarak (أَأَلَيْتَ فَعَلْتَ ذَلِكَ؟) (Sen mi yaptın bunu?) şeklinde sorulursa, bu durumda şüphe ve tereddüt fiilde değil, fâildedir. Yani buradaki hemze tasavvur içindir. Zira, fiil zaten tahakkuk etmiş, kendisi veya neticeleriyle göz önünde durmaktadır. Ancak, buradaki soru fiilin kimden zuhur ettiğiyle ilgilidir. İbnu'l-Eşîr'in ifadesiyle, hemze burada 'takrir' görevi üstlenmiştir²³.

Soru hemzesi, şüphe anlamının yanı sıra bir de inkar anlamı taşımaktadır. Bu durum, özellikle fiil hemzedden sonra mâzî formunda geldiğinde olur. Meselâ²⁴,

أَصْطَفَى الْبَنَاتِ عَلَى الْبَنِينَ

Allah, kızları oğullara tercih mi etmiş?!

Yani, hemze burada "yok böyle bir şey" anlamına gelir. Eğer fiil muzârî olursa, ya şimdiki zaman ya da gelecek zaman niyet edilmiştir. Şayet şimdiki zaman kastediliyorsa, o zaman bir önceki cümleyle aynı anlamı taşıyarak 'inkar' mânâsına havale edilir. Meselâ²⁵,

أَيَقْتُلُنِي وَالْمَشْرِفِيُّ مُضَاجِعِي وَمَسْئُوتَةُ زُرْقٌ كَأَلْيَابِ أَغْوَالٍ

²⁰ el-Curcânî, *Delâilu'l-i'câz*, s. 114-121; er-Râzî, *Nihâyetu'l-icâz fî dirâyeti'l-i'câz*, s. 300-302.

²¹ İbnu'l-Eşîr, *Ziyâuddîn, el-Câmi'u'l-kebir*, s. 114.

²² İbnu'l-Eşîr, *Ziyâuddîn*, (a.g.e.), s. 114; el-Curcânî, (a.g.e.), s. 114.

²³ İbnu'l-Eşîr, *Ziyâuddîn*, (a.g.e.), s. 116; er-Râzî, (a.g.e.), s. 300.

²⁴ *Saffât*/153.

²⁵ el-Curcânî, (a.g.e.), s. 117, 119; el-Çazvîni, *el-İdâh*, III/172; el-Besyûnî, *İlmu'l-bedîc*, I/23.

Öldürebilir mi O beni, Meşrifî kabilesinin kılıcı ve gulyabanilerin keskin dişlerine benzeyen gök rengi parlak mızraklar benim yanımda iken?!

Bu şiirde, “beni ölümle tehdit eden o kişinin buna gücü yetmez, yapamaz” demektir ve fiilin tahakkuku reddedilmektedir²⁶.

Şayet, muzârî fiilden gelecek zaman kastedilirse, bu durumda, muhataba sanki “bu iş/şey olmaz, olmamalı” denilmektedir. (أَتَخْرُجُ فِي هَذَا الْوَقْتِ؟) (Bu vakitte dışarı çıkar mısınız?!) Yani “çıkılmaz, çıkılmamalı” demektir²⁷.

Bazen soru hemzesinin ardından isim gelmesi durumunda, hemze ile, fâilin zayıflığı veya kararsızlığı ya da himmetinin ve değerinin yüceliğinden dolayı fâilin o fiille ilişkisinin olmadığı ifade edilmek istenir.

Birinci duruma örnek: (أَلَيْتَ تَمْنَعُنِي؟) (Sen mi beni engelleyeceksin?! Yani, “bir başkası yapabilir ama, senin buna gücün yetmez” demektir.

İkinci duruma örnek ise, (أَهُوَ يَسْأَلُ فَلَا؟) (O mu filancaya ihtiyacını arz ediyor?! Yani “o, böyle işler yapacak kadar onursuz biri değildir” anlamına gelmektedir. İbnu'l-Eşîr'e göre bu tür istifhamların gayesi, dinleyicinin kendisine dönüp utanmasını sağlamak ve söz konusu işten/ fiilden vazgeçmesi için uyarıda bulunmaktır²⁸.

İkincisi: Soru hemzesinden sonra isim ve ardından gelen muzârî fiil, fâilin o kişi olduğunu ‘ikrar’ veya ‘inkar’ etme amaçlarına yönelik olarak kullanılır.

Örneğin, (أَأَلَيْتَ تُكْرَهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ)²⁹ (O halde sen, inanmaları için insanları zorluyor musun?) âyetinde hemze ‘ikrar’ için, (أَهُمْ يَقْسِمُونَ رَحْمَةَ رَبِّكَ...)³⁰ (Rabbinin rahmetini onlar mı paylaşıyor?) âyetinde de ‘inkar’ için kullanılmaktadır³¹.

5. Müsned ve Müsned İleyhin Takdim ve Tehiri

İbnu'l-Eşîr klasik belâgat kitaplarında meânî ilmi içinde ele alınıp incelenen müsned ve müsned ileyhin³² hallerinden doğrudan bahsetmez. Bununla birlikte, bu başlık altında ele alınan

²⁶ el-Ğazvîni, *el-İğâh*, III/172.

²⁷ İbnu'l-Eşîr, Ziyâuddîn, *el-Câmi'u'l-kebîr*, s. 116; el-Curcânî, *Delâilu'l-i'câz*, s. 117-119; er-Râzî, *Nihâyetu'l-i'câz fi dirâyeti'l-i'câz*, s. 302-303.

²⁸ İbnu'l-Eşîr, Ziyâuddîn, (a.g.e.), s. 116; el-Curcânî, (a.g.e.), s. 118.

²⁹ Yunus/99.

³⁰ Zuhruf/32.

³¹ İbnu'l-Eşîr, Ziyâuddîn, (a.g.e.), s. 117; el-Curcânî, (a.g.e.), s. 117-118.

³² *Müsned* (mahkum bih, muhber bih) kavramı ile belâgat ilminde, mübtedânın haberi, kâne ve kardeşlerinin haberi, fiilin mefûlü, zanne ve kardeşlerinin ikinci mefûlü, ism-i fiil, kastedilir. *Müsned*

konuların bir kısmına farklı adlarla değinir. Bu cümleden olarak, müsned ve müsned ileyhın durumlarını anlatırken takdim ve tehir konusunu ele alarak bunu da ikiye ayırır:

a. Lafızların Mânâya Delâletleriyle İlgili Takdim-Tehir

Bu kısımda yapılan takdim ve tehir ile cümlenin mânâsı değışir. İbnu'l-Eşîr, bununla ilgili olarak, haberin mübtedâya, zarf, hal ve istisnânın âmillerine takdimi konusunu ele alır ve bunlarda yapılan takdim ve tehiri kimi zaman 'ihtisas'a, kimi zaman da 'seci'li nazm'a bağlar.

İbnu'l-Eşîr'den önce takdim ve tehir konusuna eserlerinde geniş yer veren 'Abdulkâhir el-Curcânî, kendisinden önceki belâgat âlimlerinin takdim ve tehiri, kimi zaman 'önem verme' (inâyet) faktörüne, kimi zaman da şâir ve kâtipler için bir 'esneklik' (tevessu') olarak değerlendirip kâfiye veya seci'ye bağlamalarına şiddetle karşı çıkmaktadır. Zira ona göre, bir kelâmda kelimeler arasında nahvin mânâlarının kasdî bir şekilde gözetilmesi sonucu meydana gelen nazmın, bazen 'inâyet'e bağlanması, bazen da 'esneklik' olarak kabul edilerek, delâletinin yok sayılması imkansız olduğundan, her nerede bir takdim veya tehir yapılmışsa orada mutlaka bir fayda aranmalıdır³³.

Diğer yandan, takdim ve tehir, usûlüne uygun yapılmadığında, İbnu'l-Eşîr'in 'muâzale' adını verdiği ve el-Ğazvîni okulunda kelâmın fesâhatini bozan kusurlardan biri kabul edilen 'ta'kid' meydana gelir. Bu konu, kelâmın fesâhati içinde işlendiğinden burada ayrıca anlatılmayacaktır³⁴. İbnu'l-Eşîr'in, lafızların mânâya delâletleriyle ilgili ifade ettiği takdim ve tehir örnekleri şunlardır:

(1) Haberin (Müsned) Mübtedâya (Müsned ileyh) Takdimi

İbnu'l-Eşîr'e göre (قَائِمٌ زَيْدٌ) ile (قَائِمٌ زَيْدٌ) arasındaki fark, birincisinde Zeyd'in ayakta olması dışında başka niteliklere de örneğin yürümek, koşmak vb. sahip olabilirken ikincisinde haberin takdim edilmesiyle Zeyd sadece ayakta olmak sıfatıyla nitelenmektedir.³⁵

Ancak müellifin burada örnek verdiği (قَائِمٌ زَيْدٌ) cümlesinde (قَائِمٌ) ism-i fâilinin nahiv açısından fiil gibi amel etmesi konusu ihtilâflı bir konudur. Nahivcilerin büyük çoğunluğuna göre ism-i fâilin fiil gibi amel etmesinin şartları şunlardır:

ileyh (mahkum aleyh, muhber 'anh) kavramı ile de, fâil ve nâibi, haberi olan mübtedâ, kâne ve kardeşlerinin ismi, inne ve kardeşlerinin ismi, zanne ve kardeşlerinin birinci mefûlü kastedilir.

³³ el-Curcânî, *Delâilu'l-i'câz*, s. 108-110, 265.

³⁴ İbnu'l-Eşîr, Ziyâuddîn, *el-Meşelu's-sâir*, II/219-223.

³⁵ İbnu'l-Eşîr, Ziyâuddîn, (a.g.e.), II/211.

(a) Lâm-ı târifli olması. Bu durumda şimdiki, geçmiş ve gelecek zamanda amel edebilir. (جَاءَ الْمُعْطَى الْمَسَاكِينَ أَمْسَ أَوْ الْآنَ أَوْ غَدًا)

(b) İsm-i fâil lâm-ı târifsiz olursa, musağğar olmaması -zira musağğar olduğunda sıfat mevsuf makamına geçer- ve kendisinden sonra bir sıfatın gelmemesi şartına ilaveten, beş şeyden birine dayanması zorunludur:

(ba) (زَيْدٌ صَارِبٌ عَمْرًا) örneğinde olduğu gibi, *ism-i fâil* mübtedânın haberi olmalıdır.

(bb) (جَانِبِي رَجُلٌ صَارِبٌ عَمْرًا) örneğinde olduğu gibi, *ism-i fâil* bir mevsûfun sıfatı olmalıdır.

(bc) (جَانِبِي رَجُلٌ رَاكِبًا غَلَامُهُ) örneğinde olduğu gibi, *ism-i fâil* hal olmalıdır.

(bd) (أَقَاتِمُ الرَّيْدَانَ؟) örneğinde olduğu gibi, kendisinden önce istifham edatı gelmelidir.

(be) (مَا قَاتِمُ الرَّيْدَانَ) örneğinde olduğu gibi, kendisinden önce nefiy edatı gelmelidir.

Ancak Kûfe dil okulu (قَاتِمٌ زَيْدٌ) cümlesinde (قَاتِمٌ) ism-i fâilini ‘devam’ ve ‘yenilenme’ mânâsında olmak kaydıyla doğru kabul edip, diğer şartları zorunlu görmemektedirler³⁶. Bu bakımdan İbnü'l-Eşîr'in ism-i fâilin amel etmesi konusunda Kûfe okulunu benimsemiş olması mümkün görünmektedir.

Diğer yandan, *el-Feleku'd-dâir*'in müellifi İbn Ebi'l-Ĥadîd'e göre, (قَاتِمٌ زَيْدٌ) ifadesinde haberin nekre olarak takdiminin tahsis ifade ettiğini kimse ileri sürmemiştir. Bununla birlikte bazı nahivciler (القَاتِمُ زَيْدٌ) cümlesinin Zeyd'e ayakta olmayı tahsis ettiğini iddia etmişlerdir. (القَاتِمُ زَيْدٌ) cümlesi, (الشُّجَاعُ عَلِيٌّ), (الجَوَادُ حَاتِمٌ) yani, “*Cesur olan Hz. Ali'dir, Cömert olan Hâtem'dir*” sözleri gibidir. Nahivciler (القَاتِمُ زَيْدٌ) cümlesindeki tahsisin illetini ise, (القَاتِمُ) kelimesindeki ‘elif-lâm’ ile açıklamışlardır. Zira buradaki ‘elif-lâm’ın mânâsı (الَّذِي لَهُ الْقِيَامُ) olup adeta (الَّذِي لَهُ الْقِيَامُ هُوَ زَيْدٌ) demek istenmiştir. Sonuç olarak (القَاتِمُ زَيْدٌ) ifadesi de, (الَّذِي يَخْتَصُّ بِالْقِيَامِ) veya (الَّذِي يَنْفَرِدُ بِالْقِيَامِ) cümleleri kuvvetindedir³⁷.

(2) Haberin (Müsned) Tehiri

Bu tehir, mübtedânın habere karşı üstünlüğünü ifade etmeksizin (لَا رَبِّبَ فِيهِ) âyetinde olduğu gibi sadece ‘nefiy’ bildirir. Bu âyette haber takdim edilseydi, ‘tahsis’ ifade ederdi ki, İbnü'l-Eşîr'e

³⁶ Ğalayânî, Muştafa, *Câmi'u'd-durûsi'l-‘Arabiyye*, (thk. ‘Abdulmun‘im Ĥafâce), el-Mektebetu'l-‘Aşriyye, Beyrut, 1986, III/280-281; İbn Hişâm, Cemâluddîn, *Şerhu kaṭru'n-nedâ ve bellu's-şadâ*, Arslan Yayınları, İstanbul, ts., s. 269-270; en-Neccâr, Muhammed ‘Abdulazîz, *Ḍiyâu's-sâlik ilâ evḍaḥi'l-mesâlik*, Dâru'l-Furḳân, Beyrut, ts., III/13-15.

³⁷ İbn Ebi'l-Ĥadîd, *el-Feleku'd-dâir*, s. 250-251; el-Curcânî, *Delâilu'l-i'câz*, s. 182-198; Abdunnâfi, *en-Nef'*, I/220-225.

göre bu ‘*tahsis*’ hükmü doğru olmazdı³⁸. Kezâ el-Ğazvîni, müsnedin takdiminin ‘*tahsis*’ ifade etmesi dolayısıyla bu âyette takdim yapılmadığını ifade eder. Zira takdim yapılsaydı diğer İlahî kitaplarda şüphenin bulunduğu hükmedilmiş olunacaktı³⁹.

(3) Mefûlun Fâile (Müsned İleyh) Takdimi

Haber üslûbunda mefûlun fâile takdimi de, İbnu'l-Eşîr'e göre, bazen ‘*tahsis*’ için bazan da ‘*seci*’li nazm’ı korumak amacıyla yapılmaktadır. Şöyle ki: (ضَرَبْتُ زَيْدًا) ile (زَيْدًا ضَرَبْتُ) cümleleri arasındaki fark, birinci cümlede mefûlun takdimiyle, vurma eylemi Zeyd’e tahsis edilmiştir. Yani “Zeyd’e vurdum, başkasına değil” demektir. Fiilin (müsned) takdim edildiği ikinci cümlede ise, ilk cümlede bulunan tahsis kalkıp, fiil herhangi bir mefûle taalluk edebilme niteliği kazanmıştır. Böylece, ‘*vurma*’ eyleminin Zeyd’den başkasına da olabileceği ihtimali ortaya çıkmıştır. Sonuç olarak, mefûlun tehir edilmesi fiilin tahsisini ortadan kaldırırken, takdim edilmesi, yapılan eylemi Zeyd’e tahsis etmiştir.

İbn Ebi'l-Ğadîd, mefûlun takdiminin tahsis ifade ettiği hususunun bazı Arap dili bilgileri tarafından kabul edilse bile usulcülerin bunu kabul etmediklerini söyler. Onlara göre (ضَرَبْتُ زَيْدًا) ile (زَيْدًا ضَرَبْتُ) arasında hiçbir fark olmadığı gibi, ikinci cümle tahsis de ifade etmez⁴⁰.

İbnu'l-Eşîr, takdimin ‘*seci*’li nazm’a uymak için gelmesi konusuna ise (إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ) âyetini örnek verir. ez-Zemâşerî’ye göre bu âyette mefûlun takdim edilmesi tahsis içindir⁴¹. İbnu'l-Eşîr’e göre ise, burada mefûlun fiile takdim edilmesiyle tahsis değil, bu âyetin kendisinden önceki âyetlerle ‘*seci*’li nazm’ı gözetilmiştir. Zira (نَعْبُدُكَ وَنَسْتَعِينُكَ) denilseydi, mefûlun takdiminden doğan güzellik ve zarafet kaybolacaktı. Halbuki âyette (ن) ‘*nûn*’ harfi üzerinde uygulanan ‘*seci*’li nazm’ ancak bu takdimle sağlanabilmektedir⁴².

İbnu'l-Eşîr, mefûlun takdimi konusunda (خُدُوهُ فَغُلُّوهُ * ثُمَّ الْجَحِيمَ صَلُّوهُ)⁴³ (Yakalayıp da ellerini boynuna bağlayın; sonra alevli ateşe atın onu!) âyetini de örnek vermektedir. Bu âyette (الْجَحِيمَ) kelimesinin yani mefûlun, (صَلُّوهُ) fiiline takdim edilmesi tahsis için değil *seci*’ye uymak içindir.

³⁸ İbnu'l-Eşîr, Ziyâuddîn, *el-Meselu's-sâir*, II/219.

³⁹ el-Ğazvîni, *el-İğâh*, II/135.

⁴⁰ İbn Ebi'l-Ğadîd, *el-Feleku'd-dâir*, s. 245-246.

⁴¹ el-Fâkî, *Naĥvu 'z-Zemâşerî beyne 'n-nazariyye ve 't-tatbîk*, s. 102.

⁴² İbnu'l-Eşîr, Ziyâuddîn, (a.g.e.), II/210-212; Abdunnâfi, *en-Nef*, I/61; Ğayf, *el-Belâğa taĥavvur ve târîh*, s. 331.

⁴³ Hakka/30-31.

İbnu'l-Eşîr'e göre bu takdim ile ortaya çıkan güzellik konusunda hiç kimsenin bir şüphesi yoktur⁴⁴. ez-Zemahşerî'ye göre ise, bir önceki âyette olduğu gibi bu âyette de tahsis söz konusudur. Zira âyetin mânâsı, “onu, alevli ateşten başka bir yere atmayın!” demektir⁴⁵.

İbn Ebi'l-Ĥadîd ise, mefûlün takdiminin tahsis için olduğunu söyleyen ez-Zemahşerî ve bu takdimi seci'ye bağlayan bilginlerin fikirlerinin beraberce düşünülebileceğini, zira bu iki kavram arasında bir zıtlığın bulunmadığını ifade eder⁴⁶.

(4) Zarfın Takdimi

İbnu'l-Eşîr zarfın takdimini ikiye ayırmaktadır:

(a) Zarfın Olumlu Cümlede Takdimi

İbnu'l-Eşîr'e göre, olumlu cümlelerde zarfın takdimi, tahsis içindir ve tehirinden daha uygundur. (إِنَّ إِلِيَّ مَصِيرَ هَذَا الْأَمْرِ) örneğinde zarf olan (إِلَى) tehir edilerek (إِنَّ مَصِيرَ هَذَا الْأَمْرِ إِلَيَّ) denilse, ilk cümlelerin ifade ettiği tahsisi ifade edemez. Çünkü ikinci cümlede işin sonucunun 'Zeyd'den başkasına ait olabilme ihtimali de vardır.

Yine (وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاطِرَةٌ * إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ)⁴⁷ (Yüzler vardır ki o gün ışıl ışıl parlayacaktır; onlar Rablerine bakacaklar, O'nu göreceklerdir) âyeti de bir başka örnektir.

İbnu'l-Eşîr bu âyetin yorumunda çelişkiye düşmektedir. Şöyle ki, âyete mânâ verirken “kimi yüzler o gün ışıl ışıl parlayacaktır. Bu yüzler -başkasına değil- sadece Rablerine bakacaklardır” diyerek âyeteki zarfın takdimini ‘tahsis’ manasında yorumlamakta, sonra da, “burada zarfın takdimi tahsis için değil, seci'li nazma uymak içindir” demektedir.⁴⁸

(b) Zarfın Olumsuz Cümlede Takdimi

İbnu'l-Eşîr, bu türün hem takdimini hem de tehirini belâgat açısından güzel bulur. Bununla birlikte her iki durumun da kendilerine ait makamları vardır. Zarfın nefyde takdimi, nefyedilen hususun başkasına karşı üstünlüğünü belirtmek (tafdil) iken; tehir edilmesi durumunda gerçekte

⁴⁴ İbnu'l-Eşîr, Ziyâuddîn, *el-Meşelu's-sâir*, II/213: Ayrıca mefûlün takdimi konusunda bkz. İbn Ebi'l-Ĥadîd, *el-Feleku'd-dâir*, s. 245/97. madde; s. 247/98. madde s. 244-267; el-Curcânî, *Delâilu'l-i'câz*, s. 121-122.

⁴⁵ el-Fâkî, *Nahvu'z-zemâhşerî beyne'n-nazariyye ve't-taṭbîk*, s. 103.

⁴⁶ İbn Ebi'l-Ĥadîd, (a.g.e.), s. 247-249.

⁴⁷ Kıyâmet/22-23.

⁴⁸ İbnu'l-Eşîr, Ziyâuddîn, (a.g.e.), II/217-218

‘tafdil’ değil ‘nefiy’ kastedilmektedir. Örneğin (لَا فِيهَا غَوْلٌ وَلَا هُمْ عَنْهَا يُنْزَلُونَ)⁴⁹ (O içkide ne sarhoş etme özelliği vardır ne de onunla sarhoş olurlar) âyetinde zarfın takdim edilmesiyle tafdil kastedilmiştir. Yani söz konusu âyette, cennet içkisinin dünya içkilerinden üstün olduğu belirtilmek istenerek “cennet içkisinde başka içkilerde bulunan sarhoş etme özelliği yoktur” denilmektedir. Şayet zarf tehir edilseydi, tafdil olmaksızın nefiy ifade ederdi.

Aynı durum (لَا غَيْبَ فِي الدَّارِ) ile (لَا فِيهَا غَيْبٌ) cümlesi arasındaki farkta da bulunmaktadır. İlk cümlede kusur ve eksikliğin sadece evde olmadığı ifade edilirken, ikinci cümlede bu ev başka evlere tafdil edilerek “o evde, başka evlerde bulunan kusur ve eksiklik yoktur” deniliyor.

Diğer bir örnek de (إِنَّمَا ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ)⁵⁰ âyetidir. Burada zarfın tehir edilmesi, ‘kitap’tan şüpheyi nefy etmeye, onun doğru ve hakk olduğunu isbata yöneliktir. Şayet zarf takdim edilseydi, bir başka kitabın içinde şüphe olduğunu, ama Kur’an’da şüphe olmadığını ifade ederdi. ‘Abdulkâhîr’e göre ise, buradaki (لَا رَيْبَ فِيهِ) cümlesi, (ذَلِكَ الْكِتَابُ) sözünü tekit ve tahkik için getirildiğinden adeta (هُوَ ذَلِكَ الْكِتَابُ، هُوَ ذَلِكَ الْكِتَابُ) mânâsını ifade etmektedir⁵¹.

b. Cümle Öğelerinin Öncelik Sırasıyla İlgili Takdim ve Tehir

İbnu’l-Eşîr’e göre bu gruba giren örnekler, belirli bir başlık altında sınırlanamayacak kadar çoktur ve bu kısımda yer alan bir cümlede tehir yapıldığında mânâ değişmez⁵². Müellif bu konuyu, ‘sebebin müsebbebe takdimi’ ve ‘çoğun aza takdimi’ olarak ikiye ayırmaktadır.

(1) Sebebin müsebbebe takdimi:

‘Sebebin müsebbebe takdimi’yle ilgili olarak müellif, (إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ) âyetini örnek olarak vermektedir. Bu âyette mefûlün fiile takdiminde, Allah’a yakınlığın vesilesi olan ‘ibâdet’, yardım istemek anlamındaki ‘istiâne’den önce zikredilmiştir. Zira, maksadın tahakkuku için bu daha uygun ve daha hızlı bir yoldur. Burada âyet, (إِيَّاكَ نَسْتَعِينُ وَإِيَّاكَ نَعْبُدُ) şeklinde ifade edilseydi, bu vecih de câiz olmakla birlikte yukarıdaki anlamı ifade etmezdi⁵³.

⁴⁹ Saffât/47.

⁵⁰ Bakara/1-2.

⁵¹ İbnu’l-Eşîr, Ziyâuddîn, *el-Meşelu’s-sâir*, II/212-219; el-Curcânî, *Delâilu’l-i’câz*, s. 227; *en-Nef’*, I/32; eṭ-Ṭibî, *eṭ-Ṭibyân fi ‘ilmi’l-me‘ânî ve’l-bedi’ ve’l-beyân*, s. 136-137. Takdimin ikinci türü olan ‘muâzale’ için bkz. İbnu’l-Eşîr, Ziyâuddîn, (a.g.e.), II/223-227.

⁵² İbnu’l-Eşîr, Ziyâuddîn, (a.g.e.), II/210.

⁵³ İbnu’l-Eşîr, Ziyâuddîn, (a.g.e.), II/223.

(2) Çoğun aza takdimi:

‘Çoğun aza takdimi’yle ilgili olarak müellif,

وَاللَّهُ خَلَقَ كُلَّ دَابَّةٍ مِنْ مَاءٍ فَمِنْهُمْ مَنْ يَمْشِي عَلَى بَطْنِهِ وَمِنْهُمْ مَنْ يَمْشِي عَلَى رِجْلِهِ وَمِنْهُمْ مَنْ يَمْشِي عَلَى أَرْبَعٍ⁵⁴

Allah her canlıyı sudan yarattı. İşte bunlardan kimi karnı üstünde sürünür, kimi iki ayağı üstünde yürür, kimi dört ayağı üstünde yürür.

âyetini örnek vermektedir. Bu âyette, karınları üzerinde yürüten canlılar, iki veya dört ayağı üzerinde yaşayan canlılara takdim edilmiştir. Zira ayaksız yürüme Allah’ın kudretine daha fazla delâlet etmektedir. Bundan sonra iki veya dört ayağı üzerinde yürüten canlılar zikredilerek, takdimdeki tertip ile bu sırta işaret edilmiştir⁵⁵.

6. İcaz

Nahiv ilmine en uzak konulardan biri olarak değerlendirilen⁵⁶ icaz konusunu, İbnu’l-Eşîr, özellikle *el-Meşelu-s-sâir*⁵⁷, *el-Câmi’u’l-kebir*⁵⁸ ve *‘el-Miftâhu’l-munşâ*⁵⁹ adlı eserlerinde ele almıştır. Konuyu inceleyen belâgat imamlarından es-Sekkākî, ‘icaz’ ve ‘itnâp’ konularının izafi birer konu olmalarından yola çıkarak⁶⁰, icazlı cümlelerde, hazf edilen lafız veya cümleleri belirlemek veya cümlede itnâbı tayin etmek için, bir takım kesin kuralları değil, halkın günlük işlerini yürütürken kullandığı konuşma üslubundaki örfü esas almak gerektiğine işaret etmektedir⁶¹. Ancak el-Şazvînî buna itiraz ederek, bir şeyin izâfî olmasının, o şey üzerinde fikir yürütülemeyeceği anlamına gelmediğini, ayrıca konuyu örfe bırakmanın da, meçhule havale etmek olacağını söylemiş, kitabında bu konulara da yer vererek bazı tasnifler yapmıştır⁶².

el-Şazvînî okulunda bir kelâm, konuşan kişinin maksadını az, fakat yeterli lafızlarla anlatıyorsa ‘icaz’, meramına denk düşen lafızlarla anlatıyorsa ‘müsâvât’, bir faydayı temin etme gayesiyle mânâdan daha fazla lafızlarla dile getiriyorsa ‘itnâb’, lafızlar mânâyı ifade edemeyecek ölçüde yetersiz olup mânâ bozuluyorsa ‘ihlâl’ (icazın zıddı), cümle gereksiz şekilde uzatılıyor

⁵⁴ Nûr/45.

⁵⁵ İbnu’l-Eşîr, Ziyâuddîn, *el-Meşelu’s-sâir*, II/223-225.

⁵⁶ Malûb, *Şurûhu’t-telhîs*, s. 316; er-Râzî, *Nihâyetu’l-icâz fi dirâyeti’l-i’câz*, s. 347.

⁵⁷ İbnu’l-Eşîr, Ziyâuddîn, (a.g.e.), II/255-341.

⁵⁸ İbnu’l-Eşîr, Ziyâuddîn, *el-Câmi’u’l-kebir*, s. 124-143 vd.

⁵⁹ İbnu’l-Eşîr, Ziyâuddîn, *Kitâbu’l-miftâhi’l-munşâ*, s. 93-94, 143.

⁶⁰ es-Sekkākî, *Miftâhu’l-‘ulûm*, s. 130; el-Şazvînî, *el-İdâh*, III/169; Mañlûb, (a.g.e.), s. 242-243; et-Ṭîbî, *et-Ṭibyân fi ‘ilmi’l-me‘ânî ve’l-bedi’ c ve’l-beyân*, s. 145.

⁶¹ el-Şazvînî, (a.g.e.), III/170.

⁶² el-Şazvînî, (a.g.e.), III/172; Mañlûb, (a.g.e.), s. 316-319; Abdunnâfi, *en-Nef’*, I/356; Bosnalı, *el-Muṭavvel ‘ale’t-telhîs*, s. 282-283; et-Taftazânî, *Muḥtaşaru’l-me‘ânî*, s. 123.

ancak cümlede fazlalık olan lafız belli değilse ‘tatvil’ (itnabın zıddı), fazla olan bu lafız belli ise ‘haşiv’, şayet bu haşiv mânâyı bozuyorsa ‘haşv-i müfsid’, bozmuyorsa ‘haşv-i gayr-ı müfsid’ adını almaktadır⁶³.

İcaz konusuna metodik bir üslupla yaklaşan el-Ḥafācī’ye göre, “*muhatabın, bir kelâmın telifinin güzel ya da çirkin yapılışında hiç bir tesiri yoktur*”⁶⁴. Ona göre, eğer “*icazlı bir kelâm, mânâsına açık bir şekilde delâlet etmiyorsa, o kelâm icazlı olduğundan değil, mânâsının gizli olduğundan dolayı çirkindir ve zemmedilir*”⁶⁵.

Yanı sıra, el-Ḥafācī icaz ile itnabı karşılaştırırken konuya daha çok nicelik açısından bakmaktadır. “*Şayet iki yoldan her biri de aynı eşitlik ve kolaylıkla maksada götürüyor ve fakat bunlardan biri, diğerine göre daha kısa ise, maksada daha yakın olan yol makbuldür*”⁶⁶. Ayrıca icazı, “*mânânın mümkün olan en az lafızla ifade edilmesi*”⁶⁷ olarak tanımlamaktadır.

‘Abdulḫāhir el-Curcānī de icazı, “*az lafızla çok mânâyı delâlet etmektir*” şeklinde tanımlar ve onun, lafzın terkip içindeki mânâsından dolayı meydana gelen bir vasıf olduğunu ifade eder⁶⁸.

İbnu’l-Eşîr’in icaz konusunda söylediklerine bakıldığında konuya daha çok nicelik açısından yaklaştığı, lafızlar ve bunların niteliği hakkındaki bağlantılara ise hemen hemen hiç değinmediği görülmektedir⁶⁹.

Müellife göre icaz, lafzın mânâyı kendisinde bir fazlalık olmaksızın delâlet etmesidir⁷⁰. Diğer bir ifadeyle, icaz, bir kelâmda bulunan lafızların fazla olanlarının hazfedilmesidir. İcazda asıl önemli husus, lafız değil mânâdır. Ancak burada kastedilen lafızların ihmal edilmesi değildir. Az bir lafız, bir çok mânâyı delâlet edebilirken, bir çok lafız da pek az mânâyı delâlet edebilir⁷¹. Bu

⁶³ el-Ḳazvīnī, *el-İdāh*, III/173-180; İbnu’l-Eşîr, Ziyāuddīn, *el-Cāmi’u’l-kebīr*, s. 12, 118, 124; İbnu’l-Eşîr, Ziyāuddīn, *Kitābu’l-miftāhī’l-munşā*, s. 93-94, 143-144; el-‘Askerī, *Kitābu’ş-şunā‘ateyn*, 58, 193, 194-208; el-Curcānī, *Esrāru’l-belāğa*, s. 19; el-Curcānī, *Delāilu’l-icāz*, s. 463; el-Ḥafācī, *Sirru’l-feşāha*, s. 138, 194, 196, 200-209; el-Ḳayravānī, *el-‘Umde*, I/250; İbn Ebi’l-İşba‘, *Tahrīru’t-tahbīr*, s. 198, 459, 462-463, 467; Matlūb, *Mu‘cemu muştalahāti’n-naḳdi’l-‘Arabīyyi’l-ḳadīm*, s. 49-50, 54; 80-82; 165-166; 210-211; Altuncī, *el-Mu‘cemu’l-mufaşşal fi’l-edeb*, I/146-147.

⁶⁴ el-Ḥafācī, *Sirru’l-feşāha*, s. 197.

⁶⁵ el-Ḥafācī, (a.g.e.), s. 198.

⁶⁶ el-Ḥafācī, (a.g.e.), s. 203.

⁶⁷ el-Ḥafācī, (a.g.e.), s. 203.

⁶⁸ el-Curcānī, (a.g.e.), s. 463-464.

⁶⁹ Zeytūn, Ali Mehdī, *‘İcāzu’l-Ḳur’an ve eşeruhū fi taṭavvuri’n-naḳdi’l edebī*, Dāru’l-Maşriḳ, Beyrut, 1992, s. 248-249.

⁷⁰ İbnu’l-Eşîr, Ziyāuddīn, *el-Meşelu’s-sāir*, II/255, 259-262, 264, 383; İbnu’l-Eşîr, Ziyāuddīn, *el-Cāmi’u’l-kebīr*, s. 124; İbnu’l-Eşîr, Ziyāuddīn, *Kitābu’l-miftāhī’l-munşā*, s. 93, 94.

⁷¹ İbnu’l-Eşîr, Ziyāuddīn, *el-Meşelu’s-sāir*, II/255.

durum müellife göre, tek bir kıymetli cevherin çok sayıdaki değersiz madenî paraya kıyas edilmesine benzemektedir. Şayet mânâların üstünlüğüne bakılırsa, tek bir kıymetli cevher, değerinden dolayı tercih edilecektir. Tatvil ise, bunun tam tersidir⁷².

Diğer yandan mânânın sahip olduğu üstünlük dolayısıyla, Hz. Peygamber yedi âyetten ibâret küçük bir sûre olan ‘Fâtiha sûresi’ne ‘Ümmü’l-Kitâb’ adını vermiştir. Eğer lafzın nicelik bakımından çokluğu birinci derecede göz önüne alınsaydı, Bakara veya Âl-i İmrân sûrelerinin ‘Ümmü’l-Kitâb’ adını alması gerekirdi. O halde Fâtiha’nın ‘Ümmü’l-Kitâb’ olması lafızlarından dolayı değil, Kur’an’ın asıl maksatlarını küçük bir ölçekte, adeta bir harita gibi içinde barındırması, yani îcazı sebebiyledir⁷³.

Bunlara ilaveten, bazı sûreler hakkında Hz. Peygamberin yaptığı “Kur’an’ın üçte birine veya tamamına denktir” türündeki karşılaştırmalar, İbnu’l-Eşîr’e göre, lafzın değil, mânânın öncelikli olarak göz önüne alındığını isbat etmektedir⁷⁴.

İbnu’l-Eşîr, hem lafzın mânâdan fazla, hem de mânânın lafızdan fazla olabileceğine inanmaktadır. Şayet, mânânın lafızdan fazla olabileceği kabul edilmezse, lafızların da mânâdan fazla olamayacağı kabul edilmek zorundadır. Halbuki, bazan bir mânâyâ delâlet eden lafızların bir kısmının atılmasıyla, mânâda bir eksiklik oluşmadığı görülmektedir. Diğer yandan, hazf yoluyla yapılan îcaz, mânânın lafızlardan fazla olduğunun en büyük bir delilidir⁷⁵.

İbnu’l-Eşîr, hazfedilen lafızdan fazla olan mânâyâ delâlet edip onun karşılığı olacak mukadder bir lafzın zaruri olup olmadığını tartışırken de bunu gereksiz bulduğunu söyler. Çünkü, fazla olan mânâ açık, bu mânâyâ delâlet eden lafız ise gizlidir. Gizli olan lafız telaffuz edilmediğinden yok hükmünde olduğu halde, mânâsı bâkidir. Ona delâlet eden lafız ise mevcut değildir. Hitaptan anlaşılan bütün mânâlar da bunun gibidir.

Örneğin, yanına gelen birisine (أَهْلًا وَ سَهْلًا) denildiğinde bu ifadenin hazfedilmiş bir âmil yoluyla mansup olduğu anlaşılır. Bu ifade (وَجَدْتِ أَهْلًا وَ لَقِيتِ سَهْلًا) şeklinde takdir edilmektedir. Ancak burada (وَجَدْتِ) ve (لَقِيتِ) kelimeleri mahzuf, bu kelimelerin delâlet ettiği mânâ ise bâkidir. Dolayısıyla burada mânâ, söz konusu kelimelerin hazfedilmiş olmalarına rağmen anlaşılabilir. Şu halde burada mânâ fazlalığı olduğuna şüphe yoktur.

⁷² İbnu’l-Eşîr, Ziyâuddîn, *el-Meşelu’s-sâir*, II/255, 258-259, 263-264, 383.

⁷³ İbnu’l-Eşîr, Ziyâuddîn, (a.g.e.), II/255-256.

⁷⁴ İbnu’l-Eşîr, Ziyâuddîn, (a.g.e.), II/255-258, 264.

⁷⁵ İbnu’l-Eşîr, Ziyâuddîn, (a.g.e.), II/266.

Diğer yandan, mânâ fazlalığı mahzuflar dışında kinâye vb. durumlarda da olmaktadır. Çünkü kinâye hem hakikî hem de mecâzî mânâsına delâlet edebilen bir özellik taşır⁷⁶.

İbnu'l-Eşîr'den sonra îcaz, ıtnap ve müsâvat -İbnu'l-Eşîr, 'müsâvat'ı 'takdir' olarak, 'îcaz'ı da 'işâret' olarak adlandırır⁷⁷- konularını ele alan el-Ğazvîni, bazı ayrıntılardaki farklılıklar bir kenara bırakılırsa aşağı yukarı onun izinden gittiği söylenebilir. Zira, el-Ğazvîni'nin 'et-Telhîş' adlı eseriyle, İbnu'l-Eşîr'in eserleri karşılaştırıldığında, îcaz, ıtnap ve müsâvat konularında iki müellifin tasnifleri arasında -küçük farklılıklara karşın- büyük benzerlikler olduğu görülecektir. Bu benzerlikler ve farklılıklar ikiye ayrılabilir:

Birincisi: Hem İbnu'l-Eşîr hem de el-Ğazvîni, îcazı hazifli ve hazifsiz olarak iki kısma ayırmaktadırlar. Tek fark, İbnu'l-Eşîr'in, hazifsiz yapılan îcazı takdir (müsâvât) ve kasr olarak ikiye ayırması, el-Ğazvîni'ninse, takdir konusunu müsâvât başlığı altında müstakil olarak ele almasıdır.

İkincisi: İbnu'l-Eşîr, hazifli îcazı kelimelerin ve cümlelerin hazfi olarak ikiye ayırıp, müfredatın hazfini de kendi içinde, fâilin, fiil ve cevabının, mefûlun vb. hazfi şeklinde on dört başlık halinde incelemiştir. Cümlelerin hazfini, önce kendi içinde faydalı ve faydasız cümlelerin hazfi olarak ikiye ayıran müellif, daha sonra bunları da dört başlık altında ele almış, sonra bu maddelere de alt başlıklar ilave etmiş, dolayısıyla konuları gereğinden fazla dağıtmıştır. el-Ğazvîni ise, hazifli îcazı cümlelerin bir bölümünün hazfi, cümlelerin tamamının hazfi, ve birden fazla cümlelerin hazfi şeklinde üçe ayırarak, cümlelerin bir bölümünün hazfedildiği kısımda, İbnu'l-Eşîr'in kelimelerin hazfinde ele aldığı konuların bir kısmına değinmiş, cümlelerin tamamının hazfedildiği bölümde ise, İbnu'l-Eşîr'in, 'cümlelerin hazfi' başlığı altında incelediği konuların bir bölümünü ele almıştır.

Dolayısıyla İbnu'l-Eşîr, kendisinden sonraki belâgatçılar ve özellikle de el-Ğazvîni⁷⁸ vasıtasıyla mantık ve felsefe okulunun îcaz konusundaki fikirlerini etkilemiş görünmektedir. Ancak el-Ğazvîni, İbnu'l-Eşîr'in aşırı tasniflerine karşılık, bazı eksikliklere ve yetersiz örneklemelere rağmen, konuyu daha derli toplu işlemektedir⁷⁹.

⁷⁶ İbnu'l-Eşîr, Ziyâuddîn, *el-Meşelu's-sâir*, II/266-267.

⁷⁷ İbnu'l-Eşîr, Ziyâuddîn, *Kitâbu'l-miftâhi'l-munşâ*, s. 93, 94.

⁷⁸ Mañlûb, *Şurûhu't-telhîş*, s. 387-404, Abdunnâfi, *en-Nefc*, I/356-357.

⁷⁹ Mañlûb, (a.g.e.), s. 316.

a. Hazifli İcaz

Hazifli icaz, kelime veya cümlenin hafzedilmesidir. Bu icaz türünde kelâm, anlam açısından, hafzedilen ögeye delâlet eder. Çünkü, hazifli icaz mânânın lafızdan fazla olduğu yerlerde olabilir. Mahzuf olan lafız veya cümlenin, kelâmda kendisine ait bir yeri/konumu olduğundan, hafzedilen hususun ne olduğunu ve hangi ögenin hafzedildiğini ortaya koymak kolaydır⁸⁰.

İcaz'ın bu kısmında mutlaka bir karîne bulunmasını şart koşan İbnu'l-Eşîr'e göre, şayet hafzedilen unsura delâlet eden böyle bir karine bulunmazsa, kelâm anlamsızlaşır ve dil açısından hatalara sebep olabilir. Diğer yandan, belâgatta hazfin şartı, hafzedilen öge ortaya konduğunda, kelâmın önceki güzelliğinin ve tatlılığının kaybolarak belâgat açısından zayıf düşmesidir⁸¹.

İbnu'l-Eşîr'e göre, mahzuf olan öge daha çok müfret lafızlarda görülür. Sözelimi (أَهْلًا وَسَهْلًا) cümlesinde mahzuf öge ya irâp yoluyla tespit edilir -zira bu cümledeki mansub kelimeler, kendilerini nasbeden mahzuf bir âmili göstermektedir- ya da mahzuf öge (فَلَانٌ يَحُلُّ وَيَعْقُدُ) örneğinde olduğu gibi, mânânın tamamına bakılarak tespit edilir. Mahzufun anlam yoluyla anlaşıldığı bu tür hafz, genellikle cümlelerde görülür⁸². Bu gibi cümlelerde, mahzufun, iraptan yola çıkılarak anlaşılması mümkün olmadığından, mânânın tamamına bakılması gerekir. Bu yapıldığında, yukarıdaki cümlenin (إِنَّهُ يَحُلُّ الْأُمُورَ وَيَعْقُدُهَا) anlamına geldiği de anlaşılır.

İbnu'l-Eşîr hazifli icaz konusunun izahında çoğunlukla el-Curcânî'nin *Delâilu'l-i'câz* adlı eserini esas alarak, pek çok yerde ondan harfi harfine nakiller yapmakta, ancak ne yazardan ne de eserinden söz etmemektedir. Müellifin el-Curcânî'den yararlandığı konular şu şekilde sıralanabilir:

Birincisi: İbnu'l-Eşîr, icaz konusunu işlediği bölümün başında, el-Curcânî'nin *Delâilu'l-i'câz*'ın giriş kısmındaki cümleleri olduğu gibi nakletmiştir⁸³.

İkincisi: Mefûlun hazfi konusunda verdiği örnekler de yine '*Delâilu'l-i'câz*'da zikredilenlerle aynıdır⁸⁴.

⁸⁰ İbnu'l-Eşîr, Ziyâuddîn, *el-Meşelu's-sâir*, II/264; İbnu'l-Eşîr, Ziyâuddîn, *el-Câmi'u'l-kebîr*, s. 12; Karşılaştırınız; el-Curcânî, *Delâilu'l-i'câz*, s. 151-152; el-Şazvînî, *el-İdâh*, III/184; Mitrâcî, *el-Câmi' li-funûni'l-luğati'l-ʿArabîyye*, s. 83; eṭ-Ṭibî, *eṭ-Ṭibyân fi ʿilmi'l-meʿânî ve'l-bedîʿ ve'l-beyân*, s. 148; el-ʿAskerî, *Kitâbu's-şinâʿateyn*, s. 201.

⁸¹ İbnu'l-Eşîr, Ziyâuddîn, *el-Meşelu's-sâir*, II/268; Aynı ifadelerle, bkz. el-Curcânî, (a.g.e.), s. 163.

⁸² İbnu'l-Eşîr, Ziyâuddîn, (a.g.e.), II/268-269.

⁸³ İbnu'l-Eşîr, Ziyâuddîn, (a.g.e.), II/268; İbnu'l-Eşîr, Ziyâuddîn, *el-Câmi'u'l-kebîr*, s. 124; Karşılaştırınız; el-Curcânî, *Delâilu'l-i'câz*, s. 146

⁸⁴ İbnu'l-Eşîr, Ziyâuddîn, *el-Meşelu's-sâir*, II/291; Karşılaştırınız; el-Curcânî, (a.g.e.), s. 154

Üçüncüsü: Keza, müteaddî (geçişli) fiilin mefûlünün hazfinde, hem verilen örnekler, hem de bu hazfin gerekçesi *Delâilu'l-i'câz*'dan aynen alınmıştır. Örneğin (فَلَانَ يَحُلُّ وَيَعْقِدُ) cümlesinde, mefûlun hazfinin, fiilin mânâsını isbata yönelik olup, mefûlün göz önüne alınmamış olması her iki kaynağa da aynı şekilde geçmektedir⁸⁵.

Dördüncüsü: Cümle sonunda hazfe delâlet eden bir unsurun bulunması durumunda, mefûlün hazfinin daha iyi olduğunu gösteren örnek ve yorumlar da bütünüyle *Delâilu'l-i'câz*'dan alınmıştır⁸⁶.

Beşincisi: Bazı yerlerde mefûlun hazfinin değil, zikrinin belâgat açısından daha uygun olduğu hususu da *Delâilu'l-i'câz*'dan alınan örnek ve yorumlarla ifade edilmektedir.

Meselâ, 'irade' (istek) bildiren bir fiilin, nadir, sıradışı bir mefûle taalluk etmesi durumunda, mefûlun açıkça zikrinin, hazfinden daha makbul olması konusunda verdikleri şu örnekte olduğu gibi⁸⁷:

وَلَوْ شِئْتُ أَنْ أَبْكِيَ دَمًا بَكَيْتُهُ عَلَيْهِ، وَلَكِنْ سَاحَةُ الصَّبْرِ أَوْسَعُ

Kan ağlamak isteseydim eğer onun için bunu yapardım.

Ne var ki, sabretmek daha güzeldir.

Harun Reşid'in komutanlarından el-Hüreymî'ye söylenilen bu mersiyede, insanın göz yaşı yerine kanla ağlaması, sıra dışı bir durum olduğundan, mefûlun açıkça zikredilmesi daha uygun görülmüştür.

Altıncısı: *Delâilu'l-i'câz*'da 'tefsir şartıyla izmâr' konusu, kısa fakat özlü bir şekilde incelenirken, *el-Meşelu's-sâir*'de 'cümlelerin hazfi başlığı' altında, soru edatı yoluyla, nefiy-ispat yoluyla ve bu ikisi dışında olmak üzere üçe ayrılarak daha ayrıntılı olarak, fakat benzer lafız ve örneklerle ele alınır. *el-Meşelu's-sâir*'de 'tefsir şartıyla izmâr', "cümle sonunda getirilecek bir hususu cümle başında hazfetmek" şeklinde tanımlanmıştır. İbnu'l-Eşîr'e göre bu tür 'hazif'lerde, cümlede mutlaka bir 'karîne' bulunmalıdır⁸⁸.

⁸⁵ İbnu'l-Eşîr, Ziyâuddîn, *el-Meşelu's-sâir*, II/291; Karşılaştırmız; el-Curcânî, (a.g.e.), s. 153-154

⁸⁶ İbnu'l-Eşîr, Ziyâuddîn, (a.g.e.), II/294; Karşılaştırmız; el-Curcânî, *Delâilu'l-i'câz*, s. 163

⁸⁷ İbnu'l-Eşîr, Ziyâuddîn, (a.g.e.), II/293-295; Mehned Zihni, *el-Ğavlu'l-ceyyid*, s. 168-169; Bu bölümde alıntı aynı lafızlarla yapılmıştır, karşılaştırmız; el-Curcânî, (a.g.e.), s. 164; er-Râzî, *Nihâyetu'l-icâz fi dirâyeti'l-i'câz*, s. 342.

⁸⁸ İbnu'l-Eşîr, Ziyâuddîn, (a.g.e.), II/294; Bu bölümde alıntı çok yakın lafızlarla yapılmış, karşılaştırmız; el-Curcânî, *Delâilu'l-i'câz*, s. 163.

b. Hazifsiz İcaz

İbnu'l-Eşîr'e göre, bu icaz türü de iki kısma ayrılmaktadır:

(1) Takdir (müsâvât)

Lafzın mânâya eşit olmasıdır. Belâgat imamlarının bir çoğu bu icaz türünü 'müsâvât' olarak adlandırmaktadır. İbnu'l-Eşîr bu konuyu kendisinden önceki belâgat imamları gibi ele almaktadır⁸⁹.

(2) Kısar (Kasr)

Bir kelâmda hazf yapılmaksızın mânânın lafızdan fazla olmasıdır⁹⁰. Kasr yoluyla yapılan icaz, -ki buna icaz-ı belâgat da denilir- birden fazla ihtimale delâlet eden kasr ile, aynı sayıda ve benzer lafızlarla ifadesi mümkün olmayan kasr olmak üzere ikiye ayrılır⁹¹. Kur'an'da kasrın birinci türünün bolca örnekleri bulunmaktadır.

Mesela, (أَلَدِينِ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ أُولَئِكَ لَهُمُ الْأَمْنُ...) (İnanıp da imanlarına herhangi bir haksızlık bulaştırmayanlar var ya, işte güven onlarıdır) âyetinde, (الْأَمْنُ) 'emniyet' kelimesinin kapsamına hoş giden her güzel şey girerken, korku, fakirlik, ölüm, nimetin son bulması gibi insana ürküntü veren diğer bütün hususlar kapsam dışında tutulmakta ve bunların inananlardan uzaklaştırılacağı ifade edilmektedir⁹³.

Müellife göre kasrın ikinci türü icazın en yüksek mertebesi olup, belâgat erbâbının kelâmında bile nadiren bulunabilir. Bir çok belâgat ustası gibi⁹⁴ İbnu'l-Eşîr'in de bu konuda verdiği örneklerden biri (وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ) (Kısasta sizin için hayat vardır) âyetidir. Bu âyet, bu ikinci

⁸⁹ İbnu'l-Eşîr, Ziyâuddîn, *el-Meşelu's-sâir*, II/264; İbnu'l-Eşîr, Ziyâuddîn, *Kitâbu'l-miftâhi'l-munşâ*, s. 93, 143-144; İbnu'l-Eşîr, Ziyâuddîn, *el-Câmi'u'l-kebîr*, s. 12, 114; İbnu'l-Eşîr, Ziyâuddîn, *Kifâyetu't-ţâlib*, s. 179; İbnu'l-Eşîr, Ziyâuddîn, *el-Miftâhu'l-munşâ*, s. 93, 143-144; el-Şayrahî, *el-Umde*, I/250; el-Şayrahî, *Kitâbu's-sınâ'ateyn*, s. 199; el-Curcânî, (a.g.e.), s. 104; el-Şayrahî, *el-İddâh*, III/173, 180; el-Şayrahî, *Sirru'l-feşâha*, s. 196, 206; Hasan, 'Abdulvâhid, *Dirâsât fi'l-belâga'inde Ziyâuddîn b. el-Eşîr*, s. 126-127; Mitrâcî, *el-Câmi' li-funûni'l-luğati'l-Arabîyye*, s. 87; İbn Ebi'l-İşba'c, *Tahrîru't-tahbîr*, s. 197, 467.

⁹⁰ İbnu'l-Eşîr, Ziyâuddîn, II/264; İbnu'l-Eşîr, Ziyâuddîn, *el-Câmi'u'l-kebîr*, s. 124; el-Şayrahî, (a.g.e.), III/181; el-Şayrahî, (a.g.e.), s. 169; Mitrâcî, (a.g.e.), s. 86.

⁹¹ İbnu'l-Eşîr, Ziyâuddîn, *el-Meşelu's-sâir*, II/338; İbnu'l-Eşîr, Ziyâuddîn, *el-Câmi'u'l-kebîr*, s. 143.

⁹² Enam/82.

⁹³ İbnu'l-Eşîr, Ziyâuddîn, *el-Meşelu's-sâir*, II/336; el-Şayrahî, (a.g.e.), s. 196.

⁹⁴ el-Curcânî, (a.g.e.), s. 261, 289, 390, 428, 547; el-Şayrahî, (a.g.e.), III/181-185; el-Şayrahî, (a.g.e.), s. 195, 385; el-Şayrahî, (a.g.e.), s. 198; İbn Ebi'l-İşba'c, (a.g.e.), s. 198, 468; er-Râzî, *Nihâyetu'l-İcâz fi dirâyeti'l-icâz*, s. 347-351; et-Tejbî, *et-Tejbân fi 'ilmi'l-me'ânî ve'l-bedi' ve'l-beyân*, s. 84, 155-156.

⁹⁵ Bakara/179.

türün en parlak örneğidir. İbnu'l-Eşîr'e göre bu alanda başarılı olmak için beyân ilminde uzman olmak gerekir⁹⁶.

İbnu'l-Eşîr'e göre, îcaz, itnap ve tatvil üç yola benzer. İcaz, bunların içinde hedefe en yakın olanıdır. İtnap ve tatvil ise, hedefe aynı uzaklıktadır. Ancak itnap, tatvilden bir parça farklıdır. Bir fayda gözetilerek yapılan her tekrar (tekrir) itnaptır; ancak her itnap tekrar değildir. Faydası olmayan her tekrar, tatvil olurken, her tatvil, faydasız bir tekrar olarak görülmez⁹⁷.

Bir kısım beyân âlimine göre, 'îcaz' açısından kelâm ikiye ayrılmaktadır:

Birincisi: İcaz'ın güzel olduğu tür, ki bunlar şiir ve yazışmalardır.

İkincisi: 'Tatvil'in güzel olduğu tür, ki bunlar da hutbeler, fetihlerden, savaşlardan bahseden halk hikayeleridir. Bu âlimlere göre, sözkonusu eserlerde kelâm mümkün olduğunca uzun olursa, halk daha kolay anlar ve tesiri daha fazla olur. Ama îcaz ve ihtisar yolu izlenirse, tesir daha hususi kalır.

İbnu'l-Eşîr yukarıda ifade edilen görüşü reddeder. Ona göre, kelâmın seçiminde halkın anlaması ölçü olarak alınmaz. Öyle olsaydı, sıradan lafızların kullanılması da kaçınılmaz olurdu. zira bu tür lafızları halk daha kolay anlamaktadır. Bu konuda izlenecek yol, lafızları mânâya göre terkîp etmek ve lafızların mânâdan fazla olmamasına dikkat etmektir. Bununla birlikte, böyle bir kelâmın halk tarafından anlaşılması şart değildir. Güneşin ışığını âmâ bir insanın görememesi ışığın kusurundan değil, o insanın gözündeki kusurdan dolayıdır⁹⁸. İbnu'l-Eşîr *el-Meşelu's-sâir*'de bu konuyu ele aldığı bölümü şu şiirle bitirmektedir:

عَلَيَّ نُحْتُ الْقَوَائِي مِنْ مَعَادِنِهَا وَمَا عَلَيَّ بِأَنْ لَا تَفْهَمَ الْبِقْرُ

Benim vazifem, kâfiyeleri (mânaları) madenlerinden bulup çıkarmaktır.

İnekler (anlayışı kıt insanlar) anlamıyorsa bana ne!

Görüldüğü gibi, kendisinden önceki belâgat âlimlerini izleyerek îcazı ikiye ayıran İbnu'l-Eşîr, sınıflandırma konusunda onlardan farklı düşünmektedir. Zira, hazifli ve hazifsiz îcaz konusunda onları izlerken, hazifsiz îcazı, takdir (müsâvât) ve kasra taksim ederek onlardan ayrılmaktadır. Daha önceki belâgatçılar ise, takdir konusunu müsâvât adıyla müstakil bir başlık altında incelemekteydiler⁹⁹.

⁹⁶ İbnu'l-Eşîr, Ziyâuddîn, *el-Meşelu's-sâir*, II/338-341.

⁹⁷ İbnu'l-Eşîr, Ziyâuddîn, (a.g.e.), II/345, 355.

⁹⁸ İbnu'l-Eşîr, Ziyâuddîn, (a.g.e.), II/258-259.

⁹⁹ el-Ğazvîni, *el-İdâh*, III/180.

Diğer yandan İbnu'l-Eşîr, hazifli îcaz başlığı altında yer verdiği ögelerin (fâil, mefûl, fiil vb.) hazfini de 14 başlığa ayırarak, konuya öncekilerin yapmadığı ölçüde ayrıntılı bir şekilde yaklaşmaktadır. O nedenle bir bütün olarak bakıldığında, İbnu'l-Eşîr'in îcaz konusunda ortaya koyduğu sınıflandırma büyük ölçüde orijinal olduğu söylenebilir.

7. İtnap

Belâgatta itnap, maksadı -bir faydaya binaen- alışlagelmiş ibareden daha fazlasıyla ifade etmektir¹⁰⁰.

İbnu'l-Eşîr'e göre, itnap, lügat anlamıyla bir hususta mübâlağa yapmak, bir şeyi abartmak anlamına gelmektedir. Nitekim rüzgar şiddetini arttırdığında Araplar, (أُطْبِتِ الرِّيحُ) derler. Bu iştikak ve asıdan yola çıkarak, itnabın, bir mânâyı mübalağalı ve tekitli bir şekilde ifade etmek olduğu söylenebilir. İbnu'l-Eşîr'e göre, itnap tekidin bir türü olup kelâmda mübalağa amacıyla yapılır ve aslında beyân ilminin tamamında bir bakıma mübalağa unsuru bulunur¹⁰¹.

Ona göre beyân âlimleri itnap konusunda ihtilafa düşmüşlerdir. Bu âlimlerden bir kısmı konuyu îcazın zıddı olan 'tatvil'e dahil ederken hata etmişlerdir. Örneğin el-^cAskerî, fetih ve gâzâ gibi halka okunacak tarihsel olayların anlatıldığı eserlerde tatvil ve itnabın gerekliliğine işaret ederek¹⁰² yanlış yapmıştır. Ona göre, sözü edilen bu tatvilden tarihi hadiselerin yorumları kastediliyorsa, bunun böyle olması gerektiğini zaten herkes bilir. Yok eğer bununla, bir mânânın avam tarafından anlaşılması için tekrar tekrar yinelenmesi ve sözün uzatılması kastediliyorsa, bu kabul edilemez.

Diğer yandan Kur'an'ın hemen bütünü, halkın anlayacağı lafızlarla nâzil olmuştur. 'Garîbu'l-Kur'an' olarak adlandırılan sınırlı bir kelime gurubu bu kuralın dışındadır. Bu noktadan hareketle, İbnu'l-Eşîr'e göre, bütün kitapların hem avamın hem de havassın anlayacağı şekilde basit lafızlarla yazılması gerekir. O nedenle itnap sadece avâma değil, havassa da yapılır¹⁰³. Müellif itnabı ikiye ayırmaktadır:

¹⁰⁰ el-^cAskerî, *Kitâbu's-şinâ'ateyn*, s. 209; el-^cKazvî, *el-İdâh*, III/174.

¹⁰¹ İbnu'l-Eşîr, *Ziyâuddîn*, (a.g.e), II/341, İbnu'l-Eşîr, *Ziyâuddîn*, *el-Câmi'u'l-kebir*, s. 151; Mitrâcî, *el-Câmi' li-funûni'l-luğati'l-Arabiyye*, s. 87.

¹⁰² el-^cAskerî, (a.g.e), s. 37-39, 209; 211-212.

¹⁰³ İbnu'l-Eşîr, *Ziyâuddîn*, *el-Meşelu's-sâir*, II/341-343.

a. İtnabın Bir Cümlede Yapılması

Bu tür, hakikat ya da mecaz olarak gelebilir.

(1) İtnabın Hakikat Olarak Yapılması

Müellife göre, (رَأَيْتُهُ بِعَيْنِي، قَبَضْتُهُ بِيَدِي، وَذُقْتُهُ بِفَمِي) gibi ifadeler bazı dil bilginleri itnap bulunduğu gerekçesiyle itiraz ederler. Onların iddialarına göre, görme eylemi zaten gözle, tutma elle, tatma da dille olabilir. Halbuki durum bundan farklıdır. Yukarıdaki ifadeler, gerçekleştirilmesi zor sayılabilecek eylem ve durumlar için kullanılır. Buradaki tekitlerle, o eylemin/durumun gerçekleştirildiği vurgulanmış olur¹⁰⁴. Diğer bir örnek de (ذَلِكَمُ قَوْلُكُمْ بِأَفْوَاهِكُمْ)¹⁰⁵ (... bu ağzınızla söylediğiniz sözdür) âyetidir. Bu ayette Allah'a (c.c.) iftira gibi önemli bir eylem söz konusu olduğu için tekit ifade eden itnaba gidilmiştir. Bir diğer örnek de (فَخَرَّ عَلَيْهِمُ السَّقْفُ مِنْ فَوْقِهِمْ)¹⁰⁶ (...bunun üzerine üstlerindeki tavan da tepelerine çöktü) âyetidir. Ayette geçen 'sakf' yani 'tavan' zaten yukarıda olacağından, buradaki 'fevk' kelimesinin, muhatapları korkutma ve yıldırma amacıyla kullanıldığı anlaşılmaktadır.

Sonuç olarak itnap, korkutma, yıldırma, inkar ve tazim gibi makamlarda gelir. Ayrıca İbnu'l-Eşîr, seci'nin gerekli olduğu makamlarda da, tekidin ikinci derecede bir unsur olarak geldiğini belirtir. Örnek olarak (أَفَرَأَيْتُمُ اللَّاتَ وَالْعُزَّىٰ * وَمَنَاةَ الثَّالِثَةَ الْآخِرَىٰ)¹⁰⁷ (Gördünüz mü o Lât ve Uzzâ'yı? Ve üçüncüleri olan ötekini, Menâti.) âyetinde (الْمَنَاةَ الْآخِرَىٰ) ifadesi 'seci' için gelmiştir. Bunun yanı sıra tekit de, tâlî bir unsur olarak yapılmıştır¹⁰⁸.

(2) İtnabın Mecaz Olarak Yapılması

(فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَارُ وَلَكِنْ تَعْمَى الْقُلُوبَ الَّتِي فِي الصُّدُورِ)¹⁰⁹ (Ama gerçek şu ki, gözler kör olmaz; lâkin göğüsler içindeki kalpler kör olur) âyetinde, körlük hakiki anlamıyla göze ait bir vasıftır. Kalp için kullanılması teşbih ve meseldir. Müellife göre, insanlar arasında bilinen bir hususun zıddı ortaya konulacağından, bu mecazi isnadın fazlasıyla tasvir ve tarif edilmesine lüzum vardır. Böylece kastedilenin hakiki körlük değil, kalp gözünün körlüğü olduğu anlaşılır¹¹⁰.

¹⁰⁴ İbnu'l-Eşîr, Ziyâuddîn, *el-Meşelu's-sâir*, II/346-348; el-Kazvîni, *el-İdâh*, III/221.

¹⁰⁵ Ahzab/4.

¹⁰⁶ Nahl/26.

¹⁰⁷ Necm/19-20.

¹⁰⁸ İbnu'l-Eşîr, Ziyâuddîn, (a.g.e.), II/346-348.

¹⁰⁹ Hac/46.

¹¹⁰ İbnu'l-Eşîr, Ziyâuddîn, (a.g.e.), II/348-350.

b. Itnabın Birden Fazla Cümlede Yapılması

İbnu'l-Eşîr bir önceki itnap türüne göre daha belâgatlı gördüğü bu kısmı da kendi içinde dörde ayırmaktadır:

(1) Itnabın Farklı Niteliklere Sahip Mânâlarla Yapılması

Örnek olarak¹¹¹

زَكِيٌّ سَجَايَاهُ تُضَيِّفُ ضَيْوَهُ وَيُرْجَى مُرْجِيهِ وَيَسْأَلُ سَائِلُهُ

Tabiatı tertemizdir, misafirleri (başkalarını) ağırlar, kendisinden ihsan umanlar umut kapısı olur, ona ihtiyacını arz edenlere müracat edilir.

Şâir bu sözüyle, övmekte olduğu kişiyi cömertlik ve ikramserverlik sıfatlarıyla anmaktadır: “onun misafirleri başkalarını misafir eder, ondan ihsan ve ikram umanlardan, başkaları bir şeyler umar, ona bağlananlar umut kapısı olur” der. Buradaki nitelemeler tekrar (tekrir) sayılamaz. Çünkü, misafirlerin ağırlaması, umut bağlayanların umut kapısı olmalarını gerektirmez. Diğer yandan ona ihtiyacını dile getirenlerin de, başkalarının dertlerine çare olmaları şart değildir. Bu şiir, zımında; “kapısına misafir giden, beraberinde bir misafirini daha ev sahibinin cömertliğine güvenerek götürebilir”, “kendisine ihtiyacını arz edenlere öyle cömert davranır ki, el açan kişi, gördüğü ikram sayesinde mükrim konumuna yükselir”, “ondan bir şey umanlar, bizzat kendileri umut kapısı olurlar” gibi mânâlar içermektedir¹¹².

(2) Itnabın Nefiy ve İsbat Şeklinde Yapılması

Bu herhangi bir hususu, önce nefiy sonra ispat, ya da önce ispat sonra nefiy yoluyla zikretmektir. Bunlardan birinde -tekrîr olmaması için- mutlaka diğerinde olmayan bir ziyâdelik bulunmalıdır. Bu tür itnaptan amaç, kastedilen mânânın pekiştirilmesidir:

لَا يَسْتَأْذِنُكَ الدِّينَ يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ أَنْ يُجَاهِدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ وَاللَّهُ عَلِيمٌ بِالْمُتَّقِينَ.

إِنَّمَا يَسْتَأْذِنُكَ الدِّينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَارْتَابَتْ قُلُوبُهُمْ فَهُمْ فِي رَيْبِهِمْ يَتَرَدَّدُونَ.¹¹³

Allah'a ve âhiret gününe iman edenler, mallarıyla ve canlarıyla savaştan geri kalmak için senden izin istemezler. Allah takva sahiplerini pek iyi bilir. Ancak Allah'a ve âhiret gününe inanmayan, kalpleri şüpheye düşüp, kuşkular içinde bocalayanlar savaştan geri kalmak için senden izin isterler.

¹¹¹ Dīvānu Ebī Temmām, s. 378.

¹¹² İbnu'l-Eşîr, Ziyâuddîn, *el-Meselu's-sâir*, II/351-352; et-Ṭıbbî, *et-Ṭıbyân fi 'ilmi'l-me'ânî ve'l-bedî' ve'l-beyân*, s. 160.

¹¹³ Tevbe/44-45.

Burada (إِنَّمَا يَسْتَأْذِنُكَ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ...) cümlesinden sonra, (لَا يَسْتَأْذِنُكَ الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ...) cümlesi getirilmiştir. Bu itnab türünün birçok faydası bulunmaktadır. Bu âyette önce (لَا يَسْتَأْذِنُكَ), daha sonra da (إِنَّمَا يَسْتَأْذِنُكَ) denilmiştir. Şayet, bu kısım olmasaydı, her iki âyetin hükmü de tekrir olacaktı. Çünkü bu fazlalık göz ardı edilirse, her iki âyetin mânâsı birbirine eşit olacaktır.

(3) Itnabın Teşbihle Örneklendirilerek Yapılması

Örnek,¹¹⁵

ذَاتُ حُسْنٍ لَوْ اسْتَزَادَتْ مِنَ الْحُسْنِ إِلَيْهِ لَمَا أَصَابَتْ مَزِيدًا
فَهِيَ كَالشَّمْسِ بَهْجَةً وَالْقَضِيبِ اللَّذَنِ قَدًّا وَالرَّيْمِ طَرْفًا وَجِيدًا

Hüsün ve güzellik mazharıdır o, şayet ondan güzelliğinin artmasını isteseydi, hiç bir artış kazanmayacaktı. Zira o, (yüzü) güneş gibi parlak, fidan boylu, ceylan gözlü ve gerdanlı bir güzeldir.

İbnu'l-Eşîr'e göre, birinci mısra övülen kişinin güzelliğini her yönden ifade eden bir cümle olduğu halde, ikinci mısradaki, bir de teşbih kullanılmıştır. Bilindiği gibi teşbih dinleyicinin zihnine bir tasvir ve hayal gücü kazandırır. İlk mısra ise bu incelikten yoksun olup, hakîkatı sadece yalın biçimde ifade etmektedir¹¹⁶.

(4) Itnabın Bir Kitap, Hutbe veya Kasîdeden Alıntıyla Yapılması

İbnu'l-Eşîr'e göre, birden fazla üslûbu içinde barındırması nedeniyle itnabın en zor türü budur. Bu türde, îcaz ve ihtisar niteliklerine sahip bir âyet, hadis veya kasîde alınarak, bunlardaki îcazlı üslûp itnablı bir üslûba dönüştürülür¹¹⁷.

İbnu'l-Eşîr "lafız mânâdan fazla değilse îcaz, fazla ise tatvil adını alır. Burada itnab diye üçüncü bir türden söz edilemez. Çünkü bir kelâm ya îcazlıdır ya da tatvil yapılmıştır" şeklindeki itiraza verdiği cevapta "siyah beyazın zıddı olduğu gibi, îcaz da, tatvilin zıddıdır" der. Ancak nasıl ki siyah ile beyaz arasında bir takım dereceler bulunur ve bunlar birbirine zıt değildir veya kırmızı ya da yeşil renk, siyah ya da beyaz renkle aynı değildir. Aynen bunun gibi, itnab da, ne îcaz ne de tatvildir¹¹⁸.

¹¹⁴ Tevbe/45.

¹¹⁵ *Divānu'l-Buhturî*, I/34.

¹¹⁶ İbnu'l-Eşîr, *Ziyāuddîn, el-Meşelu's-sâir*, II/354.

¹¹⁷ Örnekler için bkz. İbnu'l-Eşîr, *Ziyāuddîn*, (a.g.e.), II/355-383.

¹¹⁸ İbnu'l-Eşîr, *Ziyāuddîn*, (a.g.e.), II/383.

8. Tatvil

Belâgatçılara göre, bir cümlede bulunan fazlalık bir anlam gereği değilse ve fazla olan bu unsur da belirsizse 'tatvil' söz konusu demektir¹¹⁹.

Tatvil konusunu ele alırken İbnu'l-Eşîr, konuyu hem şiir hem de nesir alanında incelemektedir. Ona göre, tatvil îcazın zıddı olup, lafzın bir bölümüyle kastedilen mânâyâ delâlet edebilmesi durumudur. Tatvil, nadir durumlarda bir faydaya binaen, çoğu kez ise herhangi bir fayda gözetilmeden yapılır.

Nesir ve şiirde yapılan tatvili birbirinden ayıran İbnu'l-Eşîr'e göre, faydasız tatvil, çoğunlukla şiirde görülür. Özellikle yemin ve hitapta kullanılan, (لَعْمَرِي، يَا صَاحِبِي، يَا خَلِيلِي) gibi lafızlar şiirde vezin zaruretinden dolayı bolca kullanılmakta olup bunda bir mahzur söz konusu değildir. Eğer bunlar ayıplanacak olursa şâirin işi zorlaşır¹²⁰.

Örneğin (وَأَلْفَى قَوْلَهَا كَذِبًا وَمَيْتًا)¹²¹ (Cezîme, Zibâ'nın sözünü yalan dolan bulmuştur) cümlesinde (كَذِبًا وَمَيْتًا) kelimelerinin ikisi de 'yalan' anlamına geldiğinden burada 'tatvil' vardır. Şayet fazlalık hem belli, hem de faydasız ise, o takdirde bu durum 'haşv' adını alır.

وَلَا فَضْلَ فِيهَا لِلشَّجَاعَةِ وَالنَّدَى وَصَبْرَ الْفَتَى لَوْلَا لِقَاءُ شُعُوبِ

*Sonunda ölüm olmasa, ne kahramanlığın, ne cömertliğin,
ne de sıkıntılara katlanmanın bir fazileti olurdu.*

Bu şiirdeki 'cömertlik' anlamına gelen (النَّدَى) kelimesi 'haşv-i müfsîd'e, yani mânâyı bozan fazlalığa örnektir. Çünkü 'şecâat' yani kahramanlık ve savaşta cesâret göstererek sıkıntılara göğüs germenin mânâ açısından birbirlerine yakınlığı bilinmektedir. Ancak bu iki mânâ arasına, onlarla ilgisi olmayan (النَّدَى) kelimesinin getirilmesi gereksiz yere sözü uzatmak olduğundan verilmek istenen mânâ bozulmuş ve 'haşiv' meydana gelmiştir¹²².

Mesela¹²³

أَقْرُوا - لَعْمَرِي - لِحُكْمِ السُّيُوفِ وَكَأَنْتَ أَحَقُّ بِفَضْلِ الْقَضَاءِ

*Yemin ederim ki onlar kılıçların hükmünü kabul ettiler;
Zaten ihtilafları hükme bağlamada son söz ona aittir.*

¹¹⁹ el-Ğazvîni, *el-İdâh*, III/180; Maflüb, *Mu'cemu muştalahati'n-nağdi'l-ʿArabiyyi'l-ğadîm*, s. 165-166.

¹²⁰ İbnu'l-Eşîr, *Ziyâuddîn, el-Meselu's-sâir*, II/259-262; İbnu'l-Eşîr, *Ziyâuddîn, Kifâyetu't-tâlib*, s. 204-205.

¹²¹ Mehmed Zihni, *el-Ğavlu'l-ceyyid*, s. 212-213.

¹²² İbnu'l-Eşîr, *Ziyâuddîn, el-Meselu's-sâir*, II/264; el-Ğazvîni, (a.g.e.), III/175-176; el-ʿAskerî, *Kitābu's-şināʿateyn*, s. 59-60; Mitrâcî, *el-Cāmi' li-funūni'l-luğati'l-ʿArabiyye*, s. 83; eṭ-Ṭibî, *eṭ-Ṭibyān fî ʿilmi'l-meʿāni ve'l-bedi' ve'l-beyān*, s. 147; Mehmed Zihni, (a.g.e.), s. 214.

¹²³ *Dīvānu Ebî Temmām*, s. 347.

şiiirinde (لَعْمَرِي) yemini, İbnu'l-Eşîr'e göre haşiv olup hiçbir fayda sağlamayıp yalnızca şiiirin vezninin tutturulması için getirilmiştir. Çünkü yemin ifade eden kelimelerin, ancak tekiti murad edilen yerlerde gelmesi uygundur. Halbuki yukarıdaki şiiirde buna ihtiyaç yoktur. Zira müellife göre kılıcın gücü hakkında hiçbir şüphe olmadığı gibi herkes bu hâkimiyeti kabul ve tasdik de etmektedir¹²⁴.

Yine¹²⁵

مَا أَحْسَنَ الْأَيَّامِ إِلَّا أَكْثَمَهَا يَا صَاحِبِي إِذَا مَضَتْ لَمْ تُرْجِعْ

Ne güzeldir dostum günler ne güzel;

Ama ne var ki, gidince geri dönmezler!

şiiirinde de (يَا صَاحِبِي) fazla olup veznin bozulmaması için getirilmiştir. İbnu'l-Eşîr'e göre, şiiirde vezni kurtarmak için getirilen bu tür fazlalıkların belâgat açısından bir zararı yoktur¹²⁶.

Müellif, nesirde yapılan tatvili ise, ciddi bir hata olarak değerlendirmektedir. Buna göre, mütekellimin kastettiği mânâyı ifade eden lafızların dışında kalanlar lüzumsuzdur. Bir kelâmda tatvil olup olmadığını anlamanın yolu şudur: şayet bir kelâmda mânâyı delâlet eden lafızların bir kısmını çıkarmak, kelâmda asıl amaçlanan mânâyı zarar vermiyorsa, tatvil var demektir¹²⁷.

İtnap ve tatvili birbirinden ayıran müellif, itnabın, bir kelâmda mânânın daha ziyade tasvirine imkan vermek maksadıyla hakikat veya mecaz anlamlarında pekiştirici bir unsur olarak bulunabileceğini söyler. Dolayısıyla pekiştirici olan fazlalık çıkarılsa, kastedilen mânâ değişir, pekiştirme de ortadan kalkar. Diğer yandan, itnaplı kelâmın muhataba ifade ettiği tasvir ve kazandırdığı hayal gücü de kaybolur. Halbuki içinde tatvil olan kelâmda, tatvile yol açan unsur çıkarılsa bile mânâ anlaşılır ve mânâda herhangi bir değişiklik olmaz¹²⁸.

9. Tekrir

İbnu'l-Eşîr, itnabın bir parçası olarak tanımladığı tekrire konusunu da, daha önceki belâgatçılardan daha geniş olarak ele almakta ve konuyu kendi içinde alt gruplara taksim ederek bir bakıma dağıtmaktadır.

¹²⁴ İbnu'l-Eşîr, Ziyâuddîn, *el-Meşelu's-sâir*, II/261; Maflüb, *Mu'cemu muştalâhati'n-naqdi'l-ʿArabîyyi'l-kadîm*, s. 210-211.

¹²⁵ *Dîvânu'l-Buhturî*, II/215.

¹²⁶ İbnu'l-Eşîr, Ziyâuddîn, (a.g.e.), II/262.

¹²⁷ İbnu'l-Eşîr, Ziyâuddîn, (a.g.e.), II/262-264, 259.

¹²⁸ İbnu'l-Eşîr, Ziyâuddîn, (a.g.e.), II/383; İbnu'l-Eşîr, Ziyâuddîn, *el-Câmi'u'l-kebîr*, s. 151; Nesirde 'tatvil' ile ilgili daha fazla örnek için bkz. İbnu'l-Eşîr, Ziyâuddîn, *el-Meşelu's-sâir*, II/363-383.

İbnu'l-Eşîr'e göre, itnap, tatvil ve tekrar kavramları birbiriyle karıştırılmaktadır. İtnap bir faydaya bağlı olarak lafzın mânâdan fazla olmasıdır. Bu tanımda yer alan fayda kaydı, onu tatvilden ayırmaktadır. Zira tatvil, bir faydaya dayanmaksızın lafzın mânâdan fazla olmasıdır. Tekrar ise, lafzın mânâyâ tekrar tekrar delâlet etmesi olup, ya hem lafız hem mânâda, ya da sadece mânâda bulunur. Tekrar bir faydaya binaen olursa, itnabın bir cüz'ü olup ondan daha özeldir. Yani bir faydaya dayanarak gelen her tekrar itnaptır, ama her itnap tekrar değildir. Bir faydaya dayanmayan tekrar ise, tatvilin bir parçası olup ondan daha özeldir. İcaz ise, itnap, tatvil ve tekrar içinde mânâyâ delâlet açısından en yakın yoldur¹²⁹.

İbnu'l-Eşîr, bir kelâmda tekrar'ın cümlelerin anlamını pekiştirme ve kuvvetlendirme amacıyla yapılmasını '*faydalı tekrar*' olarak adlandırmaktadır. Cümlede tekrar yapılmak suretiyle, zikredilen hususa verilen öneme işaret edilmiş olmaktadır. Tekrâr özünde övme, yerme veya abartma mânâlarını pekiştirmek amacıyla yapılır. Böyle bir amaç gözetilmiyorsa, yapılan tekrar cümlede ihtiyaç fazlası bir unsur olarak görülmelidir¹³⁰. Bu açıdan, Kur'an baştan sona siyak ve sibakıyla incelendiğinde faydasız hiç bir tekrarın bulunmadığı görülür¹³¹. Kur'an'ın tekrar yaptığı makamlarda, tekrar, icazdan daha belîğdir¹³².

İbnu'l-Eşîr'in tekrar konusu içinde ele aldığı maddelerin bir kısmı el-Şazvîni okulunda itnap maddesi içinde ele alınır. '*Genelden sonra özeline zikredilmesi*' İbnu'l-Eşîr'in eserlerinde '*mânâda olan tekrar*' içinde ele alınırken¹³³, el-Şazvîni'de, itnabın bir türü olarak ele alınır¹³⁴. Keza, İbnu'l-Eşîr'in eserlerinde müstakil bir konu olarak ele alınan '*ibhamdan sonra izah*'¹³⁵, '*îğal*'¹³⁶, '*tezyil*'¹³⁷, '*tekmil-tetmim*'¹³⁸, '*muteriza cümle*'¹³⁹ gibi maddeler de, el-Şazvîni'de yine itnabın türleri içinde yer almaktadır. Bu kavramların tamamı, İbnu'l-Eşîr öncesi belâgatçılar tarafından ele alınıp incelendiğinden, müellif, bu maddelerde ayrıntıları göz önüne alarak farklı tasnifler yapma yoluna gitmiştir.

¹²⁹ İbnu'l-Eşîr, Ziyâuddîn, *el-Meşelu's-sâir*, II/341-343; III/3; İbnu'l-Eşîr, Ziyâuddîn, *el-Câmi'u'l-kebîr*, s. 151, 204, 207; İbnu'l-Eşîr, Ziyâuddîn, *Kifâyetu't-tâlib*, s. 208-213; el-Şazvîni, *el-İdâh*, III/200.

¹³⁰ İbnu'l-Eşîr, Ziyâuddîn, (a.g.e.), III/3-4, 16, 31.

¹³¹ İbnu'l-Eşîr, Ziyâuddîn, (a.g.e.), III/5-9.

¹³² İbnu'l-Eşîr, Ziyâuddîn, (a.g.e.), III/9-10.

¹³³ İbnu'l-Eşîr, Ziyâuddîn, (a.g.e.), III/27-28.

¹³⁴ el-Şazvîni, (a.g.e.), III/200.

¹³⁵ İbnu'l-Eşîr, Ziyâuddîn, (a.g.e.), II/169-202; el-Şazvîni, (a.g.e.), III/196.

¹³⁶ İbnu'l-Eşîr, Ziyâuddîn, *Miftâhu'l-munşâ*, s. 94-95, 144-147; İbnu'l-Eşîr, Ziyâuddîn, *Kifâyetu't-tâlib*, s. 199-200; el-Şazvîni de aynı örnekleri verir, bkz. el-Şazvîni, (a.g.e.), III/202-203.

¹³⁷ İbnu'l-Eşîr, Ziyâuddîn, *Kifâyetu't-tâlib*, s. 179-180; el-Şazvîni, (a.g.e.), III/204-208

¹³⁸ İbnu'l-Eşîr, Ziyâuddîn, *Miftâhu'l-munşâ*, s. 156-157; İbnu'l-Eşîr, Ziyâuddîn, *Kifâyetu't-tâlib*, s. 194-195.

¹³⁹ İbnu'l-Eşîr, Ziyâuddîn, *el-Meşelu's-sâir*, III/41-48; el-Şazvîni, (a.g.e.), III/214-221

B. BEYÂN İLMİ

İbnu'l-Eşîr'in belâgat ilimleriyle ilgili yazdıkları bir bütün olarak değerlendirildiğinde, bu ilimlerin sahasına giren bütün konuları ele almadığı, seçici davrandığı görülecektir. O nedenle, bir taraftan meânî ve beyân ilimleriyle ilgili bu genel tavrı, diğer taraftan özellikle en önemli eseri olarak kabul edilen '*el-Meşelu's-sâir*'de hemen her bölümde göze çarpan seleflerine muhalefet ve onlarla mücâdele eğilimi, müellifi bazen bir kısım hata ve çelişkilere sevk etmiştir. Kendisinden önce yaşayan 'Abdulkâhir el-Curcânî ve ez-Zemahşerî gibi âlimlerin belâgatla ilgili görüşlerinin İbnu'l-Eşîr'in eserlerinde yeterince yankı bulduğunu söylemek zor görünmektedir. Meânî ilminde verilen örneklerde de görüldüğü üzere, müellif, 'Abdulkâhir'den yararlandığı halde hiçbir kitabında ona atıfta bulunmamıştır. Keza ez-Zemahşerî'den ara sıra nakiller yapsa da, söz konusu nakillerde el-Keşşâf'ı da sağlıklı biçimde yorumlayamadığı kanaatini uyandırmaktadır. Müellifin beyân ilminin teşbih, mecaz, istiâre, kinâye gibi konularına teorik düzeyde ciddi bir katkısı olmadığı ve öne sürdüğü fikirlerin bazılarının birbiriyle çeliştiği görülecektir.

İleride örnekleriyle gösterileceği üzere, İbnu'l-Eşîr, beyân ilminin bazı konularını zaman zaman birbirleriyle karıştırmaktadır. Bu cümleden olarak, mesela, '*edâtu hazfedilmiş teşbih*' ile '*istiâre*'yi veya, bazı '*istiâre*' türleriyle '*kinâye*'yi karıştırmaktadır. Ayrıca '*mürsel mecaz*' konusunda hem İbn Cinnî'yi hem de Gazâlî'yi eleştirirken, adeta salt karşı çıkma psikolojisiyle hareket ettiği gözlenmektedir. Aynı şekilde, selefinin '*kinâye*' taksimini eleştirse de, kendisinin teklif ettiği taksim de, belagatçıların '*sıfat, mevsuf ve nisbetten kinâye*' olarak belirledikleri çerçevenin dışına çıkmadığını söylemek mümkündür¹⁴⁰.

1. Hakikat ve Mecaz

Mecaz kelimesinin ism-i mekan, ism-i zaman ve mimli masdara (hades) delâleti mümkün olduğundan¹⁴¹, dildeki mânâsını belirleme konusunda, belâgat otoriteleri arasında ihtilaflar yaşanmıştır. 'Abdulkâhir el-Curcânî, mecaz kelimesinin masdar (hades) anlamından teknik bir mânâya nakledildiğini söylerken¹⁴², İbnu'l-Eşîr, '*el-Meşelu's-sâir*'de, '*mecaz*' kelimesinin hem bir mekandan diğerine geçmeyi ifade eden (مجاز - مجاز) fiilinden türeyen (مجاز، معاج) gibi bir ism-i mekan olduğunu ve '*gelip geçilen yer*' anlamına geldiğini ifade etmiş, hem de bu kelimenin

¹⁴⁰ Mañlûb, *Şurûhu't-telhîş*, s. 373-374.

¹⁴¹ el-Ğazvîni, *el-İdâh*, V/17.

¹⁴² el-Curcânî, *Delâilu'l-i'câz*, s. 366.

'*intikâl*' mânâsında olduğunu söyleyerek ona masdar mânâsı vermiştir¹⁴³. el-*Qazvîni* ise, kelimeye ism-i mekân mânâsı vermektedir¹⁴⁴.

İbn Reşîk'a göre Araplar mecazı, sık sık kullanırlar ve kelâmının iftihar kaynağı olarak görürlerdi. Mecazı, fesâhatin delili, belâgatın esası ve Arap dilini diğer dillerden ayıran önemli bir özellik kabul eden İbn Reşîk¹⁴⁵, onu yalan bir söz olarak da değerlendirmemektedir¹⁴⁶. Yine o, pek çok belâgatçı gibi, bir çok yerde hakîkatın ifade edemediği bir rol üstlenebilmesi bakımından mecazı hakîkattan daha belîğ kabul etmektedir¹⁴⁷.

Mecaz konusuna eserlerinde yer veren 'Abdul Kâhir el-Curcânî'ye göre, bir kelâmın mânâsı son derece açıksa ve zahirinde ifade ettiği mânâyı anlamak için fikir ve düşünceye de ihtiyaç yoksa, o kelâmın hiçbir meziyeti yoktur¹⁴⁸. Mecaz ve hakîkat arasındaki farka da değinen el-Curcânî, bazı belâgat âlimlerinin hakîkatı, kelimenin lügattaki asıl anlamını koruması, mecazı ise, kelimenin lügattaki aslından uzaklaşıp konulduğu mânânın dışındaki bir mânâda kullanılması şeklindeki yaklaşımlarını reddetmektedir. Ona göre, her ne kadar bu tanım bir gelenek halini almışsa da, konu iyice incelendiğinde durumun farklı olduğu anlaşılacaktır. Çünkü, ona göre, mesela '*aslan*' kelimesi, konulduğu mânânın dışındaki bir mânâda meselâ '*cesur*' mânâsında kesinlikle kullanılmamaktadır. Çünkü '*aslan*' kelimesi, dilde '*cesur*' mânâsında değildir. Ancak, burada kişi, cesaretinden dolayı aslana benzetilmiştir. O halde yapılan mecaz, bu şahsın cesaretinden dolayı '*aslan*' mânâsında olduğu iddiasına bina edilmiştir. Yani, el-Curcânî'ye göre mecaz, '*aslan*' kelimesinde değil, '*aslan*' kelimesinin mânâsında yapılmıştır. Dolayısıyla mecaz, -yaygın kanaatin aksine- kelime düzeyinde değil, mânâ düzeyinde gerçekleşmektedir¹⁴⁹.

Yine bu bağlamda, '*gündüzü oruçlu, gecesi namazlı*' sözü, el-Curcânî'ye göre oruçlu ve namazlı kişinin kendisi için kullanılamaz. Bu iki sıfat, ancak gündüz ve gece için birer haber olarak

¹⁴³ İbnu'l-Eşîr, *Ziyâuddîn, el-Meşelu's-sâir*, I/84-85.

¹⁴⁴ el-*Qazvîni*, *el-İdâh*, V/5-6, 12, 17; Ma $\text{t}^{\text{l}}\text{l}^{\text{b}}$, *Mu c emu mu t alahâti'n-na k^{d} i'l- c Arabiyyi'l- k^{a} dîm*, s. 354.

¹⁴⁵ el-*Qayravânî*, *el- c Umde*, I/65, 266.

¹⁴⁶ Ebû Ali el-Fârisî (ö. 377/987), Ebû İshâk el-İsfera'inî (ö. 418/1027) gibi kimi âlimler, mecazı yalan bir söz olarak kabul ettikleri için, Arap dilinde ve Kur'anda bulunmadığını öne sürerlerken, İbn Cinnî gibi bazı otoriteler de, dilde ne varsa hakîkat olduğunu, mecazın hiç bulunmadığını öne sürmüşlerdir. Bkz. Durmuş, İsmail, *Arap dili ve belâgatıyla ilgili incelemeler*, İstanbul, 1999, s. 126-128; el-*Qazvîni*, (a.g.e.), V/18.

¹⁴⁷ el-*Qayravânî*, (a.g.e.), I/266; Mecazın hakîkattan daha belîğ olduğunu söylemek, belâgat açısından değerini ifade etmek için kâfi mi? Bkz. el-Curcânî, *Delâilu'l- i câz*, s. 367.

¹⁴⁸ el-Curcânî, (a.g.e.), s. 286.

¹⁴⁹ el-Curcânî, (a.g.e.), s. 366-367; el-Curcânî, *Esrâru'l-belâga*, s. 280-281.

kullanılabilir. Yani, buradaki ‘*mürsel mecaz*’¹⁵⁰ lafızlarda değil, ihbarda; yani müsned ve müsned ileyh arasındaki isnattadır. İhbar veya isnat ise, tek tek lafızlarda değil ancak nazmda gerçekleşebilir. el-Curcānī, kelimelerdeki mecazın, nahvin mânâlarını gözetmekten ibaret olan nazmın meydana getirdiği ilişkiler açısından bağımsız olarak tahakkuk etmeyeceğini ifade etmektedir¹⁵¹.

Yine el-Curcānī’ye göre ‘*akli mecaz*’da¹⁵² mânânın anlaşılması için lügate değil akla müracaat edilmelidir. Zira, lügat bir hususu ispat yahut nefyetmek, yani ‘*haber*’ için ortaya konulmamıştır. İspat ve nefiy, kelimenin değil cümlenin özelliğidir¹⁵³. el-Curcānī, kelimelerdeki mecazdan söz ederken, belâgatın diğer konularında olduğu gibi, ‘*nazm*’ düşünülmezsizin bunlarda mecazın tahakkuk etmeyeceği inancındadır. Ona göre, bir kelâmda meselâ ‘*el*’ (yed) lafzı, kaynağına ve onu ihsan edene herhangi bir işaret bulunmaksızın nimet için kullanılamaz. Aynı şekilde, herhangi bir nimetin o nimeti verene izafesinin veya ona bir atfın yapılmadığı yerlerde de, ‘*el*’ lafzının nimet için kullanılması uygun değildir. Bu cümleden olarak mesela, “*ülkede nimet bollaştı*” denilir, ama “*ülkede el bollaştı*” denilemez¹⁵⁴.

el-Ğazvīnī ise mecazı, bir lafzın dilde konulduğu anlamının irade edilmediğine dair delil bulunması halinde kabul etmekte¹⁵⁵ ve tıpkı es-Sekkākī gibi mecazda, zihnin melzumdan lâzıma intikal ettiğini söylemektedir¹⁵⁶.

Beyân ilmîni hakikat ve mecazdan ibaret gören¹⁵⁷ ve “*kelâm (lugat) bütünüyle hakikattır yahut bütünüyle mecazdır*” fikrini şiddetle reddeden İbnu’l-Eşîr¹⁵⁸ ise, hakikat ve mecaz kavramlarıyla ilgili olarak yaptığı tanımlarda, bir parça esnek davrandığı gözlenmektedir.

Ona göre hakikat, lugatte konulduğu asıl mânâya delâlet eden lafızdır¹⁵⁹. Mecaz ise, konulduğu asıl mânânın dışındaki bir mânâya delâlet eden lafızdır¹⁶⁰ ya da mânânın, kendisi için

¹⁵⁰ ‘*Mürsel mecaz*’, hakiki mânâsı ile mecâzî mânâsı arasında bulunan müşâbehet dışındaki bir alâkaya binâen aslî manasında kullanılmaya engel bir karîne ile birlikte asıl mânâsı dışında kullanılan bir kelimedir. Şayet hakiki mânâsı (ma vudia lehi) ile mecâzî mânâsı arasındaki alâka benzerlik olursa, o zaman ‘*istiâre*’ olur; alakası teşbih olan mecazlara ‘*istiâre*’ denilir. Bkz. el-Curcānī, *Delâilu’l-İcâz*, s. 367-368; el-Ğazvīnī, *el-İdâh*, V/20; Mañlûb, *Şurûhu’t-telhîş*, s. 372, 375.

¹⁵¹ el-Curcānī, *Delâilu’l-İcâz*, s. 293-303.

¹⁵² ‘*Akli mecaz*’a, ‘*hükmi mecaz*’, ‘*isbatta yapılan mecaz*’, ‘*mecazi isnat*’, ‘*mülâbese mecazı*’ da denilmiştir. Bkz. Mañlûb, (a.g.e.), s. 355.

¹⁵³ el-Curcānī, *Esrâru’l-belâğa*, s. 460-461; Mañlûb, (a.g.e.), s. 357.

¹⁵⁴ el-Curcānī, (a.g.e.), s. 326-327; el-Ğazvīnī, (a.g.e.), V/21.

¹⁵⁵ el-Ğazvīnī, (a.g.e.), IV/13; V/5-6, 12.

¹⁵⁶ es-Sekkākī, *Miftâhu’l-‘ulûm*, s. 141, 153; el-Ğazvīnī, (a.g.e.), V/33.

¹⁵⁷ İbnu’l-Eşîr, Ziyâuddīn, *el-Meşelu’s-sâir*, I/84.

¹⁵⁸ İbnu’l-Eşîr, Ziyâuddīn, (a.g.e.), I/85.

konulmuş olan lafızdan başka bir lafza nakledilmesidir¹⁶¹. Aslında, İbnu'l-Eşîr'in yaptığı mecaz tanımı, daha önce el-Ĥafâcî'nin yaptığı tanımın¹⁶² aynısıdır ve aslî mânâyı irâde etmeye engel teşkil eden bir 'karîne'nin bulunması şartını taşımadığı için de eksik olduğu söylenebilir¹⁶³.

İbnu'l-Eşîr'e göre, bir lafzın hakikatına delâleti vaz'î bir delâlet olduğu için, mecazdan önce hakikat anlaşılır. Zira, zihin bir lafızdan derhal o lafzın hakikatına intikal eder. Halbuki mecaz, lafzın zahiri anlamından ayrılmak olduğundan hakikatın aksine kapalıdır ve anlaşılması için hem düşünmeye, hem de bir delile ihtiyaç vardır¹⁶⁴.

Diğer yandan, İbnu'l-Eşîr'e göre, bir kelâm mecaza hamledildiğinde mânâ açısından kazandığı bir avantaj bulunmuyorsa o kelâm hakikata hamledilmelidir. Zira, bir lafzın hakiki mânâsı asıl olup mecazî mânâsı ikinci derecede gelmektedir. Hakiki mânâdan mecazî mânâyâ, ancak bir faydadan dolayı geçilebilir¹⁶⁵. Müellif, hakikattan mecaza geçilebilmesi için şart koştuğu faydadan, anlam genişlemesi (ittisa'), teşbih veya tekidi kastettiğini söylemektedir¹⁶⁶.

Müellife göre, şayet mânâ lafzın zahirinden anlaşılıyorsa ve bir başka veche de ihtimali yoksa, bu durumda bir tercih söz konusu olamaz. Mânâda yapılacak bir tercih, tek bir lafzın delâlet ettiği iki farklı mânâ arasında meydana gelir. Zira bir lafız, taşıdığı mecaz ve hakikat itibariyle, ya hem hakiki hem de mecazî mânâyâ sahip olur, veya lafzın her iki mânâsı da hakiki olur, yahut da lafzın her iki mânâsı mecazî olur¹⁶⁷.

Diğer yandan, hakikatın ifade ettiği hüküm birbirine benzeyen şeylerin tamamında geçerlidir. Meselâ (فُلَانٌ عَالِمٌ) (Filanca kişi âlimdir) denildiğinde, bu söz her bir ilim sahibi için söylenebilir. Ancak (وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ)¹⁶⁸ (İstersen içinde bulunduğumuz şehire -Mısır halkına- da sor!) âyetindeki soru, sadece bazı cansız varlık türleri için doğru olabilir. Zira âyette, köy halkından sorulması kastedildiğinden, buradaki mecaz yerinde ve doğru bir mecazdır. Ancak buradan yola çıkarak "taşa ya da toprağa sorun!" denilemez. Bunun yanı sıra, 'ev' ve 'harabe' mânâlarına gelen

¹⁵⁹ İbnu'l-Eşîr, Ziyâuddîn, *el-Meşelu's-sâir*, I/84; el-Ĥazvîni, *el-İdâh*, V/4.

¹⁶⁰ İbnu'l-Eşîr, Ziyâuddîn, (a.g.e.), I/84.

¹⁶¹ İbnu'l-Eşîr, Ziyâuddîn, (a.g.e.), I/85, 88.

¹⁶² el-Ĥafâcî, *Sirru'l-feşâha*, s. 38; Mitrâcî, *el-Câmi' li-funûni'l-luğati'l-ʿArabiyye*, s. 135.

¹⁶³ Ĥasen, ʿAbdulvâhid, *Dirâsât fi'l-belâga ʿinde Ziyâuddîn b. el-Eşîr*, s. 153.

¹⁶⁴ İbnu'l-Eşîr, Ziyâuddîn, (a.g.e.), III/54; I/84-89; II/71 vd.

¹⁶⁵ İbnu'l-Eşîr, Ziyâuddîn, (a.g.e.), I/89.

¹⁶⁶ İbnu'l-Eşîr, Ziyâuddîn, *el-Câmi'u'l-kebîr*, s. 30.

¹⁶⁷ İbnu'l-Eşîr, Ziyâuddîn, *el-Meşelu's-sâir*, I/73.

¹⁶⁸ Yusuf/82: Bu âyet, beyân ilmi bakımından hal ve mahal alâkasıyla 'mürsel mecaz', meânî ilmi açısından da 'hazipli icaz' kapsamında değerlendirilmiştir. Bkz. el-Ĥazvîni, (a.g.e.), III/186; *eṭ-Ṭıbyân fi ʿilmi'l-meʿânî ve'l-bedîʿ ve'l-beyân*, s. 224.

kelimelere de “*sorun*” denilebilir¹⁶⁹. Buna göre, İbnu'l-Eşîr'in hangi isimlerin mecazî anlamda kullanılacağını belirleyen ölçü olarak Arap dilinde yerleşik olan örfü esas aldığı anlaşılmaktadır.

İbnu'l-Eşîr, bir çok makamda mecazın kullanılmasını hakîkatin kullanılmasından daha uygun görmektedir. Mecazın faydası, kelâmın maksadını ‘*hayal*’ ve ‘*tasvir*’ yoluyla dinleyici veya muhataba açıkça göstermektir. Meselâ (زَيْدٌ أَسَدٌ) ‘*Zeyd aslandır*’ sözü hakîkatte (زَيْدٌ شَجَاعٌ) ‘*Zeyd cesurdur*’ anlamını taşımaktadır. Ancak bu iki söz arasındaki fark, (زَيْدٌ أَسَدٌ) cümlesindeki tasvir ve tahyilde, sözün asıl maksadının dinleyenin kalbinde iyice tespit edilmesinde yatmaktadır. Zira (زَيْدٌ شَجَاعٌ) sözünü duyan biri, Zeyd’in sadece cesur ve atılgan biri olduğunu hayal ederken, (زَيْدٌ أَسَدٌ) sözünü duyan birinin hayalinde ise, hem bir aslan sûreti, hem de yırtıcı bir hayvanın ezici kudreti canlanacaktır¹⁷⁰.

Mecazın bir diğer özelliği de, dinleyenin ‘*ahlak*’ını bir dönüşüme uğratabilmesidir. Mecaz yoluyla, meselâ, pinti bir kişi gönül rızasıyla etrafını ikram ve ihsana boğan bambaşka bir insana, gölgesinden bile korkan ödleğ biri de, herkese meydan okuyabilen cesur bir insana dönüşebilmektedir. Dinleyici, mecazî ifadeden veya kelâmdan, tıpkı içkinin verdiği sarhoşluğu yaşayan birinin durumuna girmekte, söz konusu psikolojik etkinin atmosferinden çıktığında ise, mecazın verdiği sarhoşluk halinde yaptığı ikramlara, bağışladığı kişilere ve birçok tehlikeyi göze alarak girdiği risklere pişman olmaktadır. Buradan, “*mecaz bir tür helal sihirdir*” hükmünün doğruluğu anlaşılmaktadır¹⁷¹.

İbnu'l-Eşîr, mânâlara lafızların tayin edilmesi (vaz') ile mecaz arasındaki ilişki bağlamında, ‘*cömert*’ bir kişiye ‘*deniz*’ denilmesinin hakîkat olup olamayacağını tartışırken, konuya iki açıdan yaklaşmaktadır:

Birincisi: Öncelikli olarak lafızlar mânâların anlaşılması için semboller hükmündedir. Şayet ‘*deniz*’ kelimesi ‘*cömert*’ insan için hakîkat olsaydı, bu durumda ‘*deniz*’ ile ‘*cömert*’ insan müşterek olmuş olurdu (lafzî iştirak). Ayrıca herhangi bir tahsis ya da sınırlama olmaksızın ‘*deniz*’ denildiğinde bundan bilinen ‘*büyük su kütle*’nin mi yoksa, ‘*cömert*’ insan’ın mı kastedildiği anlaşılamazdı. Halbuki ‘*deniz*’ kelimesi mecazî olarak ‘*cömert*’ insan anlamında kullanıldığında mutlaka bir ‘*karîne*’nin bulunması gerekir. Kezâ, ‘*güneş*’ kelimesi de böyledir. Zira, bu kelimede

¹⁶⁹ İbnu'l-Eşîr, Ziyâuddîn, *el-Meşelu's-sâir*, I/88; er-Râzî, *Nihâyetu'l-icâz fi dirâyeti'l-i'câz*, s. 184-185.

¹⁷⁰ İbnu'l-Eşîr, Ziyâuddîn, (a.g.e.), I/88-89; İbnu'l-Eşîr, Ziyâuddîn, *Kifâyetu't-ţâlib*, s. 157; el-Curcânî, *Delâilu'l-i'câz*, s. 446-448.

¹⁷¹ İbnu'l-Eşîr, Ziyâuddîn, (a.g.e.), I/89; Maţlûb, *Mu'cemu muştalahati'n-nağdi'l-ʿArabiyyi'l-kağim*, s. 249-250.

tahsis bulunmaması durumunda, hem bildiğimiz parlak büyük gök cismine, hem de güzel ve sevimli yüze aynı anda delâlet ederdi.

Müellife göre, bu gibi konularda problemin çözümü için, kelimenin lügatte konulduğu asıl anlama bakılmalıdır. Lügat bu açıdan incelendiğinde 'cömert' birisinin 'deniz' olarak, güzel ve sevimli yüzün de 'güneş' olarak isimlendirilmelerine tesadüf edilmemektedir. O halde, söz konusu iki kelime, şâir ve hatiplerin mânâ üsluplarında anlam genişlemesine (tevessu') gitmeleri sebebiyle, hakikî mânâlarının yanı sıra, mecâzî mânâlar da kazanmışlardır¹⁷².

İbnu'l-Eşîr'e göre, mânâlara kelimeleri belirleyenler, mecazî bir anlamı her hangi bir kelimeye tayin etmemişlerdir. Örnek olarak, Huneyn savaşında Hz. Peygamber (S.A.V.) (أَلَانَ حَمِيٍّ) (الْوَطِيسُ) (İşte şimdi fırın [savaş] kıızıştı) sözüyle harbin şiddetini kastetmiştir. (الوطيس) kelimesinin lügatte konulduğu asıl mânâ 'fırın' anlamındadır. Sonra istiâre yoluyla 'savaş' mânâsına nakledilmiştir. Bu kelime, Hz. Peygamber dışında kimseden bu anlamıyla nakledilmediği gibi, dilin lafızlarını tayin edenler de, kelimenin yukarıdaki anlamıyla ilgili bir husustan bahsetmemiş(ler)dir. Bu örnekte (الوطيس) kelimesi menkûl ileyh/müsteâr/müsteâr bih konumundadır¹⁷³.

Diğer yandan, dilde asıl itibariyle mecaz bulunmadığına bir diğer delil de, bir takım mecazî ifadelerin istiâre yoluyla icadının devam etmesidir. Şayet mecaz, lüğatin tek tek kelimelerini ortaya koyana bağlı statik bir alan olsaydı, sonradan hiç bir kimse mecaz îcad edemez ve mecazî üslûplarda da bir artma söz konusu olmazdı¹⁷⁴.

Sonuç olarak İbnu'l-Eşîr'e göre, dil lafızların mânâlara tayin edilmesi itibariyle hakikat, şâir ve hatiplerin bu aslî mânâları eserlerinde genişletmeleri (ittisa') itibariyle mecazdır¹⁷⁵.

Müellif, İbn Cinnî'nin 'el-Hasâiş' adlı eserinde mecazla ilgili sözlerini de eleştirerek şunları söylemektedir:

İbn Cinnî'ye göre, hakikatten mecaza, anlam genişlemesi (ittisa'), teşbih veya tekit amacıyla gidilmelidir. Eğer bu üçü bulunmuyorsa, hakikatin tercih edilmesi zorunludur. Örnek olarak (فَأَذْخَلْنَا فِي رَحْمَتِنَا)¹⁷⁶ (Onu -Lüt'u- (A.S) rahmetimize kabul ettik.) âyetinde, yukarıda sayılan her üç husus da bulunduğundan mecaz vardır. Şöyleki;

¹⁷² İbnu'l-Eşîr, Ziyâuddîn, *el-Meşelu's-sâir*, I/86-87.

¹⁷³ İbnu'l-Eşîr, Ziyâuddîn, (a.g.e.), I/87; İbn Ebi'l-İşba^c, *Tahrîru't-taḥbîr*, s. 474.

¹⁷⁴ İbnu'l-Eşîr, Ziyâuddîn, (a.g.e.), I/87.

¹⁷⁵ İbnu'l-Eşîr, Ziyâuddîn, (a.g.e.), I/87.

¹⁷⁶ Enbiya/75.

Birincisi: Mekân isimleri içinde yer almadığı halde, ‘*rahmet*’ kelimesi bir mekan ve yön ismi gibi kabul edilerek ‘*anlam genişlemesi*’ne (ittisa’) gidilmiştir.

İkincisi: Kendisine girilmenin mümkün olmadığı ‘*rahmet*’, içine girilebilen somut bir nesneye benzetilerek ‘*teşbih*’ yapılmıştır.

Üçüncüsü: Duyu organları ile idrak edilemeyen ‘*rahmet*’ idrak edilebilen bir husus gibi bildirilerek ‘*tekit*’ yapılmıştır. Bu tekidin amacı da, ifade edilen haberin şanınin yüce olduğunu ifade etmektir¹⁷⁷.

İbnu’l-Eşîr, İbn Cinnî’nin saydığı üç maddeyi de eleştirmektedir:

Birincisi: İbn Cinnî, saydığı üç maddeyi mecazın varlığı için şart koşmuştur. Halbuki bunlardan sadece biri mecazın varlığı için yeterli bir sebeptir. Çünkü bir kelâmda sadece teşbih bulursa, o kelâmda mecaz meydana gelmiş olur. Diğer taraftan eğer mecazın varlığı sayılan üç maddenin birlikte bulunmasına bağlı ise, birinin olmaması durumunda, mecaz da olmayacaktır. Örneğin, “*insan, ancak konuşan bir canlı olursa insandır*” denilirse, canlı olma ve konuşma, insanın insan olmasının şartı kılınmış olmaktadır. Dolayısıyla, bunlardan birisi olmadığında, insan da insan olamaz¹⁷⁸.

Ancak İbnu’l-Eşîr’in bu yorumu pek isabetli gözükmemektedir. Zira, İbn Cinnî, saydığı üç maddenin bir kelâmda aynı anda bulunmasını şart koşmamıştır. Çünkü, zaten o, *el-Hasâiş* adlı eserinde mecaz ile ilgili bolca örneğe yer vermiş ve bahsi geçen her bir maddeye birer bölüm tahsis etmiştir. Orada kaydettiği Enbiya 75. âyeti ise, bazen adları geçen üç maddenin beraberce bir kelâmda bulunabileceğine örnek olarak zikredilmiştir. Benzer bir durum İbn Cinnî’nin *el-Luma* adlı eserinde de vardır. Bu kitapta İbn Cinnî, “*kelâmın üç şeyden ibarettir: isim, fiil, harf*” demektedir. Elbette ki İbn Cinnî, bu sözüyle her bir lafzın hem isim, hem fiil, hem de harf olabileceğini değil, bunlardan biri olabileceğini kastetmiştir¹⁷⁹.

İkincisi: İbnu’l-Eşîr, İbn Cinnî’nin zikrettiği üç maddeden biri olan ‘*tekit*’ ile kendisinin zikrettiği ‘*teşbih*’in aynı anlama geldiğini iddia eder. Çünkü İbnu’l-Eşîr’e göre yukarıdaki âyette, göz ile algılanamayan bir mânâ olan ‘*rahmet*’, göz ile algılanan ve somut bir form olan ‘*mekan*’a teşbih edilmiştir. Bu anlamı ile tekit, duyu organı ile algılanabilen bir şey ile, algılanamayan bir husustan haber verildiğinden ‘*teşbih*’e dahil olmaktadır.

¹⁷⁷ Osman b. Cinnî, Ebu’l-Feth, *el-Hasâiş*, (thk. ‘Abdulhamîd Hindāvî), Dâru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, Beyrut, 2001, II/208-209.

¹⁷⁸ İbnu’l-Eşîr, Ziyâuddîn, *el-Meşelu’s-sâir*, II/85.

¹⁷⁹ İbn Ebi’l-Ĥadîd, *el-Feleku’d-dâir*, s. 193-194.

İbn Ebi'l-Ĥadîd ise konuyla ilgili itirazları dile getirirken (فَأَدْخَلْنَا فِي رَحْمَتِنَا) âyetinin (رَحْمَتُنَا قَدْ) anlamında olduğunu söyleyerek, bunun (دَارُنَا قَدْ دَخَلَهَا قَوْمٌ) cümlesi gibi anlaşılması gerektiğini ifade eder. Ona göre, bir mekana girme görülebilir maddî bir hareketten ibaret olduğu halde, âyette “Onu -Lût'u- (A.S) rahmetimize kabul ettik” cümlesiyle gözle görülmeyen farklı bir husustan haber verilmiştir. İşte bu farklılığa binaen İbn Cinnî, ‘tekit’ ve ‘teşbih’ şeklinde iki ayrı madde belirtmiştir¹⁸⁰.

Diğer taraftan İbn Cinnî'nin sözünü ettiği tekidin, hangi tekit türüne girdiğini sorgulayan İbnu'l-Eşîr, tekidin nahiv kitaplarında zikredildiği gibi, ya (نَفْسُهُ، عَيْتُهُ) gibi kelimelerle, ya da (قَامَ زَيْدٌ) gibi tekrar yoluyla yapıldığını, buna mukabil, İbn Cinnî'nin bahsettiği tekidin bunlardan biri olmadığını belirtir. İbnu'l-Eşîr, İbn Cinnî'nin ‘tekit’ kavramıyla, aklî bir mânânın somut bir forma sokulmasıyla yapılan ‘mübalâğa’yı kastetmiş olabileceğini söylemektedir¹⁸¹.

Üçüncüsü: İbnu'l-Eşîr, İbn Cinnî'nin âyetteki ‘anlam genişlemesi’ni, ‘rahmet’ kelimesinin ‘yön’ ve ‘mekan’ isimlerine ilave yapılmasıyla gerekçelendirmesine de itiraz etmektedir. Ona göre, İbn Cinnî'nin iddiasının doğru olması halinde, aynı durumun (وَإِخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ الذُّلِّ)¹⁸² (-Anne babaya- alçak gönüllülükle üzerlerine kanat ger!) âyetinde de geçerli olması gerekir. Çünkü bu âyette de, kuşların isimlerine (الذُّلُّ) ‘alçak gönüllülük’ kelimesiyle ilave yapılmış görünmektedir. Diğer yandan İbnu'l-Eşîr'e göre ‘anlam genişlemesi’ (ittisa’), bir şeyin, aralarındaki mahiyet farklılığından dolayı nitelenmesi mümkün olmayan bir vasıfla nitelenmesidir. Kelâmda anlam genişlemesi, sıfat ile mevsuf arasında bulunan bir ilişkiye dayanmaz. Zira aralarında bir ‘alâka’ varsa, o zaman bu iki şey arasında ‘kıyas’¹⁸³ da yapılabilir demektir. Sonuç olarak, iki şey arasındaki bir alâkaya dayanarak yapılmış olan kıyas, ‘teşbih’ veyahut ‘istiâre’ olup, ‘anlam genişlemesi’ değildir. Yani ‘alâka’ varsa orada bir anlam genişlemesinden değil, bir teşbihten veya istiâreden bahsedilebilir¹⁸⁴.

İbnu'l-Eşîr, bir hakikat için iki mecazı mümkün görmezken, İbn Ebi'l-Ĥadîd bunun mümkün olabileceğini söylemektedir. Çünkü bazen bir hakikatin sahip olduğu iki mecaz, çok kullanılmalarından dolayı, hakiki mânâlarını unutturabilirler. Bu durumda, insan söz konusu lafzi telaffuz ettiğinde, sadece iki mecazî anlamı zihne gelir.

¹⁸⁰ İbn Ebi'l-Ĥadîd, *el-Feleku'd-dâir*, s. 195-196.

¹⁸¹ İbnu'l-Eşîr, Ziyâuddîn, *el-Meşelu's-sâir*, II/86.

¹⁸² İsrâ /24.

¹⁸³ ‘Abdulkâhir, teşbihin bir kıyas türü olduğunu kaydeder. Bunun anlamı, mesela, “Ahmed cesarete aslan gibidir” denildiğinde, Ahmed’in cesareti, aslanın cesaretine kıyas edilmiş olmaktadır. Bkz. el-Curcânî, *Esrâru'l-belâğa*, s. 34.

¹⁸⁴ İbnu'l-Eşîr, Ziyâuddîn, (a.g.e.), II/86-87.

Ayrıca, *el-Feleku'd-dâir* müellifine göre, bir lafzın hakîki mânâsının irade edilmemesi, lafzın o hakîki mânâyâ delâlet etmemesini gerektirmez. Yani, lafzın hakîki mânâsına delâlet etmesi için konuşanın iradesi bir şart değildir. Buna göre, kimi zaman bir lafzın hakîki anlamının terk edilerek sadece mecazî mânâsının ön plana çıkarılması da mümkündür¹⁸⁵.

2. İbnu'l-Eşîr'de Mecaz Türleri

Mecazın türlerinden olan 'aklî mecaz' ve 'mürsel mecaz' konularına ismen değinmeyen İbnu'l-Eşîr, mecazı, 'anlam genişlemesi' (tevessu'), 'teşbih' ve 'istiâre' olarak üçe ayırmaktadır¹⁸⁶.

a. Anlam Genişlemesi (Tevessu')

Müellif, 'tevessu' kavramını, menkûl ve menkûl ileyh arasında bir ortaklık olmaksızın, kelâmı anlamı genişletmek amacıyla, hakîkattan mecaza geçmek olarak tanımlamaktadır¹⁸⁷. Ona göre 'anlam genişlemesi', edâtı gizli olan teşbihe dahil olup izâfetli ve izâfetsiz olmak üzere ikiye ayrılmaktadır:

(1) İzâfetle yapılan anlam genişlemesi

'İzâfetle yapılan anlam genişlemesi'nin genellikle çirkin olduğunu söyleyen müellif, söz konusu çirkinliği de, müşebbeh ile müşebbeh bih arasında izafetle kurulan ilişkinin çok uzak oluşuna bağlamaktadır. Zira, muzaf ve muzaf ileyh arasındaki ilişkinin uzaklığı, teşbihi de çirkinleştirmektedir. Mesela,¹⁸⁸

بُحِّ صَوْتُ الْمَالِ مِمَّا مِنْكَ يَشْكُو وَيَصِيحُ

Senin kereminden şikâyet edip bağırdığın malın sesi kısıldı?!

Bu beyitte 'ses'in 'mal'a izafe edilmesi, aralarındaki ilişkinin uzak oluşundan dolayı müellife göre çok çirkin düşmüştür. Söz konusu beyitte, (dünya) malı, parça parça edilerek hor görülmesinden dolayı sahibinden yakınmaktadır. Bu beyt, anlam açısından güzel olduğu halde, ifade tekniği açısından beğenilmemiştir¹⁸⁹.

¹⁸⁵ İbn Ebi'l-Hadîd, *el-Feleku'd-dâir*, s. 296.

¹⁸⁶ İbnu'l-Eşîr, Ziyâuddîn, *el-Meşelu's-sâir*, II/71, 78, 83, 88, 95.

¹⁸⁷ İbnu'l-Eşîr, Ziyâuddîn, (a.g.e.), II/71, 88.

¹⁸⁸ *Dîvânı Ebî Nuvâs*, (thk. Ahmed Ğazâlî), Matba'atu Mışr, 1953, s. 70.

¹⁸⁹ İbnu'l-Eşîr, Ziyâuddîn, (a.g.e.), II/78-79.

(2) İzâfetsiz yapılan anlam genişlemesi

'İzâfetsiz yapılan anlam genişlemesi'ni edebî bakımdan güzel bulan İbnu'l-Eşîr, (فَآلْنَا أَتَيْنَا)¹⁹⁰ (...yer ve gök 'isteyerek geldik' dediler) âyetini buna örnek vermektedir. Bu âyette, insânî bir özellik olan konuşma, cansız ve konuşamayan yer ve göğe isnat edilmiştir. Dolayısıyla, menkûl ve menkûl ileyh arasında ortak bir yön bulunmamaktadır.

İbnu'l-Eşîr'in izâfetsiz anlam genişlemesine getirdiği tanım ve verdiği örnek, belâgatçıların tanımladığı 'akli mecaz'a'¹⁹¹ yakın görünmektedir¹⁹².

Bir lafzın hakîki mânâsından mecâzî mânâsına 'intikal' etmenin ne anlama geldiğini açıklarken, İbnu'l-Eşîr, (زَيْدٌ أَسَدٌ) (Zeyd aslandır) denildiğinde, Zeyd ile bilinen bir insan, aslan ile de, yine bilinen yırtıcı hayvanın murat edildiğini ve insanlıktan aslanlığa, bu ikisi arasında bulunan cesaret 'alâka'sından dolayı geçildiğini ifade eder. Ancak bazan iki şey arasındaki yapılan bu intikal, bir alâkaya değil, anlam genişlemesine bağlı olarak da meydana gelebilir. İbnu'l-Eşîr'e göre, *Kelile ve Dimne*'deki (قَالَ الْأَسَدُ) vb. ifadeler mecazın anlam genişlemesi türünün örnekleridir¹⁹³. Bu açıklamalardan anlaşıldığı kadarıyla İbnu'l-Eşîr, 'anlam genişlemesi' (tevessu') ile, belâgat âlimlerinin 'mürsel mecaz' olarak tanımladıkları kavramı kastetmektedir¹⁹⁴.

Müellife göre, iki şey arasında belli bir alâkaya dayanan mecazlar, aynı coğrafi özelliklere sahip bir mekandan diğere geçmek gibiyken, 'anlam genişlemesi' yoluyla gerçekleşen mecazlar, farklı coğrafi özellikleri olan bir mekandan, meselâ ovidan dağa geçmek gibidir¹⁹⁵.

İbnu'l-Eşîr, bazen 'mürsel mecaz'ı 'istiâre' olarak adlandırmaktadır. Bu cümleden olarak, Gazâlî'nin 'Usûlu'l-fikh' adlı eserindeki mecaz taksimini eleştirirken, belâgatçıların ittifakla 'mürsel mecaz' sınıfı içinde mütalaa ettikleri bazı örnekleri 'istiâre' olarak değerlendirmektedir. Mesela (إِنِّي أَرَانِي أُعْصِرُ خَمْرًا)¹⁹⁶ (... ben rüyada şarap sığığımı gördüm) âyetini belâgat otoriteleri, bir şeyin gelecekte alacağı vaziyeti zikredip şimdiki durumunu kastetmek anlamına gelen 'kevnî lâhik' alâkasına binaen, 'mürsel mecaz' olarak adlandırmakta, daha açıkçası bu âyete "ileride şaraba

¹⁹⁰ Fussilet/7.

¹⁹¹ Fiil veya fiil mânâsında olan bir isim, hakîkata isnâdın irâdesine engel bir karîne dolayısıyla fâilinden başkasına isnat edildiğinde 'akli mecaz' meydana gelir. el-Ğazvîni, *el-İdâh*, I/111-112.

¹⁹² İbnu'l-Eşîr, *Ziyâuddîn, el-Meşelu's-sâir*, II/80-82; el-Ğazvîni, (a.g.e.), I/111-112.

¹⁹³ İbnu'l-Eşîr, *Ziyâuddîn*, (a.g.e.), I/84-85.

¹⁹⁴ İbnu'l-Eşîr, *Ziyâuddîn*, (a.g.e.), I/84-85; el-Ğazvîni, (a.g.e.), V/20-21; eş-Ğibî, *eş-Ğibyân fi 'ilmi'l-me'ânî ve'l-bedîc ve'l-beyân*, s. 218-227; Ğasen, 'Abdulvâhid, *Dirâsât fi'l-belâğa 'inde Ziyâuddîn b. el-Eşîr*, s. 153-154.

¹⁹⁵ İbnu'l-Eşîr, *Ziyâuddîn*, (a.g.e.), I/85.

¹⁹⁶ Yusuf/36.

dönüşecek olan üzümü sıkıyorum” anlamını vermektedirler. İbnu'l-Eşîr ise, bu âyette mecaz değil, benzerlik ilişkisinin çok güçlü olduğu bir '*istiâre*' bulunduğunu iddia etmektedir¹⁹⁷. Belâgatçılara göre, her ne kadar şarap üzümünden yapılmış da olsa, ikisi arasında şekil ve görüntü bakımından bir benzerlik bulunmadığından, âyet '*mürsel mecaz*' olarak değerlendirilmelidir¹⁹⁸.

Yine İbnu'l-Eşîr, '*mürsel mecaz*' da alâka çeşitlerinden biri olan '*bir şeyin cüz'ünü zikredip tamamını murad etmek*' anlamındaki '*cüz'iyet alâkası*'nı da, '*istiâre*' olarak isimlendirmektedir. Halbuki bu mecaz türü de, belâgat âlimlerince '*mürsel mecaz*' olarak kabul edilmektedir¹⁹⁹.

b. Teşbih

(1) Teşbihin tanımı

Belâgatçıların bir çoğu, istiârenin incelenmesi için, teşbihi bir hazırlık konusu olarak ele almışlardır. Teşbihin önemi konusunda fikir birliği içinde olan otoriteler, onun beyân ilminin konularından biri sayılıp sayılmayacağı, mecaz olup olmadığı gibi konularda ise, farklı görüşler ileri sürmüşlerdir²⁰⁰.

Teşbihin mecaz sayılmaması konusunu ilk defa dile getirenlerden biri olan 'Abdulkâhir el-Curcânî'ye göre, "*Zeyd aslan gibidir*", "*kılıç gibi keskin/etkili görüşlere sahiptir*" gibi teşbihlerde, lafız lügatte konulduğu anlamının dışına çıkmamaktadır. Eğer öyle olsaydı, her teşbihin mecaz olması gerekirdi ki, bu da el-Curcânî'ye göre muhaldir. Ona göre teşbih bir mânâ olup, ona delâlet eden harfler ve isimler bulunmaktadır²⁰¹.

Teşbihin mecaz sınıfına dâhil edilmemesi fikrini, el-Curcânî'den sonra gelen Fahrüddîn er-Râzî, es-Sekkâkî ve el-Şazvînî gibi belâgatçılar da paylaşmaktadır²⁰². İçlerinde İbn Reşîk, İbn Sinân el-Hafâcî ve İbnu'l-Eşîr'in de bulunduğu bir grup bilgin ise, teşbihi mecaz olarak kabul etmektedir²⁰³.

¹⁹⁷ İbnu'l-Eşîr, Ziyâuddîn, *el-Meşelu's-sâir*, I/88-89.

¹⁹⁸ el-Şazvînî, *el-İdâh*, V/31; Mañlûb, *Şurûhu't-telhîs*, s. 377.

¹⁹⁹ İbnu'l-Eşîr, Ziyâuddîn, (a.g.e.), I/90-91; Mañlûb, (a.g.e.), s. 376; el-Şazvînî, (a.g.e.), V/25-26.

²⁰⁰ el-Şazvînî, (a.g.e.), V/13; Mañlûb, (a.g.e.), s. 329; el-Askerî, *Kitâbu's-şunâ'ateyn*, s. 261.

²⁰¹ Mañlûb, (a.g.e.), s. 330; er-Râzî, *Nihâyetu'l-icâz fi dirâyeti'l-icâz*, s. 222.

²⁰² Mañlûb, (a.g.e.), s. 330-331.

²⁰³ İbnu'l-Eşîr, Ziyâuddîn, *Kifâyetu't-tâlib*, s. 157; el-Şayravânî, *el-Umde*, I/268; Mañlûb, (a.g.e.), s. 331; Dayf, *el-Belâga ta'avvur ve târîh*, s. 329.

İbnu'l-Eşîr'den önceki belâgat âlimleri, teşbihe birbirinden farklı tanımlar getirmişlerdir. Mesela Kudâme b. Ca'fer (ö. 337/948), teşbihin, bir mânâda ortaklığı bulunan iki şey arasında vuku bulduğunu söylemektedir²⁰⁴.

Kudâme b. Ca'fer'den sonraki belâgat otoriteleri tarafından kabul edilen bu tanım, teşbih konusunda yapılan ilk kapsamlı tanım olarak bilinmektedir. er-Rummânî ise, teşbihi, iki şeyden birisinin, his veya akılda diğerinin yerini tuttuğu bir 'akd' olarak tarif etmiştir²⁰⁵. Ancak er-Rummânî'nin yaptığı bu tarif, kendisinden sonrakiler tarafından benimsenmemiştir.

İbn Reşîk, teşbihin tanımında Kudâme b. Ca'fer'den²⁰⁶ etkilenmiş ve onu, 'bir şeyin kendisine bir ya da birkaç açıdan yakın olan bir başka şeye benzetilmesi' olarak tanımlamıştır. Ona göre, benzerlik her açıdan olursa, o şeyin bizzat kendisi olacağından teşbih de ortadan kalkacaktır²⁰⁷. Diğer yandan, teşbihin ve istiârenin belâgat açısından oynadığı rol konusunda İbn Reşîk, er-Rummânî ile aynı şeyleri düşünmektedir. Buna göre, teşbih, kapalı olanı açık hale getirip, uzak olanı yakınlaştırmaktadır²⁰⁸. Teşbihin faydası, müşebbehi dinleyicinin zihnine yaklaştırıp açık bir şekilde göstermek olduğundan, övgü murat edildiğinde, daha aşağı olan yüksek olana, yergi murat edildiğinde de yüksek olan daha aşağı olana teşbih edilmelidir²⁰⁹.

Teşbihin tanımında Kudâme b. Ca'fer'i²¹⁰ izleyen el-Hafâcî,²¹¹ müşebbeh ile müşebbeh bih arasında her konuda benzerlik bulunması düşüncesini, İbn Reşîk'in baş vurduğu aynı kıyasla reddederek²¹², söz konusu benzerliğin, bazı mânâlar ve niteliklerde bulunması gerektiğini söyler. Benzerliğin bir çok nitelikte bulunmasını ise, teşbihin mükemmel olmasının şartı olarak öne sürer²¹³. Ayrıca el-Hafâcî teşbihde, müşebbeh bih olan lafzın lügatte konulduğu anlamını, yani vaz'î delâletini koruduğunu ve söz konusu lafzın yeni bir mânâyâ nakledilmediğini kaydeder²¹⁴. Ona göre güzel bir teşbih, mânâyı açık bir şekilde ortaya koymak ve murat edilen hususu açıklamak, yahut, bir şeyi kendisinden daha büyük, daha güzel veya daha belîğ bir şeye benzetmek

²⁰⁴ Kudâme b. Ca'fer, *Naqdu's-şîr*, s. 124; Kudâme b. Ca'fer, *Naqdu'n-neşr*, s. 19; Mehdî, *İcâzu'l-Şur'an ve eşeruhü fi'atavvurî'n-naqdî'l edebî*, s. 90.

²⁰⁵ er-Rummânî, *en-Nuket*, s. 8; İbn Ebi'l-İşbaç, *Tahrîru't-tahbîr*, s. 159.

²⁰⁶ Kudâme b. Ca'fer, (a.g.e.), s. 124.

²⁰⁷ el-Şayravânî, *el-Umde*, I/286; İbn Ebi'l-İşbaç, (a.g.e.), s. 161; İbnu'l-Eşîr, *Ziyâuddîn, Kifâyetu't-tâlib*, s. 164.

²⁰⁸ el-Şayravânî, (a.g.e.), I/287.

²⁰⁹ el-Şayravânî, (a.g.e.), I/290.

²¹⁰ Kudâme b. Ca'fer, (a.g.e.), s. 124.

²¹¹ el-Hafâcî, *Sirru'l-feşâha*, s. 235.

²¹² el-Şayravânî, (a.g.e.), I/286; İbnu'l-Eşîr, *Ziyâuddîn*, (a.g.e.), s. 164.

²¹³ el-Hafâcî, (a.g.e.), s. 235.

²¹⁴ el-Hafâcî, (a.g.e.), s. 109; 'Abdulkāhir de aynı görüştedir. Bkz. *Delâilu'l-icâz*, s. 439.

için yapılır. Teşbihin amacı, benzetilen şeyin (müşebbeh) güzelliğini, mübâlağa yoluyla ortaya çıkarmaktır²¹⁵.

el-Ḥafācī, (كَأَنَّهُ رُؤُوسُ الشَّيَاطِينِ)²¹⁶ (O ağacın) tomurcukları, sanki şeytanların başları gibidir)²¹⁷ âyetiyle ilgili teşbihte, müşebbeh bih'in bilinen bir husus olması gereği göz önüne alındığında, âyetteki “şeytanların başları teşbihi bu yerleşik kuralın dışında kalmaktadır” şeklindeki itiraza, İmriu'l-Ḳays'ın,

أَيَقْتُلُنِي وَالْمَشْرِفِيُّ مُضَاجِعِي وَمَسْتُونَةُ زُرْقَ كَاتِبِ أَعْوَالِ

Öldürebilir mi O beni, Meşrifî kabilesinin kılıcı ve gulyabanilerin keskin dişlerine benzeyen gök rengi parlak mızraklar benim yanımda iken?!

şirini örnek vererek “zakkum da, şeytanların başları da görülmemiştir. Ancak insanların hayalinde bunların çirkinliği kesin ve tartışılmaz bir durum olduğundan, sanki bilinen bir durum gibi olmuştur”²¹⁸ açıklamasını yapar. Burada dikkati çeken husus, el-Ḥafācī'nin, teşbihin etkisini ve ilhâmını göz ardı ederek, onun sadece ‘mânâyı açık bir şekilde ortaya koyma’ (îzah) fonksiyonuna bakmış olmasıdır.

Teşbihle ilgili her hangi bir tanım yapmayan ‘Abdulḳāhir el-Curcānī ise bu konuda Ḳudāme ve er-Rummānī'den istifade etmiştir. Diğerleri gibi o da, müşebbeh ile müşebbeh bih arasındaki benzerliğin, her konuda olması düşüncesini reddederek “teşbih bir tür iştiraktır”²¹⁹ hükmünü verir.

İbnu'l-Eşîr'in, teşbihle ilgili söyledikleri incelendiğinde konunun tanımlanmasında ve tasnifinde bir parça esnek davrandığı gözlenmektedir²²⁰.

Müellif, teşbihin tanımında büyük ölçüde Ḳudāme b. Ca'fer ve el-Ḥafācī'ye dayanmaktadır²²¹. *el-Meşelu's-sāir*'de teşbihi, “müşebbehe müşebbeh bih'in hükümlerinden birisinin isbat/isnad edilmesi”²²² olarak tanımlar. Ancak bu tarif, belâgatçıların “bir gaye için bir

²¹⁵ el-Ḥafācī, *Sirru'l-feşāḥa*, s. s. 235.

²¹⁶ Saffāt/65.

²¹⁷ el-Ḳazvīnī, *el-İdāḥ*, IV/22.

²¹⁸ el-Ḥafācī, (a.g.e.), s. 241; el-Ḳazvīnī, *el-İdāḥ*, II/186; IV/32; Maṭlûb, *Şurūḥu't-telḥîş*, s. 333; er-Rāzī, *Nihāyetu'l-icāz fi dirāyeti'l-i'cāz*, s. 194; Mehmed Zihni, *el-Ḳavlu'l-ceyyid*, s. 181-182, 246; İbnu'l-Eşîr bu âyetteki teşbih ile mübâlağa kastedildiğini, ayrıca aklın bilgisinin, dış duyularla elde edilen bilgiden daha değerli ve büyük olmasından dolayı böyle bir üslûbun tercih edildiğini kaydeder. Bkz. İbnu'l-Eşîr, *Ziyāuddīn, Kifāyetu't-tālib*, s. 170.

²¹⁹ el-Curcānī, *Esrāru'l-belāğa*, s. 89.

²²⁰ İbnu'l-Eşîr, *Ziyāuddīn, el-Meşelu's-sāir*, II/70-71, 82-83; Dayf, *el-Belāğa ṭaṭavvur ve tāriḥ*, s. 329.

²²¹ Ḳudāme b. Ca'fer, *Naḳdu's-ş-i'r*, s. 124; el-Ḥafācī, (a.g.e.), s. 235.

²²² İbnu'l-Eşîr, *Ziyāuddīn*, (a.g.e.), II/115.

şeyi (müşebbeh), her hangi bir vasıfta (benzetme yönü/vechi şebeh), diğer bir şeye (müşebbeh bih) bir edatla birleştirmek/benzetmektir²²³ şeklindeki tariflerine göre eksik kalmaktadır. Ancak İbnu'l-Eşîr *el-Cāmi'u'l-kebîr* adlı eserinde bir başka tarif daha yapmaktadır. Buna göre: “teşbih, iki şeyin her hangi bir mânâda ortaklığı olup, hakikat veya mecaz olsun, bu iki şeyden birinin diğerinin yerini tutmasıdır”. Ayrıca teşbih, teşbih edatları kullanılarak olabileceği gibi, edatsız da olabilir. Ancak, edatsız gelen teşbihlerde teşbih edatının takdir edilmesi uygun düşmelidir²²⁴.

Görüldüğü gibi, İbnu'l-Eşîr'in son tarifi, hem belâgatçıların teşbih tanımıyla büyük ölçüde uyum arz etmekte hem de edat ve benzerlik yönünün hafzedildiği ‘beliğ teşbîh’i de içine alacak şekilde genişletilmiş görünmektedir.

İbnu'l-Eşîr'in teşbih konusunda önemli bir yaklaşımı, birbirine benzetilen iki şey arasındaki teşbihin -mesela beyazın beyaza, siyahın siyaha benzetilmesi gibi- hakikat üzere değil²²⁵, ‘Zeyd aslandır’ cümlesinde olduğu gibi, mecaz üzere yapılmasının daha uygun olduğudur. Çünkü bu örnekte Zeyd mecazen aslana benzetilmiş olup, mübâlağa amacıyla onunla sadece bazı vasıflarda ortaklığı söz konusu edilmiştir²²⁶.

Teşbihin güzel ya da çirkin olması konusuna da değinen İbnu'l-Eşîr'e göre, çirkin bir teşbihte, müşebbeh ile müşebbeh bih arasında zıtlık bulunur. Çünkü, Araplar teşbih ile, iki şey arasında benzerlik kurarak, bunları birbirine yaklaştırmak isterler. Bundan dolayı iki taraf arasında benzerlik olmayan teşbihler çirkin bulunmuştur. Müellifin, çirkin teşbihe verdiği örneklerden biri, Ebü Temmâm'ın övgü amacıyla söylediği şu şiidir²²⁷:

لَا تَسْقِي مَاءَ الْمَلَامِ فَإِنِّي صَبُّ قَدْ اسْتَعْدَبْتُ مَاءَ بُكَائِي

Kınama suyunu bana içirme! Çünkü ben öylesine aşığım ki;

Gözyaşlarım bana çok tatlı gelmektedir.

Bu şiirde şâir, kınanmayı suya benzetmiştir. Halbuki su tatlı ve lezzetli, kınama ise nâhoş bir şey olduğundan müşebbeh ile müşebbeh bih arasında çok uzak bir münasebet bulunmaktadır²²⁸.

el-Ğazvîni okulunda teşbihin bir çok amacı sayılırken²²⁹ İbnu'l-Eşîr'e göre bu amaçlar, teşbih yoluyla müşebbeh bihin suretiyle veya mânâsıyla hayal edilmesi, mânânın pekiştirilmesi,

²²³ el-Ğazvîni, *el-İdâh*, IV/16; Matlûb, *Şurûhu't-telhîs*, s. 333.

²²⁴ İbnu'l-Eşîr, Ziyâuddîn, *el-Cāmi'u'l-kebîr*, s. 90-91; el-Ğafâcî, *Sirru'l-feşâha*, s. 235.

²²⁵ İbnu'l-Eşîr, Ziyâuddîn, (a.g.e.), s. 90.

²²⁶ İbnu'l-Eşîr, Ziyâuddîn, *el-Meşelu's-sâir*, I/393.

²²⁷ *Dīvānu Ebî Temmām*, s. 3; Mehmed Zihni, *el-Ğavlu'l-ceyyid*, s. 317.

²²⁸ İbnu'l-Eşîr, Ziyâuddîn, (a.g.e.), II/152; es-Sekkākî, *Miftāhu'l-Ğulûm*, s. 164.

teşbihteki hayal unsuruyla, insanda bir hususa karşı merak, istek yahut nefret hissinin daha güçlü bir biçimde uyandırılması olarak belirtilmektedir.

Örneğin, güzel bir yüz, kendisinden daha güzel bir yüze teşbih edildiğinde, bu teşbih, insanda müşebbehe merak ve istek uyandırmaya sebep olan güzel bir hayali meydana getirir. Aynı şekilde çirkin bir yüz, kendisinden daha çirkin bir yüze teşbih edildiğinde, bu da müşebbehden nefret etmeye sebep olan çirkin bir hayali canlandırmaktadır²³⁰.

İbnu'l-Eşîr, teşbih ile hayalin, bir şeye karşı kuvvetli bir isteğe veya nefrete yönelmesine örnek olarak İbnu'r-Rûmî'nin (ö. 283 h.) şu şiirini zikreder:

تَقُولُ هَذَا مُجَاجُ التَّحْلِ تَمْدَحُهُ وَإِنْ نَعِبُ قُلْتُ دَا قَيْيُ الزَّائِبِ
Överken buna arının balı diyorsun, ama yerdiğinde,
Onu eşek arısının kusmuğu diye niteledin.

Bu örnekte şâir, edâtı gizli olan teşbih ile, balı hem güzel hem çirkin gösterebilecek bir hayali zihinde uyandırmaktadır²³¹.

(2) Teşbih Çeşitleri

Bilindiği gibi, belâgatçılar teşbihi bir çok açıdan ele almışlar ve değişik kısımlara ayırmışlardır. Bu cümleden olarak, teşbihin iki tarafının (müşebbeh-müşebbeh bih) nitelik açısından ve nicelik açısından taksimi, teşbih edâtının zikri veya hazfi, teşbihte benzerlik yönünün niteliği, açık veya gizli olması gibi pek çok sınıflandırma yapılmıştır. Bu bölümde İbnu'l-Eşîr'e göre teşbihin kısımları üzerinde durulacaktır.

Müellif, teşbihi kendi içinde, müşebbeh ve müşebbeh bihin zikredildiği 'tam teşbih', sadece müşebbehin zikredildiği 'mahzuf teşbih' olmak üzere ikiye ayırıp, edâtın hazfedildiği 'mahzuf teşbih'e de 'istiâre' adını vermektedir.²³²

(a) Nitelik Açısından Teşbihin Tarafları

İbnu'l-Eşîr, tıpkı diğer beyân âlimleri gibi, teşbihin taraflarını 'hissî' ve 'manevî' olmak üzere ikiye ayırmaktadır. 'Hissî' ile beş duyu ile anlaşılan hususları, 'manevî' ile de akılla idrak

²²⁹ el-Ğazvîni, *el-İdâh*, IV/19, 22-29; 68-79; eṭ-Ṭıbbî, *eṭ-Ṭıbyân fî 'ilmi'l-me'ânî ve'l-bed' ve'l-beyân*, s. 196-203.

²³⁰ İbnu'l-Eşîr, Ziyâuddîn, *el-Meselu's-sâir*, (II/123; el-Askerî, *Kitâbu's-ş-şinâ'ateyn*, s. 265.

²³¹ İbnu'l-Eşîr, Ziyâuddîn, (a.g.e.), II/123-124; Maṭlûb, *Şurûhu't-telhîş*, s. 342-343.

²³² İbnu'l-Eşîr, Ziyâuddîn, (a.g.e.), II/70-71.

edilen hususları kastetmiştir. el-Ğazvîni okulunda ise mânevînin karşılığı ‘akli’dir²³³. Öte yandan, İbnu’l-Eşîr, *el-Câmi’u’l-kebir* adlı eserinde teşbihin hissî ve manevî taraflarını kendi içinde üçe ayırırken²³⁴, *el-Meselu’s-sâir*’de bu sayı dörde çıkmaktadır²³⁵. Müellifin bu kısımda yaptığı tasnif ve ortaya koyduğu yorumlar orijinal bulunmamakla birlikte, verdiği zengin örneklerle okuyucuyu tatmin etmektedir. Buna göre, teşbihin hissî ve mânevî bakımdan kısımları şunlardır:

(aa) Mânânın Mânâya Teşbihi

İbnu’l-Eşîr ‘mânânın mânâya teşbihi’ne (زَيْدٌ كَالْأَسَدِ) ‘Zeyd aslan gibidir’ cümlesini vermektedir. İlk bakışta verilen örnek, sûretin sûrete teşbihi şeklinde görülse de, -zira hem aslan hem de Zeyd gözle görülebilmektedir- muhtemelen Zeyd’in cesaret ve atılganlığının, aslanın cesaretine benzemesinden yola çıkarak, her iki taraftaki manevî cesaret vasfını birbirine benzetmektedir²³⁶.

(ab) Sûretin Sûrete Teşbihi

Sûretin sûrete teşbihi’ne (وَلَهُ الْجَوَارِ الْمُنشآتُ فِي الْبَحْرِ كَالْأَعْلَامِ)²³⁷ (Yüce dağlar gibi, denizde yükselen gemiler de onundur)²³⁸ örneğini veren İbnu’l-Eşîr, bu örnekle ilgili her hangi bir değerlendirme yapmaz. el-Ğafâcî ise, bu âyette, denizde yükselen gemilerin kendisinden daha büyük olan yüce dağlara mübalağa maksadıyla teşbih edildiğini söylemektedir²³⁹.

(ac) Mânânın Sûrete Teşbihi

Mânânın sûrete teşbihi’ne müellif (وَالَّذِينَ كَفَرُوا أَعْمَالُهُمْ كَسَرَابٍ بِقِيعَةٍ...)²⁴⁰ (İnkâr edenlere gelince, onların amelleri ıssız çöllerdeki serap gibidir) âyetini örnek verir. Bu âyette, akılla idrak edilen amellerin sevâbı, hisle (göz) idrak edilen serapa benzetilmiştir²⁴¹.

²³³ el-Ğazvîni, *el-İdâh*, IV/30, 32.

²³⁴ İbnu’l-Eşîr, Ziyâuddîn, *el-Câmi’u’l-kebir*, s. 91.

²³⁵ İbnu’l-Eşîr, Ziyâuddîn, *el-Meselu’s-sâir*, II/128-129.

²³⁶ İbnu’l-Eşîr, Ziyâuddîn, (a.g.e.), II/127.

²³⁷ Rahman/24.

²³⁸ İbnu’l-Eşîr, Ziyâuddîn, (a.g.e.), II/127.

²³⁹ el-Ğafâcî, *Sirru’l-feşâha*, s. 236; el-Askerî, *Kitâbu’s-şinâ’ateyn*, s. 261, 264, 267; İbn Ebi’l-İşba‘, *Tahrîru’t-tahbîr*, s. 160; er-Râzî, *Nihâyetu’l-icâz fi dirâyeti’l-icâz*, s. 188.

²⁴⁰ Nur/39.

²⁴¹ İbnu’l-Eşîr, Ziyâuddîn, (a.g.e.), II/128; el-Askerî, (a.g.e.), s. 262; er-Râzî, (a.g.e.), s. 189.

(ad) Sûretin Mânâya Teşbihi

Sûretin mânâya teşbihi'ne ise,

وَقَتَّكَتَ بِالْمَالِ الْجَزِيلِ وَبِالْعَدَا فَتَكَ الصَّبَابَةَ بِالْمُحِبِّ الْمُغْرَمِ

Aşkın darbeleri kara sevdalıyı helak ettiği gibi,

Sen de elinde avucunda ne varsa dağıtıp malını helak ettin, yok ettin düşmanlarını.

beytini örnek veren müellif, şâirin, övdüğü kişinin malını saçıp savurmasını ve düşmanını kırıp geçirmesini, sevginin, tutkulu bir aşığı eritip yok etmesine benzettiğini ifade etmektedir. Burada, sözü edilen kişinin mala ve düşmana karşı tutumu, görülebilen bir durum iken, sevginin âşığa yaptığı şeylerse, akli bir durumdur²⁴².

(b) Nicelik Açısından Teşbihin Tarafları

İbnu'l-Eşîr, teşbihi, iki tarafının müfret ya da mürekkep olması bakımından *el-Câmi'u'l-kebir*'de üç kısma²⁴³, *el-Meşelu's-şâir*'de ise dört kısma²⁴⁴ ayırmaktadır. Müfredin müfrede teşbihi ile, tek bir şeyin başka bir şeye teşbihini; mürekkep kavramıyla da, teşbihin taraflarının, iki ya da daha fazla unsurdan meydana gelmesini kastetmektedir. Yaptığı taksim diğer belâgatçıların taksimiyle hemen hemen aynıdır²⁴⁵. İbnu'l-Eşîr, adı geçen maddelerin her birisiyle ilgili olarak bir çok örnekler vererek kısa kısa değerlendirmeler yapar. Buna göre, nicelik açısından teşbih, müfredin müfrede teşbihi, mürekkebin mürekkebe teşbihi, müfredin mürekkebe teşbihi ve mürekkebin müfrede teşbihi olarak dörde ayrılır.

Müellif, '*müfredin müfrede teşbihi*'ne (وَجَعَلْنَا اللَّيْلَ لِبَاسًا)²⁴⁶ (Geceyi bir örtü yaptık) âyetini örnek vermektedir. Bu âyette gece, bir elbiseye benzetilerek, düşmandan kaçmak veya ona karşı koymak isteyen, yahut insanlar tarafından görülmesi hoş olmayan şeyleri gizlemeyi dileyenlere gecenin tıpkı bir elbise gibi koruma vazifesi yaptığına işaret edilmiştir. İbnu'l-Eşîr'e göre gecenin elbiseye teşbih edilmesi, Kuran'a mahsus olup, Arapların ne nazım ne de nesir türündeki eserlerinde bulunmamaktadır²⁴⁷.

²⁴² İbnu'l-Eşîr, Ziyâuddîn, *el-Meşelu's-sâir*, II/128.

²⁴³ İbnu'l-Eşîr, Ziyâuddîn, *el-Câmi'u'l-kebir*, s. 92.

²⁴⁴ İbnu'l-Eşîr, Ziyâuddîn, *el-Meşelu's-sâir*, II/128-129.

²⁴⁵ el-Ğazvîni, *el-İdâh*, IV/40-43, 93, 66, 107.

²⁴⁶ Nebe/10.

²⁴⁷ İbnu'l-Eşîr, Ziyâuddîn, (a.g.e.), II/131; er-Râzî, *Nihâyetu'l-İcâz fî dirâyeti'l-İcâz*, s. 202; el-Ğazvîni, (a.g.e.), IV/80-82.

(وَهَلْ يَكْبُ النَّاسَ عَلَى مَنَاحِرِهِمْ فِي نَارِ جَهَنَّمَ إِلَّا حَصَانِدٌ أَلْسِنَتِهِمْ)²⁴⁸ (İnsanları yüzüstü süründüren dillerinden başka nedir ki?..) Hadis-i Şerifini ‘*mürekkebin mürekkebe teşbihi*’ne örnek veren müellif, bu hadis ile Peygamberimizin adeta, “*dilin konuştuğu şeyler, tırpanların biçtiği şeyler gibidir*” demek istemiştir. Bu kısımda müşebbeh bih değil, onun sıfatı olan (حصد) yani biçme eylemi zikredilmiştir. Bu cümledeki müşebbeh bih ise ‘*tırpan*’dır²⁴⁹.

İbnu'l-Eşîr ‘*müfredin mürekkebe*’ ve ‘*mürekkebin müfrede teşbihi*’nde de hiçbir yorumda bulunmadan sadece konuyla ilgili örnekler vermekle yetinmektedir²⁵⁰.

(c) Benzetme Edatı Açısından Teşbih

İbnu'l-Eşîr, teşbihi, edâtın hazfi veya zikri açısından da ele alarak, teşbih edatı kullanılmadan yapılan teşbihleri daha belîğ ve veciz bulduğunu belirtmektedir²⁵¹.

Belâgatçılar (زَيْدٌ كَالْأَسَدِ) ‘*Zeyd aslan gibidir*’ örneğinde olduğu gibi edâtı zikredilen teşbihe ‘*mürsel teşbih*’²⁵² (زَيْدٌ أَسَدٌ) ‘*Zeyd aslandır*’ şeklindeki edâtı mahzup teşbih türüne de ‘*müekked teşbih*’ adını vermektedirler²⁵³. İbnu'l-Eşîr, teşbihin bu ikinci türünün kimi zaman ‘*istiâre*’yle karıştırıldığını öne sürer²⁵⁴. Müşebbeh ve müşebbeh bih, teşbih edâtı hazfedilerek ‘*Zeyd aslandır*’ şeklinde okunsa, bu ifade ‘*Zeyd aslan gibidir*’ demek olduğundan, teşbih edâtının açıkça zikredilmesi durumunda bile belâgat ve fesâhat açısından bir zarar söz konusu olmaz²⁵⁵. Bundan dolayı, İbnu'l-Eşîr’e göre (زَيْدٌ كَالْأَسَدِ) ile (زَيْدٌ أَسَدٌ) cümleleri arasında hiçbir fark yoktur²⁵⁶. Ancak müellif müteakip sayfalarda, edâtı hazfedilen teşbihin, sanki müşebbehin, müşebbeh bih gibi kılınmış olmasına binaen mübalağa vasfını taşıdığını söylemektedir²⁵⁷.

Diğer yandan İbnu'l-Eşîr’e göre (زَيْدٌ أَسَدٌ) cümlesi, (زَيْدٌ كَالْأَسَدِ) anlamında edâtı mahzup bir teşbih olarak kabul edilmezse, bu durumda mânâ imkansız hale gelir. Çünkü Zeyd aslan olmayıp

²⁴⁸ Nevevî 40/29; Tirmizî: 2545 numaralı Hadis.

²⁴⁹ İbnu'l-Eşîr, Ziyâuddîn, *el-Meşelu's-sâir*, II/117, 136; el-Ğazvîni, *el-İdâh*, IV/82-86; et-Ṭîbî'ye göre bu hadiste istiâre bulunmaktadır. Şöyle ki, burada *müstear minh* kuru ottan kesilenler, *müstear leh*, işitilen değerli ve değersiz sözler, *câmî* ise birbirinden ayırmaksızın değerli ve değersiz şeyleri karıştırmaktır. Bkz. et-Ṭîbî, *et-Ṭıbyân fi 'ilmi'l-me'ânî ve'l-bedî' c ve'l-beyân*, s. 536.

²⁵⁰ İbnu'l-Eşîr, Ziyâuddîn, (a.g.e.), II/149; el-Ğazvîni, (a.g.e.), IV/86-87, 93.

²⁵¹ İbnu'l-Eşîr, Ziyâuddîn, *el-Câmî'u'l-kebir*, s. 91; el-Askerî, *Kitābu's-şınā'ateyn*, s. 272.

²⁵² el-Ğazvîni, (a.g.e.), IV/126.

²⁵³ el-Ğazvîni, (a.g.e.), IV/125-126.

²⁵⁴ İbnu'l-Eşîr, Ziyâuddîn, *el-Meşelu's-sâir*, II/72; Maṭlûb, *Şurūhu't-telhîs*, s. 339.

²⁵⁵ İbnu'l-Eşîr, Ziyâuddîn, (a.g.e.), II/73-74, 120; Maṭlûb, (a.g.e.), s. 339.

²⁵⁶ İbnu'l-Eşîr, Ziyâuddîn, (a.g.e.), II/76.

²⁵⁷ İbnu'l-Eşîr, Ziyâuddîn, (a.g.e.), II/121-122.

sadece cesâret vasfından dolayı aslan gibidir. O halde bu cümlede teşbih edâtının takdir edilmesi zorunludur²⁵⁸.

İbnu'l-Eşîr, edâtı hazfedilen teşbihle istiâreyi birbirinden ayırırken, teşbih edâtının güzel olduğu cümleyi '*edâtı hazfedilen teşbih*'; edâtın zikrinin hoş olmadığı, zikredilmesi durumunda belâgat ve fesâhat açısından sözün değerini kaybettiği '*edâtı hazfedilen teşbih*'i ise, '*istiâre*' kabul etmektedir²⁵⁹.

'*Edâtı hazfedilen teşbih*'in İbnu'l-Eşîr'e göre üç niteliği bulunmaktadır:

Birincisi: Mübalağadır. Müşebbehi (Zeyd), müşebbeh bih (aslan) gibi yapmak için kullanılan teşbih edâtının hazfedilmesiyle, sanki müşebbeh (Zeyd), müşebbeh haline getirilmiş olmaktadır²⁶⁰. Teşbih, özünde mübalağa niteliği taşıdığından, söz konusu mübalağa ya övgü (medih) veya yergi (zemm) ya da bir konuya açıklık getirme (îzah) amaçlarına yöneliktir. Bu yüzden teşbihte (أَفْعُل) lafzının takdir edilmesi zorunludur. Şayet bu lafız takdir edilmezse, teşbih belâgatlı sayılmaz. Sözelimi edâtı hazfedilen teşbihte, '*Zeyd aslandır*' denildiğinde, Zeyd, ondan daha cesur olan aslana benzetilmektedir. Burada müşebbeh bih olan aslan, müşebbeh olan Zeyd'den daha cesur olmasa bile durum değişmez. Zira, teşbihte mübalağa yoksa, o teşbih eksik olur. Aynı durum, '*edâtı zikredilen teşbih*' için de geçerlidir²⁶¹.

İkincisi: Beyândır. Bu nitelik, hem '*edâtı hazfedilen teşbih*'te hem de '*edâtı zikredilen teşbih*'te birbirine eşit oranda bulunur. Zeyd aslana benzetildiğinde, Zeyd'in şehâmeti, atılganlığı, cesareti gibi nitelikler, bu nitelikler kendisine has olan aslana teşbih edildiğinde ancak açık seçik ortaya çıkar. Bu teşbih, '*Zeyd gözüpektir, cesurdur, güçlüdür*' gibi sözlerden daha açık ve nettir. Çünkü adı geçen niteliklerin, aslanda (müşebbeh bih) bulunması herkes tarafından bilinen bir husus iken, müşebbeh olan Zeyd'de bu nitelikler mevcut olsa bile, insanlar arasında söz konusu niteliklerle tanınmamaktadır.

Üçüncüsü: İcazdır. Her iki teşbih türü de icaz niteliğine sahip olmakla birlikte, '*edâtı hazfedilen teşbih*' daha icazlıdır. Çünkü, '*Zeyd aslandır*' veya '*Zeyd aslan gibidir*' sözü, '*Zeyd cesaret ve kahramanlıkta şöyle veya böyledir*' türündeki diğer bütün ifadelerden daha icazlıdır²⁶².

²⁵⁸ İbnu'l-Eşîr, Ziyâuddîn, *el-Meşelu's-sâir*, II/74.

²⁵⁹ İbnu'l-Eşîr, Ziyâuddîn, (a.g.e.), II/73-74, 120; Maflüb, *Şurûhu't-telhîş*, s. 339.

²⁶⁰ İbnu'l-Eşîr, Ziyâuddîn, (a.g.e.), II/121-122.

²⁶¹ İbnu'l-Eşîr, Ziyâuddîn, (a.g.e.), II/127.

²⁶² İbnu'l-Eşîr, Ziyâuddîn, (a.g.e.), II/121-122; Maflüb, (a.g.e.), s. 342; İbn Ebi'l-İşba^c, *Tahrîru't-tahbîr*, s. 161.

Edâtı hazfedilen teşbihin önce beşe ayrıldığını söyleyen İbnu'l-Eşîr, daha sonra bunlara izâfetli mastarı da ekleyerek bu sayıyı altıya çıkarmaktadır. Edâtı hazfedilen teşbih türleri şunlardır:

(ca) Mübtedâ ve Haberin Müfret Olduğu Cümlede Teşbih

Teşbihin bu türünde, mesela (زَيْدٌ كَالْأَسَدِ) cümlesinde teşbih edâtının (زَيْدٌ كَالْأَسَدِ) şeklinde takdir edilmesi kolaydır. (Müfredin müfrede teşbihi)

(cb) Mübtedânın Müfret, Haberin İzafet Halinde Olduğu Cümlede Teşbih

Bunun örneği, Hz. Rasulullah'ın (الْكَمَّاءُ جُدْرِيٌّ الْأَرْضِ) (Mantar, yeryüzünün çiçek hastalığıdır [gibidir]) sözüdür. Bu teşbih de ikiye ayrılmaktadır.

Birincisi: Yukarıdaki hadîste olduğu gibi, muzaf ileyh marife ise, teşbih edâtının takdir edilmesinde, muzaf ileyhin takdimine gerek yoktur. Takdim ya da tehir etmek tercihe bağlıdır. Hadis, hem (الْكَمَّاءُ لِلْأَرْضِ كَالْجُدْرِيِّ) hem de (الْكَمَّاءُ كَالْجُدْرِيِّ لِلْأَرْضِ) şeklinde ifade edilebilir. (Müfredin mürekkebe teşbihi)

İkincisi: Eğer muzafun ileyh nekra ise, teşbih edâtının takdir edilmesi durumunda, muzaf ileyhin takdimi zorunludur:

غَمَامٌ سَمَاحٌ لَا يَغِبُ لَهُ حَيًّا وَمَسْرُ حَرْبٍ لَا يَضِيعُ لَهُ وَثْرٌ

O bir ihsan bulutudur ki, ikram ve ihsânı kesintisizdir.

O bir savaş kıskırtıcısıdır; kanını yerde koymaz, intikâmını muhakkak alır²⁶³.

Yani, “onun ikram ve ihsânı, el açanlara hemen yetişir, geç kalmaz, bilakis ihsanı daimidir. Düşmanından intikâmını ise her zaman alır” demektir.

Bu beyitte teşbih edâtını takdir ettiğimizde (سَمَاحٌ كَالْغَمَامِ) denilir. Mübtedâ, hazfedilmiş olup (هُوَ غَمَامٌ سَمَاحٌ) demektir. (Müfredin mürekkebe teşbihi)²⁶⁴

(cc) İsim Cümlesinde Teşbih

Hadiste geçen, (وَهَلْ يَكْبُ النَّاسَ عَلَى مَنَاحِرِهِمْ فِي نَارِ جَهَنَّمَ إِلَّا حَصَائِدُ أَلْسِنَتِهِمْ) ifadesi ile adeta Hz. Peygamber ‘dilin konuştuğu şeyler, orakların biçtiği şeyler gibidir’ demek istemiştir. (كَلَامُ الْأَلْسِنَةِ) Bu kısımda müşebbeh bih değil, onun sıfatı olan (حَصَدٌ) yani biçme zikredilmiştir. Müşebbeh bih bu cümlede ‘orak’dır. Bu, mürekkebin mürekkebe teşbihidir²⁶⁵.

²⁶³ Dīvānu'l-Buhturī, Matbaatu'l-Hindiyye, Mısır, 1911, I/54.

²⁶⁴ İbnu'l-Eşîr, Ziyâuddîn, el-Meşelu's-sâir, II/116, 130.

²⁶⁵ İbnu'l-Eşîr, Ziyâuddîn, (a.g.e.), II/117, 130.

(cd) Fiil Cümlesinde Teşbih

Âyette (والَّذِينَ تَبَوَّؤُا الدَّارَ وَالْإِيمَانَ مِنْ قَبْلِهِمْ)²⁶⁶ (Daha önce Medine'yi yurt edinmiş ve gönüllerine iman yerleşmiş olan kimseler...) buyurulmuştur. Bu âyet, teşbih edâtı takdir edildiğinde aslında, (هُمْ فِي إِيْمَانِهِمْ كَأَنَّوُ دَارًا) yani 'onlar îmanlarını, sanki içinde sükûnet buldukları bir mesken edindiler' anlamına gelmektedir. İbnu'l-Eşîr, bu ve bundan sonraki teşbih türlerini, teşbih edâtını takdir etmenin en zor olduğu kısımlar içinde mütalaa etmektedir. Bu aynı zamanda mürekkebin mürekkebe teşbihidir²⁶⁷.

(ce) Darb-ı Meselde Teşbih

Örnek:²⁶⁸

قَوَارِصُ تَأْتِيَنِي وَتَحْتَقِرُونَهَا وَقَدْ يُمَلُّ الْقَطْرُ الْإِنَاءَ فَيُنْعَمُ

Kulağıma beni iğneleyici sözler gelip duruyor ve siz bunları önemsemiyorsunuz. Halbuki bazen olur ki, yağmur taneleri de bir kabı ağzına kadar doldurur.

Bu beyitte hakaret için söylenen iğneleyici sözler, her ne kadar az da olsa, bir kabı ağzına kadar doldurabilen damlalara teşbih edilmiştir. Bu teşbihle, bir şeyin az da olsa devamlı oluşunun, büyük bir sonucu meydana getirebileceği gerçeğine işaret edilmiştir. Bu da mürekkebin mürekkebe teşbihidir²⁶⁹.

(cf) Muzaf Mastarda Teşbih

İbnu'l-Eşîr, bazı beyân âlimlerinin göz ardı ettiği ve belîğ teşbihin bir türü olarak değerlendirilebilecek mastarların izâfeti ile gerçekleşen bir teşbih çeşidinden de bahsetmektedir. Bu teşbihte, hem teşbih edâtı, hem de benzetme yönü bulunmamaktadır. Örneğin, (فَاضٌ فَيْضَ الْبَحْرِ) cümlesi (فَاضٌ كَفَيْضِ الْبَحْرِ) anlamına gelmektedir. Müellife göre, bu kısım en güzel teşbih türlerinden biridir²⁷⁰.

(d) Maklup Teşbih

İbnu'l-Eşîr, belâgatçılar tarafından 'maklup veya mün'akis teşbih' olarak adlandırılan ve müşebbeh bih olması gereken varlıkların, müşebbeh durumunda kullanıldıkları teşbih türüne, fıkıhçıların istilâhını kullanarak 'fûrûun usûle galebesi' veya 'tard ve aks teşbihi' adını

²⁶⁶ Haşir/9.

²⁶⁷ İbnu'l-Eşîr, Ziyâuddîn, *el-Meşelu's-sâir*, II/118.

²⁶⁸ *Dîvânu'l-Ferzdağ*, (thk. 'Abdullah es-şāvî), Matbaatu's-Şāvî, Mısır, ts. II/756.

²⁶⁹ İbnu'l-Eşîr, Ziyâuddîn, (a.g.e.), II/119, 130.

²⁷⁰ İbnu'l-Eşîr, Ziyâuddîn, (a.g.e.), II/124.

vermektedir²⁷¹. Belâgat âlimleri, bu teşbihin icrasını, müşebbeh bihin, müşebbehten daha üstün ve mükemmel olduğunun vurgulanması veya müşebbeh bihe önem verildiğinin ifade edilmesi şeklinde iki sebebe bağlamaktadırlar²⁷². İbnu'l-Eşîr ise, maklup teşbihin, mübalağa dışında başka bir amacının olmadığını söylemekle yetinmektedir²⁷³. Mesela,

وَلَا حَ ضَوْءُ قُمْبِرٍ كَادَ يَفْضَحُنَا مِثْلَ الْقَلَامَةِ قَدْ قَدَّتْ مِنَ الظُّفْرِ

Hilâl ışığı öyle parladı ki, neredeyse ipliğimizi pazara çıkaracaktı.

O (hilâl), tıpkı kesip atılan bir tırnak parçası gibiydi.

beytinde şâir, hilali kesip atılan bir tırnağa benzetmektedir. Bilindiği gibi, genellikle yapılagelen teşbih, hilalin tırnağa değil, tırnağın hilale benzetilmesi yönündedir²⁷⁴.

(e) Temsîlî Teşbih

İbnu'l-Eşîr, belâgatçıların 'benzerlik yönünün birden fazla unsurdan çıkarıldığı teşbih'²⁷⁵ olarak tanımladıkları temsîlî teşbihten söz etmemektedir. Ancak edâtı hazfedilen teşbihin; mübtedâ ve haberin cümle olarak geldiği, fiil ve fâil ya da darbı mesel olarak geldiği türleri, benzerlik yönleri açısından incelendiğinde temsîlî teşbihle paralellik arz ettikleri görülmektedir. Zira, hem (قَوَارِصُ تَائِبِي (وَهَلْ يَكْبُ النَّاسَ عَلَى مَنَاحِرِهِمْ فِي نَارِ جَهَنَّمَ إِلَّا حَصَائِدُ أَلْسِنَتِهِمْ (وَوَحْتَقِرْنَهَا * وَقَدْ يَمْلَأُ الْقَطْرُ الْإِنَاءَ فَيُقْعَمُ beytinde benzerlik yönü, müşebbeh ve müşebbeh bihte bir çok unsurdan çıkarılmıştır.

c. İstiâre

(1) İstiârenin Tanımı

Belâgat tarihinde istiâreyle ilgili olarak birbirinden farklı tanımlar yapılmıştır. er-Rummânî'ye göre "istiâre, bir ibâreyi, lügatte konulduğu asıl mânâsı dışındaki bir mânâyâ aktararak açıklama kasdıyla bağlamaktır"²⁷⁶. Mânânın naklini 'açıklama' olarak yorumlayan er-Rummânî, her güzel istiârenin, yerini hakîkatin alamayacağı bir 'açıklama' gerektirdiğini

²⁷¹ İbnu'l-Eşîr, Ziyâuddîn, *el-Meselu's-sâir*, II/156-158; İbnu'l-Eşîr, Ziyâuddîn, *el-Câmi'u'l-kebîr*, s. 97; Cārim-Emin, *el-Belāgatu'l-vādiha*, s. 329-330.

²⁷² Cārim-Emin, (a.g.e.), I/60.

²⁷³ İbnu'l-Eşîr, Ziyâuddîn, *el-Meselu's-sâir*, II/156.

²⁷⁴ İbnu'l-Eşîr, Ziyâuddîn, (a.g.e.), II/157.

²⁷⁵ es-Sekkākī, *Miftāhu'l-ʿulūm*, s. 148; el-Ḳazvīnī, *el-İdāh*, IV/90, 93; Maṭlūb, *Şurūhu't-telhîş*, s. 342-344.

²⁷⁶ er-Rummânî, *en-Nuket*, s. 85; el-Ḥafācī, *Sirru'l-feşāha*, s. 110; es-Sekkākī, (a.g.e.), s. 163; İbn Ebi'l-İşbaʿ, *Tahrîru't-tahbîr*, s. 97; İbnu'l-Eşîr, Ziyâuddîn, (a.g.e.), II/112.

düşünmekte²⁷⁷, dolayısıyla istiâreyi, dilin ‘açıklama’ konusundaki aczini kapatması şartıyla uygun görmektedir²⁷⁸.

İstiâre kavramının tanımında dili referans olarak alan el-Ḥafâcî ise, er-Rummânî’nin yukarıdaki tarifini kaydettikten sonra²⁷⁹, (وَاشْتَعَلَ الرَّأْسُ شَيْبًا)²⁸⁰ (...saçım başım ağardı) âyetinde bulunan istiâreyi eserinde yorumlamaya çalışır. Buna göre, âyette yer alan (اشْتَعَلَ) kelimesi lügatte konulduğu asıl anlamı açısından ‘saçı sakalı ağarma/yaşlanma’ mânâsı için konulmamıştır. Ak saçlılık mânâsına nakledildiğinde, mânâ, kazandığı teşbihten dolayı belirgin ve açık bir hale gelir; zira ak saçlılık, başta yavaş ortaya çıkıp artar ve öyle bir dereceye gelir ki, artık saçın ilk rengi kaybolur. Bu durumda, ak saçlılık tıpkı bir odunda yanan ve onun her tarafını saran aleve benzer ki, alevin tesiriyle odun önceki halini kaybeder²⁸¹. Bu âyette (اشْتَعَلَ) kelimesi, müstear, (شَيْبًا) kelimesi müstear leh, ateş müstear minh, müstear minh ile müstear leh arasındaki câmî ise, ateşin ışığının ağarmış saça benzemesidir²⁸².

Bu düşüncelerden, el-Ḥafâcî’nin, istiâreye tıpkı teşbih gibi baktığı anlaşılmaktadır. İstiârede bulunan ve esasını teşbihin oluşturduğu derinlik, ifade edilmek istenilen mânâyâ netlik ve açıklık kazandırmaktadır. Zira ona göre, saçın renginin değişimiyle, yanan odun arasındaki ‘alâka’, ‘benzerlik’ esasları üzerine bina edilmiştir.

el-^cAskerî istiâreyi, “bir ibâreyi (lafzı) belli bir amaç için kendi mânâsı dışında kullanmak için nakletmek” olarak tarif eder. Müellife göre söz konusu naklin amacı, mânâyı daha açık hale getirmek, pekiştirme ve mübâlağa yapmak, az lafızla daha çok mânâyâ işaret etmek ve daha güzel bir üslûp kullanmaktır ki, şartlarına uygun yapılmış bir istiârede bütün bu hususlar mevcut olup böyle bir istiâre hakîkatın yapamadığı bir etkiyi²⁸³ yapabildiğinden dolayı ondan daha evlâdır²⁸⁴. Ayrıca mecâzda olduğu gibi her istiârenin dayandığı bir hakikat olmalıdır²⁸⁵.

İstiâreyi bir teşbih ve temsil türü olarak değerlendirip²⁸⁶ birden fazla tanımını yapan ^cAbdulkâhîr el-Curcânî²⁸⁷, onu, “bir ismin, teşbih amacıyla lügatteki asıl konulduğu anlamdan

²⁷⁷ er-Rummânî, *en-Nuket*, s. 86.

²⁷⁸ Mehdî, *Eşeru’l-Ḳur’an fi taṭavvuri’n-naḳdi’l-^cArabî*, s. 92.

²⁷⁹ el-Ḥafâcî, *Sirru’l-feşâḥa*, s. 110-111.

²⁸⁰ Meryem/4.

²⁸¹ el-Ḥafâcî, (a.g.e.), s. 110; İbn Ebi’l-İşba^c, *Tahrîru’t-taḥbîr*, s. 98-99.

²⁸² er-Râzî, *Nihâyetu’l-icâz fi dirâyeti’l-icâz*, 263; İbn Ebi’l-İşba^c, (a.g.e.), s. 98; el-Ḳazvîni, *el-İdâḥ*, V/228.

²⁸³ el-^cAskerî, *Kitâbu’ş-şinâ^cteyn*, s. 296-297.

²⁸⁴ el-^cAskerî, (a.g.e.), s. 295, 299-304.

²⁸⁵ el-^cAskerî, (a.g.e.), s. 298.

²⁸⁶ el-Curcânî, *Esrâru’l-belâğa*, s. 75; el-Ḳazvîni, *el-İdâḥ*, V/224-225.

alınarak, bir başka isme mübâlağa vasfını taşıyacak şekilde nakledilmesi” olarak tarif eder²⁸⁸. Ona göre istiâre, bir ismin mânâsını bir başka şey için iddia etmektir, yoksa bir ismi, bir varlıktan diğerine nakletmek değildir. Bu bakımdan el-Curcânî, kendinden öncekilerin istiâreyi “bir ibârenin lügatte konulduğu mânânın dışına nakledilmesidir” şeklindeki tanımlarında bir parça esneklik payı bulunduğunu söylemektedir²⁸⁹. Diğer yandan ona göre, her istiâre aynı zamanda bir mecazdır ama her mecaz bir istiâre değildir. Mecaz istiâreden daha geneldir²⁹⁰.

el-Curcânî, belâgatın diğer konularına olduğu gibi istiâre konusuna da, mânâ ekseninde ve nazm teorisi çerçevesinde yaklaşmaktadır. Nitekim, akıl sahipleri bir şeyin sabit ve değişmez özelliğinin (hassa), bir başka şeyde varlığını iddia ettiklerinde, o şeyin ismini diğer şeyde gösterirler. Bir adamın cesâreti aslanın cesâretini aratmayıp ondan geri kalmadığında ‘o bir aslandır’ derler²⁹¹, özetle, mânâyı ödünç aldıktan sonra lafzı da ödünç alırlar²⁹².

İstiârenin teşbihe dayandığı görüşünde olan el-Curcânî, teşbihin gizliliği oranında istiârenin güzellik kazanacağını, belirgin olduğu ölçüde de güzelliğinin azalacağını iddia etmektedir²⁹³. Buna göre, (رَأَيْتُ رَجُلًا لَا يَتَمَيَّزُ عَنِ الْأَسَدِ فِي شَجَاعَتِهِ وَجُرْأَتِهِ) (رَأَيْتُ أَسَدًا) “cesâret ve atılganlık hususunda aslandan farkı olmayan bir adam gördüm” cümlesine olan üstünlüğünün kaynağı, birinci cümledeki teşbihte, adamın aslana eşit oluşunda bir fazlalık bulunduğundan değildir. Bilakis meziyet ve üstünlüğün kaynağı, söz konusu eşitliğin ortaya konuluş biçiminde (ispat), yapılan pekiştirme (tekit) ve kuvvette yatmaktadır. O halde istiârenin etkisi, mânânın zatında ve hakikatinde değil, mânânın ortaya konuluş biçiminde ve onunla verilen hükümde bulunur²⁹⁴. Sonuç olarak el-Curcânî’ye göre istiâre, taşıdığı mübâlağa vasfından dolayı hakîkatten kesinlikle daha belîğdir²⁹⁵.

el-Ğazvîni ise, hakîkî mânâsıyla mecâzî mânâsı arasında benzerlik alakasından dolayı ve hakîkî mânânın kastedilmediğine delâlet eden karîneyle birlikte, bir lafzın mânâsının geçici olarak

²⁸⁷ el-Curcânî, *Esrâru'l-belâğa*, s. 34, 44, 220, 368; el-Curcânî, *Delâilu'l-i'câz*, s. 331.

²⁸⁸ el-Curcânî, *Esrâru'l-belâğa*, s. 368; İbn Ebi'l-İşba', *Tahrîru't-tahbîr*, s. 98.

²⁸⁹ el-Curcânî, *Delâilu'l-i'câz*, s. 436-437, 439-440, 443, 460; er-Râzî, *Nihâyetu'l-İcâz fî dirâyeti'l-i'câz*, s. 234, 236-237; el-Ğazvîni, (a.g.e.), V/33.

²⁹⁰ el-Curcânî, (a.g.e.), s. 462; er-Râzî, (a.g.e.) s. 231-232.

²⁹¹ el-Curcânî, (a.g.e.), s. 435; el-Ğazvîni, (a.g.e.) V/228.

²⁹² el-Curcânî, (a.g.e.), s. 435-436; er-Râzî, (a.g.e.) s. 233.

²⁹³ el-Curcânî, *Delâilu'l-i'câz*, (s. 450; er-Râzî, s. 247-248.

²⁹⁴ el-Curcânî, (a.g.e.), s. 70-73, 367-369, 446-450; er-Râzî, s. 99, 272-274; el-Ğazvîni, (a.g.e.), V/227, 229.

²⁹⁵ el-Curcânî, *Delâilu'l-i'câz*, s. 70, 448; el-Curcânî, *Esrâru'l-belâğa*, s. 220; er-Râzî, (a.g.e.), s. 106, 233.

başka bir lafız için kullanılmasını istiâre olarak tanımlamaktadır. O, istiâreyi, esasını teşbihin oluşturduğu mecazdan saymaktadır²⁹⁶.

İbnu'l-Eşîr'e gelince, onun istiâreyi genel hatlarıyla ele aldığı görülmektedir. İstiârenin tarifinde hassas davranmayan müellif, asli mânâyı iradeye mânî olan '*karîne*' unsurunu da, yaptığı tanımda zikretmemektedir²⁹⁷. Ancak her ne kadar tanımda yer vermese de, istiâre için lafzın mânâsından veya bağlamından anlaşılabilir bir karînenin bulunmasını zorunlu görmektedir. Çünkü, ona göre (رایت أسداً) cümlesinden, cesur bir adam mı, yoksa aslan mı kastedildiği, ancak '*karîne*' ile anlaşılabilir. Bu zaruret, müstear leh olan müşebbehin (Zeyd) kaldırılmasından dolayı ortaya çıkmaktadır²⁹⁸.

Müellif, *el-Câmi'u'l-kebîr*'de, istiâreyi "*iki şeyi, aralarında ortak olan bir mânâda bir araya getirmek*" olarak tanımlar ve birindeki beyân özelliğinin istiâre yoluyla diğerine geçtiğini söyler²⁹⁹. Diğer yandan, tıpkı el-Curcânî gibi o da, istiârenin hakîkatten daha belâgatlı oluşunu³⁰⁰, onun hakîkatta olmayan bir mânâ ifade etmesine değil, '*müstear leh*'in daha belâgatli ve vurgulu biçimde ifade edilmesine bağlar. Zira istiârede, '*müstear leh*' delil ve şâhidiyle dile getirilmiştir³⁰¹.

el-Meşelu's-sâir'de ise, istiâreyi, aralarındaki ortaklığa binaen, mânânın bir lafızdan diğerine, menkul ileyhin (müstear leh, müşebbeh) kaldırılarak nakledilmesi olarak tarif eder³⁰².

Müellif, *Kitābu'l-miftāhî'l-munşā*'da ise, istiâreyi kısaca tarif edip, konunun tarifine ve bolca örneklendirmesine -diğer eserlerinde yaptığıının aksine- hiç girmez. Sadece, tek bir şiiri örnek vermekle yetinip, herhangi bir yorumda bulunmaz. Daha sonra tıpkı İbn Reşîk ve el-Askerî gibi '*mumâşele*' konusunu ele alıp bunun da istiârenin bir türü olduğunu söyler³⁰³.

Kifâyetu't-tâlib adlı kitabında ise, istiâreyi "*bir ibârenin lügatte konulduğu anlamın dışında kullanılmasıdır*" şeklinde tanımlayarak, yerli yerinde kullanılması durumunda en değerli kelâm

²⁹⁶ el-Ğazvîni, *el-İdâh*, IV/13; V/37, 42; V/51-52; 188-196, 225.

²⁹⁷ İbnu'l-Eşîr, Ziyâuddîn, *el-Meşelu's-sâir*, II/73, 77, 83-84, 95, 109, 114, 120; Ğasen, 'Abdulvâhid, *Dirâsât fi'l-belâga 'inde Ziyâuddîn b. el-Eşîr*, s. 167.

²⁹⁸ İbnu'l-Eşîr, Ziyâuddîn, (a.g.e.), II/84.

²⁹⁹ İbnu'l-Eşîr, Ziyâuddîn, *el-Câmi'u'l-kebîr*, s. 83.

³⁰⁰ el-Curcânî, *Delâilu'l-i'câz*, s. 70-73, 306 vd..

³⁰¹ İbnu'l-Eşîr, Ziyâuddîn, (a.g.e.), s. 83.

³⁰² İbnu'l-Eşîr, Ziyâuddîn, *el-Meşelu's-sâir*, I/83, 109; II/73, 77, 83, 88, 109, 112, 120.

³⁰³ İbnu'l-Eşîr, Ziyâuddîn, *Kitābu'l-miftāhî'l-munşā*, s. 92-95, 123-136; el-Ğayravânî, *el-Umde*, I/277; el-Askerî, *Kitābu's-şinâ'ateyn*, s. 389.

türlerinden biri olduğunu ileri sürer. Diğer taraftan en güzel istiârenin, müşebbeh ve müşebbeh bih arasında yakınlık bulunduğu tahakkuk edeceğini de belirtir³⁰⁴.

(2) İstiâre Çeşitleri:

İbnu'l-Eşîr istiâreyi iki kısma ayırmaktadır:

(a) Uygun İstiâre

Müstear ile müstear leh arasında tenasüp ve benzerliğin bulunduğu istiâredir. Meselâ, (أَيُّهُمُ اللَّيْلُ نَسَلَخَ مِنْهُ النَّهَارَ) ³⁰⁵ (...biz geceden gündüzü sıyırıp çekeriz...) âyetinde hayvanın derisini yüzmek anlamındaki (سَلَخَ) ile gecenin gündüzden ayrılması arasında kuvvetli bir tenasüp bulunduğundan bu istiâre çok yerinde olmuştur. Bu âyette, müstear leh gecenin karanlığından gündüzün doğuşu, müstear minh hayvanın derisinin bedeninden sıyırılması, câmî ise aklî bir durum olup birinin diğerine terettübüdür³⁰⁶.

(b) Bozuk istiâre

Müstear ile müstear leh arasında tenâsübün bulunmadığı istiâredir.

İbnu'l-Eşîr, istiâre ile ilgili beyitlerin tahlillerinde genellikle İbn Cinnî'nin yorumlarına dayanırken, konuyu açıklarken daha çok -isim vermeden- 'Abdulkâhir el-Curcânî'nin eserlerinden yararlanmaktadır³⁰⁷.

İstiâreyi mecazın bir türü sayan İbnu'l-Eşîr'in, mecazı ise, kelâmda anlam genişlemesi, teşbih ve istiâre olmak üzere üçe ayırdığına daha önce mecaz konusunda değinilmişti. Diğer yandan müellif, teşbihi de kendi içinde, müşebbeh ve müşebbeh bihin zikredildiği tam teşbih, sadece müşebbehin zikredildiği mahzuf teşbih olmak üzere ikiye ayırmakta, edatı hazfedilen mahzuf teşbihe de *istiâre* adını vermektedir. Ona göre bu isim, istiâreyi, tam teşbihten ayırmak için verilmiştir. Yoksa, hem edâtı mahzuf teşbihe hem de istiâreye, teşbih denileceği gibi, mânâda iştirakleri dolayısıyla istiâre de denilebilir. Bu durumda mecaz, İbnu'l-Eşîr'e göre, kelâmda tevessu', teşbih ve istiâre kısımlarına ayrılmakta olup, hepsi birden mecaz çatısı altında da

³⁰⁴ İbnu'l-Eşîr, Ziyâuddîn, *Kifâyetu't-tâlib*, s. 158-160.

³⁰⁵ Yâsin/37.

³⁰⁶ İbnu'l-Eşîr, Ziyâuddîn, *el-Meşelu's-sâir*, II/73, 109, 114; el-Askerî, *Kitābu's-şinā'ateyn*, s. 301; er-Rāzî, *Nihāyetu'l-icāz fî dirāyeti'l-i'cāz*, s. 266; el-Ḳazvînî, *el-İdāh*, V/77; eṭ-Ṭîbî, *eṭ-Ṭîbyān fî 'ilmi'l-me'ānî ve'l-bedî' ve'l-beyān*, s. 245-246.

³⁰⁷ İbnu'l-Eşîr, Ziyâuddîn, *Kitābu'l-miftāhi'l-munşā*, s. 135; el-Curcânî, *Esrāru'l-belāğa*, s. 16.

toplabilir³⁰⁸. Ayrıca teşbih, istiâre ve mecazın hepsi birden tevessu' kapsamında da değerlendirilebilir³⁰⁹.

Diğer taraftan, istiâre ancak müstear lehin (müşebbeh, Zeyd) kaldırılmasıyla mümkündür. Müstear lehin kaldırılması, müstear minh (müşebbeh bih mânâsı) ve müstear leh (müşebbeh) arasında bulunan ilişkinin açıklığı ve uygunluğundan kaynaklanmaktadır. Bu açıklık ve uyum bulunmazsa, istiârenin anlaşılması zorlaşır ve irâde edilen mânâ da gizlenir³¹⁰.

İbnu'l-Eşîr, er-Rummânî'nin öne sürdüğü³¹¹ tam teşbih ile mahzup teşbihi (istiâre) birbirinden ayıran ölçünün teşbih edâtı olduğu görüşüne katılmaz. Ona göre, bu ayırımın dayandığı temel nokta, teşbih edâtının açıkça zikredilmesindeki güzellikte yatmaktadır. Zira, İbnu'l-Eşîr, teşbih edâtının açıkça zikredilmesinin güzel olduğu teşbih türüne, 'edâtı zikredilen teşbih', edâtın hafzedildiği teşbihe de 'edâtı hafzedilen teşbih' demektedir, hafzedilmiş edâtın zikrinin güzel olmadığı teşbihe ise 'istiâre' adını vermektedir³¹². Yani, istiârede teşbih edâtı mukadderdir. Ancak bu edâtın açıkça zikri, istiârede değil teşbihte güzeldir³¹³. Diğer yandan, istiârede edâtın açıkça zikredilmesi câizdir ama hoş karşılanmaz³¹⁴. Bu düşüncesinin arka planında "istiâre, aralarında bulunan bir ortaklığa binâen, bir mânânın, bir lafızdan diğer bir lafza menkûlu (müşebbeh bih lafzi, müstear) zikrederek aktarmaktır"³¹⁵ şeklindeki tarifi yatmaktadır.

İstiâreyle teşbihi birbiriyle karşılaştıran İbnu'l-Eşîr'e göre, aralarında bulunan bir ilişkiye bağlı olarak her ikisinde de, fer asıl üzerine hamledilmekte ve bir kıyâs yapılmaktadır³¹⁶.

Belâgatçılara göre, istiârede müşebbeh bih zikredilirken, müşebbeh ne lafzen ne de takdiren zikredilmez. İstiârenin, (يَدُّ أَسَدًا) gibi belîğ teşbihten farkı, teşbih edâtını takdir etmenin istiârede imkansızlığıdır. Teşbih edâtının takdir edilmesi uygun değilse istiâre, uygun ise hem istiâre hem de teşbih olabilir. Ancak belâgatçılar istiâre olmasının tercih edilmesini daha uygun olduğunu belirtmişlerdir³¹⁷. Bu bağlamda ez-Zemahşerî (صَمُّ بَكْمٍ عُمِي) âyetinde istiâre olup olmadığını sorgularken, konunun ihtilâflı olduğuna işaret etmektedir. Belâgat araştırmacılarının

³⁰⁸ İbnu'l-Eşîr, Ziyâuddîn, *el-Meşelu's-sâir*, II/70-71, 82-83.

³⁰⁹ İbnu'l-Eşîr, Ziyâuddîn, (a.g.e.), II/71.

³¹⁰ İbnu'l-Eşîr, Ziyâuddîn, (a.g.e.), I/83, 109; II/73, 77, 83, 88, 109, 112, 120.

³¹¹ er-Rummânî, *en-Nuket*, s. 85-86; el-Ĥafâcî, *Sirru'l-feşâha*, s. 110.

³¹² İbnu'l-Eşîr, Ziyâuddîn, II/73, 77, 83, 88, 109, 112, 120.

³¹³ İbnu'l-Eşîr, Ziyâuddîn, (a.g.e.), II/74-75.

³¹⁴ İbnu'l-Eşîr, Ziyâuddîn, (a.g.e.), I/76; Benzer bir açıklama için bkz. el-Ĥafâcî, (a.g.e.), s. 212.

³¹⁵ İbnu'l-Eşîr, Ziyâuddîn, (a.g.e.), II/70-71.

³¹⁶ İbnu'l-Eşîr, Ziyâuddîn, (a.g.e.), II/70-71.

³¹⁷ el-Ĥazvînî, *el-İdâh*, V/43.

kanaati, müstear leh olan ‘*münâfıklar*’ daha önce zikredildiğinden, bu cümlelerin istiâre değil, ‘*beliğ teşbih*’ olmasının daha uygun olduğu yönündedir. Çünkü istiâre ancak müstear lehin yani müşebbehin hazfedildiği yerlerde olabilir. es-Sekkākī, “*istiârenin şartı kelimenin zâhirde hakîki mânâsına hamledilmesinin mümkün olmasıdır*” diyerek (زَيْدٌ أَسَدٌ) cümlesinin hakikat olamayacağını bu yüzden de istiâre olmadığını söyler³¹⁸. el-Ğazvîni de onunla aynı görüşü paylaşmaktadır. Ancak es-Subkî (ö. 773 h.) ‘*Arûsu’l-efrâh*’ta es-Sekkākî’nin yukarıda dile getirilen görüşünü reddederek “*istiârenin şartı kelimenin zâhirde hakîki mânâsına hamledilmesine uygun olmamasıdır*” der. Ona göre istiâre mecazdan olduğundan mutlaka lafzî ya da manevî bir karînenin bulunması gerekmektedir. Karîne mevcut değilse lafız istiâre değil hakikat olarak kabul edilmelidir. Örneğin (زَيْدٌ أَسَدٌ) cümlesinde aslan kelimesini Zeyd’e haber yapmak hakîki mananın kastedilmesine mâni bir karîne teşkil etmektedir.

es-Subkî, (زَيْدٌ أَسَدٌ) gibi cümlelerde iki vecih bulunabileceğini kaydeder. Buna göre, teşbih edâtı mukadder olduğunda teşbih, mukadder olmadığına ise istiâre kastedilip, aslan kelimesi hakîki mânâsında kullanılır. Zeyd’i zikredip hakikatte ona uygun olmayan bir hususla ondan haber vermek, istiâreye delâlet eden karînedir. Ayrıca istiârede teşbih mânâsı olsa da, teşbih edâtının zikredilmesi uygun değildir. Edâtsiz teşbihte ise, edâtın takdir edilmesi zorunludur³¹⁹.

İbnu’l-Eşîr, bazen bir yerde teşbih dediğine bir başka yerde istiâre adını vermektedir. Örneğin (وَاشْتَعَلَ الرَّأْسُ شَيْبًا)³²⁰ (Saçım başım ağardı) âyetini ‘*el-Meşelu’s-sâir*’de teşbih olarak nitelendirirken³²¹ ‘*el-Câmi’u’l-kebîr*’de³²² istiâre olarak değerlendirir. Ona göre burada (اشْتَعَلَ) kelimesi müstear olup, müstear leh olan (شَيْبًا) kelimesine nakledilmiştir. Müstear minh de, ateştir. Bu cümlede (اشْتَعَلَ) ateş için hakikat, (شَيْبًا) içinse mecazdır³²³.

İbn Sinan el-Ğafâcî, İmriü’l-Ğays’ın

فَقُلْتُ لَهُ لَمَّا تَمَطَّى بِصُلْبِهِ فَأَرَدْتُ أَنْ أَجْزَأَ وَتَاءَ بِكَ كَلِّكَ

Gece, çok fazla uzayıp sonu geç gelince ve başlangıcı çok uzak görününce ona (geceye) şöyle dedim...

³¹⁸ es-Sekkākī, *Miftāhu’l-‘ulūm*, s. 151.

³¹⁹ el-Ğazvîni, *el-İdāh*, V/188.

³²⁰ Meryem/4.

³²¹ İbnu’l-Eşîr, Ziyâuddîn, *el-Meşelu’s-sâir*, II/132-133.

³²² İbnu’l-Eşîr, Ziyâuddîn, *el-Câmi’u’l-kebîr*, s. 84.

³²³ İbnu’l-Eşîr, Ziyâuddîn, (a.g.e.), s. 84; el-Ğafâcî, *Sirru’l-feşâha*, s. 110-111; el-‘Askerî, *Kitābu’ş-şinā‘teyn*, s. 300; Bu beytin edebî güzelliğinin kaynağının tahlili için bkz.; el-Curcânî, *Delāilu’l-icāz*, s. 100-101, 393, 402, 407, 427, 521; eṭ-Ṭibî, *eṭ-Ṭıbyān fi ‘ilmi’l-me‘ānî ve’l-bedi’ c ve’l-beyān*, s. 245; Ḥasen, ‘Abdulvâhid, *Dirāsāt fi’l-belāğa ‘inde Ziyâuddîn b. el-Eşîr*, s. 171-172.

beyti hakkında *Sirru'l-fesāḥa* adlı eserinde, müstear leh (müşebbeh) olan gecenin zikredilmesinden dolayı, burada edâtı gizli bir teşbih bulunduğunu söyler. Ayrıca bu beyit ne iyi ne de kötü bir beyit olup, orta düzeydedir. Bu beyitte bulunan istiâre, bir başka istiâreye bina edildiğinden uzak istiâre olup makbul değildir³²⁴.

İbnu'l-Eşîr, el-Ḥafâcî'nin bu beyit hakkındaki “orta düzeyde bir beyit” nitelemesini reddederek “bir istiâre hem çirkin, hem de orta düzeyde olamaz, bu bir çelişkidir” der.

Diğer yandan İbnu'l-Eşîr'e göre, müşebbeh ve müşebbeh bih arasında bir ilişki bulunuyorsa, istiâre güzel yahut çirkindir. Bu açıdan bakıldığında (كَلْكَلٌ), (صَلْبٌ) ve (عَجْزٌ) kelimelerinin sırasıyla gecenin evveli, ortası ve sonuyla ilişkileri vardır.

Ayrıca, İbnu'l-Eşîr'e göre, bir istiâreye bina edilmiş bir başka istiârenin güzel olamayacağı hükmü de tartışmalıdır. Zira Kur'an'da,³²⁵

وَضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا قَرْيَةً كَانَتْ آمِنَةً مُطْمَئِنَّةً يَأْتِيهَا رِزْقُهَا رَغَدًا مِنْ كُلِّ مَكَانٍ فَكَفَرَتْ بِأَنْعَمِ اللَّهِ فَأَذَاقَهَا اللَّهُ لِبَاسَ
الْجُوعِ وَالْخَوْفِ بِمَا كَانُوا يَصْنَعُونَ

Allah, bir ülkeyi örnek verdi: Bu ülke güvenli, huzurlu idi; ona rızık her yerden bol bol gelirdi. Sonra onlar Allah'ın nimetlerine karşı nankörlük ettiler. Allah da onlara, yaptıklarından dolayı açlık ve korku sıkıntısını tattırdı.

âyeti bu hükmün geçersizliğini ortaya koymaktadır.

Söyle ki, bu âyette üç istiâre birbiri üzerine binâ edilmiştir. Yani ülke, ülke ehline; zevk, elbiseye; elbise de korku ve açlığa istiâre edilmiştir. Bu üç istiârede ilişki son derece açıktır.

İbnu'l-Eşîr, el-Ḥafâcî'nin yanılığının, istiârede asıl önemli olan müşebbeh ve müşebbeh bih arasındaki uygunluğu gözden kaçırmasında yattığını söylemektedir. Çünkü birbirine uygunluk varsa, bir ya da birden fazla istiârenin birbirlerine binâ edilmesinde bir sakınca yoktur. Nitekim bir istiâre güzel ise, ona binâ edilen istiâre de güzeldir. İbnu'l-Eşîr'e göre bu durum mantıkçıların a, b'dir, b, c'dir, o halde a, c'dir demeleri gibidir³²⁶.

İstiârenin hem Kur'an'da hem de hadislerde bulunduğunu, ancak Kur'an'da daha az olduğunu nakleden müellif, buna sebep olarak, müşebbehin (müstear leh'in/menkul) her bir kelâmda hazfedilmesinin mümkün olmamasını göstermektedir. Buna mukabil Kur'an'da,

³²⁴ el-Ḥafâcî, *Sirru'l-fesāḥa*, s. 113-114; Mehmed, Zihni, *el-Ḳavlu'l-ceyyid*, s. 303.

³²⁵ Nahl /112.

³²⁶ İbnu'l-Eşîr, Ziyâuddîn, *el-Meşelu's-sâir*, II/109-114; Ayrıca bu beytin tahlili için bkz. el-^cAskerî, *Kitâbu'ş-şinâ'eteyn*, s. 311; el-Curcânî, *Delâilu'l-i'câz*, s. 79, 359, 472; İbn Ebi'l-İşba^c, *Taḥrîru't-taḥbîr*, s. 100; er-Râzî, *Nihâyetu'l-i'câz fî dirâyeti'l-i'câz*, s. 249; eṭ-Ṭîbî, *eṭ-Ṭıbyân fî 'ilmi'l-me'ânî ve'l-bedi^c ve'l-beyân*, s. 253-254, 536.

müşebbeh ve müşebbeh bih'in beraberce zikredilmesinden dolayı, edâtı gizli teşbihin çok sayıda örneğine rastlanabilir³²⁷.

d. Kinâye

Kinâye, kendisiyle hakiki mânâyı murat etmenin câiz olmasıyla birlikte, hakiki mânânın lâzımının murat edildiği lafızdır. Dolayısıyla kinâyede, lafzın asıl mânâsı ve lâzımı olan mânâsı olmak üzere iki mânâ söz konusudur³²⁸. Diğer bir tarife göre, kinâye lâzımı (lafzın hakiki mânâsı/meknî bih) zikredip melzûmu (lafzın mecâzî mânâsı/meknî anh) kastetmektir. Mürsel mecaz ve istiârenin aksine, kinâyede, lafzın hakiki mânâsının irade edilmesine engel olacak bir karîne bulunmaz³²⁹.

Belâgatçılar kinâyeyi meknî anh yani kinâyede kastedilen mânâ itibariyle üç kısma ayırmışlardır:

Birincisi: (طَوِيلُ النَّجَادِ) “kılıç bağı uzundur” örneğinde olduğu gibi kastedilen mânânın (meknî ‘anh) ‘sıfat’³³⁰ olduğu kinâyeler. Burada şâir el-Ḥansâ (ö. 24 h.) (طَوِيلُ النَّجَادِ) ile kardeşinin boyunun uzunluğunu ifade etmektedir³³¹.

İkincisi: (الْمَجْدُ بَيْنَ نُوتَيْهِ وَالْكَرَمُ تَحْتِ رِدَائِهِ) “Şeref, onun iki elbisesinin içindedir. Keremse, ridâsının altındadır” cümlesinde olduğu gibi kinâyede kastedilen mânânın ‘nisbet’le³³² ilgili olduğu kinâyeler. Şâir bu beyitte, şeref ve keremi övdüğü kişiye nispet etmek istemektedir³³³.

Üçüncüsü: (وَالطَّاعِينَ مَجَامِعِ الْأَضْغَانِ) “[biz] kin ve hasedin toplandığı yere vuran kimseleriz” şiirinde olduğu gibi kinâyede kastedilen mânânın sıfat ve nisbetten başka olan³³⁴ kinâyeler. Bu şiirde şâir, (مَجَامِعِ الْأَضْغَانِ) “kin ve hasedin toplandığı yer” ifadesiyle kalpleri kastetmektedir³³⁵.

³²⁷ İbnu'l-Eşîr, Ziyâuddîn, *el-Meşelu's-sâir*, II/96-97; el-Curcânî, *Delâilu'l-i'câz*, s. 391.

³²⁸ es-Sekkâkî, *Miftâhu'l-ʿulûm*, s. 170; el-Ḳazvîni, *el-İdâh*, IV/13; V/158; el-Ḳayravânî, *el-ʿUmde*, I/268; eṭ-Ṭîbî, *eṭ-Ṭibyân fî ʿilmi'l-meʿânî ve'l-bedîʿ ve'l-beyân*, s. 218; Cârîm-Emin, *el-Belâgatü'l-vâdîha*, s. 125.

³²⁹ el-Ḳazvîni, (a.g.e.), V/160,188-190, 197-198; el-ʿAskerî, *Kitâbu's-ş-şinâʿateyn*, s. 407; Maṭlûb, *Şurûhu't-telhîs*, s. 413; el-Curcânî, (a.g.e.), s. 430-431; Abdunnâfî, *en-Nefʿ*, II/140-141; İbn Ebi'l-İşbaʿ, *Tahrîru't-tahbîr*, s. 143; er-Râzî, *Nihâyetü'l-icâz fî dirâyeti'l-i'câz*, s. 270, 272.

³³⁰ Burada ‘sıfat’ kelimesiyle cömertlik, kerem, cesaret vb. nitelikler murad edilmiş olup, bilinen anlamda sıfat (naʿt) söz konusu değildir. Bkz. es-Sekkâkî, (a.g.e.), s. 170; el-Ḳazvîni, (a.g.e.), V/162-164.

³³¹ er-Râzî, (a.g.e.), s. 105-106; Maṭlûb, (a.g.e.), s. 417; el-Ḳazvîni, (a.g.e.), V/159, 164-170, 176; eṭ-Ṭîbî, (a.g.e.), s. 261.

³³² ‘Nispet’ kelimesiyle, bir sıfatın mevsûfa ispat veya nefyi kastedilerek, buradan ihtisas, yani sıfatın o mevsûfa has ve ona ait olduğu ifade edilmek istenmektedir. Bkz. el-Ḳazvîni, (a.g.e.), V/170-171.

³³³ es-Sekkâkî, (a.g.e.), s. 170; Maṭlûb, (a.g.e.), s. 418; Cârîm-Emin, (a.g.e.), s.125; el-Ḳazvîni, (a.g.e.), V/171-172; eṭ-Ṭîbî, (a.g.e.), s. 270.

Belâgat tarihine bakıldığında, kinâyeye ilk değinenlerden biri olarak kabul edilen Kudâme b. Ca'fer'in (ö.337/948), bu konuyu 'irdaf' başlığı altında ele aldığı görülmektedir. Kudâme, kinâyenin tarifini şöyle yapar: "irdafda şâir bir mânâyı ifade etmek ister, ancak o mânâyı delâlet eden lafzı değil, o mânânın ikizini ve o mânâyı tâbi olan lafzı kullanır"³³⁶.

Kinâyeyi 'irdaf' ve 'tetbi' olarak adlandıran ve yaptığı tanımda kendisinden öncekileri takip eden el-Hafâcî, bu adlandırma yoluyla aynı mânâyı, iki ayrı türde ibârenin delâlet edebileceğine işaret etmektedir. Ona göre, 'irdaf' ve 'tetbi'de bir mânâyı delâlet edilmesi murat edilir, ancak, o mânâyı lügatte konulmuş olan lafız değil, zaruri olarak o mânâyı izleyen bir başka lafız getirilir. Böylelikle tabi' zikr edilerek metbu'a da delâlet edilmiş olur"³³⁷.

el-Hafâcî, kinâyenin belâgat açısından değeri konusunda ise, "kinâyenin asıl güzelliği, mütekelimin irade ettiği mânâyı has olan lafızda bulunmayan bir mübalağa özelliği taşımasıdır"³³⁸ der.

Abdulkâhir el-Curcânî ise kendisinden önce gelen belâgat uzmanlarının konu ile ilgili sözlerini nakleder³³⁹. Ancak istiârenin lafız düzeyinde oluşunu nasıl reddediyorsa, kinâyenin de lafız düzeyinde değil mânâ düzeyinde gerçekleştiğini söyler. Ona göre kinâyede ifade edilen mânâ, lafız yoluyla değil akıl yoluyla anlaşılır³⁴⁰.

Meselâ, (هُوَ كَثِيرٌ رَمَادِ الْقَدْرِ) 'tenceresinin külli çoktur' sözüne bakıldığında, bu cümleden söz konusu kişinin misafirperverliğinin ve verdiği ziyafetlerin çokluğunun amaçlandığı anlaşılır. Halbuki bu mânâ sadece lafza bakılarak anlaşılabilir³⁴¹.

Pek çok yerde kinâyenin sarîh ifadeden, ta'rîzin ise tasrihten daha belîğ olduğunu kaydeden Abdulkâhir'e göre kinâyeye, sadece mânânın ifade edilmesi için yapılmaz³⁴². Zira Araplar kinâyeyi, tasrihten daha meziyetli kırlarlar, ama bu meziyeti kinâyeye yapılan mânâ (mekni anh) içinde görmezler³⁴³. Zira, hakikat zaten o mânâyı ifade etmektedir. "Kinâyeye tasrihten daha evlâdur"

³³⁴ 'Sifat' ve 'nispet'ten başka olan kinâyeden murad, bu türde her hangi bir sıfatın mevsûfa nispet edilmediği, bilakis amacın bizzat mevsûf olduğunun ifade edilmesidir. Bkz. el-Ğazvîni, *el-İdâh*, V/162.

³³⁵ el-Hafâcî, *Sirru'l-feşâha*, s. 220; Maṭlûb, *Şurûhu't-telḥîs*, s. 417; el-Ğazvîni, (a.g.e.), V/162-163; Cârîm-Emin, *el-Belâgatu'l-vâdîha*, s.123; Mehmed Zihni, *el-Ğavlu'l-ceyyid*, s. 319-320.

³³⁶ Kudâme b. Ca'fer, *Naḳdu's-şi'r*, s. 157.

³³⁷ el-Hafâcî, (a.g.e.), s. 221; el-Askerî, *Kitâbu's-sınâ'ateyn*, s. 385.

³³⁸ el-Hafâcî, (a.g.e.), s. 221.

³³⁹ el-Curcânî, *Delâilu'l-i'câz*, s. 52, 66, 70-73, 430-431, 447-448; Maṭlûb, (a.g.e.), s. 413.

³⁴⁰ el-Curcânî, (a.g.e.) s. 70-71, 446, 537; er-Râzî, *Nihâyetu'l-i'câz fi dirâyeti'l-i'câz*, s. 99.

³⁴¹ el-Curcânî, (a.g.e.) s. 262, 393.

³⁴² el-Curcânî, (a.g.e.) s. 70-71.

³⁴³ el-Curcânî, (a.g.e.) s. 72.

sözünün mânâsı bir mânâyâ kinâyeye yapıldığında o mânânın zatında bir artış olur demek değildir. Bilakis o sözün mânâsı, amaçlanan mânânın ifade biçiminde ve ortaya konulma şeklinde bir ziyadeliğin yapılmış olmasıdır ki, kinâyeye yoluyla, mânâ daha belîğ, daha vurgulu ve daha kuvvetli bir üslûpla anlatılmış olur³⁴⁴. Bu bakımdan (جَمُّ الرَّمَادِ) ‘külü çoktur’ sözü, daha fazla misafirperverliğe değil, bu misafirperverliğin daha belîğ ve vurgulu bir şekilde ifade edilmesine işaret eder³⁴⁵.

İbnu'l-Eşîr'in kinâyeye ile ilgili yaptığı taksimler ve isimlendirmeler, belâgatçıların üzerinde uzlaştıklarından bir parça farklıdır. Müellife göre “*kinâyeye, hakikat ve mecaz arasında bulunan ortak bir vasıf ile, hem hakikat hem de mecaza beraberce yorumlanabilmesi câiz olan lafızdır*”³⁴⁶. Diğer bir ifadeyle, “*konusan kişinin bir şeyi söyleyip başka bir şeyi murat etmesidir*”³⁴⁷. Dolayısıyla kinâyenin zikredildiği her yerde, lafız hem mecaza hem de hakikate yorumlanabilir. Teşbihte ise, lafız sadece mecaza hamledilebilir. Çünkü, hakikate hamledilirse mânâ imkansızlaşır³⁴⁸. Diğer bir ifadeyle, kinâyeye, lügatte konulduğu asıl anlamı açısından bir şeyi söyleyip, başka bir şeyi kastetmektir. Buna göre bir lafız:

- (a) Ya hem hakikat hem de mecaza hamledilebilir
- (b) Ya iki mecâzî mânâyâ birden hamledilebilir.
- (c) Ya da iki hakîki mânâyâ hamledilebilir ki, dördüncü bir şık yoktur.

Lafız, sahip olduğu iki mânâyâ birden hamledilebilirse ‘müşterek lafız’ olur. Böyle bir lafız, söz konusu hakîki iki mânâdan hangisine tahsis edildiğine dair bir karîneye sahip değilse hangisinin kastedildiği anlaşılamaz. Şayet bir karîne bulunursa, o zaman da bunlardan birisine bizzat tahsis edilmiş olur. Müşterek lafız, bir karîneye sahip olduğunda kinâyeden ayrılır. Çünkü karîne, müşterek lafız tek bir mânâyâ tahsis etmektedir. “*Kinâyeye ise, bir şeyi söyleyip ondan başka bir şeyi murat etmektir*”.

Diğer taraftan, her iki mânâsı da, mecaza hamledilebilen bir lafızda kinâyeye bulunamaz. Zira mecazın mutlaka kendisinden nakledildiği bir hakikatının bulunması zorunludur. Çünkü mecaz hakikatin bir dalıdır.

³⁴⁴ el-Curcânî, *Delâilu'l-i'câz*, s. 70-73 .

³⁴⁵ el-Curcânî, (a.g.e.) s. 56-57.

³⁴⁶ İbnu'l-Eşîr, *Ziyâuddîn, el-Meşelu's-sâir*, III/52; İbnu'l-Eşîr, *Ziyâuddîn, el-Câmi'u'l-kebîr*, s. 157; Maṭlûb, *Şurûhu't-telḥîş*, s. 415.

³⁴⁷ İbnu'l-Eşîr, *Ziyâuddîn, Kitâbu'l-miftâhi'l-munşâ*, s. 96, 136-137.

³⁴⁸ İbnu'l-Eşîr, *Ziyâuddîn, el-Meşelu's-sâir*, III/50-52.

İki mecâzî mânâya delâlet eden lafız, hakîkate delâletinde ya ortak olur ya da olmaz. Şayet ortak olursa, bu durumda tek bir lafız, biri hakikat, ikisi mecaz olmak üzere üç mânâya delâlet etmiş olur. Bu ise lafzın konulduğu asıl mânâya zıttır. Zira, lafzın konulduğu asıl mânâ, bir şeyi söyleyip bir başka şeyi kastetmektir. Söylenilen lafız, hem söylenilen şeye, hem de onun dışındaki bir mânâya delâlet eder. Şayet hakikat, delâlette ortak olma vasfından çıkarılırsa, konuşanın kullandığı lafızlar, konuşulan mânâya delâlet etmemesi gibi bir durum ortaya çıkar ki, bu muhaldir. Sonuçta, kinâye hakîkati söyleyip, mecazı irade etmektir³⁴⁹.

İbnu'l-Eşîr *el-Meşelu's-sâir*'de mecazın kısımlarını sayarken '*kelâmda anlam genişlemesi (tevessu)*', *istiâre*, ve *teşbih*'i zikredip kinâyeden bahsetmemektedir³⁵⁰. Halbuki yukarıda görüldüğü gibi, aslında kinâyeyi de mecazdan saymaktadır. İbnu'l-Eşîr, bu konuyu izah ederken, kinâyenin istiâreden bir cüz olduğunu ve tıpkı istiârede olduğu gibi, meknî anı hafzedilmeden tahakkuk etmeyeceğini söyler. Buna göre, kinâyenin istiâreye nisbeti, özelin genele nisbeti gibidir. Yani her kinâye istiâredir, ama her istiâre kinâye değildir. İstiâre ile kinâye arasındaki bir diğer fark da, istiârenin lafzı açıktır/sarihtir. Sarih, lafzın zahirinin delâlet ettiği şeydir. Kinâye ise, sarîhin zıddıdır. Zira, müellife göre kinâye, lafzın zâhirî anlamından ayrılmaktadır³⁵¹.

Özetle, kinâye ve istiâre arasında, her kinâyenin istiâre ama her istiârenin kinâye olmaması, istiârenin sarîh, buna mukabil kinâyenin sarîh olmaması, kinâyenin hem hakîkate hem de mecaza hamledilebilirken istiârenin sadece mecaza hamledilebilmesi şeklinde üç temel fark bulunmaktadır³⁵².

Diğer yandan kinâye ile lafzın mecâzî mânâsı (meknî 'anî) arasında çok güçlü bir ilişki olmalıdır. Ancak pratikte bazen bu ilişki zayıf da olabilir. Ayrıca kinâye mürekkep lafızda olduğunda, lafzın mecâzî mânâsıyla arasındaki ilişki güçlü olup benzerlik yönü de gayet açık iken, müfret lafızla gelen kinâyede ilişki ve benzerlik yönü o ölçüde açık ve güçlü değildir.

Örneğin, (فَلَانٌ نَقِيٌّ التُّوبِ) (Elbisesi temizdir) ve (الْمَسُّ كَالْجِمَاعِ) (Dokunma cinsel ilişki gibidir) cümleleri ele alındığında (نَقِيٌّ التُّوبِ) ifadesi, hem benzerlik, hem de ilişki yönünden daha güçlü ve açıktır. Çünkü elbisenin temiz olması, tıpkı ırz ve namusun kusurlardan temiz ve nezih olması gibidir denilse, benzerlik gün gibi ortaya çıkacaktır. Ancak (الْمَسُّ كَالْجِمَاعِ) denilse, bu örnekdeki benzerlik ve ilişki, '*elbisesi temizdir*' ifadesindeki gibi olmayacaktır³⁵³.

³⁴⁹ İbnu'l-Eşîr, *Ziyâuddîn el-Meşelu's-sâir*, III/52.

³⁵⁰ İbnu'l-Eşîr, *Ziyâuddîn*, (a.g.e.), II/71, 78, 83, 88, 95.

³⁵¹ İbnu'l-Eşîr, *Ziyâuddîn*, (a.g.e.), III/54.

³⁵² İbnu'l-Eşîr, *Ziyâuddîn*, (a.g.e.), III/55.

³⁵³ İbnu'l-Eşîr, *Ziyâuddîn*, (a.g.e.), III/59.

Süryânîce ve Farsça'da da kinâye ve ta'rîz bulunduğunu kaydeden³⁵⁴ İbnu'l-Eşîr, kinâyeyi, *el-Câmi'u'l-kebîr*'de³⁵⁵ belâgatçılardan farklı bir şekilde önce kullanılması güzel ve çirkin olan kinâye şeklinde ikiye, daha sonra kullanımı güzel olan kinâyeyi de kendi içinde dört kısma ayırmaktadır. *el-Meşelu's-sâir*'de ise, '*temsîl, irdâf ve mücâvere*' olmak üzere sadece üç bölüme ayırır. Ona göre, '*irdâf*' da sıfattan kinâye içinde yer almaktadır. Ne var ki, o, *el-Câmi'u'l-kebîr*'de önceki belâgatçılara dayanarak yaptığı taksimi doğru bulmayarak, '*el-Meşelu's-sâir*'de kendine has bir kinâye tanımı yapar ve bazı kinâye örnekleri vermekle yetinir. İbnu'l-Eşîr'in *el-Câmi'u'l-kebîr*'de yaptığı kinâye taksimi şöyledir:

(1) Temsil (Sıfattan Kinâye)

İbnu'l-Eşîr, temsil'i "*bir mânâyâ işaret edilmek istenildiğinde o mânâyâ ait olan bir lafız değil başka bir mânâyâ ait olan lafız kullanılarak, kendisine işaret edilmek istenen asıl mânâyâ bir örneğin ortaya konulması*" olarak tarif edildiğini naklederek, (فَلَانٌ نَقِيُّ التُّوبِ) yani 'filanın elbisesi temizdir' sözünü örnek verip bu cümle ile 'o kusursuz birisidir' mânâsının kastedildiğini söyler. Ancak, İbnu'l-Eşîr *el-Meşelu's-sâir*'de bu tanıma itiraz ederek, yukarıda yapılan tarifin, tasnif usulüne uygun olmadığını söyler. Çünkü sağlıklı bir tasnifte, her bir kısım kendisine has olan bir nitelikle asıldan ayrılması gerekirken, burada '*temsîl*' kinâyenin tamamını içine almaktadır³⁵⁶.

(2) İrdaf (Sıfattan Kinâye)

İbnu'l-Eşîr irdaf'ı "*bir mânâyâ işaret edilmek istenildiğinde o mânâyı taşıyan bir lafız değil, başka bir lafız kullanılır, ancak bu lafız, işaret edilmek istenen mânânın lâzımı ve dengi kılınır*"³⁵⁷ şeklinde tarif etmektedir.

Sözgelimi (فَلَانٌ طَوِيلُ التَّجَادِ) (Filanın kılıç bağı/kemeri uzundur) sözünüle kişinin kılıcının bağının uzunluğu ile boyunun uzunluğu kastedilmiştir. Bu tür kinâyeler, meknî 'anha delil olup onun lâzımıdır. Diğer kinâye türlerinde ise bu nitelik yoktur. Mesela '*kişinin elbisesinin temizliği*' kusurlardan uzak olmayı gerektirmez ve onun lâzımı da değildir. (هُوَ كَثِيرُ رَمَادِ الْقَدْرِ) (Filanın küllü çoktur) sözü de böyledir. Nitekim Kur'an'da:

أَيُّبُ أَحَدِكُمْ أَنْ يَأْكُلَ لَحْمَ أَخِيهِ مَيْتًا

³⁵⁴ İbnu'l-Eşîr, Ziyâuddîn, *el-Meşelu's-sâir*, III/75, 145.

³⁵⁵ İbnu'l-Eşîr, Ziyâuddîn, *el-Câmi'u'l-kebîr*, s. 156-157 vd.; Maflüb, *Şurûhu't-telhiş*, s. 414.

³⁵⁶ İbnu'l-Eşîr, Ziyâuddîn, (a.g.e.), s. 158; İbnu'l-Eşîr, Ziyâuddîn, (a.g.e.), III/58.

³⁵⁷ el-Askerî, *Kitābu's-ş-şinā'eyn*, s. 385; İbn Ebi'l-İşba', *Tahrîru't-taḥbîr*, s. 207.

Hangi biriniz, ölmüş kardeşinin etini yemekten hoşlanır?

âyetinde³⁵⁸, bir insanın kardeşinin etini yemesi 'gıybet'e kinâye kılınmıştır. Bununla da yetinilmeyerek bu insanın ölü olduğu, üstelik bu kötü fiilin (أَيْحِبُّ) lafzıyla 'istenilerek' yapıldığı ifade edilmiş, sonra da bu durumdaki kişinin 'kardeş' olduğuna işaret edilmiştir. Bu âyette murad edilen mânâ ile, yapılan kinâye arasında dört açıdan uygunluk bulunmaktadır.

Birincisi: Gıybet ile, insanın hemcinsinin etini yemesine kinâye yapılması arasında çok güçlü bir münasebet vardır. Zira gıybet, insanların kusurlarını sayıp dökmek, ırz ve şereflerini lekelemektir. Onların ırz ve şereflerini lekelemek, o kişilerin etlerini yemeye benzer. Zira et yemek, gerçekte onu parçalara ayırıp yutmaktır.

İkincisi: 'Kardeş eti' yemek, gıybet'e kinâye kılınmıştır. Çünkü gıybetin çirkin bir fiil olduğuna, hem akıl, hem de din birlikte hükmedip ondan uzaklaşmayı ve sakınmayı emreder. İnsan etinin, insanlar için mide bulandırıcı ve kerih bir şey olduğu bilinen bir husustur. Ancak bundan daha da çirkinini, bu şeyin insanın kendi kardeşinin eti olmasıdır. Bu âyette gıybetin çirkinliğine olağanüstü bir vurgu yapılmıştır.

Üçüncüsü: Yenilen etin ölü bir insanın eti olmasıyla, gıybet edilen kişinin, tıpkı bir ölü gibi, gıybeti duyup hissedemediğine işaret edilmiştir.

Dördüncüsü: Gıybetin isteyerek yapılmasına işaret edilerek, insan nefsinin yapılan bu işin çirkinliğini bildiği halde ona meyil göstermesinin, mizacından kaynaklandığı ifade edilmiştir³⁵⁹.

(3) Mücâvere (Nisbetten Kinâyeye Yakın)

İbnu'l-Eşîr mücâvere'yi "bir husus zikredilmek istenip, bunun yerine, ona çok yakın olan başka bir şey zikredilir" şeklinde tarif etmektedir. Örneğin 'Antere'nin³⁶⁰

بِزُجَاةٍ صَفْرَاءَ ذَاتِ أُسْرَةٍ قُرْتٌ بِأَزْهَرِ فِي الشَّمَالِ مُقَدَّمٌ

Soldaki ağzı yaşmaklı beyaz sürahinin yanında bulunan çizgili sarı kadehle içmişimdir şarabı.

şairinde (زُجَاةٌ) kelimesiyle şâir, içkiyi murat etmiş, ancak kadehi (zücâce) ona kinâye kılmıştır. Çünkü, içki denilince hemen kadeh de akla gelir³⁶¹.

³⁵⁸ Hucurât/12.

³⁵⁹ İbnu'l-Eşîr, Ziyâuddîn, *el-Meşelu's-sâir*, III/62.

³⁶⁰ Şerhu Dîvâni 'Antere, s. 169.

³⁶¹ İbnu'l-Eşîr, Ziyâuddîn, (a.g.e.), III/58; İbnu'l-Eşîr, Ziyâuddîn, *el-Câmi'u'l-kebîr*, s. 164.

(4) İrdâf, Temsil, Mucâvere Dışında Kinâye (Mevsuftan Kinâye)

İbnu'l-Eşîr 'irdaf'ın tanımında, Kudâme b. Ca'fer'i örnek almıştır. Buna göre "irdaf, şâirin bir mânâyâ delâlet etmeyi murad edip, ona delâlet eden lafız yerine, ona tabi ve onun dengi olan bir başka lafız kullanmasıdır". Lafız tâbî olan mânâyâ delâlet edince, kendisine tâbî olunan mânâ da ortaya çıkacaktır³⁶². Meselâ (أَوْمَنْ يُنْشَأُ فِي الْحِلْيَةِ وَهُوَ فِي الْخِصَامِ غَيْرُ مُبِينٍ)³⁶³ (...Yoksa süs içinde yetiştirilecek olup da mucâdele halinde delilini izhar edemeyecek olanı mı O Rahmana isnat ediyorlar?) âyetinde İbnu'l-Eşîr, kadınlara kinâye yapıldığını belirtir. Zira, zînet ve nimet içinde büyüyüp yetişenler onlardır. Düşmanlık ve mücadeleye ise güçleri yetmez³⁶⁴.

Dikkat edilirse, İbnu'l-Eşîr'in yaptığı kinâye taksimi farklı olmakla birlikte, içerik açısından belâgatçıların taksiminden pek de uzak sayılmaz. Zira, temsil ve irdâf olarak adlandırdığı ilk iki madde, sıfattan kinâyedir. Mucâvere adını verdiği kısım ise, nisbetten kinâyeye yakın görünmektedir. Dördüncü kısım ise, mevsûftan kinâyedir.

e.Ta'rîz

Ta'rîz, belâgatta sözü kendi mânasından bir başka yöne çevirmek olarak tarif edilmektedir³⁶⁵.

İbnu'l-Eşîr belâgatla ilgili bütün kitaplarında, tarîz'i kinâyeden kesin bir çizgi ile ayırıp onu müstakil bir konu olarak işler. Ona göre tarîz, lafzın hakîki ve mecâzî anlamıyla değil, bağlamı ve ifade tekniği açısından bir mânâyâ delâlet etmesidir³⁶⁶. Mesela, kendisinden iyilik ve ihsan beklenen birine, "vallâhî ihtiyaç içindeyim, elimde avucumda bir şeyim yok, giyim-kuşam dersin hiç bulunmaz" denilse, bu ve benzeri ifadeler talep içeren tarîz sınıfına girmektedir. Bu lafızlar ne hakikat ve ne de mecaz bakımından lügatte herhangi bir şeyi talep etmek mânâsına konulmamışlardır. Bu lafızların, muhataptan bir şey istemeye olan delâleti, telvih ve işâret yoluyla gelir. Bu yüzden de müfret lafızda değil mürekkep lafızda meydana gelir³⁶⁷.

³⁶² Kudâme b. Ca'fer, *Naḳdu 'ş-şif*, s. 157-158; Maḳlûb, *Mu'cemu muḫtalaḫâti'n-naḳdi'l-ʿArabiyyi'l-ḳadîm*, s. 37.

³⁶³ Zuhurf/18.

³⁶⁴ İbnu'l-Eşîr, *Ziyâuddîn*, (a.g.e.), s. 165.

³⁶⁵ el-Ḳazvîni, *el-İḳdâḫ*, V/192-196; el-ʿAskerî, *Kitâbu 'ş-şimâʿateyn*, s. 410.

³⁶⁶ İbnu'l-Eşîr, *Ziyâuddîn*, (a.g.e.), s. 157; İbnu'l-Eşîr, *Ziyâuddîn*, *el-Meşelu's-sâir*, III/56; İbnu'l-Eşîr, *Ziyâuddîn*, *Kitâbu'l-miftâḫi'l-munḫâ*, s. 96, 138; Maḳlûb, (a.g.e.), s. 415; Mitrâcî, *el-Câmi' li-funûni'l-luḡati'l-ʿArabiyye*, s. 165.

³⁶⁷ İbnu'l-Eşîr, *Ziyâuddîn*, *el-Meşelu's-sâir*, III/56-57; Maḳlûb, (a.g.e.), s. 415.

es-Sekkākī kinâyeyi tarîz, telvih, remz, îma ve işâret kısımlarına ayırarak ele almıştır. Buna göre, dokundurma için yapılacak kinâyeye uygun olan tarîz, yani mevsûfu zikretmeden yapılan kinâyedir³⁶⁸. Tarîz ona göre hem kinâyeye hem de mecâz olabilmektedir³⁶⁹. Diğerlerine gelince, şayet vasıtalar çoksa, (هُوَ كَثِيرٌ رَمَادِ الْقَدْرِ) (Filanın tenceresinin külü çoktur) örneğinde olduğu gibi 'telvih'; gizlilik ve kapalılığın yanı sıra vasıtalar da azsa, (عَرِيضُ الْقَفَى) (Ensesi kalın) örneğindeki gibi 'remz'; gizliliğin bulunmadığı ve vasıtaların az olması durumunda da 'imâ' ve 'işâret'tir³⁷⁰. Diğer taraftan Sekkākī'ye göre, tarîz bazen kinâyeye, bazen de mecaz yoluyla olur³⁷¹.

İbnu'l-Eşîr, tarîz ve kinâyenin birbirinden iki farkının bulunduğunu söyler.

Birincisi: Tarîz kinâyeden daha gizlidir. Zira, kinâyenin delâleti, mecaz açısından lafzî ve vaz'îdir. Halbuki tarîzin delâleti, hakîki vaz' ve mecaz yoluyla değil, bağlam yoluyla olur.

İkincisi: Kinâyeye hem müfret kelimedede hem de cümlede (terkip) bulunurken, tarîz sadece cümlede bulunabilir³⁷².

³⁶⁸ el-Ğazvîni, *el-İdâh*, V/175.

³⁶⁹ el-Ğazvîni, (a.g.e.), V/177-178.

³⁷⁰ Maṭlûb, *Mu'cemu muştalaḥâti'n-naḫdi'l-ʿArabiyyi'l-ḳadîm*, s. 179; Maṭlûb, *Şurûhu't-telḫîş*, s. 415.

³⁷¹ Maṭlûb, (a.g.e.), s. 416; el-Ğazvîni, (a.g.e.), V/177-178.

³⁷² İbnu'l-Eşîr, *Ziyâuddîn*, (a.g.e.), III/56-57; İbnu'l-Eşîr, *Ziyâuddîn*, *el-Câmi'u'l-kebîr*, s. 166; İbnu'l-Eşîr, *Ziyâuddîn*, *Kitâbu'l-miftâhi'l-munşâ*, s. 96, 138; Ṭabâne, *el-Beyânu'l-ʿArabî*, s. 332; Maṭlûb, (a.g.e.), s. 415.

C. BEDİ' İLMİ

Bedî' ilmi, halin muktezâya uygunluğundan ve delâletinin açık ve anlaşılır olmasından sonra kelâmı güzelleştiren unsurlardan bahseden bir ilim olarak tanımlanmıştır³⁷³.

İbnu'l-Eşîr'den önce, el-Ĥafâcî, belâgatın konularını birbirinden ayırmadan beraberce almıştı. Çağdaşı 'Abdulkâhir el-Curcânî de, teşbih, temsil, istiârenin yanı sıra, cinas, tıbak, hüsn-ü talîl vb. konuları beyân ilmi çerçevesinde ele almış, bunlardaki sanatın lafızlarında değil mânâlarında bulunduğunu ifade etmişti. 'Beyân' ve 'bedî' kelimeleri el-Curcânî'nin literatüründe yakın mânâlara geldiğinden, es-Sekkākî ve sonraki belâgat otoritelerinde olduğu gibi, bağımsız bir disiplinin adı olarak kullanılmamıştır³⁷⁴.

Bedî' ilmine gösterilen ilgi, altıncı ve yedinci yüzyılda artarak devam etmiştir. Bu süreçte, Şam ve Mısır okulu, araştırma tekniği ve konuları ele alış biçimi ile, doğu geleneğinden bazı alanlarda ayrılmıştır. Bedî' ilmi, her ne kadar bu dönemde mânâdan ziyâde şekil ve biçime yönelmişse de, Şam ve Mısır okulunda, daha çok edebî zevk hakim olmuştur. Doğru geleneğinde ise, meselâ ez-Zemahşerî gibi dil ve belâgat imamları -birkaç konu istisna edilirse- bedî' ilmine hemen hiç iltifat etmemişlerdir³⁷⁵.

el-Ĥafâcî ve 'Abdulkâhir gibi belâgatı bir bütün olarak ele alan İbnu'l-Eşîr'in, belâgatla ilgili hiç bir kitabında bedî' ilmine müstakil bir bölüm açtığı görülmez. Müellif bedî' ilminin kapsamına giren konuları, lafzî ve mânevî sanatlar içinde ele almaktadır. Sözelimi 'el-eĥâcî' adını verdiği, 'tecrîd' ve 'tevrîye' başta olmak üzere, 'tazmîn', 'irsad', 'tevşîh', 'serikât' gibi edebî türlere mânevî sanatlar içinde yer verirken; 'secî', 'cinas', 'tarsi', 'muvâzene' vb. türleri de lafzî sanatlar içinde incelemektedir³⁷⁶.

İbnu'l-Eşîr'in bedî' ilminin konularına, tıpkı belâgatın diğer alanlarında olduğu gibi teorik düzeyde katkısının pek az olduğunu söylemek mümkündür. Kendi keşfi olan 'istidrâc' sanatı istisna edilirse, ele aldığı konuların tamamı daha önceki belâgatçılar tarafından işlenmiştir. Müellifin bunlara en büyük katkısı, verilen örnekleri zenginleştirmesi; konuları, mantık ve felsefe okulundan bağımsız biçimde zevke dayalı bir üslûpla açıklaması ve bazen bir konuyu en ince

³⁷³ el-Ĥazvînî, *el-İdâh*, V/4; el-Curcânî, *el-Esrâru'l-belâğa*, s. 14-31; Bosnalı, *el-Muĥavvel 'ale't-telĥîş*, s. 416; Abdunnâfî, *en-Nef'*, I/58.

³⁷⁴ Maĥlûb, *Şurûhu't-telĥîş*, s. 426; el-Besyûnî, *'İlmu'l-bedî'*, I/7, 15, 12,123; 'Atîk, 'Abdulazîz, *'İlmu'l-bedî'*, Dâru'n-Nahĥatî'l-'Arabîyye, Beyrut, 1984, s. 7.

³⁷⁵ Maĥlûb, (a.g.e.), s. 427; Ĥasen, 'Abdulvâhid, *Dirâsât fi'l-belâğa 'inde Ziyâuddîn b. el-Eşîr*, s. 4-6.

³⁷⁶ Ĥasen, 'Abdulvâhid, (a.g.e.), s. 7-8.

ayrıntısına kadar sınıflandırmasıdır³⁷⁷. O nedenle burada, sadece örnek olmak üzere bedi' ilminin kapsamı içinde değerlendirilen birkaç maddeye yer verilecek ve bu maddeler ışığında İbnu'l-Eşir'in bedi' ilminin konularını ele alış biçimi sunulmaya çalışılacaktır.

1. İstidrac

Lügatte kademeli olarak ilerletmek ve cezb etmek anlamına gelen bu kelime³⁷⁸ belâgat ıstılâhına İbnu'l-Eşir sayesinde girmiştir. Müellif, Kur'an'da bir çok örneğinin bulunduğunu belirttiği³⁷⁹ bu edebî sanatın *el-Meşelu's-sâir*'de “*muhatabı, fiil ve eylemle değil, sözle aldatmak*” anlamına geldiğini söylerken³⁸⁰, *el-Câmi'u'l-kebîr*'de ise “*konusanın, muhatapla ilgili amacına ulaşmak için ona hissettirmeden nazik, iltifatkâr ve sevecen bir üslûbu kullanmasıdır*” diye tarif eder³⁸¹. İstidrac sanatının amacı, konuşanın, hasmını hakikati kabule ve teslim olmaya kademe kademe sevkederken, bu arada bir takım ince nükteleri zikretmesidir³⁸². Bu sanatı, İbnu'l-Eşir el-Halebî ve Yahya b. Hamza el-^cAlevî (ö. 709 h.) bütünüyle İbnu'l-Eşir'den alarak eserlerinde nakletmişlerdir³⁸³. et-Tenûhî ise istidracı, “*muhataptan istenilen hususu hemen söylemeden, önce bildiği ve kendisini etkileyecek olan ya da endişe veya korkusunu giderecek olan bir hususla gönlünü alıp kendine cezp etmek*” olarak tanımlar³⁸⁴.

İbnu'l-Eşir'in konu ile ilgili verdiği örneklerden birisi Meryem sûresinin 42-45. âyetleri olup, müellif bu âyetlerden bir çok istidrac örneği çıkarmaktadır. İbrahim (A.S.)'ın, şirkten vaz geçmesi için babasına yaptığı uyarıları konu alan bu âyetler, müellife göre, içlerinde bir çok belâgat inceliklerini taşımaktadır. Bu âyetlerde, muhatabın gönlünü alma, yumuşak davranma, edep, güzel ahlak gibi bütün hasletler yer almakta ve dört açıdan istidrac bulunmaktadır.

Birincisi: İbrahim (A.S.) babasını gafletinden uyandırmak için, onu putlara tapmaya sevkeden gerçek sebebi bildiği halde, görünürde bunun sebebini sormaktadır.

³⁷⁷ Tabâne, *el-Beyânu'l-^cArabî*, s. 219.

³⁷⁸ *Lisânu'l-^cArab*, (ج) maddesi.

³⁷⁹ İbnu'l-Eşir, Ziyâuddîn, *el-Meşelu's-sâir*, II/254.

³⁸⁰ İbnu'l-Eşir, Ziyâuddîn, (a.g.e.), II/250.

³⁸¹ İbnu'l-Eşir, Ziyâuddîn, *el-Câmi'u'l-kebîr*, s. 235.

³⁸² İbnu'l-Eşir, Ziyâuddîn, *el-Meşelu's-sâir*, II/250.

³⁸³ Maflüb, *Mu^ccemu muştalâhâti'n-nağdi'l-^cArabiyyi'l-^ckadîm*, s. 65; Altuncî, *el-Mu^ccemu'l-mufaşşal fi'l-edeb*, I/84.

³⁸⁴ Maflüb, (a.g.e.), s. 65.

İkincisi: Daha sonra babasını hakka ve doğru yola davet etmektedir. Fakat bu davetinde, kendisinde üstün bir ilim olduğunu iddia etmeksizin veya onu cehaletle suçlamaksızın, sadece babasında olmayan bir parça bilginin kendisine geldiğini söylemektedir.

Üçüncüsü: Babasına şeytana ibadet etmemesi konusunda uyarıda bulunarak, şeytanın Hz. Adem ve zürriyetine değil, Allah'a düşman olduğunu söyleyerek doğrudan babasını muhatab etmemektedir.

Dördüncüsü: Son olarak, babasını bekleyen kötü âkıbeti haber verirken de, Allah'ın azabının ona kavuşacağını açıkça zikretmeyip, bilakis, "azabın sana dokunmasından korkuyorum" diyerek azap kelimesini de 'nekra' getirerek onun gönlünü almaktadır. Ayrıca her cümleyi (يا أباي) yani 'babacığım' gibi çok yumuşak bir hitapla başlatıp babasının şefkatini kendisine çekmeyi amaçlamaktadır. Halbuki babası inat ve batılda ısrarına bir işaret olarak Hz. İbrahim'i adıyla anarak azarlamıştı³⁸⁵.

2. Seci'

Seci', bir nesirde fasılaların tek bir harf üzerinde ittifak etmesidir. Nesirde seci', şiirde kâfiye gibidir³⁸⁶. İbnu'l-Eşîr'e göre, er-Rummānî gibi³⁸⁷ seci'ye muhalefet eden bazı belâgat âlimlerinin bu davranışlarının nedeni bu alandaki başarısızlıklarıdır. Müellif, tıpkı el-Câhız ve el-Ḥafâcî gibi³⁸⁸, şayet seci' edebî açıdan bir kusur olsaydı, ya da dînî açıdan yasak olsaydı, Kur'an'da seci'li âyetlerin bulunmaması gerektiği kanaatindedir. Ona göre Kur'an'da, baştan aşağıya seci'li olarak nazmedilmiş olan Rahman ve Kamer sûreleri gibi örnekler bulunmaktadır. Bu gibi örneklerin bulunması seci'ye karşı olanları ikna edici güçlü bir delildir³⁸⁹.

Diğer taraftan İbnu'l-Eşîr, seci'nin bizzat Hz. Peygamber tarafından yasaklandığı iddiasını da temelsiz bulmaktadır. Hz. Peygamber (أَسْجَعًا كَسَجْعِ الْكُهَّانِ) (Kâhinler gibi seci' yapıyorsunuz?) sözünü her türlü seci'li kelâmı kapsayacak bir biçimde söylemiş olsaydı (أَسْجَعًا) deyip susması

³⁸⁵ İbnu'l-Eşîr, Ziyâuddîn, *el-Meşelu's-sâir*, II/252-253; (bkz. Meryem/46).

³⁸⁶ el-Ḥafâcî, *Sirru'l-feşâha*, s. 163; el-Askerî, *Kitâbu's-şinâ'teyn*, s. 285; İbnu'l-Eşîr, Ziyâuddîn, *Kifâyetu't-ṭâlib*, s. 152; el-Ḳazvînî, *el-İdâh*, VI/106; İbn Ebi'l-İşba', *Tahrîru't-tahbîr*, s. 300; er-Râzî, *Nihâyetu'l-icâz fi dirâyeti'l-icâz*, s. 143; Cârim-Emin, *el-Belâgatü'l-vâdiha*, s. 272-273; Altuncî, *el-Mu'cemu'l-mufasssal fi'l-edeb*, I/520, II/679; Mitrâcî, *el-Câmi' li-funûni'l-luğati'l-Arabiyye*, s. 223; Maṭlûb, *Mu'cemu muştalâhati'n-naḳdi'l-Arabiyyi'l-ḳadîm*, s. 249; eṭ-Ṭîbî, *eṭ-Ṭıbyân fi 'ilmi'l-me'ânî ve'l-bedî' ve'l-beyân*, s. 505-507.

³⁸⁷ el-Ḥafâcî, (a.g.e.), s. 166.

³⁸⁸ 'Atîk, *Târihu'n-naḳdi'l-edebî 'inde'l-Arab*, s. 349; el-Ḥafâcî, (a.g.e.), s. 163.

³⁸⁹ İbnu'l-Eşîr, Ziyâuddîn, *el-Meşelu's-sâir*, I/210; İbnu'l-Eşîr, Ziyâuddîn, *el-Câmi'u'l-kebîr*, s. 253; Ṭabâne, *el-Beyânu'l-Arabî*, s. 215; el-Ḥafâcî, (a.g.e.), s. 165; Mitrâcî, (a.g.e.), s. 226.

gerekirdi. Halbuki buradaki yasaklama, kâhinlerin gaybtan haberler verirken kullandıkları seci' türüne yönelik olup, seci'li her kelâmı içermemektedir. Ayrıca, Hadislerde de, tıpkı Kur'an'da olduğu gibi seci'ler bulunmaktadır. Kâhinlerin sözlerinin birçoğu seci'li olup bunların içerikleri de yalan-yanlış bir takım sözlerden oluştuğundan, dînî açıdan konulan bu konudaki yasaklama, kâhinlerin seci'li sözlerine insanları tabi olmaktan alıkoymaya yönelik olup, bizzat seci'ye yönelik değildir³⁹⁰.

Bununla birlikte İbnu'l-Eşîr, bazı kâtiplerin kullandıkları seci'li üslûbu da tenkit ederek, seci'nin sadece kelâmın sonunda tek bir harf üzerinde uyumdan ibaret olmadığını ifade ederek, kendi eserlerinde yerinde ve doğru bir seci' için yazmış olduğu şartlara gönderme yapmaktadır. Diğer taraftan, bazı kâtiplerin mânâdan ziyade seci'ye önem vererek mânâyı ikinci planda bırakmalarına da şiddetle karşı çıkmaktadır³⁹¹.

el-'Askerî gibi³⁹² İbnu'l-Eşîr de, mânânın zihinde oluşumu ve mânâya lafızların giydirilmesi sürecini anlatırken, seci'ye uymak için gereksiz lafızların ilave edilmesi durumunda, tekellûf sebebiyle sanatın ihtişam ve şaşaaasını kaybedeceğini söyler. Zira lafzın delâletinde bir ihtiyaç olmadığı halde, lafızda yapılan artış mânâ için değil, seci'yi tutturmak için yapılmaktadır. Müellife göre seci'nin bu türü, hoş karşılanmayan seci' kapsamına girmektedir. Ancak, kelâm doğallığa (tab') havale edilirse, seci' zorlama olmaksızın son derece güzel bir biçimde meydana gelir. İbnu'l-Eşîr'e göre kelâmın en yüksek mertebesi de budur³⁹³.

Sonuç olarak İbnu'l-Eşîr, seci'li bir kelâmın belâgatın ruhuna uygun olabilmesi için dört şart saymaktadır:

Birincisi: Öncelikli olarak, her şeyde olduğu gibi seci'de de orta yolu izlemelidir. Müellife göre, aslında kişi tabiatı gereği orta yola eğilimlidir. Sadece bu eğilim seci'li bir üslup meydana getirmek için yeterli değildir. Eğer bunlar yeterli olsaydı, her bir edibin seci'li lafızlarla kelâmını dokuyabilmesi ve bu alanda mâhir olması gerekirdi.

İkincisi: Lafızların tatlı, kulaktaki tınısı hoş sözcüklerden seçilmeleri, zayıf, cılız ve soğuk kelimeler olmamaları gerekmektedir. Yani seci'li lafızları kullanan kimse, bütün dikkatini seci' üzerinde yoğunlaştırarak, kelâma güzellik katan, terkip ve müfret lafızların nitelikleri gibi diğer

³⁹⁰ İbnu'l-Eşîr, Ziyâuddîn, *el-Meşelu's-sâir*, I/211-212; Altuncî, *el-Mu'cemu'l-mufasssal fi'l-edeb*, I/520-521; Mañlûb, *Mu'cemu muştalâhâti'n-naqdi'l-'Arabiyyi'l-kağim*, s. 75; et-Ṭîbî, (a.g.e.), s. 506.

³⁹¹ İbnu'l-Eşîr, Ziyâuddîn, *el-Meşelu's-sâir*, II/63-65; er-Râzî, *Nihâyetu'l-icâz fi dirâyeti'l-icâz*, s. 143; Cûha, *Mekânetu Ziyâiddîn b. el-Eşîr fi târihi'l-edebi'l-'Arâbi*, C. 63/4, s. 671.

³⁹² el-'Askerî, *Kitâbu's-şinâ'ateyn*, s. 55.

³⁹³ İbnu'l-Eşîr, Ziyâuddîn, *el-Meşelu's-sâir*, I/213; İbnu'l-Eşîr, Ziyâuddîn, *el-Câmi'u'l-kebîr*, s. 253; el-Ḥafâcî, *Sirru'l-feşâha*, s. 163-164.

önemli unsurları göz ardı etmemelidir. Çünkü ona göre bu alan, aynı zamanda birçok kimsenin ayağının kaydığı tehlikeli bir bölgedir.

Üçüncüsü: Yukarıdaki şartlar tamamıyla yerine getirildikten sonra, lafzın mânâya tabi olmasına özen gösterilmelidir.

Dördüncüsü: Her bir seci'li kelime, yekdiğerinin delâlet ettiği mânânın dışında bir mânâya delâlet etmelidir. Zira birinin delâleti, diğeriyle aynı olursa, 'tatvil' meydana gelmiş olur. Dolayısıyla el-Ḥarîrî'nin³⁹⁴ *Makamât*'ı, seci'li kelâmın 'tatvil' olarak adlandırılan kısmına girmektedir. Yani 'Makamât'ta bulunanlar seci' değil aslında 'tatvil'dir³⁹⁵.

İbnu'l-Eşîr seci'li lafızların fasih olmasalar bile kimi zaman kelâmında (hatta Kur'an'da da) tercih edilebileceğini söyler. Örneğin (تِلْكَ إِذَا قِسْمَةٌ ضِيزَى) ³⁹⁶ (O zaman bu insafsızca bir taksim!) âyetinde geçen (ضِيزَى) kelimesinin (جَائِرَةٌ، ظَالِمَةٌ) kelimelerine göre daha az fasih olduğu halde nazımlı seci'nin gerektirmesinden dolayı zikredildiğini söyler³⁹⁷. Halbuki cümlenin nazm ve tertibinde, seci' gibi unsurların gözetilmesi söz konusu olamaz. Zira vezin, kâfiye, seci' vb. hususların kelâmın kelâm olmasında hiç bir rolleri yoktur³⁹⁸.

Kur'an'ın ekseriyet itibarıyla seci'li lafızlardan oluştuğunu söyleyen İbnu'l-Eşîr'e göre sadece bazı makamlarda ifadeyi kısa ve özlü tutmak amacıyla (îcaz ve ihtisar) seci' terkedilmiştir. Çünkü seci'li söz, her zaman îcaza uygun düşmeyebilir. Diğer taraftan, seci'li lafızlar, seci' gözetilmeyen lafızlardan daha kıymetli olmasına rağmen, seci'li olmayan kelâmın mucizeliği, seci'li kelâmın mucizeliğinden belâgat açısından daha önemlidir³⁹⁹.

3. Serikat

a. İbnu'l-Eşîr Öncesi Serikat

Bir şeyi gizlice almak mânâsına gelen 'sirkat' edebî bir konu olarak çok eski zamanlardan beri Araçların dikkatini çekmiştir. Bir başkasına uymak, birini takip etmek anlamındaki 'ittiba' ve

³⁹⁴ Ebü Muhammed el-Ḥāsım b. Ali b. Muḥammed b. Osman el-Ḥarîrî el-Başrî: Yaşadığı dönemdeki en büyük dil ve lügat otoritelerinden biridir. Kaleme aldığı 'Makamat' adlı eseri asırlardır aşilamamıştır. Hicrî 446 senesinde doğmuş olan el-Ḥarîrî, 515 veya 516 senesinde Basra'da vefat etmiştir. Bkz. Altuncî, *el-Mu'cemu'l-mufaşşal fi'l-edeb*, I/360.

³⁹⁵ İbnu'l-Eşîr, Ziyâuddîn, *el-Meşelu's-sâir*, II/212-215; Ṭabâne, *el-Beyânu'l-ʿArabî*, s. 216.

³⁹⁶ en-Necm/22.

³⁹⁷ İbnu'l-Eşîr, Ziyâuddîn, *el-Meşelu's-sâir*, I/176-177.

³⁹⁸ el-Curcânî, *Delâilu'l-îcâz*, s. 362-364.

³⁹⁹ İbnu'l-Eşîr, Ziyâuddîn, (a.g.e.), I/213-214.

orijinal bir mânâyı bulup ifade etmek anlamındaki 'ihtira'/'ibtida' ile 'ibda' kavramını⁴⁰⁰ kesin bir şekilde birbirinden ayıran belâgat âlimleri⁴⁰¹, aralarındaki farkları belirlemek için genel usul ve prensipler de ortaya koymuşlardır.

Serikat konusunun incelenmesi, nakdin en önemli konularından biri olup klasik Arap şiirinin esası kabul edilmektedir. Hatta câhiliye şâirleri arasında bile, serikat örnekleri bulunduğundan konunun incelenmesi belâgat araştırmalarından da öncelere gider. Bu bağlamda, şâir ve münekkitler, İmriu'l-Ğays ile Tarafe b. el-Ğabd; AĞşâ ile en-Nâbigatu'z-Ğubyânî; Evs b. Ğacer ile Zuheyr b. Ebî Sulmâ arasında yaşanan serikat örneklerine dikkat çekmektedirler⁴⁰². Bu alanda bilinen en eski eser, Ebû Muhammed Abdullah b. Yağyâ'ya (ö. 207 h.) ait 'Serikâtu'l-Kumeyt mine'l-Kur'an ve ğayrihi' adlı çalışmadır⁴⁰³.

Serikat konusu bir bakıma, belâgatın edebî tenkid ile bağlantısını göstermesi açısından da önemli bir konudur. Temelde zevk ve anlayışa dayanan bu alanda söz söyleyebilmek, belâgatın çeşitli ilimlerinde derin bir bilgi sahibi olmayı gerektirir. Çünkü, ancak kapsamlı ve derin bir bilgiyle, serikat noktaları tespit edilebilir. Burada belâgatın kurallarını bilmenin de bir rolü yoktur. Önemli olan araştırmacının orijinalite ile taklidi birbirinden ayırabilecek derinliğe ve sezgiye sahip olmasıdır⁴⁰⁴.

Hicrî üçüncü asrın serikat konusunda ayrı bir yeri bulunmaktadır. Bu dönemde yaşanan tartışmalarda Ebû Temmâm ve el-Buhturî'nin rolleri çok önemlidir. Bu iki şâir vesilesiyle bir çok kitap yazılmış ve insanların bir kısmı, bu iki şâirin birbirlerinden yaptığı serikatlara değinerek kendilerini tenkit etmiş, diğere bir grupsa desteklemiştir⁴⁰⁵.

İslam dönemi şâirlerinden Hassân b. Şâbit şiiriyle övünüp, dile getirdiği mânâları başkalarından almadığını ve bütünüyle kendi malı olduğunu iddia ederek,

⁴⁰⁰ 'İhtira' ve 'ibda' kavramları orijinal şeyleri bulup çıkarma anlamında müşterek olmakla birlikte, ihtirayı mânâda orijinalite, ibdâi ise, lafızda orijinalite olarak yorumlayanlar da bulunmaktadır. el-Ğayravânî, *el-Ğumde*, I/265; İbnu'l-Eğir, *Ziyâuddîn, Kifâyetu't-Ğalib*, s. 99.

⁴⁰¹ el-Ğayravânî, *el-Ğumde*, I/262, 265; el-Ğazvîni, *el-İdâh*, VI/162; Mağlûb, *Şurûhu't-telhîş*, s. 459; İbn Ebi'l-İşbaĞ, *Tahrîru't-tahbîr*, s. 471; Altuncî, *el-MuĞcemu'l-mufaşşal fi'l-edeb*, I/14-16, 41-42, 134-135; Mağlûb, *MuĞcemu muştalahâti'n-nağdi'l-Ğarabiyyi'l-Ğadîm*, 29-30, 33, 38, 48; el-Ğuşrî, *Zehru'l-Ğadâb*, II/434; el-Ğaskerî, *Kitâbu's-ş-şinâĞateyn*, s. 84; İbnu'l-Eğir, *Ziyâuddîn, Kifâyetu't-Ğalib*, s. 99; Grunebaum, Gustave E. Von, *Themes in Medieval Arabic Literature*, London, 1981s. 234-235.

⁴⁰² Mağlûb, (a.g.e.), s. 459-460; Durmuş, *Arap dili ve belâgatıyla ilgili incelemeler*, s. 272; er-Rûs, Ğasım b. Ğalef, *es-Serikâtu'l-edebiyye esbâbuhâ ve âşâruhâ* http://www.alriyadh-np.com/Contents/01-07-2002/Mainpage/Thkafa_644.php. 01-04-2004; Çevrimiçi; (ĞAtıyye, Ferîze, Muştalahun nağdiyyun *cedîden-naşsu'l-Ğâib*) <http://www.albayan.co.ae/albayan/2002/04/22/mnw/8.htm> 01-04-2004.

⁴⁰³ el-Ğazvîni, (a.g.e.), VI/162-163; Mağlûb, (a.g.e.), s. 462; Grunebaum, (a.g.e.), s. 235.

⁴⁰⁴ el-Ğazvîni, (a.g.e.), VI/164; Ğabâne, *el-Beyânu'l-Ğarabî*, s. 224-225

⁴⁰⁵ Mağlûb, (a.g.e.), s. 323, 462.

لَا أُسْرِقُ الشُّعْرَاءَ مَا نَطَقُوا بَلْ لَا يُؤَافِقُ شِعْرِي شِعْرَهُمْ

Ben şâirlerin söylediklerinden çalmam;

Hatta benim şiirim onlarınkine benzemez bile.

beytini okumaktaydı. Diğer taraftan Cerîr ve el-Ferazdağ arasında aşırıyla ilgili tartışmalar ve karşılıklı suçlamalar da belâgat tarihi kitaplarında yer almaktadır⁴⁰⁶.

Serikat konusu belâgatçılar tarafından değişik şekillerde ele alınmıştır. Konuya ilk değinenlerden el-Câhız'ın görüşleri, sonraki belâgat tenkitçileri tarafından büyük ölçüde benimsenerek nakledilmiş, bununla birlikte, zamanla konu daha ayrıntılı hale gelerek serikatın pek çok türü keşfedilmiş, belâgat kitaplarında bunlarla ilgili bir çok kavram türetilmiştir⁴⁰⁷.

el-Ğadı el-Curcânî, İbn Reşîk, İbn Munķîd ve İbnu'l-Eşîr serikat konusunu, kendilerinden önceki müellifler gibi ele almışlardır⁴⁰⁸. Serikat konusunun sistematik bir biçimde belâgat literatürüne girmesi ile birlikte el-Ğazvîni de, belâgat ilimlerini ele aldığı eserlerinde, bedî' ilminin ikinci bölümünü oluşturan '*muhasinât-ı lafziyye*'ye ait konuları işledikten sonra serikat konusuna değinmektedir⁴⁰⁹. Müellif serikatla bağlantılı olarak '*iktibas*', '*tazmin*', '*ağd-ğall*' ve '*telmiħ*'i de inceler⁴¹⁰. O, serikat konusunda orijinal bir husustan söz etmemiş, ancak kendinden öncekilerin değindiği konuları, daha düzenli ve muhtasar bir şekilde takdim etmekle yetinmiştir⁴¹¹. el-Ğazvîni, serikatı ele alırken, daha önce bu alanda yazılmış olan olan *el-Vesâğa*, *Kitābu'ş-şinā'ateyn*, *Esrāru'l-belāğa*, *Delāilu'l-i'cāz* ve *el-Meşelu's-sāir*'i kaynak olarak kullanmıştır⁴¹².

Belâgatta lafzı esas alanlar, serikat konusunu, beyân ilminin konuları içinde ele almaktadırlar. Bunların bir çoğuna göre, pek çok mânâda insanlar arasında müştereklik söz konusu olduğundan, üstünlük bu mânâları ortaya koyma biçimindedir.

Genel olarak belâgat âlimleri mânâda müşterekliği ikiye ayırmışlardır. Birincisinde iki ibârenin mânâları aynı, lafızları ise farklı olup âlimler tarafından bu tür güzel ve makbul karşılanmıştır. İkincisi de, '*güzelin güneşe, aya benzetilmesi gibi insanların zihninde yer etmiş olan*

⁴⁰⁶ Mağlûb, *Şurūhu't-telħis*, s. 460.

⁴⁰⁷ Ātîk, *Tārihu'n-nağdi'l-edebî 'inde'l-Ārab*, s. 333; Grunebaum, *Themes in Medieval Arabic Literature*, s. 235.

⁴⁰⁸ İbnu'l-Eşîr, Ziyāuddîn, *el-Cāmi'u'l-kebir*, s. 242; İbnu'l-Eşîr, Ziyāuddîn, *Kifāyetu't-tālib*, s. 109; el-Ğayravāni, *el-Umde*, II/280.

⁴⁰⁹ el-Ğazvîni, (a.g.e.), VI/119-148; Bosnalı, *el-Muğavvel 'ale't-telħis*, s. 462 vd.; Mağlûb, (a.g.e.), s. 484-489.

⁴¹⁰ el-Ğazvîni, (a.g.e.), VI/119.

⁴¹¹ el-Ğazvîni, (a.g.e.), VI/164.

⁴¹² Mağlûb, (a.g.e.), s. 496-497; el-Ğazvîni, (a.g.e.), VI/119-136.

müşterek mânâlar' ile '*orijinal olduğu halde insanlar arasında çokça kullanılarak müşterek hükmüne geçmiş olan mânâlar*' olarak kendi içinde ikiye ayrılmaktadır⁴¹³.

Yeni ve orijinal mânâları bulup çıkarmanın kıyamete kadar açık olduğunu ifade eden başta el-Câhız⁴¹⁴ ve İbnu'l-Eşîr⁴¹⁵ gibi belâgat âlimleri "*önceki kuşaklar sonrakilere ifade edilecek hiçbir mânâ bırakmamıştır*" sözünden daha zararlı bir söz olmadığını dile getirmişlerdir⁴¹⁶.

İbn Tabâtabâ (ö. 322 h.) ve el-Kâdî el-Curcânî, şiirsel mânâların geçmiş şâirler tarafından bütünüyle ele alınmasından dolayı, sonradan gelenlerin işlerinin zor olduğunu ve bu yüzden başkalarının eserlerinden alıntı yapmaktan başka çare bulunmadığını söylemişlerdir⁴¹⁷.

el-Câhız ve Bişr b. el-Âmidî'ye (ö. 371 h.) göre, serikat lafızlarda olamaz. Zira lafızlar herkesin kullanımına açıktır. Dolayısıyla serikat, herkesin arasında müşterek olan mânâlarda değil, orijinal, eşine daha önce rastlanmamış olan mânâlar arasında meydana gelir. Ancak bazen iki şâirin ifade ettiği mânâlar arasında denkliğin ortaya çıkması, aralarındaki mekan yakınlığının bir sonucu da olabilir. Ayrıca, serikatın her türü çirkin olmayıp bir kısmı da güzeldir⁴¹⁸.

Diğer yandan el-Câhız ve el-Âmidî serikası büyük bir hata olarak görmedikleri gibi, sonrakilere ait bir özellik olarak da değerlendirmezler. Onlara göre, serikattan kurtulmak, hem kadim şâirler, hem de sonrakiler için oldukça zordur⁴¹⁹.

el-Âskerî'ye göre, bir mânânın orijinalitesindeki üstünlük mânâyâ ait değil sözü söyleyen kişiye aittir⁴²⁰. Bununla birlikte öncekilerin bulduğu mânâlardan müstağnî kalmak mümkün değildir. Ancak bunları yeni lafızlarla, farklı üsluplarla ifade etmek gerekir. Zaten asıl üstünlük lafızların seçiminde, terkipte, telifte ve nazımda gerçekleşir. Bu işi ehliyetli bir şekilde yapan o mânâyâ daha layık olur⁴²¹. Zira güzel bir mânâ, daha önce söylenmiş de olsa yine güzeldir⁴²². Ayrıca, el-Âskerî, serikası '*güzel ahz*' ve '*çirkin ahz*' olmak üzere ikiye ayırır. '*Güzel ahz*'ı, bir

⁴¹³ el-Kayravânî, *el-ʿUmde*, II/96; İbn Ebi'l-İşbaʿ, *Tahrîru't-tahbîr*, s. 342; İbn Maşûm, *Envâru'r-rebiʿ*, (thk. Ş. Hâdî Şukr) Necef, ts., V/320; el-Kazvîni, (a.g.e.), VI/119-120; İbnu'l-Eşîr, *Ziyâuddîn, Kifâyetu't-tâlib*, s. 106; Grunebaum, *Themes in Medieval Arabic Literature*, s. 237

⁴¹⁴ Maflûb, *Muʿcemu muştalahâti'n-naqdi'l-ʿArabiyyi'l-ʿkadîm*, 29-30

⁴¹⁵ İbnu'l-Eşîr, *Ziyâuddîn, el-Meşelu's-sâir*, (thk. M. M. ʿAbdulhamid), II/362-363

⁴¹⁶ Maflûb, (a.g.e.), s. 137

⁴¹⁷ el-ʿAlevî, İbn Tabâtabâ, *ʿİyâru's-şîʿr*, thk. ʿAbdulazîz b. Nâsır el-Mânî, Riyad, 1985, s. 12 vd.; Maflûb, *Şurûhu't-telhîş*, s. 462-463; el-Kazvîni, (a.g.e.), 165-166; el-Besyûnî, *ʿİlmu'l-bedîʿ*, I/67-68

⁴¹⁸ el-Âmidî, Ebû'l Kâsım b. Bişr, *el-Muvâzene beyne şîʿr-i Ebî Temâm ve'l-Buhturî*, thk. es-Seyyid Ahmed Saqr, Dâru'l-Mâarif, Kahire, ts. I/52, 326; Maflûb, (a.g.e.), s. 467; el-ʿAskerî, *Kitâbu's-şîmâʿateyn*, s. 84

⁴¹⁹ el-Âmidî, *el-Muvâzene* I/291; ʿAtîk, *Târihu'n-naqdi'l-edebî ʿinde'l-ʿArab*, s. 333.

⁴²⁰ el-ʿAskerî, *Kitâbu's-şîmâʿateyn*, s. 218.

⁴²¹ el-ʿAskerî, (a.g.e.), s. 217-218.

⁴²² el-ʿAskerî, (a.g.e.), s. 218.

şâirin daha önce söylenmiş bir mânâyı alıp daha güzel lafızlarla ifade etmesi şeklinde tanımlar. 'Çirkin ahz'ı ise, şâirin başkasından lafız ve mânâyı beraberce alması veya mânâyı alıp lafzı artırması yahut da ondan daha çirkin bir formda ortaya koyması olarak tarif eder⁴²³. Ona göre, bir mânâyı lafzıyla alan sirkat, bazı lafızlarıyla alansa selh yapmış olur⁴²⁴.

Ayrıca el-^cAskerî (ö. 395 h.) tıpkı el-^cÂmidî gibi⁴²⁵, serikatı bazen kabile ve mekan birliğinden kaynaklanan benzerlikle açıklamaktadır. Zira ona göre, aynı topraklarda ve aynı kabilenin çatısı altında yaşayanların ahlakları, davranışları birbirine benzediği gibi, akıllarına gelen mânâlarda da bir takım benzerlikler bulunabilir⁴²⁶.

İbn Reşîk el-^cKayravânî (ö. 456 h.) serikat konusunu incelerken kendisinden önceki belâgat âlimlerinin konu ile ilgili açıklamalarına dayanmaktadır. Müellif, bir çok uzman gibi serikattan kurtulmanın kolay olmadığı inancındadır. Ancak, şâirler arasındaki müşterek mânâlarda serikat söz konusu değildir. Sadece, eşsiz ve orijinal mânâlarda serikattan bahsedilebilir⁴²⁷. Diğer yandan müellife göre, unutmak, şiirle ilgili geniş bilgi sahibi olmak, benzer olayları ele almak ve kâfiye zarureti gibi sebeplerin, bazen iki şâirin sözleri arasında kasıtlı olmayan bir benzerliğe yol açabilmeleri de mümkündür⁴²⁸.

Sonuç olarak, el-^cKayravânî'nin bu konuya en önemli katkısı, serikatla ilgili bir çok kavramın tanımını yaparak incelemesi olarak açıklanabilir⁴²⁹.

'Abdulkâhir el-Curcânî'ye göre ise, bir mânânın bir şâire izafe edilmesi ve "bu mânâda öncelik ona aittir" yahut, "bu mânâyı o bulup çıkarmıştır" gibi sözlerle bir kelâmı oluşturan tek tek kelimeler değil, söz konusu mânânın ispat ya da nefyini ifade eden 'haber' murad edilmiştir⁴³⁰.

Yine el-Curcânî'ye göre, mânânın özelliklerinden biri, ifade edilme biçiminin ve üslûbunun muhtelif şekillerde olabilmesidir. Kelâmın sahip olduğu meziyet ve özellikler, farklı ifade biçimleriyle ortaya konulabilir. Meselâ bir şâir sıradan, herkesin bildiği bir mânâyı alıp, tıpkı bir sanatkârın sanat eserinde işlediği gibi o mânâyı işler. Mânaların farklı şekillerde ifade

⁴²³ el-^cAskerî, *Kitâbu 'ş-şinâ'ateyn*, s. 216-218, 249-250-257; Maṭlûb, *Şurûhu 't-telhîş*, s. 469; Grunebaum, *Themes in Medieval Arabic Literature*, s. 236-237; Mendür, *en-Naḫdu 'l-menhecıyyu 'inde 'l-^cArab*, s. 331-332.

⁴²⁴ el-^cAskerî, (a.g.e.), s. 218.

⁴²⁵ el-^cÂmidî, *el-Muvâzene*, I/52, 326.

⁴²⁶ el-^cAskerî, (a.g.e.), s. 217-218-248; Maṭlûb, (a.g.e.), s. 467.

⁴²⁷ el-^cKayravânî, *el-^cUmde*, II/280; Grunebaum, (a.g.e.), s. 238.

⁴²⁸ Grunebaum, *Themes in Medieval Arabic Literature*, s. 238.

⁴²⁹ Maṭlûb, (a.g.e.), s. 469-471; Grunebaum, (a.g.e.), s. 237.

⁴³⁰ el-Curcânî, *Delâilu 'l-^ccâz*, s. 543-545; er-Râzî, *Nihâyetu 'l-^ccâz fî dirâyeti 'l-^ccâz*, s. 283.

edilebileceğini bilmeyenler, onun farklı üslûplar arasında dolaşmasıyla ortaya çıkan meziyet ve güzelliklerini mânâya değil bizzat lafza vermektedirler⁴³¹.

el-Curcānī'ye göre, bir kelâm veya bir beyitte nazm ve telifle ortaya çıkan mânânın -ki o buna 'sûret' adını vermektedir- bir başkasıyla tamamen aynı olması imkansızdır. Ancak şâir meselâ, bir beyitte yer alan her bir lafzı, nazm ve telifle dokunmadan aynı mânâda bir başkasıyla değiştirirse bu durum farklıdır. el-Curcānī, Hıta'ye'nin

دَعِ الْمَكَارِمَ لَا تُرْحَلْ لِبُعِيَّتِهَا وَأَقْعُدْ فَإِنَّكَ أَنْتَ الطَّاعِمُ الْكَاسِي

Asalet aramayı bırak, peşinden koşma!

Otur, zira sen ancak yiyip-içmeyi giyip kuşanmayı bilirsin.

beytiyle, aynı anlama gelen,

ذَرِ الْمَائِرَ لَا تَذْهَبْ لِمَطْلَبِهَا وَاجْلِسْ فَإِنَّكَ أَنْتَ الْإِكْلُ الْلَائِسُ

beytini karşılaştırır. Buna göre iki beyit arasında birbirine karşı bir üstünlükten söz edilemeyeceği gibi, bunlara ayrı birer beyit olarak bile bakılamaz. Çünkü, ikincisini söyleyen şâir, kendisine şâirlik vasfını kazandıracak hiçbir şey yapmamıştır. Zira, Hıta'ye'nin beytinin bir şiir ya da kelâm oluşu, nazm ve telifin mânâlarından soyut olarak, sadece kelimelerinin mânâsından dolayı değildir. Bilakis, (دَعِ الْمَكَارِمَ) kelimesinin (دَعِ) emrine mef'ûl, (لَا تُرْحَلْ لِبُعِيَّتِهَا) cümlesinin önceki cümleye tekit, (وَأَقْعُدْ)'un (وَأَقْعُدْ) ile önceki cümlelerin tamamına ma'tûf, (أَنْتَ الطَّاعِمُ الْكَاسِي)'deki (فَ) ile (أَقْعُدْ)'a ma'tûf kılınmasından dolayı kelâm olma özelliğini kazanmıştır. Dolayısıyla ikinci beytin sahibi, belâgat âlimlerinin serikat türlerinden biri olarak değerlendirdikleri 'selh'in dışında aslında hiç bir şey yapmamıştır. Özetle, bir gümüş veya altının, bilezik, küpe vb. olması altın veya gümüş olmaları açısından değil, bunlarda işlenen desen ve zînet itibarıyla. Aynı şekilde, el-Curcānī'ye göre, isimler, fiiller ve harflerden ibaret olan müfred kelimelerde nazım gözetilmedikçe, bunlar kelâm ve şiir olamazlar⁴³².

Ayrıca el-Curcānī'ye göre, birbirinden alındığı söylenen beyitlerin⁴³³ birindeki sûret ve nitelik aslında diğerindekinden farklıdır. Belâgat âlimleri "bu beyitteki mânâ, şundaki mânânın aynıdır; burada akledilen oradakine zıt değildir; ikinci beyitteki mânâ heyet ve niteliğiyle birincisine aittir; ikisi arasında fark yoktur; bu iki beytin hükmü, lügatte aynı anlama gelen 'leys' ve 'esed' gibi aynı mânâya konulmuş iki ismin hükmü gibidir" derken, tıpkı altın veya gümüş gibi

⁴³¹ el-Curcānī, *Delāilu'l-i'cāz*, s. 481-483, 489-507, 500-502, 546.

⁴³² el-Curcānī, (a.g.e.), s. 471-472, 487-488, 500-502, 525, 540; er-Rāzī, *Nihāyetu'l-icāz fī dirāyeti'l-i'cāz*, s. 110; Mehmed Zihni, *el-Ḳavlu'l-ceyyid*, s. 446.

⁴³³ el-Curcānī, (a.g.e.), s. 489-507.

cinsi aynı, fakat sanat ve üzerlerindeki işçiliği farklı iki zînet eşyasında olduğu gibi, iki beytin cinslerinin bir, ancak kendilerine has özellikleri, nitelikleri ve meziyetleri açısından farklı olduğunu söylemek istemişlerdir⁴³⁴.

b. İbnu'l-Eşîr'in Serikata Bakışı

İbnu'l-Eşîr'in serikat konusunun özüyle ilişkili söylediklerinde genel olarak orijinal hususlar bulunmamakla birlikte, müellifin kendine ait bir sınıflandırma biçimi geliştirdiği de anlaşılmaktadır. O, tıpkı el-'Askerî'nin yaptığı gibi⁴³⁵ mânâları ikiye ayırmaktadır. Buna göre, birincisinde müellif kendisinden önce gelen bir söz ustasına uyup onun izinden giderken, diğerinde, mânâyı ilk olarak ortaya koyan kişi olmaktadır⁴³⁶.

İbnu'l-Eşîr'e göre, serikat konusunu bilmek, bir şâirin hangi mânâların kendisine ait olduğunu öğrenmesini sağlayacaktır. Ayrıca insan kendisinden önce gelmiş olanlardan bir takım mânâları ödünç almak zorundadır. Müellife göre, serikat temelde 'tevriye' ve 'gizli olma' esaslarına dayanmaktadır⁴³⁷. Bunun için serikat konusunun tam olarak tespit edilmesi, şiirlerin hepsinin çok dikkatli bir şekilde incelenmesi ve araştırılmasına bağlıdır⁴³⁸.

Müellif, tıpkı kendisinden önceki bir çok belâgat âlimi gibi, serikatın herkesin malî hükmüne geçmiş mânâlarda değil, bir şâir veya kâtibin kendilerine özgü mânâlarında olacağına inanmaktadır. Aynı kabile veya aşîretin fertlerinden meydana gelen bir toplulukta ahlak, örf, âdetler birbirine benzediği gibi düşünceler ve hayaller de birbirine benzeyecektir⁴³⁹. Bununla birlikte orijinal mânâları bulup çıkarmanın kapısı kıyâmete kadar açıktır⁴⁴⁰. Zira, insanlar dünya üzerinde yaşadıkça, bilgileri, adetleri ve alışkanlıkları değişip geliştikçe, mânâlar da çoğalıp artacaktır⁴⁴¹. Bundan dolayı sonraki kuşaklar, öncekilerin bulduğu mânâlara da vâkıf olduklarından avantajlı bir konuma sahiptirler. Bu bağlamda meselâ Cerîr ve el-Ferezdağ gibi sonradan gelen

⁴³⁴ el-Curcânî, *Delâilu'l-İcâz*, s. 507-508.

⁴³⁵ el-'Askerî, *Kitâbu's-şîmâ'ateyn*, s. 83, 217.

⁴³⁶ İbnu'l-Eşîr, Ziyâuddîn, *el-Câmi'u'l-kebîr*, s. 68; Dayf, *el-Belâğa ta'avvur ve târîh*, s. 333.

⁴³⁷ İbnu'l-Eşîr, Ziyâuddîn, *el-Meşelu's-sâir*, III/ 218.

⁴³⁸ İbnu'l-Eşîr, Ziyâuddîn, (a.g.e.), II/222, 225, 234, 289.

⁴³⁹ İbnu'l-Eşîr, Ziyâuddîn, *el-Câmi'u'l-kebîr*, s. 243; İbnu'l-Eşîr, Ziyâuddîn, *Kifâyetu't-tâlib*, s. 109; el-Âmidî, *el-Muvâzene*, I/52, 326; el-'Askerî, *Kitâbu's-şîmâ'ateyn*, s. 217-218; Mañlûb, *Şurûhu't-telhîş*, s. 467.

⁴⁴⁰ İbnu'l-Eşîr, Ziyâuddîn, *el-Meşelu's-sâir*, III/ 219-220; Mañlûb, *Mu'cemu muştalâhâti'n-nağdi'l-'Arabîyyi'l-kadîm*, 29-30.

⁴⁴¹ İbnu'l-Eşîr, Ziyâuddîn, *Kifâyetu't-tâlib*, s. 99.

büyük şâirlerin şiirleri, câhiliyye dönemi şâirlerinin ancak nadiren hayal edebildikleri ince mânâlarla doludur⁴⁴².

Müellif, tıpkı ʿAbdulḳāhir el-Curcānī⁴⁴³ gibi, müşterek mânâlarda insanlar arasında bir benzerlik bulunsa da, bu mânâları aynı lafızlarla ifade edebilme konusunda birebir benzerliğin imkansız olduğunu düşünmektedir⁴⁴⁴.

İbnu'l-Eşîr'in serikatla ilgili söylediği şeyler bir bütün olarak değerlendirildiğinde bazı tutarsızlıklar göze çarpmaktadır. Mesela *el-Meşelu's-sâir*'de “herhangi bir mânâda bir başkasının kullandığı lafızları kullanan kişi, -kullanılan tek bir lafız da olsa- serikat yapmış olur”⁴⁴⁵ derken, *el-Cāmi'u'l-kebîr*'de, şiirsel mânâların, erbabı arasında müşterek olmaları dolayısıyla, bir kelâmın diğerine karşı üstünlüğünün terkip ve üslûplardaki farklılıklarda yattığını söylemektedir⁴⁴⁶. Diğer yandan *el-Miftāhu'l-munşâ*'da serikat kapsamında değerlendirilen ‘*muvārede*’ kavramını “bir inşâ ustasının kendisinden önceki büyük bir usta ile aynı şeyi söylemesi” olarak tarif edip bu durumu, sonraki kâtip veya müellifin inşâ becerisine ve yeteneğine delil saymaktadır⁴⁴⁷.

Serikat konusunu birkaç eserinde ele alan müellif, konuya ilk defa *el-İstidrāk*' adlı eserinde ‘*mesh*’ ‘*selh*’ ‘*nesh*’ olarak üç başlık altında temas etmektedir⁴⁴⁸. *el-Meşelu's-sâir*'de ise bu üç maddeye iki başlık daha ilave etmektedir. En ayrıntılı ve doyurucu açıklama *el-Meşelu's-sâir*'de yer almaktadır. *el-Miftāhu'l-munşâ* ve *el-Cāmi'u'l-kebîr*'de ise, konu genel hatlarıyla ele alınmıştır⁴⁴⁹. İbnu'l-Eşîr'in serikat konusuna yaklaşımında, belâgatın diğer bütün konularında olduğu gibi, aşırı sınıflandırma eğiliminin hakim olduğu söylenebilir.

İbnu'l-Eşîr, serikat konusunda söylediklerinin orijinal olduğunu iddia etmiş⁴⁵⁰, bu konuda *es-Serikātu's-ş-şiriyye* adlı müstakil bir eser de kaleme almıştır. Müellif *el-Meşelu's-sâir*'de bu eserinden bahsederek şöyle demektedir⁴⁵¹:

⁴⁴² İbnu'l-Eşîr, Ziyâuddîn, *Kifâyetu't-tâlib*, s. 100-101.

⁴⁴³ el-Curcānī, *Delâilu'l-icâz*, s. 43-44, 51, 87, 260-261, 265, 374, 481, 502 vd.

⁴⁴⁴ İbnu'l-Eşîr, Ziyâuddîn, *el-Meşelu's-sâir*, II/232.

⁴⁴⁵ İbnu'l-Eşîr, Ziyâuddîn, (a.g.e.), III/220.

⁴⁴⁶ İbnu'l-Eşîr, Ziyâuddîn, *el-Cāmi'u'l-kebîr*, s. 244; el-ʿAskerî, *Kitābu's-ş-şināateyn*, s. 218.

⁴⁴⁷ İbnu'l-Eşîr, Ziyâuddîn, *Kitābu'l-miftāhi'l-munşâ*, s. 101, 153.

⁴⁴⁸ İbnu'l-Eşîr, Ziyâuddîn, *el-İstidrāk*, s. 9 vd; 61 vd.

⁴⁴⁹ İbnu'l-Eşîr, Ziyâuddîn, *el-Cāmi'u'l-kebîr*, s. 242 vd.; İbnu'l-Eşîr, Ziyâuddîn, *Kitābu'l-miftāhi'l-munşâ*, s. 101, 153.

⁴⁵⁰ İbnu'l-Eşîr, Ziyâuddîn, *el-Meşelu's-sâir*, III/229.

⁴⁵¹ İbnu'l-Eşîr, Ziyâuddîn, (a.g.e.), III/222; Ṭabāne, *el-Beyānu'l-ʿArabî*, s. 226-227.

Bil ki, beyân âlimleri *es-serikâtu 'ş-şiriyye* konusunda pek çok söz söylemişlerdir. Ben bu konuda, bir eser kaleme aldım ve 'nesh', 'selh' ve 'mesh' olmak üzere bu konuyu üç bölüme ayırdım.

Müellifin serikat hakkındaki fikirlerini aşağıdaki şekilde özetlemek mümkündür:

Birincisi: Serikat şâirler arasındaki müşterek mânâlarda değil, sadece orijinal olduğu bilinen mânâlarda (mahsus mânâlar) mümkündür. Bu anlamda bir şâir tarafından herhangi bir mânâ için orijinal bir şekilde kullanılan kelime, başkası tarafından kullanıldığında -bu tek bir kelime de olsa- serikat kapsamında değerlendirilmelidir.

İkincisi: Müellifin serikat tasnifi ise şöyledir:

(1) Nesh

Lafız ve mânâyı ilave yapmaksızın beraberce almaktır⁴⁵². el-Ğazvîni bu kavram için 'intihal' kelimesini kullanır⁴⁵³. İbnu'l-Eşîr neshi ikiye ayırmaktadır:

(a) Lafız ve mânânın tamamını veya tamamına yakını almak (vuĸuu'l-ĸâfir 'ale'l-ĸâfir)

(b) Mânâyı lafzın büyük bir kısmıyla birlikte almak⁴⁵⁴.

(2) Selh

Mânânın sadece bir kısmını almaktır. el-Ğazvîni, selh için 'ilmâm' kavramını da kullanmaktadır⁴⁵⁵. Müellif, selh maddesini onbir alt başlığa ayırıp incelemektedir⁴⁵⁶. Belâgat araştırmacılarına göre selh konusunun alt başlıklarının tesbiti tamamen İbnu'l-Eşîr'e aittir⁴⁵⁷. Bu başlıklar:

(a) Asıl mânâyı alıp ona benzeyen fakat yeni olan bir mânâyı istihrac etmek.

(b) Mânâyı lafızdan soyutlayarak almak.

(c) Mânânın tamamını, lafzın ise bir kısmını almak.

(d) Mânâyı alıp zıddına çevirmek.

(e) Mânâyı kısmen almak.

(f) Mânâyı alıp artırmak.

(g) Mânâyı alıp daha iyi bir ibâre ile dile getirmek.

⁴⁵² İbnu'l-Eşîr, Ziyâuddîn, *el-Meşelu's-sâir*, III/222; İbnu'l-Eşîr, Ziyâuddîn, *el-Câmi'u'l-kebir*, s. 242-243.

⁴⁵³ Maĸlûb, *Şurûhu't-telĸiş*, s. 489.

⁴⁵⁴ İbnu'l-Eşîr, Ziyâuddîn, *el-Meşelu's-sâir*, III/234-238.

⁴⁵⁵ el-Ğazvîni, *el-İdâh*, VI/128; Maĸlûb, (a.g.e.), s. 492.

⁴⁵⁶ İbnu'l-Eşîr, Ziyâuddîn, *el-Câmi'u'l-kebir*, s. 243; eĸ-Ĥîbî, *eĸ-Ĥîbyân fi 'ilmi'l-me'ânî ve'l-bedî' ve'l-beyân*, s. 439-450.

⁴⁵⁷ Ĥabâne, *el-Beyânu'l-'Arabî*, s. 229.

(h) Mânâyı alıp icazlı bir şekilde ifade etmek.

(ı) Özel bir mânâyı genele, genel bir mânâyı özele dönüştürmek.

(i) Mânâyı alarak asıl mânâ ile eşit fakat ondan daha açık kılmak.

(j) Alınan mânâyı asıl metindeki mânâ ile aynı, ama amacını farklı hale getirmek⁴⁵⁸.

(3) Mesh

İbnu'l-Eşîr meshi ikiye ayırmaktadır:

(a) Güzel bir mânâyı çirkin bir sûrete dönüştürmektir.

(b) Çirkin bir mânâyı güzel bir sûrete dönüştürmektir. Müellife göre bu serikat olarak değil 'ıslah' ve 'düzenleme' olarak adlandırılmalıdır. Zira, bu şıkta çirkinlik ve güzellik mânâyâ değil ifade edilme biçimine (sûret) aittir⁴⁵⁹.

İbnu'l-Eşîr serikat konusuna daha sonra iki madde daha ilave etmiştir. Her ne kadar bu iki madde müellifin icadı olmayıp, önceki belâgat âlimleri tarafından tespit edilmişse de, konuların düzenlenmesi ve kavramların belirlenmesi ona aittir⁴⁶⁰. Bunlar da;

(4) Daha önce bulunmuş bir mânâyı ilave yaparak almak.

(5) Önceki bir mânâyı zıddına çevirmek⁴⁶¹.

İbnu'l-Eşîr, bu iki madde ile ilgili, her hangi bir açıklama yapmadan sadece daha önce sözü edilen *es-Serikātu 'ş-şiriyye* adlı halen kayıp olan kitabına referans yapmakla yetinmektedir.

⁴⁵⁸ İbnu'l-Eşîr, Ziyâuddîn, *el-Meşelu 's-sâir*, III/238-290; Grunebaum, *Themes in Medieval Arabic Literature*, s. 243-244.

⁴⁵⁹ İbnu'l-Eşîr, Ziyâuddîn, *el-Meşelu 's-sâir*, III/290; İbnu'l-Eşîr, Ziyâuddîn, *el-Câmi'u'l-kebîr*, s. 243, 248; eṭ-Ṭibî, (a.g.e.), s. 450-451.

⁴⁶⁰ Ṭabâne, (a.g.e.), s. 226-227.

⁴⁶¹ İbnu'l-Eşîr, Ziyâuddîn, *el-Meşelu 's-sâir*, III/222; Grunebaum, (a.g.e.), s. 244.

III. BÖLÜM

ZİYÂUDDİN İBNU'L-ESİR'İN

ARAP DİLİNİN DİĞER

ALANLARIYLA

İLGİLİ GÖRÜŞLERİ

I. İBNU'L-EŞİR'İN ARAP GRAMERİYLE İLGİLİ GÖRÜŞLERİ

A. İbnu'l-Eşir'in Sarf İlmine Bakışı

Kendisini Arap dilinin uzmanlarından biri olarak gören İbnu'l-Eşir, sadece *el-Meşelu's-sâir*'de 'sarf', 'nahiv', 'irap' konularına değinmektedir¹. *el-Meşelu's-sâir*'in tahkikini yapan ilim adamları İbnu'l-Eşir'in bu iddiasını haklı görürken², bu düşünce, bazı araştırmacılar tarafından eleştiri konusu yapılmıştır.

İbnu'l-Eşir'e göre, sarf ilmini bilmemenin, mânânın anlaşılması açısından hiçbir zararı yoktur. Bu konudaki bilgisizlik bazen lafızların bünyesini bozarsa da mânâ bozulmadan kalır³.

İbnu'l-Eşir'in ifade ettiği bu kanaatten, sarfın fonksiyonu ve lafızların mânâ ile bağlantısını yeterince dikkate almadığı izlenimi uyanmaktadır. Her şeyden önce, sarfta yapılan hatanın mânâyı bozmayacağını iddia etmek mümkün görünmemektedir. Çünkü, ism-i fâil ile ism-i mefûlün mânâları birbirinden farklı olduğu gibi, üç köklü bir fiil ile aynı fiilin mezeitleri arasındaki anlam farkı da sarf kitaplarında açıklanmıştır. Dolayısıyla sarfta yapılan hatanın mânâyı bozmayacağı iddiası, isabetsiz görünmektedir⁴.

İbnu'l-Eşir'e göre sarf ilminin bilinmesi, nahiv ilminin bilinmesi kadar önemli değilse de, sarf ilmine âşina olmayanlar, kelimelerin lügatte konuldukları şartları bilmediklerinden bazen hataya düşebilirler. Ancak müellife göre bu, şekli bir hatadır. Örneğin (سِرْدَاخ) kelimesindeki 'elif'in kelimenin aslı bir harfi mi, yoksa ona ilave edilmiş (zâit) bir harf mi olduğunu bilmeyen kişi, kelimenin tasğirini, çoğulunu, ism-i mensûbunu yaparken hata yapabilir. Aynı şekilde (اضْطْرَاب) kelimesinin tasğirini yapan kişi de, bu kelimedeki (ط)'nın, (ت)'den dönüştüğünü (kalb) bilmiyorsa, (طُطْرِب) yerine (طُطْرِب) şeklinde tasğir edecektir. Çünkü kurala göre, kelimenin aslında yer alan (ت), kelimenin tasğirinin yapılması durumunda yeniden ortaya çıkması gerekmektedir⁵.

¹ İbnu'l-Eşir, Ziyâuddîn, *el-Meşelu's-sâir*, II/256-257; Kabâve, *Ziyâuddîn ve 'ilmu'l-ʿArabiyye fi'l-mîzan*, s. 326.

² İbnu'l-Eşir, Ziyâuddîn, (a.g.e.), I/4.

³ İbnu'l-Eşir, Ziyâuddîn, (a.g.e.), I/44.

⁴ Kabâve, (a.g.e.), s. 328; İbn Ebi'l-Ĥadîd, *el-Feleku'd-dâir*, s. 56.

⁵ İbnu'l-Eşir, Ziyâuddîn, (a.g.e.), I/44-48.

Sarf ilminde yapılan hataların, nahivde yapılan hatalara nisbetle daha az olduğunu söyleyen İbnu'l-Eşîr, bunun sebebini, kelimeye ârız olan 'ibdâl', 'ilâl' ve 'idgam'⁶ gibi kuralların, nahvin kurallarına oranla sayıca daha az olmasına bağlamaktadır⁷.

Sarf'ın konularından biri olan idgam hakkında da, İbnu'l-Eşîr'in görüşleri eleştiriye açıktır. Zira, (حَيَّادٌ) kelimesini tahlil ederken, kelimenin aslının (حَيَّدَ) olduğunu söyler. Yine (قَتَلَ) da (قَتَلَ) den geldiğini ifade eder⁸. Ancak bunların Arap dilinde hiçbir dayanağı yoktur. Zira mübâlağalı ism-i fâil olarak adlandırılan (فَعَّالٌ) vezni, üç köklü mücerret fiillerden türetilir. Bu bakımdan (عَلَّمَ) (عَلَّمَ) den (مَرَّ) (مَرَّ) den (قَتَلَ) (قَتَلَ) den (حَيَّادٌ) da (حَادٌ) den gelir.

Diğer yandan İbnu'l-Eşîr'in bu düşüncesinin isabetli kabul edilmesi halinde, sîgalar arasındaki farklar da anlaşılmasız hale gelmektedir. Mesela (عَلَّمَ) kelimesi, şayet (عَلَّمَ) den geliyor olsaydı, bu durumda mânâsı 'çok çok öğreten, eğiten' anlamına gelmesi gerekirdi⁹.

B. İbnu'l-Eşîr'in Nahiv İlmine Bakışı:

İbnu'l-Eşîr, nahiv ilmini tanımlarken, "konusu lafızlar ve mânâlardır, nahivci lafızlar ve mânâların delâletine, lügatin lafızları açısından bakıp, araştırır"¹⁰ demektedir. Halbuki İbn Ebi'l-Ĥadîd'in de işaret ettiği gibi, bu, nahvin değil lügat ilminin tanımıdır¹¹. Nahvin konusu ise, lafzın sonunda meydana gelen değişiklikler, sarf ilmini nahvin bir parçası sayanlara göre ise, lafızlara ârız olan değişimlerdir¹².

İbnu'l-Eşîr'in, sadece nahiv tanımında değil, bu ilimle ilgili ortaya koyduğu görüşlerinde de bir esneklik bulunmaktadır. O, kimi yerlerde nahvi sadece irapdan ibaret görür ve irabı "mu'rab kelimelerin sonundaki fonetik değişiklik" olarak tarif etmek suretiyle cümlede irabı bilmenin her

⁶ *İbdâl*, sahih bir harfi kaldırıp yine yerine sahih bir harf koymaktır. Bazen *ibdâl*'de illetli harf kaldırılarak yerine sahih harf de konulabilir. *İlâl*, illet harfinin kolaylık için değiştirilerek başka bir illetli harfin konulmasıdır. *İdgam*, aynı cinsten olan iki harfin birincisini ikincisine katarak, ikisini de birleştirmektir. Bkz. Altuncî, *el-Mu'cemu'l-mufaşşal fi'l-edeb*, I/17.

⁷ İbnu'l-Eşîr, Ziyâuddîn, *el-Meşelu's-sâir*, I/44-45, 49.

⁸ İbnu'l-Eşîr, Ziyâuddîn, (a.g.e.), II/253-254.

⁹ *Ĥabâve*, Ziyâuddîn ve 'ilmu'l-'Arabiyye fi'l-mizan, s. 329.

¹⁰ İbnu'l-Eşîr, Ziyâuddîn, (a.g.e.), I/37.

¹¹ İbn Ebi'l-Ĥadîd, *el-Feleku'd-dâir*, s. 38-39.

¹² el-Yasîrî, Ali Muzhir, *el-Fikru'n-naĥviyyu 'inde'l-'Arab uşîluhû ve menâhicuhû*, ed-Dâru'l-'Arabiyyetu li'l-Mevsû'ât, Beyrut, 2003, I. Baskı, s. 17-22; el-Varrâk, Muhammed, *'İlelu'n-naĥv*, (thk. Muhammed Naşşar), Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, Beyrut, 2002, s. 196-199; Ğalayânî, Muştafa, *Câmi'u'd-durûsi'l-'Arabiyye*, I/9.

zaman zorunlu olmadığını ileri sürer. Buna göre, pek çok yerde, mânânın anlaşılması için irabın bilinmesine gerek yoktur¹³.

Müellif, kimi yerlerde ise, beyân ilminin öğrenilmesi, kelâmın mânâsının sağlıklı bir şekilde anlaşılması ve mükemmel bir kâtib olabilmek için gerekli gördüğü sekiz ilim arasında, sarf ve irabı yani nahvi zorunlu birer şart olarak zikretmektedir¹⁴.

İbnu'l-Eşîr'e göre, mesela (قَوْمٌ) denilerek 'cezme' ve 'vav'ın kelimedede gösterilmesiyle mânâ katiyen zarar görmez. Kezâ şart cümlesinde (إِنْ تَقُومُوا أَقْوَمًا) denilerek 'sükûn'un terk edilmesi ve şart-cevap kelimelerinin merfu okunması durumunda mânâ yine anlaşılır. Hal, temyiz, istisnâ konularında da durum aynıdır. Mesela (جَاءَ زَيْدٌ رَاكِبًا) ve (قَامَ الْقَوْمُ إِلَّا زَيْدًا) denilerek, bu cümlelerin sonu sükûnlu okunsa, yani irap açıkça gösterilmese, mânâ yine bozulmuş olmaz. Hatta mecrûr olan kelimelerde, mefûl türlerinde, haber ve mübtedâda çoğu zaman irap zorunlu değildir¹⁵.

Halbuki, müellifin iddiasının aksine, (قَوْمٌ) fonetik açıdan 'müfret muhataba hitap'tan çok 'müzekker çoğul'a hitaba daha yakındır. Bir topluluk içinde söylenildiğinde karışıklığa yol açabilir. İbnu'l-Eşîr'in gösterdiği şart cümlesi (إِنْ تَقُومُوا أَقْوَمًا) örneğinde ise, irap terkedildiğinde şart ve cezâ arasındaki bağlantı kopmaktadır. Diğer yandan (جَاءَ زَيْدٌ رَاكِبًا) cümlesinde de (رَاكِبًا) kelimesi cezimli okunması durumunda, kelime müfâale vezninde 'müfret müzekker emir' olarak anlaşılmaya da elverişli hale gelmektedir¹⁶.

İbnu'l-Eşîr'e göre, iraba, cümlelerin doğru anlaşılması için ihtiyaç duyulduğunda başvurulmalıdır. Mefûlün fâile takdim edildiği (ضرب زيد عمرو) gibi kimi cümlelerde ise, irap mutlak anlamda şarttır. Zira burada Zeyd mansûp, Amr da merfû kılınmassa, mânâ yanlış anlaşılabilir¹⁷.

Örneklerden açıkça anlaşıldığı gibi, İbnu'l-Eşîr, irabı son derece dar bir çerçevede lüzumlu görerek cümledeki fonksiyonunu göz ardı etmektedir. Ayrıca, irabın mânâyâ delâleti ve onun beyândaki rolünü belirlemede de yetersiz kalmaktadır. Halbuki irap, her ne kadar bir kelâmın diğerine karşı üstünlüğünün bir sebebi olmasa da¹⁸, lafızların ve cümlelerin, hem lafız hem de mânâ açısından görevlerini yapmalarına ve birbirleriyle ilişki kurmalarına hizmet etmektedir. Bu görev(ler) ve ilişkiler ise, irap alan kelimelerin sonlarında lafzen yahut takdîren meydana gelen

¹³ es-Şafedî, *Nuşretu's-sâir 'ale'l-meşeli's-sâir*, s. 38-39.

¹⁴ İbnu'l-Eşîr, *Ziyâuddîn, el-Câmi'u'l-kebîr*, s. 6-21; İbnu'l-Eşîr, *Ziyâuddîn, Kifâyetu't-tâlib*, s. 41.

¹⁵ İbnu'l-Eşîr, *Ziyâuddîn, el-Meşelu's-sâir*, I/44-45.

¹⁶ Kabâve, *Fahreddîn, Ziyâuddîn ve 'ilmu'l-'Arabiyye fi'l-mîzan*, Dâru'n-Nehdâti'l-Mışriyye, s. 334-336.

¹⁷ İbnu'l-Eşîr, *Ziyâuddîn*, (a.g.e.), I/41-42.

¹⁸ el-Curcânî, *Delâilu'l-i'câz*, s. 399.

fonetik farklılıklarla ortaya çıkmaktadır. İrapın terk edilmesi durumunda, kelâmda anlam karmaşası meydana gelebilir.

İbnu'l-Eşîr, irabı bilmemenin fesâhat ve belâgata da zarar vermeyeceğini savunur. Ona göre irap, Arapların üzerinde uzlaştıkları bir takım kurallardan ibaret olup, onların bu kurallara uyması zorunludur. Bir şâir, şiirinde, fâilin merfu mefûlün mansup kılınması gibi hususları değil, fesâhat ve belâgatla dokunmuş güzel lafızlarla mânâyı ifade etmeyi amaçlar. Bu bakımdan, müellife göre irap hatası kelâmın güzelliğini bozan sebeplerden biri değildir. Şiir dışında diğer edebî türler için de durum aynıdır¹⁹.

Halbuki İbnu'l-Eşîr'in iddiasının aksine, nahiv ilmini bilmeden cümlenin hangi mânâyı delâlet ettiği doğru olarak anlaşılabilir. Ayrıca doğru delâlet bilinmezse, bir cümlenin fesâhat ve belâgat açısından diğerine göre üstünlüğünün hangi ölçüye göre tespit edileceği de belirsizleşmektedir²⁰.

İbnu'l-Eşîr, beyân ilmi açısından bir alfabe olarak gördüğü ve irap hatasından korunmak için kimi durumlarda öğrenilmesini şart koştuğu '*nahiv ilmi*'nin aslında mekanik bir rolü olduğunu savunmaktadır. Müellife göre nahvin amacı, kelâmın mânâsını belirli bir kayıt altına alarak, onu karışıklıktan korumakla sınırlıdır²¹. Dolayısıyla, bir sözü söyleyen kişinin, nahvin kuralları karşısında eli kolu bağlı durumdadır. Zira, bu kurallar akılla değil, Araplardan taklit yoluyla alınmıştır. Bundan dolayı söz konusu kurallar çiğnense veya tersine çevrilse bile, akıl bunu reddetmeyecektir²².

Halbuki nahvin, kuralları belirlenmiş, hareket alanı sınırlanmış ve artık herşeyin statik hale geldiği bir meydan değil, sözü söyleyen kişinin bu ilmin kurallarına göre rahatça tasarruf edebileceği bir imkanlar alanı olarak değerlendirilmesi daha isabetli görünmektedir²³. Zira bir şiir veya nesir, onu söyleyen kişiye, kelimeleri itibariyle değil, kelimelerin mânâları içinde nahvin mânâlarını gözetmekten ibaret olan '*nazm*'ın o kelâmdaki mevcudiyeti itibariyle isnat edilir. Yani bu isnatta nahiv kuralları kilit bir rol üstlenmektedir. Bilindiği gibi bir şeyi bir başka şeye izafe etmek, iki şey arasındaki özel bir ilişki nedenini (ihtisası) gerektirir. Meselâ '*Zeyd'in kölesi*' denildiğinde izafet, köleyi Zeyd'e ait olma açısından ele almıştır, yani köle başkasının değil, Zeyd'indir. Aynı şekilde, kelâmın her hangi bir şahsa nispet edilip, ona ait olduğunun ifade

¹⁹ İbnu'l-Eşîr, Ziyâuddîn, *el-Meşelu's-sâir*, I/49-50.

²⁰ es-Şafedî, *Nuşretu's-sâir 'ale'l-meşeli's-sâir*, s. 42; el-Curcânî, *Delâihu'l-i'câz*, s. 418-420.

²¹ İbnu'l-Eşîr, Ziyâuddîn, (a.g.e.), I/41.

²² İbnu'l-Eşîr, Ziyâuddîn, (a.g.e.), I/41, 95-96.

²³ el-Curcânî, (a.g.e.), s. 41, 44, 46, 49-50, 81 vd.

edilmesi, kullanılan kelimeler açısından değil, o kelimelerin mânâlarında nahiv kurallarının uygulanmasıyla ortaya çıkan özel yapı itibariyledir. Çünkü aynı kelimeler, hiçbir kimseye ihtisası olmadan -örneğin lügatlerde- de görülebilir. Bu bakımdan meselâ bir ipek brokarın yapıldığı ipeğe veya kendisinden zînet eşyası yapılan altın ve gümüşe bakıldığında, ipek brokar, ipeğinden dolayı, zînet eşyası da altın veya gümüşünden dolayı ustasına isnat edilemez, bunların ustalarına isnat edilmeleri, üzerlerindeki işçilik ve sanat yönüyledir. Aynı şekilde, bir şiirin de şâirine, mısralarını oluşturan kelimeleri itibariyle isnat edilmesi düşünülemez, çünkü lafızlar umumun malıdır. Bundan dolayı, meselâ “*İmriu'l-Şays şu şiiri söyledi*” derken, bu isnat söz konusu şâirin şiirinde kelimelerin mânâları arasında nahvin mânâlarını gözetmekten ibaret olan nazm itibariyle yapılmıştır. Zira, lafızlarda nahvin mânâlarını hesaba katmadan, mâkul ve tutarlı bir tertibin meydana gelmesi imkansızdır²⁴.

Bilindiği gibi kelimeler, bir terkip içinde yer almadıkça, fikir ve düşünce, bu kelimelerin mânâlarına konu olamaz. Herhangi bir fiilin mânâsı, bir isimde amel ettirilmesi düşünülmeden veya herhangi bir ismin mânâsı, bir fiilde amel etmesi istenilmeden -onun fâili, mefûlü, mübtedâsı, sıfatı, haberi, hâli vb. bir hükme konu olmadan- tek başına düşünülemez. Dolayısıyla fikir ve düşünce, terkipte yer almayan kelimelerin mânâlarına, nahvin mânâlarından bağımsız olarak taalluk etmez²⁵. Bu taalluk da, lafızların değil aslında mânâların birbirine taallukudur²⁶.

Diğer yandan, İbnu'l-Eşîr'in zâit harfler konusunda da görüşleri de tartışmaya açık görünmektedir. Ona göre mesela, nahivciler (لَمَّا)'nin (لَمَّا) ile fiil arasında kullanılmasıyla, terk edilmesi arasında fark bulunmadığını ve bu harfin orada zâit olduğunu söylemektedirler. Müellif ise, (لَمَّا)'nin zâit oluşunun Kur'an için bir kusur teşkil edeceğini belirtmektedir. Zira onun mucizelik vasfıyla, mânâyı ifade etmek açısından gerekli olmayan bir unsur içinde barındırmak anlamındaki 'tatvil' kusurunun bir arada bulunması mümkün değildir. Diğer yandan ona göre, fasih ve belîğ bir kelâmda fazladan bir takım kelimelerin bulunduğunu kabul etmek için, bunların varlığıyla yokluğunun eşit olması gerekmektedir.

Ancak İbnu'l-Eşîr'in zâit harfin mânâ açısından bir delâletinin bulunmadığına hükmetmesi ve varlığıyla yokluğunu eşit kabul etmesi isabetli görünmemektedir. Müellif bu düşüncesini (فِيمَا... (رَحْمَةً مِنَ اللَّهِ...²⁷ âyetinde, Gazzâlî'nin (مَا)'nin zâit olduğu hükmüne itirazında da ortaya koymaktadır.

²⁴ el-Curcânî, *Delâilü'l-i'câz*, s. 362-363.

²⁵ el-Curcânî, (a.g.e.), s. 410-411, 416; el-Şazvînî, *el-İdâh*, V/227.

²⁶ el-Curcânî, (a.g.e.), s. 466-467.

²⁷ Âl-i İmran/159.

İbnu'l-Eşîr'e göre burada (م) ²⁸, 'rahmet'i yüceltmek için gelmiştir. Ona göre, Kur'anda zâit lafzın bulunduğunu iddia etmek ya cehalet, veya dînî konularda aşırı esneklikten kaynaklanmaktadır²⁹.

Halbuki, zâit harflerin mânâları, nahiv ve belâgat âlimlerine göre tekit, takviye, lafzî tezyin, karşılık (ivaz) vb. olmak üzere birkaç çeşittir. Bununla birlikte, Kur'anda, varlığıyla yokluğunun eşit olduğu herhangi bir kullanımın söz konusu olmadığı belâgat ve nahiv âlimlerince ifade edilmektedir³⁰.

Bunlara ilave olarak, bir harfin zâit oluşu, o harfin mânâsı olmadığı anlamına değil, amel etmediği ve lafzî açıdan zâit olduğu manasına gelir. Yani 'zâit' olan bu (م), kendisinden önce gelen âmilin, kendisinden sonraki mâmulde amel etmesini engellemez, adeta (م) 'kelâmda yok gibidir' anlamındadır. Ayrıca zâit olan harf, zâit harflerin genel mânâsı olan 'tekit' mânâsını içerir demektir³¹.

Diğer yandan, İbnu'l-Eşîr, nahiv ve beyân ilimlerini karşılaştırırken, gerek oluşumları gerekse de muhtevâları açısından, aralarında iki önemli fark bulunduğunu söylemektedir:

Birincisi: Nahiv ve lügat, akıl ve düşünceyle değil, tümevarım (istikra) metoduyla tespit edilmiştir. Fâilin merfu, mefûlün mansup oluşunu, sonraki kuşaklar Araplardan görerek öğrenmişlerdir. Nahvin kurallarını belirleyenler, bu kuralları, Arap dilini doğuştan bir yetenekle konuşan Araplardan nasıl duymuşlarsa öylece belirlemişler, daha sonra bu kuralların illet ve delillerini ortaya çıkarmaya çalışmışlardır. Bu süreçte, uzun uzadıya yapılan araştırmalar ve

²⁸ Bazı nahiv âlimlerine göre (م) bu âyette 'tam nekra'dır. Dilciler mânâ açısından belirsizliği, zatta belirsizlik ve nispette (isnat) belirsizlik olarak ikiye ayırmışlardır. Konumuzla ilgili olan zatta belirsizlik ise şöyle açıklanmıştır: Meselâ, (كُتِبَ) 'her hangi bir kitap' denildiğinde, söz konusu kitabın hangi kitap olduğu belirsiz olsa da, sınırlı sayıdaki sayfaların bir araya getirilmesiyle oluşan nesneyi gösterdiği bilinen bir husustur. Kezâ (كَلَّمَ) 'her hangi bir kalem' denildiğinde, yine hangi kalem olduğu belirsiz olsa da, yazmak için kullanılan araç olduğu belirlidir. Yani bu kelimeler zat olarak belirsiz cins olarak belirli nesnelere/zatlara işaret ederler. Ancak (شَيْءٌ) denildiğinde ise, bu kelime yukarıdaki iki kelimedenden farklı olarak hiçbir mânâyâ veya nesneye delâlet etmez. Yani (شَيْءٌ) kelimesi mânâ açısından tam anlamıyla belirsizdir. Bu bakımdan müfessirler ve bir kısım dilciler, âyetteki (م)'yü, (بَشِيءٌ) mânâsında anlamışlardır. (م)'nin nekra kabul edilmesi durumunda, iki ihtimal öne sürülmüştür. (1) (م) rahmet kelimesinin mevsûfu konumundadır ki, bu durumda (فَبَشِيءٌ رَحْمَةً) anlamındadır. (2) (م) mevsûf değildir, ancak rahmet kelimesi ondan bedeldir. Ebu'l-Beķā, Āhfeş ve diğer dil otoritelerinden (م)'nin 'gayr-i mevsûf nekra' ve 'rahmet'in ondan 'bedel' olduğu görüşünü nakletmiştir. Bu âyette, önce (م) ile mânâ adeta belirsiz kılınmış, ardından da, bedel ile bu belirsizlik giderilmiştir. Bkz. Abbas, Fađl Hasan, *Leġāifu'l-mennān ve ravāiu'l-beyān fi da'Ve'z-ziyādeti fi'l-Ķur'an*, Dāru'n-Nūr, Beyrut, 1988, s. 252-253; el-Anġakī, Muhammed, *el-Minhāc fi'l-Ķavāidi ve'l-i'rāb*, Dāru'ş-Şarķi'l-Ārabī, 8. baskı, Beyrut, ts. s. 114-115.

²⁹ İbnu'l-Eşîr, Ziyāuddīn, *el-Meşelu's-sāir*, II/93-94.

³⁰ Ķabāve, Ziyāuddīn ve 'ilmu'l-Ārabīyye fi'l-mīzan, s. 342; el-Hilālī, Hādī 'Atiyye Maġr, *el-Ĥurūfu'l-Āmīle fi'l-Ķur'an*, Mektebetu Nehġati'l-Ārabīyye, I. Baskı, Beyrut, 1986, s. 349-351.

³¹ Çelen, Mehmet, *Arapça'da edatlar*, (Lügat ve Filolojik İnceleme) Saff Yayıncılık, İstanbul, 1991, I/169-170.

tümevarım metodu büyük bir rol oynamıştır. Ancak, İbnu'l-Eşîr'e göre, nahivcilerin ileri sürdükleri söz konusu deliller, asılsız ve zayıftır. Çünkü bu delilleri ortaya koymaya çalışanlar, fâilin merfû, mefûlün mansup olmasını gerektiren kuralları, beraberinde bunları açıklayan bir illet olmaksızın duymuşlar, daha sonra bu kuralların dayandığı illet ve delilleri ortaya çıkarmaya çalışmışlardır. Buna binaen, mesela fâilin, hangi sebebe bağlı olarak merfû kılındığı, müellife göre, aslında nahivcilerin bilmediği bir husustur³².

İbnu'l-Eşîr, nahvin kurallarının tümevarıma dayandığı konusundaki iddiasını, 'fâil' ve 'mefûl' gibi kavramların, Ebu'l-Esved ed-Duelî'den beri bilindikleri halde, bu konularda kayda değer hiçbir ihtilâfin çıkmamasına dayandırmaktadır³³.

Nahvin Araplardan taklit yoluyla alındığına dair İbnu'l-Eşîr'in ileri sürdüğü bir diğer delil de, daha önce işaret edildiği gibi, irabın, aslında göreceli bir durum olduğu düşüncesidir. Zira Araplar, fâili merfû yerine mansup, mefûlü de mansup yerine merfû yapsalardı, akıl bunu reddetmeyerek olduğu gibi aynen taklit edecekti³⁴.

Beyân ilminin prensipleri ise, her hangi bir kimsenin belirlemesiyle veya tümevarım metoduyla değil, akıl ve düşünce yoluyla ortaya konmuştur. Bu yüzden, belâgatçılar, konularının ve kavramlarının belirlenmesinde ve bunların sistemli bir biçimde tasnifinde -özellikle teşekkül devresinde- tam bir görüş birliği sağlayamamışlardır. Hatta zaman zaman aynı konu, farklı âlimler tarafından değişik isimlerle anılmış, bu da bazı belâgatçıları yanıltmıştır³⁵.

Ancak, İbnu'l-Eşîr'in bu iddiası da pek yerinde görünmemektedir. Zira beyân ilminin konu ve kavramlarında yaşanan ihtilâfin bir benzeri nahiv ilmiyle ilgili de yaşanmıştır. Zira, bu alanda da aynı kavramlara farklı isimler verilmesi ve daha başka ihtilâflar, söz konusu iddianın haklılığını şüpheli bir hale getirmektedir.³⁶

İkincisi: Beyân ilminin konusu, belâgat ve fesâhattir. Nahiv ilmiyle uğraşanlar, lafızların lügatta konuldukları anlamları açısından delâletleriyle ilgilenirler³⁷. İbnu'l-Eşîr'e göre bu delâlet, genel bir delâlettir. Beyân âlimleri ise, adı geçen delâletin meziyet ve üstünlük yönleriyle ilgilenirler. Bu ise, nahiv ve irabın ötesinde olup özel bir delâlettir. Her ne kadar nahivci,

³² İbnu'l-Eşîr, Ziyâuddîn, *el-Meselu's-sâir*, I/95.

³³ İbnu'l-Eşîr, Ziyâuddîn, (a.g.e.), I/95.

³⁴ İbnu'l-Eşîr, Ziyâuddîn, (a.g.e.), I/41, 95.

³⁵ İbnu'l-Eşîr, Ziyâuddîn, (a.g.e.), III/209-210; İbnu'l-Eşîr, Ziyâuddîn, *el-Câmi'u'l-kebir*, s. 240-241; İbnu'l-Eşîr, Ziyâuddîn, *Kitâbu'l-miftâhi'l-munşâ*, s. 147-148.

³⁶ En-Neccâr, Muhammed 'Abdulazîz, *Điyâu's-sâlik ilâ evđahî'l-mesâlik*, Mısır, ts. yz. I/10-25.

³⁷ Müellifin, nahiv ilmine biçtiği rolün isabetli olmadığına, daha önce işaret edildi.

mânâlarını ve bunların irap durumlarını bilse de, nesir ve şiirin sahip olduğu fesâhat ve belâgat inceliklerini göremeyebilir³⁸.

Aslında müellifin nahiv ile beyân ilminin fonksiyonlarının farklılığına dair öne sürdüğü hususlar -beyân ilmi, tenkit ilmini de içine alacak genişlikte düşünüldüğünde- son derece önemlidir. İbnü'l-Eşîr, her ne kadar, nahvi sadece iraba hapsetse de, belâgatın tenkit fonksiyonuyla ilgili görüşü son derece isabetlidir. Diğer yandan, Arap şiirinin bazı yorumcularının zaman zaman yaptıkları hataları da, fesâhat ve belâgatı anlayamamalarına bağlamaktadır³⁹. Buna göre nahiv bilgini, terkinin nahiv ve dil kâideleri açısından doğruluğu, ibârenin düzgün oluşu, kelimelerin sarf bakımından sıhhatiyle ilgilenirken, belâgatçılar ve edebî tenkitçiler edebî metnin güzellik ve estetik boyutlarıyla ilgilenmektedir⁴⁰.

II. İBNU'L-ESİR'İN ŞİİRE BAKIŞI

İbnu'l-Eşîr, Arapların günümüze kadar nakledilen kelâmalarının büyük bir kısmının şiir olduğunu, nesrin ise tıpkı denizden bir katre gibi çok az olduğunu, Arapların çoğu zaman, mânâları şiirlerle dile getirdiklerini ifade etmektedir⁴¹.

Müellife göre nazm ve nesir, öğrenilmesi gereken birer zanaat/meslektir. Bunları elde edebilmek hem teorik bilgiyi, hem de uygulamayı gerektirir. Müellifin bu alanlarda maharet kazanmak için önerdiği yol ise, bazı belâgat âlimlerinin 'hall' ve 'akd'⁴² adını verdiği seçilmiş

³⁸ İbnu'l-Eşîr, Ziyâuddîn, *el-Meşelu's-sâir*, I/37-38; II/186-187; III/13-15, 270.

³⁹ Tabâne, *el-Beyânu'l-'Arabî*, s. 203.

⁴⁰ Tabâne, (a.g.e.), s. 203-204.

⁴¹ İbnu'l-Eşîr, Ziyâuddîn, (a.g.e.), I/109.

⁴² Sözlük anlamı bir düğümü çözmek olan *hall* kelimesi, kitâbet sanatı ıstılahında, kâtiplerin melekelerini geliştirmek için, âyetlerin, hadislerin ve şiirlerin düz yazıya çevrilmesi için çok eskiden beri kullandıkları bir teknığe verilen isimdir. İbn Munkiz eserinde *hall* ve 'akd' konusunu aynı bölüm içinde ele alarak, onu nesrin nazma veya nazmın nesre çevrilmesi olarak tarif eder. el-'Askerî ise, konuyu 'güzel ahz' başlığı altında inceleyerek, şiirin nesre çevrilmesini dört başlık altında ele alır. Bunlar: (1) Kelâma yeni lafızların katılması (2) Takdim ve tehiri güzel yapmak (3) Takdim ve tehiri çirkin yapmak (4) Daha güzel lafızlarla ifadeyi yeniden kurmak. el-'Askerî, nazmı nesre veya nesri nazma çevirmenin, yeni bir şey ortaya koymaktan daha kolay olduğunu ifade ederek, bunları çalıntılarını gizlemenin bir metodu olarak kabul eder. İbnu'l-Eşîr ise, *hall* ve 'akd'i kitâbeti öğrenmek için kullanılan bir teknik olarak tanımlar ve kâtipliğin sırlarına âyetleri, hadisleri ve şiirleri düz yazıya çevirerek ulaştığını kaydeder. Konuyla ilgili *el-Meşelu's-sâir*'de bir çok örnek veren müellifin şiirin nesre çevrilmesiyle ilgili *el-Veşyu'l-merkûm fi halli'l-manzûm* adlı matbu bir de eseri bulunmaktadır. el-Çazvîni, serikât başlığı altında değindiği *hall* konusu için *el-Veşyu'l-merkûm*'dan nakil yapmaktadır. Böylece İbnu'l-Eşîr'in söz konusu eserindeki fikirleri, el-Çazvîni sonrası belâgat literatürüne girmiştir. Bkz. İbnu'l-Eşîr, Ziyâuddîn, *Kifâyetu't-tâlib*, s. 123-125; el-Çazvîni, *el-İdâh*, VI/146; el-'Askerî, *Kitâbu's-sınâ'ateyn*, s. 219, 237; Maflûb, *Mu'cemu muştalahâti'n-nağdi'l-'Arabiyi'l-çadim*, s. 213-214; el-Mısrî, İbn Ebi'l-İşba'c, *Tahrîru't-tahbîr fi*

nesir ve şiir örneklerini farklı kelimeler ve üslûplarla yeniden kaleme almaktır. Bu yöntemde, orijinal metindeki her bir kelimeye mukabil, tek tek o kelimelerin mânâsını karşılayacak lafızlar tespit edilir. Daha sonra, lafızlar incelenerek aralarındaki bağlantılar araştırılır. Böylelikle henüz işin başında olan şâir ve kâtipler, mânâları ifade etme meleke ve tecrübesini kazanıp zihinleri bu duruma yatkın hale gelir. Sonuçta cümle terkihi yapma ve kelâmı uygun bir üslûpla ifade etme faaliyeti bu kişiler için kolaylaşır⁴³.

eṭ-Ṭūfî el-Bağdādî (ö. 716 h.) İbnu'l-Eşîr'in önerdiği bu yöntemi, ilk öğrenime başlayan çocukların, öğretmenin verdiği örnekleri kara tahtaya yazmalarına benzeterek eleştiri sadedinde şunları söylemektedir⁴⁴:

Bir kimse bir duvar inşa etmek ister. Sonra bulduğu bir duvarın kerpiçlerini birer birer çıkarır. Çıkardığı kerpiçlerin yerine kendisine ait kerpiçleri yerleştirir. Bazen bunları hatalı da dizebilir. Böylece, duvarın ilk ustasını, duvarın aslını bozarak taklit etmiş olur.

İbnu'l-Eşîr'in, şiirle ilgili iki ayrı tarifi bulunmaktadır. Buna göre, müellif *el-Meşelu's-sâir*'de, şiiri kısaca “*vezinli, kâfiyeli söz*” olarak tanımlarken, *Kifâyetu't-tâlib* adlı eserinde bu tarife ‘*niyet*’ veya ‘*kasd*’ unsurunu da ilave etmektedir. Bu durumda bir kelâmın şiir sayılması için, lafız, mânâ, vezin ve kâfiyenin yanı sıra, şâirin ‘*şiir söyleme niyeti*’ de mutlaka bulunmalıdır⁴⁵. Aslında öne sürdüğü ‘*niyet*’ şartı, daha önce el-Câhız da dahil bir çok belâgat otoritesi tarafından ifade edilmiştir⁴⁶.

şinâati's-şîr ve'n-nesr ve beyâni i'câzi'l-Kur'an, (thk. Hafnî Muhammed Şeref) Vezâretu'l-Evkâf, Kâhire, 1995, s. 439-440; eṭ-Ṭībî, Şerefuddîn Huseyn b. Muhammed, *eṭ-Ṭibyân fi 'ilmi'l-me'ânî ve'l-bedî' ve'l-beyân*, (thk. Hâdî 'Atiyye Maṭar el-Hilâlî) Mektebetu'n-Nehdati'l-'Arabiyye, Beyrut, 1987; s. 430-432; Ayrıca İbnu'l-Eşîr'e ait diğer *hall* ve ‘*aqd*’ örnekleri için; İbnu'l-Eşîr, Ziyâuddîn, *el-Meşelu's-sâir*, I/103-162; ‘*Aqd*’: sözlükte *hall*'in karşıtı olan bu kelime, düz yazıyı şiir haline getirmek anlamında kullanılmaktadır. el-Ḳazvîni, bu kavramı, “*düz yazının iktibas yoluna gidilmeden şiire çevrilmesi*” olarak tanımlamış, daha sonraki belâgatçılar da bu tanımlı benimsemişlerdir. ‘*Aqd*’, âyetlerin, hadislerin, sahabelerin, İslam büyüklerinin ve bilge insanların sözlerinin lafız ve mânâsıyla şiire çevrilmesiyle yapılmaktadır. Bkz. İbnu'l-Eşîr, Ziyâuddîn, *Kifâyetu't-tâlib*, s. 123-125; el-Ḳazvîni, *el-İdâh*, VI/144-146; İbn Ebi'l-İşba'c, *Tahrîru't-tahbîr*, s. 441-442; Maṭlûb, *Mu'cemu muşalaḥati'n-naḳdi'l-'Arabiyyi'l-ḳadûm*, s. 295-296; eṭ-Ṭībî, (a.g.e.), s. 420-430; Grunebaum, *Themes in Medieval Arabic Literature*, s. 252.

⁴³ İbnu'l-Eşîr, Ziyâuddîn, *el-Câmi'u'l-kebîr*, s. 26; el-Ḳayravânî, İbn Reşîk *el-'Umde*, I/118.

⁴⁴ Huseyn, (*el-İksîr fi 'ilmi't-tefsîr*, s. 59'dan naklen), *el-Muhtaşar fi târihi'l-belâga*, s. 207.

⁴⁵ İbnu'l-Eşîr, Ziyâuddîn, *Kifâyetu't-tâlib*, s. 45; İbnu'l-Eşîr, Ziyâuddîn, *el-Meşelu's-sâir*, III/201; Ebu'l-Ferec, Ḳudâme b. Ca'fer, *Naḳdu's-şîr*, s. 64, 68; el-Ḥafâcî, İbn Sinân, *Sirru'l-feşâḥa*, s. 270; İbn Maşûm, *Envâru'r-rebi'*, 5/158; el-Ḳayravânî, *el-'Umde*, I/119; el-Curcânî, *Delâilu'l-i'câz*, s. 24; el-'Askerî, *Kitâbu's-şinâ'ateyn*, s. 74; Maṭlûb, (a.g.e.), s. 263-266; Zeyyât, *Târîhu'l-edebi'l-'Arabî*, s. 28.

⁴⁶ Maṭlûb, (a.g.e.), s. 264.

İbnu'l-Eşîr şiirin amacını, “hem kulağa hem de duygulara hitap eden kelimeler⁴⁷ aracılığıyla güzel mânâları ifade etmek” olarak belirlemektedir⁴⁸.

Diğer yandan müellife göre, şiirin bedi' sanatlarıyla veya istiâre, mecaz gibi unsurlarla gereğinden fazla doldurulması hoş değildir. Zira, bunlar ne kadar çok olursa, o derece külfet ve sunîliğe sebep olur. Ayrıca şiir, bütünüyle darb-ı meseller ve hikmetli sözlerden de oluşmamalıdır. Bunlar şiirde tıpkı insanın elbisesine benzediğinden, ihtiyaç duyulduğu ölçüde bulunmalıdır⁴⁹.

Kendisinden önceki belâgat âlimlerinin bir kısmının şiir ve nesirle ilgili düşüncelerine de değinen İbnu'l-Eşîr, bu bağlamda İshâk eş-Şâbî'nin⁵⁰ adı geçen konular hakkındaki fikirlerini üç açıdan eleştirmektedir:

Birincisi: eş-Şâbî, teressül yani kitâbette kelâmın açık ve anlaşılır, şiirde ise müphem olmasını şart koşmaktadır⁵¹. Bu düşüncüyü reddeden İbnu'l-Eşîr'e göre ise, ister şiir ister nesir olsun, bir kelâmın fasih olması için lafızlarının mutlaka açık ve anlaşılır olması gerekmektedir. Ancak terkibe girince mânâ müphem olabilir. Zira terkipte yani cümle ve kelâmda, hem halkın, hem seçkinlerin anlayacağı kısımlar olabileceği gibi, sadece seçkinlerin anlayacağı kısımlar da

⁴⁷ İbnu'l-Eşîr kelimeleri, tasvir ettikleri 'konu' ve kullanıldıkları 'makam' bakımından da ikiye ayırmaktadır.

(1) **Vurgulu (Cezli) lafızlar:** Müellif bununla, ibâreleri oluşturan kelimeler arasındaki ses ve mânâ uyumunu kastederek bu tür lafızların savaş tasvirlerinde, tehdit ve korkutma makamlarında kullanılması gerektiğini söyler. Bir başka ifadeyle, burada kastedilen, mânâsı bilinmeyen ve kulağın hoşlanmadığı lafızlar değil, telaffuz itibariyle ağza yakışmakla birlikte sertlik ifade eden ve kulakta hoş bir melodi bırakan kelimelerdir. Vurgulu lafızlar kulakta, vakar ve mehâbet sahibi insanların gönüllerde bıraktığı etkiye benzer bir etkiyi bırakırlar. Bkz. İbnu'l-Eşîr, Ziyâuddîn, *el-Meselu's-sâir*, I/185-186; el-Ĥuşrî, *Zehru'l-âdâb*, I/109; Cezâlet kelimesi, Kudâme b. Ca'fer ve el-Askerî'ye göre lafzın kuvvet ve şiddetini ifade edip suhûletin zıddıdır. Bkz. Kudâme b. Ca'fer, *Naĥdu's-şîr*, s. 74; el-Askerî, *Kitâbu's-şimâ'ateyn*, (a.g.e.), s. 24, 57.

(2) **Yumuşak (Rakîk) lafızlar:** Gurbet ve ayrılık zamanlarını tasvirde, sevgi ve şefkat duygularını anlatmada, zevk ve şevk hallerini tarifte kullanılır. Yumuşak lafızlar, yumuşak huylu, latif mîzaçlı insanların gönüllerde bıraktığı etkiye sahiptirler. Zira, lafızların kulaktaki etkisi, insanların gönül ve akılda bıraktığı etkiye benzer. Meselâ birçok orijinal mânâları bulup çıkaran Ebû Temmâm'ın şiirlerinde kullanılan lafızlar, adeta develerine binmiş, silahlarını kuşanmış ve düşmanı takibe koyulan süvarileri andırırken, Buhturî'nin kullandığı lafızlar, üzerlerine şeffaf, rengârenk ve çeşit çeşit elbiseler giymiş güzel kadınları hayale getirir. Bkz. İbnu'l-Eşîr, Ziyâuddîn, *el-Meselu's-sâir*, I/185-186, 194-195, 206; Tabâne, *el-Beyânu'l-Arabî*, s. 212-213; Mitrâcî, *el-Câmî li-funûni'l-lugati'l-Arabiyye*, s. 10-11; İbn Maşûm, *Envâru'r-rebi'*, VI/7, 21-23; III/144; el-Ĥuşrî, (a.g.e.), I/159; et-Ṭîbî, *et-Ṭıbyân fi 'ilmi'l-me'ânî ve'l-bedî' ve'l-beyân*, s. 519.

⁴⁸ İbnu'l-Eşîr, Ziyâuddîn, (a.g.e.), II/225.

⁴⁹ İbnu'l-Eşîr, Ziyâuddîn, *Kifâyetu't-tâlib*, s. 40.

⁵⁰ Ebû İshâk eş-Şâbî: İslam tarihindeki meşhur kâtiplerden birisidir. *Dîvânu resâil*'i ve '*Şiir Dîvânı*' olan eş-Şâbî, hicrî 384 yılında ölmüştür. Bkz. Dayf, *Târîhu'l-edebi'l-Arabî* (Aşru'd-duvel-i ve'l-'imârât), s. 443-450; Altuncî, *el-Mu'cemu'l-mufaşşal fi'l-edeb*, II/580.

⁵¹ el-Ĥafâcî, *Sirru'l-feşâha*, s. 209; Mañlûb, *Mu'cemu muştalaha'ti'n-naĥdi'l-Arabiyyi'l-ka'dîm*, s. 150.

bulunabilir. En fasih kelâm olan Kur'an'ın terkinde müphem kısımların oluşu, bu iddiayı ispat eder⁵².

İkincisi: eş-Şâbî, şiirin kapalı olmasını her beytin kendi başına bağımsız olmasına dayandırırken, nesrin açık ve anlaşılır olmasını, onun adeta bölünmez bir bütün oluşuna bağlamaktadır. İbnu'l-Eşîr, her fıkrası bir şiir beyti gibi olan seci'li kelâmın, söz konusu iddiayı çürüttüğünü söyler. Çünkü şiirin anlamca kapalı olmasının sebebi, her beytin bağımsızlığı olsaydı, seci'li kelâmda da bu durumun söz konusu olması gerekirdi.

Üçüncüsü: eş-Şâbî, şiirin içeriği ile nesrin içeriğini birbirinden ayırarak, şiiri; beldelerin ve buralardaki eserlerin tasviri, eğlence ve çalgıya olan iştîyak, kadına iltifat, hediye ve ihsan talebi, övgü ve yergi gibi konulara tahsis ederken; nesri, bir noksanı giderme, fesadı ıslah, düşmanla savaşa teşvik, bir iddiayı delillendirme, bir konuyu tartışma, dostluğa davet, tebrik ve taziye gibi konulara tahsis etmektedir. İbnu'l-Eşîr'e göre bu tahsis, temelsiz bir iddiadan ibaret olup, içerik açısından şiir ve nesir arasında herhangi bir fark söz konusu değildir⁵³.

İbnu'l-Eşîr'e göre, şiir ve nesir arasında üç bakımdan fark bulunmaktadır:

Birincisi: Birinin nesir diğerinin nazm (vezinli, kafiyeli) oluşu.

İkincisi: Nesirde kullanımı hoş görülmeyen ibâre ve kelimelerin şiirde kullanılabilmesi⁵⁴. Fakat müellifin bu görüşü de isabetli görünmemektedir. Zira şiirde kullanılmasını uygun gördüğü (شربنة، مشمخو) gibi kelimelerin, belâgatçılar tarafından ne şiirde ne de nesirde kullanılmasına hoş bakılmamıştır⁵⁵.

Üçüncüsü: Son olarak, şâirin şiirinde, muhtelif konularla ilgili farklı mânâları, sanatsal maharetini koruyarak uzunca ifade etmesi son derece zor iken, kitâbette böyle bir zorluğun söz konusu olmaması⁵⁶.

İbnu'l-Eşîr'in şiirle ilgili temas ettiği konulardan biri de 'tağmîn'dir. Tağmîn, 'aruz' ilminde mânânın bir beyitte tamamlanmayıp ikinci beyte taşması⁵⁷ veya ilk faslın ikinciye, birinci

⁵² İbnu'l-Eşîr, Ziyâuddîn, *el-Meşelu's-sâir*, II/8 (Tekmile).

⁵³ İbnu'l-Eşîr, Ziyâuddîn, (a.g.e.), II/9-10 (Tekmile); eş-Şâbî'nin şiire biçtiği rolün bir benzeri için bkz. el-^cAskerî, *Kitâbu's-şîrîna'teyn*, s. 154; el-^cQayravânî, *el-^cUmde*, I/19-27, 120-123.

⁵⁴ İbnu'l-Eşîr, Ziyâuddîn, (a.g.e.), I/185; el-^cAskerî, (a.g.e.), I/128.

⁵⁵ Tabâne, *el-Beyânu'l-^cArabî*, s. 209-210.

⁵⁶ İbnu'l-Eşîr, Ziyâuddîn, (a.g.e.), II/10-11 (Tekmile).

⁵⁷ el-^cQayravânî, *el-^cUmde*, I/170, 261; Mağlûb, *Mu^ccemu muştalaha'ti'n-nağdi'l-^cArabîyyi'l-^ckadîm*, s. 163-164.

beytin, sonrakine ihtiyaç duymasıdır⁵⁸. el-^cAskerî bunu bir kusur olarak kabul ederken, Kudâme b. Ca^cfer de onunla aynı görüşü paylaşarak bu duruma ‘mebtûr’ adını verir⁵⁹. el-Ḥafâcî de kâfiye kusurlarını sayarken, ‘taḍmîn’le ilgili olarak yukarıdakilere benzer bir tarif yapar⁶⁰.

Aslında bu düşünce, eleştirmenlerin bir çoğunun, şiirin bütünlüğünü kasîdede değil, beytin bütünlüğünde aramalarından kaynaklanmaktadır. Meselâ İbn Haldûn, şiirin her bir cüz’ünün anlam açısından müstakil olması gerektiğini savunmuştur⁶¹. Bu fikri benimseyenler, bir beytin mânâsının beyit sonunda yarım kalıp, bir sonraki beyte ihtiyaç duymasını şiire ait bir kusur kabul etmektedirler. Diğer yandan onlara göre ‘taḍmîn’, sadece şiirle de sınırlı olmayıp, nesirde de bir paragraf, anlam açısından diğerine muhtaç olursa, bu da nesir için bir kusur teşkil etmektedir.

Ancak İbnu’l-Eşîr’e göre, şiirde beytin değil, kasîdenin bütünlüğü önemlidir⁶². Şiirin her bir beytinin bir atasözü gibi nakledilmeye müsait olması düşüncesi, aslında şiirin tabiatına aykırıdır. İster kasîde, isterse nesir olsun, beklenen etki çoğunlukla bunların bütün cüzlerinin bir arada bulunmasıyla ortaya çıkar⁶³. Bir beytin yarım bırakılması, ancak kelimenin yarım bırakılarak diğer yarısının ikinci beyitte tamamlanmasıyla olur ki, bazı Arap şiirlerinde rastlanan bu durum belâgatçılar tarafından son derece tekellüflü kabul edilmiştir⁶⁴.

İbnu’l-Eşîr’e göre bir beytin bir sonraki beyte anlam açısından ihtiyaç duymasının şiir açısından bir kusur olduğu iddiası temelsizdir. Hatta ona göre böyle bir durum, edebî metnin uzuvları arasındaki kuvvetli irtibatın bir göstergesidir. Müellif, tıpkı el-Ḥafâcî gibi⁶⁵ bir beyitte cümlelerin değil, kelimelerin yarım bırakılarak ikinci beyitte tamamlanmasını kâfiye kusuru olarak kabul etmektedir. Ona göre, söz konusu kusurun kaynağı, bir beyit veya faslın diğer bir beyte ve fasla anlamın tamamlanması açısından ihtiyaç duyması olamaz. Zira o, şiiri şâirin şiir söyleme kasdı ile birlikte “bir mânâyâ delâlet eden, vezinli, kâfiyeli söz”⁶⁶ olarak tanımlamaktadır. Dolayısıyla nesirle şiir arasındaki en temel fark ona göre ‘vezin’dir. Diğer yandan hem Kur’an’da, hem de Arap şiirinde, birbirine anlam bakımından bağlı olan seci’li cümlelerin bulunması,

⁵⁸ el-^cAskerî, *Kitābu’ş-şinā’ateyn*, s. 46-47.

⁵⁹ Kudâme b. Ca^cfer, *Naḥdu’ş-şi’r*, s. 209; Tabāne, *el-Beyānu’l-^cArabî*, s. 220.

⁶⁰ el-Ḥafâcî, *Sirru’l-feşāḥa*, s. 177-178; Mitrâcî, İrfan, *el-Câmi^c li-funûni’l-luġati’l-^cArabiyye*, Müessesetu’l-Kutubi’s-Şekâfiyye, 1. baskı, Beyrut, 1987, s. 360; Maḥlûb, *Mu^ccemu muşṭalahati’n-naḥdi’l-^cArabiyyi’l-ḳadîm*, s. 440.

⁶¹ Maḥlûb, (a.g.e.), s. 264.

⁶² İbnu’l-Eşîr, Ziyâuddîn, *Kifâyetu’ṭ-ṭâlib*, s. 55.

⁶³ Tabāne, (a.g.e.), s. 220.

⁶⁴ Tabāne, (a.g.e.), s. 221; el-Ḥafâcî, (a.g.e.), s. 176.

⁶⁵ el-Ḥafâcî, (a.g.e.), s. 177.

⁶⁶ İbnu’l-Eşîr, Ziyâuddîn, *Kifâyetu’ṭ-ṭâlib*, s. 45; İbnu’l-Eşîr, Ziyâuddîn, *el-Meşelu’s-sâir*, III/201; İbn Maşûm, *Envāru’r-rebî^c*, 5/158.

'*tağmîn*'i kusur kabul edenlerin hükmünün yanlışlığını ortaya koymaktadır. Kur'an'da Saffât sûresi 50-53 arasındaki âyetler buna güzel bir örnek olarak gösterilebilir. Şiirde:⁶⁷

وَمِنَ الْبُلُوَى الَّتِي لَيْسَ لَهَا فِي النَّاسِ كُنْهٌ أَنْ مَنْ يَعْرِفُ شَيْئًا يَدْعِي أَكْثَرَ مِنْهُ

Kişinin pek az şey bilip de daha fazlasını bildiğini iddia etmesi,

İnsanların mâhiyetini anlayamadığı belâlardan birisidir.

örneğini veren müellif, burada iki mısranın tamamı okunmadan mânâ anlaşılmadığı halde bu durumun söz konusu beyt için bir kusur oluşturmadığını belirtir⁶⁸.

III. İBNU'L-EŞİR'İN NESRİ VE NESRE BAKIŞI

Tarihçiler, Abbâsî Devletini yaşadığı siyâsî ve içtimâî değişimlere göre dört devreye ayırmaktadırlar. Birinci devre, devletin kuruluşundan başlayıp hicrî 232 yılında el-Mütevekkil'in hilafetine kadar olan dönemi; ikinci devre, el-Mütevekkil'in hilafetinden Büveyhîlerin Bağdat'ta hicrî 334 yılında kuruluşuna kadar olan dönemi; üçüncü devre, Büveyhîlerin mağlup olup Selçukluların hicrî 447 senesinde Bağdat'a girişlerine kadar olan dönemi; dördüncü devre de, Selçukluların Bağdat'a girişlerinden hicrî 656 yılında Moğollar eliyle yıkılmasına kadar geçen süreyi kapsamaktadır. Belâgat tarihçileri de, bu dört dönemde yaşamış olan meşhur kâtipleri belirlemişler, kitâbet sanatındaki yerlerini ve üsluplarını göze çarpan özellikleriyle belirtmişlerdir.

Buna göre, birinci tabakanın en önde gelen ismi İbnu'l-Muḳaffa'dır (ö. 142 h.). Onun kitâbetteki üslûbu, birbirinden farklı ifadeler kullanmak, mânâya öncelik vermek, kolay ibâreleri tercih etmek ve seci'den mümkün olduğunca uzak durmak şeklinde tanımlanmıştır.

İkinci tabakadaki en önemli sîmâ el-Câhîz'dır (ö. 255 h.). Kitâbetteki üslûbu birinci tabakaya benzemesinin yanı sıra, kâfiyeli ve serbest fıkralar, ıtnaplı lafızlar ve cümleler, bir konu içinde bir başka konuya geçme, ciddî konuları şaka unsurlarıyla karıştırarak okuyucuya sunma, mânâları inceden inceye tahlil etme ve akıl ve mantığı rehber tutma şeklinde özetlenmiştir.

Üçüncü tabakada İbnu'l-Amîd (ö. 360 h.) yer almaktadır. Üslûbunda bir yandan kısa seci'ler, cinaslar ve teşbihler bulunurken, diğer yandan ilmî ve tarihî maddeleri konuların arasına serpiştirme ve şiirle istişhadda bulunma da en önemli özellikleri arasında gelmektedir.

Dördüncü tabakanın en parlak ismi ise el-Ḳâdı'l-Fâdı'l'dır (ö. 695 h.). Üslûbu, üçüncü tabakanın üslûbuyla paralellik arzeden bu kâtip, tevriye ve cinasta o kadar aşırıya gitmiştir ki, onun

⁶⁷ Tabâne, *el-Beyānu'l-ʿArabî*, s. 223.

⁶⁸ İbnu'l-Eşir, *Ziyâuddîn, el-Meşelu's-sâir*, III/201-203.

döneminde kitâbet, süslü lafızlarla dokunmuş sönük mânâların ve zayıf hayallerle örülmüş tekellüflü üslupların bir meydanı haline gelmiştir. Bu dönem kâtipleri arasında, Ziyâuddîn İbnu'l-Eşîr'in de önemli bir yeri vardır⁶⁹.

İbnu'l-Eşîr'in yaşadığı Abbâsîlerin son dönemi, kimi tarihçiler tarafından belâgat ilminin teorilerinin ortaya atıldığı dördüncü ve beşinci asra nisbetle 'gümüş asır' olarak adlandırılmaktadır. Zira bu dönemde, belâgat ilimleri alanında, orijinalite ve teoriden ziyade, sanat ve sanatsal maharetin hâkim olduğu lafız-mânâ oyunları ön plana çıkmıştır. Bu devrede orijinalite tamamen ortadan kalkmamışsa da, genel hava sanatsal inceliklerin belâgata galebesi olarak tanımlanmıştır⁷⁰.

Bu dönemdeki kitâbetin temel nitelikleri, şiir ve nesirde medih ve övgü lafızlarının bolca kullanılması, itaat psikolojisini yansıtan uzun ve bıktırıcı girizgâhlar, harflerin birbiriyle fonetik uyumuna gösterilen aşırı ihtimam olarak sıralanabilir.

Bu dönemde edebiyat ve şiirde eski modeller terk edilerek, üslûp ve muhtevâ açısından gelenekten uzaklaşmış, şâir ve kâtipler bedevî kültürünü yansıtan garip ve vahşî kelimeleri bırakıp, bunların yerine özenle seçilmiş olanları kullanmaya başlamışlardır.

Ayrıca bu devirde geleneksel konular terk edilip yeni konular işlenmeye başlanmıştır. Bu cümleden olarak, dönemin edebiyatı, savaşıardan özellikle de Haçlı savaşılarından oldukça etkilenmiştir. Bu yüzden, savaş, savaş âletleri, ordular, kale tasvirleri, cesaretin üstünlüğü ve övülmesi, vatan savunmasının önemi, vatan sevgisi vb. konular da, artık edebiyatçılar tarafından sıkça ele alınan konular haline gelmiştir⁷¹.

İbnu'l-Eşîr'in eserleri incelendiğinde, yaşadığı dönemin sanatlı nesir anlayışında bir tecdit yaptığı söylenebilir. Bunun en büyük göstergesi *el-Meşelu's-sâir* adlı eseridir. Sahasında benzeri olmayan bu eser sayesinde müellif, Şam, Mısır ve Irak'da büyük bir edebî hareketin doğmasını sağlamıştır. Bilhassa adı geçen eserde ortaya koyduğu üslûpla, tekellüfün ve bedî' sanatlarının hâkim olduğu el-Kâdı'l-Fâdıil ve el-İmâd el-Kâtib gibi öncülerin edebî okuluna muhalefet etmiştir.

İbnu'l-Eşîr'in iki tür nesrinden söz edilebilir:

⁶⁹ ez-Zeyyât, *Târîhu'l-edebi'l-ʿArabî*, s. 215-218, 233-236, 245-249; Huseyn, *el-Muhtaşar fi târihi'l-belâga*, s. 85; Ferrüh, *el-Minhâc fi'l-edebi'l-ʿArabîyyi ve târihih*, I/83-92; 93-103, 140-141; II/173-185, 213-216, 237-238, 273-280; Dayf, Şevkî, *el-Fennu ve mezâhibuhü*, Dâru'l-Maʿârif, 8. baskı, Kahire, ts. s. 208-225; el-Besyûnî, *ʿİlmu'l-bedîʿ*, I/27-33.

⁷⁰ Selâm, *Ziyâuddîn İbnu'l-Eşîr*, s. 22-23; Ferrüh, *el-Minhâc fi'l-edebi'l-ʿArabîyyi ve târihihi*, II/158-159; Gelder, G. J. H. *Beyond The Line*, Leiden, 1982, s. 10; Dayf, *el-Fennu ve mezâhibuhü*, s. 308-310.

⁷¹ Selâm, (a.g.e.), s. 23.

1. Seci'li Nesri

Bu, dīvan kâtipliği sırasındaki yazışmalarda, edebî risâlelerinde, dostlarına ya da akrabalarına gönderdiği mektuplarda kullandığı nesir türüdür. Müellif, hayatının sonuna kadar sürdürdüğü dīvan kâtipliği ve vezirliği esnasında yazdığı görevlendirme, görevden alma vb. resmî yazılarda; sultanlara, meliklere, devlet büyüklerine gönderdiği mektup, ferman ve diğer belgelerde -başta seci' ve cinas olmak üzere- dönemin modası olan bedi' sanatlarının ağırlıklı olduğu bu üslûbu tercih etmiştir⁷². Hem mektuplarında, hem de *el-Meşelu's-sâir* ve *el-Veşyu'l-merkûm* gibi eserlerinde seci'li nesrinin bir hayli örneği bulunmaktadır⁷³. İbn Ebi'l-Ĥadîd bunların bazılarının edebî bakımdan güzel olmadığını söylese de⁷⁴, özellikle şiirin nesre çevrilmesi (ĥall) alanında İbnu'l-Eşîr'i çok başarılı bulduğunu da ifade eder⁷⁵. Müellifin seci'li nesrinde, çağdaşı olan diğer belâgat ustalarından ve kâtiplerden en önemli farkı, seci', cinas vb. sanatlarda tekellüften ve aşırıktan bilinçli bir şekilde uzak durmaya çalışmasıdır.

2. Serbest Nesri

İbnu'l-Eşîr, belâgat ve inşâ tekniğini öğretmek için kaleme aldığı eserlerinde serbest nesir kullanmıştır⁷⁶. *Sultâniyyât* ve *ihvâniyyât* türündeki eserlerinde kullandığı üslûbunu, belâgat ve inşâ tekniğini anlattığı *el-Meşelu's-sâir* ve *el-Câmi'ü'l-kebîr* gibi eserlerinde terk ederek son derece sade bir üslûbu tercih etmiştir. Bu eserlerinde, öğrencilerine ders veren bir hoca edasıyla konuları açıklama ve bolca örneklendirme yöntemini izlemiştir. Bu üslûp değişiminin sebebi, yazarın, Kur'an'ın ifade tarzını rehber ederek seci'li üslûba -seleflerine ve çağdaşlarına kıyasla- daha dengeli bir yer vermiş olmasından kaynaklanmaktadır. İnşâsının kolay anlaşılmasına, üslubunun

⁷² Dayf, *el-Belâga ta'avvur ve târih*, s. 327; Cüha, *Mekânetu Ziyâiddîn b. el-Eşîr fi târihi'l-edebi'l-ʿArabî*, C. 63/4, s. 675; Selâm, *Ziyâuddîn İbnu'l-Eşîr*, s. 57; Dayf, *Târihu'l-edebi'l-ʿArabî*, III/176.

⁷³ İbnu'l-Eşîr'in yazdığı mektuplarda işlediği bazı konular şunlardır: *el-Meşelu's-sâir*'de: İhtiyarlığın yerilmesi, I/110; Cömertlik ve ikram, I/111-112; Savaş, harp meydanları, cesaretin övülmesi, fetih, savaşta kalkan tozların tasviri, I/142, I/113-114, I/145-146; Küffârın hezimetini, I/113, II/36, Mancınık tasviri, I/160; Hasetliğin yerilmesi, I/116; Cimriliğin yerilmesi, I/144; Dîvân-ı hilâfete yazılan mektuplar, /138-139, I/143, I/161, II/20, II/36; el-Melikü'l-Kâhîr'den amcası el-Âdil'e yazılan bir mektup, I/139-140; el-Efdal'den ez-Zâhir'e gönderilen bir mektup, II/50-54; Resmi görevlendirmelerle ilgili mektuplar, I/147, I/227-231, I/245-255 Kâtibin tasviri, I/143; Kalemin övülmesi, I/144; Halktan şikâyet, I/146; Yemek tasviri, I/142; Ahmak köle tasviri, I/147; Mal sevgisi, I/159; Bazı dostlarına gönderdiği mektuplar, I/156-158; Taziye mektubu, II/47-50; *Resâilu İbni'l-Eşîr*; Dostlarına yazdığı mektuplar, Şaban ve Ramazan aylarının gelişi, Kurban, Ramazan ve Nevruz bayramı vb. s. 80-81, 84, 86, 89; Balık, pars vb. avlama, s. 97, 195; Resmî yazışmalar, s. 124, 128-129, 132, 130, 139.

⁷⁴ İbn Ebi'l-Ĥadîd, *el-Feleku'd-dâir*, s. 93.

⁷⁵ İbn Ebi'l-Ĥadîd, (a.g.e.), s. 97.

⁷⁶ Bâşâ, *el-Edebu fi bilâdi's-Şâm*, s. 772.

berraklığına ve insicamına rağmen çok büyük bir kâtip olarak kabul edilmemiş⁷⁷ olması, yaşadığı dönemdeki belâgatçıların genel eğiliminin sadelik ve orta yolu takip edenler yerine, sanat düşkünlerine daha fazla ilgi göstermesiyle açıklanabilir. Bununla birlikte, belâgat tarihçilerine göre, kendisinden sonra Irak'ta ona denk bir kâtip de yetişmemiştir⁷⁸.

Yazılarında, çağdaşlarının aksine, anlamı belirsiz veya az bilinen kelimelere iltifat etmeyen müellif, lafzın kesin bir şekilde mânâyâ tabi olması gerektiğini savunduğundan⁷⁹, yaldızlı ve süslü lafızlara gereğinden fazla önem verenleri, zihnî bakımdan olgunlaşmamış ve mizacı bozuk kişiler olarak tasvir etmektedir⁸⁰. Üslûbunda belirgin biçimde tekellüften uzak duran İbnu'l-Eşîr, külfetin ve sunîliğin, sanatın ihtişam ve parlaklığını yok ettiğine inanmaktadır⁸¹.

Diğer yandan, şiir diliyle nesir dilini birbirinden ayıran ve nesirde kullanılan her türlü ibare ve kelimenin şiirde de kullanılmasını mümkün gören müellif, buna karşılık şiirde kullanılan her şeyin nesirde kullanılamayacağını düşünmektedir⁸². Bu bağlamda o, hem şiir, hem de nesir dilinde, (ث، ز، ش، ص، ط، ظ، غ) harflerini içeren kelimelerin olabildiğince az kullanılmasını önermiş ve şiirde bu harfleri barındıran kelimelerin kullanımının hoş olmadığına kanaat getirmiştir⁸³.

İbnu'l-Eşîr, şiirde başvuru tatvili vezin ve kafiye kaygısından dolayı makul karşılarken, nesirdeki tatvili ciddi bir kusur olarak değerlendirmektedir⁸⁴.

el-^cAskerî⁸⁵ gibi İbnu'l-Eşîr de, düz yazının şiirden dört bakımdan üstün olduğunu şu gerekçelerle savunmaktadır:

Birincisi: Kur'an nesir olarak nâzil olmuştur. Şayet şiir nesirden üstün olsaydı, Kur'an'ın da bu üslûpla inmesi gerekirdi⁸⁶. Müellifin bu görüşüne itiraz eden eṭ-Ṭūfî el-Bağdādî'ye (ö. 716 h.) göre, Kur'an'ın nesir olarak indirilmesi nesrin daha makbul olduğu anlamına gelmez. Zira Araplar açısından nesir daha kolaydır. Kur'an, Mekke müşriklerini, şiire göre taklit edilmesi daha

⁷⁷ el-Bustânî, *Udebâu'l-^cArab fi'l-^cşâri'l-^cAbbâsiyye*, II/447-448.

⁷⁸ Dayf, *Târihu'l-^cedebi'l-^cArabî*, VI/452.

⁷⁹ İbnu'l-Eşîr, Ziyâuddîn, *el-Meşelu's-sâir*, I/86, 213, 215; İbnu'l-Eşîr, Ziyâuddîn, *el-Câmi'u'l-kebîr*, s. 73; İbnu'l-Eşîr, Ziyâuddîn, *Kifâyetu't-ṭâlib*, s. 45; Ferrûh, *el-Minhâc fi'l-^cedebi'l-^cArabîyyi ve târihihi*, II/11.

⁸⁰ İbnu'l-Eşîr, Ziyâuddîn, *el-Meşelu's-sâir*, II/63; el-^cAskerî, *Kitâbu's-ş-şinâ'ateyn*, s. 151, 159, 214.

⁸¹ İbnu'l-Eşîr, Ziyâuddîn, (a.g.e.), I/269, II/353; İbnu'l-Eşîr, Ziyâuddîn, *Kifâyetu't-ṭâlib*, s. 40, 45.

⁸² İbnu'l-Eşîr, Ziyâuddîn, *el-Meşelu's-sâir*, I/185.

⁸³ İbnu'l-Eşîr, Ziyâuddîn, (a.g.e.), I/195-196.

⁸⁴ İbnu'l-Eşîr, Ziyâuddîn, (a.g.e.), II/262-264, 259.

⁸⁵ el-^cAskerî, *Kitâbu's-ş-şinâ'ateyn*, s. 155-156.

⁸⁶ İbnu'l-Eşîr, Ziyâuddîn, *el-Câmi'u'l-kebîr*, s. 73 vd.

kolay bir üslûpla benzerini getirmeye davet etmiş ve sanki bu mübârezeyle kolay olanı taklit edemeyenlerin, zor olanda daha âciz kalacaklarını vurgulamak istemiştir⁸⁷.

İkincisi: Nesir nazımın yerini tutarken, nazım nesrin yerini tutamaz. Her hangi bir mânâyı nesir üslûbuyla ve uygun lafızlar kullanarak ifade etmek mümkün olabilirken, aynı mânâyı şiir üslûbuyla yansıtmak her zaman mümkün değildir. Zira vezin ve kâfiyenin tutturulması için şiirde ekleme ya da eksiltme kaçınılmazdır. eṭ-Ṭūfî, müellifin bu görüşüne de katılmaz. Zira ona göre bir çok şiir, nesir olarak ifade edildiği biçimlerinden hem lafız hem de mânâ itibarıyla daha güzeldir⁸⁸.

Üçüncüsü: Nesir bir takım âlet ilimlerine gerek duyarken, şiir, herkes tarafından söylenebilir. eṭ-Ṭūfî, müellifin bu düşüncesini isabetli bulmayarak, büyük şâirlerle, sıradan şâirleri bir tutmanın mümkün olamayacağını söyler. Zira sağlıklı bir mukayese, ancak Ebû Temmâm, el-Mutenebbî ve el-Buhturî gibi birinci sınıf şâirler arasında söz konusu olabilir. Bu şâirlerin şiirleri ise, İbnu'l-Eşîr'in sözünü ettiği araçların son derece iyi bilinmesine bağlıdır⁸⁹.

Dördüncüsü: Bir nesir ustası en yüksek idarî makamlara yükselebilirken, bir şâirin ulaşabileceği nihâi mertebe, ihsan ve atıyye beklentisiyle el açmaktır. eṭ-Ṭūfî, İmriu'l-Ḳays, ilk dört halife, Yezid b. Muâviye gibi bazı şâirlerin en yüksek idarî makamlara gelebildiğini zikrederek müellifin bu iddiasını da çürütmektedir⁹⁰.

Eserlerine yansıyan kişiliği açısından bakıldığında, İbnu'l-Eşîr'in inşâsında mağrur bir şahsiyetin izlerine rastlanmaktadır⁹¹. İyi bir derlemeci ve konuları delilleriyle anlatma tekniğinde de başarılı bir müellif olan İbnu'l-Eşîr'in, buna karşılık özgünlük noktasında yetersiz kaldığı ve göze çarpmaktadır⁹².

Müellifin, belâgat ve inşâ tekniğiyle ilgili eserlerinde daha çok bedî' ilminin konularına değinmesinin sebebi, bu ilimleri tekellüfün pençesinden kurtarma gayesiyle açıklanabilir. O nedenle, İbnu'l-Eşîr'in nesir alanında yaptığı en büyük yenilik, başta İbnu'l-İmâd ve el-Ḳâdî'l-Fâḳıl gibi dönemin büyük kâtiplerinin tekellüflü, söz sanatlarına ve kelime oyunlarına boğulmuş ve lafzın birinci derecede rol oynadığı üslûplarını kısmen de olsa terk ederek, nisbeten daha sade bir tarz ve üslûbu ortaya koyabilmesi olduğu söylenebilir.

⁸⁷ Huseyn, *el-Muhtaşar fi târihi'l-belâga*, s. 210-211.

⁸⁸ Huseyn, (a.g.e.), s. 211.

⁸⁹ Huseyn, (a.g.e.), s. 211.

⁹⁰ Cūḥa, *Mekânetu Ziyâiddîn b. el-Eşîr fi târihi'l-edebi'l-ʿArabî*, C. 63/4, s. 674; Huseyn, (a.g.e.), s. 210-211 (*el-İksîr fi ʿilmi't-tefsîr*, s. 100'den naklen).

⁹¹ Cūḥa, (a.g.e.), s. 671; Ṭabâne, *el-Beyānu'l-ʿArabî*, s. 201-201; Sultânî, *en-Naḳdu'l-edebiyu fi'l-ḳarni's-şâmini'l-hicrî*, s. 92.

⁹² Dayf, *Târihu'l-edebi'l-ʿArabî*, III/176; Ferrūḥ, *el-Minhâc fi'l-edebi'l-ʿArabiyyi ve târihih*, II/274-275.

SONUÇ

“Ziyāuddīn İbnu'l-Eşīr ve Edebī Tenkitçiliği” başlıklı bu çalışmada şu sonuçlara varılmıştır:

Öncelikle, müellifin yetişme tarzı, aldığı eğitimi, hocaları ve talebelerinin kimler olduğu hakkında tarihî kaynaklarda yeterince bilgiye rastlanılmamıştır.

1. Ziyāuddīn İbnu'l-Eşīr, İslam dünyasının siyâsî bakımdan büyük çalkantılara maruz kaldığı Abbâsîlerin dördüncü devresinde yaşamış, içinde yaşadığı coğrafyanın siyâsî istikrarsızlığına rağmen ilim ve kültür bakımından bu dönemin son derece önemli bir halkasını oluşturan Eyyûbiler hanedanlığının verimli entelektüel ortamında yetişmiştir.

2. Müellifin üç-dört dile hâkimiyeti, geniş edebî kültürü ve yaptığı idârî-siyâsî görevler, ilgi alanının genişliğine işaret ederken, yanı sıra, çok yönlü bir şahsiyet portresine sahip olduğunu da göstermektedir.

3. Belâgatta farklı düşünce okulları ve araştırma metotları IV. yüzyılda ortaya çıkmıştır. Söz konusu dönemde, bazı belâgatçılar beyân ilimlerinde zevkin ölçü alınmasını savunurken, bir diğer grup da, düşünce ve aklı ön plana çıkararak objektif kriterlere, tariflere ve taksimlere dayanan modeli öne sürmüştür. Diğer yandan V. asırda *Delâilu'l-i'câz ve Esrâru'l-belâğa*'da ve VI. asırda ez-Zemahşerî'nin *el-Keşşâf*'ında olduğu gibi metnin dış bünyesini dil eksenli bir bakış açısıyla tahlil ederken, iç bünyesini psikolojik tahlillere dayandırarak açıklamaya çalışan son derece önemli modeller de ortaya atılmıştır. Daha sonra es-Sekkākî'nin yazdığı *Miftāhu'l-ʿulûm* ile bu sürecin nihâî çerçevesi belirlenmiştir.

İbnu'l-Eşīr, ilmi ve edebî bakımdan olgunluk dönemini hicrî VI. yüzyılın sonu ile, VII. yüzyılın ortalarına doğru idrak etmiştir. Tarihsel açıdan yaşadığı dönem, beyân araştırmalarının gelişip sistematik bir hale gelmesinden hemen önceye rastlamaktadır. Ancak, İbnu'l-Eşīr'in beyân ilmiyle ilgili görüşlerinin kendi dönemine kadar gelen tarihsel birikimi tam olarak yansıttığını söylemek zor görünmektedir. Bir bütün olarak incelendiğinde, başta *el-Meşelu's-sâir* olmak üzere yazdığı eserleri, el-Hafâcî'nin *Sirru'l-feşâha* adlı eserini bir takım yeni görüşler ve farklı taksimlerle yeniden düzenlenmesi olarak değerlendirmek mümkündür.

4. İbnu'l-Eşīr eserlerinde ele aldığı konuları her zaman sorgulamış, kimi zaman muhalif olduğu konularda daha önceki devirlerin ya da kendi döneminin büyük belâgat otoritelerini tenkit etmekten çekinmemiştir.

5. Edebî tenkit ve belâgatla ilgili eserlerinde, Arap nesrinin tekellüfe dayanan ve kelimenin süz ve zînetini merkeze alan eğilimin istilâsına uğramasını eleştirmiş, söz konusu yönelimin temsilcilerini şiddetle kınayarak çağdaşlarına ve gelecek kuşaklara edebî sanatlarda orta yolu tavsiye etmiş, ayrıca, hangi türden olursa olsun sanatın mutlaka doğallığın elinde olgunlaşıp yetişmesini savunmuştur.

6. Kelimenin fesâhati bağlamında ele alınan konularda, mahreçlerin birbirine yakın ya da uzak oluşunun fesâhate etkisi, az bilinen kelimelerin tanımı ve tasnifi ve kelimenin fonetiğine yaptığı vurgu ile başta el-Ğazvîni olmak üzere kelâm okulunu etkilemiş olan müellif, bu alanla ilgili düşünceleriyle belâgat literatürüne girmiştir.

7. İbnu'l-Eşîr, eserlerinde meânî ilminin bütün konularını ele almamaktadır. Bunların bir kısmına *el-Meşelu's-sâir*'de ve *el-Câmiu'l-kebir*'de '*lafzî sanatlar*' içinde, büyük bir bölümüne de '*manevî sanatlar*' başlığı altında yer verir. Diğer kitaplarında ise meânî ilminin sadece birkaç konusuna değinmektedir. O, incelediği konuları bazen bol örneklerle zenginleştirirken, kimi zaman da adeta geçiştirmektedir. Bununla birlikte, müellifin, kaleme aldığı eserlerin içeriğini ve üslûbunu, öncelikli olarak kâtiplerin ihtiyaçlarını göz önüne alarak belirlediği düşünülürse, bu durum normal karşılanabilir. Diğer yandan, müellif, sonraki belâgatçılar tarafından '*meânî ilmi*' kapsamında ele alınan bazı konularda büyük ölçüde 'Abdulğâhir el-Curcânî'nin *Delâilu'l-i'caz* adlı eserinden faydalanmıştır. Hazifli îcaz ve ıtınap konularında olduğu gibi, zaman zaman bu ilmin konularının alt başlıklarının belirlenmesi ve tasnifinde önceki âlimlere bağlı kalmayarak bazı orijinal tasnifler yapmıştır.

8. Müellif sonraki dönemlerde beyân ilmi içinde ele alınan konularda, mantıksal tanımlar yerine daha çok uygulamaya ağırlık vermiştir. Teori ve tanımlama konusunda esnek davranan müellifin bu tutumu, konuların işlenişinde yer yer uyumsuzluklar ortaya çıkarmıştır. Ayrıca, beyân ilminin bazı konularını bazen birbirleriyle karıştırmakta ve eski belâgatçıları eleştirirken de kimi zaman objektif davranmadığı gözlenmektedir.

9. Belâgatı bir bütün olarak ele alan müellif, bedî' ilimlerine eserlerinde müstakil bir başlık açmayarak '*mânevî ve lafzî sanatlar*' başlığı altında dağınık bir şekilde yer vermiştir. '*Serikat*'ta selğ konusunun alt başlıklarının tespiti ve kendi buluşu olan '*istidrâc*' sanatı başta olmak üzere birkaç konuda kendisinden sonra gelen belâgatçıları etkilemiş olmakla birlikte, bu ilmin diğer konularına ciddi bir katkısının olduğunu iddia etmek zor görünmektedir.

10. Müellif, konuları ele alırken önceki belâgatçıların kullandıkları bazı terimlerin yerine, belli gerekçelere dayanarak yeni terimler kullanmıştır.

11. Müellif, konuların anlatımında genellikle âyet, hadis, şiir ve nesirden bir çok örnek vermiş, zaman zaman bu örnekleri tahlil ederek ele aldığı konuyu açık bir şekilde anlatmaya çalışmıştır.

12. Müellifin belâgat ve edebî tenkide dair temel eseri olan *el-Meşelu's-sâir* konuların ele alınış biçimi ve izlediği metodu açısından belâgat tarihinde özgün bir yaklaşımın ürünü olarak değerlendirilebilir.



KAYNAKÇA

°Abbas, Fađl Ḥasen, *Leṭāifu'l-mennān ve ravāiu'l-beyān fī da've'z-ziyādeti fī'l-Kur'an*, Dāru'n-Nūr, Beyrut, 1988

Abdunnāfi, *en-Nef'u'l-mu'avvel fī ŧerhi't-telḥiḧ ve'l-muṭavvel*, İstanbul, 1290,

Altunci, Muḥammed, *el-Mu'cemu'l-mufaḧḧal fī'l-edeb*, Dāru'l-Kutubi'l-°İlmiyye, Beyrut, 1999, I-II

el-°Amidī, Ebū'l Kāsim b. Biḧr, *el-Muvāzene beyne ŧi'r-i Ebī Temām ve'l-Buḧturī*, (thk. es-Seyyid Aḥmed Saḧr), Dāru'l-Māarif, Kahire, ts.

el-Anṭakī, Muḥammed, *el-Minhāc fī'l-ḳavāidi ve'l-i'rāb*, Dāru'ŧ-Şarḳi'l-°Arabī, 8. baskı, Beyrut, ts.

el-°Askerī, Ebū Hilāl, *Kitābu'ŧ-sınā'ateyn*, (thk. Ali Muḥammed el-Becāvī-Muḥammed Ebu'l-Fađl İbrahim), Kahire, 1952

°Aṭıyye, Ferīze, *Muḧṭalaḥun naḳdiyyun cedīd -en-naḧsu'l-ḡāib-* (Çevrimiçi)
<http://www.albayan.co.ae/albayan/2002/04/22/mnw/8.htm> 01-04-2004

°Atıḳ, °Abdulazīz, *°İlmu'l-bedi'*, Dāru'n-Naḧḳati'l-°Arabıyye, Beyrut, 1984

-----, *Tārihu'n-naḳdi'l-edebī °inde'l-°Arab*, Dāru'n-Naḧḳati'l-°Arabıyye, Beyrut, 1986

Baḡdādī, İsmāil, *Hediyyetu'l-°ārifīn*, Beyrut, ts.

Bāŧā, Ömer Mūsā, *el-Edebu fī bilādi'ŧ-Şām*, Dāru'l-Fikri'l-Muāsır, Beyrut, 1989

Bayrak, Orhan, *Türk İmparatorlukları Tarihi*, Bilge Karınca Yayınları, İstanbul, 2002

el-Besyūnī, °Abdulfettaḥ, *°İlmu'l-bedi'*, Kahire, 1987, 1. Baskı

~~Bosnalı, Hacı Muharrem Efendi, *el-Muṭavvel °ale't-telḥiḧ*, Muharrem Efendi Matbaası, İstanbul, 1308~~

Brockelmann, *Geschichte der Arabischen Litteratur (GAL)*, 2. baskı, Leiden, 1937-1949

-----, C. Brockelmann, *Suplementbände, I-III*, Leiden, 1937-42

Buḧturī, *Dīvānu'l-Buḧturī*, Matbaatu'l-Hindıyye, Mısır, 1911

el-Bustānī, Butros, *Udebāu'l-°Arab fī'l-°asāri'l-°Abbāsiyye*, Dāri Nāzır °Abūd, ts.

Cārim, Ali- Emīn, Mustafa, *el-Belāḡatu'l-vāḳiḥa*, Eda Neŧriyat, İstanbul, 1991

- Cūha, Ferīd, *Mekānetu Ziyāiddīn b. el-Eṣīr fī tārihi'l-edebe'l-ʿArabī*, Mecelletu'l-mecmai'l-luġati'l-ʿArabiyye bi-Dımaşk, Dımaşk, 1988, C. 63
- el-Curcānī, ʿAbduḷkāhir, *Delāilu'l-iʿcāz*, (thk. Mahmud Muḥammed Şākır), Matbaatu'l-Medenī, Kāhire, III. Baskı, 1992
- , *Esrāru'l-belāġa*, (thk. Reşit Rıza, Usame Salāḥeddīn Meymene), Dāru İhyāi'l-ʿUlūm, Beyrut, 1992
- Çelen, Mehmet, *Arapça'da edatlar*, (Lügat ve Filolojik İnceleme) Saff Yayıncılık, İstanbul, 1991
- Ḍafy, Şevķī, *el-Fennu ve mezāhibuhū*, (fi'n-neşri'l-ʿArabiyyi) Dāru'l-Maʿārif, 8. baskı, Kahire, ts.
- , *el-Belāġa şatavvur ve tāriḥ*, Dāru'l-Maārif, 7. baskı, Kahire, ts.
- , *Tārihu'l-edebe'l-ʿArabī*, Dāru'l-Maārif, 2. baskı, Beyrut, 1980
- Daġır, Yusuf Esad, *Meşādiru'd-dirāseti'l-edebiyye*, Beyrut, 1983
- Dīvānu Ebī Nuvās, (thk. Aḥmed Ġazālī), Matbaʿatu Mışr, 1953
- Dīvānu'l-Ferazdaġ, (thk. Abdullah es-şāvī), Matbaatu's-Şāvī, Mısır, ts.
- Durmuş, İsmail, *Arap dili ve belāġatıyla ilgili incelemeler*, İstanbul, 1999
- , "Ziyāuddīn İbnu'l-Esīr", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA), XXI
- Ebū Ali, Nebīl Hālid Ribāḥ, *Naḳdu'n-neşr fī turāşi'l-ʿArabī'n-naḳdī ḥattā nihāyeti'l-ʿaşri'l-ʿAbbāsī 606 h.*, Mısır, 1993
- Ebū Şāme, *Kitābu'r-ravḍateyn*, Dāru'l-cīl, Beyrut, ts.
- , *Zeylu'r-ravḍateyn*, Mısır, 1947
- Ebū Temmām, *Dīvānu Ebī Temmām*, (thk. Muḥammed ʿAbduḥ ʿAzzām), Dāru'l-Maārif, ts.
- Ebu'l-Ferec, Ḳudāme b. Caʿfer, *Naḳdu'ş-şiʿr*, (thk. Muḥammed ʿAbdulmunim İḥfācī) Beyrut, ts.
- el-Fāḥūrī, Hannā, *el-Cāmīʿ fī tārihi'l-edebe'l-ʿArabī*, Beyrut, 1986
- , *el-Mūcez fī'l-edebe'l-ʿArabī ve tāriḥih*, Dāru'l-Cīl, Beyrut, 1991
- el-Fākī, Zekerıyya Şeḫāte Muḥammed, *Naḥvu'z-Zemāḥşerī beyne'n-nazariyye ve't-tatbīk*, el-Mektebetu'l-İslāmī, 1. Baskı, Beyrut, 1986
- Ferrūḥ, Ömer, *el-Minhāc fī'l-edebe'l-ʿArabiyyi ve tāriḥihi*, Mektebetu'l-Mışriyye, Beyrut, 1960
- , *Tārihu'l-edebe'l-ʿArabī*, Beyrut, 1959
- el-Firūzābādī, *el-Ḳāmūsu'l-muḥīṭ*, Muessesetu'r-Risāle, 2. Baskı, Beyrut, 1987

- Ġalayānī, Muştafa, *Cāmi'ü'd-durüsi'l-ʿArabiyye*, (thk. ʿAbdulmunʿim ħafāce), el-Mektebetu'l-ʿAşriye, Beyrut, 1986, I-III
- el-Ġarb, Muĥammed Aĥmed, *ʿAni'l-luġati ve'l-edebi ve'n-naċd*, I. Baskı, Dāru'l-Maārif, 1980
- Gelder, G. J. H. *Beyond The Line*, Leiden, 1982
- Grunebaum, Gustave E. Von, *Themes in Medieval Arabic Literature*, London, 1981
- el-Ĥafācī, İbn Sinān, *Sirru'l-feşāĥa*, (thk. Ali Fūde), Mektebetu'l-Ĥafācī, Kahire, 1994
- el-Ĥafācī, M. ʿAbdulmunim-Şeref, ʿAbdulaziz, *el-Belāġatu'l-ʿArabiyye beyne't-tecdīd ve't-taċlīd*, Dāru'l-Cıl, Beyrut, 1992
- Ĥācī Ĥalīfe, *Keşfu'z-zunun ʿan esāmi'l-kutub ve'l-funūn*, I, Matbaatu Vekāletu'l-Funūn, Mısır, 1941
- el-Hamdān, M. ʿAbdullah, *Benu'l-Eşir el-fursānu's-selāse*, Riyad, 1977
- el-Ĥamevī, Yāċūt, *Muʿcemu'l-buldān*, Dāru Şadr, Beyrut, ts.
- , *Muʿcemu'l-udebā*, Dāru'l-Me'mūn, Kahire, 1355
- Ĥasen, ʿAbdulvāhid, *Dirāsāt fi'l-belāġa ʿinde Ziyāuddīn b. el-Eşir*, 1986, İskenderiye
- el-Hilālī, Hādī ʿAtiyye Maṭr, *el-Ĥurūfu'l-ʿāmile fi'l-Ĥur'an*, Mektebetu Nehdati'l-ʿArabiyye, I. Baskı, Beyrut, 1986
- el-Ĥülī, Emin, *Fennu'l-ċavl*, Kahire, 1947
- Ĥuseyn, ʿAbdulkādir Ĥuseyn, *el-Muĥtaşar fi tārīhi'l-belāġa*, Dāru'ş-Şarċ, Beyrut, 1. baskı, 1982
- İbn Battūta, *er-Rihle*, Dāru Şadr, Beyrut, ts.
- İbn Ebi'l-Ĥadīd, *el-Feleku'd-dāir ʿale'l-meşeli's-sāir*, (el-Meşelu's-sāir içinde), (thk. Aĥmed el-Ĥūfi -Bedevī Ṭabāne), Kahire, 1973
- İbn Ĥallikān, *Vefeyātu'l-aʿyān*, Kahire, 1948
- İbn Hişām, Cemāluddīn, *Şerĥu ċatru'n-nedā ve bellu'ş-şadā*, Arslan Yayınları, İstanbul, ts.
- İbn Keşir, ʿİmāduddīn, *el-Bidāye ve'n-nihāye*, Kahire, 1932
- İbn Maşūm, *Envāru'r-rebiʿ*, (thk. Ş. Hādī Şükr) Necef, ts.
- İbn Taġrībirdī, *en-Nucūmu'z-zāhire*, Mısır, 1956
- İbnu'l-Cevzī, *Mir'atu'z-zaman fi tārīhi'l-aʿyān*, 1. baskı, Haydarābad, 1952
- İbnu'l-Eşir, *el-Kāmil fi't-tārīh*, Beyrut, 1386/1966
- İbnu'l-Eşir, Ziyāuddīn, *el-Cāmi'ü'l-kebīr fi şināati'l-manzūmi mine'l-kelemler ve'l-mensūr*, (thk. Mustafa Cevād-Cemil Saīd), Mecmeu'l-ʿİlmiyyi'l-ʿIrākī, 1965

- , *Dīvānu resāili Ziyāuddīn İbnu'l-Eşīr*, (thk. Hilāl Nacī), Musul 1. baskı, 1982
- , *el-İstidrāk fi'r-Reddi 'alā Risāleti İbni'd-Dehhān*, (thk. Hufi Muhammed Şeref), Kahire, 1958
- , *el-Meşelu's-sāir fi edebi'l-kātibi ve's-şāir*, I-III, (thk. Aḥmed el-Hūfi-Bedevī Ṭabāne), Dāru nehḫati Mısr, Kahire, 1973
- , *el-Meşelu's-sāir fi edebi'l-kātibi ve's-şāir*, (thk. M.M. 'Abdulḥamid), Beyrut, 1990
- , *Kifāyetu't-ṭālib fi naḫdi kelāmi's-şā'ir ve'l-kātib*, (thk. Nūrī Ḥammūdī el-Ḳaysī-Hātım Sālīh eḍ-Ḍāmin-Hilal Nācī), Musul, 1983
- , *Kitābu'l-miftāhi'l-munşā li ḥadīḫati'l-inşā*, (kıs. *Kitābu'l-miftāhi'l-munşā*) (thk. Abdülvāhid Hasan eş-Şeyh), 1. baskı, 1403/1983
- , *el-Veşyu'l-merḫūm fi ḥalli'l-manzūm*, (thk. Cemil Said), Bağdat, 1989
- , *el-Veşyu'l-merḫūm fi ḥalli'l-manzūm*, Matbaatu Şemerāti'l-Funūn, 1398
- , *Resāilu İbni'l-Eşīr (er-Resāilu's-sāhibiyye)*, (nşr. Enīs el-Makdisī) Beyrut, 1959
- , *Resāilu İbni'l-Eşīr*, (thk. Hilāl Naci-Nurī-Ḥammūdī el-Ḳaysī), Musul 1982 (kıs. *Resāilu İbni'l-Eşīr*, (thk. H. Nācī-N. el-Ḳaysī)
- , *Risāletu'l-ezhar*, (thk. Hilāl Nācī), Musul Üniversitesi Yayınları, Musul, 1983
- İbnu'l-Furāt, *Tarihu İbni'l-Furāt*, (nşr. H. M. el-Şemmā'), Basra, 1969
- İbnu'l-İmād, *Şezerātu'z-zeheb fi aḫbāri men zeheb*, Kahire, 1350
- İbnu'l-Vāsıl el-Ḥamevī, *Muferricu'l-kurūb*, (nşr. Cemāleddīn el-Şayyāl), Kahire, 1953-1960
- İbnu'l-Verdī, *el-Muḫtasar fi aḫbāri'l-beşer*, el-Ḥuseynī el-Mısrī Matbaası, 1325
- Ḳabāve, Faḫreddīn, *Ziyāuddīn ve 'ilmu'l-'Arabiyye fi'l-mīzan*, Dāru'n-Nehḫati'l-Mısrıyye el-Ḳalkaşendī, Aḥmed b. Ali, *Şubhu'l-a'şā*, Dāru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1987
- el-Ḳayravānī, Ebū İşḫak İbrahim b. 'Ali el-Ḥuṣrī, *Zehru'l-ādāb ve semeru'l-elbāb*, (thk. 'Ali Muhammed el-Becāvī), Dāru İhyāu'l-Kutubi'l-'Arabiyye, II. Baskı, 1969
- el-Ḳayravānī, İbn Reşīḫ *el-'Umde fi mehāsini's-şi'r ve ādābihī ve naḫdihī*, (thk. Muhammed 'Abdulḥamīd), Dāru'l-Cıl, Beyrut, 5. Baskı, 1981, I-II (kıs. *el-'Umde*)
- Kehhāle, Ömer Rıza, *Mu'cemu'l-muellifin*, Dımaşk, ts.

Kılıç, Hulusi, *Ziyâuddîn İbnu'l-Esîr*, Dicle Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Dergisi, I/37, 1999

el-Makrîzî, *es-Sulûk*, (nşr. Mustafa Ziyâde), Kahire, 1942-1958

Maflûb, Aḥmed, *Mu'cemu muştalahâti'n-naḳdi'l-ʿArabîyyi'l-ḳadîm*, Mektebetu Lübnan, 1997

-----, *Şurûhu't-telhîş*, Mektebetu'n-nehḳa, Bağdat, 1967

Mehmed Zihni Efendi, *el-Ḳavlu'l-ceyyid*, İstanbul, 1327, 3. baskı

Mendûr, Muḥammed, *en-Naḳdu'l-menhecîyyu ʿinde'l-ʿArab*, Dâru Nehḳati Mısr, Kahire, ts.

el-Mısrî, İbn Ebi'l-İşbaʿ, *Tahrîru't-tahbîr fî şinâati's-şîʿr ve'n-nesr ve beyâni iʿcâzi'l-Ḳur'an*,
(thk. Ḥufnî Muḥammed Şeref) Vezâretu'l-Evḳâf, Kâhire, 1995

Mıtrâcî, İrfan, *el-Câmiʿ li-funûni'l-luḡati'l-ʿArabîyye*, Müessesetu'l-Kutubi's-Şekâfiyye, 1. baskı,
Beyrut, 1987

en-Neccâr, Muḥammed ʿAbdulazîz, *Diyyâu's-sâlik ilâ evḳaḥi'l-mesâlik*, Dâru'l-Furḳân, Beyrut, ts.

I-IV

en-Nuveyrî, Şihâbuddîn Aḥmed, *Nihâyetu'l-ereb*, Vezâratu's-Şekâfe, Kahire, ts.

Osman b. Cinnî, Ebu'l-Feth, *el-Ḥaşâiş*, (thk. ʿAbdulḥamîd Hindâvî), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye,
Beyrut, 2001

Özaydın, Abdülkerim, *Selçuklu Tarihi*, İstanbul, 1990

er-Râzî, Muḥammed ʿAbdulḳâdir, *Muḥtâru's-şîḥaḥ*, Dâru'l-Kutubi'l-ʿArabî, Beyrut, 1981

er-Râzî, Faḥruddîn, *Nihâyetu'l-iʿcâz fî dirâyeti'l-iʿcâz*, (thk. Bekrî Şeyḫ Emîn), Dâru'l-ʿİlm li'l-
Melâyîn, Beyrut, 1985

er-Rummânî, Ebu'l-Hasen Ali. B. ʿİsâ, *en-Nuket fî iʿcâzi'l-Kur'an*, (thk. Muḥammed Ḥalefullah
Aḥmed-Muḥammed Zaḡlül Selâm), Dâru'l-Maʿârif, Kahire, ts. (kıs.
en-Nuket.)

er-Rûs, Ḳâsım b. Ḥalef, *es-Serikâtu'l-edebîyye esbâbuhâ ve âşâruhâ*, (Çevrimiçi),

<http://www.alriyadh-np.com/Contents/01-07->

[2002/Mainpage/Thkafa_644.php](http://www.alriyadh-np.com/Contents/01-07-2002/Mainpage/Thkafa_644.php). 01-04-2004

eş-Şafedî, Ḥalîl b. Aybek, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, Almanya, 1991, 2. baskı

-----, *Nuşretu's-sâir ʿale'l-meşeli's-sâir*, (thk. Sultânî, Muḥammed Ali) Şam, 1974

Samuel, David, Cahen, Claude, *On the des orientalistes, Paris 1984, III/3 s. 7-21* Royal
Correspondence of Diyâ'eddin (İbn al-Athûr) el-Jazarî (Actes du 10
congrés international

- Sanni, Amudi, *Ibn al-Athîr's al-Washî al-Marqûm: An Analytical Study, (The Arabic Theory of Prosification and Versification on Hall and Nazm in Arabic Theoretical Discourse* adlı eserin içinde), Beyrut, 1988
- es-Sekkâkî, Ebû Ya'kûb, *Miftâhu'l-ʿulûm*, Matba'atu'l-Meymeniyye, Mısır, ts.
- Selâm, Mahmûd Zağlûl, *Ziyâuddîn b. el-Eşîr ve cuhûduhu fi'n-nağd*, Mektebetu Nahđati Mısır, ts.
-----, *Ziyâuddîn İbnu'l-Eşîr*, Dâru'l-Maârif, 2. baskı, Kahire
- Sezgin, Fuat, *GAS*, Leydan-Brill, 1967-1986
- Sulfânî, Muhammed Ali, *en-Nağdu'l-edebiyu fi'l-ğarnî's-şâmini'l-hicrî*, Dımaşk, 1974
- eş-Şuyûtî, Celâluddîn, *Buğyetu'l-vu'ât*, Mısır, 1326
-----, *Husnu'l-muğâdara fi'ahbâri Mısır ve'l-Ğâhira*, Kahire, 1299 h.
- Şerhu Dîvânî'l-Mutenebbî, (thk. Abdurrahman Berğukî) Dâru'l-kutubi'l-ʿilmiyye, Beyrut, 1979
- Şeşen, Ramazan, *Selâhaddîn Devrinde Eyyûbîler Devleti*, Çağ Yayınları, İstanbul, 1983
-----, *Selâhaddîn Eyyûbî ve Devlet*, Çağ Yayınları, 1. baskı, İstanbul, 1983
-----, "Eyyûbîler", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA), İstanbul, 1995, C/XII, XXI
- Tabâne, Bedevî, *el-Beyânu'l-ʿArabî*, Kahire, 1976
-----, *Ğudâme b. Cafer ve'n-nağdu'l-edebî*, 2. Baskı, ts.
- et-Taftazânî, Sa'duddîn, *Muhtasaru'l-meânî*, Şirket-i Sahife-i Osmaniye, ts.
- eğ-Ğahir, Ali Cevad, *Menhecu'l-bağş fi'l-meşeli's-sâir*, Dâru'l-Kutub, Musul, 1982
- Taşköprüzâde, *Miftâhu's-şâ'ade*, Haydarâbâd, 1356
- eğ-Ğibî, Şerefuddîn Huseyn b. Muhammed, *eğ-Ğibyân fi'ilmî'l-me'ânî ve'l-bedî' ve'l-beyân*, (thk. Hâdî ʿAtiyye Mağar el-Hilâlî) Mektebetu'n-Nehđati'l-ʿArabiyye, Beyrut, 1987
-
- Turan, Osman, *Doğru Anadolu Türk Devletleri Tarihi*, İstanbul, 1973
- el-Varrak, Muhammed, *İlelu'n-nağv*, (thk. Muhammed Nassar), Dâru'l-Kütüb'l-ʿİlmiyye, Beyrut, 2002
-
- el-Yasirî, Ali Muzhir, *el-Fikru'n-nağviyyu ʿinde'l-ʿArab uşûluhû ve menâhicuhû*, ed-Dâru'l-ʿArabiyyetu li'l-Mevsûât, Beyrut, 2003, 1. Baskı
- el-Yemenî, ʿAbdullah b. Es'ad, *Mir'âtu'l-cinân ve ʿibretu'l-yakğân*, Matbaatu'l-ʿAlemiyye, 2. baskı, Beyrut, 1970

Yinanç, M. Halil, *Anadolu'nun Fethi*, İstanbul, 1994

ez-Zehebî, *Duvelu'l-islâm fi't-târîh*, (thk. F. Şeltüt-M. İbrahim), Kahire, 1974

Zeydan, Corci, *Târihu'l-âdâbi'l-luğati'l-ʿArabiyye*, Dâru'l-Hilâl, ts.

Zeytûn, Ali Mehdî, *ʿÎcâzu'l-Ḳur'an ve eṣeruhû fi taṭavvuri'n-naḳdi'l edebî*, Dâru'l-Meşriḳ,
Beyrut, 1992

Zeyyât, Ahmet Hasan, *Târîhu'l-edebi'l-ʿArabî*, Dâru'l-Mârifet, 2001, 7. baskı

ez-Zirikli, Hayruddîn, *el-ʿlâm*, Dâru'l-ʿİlm li'l-Melâyîn, 7. baskı, Beyrut, 1986

