



T.C.

**BİNGÖL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI**

**TAHİR B. ‘ÂŞÛR’UN ET-TAHRÎR VE’T-TENVÎR’İNDE
İŞTİKÂK**

**Hazırlayan
Abdullah BEDEVA**

DOKTORA TEZİ

**Danışman
Prof. Dr. Nusrettin BOLELLİ**

Bingöl-2019

T.C.
BİNGÖL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

TAHİR B. ‘ÂŞÛR’UN ET-TAHRÎR VE’T-TENVÎR’İNDE
İŞTİKÂK

Hazırlayan
Abdullah BEDEVA

DOKTORA TEZİ

Danışman
Prof. Dr. Nusrettin BOLELLİ

Bingöl-2019

İÇİNDEKİLER

İÇİNDEKİLER	I
Bilimsel Etik Bildirimi	IV
Tez Kabul ve Onay Sayfası	V
ÖNSÖZ.....	VI
Özet.....	VIII
Abstract.....	IX
Kısaltmalar	X
Transkripsiyon Sistemi.....	XI
GİRİŞ	1
1. Araştırma Hakkında Genel Bilgiler	1
1.1. Araştırmanın Konusu, Önemi ve Amacı	1
1.2. Araştırmanın Yöntemi ve Çerçevesi	2
1.3. Araştırmanın Geçmişi ve Kaynakları.....	5
2. İbn ‘Âşûr’un Yetiştği Çevre.....	8
2.1. İbn ‘Âşûr’un Dönemine Kadar Tunus’ta Siyasal ve Kültürel Yaşam	8
2.2. Tahir b. ‘Âşûr’un Yaşadığı Dönemde Siyâsal, Sosyal ve İlmî Durum	12
2.2.1. Siyâsal Ortam	13
2.2.2. Sosyal ve İlmî Ortam	14

BİRİNCİ BÖLÜM

TÂHİR B. ‘ÂŞÛR VE ET-TAHRÎR VE’T-TENVİR ADLI ESERİ

1.1. Tahir b. ‘Âşûr’un Hayatı	19
1.1.1. Ailesi	19
1.1.2. Doğumu ve Vefatı	20
1.1.3. Eğitim Hayatı, Hocaları ve Eserleri	20
1.1.3.1. Eğitim Hayatı	20
1.1.3.2. Hocaları	22
1.1.3.3. Eserleri	25
1.1.4. Yaptığı Görevler.....	35
1.1.5. Reformcu Kimliği	37

1.2. İbn. ‘Âşur’un Tefsiri ve Dil Açısından Değerlendirilmesi	41
1.2.1. Tefsirin İsmi ve Telif süreci	41
1.2.2. et-Tahrîr ve’t-Tenvîr’in Dilsel Boyutu	42
1.2.2.1. Sarf	43
1.2.2.2. Nahiv	52
1.2.2.3. Belâgât.....	60
1.2.2.4. İstişhâd	72
1.2.2.5. Kullî kaideler.....	86
1.2.2.6. Kırâat Farklılıkları.....	92
1.3. et-Tahrîr ve’t-Tenvîr’in Kaynakları	100

İKİNCİ BÖLÜM

ARAP DİLİNDE İŞTİKÂK OLGUSU VE ET-TAHRÎR VE’T-TENVÎR TEFSİRİNDEKİ YANSIMALARI

2.1. Arap Dilinde İştikâk	113
2.1.1. İştikâkın Tanımı ve Kavramsal Çerçevesi	114
2.1.2. İştikâkın Kapsamı.....	116
2.1.3. İştikâкта Kök Kelime Meselesi ve Bu Konudaki Yaklaşımlar	119
2.1.4.İştikâkın Türleri.....	121
2.1.4.1. Delâleti Bakımından İştikâkın Tasnifi	122
2.1.4.2. Bağının Sıklık Derecesine Göre İştikâkın Tasnifi	123
2.1.4.3. Zorluk Derecesine Göre İştikâk Tasnifi	124
2.1.4.3.1. İştikâk-ı sağîr.....	125
2.1.4.3.2.İştikâk-ı kebîr	127
2.1.4.3.3. İştikâk-ı ekber.....	130
2.1.4.3.4. İştikâk-ı kubbâr	133
2.1.4.4. Bir Türetme Yöntemi Olarak İktirâz.....	137
2.1.5. İştikâk ve Sarf Arasındaki Münasebet	141
2.1.6. İştikâkın Anlama Etkisi.....	143
2.2. Tefsiri Bağlamında İbn ‘Âşur’da İştikâk Olgusu.....	145
2.2.1. İştikâk Türleri.....	145
2.2.2. İştikâkın Kapsamı ve Kök Kelime Meselesi.....	149
2.2.3. İştikâkın Anlama Yansımaları	151

2.2.3.1. Kelimenin Muhtemel Köklerden Türemesi ve Anlama Etkisi.....	152
2.2.3.2. Muştak Kelimenin Aslın Anlamını İçermesi ve Anlama Etkisi.....	159
2.2.3.3. Kelimenin Formunun Anlama Etkisi	166
2.2.3.4. Kelime Yapısının Tespiti ve Anlamdaki Yansımaları.	181
2.2.3.5. Kelimelerin Anlam Nüansları ve Tefsirdeki Yansımaları.	185

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

ET-TAHRÎR VE'T-TENVÎR TEFSİRİNDE İŞTİKÂK UYGULAMALARI

3.1. Bağlama Dayalı İştikâk	193
3.2. Dil Kökeninin Önceliğine Dayalı İştikâk.....	204
3.3. İnanc Faktörüne Dayalı İştikâk	211
3.4. İmla Kuralına Dayalı İştikâk	213
3.5. Kelime Yapısına Dayalı İştikâk	217
3.6. İstişhâda Dayalı İştikâk	219
3.7. Dil kuralına Dayalı İştikâk	225
3.8. Dildeki Kullanıma Dayalı İştikâk	231
3.9. Anlamsal Münasebete Dayalı İştikâk.....	239
3.10. Diğer İştikâk Uygulamaları.....	253
3.10.1. Sarfî İştikâk	253
3.10.2. Luğavî İştikâk.....	258
SONUÇ.....	262
KAYNAKÇA	265
ÖZGEÇMİŞ.....	280

Bilimsel Etik Bildirimi

Doktora tezi olarak hazırladığım [TAHİR B. ‘ÂŞÛR'UN ET-TAHRİR VE'T-TENVİR'İNDE İŞTİKÂK] adlı çalışmanın öneri aşamasından sonuçlanmasına kadar geçen süreçte bilimsel etiğe ve akademik kurallara özenle uyduğumu, tez içindeki tüm bilgileri bilimsel ahlak ve gelenek çerçevesinde elde ettiğimi, tez yazım kurallarına uygun olarak hazırladığım bu çalışmamda doğrudan veya dolaylı olarak yaptığım her alıntıya kaynak gösterdiğimi ve yararlandığım eserlerin kaynakçada gösterilenlerden oluştuğunu beyan ederim.

23/05/2019

Abdullah BEDEVA

Tez Kabul ve Onay Sayfası

BİNGÖL ÜNİVERSİTESİ SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Abdullah BEDEVA tarafından hazırlanan “**Tahir b. Âşûr'un et-Tahrîr ve't-Tenvîr’inde isticâk**” başlıklı bu çalışma, 23.05.2019 tarihinde yapılan tez savunma sınavı sonucunda oybirliğiyle başarılı bulunarak jürimiz tarafından Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı’nda **Doktora tezi** olarak kabul edilmiştir.

TEZ JÜRİSİ ÜYELERİ (Unvanı, Adı ve Soyadı)

Başkan	: Prof. Dr. İbrahim YILMAZ	İmza:
Danışman	: Prof. Dr. Nurettin BOLELLİ	İmza:
Üye	: Prof. Dr. Hasan ÇİFTÇİ	İmza:
Üye	: Doç. Dr. Mustafa AGÂH	İmza:
Üye	: Doç. Dr. Mustafa ÖNCÜ	İmza:

ONAY

Bu Tez, Bingöl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yönetim Kurulunun/...../201.. tarih ve sayılı oturumunda belirlenen jüri tarafından kabul edilmiştir.

Unvanı Adı Soyadı

Enstitü Müdürü

Doç. Dr. Yaşar BAŞ

ÖNSÖZ

Dil, insanlar arasındaki iletişimin temel unsurudur. Bundan dolayı dili oluşturan lafızların, kalıpların ve bu kalıpların ifade ettiği anlamların tam ve doğru bir şekilde bilinmesi ve ona göre hareket edilmesi gerekir. Bu husus bütün dillerde önemli olduğu gibi çalışmamızın konusunu oluşturan Arapçada ayrı bir önem arz etmektedir. Zira yüce Allah (c.c.) tarafında insanlığa hayat düsturu olarak indirilen Kur'ân'ı Kerîm'in ve onun beyanı mesabesindeki sünnetin dili Arapçadır. İslamiyetin farklı coğrafyalara yayılmasıyla birlikte Arapların Arap olmayan toplumlardan etkilenmesi neticesinde dilde meydana gelen bozulmalara karşı dil çalışmaları başlatılmıştır. Yapılan bu çalışmalar ile Arap dilinin kelime ve cümle yapısını ve türünü inceleyen dilbilgisi eserleri ile kelimelerin ve türevlerinin ifade ettiği anlamları tespit etmeye yönelik lügat eserleri ortaya çıkmıştır.

Tespit edilen kuralların ve kelime anlamlarının ortaya konmasına yönelik kaynaklardan birisi de Kur'ân'dır. Kur'ân'ı Kerîm, kuralların oluşmasındaki temel kaynaklardan birisi olduğu gibi onun âyetlerinin ve nasların anlaşılmasında da dil kuralları büyük öneme haizdir. Bundan dolayı zamanla dil yönü öne çıkan tefsir kaynakları oluşmuş ve bu kaynaklar, âyetlerin yorumlanmasında sarf, nahiv, belağat ve iştikâk gibi dili önemli düzeyde kullanmışlardır. İbn 'Âşûr'un tefsiri bu kaynakların önemli bir halkasını oluşturmaktadır.

İbn 'Âşûr, Arap diline olan hâkimiyeti ve içinde bulunduğu sosyal durum, onu dili etkin kullanarak âyetleri yorumlamaya sevk etmiştir. O, tefsirinde hem farklı alanlardaki ilmî yetkinliğini hem de dili ve onun bir parçası olan iştikâk-ı önemli derecede kullanarak âyetleri yorumlamıştır. Bundan dolayı bu çalışmada İbn 'Âşûr özelinde Arap dilinin temel özelliklerinden olan iştikâkın Kur'ân âyetlerinin yorumlanmasındaki etkisi üzerindeki durulacaktır.

Çalışma esnasında araştırmanın sürdürülmesi ve olgunlaşması hususunda her daim yol gösteren değerli danışman hocam Prof. Dr. Nusrettin BOLELLİ'ye,

teşekkür ederim. Ayrıca çalışma boyunca değerli bilgilerinden istifade ettiğim Doç. Dr. Mustafa AGÂH, Prof. Dr. Ousama EKHTIAR, Doç. Dr. İbrahim ÖZDEMİR ve Doç. Dr. Mustafa ÖNCÜ hocalarıma, tezimi okuyarak katkı sunan Dr. Öğr. Üyesi M. Zülfî CENNET, Dr. Öğr. Üyesi M. Bilal TOLAN ve Arş. Gör. Sahip AKTAŞ'a teşekkür ederim. Ayrıca maddî ve mânevî desteklerini esirgemeyen tüm hocalarıma ve arkadaşlarıma şükranlarımı sunarım.

23/05/2019

Abdullah BEDEVA

Özet

Tezin Başlığı	: Tahir b. ‘Âşûr’un et-Tahrîr ve’t-tenvîr’inde İştikâk
Tezin Yazarı	: Abdullah BEDEVA
Danışman	: Prof. Dr. Nusrettin BOLELLİ
Anabilim Dalı	: Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı
Bilim Dalı	: Arap Dili ve Belağatı Bilim Dalı
Kabul Tarihi	: 23.05.2019
Sayfa Sayısı	: XI+280
Son dönemin önemli âlimlerinden biri olan ve birçok ilmî alanda temayüz eden Muhammed Tahir b. ‘Âşûr, farklı eserler kaleme almıştır. Bu eserler içerisinde en meşhuru 30 ciltlik geniş hacmiyle “<i>et-Tahrîr ve’t-tenvîr</i>” adlı Kur’ân tefsiridir. İbn ‘Âşûr bu tefsirini ansiklopedik bir yöntemle kaleme almış ve âyetleri birçok ilmî disiplin ışığında açıklamaya çalışmıştır. İbn ‘Âşûr âyetlerin anlam inceliklerini ortaya koyarken belağat, nahiv, sarf gibi dil ilimlerini de etkin kullanmıştır. İbn ‘Âşûr, tefsirinde kelime anlamlarının tespitine yönelik iştikâka çokça başvurmuş, özgün yaklaşımlar ortaya koyarak yorumlamalarda bulunmuş ve çoğu zaman âyetlerdeki anlam inceliklerini iştikâk yöntemiyle tespit etmiştir. İbn ‘Âşûr’un tefsirinin bu yönlerinden dolayı çalışmamızda onun iştikâk yaklaşımları ve bu yaklaşımlarının âyetlerin yorumlanmasındaki etkisi ele alınmıştır. Bu çalışma üç bölümde ele alınmıştır. Birinci bölümde araştırmanın ana konusunun daha iyi anlaşılması için eser genel olarak dil açısından değerlendirilmiştir. İkinci bölümde ise genel anlamda iştikâkın tanımı, kısımları ve anlama yansıması ele alındıktan sonra İbn ‘Âşûr’a göre iştikâkın kısımları ve iştikâkın tefsirdeki yansımaları incelenmiştir. Ancak İbn ‘Âşûr, eserinde teorik olarak iştikâk konusunu işlemediği için ona göre iştikâkın kısımları ve kapsamı tefsirindeki iştikâk pratiklerinden hareketle ortaya konmuştur. Ayrıca tefsirindeki iştikâk uygulamalarının anlam yansımaları tespit edilmiş ve bu anlam yansımaları onlarda rol alan faktörler göz önünde bulundurularak tasnif edilip işlenmiştir. Üçüncü bölümde ise İbn ‘Âşûr’un iştikâkını yaptığı kelimeler incelenmiş ve onun iştikâkda benimsediği yöntemi ortaya koymak üzere bir takım uygulamalara yer verilmiştir. Böylelikle İbn ‘Âşûr’a özgü yaklaşımlar ve bu yaklaşımlardan doğan yorumlar ortaya konmaya çalışılmıştır.	
Anahtar Kelimeler: Arap Dili, İştikâk, İbn ‘Âşûr, Tefsir	

ABSTRACT

Title of the Thesis	: Ishtiqaq in Tahir b. Ashûr's al-Tahrîr wa'l-tanwîr
Author	: Abdullah BEDEVA
Advisor	: Prof. Dr. Nusrettin BOLELLİ
Department	: Basic Islamic Sciences
Sub-field	: Arabic Language and Rhetoric
Acceptance Date	: 23.05.2019
Number of Pages	: XI+280
Muhammad Tahir b. 'Ashûr, who was one of the most important scholars of the recent period, authored several works. The most famous of these works is the Qur'anic interpretation titled "et-Tahrîr ve't-tenvîr" (Registry and Explanation), which includes 30 volumes. Ibn 'Ashur wrote this interpretation with an encyclopedic method and tried to explain the verses based on several scientific disciplines. Ibn 'Ashur utilized lingual sciences such as rhetoric, syntax and grammar when explaining the subtleties of the verses effectively. Ibn 'Ashur utilized predominantly etymology in determination the meanings of the words in his interpretation. Due to these characteristics of Ibn 'Ashur's interpretation, the present study investigated his etymological approaches and the impact of these approaches on interpretation of the verses. The present study included three sections. In the first section, the language of the work was generally analyzed in order to better understand the main topic in the study. In the second section, initially the definition of etymology, its categories and its reflections on the meaning were discussed and the categories of etymology and its reflections on interpretation according to Ibn 'Ashur were analyzed. However, since Ibn 'Ashur did not address the topic of etymology theoretically in his work, the categories and the context of etymology were discussed based on his implementation in his work. Furthermore, the reflections of etymological applications on the meaning were determined in his interpretation and these were classified and recorded based on the factors that affected these applications. In the third section, the words that Ibn 'Ashûr investigated etymologically in his work were analyzed and certain applications were presented in order to determine the method he adopted in his work. Thus, the approaches specific to Ibn 'Ashur and the interpretations that arose from these approaches were addressed.	
Key Words: Arabic language, Ishtiqaq, İbn 'Ashûr, tafsir.	

Kısaltmalar

a.g.e.	:Adı geçen eser
a.g.m.	:Adı geçen makale
a.g.md.	:Adı geçen madde
a.y.	:Aynı yer
b.	:İbn
bkz.	:Bakınız
c.c.	:Celle celâluhu
çev.	:Çeviri
DİA.	:Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi
h.	:Hicrî
Hz.	:Hazreti
m.	:Milâdî
MEB.	:Millî Eğitim Bakanlığı
M.Ö.	:Milattan önce
M.S.	:Milattan sonra
Nşr.	:Neşreden
ö.	:Ölüm
s.	:Sayfa
thk.	:Tahkîk
TDK.	:Türk Dil Kurumu
TDV.	:Türkiye Diyanet Vakfı
t.y.	:Yayın tarihi yok
vb.	:ve benzeri
Yay.	:Yayınları
y.y.	:Yayın Yok

Transkripsiyon Sistemi

Bu çalışmada aşağıdaki transkripsiyon sistemi uygulanmıştır.

Arap Alfabeti	ء	ث	ج	ح	خ	ذ	ش	ص	ض	ض	ط	ظ	ع	غ	ق
Büyük Harf	’	Ṣ	C	H	Ḥ	Z	Ş	Ṣ	Ẓ	Ḍ	Ṭ	Ẓ	‘	Ġ	Q
Küçük Harf	’	s	c	h	ḥ	z	ş	s	ẓ	ḍ	ṭ	ẓ	‘	ğ	q

Arap Alfabeti	ال	ـ	ـ	ـ	أى، آ	و	ي	و
Türkçe	el-	e/a	u/ü	ı/î	â / â	û/ ü	î/ î	V/V

Transkripsiyon açısından ayrıca şu hususlar esas alınmıştır:

a) Harf-i ta‘rifle gelen kelimelerin başındaki şemsî ve kamerî harflerin okunuşu belirtilmiş ve harf-i ta‘rifler cümle başında da olsa küçük yazılmıştır. el-Ġâlî, el-Endelusî gibi.

b) Terkip halinde bulunan ifadelerde (kitap adı, şahıs adı vb.) vasl gerektiğinde telaffuz esas alınmıştır. *Ḥaşiyetu’t-Tavdîh ve’t-tanķîḥ li muşkilati kitabi’n-Tanķîḥ* gibi.

c) Terkip halinde bulunan isimler bitişik yazılmıştır. Abdurrahman, Abdullah gibi.

d) Kahire, Mekke, Beyrut gibi dilimizde kullanılan ve anlaşılmasında güçlük çekilmeyen isimlere transkripsiyon uygulanmamıştır.

GİRİŞ

1. Araştırma Hakkında Genel Bilgiler

1.1. Araştırmanın Konusu, Önemi ve Amacı

Kur'ân'ın korunması, anlaşılması ve yorumlanması sebebiyle başlatılan dil çalışmaları, Arap dilinin alt dallarının teşekkül edilmesi sürecini başlatmıştır. Dolayısıyla bu süreçte Arap dilinde nahiv, sarf, belâgat ve lügat gibi ilimler sistematik hale gelmiştir. Kur'ân'ın korunması sebebiyle ortaya çıkan bu ilmi disiplinler de aynı zamanda Kur'ân'ın anlaşılması ve yorumlanmasında önemli bir etken olmuştur.

İlk dönemden itibaren dil faktörü kullanılarak Kur'ân âyetleri yorumlanmaya çalışılmıştır. Bu tür yaklaşımları Hz. Peygamber, sahabe ve tâbiûn dönemine kadar götürmek mümkündür.¹ Zira Abdullah b. Abbas'a (ö. 68/687) nispet edilen *Ġarîbü'l-Kur'ân* adlı eser bu tür çalışmalardandır. Daha sonra mustakil tefsir çalışmaları kapsamında Vâsıl b. 'Atâ'nın (ö.131/748) *Me'âni'l-Kur'ân*'ı, Mukatil b. Süleyman'nın (ö. 150/767) *Vucûh ve Nezâir*'i, bu alanda yapılan çalışmalardandır.² Bu çalışmalar Ferrâ'nın (ö.207/822) *Me'âni'l-Kur'ân*'ını, Ebû 'Ubeyde'nin (ö.209/824) *Mecâzu'l-Kur'ân*'ını, İbn Kuteybe'nin (ö.276/889) *Te'vîlu Muşkili'l-Kur'ân*'ı ve Zemahşerî'nin (ö.538/1144) *el-Keşşâf*'ı gibi eserlerin kaleme alınmasıyla devam etmiştir. Ayrıca Ebu Hâyyân el-Endelûsî (ö. 745/1344) *Semin el-Halebî* (ö. 756/1355) ve İbn 'Âdil ed-Dimeşkî (VIII./XIV. yüzyıl) bu halkanın önemli parçalarındandır. Devam eden bu halkanın son dönemde önemli bir parçası da Muhammed Tahir b. 'Âşûr'dur. İbn 'Âşûr, kaleme aldığı "*et-Taḥrîr ve't-tenvir*" adlı eserinde dil faktörünü yoğun bir şekilde kullanmış ve âyetleri yoğun bir dil kritiğinden geçirerek tefsir etmeye çalışmıştır.

İbn 'Âşûr'un Kuzey Afrika Arap toplumunun büyük sıkıntılar yaşadığı ve Avrupalıların sömürmesine maruz kaldığı bir dönemde yaşaması onu bu sıkıntıların sebeplerini ve çözüm yollarının tespiti konusunda önemli çalışmalara sevk etmiştir.

¹ Mehmet Zülfi Cennet, *Şiî Usûlî Geleneğin Kur'ân Yorumu (Şerif Murteza Örneği)*, Fecr yayınları, Ankara, 2016, s. 241.

² Mustafa Karagöz, *Dilbilimsel Tefsir ve Kur'ân'ı Anlamaya Etkisi*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2015, s. 17-18.

Bu çerçevede tespit ettiği sıkıntılardan birisi de Arapların kendi dilinden uzaklaşmasıdır. Buna bağlı olarak bir toplumun ilerleyebilmesi için kendi diline sahip çıkıp onu özünde olduğu gibi korunmasının gerekliliğini vurgulamıştır.³ Bu durumu, kaleme aldığı bu hacimli çalışmasında, dil faktörünü yoğun bir şekilde etkin kılarak âyetleri yorumlamaya çalışmasına sebep olması muhtemeldir. Tefsirinde dili etkin kullandığı faktörlerden birisi de kelimelerin iştikâkıdır. İbn ‘Âşûr, âyetleri tefsir ederken iştikâk olgusunu yoğun bir şekilde kullanmış ve âyetlerin yorumlanmasında etkin kılmıştır. Biz de bu çalışmamızda İbn ‘Âşûr’un tefsirinde bu denli yoğunlukta kullandığı iştikâk olgusunun etkisini ve Kur’ân âyetlerinin yorumlanmasındaki yansımaları tespit ederek ortaya koymaya çalışılmıştır. Aynı zamanda İbn ‘Âşûr, kendisinden önceki dönemlerde alanla alakalı yapılmış kaynaklardan büyük oranda faydalanmıştır. Bu sayede onların kelime anlamlarını tespit etmelerine yönelik iştikâk yaklaşımlarını bir arada değerlendirme fırsatı bulmuş ve görüşleri süzgeçten geçirerek sunmaya çalışmıştır. Dolayısıyla İbn ‘Âşûr’un tefsiri özelinde yapılan bu çalışma, genel itibarıyla iştikâkın Kur’ân âyetlerindeki etkisini bir bütün olarak sunma mesabesindedir. Böylelikle bu husus çalışmanın önemini farklı bir perspektiften ortaya koymaktadır. Bütün bunların yanı sıra gerek Arap dünyasında gerekse Türkiye’de İbn ‘Âşûr’un tefsirinde iştikâka yönelik çalışmaların olmaması da konuya ayrı bir orijinallik kazandırmaktadır.

Bu çalışmayla dil faktörünü böylesine yoğun ve etkin bir biçimde kullanan İbn ‘Âşûr’un tefsirindeki iştikâk yaklaşımını ve bu yaklaşımların Kur’ân âyetlerinin yorumlanmasındaki yansımalarını ortaya koyma amaçlanmıştır. Ayrıca İbn ‘Âşûr’un tefsirinin geçmiş kaynaklardaki iştikâk yaklaşımlarının çoğunu barındırmaktadır. Bu nedenle yaklaşımları harmanlanmış bir şekilde sunma özelliğine sahiptir. Bu özellikler dikkate alınarak genel olarak iştikâk olgusunun Arap dilindeki etkisinin ortaya konması ve Kur’ân âyetlerinin yorumlanmasındaki katkısının tespit edilmesi de çalışmanın amaçlarındandır.

1.2. Araştırmanın Yöntemi ve Çerçevesi

Araştırma sürecinde öncelikle yapılan çalışma planına göre ilgili kaynak taraması yapılmış ve gerekli kaynaklar temin edilerek konuyla alakalı bölümler

³ Muhammed et-Tahir İbn ‘Âşûr, *Eleyse’s-şubhu bi karib*, Daru’s-Selâm, 2006, s.158.

incelenmiştir. Yapılan inceleme neticesinde gerekli bilgiler ve bulgular çalışmanın ilgili alanlarında harmanlanmış ve değerlendirmeye tabi tutularak işlenmiştir. Bu süreçte konunun ana kaynağı olan İbn ‘Âşûr’un “*et-Taḥrîr ve’t-tenvîr*” adlı eserinde iştikâkla alakalı uygulamalar tespit edilmeye çalışılmıştır. Kaynağın büyük bir kısmı ayrıntılı bir şekilde incelenmiş, bazı kısımları da hızlıca gözden geçirilmiş ve çalışmanın kapsamına giren bilgiler ve bulgular elde edilerek araştırma şekillendirilmiştir.

İbn ‘Âşûr’un “*et-Taḥrîr ve’t-tenvîr*” adlı eserinde iştikâk yaklaşımları adlı bu çalışma, yapılan kaynak taraması neticesinde elde edilen bulgular doğrultusunda İbn ‘Âşûr’un iştikâk olgusuna yaklaşımı, iştikâk yaklaşımlarının âyetleri yorumlamadaki yansımaları ve kelimelerde/kavramlarda iştikâk uygulamaları şeklinde bazı temeller üzerine bina edilmiştir. Çalışma giriş ve üç bölüm olarak tasarlanmıştır. Giriş bölümünde öncelikle araştırmanın konusu, amacı, yöntemi, çerçevesi, geçmişi ve kaynak değerlendirmesi işlenmiştir. Ardından İbn ‘Âşûr’un ilmî yaklaşımlarının daha sağlıklı bir şekilde anlaşılması için yaşadığı dönemde Tunus’un siyâsal, sosyal ve ilmî durumu özet bir şekilde ele alınmaya çalışılmıştır.

Birinci bölümde İbn ‘Âşûr’un hayatı kısaca ele alındıktan sonra çalışmamızın ana konusunun kaynağı olan “*et-Taḥrîr ve’t-tenvîr*” eseri genel olarak dil açısından değerlendirilmiştir. Bu başlıkta konunun dışında olmasına rağmen eserin genel anlamda dil açısından ele alınmasının nedeni çalışmanın konusu olan iştikâkın Arap dilinin bir alanı olmasıdır. Zira eserin dilsel özelliğinin ortaya konması, çalışılan konuyu daha anlamlı ve anlaşılır kılacağı kanaati hâkimdir. Bu başlıkta eser, öncelikle iştikâk konusuna daha yakın ilim dalları olan nahiv ve sarf bakımından ele alındıktan sonra eserde son derece etkin kullanılan belağat konusu incelenmiştir. Dil konusu için bir mütemmîme babından olduğu için eserdeki Arap diline dair kullî kâidler ve istiḥâd meselesine kısaca değinilmiştir. Her ne kadar kraât farklılıkları doğrudan dil konusu kapsamına girmese de netice olarak dil ile alakalı olması bu konuya da temas edilmesi zorunluluğunu ortaya çıkarmıştır. Son olarak bu başlıkta İbn ‘Âşûr’un faydalandığı kaynaklar ele alınarak değerlendirilmiştir. Bu konular ele alınırken sadece meselenin olduğu gibi aktarılmasıyla yetinilmemiş aynı zamanda konu detaylandırılmaya çalışılmış ve İbn ‘Âşûr’un duruşu ve yaklaşımları ortaya konmaya çalışılmıştır.

Çalışmanın ikinci bölümünde ana konuyu oluşturan İbn ‘Âşûr’un tefsirinde iştikâk olgusu ve tefsirdeki yansımaları ele alınmıştır. Tabiki eserdeki iştikâk olgusuna ve tefsirdeki yansımalarına geçmeden önce dilin tanımı, kısımları ve her bir kısmın özellikleri kısaca ifade edildikten sonra Arap dilinde iştikâkın tanımı ve kavramsal çerçevesi, iştikâkın kısımları ve kapsamı ele alınmıştır. Daha sonra İbn ‘Âşûr’da iştikâkın kısımları ve kapsamı irdelenmeye çalışılmıştır. Ancak bu hususta önemli bir sorunla karşı karşıya kalınmıştır. Şöyle ki İbn ‘Âşûr, ne tefsirinde ne de başka bir eserinde iştikâkı teorik olarak işlememiştir. Bundan dolayı İbn ‘Âşûr’a göre iştikâkın kapsamı ve kısımları tefsirinde yaptığı iştikâk uygulamalarından hareketle tespit edilmeye çalışılmıştır. Bu bölümde incelenen son ana başlık ise iştikâkın eserdeki anlam yansımasıdır. Bu başlıkta eserde yapılan tarama neticesinde toplanan bulgular belli başlıklar halinde ele alınarak İbn ‘Âşûr’un iştikâk olgusunu etkin kullanmak suretiyle ulaştığı anlamların yansımaları irdelenerek ortaya konmuştur.

Üçüncü bölümde ise İbn ‘Âşûr’un iştikâkını yaptığı kavramlar ve kelimeler tespit edilerek ele alınmıştır. Bu başlıktaki metot kısa da olsa hem bir kavram çalışması niteliğinde hem de gerekli yerlerde anlam yansımasına da temas edildiği için bir önceki bölümde olduğu gibi iştikâkın anlamdaki etkisini göstermektedir. Değerlendirilecek kelimelerin seçimi ise genel olarak İbn ‘Âşûr’un detaylı olarak iştikâkını yapması veya kendisine has bazı yaklaşımlarda bulunması göz önünde bulundurularak yapılmıştır. Bu tür yaklaşımda bulunduğu kelimelerin yoğunluğu ve kelimelerin hangi kriterlere göre tasnif edileceğine yönelik farklı alternatiflerin bulunması bazı sıkıntıları da beraberinde getirmiştir. Zira kelime yoğunluğu çalışmanın sınırını aşacağı için belli kelimelerin tercih edilmesi karşılaşılan problemlerden biri olmuştur. Bunun içindir ki gerek kelime seçiminin gerek tasnifin belirlenmesinin önemli gerekçelere binaen olması gerekir. Yapılan değerlendirmeler neticesinde çalışmaya bir orijinallik katacağı düşünülen ve İbn ‘Âşûr’a has bir üslup ortaya koyabilecek bir tasnif şekli tercih edilmeye çalışılmıştır. O da kelimelerin iştikâkını yaparken ortaya koyduğu gerekçelerle yaptığı temellendirmeye yönelik bir tasnif sistemidir. Dolayısıyla bu bölümde oluşturulan başlıklar iştikâk temellendirmelerine yönelik olmuştur. Kelime seçimlerinde ise iştikâk yaparken daha çok açıklamalara yer verdiği veya kendisinin farklı bazı yaklaşımlar sergilemeye çalıştığı kavramların tercih edilmesi yoluna gidilmiştir.

Sonuç kısmında ise çalışmamızın genel bir değerlendirilmesi yapılmış ve elde edilen bulgular ve sonuçlar aktarılmaya çalışılmıştır. Böylelikle İbn ‘Âşûr’un tefsirinde iştikâk olgusu ve anlama yansımaları bir bütün olarak belirtilmiştir.

1.3. Araştırmanın Geçmişi ve Kaynakları

İbn Aşur hakkında gerek yurt içinde gerek yurt dışında yüzü aşkın çalışma yapılmıştır. Özellikle Türkiyede yapılan çalışmalar çoğunlukla “*et-Tahrîr ve’t-tenvîr*” adlı tefsiri çerçevesinde olmakla birlikte islam hukuku gibi alanlarda da yapıldığı görülmektedir.⁴ Ancak dil alanında İbn ‘Âşûr ile alakalı bitirilmiş

⁴ İbn ‘Âşûr hakkında yapılmış Türkçe tezlerden bazıları şunlardır: Faruk Vural, *Tâhir İbn ‘Âşûr ve et-Tahrîr ve’t-tenvîr İsimli Tefsiri*, Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, İstanbul, 2002; Mehmet Zülfî Cennet, *Tahir b. ‘Âşûr ve Nesh Anlayışı*, Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, Van, 2010; Muhammed Sadık Kılıç, *Enfâl Süresinin İçerdiği Hükümler ve Tefsîru’t-Tahrîr ve’t-Tenvîr Ekseninde Değerlendirilmesi*, Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul, 2002; Ömer Bayraktar, *Tâhir b. ‘Âşûr ve Gaye Görüşü*, Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, Sakarya, 2002; Şule Eraslan, *Çağdaş İslam Hukukçusu Tahir b. ‘Âşûr’da Maslahat Kavramı*, Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul, 2003; Abdullah Salman, *Borçlar Hukukuyla İlgili Ayetlerin İslam Hukuku Açısından Değerlendirilmesi İbn ‘Âşûr Örneği*, Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, Samsun, 2015.; Murat Akkuş, *Kur’ân’ın Anlaşılmasında Kıraât Farklılıklarının Rolü: et-Tahrîr ve’t-tenvîr örneği*, Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, Rize, 2014. Saim İncel, *İbn ‘Âşûr’un et-Tahrîr ve’t-Tenvîr İsimli Tefsirinde İlmî İ’câz ile İlgili Görüşleri*, Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul, 2010; İbn ‘Âşûr ile alakalı yapılmış Arapça tezlerden bazıları şunlardır: Ahmed İbrâhîm Abdullah Abbâbene, *Tefsîru’l-Âyâtî’l-Kevniyye ‘Inde İbn ‘Âşûr*, Ulûmu’l-İslâmiyye el-Âlemiyye Üniversitesi, Doktora Tezi, Ürdün, 2011. Rîm bint. Hâlid el-Uteybî, *Me’ânî Siyâğı’l-Kur’ân eş-Şarfiyye ve Tenvîfihâ fî Tefsîri İbn ‘Âşûr*, İmam Muhammed b. Suûd Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, Riyad, 2009. Muşrif b. Ahmed Cem’ân ez-Zehrânî, *Eseru’d-Delâlati’l-Luğaviyye fî’t-Tefsîr ‘inde et-Tahir b. ‘Âşûr fî Kitâbihi; et-Tahrîr ve’t-tenvîr*, Ümmü’l-Kurâ Üniversitesi, Usûlu’d-Dîn Fakültesi, Doktora Tezi, Mekke, 2006; Dergâzî Zübeyr, Muhammed Abdusselam es-Suveysî, *Tâhir b. ‘Âşûr ve Ârâuhu’l-Kelâmiyye min Hilâli Tefsîrihi*, Sîdî Muhammed b. Abdillâh Üniversitesi, Doktora Tezi, Fas. t.y.; el-Mehdî Bûkesîr, *Menhecu’s-Şeyh Muhammed et-Tâhir b. ‘Âşûr fî İstidlâli bi’l-hadîsi’n-nebeviyyi’s-şerîf min hilâli tefsîrihi et-Tahrîr ve’t-tenvîr*, Zeytûne Üniversitesi, Usûlu’d-Dîn Fakültesi, Yüksek Lisans Tezi, Tunus, 2006; Muhammed b. Sa’d b. Abdullah el-Karnî, *Muhammed et-Tâhir b. ‘Âşûr ve Menhecu’l fî Tenvîhi’l-Kıraati min Hilâli Tefsîrihi*, Ümmü’l-Kurâ Üniversitesi, Usûlu’d-Dîn Fakültesi, Yüksek Lisans Tezi, Mekke, 2006; Ahmed b. Kasım b. Mezkûr, *el-Munâsebât ve Eşeruhâ fî Tefsîri et-Tahrîr ve’t-tenvîr*, Ümmü’l-Kurâ Üniversitesi, Usûlu’d-Dîn Fakültesi, Yüksek Lisans Tezi, Mekke, 2008; Hâlid b. Muhammed b. Sâlih el-Şehravânî, *İstidrâkât İbn ‘Âşûr ‘alâ Taberî ve İbn ‘Atıyye fî tefsîri et-Tahrîr ve’t-tenvîr*, Ümmü’l-Kurâ Üniversitesi, Usûlu’d-Dîn Fakültesi, Doktora Tezi, Mekke, 2010; İbrâhîm Seyyid Ahmed, *Eseru’s-Siyâk fî Tenvîhi’l-Ma’nâ fî Tefsîri et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, Aynu’s-Şems Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Doktora Tezi, Kahire, 2008; İbrâhîm Ali el-Ca’îd, *Haşâişu binâi’l cümleti’l-Kur’âniyye ve delâlatuhâ’l-belâğîyye fî tefsîri et-Tahrîr ve’t-tenvîr*, Ümmü’l-Kurâ Üniversitesi, Arap Dili Fakültesi, Doktora Tezi, Mekke, 1999; Ahmed Abdülvehhâb b. Ahmed Useyrî, *el-Bedî’u’l-Ma’nevî fî Tefsîri İbn ‘Âşûr*, İmam Muhammed b. Mes’ûd el-İslâmiyye Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, Riyad, 2009; Hânî b. ‘Ubeydullah b. ‘Înâyetillâh es-Sâ’idî, *Mubtekerâtu’l-Kur’ân inde et-Tâhir b. ‘Âşûr*, Ümmü’l-Kurâ Üniversitesi, Arap Dili Fakültesi, Yüksek Lisans Tezi, Mekke, 2013; Salih b. Ahmed Ubeyd el-Ulvî, *İstidrâkât İbn ‘Âşûr alâ Zemahşerî fî Tefsîrihi et-Tahrîr ve’t-tenvîr*, Ümmü’l-Kurâ Üniversitesi, Usûlu’d-Dîn Fakültesi, Doktora Tezi, Mekke, 2015.

akademik çalışmaya rastlamadık. Fakat tespit edebildiğimiz kadarıyla İbn ‘Âşûr’un tefsirinin dil yönüyle alakalı Abdullah Tayfur’un “*Tâhir İbn ‘Âşûr’un Tefsirinde Belâğat İlmi Uygulamaları*”, Osman Ertuğrul’un “*İbn ‘Âşûr Tefsirinde Belâğat Uygulamaları*” ve Remzi Hansu’nun “*Tâhir b. ‘Âşûr’un Şiirle İstîşhâd Anlayışı*” adlı çalışmaları devam etmektedir. Ayrıca Arap dünyasında İbn ‘Âşûr’un tefsirinin dil yönü hakkında Muşrif b. Ahmed Cem‘ân ez-Zehrânî tarafından “*Eseru’d-Delâlati’l-Luğaviyye fi’t-Tefsîr ‘inde et-Tahir b. ‘Âşûr fi Kitâbihi; et-Taḥrîr ve’t-tenvîr,*” adlı çalışma yapılmış ve bu çalışmada da iştikâk konusuna kısa bir bölüm halinde değinilmiştir. Bunun haricinde ise dil konusunda İbn ‘Âşûr’un tefsirinde belâğat uygulamalarına yönelik çalışmalar bulunmaktadır. Dolayısıyla gerek yurt içinde gerek yurt dışında araştırmamızın konusunu tamamıyla inceleyen çalışma bulunmamaktadır.

Konuyla alakalı birinci dereceden kaynak aynı zamanda çalışmanın ana konusunu oluşturan müellifin “*et-Taḥrîr ve’t-tenvîr*” adlı tefsiridir. İkinci dereceden kaynaklar, araştırmada ele alınan her konuya yönelik doğrudan alakalı kaynaklardır. Üçüncü dereceden kaynaklar ise çalışmayla ilgili arada ihtiyaç duyulan bazı kaynaklardır.

Çalışmanın birinci bölümünden bir kısım olan İbn ‘Âşûr’un hayatı ve ilmî kişiliği birçok açıdan kitap ve makale düzeyinde ele alınmıştır. Bu hususa iki temel kaynak öne çıkmaktadır. Bunlardan birisi Belkâsım el- Ġâli’nin “*Min A’lâmi’z-Zeytûne Şeyhu’l-Câmi’i’l-A‘zam Muhammed et-Tahir İbn ‘Âşûr, Ḥayâtuhû ve Âşâruhû*” ve Muhammed el-Habîb İbnu’l-Hoca’nın “*Şeyhu’l-İslâm el-İmâmu’l-Ekber Muhammed et-Tâhir İbn ‘Âşûr*”, adlı eserlerdir. Muhammed el-Habîb İbnu’l-Hoca’nın Tunuslu olması ve ayrıca İbn ‘Âşûr’un öğrencisi olması, bu kaynağı ayrıca önemli kılmaktadır. Bunlarla birlikte İbn ‘Âşûr’un zamanın mevcut sıkıntılarının temel nedenleri ve çözüm yollarına dair kaleme aldığı “*Eleyse’ş-şubḥu bi ḳarîb*” adlı eseri de bu başlığın önemli kaynakları arasındadır. Ayrıca onun hayatını, şahsiyetini ilmi kişiliğini ele alan onun hakkında yapılmış yukarıda zikredilen birçok çalışma bulunmaktadır. Birinci bölümün ikinci kısmı olan eserin dil açısından değerlendirilmesindeki temel kaynak ise aynı zamanda çalışmanın temel kaynağı olan “*et-Taḥrîr ve’t-tenvîr*” tefsiridir. Tefsir, dil açısından ele alınırken birçok ikinci derece kaynaklardan da yararlanılmıştır. Bu kaynaklar genelde Zeccâc’ın, *Meâni’l-*

Kur'ân ve i'râbuhu, Zemahşerî'nin *el-Keşşâf*¹, Semîn el-Ḥalebî'nin *ed-Durru'l-maşûn fî 'ulûmi'l-kitâbi'l-meknûn*, Ebu Ḥayyân el-Endelûsî'nin, *el-Baḥru'l-muḥîṭ*, İbn 'Âdil ed-Dımaşkî'nin, *el-Lubbâb fî 'Ulûmi'l-Kitâb* gibi dilbilimsel tefsir kaynakları; Halil b. Ahmed, el-Ferâhidî, *Kitâbu'l-'ayn*, Muhammed b. Ahmed el-Ezherî, *Tehzîbu'l-luġa*, İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab* gibi sözlük kaynaklarıdır.

Çalışmanın ikinci bölümü iki ana başlık altında ele alınmıştır. Birinci başlıkta genel anlamda Arap dilinde iştikâk olgusu işlendiği için iştikâkın kavramsal boyutuyla alakalı yukarıda zikredilen temel sözlük kaynaklarıyla birlikte Seyyid Şerif el-Cürcanî'nin, *Kitabu't-ta'rîfât*¹ ve et-Tehânevî'nin *Keşşâfu ıstılahâtî'l-funûn* adlı kaynaklar bu başlığın önemli kaynakları arasında yer almaktadır. İştikâk'ın kısımlara ayrılmadan önceki dönemde bu konuda belli bilgilere temas eden ve sözlük eserini iştikâk üslubu üzerine kaleme alan İbn Fâris'in "*Meḳâyîsi'l-luġa*" ve "*eş-Şâhibî fî fıkhi'l-luġa*" adlı eserleri de bu konudaki kaynaklardandır. Ayrıca iştikâkın mahiyeti, kısımları ve kapsamı hususunda da iştikâkı ilk olarak kısımlara ayıran ve sonrakilere bu konuda öncülük eden İbn Cinnî'nin, *el-Ḥaşâ'iş* ve *el-Munşif* adlı eserleri, modern dönemde nahtı da bir iştikâk türü olarak gören ve iştikâkın kısımlarını dörde çıkaran Ahmed Emin'nin *el-İştikâk* adlı eseri ve iştikâk alanında Muhammed b. Ali eş-Şevkânî ile Hanna Terzi'nin "*İştikâk*" adlı eserleri de bu başlığın önemli kaynakları arasında yer almaktadırlar. Son olarak iştikâkı tüm detaylarıyla işleyen ve Türkçede iştikâk alanında tek müstakil eser olan Soner Gündüzözün "*Arapçanın Söz Varlığı*" adlı eseri de önemli kaynaklardandır.

İkinci bölümün ikinci kısmı ile üçüncü bölüm, İbn 'Âşûr'un tefsirinde iştikâk yansımalarını ve uygulamalarını kapsadığı için öncelikle "*et-Taḥrîr ve't-tenvîr*" adlı eser ile birlikte ikinci bölümün ikinci derece kaynakları bu kısımların temel kaynaklarını oluşturmaktadır. Ayrıca İbn Fâris'in "*Meḳâyîsi'l-luġa*"sı, Ferrâ'nın "*Me'âni'l-Kur'ân-ı*", Ebû Ḥayyân "*el-Baḥru'l-muḥîṭ*", İbn 'Atiyye'nin "*el-Muḥarraru'l-vecîz'i*" ve Kur'ân sözlüğü alanında ilklerden olan Râgıb İsfahânî, *el-Mufredât fî ġarîbi'l-Kur'ân*¹ bu bölümlerin kaynaklarından bazılarıdır.

2. İbn ‘Âşûr’un Yetiştği Çevre

2.1. İbn ‘Âşûr’un Dönemine Kadar Tunus’ta Siyasal ve Kültürel Yaşam

Yaşadığı dönem, coğrafya, siyâsal ve sosyal hayat ve ilmî çevre bir müellifin hayatını, ilmî kişiliğini, düşünce yapısını ve eserlerini etkileyen en önemli faktörlerdendir. Bu sebeple müellifin doğup büyüdüğü, eğitim gördüğü, ilmî ve idarî birçok görev üstlendiği Tunus’un on dokuz ve yirminci yüzyıldaki siyasî ve ilmî durumu ve özellikle tarihi süreçte Zeytûne medresesi ve eğitim yapısının bilinmesi müellifi daha iyi tanıma, fikirlerini anlama ve yorumlama açısından önemli olduğunu düşünerek kısaca ele almaya çalıştık.

Tunus, m. ö. 12. yüzyıl civarında İspanya ile Fenike arasında ticaret bağlantılarını kurmak amacıyla Fenikelilerin Kuzey Afrika’da kurdukları kentlerle yerleşik hayata geçmiştir. Yaklaşık 7 asır Fenikelilerin hâkimiyetinde kalan Tunus, M.Ö 146 yılında imparatorluğun önemli yerleşim yeri olan Kartaca’yı ele geçiren Romalıların hâkimiyetine geçer.⁵ İlerleyen zamanlarda Kartaca’yla birlikte Kuzey Afrika’nın farklı yerleşim yerleri de Roma İmparatorluğu’na katılır ve uzun müddet onların hâkimiyetinde kalır. Bu süre zarfında Roma İmparatorluğu Fenike dönemindeki müesseselerin varlıklarını sürdürmelerini sağlar, Utica kentinde kurdukları valilik uhdesinde güvenlik ve ekonomik işlerini yürütmekle yetinir, içişlerini mahalli idarelere bırakır.⁶ M.S 5. yüzyılda yıkılan Roma İmparatorluğundan sonra 430 yılında İspanya’dan gelen Vandalların hâkimiyetine girer. Yaklaşık bir asır Vandalların hâkimiyetinde kalan Tunus, M. 533 yılında Vandalların bölgedeki hâkimiyetlerini kaybetmesiyle Bizanslıların eline geçer.⁷ Bizans, savaş esnasında tahrip olan Kartaca’yı yeniden inşa ederek kuzey Afrika’nın idare merkezi yapar. Müslümanlar bölgeyi fethedene kadar Bizans’ın hâkimiyetinde kalır.⁸ Bölge’nin dinî yapısı Hristiyanlık ve putperestlik idi. Zira Hristiyanlık bölgeye bir müddet hâkim olan Bizans ve Roma’nın dini iken putperestlik ise Berberiler’in inancıydı.

⁵ Muhammed el-Hâdî, eş-Şerîf, *Târîhu Tunus*, Dâru Siras li’n-neşr, Tunus, 1993, s. 17-18.

⁶ eş-Şerîf, *a.g.e.*, s. 26.

⁷ eş-Şerîf, *a.g.e.*, s. 33-34.

⁸ İsmail Yiğit, “Tunus-Tarih”, *DİA*, XXXXI, 388.

Müslümanlar bölgeyi fethetmeden önce bölgenin hâkimiyeti, sahil kısımlarında ve doğu Afrika'da Bizanslıların elinde iken diğer yerlerde Berberiler'den oluşan kabilelerin elindeydi. Bölgede Bizans'ın nüfuzu gerek iktisadî gerekse siyasî olarak zayıflaması Müslümanların bölgeyi fethetmelerini kolaylaştırır. Müslümanlar ilk olarak Hz. Ömer zamanında Kuzey Afrika'da Mısır gibi bazı yerleri fethederek hâkimiyet kurmaya başlar. Hz. Osman'ın hilafeti döneminde Abdullah b. Sa'd b. Ebi Sarh komutasında Afrika'da aralarında Tunus'un Subaytila kenti de bulunan bazı bölgeler fethedilir.⁹ Ancak Müslümanlar içinde cereyan sıkıntılardan dolayı Müslümanların bölgedeki nüfuzu zayıflar ve Tunus ve çevresindeki hâkimiyetlerini kaybederler. Hz. Muaviye'nin Afrika valiliğine tayin ettiği Muaviye b. Hudeyc zamanında Tunus'un önemli bir kesimi tekrar hâkimiyet altına alınır ve 670 yılında 'Ukbe b. Nâfi' tarafından ordunun devamlı kalacağı Kayrevan şehri kurularak Müslümanların oradaki hâkimiyeti güçlenir.¹⁰ Bu süre zarfında fetih alanı genişler ve oradaki halk arasında İslam dini yayılmaya başlar. 8. Yüzyılın başında Afrika valiliğine tayin edilen Musa b. Nusayr tarafından Tunus'un tamamı İslam hâkimiyetine girer. Ömer b. Abdulaziz döneminden sonra uygulanan yanlış ve baskıcı politikalar neticesinde toplumda huzursuzluklar meydana gelir ve isyanlar baş göstermeye başlar. Farklı zamanlarda baş gösteren isyanlar çoğu zaman bastırılır. Ancak 800 yılında Tunus'a vali olarak atanan İbrahim b. Ağleb tarafından Abbasî devletini tanıyan, vergisini veren ve baş şehri Kayravan olan Ağlebî devleti kurulur.¹¹ Yaklaşık bir asır Ağlebîler'in hâkimiyetinde kalan Tunus, 909 yılında Ebû Abdillâh eş-Şii ve Ubeydullah el-Mehdi'nin öncülüğünde başlatılan harekât neticesinde kurulan ve Ağlebî devletine son veren Fatımî devletinin hâkimiyetine geçer (909-973).¹² Daha sonra Cezayir, Fas ve Sicilya'da hüküm süren Ziriler (972-1148), Kuzey Afrika'nın bazı yerlerine hâkim olan Murabıtlar (1056-1147), Merâkeş merkezli Muvahhidler 1130-1269), ve Muvahhidler devletinin parçalanmasından sonra Osmanlı hâkimiyetine kadar Hafsîler (1228-1574) Tunus'un farklı bölgelerinde

⁹ Ebu'l-Abbâs Şihâbuddîn Ahmed b. Abdilvehhâb en-Nuveyrî, *Nihâyetü'l-ereb fî funûni'l-edeb*, (thk. 'Îmâd Ali Hamza-Abdulmecid Turheynî) Dâru'l-kutubi'l-'ilmiyye, Beyrut, 2004, XIX, 260.

¹⁰ eş-Şerîf, *a.g.e.*, s. 40; Yiğit, *a.g.md.* s. 385.

¹¹ eş-Şerîf, *a.g.e.*, s. 42; Yiğit, *a.g.md.* s. 386.

¹² Yiğit, *a.g.md.* s. 386.

hüküm süren topluluklardır.¹³ Tunus şehri, Hafsîler'in bölgedeki güçleri azalınca Kuzey Afrika'ya gelen ve Cerbe adasını harekât üssü edinen bazı Osmanlı denizcileri tarafından 1534 yılında ele geçirilir. Ancak Hafsîlerin son Kralı İspanyollarla birlikte Tunus'u kısa süre sonra geri alır. Yaklaşık kırk yıl süren bu mücadele sürecinde Tunus'ta büyük tahribatlar yaşanır, bölgenin ilmî merkezi olan birçok kütüphane tahribata uğrayarak oradaki kütüphanelerde bulunan binlerce yazma eser telef olur.¹⁴ Tunus, 1574 yılında bir eyalet statüsünde Osmanlı topraklarına katılır. Osmanlı hâkimiyetine girdikten sonra Osmanlıya bağlı eyalet olmasına rağmen özellikle son iki yüzyılda beylik makamında olanlar kendi başlarına rahat hareket edip kendi hukuklarına göre yabancı devletlerle anlaşmalar yapabiliyorlardı.¹⁵ Bu durum da batı sömürgeciliğinin bölgede hızlı bir şekilde yayılmasına olanak sağlamaktaydı.

Tunus'ta sosyal ve kültürel duruma gelince, kuruluşundan itibaren diğer Afrika ülkeleri gibi birçok toplum, inanç ve kültüre ev sahipliği yapmış bir bölgedir. Müslümanlar tarafından fethedilmeden önce toplum iki farklı inanç ve kültüre sahip guruplardan oluşmaktaydı. Birincisi büyük çoğunluğu putperest olan Berberiler ve Kartacalılar ikincisi Roma ve Bizans imparatorluklarıyla bölgeye yerleşen Hristiyanlardı. Müslümanların Tunus'u fethetmesiyle İslâmî davet başlar. Fazla zaman geçmeden ilmî ve dinî irşat yapmak üzere oraya giden sahabeler ve tâbiîn neslinden âlimler vasıtasıyla İslam dini yayılır ve toplumda ilmî ve kültürel seviye belirgin bir şekilde artmaya başlar. Kayrevan'da yaptırılan Cami'u Akabe ile başlayan ilim ve irşad faaliyetleri H. 82 yılında kurulan Tunus şehri ve şehirde yaptırılan Zeytûne Camii'yle hız kazanır. H. II. yüzyılın başlarında yerli halkın tamamına yakın Müslüman olur ve böylelikle İslâmî kültür Tunus'un tamamına hâkim olmaya başlar. Bu iki önemli ilim müessesesi vasıtasıyla birçok âlim yetişir. Ancak ilerleyen zamanlarda uygulanan bazı ırkçı politikalar yüzünden yerli halkta haricilik benzeri bazı itikadî guruplar oluşur. Fakat fazla destek bulamadıkları için etkin bir konuma sahip olamazlar. Abbasîler döneminde Ebu Hanife (ö. 767) ve İmam Mâlik'in derslerine katılan bazı öğrenciler Tunus'a dönüşlerinde bu iki

¹³ Feridun Bilgin, Tunus Üzerinde Osmanlı-İspanyol Hâkimiyet Mücadelesi, *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi*, Cilt. 12, Sayı, 44, 2013, s. 184.

¹⁴ eş-Şerîf, *a.g.e.*, s. 65-66; Muhammed el-Hıdır Hüseyin, *Tûnus ve Câmi'u'z-Zeytûne*, Dârû'n-Nevâdir, Lübnan, 2010, s. 25.

¹⁵ Ahmet Kavas, "Tunus-Osmanlı Dönemi", *DİA*, XXXXI, 391.

mezhebi yaymaya çalışırlar. H. II. Yüzyılda bu iki mezheb Tunus'un tamamına yayılır ve Tunus bu iki mezhebin bölgedeki merkezi haline gelir. Ancak III. yüzyılda Hanefilik mezhebi varlığını yitirir. Mâlikîlik tek mezheb olarak varlığını sürdürür.¹⁶

Ağlebilerin Mu'tezili ile olan yakın münasebetleri neticesinde Mu'tezili resmi mezheb haline gelir. Bu durum fakihler ile yöneticiler arasında büyük sıkıntılara ve olumsuzluklara neden olur. Ayrıca bu dönemde Kayrevan Camiinde Cebriye, Murcie ve İbaziyye gibi gurupların ders halkaları vardır.¹⁷ Ağlebî hükümdarlarından İbrahim Ağlebî döneminde Bağdat örnek alınarak “**Beytu'l-hikme**” tarzı bir araştırma merkezi kurulur ve Bağdat'tan getirtilen Âlimler tarafından eğitim verilerek İslâmî ilimler yanında pozitif ilimler alanında da birçok âlim yetişir. Öte yandan Basra dil ekolüne mensup bazı dilciler öncülüğünde Arap dili çalışmaları başlar ve kısa sürede gelişim göstererek birçok dil âlimi yetişir.¹⁸ Bununla birlikte emirlerin şairlere gösterdikleri ilgiden dolayı şiir ve edebiyat alanında da büyük oranda gelişim meydana gelir.

Ağlebî hâkimiyetine son veren Şia Fatımî devleti döneminde ilmî baskılar uygulanmaya başlar. Hanefî ve Mâlikî fakihlerin dersleri yasaklanarak birçok Âlim hapse atılır ve ilmî alanda büyük sıkıntılar yaşanır.¹⁹ Ziriler ile birlikte Fatımî döneminde fakihlere uygulanan baskılar son bulur ve Mâlikîlik mezhebi tekrar yaygın hale gelir. Ayrıca Kayravan'da yetişen Eş'arî kelamcılar vasıtasıyla Eş'arîlik, Ağlebîler döneminde hâkim olan Mu'tezili ve Fatımîler döneminde Hâkim olan Şiiğin yerini alır. Hafsîler döneminde ilmî alanlarda önemli faaliyeteler yapılarak Ebu Zekeriya'nın sarayında ve Zeytune'de kütüphaneler yaptırılır. Yaptırılan bu kütüphanelerde on binlerce kitap bulunuyordu. Ancak İspanyolların Kuzey Afrika'daki işgalinden dolayı Tunus ve çevresinde büyük sıkıntılar yaşanır, birçok kütüphane tahrip edilir ve âlimlerin çoğu bölgeyi terk etmek zorunda kalır. Osmanlının bölgeye hâkim olmasıyla birlikte bölgeyi terk eden bazı âlimlerin geri gelmesiyle ilmî ve kültürel anlamda yeniden canlanma başlar ve Hanefilik mezhebi

¹⁶ Yiğit. *a.g.md.*, s.394.

¹⁷ Yiğit. *a.g.md.*, s.394.

¹⁸ Şevkî Dayf, *Tarihü'l-edebi'l-'Arabî*, Daru'l-me'ârif, 1992, IX, 173; Yiğit. *a.g.md.*, s.394.

¹⁹ Yiğit. *a.g.md.*, s.394.

tekrar yaygınlaşmaya başlar.²⁰ 17. yüzyılda Murâdî hanedanının idaresindeki Tunus'ta genel anlamda ilmî ve sosyal hayatta istikrarlı bir dönemin başladığı söylenebilir. İspanyada uygulanan Hristiyanlaştırma politikası ve baskılardan kaçarak Tunus ve yakın bölgesine yerleşen Endülüslü âlimlerin katkısı ve inşa edilen yeni medrese ve camilerle bu istikrar yaklaşık bir asır devam ettirilmeye çalışılır.²¹ 18. Yüzyılın başlarında idareyi ele geçiren Hüseyini hanedanlığı iktidarında özellikle Ali Paşa öncülüğünde iktidar mücadelesinden kaynaklı kanlı ayaklanmalar meydana gelir ve büyük sıkıntılar yaşanır. Ayaklanmalardan sonra idarenin başına geçen Ali Paşa güttüğü kötü ve baskıcı politikalar yüzünden Tunus'ta gerek ilmî gerek kültürel ve sosyal olumsuzluklara sebebiyet verir. 1756 yılında Ali Paşa'nın öldürülmesi ve yönetimin değişmesiyle Tunus'ta tekrar olumlu hava hâkim olmaya başlar. Daha önce baş gösteren veba salgınının da ortadan kalkmasıyla nüfusta hızla artış meydana gelir, iktisâdî alanda iyileşmeler olur ve ticarete büyük oranda artış sağlanır.²² İktisâdî alandaki bu olumlu durum toplumun günlük yaşantısına da büyük oranda olumlu yansımış olur. Tunus'taki bu durum 1814 yılında Hamude paşanın vefatıyla ıslahat faaliyetleriyle farklı bir mecraya girmiş olur. 1798 Napolyon'un Mısırı işgal etmesi ve beraberindeki farklı alanda uzman heyetlerin faaliyet ve çalışmaları Mısırı etkilediği gibi Kuzey Afrika'daki yakın bölgelerde de etkisini gösterir. Batılı ülkelerdeki gelişmeleri gören Müslümanlar ilk etapta iktisâdî ve askerî alanda modernleşme sürecine girmeye başlar. 1830 senesinde Tunus beyi Hüseyin Bey Avrupa'dan getirttiği uzman askerler aracılığıyla yeni modern askerî birlikler kurmaya başlar²³ ve böylelikle Tunus'ta İbn 'Âşûr'un doğduğu yüzyılda batıdan alınan bazı uygulama ve faaliyetlerle modernleşme süreci hız kazanmaya başlar.

2.2. Tahir b. 'Âşûr'un Yaşadığı Dönemde Siyâsal, Sosyal ve İlmî Durum

Bir önceki başlıkta kuruluşundan itibaren Tunus'un tarihi geçmişiyle alakalı bilgi verilmeye çalışıldı, bu başlıkta ise İbn 'Âşûr'un yaşadığı dönemin siyâsal ve kültürel durumu ana hatlarıyla ele alınacaktır. Ancak bu başlığın kapsamına, 1832 yılında Tunus'un başına geçen Ahmed Bey dönemi de dâhil edilecektir. Zira bu

²⁰ Yiğit. *a.g.md.*, s.396.

²¹ eş-Şerîf, *a.g.e.*, s. 77-80; Yiğit. *a.g.md.*, s.396.

²² Muhammed el-Hâdî, *a.g.e.*, s. 84-86.

²³ İsmail Hakkı Göksoy, *Çağdaş İslam Ülkeleri Tarihi*, Fakülte Kitabevi, Isparta, 2008, s. 50.

dönem, İbn ‘Âşûr’un yaşadığı dönemde güdülen siyaset ve yapılmaya çalışılan ıslahat faaliyetlerinin başlangıç noktasıdır.

2.2.1. Siyâsal Ortam

Yaklaşık üç asır Osmanlı hâkimiyetinde kalan Tunus, Batı dünyasının özellikle kuzey Afrika’da uyguladığı diplomatik misyon şeflikleriyle 19. Yüzyılın başlarında Hammûde Paşanın ölümüyle Fransa’nın etkisi altına girer ve Böylelikle Fransa’nın Tunus’taki hâkimiyeti güçlenmeye başlar. 1837 yılında Osmanlı tarafından beylerbeylik verilen Mustafa beyin ölümüyle yerine Ahmed Bey geçer. Ancak Çengeloğlu Tahir beyin Trablusgarp’tan gelen donanmasının müdahalesiyle Ahmed Bey Fransa’ya olan ilişkilerinden dolayı görevden uzaklaştırılır. Fakat Fransızların desteğiyle beylik makamına tekrar oturur.²⁴ Şüphesiz Fransanın desteğiyle oluşan beylik makamı Fransa’nın Tunus’taki etkisinin artırmasına sebep olur.

19. yüzyılın sonlarında Osmanlının güç kaybetmesi ve Fransa’nın bölgede çıkardığı savaşlar neticesinde Tahir b. ‘Âşûr dünyaya gelmesinden iki yıl sonra Fransızlar bazı bahaneler öne sürerek Tunus’u işgal eder ve ülkede manda yönetimini kurar. Bu duruma daha fazla mukavemet edemeyen Tunus emiri Ali Bey Fransızlarla 8 Haziran 1883 yılında Mersâ antlaşması yapar ve böylelikle Tunus, himaye adı altında Fransa’nın idaresine girer.²⁵ Fransa’nın himayesine girdikten sonra 1884 yılına kadar her alanda Fransa’nın hâkimiyeti sağlanır ve Tunus beyi sembolik olarak görevine devam etmek zorunda bırakılır. Gerçek hâkim ise Fransa’yı temsil eden büyükelçi ve aynı zamanda beyin dışişleri bakanıydı. Beylik tarafından çıkarılan kararnameleri o da imzalardı.²⁶ Yaklaşık çeyrek asır Fransa’nın sömürgesine kaşı fazla direniş gösterilmemiştir. Ancak dikte edilen uygulamalar ve politikalar neticesinde ülkede 1906 yılından itibaren mevcut idareye karşı direnişler başlar. Reform edilmiş Tunus ve Fransız okullarından mezun olanlar, zaman içinde genç Tunuslular ismiyle siyâsî teşkilatlanmaya giderler. 1907 yılında “*The Tunisian*” adlı dergiyi çıkarırlar ve “Genç Tunus” partisini kurarlar. 1911 yılında sömürgeye karşı küçük çaplı da olsa ayaklanmalar meydana gelir ve on yıl kadar bu ayaklanmalar

²⁴ Kavas, *a.g.md.* s. 390.

²⁵ Kavas, *a.g.md.* s. 391; Göksoy, *a.g.e.*, s. 52.

²⁶ İslam Ansiklopedisi, “*Tunus*” MEB yayınları, 1997, XII/II, 78.

bastırılmaya çalışılır. 1920 de Abdülaziz Salibi liderliğinde üyelerinin çoğu Zeytune mezunları ve toplumda tanınmış kişilerden oluşan aynı zamanda Tunus'un ilk siyâsî partisi olan Düstûr partisi kurulur ve böylelikle Fransa sömürgeciliğine karşı ilk siyâsî mücadele başlamış olur. Bir müddet Paris'te eğitim gören Habib Burgiba ve Mahmud Materi gibi liderlik vasfına sahip kişiler radikal görüşlerinden dolayı Düstûr partisinden ayrılarak 1933 yılında laik düşünce ekseninde yeni Düstûr partisini kurarlar.²⁷ Fransa'nın çıkarlarını korumak üzere bağımsızlık talep eden Habib Burgiba'nın talebi kabul edilmemesi neticesinde parti üyeleri tarafından Fransa malları boykot edilir ve ülkede parlamenter sisteme dayalı bir idarenin kurulmasına yönelik faaliyetler başlar. Ancak bu hareketlenmeler neticesinde Yeni Düstûr yöneticileri sürgün edilir. İkinci dünya savaşı sırasında Fransa'nın Almanya karşısındaki hezimetini Tunus'a da sirayet eder, Fransa'nın Tunus'taki otoritesinin zayıflanmasına yol açar ve toplum daha çok teşkilatlanmaya başladı. 1942 yılında Tunus beyinin değişmesi ve Fransa'nın savaştan dolayı maruz kaldığı sıkıntılar neticesinde, daha önce bastırılan faaliyetler daha güçlü bir şekilde yeniden başlar.²⁸ Buna binaen gerçekleştirilen ayaklanmaların sonlandırılmasına yönelik yapılan görüşmeler netice vermeyince kanlı olaylar meydana gelir ve sıkıyönetim ilan edilir. Ancak 1949 yılından itibaren Fransızlara karşı bağımsızlık için çeşitli devrelerde ve farklı öncüler vasıtasıyla yoğunluk kazanan direnişler ve Fransa'nın 1950 den sonra Vietnam'da yaşadığı mağlubiyetten kaynaklı sıkıntılar neticesinde çözüm için yoğun görüşmeler başlar ve 1955 baharında Tunus'a özerklik statüsü verilir. Yaklaşık bir yıl sonra 20 Temmuz 1956 yılında bağımsızlığına kavuşur. Yaklaşık bir yıl kraliyet olarak yönetilen Tunus'ta 27 Temmuz 1957 yılında cumhuriyet ilan edilir ve Burgiba devlet başkanlığına seçilir. Böylece Tunus idaresi Yeni Düstur partisinin eline geçer ve Burgiba 1987 yılına kadar Tunus başkanı olarak görevini sürdürür.²⁹ Tunus, 1958 yılında Arap birliğine 1969 yılında da İslam Konferansı Teşkilatına üye olur.

2.2.2. Sosyal ve İlmî Ortam

19. yüzyılın başlarında siyâsal durumda olduğu gibi sosyal, kültürel ve eğitim alanında da farklı bir durum cereyan etmeye başlar. Bu değişimin temel nedeni

²⁷ Büyük Larousse, "*Tunus*" Milliyet Gazetecilik A.Ş. İstanbul, XXV, 1150; Göksoy, *a.g.e.*, s. 53-54.

²⁸ eş-Şerîf, *a.g.e.*, s.125.

²⁹ Göksoy, *a.g.e.*, s. 53-54.

Mısır'da ve diğer bazı İslam ülkelerinde olduğu gibi Tunus'ta da 1830 yılında Hüseyin Bey döneminde başlatılan ve daha sonra devam eden ıslahat çalışmalarıdır.³⁰ Bu minval üzere 1832 yılında Tunus'un beyliğine gelen Ahmed Bey Avrupa geleneğini fazla benimser Avrupa halkına imtiyazlar verir ve Fransa'dan subaylar getirterek kurduğu askerî okullarda ders verdirtir. Burada eğitim gören gençler Tunus'ta önemli mevkilerde yer alır.³¹ Bu süreçte, önemli bir kısmı Avrupalı Tüccarlar, müsteşarlar ve konsolosluklardan oluşan heyetler eliyle ıslahat siyaseti hız kazanır. Bu ıslahatları gerçekleştirmek için Tunus Beyi Avrupa mallarını satın almak için büyük harcamalara gider ve devlet kısa sürede uluslararası büyük borçlanmalara girmeye başlar. Zaman geçtikçe ekonomik kriz büyür ve ülke 1869 yılında kurulan ve Fransız, İtalyan ve İngiliz üyelerden müteşekkil Uluslararası finans Kuruluşu vesayeti altına girerek büyük oranda borçlanır. Bu durumdan kaynaklı meydana gelen malî açığın kapatılması için özellikle tarım alanlarında halka yüklenen ek vergiler³² toplumda ciddi malî sıkıntılara sebep olduğu gibi Avrupalıların Tunus üzerindeki nüfuzunun kolaylaştırır ve sosyal ve eğitim hayatın olumsuz yönde etkilenmesi kaçınılmaz bir vaziyet alır. Mevcut yönetimin uyguladığı sıkıntılı politikalar neticesinde ülkede hem malî hem de siyâsî olumsuzluklar artmaya başlar. Bu durumda yöneticiler ile halk arasında büyük sıkıntılara neden olur. Aslında sömürge zihniyetinin bu tür politikadaki temel amaçlarından birisi de mevcut yönetimi iktisâdî alanlarda yanlış politikalara zorlayarak halkı onlara karşı kışkırtmak ve daha sonra atacağı adımlarla halkın teveccühünü kazanarak daha rahat tutunabilmektir.

Tunus'u işgal eden Fransa, kısa sürede hâkimiyeti ele geçirir ve 1884 yılına kadar eğitim, malî, iletişim ve tarım gibi tüm hizmet birimlerini kendi denetimleri altına alır. Yerli halka ayrı Avrupalılara ayrı mahkemeler kurulur ve Tunus'a daha çok Avrupalının yerleşmesini sağlamak için üyelerinin çoğu Fransızlardan oluşan mahkemeler kararıyla yabancılara gayrimenkul edinme hakkı tanınır³³ böylelikle verimli toprakların önemli bölümü Avrupalılara peşkeş çekilir ve Fransız vatandaşlar

³⁰ Göksoy, *a.g.e.*, s. 50.

³¹ Kavas, *a.g.md.* s. 390.

³² İslam Ansiklopedisi, XII/II, 79.

³³ İslam Ansiklopedisi, XII/II, 79.

ülkenin arazilerinin yaklaşık beşte birine sahip olur.³⁴ 20. Yüzyılın başlarında Fransızların, resmen Tunus'a yerleştirilmesi politikası güdülür ve Fransız vatandaşların sayısı hızla artmış olur. Avrupa'dan getirilen halk Tunus'a yerleştirildiği gibi zamanla Fransa özellikle Yahudiler başta olmak üzere Tunus halkına da vatandaşlık vermeye başlar, Fransa bu uygulamasıyla hem daha az göç verecek hem de yerli halk ile oradaki hâkimiyetini güçlendirecekti. Fransa 1930'lu yıllarda meydana gelen uluslararası malî sıkıntıları fırsata çevirmeye çalışarak iktisâdî alanda birçok uygulamalarla birlikte Avrupa vatandaşlığını cazibe haline getirir ve böylelikle halk Fransa vatandaşlığına büyük teveccüh gösterir.³⁵ 1881Yılında Avrupalı vatandaş sayısı 12000 iken 1931 yılı itibariyle bu sayı 184000'e ulaşmış ve 1951 yılında 180000'i Fransız olmak üzere 250000'i bulur.³⁶ Güdülen bu politikalar neticesinde yerli halk ikinci sınıf muamelesi görür ve birçok önemli resmi görevlerde Fransız vatandaşlar çalıştırılır.³⁷ Tunus'ta artan batılı nüfus, zaman içerisinde yerli halkı gelenek ve kültürel açıdan etkiler. Yerli halk batılı geleneklere ve yaşam tarzına karşı olmalarına rağmen zamanla bu yaşam tarzını benimser hale gelir.³⁸

Fransız işgalinden önce batı dünyasında meydana gelen gelişmelerden etkilenerak birçok alanda başlatılan ıslahat ve reforma dayalı bazı değişiklikler eğitim ve ilmî alanlarda da önemli derecede ortaya çıkmaya başlar. Bu alanda ilk olarak 1840 yılında açılan harp okuluyla batı tarzı eğitime adım atılmış olur. 1845'te ilk Matbaa açılması ve 1860 yılında Tunus'un yetiştirdiği önemli edebiyatçılardan Hayreddin Paşa tarafından ilk gazete çıkarılmasıyla gerek ilmî gerek siyâsî gerekse kültürel gibi farklı alanlarda kaleme alınan yazı ve makalelerle toplum, gelişen olayları daha çok takip etme olanağına sahip olmaya başlar. Avrupa idare sistemini benimseyen Hayreddin paşa farklı alanlarda uygulamaya çalıştığı ıslahatları eğitim alanında daha çok uygulanmaya çalışıldığını görmek mümkündür. Bu uygulamalar gerek siyâsî gerekse ilim adamlarından önemli bir kesim tarafından desteklenmiştir. Zira eğitimim içerik ve üslup açısından ıslahı, Batı sömürgesine karşı Tunusun içinde

³⁴ Göksoy, *a.g.e.*, s. 52; Hasan Muhammed Cevher, *Tunus*, Dâru'l-mearif, Mısır, 1961, 52.

³⁵ eş-Şerîf, *a.g.e.*, s.121.

³⁶ eş-Şerîf, *a.g.e.*, s.101.

³⁷ Muhammed Cevher, *a.g.e.*, s. 52.

³⁸ İslam Ansiklopedisi, XII/II, 79.

bulunduğu çağın sıkıntılardan kurtulmasının olmazsa olmazları olarak görülmekteydi.

Hayreddin Paşa 1876 yılında devlet memuru yetiştirmek amacıyla daha sonraki zamanlarda İbn ‘Âşûr’un da dersler verdiği Sadıkiyye kolejini kurarak Batı tarzı eğitimin yaygınlaşmasında önemli adımlar atmaya çalışır.³⁹ Tunus’un Fransa hâkimiyetine girmesiyle Fransa eğitim sistemi, açılan kilise okulları ve devlet okullarıyla teşvik edilir. Açılan bu okullarda öğrenci yetiştirmekle birlikte birçok Tunuslu Fransa’ya tahsil için gönderilir.⁴⁰ Bunun yanında modern çağın gelişen şartlarına ayak uydurulması amacıyla geleneğe bağlı ulemadan büyük tepkilere maruz kalmasına rağmen⁴¹ Zeytune medresesine yeniliğe açık yöneticiler atamaya çalışır.⁴² Büyük çoğunluğu Sadıkiyye mezunlarından oluşan bir grup geleneksel İslâmî eğitime yeni bir yön vermek için Cem‘iyyetu’l-Halduniyye’yi kurarlar.⁴³ Bu cem‘iyyetin temel hedefi, başta Zeytûne medresesi olmak üzere diğer İslâmî eğitim veren kurumlarda dinî ilimler ile birlikte Felsefe, Matematik, Tarih, Coğrafya ve iktisat gibi pozitif ilimlerinde yer edinmesi ve bu ilimlerin Arap dili ile okutulması idi. Bu doğrultuda özellikle ülkenin en önemli eğitim kurumu olan Zeytûne’de eğitimin tekrar gözden geçirilmesi amacıyla ilgili bakan riyasetinde, üyeleri bazı Zeytûne âlimlerinden ve Fransız eğitim işleri müdüründen oluşan komisyon kurularak eğitimde ıslahat işleri hızlandırılmaya başlanır.⁴⁴ Şunu belirtmekte fayda vardır eğitim ıslahatı için kurulan eğitim komisyonlarında devamlı Fransa’nın üst düzey temsil edilmesi bu komisyonların bağımsız çalışmadığının bir göstergesi olmakla birlikte İslâmî hassasiyetlerinden dolayı geleneğe bağlı birçok âlimin karşı çıkmasına sebep olmuştur.

20. yüzyılın başlarında eğitimde ıslahat projeleri hız kazanır 1910 yılında İbn ‘Âşûr’un da hükümet temsilcisi olarak katıldığı komisyon çalışmaları neticesinde

³⁹ Yiğit, *a.g.md.* s. 396.

⁴⁰ 1985 ve 1912 yılları arasında 3000 Tunuslu öğrenci Paris’e eğitim için gönderildi. Göksoy, *a.g.e.*, s. 52.

⁴¹ Modern eğitim sistemine ulemanın karşı çıkarak tepki göstermesinin temel nedeni, bu eğitim sisteminin dili Fransızca olması ve aynı zamanda eğitimin idaresi Fransızların elinde bulunmasıydı. Bu da tabii olarak dinî hassasiyeti ön planda tutan ulemayı endişelendirmekteydi.

⁴² Göksoy, *a.g.e.*, s. 50.

⁴³ Yiğit, *a.g.md.* s. 396.

⁴⁴ Muhammed Aziz İbn ‘Âşûr, *Câmi’u’z-Zeytûne el-Mu‘allimu ve ricâluhu*, Dâru Seras, Tunus, 1991, s. 115.

Zeytûne'nin, Kayravan, Susse, Safakes, Tuzer ve Kafsa şehirlerinde olmak üzere beş yeni eğitim şubesinin açılması kararlaştırılır. Ancak ülkenin içinde bulunduğu malî sıkıntılar nedeniyle bu şubelerin işleyişi fazla sağlıklı yürüyemedi.⁴⁵ Buna benzer yapılan birçok çalışmalar neticesinde Tunus'un eğitim sisteminde gerek metot gerek içerik açısından büyük değişiklikler meydana gelir. Çağdaş ilimler birçok eğitim kurumunda Arapça olarak verilmeye başlanır. Bu eğitim sisteminde yetişen birçok genç ülkede yeni nesil akımları başlatır ve Tunus'un bağımsızlığını elde etmede büyük katkı sağlamış olur.⁴⁶

Sonuç olarak İbn 'Âşûr'un yaşadığı dönemdeki gerek siyâsî gerek kültürel gerek sosyal hayattaki ortam ve hareketlenmeler onun düşünce dünyasında, eğitim metodundaki anlayışında ve alana yönelik faaliyetlerinde büyük oranda etkili olmuştur. Ancak İbn 'Âşûr'un siyâsî faaliyetlerde ve bağımsızlık sürecindeki mücadelelerde doğrudan müdahil olduğunu görmek mümkün değildir. Zira o, içinde bulunan sıkıntıların giderilmesi hususunda birçok reformcu kimliğe sahip ilim erbabının yaptığı gibi bütün çabasını eğitim alanında ortaya koymaya çalışmış ve genç yaşta kaleme aldığı "*Eleyse's-şubhu bi karîb*" eserinden de anlaşılacağı üzere mevcut eğitim sistemiyle içinde bulunulan sıkıntıları giderilmesi ve sömürgecilikten kurtulup bağımsızlığı elde etmenin mümkün olmadığı kanaatine sahip olmuştur. Ona göre sosyal hayatın düzene girmesi ve İslam toplumunun kendi ayakları üzerinde dimdik durup bütün sıkıntıları bertaraf etmesinin tek çıkış yolunun eğitim sisteminin revize edilerek çağın şartlarını iyi okuyabilen ve bu minvalde çözüm üretip sıkıntıları bertaraf edebilen gençliğin ve ilim erbabının yetişmesiyle mümkün olur.

⁴⁵ Muhammed Aziz, *a.g.e.*, s. 115.

⁴⁶ Göksoy, *a.g.e.*, s. 53.

BİRİNCİ BÖLÜM

TÂHİR B. ‘ÂŞÛR VE ET-TAHRÎR VE’T-TENVÎR ADLI ESERİ

1.1. Tahir b. ‘Âşûr’un Hayatı

1.1.1. Ailesi

Tahir b. ‘Âşûr kuzey Afrika bölgesinde birçok âlim yetiştiren Endülüs asıllı Aşûriyye ailesine mensuptur. Aşûriyye ailesi, Tahir b. ‘Âşûr’un büyük dedesi ‘Âşûr’a nisbetle bu ismi almıştır. Fas’ın Merakeş şehrinde bulunan İdrisilere mensup olan Ata ‘Âşûr, Endülüs’te uygulanan baskı ve Hristiyanlaştırma politikasından dolayı 1030/1621 yılında göç ederek Fas’ın Sela kentine yerleşir.⁴⁷ Aşuriyye ailesi burada bir müddet kaldıktan sonra İbn ‘Âşûr’un büyük dedesi Muhammed İbn ‘Âşûr (ö. 1699) zamanında yaklaşık 1060/1648 yılında Sela kentinden ayrılarak Tunus’a yerleşir.⁴⁸

Büyük âlimlerin yetiştiği aile, kısa zamanda ün salarak toplum nezdinde saygınlık kazanmıştır. Bu şöhretin Tunus’a göç eden büyük dede Muhammed b. Aşur ile başladığını söylemek mümkündür. Büyük dede İbn ‘Âşûr’un çağdaşı olan Muhammed b. Muhammed el-Endelusî’nin onun hakkında kaleme aldığı hayat tercümesinde kendisinden övgüyle bahsederek dünyalık menfaatten uzak daima ilim ile meşgul olarak hayatını topluma adayan bir şahsiyet olduğunu ve büyük âlimlerin kendisine gelip ilmî olarak istifade ettiklerini söylediği aktarılmaktadır. Abdulkadir b. Muhammed, İdris b. Muhammed, Muhammed b. Abdulkadir, Hamde ismi ile meşhur olan Muhammed b. Muhammed ve İbn ‘Âşûr’un üzerinde büyük etki bırakan ve Aşuriyye ailesinin önde gelen âlimlerinden olan Muhammed Tahir b. Muhammed gibi ilim adamları bu ailede yetişmiş önemli şahsiyetlerdir. Bu ailede yetişen önemli şahsiyetlerden biri de İbn ‘Âşûr’un dedesi ve aynı zamanda adaşı olan Muhammed

⁴⁷ Belkâsım el- Gâli, *Min a’lâmi’z-Zeytûne Şeyhu’l-Câmi’i’l-A’zam Muhammed et-Tahir İbn ‘Âşûr, hayâtuhû ve âşâruhû*, Dâr-u İbn Hâzım, Beyrut, 1996, s. 35; Atilla Çetin, “İbn ‘Âşûr Muhammed Tahir” *DİA*, XIX, 332; Muşrif b. Ahmed Cem’ân ez-Zehrânî, *Eseru’d-Delâlati’l-Lugaviyye fi’t-tefsîr ‘inde’t-Tâhir b. ‘Âşûr fi kitâbihi; et-Taḥrîr ve’t-tenvîr*, Câmi’atu Ummu’l-kura, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Mekke, 2006, s. 16.

⁴⁸ Muhammed el-Ḥabîb İbnu’l-Ḥoca, *Şeyhu’l-İslâm el-İmâmu’l-Ekber Muhammed et-Tâhir İbn ‘Âşûr, Dâru’l-‘arabiyye li’l-Kitab*, Tunus, 2008, s.147.

Tahir. b. Âşûr'dur. Ailenin saygınlığının kazanmasında büyük pay sahibi olan dede İbn 'Âşûr, yüksek tahsilini bitirdikten sonra Zeytûne medresesinde ders vermiş ve daha sonra birçoğunun Zeytûne de hocalık yaptığı, Muhammed Azîz Bû Attûr, Yûsuf Ca'ît, Ahmed İbnü'l-Hoca, Sâlim Bû Hâcib ve Müftü Muhammed en-Neccâr gibi birçok öğrenci yetiştirmiştir. Dede İbn 'Âşûr Tunus'ta ilmî faaliyetler yapmakla birlikte Tunus Valisi Ahmet Paşa tarafından kâdi'l-kudât olarak seçilmiştir. Vali Muhammed Sadık Paşa zamanında Mâlikî Müftüsü tayin edilen dede İbn 'Âşûr aynı zamanda evkaf idaresi müdürlüğü görevlerini de yürütmüştür.⁴⁹ Tunus'un önde gelen âlimlerinden olan dede İbn Aşur, *Haşiye 'ala'l-Katri'n-neda*, *Şerhu Burdeti'l-Bûşirî*, *Haşiye 'ala'l-Mahallî ala Cem'i'l-cevami'*, *Haşiye 'ala'l-Eşmûnî ve Haşiye 'ala'l-İsâm*, gibi farklı alanlarda birçok eser de yazmıştır.⁵⁰ İbn 'Âşûr'un babası Muhammed İbn 'Âşûr babası gibi ilmî eserlere sahip olmasa da evkaf idaresi müdürlüğü gibi idârî görevlerde bulunmuştur.⁵¹

1.1.2. Doğumu ve Vefatı

Muhammed Tahir b. Muhammed b. Muhammed Tahir b. Muhammed eş-Şazeli b. 'Âşûr. 1296/1879 yılında başkentten 20 km uzaklıktaki Akdeniz'e kıyısı olan Tunus'un Marsa kentinde dünyaya gelmiştir.⁵² Anne tarafından dedesi ve aynı zamanda başbakan olan Muhammed Aziz Bû Attûr'un ve Babası Muhammed'in himayelerinde yetişmiştir. Babası ve dedesi kendisinin de dede İbn 'Âşûr gibi her yönüyle ideal bir şahıs olarak yetişmesi için büyük çaba göstermişlerdir.⁵³ İbn Âşûr, 1976 yılına Tunus'ta vefat etmiştir.

1.1.3. Eğitim Hayatı, Hocaları ve Eserleri

1.1.3.1. Eğitim Hayatı

İbn 'Âşûr eğitimine 1891 yılında Tunus'ta evlerinin yakınında bulunan Ebu Hadid mescidinde Mukri Muhammed el-Hiyar'ının yanında hafızlık yaparak başlamıştır.⁵⁴ Zeytûne medresesine girmeden önce hazırlık mahiyetinde bazı dersler

⁴⁹ Gâli, *a.g.e.*, s. 35; Çetin, *a.g.md.* s. 332; el-Hıdır, *a.g.e.*, s. 136.

⁵⁰ Gâli, s. 35.

⁵¹ Gâli, *a.g.e.*, s. 35.

⁵² Muhammed Bûzeyne, *Meşâhiru't-Tunusiyyîn*, y.y, 1992, s.535; İbnu'l-Hoca, *a.g.e.*, s.147.

⁵³ Gâli, *a.g.e.*, s. 37; Ahmet Coşkun, "İbn 'Âşûr Muhammed Tahir", *DİA*, XIX, 333.

⁵⁴ İbnu'l-Hoca, *a.g.e.*, s. 148; Gâli, *a.g.e.*, s. 37.

görmüştür. Bu derslerin bir kısmı şeyh Ahmed b. Bedr el-Kafî'nin yanında okuduğu Arap dili eğitimidir.⁵⁵ İbn 'Âşûr ilk eğitimine dair şöyle demektedir: *"Şayet eğitimim ilk yıllarında bana eğitimin metotları ve kuralları yeterince öğretilmiş olsaydı yeteneklerimi iktisatlı kullanır ve daha çok bilgi elde ederdim"*.⁵⁶ İbn 'Âşûr'un bu sözleri, daha sonra reformlar yaptığı alanlarından biri olan mevcut eğitim sistemine dair bir eleştiri mahiyetindedir.

İbn 'Âşûr 1310/1893 yılında 14 yaşındayken Zeytûne medresesindeki eğitim hayatına başlar. Babası ve anne tarafından dedesinin desteği, kendisinin de ilme olan merakı, üstün zekâsı ve kendisine uygulanan özel program sayesinde kısa zamanda ilimde önemli mesafe kateder. Zeytûne'deki eğitimi sırasında, Şeyh Salih eş-Şerif, Şeyh Salim Bu Hâcib, Ömer b. Ahmed ve Muhammed Neccar gibi Zeytûne'nin önde gelen hocalarından fıkıh ve usulü, kelam, hadis, siyer, tarih ve edebiyat gibi birçok alanda kaynak kitaplar okur.⁵⁷ Zeytûne'de okuma arkadaşı olan Muhammed Hıdır onunla ilgili şöyle demektedir: *"İbn 'Âşûr'la çok samîmi olduğum için bazı hocaların derslerine beraber katılır yan yana otururduk ders esnasında çok hırslı ve dersi çok dikkatlice dinlediğine şahit olurdum"*.⁵⁸

Yaklaşık yedi yıl devam eden Zeytûne'deki eğitimini 1899 yılında tamamlayarak mezun oldu ve hocalık icazetini aldı. İbn 'Âşûr bu süreçte Fransızca'yı da öğrenir.⁵⁹ Zeytûne'deki eğitimi sırasında gösterdiği üstün başarısı hocalarının da dikkatini çekmiş ve her hoca verdiği ders ile ilgili üstün başarısı hakkında görüşlerini diplomasının sayfalarına kaydettiği aktarılmaktadır.⁶⁰ İbn 'Âşûr Zeytûne medresesinde hoca olarak çalışmaya başladıktan sonrada ilmî çalışmalarına devam etmiş ve birçok hocadan dersler okumaya devam ederek icazetler almıştır.⁶¹

⁵⁵ Gâli, *a.g.e.*, s. 37; Coşkun, *a.g.md.*, s. 33.

⁵⁶ İbn 'Âşûr, *Eleyse 'ş-şubhu bi karîb*, s.11.

⁵⁷ Gâli, *a.g.e.*, s. 38.

⁵⁸ el-Hıdır, *a.g.e.*, s. 156.

⁵⁹ Coşkun, *a.g.md.*, s. 33.

⁶⁰ İbnu'l-Hoca, *a.g.e.*, s.148.

⁶¹ Coşkun, *a.g.md.*, s. 33.

1.1.3.2. Hocaları

Muhammed İbn ‘Âşûr, eğitim hayatı boyunca edebiyat, fıkıh, hadis, kelam, felsefe gibi farklı alanlarda birçok hocadan dersler okumuştur. Ders okuduğu birçok hocasından özellikle tefsirinde bilgi nakletmiştir. İbn ‘Âşûr’un ders okuduğu hocalardan bazıları şunlardır;

Muhâmmmed Aziz Bû Atur (ö.1324/1907): Anne tarafından İbn ‘Âşûr’un dedesi olan Muhammed Aziz Bû Atur 1240 yılında dünyaya geldi. Babasının yanında Kur’ân okumayı öğrenen ve 1254 yılında Zeytûne medresesine kayıt olan Muhammed Aziz, başta dede İbn ‘Âşûr olmak üzere asrın önde gelen hocalarından dersler okudu. Edebiyat ve çeşitli alanlarda alt yapı oluşturduktan sonra Dede İbn ‘Âşûr ile daha sıkı ilişkiler kurarak ilmi yöntemler açısından ondan epeyce istifade etti. Muhammed Aziz eğitim faaliyetleri yanında birçok idârî görev de üstlendi ve reformlar mahiyetinde direkt veya yardımcı olarak düzenlemelere imza attı. Yaptığı görevlerde gösterdiği üstün başarılarından dolayı başbakan danışmanlığı daha sonrada başbakanlık görevlerinde bulundu. Muhammed Aziz torunu İbn ‘Âşûr’a öğrencilik yıllarında büyük destek oldu ve ona kendi hattıyla Sekkakî’nin *Miftah*’ı, *Buhârî* ve çeşitli alanlarda birçok kitap istinsah etti. Muhammed Aziz 1325/1907 yılında vefat etti.⁶²

Ömer İbn Şeyh (ö.1329/1911): Ömer b. Ahmed b. Ali b. Hasan b. Kasım, İbn Şeyh veya Seyda Ömer olarak meşhur oldu. 1239/1822 yılında dünyaya gelen İbn Şeyh, Zeytûne medresesindeki öğrencilik yıllarında şeyh Muhammed b. Mustafa el-Barûdî, Şeyh Muhammed el-Hıdır, Şeyh Şazilî b. Salih ve Şeyh Muhammed b. el-Hoca gibi önde gelen âlimlerden dersler okudu. İbn Şeyh eğitimini tamamladıktan sonra 1266/1848 yılında Zeytûne medresesinde dersler vermeye başladı. 1268/1850 yılında ikinci derece hoca 1283/1865 yılında ise birinci derece hoca olarak çalışmaya başladı. İbn Şeyh *el-Muṭavvel*, *Şerḥu’l-Eşmûnî ‘ala’l-Muṭavvel*, *Muḡni’l-lebîb*, *Şerḥu’z-Zerḳânî ‘ala’l-Muḥtasar’ul-Ḥalîlî*, *‘Adudu’d-dîn el-Îci’nin el-Mevâkıf’ı* ve Kazi Beyzavî’nin *Envâru’t-tenzîl*’i gibi birçok kitabı ders olarak okutuyordu. Muhammed Abduh, Tunus’a ilk gittiğinde onu ziyaret etmiş ve ona verilen değer ve

⁶²Gâli, *a.g.e.*, s. 40-42; Bûzeyen, *a.g.e.*, s.454; Arnold Green, *el-‘Ulemau’t-Tunisîyyûn*; (çev. Hafnavî Amayiriyye-Esmâ Mu‘alla), Daru Saḥnûn, Beytû’l-Ḥikme, Tunus, 1416/1995, s. 330; Coşkun, *a.g.md.* s.333.

derslerini çok beğenmişti. İbn ‘Âşûr ve ders arkadaşı Muhammed Seyyid Hıdır İbn Şeyh’in derslerinden memnun olduklarını ve onun ders üslubunu çok beğendiklerini söylerler. İlmî faaliyetlerin yanında fetva heyeti ve birçok idârî görev de yürüten İbn Şeyh 1329/1911 yılında vefat etti.⁶³

Şeyh Sâlim Bû Hâcib (ö. 1343/1924): Şeyh Salim, Tunus’un Beneble kasabasında dünyaya geldi. Zeytûne’den mezun olduktan sonra ikinci derece hoca olarak görev yapmaya başlayan Şeyh Sâlim 1865 yılında birinci derece hocalık görevine atandı. 1876-1892 yılları arasında Muntessiriyye Medresesinde hocalık, 1905 yılında Mâlikî müftüsü ve 1919 yılında baş müftülük görevlerinde bulundu. İlmî faaliyetler yanında idârî görevlerde üstlenen Bû Hâcib 1859 yılında belediye genel meclisi kâtipliği, 1861 yılında büyük meclis üyeliği ve 1864 te ise bakanlıkta malî müşavirlik görevlerinde bulundu. Eski Tunus hazine görevlisinin kaçırdığı hazine mallarını geri getirmek için General Hüseyin ile birlikte 1875-1882 yılları arasında İtalya’da kaldı. Yaklaşık 30 yıl Zeytûne Medresesinde hocalık yapan Şeyh Salim 1924 yılında vefat etti.⁶⁴

Muhâmmmed en-Neccâr (ö. 1247/1913): Ebu Abdillâh Muhammed b. Osman, 1839 yılında doğdu. Zeytûne’de 1868 yılında Mâlikî müderrisi olarak çalışmaya başladı.⁶⁵ İbn ‘Âşûr, en-Necar’dan kelam, hadis, nahiv ve belâgat gibi dersler okudu.⁶⁶ Müellif, “Şemsu’z-zehîre, Tahriru’l-Mekal”, “Buğyetu’l-Muštâk fi Mesâili’l-İştikâk”, “Fıkhu Ebî Hüreyre” gibi eserler kaleme aldı.⁶⁷ Şazeli tarikatına mensup olan en-Neccâr, 1913 yılında vefat etti.⁶⁸

Salih İbn Muhtar eş-Şerif (ö. 1285/1920): Cezayir asıllı bir aileye mensup olan eş-Şerif, 1285/1869 yılında dünyaya geldi. Ömer b. Şeyh gibi âlimlerden dersler aldı ve 1310/1894 yılında Zeytûne’den mezun olarak dersler vermeye başladı. “el-Keşşâf” ve “Şerhu’s-Sa’d ala’l-‘Akaidi’n-Nesefiyye” gibi eserler onun en meşhur derslerinden bazılarıydı. Muhammed Abdüh ile ilmî münazaralar yapmış ve Menâr dergisi sahibi Muhammed Reşid Rıza ile fikirsel olarak ayrı düştüler. İbn ‘Âşûr

⁶³ Gâli, *a.g.e.*, s. 42-43; el-Hıdır, *a.g.e.*, 140-144; Buzeyne, *a.g.e.*, s. 403.

⁶⁴ Green, *a.g.e.* s. 344-345; Gâli, *a.g.e.*, s. 44; Coşkun, *a.g.md.*, 333.

⁶⁵ Green, *a.g.e.*, s. 374.

⁶⁶ İbnu’l-Hoca, *a.g.e.*, s. 150.

⁶⁷ Gâli, *a.g.e.*, s. 45.

⁶⁸ Green, *a.g.e.*, s. 374.

Zeytûne medresesine kayıt olduğunda ona ders programı yapan ve hoca seçiminde bulunan Ömer b. Şeyh, listenin başına Şeyh Salih'i yazmıştı. İbn 'Âşûr ondan tefsir, nahiv, sarf ve 'akâid dersleri aldı. Trablus'ta birçok görev üstlenen Salih eş-Şerif birinci dünya savaşında Türkiye üzerinden İsviçre'nin Lozan kentine gitti. 1338 yılında orada vefat etti ve cenazesi aynı yıl Tunus'a getirilerek defnedildi.⁶⁹

Muhâmmmed en-Nâhlî el-Kayrevanî (ö. 1925): Aslen Kayravanlı olan en-Nahli, 1860 yılında dünyaya geldi. Zeytûne'den mezun olduktan sonra Mâlikî müderrisi olarak ders vermeye başladı.⁷⁰ Zeytûne'nin önde gelen hocalarından biri olan en-Nahli'yi, öğrencisi olan İbn Badis şöyle övüyor: *“Tunus'ta ilmî derinlik, araştırma ve geniş düşüncede parmakla gösterilen iki âlim vardı: birincisi Muhammed en-Nahli, ikincisi hocamız Muhammed Tahir İbn 'Âşûr”*.⁷¹ İbn 'Âşûr ondan nahiv, belâgat, mantık, fıkıh ve fıkıh usulü gibi alanlarda dersler okudu.⁷² Muhammed en-Nahli, 1925 yılında Tunus'ta vefat etti.⁷³

Abdulkadir et-Temîmî (ö XX. asır): İbn 'Âşûr kendisinden Kur'ân tecvidi, Kraat ilimleri ve özellikle de kırâat ilminde Kalun rivâyeti derslerini okumuştur.⁷⁴

İbrahim b. Ahmed el-Margînî (ö. 1931): İbrahim b. Ahmed, 1882 senesinde Zeytûne Medresesinden mezun oldu. Akaid, kıraat, fıkıh ve farklı alanlarda dersler verdi. 1895 yılında ikinci derece hoca oldu ve aynı yıl 'Usfuriyye medresesinde dersler vermeye başladı. İlmî faaliyetler yanında idârî görevlerde alan el-Margînî 1931 yılında vefat etti.⁷⁵

Muhammed b. Yusuf (ö. 1939): 1848 yılında Tunus'ta dünyaya geldi. 1882 yılında Zeytûne Medresesinde Hanefî hocası olarak dersler vermeye başladı. Vakıflar müdürlüğünde çeşitli görevler üstlendi. 1914 yılında Hanefî müftüsü olan

⁶⁹ Ğâli, *a.g.e.*, s. 46.

⁷⁰ Green, *a. g. e.*, s. 375.

⁷¹ Muhammedov Annaoraz, *İbn 'Âşûr ve Mukaddimesi Bağlamında Tefsir Usulündeki Yeri*, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Bursa, 2005, s. 78; Ğâli, *a.g.e.*, s. 46.

⁷² M. Zülfi Cennet, *Tahir b. 'Âşûr ve Nesh Anlayışı*, Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Van, 2010, s. 35.

⁷³ Ğâli, *a.g.e.*, s. 46.

⁷⁴ İbnu'l-Hoca, *a.g.e.*, s.149.

⁷⁵ Buzeyne, *a.g.e.*, s. 61-62.

Muhammed b. Yusuf, Birinci Dünya Savaş'ından sonra Hanefî şeyhul-İslamı unvanı almıştır. Arap edebiyatına dair “*Risâletun Edebiyyetun*” isimli eseri meşhurdur.⁷⁶

1.1.3.3. Eserleri

İbn ‘Âşûr’un öğrencilik yıllarından itibaren ilme verdiği ehemmiyet ve gösterdiği gayret neticesinde elde ettiği ilmî alt yapısı, hocalığa başladığı yıllardan itibaren semeresini vermeye başladı. İbn ‘Âşûr, Kuran, Hadis ve Fıkıh gibi İslâmî ilimler ile Arap dili ve edebiyatı yanı sıra farklı alanlarda birçok kitap ve makale kaleme almıştır. Bu eserlerden bazıları basılarak neşr edilmiş bazıları da yazma eser olarak muhafaza edilmektedir. Ayrıca İbn ‘Âşûr’un farklı zamanlarda verdiği derslerin birçoğu da öğrencileri tarafından bir araya getirilerek kitaplaştırılmıştır. İbn ‘Âşûr’un eserleri, ölüm yıldönümü münasebetiyle Tunus’un en büyük kütüphanesi olan “**Daru’l-Kutubi’l-Vataniyye**” de bir araya getirilerek korumaya alınmıştır.⁷⁷ Biz bu çalışmamızda müellifin eserlerinden bazılarını kısaca tanıtip geriye kalan eserlerinin isimlerini vermekle yetineceğiz. Ayrıca çalışmamızın ana konusunu oluşturan *et-Tahrîr ve’t-tenvîr* adlı tefsirini konumuz gereği daha detaylı tanıttığımız için eserlerinin sonunda ele almaya çalışacağız.

a. et-Tahrir ve’t-Tenvir

Konumuzun temelini teşkil eden bu eseri bölümün sonunda detaylıca ele alacağımız için burada eserle alakalı detaya girmeyeceğiz.

b. Tahkîkât ve enzâr fi’l-Kur’ân ve’s-Sünne

İbn ‘Âşûr’a Kur’ân-ı Kerîm’in bazı müteşabih âyetleri ile meşhur bazı hadislerin değerlendirilmesi hakkında yöneltilen soruları ve bu sorulara verilen cevapları kapsamaktadır. Bu eser İbn ‘Âşûr’un oğlu Abdülmelik tarafından derlenmiştir. İlk olarak 1985 yılında Tunus’ta baskısı yapılan eser⁷⁸ En son 2008 yılında Tunus’ta Daru’s-sahnûn tarafından basılmıştır.⁷⁹

⁷⁶ Green, *a.g.e.*, s. 340; Buzeyne, *a.g.e.*, s. 609; Vural, *a.g.e.*, s. 74; Coşkun, *a.g.md.*, s. 333.

⁷⁷ Vural, *a.g.e.*, s. 87.

⁷⁸ Coşkun, *a.g.md.*, s. 335; İbnu’l-Hoca, *a.g.e.*, s. 313.

⁷⁹ Muhammed et-Tahir İbn ‘Âşûr, *Tahkîkât ve Enzâr fi’l-Kur’ân ve’s-Sunne*, Daru’s-sahnûn, Tunus, 2008.

c. Keşfu'l-muğattâ fi'l-me'ânî ve'l-elfâzî'l-vâkı'ati fi'l-Muvatta

İbn 'Âşûr, bu eseri Zeytûne medresesinde İmam Mâlik'in Muvatta isimli eserini ders verirken yazmıştır. Müellif bu eserinde daha çok diğer şerhlerin değinmediği bazı noktalara dikkat çekmiştir. Çoğu zaman kısa izahatlarla kapalı ve müşkil ifadeleri açıklamış bazen de diğer şerhlerde bulunan farklı yorumları karşılaştırarak tercihlerde bulunmuştur. Genel anlamda kısa şerh yöntemi tercih edilen eserde bazen geniş şerh etme yoluna gidilmiştir. Eserde rivâyetler dil ve belâgat açısından ele alındığı gibi fıkıh ve mekâsıd açısından da değerlendirilmiştir. Yaklaşık 300 civarında konu ve konularla ilgili rivâyetleri ihtiva eden eser, ilk olarak 1975 yılında Tunus'ta basılmış⁸⁰ daha sonra Taha b. Ali et-Tunusî tarafından tahkîk edilerek 2007 yılında basılmıştır.

d. en-Nazaru'l-fesîh 'inde mağâ'ıki'l-enzâri fi'l-Câmi'i's-şahîh

Buhârî'nin *el-Cam'u's-sahîs* isimli hadis kitabında geçen bazı hadislerin şerhidir. İbn 'Âşûr, bu eserde ele aldığı hadisleri, çoğu zaman dilsel açıdan yaklaşıp yorumlamaya çalışmaktadır. Hadisleri şerh ederken genel anlamda daha önce yazılan şerhlerde hadislerle ilgili bulunmayan bazı hususlara dikkat çekmektedir. Eser ilk olarak 1979 yılında Tunus ve Libya'da basılmıştır.⁸¹

e. Kışşatu'l-mevlid

Eser, Hz Peygamberin doğum günü olarak kutlanan mevlidi hakkında genel bir değerlendirme olmakla birlikte Tunus'ta âlimler arasındaki algısını ve tarihi sürecini anlatır. Kitapta tarih boyunca yöneticilerin Tunus'ta kutlamaları nasıl yaptıklarını, kutlamalarda yapılabilecek ibadetleri izah eder. Hz. Peygamberin doğumu, yetişmesi, peygamberlik vazifesini, hicreti, savaşları, şemâili ve isimleri ile alakalı bilgileri aktarır. Eser, 1972 yılında Tunus'ta basılmıştır.⁸²

⁸⁰ Yüksel, *a.g.e.*, s. 40.

⁸¹ Coşkun, *a.g.md.*, s. 334.

⁸² İbnu'l-Hoca, *a.g.e.*, s. 321; Vural, *a.g.e.*, s. 89.

f. Maḳāşıdu’ş-şerî’atı’l-İslâmiyye

Eser, dinin hükümlerinin konulmasındaki ana gayeler ve hikmetler olarak özetlenen *Maḳāşıd-ı Şerî’a* (Dinin hükümlerinin gayesi) alanında yapılan çalışmalar arasında önemli bir yere sahiptir. İbn Aşûr’un bu eseri kaleme almadaki temel sebebin, Şâriin hükümleri koymadaki ana gayelerin bilinmesinin gerektiğini, aksi takdirde nasları anlama, yorumlama ve içtihat faaliyetlerinin eksik kalacağını inancına sahip olmasıdır.⁸³ Eseri üç kısma ayırmıştır: Birinci kısımda hukukun gayelerinin temellendirilmesi, hukukçunun onları bilme ihtiyacı, ispat yolları ve mertebeleri, ikinci kısımda hukukun genel gayeleri, Üçüncü kısımda, Muamelat konularıyla alakalı özel gayeleri ele almıştır. Eser Mehmet Erdoğan ve Vecdi Akyüz tarafından “*İslam Hukuku Felsefesi-Gaye Problemi*”⁸⁴ ismiyle Türkçeye çevrilmiştir. (İstanbul 1988-1996-2013)

g. Hâşiyetu’t-tavzîh ve’t-taşhîh li-müşkilâti Kitâbi’t-Tenkih

Şihâbü’d-Din el-Karâfi’nin *Şerhu Tenkihî l-fuşûl fi l-uşûl* eseri üzerine yazdığı hâşiyedir. Eser ilk olarak 1341/1922 yılında Tunus’ta basılmıştır.⁸⁵

h. Cem’un ve tahkîkun li-dîvânî Beşşâr b. Burd.

Bu eserde Beşşâr b. Bürd’un şiirleri cem edilerek tahkîk edilmiştir. İbn ‘Âşûr, eserin mukaddimesinde Beşşâr b. Burd’un divanının Arap dili ve edebiyatındaki önemine dikkat çekmiş; şiirlerin dil, edebiyat ve belâğattaki önemine vurgu yapmıştır.⁸⁶ Beşşâr b. Burd’un hayatı ve şairliği hakkında geniş bilgi verdikten sonra onun şiirlerindeki ahenge, dilindeki fesâhat ve belâğat’a dikkatleri çekmiştir. Şiirlerin edebiyattaki konumu, dilcilerin onun şiirlerine verdiği önemi ve şiirlerinin tarihî değeri hakkında malumat vererek divanını tanıtmıştır. İbn ‘Âşûr, Beşşâr b. Burd’un meşhur şair olmasına rağmen divanının ilmî çevrelerde bulunmamasını hayretle dile getirmiştir. Zira ilmî çevrede Beşşâr b. Burd’a ait şiirler, bazı edebiyat kitaplarında

⁸³ Muhammed et-Tahir İbn ‘Âşûr, *Mekāşıdu’ş-şerî’atı’l-İslâmiyye*, (thk. Muhammed Tahir Meysavî), Daru’n-nefais, Ürdün, 2001, s. 165, 166, 183, 184.

⁸⁴ Muhammed Tahir b. ‘Âşûr, *İslam Hukuku Felsefesi-Gaye Problemi*, (çev. Mehmet Erdoğan-Vecdi Akyüz), Rağbet Yayınları, 2013.

⁸⁵ Muhammed et-Tahir İbn ‘Âşûr, *Hâşiyetu’t-tavzîh ve’t-taşhîh li-müşkilâti Kitâbi’t-Tenkih*, Tunus, 1341/1922.

⁸⁶ Beşşâr b. Burd, *Divân*, (Cem ve Tahkîk, Muhammed Tahir İbn. ‘Âşûr), Cezayir, 2007, I, 5.

ve bu kitaplardan derlenerek hazırlanan bazı risalelerden ibaretti.⁸⁷ İbn ‘Âşûr tarafından bulunan divan 6628 beyitten oluşmaktaydı. Kendisi de çeşitli edebiyat kitaplarından derlediği 1000 beyit ilave ederek toplam 7628 beyitlik bir divan oluşturmuştur.⁸⁸ İbn ‘Âşûr’un divanı cem edip tahkîk etmekle birlikte özellikle şiirlerdeki kapalı ifadeleri izah etmiş, edebî sanatlara dikkat çekerek şerh etmiştir. Divan, Muhammed Rıfat Fethullah ile Muhammed Şevki Emin tarafından tekrar gözden geçirilip birtakım yeni açıklamalar ilave edilerek üç cilt halinde yayımlanmıştır. (Kahire 1950-1957) İbn ‘Âşûr’un derlediği şiirlerden oluşan dördüncü cilt 1966 yılında Kahire’de neşredilmiştir⁸⁹

i. Uşûlü’l-inşâ’ ve’l-ḥiṭâbe,

İbn ‘Âşûr’un bu eseri kaleme almasındaki sebep öğrencilerin öğrendikleri bilgileri aktarmadaki eksikleri, dinî ilimlerde belli aşamaya gelmiş talebelerin kendini yazılı veya sözlü olarak ifade etmekteki eksikleri, daha önemlisi onun zamanında bu alanda bulunan eserlerin yeterli olmamalarıdır.⁹⁰ Eserin giriş bölümünde insanın tanımı, amacı, tarihi, önemi kısaca ele alınmış ve bunlara dair bazı örnekler verilmiştir. Daha sonra hitabetin tanımı, toplumun ıslahında hitabetin rolü, hitabet prensipleri, etkili konuşmanın yöntemleri, hatip olmanın şartları ve hatibin dikkat etmesi gereken konular ele alınmıştır. Ayrıca hitabet konusunda *Nehcu’l-Belağa*’daki hutbelerden bazıları örnek olarak verilmiştir. Ders kitabı olarak kabul edilen eser ilk olarak Tunus’ta hicri 1339 yılında basılmıştır.

j. Kaşîdeti’l-A‘şâ’l-Ekber fî medḥi’l-Muḥallak

el-A‘şâ’l-Ekber (ö. 7/629) el-Muḥallak’ı yaklaşık 62 beyitten oluşan bir kaside ile methetmiştir. İbn ‘Âşûr, bu beyitleri Arap edebiyatı kitaplarından toplayarak bir araya getirmiş ve neşretmiştir. Bir araya getirdiği beyitleri anlam bağlamında sıralamıştır. İbn ‘Âşûr, topladığı beyitleri Arap dili edebiyatına hizmet olması amacıyla bir araya getirip bir takım ta’likler, izahatlar yaparak neşrettiğini söylemektedir. El-A‘şâ’nın divanında bu beyitlerin sayısı 62 olmakla beraber İbn

⁸⁷ İbn Burd, *a.g.e.*, s. 114-115.

⁸⁸ İbn Burd, *a.g.e.* s. 118-119.

⁸⁹ Cemal Muhtar, “Beşşâr b. Bürd”, *DİA*, 1992, s. 9.

⁹⁰ İbn ‘Âşûr, *Uşûlu’l-inşâ’ ve’l-ḥiṭâbe*, Matba‘atu’n-Nahḍa, Tunus, h. 1339, s. 2, 3.

‘Âşûr’un topladığı beyit sayısı ise 46 olup sıralamada da bazı değişiklikler bulunmaktadır.⁹¹

k. Mûcezu’l-belâğa

İbn ‘Âşûr, birçok eserinde olduğu gibi bu eserini de Zeytûne Medresesinde belâgat derslerini okuttuğu sıralarda kaleme almıştır. Eğitim sistemindeki yanlışlara dikkat çekip alanla ilgili bir takım yeniliklere imza atmaya çalıştığı gibi belâgat ilmine girişte uygulanan metodu beğenmediğini buna bir çözüm bularak öğrencilerin belâgat alanıyla ilgili bazı konuları basit seviyede okuyup öğrenmeleri ve böylelikle ileri seviyede okutulacak eserlere bir ön hazırlık olması mahiyetinde bu eserini yazmıştır. Zira kitabın başında telif etme sebebini şöyle ifade etmektedir: “ilim talebelerinin, amacın hâsıl olmasından uzak bir şekilde belâgat ilmiyle meşgul olduklarını görüyorum. Çünkü onlar Ebu’l-Kasım es-Semerkandî’nin *Muṭavvel* ve *Miftâḥ*’ın özeti mahiyetinde bazı isti‘âre risaleleri ile bu ilme başlamak suretiyle me‘âni ilminde yeterince bilgi sahibi olmadan Teftazânî’nin *Muḥtaşar*’ına başlıyorlar. Hazırlıksız başlayıp çok az bilgi ile bitiriyorlar. Bundan dolayı Teftazânî’nin *Muḥtaşar*’ına başlamadan önce ön hazırlık mahiyetinde Belâgat ilminin önemli konularını kısaca ele alan bir risale yazmaya karar verdim”.⁹² İbn ‘Âşûr kitabın mukaddimesinde belâgat’ın tanımı yaptıktan sonra kısaca tarihini ele almaktadır. Daha sonra me‘âni ilmini ele alarak, isnad, musned ve musnedun ileyhinin durumlarını, muta‘allikâtu’l-fiilin durumlarını, kasr, inşa, fasl ve vasl, îcâz, itnâb, müsâvât, konularını işlemiştir. Beyân ilminde teşbîh ve kısımlarını, hakîkat, mecâz, kinâye ve kelamın muktaza-i zahirden çıkması konularını ele almıştır, Bedi‘ ilminde ise muḥassinât-ı ma‘neviyye alanında tecrîd, mübâlağa, müşakele gibi konuları, muḥassinât-ı lafziyye de ise cinâs, kalb, iktibas, tazmin konularını ele almaktadır. Zeytune’de ders kitabı olarak okutulan eser ilk olarak 1932 yılında piyasaya çıkmıştır.⁹³

⁹¹ İbnu’l-Hoca, *a.g.e*, s. 531.

⁹² İbn ‘Âşûr, *Mûcezu’l-belâğa*, Tunus, t.y. s. 2.

⁹³ İbnu’l-Hoca, *a.g.e*, s.510.

l. Şerhu'l-mukaddimetu'l-edebiyye li Şerhi'l-Merzûkî, 'alâ Dîvani'l-Hamâse li Ebi Temmâm.

Ebu Ali el-Merzûkî (ö. 1030), Ebu Temmâm'ın divanına yaptığı şerhte bir mukaddime yazmıştır. Merzûkî, bu mukaddimesinde, şiir sanatı ve kritiği (nakd), lafız, anlam, edebî üslup gibi şiirin değerlendirilmesindeki ölçütler, şair ve şairliğin özellikleri gibi konuları ele almıştır. İbn 'Âşûr, bu mukaddimeyi şerh ederek onda geçen kapalı ifadeleri açıklamış, alanla ilgili terimlerin tanımını yapmış, yer yer edebî sanatlarla işaret etmiş ve bazı konuların daha iyi anlaşılması için izahatlarda bulunmuştur. Bu şerh ile aynı zamanda farklı nüshaları karşılaştırarak tahkîk yapmıştır. Merzûkî'nin mukaddimesiyle alakalı günümüzde mevcut olan tek şerh olma özelliğine sahip olan eser, İbn 'Âşûr henüz hayatta iken 1958 yılında Tunus'ta basılmıştır. Daha sonra 1978 yılında Tunus ve Libya'da basılan eser fazla zaman geçmeden baskıları tükenmiştir. Eser en son Yasir b. Hamid el-Muṭayrî tarafından tahkîk edilerek 1431/2010 yılında basılmıştır.⁹⁴

m. Taḥkîku Kitabi'l-Vâḍih fî müşkilâti Şi'ri'l-Mütenebbî li Ebi'l-Kâsımî'l-İsfahânî

Eser, Ebu'l-Kasım Abdullah b. Abdurrahman el-İsfahânî'nin (ö.380/990), Mütenebbî'nin şiirlerine yazdığı şerhin tahkîkidir. Arap edebiyatının önemli şairlerinden olan Mütenebbî'nin şiirlerine yazılan bu şerhin ilim çevrelerinde bulunmaması hatta birçok terâcim kitaplarında adının geçmemesi ve aynı zamanda şairin şiirlerinin anlaşılmasında önemli bir kaynak olması İbn 'Âşûr'un bu eseri tahkîk etmesindeki nedenleri arasında sayılabilir.⁹⁵ Eser ilk olarak 1968 yılında Tunus'ta basılmıştır.

⁹⁴ Muhammed Tahir İbn 'Âşûr, *Şerhu'l-mukaddimetu'l-edebiyye li şerhi'l-Merzûkî, alâ Dîvani'l-Hamase li ebi Temmâm*, (thk. Yasir b. Hamid el-Mutayrî), Mektebetu Dari'l-minhâc, Riyad, 1431/2010, s. 6.

⁹⁵ Ebu'l-Kasım Abdullah b. Abdurrahman el-İsfahânî, *el-Vâḍih fî Muşkilâti şî'ri'l-Mütenebbî*, (thk. Muhammed Tahir İbn 'Âşûr,) ed-Daru't-Tûnusiyye, 1968, s. ٦.

n. Tahkîkun li-Kitâbi Serikâti'l-Mütenebbî ve müşkili me'ânîhi li İbni Bessâmi'n-Nahvî

İbn 'Âşûr, bu eseri İbn Bessâm en-Nahvî'nin⁹⁶ ismiyle neşretmiştir. Ancak bu çalışma İbn Serrâc'a⁹⁷ ait olup, *Cevâhiru'l-âdâb ve zehâ'iru's-su'arâ* ve *l-kuttâb* isimli eserinin son bölümünde yer almaktadır. İbn 'Âşûr'un elde ettiği yazma nüshalardaki İbn Bessâm'a ait olduğu bilgisinden ve bu eserdeki üslubun onun ez-Zahîre isimli esrindeki üsluba benzerliğinden dolayı ona ait olduğuna kanaat getirdiği ve onun ismiyle neşrettiği eserin başındaki ifadelerinden anlaşılmaktadır. İbn 'Âşûr, bu çalışmayı kayda değer bir üslupla tahkîk etmiştir. Tahkîk çalışması bir şerh niteliğinde olup çoğu zaman dilsel tahliller yapmakta ve edebî sanatlarla değinmektedir. Bu eser, 1970 yılında Tunus'ta basılmıştır.

o. Cem'un ve tahkîkun li-Dîvânî'n-Nâbiğati'z-Zubyânî.

İbn 'Âşûr'un cem ve tahkîk etmek suretiyle kaleme aldığı eserlerden biriside Nâbiğatu'z-Zubyânî'nin⁹⁸ divanıdır. İbn 'Âşûr'u bu çalışmaya sevk eden temel neden o zamana kadar Nabiğa'nın şiirlerinin toplanıp bir araya getirilip Mısır'da basılan divanında ve Luis Şeyho'nun (1859-1927) mecmuasında gördüğü bazı eksikliklerdir. Zira müellif, Nabiğa'ya ait bazı beyitlerin dışarıda bırakıldığının ve Nabiğa Ca'diyye'ye⁹⁹ ait bazı beyitlerin Nabiğa Zubyânî'ye aitmiş gibi bu

⁹⁶ Tam adı Ebu'l-Hasan Ali b. Bessâm eş-Şenterîni'dir. Endülüste yetişen önemli âlimlerden olup, hicri 6. Yüzyılda yaşamıştır. Endülüs edebiyatına dair ansiklopedik bir eser olan *ez-Zahîre fî mehâsini ehli'l-Cezire* isimli eserin sahibidir. İbn Bessâm 1147/542 yılında İşbiliye'de vefat etmiştir. Geniş bilgi için bkz. Hüseyin Yazıcı, "İbn Bessâm eş-Şenterîni", *DİA*, XIX, 376.

⁹⁷ Ebu Bekir Muhammed b. Abdillâh b. Serrâc eş-Şenterîni yaklaşık h. 475 yılında Şenterin'de dünyaya geldi. Eğitimi orada aldı. Kırk yaşına kadar Endülüs'te yaşayan İbn Serrâc 515 yılında Mısır'a gitti ve orada çeşitli ilmî faaliyetlerde bulundu. *Cevâhiru'l-âdâb ve zehâ'iru's-su'arâ* ve *l-kuttâb*, *el-Mi'yâr fî vezni'l-eş'âr*, *Tenbîhu'l-elbâb 'ala feğâili'l-i'râb* gibi birçok eser yazmıştır. Özellikle edebiyat alanında önemli eserler kaleme aldı. Yaklaşık 21 yıl Mısır'da kalan İbn Serrâc 536 yılında vefat etti. Bkz. Ebu Bekir Muhammed b. Abdillâh b. Serrâc *Cevâhiru'l-âdâb ve zehâ'iru's-su'arâ* ve *l-kuttâb*, (thk. Muhammed Hasan Kazkazan) Dimaşk, 2008, I, 34-47.

⁹⁸ Ebu Ümâme Ziyâd b. Muaviye b. Debâb ez-Zubyânî 515-520 yılları arasında Yesrib'in kuzeydoğusundaki Şerebbe'de doğdu. İmruulkays, Zuheyr b. Ebi Sulmâ ve A'sâ b. Kays ile birlikte cahiliye döneminin dört büyük şairlerinden biridir. Ukâz panayırında kendisi için kırmızı deriden bir çadır kurulur ve orada okunan şiirlere hakemlik yapardı. Hz. Ebubekir, Hz. Ömer ve İbn Abbâs onu en güzel şiir söyleyen şair diye nitelemişlerdir. Ömrünün çoğunu Hire ve Gassânî hükümdarlarının sarayında geçiren şair 604 veya 605 yılında ölmüştür. Bkz. Süleyman Tülücü, "Nâbiğa ez-Zubyânî", *DİA*, XXXII, 262-263; Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim b. Kuteybe ed-Dîneverî, *eş-Şi'r ve's-su'arâ*, (thk. Ahmed Muhammed Şakir) Dârul-ma'ârif, Kahire, t.y., s. 157..

⁹⁹ Tam ismi Ebû Leyla Kays b. Abdillâh b. Udes b. Rebîa en-Nâbiğa el-Ca'di el-Âmiridir. Kaynaklarda doğum tarihiyle alakalı bilgi bulunmayan şair, Necid'in güneyindeki Felec'de

çalışmalarda yer almasının farkına varmıştır. Bu eksikliklerin giderilmesi için mevcut çalışmaları tetkik ederek ona ait olmayan beyitleri ayıklamış, farklı kaynaklarda bulunan ve ona ait olduğunu tespit ettiği şiirleri de ilave etmiştir. Bunun yanında kapalı olan kelimelerin anlamlarını açıklamış, bazı ifadelerdeki kapalılığı kaldıracak şekilde şerh etmiş ve topladığı beyitleri de anlam bağlamında gerekli yerlere monte ederek toparlamıştır.¹⁰⁰ Eser, 1976 yılında Tunus'ta basılmıştır.

p. Eleyse'ş-şubhu bi karîb

İbn 'Âşûr, bu eserini henüz yirmi yedi yaşındayken telif etmiştir. Bu eserin yazılmasındaki asıl sebep, İslam âleminin içinde bulunduğu sıkıntılar ve bu sıkıntıların giderilmesi için çözüm yollarını eğitim yöntemi üzerinden irdelemektir. İbn 'Âşûr, bu eserinde özellikle Arap dilini temel almış ve cahiliye döneminden başlayarak 'Arap toplumunun eğitim aşamalarını ve bu aşamalarındaki eğitim metotlarını, alanlarını ve yöntemlerini ele almaktadır. Bu konuları işledikten sonra İslam âleminin eğitimdeki geri kalmışlığı ve sebeplerini irdeleyerek bu alanda yapılması gereken bazı düzenlemelere ihtiyaç olduğuna dikkat çekmeye çalışmıştır. Eser ilk olarak 1967 yılında Tunus'ta basılmıştır.

q. Uşûlü'n-nizâmi'l-ictimâ'î fi'l-İslâm

İlmî kişiliğinin yanında reformcu kimliğiyle de ön plana çıkan İbn 'Âşûr, bu eserinde genelde İslam âleminin özelde de Tunus'taki toplumun içinde bulunduğu mevcut sıkıntıların bertaraf edilmesi için İslâmî çerçevede toplumun ıslahıyla alakalı fikirlerini dile getirmektedir. Toplumsal ıslahın ancak dinî temel ve ferdin ıslahından geçtiğine inandığından olsa gerek eserin girişinde genel anlamda din, İslam öncesi dinler ve İslam dinî hakkında bilgi vermiştir. Eserin birinci bölümde ferdin ıslahı hakkında temel ilkeler çerçevesinde inançta ıslah, düşüncede ıslah, amelde ıslah gibi konuları ele almaktadır. İkinci bölümde ise toplumun ıslahını ele alarak İslâmî

dünyaya geldi. Âmir b. Sa'saa kabilesinin Benî Ca'de koluna mensuptur. Cahiliye döneminde yaşamasına rağmen putlara tapınmayı reddetmiş ve içki, kumar gibi kötü alışkanlıklardan uzak durmuştur. Hicretin 9. Yılında Hz. Peygamber'e gelerek Müslüman olmuş ve Medine'de kalmıştır. Gerek cahiliye döneminde gerek İslâmî dönemde edep ve nezaket ölçüleri çerçevesinde eserler vermiştir. Hz. Ömer zamanında bazı fetihlere katılmış, Sıffin savaşında Hz. Ali'nin yanında yer almıştır. Yüz yıldan fazla yaşayan şair 670 yılı civarında vefat etmiştir. Bkz. Zülfikar Tüccar, "Nâbiğa el-Ca'dî", *DİA*, XXXII, 260-261, en-Nâbiğa el-Ca'dî, *Dîvânu'n-Nabîğatu'l-Ca'dî*, (thk. Vâdih eş-Şamed), Dâru Şâdir, Beyrut, 1998, s. 7-9.

¹⁰⁰ İbnu'l-Hoca, *a.g.e*, s.533-538.

birliğin sağlanması, Müslüman kardeşliğin oluşturulması ve ümmetin siyâsî düzeninin temellerini irdelemektedir. Eser ilk olarak 1964 yılında Tunus'ta basılmıştır. Daha sonra Tunus ve Cezâyir'de 1977 yılında baskısı yapılmıştır.

Basılmamış Eserleri

1. *Mecmûa 'tu 'l-Fetâvâ,*
2. *Mecmû 'atu mukâtebetin fi 'n-nevâzili 'ş-şer 'ıyyi,*
3. *Mecmû 'atu mesâilin fıkhiyyetin tekşuru 'l-hâcetu ileyhâ ve yeûlu fi 'l-aḥkâmi 'aleyhâ,*
4. *Emâlî 'alâ Muḥtaşari Ḥalîl,*
5. *Ta 'lîkâtun ve taḥkîkâtun 'alâ şerḥi Ḥadîsi Ümmi Zer,*
6. *Ârâu 'l-ictihâdiyye,*
7. *Taḥkîkun ve ta 'lîkun 'alâ Kitâbi "Mukaddimetun fi 'n-naḥvi" el-mensûb ilâ Ebî Muhriz Ḥalefu 'l-Aḥmer,*
8. *Emâlî 'alâ Delâili 'l-i 'câz li 'l-Cürcânî,*
9. *Cem 'u ve tekmîlu ve şerḥu Dîvânî Sahîm,*
10. *Şerḥu Mu 'allakâti İmrîi 'l-Ḳays,*
11. *Taḥkîku şerḥi 'l-Kurasî alâ Dîvânî 'l-Mütenebbî,*
12. *Ġarâibu 'l-İsti 'mâl,*
13. *Te 'âlîku 'ale 'l-Muṭavvel ve Ḥâşiyetu 's-Siyâlekûtî,*
14. *Kıta 'un min şerḥi Dîvânî 'l-Hamâse,*
15. *Taḥkîkun ve Taşḥîhun 'ala Kitâbi 'l-İntişâr li-Câlînûs (Galien) li 'l- Ḥakîm Züheyr,*
16. *Uşûlu 't-takaddumi fi 'l-İslâm,*
17. *Fihrisun fi 't-ta 'rîfi bi 'ulemâi a 'lâm,*
18. *Târîḥu 'l- 'Arab.*

Yazdığı Bazı Makaleler

İbn 'Âşûr, es-Sa'âdetu'l-'uzma, el-Mecelletu'z-Zeytûniyye, Nuru'l-İslâm, el-Menâr, el-Asru'l-cedîd, el-Fecr, Mecme'u'l-luġati'l-'Arabiyye gibi birçok dergide makaleler yazmıştır. Yazdığı makalelerden bazıları şunlardır.

Kuran İlimleri

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

Fıkıh Ve Usulü

1. el-Vakfu ve Âşâruhû fi'l-İslâm, *Cerîdetü 'n-Nehda gazetesini*, 1936,
2. Tahlîlu's-Şâhidi bi't-Ṭalâk, *el-Mecelletü 'z-Zeytûniyye*, II, say.4, 1938, s. 163,
3. Hukmu Subûti'r-Ramadân bi Vâsıtati'l-Hâtif, *el-Mecelletü 'z-Zeytûniyye*, I, say.3, 1936, s. 145-149,
4. el-Fetâvâ ve'l-Ahkâm, *el-Mecelletü 'z-Zeytûniyye*, II, say.6, 1938, s. 260-261,
5. Fetvâ fi Raf'i's-Savti fi'l-Mesâcid, *el-Mecelletü 'z-Zeytûniyye*, II, sy.3, 1937, s. 112,
6. Fetvâ fi Rehni'z-Zuyût Lede'l-Bunûk, *el-Mecelletü 'z-Zeytûniyye*, II, say.3, 1937, s. 110,
7. Fetvâ fi Salâti'l-Îdi fi'l-Yevmi's-Şânî, *el-Mecelletü 'z-Zeytûniyye*, II, say.3, 1937, s. 111,
8. el-Mevkûze ve Nahvuha min Zekâti Ehli'l-Kitâb ve Lebsu'l-Kalensuve ve Nahvihâ min Libâsi'l-Kuffâr, Muhammed Abduh'un transfâliye fetvasını

destekleyen fikhî bir risaledir: *Menâr dergisi* 1321 Zü'l-Hicce/ 1904 Subat; cilt VI, cüz 23, s. 932-938

Fikrî Konular

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

Hadis Ve Tarih

1. et-Tenbîh 'alâ Ahadîsin Dâ'îfetin, *el-Mecelletü 'z-Zeytûniyye*, I, say.10, 1937, s. 501-502,
2. Hadîsu Men Suile 'an 'ilmin Feketemehû, *el-Mecelletü 'z-Zeytûniyye*, II, say.2, 1937, s. 64-68,
3. Du'âu'n-Nebiyi 'inde'n-Nevm, *el-Mecelletü 'z-Zeytûniyye*, II, say.2, 1938, s. 150,
4. Def'u iskâlin fî Hadîsin Nebeviyyin, *el-Mecelletü 'z-Zeytûniyye*, II, say.8-9, 1968, s. 358-361,
5. el-Mağşadu'l-'Azîm fî'l-Hicre, *el-Mecelletü 'z-Zeytûniyye*, II, say.3, 1939, s. 94-99,
6. Nesebu'r-Rasûl 'Aleyhi's-Selâm, *el-Mecelletü 'z-Zeytûniyye*, I, say. 9, 1937, s. 416-424,
7. Tahkîku Musemma'l-Hadîsi'l-Kudsî, *en-Neşretu 'l-'ilmiyye li'l-Kulliyyeti 'z-Zeytûniyye li's-şerî'ati ve Usûli'd-Dîn*, say.1, 1971, s. 43-50

1.1.4. Yaptığı Görevler

Kabiliyeti, eğitim disiplini ve elindeki imkânlardan da yararlanarak kısa zamanda önemli bir ilmî kişilik elde eden İbn 'Âşûr, öğretim görevliliği yanı sıra idârî ve adlî görevler olmak üzere birçok vazife üstlenir. 1899 yılında yükseköğrenimini tamamlayan İbn 'Âşûr, şehâdetu't-tatbik¹⁰¹ diplomasını alarak

¹⁰¹ Şahadetu tatbik: Zeytûne medresesinde mezun olup belli kriterlere sahip olan kişilere verilen ders verme ehliyeti diplomasıdır.

dersler vermeye başlar. 1903 senesinde Zeytûne medresesinde ikinci derece öğretim elemanı kadrosuna atanır.¹⁰² İbn ‘Âşûr Zeytûne medresesindeki görevine devam etmekle birlikte 1904/ 1321 senesinde Sadıkiye¹⁰³ medresesinde de dersler vermeye başlar ve bir müddet bu medresede yönetim kurulu üyeliği görevinde bulunur.¹⁰⁴ “İslam Hukukuna Göre Alışverişte Muhayyerlik” adlı çalışmasını tamamlayarak 1905/ 1324 yılında Zeytûne de birinci derece öğretim elemanı olarak görevine devam eder.¹⁰⁵ İbn ‘Âşûr, Eğitim görevliliği zarfında İslâmî ilimler ve Arap dili alanında, *Delâilu’l-i‘caz*, *Şerhu’l-Muṭavvel*, *Şerhu’l-Maḥallî li Cem‘i’l-cevami‘* ve İbn Haldun’nun *Mukaddime’si* gibi birçok eser okutur. İbn ‘Âşûr’un ders halkalarına öğrenciler yanı sıra Müderrisler ve hoca adaylar da katılıyordu.¹⁰⁶

İbn ‘Âşûr, Öğretim görevliliğine gelmesinden bir yıl sonra eğitim ve öğretimden sorumlu heyette hükümet temsilcisi olarak yer alır.¹⁰⁷ 1908 yılında eğitim öğretim programları düzenleme komisyonu ve Gayrı Menkul Karma Komisyonu üyeliklerinde bulunur. 1911 de yüksek vakıflar Meclisi ve Toprak Karma Komisyonu üyeliğine getirilir.¹⁰⁸

İbn ‘Âşûr, eğitim görevliliği yanında idârî alanlarda da birçok görev üstlenir. 1913 tarihinden itibaren 10 yıl boyunca Mâlikî kadılığı, 1924 yılında Meclis-i Şeri’ de Mâlikî müftülüğü ve baş müftü vekilliği görevlerini üstlenmiş aynı zamanda Zeytûne’de eğitim öğretim den sorumlu ilmî kurul üyeliği görevlerini yürütür. 1932 yılında Mâlikî şeyhülislamı olur,¹⁰⁹ 1932 yılında Zeytûnede Üniversite konsey başkanı olarak atanır. Ancak üniversitede özellikle eğitime yönelik yapmak istediği

¹⁰² Ğâli, *a.g.e.*, s. 56-58;

¹⁰³ Osmanlı bürokratlarından Vezir Hayrettin Paşa tarafından 1875/1291 yılında inşa edilmiştir. Bu medrese Tunus’un içinde bulunduğu sıkıntıların bir nebze de olsa giderilmesi amacıyla bir askerî kışla içinde inşa edilmiştir. Günümüzde ise bu medrese bir lise olarak eğitim hayatına devam etmektedir. Bkz. Muhammed b. el-Hoca, *Sefahât min târihi Tunus*, (thk. Hemmâdî es-Sahîlî-el-Geylânî b. Hacı Yahya), Dâru’l-ğarbi’l-İslâmî, Tunus, 1986, s. 309-3012; Mehmet Mahfuz Söylemez, “Tunus ve Tunus İbâdileri üzerine notlar”, *Mezhep Araştırmaları Dergisi*, cilt 7, sayı 2, 2014, s. 156.

¹⁰⁴ İbnu’l-Ḥoca, *a.g.e.*, s. 158.

¹⁰⁵ İbnu’l-Ḥoca, *a.g.e.*, s. 158; Ğâli, *a.g.e.*, s. 57; Muhammed Mahfuz, *Terâcimu’l-muellifîni’t-Tunusiyyîn*, Daru’l-ğarbi’l-İslâmî, Beyrut, 1984, III, 304.

¹⁰⁶ İbnu’l-Ḥoca, *a.g.e.*, s. 159.

¹⁰⁷ İbnu’l-Ḥoca, *a.g.e.*, s. 159.

¹⁰⁸ Yüksel, Yakup, *İbn ‘Âşûr Tefsirinde siyaset, toplum ve kadın*, Rağbet yay, İstanbul, 2016, s. 24; İbnu’l-Ḥoca, *a.g.e.*, s. 160-161.

¹⁰⁹ İbnu’l-Ḥoca, *a.g.e.*, s. 162.

yeniliklere karşı çıkan grupların başlattığı kargaşalardan dolayı 1-1,5 yıl sonra görevinden ayrılmak zorunda kalır. Ayrılmak zorunda kaldığı görevine 1945 yılında tekrar getirildi fakat bütün karşı çıkmalara rağmen reformlara ısrarcı olması üzerine büyüyen kargaşalardan dolayı 1952 yılında görevine son verilir. 1956 yılında rektörlük görevine getirildi dört yıl boyunca yürüttüğü rektörlük görevinden 1960 yılında ayrılır.¹¹⁰ Kahire “**Mecma‘u’l-luġâti’l-‘Arabiyye**” ve Şam “**el-Mecma‘u’l-‘ilmiyu’l-‘Arabiyye**” gibi kuruluşlarda üyelik yapmış ve Kuveyt “**Vezâretu’suûni’l-İslamiyye**”nin hazırlamış olduğu el-Mevsû‘atu’l-fıkhıyye’nin telif çalışmalarına katılır.¹¹¹ İbn ‘Âşûr, ilmî faaliyetler çerçevesinde İslam ülkelerine ve Avrupa’ya birçok seyahat düzenledi. Yaptığı ilmî faaliyetler ve çalışmalarından dolayı yüksek seviyede kültür liyakat nişanesini alır ve İslâmî çalışmalarından dolayı Tunus cumhurbaşkanlığı tarafından iki yıl üst üste ödüllendirilir.¹¹²

1.1.5. Reformcu Kimliği

19. yüzyılda İslam âlemi, içinde bulunduğu zor şartlar nedeniyle büyük sıkıntılar yaşamaktaydı. İslam dünyasında birliğin ortadan kalkması, gelişen bilim ve teknolojiye ayak uydurulamaması, iktisâdî alanda gerileme, eğitim sisteminin günün şartlarına nazaran yeterli seviyede olmaması ve İslam ülkelerinin büyük bir kısmı Batılılar tarafından sömürge haline gelmesi bu sıkıntıların temel nedenlerindendir. Bütün bunlardan kaynaklanan sıkıntılar haliyle İslam âleminde bir takım arayışlara sebebiyet vermiş ve birçok İslam ülkesinde farklı şahsiyetler öncülüğünde reform ve ıslahatlar yapılmaya çalışılmıştır. Şeyh İsmail et-Temîmî (ö.1833), Şeyh Muhammed Kabadu (ö. 1861) ve Hayrettin Paşa gibi şahsiyetler Mağrib bölgesinin önemli reformcularıdır. Ancak bölgede en etkili olan reformist ekol ise Cemaluddin Afġanî’nin (ö. 1897) başlattığı ve öğrencisi Muhammed Abduh (ö. 1905) ve Reşit Rıza (ö. 1935) ile devam eden reform hareketidir. Reformist kimliğe sahip şahsiyetlerin farklı düşüncelere sahip olmakla birlikte genelde İslam toplumunun içinde bulunduğu sıkıntıların giderilmesinde iki önemli noktada hem fikir oldukları

¹¹⁰ Gâli, *a.g.e.*, s. 59; İbn Hoca, *a.g.e.*, s. 161.

¹¹¹ İbnu’l-Hoca, *a.g.e.*, s. 162.

¹¹² Abdullah, Salman, *Borçlar Hukuku ile İlgili Âyetlerin İslam Hukuku Açısından Değerlendirilmesi İbn ‘Âşûr Örneği*, Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Samsun, 2015, s.55.

söylenbilir. Bunlardan birincisi Müslümanların birliği, ikincisi ise eğitim sisteminin ıslah edilmesi.

Başta Muhammed Abduh ve Reşit Rıza olmak üzere ıslahatçılar birçok İslam ülkesine seyahatler düzenleyerek çeşitli fikir alışverişinde bulunmuş ve İslam dünyasında reform hareketlerini daha canlı hale getirme gayretinde olmuşlardır. Bu bağlamda Muhammed Abduh Tunus'u birkaç defa ziyaret ederek oradaki ıslahatçı 'âlimlerle görüşmeler gerçekleştirip onların teveccühünü kazanmış ve onların üzerinde büyük etkiler bırakmıştır. Reşit Rıza'da Muhammed Abduh'unda kurucuları arasında yer aldığı "el-'Urvetu'l-vuškâ" gazetesinin devamı niteliğindeki "Menâr" gazetesini vasıtasıyla Tunuslu 'âlimler ile ıslahat alanında etkileşim içinde olmuş ve özellikle eğitim alanında ıslahatlar hususunda onlar üzerinde etkili olmuştur.¹¹³

İbn 'Âşûr'da kendi asrında yaşayan bu iki 'âlimin fikirlerinden etkilenmiş ve özellikle eğitim alanında büyük çabalar sarf ederek köklü reformlara imza atmaya gayret etmiştir. Ancak İbn 'Aşur, bunların fikirlerinden yararlanırken görüşlerini geliştirmek için yerine onların fikirlerini değerlendirerek istifade etmeye çalışmaktaydı. Kendi düşünce dünyasına uygun olanlardan istifade edip birçoğunu da eleştirebilmekteydi. Bundan dolayı İbn 'Âşûr'un reformcu kimliği birçok reformcuya göre daha mutedil ve geleneğe daha yakın olduğunu görmek mümkündür. Zira o bu minvalde kaleme aldığı "Eleyse's-şubhu bi-ķarîb" eserinde bunu destekler mahiyette şöyle demektedir: "Milletimize hizmet etmek için ve geleceğimizi aydınlatan ve geçmiş mirasımızı yücelten ilmî çalışmalara hazırlık olması için bir elimizle nur meşalesini kaldırıp diğer elimizle önümüzdeki engelleri yok etmek suretiyle bu cehalete müdahale etmemiz bizim için elzemdir".¹¹⁴

İbn 'Âşûr, talebelik zamanlarından itibaren eğitim sisteminde olan eksikliklerin farkında olmuş, bu eksikliklerin giderilmesinin gerekliliğini anlamıştır. Henüz yirmi yedi yaşındayken İslam âleminin içinde bulunduğu sıkıntılar ve bu sıkıntıların giderilmesi için çözüm yollarını eğitim yöntemi üzerinden irdelemek için yazdığı "Eleyse's-şubhu bi-ķarîb" adlı eseriyle ıslahat alanında ilk adımı atmıştır. Ancak aşırı

¹¹³ Ğâli, a.g.e., s. 23-26.

¹¹⁴ İbn 'Âşûr, et-Tahrîr ve't-tenvîr, s. 8.

gelenekçi kesim onun bu fikirlerine karşı çıkarak bu eserin uzun müddet yayınlanmasına izin vermemiştir. İbn ‘Âşûr, reform faaliyetlerini Tunus genelinde uygulanmak istenen projeleri sürdürdüğü gibi, daha çok ülkenin en büyük eğitim kurumu olan ve kendisinin hem hocalık yaptığı hem de uzun müddet idareciliğini yürüttüğü Zeytûne özelinde gerçekleştirmeye çalışmıştır. Özellikle eğitim alanlarında üniversite reformları için kurulan komisyonlarda hükümet temsilcisi sıfatıyla görevler alarak bu alanda yapılacak reformların önünü açma hususunda büyük çaba sarf ederek raporlar hazırlamış ve gerekli mercilere sunmuştur. Ancak hazırladığı bu raporların bir kısmı kabul görmüş, belli bir kısmı ise daha sonraki zamanlara ertelenmiştir.¹¹⁵

İbn ‘Âşûr, 1932 yılında Zeytûne’nin başına geçmesiyle hayalindeki ıslahatları gerçekleştirme fırsatını buldu. Zira onun başa geçmesiyle Zeytûne’nin bütün idaresi onun emrine verildi ve gerekli ıslahatları yapma konusunda yetkili kılındı.¹¹⁶ Islahat alanındaki faaliyetleri gerçekleştirecek ve kendisinin başkan olduğu bir komisyon kurdu. Bu komisyon üç yıl boyunca eğitim alanında yapılması gereken ıslahatlar üzerinde çalışacaktı. Yapılan çalışmalar ile dinî ilimler ile birlikte matematik, felsefe, tarih, coğrafya gibi birçok alanla ilgili dersler zorunlu hale getirildi ve bu derslerin devlet okullarında çalışan Müslüman hocalar tarafından verilmesine özen gösterildi. Fakat ıslahat çalışmaları nedeniyle Muhammed Beyrûm, Tahir Cafer ve Salih Şerif gibi ilim adamlarının başlattığı karşı çıkmalar neticesinde bir buçuk yıl zarfında görevinden istifa etmek zorunda bırakıldı.¹¹⁷ Ancak 1945 yılında tekrar başına geçtiği Zeytûne’de daha önce başlattığı reformlarını sürdürmeye devam etti. Yaptığı faaliyetler çerçevesinde Zeytûne’deki eğitimi farklı kentlere taşıma çabası olmuştur. Bu bağlamda farklı kentlerde Zeytûne’ye bağlı şubeler açarak eğitim ağını genişletti. Kısa zamanda ülke genelinde eğitimin farklı merhalelerini içeren yaklaşık 25 şubeye ulaştı. Açılan bu şubeler arasında Tunus’ta bir Sefakis’de bir tane olmak üzere iki şube bayanlara yönelik eğitim vermekteydi. Böylelikle bayanlarında Zeytûne’de eğitim alma fırsatını sunmuş oldu. Ayrıca Cezayir’de iki şube açarak Zeytûne

¹¹⁵ İbnu’l-Hoca, *a.g.e.*, s. 160; Ğâli, *a.g.e.*, s. 58.

¹¹⁶ Muhammed Aziz, *a.g.e.*, s. 119.

¹¹⁷ Ğâli, *a.g.e.*, s. 58, Muhammed Aziz, *a.g.e.*, s. 121.

eğitimi ülke dışına taşıdı.¹¹⁸ Eğitime yönelik gerçekleştirdiği hizmetlerin yanında öğrencilerin üniversite dışındaki barınma ve maddî anlamda da önemli hizmetler sunarak Zeytûne’de eğitimi bir cazibe haline getirmeye gayret etti. Buna bağlı olarak 1956 yılına kadar Zeytûne’de eğitim gören öğrenci sayısı yirmi bine ulaştı.¹¹⁹

İbn ‘Âşûr’un eğitim alanında yapmaya çalıştığı değişikliklerden bazıları da okutulan kaynaklar ve ders verme yöntemine dairdir. Farklı aşamalarda okutulan kaynakları incelemek için Zeytûne hocalarından oluşan bir komisyon kurdu. Bu komisyonların hazırladığı raporlar neticesinde daha önce okutulan birçok eser müfredattan çıkarıldı ve yerlerine öğrenciyi daha zinde tutan kaynaklar müfredata konuldu. Ayrıca daha önce eğitim sisteminde az yer verilen inşâ, tarih ve edebiyat derslerine daha fazla yer verildi, lisansüstü eğitimde öğrencinin seçtiği ihtisas alanına göre takviye olabilecek eserlerin okutulması zorunlu kılındı.¹²⁰ Böylelikle öğrencilerin ihtisaslaşacağı alanı daha iyi kavraması sağlanacak ve daha yetkin bir konuma gelecekti.

Eğitim metodunda ise, Zeytûne’den mezun olan öğrencilerin ihtisaslaşacakları alanlarda konuları derinlemesine ele alabilme ve gerekli durumlarda analiz ederek eleştirebilme yeteneğini elde edebilmeleri hedeflenmiştir. Bunun için Zeytûne’de ders veren hocaların pedagojik anlamda üslup ve yöntemlerin geliştirilmesi istenmiş ve daha öncede belirtildiği gibi okutulan kaynaklar ona göre belirlenmiştir. Hocaların ders esnasında daha çok öğrenci merkezli ders işlemleri sağlanmış ve böylelikle öğrencilerin muhakeme gücü artırılarak fazla bilgi yükleme yerine onların öğrenmeye yönelik kabiliyetleri ve değerlendirebilme melekesi kazandırılması hedeflenmiştir. Bununla birlikte İbn ‘Âşûr hocalardan eğitim metodundaki üslup ve yöntemi eleştiriye tabi tutmalarını istemiş ve onları eser telifine teşvik ederek günün şartlarına daha iyi cevap veren ve eğitim metodunu besleyen eserler ortaya

¹¹⁸ Gâli, *a.g.e.*, s. 59; Muhammed Aziz, *a.g.e.*, s. 122.

¹¹⁹ Muhammed Aziz, *a.g.e.*, s. 122-123.

¹²⁰ Örneğin: Şer‘î alanda ihtisaslaşmaya giden bir öğrencinin, Şer‘î hükümler ve delillerini, *Usulu’l-Akâid’i*, *Mekâşıdu şeri’a’yı*, *Esrâru tenzil’i*, İstidlal yöntemini bilmesi ve bu alandaki görüşleri tercih edebilme melekesinin kazanılması şart koşuldu. Bunun için *Şerhu İbn Dakîk*, *Şerhu’l-Akaid en-Neseî*, *İ’lâmu’l-muvakki’in* gibi birçok eser okutulmaya başlandı. Geniş bilgi için Bknz: Gâli, *a.g.e.*, s. 61.

koymalarını istemiştir.¹²¹ Böylelikle hem kendilerini telif etme hususunda geliştirirler hem de öğrencilere telif etme konusunda örnek olurlar.

Hulasa olarak İbn ‘Âşûr, hayatı boyunca onun döneminde İslam âleminin içinde bulunduğu sıkıntıların giderilmesi için büyük çabalar sarf etmiştir. Bu sıkıntıların giderilmesinin temel çözümü ise eğitim sisteminin her yönüyle ele alınarak eleştiriye tabi tutulması ve günün şartlarına cevap verecek ve İslam âlemini hem ilmî hem fikrî hem de sosyal açıdan kalkındıracak şekilde revize edilmesi idi. Onun için bütün çabasını eğitim sistemi üzerinde çalışarak gerekli reformların ve ıslahatların yapılması hususunda sarf etmiştir. İbn ‘Âşûr’un bu bağlamda düşüncelerini şöyle ifade ettiği aktarılmaktadır: *“Biz bugün, insan topluluğunun küresel bir köy halini aldığı ve insanların birbirlerine olan ihtiyaçlarının ve çıkarlarının içiçe girdiği bir zamandayız. İnsanların birbiriyle olan kültürel yakınlaşma kaçınılmaz bir hale gelmiştir. Daha önce zarûrî olmayan şeyler günümüzde zorunlu hale gelmiştir. Bundan dolayı Zeytûne öğrencileri çağdaş ilim erbabıyla birlikte isabetli kararlar vermekten geri kalmamalıdır. İşte bu durum, modern dünyanın kültürel ortamda mutlu bir yaşamın belirtileriyle kuşanarak gelişmiş toplumların seviyesinden geri kalmayan bir gelişmişlik düzeyine çıkmayı kaçınılmaz kılmaktadır. Aynı şekilde dengi olan toplumların modern bilimlerden elde ettiği kazanımlardan kendi payına düşeni tam olarak almaktan geri durmamalıdır. Böylece yüksek enstitü, mezunlarının ufkuyla evrenin içinde bulunduğu koşullara dair farkındalığı kaybetmez. Bütün bunlara erişimin programı da, öğrencinin ulaşmakta tercih ettiği mertebelere uygun olmakla birlikte aslın kaybolmadığı ancak tamamlayıcı nitelikteki maddelerinde tahsil edildiği bir yöntemle olur”*¹²².

1.2. İbn. ‘Âşûr’un Tefsiri ve Dil Açısından Değerlendirilmesi

1.2.1. Tefsirin İsmi ve Telif süreci

Tâhir b. Âşûr tarafından kaleme alınan *et-Taḥrîr ve’t-Tenvîr*, Kur’ân-ı Kerîmi, Fatiha suresinden başlayarak Nâs sûresine kadar ayet tertibine göre tefsir eden oldukça hacimli ve zengin bir eserdir. Eser, *et-Taḥrîr ve’t-tenvîr* ismiyle bilinmesine ve kabul görmesine karşın yazarı tarafından iki farklı isimle isimlendirilmiştir.

¹²¹ Gâli, a.g.e., s. 61.

¹²² Gâli, a.g.e., s. 60.

Bunlar; “*Tahrîru’l-ma’na’s-sedîd ve tenvîru’l-akli’l-cedîd min tefsîri’l-Kitâbi’l-Mecîd*” (تَحْرِيرُ الْمَعْنَى السَّادِدِ وَتَنْوِيرُ الْعَقْلِ الْجَدِيدِ مِنْ تَفْسِيرِ الْكِتَابِ الْمَجِيدِ) (Yüce kitabın tefsiriyle doğru anlamı araştırma ve yeni akli aydınlatma) ve *et-Tahrîr ve’t-tenvîr mine’t-tefsîr* (التحرير والتنوير من التفسير) (Tefsir ile araştırma ve aydınlatma)’dir. İkinci isim ilkenden ihtisar edilmiştir.¹²³ Ancak bu eser, günümüzde *et-Tahrîr ve’t-tenvîr* ismiyle meşhur olmuştur.

İbn ‘Âşûr’un bu eserini, Zeytûne medresesinde tefsir derslerini verdiği süreçte yazdığı ifade edilmektedir.¹²⁴ Tefsirin sonundaki kayda göre 12 Recep 1280 Cuma günü bitirilen eserin telif süreci, 39 yıl 6 ay sürmüştür.¹²⁵ Eserin birinci cildi, İlk olarak 1956 yılında Tunus’ta basılmıştır. Daha sonra usul açısından önem arz eden tefsirin mukaddimesi ve ilk iki cildi 1965-1966 yıllarında Kahire’de basılmıştır. Tefsir, bir bütün olarak ilk kez 1968 yılında Tunus’ta 15 cilt halinde basılmıştır. Eser, 1984 yılında ise Tunus’ta 30 cilt halinde yayınlanmış ve eser gözden geçirilerek Beyrut’ta tekrardan basılmıştır.

1.2.2. et-Tahrîr ve’t-Tenvîr’in Dilsel Boyutu

Hiz. Peygamber hayatta iken Kur’ân’ı bizzat kendisi ashabına açıklayıp izah ettiği için onun döneminde Kur’ân’ı anlama ve yorumlama hususunda farklı yaklaşımlardan söz edilemez. Ancak Hiz. Peygamber’den sonra Kur’ân-ı Kerîm’i yorumlamaya ve anlamaya yönelik farklı yaklaşımlar görülmeye başlamıştır. Bu yaklaşımlar; Kur’ân’ın Kur’ânla, Kur’ân’ın sünnetle veya Kur’ân’ın sahabe kavli ile tefsiri demek olan rivâyet yöntemi ve Kur’ân’ın dil, edebiyat, dinî prensipler ve diğer bilgi kaynaklarının etkin kullanımıyla tefsiri demek olan dirayet yöntemi olarak belirlemiştir. Kur’ân’ın tefsir edilmesinde kullanılan bu her iki yöntemde de Arap dili önemli bir konuma sahip olmuştur. Çünkü Kur’ân’ı tefsir eden her müfessir, Arap dilinden yararlanmış ve âyetlerin anlamını belirlemek üzere dile müracaat etmiştir. Zira Arapça bir kitap olan Kur’ân’ın anlaşılabilmesi ve yorumlanabilmesi, Arap dilinin etkin bir şekilde kullanılmasını kaçınılmaz kılmaktadır. Bunun içindir ki;

¹²³ Muhammed et-Tahir İbn ‘Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-tenvîr*, Müessesetu’t-tarih, Beyrut, t.y, I, 8.

¹²⁴ Murat Akkuş, *Kur’ân’ın Anlaşılmasında Kırâat Farklılıklarının Rolü: “et-Tahrîr ve’t-tenvîr” Örneği*, Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Rize, 2014, s.34.

¹²⁵ İbn ‘Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-tenvîr*, XXX, 558.

Fahrreddîn Râzî, (ö. 606/1210) dînî ilimler için dil öğrenmenin vacip olduğunu şöyle ifade etmiştir: “Şeriatı öğrenmedeki kaynaklarımız olan Kur’ân’ın ve hadislerin Arap diliyle varid olması, Arap dilini, nahvini ve sarfını bilmemizi gerektirmektedir. Çünkü şeriatımızı bilmemiz, bunları bilmemize bağlıdır... Müctehidin Kitap ve Sünneti anlayabilmesi için bu ilimleri (dil ilimlerini), bilmesi gerekir. Zira vacibi tamamlayan bir şeyi bilmek, vaciptir”.¹²⁶ Ayrıca imam es-Suyûti (ö. 911/1505) gibi birçok âlim, bir müfessirin Kur’ân âyetlerini yorumlayabilmesi için öncelikle Arap diline vakıf olması gerektiğini söylemektedir.¹²⁷ İmam Şâtibî de (ö. 790/1388) “Şayet ictihad, naslardan istinbat etmekle gerçekleşiyorsa öyleyse Arap dilini (nasların dilini) bilmek gerekir”¹²⁸ diyerek Kur’ân ve sünnetten hüküm istinbatı için Arapçanın önemine vurgu yapmaktadır. Bundan dolayıdır ki dil yönü ön plana çıkan birçok tefsir kaleme alınmıştır.

Bu tefsirlerden biri de İbn ‘Âşûr’un *et-Taḥrîr ve’t-tenvîr* adlı eseridir. Tefsirinde dilsel tahlillerin ciddi bir yekûn teşkil etmesi, ona dilbilimsel bir tefsir hüviyeti vermiştir. Şüphesiz onun tefsiri, taşıdığı özellikler itibariyle birçok yönden işlenmeye değerdir. Ancak çalışmamızın temel savıyla ilgili olmasından dolayı onun tefsirinin dilsel boyutuna değinilmesi yararlı olacaktır. Bu doğrultuda İbn ‘Âşûr’un tefsirinin dilsel boyutu, nahiv, sarf, belâgat, istişhâd ve kullî kaideler perpektifinde incelemeye tabi tutulacaktır.

1.2.2.1. Sarf

İlk dönemden itibaren Arap dili alanında yapılan çalışmalarda kelimelerin yapısı ve formlarıyla alakalı bilgilerin yer alması ve daha sonra bu bilgilerin müstakil bir ilmî disiplin haline getirilmesiyle birlikte bu alanda kaynakların telif edilmesi sarf ilminin Arap dili içerisindeki önemini ortaya koymaktadır. Bu bakımdan sarf ilminin gerek dinî gerek edebî metinlerin anlaşılmasında önemli bir konuma sahip olduğunu göstermektedir.¹²⁹ Bununla birlikte âlimlerin sarf ilmini bir müfessirin bilmesi

¹²⁶ Ebu Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî, *el-Maḥşûl Fî ‘ilmi’l-uşûl*, (thk. Muhammed Abdulkadir ‘Ata), Dâru’l-kutubi’l-‘ilmiyye, 1999, II, 435.

¹²⁷ Celalettin Abdurrahman es-Suyûti, *el-İtkân fî ‘ulûmi’l-Ḳur’ân*, (thk. Şu‘ayb el-Arnâvut), Muessesetu’r-risaletu nâşirûn, Beyrut, 2008, s. 771.

¹²⁸ Ebu İshak İbrahim b. Musa eş-Şâtibî, *el-Muvâfaqât*, (thk. Ebu Ubeyde Meşhûr b. Hasan Âl Selman), Dâru İbni Affân, 1997, V, 124.

¹²⁹ Emrullah Ülgen, “Tefsir Metodolojisinde Sarf İlminin Yeri ve Önemi”, *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt. 21, Sayı, 1, 2016, s. 102.

gereken zorunlu ilimler içerisinde saymaları,¹³⁰ özellikle Kur'ân ayetlerini tefsir etmekte sarf ilminin önemini daha da artırmaktadır. Zira kelimenin yapısal formu ve türü gibi özellikler kelimenin anlamını önemli derecede etkilemektedir. Ayrıca lafızlardaki yapısal farklılıkların, ayetin gramatik yapısını etkilemekte ve kelimelerin terkipteki görevlerine bağlı olarak da cümle düzeyinde birtakım anlamsal farklılıklar meydana getirmektedir. Dolayısıyla bu durum müfessirlerin ayetleri yorumlarken farklı yaklaşımlarda bulunmalarına sebep olmaktadır. Bundan dolayıdır ki; yazılan bütün tefsirlerde dilbilimin diğer disiplinleri gibi kelimelerin yapısını tahlil etme ve biçimsel bazı hususiyetleri analiz etmenin gerekliliğinden dolayı sarf ilmi önemli derecede kullanılmıştır. Çünkü müfessirler sarf ilmiyle kelimeler arasındaki farklılıkları ortaya koymakta ve kelimenin isticâkı ve sığasını kullanarak anlam inceliklerine vurgu yapmaktadırlar.¹³¹ Ancak birçok tefsir kaynağında kelimelerin yapısal formlarının veya türlerinin açıklanmasıyla yetinilmemiş, mu'tel kelimelerde meydana gelen değişiklere temas edilmiş ve çoğu zaman i'lal kurallarına da değinilmiştir. Zira kelimelerin türlerini ve formlarını belirlemek kelimenin uğradığı değişiklikleri ortaya koymakla mümkün olur. Dilbilimsel tefsirlerin birçoğunda sarfın bazı konularına temas edilmiş ve birtakım yaklaşımlar ortaya konulmaya çalışmıştır. Bu yapılırken bazen farklı kaynaklardan beslenerek oradaki görüşler aktarılmış, bazende bu görüşler eleştirilerek özgün bazı değerlendirmelerde bulunulmuştur.

İlk dönemden itibaren müfessirler, Kur'ân âyetlerini tefsir ederken önemli ölçüde kelimeleri sarf ilmi çerçevesinde ele almaktadırlar. Bu meyanda *Garîbü'l-Kur'ân* ve *Meânîl-Kur'ân* türü eserlerin yanısıra Zemahşerî'nin (ö. 538/1144) *el-Keşşâf*'ı, Beyzâvî'nin (ö. 685/1286) *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl*'i, Ebû Hâyyân

¹³⁰ Suyûtî, Bir müfessirin 15 ilim bilmesi gerektiğini söylemekte ve üçüncü sırada Sarf ilmini zikrederek şöyle demektedir: “Bir müfessirin bilmesi gereken ilimlerin üçüncüsü sarf ilmidir. Çünkü sarf ilmi sayesinde kelimelerin kalıpları ve türleri bilinir. İbn Faris şöyle demektedir: Sarf ilmini bilmeyen çok şey kaybetmiştir. Örneğin *مُبْهَم* kelimesi *mubhem* bir kelimedir farklı formlara intikal ettiği takdirde anlaşılır konuma kavuşmaktadır”. Suyûtî, *el-İtkân*, s. 771; Zerkeşî de bu konuda şöyle demektedir: “Müfessirin bilmesi gereken ilimlerden biriside sarftır. Tasrifin faydası bir manadan ortaya çıkan farklı anlamların ortaya çıkmasıdır. Öyleyse dil öğrenirken sarfı bilmek nahvi bilmekten daha önemlidir. Zira tasrif, kelimenin zatına yöneliktir. Nahiv ise kelimenin avarizindendir. Sarf müfessirin ihtiyaç duyduğu ilimlerdenidir”. Bedrüddîn Muhammed b. Abdillâh ez-Zerkeşî, *el-Burhân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, (thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim), Mektebetu daru't-turas, Kahire, 1984, I, 297.

¹³¹ Ülgen, *a.g.m.*, s. 103.

el-Endelüsî'nin (ö. 745/1344), *el-Bahru'l-muhî't*'i, İbn 'Âdil ed-Dımaşkî'nin (ö. 880/1476) *el-Lübâb fî 'ulûmi'l-Kitâb*'ı ve Semîn el-Halebî'nin (ö. 756/1355) *ed-Durru'l-maşûn fî 'ulûmi'l-kitâbi'l-meknûn* gibi yazılan dilbilimsel tefsirler sarf ilminin önemli derecede kullanıldığı başlıca eserlerdir.

İbn 'Âşûr da selefleri olan dilbilimci müfessirler gibi tefsirinde Kur'ân ayetlerini açıklarken Sarf kurallarını etkin bir şekilde kullanmıştır. Bu başlıkta İbn 'Âşûr'un tefsirinde sarf ilmini kullanmadaki yöntemini ve bu yöntemin tefsirdeki yansımalarını birkaç örnekle kısaca açıklamaya çalışılacaktır.

İbn 'Âşûr, kelimelerin anlamlarını açıklarken çoğu zaman onları, sarf açısından ele alarak tahlillerini yapar, bununla birlikte mu'tel kelimelerde meydana gelen değişikliklere değinir ve onları i'lal kuralları çerçevesinde inceler. Örneğin bu hususu, “اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ / Allah kendisinden başka hiçbir ilah olmayandır.

Diridir, kayyumdur.”¹³² âyetindeki الْقَيُّومُ kelimesi bağlamında açıklayacak olursak

الْقَيُّومُ kelimesi, فَيَعُولُ kalıbında olup قَامَ يَوْمُ fiilinden türetilen mübâlağa siğasıdır. Bu kelimenin aslı, قَيُّومٌ dur. Sarf ilminde ki “vav” ve “ya” harfleri, aynı kelimedede bir arada bulunsa ve bunlardan birincisi sakın olursa “vav” harfi, ‘ya’ harfine dönüşür” kuralı gereğince burada “vav” harfi, “ya” harfine dönüşmüştür. Daha sonrada kelimedede mevcut “ya” harfi ile sonradan dönüşmüş olan “ya” harfi idğam olunarak kelime, الْقَيُّومُ şeklini almıştır. Bu kelime, âyete mübâlağa anlamı katmaktadır. Şöyle ki; Allah insanların istisnasız bütün işlerini düzene koyup kollayan ve gözetendir. İbn 'Âşûr, bu izahatlardan sonra kelimenin âyete kattığı anlamı pekiştirmek için Ra'd sûresinin 33. âyetini İstişhâd olarak kullanır ve bu ifadeden kastın Allah'ın ilminin kapsayıcı olduğunu onun haricindeki ilahlık iddialarının iptalinin amaçlandığını söylemektedir.¹³³

Yapılan bu izahattan anlaşılıyor ki İbn 'Âşûr, sadece kelimenin türünü açıklamakla yetinmemiş, aynı zamanda kelimedede meydana gelen i'lal değişimini izah

¹³² Bakara suresi, 2/255.

¹³³ İbn 'Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, II, 493.

etmiş ve ayrıca kelime türünün âyete kattığı mübâlağa anlamını da detaylandırarak açıklamıştır.

Müellif, ele aldığı kelimenin kalıb türünü belirleyerek kelimeye öylece anlam yükler.¹³⁴ Ayrıca bazı kelime türlerinin kalıplarını verirken ilgili kuralları açıklar ve varsa konuyla alakalı farklı görüşleri naklederek değerlendirmelerde bulunur. Mesela: “وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أَذَىٰ فَأَعْتَزِلُوا النَّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ / Sana kadınların ay halini sorarlar. De ki: ‘O bir ezadır (rahatsızlıktır)’. Ay halinde kadınlardan uzak durun”.¹³⁵ âyetindeki الْحَيْضُ kelimesi hakkında İbn ‘Âşûr, şöyle bir metot takip etmektedir. الْحَيْضُ kelimesi kadının özel hallerinde gördüğü kanın adıdır. Bu kelime, مَفْعُل kalıbında mastardan menkul bir isimdir ve olması gereken kalıptan farklı gelmesi, kural dışıdır. Çünkü bu tür fiillerin¹³⁶ mastarlarında kural, مَفْعُل kalıbında yani aynul fiilin fethalı olarak gelmiş olmasıdır. İbn ‘Âşûr, bu tür mastarların kalıbı hakkında Zeccâc’dan nakilde bulunur. Zeccâc, bu kelimenin mazi fiil ve mastarlarını zikrettikten sonra aslında bu babın mastarının الْمُفْعَل, yani aynu’l-fiilin fethasıyla gelmesi gerektiğini ancak مَفْعُل, yani aynu’l-fiilin kesrasıyla da gelmesinin güzel olduğunu söyler ve bu nedeninin ise söz konusu kelimenin müzâri fiilinde aynu’l-fiilin kesralı olmasına bağlar. Dolayısıyla müzâri fiile benzetildiği için bu kalıpta geldiğini söyler.¹³⁷

İbn ‘Âşûr, Zeccâc’ın bu yaklaşımını aktardıktan sonra onun iddia ettiğinin aksine bu kelimenin bu kalıpla gelmiş olmasının, yani kıyasa aykırı gelmesinin nedenini kelimenin mastariyet anlamından çıkmasıyla açıklamaktadır. Yani bu kelimenin aslı mastar iken kadının özel hallerinde gördüğü kan anlamında

¹³⁴ İbn ‘Âşûr, *a.g.e.*, VIII, 27.

¹³⁵ Bakara suresi, 2/222.

¹³⁶ Yani sülâsî mücerred olup misal ve lam-ı sahih olmayan fiiller.

¹³⁷ Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî b. Sehl ez-Zeccâc el-Bağdâdî, *Meâni'l-Kur'ân ve i'râbuhu*, (thk. Abdülcelil Abduh Şelebi), Âlemü'l-Kütüb, Beyrut, 1988, I, 296. Kaynak olarak verdiğimiz Zeccâc’ın bu eserinde muhakkik tarafından yapılan kalıpların zaptının İbn ‘Âşûr’un söylediğinin tersinedir. Ancak İbn ‘Âşûr’un naklettiğinin doğru olduğu ve kaynaktaki kalıpların zaptı ise muhakkik tarafından yanlış yapıldığı kanaatindeyiz. Çünkü kaynaklardaki bilgilere bakıldığında İbn ‘Âşûr’u destekler mahiyettedir.

kullanılarak isimleşmiştir. Dolayısıyla bu kelime olması gereken mastar vezninden çıkarak ismi mekân kalıbına nakledilmiştir.¹³⁸

İbn ‘Âşûr, bu değerlendirmeleriyle hem aslı mastar olan bir kelimenin olması gereken bir kalıptan farklı bir kalıpta gelmesinin arka planını irdelemiş hem bu özellikteki mastarların gelebileceği kalıplar hakkında bilgi vermiştir.¹³⁹ Ancak şunu belirtmekte fayda vardır. Kaynaklara bakıldığında aynı kalıbın hem isim hem de mastar anlamında kullanıldığı söylenmektedir.¹⁴⁰ Buna binaen İbn ‘Âşûr’un bu husutaki görüşü ve Zeccâc’a itiraz mahiyetindeki yaklaşımı savunulabilir bir durum değildir. Çünkü onun söylediği şekilde bu kelime ismiyete naklolduğu için bu kalıpta gelmiş olsaydı mastar olarak kullanıldığı zamanda nasıl gelmesi gerekiyorsa o şekilde gelirdi. Böylece mevcut kullanımdaki kalıp onun ismiyete geçmesine işaret olurdu. Buna karşın bu kelime haricinde ecvef bazı mastarlar da bu kalıpta gelmiştir.¹⁴¹ Dolayısıyla Zeccâc’ında belirttiği gibi “muzârî fiile benzemesinden dolayı bu kalıpta gelmesi iyidir” yaklaşımı makul sayılabilir.

İbn ‘Âşûr, kelime kalıplarının kök anlama ilave olarak ona yeni manalar kattığına değinir. Özellikle fiil kalıplarının anlamlarını izah ederken bu kalıplardan dolayı yapılabilecek farklı yaklaşımlara dikkatleri çeker ve âyetlerden çıkarılabilecek farklı yorumlarda bulunur. Bu meselenin daha net anlaşılması için birkaç örnek vermek yerinde olacaktır.

İbn ‘Âşûr, “وَأَذْكُرُوا اللَّهَ فِي أَيَّامٍ مَعْدُودَاتٍ فَمَنْ تَعَجَّلَ فِي يَوْمَيْنِ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ وَمَنْ تَأَخَّرَ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ لِمَنِ” / Sayılı günlerde Allah’ı anın (telbiye ve tekbir getirin). Kim iki gün içinde acele edip (Mina’dan Mekke’ye) dönerse ona günah

¹³⁸ İbn ‘Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-tenvîr*, II, 346.

¹³⁹ Mastarı mimî sülâsî mücerredlerde مَفْعَلٌ yani aynu’l-fiilin fethasıyla gelir. Ancak misal (mutellu’l-fâ) ve lâmi sahih olan mastarlar مَفْعَلٌ yani aynu’l-fiilin kesresiyle gelmektedir. Konu hakkında Bilgi için Bkz. Radiyyuddîn Muhammed b. el-Hasen el-Esterâbâdî, *Şerhu Şâfiyeti İbni’l-Hâcib*, (thk. Muhammed Nur Hasan, Muhammed Zagraf), Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, Beyrut, 1982, I, 168-173; Hadr el-Yezdi, *Şerhu Şâfiyeti İbni’l-Hâcib*, (thk. Hasan Ahmed el-Osman), Müessesetü’r-Reyyan, Beyrut, 2008., I, 280; Emîl Bedî’ Yakub, *Mu’cemü’l-evzâni’s-şarfiyye*, Âlemü’l-Kütüb, Beyrut, 1993, s. 252.

¹⁴⁰ Muhammed b. Ahmed el-Ezherî, *Mu’cemu tehzîbi’l-luğa*, (thk. Muhammed abu’l-Fağl İbrahim), ed-Dâru’l-Mısriyye, 1975, V, 159; İbn Manzûr, Ebu’l-Fağl Muhammed b. Mukrim, *Lisânu’l-‘Arab*, Dâru sadr, Beyrut, t.y. VII, 142.

¹⁴¹ İbn Manzûr, *a.g.e.*, I, 52.

yoktur. Kim geri kalırsa, ona da günah yoktur. Bu, Allah'a karşı gelmekten sakınanlar içindir. Allah'a karşı gelmekten sakının ve onun huzurunda toplanacağınızı bilin".¹⁴² âyetini tefsir ederken تَعَجَّلْ ve تَأَخَّرْ fiillerini kalıp açısından değerlendirerek bir takım yorumlamalarda bulunur. Şöyle ki: bu iki kelimenin anlamı ayetteki "sayılı günler" ifadesinden anlaşılacağı üzere bir mekândan ayrılma hususunda acele etmek veya oradan ayrılmayı tehir etmektir. O halde acele etmekten kasıt iki gün içinde Mina'dan ayrılmaktır. Tehirden kasıt ise bütün hacıların ayrılacağı zamana kadar, yani son güne kadar orada beklemektir.

İbn 'Âşûr, bu fiillerin kalıbını dikkate alarak iki farklı değerlendirmede bulunmaktadır. Birincisi, bu iki fiilin kalıbının mutâva'a (dönüşlülük) anlamına yöneliktir. Bu durumda bu iki fiil, lâzimî (geçissiz) olur. Yani hacılar kendi istekleri çerçevesinde oradan ayrılmada acele ederlerse veya oradan ayrılmayı ertelerlerse onlara herhangi bir sakınca yoktur. İkincisi, bu kalıbın tekellûf (zorlama) anlamına yöneliktir. Buna göre bu fiiller, mute'addî (geçişli) olup mef'ulleri mahzûf olan النفر (ayrılma) kelimesidir. Bu takdirde anlam, hacılar Mina'dan ayrılmada acele etmek veya ertelemek zorunda kalırlarsa onların bunu yapmalarında sakınca yoktur.

Diğer tefsir kaynaklarına bakıldığında bu iki kelimenin, kalıpları üzerinden değerlendirildiğini görmek mümkündür. Zemahşerî,¹⁴³ Ebu Hayyân,¹⁴⁴ Semîn el-Halebî,¹⁴⁵ Beyzâvî,¹⁴⁶ ve İbn 'Âdil¹⁴⁷ gibi müfessirler, bu iki fiilin geldiği kalıbın mutâva'a veya talep anlamında olabileceğini söylemektedirler. Ancak bu kelimelerin kalıplarının tekellûf olabileceği konusunda herhangi bir bilgi aktarmamaktadırlar. Bu durumda da söz konusu iki kelimenin tekellûf babından olup anlam olarak da onların zarurî durumlarda Mina'dan ayrılımlarında herhangi bir sakınca olmadığı şeklindeki değerlendirme gördüğümüz kadarıyla sadece İbn 'Âşûr'a özgüdür.

¹⁴² Bakara suresi, 2/203.

¹⁴³ Zemahşerî Mahmud b. Ömer, *el-Keşşâf*, (thk. Ebu Abdullah ed-Dânî), Dâru'l-kutubi'l-Arabi, Beyrut, 2016, I, 191.

¹⁴⁴ Ebû Hayyân Muhammed b. Yûsuf el-Endelüsî, *el-Baḥru'l-muḥîṭ*, (thk. Adil Ahmed Abdulmevcûd-Ali Muhammed Mu'avvid), Dâru'l-kutubi'l-ilmiyye, Beyrut, 1993, II, 120.

¹⁴⁵ Semîn el-Halebî Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Yûsuf, *ed-Durru'l-maṣûn fî 'ulûmi'l-kitâbi'l-meknûn*, (thk. Ahmed Muhammed el-Harrât), Dâru'l-kalem, Dımaşk, 1994, II, 245.

¹⁴⁶ Nâsiruddîn Ebû Saîd Abdullah b. Ömer b. Muhammed el-Beyzâvî, *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl*, Dâru'l-kutubi'l-ilmiyye, Beyrut, 2015, I, 113.

¹⁴⁷ Ömer b. Ali İbn Adil ed-Dımaşkî, *el-Lubâb fî 'Ulûmi'l-Kitâb*, (thk. Adil Ahmed Abdulmevcud-Ali Muhammed Muavvid), Dâru'l-kutubi'l-ilmiyye, Beyrut, 1998, III, 448.

İbn ‘Âşûr, Bakara suresinin 282. Âyetinde; “يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا تَدَايَيْتُمْ بِدَيْنٍ إِلَى أَجَلٍ مُّسَمًّى فَاكْتُبُوهُ ... وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ فَإِنْ لَمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ مِمَّنْ تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ / “Ey iman edenler! Belli bir süre için birbirinize borçlandığınız zaman bunu yazın. ... (Bu işleme) şahitliklerine güvendiğiniz iki erkeği; eğer iki erkek olmazsa, bir erkek ve iki kadını şahit tutun.”¹⁴⁸ geçen وَاسْتَشْهِدُوا kelimesinin kalıbını iki farklı şekilde olabileceğini ön görmektedir: Birincisi; وَاسْتَشْهِدُوا kelimesi, sülâsî mezid birinci bab kalıbının anlamı olan muta‘addî bir fiil olup وَاشْهَدُوا anlamındadır. Bu durumda kelimedeki “sin” ve “ta” harfleri pekiştirme amaçlıdır. Buna göre âyet, borçlanma durumunda iki tarafın da şahit bulma konusunda gayret etmelerini gerekli kılar.

İkincisi ise bu kalıbın talep anlamında olmasıdır. Buna göre ayetin anlamı, hak sahibi karşı taraftan şahit getirmesini istemelidir.¹⁴⁹ Dolayısıyla ayetteki ilgili emir, borç verenin borç alandan şahit talep etmesine yöneliktir. Diğer kaynaklara¹⁵⁰ bakıldığında ise bu kalıb, İbn ‘Âşûr’da olduğu gibi her iki şekilde olabileceği değerlendirilmiştir. Ancak bu eserlerde kalıbın talep anlamı esas alındığında talebin kime yönelik olacağına ve bu durumda nasıl bir hüküm ortaya çıkabileceğine dair bilgi bulunmamaktadır. Fakat genel olarak anlaşılan, talebin her iki tarafa yönelik olmasıdır. Dolayısıyla İbn ‘Âşûr’un bu ayet bağlamındaki dilsel tercihleri, diğer kaynaklardan farklı olduğu söylenemez. Ancak anlam düzeyinde hitabın kime yönelik olduğuna dair farklı bir tercihte bulunduğu söylenebilir. Bunu da kendi zihin dünyasında tasavvur ettiği bazı durumlardan hareketle bu hükme varmıştır, şeklinde yorumlamak mümkündür.

Arap dilinde bazı kelimeler, şekilsel özelliklerinden dolayı gerek tür olarak gerek çatı olarak farklı değerlendirilebilmektedir. Bu özellik haliyle kelimeleri, iki farklı şekilde değerlendirmeyi gerektirmektedir. Bu türden kelimeler, Kur’ân âyetlerinde de mevcuttur. İbn ‘Âşûr’da yeri geldiğinde bu kelimeler için muhtemel olasılıkları gözönünde bulundurarak farklı yorumlamalarda bulunmuştur. Mesela; “وَلَا

¹⁴⁸ Bakara, 2/282.

¹⁴⁹ İbn ‘Âşûr, *et-Tahrîr ve ‘t-tenvîr*, II, 571.

¹⁵⁰ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 249; Endelusî, *a.g.e.*, II, 270; es-Semîn el-Halebî, *a.g.e.*, II, 676.

/Yazana da, إِضَارَ كَاتِبٌ وَلَا شَهِيدٌ وَإِنْ تَفْعَلُوا فَإِنَّهُ فُسُوقٌ بِكُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ /Yazana da, şahide de bir zarar verilmesin. Eğer aksini yaparsanız, bu sizin için günahkârca bir davranış olur. Allah'a karşı gelmekten sakının. Allah size öğretiyor. Allah her şeyi hakkıyla bilendir.”¹⁵¹ âyetindeki *وَإِضَارَ* fiili, muzaaf bir fiildir. Bu fiilin aynu’l-fiil ile lâmu’l-fiil birbirine idğam edildiğinden haliyle fiilin çatısının belirleyici olan aynu’l-fiilin harekesi düşmüştür. Bundan dolayı bu kelimeyi, iki farklı şekilde değerlendirmek mümkündür. İbn ‘Âşûr da bu kelimeyi, iki farklı şekilde değerlendirerek şöyle der: “Bu ifade, zarar vermekten alı koymak içindir. (Bu durumda) zarar verecek olan ya (borca) şahitlik eden ve (borcu) yazandır veya karşılıklı borç alıp verenlerdir. Çünkü bu fiilin hem malum (etken) hemde meçhul (edilgen) olma ihtimali vardır”.

Bu ifadelerden sonra İbn ‘Âşûr, zarar verme şeklini açıklamaktadır. Şöyle ki: fiil ma‘lum olarak kabul edildiği takdirde, Allah şahide ve kâtibe akit yapanlardan birisinin hakkını zayi etmemelerini veya onların talep etmeleri durumunda şahitlik veya kâtiplik yapma konusunda (reddederek) sıkıntı çıkarmamalarını emrediyor. Fiil meçhul olarak kabul edildiği takdirde, Allah akit yapanlara, kâtip ve şahitleri sıkıntıya ve zarara sokmamalarını emrediyor. Bu açıklamalarla birlikte İbn ‘Âşûr, bu ifadenin kullanılmasının temelinde bu emrin her iki tarafa yönelmesinin hikmetinin yattığını ve dolayısıyla bu ve benzeri ifadeler Kur’ân’ın i‘caz yönlerinden birisi olduğunu söylemektedir.¹⁵²

Sarfin önemli konularından birisi de lazimî (geçişsiz) olan fiillerin muta‘addî yapılmasıdır. Çünkü fiilin muta‘addî olması iki şekilde gerçekleşir. Birincisi fiilin farklı bir kalıba aktarılması ile muta‘addî yapılması, ikincisi ise cer harfiyle muta‘addî yapılmasıdır.¹⁵³ Her kalıbın kendine özgü bazı anlamsal durumlarının olması ve geçişliliğe aracı olan harflerin farklı anlamalara sahip olması doğal olarak fiile ilave bir anlam kazandırabilir. Aynı şekilde bir kelimenin farklı yollarla geçişli olması, kaçınılmaz olarak ona ilave farklı anlam kazandırabilmektedir. İbn ‘Âşûr,

¹⁵¹ Bakara suresi, 2/282.

¹⁵² İbn ‘Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-tenvîr*, II, 581.

¹⁵³ Ebu’l-Me‘âlî İzzuddîn Abdulvehhâb b. İbrâhîm b. Abdilvehhâb ez-Zencânî, *el-‘İzzî fî’t-taşrîf*, (thk. Enver b. Ebibekir ed-Dağistânî), Dâru’l-minhâc, 2008, s. 55-56.

tefsirinde bu hususa dikkat çekmiş ve kelimelerin geçişlilik kazandığı şekle göre birtakım değerlendirmelerde bulunmuştur. Örneğin; “قَالَ ۞ وَإِنَّكُمْ كُنْتُمْ تَأْتُونَنَا عَنِ الْيَمِينِ” / Şöyle derler: ‘Siz bize sağdan gelirdiniz’. (Bize haktan yana görünürdünüz).¹⁵⁴ âyetin tefsirinde تَأْتُونَنَا fiilinin anlamını ele alırken beraber kullanıldığı edatı göz önünde bulundurmuştur. Aslında bu fiil من edatı ile geçişli olmaktadır. Terk etmek ve geçmek anlamındaki عَنْ ile muta‘addi olmasıyla bu anlama uygun olan تَصُدُّونَنَا “engel çıkarmak” anlamını içermiştir. Buna göre الْيَمِينِ (sağ taraf) kelimesi hak anlamında mecâz olur. Dolayısıyla anlam şöyle olur: “Siz, haktan alıkoyarak bize gelirdiniz”.¹⁵⁵

Zemahşerî,¹⁵⁶ İbn ‘Atiyye¹⁵⁷ ve İbn ‘Âdil¹⁵⁸ gibi müfessirler bu düzeyde açık dilsel tahlil yapmasalar da benzer yaklaşımlarda bulundukları görülmektedir. Buna karşın Semîn el-Halebî¹⁵⁹ ve Beyzâvî¹⁶⁰ gibi müfessirlerde farklı bir yorumlamaya giderek fiilin bu yönüne dikkatleri çekmekten uzak bir yaklaşım sergilemişlerdir.

İbn ‘Âşûr’un tefsirinde sarf alanında dil kuralları bazında tamamen orijinal olduğu ve selef dilcilerin gözden kaçırdığı farklı konulara değindiği pek söylenemez. Fakat âyetleri tefsir ederken onlarda geçen kelimeleri incelerken dilbilimci tefsircilerin birçoğundan farklı bazı yaklaşımlarda bulunduğunu bir gerçektir. Bu husus, verilen örneklerle az da olsa gösterilmeye çalışıldı. Bununla birlikte aynı bağlamlarda birçok âlimin görüşüne doğrudan veya dolaylı olarak yer vermiş ve onların yaklaşımlarını kabul etmiş veya eleştirmiştir. Âyetleri tefsir ederken çoğu zaman işlenen konu çerçevesinde sarf konularını ele alarak açıklamaya çalışmıştır. İbn ‘Âşûr’un istifade ettiği kaynaklar müstakil başlıkta ele alınacağı için sarf konularında başvurduğu kaynakları ve kaynaklara yaklaşımı bu başlıkta ele alınmamıştır.

¹⁵⁴ Sâffât suresi, 37/28.

¹⁵⁵ İbn ‘Âşûr, *a.g.e.*, XXIII, 24-25.

¹⁵⁶ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, IV, 32.

¹⁵⁷ İbn ‘Atiyye Ebû Muhammed Abdulhak b. Gâlib el-Endelüsî, *el-Muharrerü’l-vecîz fî tefsîri’l-kitâbi’l-‘azîz* (thk. Abdusselam Muhammed), Dâru’l-kutubi’l-‘ilmiyye, Beyrut, 2001, IV, 469-470.

¹⁵⁸ İbn Adil, *a.g.e.*, IV, 295.

¹⁵⁹ es-Semîn el-Halebî, *a.g.e.*, IX, 300.

¹⁶⁰ Beyzâvî, *a.g.e.*, II, 292.

1.2.2.2. Nahiv

Genelde Arapça metinleri özelde ise Kur’ân âyetlerini daha iyi ve doğru anlamının ve yorumlamanın temel esaslarından birisi, nahiv ilminin anlama etki eden boyutunun dikkate alınmasıdır. Zira cümle öğelerinin i’râbının doğru belirlenmesi, lafızlara yüklenecek anlam için önemli bir husustur. Çünkü i’râb, lafızların cümledeki önemini belirleyen, cümlelerdeki amaçları ortaya çıkaran, cümlelerin lafız örgüsündeki belâğî inceliklere işaret eden ve cümlelerin daha iyi ve doğru yorumlanmasını sağlayan temel esaslardan birisidir.¹⁶¹ Bu yüzden tefsir kitaplarında nahiv ve i’râbın dikkate alınmasıyla yapılmış yorumlara çokça rastlanılmaktadır. Tefsir geleneğinde âyetleri i’râb odaklı yorumlamaya çalışan birçok dilbilimsel tefsirin varlığı, nahiv anlam ilişkisinin önemini ortaya koymaktadır.

İbn ‘Aşur, tefsir/yorum geleneği içinde önemli konuma sahip olan bu yöntemi, tefsirinde etkin bir şekilde kullanmıştır. O, i’râbı kelimelerin anlamlarını ve konumlarını belirleyen temel faktörlerden biri olarak görmektedir.¹⁶² Bu sebeple âyetlerin tefsirini yaparken büyük ölçüde cümlelerin gramatik tahlillerine başvurmuş, lafızların cümle içindeki konumlarını tespit ederek anlamlandırmış ve anlam inceliklerine temas ederek yorumun farklı boyutlarına işaret etmiştir. Örneğin, “وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ” *iş hakkında onlara danış, karar verince de Allah’a tevekkül et, doğrusu Allah kendisine tevekkül edenleri sever.*¹⁶³ âyetindeki *فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ* ifadesinin *إِذَا* nın cevabı olmadığını, *إِذَا* nın cevabının mahzup olduğunu ve ilgili cümlede de bunun delilinin bulunduğunu belirtmektedir. Bu yaklaşımın temellendirmesini şöyle yapmaktadır: “Tevekkülün hakikati itimat etmektir. Tevekkülün buradaki kullanımı “işin yolunda gitmesi için Allah’tan yardım ummak” anlamında mecâzdır. Tevekkül iman ehlinin işidir. Dolayısıyla tevekkül kalbî ve aklî bir etkileşimdir. Kişi, bu etkileşim neticesinde başarısızlıktan ve engellerden korunmak dileğiyle Allah’tan yardım umarak ve ona yönelerek sığınma talep eder.

¹⁶¹ Abdulaziz ‘Abduh, *el-Ma‘na ve’l-i‘râb ‘inde’n-naḥviyyîn*, Menşûrâtü’l-Kitâb ve’t-tevzî‘, Tarablus, 1982, II, 530; ez-Zehrânî, *a.g.e.*, s. 405.

¹⁶² İbn ‘Aşûr, *et-Tahrîr ve’t-tenvîr*, VII, 77.

¹⁶³ Âli İmrân, 3/159.

Bazen duâ etmek suretiyle söz, bu kalbi etkileşime eşlik eder. Bundan dolayıdır ki *إِذَا فَتَوَكَّلْنَا عَلَى اللَّهِ* ifadesi *إِذَا* nın cevabı değil; onun cevabına bir delildir. Yani âyetin takdiri şöyledir; “ *إِذَا عَزَمْتَ فَبَادِرْ وَلَا تَتَأَخَّرْ فَتَوَكَّلْنَا عَلَى اللَّهِ* / *İstişare ettiğin şeyi yapmaya karar verdiğinde acele davran, geç kalma ve Allah tevekkül et*”. Zira geç kalmak, sıkıntı doğurur; tereddüt etmek, vakit kaybettirir. Şayet *إِذَا* nın cevap cümlesinin “tevekkül” olduğu farz edilseydi bu durumda şûra isteği anlamsız olurdu. Çünkü şûra, yapılmak istenen şeyi en iyi ve en kısa yoldan gerçekleştirmek adına faydalı vesileler ortaya koymaktır. İşin ilk düşünüldüğü sırada tevekkül etmek olsaydı şuranın bir anlamı kalmazdı”.¹⁶⁴ Böylece İbn ‘Âşûr, bu yaklaşımıyla *إِذَا* nın cevabının mahzuf olduğunu benimseyerek nahvi izahın anlama yansımasını ortaya koymaktadır.

İbn ‘Âşûr, âyetleri nahiv açısından ele alırken konu bağlamında bazı nahiv konularına temas etmektedir. Özellikle ihtilaflı veya farklı yaklaşımların sergilendiği birtakım konulara değinir ve bu esnada konuyla alakalı dilcilerin görüşlerini aktararak meseleyi ele alır. Mesela: *سَلِّ يَا إِسْرَآئِيلُ كَمْ آتَيْنَاهُمْ مِنْ آيَةٍ بَيِّنَةٍ* / *İsrâiloğulları'na sor: Onlara nice apaçık âyet verdik*”!¹⁶⁵ âyetindeki *كَمْ* in temyizi hakkında birtakım açıklamalarda bulunur. İbn ‘Âşûr, burada istifham edatı olan *كَمْ* in temyizi, genelde *مِنْ* in açıktan gelmesiyle mecrur olduğunu ve bu hususun, bazen *كَمْ* i haberî için de sözkonusu olabileceğini ifade eder. Konuyla ilgili Radî'nin(ö. 618/1289) görüşüne yer verir ve ondan özetle şu aktarmada bulunur: ‘Burada *مِنْ* edatının açıktan gelmesi *كَمْ* ile temyizi arasına muta‘addî fiilin girmesinden kaynaklanıyor. Dolayısıyla temyiz *مِنْ* ile mecrur olması zorunludur. Aksi takdirde temyiz meful ile karışabilir.’ Ancak İbn ‘Âşûr, Radî'nin bu gerekçelendirmesinin yerinde olmadığını; buradaki asıl gerekçenin muta‘addî fiilden ziyade, herhangi bir şeyin fasılalı olarak gelmesi olduğunu belirtir. Ayrıca İbnu'l-Hâcib'in (ö. 646/1249) “*كَمْ*” ile temyizi arasına “*مِنْ*” in gelebileceğine dair görüşünü aktardıktan sonra, İbnu'l-Hâcib 'in bu konuda

¹⁶⁴ İbn ‘Âşûr, *et-Taḥrîr ve 't-tenvîr*, III, 271.

¹⁶⁵ Bakara, 2/211.

getirdiği şahitler için Radî'nin yaptığı değerlendirmelere değinir. Şöyle ki; Radî, İbnu'l-Hâcib 'in istifhâm edatı olan “كَمْ” için verdiği örneklerin tümünde “كَمْ” ile temyizi arasına fiili muta‘addî girdiğini, haberi olan “كَمْ” için verdiği örneklerde ise fasılasız örneklerin de bulunduğunu söylemektedir. Dolayısıyla Râdî, bu örneklerin kendi görüşünü destekler mahiyette olduğunu söyler. İbn ‘Âşûr, Radî'nin bu değerlendirmesine itiraz eder. Çünkü ona göre İbnu'l-Hâcib, “كَمْ” için kullandığı örnekleri, Radî'nin iddia ettiği amaçtan dolayı getirmemiş; aksine açıklama amaçlı getirmiştir. Dolayısıyla müellif, İbnu'l-Hâcib 'in istifhâm edatı olan “كَمْ” için verdiği örneklerde Radî'nin söylediği görüşü destekleyecek bir durumun söz konusu olmadığını söyler.¹⁶⁶

İbn ‘Âşûr, âyetleri nahiv açısından ele alırken konuyla alakalı veya âyetin dilsel tahliline dair farklı yaklaşımlarda bulunan âlimlerden birtakım aktarmalarda bulunmaktadır. Ancak bu aktarımlarında onların görüşlerini eleştireye tabi tutmaktadır. Örneğin, “وَلَكِنَّ الْبِرَّ وَأَتَى الْمَالَ عَلَى حُبِّهِ ذَوِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسْكِينِ وَابْنَ السَّبِيلِ”

وَالسَّائِلِينَ وَفِي الرِّقَابِ وَأَقَامَ الصَّلَاةَ وَآتَى الزَّكَاةَ وَالْمُوفُونَ بِعَهْدِهِمْ إِذَا عَاهَدُوا وَالصَّابِرِينَ فِي الْبَأْسَاءِ وَالضَّرَّاءِ وَحِينَ الْبَأْسِ

/Asıl erdemli kişi sevdiği maldan yakınlara, yetimlere, yoksullara, yolda kalmışlara, yardım isteyenlere ve özgürlüğünü kaybetmiş olanlara harcayan; namazı kılıp zekâtı verendir. Böyleleri, anlaşma yaptıklarında sözlerini tutanlar; darlıkta, hastalıkta ve savaş zamanında sabredenlerdir”¹⁶⁷ âyetini i‘râb açısından ele alırken

وَالصَّابِرِينَ kelimesinin i‘râbına değinir. İbn ‘Âşûr, bu kelimenin, âyette geçen لَكِن nin

haberi olan merfu isme atfedildiğini, ancak ilgili kelimenin *matuf-u aleyh* 'in i‘râbını almamıştır. Bunun yerine tazim ve medih için mahzûf bir fiilin mefulü olarak mansub geldiğini ifade eder. Burada nahvin önemli konularından birisine; “بَابُ مَا

يُنْتَصَبُ عَلَى التَّعْظِيمِ وَالْمَدْحِ /Medih ve tazim için mansub olan” konusuna değinen İbn

‘Âşûr, Zemahşerî, Sibeveyhi ve Halil b. Ahmed gibi dilcilerin konuyla alakalı

¹⁶⁶ İbn ‘Âşûr, *et-Taḥrîr ve ‘t-tenvîr*, II, 274.

¹⁶⁷ Bakara suresi, 2/177.

görüşlerine yer verir. Şöyle ki; Zemahşerî'nin *Keşşâf*'ta kelimenin i'râbıyla alakalı yaklaşımını aktarır ve onun konuyla alakalı Sibeveyhi'ye eleştiri niteliğindeki ifadelerini nakleder. Aktarımında Zemahşerî'nin, bu konunun nahiv ilminde kapsamlı olmasına karşın Sibeveyhi'nin onu, kısaca bir kaç örnek üzerinden ele aldığını söyleyip Sibeveyhi eleştirdiğini belirtir.¹⁶⁸ Ardından Zemahşerî'nin bu eleştirisinin yerinde olmadığını, bu doğrultuda da Sibeveyhi'nin konuyu yeterince işlediğine delil olmak üzere “*el-Kitâb*” eserinden aktarımda bulunur. Yine aynı bağlamda Sibeveyhi'nin Halil b. Ahmed'e olan eleştirisine de yer verir. Şöyle ki; Halil b. Ahmed, bu konuda sözkonusu ismin, muhatabca bilinen bir şey aktarılmasından ötürü أَخْصُ veya أَمْدَحُ fiillerin yerine أَذْكُرُ fiiliyle mansub olduğunu söyleyerek konuya farklı bir açıdan yaklaşmıştır. Sibeveyhi ise bu yaklaşımının zayıf olduğunu belirterek kabul etmemiştir. Çünkü Sibeveyhi, Halil'in bu konudaki yaklaşımının her zaman için geçerli olamayacağını bazen muhatabın bilmediği bir şey de olabileceğini söylemiştir. Aynı şekilde o, Halil'in konu için istişhâd olarak getirdiği örneğin “nidâ” ile alakalı bir örnek olduğunu ifade ederek onun yaklaşımını zayıf görmüştür.¹⁶⁹ İbn 'Âşûr ise Sibeveyhi'nin Halil b. Ahmed'e olan söz konusu eleştirilerine başka âyetleri delil göstererek cevap verir¹⁷⁰ ve Halil b. Ahmed'in görüşünü savunur.

İbn 'Âşûr âyetleri nahiv ve i'râb açısından ele alırken sadece cümlelerin dilbilgisel tahlillerini yapmakla veya kelimelerin cümle içindeki konumlarını belirlemekle yetinmemektedir. Aynı zamanda gramatik tahlilin anlam boyutuna değinmekte; yani bu dilsel tahlillerin âyet tefsirlerine kattığı anlamları ortaya koymaya çalışmaktadır. Bunun birçok örneğini tefsirinde görmek mümkündür. Konuyu somutlaştırmak üzere bir örneğe yer vermek uygun olacaktır: “وَمَنْ يَرْتَدِدْ مِنْكُمْ

وَمَنْ يَرْتَدِدْ مِنْكُمْ /“Sizden kim dininden döner de

¹⁶⁸ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 453.

¹⁶⁹ Ebû Bişr Sibeveyhi Amr b. Osmân b. Kanber el-Hârisî, *el-Kitab*, (thk. Abdusselam Muhammed Harun), Mektebetu'l-hanci, Kahire, 1988, II, 65-66.

¹⁷⁰ İbn 'Âşûr, Halil b. Ahmed'in görüşünü desteklemek için Nisa suresi 162. âyeti ile Maide süresinin 69. âyetini delil getirerek buradaki Halil b. Ahmed'in yaklaşımını bu âyetlerle desteklendiğini söylemektedir. İbn 'Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, II, 132.

kâfir olarak ölürse işte onların dünyada ve âhirette amelleri boşa gitmiştir.”¹⁷¹ İbn ‘Âşûr, bu âyetteki فَيَمُتْ cümlesinin, يَزِيدُ cümlesine atfedildiğini ifade eder ve bu atfın “fa” harfî ile olmasıyla mürtedin idam edilmesi hükmüne delil olabileceğini söyler. Bu duruma da “fa” harfinin tertip ve takip anlamlarına gelmesini gerekçe olarak gösterir. Çünkü “fa” harfinin söz konusu anlamından dolayı âyette ifade edilen ölümün hemen irtidaddan sonra olması gerekmektedir. Normal şartlarda da mürted olanların irtidattan hemen sonra ölmeleri, söz konusu değildir. O halde ayette belirtilen irtidattan sonra gelen ölümün gerçekleşebilmesi için mürtedin idam ile cezalandırılması gerekir.¹⁷² İşte İbn ‘Âşûr’un bu minvaldeki yorumu, âyetin sahip olduğu dilsel yapıdan hareketle gerçekleşmiştir.

İbn ‘Âşûr’un tefsirinde gramatik tahlillere dayalı farklı yorumlamaları, genel olarak zamirlerin mercilerinin belirlenmesinde, farklı kıraatlerden dolayı i’râbın farklılaşıp kelimelerin cümle içindeki görevlerine etkisinde, i’râb değişikliği olmadan bir kelimeye veya ifadeye cümle içinde farklı görevlerin yüklenmesinde, cümlelerin bir bütün olarak i’râb açısından farklı değerlendirilmesinde, atıf konusunda matufun ‘aleyhinin belirlenmesinde ve istisnâ vs. gibi konulardaki farklı yaklaşımlarda görmek mümkündür. Bütün bu yaklaşımlardan farklı yorumlamalar, ortaya çıkmaktadır.

Kur’ân tefsirinde etkin kullanılan faktörlerden birisi, kelimelerin i’râb açısından farklı değerlendirilmesidir. Bu tür değerlendirmeler, bazen kıraat farklılıklarından kaynaklandığı gibi bazen de i’râb değişikliği olmadan kelimelerin öge olarak farklı değerlendirilebilmelerinden kaynaklanmaktadır. Tefsir kaynaklarında çokça kullanılan bu yöntem, İbn ‘Âşûr’un tefsirinde de büyük oranda kullanılmaktadır. Zira İbn ‘Âşûr, âyetlerin tefsirini yaparken âyetlerdeki kelimelere veya cümlelere farklı öğelikler yükleyerek yorumlamalarda bulunmaktadır. Örneğin: “... إِنَّا لَقَادِرُونَ عَلَى أَنْ نُبَدِّلَ خَيْرًا مِنْهُمْ وَمَا نَحْنُ بِمَسْبُوقِينَ” *Onların yerine daha iyilerini getirmeye bizim gücümüz yeter, kimse bizim önümüze geçemez.*”¹⁷³ âyetini ele alırken nahiv

¹⁷¹ Bakara suresi, 2/217.

¹⁷² İbn ‘Âşûr, bu âyetin tefsirinde konuyla alakalı değerlendirme yaparken âlimlerin bu konudaki görüşlerini aktarmakta ve bu konuda delil olarak kullandıkları hadisi de kullanmaktadır. Bu âyeti de sünnete ilave olarak delil mahiyetinde yorumlamaktadır. Bkz. İbn ‘Âşûr, *a.g.e.*, II, 318.

¹⁷³ Meâric suresi, 70/40-41.

açısından farklı yaklaşımlarda bulunarak ayeti anlamlandırır. İbn ‘Âşûr’un buradaki yaklaşımları تَبَدَّلَ ile حَيَّرَا kelimeleri ekseninde gerçekleşmektedir. Bu yaklaşımlardan ilki, تَبَدَّلَ kelimesinin “bir şeyi değiştirme” anlamında ele alınmasıdır. Buna göre fiil, iki meful almış olur. Birinci meful mahzûf olan هم zamiridir. İkinci meful ise حَيَّرَا kelimesidir. Bu takdirde buradaki *değiştirme* eylemi, kişilerin zat ve vasıf olarak değiştirilmesidir. Yani Hz. Peygamber ve Müslümanlarla alay edip öldükten sonra dirilmenin olmayacağını savunan ehli küfrün, öldükten sonra mevcut dünyadaki şekil ve fiziki yapılarından daha muntazam bir şekle dönüştürülerek diriltilmeleridir. İbn ‘Âşûr, buradaki üstünlüğün yaratılma zamanına veya yaratıldıkları âleme binaen olduğunu ifade etmektedir.¹⁷⁴ Dolayısıyla ahirette tekrardan dirilmek suretiyle yaratılmaları sonuç itibarıyla dünyadaki yaratılışlarından daha hayırlı olacaktır. Bu yaklaşıma göre Allah, onları ahirete uygun fiziki yapıya dönüştürmeye kadir olduğunu ifade etmektedir. Kendisinin de bu görüşü benimsediğini وَعِنْدِي ifadesiyle belirtmektedir.

İkincisi, تَبَدَّلَ kelimesinin bir “şeyi başka bir şey ile değiştirme” anlamında ele alınmasıdır. Bu durumda تَبَدَّلَ fiilin mefulünün mahzûf olduğunu, fiilden sonra gelen حَيَّرَا kelimesinin de cer harfinin düşmesiyle mansub olduğunu söyler. Bu takdirde anlam şöyle olur: “Allah dilerse inkârcıları helak eder, onların yerine onlardan daha hayırlı olan inançlı ve itaatkâr kullar yaratır”. Aslında İbn ‘Âşûr’un bu yaklaşımlarının benzeri, Keşşâf vs. tefsirlerde mevcuttur.¹⁷⁵ Ancak diğer tefsir kaynaklarındaki yaklaşımlardan farklı olarak İbn ‘Âşûr, i’râbın farklılığını âyetin yorumlanmasındaki etkisini detaylıca ele almaktadır. İbn ‘Âşûr âyetleri nahiv açısından ele alırken önem verdiği konulardan birisi de cümlelerin i’râbıdır. İbn ‘Âşûr, çoğu zaman cümlelerin bir bütün olarak i’râbdaki konumunu belirlemekte ve cümleleri siyak ve sibakla ilişkilendirip bazı yorumlamalarda bulunmaktadır. Örneğin: “قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ”

¹⁷⁴ İbn ‘Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-tenvîr*, XXIX, 167.

¹⁷⁵ Zemahşerî *el-Keşşâf*, II, 463.

الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ / Ehl-i kitaptan Allah'a ve âhiret gününe inanmayan, Allah ve resulünün yasakladığını yasak saymayan ve hak dine uymayan kimselerle, yenilmiş olarak ve kendi elleriyle cizye verinceye kadar savaşın.”¹⁷⁶ âyetindeki وَهُمْ صَاغِرُونَ cümlesini gramatik tahlilini yapmakta ve bu cümleinin hal-i lazime cümlesi olduğunu ifade etmektedir. Bunu yaparken bu cümleinin âyette hal olarak gelmesinin bir hikmete binaen olduğunu söyler. Şöyle ki; bu hal cümlesinin gelmesindeki amaç islâmî hükümlerin yüceltilmesi ve ehli küfrün tahkir edilmesidir.¹⁷⁷ Dolayısıyla islam devletinin hükmü altında yaşayan gayri Müslüm toplumlardan cizye alınması, onların inançlarından vazgeçip islam dinini seçmelerine sebep olabileceğinden âyetteki hal cümlesi, ehli küfrün batıl inançlarından vazgeçmelerine teşvik için bir kayıttır.

İbn ‘Âşûr’un cümle i‘râbının bir başka örneğini şu âyette görmek mümkündür: *فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدُ حَتَّى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ* / İkinci talaktan sonra koca eşini bir daha boşarsa bundan sonra kadın, boşayandan başka bir koca ile evlenmedikçe ona helâl olmaz.”¹⁷⁸ İbn ‘Âşûr, bu âyeti tefsir ederken âyetin başındaki cümleyi dil açısından değerlendirmekte ve cümleinin başındaki “fa” harfine iki farklı vazife yükleyerek işlemektedir. Birincisi “fa”nın fesihîye işlevi için kullanılmıştır. Yani bir önceki âyette geçen *أَوْ تَسْرِيحٌ بِإِحْسَانٍ* / veya iyilikle serbest bırakılır” ifadesini açıklama görevi görmektedir. Bu durumda *تَسْرِيحٌ* ifadesinin talak anlamında olacağını, ilk iki talaktan sonra üçüncü talak ile boşamayı ifade eder. *فَإِنْ طَلَّقَهَا* ifadesinin tekrarlanmasındaki nükte ise kendinden sonraki *... فَلَا تَحِلُّ لَهُ* / kendisi için helâl olmaz” hükmü ile üçüncü talakı ifade eden *أَوْ تَسْرِيحٌ بِإِحْسَانٍ* / veya iyilikle serbest bırakılır” cümlesi arasında bağlantıyı sağlamaktır. İkincisi, buradaki “fa” harfi, atıf harfi olarak kullanılmıştır. Bu durumda cümle, bir önceki âyette geçen. *بِمَعْرُوفٍ فَإِيسَاكُ* / Bundan sonra (kadın) ya iyilikle tutulur” cümlesine yani “ric‘at” (eski nikâhı devam ettirmek) anlamını ifade

¹⁷⁶ Tevbe suresi, 9/29.

¹⁷⁷ İbn ‘Âşûr, *et-Tahrîr ve ‘t-tenvîr*, ., X, 68.

¹⁷⁸ Bakara suresi, 2/230.

eden cümleye atfedilmiştir. Bu takdirde âyetin anlamı şöyle olur: “Erkek, iki talak ile boşadığı hanıma ric‘at eder ve sonra tekrar boşarsa başka birisiyle evlenmeden eski eşine dönemez.”¹⁷⁹ İbn ‘Âşûr’un bu iki farklı yaklaşımı da anlamca aynı kapıya çıkmaktadır. Zira her iki yaklaşımda üçüncü talaktan sonra boşanmış kadın başka birisiyle evlenmeden eski eşine helal olamayacağını ifade etmektedir. İlk yaklaşımı, farklı tefsirlerde de bulunmaktadır.¹⁸⁰

İbn ‘Âşûr, bu âyetle üçüncü bir dilsel tahlil ihtimalinin olabileceğine işaret eder. Şöyle ki: Bu cümlelerin bir önceki âyetle geçen “وَلَا يَحِلُّ لَكُمْ أَنْ تَأْخُذُوا مِمَّا آتَيْتُمُوهُنَّ شَيْئًا / Kadınlarınıza verdiklerinizden bir şey (geri) almanız sizin için helâl olmaz” ifadeye atfedilmesi yanlıştır. Zira bu ifade devamıyla birlikte boşanma yöntemlerinde biri olan hul‘u (Karı-kocanın anlaşmasıyla evliliğe son verilmesini) ifade ediyor. Şayet bu cümleye atfedilirse muhâle‘a (karşılıklı anlaşma ile yapılan boşanma) yapan kadın, eşine dönebilmesi için başka birisiyle evlenmesinin gerekliliği ortaya çıkar. Bu da islam hukukunda olmayan bir durumdur. Ancak İbn ‘Âşûr bu ihtimali, böyle bir yoruma sebep olacağından dolayı caiz görmez.¹⁸¹

İbn ‘Âşûr’un saydığı olası durumlardan üçüncüsüne diğer kaynaklarda rastlanılmamaktadır. Ancak onun, bu ihtimalin dilsel açıdan mümkün olmasından dolayı ele aldığı anlaşılmaktadır. İbn ‘Âşûr’un bu örnekteki yaklaşımı, varsayımdan hareketle olsa bile onun bu türden tahlilleri, eserinde nahiv ilmini etkin bir şekilde kullandığını göstermektedir.

İbn ‘Âşûr’un bazı edatların sahip oldukları anlamlar doğrultusunda âyetleri yorumladığı da görülmektedir. Örneğin İbn ‘Âşûr, يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا / “Ey insanlar, Rabbiniz'e karşı takva sahibi olun. O ki, sizi bir tek nefsten yarattı ve ondan zevcesini yarattı”¹⁸² âyetini ele alırken منها ifadesindeki من harfi cerrinin ba‘ziyet, yani kısım veya parça anlamında olduğunu söylemektedir. Burdan hareketle Hz. Havvâ’nın Hz. Âdem’den yaratıldığı, yani onun Hz. Adem’in kaburgasından yaratıldığı görüşünü savunmaktadır. Bu çıkarımını desteklemek üzere

¹⁷⁹ İbn ‘Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-tenvîr*, II, 394.

¹⁸⁰ Bkz. Beyzâvî, *a.g.e.*, I, 123.

¹⁸¹ İbn ‘Âşûr, *a.g.e.*, II, 394.

¹⁸² Nisa suresi, 4/1.

Hız. Havva'nın Hız. Âdem'in kaburgasından yaratıldığını ifade eden rivâyete de başvurmuştur. Ayrıca bu âyeti, "onun eşini, onun cinsinden yarattık" şeklinde tefsir etmeye çalışanlara bu yorumlarının önemli bir şey ifade etmediğini, çünkü her canlının eşinin zaten kendi cinsinden olduğunu söyleyerek itiraz etmektedir.¹⁸³ Dolayısıyla kendi çıkarımının daha isabetli olduğunu savunmaktadır.

İbn 'Âşûr, âyetleri tefsir ederken değindiğimiz konularla birlikte, şibh-i cümlelerin i'râbı, zamirlerin merciinin belirlenmesi, kasem vb. üslupları, istisnâ konusu, şibh-i cümlelerin mute'allikini belirlemesi vb. birçok nahiv konularını etkin bir şekilde kullanarak Kur'ân âyetlerini tefsir etmiştir.

Görüldüğü gibi İbn 'Âşûr, tefsirinde nahiv ilmini etkin bir şekilde kullanarak âyetleri tefsir etmeye çalışmıştır. Bununla birlikte bazen konu bağlamında bazı nahiv konularını ele alarak açıklamalarda bulunmuş ve konuyla alakalı dilcilerin farklı görüşlerine yer vermiştir. Yer verdiği görüşler arasında çoğu zaman tercihler yapmış veya hepsinden farklı düşünüyorsa kendi görüşünü de söylemekten geri kalmamıştır. Bunu işlemleri yaparken de nahiv ilminin önemli kaynaklarına başvurmuş ve onların görüşlerinden istifade etmiştir.

1.2.2.3. Belâğât

Arap edebiyatında belâğât çalışmaları önce edebî tenkit olarak başlamıştır. Daha sonra Kur'ân'ın i'câz yönünü ortaya koymak için daha hızlı ve kapsamlı olarak devam etmiştir.¹⁸⁴ Zira Kur'ân, dillerin ve dilleri iletişim aracı olarak kullanan insanların yaratıcısı olan Allah'ın kelâmı olması itibarıyla edebiyat ve belâğât yönü en yüksek kelamdır. Ayrıca edebiyat ve belâğâtın yüksek seviyede olduğu bir toplumun diliyle inmesi, ona ayrı bir edebî değer katmaktadır. Kur'ân, edebiyatın zirve olduğu Arap toplumuna benzerinin getirilmesi konusunda meydan okumuş¹⁸⁵ fakat Araplar Kur'ân'ın bu çağrısına cevap vermekten aciz kalmışlardır. Bu acizliğin temel nedeni ise Kur'ân'ın edebî üslubunun Arap toplumundaki edebî üsluptan daha yüksek olması ve Arapların buna güç yetirememeleriydi. Ancak bazı âlimler, Arapların Kur'ân'ın bu çağrısına cevap verememelerinin nedenini, belâğât yönünden

¹⁸³ İbn 'Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr.*, IV, 274.

¹⁸⁴ Hulûsi Kılıç, "Belâğât", *DİA*, V, 381; Mustafa Kırkız, *Arap Belâğât İlminin Tarihi ve Gelişim Aşamaları*, Beyan Yayınları, İstanbul, 2014, 90-91.

¹⁸⁵ Bakara suresi, 2/23-24.

Kur'ân'ın benzerini meydana getirmenin mümkün olduğunu fakat Allah'ın, inkârcıların bundan alıkoyduğu veya benzerini getirme gücünden mahrum bıraktığı tezine dayandırmışlardır. Nazzâm tarafından ortaya atılan bu iddia, *sarfe* meselesi olarak ilmî kayıtlara geçmiştir.¹⁸⁶ Ortaya konan bu tezin yanı sıra tahaddi âyetlerinin de Kur'ân'ın edebî ve belâğî açıdan i'cazına dikkatleri çekmesi sebebiyle belâgat alanında daha önce edebî tenkit olarak görünmeye başlayan çalışmalar, daha çok Kur'ân merkezli i'caz olarak devam etmeye başlamış ve bu alanda önemli çalışmaların ortaya konmasına yol açmıştır. Kur'ân belâğatıyla alakalı yapılan bu türden çalışmalar, belâgat alanında yapılan müstakil çalışmalar olmakla birlikte ilk dönemden itibaren tefsir çalışmalarında da önemli yer edinmişlerdir. Ancak belâgatı, bütün Kur'ân'a sistemli bir şekilde uygulayan Zemahşerî olmuştur. Cürcânî ve diğer âlimlerin i'caz kapsamındaki çalışmalarıyla hedeflediğini Zemahşerî, sistematik olarak Kur'ân tefsirinde ortaya koymuştur. Ayrıca İbn 'Atiyye, Fahreddin er-Razî, Beyzâvî ve Ebu Hâyyân gibi müfessirler de Zemahşerî'nin başlattığı bu metodu tefsirlerinde uygulamaya çalışmışlardır. İbn 'Âşûr da tefsirinde belâgat metodunu uygulamış ve Zemahşerî ile başlayan bu geleneği modern döneme taşımıştır.

İbn 'Âşûr, tefsirinin onuncu mukaddimesini, i'caz konusuna ayırmış ve bu mukaddimede Kur'ân'ın i'cazına, i'câzın vecihlerine, sarfe meselesine ve Kur'ân belâğatına değinerek Kur'ân belâğatı hakkında bazı değerlendirmelerde bulunmuştur. Ayrıca i'câzın yönlerini ve kendisinin ortaya koyduğu ve i'câzın belirgin bir şekilde tezahürü olan ibtikar meselesini¹⁸⁷ öz bir şekilde ele almıştır. İbn 'Âşûr, belâgatın tefsir ilmindeki önemine vurgu yaparak her müfessirin, tefsirinde ihtiyaç ölçüsünde belâgat ilminin özelliklerini etkin bir şekilde kullanması gerektiğini dile getirir ve Belâgatın Kur'ân tefsiri için olmazsa olmazlardan olduğunu açıklar. Çünkü ona göre bir müfessir özellikle dil faktörünü, etkin kullanmadan ve Kur'ân'ın belâgat yönlerine dikkatleri çekmeden tefsir yapması durumunda yaptığı iş, tercümeden öte bir şey değildir. Ayrıca i'câzu'l-Kur'ân'ın Hz. Peygamberin önemli mucizelerinden olduğunu ve inkârcılara meydan okuma aracı olmasından dolayı önemli olduğuna vurgulayarak belâgatın tefsirdeki önemine işaret eder. Buna değinirken birçok tefsir kaynaklarında bu konunun ihmal edildiğini, Zeccâc'ın *Meâni'l-Kur'ân'ı* ile İbn

¹⁸⁶ Yusuf Şevki Yavuz, "Sarfe" *DİA*, İstanbul, 2009, XXXVI, 140.

¹⁸⁷ İleride *ibtikâr* konusuna detaylı bir şekilde değinilecektir.

Âtiyye'nin tefsiri gibi bazı tefsirlerde belâğatın yeterince etkin kullanılmadığını belirtmektedir. Buna karşın Zemahşerî'nin tefsiri gibi bazı kaynaklarda ise durumun aksi yönde olduğunu dile getirir.¹⁸⁸

İbn 'Âşûr, Kur'ân i'câzının neticesinin iki şekilde ortaya çıktığına dikkat çekmektedir. Birincisi, Kur'ân'ın üslup olarak mu'ciz olmasıdır. Yani âyetlerdeki edebî üslup, kelimelerin cümleler içindeki uyumu, anlam olarak bir bütünlük içerisinde olmaları, mecâz ve kinâye gibi durumlardır. İ'câzın bu yönü Kur'ân'ın Araplara tahaddî özelliğini yansıtır. İkincisi ise Kur'ân, edebî inceliğiyle Arap edebîyatındaki bazı eşsiz sanatsal özellikleri ortaya koymaktadır. Bu sayede insanın akli melekelerini kullanmasına, düşünce inceliğine sahip olmasına ve ufkunun açılmasına önemli derecede etkili olur. Bu da Arap dilinde daha önce bilinmeyen bazı edebî yönleri açığa çıkararak daha önceki ümmetlerin dilinde olmayan seviyeye çıkarır.¹⁸⁹ Dolayısıyla İbn 'Âşûr'a göre Kur'ân i'câzının neticesinin sadece mevcut toplumu aciz bırakmak olmadığını, aynı zamanda Arap dilini edebî olarak zirveye taşımak olduğunu söylemektedir. Kur'ân-ı Kerîm'in bu yönü genel anlamda filologların dikkatinden kaçtığını da dillendirmektedir.

İbn 'Âşûr, Kur'ân'ın i'câz şeklini üç ana temada dile getirmektedir: Birincisi Belâğat ve fesâhat kaynaklı olan lafzi i'câz şeklidir. Yani lafzın, vaz'î anlamları dışında kullanıldığı terkipte yeni bazı anlamlar kazanmasıdır.¹⁹⁰ Başka bir ifadeyle kelimelerin cümleler içerisinde fesâhata, belâğata ve kelamın insicamına uygun olarak mecâzî bazı anlamlarda kullanılması veya semantik açıdan bazı anlamlar kazanarak cümlelerin bu doğrultuda ifade edilme şeklidir. İ'câzın bu yönü, ilk dönemden itibaren belâğat kitaplarında işlenmiş ve Kur'ân'ın Arap dilinin en belîğ sözleriyle mukayese edilmesiyle ortaya konmaya çalışılmıştır. İbn 'Âşûr, bu kısım ile alakalı belâğat konularının i'câz yönünü ve üsluptaki etkilerini, örnekler üzerinden açıklamakta ve bu kısma bakan i'câzın iki yönüne vurgu yapmaktadır. Bunlardan ilki, Kur'ân'ın söz dizimindeki ince mesajlar ve nüktelerdir. Bu yöntem, i'câzın en güçlü yönüdür. Örneğin: “ اسْتَحْذَرُوا الشَّيْطَانَ فَأَنزَلَهُمْ مِنَ السَّمَاءِ مَطَرًا مُبَارَكًا ”

¹⁸⁸ İbn 'Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, I, 99-100.

¹⁸⁹ İbn 'Âşûr, *a.g.e.*, I, 99.

¹⁹⁰ İbn 'Âşûr, *a.g.e.*, I, 102.

الشَّيْطَانِ هُمْ الْخَاسِرُونَ/Şeytan onları hâkimiyeti altına alıp kendilerine Allah'ı anmayı unutturmuştur. İşte onlar şeytanın tarafında olanlardır. İyi bilin ki, şeytanın tarafında olanlar ziyana uğrayanların ta kendileridir”.¹⁹¹ âyeti ile “لَا يَجِدُ قَوْمًا يُؤْمِنُونَ ... أُولَئِكَ حِزْبُ اللَّهِ أَلَا إِنَّ حِزْبَ اللَّهِ هُمُ الْمُفْلِحُونَ Allah'a ve ahiret gününe iman eden hiçbir topluluğun, Allah'a ve peygamberine düşman olan kimselere sevgi beslediğini göremezsin. ... İşte onlar, Allah'ın tarafında olanlardır. İyi bilin ki, Allah'ın tarafında olanlar kurtuluşa erenlerin ta kendileridir”.¹⁹² âyetinde ‘لَا’nın tekrar edilmesindeki ince nüktelere değinmektedir. Öncelikle bazı müfessirlerin bu tekrarın anlam inceliklerini “haberî önemine dikkat çekmek içindir” şeklindeki yaklaşımını eleştirmektedir. Ardından bu ifadenin her iki ayette tekrar edilmesindeki anlam inceliklerini açıklamaktadır. Şöyle ki; bu âyetlere bakıldığında hem münafıklara hem de müminlere mesajlar vardır. Münafıklar, müminlere zahiren şeytandan uzak olduklarını göstermeye çalışıyorlar. Çünkü onlar görünüşte Müslümandırlar. Ancak Allah ‘لَا’ ifadesiyle; ‘biz sizin kalbinizden geçeni biliyoruz’ uyarısında bulunuyor. Birinci tenbih edatı ile aynı zamanda müminlerin de dikkatleri çekilmiştir. Zira Müslümanlara, düşman olanları dost edinen bu grup aynı zamanda sizin de düşmanlarıdır. Çünkü onlar şeytanın taraftarlarıdır. Şeytan ise Allah'ın düşmanıdır. Dolayısıyla Allah'ın düşmanı sizin de düşmanınızdır. İkinci âyetteki tenbih ‘لَا’sı ise münafıkların Müslümanların faziletine dikkat çekmeleri ve ona rağbet edip nifaklarından vazgeçmelerine yönelik bir uyarıdır. Ayrıca müminler için de etraflarında Allah'ın taraftarı olmayan bazı grupların olduğunu, onların kurtuluşa erenlerden olmadıklarını, dolayısıyla onlardan uzak durmaları İbn ‘Âşûr, genel anlamda i‘câz konusunda örnekte açıklandığı şekliyle üslupdaki ince mesajlara dikkatlerin çekilmediğini ve bu yönün genelde ihmal edildiğini veya eksik bırakıldığını söylemektedir. Bu yüzden kendisinin de elinden geldiği kadarıyla bu hususun tamamlayıcısı olmaya çalıştığını vurgulamaktadır.¹⁹³

¹⁹¹ Mücâdele suresi, 58/19.

¹⁹² Mücâdele suresi, 58/22.

¹⁹³ İbn ‘Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, I, 109.

Mecâzî anlamlarla ilgili i‘câzın ikinci yönü ise lafızların fesâhati ve birbirleriyle olan insicamıdır. İbn ‘Âşûr, Arap toplumunun en önemli şairlerinde ve ediplerinde fasih olmayan bazı ifade ve üslupları görmenin mümkün olduğunu ancak Kur’ân nazmı için böyle bir şeyin söz konusu olamayacağını belirtir.¹⁹⁴

Kur’ân i‘câzının şekillerinden ikincisi, birincisi gibi lafız bakımından i‘câzdır. Ancak bu kısım, birincisinden farklı olarak kelimayı irad etme üslubuyla alakalıdır. Yani potansiyel olarak Arap dilinde var olmasına karşın Araplar arasında kullanımda alışlagelenin dışında kalan üsluplarla alakalı kısım. Bir kelamın hem öğüt, hem de teşri özelliğine sahip olması, tekrar edilmesi zorunlu olmayan yerlerde tekrarlardan kaçınılması, benzetme, muhatapın seviyesine indirgeme, benzer birkaç durum ile ifade etme, tekrar yerine müteradif ifadeler kullanma ve iltifat gibi aynı kelamda farklı sanatlar arasında geçişler yapılarak bir olayın aktarılıp muhatap kitlenin olaya karşı zinde olmasının sağlanması gibi hususlar bu kısım için zikredilen kelâmî üsluplardan bazılarıdır.¹⁹⁵ Örneğin; “

مَثَلُهُمْ كَمَثَلِ الَّذِي اسْتَوْفَدَ نَارًا فَلَمَّا أَضَاءَتْ مَا حَوْلَهُ ذَهَبَ اللَّهُ
بِنُورِهِمْ وَتَرَكَهُمْ فِي ظُلُمَاتٍ لَا يُبْصِرُونَ ﴿١٧﴾ صُمُّ بُكْمٌ عُمِّيٌّ فَهُمْ لَا يَرْجِعُونَ ﴿١٨﴾ أَوْ كَصَيِّبٍ مِنَ السَّمَاءِ فِيهِ
ظُلُمَاتٌ وَرَعْدٌ وَبَرْقٌ يَجْعَلُونَ أَصَابِعَهُمْ فِي آذَانِهِمْ مِنَ الصَّوَاعِقِ حَذَرَ الْمَوْتِ وَاللَّهُ مُحِيطٌ بِالْكَافِرِينَ ﴿١٩﴾ يَكَادُ الْبَرْقُ
يَخْطِفُ أَبْصَارَهُمْ كُلَّمَا أَضَاءَ لَهُمْ مَشَوْا فِيهِ وَإِذَا أَظْلَمَ عَلَيْهِمْ قَامُوا وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَذَهَبَ بِسَمْعِهِمْ وَأَبْصَارِهِمْ إِنَّ اللَّهَ عَلَى

كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ / Onların durumu, (gece vakti) ateş yakan kimsenin durumu gibidir: Ateş tam çevresini aydınlatmış sırada Allah ışıklarını yok eder de onları göremez bir şekilde karanlıklar içinde bırakır. Onlar, sağırdırlar, dilsizdirler, kördürler. Artık (hakikate) dönmezler. Yahut onların durumu, gökten yoğun karanlıklar içinde gök gürültüsü ve şimşekle sağanak halinde boşanan yağmura tutulmuş kimselerin durumu gibidir. Ölüm korkusuyla, yıldırım seslerinden parmaklarını kulaklarına tıkarlar. Oysa Allah, kâfirleri çepeçevre kuşatmıştır. Şimşek neredeyse gözlerini alıverecek. Önlerini her aydınlatışında ışığında yürürler. Karanlık çökünce dikilip kalırlar. Allah dileseydi, elbette onların işitme ve görme duyularını giderirdi.

¹⁹⁴ İbn ‘Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-tenvîr*, I, 110.

¹⁹⁵ İbn ‘Âşûr, *a.g.e.*, I, 113-116.

Şüphesiz Allah her şeye hakkıyla gücü yetendir".¹⁹⁶ âyetinde farklı sanatlar arasında geçişler yapılarak münafıkların bu âyetin hemen öncesindeki âyetlerde ayrıntılı olarak açıklanan vasıfları, tasvir edilmiştir. Bu kullanım şekliyle farklı edebî üsluplar bir arada getirilmiştir. İbn 'Âşûr da âyetlerdeki edebî üsluplara dikkatleri çekerek şöyle demiştir: Bu âyetlerde ilk olarak benzetme sanatı uygulanarak münafıkların durumları, iki farklı gruba benzetilmiştir. İlk olarak münafıklar, gece karanlığında ateş yakıp ateşin aydınlatmasından istifade etmeye çalışan ancak ateşin sağladığı aydınlığın hemen yok olmasıyla zifiri karanlıkta kalakalan kişilere benzetilmiştir. İkincil olarak münafıkların durumları gece karanlığında yağmura tutulan bir grubun haline benzetilmiştir. Gök gürültüsünden ürken ancak şimşeklerin çakmasıyla oluşan aydınlıkta yolunu bulmaya çalışan bu grup kısa ve geçici olan aydınlıkta fazla ilerleyememektedir. Münafıkların benzetildiği bu her iki grubun faydalanmak istedikleri aydınlık, çok kısa süreli olduğundan faydasız bir aydınlıktır. Bu gruplara benzetilen münafıkların Kur'ân'dan ve imanlarından istifade etmeleri de bu iki grubun söz konusu çok kısa süreli bir aydınlıktan istifade etmeleri gibidir. Zira münafıkların da inananlara karşı izhar ettikleri iman, yandaşlarının yanına vardıklarında yok olur ve onlar küfrün karanlığına tekrar dönmüş olurlar. Sonuç olarak gece karanlığındaki grup, geçici aydınlıktan faydalanmadığı gibi münafıklar da göstermelik inançlarından fayda elde etmemektedirler.¹⁹⁷ Bununla birlikte bu olay, muhatapların anlayabilecekleri bir şekilde edebî anlatımın dışına çıkılmadan basitleştirilerek aktarılmıştır. Zira inanmayanların durumu, dünya hayatında insanların anlayarak ve rahatça değerlendirebilecekleri iki farklı ancak birbiriyle örtüşen olaylara benzetilerek anlatılmıştır.

İbn 'Âşûr'ün bu âyetlerin üslubunda dikkat çektiği başka bir husus da ذَهَبَ اللَّهُ cümlesindeki zamirin çoğul olarak gelmesidir. Yani bu zamir âyet bağlamında müfred olması gerekirken iltifat üslubuyla çoğul gelmiştir. İbn 'Âşûr, bu hususa dikkatleri çekerek şöyle demektedir: Ayetteki "ذَهَبَ اللَّهُ" ifadesindeki zamirin ما حوله ifadesindeki mufred zamire uymasının gerekliliğine rağmen çoğul gelmesi, tekil

¹⁹⁶ Bakara suresi, 2/17-20.

¹⁹⁷ İbn 'Âşûr, *et-Taḥrîr ve 't-tenvîr*, I, 308, 312.

durumdaki müşebbehun bihin (ateşi yakan kişinin) değil müşebbehin (münafıkların) dikkate alınmasından dolayıdır. Anlatılan ayetteki bu iltifat, bu âyetten asıl amaç olan iman nurunun münafıklardan zail olmasının bildirilmesine binaen eşsiz bir iltifattır.¹⁹⁸ Ona göre ayrıca bu âyetlerde kullanılan ve başka bir üslup örneği olan i'tiraz cümleleriyle bazı ince nüktelere işaret edilmektedir. Şöyle ki; صُمْ بِكُمْ عُنِّي فَهُمْ لَا يَرْجِعُونَ cümlesiyle teşbih-i belîğ yapılmakta ve münafıklar, Kur'ân nurundan ve ilâhî mesajlardan faydalanmaları konusunda duymayan, konuşmayan ve görmeyenlere benzetilmektedir.¹⁹⁹ Aynı şekilde وَاللَّهُ مُخِيطٌ بِالْكَافِرِينَ cümlesinin de mu'teriziye olarak gelmesi, münafıkların inkârcılıklarının ön planda tutulmasıyla benzetmenin yapıldığına dikkatleri çekmek içindir.²⁰⁰

Görüldüğü üzere bu âyetlerde verilmek istenen mesaj, benzetme sanatı kullanılarak aktarılmaya başlanmış, ardından iltifat, i'tiraz üslûbları kullanılmış ve bunlar yapılırken de mesajı basitleştirerek aktarma gibi bir gaye güdülmüştür. İbn 'Âşûr, bu tür i'câza vurgu yaparken önceki dönemlerde Kur'ân i'câzının bu yönünün fazla dile getirilmediğine ve mecâz alanında olduğu kadar ele alınıp Arap kelimeleriyle mukayese edilmediğine dikkat çekmektedir.²⁰¹

İbn 'Âşûr'a göre i'câzın üçüncü şekli ise Kur'ân hükümlerindeki hikmetli anlamlar ile aklî hakikatlere ve bilimsel konulara işaretlerin bulunmasına yönelik i'cazdır. Yani Kur'ân'ın indiği çağda ve daha sonraki farklı dönemlerde insanların kavrayamadığı bir takım hakikatleri içermesiyle alakalı i'câz şeklidir. İbn 'Âşûr, Ebu Bekir el-Bâkıllânî (ö. 403/1013) ve Kâdî İyâz (ö. 544/1149) gibi mütekellimlerin bu i'caz şeklini göz ardı ettiğini vurgulamaktadır.²⁰² Ancak İbn 'Âşûr'un bu eleştirisinin yerinde olmadığını söylemek mümkündür. Zira Kur'ân'ın bilimsel yönü, modern dönemle birlikte ortaya çıkan bilimsel gelişmelerin paralelliğinde keşfedilen bir durumdur. Aklî hakikatler ve hikmetler ise kişilerin "İbnu zaman" olmaları itibarıyla yaşadıkları dönem ve şartlara göre değişmektedir. Dolayısıyla geçmiş âlimlerin

¹⁹⁸ İbn 'Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, I, 304.

¹⁹⁹ İbn 'Âşûr, *a.g.e.*, I, 309.

²⁰⁰ İbn 'Âşûr, *a.g.e.*, I, 314.

²⁰¹ İbn 'Âşûr, *a.g.e.*, I, 111.

²⁰² İbn 'Âşûr, *a.g.e.*, I, 102.

yaşadıkları dönemin İbn ‘Âşûr’un yaşadığı döneme kıyas edecek olursak onların mutlak anlamda eksik kaldıklarını iddia ederek eleştirmenin yerinde bir eleştiri olmadığı söylenebilir.

İbn ‘Âşûr, Kur’ân i‘câzının nedenini açıklarken *sarfe* konusuna da kısaca değinerek konuyla alakalı görüşünü açıklamaktadır. O, Kur’ân i‘câzının *sarfe* meselesini ortaya atanların iddia ettiği gibi harici bir durum, yani ilâhî müdahale sonucu olmadığını; aksine Kur’ân i‘câzının zatî bir durum, yani temelinin onun üslubundaki ve kullandığı tabirlerdeki olağan üstü olmasından kaynaklandığını savunmaktadır.²⁰³ Tefsirinde belâğatı yoğun işlemesi ve belâgat bağlamında anlam inceliklerine dikkat çekmesi de onun bu görüşünün uygulamalı olarak ortaya konulmasından ibarettir.

İbn ‘Âşûr’un tefsirinde belâğatla alakalı dikkat çeken önemli hususlardan birisi de *Mübtekeratu’l-Kur’ân* meselesidir. Zira bu kavram, ilk olarak i‘câzü’l-Kur’ân bağlamında kendisi tarafından ortaya atılmış ve Abdulkadir el-Cürcanî’nin nazım nazariyesine yeni bir açılım mahiyetinde olmuştur. *Mübtekeratu’l-Kur’ân*, Kur’ân nazımının üslup olarak Arap kelimelerinden ayrıldığı ve kendisiyle tahaddî edildiği önemli hususlardandır.

Mübtekerat (مبتكرات) kelimesi sözlükte, iftiâl (افتعال) babından ismi mef’ul olup ilk defa yapılan, icat edilen, ortaya çıkartılan ve ilk ürünü almak gibi anlamlara gelmektedir.²⁰⁴ Terim anlamı ise İbn ‘Âşûr’un ifadesiyle “Kur’ân nazımının Arap kelimelerinden ayrıldığı durumdur”.²⁰⁵ Yani Kur’ân’ın Arap dilinde var olmayıp Arap dilinin fesâhatine ve belâğatına uygun olarak kullanılan en güzel üsluplar ve ifadelerdir. Başka bir ifadeyle “mübtekerât” Kur’ân’ın nüzulüne kadar Arap dilinde olmayan Kur’ân’a özgü lafız, terkip, üslup ve anlamların tümüne verilen isimdir. Bu terim Arap edebiyatında, Kur’ân’ın i‘câzına yönelik bir terim olarak kullanılmasa da edebî tenkit bağlamında kullanıldığını görmek mümkündür. Örneğin Asma‘î²⁰⁶, Ebu

²⁰³ İbn ‘Âşûr, *et-Taḥrîr ve’t-tenvîr*, I, 101.

²⁰⁴ Halil b. Ahmed, el-Ferâhidî, *Kitâbu’l-‘ayn*, (thk. Mehdi el-Mahzûmî-İbrahim es-Sâmîrî), Beyrut, 1988, V, 364-365; İbn Manzûr, *a.g.e.*, IV, 76; Mecduddin Muhammed b. Ya’kûb, Fîrûzâbâdî, *el-Kâmusu’l-muḥîṭ*, Müessesetu’r-Risâle, Beyrut 2005, 353.

²⁰⁵ İbn ‘Âşûr, *a.g.e.*, I, 117.

²⁰⁶ Ebu ‘Ubeyd Abdillâh b. Abdilâziz el-Bekrî, *Simtu’l-leâlî fî Şerḥi Emâlî’l-kâlî*, (thk. Abdulâziz el-Meymenî), Dâru’l-Kutubi’l-‘ilmiyye, t.y., I, 769.

Hilal el-Askerî²⁰⁷, ve İbnu Reşîk²⁰⁸ gibi âlimler bu ifadeyi bazı şiir veya edebî ifadeler için kullanmışlardır. Ancak Cür'ânî'den İbn 'Âşûr'un dönemine kadar bu kavramın kullanıldığı görülmemiştir.²⁰⁹ Dolayısıyla ilk dönemlerde edebî tenkit için kullanılan *ibtikar* kavramı, İbn 'Âşûr tarafından Kur'ân i'câzına dair bir kavram haline getirilmeye çalışılmıştır.

İbn 'Âşûr, mübtekerâtu'l-Kur'ân olarak ele aldığı ifadelerin veya üslupların çoğunluğu için kesin ifade yerine “أحسب” (zannediyorum)²¹⁰, “لعل” (belki)²¹¹, “يُحْتَمَل” (ihtimal ki)²¹² ve “الظاهر” (görünen o ki)²¹³ gibi zan bildiren ifadeleri kullanmış, bazen de kesinlik bildiren ifadeler kullanmıştır.²¹⁴ Dolayısıyla bu konuda iddia ettiği şeyin aksine bir durumun olma ihtimalini göz önünde bulundurarak temkinli davranmıştır. İbn 'Âşûr'un tefsirinde değindiği ibtikar meselesini, belâğatın her üç kısmı olan Bedi',²¹⁵ Beyân²¹⁶ ve Me'ânî²¹⁷ konularında görmek mümkün olduğu gibi Kur'ân'ın üslubunda da görmek mümkündür. Taksîm ve tesvîr (sûrelere ayırma) üslûbu, kıssa üslubu, kıssaların anlatımındaki tasarruf üslubu²¹⁸ ve müşterek lafız kullanma gibi üsluplar İbn 'Âşûr'un Kur'ân'ın mübtekerât üsluplarından dikkat çektiği bazı hususlardır.²¹⁹ Örneğin İbn 'Âşûr; “خَذِ الْعَفْوَ وَأُمِرْ بِالْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِينَ/ Sen af yolunu

²⁰⁷ Ebû Hilâl el-Askerî, *Kitâbu 'ş-şinâ'ateyn* (thk. Ali Becâvî, M. Ebu'l-Fazl İbrahim), Dâru'l-fikri'l-'Arabi, 1952, s. 75.

²⁰⁸ İbn Reşîk el-Kayrevânî, *el-'Umde fî meḥâsini's-ş-i'r ve âdâbih*, (thk. Abdulhamid Hindâvî), el-Mektebetu'l-'aşriyye, Beyrut, 2012, I, 228, II, 72.

²⁰⁹ Osman Ertuğrul, İbn 'Âşûr'un Gündeme Getirdiği Bir Kavram; Mübtekerâtu'l-Kur'ân, *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, Cilt. 17, Sayı. 2, 2016, s. 23-24.

²¹⁰ Bkz. İbn 'Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, I, 441; III, 130, 259; VIII, 398; IX, 13, 35; XIV, 13; XXV, 99; XXIX, 256.

²¹¹ Bkz. İbn 'Âşûr, *a.g.e.*, I, 463; III, 215; XII, 228; XIX, 82; XXIX, 108.

²¹² Bkz. İbn 'Âşûr, *a.g.e.*, I, 723.

²¹³ Bkz. İbn 'Âşûr, *a.g.e.*, XII, 45.

²¹⁴ Bkz. İbn 'Âşûr, *a.g.e.*, VIII, 353; XVII, 46; XVIII, 100; XX, 172; XXVI, 69.

²¹⁵ Bkz. İbn 'Âşûr, *a.g.e.*, XXVII, 45-46; XXIX, 256.

²¹⁶ Bkz. İbn 'Âşûr, *a.g.e.*, I, 723, 728; XII, 228.

²¹⁷ Bkz. İbn 'Âşûr, *a.g.e.*, II, 502; III, 130

²¹⁸ Tasarruf üslubundan kasıt Kur'ân'ın toplumlardan veya kişilerden aktardığı ifadelerde tasarrufta bulunarak belâğata uygun bir formata koymak suretiyle aktarmasıdır. Yani Arap olmayan toplumlardan bazı ifadeleri aktarırken Arap dilinin en beliğ şekliyle aktarması veya Araplardan yapılan hikâyelerin fehva olarak beliğ bir şekilde aktarılmasıdır. İbn 'Âşûr bu açıklamayı yaparken شاول isminin طالوت olarak ve Hz. İbrahim'in babasının adı olan تارح ismini آزر şeklinde değiştirilerek aktarılmasını örnek vermektedir. İbn 'Âşûr, *a.g.e.*, I, 118.

²¹⁹ Bkz. İbn 'Âşûr, *a.g.e.*, I, 117-122.

tut, iyiliği emret, cahillerden yüz çevir".²²⁰ âyetinin tefsirinde خُذِ الْعَفْوَ ifadesini tefsir ederken şöyle demektedir: "الأخذُ" kelimesinin gerçek anlamı bir şeyden faydalanmak veya bir şeye zarar vermek için ele alıp tutmaktır. أَخَذْتُ الْعَدُوَّ مِنْ تَلَابِيهِ "düşmanı yakasından tuttum" cümlesinde bu anlamda kullanılmıştır. خُذِ الْعَفْوَ cümlesinde ise fiil mecâzî anlamda kullanılmış ve affetme vasfına bürünme manasında istiare yapılmıştır. Dolayısıyla خُذِ الْعَفْوَ "Affi tut" ifadesinin anlamı "af ile mu'âmele et, affedicilik vasfını edin ve zıddına bulaşma"dır. Bu fiilin iyilik anlamına isti'âre edilmesi, Kur'an'ın mübtekeratından olduğunu zannediyorum".²²¹ Ayrıca İbn 'Âşûr bu ifadenin mübtekerâtan olduğunu söylerken خُذِي الْعَفْوَ ifadesini içeren bir şiire de²²² değinerek bu şiirin cahiliye şairlerine nisbet edilmesinin hata olduğunu belirtir. Doğrusunun şiirin Ebu'l-Esved ed-Duelî'ye ait olduğunu ve Ebu'l-Esved ed-Duelî'nin de şiirindeki bu ifadeyi Kur'an'ın kullanımından esinlenerek ifade ettiğini söyler.²²³

İbn 'Âşûr, belâğatın üç kısmı olan me'ânî, beyân ve bedî' sanatlarını etkin bir şekilde kullanmış ve bu doğrultuda âyetlerin anlam inceliklerini ve verdikleri mesajı izah etmeye çalışmıştır. Bu hususu bir örneklendirmeye açıklarsak İbn 'Âşûr, "يُنْزِلُ اللهُ الْمَلَكَةَ بِالرُّوحِ مِنْ أَمْرِ عَلَى مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ أَنْ أَنْذِرُوا أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاتَّقُونِ" *Allah, "Benden başka ilah yoktur. Öyle ise bana karşı gelmekten sakının" diye (insanları) uyarmaları için*

²²⁰ A'râf suresi, 7/199.

²²¹ İbn 'Âşûr, *et-Taḥrîr ve 't-tenvîr*, VIII, 398.

²²² Şiirin tamamı şöyledir: خُذِي الْعَفْوَ مِثِّي تَسْتَلِيمِي مَوَدَّتِي وَلَا تَنْطَلِقِي فِي سَوَرَتِي حِينَ أَغْضَبُ bu şiir kaynaklarda farklı kişilere nisbet edilmektedir. İsfahânî ve Ahmed Zeki İbn 'Âşûr'un hilafına bu şiiri Esmâ b. Harice'ye nisbet etmektedirler. Ancak onların bu nisbetleri İbn 'Âşûr'un bu ifadedeki mübtekerat iddiasına bir hâlel getirmemektedir. Çünkü bu şair de İslam'dan sonra yaşamıştır. Bkz. Ebu'l-Ferec el-İsfahânî, *Kitâbu'l-eğânî*, (thk. Ali Muhennâ), Dâru'l-kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 2008, XIX, 377; Ahmed Zeki Safvet, *Cemheretu ḥutabi'l-'Arab fî uşûli'l-'Arabiyye* z- zâhire, Mısır, 1352/1933, II, 489; Emîl Bedî' Yakup ise bu şiiri aktarmakta ancak nisbeti hususunda bu şiir *Lisânu'l-Arap* ve *Tâcu'l-'arûs*'ta kailine nisbet edilmediğini söylemektedir. Bkz. Emîl Bedî' Yakup, *el-Mu'cemu'l-mufaşşal fî şevâhidi'l-luğati'l-Arabiyye*, Dâru'l-kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1996, I, 224; Tezyînu'l-esvak'ta bu şiirin Ebû'l-Esved ed-Düelî'ye nisbet edilmektedir. Bkz. Dâvûd-i Antâkî, *Tezyînu'l-esvâk bi-taḥşîli Eşvâki'l-'uşşâk*, Matbaatu'l-Ezheriyye'l-Mısriyye, 1319 h., s. 150.

²²³ İbn 'Âşûr, *a.g.e.*, VIII, 399.

emrini içeren vahiy ile melekleri kullarından dilediğine indirir”²²⁴ âyetinde “ruh” ifadesinin istiâre yoluyla “vahiy” anlamında kullanıldığını ifade etmektedir. Şöyle ki vahiy, akılları hakka iletir. Bu iletme neticesinde, ruhun cisme geçmesiyle cismin hayat bulduğu gibi akıl da vahyi kavrayarak mânevî hayat bulur. Dolayısıyla hakkı bilmek hayata, cehalet ise ölüme²²⁵ benzetildiği gibi vahiy de ruha benzetilmiştir.²²⁶ İbn ‘Âşûr, bu edebî sanatı uygularken cehaletin ölüme, ilmin ise hayata benzetildiği âyetlere de işaret ederek benzetilme yönünün daha kolay anlaşılmasını sağlamış ve aynı zaman da benzetmeyle işaret edilen anlam inceliğini açıklamaya çalışmıştır.

İbn ‘Âşûr, birçok âyette diğer tefsirlerin sükût ettiği veya fazla detaylara girmediği belâgat nüktelerine temas etmekte ve âyetleri bu doğrultuda detaylıca ele alarak yorumlamaktadır. Tevbe sûresinin 124. ve 125. âyetleri bunun en güzel örneklerinden birisidir. “وَإِذَا مَا أَنْزَلْتُ سُورَةً فَمِنْهُمْ مَنْ يَقُولُ أَكُنْمْ زَادَتْهُ هَذِهِ إِيْمَانًا فَأَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا فَرَادَتْهُمْ” *Herhangi bir sûre indirildiğinde, içlerinden, ‘Bu hanginizin imanını artırdı?’ diyenler olur. İman etmiş olanlara gelince, inen sûre onların imanını artırmıştır. Onlar bunu birbirlerine müjdeliler. Kalplerinde hastalık olanların ise, pisliklerine pislik katmış, böylece kâfir olarak ölüp gitmişlerdir*”.²²⁷ İbn ‘Âşûr, bu iki âyeti ele alırken onların belâgatına dikkatleri çeker ve onları, önceki müfessirlerin gözden kaçırdığı veya yeterince temas etmediği bazı hususlar çerçevesinde yorumlar. İlk olarak bu âyetin 86. âyet olan şu; “وَإِذَا مَا أَنْزَلْتُ سُورَةً أَنْ آمَنُوا بِاللَّهِ وَجَاهِدُوا مَعَ رَسُولِهِ اسْتَأْذَنَكَ أُولُوا الطَّوْلِ مِنْهُمْ وَقَالُوا ذَرْنَا” *Allah’a iman edin ve Resûlü ile birlikte cihat edin” diye bir sûre indirildiğinde, onlardan servet sahibi olanlar, senden izin istediler ve ‘Bizi bırak da oturup kalanlarla birlikte olalım’ dediler*”.²²⁸ âyete atıf edildiğini söyleyerek farklı bir yaklaşım sergilemiştir. Zira bu iki âyet arasında bulunan toplam otuz sekiz âyeti ara cümleler olarak kabul etmiştir. Ardından bu âyetin başında bulunan “إِذَا”

²²⁴ Nahl suresi, 16/2.

²²⁵ En‘âm suresi, 6/122.

²²⁶ İbn ‘Âşûr, *a.g.e.*, VIII, 399.

²²⁷ Tevbe suresi, 9/124.

²²⁸ Tevbe suresi, 9/86.

edatından sonra “ما” harfinin bulunmasını ve 86. âyette bulunmamasını da belâgat açısından değerlendirerek şöyle der: Bu âyette “إِذَا” dan sonra “ما” edatının zaid olması pekiştirmek içindir. Yani “إِذَا”nın şart anlamını pekiştiriyor. Çünkü verilen bu haber, münafıklar açısından gariptir ve aynı zamanda bunu inkâr etmektedirler. Önceki âyette ise durum böyle değildir. Zira önceki âyetin içeriği onlar açısından inkâra konu olmayan izin talebi meselesidir.”²²⁹ Ayrıca *“İman etmiş olanlara gelince, inen sûre onların imanını artırmıştır”*. cümlesinin başında harfî tefrî²³⁰ olan “ف” kullanılarak imanın artması hususu pekiştirilmek üzere “üslûbu’l-hakîm”²³¹ sanatı uygulanmıştır. Yani münafıkların yönelttikleri soru zahiri anlamına hamledilerek onların istifhamdaki maksadı devre dışı bırakılmıştır. Şöyle ki; münafıklar alay edencesine sordukları soruyla bekledikleri cevap olan “sûrenin imanı artırmadığı”nın aksine bir cevap ile karşılaşmışlardır.

Bu âyette vurgulanan bir başka edebî sanat terakkî²³² sanatıdır. Şöyle ki; bu münafıklara inen sûre müminlerin hem imanlarını artırarak hem de onlara müjde vererek iki fayda sağlamış, kâfirlerin ise inkâr hastalıklarını da artırarak onların küfür üzere ölmelerine sebep olmuştur. İbn ‘Âşûr bu edebî sanatlarla birlikte söz konusu âyetlerin fâsılalarındaki mukabele sanatına da değinmiştir. Müminler için “وَهُمْ وَمَاتُوا وَهُمْ كَافِرُونَ” ifadesi, münafıklar için *يَسْتَبْشِرُونَ / onlar birbirlerini müjdelerler*

²²⁹ İbn ‘Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-tenvîr*, X, 232.

²³⁰ Tefrî; Bir şeye ait bir sıfatı zikrettikten sonra pekiştirmek amaçlı ona ait bir sıfatı daha zikretmektir. Bkz. Celâluddîn el-Ĥatîb Muhammed b. Abdîrahmân b. Ömer b. Ahmed el-Kazvînî, *el-İdâh fî ‘ulûmi’l-belağa*, (thk. Ahmed Şüteyvi), Dâru’l-ğaddîl-cedîd, Kahire, 2014, s. 402; es-Seyyid Ahmed el-Hâşimî, *Cevâhiru’l-Belâğa fî l-Me’ânî ve l-Beyân ve l-Bedî’* (thk. Yusuf es-Sumeylî), el-Mektebetu’l-‘asriyye, Beyrut, t.y. 317; Ahmed Matlûb, *Mu‘cemu’l-muştalahâti’l-belâgiyye ve tetavvuruḥâ*, Dâru’l-‘Arabiyye li’l-mevsû‘ât, Beyrut, 2006, II, 140.

²³¹ Üslûbu’l-Hakim: Muhatabın veya soru soran kimsenin beklemedik bir cevap ile karşılaşmasıdır. Bkz. Kazvînî, *el-İdâh*, s. 98; İbn Reşîk, *a.g.e.*, II, 54; Şerafuddîn Hüseyin b. Muhammed et-Tîbî, *et-Tibyân fî ‘ilmi’l-Me’ânî ve l-Bedî’ ve l-Beyân* (thk. Hâdî ‘Atıyye), Mektebetu’n-Nahḍati’l-‘Arabiyye, Beyrut, 1987, s. 295-296; Hâşimî, *a.g.e.*, s. 319; Seyyid Şerif Cürçânî, *a.g.e.*, II, 98; Nusrettin Bolelli, *Belâgat*, M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakıf Yayınları, İstanbul, 2001, s. 530.

²³² Terakkî: Daha önce ifade edilen bir anlama daha önemli bir anlam ekleme sanatıdır. Bkz. Ahmed Matlûb, *a.g.e.*, II, 309; İn‘âm Fevvâl ‘Akkâvî, *el-Mu‘cemu’l-Mufaşşal fî ‘Ulûmi’l-Belâğa*, Dâru’l-Kutubi’l-‘ilmiyye, Beyrut, 1996, s. 308.

/böylece *kâfir* olarak ölüp gitmişler” ifadesi kullanılarak mukabele sanatı yapılmıştır.²³³

Sonuç olarak İbn ‘Âşûr Kur’ân âyetlerini tefsir ederken edebî sanatlara azami derecede dikkat etmiş ve belâğat konularını en ince ayrıntılarıyla uygulamaya çalışmıştır. Bunu yaparken diğer tefsirlerde daha önce üzerinde durulmayan pek çok ayrıntıya değinmiş ve ayetlerin anlam inceliklerine temas etmiştir. Bu açıdan *et-Taḥrîr ve’t-tenvîr* tefsiri şimdiye kadar belâğat ilminin uygulandığı en güzel tefsirlerden biri sayılır. İbni ‘Âşûr’un kendisinden önceki tefsirlerden veya belâğat eserlerinden azami derecede istifade ettiği bir gerçektir. Ancak kendisinin de ilgili mukaddimede de belirttiği gibi önceki müfessirlerin gözden kaçırdığı veya temas etmediği belâğatla ilgili bazı konulara değinmiştir. Bu itibarla İbn ‘Âşûr’un, belâğat yaklaşımlarında kendisine özgün bir metot yakaladığını söylemek yerinde olacaktır.

1.2.2.4. İstişhâd

İstişhâd (استشهاد) kelimesi شهد kökünden türetilmiş mastar olup hazır bulunmak, mevcut olmak, şahit getirmek, görmek, göstermek tayin etmek gibi anlamlara gelmektedir.²³⁴ İstişhâdın ıstılâhî anlamı ise: Bir kelimenin anlamını, bir cümlenin doğru kullanılışını veya dile dair bir kuralın doğru olarak tespit edilmesini âyet, hadis veya dili bozulmamış Arapların kalamından sahih yollarla gelen deliller ile ispat etmektir.²³⁵ Dolayısıyla istişhâd, garip bir kelimenin anlamını ortaya koymakta ve Arap diline dair sarf, nahiv, belâğat vb. gibi alanlarda kuralları tespit etmekte önemli bir yere sahiptir. Benzer anlamda “İhticâc” ve “İstidlâl” terimleri de kullanılmaktadır.²³⁶ İlk dönemden itibaren Arap diline dair yapılan çalışmalarda kuralların tespitinde ve kelime anlamlarının belirlenmesinde istişhâd önemli bir kaynak olmuştur. İstişhâdın, Arap dili çalışmalarındaki bu rolü ilk dönemden itibaren Tefsir kaynaklarında da mevcuttur. Zira tefsirlerde âyetler farklı açılardan ele alınırken başta Kur’ân âyetleri olmak üzere hadis, şiir, emsâl ve Arap kalamının

²³³ İbn ‘Âşûr, *et-Taḥrîr ve’t-tenvîr*, X, 232-233.

²³⁴ İbn Manzûr, *a.g.e.*, X, 184; Muhammed Murtażâ el-Hüseynî ez-Zebîdî, *Tâcu’l-‘arûs min cevâhiri’l-Kâmûs*, (thk. Abdulmun‘im Halil İbrahim-Muhammed Mahmud), Dâru’l-kutubi’l-‘ilmiyye, Beyrut, 2012, VIII, 146; Fîrûzâbâdî, *a.g.e.*, s. 898; Ferit Develioğlu, *Osmanlıca-Türkçe Büyük Lugat*, İstanbul, 1983, s. 171.

²³⁵ Sâ‘id el-Afğânî, *Fî uşûli’n-naḥv*, el-Mektebetu’l-islâmî, Beyrut, 1987, s. 6.

²³⁶ Yusuf Sancak, “Hadisin Arap Dili Temel Kaynakları İçinde İstişhâd ve Edebî Yönü Arap Dili ve Edebiyatına Katkıları”, *Ekev Akedemi Dergisi*, 24, Erzurum, 2005, s. 193.

istişhâd olarak kullanıldığı bir gerçektir. İbn ‘Âşûr da *et-Taḥrîr ve't-tenvîr* adlı eserinde de âyetleri açıklarken istişhâda sıkça başvurmuştur. Aslında İbn ‘Âşûr’un tefsirinde istişhâd konusu müstakil olarak ele alınabilecek niteliktedir. Ancak biz bu başlıkta İbn ‘Âşûr’un bu konudaki yaklaşımını ve tefsirinde istişhâdın yeri ve yoruma katkısını yansıtabilecek kadarla yetinmeye çalışacağız. İbn ‘Âşûr’un tefsirinde takip ettiği istişhâd yöntemini sırasıyla Kur’ân ile istişhâd, hadis ile istişhâd, şiir ile istişhâd, mesel ile istişhâd ve lehçeler ile istişhâd olarak inceleyeceğiz.

a. Kur’ân ile istişhâd

Kur’ân-ı Kerîm Allah’ın kelâmı olma itibarıyla Arap diline dair en muteber söz olarak kabul edilmektedir. Kur’ân’ın bu özelliği sebebiyle dilciler, Arap diline dair belâgat, nahiv ve sarf gibi konularda Kur’ân’ın mütevatir, ahad ve şaz kırâatleri arasında ayırım yapmaksızın istişhâd edilebileceğini kabul etmişlerdir.²³⁷ Kur’ân âyetleriyle istişhâd, dilcilerin başvurduğu yöntem olduğu gibi genel anlamda tefsirlerde de sıkça kullanılan bir metottur. İbn ‘Âşûr da tefsirinde âyetleri ele alırken büyük oranda Kur’ân âyetlerinden faydalanmakta ve tefsirini yaptığı âyetleri, belâgat,²³⁸ nahiv,²³⁹ sarf²⁴⁰ ve kelime anlamları²⁴¹ bakımından incelerken benzer ifadeleri içeren başka âyetleri şahit olarak kullanmaktadır. İbn ‘Âşûr’un, Kur’ân’la istişhâdı sadece dil konularıyla sınırlı kalmayıp, bağlam açısından benzer âyetler arasındaki nüansları ortaya koymak,²⁴² aralarında zahiren çelişki bulunan bazı âyetleri bağdaştırmak²⁴³ ve birçok âyette benzer ifadelerin kullanımı ve bu ifadelerin birbirini teyit ettiklerini izah etmek amacıyla da yapılmaktadır. Bazen bir âyetin tefsirindeki yaklaşımını ortaya koymaya çalışırken birden fazla âyetle istişhâdda bulunması,²⁴⁴ onun tefsir yönteminde âyetlerle istişhâddaki yoğunluğunu ve bu istişhâd yöntemine verdiği önemi göstermektedir. İbn ‘Âşûr’un Kur’ân âyetleriyle

²³⁷ Celaleddin Abdurrahman es-Suyûtî, *el-İktirâḥ fî usûli’n-nahv*, (thk. Abdulhakim ‘Atiyye-Alauddin ‘Atiyye), Daru’l-beyrutî, 2006, s. 39; Said el-Afgânî, *Fî usûli’n-Nahvi*, el-Mektebetu’l-İslamî, Beyrut, 1987, s. 29.

²³⁸ İbn ‘Âşûr, *et-Taḥrîr ve't-tenvîr*, IX, 114; XXX, 72.

²³⁹ İbn ‘Âşûr, *a.g.e.*, ., XXX, 29, 31, 66-67.

²⁴⁰ İbn ‘Âşûr, *a.g.e.*, ., II, 251; XV, 29.

²⁴¹ İbn ‘Âşûr, *a.g.e.*, ., V, 36; IX, 100; XX, 61, 64; XXVI, 121; XXI, 21; XXX, 30;

²⁴² İbn ‘Âşûr, *a.g.e.*, VIII, 42.

²⁴³ İbn ‘Âşûr, *a.g.e.*, XII, 120-121.

²⁴⁴ İbn ‘Âşûr, *a.g.e.*, XV, 102.

istişhâdda izlediği yöntemin anlaşılması için bazı âyetlerle konuyu pratik olarak sunmamız faydalı olacaktır.

Rabbinin sözü hem "وَمَتَّ كَلِمَهُ رَبِّكَ صِدْقًا وَعَدْلًا لَا مُبَدَّلَ لِكَلِمَاتِهِ وَهُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ" *doğruluk hem de adâlet bakımından tamamlanmıştır. O'nun sözlerini değiştirecek kimse yoktur. O, hakkıyla işitendir, hakkıyla bilendir "*,²⁴⁵ İbn 'Âşûr, âyette geçen مُبَدَّل kelimesini, mastar olan تَبَدَّل kelimesi üzerinden açıklamaktadır. Bu kelimenin Bakara suresinin 61. âyetinde geçtiğini ve bu âyetin tefsirinde bu kelimenin mucerred fiilinin bulunmadığını ve asıl maddesi تَبَدَّل olduğunu söylemektedir. Daha sonra bu kelimenin asıl anlamının "bir şeyi başka bir şeyin yerine koyarak değiştirme" anlamında olduğunu ifade etmekte ve bu değiştirmenin bir şeyi, zat, sıfat veya mecâzî olarak iptal ederek değiştirme anlamına gelebileceğini söylemektedir. Zata yönelik değiştirme/tebdil anlamı için İbrahim sûresinin 48. âyetini,²⁴⁶ sıfata yönelik değiştirme/tebdil anlamı için Nur sûresinin 55. âyetini,²⁴⁷ iptal, nakz ve muhalefet etme anlamı için Fetih sûresinin 15. âyetini²⁴⁸ istişhâd olarak kullanmaktadır.²⁴⁹ وَكَأَيُّنَ مِنْ نَبِيِّ قَاتَلَ مَعَهُ رَبِّيُونَ كَثِيرٌ فَمَا وَهَنُوا لِمَا أَصَابَهُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَمَا ضَعُفُوا وَمَا

*Nice peygamber vardır ki onunla birlikte birçok Allah erleri savaştılar. Allah yolunda başlarına gelenlerden ötürü gevşemediler, yılmadılar, boyun eğmediler. Allah, sabredenleri sever".*²⁵⁰ Bu âyette geçen "kesirun"(كثير) ifadesinin "Ribbiyyûne" kelimesine sıfat olduğunu söylemektedir. Ancak "kesir" kelimesi müfred/tekil olmasına rağmen cem'/çoğul olan bir kelimeye sıfat olmuştur. Zira "kesir" (كثير) ve "kalil" (قليل) kelimelerinin mevsufları "şey" (شيء) lafzının muâmelesini görmektedir. Dolayısıyla bu kelimelerin mevsuflarına müfred

²⁴⁵ En'âm suresi, 6/115.

²⁴⁶ "يَوْمَ تُبَدَّلُ الْأَرْضُ غَيْرَ الْأَرْضِ وَالسَّمَاوَاتُ وَبَرَزُوا لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ" *"O gün yer başka yere, gökler de başka göklere dönüştürülecek, insanlar gücüne karşı durulamaz olan bir tek Allah'ın huzuruna çıkacaklardır."*

²⁴⁷ وَلَيُبَدِّلَنَّهُمْ مِنْ بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا / ve korkularından sonra güvene çevireceğini... (vadetti)

²⁴⁸ وَلَيُبَدِّلَنَّهُمْ أَنْ يُبَدِّلُوا كَلَامَ اللَّهِ / Allahın Kelamını değiştirmek (ona muhalefet etmek) istiyorlar.

²⁴⁹ İbn 'Âşûr, *et-Tahrîr ve 't-tenvîr*, VII, 16-17.

²⁵⁰ Âl-i 'İmrân suresi, 3/146.

muâmelesi yapılmaktadır. Bu açıklamasına Nisâ sûresinin 1. âyetini,²⁵¹ Bakara sûresinin 109. âyetini,²⁵² Enfâl sûresinin 26. ve 43. âyetlerini²⁵³ delil olarak getirmektedir.²⁵⁴ Böylelikle İbn ‘Âşûr âyetteki bu kullanımı dil açısından izah ederken farklı âyetlerde geçen benzer ifadeleri istişhâd olarak kullanmaktadır. *وَادْكُرُوا إِذْ أَنْتُمْ قَلِيلٌ مُسْتَضْعَفُونَ فِي الْأَرْضِ تَخَافُونَ أَنْ يَتَخَطَّفَكُمُ النَّاسُ فَآوَاكُمْ وَأَيَّدَكُمْ بِبَصِيرَةٍ وَرَزَقَكُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ لَعَلَّكُمْ* *وَادْكُرُوا* / “*Ve siz; yeryüzünde az (sayıda) olduğunuzu, aciz, güçsüz olduğunuzu hatırlayın. İnsanların sizi yakalamasından korkuyordunuz. O zaman sizi barındırdı (yer sahibi yaptı) ve sizi yardımı ile destekledi ve sizi tayyib rızıkla (helâl, temiz rızıklardan) rızıklandırdı. Umulur ki böylece siz şükredersiniz*”.²⁵⁵

İbn ‘Âşûr bu âyette geçen *يَتَخَطَّفُ* kelimesini açıklarken *التحطف* kelimesinin hızlıca almak şeklinde anlamlandırır. Buradaki hızlıca almak ifadesinin süratle galip gelmek anlamında mecâzî olarak kullanıldığını zira galip gelmek, bir şeyi almaya benzediğini ifade etmektedir. Bu kelimenin hızlıca almak anlamına Bakara sûresinin 20. âyetini, mecâzî anlamına ise Ankebut sûresinin 27. âyetini istişhâd olarak kullanmaktadır.²⁵⁶

b. Hadis ile istişhâd

Hiz. Peygamberin Kur’ân’ının ilk müfessiri olması, tarih boyunca Kur’ân tefsirinin sünnete olan ihtiyacını tartışmasız kılmıştır. Bundan dolayı rivâyet tefsirleri başta olmak üzere bütün tefsir kaynaklarında hadisler, âyetlerin izah edilmesinde

²⁵¹ يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ

إِيَّاهُ النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا “*Ey insanlar! Sizi bir tek nefisten yaratan ve ondan da eşini yaratan, ikisinden birçok erkek ve kadın üretip yayan rabbinize itaatsizlikten sakının. Adını anarak birbirinizden dilek ve istekte bulunduğunuz Allah’a saygısızlıktan ve akrabalık haklarına riayetsizlikten de sakının. Şüphesiz Allah sizin üzerinizde gözetleyicidir.*”

²⁵² “*Ehl-i* / *اود كثير من أهل الكتاب لو يردونكم من بعد إيمانكم كفاراً حسداً من عند أنفسهم من بعد ما تبين لهم الحق...*” *kitap’tan çoğu, hakikat kendilerine apaçık belli olduktan sonra, sırf içlerindeki haset duygusundan ötürü, sizi imanınızdan vazgeçirip küfre döndürmek istediler*”.

²⁵³ *وَادْكُرُوا إِذْ أَنْتُمْ قَلِيلٌ* / *Ve siz; yeryüzünde az (sayıda) olduğunuzu, hatırlayın.* (Enfâl suresi, 8/26), *إِذْ يُرِيكُهُمُ اللَّهُ فِي مَنَامِكَ قَلِيلًا* (Enfâl suresi, 8/43).

²⁵⁴ İbn ‘Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-tenvîr*, III, 244.

²⁵⁵ Enfâl suresi, 8/26.

²⁵⁶ İbn ‘Âşûr, *a.g.e.*, IX, 74.

önemli bir yere sahip olmuştur. Ancak hadislerin Arap diline dair konularda istişhâd olarak kullanılması meselesi ihtilaf konusu olmuştur. Bu konuda hadislerin şahit olarak getirilip getirilmemesine dair üç farklı görüş vardır. İsa b. Ömer es-Sakafî (ö. 149/766), Halil b. Ahmed el-Ferâhidî (ö. 154/771), Sibeveyh (ö. 180/769) ve el-Kissâî (ö. 189/805) gibi bazı dilciler, hadislerin manen yani lafız olarak Hz. Peygamberden işitildiği şekliyle nakledilmemiş olmaları ve rivâyet edilen hadislerin birçoğunda aktarılma esnasında uğradıkları dil hatalarından dolayı hadis ile istişhâdın doğru olmadığını savunmaktadır.²⁵⁷ İsmail b. Hammad el-Cevherî (ö. 393/1003), İbn Fâris (ö.395/1004), İbn Cinnî (ö.392/1001), İbn Mâlik (ö. 672/1273) gibi dilciler ise delil olarak kabul etmeyenlerin öne sürdükleri gerekçeleri reddetmişler ve hadis ile istişhâd olabileceğini savunmuşlardır.²⁵⁸ Şatibî (ö. 790/1388) ve Suyûtî (ö. 911/1505) gibi orta yolu takip eden âlimler ise istişhâd konusunda hadisleri iki kısma ayırırlar. Birincisi hadisi nakledenin manasına dikkat edip lafzına itina göstermediği hadistir. Bu hadislerle istişhâd edilmez. İkincisi hadisi nakledenin lafzına dikkat ettiği bilinen hadislerdir. Bu hadislerle istişhâd edilebilir.²⁵⁹

İbn ‘Âşûr’un hadisle istişhâd meselesine gelince onun tefsirinde kullandığı istişhâd kaynaklarından birisi de hadislerdir. Öncelikle şunu belirtmekte fayda vardır, İbn ‘Âşûr, dil hususunda hadisle istişhâd edilip edilemeyeceği konusunda bir değerlendirmede bulunmamaktadır. Ancak İbn ‘Âşûr, tefsirinde dilsel konularda hadisle istişhâdı diğer istişhâd kaynaklarına oranla daha az kullanmaktadır. Bu hususta İbn ‘Âşûr’un hadislerle istişhâdda Şatibî ve Suyûtî gibi hadisi nakledenin lafzına dikkat ettiği bilinen hadislerle istişhâd edilebileceği görüşünde olduğunu söylemek mümkündür. İbn ‘Âşûr’un hadislere müracaatı genel olarak âyetlerin tefsiri, dini hükümler ve mekâsıd-ı şerî‘a²⁶⁰ gibi hususlar olmakla birlikte, âyetleri dil açısından ele alırken de hadisleri istişhâd olarak kullanmaktadır. Bu husus, İbn ‘Âşûr’un dil konularında hadis ile istişhâd edilebileceğine dair görüşü kabul

²⁵⁷ Nusrettin Bolelli, “Nahivde Hadisle İstişhâd”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı. 5-6, İstanbul 1993, 166-167; Hüseyin Tural, “Arap Dilinde Şiir ve Hadisle İstişhâd Meselesi”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı. 9, Erzurum 1990. s. 71-72.

²⁵⁸ Suyûtî, *el-İktirâh*, s. 44; Bolelli, *a.g.m.*, s. 168-169; Tural, *a.g.m.*, s. 73-74.

²⁵⁹ Mutayr b. Hüseyin el-Mâlikî, *Mevkıfu ilmi’l-luğati’l-hadişi min uşuli’n-naḥvi’l-‘Arabiyyi*, Câmî’atu Ummu’l-kura, Yüksek Lisans Tezi, 1423, s. 19.

²⁶⁰ Bilgi için Bkz. İbn ‘Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-tenvîr*, XVI, 28-30.

ettiğini göstermektedir. Zira müellif eserinde nahiv, sarf,²⁶¹ iştikāk, ²⁶² kelime anlamları²⁶³ ve belâgat²⁶⁴ gibi dil alanlarında hadis ile istişhâd getirmektedir. İbn ‘Âşûr’un hadis ile istişhâdına aşağıdaki birkaç örnek vererek hadis ile istişhâda bulunduğu konuları izah etmeye çalışalım, örneğin: فَمَنْ اضْطُرَّ فِي مَخْمَصَةٍ غَيْرِ مُتَحَانِفٍ لِإِيمٍ فَإِنَّ /اللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ “Kim, gönülden günaha yönelmiş olmamak üzere açlık halinde dara düşerse (haram etlerden yiyebilir). Çünkü Allah çok bağışlayıcı ve esirgeyicidir.”²⁶⁵ âyetinde geçen mahmese/مخمصة kelimesinin açlık anlamında olduğunu ve göbeğin incelmesi anlamında olan el-Hames/الحمص kelimesinden türetildiğini söylemektedir. Bu kelimenin açlık anlamında olduğuna şu hadisle istişhâd getirerek şöyle der: وَبِئْسَ أَلْوَنُكَ عَنْ ذِي الْقَرْنَيْنِ قُلْ سَأَتْلُو عَلَيْكُمْ مِنْهُ /الحديث «تَعْدُو جَمَاعًا وَتَرْجُو بَطَانًا» hadisi şerifte şöyle buyrulmaktadır: "(o kuşlar) aç gider tok dönerler".²⁶⁶ Kehf sûresinin 83. âyetinde ise, وَيَسْأَلُونَكَ عَنْ ذِي الْقَرْنَيْنِ قُلْ سَأَتْلُو عَلَيْكُمْ مِنْهُ /ذِكْرًا “Sana Zülkarneyn hakkında soru sorarlar. De ki: Size ondan bir hatıra okuyacağım”.²⁶⁷ “zülkarneyn” (ذِي الْقَرْنَيْنِ) ifadesi “iki boynuz sahibi” anlamındadır. İbn ‘Âşûr bu ifadeyi açıklarken müfessirlerin bu isimlendirme hususunda farklı görüşlere sahip olduklarını bu hususta onların, hikâye, tarihi haberler ve ifadenin lafzî iştikākına dair birçok farklı görüşler aktardıklarını beyan etmektedir. Daha sonra bu ifadenin hakîki anlamdan ziyade mecâzî anlam olan sarkıtılmış saç örgüsü anlamında kullanıldığını ve “Karn” (قَرْن) ifadesinin Arapçada mecâzî olarak saç örgüsü anlamında yaygın bir şekilde kullanıldığını söyledikten sonra şu hadisle istişhâda bulunmaktadır.

²⁶¹ İbn ‘Âşûr, *et-Taḥrîr ve't-tenvîr*, II, 473.

²⁶² İbn ‘Âşûr, *a.g.e.*, II, 530.

²⁶³ İbn ‘Âşûr, *a.g.e.*, II, 82, 526; III, 140, 199; IV, 154; VI, 19; XXIII, 128.

²⁶⁴ İbn ‘Âşûr, *a.g.e.*, II, 460, 471.

²⁶⁵ Maide suresi, 5/3.

²⁶⁶ İbn ‘Âşûr, *a.g.e.*, V, 36.

²⁶⁷ Kehf suresi, 18/83.

وفي حديث أم عطية في صفة غسل ابنة النبي (صلى الله عليه وسلم) قالت أم عطية : (فجعلنا رأسها ثلاثة قرون /Ummu ‘Atiyye’nin Hz. Peygamberin kızını yıkaması şeklindeki hadisinde Ummu ‘Atiyye şöyle dedi; “*Biz onun saçını üç örgü (kurûn) yaptık*”.²⁶⁸ Böylece sözü edilen kral saçını uzatıp örgü yapmıştır ve bunun için bu lakap ile anılmıştır. Başka bir âyette فَرِحِينَ بِمَا آتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ وَيَسْتَبْشِرُونَ بِالَّذِينَ لَمْ يَلْحَقُوا بِهِمْ مِنْ خَلْفِهِمْ أَلَّا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَرْجُونَ بِمَا آتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ وَيَسْتَبْشِرُونَ بِالَّذِينَ لَمْ يَلْحَقُوا بِهِمْ مِنْ خَلْفِهِمْ أَلَّا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَرْجُونَ “Allah’ın, lütuf ve kereminden kendilerine verdikleri ile sevinçli bir halde arkalarından gelecek ve henüz kendilerine katılmamış olan şehit kardeşlerine de hiçbir keder ve korku bulunmadığı müjdesinin sevincini duymaktadırlar.”²⁶⁹ أَلَّا خَوْفٌ ifadesindeki لا’nın nakıs fiil olan ليس’nin amelini gerçekleştirdiğini ve onun anlamında olduğunu söyler. Zira buradaki لا, لا’nin amelini yapan ve geneli nefyeden لا olmadığı için ismi de fetha üzere mebnî olmamıştır. Ayrıca burada olumsuzluğun/nefyn genel oluşu açık olduğu için vahdetin olumsuzluğu söz konusu değildir. Bunun için لا’nin cinsi nefyeden edat olması ve isminin fetha üzere mebni olması söz konusu değildir. İbn ‘Âşûr, bu değerlendirmesine Ummu Zer’in hadisinde geçen şu ifadeyle istişhâd etmektedir:²⁷⁰ *Eşim* /زَوْجِي كَلِيلٌ نَهَامَةٌ لَاحِرٌ وَلَا قَرٌّ وَلَا خَافَةٌ وَلَا سَامَةٌ“²⁷¹ Bu hadiste geçen لا kelimesi anlamca geneli nefyetmesine rağmen لَيْسَ gibi amel etmiş ve ismi mebni olmamıştır.

c. Şiir ile istişhâd

Şiir, gerek Arap dili gerek tefsir çalışmalarında istişhâdın ikinci kaynağını oluşturmaktadır. Ancak Arap dilcileri, kuralları tespit etmekte ve garip kelimelerin anlamlarını belirlemekte hangi şiirlerin kaynak olabileceği hususunda şairleri yaşadıkları döneme göre tabakalara ayırarak değerlendirmişlerdir. Yaptıkları bu değerlendirmeyi çalışmalarında ölçü kabul ederek hangi tabakadaki şairlerin

²⁶⁸ İbn ‘Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-tenvîr*, VIII, 42.

²⁶⁹ Âl-i ‘İmrân suresi, 3/170.

²⁷⁰ İbn ‘Âşûr, *a.g.e.*, III, 283.

²⁷¹ Buhârî, Nikâh, 82.

şairleriyle istişhâd edilebileceğine hükmetmişlerdir.²⁷² Genel kabul gören tasnife göre Şairler **el-Cahiliyyûn, el-Muḥaḍramûn, İslâmiyyûn, el-Muvelledûn** olarak dört tabakaya ayrılmışlardır.²⁷³ İlk iki tabakanın şairleriyle istişhâd etme konusunda bütün dilciler ittifak etmişler. Üçüncü tabaka şairlerin şairleriyle istişhâd etme hususu ise dilciler arasında ihtilaf konusu olsa da genel görüş onların şairleriyle istişhâd edilmesidir. Dördüncü tabakanın şairleriyle istişhâd edilmeyeceği görüşü hâkim olmakla birlikte bu tabakanın şairleri içerisinde dilinin bozulmadığına inanılan şairlerin şiirleri ile istişhâd edilebileceği görüşü de mevcuttur.²⁷⁴ Nitekim Zamahşerî, dördüncü tabaka şairlerinden olan Ebu Temmâm Habib b. Evs'in (ö. h. 845) şiiriyle istişhâd etmiştir.²⁷⁵ Dil kurallarına yönelik istişhâdda genel yaklaşım böyle iken Belâgat ile ilgili hususlarda bazı dilcilerin yaklaşımı farklıdır. İbn Cinnî, belâgat konularında bütün şairlerin şairleriyle istişhâd edilebileceğini çünkü belâgat ile alakalı konuların anlama yönelik olduğunu, anlamın ise bütün zamanlarda aynı olduğunu söylemektedir.²⁷⁶ Ayrıca şiirlerin istişhâd olabilmesi için ilk üç tabakadan olması gerekli olmasıyla birlikte ehli bâdiye olan Arapların kelimeleri h. dördüncü asra kadar şâhit olarak kabul görmektedir.²⁷⁷ Şiirle istişhâd konusunda önemli hususlardan birisi de söyleyeni bilinmeyen şiirlerle istişhâd edilip edilmeyeceği hususudur. es-Suyûtî, söyleyeni bilinmeyen şiir veya nesir ile istişhâd olmayacağını belirtmektedir. Bunun nedeni ise o şiirin bir muvelled şaire veya dili fasih olmayan birine ait olabileceğini söylemektedir.²⁷⁸ İbnu'l-Enbârî'nin öncülüğünü yaptığı ve bir takım dilciler tarafından desteklenen bu görüş bazı âlimler tarafından kabul görmemiştir. Nitekim el-Bağdâdî "*el-Hizâne*" adlı eserinde bu hususu değerlendirirken şöyle demektedir: "Söyleyeni bilinmeyen bir şahid şayet muteber bir dil âlimi tarafından nakledilmiş ise delil olarak getirilmesinde bir sakınca yoktur. Bundan dolayı Sibeveyhi'nin *el-Kitab*'ında kullandığı söyleyeni bilinmeyen birçok

²⁷² Nihad M. Çetin, *Eski Arap Şiiri*, İstanbul, 2011, s. 4-6.

²⁷³ Abdülkadir b. Ömer b. Bâyezîd el-Bağdâdî, *Hizânetü'l-edeb ve lubbu lubâbi lisâni'l-'Arab*, (thk. Abdusselam Muhammed Harun), Mektebetü'l-hanci, Kahire, 1997, I, 5-6.

²⁷⁴ Bağdâdî, *a.g.e.*, I, 6-7.

²⁷⁵ Zamahşerî, *el-Keşşâf*, I, 76.

²⁷⁶ Ebu'l-Feth Osmân b. Cinnî el-Mevsilî el-Bağdâdî, *el-Haşâ'îş*, (thk. Abdulhamid Hindâvî), Dâru'l-kutubi'l-'ilmiyye, Beyrut, 2013/1434, s. 79.

²⁷⁷ Suyûtî, *el-İktirâh*, s. 43.

²⁷⁸ Suyûtî, *a.g.e.*, s. 43.

beyit olmasına rağmen halef ve selefin itimat ettiği en sağlam şahitler olup kimse tarafından eleştirilmemiştir.”²⁷⁹

İbn ‘Âşûr’un şiir ile istişhâdına gelince Kur’ân’dan sonra tefsirinde en yaygın kullandığı istişhâd kaynağı şiirdir. Tespitlerimize göre İbn ‘Âşûr tefsirinde yaklaşık 2415 yerde şiir ile istişhâdda bulunmaktadır. İbn ‘Âşûr, şiir ile istişhâdda olması gereken kriterlere değinmemektedir. Ancak çoğu zaman, şiir ile istişhâdda genel kabul gören h. ikinci asrın ortalarına kadar olan şairlerin şiirleriyle istişhâdda bulunmuş olsa da başta Beşşâr b. Burd olmak üzere h. İkinci asırdan sonra yaşamış şairin şiirleriyle istişhâdda bulunduğu görülmektedir. Örneğin Ebu Tayyip el-Mutenebbî (ö. 965), Ebu’l-‘Ala el-Me‘arrî (ö. 973) gibi şairlerin şiirleriyle istişhâdda bulunmaktadır. Ayrıca şiir ile istişhâdda tartışma konularından biri olan isimleri zikredilmeden şiirlerle de istişhâd getirmektedir. Bu özellikteki şiirleri ne derecede kullandığı, âyetleri hangi açıdan değerlendirirken bu gibi şiirlerle istişhâd getirdiği ve bu hususta hangi dилcilerden etkilendiği gibi konuların detaylıca ele alınıp değerlendirmesi bu çalışmanın sınırlarını aşacağı ve mustakil bir çalışma olması gerektiği için detaylara girilmemiş farklı bir çalışmaya bırakılmıştır.

İbn ‘Âşûr, tefsirinde dile yönelik kelime anlamlarını izah ederken,²⁸⁰ âyetleri nahiv,²⁸¹ sarf,²⁸² belâgat²⁸³ ve iştikâk²⁸⁴ yönünden ele alırken şiir ile istişhâd getirmektedir. Ayrıca âyetlerdeki mesajların daha iyi anlaşılması, âyetlerde geçen ve cahiliyye toplumlarıyla alakalı olayların yansıtılması,²⁸⁵ âyetlerdeki ifadeleri yorumlarken yorumu destekleyen yaşanmış olayların aktarılması gibi konularda da büyük oranda şiir kullanmaktadır. İbn ‘Âşûr’un şiir ile istişhâd örneklerinden bazıları şöyledir: وَجَاءَ رَجُلٌ مِّنْ أَقْصَى الْمَدِينَةِ يَسْعَى قَالَ يَا مُوسَى إِنَّ الْمَلَأَ يَأْتَمِرُونَ بِكَ لِيَقْتُلُوكَ فَاخْرُجْ إِنِّي لَكَ مِنَ

النَّاصِحِينَ / “Şehrin öbür ucundan bir adam koşarak geldi. "Ey Mûsâ! İleri gelenler seni

²⁷⁹ Bağdâdî, *a.g.e.*, I, 16-17.

²⁸⁰ İbn ‘Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-tenvîr*, II, 43, 153, 180, 218, 243, 255, 259, 260; IX, 9; XXVI, 163; XXIX, 355.

²⁸¹ İbn ‘Âşûr, *a.g.e.*, II, 94, 266; IX, 113, 139; XXIX, 349.

²⁸² İbn ‘Âşûr, *a.g.e.*, XXX, 7.

²⁸³ İbn ‘Âşûr, *a.g.e.*, II, 103, 122; XXVI, 161.

²⁸⁴ İbn ‘Âşûr, *a.g.e.*, II, 362, XV, 65.

²⁸⁵ İbn ‘Âşûr, *a.g.e.*, II, 439.

öldürmek için aralarında senin durumunu istişare ediyorlar. Şehirden hemen çık! Şüphesiz ben sana öğüt verenlerdenim" dedi".²⁸⁶

İbn ‘Âşûr, bu âyette geçen يَأْتُرُونَ kelimesini “istişâre ediyorlar” şeklinde anlamlandırdıktan sonra, bu kelimenin esasen itaat etti anlamında olduğunu söyler ve İmruu’l-kays’ın şu beytiyle istişâd getirir:

وَيَعْدُو عَلَى الْمَرْءِ مَا يَأْتُرُ / “Kişiye, nefesine itaat etmesi zarar verir”.²⁸⁷ Bu kelimenin

aslen itaat etti anlamında olduğunu, istişâre edenler, birbirlerinin emirlerine itaat ettikleri için bu kelimenin zamanla istişâre etmek anlamında yaygın olarak kullanıldığını söyler.²⁸⁸

وَأِنْ جَنَحُوا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَهَا وَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ / “Ve eğer barışa meylederlerse, o zaman ona meylet ve Allah’a tevekkül et. Muhakkak ki O; en iyi işiten, en iyi bilendir”.²⁸⁹

İbn ‘Âşûr bu âyette geçen فَاجْنَحْ “meylet”, kelimesinin anlamını ifade ederken bu kelimenin iştikākını yapar ve kuşun kanadı anlamında olan جَنَاح الطَّائِر ifadesinden türediğini söylemektedir. Bu yaklaşımını pekiştirmek için anlama dair yorumlar yaptıktan sonra Nabiğa’nın (ö. 604) savaşta ölen askerlerin cesetleri için bekleyen yırtıcı kuşları vasıflandırırken söylediği şu beyti şahid getirmektedir:

يَرْتَدُّ جَوَانِحُ قَدْ أَتَيْنَ أَنْ قَبِيلَهُ ... إِذَا مَا التَّقَى الْجُمُعَانِ أَوَّلَ غَالِبٍ / “Yırtıcı kuşlar, kesin inanmışlar onun kabilesi - iki ordu karşı karşıya geldiğinde galip gelendir”.²⁹⁰ İbn ‘Âşûr, âyette geçen فَاجْنَحْ kelimesinin “meylet” anlamında olduğunu ve kuşlarda iniş yaparken iniş

²⁸⁶ Kasas suresi, 28/20.

²⁸⁷ İmruülkays b. Abis b. el-Munzir el-Kindi, *Divanu İmruu’l-Kays*, (thk. Mustafa Abdu’s-Şafi), Daru’l-kutubi’l-‘ilmiyye, Beyrut, 2004, s.68.

²⁸⁸ İbn ‘Âşûr, *a.g.e.*, XX, 35.

²⁸⁹ Enfâl suresi, 8/61.

²⁹⁰ Ebû Ümâme, Ziyâd b. Muâviye b. Dîbâb b. Câbir en-Nâbiğa ez-Zübyânî, *Dîvan en-Nâbiğa ez-Zübyânî*, (thk. Kerem el-Bustânî), Dâru Şadır, Beyrut, 1963, s. 10.

yapacağı tarafa kanadıyla meylettiğinden dolayı onlar için kullanılan جَوَانِح kelimesi kanat anlamında olan جَنَاح kelimesinden müştak olduğunu söylemektedir.²⁹¹

وَاِذَا مَسَّ الْإِنْسَانَ الضُّرُّ دَعَانَا لِجَنْبِهِ أَوْ قَاعِدًا أَوْ قَائِمًا
zaman, yatarken, otururken veya ayaktayken Bize duâ eder.(Yunus, 10/12) Müellif, bu âyette geçen لِّجَنْبِهِ deki lam edatı عَلَى/üst anlamında olduğunu söylemektedir. Bu anlama delil olarak İsrâ suresi 19. Saffât suresi 103. âyetlerini delil getirip Nisa suresi 103. Âl-i ‘İmrân suresi 190. âyetleriyle anlamı pekiştirdikten sonra şu şiir ile istişhâd getirmektedir:

تَنَاوَلَهُ بِالرُّمَحِ ثُمَّ انْتَقَى بِهِ فَخَرَّ صَرِيحًا لِلْيَدَيْنِ وَلِلْقَمِ

“Ona mızrağı batırdı sonra tekrar batırdı - hemencecik orada kolları üzerine yüzüstü düştü”²⁹² Bu şiirde geçen لِلْيَدَيْنِ وَلِلْقَمِ ifadesindeki “lam”ın üst anlamında olduğunu belirterek âyete istişhâd olarak kullanmaktadır.²⁹³

فَلَا تَخْشَوْهُمْ وَاخْشَوْنَ “Artık onlardan korkmayın, Ben'den korkun”.²⁹⁴ Bu üslup hasır ifade etmektedir. İbn ‘Âşûr bu ifadenin hasır üslubu olduğunu söyledikten sonra, normal hasır üslubu yerine nefîy ve ispat şeklinde iki cümleyle ifade edilmesindeki amaç her iki cümlenin (onlardan korkmayın benden korkun) anlamına dikkatleri çekmektir. Bu yaklaşıma şu şiiri şahid olarak getirmektedir:

تَسِيلُ عَلَى حَدِّ الظُّبَاتِ نُفُوسُنَا وَلَيْسَتْ عَلَى غَيْرِ الظُّبَاتِ تَسِيلُ

“Bizim kanımız ancak kılıçların keskinliğiyle akar - Kılıçların keskinliği dışında akmaz”²⁹⁵, bu beyitte şair sadece savaş meydanlarında öleceklerini,

²⁹¹ İbn ‘Âşûr, *et-Taḥrîr ve 't-tenvîr*, IX, 147.

²⁹² Bu şiir Cabir b. Henna et-Tağlibî'ye aittir. Bkz. el-Mufaḍḍal b. Muhammed b. Ya‘lâ b. Salim, ed-Dabbî, *el-Mufaḍḍaliyyât*, (thk. Ahmed Muhammed Şakir-Abdusselam Muhammed Harun), Daru'l-Me‘ârif, Kahire, 1979, s. 212.

²⁹³ İbn ‘Âşûr, *a.g.e.*, XI, 33.

²⁹⁴ Maide suresi, 5/3.

²⁹⁵ İbn ‘Âşûr bu şiirle 12 yerde istişhâd getirmiştir. Her istişhâd esnasında Simev’el el-Ezdî veya Abdurrahim el-Hârisî'ye ait olabileceğini söylemektedir. Ancak bu şiir, kaynaklarda Simev’el’e nisbet edilmektedir. Bkz. Ahmed b. Muhammed b. Abdirabbih el-Endelusî, *el-‘İkdu'l-ferîd*, (thk. Mufîd Muhammed Kumeyha), Dâru'l-kutubi'l-‘ilmiyye, Beyrut, 1983, I, 92.

evlerinde yatakları üzerinde ölmeyeceklerini vurgulamaktadır. Buradaki kısır sanatını, normal yöntem yerine her iki cümlelerin ifade ettiği anlama vurgu yaparak ifade etmektedir.²⁹⁶

d. Emsâl ile istişhâd

Nahivciler, belâgatçılar ve tefsircilerin önemli istişhâd kaynaklarından biri olan emsâl, İbn ‘Âşûr’un tefsirinde de şevâhidler arasında yerini almaktadır. İbn ‘Âşûr tefsirinde birçok yönden ayetleri ele alırken önemli ölçüde meseller ve hikmetli sözler kullanmaktadır. Ancak şunu belirtmekte fayda vardır ki İbn ‘Âşûr’un tefsirinde dil konularıyla alakalı durumlarda meseller ile istişhâd, diğer istişhâd kaynakları gibi fazla değildir. Aslında meseller ile istişhâdın azlığı sadece İbn ‘Âşûr da olan bir durum değildir. Zira ilk dönemden itibaren dil alanında yapılan çalışmalarda ve yazılan eserlerde de meseller ile istişhâd şiire göre daha azdır. Bunun temel nedeni ise meseller, belli olaylara yönelik ortaya çıkan bir tür olduğu için Arap şiiri gibi yoğun olarak kullanılmamıştır.²⁹⁷ Bundan dolayı denilebilir ki bu durum İbn ‘Âşûr’un istişhâd yöntemine de yansımıştır. İbn ‘Âşûr, tefsirinde, âyetlerdeki bazı kelimelerin anlamlarını izah ederken, kelimelerin isticâkını yaparken ve âyetleri nahiv, sarf ve belâgat gibi konularda ele alırken meselleri istişhâd olarak kullanmaktadır. İbn ‘Âşûr’un eserinde meseller ile istişhâddaki bazı örnekler şöyledir:

...../ فَلَمَّا أَخَذَتْهُمُ الرَّجْفَةُ قَالَ رَبِّ لَوْ شِئْتَ أَهْلَكْتَهُم مِّن قَبْلِ وَإِيَّائِي أَتُهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ السُّفَهَاءُ مِنَّا

“Onları o müthiş deprem yakalayınca (Musa) şöyle dedi: “Ey rabbim! Dileseydin onları ve beni daha önce helâk ederdin. İçimizdeki sefih olanların işledikleri yüzünden bizi helâk edecek misin?”.²⁹⁸ İbn ‘Âşûr, bu âyetteki رَبِّ لَوْ شِئْتَ أَهْلَكْتَهُم

ifadesini dil açısından ele alırken لَوْ edatını iki farklı şekilde değerlendirmektedir.

Birincisi لَوْ in şart edatı olmasıdır. Bu durumda لَوْ in cevabının أَهْلَكْتَهُم olacağını söyler ve mâzi müspet olan cevap cümlesinde lam edatının olmayışını da şart ve cevap cümleleri arasındaki anlamca sıkı bağdan dolayı olduğunu açıklar. İkinci yaklaşımı

²⁹⁶ İbn ‘Âşûr, *et-Tahrîr ve ‘t-tenvîr*, II, 403.

²⁹⁷ ez-Zehrânî, *a.g.e.*, 222.

²⁹⁸ A‘râf suresi, 7/155.

ise *لو* in temenni ifade eden edat olduğunu ve *أَمَلَكْتُهُمْ* cümlesi ise bir önceki *شِئْتَ* cümlesine bedel olduğunu söyler ve buna şu mesel ile istişhâdda bulunur: *لَوْ ذَاتُ سَوَارٍ*

*لَطَمْتَنِي/Keşke bilezik sahibi (hür kadın) bana tokat atsaydı.*²⁹⁹

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا يَحِلُّ لَكُمْ أَنْ تَرِثُوا النِّسَاءَ كَرِهًا وَلَا تَعْضُلُوهُنَّ لِتَذْهَبُوا بِبَعْضِ مَا ءَاتَيْتُمُوهُنَّ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَنَّ بِفَاحِشَةٍ مُبِينَةٍ.....

“Ey iman edenler! Kadınlara zorla vâris olmanız size helâl değildir. Apaçık bir edepsizlik yapmadıkça onlara verdiğinizin bir kısmını ele geçirmek için -evlenme ve boşanma konusunda- engel çıkarmayın”³⁰⁰ İbn ‘Âşûr, bu âyeti tefsir ederken *مُبِينَةٍ* (apaçık) kelimesindeki kırâat farklılıklarına değinmektedir. İbn Kesir, Ebubekir ve Halef gibi kırâat âlimlerin bu kelimeyi “ya” harfinin fethasıyla yani ismi meful olarak okuduklarını, bu kelimenin muta‘addî olan *يَنَ* fiilinden türetildiğini ve “ortaya konmuş”, “aleyhinde şahit olarak kullanılmış” anlamında olduğunu söylemektedir. İkinci kırâat ise cumhurun kırâatidir. Onlar kelimeyi “ya” harfinin kesrasıyla yani ismi fâil olarak okuduklarını ve *يَنَ* anlamında lâzimî olan *يَنَ* den türetildiğini söyler ve şu meseli şahit olarak kullanır: ³⁰¹ *بَيْنَ الصُّبْحِ لِذِي عَيْنَيْنِ* “Sabah, iki göz sahibi için açığa çıkar”.³⁰² Yani buradaki *يَنَ* fiili lâzimî olan *يَنَ* anlamında kullanıldığına işaret ederek âyetteki cumhurun kırâatindeki yaklaşımına delil olarak kullanmaktadır.

e. Lehçelerle İstişhâd

İbn ‘Âşûr, tefsirin altıncı mukaddimesinde kırâat konusunu ele alırken “Kur’ân yedi harf üzere inmiştir” hadisi bağlamında değerlendirmelerde bulunur ve bu konudaki farklı görüşleri nakleder. Bu hususta yedi harften kastın Arapların yedi lehçesi olduğu ve bu lehçelerin hangi kabileye ait olduğu hususundaki ihtilafları ele

²⁹⁹ İbn ‘Âşûr, *et-Taḥrîr ve’t-tenvîr*, VIII, 308; Mesel için bkz., Ebu’l-Faḫr Ahmed b. Muhammed b. Ahmed b. İsmail, el-Meydânî, *Mecma’u’l-emşâl*, (thk. Muhammed Muhyeddîn Abdulhamid), Matba’atu’s-sünneti’l-Muhammediyye, 1955, II, 93.

³⁰⁰ Nisa suresi, 4/19.

³⁰¹ İbn ‘Âşûr, *a.g.e.*, IV, 70.

³⁰² Meydânî, *a.g.e.*, II, 99.

alır. Yine aynı konu bağlamında yedi harften kastın, Kur’ân kelimeleri olduğu gibi muhafaza edilerek feth, imâle, med, kasr, tahfîf vb. telaffuz farklılıklarına dayalı yedi lehçe olduğunu söyler ve bu görüşün en iyi görüş olduğunu belirtir. Ancak bu lehçelerin hangileri olduğu hususunda açıklama yapmamaktadır. Dolayısıyla tefsirinde lehçeler ile istişhâd yoluna gitmekle birlikte hangi lehçeler ile istişhâd edilebilir veya edilemez hususunda bir bilgi dile getirmemektedir.

İbn ‘Âşûr, tefsirinde çoğu zaman farklı kırâatler naklettiğinde kırâatteki kullanımın hangi lehçede olduğunu söyler³⁰³. Bununla birlikte çoğu zaman yaptığı dilsel tahlillerde de farklı kabilelerin lehçelerinden istişhâd getirir. İbn ‘Âşûr tefsirinde başta Kurayş olmak üzere Temim, Esed, Kays, Huzeyl, Kinâne ve Necd gibi birçok Arap kabilelerin lehçeleriyle istişhâd getirmektedir. Örneğin İbrahim sûresi 35. Âyetinde geçen اجنبى kelimesinin sülâsî mucered olan جنب (uzaklaştırdı) fiilinin emri olduğunu ve bu kullanımın Necd ehline ait olduğunu söyler. Ardından Hicaz ehli ise bu fiili sülâsî mezidin birinci babından olan أَجْنَبَ veya ikinci babından olan جَنَّبَ şeklinde kullandığını ifade ettikten sonra burada Kur’ân’ın Necd ehlinin lehçesiyle indiğini söyler.³⁰⁴ Âdiyat sûresinin 6. Âyetinde geçen لَكُنُودٌ (çok nankör) kelimesini yorumlarken كند fiilinden türemiş mübâlağa sığası olduğunu ve arapların bu kelimenin anlamı hakkında farklı görüşte olduklarını aktarır. Bu kelimenin Muder ve Rebi’a lehçelerinde “Nimetlerde nankörlük eden”, Kinane lehçesinde “Cimri”, Kinde ve Hadremevt lehçelerinde ise isyankâr anlamlarında olduğunu söyledikten sonra kelimenin Allah’a karşı aşırı nankörlük anlamında olduğunu söyler.³⁰⁵

Netice itibariyle İbn ‘Âşûr, âyetleri yorumlarken başvurduğu temel kaynaklardan biriside Arap lehçeleridir. Zira Kur’ân kendisine nazil olan toplumun diliyle inmiştir dolayısıyla Kur’ân’ın doğru bir şekilde anlaşılmasının temel referanslarından birisi de o toplumun kullandığı dildir. Bunun içindir ki İbn ‘Âşûr da Arap lehçelerine önemli derecede müracaat ederek âyetleri açıklama yoluna girmiştir.

³⁰³ İbn ‘Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-tenvîr*, XXV, 266; XXVI, 222.

³⁰⁴ İbn ‘Âşûr, *a.g.e.*, XI, 261.

³⁰⁵ İbn ‘Âşûr, *a.g.e.*, XXX, 443.

1.2.2.5. Kullî kaideler

الْفَاعِلُ kelimesi; فُعُولٌ kelimesinden türetilen ve الْقَاعِدَةُ veya الْقَاعِدُ kelimelerinin çoğuludur. Sözlükte bir şeyin aslı ve temeli anlamlarına gelmektedir.³⁰⁶ İstilahta ise kaide: “Kendisiyle parçaların hükümlerinin tanındığı genel kural” şeklinde tanımlanmaktadır.³⁰⁷ Bu tanıma dil alanında اَلْفِعْلُ يَرْفَعُ اَلْفَاعِلَ “fiil fâilini merfu eder” kuralı örnek olarak verilebilir. Genel anlam ifade eden bu kuraldan hareketle herhangi bir fiilin fâilini, merfu edeceğinin hükmü verilir.

Kullî kaideler, az lafızla çok şeyi ifade eden ve birçok uygulama için ince sınırlar belirleyen sözlerdir. Bundan dolayı dilciler, müfessirler veya fakihler farklı görüşlerden birisini tercih etmek, kendi görüşünün daha isabetli olduğunu göstermek veya tercihe dayalı olmadan yaptığı bazı açıklamaları pekiştirmek amacıyla çoğu zaman kullî kaideleri kullanırlar. Bu yöntem genel olarak ifade edildiğinde fıkıh alanındaki uygulamalar, akla gelse de bu yöntem sadece fıkıh alanıyla sınırlı değildir. Bu yöntem, fıkıh ve usulünde olduğu gibi Arap dili, Belâğat ve Tefsir gibi farklı alanlarda da kullanılan bir yöntemdir. İlk dönemden itibaren Kur’ân’ı Kerîm’i tefsir edenler; fıkıh, hadis, Kur’ân ilimleri ve Arap dili gibi birçok alanla alakalı kullî kaidelere başvurarak âyetleri izah etmeye çalışmışlar ve birçok konuda hüküm istinbatında bulunmuşlardır. İbn ‘Âşûr’da bu yöntemin önemine dikkat çekerek şöyle demektedir: “Usulü fikhın konuları, büyük oranda kurallar vasıtasıyla şari’in ifadelerinden hüküm çıkarma ekseninde dönmektedir”.³⁰⁸

İbn ‘Âşûr, tefsirinde kullî kaidelere önemli ölçüde başvurarak âyetleri tefsir etmektedir. Tabiki tefsirinde kullandığı kullî kaideler sadece fıkıh ile ilgili kaidelerle sınırlı değildir. Aksine Arap dili ve Kur’ân ilimleriyle alakalı kullî kaideleri de kullanmaktadır.

³⁰⁶ İbn Manzûr, *a.g.e.*, III, 361.

³⁰⁷ Seyyid Şerif, Cürçânî, *a.g.e.*, s. 143; Tehânevî, *a.g.e.* III, 505-506; Abîr binti Abdullah en-Nu‘aym, *Qavâ'idu't-tercîh el-mute'allika bi'n-nâş'inde İbn 'Âşûr fî tefsirihi et-Tahrîr ve't-tenvîr: Dirase te'siliyye taḥbiyye*. Daru't-Tedmuriyye, Riyad, 2015, s. 106.

³⁰⁸ İbn ‘Âşûr, *Mekasidu's-şer'ati'l-İslamiyye*, s. 166-167.

İbn ‘Âşûr, tefsirinde epeyce kaide kullandığı için bunların tümüne değinmek mümkün değildir. Çalışmanın konusu gereği onun kullanmış olduğu Arap diline dair genel geçerliliği olan bazı kaidelere yer verilecektir.

İbn ‘Âşûr’un dil ile ilgili kaideleri kullanarak âyetleri yorumlamasındaki yöntemin anlaşılması için birkaç örneğe yer vermek uygun olacaktır.

a- *فَإِنَّ إِعَادَةَ النَّكِيرَةِ بَعْدَ نَكِيرَةٍ يُفِيدُ أَنَّ الثَّانِيَةَ غَيْرُ الْأُولَى* / Nekire bir isimden sonra aynısının

nekire olarak tekrarı ikincisinin birincisiyle aynı olmadığını ifade eder.

İbn ‘Âşûr, bu kuralı *هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ طِينٍ ثُمَّ قَضَىٰ أَجَلًا وَأَجَلًا مُّسَمًّى عِنْدَهُ ثُمَّ أَنْتُمْ مَمْنُونُونَ* O/

öyle bir Rab'dır ki, sizi çamurdan yaratmış, sonra (her birinize) bir ecel tayin etmiştir. (Kıyametin kopması için) belirlenmiş bir ecel de onun katındadır. Siz ise *hâlâ şüphe ediyorsunuz*".³⁰⁹ âyetini tefsir ederken kullanmaktadır. Bu âyette geçen ikinci ecel birinci ecelden farklıdır.³¹⁰ Birinci ecel bütün insanların öldükleri zamanki eceldir. İkinci ecel ise herkesin ölümü ile bütün insanların dirileceği kıyamet günü arasındaki zamandır. İbn ‘Âşûr, bu iki ecel arasındaki farkı, “birinci ecelin insanların arkadaşının ölmesiyle zamanını bileceği eceldir. İkinci ecel ise dünyada hiç kimsenin zamanını bilmeyeceği eceldir.” şeklinde ifade eder. Bu iki ecel arasındaki farkı ortaya koyarken yukarıdaki kaideyi kullanır. Şöyle ki; nekire olan ecel kelimesinin nekire olarak tekrarlanması, ikinci ecelin birinci ecelden farklı olduğunu bildirir. Bu kuralı birçok âlim de kullanmaktadır.³¹¹ Ancak İbn Hişâm, bu kuralın ve buna benzer bazı kuralların geçersiz olduğunu söyler ve En‘âm suresinin 37. âyetini delil olarak kullanır.³¹² İbn ‘Âşûr da En‘âm suresinin 37. âyetini tefsir ederken âyetin yukarıdaki

³⁰⁹ En‘âm suresi, 6/2.

³¹⁰ Bu iki ecelin farklı olması neredeyse bütün tefsir kaynaklarında mevcuttur. Ancak İbn ‘Âşûr bunu dile getirirken bu kuraldan hareketle açıklamaktadır. Diğer kaynaklarda ise kurala değinilmeden sadece âyetin anlamını izah edilerek iki farklı ecel olduğunu ve bu iki ecelden kastın ne olabileceği konusunda açıklamalar vardır. Bkz. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, II, 6; Beyzâvî, *a.g.e.*, I, 292; İbn ‘Âdil, *a.g.e.*, VIII, 18-19; Endelüsî, *a.g.e.*, IV, 75; Ebû Ca‘fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmi‘u’l-beyân ‘an te’vîli âyi’l-Kur‘ân*, (thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî), Dâru Hicr, Kahire, 2001, IX, 150-154.

³¹¹ Suyûtî, *el-İtkân*, s. 407-409; Zerkeşi, *a.g.e.*, IV, 97; İbn ‘Âdil, *a.g.e.*, XX, 401; Ebu’l-Berekât Abdullah b. Ahmed b. Muhmud en-Neseffî, *Medâriku’t-Tenzil ve hekâiku’t-te’vîl*, (thk. Yusuf Ali Bedîvî-Muhyeddîn Dûb Metu), Dâry İbn Kesir, Beyrut, 2008, III, 657.

³¹² Ebû Muhammed Cemaleddin Abdullah b. Yusuf b. Hişâm, en-Nahvi, *Muğni’l-lebib ‘an kutubi’l-e‘arib* (thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid), el-Mektebetu’l-‘aşriyye, Beyrut, 1991, I, 756.

kuralı geçersiz kıldığını söyler ve İbn Hişâm'a atıfta bulunur.³¹³ Fakat Nisa suresinin 128. âyetinde ise bu gibi yerlerde şayet ikisinin aynı olduğuna dair karine varsa bu kural işlevselliğini kaybedeceğine ancak karine yoksa bu kuralın geçerli olacağına işaret eder.³¹⁴ Dolayısıyla İbn 'Âşûr, bu kuralı kabul etmesine rağmen her zaman geçerli olamayacağını savunmuş olur. Aslında İbn 'Âşûr'un bu yaklaşımını birçok kaynakta bulmak mümkündür. Zira bazı kaynaklarda bu ve benzeri kurallar zikredilirken "genellikle" ifadesi kullanılmaktadır³¹⁵. Karine veya başka bir durum olması halinde bu vb. kuralların devre dışı kalması doğal olarak genel kuralı bozmaz.

b- المشتقات في قوة المضارع / Muştak kelimeler, muzari fiil hükmündedir.

“وَمَا تَأْتِيهِمْ مِنْ آيَةٍ مِنْ آيَاتِ رَبِّهِمْ إِلَّا كَانُوا عَنْهَا مُعْرِضِينَ”/Onlara Rablerinin âyetlerinden hiçbir âyet gelmez ki ondan yüz çevirmesinler”.³¹⁶ İbn 'Âşûr, bu âyeti tefsir ederken dikkatleri çektiği hususlardan birisi, مُعْرِضِينَ kelimesinin tercih edilmesindeki edebî inceliklerdir. Şöyle ki; burada ism-i fâil olan مُعْرِضِينَ kelimesi كان mâzi nakıs fiiline haber olmuştur. كان mâzi olduğu için peygamberleri yalanlayan toplumun Allah'ın âyetlerinden yüz çevirdiğine dair kesinlik ifade eder. Haberin ismi fâil olarak gelmesi ise onların Allah'ın âyetlerinden yüz çevirmelerinin devamlı tekrar eden bir durum olduğunu bildirir. Dolayısıyla ism-i fâil muzâri fiil gibi teceddüd anlamını ifade etmiş olur. Zira dilciler ism-i fâile cümlede amel etmesini gerekçelendirirken muzâri fiile benzerliğine vurgu yaparlar.³¹⁷

Bundan hareketle söylenebilir ki İbn 'Âşûr'un bu yaklaşımı, dilcilerin ism-i fâilin amel etmesinin gerekçesini muzâri fiile benzetmelerinden ilham alarak ortaya çıkmıştır. Böylelikle İbn 'Âşûr, المشتقات في قوة المضارع/Muştak kelimeler muzari fiil hükmündedir” kuralından hareketle böyle bir yorumlamada bulunmuştur.

³¹³ İbn 'Âşûr, *et-Tahrîr ve 't-tenvîr*, VI, 85.

³¹⁴ İbn 'Âşûr, *a.g.e.*, IV, 268.

³¹⁵ Suyûtî, *el-İtkân*, s. 407-409.

³¹⁶ En'âm suresi, 6/4.

³¹⁷ İbn 'Âşûr, *a.g.e.*, VI, 17.

وَالْتَأْسِيسُ خَيْرٌ مِنَ التَّأْكِيدِ - C / Yeni anlam yüklemek, varolanı pekiştirmekten daha önceliklidir.

Bu kural şöyle açıklanmaktadır: Bir lafız veya cümle, geçmiş bir lafız veya cümleyi tekid edebiliyorsa ve bununla birlikte daha önce geçmemiş bir anlamı da ifade etme ihtimalini taşıyorsa bu lafız, yeni bir anlamı ifade etmeye hamletmek daha evladır. Zira yeni bir anlam inşa etmek, geçmiş bir anlamı pekiştirmekten daha iyidir. Çünkü bir bildirimdeki temel gaye, muhatabın duymadığı bir şeyi ona aktarmaktır. Ancak ifade edilen lafız, yeni bir anlama hamletmek imkânsız olması halinde bu lafız, tekid olarak kullanılabilir.³¹⁸

İbn ‘Âşûr bu kuralı الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ / *Hamd Âlemlerin Rabbi, Rahmân, Rahîm olan Allah'a mahsustur*”.³¹⁹ âyetinde الرَّحْمَن ve الرَّحِيم kelimelerini değerlendirirken kullanıyor. Vasıf olan bu kelimeler şefkat etmek, iyilik yapmak zararı def etmeye sevk etmek ve merhamet etmek³²⁰ anlamlarında olan رَحِمَ fiilinden türetilmişlerdir. Rahmetin aslı (infiâl), duygusallıktır. Neticesi ise somut olan fiillerdir. Dolayısıyla bu iki kelime bir şeye sıfat olarak geldiklerinde infial anlamında olurlar. Haber olarak kullanıldıklarında ise somut vasfın fiiliyata dökülmesini ifade ederler.

Bu iki kelime, Allah’a vasıf olarak geldiklerinde ise inanç faktörüne bağlı olarak farklı ele alınır. Bundan dolayı Allah’a vasıf olduklarında infial düşünülmediği için vasfın neticeleri olan şefkat eden, merhamet eden iyilikte bulunan ve yardım eden anlamlarında kullanılır. Zira bunlar ortaya çıkmadan soyut anlamın herhangi bir değeri olmaz. İbn ‘Âşûr, bu açıklamalardan sonra Raḥmân ve Raḥim kelimelerini tür olarak değerlendirir ve her iki kelimenin de mübâlağa anlamında olduklarını söyler. İbn ‘Âşûr, bu iki kelime hakkında dilcilerin farklı yaklaşımlarını dile getirdikten sonra bu iki kelimenin bazılarının söylediği gibi eş anlamlı olup olmadıklarına değinir. Zira daha önce de ifade edildiği gibi aynı kökten

³¹⁸ Hüseyin b. Ali b. Hüseyin Harbî, *Ḳavâ'idu't-tercih 'inde'l-mufessirin*, Daru'l-Kasım, Riyad, 2008, II, 120.

³¹⁹ Fatiha suresi, 1/1-2.

³²⁰ İbn Manzûr, *a.g.e.*, XII, 230; ez-Zebîdî, *a.g.e.*, XXXII, 115.

türemeleri ve ikisinin de mübâlağa ifade etmeleri, ikisinin müteradif olduklarını akıllara getirmektedir.

İbn ‘Âşûr, dilcilerin bu kelimelerin vasıfta mübâlağaya delalet ettikleri hususunda ittifak ettiklerini aktardıktan sonra, زيادة المبني لقصد زيادة المعنى / kalıbın fazlalığı, anlamın fazlalığı içindir” kuralını hatırlatarak her ne kadar ikisi de mübâlağa ifade etse de Raḥman kelimesi harf çokluğu nedeniyle Raḥîm kelimesinden daha mübâlağalı olduğunu söyler. Bazı kaynaklarda ki; “Raḥmân dünyaya özgü, Raḥîm ise ahirete özgü bir kelimedir” bilgisi İbn ‘Âşûr’u destekler mahiyettedir. Çünkü dünyada Allah’ın inanan veya inanmayan herkese merhamet etmesi, ahirette ise sadece müminlere merhamet etmesinden daha mübâlağalıdır. Ancak bu yaklaşım beraberinde bir sıkıntı getirmektedir. Çünkü belâgatçılar aynı anlamda iki vasıf bir şeye sıfat olursa anlamı genel olan özelden sonra gelmesi gerektiğini söyler. Burada ise yapılan değerlendirmelere göre aksi bir durum vardır.

İbn ‘Âşûr, dile getirdiği bu hususa da izahat getirmektedir. Şöyleki; bu konuda tefsircilerin verdiği cevapların bir araya getirilmesiyle şöyle bir durum ortaya çıkmaktadır. Raḥîm, Raḥmandan daha geneldir. Çünkü Raḥmân kelimesi sadece Allah için kullanılan bir kelimedir.³²¹ Raḥîm ise Allah için kullanıldığı gibi insanlar için de kullanılmaktadır.³²² Dolayısıyla burada daha genel olan kelime sonra gelmiştir.³²³ İbn ‘Âşûr, bu iki vasfı her yönüyle ele aldıktan sonra Kutrub’un (206/839) her iki kelimenin de aynı anlam ifade ettiğini ve ikincisinin birincisine tekid olarak geldiğini söylediğini aktarır ve Zeccâc’ın (316/929) da bu görüşe meylettğini söyler. Kendisi, bu görüşün zayıf olduğunu söyler ve bu kuralı delil getirerek karşı görüşü çürütmeye çalışır.³²⁴

Bu görüşe itiraz ederken aralarında tam olarak nasıl bir fark olduğunu söylemez. Ancak bu iki kelimenin farklılığı, ya biraz önce verilen bilgilerdeki farklılıktır veya kanaatimizce daha önce de belirtildiği gibi bu iki kelimenin ifade

³²¹ Daha mübâlağalı olduğunun kabul edilmesi bu hususu destekler mahiyettedir.

³²² Tevbe suresinin 128. Âyetinde Hz. Peygamber için kullanılmıştır.

³²³ Doğrusu bu yaklaşım sadece mantıksal bir yaklaşımdır. Zira mübâlağa açısından baktığımızda Raḥmân daha geneldir ki bu cevapta ona binaen verilmektedir. Buradaki genellik kullanımdan ziyade anlamdaki genelliğe vurgu yapılması gerekirdi. Ancak insanlar için kullanıldığı zaman merhametin niteliğinin farklı olması, Allah için kullanıldığında daha farklı olması anlamca da genellemiştir denilebilir. Allah daha iyisini bilir.

³²⁴ İbn ‘Âşûr, *et-Taḥrîr ve ‘t-tenvîr*, I, 167-169.

ettikleri anlamın farkı; birincisinin dünyayla alakalı olan vasıf olması, ikincisinin ise ahirete bakan vasıf olmasıdır. Yani Allah rahmândır dünyada hiçbir varlık arasında ayırım yapmaksızın hepsine merhamet ve yardım eder, onlara rızık verir ve onları korur. Allah rahimdir. Yani ahirette sadece Müslümanlara merhamet eder ve onları mükâfatlandırır.

İbn ‘Âşûr, bu kuralları genel olarak yaptığı yorumları destekleme veya başka görüşlere itiraz mahiyetinde kullanmıştır. Bununla birlikte o, bu kuralları Kur’ân’daki usupları açıklamak veya başka âlimlerden naklettiği bazı görüşler arasında tercihte bulunmak için kullanmıştır. İbn ‘Âşûr’un kullandığı kullî kâideler, genellikle diğer kaynaklarda da kullanılan bazı kurallardır. Bu kâidelerin kimisi, dilciler tarafından kabul görmeyip delillerle reddedilmeye çalışılsa da İbn ‘Âşûr onların da görüşlerini dile getirerek makul bazı gerekçelerle durumu kurtarmaya çalışır ve böylece kuralları temize çıkararak meseleyi halletme yoluna gider. O’nun bazı âyetler bağlamında kullandığı kaideleri diğer tefsir kaynaklarında da görmek mümkündür. Ancak bazı âyetlerin tefsirinde diğer kaynaklarla aynı anlamı vermelerine karşın o, bunu diğer kaynaklardaki metotla değil bunu kullî kaidelerle yapar.

İbn ‘Âşûr, tefsirinde dile dair kullandığı bazı kullî kaideler şunlardır:

- فَإِنَّ إِعَادَةَ النَّكِرَةِ بَعْدَ نَكِيرَةٍ يُفِيدُ أَنَّ الثَّانِيَةَ غَيْرُ الْأُولَى / Nekire bir isimden sonra aynısının nekire olarak tekrarı ikincisinin birincisiyle aynı olmadığını ifade eder.
- الْمُشْتَقَاتُ فِي قُوَّةِ الْمُضَارِعِ / Muştak kelimeler, muzârî fiil hükmündedir.
- وَالتَّأْسِيسُ خَيْرٌ مِنَ التَّأْكِيدِ / Yeni anlam yüklemek varolanı pekiştirmekten daha önceliklidir.
- الْجُمْلَةُ الَّتِي لَهَا مَحَلٌّ مِنَ الْإِعْرَابِ لَهَا حُكْمُ الْمُفْرَدِ / Mahallinde i‘râb olan cümle müfred hükmündedir.³²⁵
- أَلْفَعْلُ فِي سِيَاقِ التَّنْهِي يَعْصُرُ / Nefi siyakındaki fiil genel anlam ifade eder.”³²⁶

³²⁵ İbn ‘Âşûr, *et-Taḥrîr ve ‘t-tenvîr*, III, 98.

³²⁶ İbn ‘Âşûr, *a.g.e.*, II, 50; IX, 76.

➤ الْجُمْلَةُ الْإِسْمِيَّةُ تَدُلُّ عَلَى الدَّوَامِ وَالتَّثْبُوتِ / İsim cümlesi devamlılığa ve sübuta delalet eder.³²⁷

➤ الْأَصْلُ فِي اللَّغَةِ عَدَمُ التَّرَادُفِ / Dilde aslolan eşanamlılığın olmamasıdır.³²⁸

➤ زِيَادَةُ اللَّفْظِ لِيَزَادَةَ الْمَعْنَى / Sözcüğün fazlalığı anlamın fazlalığını ifade eder.³²⁹

➤ الْعِبْرَةُ بِعُمُومِ اللَّفْظِ لَا بِخُصُوصِ السَّبَبِ / İtibar lafzın genelliğinedir. Sebebin hususiyetine değildir.³³⁰

إِعَادَةُ التَّكْرَةِ مُعَرَّفَةٌ بِاللَّامِ أَنَّ تَكُونَ الثَّانِيَةُ عَيْنَ الْأُولَى / Nekire bir isim el takılı tekrarlandığında birincisinin aynısı kastedilir.³³¹

1.2.2.6. Kırâat Farklılıkları

Kırâat kelimesinin lügat anlamı, bir şeyi okuma ve toplama anlamlarına gelir.³³² İstilahî anlamı ise kaynağına dayandırarak Kur'ân kelimelerinin eda edilmiş şekillerinden oluşan farklılıkları ve tariklerini bilmektir.³³³ Hangi kıraatlerin kabul edileceği konusunda âlimler tarafından bazı kriterler belirlenmiştir. Bu kriterlere göre Hz. Osman'ın mushafına uygun, sahih bir senedi olan, Resulullah'a sağlam bir tarik ile isnad edilen ve Arap dilinin genel kurallarına aykırı olmayan kıraatler ittifakla kabul görmüştür. Bu şartlardan herhangi birisini taşımayan kırâatler ise zayıf, şâz veya batıl kırâatler olarak isimlendirilmişlerdir.³³⁴ Bu türden kırâatler, Kur'ân'dan sayılması konusunda kabul görmemektedir. Ancak bu tür kırâatler, Arap dilinin gramerinde ve diğer ilimlerinde delil olarak kullanılmaktadır. Zira bu tür kırâatleri, rivayet edenlerin ihticâc asrında yaşamış olmaları, dilinin bozulmadan korumuştur.

³²⁷ İbn 'Âşûr, *et-Taḥrîr ve 't-tenvîr*, XXIX, 39.

³²⁸ İbn 'Âşûr, *a.g.e.*, XVIII, 79.

³²⁹ İbn 'Âşûr, *a.g.e.*, XVIII, 79.

³³⁰ İbn 'Âşûr, *a.g.e.*, I, 45.

³³¹ İbn 'Âşûr, *a.g.e.*, XII, 70.

³³² İbn Manzûr, *a.g.e.*, I, 128; Fîrûzâbâdî, *a.g.e.*, s. 49.

³³³ Muhammed Abdülazîm Zûrkânî, *Menâhilü'l-'irfân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, (thk. Fevvez Ahmed Zemerlî), Dâru'l-kitâbi'l-Arabiyy, Beyrut, 1995, I, 336.

³³⁴ Suyûtî, *el-İtkân*, s. 163; Zûrkânî *a.g.e.*, I, 340.

Dolayısıyla da bu kırâatlerin dile dair konularda delil olarak kullanılmalarının önünde herhangi bir engel bulunmamaktadır³³⁵

Kırâat farklılıkları konusu, tabiin döneminden itibaren ve özellikle tefsir ilmi sahasında üzerinde durulan bir olgudur³³⁶ Zira Kur'ân âyetlerinin farklı okunması, onları anlam bakımından zenginleştirdiğinden kırâat farklılıklarının Kur'ân'ın yorumlanmasında önemli konum edinmesine neden olmuştur. Şöyel ki; farklı kırâatler, kelimelerin cümle içindeki işlevlerini etkilemesiyle onlara farklı konum kazandırmakta ve buna bağlı olarak bir âyetin farklı yorumlanmasına ve ondan farklı hükümlerin çıkarılmasına sebebiyet verir. Bu nedenle bütün tefsir kaynaklarında farklı kırâatlere yer verildiğini ve bu doğrultuda farklı yorumlamalarda bulunulduğunu görmek mümkündür.

İbn 'Âşûr da bu konuya büyük oranda önem vermiş ve tefsirinin 6. mukaddimesini kırâat konusuna ayırmıştır. İbn 'Âşûr, öncelikle bu mukkaddime kırâatlerle alakalı bir hayli bilgi vermiş ve tefsirinde kırâatleri kullanmadaki metodunu dile getirmiştir. İbn 'Âşûr kırâatlerin kabul edilmesi için yukarıda zikredilen şartları taşıması gerektirğini savunmakta ve kırâati 'aşerenin bu şartları taşıdığını söylemektedir.³³⁷ Bununla birlikte İbn 'Âşûr, kırâatlerin kabul edilmesi için ileri sürülen şartların, senedi tevâtür derecesine ulaşmamış kırâatler için geçerli olduğunu, senedi tevâtür derecesinde olan kırâatlerde bu şartların aranmadığını söylemektedir. Çünkü kırâat farklılıkları, mütevatir olmaları durumunda onları bu şartlara mahkûm olmaktan kurtaracağı gibi onların Arap dilinde hüccet olmasını sağlayacaktır.³³⁸ Dolayısıyla onun kırâatteki tevâtür anlayışı, Hz. Osman'ın müşafına uygunluğundan ziyade rivayetteki tevâtürdür. Ancak Osman mushafının mütevatir olması ona uygun olan kırâatlerin mütevatir olmasını gerektirse de mushafın aslına aykırı olmamakla birlikte farklı kırâat edilen ve senedinde tevâtür olan kırâatleri bu şekilde değerlendirmek mümkündür. İbn 'Âşûr, bu yaklaşımını

³³⁵ Afğânî, *a.g.e.*, s. 29.

³³⁶ Cennet, *Şii Usulü Gelenegin, Kur'ân Yorumu* s. 234.

³³⁷ İbn 'Âşûr, *et-Tahrîr ve 't-tenvîr*, I, 52-53.

³³⁸ İbn 'Âşûr, *a.g.e.*, I, 52.

desteklemek için Tekvîr suresinin 24. âyetini delil olarak getirmektedir. Bu âyet, Osman mushafında بضنين olmakla birlikte tevatür şeklinde بظنين okunduğunu söyler.³³⁹

İbn ‘Âşûr’un Fasih Arap diline muhalif olan kırâatler için savunduğu tez ise dikkat çekicidir. Zira fasih Arap kelimasına uymayan kırâatler, hakkında düşünülmesi gereken bir konu olduğunu, dolayısıyla Basra ve Kûfe dil ekollerinin elde ettiği mevcut verilerin bütün fasih Arap dilini kapsamayabileceğini savunmaktadır. Bunun için Zemahşerî gibi âlimlerin fasîh Arapçaya uymayan mütevatir kırâatlerin ravilerine yaptığı eleştirileri yerinde bulmayıp itiraz etmektedir.³⁴⁰

İbn ‘Âşûr, kırâatleri tefsir ilmindeki fonksiyonuna göre iki kısma ayırmaktadır. Birinci kısım; hiçbir şekilde Kur’ân âyetlerinin yorumunda etkili olmayan kırâatlerdir. Yani anlama etkisi olmayan ve sadece talaffuza yönelik bazı kırâat farklılıklarıdır. Bunlar harflerin ve harekenin talaffuzu, meddin miktarı, imâle, tahfif, teshîl, tahkîk, cer, hems, ve gunne gibi ses bilimiyle alakalı olan kırâatlerdir. Örneğin عَذَابِي kelimesinin ya’sı sakın veya fethalı okunması bu tür kırâat farklılığına girmektedir. Bu tür kırâatlerin işlevi, Arap diliyle alakalı bazı kelimelerin talaffuzlarının veya kelimelerin bazı şekilsel durumlarının muhafaza edilmesidir. İbn ‘Âşûr’a göre bu husus Arap dili açısından önemli olmakla birlikte anlama etki eden durumlar olmadığı için tefsir ile alakalı değildir.³⁴¹

İkinci kısım kırâat farklılığı ise kelimelerin harflerindeki veya anlama etki eden hareketlerdeki kırâat farklılığıdır. Bu kırâat farklılıkları âyetlerin farklı yorumlanmasında etkili olmaktadır. Örneğin: “وَلَمَّا ضُرِبَ ابْنُ مَرْيَمَ مَثَلًا إِذَا قَوْمُكَ مِنْهُ يَصِدُّونَ” / *Meryem oğlu İsa bir örnek olarak anlatılınca bir de ne göresin, senin kavmin (seni susturacak bir delil buldukları zannıyla) hemen şamata etmeye başlar*”.³⁴² âyetinde geçen يَصِدُّونَ kelimesi iki farklı şekilde okunmaktadır. Bu kırâatlerin birinde sad harfî, zammeli ile okunur. Bu okuyuşa göre kelimenin anlamı, “yüz çevirirler” şeklindedir. Yani onlar, Kur’ân’da İsa b. Meryemin kıssasını duyunca ondan yüz çevirirler.

³³⁹ İbn ‘Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-tenvîr*, I, 52.

³⁴⁰ İbn ‘Âşûr, *a.g.e.*, I, 60.

³⁴¹ İbn ‘Âşûr, *a.g.e.*, I, 50.

³⁴² Zuhurf, 43/57.

Diğerinde sad harfi, kesralı okunur. Bu kırâate göre kelimenin anlamı kargaşa çıkarıyorlar. Böylelikle kelimenin farklı okunuşu temelde aynı kapıya çıksa da iki farklı anlamı, ifade etmektedir.³⁴³

İbn ‘Âşûr, tefsirinin mukaddimesinde de belirttiği üzere genelde kırâatler arasında tercihte bulunmaz. Ancak nadir de olsa naklettiği kırâatlerdeki farklı vecihler arasında tercihte bulunur. Öte yandan aktarımda bulunulan kırâatlere dair âlimlerin görüşlerine yer verir ve nadir de olsa onların tercihlerine itiraz ederek değerlendirmelerde bulunur.³⁴⁴ Yine tefsirini yaptığı kelimelerdeki kırâat farklılıklarını, çoğu zaman ravisine nisbet ederek vermekte bazen de ravisini vermeden nakletmektedir. Herhangi bir âyette geçen farklılıkları, bazen ayrıntıya girmeden ele alırken çoğu zaman da ayrıntılı bir şekilde ele alarak açıklar.

İbn ‘Âşûr, genellikle aktarımda bulunduğu kırâatlerin Arap diline uygunluğuna şahitler getirerek temellendirir. İbn ‘Âşûr, bu temellendirmeleri genel anlamda Arap lehçeleri ve dilcilerin değerlendirmeleriyle yapar. Ayrıca Arap şiirini de bu hususta ihticâc olarak kullanır.³⁴⁵

Kırâat farklılıklarını Arap dili çerçevesinde ele alarak izahatını yapar ve farklı kırâatlerden dolayı oluşan anlam farklılıklarına dikkatleri çekerek tahlillerde bulunur. Bakara suresi 177. Âyetini; “ لَيْسَ الْبِرُّ أَنْ تُولُوا وُجُوهَكُمْ قِبَلَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ ... وَإِيَّاهُ وَآلِئِهِ وَآلِئِهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالْكِتَابِ وَالنَّبِيِّينَ ... / İyilik, (namazlarda) yüzlerinizi doğu ve batı taraflarına çevirmeniz(den ibaret) değildir. Asıl iyilik, Allah'a, ahiret gününe, meleklerle, kitap ve peygamberlere iman edenlerin; ... kendileridir.” tefsir ederken لَيْسَ الْبِرُّ deki kırâat farklılığını ele almakta ve kırâatlerden kaynaklı anlam farklılıklarına değinmektedir. Bu âyetteki الْبِرُّ kelimesinin iki farklı şekilde okunduğunu söyler. Cumhurun bu kelimeyi merfu okuduğunu ve bu kırâate göre لَيْسَ'nin ismi olduğunu ve haberinin ise kendisinden sonra gelen müevvel mastar olan cümle olduğunu ifade eder. Hamza ve Hafs'ın ise bu kelimeyi mansub okuduklarını,

³⁴³ İbn ‘Âşûr, *a.g.e.*, I, 54.

³⁴⁴ İbn ‘Âşûr, *a.g.e.*, II, 349.

³⁴⁵ İbn ‘Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvir*, I, 442, 572; II, 177.

onlara göre bu kelimenin ليس'nin haberi olarak önde geldiğini ve ondan sonra gelen müevvel mastar cümlesinin ise onun ismi olduğunu ifade eder. Bu kırâatleri dil açısından değerlendirirken haberin isimden sonra gelmesinin Arap dili grameri açısından problem olmadığını belirtir. Arap dilinde كان ve benzerlerinin isminin özellikle müevvel mastar olduğu durumlarda haberinden sonra gelmesinin yaygın olduğunu söyler.³⁴⁶ İbn 'Âşûr, bu kırâatler arasında herhangi bir tercihte bulunmaz. Ancak bu gibi yerlerde ليس'nin isminin sonra gelmesinin yaygın olsa da önce gelmesinin daha uygun olacağını ifade etmiş olması,³⁴⁷ tercihinin ref kıraatinden yana olduğuna işaret ettiği söylenebilir.

İbn 'Âşûr, bu kırâatleri dilsel açıdan tahlil ederek temellendirdikten sonra kırâatlerden dolayı meydana gelen anlam farklılıklarına dikkatleri çekmektedir. Ref kıraatine göre ayeti yorumlarken şöyle demektedir: İyilik olgusu, herkesin önemseydiği bir durumdur. Bu kıratte mübteda, yani الْيُسْرُ/iyilik kavramı olumsuz olarak geldiğinden dikkatler gelecek habere odaklanır. Ardından haberin gelişyle zihin, iyiliğin namaz esnasında batıya ve doğuya yönelmek olmadığını, aksine iyiliğin, ayetin devamında zikredilen; Allah'a, ahiret gününe, meleklerle, kitap ve peygamberlere iman etmek olduğunu, dolayısıyla da zihin, iyiliğin bu gibi yerlerde aranması gerektiğini kavramış olur. Nasb kıraatine göre ise ayeti yorumlarken şöyle demektedir: Âyetin indiği zamanda Müslümanlar, namaz kılarken yöneldikleri kiblenin değişmesinden ötürü gayr-ı müslimlerin eleştirilerine maruz kalıyorlardı. Bu yüzden kible meselesi, onların zihinlerini önemli derecede meşgul etmekteydi. Bu kıraatte haber olumsuz olunca zihinler, neyin iyilik olmadığına odaklanır. Ardından leysenin ismini oluşturan içerik, yani iyilik sayılmayan hususlar zikredilerek zihinlerin bu mesajı tam anlamıyla kavraması sağlanmıştır.³⁴⁸ Sonuç olarak İbn 'Âşûr, bu iki farklı kırâati hem dil açısından temellendirmesini yapmış hem de kırâatler vasıtasıyla oluşan anlam farklılıklarına/inceliklerine dikkat çekmiştir.

³⁴⁶ İbn 'Âşûr, *et-Tahrîr ve 't-tenvîr*, II, 127-128.

³⁴⁷ İbn 'Âşûr, *a.g.e.*, II, 128.

³⁴⁸ İbn 'Âşûr, *a.g.e.*, II, 128.

Kırâat farklılıklarının tefsir ilmindeki en önemli işlevlerinden birisi de şüphesiz farklı yorumlara ve farklı hüküm istinbatlarına sebep olmasıdır. “Kur’ân-ı Kerîm’in lafızlarındaki kırâat farklılıkları, bir ayetteki anlamları çoğaltır” kuralı da bunun önemli dayanaklarından. Bu özelliği bütün tefsir kaynaklarında müşahade etmek mümkündür. İbn ‘Âşûr da daha öncede belirtildiği gibi telaffuza yönelik farklılıklardan ziyade anlamı etkileyen kırâat farklılıkları üzerinde durmaktadır. Bu yüzden İbn ‘Âşûr, kırâat farklılıklarını sadece bilgi amaçlı sunmamakta, o daha çok bunları yorum ve anlam farklılığı açısından değerlendirmeye tabi tutmaktadır. Kırâat farklılıklarında anlam çeşitliliğine yol açan durum, bazen kırâatlerin yol açtığı farklı i’râb halleri, bazen de kelimelerdeki harf değişimine bağlı ortaya çıkan farklı kelimelerdir. Mesela: “وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا” / *Kendisi adına birbirinizden dilekte bulunduğunuz Allah'a karşı gelmekten ve akrabalık bağlarını koparmaktan sakının. Şüphesiz Allah üzerinizde bir gözetleyicidir*”.³⁴⁹ âyetindeki الْأَرْحَامَ kelimesinde nasb ve cer olmak üzere iki farklı kırâat vardır. Cumhur, nasb kırâatini esas almış ve bu kelimeyi الله lafzına atfetmiştir. Kırâat âlimlerinden Hamza ise cer kırâatini esas almış ve bu kelimeyi به deki mecrur olan zamire atfetmiştir. Bu kırâatlerde الْأَرْحَامَ kelimesi, cümle içerisinde farklı konumlara yerleştirilince doğal olarak âyette farklı yorumlamaları da beraberinde getirmiştir.

İbn ‘Âşûr, birinci kırâate göre şu değerlendirmede bulunur: Söz konusu kelime, الله lafzına atfedilmekle birlikte izafe edildiği kelime de hazfedilmiştir. Bu mahzuf muzaf dikkate alındığında âyetin anlamı şöyle olur: Allah’a karşı gelmekten ve akrabalık bağlarını koparmaktan sakının.’ Bu haliyle ilgili âyet akrabalık bağlarının devam ettirilmesini emrederek şer-’i bir hüküm ihdas etmiş olur. İkinci kırâat için ise şu açıklamaları getirir: الْأَرْحَامَ lafzı Allah’a raci olan mecrur zamire atfedilmiştir. Bu şekliyle âyetin anlamı şöyle olur; ‘Kendisi adına dilekte bulunduğunuz Allah ve akrabalık bağları adına Allah’a karşı gelmekten sakının’. Bu itibarla âyet, akrabalık

³⁴⁹ Nisa suresi, 4/1.

bağlarının önemini vurgu yapmakta ve kendisinden önce geçen; “خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ / Sizi bir tek nefisten yaratan ve ondan da eşini yaratan....” ayetini anlamca tamamlamaktadır. “Cer edatını tekrarlamadan mecrur muttasıl zamire atıf yapılamaz” kuralına binaen bu kırâate karşı çıkılması doğru değildir. Çünkü daha önce de belirtildiği gibi dil kaideleri veya dilcilerin belirlediği herhangi bir dil kuralı mütevatir kırâati geçersiz kılamaz. Ayrıca İbn ‘Âşûr, bu bağlamda carın tekrarı olmadan da mecrur zamire atfedilmeyi kabul eden İbn Mâlik’in görüşünü isabetli olduğunu söyler³⁵⁰ İbn ‘Âşûr, bu konuda şu ilkeyi benimsemiştir: “Bütün mütevatir kırâatler hem anlamca hemde nas olarak haktır. Ne lafzını ne de manasını reddetmek caiz değildir.”³⁵¹

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ
إِلَى الْكَعْبَيْنِ “/ Ey iman edenler! Namaza kalkacağınız zaman yüzlerinizi, dirseklere kadar ellerinizi ve -başlarınıza mesh edip- her iki topuğa kadar da ayaklarınızı yıkayın”.³⁵² âyetinde وَأَرْجُلَكُمْ kelimesinin hem nasb hem de cer şeklinde okunduğunu dile getirir ve bu çerçevede âyeti tefsir eder. Mansub olarak okunduğu takdirde وَأَيْدِيَكُمْ ifadesine atfedildiğini, dolayısıyla ayakları da yıkamanın farz olduğunu, وَامْسَحُوا cümlesinin ise ara cümle olduğunu söyler. Bu cümlenin birbirlerine atfedilen iki şeyin arasına girmesini ise abdestte tertibi ifade ettiğini dile getirir. Zira zikrî tertip vucûdî tertibi³⁵³ gerektirir. Mecrur okunması durumunda ise bu konuda âlimlerin farklı görüşte olduklarını detaya girmeden aktarır ve tercih ettiği görüşten hareketle kendisinden önce gelen بِرُءُوسِكُمْ ifadesine atfettiği anlaşılmaktadır. Çünkü bu bağlamda yorum yaparken âyet ayakların meshedilmesini emreder, sünnet ise yıkanmasını, dolayısıyla sünnet âyeti neshetmiştir demektedir. İbn ‘Âşûr, kırâatler

³⁵⁰ İbn ‘Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-tenvîr*, IV, 11.

³⁵¹ Nu’aym, *a.g.e.*, s. 533-2-540.

³⁵² Maide suresi, 5/6.

³⁵³ Yani âyetteki abdestle alakalı farzlar zikredildikleri tertibe göre uygulamaya geçilmesi gerekir.

arasında tercihte bulunmayarak her iki kırâatin sahih olduğunu ve her iki kırâate görede abdest alırken ayakların yıkanmasının farz olduğunu söyler.³⁵⁴

Kırâat farklılıklarındaki önemli meselelerden birisi de bu farklılıkların kelimelerin istikâkına olan etkisidir. Zira kırâat farklılıkları bazen kelimelere farklı özellik kazandırmakta ve bunun etkisiyle farklı köklerden türetilme ihtimaline sebep olmaktadır. İbn ‘Âşûr, eserinin ilgili yerlerinde bu realiteye temas etmektedir.

Örneğin: “يَسْأَلُ أَيَّانَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ ﴿٦﴾ فَإِذَا بَرَقَ الْبَصَرُ ﴿٧﴾ وَخَسَفَ الْقَمَرُ ﴿٨﴾ وَجُمِعَ الشَّمْسُ وَالْقَمَرُ ﴿٩﴾”

/ O kıyamet günü ne zaman?" diye sorar. Gözler kamaştığı, ay karanlığa gömüldüğü, güneş ve ay bir araya getirildiği zaman, o gün insan: "Kaçış nereye?" diyecektir".³⁵⁵

âyetlerini tefsir ederken şu değerlendirmeyi yapar: Cumhur, bu âyetlerde geçen بَرَق fiilini, “ra” harfinin kesrasıyla okur. Buna göre kelime, “dehşete kapıldı” anlamına gelir. Bu takdirde fiilin göze isnad edilmesi, mecâz-ı aklîdir. Gözün kamaşmasından kasıt ise insanın dehşete kapılmasıdır. Zira insan dehşete kapılınca şaşkınlıktan bakakalmasıyla gözleri kamaşmış gibi olur. Nâfi‘ ve Ebu Cafer ise بَرَق fiili, “ra”nın fethasıyla okur. Bu şekliyle fiil, *parıldadı* anlamına gelir. Bu takdirde eylemin göze isnadı ise hakikat-ı akliye olur. İbn ‘Âşûr bu iki kırâati aktardıktan sonra her ne kadar yaklaşımlar farklı olsa da bu iki kırâatin verdiği temel anlamın ve mesajın aynı olduğunu, dolayısıyla ikisinin de kıyamette insanın yaşayacağı korkuyu ifade ettiğini belirterek Enbiyâ suresinin 97. âyetini delil olarak zikreder. Bu bakış açısıyla Taberî’nin cumhurun kırâatini, Nâfi‘ ve Ebu Cafer’in kırâatlerine tercih etmelerini anlamsız bulmaktadır. Zira her iki kırâatin neticesi aynı mesajı vermektedir.³⁵⁶

Sonuç olarak İbn ‘Âşûr, tefsirinde kırâat farklılıklarına oldukça önem vermiş ve âyetleri bu farklı kırâatler çerçevesinde yorumlamaya çalışmıştır. Yorumlamada mütevatır kırâatleri esas almış olması ve Arap dili kurallarının ile dilcilerin yaklaşımının mütevatır kırâatler üzerinde etkisinin olamayacağını, aksine kırâatlerin Arap dili kurallarının oluşmasında etkili olacağını savunması, onun kırâatler konusundaki yaklaşımının belirgin özelliğidir. Ancak şunu da belirtmek gerekir ki; İbn ‘Âşûr, bazen kendi belirlediği bazı prensiplerin dışına çıkmış ve eserinde şâz

³⁵⁴ İbn ‘Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-tenvîr*, V, 52.

³⁵⁵ Kıyâmet suresi, 75/6-9.

³⁵⁶ İbn ‘Âşûr, *a.g.e.*, XXIX, 319.

kırâatlere de yer veerek Kur'ân tefsirine yansıtmıştır.³⁵⁷ Ayrıca bazı kırâatleri de karilere nisbet etmemiştir.³⁵⁸ Bütün bunlara rağmen İbn 'Âşûr tefsirinde kırâat vecihlerini son derece etkin kullanmış orijinal yorumlar yapmıştır.

1.3. et-Tahrîr ve't-Tenvîr'in Kaynakları

İlk müfessir olarak kabul edilen Hz. Peygamber kendisine inen Kur'ân âyetlerini ashabına öğretmek üzere tefsir etmiştir. Sahabiler, Kur'ân âyetlerinden anlamadıkları hususları, Hz. Peygambere sorarak öğreniyorlardı. Hz. Peygamber'in vefatından sonra sahabiler, Kur'ân âyetlerini tefsir görevini üstlenmişlerdir. Onlar, genelde Hz. Peygamberden duydukları rivayetler çerçevesinde veya Arap dilindeki kullanımlardan istifade ederek âyetleri tefsir etmişlerdir. İlk dönemde bu şekilde gerçekleşen tefsir faaliyeti veya yöntemi Arap dili çalışmalarının başlamasıyla genişledi. Şöyle ki; *Garîbu'l-Kur'ân* ve *Î'rabu'l-Kur'ân* tarzı çalışmalar, yapılarak Kur'ân âyetleri dil açısından ele alınmaya başlandı. Daha sonraki süreçlerde bu çerçeve daha da genişledi ve yapılan tefsir çalışmalarında daha önceki gerek tefsir gerek dil alanında yapılmış çalışmalardan hem yöntem hem de bilgi açısından istifade edildi. Ayrıca zamanla Kur'ân ve Sünnet merkezli tefsir, hadis, fıkıh, usûl-ü fıkıh, kelam vb. farklı ilmî disiplinler teşekkül etti. Aynı şekilde Kur'ân dilini muhafaza etmek amacıyla başlatılan dil çalışmaları, zamanla olgunlaşınca nahiv, sarf, belâgat vb. gibi dil disiplinleri ortaya çıktı. Bu esnada yazılan her eser, kendisinden önce yapılmış çalışmalardan faydalandı. Dinî ilimlerin ve dil ilimlerinin artmasıyla doğal olarak yazılan eserlerde istifade edilen kaynaklar hem sayı hem de alan açısından çoğalmış oldu. Özellikle tefsir alanında yazılan eserler, bu ilmî disiplinlerden en fazla beslenmiştir. Zira hem dinî ilimler hem de dil ilimleri Kur'ân eksenli geliştiklerinden bu ilimler, tefsir ilmi için elverişli zemin teşkil ediyorlardı. Dolayısıyla müfessirler, eser telif ederken tefsir, hadis, kelam, fıkıh, tarih, gibi alanlardaki kaynaklara müracaat ettikleri gibi belâgat, nahiv, sarf, sözlük vb. dil alanındaki kaynaklardan da yoğun bir şekilde istifade etmişlerdir. Ayrıca Kur'ân-ı Kerîm'in Arap dili bakımından zirve olması, Kur'ân tefsirinde Arap dili çalışmaları vazgeçilmezler arasına girmiştir. Dolayısıyla müfessirlerin Kur'ân âyetlerini

³⁵⁷ İbn 'Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, I, 623, 673.

³⁵⁸ İbn 'Âşûr, *a.g.e.*, I, 352; XV, 103.

açıklarken kendilerinden önceki dil kaynaklarına ve dil ağırlıklı diğer kaynaklara müracaat etmeleri ayrı önem taşımaktadır.

Her müfessir, yazdığı tefsirin özelliğine göre yoğunluklu olarak müracaat ettiği kaynaklar farklı olmakla birlikte ortaya koyacağı eser tefsir olması hasebiyle bir çok alanda yazılmış kaynaklardan istifade etmesi kaçınılmazdır. Bunun içindir ki; her müfessir kendisinden önceki dönemlerde yazılmış farklı kaynaklardan azamî derecede istifade etmiştir. Bir müellifin ortaya koyacağı eserde istifade ettiği kaynaklar, aynı zamanda onun bu kaynaklardan haberdar olduğunu ve onlardaki ilmî birikimden istifade ettiğini gösterir. Dolayısıyla kaynaklar müellifin ilmî birikimine ve hangi alanlara hâkim olduğuna delildir.

Çalışma konumuzun sınırlarını belirleyen İbn ‘Âşûr’un tefsiri, başta tefsir kaynakları olmak üzere hadis, kelam, fıkıh, belâgat, nahiv, sarf vb. birçok alanda yüzlerce kaynaktan istifade etmiştir. Tefsirin mukaddimesinde yararlandığı kaynaklar olarak *el-Keşşâf*, *el-Muharreru’l-vecîz fi tefsiri’l-kitâbi’l-‘azîz*, *Mefâtîhu’l-ğayb*, *Envârü’t-tenzîl ve esrârü’t-te’vîl*, *Rûhu’l-me‘ânî* ve *et-Ṭîbî*, *et-Teftâzânî* ve *Ḳazvînî*’nin *Şerhu’l-Keşşâf* gibi yaklaşık 15 kadar eser saymaktadır.³⁵⁹ Ancak istifade ettiği diğer kaynaklar bunlarla sınırlı değildir.

İbn ‘Âşûr’un yararlandığı kaynaklar konusunda dikkat çeken hususlardan birisi, bazı kaynaklara daha fazla müracaat ederek onların görüşlerine yer vermesidir. Örneğin tefsir İbn ‘Âşûr’un alanında yararlandığı eserler arasında Zemahşerî’nin *el-Keşşâf*’ı, Fahrüddîn er-Râzî’nin *Mefâtîhu’l-ğayb*’ı, *et-Ṭîbî*’nin *Hâşiyetu’l-Keşşâf*’ı ve Kurtubî’nin *el-Câmi‘ li-aḥkâmi’l-Kur’ân*’ı bu alanda dikkat çeken kaynaklardır. Ayrıca sarf ve nahiv konularında İbnu Hişâm’ın *Muğni’l-lebîb*’i, Zemahşerî’nin *el-Mufaşşal*’ı ve İbn Cinnî’nin *el-Ḥaşâ’iş*’i, belâgat konularında Cürcânî’nin *Delâilu’l-i‘câz*’ı ve Sekkâkî’nin *Miftâhu’l-‘ulûm*’u, luğat alanında ise Cevherî’nin *eş-Şihâḥ fi’l-luğa*’sı, İbn Manzûr’un *Lisânu’l-‘Arab*’ı ve Râgıb el-İşfahânî’nin *el-Mufredât fi ġarîbi’l-Kur’ân*’ı sıklıkla başvurduğu kaynaklardır. Ancak denilebilir ki; İbn ‘Âşûr’un en fazla müracaat ettiği ve en çok görüşlerine yer verdiği kaynakların başında Zemahşerî gelmektedir. Bunu kelimelerin delalet ettiği anlamları

³⁵⁹ İbn ‘Âşûr, *et-Taḥrîr ve’t-tenvîr*, I, 8.

açıklamada, iştikāk, nahiv ve sarf meselelerinde ve özellikle belâgat konularında görmek mümkündür.

İbn ‘Âşûr, hem kitabın mukaddimesinde hem de görüşüne yer verdiği birçok yerde Zemahşerî’yi övmektedir. Bu yaklaşım, onun görüşlerine ve ilmî derinliğine gösterdiği saygıyı ifade etmektedir. Ancak İbn ‘Âşûr’un Zemahşerî’ye gösterdiği bu ilgisi onun bütün görüşlerine katıldığı anlamına gelmemektedir. Zira birçok yerde Zemahşerî’nin görüşlerine katılmayarak itirazda bulunmaktadır. Örneğin; يَسْأَلُونَكَ عَنِ

الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنْفَعَةٌ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِنْ نَفْعِهِمَا

De ki: "Onlarda hem büyük günah hem de insanlar için (bazı zahiri) yararlar vardır".³⁶⁰ âyetinde geçen الْمَيْسِرُ kelimesini değerlendirirken الْمَيْسِرُ kelimesinden

türetildiğini ve الْمَوْعِدِ kalıbında cins isim olduğunu söyler. Bu konuda الْمَوْعِدِ gibi mastar olarak değerlendirmesinin doğru olmadığına işaret etmekte ve bazı açıklamalarda bulunmaktadır.³⁶¹

İbn ‘Âşûr, naklettiği bilgileri genelde kaynağına nisbet ederek aktarmaktadır. Bu da bazen direk müellifin ismini zikrederek bazen de başka bir kaynağı vasıta kılarak gerçekleşmektedir. Örneğin; سَأَلَ سَائِلٌ بِعَذَابٍ وَاقِعٍ لِلْكَافِرِينَ / Soran birisi, kâfirlere

inecek olan azabı sordu".³⁶² âyetindeki سَأَلَ fiilinin muta‘addî olma şekillerine değinirken Ahfeş’in görüşünü Cevherî kanalıyla nakletmektedir.³⁶³ Ancak nadirde olsa قِيلَ (denildi), يَقَالُ (deniliyor), قَالَ بَعْضُ الْمُفَسِّرِينَ (bazı müfessirler dedi), وَمَا فَسَّرَ بِهِ بَعْضُ

الْمُفَسِّرِينَ (bazı müfessirlerin tefsir ettiğine göre) vb. ifade kiplerini kullanarak görüşlerin kaynağını belirtmeden nakletmektedir.³⁶⁴ Bunu da genelde zayıf gördüğü görüşleri aktarırken yapmaktadır.

Yukarıda bir miktar değinildiği üzere İbn ‘Âşûr’un kaynaklara yaklaşımı farklı olmuştur. Zira kitabın mukaddimesinde de başvuracağı kaynaklar hakkında

³⁶⁰ Bakara suresi, 2/219

³⁶¹ İbn ‘Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, II, 329.

³⁶² Meâric suresi, 70/1.

³⁶³ İbn ‘Âşûr, *a.g.e.*, XXIX, 144.

³⁶⁴ İbn ‘Âşûr, *a.g.e.*, VI, 51, 53; XXV, 146; XIX, 317.

değerlendirmeler yaparak onlara karşı tutumunu bir nevi haber vermiştir. Şöyle ki; tefsirinin mukaddimesinde şöyle demektedir: “Kur’ân tefsirinde benden öncekilerin değindiğine rastlamadığım bazı nükteleri ortaya koymayı ve görüşlerine yer vereceğim önceki müfessirlerin bazen lehinde bazen de aleyhinde hükmetmeyi kendime bir vazife addettim. Zira önceden söylenenleri olduğu gibi aktarmak Kur’ân’ın tükenmez anlamlarını muattal kılmaktır”.³⁶⁵ Dolayısıyla kaynaklarda bilgiyi olduğu gibi aktarmakla yetinmeyeceğine, kritiğe tabi tutacağına ve aktardığı görüşleri bazen kabul edeceğine bazen de reddedeceğine işaret etmektedir. Ayrıca “yazacağım bu eserde tefsirlerde bulunan görüşlerin en iyileri ve onlardan daha iyileri var”³⁶⁶ ifadeleriyle de bazen kaynaklarda geçen ifadeler arasında mukayese yaparak bazılarını tercih edeceğini, bazen de onların görüşlerinin aksine bir yaklaşım sergileyeceğini işaret etmektedir. O halde İbn ‘Âşûr’un kaynaklara yaklaşımını üç farklı şekilde ele almak mümkündür. Bu başlıkları ele alırken onun kaynaklara yaklaşımına kısaca değinerek birer örnekle açıklamakla yetineceğiz.

a. Naklettiği görüşleri kabul etmesi: İbn ‘Âşûr, âyetleri tefsir ederken içerik veya dilsel analizler bağlamında bazen bir, bazen de birkaç kaynaktan farklı görüşleri nakleder. Ardından naklettiği görüşler hakkında değerlendirmeler yaparak bunları temellendirir veya onları olduğu gibi aktarmakla yetinir. Örneğin Muhammed suresinin 20. âyetini tefsir ederken فَأُولَئِكَ ifadesi bağlamında Zemahşerî’nin bu ifadenin anlamı hakkındaki görüşünü, Cürcanî’nin أُولَئِكَ kelimesinin istikâkı, kalıbı ve anlamı hakkındaki ifadelerini ve Cevherî’nin *Siḥâḥ*’ı aracılığıyla Asma‘î’nin bu cümlelerin i‘râbı hakkındaki yaklaşımını aktarmaktadır. Bu görüşleri naklederken herhangi bir kritiğe tabi tutmamaktadır. Sadece Asma‘î’nin i‘râb hakkındaki görüşünü, i‘râba yönelik en iyi görüş olarak niteler.³⁶⁷

b. Naklettiği görüşü kabul etmemesi: İbn ‘Âşûr, öncelikli olarak âyetleri izah etmeye çalışır. Ardından konuyla alakalı varsa farklı yaklaşımları nakleder ve onları değerlendirir. Değerlendirdiği görüşleri bazen kabul eder bazen de kabul etmeyip reddeder.. Örneğin; “إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ فَاعْبُدِ اللَّهَ مُخْلِصًا لَهُ الدِّينَ” (Ey Muhammed!)

³⁶⁵ İbn ‘Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-tenvîr*, I, 7.

³⁶⁶ İbn ‘Âşûr, *a.g.e.*, I, 8.

³⁶⁷ İbn ‘Âşûr, *a.g.e.*, XXVI, 92.

Şüphesiz biz o Kitab'ı sana hak olarak indirdik. Öyle ise sen de dini Allah'a has kılarak O'na kulluk et."³⁶⁸ âyetindeki الله lafzı ve aynı surenin 66. âyetindeki الله lafzı bağlamındaki İbnu'l-Hâcib'in görüşüne yer verip karşı çıkar. Şöyle ki İbnu'l-Hâcib, Zümer suresinin 2. âyetindeki meful olan الله lafzının mukaddem olmamasından hareketle, aynı surenin 66. âyeti olan بَلِ اللَّهُ فَاعْبُدْ وَكُنْ مِنَ الشَّاكِرِينَ ifadesindeki meful olan الله lafzının mukaddem olmasının hasır ifade etmediğini söylemektedir.³⁶⁹ İbn 'Âşûr, İbnu'l-Hâcib'in bu yaklaşımının doğru olmadığını söyleyerek itiraz etmektedir. Şöyle ki; bu âyette fiilde müstetir olan zamire hal olan مُخْلِصًا kelimesinin hasır anlamını ifa etmesi, meful olan الله lafzının hasır için mukaddem olmasına ihtiyaç bırakmamıştır.³⁷⁰ Sonuç olarak İbn 'Âşûr, İbnu'l-Hâcib'in bu âyeti delil göstererek 66. âyetdeki takdimin hasır ifade etmediğine dair yaklaşımını reddetmiştir.

c. Farklı görüşleri naklederek aralarında tercihte bulunması: İbn 'Âşûr, çoğu zaman tefsirini yaptığı âyet bağlamındaki cümleleri veya kelimeleri dilsel açıdan tahlil ederken konuya dair farklı yaklaşımları nakleder. Naklettiği görüşler arasında bazılarının daha doğru olduğunu belirterek tercihte bulunur. Bununla birlikte çoğu zaman daha doğru bulduğu görüşü dil kuralları çerçevesinde veya âyetlerin bir bütün olarak değerlendirilmesinin gerekliliği ilkesinden hareketle temellendirmeye çalışır. Örneğin; "إِنَّا خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ نُطْفَةٍ أَمْشَاجٍ نَبْتَلِيهِ فَجَعَلْنَاهُ سَمِيعًا بَصِيرًا" / *Şüphesiz biz insanı, karışım halindeki az bir sudan (meniden) yarattık ve onu imtihan edeceğiz. Bu sebeple onu işitir ve görür kıldık*".³⁷¹ âyetinde أَمْشَاجٍ kelimesinin karıştırma anlamında olan مَشْجٌ kelimesinden türetilen çoğul içerikli bir kelime olduğunu söyledikten sonra kelimeye dair nakillerde bulunur. Şöyle ki: Ferrâ, İbnu Sikkât ve Muberrred kelimenin çoğul olduğu görüşündeler. Onlara göre bu kelime ya مَشْجُوجٌ (karıştırılan) anlamında olan مَشْجٌ kelimesinin çoğuludur ki; *Lisanu'l-Arab* ve

³⁶⁸ Zümer suresi, 39/2.

³⁶⁹ Zira onun bu yaklaşımının temelinde şöyle bir düşünce olabilir: Bu iki âyet, aynı surededir ve ayrıca her iki âyette de Hz. Peygamber'e hitap edilmiştir. Dolayısıyla önceki âyette mefulün fiilden sonra gelmiş olması, sonraki âyette mefulün mukaddem olmasının hasır bildirmeyeceğine bir kanıttır.

³⁷⁰ İbn 'Âşûr, *a.g.e.*, XXIV, 9-10.

³⁷¹ İnsan suresi, 76/2.

Kâmus'ta böyle geçmektedir. Onlara göre kelime için diğer olasılıklar da *أَمْشَاج* kelimesi çoğulu *أَسْبَابٌ* olan *سَبَبٌ* kelimesi gibi *مَشَج* kelimesinin çoğuludur veya çoğulu *أَكْتَفٌ* olan *كَتِفٌ* kelimesi gibi *مَشَج* kelimesin çoğuludur. Zamahşerî'ye göre Arapların *بُرْدٌ أَكْيَاشٌ* ve *بُرْمَةٌ أَغْشَارٌ* kullanımlarında olduğu gibi *أَمْشَاجٌ* kelimesi müfred bir kelimedir. *أَمْشَاجٌ* kelimesinin *مَشَج* kelimesinin çoğulu olması doğru değildir. Zira bu iki kelime kullanım olarak aynı anlamda olup ikisi de müfred bir kelimeye sıfat olmaktadır.

İbn 'Âşûr, bu görüşler arasında Zemahşerî'nin görüşünü tercih eder ve tercihini de şöyle temellendirir: “Şayet bu âyetteki *أَمْشَاجٌ* kelimesi *Keşşâf*'taki gibi çoğul içerikli müfred bir kelime kabul edilirse *نُطْفَةٌ* kelimesine sıfat olması için herhangi bir teville gerek olmaz. Ancak Ferrâ, İbnu Sikkât ve Muberrred'in dediği gibi çoğul olarak kabul edilirse *نُطْفَةٌ* kelimesine sıfat olması nutfenin farklı özelliklere sahip parçacıkları kapsaması gerekir.³⁷² Dolayısıyla doğru olanın, kelimenin anlamca çoğul kelime olarak kabul edilmesidir.

İbn 'Âşûr'un dil alanında beslendiği kaynaklar gramer (sarf, nahiv), sözlük ve belâgat olarak üç kısma ayrılmaktadır. Dolayısıyla eserin kaynakları, bu üçlü taksim göz önünde bulundurularak yer verilecektir. Ayrıca eserin tefsir olması hasebiyle özellikle dilsel konularda müracaat ettiği tefsir kaynakları için de bir başlık eklenerek müracaat ettiği kaynaklar, dört başlık halinde ele alınmıştır. İştikâk alanında ise verilecek kaynaklardan beslendiği için iştikâk kaynakları için özel başlık oluşturulmamıştır. Bu kaynaklar verilirken önce müelliflerin tam künyesi, ardından da ilgili kitab verilmiştir. Her başlıkta ise sadece alanla alakalı kaynaklar ve müellifleri belirtmeye çalışılmıştır. Bununla birlikte aynı âlimin farklı alandaki kaynaklarından istifade edilmişse, ilgili başlıkta aynı kişi alanla alakalı eseriyle birlikte tekrar verilmiştir. Kaynaklar liste halinde verilirken ölüm tarihleri dikkate alınarak sıralama yapılmıştır. Ancak şunu da ifade etmek gerekir ki; İbn 'Âşûr bu kaynaklardan yararlanırken veya aktarımda bulunduğu görüşleri tartışırken bazen

³⁷² İbn 'Âşûr, *et-Taḥrîr ve 't-tenvîr*, XXIX, 347.

kaynakların adını verip müelliflerin adını zikretmemekte bazen de sadece müellifin adını vermektedir. Fakat çoğunlukla hem müellifin adını hem de eserin adını birlikte zikreder. Ayrıca kaynakların zikredildiği başlıklarla alakalı bilgileri sadece alandaki kaynaklarından değil müelliflerin farklı alanlarda kaleme aldığı eserlerden de yararlanarak aktarmaktadır.

a. Sözlük Kaynakları

1. Ebû Bekr Muhammed b. El-Hasen b. Düreyd el-Ezdî el-Basrî (ö. 321/933), *Cemheratu'l-Luğa*.
2. Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed b. Ezher el-Ezherî el-Herevî (ö. 370/980), *Tehzîbu'l-luğa*.
3. Ebû Nasr İsmâîl b. Hammâd el-Cevherî (400/1009'?), *es-Sıhâh fî'l-luğa*.
4. Ebu'l-Hasen Alî b. İsmâîl ed-Darîr el-Mursî (ö. 458/1066), *el-Muḥaṣṣaṣ*.
5. Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî ez-Zemahşerî (ö. 538/1144), *el-Fâiḳ fî ġarîbi'l-hadîṣ ve Esâsu'l-Belâğa*.
6. Ebu's-Se'âdât Mecduddîn el-Mubârek b. Esîruddîn Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî (ö. 606/1210), *en-Nihâye fî ġarîbi'l-hadîṣ ve'l-eser*.
7. İbn Manzûr Ebu'l-Fazl Cemâluddîn Muhammed b. Mükerrerem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Ruveyfî (ö. 711/1311), *Lisânu'l-'Arab*.
8. Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed b. Alî el-Feyyûmî el-Hamevî (ö. 770/1368-69), *el-Miṣbâhu'l-munîr*.
9. Ebu't-Tâhir Mecduddîn Muhammed b. Ya'kûb b. Muhammed el-Fîrûzâbâdî (ö. 817/1415), *el-Ḳâmusu'l-muḥîṭ*.
10. Ebu'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ b. Muhammed b. Muhammed b. Abdirrezzâk el-Bilgrâmî el-Hüseynî ez-Zebîdî (ö. 1205/1791), *Tâcu'l-'arûs min cevâhiri'l-Ḳâmûs*.
11. Ebu'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgıb el-İsfahânî (ö. V/XI. yüzyılın ilk çeyreği), *el-Mufredât fî ġarîbi'l-Kur'ân*.
12. Ebu'l-Bekâ el-Kefevî (ö. 1095/1684), *el-Kulliyât*.

b. Sarf ve Nahiv Kaynakları

1. Ebû Bişr Sibeveyhi ‘Amr b. Osmân b. Kanber el-Hârisî (ö. 180/796), *el-Kitâb*.
2. Ebû Bekr Muhammed b. El-Hasen b. Düreyd el-Ezdî el-Basrî (ö. 321/933)
3. Ebû Abdillâh el-Hüseyn b. Ahmed b. Hâleveyh b. Hamdân el-Hemedânî en-Nahvî el-Lugavî (ö. 370/980), *Leyse fî kelâmi’l-‘Arab*.
4. Ebû Alî Hasen b. Ahmed b. Abdilgaffâr el-Fârisî (ö. 377/987), *et-Tezkire*.
5. Ebu’l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî ez-Zemahşerî (ö. 538/1144), *el-Mufaşşal*.
6. Ebu’l-Bekâ Muhibbuddîn Abdullah b. El-Hüseyn el-‘Ukberî el-Bağdâdî (ö. 616/1219), *et-Tibyân fî i’râbi’l-Kur’ân*.
7. İbn Ya‘îş Ebu’l-Bekâ Muvaffakuddîn Ya‘îş b. Alî b. Muhammed el-Esedî el-Halebî (ö. 643/1245), *Şerhu’l-Mufaşşal*.
8. Ebû Abdillâh Cemâluddîn Muhammed b. Abdillâh b. Mâlik eṭ-Ṭâî el-Endelüsî el-Ceyyânî (ö. 672/1274), *el-Kâfiyetu’s-Şâfiye; Şerhu’l-Kâfiyeti’s-Şâfiye-Şerhu’t-Teshîl*.
9. Necmuleimme Raḍıyyuddîn Muhammed b. el-Hasen el-Esterâbâdî (ö. 688/1289), *Şerhu’s-Şâfiye ve Şerhu’l-Kâfiye*.
10. Ebû Muhammed Cemâluddîn Abdullah b. Yûsuf b. Ahmed b. Abdillâh el-Ensârî (ö. 761/1360), *Muğni’l-lebîb ‘an kutubi’l-e‘ârîb*
11. Ebu’l-Velîd Zeynuddîn Hâlid b. Abdillâh b. Ebî Bekir el-Vakkâd el-Ezherî (ö. 905/1499), *Şerhu’t-Taşrih ‘ale’t-Tavzîh*
12. Hasan b. Kasım b. Abdillâh el-Murâdî (?), *Şerhu’t-Teshîl*.

c. Belâgat kaynakları

1. Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Basrî el-Bâkılânî (ö. 403/1013), *İ‘câzu’l-Kur’ân*.
2. Ebû Bekr Abdülkâhir b. Abdirrahmân b. Muhammed el-Curcânî (ö. 471/1078-79), *Delâilu’l-i‘câz*.
3. Ebû Ya‘kûb Sirâcuddîn Yûsuf b. Ebî Bekr (b.) Muhammed b. Alî el-Hârizmî es-Sekkâkî (ö. 626/1229), *Miftâhu’l-‘ulûm*.

4. Kutbuddîn Mahmûd b. Mes'ûd b. Muslih el-Fârisî eş-Şîrâzî eş-Şâfiî (ö. 710/1311), *Miftâhu'l-Miftâh*.

5. Ebu'l-Me'âlî Celâluddîn el-Hatîb Muhammed b. Abdirrahmân b. Ömer b. Ahmed el-Kazvînî eş-Şâfiî (ö. 739/1338), *Telhîsu'l-Miftâh ve el-Îzâh*.

6. Sa'duddîn Mes'ûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn Abdillâh el-Herevî el-Horâsânî et-Teftâzânî eş-Şâfiî (ö. 792/1390), *Şerhu Miftâhi'l-'ulûm ve el-Muṭavvel*.

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

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

d. Tefsir Kaynakları

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

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

3. Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî ez-Zemahşerî (ö. 538/1144), *el-Keşşâf*.

4. Ebû Muhammed Abdulhak b. Gâlib b. Abdirrahmân b. Gâlib el-Endelüsî (ö. 541/1147), *el-Muḥarrer'l-vecîz fî tefsiri'l-Kitâbi'l-'Azîz*.

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

6. Ebu Abdillâh Fahriddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî et-Taberistânî (ö. 606/1210), *Mefâtîhu'l-ğayb*.

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

8. Ebu'l-Abbâs Muvaffakuddîn Ahmed b. Yûsuf b. El-Hasen el-Kevâşî el-Mevsilî (ö. 680/1281), *et-Tefsîru'l-kebîr*.

9. Nâsiruddîn Ebû Saîd (Ebû Muhammed) Abdullah b. Ömer b. Muhammed el-Beyzâvî (ö. 685/1286), *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl*.

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

11. Ebû Hayyân Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf b. Hayyân el-Endelusî (ö. 745/1344), *el-Baḥru'l-muḥîṭ*.
12. Kutbuddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed er-Râzî et-Tahtânî (ö. 766/1365), *Şerḥu'l-Keşşâf*.
13. Ebu'l-Fidâ' İmâduddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr b. Dav' b. Kesîr (ö. 774/1373), *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'azîm*
14. Mehmed Ebussuud Efendi (ö. 982/1574), *İrşâdu'l-'akli's-selîm*
15. Sa'duddîn Mes'ûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn et-Teftâzânî (ö. 792/1390), *Hâşiye 'ale'l-Keşşâf*
16. Şihâbuddîn Ahmed b. Muhammed b. Ömer el-Hafâcî (ö. 1069/1659), *Hâşiye 'alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*
17. Ebû İshâk 'İsâmuddîn İbrâhîm b. Muhammed b. Arabşâh el-İsferâyînî (ö. 945/1538), *Hâşiye 'alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*
18. Ebu's-Senâ Şihâbuddîn Mahmûd b. Abdillâh b. Mahmûd el-Hüseynî el-Âlûsî (ö. 1270/1854), *Rûḥu'l-me'ânî*

Netice olarak İbn 'Âşûr, tefsirinde farklı alanlarda yüzlerce eserden istifade etmiştir. Bununla birlikte mukaddimesinde de belirttiği gibi her zaman beslendiği kaynakların görüşlerini olduğu gibi kabul etmeyerek eserine gelenekten beslenen bir özellik vermiştir. Ayrıca yüzlerce kaynağı araştırıp hemen hemen her âyetin tefsirinde kaynaklardaki ilmî birikimlerden istifade etmeye çalışmıştır. Çoğu zaman onların görüşlerini kritik edip öylece eserine işlemiştir.

İKİNCİ BÖLÜM

ARAP DİLİNDE İŞTİKÂK OLGUSU VE ET-TAHRÎR VE'T-TENVÎR TEFSİRİNDEKİ YANSIMALARI

Çalışmanın bu bölümünde İbn 'Âşûr'un *et-Tahrîr ve't-tenvîr* adlı tefsirinde iştikâk konusu teorik olarak ele alınacak ve âyetlerin yorumlanmasında iştikâkın yansımaları işlenmeye çalışılacaktır. Bu hususun daha sağlıklı bir şekilde işlenmesi ve anlaşılması için öncelikle genel olarak iştikâkın tanımı ve kavramsal çerçevesi, iştikâkın kısımları, iştikâkta asıl kelime meselesi ve bu husustaki yaklaşımlar ele alınacaktır. Ayrıca iki farklı ilmî disiplin olup ancak içiçe geçen iştikâk ile sarf arasındaki münasebet ve ilişkiye de değinilecektir. Daha sonra iştikâkın Arap dilinin yorumlanmasındaki etkisi ele alınarak İbn 'Âşûr'un tefsirindeki yansımaları ortaya konulacaktır. Bütün bunları yapmadan önce konumuzla irtibatlı olabileceği düşünülen ve iştikâkın daha iyi anlaşılmasına katkı sunan dilin tanımına ve dillerin biçim açısından kısımlarına ve özelliklerine de kısaca değinilecektir. Ancak çalışmanın sınırlarını aşacağı için dilin tarihi ve doğuşu hakkındaki kuramlar konusuna girilmeyecektir.

Günümüze dek dilbilimciler, toplumbilimciler ve düşünürler dili farklı şekillerde tanımlamışlardır. Bunun nedeni ise dilin, anlam ifade eden seslerin yanı sıra yazı, işaret ve resim gibi unsurları kapsayıp kapsamadığı konusundaki yaklaşımlardır. İslam Âlimleri içerisinde dili ilk tanımlayan olarak kabul edilen³⁷³ İbn Cinnî (ö. 392/1002), dili “Her toplumun gayelerini ve düşüncelerini kendisiyle ifade ettiği bir tabir düzenidir” şeklinde tanımlamaktadır.³⁷⁴ İbnu'l-Hâcib (ö. 646/1249) buna yakın bir tanım yaparak şöyle der: “Dil, herhangi bir anlamı ifade etmek üzere konulmuş her türlü sözdür.”³⁷⁵ Bütün tanımları kapsayacak şekilde şöyle de tanımlanmıştır. “Dil, düşünce, duygu ve isteklerin, bir toplumda ses ve anlam yönünden ortak olan öğeler ve kurallardan yararlanılarak başkalarına

³⁷³ İbrahim Özdemir, *İslam Düşüncesinde Dil ve Varlık*, İz yayıncılık, İstanbul, 2006, s. 19.

³⁷⁴ İbn Cinnî, *a.g.e.*, I, 87.

³⁷⁵ Ebû Amr Cemâluddîn Osmân b. Ömer b. Ebî Bekr İbnu'l-Hâcib, *Muhtaşar Muntehe's-sûl (su'âl) ve'l-emel fî 'ilmeyi'l-uşûl ve'l-cedel*, (thk. Nizâr Hâmâdî), Dâru İbn Hâzm, Beyrut 2006, I, 220.

aktarılmasını sağlayan, çok yönlü ve çok gelişmiş bir dizgedir.”³⁷⁶ Dolayısıyla dil insanın yaşamındaki yerini ve değerini belirleyen, onun duygularını, isteklerini ve düşüncelerini bütün ayrıntılarıyla açığa çıkarmasına ve yaşantısını sürdürmesine yardımcı olan temel unsurdur.

İnsanoğlunun farklı özelliklere sahip olması Allah’ın âyetlerindendir. Bunlardan bir tanesi de insanların farklı dilleri konuşmasıdır.³⁷⁷ Bunun içindir ki yeryüzünde farklı toplumlar tarafından binlerce dil konuşulmaktadır.³⁷⁸ Diller gerek ifade gerekse biçim açısından farklı özelliklere sahiptir. Bu özellikler farklı açılardan değerlendirilmiş ve dillerin tasnifi konusunda farklı teoriler ortaya konularak diller sınıflandırılmıştır. Bu sınıflandırma genellikle iki şekilde yapılmaktadır. Birincisi biçim açısından yapılan tasniftir. Yani dilin ses, biçim ve cümleyle alakalı özellikleri dikkate alınarak yapılan tasniftir. İkincisi ise kaynak yani akrabalık ilişkileri bakımından yapılan tasniftir.³⁷⁹ Bu tasnif dillerin temel sözcüklerinden³⁸⁰ hareketle birbirleriyle olan yakınlıkları tespit edilerek yapılmıştır.³⁸¹ Bu aynı zamanda dillerin çok kökenli olduğunu savunanların benimsediği bir sınıflandırmadır da denilebilir.

Dünyada konuşulan diller hakkında kesin bir sayı olmadığı gibi dillerin köken yani akrabalık ilişkileri bakımından sayısının tam olarak tespiti de zordur. Zira henüz dil aileleriyle ilişkilendirilmemiş dillerin varlığından söz edilmektedir.³⁸² Bununla birlikte son zamanlarda bazı dillerin daha önce bağlı olduğu dil ailesinden değil aksine kendi başına bir dil ailesi olduğu şeklindeki görüşler de ortaya çıkmaktadır.³⁸³ Ancak genel olarak kaynak bakımından dillerin üç dil ailesi olarak ön plana çıktığı görülmektedir. Birincisi; Türkçe, Moğolca, Korece ve Japonca gibi dilleri içine alan Altay (Ural-Altay) dil ailesidir. İkincisi; Hintçe, Almanca, İngilizce, Norveççe, Farsça, Afganca ve Danca gibi birçok dili içine alan ve en geniş dil ailesi kabul

³⁷⁶ Doğan Aksan, *Her Yönüyle Dil*, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara, 2015, s. 55; Ayrıca dilin farklı tanımları için bkz. Bilge Kula, *Dil Felsefesi ve Edebiyat*, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul 2012, s. 6-7.

³⁷⁷ Rûm suresi, 30/22.

³⁷⁸ Yeryüzünde kaç dil konuşulduğu konusunda kesin bilgi olmamakla birlikte yaklaşık olarak 3000 ile 3500 arası dilin konuşulduğu tahmin edilmektedir. Aksan, *a.g.e.*, s. 1001

³⁷⁹ Ahmed Muhammed Kâdûr, *Medhalun ilâ fıkhi’l-lugâti’l-‘arabiyye*, Dâru’l-fıkr, Dimaşk, 2010, s. 53-54; Ali Abdulvahid Vâfi, *‘İlmu’l-lugâ*, Nehdatu Mısır, 2004, s. 195-196; Aksan, *a.g.e.*, s. 103;

³⁸⁰ Bu temel sözcükler; organ adları, temel aile bireylerine ait isimler, sayı isimleri, gökyüzü adları ve şahıs zamirleridir.

³⁸¹ Nesrin Bayraktar, *Dil Bilimi*, Nobel Akademik Yayıncılık, Ankara, 2014, s. 67.

³⁸² Caner Kerimoğlu, *Genel Dilbilime Giriş*, Ankara, 2014, s. 271.

³⁸³ Bayraktar, *a.g.e.*, s. 47.

edilen Hint-Avrupa dil ailesidir. Üçüncüsü ise, Habeşçe, Akadça, İbranice ve Arapça gibi dilleri kapsayan ve ismini Hz. Nuh'un oğulları olan Ham ve Sam'dan aldığına inanılan Hami-Sami dil ailesidir.³⁸⁴ Bu dil aileleri yanı sıra Kafkas dilleri,³⁸⁵ Okyanus ve Avusturalya dilleri, Güney-Doğu Asya dilleri, Bantu dilleri gibi diller de günümüzde müstakil bir dil ailesi olarak kabul görmektedir.³⁸⁶

Yapı veya tipolojiye göre dillerin tasnifi ise dillerin ses, biçim ve cümle gibi çeşitli öğelerinin işleyiş sistemlerine göre yapılır. Bu açıdan diller eklemeli, yalınlayan ve çekimli diller olmak üzere üç gruba ayrılmaktadır.³⁸⁷ Dillerin biçim özelliklerine göre sınıflandırma günümüzde de morfolojik olarak taksimata tabi tutulan sınıflandırma şeklindedir.³⁸⁸ Bu teori sahiplerine göre dil, öncelikle yalın olarak ortaya çıkmış ardından eklemeli halini almış son olarak çekimli özelliğe sahip olarak gelişmiştir.³⁸⁹ Dolayısıyla çekimli diller, dillerin en gelişmiş hali olarak telakki edilebilir.

a. Eklemeli diller; Bu dil grubu, asıl kelimeye ekler getirilerek yapımı ve çekimi gerçekleştirilen dillerdir. Yani farklı sözcüklerin birbirleriyle bağlanarak değişik kavramların oluşturulduğu ve böylelikle farklı anlamların kazanıldığı dil grubudur. Türkçe, Moğolca, Japonca, Macarca vb. diller bu kısma girmektedir.³⁹⁰

b. Yalınlayan diller; Bu dil grubu tek heceli diller olarak da bilinir. Bu dillerin temel özelliği kelimelerin çekiminin olmayışıdır. Sözcükler ek almadan, büküme uğramadan ve değişmeden olduğu gibi kalır. Ancak cümle içinde farklı kelimeler ile yan yana geldiklerinde çeşitli anlam ve görevler yüklenmektedirler. Bu grubun başlıca örnekleri Çince, Vietnamca ve Baskça gibi dillerdir.³⁹¹ Bu özelliğe sahip dillerde tek bir sözcük değişik tonlamada ifade edildiğinde farklı birçok anlam yansıtır.³⁹²

³⁸⁴ Süphi Salih, *Dirâsât fî fîkhi'l-luğa*, Dârü'l-İlmi li'l-melâyîn, Beyrut, 2009, s. 41-45; Kadûr, *a.g.e.*, s. 53-54; Aksan, *a.g.e.*, s. 110-136; Mehmet Osman Toklu, *Dilbilime Giriş*, Akçağ yayınları, Ankara, 2013, s. 156-158.

³⁸⁵ Aksan, *a.g.e.*, s. 136.

³⁸⁶ Bayraktar, *a.g.e.*, s. 74-76.

³⁸⁷ Kadûr, *a.g.e.*, s. 54; Kerimoğlu, *a.g.e.*, s. 260.

³⁸⁸ Aksan, *a.g.e.*, s. 104.

³⁸⁹ Süphi Salih, *a.g.e.*, s. 45.

³⁹⁰ Süphi Salih, *a.g.e.*, s. 46; Aksan, *a.g.e.*, s. 105-104; Kerimoğlu, *a.g.e.*, s. 260.

³⁹¹ Süphi Salih, *a.g.e.*, s. 45; Aksan, *a.g.e.*, s. 104; Kerimoğlu, *a.g.e.*, s. 260.

³⁹² Aksan, *a.g.e.*, s. 104.

c. **Çekimli (bükümlü) diller;** Farklı anlamların elde edilmesi için çekim esnasında kök kelimenin değişime uğradığı ve dolayısıyla kelime kalıplarının değiştiği dillerdir. Hint-Avrupa dilleri ve Hami-Sami dilleri bu grubun klasik örnekleridir.³⁹³ Bu grubun önemli dillerinden biri olan Arapça ile örneklendirerek açıklayacak olursak; قول (söylemek) maddesinden قَالَ (dedi-söyledi), يَقُولُ (diyor, der-söyler) قُلْ (söyle-de) قَائِلٌ (söyleyen-diyen) مَقُولٌ (söylenen-denilen) şeklinde kelimelerin zaman ve kişi kiplerinin türetilmesidir. Arap dilinde belli kaideler dâhilinde değişik anlamları ifade etmek için herhangi bir kelimeden farklı kelimelerin türetilmesine iştikāk adı verilmektedir. Yani farklı anlamları ifade etmek için bir kelimeden farklı kelimeler türetme ameliyesi bu isimle nitelendirilmektedir.

2.1. Arap Dilinde İştikāk

İştikāk, dilin gelişmesi ve tabir zenginliği için önemli unsurlardan birisidir. Zira insanoğlunun hayatında oluşan şartlara binaen gündelik yaşama dair zamanla ortaya çıkan yeni unsurlara ve nesnelere isim verilmesi ve oluşan yeni fikirler için bazı ifadelerin kullanılması önemli bir husustur. İnsanoğlunun bu husustaki ihtiyacını karşılaması, kelime türeterek uygun ifade ortaya koymakla, onu karşılayan bir tabir belirlemekle veya başka dilde kullanılan ifadeleri olduğu gibi aktarmakla mümkündür. Uygun kelime türetmek, her dilin özelliğine göre değişmekte ve dilin bu değişim haline farklı isimler verilmektedir. Örneğin Türkçe gibi eklemeli dillerde bu tür uygulamalar birden fazla kelime birleştirilerek veya bir köke farklı ekler getirilerek gerçekleşirken Arapça gibi bükümlü dillerde ise kelime şekli değişimlere uğrayarak gerçekleşmektedir. Kelimelerin bu değişimine iştikāk adı verilmektedir. Bu vesileyle iştikāk, Arapçanın gelişmesi ve gelişen şartlar doğrultusunda ortaya çıkan durumların dildeki karşılığının belirlenmesi için önemli bir husustur. İbn Cinnî, iştikākın önemini ortaya koyan Ebu Ali el-Fârisî'nin şu ifadelerini nakleder: “Şayet bir şair, “lamu’l fiil cinsinden bir harf ilave ederek bir isim, bir fiil veya bir sıfat oluşturmaya çalışırsa onun için caizdir ve oluşturduğu kelime de Arap kelimelerinden

³⁹³ Süphi Salih, *a.g.e.*, s. 45; Aksan, *a.g.e.*, s. 104; Kerimoğlu, *a.g.e.*, s. 260.

olur”.³⁹⁴ Ayrıca Tevfik Şahin Arap dilinde iştikākın önemini şöyle ifade etmektedir: “İştikāk, çeşitleriyle birlikte kelime türetmede ve yeni anlam kazandırmada önemli bir araçtır. Zira iştikāk devamlı bir türetme yöntemidir. Her ne kadar Arapçadaki kalıp olgusu kıyas (kurallı kelime türetme) tek düzelik ve donukluğu çağrışırsa da hem iştikāk hem de kalıp olgusu Arapçaya büyük fayda sağlamaktadır. Böylelikle bize, kelime kalıplarında harf eksiltip ilave etmek, donuğu canlı kılmak, öğrettiği şekilde kurallı kelime türetmek düşer”.³⁹⁵ İştikākın önemine yönelik bu kısa girizgâhtan sonra iştikākın kavramsal boyutunu, kısımlarını ve kök kelime meselesini ele almaya çalışacağız.

2.1.1. İştikākın Tanımı ve Kavramsal Çerçevesi

İştikāk kelimesi ش-ق-ق (ş- k-k) kökünden türetilen ve افتعال (ifti‘âl) babından mastar olup sözlükte; bir şeyin parçası veya yarısı, asıl amacın dışına çıkararak sözü sağa sola çekmek, bir tarafa meyil etmek anlamlarında kullanılmaktadır.³⁹⁶

Söz konusu kelimenin Terim anlamı ise farklı şekillerde tanımlanmıştır. Bu anlamda yapılmış belli başlı tanımları şöyle sıralamak mümkündür: “Çeşitli kalıplara girebilen bir kökten farklı kelimelerin türetilmesi”; “Anlam ilişkisi bulunmak şartıyla bir takım değişiklikler yaparak bir kelimedden farklı bir kelime oluşturmak”; “Hem lafız hem de anlam ilişkisi göz önünde bulundurularak bir kelimeyi farklı bir kelimeye dönüştürmek”; “Anlam ve terkip ilişkisi gözetilmesi koşuluyla bir kelimedden şekilsel olarak farklı bir kelime ortaya çıkartmak”; “Herhangi bir lafzi değişiklik olmakla birlikte iki kelime arasında anlam ve lafız açısından ortak noktayı

³⁹⁴ Bu görüşü aktarırken مَرْزُوقٌ بَرَجِلٌ صَرَبٌ وَكَرَمٌ gibi örnekler vermektedir. İbn Cinnî, *el-Ḥaṣâ’iṣ*, I, 357; Fuad Ḥannâ Terzi, *el-İştikāk*, Mektebetu Lübnan, Beyrut, 2005, s. 53.

³⁹⁵ Tevfik Muhammed Şahin, ‘*Avâmilü tenmiyeti’l-luğa*, Mektebetu Vehbe, Kahire, 1422, s. 104.

³⁹⁶ Ebu Nasr İsmail b. Hammad el-Cevherî, *Tâcu’l-luğa ve’s-Sihâhu’l-‘Arabiyye*, (thk. Muhammed Muhammed Samir-Enes Muhammed eş-Şâmî-Zekeriyya Cabir Ahmed), Dâru’l-hadis, Kahire, 2009, s. 608; Ebu’l-Hüseyn Ahmed b. Fâris b. Zekeriyya, *Mu‘cemu mekâyisi’l-luğa*, (thk. Abdusselam Muhammed Harun), Dâru’l-fikir, Beyrut, 1979, III, 171; Zemahşerî, Ebu’l-Kâsım Mahmud b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî, *Esâsu’l-belâğa*, (thk. Muhammed Bâsil), (I-II), Dâru’l-kutubi’l-ilmîyye, Beyrut, 1998, I, 515-516; İbn Manzûr, *a.g.e.*, X, 184; Fîrûzâbâdî, *a.g.e.*, s. 898; ez-Zebîdî, *a.g.e.*, XXV, 300.

tespit ederek birini diğetine asıl kılmaktır."³⁹⁷ Dikkat edildiğinde bu tanımların şeklen farklı fakat asıl itibariyle aynı sonuca varan tanımlar olduğu görülecektir.

Tanımlardan da anlaşılacağı üzere iki kelime arasında iştikâkın varlığından söz edilebilmesi için aralarında hem anlam hem de lafız ilişkisi bulunması gerekmektedir. Ayrıca bazıları iştikâkı faaliyet (amelî) olarak tanımlarken bazıları da iştikâkı bilgi (ilmî) olarak tanımlamaktadır. Tanımın her iki yönünü ele alan et-Tehâvenî (ö. 1158 h.) şöyle demektedir: “Arap dilcileri, iştikâkı bazen bilgi olarak tanımlamıştır. Örneğin, Meydânî’nin “iştikâk, iki kelime arasında, aslî mana ve terkip bakımından münasebet olduğunu bilmek ve birisini diğetine irca’ etmektir. Asıl kelimeye müştak minhu türetilen kelimeye müştak denir” şeklindeki tanımı bilgi temelli bir tanımdır. Bazen de amelî olarak tanımlanmıştır. Şöyle ki “İştikâk, bir lafızdan kendisine terkipte uygun olan başka bir lafız türeterek uygun bir anlamda kullanmaktır, türetilene müştak, asıl kelimeye müştak minhu denilir.”³⁹⁸ İştikâkın bazı temel unsurları vardır ki bunlar, Müştak (türetilen kelime), Müştak minhu (asıl kelime), iki kelime arasında mâna ve madde bakımından ortaklık ve lafzî değişim olmak üzere dört tanedir. Bunlar aynı zamanda iştikâkın şartlarını da oluşturmaktadır.³⁹⁹

Dilciler, iştikâk’ı konu edinen bilime ‘İlmü’l-İştikâk ismini vermişlerdir. İştikâk ilmî için yapılan tanımların özeti mahiyetinde Kâtib Çelebî (ö. 1067/1657) şöyle bir tanım yapmaktadır: *İki kelime arasında, cevher açısından var olan asıl-fer ilişkisi bakımından, türemenin nasıl olduğunu inceleyen bilim dalıdır.*⁴⁰⁰ Batı dilbiliminde iştikâk, derivation (türetim bilimi) olarak, iştikâk ilmi ise etymology (köken bilim) olarak ifade edilmekte ve her iki kavramda içiçe geçmiş olarak kullanılmaktadır. Osmanlı döneminde bu ilim, Araplardan alınan kavramlar olan İştikâk ve İlm-i İştikâk isimleriyle ifade edilmiştir. Günümüzde ise modern Arap

³⁹⁷ Seyyid Şerif, Cürcanî, *a.g.e.*, s. 26; Ebü’l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr, es-Suyûtî, *el-Eşbâh ve’n-nezâ’ir fi’n-naḥv*, (thk. Muhammed Abdulkadir el-Fâdilî), el-Mektebetü’l-‘asriyye, Beyrut, 2009, I, 68; Hannâ Terzi, *a.g.e.*, s. 23-24; Emîl Bedî’, Yakûb, *Fıkhu’l-luğati’l-‘Arabiyye ve ḥaṣâişuḥa*; Dâru’l-‘ilmi li’l-melâyîn, Beyrut, 1982, s. 186-187; Soner Gündüzöz, *Arapçanın Söz Varlığı*, Ankara, 2015, s. 15.

³⁹⁸ Tehânevî, *a.g.e.*, II, 510.

³⁹⁹ Ebu’l-Bekâ’ Eyüp b. Musa el-Hüseynî el-Kefevî, *el-Kulliyât*, (thk. Adnan Derviş-Muhammed el-Mısırî), Muessesetu’r-risâle, Beyrut, 1998, s. 118.

⁴⁰⁰ Kâtib Çelebî, Hâci Halîfe, *Keşfu’z-zunûn ‘an esâmi’l-kutub ve’l-funûn*, İstanbul, 1941, I, 101.

dilbilim çalışmalarının da etkisiyle kelimelerin kökeniyle alakalı bu bilim الـاتيمولوجيا el-etimûlûciyâ, علم التأصيل الغوي ‘ilmu’t-ta’şîl, et-ta’şîlu’l-luğavî ve علم التأثيل ‘ilmu’t-ta’şîl (kökenbilim) isimleriyle anılmaktadır.⁴⁰¹ Modern dönemde bu ilmî disiplinin bu isimlerle ifade edilmesi tartışılabilir bir durumdur. Zira terminolojide meşhur terimlerin kullanılması esastır. İştikâk terimi de bu kavramların ifade ettiği anlamı karşıladığı için daha sonra aynı anlamda farklı terimlerin kullanılması renkli bir çeşitlendirme olsa da asıl terimin kullanılması daha uygun olduğunu düşünmekteyiz.

2.1.2. İştikâkın Kapsamı

Dilbilimcilerin büyük çoğunluğu iştikâk olgusundan dolayı Arap dilinin kıyâsî bir dil olduğunu kabul etmişlerdir. Dilin kıyâsî yapısının kapsamı ve iştikâkın Arap dilindeki etki alanı konusunda farklı görüşler ortaya koymuşlardır. İbn Fâris, “eş-Şâhibî fî fîkhi’l-luğa” adlı eserinde “Arap dili kıyâsî midir, kelimeler birbirinden türetilir mi”? şeklindeki sorulardan müteşekkil bir konu başlığı oluşturarak şöyle bir saptamada bulunur: “İstisnalar hariç dilbilimciler, Arap dilinin kıyâsî oluşunda ve Arapların bazı kelimeleri bazılarından türettikleri hususunda icma etmişlerdir”⁴⁰² Bu durum Arap dilinde kelimelerin çoğunun müştak; az bir kısmının ise müştak olmadığı sonucu ortaya çıkmaktadır. Suyûtî bu konuda üç görüşün varlığından söz etmektedir: Birincisi, İbn Fâris’in de belirttiği gibi bazı kelimelerin müştak olduğu bazılarının ise müştak olmadığıdır. Suyûtî bu görüşü Halil b. Ahmed, Sibeveyhî, Ebu’l-Hattâb, İsa b. Ömer ve Asma’î gibi dilcilere nisbet etmektedir. İkincisi, Arap dilindeki bütün kelimelerin müştak olmasıdır. Bu görüşü de Sibeveyhî ve Zeccâc’a nispet etmiştir. Üçüncü görüş ise bütün kelimelerin asıl olmasıdır. Yani Arap kelimelerinde iştikâk olgusunun olmadığı görüşüdür.⁴⁰³ İbn Cinnî, Arap dilinde iştikâkın sarftan daha oturaklı olduğunu, sarfin ve iştikâkın harflerde bulunamayacağını

⁴⁰¹ Gündüzöz, *a.g.e.*, s. 16-17.

⁴⁰² Ebu’l-Hüseyn Ahmed b. Fâris b. Zekeriyâ, *eş-Şâhibî fî fîkhi’l-luğa*, (thk. Ahmed Hasan), Dâru’l-kutubi’l-‘ilmiyye, Beyrut, 1997, s. 35.

⁴⁰³ Ebu’l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr, es-Suyûtî, *el-Muzhir fî ‘ulûmi’l-luğa*, (thk. eş-Şirbînî Şerîde), Dâru’l-hadis, Kahire, 2009, I, 286.

söyler.⁴⁰⁴ İbn ‘Uşfûr ise Arap dilinde İsmail gibi Acem (sonradan Arapçaya geçmiş) isimler; Ğâk gibi sesler; harfler ve harflere benzer مَنْ ve مَا gibi mebnilikte karar kılmış isimler, طَوَّالَةٌ (kuzu) gibi nadir isimler, الْحَوْنُ (siyah veya beyaz) gibi mutedahile (iki anlam birden taşıyan) kelimeler ve beş harfli isimler gibi yedi şeyde iştikâkın bulunmadığını bildirir.⁴⁰⁵ Dolayısıyla yukarıda aktarılan bilgilerden de anlaşılmaktadır ki İbn Faris, İbn ‘Uşfûr ve İbn Cinnî gibi dilbilimcilerin bu konudaki ortak fikirleri bazı kelimelerin müştak olmadığı yönde olsa da iştikâkın hangi kelime türlerinde olamayacağı dair ortak bir noktada buluştukları net değildir.

Arap dilinde iştikâkın kapsamı hususundaki yaklaşımlar mukayese edildiğinde bazı kelimelerin müştak olduğu bazılarının ise müştak olmadığı görüşünün daha tercihli olduğu görülmektedir. Zira Arap dilindeki iştikâkın varlığı bedihi bir durum olduğu için Suyûtî’nin aktardığı görüşlerden üçüncüsünün yani “Arap dilinde iştikâk yoktur” görüşünün kabul edilmesi mümkün değildir. Ayrıca bir dilin bütün kelimelerinin müştak olduğunu söylemek o dilde asıl kelimenin varlığını ortadan kaldırmak anlamına gelir. Arap dilinde iştikâktan söz edilirken “kelimelerden birinin asıl diğeri ise fer‘ yani asıl kelimedenden türetilerek elde edilen kelime” şeklinde söz edilmektedir. Dolayısıyla asıl kelimedenden bahsedilebilmesi için bazı kelimelerin vazî tarafından öğretilmesi (vaz edilmesi) veya onun tarafından insanoğluna ilham edilmesi gerekir. Bu da bizi ilk kelimelerin müştak olmadığı sonucuna götürür. Bu hususu destekler mahiyette Mahmud el-Hasan “*el-İştikâk ‘inde İbn ‘Âdil*” adlı çalışmasında şunları nakleder; “Çağdaş araştırmacılardan birisi, bu (orta) görüşü, (yani bazı kelimelerin müştak olması bazılarının müştak olmaması görüşünü) “bu görüşlerin en tercihli ve dil gerçeğine en yakını son görüştür” sözleriyle teyit eder. Buna الطَّيْرُ (kuş), الْجَبَلُ (dağ), الْحَجَرُ (taş), gibi aslında cins isim olan kelimelerle delil getirir. Bu kelimeler asıl olup başka kelimelerden türememişlerdir”.⁴⁰⁶

⁴⁰⁴ Ebu’l-Feth Osman, b. Cinnî el-Mevsilî el-Bağdâdî, *el-Munşif*, (thk. İbrahim Mustafa-Abdullah Emin), y.y., 1954, I, 4.

⁴⁰⁵ İbn ‘Uşfûr, el-İşbilî, *el-Mumti‘ fi’t-taşrîf*, (thk. Fahrüddîn Kabâve), Dâru’l-ma‘rife, Beyrut, 1987, I, 35, 47.

⁴⁰⁶ Mahmûd el-Hasan, *el-İştikâk ‘inde İbn ‘Âdil ed-Dımaşkî fi tefsirihi el-Lübâb fi ‘ulûmi’l-Kitab, Ümmü’l-Ğurâ Üniversitesi, Usûlu’d-Dîn Fakültesi, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Mekke, 1433, s. 27.*

İbn ‘Âşûr ise bu konuda net bir görüş beyan etmese de Kıyâme sûresinin 37. âyetinin tefsirinde مِّنْى (Mina) kelimesinin iştikâkını yaparken bu kelimeyi مِّنْى kelimesiyle irtibatlandırır, bu isim hakkında yapılan iştikâkvâri bazı yaklaşımları eleştirir ve özel isimlerde iştikâk aramanın bir tekellûf olduğunu söyleyerek murtecel ‘alemin (herhangi bir geçmişî olmayan özel isim) müştak olamayacağına işaret eder.⁴⁰⁷ Böylelikle İbn ‘Âşûr’un Arap dilindeki bütün kelimelerin müştak olmadığı görüşüne sahip olduğu söylenebilir.

Bu konuda değinilmesi gereken bir husus da kendisinden başka bir kelime türetilenlerin yani müştak minhu’nun kapsamı ve iştikâkın zaman olarak belli bir dönem ile sınırlandırılmasıdır. Bu husustaki yaklaşımlar incelendiğinde kıyâsî olan yani sarf konusuna giren her kelimedenden başka kelimeler türetilbileceği yaygın olsa da camid kelimelerden, naht yoluyla harflerden, yabancı kelimelerden ve cümleden de iştikâk yoluyla kelimeler türetilbilmektedir. Filolojik kaynaklar incelendiğinde farklı özelliklere sahip lafızlardan kelime türetilbileceği açıkça görülmektedir. Mesela حَوْلَ kelimesinin لَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللّٰهِ cümlesinden türemesi,⁴⁰⁸ الذِّهْمُ kelimesinden ذَرِهْمَتْ الحَبَابِي (ebegümecei bitkisi dirhem gibi oldu) cümlesindeki ذَرِهْمَتْ fiilinin türetilmesi,⁴⁰⁹ سَوَّفْتُ الرَّجُلَ cümlesindeki سَوَّفْتُ fiilinin سَوَّفَ harfinden türemesi⁴¹⁰ bunlara örnek verilebilir. Ancak sarfi iştikâk dâhil, kelime türetiminin, kıyâsî olması ve bu kıyâsîliğin zaman sınırı konusunda farklı görüşler mevcuttur. İbn Faris başta olmak üzere birçok dilbilimci bu nevi iştikâkların geçerli olabilmesini sema‘a hasretmişler.⁴¹¹ Onlara göre ilk dönemden sonra semâ‘ dışında kelime türetimi olmamalıdır. Zira bu yöntem Arap dilinde önü alınmaz bozulmalara neden olmaktadır. Bunun içindir ki lahn konusunda eser veren birçok dilci Arap dilinin aslında olmadığı için toplumda kıyas yoluyla yaygın bir şekilde kelime türetimini kabul etmemişlerdir.⁴¹² Buna karşın bazı dilciler hem Arap kökenli kelimelerden hem de yabancı kelimelerden herhangi bir zaman kısıtlamasına gitmeden kıyas yoluyla

⁴⁰⁷ İbn ‘Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-tenvîr*, XXIX, 341.

⁴⁰⁸ Afğânî, *a.g.e.*, s. 134.

⁴⁰⁹ İbn Cinnî, *el-Hasâ’îs*, I, 357.

⁴¹⁰ Suyûtî, *el-Eşbâh ve’n-nezâ’ir fi’n-naḥv*, I, 73; Hannâ Terzi, *a.g.e.*, s.

⁴¹¹ İbn Fâris, *eş-Şâhibî fî fikhi’l-luğa*, s. 36.

⁴¹² Muhammed Kâdûr, *a.g.e.*, s. 236.

farklı kelimeler türetilbileceğini savunarak Arap dilinde iştikâkın kapsamını geniş tutmuşlardır. Bunların başında İbn Cinnî (ö. 392) ve Ebu Osman el-Mâzinî⁴¹³ (ö. 249/863) gelmektedir.⁴¹⁴ Çağdaş dilbilimciler de Arap dilindeki iştikâkın gerek kaynak gerek se zaman açısından geniş tutulması gerektiğini savunmuşlardır. Zira iştikâk, dilin gelişmesi için her zaman olması gereken bir olgudur. Dolayısıyla zamanın ilerlemesiyle gündelik hayatta ortaya çıkan yenilikleri karşılayacak yeni kelimelerin türetilmesi gerekmektedir.⁴¹⁵ Bu gibi durumların gündelik hayatta ifade edilmesi ve aktarılması için yeni kelimelerin oluşturulmasındaki ihtiyaç, iştikâk ameliyesinin zamanın herhangi bir dönemiyle sınırlandırılmaması gerektiğini ortaya koymaktadır.

2.1.3. İştikâkta Kök Kelime Meselesi ve Bu Konudaki Yaklaşımlar

Kelime iştikâkında asıl olan kök kelimenin hangisi olduğu konusu dilcilerin ihtilafa düştüğü hususlardan birisidir. Ancak şunu belirtmekte fayda vardır ki ilgili ihtilafın ana konusu, fiil ile mastar arasında cereyan eden ve sarfî iştikâk denilen iştikâk-ı sağır'dır. Zira gerek konuyla alakalı kaynaklardan gerekse iştikâkın kısımlarıyla ilgili bilgilerden anlaşılacağı üzere isimden isimin iştikâkı, iştikâkı kubbar sayılan kelimenin cümleden iştikâkı, hatta bazı kelimelerin harflerden iştikâkı, iştikâkta neyin asıl olduğu konusundaki tartışmaların kapsamına girmediği aşikârdır. Çünkü camid isimden, cümleden, harften ve bunlara benzer ifadelerden kelime türetme işleminde kökenin ne olduğuna dair bir tartışma sözkonusu değildir. Bundan dolayıdır ki kaynak eserlere bakıldığında bu tartışmanın fiil ile mastar ekseninde cereyan ettiği görülmektedir.

İştikâkta kök kelime meselesi, birçok dilsel yaklaşımda olduğu gibi başta Basra ve Kûfe dil ekolleri olmak üzere dilcilerin ihtilafa düştüğü başlıca konulardan birisidir. İlk dil mektebi olan Basra dil ekolüne göre, iştikâkta kök kelime mastardır. Yani fiiller de mastarlardan müştaktır. Kufeli dilciler ise mastarların fiillerden müştak olduğunu savunmaktadırlar. Her iki dil ekolü de kendi iddialarını savunmak

⁴¹³ Ebu Osman el-Mâzinî'nin *مَا قِيسَ عَلَى كَلَامِ الْعَرَبِ فَهُوَ مِنْ كَلَامِ الْعَرَبِ* "Arap diline kıyas edilen Arap dilindendir" sözü onun bu konudaki görüşünü ortaya koymaktadır. Bkz. İbn Cinnî, *el-Haşâ'îş*, I, 357.

⁴¹⁴ İbn Cinnî, *el-Haşâ'îş*, I, 356.

⁴¹⁵ Afğânî, *a.g.e.*, s. 157; Muhammed Kâdûr, *a.g.e.*, s. 237.

için birtakım deliller ileri sürmüşlerdir. Basralılara göre mastar, herhangi bir zaman dilimine has olmayıp mutlak bir zamana delalet eder. Fiil ise belli zamana delalet eder. Usul kaidesine binaen mutlak zamana delalet edenin asıl olması daha evladır.⁴¹⁶ Basralıların görüşlerini desteklemek için öne sürdükleri bir başka delil, mastarın “mastar” ismiyle anılmasıdır. Zira mastarın, kaynak anlamında olan bu isim ile isimlendirilmesi onun kaynak kelime olduğunu gösterir.⁴¹⁷ Basra dil ekolü, görüşlerinin doğruluğunu kabul ettirmek için kullandıkları başka bir delil ise şudur: “şayet mastarlar, fiillerden müştak olsalardı bütün mastarların fiiller ve ismi-i fâiller gibi belli kural üzere aynı şekilde gelmeleri gerekirdi”.⁴¹⁸

Basralıların öne sürdükleri diğer bir delil, “şayet mastarlar fiillerden türemiş olsaydı onların fiillerdeki eylem ve zamana ilave olarak bir anlam daha taşımaları gerekirdi. Çünkü yeni bir kelime türetmenin nedeni asıl kelimede olmayan ilave bir anlam ortaya koymaktır. Mesela ism-i fâil ve ism-i mef‘ûl, fiildeki eylem ve zamanı ifade etmelerine ek olarak işi yapanın veya işten etkilenenin zatını da ifade etmektedirler.”⁴¹⁹ Basralılar, ifade edilen gerekçelerin haricinde daha başka gerekçeleri de öne sürerek kendi görüşlerinin doğruluğunu ortaya koymaya çalışmışlar.⁴²⁰

Kûfeliler ise mastarın anlamının fiil olmadan bilinemeyeceğini söyleyerek fiilin, asıl olduğunu savunurlar. Onların öne sürdüğü diğer önemli bir delil, لَيْسَ، عَسَى، gibi bazı fiillerin mastarlarının olmamasıdır.⁴²¹ Dolayısıyla bu gibi fiillerde mastarın asıl olduğunu söylemek mümkün olmadığı için diğer fiillerde de böyle bir iddiayı savunmak sağlıklı değildir. Ayrıca Kûfeliler mastarların fiilleri tekit etmek için geldiklerini ve bu durumda te’kidin (pekiştirenin) müekkedîn (pekiştirilenin)

⁴¹⁶ Kemaluddîn Ebu’l-Berekât Abdurrahman b. Muhammede el-Enbârî, *el-İnşâf fî mesâ’ili’l-hilâf beyne’n-naḥviyyîne’l-Baṣriyyîn ve’l-Kûfiyyîn*, el-Mektebetu’l-‘aşriyye, Beyrut, 2007, I, 191.

⁴¹⁷ Ebu’l-Hasan Muhammed b. Abdillâh el-Varrâk, *‘İlelu’n-naḥvi*, (thk. Mahmut Casım Muhammed Derviş), Mektebetu’r-ruşt, Riyad, 1999, s. 305; Enbârî, *a.g.e.*, I, 192.

⁴¹⁸ Enbârî, *a.g.e.*, I, 192.

⁴¹⁹ Ebû Alî Hasen b. Ahmed b. Abdilgaffâr, el-Fârisî, *et-Tekmile*, (thk. Kâzım Baḥru’l-Mercân), Âlemu’l-kutub, Beyrut, 1999, s. 517; Enbârî, *a.g.e.*, I, 192; Ebu’l-Bekâ Ya‘îş b. Alî b. Ya‘îş, *Şerḥu’l-Mufaṣṣal*, (thk. Emîl Bedî’ Yakup), Dâru’l-kutubi’l-‘ilmiyye, Beyrut, 2001, I, 273.

⁴²⁰ Konu hakkında detaylı bilgi için bkz. Enbârî, *a.g.e.*, I, 190-196.

⁴²¹ Enbârî, *a.g.e.*, I, 191-192; Ebû Ḥayyân Muhammed b. Yûsuf el-Endelûsî, *et-Tezyîl ve’t-tekmîl fî şerhi’t-Teshîl*, (thk. Hasan Mahmut Hindâvî), Riyad, 1429, VII, 137.

rütbesinden daha düşük olduğunu söyleyerek fiillerin kaynak açısından esas olduğunu savunurlar.⁴²² Bu iki ekolün öne sürdükleri gerekçelere bakıldığında her iki grubun da kendilerine göre haklı gerekçeler öne sürdükleri görülmektedir.

Basra ve Kûfe dil ekollerinden farklı olarak asıl kelimenin kaynağı konusunda ilgili eserlerde üçüncü ve dördüncü görüşlerden de bahsedilmektedir.

Üçüncü görüş, mastarın sadece fiil için kök kelime olduğunu söyleyen ve İsm-i fâil, ism-i mef'ûl ve diğer müştak kelimelerin ise fiilden türetildiğini iddia eden görüştür. Dördüncüsü ise fiil ve mastarın her biri kendi başına müstakil olup birinin diğerinden müştak olması söz konusu olmadığını savunan görüştür. Bu iki görüş, her ne kadar bazı dilciler tarafından kabul edilse de buna yönelik ikna edici deliller ortaya konulmamıştır. Ancak dördüncü görüşün nispet edildiği Ebu Bekir b. Talha bu iddiayı şöyle gerekçelendirmektedir: Fiili olmayan bazı mastarların varlığı ve aynı şekilde mastarı olmayan bazı fiillerin varlığı her iki kelime türünün müstakil olmasını gerektirir. Zira herhangi birisinin asıl kılınması bazı kelimelerin asılsız olmasını gerektirir.⁴²³

Günümüz araştırmacılarından Kufelilerin görüşlerini makul görerek bunu tüm Sâmi dillere uyarlamaya çalışanlar olduğu gibi Basralıların görüşlerini benimseyenler de vardır.⁴²⁴ Ancak ister kök kelime fiil olsun ister mastar olsun bu konunun iştikâk alanında herhangi bir kısıtlamaya veya genişletmeye sebep olmadığı gibi ilk kaynağın ne olduğu meselesinin tartışılmasının ve bu konuya odaklanmanın da günümüzde herhangi bir faydası yoktur.

2.1.4.İştikâkın Türleri

İştikâk, üç farklı açıdan tasnife tabi tutulmaktadır. Birincisi kök ve türetilen kelime arasındaki iştikâk bağının delâletinin net olup olmaması bakımından yapılan tasniftir. İkincisi, kök ve türevi arasındaki iştikâk bağının kelimeler arasında kurulma sıklığına göre yapılan tasniftir. Üçüncüsü ise zorluk derecesine göre yapılan tasnif

⁴²² Enbârî, *a.g.e.*, I, 191-192.

⁴²³ Endulusî, *et-Tezyîl ve 't-tekmîl fî şerhi 't-Teshîl*, VII, 139.

⁴²⁴ Gündüzöz, *a.g.e.*, s. 29.

türüdür ki genel anlamda iştikākın kısımları denilince akla gelen ve çalışmamızın temelini oluşturan tasniftir.⁴²⁵

2.1.4.1. Delâleti Bakımından İştikākın Tasnifi

Delaleti bakımından iştikāk, muhakkak ve gayri muhakkak şeklinde ikiye ayrılır.⁴²⁶

1. İştikāk-ı Muhakkak: anlam açısından birbiriyle sıkı irtibat kurulabilen iştikāk türüdür. Mesela: **عالم** kelimesinin **علم** kelimesinden türediği açık bir şekilde bilinir.⁴²⁷ Bu iştikāk türü de iki kelime arasında kurulan iştikākın derecesine göre üçe ayrılır:

a. Müfred: Başka bir iştikāk ihtimali aramadan iki kelime arasında iştikāk ilişkisinin açık olduğu iştikāk türüdür. Örneğin **ضارب** kelimesinin **الضرب** kelimesinden müştak olduğu açıktır.⁴²⁸

b. Râcih: Bir kelimenin iştikākında iki farklı iştikāk ilişkisinin akla geldiği ancak birisinin olasılığının daha tercihli olduğu iştikāk şeklidir. Mesela, **موسى** kelimesindeki iştikāk, bu tür iştikāka örnek verilebilir. Zira bazılarına göre bu kelime “tıraş etti” anlamında **أوسى** kelimesinden türetilmiş olup **مُفَعَّل** kalıbında bir kelimedir. Bazılarına göre “böbürlendi” anlamında **ماس** fiilinden türetilmiş olup **فُعْلَى** kalıbındadır. Başka bir görüşe göre ise “düşüncesiz” anlamında **ماسي** kelimesiyle irtibatlandırmaktadır. Ancak bu **موسى** kelimesinin **أوسى** fiiliyle irtibatlandırılması gerek anlam bakımından gerek dil kuralları bakımından daha tercihlidir. Çünkü **مُفَعَّل** kalıbının **أَفْعَل** kalıbından türetilmesi genel geçer bir kural iken; aynı durum **فُعْلَى** kalıbı için bu söz konusu değildir. Ayrıca **مُفَعَّل** kalıbı munsarîf iken, **فُعْلَى** kalıbı gayri

⁴²⁵ Afġānî, *a.g.e.*, s. 130-152; Gündüzöz, *a.g.e.*, s. 25.

⁴²⁶ Afġānî, *a.g.e.*, s. 149.

⁴²⁷ Afġānî, *a.g.e.*, s. 149.

⁴²⁸ Afġānî, *a.g.e.*, s. 149.

munsarıftır.⁴²⁹ Dolayısıyla مُوسَى kelimesinin أَوْسَى kelimesiyle anlamın kökeni açısından irtibatlandırılması daha tercihlidir.

c. Vâdih: Bir kelimenin iki farklı kökle irtibatının eşit şekilde kurulduğu iştikāk türüdür. Örneğin deli anlamında الْأَوْثَقُ kelimesinin ya yağmursuz şimşek çaktı anlamında أَلَقَ kelimesinden türetilen فَوَعَلَ kalıbında bir isim olduğu ya da hızlı gitmek anlamında الْوَلَقَ kökünden türetilen ve أَفْعَلَ kalıbında bir kelime olduğu söylenebilir. Bu iki ihtimalden birisinin tercih edilmesi için herhangi bir gerekçe yoktur.⁴³⁰

2. İştikāk gayri muhakkak: İştikākında şüphe olduğu ifade edilen ve anlama delaleti kesin olmayan iştikāk türüdür. Bu iştikāk türüne هَجْرَج kelimesi örnek olarak verilebilir. “uzun boylu” anlamında kullanılan bu kelime, “uzun vadi” anlamında olan الْجَرْج kelimesiyle de anlamın kökeni açısından irtibatlandırılır. Ancak هَجْرَج kelimesinin الْجَرْج kelimesiyle irtibatlandırılması tahmini olup kesin değildir.⁴³¹

2.1.4.2. Bağının Sıklık Derecesine Göre İştikākın Tasnifi

İştikāk, kalıpların türetilmedeki işleklik derecesine göre “muttarid” ve “gayri muttarid” olarak iki farklı grupta değerlendirilir.

1.Muttarid iştikāk: Kelimeler arasında alışılmış şekilde ve genel geçer kurallar çerçevesinde kelimelerin türetildiği iştikāk şeklidir. Bu iştikāk türü, emsile-i muhtelif kapsamındaki kelimelerin türetildiği iştikāk türüdür, denilebilir. Bu tür, üçü fiil⁴³² yedisi isim kalıbı⁴³³ olmak üzere toplamda on kalıp ile elde edilir.⁴³⁴ Arap dilcileri bu kalıplara nehiy, taaccub fiili, mimsiz mastar, mimli mastar, binâ-i merre,

⁴²⁹ Afğânî, *a.g.e.*, s. 149.

⁴³⁰ Afğânî, *a.g.e.*, s. a. yer.

⁴³¹ Afğânî, *a.g.e.*, s. a. yer.

⁴³² Bunlar mâzi, muzâri ve emir fiilleridir.

⁴³³ Bu kalıplar, ism-i fail, ism-i mef'ûl, sufat-ı müşebbehe, ism-i zaman, ism-i mekân, ism-i tafdil ve ism-i âlet kalıplarındır.

⁴³⁴ Afğânî, *a.g.e.*, s. 150.

binâ-i nev‘, mübâlağalı ism-i fâil gibi kalıpları da ekleyerek emsile-i muhtelif kapsamındaki sayıyı çoğaltmışlardır.⁴³⁵

2. Gayri muttarid iştikak: Muttarid iştikākın aksine kelimeler arasında sıklıkla görülmeyen iştikāk türüdür. Yani muttarid iştikāk haricinde gerçekleşen iştikāk şeklidir. Mesela, içinde suyun durmasına bakılarak الفرار kelimesinden القارورة isminin türetilmesi bu iştikāk türündendir. Zira muttarid iştikākta verilen kelime türlerini her fiilde aramak mümkündür. Ancak her fiilin anlamını göz önünde bulundurarak القارورة kelimesi gibi kelimeler türetmek mümkün değildir.⁴³⁶

2.1.4.3. Zorluk Derecesine Göre İştikāk Tasnifi

Bu tasnifte kelimelerin türetme esnasında uğradıkları değişiklikler, farklı şekle bürünürken uğradığı değişimin miktarı ve bu değişiklikler neticesinde aldıkları şekil ve duruma göre farklı kısımlara ayrılmaktadır. Zorluk derecesi esas alınarak yapılan taksimata geçmeden önce, iştikākın bu anlamda dilciler tarafından ne zaman ve hangi çerçevede kısımlara ayrıldığına ve bu konudaki yaklaşımların neler olduğuna kısaca değinmekte fayda vardır. İlk dönemden itibaren hicri dördüncü asrın ortalarına kadar dil alanında ortaya konmuş bütün eserlerde iştikākın varlık gösterdiği bir gerçektir. Ancak bu zamana kadarki eserlerde iştikāk, kısımlara ayrılmadan hem teorik olarak ele alınmaktaydı hem de bir kelimenin veya ifadenin başka bir kelimedenden türetilmesi uygulamalı bir şekilde işlenmekteydi. Başka bir ifadeyle bir kelimedenden farklı kelimelerin türetilmesi ve bu iki kelime arasındaki lafız ve anlam ilişkisi üzerinde durularak ele alınmaktaydı. Örneğin ilk dönemde yazılan İbn Düreyd’in “*el-İştikāk*” adlı eserinde kelimelerin iştikākı pratik olarak yapılmış ve İbn Fâris’in “*eş-Şâhibî fi fikhî’l-luğa*” adlı eseri gibi eserlerde de iştikāk hakkında teorik bilgiler verilmiştir. Fakat iştikākın kısımları hakkında bilgiye yer verilmemiştir. Zaman içinde yapılan çalışmalarla iştikākın farklı özellikleri üzerinde durulmuş ve iştikāk, kelime türetmede yapılan değişikliklerdeki ameliyeye göre farklı kısımlara ayrılmıştır. İştikākı ilk olarak kısımlara ayıran kişi İbn Cinnî (ö. 1002/392)’dir. İbn Cinnî Nahiv ilminde, Arap dilinin genel yapısını ele aldığı ve özelliklerini belirttiği “*el-Hasâis*” isimli eserinde iştikākı sağır ve kebîr olarak ikiye ayırmakta ve bu taksimatı da ilk

⁴³⁵ Gündüzöz, a.g.e., s. 27.

⁴³⁶ Afğânî, a.g.e., s. 150; Gündüzöz, a.g.e., s. 27.

olarak kendisinin ortaya koyduğunu söylemektedir.⁴³⁷ Daha sonraki dönemlerde kelimelerin iştikâkındaki farklı uygulamalar ve özellikler dikkate alınarak zorluğuna göre iştikâkın - İbn Cinnî'nin ortaya koyduğu taksimatın etkisi olsa gerek - başka kısımları da ortaya konmuştur. Sekkâkî "*Miftâhu'l-'ulûm*" adlı eserinde hocası el-Hâtimî'den naklederek İbn Cinnî'nin taksimatına ilave olarak, iştikâku'l-ekber adında yeni bir türü ilave ettiğini ve iştikâk olgusunu sağîr, kebîr ve ekber şeklinde üçe ayırdığını ifade eder.⁴³⁸ Daha sonraki zamanlarda Cürcânî,⁴³⁹ Şevkânî,⁴⁴⁰ Suyûtî⁴⁴¹ gibi dilciler, bu taksimat doğrultusunda iştikâkı ele almışlardır.

Modern dönemde iştikâk alanında yapılan bazı çalışmalarda yeni bir tasnif modeli geliştirilmiş ve bu doğrultuda iştikâk farklı kısımlara ayrılmıştır. Bu dönemde iştikâkla ilgili çalışmalar yapan Abdullah Emin "*el-İştikâk*" adlı eserinde yeni bir tasnifte bulunur ve iştikâk-ı kubbâr⁴⁴² adında yeni bir iştikâk türünden söz eder. Modern dönem dilbilimcilerden Hâmid Abdulkadir ise başka bir açıdan yaklaşarak iştikâkı, sağîr, asğar, kebîr ve ekber şeklinde dört gruba ayırmaktadır.⁴⁴³ Yapılan bu tasniflerin tümü bir araya getirildiğinde ortaya beş iştikâk türünün ortaya çıktığı görülmektedir. Ancak genel olarak yapılan iştikâk taksimatlarına bakıldığında Hamîd Abdulkadir'in taksimatındaki asğar, sağîrin kapsamına girdiği için iştikâk-ı dört kısma ayırmak yerinde olacaktır. Dolayısıyla zorluk derecesine göre yapılan tasnifte iştikâk, sağîr, kebir, ekber ve kubbâr olmak üzere dört kısma ayrılmaktadır.

2.1.4.3.1. İştikâk-ı sağîr

İştikâk'ı sağîr, iştikâk esnasında müştak minhu'nun (asıl kelime) harfleri ve harflerin sırası korunarak başka bir kalıba aktarılmasıyla yapılan iştikâk türüdür. Arapçada kelimelerin türetilmesi, daha çok bu yolla meydana gelmektedir. Luğavî iştikâkta kelimenin harfleri ve sıraları değiştirilmeden yapılan iştikâk ile Basralı

⁴³⁷ İbn Cinnî, *el-Hasâ'îs*, I, 490.

⁴³⁸ Ebû Ya'kûb Sirâcüddîn Yûsuf b. Ebî Bekr b. Muhammed b. Alî el-Hârizmî es-Sekkâkî, *Miftâhu'l-'ulûm*, (thk. Abdulhamid Hindâvî), Dâru'l-kutubî'l-'ilmiyye, Beyrut, 2014, s. 47-48.

⁴³⁹ Seyyid Şerif Cürcânî, *a.g.e.*, s. 26.

⁴⁴⁰ Şevkânî, iştikâk kısımlarıyla alakalı asğar, sağîr, ekber kavramlarını kullanmaktadır. Fakat Şevkânî'nin bu kısımları için yaptığı tanımlar klasik dilcilerin sağîr, kebîr ve ekber için yaptıkları tanımlarla örtüşmektedir. Bkz. Muhammed b. Ali eş-Şevkânî, *Nuzhetu'l-aḥdâk fi 'ilmi'l-ıştikâk*, (thk. Şerif Abdulkarim Neccâr), Dâru 'imâr, 'Ummân, 2003, s. 28.

⁴⁴¹ Suyûtî, *el-Muzhir fi 'ulûmi'l-luğâ*, I, 284-286.

⁴⁴² İştikâk-ı kubâr ibdâla, iştikâk-ı kubbâr ise nahta denk gelir.

⁴⁴³ Hâmid Abdulkadir, "Sunâiyetu'l-usûli'l-luğaviyye", *Mecelletu mecma'i'l-luğati'l-'Arabiyye*, Sayı: 11, Kahire, 1959, s. 114-116.

dilcilere göre mastar olan kelimeyi, mâzî, müzâri, ismi fâil ve ismi mef'ûl gibi kalıplara dönüştürerek yapılan iştikâk buna örnektir. Bu durumda türetilen kelime, asıl kelimeyle temel anlam ortak paydasında birleşir. Ancak iştikâk ile oluşturulan kalıp, kelimeye genel itibariyle ortak anlama ilave olarak birtakım vasfî anlamlar yükler. Sarf ilmindeki mastardan mâzî fiil, ismi fâil, ismi mef'ûl vd. türetilerek ortaya çıkan emsile-i muhtelif, iştikâk'ı sağır yoluyla ortaya çıkmaktadır. Mastardan türetilen fiillere birtakım ilaveler yapılarak mezid kalıpları elde etmek de bu tür iştikâkla gerçekleşir. Dolayısıyla ism-i fâildeki failiyet vasfı, ismi mef'ûldeki etkilenme vasfı, fiillerdeki eyleme ilave zaman mefhumu veya kelimenin aktarıldığı kalıpların kelimeye kattığı talep, tekellüf, mutâva'a, mübâlağa gibi kök anlama ilave edilen anlamlar iştikâk-ı sağır vasıtasıyla gerçekleşen anlamlardır. Arapçada kelime kalıplarının sayısı ve bu kalıpların ilave olarak kelimelere kattığı anlamlar, iştikâk-ı sağırın kelime türetimi disiplinindeki değerinin ve gücünün temel göstergesidir.⁴⁴⁴

Bu tür iştikâkın oluşumu on beş yolla gerçekleşir:

1. Hareke eklenmesi: عَلِمَ 'bildi' > عِلْمٌ 'bilgi'.
2. Harf eklenmesi: طَلَبٌ "istemek" > طَالِبٌ "isteyen".
3. Hem hareke hem de harf eklenmesi: ضَرَبْتُ "dövmek" > ضَارِبٌ "döven".
4. Hareke eksiltmek: الْفَرَسُ "at" > الْفَرَسُ "binici olmak".
5. Harf eksiltmek: ثَبَاتٌ "kalıcılık" > ثَبَتَ "sebat göstermek".
6. Hem hareke hem de harf eksiltmek: نَزَّاهُ "sıçramak" > نَزَّ "sıçradı".
7. Hareke eklemek ve harf eksiltmek: غَضِبْتُ "öfkelenmek" > غَضَبِي "öfkeli".
8. Harf eksiltmek ve hareke eklemek: حُرْمَانٌ "mahrumiyet" > حَرَّمَ "yasak".

⁴⁴⁴ Ayrıca Arapçanın kelimelerine hayat veren ekler ve zâid harflerin daha işlek aynı zamanda elverişli olduğu ve bu konudaki dilbilimcilerin görüşleri hakkında ve bu iştikâk türünün Arapçaya verdiği güç konusunda geniş bilgi için bkz. Gündüzöz, *a.g.e.*, s. 35-52.

9. Harf ve hareke eksiltirken aynı zamanda başka harf ve hareke eklemek: النَّاقَةُ
“dişi deve” > اسْتَنَوَى “dişi deve gibi oldu”.
10. Hareke değiştirmek: بَطَرَ “şımarıklık” > بَطَر “şımarık”.
11. Bir hareke eksiltmek buna mukabil bir hareke ve bir harf eklemek: الضَّرْبُ
“dövmek” > اِضْرَبْ “döv”.
12. Bir harf eksiltirken başka bir harf eklemek: الرِّضَاعَةُ “emzirmek” > رَاضِعٌ
“emziren”.
13. Bir harf eksiltirken yerine bir harf ve bir hareke eklemek: الْخَوْفُ “korku” >
خَافَ “korktu”.
14. Bir harf ve bir hareke eksiltirken yerine sadece bir hareke eklemek: الْوَعْدُ
“söz vermek” > عَدَ “söz ver”.
15. Bir hareke ve bir harf eksiltirken yerine bir harf eklemek: الْفَخَّارُ “övünmek”
> اِفْتَخَرَ “öviydi”.⁴⁴⁵

2.1.4.3.2. İştikāk-ı kebîr

Bir kelimenin harflerinde takdim tehir yapılarak ortak bir anlam çerçevesinde yeni kelimelerin elde edilmesidir. Bu iştikāk türüne kalb-i luğavî de denilmektedir.⁴⁴⁶ Bu iştikāk türünün ilk örneklerini Halil b. Ahmed’e nispet edilmektedir. Zira o, “*Kitâbu’l-‘ayn*” ismindeki mu‘ceminde dilde kullanılan kelimelerin kalb yöntemiyle dönüştürülebilecek muhtemel kelimeleri saymaktadır. İbn Düreyd, Ezherî, İbn Sîde

⁴⁴⁵ Afğânî, *a.g.e.*, s. 142-143.

⁴⁴⁶ Muhammed el-Antâkî, *Dirasât fî fıkhi’l-luğa*, Dâru’ş-şarķi’l-Arabî, Beyrut, t.y. s. 332; Afğânî, *a.g.e.*, s. 131; Muhammed Abdulmaķşûd, *el-Esmâu’l-‘Arabîyye fî’t-taşrîf*, Matbaatu’l-emâne, Kahire, 1989, I, 147; Hulusi Kılıç, “İştikāk” *DİA*, İstanbul, 2001, XXII, 440; Abdullah Ahmed Emin ise kendisinin yaptığı taksimatta iştikāk-ı kebîri ibdâl-ı luğaviyle yapılan iştikāk türü olarak nitelendirmektedir. Kalb-i luğaviyi ise iştikāk-u’l-ekber olarak isimlendirmektedir. Bkz. Abdullah Ahmed Emin, *a.g.e.*, s. 333, 373.

ve Ebu Bekir ez-Zebîdî gibi dilciler de Halil b. Ahmed'in bu yöntemini uygulamaktadırlar. Ancak sö konusu dil âlimleri bu kelimeler arasındaki anlam ilişkisine değinmemişler ve bu tarz bir araştırma yöntemini de bir iştikâk türü olarak telakki etmemişlerdir. Mesala, جَبَّ ile جَبَّ kelimelerini bu alimler birisin asıl diğerinin fer olacağına işaret etmektedirler. Ancak Sibeveyhî söz konusu kelimelerin ortak bir kökten türeme ihtimali olmadığı gibi bunlardan birinin asıl diğerinin ise fer' olarak da kabul edilemeyeceğini söylemektedir.⁴⁴⁷ Dolayısıyla ona göre bu yöntemle yapılan değişikliklerin tümü iştikâk kapsamına girmemektedir. Ebu Ali el-Fârisî de bu yöntemi kullanmakla beraber kelimeler arasındaki anlam ilişkisine değinmemiştir. Daha önce de ifade edildiği gibi bu yöntem, ilk olarak İbn Cinnî ile iştikâk literatürüne girmiştir. Zira İbn Cinnî, bir kelimedede bulunan harflerin sırasının değiştirilmesi ile yeni kelimelerin türetilmesini iştikâk saymış ve böylelikle iştikâkın kısımlara ayrılmasının temelini atmıştır.⁴⁴⁸ İbn Cinnî'nin "iştikâk-ı ekber" diye tanımladığı iştikâk türü daha sonraki dilciler tarafından iki kısma ayrılarak iştikâk-ı kebir ve iştikâk-ı ekber şeklinde isimlendirilmiştir.⁴⁴⁹ Bu iştikâk türünde kelimeler ortak bir anlama sahiptir. Mesela "çekti" anlamına gelen جَبَّ جَدَّب kelimeleri ile "kırdı" anlamına gelen شَجَّ ile جَشَّ kelimeleri bu duruma örneklik oluşturur. Fakat bu iştikâk türünde kelimelerin tamamen aynı anlamda olmaları şart değildir. Çünkü kelimelerin yakın anlamlarından hareketle ortak anlamın anlaşılması da yeterlidir. Mesela ج ر ب harflerinin, farklı şekilleriyle kuvvet ve şiddet anlamlarını içermesi bu duruma örneklik teşkil eder.

Bazı dilciler bu iştikâk türünde aşırıya giderek Arap dilinde, harflerin çoğunda müşterek olan bütün kelimeler arasında iştikâk bağı kurmaya çalışmışlardır. Bu görüşü savunanlardan birisi de Zeccâc'dır. Ona göre, harf sayıları farklı olsa bile, iki kelimenin bazı harfleri aynı ise biri diğerinden türemiş, demektir. Örneğin الرحل (eğer, semer) kelimesi, الرحيل (göç, yolculuk)'tan türemiştir. Yine الثور (öküz) kelimesi,

⁴⁴⁷ Sibeveyhi, *a.g.e.*, IV, 381.

⁴⁴⁸ İbn Cinnî, *el-Haşâ'îs*, I, 490.

⁴⁴⁹ Gündüzöz, *a.g.e.*, s. 53.

toprağı sürerken hareket ettirdiğinden dolayı اثار den türemiştir. Aynı şekilde الثوب (elbise) kelimesi, eğrilmiş iplik iken elbiseye dönüşmesinden dolayı تاب (geri döndü) fiilinden türemiştir.⁴⁵⁰ Buna binâen Zeccâc, bu iştikâk türünün kapsamını geniş tutmuş ve bu şekilde birbiri ile irtibatı olan bütün kelimelerin birbirinden türediğini iddia etmiştir.

Suyûtî gibi bazı dilciler ise bu tür iştikâka sıcak bakmamışlardır. Onlara göre bu iştikâk türü, Arap dilinde itimat edilmeyen bir türdür ve Arap dilinde böyle bir iştikâkın olması doğru değildir. Onlar bu konudaki görüşlerini şöyle gerekçelendirmektedirler. Arap dilinde harfler az olup mânalar ise sonsuzdur. Her terkibi bir kelime türüne has kılmışlardır ki şekiller ve terkipler birçok çeşidi ifade edebilsin. Şayet anlamları kuralsız bir şekilde kelimelerin değişimine hasretselerdi bu durum bazı sıkıntılara sebep olurdu. Zira bu yaklaşıma göre harflerin anlamlar ile bir nevi münâsebeti olur, dolayısıyla ikram ve ta'zim gibi anlamları ifade etmek için şiddet barındıran harflerin bulunmaması veya şiddeti ifade etmek için tazim ve ikram ifade eden harflerden uzak durmak gerekir. Bu ise bazı durumlarda içinden çıkılmaz bir hale dönüşür. Dolayısıyla Suyûtî bu tür iştikâkın yaygınlaşması yani genel bir kural çerçevesinde değil de kelimenin harflerinin yerleri değiştirilerek manaların ifade edilmesinin Arap dilinde önüne geçilemeyecek bozulmalara neden olabileceğini savunur. Bununla birlikte Suyûtî, bu iştikâk türünü tümüyle yok saymamakta, aksine iki kelimenin harflerinin aynı olmasının anlamca ortak bir paydaya sahip olduklarını/olabileceklerini kabul etmektedir.⁴⁵¹ Ancak o, bu tür iştikâkı bütün kelimelerde uygulamaya çalışmanın sıkıntı yaratacağını söylemektedir. Muassır âlimlerden Süphi Salih'de bu iştikâk türünün genel olamayacağına işaret ederek başta İbn Cinnî olmak üzere bu konuda çerçeveyi geniş tutan dilbilimcileri tenkit etmiştir.⁴⁵²

Modern Arap filolojisinde bu konu bir iştikâk olmaktan ziyade bir ses olayı olarak değerlendirilmektedir. Yani bir kelimedeki seslerin yer değişikliğinden ibaret bir olgu olarak kabul edilmektedir. Ancak bu görüşün kabul edilebilmesi için kalb-ı

⁴⁵⁰ Suyûtî, *el-Muzhir fî 'ulûmi'l-luğa*, I, 291; Emîl Bedî', *Fıkhu'l-luğa*, s. 202.

⁴⁵¹ Suyûtî, *el-Muzhir fî 'ulûmi'l-luğa*, I, 285.

⁴⁵² Süphi Salih *a.g.e.*, s., 198.

mekânînin bulunduğu kelimelerin bütün versiyonlarının aynı anlamda olmaları gerekir. Çünkü kelimenin sadece ses değişimi, farklı anlamlara gelmesini gerektirmez. Dolayısıyla bu olguyu sadece ses değişimi olarak kabul etmek suretiyle harflerin yerinin değişmesiyle farklı anlam kazanan kelimelerin izahatı mümkün olmadığından⁴⁵³ bu olgunun isticâk kapsamında değerlendirilmesi daha uygun görünmektedir. Türkiye’de de bu olgu için “anamlı bir birimdeki ardışık seslerin yer değiştirmesi”⁴⁵⁴ ve “kelime içindeki komşu veya uzak seslerin yer değiştirmesi”⁴⁵⁵ şeklinde tanımlar yapılmaktadır.⁴⁵⁶ Yani bir kelimenin taleffuzuna yönelik yapılan bir değişimden ibarettir. Böylelikle bu yaklaşımlara göre Kelime içindeki, harflerin değişiminden ibaret olan bu olay, isticâktan ziyade çoğu zaman kelime talaffuzunun kolaylığı için yapılan bir işlemdir. Corcî Zeydân, bu konuda Arap dilinde kalb-ı mekânî olgusunun nedenleri arasında telaffuz kolaylığı sağlamak ve sanat yapmak gibi nedenler olduğu gibi çoğu zaman da rastgele olduğunu ifade eder.⁴⁵⁷ Netice olarak ilk dönemden itibaren var olan bu isticâk türünün Suyutî gibi dilcilerin temkinli yaklaşımları doğrultusunda kabul edilmesi daha uygundur.

2.1.4.3.3. İstikâk-ı ekber

Bir kelimenin bazı harfleri değiştirilerek yeni bir kelimenin türetilmesidir. Yani bir kelimenin bazı harflerini, aralarında sıfat veya mahreç benzerliği veya yakınlığı bulunan bazı harflerle değiştirilerek yapılan isticâk türüdür. Örneğin الرَّجْرُ (pislik) ile الرَّجْسُ (pislik, kir) ve نَعَقَ (karga sesi veya bağırdı) ile نَهَقَ (anırdı)⁴⁵⁸ kelimeleri arasındaki isticâk, bu tür bir isticâktır.⁴⁵⁹ İbn Cinnî’nin “tesâkub” (iki kelime arasında lafız ve anlam ilişkisi) kavramıyla ele aldığı bu isticâk türünü birçok

⁴⁵³ Örneğin bu kapsamda جَدَّبَ kelimesi ile جَبَدَ kelimeleri aynı anlama geldikleri için ses değişimim olarak kabul etmenin izahı mümkündür. Ancak bunu طَافَ (tavaf etti/dolaştı) kelimesi ile طَفَى (su yüzeyine çıktı) kelimesi arasındaki münasebette ses değişimi olduğunun izahatı mümkün olmaz. Çünkü ilk iki kelime aynı anlamdadır. Fakat son iki kelime asıl anlamda aynı olsa da ifade ettikleri anlamlar farklıdır. Antâkî, *a.g.e.*, s. 333.

⁴⁵⁴ Berke Vardar, *Dilbilimin Temel Kavram ve İlkeleri*, İstanbul, 1998, s. 175.

⁴⁵⁵ Zeynep Korkmaz, *Gramer Terimleri Sözlüğü*, TDK Yay., Ankara, 2010, s. 153.

⁴⁵⁶ Gündüzöz, *a.g.e.*, s. 53.

⁴⁵⁷ Corcî Zeydân, *el-Felsefetü'l-luğaviyye ve'l-elfâzü'l-'Arabiyye*, Matbaatu'l- kıldîs Georgios, Beyrut, 1886, s. 12.

⁴⁵⁸ Bu iki kelimenin ortak anlamı rahatsız edici sesleri ifade etmeleridir.

⁴⁵⁹ Antâkî, *a.g.e.*, 336; Afğânî, *a.g.e.*, s. 131; Hannâ Terzi, *a.g.e.*, s. 27; Kılıç, *İstikâk*, s. 440.

örnekle izah etmiştir. Bu konuyla alakalı bir örneği açıklarken şöyle demektedir: Arap dilinde geniş bir yere sahip olan bu konunun örneklerinden birisi şu âyeti kerimedir; *أَلَمْ تَرَ أَنَّا أَرْسَلْنَا الشَّيَاطِينَ عَلَى الْكَافِرِينَ تَكُونُ لَهُمْ آزًا* (*Kâfirlerin başına, onları durmadan (günaha ve azgınlığa) tahrik eden şeytanları gönderdiğimizi görmedin mi?*) âyette geçen *تَكُونُ لَهُمْ* ifadesi “(şeytan) onları rahatsız ediyor” demektir. Dolayısıyla bu kelime (*تَهْزُهُمْ*) onları iyice sarsıyor/silkeliyor anlamındadır. “Hemze” “ha”nın benzeridir. Bu iki kelimenin taleffuz yakınlığı onların anlam yakınlığının neticesidir. “Hemze” “ha”dan daha güçlü olduğu için bu anlamı ona has kılmışlar. Yani rahatsız etti anlamı, sarsmak anlamından daha etkilidir. Zira bazen kütük ve ağacın gövdesi gibi etkilenmeyen bazı şeyleri sarsabilirsin”.⁴⁶⁰ İbni Cinnî’nin “tesâkub” olarak isimlendirdiği bu olgu, daha sonraları Sekkâkî ve hocası Hâtimî tarafından “iştikâk-ı ekber” olarak literatüre girmiştir. Daha sonraki dönemlerde Seyyid Şerif Cürcânî,⁴⁶¹ *Merâhu’l-ervâh*’ın yazarı Ahmed b. Ali b. Mes’ûd,⁴⁶² *el-‘Alemu’l-ḥaffâk min ‘ilmi’l-iştikâk*’ın yazarı Muhammed Sıddık Hasan Han,⁴⁶³ ve *Sirru’l-leyâl’in* müellifi Ahmed Fâris eş-Şidyâk (ö.1305/1887) gibi dilbilimciler de bu olguyu “iştikâk-ı ekber” olarak isimlendirmişlerdir.⁴⁶⁴ Modern dönemde Abdullah Emin ise bu olguyu iştikâk-ı kebîr olarak adlandırmaktadır.⁴⁶⁵

İlk dönemden itibaren ilgili kaynaklarda iştikâk-ı ekber olgusu bir iştikâk türü olarak ele alınmasa da ibdâl adıyla işlenmekteydi. Bu konuya ilk temas eden kişinin Abdülmelik b. Kureyb el-Asma’î (ö. 216/831) olduğu söylenir.⁴⁶⁶ İbn Sikkât (ö. 244/858), Abdurrahman ez-Zecâcî (ö. 340/951) ve Ebu Tayyib el-Luğavî (ö. 351/962) gibi dilciler “İbdâl” ismiyle eserler kaleme almışlar ve konuyla ilgili ayrıntılı bilgiler vermişlerdir. Bu olgunun ibdâl olup olmama hususunda aynı şekilde aralarında ibdâlin gerçekleşebileceği harfler konusunda farklı görüşler de vardır.

⁴⁶⁰ İbn Cinnî, *el-Ḥaşâ’iş*, I, 499.

⁴⁶¹ Seyyid Şerif Cürcânî, *a.g.e.*, s. 26.

⁴⁶² Ebu’l-Feḏâil Ahmed b. Ali b. Mes’ûd Husamuddîn, *Merâhu’l-ervâh ma’a ḥâşiyeti Muhammed ‘Ubeydullah el-Eyyûbî*, Dâru’l-ihyâi’t-turâşî’l-‘arabî, Beyrut, 2009, s. 32.

⁴⁶³ Muhammed Sıddık Hasan Han, *el-‘Alemu’l-ḥaffâk min ‘ilmi’l-iştikâk*, Matba’atu’l-cevâib, Kostantiniyye, h.1296, s. 9.

⁴⁶⁴ Ebu Tayyib Abdulvahid b. Ali el-Luğavî, *Kitâbu’l-ibdâl*, (nşr. ‘İzzuddîn et-Tenûhi), Dimaşk, 1960, I, 7 (Naşirin mukaddimesi).

⁴⁶⁵ Ahmed Emin, *a.g.e.*, 33.

⁴⁶⁶ Gündüzöz, *a.g.e.*, s. 56.

Bazı âlimler, ibdâl olarak telakki edilen kelimeleri farklı lugat olarak da saymışlardır. Onlar, söz konusu kelimeleri, aralarında ses ve anlam yakınlığı olsa dahi iki farklı kelime olarak kabul etmişler. Dolayısıyla kelimeler arasındaki benzerliği ibdâl değil iki farklı lugat yani iki farklı kabilenin kullandığı kelimeler olarak değerlendirirler. Buna göre bahsedilen özelliğe sahip iki kelime arasında iştikāk söz konusu değildir.

İbnu's-Sikkât, ve ez-Zeccâcî gibi bazı âlimler, ibdâl alanını geniş tutarak iki kelime arasında ibdâlin meydana gelmesi için mahreç yakınlığının bulunmasının gerekli, olmadığı görüşündedirler. Bu nedenle mahreç bakımından uygunluk olsun veya olmasın bütün harfler arasında ibdâl olabilmektedir. Ayrıca onlar, iki kelime arasındaki ortak anlamın bu tür bir iştikāk için yeterli olduğunu söylenmektedir.⁴⁶⁷ Ancak dilbilimcilerin çoğu ise ibdâlin her harfle yapılamayacağını söylemektedir. Bunun yanısıra hangi harfler arasında ibdâlin olabileceği konusunda da fikir ayrılıkları vardır. İbn Cinnî'ye göre aralarında ibdâlin olabileceği harflerin sayısı on tanedir. Mekkî b. Ebi Talip ve onun görüşünde olan bazı dilcilerin bu harflere “lâm” harfini de ekleyerek sayıyı on bire çıkardığı ve bu harflerin يوم أُنجدته طال cümlesinde bir arada verilen harflerden oluştuğu ifade edilmektedir.⁴⁶⁸ İbn Mâlik et-Tâ'î (ö. 672/1271)'ye göre bu harfler dokuzdur olup موطيا هدأت cümlesindeki harflerden ibarettir.⁴⁶⁹ Bu harflerin dışında yapılan ibdâl ise şaz olarak kabul edilmektedir.⁴⁷⁰

Bu iştikāk türünde dikkat çeken bazı hususlar vardır. Bunlardan birisi hangi kelimenin asıl hangisinin fer‘ olduğunun belirlenmesidir. Bu bağlamda Muhammed Antâkî şöyle demektedir: “İştikākın bu türünde – bir önceki iştikākta olduğu gibi- asıl olan müştak minhu ve fer‘ olan müştakı tanımak imkânsızdır. Öyle ki âlimler iştikāk-ı kebîrde yaptıkları gibi burada da iki kelimeyi birbirinden ayıracak bir başlangıç belirlememişlerdir.”⁴⁷¹ Bu konuda hangi kelimenin asıl olduğunun belirlenmesi karşımızda bir sorun olarak durmaktadır. Burada kelimenin aslının tespitiyle alakalı olarak en ideal lehçe, yaygın kullanım ve zaman olarak kullanım

⁴⁶⁷ Tantâvî Muhammed Dirâz, *Zâhiretu 'l-îştikāk fi 'l-luğati 'l-'Arabiyye*, y.y., 1986, s. 329; Mehmet Ali Sarı, “İbdâl”, *DİA*, İstanbul, 1999, XIX, 264.

⁴⁶⁸ Sarı, *a.g.m.* XIX, 264.

⁴⁶⁹ Muhammed b. Abdillâh b. Mâlik el-Endulusî, *el-Elfiyye*, el-Mektebetu's-şâ'biyye, Beyrut, t.y. s. 62.

⁴⁷⁰ Sarı, *a.g.m.* XIX, 263; Gündüzöz. *a.g.e.*, s. 54.

⁴⁷¹ Antâkî, *a.g.e.*, s. 336; Memduh Abdurrahman er-Rimâlî, *el-İştikāk ve 'l-muştekkât*, y.y., 2004, s. 29.

önceliği gibi hususlar esas alınabilecek yöntemlerdir. Dolayısıyla yaygın kullanımın tespiti veya en meşhur lehçenin tespit edilmesi - ki en meşhur lehçe Kureyş lehçesi olarak kabul edilir - bir nebze de olsa kolaydır. Fakat kullanım önceliğinin tespitinin zorluğu asıl kelimenin tespitini zorlaştırmakta veya imkânsız kılmaktadır.

Söz konusu iştikāk türünün dikkat çeken yönlerinden birisi de buradan esinlenerek Arap dilinde sünâiyye kavramının ortaya çıkmasıdır. Klasik dönem dilbilimcileri ibdâl konusunu işlerken bu meyanda kelimeler arasındaki lafız benzerliğine dikkat çekmişler ve iki kelime arasındaki ortak anlam çerçevesinde ele almışlardır. Ancak başta Corci Zeydan ve Ahmed Faris eş-Şidyak olmak üzere bazı modern dönem dilbilimcilerin bu iştikāk türünü referans alarak, başta Arap dili olmak üzere Sâmi dil aile grubunun bütün kelimelerinin ikili bir köke dayandığını iddia ettikleri aktarılmaktadır. Dolayısıyla kelimelerin genelde iki harfte ortak olmaları onların ikili temelden türediklerini göstermektedir.⁴⁷²

2.1.4.3.4. İştikāk-ı kubbâr

İştikāk-ı kubbâr, bir veya birkaç harf düşürülerek iki veya daha fazla kelimenin anlam ve lafız uygunluğu içinde yeni bir kelime oluşturmak için birbirlerine kaynaştırılmasıdır. Bu iştikāk türüne aynı zamanda “naht” adı da verilmektedir.⁴⁷³ Nahtın temel amacı yeni bir anlamı ifade etmek, bazı ifadeleri kısaltmak, belli bir sesi veya cümle içerisinde bazı kelimelerin belli parçalarını oluşturan sesleri hikâye etmektir.⁴⁷⁴ Naht olgusu, ilk dönemlerden itibaren Arap dilinde varlık göstermiştir. Nahtı bir kavram olarak ilk kullanan kişi Halil b. Ahmed olarak kabul edilir.⁴⁷⁵ Halil b. Ahmed’in öğrencisi Sîbeveyhi ise nahtı nahiv ve sarf bağlamında ilk olarak ele

⁴⁷² Afgânî, *a.g.e.*, s. 132-133.

⁴⁷³ Ahmed Emin, *a.g.e.*, s. 391; Hannâ Terzi, *a.g.e.*, s. 27; Ayrıca naht konusunda ayrıntılı çalışma için Bkz. Yakup Civelek, “Arap Dilinde Naht ve Kelime Türetiminde Naht Yönteminin Kullanımı”, *Nüsha Şarkiyat Araştırmaları Dergisi*, sayı: 10, Ankara, 2003, s. 97-118; Gündüzöz, *a.g.e.*, s. 76-85.

⁴⁷⁴ Muhammed Kaddûr, *a.g.e.*, s. 254.

⁴⁷⁵ Civelek, *a.g.m.*, s. 100. Halil b. Ahmed, bu konuya verdiği örneklerden birisini açıklarken şöyle der: “‘Ayn harfi, mahreleri yakın olduğu için Ha harfi ile aynı kelimeye bir araya gelmez. Fakat, “حَيَّ عَلَى” örneğinde olduğu gibi iki kelime birleştirilerek bir kelime türetilirse, bir araya gelmeleri birliktelik mümkün olur. Şair de bu konuda şöyle demektedir:

أَمْ يَحْزُنُكَ حَيْعَلَةُ الْمُنَادِي أَقُولُ لَهَا وَدَمْعُ الْعَيْنِ حَارٍ / Gözlerden yaş akarken ona diyorum, Müezzinin Hayye alessalah 'ı seni hüznlendirmedim mi? Bkz. Halil b. Ahmed'in, *a.g.e.*, I, 60.

alan kişidir.⁴⁷⁶ Daha sonra İbn Fâris, Arap dilinde dördlü ve beşli kelimelerin çoğunun menhût olduğunu iddia ederek naht konusuna farklı bir boyut kazandırmıştır. Zira o, bu konuda şöyle demektedir. “Bizim görüşümüz üç harften fazla olan kelimelerin çoğunun menhut olduğudur. Örneğin Araplar güçlü olan adam anlamında ضَبَّطَ ve ضَبَّرَ kelimelerinden (naht yoluyla) ضَبْطَرُ (güçlü/pehlivan) kelimesini صَهْلَ ve صَلَقَ kelimelerinin birleşiminden صَهْصَلَقَ (Güçlü ses) kelimesini ve الصَّلْدَ ve الصَّدَمَ kelimelerinden الصَّلْدَمَ (sert) kelimesini türetmişlerdir.”⁴⁷⁷ Süphi Salih, bu doğrultuda yaptığı çalışmada üçten fazla harfli kelimelerden sıfat ve fiil bazında yaklaşık üç yüz civarında kelime tespit etmiştir. Tespit ettiği bu kelimelerin tümü de İbn Fâris’in menhut dediği kelimeler ile örtüşmektedir.⁴⁷⁸ Bu üç yüz sayısı, İbn Fâris’in “üç harften fazla olan kelimelerin çoğu menhuttur” iddiasının yerinde olduğunu kanıtlamadığı gibi bazı dilcilerin Arap dilinde menhutun birkaç kelimedenden ibaret olduğuna dair iddialarının da yerinde olmadığını göstermektedir. Bu durumda İbn Fâris’in, “kelimelerin çoğu menhuttur” ifadesi de kesretten kinayedir denilebilir. Modern döneme kadar naht olarak ele alınan bu uygulama, Adullah Emin tarafından iştikāk-ı kubbâr olarak isimlendirilmiştir.⁴⁷⁹

Dil geleneğinde naht konusundaki yaklaşımlar onun semâ’î olduğunu göstermektedir. Ancak çok yaygın olmasa da Arap dilinde ihticac olarak kabul edilen dönemden sonra da naht olgusu varlık göstermiştir. Modern dönemde araştırmacılar, naht ve iktiraz yöntemlerini özellikle gelişen şartlara binaen ilmî terimlerin oluşturulmasında kullanmaktadırlar. Böylelikle bu olgu, genel anlamda dilin gelişmesinde ve özelde ise yeni ortaya çıkan ilmî alanlarda ta’rîb yönteminde kullanılmaktadır.⁴⁸⁰ Bu nedenle Mısır Dil Kurumu zaruret halinde kelimelerin türetimi için nahta başvurulabileceği kararını almıştır.⁴⁸¹

⁴⁷⁶ Bu bağlamda حَيْهَل kelimesini عَلَى الصَّلَاةِ ifadesinin kısaltması olarak örnek verir. Bkz. Sibeveyhi, *a.g.e.*, III, 300.

⁴⁷⁷ İbn Fâris, *eş-Şâhibî fî fikhi’l-luğa*, s. 209-210

⁴⁷⁸ Süphi Salih *a.g.e.*, s. 259; Muhammed Kaddûr, *a.g.e.*, s. 255;

⁴⁷⁹ Abdullah Emin, *a.g.e.*, s. 391.

⁴⁸⁰ Muhammed Kaddûr, *a.g.e.*, s. 255;

⁴⁸¹ Mustafa eş-Şihâbî, *el-Muştalahâtü’l-‘ilmiyye fî’l-luğati’l-‘Arabiyye fî’l-kadîm ve’l-‘hadîs*, Matba‘atu Mecm‘ai’l-Luğati’l-‘Arabiyye, Dimaşk, 1965, s. 17.

Modern dönemde ise dilciler naht konusunda üç gruba ayrılmışlardır. Bazıları nahtı kelime türetiminde yaygın bir yöntem olarak görmemektedirler. Aralarında Mustafa Cevad ve Anistas Mârî el-Kermelî'nin de bulunduğu bu gruba göre, Abbâsî döneminde, bilim alanında araştırma faaliyetleri yoğun bir şekilde olmasına rağmen yeni kavramların oluşturulması için naht olgusuna başvurulmamıştır. Bundan dolayı günümüzde de nahta müracaat edilmeden yeni kavramların karşılanabileceğini söyler.⁴⁸² Bir diğer gerekçe ise naht, sıklıkla kullanılan kelimelerde uygulanan bir yöntemdir. Yeni kavramları oluşturmak için bu yöntemin kullanılması nahtın tabiatına aykırıdır.⁴⁸³ Ayrıca naht, bazen kelimelerin kök yapısını bozduğu için bazı alanlarda anlam kapalılığına neden olabilir. Çünkü bu görüştekilere göre, genelde Arapçadaki kelimeler en az iki veya üç harfli kabul edilir. Dört veya beş harfli kelimeler, iki kelimenin kaynaştırılmasından ortaya çıkar. Dolayısıyla mu'arrab kelimelerin iyi incelenmemesi ve karşılaştırmalı dilbilimin bilimsel çevrelerden uzak olmasından dolayı, menhut olduğu ileri sürülen birçok kelimeye yanlış kökenleme yapılabilir.⁴⁸⁴

Başında Mustafa eş- Şihâbî'nin bulunduğu İkinci grup ise meseleye ihtiyatlı yaklaşmakla birlikte nahtı bir türetme yolu olarak kabul etmektedir. O, kelime türetiminde nadirde olsa nahta başvurulabileceğini söyler.⁴⁸⁵ Üçüncü grup ise nahtı Arap diline uygun bir türetim metodu olarak kabul etmektedir. Bu grup, naht konusundaki genel düşüncüyü ortaya koymaktadır.⁴⁸⁶ Zira naht konusunda ne aşırı ve davranan ne de nahtı tümüyle yok sayan orta bir yol takip ederek ihtiyaç dâhilinde belli bir metotla nahtın olabileceğini savunur.

Yapı bakımından naht dörd'e ayrılır.

a -Naht-ı fi'li/النحت الفعلي: Birkaç kelimeden oluşan cümleden bir fiilin türetildiği naht şeklidir. Örneğin جَعَلْتُ فِدَاكَ “sana feda olsun” anlamındaki cümleden جَعَلْتُ veya جَعَفَدَ kelimeleri türetilmiştir. قال: لا حول ولا قوة إلا بالله

⁴⁸² Hilmi Halil, *el-Muvelled fi'l- 'Arabiyye*, Dâru'n-Nehdâti'l- 'Arabiyye, Beyrut, 1985, s. 97.

⁴⁸³ Mustafa Cevâd, *el-Mebahisu'l-luğaviyye fi'l-Irak, ve muşkiletu'l- 'Arabiyyeti'l- 'aşriyye*, Matbaatu'l- lecneti'l-beyânî'l- 'Arabiyyi, Bağdat, 1955, s. 85-86.

⁴⁸⁴ Hilmi Halil, *a.g.e.*, s. 95; Gündüzöz, *a.g.e.*, s. 78.

⁴⁸⁵ Şihâbî, *a.g.e.*, s. 18.

⁴⁸⁶ Hilmi Halil, *a.g.e.*, s. 98-99.

dedi” anlamına gelen cümleden حَوْلَق kelimesi elde edilmiştir. Bu tür naht ile elde edilen fiil kalıbı فَعَّلَ yani rubâ‘î mücerred kalıbıdır. Cümleden yapılan nahtlerde cümledeki kelime sayısının belli bir sınırlandırması yoktur. Ancak naht kapsamında elde edilen fiilin bu cümleyi temsil edebilme özelliğinde olması önemlidir. Bu tür nahta şu örnekler verilebilir: سُبْحَانَ اللَّهِ “Sübhaneallah dedi”, بِأَبِي أَنْتَ > بِأَبِي أَنْتَ “BismillahirRaḥmanirraḥîm” dedi, بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ “Babam sana feda olsun”, قَالَ: سُبْحَانَ اللَّهِ > قَالَ: سُبْحَانَ اللَّهِ “Palavra attı”.⁴⁸⁷

b- Naht-ı vasfî/النحت الوصفى: Vasıf bildiren iki veya üç farklı kelimededen bütün kelimelerin vasıflarını birleştiren ve aynı anlam düzeyinde veya daha güçlü bir vasıfla kelime türetme şeklidir. Mesela kuvvetli adam anlamında صَلْدَم kelimesi sert anlamındaki iki kelime olan الصُّلْد ve الصَّدَم kelimelerin birleşiminden meydana gelir.⁴⁸⁸

c- Naht-ı ismî/النحت الاسمي: İki kelimenin tek bir isim oluşturacak şekilde kaynaştırıldığı türdür. Örneğin sert toprak anlamında olan جَلْد ile taş anlamındaki جَمْد kelimelerinden kaya anlamında جَلْمَد kelimesi türetilmiştir.⁴⁸⁹ Bu türde menhut kelimeyi oluşturan isimlerin ses yansıması da olabilmektedir. Mesela صَهْلَق “yaygaracı kadın” kelimesinin صَهْل “kişnedi” ve صَلَق “yaygarayı bastı” kelimelerinden türetilmesi gibi.⁴⁹⁰

d- Naht-ı nisbî/النحت النسبي: İzâfe şeklindeki özel ismin nisbesi yapılırken terkipteki isimlerin kaynaşması şeklindeki nahttır. عَبْدُ عِشْمِي ve عَبْدُ عِشْمِي isminden عَبْدُ الشَّمْسِ isminden عَبْدُ الدَّارِ kelimelerinin oluşturulması bu kısmın örneklerindendir.⁴⁹¹ Bu örneklerde gerçekleşen naht uygulamasıyla iki özel isme nisbet yapılmıştır. Nahtın bu kısmı daha çok kabile isimlerinde olmakla birlikte bunun dışında da olduğu

⁴⁸⁷ Ahmed Emin, *a.g.e.*, s. 393.

⁴⁸⁸ Ahmed Emin, *a.g.e.*, s.402; Muhammed Kaddûr, *a.g.e.*, s. 258.

⁴⁸⁹ Afğânî, *a.g.e.*, s. 126; Muhammed Kaddûr, *a.g.e.*, s. 258.

⁴⁹⁰ Ahmed Emin, *a.g.e.*, s.403; Gündüzöz, *a.g.e.*, s. 80.

⁴⁹¹ Hilmi Halil, *a.g.e.*, s. 91; Muhammed Kaddûr, *a.g.e.*, s. 258.

görülmektedir. Örneğin Şâfiî ve Ebû Hanîfe isimlerinden شَفِيعِي, Ebû Hanîfe ve Mu‘tezili kelimelerinden حَنْفَلِي isimleri türetilmiştir.⁴⁹²

2.1.4.4. Bir Türetme Yöntemi Olarak İktirâz

Farklı toplumların gerek sosyal gerek iktisâdî hayatta birbirleriyle olan ilişkileri, kültürel ve sosyal alanlarda birbirlerinden etkilenmesini gerektirdiği gibi dil konusunda da birbirlerinden etkilenmelerini kaçınılmaz kılar. Bunun neticesinde farklı diller arasında kelime aktarımı olmuş ve bir dilden başka bir dile bazı yabancı ifadeler geçmiştir. Bu yolla kelimelerin bir toplumdan diğerine geçmesine iktirâz adı verilmiştir. Uygulama biçimine bakıldığında iktirâz işlemi, bir kelime türetme yöntemi olarak kabul edilir. Dilbilim ıstılahında iktirâz, yabancı bir dilden başka bir dile geçen kelimelere “aktarma” veya “ödüncleme” isimleri de verilmektedir.⁴⁹³ Eski Arap dili çalışmalarında iktirâz yoluyla kelime aktarımına aktarmaya *muarreb*, *dahîl*, *müvelled* ve *a‘cemî* gibi isimler de verilmektedir.⁴⁹⁴ İbni Düreyd (ö. 321/934),⁴⁹⁵ el-Farâbî (ö. 350/961),⁴⁹⁶ el-Cevâlikî (ö. 540/1145)⁴⁹⁷ ve el-Hafâcî (ö. 1069/1659)⁴⁹⁸ gibi dilciler bu anlamda “dahîl” ismini kullanmışlardır. Sibeveyhi ise “mu‘reb” ve “mâ ‘uribe” ifadelerini kullanmıştır.⁴⁹⁹ Günümüzde ise iktirâz yöntemi daha çok “*iktirâz-ı luğavî*” başlığı altında ele alınmaktadır.⁵⁰⁰ Fakat sonraki dönemlerde mu‘arreb ismi dil terminolojisinde daha çok benimsenmiştir.⁵⁰¹

İktirâza verilen isimlerden biri olan *a‘cemî* terimi Arapların dışındaki toplumların isimlerine nispet olarak verilen bir addır. Zira Arap toplumunda Arap olmayanlara *a‘cem* adı verilmektedir. Dolayısıyla bu ad, *a‘cem* ismine nispet edilerek verilmiştir. Mu‘arreb isminin terminolojide kullanılmasında iki temel şart

⁴⁹² Ahmed Emin, *a.g.e.*, s.395.

⁴⁹³ Emil Bedî, *a.g.e.*, s. 215; Muhammed Altuncî, *el-Mu‘arreb ve ‘d-dahîl fî ‘l-luğati ‘l-‘Arabiyye ve ‘adâbiha*, Dâru‘l-ma‘rife, Beyrut, 2005, s. 13.

⁴⁹⁴ Muhammed Kaddûr, *a.g.e.*, s. 258.

⁴⁹⁵ İbn Düreyd, *Cemheratu ‘l-Luğa*, II, 1165-1166.

⁴⁹⁶ Ebû İbrâhîm İshâk b. İbrâhîm el-Fârâbî, *Dîvânu ‘l-edeb*, (thk. Ahmed Muhtar Ömer), y.y., 2003, I, 370.

⁴⁹⁷ Ebû Mansûr Mevhûb b. Ahmed b. Muhammed el-Cevâlikî, *el-Mu‘arreb mine ‘l-‘kelâmi ‘l-‘a‘cemî ‘alâ hurûfi ‘l-mu‘cem*, (thk. Abdu‘l-Halim), Dâru‘l-kalem, Dimaşk, 1990, s. 6.

⁴⁹⁸ Şihâbuddîn Ahmed b. Muhammed b. Ömer el-Hafâcî, *Şifâ ‘u ‘l-ğalîl fî ‘l-‘kelâmi ‘l-‘Arab mine ‘d-dahîl*, Matbaatu‘l-vehbiyye, Kahire, 1383, s. 7, 40, 111.

⁴⁹⁹ Sibeveyhi, *a.g.e.*, IV, 303.

⁵⁰⁰ Hilmi Halil, *a.g.e.*, s. 71.

⁵⁰¹ Gündüzöz, *a.g.e.*, s. 117.

koşulmuştur. Bunlardan biri, Arap diline giren kelimenin harf ibdâli uğraması; diğeri ise kalıp değişimi ile ihticac asrında Arap dilinde kullanılması şartlarıdır. Klasik dönemde Arap diline sonradan giren kelimeler için mu‘arrab kelimesi yaygın olarak kullanılsa da aynı anlamda “dahîl” kavramı da kullanılıyordu.⁵⁰² Ancak bazı dilciler, zaman ve morfolojik kriterlerini temel alarak mu‘arrab ve dahîl kavramlarını birbirlerinden ayırmışlardır. Kimi dilciler, zaman kriterini temel alarak ihticâc döneminden önce Arap diline giren kelimeler için mu‘arrab ismini kullanmıştır. Bu dönemden sonra Arap diline giren kelimeler için de dahîl kavramını kullanmıştır. Kimi dilciler ise morfolojik kriteri temel alarak başka dilden alınarak Arap dili kalıplarına uygun hale getirilen kelimelere mu‘arrab, herhangi bir değişiklik yapılmadan olduğu gibi Arap diline aktarılan kelimelere ise dahîl adı vermişlerdir.⁵⁰³ Bu yöntemi temel alan bazı dilciler, zaman sınırlaması yapmadan yabancı bir dilden Arapçaya geçen kelimeleri ister ihticac döneminden önce olsun ister sonra olsun dahîl olarak isimlendirmişlerdir. Ancak söz konusu dilciler, mu‘arrab kavramını sadece ihticâc döneminden sonra Arap diline giren kelimeler için kullanmışlardır. Buna göre dahîl kavramı, mu‘arrab kavramından daha geneldir.⁵⁰⁴ Modern dönem dilcilerinden Hilmi Halil ve Abdulhamid Hasen morfolojik kriteri benimserken Hasen Zaza ise zaman kriterini temel almaktadır. Klasik dilciler ise çoğu zaman mu‘arrab ve dahîl kavramlarını birbirlerinin yerine kullanmışlardır.

Yabancı dilden aktarma yolu ile Arapçaya giren kelimeler için kullanılan bir diğer kavram ise Müvelledir. Müvelled kavramı, ihticâc olarak kabul edilen zamandan sonra Arap diline girmiş ve bu dönemden sonra herhangi bir değişikliğe uğramış kelimelere verilen isimdir.⁵⁰⁵ Müvelled, ilk dönemde Arap olmayan ancak Araplarla birlikte yaşayan kişilere verilen isim iken daha sonraları Arap dili edebiyatı literatüründe şiirleriyle ihticâc kabul edilmeyen tabakaya isim olmuştur.⁵⁰⁶ Bundan hareketle kelime türetme konusunda müvelled terimi, ihticâc döneminden sonra

⁵⁰² Cevâlikî, *a.g.e.*, 13-16.

⁵⁰³ Hilmi Halil, *a.g.e.*, s. 234; Muhammed Kıddûr, *a.g.e.*, s. 263-264; Mes‘ûd Bûbû, *Eseru’d-dahîl ‘ala’l-‘Arabiyyeti’l-fuşha fî ‘aşri’l-ihticâc*, Vizâretu’ ş-şekâfe ve’l-irşâdi’l-kavmî, Dımaşk, 1982, s. 43; Altuncî, *a.g.e.*, s. 13; Gündüzöz, *a.g.e.*, s. 118.

⁵⁰⁴ Muhammed Kıddûr, *a.g.e.*, s. 264; Bûbû, *a.g.e.*, s. 45.

⁵⁰⁵ Cevâlikî, *a.g.e.*, s. 15.

⁵⁰⁶ Hilmi Halil, *a.g.e.*, 156-157.

lafızlarda, iştikāk, semantik, ta'rīb, tahrif ve lahn gibi yollarla kelimelerde meydana gelen değişimin bir vasfı olarak kullanılmıştır.⁵⁰⁷

Dilciler tarafından tespit edilen kriterler çerçevesinde terimler değerlendirildiğinde, bu kriterlerle birlikte kavramların kelime anlamları da göz önünde bulundurularak şöyle bir sonuca varılabilir. Mu'arreb hem zaman hem de morfolojik kriter esas alınarak Arapçaya giren kelimelere verilen bir addır. Zira Mu'arreb kavramı Arapçalaşmış kelimeler demektir. Dolayısıyla mu'arreb morfolojik olarak dile uyarlanan ve aynı zamanda ihticâc döneminde var olan kelimelerdir. Dahîl genel anlam taşıdığı için zaman ve morfolojik yapıya bakmaksızın Arap diline giren kelimeler için kullanılır. Muvelled ise daha önce belirtildiği gibi Arap dilinde delil olarak kabul görmeyenler için kullanılan bir isim olması, ihticâc döneminden sonra Arap diline giren kelimeler için kullanılan bir kavramı anımsatmaktadır.

Dilbilimciler, Mu'arreb kelimelerin bilinmesi için bazı kriterler belirlemişlerdir. Bu kriterlerden bazıları şunlardır.

1. Arap dilbilimcilerinden birinin nakletmesi.
2. Mu'arreb olan kelimelerin, Arapça kelimelerin vezinlerine uymaması. إبريسم kelimesi gibi. Zira bu kalıp Arap dili isimlerinin kalıpları arasında yoktur.
3. Kelimenin başında nun harfinin bulunması ve hemen ardından “ra” harfinin gelmesi. ترحس kelimesi gibi.
4. Son kelimesi keskin “ze” harfi ve hemen öncesinde “dal” harfinin bulunduğu kelimeler. Örneğin مهندز kelimesi bu kısımdandır. Bu anlamda مهندس kelimesi kullanıldığı gibi مهندز kelimesi de kullanılmaktadır.
5. “Sad” ve “cim” harflerinin birlikte bulunduğu kelimeler. الجص ve الصولجان kelimleri gibi.

⁵⁰⁷ Muhammed Ẓaddûr, *a.g.e.*, s. 266.

6. “Cim” ve “kaf” harflerinin bir arada bulunduğu kelimeler. Örnek المنجنيق ve الجوسق kelimeleri gibi.

7. Dörtlü, beşli veya altılı olup “zilaka” (ذلاقة)⁵⁰⁸ harflerinden biri bulunmayan kelimeler. سَفَرَجَل kelimesi gibi.⁵⁰⁹

Kelimelerin ta‘rib edilme yöntemi, Arapçalaştırılırken geçirebileceği değişimler ve bir Arapça kalıba ilhak edilip edilmemesi hususu da bu konuda önem arz eden meselelerden birkaçıdır. Bu bağlamda Sîbeveyhi’ye göre yabancı dilden Arapçaya geçen bir kelime, Arap fonetiğinde karşılığı olmayan sesleri değiştirilir ve orijinal kalıbında bırakılır. Örneğin, >⁵¹⁰گورب gibi. Arap fonetiğine uygunsa الكركم >⁵¹¹كركم Arap dili kalıplarına uygunluğuna bakılmadan olduğu gibi bırakılır: >⁵¹²شلوار gibi. ⁵¹³ Bu konuyla alakalı İbn Kemal Paşa mu‘arrab kelimeleri uğradıkları değişim bakımından dörde ayırır: Değişim geçirmeyen ve Arapça kalıplara uymayan kelimeler: خراسان “Horasan” gibi. Değişim geçirmeyen ancak Arapça kalıplara uyan kelimeler: >⁵¹⁴خُرَّم “rahat hayat” gibi. Değişim geçiren fakat Arapça kalıplara uymayan kelimeler, >⁵¹⁵آجور “tuğla” gibi. Değişim geçiren ve Arapça kalıplara uyan kelimeler, >⁵¹⁶دُرْهَم gibi. ⁵¹⁷ Böylelikle Arapçaya geçen kelimelerin harfleri fonetik olarak Arapçaya

⁵⁰⁸ Zilaka harfleri şunlardır. الباء، الراء، الفاء، اللام، الميم، النون

⁵⁰⁹ Suyûtî, *el-Muzhir fî ‘ulûmi’l-luğâ*, I, 227; Muhammed Kaddûr, *a.g.e.*, s. 266.

⁵¹⁰ Çorap anlamında Farsça bir kelimedir. Bkz. Ebu’l-Hasen Ali b. İsmail b. Sîde, *el-Muḥkem ve’l-muḥîṭü’l-a‘zam*, (thk. Abdulhamid Hindâvî), Dâru’l-kutubi’l-‘ilmiyye, Beyrut, 2000, VII, 404.

⁵¹¹ Zaferan otu anlamında Farsça bir kelimedir. Bkz. Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim b. Kuteybe ed-Dîneverî, *Ğaribu’l-hadiş*, (thk. Abdullah el-Cebûrî), Matbaatu’l-‘ânî, Bağdat, 1977, I, 385.

⁵¹² Bu kelime Farsça asıllıdır. Bkz. İbn Manzûr, *a.g.e.*, XI, 334.

⁵¹³ Sîbeveyhi, *a.g.e.*, IV, 303-304.

⁵¹⁴ Farsça bir kelime olup Yasemin çiçeği renginde bir bitki adıdır. Bkz. Fîrûzâbâdî, *a.g.e.*, s. 1100.

⁵¹⁵ Farsça bir kelime olup kerpiç anlamındadır. Bkz. Cevherî, *a.g.e.*, s. 26; İbn Manzûr, *a.g.e.*, IV, 11.

⁵¹⁶ Kelimenin aslı Farsçadır. Bkz. Muhammed b. Ebibekir b. Abdilkadir er-Râzî, *Muḥtâru’ş-Şihâh*, Mektebetu Lübnan, Beyrut, 1986, s. 86.

⁵¹⁷ İbn Kemal Paşa Ahmed b. Süleyman, *Risâletun fî tahkîki ta‘rîbi’l-kelimâti’l-‘acemiyye*, nşr. Muhammed Sevâ‘î, Dimaşk, 1991, s. 47-48.

uymuyorsa, arapça ses fonetiğine uyacak şekilde dönüştürülür. Ancak bu anlamdaki Kelimelerin kalıpları bazen değişir bazen de değişmez.

2.1.5. İştikāk ve Sarf Arasındaki Münasebet

İlk dönem Arap dili çalışmaları incelendiğinde, konu itibari ile birbirinden farklılık arz eden nahiv, sarf, belâgat vs. gibi ilimlerin müstakil değil, bir bütün halinde çalışıldığı görülmektedir. Bir bütünlük arz eden bu çalışmaların temel amacı, Arap dilinde meydana gelen bozulmaların önüne geçmektir. Aynı amaca hizmet eden bu ilmî disiplinler, daha sonraki aşamalarda çalışmalar olgunlaştıkça ve ilimlerdeki hedefler değiştikçe müstakil bir hal almıştır. Her birinin kendisine özel ıstılahları ve hedefleri ortaya çıkmış, her alanda müstakil eserler verilmeye başlanmıştır. Bu disiplinler arasındaki iç içelik birçok alanda zamanla giderilip birbirinden ayrıştırılırken konuları itibariyle herhangi bir kapalılık veya karışıklıkla karşılanmamıştır. Örneğin nahiv ve sarf ilimleri aynı amaca hizmet eden birer ilmî disiplin olmaları ve mühtevalarının dilbigisi olması, onları birbirine bağlı iki ilim olmalarını ve aynı zamanda birçok konuda birbirleriyle iç içe olmalarını gerektirir. Ancak nahiv ilminin cümle, sarf ilminin ise kelime yapısıyla ilgilenmesi iki ilmin birbirlerinden ayrıştırılmasını ve ayrı disiplinler olarak ele alınmasını zorunlu hale getirmiştir. Sarf ve İştikāk disiplinleri de tarih boyunca iç içe olmuş ve aralarında genel anlamda bir ayırtırmaya gidilmemiştir. Zira sarf ilmi, kelime yapısıyla ilgilenirken iştikāk ilmi ise sarf gibi kelimenin türediği aslı ve kelimeler arasındaki anlam münasebetini ortaya koymaktadır. Bundan dolayıdır ki bu iki disiplindeki sıkı ilişki geleneksel Arap dilbilimcilerin çoğunda görülen bir durumdur. Bu iç içelik tarihsel nedenlerden kaynaklandığı gibi yapılan tanımlamardan da kaynaklanmaktadır. Çünkü dilciler sarfi tanımlarken iştikākı çağrıştıran unsurlara her zaman yer vermişlerdir. Ayrıca tasrîfin tanımı iştikākı da içine alan bir kavram olarak değerlendirmişlerdir.⁵¹⁸

Sarf ile iştikāk arasındaki farkı görebilmek için tasrif için yapılan tanımlamalara göz atmak gerekir. Mesela, Tasrif için yapılan tanımlamaların bazıları şöyledir: Meydânî (ö. 518/1124), sarfi, “Aynı kelimedenden farklı lafızlar ve değişik

⁵¹⁸ Gündüzöz, *a.g.e.*, s. 19.

anlamlar üretmektir”⁵¹⁹ şeklinde tanımlarken, Rummânî (ö. 384/994), aynı tanımla ifade eder ve anlam üretmenin iki şekilde olabileceğini söyler. Birincisi, anlamı farklı delaletler kazanacak şekilde aktarılması, İkincisi ise bir kelimenin yeni anlamlar kazanması için başka biçimlere aktarılmasıdır. Bu ise bir kelimenin iştikâk yoluyla yeni anlamlar edinmesiyle olur. Rummânî, Bunu da tasrîf kelimesiyle açıklamakta ve sarfın tanımında iştikâk kelimesini de kullanmaktadır.⁵²⁰ Bu iki tanıma bakıldığında sarf ile iştikâk arasında herhangi bir farklılık gözetilmemiş ve sarfın tanımında iştikâk kavramına yer verilmiştir. Dilbilgisi alanında ilk sistematik eser veren Sîbeveyhi (ö. 180/796) ye göre sarf, “Arapların sahîh ve illetli isimleri, sıfat ve fiilleri belli kalıplarda kullanmaları ve illetli belli kelimelerin sâlim kelimelerin aksine farklı kalıplarda gelmelerini fa‘ale (فعل) harfleri ile sembolize edilmesidir.” Esterâbâdî (ö. 688/1287) sarfı şöyle tanımlar, “kelimelerin cümle içerisindeki i‘râbın etkisiyle meydana gelen değişimin dışında değişim gözetilmeden kelimelerin kalıplarının bilindiği ilimdir”. Bu iki tanımda ise iştikâk kavramına yer verilmemiştir. Kelimelerin kalıplarda kullanılmaları ve kelimelerin kalıplarının bilinmesi misyonu sarf ilmine yüklenmiştir. İbn Cinnî, sarf ile iştikâk arasında çok sıkı bir bağ olduğunu ve sarfın nahiv ile lügat arasında bir noktada bulunduğunu belirtir. İbn Cinnî’ye göre tasrîf iştikâktan ziyade nahve daha yakın olduğu ve iştikâkın da sarftan çok lügat ile daha sıkı bir ilişki içindedir.⁵²¹ Böylelikle sarfın nahve daha yakın olması, iştikâkın ise lügat ile daha sıkı ilişki içinde olması ile birlikte her iki disiplinin de birbirleriyle sıkı bağlarının olduğunu vurgulamaktadır. Bu yaklaşımlar ile birlikte sarf ve iştikâk için tanımlar da göz önünde bulundurulduğunda sarfla iştikâkın materyalleri aynı olmakla birlikte aralarında şöyle bir fark vardır: Sarf dildeki kelimeleri, vezin, bina ve siga açısından biçimlerini tahlil etmektedir. İştikâk ise kelimeleri köken bakımından ele alan yani asıl, ile fer‘ arasındaki ilişkiyi ortaya koymaya çalışan disiplindir. Sarf ile iştikâkı birbirinden ayıran temel özelliklerden birisi de her iki bilimin yöntemindedir. Zira tasrifte kökten türeve gitme durumu söz konusudur. Örneğin نصر fiilinden ناصر kelimesinin

⁵¹⁹ Ebu’l-Fazl Ahmed b. Muhammed el-Meydânî, *Nuzhetu’t-tarf fi ‘ilmi’s-sarf*, Cevâib Matbaası, İstanbul, 1299, s. 4.

⁵²⁰ Ebu’l-Hasan Ali b. İsa er-Rummânî, *en-Nuket fi i‘câzi’l-Kur‘ân*, (nşr. Muhammed Halefullah-M. Zağlul Selâm, *Şelâsu resâ’il fi i‘câzi’l-Kur‘ân* içinde) Dâru’l-me‘ârif, Mısır, 1976, s. 101-102.

⁵²¹ İbn Cinnî, *el-Munşif*, I, 3-4.

türetilmesi sarfın alanıdır. İştikâkta ise bunun tam tersi olarak türevden köke inmeye çalışılır.⁵²² Gelenekte her iki disiplinin iç içe olması veya genel olarak iştikâkın sarf disiplini altında işlenmesi ise iştikâk konularının sınırlı olmasından ve iştikâkın yöntem olarak sarf ile sıkı bir bağlantı içinde olmasından kaynaklanmaktadır.⁵²³

2.1.6. İştikâkın Anlama Etkisi

Genelde Arapça metinlerin özelde ise Kur'ân nassının anlaşılmasında en önemli unsurlardan birisi dildir. Zira Arap dili çalışmalarının başlatılmasındaki temel neden, Kur'ân'ın yanlış okunması ve bu yanlış okunmanın neticesinde meydana gelen yanlış yorumlamanın önüne geçmektir. Kur'ân ekseninde cereyan eden bu durum, dinî metinlerin yorumlanmasında dilin etkisini destekler mahiyettedir. Bunun içindir ki âlimlerin çoğu müfessirin şartlarını sayarken onun Arap diline hâkim olmasının gerekliliğini dile getirmişlerdir. Daha önce de ifade edildiği gibi Fahrüddîn Râzî (ö. 606/1210) bu konuda şöyle demektedir: “Şeriatı öğrenmedeki kaynaklarımız olan Kur'ân ve hadislerin Arap diliyle varid olması hasebiyle Arap dilini, nahvi ve sarfı bilmemiz gerekir. Çünkü şeriatımızı öğrenmemiz bunları bilmemize bağlıdır.... Müctehidin Kitap ve Sünneti anlayabilmesi için bu ilimleri bilmesi gerekir. Zira vacibi tamamlayan bir şeyin bilinmesi de vaciptir”.⁵²⁴ Bu kapsamda metinlerin yorumlanmasında etkili olan dilin başlıca unsurlarını Arapça gramer, edebî üslup, kelime anlamları, kelime türleri ve yapıları ve kelimelerin türevleri olarak saymak mümkündür. Çünkü kelimelerin, cümle içinde ögelik olarak farklı değerlendirilebilmesi, bazı ifadelerin hakikî veya mecâzî anlamda kullanılabilmesi, çok anlamlı veya eş anlamlı kelimelerin varlığı metinlerin farklı anlaşılmasında önemli bir etkidir.

Metinlerin farklı yorumlanmasının önemli etkenlerden birisi de kelimelerin iştikâkıdır. Bu meyanda Suyûtî (ö. 911/1505) bir müfessirde bulunması gereken şartları ele alırken bunların arasında dilin, nahiv, sarf, belâğat gibi alanları saydıktan sonra iştikâkın da bilinmesi gereken bilimler arasında sayarak şöyle der: “Bir müfessirin bilmesi gereken alanlardan dördüncüsü iştikâktır. Çünkü bir ismin iki

⁵²² Gündüzöz, *a.g.e.*, s. 20.

⁵²³ Muhammed Yasin İsa el-Faranî, *Bulğatu'l-muštâk fî ilmi'l-iştikâk*, Kahire, t.y., s. 4

⁵²⁴ Fahrüddîn er-Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, II, 435.

farklı kökten türemesi onun anlamının değişmesini gerektirir”.⁵²⁵ Bir kelimenin farklı köklerden türetilmesi, kelimelerin müşkil, müşâbih ve müşterek gibi farklılıkları, kelime kalıpları, biçimsel durumları istikâk vasıtasıyla bilinir. Ayrıca lafızların yapısal farklılıkları ve bu özelliklerin kelimelere kattığı anlam, kelimelerin semantiği ve anlam nüansları gibi özellikler de istikâkla gün yüzüne çıkmaktadır. Bütün bu özelliklerin anlamdaki etkisi, istikâkın farklı anlamlandırmaya ve yorumlamaya ne derecede etkilediğini ortaya koymaktadır. Bu husus, “İbn ‘Âşûr’un tefsirinde istikâkın anlama etkisi” başlığında geniş bir şekilde ele alınacağından burada meseleyi anlaşılır kılacak bir âyet örneğiyle yetinilecektir.

“O, (senin yanından) ayrılınca yeryüzünde bozgunculuk yapmağa, ekin ve nesli yok etmeğe çalışır. Allah ise bozgunculuğu sevmez”.⁵²⁶ Bu âyeti kerime bir önceki âyette geçen ve dış görünüşüyle insanların hoşuna giden ancak hakikatte öyle olmayan kişilerin yeryüzünde bozgunculuk yapmalarından bahseder. Bu kişilerin hangi durumda bozgunculuk yapacağı, âyetteki تَوَلَّى kelimesinin muhtemel türetilebilecek kök kelime anlamlarında ortaya çıkmaktadır. Şöyle ki bu fiilin iki farklı kökten türetilmesi muhtemeldir. Bunlardan birincisi “arkasını dönüp gitmek” anlamında olan التولية kelimesinden türetilmesidir. Bu durumda âyete konu olabilecek kişilerin ikiyüzlü olduğu anlaşılır. Yani Hz. Peygamberin veya Müslümanların huzurunda iken iyi görünmeye çalışırlar, onların güvenin kazanma gayretinde olurlar. Fakat onların yanından ayrıldıktan sonra ayette anlatıldığı gibi yeryüzünde, bozgunculuk faaliyetinde bulunmaya çalışırlar.

İkinci muhtemel anlam ise bu kelimenin “bir yere vali (yönetici) olmak” anlamındaki الولاية kelimesinden türetilmesidir. Bu kök anlama göre zahiren iyi görünen kişilerin eline bir yetki veya hâkimiyet fırsatı geçince bozgunculuğa meyilli gerçek karakterleri ortaya çıkar ve yeryüzünde ekinleri ve nesilleri yok etmek suretiyle bozgunculuk yaparlar.⁵²⁷ Dolayısıyla bu fiilin iki farklı kelimedenden istikâk

⁵²⁵ Suyûtî, *el-İtqân*, s. 771.

⁵²⁶ Bakara suresi, 2/204.

⁵²⁷ İbn ‘Âşûr, *et-Taḥrîr ve ‘t-tenvîr*, II, 252.

olabilme ihtimalinden hareketle iki farklı yaklaşımdan ve iki farklı insan karakterinden bahsedilmiş oldu.

2.2. Tefsiri Bağlamında İbn ‘Âşûr’da İştikāk Olgusu

Bu başlıkta İbn ‘Âşûr’da iştikāk olgusu genel anlamda ele alınacaktır. İbn ‘Âşûr özelinde konu ele alınırken hem teorik olarak değerlendirilecek hem de iştikākın âyetlerin yorumlanmasındaki etkisi uygulamalı olarak ortaya konmaya çalışılacaktır. İbn ‘Âşûr, iştikāk konusunu müstakil bir çalışma olarak ele almadığı gibi tefsirinde kelime iştikākını yaparken iştikāk konusunda teorik açıklamalara da fazla yer vermemektedir. Bu nedenle onun iştikāk hakkındaki düşünceleri ve bu konuda tercih ettiği görüşleri, daha çok kelime iştikākındaki yaklaşımlarından hareketle ortaya konmaya çalışılacaktır. Bununla birlikte İbn ‘Âşûr’un konuyla alakalı az da olsa aktardığı teorik bilgiler ve birtakım terimler, pratik uygulamalar ile mezc edilerek bir sonuca varılmaya çalışılacaktır. Bu kapsamda tefsiri esas alınarak iştikākın türleri ve kapsamı, iştikākta kök kelime meselesi, en önemlisi iştikākın tefsirdeki anlam ve yorum yansımaları şeklinde konu başlıkları oluşturularak işlenecektir.

2.2.1. İştikāk Türleri

İbn ‘Âşûr, âyetleri tefsir ederken iştikākın anlama yansıma boyutu açısından kelimeleri yoğun bir şekilde değerlendirmektedir. Bu bağlamda tarih boyunca kelime türetimine dair kullanılan terimleri sıkça kullandığı görülmektedir. İlk dönemde – iştikāk teorik olarak kısımlara ayrılmadan önce - kelime türetimi kapsamında kullanılan kavramlar olan iştikāk, kalb, ibdâl ve naht tabirlerini kullanmaktadır. İbdal kavramını, i‘lal (kelimelerdeki illetli özelliklerinden dolayı değişim) açısından harflerin başka harfe dönüşmesi bağlamında kullandığı gibi iştikāk kapsamında harflerin ibdâli çerçevesinde de kullanmaktadır. Mesela كَالَّذِي يُنْفِقُ مَالَهُ رِئَاءِ كَالَّذِي يُنْفِقُ مَالَهُ رِئَاءِ ⁵²⁸ “İnsanlara gösteriş olsun diye malını infak eden kimse gibi” âyetindeki رِئَاءِ kelimesindeki “ya” harfinin “hemze”ye dönüşme halini anlatırken ibdâl kavramını

⁵²⁸ Bakara suresi, 2/264.

i‘lal kapsamında kullanmaktadır.⁵²⁹ Ancak *أَوْ يَكْتَسِبُهُمْ فِتْنًا يُؤْخَذُونَ* “veya perişan etsin de umutsuz olarak dönüp gitsinler diye yaptı”⁵³⁰ ayetinde geçen *يَكْتَسِبُ* kelimesinin mazi siğası olan *كَتَبَ*’nin *كَبَدَ* fiilinden dönüştüğünü söyleyerek ibdâl kavramını iştikāk anlamında kullanmaktadır.⁵³¹ *Kalb* kavramını genel olarak “kalbu’l-mekânî” ismiyle kullanmaktadır. Bazen de bu kavramı izafetsiz mutlak olarak “kalb” tabiriyle ifade etmektedir. Bu mutlak kullanımın “iştikāk-ı kebîr” kapsamında olduğu görülmektedir.⁵³² Naht kavramını, ilk dönemden itibaren ele alındığı doğrultuda yani nahtı, ifadeleri kısaltmak amaçlı birkaç kelimenin birleşiminden kelime türetilmesi anlamında uygulamaktadır. İştikāk kavramını ise genel bir şekilde kullanmakta ve ibdâl, kalb ve naht kapsamındaki türevlere teşmil etmektedir. Böylelikle İbn ‘Âşûr, bu kavramların çerçevesine giren türevlerin tümünü de iştikāk olarak kabul etmektedir.

İbn ‘Âşûr, tefsirinde iştikāk çeşitlerinden sadece iştikāk-ı kebir ve iştikāk-ı ekber kavramlarına yer vermiş ve bu iki kavramı da birer defa kullandığı tespit edilmiştir. Bu kavramlardan “iştikāk-ı kebir” tabirini ilk dönemde kalb olarak tabir edilen ve daha sonraki dönemlerde “iştikāk-ı kebir” olarak literatüre giren ameliye anlamında ele almıştır.⁵³³ Ancak O, “iştikāk-ı ekber” kavramını, naht’ın içerdiği anlam çerçevesinde kullanmaktadır. Bu kavramı insan sûresinin 18. Âyetinde geçen

سلسيلا kelimesinin tahlilinde kullanarak şöyle demektedir: “Bana göre bu vasıf (سلسيلا) السلاسة ve السَّيَالَة maddelerinin birleşiminden oluşmuştur. Yağmur yağdığında *سبلت السماء* denilir. Kelimenin ikinci parçası olan *سبل* kelimesi, mef‘ûl anlamında *فعل* kalıbındadır. Bu vasfın iki kelimeden oluşması, “içilmesi kolay ve akıntısı bol” anlamını ifade etmek içindir. Bu türetme biçimi sarfî iştikāk olmayıp iştikāk-ı ekberdendir.⁵³⁴ Bu ifadelerden hareketle İbn ‘Âşûr, naht yoluyla yapılan türetmeyi muhtemelen “iştikāk-ı ekber” kapsamında değerlendirmiştir. Böylelikle daha sonraki

⁵²⁹ İbn ‘Âşûr, *et-Taḥrîr ve ‘t-tenvîr*, II, 519.

⁵³⁰ Âl-i ‘İmrân suresi, 3/127.

⁵³¹ İbn ‘Âşûr, *a.g.e.*, III, 212.

⁵³² İbn ‘Âşûr, *a.g.e.*, I, 147; VI, 172.

⁵³³ İbn ‘Âşûr, *a.g.e.*, I, 147, 152.

⁵³⁴ İbn ‘Âşûr, *a.g.e.*, XXIX, 367.

dönemde Ahmed Emin ile “iştikāk-ı kubbâr” olarak literatüre giren naht ameliyesi, İbn ‘Âşûr tarafından “iştikāk-ı ekber” kapsamında değerlendirildiğini söylemek mümkündür. İbn ‘Âşûr’un bu âyetin tefsirinde kullandığı sarfî iştikāk terimi ise “iştikāk-ı sağır” kavramına denk gelmektedir. Dolayısıyla İbn ‘Âşûr’un iştikāk’ı modern dönemin taksimatının aksine klasik dönemde olduğu gibi üç kısım olarak değerlendirdiğini fakat klasik dönemden farklı olarak nahtı da “iştikāk-ı ekber” olarak kabul ettiği söylenebilir. Bu bilgilerden hareketle İbn ‘Âşûr’a göre iştikāk’ın sağır, kebir ve ekber olmak üzere üç kısım olduğunu söylemek mümkündür.

İbn ‘Âşûr’da iştikāk türlerini birer örnek üzerinden görmek meseleyi daha da anlaşılır kılacaktır.

İştikāk-ı sağır örneği: *وَإِنْ خِفْتُمْ شِقَاقَ بَيْنِهِمَا فَابْعَثُوا حَكَمًا مِّنْ أَهْلِهِ وَحَكَمًا مِّنْ أَهْلِهَا* /“Eğer karı-kocanın arasının açılmasından endişe ederseniz, erkeğin ailesinden bir hakem, kadının ailesinden bir hakem gönderin”.⁵³⁵ İbn ‘Âşûr, bu âyetin tefsirinde شِقَاق kelimesinin iştikākını yapmakta ve bu konuya iki farklı açıdan yaklaşmaktadır. İlk olarak bu kelime, المشاقّة gibi mastar olup taraf (kenar) anlamındaki الشَّق (şin harfinin kesresi ile) kelimesinden türemiştir. Bu anlamda olmasının gerekçesi ise ayrılıktan sonra eşler birbirlerinden alakayı keserek her birisinin bir tarafa gitmesidir. Kendisinin tercih ettiği ikinci yaklaşım ise شِقَاق kelimesinin الشَّق (şin harfinin fethası ile) maddesinden türemesidir. Anlam kökeninin bu olması halinde شِقَاق kelimesi, ayrılık anlamındadır.⁵³⁶ İbn ‘Âşûr, bu örnekte dile getirdiği her iki yaklaşımda da iştikāk-ı sağır kapsamında kelimeyi ele almaktadır.

İştikāk-ı kebir örneği: *لِيَقْطَعَ طَرَفًا مِّنَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَوْ يَكْتَسِبُ غَيْرُهُمْ فَيُنْقَلِبُوا خَائِبِينَ* /“Bir de Allah bunu, inkâr edenlerden bir kısmını helak etsin veya perişan etsin de umutsuz olarak dönüp gitsinler (diye yaptı)”.⁵³⁷ İbn ‘Âşûr, bu âyeti kerimede geçen يَكْتَسِبُهُمْ kelimesinin “onlara sıkıntı verdi” anlamına geldiğini belirtir. Yüklelediği bu anlam

⁵³⁵ Nîsâ suresi, 4/35

⁵³⁶ İbn ‘Âşûr suresi, et-Tahrîr ve’t-tenvîr, IV, 119.

⁵³⁷ Âl-i ‘İmrân, 3/127.

kapsamında kelimeyi değerlendirirken bu fiilin mazisi olan كبت kelimesinin aslının كبد olduğunu, “ta” harfinin daldan dönüştürüldüğünü (ibdal edildiğini) ve كبد lafzının “ciğerlerden rahatsızlandı” anlamında kullanıldığını söyleyerek iki kelime arasındaki anlam örtüşmesine işaret eder. Bu kapsamda ifade ettiği anlamı ve türevi pekiştirmek babından birkaç örnek verdikten sonra كبت kelimesinin كبد fiilinden türetilmesi konusundaki yaklaşımın tercihli olduğunu, iki kelime arasındaki anlam ilişkisine değinerek ortaya koymaya çalışmaktadır. Şöyle ki bu kelimenin “ciğerlerinden rahatsızlandı” anlamındaki kelimedenden türemesinin sebebini Arapların, ciğeri (الكبد) üzüntü ve kederin yuvası olarak düşünmelerindendir.⁵³⁸ Dolayısıyla İbn ‘Âşûr, ‘كبت’ nin ‘كبد’ den iştikāk-ı kebir (ibdal) yoluyla türetildiğini ifade ederken aynı zamanda iki kelime arasındaki anlam ilişkisini de kurarak ortaya koymaktadır.

İştikāk-ı ekber (kalb) örneği: *“Bu sebeple biz de (Hıristiyanların) aralarına kıyamet gününe kadar sürecektir düşmanlık ve kini salıverdik”.*⁵³⁹ Öncelikle İbn ‘Âşûr, الْعَدَاوَةُ (düşmanlık) ve الْبُغْضُ (nefret etmek) kelimelerinin birbirlerine atfedilmelerinin, onların anlamca farklı olmalarını gerektirdiğini geniş bir şekilde ele almakta ve bu konudaki farklı görüşlere yer vermektedir. Aktardığı görüşlerden sonra bu kelimelerin anlamları konusunda kendisinin tercih ettiği anlamı belirtirken her iki kelimenin iştikākına değinmekte ve aralarındaki anlam farklılıklarını izah etmektedir. Bu doğrultuda الْبُغْضُ kelimesinin iştikākının tespitinin zor olduğunu ve bu kelimenin kökü olan بَغَضَ fiilinin sadece غَضِبَ kelimesinin maklubu olabileceğini ifade etmektedir.⁵⁴⁰ Böylelikle İbn ‘Âşûr, bu yaklaşımıyla kalb yöntemini etkin kılarak kelime türetiminde iştikāk-ı ekberi uygulamıştır.

⁵³⁸ İbn ‘Âşûr, *et-Taḥrîr ve ‘t-tenvîr*, III, 212.

⁵³⁹ Mâide suresi, 5/14.

⁵⁴⁰ İbn ‘Âşûr, *a.g.e.*, V, 66.

İştikāk-ı ekber (naht) örneği: سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ لَيْلًا مِنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَى الْمَسْجِدِ

الْأَقْصَا / “Kulu (Muhammed'i a.s.) bir gece Mescid-i Haram'dan çevresini bereketlendirdiğimiz Mescid-i Aksa'ya götüren Allah'ın şanı yücedir”.⁵⁴¹ İbn ‘Âşûr, bu âyette سُبْحَانَ kelimesinin tefsirini yaparken التسبيح kelimesine değinir ve tesbihin aslının سبحان الله terkihi olduğunu ifade eder. Ardından السبحة kelimesinin naht yoluyla سبحان الله tabirinden türediğine işaret etmektedir.⁵⁴² Söz konusu kelime üzerinde yapılan bu tahlil, İbn ‘Âşûr'da naht ameliyesiyle yapılan iştikāk için bir örnek olarak karşımıza çıkmaktadır.

2.2.2. İştikākın Kapsamı ve Kök Kelime Meselesi

İbn ‘Âşûr, bir önceki başlığın konusu olan iştikākın kısımları hakkında teorik bilgilere yer vermediği gibi iştikākın kapsamı ve asıl kelimenin ne olduğu hususundaki tartışmalara da değinmemektedir. Bundan dolayı onun bu konudaki görüş ve düşünceleri, kelime iştikākındaki uygulamalarından ve bu doğrultuda kullandığı ifadelerden ortaya konmaya çalışılacaktır. İbn ‘Âşûr'un iştikākını yaptığı kelimelerden yola çıkarak onun Arap dilinde iştikāk kapsamını geniş tuttuğunu söylemek mümkündür. Zira İbn ‘Âşûr, tefsirinde yaptığı iştikāk uygulamalarında fiillerden mastarların,⁵⁴³ müştak kelimelerin⁵⁴⁴ ve camid isimlerin⁵⁴⁵ türetilebileceğine işaret ettiği gibi, mastarlardan ve müştak isimlerden de fiillerin,⁵⁴⁶ müştak kelimelerin⁵⁴⁷ ve camid isimlerin⁵⁴⁸ de türetilebileceğini ortaya koymaktadır. Ayrıca camid isimlerden de fiillerin,⁵⁴⁹ müştak isimlerin⁵⁵⁰ ve camid isimlerin⁵⁵¹ türetimini sıklıkla yapmaktadır. Örneğin, “سَيُطَوَّقُونَ مَا بَخِلُوا بِهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ/Cimrilik ettikleri şey kıyamet

⁵⁴¹ İsrâ suresi, 17/1.

⁵⁴² İbn ‘Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, XIV, 9; XVIII, 160, 243.

⁵⁴³ Bkz. İbn ‘Âşûr, *a.g.e.*, IV, 275, 289.

⁵⁴⁴ Bkz. İbn ‘Âşûr, *a.g.e.*, II, 530; III, 123; IV, 155, 222, 256; VI, 24;

⁵⁴⁵ Bkz. İbn ‘Âşûr, *a.g.e.*, I, 674; II, 544.

⁵⁴⁶ Bkz. İbn ‘Âşûr, *a.g.e.*, III, 153; V, 121; VI, 75; XXIX, 65.

⁵⁴⁷ Bkz. İbn ‘Âşûr, *a.g.e.*, I, 511, IV, 147; V, 77; XXVII, 379.

⁵⁴⁸ Bkz. İbn ‘Âşûr, *a.g.e.*, I, 498; IV, 209; XXIX, 70.

⁵⁴⁹ Bkz. İbn ‘Âşûr, *a.g.e.*, I, 572, 575; IV, 200, 237; XXV, 83; XXVII, 352; XXVIII, 10; XXIX, 126.

⁵⁵⁰ Bkz. İbn ‘Âşûr, *a.g.e.*, I, 230, 577, 686, II, 530, 556; III, 97; IV, 200, 330; XXIX, 83; XXVII, 378.

⁵⁵¹ Bkz. İbn ‘Âşûr, *a.g.e.*, I, 331, 394, 686, V, 222; XXV, 24; XXVII, 279.

*gününde boyunlarına dolanacaktır.*⁵⁵² âyetindeki سَيُطَوَّقُونَ fiilinin camid isim olan وَكَذَلِكَ جَعَلْنَا لِكُلِّ نَبِيٍّ عَدُوًّا شَيَاطِينَ (tasma) kelimesinden müştak olduğunu söylerken, “إِنَّ الْإِنْسَانَ الْإِنْسَانُ وَإِلَهُ الْإِنْسَانِ الْإِنْسَانُ” *İşte böylece biz her Peygambere insan ve cin şeytanlarını düşman kıldık.*⁵⁵³ âyeti kapsamında camit olan الْإِنْسَانُ (İnsan) kelimesinin, mastar olan التَّائِسُ lafzından türediğini ifade eder. Ancak İbn ‘Âşûr, câmid isimden kelime türetiminin az olduğunu dile getirmekle⁵⁵⁴ hatta bir kelimenin müştak bir kökten türetilmesi ihtimali olması durumunda bunun tercih edilmesinin gerekli olduğunu ifade etmekle⁵⁵⁵ bazı kelimelerden iştikâkın nadir olduğuna işaret etmektedir. Ayrıca İbn ‘Âşûr’un, (Bu kelime harf değil zira iştikâk maddesinin ولا حرفاً لا شتمالها على مادة اشتقاق) (‘Âşûr’un, kapsamaktadır) ifadesi, mebnilikte karar kılmış ما ve مِنْ gibi kelimelerin iştikâkına rastlanmaması ve “özel isimlerde iştikâk aramanın bir tekellüf olduğunu” belirtmesi onun Arap dilinde bazı kelimelerin müştak olmadığı görüşünü savunduğunu ortaya koymaktadır. Dolayısıyla İbn ‘Âşûr, dilbilimcilerin ekseriyetinin kabul ettiği Arap dilinde bazı kelimelerde iştikâk olabileceği bazılarında ise iştikâk olamayacağı şeklindeki yaklaşımı benimsediğini söylemek yerindedir.

İştikâkta kök kelime meselesinde İbn ‘Âşûr’un yaklaşımına gelince onun bu konudaki tutumunu kelime iştikâkındaki uygulamalarından ve bazende bu kapsamda kullandığı ifadelerden hareketle tespit etmek mümkündür. İbn ‘Âşûr, bu konuda hem Kûfelilerin benimsediği gibi fiilin kök kelime olabileceğini hem de Basralı dилcilerin benimsediği mastarın kök kelime olabileceği fikrini kabul etmektedir. Çünkü “الَّذِي أَنْزَلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ هُوَ الْحَقُّ وَيَهْدِي إِلَى صِرَاطٍ الْعَزِيزِ الْحَمِيدِ (Kendilerine ilim verilenler), Rabbinden sana indirilen Kur’ân’ın gerçek olduğunu ve onun, mutlak güç sahibi ve övgüye layık Allah’ın yoluna ilettiğini görürler.”⁵⁵⁶ âyetinde الْحَقُّ fiilinin mastar olan وَيَهْدِي

⁵⁵² Âl-i İmrân suresi, 3/180.

⁵⁵³ En‘âm, 6/112.

⁵⁵⁴ İbn ‘Âşûr, *et-Tahrîr ve ‘t-tenvîr*, III, 226.

⁵⁵⁵ İbn ‘Âşûr, *a.g.e.*, XXVI, 175.

⁵⁵⁶ Sebe’ suresi, 34/6.

kelimesine atfedilmesinin uygun olabileceğini gerekçelendirirken فإن المصدر في قوة الفعل “zira mastar fiil hükmündedir. Çünkü mastar ya müştaktır veya iştikâkın aslıdır.” ifadesini kullanmakta ve bununla her iki görüşün de doğru olabileceğini ortaya koymaktadır.⁵⁵⁷ Ayrıca örneklerdeki iştikâk pratiğinden de bu konudaki görüşünü anlamak mümkündür. Zira yaptığı iştikâk uygulamalarında bazen fiilin mastardan türetildiği bazen de mastarın fiilden türetildiği görülmektedir. Ancak şunu belirtmekte fayda vardır ki İbn ‘Âşûr’un bu konuda Basralı dilcilerin yaklaşımını bir nebze daha öne çıkararak benimsediğini gösteren bazı ifadeler kullandığı görülmektedir. Şöyleki, “ذَلِكُمْ أَقْسَطُ عِنْدَ اللَّهِ / Bu, Allah katında adaletle daha uygundur.”⁵⁵⁸ âyetinde geçen أَقْسَطُ lafzını açıklama bağlamında إذ المصدر أصل الاشتقاق “zira mastar iştikâkın aslıdır.”⁵⁵⁹ ifadesini kullanmaktadır. Yine Bakara sûresinin 31. âyetinin tefsirinde وهذا يرجح أن أصل الاشتقاق هو الأسماء kelimesinin iştikâkı bağlamında “Bu durum iştikâkta fiillerin değil mastarların kök kelime olduğunu tercihli kılmaktadır. Çünkü mastarlar isimler arasında ince anlama sahip sınıftır.”⁵⁶⁰ şeklinde ifadeler sarf etmektedir. Dolayısıyla bu ifadeleriyle onun Basra dil ekolünün tercihini benimseyen bir yaklaşım içinde olduğunu göstermektedir. Netice olarak İbn ‘Âşûr’un, pratikte iştikâkta asıl kelimenin mastar veya fiil olması konusunda herhangi bir tercihte bulunmadığını teoride ise Basra dil ekolünün tercihine daha yakın biri olduğu görünmektedir.

2.2.3. İştikâkın Anlama Yansımaları

Çalışmamızın ilgili kısmında da belirtildiği gibi iştikâk ile anlam arasında sıkı bir bağ vardır. Bu sıkı bağdan dolayıdır ki iştikâkın Arap dilinde kendini hissettirdiği önemli hususlardan birisi de metinlerin anlaşılmasında ve yorumlanmasındaki yansımasıdır. Özellikle Kur’ân âyetlerinin yorumlanmasında bu etki sıkça karşılaşılan bir gerçektir. Çünkü iştikâk, lafızların ifade edecekleri anlamların

⁵⁵⁷ İbn ‘Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-tenvîr*, XXII, 17.

⁵⁵⁸ Bakara suresi, 2/282.

⁵⁵⁹ İbn ‘Âşûr, *a.g.e.*, II, 579.

⁵⁶⁰ İbn ‘Âşûr, *a.g.e.*, I, 395.

belirlenmesinde, kelimelerden kastedilen ince anlamların kühüne varılmasında önemli bir faktördür. Bunun içindir ki dilbilimsel tefsirlerin hepsinde kelime iştikâkına büyük oranda önem verilmiş ve iştikâkın anlama etkisi farklı şekillerde yansıtılmıştır. İbn ‘Âşûr, tefsirinde kelime anlamlarının belirlenmesinde iştikâk olgusunu büyük oranda kullanmış ve bunun farklı şekillerde âyetlerin yorumlanmasında etkin kılmıştır.

İbn ‘Âşûr’un tefsirinde iştikâkın anlama yansıması farklı şekillerde önümüze çıkmaktadır. Çoğu zaman bu yansıma, kelimelerin muhtemel köklerden türetilebilme ihtimalinin yanı sıra, kelimelerin yapısında ve kelimelerin dönüştükleri türlerde karşımıza çıkmaktadır. Bununla birlikte türevlerin, kök kelimelerin anlamını içermesi, kelimeler arasındaki anlam nüansları ve zaman içerisinde anlam değişikliğine uğramaları hususları da iştikâkın anlama yansıdığı bazı durumlardır. İbn ‘Âşûr, kelimelerin iştikâkıyla alakalı bu gibi durumları göz önünde bulundurarak çoğu zaman farklı bir bakış açısı geliştirmiş ve bunu âyetlerin yorumlanmasında etkin bir şekilde kullanmıştır. Çalışmamızın bu kısmında tespit edilen bu yaklaşımların âyetlerin yorumlanmasındaki yansımaları başlıklar halinde ele alınacak ve maksadı ortaya koyacak örneklerle yetinilerek izah edilecektir.

2.2.3.1. Kelimenin Muhtemel Köklerden Türemesi ve Anlama Etkisi.

Kelimeler, türetildikleri kök kelimeye göre anlam kazanırlar. Bundan dolayıdır ki; bir kelimenin farklı köklerden türetilebilmesi onun farklı anlamlarda kullanılabilmesini gerektirir. Böylelikle türetilen kelime, kök kelime üzerinden anlam kazanmaktadır. Bundan dolayı kelimenin gelebildiği farklı anlamlar, âyetlerin farklı yorumlanmasına hatta bazen yanlış tefsir edilmesine bile neden olabilmektedir. Örneğin **يُكْفِّرُ** kelimesinin iki farklı kökten türeme ihtimali vardır. Birincisi **الْكُفْرُ** (örtmek) kelimesinden müştak olmasıdır. İkincisi ise **الْكُفْرُ** (inkâr etti) kelimesinden türemesidir.⁵⁶¹ Bu ihtimallerin “**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا تَوْبَةً إِلَى اللَّهِ تَوْبَةً نَّصُوحًا عَسَىٰ رَبُّكُمْ أَن يُكَفِّرَ**

عَنكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ / Ey iman edenler! Allah'a içtenlikle tövbe edin. Belki Rabbiniz sizin

⁵⁶¹ İbn Manzûr, a.g.e., V, 144-145; Zebîdî, a.g.e., XIV, 50.

kötülüklerinizi örter”⁵⁶² âyetinde uygulanması durumunda iki farklı anlam ortaya çıkmaktadır. Birinci kök anlama göre âyet, “Allah tövbe edenlerin günahlarını örter/bağışlar” anlamında olur. İkinci kök anlama göre ise anlam, “Allah tövbe edenleri kâfir ilan eder” şeklinde olur.⁵⁶³ Dolayısıyla ikinci anlam esas alınması halinde ayet yanlış yorumlanmış olur.

Kelimelerin farklı muhtemel köklerden türetilbilmenin, âyetlerin farklı yorumlanmasına sebep olduğu gerçeğini kaynaklarda sıkça görmek mümkündür. Bu hususa sıkça başvuranlardan birisi de İbn ‘Âşûr’dur. İbn ‘Âşûr, iştikâkını yaptığı kelimelerden bazılarının hem lafız hem de anlam olarak farklı kök kelimelerden türetilbileceği ihtimali üzerinde durmaktadır.⁵⁶⁴ Bunu yaparken çoğu zaman kelimelerin farklı köklerden türemesinin anlama olan etkisini göz önünde bulundurarak âyetleri tefsir etmekte ve bu farklılıkların âyetlerin yorumlanmasındaki etkisini ortaya koymaya çalışmaktadır. Mesela, *وَإِنْ يَرَوْا آيَةً يُعْرِضُوا وَيَقُولُوا سِحْرٌ مُسْتَعْمَرٌ* / *Onlar bir mucize görseler yüz çevirirler ve "Süregelen bir sihirdir" derler.*”⁵⁶⁵ âyetindeki *مُسْتَعْمَرٌ* kelimesini ele alırken iki farklı kökten türetilbileceğini söylemekte ve bu doğrultuda anlam yüklemektedir. Bunlardan birisi bu kelimenin “geçti” anlamındaki *مَرَّ* fiilinden türetilmesidir. İbn ‘Âşûr, bu anlam kapsamında bulunan kelimenin “sin” ve “ta” harflerinin takviye/tekid amaçlı olduklarını belirtmekte ve kelimenin de mecâzî olarak “geçici sihir” anlamında olduğunu söylemektedir.⁵⁶⁶ Buna göre inkârcıların Hz. Peygamber eliyle gerçekleşen mûcizelerin geçici bir sihir olduklarına inandıkları veya öyle görmek istedikleri ve bundan dolayı fazla önemsemedikleri anlaşılmaktadır. Bu kelimenin iştikâkındaki ikinci muhtemel anlam

⁵⁶² Tahrîm, 66/8

⁵⁶³ Kaynaklarda bu âyet, birinci ihtimale göre tefsir edilmektedir. İkinci ihtimal her ne kadar kaynaklarda yer edinme de böyle bir yaklaşım da muhtemeldir. Fakat bu yaklaşım âyetin bağlamı açısından yanlıştır. Çünkü Allah burada tövbe edenlerin bağışlanacağını söylemekle günahlardan tövbe etmeye teşvik etmektedir. Dolayısıyla iki ihtimalden ikincisine yönelmek âyetin anlam bağlamına ve maksadına ters düşmektedir. Ayrıca *سَيَاتِكُمْ* ifadesi de ikinci yaklaşıma engeldir. Zira bu kelime *عَنْكُمْ* ifadesindeki zamire bedel olur. Binaen aleyhi tövbe edenleri tekfir etmek seyyiatları tekfir etmek demektir. Bu da anlam olarak imkânsızdır.

⁵⁶⁴ Bkz. İbn ‘Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, IV, 237, 289; V, 175; XVI, 39.

⁵⁶⁵ Kamer suresi, 54/2.

⁵⁶⁶ İbn ‘Âşûr, *a.g.e.*, XXVII, 167.

ise “kuvvet” anlamındaki الْمِرَّة lafzından türetilmesidir. İbn ‘Âşûr, bu ihtimali aktarırken “sin” ve “ta” harflerinin talep için olduklarını söyler. Dolayısıyla inkârcılar tarafından, Hz. Peygamberin bunu yapmasındaki amacın güç elde etmek istemesi olarak yorumlanır. Bunun gerçekleşmesi için de bu sihri tekrar tekrar yapmaktadır. Bu yoruma göre kelimenin anlamı, “devamlı tekrarlanan sihir” şeklinde olur.⁵⁶⁷

İbn ‘Âşûr’un bu kelimenin iştikâkıdaki farklı yaklaşımları, müşriklerin Hz. Peygamberin eliyle gerçekleşen mûcizelere olan farklı bakış açılarını ortaya koyduğu görülmektedir. Birincisine göre müşrikler bu mûcizelere basit ve geçici bir gözle baktıkları ve fazla önemsemedikleri anlaşılmaktadır. İkincisinde ise müşriklerin, bu mûcizelerin sıklıkla gerçekleştirilen sihir olduğuna inandıkları ve bunların Hz. Peygamber tarafından sık sık yapılmasının güç elde etmek amaçlı olduğu kanaatini yansıtır.

İbn ‘Âşûr, bazen de lafzen aynı olsa da kök kelimenin çok anlamlı olmasına dikkatleri çekmektedir.⁵⁶⁸ Kök kelimenin çok anlamlı olması her ne kadar asıl kelimenin lafız olarak farklı olmasını gerektirmese de anlam farklılığı onu farklı kök kelime kılmaktadır. İbn ‘Âşûr, bu yöntemle asıl kelimelerin farklı anlamlara gelmelerinin onları farklı kök kelime kıldığını, dolayısıyla iştikâkını yaptığı lafızların bu açıdan farklı köklerden türetildiğini ortaya koymakta ve âyetleri de bu eksende yorumlamaktadır. Örneğin, “ مَنْ الَّذِينَ هَادُوا يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَنْ مَوَاضِعِهِ وَيَقُولُونَ سَمِعْنَا ” *Yahudilerden öyleleri var ki, (kelimeleri yerlerinden kaydırıp) tahrif ederek onları anlamlarından uzaklaştırırlar. "İşittik, karşı geldik" derler.*⁵⁶⁹ Âyetinde bu anlamda bir tahlilin yapıldığını görmek mümkündür.

İbn ‘Âşûr, bu âyette يُحَرِّفُونَ kelimesini iştikâk açısından değerlendirip anlamlandırırken bu kelimenin iki farklı anlamını göz önünde bulundurarak الحرف lafzından türetildiğini söylemektedir. Bunlardan birisi “harf ve kitabet” anlamında

⁵⁶⁷ İbn ‘Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-tenvîr*, XXVII, 167.

⁵⁶⁸ Bkz. İbn ‘Âşûr, *a.g.e.*, IV, 237; XII, 193.

⁵⁶⁹ Nisa suresi, 4/46.

olan الحرف kelimesinden türemesidir. Bu anlama göre âyetten kastedilen yahûdilerin kendi istek ve arzularına göre Tevrat'ın ifadelerini başka ifadelerle değiştirmeleridir. İkincisi ise “taḥrîf” lafzının türediği الحرف kelimesinin kenar anlamında olmasıdır. İbn ‘Âşûr’un da tercih ettiği bu anlama göre buradaki tahritten maksadın Yahudilerin, Tevratın ifadelerini değiştirmeden onu kendi heva ve heveslerine göre yorumlamalarıdır.⁵⁷⁰

Tefsir kaynaklarının çoğu da bu âyeti tefsir ederken buradaki tahrifin her iki şekilde de olabileceklerini ifade etmektedirler.⁵⁷¹ Zemahşerî ve Taberî gibi bazı müfessirler ise bu iki ihtimalden sadece birincisine yani kelimeleri başka lafızlar ile değiştirmek anlamında ele almaktadır.⁵⁷² İbn ‘Âşûr’u bu konudaki diğer yorumlardan farklı kılan, bu kelimenin anlamını, başka bir ifadeyle tahrifin olabilecek yönlerini açıklarken kelime iştikâkı üzerinden izah etmeye çalışmasıdır.

İbn ‘Âşûr’un tercih ettiği tahrif manasına göre bilginlerin istedikleri gibi vahyi yorumlaması özelde Tevrat için olsa da genelde belli ideolojiler için bütün kutsal metinlerin bu tarzda yorumlanmasını kapsamaktadır. Dolayısıyla bu yaklaşımla Tevrat özelinden bütün kutsal metinleri kapsayacak şekilde bir yorumlamaya gidilmiştir demek mümkündür.

Yukarıda da görüldüğü gibi İbn ‘Âşûr, çoğu zaman kelime iştikākını yaparken türetilbileceği kök kelimeler arasında tercihte bulunarak âyetleri tefsir etmektedir. Fakat bazen de kök kelimeler arasında herhangi bir tercihte bulunmadan âyetleri yorumlamaktadır.⁵⁷³ Burada iştikāk tercihinde bulunmadığı kelimelerin hangi kökten türediğine dair yeterli bilgiye sahip olmadığını veya Kur’ân âyetlerindeki anlam zenginliğine işaret etmek için tevakkuf ettiği muhtemeldir. Örneğin, “سَيُطَوَّقُونَ مَا بَخِلُوا بِهِ” (Cimriler), *Cimrilik ettikleri şey kıyamet gününde boyunlarına*

⁵⁷⁰ İbn ‘Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, IV, 146.

⁵⁷¹ Fahrüddîn er-Râzî, *Mefâtîhu'l-gâyb*, X, 121; Beyzâvî, *a.g.e.*, I, 217; Ebû Ḥayyân *el-Baḥru'l-muḥîṭ*, III, 274.

⁵⁷² Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 397; Taberî, *a.g.e.*, VII, 103.

⁵⁷³ Bkz. İbn ‘Âşûr, *a.g.e.*, I, 165, 577, 686; II, 252, 417; VII, 236.

dolanacaktır.”⁵⁷⁴ İbn ‘Âşûr bu âyetteki سَيُطَوَّقُونَ kelimesinin iki farklı kökten türetilmiş olabileceğini söylemektedir. Öncelikle bu fiilin الطاقة (gücün üzerinde bir şey yüklenmek) kelimesinden türediğini ifade etmektedir. Bu iştikâk yaklaşımına göre “cimrilik yapanların cimrilikleri kıyamet gününde bir vebal olarak karşılırlarına çıkacağı ve onlara sıkıntı yaşatacağı şeklindedir. İkinci iştikâk ihtimalini de açıklar ve bunun daha isabetli olduğunu söyler. Şöyle ki سَيُطَوَّقُونَ fiilinin tasma anlamındaki الطوق kelimesinden müştak olduğunu ve cimrilik yaptıkları malın kıyamet gününde cisim olarak onların boyunlarında bir tasma olacağını ve onunla azaplanacaklarını söyler. Bunu tercih etmesini de Hz. Peygamberden rivayet edilen bir hadis⁵⁷⁵ ve Arap atasözüyle⁵⁷⁶ temellendirir.⁵⁷⁷ Netice itibariyle birinci yöntem ile kendilerine azap sebebi olan malın tasma olarak boyunlarına geçirilmesi mânevî bir vebal olarak yorumlanırken ikinci yaklaşıma göre ise malın kendisinin onların boyunlarına tasma olarak geçirileceği şeklinde yorumlanmaktadır.

İbn ‘Âşûr, “يَسْأَلُونَكَ كَأَنَّكَ خَفِيٌّ عَنْهَا قُلْ إِنَّمَا عِلْمُهَا عِنْدَ اللَّهِ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ”/Sanki senin ondan haberin varmış gibi sana soruyorlar. De ki: Onun bilgisi sadece Allah katındadır. Fakat insanların çoğu bilmiyorlar.”⁵⁷⁸ âyetindeki خَفِيٌّ kelimesini açıklarken aralarında herhangi bir tercihte bulunmadan farklı köklere götürmekte ve bunun anlama yansımalarını detaylıca anlatmaktadır. Bunlardan birisi, *Keşşaf* sahibinin de tercih ettiği gibi⁵⁷⁹ kelimenin “bir şey hakkında çok soru sordu” anlamındaki حَفِيَ fiilinden müştak olmasıdır. Diğerisi ise “ikram ve şefkat etmekte aşırı gitti” anlamındaki حَفِيَ fiilinden müştak olmasıdır. Burada üçüncü bir iştikâk

⁵⁷⁴ Âl-i İmrân suresi, 3/180.

⁵⁷⁵ مَنْ اغْتَصَبَ شِبْرًا مِنْ أَرْضٍ طَوَّقَهُ مِنْ سَبْعِ أَرْضِينَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ/Kim bir karış kadar toprak gasp ederse kıyamet günü yedi kat yer kendisine tasma olarak takılır. Müslim, Kitâbu'l-âdâb, 10.

⁵⁷⁶ تَقَلَّدَهَا (أَيِ الْفِغْلَةِ الدَّمِيمَةِ) طَوَّقَ الْحَمَامَةِ/O, kötü alışkanlığı güvercin tasması gibi boynuna takmış. Bkz.

Meydânî, *Mecma'u'l-emşâl*, I, 145.

⁵⁷⁷ İbn ‘Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, III, 296.

⁵⁷⁸ A'râf suresi, 7/187.

⁵⁷⁹ Zamehşerî, *el-Keşşaf*, II, 137-138.

ihtimalini de aktarmaktadır. O da birinci iştikāk yaklaşımına benzer bir anlam olan “bir işte ısrarcı oldu” anlamındaki أحفاه fiilinden müştak olmasıdır.⁵⁸⁰

İbn ‘Âşûr, bu kelimenin kök anlamını belirlerken bu anlamları âyetin yorumlanmasına da yansıtmaktadır. Bu kelimenin birinci ihtimale göre “çok soru soran” anlamında olduğunu, çok soru sormanın da bilmeyi gerektirdiğini ifade ederek حَفِيٍّ kelimesinin “bilen kişi” anlamından kinaye olduğunu söyler. Buna göre müşrikler Hz. Peygamberin kıyametin ne zaman kopacağına dair bilgi sahibi olduğuna inandıklarından ona kıyametin ne zaman kopacağını sormaktadırlar. İkinci muhtemel kök mana olan “sanki sen onlara ikramda bulunansın, onlara şefkat edensin” anlamına göre ise bu âyette müşriklerle alay etmek söz konusudur. Şöyleki bu ihtimale göre müşrikler, göstermelik olarak Hz. Peygamberin onlara ikramda bulunacağını şefkat edeceğini izhar ederek kıyametin ne zaman kopacağını soruyorlar. Böylelikle Hz. Peygamber de onların bu yaklaşımından etkilenmiş olacak ve onlarla birlikte kıyametin kopacağı zamanı araştırmaya çalışacaktır.⁵⁸¹ Dolayısıyla Hz. Peygamber, böyle bir yola başvurmakla onların maksadı olan onu bu konuda aciz bırakma hususunda başarılı olmalarını sağlayacaktır. Bu iki farklı iştikāktan iki farklı anlam yansıması ortaya çıkmaktadır. Bunlardan ilkinde göre müşrikler, kıyametin ne zaman kopacağına yönelik soruları, Hz. Peygamberin bu hususu Allah’a çok sorduğundan onun hakkında bilgi sahibi olduğuna inanarak sormaktadırlar. Diğer ise müşrikler hile yoluyla Hz. Peygamberi bu konuda yanlarına çekerek onun bu konudaki aciziyetini ortaya koymaya yönelik çabalarıdır. İbn ‘Âşûr, kök anlamdan kaynaklı farklı anlama biçimlerini herhangi bir tercihte bulunmayarak aktarmaktadır.

İbn ‘Âşûr’un iştikāk eksenli yaptığı yorumlama biçimlerinden biri de bazı âyetlerdeki farklı okuyuşlardan hareketle kelimeyi farklı köklerle irtibatlandırarak anlamlandırmasıdır.⁵⁸² Bu bağlamda İbn ‘Âşûr, kıraat vecihlerini iştikākını yaparak kıraatı temellendirmekte ve bu doğrultuda âyetleri yorumlamaya çalışmaktadır. Mesela “إِذَا بَرِقَ الْبَصَرُ/Gözler kamaştığı zaman” âyetinde geçen بَرِق fiili için, biri بَرَق

⁵⁸⁰ İbn ‘Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-tenvîr*, VII, 378-379.

⁵⁸¹ İbn ‘Âşûr, *a.g.e.*, VII, 378-379.

⁵⁸² İbn ‘Âşûr, *a.g.e.*, XI, 241;

(“ra” harfinin kesrası ile) diğeri بَرَقَ (“ra” harfinin fethası ile) olmak üzere iki farklı kıraat vechini nakletmektedir. Birinci okuyuşa göre bu fiil “dehşete kapıldı, kala kaldı” anlamına gelmektedir. Bu durumda insanın vasfının göze verilmesiyle fiilin göze isnad edilmiş olması mecâz-ı aklî olur. Zira insanın dehşete kapılması gözlerinin dışarı fırlamış gibi parlamasına sebep olmaktadır. İkinci okuyuşa göre بَرَقَ fiili البريق (parlamak) kelimesinden müştak olmakta ve parladı anlamına gelmektedir.⁵⁸³ Bundan ötürü bu kıraat vechine göre kelime asıl anlamında kullanılmaktadır. Bu iki farklı anlamla birlikte İbn ‘Âşûr, bu farklı vecihleri ortak bir paydada birleştirmekte ve “bu iki kıraatin buluştukları anlam birdir. O da korkudan kinaye olmasıdır.” sözleriyle ifade etmektedir.⁵⁸⁴ Zira insanlar kıyamet gününde ürkütücü manzaralar karşında dehşete kapıldıklarında ve korku dolu anlar yaşadıklarında bu vasıf ile vasıflanmışlardır.

İbn ‘Âşûr tarafından kelimelerin farklı köklerden türetilmesi konusunda dikkat çekilen hususlardan birisi de türetilen kelimenin türetildiği kök kelimeye göre aslî veya mecâzî anlamda kullanılmış olmasıdır. Mesela, “هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ”⁵⁸⁵ âyetindeki الظَّاهِر kelimesinin iştikâkında söz konusu kök kelimenin asli ve mecazi yönünü sergilemektedir. İbn ‘Âşûr, bu vasfın iki farklı kökten türetilbileceğini söyler. Bu iki görüşten biri olan “açık” anlamındaki الظُّهُور kökünden türetilmesini tercih etmektedir. Zira bu anlam kendisinden sonra gelen البَاطِن kelimesiyle anlamca uyum içerisinde olması için daha uygun olacağı kanaatindedir. Bu tercihe göre Allah’ın bu vasıf ile vasıflanması mecâz-ı aklî olarak değerlendirir. Yani Allah’ın zatı görünemeyeceği için onun zatî sıfatlarının delilleri ehli nazar için açık ve seçik olduğunu ifade eder. İkinci muhtemel mana ise “galip gelmek” anlamındaki الظهور kelimesinden türetilmesidir. Bunun da anlamca kendisinden sonraki vasıf ile

⁵⁸³ İbn ‘Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-tenvîr*, XXIX, 319.

⁵⁸⁴ İbn ‘Âşûr, *a.g.e.*, a.y.

⁵⁸⁵ Hadîd suresi, 57/3.

uyuşmadığı için tercih edilmesi söz konusu olamayacağını vurgular.⁵⁸⁶ Netice itibariyle İbn ‘Âşûr, bu lafzın farklı köklerden türetilme ihtimaline binaen kelimeyi farklı anlamlarda değerlendirmektedir.

2.2.3.2. Muştak Kelimenin Aslın Anlamını İçermesi ve Anlama Etkisi

İştikāk olgusunun önemli hususlarından birisi de kök kelimenin anlamı türetilen bütün müştaklarda direk veya dolaylı olarak bulunması ve bunun nasların yorumlanmasına yansımastır. Mesela ج-ن-ن harflerinin türevlerine bakıldığında ortak bir anlamda buluştukları görünmektedir. Şöyleki bu maddenin türevleri olan جَنَّ (cin) görünmeyen bir varlıktır. جَنَّةٌ anne karnında olması hasebiyle görünmüyor. جُنَّةٌ (kalkan) bir şeye siper olan onu örten bir alettir. جُنُونٌ (deli) akli bir şeyleri idrak etmekte kapalı olan kişidir. جَنَّ “örttü” anlamında bir fiildir.⁵⁸⁷ Bütün bu harflerden türetilen kelimelerin buluştukları ortak anlam paydası “görünmemelik veya örtmektir” manasıdır.

Birçok dilci tarafından da ele alınan bu nazariye, ilk olarak İbn Fâris ile açık bir şekilde ortaya konmaya çalışıldığı söylenebilir. İbn Fâris, *Meḳâyîsi'l-luḡa* adlı eserini bu sistemi yansıtmak şeklinde kaleme almış ve birçok yerde bu konuya temas etmiştir. Zira aynı kökten olduğuna inandığı kelimeleri bir arada zikrederek bu kelimeler arasında temel anlam ilişkisi olduğunu ifade etmektedir.⁵⁸⁸ Bu özelliğe sahip olmayan kelimeleri ise şâz kabul etmektedir. Ayrıca bu kelimeler için anlam tutarsızlığı (tebâyün),⁵⁸⁹ anlam uzaklığı (tebâud),⁵⁹⁰ anlam benzeşmezliği (adem-i inkıyâs)⁵⁹¹ ve münferit anlamlı kelimeler⁵⁹² gibi ıstilahî tabirler kullanmaktadır.⁵⁹³ İştikāk’ı ilk olarak kısımlara ayıran İbn Cinnî’de bu nazariyeyi *el-Hasâis* adlı eserinde iştikāk-ı kebîr kısmında dile getirmekte ve bu hususu örnekler üzerinden

⁵⁸⁶ İbn ‘Âşûr, *et-Taḥrîr ve't-tenvîr*, XXVII, 328.

⁵⁸⁷ İbn Fâris, *Meḳâyîsi'l-luḡa*, I, 422.

⁵⁸⁸ Örneğin بَع maddesini ele alırken “ba” “ka” “ayn” maddesi aynı sonuca varmaktadır. Her ne kadar bazılarında anlamca uzaklık olsa da bu kelimelerin bütün türevleri (anlamca) kendisine (bu kök maddeye) dönmektedir. Bkz. İbn Fâris, *Meḳâyîsi'l-luḡa*, I, 281.

⁵⁸⁹ İbn Fâris, *Meḳâyîsi'l-luḡa*, I, 64, 149, 165, 368; II, 454, 507; III, 81, 207.

⁵⁹⁰ İbn Fâris, *Meḳâyîsi'l-luḡa*, I, 109, 427, III, 174.

⁵⁹¹ İbn Fâris, *Meḳâyîsi'l-luḡa*, I, 460, IV, 420.

⁵⁹² İbn Fâris, *Meḳâyîsi'l-luḡa*, I, 433, III, 320, VI, 81.

⁵⁹³ Hüseyin Elmalı, “Mu‘cemü meḳâyîsi'l-luḡa”, *DİA*, İstanbul, 2005, XXX, 347.

açıklamaktadır.⁵⁹⁴ Her ne kadar bu olgu, Arap dilinde dikkat çeken bir durum olsa da İbn Fâris'in de dikkat çektiği gibi bütün kelimelerde uygulanması mümkün olmayabilir. Çünkü Arap dilinde aynı harfleri barındırıp da ortak anlama sahip olmayan lafızlar da mevcuttur. Dolayısıyla aynı harfleri barındıran kelimelerin muhtelif köklere sahip olduğu kabul edildiğinde yani vaz'î olarak iki farklı asılının bulunması durumunda bunlar başka anlamları ifade eden ortak harflere sahip kelimeler olarak kabul edilirler.⁵⁹⁵

İbn 'Âşûr, tefsirinde kelimelerin iştikâkında bu nazariyeye çokça temas etmekte ve kelimelerin anlamlarını açıklarken kelimenin kök/asıl anlamına dikkat çekerek ilgili kelimelere manalar vermeye çalışmaktadır.⁵⁹⁶ Örneğin, “ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا

رَيْبَ فِيهِ/Bu, kendisinde şüphe olmayan kitaptır.”⁵⁹⁷ âyetinde رَيْب kelimesinin anlamını açıklarken bu hususa dikkatleri çekmekte ve bunun üzerinden âyeti yorumlamaktadır. Mesela, İbn 'Âşûr, “rayb” kelimesini şüphe olarak açıkladıktan sonra bu anlamla yetinmeyip bunun perde arkasını da irdelemekte ve kök anlamdaki asıl manaya gönderme yapmaktadır. Şöyle ki, ona göre esasında arap dilinde rayb/şüphe kelimesi, kökeninde (قلق) endişe ve (اضطراب النفس) tedirginlik anlamlarına gelir. Kelimenin asıl anlamı olan bu iki durum da şüpheyne kapılma duygusunu gerektirdiği durumlar olduğu için رَيْب kelimesi örfî bir hakikat olarak şüphe anlamında kullanılmaktadır.⁵⁹⁸ Böylelikle her ne kadar İbn 'Âşûr açık olarak dile getirmese de onun bu yaklaşımından, Kur'ân hakkında şüpheyne kapılanların aynı

⁵⁹⁴ İbn Cinnî iştikâk-ı ekber kısmını açıklarken bu hususu yansıtan şu ifadeleri kullanmaktadır: “İştikâk-ı ekbere gelince, üçlü kök kelimelerden birini alıp ondan kalb yoluyla oluşturulan altı kelimelere ve onlardan da türetilen diğer kelimelere bir anlamı icra etmendir. Türetilen bu kelimelerden bazıları anlamca uzak görünse de iştikâk ehlinin aynı terkipte uyguladıkları gibi ince bir işaret ve tevil ile müştak kelimeler asıl anlam ile irtibatlandırılır”. Bkz. İbn Cinnî, *el-Ḥaṣâ'îş*, I, 490.

⁵⁹⁵ Örneğin İbn Fâris ح-ر-ر harflerinden oluşan kelimelerin iki farklı köke dayandığını ifade eder. Bunlardan birincisi hürriyet, ikincisinin ise sıcaklık anlamı olduğunu söyler. Böylelikle farklı kelimelerin ortak harflere sahip olduğu halde bir kök anlamda birleşmediği için bu kelimelerin aslını iki farklı kök olarak kabul etmektedir. Bkz. İbn Fâris, *Meḳâyîsi'l-luḡa*, II, 145-146.

⁵⁹⁶ İbn 'Âşûr, *et-Taḥrîr ve't-tenvîr*, I, 506, 511, 602; II, 472, 509; VII, 140, 170; XI, 200; XVIII, 118; XX, 64; XXIV, 172.

⁵⁹⁷ Bakara suresi, 2/2.

⁵⁹⁸ İbn 'Âşûr, *a.g.e.*, I, 219.

zamanda tedirginlik ve endişe içerisinde olacakları ve bu halin onlar için kaçınılmaz bir durum haline geleceği sonucuna ulaşmak mümkündür.

İbn ‘Âşûr’un bu anlam boyutuyla ele aldığı örneklerden birisi de Mâide sûresinin “ وَمِنَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّا نَصَارَى أَخَذْنَا مِيثَاقَهُمْ فَنَسُوا حَظًّا مِمَّا ذُكِّرُوا بِهِ فَأَعْرَضْنَا عَنْهُمْ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ ” *"Biz hristiyanız" diyenlerden de sağlam söz almıştık. Ama onlar da akıllarından çıkarmamaları istenen şeylerden önemli bir kısmını unuttular. Bu sebeple biz de aralarına kıyamet gününe kadar sürecektir düşmanlık ve kini salıverdık.*"⁵⁹⁹ âyetindeki الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ kelimeleridir. İbn ‘Âşûr, eş anlamlı olarak bilinen bu kelimelerin manalarını ele alırken bu iki kelimenin muhabbetin/sevginin zıddı olmakla birlikte farklı anlamlara geldiklerini belirtmektedir. Buna gerekçe olarak da birisinin diğerine atfedilmesini göstermektedir. Dilcilerin bu konuya temas etmedikleri gibi müfessirlerin de bu iki kelime arasındaki farka değinmediklerini eleştirerek dile getirmektedir. Ayrıca İbn ‘Arafe et-Tûnusî (ö. 803/1401)⁶⁰⁰ ve Ebu’l-Bekâ el-Kefevî (ö.1094/1683)’nin⁶⁰¹ bu konudaki yaklaşımının doğru olmadığına temas ettikten sonra bu iki kelimenin anlam farklılığını açıklamaktadır. İbn ‘Âşûr, bu iki kelimenin birbirinden farklı olmalarını gramer uygulamasından hareketle gerekçelendirirken anlam farklılığını ise türetildikleri kök harflerde aramaktadır.⁶⁰²

İbn ‘Âşûr, bu iki kelime arasında tebâyun ve tezatlık olduğu kanaatindedir. Ona göre “العداوة/adâvet” kelimesi, birisinin başkasına karşı kötü davranmak, alakayı kesmek ve zarar vermek gibi fiili olarak istenmeyen bazı davranışları ifade etmektedir. Kelimenin bu anlama gelmesini ع-د-و harflerinden türetilen kelimeler uyuşmazlık ve ayrı düşmek gibi anlamları içerir tezi üzerinden gerekçelendirir.

⁵⁹⁹ Mâide suresi, 5/14.

⁶⁰⁰ İbn ‘Âşûr, İbn ‘Arafe et-Tûnusî’nin bu konuda Kefevî’nin aksine bir tutum içinde olduğunu söylemektedir. İbn ‘Âşûr bu hususta şunları nakleder: “İbn ‘Arafe’ye göre “adâvet” “beğdâ” dan daha geneldir. Zira “adâvet” “beğdâ” ya sebeptir. Zira “adâvet” geçici süreliğine ilişkiyi kesmek, kaba davranmak veya haddi aşmak gibi anlamlara gelmektedir. Ancak bu haddi aşmak ve kaba davranmak uzun müddet devam ettiğinde ve kin ve nefrete ile sürdürüldüğünde “beğdâ” ya dönüşür.” İbn ‘Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-tenvîr*, V, 65.

⁶⁰¹ Kefevî’ye göre “adâvet” “beğdâ” dan daha özeldir. Yani her adâvet eden aynı zamanda buğz edendir. Ama her buğz eden adâvet eden değildir. Çünkü düşman olmayan da bazen buğz edebilir. Yani sevmeyebilir veya nefret edebilir. Dolayısıyla düşmanlık daha ileri bir seviyedir. Bkz. Kefevî, *a.g.e.*, s. 644.

⁶⁰² İbn ‘Âşûr, *a.g.e.*, V, 65-66.

“البغضاء/Beğdâ” kelimesinin anlamının ise aşırı kin ve fiiliyata dökülmeyen bir kerahiyet/istememezlik olduğunu söyledikten sonra bu anlamın gerekçesini de yine bu kelimenin kapsadığı harflerin ortak anlamından hareketle sunmaktadır. Şöyleki bu kelimenin kökü olan ب-غ-ض harfleri mutlak kerahiyet anlamını taşımaktadır. İbn ‘Âşûr, kelimenin anlamını, onu oluşturan harfler üzerinden belirlerken aynı zamanda البغضاء kelimesini kalb yoluyla غضب (öfkelenildi) kelimesiyle de irtibatlandırmaktadır. Böylelikle bu kelimeler, onları oluşturan kök harfler itibariyle fiiliyata dökülmeden nefiste olan kin ve nefret olarak anlamlandırılır. İbn ‘Âşûr, bu iki kelimenin farklı olduğuna dair yaklaşımda bulunurken istenmeyen bu iki vasfın âyete mevzu bahis olan Hristiyan toplumunda aynı anda bir arada toplanmayacağını dolayısıyla fertler arasında bölüşmeyle gerçekleşebileceğini beyan eder. Şöyleki Hristiyan toplumunda bazılarının diğerleriyle alakayı keserek ve onlara zarar vererek fiili düşmanlık edeceklerdir. Diğer kısmı ise fiiliyata dökmeden birbirlerine kin ve nefret besleyeceklerdir.⁶⁰³

İbn ‘Âşûr, çoğu zaman kök anlamın bütün türevlerde olduğunu açık bir şekilde ifade etmeden kelime iştikâkı kapsamında verdiği örnekler üzerinden ortaya koymaktadır.⁶⁰⁴ Ancak bazen de kök anlamın bütün türevlerde olduğunu açık bir şekilde ifade etmektedir. Mesela, İbn ‘Âşûr, “وَلَمَّا جَاءَتْ رُسُلُنَا لُوطًا سَيِّئًا بِهِمْ وَضَاقَ بِهِمْ ذَرْعًا” *Elçilerimiz Lût'a gelince onların yüzünden üzüldü, göğsü daraldı ve "Bu çok zor bir gündür" dedi.*⁶⁰⁵ âyetinde geçen ve elçilerin Hz. Lût'a geldikleri günün sıkıntısını anlatan عَصِيبُ kelimesinin anlamını açıklarken kök anlamın bütün türevlerde olduğunu açık bir şekilde dile getirmektedir. İbn ‘Âşûr, bu kelimenin istenmeyen şiddetli şeyler anlamında bir vasf olduğunu ifade ettikten sonra bu lafzın türetildiği kökler hakkındaki farklı görüşleri zikreder ve bu harflerden türetilen kelimelerin aynı anlamda birleştiklerini “bu maddenin aslı sıkıntı ve şiddet ifade

⁶⁰³ İbn ‘Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, V, 65-66.

⁶⁰⁴ Bkz. İbn ‘Âşûr, *a.g.e.*, XI, 200, 341; XV, 56, 104; XVI, 19.

⁶⁰⁵ Hûd suresi, 11/77.

eder” yargısıyla açık bir şekilde dile getirir.⁶⁰⁶ Bu anlama göre Hz. Lut, kavminin çirkin alışkanlıklarından dolayı, insan kılığında gelen meleklerle kötülük yapacaklarını düşünmesi onu büyük sıkıntıya sokmuş ve bu sıkıntısını “هَذَا يَوْمٌ عَصِيبٌ/ Bu çok zor bir gündür” sözleriyle dile getirmiştir.

İbn ‘Âşûr, kelimeler üzerinden ayetleri yorumlarken açık bir şekilde anlaşılmayan ancak zihinlerin zorlanmasıyla idrak edilebilecek birtakım örneklerde bu yöntemi bazen uygulamaktadır.⁶⁰⁷ Bakara sûresinin “وَمِنْهُمْ أُمِّيُونَ لَا يَعْلَمُونَ الْكِتَابَ إِلَّا”⁶⁰⁸ /Bunların bir de ümmî takımı vardır; Kitab'ı (Tevrat'ı) bilmezler. Onların bütün bildikleri bir sürü kuruntulardır. Onlar sadece zanda bulunurlar.”⁶⁰⁸ âyetindeki أُمِّيٌّ lafzındaki yaklaşımı buna örneklik oluşturmaktadır. ‘Âşûr, bu kelimeye bir konu hakkında zihin dünyalarında hakikat dışı temennileri dayatmak ve o konuyu hakikat dışı olduğunu iddia etmek anlamını yüklemektedir. Bunu da أُمِّيٌّ lafzının kök anlamı olan “imkânsız veya zor olan bir şeyi istemek” ile yalan anlamı arasında bağlantı kurarak ortaya koymaktadır. Şöyle ki öncelikle bu kelimenin bir “iş planladı” anlamındaki مَنَى kelimesinden türediğini açıklar. Ardından imkânsız veya zor olanı elde etme planını yapmaya çalışmak anlamındaki تَمَنَّى kelimesiyle ilişkilendirerek الامنيّة kelimesinin “düşünce olarak çok zor olanı planlamak ve ona yönelmek” anlamına gelebileceğini söyler.⁶⁰⁹ Ancak kelimenin kök anlamıyla kurduğu bu irtibat, İbn ‘Âşûr’un kelimeye yüklediği anlamı ifade etmediği için bu lafzın “psikolojik/düşüncede yalan” anlamına gelebileceğini anlatan açıklamalarda bulunarak şöyle der: “zira yalancı, sadece hakikatte var olanın söylediğine uygun olmasını temenni ettiği için yalan söyler. Bundan dolayı yalan ile temenni arasında anlamsal bağ vardır ve “umniyye” kelimesi de yalan anlamında kullanılmıştır”.⁶¹⁰

⁶⁰⁶ İbn ‘Âşûr, *et-Tahrîr ve ‘t-tenvîr*, XI, 300.

⁶⁰⁷ Bkz. İbn ‘Âşûr, *a.g.e.*, XII, 67.

⁶⁰⁸ Bakara suresi, 2/78.

⁶⁰⁹ İbn ‘Âşûr, *a.g.e.*, I, 556.

⁶¹⁰ İbn ‘Âşûr, *a.g.e.*, a.y.

İbn ‘Âşûr, bu kelimeye yüklediği anlamı kök kelime üzerinden irtibatlandırarak izah ettikten sonra أَمَائِيّ ifadesinin yukarıda ifade edilen anlamda birleşen şu anlamlara gelebileceğini aktarır: “Sahibinin hak olduğunu düşündüğü ancak hak olmayan inançlar”, “genelin dinden zannettiği ancak dinden olmayan davranışlar ve inançlar” veya “vahyin aslını unutturmak için ilave yapmak veya saptırmak için yahudi bilginlerin ilahî vahyin yerine koymayı planladıkları kendilerine ait düşünce ve temenniler”.⁶¹¹

İbn ‘Âşûr, bu konuda bazı müfessirlerin bu kelimeye yüklediği “okuyabildikleri bazı lafızlar” veya “lafzî olarak uydurulan bazı ifadeler” şeklindeki yaklaşımları kabul etmemekte ve bu âyetin anlamı hakkında şunları söylemektedir: “Bana göre ümniyye temennilerdir. Bu da onların cehl-i mürekkeb ile vasıflanmalarının zirvesidir. Yani onlar, ümmi oldukları için kitabı bilmedikleri halde bildiklerini zannederler. Fakat onların bunu iddia etmeleri kitabı bilmelerini istedikleri içindir. Ancak bu isteklerine rağmen kitabı bilemedikleri için kitabın batıl olduğunu iddia ettiler.”⁶¹²

Bu konuda dikkatleri çeken hususlardan birisi de kelimelerin içinde bulunduğu siyaka bağlı olarak asıl maksadı irdelemek adına kök kelimenin anlamını türevlerde arama neticesinde yapılan iştikâkın etkisiyle kelimelerde meydana gelen anlamsal değişimi akıllara getirdiği ifade edilmektedir.⁶¹³ Bu da kök kelimenin ilk etapta anlamı sınırlı iken iştikâk yoluyla türevlerinin oluşması, onun ve türevlerinin kullanıldıkları bağlam ve cümlelere göre anlamlarının genişlemesi veya çeşitlenmesidir. Bu husus, aynı zamanda modern dönem edebiyatında kök kelimelerin iştikâkıyla ortaya çıkan türevlerin anlamlarındaki gelişme kapsamında ifade edilen التطور الدلالي من المحسوس إلى المجرد/*Mahsus anlamdan mücerred/soyut anlama nakladilerek oluşan anlam evrimi*” kuralını akıllara getirmektedir. Zira bu kural, sadece kelimelerin mahsus/somut anlamdan mücerred/zihnî/soyut anlamlara nakledilmesini kapsamamakta aynı zamanda iştikâk vasıtasıyla yaşanan anlam değişimlerini de içermektedir.

⁶¹¹ İbn ‘Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-tenvîr*, I, 556-557.

⁶¹² İbn ‘Âşûr, *a.g.e.*, I, 557.

⁶¹³ ez-Zehrânî, *a.g.e.*, s. 368.

İbn ‘Âşûr’un da kök kelimenin anlamını türevlerinde yansıtmaya çalışması onun bu tasavvurdan uzak olmadığını göstermektedir. Çünkü birçok iştikâkta asıl kelimenin hissi/somut anlamının müştaklarda bulunmasına yönelik İbn ‘Âşûr’un yaptığı uygulamalar, kelimelerin somut anlamdan soyut anlama geçtiğine dair bir sinyal niteliğindedir.⁶¹⁴ Örneğin, “وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ تَعَالَوْا إِلَىٰ مَا أَنزَلَ اللَّهُ وَإِلَىٰ الرَّسُولِ رَأَيْتَ الْمُنَافِقِينَ” *Münafıklara, “Allah'ın indirdiğine (Kur’ân’a) ve Peygambere gelin” dediği zaman onların senden büsbütün uzaklaştıklarını görürsün.*”⁶¹⁵

âyetindeki تَعَالَوْا fiilini anlamlandırırken bu yaklaşımı görmek mümkündür. İbn ‘Âşûr, öncelikle bu kelimenin iştikâka konu olmasından dolayı fiil olduğunu ve “gelin/hazır bulunun” anlamına geldiğini söyler. Bu fiilin yüksek anlamındaki العلو kelimesinden müştak olduğunu söyler. Bu maddeden müştak olmasının sebebini de “Araplar evlerini yüksek yerlere yaptıklarından dolayı çağıran kişiyi üst tarafta çağırılanı ise alt tarafta düşündükleri için böyle bir iştikâk yoluna başvurmuşlar” şeklinde ifade eder. Bu iştikâkı aynı zamanda kelimenin faydalı şeylere çağırma anlamında kullanılmasını da gerekçe olarak göstermektedir. Şöyleki “Arapların yüksek yerlere evlerini inşa etmelerinin onların güvenliği için önemli olduğunu, dolayısıyla bu kelimenin bu kökten türetilmesi onun faydalı şeylere çağırmak anlamında kullanılmasını gerektirdiğini” söyler.⁶¹⁶ İbn ‘Âşûr’un yaklaşımı, aynı zamanda kelimenin âyetteki anlam yansımaları da ortaya koymaktadır. Şöyleki Allah tarafından gönderilen mesajların kendileri için herhangi bir zarara sebep olmayacağını aksine faydalı emirler ve yasaklar olduğunu bildirmektedir. Bu da kelimenin iştikâkından kaynaklı içerdiği anlam vasıtasıyla gerçekleşmektedir.

Netice itibariyle kök kelimenin asıl anlamının bütün türevlerinde bulunabileceği hususu birçok dilci tarafından kullanıldığı gibi İbn ‘Âşûr tarafından da kelimeleri anlamlandırmada önemli derecede kullanılmış ve âyetlerin yorumlanmasında etkin bir şekilde uygulanmıştır.

⁶¹⁴ Bkz. İbn ‘Âşûr, *et-Taḥrîr ve’t-tenvîr*, IV, 119, 330; XIII, 25, 70; XVI, 185; XVII, 126.

⁶¹⁵ Nisâ suresi, 4/61.

⁶¹⁶ İbn ‘Âşûr, *a.g.e.*, 172-173; Ayrıca bu örneğin tahlili için bkz. ez-Zehrânî, *a.g.e.*, s. 368.

2.2.3.3. Kelimenin Formunun Anlama Etkisi

İlk dönemden itibaren dilciler, gerek isim gerek fiil olsun kelime kalıplarına büyük önem vermişlerdir. Bu kapsamda Arap dilinde kelime kalıplarının yapısal formu cümlelerin daha doğru anlaşılmasına önemli katkılar sağlamaktadır.⁶¹⁷ Zira Arap dilinde, sarf açısından belli kalıplarda olan kelimeler, iki farklı şekilde anlam ifade etme özelliğine sahiptir. Birincisi söz konusu kelimenin maddesinin ifade ettiği lügat anlamı, ikincisi ise kelimenin yapısal formunun ifade ettiği kalıp anlamıdır. Bu ve benzeri durumların önemine binaen olsa gerek İbn Fâris, “Sarf ilminden mahrum olan, birçok şeyden mahrum olmuştur” ifadelerini kullanmaktadır.⁶¹⁸ Bu formlar, özellikle kelimelere yapılan bazı ilavelerle oluştuğu zaman daha fazla önem arz etmektedir. Örneğin عَفَرَ kelimesi ilave almamış haliyle affetti/bağışladı anlamını ifade ederken, bazı ilavelerle اسْتَغْفَرَ olunca “af diledi/tövbe etti” anlamına gelmektedir.⁶¹⁹ Kelime kalıplarının bu özelliklerinden dolayı dilbilimsel tefsirlerde bu hususların göz önünde bulundurularak âyetlerin tefsir edildiği müşahade edilmektedir.⁶²⁰ İbn ‘Âşûr’da birçok dilci ve dilbilimsel tefsir yapan müfessirler gibi kelimelerin kalıplarının önemine dair kanaat taşımakta ve âyetlerin yorumlanmasında kelimelerin formlarına gerekli ehemmiyeti göstermektedir.

İbn ‘Âşûr, kelimelerin kalıplarını geniş kapsamlı olarak işlemiş ve neredeyse her kalıbın anlamına temas etmeye çalışmıştır. Ancak bu başlık altında İbn ‘Âşûr’un bu husustaki metodunu ve kelime formlarına gösterdiği ehemmiyeti yansıtabilecek kadar kalıp ve örneklerle yetinilecektir.

إفعال bâbı:

Bu kalıba konulan bir kelime, hemze ile geçişlilik kazanmaktadır. Dolayısıyla hemzenin bu kalıp kapsamındaki asıl anlamı geçişliliklidir. Radî gibi bazı dilciler bu formun anlamını “Lazimî olan fiilin faili, hemzenin gelmesiyle, “yaptı/yerine getirdi” eylemine mef’ul yapılması” olarak ifade etmektedirler.⁶²¹ Kur’ân-ı Kerîm’de إفعال

⁶¹⁷ Temmâm, Hasan, *Menâhıcu’l-bahs fi’l-luğa*, Mektebetu’l-Mısriyye, Mısır, 1990, s. 172.

⁶¹⁸ İbn Fâris, *eş-Şâhibî fi’l-fıkhî’l-luğa*, s. 143.

⁶¹⁹ Râgıb el-İsfahânî, *a.g.e.* 364.

⁶²⁰ Kelime kalıplarının tefsir ilmindeki önemi için bkz. Ülgen, *a.g.m.*, s. 101-116.

⁶²¹ er-Radî, *a.g.e.*, I, 86.

kalıbının bu anlamını birçok yerde görmek mümkündür. İbn ‘Âşûr’da çoğu yerde bu formda olan kelimelere bu anlamı yüklemektedir. Örneğin, “يَحْسَبُ أَنَّ مَالَهُ أَخْلَدَهُ/O, *malının onu ebedi kılacağını zanneder.*”⁶²² âyetinde أَخْلَدَ fiilinin hemzesinin geçişlilik ifade ettiğini ve “onu ebedi kılacak” anlamında olduğunu ifade eder.⁶²³ Böylelikle bu kalıba “kıldı” anlamını yükleyerek izah etmiştir.⁶²⁴ Zamanla Arap kelimelerinde bu kalıptaki hemzenin anlamı genişlemiş ve bazı fiillerde başka anlamlar da ifade etmiştir. Bu anlamlardan birisi de mecâzî olarak “iltica ettirdi/yönelitti” anlamıdır. Mesela, فَأَجَاءَهَا الْمَخَاضُ إِلَى جِذْعِ النَّخْلَةِ قَالَتْ يَا لَيْتَنِي مِتُّ قَبْلَ هَذَا وَكُنْتُ نَسِيًّا مَّسِيًّا/Doğum sancısı onu bir hurma ağacına yöneltti. "Keşke bundan önce ölseydim de unutulup gitmiş olsaydım!" dedi.”⁶²⁵ âyetindeki أَجَاءَ fiilinde bunu görmek mümkündür. İbn ‘Âşûr, bu kelimenin zaman içinde anlamsal birtakım değişikliklere uğradığına dikkat çekerek şöyle der: “Bu kelimenin aslı جَاءَ (geldi) dir. Hemze ile muta‘addî yapılarak “getirdi” yani “gelen kıldı” anlamında أَجَاءَ denildi. Daha sonra mecâzî olarak “bir şeyin birşeyi başka bir şeye iltica ettirdi/yönelitti” anlamında kullanılmıştır.”⁶²⁶ Birçok müfessir de bu kelimeye İbn ‘Âşûr’un açıklamaları dorultusunda anlam yüklemektedir.⁶²⁷ Ancak İbn ‘Âşûr, diğer müfessirlerden farklı olarak ilgili kalıpla ifade edilen anlamın biraz daha ötesine giderek Hz. Meryemin sabrının yüceliğine ve samimiyetine delalet ettiği yorumunu yapmaktadır.⁶²⁸ İbn ‘Âşûr’un bu anlama temas etmesi şöyle bir düşünceden kaynaklanması muhtemeldir. Hz. Meryemin kendi isteğiyle gidebilirliğini ifade eden جاء إلى gibi tabir yerine أَجَاء ifadesinin kullanılması, onun içinde bulunduğu durumun ne kadar sıkıntılı ve istenmeyen bir hal olduğunu ortaya koymaktadır. Dolayısıyla bu sıkıntılara rağmen Rabbine muti‘ olması onun samimiyetini ortaya koymuş olur.

⁶²² Hümeze, 104/3.

⁶²³ İbn ‘Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-tenvîr*. XXX, 471.

⁶²⁴ Ayrıca bu anlamda kullandığı yerler için bkz. İbn ‘Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-tenvîr*, I, 228, 280; II, 499, VIII, 140; XI, 140; XIII, 31; XXI, 220; XXVIII, 315.

⁶²⁵ Meryem suresi, 19/23.

⁶²⁶ İbn ‘Âşûr, *a.g.e.*, XVI, 24.

⁶²⁷ Bkz. Ferrâ, Ebu Zekerîyya Yahya b. Ziyad *Me‘âni’l-Kur‘ân*, Dâru’l-kutubi’l-‘ilmiyye, Beyrut, 2002, II, 83; Zamehşerî, *el-Keşşâf*, III, 10; Beyzâvî, *a.g.e.*, II, 29; İbn Âdil, *a.g.e.*, XIII, 39.

⁶²⁸ İbn ‘Âşûr, *a.g.e.*, XVI, 24.

İbn ‘Âşûr, bazen اِفْعَال kalıbı için hemen akıllara gelemeyecek kadar dakik anlamlara dikkat çekerek âyetlerdeki incelikleri ortaya koymaya çalışmaktadır. Örneğin, İbn ‘Âşûr, “فَأَمَّا كُنْ مِنْهُمْ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ”...../..... Allah, onlara karşı (sana) imkân vermişti. Allah hakkıyla bilendir, hüküm ve hikmet sahibidir.”⁶²⁹ Âyetinde geçen اَمْكُنْ fiilinin mana inceliklerini genelde müfessirlerin ihmal ettiklerini eleştirdikten sonra bu kelimeyi iki farklı açıdan ele almaktadır. Bunlardan ilki bu fiilin türetildiği kök kelimeyi tespit ederek anlamlandırmaya çalışmasıdır. İbn ‘Âşûr, bu kelimenin المكان (mekân), الامكان (imkân) ve المكانة (zafer) gibi üç farklı kökten türetilme ihtimali olabileceğini aktarır ve المكان (mekân) kelimesinden türetilmesini tercih eder. Kendisi bu tercihten sonra hemzenin جَعَلَ (kıldı) için olduğunu söyleyip bu ifadeye “o yeri onun için karar mekânı kıldı” anlamını yüklemektedir. Ayrıca buradaki kullanımın “onun hakkında tasarruf sahibi olmak” anlamından kinaye olduğunu da ifade eder. İbn ‘Âşûr, daha sonra âyetin “Allah, Bedir gününde seni müşrikler konusunda tasarruf sahibi yaptı”⁶³⁰ anlamına geldiğini söyleyerek⁶³¹ birçok kaynakta bulunmayan mana boyutuna temas etmektedir.

İbn ‘Âşûr, bazen de fiilin bu formu bağlamında hemzeye, bir vasfa bir eyleme vb. gibi durumlara girilmesi,⁶³² bir vasfın veya eylemin izale edilmesi,⁶³³ bir şeyin dönüşmesi⁶³⁴ ve mübâlağa edilmesi⁶³⁵ gibi anlamları yükleyerek âyetleri değerlendirmektedir. Mesela, وَلِیْلِی الْمُؤْمِنِیْنَ مِنْهُ بَلَاءٌ حَسَنًا إِنَّ اللَّهَ سَمِیعٌ عَلِیْمٌ / Mü'minleri, tarafından güzel bir imtihanla denemek için Allah öyle yaptı. Şüphesiz Allah hakkıyla işitendir, hakkıyla bilendir.”⁶³⁶ âyetindeki لِیْلِی fiilinin sahip olduğu formun izale için olduğunu ifade ederek açıklamaktadır. İbn ‘Âşûr, öncelikle bu kelimenin kök

⁶²⁹ Enfâl suresi, 8/71.

⁶³⁰ Muhtemelen bu tasarruftan kastı Hz. Peygamberin Bedir zaferinden sonra müşriklerden esir düşenler hakkındaki tasarrufudur. Dolayısıyla hem gâlip geldi hemde galibiyet neticesi tasarrufta bulundu anlamlarını ifade etmiş olur.

⁶³¹ Bkz. İbn ‘Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, IX, 168.

⁶³² Bkz. İbn ‘Âşûr, *a.g.e.*, IV, 174; IX, 168; XXII, 229; XXIII, 58; XXIX, 43.

⁶³³ Bkz. İbn ‘Âşûr, *a.g.e.*, IX, 53; XIX, 241; XXVI, 28.

⁶³⁴ Bkz. İbn ‘Âşûr, *a.g.e.*, I, 243, VI, 76; VIII, 385; XXI, 52; XXIII, 33.

⁶³⁵ Bkz. İbn ‘Âşûr, *a.g.e.*, XXX, 487.

⁶³⁶ Enfâl suresi, 8/17.

anlamı hakkında detaylı bilgilendirme yapmaktadır. Şöyle ki bu kelimenin asıl maddesi olan البلاء kelimesini “sınamak” olduğunu ve çoğu zaman zorluk ve şer ile karşılaşmak anlamında kullanılırken daha sonra iyilik anlamında da kullanıldığını bilgisini verir. إفعال kalıbında kullanımının ise “iyilik yapmak”, anlamına geldiğini ifade eder ki O, bu âyete de “güzellikler bahşetmek” anlamını yükler. Dolayısıyla bu âyeti “Allah, müminlere karşılığında kendisine şükredecek güzellikler vermek için (Bedirde) öyle yaptı” şeklinde anlamlandırır.⁶³⁷ Bu fiilin zikredilen anlamda gelmesinin nedeni ise bu formun izale anlamında olmasına bağlar. Zira asıl anlamı şer iken kalıbın izale anlamında olması şerrin izale olmasını gerektirir. İbn ‘Âşûr, bu fiilin anlamını kök kelime üzerinden irdelerken Râgıb el-İsfahânî’yi ve isimlerini vermediği bazı müfessirleri bu kelimenin kök anlamı ve kalıbı üzerinde yeterlice durmadıkları hususunda üstü kapalı eleştirir.⁶³⁸ Bununla birlikte diğer kaynaklar da bu fiile aynı anlamı yükleyerek tefsir ettikleri görülmektedir.⁶³⁹ Ancak İbn ‘Âşûr’un bu konuda diğer kaynaklardan farkı, إفعال kalıbının hemzesinin izale anlamında olduğunu söyleyerek لئيلي fiiline bu anlamı yüklemesidir.⁶⁴⁰ Yani Allah’ın müminlere yaptığı iyiliğin ve nimetin, onlardan sıkıntıları ve şer olan şeyleri izale etmesiyle gerçekleştiğini ifade etmektedir.

تَفْعِيل bâbı:

Arap dilinde bu form birçok anlamı ifade etmekle birlikte genel olarak mübalağ ve geçişlilik anlamlarına gelmektedir.⁶⁴¹ Bunun içindir ki İbn ‘Âşûr\ genel olarak bu kalıbı bu iki anlam ekseninde ele almaktadır. İbn ‘Âşûr, bu kalıbı geçişlilik anlamında değerlendirirken kelimelerin anlamlarını derinlemesine ele almadan geçiştirdiği görülmektedir.⁶⁴² Fakat bazen bu kalıpta olup da aynı zamanda harf-i cer ile geçişlilik kazanan fiilleri, edatsız olarak kullanılan fiiller ile kıyaslayarak yorumlamaya çalışmaktadır. İbn ‘Âşûr, “ وَلَكِنَّ اللَّهَ حَبَّبَ إِلَيْكُمُ الْإِيمَانَ وَزَيَّنَهُ فِي ”

⁶³⁷ İbn ‘Âşûr, *et-Taḥrîr ve 't-tenvîr*, IX, 52.

⁶³⁸ İbn ‘Âşûr, *a.g.e.*, IX, 52.

⁶³⁹ Bkz. Zeccâc, *a.g.e.*, II, 407; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, II, 155; el-İsfahânî, *a.g.e.*, s. 71; Taberî, *a.g.e.*, XI, 87-88; Farruddîn er-Râzî, *Mefâtîhu 'l-gayb*, XV, 145; Beyzâvî, *a.g.e.*, I, 379; Ebû Ḥayyân, *el-Baḥru 'l-muḥîṭ*, IV, 472.

⁶⁴⁰ İbn ‘Âşûr, *a.g.e.*, IX, 53.

⁶⁴¹ er-Radî, *a.g.e.*, I, 93-96.

⁶⁴² Bkz. İbn ‘Âşûr, *a.g.e.*, II, 602; III, 288; VIII, 266; IX, 45; XXII, 262; XXV, 291; XXVII, 202.

وَكَّرَ إِلَيْكُمْ الْكُفْرَ وَالْمُسُوقَ وَالْعِصْيَانَ أُولَٰئِكَ هُمُ الرَّاشِدُونَ/Fakat Allah, size imanı sevdirmiş ve onu gönüllerinize güzel göstermiş; inkârı, fasıklığı ve (İslam'ın emirlerine) karşı çıkmayı da çirkin göstermiştir. İşte bunlar doğru yolda olanların ta kendileridir.”⁶⁴³ âyetinde حَبَّبَ ve كَرَّ fiillerinin إِلَى ile geçişli olmalarına ve زَيَّنَ fiilinde edatın bulunmamasına dikkatleri çekmekte ve bunu tefsirinde yansıtmaya çalışmaktadır. Şöyle ki ilk iki fiilde edatın bulunması bunların بَلَّغَ fiilini içerdiklerine işaret etmekte ve âyeti “Allah imanın sevgisini ve küfre karşı nefreti size emretmiştir/tebliğ etmiştir” şeklinde anlamlandırmaktadır.⁶⁴⁴ Aynı zamanda bu ifadelerin kullanımında Müslümanları, Hz. Peygamberin getirdiklerine teslim olmaları için bir teşvik olduğunu ve mutlak itaat etmeyenlerde ise küfürden bazı kalıntılardan eser bulunduğuna bir tariz olduğunu ifade eder.⁶⁴⁵ زَيَّنَ fiilinin edatsız gelmesini ise şöyle yorumlar: “Allah onları iman etmeye ve küfürden nefret etmelerini emredince Allahın emrine boyun eğdiler ve ona mutlak itaat ederek imanın güzelliği onların kalplerinde nakşoldu”.⁶⁴⁶ Böylelikle İlk fiillerde edatın bulunması İmanı sevmeye ve küfürden nefret etmeye yönelik bir emir varken, ikinci fiilin edatsız gelmesinde ise Müslümanların bu emre itaat ettiklerine yönelik bir haber bulunmaktadır.

İbn ‘Âşûr’un bu kalıba yüklediği anlamlardan birisi de bu formun genelde ifade ettiği çokluk/teksir ve mübâlağa anlamıdır. Kur’ân’ı Kerîm’de bu kalıbın mübâlağa anlamı genel olarak fiilin çokça meydana gelmesine yöneliktir. İbn ‘Âşûr’un, genel olarak bu formda teksir anlamı üzerinde durduğu görülmektedir.⁶⁴⁷ Ancak bazen mübâlağanın fiilin çokluğu/tekrarı yanısıra fiilin sağlam ve şiddetli bir şekilde meydana gelmesine delalet ettiği yönünde tefsir ettiği de görülmektedir. Örneğin, “..... وَعَلَّقَتِ الْأَبْوَابَ/..... ve kapıları kilitledi”⁶⁴⁸ âyetinde müfessirler genelde buradaki عَلَّقَتِ fiil formunun, fiilin çokluğunu ifade ettiğini ve

⁶⁴³ Hucurât suresi, 49/7.

⁶⁴⁴ İbn ‘Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-tenvîr*, XXVI, 198.

⁶⁴⁵ İbn ‘Âşûr, *a.g.e.*, XXVI, 197.

⁶⁴⁶ İbn ‘Âşûr, *a.g.e.*, XXVI, 198.

⁶⁴⁷ Bkz. İbn ‘Âşûr, *a.g.e.*, I, 85; XII, 153; XIX, 44, XXIX, 373; XXX, 471.

⁶⁴⁸ Yûsuf suresi, 12/23.

Züleyha'nın birkaç tane kapıyı kapattığını ifade etmektedirler.⁶⁴⁹ Zemahşerî, bu âyeti tefsir ederken “bu kapıların yedi tane olduğu denilmektedir” aktarımını yapmaktadır.⁶⁵⁰ Böylelikle formun ifade ettiği mübâlağa, fiilin birkaç defa tekrarlanmasına yönelik mübâlağadır.

İbn ‘Âşûr ise bu âyetin tefsirinde mübâlağanın teksirden ziyade fiilin şiddetine ve kuvvetine yönelik olduğunu savunmaktadır. Çünkü ona göre oradaki hâdis, gizli ve kapalı kalması açısından kapıların sayısı kaç olursa olsun iyice kapatılmasını gerektiren bir hâdisedir. Dolayısıyla buradaki mübâlağanın fiilin sağlamlığına dair mübâlağa olması daha uygundur. İbn ‘Âşûr, başka âyetlerde de bu formun manasını şiddet ve kuvvete yönelik mübâlağa olarak tefsir etmektedir.⁶⁵¹

İbn ‘Âşûr’un bazı âyetlerin tefsiri kapsamında bu kalıba, tekellûf,⁶⁵² nisbet,⁶⁵³ izâle⁶⁵⁴ ve kıldı (ca‘l)⁶⁵⁵ anlamlarını da yüklemektedir. İbn ‘Âşûr, Bakara sûresinin *“وَلْيُكْمِلُوا الْعِدَّةَ وَلْيُكَبِّرُوا اللَّهَ عَلَى مَا هَدَاكُمْ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ”*/Bu da sayıyı tamamlamanız ve hidayete ulaştırmasına karşılık Allah'ı yüceltmeniz ve şükretmeniz içindir.”⁶⁵⁶ âyetinde geçen *لْيُكَبِّرُوا* fiilinin nisbet için olduğunu yâni Allah'ı dil ile azamete ve büyüklüğe nisbet edin şeklinde anlamlandırmaktadır. Zira bu kapsamda bu kelimenin *لَتَقُولُوا اللَّهَ أَكْبَرُ* (Allah en yücedir demeniz için) ifadesinden menhut (türetildiğini) söyleyerek izah etmektedir.⁶⁵⁷

مُفَاعَلَةٌ bâbı:

Bu kalıp, arap dilinde genelde müşâreke anlamında kullanılır. Bu kalıpla ifade edilen mevcut fiilin, iki veya daha fazla kişi arasında vuku bulması içindir. Dolayısıyla bu form çoğu zaman karşılıklı etkileşim gerektiren bir özelliğe sahiptir.

⁶⁴⁹ Taberî, *a.g.e.*, XIII, 75; Beyzâvî, *a.g.e.*, 480; Ebû Hayyân, *el-Baḥru 'l-muḥîṭ*, V, 294; İbn Âdil, *a.g.e.*, XI, 55; Fahrüddîn er-Râzî, *Mefâṭihu 'l-gayb*, XV, 145.

⁶⁵⁰ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, II, 336.

⁶⁵¹ Bkz. İbn ‘Âşûr, *et-Taḥrîr ve 't-tenvîr*, I, 27; XIX, 23; XXI, 216; XXVI, 224.

⁶⁵² Bkz. İbn ‘Âşûr, *a.g.e.*, XXX.

⁶⁵³ Bkz. İbn ‘Âşûr, *a.g.e.*, I, 279; II, 174; VI, 266; XXVII, 127.

⁶⁵⁴ Bkz. İbn ‘Âşûr, *a.g.e.*, XXII, 55.

⁶⁵⁵ Bkz. İbn ‘Âşûr, *a.g.e.*, IV, 217; IX, 120; XXV, 252; XXVII, 310.

⁶⁵⁶ Bakara suresi, 2/185.

⁶⁵⁷ İbn ‘Âşûr, *a.g.e.*, II, 174.

Müşâreke anlamından kaynaklı bazen de mübâlağa anlamını da ifade etmektedir.⁶⁵⁸ İbn ‘Âşûr, bu kalıba uyan fiillerde çoğu zaman müşâreke anlamını göz önünde bulundurarak âyetlerin yorumlanmasında etkin bir şekilde kullanmaya çalışmıştır.⁶⁵⁹ Örneğin İbn ‘Âşûr, “إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَاجَرُوا وَجَاهَدُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أُولَٰئِكَ يَرْجُونَ رَحْمَتَ اللَّهِ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَّحِيمٌ”/Allah yolunda cihad edenler; şüphesiz bunlar Allah'ın rahmetini umarlar. Allah, çok bağışlayandır, çok merhamet edendir.”⁶⁶⁰ âyetinde geçen هَاجَرُوا ve جَاهَدُوا fiil formlarının anlam arka planını irdeleyerek tefsir etmeye çalışmaktadır. Öncelikle bu iki kavramın Kur’ân ıstılahı olduğunu belirtir ve هَاجَرَ fiilinin “ayrılık” anlamı olan اِهْجَرُ kelimesinden türetildiğini ifade eder. Bu kalıpta olmasının hikmetini ise buradaki ayrılığın düşmanlık neticesinde oluşan bir ayrılık olmasına bağlar. Böylelikle düşmanlık neticesinde hicret edenler geride kalanları terk ettikleri gibi geride kalanlar da onları terk etmiş sayılırlar. Dolayısıyla terk etmek karşılıklı meydana gelmiş olur.⁶⁶¹ Ayrıca İbn ‘Âşûr, bu âyette geçen جَاهَدَ fiilinin “zorluk” anlamında اَجْهَدُ kelimesinden türetildiğini ve bu kalıpta olması ise mübâlağa ifade ettiğini söyler. Bu formun mübâlağa anlamını ifade etmesini ise cihat edenin büyük çaba sarfettiğine bağlar. Bu kalıbın müşâreke ifade edebileceğini de dile getirir ve bunun anlamı da her iki tarafın da bu konuda büyük çaba sarfetmesine bağlar. Binaen aleyhi İbn ‘Âşûr, bu iki kelimeyi açıklarken birçok kaynağın değinmediği⁶⁶² fakat Râzî’nin kısmen değindiği⁶⁶³ ve Taberî’nin takip ettiği metod üzere⁶⁶⁴ formun anlamına temas ederek tefsir etmeye çalışmıştır.

⁶⁵⁸ er-Radî, *a.g.e.*, I, 96, 99.

⁶⁵⁹ İbn ‘Âşûr, *et-Taḥrîr ve 't-tenvîr*, I, 270-271; II, 197; IX, 128, 138; XV, 46; XXVIII, 150.

⁶⁶⁰ Bakara suresi, 2/218.

⁶⁶¹ İbn ‘Âşûr, *a.g.e.*, II, 320.

⁶⁶² Bkz. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 198; el-İsfahânî, *a.g.e.*, s. 108; Beyzâvî, *a.g.e.*, I, 118; Ebû Hayyân *el-Baḥru 'l-muḥîṭ*, II, 161, Semîn el-Halebî, *a.g.e.*, II, 402; İbn Adil, *a.g.e.*, IV, 25; İbn ‘Atiyye, *a.g.e.*, I, 294.

⁶⁶³ Farruddîn er-Râzî, bu fiilleri ele alırken “mücahede” fiilinde açık olmasa da bu anlamlara temas etmektedir er-Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, VI, 41.

⁶⁶⁴ Taberî, *a.g.e.*, III, 667.

İbn ‘Âşûr’un bu form bağlamında temas ettiği anlamlardan birisi de mübâlağa anlamıdır. Bu kalıbın geçtiği birçok yerde⁶⁶⁵ mübâlağa anlamını ön planda tutarak âyetleri tefsir etmeyi tercih etmektedir. Örneğin, “وَسَارِعُوا إِلَىٰ مَغْفِرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ وَجَنَّةٍ عَرْضُهَا السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ الَّذِينَ يُنْفِقُونَ فِي السَّرَّاءِ وَالضَّرَّاءِ وَالْكَاظِمِينَ الْغَيْظَ وَالْعَافِينَ عَنِ النَّاسِ وَاللَّهُ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ / Rabbinizin bağışlamasına ve genişliği göklerle yer arası kadar olan, Allah’a karşı gelmekten sakınanlar için hazırlanmış bulunan cennete koşun.”⁶⁶⁶ Âyetindeki سَارِعُوا fiilinin kalıp anlamını mübâlağa şeklinde düşünerek açıklamaktadır.

Şöyleki, İbn ‘Âşûr, fiilin tekrarına delalet eden ifadelerin bazen sırf mübâlağa kast edilerek kullanıldığını ve bu âyetteki fiil kalıbının da bu doğrultuda anlam ifade ettiğini beyan eder.⁶⁶⁷ Yani âyette Allah’ın bağışlamasına ve cennete doğru yarışın anlamı yerine “bu hedeflere ulaşmada çok acele edin” anlamını önelediği görülmektedir. Keşşâf ve Beyzâvî gibi bazı kaynaklarda bu kelime formuna dikkatler çekilmeden “acele edin” anlamında kullanılırken,⁶⁶⁸ bazı tefsirlerde ve meallerde ise “yarışın” şeklinde müşâreke olarak anlamlandırılmıştır.⁶⁶⁹ Dolayısıyla İbn ‘Âşûr bu iki yaklaşım arasından mübâlağa anlamını tercih ederek tefsir etmektedir.

İbn ‘Âşûr, bazen fiilin özelliğine veya kullanıldığı bağlama göre kalıbın müşâreke anlamında olmasının hakîki değil de varsayıma dayalı olduğunu ifade ederek yorumlamaktadır. “وَكَانُوا لَا يَتَنَاهَوْنَ عَن مُّنْكَرٍ فَعَلُوهُ لَبِئْسَ مَا كَانُوا يَفْعَلُونَ / İşledikleri kötülükten birbirlerini vazgeçirmeye çalışmıyorlardı. Yaptıkları ne fena idi!”⁶⁷⁰ âyeti İsrailoğullarının Hz. Davut ve Hz. İsa’nın diliyle lanetlenmesinden bahsetmektedir. Lanetlenmelerine sebep olan hususlardan birisi de yaptıkları kötülüklerden birbirlerini alıkoymamalarıdır. Dolayısıyla âyetteki يَتَنَاهَوْنَ fiilin formu müşâreke anlamını ifade etmektedir. Bazı tefsir kaynakları⁶⁷¹ bu fiile müşâreke haricinde tek taraflı bir anlam yüklese de çoğu müfessirler bu kalıbın müşâreke anlamında olduğu

⁶⁶⁵ Bkz. İbn ‘Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-tenvîr*, I, 572; II, 362, 477, 601; III, 62; IV, 146, 288; V, 193; VIII, 47; IX, 145; X, 70; XII, 45; XIV, 16; XVIII, 177; XXVII, 195; XXIX, 162.

⁶⁶⁶ Âl-i ‘İmrân suresi, 3/133.

⁶⁶⁷ İbn ‘Âşûr, *a.g.e.*, III, 220.

⁶⁶⁸ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 318; Beyzâvî, *a.g.e.*, I, 180; İbn Adil, *a.g.e.*, V, 506.

⁶⁶⁹ Taberî, *a.g.e.*, VI, 133; İbn ‘Atiyye, *a.g.e.*, I 507; Ebû Hâyyân *el-Baḥru’l-muḥîṭ*, III, 61.

⁶⁷⁰ Mâide suresi, 5/79.

⁶⁷¹ Beyzâvî, *a.g.e.*, I, 512.

görüşündedir.⁶⁷² İbn ‘Âşûr da bu forma müşâreke anlamını yüklemektedir. Ancak İbn ‘Âşûr, diğer kaynaklardan farklı olarak buradaki müşârekenin nasıl gerçekleşeceğine dair izahatlarda bulunmaktadır. O, bu kalıbın anlamının bütün toplumu kapsayan bir müşâreke olduğunu söyler. Bununla birlikte müşârekenin, karşılıklı olarak yapılan fiillerde olabilecek iken burada ise birinin diğerini alıkoyarken haliyle o fiili yapamayacağı için ayetteki müşârekenin hakîki değil de varsayımsal bir müşâreke olduğunu ifade eder. Şöyleki kötülük yapanı uyaran kişi başka zaman kendisi de uygunsuz fiilde bulunduğunda karşısındakinin de onu uyarma sadedinde olabileceğine yönelik müşâreke şeklidir.⁶⁷³

İbn ‘Âşûr, bazen ‘âynı fiilde kalıbın hem müşâreke hemde mübâlağa anlamında olabileceğini savunarak âyetteki anlam yansımasını ortaya koymaya çalışmaktadır. Ancak bunu gerçekleştirirken kendisine göre daha uygun olanı tercih etmektedir. Mesela, “..... وَحَاجَّهُ قَوْمُهُ قَالَ أَتُحَاجُّونِي فِي اللَّهِ وَقَدْ هَدَانِي /Kavmi onunla tartışmaya girişti. Onlara dedi ki: "Beni doğru yola iletmişken, Allah hakkında benimle tartışıyor musunuz?.....”⁶⁷⁴ âyetinde حَاجَّهُ fiilinin “iddiayı teyit etmek için getirilen delil” anlamında الحجة kelimesinden türediğini ifade ederek fiilin arap dilinde ifade ettiği anlamı irdeler.⁶⁷⁵ Daha sonra bu fiilin formunun bu âyet bağlamında hem müşâreke hem de tek taraflı mübâlağa anlamlarını içerdiğini söyler. Müşâreke anlamı, buradaki tartışma her iki tarafın iddia ettiklerini dellilendirmek suretiyle gerçekleşmiş olur. Mübâlağa anlamında olması durumunda ise karşı tarafın Hz. İbrahim’e karşı çok direndikleri ve onun dâvetinin kabul görmemesi için delil getirme konusunda çok çaba sarfettiklerine yönelik bir yorum ortaya çıkmaktadır. Ancak İbn ‘Âşûr, her iki ihtimali değerlendirirken formun müşâreke anlamında olmasının daha uygun olduğunu ifade etmektedir.⁶⁷⁶ Zira Hz. İbrahim’in kavmini davet ederken yaşadığı durum bunu destekler mahiyettedir denilebilir.

⁶⁷² Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 198.

⁶⁷³ İbn ‘Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, III, 220.

⁶⁷⁴ En‘âm suresi, 6/80.

⁶⁷⁵ İbn ‘Âşûr, *a.g.e.*, VI, 182-183.

⁶⁷⁶ İbn ‘Âşûr, *a.g.e.*, VI, 182.

Sonuç olarak İbn ‘Âşûr, bu kalıp için müşâreke ve mübâlağa anlamlarını ön plana çıkarmıştır. İbn ‘Âşûr genel anlamda müşârekenin uygun olmadığını veya olamayacağını düşündüğü yerlerde bu kalıba mübâlağa anlamını yüklediği görülmektedir.⁶⁷⁷ Bu doğrultuda sergilediği yaklaşımlarla bazen diğer kaynaklarda da olduğu gibi kalıba anlam vererek âyetleri yorumlar, bazen de diğer müfessirlerden farklı olarak kendisine has yaklaşımlarda bulunarak âyetleri tefsir eder.

افتعال babı:

İki harfin artırımıyla oluşan bu kalıp, arap dilinde birçok anlamı ifade etmektedir. Bunlar, mutâva’a, müşâreke, tekellûf ve mübâlağa gibi anlamlardır.⁶⁷⁸ İbn ‘Âşûr, bu kalıbı genellikle mübâlağa⁶⁷⁹ ve nihayeti mübâlağa olan tekellûf⁶⁸⁰ anlamlarında kullanırken nadiren de olsa buna mütavaa ve müşâreke anlamlarını yüklediği görülmektedir.⁶⁸¹ Örneğin, “ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ كَفَرُوا لَا تَعْتَذِرُوا الْيَوْمَ إِنَّمَا تُجْرُونَ مَا كُنتُمْ ” *Ey inkâr edenler! Bu gün özür dilemeyin! Siz ancak yapmakta olduklarınızın karşılığını görüyorsunuz.*⁶⁸² âyetinde لَا تَعْتَذِرُوا fiilini bulunduğu siğa açısından anlam yükleyerek değerlendiren İbn ‘Âşûr, bu fiilin العذر (özür beyan etmek) kökünden türetildiğini söyler. Ardından bu fiilin kalıbının mübâlağa kapsamında tekellûf anlamında olduğunu ifade eder ve تَعْتَذِرُ fiilinin ifade ettiği anlamı اخْتِلَاق (uydurmaya çalışmak) ve اكْتِسَاب (elde etmeye çalışmak) kelimelerine anlam açısından benzeterek açıklar.⁶⁸³ Yani inkârcılar kıyamet gününde başlarına gelecek azabı gördüklerinde kendilerini kurtarmak için özür beyan etmek için harcayacakları çabaya karşılık melekler: “Bugün özür beyan etmekte kendinizi zorlamayın” şeklinde onlara uyarıda bulunacaklar.

⁶⁷⁷ Bkz. İbn ‘Âşûr, *et-Tahrîr ve 't-tenvîr*, II, 362; V, 193.

⁶⁷⁸ er-Radî, *a.g.e.*, I, 108-110; Emîl Bedî‘ Yakûb, *Mu'cemü'l-evzâni's-şarfiyye*, s. 161-162.

⁶⁷⁹ Bkz. İbn ‘Âşûr, *a.g.e.*, I, 682; III, 35, V, 63; 157; VI, 201; VII, 10; VIII, 410; IX, 120; XXV, 370.

⁶⁸⁰ Bkz. İbn ‘Âşûr, *a.g.e.*, IV, 248; VI, 171, 206; XIII, 25, 68; XV, 54; XXVIII, 329. XIX, 15.

⁶⁸¹ İbn ‘Âşûr, *a.g.e.*, VI, 182.

⁶⁸² Tahrîm suresi, 66/7.

⁶⁸³ İbn ‘Âşûr, *a.g.e.*, XVIII, 329.

Bu fiil formu kapsamında dikkat çeken hususlardan birisi İbn ‘Âşûr’un “ لَا يَكْلَفُ ” Allah bir kimseyi ancak gücünün yettiği şeyle yükümlü kılar. Onun kazandığı iyilik kendi yararına, kötülük de kendi zararınadır.” âyeti kapsamında اِكْتَسَبَتْ fiili hakkındaki görüşüdür. Zira bir önceki örnekte değinildiği gibi تَعَذَّرُ kalıbının tekellüf için olduğunu söylerken anlam açısından اِكْتَسَبَتْ kelimesine benzetmişti. Ancak bu âyetteki اِكْتَسَبَتْ fiilini değerlendirirken buradaki kalıbın كَسَبَتْ fiili ile aynı anlamı ifade ettiğini söyler ve bu fiilin ikince defa اِفْتَعَالَ kalıbında olmasını sadece tefennun (çeşitlilik) olarak değerlendirir.⁶⁸⁴ Fakat şunu belirtmekte fayda vardır ki İbn ‘Âşûr, bu kalıbın mutâva’a anlamında olmadığını söylemekle birlikte fiilin mutâva’a kalıbında olmasındaki hikmetine de değinir ve bu kalıpta olmasındaki hikmetin inkârcıların bu fiili işlemelerinin temelinde şeytana uymaları/itâat etmeleri olduğuna işaret etmektedir. Böylelikle kabul etmediği ihtimalin anlam hikmetini de irdelemektedir. Genel olarak kaynaklar, bu âyetin tefsirini yaparken bu kalıbın tekellüf anlamında olduğunu yani şer nefsin hoşuna giden şeyler olduğu için insan onu işlemekte daha cevval olarak çaba sarfetmektedir ve böylelikle bu çaba sonucu işlediği cürümler onun aleyhinde olacağını söylemektedirler.⁶⁸⁵ Dolayısıyla İbn ‘Âşûr’un bu yaklaşımıyla hem kendisinin ifade ettiği görüş ile çeliştiğini hem de genel anlamda kaynakların hilafına olan bazı kaynakların görüşünü tercih etmiştir.⁶⁸⁶

تَفَعَّلَ babı:

Arap dilinde bu fiilin kalıbı genel olarak “tekellüf” yani çaba ve gayret anlamlarına gelmektedir. Ayrıca mübâlağa, mutâva’a, talep, ittihâz (bir şeyi edinme) ve tecennüb (sakınma), gibi anlamlara da gelmektedir.⁶⁸⁷ Ancak bu kalıp, bulunduğu bağlama ve kelimenin özelliğine göre bu anlamlardan birisini

⁶⁸⁴ İbn ‘Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-tenvîr*, II, 599.

⁶⁸⁵ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 254; Beyzâvî, *a.g.e.*, I, 146; Semîn el-Halebî, *a.g.e.*, II, 699; İbn Adil, *a.g.e.*, IV, 533-534; Ebû Hayyân *el-Baḥru’l-muḥîṭ*, II, 382.

⁶⁸⁶ Ayrıca bu örneğin tahlili için bkz. ez-Zehrânî, *a.g.e.*, s. 383-384.

⁶⁸⁷ er-Radî, *a.g.e.*, I, 104; Emîl Bedî‘ Yakûb, *Mu’cemü’l-evzâni’s-şarfiyye*, s. 158.

kazanmaktadır. İbn ‘Âşûr, âyetleri yorumlarken bu forma genelde tekellûf⁶⁸⁸ ve mübâlağa⁶⁸⁹ anlamlarını yüklemektedir. Örneğin İbn ‘Âşûr, “فَتَلَقَّى آدَمُ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَاتٍ فَتَابَ” / *Derken, Adem Rabbinden birtakım kelimeler aldı, (onlarla amel edip Rabb'ine yalvardı. O da) bunun üzerine tevbesini kabul etti. Şüphesiz o, tövbeleri çok kabul edendir, çok bağışlayandır.*”⁶⁹⁰ âyetinde Hz. Adem’in tevbesinin kabul edilmesini sağlayan kelimeleri “alması/onları karşılaması” anlamını ifade eden فَتَلَقَّى fiilini kökeni bakımından değerlendirdiği gibi sahip olduğu kalıbı açısından da değerlendirmektedir. İbn ‘Âşûr, bazı müfessirlerin aksine⁶⁹¹ buradaki fiil formunun tekellûf anlamını ifade ettiğini söylemektedir.⁶⁹²

İbn ‘Âşûr’un bu kalıbın tekellûf anlamında olmasındaki vurgusunun temel sebebi, لَقِيَ fiilinin, istenilen veya hayrı ifade eden bir duruma kesin delaleti yoktur. Zira bu fiil hem istenilen hem de istenilmeyen bir şeyi karşılama anlamına gelmektedir. Hâlbuki Allah tarafından Hz. Âdem’e bildirilen ve onun affedilmesine sebep olan kelimeler/mesajlar istenilen ve hayra vesile olan şeylerdir. Hz. Âdem için söz konusu anlam, ancak تَعَلَّلَ fiilinin formuna geçmesiyle ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla İbn ‘Âşûr, bu anlamın kesin olarak ifade edilebilmesi için kalıbın tekellûf anlamında olması gerektiğini vurgulamaktadır.⁶⁹³ Netice itibarıyla İbn ‘Âşûr’un tercih ettiği anlam, hem Hz. Adem’in yaptığı hatanın affolunması için vahyin ve emirlerin gelmesi hususunda çok istekli olduğu ve bunun için çok çaba sarfettiği anlamı ifade edilmiş olur hem de bu kalıp sayesinde Hz. Adem’e bildirilen kelimeler onun affedilmesine vesile olan kelimeler olduğu, Allah tarafından bir uyarı olduğu sitem olmadığı neticesini verir.

⁶⁸⁸ İbn ‘Âşûr, *et-Taḥrîr ve 't-tenvîr*, VIII, 250; XI, 161; XIX, 86; XXIX, 134.

⁶⁸⁹ İbn ‘Âşûr, *a.g.e.*, X, 216; XII, 226.

⁶⁹⁰ Bakara suresi, 2/37.

⁶⁹¹ Genel anlamda kanaklarda bu kalıbın mücerred gibi normal anlam ifade ettiğini söylemektedir.

Yani تَلَقَّى fiili لَقِيَ fiiliyle aynı anlamı ifade ettiğini söylemektedir. Bkz. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 102; Beyzâvî, *a.g.e.*, I, 55; Semîn el-Halebî, *a.g.e.*, I, 294; İbn Adil, *a.g.e.*, I, 574. Ebû Ḥayyân *el-Baḥru 'l-muḥîṭ*, I, 318.

⁶⁹² İbn ‘Âşûr, *a.g.e.*, I, 422.

⁶⁹³ İbn ‘Âşûr, *a.g.e.*, I, 422.

“فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّكَ عَلَى الْحَقِّ الْمُبِينِ”⁶⁹⁴ Öyle ise Allah'a tevekkül et. Çünkü sen apaçık bir hak üzere bulunuyorsun.”⁶⁹⁴ Bu âyet, Hz. peygamberin Kur'ân'a veya onun risaletini kabul etmeyenlere hikmetiyle hükmedeceğini bildirmekte ve Hz. peygamberin bu konuda müsterih olmasını emretmektedir. Bunu da Allah'a çokça tevekkül ederek bu halin gerçekleşeceğini bildirir. İbn 'Âşûr, bu âyetin tefsiri bağlamında فَتَوَكَّلْ fiil formunun mübâlağa anlamında olduğuna ve buradaki emrin, Allah'a itimat/tevekkül edilmesinin çokça yapılmasına yönelik emir olduğuna işaret eder. Dolayısıyla hak üzere olan herkese aynı zamanda çokça tevekkül etmesi gerektiği mesajı da verilmiş olur. Çünkü Hz. Peygamberin özelindeki birçok emir, bütün ümmete bir emir mahiyetindedir. Ayrıca İbn 'Âşûr, Âl-i 'İmrân 159 daki اللَّهُ إِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ (Bir karar verip azmettin mi, Allah'a tevekkül et), Mâide 23 teki اللَّهُ فَتَوَكَّلُوا (Yalnızca Allah'a tevekkül edin) ve İbrahim 11 deki اللَّهُ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُؤْمِنُونَ (Mü'minler ancak Allah'a tevekkül etsinler) “tevekkül” fiilinin kalıbına da göndermede bulunarak buradaki kullanım ile aynı olduğunu bildirmektedir.⁶⁹⁵ İbn 'Âşûr, nadir de olsa “izâle” anlamını da bu forma yüklemektedir.⁶⁹⁶

استِغْفَال bâbı:

Arap dilinde genel olarak talep anlamını ifade eden bu kalıp, Mübâlağa, pekiştirme ve dönüşme anlamlarına da gelmektedir.⁶⁹⁷ استِغْفَال kalıbı, talep anlamında hafızalarda yer edinse de İbn 'Âşûr, âyetlerin tefsirinde genel olarak mübâlağa⁶⁹⁸ ve tekid (pekiştirme)⁶⁹⁹ anlamlarını yüklemektedir. Örneğin, “وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ” / Hani meleklerle, "Adem için saygı ile eğilin" demiştik de İblis hariç bütün melekler hemen saygı ile eğilmişler, İblis (bundan)

⁶⁹⁴ Neml suresi, 27/79.

⁶⁹⁵ İbn 'Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, XIX, 305.

⁶⁹⁶ İbn 'Âşûr, *a.g.e.*, XIV, 146.

⁶⁹⁷ er-Radî, *a.g.e.*, I, 110-111.

⁶⁹⁸ Bkz. İbn 'Âşûr, *a.g.e.*, I, 356; IV, 87; V, 185; VI, 78; XI, 288; XXVII, 27; XXIX, 356.

⁶⁹⁹ Bkz. İbn 'Âşûr, *a.g.e.*, I, 288, 506, 584; II, 220, 502; III, 261, 313; VI, 81; XI, 206, 220; XXV, 187.

kaçınmış, büyüklük taslamış ve kâfirlerden olmuştu.”⁷⁰⁰ âyetinde geçen اسْتَكْبَرَ fiilinin talep için olamadığını mübâlağa anlamında olduğunu ifade etmektedir.⁷⁰¹ Muhtemelen bunun nedeni şeytanın Hz. Âdem’e secde etmemesinin sebebi olan kibrin talepten ziyade bilfiil ortaya çıkması ve Allah’a isyan edecek kadar büyük olmasıdır. Dolayısıyla Allah’a karşı gelmeye zorlayan kibir, mübâlağalı olmalıdır. İbn ‘Âşûr, burada kibir vasfını ifade eden kelimelerin “استفعل ve تَفَعَّل kalıbında gelmelerinin Arap dilindeki inceliğine yönelik yaptığı vurguyu şöyle açıklamaktadır: “Kibirli kişi gerçekte büyük olmadığı halde bu vasıfta olmayı istediği için bu doğrultuda büyük çaba sarfeder ve kendini çoğunlukla böyle göstermeye gayret eder”.⁷⁰² Dolayısıyla bu kalıpta olmasının temelinde tekellûf ve mübâlağa yatar.

İbn ‘Âşûr’un bu forma diğer kaynaklardan bağımsız olarak tamamen orijinal fikirler serdederek anlam yüklediğini söylemek zordur. Ancak bir önceki örnekte de değinildiği gibi bazen kelime kalıbının ifade ettiği anlamı ortaya koyarken gerek dildeki kullanım bakımından gerekse anlamsal bazı ince detaylar açısından birçok kaynakta değinilmeyen anlamlara işaret etmektedir. İbn ‘Âşûr, çoğu zaman bu form bağlamında diğer kaynakların da bu forma yüklediği anlam gibi anlam yükleyerek izahatlarda bulunmaktadır. Bununla birlikte bazen diğer kaynakların bu form hakkındaki farklı yaklaşımları arasında mantıksal izahatlarla temellendirilerek tercihte bulunur ve bu doğrultuda âyetleri tefsir eder. Mesela müfessirler, “إِنَّ الَّذِينَ تَوَلَّوْا مِنْكُمْ يَوْمَ الْتَقَى الْجَمْعَانِ إِنَّمَا اسْتَزَلَّهُمُ الشَّيْطَانُ بِبَعْضِ مَا كَسَبُوا çevirip kaçanları, şeytan ancak yaptıkları bazı hatalardan dolayı yoldan kaydırmak istemişti.”⁷⁰³ âyetinde geçen اسْتَزَلَّهُم fiilinin anlamına yönelik farklı yaklaşımlarda bulunmuşlardır. Bazı dilci müfessirler, bu kalıba talep anlamını vererek ayeti, “Şeytan onları yoldan çıkarmak istemiş” şeklinde tefsir etmektedirler.⁷⁰⁴ Bazıları ise buradaki kalıba talepten ziyade pekiştirme anlamını yüklemiş ve “Kesin olarak

⁷⁰⁰ Bakara suresi, 2/34.

⁷⁰¹ İbn ‘Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-tenvîr*, I, 410.

⁷⁰² İbn ‘Âşûr, *a.g.e.*, I, 410.

⁷⁰³ Âl-i ‘İmrân suresi, 3/155.

⁷⁰⁴ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 328; Beyzâvî, *a.g.e.*, I, 186;

şeytan onları yoldan çıkardı” şeklinde tefsir etmişlerdir.⁷⁰⁵ İbn ‘Âşûr ise bu iki yaklaşımdan ikincisini tercih ederek tefsir etmiş ve bunu bazı izahatlarla gerekçelendirmiştir. Şöyleki talep anlamı fiilin kesin olarak vuku bulmasını gerektirmez. Zira bazen fiile karşı istek olup gerçekleşmeyebilir. Fakat ayette söz konusu olan olay, kesin olarak vuku bulmuştur. Dolayısıyla buradaki formun talep anlamında olmasının herhangi bir espirisi olmaz. Böylelikle pekiştirme anlamında olması anlamca daha makul ve anlamlı olur.⁷⁰⁶

İbn ‘Âşûr’a göre bazen bu kalıpta gelen kelimelerin iki farklı kalıp anlamında olabilmektedir.⁷⁰⁷ Bu değerlendirmelerden hareketle bazen iki farklı hüküm ortaya çıkabilecek şekilde ayetleri yorumlamaktadır. Örneğin, “حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالْدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنزِيرِ

وَأَنْ تَسْتَقْسِمُوا بِالْأَزْلَامِ/Ölmüş hayvan, kan, domuz eti, bir de fal oklarıyla kismet aramanız size haram kılındı. İşte bütün bunlar fisk (Allah'a itaatten kopmak)tır”⁷⁰⁸ âyetindeki تَسْتَقْسِمُوا fiil formunu iki farklı şekilde

değerlendirilebileceğini ifade ederek âyeti yorumlar. Bunlardan ilki aynı zamanda âyetin siyakından hareketle⁷⁰⁹ tercih ettiği yaklaşım olan “sin” ve “ta”nın zaid olmasıdır. Yani kelimenin mücerred halindeki “bölüşmek” anlamında olmasıdır. Buna göre “şans oklarıyla elde ettiğiniz develerin etlerini yemeniz haramdır.” İkincisi ise bu kalıbın talep anlamında olmasıdır. Buna göre anlam, “Şans oklarıyla yapacağınız işlerin hayırlı veya şerli işler olmasını tespit etmeye çalışmanız haram kılındı” şeklinde olur.⁷¹⁰ Diğer kaynaklarda da bu iki muhtemel manayı görmek mümkündür. Ancak İbn ‘Âşûr, birçok müfessirin değinmediği⁷¹¹ veya bazılarının âyetin tefsiri bağlamında naklettiği,⁷¹² Zemahşerî⁷¹³ ve Beyzâvî⁷¹⁴ gibi dilci müfessirlerin de temrîz ifadesiyle aktardığı bu görüşü anlam siyakından hareketle

⁷⁰⁵ Semîn el-Halebî, *a.g.e.*, III, 451; İbn Âdil, *a.g.e.*, VI, 4; Ebû Hayyân *el-Baḥru’l-muḥîṭ*, III, 98.

⁷⁰⁶ İbn ‘Âşûr, *et-Taḥrîr ve’t-tenvîr*, III, 261-262.

⁷⁰⁷ Bkz. İbn ‘Âşûr, *a.g.e.*, VIII, 235, 261.

⁷⁰⁸ Mâide suresi, 5/3.

⁷⁰⁹ Zira bu âyet yenmesi haram olan şeylerden bahseder. Bu yaklaşıma göre kumar yoluyla elde edilen etlerin yenmesi yasaklanmaktadır.

⁷¹⁰ İbn ‘Âşûr, *a.g.e.*, V, 26.

⁷¹¹ Bkz. Ferrâ, *a.g.e.*, I, 207; Taberî, *a.g.e.*, VIII, 72-77; Semîn el-Halebî, *a.g.e.*, IV, 197; Ebû Hayyân *el-Baḥru’l-muḥîṭ*, III, 439-440; .

⁷¹² Kurtubî, *a.g.e.*, VII, 289-290; İbn Âdil, *a.g.e.*, VII, 194-195.

⁷¹³ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 464.

⁷¹⁴ Beyzâvî, *a.g.e.*, I, 254-255.

tercih etmektedir. Fakat şunu belirtmekte fayda var ki bu yaklaşım dil bakımından daha makul görünse de genel görüşe ve bu konudaki nakillere göre zayıf bir yaklaşım olduğu görülmektedir.

Ayrıca İbn Âşûr, bu formun nadir de olsa talep⁷¹⁵ ve tekellûf⁷¹⁶ anlamlarında gelebileceğini ifade etmektedir. Bu anlamların yüklendiği örneklerin herhangi anlam arka planı olmadığı için dipnotta geçtiği yere işaret etmekle yetinilmiştir.

2.2.3.4. Kelime Yapısının Tespiti ve Anlamdaki Yansımaları.

Arap dilinde kelimenin gerek i‘râb açısından zaptı gerek kalıbının belirlenmesi önemli bir husustur. Zira i‘râb açısından kelimenin zaptı onun cümledeki konumunu belirlemekte ve anlama yansımaları boyutunu belirlemektedir. Kelime kalıbının zaptı ise onun formunu ve türünü belirleyerek cümledeki etkisini ortaya koymaktadır. Bu durum, kelimeleri gerek tür gerek kalıp olarak birbirlerinden ayırt etme olanağı sağlamakta ve cümleleri doğru yorumlamada önemli rol üstlenmektedir. Bu meseleyi bir örnek üzerinden açıklayacak olursak örneğin تَبَّت kelimesinin harekesiz hali kalıp olarak birkaç ihtimal dâhilinde olabilmektedir. Ancak bu kelimenin kalıp olarak zaptı onun ne tür kelime olduğunu ve hangi anlamda kullanılacağını belirlemektedir. Mesela bu kelime تَبَّتْ şeklinde فُلْتُ vezniyle zaptedilirse ‘aynu’l-fiili düşmüş mazi bir fiil olarak tövbe ettim anlamına gelir.⁷¹⁷ تَبَّتْ şeklinde فَعَلْتُ kalıbıyla zaptedildiği takdirde “helak oldu” anlamında mazi fiil olur. يَفْعَلُ olarak تَبَّتْ vezninde zaptedildiği durumunda ise “kesecek/keseceksin, koparacak/koparacaksın” anlamında müzari fiil olur.⁷¹⁸ Nihayetinde bu kelimenin ilk iki vezni Kur’ân-ı Kerîm’de kullanılmaktadır. Örneğin “وَلَيْسَتِ التَّوْبَةُ لِلَّذِينَ يَعْمَلُونَ السَّيِّئَاتِ حَتَّىٰ إِذَا حَضَرَ أَحَدَهُمُ الْمَوْتُ قَالَ إِنِّي تُبْتُ الْآنَ وَلَا الَّذِينَ” *Örneğin “ve tövbe, kötülükleri (günahları) yapıp da kendisine ölüm gelip çatınca, “İşte ben şimdi tövbe ettim” diyen kimseler ile kâfir olarak ölenlerinki değildir. Bunlar için ahirette elem dolu bir azap*

⁷¹⁵ Bkz. İbn ‘Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-tenvîr*, II, 418; V, 114; VIII, 365, 402; IX, 302.

⁷¹⁶ Bkz. İbn ‘Âşûr, *a.g.e.*, XII, 25.

⁷¹⁷ İbn Fâris, *Meqāyisi’l-luğa*, I, 357.

⁷¹⁸ Ebû Bekir Muhammed b. Hasen b. Dureyd, *Cemheratu’l-Luğa*, (thk. Remzi Munîr Be‘lebekî), Dâru’l-İlmi li’l-Melâîyîn, Beyrut, 1987, I, 62.

hazırlamışsızdır.”⁷¹⁹ âyetinde birinci kalıpta olmasından dolayı “tövbe ettim” anlamında gelirken, “تَبَّتْ يَدَا أَبِي هَبٍ وَتَبَّ”/Ebû Leheb'in elleri kurusun ve kurudu da.”⁷²⁰ Âyetinde “helak oldu/kurudu” anlamındadır.⁷²¹

Bundan dolayıdır ki bu husus, başta dilbilimsel tefsir kaynaklarında olmak üzere birçok alanda kaleme alınmış eserlerde sıklıkla başvurulmuş bir yöntem olmuştur. Bu metot, İbn ‘Âşûr’un tefsirinde de önemli ölçüde rastlanan bir durumdur. Zira müellif âyetlerdeki birçok lafzın anlamını ortaya koyarken bazen kelimelerin iştikâhtakından hareketle kalıplarını belirlemeye çalışmış ve ona göre anlam yükleyerek yorumlamıştır. İbn ‘Âşûr kelimelerin zaptını yaparken bazen kelimenin harflerinin hareketlerini belirtmek suretiyle kalıplarını belirler. Çoğu zaman da kelimelerin vezinini ف ع ل maddesi üzerinden ifade ederek kelimenin kalıbının tespitini yapar ve kalıptan hareketle kelimenin aslını ortaya koyarak anlamlandırır. Mesela, “وَمَنْ لَّمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ طَوْلاً أَنْ يَنْكِحَ الْمُحْصَنَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ فَمِنْ مَّا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ سِزDEN KİMIN, hür mü'min kadınlarla evlenmeye gücü yetmezse sahip olduğunuz mü'min genç kızlarınızdan (cariyelerinizden) alsın.”⁷²² Âyetinde geçen طَوْلاً kelimesini ele alırken “ta” harfinin fethası ve “vav” harfinin sukunu” ifadeleriyle kelimenin zaptını belirtmektedir. İbn ‘Âşûr, bu kelimenin kalıbını belirtmesindeki temel amacın, aynı harflerden oluşan fakat farklı kalıplarda olmaları hasebiyle “الطُّولُ” ile “الطُّولُ” kelimeleri arasındaki farka dikkatleri çekerek anlamlandırır. Şöyleki الطُّولُ mastarı mecâzî olarak “güç/kudret” anlamında olan طال fiilinin/kelimesinin mastarıdır. “الطُّولُ” ise uzun anlamındaki طال يَطُولُ fiilinin mastarıdır. Uzunluk doğal olarak güçlü olmayı gerektirdiği için bu fiil mecâzî olarak güç anlamında da kullanılmaktadır. Ancak Araplar, bu iki kullanım arasında fark oluşturmak için asıl anlamında kullanılan fiilin mastarını “الطُّولُ” olarak kullanmışlar,

⁷¹⁹ Nisâ suresi, 4/18.

⁷²⁰ Tebbet suresi, 111/1.

⁷²¹ ez-Zehrânî, a.g.e., s. 360.

⁷²² Nisâ suresi, 4/25.

“güç/kudret” anlamındakine ise “الطَّوْلَ” mastarını kullanmışlardır.⁷²³ İki anlam arasındaki fark, kelimelerin farklı kalıplarda olmalarıyla ortaya konulmuştur. İbn ‘Âşûr’da bu hususa dikkatleri çekerek iki kelime arasındaki anlam farkını, bu âyetin tefsirinde işlemektedir. Dolayısıyla buradaki kelimenin güç anlamında kullanılması mecâzî olarak karşımıza çıkmaktadır.

وَإِذْ آتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ وَالْفُرْقَانَ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ / *Hani, doğru yolu tutasınız diye Mûsâ'ya Kitab'ı (Tevrat'ı) ve Furkan'ı vermiştik.*⁷²⁴ İbn ‘Âşûr, bu âyetin tefsirinde الْفُرْقَانَ kelimesinin فُتْلَان kalıbında mastar olup “ayırma” anlamında “الْفَرْقَ” kelimesinden müştak olduğunu belirtmektedir. Asıl manası “iki şeyi birbirinden ayırmak” olan bu kelime, mecâzî olarak hak ve batılı birbirinden ayırmak anlamında kullanılmaya başlanmıştır. Bu kullanım neticesinde Furkan kelimesi, “şeriat kitabı, mucize, hakkın batıl karşısında galip gelmesi ve hak üzere temellendirilmiş delil” gibi anlamlarda kullanılmıştır.⁷²⁵ İbn ‘Âşûr, sıfatın mavsufa atfedilme hususu olmasın diye “mucize veya delil” anlamında kullanılmasının daha uygun olacağı görüşünü aktarır. Böylelikle âyet “Biz Musa’ya Kitab’ı (Tevrat’ı) ve mucizeleri verdik” şeklinde yorumlanır. Netice olarak İbn ‘Âşûr, bu lafzı anlamca değerlendirirken öncelikle kelimenin kalbini belirtmek suretiyle asıl anlamından hareketle gelebilecek muhtemel anlamaları aktarır ve kendi tercihini belirterek tefsir eder.⁷²⁶

Burada dikkate değer önemli hususlardan birisi de özellikle illetli lafızlarda düşen harflerin veya kalb ve hareke nakli gibi sebeplerden dolayı kelimede meydana gelen değişiklikleri ortaya koyacak şekilde kelimelerin aslının belirlenmesi ve anlamının ortaya konulmaya çalışılmasıdır. Bu kapsamda İbn ‘Âşûr’un birçok kelimeyi ele alıp değerlendirdiği görülmektedir. Örneğin, “يُطَافُ عَلَيْهِمْ بِكَأْسٍ مِّنْ مَّعِينٍ” / *Onların etrafında cennet pınarından doldurulmuş, berrak ve içenlere*

⁷²³ İbn ‘Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, IV, 90.

⁷²⁴ Bakara suresi, 2/53.

⁷²⁵ İbn ‘Âşûr bu vasfın ifade edebileceği muhtemel anlamları sayarken Furkan 1., Enbiya 48., Enfâl 41. ve Âl-i ‘İmrân 4. Âyetleri delil olarak kullanmaktadır.

⁷²⁶ İbn ‘Âşûr, *a.g.e.*, I, 485.

lezzet veren kadehler dolaştırılır.”⁷²⁷ Bu âyette geçen مَعِينِ lafzı, yapısı itibariyle iki farklı kalıpta olup farklı kelime türü olarak değerlendirilebilir. İbn ‘Âşûr, bu iki ihtimal üzerinden kelimeyi değerlendirmiş ve buna göre anlam yüklemeye çalışmıştır. Bu ihtimallerden ilki, مَعِينِ kelimesinin مَعَنَ (aktı) anlamındaki fiilden türetilen فَعِيلٌ kalıbında mübalağ bildiren isim olmasıdır.⁷²⁸ Buna göre cennet ehline ikram edilen içeceğin bu isimle anılmasının sebebi, suyun yeryüzünde akmasıdır. İkinci ihtimal ise bu lafzın lamu’l-fiili düşmüş aslı مَعْيُونٌ olan ism-i meful olmasıdır. Bu görüşe göre مَعِينِ kelimesi, “açığa çıktı/gözle göründü” anlamında عَانَ fiilinden türetilen مَفْعُول kalıbında bir kelimedir. Suyun bu ismi almasındaki sebep ise aktığı esnada ayan/görünen olmasıdır.⁷²⁹ İbn ‘Âşûr’un söz konusu kelimeye yönelik aktardığı her iki yaklaşımı birçok kaynaktan görmek mümkündür.⁷³⁰ İbn ‘Âşûr, bu iki yaklaşımdan birincisi olan فَعِيل kalıbında “akan” anlamını tercih etmektedir. Bu anlamı tercih etmesinde iki ihtimal söz konusu olabilir. Birincisi birçok kaynağın değinmediği ancak İbn ‘Âşûr’un dile getirdiği mübâlağa anlamını ifade etmesidir. Zira cennet ehline ikramın bolluğu bunu gerektirmektedir. İkincisi ise suyun akması berraklığı gerektirir ki akan su daha sağlıklı ve lezzetli olması itibariyle daha iyi bir nimettir. İbn ‘Âşûr her iki ihtimali değerlendirirken suya verilen ismin sebebini kelime kökeninden hareketle izah etmeye çalışmıştır. Ayrıca cennet ehline yapılan ikramların sonsuz bolluğundan ve daha faydalı olduğundan olsa gerek bu kelimenin mübâlağa bildiren kalıpta olmasını tercih etmiştir.

İbn ‘Âşûr’un bazen de kelimenin anlamını açıklamanın yanında sarf ilmi çerçevesinde kelime kalıbı hakkında genel bazı kuralları aktararak değerlendirmelerde bulunduğu görülmektedir. Örneğin “خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَعَلَى سَمْعِهِمْ”

Allah onların kalplerini ve kulaklarını mühürlemiştir.

⁷²⁷ Sâffât suresi, 37/45.

⁷²⁸ İbn ‘Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-tenvîr*, XXIII, 32.

⁷²⁹ İbn ‘Âşûr, *a.g.e.*, a.y..

⁷³⁰ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, IV, 34; Beyzâvî, *a.g.e.*, II, 294; Semîn el-Halebî, *a.g.e.*, VIII, 348; İbn Adil, *a.g.e.*, XIV, 224; Ebû Hâyyân *el-Baḥru’l-muḥîṭ*, VII, 344.

Gözleri üzerinde de bir perde vardır. Onlar için büyük bir azap vardır.”⁷³¹ âyetinde geçen الغشاوة kelimesin değerlendirirken şöyle demektedir:

والغشاوة فعالة من غشاه وتغشاه إذا حجبته ومما يصاغ له وزن فعالة بكسر الفاء معنى الاشتغال على شيء مثل العمامة والعلاوة واللِّفافة وقد قيل إن صوغ هذه الزنة للصناعات كالخياطة لما فيها من معنى الاشتغال المجازي ومعنى الغشاوة الغطاء.

‘غشاوة’ kelimesi, ‘فعالة’ vezninde örtmek anlamında olup غشاه ve تغشاه’dan türetilmiştir. فعالة kalıbından olan kelimelerde birşeyi kuşatma, kapsama anlamı vardır. Aynı şekilde العمامة (sarık) العلاوة (ilave) ve اللِّفافة (sargı) gibi kelimeler de buna örnek oluşturur. Aynı zamanda bu kalıp, الخياطة (terzilik) gibi meslek anlamında olan kelimeler için olduğu ve bu kalıp ile ifade edilen mesleklerde mecâzî olarak bir kuşatma anlamı vardır denilmektedir.⁷³² İbn ‘Âşûr, bu yaklaşımıyla kelimelerin özel anlamlarının içinde barındığı genel anlama da işaret etmiş ve bu doğrultuda geneli kapsayan bir kuralı dile getirecek şekilde yorumlamıştır. O da bu kalıptaki mastarların, özel anlamın yanında “kuşatmak/örtmek” anlamını da içermesidir. Aslında bu kalıptaki mastarların genel olarak “sanat” anlamını ifade eden kelimeler olduğu kuralı vardır. Bununla birlikte Zemahşerî ve İbn ‘Atiyye gibi bazı âlimler de bu kalıptaki kelimelerin “kuşatmak/örmek” anlamını içerdiğini söylemektedirler.⁷³³ Ancak İbn ‘Âşûr, bu meyanda “sanat” ve “örtmek/kuşatmak” anlamlarını bağdaştırarak bu kalıptakilerin aslında “örtmek/kuşatmak” anlamını ifade ettiğini “sanat” anlamındakilerin de mecâzî olarak “kuşatmak/örtmek” anlamını barındırdığını söyleyerek bir nevi yeni bir bakış açısı geliştirmiştir.

2.2.3.5. Kelimelerin Anlam Nüansları ve Tefsirdeki Yansımaları.

İştikâkın da etkisiyle zengin bir kelime hazinesine sahip olan Arap dilinde aynı anlamı ifade eden bazen yüzlerce kelimedenden bahsetmek mümkündür. Bu durum bazen yakın anlamlılık olarak karşımıza çıktığı gibi eş anlamlı olarak ta karşımıza

⁷³¹ Bakara suresi, 2/7.

⁷³² İbn ‘Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, I, 25, görülüşü üzere İbn ‘Âşûr bu kelimenin sadece kalıbı üzerinden anlamını açıklamakla yetinmemiş aynı zamanda bu kalıpta gelen kelimelerin ortak bir anlamı olan örtmek, kuşatmak ve kapsamak anlamlarının da olduğunu kural halinde beyan etmektedir.

⁷³³ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 51; İbn ‘Atiyye, *a.g.e.*, I, 89.

çıkılmaktadır. Yakın anlamlı kelimelerde, anlam farkını görmek nisbeten kolay iken; eş anlamlı kelimelerde bunu kestirmek daha zordur. Fakat zor olmakla birlikte çoğu zaman bu kelimelerin ifade ettikleri anlamlar arasında bulunan ince farkı aramak ve onu gözardı etmemek gerekir. Zira aynı anlamı ifade eden kelimelerde başka bir ayrıntıyı veya ince farkı aramamak, aynı anlamı ifade eden kelimelerin bir dildeki varlığını, kelime kalabalığı olarak görmekle eş değerdir. Bunun içindir ki edebî üslubun yüksek olduğu Arap dilinde bu tür detayların aranması, özellikle Arap dilinin zirvesi olan Kur’ân’da bu hususun dikkate alınması son derece önemlidir. Çünkü bu ayrıntıyı irdelemek hem Arapça metinlerin hem de Kur’ân âyetlerinin daha iyi anlaşılması için gereklidir. Bu gerçeği bir örnek üzerinden göreceğiz olursak, Mesela Kur’ân’da korku anlamını ifade eden yaklaşık 26 kelime vardır. Bu kelimeleri salt bir korkuyu ifade etmekten ziyade, “خَوْفٌ”ın *zafiyetten kaynaklanan korku*, “خَشْيَةٌ”ın *heybetten kaynaklanan ta’ zîmle karışık korku*, “وَجَلٌ”ın *titremeyele karışık korku*, “فَزَعٌ”ın *refleks korku/irkilme*, “تَعُورٌ”un *korkudan ürkme*, “شَرْدٌ”ın *ürküp kaçmak*, “رَهْبَةٌ”ın *sürekli bir korku*, “رُعْبٌ”un *kalbe dolan potansiyel korku*, “خُشُوعٌ”un *korkuyla boyun eğme*, “شُحُوسٌ”un *korkudan gözlerin baka kalması/gözlerin semâya dikilmesi*, “إِتْقَاءٌ”nın *korkuyla sakınmak*, “إِنذَارٌ”ın, *korkutarak bildirmek*, “فَشَلٌ”ın *zaafiyetle karışık korku*, “رَوْعٌ”ın *büyüleyici bir şeyden korkmak*, “وَجَفٌ”ın *korkudan kalbin şiddetli çarpması*, “وَجَسٌ”ın *kalpte gizlenen korku*, “إِشْفَاقٌ”ın *şefkat/ihtimâmla karışık korku*, “بَرَقٌ”ın, *korkudan göremez olma/gözleri faltaşı gibi açılma*, “فَرَقٌ”ın *kalbi parçalayan korku*, “هَرَعٌ” ve “هَطَعَ”ın *korkudan süratle koşmak* anlamlarıyla birbirlerinden ayrıldığını görmek daha makuldur.⁷³⁴ Bu ayrıntının farkında olmalarından olsa gerek İslam âlimleri ilk dönemden itibaren Kur’ân âyetleri bağlamında kelimeler arasındaki nüanslara dikkatleri çekmiş ve bu durum üzerinde durarak âyetlerdeki anlam inceliğini ortaya koymaya çalışmışlardır. Ancak ilk

⁷³⁴ Bkz. Ömer Kara, *Kur’ân’ın Anlaşılmasında Yakınlınlık ve Nüans –Râğıb el-İsfahânî Örneği*, İstanbul Matbaacılık, 2009, s. 44-46.

dönemde bu yaklaşım az olsa da zamanla daha fazla öneme haiz olmuş ve sistemli bir şekilde müstakil çalışmalar arasında yer edinmiştir.

Kur'ân ekseninde kelime nüanslarını sistematik bir şekilde işlemeye çalışan ilk kişi, Râgıb el-İsfahânî olarak görülmektedir. Kendisinden sonra gelenler de bu hususa daha fazla önem vererek Kur'ân âyetlerini yorumlamaya çalışmışlardır.⁷³⁵ İbn 'Âşûr'da kendisinden önceki müfessirler ve dilbilimcilerin izinden giderek bu yöntemi önemli derecede kullanmıştır. Bu yaklaşımı sergilerken çoğu zaman kelimelerin iştikâkından hareketle görünürde aynı anlamdaki kelimeler arasındaki nüansa dikkatleri çekerek açıklamaya çalışmaktadır. Örneğin, “بَانَ كَذَّبُوا بِمَا لَمْ يُحِيطُوا بِعِلْمِهِ” /Hayır öyle değil. Onlar, ilmini kavrayamadıkları ve kendilerine yorumu gelmemiş olan bir şeyi yalanladılar. Kendilerinden öncekiler de (peygamberleri ve onlara indirilen kitapları) böyle yalanlamışlardı. Bak, o zalimlerin sonu nasıl oldu.”⁷³⁶ âyetinde التَّأْوِيلُ kelimesinin “bir şeye döndü” anlamındaki آل fiilinden türediğini ve “kapalı olan lafzın açıklanması” anlamında da kullanıldığını söylemekte ve Âl-i 'İmran suresinin 7. âyetiyle⁷³⁷ bu anlamı pekiştirmektedir. İbn 'Âşûr buradan hareketle التَّأْوِيلُ kelimesinin “tefsir” anlamına yakın olduğunu ifade ederek bu iki kelime arasında bir farkın olduğuna işaret etmektedir. Şöyleki “te'vil” bir bakıma “tefsir” ifadesinden daha geneldir. Zira bu lafız, anlamı kapalı olan kelimenin anlamının açıklanması manasında olduğu gibi rüyalarındaki bazı olayların işaret ettiği hadiselerin yorumlanması ve A'râf sûresinde olduğu gibi⁷³⁸ kıyamet gününde inkâr edilen

⁷³⁵ Kara, a.g.e., s. 45.

⁷³⁶ Yûnus suresi, 10/39.

⁷³⁷ هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ إِلَّا اللَّهُ
O, sana Kitab'ı indirendir. Onun (Kur'ân'ın) bazı âyetleri muhkemdir, onlar kitabın anasıdır. Diğerleri de müteşabihdir. Kalplerinde bir eğrilik olanlar, fitne çıkarmak ve onun olmadık yorumlarını yapmak için müteşabih âyetlerinin ardına düşerler. Oysa onun gerçek manasını ancak Allah bilir. (Âl-i İmran suresi, 3/7).

⁷³⁸ هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُ يَوْمَ يَأْتِي تَأْوِيلَهُ يَقُولُ الَّذِينَ نَسُوهُ مِنْ قَبْلُ قَدْ جَاءَتْ رُسُلُ رَبِّنَا بِالْحَقِّ فَهَلْ لَنَا مِنْ شُفْعَاءَ فَيَشْفَعُوا لَنَا أَوْ نُرَدُّ
Onlar ise ancak, ("Görelim bakalım!" diyerek) Kur'ân'ın bildirdiği sonucu (te'vilini) bekliyorlar. Onun bildirdiği sonuç gelip çattığı gün, önceden onu unutmış olanlar derler ki: "Gerçekten Rabbimizin peygamberleri hakkı getirmişler. Şimdi bizim için şefaathçılar var mı ki

hakikatlerin ortaya çıkması anlamında da kullanılmaktadır. İbn ‘Âşûr, bu âyet bağlamında bu ayrıntıya dikkatleri çektikten sonra buradaki kullanımın iki anlamda olabileceğine vurgulamaktadır. Birincisi, Kur’ân âyetlerinden anlamadıklarını iddia ettikleri bazı hükümlerin açıklamaları/tefsiri onlara gelmediğidir. Bu yaklaşıma göre “te’vil” ifadesini bir nevi “tefsir” anlamında kullanmıştır. İkincisi ise göklerden taşların yağması veya helak edici azab gibi bazı olayların henüz zuhur etmemesidir.⁷³⁹ Bu yaklaşıma göre ise bu kelimeye “tefsir” ifadesinden farklı bir anlam yüklemiştir. O da bir şeyin açığa çıkması anlamıdır. Dolayısıyla eş anlamlı kelimelerden birisinin diğer lafzın delalet etmediği anlamı içermesi ve bunların kendi bağlamında Kur’ân âyetlerinde tercih edilmesi, aradaki ince farkların bulunmasından dolayıdır. İbn ‘Âşûr’da bu incelikleri gözardı etmeden aralarındaki farka dikkat çekerek Kur’ân kelimelerinin mana nüanslarını ortaya koymaya çalışmıştır.

İbn ‘Âşûr’un bu kapsamda ele aldığı kelimeler iki farklı şekilde karşımıza çıkmaktadır. Bunlardan ilki lafızları farklı olmakla birlikte aynı anlamda olan kelimelerdir. Biraz önce açıklamaya çalıştığımız örnek bu kısma girmektedir. *et-Tahrîr ve’t-tenvîr*’de bu anlamda birçok örnek görmek mümkündür.⁷⁴⁰ Mesela, İbn ‘Âşûr, فاطر ile خالق vasıfları arasındaki farkı, ilgili ayetin tefsiri bağlamında irdelemiştir. فاطر vasfı, Kur’ân’ı Kerîm’de defalarca tekrarlanmış ve anlamca خالق kelimesi ile aralarında ince farktan dolayı olsa gerek Allah, kudretine dair delillendirmelerde genellikle bu vasfı zikretmiştir. Genel olarak âlimler, bu iki kelime arasındaki farkı açıklarken “فَاطِرٌ” kelimesinin “yoktan var eden” anlamında olduğunu ifade etmektedirler.⁷⁴¹ İbn ‘Âşûr, “الْحَمْدُ لِلَّهِ فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ جَاعِلِ الْمَلَائِكَةِ أُولِيَ الْأُجْنِحَةِ مَثْنَى وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ يَرِيدُ فِي الْخَلْقِ مَا يَشَاءُ *Hamd, gökleri ve yeri yaratan, melekleri ikişer, üçer, dörder kanatlı elçiler yapan Allah'a mahsustur. O yaratmada dilediğini*

bize şefaât etseler veya (dünyaya) döndürülsek de yaptıklarımızdan başkasını yapsak?"(A'râf suresi, 7/53).

⁷³⁹ İbn ‘Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-tenvîr*, XI, 86-87; Ayrıca bu örnek için bkz. ez-Zehrânî, *a.g.e.*, s. 373.

⁷⁴⁰ Bkz. İbn ‘Âşûr, *a.g.e.*, V, 65-66; VI, 10; VII, 11; IX, 73, 101, X, 15; XI, 19; 158; XV, 25, 111-113; XIX, 14; XX, 19, 24; XXIII, 95, 132-133; XXVIII, 317; XXX, 22, 23, 24.

⁷⁴¹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, III, 452; Beyzâvî, *a.g.e.*, II, 267; İbn Âdil, *a.g.e.*, VIII, 87-88; İbn ‘Atiyye, *a.g.e.*, II, 273; Ebû Hayyân *el-Baḥru’l-muḥîṭ*, IV, 89.

artırır.”⁷⁴² âyetindeki فَاطِر kelimesinin yaratan anlamında olduğunu söylerken bu vasfın “yarmak” anlamında olan الْقَطْر kelimesinden türetilmesini gerekçe göstererek “seri bir şekilde yarattı” anlamında olduğunu ifade etmektedir. En‘âm sûresinin 14.,⁷⁴³ Şûra sûresinin 5.,⁷⁴⁴ İnfitâr sûresinin 1. âyetlerini⁷⁴⁵ yüklediği anlamı delillendirmek üzere bu bağlamda zikretmektedir.⁷⁴⁶ İbn ‘Âşûr, “فَاطِر” kelimesi bağlamında İbn Abbas’ın “Ben yerin fatırı ne anlama geldiğini bilmiyordum taki iki bedevî bir kuyu hakkında yanıma gelene dek. Onlardan birisi diğerine “أَنَا فَطَرْتُهَا/ben onu inşa ettim” diyordu” rivayetine nakletmesi⁷⁴⁷ onun bu kelimenin yoktan var etti anlamında olduğu bilgisine sahip olduğunu gösterir. Fakat o, buna rağmen birçok âlimden farklı bir yaklaşımla bu vasma “hızlı yaratan” anlamını yükleyerek “خالق” vasfıyla arasındaki farka vurgu yapmaya çalışmıştır. Böylelikle yaratma anlamı çerçevesinde “فَاطِر” vasfının “خالق” vasfına nazaren Allah’ın kudretine daha güçlü bir şekilde delalat etmesini “hızlı yaratmak” anlamını yüklemekle farklı bir perspektten bakarak açıklamıştır.

Bu hususta dikkat çeken diğer bir konu, kelimelerin iştikâkı kapsamında aynı kökten türemesi ve aynı harflerden oluşmasıyla birlikte bazen kök kelimenin zaptından kaynaklı ince farklardır. İbn ‘Âşûr bazen bunlara da dikkat çekmekte ve bu doğrultuda kelimeler arası ince farkı ortaya koymaya çalışarak ayetleri yorumlamaktadır. Mesela, “وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي دِينِهِمْ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ/Mü'minlerin hepsi toptan seferber olacak değillerdir. Öyleyse onların her kesiminden bir grup da, din konusunda köklü ve derin bilgi sahibi olmak ve döndükleri zaman kavimlerini uyarmak için geri kalsa ya!

⁷⁴² Fâtır suresi, 35/1.

⁷⁴³ وَلِئَا نَخَذُ وَلِئَا فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ/De ki: "Göklerin ve yerin yaratıcısı olan, Allah'tan başkasını mı dost edineceğim." (En‘âm suresi, 6/14)

⁷⁴⁴ نَكَادُ السَّمَاوَاتِ يَتَفَطَّرْنَ مِنْ فَوْقِهِنَّ/Neredeyse gökler (onun azametinden) üstlerinden çatlayacaklar. (Şûrâ suresi, 42/5)

⁷⁴⁵ إِذَا السَّمَاءُ انْفَطَرَتْ/Gök yarıldığı zaman (İnfitâr, 82/1)

⁷⁴⁶ İbn ‘Âşûr, *et-Tahrîr ve 't-tenvîr*, XXII, 108.

⁷⁴⁷ İbn ‘Âşûr, *a.g.e.*, XXII, a.y.

Umulur ki sakınırlar.”⁷⁴⁸ âyetinde لَيَسْتَفْقَهُوا fiilinin “bir şeyi ince ayrıntısına kadar bilme” anlamındaki “kaf” harfinin kesrasıyla olan فقه kökünden türetilmesinden hareketle bu lafzın “ilim” kelimesinden daha özel olduğunu ifade etmektedir. İbn ‘Âşûr, “ilim” ile “fıkıh” terimleri arasındaki ince farka temas ederken de İsrâ sûrisinin 44. âyetiyle de delillendirmektedir.⁷⁴⁹ İbn ‘Âşûr, bu konuda bir adım daha ileri giderek bu fiilin türetildiği kök kelime olan “فقه” kelimesinin farklı kalıpta gelmesinden kaynaklı nüansa da temas etmektedir. Şöyleki, “kaf” harfinin kesrası ile olan فقه fiili “bir şeyin en ince ayrıntısına bilmek” anlamında olduğunu söylerken “kaf” harfinin dammesi ile olan “فقه” fiilinin ise “bilginin kişinin karakteri haline gelmesi” anlamına geldiğini ifade eder. Bunu yaparken buradaki farkın yansımaları فقيه kalıbının ismi faili olan فاقه ile فقه kalıbının sıfat-ı müşebbehi olan فقيه kelimelerinde de göstermektedir. Zira fikhın seciyye olduğunu ifade eden kalıbın vasfı devamlılık bildiren sıfat-ı müşebbehe olarak gelmektedir. Dolayısıyla ikinci kalıp birinci kalıptan bir adım daha ileride olduğu anlaşılmaktadır. Ayrıca İbn ‘Âşûr, bu iki kalıp arasındaki farkı bu âyette kullanılan تفعيل kalıbıyla da irtibatlandırmakta ve bir nevi iki kalıp arasındaki ince anlamın neticesini ortaya koymaya çalışmaktadır. Bu hususta şu ifadeleri kullanmaktadır: “Fıkıh, ancak bu hedefe ulaştıran şeylerle devamlı meşgul olmakla (“kaf” harfinin kesralı olduğu kalıbın ifade ettiği) seciyye/karakter haline gelebildiği ve dini konuların öğrenilmesindeki çabanın gerekliliğinin ifade edilebilmesi için tekellûf sigası kullanılmıştır”.⁷⁵⁰ İbn ‘Âşûr, bu yaklaşımıyla bir nevi dinî alanda bilgi gerektiren konuların önem arzettiğini ve bu hususta büyük çaba sarfetmek gerektiğine işaret ederek dinî konularda yüzeysel bilgilerin yeterli olmayacağına işaret ederek fıkıh iliminin önemine vurgu yapmaktadır.

İbn ‘Âşûr, kelime nüansları bağlamında daha çok dikkat gerektiren kelimeler arasındaki ince anlamlara vurgu yapmakta ve bunun arka planını irdeleyerek

⁷⁴⁸ Tevbe suresi, 9/122.

⁷⁴⁹ İbn ‘Âşûr, *et-Taḥrîr ve t-tenvîr*, X, 229.

⁷⁵⁰ İbn ‘Âşûr, *a.g.e.*, X, a.y. Ayrıca bkz. İbn ‘Âşûr, *a.g.e.*, I, 290-291; VII, 11; XI, 20; XXX, 93.

yorumlar yapmaktadır. Örneğin, “ وَأَطِيعُوا الْقَانِعَ وَالْمُعْتَرَّ كَذَلِكَ سَخَّرْنَاهَا لَكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ/... .. istemeyen fakire de istemek zorunda kalan fakire de yedirin. Şükredesiniz diye onları böylece sizin hizmetinize verdik.”⁷⁵¹ âyetini tefsir ederken الْقَانِع vasfına yönelik yaptığı izahatlarda bunu görmek mümkündür. İbn ‘Âşûr, bu kelimenin türetileceği fiilin iki farklı kalıbına temas ederek bu vasfın ifade edildiği fiilin فَعَّلَ (‘ayn harfinin fethasıyla) kalıbında فَتَعَ olduğunu, ezilmişlik/tezellül ve ihtiyaç sahibi anlamında olduğuna işaret etmektedir. Bu açıklamalardan sonra aynı harflerden oluşan ve فَعَّلَ kalıbında olan فَتَعَ fiiline de değinmekte ve “kanaat etti” anlamına geldiğini söyleyerek iki fiilin ifade ettiği anlam farkını ortaya koymaktadır.⁷⁵² Dolayısıyla buradaki vasfın “kanaat eden” değil de “ihtiyaç sahibi” anlamında olduğunu iki kelime arasındaki ince anlama temas ederek açıklamaktadır.⁷⁵³

Netice itibariyle İbn ‘Âşûr’un bu kapsamda ele aldığı terimleri açıklarken aradaki nüanslara dikkat çekerek tefsir etmeye çalışması kendisine has bir üslup olmadığı veya kendisinin bu bağlamda zikrettiği görüşlerin orijinal yaklaşımlar olmadığı bir gerçektir. Zira kelime anlamlarının izahında gerek ilgili arap dili kaynakları gerekse tefsir kaynaklar buna benzer ince farklara değinmektedirler. Ancak her ne kadar farklı kaynaklarda bu gibi anlam nüanslarına temas edilse de İbn ‘Âşûr’un bu konuda büyük gayret sarfettiği ve bu hususun onun dilsel konulardaki derin birikimini ortaya koymaktadır. Zira o, bu konudaki görüşleri olduğu gibi aktarmak yerine bazılarını kabul edip diğerlerine red edebilmektedir. Diğer taraftan görüşler arasını uyarlamaya çalışmakta ve en önemlisi de konuyla alakalı derinlemesine analizler yaparak konuyu açığa kavuşturmaya çalışmaktadır.

⁷⁵¹ Hac suresi, 22/36.

⁷⁵² İbn ‘Âşûr, *et-Taḥrîr ve ‘t-tenvîr*, XVII, 192.

⁷⁵³ Ayrıca buna benzer başka bir örnek için bkz. İbn ‘Âşûr, *a.g.e.*, 1, 298.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

ET-TAHRÎR VE'T-TENVÎR TEFSİRİNDE İŞTİKÂK UYGULAMALARI

Çalışmamızın bu bölümünde İbn ‘Âşûr’un, iştikâk uygulamaları ele alınacaktır. Burada esas tartışılacak mesele, dil bilginleri nezdinde iştikâkı tartışmalı olan veya İbn ‘Âşûr’un onlardan farklı olarak iştikâkını yaptığı kelimeleri İbn ‘Âşûr’un yorum pratiğindeki yerini tespit etmektir. Fakat İbn ‘Âşûr’un detaylıca iştikâkını yaptığı bütün kelimelerin ele alınıp değerlendirilmesi, çalışmanın sınırlarını aşacağını en baştan belirtmekte fayda vardır. Bunun için İbn ‘Âşûr’un yöntemini ortaya koymaya yeterli düzeyde kelimelerin tercih edilmesi de meselenin tespiti açısından önemlidir.

Kelimelerin iştikâklarını pratik açıdan ele alırken iki farklı sınıflandırmaya tabi tutmak mümkündür. Birincisi, öncelikle kelimelerin türlerine göre luğavî ve sarfî iştikâk şeklinde iki kısma ayrılmasıdır. Daha sonra sarfî iştikâk kısmına girenleri de fiil, ismi fâil, ismi mef’ul, sıfat-ı müşebbehe vb. gruplara ayrılarak tasnif edilmeleridir.

İkinci tasnif şekline gelince bu tasnif biçimi aynı zamanda müellifin metodunu yansıtacak bir tasnif şeklidir. Bu da İbn ‘Âşûr’un kelime iştikâkını yaparken savunduğu iştikâk gerekçelendirilmesi üzerinden oluşturulan tasnif biçimidir. Çalışmada bu iki tasnif şekline ikincisi tercih edilmiştir. Doğal olarak bu ikinci yöntem takip edilecektir. Çünkü iştikâk yöntemini araştırmaya konu ettiğimiz İbn ‘Âşûr’un kelime kökenini belirlemede izlediği yöntemin bilinmesi, iştikâk ile yorum yönteminin ortaya konulması açısından önem arz etmektedir.

İbn ‘Âşûr, kelimelerin iştikâkını belirlerken, kelime kökeninin bina edildiği gerekçelendirmelerin birtakım farklı unsurlardan oluştuğu neticesine varılmıştır. Bunlar, bağlam, dil kökeni önceliği, inanç, imla kuralı, kelime yapısı, istişhâd, tarihe dayalı, dil kuralı, kelimeler arasındaki benzerlik, kelime kullanımları, kelimeler arasındaki anlamsal münasebetler şeklinde saptanmış ve birer başlık olarak değerlendirilmiştir. Ancak bazı kelimelerin iştikâkını tartışırken herhangi bir temellendirme yapmadan da tercihte bulunduğu olmuştur. Buna yönelik kelimeler “diğer kelimeler” şeklinde bir başlık açılarak ele alınmıştır. Ayrıca temellendirme

yapmadan ele aldığı kelimeleri de sarfî iştikāk ve lugavî iştikāk şeklinde iki başlık altında işlenmiştir. Bazı başlıklarla alakalı kelime sayısı fazla olmakla birlikte bazı başlıklarda ise daha az olabilmektedir. Bundan dolayı başlıklar altında ele alınan kelime sayıları farklılık göstermektedir. Kelime sayısı fazla olan başlıklarda bütün kelimeleri işlemek yerine muradı beyan edecek kadar kelime tahlili ile yetinilecektir. Yukarıda resm edilen İbn ‘Âşûr’un yöntemi ortaya konulurken şöyle bir yol izlenecektir. İbn ‘Âşûr merkeze alınarak kelimeler tahlil edilecek ve konuya yönelik bilgiler aktarılarak karşılaştırmalar yapılacak ve böylelikle bir sonuca varılmaya çalışılacaktır.

3.1. Bağlama Dayalı İştikāk

Kelimelerin âyet içerisinde bulundukları bağlam dikkate alınarak mananın tespit edilmesi, ilgili konu hakkında sağlıklı bir sonuca varılması açısından önemlidir. İbn ‘Âşûr’un kelime iştikākında takip ettiği yöntemlerinden birisi de kelimelerin âyet içerisindeki bağlamından hareketle mana kökeninin tespit edilmesidir. Kelimenin siyakı/bağlamı doğrultusunda mananın belirlenmesinin birçok örneğini tefsirinde görmek mümkündür. Ancak burada bazı kavramlar üzerinde durulacaktır.

رُئِيَ لِلنَّاسِ حُبُّ الشَّهَوَاتِ مِنَ النِّسَاءِ وَالْبَنِينَ وَالْقَنَاطِيرِ الْمُقَنْطَرَةِ مِنَ الذَّهَبِ وَالْفِصَّةِ وَالْخَيْلِ “: الْمُسَوِّمَةُ

Kadınlar, oğullar, yük yük altın ve gümüş, salma atlar, davarlar ve ekinler gibi nefsin şiddetle arzuladığı şeyler insana süslü gösterildi. Bunlar dünya hayatının geçimliğidir. Oysa asıl varılacak güzel yer ancak Allah'ın katındadır”.⁷⁵⁴ âyetinde geçen الْمُسَوِّمَةُ kelimesi تفعيل babından

ismi mefuldür. İbn ‘Âşûr’a göre “الْمُسَوِّمَةُ” kelimesi, “otlatmak” anlamında olan السوم

kökünden türetilip otlatılan, güdülen anlamında veya “alamet” anlamında olan السُومَة

kelimesinden müştak olup “işaretlenen şey” anlamında iki farklı kökten türetilmektedir. Ancak İbn ‘Âşûr, kelimenin iştikākını yaparken tercih ettiği anlamı, ilgili kelimenin içinde bulunduğu âyetin bağlamı üzerinden

⁷⁵⁴ Âl-i ‘İmrân suresi, 3/14.

gerekçelendirerek meseleyi izah etmeye çalışmaktadır. Şöyle ki: *المُسَوِّمَةُ* kelimesi, “otlatmak” anlamında olan *السَّوْم* kökünden müştak olması, âyetin anlam bütünlüğü açısından daha doğrudur. Zira bu âyet, malı fazla olup da onunla meşgul olan kişilerden bahsetmektedir. Dolayısıyla bu ifadenin otlatılan anlamında kullanılması daha uygundur. Ayrıca İbn ‘Âşûr, bu sonuca varırken belirtilen kök kelimenin ifade ettiği anlamla birlikte, “تفعيل” kalıbının mübâlağa anlamında olduğunu, bunun için âyetteki söz konusu atların uzun müddet otlatılmasına delalet ettiğini söyler. Neticede ortaya çıkan bu anlam at sahiplerine ait meraların çokluğuna ve onların zenginliklerine delalet ettiğini ifade eder. Dolayısıyla âyetin bağlamından hareketle kelimenin iştikākı hususunda bir tercihte bulunur.

İbn ‘Âşûr, bu kelimenin iştikākı konusunda belirttiği ikinci muhtemel mana ise bu atların kaliteli ve değerli olmaları, onların işaretlenerek belirlenmelerinin sebebi olduğunu belirtir. Bu durumda söz konusu kelimenin “alâmet” anlamında olan *السُّومَة* kelimesinden müştak olması sonucu ortaya çıkmaktadır.⁷⁵⁵ Netice itibariyle kelimenin kök anlamına yönelik ifade edilen her iki görüş de kişilerin elindeki malın çokluğunu, kalitesini ve değerliliğini ortaya koymaktadır. İbn ‘Âşûr’un tercih ettiği yaklaşım, kelime kalıbından anlaşılan mübâlağa anlamından hareketle atların çok otlatılması meralarının çokluğunu gösterdiğinden, dolaylı olarak kişinin varlıklı olmasına delalet etmektedir.

Dilbilimsel kaynaklarda, bu kelimenin kök anlamına yönelik ifade edilen bilgilere bakıldığında genellikle İbn ‘Âşûr’un aktardıklarıyla örtüşen bilgiler olduğu ortaya çıkmaktadır. Bununla birlikte müellifin ortaya koyduğu anlamlardan farklı olarak bazı anlamlar da ifade edilmiştir. Genel olarak “otlatılan” veya “işaretlenen” anlamlarında kullanıldığını söyleyenler olduğu gibi “güzel görümlü” anlamında olduğunu savunanlar da olmuştur.⁷⁵⁶ Semîn el-Halebî (ö. 756/1355) bu kelimenin “işaretlenen atlar” anlamında olduğunu tercih eder. Bununla birlikte *المسومة* kelimesinin *سَوَّمَ* “otlattı” kelimesinden müştak olup “otlatılan” anlamına geldiğini

⁷⁵⁵ İbn ‘Âşûr, *et-Taḥrîr ve ‘t-tenvîr*, III, 40.

⁷⁵⁶ Ebû Ḥayyân, *el-Baḥru ‘l-muḥîṭ*, II, 415.

veya السيمياء “güzellik” kelimesinden müştak olup güzel atlar anlamında olduğunu belirten görüşleri de aktarır.⁷⁵⁷ Zemahşerî ise fazla detaya girmeden kelimeyi “işaretlenen”, “çok güzel” ve “otlatılan” şeklinde açıklamaktadır.⁷⁵⁸ Lügat kaynaklarında ise bu kelimenin yoğunluklu olarak “işaretlenen” veya “otlatılan” anlamlarında kullanıldığı görülmektedir.⁷⁵⁹ Bu kelimenin farklı anlamlara gelmesi onun farklı kök kelimelerden türetilmiş olmasını gerektirmektedir.

İbn ‘Âşûr’un yaklaşımını değerlendirecek olursak bu kelimenin onun aktardığı fakat tercih etmediği “işaretlenen” anlamında olması daha tercihli olduğu söylenebilir. Zira anlatılmak istenen bir anlamın direk aktarılması mümkün olduğu halde mecâzî veya dolaylı aktarmayı tercih eden bazı yaklaşımları öne sürmek olumlu karşılanmayan bir husustur.⁷⁶⁰ Ayrıca kaynaklardan da anlaşılacağı üzere Arap toplumunda kaliteli ve değerli atlar, asilliğinin belli etmesi için işaretlenmekteydi. Dolayısıyla bu işaretlemeler atların asaletini gösterdiği gibi atlara sahip olanların da varlıklı kişiler olduğunu göstermekteydi. Her ne kadar İbn ‘Âşûr’un bu yaklaşımını konu bağlamından hareketle tercih ettiği anlaşılrsa da diğer yaklaşım da konunun bütünlüğü hususunda herhangi bir olumsuz duruma sebep olmamaktadır. Bütün bu hususlar göz önünde bulundurulduğu takdirde müellifin tercih ettiğinin aksine المسومة kelimesinin السومة kökünden müştak olup “işaretlenen” anlamında olmasının daha doğru olabileceğini söylemek mümkündür.

رب: İbn ‘Âşûr’un kelimenin bağlamını dikkate alarak kökenini belirlediği kelimelerden biri de *اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ/Hamd, Alemlerin Rabbi Allah'a mahsustur*⁷⁶¹ âyeti üzerinden “Rabb” lafzıdır. Lügat eserlerinde رَبّ kelimesi sahip, efendi, reis, idareci ve yönetici gibi anlamlara gelmektedir.⁷⁶² Bu âyet bağlamında رَبّ “rab” kelimesinin kaynaklarda genel olarak sıfat-ı müşebbehe veya mastar olduğu

⁷⁵⁷ Semîn el-Halebî, *a.g.e.*, III, 60.

⁷⁵⁸ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 263.

⁷⁵⁹ İbn Manzûr, *a.g.e.*, XII, 312; Cevherî, *a.g.e.*, s. 574; Ezherî, *a.g.e.*, XIII, 111-112.

⁷⁶⁰ Cemâluddîn Abdurrahim b. el-Hasan el-İsnevî, *et-Temhîd fî tahrîci'l-fürû' ale'l-uşûl*, (thk. Muhammed Hasan Heyto), Muessesetu'r-risâle, Beyrut, 1981, s. 357.

⁷⁶¹ Fatiha suresi, 1/1.

⁷⁶² İbn Manzûr, *a.g.e.*, I, 399; Ezherî, *a.g.e.*, XV, 176; Fîrûzâbâdî, *a.g.e.*, 87.

söylenmektedir.⁷⁶³ Bu kelime الله lafzına sıfat olduğu için mastar olarak kabul edildiği takdirde müştak tevilinde olur ve mübâlağa anlamını katar. Âlimlerin çoğu bu âyet bağlamında söz konusu kelimeyi açıklarken sahip anlamında olduğunu belirtmektedirler.⁷⁶⁴ Yani “*Hamd âlemlerin sahibi olan Allaha mahsustur*” şeklinde tefsir etmektedirler. Dolayısıyla kaynaklarda anlamlandırıldığı şekliyle bu kelimenin “sahip oldu” anlamındaki “رَبَّ” fiilinden türetildiği kabul edilmektedir.

İbn ‘Âşûr, bu kelimeyi açıklarken mastar veya sıfat-ı müşebbehe olabileceğini söyledikten sonra kelimeyi iştikāk açısından ele alarak anlamlandırmaktadır. Onun bu hususta yaklaşımı şöyledir: رَبَّ kelimesinin sahip oldu anlamında رَبَّ kökünden türetilmiş olması doğru olmakla birlikte eğiten, yetiştiren, bir şeyi tedrici olarak kemale erdiren anlamında olan رَبَّ kökünden müştak olması bağlam açısından daha uygundur. Zira kelimenin bulunduğu âyetler bağlamı bu anlamı gerektirir. Çünkü Allah’ın bu sıfat ile vasıflandırılmasının bağlamı, Allah’ın, yaratılanların işlerini idare eden, kemale erıştiren olmasıdır. Ayrıca bu kelimedenden sonra gelen مَلِكِ يَوْمِ الدِّينِ ifadesi de bunu destekler mahiyettedir. Çünkü رَبَّ kelimesi sahip anlamında aldığı takdirde مَلِكِ يَوْمِ الدِّينِ ifadesinin tekid olmasını gerektirir. Hâlbuki tekidi gerektiren bir durum olmadığı müddetçe tekid yerine tesis⁷⁶⁵ asıldır.⁷⁶⁶ Bu da رَبَّ kelimesinin eğiten, yetiştiren, bir şeyi tedrici olarak kemale erdiren anlamında olan رَبَّ fiilinden türetilmesini desteklemektedir.

Kelimenin kök anlamına yönelik değerlendirmelere bakıldığında kaynaklarda her iki yaklaşımın da doğru olduğu anlaşılmaktadır. Ancak bu âyetin makamı Allah’a hamd etmek makamı olması ve bu âyetteki ifadede تَعْلِيْقُ الْحُكْمِ بِالْمُسْتَقَّ يُشْعُرُ بِعَلِّيَّةِ الْمَأْخَذِ

⁷⁶³ Ebü’l-Bekâ Muhibbüddîn Abdullâh b. el-Hüseyn el-Ukberî, *Et-Tıbyân fî i'râbi'l-Kur'ân*, Dâru'l-fıkr, Beyrut, 1997, I, 45; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 26-27; Semîn el-Halebî, *a.g.e.*, I, 44; Ebu Hafs Ömer b. Ali İbn Adil ed-Dımaşkî, *el-Lübbâb fî 'ulûmi'l-Kitâb*, (thk. Adil Ahmed Abdulmevcud-Ali Muhammed Muavvid), Dâru'l-kutubi'l-ilmiyye, Beyrut, 1998, I, 179.

⁷⁶⁴ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 26-27; Ebû Hâyyân, *el-Baḥru 'l-muḥîṭ*, I, 130.

⁷⁶⁵ Yani, yeni bir anlam yüklemek.

⁷⁶⁶ İbn ‘Âşûr, *et-Taḥrîr ve 't-tenvîr*, I, 164.

“Hükmün müştak bir isme bağlanması kelimenin türetildiği kaynağın illet olduğunu ifade eder”⁷⁶⁷ kuralının da icra edilebilmesi İbn ‘Âşûr’un yaklaşımının daha tutarlı olduğunu göstermektedir. Çünkü buradaki makam; رَبِّ الْعَالَمِينَ (âlemlerin rabbi), الرَّحْمَنِ (bütün kullarına nimetini veren), الرَّحِيمِ (Âhirette yalnız müminlere merhamet eden) ve مَلِكِ يَوْمِ الدِّينِ (amellerin karşılığı verildiği günün sahibi) gibi vasıflara sahip olan Allah’a hamd etmenin gerekli olduğunu bildiren makamdır. Yukarıda ifade edilen vasıfların türetildikleri kök kelimeler de Allah’a hamd etmenin sebepleridir. Dolayısıyla “eğitmek”, “işleri düzene koymak” ve “bütün işleri ve şartları kemale erdirmek” anlamları mutlak sahibiyet anlamından daha ziyade şükretmeyi gerektirmeye delâlet eden anlamlardır.

Ayrıca İbn ‘Âşûr’un “şayet sahip anlamında olduğunu kabul edersek kendinden sonraki ifade tekid gibi olur” gerekçesi de التَّأْسِيسُ أَوَّلَى مِنَ التَّأْكِيدِ “Yeni anlam yüklemek var olanı pekiştirmekten daha önceliklidir.” kuralını akıllara getirmektedir. Bu kural dikkate alındığında İbn ‘Âşûr’un yaklaşımının daha kayda değer olduğunu görmek mümkündür.

وَإِذَا مَسَّ الْإِنْسَانَ ضُرٌّ دَعَا رَبَّهُ مُنِيبًا إِلَيْهِ ثُمَّ إِذَا خَوَّلَهُ نِعْمَةً مِنْهُ نَسِيَ مَا كَانَ يَدْعُوَ إِلَيْهِ مِنْ قَبْلُ: التَّخْوِيلُ
İnsana bir zarar dokunduğunda, Rabbine yönelerek O’na yalvarır. Sonra kendi tarafından ona bir nimet verdiği zaman daha önceki yalvarmasını unuttur ve Allah’ın yolundan saptırmak için ona ortaklar koşar. De ki: Küfrünle az bir süre yaşayıp geçin! Şüphesiz sen cehennem ehliindensin.”⁷⁶⁸

İbn ‘Âşûr’a göre خَوَّلَ fiilinin mastarı olan “التَّخْوِيل” kelimesi; karşılıksız vermek, başkasının mülkiyetine geçirmek anlamındadır. Şüphesiz bu kelimenin aynu’l-fi’li “vav” olduğundan dolayı kölelere ve hizmetçilere verilen isim olan الحَوْل “el-Hawal” kelimesinden müştaktır. İlgili âyet bağlamında bu kelimenin “övünmek” anlamında

⁷⁶⁷ İbn ‘Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-tenvîr*, XXV, 14.

⁷⁶⁸ Zümer suresi, 39/8.

olan حال fiilinden müştak olmasına itibar edilmez. Zira bu madde⁷⁶⁹ حَوْل kelimesinin kendisinden müştak olduğu maddeden farklıdır.”⁷⁷⁰ Zemahşerî, şiirden istişhad getirerek ilgili kelimenin “vermek” anlamında olduğunu söyler. Esasında bu kelimenin iki farklı anlam yönünün olduğunu ayrıca dile getirir. Biri, “onu iyi bir idareci kıldı” anlamıdır. Diğeri ise iftihar anlamında olan حال’dan müştak olmasıdır. Bu yaklaşıma göre anlam “onu iftihar eden kıldığında” olur.⁷⁷¹ Dolayısıyla buna göre kelime asıl anlamının gerekliliği olan “ona mal verdi” anlamında kullanılmıştır. Beyzâvî, bu kelimenin ya “ahdetti” anlamında olan الحَوْل kelimesinden müştak olup “ona verdi” anlamında olduğunu veya iftihar anlamındaki الحَوْل kelimesinden türetildiğini söylemektedir.⁷⁷² Ebu Hayyân, bu kelimeye “ona temlik etti” anlamını vermektedir.⁷⁷³ Semîn el-Halebî ve İbn ‘Âdil ise genel anlamda diğer kaynaklarda da olduğu gibi bu kelimenin hakikatte “malı iyi kullanmaya ahdedici olması” veya “böbürlendi”⁷⁷⁴ anlamlarına geldiğini aktardıktan sonra En’âm sûresinin 94. âyetine gönderme yaparak bu kelimenin nimet anlamında olan الحَوْل kelimesinden türediğine işaret etmektedirler.⁷⁷⁵ Sözlük kaynaklarında ise bu kelimenin anlam kapsamı geniş bir şekilde ele alınmakta ve müfessirlerin genel olarak üzerinde durduğu bu iki anlam da bulunmaktadır.⁷⁷⁶

İbn ‘Âşûr, diğer müelliflerden farklı olarak ilgili kelimeye yönelik yaklaşımına baktığımızda diğer kaynaklarda verilen anlamlardan biri sadece “verdi” anlamını tercih etmektedir. Ayrıca söz konusu lafzın böbürlendi anlamında olan الحَوْل kelimesinden türemesinin söz konusu olamayacağını söylemektedir. İbn ‘Âşûr’un bu yaklaşımı, diğer yaklaşımları nakz etmekle birlikte verilen nimet netice olarak böbürlenmeye sevk etmesi muhtemeldir. İbn ‘Âşûr, iştikâktaki tercihinin direk âyetin

⁷⁶⁹ Yani iftihar anlamındaki حال maddesi.

⁷⁷⁰ İbn ‘Âşûr, *et-Taḥrîr ve ’t-tenvîr*, XXIV, 32.

⁷⁷¹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, IV, 87.

⁷⁷² Beyzâvî, *a.g.e.*, II, 321.

⁷⁷³ Ebû Hayyân *el-Baḥru ’l-muḥîṭ*, IV, 521.

⁷⁷⁴ Semîn Halebî, *a.g.e.*, VII, 313; İbn ‘Âdil, *a.g.e.*, XVI, 480.

⁷⁷⁵ Semîn Halebî, *a.g.e.*, V, 46-47; İbn ‘Âdil, *a.g.e.*, VIII, 234.

⁷⁷⁶ Firuzâbâdî, *a.g.e.*, 995-996; İbn Manzûr, *a.g.e.*, X, 194-195; İbn Fâris, *Meḳâyîsi ’l-luġa*, II, 230-231; Cevherî, *a.g.e.*, s. 350.

bağlamına dayalı olduğunu söylemese de onun bu tercihinin âyetin bağlamından hareketle olabileceğini söylemek mümkündür. Çünkü bu ifadede hemen önce “insanın başına bir sıkıntı ve meşakkat geldiğinde Rabbine dönerek ona duâ eder” ifadesi vardır. Dolayısıyla bu vaziyetten sonra olabilecek durum Allah’ın onlara nimet vermesidir. Onların böbürlenmesi nimetlerin verilmesinden sonraki aşamadır. Netice olarak İbn ‘Âşûr’un bu yaklaşımı anlam bütünlüğüne yöneliktir denilebilir.

صَدَّقَ: “O, (Peygamberi) doğrulamamış, namaz da kılmamıştı.”⁷⁷⁷ İbn ‘Âşûr, bu âyeti ele alırken صَدَّقَ kelimesinin iştikâkına değinmekte ve bazı müfessirlerin bu kelimeye yüklediği anlamı doğru bulmamaktadır. İbn ‘Âşûr’a göre bu kelimenin التصديق (doğrulamak) kelimesinden türeyip Peygamberi ve Kur’ân’ı tasdik etmek anlamındadır. Zira ona göre bu anlamda olması, kendisinden sonra gelen وَلَكِنْ كَذَّبَ (fakat yalanlamış) anlamına daha uygundur. Bu kelimeye yönelik tahlillerde bulunurken bazı müfessirlerin صَدَّقَ ifadesine “sadaka vermedi” anlamını yüklemelerine itiraz etmektedir. Çünkü sarf kalıplarındaki kullanıma göre bu anlam تَصَدَّقَ kalıbında olan تَصَدَّقَ fiilinin anlamıdır.⁷⁷⁸ Dolayısıyla صَدَّقَ kelimesinin anlamını sarf kuralı gereği, daha doğrusu kalıpların yapısı gereği tasdik etmek anlamında olduğu sonucu ortaya çıkmaktadır.

Genel olarak müfessirler, İbn ‘Âşûr’un da benimsediği gibi ilgili ifadeye “tasdik etmedi” anlamını yüklemektedirler. Ancak Kâsimî ve İbn Cüzey gibi bazı müfessirler “sadaka vermediler” anlamına da gelebileceğini söylemektedirler. İbn ‘Âşûr, gerek kelime kalıbının sarf ilmî açısından fonksiyonu gerekse bağlam açısından bu ifadenin “tasdik etmedi” anlamında olmasının daha doğru olacağını savunmaktadır. Sözlük kaynaklarına bakıldığında da bu kelimenin تَفْعِيل babında kullanılmasının “doğruladı”, “tasdik etti” anlamlarına geldiği görülmektedir. Ancak bu bابتan sadece ismu fâ’il kalıbı “sadaka alan” anlamına gelmektedir.⁷⁷⁹ İbn

⁷⁷⁷ Kıyâme suresi, 75/31.

⁷⁷⁸ İbn ‘Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-tenvîr*, XXIX, 335.

⁷⁷⁹ Halil b. Ahmed, *a.g.e.*, V, 57; Cevherî, *a.g.e.*, s. 350; İbn Manzûr, *a.g.e.*, X, 194; Fîrûzabâdî, *a.g.e.*, s. 900; Zebîdî, *a.g.e.*, XXVI, 15.

Manzûr ise *Lisan*'da صدَّق kelimesini على cer harfiyle kullanılmasına sadaka verdi anlamını vermektedir.⁷⁸⁰ Dolayısıyla bazı müfessirler dışında “sadaka verdi” anlamında herhangi bir bulguya rastlanmamıştır. Sadaka vermedi anlamına gelebileceğini söyleyenler muhtemelen namaz kılmadı ifadesiyle birlikte gelmesini göz önünde bulundurarak bu hükme varmışlardır. Ancak konuyla alakalı âyetler bir bütün olarak değerlendirildiğinde ve sözlük kaynaklarında da “sadaka vermek” anlamında olabileceği bilgisinin bulunmaması İbn ‘Âşûr’un bu itirazını yerinde kılmaktadır. Fakat şunu da belirtmekte fayda vardır ki, bu ifadenin sadece sadaka verdi anlamında olduğunu belirten müfessire rastlamadık. Daha önce de belirtildiği gibi Kasimî ve İbn Cüzey gibi bazı müfessirler bu kelimenin anlamını belirtirken öncelikle tasdik etmedi anlamını verdikten sonra sadaka vermedi anlamında da olabileceğini aktarmaktadırlar.⁷⁸¹ İbn ‘Âşûr’un bu kelimenin tasdik etmedi anlamında olduğunu ifade etmesi selef kaynaklardan istifade etmesinin bir neticesidir. Bununla birlikte “sadaka vermedi” anlamında olamayacağını savunması ise kendisinin ortaya koyduğu bir yaklaşım olsa gerek.

تَوَعَّدُونَ: “لَئِنَّمَا تَوَعَّدُونَ لَصَادِقٌ”/size vaad edilen şey elbette doğrudur.”⁷⁸² âyetindeki

تَوَعَّدُونَ fiili, köken itibariyle و ع د kök harflerinden türemiş bir kelimedir. Öncelikle kelimenin وَعَدَّ mastarı anlam kökeni itibariyle hem hayır hem de şer hususlarında vaâd edilen şey anlamında kullanılmaktaydı. Ancak daha sonraları hayır konularında وَعَدَّ kelimesi kullanılmaya devam ederken şer hususunda ise kelimenin اِفْعَال formu kullanılmaya başlandı ve artık şer olan hususlarda وَعَدَّ yerine وَعَيْدٌ kelimesinin kullanımı yaygınlık kazandı.⁷⁸³ Muhtemelen bu farklı kullanmaya gitmenin sebebi

⁷⁸⁰ İbn Manzûr, *a.g.e.*, X, 196.

⁷⁸¹ Ebu'l-Kasim Muhammed b. Ahmed b. Cüzey, *et-Teshîl li 'ulûmi't-tenzîl*, (thk. Muhammed Salim Haşim), Dâru'l-kutubi'l-‘ilmiyye, Beyrut, 1995, II, 515; Muhammed Cemâluddîn b. Muhammed el-Kâsımî, *Meḥâsinu't-te'vîl*, (thk. Muhammed Basil 'Uyûnu's-sûd), Dâru'l-kutubi'l-‘ilmiyye, Beyrut, 2003, IX, 369.

⁷⁸² Zârîyât suresi, 51/5.

⁷⁸³ Muhammed er-Râzî, *a.g.e.*, s. 303; Fîrûzâbâdî, *a.g.e.*, s. 326; İbn Manzûr, *a.g.e.*, III, 463.

şer hususu daha ağır ve yıkıcı neticeye sahip olmasıdır. Bu da زِيَادَةُ الْمَبْنَى تَدُلُّ عَلَى زِيَادَةِ (harflerin çokluğu anlamın çokluğuna delalet eder)⁷⁸⁴ kuralına binaendir.

Âyette kullanılan ثَوَعْدُونَ kelimesinin meçhul kipinde olmasından dolayı hem sülâsî mücceredin ikinci babı hem de إفعال kalıbı kapsamında değerlendirilebilmektedir. Dolayısıyla bu kelime hem وَعَدَّ kökünden hem de وَعِيدٌ kökünden de türetilme ihtimaline sahiptir. Bunun içindir ki tefsir kaynaklarında bu fiilin iştikākı hususunda her iki muhtemel anlamı da görmek mümkündür. İbn ‘Âşûr da bu âyeti ele alırken bu iki muhtemel anlama işaret ederek kelimenin iştikākını yapmaktadır. Onun yaptığı değerlendirmelerden anlaşılacağı üzere⁷⁸⁵ söz konusu fiilin وَعَدَّ kökünden müştak olması durumunda hitap müminlere olur. Dolayısıyla müminlere ahirette vaâd edilen nimetler, elbette doğrudur şeklinde yorumlanır. Bu fiilin وَعِيدٌ kökünden türetilmesi durumunda ise âyetteki hitap müşriklerle olmakta ve size vaâd edilen ceza ve kötü son elbette doğrudur şeklinde tefsir edilir.⁷⁸⁶ İbn ‘Âşûr, bu iki seçenekten ikincisini tercih etmekte, ثَوَعْدُونَ fiilinin وَعِيدٌ kelimesinden türetilen ve إفعال kalıbında bir fiil olduğunu kabul eder. Bu tercihte bulunurken âyetin siyakını gerekçe olarak gösterir. Zira İbn ‘Âşûr, tercihini gerekçelendirirken âyette kullanılan ifade tarzını ve âyetin bağlamına dikkatleri çekerek şöyle demektedir: “إِنَّمَا ثَوَعْدُونَ” ifadesindeki مَا ismi mevsuldür, yani “size vaad edilen şey elbette doğrudur”. Dolayısıyla ثَوَعْدُونَ deki hitap müşrikleredir. Zira buradaki ifadenin kasem (yemin) ile pekiştirilmesi ve bu ifadeden sonra إِنَّكُمْ لَفِي قَوْلٍ مُّخْتَلِفٍ (muhakkak siz, çelişkili sözler içindesiniz) ifadesinin yer alması bu mananın doğruluğunu teyid eder. Dolayısıyla

⁷⁸⁴ Bu kural Arap diline dair kullanılan genel bir kuraldır. Bkz. Sekkâkî, a.g.e., s. 193.

⁷⁸⁵ İbn ‘Âşûr, et-Tahrîr ve ‘t-tenvîr, XXVII, 8.

⁷⁸⁶ İbn ‘Âşûr, a.g.e., XXVII, 8.

”⁷⁸⁷ Bu fiili mazisi اُوْعِدَ olan الوَعِيد kelimesinden müştak olması kesinleşmiş olur.”⁷⁸⁷ Bu ifadelere bakıldığında İbn ‘Âşûr, bu iştikâkı temellendirirken iki hususa dikkatleri çekmiştir. Birincisi hitap üslubundaki pekiştirmelerdir ki belâgat kuralı gereği inanmayanlara yönelik hitap üslubudur. İkincisi âyetin bağlamına yönelik gerekçelendirilmedi ki sonrasındaki hitap ile ilişkilendirilerek ortaya konulmaktadır.

Diğer kaynaklara bakıldığında ise Zemahşerî, kelime hakkında detaya girmeden vaâd edilenin hesap günü olduğunu söylemektedir.⁷⁸⁸ Ebu Hâyyân, bu kelimeyi iştikâk bakımından ele almaktan ziyade hangi baktan olabileceğine değinir ve İbn ‘Âşûr’da olduğu gibi bağlama işaret ederek إفعال babında olmasının daha uygun olacağını ifade etmektedir.⁷⁸⁹ es-Semin el-Halebî ve İbn ‘Âdil ise her iki ihtimalin olabileceğini söyleyerek herhangi bir tercihte bulunmamaktadırlar.⁷⁹⁰ Netice itibariyle dilci müfessirlerin çoğu, kelimenin anlamı hakkında birtakım bilgiler vermişler ancak İbn ‘Âşûr’da olduğu gibi detaylara fazlaca inmemişlerdir.

İbn ‘Âşûr’un yaptığı tahlillere bakıldığında sûrenin Mekkî olması, muhatapların müşrik olmalarını güçlendirmekte ve bu anlamda İbn ‘Âşûr’un tercihinin de doğru olduğunu desteklemektedir. Ancak şunu da belirtmekte fayda vardır. Bu âyetteki vaat ileriye yöneliktir. Bu durum da bu vaâdin şer veya hayır olduğuna dair kesinliği bilinmeyen mübhem bir şeye yönelik kullanılmasını gerektirir. Dolayısıyla توعِدون kelimesinin وَعِدَ kelimesinden türetilen bir fiil ile ifade edilmesi hem şer hem de hayır durumlarında kullanılabilir. Zira Bakara sûresi 268. âyetinde⁷⁹¹ ve Hac sûresi 27. âyetinde⁷⁹² bu kelime şer anlamında kullanılmaktadır. Ayrıca Kur’ân’da hayır hususlarında kullanılan bazı ifadelerin istihzâ amacıyla şer anlamında kullanıldığı mevcuttur. Örneğin اَفَبَشِّرُهُمْ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ “Öyle ise sen onlara elem dolu bir azabı müjdele!”⁷⁹³ âyetinde şer olan azabın haber verilmesi “müjdele”

⁷⁸⁷ İbn ‘Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-tenvîr*, XXVII, 8-9.

⁷⁸⁸ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, IV, 300.

⁷⁸⁹ Ebû Hâyyân, *el-Baḥru’l-muḥîṭ*, VIII, 132.

⁷⁹⁰ Semîn el-Halebî, *a.g.e.*, X, 40-41; İbn Adil, *a.g.e.*, XII, 60.

⁷⁹¹ الشَّيْطَانُ يَعِدُكُمُ الْفَقْرَ

⁷⁹² قُلْ أَفَأُنَبِّئُكُم بِشَرِّ مِمَّنْ ذَلِكُمُ النَّارُ وَعَذَابُ اللَّهِ الَّذِينَ كَفَرُوا وَيَسْنَ الْمَصِيرُ

⁷⁹³ İnşikâk suresi, 84/24.

tabiriyle ifade edilmiştir. Dolayısıyla İbn ‘Âşûr’un tercihi makul olmakla birlikte, diğer muhtemel mana da en az bu mana kadar öneme haizdir denilebilir.

الظاهر /O, ilk ve sondur. Zâhir ve bâtın’dır. O, her şeyi hakkıyla bilendir.”⁷⁹⁴ İbn ‘Âşûr, bu âyetin tefsiri bağlamında الظاهر kelimesinin iştikâkını yaparak detaylı bilgiler vermektedir. Bu kelime, “açık olmak veya hâkim olmak” gibi iki farklı anlama gelebilecek الظهور kelimesinden müştak olabileceğini söylemektedir. İbn ‘Âşûr, aynı kökün birinci anlamını yani açık olmak manasını tercih etmektedir. Bu tercihe göre Allah’ın bu vasıf ile vasıflanması mecâzîdir. Zira gerçek anlamda kullanılması halinde Allah’ın cisim olmasını gerektirdiğinden mecâzî anlamda kullanılması kaçınılmazdır. Bu yaklaşıma göre âyetin manası “Âlemin âyetlerine ehli nazar ve düşünce sahipleri için Allah’ın zâtî sıfatları hususundaki delillerin açık olmasıdır”. Dolayısıyla bu sıfat, Allah’ın zati ve fiilî sıfatlarını cami olma mahiyetindedir.

İbn ‘Âşûr, tercih ettiği iştikâkı açıkladıktan sonra söz konusu kelimenin “hâkim olmak” anlamında da gelebileceğini söylemektedir. Buna göre Allah’ın zâhir ile vasıflanması onun her şeye galip olduğu anlamındadır.⁷⁹⁵ İbn ‘Âşûr, bu iki iştikâk arasında tercihte bulunurken temel neden olarak bu vasıftan sonra gelen الباطن sıfatına anlamca daha uygun olmasını gösterir. Böylelikle İbn ‘Âşûr tercihte bulunurken âyetin anlam bağlamını göz önünde bulundurmaktadır.

Bazı müfessirler, bu kelimenin iştikâkını yapmadan ele almakta ve açık anlamında olduğunu söyleyerek İbn ‘Âşûr’un tercih ettiği görüş doğrultusunda anlamlandırmışlardır.⁷⁹⁶ Bazılarının ise her iki ihtimale işaret ederek tefsir ettikleri görülmektedir.⁷⁹⁷ Ferrâ ise “*Meâni’l-Kur’ân*” da galip geldi anlamında olduğunu dile getirmektedir.⁷⁹⁸ Sözlük kaynaklarına baktığımızda ise bu kelimenin hem açık

⁷⁹⁴ Hadîd suresi, 57/3.

⁷⁹⁵ İbn ‘Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-tenvîr*, XXVII, 328.

⁷⁹⁶ Bkz. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, IV, 354; Beyzâvî, *a.g.e.*, II, 466; İbn ‘Atiyye, *a.g.e.*, V, 257

⁷⁹⁷ Semîn el-Halebî, *a.g.e.*, X, 40-41; İbn Adil, *a.g.e.*, XII, 60; Ebû Hayyân, *el-Baḥru’l-muḥîṭ*, VII, 132. Ancak Endelusî kelimenin kullanıldığı makamı yani âyet bağlamını gerekçe göstererek açık anlamında olmasını tercih etmektedir.

⁷⁹⁸ Ferrâ, *a.g.e.*, III, 38.

anlamında kullanıldığı, hem de galip gelmek anlamında olabileceği görülmektedir.⁷⁹⁹ Ancak على cer harfîyle kullanıldığı takdirde galip gelmek anlamını kazanmaktadır. Dolayısıyla burada hem على edatıyla kullanılmaması hemde kendinden sonra gelen الباطن vasfıyla birlikte kullanılmasından ötürü açık anlamında olması daha önceliklidir. Zira aksi durumda câr ve mecrûrun hazfedilmesi ve vasıflar arasında uyumsuzluk gerekmektedir.⁸⁰⁰ Dilde asıl olan ise hazfin olmamasıdır.

3.2. Dil Kökeninin Önceliğine Dayalı İştikâk

آدم kelimesinin kökeni konusunda iki farklı görüş vardır. Birinci görüş آدم (Âdem) kelimesinin Arapça kökenli olmasıdır. Bu görüşü savunanlar آدم (Âdem) kelimesinin nereden türetildiği konusunda farklı yaklaşımlar ortaya koymuşlardır. İbn Düreyd'e (ö. 321/933) göre آدم (Âdem) kelimesi ya esmer anlamında olan آدم vasfından müştaktır ya da uzun boylu ve uzun boyunlu anlamında olan آدم vasfından müştaktır.⁸⁰¹ Bu görüşe göre Hz. Âdem'in bu adı almasındaki hikmetin esmer tenli veya uzun boylu olması olduğu anlaşılmaktadır. Halil b. Ahmed ve Râgıb el-İsfahânî ise Hz. Âdem'in topraktan yaratıldığı için bu ismi aldığını söyleyerek آدم kelimesinin الأذمة⁸⁰² veya الأرض⁸⁰³ kökünden türetildiğine işaret etmektedirler. Zeccâc ve el-'Ukberî gibi dilciler de آدم kelimesi أفعل⁸⁰⁴ vezninde olup yer yüzeyi anlamında الأذمة veya الأرض ifadesinden türetildiğini söylemektedirler.⁸⁰⁴ Ayrıca el-'Ukberî, آدم kelimesinin fâil vezninde mu'arrab bir kelime olmadığını çünkü bu durumda gayri munsarîf olmasını gerektirecek "alamiyet" dışında ikinci bir sebep olamayacağını söylemektedir. el-'Ukberî'ye göre bu kelimenin gayri munsarîf olmasının sebepleri

⁷⁹⁹ Cevherî, *a.g.e.*, s. 723; Fîrûzâbâdî, *a.g.e.*, s. 434; İbn Manzûr, *a.g.e.*, IV, 521-522.

⁸⁰⁰ Çünkü bir önceki vasıflar ilk ve son vasıflarının karşılıklı olarak kullanılmıştır.

⁸⁰¹ Ebû Bekir Muhammed b. Hasen İbn Düreyd, *el-İştikâk*, (thk. Abdusselam Muhammed Harun), Dâru'l-cîl, Beyrut, 1991.

⁸⁰² Râgıb el-İsfahânî, *el-Mufredât fî garîbi'l-Kur'ân*, (thk. Muhammed Halil 'Aytânî), Dâru'l-ma'rife, Beyrut, 2007, s. 15.

⁸⁰³ Halil b. Ahmed, *a.g.e.*, VIII, 88.

⁸⁰⁴ el-Ukberî, *a.g.e.*, I, 45.

özel isim ve fiil veznidir. Dolayısıyla bu kelimenin aslı أَدَمُ olup ikinci hemze elife dönüşerek آدَم olmuştur.⁸⁰⁵ Taberî ise bu kelimenin aslının أَحْمَد ve أَسْعَد kelimeleri gibi fiil olduğunu ancak insanların atasına özel isim olarak verildiğini söylemektedir.⁸⁰⁶

İkinci görüş ise bu kelimenin Mu‘arreb olmasıdır. Bu görüşü savunan es-Semîn el-Halebî ve İbn ‘Âdil ed-Dımaşkî آدَم kelimesinin mu‘arreb olduğunu ve mu‘arreb olan bir kelimenin de iştikâka konu olamayacağını söylemektedirler.⁸⁰⁷

İbn ‘Âşûr ise tefsirinin birkaç yerinde Âdem kelimesini, köken bakımından ele almaktadır. Bakara suresinin 31. âyetinde آدَم lafzının Arap dilinde ilk insan anlamında kullanıldığını söylemekte ve bu kelimenin İbrânîceden Arapçaya geçtiğini savunan görüşü tercih etmektedir. Çünkü أَدَم kelimesi İbranicede kullanılmakta ve toprak anlamına gelmektedir. Yahudilerin kutsal kitabı olan Tevrat’ta Âdem’in yaratılması konusuna uzunca değinmektedir. Dolayısıyla bu kelime Yahudilerden Arap toplumuna geçmiştir. Ayrıca İbn ‘Âşûr, bu hususta bir ihtimalin de bu kelimenin hem İbraniceye hem de Arapçaya Sami dil kökeninden geçmiş olabileceğini ve bundan dolayı her iki dildeki kullanımın birbirine benzemiş olabileceğini söylemektedir.⁸⁰⁸

İbn ‘Âşûr, Âl-i ‘İmrân suresinin 33. âyetini tefsir ederken Âdem’in bütün dinlerde insanlığın atası olan kişiye verilen bir isim olduğunu ve bu ismin Allah tarafından bir ilhamla kendisine verildiğini söylemektedir. Kur’ân’ın zahirine göre Allah, Âdemi cennetten çıkarmadan önce de bu isimle isimlendirmiştir. Ayrıca bu kelime, belli bir rengi ifade eden الْأَدَمُ kelimesinden de müştak değildir. Çünkü bu rengin الْأَدَمُ kelimesiyle ifade edilmesi Arapçaya özeldir.⁸⁰⁹ Dolayısıyla İbn ‘Âşûr’a göre çoğu dilcilerin iddia ettikleri gibi آدَم kelimesinin الْأَدَمُ veya أَدَمُ الْأَرْضِ ifadelerinden müştak değildir. Aksine İbn ‘Âşûr, bu ismin ilk insan olan Âdem’e

⁸⁰⁵ el-Ukberî, *a.g.e.*, I, 45.

⁸⁰⁶ Taberî, *a.g.e.*, I, 514.

⁸⁰⁷ Semîn el-Halebî, *a.g.e.*, I, 262; İbn Adil, *a.g.e.*, I, 512.

⁸⁰⁸ İbn ‘Âşûr, *et-Tahrîr ve ‘t-tenvîr*, I, 394.

⁸⁰⁹ İbn ‘Âşûr, *a.g.e.*, III, 83.

verilen özel bir isim olduğunu savunmaktadır. Çünkü Âdem ilk insandır ve farklı dillerin olmadığı bir dönemde yaşamış birisidir. İlk insana verilmiş bir ismin iştikâkından bahsetmek, olmayan bir şeyin varlığından bahsetmek olur ki bu da imkânsız bir şeydir. Dolayısıyla İbn ‘Âşûr burada lafzın dildeki kullanım önceliğine göre bu kelimenin kökenini ele almaktadır. İbn ‘Âşûr, bu yaklaşımı dile getirirken Arapçada kullanılan الْأَدَمُ ve “أَدِيمُ الْأَرْضِ” kelimelerini de Âdem kelimesi ile irtibatlandırarak şöyle demektedir: “Kur’ân’ın zahirine göre Allah ‘Âdem’i cennetten çıkarmadan önce bu isimle isimlendirmiştir. Bu ismin الْأَدَمُ kelimesinden müştak olması doğru değildir. Çünkü bu rengin (esmer) الْأَدَمُ ile isimlendirilmesi Arap kelamına hastır. Belki Araplar bu renk için bu ifadeyi kullanmalarının sebebi, insanlığın babası olan Âdem’in bu renkte olmasıdır”.⁸¹⁰

Netice itibariyle İbn ‘Âşûr’un iddiasının daha makul olduğunu söylemek mümkündür. Zira İbrânîcede aynı kökten olan أَدَم kelimesinin toprak anlamında kullanılması, Tevrat’ta Hz. Âdem’in yaratılışı hakkında geniş bilgilerin bulunması ve bu ismin ilk insan kabul edilen kişiye verilmesi İbn ‘Âşûr’un tercihini destekler mahiyettedir. Ayrıca bu iddia bu kelimeler arasındaki iştikâk konusunu tamamen devre dışı bırakmamaktadır. Çünkü الْأَدَمُ veya أَدِيمُ الْأَرْضِ kelimelerinin آدَم lafzından müştak olmaları mümkündür. Zira Arap dilinde Arapça olmayan kelimelerden farklı kelimelerin de türetildiği sıkça rastlanan bir durumdur.

الرَّحْمَنُ: Kaynaklarda bu kelimenin iştikâkına bakıldığında “rahmet etmek” ve “şefkatli olmak” anlamında م ر ح kökünden türeyen ve “merhameti sonsuz olan” anlamında فَعْلَان kalıbında mübâlağa bildiren bir vasıftır.⁸¹¹ Bu kelimenin Arapça asıllı olduğu görüşü, hâkim kanaat olsa da bazıları tarafından bu kelimenin Arapça olmadığı söylenmektedir. el-Ezherî, Ebubekir el-Munzirî’den bu kelimenin İbrânîce olduğu görüşünü nakletmekte ve Munzirî’nin bu iddiaya el-Cerîr’in şiiiriyle istişhâd getirdiğini söylemektedir.⁸¹² Kurtûbî, tefsirinde bu kelimenin İbrânîceden Arapçaya

⁸¹⁰ İbn ‘Âşûr, *et-Taḥrîr ve’t-tenvîr*, III, 83.

⁸¹¹ Halil b. Ahmed, *a.g.e.*, III, 224; Muhammed er-Râzî, *a.g.e.*, s. 100; Cevherî, *a.g.e.*, s. 433.

⁸¹² el-Ezherî, *a.g.e.*, V, 50.

geçtiğini ve aslının noktalı خ olduğuna yönelik İbnu'l-Enbârî'nin Muberred'den naklettiği bilgiyi aktarmaktadır.⁸¹³ Bu kelimenin İbrânîce olduğu iddiasının nedeni Cerîr'in şiiri olduğu gibi kaynaklarda dile getirilen bazı açıklamalardan hareketle eş anlamlı olan الرحمن ve الرحيم kelimelerinin peş peşe gelmesi de olabilir. Zira İbni Manzûr, bu iki kelimenin kullanımda peş peşe gelmelerinde herhangi bir sakıncanın olmadığını söylemekte ve Arap dilinde buna benzer kullanımların varlığını örnekler vererek dile getirmektedir.⁸¹⁴

İbn 'Âşûr, الرحمن ve الرحيم vasıflarını ele alırken öncelikle bu iki kelimenin رحم fiilinden müştak olduğunu söyler ve Kurtubî'nin İbnu'l-Enbârî vasıtasıyla Muberred'den naklettiği “Bu kelime İbrânîceden Arapçaya nakledilmiştir” görüşünü reddeder ve onun bu iddiasının delilsiz olduğunu söyleyerek eleştirir. Muhtemelen Muberred'in delil olarak kullandığı Cerîr'in şiirini de telaffuzdaki farklılıktan⁸¹⁵ dolayı kabul etmemiştir. Ayrıca Muberred'in bu iddiasındaki sebebinin Furkan sûresinin 60. âyetinde bazı müşriklerin “Rahmân nedir” şeklinde Hz. Peygambere karşılık vermeleri olabileceğini söyler. Dolayısıyla Arapların bu isimden habersiz olmaları, bu ismin Araplarda olmadığını göstermekte ve onları böyle bir cevap vermeye sürüklemektedir.⁸¹⁶ İbn 'Âşûr'un bu itirazlarından anlaşılıyor ki Araplar, bu isimden haberdar olmamalarından ziyade onlar, bu çağrışıyı kabul etmedikleri için karşı çıkma mahiyetinde böyle bir cevap vermişlerdir.

İbn 'Âşûr, bu vasfın Arapça olduğunu savunurken şöyle der: Rahmân İbrânîce bir kelime olabileceği gibi niçin Arapça olmasın? Zira Arapça ve İbrânîce iki kardeş dildir. Arapça'nın İbrânîce'den daha eski olması da muhtemeldir.⁸¹⁷ Görüldüğü gibi İbn 'Âşûr, Rahmân vasfının Arapça olmasını savunurken Arapçanın dil olarak daha eski olduğunu ifade ederek dil önceliğine vurgu yapmakta ve böylece Rahmân vasfının Arapça olduğunu temellendirmektedir. Ancak bu temellendirmesinde kesin

⁸¹³ Ebu Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebibekir el-Ğurtubî, *el-Câmi' li-aḥkâmi'l-Kur'ân*, (thk. Abdullah b. Abdilmuhsin), Muessesetu'r-risâle, 2006, I, 160-161.

⁸¹⁴ İbn Manzûr, *a.g.e.*, XII, 231.

⁸¹⁵ Cerîr'in şiirinde الرحمن değil de الرخمان şeklindedir. Şiir şöyledir: أو تتركز إلى القسيس هجرتكم ومسحكم

صلبكم رحمان قريانا Bkz. İbn 'Âşûr, *et-Taḥrîr ve't-tenvîr*, I, 166.

⁸¹⁶ İbn 'Âşûr, *a.g.e.*, I, 166-167.

⁸¹⁷ İbn 'Âşûr, *a.g.e.*, I, 166-167.

yargıdan kaçınarak bu görüşünü muhtemel bir yorum olarak sunması da dikkate değerdir.

İbn ‘Âşûr’un ve diğer âlimlerin yaklaşımlarına bakıldığında kullandıkları deliller kesin olmadığı için, her iki ihtimalin de mümkün olabileceği söylenebilir. Fakat Arap dilinde bu vasfın kökünden olup aynı anlamı taşıyan kelimelerin varlığı ve kelime kalıbının sarf açısından kurallı bir kalıp olması⁸¹⁸ bu kelimenin Arapça olduğunu güçlendirmektedir. Bununla birlikte türetildiği kelimenin anlamını vasıf olarak taşıması ve Arapça olduğu konusunda ittifak sayılabilecek sayıda âlimlerin görüşünün varlığı İbn ‘Âşûr’un bu kelimenin Arapça bir kelime olduğuna yönelik iddiasını desteklemektedir.

H. Nuh’un Kavminin Taptığı Putlar:

وَقَالُوا لَا تَذَرُنَّ آلِهَتَكُمْ وَلَا تَذَرُنَّ وَدًّا وَلَا سُوَاعًا وَلَا يَغُوثَ وَيَعُوقَ وَنَسْرًا

اَوْنَسْرًا/“Şöyle dediler: ‘Sakın ilâhlarınızı bırakmayın. Hele hele Vedd'i, Süvâ'ı, Yeğus'u, Ye'ûk'u ve Nesr'i hiç bırakmayın”.⁸¹⁹ Bu âyetle zikredilen ve Hz. Nuh’un kavminin taptığı bu putlar, aynı zamanda Arap câhiliye toplumunun da taptığı putlardır. Vedd, Kelb kabilesinin putu olup Dûmetülcendel'de bulunuyordu.⁸²⁰

Kadın suretindeki Süva' putu ise Mekke ile Tâif arasındaki Batn-ı Nahle denilen yerde bulunuyordu ve Hüzeyl, Kinâne, Müzeyne ve Hemdân kabileleri tarafından tapınılmaktaydı.⁸²¹ Mezhic kabilesi ve Cüreş halkı Yeğus'a, tapıyorlardı.⁸²² At şeklindeki Ye'uk'a Hayvân bölgesinde bulunan Araplar tapıyordu. Bazı rivayetlerde Kinâne ve Murâd kabileleri bu puta tapıyorlardı.⁸²³ Himyerliler de Belha adı verilen bölgedeki Nesr'e tapıyordu.⁸²⁴

Bu putların Hz. Nuh’un kavminin taptığı putların aynısı mı veya onlara benzer heykeller mi olduğu konusu net değildir. Zira kaynaklarda bu konuya dair farklı

⁸¹⁸ Bkz. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 23-24.

⁸¹⁹ Nûh suresi, 71/23.

⁸²⁰ Şevket Yavuz, “Ved”, *DİA*, İstanbul, 2012, XL, 589.

⁸²¹ Şinasi Gündüz, “Süvâ”, *DİA*, İstanbul, 2010, XXXVIII, 182.

⁸²² Ömer Faruk Harman, “Yegûs”, *DİA*, İstanbul, 2013, XLIII, 389.

⁸²³ Ömer Faruk Harman, “Yeûk”, *DİA*, İstanbul, 2013, XLIII, 508.

⁸²⁴ Ahmet Güç, “Put”, *DİA*, İstanbul, 2007, XXXIV, 364-365.

görüşler bulunmaktadır.⁸²⁵ Arap toplumunda tapılan bu putlardan bazılarının isimleri Arap dilinde belli anlamları ifade ettiği bazılarının ise belli kelimelerle ilişkilendirilip anlamlar yüklendiği görülmektedir. Örneğin Ved, “sevgi, sadakat, arzu” mânasına gelmekte⁸²⁶ ve cahiliye toplumunda sevgi tanrısıydı.⁸²⁷ Süvâ‘ ismi sâ‘a (ساعة) köküyle ilişkilendirilir ve “سَاعَتِ الْإِبْلِ سَوْعاً ذهب في المَرْعى”, “develer başıboş meraya gitti”, “ساع الشيء سَوْعاً” “bir şey kayboldu” ifadeleriyle anlam irtibatı kurularak açıklanmıştır.⁸²⁸ Yeğus, kelimesi, hem “yardım etmek” anlamındaki ğavs kelimesi bağlamında ele alınmış hem de “yağmur yağdırmak” anlamındaki ğays köküyle de irtibatlandırılarak verilmiştir.⁸²⁹ Fakat kelimenin aslının İbrânîce’den geldiği de söylenmektedir.⁸³⁰ Yeûk isminin Arapça kökenli olduğu kesin olmamakla birlikte menetmek anlamında “‘avk” (عوق) kelimesiyle ilişkilendirilerek zikredilir.⁸³¹ Bu puta “kabileye karşı düşman saldırılarını engelleyen” kuvvet tanrısı özelliği yüklenmiştir.⁸³² Nesr “kartal veya akbaba cinsinden kuş” anlamına gelmekte⁸³³ ve gök tanrısı olarak kabul edilmekteydi.⁸³⁴ Bu kelimelerin Arap dilinde bu anlamları ifade etmeleri, aynı zamanda bunların iştikâkından da bahsedilebilir sonucunu doğurmaktadır.

Tefsir kaynaklarına bakıldığında, bu isimlerin kelime iştikâklarına değinilmemektedir. Fakat يعوق ve يغوث kelimelerinin i‘râbı yapılırken gayrı munsarîf olmalarının sebeplerinden birisinin ‘ucmet olabileceği söylenmektedir. Dolayısıyla

⁸²⁵ Ebû Hâyyân *el-Baḥru’l-muḥîṭ*, VIII, 335; Ebu’s-Suûd Muhammed. b. Muhammed el-Amâdî, *İrşadu’l-‘aḳli’s-selîm ila mezâya’l-Kur’ân’ı-Kerîm*, Dâru’l-iḥyâi’t-turâsî’l-‘Arabî, Beyrut, t.y. IX, 40; İbn Cüzey, *a.g.e.*, II, 492.

⁸²⁶ Cevherî, *a.g.e.*, s. 1235; İbn Mânzûr, *a.g.e.*, III, 454-455; ez-Zebîdî, *a.g.e.*, IX, 280-281.

⁸²⁷ İbrahim Usta, *İslam Öncesi Arap Mitolojisi*, Ankara Okulu, 2015, s. 150.

⁸²⁸ İbn Mânzûr, *a.g.e.*, VIII, 169; Gündüz, *a.g.md.* s. 182.

⁸²⁹ İbn Dureyd, *Cemheratu’l-Luġa*, III, 1035; İbn Manzûr, *a.g.e.*, II, 174-175; Harman, “*Yeğus*”, s. 389.

⁸³⁰ Hasan el-Mustafavî, *et-Tahkîk fî kelimati’l-Kur’ân-i’l-Kerîm*, Tahran, 1385, XIV, 44-45; Harman, “*Yeğus*”, s. 389.

⁸³¹ İbn Manzûr, *a.g.e.*, X, 280-281; Mustafavî, *a.g.e.*, XIV, 43-44.

⁸³² Harman, “*Yaûk*”, s. 508.

⁸³³ Cevherî, *a.g.e.*, s. 1134; İbn Manzûr, *a.g.e.*, V, 204.

⁸³⁴ Bu putlar hakkında bilgi için bkz. Usta, *a.g.e.*, s. 150-152.

bu kelimelerin Arapça olmadığı sonucu ortaya çıkmaktadır.⁸³⁵ Zeccâc ise bu kelimelerin gayrı munsarîf olma sebeplerini ‘alamiyet ve veznu fiil olarak aktarır. Böylelikle onun bu iki kelimenin Arapça olduğunu kabul ettiğini söylemek mümkündür.⁸³⁶

İbn ‘Âşûr ise, bu âyeti tefsir ederken bu isimlerin Hz. Nuh kavminin taptığı putlara verilen isimler olduğunu ve bu isimler üzerine Arap kelamı iştikâkı üzerine icra edilemeyeceğini söyler. Dolayısıyla bu kelimelerin iştikâkının yapılmasının ve Arap kelamı çerçevesinde ele alınarak anlam yüklenilmesinin doğru olamayacağını ifade eder.⁸³⁷ Bu yaklaşımın nedenini doğrudan dile getirmese de Hz. Nuh zamanında yaşayanların dilinin Arapça olmaması ve bu isimlerin de o zamanda kullanılıyor olduğu söylenebilir. Buna binaen Arapçanın Hz. Nuh’tan sonra olması, bu kelimelerin Arap dili iştikâkı üslubunda ele alınamayacağı sonucunu doğurmaktadır. Dolayısıyla Arapçanın köken olarak bu isimlerin kullanımından sonra olması İbn ‘Âşûr’un yaklaşımına temel gerekçe olmaktadır.

Bu görüşlerden hangisinin doğru olduğuna dair bir hükme varmak zor olduğu apaçıktır. Bununla birlikte bu isimlerin Arap dilinde belli varlıkları veya anlamları ifade etmeleri, bu kelimelerin iştikâkını yapmayı ve başka kelimelerle irtibatlandırarak anlamlar yüklemeyi normal kılmaktadır. Ancak İbn ‘Âşûr’un iddiasının da yerinde olabileceğini dikkatlerden kaçırmamak gerekir. Çünkü kesin olmamakla birlikte Hz. Nuh’un ve onunla birlikte olanların insanlığın ikinci atası kabul edilmeleri, onların döneminde bu isimlerin Arapça olmalarını ve Arap dilinin özelliğinden olan iştikâkından bahsetmeyi garip kılmaktadır. Bununla birlikte bu bağlamda farklı yaklaşımlar ortaya koyarak bazı tahminlerde bulunmak mümkündür. Birincisi; Hz. Nuh döneminde bu putlara verilen isimlerin Arapça birer isim olmamalarından dolayı iştikâklarından söz edilemez. Fakat Hz. Nuh zamanında putlara verilen isimlerin anlamlarını karşılayacak kelimeler Araplar tarafından bu putlara verilmiş olabilir. Buna binaen Allah, Hz. Nuh’un kavminin söylediklerini bildirirken, o anlamları ifade eden isimleri kullanmıştır. İkincisi; daha önce de değinildiği gibi bu putların kendisi Arapların eline geçmiş olabilir. Böyle bir

⁸³⁵ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, IV, 467; Fahrüddîn Muhammed b. Ömer er-Râzî, *Mefâîihu’l-ğayb*, Dâru’l-fikr, Beyrut, 1981, XXX, 144; Beyzâvî, *a.g.e.*, II, 531; Ebû Hâyyân *el-Baḥru’l-muḥîṭ*, VIII, 336.

⁸³⁶ Zeccâc, *a.g.e.*, V, 231.

⁸³⁷ İbn ‘Âşûr, *et-Taḥrîr ve’t-tenvîr*, XXIX, 192.

durumda Araplar, Hz. Nuh'un kavminden geri kalan putları, bu isimlerle isimlendirmiş olabilirler. Dolayısıyla Allah Hz. Nuh kavminin söylediklerini, Arapların taktıkları isimle bildirmiştir. Üçüncüsü; Hz. Nuh kavminin taktıkları isimler farklı ancak telaffuz olarak Arapların şu an kullandıkları isimlere benzer isimler olabilir. Böylelikle Araplar o isimleri kendi telaffuzlarını hâkim kılarak kullanmışlar ve bu isimlere Arap dili kuralları hâkim kılınmıştır. Kaynaklarda Nesr kelimesine yakın Nesûr ve Neşer kelimelerinin kullanımı⁸³⁸ da böyle bir ihtimali desteklemektedir. Bu değerlendirmeler neticesinde İbn 'Âşûr'un yaklaşımı makul olmakla birlikte onun olabilecek ihtimallere iltifat etmeden veya irdelemeden hüküm verdiğini söylemek abes olmaz.

3.3. İnanç Faktörüne Dayalı İştikâk

Bu başlıkta, İbn 'Âşûr'un kelimeleri etimolojik açıdan ele alırken inanca dayalı temellendirmeler üzerinden kökenini bulmaya çalıştığı maddelerin değerlendirmesini yapmaya çalışacağız. Ancak İbn 'Âşûr'un tefsirinde bu başlık altında işlenebilecek bir kelimeye rastlanmıştır.

شیطان: “Şeytân” kelimesi başta Arapça olmak üzere birçok dilde kullanılan bir sözcüktür. Bu sözcüğün Arapça kökenli olduğunu kabul eden dilciler olduğu gibi, farklı bir dilden Arapçaya geçtiğini savunanlar da vardır. Kelimenin Arapça olduğunu kabul edenler, bu kelimenin hangi kök maddeden türetildiği konusunda farklı görüşlere sahiptirler. Arap dili kaynaklarına ve klasik dönem sözlüklerine bakıldığında bu kelimenin türetildiği kök madde konusunda iki farklı görüş, ön plana çıkmaktadır.

Birincisi, bu kelimenin asıl maddesinin شطن olduğudur. Bu görüşe göre شیطان “şeytan” kelimesi, شَطَنَ kalıbında olup sülâsî mücerredin birinci babından olan شَطَنَ، fiilinin sıfat-ı müşebbehesidir. Bu kalıbın mastarı ise الشَّطُون kelimesidir. Şeytan kelimesinin bu kökten türetildiğini benimseyenler arasında Hâlil b. Ahmed el-Ferâhidî (ö. 175/791),⁸³⁹ el-Asma'î, (261/831) ve el-Ezherî (ö. 370/981)⁸⁴⁰ gibi

⁸³⁸ Fuat Aydın, “Nesr”, *DİA*, İstanbul, 2007, XXXIII, 11.

⁸³⁹ Halil b. Ahmed *a.g.e.*, VI, 237.

dilciler yer almaktadırlar. Bu görüşe göre Şeytân sözcüğü uzak anlamında olan شَطُون kökünden türetilmiş olup iyilikten, haktan ve rahmetten uzak anlamındadır.⁸⁴¹

İkincisi ise شَيْطَان “Şeytân” kelimesinin kökünün شَيْط “şayt” olmasıdır. Bu görüşe göre شَيْطَان “Şeytân” sözcüğü فَعْلَان kalıbında sıfat-ı müşebbehe olup “batıla sapmış”, “aceleci”, “helak olmuş” ve “yanmayı hak etmiş varlık” anlamlarına gelmektedir.⁸⁴² Arap dili alanında ilk eser veren Sîbeveyhi ise bu sözcüğün kök maddesi konusunda kimi yerde birinci görüşe yer verdiği kimi yerde ise ikinci görüşe yer verdiği görülmektedir.⁸⁴³ Kelimenin Arapça olmadığını kabul edenlere göre ise bu sözcüğün “düşman” anlamında aslı İbranice olduğunu ve İncil’den esinlenen batı dillerinde “karşı çıkan, eğri yoldan giden” anlamlarında kullanılan **Satan** kelimesinin Arapçalaşmış şekli olduğu savunulmaktadır.⁸⁴⁴ Onlara göre, bu kelimenin Arap dilinde kullanılmadan önce İbranicede kullanılması, İslam dininden öncede Yahudilikteki varlığı ve İncil’de de geçmesi onun Arapça kökenli olmadığını gerektirir.

İbn ‘Âşûr, شَيْطَان “Şeytan” kelimesini ele alırken öncelikle Basralı dilcilerin bu kelimenin فَيْعَال “fey’âl” kalıbında olup “uzak” anlamında olan شَطْن “şatane” den türetildiği görüşünde olduklarını söyler. Ardından Kûfeli dilcilerin ise شَيْطَان “Şeytan”’nın فَعْلَان “fe’lân” kalıbında olup “batıl” ve “yanan” anlamında شَاط “şâte” lafzından türediğini savunduklarını aktarır. Ayrıca bu kelime hakkında dilcilerin farklı görüşlerini dile getirdikten sonra bu sözcük hakkında kendi kanaatini beyan eder. Şöyle ki İbn ‘Âşûr, bu sözcüğün Arapça asıllı olmadığını daha sonra Arap diline giren mu‘arrab bir kelime olduğu görüşünü benimsemektedir. O, değerlendirmesinde inanç faktörünü öne sürerek şöyle demektedir: “Bu kelimenin

⁸⁴⁰ Ezherî, *a.g.e.*, XI, 312.

⁸⁴¹ İbn Faris, *Mekâyisi’l-luğa*, III, 184; İbn Dureyd, *Cemheratu’l-Luğa*, I, 867; Cevherî, *a.g.e.*, s. 598; Ahmed b. Muhammed b. Ali el-Feyyûmî, *el-Mişbâhu’l-munîr*, Mektebetu’l-Lübnan, 1987, s. 119;

⁸⁴² İbn Dureyd, *a.g.e.*, I, 867.

⁸⁴³ Sîbeveyhi, *a.g.e.*, III, 217, 218; IV, 260, 321.

⁸⁴⁴ Muhammed Altuncî, *el-Mu‘cemu’l-mufaşşal fi’l-edeb*, Daru’l-kutubi’l-‘ilmiyye, Beyrut, 1999, I, 577; Ayrıca bu konu hakkında bkz. Mehmet Yalar, *Şeytanın biyografisi*, Emin yayınları, Bursa, 2009, s. 31-39.

inanç ve dinle alakalı kelimelerden olması ve bazı Arapların Hicaz ve Yemen’e gelmeden önce diğer toplumlarla olan geçmişleri, bu kelimenin Arapçaya dâhil olmasına sebep olmuştur. Ayrıca bundan dolayı farklı inançlarda aynı anlamı ifade eden yakın telaffuzlu kelimelere de rastlanmıştır”⁸⁴⁵

İbn ‘Âşûr’un bu görüşü Akkâd gibi bazı çağdaş araştırmacılar tarafından kabul görmese de⁸⁴⁶ bazıları tarafından bu kelimenin aslının İbrânice olduğu söylenmiştir. Netice itibariyle, Şeytân kelimesinin İbrânicede kullanılmasındaki zaman önceliği onun mu‘arrab bir kelime olduğunu güçlendirir. Ayrıca Arapçadaki kullanımına lafız ve anlam benzerliğinin olmasıyla birlikte Arapça kullanımındaki farklı kök maddeden türetilmesi hakkındaki görüşlerin varlığıyla hissedilen tutarsızlık İbn ‘Âşûr’un bu kelime hakkındaki yaklaşımını güçlendirdiğini söylemek mümkündür.

3.4. İmla Kuralına Dayalı İştikāk

İbn ‘Âşûr’un kelime kökenlerini tespit ederken yaptığı temellendirmelerden birisi de lafızların yazımından hareketle belirlediği yöntemdir. İbn ‘Âşûr’un bu temellendirmeden hareketle iştikākını yaptığı bir tane kelime tespit edilebilmiştir. O da gerek iştikāk-ı gerek dil kökenine aidiyeti konusunda ihtilafın yoğunluklu olduğu “Salat” kavramıdır.

“الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ: الصَّلَاةُ

*namazı dosdoğru kılarlar, kendilerine rızık olarak verdiğimizden de Allah yolunda harcarlar”.*⁸⁴⁷ Bu kavram, şariat dilinde Kıyam, rükû, secde ve krâat gibi fillerin bulunduğu ibadet olarak tanımlanmaktadır.⁸⁴⁸ “Salât” teriminin lügatta hangi anlama geldiğini kesin olarak ifade etmek ise bu kelimenin hangi dil kökenli olduğu veya

⁸⁴⁵ İbn ‘Âşûr, *et-Taḥrîr ve ‘t-tenvîr*, I, 286.

⁸⁴⁶ Akkâd bu bağlamda konuyu değerlendirirken bu kelimenin Arapça kökenli olduğunu شَطَط ve شَوَّط kökünden türediğini söylemektedir. Akkad’ın bu yaklaşımı Mehmed Yazar’ın da belirttiği gibi hem iştikāk kuralına aykırı olması, hem de anlam uyumsuzluğundan dolayı zayıftır. (Şeytanın Biyografisi, s. 34). Ayrıca Akkâd’a göre bu kelimenin aslı İbrânice olduğunu kabul edenlerin gerekçesi bu kelimenin, Yahudilerin dilinde olması ve Hz. Musa’nın dini de hem Hristiyanlık hem de İslamdan önce olmasıdır. Ancak bu husus Yahudilerin bütün doğu topluluklarından önce Şeytandan bahsetmesi yönüyle doğru olmakla birlikte aksi de doğru olabilir. Çünkü Yahudiler Babil göç ettikten sonra Şeytandan söz etmişlerdir. Babil yolu ise, Yahudiler dışında diğer Sâmi topluluklarına da kapalı değildi. Bkz. Abbas Mahmûd‘Akkâd, *İblîs*, Dâru’n-nahḍa, Kahire, t.y. s. 37-38.

⁸⁴⁷ Bakara suresi, 2/3.

⁸⁴⁸ Râgıb el-İsfahânî, *a.g.e.* s. 287; M. Kâmil Yaşaroğlu, “Namaz”, *DİA*, İstanbul, 2006, XXXII, 350.

türetildiği kök kelimenin ne olduğuyla alakalı bir husustur. Bu kelimenin başka dilden Arapçaya geçtiği konusunda görüş beyan edenler vardır.⁸⁴⁹ Ancak kaynaklarda yapılan iştikâk tahlillerine göre bu kelimenin Arapça kökenli olmasıdır. “Salât” kavramının hangi kökten türetildiği konusunda âlimler tarafından bazı mantıksal izahatlaradan hareketle lafız ile anlam arasında bağlantı kurularak farklı görüşler beyan edilmiştir. Bu kelimenin kök anlamının tespiti, bu ismi almasının sebebinde aranmıştır. “Salât” kavramının kökeni hakkında öne çıkan görüşler temelde şöyledir.

1- “Salât” kavramı kökeni dua anlamındadır. Bu görüşü, İbn Fâris⁸⁵⁰ ile Râgıb el-İsfahânî’ni⁸⁵¹ dile getirmiş ve İbn ‘Atiyye’de⁸⁵² tercih etmiştir. İbn ‘Âşûr’da bu görüşü “salât” kavramı anlamları arasında zikreder ve A’şâ’nın (ö. 7/629) şiiriyle⁸⁵³ istişhâd eder. Kur’ân⁸⁵⁴ ve Hadiste⁸⁵⁵ de “Salât” kavramının bu anlamda

⁸⁴⁹ Özellikle bu kavramın başka dilden Arapçaya geçtiği iddiası A. J. Wensinck ve Arthur Jeffer gibi batılı müsteşrikler tarafından dile getirilmektedir. Müsteşrik yazarlar bazı imla kuralları ve kelime yapısından hareketle bu kavramın Arâmice, İbrânice veya Süryanice’den Araçaya geçtiğini iddia etmektedirler. Bunu yaparken de es-Sicistânî (ö.330/941) el-Cevâlikî (ö.540/1145) ve es-Suyûtî (ö.911/1505), gibi bazı kaynakları referans göstermişlerdir. Bu yaklaşımın temel nedenini ise bu kavramın Araplardan önce sinagoglara verilen bir isim olduğu ve aynı dilde dua anlamında kullanılması olarak göstermektedirler. Ancak bir kelimenin bir dilde kullanılması söz konusu kelimenin o dile ait olması için yeterli bir sebep olmamaktadır. Zira bahsi edilen diller Arapçayla aynı dil ailesi grubundandır. Aynı aileden olan dillerin birçok ortak kelimeleri barındırmaları olağan bir durumdur. Bununla birlikte bu kelimenin Araplardan önce Arâmi ve İbrânî gibi dillerde kullanıldığı iddiası da tam anlamıyla temellendirilmiş bir husus değildir. Dolayısıyla bu kelimenin hangi dile ait olduğu konusu tam anlamıyla net olmamakla birlikte kaynaklardaki yaklaşımlardan hareketle Arapça kökenli olması daha güçlü olduğu söylenebilir. “Salât” kavramı hakkında detaylı bilgi için bkz. Yaşaroğlu, *a.g.mk.* s. 350; Mesut Okumuş, “Semantik ve Analitik Açından Kur’ân’da “Salât” Kavramı” *Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt. 3, Sayı. 6, y.y. 2004, s. 1-30; Mehmet Soysaldı, “Kur’ân Semantiği Açısından Salat Kavramı”, *Frat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı. 1, Elazığ, 1996, 1-20; Recep Toraman, *Kur’ân’da Salât Kavramı*, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Konya, 2005; Wensinck, A. J., “*Salât Maddesi*”, *İslam Ansiklopedisi*, MEB yay., İstanbul, 1988, X, 111-112.

⁸⁵⁰ İbn Faris, *Meğâvîsi’l-luğa*, III, 300.

⁸⁵¹ Râgıb el-İsfahânî, *a.g.e.* s. 287.

⁸⁵² İbn ‘Atiyye, *a.g.e.*, I, 85.

⁸⁵³ تَقُولُ بَنِي وَقَدْ يَمُتُ مَرْتَحِلَا يَا رَبِّ جَنَّبْ أَبِي الْأَوْصَابِ وَالْوَجْعَا
عَلَيْكَ مِثْلُ الَّذِي صَلَّيْتُ فَاغْتَمَضِي جَعْنَا فَإِنْ لَجْنِبِ الْمَرْءِ مَضْطَجِعِ

Ben sefere çıkmaya niyetlendiğimde kızım şöyle der: Ey Rabbim! Babamı, acı ve kederden koru. Bana ettiğin duanın aynısı üzerine olsun. Kapa Gözlerini. Zira elbet kişinin uzanacağı/yatacağı bir yer vardır. Bkz. Abdülkadir el-Bağdâdî, *a.g.e.*, II, 297.

⁸⁵⁴ خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا وَصَلِّ عَلَيْهِمْ إِنَّ صَلَاتَكَ سَكَنٌ لَهُمْ وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ /Onların mallarından, onları kendisiyle arındıracağın ve temizleyeceğin bir sadaka (zekat) al ve onlara dua et. Çünkü senin duan onlar için sükûnettir (Onların kalplerini yatıştırır). Allah hakkıyla işitendir, hakkıyla bilendir. (Tevbe, 9/103).

kullanılması mevcuttur. Namaz ibadetinin bu isimle isimlendirilmesinin sebebi ise içinde barındırdığı dualar olarak zikredilmektedir. Böylelikle namaz ibadetinin bu ismi alması mecâzî olarak karşımıza çıkmaktadır.

2- “Salât” kelimesi “صَلَّى” (bırakmadı/lazım oldu) fiilinden türetilmiş bir kavramdır. Bu görüşü el-Ezherî Zeccâc’dan nakletmektedir.⁸⁵⁶ Ancak bu yaklaşıma göre namaz ibadeti ile kelimenin aslî anlamı arasında bir bağın kurulması zor görünmektedir. Ancak kişinin Allah’a yakın olmak için kendisini bu ibadete adanması veya bu ibadeti bırakmaması şeklinde bir yorum ile kavram ile kök kelime arasında bir bağ kurma yoluna gidilebilir. Fakat bu da zorlama bir yorum olur kanaatindeyiz.

3. Yine Râgıb el-İsfahânî gibi bazı âlimlerin naklettiği başka bir görüşe göre “Salât” kelimesi köken olarak “Ateş” anlamındaki الصَّلَاة kelimesinden türetilmiştir.⁸⁵⁷

Araplar, eğik bir çubuğu ateşe tutup düzelttiği zaman صَلَّيْتُ الْعُودَ (Çubuğu düzelttim) ifadesini kullanırlar.⁸⁵⁸ Bu duruma göre namaz ibadetinin bu kökten türetilmesi, namaz kılan kişinin (ateşe tutularak düzeltilidiği gibi) nefsini düzelttiği varsayılarak irtibat kurulmaktadır. Ayrıca bu kök ile bağdaştırmanın başka bir yöntemi şöyle olabilir: Bu ibadet için kullanılan صَلَّى kelimesinin kullanıldığı kalıbın ifade ettiği anlamı “izale” olarak belirlemek mümkündür.⁸⁵⁹ Böylelikle صَلَّى الرَّجُلُ (Adam namaz kıldı) ifadesi, dolaylı olarak “Adam ateşi kendisinden uzaklaştırdı/izale etti” şeklinde yorumlanabilir. Dolayısıyla “Salât” kavramının bu ibadete isim olmasındaki temel sebep kişinin bu ibadet sayesinde kendi maneviyatını düzeltmesi, namazın cehennem azabından uzak tutma özelliğine sahip olması şeklinde ortaya çıkmaktadır.

4. İbn ‘Âşûr’un da üzerinde durarak tercih ettiği başka bir görüşe göre “Salât” kelimesi sırtın ortasındaki “kalın/sert damarlar veya uyluklar anlamındaki الصَّلَوْنِ

⁸⁵⁵ إِذَا دُعِيَ أَحَدُكُمْ، فَلْيُجِبْ، فَإِنْ كَانَ صَائِمًا، فَلْيُصَلِّ، وَإِنْ كَانَ مُنْطَرًا، فَلْيُطْعَمْ *edildiği zaman gitsin; şayet oruçluysa yemek sâhibine dua etsin, oruçlu değilse yesin.*” Müslim, Nikah, 106.

⁸⁵⁶ Ezherî, *a.g.e.*, XII, 237.

⁸⁵⁷ Râgıb el-İsfahânî, *a.g.e.* s. 288.

⁸⁵⁸ İbn Faris, *Meğâzî’si l-luğâ*, III, 300; Ezherî, *a.g.e.*, XII, 237.

⁸⁵⁹ er-Radî, *a.g.e.*, I, 93-96; Emîl Bedî‘ Yakûb, *Mu‘cemü’l-evzânî’s-şarfiyye*, s. 161-162; Râgıb el-İsfahânî, *a.g.e.* s. 288.

lafzından türetilen bir kavram olmasıdır.⁸⁶⁰ Bu görüşteki dayanak ise mantıksal bazı yaklaşımlardır. Şöyleki namaz kılan kişi namaz esnasında rükû ve secde gibi bazı rükünleri yaparken sırttaki kalın damar ve uyluklar hareket eder. Bu hareketler dikkate alınarak “salât” kavramı bu kökten türetilir. Böylelikle namaz ibadeti bu isimle isimlendirilmesinin sebebi kök kelimenin ifade ettiği anlam olan eklemlerin hareket etmesi olarak zikredilir. Bu iştikâk yaklaşımında asıl dikkatleri çeken başka bir husus ise İbn ‘Âşûr’un biraz önce ifade edilen gerekçenin yanında, kelimenin yazılış biçiminden de hareketle temellendirmede bulunmasıdır. İbn ‘Âşûr, bu konuda şunları söylemektedir: “Bu kavramın الصَّلاة kelimesinden türetildiğini destekleyen şeylerden birisi de mushaflarda (“elif” harfi yerine) “vav” ile yazılmasıdır. Zira “vav” ile yazılmasındaki amaç türetildiği kelimeye işaret olmasaydı “vav” ile yazılmasının bir anlamı olmazdı. Aslına işaret olsun diye (“Salât” kavramında olduğu gibi) “Zekât”, “Ribâ” ve “Hayât” kelimeleri de “vav” ile yazıyorlar.”⁸⁶¹ İbn ‘Âşûr, bu görüşü savunurken aynı zamanda Zemahşerî’nin “Bu kelimenin “vav” ile yazılmasındaki amaç “tefhim/التفخيم”dir”⁸⁶² şeklindeki yorumunu, “şayet bu iddia yerinde olsaydı başka kelimelerde de bunun uygulanması gerekirdi” sözleriyle reddetmektedir.⁸⁶³

Ayrıca İbn ‘Âşûr’un yaptığı değerlendirmelerde, dikkatleri çeken bir husus ta bu kavramın köken olarak duâ anlamına gelmesini “الصَّلاة” (beldeki kalın damar) lafzından türetildiğini iddia eden görüş ile bağdaştırmasıdır. Şöyleki, bu kelimenin bu türeviyle duâ anlamında gelmesine yönelik hikmeti, duâ eden kişinin dua esnasında iki büküm olmakla söz konusu uzuvların namazdaki gibi eğilmesine bağlamaktadır.⁸⁶⁴ Böylelikle duâ anlamında kullanılması onun köken olarak “الصَّلاة” kelimesinden türetilmesine engel teşkil etmez.

Sonuç olarak “Salât kelimesinin iştikâkı çerçevesinde ortaya konan bu görüşler incelendiğinde “duâ” anlamında olması yaygın olarak görülmektedir. Bununla

⁸⁶⁰ Ezherî, *a.g.e.*, XII, 237.

⁸⁶¹ İbn ‘Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-tenvîr*, I, 231.

⁸⁶² Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 46.

⁸⁶³ İbn ‘Âşûr, *a.g.e.*, I, 231.

⁸⁶⁴ İbn ‘Âşûr, *a.g.e.*, I, 230; Aynı yorumu Zemahşerî’de yapmaktadır. Bkz. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 46.

birlikte الصَّلا (beldeki damar/uyluklar) kelimesinden türetilmesi de gerek kelimenin barındırdığı harfler olsun gerek imla kuralları olsun dil açısından makul bir yaklaşım olduğu sezilmektedir. Ancak “Ateş” anlamındaki الصَّلاء kelimesinden türetilmesi, lafzın zahiri bakımından ikinci derecede tercih edilmesi gereken bir durum olsa da gerek bu ibadet için kullanılan fiil kalıbı bakımından gerek İslamdan önce de bazı dinlerde ve toplumlarda gerçekleştirilen farklı ibadet şekillerine verilen isim olması bakımından daha makul olduğu kanaatindeyiz. Zira bu ibadetin yapılmasının temel gayesi Allah’ın vadettiği azaptan kurtulup onun rahmetine nâil olmaktır. Bu geçmiş bütün dinlerin temel prensipleri arasında bulunan bir husustur. Ayrıca bu kökten olması biraz önce zikredilen sebeplerden ötürü duâ anlamına gelmesiyle de örtüşmektedir. Dolayısıyla bu amaç göz önünde bulundurulduğunda “Salât” kelimesinin bu kökten türemesinin daha makul ve ikna edici olduğu söylenebilir.

3.5. Kelime Yapısına Dayalı İştikāk

﴿45﴾ بَيِّضَاءَ لَذَّةٍ لِلشَّارِبِينَ ﴿46﴾ مَعِين: *“Onların etrafında cennet pınarından doldurulmuş, berrak ve içenlere lezzet veren kadehler dolaştırılır”*.⁸⁶⁵ İbn ‘Âşûr, bu ismin iştikākı konusunda iki farklı görüş aktararak kelimeyi hem köken bakımından hem de yapısı bakımından değerlendirmektedir. Bunlardan birincisi Ferrâ’nın⁸⁶⁶ aktardığı ve Zeccâc’ın da tercih ettiği,⁸⁶⁷ görüşlerden biri olan مَعِين kelimesinin ismi mef’ul olmasıdır. Buna göre مَعِين kelimesi “gözle gördü” “göze takıldı” “aktı” ve “açığa çıktı” anlamlarındaki عَانَ fiilinden türemektedir. Bu, aynı zamanda Kurtubî ve İbn ‘Atiyye gibi bazı müfessirlerinde naklettiği⁸⁶⁸ ve Halil b. Ahmed’in de işaret ettiği⁸⁶⁹ görüştür. Böylelikle مَعِين kelimesi lamu’l-fi’li düşmüş ve aslı مَعِين olan مَفْعُول kalıbında bir isimdir.⁸⁷⁰ İkincisi ise, مَعِين

⁸⁶⁵ Sâffât suresi, 37/45-46.

⁸⁶⁶ Ferrâ, *a.g.e.*, II, 141.

⁸⁶⁷ Zeccâc, *a.g.e.*, IV, 15.

⁸⁶⁸ Kurtûbî, *a.g.e.*, XVIII, 30; İbn ‘Atiyye, *a.g.e.*, IV, 472.

⁸⁶⁹ Halil b. Ahmed, *a.g.e.*, II, 255.

⁸⁷⁰ İbn ‘Âşûr, *et-Taḥrîr ve t-tenvîr*, XXIII, 31-32.

kelimesinin “akıp uzaklaşmak” anlamında المَعْنُ lafzından türetilen ve mübâlağa ifade eden bir vasıf olmasıdır. Bu görüş, Ferrâ’nın⁸⁷¹ naklettiği görüşlerden biri olup Ezherî⁸⁷² ve İbn ‘Âdil ed-Dımeşkî⁸⁷³ gibi bazı âlimler de nakletmektedir. Ancak Zeccâc bu görüşü, azlığa delalet ettiği ve âyetin bağlamı da mübâlağa anlamını gerektirdiği için kabul etmemektedir.⁸⁷⁴ İbn ‘Âşûr ise Zeccâc’ın iddia ettiğinin aksine Zemahşerî’nin tercih ettiği⁸⁷⁵ ikinci görüş olan مَعِينِ kelimesinin المَعْنُ lafzından türetilmesini tercih etmektedir. İbn ‘Âşûr açık olarak ifade etmezse de bunu tercih etmesinin sebebi, kelimenin yapısı itibariyle mübâlağa anlamını ifade etmesi olduğu anlaşılmaktadır.⁸⁷⁶ Her ne kadar Zeccâc, bu kelimenin mübâlağa anlamını ifade etmediğini iddia etse de aksine bu kelimenin sözlükte, az, çok, uzun, kısa, akan ve açık su anlamlarında kullanıldığı görülmektedir.⁸⁷⁷ Dolayısıyla İbn ‘Âşûr’un hem âyetin kullandığı bağlamdan - ki cennet ehline ikramdan bahseden bağlamdır - hem de kelimenin yapısı itibariyle ifade ettiği mübâlağa anlamından hareketle bir tercihte bulunmuştur. Buna göre âyet, cennet ehline ikram edilen nimetler arasında görünen bu içecek, akıcı olması itibariyle sağlıklı ve lezzetli olan, kelime yapısı itibariyle bol olan nimetlerin ikram edileceğini ifade etmektedir.

المَدَائِن: “أَقَالُوا أَرْجَهُ وَأَخَاهُ وَأَرْسَلَنِي فِي الْمَدَائِنِ حَاشِرِينَ”/Onlar şöyle dediler: "Mûsâ'yı ve kardeşini (bir süre) beklet (haklarında bir işlem yapma) ve şehirlere toplayıcılar yolla."⁸⁷⁸ İbn ‘Âşûr, الْمَدَائِنِ kelimesinin anlamını ve kalıbını iştikâk kapsamında ele alarak değerlendirmektedir. Şöyleki الْمَدَائِنِ lafzının, birisi مَدِينَةٍ kalıbında olan الْمَدِينَةِ, ikincisi الْمَدَائِنِ kalıbında olan الْمَدَائِنِ kelimelerinin çoğulu olması muhtemeldir. الْمَدَائِنِ lafzının iki farklı kelimenin çoğulu olma ihtimali, onun iki farklı kökten türetilme ihtimalini gerektirir. Bazı kaynaklar bu kelimenin anlamı ve türevine

⁸⁷¹ Ferrâ, *a.g.e.*, II, 141.

⁸⁷² Ezherî, *a.g.e.*, III, 16-17.

⁸⁷³ İbn Adil, *a.g.e.*, XVI, 299.

⁸⁷⁴ Zeccâc, *a.g.e.*, IV, 15.

⁸⁷⁵ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, IV, 34.

⁸⁷⁶ İbn ‘Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, XXIII, 31-32.

⁸⁷⁷ İbn Dureyd, *el-İştikâk*, 271; İbn Dureyd, *Cemheratu'l-Luğa*, II, 952-953.

⁸⁷⁸ A'râf suresi, 7/111.

değınmemektedir.⁸⁷⁹ İbn ‘Atiyye gibi bazı kaynaklar ise her iki ihtimale de dikkat çekerek açıklamalarda bulunmaktadırlar.⁸⁸⁰ Birinci muhtemel kalıba göre - yani فعیلة kalıbında olan المدينة kelimesinin çoğulu olması durumunda - “bir yerde ikamet etti” anlamındaki مَدَّنَ بِالْمَكَانِ fiilinden türetilmiş kabul edilir ve buna göre âyetin anlamı ise “Sihirbazları toplayan elçileri şehirlere gönder” olur. İkinci ihtimal olan المفعلة kalıbındaki المَدَّيْنَةُ kelimesinin çoğulu olması durumunda ise المدائن kelimesi “yaklaştı” anlamındaki دان kelimesinden türetilmiş olur. Buna göre anlam “Sihirbazları toplayan elçileri kendi buyruğun altında bulunan çevrelere gönder” şeklinde olur. İbn ‘Âşûr, her iki muhtemel anlamına da değınmektedir. Ancak bunlardan ilki olan فعیلة kalıbında olan المدينة kelimesinin çoğulu olmasını tercih etmekte ve bunu da kelimenin yapısından hareketle temellendirmektedir. Zira tercih ettiğı görüşün aksine olması düşünıldüğünde aynu’l-fi’li “ya” olduğundan kelime المدائن yerine المَدَّيْنُ olması gerekirdi.⁸⁸¹ Dolayısıyla المدائن lafzı المَدَّيْنَةُ’nin çoğulu olup بِالْمَكَانِ ifadesinden türetilmesi kaçınılmazdır.

3.6. İstişhâda Dayalı İstikâk

Daha önce de belirtildiğı gibi Arap dilinin genel kurallarının belirlenmesindeki veya herhangi bir kelimenin ifade ettiğı anlamın ortaya konmasındaki önemli hususlardan birisi Kur’ân-ı Kerîm, Arap şiiri ve dili bozulmamış Arapların kelimeleriyle istişhâd getirilmesidir. İbn ‘Âşûr da âyetleri nahiv, sarf ve belâğat gibi konularda ele alırken bu yönteme sıklıkla başvurmaktadır. Ayrıca kelimelerin anlamlarını tespit etmek için yaptığı istikâk uygulamalarında da bu hususa önemli derecede müracaat etmektedir. Tefsirinde bu yöntemle aslını tespit etmeye çalıştığı birçok kelime

⁸⁷⁹ Örneğın, Ferrâ, Zeccâc, Zemahşerî, Beyzâvî ve Neseff gibi kaynaklar bu âyette المدائن kelimesinin anlamı ve yapısı hakkında açıklamalarda bulunmamaktadırlar.

⁸⁸⁰ İbn ‘Atiyye, *a.g.e.*, II, 438.

⁸⁸¹ İbn ‘Âşûr, *et-Taḥrîr ve ‘t-tenvîr*, VIII, 231.

bulmak mümkündür.⁸⁸² Ancak ilgili başlıkta meramı ortaya koyacak kadar örneklerle yetinilecektir. Bu temellendirme şekliyle ele almaya çalıştığı kavramlardan bazıları şunlardır.

أَوَاقْصِدُ فِي مَشْيِكَ وَأَعْصُضْ مِنْ صَوْتِكَ إِنَّ أَنْكَرَ الْأَصْوَاتِ لَصَوْتُ الْحَمِيرِ: “أنكر
tabii ol. Sesini alçalt. Çünkü seslerin en çirkini kesinlikle eşeklerin sesidir!” Genel
olarak kaynaklar, bu âyette geçen أَنْكَرْ kelimesinin türetimi ve dilbilimsel tahlili
hakkında değerlendirmelerde bulunmamaktadır. Ancak Fahrüddîn er-Râzî ve İbn
‘Âdil gibi bazı âlimler bu kelimenin iştikâkı konusunda iki ihtimal üzerinde
durmaktadır. Bunlardan birincisi bu lafzın sülâsî mücerred ve mechul olan نَكَرْ
fiilinden türetilmesidir. İkincisi ise sülâsî mezîd ve mechul olan أَنْكَرْ fiilinden
türetilmesidir.⁸⁸³ İbn ‘Âşûr’da bu iki kaynaktan istifade etmiş olsa gerek ki bu
kelimenin sülâsî mücerred mechul fiil kalıbından türetilen ismi tafdil olduğunu
söylemektedir.⁸⁸⁴ Zira böyle olmadığı takdirde “en fazla tiksinen” anlamına gelmesi
gerekir ki bu da âyetin muhtevasına uymamaktadır. Bu görüş anlam olarak uygun
olmakla birlikte Arap dilinde ism-i tafdilin türetimindeki şartlardan biri olan “İsm-i
tafdilin türetileceği fiil malum/etken olacak” kuralına aykırıdır.⁸⁸⁵ İbn ‘Âdil’in bu
kelimenin türetimini şâz olarak nitelemesi de bundan dolayıdır. İbn ‘Âşûr ise bu
yaklaşımın şâz olmadığını normal bir türetme olabileceğini Arap dilinden benzer
örneklerle istişhâd getirerek şöyle der: “Bu kelimenin mechul fiil kalıbından
türetilmesinin benzeri Arap kelimelerinde semâ’î olup kural dışı değildir. Zira Arap

⁸⁸² Bu konuyla alakalı bazı örnekler için bkz. İbn ‘Âşûr, *et-Tahrîr ve ’t-tenvîr*, III, ,159, 296; IV, 263; XXI, 20, 172; XXV, 83, 287; XXIX, 70.

⁸⁸³ Fahrüddîn er-Râzî, *Mefâtiḥu ’l-ğayb*, II, 435; İbn Adil, *a.g.e.*, IV, 25.

⁸⁸⁴ İbn ‘Âşûr, *a.g.e.*, XXI, 112.

⁸⁸⁵ Arap dilcileri genel olarak ism-i tafdilin türetileceği fiil için mücerred ve malum/etken olma şartını koşmaktadırlar. Bkz. Muhammed b. Abdillâh b. Mâlik el-Endelûsî, *Şerḥu ’t-Teshîl*, (thk. Abdurrahman es-Seyyîd-Muhammed Bedevî), Dâru Ḥicr, 1990, III, 52; İbn Ya’îş, *a.g.e.*, IV, 126; Ancak İbn Mâlik ve İbnü’l-Hâcib gibi bazı dilciler malum ile iltibas olmadığı takdirde mechul fiilden de ism-i tafdilin türetilebileceğini söylemektedirler. Bkz. İbnü’l-Hâcib Cemâlüddîn Osmân b. Ömer b. Ebî Bekr, *el-Kâfiye*, (thk. Salih Abdulazim eş-Şâ’ir), Mekbetu’l-âdâb, Kahire, t.y. s. 42; İbn Mâlik, *Şerḥu ’t-Teshîl*, III, 52.

dilindeki “أَشْغَلُ مِنْ ذَاتِ النَّحْيَيْنِ”/İki tulum sahibinden daha meşguldür⁸⁸⁶ deyimi bu kapsama girmektedir.⁸⁸⁷ Aynı zamanda İbn ‘Âşûr’un bu yaklaşımıyla bazı dilcilerin ism-i tafdilin mechul fiilden de türetilbileceği görüşünü benimsediği anlaşılmaktadır. Böylelikle İbn ‘Âşûr, tercih ettiği bu yaklaşımı istişhâd ile temellendirmekte ve ism-i tafdilin mechul fiilden türetilbileceği görüşünü de tercih ettiği görülmektedir.

لَا يَغُرُّكَ لَا يَغُرُّكَ تَقَلُّبُ الَّذِينَ كَفَرُوا فِي الْبِلَادِ: لَا يَغُرُّكَ Kafirlerin refah içinde diyar diyar dolaşmaları sakın seni aldatmasın.”⁸⁸⁸ Bu âyetteki يَغُرُّ fiili deneyimsizlik, elbise veya insan cildindeki kıvrım, bir şeye tamah etmek, saf düşünce, gaflet, tehlikeye sürüklemek ve aldatmak gibi anlamlara gelmektedir.⁸⁸⁹ Dilbilimsel tefsir kaynaklarına bakıldığında genel itibariyle âyeti izah ederken bu kelimenin kökeni irdelenmemiştir.⁸⁹⁰ Fahrettin er-Râzî gibi bazı âlimler, bu kelimenin anlamına kısaca değinerek açıklamaktadır.⁸⁹¹ İbn ‘Âşûr ise bu âyetteki لَا يَغُرُّكَ ifdesini tefsir ederken öncelikle kelimenin kök harflerini içeren الْعُر ve الْغُرُوف lafızlarını zikreder ve bunların “bir şeye tamah etmek veya zararlı olan bir şeyi faydalıymış gibi göstermek” anlamında olduklarını zikreder. İbn ‘Âşûr bu açıklamaları yaptıktan sonra يَغُرُّ fiilinin gaflet anlamındaki الْغُرَّة kelimesinden türetildiğini ifade eder. Kelimenin kök anlamını âyetin tefsirine tam anlarak yansıtmayı düşündüğünden olsa gerek buradaki kullanımın istiâre yoluyla “aslında iyi olmayan bir şeyi faydalıymış gibi göstermek” anlamında olduğunu söyler. Zira bir şeyi hile yoluyla iyi göstermek kişinin gaflete

⁸⁸⁶ Bu deyim çok meşğul olan kimse için kullanılır. Buradaki istişhâd mahalli أَشْغَل kelimesinin ismi tafdil olmakla birlikte mechul anlamını ifade eden fiilden türetilmesidir. Zira anlam çok meşğul edilen anlamındadır.

⁸⁸⁷ İbn ‘Âşûr, *et-Taḥrîr ve 't-tenvîr*, XXI, 112.

⁸⁸⁸ Âl-i İmrân suresi, 3/196.

⁸⁸⁹ Râgıb el-İsfahânî, *a.g.e.*, 361; Halil b. Ahmed, *a.g.e.*, IV, 245; İbn Fâris, *Meḳâyîsi 'l-luḡa*, IV, 380-382.

⁸⁹⁰ Bkz. Zeccâc, *a.g.e.*, I, 500-501; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 350; İbn ‘Atiyye, *a.g.e.*, I, 558; Beyzâvî, *a.g.e.*, I, 197; Ebû'l-Hasen Ali b. Ahmed b. Muhammed el-Vâhidî en-Nîsâbûrî, *el-Basît fî tefsîri 'l-Kur'ân*, (thk. Adil Ahmed Abdulmevcûd) Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, Beyrut, 1994, I, 536; Kurtubî, *a.g.e.*, V, 480-481; Ebû Ḥayyân, *el-Baḥru 'l-muḥîṭ*, III, 154.

⁸⁹¹ Fahrüddîn er-Râzî, *Meḳâtîḥu 'l-ğayb*, IX, 157-158.

düşmesine sebep olmaktadır.⁸⁹² Böylelikle İbn ‘Âşûr, bu yorumuyla iki anlam arasındaki münasebeti ortaya koymakta ve bu iştikâk yaklaşımını “الْمُؤْمِنُ غَرٌّ كَرِيمٌ وَالْفَاجِرُ” /Mümin güvenen ve cömerttir, facir ise dolandırıcı cimridir/alçaktır” hadisiyle istişhâd getirerek temellendirmektedir. Yani buradaki غَرٌّ ifadesini “şer ehlinin mümine kötü şeyleri iyi gösterdiğinde mümin hüsnü zan besleyerek onun hayır olduğunu zanneder ve böylelikle aldanır” şeklinde anlamlandırarak tefsir eder. Netice olarak bu âyetteki ifadeyi “Kâfirlerin dünyada diyar diyar gezmelerini ve refah içinde yaşamalarını sana güzel göstermekle seni aldatmasın, seni gaflete sürüklemesin” şeklinde tefsir eder.⁸⁹³

الرَّيَّانِيَّةُ”⁸⁹⁴ İbn ‘Âşûr bu âyetteki الرَّيَّانِيَّةُ kelimesini öncelikle yapı bakımından ele almaktadır ve bu kapsamda kelimenin الرِّبَانِي، kelimesini veya زِينِي kelimelerinden herhangi birisinin çoğulu olabileceğini müfredi bulunmayan ism-i cem olduğunu söyleyen görüşü de temriz bildiren قِيلَ ifadesiyle kabul etmediğine işaret etmektedir. İbn ‘Âşûr، الرَّيَّانِيَّةُ kelimesini bu açıdan değerlendirdikten sonra onu iştikâk bakımından ele alarak anlamlandırmaktadır. Şöyleki bu lafzın hangi kelimenin çoğulu olursa olsun her halukarda “şiddetli bir şekilde itmek” anlamındaki الزَّيْن kelimesinden türetildiğini söylemektedir.⁸⁹⁵ İbn ‘Âşûr’un bu tercihi göre cehennem bekçilerinin bu isimle isimlendirilmesinin nedeni âsi kulları şiddetli bir şekilde iterek cehenneme atmalarıdır. İbn ‘Âşûr، kelime iştikâkındaki bu görüşünü Arap kelimada kullanılan، “ناقة زبون/tekmeleyen deve” (kendisini sağmaya çalışanı tekmeleyen deveye söylenir) ve “حرب زبون/şiddetli savaş

⁸⁹² İbn ‘Âşûr، *et-Tahrîr ve’t-tenvîr*، III، 215-216.

⁸⁹³ İbn ‘Âşûr، *a.g.e.*، III، 216.

⁸⁹⁴ Alak suresi، 96/18.

⁸⁹⁵ İbn ‘Âşûr، *a.g.e.*، XXX، 399.

(çokça tekraralandığı için orduların birbirlerini püskürtmesiyle neticelenen savaşlar için kullanılır) ifadelerle istiṣhâd getirmektedir.⁸⁹⁶

İbn ‘Âşûr, bu terimi gerek yapı gerek iştikâk açısından değerlendirirken temel kaynaklardan istifade ettiği görülmektedir. Zira Zeccâc,⁸⁹⁷ Ahfeş,⁸⁹⁸ İbn Kuteybe,⁸⁹⁹ Zemahşerî,⁹⁰⁰ İbn ‘Atiyye,⁹⁰¹ Ebu Su‘ûd⁹⁰² ve İbn ‘Âdil⁹⁰³ gibi âlimler ve lügat kaynakları⁹⁰⁴ bu kavramı bu şekilde ele almakta ve bazıları Arap kelamıyla iştiṣhâd getirerek temellendirmektedirler. Ancak Halil b. Ahmed, bu kökü değerlendirirken “zebâniye” kelimesinin bundan müştak olmadığına işaret etmekte fakat kelimenin kökeni hakkında herhangi bir değerlendirmede bulunmamaktadır.⁹⁰⁵ Dolayısıyla İbn ‘Âşûr, bu hususta kendisinden önceki âlimlerin görüşlerini nakletmekte ve onların görüşlerini herhangi bir kritiğe tabi tutmadan aktarmaktadır.

وَلَوْ أَنَّهُمْ قَالُوا سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا وَاسْتَمَعْنَا وَانْظَرْنَا لَكَانَ خَيْرًا لَّهُمْ وَأَقْوَمَ وَلَكِنْ لَعَنَهُمُ اللَّهُ بِكُفْرِهِمْ فَلَا يُؤْمِنُونَ : أَقْوَمُ

Halbuki onlar, "İşittik ve itaat ettik; dinle ve bize bak" deselerdi bu kendileri için daha hayırlı olurdu. Fakat Allah, küfürleri yüzünden kendilerini lânetlemiştir. Bu yüzden pek az iman ederler.”⁹⁰⁶ Bazı kaynaklar bu âyetteki أَقْوَمُ kelimesinin anlamı ve dilsel tahlili konusunda herhangi bir açıklamada bulunmazken⁹⁰⁷ âlimlerin çoğu ise kelimenin türü ve iştikâkı hakkında izahatlara girmeden anlamını aktarmakla yetinmişlerdir. Başta Ferrâ⁹⁰⁸ olmak üzere Zemahşerî,⁹⁰⁹ Râzî,⁹¹⁰ Ebu Ḥayyân⁹¹¹ ve İbn ‘Atiyye⁹¹² gibi âlimler bu kelimenin türevi ve kök anlamını

⁸⁹⁶ İbn ‘Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, XXX, 399.

⁸⁹⁷ Zeccâc, *a.g.e.*, V, 346.

⁸⁹⁸ Ebu'l-Hasan Sa'îd b. Mes'ade el-Ahfeş el-Evsat, *Me'âni'l-Kur'ân*, (thk. Hüda Mahmud Kura'a), Mektebetu'l-Hanci, Kahire, 1990, II, 582.

⁸⁹⁹ İbn Kuteybe, *Ġarîbu'l-Kur'ân*, (thk. Ahmed Sakr), Dâru'l-kutubi'l-‘ilmiyye, Beyrut, 1978, s. 533.

⁹⁰⁰ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, IV, 588.

⁹⁰¹ İbn ‘Atiyye, *a.g.e.*, V, 503.

⁹⁰² Ebussu'ûd Muhammed b. Muhammed el-Ammâdî, *İrşâdu'l-'akli's-selîm ilâ mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm*, Dâru'l-ihyâi't-turasi'l-Arabî, Beyrut, t.y. IX, 181.

⁹⁰³ İbn Adil, *a.g.e.*, XX, 423.

⁹⁰⁴ Fîrûzâbâdî, *a.g.e.*, 1202; İbn Manzûr, *a.g.e.*, XIII, 194; Zebîdî, *a.g.e.*, XXXV, 135.

⁹⁰⁵ Halil b. Ahmed, *a.g.e.*, VII, 374.

⁹⁰⁶ Nisâ suresi, 4/46.

⁹⁰⁷ Bkz. Ahfeş, *a.g.e.*, I, 259; Zeccâc, *a.g.e.*, II, 58; Semîn el-Halebî, *a.g.e.*, III, 699.

⁹⁰⁸ Ferrâ, *a.g.e.*, I, 190.

⁹⁰⁹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 398.

⁹¹⁰ Fahrüddîn er-Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, X, 123.

⁹¹¹ Ebû Ḥayyân, *el-Baḥru'l-muḥîṭ*, III, 275.

irdelemeden sadece anlamını vermektedirler. O da “daha doğru ve daha düzgün” anlamında olmasıdır. İbn ‘Âşûr ise bu kelimeyi ele alırken ismi tafdil olduğunu ifade ettikten sonra kelimenin iştikâkına temas ederek anlamını açıklamaktadır. İbn ‘Âşûr’a göre bu kelime “açık ve aleni” anlamında olan القيام kelimesiden türetilmiş “en açık ve en belirgin” anlamını ifade etmektedir. Bu anlamı aktarırken kullanıma dair Arap kelimelerinden istiṣhâd getirerek temellendirmektedir.⁹¹³ Ancak şunu belirtmekte fayda vardır İbn ‘Âşûr’un bu kelime için aktardığı anlamın, gerek sözlük kaynaklarında gerek dilbilimsel tefsir kaynaklarında kullanıldığına rastlamadık. İbn ‘Âşûr’un aktardığı bu anlama göre şöyle bir neticeye varmak mümkün görünmektedir. Hz. Peygamberin getirdiği mesaj o kadar net ve açık ki müşriklerin bu mesaja karşı çıkması onu bilmediklerinden veya anlamadıklarından değil inatlarından ve kibirliliklerinden ötürüdür. Böylelikle bu âyet, Allah tarafından gönderilen emirleri kabul etmenin daha akıllıca bir yaklaşım olacağını bildirmesiyle birlikte bunu kabul etmemelerinden dolayı müşriklere dolaylı olarak tenkit vardır.

ممنون /وَإِنَّ لَكَ لَأَجْرًا غَيْرَ مَمْنُونٍ: “Şüphesiz sana tükenmez bir mükâfat vardır.”⁹¹⁴ İbn

‘Âşûr, bu âyetteki مَمْنُون kelimesinin iki farklı kökten türetilbileceğini ifade ederek anlamlandırmaktadır. Bunlardan birincisi bu kelimenin “veren kişi alana minnet etti” anlamındaki مَنْ الْمُعْطَى ifadesindeki مَنْ fiilinden türetilmesidir. İbn ‘Âşûr, bu anlamı bazı şiiirlerle istiṣhâd ederek temellendirmektedir. Bu iştikâk tercihinin göre âyetin anlamı “sana minnet edilmeden büyük bir ecir vardır” şeklinde olur.⁹¹⁵ Bu yaklaşımla âyetten çıkarılan netice şöyle olabilir, verilen nimetler minnet yoluyla sonucu sıkıntıya varan nimetler olmayıp aksine verilen ecir, minnetten uzak başa kakılmadan her daim mutlu eden nimetlerdir. Bu iştikâk vecihlerinden ikincisi ise مَمْنُون kelimesini "kesti" anlamındaki مَنْ fiilinden türetilmesidir. Bu iştikâk ihtimaline

⁹¹² İbn ‘Atiyye, *a.g.e.*, III, 275.

⁹¹³ İbn ‘Âşûr bu anlamı aktarırken “Araplar bu konuda قام الدليل على كذا/Bu konudaki delil açıktır, قام الدليل/Falanca kişinin delili açıktır” ifadelerini kullandıklarını söylemektedir. İbn ‘Âşûr, *et-Taḥrîr ve’t-tenvîr*, IV, 147.

⁹¹⁴ Kalem suresi, 68/3.

⁹¹⁵ İbn ‘Âşûr, *a.g.e.*, XXX, 399.

göre ise âyetin anlamı “senin için devamlı bir ecir vardır” şeklinde olur. Yani verdiğin çaba her gün artan bir ecir veya ahirette devamlı ve ebedî olan nimetler olarak karşına çıkacaktır.⁹¹⁶

İbn ‘Âşûr’un bu kelime için verdiği her iki anlamı diğer kaynaklar da ifade etmekte⁹¹⁷ ve bazıları bu görüşler arasında tercihte de bulunmaktadır.⁹¹⁸ Böylelikle kendisinden önceki kaynaklardan istifade ederek oradaki görüşleri herhangi bir tercihte bulunmadan aktarmaktadır. Ancak İbn ‘Âşûr diğer kaynaklardan farklı olarak bu kelimenin anlamına dair aktardığı anlamları kelimenin iştikâkını yaparak detaylandırmakta ve kelime iştikâkını da istişhâd getirmek suretiyle temellendirmektedir.

3.7. Dil kuralına Dayalı İştikâk

Allah/وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ فَقَالَ أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ: اسم

*Adem'e bütün varlıkların isimlerini öğretti. Sonra onları meleklere göstererek, "Eğer doğru söyleyenler iseniz, haydi bana bunların isimlerini bildirin" dedi.*⁹¹⁹ İbn ‘Âşûr, اسم kelimesinin iştikâkını ve iştikâkı hakkındaki yaklaşımları, birisi bu âyet olmak üzere iki farklı yerde ele alarak değerlendirmektedir. Gerek Basralı dilcilerin gerek se Kufeli dilcilerin bu konudaki görüşlerine yer vererek değerlendirmektedir.⁹²⁰ Bu kelimenin aslı ve iştikâkı hakkındaki genel yaklaşımlar şöyledir. Basra dil ekolüne göre اسم kelimesi “yükseklik” anlamındaki سُمُو kelimesinden türetilen bir isimdir. Bu kelime çok kullanılan kelimeler kategorisine girdiği için son harfî olan “vav” dile hafif gelsin diye düşürülmüş ve onun yerine kelimenin başına hemze getirilmiştir. Basralı dilciler kelimenin “yükseklik” anlamında olmasından hareketle isimlerin müsemmalarını yüceltme özelliğine sahip olduklarını savunmaktadırlar. Kufeli

⁹¹⁶ İbn ‘Âşûr, *et-Tahrîr ve 't-tenvîr*, a.y..

⁹¹⁷ Zeccâc, *a.g.e.*, V, 204; Ebû Hayyân, *el-Baḥru 'l-muḥîṭ*, VIII, 303; İbn ‘Atiyye, *a.g.e.*, V, 346; Beyzâvî, *a.g.e.*, II, 514; Âlûsî, Ebu’s-Senâ Şihâbuddîn Mahmûd b. Abdillâh b. Mahmûd el-Hüseynî, *Rûḥu'l-me'ânî fî tefsîri'l-Kur'ânî'l-'azîm ve's-seb'i'l-meşânî*, İhyai't-turâṣi'l-'Arabî, Beyrut, t.y. XXIX, 25; Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Muhammed eş-Şevkânî, *Fethu'l-kadîr el-câmi' beyne fenneyi'r-rivâye ve'd-dirâye min 'ilmi't-tefsîr*, Dâru'n-nevadir, Kuveyt, 2010, V, 267.

⁹¹⁸ Ferrâ, *a.g.e.*, III, 72; İbn Kuteybe, *Garîbu'l-Kur'an*, s. 477; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, IV, 443; Fahrüddîn er-Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, XXX, 80.

⁹¹⁹ Bakara suresi, 2/31.

⁹²⁰ İbn ‘Âşûr, *a.g.e.*, I, 145-146, 394-395.

dilcilere göre bu kelimenin aslı “alâmet” anlamındaki وَسم kelimesidir. Baştaki “vav” harfi düşmüş onun yerine vasıl hemzesi gelmiştir.⁹²¹ Bu değerlendirmeye göre her isim müsemması için benzerlerinden ayıran bir alamettir. Her iki ekol bu hususta bazı gerekçeler öne sürerek iddialarını ispatlamaya çalışmışlardır. Basralı dilcilerin bu konudaki delilleri genelde dil kuralına yöneliktir. şöyleki اسم kelimesinin çoğulu أسماء şeklinde, çoğulun çoğulu da أسامي şeklinde gelmektedir. Zira bu kelime çoğul olunca düşen “vav” harfi geri gelmiş ve sarf kuralı gereği birinci çoğulda “hemze”ye dönüşmüştür. Çoğulun çoğulunda ise “ya” olarak kalmış ve ikinci defa çoğul olunca çoğul “ya”sı ile idğam olmuştur. Çoğul esnasında “ya” harfinin kelimenin sonunda geri gelmesi اسم kelimesinden düşen harfin kelimenin sonunda olduğunu gösterir. Ayrıca bu kelimenin taşıdığı سمي şeklinde gelmesi ve kelimenin fiili de sonu “ya” olarak çekilmesi de Basralıların öne sürdüğü gerekçelerdendir.⁹²² Kufeli dilcilerin delili ise sadece anlama yöneliktir. Zira onlara göre isimler eşyaların alâmetidir. Basralı dilcilerin ifade ettiği gibi yücelik olarak alınması durumunda bazı isimlerin müsemmalarını yüceltmenin aksine yediği için bütün efratlarını kapsamaktadır.⁹²³

Biraz önce de ifade edildiği gibi İbn ‘Âşûr ise bu kelimeyi iki farklı yerde ele alarak isticâk açısından değerlendirmekte ve her iki ekolün görüşlerini detaylıca açıklamaktadır. İbn ‘Âşûr, bu iki görüş içerisinde Basralı dilcilerin görüşünü tercih etmektedir. Kendisi de sözkonusu iki ihtimal arasında tercihte bulunurken Basralı dilcilerin konuyla alakalı argümanları öne sürerek tercih ettiği isticâk yöntemini temellendirmektedir.⁹²⁴ Ancak İbn ‘Âşûr, dil kurallarından hareketle genel tercihin Basralı dilcilerden yana kullansa da isticâk uygulamasındaki değişimler bakımından Kufeli dilcilerin görüşünün de olabileceğini ifade etmektedir.⁹²⁵ Bunun nedenini açık olarak ifade etmese de kelimedeki harflerin değişimi ve değişen harflerin bulunduğu yerin aynı olmasıdır ki isticâk ile birbirlerinin yerine gelen harflerin her ikisinin de kelimenin başında bulunmasıdır denilebilir.

⁹²¹ Enbârî, *a.g.e.*, I, 8; Semîn el-Halebî, *a.g.e.*, I, 19.

⁹²² Zeccâc, *a.g.e.*, I, 39-40; Enbârî, *a.g.e.*, I, 12-15.

⁹²³ Zeccâc, *a.g.e.*, II, 58; Enbârî, *a.g.e.*, I, 8-10; İbn ‘Âşûr, *et-Taḥrîr ve’t-tenvîr*, I, 145-146. Ayrıca bu örneğin tahlili için bkz. Mahmûd el-Hasan, *a.g.e.*, s. 74-77.

⁹²⁴ İbn ‘Âşûr, *a.g.e.*, I, 145-146, 394-395.

⁹²⁵ İbn ‘Âşûr, *a.g.e.*, I, 147,

Hani وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ أَبَىٰ وَاسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ: ابلّيس

meleklerle, “Adem için saygı ile eğilin” demiştik de İblis hariç bütün melekler hemen saygı ile eğilmişler, İblis (bundan) kaçınmış, büyüklük taslamış ve kâfirlerden olmuştu.”⁹²⁶ ابلّيس kelimesinin kökeni hakkında alimlerin farklı görüşler ifade ettiği

görülmektedir. Ebu ‘Ubeyde,⁹²⁷ Zeccâc,⁹²⁸ Naḥḥâs⁹²⁹ ve ‘Ukberî⁹³⁰ gibi bazı âlimler bu kelimenin acem olduğunu savunmakta ve bunun nedenini ise “gayr-ı munsarîf” olarak göstermektedirler. Bir ismin “gayr-ı munsarîf” olabilmesi için iki sebebin bulunması gerekir. Bu sebeplerden birisi bu lafzın özel isim olmasıdır. Zira İbn ‘Âşûr’un da belirttiği gibi⁹³¹ “İblis” ilk şeytanın ismidir. Gayr-ı munsarîf olmasındaki ikinci sebep ise ucmet olarak kabul edilir. Böylelikle ابلّيس kelimesi Arapça kökenli

olmadığı neticesi ortaya çıkar. Rağıb el-İsfahânî⁹³² gibi bazı âlimler ise bu ismin Arapça kökenli olduğunu ve ümitsiz anlamına geldiğini savunmaktadırlar. Zira Şeytan Allah’ın emrine karşı gelmekle onun rahmetinden uzaklaşmış ve ümitsizliğe saplanmıştı. Halil b. Ahmed,⁹³³ Ezherî⁹³⁴ ve Ferrâ⁹³⁵ gibi bazı dilcilerin bu kelime hakkındaki değerlendirmeleri bu yaklaşımı destekler mahiyettedir. Ayrıca İbn Fâris’in “ba” “lam” ve “sin” harflerinin türevlerinin bir asıdan olduğu, hepsinin ümitsizlik anlamını içerdiğini ifade etmesi⁹³⁶ ve bu kökten olan bazı fiil ve müştak

⁹²⁶ Bakara suresi, 2/34

⁹²⁷ Ebû ‘Ubeyde Ma‘mer b. el-Müsennâ et-Teymî el-Basrî, Mecâzü’l-Ḳur’ân, (thk. Fuat Sezgin), Mektebetu’l-ḥanci, Kahire, t.y., I, 38

⁹²⁸ Zeccâc, a.g.e., I, 114.

⁹²⁹ Ebû Ca‘fer Ahmed b. Muhammed b. İsmâil el-Murâdî Naḥḥâs, İ‘râbü’l-Kur’ân, (thk. Halid el-Ali), Dâru’l-marife, 2008, s. 34.

⁹³⁰ el-‘Ukberî, a.g.e., s. 23.

⁹³¹ İbn ‘Âşûr, et-Tahrîr ve’t-tenvîr, I, 147,

⁹³² Rağıb el-İsfahânî, a.g.e., s. 70.

⁹³³ Halil b. Ahmed ابلّيس kelimesinin “أبليس الله/Allah onun ümidini kırdı” ifadesinden türetildiğini söyler. Şeytanın bu ismi almasının hikmetini ise hayırdan ümidinin kesilmesi olarak açıklar. Bkz. Halil b. Ahmed, a.g.e., VII, 262.

⁹³⁴ Ezherî, a.g.e., XII, 442.

⁹³⁵ Ferra bu konuda şu açıklamalara yer vermektedir: “Müblis, ümidi kesilmiş demektir. Bunun içindir ki delili olmadığı için susan kişiye “ümidi kesildi” denilir. Bkz. Ferra, a.g.e., I, 335.

⁹³⁶ Ayrıca İbn Fâris, bu bağlamda şu açıklamalar yer vermektedir: “Şeytan, Allahın rahmetinden ümidi kestiği için onun için bu kökten ابلّيس ismi türetilmiştir. Bkz. İbn Fâris, Meḳâyisi’l-luḡa, I, 300.

kelimelerin âyetlerdeki⁹³⁷ kullanımlarının aynı kök anlamı ifade etmesi de bu görüşü desteklemektedir. Fakat burada şunu belirtmekte fayda vardır. Aslı Arapça olmayan lafızlardan da kelime türetimi mümkündür. Dolayısıyla sadece bu gerekçeleri öne sürerek اِيْلِيْس kelimesinin Arapça kökenli bir kelime olduğunu iddia etmek bu lafzın Arapça olduğunu kesinleştirmez.

İbn ‘Âşûr ise bu kelimeyi değerlendirirken her iki görüşü de aktarmaktadır. Anlam yönünden bu ismin Arapça olduğunu savunanların görüşünün olabileceğini ifade etmekle beraber “gayr-ı munsarıflığı” gerekçe göstererek اِيْلِيْس kelimesinin yabancı kökenli olmasını tercih etmektedir. Gayr-ı munsarîf olmasının “Arap dilinde buna benzer isimlerin bulunmaması onu acem mesabesine koymuştur” şeklindeki gerekçelendirmeyi de zayıf bulmaktadır.⁹³⁸ Dolayısıyla her ne kadar İbn ‘Âşûr hem madde hem de anlamca اِيْلِيْس kelimesinin Arapçaya uygun olduğunu kabul etse de dil kuralları gereği bu kelimenin “ucmet/mu‘arrab” olması gerektiğini savunmaktadır. Ancak bu kelimenin ucmet olduğunu savunanlar hangi dil kökenli olduğuna dair herhangi bir bilgi sunmamaktadırlar. Bununla birlikte ucmet yerine عمر kelimesinde olduğu gibi zorlama da olsa adl argümanını öne sürmek te mümkündür. Dolayısıyla bu konudaki görüşlerin hangisinin kesin veya daha tercihlili olduğunu belirlemek zordur.

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا خُذُوا حِذْرَكُمْ فَانْفِرُوا تَبَاتٍ أَوْ انْفِرُوا جَمِيعًا: تَبَاتٍ
karşı) tedbirinizi alıp, küçük birlikler halinde yahut topluca savaşa gidin.”⁹³⁹ İbn ‘Âşûr, تَبَاتٍ kelimesinin kökeni hakkında üç farklı görüş zikretmektedir. Bunlardan ilki bu kelimenin aslı ثَبَاة (lamu’l-fiili “vav”) olan ثَبَاة lafzının çoğulu olup “grup/cemaat” anlamında olmasıdır. Buna göre تَبَاتٍ kelimesi “toplandı” anlamındaki

⁹³⁷ وَيَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ يُبْلِسُ الْمُجْرِمُونَ /Kıyametin kopacağı günde suçlular hayal kırıklığı içinde ümitsizliğe düşeceklerdir. (Rûm suresi, 30/12); وَنَحْنُ إِذَا فَرَحُوا بِمَا آخَذْنَاهُمْ بَغْتَةً فَإِذَا هُمْ مُبْلِسُونَ /Sonra kendilerine verilenle sevinip şımardıkları sırada onları ansızın yakaladık da bir anda tüm ümitlerini kaybedip yıkıldılar. (En‘âm suresi, 6/44); وَلَا يُفَقَّرُ عَنْهُمْ وَهُمْ فِيهِ مُبْلِسُونَ /Azapları hafifletilmeyecektir. Onlar azap içinde ümitsizdirler. (Zuhuruf suresi, 43/75).

⁹³⁸ İbn ‘Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-tenvîr*, I, 410.

⁹³⁹ Nisâ suresi, 4/71.

ثَبَّاتٌ fiilinden türetilmiş olur. ثَبَّاتٌ kelimesinin kökeni hakkındaki ikinci görüş ise aslı ثَبَّية (lamu'l-fiili “ya”) ثَبَّية kelimesinin çoğulu olmasıdır. Buna göre ثَبَّاتٌ kelimesi “toplandı” anlamındaki ثَبَّيْتُ fiilinden türetilmiş olur.⁹⁴⁰ İbn ‘Âşûr, bu iki görüşten İbn Cinnî,⁹⁴¹ İbn Ya‘îş⁹⁴² ve İbn ‘Uşfûr⁹⁴³ gibi bazı dilcilerin de benimsediği birinci görüşü tercih etmektedir. Bu tercihin nedenini ise dil kuralına bağlamaktadır. Şöyle ki Arap dilinde düşen harften sonra iki harfli olarak kalan kelimelerde genel de kelimenin sonundan “vav” harfi düşmektedir.⁹⁴⁴ Bu kelimenin de son harfin düşmesiyle iki harf üzerine kalması düşen harfin “vav” olduğuna bir işarettir. Halil b. Ahmed,⁹⁴⁵ İbn Fâris⁹⁴⁶ ve Rağıb el-İsfahânî⁹⁴⁷ gibi âlimlerin bu kelimeyi (ث ب ي) maddesi altında ele almaktadırlar ve burada düşen harfin “ya” olduğu görüşünü savunmaktadırlar. Ancak herhangi dilsel bir delil öne sürmemektedirler. Fakat ثَبَّية kelimesinin ismi tasğirini ثَبَّية olarak zikretmeleri onların bu görüşlerine bir delil olarak telakki edilebilir. Fakat kelimeye düşen harf “vav” da olsa ismi tasğiri sarf kuralı⁹⁴⁸ gereği ثَبَّية şeklinde gelmesi bu delilin geçerliliğini ortadan kaldırmaktadır.

İbn ‘Âşûr’un burada dile getirdiği üçüncü bir ihtimal ise Halil b. Ahmed, Zeccâc, Rağıb el-İsfahânî gibi âlimlerin dile getirdikleri ثَبَّية الحوض (suyun biriktiği havuzun ortası) ifadesinden hareketle gerçekleşebilen iştikâk yaklaşımıdır.⁹⁴⁹ Bu ifadedeki ثَبَّية kelimesi “dönmek” anlamındaki ثَبَّيْتُ fiilinden türetilmektedir. İbn ‘Âşûr (ث ب و) harflerinin barındırdığı ortak anlamdan olsa gerek⁹⁵⁰ bunu da

⁹⁴⁰ İbn ‘Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-tenvîr*, IV, 183.

⁹⁴¹ İbn Cinnî, *Sırru şinâ’ati’l-i’râb*, (thk. Hasan Hindavî), Dâru’l-ğalem, Dımaşk, 1993, s. 601-603.

⁹⁴² İbn Ya‘îş, *a.g.e.*, III, 216, 269.

⁹⁴³ İbn ‘Uşfûr, *a.g.e.*, II, 623.

⁹⁴⁴ Bu kapsamdaki bazı örnekler şunlardır: عضة، ابن، عزة، أخ، vb. kelimeler.

⁹⁴⁵ Halil b. Ahmed, *a.g.e.*, VIII, 248.

⁹⁴⁶ İbn Fâris, *Meğâyisi’l-luğa*, I, 402.

⁹⁴⁷ Rağıb el-İsfahânî, *a.g.e.*, s. 84.

⁹⁴⁸ Buradaki sarf ilmiyle alakalı kural şudur: “vav” ve “ya” aynı kelimde peş peşe geldiklerinde bunlardan birincisi sakın olduğunda “vav” harfi “ya” harfine dönüşür.

⁹⁴⁹ İbn ‘Âşûr, *a.g.e.*, IV, 183.

⁹⁵⁰ İbn Fâris, *Meğâyisi’l-luğa*, I, 402.

Fîrûzâbâdî'nin ele alış biçimi⁹⁵¹ üzerinden güzel bir yaklaşım olabileceğini ifade etmektedir.⁹⁵² Ancak bu ihtimal gerek harflerin yerlerinin farklı olması gerek kelimenin ifade ettiği anlamın dolaylı olması uzak bir ihtimal olarak görülmüştür. Netice olarak İbn 'Âşûr, bu kavram hakkında ortaya konan üç farklı görüşü aktarmış ve bu görüşler içerisinde birincisini bazı dilsel kurallar nedeniyle tercih etmiştir. Ancak şunu belirtmek gerekir ki bu farklı iştikâk ihtimali sadece lafızda teknik olarak farklılık arz etmektedir. Anlam bakımından herhangi bir farkı olmadığı görülmektedir.

مَا الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِ الرُّسُلُ وَأُمُّهُ صِدِّيقَةٌ: الصَّدِّيقَةُ

sadece bir peygamberdir. Ondan önce de nice peygamberler geldi geçti. Onun annesi de dosdoğru bir kadındır."⁹⁵³ İbn 'Âşûr, öncelikle صِدِّيقَةٌ lafzının mübâlağalı

ism-i fail sığası olduğunu ifade etmektedir. Arkasından bu kelimeyi iki farklı fiil kalıbından türetilebileceği şeklinde ele almaktadır. Öncelikle bu vasfın sülâsî mücerred kalıbı olan صَدَّقَ (doğru söyledi, samimi oldu ve verdiği sözü yerine getirdi)

fiilinden türetildiğini söyler ve aynı zamanda bu görüşü tercih eder. Bunu tercih etmesindeki temel neden ise dilsel kural olan mübâlağalı ism-i faillerin sülâsî mücerred fiillerden türetilmesi esasıdır.⁹⁵⁴ Bu iştikâk veçhine göre âyet, Hz. Meryem'in hem Allah'a hem de insanlara verdiği sözleri çokça yerine getiren ve işlerinde çokça samimi olan bir şahsiyet olduğu anlamını bildirir. Böylelikle Hz. Meryem hem toplum nezdinde itibarı yüksek bir şahsiyet olduğu hem de Allah katında büyük mükâfata nail olduğu neticesi ortaya çıkar. İbn 'Âşûr'un değerlendirmeleri arasında kendisine atılan iftira konusunda Hz. Meryem ile benzer kaderi paylaşan Hz. Yusuf'un صَدِّيق ile vasıflandığına temas etmesi Hz. Meryem'e iftira edenlere yerme mahiyetinde bir gönderme olduğunu söylemek mümkündür. Şöyle ki toplumda sözüne sadık olan biri olmasına rağmen nasıl oluyor da toplum

⁹⁵¹ Fîrûzâbâdî, كِتَابُ kelimesini anlamlandırırken hem "havuzun ortası" hem de "cemaat" anlamlarını bir arada vermektedir. Bu da onun her iki kelimenin ifade ettiği kök anlamın bir olabileceği ihtimalini vermektedir. Ancak Fîrûzâbâdî kelimenin kökeni hakkında herhangi bir değerlendirmede bulunmamaktadır. Bkz. Fîrûzâbâdî, a.g.e., s. 1266.

⁹⁵² İbn 'Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, IV, 183.

⁹⁵³ Mâide suresi, 5/75.

⁹⁵⁴ İbn 'Âşûr, a.g.e., V, 175.

tarafından böyle bir iftiraya maruz kalabilmektedir. Dolayısıyla onu bu şekilde itham etmek realiteye uygun bir tutum değildir. İbn ‘Âşûr’un temrîz ifadesi olan قیل (Denilmiş) fiiliyle naklettiği ikinci muhtemel iştikâk ise bu vasfın sülâsî mezid olan وَصَدَّقَ fiilinden türetilmesidir. Buna göre anlam Tahrîm suresinin 12. âyeti olan “وَصَدَّقَ رَبِّهَا/Rabbinin kelimelerini ve kitaplarını doğrulayan” Hz. Meryem Allah’ın gönderdiği emirleri “çokça tasdik edendir” anlamına gelir.

İbn ‘Âşûr’un bu kelime için aktardığı bu iki vecihten birincisi sarf kuralı gereği daha isabetlidir. Çünkü mübâlağalı ism-i faillerin sülâsî fiillerden türetilmesi kıyasîdir. Ancak bu durumdan hareketle ikinci ihtimalin yanlış olduğu söylenemez. Zira Zeccâc,⁹⁵⁵ Ebu Hayyân⁹⁵⁶ ve İbn ‘Atiyye⁹⁵⁷ gibi birçok dilci bu kelimenin sülâsî mezid olan وَصَدَّقَ fiilinden türemiş olabileceğini söylemektedirler. Zemahşerî de yaptığı açıklamalarla ondan türemiş olabileceğine işaret etmektedir.⁹⁵⁸ Aynı zamanda kıyasî olmamakla birlikte mezitlerden de mübâlağalı ismi fâil türetilmektedir.

İbn ‘Âşûr, bu kapsamda iştikâkını ele aldığı başka kelimeler de mevcuttur. Konumuzun sınırları gereği onları ayrıca ele alıp irdelemedik.⁹⁵⁹

3.8. Dildeki Kullanıma Dayalı İştikâk

Bir dilin iyi anlaşılması ve doğru olarak algılanması için o dilin yapısının idrak edilmesine, dili oluşturan ifrâdî ve terkiibî unsurlarının bilinmesine ve tanınmasına bağlıdır. Arap dili gerek kelimelerin anlamları bakımından gerek bir bütün olarak düşünüldüğünde vaz,⁹⁶⁰ delâlet,⁹⁶¹ istimâl (kullanım)⁹⁶² ve haml (algılama)⁹⁶³ olmak

⁹⁵⁵ Zeccâc, *a.g.e.*, II, 196.

⁹⁵⁶ Ebu Hayyân, *el-Baḥru’l-muḥîṭ*, III, 545.

⁹⁵⁷ İbn ‘Atiyye, *a.g.e.*, II, 222.

⁹⁵⁸ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 510.

⁹⁵⁹ İbn ‘Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-tenvîr*, I, 435; II, 470; XV, 57; XXV, 341; XXVI, 175.

⁹⁶⁰ Vaz, bir şeyin/lafzın başka bir şey için tayin edilmesidir ki ne zaman birinci şey/lafız zikredilirse ikinci şey/mana ondan anlaşılır.

⁹⁶¹ Delâlet, bir şeyin bilinmesiyle başka bir şeyin bilinmesidir. Yani bir lafzın veya işaretin başka bir şeyi bildirmesidir. Bkz. Seyyid Şerif Cürcânî, *a.g.e.*, s. 91.

⁹⁶² İsti’mâl, bir lafzı zikredip ondan hakikî anlamı veya hakikî anlamla ilişkili mecâzî ve benzeri anlamları irad etmektir. Bkz. Ebu’l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs b. Abdîrrahmân el-Mısrî el-Karâfî, *Nefâ’isu’l-uşûl fî şerhi’l-Maḥşûl*, (thk. Abdulkadir Atâ), Dâru’l-kutubi’l-‘ilmiyye, Beyrut, 2000, I, 269.

üzere dört zorunlu temele dayandığı anlaşılmaktadır.⁹⁶⁴ Bunun içindir ki özellikle usûl-i fıkıh ve vaz‘ alanında olmak üzere birçok âlim tarafından bu dört terime özel bir ilgi gösterilmiş ve geniş bir şekilde ele alınarak açıklanmıştır.⁹⁶⁵ Netice olarak özellikle usûlcüler nasları anlamak ve yorumlamak için bu dört temel unsura ehemmiyet vererek ıstılahlaştırma yoluna gitmişlerdir.⁹⁶⁶ Kur’ân tefsirlerinde âyetler dilsel açıdan ele alınırken bu ıstılahlar direk olarak kullanılmasa da kelimelerdeki gerek dilsel gerek anlamsal yaklaşımların temelinde bu kavramların yattığı bir gerçektir. İbn ‘Âşûr’da kelime iştikâkını yaparken bu kavramlar içerisinde isti‘mal kavramını kullandığı görülmektedir. Bunun içindir ki çalışmanın bu başlığında İbn ‘Âşûr’un bu kavramlardan biri olan isti‘mala/kullanıma yönelik gerekçelendirmeyle iştikâkını temellendirdiği lafızlardan bazıları ele alınmaya çalışılacaktır. İbn ‘Âşûr bu kapsama giren bazı kelimelerin iştikâkını yaygın kullanım ve nadir kullanım gibi bazı tabirler kullanarak gerekçelendirdiği gibi bazen de kullanıma dair anlamsızlık, başka bir ifadeyle kelimenin iddiâ edilen kökün Arap dilinde herhangi bir anlam ifade etmediği/mühmel olduğu şeklinde nitelemelerle gerekçelendirmektedir. Bu kapsamda iştikâkını yaptığı bazı kelimeler şunlardır.

وَأِنْ حِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَىٰ فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَىٰ وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ فَإِنْ حِفْتُمْ أَلَّا تَعُولُوا

وَأِنْ حِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَىٰ فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَىٰ وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ /Eğer, (velisi olduğunuz) yetim kızlar (ile evlenip onlar) hakkında adaletsizlik etmekten korkarsanız, size helâl olan (başka) kadınlardan ikişer, üçer, dörder olmak üzere nikahlayın. Eğer adaletli davranmayacağınızdan korkarsanız o takdirde bir tane alın veya sahip olduğunuz (cariyeler) ile yetinin. Bu, adaletten ayrılmamanız için daha uygundur.”⁹⁶⁷ İbn ‘Âşûr bu âyetteki تَعُولُوا fiilinin iştikâkını yaparak anlamlandırmakta bu çerçevede geniş açıklamalarla çok evlilik konusunu ele almaktadır. İbn ‘Âşûr, bu fiilin farklı birkaç

⁹⁶³ Haml, Muhatabın, dinlediği veya okuduğu sözden muradı veya muraddan genel bir manayı anlayıp yorumlamasıdır. Bkz. el-Karâfî, a.g.e., I, 269.

⁹⁶⁴ İbrahim Özdemir, *İslam Düşüncesinde Dil ve Varlık*, İz Yayıncılık, İstanbul, 2006, s. 59.

⁹⁶⁵ el-Karâfî, a.g.e., I, 268; İbn Cüzey Ebu’l-Kasım, Muhammed b. Ahmed, *Takrîbu’l-vuşûl ilâ ‘ilmi’l-uşûl*, (thk. Abdullah Muhammed el-Cubûrî), Dâru’n-nefâis, Ürdün, 2002, s. 55; Yakub b. Abdilvahhâb el-Bâhüseyn, *Turuku’l-istidlâl ve muqaddimâtuhâ ‘inde’l-menâtiqa ve’l-uşûliyyîn*, Mektebetu’r-rüşd, Riyad, 2001, s. 70.

⁹⁶⁶ Özdemir, a.g.e., s. 154.

⁹⁶⁷ Nisâ suresi, 4/3.

şekilde anlamlandırılabilceğini söylemektedir. Bunlardan ilki ve aynı zamanda tercih ettiği, ‘aynu’l-fiili vav olan عال fiilinden türetilmesi ve “meyil etti, zülmetti” anlamında kullanılmasıdır. Bu kök anlamı tercih etmesini ise kelimenin Arap dilinde bu şekilde kullanılmasının yaygın olması ve İbn Abbas ve selef âlimlerin تَعُولُوا fiilini bu şekilde tefsir etmesi ile gerekçelendirir. İbn ‘Âşûr ayrıca fiilin bu anlamına göre âyetteki ismi işaretin mercii üzerinde durarak âyeti yorumlamaktadır. Buna göre işaret ismi âyette iki şeye işaret edebileceğini ifade eder. Birincisi geçen hükümlere bir bütün olarak işaret ettiğini âyetteki hükümlere bir bütün olarak kulak verilmesi durumunda ve kişinin adeletsizlikten uzak durabileceği sayıda evlilik yapması onun daha kolay adaletsizliğin üstesinden gelmesini sağladığını söyler. İkincisi ise ismi işaretin “مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ”/o takdirde bir tane alın veya sahip olduğunuz (cariyeler) ile yetinin” ifadesine işaret etmesidir. Buna göre âyet “tek evlilik ve cariyelerle yetinmeniz adalete daha yakındır” şeklinde anlamlandırılır. İbn ‘Âşûr, ismi işaretin bu veçhine göre âyetin, tek evliliğe teşvik ettiği gibi cariyeler arasında adaletin sağlanmasının şart olmadığına cevaz verdiğini ifade eder.⁹⁶⁸

İbn ‘Âşûr’un لَا تَعُولُوا ifadesi için aktardığı diğer bir mana ise “aile fertleri kalabalık olmasın” anlamıdır. Buna göre تَعُولُوا fiili iki farklı anlamda kullanılması muhtemeldir. Birincisi ilkinde olduğu gibi “meyletti” anlamındaki عال fiilinden türetilmesidir. “Aileniz kalabalık olmasın” anlamında kullanılması ise meyletmek/ayırımcılık yapmak anlamı fertlerin çokluğunu gerektirdiği için kinaye yoluylaadır. İkincisi kinaye olmadan açık bir şekilde “aile fertlerinin çoğalması” anlamında olmasıdır.⁹⁶⁹ İbn ‘Âşûr, bu iki muhtemel anlamı da kabul etmediği için قِيلَ fiili ile aktarmaktadır. Şöyleki birinci görüşü, kinayenin muhtemel birçok anlamdan çıkmasından ötürü açık olmayan/hafif kinaye olmasından dolayı zayıf bulmaktadır. Bu kinayenin ortaya çıktığı anlamları da: “Toplum tarafından bilinen bir durum olan meyletmenin tekrar ifade edilmesi aile fertlerinin çokluğuna delalet eder. Aile fertlerinin çoğalması, doğal olarak adaletsizliğe, nafakayı temin ederken harama

⁹⁶⁸ İbn ‘Âşûr, *et-Taḥrîr ve t-tenvîr*, IV, 20.

⁹⁶⁹ İbn ‘Âşûr, *a.g.e.*, a.y..

bulaşmaya sevk etme ortamını oluşturur ve mâneviyatın ortadan kalkmasına sebep olur” şeklinde ifade eder. Dolayısıyla İbn ‘Âşûr, açık ve meşhur kullanımı bırakıp aynı anlamı kapalı bir kinaye yoluyla ortaya koymaya çalışmak uzak bir yaklaşım olarak değerlendirir. “Aile fertleri çok oldu” anlamı da olamayacağına dair gerekçesini ise bu anlamın ancak أعال kalıbıyla ifade edilebileceğini şeklinde ifade eder. Bu son anlamın İmam Şâfiî, Zeyd b. Eslem ve İbn ‘Arabî gibi âlimlere nispet ederek doğru olmadığını dile getirir.⁹⁷⁰

İbn ‘Âşûr, kabul etmediği bu anlamlar için bazı çıkış yolları olabileceğini de dile getirmektedir. Ancak bunların da başka yorumlardan dolayı olamayacağını ortaya koymaktadır. Şöyleki, bu anlamın ismi işaretin “مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ / فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ” *takdirde bir tane alın veya sahip olduğunuz (cariyeler) ile yetinin*” işaret etmesi durumunda tek evliliğe teşvik etmesi bakımından çıkış yolu olabileceğini söyler. Çünkü tek evlilik aile fertlerinin azlığına, nafaka konusunda sıkıntının yaşanmamasına dolayısıyla adaletli olabilme sonucuna götürür. Ancak bunun da “sahip olduğunuz cariyeler” ifadesiyle uyuşmadığını zira cariye edinmek kalabalığı gerektirdiği için yine adaletsizliğe sebep olabileceğini vurgular. İbn ‘Âşûr, aynı zamanda bu yorumuyla Zemahşerî’nin İmam Şâfiî’nin “aile fertleriniz çoğalmaması için” şeklindeki yaklaşımının doğru olabileceğine dair yaptığı tevilleri⁹⁷¹ de kabul etmemiş oluyor.⁹⁷²

كَمَلْتُمْ تَرَى إِلَى الَّذِينَ أُوتُوا نَصِيبًا مِّنَ الْكِتَابِ يُؤْمِنُونَ بِالْجَنَّةِ وَالطَّاعُوتِ: الْجَبْتِ / Kendilerine Kitap'tan bir nasip verilmiş olanları görmüyor musun? Onlar "cibt"e ve "tâğut"a inanıyorlar.”⁹⁷³ Kaynaklarda bu âyeti kerimede geçen الْجَبْتِ kelimesinin anlamı konusunda farklı görüşler olduğu görülmektedir. Bazı kaynaklar, İbn Abbas ve İbn Cübeyr’e nisbet edilen rivayetler ışığında bu kelimenin “sihirbaz” anlamında olduğunu, Hz. Ömer’e nisbeten ise “sihir” anlamında olduğunu söylenmektedir. Ayrıca bu kelimenin “şeytan, Kureyş kabilesine ait bir put, Kâhin veya Allah dışında

⁹⁷⁰ İbn ‘Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-tenvîr*, IV, 20.

⁹⁷¹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 359.

⁹⁷² İbn ‘Âşûr, *a.g.e.*, IV, 21.

⁹⁷³ Nisâ suresi, 4/51.

tapılan ilah” anlamında olduğu da ifade edilmektedir.⁹⁷⁴ İbn ‘Atiyye, “bu kelimelerden hangi anlam kastedilirse edilsin sonuç olarak varacağı nokta Allah dışında ibadet edilen veya itaat edilen kişilerin kastedildiğini” söylemektedir.⁹⁷⁵

Kaynaklarda bu kelimenin kökeni veya iştikâkı hakkında tafsilatlı bilgilere yer verilmemektedir. Bununla birlikte bazı kaynaklar detaylandırmadan الجَيْت kelimesinin kökeni hakkında bilgiler aktarmaktadırlar. Genel olarak bu kelimenin Habeşçe kökenli bir kelime olduğunu söylerler. Ancak Râzî, bu görüşe itiraz eder ve bu kelimenin aslının “kötü, değersiz, faydasız” anlamındaki الجبس olduğunu ifade ederek الجَيْت isminin Arapça asıllı olduğuna savunmaktadır. İbn ‘Âşûr ise yukarıda zikredilen anlamlardan “sihir veya şeytan” anlamlarını tercih etmekte ve bu kelimenin bazı kaynaklarda yer aldığı gibi Habeş’çe asıllı olduğunu ifade etmektedir. İbn ‘Âşûr, bu tercihini, kelimeyi oluşturan harfler olan ت ب ج maddesinin Arap dilinde kullanımının anlamsız olmasını gerekçe göstererek temellendirmektedir.⁹⁷⁶

Sözlük kaynakları bu hususta İbn ‘Âşûr’un yaklaşımını ve temellendirmesini destekler mahiyettedir. Zira bu kök bağlamında sadece bu kelimeyi ele aldıkları görülmektedir.⁹⁷⁷ Dolayısıyla İbn ‘Âşûr, bu yaklaşımını bu kaynaklardan hareketle ortaya koyduğu görülmektedir. Ayrıca İbn ‘Âşûr, bu açıklamalardan sonra الجَيْت isminin aslının الجبس olduğunu savunan görüşü zayıflık ifadesi olan قيل fiiliyle aktararak kabul etmediğini ortaya koymaktadır. Ancak onun bu görüşü kabul etmemesinin temelinde Arap dilinde böyle bir değişimin olamayacağından ziyade bu konuda yapılan rivayetler olduğu anlaşılmaktadır. Zira bu görüşü aktarırken Arap dilinde böyle bir değişimin mümkün olduğuna dair şiir ve Arap kelimelerinden istişhâd getirmektedir.⁹⁷⁸

⁹⁷⁴ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 400; Fahrüddîn er-Râzî, *Mefâtihu’l-ğayb*, X, 132; İbn Cuzey, *a.g.e.*, I, 195; Ebu’t-Tayyib Muhammed Sıddîk Bahâdır Hân b. Hasen el-Kannevcî, *Fethu’l-beyân fî maķāşidi’l-Kur’ân*, (thk. Abdullah b. İbrahim el-Ensârî), Mektebetu’l-‘aşriyye, Beyrut, 1992, III, 146.

⁹⁷⁵ İbn ‘Atiyye, *a.g.e.*, II, 66.

⁹⁷⁶ İbn ‘Âşûr, *et-Taḥrîr ve’t-tenvîr*, IV, 155.

⁹⁷⁷ Cevherî, *a.g.e.*, s. 159; İbn Manzûr, *a.g.e.*, II, 21; Zebîdî, *a.g.e.*, IV, 480; Ezherî, *a.g.e.*, XI, 7.

⁹⁷⁸ İbn ‘Âşûr, *a.g.e.*, IV, 155.

إِذَا زَوَّجْتُمْ أَوْلَادَكُمْ مِنَ الرِّجَالِ أُولَئِكَ زَوَّجْتُمْ أَوْدَانَهُمْ لِكَيْلَ يُصْلِحُوا لَكُمْ فَاسْتَغْنُوا. الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ مِثْلَ مَا تُصْلِحُوا يَفْسُدُوا لَكُمْ وَالَّذِينَ يَتَّبِعُونَ مِثْلَ مَا تُحْلِلُوا لَكُمْ لَيَكُونُوا حَالِلِينَ. (İçinizden kadınlarına zihar yapanlar bilsinler ki, o kadınlar onların anaları değildir.)⁹⁷⁹ Bu âyeti kerime özellikle cahiliye döneminde var olup İslam'ın ilk döneminde de numuneleri bulunan ömür boyu nikâhın haram kılınmasına ve kişinin kesin olarak eşinden uzak durmasına yönelik olan “zihar” konusuyla alakalıdır. Bu haram kılma meselesi ise (sen benim için anamın sırtı gibisin) ifadesiyle *أَنْتِ عَلَيَّ كَظْهَرِ أُمِّي* gerçekleştirilmekteydi.⁹⁸⁰ Âyette bu anlamın bina edildiği lafız ise *يُظَاهِرُونَ* fiilidir. Bunun içindir ki kaynaklar bu âyetin tefsirinde *يُظَاهِرُونَ* fiilinin anlamı üzerinde durarak konuyu izah etmeye çalışmışlardır. İbn ‘Âşûr da bu âyeti tefsir ederken “zihar” meselesine yukarıdaki ifade ekseninde kısaca temas ettikten sonra *يُظَاهِرُونَ* fiilinin iştikâkını yaparak değerlendirmelerde bulunur. İbn ‘Âşûr, bu fiilin anlamını ve iştikâkını tek bir ihtimal üzerinden ele alarak değerlendirmektedir. O da *يُظَاهِرُونَ* fiilinin “sırt” anlamındaki *الظَّهْر* kelimesinden türetilmesidir. İbn ‘Âşûr, bu iştikâktaki yaklaşımını da “Zira “sen benim için anamın sırtı gibisin” ifadesini kullanan kişi bu sözleriyle eşini kendisine haram kılmayı kastetmekteydi” sözleriyle gerekçelendirmektedir.⁹⁸¹ Dolayısıyla İbn ‘Âşûr bu iştikâktaki yaklaşımını bu meseleye dair kullanılan ifadeden hareketle temellendirmektedir. Diğer kaynaklar ise çoğunlukla Ahzab suresi 4. âyeti bağlamında ele aldıkları bu fiili genel itibarıyla “أَنْتِ عَلَيَّ كَظْهَرِ أُمِّي/sen benim için annemin sırtı gibisin” ifadesini kullanarak meseleyi izah etmişler. Bazı kaynaklar da açık bir şekilde bu kelimenin “sırt” anlamındaki *الظَّهْر* kelimesinden türetildiğini ifade etmektedirler.⁹⁸² Bununla birlikte Râzî gibi bazı kaynaklar da *يُظَاهِرُونَ* fiilinin “üst/galip” anlamındaki *الظَّهْر* kelimesinden de türetilbileceğini ifade eder hatta bu anlamın daha uygun olduğunu söylemektedirler.

⁹⁷⁹ Mücâdele suresi, 58/2.

⁹⁸⁰ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, IV, 365; İbn ‘Atiyye, *a.g.e.*, V, 274.

⁹⁸¹ İbn ‘Âşûr, *a.g.e.*, XVIII, 10.

⁹⁸² Zeccâc, *a.g.e.*, IV, 214; Nahhâs, *Me‘âni'l-Kur‘ân*, V, 321; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, III, 395; Semîn Halebî, *a.g.e.*, IX, 93; İbn Adil, *a.g.e.*, XI, 500.

Buna delil olarak da Arapların hanımlarını boşadıkları zaman نَزَلْتُ مِنْ إِمْرَأَتِي ifadelerini kullanmaları, sırt anlamındaki الظهر kelimesinden türetildiği takdirde teşbihten dolayı ifadede hazfın gerekeceği ve “zihar” konusunda “sırt” gibi herhangi bir uzvun diğerine tercih edilecek kadar üstün olmadığı gibi bazı hususları öne sürmektedirler.⁹⁸³ Ancak bu iki yaklaşımdan birincisi gerek anlam gerek dil açısından daha tercihli olduğu görülmektedir. Zira الظهر kelimesinin العلو/üst anlamında olması yaygın olarak kullanılmadığı gibi الظهر kelimesinin üst anlamında kullanılması da bineğin sırtına binilmesinden dolayı olduğu anlaşılmaktadır.⁹⁸⁴ Ayrıca “zihar” meselesinde eşten uzak durma ve onu ebedi olarak haram kılma niyeti olduğu için “üst/galip gelme” anlamından ziyade boşanmadaki gibi نزل fiilinin kullanımı daha uygun olurdu. Bununla birlikte cahiliye toplumunda “zihar” hadisesi yukarıda zikredilen cümle ile ifade edilmesi ve Arap dilinde gerekli durumlarda hazfın yaygınlığı da ilk görüşü destekler mahiyettedir. Zikredilen gerekçelerden olsa gerek İbn ‘Âşûr’da sadece birinci görüşe yer vermiş ve Râzî’nin zikrettiği ikinci ihtimale değinmemiştir.⁹⁸⁵ Sonuç olarak her iki ihtimalde de âyetin hükmü ve anlamında herhangi bir farklılık olmamaktadır.

وَقَالَ هُمْ نَبِيُّهُمْ إِنَّ اللَّهَ قَدْ بَعَثَ لَكُمْ طَالُوتَ مَلِكًا: طالوت Peygamberleri onlara, "Allah size Tâlût'u hükümdar olarak gönderdi" dedi."⁹⁸⁶ Kaynaklarda bu âyeti kerimenin tefsirinde dikkat çeken hususlardan birisi طالوت isminin kökeni konusudur. Bu kelimenin kökeni hususunda iki farklı görüş vardır. Bunlardan birisi طالوت isminin Arapçaya sonradan giren İbranice bir kelime olmasıdır. Genel kabul gören bu görüşün temel nedeni ise kelimenin gayrı munsarîf olmasıdır. Zira bu ismin gayrı munsarîf olmasındaki iki sebepten birisi özel isim ikincisi ise ‘ucmet olarak kabul

⁹⁸³ Fahrüddîn er-Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, XIX, 252.

⁹⁸⁴ Fahrüddîn er-Râzî, *a.y.*; İbn ‘Atiyye, *a.g.e.*, V, 274.

⁹⁸⁵ İbn ‘Âşûr, *et-Taḥrîr ve't-tenvîr*, XVIII, 10.

⁹⁸⁶ Bakara suresi, 2/247.

edilmektedir.⁹⁸⁷ Bu kelimenin kökeni hakkında genel kabul görmese de kaynakların naklettiği ikinci görüş ise Arapça asıllı bir isim olmasıdır. İbn ‘Âşûr’un da benimsediği ve bu doğrultuda iştikâkını yaptığı bu yaklaşıma göre طَالُوت kelimesi “uzunluk” anlamındaki الطول kelimesinden türetilmektedir.⁹⁸⁸ Buna göre طَالُوت kelimesinin aslı طولtur. Kaynaklar, bu âyetin devamında olan “إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَاهُ عَلَيْكُمْ” kelimesinin aslı طولtur. Kaynaklar, bu âyetin devamında olan “إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَاهُ عَلَيْكُمْ” ifadesini bu kelimenin Arapça olmasındaki temel işaret olarak görmektedirler. Zira İsrail oğulları peygamberlerinden Allah’ın kendilerine yukarıdaki vasıfları taşıyan birisini göndermelerini isteyince Allah’ta onlara hem ilim olarak üstün hem de fiziki olarak güçlü birisini gönderdi. Kur’ân ise onun sahip olduğu güçlü fiziki yapısına dair vasfı Arap diliyle aktarmış oldu. Dolayısıyla bu ismin onun uzun boylu ve güçlü olmasına delalet etmesi bakımından Arapça olmasının daha uygun olacağını göstermektedir. Müfessirler de bu vasıftan hareketle onun fiziksel hususiyetleri hakkında açıklamalarda bulunmuşlardır. Ayrıca İbni ‘Âşûr, bu ismin Arapça kökenli olup الطول kelimesinden müştak olmasına yönelik bir gerekçe daha zikretmektedir. O da bu ismin İbranice de kullanıldığına dair herhangi bir rastlantının olmaması ve Arap dilinde nadirde olsa bu kalıpta bazı kelimelerin kullanılmasıdır.⁹⁸⁹

Bu görüşte olanlar bu kelimenin gayrı munsarıflığını kabul etmekle birlikte gayrı munsarıflığın ikinci sebebinin ‘ucmet olmadığını bilakis Arap dilinde bu kalıbın nadirliğinden ‘ucmete benzerlik olduğunu öne sürmektedirler.⁹⁹⁰ Ancak şunu belirtmekte fayda vardır ki bu ismin ‘Acem olduğunu savunanların yaklaşımı daha isabetli ve makul olduğu söylenebilir. Zira Arap dilindeki kullanım nadirliği gayrı munsarıflığın sebebi olması sadece bir yorumdan ibarettir. Çünkü dil kaynakları

⁹⁸⁷ Zeccâc, *a.g.e.*, I, 328; Nahhâs, *İ’râbü’l-Kur’ân*, s. 103; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 224; İbn ‘Atiyye, *a.g.e.*, I, 331; Kurtûbî, *a.g.e.*, IV, 232; Semîn el-Halebî, *a.g.e.*, II, 519; Kannevcî, *a.g.e.*, II, 71; Muhyiddin Dervîş, *İ’râbü’l-Kur’ânî’l-Kerîm*, Dâru İbn Kesîr, Dimaşk, 1992, I, 367.

⁹⁸⁸ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 224; Semîn el-Halebî, *a.g.e.*, II, 519; İbn Âdil, *a.g.e.*, IV, 268; Âlûsî *a.g.e.*, II, 166.

⁹⁸⁹ İbn ‘Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-tenvîr*, II, 466.

⁹⁹⁰ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 224; Semîn el-Halebî, *a.g.e.*, II, 520; İbn Âdil, *a.g.e.*, IV, 268; Âlûsî *a.g.e.*, II, 166; İbn ‘Âşûr, *a.g.e.*, II, 467.

gayrı munsarıflığın sebeplerini sayarken bu gibi durumları istisna ettiğine rastlanmamaktadır. Ayrıca bu isimden sonra zikredilen fiziki vasıfların bunun uzunluk anlamında olmasını gerektirmesinin aksine İbrânice olmasını güçlü kılacağı kanaatindeyiz. Çünkü bu kelimenin Arapça olarak kabul edilmesi sonraki vasıfların zikredilmesinin tekrar anlamına geldiğini gösterir. Bir kelimada farklı mesajlara işaret etmeyen tekrar ise fazla muteber değildir.⁹⁹¹

3.9. Anlamsal Münasebete Dayalı İştikāk

Daha önce de belirtildiği gibi iştikākta türetilen kelime her zaman direk veya dolaylı olarak kök kelimenin anlamını içermektedir. İbn ‘Âşûr’da çoğu zaman bu hususa dikkatleri çekmiştir. İbn ‘Âşûr, bazen kelime iştikākını yaparken söz konusu kelimenin üzerinden bazı çıkarımlarda bulunduğu gibi aynı yaklaşımı kök kelime üzerinden de yapar ve asıl kelime ile kök kelimeyi anlamsal ortak noktada birleştirerek iştikākta yaklaşımını temellendirmeye çalışır. İbn ‘Âşûr’un bu metotla iştikākını yapmaya çalıştığı epeyce kavram vardır.⁹⁹² Ancak bu konuda meramı ifade edecek kadar kelime incelemeye tabi tutulacak ve böylelikle maksat ortaya konmaya çalışılacaktır.

الصَّعِقَ / رَبُّهُ لَلْحَبْلِ جَعَلَهُ دَكًّا وَخَرَّ مُوسَى صَعِقًا: “*Rabbi dağa tecelli edince onu*

darmadağın ediverdi. Mûsâ da baygın düştü.”⁹⁹³ Bu âyette geçen صَعِقًا kelimesi için kaynaklarda iki farklı anlam zikredilmektedir. Birincisi, bazı kaynaklarda zayıflık işareti olan قِيل fiiliyle ifade edilen “ölmek” anlamıdır.⁹⁹⁴ Buna göre âyet, “Allah dağa tecelli edince dağın darmadağın olduğunu gören Hz. Musa (a.s) hemencecik orada ölüp düştü” anlamına gelir. İkincisi ise bayılmak anlamıdır.⁹⁹⁵ Bu muhtemel anlama göre âyet, “Hz. Musa (a.s) dağın halini görünce bayılıp düştü” şeklinde tefsir edilir. Sözlük kaynaklarında ise köken olarak bu kelimenin her iki anlama da gelebileceği

⁹⁹¹ Ayrıca İbn ‘Âşûr’un kullanıma dair iştikākını yaptığı kelimeler için bkz. İbn ‘Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-tenvîr*, II, 365-366; III, 226; V, 65, 123.

⁹⁹² Bkz. İbn ‘Âşûr, *a.g.e.*, II, 476; III, 194; IV, 172; VIII, 48, 250; X, 21; XII, 153; XIV, 1, 180; XV, 58; XVI, 19, 31, 150; XVIII, 81; XXIV, 93; XXV, 10, 24, 252; XXVI, 84, 175; XXVII, 89, 379; XXVIII, 182.

⁹⁹³ A’râf, 7/143.

⁹⁹⁴ Nahhâs, *Me’âni’l-Kur’ân*, (thk. Muhammed Ali eş-Şabûnî), y.y, 1988, III, 75; Kurtubî, *a.g.e.*, IX, 325; Fahrüddîn er-Râzî, *Mefâtîhu’l-ğayb*, XIV, 244.

⁹⁹⁵ Zeccâc, *a.g.e.*, II, 373; Kurtubî, *a.g.e.*, IX, 325; Fahrüddîn er-Râzî, *Mefâtîhu’l-ğayb*, XIV, 244; Beyzâvî, *a.g.e.*, I, 359.

görülmektedir.⁹⁹⁶ Ancak Hz. Musa'nın Tûr'dan dönmesinin âyetlerle sabit olması ve Hz. Musa'nın ölüp tekrar dirildiğine dair herhangi bir bilginin bulunmaması aynı zamanda bu ifadeden sonra أَفَّاقَ (ayıldı) fiilinin zikredilmesi (Zeccâc "ölüp te tekrar dirilen kişi için أَفَّاقَ (ayıldı) ifadesi kullanılmaz" demektedir)⁹⁹⁷ bu vasfın bayıldı anlamında olduğunu kesinleştirmektedir ki kaynaklar da genel olarak bu şekilde anlamlandırmaktadırlar. Fakat Zemahşerî'nin de ifade ettiği anlamdan⁹⁹⁸ hareketle ölmek anlamında olduğunu söyleyenler de bu anlamı ölmüşçesine bayıldı manasında kullanmaları nuhtemeldir. İbn 'Âşûr'da bu kelimenin bayılan anlamında olduğunu söyler. Bu anlamı verirken de kelime iştikâkı üzerinden asıl/kök kelime ile türetilen bu vasfın arasında anlam münasebetini kurarak temellendirir.⁹⁹⁹

İbn 'Âşûr, bu vasfın yıldırım anlamındaki الصَّاعِقَةُ kelimesinden türetildiğini ifade eder. Bu iki kelime arasındaki anlamsal münasebetin anlaşılması için de صَاعِقَةٌ ifadesini şu şekilde açıklamaktadır: "Sâ'ika, şimşeklerin çakmasıyla yıldırımdan kopup yere düşen kıvılcımdır. Temas ettiği deriyi yakar, yakın mesafeden canlıya çarptığında öldürür, uzaktan çarptığı zaman ise kokusuyla bayıltır." İbn 'Âşûr, yıldırımın etkilerinden birisi olan "bayıltma" ile bu vasf arasında anlamsal bağlantı kurarak temellendirir ve bu doğrultuda yorumlar. İbn 'Âşûr, bu iki kelime arasındaki iştikâkın tam tersi de akıllara gelebileceğine temas etmektedir. O da الصَّاعِقَةُ kelimesinin الصَّعِقُ vasfından türetilme ihtimalidir. Ancak böyle bir iştikâkın tercih edilmesi yerine الصَّعِقُ lafzının الصَّاعِقَةُ isminden türetilmesinin anlamca daha uygun olduğunu dilcilerin الصَّعِقُ vasfına yüklediği anlamdan yola çıkarak ortaya koymaktadır. Şöyle ki dilcilerin الصَّعِقُ kelimesini yüksek sestten bayılmak anlamında olduğunu, daha sonra gerek yüksek sesin gerek sarsılmanın veya yıkımın etkisinden dolayı bayılmak için de kullandıklarını ve bu kelimenin anlam genişlemesi

⁹⁹⁶ İbn Fâris, *Mekâyîsi'l-luğa*, III, 285; İbn Manzûr, *a.g.e.*, X, 198; Rağıb el-İsfahânî, *a.g.e.*, s. 284.

⁹⁹⁷ Zeccâc, *a.g.e.*, II, 373.

⁹⁹⁸ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, II, 117.

⁹⁹⁹ İbn 'Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, VIII, 277.

geçirdiğini söylediklerini ifade eder. Bu yorumlardan sonra kendisi, iştikâkta ise türetilen kelime genelde kök kelimedenden daha geniş anlam ifade ettiği için الصَّعِقُ vasfının الصَّاعِقَةُ isminden türetilmesinin daha makul olduğunu belirtir.¹⁰⁰⁰

Diğer kaynaklar ise bu kelimeyi anlam olarak açıklarken kelime iştikâkı hakkında İbn ‘Âşûr’un detaylandığı gibi geniş açıklamalarda bulunmamışlar. Ancak Zemahşerî, fazla detaya girmeden bu vasfin الصَّاعِقَةُ isminden türetilildiğini söyler.¹⁰⁰¹ Bu da İbn ‘Âşûr’un bu kelime iştikâkındaki temel fikri Zemahşerî’den aldığı ve ilave olarak iştikâkın arka planındaki anlamsal münasebeti irdeleyerek aktardığı fikrini verir.

“الله/الحمد لله رب العالمين/Hamd alemlerin rabbi olan Allah’a mahsustur.”¹⁰⁰²

“Allah” ismi, ilk dönemden itibaren iştikâk bakımından bütün âlimlerin en çok dikkatini çeken lafızlardan birisi olmuştur. Bunun için İbn ‘Âşûr’un bu ismin kökeni hakkındaki yaklaşımına geçmeden önce âlimlerin bu kelimenin kökenine yönelik yaklaşımlarına kısaca değinilecektir. Tespit edildiği kadarıyla bu kelimenin aslına yönelik öne çıkan dört farklı görüş vardır.

1. “الله” kelimesi “gizlendi/gizleniyor/gizlenmek” anlamındaki لا يله ليها kelimesi

fiilinden türetilen bir isimdir. Bu görüş dilciler tarafından Sîbeveyhî’ye nisbet edilmektedir.¹⁰⁰³ Bu iştikâk vechine göre Allah dünyada görme yetisinden münezzeh olduğu için bu isim ile isimlendirilmiştir. Bu görüş anlam itibarıyla Allah’ın ismine uygun olduğu gibi kelime yapısı itibarıyla de Arap dili kuralına aykırı olmadığı görülmektedir. Şöyle ki لا fiilinden لا ismi türetildikten sonra tazim amaçlı

¹⁰⁰⁰ İbn ‘Âşûr, *et-Tahrîr ve ’t-tenvîr*, VIII, 277.

¹⁰⁰¹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, II, 116.

¹⁰⁰² Fatiha suresi, 1/2.

¹⁰⁰³ Zeccâc, *a.g.e.*, V, 152; Ebu’l-Kâsım Abdurrahmân b. İshâk ez-Zeccâcî, *İştikâku esmâ’illâh*, (thk. Abdülhüseyn el-Mübârek), Müessesetu’r-risâle, Beyrut, 1986, s. 27; İbnu Sîde Ebu’l-Hasen Alî b. İsmâîl, *el-Muḥaṣṣaṣ*, (tkd. Halil İbrahim Ceffal), Dâru’l-iḥyâi’t-turâṣi’l-‘Arabî, Beyrut, 1996, V, 217.

kelimenin başına “ال” takısı getirilmiş ardında iki “lam” idğam edilerek الله lafzı oluşturulmuştur.¹⁰⁰⁴

2. “الله” kelimesi “hayrete düştü” anlamında olan وله يوله fiilinden türetilen bir isimdir. Bazı âlimler bu görüşü Halil b. Ahmed’e nisbet ederek aktarmış¹⁰⁰⁵ bazıları da kimseye nisbet etmeden direk aktarmışlardır.¹⁰⁰⁶ “الله” lafzının bu kökten türemesinin anlam arka planı ise kulların onun azameti ve kudreti karşısında hayrete düşmesidir. Bir önceki görüş gibi bu görüşün de gerek anlam gerek dil kuralı gereği Arap dili kapsamındaki kelime isticâkına uygun olduğu anlaşılmaktadır. Zira birçok kelime olduğu gibi وله fiilinden türetilen ولا kelimesindeki “vav” harfi hemzeye dönüşmüş daha sonra tazim amaçlı ال takısı getirilmiştir. Ardından kelimenin başındaki hemze hafzedildikten sonra iki “lam” idğam edilerek الله lafzı oluşmuştur.

3. “الله” lafzı “ibadet etti, taptı” anlamındaki يألؤه fiilinden türetilmiş bir isimdir. Burada da يألؤه fiilinden türetilen يألؤه kelimesinin hemzesi tahfiften dolayı düşürüldükten sonra kelimenin başına “ال” takısı getirilmiş ve iki “lam” idğam edilerek الله lafzı oluşturulmuştur.¹⁰⁰⁷ Bu kökten türetilme ihtimaline binaen الله kelimesi “hakkıyla ibadet edilmeye layık olan zat” anlamında olur.

4. “الله” kelimesi “hayrete düştü, şaşırıldı” anlamındaki يألؤه fiilinden türetilmiş bir isimdir. Buradaki isticâk işlemi de bir öncekinde olduğu gibi gerçekleşmiştir. Anlam olarak ta وله يوله fiilinde türetilme ihtimalinde olduğu gibi “mahlûkatın kudreti ve azameti karşısında hayrete düştüğü zat-ı zü’l-celâl” anlamına gelir.¹⁰⁰⁸ Aslında

¹⁰⁰⁴ İbn Fâris, *Meğâyisi’l-luğa*, V, 227.

¹⁰⁰⁵ Zeccâcî, *a.g.e.*, s. 26; İbnu Şecerî Hibetullah b. Ali b. Muhammed b. Hazma el-Alevî el-Hasenî, *el-Emâlî*, (thk. Mahmud Muhammed et-Tanâhî), Mektebetu’l-hancı, Kahire, 1992, II, 197; Semîn el-Halebî, *a.g.e.*, I, 26; İbn Âdil, *a.g.e.*, I, 140.

¹⁰⁰⁶ Rağıb el-İsfahânî, *a.g.e.*, s. 31; İbn Manzûr, *a.g.e.*, XIII, 467; Ukberî, *a.g.e.*, s. 11.

¹⁰⁰⁷ Zeccâcî, *a.g.e.*, V, 152; Zeccâcî, *a.g.e.*, 23; Cevherî, *a.g.e.*, s. 51; İbn Manzûr, *a.g.e.*, XIII, 469; Semîn el-Halebî, *a.g.e.*, I, 25; İbn Âdil, *a.g.e.*, I, 139.

¹⁰⁰⁸ İbn Manzûr, *a.g.e.*, XIII, 467.

bazı kaynaklarda يَأْتِي fiilinin aslı وَلَهُ يُولَهُ olduğu ifade edilmesi¹⁰⁰⁹ bu iştikāk ihtimalinin, وَلَهُ يُولَهُ fiillerinden iştikāk ihtimali ile hem anlam hem teknik olarak aynı olduğunu göstermektedir. Şöyleki يَأْتِي fiillerindeki fâu'l-fiil aslen “vav” olup hemzeye dönüşmüştür. Böylelikle bu vecih zahiren farklı olsa da ikinci iştikāk ihtimaliyle aynıdır.¹⁰¹⁰

İbn ‘Âşûr, aslî vaz da (kelimenin ilk olarak anlama konulması) mefhumun sureti hazır bulundurulup kelimenin vaz edilmesi gerektiği için “الله” lafzının vaz‘î olmasının mümkün olmadığına işaret eder. Zira vaz esnasında Allah’ın zatı göz önünde bulundurulması imkânsızdır. Bunun içindir ki Allah için ulûhiyet mefhumunu bildiren “الله” lafzının müştak olması gerektiğini söyler. İbn ‘Âşûr “الله” lafzının yukarıda verilen iştikāk ihtimallerin tümüne değinmektedir. Ancak bu ihtimallerden iki kökten türetilebileceği ihtimali üzerinde durduğu görülmektedir. Bunlardan ilki “ibadet etti” anlamındaki يَأْتِي fiilinden türetilmesidir. İkincisi ise “hayrete düştü, şaşırdı” anlamındaki يَأْتِي fiilinden türetilmesidir. Her iki durumda da bu fiillerden türetilen إِلَه kelimesinin فَعَال kalıbında ismi mef‘ul anlamında olduğunu, birincisine göre “kendisine ibadet edilen” ikincisine göre ise “akılların gücü ve kudreti karşısında hayrete düştüğü bir zat” anlamlarına geldiğini ifade eder.¹⁰¹¹ İbn ‘Âşûr bu iki iştikāk şeklini verdikten sonra bu ismin her iki ihtimalde de “kendisine boyun eğilen, emrine itaat edilen ve yüceltilen” anlamlarına geldiğini belirterek الله ismi ile kök kelimeler arasında anlamsal irtibat kurmakta ve iştikākını bu şekilde temellendirmeye çalışmaktadır.¹⁰¹²

İbn ‘Âşûr, الله lafzının iştikākı hakkındaki açıklamalarından sonra bu ismin Arap toplumundaki kullanımı ve kelimenin başındaki “ال” takısının işlevi hakkında

¹⁰⁰⁹ Cevherî, *a.g.e.*, s. 52; İbn Manzûr, *a.g.e.*, XIII, 469.

¹⁰¹⁰ Ayrıca الله lafzının iştikākı hakkında bkz. Mahmûd el-Hasan, *a.g.e.*, s. 102-108.

¹⁰¹¹ İbn ‘Âşûr, *et-Taḥrîr ve’t-tenvîr*, I, 160.

¹⁰¹² İbn ‘Âşûr, *a.g.e.*, I, 160.

da bilgiler sunmaktadır. Şöyle ki bu ismin türetilmesinin üç aşamadan ibaret olduğunu söyler. Bunlardan ilki ibadet edilen anlamında hak ve batıl bütün ilahlar için kullanılabilen إله şeklinde türetilmesi aşamasıdır. İkincisi ise sadece hak olan ilah anlamında kullanmak üzere إله kelimesinin başına “ال” takısı getirildiği aşamadır. İbn ‘Âşûr bu ikinci aşamayı dile getirirken Arap toplumunun, henüz şirk hadisesine bulaşmadan الله lafzını kullandıkları sonucuna varmaktadır. Çünkü ona göre Araplar إله kelimesinin başına ال takısını getirmelerinin temelinde müşrik toplumların taptıkları ilahların hak olmadığını göstermek yatmaktadır. İbn ‘Âşûr’un الله ismi için zikrettiği son aşama da şu anki mevcut haliyle kullanılan الله şeklidir. Şöyle ki Araplar daha önce hak ilah olan Allah için kullandıkları الإله kelimesini özel isim mesabesine taşımak için hemzeyi hazfetmişler ve iki “lam”ı birleştirerek الله ismini türetmişlerdir. Bu iddiasını da gerek İbn Cinnî’nin gerek Zemahşerî’nin bazı özel isimler için kullandıkları benzer ifadeleriyle temellendirmeye çalışmaktadır.¹⁰¹³ İbn ‘Âşûr, bu kelimenin kökeni hakkında beşinci bir görüş aktarmaktadır. O da Süryaniceden kullanılan لاها isminden alınmasıdır. Ancak bu görüş, kaynaklarda yer edinmediği gibi İbn ‘Âşûr da bunun kayda değer olmadığına işaret etmektedir. Sonuç olarak الله isminin değerlendirilmesi hususunda şunu belirtmekte fayda vardır. İbn ‘Âşûr’un da sıcak bakmadığı görüş olan “الله” lafzının özel isim olmasının ve Allah tarafından vaz edilmesinin kayda değer bir görüş olduğu kanaatindeyiz. Zira bu ismin Allah’ın Hz. Âdem’e öğrettiği isimler arasında olması büyük ihtimaldir. Çünkü ilk insan ve aynı zamanda ilk peygamber olan Hz. Âdem’in kendisine vahiy eden yüce yaratıcıyı her daim anacağı ismini bilmesi ve o ismin de Allah tarafından ona bildirilmesi kaçınılmazdır. الله isminin ilk insandan itibaren var olup daha sonra Arapların bu isimden esinlenerek ilgili kelimeleri türetmiş olanakları da vardır. Zira başka dillerden Arapçaya girmiş lafızlardan başka kelimelerin türetilmesinde herhangi bir

¹⁰¹³ İbn ‘Âşûr, *et-Taḥrîr ve ’t-tenvîr*, I, 162.

engel yoktur. Dolayısıyla bu ismin aslî vaz itibariyle özel isim olması ve sonradan Arapçaya giren mu‘arreb kelimelerden biri olması kayda değer bir ihtimaldir.

العَالَمِينَ: رَبِّ الْعَالَمِينَ“: Hamd, Âlemlerin Rabbi Allah'a mahsustur.”¹⁰¹⁴

العَالَمِينَ kelimesi الْعَالَمَ lafzının çoğulu olup Allah dışında var olan mahlukata verilen addır.¹⁰¹⁵ İbn ‘Âşûr, الْعَالَمِينَ lafzını bu şekilde değerlendirdikten sonra onun iştikâkı hakkında açıklamalarda bulunur. İbn ‘Âşûr, الْعَالَمَ kelimesinin iki farklı kökten türetileceğini ifade eder. Bunlardan ilki “bilmek” anlamındaki الْعِلْمُ kelimesinden türetilmesidir. İkincisi ise “alamet” الْعَلَامَةُ kelimesinden türetilmesidir. İbn ‘Âşûr, bu iki ihtimali ifade ederken asıl/kök kelimenin ifade ettiği anlamı الْعَالَمَ türevindeki yansımasını izah etmekte ve iki kelime arasında anlamsal ilişki kurarak iştikâkı temellendirmektedir. Şöyle ki, her bir varlık türündeki özelliğin onu bilinir ve tanınır kılmasını birinci iştikâk ihtimali için gerekçe kılarken her bir türün özelliğinin o türü diğer türden ayırmak için bir alamet olmasını da ikinci iştikâk ihtimali için gerekçe kılmaktadır. İbn ‘Âşûr’un bu kelimenin iştikâkına dair yaklaşımını genel anlamda bütün kaynaklarda rastlamak mümkündür.¹⁰¹⁶ Ancak el-‘Ukberî, الْعَالَمَ lafzının türetilmesi konusunda ayırıma gitmektedir. Şöyle ki, bu lafız akıllı varlıklar için kullanılması durumunda الْعِلْمُ kelimesinden türetileceğini, bütün varlıklar için kullanıldığı takdirde ise الْعَلَامَةُ kelimesinden türetileceğini söyler.¹⁰¹⁷ Aynı şekilde bu kelimenin iştikâkını yapmadan açıklamaya çalışan Zemahşerî’de de bu ayırım sezilmektedir.¹⁰¹⁸ Dil ve sözlük kaynaklarına bakıldığında ise İbn ‘Âşûr’un temellendirmeye dair yorumundaki mefhumu görmek mümkündür. Zira ع ل م harflerinin türevlerinin “bir şeyi diğerinden ayıran alâmet” ortak anlamında

¹⁰¹⁴ Fatiha suresi, 1/2.

¹⁰¹⁵ Zeccâc, *a.g.e.*, I, 46; Ezherî, *a.g.e.*, II, 416; İbn Manzûr, *a.g.e.*, XII, 420; Taberî, *a.g.e.*, I, 144.

¹⁰¹⁶ Ebû Hayyân *el-Baḥru’l-muḥîṭ*, I, 130; İbn ‘Atiyye, *a.g.e.*, I, 67; Semîn el-Halebî, *a.g.e.*, I, 46; İbn Âdil, *a.g.e.*, I, 183; Nahhâs, *Me‘âni’l-Kur’ân*, I, 60-61.

¹⁰¹⁷ Ukberî, *a.g.e.*, s. 12.

¹⁰¹⁸ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, II, 27.

buluştukları görülmektedir. Örneğin العلم (ilim) sahibini cahilden ayıran özelliktir. Yol kenarlarındaki yön gösteren levhalara, birisini diğerinden ayıran özel isme veya bir toplumun simgesi olan bayrağa العلم denir şeklindeki açıklamalar bunu göstermektedir.¹⁰¹⁹

إِلَّا الَّذِينَ عَاهَدْتُمْ مِنَ الْمُشْرِكِينَ ثُمَّ لَمْ يَنْقُصُوكُمْ شَيْئًا وَلَمْ يُظَاهِرُوا عَلَيْكُمْ أَحَدًا فَأَتُوا إِلَيْهِمْ: المظاهرة

إِلَّا الَّذِينَ عَاهَدْتُمْ مِنَ الْمُشْرِكِينَ ثُمَّ لَمْ يَنْقُصُوكُمْ شَيْئًا وَلَمْ يُظَاهِرُوا عَلَيْكُمْ أَحَدًا فَأَتُوا إِلَيْهِمْ /Ancak Allah'a ortak koşanlardan, kendileriyle antlaşma yapmış olduğunuz, sonra da antlaşmalarında size karşı hiçbir eksiklik yapmamış ve sizin aleyhinize hiç kimseye yardım etmemiş olanlar, bu hükmün dışındadır.”¹⁰²⁰ İbn ‘Âşûr, bu âyeti kerimede yardım ve destek anlamlarında kullanılan يُظَاهِرُوا fiilini, mastarı olan المظاهرة kelimesi üzerinden iştikâkını yaparak değerlendirmekte ve bu lafzın iki farklı kökten türetilmesinin muhtemel olduğunu söylemektedir. Bunlardan ilki ismi camid olan “sırt” anlamındaki الظَّهْر kelimesinden türetilmesidir. Bu muhtemel iştikâkı ele alırken kök kelimenin kullanımına dair farklı örnekler sunarak görüşünü açıklamakta ve bu örneklerle kök kelime ile türevi arasında anlamsal bağ kurarak temellendirmektedir.¹⁰²¹ Şöyleki bu kelimenin kökü olarak kabul edilen “الظَّهْر/sırt”ı insan için güç kaynağı olarak yorumlamaktadır. Aynı şekilde insanların yardımlaşması ve birbirilerine sırt çıkması da güç doğurduğu için her iki kelimenin ifade ettiği anlam ortak nokta olan güç anlamında birleşmiş olur.¹⁰²² Netice olarak İbn ‘Âşûr, bu iki kelimeyi anlamsal olarak bir noktada birleştirerek يُظَاهِرُ kelimesinin الظَّهْر kelimesinden türetilmesini gerekçelendirmektedir. Buna göre âyetin anlamı “sizin aleyhinize olan kimseye yardım etmedikleri müddetçe müşriklerle olan sözleşmenizi sonuna kadar sürdürün” olur.

¹⁰¹⁹ Halil b. Ahmed, a.g.e., II, 152-153; İbn Fâris, Meğâyisi'l-luğa, IV, 109-110; Rağib el-İsfahânî, a.g.e., s. 31.

¹⁰²⁰ Tevbe suresi, 9/5.

¹⁰²¹ İbn ‘Âşûr, et-Taḥrîr ve't-tenvîr, X, 21.

¹⁰²² İbn ‘Âşûr, a.g.e., a.y..

İbn ‘Âşûr, bu kelimenin ikinci muhtemel iştikâkını ise يَظَاهِرُونَ fiilinin “açığa çıktı” anlamındaki الظُّهُورُ masterından olduğunu söyler. Buna göre fiilin netice olarak yardımlaşmak anlamında olduğunu, bundan dolayı fiilin mecâzî olarak isti‘la/üst anlamında olan عَلَى harfiyle geçişlilik kazandığını belirtmektedir.¹⁰²³ İbn ‘Âşûr, bu muhtemel iştikâkı kelimenin kök anlamını da dikkate alarak “Birisinin başkası aleyhine yaptığı yardımların zamanla insanlara aşikâr olacaktır. Dolayısıyla onun içinde bulunduğu durum kapalılıktan açığa çıkacak” şeklinde yorumlamakta ve iki kelime arasındaki anlamsal bağ kurarak temellendirmektedir.¹⁰²⁴ Bu iştikâk vechine göre âyetin anlamı “Müşrikler, size karşı başkalarına açık bir şekilde yardım etmedikleri müddetçe onlarla olan antlaşmanızı devam ettirin” şeklinde olduğu görülmektedir. Bu yorumdan hareketle gizliden aleyhte yapılan yardımlardan dolayı antlaşmanın bozulmaması gerektiği gibi bir durum anlaşılmaktadır. Ancak bu varsayımın yerinde olamayacağını şöyle yorumlamak mümkündür: Gizliden aleyhte yapılan yardım vasfı gereği bilinmemektedir. Bilinmeyen bir şeyin yok hükmünde kabul edilmesi gerekir. Dolayısıyla böyle bir varsayım, yapılan yorum için itiraz değerinden uzaktır. Aslında İbn ‘Âşûr’un يَظَاهِرُونَ fiili için ifade ettiği her iki iştikâk yaklaşımı anlam bakımından aynı neticeyi vermekle birlikte aralarında ince bir ayrıntı olduğu görülmekte ve bunu da iki farklı bakış açısıyla ortaya koymaya çalışmıştır. Diğer kaynaklara bakıldığında ise özellikle *Me‘âni’l-Kur’ân* tarzı birçok eser bu kelimenin iştikâkı hatta anlamı hakkında açıklamalara girmezken¹⁰²⁵ genel olarak dilbilimsel tefsir kaynakları ise fiilin iştikâk yönüne temas etmeden kelimenin anlamını İbn ‘Âşûr’un ilk iştikâk ihtimaline göre açıklamaktadırlar.¹⁰²⁶ Sözlük kaynaklarına göre ise kelimenin kök harfler itibariyle her iki anlam üzerinden değerlendirilmesi mümkündür.¹⁰²⁷ İbn ‘Âşûr, diğer kaynaklardan farklı olarak her iki

¹⁰²³ İbn ‘Âşûr, *et-Tahrîr ve ’t-tenvîr*, X, 21.

¹⁰²⁴ İbn ‘Âşûr, *a.g.e.*, a.y..

¹⁰²⁵ Bkz. Zeccâc, *a.g.e.*, II, 420; Ferrâ, *a.g.e.*, I, 421; Nahhâs, *Me‘âni’l-Kur’ân*, III, 185; ‘Ukberî, *a.g.e.*, s. 181.

¹⁰²⁶ Bkz. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, II, 185; Ebû Hayyân, *el-Baḥru’l-muḥîṭ*, V, 11; İbn ‘Atiyye, *a.g.e.*, III, 8; İbn Âdil, *a.g.e.*, X, 16.

¹⁰²⁷ Halil b. Ahmed, *a.g.e.*, IV, 37; İbn Fâris, *Meḳâyîsi’l-luḡa*, III, 471; Rağîb el-İsfahânî, *a.g.e.*, s. 320-321; Ezherî, *a.g.e.*, VI, 244-245; İbn Manzûr, *a.g.e.*, IV, 520.

ihtimali de zikrederek bir farkındalık yaratmış ve bu ihtimalleri makul bir çerçevede izah ederek ortaya koymaya çalışmıştır.

وَلَا تُطِغْ مَنْ أَغْفَلْنَا قَلْبَهُ عَنْ دِكْرِنَا وَاتَّبَعَ هَوَاهُ وَكَانَ أَمْرُهُ فُرُطًا: *Kalbini bizi anmaktan gafil*

kıldığımız, boş arzularına uymuş ve işi hep aşırılık olmuş kimselere boyun eğme.”¹⁰²⁸

İbn ‘Âşûr, bu âyeti kerimeyi tefsir ederken فُرُطًا kelimesinin iştikākını yaparak anlamlandırmaktadır. O, bu kelimenin zulüm ve haddi aşmak anlamında olduğunu ifade ettikten sonra verdiği bu anlamı kelime iştikākı üzerinden izah etmeye çalışmaktadır. İbn ‘Âşûr, bu kapsamda فُرُطًا kelimesinin önce gelmek/geçmek/geride bırakmak anlamlarında kullanılan الثُّرُوط kelimesinden türetildiğini söylemektedir. Bu

kelime için tercih ettiği anlamı kök anlam ile “zira zulüm ve aşırılık şer konularında öne geçmektir” ifadesiyle anlamsal olarak bağdaştırarak temellendirmektedir.¹⁰²⁹

Diğer kaynaklara bakıldığında genel olarak bu kelimeyi “dinî konularda ifrata veya tefrite kaçmak” olarak anlamlandırdıkları görülmektedir.¹⁰³⁰ Zemahşerî ise “hak ve sevabı arkasına atıp geride bırakmak ve onlara iltifat etmemek” şeklinde tefsir etmektedir. Dolayısıyla onun da “haddi aşmak ve günah işlemekte aşırıya gitmek” anlamını verdiği görülmektedir.¹⁰³¹ Kaynaklarda bu kelimeye yönelik açıklamalara bakıldığında ise genel itibarıyla aynı anlam çerçevesinde değerlendirmektedirler. Zira bütün görüşlerin ifade ettiği anlam “dini konularda emirler konusunda eksik kalma yasaklar konusunda ise aşırıya gitmek” anlamıdır. Ancak bunların içerisinde Zemahşerî ve İbni ‘Âşûr’un yaklaşımı üslup olarak birbirlerine benzediği görülmektedir. Netice olarak İbn ‘Âşûr’un bu hususta Zemahşerî’den esinlenerek bu kelimeyi ele aldığı, ondan farklı olarak kelime iştikākını yaparak anlamlandırdığı söylemek mümkündür.

¹⁰²⁸ Kehf suresi, 18/28.

¹⁰²⁹ İbn ‘Âşûr, *et-Taḥrîr ve’t-tenvîr*, 15, 26.

¹⁰³⁰ Zeccâc, *a.g.e.*, III, 281; Ferrâ, *a.g.e.*, II, 140; Nahhâs, *Me’âni’l-Kur’ân*, IV, 231; Ebû Ḥayyân, *el-Baḥru’l-muḥîṭ*, VI, 115; İbn ‘Atiyye, *a.g.e.*, III, 513; Semîn el-Halebî, *a.g.e.*, VII, 476.

¹⁰³¹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, II, 528.

الْجَبَّارُ: "O, anne babasına iyi davranan bir kimse idi. وَمَا يَكُنْ جَبَّارًا عَصِيًّا".

İsyancı bir zorba değildi."¹⁰³² Tespit ettiğimiz kadarıyla İbn ‘Âşûr, الْجَبَّارُ kelimesini yaklaşık yedi yerde yorumlayarak ele almaktadır.¹⁰³³ Bu kelimeyi “zorba, haksızlık eden ve kibirli” şeklinde açıklamaktadır. Ancak bu vasıf, Allah için kullanıldığı takdirde onun kudretine, mahlûkatı sınırlı ölçüde yaratmasına ve insanları mükellef kılmasındaki icbariliğine delalet etmekte, fakat insanlar için vasıf olduğu takdirde ise zorba gibi olumsuz bir vasıf halini almaktadır.¹⁰³⁴ İbn ‘Âşûr, bu vasfı anlam olarak değerlendirirken iki yerde isticlakına değinmektedir. Bunlardan birincisi yukarıdaki âyeti kerimede geçtiği yerdir. İbn ‘Âşûr, bu vasfın yukarıdaki âyette insanların hakkını hafife alan anlamına geldiğini belirttikten sonra “gasp ve zorlama” anlamındaki الْجَبْرُ kelimesinden türetilmiş olabileceğini ifade eder. Bu isticlak yaklaşımında “sanki bu vasfa sahip kişi insanların hakkını gasp edendir” şeklinde yorumlayarak kök kelime ile türevi arasında anlam münasebeti kurarak gerekçelendirmektedir.¹⁰³⁵ Böylelikle Allah, bu âyette Hz. Yahya’nın insanların hakkını gasp etmeyen onlara karşı zorba olmayan birisi olduğunu bildirmektedir.

İbn ‘Âşûr’un bu kelimeyi isticlak kapsamında değerlendirdiği başka bir yer ise Haşr suresinin 23. âyetidir.¹⁰³⁶ Buradaki الْجَبَّارُ vasfını iki farklı kökten türetilbileceği şekilde ele almaktadır. Bunlardan ilki ve kendisinin de tercih ettiği “mecbur kıldı” anlamındaki mezid olan أَجْبَرَ fiilinden türetilmesidir. Buna göre bu vasıf “Allah dilediğini yaptırandır/mutlak kudret sahibidir” anlamında olur. İkincisi tedavi etti/onardı anlamındaki mücerred olan جَبَرَ fiilinden türetilmesidir. Buna göre “Allah tüm eksiklikleri gideren/olumsuzlukları onarandır” şeklinde anlamlandırılabilir. İbn ‘Âşûr’un bu ikinci isticlak ihtimalini “tamriz/zayıf görüş” bildiren قِيلَ ile ifade etmesi,

¹⁰³² Meryem suresi, 19/12.

¹⁰³³ İbn ‘Âşûr, *et-Tahrîr ve t-tenvîr*, V, 77; XI, 286; XII, 238; XVI, 35; XIX, 176; XX, 34;

¹⁰³⁴ İbn ‘Âşûr, *a.g.e.*, XXVIII, 109.

¹⁰³⁵ İbn ‘Âşûr, *a.g.e.*, XVI, 19.

¹⁰³⁶ O, هُوَ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْمَلِكُ الْقُدُّوسُ السَّلَامُ الْمُؤْمِنُ الْمُهِيمُنُ الْعَزِيزُ الْجَبَّارُ الْمُتَكَبِّرُ ilah bulunmayan Allah’tır. O, mülkün gerçek sahibi, kutsal (her türlü eksiklikten uzak), barış ve esenliğin kaynağı, güvenlik veren, gözetip koruyan, mutlak güç sahibi, düzeltip ıslah eden ve dilediğini yaptıran ve büyüklükte eşsiz olan Allah’tır.

bu vasfın mezid fiilden türetilmesini tercih ettiğini gösterir. Ancak bu ihtimal çerçevesinde mübâlağalı ism-i failin türetimine yönelik şartlar karşımıza çıkmaktadır. Zira bu şartlardan birisi de “fiilin mücerred olması gerektiği”dir. Fakat genel olarak fiilin mücerred olması şartı bulunsa da bu kuralın genel geçer olmadığı görülmektedir. Çünkü Ferrâ, şaz olarak kabul etse de bazı mübâlağalı vasıfların mezid fiilden türetildiğini söylemektedir.¹⁰³⁷ Bununla birlikte Zeccâcî¹⁰³⁸ gibi bazı âlimlerin nadir de olsa bazı örnekleri bu şekilde değerlendirdikleri görülmektedir. İbn Cinnî de bu konuda âlimlerden bazı örnekler aktararak ele almaktadır.¹⁰³⁹ Ayrıca Rağıb el-İsfahânî’nin de “Cebbâr” vasfını açıklarken mezîd fiilden türetilebileceğine işaret ettiği görülmektedir.¹⁰⁴⁰ Netice olarak İbn ‘Âşûr, bu vasfın kullanıldığı âyete göre hem mücerred hem de mezid fiilden türetilebileceğine yönelik değerlendirmesi ve Haşr suresinin 23. Âyetinde mezîd fiilden türetilmesini tercih etmesi onun nadirde olsa mübâlağalı ism-i fâilin mezîd fiilden türetilbileceği görüşünü benimsediği anlaşılmaktadır.

الْجِلْدُ /Zina eden kadın ve zina eden

erkekten her birine yüzer değnek vurun.”¹⁰⁴¹ İbn Fâris, bu âyeti kerimdeki جِلْدٌ

kelimesinin kök harfleri olan ج ل د harflerinden oluşan türevlerin tek bir asıla dayandığını bu aslın ifade ettiği genel anlamın ise sertlik olduğunu söyler. Bu ifadelerden sonra “deri”ye الْجِلْدُ isminin verilmesinin sebebini ise etten daha sert bir yapıya sahip olmasıyla açıklar.¹⁰⁴² Bu âyette geçen “جِلْدٌ” kelimesi ise kaynaklarda “cilde vurmak” şeklinde tefsir edilmektedir. Zira canlıların uzuvlarına/organlarına vurma anlamında onların isimlerinden fiil türetilmesinin kiyâsî bir türetme olduğunu ifade etmektedirler. Bu tür iştikâka رَأْسُهُ/kafasına vurdu, بَطْنُهُ/karnına vurdu, ظَهْرُهُ/sırtına

¹⁰³⁷ Ferrâ, *a.g.e.*, II, 365.

¹⁰³⁸ Zeccâcî, *a.g.e.*, s. 240.

¹⁰³⁹ İbni Cinnî, *el-Muhtesab fî tebyîni vucûhi şevâzî 'l-kırâ'ât ve 'l-îzâh 'anhâ*, (thk. Ali en-Necdî Nâşîf - Abdulfettâh İsmâil Şelebî - Abdulhalîm en-Neccâr), Kahire, 1969, II, 241.

¹⁰⁴⁰ Rağıb el-İsfahânî, *a.g.e.*, s. 93.

¹⁰⁴¹ Nûr suresi, 24/2.

¹⁰⁴² İbn Fâris, *Meğâyisi 'l-luğa*, I, 471.

vurdu şeklinde örnekler vermektedirler.¹⁰⁴³ Dolayısıyla onlara göre جَلَدَهُ fiili “onun cildine vurdu” anlamındadır. İbn ‘Âşûr’da bu âyeti tefsir ederken “celd” kelimesinin anlamının deriden yapılmış kamçı/kayış ile vurmak olduğunu söylemektedir. Bu fiilin iştikâkının ise genel olarak kaynakların da ifade ettiği gibi deri anlamındaki الجلد kelimesinden olduğunu ifade eder. Bu iştikâkı da türetilen kelime olan جَلَدَ fiilinin ifade ettiği anlam ile kök kelime olan الجلد/deri kelimesinin anlamı arasında bağlantı kurarak temellendirir.¹⁰⁴⁴ Zira bu âyette geçen ve جلد olarak ifade edilen sopa/kamçı vurulanın cildiyle temas etmesini onun جلد kelimesinden müştak olduğuna kanıt olarak gösterir. Ayrıca İbn ‘Âşûr, kelimenin kökünden hareketle, vurulacak sopaların/kamçıların şiddetinin sınırına yönelik Zemahşerî’nin “bu hükmün الجلد kelimesiyle ifade edilmesi, vurulan sopaların etkisi ete sirayet etmemesini gerektirdiğine yönelik işaret vardır” ifadelerini nakleder ve buradaki vurmanın ete sirayet etmemesinden kastın ise “derinin soyulup etin dışarı çıkmasına sebep olacak kadar şiddetli olmamasıdır” şeklinde açıklar.¹⁰⁴⁵

Sonuç olarak İbn ‘Âşûr, bu kelimenin iştikâkını yaparak anlamlandırırken aynı zamanda bazı kaynaklarda olduğu gibi ضَرَبَ fiilinin yerine جَلَدَ fiilinin kullanımının hikmetinin bir hükme binaen olduğuna işaret eder.

وَيَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَنْفَعُهُمْ وَلَا يَضُرُّهُمْ وَكَانَ الْكَافِرُ عَلَىٰ رَبِّهِ ظَهِيرًا: *الظَّهِيرُ* bırakıp, kendilerine ne faydası ne de zararı dokunan şeylere kulluk ederler. Kâfir, Rabbine karşı (şeytana) arka çıkandır.”¹⁰⁴⁶ Bu âyeti kerimede kâfir için bir vasıf olarak zikredilen ظَهِيرًا kelimesi فَعِيل kalıbında sıfat-ı müşebbehedir. İbn ‘Âşûr, bu vasfın mezîd olan ظَاہِر fiilinden türetilen ve müşâreke (karşılıklı etkileşim) bildiren

¹⁰⁴³ Cevherî, *a.g.e.*, s. 193; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, III, 160; İbn Adil, *a.g.e.*, XIV, 278.

¹⁰⁴⁴ İbn ‘Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-tenvîr*, XVIII, 118.

¹⁰⁴⁵ İbn ‘Âşûr, *a.g.e.*, XVIII, 119.

¹⁰⁴⁶ Furkân suresi, 25/55.

الْمُظَاهِرُ/karşılıklı yardımlaşan ism-i fâil anlamında olduğunu söyler. Bunun asıl kökeninin ise يُظَاهِرُ kelimesinin iştikākında ifade edildiği gibi sırt anlamındaki الظَّهْرُ kelimesi olduğuna dikkatleri çeker. Bu kelimenin iştikākını ise الظَّهْرُ/sırt'ın bir nevi güç kaynağı olarak kabul edilmesi ve الظَّهْرُ/yardımlaşmanın da gücün kaynağından birisi olması hasebiyle bu iki kelime arasında güç anlamı üzerinden bağ kurarak temellendirir. Buradaki müşâreke/ortaklaşa anlamındaki müşriklerle bakan yönünü: “Putların ilah olamayacağı aşikâr olmasına rağmen müşriklerin onları ilah edinmesi bir nevi Allah’a karşı putlara yardım etmek anlamına gelmektedir” şeklinde açıklar.¹⁰⁴⁷ Bu iştikāk vechinde dikkatleri çeken hususlardan birisi, sıfat-ı müşebbehenin müşâreke bildiren mezid fiilden türetilmesidir. Zira Zemahşerî’nin “فَعِيلٌ kalıbının مُفَاعِلٌ anlamında olması az değildir”¹⁰⁴⁸ ifadesini de buna işaret etmek için zikrettiği anlaşılmaktadır.¹⁰⁴⁹ Aslında sıfat-ı müşebbehenin türetileceği fiilin sulasî olmasının gerekliliği genel kanı olsa da Zemahşerî’nin de ifade ettiği gibi mezid fiillerden de türetilabilmektedir. Ayrıca İbn ‘Âşûr, buradaki فَعِيلٌ kalıbının مَفْعُولٌ/ism-i mef’ûl anlamında olabileceğine yönelik Ebu ‘Ubeyde’nin görüşünü nakletmesi, buradaki ظَهَرَ vasfının مَظْهُورٌ عَلَيْهِ/mağlup olan anlamında da olabileceği ihtimalini de kabul ettiğini gösterir. Buna göre âyet, “Kâfirin Allah’ın dininin aleyhine yapacağı her türlü hile ve inkârın Allah’ın kudreti karşısında basit bir durumdur” şeklinde yorumlanır.¹⁰⁵⁰ Bu görüşü aynı zamanda Taberî de zikretmekte ve bu iştikāk ihtimalin kâfirler için bir yergiye sebep olduğunu dile getirmektedir. Dolayısıyla buradaki vasıf, “bir şeyi önemsememek, kulak asmamak, arkasına atmak” anlamındaki ظَهَرَتِ الشَّيْءُ fiilinden türetilmiş olur.¹⁰⁵¹

¹⁰⁴⁷ İbn ‘Âşûr, *et-Taḥrîr ve’t-tenvîr*, XIX, 78.

¹⁰⁴⁸ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, III, 219.

¹⁰⁴⁹ İbn ‘Âşûr, *a.g.e.*, XIX, 78.

¹⁰⁵⁰ İbn ‘Âşûr, *a.g.e.*, a.y..

¹⁰⁵¹ Taberî, *a.g.e.*, XVII, 478-49-79.

3.10. Diğer İştikāk Uygulamaları

Bundan önce ele alınan kelimeler/terimler İbn ‘Âşûr’un iştikākını yaparken gerekçelendirdiği ve gerekçelendirme neticesinde tasnif edilip başlıklar halinde ele alınan kelime türleri idi. İbn ‘Âşûr çoğu zaman detaylandırarak iştikākını yaptığı fakat iştikākı hakkında herhangi bir temellendirmede bulunmadığı büyük oranda kelimeler/terimler bulunmaktadır. Bu yöntemle ele aldığı kelimeler önceki başlıklarda olduğu gibi başlıklandırma imkânı olmadığı için klasik bir tasnif olan Sarfî iştikāk ve luğavî iştikāk şeklinde ele alınmaya çalışılacaktır. Böylelikle bir önceki başlıkların oluşmasıyla İbn ‘Âşûr’un kelime iştikākına yönelik yaklaşımdaki metodu ortaya konmuş oldu. Bu başlıklandırmayla da klasik tarz tasnif, çalışmanın bir parçası haline geldi. Buradaki sarfî iştikâktan maksat aslı/kökü master veya fiil olan kelimeler olduğu gibi sarf ilmi kapsamında ele alınan ve iştikāk-ı sağîrin bir kısmı olan fiilden veya mastardan türetilen fiil, ism-i fâil, ism-i mef’ul, sıfat-ı müşebbehe vb. kelime türlerinin iştikākıdır. İştikāk-ı lüğavîden maksat ise sarfî iştikāk dışında kalan kelimelerin/lafızların türetilmesine yönelik olan iştikâktır. Bu başlıklardan her birinde İbn ‘Âşûr’un iştikākını yaptığı bütün kelimeleri ele alarak işlenmesi mümkün olmadığından iştikākı hakkında geniş bilgilere yer verdiği, farklı yaklaşımlar ve değerlendirmelerde bulunduğu örneklerden birkaçıyla yetinilecektir.

3.10.1. Sarfî İştikāk

لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِن بِاللَّهِ فَقَدْ اسْتَمْسَكَ “: الطَّاغُوت

Dinde zorlama yoktur. Çünkü doğruluk sapıklıktan

iyice ayrılmıştır. O halde kim tâğûtu tanımayıp Allah'a inanırsa, kopmak bilmeyen sapasağlam bir kulpa yapışmıştır. Allah, hakkıyla iştir, hakkıyla bilendir.”¹⁰⁵²

Bu âyeti kerimede geçen الطَّاغُوت kelimesi Kur’ân’ı Kerimin farklı âyetlerinde birkaç

defa zikredilmektedir. İbn ‘Âşûr, bazı âyerlerde bu ismin iştikākını yapmakta¹⁰⁵³

¹⁰⁵² Bakara suresi, 2/256.

¹⁰⁵³ İbn ‘Âşûr, *et-Taḥrîr ve ’t-tenvîr*, IV, 155; XIV, 49.

diğer bazı âyetlerde ise kelimenin iştikâkındaki detaylara girmeden iştikâkını yaptığı âyete havale etmektedir.¹⁰⁵⁴ İbn ‘Âşûr, öncelikle bu kavramın Kur’ân ile ıstılahlaşmış olabileceğini ifade eder. Ardından yapı olarak bu kelimenin müfred olduğunu ve “aşırı kibir” anlamındaki الطغیان kelimeisnden türetildiğini söyler. Diğer kaynaklarda da olduğu gibi الطَّاعُوتِ kelimesinin aslı طغوت veya طغيوت şeklinde mübâlağa bildiren mastar olduğunu ancak daha sonra mastar anlamından çıkıp mastarın anlamını içeren vasfı taşıyan varlıklara isim olduğunu ifade eder. Kelimenin aslıyla alakalı yukarıda zikredilen iki ihtimalden birincisi olan طغوت ihtimalini tercih eder. İbn ‘Âşûr, bu kelimenin türevi ve aslı hakkındaki görüşlerini ifade ettikten sonra bu kavramın put anlamında olduğunu söyler. Bu ismin geçtiği bütün âyetlerde bu şekilde anlamlandırmakla birlikte Zümer suresinin 17. âyetinde ilave olarak الطَّاعُوتِ kelimesinin Kur’ân ve sünnet literatüründe küfürde veya zulümde aşırılığa delalet ettiğini dile getirir ve netice olarak bunu da putperstlikle ilişkilendirir.¹⁰⁵⁵ Nisâ suresinin 60. âyetinde ise bu ismin kâhin anlamında olabileceğini ancak bu durumda da kâhine tabi olmanın puta tapmaya benzetilerek mecâzî olarak put anlamına geldiğini savunur.¹⁰⁵⁶ İbn ‘Âşûr’un Zümer suresinin 17. Âyeti ile Nisâ suresinin 60. âyeti bağlamında beyân ettiği anlamdan hareketle onun Allah’ın hükümlerine muhalefet hususunda kendisine tabi olunan her şeyi put mesabesinde değerlendirdiği söylenebilir. Diğer kaynaklarda ise bu isme genel olarak put, Allah’ın dışında tapınılan her şey, şeytan veya bâtıla sevk eden sahir veya kâhin anlamlarına geldiği

¹⁰⁵⁴ İbn ‘Âşûr, *a.g.e.*, II, 504; IV, 172, 188; V, 143; XIII, 120.

¹⁰⁵⁵ İbn ‘Âşûr, *a.g.e.*, XIV, 49.

¹⁰⁵⁶ İbn ‘Âşûr, *a.g.e.*, IV, 155.

ifade edilmektedir.¹⁰⁵⁷ Bu lafzın ifade ettiği yukarıdaki anlamların tümü haksızlığa, aşırılığa ve inkâra sürüklediği için طُعْيَان kökünden türetilerek bunlara vasıf yapılmıştır. الطُعْيَان kelimesinin iştikâkı ve kökeni hakkında genel olarak kaynaklar arasında herhangi bir farklılık yoktur. Ancak nadirde olsa bu kelimenin Arapça asıllı olmadığını dolayısıyla mu‘arrab bir kelime olduğunu söyleyen görüşlerde vardır.¹⁰⁵⁸ İbn ‘Âşûr’un ise bu hususta genel görüş olan bu vasfın Arapça asıllı olduğunu tercih etmektedir.¹⁰⁵⁹

الَّذِينَ آمَنُوا وَهَاجَرُوا وَجَاهَدُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ أَكْظَمُ دَرَجَةً عِنْدَ اللَّهِ وَأُولَٰئِكَ هُمُ :المُهَاجِرَةُ

الْفِائِزُونَ/İman edip hicret eden ve Allah yolunda mallarıyla, canlarıyla cihad eden kimselerin mertebeleri, Allah katında daha üstündür. İşte onlar, başarıya erenlerin ta kendileridir.”¹⁰⁶⁰ İbn ‘Âşûr, âyetteki هَاجَرُوا fiilini الْمُهِاجِرَةُ kelimesi bağlamında ele alarak değerlendirmektedir. الْمُهِاجِرَةُ kelimesi ise müşâreke/karşılıklı etkileşim anlamındaki مفاعلة kalıbında bir mastardır. İbn ‘Âşûr bu kelimenin “terk etmek” anlamındaki mücerred mastar olan الْهَجْر kelimesinden türediğini ve buradaki anlamın “vatanını terk edip başka bir yere yerleşmek” olduğunu ifade eder. Ayrıca bazı kaynakların da değindiği üzere¹⁰⁶¹ هَاجَرُوا fiilinin müşâreke kalıbının arka planındaki anlam inceliğine değinerek açıklamalarda bulunur. Şöyle ki burada ifade edilen hicret olayının müşâreke kalıbında olması kaşılıklı terk etmeyi gerektirir. Bu da ancak kendi vatanını terk edip yeni bir vatan edinmekle gerçekleşir. İbn ‘Âşûr, kelime kalıbının anlamından hareketle buradaki hicretten kasıt müslümanların

¹⁰⁵⁷ Zeccâc, *a.g.e.*, I, 239; Nahhâs, *Me‘âni’l-Kur‘ân*, I, 268-269; Ebû Hıyyân, *el-Baḥru’l-muḥîṭ*, II, 292; İbn ‘Atiyye, *a.g.e.*, I, 344; Semîn el-Halebî, *a.g.e.*, II, 547-548.

¹⁰⁵⁸ İbn ‘Âşûr, *et-Taḥrîr ve’t-tenvîr*, XIV, 50.

¹⁰⁵⁹ İbn ‘Âşûr, *a.g.e.*, XIV, 50.

¹⁰⁶⁰ Tevbe suresi, 9/20.

¹⁰⁶¹ Fahrüddîn er-Râzî, *a.g.e.*, VI, 41.

Mekke'den Medine'ye hicret olduğunu, Habeşistan'a hicretin ise bu âyetin kapsamını girmedğini söyler. Zira Medine'ye hicretin bir daha geri dönmeme ihtimali dâhilinde yeni bir vatan edinmek üzere yapılmış bir hicret olduğunu, Habeşistan'a hicretin temelinde ise Müslümanlara uygulanan şiddetin son bulmasıyla birlikte geri dönüşün düşünüldüğü geçici bir hicret olduğunu savunur. Dolayısıyla Habeşistan'a hicretin bu âyetin ifade ettiği hicret kapsamına girmedığı neticesine ulaşır.¹⁰⁶²

Tefsir kaynaklarının birçoğunda bu âyet çerçevesinde هاجروا kelimesinin istikâkı yapılmadığı gibi buradaki hicretin kapsamı hakkında bilgilere de yer verilmemiştir. Ancak Ebu Hayyân, bu âyetteki hicreti açıklarken Mekke'den Medineye hicret olduğunu hissettiren bazı ifadelerle yer vermektedir.¹⁰⁶³ Faruddîn er-Râzî, Semîn el-Halebî ve İbn 'Atiyye gibi bazı âlimler Bakara suresinin 218. âyetinin tefsirinde bu fiilin kalıbının anlamı ve türetilmesi hakkında açıklamalarda bulunmuşlar. Fakat kalıptan hareketle hicretin kapsamını ve hangi hicret olduğuna dair açıklamalara yer vermemişler.¹⁰⁶⁴ Netice olarak İbn 'Âşûr'un kelime istikâkı ve kalıbın ifade ettiği anlam hususunda bu kaynaklardan istifade ettiği anlaşılmaktadır. Kelime kalıbının ifade ettiği anlamdan hareketle hicretin hangisi olduğuna dair yaklaşım ise kendisine özgü bir yaklaşım olduğu görülmektedir.

فَسِيحُوا فِي الْأَرْضِ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَاعْلَمُوا أَنَّكُمْ غَيْرُ مُعْجِزِي اللَّهِ وَأَنَّ اللَّهَ مُخْزِي الْكَافِرِينَ: المعجز

Yeryüzünde dört ay daha dolaşın. Şunu bilin ki, siz Allah'ı âciz bırakacak değilsiniz; Allah ise, inkârcıları perişan edecektir."¹⁰⁶⁵ Âyeti kerimede geçen مُعْجِز kelimesi ism-

i fâil olup herhangi bir işte birisini aciz bırakmak anlamındadır. İbn 'Âşûr, bu kelimenin anlamını istikâkını yaparak açıklamaktadır. Şöyle ki bu kelimenin أعجز

(aciz bıraktı) fiilinden türetilen bir isim olduğunu söyler. Ardından yukarıda verilen anlamı zikrettikten sonra bu kök anlam ile irtibatlı olarak "galip gelen ve birisinin gücünün kapsamı dışına çıkan" anlamlarına geldiğini ifade eder. İbn 'Âşûr, bu ismin

¹⁰⁶² İbn 'Âşûr, *et-Taḥrîr ve't-tenvîr*, X, 52.

¹⁰⁶³ Ebû Hayyân, *el-Baḥru'l-muḥîṭ*, I, 291.

¹⁰⁶⁴ Fahrüddîn er-Râzî, *a.g.e.*, VI, 41; Semîn el-Halebî, *a.g.e.*, II, 402; İbn 'Atiyye, *a.g.e.*, IV, 25.

¹⁰⁶⁵ Tevbe suresi, 9/2.

âyetteki kullanımını, Allah ile alakalı olmasından ve Allah’a galip gelinmesinin uygun bir ifade olamayacağını düşünmesinden ötürü olsa gerek “Allah’ın gücünün kapsamından çıkmamak” olarak yorumlamıştır.¹⁰⁶⁶

İbn ‘Âşûr, bu görüşü doğrultusunda âyet şöyle tefsir eder: Kendileriyle antlaşma yapılan müşriklerin, belli süreliğine istedikleri yerde antlaşma süresi boyunca emniyet içinde yaşamasına fırsat verilmiştir. Bununla birlikte bu güvencenin rehavetine kapılıp Allah’ın gücünün kapsamının dışına çıktıklarına dair bir vehme kapılmamaları için uyarı vardır.¹⁰⁶⁷ Diğer kaynakların da bu âyet çerçevesinde söz konusu kelimeye İbn ‘Âşûr’da olduğu gibi açıkladıkları görülmektedir. Ancak bu açıklamaları yaparken kelime iştikâkı ve kök anlamı hakkında detaya girmemişler.¹⁰⁶⁸ Dolayısıyla İbn ‘Âşûr, kelime anlamının genel çerçevesini kendisinden önceki kaynaklardan istifade ederek belirlediği ve kendisinin de kelime iştikâkından hareketle bazı yorumlamalarda bulunduğu görülmektedir.

وَمَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَغُلَّ وَمَنْ يَغُلْ يَأْتِ بِمَا غَلَّ يَوْمَ الْقِيَمَةِ ثُمَّ تَوَفَّى كُلُّ نَفْسٍ مَا كَسَبَتْ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ “: يَغُلَّ

/Hiçbir peygamberin emanete hıyanet etmesi düşünülemez. Kim hıyanet ederse, kıyamet günü, hıyanet ettiği şeyle birlikte gelir. Sonra da hiçbir haksızlığa uğratılmaksızın herkese kazandığının karşılığı tastamam ödenir.”¹⁰⁶⁹ Bu âyette

geçen يَغُلَّ fiili iki farklı şekilde kıraat edilmiştir. Bunlardan ilki cumhurun kıraati olan

يَغُلَّ şeklinde mechul olarak okunmasıdır. İkinci kırâat ise İbn Kesir, Ebu ‘Amr ve

Âsım’ın okuyuşu olan يَغُلَّ şeklinde malum olarak okunmasıdır. Bazı kaynaklar bu iki

farklı okuyuşa göre kelimenin iştikâkını yapmaktadır. Diğer bazı kaynaklar ise

kelimenin iştikâkına girmeden açıklamalarda bulunmaktadırlar. Semîn el-Halebî ve

İbn ‘Âdil gibi bazı âlimler bu fiilin malum kırâate göre “ihânet etmek” الغلول

kelimesinde müştak olduğunu ve “Hiçbir Peygamber emanete hıyanet etmez”

anlamına geldiğini ifade ederler. Mechul okuyuşa göre ise اُغْلَّ kalıbındaki اُغْلَّ

¹⁰⁶⁶ İbn ‘Âşûr, *a.g.e.*, X, 15.

¹⁰⁶⁷ İbn ‘Âşûr, *et-Taḥrîr ve t-tenvîr*, X, 15.

¹⁰⁶⁸ Zeccâc, *a.g.e.*, II, 429; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, II, 183; Fahrüddîn er-Râzî, *a.g.e.*, XV, 228; İbn ‘Atiyye, *a.g.e.*, III, 5; Ebû Ḥayyân, *el-Baḥru l-muḥîṭ*, V, 8; Beyzâvî, *a.g.e.*, I, 395.

¹⁰⁶⁹ Âl-i ‘İmrân suresi, 3/161.

fiilinden türediğini fiilin kalıbının da nisbet anlamını ifade ettiğini söylerler. Buna göre âyetin anlamı ise “Hiçbir peygamber ihanete nisbet edilemez” şeklinde olur.¹⁰⁷⁰ Zemahşerî ise kelimenin iştikākına girmeden bu iki anlam ile âyeti tefsir etmektedir.¹⁰⁷¹

İbn ‘Âşûr, bu kelimeyi tefsir ederken birçok kaynakta olduğu gibi¹⁰⁷² mevcut kıraatleri aktardıktan sonra kıraatler arasında fark yapmaksızın bu fiilin “malda hainlik yapmak” anlamında olan الغلول kelmesinden türetildiğini ifade eder. Her iki durumda da aynı kökten türetileceğini benimseyenler fiilin mechul okunduğu kıraate göre “Hiçbir peygamber ashabı tarafından ihanete uğramaz” şeklinde tefsir ederken fiilin malum okunduğu kıraate göre ise “Hiçbir peygamber ihanet etmez” şeklinde tefsir etmektedirler. İbn ‘Âşûr ise âyeti fiilin mechul okunduğu kıraate göre “Hiçbir ashab ganimet konsusunda peygambere ihanet etmez” şeklinde tefsir ettiği gibi ihanet vasfının peygamber için kullanılmayı uygun görmediğinden olsa gerek fiilin malum okunduğu kıraate göre de mecâz yoluyla¹⁰⁷³ aynı anlam ile tefsir yapmaktadır.¹⁰⁷⁴

3.10.2. Luğavî İştikāk

انتَهَى/فَمِنْ جَاءَهُ مَوْعِظَةٌ مِّن رَّبِّهِ فَانْتَهَى فَلَهُ مَا سَلَفَ وَأَمْرُهُ إِلَى اللَّهِ: انتهى Bundan böyle kime Rabbinden bir öğüt gelir de (o öğüte uyarak) faizden vazgeçerse, artık önceden aldığı onun olur. Durumu da Allah'a kalmıştır.”¹⁰⁷⁵ İbn ‘Âşûr, bu âyette geçen انتَهَى fiilinin kendisine yakışmayan bir işten veya fiilden vazgeçmek anlamında olduğunu ifade eder. Kelimenin iştikākı hususunda ise fazla detaya girmeden ihtimal ifadesiyle akıl anlamındaki نُهِى isminden türetilbileceğini söylemektedir.¹⁰⁷⁶ Bu yaklaşımıyla sanki şöyle bir mesaj vermeye çalışmaktadır: Allah’ın yasakladığı kötü ve çirkin şeylerden uzaklaşmak akıllı kişilerin işidir veya akıllı kişiler Allah’ın haram kıldığı

¹⁰⁷⁰ Semîn el-Halebî, *a.g.e.*, III, 465; İbn ‘Âdil, *a.g.e.*, VI, 23.

¹⁰⁷¹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 331.

¹⁰⁷² Zeccâc, *a.g.e.*, I, 484; Ferrâ, *a.g.e.*, I, 172; Ahfeş, *a.g.e.*, I, 239.

¹⁰⁷³ İbn ‘Âşûr bu kıraate göre fiilin peygambere nisbet edilmesinde mecâz olduğunu ifade eder. Şöyle ki Peygamber ile ordusu arasındaki münasebet yoluyla akli mecâz vardır.

¹⁰⁷⁴ İbn ‘Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-tenvîr*, III, 274.

¹⁰⁷⁵ Bakara suresi, 2/275.

¹⁰⁷⁶ İbn ‘Âşûr, *a.g.e.*, II, 557.

bir fiilden tereddüt etmeden sakınırlar. Tefsir kaynaklarının bu kelimenin kökeni veya iştikâkı hakkında bilgilere yer vermediği gözlemlenmiştir. Ancak bazı sözlük kaynakları نَهَى (akıl) kelimesini anlamlandırırken نَهَى fiiliyle irtibatlandırdıkları görülmektedir.¹⁰⁷⁷ Dolayısıyla İbn ‘Âşûr bazı sözlük kaynaklarından esinlenerek bu iştikâkı uyguladığı ve böyle bir anlam irtibatı kurarak yorumlamalarda bulunduğu söylenebilir.

وَعَاشِرُوهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ فَإِنْ كَرِهْتُمُوهُنَّ فَعَسَى أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَيجعلَ اللهُ فِيهِ خَيْرًا كَثِيرًا“: المعاشرة

*Onlarla (kadınlarla) iyi geçinin. Eğer onlardan hoşlanmadıysanız, olabilir ki, siz bir şeyden hoşlanmazsınız da Allah onda pek çok hayır yaratmış olur.”*¹⁰⁷⁸ İbn ‘Âşûr, bu âyeti kerimede geçen عَاشِرُوهُنَّ fiilini mastarı olan المعاشرة kelimesi üzerinden değerlendirerek anlamlandırmaktadır. Şöyle ki öncelikle bu kelimenin arkadaşlık kurmak/birbirine karışmak anlamındaki العشرة kelimesinden türetildiğini ifade etmektedir. Daha sonra İbn ‘Atiyye’nin iştikâkının aslı العشرة kelimesine dayanan أَعْشَارُ ifadesinden türetildiğini zira bu ifadenin aslında karıştırmak taksimat yapmak/ortaklık anlamında olduğunu savunan¹⁰⁷⁹ görüşünü nakleder. Ancak bunları naklettikten sonra kendisinin bu kelimenin iştikâkı ve anlamı hakkında asıl kabul ettiği görüşü aktarmaktadır. O da bu kelimenin aile/aşiret anlamındaki العشيرة kelimesinden türemesidir.¹⁰⁸⁰ Dolayısıyla عَاشَرَهُ fiili kalıp olarak “kıldı” anlamını ifade etmekte ve onu ailesinden/aşiretinden bir fert kıldı anlamına gelmektedir.

وَأَتَيْنَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ الْبَيْنَاتِ وَأَيَّدْنَاهُ بِرُوحِ الْقُدُسِ“: التأييد

*verdik. Onu Ruh'u'l-Kudüs (Cebrail) ile destekledik.”*¹⁰⁸¹ İbn ‘Âşûr, bu âyeti kerimenin tefsirinde التأييد fiilini mastarı kapsamında ele alarak değerlendirmektedir. Bu kelimenin iki farklı kökten türeme ihtimaline

¹⁰⁷⁷ Cevherî, *a.g.e.*, s. 1175; Rağib el-İsfahânî, *a.g.e.*, s. 509.

¹⁰⁷⁸ Nisâ suresi, 4/19.

¹⁰⁷⁹ İbn ‘Atiyye, *a.g.e.*, III, 28.

¹⁰⁸⁰ İbn ‘Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, IV, 71

¹⁰⁸¹ Bakara suresi, 2/87.

değmektedir. Birincisi التَّأْيِيدُ mastarının “kuvvet” anlamında olan الأَيْدِ kelimesinden türediğini الأَيْدِ lafzının da اليد isminden türediğini aktarır. Böylelikle bu muhtemel iştikāk kapsamında bir iştikāk zincirini oluşturarak anlamlandırmaya çalışır.¹⁰⁸² Buna göre âyetteki ifade herhangi bir mecaza girmeden direk olarak onu güç sahibi kıldı/güçlendirdi, anlamında olur. İkinci muhtemel anlam ise التَّأْيِيدُ mastarı direk olarak اليد kelimesinden türemesidir. Bu görüşe göre âyetin ifade uslubunda mecâzî anlatım olur. Yani “biz onu el sahibi kıldık” ifadesinden kasıt “biz onu güç sahibi kıldık” anlamıdır. Dolayısıyla genel olarak gücün kaynağı olan elin zikredilmesiyle mecâzî olarak güç kastedilmiştir.

İbn ‘Âşûr, her ne kadar bu iki iştikāk ihtimalini zikretse de bu fiilin اليد kelimesinden türemesini tercih etmektedir. Ancak tercih sebebini zikretmemektedir.¹⁰⁸³ Bu iki iştikāk ihtimali karşılaştırıldığında her ne kadar İbn ‘Âşûr ikinci muhtemel iştikākı tercih etse de birinci tercihin daha uygun olduğu kanaatindeyiz. Zira İbn ‘Âşûr’un tercihinə göre biraz önce de ifade edildiği gibi kullanımda mecâzî anlatım meydana gelmektedir. Hakîki anlamın kastedilmesi mümkün olduğu durumda mecâza girmek pekte tercih edilmeyen bir durumdur. Bu âyetin ifade ettiği güçten kasıt ise Hz. İsa’nın mânevî olarak güçlendirilmesidir. O da risalet gücü ve yapılan eziyetlere karşı sabretmeye yönelik güçtür.¹⁰⁸⁴

Diğer kaynaklar ise kelimenin iştikākına fazla girmeden direk güçlendirdi anlamını vermektedirler. Ancak Ebu Hıyyân el-Endelusî bu kelimenin الايد (güç) kelimesinden türediğini açık bir şekilde ifade etmektedir.¹⁰⁸⁵ Semîn el-Halebî, İbn ‘Âdil ve İbn ‘Atiyye kelimenin anlamını ifade ederek الايد kelimesini zikretmeleri¹⁰⁸⁶ onların da bu kelimedenden türetilmesi eğilimde oldukları söylenebilir. Aslında ister direk اليد kelimesinden türetilsin ister الايد kelimesinden türetilsin ilk kök

¹⁰⁸² İbn ‘Âşûr, *et-Taḥrîr ve’t-tenvîr*, I, 577

¹⁰⁸³ İbn ‘Âşûr, *a.g.e.*, a.y.

¹⁰⁸⁴ İbn ‘Âşûr, *a.g.e.*, a.y.

¹⁰⁸⁵ Ebû Hıyyân *el-Baḥru’l-muḥîṭ*, I, 465.

¹⁰⁸⁶ İbn ‘Atiyye, *a.g.e.*, I, 176; Semîn el-Halebî, *a.g.e.*, I, 497; İbn Adil, *a.g.e.*, II, 265.

kelime اليد lafzıdır. Zira الايد kelimesi de sonuç olarak اليد isminden türetilmektedir.

Dolayısıyla İbn ‘Âşûr, bu tercihiyle ilk kök kelimedenden türetildiğini uygun görmekte ve bununla kendisine özgü bir durum ortaya koymaktadır.

SONUÇ

İbn ‘Âşûr, ondokuzuncu yüzyılda Kuzey Afrika’nın özellikle Fransa gibi bazı ülkelerin yoğun sömürgesi altına girdiği bir dönemde Tunus’ta doğmuştur. Köklü ve birçok âlim yetiştiren aileye mensup olan İbn ‘Âşûr, geniş ilmî birikime sahipti. Tunus bölgesinin hem idârî hem de ilmî kurumlarında görev üstlenen ailesinin konumundan önemli derecede istifade etti. Dönemin önde gelen âlimlerinden çeşitli alanlarda eğitim almasından ve ailesinden de bazılarının devlet kademelerinde önemli görevlerde bulunmasından istifade etmesi ilerleyen zamanlarda devletin eğitim kademelerinde hem ilmî hem de eğitim bakımından etkili olmasına vesile olmuştur. Özellikle toplumun içinde bulunduğu sıkıntılı durum, onu eğitime ve ilmî faaliyetlere büyük önem vermeye yöneltmiş ve gerek ilmî gerek idârî görevde bulunduğu dönemde eğitim sisteminin ıslahına yönelik büyük çabalar sarf etmiştir.. Bundan dolayı birçok alanda onlarca eser kaleme almış ve toplumun içinde bulunduğu buhrandan kurtulmaları için devrim niteliğindeki projelere imza atmıştır.

Müellif, bu faaliyetleri neticesinde gerek yazdığı eserleriyle gerekse zengin kütüphanesiyle geride önemli bir ilmî miras bırakmıştır. İlim kültür mirasımıza bıraktığı onlarca ilmî eserden birisi de çalışmamızın konusu olan “*et-Tahrîr ve’t-tenvîr*” adlı eseridir. İbn ‘Âşûr, büyük özveriyle ve kırk yıla yakın bir zaman diliminde bu eserini kaleme almıştır. Âyetleri tefsir ederken sahip olduğu geniş ilmî birikimiyle hemen her alanla alakalı bilgilere değinerek zengin bir yorum mirası meydana getirmiştir. İbn ‘Âşûr, âyetlerin tefsirinde Arap dilinin bütün unsurlarını çok yoğun bir şekilde kullanarak âyetleri nahiv, sarf, belâğat ve iştikâk gibi alanlardaki bilgiler ışığında açıklamıştır. Nahiv konularını önemli derece etkin kullanarak cümle bilgisinden hareketle farklı hükümlerin ortaya çıkabileceğine dikkatleri çekmiştir. Aynı şekilde âyetlerin tefsirinde sarf kaidelerini de etkin bir şekilde kullanarak bu doğrultuda yorumlamalarda bulunmuştur. Belâğat alanında özellikle Kur’ân belâğatı açısından “ibtikâr” kavramını ortaya atarak meseleye farklı bir boyut kazandırmıştır. İbn ‘Âşûr, âyetleri tefsir ederken gerek islâmî ilimler alanında gerekse dil alanında yüzü aşkın kaynaktan istifade etmiş ve istifade ettiği kaynakların görüşlerine katıldığı gibi bazı görüşlere de itiraz ederek kendisine has yaklaşımlar ortaya koymuştur. Bununla birlikte çoğu zaman da farklı görüşler arasında mukayese ederek tercihte bulunmuştur.

İbn ‘Âşûr, tefsirinde kelime iştikākını çok yoğun bir şekilde kullanmaktadır. Bu doğrultuda kelimelerin anlam arka planını irdeleyerek maksadı ortaya koymaya çalışmıştır. İbn ‘Âşûr, iştikāk olgusunu teorik olarak ele almamaktadır. Bunun için onun iştikākın kapsamı ve kısımları hakkındaki görüşleri, yaptığı uygulamalardan hareketle ortaya konulmuştur. Bu doğrultuda yapılan incelemeler neticesinde İbn ‘Âşûr’un, iştikākın kapsamını geniş tuttuğu ancak genel kabul gören bazı kelimelerde iştikākın olamayacağı görüşünü benimsediği tespit edilmiştir. Ahmed Emin ile dört olan iştikāk kısımları İbn ‘Âşûr’a göre üç kısım olduğu gözlemlenmiştir. Zira kendisi kısımlara yönelik kavramlardan sadece iştikāk-ı kebir ve iştikāk-ı ekber isimlerine yer vermektedir. “İştikāk-ı kebir” tabirini ilk dönemde de olduğu gibi “iştikāk-ı kebir” uygulaması için kullanmakta ve “iştikāk-ı ekber” kavramını ise naht olgusu kapsamında değerlendirilen iştikāk için kullanmaktadır. Dolayısıyla iştikākı kubbâr diye bir kısmın olabileceğine ihtimal vermeyen İbn ‘Âşûr’a göre iştikākın “sağîr, kebir ve ekber olmak üzere üçe ayrıldığı tespit edilmiştir.

İbn ‘Âşûr, âyetlerin tefsirinde kelime iştikākını yaparken çoğu zaman kelimelerin farklı köklerden türetilebileceğine inandığı bütün ihtimalleri göz önünde bulundurarak söz konusu kelime anlamlarını âyetlerin anlamına yansıtmaya çalışmıştır. Kelimelerin sahip olduğu yapısal formların anlam üzerindeki etkisine önem vermiş ve bu yöntemi metinleri anlamlandırmada etkin kullanmıştır. Bundan hareketle kelimelerin yapısal formlarının anlam inceliklerini âyetlerin tefsirinde önemli bir yorum argümanı olarak da uygulamıştır. Ayrıca kelimelerin yapısını tespit ederek iştikākını yapması ve kelimeler arasındaki anlam nüanslarına dikkatleri çekmesi de İbn ‘Âşûr’un yorum pratiğinde iştikākın anlamı belirlemede önemli bir yöntem olduğu tespit edilmiştir.

İbn ‘Âşûr, kelime iştikākını yaparken çoğu zaman aynı kelimenin iştikākı hakkında farklı görüşleri de aktarmış ve görüşler arasında tercihte bulunmuştur. Bazen kelime iştikākı hakkında mevcut görüşleri kabul etmeyip kendisinin uyguladığı iştikāk görüşünün doğruluğunu savunmuştur. Doğruluğunu savunduğu iştikākı, genellikle gerekçelendirmiş ve detaylı bilgiler vererek muhtemel anlamlar doğrultusunda ayrıntılı değerlendirmelerde bulunmuştur.

İbn ‘Âşûr’un kelimelerin asıllarının tespitine yönelik yaptığı gerekçelendirmelerden birisi, kelimelerin kullanıldığı bağlamdır. Bu kapsamda ıstikakını yaptığı kelimelerin muhtemel kök anlamlarını, kelimelerin bulunduğu âyetlerin siyakına göre belirleyerek açıklamıştır. Kelimelerin kök anlamlarının belirlenmesinde yapılan gerekçelendirmeler arasında imla kuralına, kelime yapısına, istişhâda ve dil kuralına dayalı temellendirmeler de İbn ‘Âşûr’un takip ettiği kelime ıstikâındaki yöntemleri arasında tespit edilmiştir. İbn ‘Âşûr, ıstikâta uyguladığı bu yöntemleri, ayrıca dilsel, anlamsal ve mantıksal olarak da değerlendirmeye tabi tutarak anlamı belirlemeye çalışmıştır. Dolayısıyla İbn ‘Âşûr, kelime ıstikakını yaparken söz konusu temellendirmeler üzerinden farklı bir metod geliştirmiş ve bu metodu âyetlerin tefsirinde çoğu zaman uygulamıştır.

İbn ‘Âşûr’da kelimelerin kök anlamlarını tespit etmede görülen önemli hususlardan birisi, ıstikakını yapmaya çalıştığı kelimelerin Arap diline nispet etme gayretinde bulunmamasıdır. Nitekim insanlığın ilk atasının ismi olan “Âdem” kelimesinin ıstikakını yaparken bu kelimenin muarreb olduğunu savunması, bu anlayışın bir neticesidir.

Sonuç olarak İbn ‘Âşûr, tefsirini oluştururken Zemahşerî, Ebu Hıyyân el-Endelusî vb. kendisinden önceki müfessirlerden istifade etmiş ve eserini eski mirastan beslenerek oluşturmuştur. Çoğu zaman onların etkisinde fazla kalmadan kendisine has bir üslup ortaya koyma gayretinde olmuştur. Bunu da genellikle âyetleri yorumlamasında hissettirmiştir. Netice itibariyle tefsirini ilmî bir çeşitlilik ile kaleme almış ve özellikle âyetleri yoğun bir dilsel tahlilden geçirerek yorumlamıştır. Bu çalışmayla onun, bu dilsel yetkinliğinin görüldüğü en önemli alanlardan birisinin şüphesiz kelimelerin ıstikâındaki yöntemi olduğu ortaya konulmuştur.

KAYNAKÇA

- Abdulaziz ‘Abduh, *el-Ma‘na ve’l-i‘râb ‘inde’n-naḥviyyîn*, Menşûrâtü’l-Kitâb ve’t-tevzî‘, Tarablus, 1982.
- Abdulkadir, Hâmid “Sunâiyyetu’l-usûli’l-luġaviyye”, *Mecelletu mecma‘i’l-luġati’l-‘Arabiyye*, Sayı: 11, Kahire, 1959, s. 113-133.
- Abdulmağşûd, Muhammed, *el-Esmâu’l-‘Arabiyye fî’t-taşrîf*, Matbaatu’l-emâne, Kahire, 1989.
- Aḥfeş el-Evsat, Ebu’l-Hasan Sa‘îd b. Mes‘ade, *Meâni’l-Kur‘ân*, (thk. Hüda Mahmud Kura‘a), Mektebetu’l-Hanci, Kahire, 1990.
- Ahmed b. Muhammed b. Abdirabbih el-Endelusî, *el-‘İkdu’l-ferîd*, (thk. Mufîd Muhammed Kumeýḥa), Dâru’l-kutubi’l-‘ilmiyye, Beyrut, 1983.
- Ahmed Matlûb, *Mu‘cemu’l-muşṭalahâti’l-belâġiyye ve teṭavvuruhâ*, Dâru’l-‘Arabiyye li’l-mevsû‘ât, Beyrut, 2006.
- Ahmed Muhammed Kādûr, *Medḥalun ilâ fıkḥi’l-luġati’l-‘arabiyye*, Dâru’l-fıkr, Dımaşk, 2010.
- Ahmed Zeki Safvet, *Cemheretu ḥutabi’l-‘Arab fî uşûli’l-‘Arabiyye’ z- zâhire*, Mısır, 1352/1933.
- ‘Akkād, Abbas Mahmûd, *İblîs*, Dâru’n-nahḍa, Kahire, t.y.
- ‘Akkâvî, İn‘âm Fevvâl, *el-Mu‘cemu’l-Mufaşşal fî ‘Ulûmi’l-Belâġa*, Dâru’l-Kutubi’l-‘ilmiyye, Beyrut, 1996.
- Akkuş, Murat, *Kur‘ân’ın Anlaşılmasında Kırâat Farklılıklarının Rolü: “et-Tahrîr ve’t-tenvîr” Örneġi*, Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi Sosyal bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Rize, 2014.
- Aksan, Doġan, *Her Yönüyle Dil*, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara, 2015.
- Akyüz, Vecdi, Erdoğan, Mehmet, *İslam Hukuk Felsefesi ve Gaye Problemi*, Raġbet Yayınları, İstanbul, 1987.
- Altuncî, Muhammed, *el-Mu‘arrab ve’d-daḥîl fî’l-luġati’l-‘Arabiyye ve âdâbiha*, Dâru’l-ma‘rife, Beyrut, 2005.

_____, *el-Mu‘cemu’l-mufaşşal fi’l-edeb*, Daru’l-kutubi’l-‘ilmiyye, Beyrut, 1999.

Âlûsî, Ebu’s-Senâ Şihâbuddîn Mahmûd b. Abdillâh b. Mahmûd el-Hüseynî, *Rûhu’l-me‘ânî fi tefsîri’l-Kur‘ânî’l-‘azîm ve’s-seb‘i’l-meşânî*, İhyai’t-turâşi’l-‘arabî, Beyrut, t.y.

Amâdî, Ebu’s-Suûd Muhammed b. Muhammed, *İrşadu’l-‘akli’s-selîm ila mezâya’l-Kur‘ân’i-Kerîm*, Dâru’l-ihyâi’t-turâşi’l-‘arabî, Beyrut, t.y.

Annaoraz, Muhammedov, *İbn ‘Âşûr ve Mukaddimesi Bağlamında Tefsir usulündeki yeri*, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Bursa, 2005.

Arnold H. Green, *el-‘Ulemau’t-Tunisiyyûn*; çev. Hafnavî Amayiriyye-Esmâ Mu‘alla, Daru Saḥnûn, Beytü’l- Hikme, Tunus, 1416/1995.

Askerî, Ebû Hilâl, *Kitâbu’s-şînâ‘ateyn* (thk. Ali Becâvî, M. Ebu’l-Fazl İbrahim), Dâru’l-fikri’l-‘Arabi, 1952.

Aydın, Fuat, “Nesr”, *DİA*, İstanbul, 2007, s. 11-11

Bağdâdî, Abdülkadir b. Ömer b. Bâyezîd, *Hizânetu’l-edeb ve lubbu lubâbi lisâni’l-‘Arab*, (thk. Abdusselam Muhammed Harun), Mektebetu’l-hanci, Kahire, 1997.

Bâhüseyn, Yakub b. Abdilvahhâb, *Turuḡu’l-istidlâl ve muḡaddimâtuhâ ‘inde’l-menâtiḡa ve’l-uşûliyyîn*, Mektebetu’r-rüşd, Riyad, 2001.

Bayraktar, Nesrin, *Dil Bilimi*, Nobel Akademik Yayıncılık, Ankara, 2014

Bekrî, Ebu ‘Ubeyd Abdullah b. Abdilaziz, *Simtu’l-leâlî fi Şerḡi Emâlî’l- ḡâlî*, (thk. Abdulaziz el-Meymenî), Dâru’l-Kutubi’l-‘ilmiyye, t.y.

Belkâsım el- Ġâlî, *Min a’lâmi’z-Zeytûne Şeyḡu’l-Câmi’i’l-A‘zam Muhammed et-Tahir İbn ‘Âşûr, Ḥayâtuhû ve Âşâruhû*, Dâr-u İbn Ḥazm, Beyrut, 1996.

Beyzâvî, Nâsiruddîn Ebû Saîd Abdullah b. Ömer b. Muhammed, *Envârü’t-tenzîl ve esrârü’t-te’vîl*, Dâru’l-kutubi’l-‘ilmiyye, Beyrut, 2015.

Bolelli, Nusrettin, *Belâgat*, M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakıf Yayınları, İstanbul, 2001.

_____, “Nahivde Hadisle İstişhâd”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı. 5-6, İstanbul 1993, s. 165-175.

Bûbû, Mes‘ûd, *Eseru’d-dağîl ‘ala’l-‘Arabiyyeti’l-fuşha fî ‘aşri’l-ihticâc*, Vizâretu’ ş-şekâfe ve’l-irşâdi’l-kavmî, Dımaşk, 1982.

Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmâîl, *el-Câmi’u’s-Sahîh*, (thk. Mustafa Dîb El-Boğa), Dâru İbn. Keşîr, Beyrut-1987.

Büyük Larousse, “*Tunus*” Milliyet Gazetecilik A.Ş. İstanbul, t.y.

Cennet, M. Zülfi, *Şiî Usûlî Geleneğin Kur’ân Yorumu (Şerif Murteza Örneği)*, Fecr yayınları, Ankara, 2016.

_____, *Tahir b. Âşûr ve nesh anlayışı*, Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Van, 2010.

Cevâd, Mustafa, *el-Mebaḥisu’l-luğaviyye fî’l-Irak, ve muşkiletu’l-‘Arabiyyeti’l-‘aşriyye*, Matbaatu’l-lecneti’l-beyânî’l-‘Arabiyyi, Bağdat, 1955.

Cevherî, Ebû Nasr İsmail b. Hammâd, *Tâcu’l-luğa ve’s-Sihâhu’l-‘Arabiyye*, (thk. Muhammed Muhammed Samir-Enes Muhammed eş-Şâmî-Zekerîyya Cabir Ahmed), Dâru’l-hadis, Kahire, 2009.

Civelek, Yakup “Arap Dilinde Naht ve Kelime Türetiminde Naht Yönteminin Kullanımı”, *Nüşa Şarkiyat Araştırmaları Dergisi*, sayı: 10, Ankara, 2003, s. 97-118.

Corcî Zeydân, *el-Felsefetü’l-luğaviyye ve’l-elfâzü’l-‘Arabiyye*, Matbaatu’l-kıddîs Georgios, Beyrut, 1886.

Coşkun, Ahmet, “İbn Âşûr Muhammed Tahir”, *DİA*, İstanbul, 1999, Cilt, 19, s. 332-335.

Cürcanî, Ali b. Muhammed es-Seyyid eş Şerif, *Kitabu’t-ta’rifât*, (thk. Muhammed Sıddîk el-Minşâvî) Dâru’fadîla, t.y.

Çetin, Atilla, “İbn Âşûr Muhammed Tahir”, *DİA*, İstanbul, 1999, Cilt, 19, s. 332-332

Dabbî, Mufaḍḍal b. Muhammed b. Ya‘lâ b. Salim, *el-Mufaḍḍaliyyât*, (thk. Ahmed Muhammed Şakir-Abdusselam Muhammed Harun), Daru’l-Meârif, Kahire, 1979.

- Dârimî, Ebû Muhammed Abdullâh b. Abdurrahmân, *es-Sünen*, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1992.
- Dâvûd-i Antâkî, *Tezyînü'l-esvâk bi-tafşîli Eşvâki'l-'uşşâk*, Matbaatu'l-Ezheriyye'l-Misriyye, 1319.
- Dirâz, Tantâvî Muhammed, *Zâhiretu'l-iştikâk fi'l-luğati'l-'Arabiyye*, y.y., 1986.
- Ebû 'Ubeyde Ma'mer b. el-Müsennâ et-Teymî el-Basrî, *Mecâzü'l-Kur'ân*, (thk. Fuat Sezgin), Mektebetu'l-hanci, Kahire, t.y.
- Ebû Mansûr Mevhûb b. Ahmed b. Muhammed el-Cevâlikî, *el-Mu'arreb mine'l-kelâmi'l-a'cemî 'alâ hurûfi'l-mu'cem*, (thk. Abdu'l-Halim), Dâru'l-kalem, Dimaşk, 1990.
- Ebu Tayyip Abdulvahid b. Ali el-Luğavî, *Kitâbu'l-ibdâl*, (nşr. 'İzzuddîn et-Tenûhi), Dimaşk, 1960.
- Ebu't-Tayyib Muhammed Sıddîk Bahâdır Hân b. Hasen el-Kannevcî, *Fethu'l-beyân fî maķâşidi'l-Kur'ân*, (thk. Abdullah b. İbrahim el-Ensârî), Mektebetu'l-'aşriyye, Beyrut, 1992.
- Elmalî, Hüseyin, "Mu'cemü mekâyisi'l-Luga", *DİA*, İstanbul, 2005, Cilt, 30, s. 346-347.
- Emîl Bedî', Yakûb, *Mu'cemü'l-evzânî's-şarfiyye*, Âlemu'l-Kutub, Beyrut, 1993.
- _____, *el-Mu'cemu'l-mufaşşal fî şevâhidi'l-luğati'l-'Arabiyye*, Dâru'l-kutubi'l-ilmiyye, Beyrut, 1996.
- _____, *Fıķhu'l-luğati'l-'Arabiyye ve ĥaşâişuha*, Dâru'l-'ilmi li'l-melâyîn, Beyrut, 1982.
- Enbârî, Ebu'l-Berekât Kemâluddîn Abdurrahmân b. Muhammed, *el-Beyân fî ġarîbi i'râbi'l-Kur'ân*, (thk. Taha Abdulhamid Taha), el-Hey-etu'l-Misriyyetu'l-'amme li'l-kitâb, y.y. 1980.
- _____, *el-İnşâf fî mesâ'ili'l-ĥilâf beyne'n-naĥviyyîne'l-Başriyyîn ve'l-Kûfiyyîn*, el-Mektebetu'l-'aşriyye, Beyrut, 2007.

- Endelusî, Ebû Hıyyân Muhammed b. Yûsuf, *el-Baḥru'l-muḥîṭ*, (thk. Adil Ahmed Abdulmevcûd-Ali Muhammed Mu'avvid), Dâru'l-kutubi'l-ilmiyye, Beyrut, 1993.
- Ertuğrul, Osman, "İbn Âşûr'un gündeme getirdiği bir kavram; Mubtekerâtu'l-Kur'ân", *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, Cilt. 17, Sayı. 2, 2016, s. 17-48
- Esterâbâdî, Radıyyuddîn Muhammed b. el-Hasen, *Şerḥu Şâfiyeti İbni'l-Ḥâcib*, (thk. Muhammed Nur Hasan, Muhammed Zağraf), Dâru'l-Kutubi'l-ilmiyye, Beyrut, 1982.
- Ezherî, Ebu Mansûr Muhammed b. Ahmed, *Mu'cemu tehzîbi'l-luğa*, (thk. Muhammed ebu'l-Faḍl İbrahim), ed-Dâru'l-Mısriyye, 1975.
- Fârâbî, Ebû İbrâhîm, İshâk b. İbrâhîm, *Dîvânü'l-edeb*, (thk. Ahmed Muhtar Ömer), y.y., 2003.
- Fârisî, Ebû Alî Hasen b. Ahmed b. Abdilgaffâr, *et-Tekmile*, (thk. Kâzım Baḥru'l-Mercân), Âlemu'l-kutub, Beyrut, 1999.
- Ferâhidî, Halil b. Ahmed, *Kitâbu'l-'ayn*, (thk. Mehdi el-Maḥzûmî-İbrahim es-Sâmirraî), Beyrut, 1988.
- Ferit, Develioğlu, *Osmanlıca-Türkçe Büyük Lugat*, İstanbul, 1983.
- Ferrâ, Ebu Zekerıyya Yahya b. Ziyad, *Me'âni'l-Kur'ân*, Dâru'l-kutubi'l-ilmiyye, Beyrut, 2002.
- Feyyûmî, Ahmed b. Muhammed b. Ali, *el-Mişbâhu'l-munîr*, Mektebetu'l-Lübnan, 1987.
- Fîrûzâbâdî, Mecduddin Muhammed b. Ya'kûb, *el- Kâmusu'l-muḥîṭ*, Müessesetür-Risâle, Beyrut 2005.
- Fuad Ḥanna Terzi, *el-İştikāk*, Mektebetu Lübnan, 2005.
- Göksoy, İsmail Hakkı, *Çağdaş İslam Ülkeleri Tarihi*, Fakülte Kitabevi, Isparta, 2008.
- Güç, Ahmet, "Put", *DİA*, İstanbul, 2007, Cilt, 30, s. 364-365.

Gündüz, Şinasi, “Süvâ”, *DİA*, İstanbul, 2010, Cilt, 38, 182-183.

Gündüzöz, Soner, *Arapçanın Söz Varlığı*, Ankara, 2015.

Hadr el-Yezdi, *Şerhu Şâfiyeti İbni'l-Hâcib*, (thk. Hasan Ahmed el-Osman), Müessesetü'r-Reyyan, Beyrut, 2008.

Hafâcî, Şihâbuddîn Ahmed b. Muhammed b. Ömer, *Şifâ'u'l-galîl fî mâ fî kelâmi'l-'Arab mine'd-daḥîl*, Matbaatu'l-vehbiyye, Kahire, 1383.

Harbî, Hüseyin b. Ali b. Hüseyin, *Ḳava'idu't-terciḥ inde'l-müfessirin*, Darü'l-Kasım, Riyad, 2008.

Harman, Ömer Faruk, “Yeûk”, *DİA*, İstanbul, 2013, Cilt, 43, s. 508-508.

_____, “Yegûs”, *DİA*, İstanbul, 2013, Cilt, 43, s. 388-389.

Hasan Muhammed Cevher, *Tunus*, Dâru'l-Me'ârif, Mısır, 1961.

Hasan, Temmâm, *Menâhîcu'l-baḥs fî'l-luḡa*, Mektebetu'l-Mısriyye, Mısır, 1990.

Hilmi Halil, *el-Muvelled fî'l-'Arabiyye*, Dâru'n-Nehḍati'l-'Arabiyye, Beyrut, 1985.

Husamuddîn, Ebu'l-feḍâil Ahmed b. Ali b. Mes'ûd, *Merâḡu'l-ervâḡ ma'a ḡaṣiyeti Muhammed 'Ubeydullah el-Eyyûbî*, Dâru'l-iḡyâi't-turâṣi'l-'arabî, Beyrut, 2009.

İbn 'Âbidîn, Muhammed Emin b. Ömer, *Ḥâṣiyetu nesemâti'l-esḡâr 'alâ ṣerḡi İfâdeti'l-envâr ala metni uṣuli'l-Menâr*, y.y, 1979.

İbn 'Âdil, Ebû Hafs Ömer b. Ali ed-Dımaşkî, *el-Lübbâb fî 'Ulûmi'l-Kitâb*, (thk. Adil Ahmed Abdulmevcud-Ali Muhammed Muavvid), Dâru'l-kutubi'l-ilmiyye, Beyrut, 1998.

İbn 'Âṣûr, Muhammed Aziz, *Câmi'u'z-Zeytûne el-Mu'allimu ve ricâluḡu*, Dâru Seras, Tunus, 1991.

_____, *İslam Hukuku Felsefesi-Gaye Problemi*, (çev. Mehmet Erdoğan-Vecdi Akyüz), Raḡbet Yayınları, 2013.

_____, *Mûcezû'l-belâḡa*, Tunus, t.y.

_____, *Uṣûlü'l-inṣâ' ve'l-ḡiṡâbe*, Maṡba'atu'n-Naḡḡa, Tunus, h. 1339.

_____, *Eleyse's-şubhu bi karîb*, Daru's-selam, 2006.

_____, *Hâşiyetü't-tavzîh ve't-taşhîh li-müşkilâti Kitâbi't-Tenkih*, Tunus, 1341/1922.

_____, *Şerhu'l-mukaddimetu'l-edebiyeye li şerhi'l-Merzûkî, 'alâ Dîvani'l-Hamâse li Ebi Temmâm*, (thk. Yasir b. Hamid el-Mutayrî), Mektebetu Dari'l-minhâc, Riyad, 1431/2010.

_____, *Tahkîkât ve Enzâr fi'l-Kur'ân ve's-Sünne*, Daru's-sahnûn, Tunus, 2008.

_____, *Tefsîru't-tahrîr ve't-tenvîr*, Müessesetu't-tarih, Beyrut, t.y.

İbn 'Atiyye, Ebû Muhammed Abdulhak b. Gâlib el-Endelusî, *el-Muharrerü'l-vecîz fi tefsîri'l-kitâbi'l-'azîz* (thk. Abdusselam Muhammed), Dâru'l-kutubi'l-'ilmiyye, Beyrut, 2001.

İbn 'Uşfûr, el-İşbîlî, *el-Mümti' fi't-taşrîf*, (thk. Fahrüddîn Kabâve), Dâru'l-ma'rife, Beyrut, 1987.

İbn Cinnî, Ebu'l-Feth Osmân b. Cinî el-Mevsilî el-Bağdâdî, *el-Muhteseb fi tebyîni vucûhi şevâzî'l-kırâ'ât ve'l-îzâh 'anhâ*, (thk. Ali en-Necdî Nâsîf - Abdulfettâh İsmâil Şelebî - Abdulhalîm en-Neccâr), Kahire, 1969.

_____, *el-Haşâ'îş*, (thk. Abdulhamid Hindâvî), Dâru'l-kutubi'l-'ilmiyye, Beyrut, 2013/1434.

_____, *el-Munşif*, (thk. İbrahim Mustafa-Abdullah Emin), y.y., 1954.

_____, *Sırru şinâ'ati'l-i'râb*, (thk. Hasan Hindavî), Dâru'l-ğalem, Dimaşk, 1993.

İbn Cüzey, Ebu'l-Kasım Muhammed b. Ahmed, *et-Teshîl li 'ulûmi't-tenzîl*, (thk. Muhammed Salim Haşim), Dâru'l-kutubi'l-'ilmiyye, Beyrut, 1995.

_____, *Takrîbu'l-vuşûl ilâ 'ilmi'l-uşûl*, (thk. Abdullah Muhammed el-Cubûrî), Dâru'n-nefâis, Ürdün, 2002.

İbn Dureyd, Ebû Bekir Muhammed b. Hasen, *Cemheratu'l-Luğa*, (thk. Remzi Munîr Be'lebekî), Dâru'l-İlmi li'l-Melâyîn, Beyrut, 1987.

_____, *el-İştikāk*, (thk. Abdusselam Muhammed Harun), Dâru'l-cîl, Beyrut, 1991

İbn Fâris, Ebû'l-Hüseyn Ahmed, *eş-Şâhibî fî fıkhi'l-luğa*, (thk. Ahmed Hasan), Dâru'l-kutubi'l-‘ilmiyye, Beyrut, 1997.

_____, *Mu‘cemü mekâyisi'l-luğa*, (I-VI), (thk. Abdusselam Muhammed Harun) Dâru'l-fikr, Beyrut, 1979.

İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemaleddin Abdullah b. Yusuf en-Nahvi, *Muğni'l-lebîb ‘an kutubi'l-e‘ârib* (thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid), el-Mektebetu'l-‘aşriyye, Beyrut, 1991.

İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim ed-Dîneverî, *eş-Şi‘r ve ‘şu‘arâ*, (thk. Ahmed Muhammed Şakir) Dâru'l-ma‘ârif, Kahire, t.y.

_____, *Ġarîbu'l-hadîs*, (thk. Abdullah el-Cebûrî), Matbaatu'l-‘ânî, Bağdat, 1977.

İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim ed-Dîneverî, *Ġarîbu'l-Kur‘ân*, (thk. Ahmed Sakr), Dâru'l-kutubi'l-‘ilmiyye, Beyrut, 1978.

İbn Mâlik Muhammed b. Abdillâh el-Endelusî, *el-Elfiyye*, el-Mektebetu'ş-şâ‘biyye, Beyrut, t.y.

_____, *Şerhu't-Teshîl*, (thk. Abdurrahman es-Seyyîd-Muhammed Bedevî), Dâru Hicr, 1990.

İbn Manzûr, Ebu'l-Fazl Muhammed b. Mukerrem, *Lisânü'l-Arab*, Dâru sadr, Beyrut, t.y.

İbn Reşîk el-Kayrevânî, *el-‘Umde fî mehâsini'ş-şî‘r ve âdâbih*, (thk. Abdulhamid Hindâvî), el-Mektebetu'l-‘aşriyye, Beyrut, 2012.

İbn Serrâc, Ebu Bekir Muhammed b. Abdillâh, *Cevâhiru'l-âdâb ve zehâ'iru'ş-şu‘arâ ve'l-kuttâb*, (thk. Muhammed Hasan Kazkazan) Dımaşk, 2008.

İbn Sîde, Ebu'l-Hasen Ali b. İsmail, *el-Muḥaşşaş*, (thk. Halil İbrahim Ceffal), Dâru'l-iḥyâi't-turâsi'l-‘Arabî, Beyrut, 1996.

_____, *el-Muḥkem ve'l-muḥîṭü'l-a‘zam*, (thk. Abdulhamid Hindâvî), Dâru'l-kutubi'l-‘ilmiyye, Beyrut, 2000.

- İbn Şecerî Hibetullah b. Ali b. Muhammed b. Hazma el-Alevî el-Hasenî, *el-Emâlî*, (thk. Mahmud Muhammed et-Tanâhî), Mektebetu'l-ğancı, Kahire, 1992.
- İbn Ya'îş, Ebu'l-Bekâ Ya'îş b. Alî, *Şerhu'l-Mufaşşal*, (thk. Emîl Bedî' Yakup), Dâru'l-kutubi'l-'ilmiyye, Beyrut, 2001.
- İbnu'l-Hâcib, Ebû Amr Cemâluddîn Osmân b. Ömer b. Ebî Bekr, *el-Kâfiye*, (thk. Salih Abdulazim eş-Şa'ir), Mekbetu'l-âdâb, Kahire, t.y.
- _____, *Muhtaşar Muntehe's-sûl (su'âl) ve'l-emel fî 'ilmeyi'l-uşûl ve'l-cedel*, (thk. Nizâr Hamâdî), Dâru İbn Hazm, Beyrut 2006.
- İsfahânî, Ebu'l-Ferec, *Kitâbu'l-eğânî*, (thk. Ali Muhennâ), Dâru'l-kutubi'l-'ilmiyye, Beyrut, 2008.
- İsfahânî, Ebu'l-Kasım Abdullah b. Abdurrahman, *el-Vađih fî Muşkilâti şî'ri'l-Mütenebbî*, (thk. Muhammed Tahir İbn 'Âşûr,) ed-Daru't-Tûnusiyye, 1968.
- İsfahânî, Râgıb, *el-Mufredât fî ġarîbi'l-Kur'ân*, (thk. Muhammed Halil 'Aytânî), Dâru'l-ma'rife, Beyrut, 2007.
- İslam Ansiklopedisi, “*Tunus*” MEB yayınları, 1997.
- İsnevî, Cemâluddîn Abdurrahim b. el-Hasan, *et-Temhîd fî tahrici'l-fürû' 'ale'l-uşûl*, (thk. Muhammed Hasan Heyto), Muessesetu'r-risâle, Beyrut, 1981.
- Kara, Ömer, *Kur'ân'nın Anlaşılmasında Yakınanlamlılık ve Nüans –Râgıb el-İsfahânî Örneği-*, İstanbul Matbaacılık, 2009.
- Karâfî, Ebu'l-Abbâs Şihâbuddîn Ahmed b. İdrîs b. Abdirrahmân el-Mısırî, *Nefâ'isu'l-uşûl fî şerhi'l-Maḥşûl*, (thk. Abdulkadir Atâ), Dâru'l-kutubi'l-'ilmiyye, Beyrut, 2000.
- Karagöz, Mustafa, *Dilbilimsel Tefsir ve Kur'ân'ı Anlamay Etkisi*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2015.
- Kâsımî Muhammed Cemâluddîn b. Muhammed, *Meḥâsinu't-te'vîl*, (thk. Muhammed Basil 'Uyûnu's-sûd), Dâru'l-kutubi'l-'ilmiyye, Beyrut, 2003.
- Kâtib Çelebi, Hâci Halîfe, *Keşfu'z-ẓunûn 'an esâmi'l-kutub ve'l-funûn*, İstanbul, 1941.

- Kavas, Ahmet, “Tunus-Osmanlı Dönemi”, *DİA*, İstanbul, 2012, Cilt, 43, s. 388-393.
- Kazvîni, Celâluddîn el-Ḥatîb Muhammed b. Abdirrahmân b. Ömer b. Ahmed *el-İḍâh fî ‘ulûmi’l-belâga*, (thk. Ahmed Şüteyvi), Dâru’l-ğaddi’l-cedîd, Kahire, 2014.
- Kefevî, Ebu’l-Bekâ’ Eyüp b. Musa el-Hüseynî, *el-Kulliyât* (thk. Adnan Derviş-Muhammed el-Mısırî), Muessesetu’r-risâle, Beyrut, 1998.
- Kerimoğlu, Caner, *Genel Dilbilime Giriş*, Ankara, 2014.
- Kılıç, Hulusi, “Belâgat”, *DİA*, İstanbul, 1992, Cilt, 5, s. 380-383.
- _____, “İştikâk” *DİA*, İstanbul, 2001, Cilt, 23, s. 439-440.
- Kırkız, Mustafa, *Arap Belagat İlminin Tarihi ve Gelişim Aşamaları*, Beyan Yayınları, İstanbul, 2014
- Korkmaz, Zeynep, *Gramer Terimleri Sözlüğü*, TDK Yay., Ankara, 2010.
- Kula, Bilge, *Dil Felsefesi ve Edebiyat*, Türkiye İş Bankası kültür yayınları, İstanbul 2012.
- Kurtubî, Ebu Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebibekir, *el-Câmi‘ li-aḥkâmi’l-Kur‘ân*, (thk. Abdullah b. Abdilmuhsin), Muessesetu’r-risâle, 2006.
- Mahmûd el-Hasan, *el-İştikâk ‘inde İbn ‘Âdil ed-Dımaşkî fî tefsirihi el-Lübâb fî ‘ulûmi’l-Kitab*, Ümmü’l-Ḳurâ Üniversitesi, Usûlu’d-Dîn Fakültesi, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Mekke, 1433.
- Maḳrinî, Adil, *İḥtilâfu’l-mufessirîn*, Cami‘atu Batna, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Cezayir, 2012.
- Meydânî, Ebu’l-Fazl Ahmed b. Muhammed, *Mecma‘u’l-emşâl*, (thk. Muhammed Muhyeddîn Abdulhamid), Matba‘atu’s-sünneti’l-Muhammediyye, 1955.
- _____, *Nuzhetu’t-tarf fî ‘ilmi’ş-şarf*, Cevâib Matbaası, İstanbul, 1299.
- Muhammed Bûzeyne, *Meşâhiru’t-Tunusiyyîn*, y,y, 1992.
- Muhammed el-Ḥabîb İbnu’l-Ḥoca, *Sefahât min târihi Tunus*, (thk. Hemmâdî es-Sahilî-el-Geylânî b. Hacı Yahya), Dâru’l-ğarbi’l-islâmî, Tunus, 1986.
- _____, *Şeyḥu’l-İslâm el-İmâmu’l-Ekber Muhammed et-Tâhir İbn ‘Âşûr*, Dâru’l-‘arabiyye li’l-Kitab, Tunus, 2008.

- Muhammed el-Hıdır Hüseyin, *Tûnus ve Câmi 'u'z-Zeytûne*, Dâru'n-Nevâdir, Lübnan, 2010.
- Muhammed Mahfuz, *Terâcimu'l-muelliî't-Tunusiyyîn*, Daru'l-ğarbi'l-İslâmî, Beyrut, 1984.
- Muhammed Sıddik Hasan Han, *el-'Alema'l-haffâk min 'ilmi'l-iştikâk*, Matba'atu'l-cevâib, Kostantiniyye, h.1296.
- Muhtar, Cemal, “Beşşâr b. Bürd”, *DİA*, İstanbul, 1992, Cilt, 6, s. 8-9
- Muslim, Ebû'l-Hüseyin b. el-Haccâc, *el-Câmiu's-Sahîh*, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1992.
- Muşrif b. Ahmed Cem'ân ez-Zehrânî, *Eseru'd-Delâlati'l-Luğaviyye fî't-Tefsîr 'inde et-Tâhir b. 'Âşûr fî Kitâbihi; et-Taḥrîr ve't-tenvîr*, Câmi'atu Ummu'l-kura, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Mekke, 2006.
- Muṭayr b. Hüseyin el-Mâlikî, *Mevkıfu ilmi'l-luğati'l-hadişi min uşuli'n-naḥvi'l-'Arabiyyi*, Câmi'atu Ummu'l-kura, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi y.y., 1423.
- Nâbiğa el-Ca'di, *Dîvânu'n-Nabîğatu'l-Ca'dî*, (thk. Vâdih eş-Şamed), Dâru Şâdir, Beyrut, 1. Baskı, 1998.
- Nâbiğa ez-Zübyânî, Ebû Umâme, Ziyâd b. Mu'âviye b. Dıbâb b. Câbir *Dîvan en-Nâbiğa ez-Zübyânî*, (thk. Kerem el-Bustânî), Dâru Şadîr, Beyrut, 1963.
- Naḥḥâs, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. İsmail, *İ'râbu'l- Kur'ân*, (thk. Halidu'l-Ali), Dâru'l-ma'rife, Beyrut, 2008.
- _____, *Meâni'l-Kur'ân*, (thk. Muhammed Ali eş-Şabûnî), y.y, 1988.
- Nihad M. Çetin, *Eski Arap Şiiri*, İstanbul, 2011.
- Nu'aym, Abîr binti Abdullah, *Ḳavâ'idu't-tercîḥ el-mute'allika bi'n-nâş 'inde İbn 'Âşûr fî tefsirihi et-Taḥrîr ve't-tenvîr: Dirase te'şiliyye taṭbikiyye*. Daru't-Teduriyye, Riyad, 2015.
- Nuveyrî, Ebû'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Abdilvehhâb, *Nihâyetü'l-ereb fî funûni'l-edeb*, (thk. 'Îmâd Ali Hamza-Abdulmecid Turheynî) Dâru'l-kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 2004.

- Okumuş, Mesut, “Semantik ve Analitik Açıdan Kur’ân’da “Salat” Kavramı” *Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt. 3, Sayı. 6, y.y. 2004, s. 1-30.
- Özdemir, İbrahim, *İslam Düşüncesinde Dil ve Varlık*, İz yayıncılık, İstanbul, 2006.
- Râzî, Ebu Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin, *el-Maḥşûl Fî ‘ilmi’l-uşûl*, (thk. Muhammed Abdulkadir ‘Ata), Dâru’l-kutubi’l-‘ilmiyye, Beyrut, 1999.
- _____, *Mefâtîhu’l-ğayb*, Dâru’l-fikr, Beyrut, 1981.
- Râzî, Muhammed b. Ebibekir b. Abdilkadir, *Muhtârü’ş-Şihâh*, Mektebetu Lübnan, Beyrut, 1986.
- Rimâlî, Memduh Abdurrahman, *el-İştikâk ve’l-muştekkât*, y.y., 2004.
- Rummânî, Ebu’l-Hasan Ali b. İsa, *en-Nuket fî i’câzi’l-Kur’ân*, (nşr. Muhammed Halefullah-M. Zağlul Selâm, *Şelâsu resâ’il fî i’câzi’l-Kur’ân* içinde) Dâru’l-me‘ârif, Mısır, 1976.
- Sâ’id el-Afgânî, *Fî uşûli’n-naḥv*, el-Mektebetu’l-İslâmî, Beyrut, 1987.
- Salman, Abdullah, *Borçlar Hukuku ile İlgili Âyetlerin İslam Hukuku Açısından Değerlendirilmesi: İbn ‘Âşûr Örneği*, Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Samsun, 2015.
- Sancak, Yusuf, “Hadisin Arap Dili Temel Kaynakları İçinde İstişâd ve Edebî Yönü Arap Dili ve Edebiyatına Katkıları”, *Ekev Akedemi Dergisi*, Sayı. 24, Erzurum 2005. s. 191-208.
- Sarı, M. Ali, “İbdâl, *DİA*, İstanbul, 1999, Cilt, 19, s. 263-265.
- Sekkâkî, Ebû Ya’kûb Sirâcuddîn Yûsuf b. Ebî Bekr b. Muhammed b. Alî el-Hârizmî, *Miftâhu’l-‘ulûm*, (thk. Abdulhamid Hindâvî), Dâru’l-kutubi’l-‘ilmiyye, Beyrut, 2014.
- Semîn el-Halebî, Ebu’l-Abbâs Ahmed b. Yûsuf, *ed-Durru’l-maşûn fî ‘ulûmi’l-kitâbi’l-meknûn*, (thk. Ahmed Muhammed el-Harrât), Dâru’l-kalem, Dimaşk, 1994.
- Seyyid Ahmed el-Hâşimî, *Cevâhiru’l-Belâga fî l-Me‘ânî ve’l-Beyân ve’l-Bedî‘* (thk. Yusuf es-Sumeylî), el-Mektebetu’l-‘asriyye, Beyrut, t.y.

- Sîbeveyhi, Ebû Bişr Amr b. Osmân b. Kanber el-Hârisî, *el-Kitâb*, (thk. Abdusselam Muhammed Harun), Mektebetu'l-hanci, Kahire, 1988.
- Soysaldı, Mehmet, “*Kur'ân Semantiği Açısından Salat Kavramı*”, Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sayı. 1, Elazığ, 1996, 1-20.
- Söylemez, Mehmet Mahfuz, Tunus ve Tunus İbâdîleri üzerine notlar, *Mezhep Araştırmaları Dergisi*, cilt 7, Sayı, 2, 2014, s. 149-173.
- Suyûti, Celâleddin Abdurrahman, *el-Eşbâh ve 'n-nezâ'ir fî 'n-naḥv*, (thk. Muhammed Abdulkadir el-Fâdilî), el-Mektebetu'l-'asriyye, Beyrut, 2009.
- _____, *el-İktirâḥ fî uşûli 'n-naḥv*, (thk. Abdulhakim 'Atiyye-Alauddin 'Atiyye), Daru'l-Beyrutî, 2006.
- _____, *el-İtkân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, (thk. Şu'ayb el-Arnâvut), Muessesetu'r-risaletu nâşirûn, Beyrut, 2008.
- _____, *el-Muzhir fî 'ulûmi'l-luḡa*, (thk. eş-Şirbînî Şerîde), Dâru'l-hadis, Kahire, 2009.
- Süphi Salih, *Dirâsât fî fıkhi'l-luḡa*, Dâru'l-'ilmi li'l-melâyîn, Beyrut, 2009.
- Şâfiî, Muhammed b. İdris, *el-Umm*, (thk. Rifat Fevzi Abdulmuttalip), Dâru'l-vefa, 2001.
- Şâtibî, Ebu İshâk İbrahim b. Musa, *el-Muvâfaḳât*, (thk. Ebu 'Ubeyde Meşhûr b. Hasan Âl Selman), Dâru İbni Affân, 1997.
- Şerîf, Muhammed el-Hâdî, *Târîḫü Tunus*, Dâru Sirâs li'n-neşr, Tunus, 1993.
- Şevkânî, Muhammed b. Ali, *Fethu'l-kadîr el-câmi' beyne fenneyi'r-rivâye ve'd-dirâye min 'ilmi't-tefsîr*, Dâru'n-nevâdir, Kuveyt, 2010.
- _____, *Nuzhetu'l-aḥdâḳ fî 'ilmi'l-iştikâḳ*, (thk. Şerif Abdulkerim Neccâr), Dâru 'İmâr, 'Ummân, 2003.
- Şevkî Dayf, Ahmed Abdusselâm, *Târîḫü'l-edebi'l-'arabî*, Daru'l-me'ârif, 1992.
- Şihâbî, Mustafa, *el-Muşṭalahâtü'l-'ilmiyye fî'l-luḡati'l-'Arabiyye fî'l-kadîm ve'l-ḥadîs*, Matba'atu Mecm'ai'l-Luḡati'l-'Arabiyye, Dimaşk, 1965.

- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr el-Bağdâdî, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, (thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî), Dâru Hicr, Kahire, 2001.
- Tehânevî, Muhammed Ali b. Muhammed, *Keşşâfu istîlahâtî'l-funûn ve'l-'ulûm*, Dâru'l-kutubi'l-'ilmiyye, Beyrut, 1998.
- Tevfik Muhammed Şahin, *'Avâmilu tenmiyeti'l-luğa*, Mektebetu Vehbe, Kahire, 1422.
- Ṭîbî, Şerafuddîn Hüseyin b. Muhammed, *et-Tıbyân fî 'ilmi'l-Me'ânî ve'l-Bedî' ve'l-Beyân* (thk. Hâdî 'Atıyye), Mektebetu'n-Nahḍati'l-'Arabiyye, Beyrut, 1987.
- Toklu, Mehmet Osman, *Dilbilime Giriş*, Akçağ Yayınları, Ankara, 2013.
- Toraman, Recep, *Kur'ân'da Salat Kavramı*, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Konya, 2005.
- Tural, Hüseyin, "Arap Dilinde Şiir ve Hadisle İstişhâd Meselesi", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı. 9, Erzurum 1990. s. 67-79
- Tüccar, Zülfikar, "Nâbiğa el-Ca'dî", *DİA*, İstanbul, 2006, Cilt, 32, s. 260-261.
- Tülücü, Süleyman, "Nâbiğa ez-Zübyânî", *DİA*, İstanbul, 2006, Cilt, 32, s. 263-265.
- Usta, İbrahim, *İslam Öncesi Arap Mitolojisi*, Ankara Okulu, 2015.
- Ülgen, Emrullah, "Tefsir Metodolojisinde Sarf İlminin Yeri ve Önemi", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt. 21, Sayı, 1, 2016, s. 101-116
- Vâfî, Ali Abdulvahid, *'İlmu'l-luğa*, Nehḍatu Mısır, 2004.
- Vâhidî, Ebu'l-Hasan Alî b. Ahmed b. Muhammed en-Nîsâbûrî, *el-Basît fî tefsîri'l-Kur'ân*, (thk. Adil Ahmed Abdulmevcûd) Dâru'l-kutubi'l-'ilmiyye, Beyrut, 1994.
- Vardar, Berke, *Dilbilimin Temel Kavram ve İlkeleri*, Multilingual yay., 1996.
- Varrâk, Ebu'l-Hasan Muhammed b. Abdillâh, *'İlelu'n-naḥvi*, (thk. Mahmut Casım Muhammed Derviş), Mektebetu'r-ruşt, Riyad, 1999.
- Wensinck, A. J., "Salât Maddesi", *İslam Ansiklopedisi*, MEB yay., İstanbul, 1988.
- Yalar, Mehmet, *Şeytanın Biyografisi*, Emin yayınları, Bursa, 2009.

- Yaşaroğlu, M. Kâmil, “Namaz”, *DİA*, İstanbul, 2006, Cilt, 32, s. 350-357.
- Yavuz, Şevket, “Ved”, *DİA*, İstanbul, 2012, Cilt, 42, s. 589-590.
- Yazıcı, Hüseyin, “İbn Bessâm eş-Şenterîni”, *DİA*, İstanbul, 1999, Cilt, 19, s. 376-376.
- Yiğit, İsmail, “Tunus-Tarih” *DİA*, İstanbul, 2012, Cilt, 41, s. 385-388.
- Yusuf Şevki Yavuz, “Sarfe” *DİA*, İstanbul, 2009, Cilt, 36, s. 140-141.
- Yüksel, Yakup, *İbn ‘Âşûr Tefsirinde siyâset toplum ve kadın*, Rağbet yay, İstanbul, 2016.
- Zebîdî, Muhammed Murtażâ el-Hüseynî, *Tâcu’l- ‘arûs min cevâhiri’l-Kâmûs*, (thk. Abdulmun‘im Halil İbrahim-Muhammed Mahmud), Dâru’l-kutubi’l-‘ilmiyye, Beyrut, 2012.
- Zeccâc, Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî b. Sehl el-Bağdâdî, *Me‘âni’l-Kur‘ân ve i‘râbuh*, (thk. Abdülcélil Abduh Şelebî), Âlemu’l-Kutub, Beyrut, 1988.
- Zeccâcî, Ebu’l-Kâsım Abdurrahmân b. İshâk en-Nihâvendî, *İştikâku esmâ’illâh*, (thk. Abdulhüseyn el-Mübârek), Müessesetu’r-risâle, Beyrut, 1986.
- Zemahşerî, Ebu’l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî, *el-Keşşâf*, (thk. Ebu Abdillâh ed-Dânî), Dâru’l-kutubi’l-‘arabî, Beyrut, 2016.
- _____, *Esâsu’l-belâga*, (thk. Muhammed Bâsil), Dâru’l-kutubi’l-‘ilmiyye, Beyrut, 1998.
- Zencânî, Ebu’l-Me‘âlî İzzuddîn Abdulvehhâb b. İbrâhîm b. Abdilvehhâb, *el- ‘İzzî fî t-taşrîf*, (thk. Enver b. Ebibekir ed-Dağistânî), Dâru’l-minhâc, 2008.
- Zerkeşî, Ebû Abdillâh Bedruddîn Muhammed b. Abdillâh, *el-Burhân fî ‘ulûmi’l-Kur‘ân*, (thk. Muhammed Ebu’l-Fadl İbrahim), Mektebetu daru’t-turâs, Kahire, 1984.

ÖZGEÇMİŞ

KİŞİSEL BİLGİLER

Adı Soyadı	Abdullah BEDEVA
Doğum Yeri	BİNGÖL
Doğum Tarihi	01.01.1980

LİSANS EĞİTİM BİLGİLERİ

Üniversite	Ankara Üniversitesi
Fakülte	İlahiyat Fakültesi
Bölüm	İlahiyat

YABANCI DİL BİLGİSİ

Arapça	YDS (83.75)
Farsça	YDS (70)

İŞ DENEYİMİ

Çalıştığı Kurum	Bingöl Üniversitesi
Görevi/Pozisyonu	Öğretim Görevlisi
Tecrübe Süresi	Dokuz Yıl

İLETİŞİM

Adres	Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
E-mail	abdullahbedeva@hotmail.com abedeva@bingol.edu.tr