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

KLASİK ARAP EDEBİYATI ŞİİR ŞERHİ GELENEĞİ: EBÛ ALİ EL-MERZÛKÎ'NİN EL-HAMÂSE ŞERHİ

Doktora Tezi

HATİCE DEREBAŞI

İstanbul, 2023

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

KLASİK ARAP EDEBİYATI ŞİİR ŞERHİ GELENEĞİ: EBÛ ALİ EL-MERZÛKÎ'NİN EL-HAMÂSE ŞERHİ

Doktora Tezi

HATİCE DEREBAŞI

Danışman: PROF. DR. ŞÜKRAN FAZLIOĞLU

İstanbul, 2023

GENEL BİLGİLER

Adı ve Soyadı : Hatice DEREBAŞI

Anabilim Dalı : Temel İslam Bilimleri

Programı : Arap Dili ve Belâgatı

Tez Danışmanı : Prof. Dr. Şükran FAZLIOĞLU

Tez Türü ve Tarihi : Doktora, 2023

Anahtar Kelimeler : Arap Dili ve Edebiyatı, Şiir Şerhi, el-Hamâse Şerhi, Ebû Ali el-Merzûkî, Amûdü'ş-şi'r

ÖZET

KLASİK ARAP EDEBİYATI ŞİİR ŞERHİ GELENEĞİ: EBÛ ALİ EL-MERZÛKÎ'NİN EL-HAMÂSE ŞERHİ

Bu çalışmada, IV./X. ve V./XI. asır klasik Arap edebiyatı alanındaki şiir şerhi geleneği araştırma konusu edilmiştir. Çalışma alanı, telif edilen eserler içerisinde şiir seçkilerinden biri olan Ebû Temmâm'ın *el-Hamâse* adlı eseri üzerine yazılan matbûʿ haldeki şerhlerle sınırlandırılmıştır. Bu şerhler içerisinde yöntemi ve üslûbuyla öne çıkan şiir şerhine şâhid ve bir örneklem olarak *el-Hamâse* şârihi Merzûkî'nin şerhi incelenip tahlil edilmiştir. Diğer bir ifadeyle mevzu, sabit nokta klasik dönem şiir şerhi olmakla birlikte şiir şerhi geleneğinde ortaya çıkan değişim, gelişim ve gelinen nokta, şerh yazımının en güzel şekilde temessül ettiği bir örnek üzerinde ele alınmıştır. Birinci bölümde şiir şerhi ve şiir şerhinin gelişimi; ikinci bölümde Merzûkî ve *el-Hamâse* şerhinin mukaddimesi; üçüncü bölümde ise Merzûkî'nin şerhteki yöntem ve üslûbu incelenmiştir. Araştırma sonucunda şârihin, üslûba dayalı edebî zevkle başlayıp farklı şerh unsurlarının kullanımıyla açıklama, tahlil (analiz), eleştiri, düzeltme ve değerlendirme basamaklarını tırmanan şerh metodunu benimsediğine ulaşılmıştır. Merzûkî, bu yöntem ve üslûbuyla kendinden önceki şârihlerden ayrılmış, edebî bir metne edebiyatçı gözüyle bakarak şiir şerhine farklı bir soluk getirmiştir. Diğer bir ifadeyle şârih, edebî yönü ağır basan bir şerhi ortaya koyarak edebî şerhin nasıl olacağının örneğini uygulamalı olarak sunmuştur.

GENERAL INFORMATION

Name ve Surname : Hatice DEREBAŞI

Department : Basic Islamic Sciences

Programme : Arabic Language and Rhetoric

Supervisor : Prof. Dr. Şükran FAZLIOĞLU

Degree Awerded and Date : PhD, 2023

Keywords : Arabic language and literatüre, Poetry Commentary, el-Hamâsah Commentary, Abû Ali el-Merzûqî, Amûd al-shi‘r

ABSTRACT

CLASSICAL ARAB LITERATURE POETRY EXPRESSION TRADITION: ABÛ ALİ AL-MERZÛQÎ'S AL-HAMÂSAH COMMENTARY

In this study, Hijri IV-V. (X-XI) The tradition of poetry commentary in the century Classical Arabic Literature has been the subject of research. The study area is limited to the printed annotations on the work of Abû Tammâm named *al-Hamâsah*, which is one of the poetry selections among the copyrighted works. In these commentaries, the commentary of *al-Hamâsah* commentator Merzûqî, as a witness to the poetic commentary, which stands out with its method and style, has been examined and analyzed. In other words, the subject, the fixed point is the classical period poetry commentary, the change, development and the point reached in the poetry commentary tradition are discussed on an example that the commentary writing represents in the best way. In the first part, poetry commentary and the development of poetry commentary; In the second part, the introduction of the commentary on Merzûqî and al-Hamâsah; In the third part, Merzûqî's method and style in the commentary were examined. As a result of the research, it has been reached that the commentator adopts the commentary method, which starts with stylistic tazevvuk and climbs the steps of tafsir, analysis (analysis), criticism, correction and evaluation with the use of different commentary elements. Merzûqî, with this method and style, differed from the previous commentators and brought a different breath to the commentary of poetry by looking at a literary text from the perspective of a writer. In other words, the commentator presented a practical example of what a literary commentary would be like by presenting a commentary with a predominantly literary aspect.

ÖNSÖZ

Edebî bir metni okumak, anlamak, tahlil etmek, anlamlandırmak ve muhataba aktarabilmek şüphesiz ince bir duyuş ve zevk-i selimi gerektirir. Aynı zamanda metne edebî olma yönüyle bakabilmeyi, metni kendi sosyal ve kültürel kodlarını dikkate alarak okuyabilmeyi icap ettirir. Bu bağlamda klasik Arap edebiyatı şiir şerhi literatüründe Ebû Temmâm'ın *el-Hamâse* adlı seçkisine yazdığı şerhle Ebû Ali el-Merzûkî öne çıkan müelliflerdendir. Bu başarısında edebiyat eleştirisi, lugat, gramer, belâgat, sözün söylenildiği bağlam ve şairin üslûbunu nazar-ı itibara alan kendine has şerh üslûbu etkili olmuştur. Müellifin edebiyatçı kimliğinin baskın olduğu bu şerh, kendi zamanında kaleme alınan şerhleri etkilediği gibi günümüze kadar da hem değerinden bir şey kaybetmeden önemini koruyup övgü dolu sözlere mazhar olarak örnek alınmış hem de çeşitli meclislerde okutulmuştur. Önemine binaen bu şerhi diğer şerhlerden farklı kılan, günümüze kadar kendisinden müstağni kalınamayacak eser olmasını ve 'edebî yönü ağırlıkta olan şerh' olarak nitelenmesini sağlayan sebeplerin irdelenmesi ve müellifin şerh yöntemini ortaya koymak amacıyla bu çalışmaya girişilmiştir. Ana çerçevede başka bir eser üzerine kaleme alınan ve belli sınırlar içerisinde hareket etmek zorunda olan bir eserin hangi vasıflarla edebî ve özgün olma niteliği kazanabileceği sorusuna cevap aranmıştır. Zikredilen bu amaçlardan yola çıkılarak çalışma üç bölümde incelenmiştir: Birinci bölümde, hicrî IV. ve V. asırlarda *el-Hamâse* üzerine kaleme alınan matbû' şerhlerden hareketle genel olarak şerhlerin karakteristik özellikleri tespit edilmeye çalışılarak şerh literatürü açısından dönemin genel bir portresi oluşturulmuştur. Böylece çalışmanın temelde ikinci kısmına geçmeden önce, şiir şerh hareketinin Merzûkî'nin dönemine gelinceye kadar olan seyri ortaya konulmuştur. İkinci bölümde, Merzûkî'nin hayatı ve edebî kişiliği hakkında bilgi verildikten sonra müellifin, eleştiri alanında en önemli mukaddimelerden addedilen hatta mukaddime olmaktan çıkıp kendi başına müstakil bir eser sayılan girişi, ele aldığı konular ve edebî değeri açısından tahlil edilmiştir. Çalışmanın daha çok uygulama bölümünü oluşturan son bölümde, müellifin kelime, i'rab, nahiv, belâgat tahlilleri ve istişhâd metodu ortaya konmuştur. Böylece Merzûkî ekseninde, şerhlerin hangi yöntemle edebî yönünün ön plana çıkabileceği, şairin maksadına ulaşmada ve şerhin tahlil yönünün baskın olmasında takip edilebilecek yöntem araştırılmıştır. Sonuç kısmında, çalışmanın üç bölümünden elde edilen bulgular değerlendirilerek klasik Arap edebiyatında şiir şerhi literatürü ve müellifin şerhinin bu literatürdeki yeri ve etkisi ortaya konulmuştur.

Yukarıda işaret edilen hedeflerden yola çıkarak doktora tezi çalışmak istediğimi sunduğumda bu talebimi olumlu karşılayarak çalışmanın düşünce aşamasından, en ham halindeki notlarının gözden geçirilmesine ve nihayetinde bu aşamaya erişmesine kadar bütün süreçlerinde desteğini, eleştirilerini,

değerlendirme, anlayış ve hoşgörüsünü esirgemeyen ve sürekli beni motive eden değerli danışmanım Prof. Dr. Şükran Fazlıoğlu'na çok teşekkür ederim. Tez izleme komitesinde yer alan değerli hocalarım Prof. Dr. Ömer İshakoğlu ve Dr. Yılmaz Özdemir'e tezimi yazarken göstermiş oldukları ilgi, eleştiri ve gerçekleştirmiş olduğumuz istişare ve görüşmeler için müteşekkirim. Özellikle konu seçimimden itibaren sorduğu düşündürücü sorulardan yaptığı değerlendirme, yönlendirme ve tashihlere kadar hep yanımda olan, her aşamada ele aldığım meseleleri istişare ederek düşüncelerimi geliştirmeme katkı sağlayan ve yazım aşamasında yazdıklarımı okuyarak değerlendiren değerli hocam Doç. Dr. Davut Ağbal'a her türlü kıymetli katkıları için teşekkürlerimi sunarım. Tez savunma sınavımda jüri olarak bulunan ve lisans dönemimin yabancı dil hazırlık senesinde Arap dili alanına ilgi duymama katkıda bulunan değerli hocam Prof. Dr. Halil İbrahim Kaçar ve Dr. Öğr. Üyesi Mehdi Cengiz'e tezimle ilgili sundukları katkı, eleştiri ve değerlendirmeler için teşekkürlerimi sunarım.

Şiir ve edebiyat eleştirisine ilgi duymama vesile olan ve tez konumu seçimimde çok emeği geçen Ar. Gör. İsmail Araz'a, çalışmalar sırasında hem birlikte okumalar yaptığımız hem de kaynak temini hususunda bana yardımcı olan ve yüksek lisans çalışmalarımdan itibaren hep yanımda olarak desteklerini esirgemeyen kıymetli arkadaşlarım Hasan Muhtar ve Thair Alatalla'ya teşekkürü borç bilirim. Ayrıca yazım aşamasında zaman ayırarak yazdıklarımı okuyan, değerlendiren ve her zaman yardımcı olmaya çalışan değerli arkadaşlarım Öğr. Gör. Şeyma Ayrancı ve Selma Yüzbaşıoğlu'na teşekkür ederim. Doktora programı dönem arkadaşım, bütün süreçleri birlikte atlattığımız ve birbirimizi sürekli motive ettiğimiz değerli hocam Zeynep Oktay'a müteşekkirim.

Son olarak lisans hayatımdan itibaren hiçbir zaman maddi-manevi desteğini esirgemeyen ve desteklerini her daim hissettiğim kıymetli eşime, çalışmalarım esnasında sabır ve anlayışlarını esirgemeyen canım kızım ve oğluma, her aşamada yardımcı olmaya çalışan ve dualarını hiçbir zaman eksik etmeyen aileme sonsuz teşekkürümü sunmak isterim.

Hatice DEREBAŞI

Amasya, 2023

İÇİNDEKİLER

ÖZET i
ABSTRACT ii
ÖNSÖZ iii
İÇİNDEKİLER v
KISALTMALAR viii
TABLOLAR LİSTESİ ix
GİRİŞ 1
I. Tezin Konusu ve Amacı 1
II. Literatür Değerlendirmesi 6
III. Yöntem 11

BİRİNCİ BÖLÜM
KLASİK ARAP EDEBİYATINDA ŞİİR ŞERHİ GELENEĞİ

1. Şerh Geleneği ve Literatürdeki Yeri 13
2. Şerh Teliflerinde Yöntem 21
3. Edebî Metin Şerhi ve Kültür İlişkisi 23
4. Edebî Eserlerin Şerhinde Yorumsallık Boyutu 24
5. Arap Edebiyatında Şiir Şerhi Hareketinin Ortaya Çıkışı ve Bunu Etkileyen Faktörler 26
6. Arap Edebiyatında Şerh Hareketinin Gelişimi 30
7. Şiir Alanında Şerh Edilen Eserler: Seçkiler 37
   7.1. Dîvânü'l-Hamâse Hakkında Genel Bilgiler 39
   7.2. el-Hamâse'nin Arap Edebiyatı Literatüründeki Yeri ve Eser Üzerine Yazılan Şerhler 42
   7.3. el-Hamâse Şerhlerinin Yöntem Yönüyle Değerlendirilmesi 50
      7.3.1. İlmî İhtisas Yöntemi 52
      7.3.2. Özgün Edebî Yöntem 54
      7.3.3. Kısaltıp Kolaylaştıran Yöntem 55
      7.3.4. Seçme ve Derleme Yöntemi 57

İKİNCİ BÖLÜM
EBÛ ALİ EL-MERZÛKÎ VE DÎVÂNÜ'L-HAMÂSE ŞERHİ

1. Merzûkî'nin Hayatı ve Eserleri 69
2. Merzûkî'nin Arap Dili ve Edebiyatındaki Yeri 78
3. Dîvânü'l-Hamâse Şerhi ve Kaynakları 81
4. el-Hamâse Şerhi'nin Mukaddimesi 85
   4.1.Merzûkî Öncesi Edebî Eleştiriye Kısa Bir Bakış: Şerhu'l-Hamâse Mukaddimesini Hazırlayan Birikim 85

4.2. Mukaddimenin Telif Sebebi ve Ana Hatlarıyla Sistematiği 93
4.3. Mukaddimenin Muhtevası ve Tahlili 97
4.3.1. Lafız-Mana Meselesi 98
4.3.2. Amûdü'ş-şi'r 108
4.3.2.1. Amûdü'ş-şi'rin Genel Değerlendirmesi 123
4.3.3. Şiirde Sıdk ve Kizb Meselesi 125
4.3.4. Matbû' ve Masnû' Meselesi 129
4.3.4. Ebû Temmâm'ın Şair ve Eleştirmen Kimliği 131
4.3.5. Nazım ve Nesir Arasındaki İlişki 131
4.4. Mukaddimenin Edebiyat Eleştirisindeki Önemi 134

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

MERZÛKÎ'NİN EL-HAMÂSE ŞERHİNİN METOT VE ÜSLÛP AÇISINDAN TAHLİLİ

1. Merzûkî'nin Kelime Tahlilleri 137
1.1. Kelimeleri Hakikat ve Mecâz Çizgisinde Açıklamak 139
1.2. Kullanımdan Hareketle Kelimeleri Anlaşılır Kılmak 143
1.3. Kelimenin Bağlam İçerisindeki Anlam Vecihlerini Vermek 144
1.5. İbare ve Söz Öbeklerini Açıklamak 145
1.6. Yanlış Anlamayı Önlemek Amaçlı Bazı Kelimelere Dikkat Çekmek 146
1.7. Kelimelerle İlgili Diğer Açıklamalar 149
2. Merzûkî'nin İ'rab Çözümlemeleri 152
3. Merzûkî'nin İstişhâd Yöntemi 157
3.1. Şârihin İstişhâdda Kullandığı Lafızlar ve Delâletleri 159
3.2. İstişhâddaki Hedef ve Amaçları 164
3.3. İstişhâd Kaynakları 168
4. Merzûkî'nin Rivâyetlere Yaklaşım Metodu 180
4.1. Rivayetlerin Sıhhatini İncelemek 181
4.2. Farklı Rivayetlere Göre Anlam Vecihlerini Vermek 182
4.3. Kasidenin Aidiyetiyle İlgili Rivayetlere Değinmek 184
5. Merzûkî'nin Belâgat Tahlilleri 185
5.1. Meânî İlmi 190
5.1.1. İltifat Sanatı 191
5.1.2. Haberî Cümlenin Muktezâ-yı Zâhirin Dışına Çıkması 194
5.1.3. İnşâî Cümlenin Muktezâ-yı Zâhirin Dışına Çıkması 196
5.1.4. Îcâz ve İtnâb 199
5.2. Beyân İlmi 206
5.2.1. Teşbih 207
5.2.2. Mecâz 211

5.2.3. İstiâre 215
5.2.4. Kinâye ve Ta‘riz 217
5.3. Bedî‘ İlmi 221
5.3.1. Mutâbakat ve Mukâbele 222
5.3.2. Cinâs 224
5.3.3. Müşâkele 225
5.3.4. Te’kidü’z-zem bimâ yüşbihü’l-medh ve Zıddı 226
6. Merzûkî’nin Şerhe Bütüncül Yaklaşımı 228
7. Merzûkî’nin Metinde Müşkil Gibi Görünen Durumları Giderme Çabaları 230
8. Merzûkî’nin Metni Edebî Üslûpla Çözümlemesi 235
8.1. Lafızlar Ardındaki Manalara Odaklanma 235
8.2. Anlam İnceliklerine Değinme 236
8.3. Lafızdan Hareketle Şairin İçinde Bulunduğu Ruh Haline Ulaşma 238
8.4. Dil ve Üslûpla İlgili Tahliller 239
8.5. Metni Edebî Dille ve Akıcı Şekilde Şerh 241
9. Merzûkî’nin Metne Eleştirel Bakışı 242
9.1. Şairin Kullandığı Lafız ve Anlam Uyumunu Değerlendirme 243
9.2. Beyitleri Belâgat ve İfade Yönüyle Değerlendirme 244
9.3. Beyitleri Mukayese Yöntemiyle Değerlendirme 245
9.4. Nakilleri Değerlendirme 246
9.5. Nüshalarla İlgili Değerlendirme 247
9.6. Ebû Temmâm’la İlgili Değerlendirme 248
10. Merzûkî’nin Kültür ve Zihniyeti Dile Yansıtması 250
11. Merzûkî’nin Metne Okur Odaklı Yaklaşımı 253
11.1. Lafız ve Anlamı Kavratmak Amaçlı Günlük Kullanımdan Örnek Sunma 254
11.2. Soru-Cevap Yöntemi 255
11.3. Tembihte Bulunma / Dikkat Çekme 256
11.4. Mesel Kullanarak Belletme 257
SONUÇ 258
KAYNAKÇA 263

KISALTMALAR

bk. : Bakınız

b.y. : Basım yeri yok

çev. : Çeviri

D.E.Ü. : Dokuz Eylül Üniversitesi

dğr. : Diğerleri

ed. : Editör

Haz. : Hazırlayan

M.Ü. : Marmara Üniversitesi

nşr. : Neşreden

ö. : Ölüm tarihi

ör. : Örnek

TDV : Türkiye Diyanet Vakfı

thk. : Tahkik

trc. : Tercüme

ts. : Tarihsiz

s. : Sayfa

vd. : ve diğerleri

TABLOLAR LİSTESİ

Tablo 1:*el-Hamâse*'deki Şairlerin Yaşadığı Dönem ve Sayıları 41
Tablo 2: *el-Hamâse* Şerhlerini Belli Kıstaslara Göre Karşılaştırma 65
Tablo 3: Örnek Seçki Üzerinde *el-Hamâse* Şerhlerini Karşılaştırma..... 68
Tablo 4: *el-Hamâse*'deki Bâb Adları, Şiir ve Beyit Sayısı 81
Tablo 5: Merzûkî'nin Şerhte İsimlerini Zikrederek Nakilde Bulunduğu Dil, Edebiyat ve Neseb Âlimleri 83
Tablo 6: Merzûkî'de Amûdü'ş-şi'r Nazariyesinin Özellik ve Kıstasları 122
Tablo 7: Merzûkî'nin İstişhadda Kullandığı Lafız ve İfade Ettiği Anlamlar 159
Tablo 8: Şerhteki İstişhâd Kaynaklarının Genel Dağılımı 170
Tablo 9: Merzûkî'nin İstişhadda Kur'ân Ayetlerinden İstifade Ettiği Hususlar 170
Tablo 10: Merzûkî'nin Hadis-i Şeriflerden İstifade Ettiği Hususlar 173
Tablo 11: Merzûkî'nin Meselle İstişhadda Bulunma Gayeleri 178
Tablo 12: Merzûkî'nin Beyitler Arasında Bütünlüğü Gözettiğini Gösteren İfadeler..... 230
Tablo 13: Merzûkî'nin Okuyucuya Hitaben Kullandığı Tembih İfadeleri..... 256

GİRİŞ

I. Tezin Konusu ve Amacı

İslâmî ilimler tarihinde metinlerin oluşumunun ardından, anlama/anlatma, dönemler arasında bir bağ kurma, bunu yaparken de ciddi bir ilmî mirası aktarma işlevini üstlenen şerhçilik dönemi başlamıştır. Şerhler öncelikle bir eseri anlamak ve başkalarının da daha iyi anlaması için yapılır. Telif, bulunduğu konum itibariyle yaratıcı bir karakter gösterirken şerh, belli yapının sınırları içerisinde hareket ederek var olan metin üzerinde çalışır ve onun üzerinden üretir. Bununla birlikte şerhlerin bir kısmı, kaynak metne yeni anlamlar ve içerikler yükleyerek yeri geldiğinde kaynak metnin dahi üzerine çıkabilecek özellik gösterir. Çünkü şerhler, kaynak metni okuma ve değerlendirmeyken aynı zamanda şârihin otoritesidir. Bu nedenle şârih hem müellife bağlı kalmak hem de onu aşmak isteğindedir.

Şerhler kimi zaman ana metindeki karanlık noktaları aydınlatmakla gölge metin misyonu üstlense de İslâmî kültür içerisinde ayrı bir telif biçimidir ve halihazırda işlektir. Zira değişen zaman ve zemin sebebiyle bir müellifin ortaya koyduğu veya işaret ettiği anlamların güncellenmesine ihtiyaç duyulur. Bu görevi, tab'ı selimi kadar ilmî müktesebatı da yeterli seviyede olan şârihler üstlenir ve onlar, kelimelerin ve sözün çok boyutlu dünyasında bir dalgıç gibi derinlere dalıp inci çıkarmaya çalışır. Özellikle klasik eserlerde şârihlerin dalabileceği bu alan geniş ve hazine büyüktür.

İslâmî ilimlere paralel olarak Arap edebiyatı alanında da şiirin tedvin faaliyetiyle beraber şerh edilme süreci yani bu yazılı metinlerin 'yorumlanması' gündeme gelmiştir. Çünkü tedvin sayesinde yorumlama için alt yapı oluşarak başlangıçta kişisel ihtiyaçlar çerçevesinde başlayan anlama faaliyeti 'anlam' döneminden 'yorumlama' dönemine geçiş imkânı bulmuştur. Fakat bir şiir şerhinde görülen hassasiyetle bir mantık eserini izah etmede gösterilen hassasiyet birbirinden farklı olmuştur. Çünkü şiir, iletileri ve çağrışımları sebebiyle yoğun bir zihin eylemine muhtaçtır. Zira iyi şair edanın hakkını vermesi gereken ise iyi şârih de hakkı verilmiş bu edayı görüp izah etmesi, anladıkları ve hissettiklerini muhataba ulaştırması gerekendir.[1] Aksi takdirde kuru bir izah, şiirin fonetik, semantik ve edebî açıdan taşıdığı değerleri karşılamaz. Ayrıca şiir şerhlerinde ferdi birtakım özellikler ve duygu boyutu daha etkili olduğundan şiiri şerh etmek nesre nispetle daha zor ve daha fazla hataya açıktır.

Her ne kadar açıklamaya duyulan gereksinim zamandan zamana ve çevreden çevreye değişse de Arap şiiri var olduğundan beri şiir şerhine ihtiyaç duyulmuştur. Bu ihtiyaç, şairin kavmi içinde yaşaması,

[1] Kenan Mermer, *Klâsik Şerh Geleneğinde Üslûp: Kasîde-i Bürde Örneği* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2020), 123.

kavmiyle aynı çevreyi, dili, kültürü, psikolojik ve sosyal atmosferi paylaşması sebebiyle İslâm'dan önceki dönemde en düşük seviyede gerçekleşmiştir. Zira şair ve kavmi arasında şiiri anlamlandırma veya şairin kastettiğine ulaşma noktasında zamansal ya da mekânsal bir perde olmamıştır. Bu nedenle şiir şerhi, garib kelimeleri açıklamak veya şairin alışılmışın dışında kullandığı farklı ibare ve anlatımları izah etmekle sınırlı kalmıştır.

İslâm dininin ortaya çıktığı dönemlerde şiir şerhinin ilk adımları olarak adlandırılabilecek faaliyetlerde fazla bir durum değişikliği olmamıştır. Şiir şerhinin gelişimini etkileyen en önemli hareket, şiirlerin toplanması ve tedviniyle şiirlerin kayıt altına alınmasıdır. Zira şiir tedvini yanında beyitlerle ilgili açıklamalara da girişilmiştir. Âlimlerin şiirleri toplama ve tedvine yönelmesinin arka planında Kur'ân-ı Kerim'in indirilmesi, İslâm fetihleri neticesinde bazı kabilelerin yeni şehirlere yerleşmesiyle Arap-Acem kaynaşması ve yeni dinin kabulü gibi etkenlerle birlikte insanların ayetleri anlamaya, lafız ve delâletlerini öğrenmeye duyduğu ihtiyaç yer almıştır. Şiirlerin fasih Arapça'nın özü olması sebebiyle bu ihtiyaçlar, Kur'ân'ın mana ve lafızlarının araştırılmasında insanları şiire önem vermeye sevk etmiştir. Öte yandan lugat çalışması ve nahiv meselelerine şâhid sunma isteği de şiire yönelimi artırmıştır. Ayrıca Arapların kültür, tarih ve ahbârını öğrenme; geçmişteki kahramanlıkları, savaş ve övünçlerini anma ve kültürel miraslarını kaybolup yok olmaktan koruma arzusu da şiir tedvininin sâiklerinden biri olmuştur.

Emevî döneminin sonları Abbâsî döneminin başlarında, bizzat şiir ve şiir şerhinin kastedilmediği tedvin hareketi ihtisas sahibi âlimlerin ellerinde gerçekleşmiştir. Şiire yönelik gerçekleştirilen bu hareketin amacı şiir şerhi olmamakla birlikte şiir rivayeti yönündeki çabalar şiir şerhi ile irtibatlıdır. Zira şiir şerhi tamamlayıcı ve açıklayıcı olarak şiir rivayetinden bir parçadır. Başka bir ifadeyle şiir ve rivayeti aynı şekilde şiir ve şerhi arasındaki irtibat kesintiye uğrayıp kopmamıştır. Şerh, başlangıçta rivayetten ayrılmayan bir parça, açıklayıcı, ikmâl ve teyit edici bir konumda iken daha sonraki süreçlerde bizatihi kendi başına kâim, dayanakları, ilmî ve sanatsal hususiyetleri olan bir yazım türüne dönüşmüştür.

Şiir şerhi hareketinde yer alan ilk âlimlerin en önemli katkıları, şiirdeki garib lafızları açıklamak ve bunlarla ilgili haberleri nakletmekle şerhin unsurlarını genişletmek olmuştur. Şiirlerin tedvininden sonra sadece lafızlarda kalınmayıp beyitlerin manaları verilmeye başlanmıştır. Aynı şekilde şiirin söylenme sebepleri ve şairlerle ilgili bilgiler ortaya çıkmıştır. Yeri geldiğinde bunlar da aşılarak şiirin kusurları araştırılıp şairler hakkında hüküm verilerek şairler ve şiirler arasında mukayese yapılmıştır. Bazen de şiirdeki bu kusur ve hatalar giderilmeye çalışılmıştır.[2]

[2] Abdullah b. Abdirrahîm Useylân, *Hamâsetü Ebî Temmâm ve şurûhuhâ* (Kâhire: Dâru ihyâi'l-kütübi'l-Arabiyye, 2008), 56-61.

Şerh faaliyetlerinin başlangıcı olarak alabileceğimiz beyitlerdeki garib kelimelerin izahı veya beytin muhtevasına ilişkin kısa açıklamalar, üçüncü asırdan itibaren yazılı olarak belli şiir kitapları üzerinde odaklanmaya başlamıştır. Söz konusu bu şerhler şiirdeki edebî zevki yansıtmaktan çok bir kelimenin cümle içindeki i'rabını belirtme, beyitlerdeki kelimeleri açıklama, farklı rivayetleri aktarma ve dilbilgisi odaklı çalışmalar olma özelliği göstermiştir. İlerleyen dönemlerde Kur'ân eksenli i'caz tartışmalarının başlaması ve belâgat vurgusunun ön planda tutulması, dil ve edebiyat çalışmalarına da yansımıştır. Bunun doğal bir etkisi olarak da şiir şerhleri alanını biraz daha genişleterek pek çok edebî ve belâgî unsurları bünyesinde barındırmıştır. Diğer bir ifadeyle şerhler ihtiva ettikleri lugat, sarf, nahiv, belâgat, edebî eleştiri ve meselelere dair unsurlarla daha renkli ve işlevsel hale gelmiştir.

Yazılı olarak başlayan şiir şerhi, şiir divanları ve şiir seçkilerine (muhtârât) yapılan çalışmalar olmak üzere temelde iki kanaldan ilerlemiştir. Yüzyıllar boyunca birbirinin tekrarı gibi görünen şiir şerhlerinin kaleme alınması, bu faaliyetin göründüğünden daha fazla anlama sahip olduğunu, şerh geleneğinin o alanda önemli bir ilmî boşluğu doldurduğunu ifade eder. Herhangi bir şerhin zatî değerinin tespiti ise ancak ait olduğu edebiyat geleneğinin gelişim ve dönüşüm çizgisinde nerede durduğunun belirlenmesine bağlıdır.

Şiir şerhleri bir süre asıl amacının dışında lugat, iştikâk, nahiv, ahbâr, eyyâm ve ensâb gibi farklı ilimlere hizmet amacıyla yapılsa da zamanla bu seyir değişmiş; ağırlıklı ve asıl olarak şiirdeki manaları ve şairin maksadını hedefleyen edebî yönü ağır basan hüviyete bürünmüştür. Zira bu şerhlerde sözü edilen konulara ve bu konulardaki tartışmalara şiirin manasına hizmet amaçlı ve gerektiği kadar girilmiştir. Başka bir ifadeyle metindeki edebî unsurları ön plana çıkaran bu şerhler takip ettikleri yöntemle, şiiri başka bir alana hizmet eden istişhâd metni olarak görmemiş veya şerhin amacını şiiri nesre dönüştürmeye indirgememiştir.

Şiirlerin anlaşılması noktasında önemli bir görev üstlenen şiir şerhlerinin, şiiri anlaşılır kılmak ve yorumlamak dışındaki diğer fonksiyonları -edebî üslûpları, kendi içinde yöntemlerinin olması, kendi dönemlerinin edebiyatını ve kültürel yönlerini yansıtması- gölgede kalmış gibidir. Şerhler aslında kendi başına incelenmesi ve üzerinde durulması gereken müstakil eserlerdir. Nitekim şerhler, günümüzde hermenötik (yorumbilim) adı altında değerlendirilebilen metnin yeniden anlamlandırıldığı, müellifin yanında şârihin sesinin, yorumlarının ve eleştirilerinin duyulabileceği bir alandır. Zira bir şiir yazıya geçtikten sonra şairin ne söylemek istediği ve zihninden geçenlerin dışında metnin ne anlattığı da önemlidir. Edebî zevke sahip, yorumu güçlü ve dilin malzemelerinden yeterince nasibini almış olan şârihin görevi burada başlamaktadır. Şârih, satır aralarını titiz bir şekilde okuyarak şairin ne demek istediğinin yanında ne demediğine hatta onun da ötesine geçerek lafızların delâlet ve diziliminden birçok anlam boyutuna kapı aralayabilir. Böylece edebî değeri olan bir eseri tekrar işleyip farklı bir edebî boyut

kazandırarak değerine değer katabilir. Bu çalışmadaki amacımız da şiir alanında arka planda kalmış böyle bir literatürü gün yüzüne çıkararak değerine dikkat çekmektir.

Çalışmamızda, belli dönem ve eser üzerine yapılan şiir şerhçiliği konu edilmiştir. Bu bağlamda kapsam, tarihsel olarak şiir şerhinin gelişim aşaması olan IV./IX. yüzyıl ve olgunlaşma dönemi olarak adlandırabilecek V./XI. yüzyılla sınırlandırılmıştır. Bu süreçte şerh geleneğinin ana hatlarıyla bir haritasının çıkartılması ve araştırma kapsamındaki şerhlerin ihtiva ettiği öğelerin temel özellikleri bakımından mukayesesi temel amaçlardan biridir. Çalışma, üzerinde inceleme yapılacak eser yönüyle şiir seçkilerinden biri olan Ebû Temmâm'ın (ö. 231/846) *el-Hamâse* adlı eseri üzerine yazılan matbû' şerhlerle kısıtlanmıştır. Bu çerçevenin belirlenmesinde iki etkenin rolü bulunur. Öncelikle Ebû Temmâm'ın şairlik vasfının yanında edebî zevkini yansıtan bu seçkinin, Arap edebiyatı alanında önem arz etmesi ve kaleme alındığı zamandan itibaren üzerine çeşitli çalışmaların gerçekleştirilmesiyle *el-Hamâse* etrafında bir literatürün oluşması; ikinci olarak şiir şerhi hareketinin sistemleşip edebî yönden zirveye ulaştığının görülebileceği ilk şerh örneklerinin bu seçki üzerine yapılmasıdır. Ebû Temmâm, bu seçkide merkeze iyi ve üstün şiirin kıstaslarını koyarak Arap toplumunun değerlerini dile getiren ve beşerî meselelerin çoğunun kendini gösterdiği şiir parçalarını seçmiştir. *el-Hamâse* ortaya çıktığı andan itibaren otoriter bir metin haline gelerek edip ve dilcilerin dikkatini çekmiş; yoğun bir şerh faaliyetine muhatap ve modern zamana kadar da edebiyat dersi için sabit mihver olmuştur.

Çalışma daha özelinde klasik Arap şiiri alanında önemli bir yeri olan *el-Hamâse* adlı seçkiye dair kaleme alınan dördüncü ve beşinci yüzyıl şiir şerhleri ve bunların bir uzantısı belki de zirvesi sayılan Merzûkî'nin (ö. 421/1030) *Şerhu Dîvâni'l-Hamâse* adlı eserin yöntem açısından değerlendirilmesidir. Diğer bir ifadeyle mevzu, sabit nokta klasik dönem şiir şerhi olmakla birlikte şiir şerhi geleneğinde ortaya çıkan değişim, gelişim ve gelinen noktayı, şerh yazımının en güzel şekilde temessül ettiği bir örnek üzerinde ele almaktır. Bu bağlamda çalışmanın amacı;

- Başlangıçta şiir şerhleri nasıldı? Belli yöntem ve temel kriterleri var mıydı?
- En önemlisi edebî bir hüviyete sahip miydi?
- Şiir şerhi zaman içerisinde nasıl şekillendi? Görülen değişimin sebepleri ve bu değişimlerin eserlere yansıması nasıldı?
- Şerhlerin edebiyat literatüründeki konumu nedir?
- Merzûkî'nin şerh yazımındaki genel tutumu ve onu diğerlerinden farklı kılan sebep/ler nedir?
- Merzûkî'ye göre şiir şerhi ne demek? İbn-i Cinnî'ye göre dersek nasıl bir değişiklik olur? Fârisî'ye göre dersek nasıl bir kisveye bürünür? Şerhteki temel yapı taşları ve kriterler ne/ler olur ve hangi kavramlarla konu ele alınır?

- Merzûkî'nin, şiir şerhinde takip ettiği belli bir metodu var mı ve şârih metni nasıl anlamıştır? Kendi zamanından o zamana mı gitmeye çalışmış yoksa o metni kendi zamanının anlayışında mı sergilemeye çalışmıştır?
- Bir müellif kendisinden önce birçok kez şerh edilmiş ve şöhret kazanmış bir eseri neden tekrar şerh etme ihtiyacı hissetmiştir?
- Merzûkî, metni şerh ederken kendisinden önce yazılanları derleyip nakleden mi yoksa yeni ve özgün fikirler ortaya koyarak yazılmış bir metin üzerinden kendi sesini duyuran mı; kendisinden öncekilere reddiye sunan mı yoksa kendinden öncekilerde bazı eksiklikler görerek bunları ikmâl etme girişiminde bulunan mıdır?
- Edebî eleştiri alanında önemli bir metin addedilen ve şerhin mukaddimesinde ele alınan *amûdü'ş-şi'r* nazariyesinin hem edebiyat eleştirisi alanında hem de Merzûkî'deki konumu nedir?
- Merzûkî'de anlama ulaşmanın belli yöntemleri var mıdır? Metinden uygun verileri alarak anlama ulaşmaya çalıştığı varsayılırsa onun için uygun veriler nelerdir?
- Klasik şerhlerde genel olarak takip edilen yöntem, kelime ve gramer açıklamaları ve beytin anlamını nesir şeklinde ifade etmek iken bu yöntem Merzûkî'de nasıl şekil almıştır? Şârih, takip edilen metoda ne kadar bağlı kalmış, hangi temayüllerle ondan ayrılmış ve alana ne gibi farklılıklar getirmiştir? gibi birçok sorunun cevapları eşliğinde şiir şerhinin hassasiyetlerini ortaya koymaktır. Bu amaç doğrultusunda belirlenen zaman dilimindeki matbû' şiir şerhleri incelenerek 'Merzûkî'den önce şu kişilerde şiir şerhi şöyleydi, şu unsurlardan hareket edildi ve Merzûkî ile bu noktaya ulaşıldı. Bu noktaya ulaşılmasında da şârih kaynaklı şu faktörler, dönem etkenli şu faktörler etkili oldu' diyebilmek için gerekli argümanlar değerlendirilmiştir.

Çalışmadaki diğer bir amaç, *Şerhu Divâni'l-Hamâse* örnekleminde yorum, edebî eleştiri, belâgat ve nahvin bütünleşmesiyle şerhte nasıl edebî bir insicamın oluşturulduğunu ortaya koymaktır. Çalışmada üzerinde durulacak kişi olarak özellikle Merzûkî'nin seçilmesi, 'Bir gelenek, hareket kiminle sistematik hal ve en güzel şeklini aldıysa onunla bilinir ve kimliğini bulur' düşüncesinin tesiridir.

Çalışma üç bölümden oluşur. Birinci bölümde, genel olarak IV./X. ve V./XI. asırlarda şiir literatüründe şerh geleneği, bu geleneğin karakteristik özellikleri ve gelişim seyri *el-Hamâse* üzerine kaleme alınan matbû' şerhler üzerinden takip edilerek şerh literatürü açısından dönemin genel bir portresi oluşturulmuştur. Bu bölümdeki hedef şerh hareketinin doğuşu, daha sonraki dönemde nasıl ivme kazandığı, nasıl bir dönüşüm seyri izlediği ve edebî unsurlarla ne kadar örtüşüp farklılaştığı meselelerine ışık tutmaktır. V./XI. yüzyıl şiir şerh çalışmaları bakımından zengin bir dönemdir ve şiir şerhleri bu dönemde sistematik hale gelmiştir. Edebî ve belâgî açıdan en önemli şerh addedilen Merzûkî'nin yeri ve önemini doğru tespit edebilmek adına bu dönemlerin genel özellikleri ve bu minvalde yapılan çalışmaları görmek önemlidir. Böylece çalışmanın temelde ikinci ve önemli kısmına

geçmeden önce, şiir şerh hareketinin Merzûkî'nin dönemine gelinceye kadar olan seyri ortaya konmuştur. Bu şekilde araştırmacı, baştan itibaren seçkiler üzerine yapılan çalışmaları görüp bütüncül tabloyu oluşturduktan sonra diğer kısımda özele inerek bu seçkilerin bir uzantısı olan, mukaddime ve metoduyla kendinden sonrakileri de etkileyen Merzûkî'nin şerhini detaylı olarak incelemeye hazır hale gelir.

İkinci bölümde, Merzûkî'nin hayatı ve edebî kişiliği hakkında bilgi verildikten sonra müellifin tenkit (eleştiri) alanında en önemli mukaddimelerden hatta mukaddime olmaktan çıkıp kendi başına müstakil bir eser kabul edilen yazısı, ele aldığı konular ve edebî değeri açısından tahlil edilmiştir. Bunun yanında şerh muhteva açısından incelenmiştir. Son bölüme geçmeden önce eserin muhtevası ve konularına dair genel bilgiler verilerek müellifin şerh geleneğindeki yeri, öncesi ve sonrasıyla bağlantılı olarak belirlenmeye çalışılmıştır.

Çalışmanın daha çok uygulama bölümünü oluşturan son bölümde, şiir şerhinde gelinen nokta, örnek bir şerh özelinde detaylandırılmıştır. Dolayısıyla genel sınırlar çizildikten sonra Merzûkî'nin *Şerhu Dîvâni'l-Hamâse* adlı eseri, şerh metodu ve üslûp açısından ayrıntılı olarak tetkik edilmiştir. Bu incelemede Merzûkî'nin dilin farklı unsurlarını kullanarak şiir şerhine nasıl edebî bir boyut kazandırıp zirveye taşıdığı ve şiir şerhinde benimsediği usul açıklanmıştır. Müellifin kelime, i'rab, nahiv, belâgat tahlilleri ve istişhâd metodu incelenmiş; görüşlerini açıklarken kullandığı kalıplar, edebî tenkitleri, anlam ve yorum analizleri gibi konulara değinilmiştir. Böylece Merzûkî ekseninde, şerhin kavramsal çerçevesi ve şerhlerin kendine özgü yöntemlerinin olup olmadığı tespit edilmiştir.

Sonuç kısmında, çalışmanın üç bölümünden elde edilen bulgular değerlendirilerek klasik Arap şiirindeki şerh literatürünün ilerleme seyri özetlenerek Merzûkî'nin bu literatürdeki yeri ve etkisi ortaya konmuştur.

II. Literatür Değerlendirmesi

Çalışmada, Ebû Ali el-Merzûkî'nin *Şerhu Dîvâni'l-Hamâse* adlı eserinin Ahmed Emîn ve Abdüsselâm Hârun tarafından 1991 senesi Beyrut'ta neşredilen nüshası temel kaynak kabul edilmiştir. Eser, Merzûkî'nin şerh üslûbu ve yöntemini yansıtması açısından ana kaynak olarak yeterli olmuştur. Fakat şerhin diğer şerhler arasındaki yerini belirlemek, mukayese edebilmek, eksik taraflarını tamamlamak, belâgat ve eleştiri konularını netleştirmek adına diğer kaynaklara da ihtiyaç duyulmuştur. Bu bağlamda çalışmanın temel ve ikincil kaynakları klasik dönem eserler olmakla birlikte şiir şerhinin erken dönemden günümüze kadar edebiyat alanında sürekli gündemde kalması ve üzerine çeşitli çalışmaların yapılması sebebiyle modern dönem eserlere de başvurulmuştur.

Birinci bölümde şerhle ilgili genel bilgeler sunmak, bu şerhler arasında şiir şerhleri ve yorumsallık boyutunun hangi oranda olduğunu ortaya koymak amaçlı öncelikle Türkçe şerhlerle ilgili yazılar, klasik Türk edebiyatı şiir tahlilleri ve tasavvufi şiir kaynakları taranmıştır. Arap dilindeki şerhlere muadil olarak klasik Türk edebiyatı alanında akademik düzeyde çalışılan şiir tahlillerine, metin çözümleme yöntemlerine ve tasavvuf şiiri şerhlerine bakılmıştır. Kitap, tez ve makale boyutunda çok sayıda çalışmalar incelenerek bunlara atıf yapılmakla birlikte özellikle Eagleton'un *Şiir Nasıl Okunur, Edebiyat Nasıl Okunur*; Eco'nun *Yorum ve Aşırı Yorum*; İsmail Kara'nın *İlim Bilmez Tarih Hatırlamaz*; Kenan Mermer'in *Klâsik Şerh Geleneğinde Üslûp*; Şerif Aktaş'ın *Şiir Tahlili Teori-Uygulama*; Ömür Ceylan'ın *Tasavvufî Şiir Şerhleri* kitapları; Yekta Saraç'ın *Edebiyat Tarihi'*ndeki "Şerhler" başlığı altındaki bölümü; Tunca Kontantamer'in metin şerhiyle ilgili yazıları ve Mehmet Kaplan'ın *Şiir Tahlilleri* eserlerinden şerh, edebî şerh ve şiir şerhi kavramlarının netleşmesi adına istifade edilmiştir. Fakat zikredilen eserler, şerhlere geniş ve genel kapsamda yaklaşmakta ve şerhleri çok yönlü ele almaktadır. Bu çalışmada hedeflenen ise özelde şerhlerin belirli yönteminin olup olmadığının ve bu şerhlerin yalın açıklama formatından edebî boyuta taşınıp taşınamayacağının sorgulanmasıdır.

Bundan sonraki adımda Arap Edebiyatında şiir şerhinin ortaya çıkışı ve Merzûki'ye kadar gelişimini ortaya koyan eserler üzerinde çalışılmıştır. Bunlar arasında Ahmed Cemâl el-Umerî'nin iki ciltlik *Şurûhu şi'ri'l-Câhilî* eseri ayrıntılı olarak şiir şerhinin tarihi gelişim seyrini takip etmede ve Merzûkî öncesi şerh hareketini tasvir etmede yardımcı olmuştur. Çalışmada Umerî'den farklı olarak şiir şerhi gelişiminin takibinde, şerhte öne çıkan belirli kişilerin kronolojik sıralaması ve bu kişilerin şerhte takip ettikleri usullerin açıklamasına dayanılmıştır. Nitekim daha sonra bunlar üzerinden belirlenen başlıklar altında tekrar sınıflama yapılmıştır.

Söz konusu eserin ikinci cildinde Umerî, şiir şerhlerini yöntemlerine göre salt nakilci, sanatsal yaratıcı ve seçip tamamlayan yöntem olmak üzere üç kategoride değerlendirmiştir. Fahreddin Kabâve de *Menhecü't-Tebrîzî fî şürûhuhi ve'l-kıymetü't-tarîhıyye li'l-Mufaddaliyât* eserinde şiir şerhinin ortaya çıkışı, gelişimi ve metodunun çeşitlenmesine yer vermiştir. Umerî, şiir şerhini geniş perspektifte ele almış, Kabâve ise özelde Tebrîzî'ye odaklanmıştır. Bu tezde ise Merzûkî'nin şerhi ile müellifin dönemine yakın zamanlarda yaşayan yedi şârihin *el-Hamâse* üzerine yazdığı şerhlerin mukayesesi yapılmıştır. Buna göre IV./X. yüzyılda kaleme alınan şerhlerden Ebû Abdullah en-Nemerî'nin (ö. 385/995) *Me'ânî ebyâti'l-Hamâse*; İbni Cinnî'nin (ö. 392/1002) *et-Tenbîh alâ müşkilâti'l-Hamâse;* İbn Fâris'in (ö. 395/1005), *Dîvânü'l-Hamâse* adlı eseri; V./XI. yüzyıldan Ebü'l-Alâ el-Maarrî'nin (ö. 449/1057) *Şerhu Divâni Hamâseti Ebî Temmâm*; Ebü'l-Kâsım el-Fârisî'nin (ö. 467/1075), *Şerhu kitâbi'l-Hamâse*, A'lam eş-Şentemerî'nin (ö. 476/1084) *Şerhu Hamâseti Ebî Temmâm* ve el-Hatîb et-Tebrîzî'nin (ö. 502/1109) *Şerhu Divâni'l-Hamâse* eserleri rivayet, yorum ve genel özellikleri bakımından tahlil ve mukayese edilmiştir. Mukayese ve inceleme, Umerî ve Kabâve gibi belirlenen

başlıklar altında sunulmuş, fakat Merzûkî ile toplamda sekiz şerhin konu edildiği bu çalışmada daha özele ve detaya inilerek farklı tasnifler yapılmıştır. Ayrıca zikredilen şerhler yöntem yönüyle sınıflamanın dışında şârihlerin kullandığı şerh unsurları üzerinden de incelenmiştir. Bu noktada çalışmanın söz konusu eserlerden daha hususi ve değişik kıstaslarda gerçekleştiği söylenebilir.

Asıl kaynakların yanında istifade edilen kaynaklar arasında Abdurrahim Useylân'ın 1977 senesinde *Tahkîku Hamâseti Ebî Temmâm ve dirâsetün li şürûhıha* adıyla doktora tezi olarak sunulan eserin *Hamâsetü Ebî Temmâm ve şurûhuhâ* ismiyle basılan kitabı yer alır. Kitabın birinci bölümü Ebû Temmâm ve *el-Hamâse* eserini, ikinci bölümü ise mevcut ve kayıp bütün *el-Hamâse* şerhlerini ele alır. Eser genel olarak şerhler ve aidiyeti kesin olmayan şerhler hakkında bilgi sahibi olmak hususunda faydalı olmuştur. Başka bir kaynak ise Muhammed Osmân Ali'nin hazırladığı üç ciltlik eserdir. Birinci cilt *Şurûhu Hamâseti Ebî Temmâm,* ikinci ve üçüncü cilt ise *Şerhu Hamâseti Ebî Temmâm li'l-Fârisî* isimli tahkiktir. İlk kitabın birinci kısmı Ebû Temmâm ve seçkisi hakkında bilgileri, *el-Hamâse* şerhlerini; ikinci kısım bu seçki üzerine hazırlanan şerhlerin yöntemlerini içerir. Bu bölümde şerhler takip ettikleri yöntemlere göre Umerî'den farklı olarak beş kısma ayrılarak bu kısımlara uygun olarak bütün şerhler değerlendirilir. Kitabın üçüncü kısmı ise yöntemi tam olarak belli olmayan şerhlere tahsis edilir. Eserin ikinci ve üçüncü cildi Merzûkî'nin şerhiyle kıyaslama yaptığımız şerhler arasında yer alır. Hem Useylân'ın hem de Osmân Ali'nin kitapları şerhleri incelemede mahtut ve matbû' bütün şerhleri konu edindiği için daha genel içeriğe sahiptir ve temelde Merzûkî'nin metot ve üslûbunu esas almamıştır. Dolayısıyla bu eserlerin ana konusu, çalışmamızın belirli kısmıyla dar açıda kesişmektedir. Zira sözü edilen çalışmaların aslî konusu bizim feri konumuz hükmündedir. Bununla birlikte Osmân Ali'nin kitabı ele alınan şerhleri belli yöntemlere göre değerlendirme kriterlerinin belirlenmesinde yol gösterici olmuştur.

Merzûkî'nin hayatı, eserleri ve mukaddimesinin ele alındığı çalışmanın ikinci bölümünde temelde Yâkût el-Hamevî, Safedî, Süyûtî, Bağdatlı İsmâil Paşa, Ziriklî, Ömer Rızâ Kehhâle'nin kitapları gibi biyografik eserlere ve Isfahan'daki edebî çalışmaları inceleyen eserlere başvurulmuştur. Bu eserlerde Merzûkî hakkında hemen hemen aynı bilgiler kısaca geçtiğinden bilgi boşlukları dönem ve mekân araştırması, müellif hakkında zikredilenlerin analizlerinin yapılması ve eserlerinin gözden geçirilmesiyle doldurulmuştur. Daha sonra eleştiri konuları ve *amûdü'ş-şi'r* meselesini içeren mukaddimeyle ilgili Câhız'ın (ö. 255/869) *el-Beyân ve't-Tebyîn*, Âmidî'nin (ö. 371/981) *el-Muvâzene beyne Ebî Temmâm ve'l-Buhturî,* el-Kâdî el-Cürcânî'nin (ö. 392/1001) *el-Vesâta beyne'l-Mütenebbî ve husûmih*, İbn Tabâtabâ'nın (ö. 322/934) *İyârü'ş-şi'r,* M. Akif Özdoğan'ın *Arap Edebiyatında Edebî Tenkit* eserlerinden istifade edilmiştir. Edebiyat eleştirisi alanında İhsân Abbâs'ın *Târîhu'n-nakdi'l-edebî ınde'l-Arab* ve Ahmed Matlûb'un *Dirâsâtün belâgıyyetün ve nakdiyyetün* eserlerinden meselelerin netleşmesi hususunda faydalanılmıştır. Eleştiri meselelerinde Merzûkî öncesi dönem incelenerek

müellifin bu alanda nerede durduğu, alana ne kattığı ve kendinden öncekilerle ne kadar benzeşip farklılaştığı tespit edilmiştir.

Mukaddimede yer alan ve hakkında Türkçe yazılmış tez veya makale formatında çalışma olmayan *amûdü'ş-şi'r* nazariyesini anlamlandırmak adına çok sayıda esere başvurulmuş, ulaşılan bilgiler eleştiri süzgecinden geçirilerek değerlendirilmiş ve çıkarımlarda bulunulmuştur. Bu hususta özellikle üç kitap temele alınmıştır. Bunlardan ilki, Tâhir b. Âşûr'un *Şerhu'l-mukaddimeti'l-edebiyye li şerhi'l-Merzûkî alâ Dîvâni'l-Hamâse li Ebî Temmâm* eseridir. Bu şerh, sözlük tarzı ta'lîkât (mülahaza), lugat ve ibare açıklamaları ve bazı kişilerin tercemelerinden ibarettir. İkinci eser Velîd İbrahim Kassâb'ın *Kadiyyetü amûdi'ş-şi'r fi'n-nakdi'l-Arabî el-kadîm: Zuhûruhâ ve tetavvuruhâ*'dır. Velid Kassâb bu incelemesinde tarihi bir metot uygulayarak kadim Arap edebiyat eleştirisinde öne çıkan kişiler üzerinden *amûdü'ş-şi'r* kavramının genel olarak ıstılahî gelişimini takip etmiş; bu takipte meseleyi kadim-muhdes cephesinden incelemiştir. Kassâb, *amûdü'ş-şi'ri* eleştiri terminolojisindeki kadim ve muhdes meselesiyle bağlantılı olarak ele alırken biz bu konuya Merzûkî üzerinden mercek tuttuk. Zira Merzûkî'nin bu meseleye şiir seçkisinin mukaddimesinde yer vermesinin nedeni, şiir seçiminde belirli kriterlerin olduğunu ve Ebû Temmâm'ın da seçkisinde buna riayet ettiğini vurgulamaktır. *Amûdü'ş-şi'r* hakkındaki üçüncü kitap, Muhammed b. Müreysî el-Hârisi'nin *Amûdü'ş-şi'ri'l-Arabî: en-neşetü ve'l-mefhûm* adlı eseridir. Müellif, -çok detaylandırma ve konu dışına çıkmak dışında- konuyu Kassâb'la aynı minvalde ele almıştır. Bunların dışında Abdülaziz İbrahim İbrahim Maluf'un *Amûdü'ş-şi'ri'l-Arabi fi'n-nakdi'l-edebî* ismiyle hazırladığı yüksek lisans tezi, *amûdü'ş-şi'ri* geniş bir tarihi perspektifte ele aldığı için yüzeysel kalmıştır.

Merzûkî'nin şerh yöntemini konu edinen et-Tâhir Hamrûnî'nin *Menhecü Ebî Ali el-Merzûkî fî şerhi'ş-şi'r* adlı eseri, öncelikle bizim çalışmamızdan farklı kurgulanmıştır. Eserde, Merzûkî'nin yöntemi *el-Hamâse* ve mahtut *el-Mufaddaliyat* şerhi üzerinden belirlenmeye çalışılmıştır. Elimizde Hamrûnî'nin çıkarımda bulunduğu asıl kaynağın bulunması ve bu kaynağın çok zengin olması müellifin ele aldığı konuların çalışmamızın sadece bir kısmını içermesi sebebiyle söz konusu çalışma öncelikli kaynağımız olmamıştır. Dahası bu eser doğrudan Merzûkî'nin şerh yöntemini ele almakla birlikte şerhi değerli kılan özellikleri ortaya koyma, özellikle *el-Hamâse* üzerinde durma ve kendi zamanındaki şerhler arasındaki konumunu belirlemede eksiktir. Bunun yanında eserde daha çok müellifin münekkit yönüne yoğunlaşıldığından diğer yönleri nâkıs kalmış veya hiç değerlendirilmemiştir. Dolayısıyla Hamrûnî'nin eseri bizim için engel değil tezi bazı yönlerden zenginleştiren kaynaklardan biri olmuştur.

Merzûkî'nin doğrudan *el-Hamâse* şerhini konu edinen Fethî Muhammed Ebû İsâ'nın *el-Kadâya'l-edebiyye ve'l-fenniyye fî şerhi'l-Merzûkî li Dîvâni'l-Hamâse* isimli eseri 1983'te Kâhire'de yayımlanmıştır. İki bölümden oluşan kitapta, birinci bölümde Merzûkî'nin yaşadığı çevre ve eserleri hakkında bilgi verilir. İkinci bölümde, şerhteki edebî ve sanatsal yönler *el-Hamâse*'den seçilen

örneklerle beraber belli başlıklar altında incelenir; ancak verilen örneklerle ilgili yorum ve çıkarımlarda bulunulmaz. Bölüm örnekleri aktarmakla sınırlı kaldığından eser, teori ve uygulama boyutunda şerhte yoğun şekilde bulunan edebî meseleleri ele almada yetersiz kalmış; çoğunlukla bazı meselelere işaret etmekle yetinmiştir.

Çalışmanın temel müracaat eserleri tabii olarak yukarıda geçen *el-Hamâse* şerhleridir. Çalışma doğrudan bu eserlere dayandırılarak, ortaya konulan tarifler bu kaynakların kendilerinden hareketle oluşturulmuştur. Bununla birlikte şerhlerde kullanılan bilgilerin ilgili oldukları alan eserlerine de zaman zaman müracaat edilmiştir. Örneğin şerhte geçen belâgî sanatların ıstılahlarını değerlendirebilmek ve dönemin özelliklerini görebilmek için belâgat çalışmalarının izi sürülmüştür. Ayrıca sözü edilen şerhler üzerine yazılmış makale, yüksek lisans ve doktora tezleri gibi akademik çalışmalar incelenmiştir.

Bu değerlendirmelerin ardından ülkemizde klasik Arap edebiyatı şiir şerhi alanında yapılan çalışmaların, yok denebilecek kadar az olduğu söylenebilir. Aynı şekilde şairin kabilesinin veya savaşçıların yiğitliğiyle övündüğü; mersiye, hiciv gibi birçok türle iç içe olan "hamâse" türü eserler üzerine yeterli çalışma yoktur. Üstelik çalışmanın esasını oluşturan Merzûkî ve eseri hakkında da akademik çalışma yapılmamıştır. Fakat bu konu Arap dünyasında çeşitli yönleriyle ele alınmıştır. Mesela 2015 senesine Ümmü'l-Kura Üniversitesinde *et-Tahlîlü'n-nahvî ınde'l-Merzûkî fî şerhi Dîvâni'l-Hamâse li Ebî Temmâm* isimli doktora ve 1981 Riyad'da *el-Merzûkî en-nahvî min hılâli kitâbihî şerhı Dîvâni'l-Hamâse* adlı yüksek lisans çalışmaları yapılmıştır. Bu çalışmalar spesifik olarak nahiv alanına yönelerek bu konuyla ilgili örnekleri sunmuş ve açıklamıştır. Bunun dışında Merzûkî ve şerhi hakkında farklı açılardan çok sayıda makale yazılmıştır. Bunlar arasında Muhammed el-Hüseyin Vâsitî'nin, "Amûdü'ş-şiʿr ınde'l-Merzûkî: mefhûmühû ve buʿdühü en-nakdî ve Kahtânî'nin, "Meâyîru amûdi'ş-şi'ri'l-Arabî ınde'l-Merzûkî ve eseruhâ fî nazariyyeti'n-nazm Abdulkâhir" gibi kıymetli araştırmaların olmasının yanında çoğu çalışmanın yüzeysel ve birbirinin tekrarı olduğu; aynı örnek ve söylemler etrafında odaklandığı görülmüştür.

Genel itibariyle zikredilen eserler, tez çalışmaları ve makaleler konuyu ele alma yöntemi açısından çalışmamızdan ayrılmaktadır. Zira çalışmamız ilk olarak bir gelenek olarak devam eden şerhler içerisinde şiir şerhi ve bu şiir şerhinin nasıl edebîlik boyutuna taşınabileceğini ortaya koymak; ikinci olarak edebiyat alanındaki bu şerh geleneği içerisinde Merzûkî'nin yerini tespit edebilmektir. Dolayısıyla edebiyat eleştirisi alanındaki tartışmalar, farklı alanlarda kaleme alınan şerhler veya örneklem olarak incelediğimiz şerhin içerisinde yer alan belli konulardaki detaylı incelemeler çalışmamızın asıl hedefleri arasında yer almamaktadır. Zira müellifin şerhinde kullandığı bu unsurlara, bir şerh nasıl sanatsal boyut kazanabilir gözüyle bakılmış ve çalışmada bunlara amaca hizmet edecek miktarda yer verilmiştir. Bu durumda yukarıda ismi geçen bazı eserler çalışmaya yakın görünse de bu metinlerin kurgu, gündem ve araştırma sorunsalları farklı olduğundan bu eserlerden belli bir yere kadar

beslenilmiştir. Dolayısıyla çalışmanın, daha önce kaleme alınmış eserlerden faydalanmakla birlikte kendi bakış açımızla şiir şerhi hareketinin Merzûkî'nin eseri çerçevesinden seyri ve edebî bir surete nasıl büründüğünü ortaya koyması yönüyle özgün olduğu söylenebilir. Bu bağlamda çalışma klasik Arap şiirinde şerh geleneğinin çalışılmaması yönüyle kıymetli bir literatürü gün yüzüne çıkarırken sonraki çalışmalara da kapı aralayacaktır. Ayrıca şiir üzerine yapılan yorum, edebî eleştiri, nahiv ve belâgat bütünlüğünün nasıl mezcedildiğini görme adına da faydalı olacaktır.

III. Yöntem

Çalışmada amaca yönelik seçilen örneklemler üzerinden araştırılan sorulara cevap bulmayı hedefleyen nitel bir metedoloji kullanılmıştır. Bu bağlamda nitel metodoloji içerisinden özellikle söylemler üzerinden çıkarımda bulunan eleştirel söylem analizi araştırma yöntemi tercih edilmiştir. Bu amaç doğrultusunda ilk aşamada belli şerhler üzerinden inceleme yapılarak tikelden-tümele doğru genel ve bütüncül bir şiir şerhi tasviri oluşturulmuştur. Belirlenen şerhler karşılaştırmalı ve çaprazlama bir okuma usulü takip edilerek karşılaştırılmıştır. Daha sonra özele inilerek bu alanın uzantısı olan Merzûkî'nin eserinde takip ettiği usul müellifin açıklama ve söylemleri üzerinden ortaya konulmuştur. Çalışmadaki bu hedefler gerçekleştirilirken inceleme ve değerlendirilmelerde soru-cevap, eleştirel ve metinlerarası okuma metodu takip edilmiştir.

Yazım aşamasında metindeki kavramların, Türkçeye çevrildiğinde spesifik bir anlama tekâbül ederek söylenmek isteneni tam olarak karşılamadığından veya anlamları hususunda kesin bir görüş birliği olmadığından orijinallerinin kullanılması tercih edilmiştir. Ayrıca anahtar kelimelere sadık kalınarak farklı kullanımlarına yer verilmemiş; ancak ilk geçtikleri yerlerde Türkçe anlamları veya tanımlarına parantez içerisinde yer verilmiştir. Daha sonraki yerlerde Türkçelerine yer verilmemiştir. Anahtar kelimelerin dışındaki lafızlarda tekrara düşmemek adına eş anlamlarının kullanılmasıyla çeşitliliğe önem verilmiştir. Çalışmanın hacmini artırmamak adına özellikle üçüncü bölümde her yan başlık altında müellifin metot ve üslûbunu açıklamak adına en fazla iki-üç örnek beyit verilmiş bazen de tek bir beyitle yetinilmiştir. Gerektiği yerlerde dipnotta benzer beyitlere işaret edilmiştir. Yine aynı kaygıyla seçkideki parçalar tam haliyle alınmamış sadece gerekli olan beyit verilerek tercüme edilmiştir. Özel isimlerin ilk geçtiği yerlerde müelliflerin tam isimleri, tekrarlarında ise bilinen kısa isimleri kullanılmıştır.

Birinci bölümde belirlenen şerhlerin yöntemlerinin karşılaştırılmasında verilen bilgileri desteklemek için örnek vermekten kaçınılmıştır. Bunun yerine dipnotta birkaç örnek beyte işaret edilmiştir. Bu dipnotlarda verilen sayfalarda birden fazla beyit olduğunda araştırmacının işini kolaylaştırmak ve beyitlerden hangisine işaret edildiğini netleştirmek amacıyla (Cilt/sayfa numarası

[kaside numarası/beyit numarası]; örneğin Şentemerî, *Şerhu Hamâseti Ebî Temmâm,* 2/872 [543/2]) gösterimi benimsenmiştir. Üçüncü bölümde örnek beyitler metin içerisinde zikredildiğinden böyle gösterim yerine sadece sayfa numaraları verilmiştir. Ayrıca Merzûkî'nin şerhi aslında dört kısımdan oluşan dört cilt olmasına rağmen esas aldığımız nüsha iki cilt halinde neşredilmiştir. Gösterimde karışıklığa sebebiyet vermemek ve diğer şerhlerin gösterimiyle uyum sağlaması adına basım esas alınarak cilt numarasına göre atıf yapılmıştır.

BİRİNCİ BÖLÜM

KLASİK ARAP EDEBİYATINDA ŞİİR ŞERHİ GELENEĞİ

Bu bölümde öncelikle şerh geleneği ve bu gelenek içerisindeki şiir şerhinden bahsedilecektir. Ardından sınırlar biraz daha daraltılarak şiir şerhi özelinde klasik Arap edebiyatında şiir şerhinin ortaya çıkışı ve gelişimi incelenerek kendisine şerh yazılan eserler içerisinde önemli yer tutan şiir seçkilerden *el-Hamâse* üzerinde durulacaktır. Akabinde *el-Hamâse*'nin şerhleri hakkında genel bilgi verilerek çalışmanın kapsamına giren sekiz şerh mukayese edilecektir.

1. Şerh Geleneği ve Literatürdeki Yeri

Şerh kelime olarak "açmak, eti kesmek, bir şeyi yayarak genişletmek, kapalı veya gizli bir sözü açıklayıp anlaşılır hale getirmek, sırrı açığa çıkarmak" gibi anlamlara gelir.[3] Literatürde bir metni açıklama, ikmal etme, metnin irtibatlarını genişleterek yeniden kurgulama, derinlik ve katman kazandırma, tashih etme, sembolleri kavrama ve yorumlamadır.[4] Diğer bir ifadeyle herhangi bir metin üzerinde belli bir yöntemle akıl yürütmedir. Bu bağlamda şerh, körü körüne bir metnin izlerini takip ve kuru bir lugat çalışması veya asıl metni tekrar ve basit bir ifadelendirme şekli değil kendi başına bir telif türü olarak üretim biçimidir. Bu nedenle daha az değerli ve ikincil bir yazınsal üretim olarak değerlendirilmesi doğru olmaz. Zira derece farkını belirleyecek olan telif çeşidi değil metnin kendisi, kendi alanındaki başarısı ve kıymetidir.[5]

Şerh, her şeyden önce metinler üzerine yapılan bir telif biçimidir.[6] Burada ifade edilen telif kelimesi yazınsal anlamda bütün çaba ve gayretleri kuşatan üst bir başlıktır. Yazınsal anlamdaki telif dairesini Kâtip Çelebi eserinde yedi sınıf olarak tasnif etmiştir: 1- Metni yeni baştan üretmek anlamında telif (ihtira), 2- Metnin eksiğini tamamlama (zeyl), 3- Metindeki müphem ve örtük mana ve alanları açmak (şerh), 4-Anlamı bozmadan uzun ve tafsilatlı bir anlatıyı kısaltmak ve özetlemek (ihtisar), 5- Karışık haldeki yazıyı tertip etmek ve mukayeseli şekilde düzenlemek (tasnif/tahkik), 6-Ders notu

---

3 Ebû Nasr İsmâîl b. Hammâd el-Cevherî, *es-Sıhâh*, thk. Ahmed Abdulgafûr (Beyrut: Dâru'l-ilm li'l-melâyîn, 1987), "şrh", 1/378; Muhammed b. Mükerrem İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, nşr. Abdullah Ali el-Kebîr (Beyrut: Dâru sâdır, 1993), "şrh", 2/497.

4 İsmail Kara, *İlim Bilmez Tarih Hatırlamaz Şerh ve Haşiye Meselesine Dair Birkaç Not (*İstanbul: Dergâh, 2014), 21*;* Kenan Mermer, *Klâsik Şerh Geleneğinde Üslûp: Kasîde-i Bürde Örneği* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2020), 74.

5 Kara, *İlim Bilmez Tarih Hatırlamaz,* 27; Mermer, *Klâsik Şerh Geleneğinde Üslûp*, 80.

6 İhsan Fazlıoğlu, "İlim İlim Bilmektir; Bilim Neyi Bilmektir", *Dergâh,* IX/97 (1998), 14.

şeklinde ifade (ta'limî), 7-Düzeltme ve eleştiridir (tenkit).[7] Kâtip Çelebi'nin bu tasnifinde kullandığı telif kelimesi sıfırdan üretmek anlamında daha dar kapsamlı bir yazın türüdür.

Şerh, mantûkun (konuşulan) izahıyla yetinmeyerek mantûkun çağrışımlarının da hesaba katılarak anlam evreninin genişletilmesidir. Kelam dairesinde mantûkun delâleti yani sözün doğrudan söylediğinin yanında mefhûmun delâleti yani sözün işaret ettiği manalar da vardır. Bu nedenle şerh, delâlet biçimlerinin tamamını kullanarak lafızlar arasında yeni ilgiler kurmak ve anlamla ilgili remizleri yorumlamaktır.[8] Bu durumda şârih sadece lafzın etrafında dolaşmayıp bunlar arasında farklı ilgiler kurarak bir üst katmana geçmektedir. Bu noktada şârihin kullandığı şerh unsurları, ilmi çerçeveyi temellendirme ve genişletme hususunda önem arz eder.

Telif türleri arasında önemli bir yeri olan şerh çalışmaları çeşitli amaçlarla kaynak metin üzerine kaleme alınır hatta bazen şerhlerin bile şerhi yapılır. Kâtip Çelebi *Keşfü'z-Zünûn* eserinin mukaddime kısmında şerhlerin yazılma sebepleri ve onlara duyulan ihtiyaç hallerini üç başlık halinde sıralar:

> "Birincisi, müellifin düşünce ve anlatımındaki maharetinin mükemmelliği ve üstünlüğü neticesinde, ince manaları yoğun ve veciz bir biçimde gerektiği kadar işlemesi, fakat okuyucuların müellifle bu konuda aynı seviye ve atmosferde olmamasıdır. Neticede okur için metnin anlaşılması zorlaşır veya anlaşılamaz. Bu durumda manalar üzerindeki örtülerin kalkması için bazen bizzat yazarın kendisi, bazen de yazarın ruh dünyasına, zihin müktesebatına, bilgi, birikim ve tecrübesine en yakın kişiler tarafından esere şerh yazılması icap eder. İkincisi, eserin anlaşılmasında diğer ilim dallarını ilgilendiren bazı konularda ön bilgilerin verilmemesi, müellifin eserin yazıldığı dönemde bilinen ve anlaşılan mevzular üzerinde çok fazla durmaması veya sadece bazı telmihlerle yetinmesiyle eserin üzerinden belli bir zaman geçtiğinde çağın insanı tarafından söz konusu eserin muğlak görülmesi neticesinde şerhe ihtiyaç duyulur. Üçüncüsü ise, müellifin de bir beşer olması hasebiyle eserde bazı hataların bulunması, tekrara düşülmesi, bazı ifadelerin birden çok manaya gelecek ve amacı örtecek şekilde mecâzlı bir üslûpla bezenmiş olmasıdır."[9]

Bu alıntıda Kâtip Çelebi'nin öncelikle üzerinde durduğu; şerhin, metnin karanlık ve muğlak noktalarını aydınlatarak müellif ile alıcının aynı anlam dünyasında buluşmasına vesile olmasıdır. İkincisi, değişen zaman ve zemin vesilesiyle müellifin hedeflediği veya işaret ettiği anlamın güncellenmesi gerektiği için bir gerekliliktir. Zira ilmî, fikrî, sanatsal ve dinî içerikli olarak kaleme alınan metinler, zamanla ortaya konuldukları devrin üslûbundan ve dönemin zihniyet anlayışından uzaklaşarak anlaşılması güç bir mesele haline dönüşebilmektedir. Dolayısıyla geçmiş dönemde kaleme alınan ve zaman geçtikçe anlaşılması güçleşen bu metinler, yoruma ihtiyaç duyar. Üçüncü olarak şerh,

---

7 Kâtip Çelebî, *Keşfü'z-zunûn an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*, thk. M. Şerafüddîn Yaltkaya (Beyrut: Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî, 1941), 1/35.

8 Mermer, *Klâsik Şerh Geleneğinde Üslûp*, 61

9 Kâtip Çelebî, *Keşfü'z-zunûn*, 1/36-37.

insan olmanın doğası sebebiyle eserdeki bazı hataların giderilerek düzeltmelerin yapılması ve mecâzî alanın açık hale getirilmesi için bir ihtiyaçtır. Bu noktada şerh bir tekrar değil, bir telif biçimi olarak kendisini gösterir.

Bahsi geçenlere ek olarak şerh, bilginin öğretilir hale getirilmesi için bir gereksinimdir. Zira izah, tashih ve yorumun yanında şerhin bir yüzü de tâlimdir. Bu açıdan şerhin öğretim şekillerinin kesişim noktası olduğu söylenebilir. Kâtip Çelebi, ilimler çerçevesinde beş farklı öğretim biçiminden söz eder. Bu maddeler incelendiğinde şerhin her bir öğretim basamağından pay aldığı fark edilir. Bu öğretim yöntemleri: 1-Tasnif ve taksim, II- Birleştirerek terkip oluşturma, III-Tahlil ve analiz etme, IV-Tanımlama, V-Doğru bir kıyasla bilgiyi burhan haline getirerek öğretmektir.[10] Şerh, bu basamakların birkaçı veya her birinden farklı oranlarda faydalandığı için tâlimî ihtiyacı karşılamada karma bir karakter gösterir. Bu özelliğine binaen de şerh telifi, bilginin anlaşılması, muhafazası ve aktarılması hususunda muteber bir ilmî faaliyet ve eser telif usulü olarak yüzyıllar boyunca sürdürülmüştür.

Şerhlerin tâlimî boyutunu destekleyici mahiyette İsmail Kara da şerhlerin mukaddimelerinde yer alan telif sebeplerinden yola çıkarak şerhlerin eğitim süreçleri, hoca-talebe münasebetleri ve ilim meclislerindeki ilişkileri ortaya koyan medreselerdeki tedris üslûbunun bir gereği olduğunu vurgular. Şerhler hocanın ve talebenin kabiliyetine göre genişleyen, derinleşen ve renklenen önü açık geniş bir dünyadır.[11] Bunun yanında her bir şerh, metninin unutulmaya yüz tutan bazı dil ve üslûp hususiyetlerini, tarihi şahsiyetleri, kıssa ve kültürel içerikleri bünyesinde barındırması sebebiyle birer edebî hazinedir. Zira bu şerhler, içerisinde kültür, düşünce ve sosyal tarih açısından zengin ve mahfûz birçok ansiklopedik bilgi ihtiva etmektedir.

Şerh telifinin birçok yönden gereksinimleri karşılama fonksiyonu yanında üzerinde durulması gereken önemli noktalardan biri de şerh yazımının, oluşmuş bir ilim geleneğini sürdürüp bu geleneği zenginleştiren ve muhafaza edip devamlılığını sağlayan ürün olduğudur.[12] Nitekim müstakil bir ilim ortaya koymak kadar onu anlaşılır kılarak ilmî geleneğin sürekliliğini sağlayıp sonraki nesillere aktarmak da önemlidir. Fazlıoğlu da şerhin, muhtasar ve faydalı tâlimî bir metni üst seviyeye çıkardığını dile getirerek farklı bir boyuta dikkat çekmektedir.[13]

Sözü edilen şerh ve şerhin devamı niteliğindeki hâşiye geleneğinin gereklilikleri dışında sunduğu önemli katkılar sadedinde bu eserlerin metnin problemlerini çözerken ve örtük manaların açılımlarını yaparken kullandığı dil, semantik ve analoji metoduyla alıcısını geliştirdiği söylenebilir.[14] Şerhin zihin

[10] Kâtip Çelebî, *Keşfü'z-zunûn*, 1/36.
[11] Kara, *İlim Bilmez Tarih Hatırlamaz*, 28-29, 32.
[12] Kara, *İlim Bilmez Tarih Hatırlamaz*, 19.
[13] Fazlıoğlu, "İlim İlim Bilmektir", 14.
[14] Kara, *İlim Bilmez Tarih Hatırlamaz*, 29.

katmanlarını geliştirmesi dilin doğasıyla ilgili bir meseledir. Bir kelimenin köken bilgisi hakkında araştırıp incelemek, fonetik ve semantik alanı aynı anda mütalaa etmeye; farklı çıkarımlar ve yeni fikirler üretmeye zemin hazırlar. Bunun yanında şerh metodolojik olarak kelimenin tabanından hareketle bağlama ve bu bağlam üzerinden de daha ileriki boyutlara ulaşabilmenin vasıtasıdır. Daha ileriki boyutlar ise varsayım, tasarım ve derinde yatan mananın açılımıdır.[15] Şerh, kelimeden hareketle bu tür zihnî açılım (keşif) dışında geçmişle gelecek arasında da zihinsel bir köprü kurmanın yoludur. Diğer taraftan şerh ve hâşiyeler, âlimlerin başta dil, gramer ve kültür olmak üzere pek çok alanda sahip oldukları teorik bilgiyi pratik olarak uyguladıkları araç olarak da düşünülebilir.[16]

Bahsi geçenlere ilave olarak, metin şerhinin sanatsal zevkin okuyucuya aktarılması konusunda önemli bir rolü vardır. Örneğin şiirde paylaşılan sanatsal zevkin, okuyucu tarafından anlaşılması veya algılanmasında duyulacak haz, okurun şiir ile ilgili geleneği bilmesine ve kültürel durumuna göre değişiklik gösterir. Metin şerhi de söz konusu bu haz unsurunun daha fazla hissedilmesine katkı sağlamak maksadıyla yapılan paylaşıma dayalı bir çaba olarak görülmelidir. Zira şiire yerleştirilmiş anlam katmanları çözümlendikçe şairin vermek istediği mesaj daha iyi anlaşılacak ve şiirden alınan hazzın derecesi artacaktır. Şerh kelimesi de bu anlamı ifade etmesi bakımından şiir katmanlarının bilgi, kültür ve şiir geleneğine göre çözümlenmesi anlamına gelir.

Telif ve kültür hayatında önemli, gerekli ve köklü bir yere sahip olmasına rağmen şerh geleneği çeşitli yönlerden eleştirilere tabi tutularak değeri düşürülmeye ve göz ardı edilmeye çalışılır. Şerh türüne yönelik yapılan eleştirilerin en önemli dayanaklarından biri, bu metin üretme biçiminin 'yeni ve özgün düşünce ortaya koyması' hususunda ileri sürülen iddiadır. Şerhlerin özgün düşünce ortaya koyma ve üretme önünde bir engel olarak görülmesi haklılık payı olmayan bir zandan ibarettir. Nitekim birer telif türü olarak yeni ve özgün görüşler bu yazın biçimi içerisinde dile getirilir.[17] Şerh metinleriyle ilgili olarak problem haline getirilen diğer bir husus ise 'ezberi besleyen tekrar'dan ibaret bir telif usulü olduğu iddiasıdır. Halbuki bu metinler İslâm medeniyetinin 'bilgi edinme', 'bilgi aktarma' ve 'bilgiyi sürekli kılma' yöntemlerinden biridir.[18] Bu iddiaların arka planında da açıkça bu eserlerden ziyade medrese eğitim sistemine yöneltilen eleştiriler bulunur.[19]

Şerhlerle ilgili göz ardı edilen bir diğer husus, çeşitli açılardan sınıflamaya tâbi tutmadan şerhlerin hepsini aynı kategoriye koymaktır.[20] Kaleme alınan şerh türü çalışmalar muhtevası, üslûbu, bilgiyi

---

15 Mermer, *Klâsik Şerh Geleneğinde Üslûp*, 77.

16 Şükran Fazlıoğlu, *Dil Bilimlerinin Sınıflandırılması -Tokatlı Hasanoğlu Lütfullah (Molla Lütfî)-* (İstanbul: Kitabevi 2012), 44.

17 Harun Anay, "Bir Osmanlı Düşüncesinden Bahsetmek Mümkün mü?", *Dergâh* VII/76 (1996), 13.

18 Güllü Yıldız, *Siyer Yazıcılığında Şerh-Hâşiye Geleneği ve Moğultay b. Kılıç'ın (762/1361) ez-Zehrü'l-Bâsim Adlı Eseri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017), 29.

19 Kara, *İlim Bilmez Tarih Hatırlamaz*, 28.

20 Anay, "Bir Osmanlı Düşüncesinden Bahsetmek Mümkün mü?", 13.

sunma, ana metne yaklaşımı (metin-okur-yazar eksenli), yazılma amacı veya muhatap kitlesi gibi çeşitli açılardan tasnif edilmelidir. Kendisinden önceki açıklamaları derleyen, şârihin kimliğinin nadiren görüldüğü şerh çalışmaları olduğu gibi metni açıklamanın ötesine geçmiş gerek müellifin gerekse konuya dair başka görüşlerin tartışıldığı ve eleştirildiği, ana metnin farklı bir usulle bina edildiği eserler de vardır. Bu nedenle şerh çalışması adı altında değerlendirilen çalışmalarda 'hangi metni, kim, hangi kimlikle (vasıfla), kim için, nerede, ne zaman, hangi amaçla ve hangi kültür içerisinde şerh etmiştir?' soruları nazar-ı itibara alınmalıdır.

Şerhlerin değerinin düşürülmesi ve ikinci planda gösterilmesi makul olmamakla birlikte bir esere şerh yazmak ciddi oranda bilgi, birikim, tecrübe ve çaba gerektiren bir iştir. Şerhte geçen atasözü ve deyimler, bazı şairlerin şiirlerinden yapılan alıntılar, ilmî, edebî ve tarihî birçok konudaki telmihlerin ayrıntılı izahı şârihin derin birikim ve tecrübesini ortaya koyar. Şerhte birçok yerde yapılan ayet ve hadis iktibasları şârihin dinî malumatının derinliği hakkında fikir verir. Zira bir metni yorumlamak demek, aynı zamanda onun kültürel ve dilsel arka planını görmek ve okumak demektir. Bir metnin kim tarafından ve ne zaman yazıldığı veya hangi dönemdeki kültüre ait olduğu bilinmezse sadece metnin niyetleri üzerinde ya da metinsel strateji kapsamında üzerinde düşünülmüş olunur. Bu ise bazen faydalı olmak ve edebî metne metin üzerinden nesnel bakabilme imkânı tanımakla beraber her zaman geçerli olmaz. Zira bu, metni dış bağlamından koparark sadece göstergesel mekanizmalar ve semboller vasıtasıyla sistematik ve tek bir boyutta anlama girişimidir.[21] Bunlara ilaveten şerhin var olan yapının sınırları içerisinde hareket etmek, var olan metni dönüştürmek ve üretmek zorundalığı da şerhin zor taraflarından biridir. Diğer bir deyişle şârihin aynı anda hem müellife bağlı kalmak gerçekliğini hem de onu aşmak arzusunu yerine getirme çabası ciddi gayret ister.

Batı'da metin yorumu söz konusu olduğunda, kısaca "metinleri doğru yorumlama veya açıklama sanatı ve etkinliği" olarak tanımlanan hermenötik akla gelir. Hermenötiğin amacı, metin ve okur arasında oluşmuş olan ve doğru anlamayı zorlaştıran veya sınırlayıcı bir faktör olma özelliği gösteren tarihsel uzaklığı ortadan kaldırmaktır. Metin ile okur arasındaki tarihsel uzaklığı kaldırma yollarından biri, metnin kendi zamanının anlayışı içinde yorumlanarak güncel dile aktarılmasıdır. İkinci yöntem ise alegorik yorumlamadır ki bu yorum metnin iki anlamı olduğunu ileri sürer: Bunlardan ilki metne bağlı kalarak ortaya çıkarılan anlam, diğeri ise metnin daha iyi anlaşılması hususunda kelime ve dil yapısını dikkate almayarak metne farklı bir düşünüş ve fikir bağlamında yeni bir anlam yüklemektir.[22] Üstelik hermenötik yorumlama biçiminde lafızdan çok anlam; yazardan çok okur ön plandadır. "Bir metnin kesin bir anlamı yoktur."[23] yargısına sahip olan hermetik düşünce bu yönleriyle klasik gelenekteki

[21] Umberto Eco, *Yorum ve Aşırı Yorum*, çev. Kemal Atakay (İstanbul: Ayrıntı, 2021), 21.
[22] Metin Toprak, *Hermeneotik (Yorum Bilgisi) ve Edebiyat* (İstanbul: Dergâh, 2003), 33-34.
[23] Eco, *Yorum ve Aşırı Yorum*, 42.

şerhten ayrılır. Çünkü hermetik algı geniş ve anlaşılmazdır. Hermenötiğin bu genişliği karşısında şerh geleneğinin takip edilen bir metodolojisi ve üzerine bina edildiği dayanakları vardır. Şerh metodolojisinin en temel basamağı öncelikle lafızların dünyasına girmek, onları doğru konumlandırmak ve bunu okura doğru bir şekilde aktarmaktır. Şârih için kelimeler, metnin arka planını doğru okumanın anahtarıdır ve bu anahtar da şârihin elindedir. Dolayısıyla bu metodolojiyi benimseyen şârih, muhatabı tahakküm altına alır. Nitekim şerhin okuru kuşatan ve onu içinde kaybeden bir yönü vardır.[24]

İslâm medeniyetinde şerh geleneğinin kaynağı öncelikle Kur'ân-ı Kerim ve hadis-i şeriflere matuftur. Şerh geleneğinin sistemli ilk örnekleri İslâmî ilimler etrafında ortaya çıkmıştır. İlerleyen zamanlarda ilimlere dil bilimi, belâgat, tarih, tasavvuf ve edebiyat gibi ilimler de katılarak konu sınırları genişlemiştir.[25] Bu şerh geleneği içerisinde edebî metinler şerh edilen eserlerin önemli bir bölümünü oluşturur. Edebî metne yazılan şerhlerin diğer alanlardaki şerhlerden farkı öncelikle şârihin, şair ya da müellifin ne söylediğinin yanında nasıl söylediğinin de peşine düşmesinin beklenmesidir. Başka bir ifadeyle edebî bir eseri anlamlandırma ve yorumlamaya çalışan şârih, eserin biçimiyle birlikte retorik kısmını da göz önünde bulundurmalıdır. Şârihlerin edebî eserleri yorumlamadaki farklılıkları sadece edebiyat ve diğer alanlarla sınırlı kalmayarak edebiyat alanının kendi içerisinde de edebiyatçı ile dil âliminin edebî esere yaklaşımında farklılık gösterir.

İkinci olarak şerh metinleri genel olarak didaktik amacı ön planda tutarken şiir ve edebî metin şerhleri sanatsal hazzı ön planda tutar. Şair, şiirinde ya sanatçı kişiliğini ya da vâkıf olduğu ilimlere dair bilgisini ortaya koyar. Birincisini yapabilmek için şiire ait şeklî özellikleri ve edebî sanatların sağladığı kelime oyunlarını kullanır; ikincisinde ise vâkıf olduğu ilimlerden ve bu ilimlerin terminolojisinden yararlanarak sanatsal maharetini ortaya koyar. Bu iki yolu kullanarak üstün özelliklere sahip ve okuyucular tarafından beğenilmesini arzu ettiği sanat eserini ortaya çıkarır. Bu durumda metin şerhi yapacak kişi sanat eseri olarak üretilen şiirin şeklî yapısını, edebî sanatları ve şairin vâkıf olduğu bütün ilimleri ve terminolojisini iyi bilmelidir.

Şerhle yakın bir kavram olan ve günümüzde daha çok edebiyat alanında kullanılan metin çözümleme veya tahlili, dille vücut bulmuş her türlü metni (dinî, ilmî, edebî, fikrî) inceleyip anlaşılır kılar. Amaç, edebiyat değeri olan bir eseri inceleyerek bir bütün olarak çözümlemektir. Çözümlemedeki maksat ise eseri muhteva, yapı, dil ve üslûp bakımından anlama, değerlendirme ve anlatmadır. Ayrıca tahlil yapan kişi, sanatçının metin içerisinde oluşturduğu duygu ve düşünce dünyasından, metnin sanatçının iç dünyası, toplum ve dönemle olan ilişkisi gibi özelliklerden de söz eder.[26] Başka ifadeyle, metin tahlili herkesin tabii olarak yapmış olduğu anlama ve değerlendirme çabasını daha derin ve

---

24 Mermer, *Klâsik Şerh Geleneğinde Üslûp*, 132.

25 Sedat Şensoy, "Şerh", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38/556.

26 Mine Mengi, "Metin Şerhi, Tahlili ve Tenkidi Üzerine Düşünceler", *Divan Şiiri Yazıları* (Ankara: Akçağ, 2010), 80.

sistematik bir şekilde yapmaktır. Bu bakımdan şerhe göre tahlil çalışmaları daha kapsamlıdır. Zira, her okuyucunun edebî eserin dilini çözüp onun semboller dünyasına bütünüyle nüfuz edebilmesi; metnin mesajını tam ve doğru olarak algılayabilmesi ve ondan beklenen estetik hazzı tadabilmesi çoğu zaman mümkün değildir. Bu hususta tahlil eden araya girerek eser ile okur arasındaki bağlantı ve iletişimin daha sağlam ve sağlıklı bir biçimde gerçekleşmesi görevini üstlenir. O zaman tahlil bir yönüyle okur ve eser arasında köprü vazifesini yerine getirir.[27]

Tunca Kortantamer, metin şerhinin biraz tahlil ve eleştiri ile karışmış olacağını belirtirken[28] Yekta Saraç, şerhin metnin anlaşılmasına dayalı bir etkinlik olduğunu, tahlilin ise felsefî bir terim olan analizle ilgili olduğunu belirtir. Ona göre tahlili yapılacak metin öncelikle anlaşılmış yani şerh edilmiş olmalıdır. Dolayısıyla şerh, tahlilin ilk basamağı olarak görülür.[29] Bununla birlikte şerhler metin merkezli açıklama ve yorumlama faaliyetlerinin genel adı olmuştur. Bu yönüyle şerh ile yorum ilişkisinin birlikteliği kendiliğinden görülür. Şerhin bu özelliği hermenötik adı altında gelişen yorumbilimle oldukça yakından ilgilidir. Metinlerin anlaşılması sürecinde okurun tecrübesi, özel ve toplumsal yaşantısı, dünya görüşü, değerleri ve kültür birikimi gibi çok sayıda faktör etkili olur.[30]

Bu takdirde klasik dönemde özellikle edebî metinlerde şerh olarak önümüze çıkan tür, modern dönemde daha çok şerhi de kapsayacak şekilde metin tahlili ve çözümlemesi ifadesiyle belirir. Aralarındaki ortak özelliklerden biri metin ile okur arasında sağlıklı bir köprü kurulmasını amaç edinmiş olmalarıdır. İkisi de açıklama, bilgilendirme, metinde müellifin söylediklerinin yanında söylemediklerini de çeşitli semboller, işaretler ve delâletler vasıtasıyla açığa çıkarma yolunu tercih eder. Bu birlikteliklerine karşın metin tahlili, metin şerhinden farklı olarak temelde edebî eserin parçaları üzerinde değil bütünü üzerinde yoğunlaşır. Metin tahlilinin görevi, bütünü ve bütünü oluşturan sistemi ortaya çıkararak anlamlandırmaktır. Çünkü metin tahlilinde edebî eser bir bütün ve tamamlanmış bir sistem olarak kabul edilir. Zira muhteva, yapı, dil ve bunların alt unsurları bir terkip ve bütünlük içinde ele alınmadığı; esere yaklaşmada onun edebîlik boyutu amaç edilmediği müddetçe o faaliyetin adı metin tahlili olmaktan çıkar.[31] Üstelik tahlilde, tahlil edenin yorumu işin içine etkin bir şekilde girer. Bunun yanında metin tahlilcisi amacına ulaşabilmek için eserdeki muhtevanın özü, okura iletilmek veya sezdirilmek istenen ileti, bu iletinin sunum şekli, eserin yapısı ve estetik unsurları gibi hususlara dair soruları devamlı göz önünde bulundurur.[32]

---

27 İsmail Çetişli, *Metin Tahlillerine Giriş/1* (Ankara: Akçağ Yayınları, 2006), 75.

28 Tunca Kortantamer, "Teori Zemininde Metin Şerhi Meselesi", *Ege Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Araştırmaları Dergisi* VIII (1994), 2.

29 Yekta Saraç. "Divan Tahlilleri Üzerine", *İlmi Araştırmalar* 8 (1999), 211-212.

30 Rafiye Duru, *Modern Metin Çözümleme Teknikleri Bakımından Şerh Geleneği ve İsmail Hakkı Bursevî* (İzmir: Ege Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2007), 54.

31 Çetişli, *Metin Tahlillerine Giriş,* 76.

32 Çetişli, *Metin Tahlillerine Giriş*, 78.

Başka bir açıdan klâsik şerhlerde birincil amaç, metnin edebî özelliğini değerlendirmek değil, 'mana' yönünü açıklamaktır. Günümüzde yapılan metin tahlillerinde ise asıl amaç, metni açıklamak ve metinden yola çıkarak metin aralarında gizli kalan, şairle veya dönemle ilgili pek çok unsuru belirlemek olarak görülür. Metnin edebî niteliğini ortaya koymak için edebî sanatların açıklaması yapılır, ancak edebîlik (edebiyat yönü), sanatların açıklanmasının çok daha ötesinde bir varlık alanına sahiptir.

Bu durumda edebiyat şerhinin metin tahlili ve tenkidiyle ortak noktalarının olduğu, metni ele almadaki metodu sebebiyle bazı şârihlerin elinde bu benzerlik oranlarının arttığını söylemek doğru olur. Nitekim şerh, bir metnin mana ve ifade sırlarını çözmek, açıklamak ve yorumlamak demektir. Bu sebeple metin şerhleri, temayülünün ekserisinde daha çok 'söz sahibi ne söylüyor?' sorusu ekseninde var olur. Zaman zaman 'nasıl söylüyor?' sorusuna yöneldiği görülse dahi bu bütün şârihlerde yaygın değildir.[33] Metin şerhi konusunda Ali Nihad Tarlan, metin şerhlerinin metinleri anlamaya çalıştığını, anladığını her zaman anlatabileceğini, yolunun bazen âfâkî ama neticelerinin objektif maddeler olduğunu ifade eder.[34] Bu noktada, şerhin yolunun tamamen âfâkî olmadığı, kendi içerisinde yöntem ve takip ettiği bir usul olmakla birlikte açıklamalarda kişinin yorumunun da dâhil olması sebebiyle belli bir noktaya kadar objektif kaldığı söylenebilir.

Farklılıkları bir tarafa bırakıp genel anlamda metin çözümleme tekniği olarak değerlendirilebilecek geçmişteki şerhlerin teorik zemini sorgulandığında, gelenek ve modern gibi birbirinden bağımsız görünen iki farklı yaklaşımın aslında birbirinden tamamen bağımsız olmadığı fark edilir. Edebî bir üslûpla kaleme alınan şerhler, metne incelemeci ve açıklayıcı bir yaklaşım getirdikleri için günümüzde *incelemesel edebiyat eleştirisi* veya *metne dayalı yorumlama* isimleriyle adlandırılan yaklaşım biçiminin içinde değerlendirilebilir. Modern metotlardaki *anlam bilim*de genel hatlarıyla İslâm kültüründeki belâgatın *meâni* bölümü karşısına konabilir. Bu bakımdan belâgatın meânî kısmını bir anlam bilimi olarak düşünmek yanlış olmayacaktır.

Sözü edilen metin şerhlerine dair özellikler edebî metinler içerisindeki şiir şerhi için de geçerlidir. Şiir şerhleri genellikle manzumeler üzerine düşünceleri ihtiva eden mensur eserlerdir. Şiir metinlerinin şerhi, İslâm kültür dünyasında varlığının bütün karakteristik çizgilerini tıpkı birçok dalda olduğu gibi Kur'ân-ı Kerim ve onun i'cazını anlamaya yönelik araştırmalara borçludur.[35] Erken dönemde şerh edilen edebî eserlerin başında *Muallakât* metinleri, belli şairlerin şiirlerinin bir araya getirildiği şiir divanları ve farklı dönem veya şairlerin şiirlerinin toplandığı antolojiler gelir. Bu özellikleri dolayısıyla şiir şerhleri bir yandan edebî-fikrî hayatın tekâmül safhalarını izleme imkânı sağlarken, bir yandan da şiir tahlili yapar.

---

33 Gıyasettin Aytaş, *Çağdaş Gelişmeler Işığında Şiir Tahlilleri* (Ankara: Akçağ Yayınları, 2008), 74.

34 Ali Nihad Tarlan, *Edebiyat Meseleleri* (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 1981), 192-193.

35 Kortantamer, "Teori Zemininde Metin Şerhi Meselesi", 2.

Şiir metinleri yorum için mümbit bir arazidir. Şiir şerhinin diğer metinlerden farkı, metnin muradını kavramak için şârihin, şairin haleti ruhiyesine yabancı olmamasının gerekliliğidir. Bir şerhin kuvveden fiile çıkması için şârih metnin batnına ilerlemeyi ve ondaki nükteleri açığa çıkarmayı arzu etmeli ve bu konuda şerhin olası neticelerinden kaçınmamalıdır. Zira metnin batnına doğru yürümek için yalnızca eseri düz bir çerçevede anlamak yeterli değildir. Eserle yoğrulmak ve bütünleşmek deyim yerindeyse müellifin ızdırabını, heyecanını ve sevincini hissetmek gerekir.[36] Fakat şair, metnin tamamını nüktelerle donatamayacağından şârihin hissedişinin eserin bütün cüzlerine yayılması gerekmez. Şârihte öncelikle olması gereken kendine has bir üslûpla şerh yapılan alanla ilgili kavrama yetisi ve alan müktesebatının iyi olmasıdır. Ayrıca şârih, kaynak eseri daha anlaşılır kılmak ve ilgililerin ihtiyaçlarına daha iyi hizmet etmek amacıyla eseri şerh etmektedir. Bunu yapabilmek için de kendi bilgisi ve yorumunu da esere katar. Neticede ortaya çıkan eser aslında tercüme veya nazire mahiyetinde benzer ve taklit bir eser yerine telif bir eser mahiyetinde olur. Bu açıdan bakıldığında şerhlerin edebî geleneğin çok önemli eserlerinden olduğu anlaşılmaktadır.

2. Şerh Teliflerinde Yöntem

Şerh geleneğinde bir usulden bahsetmek mümkün müdür? Bu konuda Yekta Saraç, İslâm medeniyetinde şerh literatürünün gelişmesinde Kur'ân-ı Kerim'in önemli bir etken olduğunu ifade eder. Zira ayetlerin izahında uygulanan usul diğer metinlerde de takip edilmiştir.[37] Kur'ân'ın tefsirinin usul açısından şerhler için önemli bir etken ve örnek olduğunu söylemekle birlikte şerh literatürünün tek bir metot üzerinde ilerlediğini ifade etmek zordur. Şerh geleneğinde, şerh edilen metnin dili, muhtevası ve yapısı ile şerh edenin kişiliği ve şerhin okur kitlesi gibi sebepler, şerhlerde tek bir metodun izlenmesini güçleştirmiştir. Bununla birlikte, kaynak metnin ne demek istediğini açıklama yönü ağır basan şerhlerde, âlimlerin görüşlerini aktarma ve nakillere dayanmayı öncelikli amaç edinen şerhlere göre şerh usulünün daha tutarlı ve sınırlarının daha belirgin olduğu görülür.

Şerhler, tek düze doğrusal bir yapı özelliği göstermez; bilakis iç içe geçmiş halkaların birbiriyle bağlantı kurduğu dönenceler misali şârihin metni açıklamak için kullandığı dil malzemelerinin, ilmî ve kültürel birikim ve üreticiliğin sarmal bir şekilde ortaya çıktığı bir yapı sergiler. Bu nedenle şerh, tercümeye nispeten anlam katmanlarının boyut kazandığı bir alandır. Şerh geleneği yöntem açısından üç katmanlı piramit biçiminde bir yapıda tasavvur edilebilir. Bu piramidin alttan itibaren ilk katmanında müfredatlar kısmı denilebilecek kelimeler ve onların kökeninin yani şerh edilen metnin filolojik bağlamda açıklanması hedeflenir. Şerh edilecek birimdeki sözcüklerin anlamları çoğunlukla sözlük,

---

36 Mermer, *Klâsik Şerh Geleneğinde Üslûp*, 160.

37 M.A. Yekta Saraç, "Şerhler", *Türk Edebiyatı Tarihi*, ed. Talat Sait Halman ve diğerleri (İstanbul: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2006), 2/121.

bazen de mecâz veya ıstılahî bakımdan açıklanır. İkinci katmanda mürekkebât olarak adlandırılabilecek kelimenin cümle içindeki konumu, cümledeki kelimelerin söz dizimi, bu kelimeler arasındaki ilişkiler ve bu ilişkilerin açığa çıkarılması amaçlanır. En üst katmanda ise kaynak metnin zâhirî ve bâtınî anlamları ortaya konarak açıklanmaya çalışılır. Burası ilk iki katmanı taçlandıran çok yönlü şerh ve analiz basamağıdır.[38] Edebî sanatların incelenmesi de sözü edilen bu üst kısmın sınırları içerisindedir. Şerh geleneğindeki bu döngüsel yapı içerisinde bazı şârihler dilbilgisel sahayı sonuna kadar kullanarak eserlerini adeta bir gramer eserine çevirmiş ve piramidin üst kısmına çıkarak anlama gereken önemi vermemiştir. Bazı şârihler ise mananın batnını olabildiğince derinlemesine araştırma, bol istişhâd ve çıkarımlarla piramidin en üst basamağını mümkün oldukça genişletmeye çalışarak kısmen yeni bir telif ortaya koymuştur.

Klasik metin şerhi esas itibarıyla kelime açıklamalarından başlar. Özellikle ilk zamanlarda manzum eserlerin şerhlerinde tek tek beyitlere bağlı kalınarak kelime, terkip ya da ibarelerin açıklanması yoluna gidilmiş yani metin parça parça ele alınmıştır. Buna karşın metnin bir bütün olarak ele alınıp genel plan, kompozisyon, bütünlük ve bağlam yönlerinden incelenmesi ilk dönem geleneğinde olmamıştır.[39] Zira şerhte karşılaşılan durum açıklama, anlaşılmayanı anlaşılır kılma, ek bilgi verme, cümleyi gramer açısından inceleyerek i'rabını yapma ve metindeki kapalılıkları gidermeydi ki bunlar genellikle lafız boyutunda kalmıştır. Zamanla bu gayretler kaçınılmaz olarak konunun tafsilatlandırılması esnasında şârihin mevzuya dair önem verdiği noktalarda bilgi ve anlayışı doğrultusunda yorumunu da beraberinde getirmiştir.[40]

Şerhlerde sözcüklerin gerek anlam gerekse de gramer özellikleri noktasında verilen bilgilerin çeşitli açılardan örneklendiği de görülür. Örneklendirme için, genel olarak Kur'ân ayetleri, hadis metinleri, kelâm-ı kibâr ve şiir beyitleri kullanılır. Şerhlerde edebî kıstaslar ve kurallar çerçevesinde metne yaklaşılmasına pek sık rastlanmaz. Metinler, genellikle anlam, verilmek istenilen eğitim ve mesaj yönünden şerh edilirken maksadın nasıl ifade edildiği kısmı göz ardı edilmiştir. Başka bir deyişle metnin ne söylediği ile ilgilenirken bu söylenilenin nasıl söylendiği ekseriyetle şerhe konu olmamıştır.

Şârihin metne yaptığı ekstra katkıyla beraber bir metni açıklarken dayandığı ilkeler şu şekilde çeşitlenebilir: I-Sarf ve nahiv dizgisinde dilbilgisel ve sözdizimsel açıklama olarak nitelenen tâlimî faaliyet, II-İstişhâd ve misallerle detaylandırma, III-Müellifin üslûbuna ayna tutarak zâhirin ardına ulaşmaya çalışma, IV-Metindeki nükteyi kavrayarak satır aralarını okuma ve müellifin ne söylediğinin yanında ne söylemediğine de ulaşmayı amaçlama.[41]

---

38 Mermer, *Klâsik Şerh Geleneğinde Üslûp,* 15.

39 Ozan Yılmaz, "Klâsik Şerh Edebiyatı Literatürü", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi 9(*2007), 273.

40 Çetişli, *Metin Tahlillerine Giriş*, 75.

41 Mermer, *Klâsik Şerh Geleneğinde Üslûp,* 16.

Günümüz şerh faaliyetlerinde geleneksel yöntemin yanında göstergebilim, yapısalcı ve ontolojik yaklaşım gibi modern şerh yöntemleri de kısmen uygulanmaktadır. Metinlerin şerhinde sadece bir yöntemi kullanmak yerine birden fazla yönteme başvurmak kaynak metnin daha iyi şerh edilmesi için önemlidir. Zira yöntemlerin her biri kaynak metnin bir yönünü açıklayacağı için kaynak metnin bütün yönleriyle şerh edilebilmesi çok yönlü yöntemi gerekli kılar. Bu nedenle metin şerhinin yöntemi hakkında değişik öneri ve eleştirilerde bulunulmuş, metin şerhinin teorik zemini tespit edilmeye ve metin şerhine dair bir metodoloji oluşturma teklifleri ortaya konulmaya çalışılmıştır. Bu doğrultuda metin şerhinde özellikle asıl metni oluşturan lafızların: a. İbaresinin, b. İşaretinin, c. Mecâzlarının ve d. Hakikatlerinin olduğu dikkate alınmalıdır. Üstelik metin şerhinin yapılabilmesi için birtakım usul ve kuralları bilmenin yanında edebî metinlerin tarihsel süreç içindeki bağlamı bilinmelidir. Aynı şekilde şârihin şerh ettiği eserin teorik bilgisine ve o metni açıklayacak kadar çeşitli alanlara dair bilgiye de sahip olması gerekir.

3. Edebî Metin Şerhi ve Kültür İlişkisi

Edebî metnin dili doğal dilden farklıdır; ilim dili, felsefe dili olduğu gibi bir de edebiyat dili vardır. İlimde terimler, felsefede kavramlar ve sanat olarak edebiyatta imgeler bu alanlarda kullanılan dillerin karakteristik yönlerini gözler önüne serer. Terimler söylenilmek istenen hususu kesin olarak ifadeye, kavramlar düşüncelerin geliştirilmesine ve imgeler bireysel duyarlılıkların dile getirilmesine hizmet eder.[42] Edebî dilde daha çok bireysel olan ön plandadır; bu da doğal dilden hareketle yeni bir dil oluşturma gayretini beraberinde getirir. Günlük hayattaki iletişimde ve bilimsel dilde amaç anlaşmak, öğretmek, göstermek ve bildirmek iken edebî metinlerinde amaç sezdirmek, hissettirmek, duyurmak ve düşündürmektir. Dolayısıyla bu metinler alıcı durumundaki kişide tamamlanır, yani okuyan, metni kendi kültür birikimi, zevki ve algısına göre kendince anlamlandırır. Nitekim edebî metinlerde bir dil göstereninin birden çok gösterileni vardır. Çünkü edebî metinde dil göstergeleri yalnız anlamları ile değil, sesleri, çağrıştırdıkları, hissettirdikleri ve düşündürdükleriyle de metin içinde yer alır. Bu nedenle dil göstergelerinin sözlük anlamlarından değil, kullanıldıkları yerde kazandıkları değerlerden söz etmek daha isabetlidir.[43]

Edebî eserler, bünyesinde insandan bir parça barındırıp insanın yaşam tarzını özetlemekte;[44] yazıldıkları dönemin yaşantılarına, edebî zevk ve zihniyetine dair bilgiler içermektedir. Aynı şekilde metnin ortaya konulduğu döneme hâkim zevk ve anlayış eserin yapı, tema ve anlatımında kendisini hissettirir. Zihniyet, metnin yazıldığı veya söylendiği anda mevcut ve hâkim olan görüşlerin birlikte

42 Şerif Aktaş, *Şiir Tahlili Teori -Uygulama* (Ankara: Akçağ Yayınları, 2009), 20-21.
43 Aktaş, *Şiir Tahlili Teori -Uygulama*, 21.
44 Mehmet Kaplan, *Kültür ve Dil*, (İstanbul: Dergâh, 2020), 12.

oluşturduğu aynı zamanda bunların hepsinden farklı bir zevk ve anlayıştır. Tarih, sosyoloji, psikoloji ve benzeri alanlar edebiyatta olduğu gibi zihniyeti ortaya koyamamaktadır.[45]

Başka bir açıdan insan tarafından ortaya konan her eser döneminin ürünü olması hasebiyle de ortaya çıktığı zaman dilimine ait özelliklerden yararlanır ve dönemini farklı bakımlardan temsil eder. Zira şairin her beytinin içinde ait olduğu devir gizlidir ve mısraların arka planları uzun hikayeleri ardında gizler. Çünkü edebiyat içinde vücuda geldiği medeniyetin aynasıdır ve devrinin ruhunu yansıtır.[46] Tarih, hakikate bağlı kalmak adına vesikaların dar sınırlarını aşamayıp ağaç kabukları misali çok defa yaşanılan hayatın sathını verirken edebiyat o kabuğun içindeki özü açığa çıkarır.[47]

Şerhler, içerisinde kültür nüvelerini ihtiva etme hususunda kaynak metne göre daha zengin bir içeriğe sahiptir. Nitekim şerhler, içerisinde hem kaynak metnin hem de kendi döneminin zihniyet ve kültürel öğelerini yani iki kuşağın izlerini içerisinde taşır. Şerh, şârihin kendi dünyasından ve zamanından birtakım unsurların taşındığı bir araç olduğu gibi satır aralarında metnin anlam düzeyiyle ilişkili olarak kaynak metnin devrinin anlayışı, edebî ve kültürel durumunu yansıtan değerlerin de yer aldığı eserdir. Şârihin yaptığı yorumlardan hareketle şârihin yaşadığı yüzyılı ve anlayışını kavramak mümkündür. Bu hususta şerh türü, şârihin kendi düşüncelerini dile getirmeye imkân sunan bir yazı türü iken aynı zamanda şârihin geçmişten teslim aldığı mirası ve edindiği birikimleri de ortaya döktüğü bir düzlemdir.

4. Edebî Eserlerin Şerhinde Yorumsallık Boyutu

Yazınsal bir tür olarak ‘edebî eser’, sanatsal değeri ve özgün bir boyutu olan; şairin ve yazarın kısmen ne söylediği, nasıl söylediğine dayanarak anlaşılması gereken eserdir. İçeriğin, içeriğin sunulduğu dilden ayrı düşünülemeyeceği bir yapıttır. Zira edebî eserlerde dil, gerçekliğin yahut deneyimin basit bir aracı değil, bilakis esasıdır. Fakat edebî bir eserde söylenen şeye nasıl söylendiği üzerinden bakılması gerektiğini söylemek, içerikle biçimin her zaman tamamen uyuştuğunu iddia etmek değildir.[48]

Bir sanat eseri değişik dönemlerde veya farklı açılardan bakıldığında değişik bildirimler sunabilir; çünkü ortada eser ve okur mevcuttur. Okur, sabit olmayıp sürekli değişken olduğundan farklı açılım ve yorum sürekli mümkündür, fakat bu açıklamalar kendi içerisinde tutarlı olmalıdır. Başka bir ifadeyle edebî eserlerin yorumlanmasında nesnellik açıklamanın bildirisinde değil iç düzen, uyum ve tutarlılığındadır. Zira edebî bir metin, yorumcusunun sınırsız iç bağlantı ve ilgileri keşfedebileceği açık

45 Aktaş, *Şiir Tahlili Teori -Uygulama*, 29.
46 Kaplan, *Kültür ve Dil*, 14.
47 Kaplan, *Kültür ve Dil*, 56.
48 Terry Eagleton, *Edebiyat Nasıl Okunur*, çev. Elif Ersavcı (İstanbul: İletişim Yayınları, 2021), 13.

uçlu bir evrendir.[49] Fakat yorumun potansiyel olarak sınırsız olması, yorumun bir amacının, mantalitesinin bulunmadığı ve gelişigüzel akıp gittiği anlamına gelmez.[50]

Edebiyat bilimi metnin taşıyabileceği tüm bildiri ve iletileri veya tek doğru bildiri ve iletiyi aramaz; bilakis peşine düşülen eserin iç düzenindedir. Eserin iç düzeni ise her sanatçının özel dizilimi, sanat eğilimi, tarzı, duyarlılığı ve eğilimidir.[51] Bir metnin belli bir bölümünün herhangi bir yorumu ancak metnin bir başka parçası ve bölümü tarafından doğrulandığında kabul edilebilir; metnin bir başka bölümünce çürütüldüğünde ise reddedilebilir. Bu anlamda metnin içsel tutarlılığı, okurun başka türlü denetlenmesi mümkün olmayan sâik ve tutumlarını denetler.[52]

Modern dönemde okur merkezli edebiyat teorilerinden alımlama (yorumlama) estetiğine göre bir edebiyat eserinin anlamı, metnin içinde hazır bir şekilde yer almaz. Bu anlam metindeki bazı ipuçlarından hareketle okur tarafından yavaş yavaş kurulur. Anlam, metinde güçlü halde yer alır ve okur tarafından yorumlandığı süreç içinde somutlaşarak bütünlük oluşturur.[53] Çünkü bu kurama göre yazar metinde her şeyi söyleyemez. Bu nedenle de metinde ister istemez birtakım yerlerin doldurulması okura düşer. Metin de metinle okurun buluştuğu okuma sürecinde üretildiğine göre, okuyucudan bağımsız değildir ve metnin okur dışında kendi başına bir varlığı da yoktur. Okuma sırasında okur, söylenenden söylenmeyeni çıkarabilir ve yazarın malzemeyi seçmesindeki şifreyi çözebildiği an, metnin derinindeki temel kavramlar örgüsüne varmış olur. Bu süreç içinde anlam belirginleşmeye ve ayrıntı kazanmaya başlar. Yazar bazı metinlerde simgesel bir iletinin taşıyıcılığını yaptığı için okurun zihninde anlam boşluğu yaratır ve bu itibarla okur da bu anlam boşluklarını doldurur. Bu durumda yorumlama estetiği iki temel unsura dayanır: Yazarın yaptığı sanat metni ve okurun yaptığı somutlamadır. Bu ikisi arasındaki iletişim ise metin ile okur arasındaki alışverişten doğan bir olaydır.[54]

Bu anlamda şerhler -özellikle klasik dönemde kaleme alınanlar- tam olarak okur merkezli değildir ve şerhlerde metin merkezli yorum ve anlamlandırma daha çok ön plana çıkar. Şârih, bir noktaya kadar nesnel sayılabilecek dil imkân ve verileriyle inceleme yapar; dilbilimsel analizlere bağlı kalarak yorum ve değerlendirmelerde bulunur. Başka bir deyişle şârihin tamamen öznel yaklaşamadığı ve dayanmak zorunda olduğu belli sabiteleri bulunur. Şârihin yorum ve çıkarımları da bu sabiteler etrafında şekillenir.

---

49 Eco, *Yorum ve Aşırı Yorum*, 45.
50 Eco, *Yorum ve Aşırı Yorum*, 31.
51 Kortantamer, "Teori Zemininde Metin Şerhi Meselesi", 9.
52 Eco, *Yorum ve Aşırı Yorum*, 70.
53 Aytaş, *Çağdaş Gelişmeler Işığında Şiir Tahlilleri*, 19.
54 Aytaş, *Çağdaş Gelişmeler Işığında Şiir Tahlilleri*, 19-20.

5. Arap Edebiyatında Şiir Şerhi Hareketinin Ortaya Çıkışı ve Bunu Etkileyen Faktörler

Edebiyat; ortam, toplumun kültürü ve toplumsal halinden etkilendiği için şair, şairin sanatı ve sanatının alıcıları bu etkide paydaştırlar. Bu nedenle tarihsel süreç içerisinde ortam, şerh hareketi üzerinde etkili olmuştur. Arap şiirinin neşet edip geliştiği bâdiye, şiir için kültürel bir ortamdı. Bu ortam, dil, kültür, amaç birliği ve gerçeklik olgusu şair ve toplumu bir araya getirmekteydi. Câhiliye şiirindeki bu gerçekçilik, şairi çevresinden ilham almaya ve onu gördüğü şekilde tasvir etmeye itmiştir. Böylece şair gördüğü ve yaşadığı vakıayı dile getirmiştir.[55] Öyleyse şair, şiirini çizilmiş sınırlar ve miras alınan usuller içerisinde belirli esaslar üzerine düzenlemiştir. Bu nedenle akıl yolu ve duyularla bilinen şeyi açıklamaya ihtiyaç duymamıştır. Zira dil, kavmin dili; mana çevrelerinden aşina oldukları ve zihinlerinin yadırgamadığı manaydı. Şair, dinleyenleri yormayı veya alışılan ve bilindik şeylerin dışına çıkmayı amaçlamadan vermek istediği mesajı doğrudan ifade ederek kalp ve zihinlere etki etmiştir.[56] Böylece dinleyen, üçüncü tarafın müdahalesi olmadan, vasıtasız şekilde şairin maksadını anlamıştır.

Câhiliye döneminde şair, kavmin içinden ve onların arasından olduğu gibi aynı şekilde şairin kavmi de şairi şiir söylemeye sevk eden psikolojik ve sosyal duruma yabancı değildi. Şair ve kavmi arasında şiiri anlamlandırma veya şairin kastettiği anlama ulaşma noktasında zamansal ya da mekânsal bir perde yoktu. Savaşlar bilinmekte, asil davranışlar ve kahramanlıklar zihinlerde mahfûz, övünçler ise tevarüs etmekteydi.[57] Bu nedenle de şair nadiren şiirini açıklamaya ihtiyaç duymuştur. Böyle bir dönemde önemsenmeyecek derecede az miktarda bulunan şiire dair açıklamalar da genellikle "Bu sözünle ne kastediyorsun veya bu sözle ne kastediliyor?" gibi şair veya râvilere yöneltilen soruların cevapları, bazı lehçelerle ilgili açıklama veya şiirdeki garib kelimelerle, şairin alışılmışın dışında kullandığı farklı ibareleri izahla sınırlı kalmıştır.[58] Dolayısıyla Câhiliye döneminde şiir şerhine zorlayan bir gereklilik durumu söz konusu olmadığından kayda değer şerhler olmamıştır.

İslâm dininin ortaya çıktığı dönemde de şiir şerhine duyulan ihtiyaç seviyesi Câhiliye döneminkinden farklı olmamıştır. İslâm'ın ilk dönemlerinde, Câhiliye ve İslâm olmak üzere iki kültür birbirine karışmıştır. Bu karışımın genel kültür ve edebiyatta özellikle şiir alanında bazı etkileri olmuştur. Buna rağmen şiir, Câhiliye dönemindeki nazımla ilgili geleneğini sürdürmüştür.[59] İslâm'ın getirdiği bazı yeni kılıflara bürünse de aynı özellik, nitelik, üslûp ve yöntem üzerine ilerlemiştir. Nitekim

---

55 Târık Türkî, "Neşetü hareketi'ş-şürûh ve tetavvuruhâ fi'ş-şiʿri'l-Arabî (Şerhu'l-Merzûkî li Hamâseti Ebî Temmâm enmûzecen)", *Mecelletü cüsûri'l-marife* 8(2016), 114.

56 Ahmed Cemâl el-Umerî, *Şurûhu'ş-şiʿri'l-Câhilî* (Mısır: Dâru'l-meârif, 1981), 1/88.

57 Muhammed Osmân Ali, *Şurûhu Hamâseti Ebî Temmâm (Dirâsetün müvâzenetün fî menâhicihâ ve tatbîkuhâ)* (Beyrut: Dâru'l-evzâî, 2010), 57.

58 Useylân, *Hamâsetü Ebî Temmâm*, 55-56.

59 Useylân, *Hamâsetü Ebî Temmâm*, 56; Osmân Ali, *Şurûhu Hamâseti Ebî Temmâm,* 59.

şairlerin bazıları hem Câhiliye hem de İslâm döneminde yaşamıştır. Câhiliye döneminde yetişen ve Sadru'l-İslâm'da yaşayan bu şairler Câhiliye dönemindeki atalarından farklılık arz etmemiş yani şairler, yeni inancın getirdiği değişiklerle beraber İslâm kisvesinde Câhiliye şiirinin niteliklerini devam ettirmiştir.

İlk İslâm ve Emevî döneminde toplumun şiir rivayetine ve şiirleri toplamaya yönelik ihtimam ve yönelimi lafız ve mana yönüyle Kur'ân'ı anlamaya yardımcı olması sebebiyledir. Bazı kabilelerin yeni şehirlere yerleşmesiyle Arap-Acem kaynaşması ve yeni dinin kabulü gibi etkenlerle birlikte ayetlerin manasını bilme, lafız ve delâletlerini öğrenme ihtiyacı hâsıl olmuştur. Bu ihtiyaç insanları şiire önem vermeye, Kur'ân'ın mana ve lafızlarının açıklanmasında şiire yönelmeye sevk etmiştir. Bu yönelme şiir rivayetini yeniden gündeme getirme, şiirleri toplama ve kayıt altına alma hareketini tetiklemiştir.[60] Şiir şerhinin başlamasında Kur'ân'ın etkisinin olduğu gibi hadislerin toplanması ve garib lafızlarının araştırılmasının da önemli payı vardır. Zira âlimler, Kur'ân ve hadis metinlerindeki terkipleri, lafızları, kapalı ve nadir kullanılan ifadeleri anlamak maksadıyla ana kaynak vasfında olan Câhiliye şiirine yönelmiştir.[61]

Dinî saiklerin dışındaki lugata yönelik çalışmaların da şiir şerhinin gelişmesine önemli katkısı olmuştur. Doğal ortamı ve sınırları içerisindeki dil, fetihlerin izinden bedevî ortamdan çıkarak şehrin içine girmiş, Arap olmayan halkların İslâm'ı ve Arapların dilini lisan kabul etmeleri sonucunda bazı tehlikelere maruz kalmıştır.[62] Halkın diline yabancı lafızlar sızmış, hatalar yayılmış ve dilin doğallığı kaybolmaya başlamıştır. Arapların güzel ve akıcı söz söyleme yeteneğinin zayıflaması net bir şekilde Emevî döneminde Basra ve Kûfe'de yaşayan mevâlî ve Arap şairler arasında ortaya çıkmıştır. Abbâsî dönemine geldiğinde yabancı kelimelerin Arap şiirine nüfuz etmesi, dil hatalarının çoğalması ve Arap selikasının zayıflamasının yanında karma yeni bir üslûp da ortaya çıkmıştır.[63]

Sözü edilen süreçte dili yabancı etkilerden arındırmak, dilin safiyetini muhafaza etmek, dildeki hata ve bozulmaların önüne geçmek için gerçekleştirilen çeşitli faaliyetler dil ve edebiyat alanında semerelerini vermiştir. Dille ilgili faaliyetler dil malzemelerini kayıt altına almak, dile kural koymak, nahiv kural ve usullerini belirlemekle sonuçlanmıştır. Edebiyat alanındaki sonuç ise fesâhat ve beyanda fasih Arapçanın değerlerini içeren örneklerin ortaya konulması olmuştur.[64] Bu nedenle çöllere yolculuklar yapılarak nesir, şiir, hikmet ya da mesel gibi farklı türlerde sahiplerinin ağızlarından saf Arapçanın ürünleri toplanmıştır. Âlimler, şiirleri topladıktan sonra divanları tasnif etmiş, seçkiler

---

60 Ahmed Vedranî, *Şerhu'ş-şiʿr ında'l-Arab mine'l-usûl ile'l-karni 14 h./ 20 m.* (Beyrut: Dâru'l-kitâbi'l-cedîd el-müttehide, 2009), 37-38.

61 Umerî, *Şurûhu'ş-şiʿri'l-Câhilî*, 1/17-18.

62 Yûsuf Halîf, *Hayâtü'ş-şiʿr fi'l-Kûfe ilâ nihâyeti'l-karni's-sânî li'l-hicre* (Mısır: el-Meclisü'l-aʻlâ li's-sekâfe, 1995), 359.

63 Umerî, *Şurûhu'ş-şiʿri'l-Câhilî*, 1/113-114.

64 Umerî, *Şurûhu'ş-şiʿri'l-Câhilî*, 1/181.

oluşturmuş ve bunları, edebiyat topluluğunun önüne koymuştur. Fakat bu şiirler bedevî ortamdan farklı şehir ortamına geldiğinde -araya zaman farkı da girdiğinden- toplumun zihinlerine uzak ve yabancı kalmıştır. Bu noktada âlimlere bu uzaklığı yakınlaştırma, zorluğu kolaylaştırma, şiirin kapalı taraflarını açma, manalarını tahlil etme ve söylenilme sebebini zikretme görevi düşmüştür. Bu görevi kimi zaman halka açık mescitlerdeki ilim meclisleri ve halkalarında öğretim metoduyla, kimi zaman da divanların tasnifi ve şerhlerin telifiyle aşmaya çalışmışlardır.[65]

Lugat çalışmaları Irak'ta neşet etmiş, gelişmiş ve metotları çeşitlenmiştir. Irak dil malzemelerinin toplanması, tedvin, nahiv kurallarının belirlenmesi, şiir ve ahbâr rivayetinde en eski İslâmî mekân ve dil çalışmalarının tabii vatanıdır. Bu önemli rolü üstlenmesinde Irak bölgesinin çok sayıda yabancı milletle dolu olması ve bunların çoğunun İslâm'ı kabul etmesinin etkisi vardır. Bu nedenle Irak'ta Arapça'yı öğrenme, lugatı birincil kaynaklarından toplama ve bunları tedvin haceti doğmuştur. Dili doğru ve etkili kullanma, nahiv kaidelerini koyma ve dili hatalardan korumak için başlatılan tedvin çalışmalarında da ahbâr ve şiir rivayetine başvurulmuştur.[66]

Irak şehirleri dile olan katkılarında kendi içerisinde farklılık arz etmiştir. Basra öncelikli ihtimamı dil malzemelerinin toplanması, tedvin ve nahvin kurallarının belirlenmesine vermiştir. O esnada Kûfe, şiir ve ahbâr rivayetinde daha ilgili ve aktif olmuştur. Kûfeliler şiir ve lugatla ilgili meselelere, özellikle lugat farklılıkları ve bedevîlerin tabirlerine yönelirken Basralılar nahvin incelik ve hikmetlerinde derinleşmeyi tercih etmiştir.[67] Bu farklılık Basra'nın coğrafi konumu sebebiyle her zaman çok sayıda farklı milletin bir araya gelmesine uygun olmasından kaynaklanmıştır. Buna karşılık Kûfe, Arap kafilelerinin sürekli ziyaret ettiği bedevî hayatla irtibatın kesilmediği yer mesabesinde olmuştur. Coğrafi konumu, onun Arap şiir ve ahbârının rivayetine daha fazla önem vermesine neden olmuştur. Kabile asabiyeti Kûfe halkının sosyal hayatında önemli rol oynamış ve bu asabiyet duygusu sebebiyle de şiir rivayetine bağlı kalmıştır.[68]

Dil malzemeleriyle şiirler birinci asırdan itibaren toplanmaya başlamıştır. Âlimler tüm gayretlerini fesâhat ve dillerinin doğruluğuyla meşhur olan, Arapçalarını muhafaza ettikleri bilinen, dillerini yabancı tesirlerin etkisine girmekten ve onlarla karışmaktan koruyan Arap kabilelerine sarf etmiştir. Dil malzemelerinin toplanabileceği ilk alan da Arap bedevîlerin yaşadığı şehir hayatından uzak yabancı bölgelere komşu olmayan çöller olmuştur. Bu nedenle dil malzemelerini Kays, Temim, Esed, Hüzeyl, bazı Kinane ve Tayy kabilelerinden almışlardır. Bâdiye dışında dil malzemelerinin toplandığı diğer bir kaynak ise Irak ehline dil öğretmek, şiir ve ahbâr rivayet etmek için gelen bedevî kabileleridir.

---

65 Fahreddîn Kabâve, *Menhecü't-Tebrîzî fî şürûhıhi ve'l-kıymetü't-târîhıyye li'l-Mufaddaliyât* (Halep: el-Mektebetü'l-Arabiyye bi Haleb 1974), 44.

66 Halîf, *Hayâtü'ş-şi'r fi'l-Kûfe*, 259-260.

67 Carl Brockelmann, *Târîhu'l-edebi'l-Arabî* (Kahire: Dâru'l-maârif, 1977), 2/196.

68 Halîf, *Hayâtü'ş-şi'r fi'l-Kûfe*, 260.

Bu durumda râvi ve dilcilere lugat malzemelerini toplamak için olanak sağlayan iki yolculuk söz konusudur. Bunlardan biri âlimler ve dilciler tarafından şehirden çöle yapılan, diğeri göçebe bedevîler tarafından sahradan şehre yapılan yolculuktur.[69] Bu anlamda Mirbed çarşısı lugat ve şiirin seçkin şahsiyetlerini bir araya getirmek bakımından önemli bir merkezdir.[70]

Âlimler dil malzemelerini toplamak gayesiyle bâdiyelere çıkarak bedevîlerin arasında senelerce kalmış, onların gittikleri yere gitmiş, onlarla yiyip içerek aralarına karışmış ve bedevîlerden duyduklarını kayıt altına almışlardır. Ebû Amr b. Alâ (ö. 154/771), Kisâî (ö. 189/805) ve Şeybânî (ö. 213/828 [?]) bu alanda öne çıkan kişilerdir. Bu dil çalışmalarının en önemli semerelerinden biri şerh hareketi olmuştur. Zira şerh hareketi, başlangıcından itibaren dil çalışmalarına eşlik etmiş ve uzun zaman bu ilimle birlikte yürümüştür.[71] Hicri birinci asırda halk Câhiliye şiirini rivayet etmek ve meclislerde okumakla yetinirken daha sonra şiirlerin toplanılması ve tedvini başlamıştır. Sonraki nesiller de bu öncü kuşağın topladıklarından alıntılarda bulunarak nakiller yapmıştır.

Diğer taraftan duygusal bağ olarak da Araplar kültürel mirası korumak, savaş ve övünçlerini anmak ve sonraki nesillere aktarmak amacıyla şiirleri toplamaya gayret etmiştir. Zira kavmiyetçi tutum ve zamanın etkisiyle şiir kaynaklarının ve bu kaynaklarla beraber kültür, tarih ve ahbârının silinip gitmesini istememişlerdir.[72] Bu minvaldeki çalışma ve incelemeler de şiir şerhine kayda değer katkıda bulunmuştur.

Şerhin amacı, zamanla fesâhatten uzaklaşan, dilleri hataya kayan, kültürel, siyasî ve sosyal koşulların farklılaştığı karma bir toplumun idraklerine fasih Arap şiirini anlaşılır kılma vazifesine dönüşmüştür. Bunun dışında kültürel açıdan edebiyatın öz ve köklü ürünlerine dikkat çekmek ve bunları öğrenmeye teşvik etmek için şiirlerin şerh edilmesi ve zihinlere yakınlaştırılmasına ihtiyaç hissedilmiştir. Bu nedenle âlimler kadim şiir örneklerini akla ve kalbe yaklaştırma yoluyla kadim Arap kültürü ve öz Arapçayı topluma ve edebiyatçılara sunmayı hedeflemiştir. Bu hedef doğrultusunda fasih dil ve kadim şiiri halife ve vezirin önünde, ilmî topluluklarda tedavüle koymayı başardıkları gibi şerh ve tahlille de halka sunmuşlardır.[73]

Şiir şerhinde önemli adımlardan biri de Emevî döneminin sonları Abbâsî döneminin başlarında şiir alanında ihtisaslaşan Basra ve Kûfe ekollerine mensup âlimlerin ellerinde gerçekleşen şiirin kayıt altına alınması hareketidir. Bu âlimlerin başında Basra'da Ebû Amr b. Alâ, Ahfeş el-Ekber (ö. 177/793), Halef el-Ahmer (ö. 180/796 [?]), Yûnus b. el-Habîb (ö. 182/798); Kufe'de ise Hammâd er-Râviye (ö.

69 Umerî, *Şurûhu'ş-şi'ri'l-Câhilî*, 1/25-27.
70 Saîd el-Efgânî, *Esvâku'l-Arab fi'l-Câhiliyye ve'l-İslâm* (Dımeşk: el-Mektebetü'l-Hâşimiyye,1937), 359-360.
71 Umerî, *Şurûhu'ş-şi'ri'l-Câhilî*, 1/18-19, 29.
72 Régis Blachére, *Târîhu'l-edebi'l-Arabî (el-asru'l-Câhilî)*, çev. İbrahim Keylânî (Dımeşk: Dâru'l-fikr, t.y.), 103-104.
73 Umerî, *Şurûhu'ş-şi'ri'l-Câhilî*, 1/127-129.

160/776-77 [?]) ve Mufaddal ed-Dabbî (ö. 178/794 [?]) gelir. Şiire yönelik gerçekleştirilen bu hareketin önceki faaliyetlerden farkı, söz konusu âlimlerin amacının temelde şiir rivayeti ve tedvini olmasıdır. Amaçları şiir şerhi olmamakla birlikte şiir rivayeti yönündeki çabaları şiir şerhi ile irtibatlıdır.[74] Zira şerh, rivayetle birlikte bizzat kastedilmeden kısa açıklamalar şeklinde gelirken daha sonraki süreçlerde şerh bizatihi kendi başına ilmî hususiyetleri olan bir yazım türüne dönüşmüştür. Şiire dair bu açıklama ve izah hareketi ise süreç içerisinde tahlil, tenkit, özgün çıkarım ve yorumlarla edebî bir tür haline gelmiştir. Şerhin unsurları çoğalarak beyitlerin tamamının manası verilmiş, şiir kusurları araştırılmış, şair ve şiirler arasında mukayeseler yapılmıştır.

Bu açıklamaların ardından şiir şerhi ile karşılanmak istenen kültürel ihtiyaçlar şu şekilde özetlenebilir:

1- İçinde bulunan zaman ve geçmiş arasında bağlantı kurarak kültürel mirası aktarmak; atalarının övünç ve tarihlerini gün yüzüne çıkarmak,

2- Şiir metinlerinin tahlili; güzel veya kötü yanlarına ışık tutmak

3- Şiirlerin anlaşılmasının önünde engel teşkil eden nadir ve garib kelimeleri açıklamak,

4- Arap dilinde fasih ve güzel görülenin sunumuyla dili düzeltmek ve zevk-i selim kazanmak,

5- İlmi bir ihtiyacı gidermenin yanında sanat amacıyla şerh etmektir.

6. Arap Edebiyatında Şerh Hareketinin Gelişimi

Şerhler, düzenli bir ilmî yöntem çerçevesinde sunulmadan önce şair ve önemli kişilerin zikri, şiirin söylenme sebebinin belirlenmesi ve garib lafızların açıklanması gibi belirli kısa referanslar şeklindeydi. Dil çalışmalarının önem kazanarak olgunlaşması ve istikrar bulması neticesinde belli yöntemleri olan şerhler telif edilmiştir. Bu yöntemlerde âlimlerin ilmî gayeleri, yönelimleri, kültürel mahsulleri, metinleri anlamaları, tasarruf ve tahlildeki yetenekleri ortaya çıktığı gibi çevrenin, kültürün ve asrın etkisi de belirmiştir. Aynı şekilde dinleyen veya okuyanın ilmî seviyeleri de şerhlerde gözetilmiştir. Zaman içerisinde şiir şerhi olgusunun gelişimi asırlara göre değil de belli özellik ve eğilimleri gösteren kişiler üzerinden şu şekilde takip edilebilir:

Şiir şerhinin ilk halkasını, şairlerin yanında bulunan ve onlara eşlik eden ilk dönem şiir râvileri oluşturur. Bu râviler, şaire bağlı kalarak ondan duyan, ezberleyen ve ona talebelik yapanlardır. Bunlar, bir şairin şiirlerini kitap halinde değilse bile hafızada bir araya getirmek suretiyle derleyen, muhafazasını ve naklini gerçekleştirenlerdir. Sözü edilen râviler şiirleri sadece duyurmak için şairin yanında

[74] Useylân, *Hamâsetü Ebî Temmâm*, 56-57; Osmân Ali, *Şurûhu Hamâseti Ebî Temmâm*, 61-62.

bulunmayan, râviliği uğraş ve uygulama olarak yapan; şair olmadan önce şairlerin öğrencileri mesabesinde onların şiirlerini ezberleyerek rivayet edenlerdir. Bu râvilerin amaçları, tecrübe kazanmak ve bu alanda yetişmektir. Örneğin Züheyr b. Ebî Sülmâ (ö. 609 [?]), Evs b. Hacer'in (ö. 620); Kuseyyir (ö.105/723) de Cemîl'in (ö. 82/701) râvisidir.[75] Bu râvilerin şerhe katkıları, gerektiğinde şiir lafzının yalın açıklaması, şairin ismi, şiirin söylenme sebebi, şiirle ilgili haber ve mekânın zikredilmesidir. Bunların tümünde irticali, kısa ve basit açıklamalar söz konusudur ve bunlar rivayet esnasında ortaya çıkmaktadır.

Şiir şerhi hareketini hazırlayan konumundaki şairlerin özel râvilerden sonra ilk aşamayı teşkil edenler yalnız bir şair yerine kabilenin şairlerinin eserlerini ezberleyen âlim râvilerdir. Kufe ve Basra'da bunlara *er-râviye* (büyük râvi, çok rivayet eden râviler) denilmiştir. Bu râvilerin faaliyetleri elli yıldan fazla sürmüştür. Hammâd er-Râviye, Kelbî (ö. 147/764), Mufaddal ve Halef el-Ahmer bunlardandır.[76] İçlerinde Kelbî gibi aslen bedevî olanın bulunmasına rağmen bu râvilerin çoğu şehirlidir. Fakat bedevî hayat hakkında tecrübe sahibiydiler ve bedevîlerin diline hâkimdiler.[77] Hayatı boyunca kadim Arap şiirlerini toplayan Ebû Amr b. Alâ, şiirleri toplarken beraberinde şiirle ilgili ahbâr (tarihi anlatılar) ve mülahazaları da toplamıştır.[78]

Hammâd, Mufaddal, Ahfeş el-Ekber, Halef el-Ahmer ve Yûnus b. Habîb (ö. 182/798) badiyelerden şiir tedvin ederken aynı zamanda bedevîlerden edindikleri şiirlerle ilgili görüş ve bilgiyi de toplamışlardır.[79] Âlim râvilerden olan bu öncü kuşağın şerhi karmaşık olmayıp basitliği sebebiyle kendisinden önceki râvilere benzerlik arz etmiştir. Esas amaçları her şeyden önce toplamak ve rivayetleri kayıt altına almak; daha sonra da bunları rivayet etmek ve okutmak olmuştur. Bazen bu rivayetlere açıklama ve isnad eklemişlerdir. Şiir şerhinin bu aşamasındaki şiir rivayetine, ilmî rivayet adını vermek daha doğrudur. Zira şiir rivayetleri için ilim meclisleri ve ders halkaları kurulmuş; bu meclislerin önde gelen âlimleri hocalık yaparak çevresindeki talebeler onlardan duyduklarını kayda geçirmiştir.[80] Sözü edilen bu râvilerin öncülük, ürünleri toplama, inceleme, tedvin, sonrakilere yolu hazırlama, dikkat çekme, öğrenci ve muasırlarını aynı minvalde yürümeye teşvik etme fazileti vardır. Şiir şerhine en önemli katkıları şiir mirasını çöllerden şehirlere nakletmeleridir.

Şiir şerhinin oluşmasında ikinci aşamayı Ebû Ubeyde (ö. 209/824 [?]), Ebû Amr eş-Şeybânî, Ebû Zeyd el-Ensârî (ö. 215/830), Asmaî (ö. 216/831), İbnü'l-A'râbî (ö. 231/845) ve İbn Sellâm (ö. 231/846

---

75 Ali Ahmed el-Hatîb, *eş-Şiʿri'l-Câhilî beyne'r-rivâye ve't-tedvîn* (Kahire: ed-Dâru'l-Mısriyyeti'l-Lübnâniyye, 2003), 124; Blachére, *Târîhu'l-edeb el-Arabî*,100-101.

76 Nihad M. Çetin, *Eski Arap Şiiri* (İstanbul: Edebiyat Fakültesi Matbaası, 1973), 26-28.

77 Blachére, *Târîhu'l-edeb el-Arabî*, 107.

78 Blachére, *Târîhu'l-edeb el-Arabî*, 111.

79 Kabâve, *Menhecü't-Tebrîzî*, 45.

80 Umerî, *Şurûhu'ş-şiʿri'l-Câhilî*, 1/63-64.

[?]) gibi şifahî malzemeleri toplayan mütehassıs âlimler temsil eder. Bunlar hem önceki gruptaki âlimlerin talebeleri hem de Irak ortamında yetişen, badiyeye giden, şiiri bedevîlerin ağızlarından alan, yolculuk ve ikametlerinde onlarla yaşayan âlim râvilerdir.[81] Bu sebeple kitaplarında badiyelerden aldıkları ahbâr ve şiirleri tedvin ettikleri gibi hocalarından aldıklarını da toplamış; topladıklarına şahsi çıkarımlarını, tasarruf ve yorumlarını da eklemişlerdir.[82] Ancak bu âlimlerin öncelikli ihtimamları şiir beyitlerini toplama ve tedvine dayanmıştır. Bütün bu durumlarda bizzat şerh kastedilmeyerek, rivayet için tamamlama olarak görülmüştür.[83] Bu nesil önlerinde hazır şekilde buldukları önceki neslin çabalarını mütalaa edip başkalarına öğreterek hocalarının başladıkları çalışmayı tamamlamıştır. Mevcut olan şiir malzemelerini toplama konusunda daha ileri giden bu neslin ilmî çalışmaları lugat, şiir, ahbâr ve eleştiri alanında ortaya çıkmıştır. Bu süreçte şifâhî rivayetle tedvin yan yana ilerlemiş, birinin varlığı diğerine engel olmamıştır. Râviler, şiir toplama ve rivayetinde belirli ölçütler üzerine uzlaşmış, şiir eleştirisinde de bu ölçütleri uygulamış ve bunlarla iyiyi, iyi olmayandan ayırmışlardır.[84] Bu neslin öne çıkan özelliği, araştırma sonucu topladıklarını ve ictihad ettiklerini öncekilerin fikirleriyle yan yana koymak olmuştur.

Bu âlim râvilerde belli bir tür ilgi hâkim olmuştur. Ebû Amr b. Alâ gibi önceki neslin şerhleri basitlik ve her alandan bir şey almakla nitelenirken bu âlimler belli alanlara odaklanarak ihtisaslaşmaya yönelmiştir. Bu nisbî ihtisaslaşmayla Ebû Ubeyde neseb, ahbâr, lugat ve nahiv meselelerinin; Asmaî nahiv kuralları ve lafızların; İbnü'l-A'râbî ise şiirdeki garib lafızların açıklamasına hususî önem vermiştir.[85]Şerhlerinde kısmen ihtisaslaşan bu âlimler, açıklamalarında bir beyitten bir parça veya lafzı nazar-ı itibara almış, kasidelere sanatsal birlik veya mevzu birliği yönünden bakmamışlardır. Şairin maksadını, edebî amaç veya sanatsal yöntemini dikkate almamışlardır.[86]

---

81 Asmaî, Ebû Amr b. Alâ'nın yanında on sene kalmış; Ebû Ubeyde de Yûnus b. Habîb ve Halef'ten ders almıştır. İbn Kelbi'ye de tarihî konularda itibar edilmiştir (Blachére, *Târîhu'l-edeb el-Arabî,* 128).

82 Çetin, *Eski Arap Şiiri*, 26-28; Kabâve, *Menhecü't-Tebrîzî,* 47; Türkî, "Neşetü hareketi'ş-şürûh", 116.

83 Umerî, *Şurûhu'ş-şiʿri'l-Câhilî*, 1/207.

84 İbn Sellâm, *Tabakâtü'ş-şuʿarâ* adlı eserinde âlimlerin üzerinde ittifak ettiği hususların bağlayıcılığına dikkat çekmiştir (Ebû Abdullâh Muhammed İbn Sellâm el-Cumahî, *Tabakâtü fuhûli'ş-şuʿarâʾ* (Mısır: Dâru'l-meârif li't-tıbâa ve'n-neşr, 1952), 6.

85 Câhız, âlimlerin bu tutumunu eleştirir. Câhız'ın gözündeki şiir ilmi, şiiri bilmek, anlamak ve kapalı yerlerini açmak yani anlamı merkeze alarak şiiri şerh etmektir. Bu asrın âlimlerinin şiire dayalı yaptığı açıklamalarda edebî zevk ve sanatsal güzellik özelliklerinden uzak şekilde farklı ilimlere hizmeti hedefleyen –özellikle dil, lugat- teknik eğilimler ağır basar. Bu sebeple bu neslin âlimleri, Câhız'ın da ifade ettiği gibi şiirdeki duygusal ve estetik yönleri tahlil eden veya insanın duygularına seslenen edebî şerh sunmaz. Fakat Câhız, Hasen b. Vehb ve Muhammed b. Abdilmelik ez-Zeyyât gibi edebiyatçı kâtipleri bahsi geçen âlimlerin dışında tutar (Ebû Ali el-Hasen İbn Reşîk, *el-Umde fî mehâsini'ş-şiʿr ve âdâbih* (Kahire: Mektebetü'l-hâncî, 2000), 755. Çünkü bunlar sözün ve üslûbun güzelliği için çabalamakta bunu meslek olarak icra etmekte ve kalemlerinin mürekkebiyle maişetini temin etmektedirler (Blachére, *Târîhu'l-edeb el-Arabî,* 123; Kabâve, *Menhecü't-Tebrîzî,* 47).

86 Umerî, *Şurûhu'ş-şiʿri'l-Câhilî*, 1/238.

Bu neslin şiir şerhi adına yaptığı en önemli katkılardan biri öğrencilerin işini kolaylaştırmak için her beytin altına açıklamasını yapmalarıdır. Bu yöntemi ilk uygulayan Ahfeş'dir.[87] Bunun yanında bir mescit veya başka bir mekânda gerçekleşen ilim ve edebiyat meclisleri neticesinde büyük tâlim hareketi ortaya çıkmıştır. Bu meclislerde öne çıkan hocalar, etrafındaki öğrencilere önce kaside veya şiir parçalarını emâlî halinde yazdırmış, daha sonra şerh, tahlil, tavzîh ve tefsir etmiştir. Şiir metnindeki kapalı ifadelerde, talebe metnin yazıldığı sayfanın kenarlarına açıklamalarını yazmıştır. Hoca, şerhi tamamladığında düzeltmek amacıyla emâlîyi ya kendisi okumuş ya da talebeye okutarak dinlemiştir. Bu tamamlandığında bir veya daha fazla talebesine bunları kendisinden rivayet etmek veya okutmak için icazet vermiştir. Böylece talebelerin not ve sorularından, hocalarının cevaplarından şerh kaynakları oluşmuştur. Birinin yazmadığını başka bir talebe yazmış, buradan kaynakları aynı olduğu halde farklı divan nüshaları ortaya çıkmıştır. Bu nüshalar öğrencilerin hocalarından kayıt altına aldıkları, onlardan duydukları ve yazmaya uygun gördükleri bilgilerin hâsılasıdır. Bu sebeple mülahazalar kısalık ve uzunluk, ayrıntı ve özette değişmiştir. Geç dönem âlimleri de bu nüshaları toplayarak talebenin yazdıkları şerh ve ta'lîkâtlardan çıkarımda bulunmuştur.[88] Dolayısıyla zikredilen hususlardan âlimlerinin şiir şerhlerini çoğunlukla kasıtlı ve sanat olarak telif etmedikleri netleşir.

İlk neslin öncülük etme ve toplama; ikinci neslin kavrama, inceleme ve araştırma; müşterek olarak da bu iki neslin tasnif ve telif üstünlüğü vardır. Bunların ellerinde şiirle bağlantılı olan rivayetler, araştırmalar ve edebî ürünler ortaya çıkmıştır. Bu nedenle onların yaptıkları edebiyata dair çalışmaların omurga mesabesindedir.[89] İki neslin ardından şiir tedvini zirveye doğru yükselmeye başlamış, bahsi geçen âlimlerin talebe ve tâbilerinin yanında şiir mecmuaları ve divan şerhlerinden mahsuller oluşmuştur. Bunların arkasından gelen İbn Sikkît (ö. 246/861), Tûsî (ö. 246/861), İbn Habîb (ö. 245/860) ve Ebû Hâtim es-Sicistânî'nin (ö. 255/869) temsil ettiği nesil gayretlerini bu şiir mirasının incelenmesi, araştırması, daha çok tahlil ve açıklamasına sarf etmiştir.[90] Zikredilen âlimlerin hepsinin ilmî şahsiyetleri olmasına rağmen hepsi şiir tahlil, tefsir ve çabalarında selefe yani hocalarına itimat etmiş, onların görüşlerine eklemelerde bulunmuşlardır. Şiir metinlerinde lugat, nahiv, eleştiri, ahbâr ve ensâb olacak

---

87 İlk müelliflerin çoğu kaside ve parçaları tam bir şekilde yazmış sonra bunlara ta'lîkâtlar eklemiştir. Dinleyene ve okuyana anlamada kolaylık sağlamak için ikinci asrın sonlarına doğru bu yöntem değişmeye başlamıştır. Zira âlimler kasidenin sonunda açıklamanın yer almasının zorluğunu kavramış ve bunu aşacak duruma yönelmiştir. Bu yönelimlerden biri, her beytin altına açıklamasının yapılmasıdır. Ahfeş, bu yöntemi ilk uygulayan kişidir. Âlimler, sözü edilen Ahfeş'in el-Ekber (ö. 177/793) mi yoksa el-Evsat (ö. 215/830 [?]) mı olduğu konusunda görüş ayrılığına düşmüştür. Süyûtî (ö. 911/1505), Ahfeş el-Ekber (Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Süyûtî, *Bugyetü'l-vuʿât fî tabakâti'l-lugaviyyîn ve'n-nühât* (Mısır: Mektebetü İsâ el-bâbî el-Halebî, 1964), 2/74); Saʿleb (ö. 291/904) ise Ahfeş el-Evsat olduğunu söylemiştir. Kabâve, Saʿleb'in görüşünü isabetli bulmuştur. Zira Saʿleb üçüncü yüzyıl, Süyûtî ise dokuzuncu yüzyıl âlimlerindendir. Dahası Saʿleb çocukluğundan itibaren edebiyat ve dil kitaplarıyla meşgul olmuştur ve Ahfeş'in kitaplarına da muttalidir. Bunun dışında Ahfeş el-Ekber dil ve nahiv alanında bilinir (Kabâve, *Menhecü't-Tebrîzî*, 48).

88 Umerî, *Şurûhu'ş-şiʿri'l-Câhilî*, 1/244.

89 Kabâve, *Menhecü't-Tebrîzî*, 48.

90 Çetin, *Eski Arap Şiiri*, 26-28.

şekilde birçok unsuru ele almış; doğru olanı kanıtlayıp yayarken doğrudan ve hakikatten uzaklaşanı reddederek eleştirmişlerdir. Bu nedenle illet sunmuş gerektiğinde de öncekilerin hatalarını düzeltmişlerdir.[91]

Üçüncü nesil şârihleri, şerhlerinde pek çok yöntem takip etmiştir. Bazen yorumsuz olarak hocalarının şerhlerini toplayarak bunları yan yana koymuş; bazen bunları sorgulamış; bazen de yorum yaparak eleştiri de bulunmuş veya eklemelerde bulunarak onların yaptıklarını tamamlamışlardır. Şerhsiz gelen metinlerin anlamlarını hocalarından duyduklarına kıyas yaparak açıklamak da yöntemlerinden biri olmuştur.[92]

Asıl olarak şiir şerhlerinin üretilmeye başlandığı dönem; Sükkerî (ö. 275/888), İbn Kuteybe (ö. 276/889), Ebû Hanîfe ed-Dîneverî (ö. 282/895), Müberred (ö. 286/900), Mufaddal b. Seleme (ö. 290/903'ten sonra) ve Sa'leb gibi âlimlerin dönemidir. Tedvin işinde seleflerinin çalışmalarına dayanmış, fakat aynı zamanda muhtelif âlimlerden derledikleri malzemeyi tekrar ele almış, derleme, ıslah ve ikmâl çalışmaları yapmışlardır.[93] Sükkerî'nin divanlar için yaptığı şerhler, toplama ve nakilleri inceleme üzerinedir. Öncekilerin şerhlerinden seçip alıntılama yaparak bunları rivayet ve dirayetle mezcetmiş ve düzenli şekilde sunmuştur.[94] Sükkerî'nin içerisinde yer aldığı şiir şerhine katkıda bulunan bu nesil, rivayetler arasında tercih yaparak aralarında en iyisini ve şairin maksadına en yakın olanını seçmiştir. Gereken yerde öncekilere eklemelerde bulunarak ilmî ve sanatsal yöntemi harmanlamışlardır. Bu âlimlerin eserleri kapsamlı olarak ortaya çıkmış, fakat şârihin şahsiyeti bunlar arasında zuhur etmemiştir. Dolayısıyla bu şerhler özgün şekilde yani âlimin mezhebini veya tabiatını ortaya çıkaracak şekilde olmamıştır. Bunlarda ortak çalışma baskın olduğundan dördüncü nesil düzenleyen, imal eden ve önceki nakilleri işleyen; Arap edebiyatına geçmiş ilmî çabaların hulasasını takdim eden nesildir.[95]

Şiir şerhinde beşinci nesle gelindiğinde artık ilimler nazari araştırma çerçevesinden uygulama boyutuna geçmiştir. İlimlerde derinleşme, âlimlerin eğilimlerinde netlik ve ihtisaslaşma başlamıştır. Müelliflerin yöneldikleri alanlar tasnif ettikleri eserlerde netleşmiş ve bu özellikleriyle diğerlerinden ayrılmışlardır. Örneğin Ebû Muhammed el-Enbârî (ö. 304/917) lugat ve tarihte; Enbârî'nin oğlu Ebû Bekir (ö. 328/940) lugat ve nahivde; Ebû Riyâş (ö. 339/951) tarihî olaylarda; Sûlî (ö. 335/946) ise anlam ve eleştiri alanında öne çıkmıştır.[96] Bu nesilden önce de belli alanlara yönelme ve ihtisaslaşma vardı; fakat bu neslin uzmanlaşması ve yöntemleri daha açık ve nesneldir. Hatta âlimler uzmanlaştıkları alanla bilinmişlerdir. Sözü edilen âlimler açıklamalarında kendilerinden öncekilerden faydalanmış, ancak

91 Umerî, *Şurûhu'ş-şi'ri'l-Câhilî*, 1/247.
92 Umerî, *Şurûhu'ş-şi'ri'l-Câhilî*, 1/252.
93 Çetin, *Eski Arap Şiiri*, 28; Türkî, "Neşetü hareketi'ş-şürûh", 117.
94 Kabâve, *Menhecü't-Tebrîzî*, 25.
95 Umerî, *Şurûhu'ş-şi'ri'l-Câhilî*, 1/274.
96 Kabâve, *Menhecü't-Tebrîzî*, 69.

şerhleri oluşturma ve yapma şekil, konu, yöntem, garaz ve hedefi belirleme bakımından öncekilerden farklılaşmıştır. Şerh ve tahlili uzun açıklamalarla doldurma bu nesilde hâkim olan nitelik olmuştur. Metindeki her şeyi açıklamaları sebebiyle şiir şerhleri bu âlimlerin elinde genel kültürden özel öğretim maksadına dönüşmüştür.[97]

IV./X. yüzyılla birlikte edebiyatın şerhinin yerini yavaş yavaş 'şerh edebiyatı' almaya başlamıştır. Bu ifadeyle şerhin geleneksel şeklinin sınırlarını aştığı vurgulanır. Zira şiirin manası; şârihin kültürünü, ilimdeki derinliğini, şiiri kavraması ve tatmasını yansıtacak şekilde sanatsal, betimsel ve çekici bir üslûp içerisinde sunulmuştur. Bu nesilde şerh çalışması, meslek olarak icra edilen zanaat haline dönüşmüş ve şerhlerin plan veya yöntemleri belirlenmiştir.[98] Önceki şârihlerde takip edilecek yöntem belirlenmediği halde Enbârî (ö. 304/917) şerhe başlamadan önce takip edeceği plan, ilerleyeceği yöntem ve esasları belirlemiştir. Kitabı kimden rivayet ettiği, kimin dizilimine dayandığı ve kendine kapalı kalan yerlerde kimlere başvurduğunu açıklamıştır. Bu nedenle Enbârî, *Şerhu'l-Mufaddaliyât*'ı telif ettiğinde o âlimlerin rivayetlerini bir araya getiren ve nakleden konumda olmuştur. Bu; toplama, tamamlama, düzeltme ve değerlendirme üzerine gerçekleşen yeni bir metodun habercisidir. Zira Enbârî bu yöntemi başlatmış, yöntem Hatîb et-Tebrîzî'de nihai hedefine ulaşmıştır.[99]

Sîrâfî (ö. 368/979), Âmidî, Nemerî, İbn Cinnî ve Ebû Hilâl el-Askerî (ö. 400/1009'dan sonra) gibi âlimler yoğunlaşma, sınırları belirleme, eleştiri ve tahlil dönemini temsil eder. Ayrıca bu âlimlerin diğer özelliği, gerekçesini ifade ederek uygulamalı analitik eleştiri yapmalarıdır. Bunlar, ilim ve kültür bakımından çok yönlü âlimlerdir. Bu nesil tasnif ve telif bakımından bereketlidir ve şiir şerhi sanatsal ve metodik anlamda gelişmeye başlamıştır.[100] Bunlar arasında İbn Cinnî, kendisinden önceki ve çağdaşı *el-Hamâse* şârihlerinden kimsenin i'raba ağırlık vermemesi sebebiyle i'raba ihtimam göstermiştir. Bu alandaki boşluğu doldurmak düşüncesi onu *el-Hamâse*'yi şerh etmeye teşvik etmiştir. Bu nedenle şerhinin tasnifini diğerlerinden farklı olarak i'raba dayalı bir şerh yapmıştır. İ'rab konusuna Ebû Riyâş, Diyemurtî (Dîmertî) (ö. 355/966) ve Nemerî de önem vermiş; fakat İbni Cinnî onlardan farklı olarak şerhini bu amaç ve hedefe tahsis etmiştir. Şerhte görüşlerinin ispatını somut uygulamalı kanıtlar çerçevesinde yapmıştır.[101]

Şiir şerhinde bir sonraki aşama olarak nitelendirilebilecek yedinci nesil, manaları inceleme vazifesini üstlenmiştir. Önceki neslin şerhleri, geniş şekilde konu dışına çıkma ve lugatın derinliklerine dalmakla belli bir grup, az sayıdaki kültürlü kişi ve mütehassıs âlimlere hitap edecek, sadece onlar

---

97 Umerî, *Şurûhu'ş-şi'ri'l-Câhilî*, 1/276-279.

98 Umerî, *Şurûhu'ş-şi'ri'l-Câhilî*, 1/285-287.

99 Fahreddin Kabâve, Tebrîzî'nin benimsediği bu yönteme *el-menhecü't-tekâmülî* (bütünleştirici yöntem) adını vermiştir (Kabâve, *Menhecü't-Tebrîzî*, 200-206).

100 Useylân, *Hamâsetü Ebî Temmâm*, 60.

101 Kabâve, *Menhecü't-Tebrîzî*, 88.

tarafından anlaşılacak hale gelmiştir. Dolayısıyla edebiyat topluluğu ve ilim talebesine ağır gelmiş; şiir, şair ve okur arasındaki bağlantı kopmuştur.[102] Bu noktada şerhlerde hafifleştirme ve kolaylaştırmaya duyulan ihtiyaç neticesinde bazı âlimler şerhlerde kısaltma ve kolaylaştırmaya yönelmiştir. Bunun sonucunda lugatla ilgili konu dışına çıkmalar ve nahvî illetlendirmeler azalmıştır. Henüz nahiv kaidelerinden ayrılmasa da şiir şerhi edebî zevke tâbi olmaya başlamıştır. Bazı âlimler de öncekilerin takip ettikleri zorlukları üstlenmek istemeden anlam odaklı edebî şerhe ihtiyaç duymuştur. Zira IV./X. asır ve sonrasında halkın elinin altında onlarca Câhiliye dönemi ve yüzlerce muhdes şiir divanı ve şiir seçkileri toplanmıştır. İnsanlar bunları edebî ve sanatsal bir duyuşla öncekiler gibi anlamak ve tatmak istemiş; şerhlerin, şiirlerdeki ifade güzelliklerine ve tasvirdeki ustalığa dokunmasını beklemişlerdir.[103] Bunun sonucunda âlimler, manaları ortaya koymada yaratıcı ve üretken davranmışlardır.

Edipler şiir şerhinin seyrini değiştirmiştir. Bu 'edebî şerh' olarak isimlendirilecek dönemde âlimler dil, iştikâk, nahiv ve bu konulardaki tartışmalara ya girmemiş ya da şiirin manasına hizmet edecek kadarına girmiştir. Başka bir ifadeyle şiiri başka bir alana hizmet eden istişhâd metni olarak görmeyerek şiir eleştirisi ve şerhini amaç edinmişlerdir. Şiir şerhlerinde asıl olarak manalara odaklanma da 'tek bir beyit için birden çok mana ortaya koyma' şeklinde netice vermiş, şerhler özel ilgi ve uğraşa dönüşmüştür. Bu nedenle şerhlerde şu ibarelerle sık karşılaşılmıştır: "Mananın şöyle olması da mümkündür…" Aynı şekilde şârihler, açıklama ve şerhlerdeki yaratıcılıklarını ortaya koymak ve tevil yapabilmek için rivayetlerdeki farklılıklara da önem vermişlerdir. Rivayetin çeşidine göre de mana değişmiş; i'rab, sarf ve nahiv meselelerinde konu dışına çıkma yerine manaları arz etme faaliyetlerinde maharet kazanılmıştır. Ebû Abdillah el-İskâfî (ö. 420/1029) ve Ebû Ali el-Merzûkî bu âlimlere örnek olarak zikredilebilir.[104]

Sonraki aşama, Maarrî, İbn Sîde (ö. 458/1066), Vâhidî, Batalyevsî (ö. 521/1127), Şentemerî ve Zevzenî (ö. 486/1093) gibi âlimlerin neslidir. Devasa bir mirasla farklı yöntemler, değişik düşünce, anlayış ve yollar bir araya getirilmiştir. Bu âlimlere bundan sonra şerhlerin felsefesini yapmak ve netleştirmek kalmıştır.[105]

Tebrîzî ve Meydânî (ö. 518/1124) gibi âlimler önceki bilgileri derleme ve ayıklama yöntemine gitmiştir. Nitekim bu dönem şerh hareketine Nizâmiye medreseleri yeni bir boyut kazandırmıştır. Tebrîzî'nin ifadesiyle o zamanlar öğrenciler şiirleri şerhsiz anlayacak seviyede olmadığından şerhler öğrencilerin durumlarına göre şekillendirilmiştir.[106] Şiirler metodik, öğretime uygun tedrici olarak ve

[102] Umerî, *Şurûhu'ş-şi'ri'l-Câhilî*, 1/319.
[103] Umerî, *Şurûhu'ş-şi'ri'l-Câhilî*, 1/321-324.
[104] Useylân, *Hamâsetü Ebî Temmâm*, 61.
[105] Kabâve, *Menhecü't-Tebrîzî*, 104-106.
[106] Yûhân Fük, *el-Arabiyyetü dirâsâtün fi'l-luga ve'l-lehcât ve'l-esâlîb*, trc. Abdülhalîm en-Neccâr (el-Cezire, Kâhire: el-Merkezü'l-kavmî li't-tercüme, 2014), 210-211.

aşama aşama ilerleyen şekilde açıklanmıştır. Genel ve ucu açık yöntem yerine belirli bir yöntem takip edilmiştir. Bu durumda tâlim koşul ve durumlarını gözetme hâsıl olmuştur. Daha sonra bu şerhler dil zevki ve kültürü edinme vesilelerden biri olmuştur. Bunlar basit şekilde arz edilmiş, fakat aynı zamanda lugat, nahiv, eleştiri ve belâgat inceliklerinin yanında ahbâr ve ensâb ilmine de önem verilmiştir. Bu aşamada âlimler, önceki kaynaklardan yaptıkları alıntılarda talebenin kolay kavramasını göz önüne alarak kudemânın sözlerini kısaltmış, gerekli düzeltme ve arıtma işlemine tâbi tutmuştur. Söz konusu şerhler de toplayan ve seçip ayıklayan konumunda olmuştur.[107]

7. Şiir Alanında Şerh Edilen Eserler: Seçkiler

Bir şair veya kabileye ait divanların şerhleri yapıldığı gibi farklı tarzlarda oluşturulan şiir seçkileri de şerh edilmiştir. Dilciler, II./VII. ve III./IX. yüzyılda belirledikleri kriterlere uygun olarak kadim Arap şiirinden kaside, kasidelerden belli parça veya beyitler seçerek şiir antolojileri oluşturmuştur. Seçilerek oluşturulan bu kaside mecmuaları arasında *Muallakât, Mufaddaliyât, Asmaiyyât* ve *Cemheretü eşâri'l-Arab* sayılabilir.

Bir kabiledeki birkaç şairin veya birkaç kabilenin şairlerinin şiirlerini kapsayan kabile divanları dışarıda bırakılırsa *Muallakât,* Arapça edebiyat seçkilerinin en eski mecmuasıdır. İsimlendirilmesi konusunda farklı görüşler vardır.[108] *Muallakât* üzerine özellikle III./IX. yüzyıldan itibaren bazıları bu kasidelerin çoğunu veya tamamını bazıları da birkaçını şerh eden birçok eser yazılmıştır.[109]

Mufaddaliyât, Mufaddal b. Muhammed b. Ya'lâ ed-Dabbî tarafından oluşturulan kaside seçkisidir. Eser, 47 tanesi Câhiliye, 14 tanesi muhadram, 6 tanesi İslâmî dönem şairlerinden müteşekkil 67 şairin 126 kasidesini içerir.[110] Bir rivayete göre Mufaddal bu eseri Abbâsî halifesi Mansûr'un (ö. 158/775) oğlu Mehdî'nin (ö. 169/785) eğitimini üstlendikten sonra halifenin talebi üzerine hazırlamıştır.[111] Farklı bir rivayet de 80 kasideyi Mufaddal'ın seçtiği, geriye kalanı da Asmaî'nin ilave ettiğidir.[112] Eseri İbnü'l-Enbârî, Merzûkî, Tebrîzî, Ebû Ca'fer en-Nehhâs (ö. 338/950) ve Ahmed b. Muhammed el-Meydânî şerh etmiştir.[113]

---

107 Hatîb et-Tebrîzî'nin şerh yöntemi için bk., Kabâve, *Menhecü't-Tebrîzî,* 200-275.

108 Blachére, *Târîhu'l-edeb el-Arabî,* 157; Ebû Abdillâh Hüseyn b. Ahmed ez-Zevzenî, *Şerhu'l-Muallakâti's-seb'*, thk. Yûsuf Ali Bedevî (Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1989), 7-13.

109 Yahya Fergal Abdülmuhsîn, *Şurûhu'l-muallakât (dirâsetü'l-alâka beyne't-terâkîb ve'd-delâle)* (Ebu Dabi: Merkezü'z-zâyed li't-türâs ve't-târîh, 2003), 26-38.

110 Nâsıruddin el-Esed, *Mesâdiru'ş-şi'r'il-Câhilî ve kıymetüha't-tarihiyye* (Beyrut: Dâru'l-cîl, 1996), 573.

111 Fuat Sezgin, *Târîhu't-turâsi'l-Arabî (eş-şi'r),* çev. Mahmûd Fehmî Hicâzî (Riyad: İdâretü's-sekâfe ve'n-neşr bi-Câmiati'l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye, 1991), 1/85.

112 Esed, *Mesâdiru'ş-şi'r'il-Câhilî,* 575-576.

113 Ebü'l-Abbâs Mufaddal b. Muhammed ed-Dabbî, *el-Mufaddaliyât,* thk. Ahmed M. Şâkir ve Abdüsselâm Hârûn (Kahire: Dârü'l-meârif, 1963), 23.

Asmaiyyât, Asmaî'ye nisbet edilen seçkidir. 44 tane Câhiliye, 14 tane muhadram, 6 tane İslâmî, yedi tanesi de bilinmeyen 71 şaire ait olan seçki 92 kasideden oluşur.[114] Asmaî bu seçkiyi Hârûnürreşîd'in (ö. 193/809) talebi üzerine hazırlamıştır. *Asmaiyyat* ve *Mufaddaliyât* aynı düzende sistemize edilmiştir. Mufaddal'da olduğu gibi Asmaî de mukillîn (az şiiri olan) şairlerden seçmiştir.[115] Asmaî'nin Arap edebiyatında önemli bir yeri olmasına rağmen *Asmaiyyât* geniş çapta yaygınlık kazanmamıştır. Bunda Asmaî'nin bu şiirleri, parça parça ve tam olmayan çok sayıdaki şiir mecmualarından toplaması etkili olabilir.[116]

Cemheretü eşâri'l-Arab, IV./X. yüzyılın ilk yarısında Ebû Zeyd Muhammed b. Ebi'l-Hattâb el-Kureşî tarafından seçilen 49 kasideden müteşekkil şiir mecmuasıdır. Seçki, kasidelerin yedi kısma taksim edilmesi ve her kısmın yedi kaside içermesi esasına dayanır. Eser; muallakât, mücemherât (derlenip toparlanan kasideler), müntekayât (seçilmiş kasideler), müzehhebât (kasideleri altınla yazılmaya layık görülen kasideler), merâsî (mersiyeler), meşûbâtü'l-Arab (Câhiliye ve İslâm fikrinin birleştiği karışık kasideler), mülhamât (kuvvetli ve sağlam kasideler) bâblarından oluşur.[117]

Seçkiler içerisinde divanların toplanmasının yanında farklı mevzuların tasnifini içerenler de yer alır. Bunlar arasında belirli mevzu, anlam ve mefhumlara göre tasnif edilmiş parça ve beyitleri bir araya getiren meânî kitapları (ör. İbn Kuteybe'nin *Kitâbü'l-Meânî*'si); Arapların fazilet ve kusurlarını içeren menâkib ve mesâlib kitapları; şairler arasında karşılıklı hicivleşmeye dayanan nekâiz kitapları zikredilebilir.[118]

Sözü edilenler dışında seçkiler içerisinde şiirleri mevzu ve anlamlarına göre tertip eden diğer bir tür ise Arap edebiyatında kahramanlık şiirlerini içeren hamâse kitaplarıdır. Antoloji türü olarak hamâse, Ebû Temmâm'ın *el-Hamâse*'siyle başlar. Ebû Temmâm, şiir mecmualarından tasnif edilmiş ilk edebî seçki kitabını hazırlayan isimdir. Ebû Temmâm'ın oluşturduğu seçkisine verdiği bu isim daha sonraki seçkilerde benzer kitaplara da isim olmuştur.[119] Ebû Temmâm'dan sonra Buhturî (ö. 284/897), Zevzenî, A'lem eş-Şentemerî, İbnü'ş-Şecerî (ö. 542/1148), Şümeym el-Hillî (ö. 601/1205), Ebü'l-Haccâc el-Beyyâsî (ö. 653/1255) ve Sadreddin el-Basrî (ö. 659/1261) gibi müellifler tarafından aynı isimle eserler telif edilmiştir. Ebû Temmâm bu çalışmasıyla şiirlerden seçtiği parçaları konularına göre tasnif ve tertip eden çalışmaların ilkini gerçekleştirmiştir. *el-Hamâse* ilk defa 1828'de Bonn'da G. Wilhelm Freytag tarafından Hatîb et-Tebrîzî şerhiyle birlikte yayımlanmıştır. Daha sonra 1856'da Kalküta; 1869, 1873,

---

114 Esed, *Mesâdiru'ş-şi'r'il-Câhilî,* 578.

115 Blachére, *Târîhu'l-edeb el-Arabî,* 159; Haydar Ahmed İbrahim el-Kâdî, *ez-Zavâhiru't-terkibiyyetü'l-bârize fî Dîvâni'l-Asmaiyyât* (Gazze: Câmiatü'l-İslâmiyye, Yüksek Lisans Tezi, 2012), 32-33.

116 Sezgin, *Târîhu't-turâsi'l-Arabî,* 1/87-89.

117 Ebû Zeyd el-Kureşî, *Cemheretü eşʿâri'l-ʿArab,* thk. Muhammed Ali el-Hâşimî (Riyad: Câmiatü el-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye, 1981), 36-37; Esed, *Mesâdiru'ş-şi'r'il-Câhilî,* 583; Blachére, *Târîhu'l-edeb el-Arabî,* 153.

118 Sezgin, *Târîhu't-turâsi'l-Arabî,* 1/91-99.

119 Blachére, *Târîhu'l-edeb el-Arabî,* 160; Sezgin, *Târîhu't-turâsi'l-Arabî,* 1/106.

1879'da Bulak; 1904, 1913, 1917'de Kahire; 1876'da Leknev; 1882'de Bombay; 1888'de Beyrut; 1912'de Moskova ve 1914'te İstanbul olmak üzere pek çok kez basılmıştır. Ardından 1955 senesinde Kahire'de M. Abdülmünim Hafâcî, 1980'de Bağdat'ta Abdülmünim Ahmed Sâlih ve 1981'de Riyad'da Abdullah Abdürrahîm Useylân tarafından tenkitli neşirleri yapılmıştır.[120]

7.1. Dîvânü'l-Hamâse Hakkında Genel Bilgiler

Rivayet edildiğine göre Ebû Temmâm, Bağdat dönüşü kış şartlarının bastırması sebebiyle yoluna devam edemeyerek Hemedan'da Ebü'l-Vefâ b. Seleme'nin evinde kışı geçirmek zorunda kalır. Misafirliği esnasında Ebü'l-Vefâ'nın kütüphanesinden istifade ederek *Divânü'l-hamâse* seçkisini oluşturur.[121] Ebû Temmâm'ın farklı dönem şairlerin şiirlerinden seçerek oluşturduğu bu seçkiye, Âmidî'nin söylediğine göre *el-Hamâse* ismini kendisi verir.[122] Ayrıca bu antolojinin gün yüzüne çıktığı ilk dönemlerden itibaren eser üzerine yapılan çalışmalarda *el-Hamâse* adıyla anılması[123] müellifin kendisi tarafından eserin böyle isimlendirildiği görüşünü destekler.

Kitaba, *el-Hamâse* adının verilmesiyle ilgili farklı yorumlar yapılmaktadır. Şevkî Dayf bunu, Arapların en çok işledikleri konunun hamâset olmasına bağlar.[124] Bazı âlimler *el-Hamâse*'nin hem kitabın hem de on bölümden oluşan kitabın ilk bölümünün adı olmasını âlimler arasında görülen ve yadırganmayan bir durum olarak açıklar. Nitekim kitaplara ilk, en uzun veya en önemli görülen bölümlerin isimleri verilmektedir.[125] Bazıları da bu durumu Arapların çoğunda olduğu gibi Ebû

---

120 Sezgin, *Târîhu't-turâsi'l-Arabî*, 1/108; Hüseyin Elmalı, "el-Hamâse", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 15/441.

121 Brockelmann, *Târîhu'l-edebi'l-Arabî*, 1/39; Ebû Zekeriyyâ Yahyâ b. Ali Hatîb et-Tebrîzî, *Şerhu Dîvâni'l-Hamâse li Ebî Temmâm*, thk. Garîd eş-Şeyh (Beyrut: Daru'l-kütübi'l-ilmiyye, 2000), 1/5; Sezgin, *Târîhu't-turâsi'l-Arabî*, 1/106.

122 Ebü'l-Kâsım el-Hasan b. Bişr Âmidî, *el-Mu'telif ve'l-muhtelif fî esmâi'ş-şu'arâ' ve kunâhum ve elkâbihim ve ensâbihim ve ba'di şi'rihim*, thk. Abdüssettâr Ahmed Ferrâc (Kahire: Dâru ihyâi'l-kütübi'l-Arabiyye, 1961), 137, 185, 276, 303; Âmidî, *el-Muvâzene beyne Ebî Temmâm ve'l-Buhturî* (Kahire: Dâru'l-meârif / Mektebetü'l-hâncî, 1994), 1/58. Bunlara karşılık Abdülmünim Ahmed Sâlih, *el-Hamâse* tahkikinin girişinde bir esere atıf yapmaksızın *el-Hamâse*'nin asıl isminin *el-İhtiyârât min şi'ri'ş-şuârâ'* olduğunu, daha sonra ilk bâbına nisbeten *el-Hamâse* olarak yaygınlık kazandığını zikreder (*Divânü'l-Hamâse*, thk. Abdülmünim Ahmed Sâlih (Bağdat: Dâru'r-Reşîd, 1980), 5).

123 Buna, nüshalarına henüz ulaşılamayan fakat şerhlerden isim ve içeriklerine dair bilgi edinilen Ebû Riyâş'ın (ö. 339/951) ve Nemerî'nin şerhlerinin isimlerinde *"el-Hamâse"* lafzının geçmesi örnek verilebilir.

124 Şevkî Dayf, *Târîhu'l-edebi'l-Arabî I (el-Asru'l-Câhilî)* (Kâhire: Dâru'l-meârif, 1960), 202.

125 Mesela Halîl b. Ahmed'in (ö. 175/791) sözlüğünün adı harflerin mahreç sıralamasında ilk harf olan "ayn" harfidir. Aynı şekilde Kur'ân-ı Kerim'deki sûreler de açılış yaptığı kelimelerle isimlendirilir. Şairlerin şiirlerinin de ilk mısralarıyla anılması bu minvaldedir (İmruü'l-Kays'ın muallakasının "Kasîdetu Kıfâ Nebkî", başka şiirinin de "Semâ leke şevkun" adıyla anılması gibi meşhur kasideler başlangıç beyitlerinin ilk mısralarıyla adlandırılır.). Bu düşünceden hareketle de kitabın ilk konusu olan "Bâbü'l-hamâse"nin kitaba isim olarak verilmiş olması mümkündür.
Diğer bir ihtimal, kitabın en uzun ve önemli bölümünü hamâset şiirlerinin oluşturması sebebiyle *el-Hamâse* olarak isimlendirilmesidir. Nitekim Araplar arasında en önemli ve büyük parçanın adının bütüne verilmesi yöntemi bilinen ve takip edilen bir gelenektir. Bunlar dışında hamâsî duygular içeren şiirlerin Araplarda diğer şiir türlerinden daha üst konumda olması; Arapların cesaret, kahramanlık ve yiğitlik konularını önemsemesi, bu vasıfların diğer vasıflara baskın olması ve dikkatlerini çekmesi de ihtimal dahilindedir (Âmidî, *el-Muvâzene*, 1/58; Ali el-Marsafî, *Esrârü'l-Hamâse* (Kahire: Matbaatü Ebi'l-Hevl, 1912),1; Ali en-Necdî Nâsıf, *Dirâse fî Hamâseti Ebî Temmâm* (Kahire: Mektebetü nahdati Mısr, 1955), 13.).

Temmâm'ın da savaş, kahramanlık, yiğitlik gibi duygulara yönelen hamâset sahibi bir kişiliğe sahip olduğu ve bu tür şiirlere muhabbet beslediği şeklinde yorumlar. Dolayısıyla müellifin bu meyli eserine isim seçiminde belirleyici olmuştur.[126] Kaynaklarda zikredilenlerden hareketle, müellifin kendisi tarafından kitabın isimlendirildiği hususunda şüphe olmamakla birlikte bu ismin tercih sebebi ihtimallere açık ve bu ihtimallerin hepsi de mantıklı görünmektedir.

Ebû Temmâm, yöntem olarak bir kasidenin en güzel ve üstün parçalarını bazen de anlamı etkileyici şekilde ifade etmeye yeten tek bir beyti alarak şiir seçkisini oluşturmuştur.[127] Bu beyitleri seçerek iki kapak arasına toplamakla yetinmeyerek kendisinden önce yapılmayan ve kendisinden sonrakilere örnek olacak da bir girişimde bulunarak seçtiği beyitleri konularına göre bâblara ayırmıştır. Aslında Ebû Temmâm'ın yaptığı zor bir iştir; çünkü kaside kendi içinde bir bütünlüğü, bağlamı ve insicamı varken bu insicamdan beyitleri koparıp bazen müstakil olarak değerlendirmiş bazen de kendi içerisinde uyum oluşturacak birkaç beyit içerisinde yeni bir bağlam oluşturarak seçtiği kısımları bâblara tasnif etmiştir. Müellif, *Kitabü'l-Hamâse* olarak isimlendirdiği bu eserini on bâba bölmüş ve en geniş bölümü hamâset şiirlerinin olduğu birinci bâba tahsis etmiştir:

1. Bölüm: Bâbü'l-hamâse: Kahramanlık ve cesaret içerikli beyitlerin,

2. Bölüm: Bâbü'l-merâsî: Mersiye (ağıt) şiirlerinin,

3. Bölüm: Bâbü'l-edeb: Olgun kişilik özelliklerini içeren beyitlerin,

4. Bölüm: Bâbü'n-nesîb: Sevgilinin hatıraları, sevgi ve ayrılık acılarını dile getiren beyitlerin,

5. Bölüm: Bâbü'l-hicâ: Yergi ve zem şiirlerinin,

6. Bölüm: Bâbü'l-edyâf ve'l-medh: Misafirperverlik ve övgü şiirlerinin,

7. Bölüm: Bâbü's-sıfât: Tasvir ve niteleme temalı beyitlerin,

8. Bölüm: Bâbü's-seyr ve'n-nü'âs: Yolculuk, uyuklama, bedenin ve hislerin gücünü kaybetmesini ele alan şiirlerin,

9. Bölüm: Bâbü'l-mülah: Latife ve nüktelerle ilgili şiirlerin,

10. Bölüm: Bâbü mezemmeti'n-nisâ: Kadınların kötü alışkanlıkları ve bunların yerilmesini içeren şiirlerin toplandığı bölümdür.

Dîvânü'l-Hamâse'nin içerdiği şiir sayısı rivayetlere göre farklılık gösterir. İttifakla en fazla şiir içeren bölüm, "Bâbü'l-hamâse"; en az şiir içeren ise "Bâbü'l-sıfât"tır. "Bâbü'l-hamâse" kısmı eserin

---

[126] Yakup Göçemen, *Ebû Temmâm Habîb b. Evs et-Tâî'nin Hayatı, Eserleri ve Arap Edebiyatındaki Yeri* (Kahramanmaraş: Sütçü İmam Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019), 60-61.

[127] Ahmed b. Muhammed b. el-Hasen Ebû Ali el-Merzûkî, *Şerhu Dîvâni'l-Hamâse li Ebî Temmâm,* nşr. Ahmed Emîn-Abdüsselâm Hârûn (Beyrut: Dâr'ül-cîl, 1991), 1757 [785]; 1788 [804]).

yaklaşık olarak üçte birlik kısmını kaplar. Şârihlerin eserlerindeki şiir sayılarının farklılıkları ellerinde bulunan nüshaların farklılığından kaynaklanır.[128]

Ahmed Emin ve Abdüsselâm Hârûn'un neşrettiği (1991) *el-Hamâse* şerhine göre Ebû Temmâm seçkisinin tüm bölümlerinde toplamda ismi zikredilen yaklaşık olarak 352 şairin şiiri vardır. Bunların içinde şiir sayısının fazlalığı bakımından ilk sıraları Câhiliye ve muhadram şairler alır ve meçhul şairler göz ardı edildiğinde seçkideki şair çeşitliliği Câhiliye döneminden Abbâsî dönemine kadar geniş bir zaman dilimini kapsar. Seçkide ismi zikredilen şairler dönemlerine göre şu şekilde tasnif edilebilir:

Şairin Yaşadığı Dönem	Şair Sayısı
Câhiliye	107
Muhadram	55
İslâmî Dönem (Hulefâ-yi Râşidîn ve Emevîler zamanı)	161
Müvelled (Muhdes)	29
Toplam	352

Tablo 1:*el-Hamâse*'deki Şairlerin Yaşadığı Dönem ve Sayıları

Ebû Temmâm bunlar dışında unutulmaya yüz tutmuş ismi belli olmayan meçhul şairlerin şiirlerine de divanında yer verir ki yaklaşık olarak 317 şiir meçhul şairlere nisbet edilir. Bu rakam fark edildiği gibi ismi zikredilen şairlerin sayılarına yakındır. Müellif, "başkası dedi ki", "şu kabileden biri dedi ki", "bir kadın dedi ki", "bedevî'den biri dedi ki" gibi ibarelerle şiirleri meçhul şairlere isnad eder. Ebû Temmâm şiir koleksiyonunda genel olarak şöhret bulmamış, kıyıda köşede kalmış güzel şiirleri eserine almakla birlikte fazla olmasa da farklı dönemlerde şöhret bulmuş Teebbeta Şerrân (ö. 540 [?]), Lebîd b. Rebî'a (ö. 40/660), el-Ferezdak (ö. 114/732), Cerîr (ö. 110/728 [?]), Müslim b. el-Velîd (ö. 208/823) ve Ebû Nüvâs (ö. 198/813 [?]) gibi şairlere de yer verir. Şerhte Ebû Temmâm'ın kendi kabilesi olan Tay kabilesinden olan şairlerin sayısının fazla olması hem şairin kendi kabilesine değer vermesi, onları ön plana çıkartıp şöhretini artırmak istemesi hem de o şairlerin seçme kriterlerini gerçekleştirdiği şeklinde yorumlanabilir.[129]

Dîvânu'l-Hamâse genelde on bâb olmakla birlikte bazı şerhlerde bâb sayısının ondan fazla olduğu görülür. Merzûkî ve Ebü'l-Alâ el-Maarrî'nin şerhlerinde, altıncı bölüm olan "Bâbü'l-edyâf ve'l-medh" iki ayrı bölüm şeklinde olduğundan bölüm sayısı on birdir. Bu durum Merzûkî'den kaynaklanmayıp şerhin çoğaltılması esnasında hâsıl olmuştur. Çünkü "Bâbü'l-edyâf"ta zikredilmesi gereken bazı beyitlerin "Bâbü'l-medh"te, "Bâbü'l-medh"te olması gereken bazı beyitlerin de "Bâbü'l-edyâf"ta

128 Osmân Ali, *Şurûhu Hamâseti Ebî Temmâm,* 23.
129 Nâsıf, *Dirâse fî Hamâseti Ebî Temmâm,* 28.

olduğu görülür. Büyük olasılıkla bunların hepsi başlangıçta aynı bâbdaydı, fakat musanniflerin karıştırması sonucunda tek bâbda toplanan şiirler iki bâba ayrılmıştır.[130]

Bu karışıklığı şerhlerde esas alınan nüshaların farklılığı dışında, Merzûkî'nin her bâbın sonunda kapanış ifadesi kullanması da göstermektedir. Mesela şârih, birinci bölüm olan hamâse bâbının sonunda "Hamda layık olan Allah'a hamdolsun ki hamâse bâbı tamamlandı.";[131] nesib bölümünün sonunda "Nesîb bâbı bitti, nimetlerinin zuhur etmesi ve birbiri ardınca gelmesi sebebiyle Allah'a hamd, efendimiz Muhammed ve ailesine salât olsun."[132] gibi bitiş ifadelerini içeren cümleler kullanmıştır. Böyle bir ifade "Bâbü'l-medh"in sonunda yer alırken[133] "Bâbü'l-edyâf"ın bitiminde yoktur.[134] Bu durum, iki bölümün aslında tek bir bölüm olduğu görüşünü kuvvetlendirir.

On tane olarak zikredilen bâb isimleri -bazen bölüm yerlerinde değişiklikler olsa da- neredeyse bütün kaynaklarda aynı şekilde geçer. İstisna olarak zikredilebilecek el-A'lem eş-Şentemerî'nin şerhinde bazı bâblar bölünerek bâb sayısı on üçe çıkarılmış[135] ve bâbların sıralamalarında da bazı değişiklikler yapılmıştır.

7.2. el-Hamâse'nin Arap Edebiyatı Literatüründeki Yeri ve Eser Üzerine Yazılan Şerhler

Ebû Temmâm'ın *el-Hamâse* eseri diğer şiir seçkilerin sahip olmadığı şöhrete kavuşmuş, âlim ve ediplerin nazarında önemli bir yer edinmiştir. *el-Hamâse* özellikle edebiyat derslerinde âlimlerin asırlar boyunca vazgeçemeyeceği eser olmuştur. Mesela Tebrîzî, Bağdat'taki Nizâmiye medresesinde *el-Hamâse'*yi hem okutmuş hem de farklı hacimlerde üç defa şerh etmiştir. Ondan sonra eseri sırasıyla Ebû Mansûr Cevâliki (ö. 540/1145) ve Ebü'l-Berekât el-Enbârî (ö. 577/1181); Dimeşk ve Halep'te Ebü'l-Kâsım Zeyd b. Ali el-Fârisî okutmuştur. Aynı zamanda Endülüs'te de *el-Hamâse* talebe ve hocaların halkalarında yerini almıştır. Şelevbîn (ö. 645/1247) ve İbn Usfûr (ö. 669/1270) da *el-Hamâse*'yi şerh eden âlimler arasındadır.[136] Yakın dönemde Ezher ve Hortum Üniversitelerinde edebiyat derslerinde "edebî metinler" adı altında *el-Hamâse* okutulmuştur. Tunus'ta Tâhir b. Âşûr (1909-1970), Zeytûniyye Üniversitesi'nde Merzûkî'nin şerhiyle beraber okutmuş sonra da kendi şerhini yazmıştır. *el-Hamâse*'nin edebî zevkin oluşması hususunda tâlim alanında gündemde kalmasının yanında Arap edebiyatı alanında

130 Osmân Ali, *Şurûhu hamâseti Ebî Temmâm,* 22.
131 Merzûkî, *Şerhu Dîvâni'l-Hamâse,* 1/780.
132 Merzûkî, *Şerhu Dîvâni'l-Hamâse,* 2/1426.
133 Merzûkî, *Şerhu Dîvâni'l-Hamâse,* 2/1800.
134 Merzûkî, *Şerhu Dîvâni'l-Hamâse,* 2/1753.
135 Şentemerî'nin şerhindeki bâb isimleri; I-Bâbü'l-hamâse ve hiye eş-şecâatü, II-Bâbü'l-merâsî, III- Bâbü'l-edeb, IV-Bâbü'n-nesîb, V-Bâbü'l-medîh, VI- Bâbü'l-edyâf, VII-Bâbü'l-hicâ, VIII- Bâbü's-sıfât, IX-Bâbü's-seyr ve'n-nü'âs, X-Bâbü'l-mülah ve't-türaf ve'l-müfâhaşât, XI-Bâbü mezemmeti'n-nisâ, XII- Bâbü'l-kısar ve XIII- Bâbü'l-kiber'dir.
136 Osmân Ali, *Şurûhu Hamâseti Ebî Temmâm,* 97-99.

kıymetli bir eser olmasının delillerinden biri de eserin kaynak metin olarak kullanılarak hakkında çalışma ve çok sayıda şerhin yapılmasıdır. Hatta birçok eser onun seviyesinde yoğun bir şerh faaliyetine muhatap olmamıştır. Kaleme alınan bu şerhlerden bazıları dil ve gramerle ilgili konulara odaklanırken bazıları anlam özelliklerine, bazıları da ahbâra yönelmiştir.

Kâtip Çelebi, *el-Hamâse*'nin şerhlerinin sayısını 21 olarak kaydetse de[137] birçok kaynakta bu sayı 30'un üzerine çıkmıştır.[138] Şerhlerin net sayısı bilinmemekle ve bunların çoğu kaybolmakla birlikte bir kısmı günümüze ulaşmıştır. Bunun yanında *el-Hamâse* üzerine şerh yazımının tam olarak ne zaman ve kiminle başladığı konusunda farklı rivayetler vardır. Bağdâdî (ö. 1093/1682), *Hızânetü'l-edeb*'te eserin ilk şârihinin Ebû Abdullah en-Nemerî olduğunu belirtilirken[139] Abdusselâm Hârûn (ö. 1988) ve Abdullah Useylân ilk şârihin Nemerî değil onun hocası Ebû Riyâş (ö. 339/951) olduğunu ileri sürmüştür.[140] Başka bir rivayet de eseri ilk şerh eden kişinin, şerhi günümüze ulaşmayan lugat ve nahiv âlimi Ebû Muhammed ed-Diyemurtî'nin olduğudur.[141] Bağdâdî'nin ileri sürdüğü görüş isabetli değildir. Zira Nemerî eserinin mukaddime bölümünde şerhinin çoğunun Ebû Riyâş'ın diktesi olduğunu ve aynı sayfada Diyemurtî'nin *el-Ârız fi'l-Hamâse* adlı kitabından da istifade ettiğini kaydeder.[142]

el-Hamâse üzerine yazılan şerhlerin sayıları tam olarak bilinmemekle ve kaynaklarda verilen sayılar değişmekle birlikte genel olarak şu şerhler zikredilebilir:

1- Ebû Bekr Muhammed b. Yahyâ es-Sûlî'nin (ö. 335/946) şerhi: Eserin nüshasına henüz ulaşılamamıştır.[143]

2- Ebû Riyâş Ahmed b. İbrâhîm es-Şeybânî'nin (ö. 339/951) şerhi: Ebû Abdullah en-Nemerî *Me'ânî ebyâti'l-Hamâse* adlı eserinde, bu şerhten faydalandığını ifade etmiştir.[144] Bu eserin nüshasına henüz ulaşılamamıştır.

---

137 Kâtip Çelebî, *Keşfü'z-zunûn*, 1/691-692.

138 Merzûkî, *Şerhu Dîvâni'l-Hamâse*, 1/10-15; Abdullah Muhammed el-Habeşî, *Câmiu'ş-şurûh ve'l-havâşî (muʿcemün şâmilün li esmâi'l-kütübi'l-meşrûhâ fi't-türâsi'l-İslâmî ve beyânü şurûhıhâ)* (Ebu Dabi: el-Mecmaü's-sekâfî, 2004), 852-857; Sezgin, *Târîhu't-turâsi'l-Arabî*, 1/108-117.

139 Abdülkâdir b. Ömer el-Bağdâdî, *Hızânetü'l-edeb ve lübbü lübâbi lisâni'l-Arab* (Kahire: el-Mektebetü'l-asriyye, 1997), 7/442, 8/375, 9/504.

140 Merzûkî, *Şerhu Dîvâni'l-Hamâse*, 1/13.

141 Osmân Ali, *Şurûhu Hamâseti Ebî Temmâm,* 72. Osmân Ali, Ebû Muhammed ed-Diyemurtî'nin vefat tarihini 287/900 olarak verir. Birçok tabakât kitabında vefat tarihi geçmemekle birlikte *Hediyyetü'l-ârifîn (s.1/827)* ve *Câmiu'ş-şurûh* (s. 852) eserlerinde 355/966 olarak geçer.

142 Ebû Abdullah el-Hüseyin b. Ali en-Nemerî, *Kitâbü me'ânî ebyâti'l-Hamâse* (Kahire: Mektebetü'l-hâncî, 1955), 3.

143 Kâtip Çelebî, *Keşfü'z-zunûn*, 1/692; Bağdatlı İsmâil Paşa, *Hediyyetü'l-ârifîn, esmâʾü'l-müellifîn ve âsârü'l-musannifîn* (Beyrut: Müessesetü't-târîhı'l-Arabî, 1951), 2/38; Muhammed Hayrüddîn b. Mahmûd ez-Ziriklî, *el-Aʿlâm* (Dâru'l-ilm li'l-melâyîn, 2002), 7/136; Sezgin, *Târîhu't-turâsi'l-Arabî*, 1/108; Merzûkî, *Şerhu Dîvâni'l-Hamâse,* 1/11.

144 Ebü'l-Hasen Cemâlüddîn Ali b. Yûsuf İbnü'l-Kıftî, *İnbâhü'r-ruvât alâ enbâhi'n-nühât,* thk. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrahim (Kahire-Beyrut: Dâru'l-fikri'l-Arabî / Müessesetü'l-kütübi's-sekâfe, 1982), 1/61; Sezgin, *Târîhu't-turâsi'l-Arabî*, 1/108; Merzûkî, *Şerhu Dîvâni'l-Hamâse,* 1/13.

3- Ebû Muhammed el-Kâsım b. Muhammed b. Ali ed-Diyemurtî el-İsfahânî'nin (ö. 355/966) *Tefsîru'l-Hamâse* adlı şerhidir.[145] Fatih Kütüphanesi'nde 3944 kayıt numarasıyla tam olmayan bir nüsha mevcuttur.

4- Ebü'l-Kâsım el-Hasan b. Bişr el-Âmidî'nin (ö. 371/981) şerhi: Nüshasına ulaşılamayan şerhlerdendir.[146]

5- Ebû Abdullah el-Hüseyn b. Ali en-Nemerî'nin (ö. 385/995) şerhi: *Me'ânî ebyâti'l-Hamâse* adlı bu şerh Abdullah Useylân tarafından 1983 senesinde tahkik edilmiştir.[147]

6- Ebü'l-Feth Osmân b. Cinnî'nin (ö. 392/1002) şerhi: *et-Tenbîh alâ şerhi müşkilâti'l-Hamâse* adlı eser Kahire Üniversitesinde 1971 yılında Yüsrâ Kâsım tarafından yüksek lisans tezi olarak tahkik edilmiştir. İbn Cinnî, bu kitabın tamamlayıcısı olarak *el-Mübhic fî tefsiri esmâi şuarâi'l-Hamâse* eserini kaleme almıştır. Müellif bu eserde *el-Hamâse*'de yer alan 220 şairin isimlerinin anlam ve iştikâklarını açıklamıştır.[148]

7- Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Faris el-Kazvînî'nin (ö. 395/1005) şerhi: Eser, *Kitâbü'l-Hamâse li Ebî Temmâm bi şerhi İbn Fâris* adıyla 1995 senesinde Beyrut'ta Hâdî Hüseyn Hamûdî'nin tahkikiyle yayımlanmıştır.[149]

8- Ebû Hilâl el-Hasan el-Askerî'nin (ö. 400/1009'dan sonra) şerhi: Bu eserin nerede olduğu bilinmemektedir. Hatîb et-Tebrîzî *el-Hamâse* şerhinde bu esere çok atıf yapmaktadır. Ebû Hilâl'in, *el-Hamâse* üzerine *er-Risâletü'l-mâsse fî mâ lem yudbat mine'l-Hamâse* adında bir çalışması daha vardır.[150] Bu eser eksik halde 1836 kayıt numarasıyla Kahire, Dâru'l-kütüb edebiyat bölümündedir.

---

[145] Ebû Abdillâh Şihâbüddîn Yâkût el-Hamevî, *Muʿcemü'l-üdebâʾ (İrşâdü'l-erîb ilâ maʿrifeti'l-edîb),* thk. İhsân Abbâs, (Beyrut: Dâru'l-garbi'l-İslâmî, 1993), 5/2229; İbnü'l-Kıftî, *İnbâhü'r-ruvât,* 3/30; Süyûtî, *Bugyetü'l-vuʿât,* 2/263; Bağdatlı İsmâil Paşa, *Hediyyetü'l-ârifîn,*1/827; Habeşî, *Câmiu'ş-şurûh,* 852.

[146] İbnü'l-Kıftî, *İnbâhü'r-ruvât,* 1/320-324; Kâtip Çelebî, *Keşfü'z-zunûn*, 1/691; Bağdatlı İsmâil Paşa, *Hediyyetü'l-ârifîn,* 1/271; Brockelmann, *Târîhu'l-edebi'l-Arabî*, 1/111; Sezgin, *Târîhu't-turâsi'l-Arabî,* 1/109; Merzûkî, *Şerhu Dîvâni'l-Hamâse,* 1/11.

[147] Ebü'l-Berekât Kemaleddin b. Muhammed el-Enbârî, *Nüzhetü'l-elibbâ fî tabakati'l-üdebâ*, thk. İbrâhim es-Sâmerrâî (Ürdün: Mektebetü'l-menâr, 1985), 240-241; Süyûtî, *Bugyetü'l-vuʿât,* 1/537; Bağdatlı İsmâil Paşa, *Hediyyetü'l-ârifîn,* 1/306; Ziriklî, *el-Aʿlâm*, 2/245; Ömer Rızâ Kehhâle, *Muʿcemü'l-müʾellifîn* (Beyrut: Mektebetü'l-müsennâ / Dâru ihyâi türâsi'l-Arabî, 1957), 4/33; Sezgin, *Târîhu't-turâsi'l-Arabî,* 1/109.

[148] İbnü'l-Kıftî, *İnbâhü'r-ruvât,* 2/335-337; Süyûtî, *Bugyetü'l-vuʿât,* 2/132; Kâtip Çelebî, *Keşfü'z-zunûn,* 1/691; Bağdatlı İsmâil Paşa, *Hediyyetü'l-ârifîn,* 1/652; Ziriklî, *el-Aʿlâm*, 4/204; Sezgin, *Târîhu't-turâsi'l-Arabî,* 1/110.

[149] Bağdatlı İsmâil Paşa, *Hediyyetü'l-ârifîn,* 1/68-69; Ziriklî, *el-Aʿlâm* 1/193; Sezgin, *Târîhu't-turâsi'l-Arabî,* 1/111; Habeşî, *Câmiu'ş-şurûh,* 853. Fuat Sezgin bu eserin mahtût nüshasının Laleli Kütüphanesinde 1716 numarada 135 varak olarak bulunduğunu ifade etmiş; Kâtip Çelebi, *el-Hamâse* şerhleri arasında bu eseri zikretmemiştir. Useylân, *el-Hamâse* şerhleri arasında bu eseri zikretmekle birlikte eserin İbn Fâris'e ait olmadığını iddia etmiştir. İleri sürdüğü deliller için bk., Useylân, *Hamâsetü Ebî Temmâm,* 91-93.

[150] Yâkût el-Hamevî, *Muʿcemü'l-üdebâʾ,* 2/920; Ebü's-Safâ Salâhuddîn Halîl b. İzziddîn es-Safedî, *el-Vâfî* (Beyrut: Dâru ihyâi't-turâs, 2000), 12/50-52; Süyûtî, *Bugyetü'l-vuʿât,* 1/506; Kâtip Çelebî, *Keşfü'z-zunûn,* 1/691; Bağdatlı İsmâil Paşa, *Hediyyetü'l-ârifîn,* 1/273; Sezgin, *Târîhu't-turâsi'l-Arabî,* 1/110; Osmân Ali, *Şurûhu Hamâseti Ebî Temmâm,* 76.

9- Ebü'l-Muzaffer Muhammed b. Âdem el-Herevî en-Nahvî'nin (ö. 414/1024) şerhi: Bu şerhe henüz ulaşılamamıştır.[151]

10- Ebû Sa'îd Ali b. Muhammed b. Halef el-Kâtib en-Neyramânî'nin (ö. 414/1023) şerhi: Müellifin Buveyhî hükümdarı Bahâuddevle için yazdığı *el-Mensûru'l-Bahâî* adlı *el-Hamâse*'nin mensur haldeki şerhi kendisine ulaşılmayan kayıp şerhlerdendir.[152]

11- Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh el-Hatib el-İskâfî'nin (ö. 420/1029) şerhi: Henüz nüshasına ulaşılamayan şerhlerdendir.[153]

12- Ebû Ali Ahmed b. Muhammed el-Merzûkî'nin (ö. 421/1030) şerhi:[154] Merzûkî'den sonra ortaya konulan şerhler, bu eserin gerek yöntem gerekse ortaya koyduğu anlam, dil ve belâgî yönlerle alakalı çıkarımlardan istifade etmiştir. Eser, 1951-1953 yılında Kahire'de Abdusselâm Hârûn ve Ahmed Emîn'in ortak çalışmalarıyla tahkik edilerek yayımlanmıştır. Ayrıca eser Ğarîd eş-Şeyh ve İbrâhîm Şemseddîn tarafından da 2003 senesinde tahkik edilerek Beyrut'ta basılmıştır.

13- Ebü'l-Futûh Sâbit b. Muhammed el-Adevî el-Cürcânî'nin (ö. 431/1030) şerhi: Bu şerhin 230 varaklık el yazma bir nüshası 289 kayıt numarasıyla Madrid, Escorial Kütüphanesi'nde bulunmaktadır. Bir nüshası da Kahire'deki Arapça Yazma Eserler Enstitüsü'nde mevcuttur.[155]

14- Ebü'n-Nedâ Muhammed b. Ahmed el-Gundecânî'nin şerhi: Müellifin şerhine henüz ulaşılamamış, fakat Ebû Muhammed el-A'râbî (ö. 428/1037[?]) ondan nakillerde bulunmuştur.[156]

15- el-Esved el-Gundecânî olarak bilinen Ebû Muhammed el-Hasan b. Ahmed b. Muhammed el-A'râbî'nin (ö. 428/1037 [?]) çalışması: Dil, nesep âlimi, eleştirmen, eyyâmü'l-Arab ve şiir alanına vâkıf olan Ebû Muhammed, Nemerî'nin *Şerhu müşkili ebyâti'l-Hamâse* adlı eserine *"Islâhu mâ galata fîhi Ebû Abdillah en-Nemerî fî me'ânî ebyâti'l-Hamâse"* isminde reddiye yazmıştır. Eser 1985 senesinde Kuveyt'te Muhammed Ali Sultânî'nin tahkikiyle basılmıştır.[157]

---

[151] Yâkût el-Hamevî, *Muʿcemü'l-üdebâʾ,* 5/2293; İbnü'l-Kıftî, *İnbâhü'r-ruvât*, 3/126; Kâtip Çelebî, *Keşfü'z-zunûn,* 1/691; Sezgin, *Târîhu't-turâsi'l-Arabî,* 1/111; Habeşî, *Câmiu'ş-şurûh,* 853.

[152] Ebû Abdillâh Salâhuddîn Muhammed b. Şâkir el-Kütübî, *Fevâtü'l-vefeyât ve'z-zeyl aleyhâ* (Beyrut: Dâru sâdır, 1974), 3/74; Kâtip Çelebî, *Keşfü'z-zunûn,* 1/692; Ziriklî, *el-Aʿlâm*, 4/326; Habeşî, *Câmiu'ş-şurûh,* 853.

[153] Safedî, *el-Vâfî,* 4/64; Kâtip Çelebî, *Keşfü'z-zunûn,* 1/691; Ziriklî, *el-Aʿlâm*, 6/227-228; Sezgin, *Târîhu't-turâsi'l-Arabî,* 1/111; Merzûkî, *Şerhu Dîvâni'l-Hamâse,* 1/11.

[154] Yâkût el-Hamevî, *Muʿcemü'l-üdebâʾ,* 2/506; İbnü'l-Kıftî, *İnbâhü'r-ruvât*, 1/141; Safedî, *el-Vâfî*, 8/5; Süyûtî, *Bugyetü'l-vuʿât,* 1/365; Kâtip Çelebî, *Keşfü'z-zunûn,* 1/692.

[155] Kehhâle, *Muʿcemü'l-müʾellifîn*, 3/102; Habeşî, *Câmiu'ş-şurûh,* 854; Sezgin, *Târîhu't-turâsi'l-Arabî,* 1/112; Useylân, *Hamâsetü Ebî Temmâm*, 64.

[156] İbnü'l-Kıftî, *İnbâhü'r-ruvât*, 4/187; Süyûtî, *Bugyetü'l-vuʿât,* 1/52; Useylân, *Hamâsetü Ebî Temmâm*, 65, 222-224.

[157] Yâkût el-Hamevî, *Muʿcemü'l-üdebâʾ,* 2/822; İbnü'l-Kıftî, *İnbâhü'r-ruvât*, 4/174; Bağdatlı İsmâil Paşa, *Hediyyetü'l-ârifîn,* 1/275; Brockelmann, *Târîhu'l-edebi'l-Arabî*, 1/80; Ziriklî, *el-Aʿlâm*, 2/180.

16- Ebû Ali el-Hasan b. Ahmed el-Estarâbâdî'nin (ö. V./XI. yüzyılın başları) şerhi.[158]

17- Ebü'l-Alâ el-Maarrî'ye (ö. 449/1057) nisbet edilen şerh: Müellifin *el-Hamâse* üzerine yaptığı iki çalışma vardır. Bunlardan biri Ebû Riyâş'ın şerhini tamamlamak üzere kaleme aldığı *er-Riyâşî el-Mustanef*;[159] diğeri ise Ebü'l-Alâ el-Maarrî şerhi olarak bilinen eserdir. Muhakkik Osmân Ali, Maarrî şerhi olarak bilinen şerhin yanlışlıkla Maarrî'ye nisbet edildiğini, asıl Maarrî şerhinin ise kayıp olduğunu iddia eder.[160]

18- Ebü'l-Hasan Ali b. İsmâîl b. Sîde'nin (ö. 458/1066) şerhi: *el-Enîk* isimli altı ciltten oluşan eserin nerede olduğu konusunda bilgi bulunmamaktadır.[161]

19- Ebü'l-Kâsım Zeyd b. Ali el-Fârisî el-Fesevî'nin (ö. 467/1075) şerhi: Muhammed Osmân Ali tarafından tahkiki yapılarak neşredilmiştir.[162]

20- Ebû Nasr el-Kâsım b. Muhammed el-Vâsitî en-Nahvî'nin (ö. 469/ 1077 tarihinden önce yaşamıştır) şerhi: Şerhin nüshasına henüz ulaşılmamıştır.[163]

21- Ebü'l-Fadl Abdullah b. Ahmed el-Mîkâlî'nin (ö. 475/1083) şerhi: Nüshasına henüz ulaşılmayan şerhlerdendir.[164]

22- Ebü'l-Hüseyn Abdullâh b. Ahmed el-Hüseyn eş-Şâmâtî'nin (ö. 475/1083) şerhi: Nüshasına ulaşılmayan şerhlerden biridir.[165]

23- Abdullah b. İbrâhim el-Habrî'nin (ö. 476/1084) şerhi: Eserin nüshasına henüz ulaşılmamıştır.[166]

---

158 Yâkût el-Hamevî, *Muʿcemü'l-üdebâʾ,* 2/825; Süyûtî, *Bugyetü'l-vuʿât,* 1/499; Kâtip Çelebî, *Keşfü'z-zunûn,* 1/691; Sezgin, *Târîhu't-turâsi'l-Arabî,* 1/115; Habeşî, *Câmiu'ş-şurûh,* 856.

159 Kâtip Çelebî, *Keşfü'z-zunûn,* 1/693.

160 Brockelmann, *Târîhu'l-edebi'l-Arabî,* 1/79; Sezgin, *Târîhu't-turâsi'l-Arabî,* 1/113; Habeşî, *Câmiu'ş-şurûh,* 854; Useylân, *Hamâsetü Ebî Temmâm*, 65, 228-229. Osmân Ali'nin, mevcut eserin Maarrî'ye ait olmadığı iddialarına ileriki sayfalarda yer verilecektir.

161 Yâkût el-Hamevî, *Muʿcemü'l-üdebâʾ,* 4/1648; Ebü'l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed b. Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân,* thk. İhsân Abbâs (Beyrut: Dâru Sâdır, 1972), 3/330-331; Süyûtî, *Bugyetü'l-vuʿât,* 2/143; Kâtip Çelebî, *Keşfü'z-zunûn,* 1/691; Sezgin, *Târîhu't-turâsi'l-Arabî,* 1/113; Merzûkî, *Şerhu Dîvâni'l-Hamâse,* 1/11; Habeşî, *Câmiu'ş-şurûh,* 854.

162 Yâkût el-Hamevî, *Muʿcemü'l-üdebâʾ,* 3/1337; Süyûtî, *Bugyetü'l-vuʿât,* 1/573; Kâtip Çelebî, *Keşfü'z-zunûn,* 1/691; Sezgin, *Târîhu't-turâsi'l-Arabî,* 1/113; Habeşî, *Câmiu'ş-şurûh,* 854; Merzûkî, *Şerhu Dîvâni'l-Hamâse,* 1/11.

163 Yâkût el-Hamevî, *Muʿcemü'l-üdebâʾ,* 5/2230; Kâtip Çelebî, *Keşfü'z-zunûn,* 1/691; Sezgin, *Târîhu't-turâsi'l-Arabî,* 1/113; Habeşî, *Câmiu'ş-şurûh,* 854.

164 Kehhâle, *Muʿcemü'l-müʾellifîn*, 6/32; Kâtip Çelebî, *Keşfü'z-zunûn,* 691; Sezgin, *Târîhu't-turâsi'l-Arabî,* 1/113; Habeşî, *Câmiu'ş-şurûh,* 854.

165 Kâtip Çelebî, *Keşfü'z-zunûn,* 692; Kehhâle, *Muʿcemü'l-müʾellifîn*, 6/23; Sezgin, *Târîhu't-turâsi'l-Arabî,* 1/113; Habeşî, *Câmiu'ş-şurûh,* 854.

166 Yâkût el-Hamevî, *Muʿcemü'l-üdebâʾ,* 4/1486; Süyûtî, *Bugyetü'l-vuʿât,* 2/29; Ziriklî, *el-Aʿlâm*, 4/63; Sezgin, *Târîhu't-turâsi'l-Arabî,* 1/113; Habeşî, *Câmiu'ş-şurûh,* 854.

24- el-A'lem eş-Şentemerî'nin (ö. 476/1083) şerhi: Aslında bu eser, temelde Ebû Temmâm'ın *el-Hamâse'*si ve bunun yanında diğer hamâselerden alıntılara yer veren müellifin kendi eserinin şerhidir.[167] Müellif bütün bâblarda şiirleri kafiye esaslı alfabetik sıralamaya göre düzenlemiştir. Eser, Ali el-Mufaddal Hammûdân tarafından tahkik edilerek 1992 senesinde iki cilt olarak neşredilmiştir.

25- Âsım b. Eyyûb el-Batalyevsî'nin (ö. 494/1100) şerhi: Elimize ulaşmayan şerhlerdendir.[168]

26- Ebü'l-Hasan Ali el-Hâris el-Biyârî'nin şerhi: V./XI. asırda yaşamış olan müellifin şerhinin ilk kısmı 3870 kayıt numarasıyla Chester Beatty Kütüphanesi'nde mevcuttur. Bu nüshanın iki kopyası edebiyat bölümü 7409 ve 16831Z kayıt numaralarıyla Dâru'l-kütübi'l-Mısriyye'de bulunmaktadır.[169] Ragıp Efendi Kütüphanesi'nde de 1123 kayıt numarasıyla 223 varaklık hali mevcuttur.

27- Ebû Zekeriyyâ Yahyâ b. Ali el-Hatîb et-Tebrîzî'nin (ö. 502/ 1109) şerhi*:* Tebrîzî, *el-Hamâse*'yi küçük, orta ve büyük olmak üzere farklı kapsam ve genişlikte üç defa şerh etmiştir. İlkinde şiir parçasını bütün olarak vermiş daha sonra onu açıklamış; ikincisinde parçaları beyitler halinde; üçüncüsünde ise tafsilatlı şekilde şerh etmiştir. Küçük ve büyük hacimli olanları kayıptır. Elimizde mevcut olan orta hacimli olandır. Eser çok sayıda basılmıştır, fakat bu baskılar içerisinde en önemlisi 1873 senesindeki Bulak baskısıdır. Muhyiddin Abdulhamit dört cilt halinde tahkik ederek Kahire'de 1939 senesinde neşretmiştir.[170] Tebrîzî, şerhinde başta Merzûkî olmak üzere Ebû Riyâş, Nemerî, İbn Cinnî, Ebû Hilâl el-Askerî ve Maarrî'nin şerhlerinden alıntılar yapmıştır.

28- Ebû Mansûr b. Müslim el-Halebî'nin (ö. 510/1117) şerhi: Müellif bu şerhi İbn Cinnî'nin eksik ve kusurlu olduğu tarafları tamamlamak üzere kaleme almış; bu eserde İbn Cinnî'ye i'rab hususunda reddiyelerde bulunmuştur. Nüshasına henüz ulaşılmayan şerhlerdendir.[171]

29- Ebü'l-Mehâsin Mes'ûd b. Ali el-Beyhakî'nin (ö. 544/1150) şerhi: Eser günümüze ulaşmamıştır.[172]

---

167 Yâkût el-Hamevî, *Muʿcemü'l-üdebâʾ,* 6/2848; Safedî, *el-Vâfî*, 29/90; Kâtip Çelebî, *Keşfü'z-zunûn*, 1/692; Ziriklî, *el-Aʿlâm,* 8/233; Sezgin, *Târîhu't-turâsi'l-Arabî*, 1/113; Habeşî, *Câmiu'ş-şurûh,* 854.

168 Sezgin, *Târîhu't-turâsi'l-Arabî*, 1/114; Habeşî, *Câmiu'ş-şurûh,* 855.

169 İbnü'l-Kıftî, *İnbâhü'r-ruvât*, 2/306; Sezgin, *Târîhu't-turâsi'l-Arabî*, 1/114; Habeşî, *Câmiu'ş-şurûh,* 855; Useylân, *Hamâsetü Ebî Temmâm*, 225.

170 İbnü'l-Kıftî, *İnbâhü'r-ruvât*, 3/326; Kâtip Çelebî, *Keşfü'z-zunûn*, 1/162; Ziriklî, *el-Aʿlâm*, 8/157; Sezgin, *Târîhu't-turâsi'l-Arabî*, 1/114-115; Habeşî, *Câmiu'ş-şurûh,* 855.

171 Yâkût el-Hamevî, *Muʿcemü'l-üdebâʾ,* 6/2729; Kâtip Çelebî, *Keşfü'z-zunûn,* 1/692; Osmân Ali, *Şurûhu Hamâseti Ebî Temmâm*, 85.

172 Yâkût el-Hamevî, *Muʿcemü'l-üdebâʾ,* 6/2699; Süyûtî, *Bugyetü'l-vuʿât,* 2/284; Kâtip Çelebî, *Keşfü'z-zunûn*, 1/691; Kehhâle, *Muʿcemü'l-müʾellifîn*, 12/227-228; Sezgin, *Târîhu't-turâsi'l-Arabî*, 1/115.

30- Ebû Ali el-Fadl b. el-Hasen et-Tabersî'nin (ö. 548/1154) şerhi: *el-Bâhir fî şerhi'l-Hamâse* adlı şerhin tam olmayan nüshası, İstanbul'da Feyzullah Efendi Kütüphanesi'nde 1642 kayıt numarasıyla bulunmaktadır.[173]

31- Ebü'r-Ridâ Fadlullâh b. Ali b. Ubeydullah er-Râvendî'nin (ö. 570/1174) şerhi: Eserin bir nüshası Britanya Müzesi Doğu Yazmaları Bölümü 1663 kayıt numarasında mevcuttur.[174]

32- Ebü'l-Berekât Kemâluddîn Abdurrahmân b. Ebi'l-Vefâ el-Enbârî'nin (ö. 577/1182) şerhi: Nüshasına henüz ulaşılmayan şerhlerdendir.[175]

33- Abdullâh b. İbrâhîm eş-Şîrâzî'nin (ö. 584/1188) şerhi.[176]

34- İbrâhîm b. Muhammed Melekûn el-Hadrâmî el-İşbîlî'nin (ö. 584/1188) eseri: *Îdâhu'l-menhec fi'l-cem'i beyne kitâbey et-tenbîh ve'l-mübhic li Ebi'l-Feth Osmân İbn Cinnî* isimli çalışma 312 kayıt numarasıyla Escorial Kütüphanesi'ndedir.[177]

35- Ebû Ali el-Hasen Şümeym el-Hillî (ö. 601/1205) şerhi: Eserin ismi *el-Lemâse fî şerhi'l-Hamâse'dir.* Eser günümüze ulaşmamıştır.[178]

36- Ebü'l-Bekâ Abdullah el-Hüseyin el-Ukberî'nin (ö. 616/1219) şerhi: *İ'râbu ebyâti'l-Hamâse* adlı eser i'rabla sınırlı kalan muhtasar bir şerhtir. Şerhin nüshalarından biri 1307 kayıt numarasıyla Köprülü Kütüphanesi'nde, diğeri de 934 kayıt numarasıyla Süleymaniye Kütüphanesi'nde bulunmaktadır.[179]

37- Sıbti b. el-Cevzî ismiyle bilinen Yûsuf b. Kızuğlî'nin (ö. 654/1256) şerhi: *Muktedâ es-siyâse fî şerhi nüketi'l-Hamâse* adlı şerhin müellif el yazması nüshası İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi'nde 778 kayıt numarasında; iki nüshası ise Britanya Müzesi'nde 1108 ve 3741 kayıt numaralarıyla bulunmaktadır.[180]

---

[173] Bağdâdî, *Hızânetü'l-edeb,* 1/22; Brockelmann, *Târîhu'l-edebi'l-Arabî*, 1/79; Sezgin, *Târîhu't-turâsi'l-Arabî,* 1/115; Habeşî, *Câmiu'ş-şurûh,* 855.

[174] Brockelmann, *Târîhu'l-edebi'l-Arabî*, 1/80; Sezgin, *Târîhu't-turâsi'l-Arabî,* 1/115; Habeşî, *Câmiu'ş-şurûh,* 855; Osmân Ali, *Şurûhu Hamâseti Ebî Temmâm,* 85.

[175] İbnü'l-Kıftî, *İnbâhü'r-ruvât*, 2/169-171; Süyûtî, *Bugyetü'l-vuʿât,* 2/86-88; Habeşî, *Câmiu'ş-şurûh,* 855-856; Osmân Ali, *Şurûhu Hamâseti Ebî Temmâm*, 86.

[176] Kâtip Çelebî, *Keşfü'z-zunûn,* 1/691; Useylân, *Hamâsetü Ebî Temmâm*, 66; Osmân Ali, *Şurûhu Hamâseti Ebî Temmâm*, 86.

[177] Safedî, *el-Vâfî*, 6/85; Süyûtî, *Bugyetü'l-vuʿât,* 1/431; Kâtip Çelebî, *Keşfü'z-zunûn,* 1/691; Brockelmann, *Târîhu'l-edebi'l-Arabî*, 1/80; Ziriklî, *el-Aʿlâm*, 1/62; Kehhâle, *Muʿcemü'l-müʾellifîn*, 1/108.

[178] Sezgin, *Târîhu't-turâsi'l-Arabî,* 1/116; Habeşî, *Câmiu'ş-şurûh,* 856; Osmân Ali, *Şurûhu Hamâseti Ebî Temmâm*, 86; Useylân, *Hamâsetü Ebî Temmâm*, 67.

[179] İbnü'l-Kıftî, *İnbâhü'r-ruvât*, 2/116-117; Süyûtî, *Bugyetü'l-vuʿât,* 2/38-39; Kâtip Çelebî, *Keşfü'z-zunûn,* 1/692; Brockelmann, *Târîhu'l-edebi'l-Arabî*, 1/80; Sezgin, *Târîhu't-turâsi'l-Arabî*, 1/116; Habeşî, *Câmiu'ş-şurûh,* 856.

[180] Brockelmann, *Târîhu'l-edebi'l-Arabî*, 1/80; Ziriklî, *el-Aʿlâm,* 8/246; Sezgin, *Târîhu't-turâsi'l-Arabî,* 1/116; Habeşî, *Câmiu'ş-şurûh,* 2004, 856.

38- Ali b. Mü'min b. Muhammed b. Usfûr el-Hadramî el-İşbîlî'nin (ö. 669/1271) şerhi: Muhammed b. Şâkir el-Kütübî (ö. 764/1363) müellifin, bu eseri tamamlayamadığını söylemiştir.[181]

39- Ebû Abdullah Muhammed b. Kâsım b. Muhammed Zâkûr el-Fâsî'nin (ö.1120/1708) şerhi: *Unvânü'n-nefâse fî şerhi'l-Hamâse* adlı şerhin ez-Zâhiriyye Kütüphanesi'nde 8689; Tunus Dâru'l-kütübi'l-vataniyye Kütüphanesinde 6444; Zeytûne Camii el-Ahmediyye Kütüphanesi'nde 4539 ve 4540; Ribât Kütüphanesinde 4538 ve 158 kayıt numaralarıyla nüshaları mevcuttur.[182] Kitap, Muhammed Cemâlî'nin tahkikiyle Beyrut'ta neşredilmiştir.

40- Bahâüddîn Abdulkâdir b. Lokmân'ın şerhi: 1882 senesinde Hindistan'da basılan *er-Rasâfetü'l-kâdiriyye* adlı muhtasar eserin sonunda şiirlerde geçen bazı kelimelerin İngilizce açıklamaları yer alır. Eserin, el-Ezheriyye Kütüphanesi'nde de bir nüshası mevcuttur.[183]

41- Muhammed b. Abdilkâdir Saîd er-Râfiî'nin (ö. 1345/1926) şerhi: Müellifin *Şerhu düreri'l-Hamâse* adlı eserinin ilk baskısı 1905'te yapılmıştır. Beyitlerin anlamını ve onlarda geçen garib kelimeleri açıklayan Tebrîzî'nin şerhinin muhtasarı niteliğindedir.[184]

42- Seyyid b. Ali el-Mersafî'nin (ö. 1349/1931) şerhi: Eserin, 1912 yılında Kahire'de birinci cildi basılmıştır. Müellif, *Esrâru'l-Hamâse* adlı şerhinde Ebû Temmâm'ın seçkisinde bulunan şiirleri kendisinden önceki müelliflerden farklı bir şekilde tasnif etmiştir. Şiirleri hem konuları hem de şairlerin yaşadıkları dönemlere göre Câhiliye, İslâmî, Emevî ve Abbâsi dönemi şeklinde yeniden düzenleyerek *el-Hamâse'*den 123 parçayı şerh etmiştir.[185] Sadece ilk kısmının tahkik edilmesinden, eserin tamamlanmadığı anlaşılır.

43- Muhammed et-Tâhir b. Âşûr'un (ö. 1393/1973) şerhi: Bu eser henüz gün yüzüne çıkmamış, fakat el-Âşûriyye Kütüphanesi'nde el yazması halinde mevcuttur.[186]

---

181 Kütübî, *Fevâtü'l-vefeyât,* 3/109-110; Ziriklî, *el-Aʿlâm*, 5/27; Habeşî, *Câmiu'ş-şurûh,* 856.

182 Ziriklî, *el-Aʿlâm*, 7/7; Kehhâle, *Muʿcemü'l-müʾellifîn,* 11/145; Sezgin, *Târîhu't-turâsi'l-Arabî,* 1/116; Habeşî, *Câmiu'ş-şurûh,* 857; Osmân Ali, *Şurûhu Hamâseti Ebî Temmâm,* 88.

183 Merzûkî, *Şerhu Dîvâni'l-Hamâse,* 1/15.

184 Merzûkî, *Şerhu Dîvâni'l-Hamâse,* 1/15; Habeşî, *Câmiu'ş-şurûh,* 857.

185 Brockelmann, *Târîhu'l-edebi'l-Arabî,* 1/80; Sezgin, *Târîhu't-turâsi'l-Arabî,* 1/116; Merzûkî, *Şerhu Dîvâni'l-Hamâse,* 1/15; Habeşî, *Câmiu'ş-şurûh,* 857.

186 Şerhlerin listesinde birinci derecede Kâtip Çelebi'nin *Keşfü'z-Zünûn* ve Fuat Sezgin'in *Târîhu't-turâsi'l-Arabî eş-şi'r* adlı eserlerden faydalanılmıştır. Karşılaştırma, teyit ve eksiklikleri tamamlama amacıyla Brockelmann, Abdullah Muhammed el-Habeşî, Muhammed Osman Ali, Abdullâh Abdurrahîm Useylân, Muhammed b. Şâkir el-Kütübî'nin eserlerine ve Merzûkî'nin şerhinin mukaddime bölümüne başvurulmuştur.

Yukarıda verilen eserlerden 20'ye yakınının kayıp olduğu ve akıbetinin ne olduğu konusunda herhangi bir bilgi olmadığı görülür. Mahtût olanların içerisinde de bazıları tam değildir. Bunlar dışında sadece bir iki kaynağın zikrettiği şerhler veya şârihleri meçhul olan şerhler de yer alır.[187]

7.3. el-Hamâse Şerhlerinin Yöntem Yönüyle Değerlendirilmesi

el-Hamâse şerhleri, III./IX. yüzyılın ikinci yarısında zuhur etmeye başlamış, fakat bize IV./X. asır ve daha sonrasında yazılanlar ulaşmıştır. Tam olarak ne zaman ve kiminle başladığı konusunda farklı görüşler vardır.[188] *el-Hamâse* şârihleri, her ne kadar aynı eseri açıklamayı gaye edinmiş olsalar da şerhteki yöntem ve üslûpları değişmektedir. Şerhlerdeki bu metot farklılıklarında, şârihin tabiatı, ilmî müktesebâtı, şerh edeceği metne yaklaşımı, önem verdiği hususlar ve eseri hangi amaçla kaleme aldığı etkilidir. Ayrıca ilmî ve kültürel hayat şartlarındaki değişim, gelişim ve başka ilimlerin etkisiyle de şârihlerin eğilimleri çeşitlenmiştir. Başlangıçta basit ve selefe bağlı geleneksel çizgi takip edilirken sonraları akıl ve dirayete dayalı çıkarım ve üretim (yaratıcılık) merhalesine geçilmiştir.[189] Bu merhale de tekrar zamanın ve toplumun ihtiyaçlarına göre yeniden şekillenmiştir. *el-Hamâse* şerhlerinden IV./X. ve V./XI. yüzyıllarda kaleme alınmış halihazırda elimizde tahkik edilmiş veya matbû' halde sekiz şerh bulunur. Bunlar: Ebû Abdullah en-Nemerî,[190] İbni Cinnî,[191] İbn Fâris,[192] Ebû Ali el-Merzûkî,[193] Ebü'l-

---

187 Sözü edilen meçhul şerhler, 889 kayıt numarasıyla Münih Kütüphanesi'nde; 1814 numarayla Laleli ve 2775 Esad Efendi Koleksiyonunda; 2776 kayıt numarasıyla Süleymaniye Kütüphanesi'nde; 307 kayıt numarasıyla Kahire Darü'l-kütüb'te bulunmaktadır (Brockelmann, *Târîhu'l-edebi'l-Arabî,* 1/80; Sezgin, *Târîhu't-turâsi'l-Arabî,* 1/116-117).

188 Bununla ilgili bilgiler için daha önce geçen "*el-Hamâse*'nin Literatürdeki Yeri ve Eser Üzerine Yazılan Şerhler" başlığına bakınız.

189 Osmân Ali, *Şurûhu Hamâseti Ebî Temmâm,* 102.

190 Ebû Abdullah Hüseyin b. Ali en-Nemerî el-Basrî; şair, edip, nahiv, lugat ve ahbâr âlimidir. Basra'da şiir ve edebiyat alanında öne çıkanlardandır. *Esmâü'l-fıdda ve'z-zeheb, Kitâbü me'ânî ebyâti'l-Hamâse, el-Hayl* isimli kitapları vardır. Basra'da yaşamış ve 385/995 senesinde vefat etmiştir. Geniş bilgi için bk., Yâkût el-Hamevî, *Muʿcemü'l-üdebâʾ,* 3/1092; İbnü'l-Kıftî, *İnbâhü'r-ruvât,* 1/358; Safedî, *el-Vâfî,* 13/14; Süyûtî, *Bugyetü'l-vuʿât,* 1/537.

191 Ebü'l-Feth Osmân b. Cinnî el-Mevsılî el-Bağdâdî, Arap dili ve edebiyatı âlimidir. 40 sene Ebû Ali el-Fârisî ile birlikte olmuş ve el-Fârisî'nin vefatından sonra Bağdat'ta onun yerine geçmiştir. Eserlerinden bazıları şunlardır; *el-Hasâis, el-Lüma fi'l-Arabiyye, el-Münsıf, el-Müktedab min kelâmi'l-Arab, Sırru sınâati'l-İʿrâb, el-Mübhic fî tefsîri esmâʾi şuʿarâʾi'l-Hamâse, Fesrü şiʿri'l-Mütenebbî, et-Tenbîh.* Geniş bilgi için bk., Yâkût el-Hamevî, *Muʿcemü'l-üdebâʾ,* 4/1585; Safedî, *el-Vâfî,* 19/311; Süyûtî, *Bugyetü'l-vuʿât,* 2/132.

192 Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris, Kûfe dil mektebine mensup dil ve edebiyat âlimidir. Hayatını daha çok Kazvin, Hemedan ve Rey'de geçiren İbn Fâris'in eserlerinden bazıları şunlardır; *Muʿcemü mekâyîsi'l-luga, el-Mücmel fi'l-luga, es-Sâhibî fî fıkhi'l-luga* ve *Ebyâtü'l-istişhâd.* Geniş bilgi için bk., Yâkût el-Hamevî, *Muʿcemü'l-üdebâʾ,* 1/410-412; İbnü'l-Kıftî, *İnbâhü'r-ruvât,* 1/127-130; İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân,* 1/118-119; Süyûtî, *Bugyetü'l-vuʿât,* 1/352.

193 Şârihin hayatı ikinci bölümde ele alınacaktır.

Alâ el-Maarrî,[194] Ebü'l-Kâsım el-Fârisî,[195] el-A'lem eş-Şentemerî,[196] ve el-Hatîb et-Tebrîzî'nin[197] şerhidir. Bu şerhleri tek tek açıklamak ve hakkında bilgi vermek yerine ortak usul başlıklandırması altında şerhlerin genel özellikleri zikredilecektir. Buna göre şerhler, temel özelikleri dikkate alınarak yöntemlerine göre şu başlıklar altında sınıflandırılabilir:

1. İlmî ihtisas yöntemi (İbn Cinnî)
2. Özgün Edebî yöntem (Merzûkî ve Abdullah en-Nemerî)
3. Kısaltıp kolaylaştıran yöntem (A'lem eş-Şentemerî, Maarrî, Ebü'l-Kâsım el-Fârisî ve İbn Fâris)
4. Seçme ve derleme yöntemi (Hatîb et-Tebrîzî)

İlmi ihtisas yöntemini takip eden şârihlerin dışındakilerin öncelikle önem verdikleri anlamdır. Fakat bu şârihler manaya ihtimam gösterme hususunda ortak paydada buluşsalar da manaya ulaşma gayesinde çeşitli unsurları farklı oranlarda önceleyerek birbirinden ayrılırlar.

Yukarıda bahsi geçen dört grubun dışında iki tane daha sayılabilir. Fakat bu metotları takip eden şerhler çalışma için belirlenen zamansal sınır ve mevcut basılmış eserler içerisinde yer almadığından bunlara yer verilmemiştir. Bunlardan biri şiir şerhlerinde takip edilen ilk metot yani şârihin rivayet ve açıklamalarında sadece hocalarına bağlı kalarak yaptığı salt nakil yöntemidir. Semâ, rivayet ve nakli esas alan bu yöntemde şârih, öncekilerin sözlerini, farklılıklarına dikkat etmeksizin birbiriyle uyumlu olsun veya olmasın bir araya getirerek kendi müdahalesi olmadan aktarır. Üstelik her sözü sahibine nisbet etmeye ve olduğu gibi aktarmaya gayret eder.[198] Bu nedenle şârihin şahsiyeti nakillerin ardında kalarak genellikle şerhe dâhil olmamıştır. Salt nakilci yöntemi temsil eden bu metot zamanla kaybolduğundan bunun örnekleri görülmez; fakat bunun izi *el-Hamâse* şerhlerinde dağınık halde bulunur.[199]

Diğeri ise kendinden önceki şerhleri inceleme, eleştirme ve rivayetlerdeki hataları düzeltme yöntemidir. Bu yöntemin görüldüğü şerhlerden biri Ebû Hilâl el-Askerî'nin şerhidir. Ebû Hilâl, *el-*

---

194 Ebü'l-Alâ' Ahmed b. Abdillâh b. Süleymân et-Tenûhî el-Maarrî şair, lugat âlimi ve ediptir. Hayatı ve eserleri için bk. Yâkût el-Hamevî, *Muʿcemü'l-üdebâʾ,* 1/295-296; İbnü'l-Kıftî, *İnbâhü'r-ruvât*, 1/81-118; Süyûtî, *Bugyetü'l-vuʿât*, 1/315-317.

195 Ebü'l-Kâsım Zeyd b. Ali b. Abdullah el-Fârisî el-Fesevî nahiv ve lugat âlimidir. Ebû Ali el-Fârisi'nin kız kardeşinin oğludur ve el-Fârisî'nin *el-Îdâh* eserine şerh yazmıştır. Trablus'ta 467/1075 senesinde vefat etmiştir. Geniş bilgi için bk., Yâkût el-Hamevî, *Muʿcemü'l-üdebâʾ*, 3/1337; İbnü'l-Kıftî, *İnbâhü'r-ruvât*, 2/17; Süyûtî, *Bugyetü'l-vuʿât*, 1/573.

196 Ebü'l-Haccâc Yûsuf b. Süleymân b. Îsâ el-A'lem eş-Şentemerî en-nahvî, Endülüslü Arap dil ve edebiyat âlimidir. Hicri 476/1084 senesinde İşbîliye'de vefat etmiştir. Geniş bilgi için bk., Yâkût el-Hamevî, *Muʿcemü'l-üdebâʾ, 6/2848;* Süyûtî, *Bugyetü'l-vuʿât*, 2/356; Ziriklî, *el-Aʿlâm*, 8/233.

197 Ebû Zekeriyyâ Yahyâ b. Ali b. Muhammed el-Hatîb et-Tebrîzî, edip ve lugat âlimidir. Maarrî, Abdülkâhir el-Cürcânî gibi dönemin önemli âlimlerinden dersler almıştır. Lugat ve edebiyat alanında yirmi sekize yakın eseri vardır. 502/1109 senesinde Bağdat'ta vefat etmiştir. Geniş bilgi için bk., Yâkût el-Hamevî, *Muʿcemü'l-üdebâʾ,* 6/2823-2825; İbnü'l-Kıftî, *İnbâhü'r-ruvât*, 4/28-30; Süyûtî, *Bugyetü'l-vuʿât*, 2/338.

198 Osmân Ali, *Şurûhu Hamâseti Ebî Temmâm,* 96.

199 Lugat âlimi olan İbn Sikkit nakilci yöntemi temsil eder.

Hamâse şerhlerindeki hatalar üzerine yoğunlaşarak yanlış ve eksik yönlere işaret etmiş ve hataları düzeltmiştir.[200]

IV./X. ve V./XI. yüzyılda yazılmış halihazırda mevcut matbû‘ veya tahkik edilmiş *el-Hamâse* şerhleri yöntemleri ve genel özellikleriyle şöyle açıklanabilir:

7.3.1. İlmî İhtisas Yöntemi

Bu metotta şiirde bir alana odaklanılmış özellikle dilbilgisi ile ilgili sorunlar, iştikâk, nahvî tartışmalar ve iʿrab konuları ön plana çıkmış ve rivayetlere iʿrab ve dil kapsamında bakılmıştır. Farklı iʿrab vecihleri, lugavî açıklamalar ve bunlarla ilgili olan iştikâk, vezin ve çekimler sunulmuştur. İlmî yöntemde manaya gereken önem verilmeyerek ikinci planda bırakılmış; mana ile ilgili bir açıklama gerektiğinde şârih bunu nahiv tasavvurlarına uygun şekilde ve iʿrab ile bağdaştırarak yapmıştır. Şârih mananın iʿrabla bir bağlantısı yoksa mana üzerinde durmamış ve belâgat hususlarını da göz ardı etmiştir. Daha çok akla hitap eden bu yöntemin *el-Hamâse* şerhleri arasında en önemli temsilcisi İbn Cinnî'dir.

İlmî yöntemin edebî yöntemle kesiştiği husus nakil ve rivayetten çok akıl ve dirayete itimat etmesidir. Fakat edebî yöntemdeki hedef, ilmî yöntemin faydalandığı argümanlardan yardım alarak şiirde kapalı kalan meseleleri ortaya çıkarmak yani manayı sağlam bir zemin üzerine konumlandırmaktır. İlmî yöntem ise şiir metnine tamamen ilmî fayda odaklı bakarak şiir metnini argüman olarak görmektedir.

Şiir şerhinde ilmî yöntemin temsilcisi olan İbn Cinnî, *el-Hamâse* şerhinin mukaddimesinde eseri yüksek ihtisas sahibi kişiler için yazdığını, başlangıç ve orta seviyede genel okuyucuya hitap etmediğini belirtir.[201] İbn Cinnî, *el-Hâmase* üzerine iki kitap telif etmiştir: Bunlardan biri *el-Hamâse'*deki şairlerin isimlerini incelediği *el-Mübhic,*[202] diğeri ise iʿrab problemleri, bununla ilintili olan iştikâk, sarf, arûz veya kafiye konularını ele aldığı *et-Tenbîh* isimli eseridir. Müellif, iki eserine de yöntemini belirleyen mukaddime ile başlar. *et-Tenbih'*in mukaddimesinde şiirlerde ahbâr veya iʿrabla ilgili olmayan manaları

---

[200] Ebû Hilâl, *el-Hamâse* üzerine iki çalışma yapmıştır. Bunlardan biri şerh diğeri ise *el-Hamâse* şerhlerindeki rivayet hatalarını düzelttiği *Dabtu mevâdıa'l-Hamâse* risalesidir. Bu risalede, rivayetlerdeki mana bozukluğu; mana, iʿrab, vezin ve Arapların kelamına uygunluk gibi birkaç yönden bozukluk ve tahrif; şiirin nisbeti hususundaki hatalar incelenmiştir. Askerî, şiir rivayetinde meydana gelen bu hataları açıklamada dil, nahiv, sarf, tarihi haberler, aruz ilmi, edebiyat, ilimdeki geniş kültürü, derin idraki ve zevk-i seliminden istifade etmiştir (Osmân Ali, *Şurûhu Hamâseti Ebî Temmâm,* 215).

[201] Ebü'l-Feth Osmân el-Mevsılî İbn Cinnî, *et-Tenbîh alâ şerhi müşkilâti'l-Hamâse* (Kuveyt: Vizâretü'l-evkâf ve'ş-şüûni İslâmiyye, 2009), 7.

[202] İbn Cinnî, *el-Mübhic*'de şairler ve önemli kişilerden 210 özel ismi ele almıştır. Bu çalışmasıyla kendisinden sonra gelen Maarrî, Ebü'l-Kâsım el-Fârisî ve Tebrîzî'yi bu unsura önem vermeye teşvik etmiştir. İsimleri incelerken mürtecel (doğaçlama) ve menkul (aktarma) olanları açıklamıştır. Sözlerini örnek, şâhid ve şerhle desteklemiş; isimlerin açıklamasında Kur'ân, hadis ve kadim şiirden şâhid sunmuştur. Eserde önceki âlimlerden nakil, münâkaşa ve eleştiri yöntemini takip etmiştir (*el-Mübhic fî tefsîri esmâ'i şuʿarâ'i'l-Hamâse,* thk. Mervân el-Atıyye (Dımeşk: Dâru'l-hicre, 1988), 61).

açıklamaktan sakındığını zira bu konuları Ebû Riyâş, Diyemurtî, Nemerî ve başkalarının incelediğini dile getirir. İ'rab konusunu kimsenin ele almaması sebebiyle kendisi buna niyetlenmiştir.[203] İbn Cinnî'nin bu ifadelerinden şerhin gerektirdiği tüm unsurlara değinmeyeceği anlaşılır. O, *el-Hamâse* üzerinde yapılan çalışmalarda gördüğü bir eksikliği kapatmak istemektedir ki o da i'rab ve i'rabla ilgili konulardır. Bu nedenle İbni Cinnî, şerhinde bütün beyitleri almayarak *el-Hamâse* içerisinde halledilmesi zor görünen çetrefilli beyitleri veya altında gizli amaçlar barındıran basit görünüşlü fakat açıklandığında kişiyi şaşırtan beyitleri gözetmiştir.[204] İbn Cinnî baştan yöntemini belirleyerek *el-Hamâse*'ye edebiyat ve sanatla ilgili yönleri aydınlatacağı edebî bir seçki olarak bakmadığını söylemiştir. Bu nedenle de şairin maksadına, şiir söyleme sebebine, üslûbuna, şiirin güzel yönlerine veya manalarına odaklanmamıştır.

İbn Cinnî, şerhte ilk sıraya koyduğu i'raba dair gramer kurallarına çok az değinmiş, fakat onları uygulamıştır. Açıklamalarını, muhatabı belli bir dil eğitiminden geçmiş; lugatın bütün incelik ve kaidelerine aşina varsayarak yapmıştır. *el-Hamâse'nin* şiirleri onun şerhi vesilesiyle nahiv meseleleri için i'rab şâhidlerinin ortaya konduğu, sarf ve i'rab konusundaki incelemeye dönüşmüştür.[205] İbn Cinnî, bir beyitte lugat veya i'rabla ilgili bir sıkıntı olduğunda veya yorum ve izaha ihtiyaç duyulduğunda beyit üzerinde durmuştur. Aynı şekilde kelimedeki rivayet farklılığını ya sarf, iştikâk yönünden ya i'rab ya da lugat yönüyle irdelemiştir. Rivayetlerin mana açısından siyakla uyumunu veya Arap kelamındaki kullanımını göz ardı etmiştir.[206] Bunun yanında İbn Cinnî zikrettiği rivayetleri ya şairlerin divanlarından ya da bizzat âlimlerden almış ve bu kaynakları da zikretmiştir.

İbn Cinnî, i'rab temelli manaya değinerek lugat ve nahvi şiirin manasına ulaşmak için asıl unsur olarak görmüştür. Lafızlara kısmî bir bakışla baktığı için metindeki bütüncül mana ihtimallerini ihmal etmiştir. Çoğunlukla da lafız ve terkiplerin açıklamasında mantıksal argümanı gözetmiş ve i'rabın manaya aykırı gelebileceğine atıfta bulunmuştur. Şârih, mana üzerinde durmadığı için belâgatla ilgili inceliklere değinmemiş ve belâgatın izi olan yerlere de nahiv cihetiyle bakmıştır.[207] İbn Cinnî üslûp olarak da edebî şerhte hissedilen duygusal heyecan ve güdüden yoksun, nefislerde zihinsel zevk uyandıran cedelci üslûbu kullanmıştır. Benimsediği ilmî üslûpla ruh ve hisse hitap etmek yerine aklı muhatap almıştır.[208] Edebî yöntem şiirin manalarını açıklamak için aklı kullanırken ilmî yöntem aklı; lugat, sarf ve nahiv konularında çıkarımda bulunma noktasında kullanmıştır. Sonraki dönemde Ukberî (ö. 616) *İrabü'l-Hamâse* eseriyle İbn Cinnî'nin yolundan ilerlemiştir.

---

203 İbn Cinnî, *et-Tenbîh*, 5-6.

204 İbn Cinnî, *et-Tenbîh*, 6.

205 Umerî, *Şurûhu'ş-şi'ri'l-Câhilî*, 1/302-303.

206 Buna karşın Merzûkî rivayet farklılıklarını anlama etkisi yönüyle incelemiştir. Rivayet farklılıklarına göre değişik anlamları yansıtmış ve bunlar arasında fasih, etkili, meşhur veya zevk-i selime uygun olanı tercih etmiştir.

207 İbn Cinnî, *et-Tenbîh*, 163-165 [80/1], 327-328 [172].

208 Osmân Ali, *Şurûhu Hamâseti Ebî Temmâm,* 108.

7.3.2. Özgün Edebî Yöntem

Bu yöntemle yazılan şerhler, şiirin kapalı yönlerini açmayı, mana ve manayla ilgili incelikleri en güzel ve mükemmel şekilde ortaya çıkarmayı hedeflemiştir. Bunun için sanatsal dayanakları, edebî ve ilmî öğeleri gözetip fikrî çaba ortaya koyarak metinlerin içeriğini anlamak için metni ve arka planını konuşturmuştur. Şârih bunları yaparken dil, edebiyat ve belâgat ilimlerinin imkânlarından yararlanmış; şiirle ilgili rivayetleri sunarken bunlar arasında karşılaştırma yapmış ve bu karşılaştırma neticesinde kaliteli, şairin yolu ve amacına en yakın olanı seçmiştir. Ayrıca bu yöntemde beytin anlamına dair muhtemel tasavvurların sunumunda edebî üslûp kılıfında şârihin kendisi, kişiliği, edebiyat melekesi ve kudreti ortaya çıkmıştır.[209] Bu özellikler sebebiyle bu tür şerhler özgün edebî yöntem niteliği taşımaktadır.

Edebî yöntemdeki şerhler; var olanın özeti, toplanması veya dil ve gramer malzemelerinin sunumu değildir. Bu yöntemdeki şerh sanatsal bir iş, üretim ve çok yönlü bir betimlemedir. Hatta açıklama ve tahlil etmenin yanında üreten bir yazın türü özelliği göstererek hem metni iyi bir şekilde kavramayı hem de kavradıklarını arz etmeyi kapsar.[210]

Bu yöntemde öne çıkan kişi Ebû Ali el-Merzûkî'dir.[211] Merzûkî'nin şerhi okunduğunda iki zevk aynı anda tadılır: Biri ele alınan şiir metninin değeri, diğeri ise şârihin şerhini sunduğu üslûbun zevkidir. Bu, Merzûkî'nin şerhinin özgün nitelikte olmasından kaynaklanır. Çünkü şârih daha çok nakil yerine akıl ve dirayete dayanmakta; şiir şerhiyle ilgili vâkıf olduğu ilimler onun akıl ve hislerini harekete geçirerek şerhinde önemli rol oynamaktadır.[212] Merzûkî öncelikle manaya odaklanarak beyitler arasındaki konu birliğini önemser ve parçaların hepsini birbiriyle bağlantılı görür. Başka bir ifadeyle beyti öncesi ve sonrasıyla birlikte düşündüğünden beytin manasını verirken de bu bağlantıyı göz önünde bulundurur.[213]

Kısa olması sebebiyle tam olarak anlaşılamasa da edebî yöntemde yazılan şerhe dâhil edilebilecek veya bu yöntem dairesine en yakın duran diğer eser Ebû Abdullah en-Nemerî'nin şerhidir.[214] Nemerî anlamı merkeze koyarak anlam dışındaki unsurlara çok az yer verir; şiirin manalarını diğer şârihlerden farklı tevillerle zenginleştirir.[215] Yaptığı nakillerde öncekilerin görüşlerini nakleder, bu nakiller arasında

---

209 Osmân Ali, *Şurûhu Hamâseti Ebî Temmâm,* 96; Muhammed b. Süleymân b. Nâsır Saykal, *el-Belâga ve'n-nakdü'l-edebî fî şürûhı ihtiyârâti'ş-şi'riyye* (Riyad: Mektebetü't-tevbe, 2002), 1/29.

210 Umerî, *Şurûhu'ş-şi'ri'l-Câhilî*, 2/131.

211 İkinci bölümde müellif hakkında bilgi verilecektir.

212 Osmân Ali, *Şurûhu Hamâseti Ebî Temmâm,* 106.

213 Merzûkî'nin şerhinde takip ettiği yöntem ve üslûp üzerinde üçüncü bölümde ayrıntılı olarak durulacaktır.

214 Osmân Ali'nin naklettiğine göre Nemerî'nin *Şerhü'l-Me'âni kitabi'l-Hamâse* adlı eseri kayıptır. Elimizde mevcut olan *Me'ânî ebyâti'l-Hamâse* kitabı ise bu eserin muhtasarıdır (Osmân Ali, *Şurûhu Hamâseti Ebî Temmâm,* 318-319).

215 Nemerî, *Me'ânî ebyâti'l-Hamâse,* 26-27.

tercihte bulunduğu gibi kimi zaman da kendi özgün görüşlerini ortaya koyar.[216] Sözlerini sahiplerine nisbet eder, ancak tamamen nakilci tutum sergilemeyerek hataların peşine düşer ve düzeltmeler yapar.[217] Nemerî gayretini şiirin manası ve rivayetleri üzerine sarfederek rivayetteki farklılıkları, mana ve şairin muradını titizlikle inceler ve rivayet konusuna yaratıcı bir üslûpla yaklaşır.[218] Beyitlerle ilgili anlam vecihlerini zikrederek bunlar arasında bağ kurmaya çalışır.[219] Ebû Muhammed el-Aʿrabî, Nemerî'yi rivayet, şiirin şaire nisbeti, bazı beyitlerin anlamları ve şerhinde göz ardı ettiği konularda eleştirmiştir.[220]

7.3.3. Kısaltıp Kolaylaştıran Yöntem

Âlimlerden bir grup bazı sâiklerle şerhlerde kısaltma ve kolaylaştırmaya yönelmiştir. Bu sâiklerden bazıları şunlardır: I-Şiir şerhinden maksat şairin amacına ulaşmaksa o takdirde buna varış en kısa ve kolay yoldan olmalıdır. II-Yapılan şerhler tafsilatlı ve uzun olduğundan şerhler bunlardan arındırılmalıdır. III-Şerhlerin muhatabı tahsil ve fıtrat hususunda farklı olduğundan bilgi yüklü mevcut şerhler herkese hitap etmemektedir.[221]

Bu yöntemin amacı şairin mana ve maksadına en basit yoldan ulaşmaktır. Hedef, eskiyi yeni bir elbise içinde daha kolaylaştırarak ve kısaltarak sunmak; ayrıntı ve uzatmalardan kurtulmak; muhatabı, onun istitâatini, farklı mizaç ve beklentileri gözetmektir. Bu yöntemde dil unsurları ve nahiv bilgileri sınırlı oranda ve mananın anlaşılmasına yardımcı olacak ölçüde kullanılmıştır. Rivayetler amaca ulaştıracak kadar yer almış, belâgat ve tenkit unsurları da abartıdan uzak durularak en öz haliyle verilmiştir. Şiiri anlaşılmasını kolaylaştıran yöntemi temsil eden kişi Ebü'l-Kâsım el-Fârisî olmakla birlikte kısmen Ebû Ali el-Maarrî, Aʿlem eş-Şentemerî ve İbn Fâris de bu yönteme dâhil edilebilir.

Ebü'l-Kâsım şerhini tâlim, ihtisar ve kolaylaştırma üzerine bina etmiş; metnin manasını ortaya koymada kolaylık ve îcâz yolunu benimsemiştir. Şârih, şerhini genel halka imla ettirdiğinden didaktik yöntemi benimsemiş ve öğrenen belli bir grubu hedeflemiştir. Şerhinde nahiv, belâgat ve eleştiriden çok rivayete önem vermiş; manayı açık, net ve kısa bir şekilde sunmuştur. Beyitlerde açıklanmasını zorunlu gördüğü lafızları açıklayarak lafzın hakiki ve mecâz kullanımına iltifat etmeksizin lafzın beyitte kastedilen manasına değinmiştir.[222] Tüm bunlarla birlikte şârihin şerhi çoğunlukla rivayet, kelimeler ve

---

216 Nemerî, *Meʿânî ebyâti'l-Hamâse*, 101, 116-117, 217.
217 Nemerî, *Meʿânî ebyâti'l-Hamâse*, 20-21, 139.
218 Nemerî, *Meʿânî ebyâti'l-Hamâse*, 18, 92.
219 Nemerî, *Meʿânî ebyâti'l-Hamâse*, 18, 25-26.
220 İbnü'l-Aʿrâbî'nin *Islâhu mâ galata fîhi Ebû Ali en-Nemerî* isimli eleştiri ve düzeltme amaçlı kaleme aldığı risaledir.
221 Osmân Ali, *Şurûhu Hamâseti Ebî Temmâm*, 118-119.
222 Ebü'l-Kâsım Zeyd b. Ali el-Fârisî, *Şerhu kitâbi'l-Hamâse*, thk. Muhammed Osmân Ali (Beyrut: Dâru'l-evzâî, 2010), 1/85, 87.

beytin genel anlamı etrafında gerçekleşmiştir. Şârihin farklı rivayetlere işarette bulunması kendisinin *el-Hamâse*'nin muhtelif nüshalarına vakıf olduğuna delâlet etmektedir.[223]

Maarrî'ye nisbet edilen şerhin bazı yerlerinde şârih, şair ve önemli kişilerin kim olduğunu veya bu isimlerin anlamlarını ayrıntıya girmeden açıklamış;[224] kısaca şairin lakabı, ismi, nesep veya yaşadığı asır hakkında bilgi vererek[225] ahbâr ve şiirin söylenme sebebine yer vermiştir.[226] Şârih, şiirin bahrini üçüncü bâbın üçte birlik kısmına kadar zikretmiş, fakat darbının nevini veya kafiyesinin çeşidini söylememiştir. Rivayet hususunda çoğunlukla rivayet farklılığına açıklama yapmaksızın veya ayrıntıya girmeksizin işarette bulunmuştur.[227] Metnin zâhiri, lafız ve tertiplerin açıklamasını gerektiriyorsa açıklamış, şerhe ihtiyaç duyulmuyorsa manayı doğrudan vermiştir.[228] Lafızların şerhinde manaya delâlet olduğunda manayı sunmaksızın sadece lafızları şerh etmiştir.[229] Belâgat ve eleştiri unsuruna önem vermeden belâgatla ilgili çok zayıf şekilde istiâre ve mecâz üzerinde durmuş;[230] nadiren manayı basit üslûpla arz etmenin yanında birden fazla vecihle sunmuştur.[231]

Maarrî'ye nisbet edilen bu şerhte amaç üslûbu süslemeksizin ve lafızları seçmeksizin kolay ibarelerle beytin anlamını ortaya koymaktır. Bu yöntemdeki şerh, yaratıcı (üretici) edebî şerhten üslûp yönüyle farklıdır. Çünkü edebî şerh yönteminde şârih, edebî üslûba uygun şekilde lafızları seçmiş ve dizimi güzelleştirmiştir. Kolaylaştıran yöntem, etkili ifadelere başvurmaksızın anlamı yalın şekilde sunan ilmî yöntemden de farklıdır. Öyleyse bu yöntemin üslûbu, ne okurun manadan zevk alıp hislerin harekete geçtiği edebî üslûp ne de zihnin etkilenip aklın faydalandığı ilmî üslûptur.[232] Bu üslûp, eksik ve fazla olmaksızın beytin nesre dönüştürülmüş haline benzemektedir.[233]

Şentemerî, diğer şârihlerden farklı tasarrufta bulunarak *el-Hamâse* bâblarının dokusunu değiştirmiş ve bâblar arasındaki bağlantıyı koparmıştır. Bâblar içindeki şiir parçalarını "hemze" kafiyesi ile başlayıp "yâ" kafiyesi ile bitecek şekilde kafiyelerine göre düzenlemiştir. Diğer şerhlerde tek bir bâb olarak gelen kısmı "Edyâf" ve "Medih" olarak ikiye ayırıp "Bâbü'l-kebîr" adında da yeni bir bâb eklediğinden şerh on iki bâb olmuştur. Bunun dışında şiir parçalarında ekleme ve eksiltme yoluyla değişiklikler yapmıştır. Asıl metin olarak *el-Hamâse*'yi almakla beraber diğer seçkilerden de eklemede

---

223 Ebü'l-Kâsım el-Fârisî, *Şerhu kitâbi'l-Hamâse*, 2/81, 125.

224 Ebü'l-Alâ Ahmed b. Abdillâh el-Maarrî, *Şerhu Dîvâni Hamâseti Ebî Temmâm*, thk. Hüseyin Muhammed Nakşe (Beyrut: Dâru'l-garbi'l-İslâmî, 1991), 1/287 [142], 325 [165], 331 [168], 2/979 [621], 1091 [713], 1199 [824] .

225 Maarrî, *Şerhu Dîvâni Hamâse*, 1/119 [31], 254 [119], 276 [135], 482 [263], 2/910 [575].

226 Maarrî, *Şerhu Dîvâni Hamâse*, 1/316 [158], 2/1050-51 [685].

227 Maarrî, *Şerhu Dîvâni Hamâse*, 1/279 [136/3], 376 [191/5], 485-86 [264/2,4], 2/677 [400/2].

228 Maarrî, *Şerhu Dîvâni Hamâse*, 2/757 [138/5, 7], 814 [493/3].

229 Maarrî, *Şerhu Dîvâni Hamâse*, 2/778 [466/1], 923 [576/2].

230 Maarrî, *Şerhu Dîvâni Hamâse*, 1/572 [322/3].

231 Maarrî, *Şerhu Dîvâni Hamâse*, 1/480 [262/1].

232 Osmân Ali, *Şurûhu Hamâseti Ebî Temmâm,* 292.

233 Maarrî, *Şerhu Dîvâni Hamâse*, 1/117 [30/7], 179 [66/5]. Kıyaslama için bk., Merzûkî, 1/162-63 [29/7], 235-36 [59/4].

bulunmuştur.[234] Kendi ifadesiyle şerhi öncekilerin muhtasarı niteliğindedir. Şerh unsurlarını öncekilere yaklaştırmayı, özetlemeyi ve gereksiz yerleri atmayı, redakte etmeyi ve kolaylaştırmayı hedeflemiştir.[235] Şerhte çoğunlukla metindeki lafızların açıklaması ve beytin manasına dayanmış, rivayet ve nadiren değindiği belâgatı sunacağı zaman veciz ve net bir şekilde sunmuştur.[236] Ele aldığı konuları mana unsuruyla bağlamış ve diğer unsurları mana unsuruna hizmet için kullanmıştır.

Tam olarak zikredilen eserler gibi olmasa da bu yönteme dâhil edilebilecek diğer bir çalışma İbn Fâris'e nisbet edilen şerhtir. Eser her ne kadar tam olmasa da kendisine ulaşılan nüshada "el-Hamâse" bölümünden 179 kaside parçası şerh edilmiştir. İbn Fâris, bu şerhte şiir parçalarının tamamına yer vermiş, fakat hepsini açıklamamıştır. Şârih, özellikle beyitlerdeki kelimelere yoğunlaşmış ve farklı rivayetleri nakletmiş; beyitlere genel mana verdiğinde açıklamaları kısa, öz ve lugavî mahiyette olmuştur.

7.3.4. Seçme ve Derleme Yöntemi

Bu yöntem temelde önceki şerhleri toplama, onlar arasından seçip ayıklama ve seçilen unsurlar arasında uyum oluşturmaya dayanmaktadır. Aslında yeni bir şey ortaya koymayan fakat yorucu bir çaba ve şerh unsurlarının tamamını içeren kapsamlı bir kavrayışın ürünüdür. Bu yöntemde tek bir âlimin çabası yerine farklı asırlardan çeşitli yöntemleri benimseyen çok sayıda âlimin gayreti söz konusudur.[237] Ayrıca bu yöntem şârihin uzmanlaştığı alan yerine kültürüne, bilgi birikimine ve derleme kabiliyetine delâlet etmektedir. Nitekim şârih, bütün ilim, sanat ve uzmanlık alanlarından bir tutam alarak bunları koordineli bir şekilde yan yana getirmiştir. Böylece şerhin parçaları arasında bütünlük ve bağlılık hissettirecek şekilde tertip ve düzen yakalamaya çalışmıştır. Bu tür şerhte şu unsurlar/bilgiler yer alır: I-Şâir ve şiirde ismi geçen kişilerle ilgili bilgiler,[238] II-Şiirin söylenme sebebi ve şiirle bağlantılı olaylar,[239] III-Şiir bahirleri, vezni ve kafiyesi, IV-Eleştiri, belâgat, rivayet[240] ve V- Şiirle bağlantılı olan iʿrab ve nahiv meseleleri.[241]

Bu yöntemin öne çıkan temsilcisi Tebrîzî'dir. Tebrîzî, şerhin gerektirdiği bütün unsurları toplamaya çalışmıştır. Asıl kaynağı Merzûkî[242] olmakla beraber şiirin söylenme sebebi ve ahbâr

---

234 Osmân Ali, *Şurûhu Hamâseti Ebî Temmâm*, 297-298.

235 Ebü'l-Haccâc Yûsuf b. Süleymân b. Îsâ el-A'lem eş-Şentemerî, *Şerhu Hamâseti Ebî Temmâm*, thk. Ali Mufaddal Hammûdân (Beyrut: Dâru'l-fikri'l-muâsır, 1992), 1/93.

236 Şentemerî, *Şerhu Hamâseti Ebî Temmâm*, 2/776 [529/2].

237 Osmân Ali, *Şurûhu Hamâseti Ebî Temmâm*, 96.

238 Tebrîzî, *Şerhu Dîvâni'l-Hamâse*, 1/14-15 [1], 28 [3], 348 [165].

239 Tebrîzî, *Şerhu Dîvâni'l-Hamâse*, 1/33-36.

240 Tebrîzî, *Şerhu Dîvâni'l-Hamâse*, 1/19 [1/3], 21 [1/6], 24 [2/2], 57 [10/1].

241 Tebrîzî, *Şerhu Dîvâni'l-Hamâse*, 1/24 [2/2], 45 [6/2].

242 Tebrîzî'nin, rivayet, lugat, nahiv, mana, belâgat ve eleştiri alanlarında Merzûkî'den yaptığı alıntıların örnekleri için bk., Useylân, *Hamâsetü Ebî Temmâm*, 1/151-159.

konusunda Ebû Riyâş'ı takip ederek kısaltma ve eksiltme yapmadan Ebû Riyâş'tan sayfaları dolduran ayrıntılı nakillere yer vermiştir.[243] Bu nakiller, şerhin unsurları arasında sayılmasa da sosyal ortam ve psikolojinin anlaşılmasında fayda sağlamaktadır.[244] Tebrîzî'nin ahbârı zikretmesi tarihi ve edebî açıdan başarılı olduğu alandır ve bunları zikrederken bu olaylarla ilgili meselleri de zikretmiştir.

Tebrîzî, şair ve önemli kişilerin isimlerini açıklamış; bunu gerçekleştirmek için de bu alanda kendinden önce gelen Diyemurtî, Ebû Riyâş, Ebû Bekr es-Sûlî, İbn Cinnî, Nemerî, Ebû Hilâl, Maarrî ve Ebü'l-Kâsım el-Fârisî'den gelen bilgileri toplamıştır. Aynı zamanda Halîl b. Ahmed, Sîbeveyhi (ö. 180/796) ve Asmaî gibi bazı ilk dönem âlimlerin sözlerini de aktarmıştır. Tebrîzî, şairleri tanıtırken isimlerini, kabilelerini, nesebini, savaşlarını ve âlimlerin onlar hakkında söylediklerine yer vermiş; nesep konusunda genellikle Ebû Abdullah en-Nemerî'ye dayanmıştır. İştikak yönüyle isimleri tahlil etmek, lugavî aslı ve manasını irdelemek Tebrîzî'nin bariz özelliklerinden biridir. Şiirin nisbeti konusunda Ebû Temmâm'ın nisbetlerde yaptığı hataları düzeltmiş ve "kâle âhar" ve "kâle baʿduhum" şeklinde başlayan nisbetleri netleştirmiştir.[245]

Tebrîzî, lafız ve terkiplerin şerhinde öncekilerin gayret ve birikimlerinden faydalanmıştır. Lugat ve nahiv alanındaki en önemli katkısı bu konularda tartışmaya açılan mevzuları tek bir eserde toplaması denilebilir.[246] Tebrîzî'nin şerhi lugat ilminde zengin içeriğe sahip olması ve lafızların iştikâkını incelemesi yönüyle hacimli bir sözlük mahiyetindedir. Nahiv, iʿrab ve rivayet meselelerinde neredeyse tamamen Merzûkî'ye bağlı kalmış; âlimlerin görüş ve yorumlarını kimsenin safında durmadan aktarmıştır. Genellikle farklı nakillerde kendi nazarında hangisinin doğru olduğu hakkında yorum ve tercihte bulunmamış veya rivayet ve örnekleri değerlendirmeyerek nakil düzeyinde bırakmıştır. Tebrîzî, beyitlerin anlamında, belâgat ilmiyle ilgili konu ve eleştirilerde atıf yaparak veya yapmaksızın bazı kısaltma ve eksiltmelerle Merzûkî'den alıntı yapmış, sonra da diğer şerhlerden buna eklemede bulunmuştur.[247]

Tebrîzî, unsurları sıralamada teorik davranarak kendince belli bir sırayı takip etmiş, Merzûkî'den alıntılar yapsa da bunu kendi sıralama yöntemine göre takdim-tehir yaparak şekillendirmiştir. Bu bağlamda genellikle önce lafız ardından terkip, sonra mananın ortaya konması daha sonra mana konusunda şârihlerin görüşleri son olarak da belâgat ve eleştiriyi ele almış; bazen manadan önce rivayete değinmiştir.[248]

---

243 Tebrîzî, *Şerhu Dîvâni'l-Hamâse*, 1/258-260, 277-283.

244 39 yerde Ebû Riyâş'tan uzun şekilde nakilde bulunmuştur.

245 Hatîb et-Tebrîzî, *Şerhu Dîvâni'l-Hamâse*, 1/163 [51], 180 [62], 185 [67], 206 [84].

246 Osmân Ali, *Şurûhu Hamâseti Ebî Temmâm*, 265.

247 Merzûkî, *Şerhu Dîvâni'l-Hamâse*, 1/480 [161/5], 1/717 [247/6]; Hatîb et-Tebrîzî, *Şerhu Dîvâni'l-Hamâse*, 1/343 [162/5], 1/483 [248/6].

248 Merzûkî'nin, 1/63-64 [9/3] teki şerh sıralaması: Belâgat, beyitte geçen ilk kelime أَلَدّ'yü; daha sonra, حَنَك'yi açıklamak, beytin manası, رُبَّ'nin cevabını netleştirmek, sonra tekrar حَنك kelimesine dönerek muhtemel farklı anlamları vermek.

Tebrîzî, şerhin unsurlarının çoğunda başka âlimlere dayansa da tasarrufta bulunan nakilcidir. Nitekim bazı sözleri değiştirmiş, özetlemiş, ekleme ve çıkarımlarda bulunmuştur. Mesela kendisinden önceki şârihlerdeki uzun açıklamaları kısaltmış, alıntıladığı kısımlarda cümleler arasında takdim-tehir yapmış veya zamirleri değiştirmiştir. Merzûkî'den yaptığı nakillerde bazen onun şâhidlerini aynen aktarırken bazen de farklı şâhidler sunmuştur. Ayrıca Merzûkî'nin şerhinde şairi söylenmeyen beyitlerin şairlerini bularak isim ve nesebini zikretmiştir.

Çalışmanın araştırma sınırları içerisindeki *el-Hamâse* şerhleri yöntemleri açısından incelendikten sonra bu şârihler arasındaki mukayesenin ilk aşaması olarak sekiz şârihin belirlenen kıstaslardaki özellikleri aşağıdaki tabloda özetlenmiştir:

Şârih ve eserin ismi	1-Ebû Abdullah en-Nemerî (ö. 385/995): *Me'ânî ebyâti'l-Hamâse*[249] 2-İbn Cinnî (ö. 392/1002): *et-Tenbîh alâ şerhi müşkilâti'l-Hamâse* 3-İbn Fâris (ö. 395/1004): *Kitâbü'l-Hamâse* (*Dîvânü'l-Hamâse bi şerhi İbn Fâris)* [250] 4-Ebû Ali el-Merzûkî (ö. 421/1030): *Şerhu Dîvâni'l-Hamâse* 5-Ebü'l-Alâ el-Maarrî (ö. 449/1057): *Şerhu Dîvâni Hamâseti Ebî Temmâm*[251] 6-Ebü'l-Kâsım el-Fârisî (ö.467/1075): *Şerhu Hamâseti Ebî Temmâm li'l-Fârisî*[252]

Tebrîzî'nin sıralaması 1/55 [9/3]: أَلَدّ'yü açıklamak, Ebü'l-Alâ'dan nakille anlama ekleme yapmak, حَنك'yi farklı anlamlarıyla izah etmek, beytin manasını Merzûkî'deki gibi vermek, belâgat, رُبَّ'nin cevabı. Tebrîzî'nin takip ettiği lafız-mana-üslûpla bağlantılı adımlar-sanatsal yön-önceki beyitle sonraki beyti bağlama şeklinde sıralama tâlim ve okur için faydalı yöntemdir.

[249] Bu şerh, *Nüzhetü'l-elibbâ*'da *Müşkilâtü'l-Hamâse*; *Bugyetü'l-vuât*'ta ise *Meâni'l-Hamâse* olarak geçer. Tebrîzî de bu esere *Şerhu'l-Hamâse* şeklinde atıf yapar. Şerhin kaynağındaki Ebû Riyâş, *el-Hamâse* zincirinde önemli isimdir. Çünkü Ebû Temmâm hayattayken eserini Ebû Mutarref el-Antakî'ye okutmuş, Ebû Riyâş da Antakî'den okumuştur. Bu durumda *el-Hamâse* zinciri şu şekilde devam etmiştir: Ebû Temmâm→Ebû Mutarraf el-Antakî→Ebû Riyaş→Abdullah en-Nemerî→Ebü'l-Hasen Muhammed b. İsa el-Habeşi en-Nahvî (İbn Sakr).

[250] Şerhin nüshada geçen asıl ismi: *el-Cüz'ül-evvel min Kitâbi'l-Hamâse -İhtiyâru Ebî Temmâm Habîb et-Tâî ve tefsîru'ş-şeyh Ebi'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris* (Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris, *Kitâbü'l-Hamâse,* thk. Hâdî Hasen Hamûdî (Lübnan: Âlemü'l-Kütüb, 1995), 28.

[251] Eserin mahtût haldeki başlığında Maarrî'ye nisbet edilmesine rağmen Useylân ve Osmân Ali yaptıkları araştırmalar sonucunda şu delillere dayanarak bu şerhin Maarrî'ye aidiyetinde yanlışlık olduğu kanaatine varmışlardır: I-Kitabın Maarrî'ye ait olduğu kaydı başka bir müellif tarafından eklenmiştir; çünkü metindeki yazı ile başlıktaki yazı aynı kişiye ait değildir. II-Kaynaklarda Maarrî'nin *el-Hamâse* üzerine yazdığı şerh *er-Riyâş el-Mustaneî* olarak geçer. Söz konusu eser, Maarrî'nin Ebû Riyâş'ın şerhinde eksik kaldığı veya tefsir etmediği yerleri açıklayan hâşiye, yani Ebû Riyâş'ın şerhine tekmile hükmündedir. Elimizde mevcut olan eser ise bu özellikte değildir. III-Tebrîzî, şerhin birçok yerinde Maarrî'nin şerhinden alıntılar yaptığı halde bu alıntılar mevcut Maarrî şerhinde bulunmamaktadır. IV-Belki de şerhin aidiyetini şüpheye düşüren en kuvvetli delil şerhin içerisinde Cevâlîkî'den naklin olmasıdır. Cevâlîkî'nin doğumu hicri 460, Maarrî'nin vefatı ise hicri 449'dur (Osmân Ali, *Şurûhu Hamâseti Ebî Temmâm,* 278-279; Useylân, *Hamâsetü Ebî Temmâm,* 138-141). Elimizde mahtût haldeki nüshanın Maarrî'ye nisbet edilmesi ve *el-Hamâse* şerhleri arasında sayılması sebebiyle bu şerh çalışmaya dâhil edilmiştir.

[252] Muhammed Osmân Ali, bu eseri tahkik etmiştir. Osmân Ali'nin çalışması toplamda üç cilttir: Birinci cilt, mahtût ve matbû' haldeki *el-Hamâse* şerhleri ve yöntemlerini konu alır; ikinci ve üçüncü cilt ise Ebü'l-Kâsım el-Fârisî'nin *el-Hamâse* şerhinin tahkik ve incelemesidir.

	7-el-A'lem eş-Şentemerî (ö. 476/1084): *Şerhu Hamâseti Ebî Temmâm li'l-A'lam eş-Şentemerî* 8-el-Hatîb et-Tebrîzî (ö. 502/1109): *Şerhu Dîvâni'l-Hamâse li Ebî Temmâm*
Şerhin Öne Çıkan Yönü	Nemerî: Manaya öncelik verir. İbn Cinnî: Nahiv yönünden sıkıntılı veya birden fazla i'rabı olan beyitlere odaklanır. İbn Fâris: Lugavî şerh özelliği taşır. Merzûkî: Üslûp ve tahlil odaklı mana açıklamaları yapar. Maarrî: Çoğunlukla birden fazla beyti bir arada vererek bunları bir satırı geçmeyecek şekilde açıklar; bazı parçalarda da hiç açıklama yapmaz.[253] Kısa ve ta'lîkât formatında bir şerhtir. Fârisî: Kısa ve öz şekilde beytin genel anlamını verir. Şentemerî: *el-Hamâse*'nin sıralamasını değiştirerek beyitleri ait oldukları bâbları içerisinde kafiyelerine göre yeniden sıralar. Kısa ve yüzeysel şerh özelliği taşır. Tebrîzî: Kendisinden önceki şerhleri derler, kapsamlı ve uyumlu bir şekilde sunar.
Kapsamı	Nemerî: Seçkideki bazı parçalardan seçtiği beyitleri şerh eder. İbn Cinnî: Parça ve beyitlerin hepsini ele almaz. İbn Fâris: Kendisine ulaşılan nüshada "el-Hamâse" bölümünden ilk 179 kaside parçasına yer verir, fakat bu parçaların hepsini açıklamaz. Merzûkî: Seçkideki parça ve beyitlerin tümünü şerhine alır ve birkaç istisna dışında bunları açıklar. Maarrî: Eserinde tüm beyitlere yer verir, fakat hepsini şerh etmez. Fârisî: Parçaların tümünü eserine alır ve çoğunu şerh eder. Şentemerî: Şerhe tüm beyitleri alır, ancak hepsini açıklamaz. Tebrîzî: Birkaç istisna dışında parça ve beyitlerin tümünü şerh eder.
Şerh unsurları	Nemerî: Rivayete, bazı kelimelerle sınırlı kalan ve tafsilata girilmeden kısa lugat açıklamalarına, genel manaya, nahve, nadiren i'raba yer vermekte ve belâgata dair birkaç yerde teşbih ve istiâreye işaret etmektedir[254] Şârih, beyitlerdeki rivayet farklılığına dayalı bazı manaları güzel bulurken bazılarını kıymete değer bulmaz.[255] Tarihi haberler şerhinde

[253] Maarrî, *Şerhu Dîvâni Hamâse*, 1/521, 608.
[254] Nemerî, *Me'ânî ebyâti'l-Hamâse*, 60, 73.
[255] Nemerî, *Me'ânî ebyâti'l-Hamâse*, 18, 79, 166.

	hem sayı olarak az hem de sadece metnin anlaşılmasına yardımcı olacak kadar özet şeklindedir.[256] İbn Cinnî: Nahiv, sarf ve iʿrab açıklamalarıyla ilgili olduğunda lugat ve farklı rivayetlere yer verir.[257] İbn Fâris: Başta lugat açıklamaları olmak üzere rivayet farklılıkları, beyitlerin kısa açıklamaları, nadiren de şiir veya şairle ilgili bilgilere, şiir ve ayet-i kerimeyle istişhada yer verir. Merzûkî: Rivayet, lugat, nahiv, sarf, belâgat, eleştiri, anlam vecihleri, mukayese ve çok az da tarihî bilgileri kullanır.[258] Maarrî: Kısa ve özet açıklama şeklinde lugata, az sayıda rivayete, belli kelimelerin kullanım ve iştikâklarına; nadiren iʿrab, ahbâr ve şiirin söylenme sebebine, istiâre ve mecâz gibi belâgatla ilgili terimlere ve eleştiriye yer verir.[259] Fârisî: Beytin genel anlamına, rivayet ve nadiren iʿraba değinir, kısaca belli kelimelerin anlamını açıklar ve beyitlerin şerhinde Merzûkî'den istifade eder.[260] Şentemerî: Kafiye, rivayet, mana, lugat, ahbâr, nadir olarak da özel isim ve yer adlarını açıklar.[261] Tebrîzî: Lugat, iştikâk, nahiv, ahbâr, iʿrab, mana, rivayet, belâgat, eleştiri, şiirin vezni ve kafiyesi, *el-Hamâse* şairleri ve nesepleri hakkında bilgiler verir.[262]
Şiirin açıklaması	Nemerî: Beytin genel manasını vererek birden fazla anlam veçhi varsa bu anlamları tahlil ve eleştiri süzgecinden geçirerek aktarır.[263] İbn Cinnî: Seçtiği beyitlerde geçen belli kelimelerle ilgili sarf ve nahiv açıklamaları yapar.[264] İbn Fâris: Gerekli gördüğü yerlerde kelime veya beyitlerle ilgili açıklamalar yapar ve farklı rivayetleri nakleder. Kelime açıklamaları sözlük mahiyetindedir. Kelime açıklamaları bir ya da iki kelime, beyitlerle ilgili açıklamaları ise en fazla iki satırdır.[265]

256 Nemerî, *Meʿânî ebyâti'l-Hamâse*, 52, 64.
257 İbn Cinnî, *et-Tenbîh*, 16-20 [1].
258 Merzûkî'deki şerh unsurları hakkında detaylı bilgi üçüncü bölümde verilecektir.
259 Maarrî, *Şerhu Dîvâni Hamâse*, 1/112 [28/1], 264 [126/1].
260 Ebü'l-Kâsım el-Fârisî, *Şerhu kitâbi'l-Hamâse*, 2/265, 388.
261 Şentemerî, *Şerhu Hamâseti Ebî Temmâm*, 2/667 [424/8], 943 [705], 1037 [788/2].
262 Hatîb et-Tebrîzî, *Şerhu Dîvâni'l-Hamâse*, 1/22-38 [3].
263 Nemerî, *Meʿânî ebyâti'l-Hamâse*, 20, 24.
264 İbn Cinnî, *et-Tenbîh*, 44 [10/1], 77 [24].
265 İbn Fâris, *Dîvânü'l-Hamâse*, 77, 79, 95, 109, 138.

	Merzûkî: Beytin içeriğini verdikten sonra şerh edilmesi gereken yerleri rivayetin zikrine, lafızların açıklamasına, anlamın izahına, iʿrab ve edebî inceliklere değinerek veya bunları eleştiriye tâbi tutarak tahlil eder.[266] Maarrî: Genellikle kelime açıklamalarına odaklanır ve belli beyitlerin anlamını kısaca verir. Fârisî: Veciz bir şekilde açıklama yaptığından bir veya iki beytin şerhi çoğunlukla bir satırı geçmez.[267] Şentemerî: Beyitleri birer birer veya ikişer ikişer ele alır ve açıklamalarda bazen genel anlamı verirken bazen de sadece kelime izahlarıyla yetinir.[268] Tebrîzî: Beyti çok yönlü şerh eder.
Rivayet	Nemerî: Farklı rivayetleri zikrederek bunları değerlendirir. Eleştirilerde ilim ehlinin çoğunluğunun görüşünü, lugavî esasları, Arapların usul ve adetlerini dikkate alarak tercihte bulunur.[269] Tercihlerinde çoğunlukla illet zikreder[270]ve rivayetlerin hepsini doğru bulduğunda Arapların şiirdeki üslûplarını dikkate alarak bir tarafa meyleder.[271] İbn Cinnî: Farklı rivayetleri yansıtarak gerektiğinde rivayete bağlı iʿrab değişikliğini açıklar.[272] İbn Fâris: Farklı rivayetleri nakleder fakat (bir-iki istisna dışında) bunlar arasında tercihte bulunmaz.[273] Merzûkî: Farklı rivayetleri zikreder, bunlar arasında tercih yapar ve rivayetteki farklılıklara göre de anlam boyutlarını değerlendirir.[274] Maarrî: Rivayetlere bazen sadece nakil bazen de nakille beraber tercih şeklinde yer verir.[275] Şentemerî: Farklı rivayetlere fazla yer vermez.[276] Fârisî: Rivayetleri çok az zikreder, işaret ettiğinde de anlamdaki değişikliği vurgular.

[266] Merzûkî, *Şerhu Dîvâni'l-Hamâse,* 1/23-25 [1/1].
[267] Ebü'l-Kâsım el-Fârisî, *Şerhu kitâbi'l-Hamâse,* 3/242.
[268] Şentemerî, *Şerhu Hamâseti Ebî Temmâm,* 1/202 [60/3-4].
[269] Nemerî, *Meʿânî ebyâti'l-Hamâse,* 28, 74.
[270] Nemerî, *Meʿânî ebyâti'l-Hamâse,* 166, 177.
[271] Nemerî, *Meʿânî ebyâti'l-Hamâse,* 5-7, 24-26.
[272] İbn Cinnî, *et-Tenbîh,* 52 [12/2], 69 [18/1].
[273] İbn Fâris, *Dîvânü'l-Hamâse,* 44.
[274] Merzûkî, *Şerhu Dîvâni'l-Hamâse,* 1/36 [2/5], 1/105 [14/7].
[275] Maarrî, *Şerhu Dîvâni Hamâse,* 2/702 [418/1], 711 [425/1].
[276] Şentemerî, *Şerhu Hamâseti Ebî Temmâm,* 2/872 [543/2], 909 [573/2].

	Tebrîzî: Beyitlerdeki kelime veya ibarelerin farklı rivayetlerine yer verir. Bu farklı rivayetleri ya yalın halde aktarır ya da kendisinden önceki şârihlerden alıntıladığı kalite, belâgat veya yaygın olma esasına göre eleştirilerle nakleder.[277]
Şerhteki amaç ve yöntem	Nemerî: Mukaddimesinde amacına şöyle işaret eder: "*Bu, el-Hamâse kitabının manalarının şerhi, manaların uyumu ve farklılıkları üzere rivayetlerin zikri, bunlar arasında en iyi, en kötü ve benzer olanlarının açıklamasıdır."*[278] Nemerî yöntem olarak Ebû Riyâş'tan aldıklarını eleştiri süzgecinden geçirerek bunları diğer âlimlerin nakilleri ve kendi özgün görüşleriyle harmanlamayı benimser. Bu yönteminde Diyemurtî'nin *el-Hamâse*'nin manaları hakkındaki doğru ve hatalı görüşlerine işarette bulunur. İbn Cinnî: Eserin giriş kısmında amacını şöyle açıklar: *"el-Hamâse'deki i'rab ve i'rabla ilgili iştikâk, tasrif, arûz veya kafiye konularında talep ettiklerine cevap verdim. el-Hamâse'nin ahbâr ve i'rabla ilgili olanların dışında manalarını açıklamaktan sakındım. Çünkü bu konuda Ebû Riyâş, Diyemurtî, Nemerî ve diğerlerinin eserlerinde ve nüshalarının hâşiyelerinde çokça açıklamalarını bulabilirsin. Fakat i'rab hakkında yapılan bir çalışmayı görmedim ve senin isteğini gözeterek bu işe giriştim. Şerhte, işin altına elimi koyarak zikrettiğim konular iki çeşittir.: Biri sıkıntının açıkça görüldüğü yerler, diğeri ise hiçbir sıkıntı yok gibi görünüp de altında amaç, gizli ve saklıların olduğu beyitlerdir."*[279] İbn Cinnî yazının devamında ilimde orta seviyede ve bilgisi yetersiz olanlara seslenerek onları başka şerhlere yönlendirir.[280] Çünkü bu şerh dil ilimlerinde mütehassıs olan, dilin usulü ve hususiyetlerinde derinleşenlere hitâp etmektedir. Onun hedefi *el-Hamâse*'deki sorunları araştırmak veya kendisi problem üreterek onlara çözüm bulmak ve bu çözümler ışığında şiiri şerh etmektir. Merzûkî: Eserin girişinde amaç ve yöntemini açıkça belirtmez. Fakat şerhinden dilin bütün unsurlarını kullanarak anlamı en iyi şekilde ortaya koymayı amaçladığı anlaşılır.[281] İbn Fâris: Belli kelime ve beyitleri kısa ve öz şekilde açıklamayı hedeflemektedir. Şentemerî: Amacını mukaddimesinde şöyle ifade eder: *"el-Hamâse şiirlerini toplayıp, tenkîh eden (gözden geçirme, yanlışları düzeltme), lafızlarını düzelterek kayıt altına alan, manalarını açıklayıp amaçlarını ortaya koyan, garib ve i'rabın karmaşıklığını gideren bir kitapla çalışmalarımı sonlandırmaya niyetlendim. Böylece bu kitap, el-Hamâse hakkında telif ve tasnif edilen kitaplara hâkim olsun ve bununla diğerlerine ihtiyaç duyulmasın."*[282]

[277] Hatîb et-Tebrîzî, *Şerhu Dîvâni'l-Hamâse*, 1/18 [1/2], 383 [176/2], 272 [132/2].
[278] Nemerî, *Me'ânî ebyâti'l-Hamâse*, 3.
[279] İbn Cinnî, *et-Tenbîh*, 5-6.
[280] İbn Cinnî, *et-Tenbîh*, 7.
[281] Merzûkî'nin mukaddimesi ikinci bölümde, şerh metodu ise üçüncü bölümde ayrıntılı incelenecektir.
[282] Şentemerî, *Şerhu Hamâseti Ebî Temmâm*, 1/93.

	Maarrî: Şerhin mukaddimesinde amacını açıkça ifade etmez. Fakat şerhte izlediği yöntemden amacının, *el-Hamâse* parçalarını sunmak; gerektiği yerde şair, bilinmeyen kelime ve kapalı kalan yönleri çok kısa ve yüzeysel şekilde açıklamak olduğu anlaşılır. Fârisî: Beyitleri kısa ve öz bir şekilde açıklamayı hedeflemektedir. Tebrîzî: Çok yönlü eklektik bir şerh ortaya koymayı amaçlar. Mukaddimede amacını şöyle dile getirir: *"Birçok âlim bu kitabı şerh etti. Kimi yetersiz kaldı, kimi manayı ortaya koymaksızın i'raba, kimi i'rab ve ahbâr olmaksızın manayı zikretmeye önem verdi. Ben ise tümünü içine alacak şekilde şerh ettim. el-Hamâse şairleri ve beyitlerde geçen isimlerin açıklamaları, bu isimlerin kökenleri, beyitlerdeki garib kelimeleri, i'rab ve manaları, âlimlerin görüş ayrılığına düştüğü konuları zikretmeye azmettim."*[283]
Eleştirilecek yönler	Nemerî: *el-Hamâse*'deki tüm parçaları incelemez. İbn Cinnî: Anlam yerine i'rabı amaç edinerek metnin edebî yönünü gölgede bırakır. İbn Fâris: Şerh olmaktan çok belli kısımlara düşülen hâşiye olma özelliği gösterir. Merzûkî: Tarihi olaylar, ahbâr ve şairlerin isimlerinin açıklamasına çok az yer vererek bunları göz ardı eder. Ayrıca yaptığı nakiller veya eleştirdiği kişilere atıf yapmamaktadır. Maarrî: Şerh olarak isimlendirilmek için yüzeysel ve kısa bir çalışmadır. Fârisî: Genel ve yüzeysel bir şerh hatta tercüme ile şerh arasında bir çalışmadır. Şentemerî: Beyitlerin anlamları çok kısa şekilde verilmekte ve şerhin unsurları yeterince kullanılmamaktadır. Tebrîzî: Şârihe ait fikirler az yer almakta ve eser daha çok nakillerin kompozisyonu özelliği taşımaktadır. Ayrıca şerhin temel dayanağı Merzûkî olduğu halde eserde kendisine gerektiği kadar atıf yapılmaz.
Üslûp	Nemerî: Şârihin üslûbu kolay ve akıcıdır. Ayrıntılara girmeden anlamı vermiştir. İbn Cinnî: Bu eserle belli bir ilmî birikimi olan kişilere hitap ettiğinden diğer şerhlere göre daha ağır ve ilmî bir üslûba sahiptir.[284] İbn Fâris: Eseri, lafız ve mana süslemelerinden uzak yalın ve anlaşılır üslûpla kaleme almıştır. Merzûkî: Başta beytin anlamlarındaki edebî işaret ve incelikler olmak üzere şerhin çoğunda edebî görüş, düşünce ve duygularında özgün ve yaratıcı olmaya gayret etmiştir. İbareleri kuvvetli, net, seçilmiş ve kolay ifadelerden oluşur.

[283] Hatîb et-Tebrîzî, *Şerhu Dîvâni'l-Hamâse*, 1/10.
[284] İbn Cinnî, *et-Tenbîh*, 7.

	Maarrî: Eseri, anlaşılır ve basit bir üslûpla kaleme almıştır. Fârisî: Kolay ve anlaşılır bir dille şerh etmiştir. Şentemerî: Zorlayıcı olmayan basitleştirilmiş ve yalın bir dil kullanmıştır. Tebrîzî: Edebî üslûptan çok tâlimî üslûbu benimsemiştir.

Tablo 2: *el-Hamâse* Şerhlerini Belli Kıstaslara Göre Karşılaştırma

Belirlenen kıstaslarda şârihlerin genel özelliklerinin verilmesinin ardından mukayesenin ikinci aşaması olarak bu şerhlerin hepsinde yer alan ortak bir parça üzerinden şârihlerin açıklamaları ve beyitleri çözümleme yöntemlerini takip edilecektir. Başka bir ifadeyle sekiz şârihin izinde seçilen bir parçanın şerh içeriği aktarılacaktır.

Bu bağlamda Emevî ve Abbâsî dönemi arasındaki muhadram şairlerden Ebû Atâi es-Sindî'nin[285] şu şiiri zikredilebilir:

ذَكَرتُكِ والخَطِّيُّ يَخْطِرُ بَينَنَا وَقَدْ نَهِلَتْ مِنَّا المُثَقَّفَةُ السُّمْرُ

فَوَاللهِ مَا أدْرِي وَإِنِّي لَصَادِقٌ أدَاءٌ عَرَانِي مِن حِبَابِكِ أم سِحْرُ

فَإِنْ كَانَ سِحْرًا فَاعذِرِينِي عَلَى الهَوى وَإِنْ كَانَ دَاءً غَيرَهُ فَلَكِ العُذْرُ

Esmer kılıçlar kanımızla sulanırken ve Bahreyn kılıcı aramızda salınırken seni andım

Vallahi doğru söylüyorum, aşkından bir hastalığa mı tutuldum yoksa büyülendim mi bilmiyorum

Eğer (bunun sebebi) sihir ise sevgimden ötürü beni mazur gör. Ancak başka bir hastalıktansa haklı olan sensin.[286]

1-Ebû Abdullah en-Nemerî

Nemerî bu parçanın üç beytini de şerh etmiş ve şerhe الخطي, نهِل ve المثقف kelimelerinin anlamlarını açıklayarak başlamıştır. Daha sonra koyu renkli mızrağın, mızrakların en sert ve iyisi olduğunu; rengi koyu olmayanın kıymetinin olmadığı için şairin özellikle سُمرًا kelimesini kullandığına dikkat çekmiştir. Kelime açıklamasının ardından beytin anlamını şöyle verir: "*Kalbe galip olanın dışında hiçbir şeyin hatırlanmayacağı işte böyle korkunç bir anda seni hatırladım. Savaşın bu kargaşası beni senden alıkoyamadı."* Bu anlamı, zikrettiği yakın anlamlı şâhid beyitle

[285] Gerçek ismi Eflah veya Merzûk olan şair, Anber b. Semmâk b. Husayn'ın kölesidir. (İbn Kuteybe, *eş-Şi'r ve'ş-şu'arâ'*, 766; Bağdâdî, *Hızânetü'l-edeb,* 9/545). Ebû Atâi es-Sindî'nin şiiri, şârihlerin açıklamalarının kısa olmasına ve seçkide şârihler arasındaki farkı daha bariz ortaya koyan parçalar olmasına rağmen hepsinde ortak şiir olması sebebiyle mukayese için seçilmiştir. Zira mukayeseye dâhil edilen bazı şerhler tam değildir.

[286] Merzûkî, *Şerhu Dîvâni'l-Hamâse,* 1/56-59.

desteklemenin ardından beyitteki نَهِلت kelimesinin farklı rivayetlerini zikretmiş ve bu rivayetler arasında illet beyan ederek tercihte bulunmuştur.

İkinci beyitte şârih beytin anlamını vermeksizin sadece kelime açıklaması ve rivayetle yetinmiştir. Öncelikle yapı ve vezin bakımından حِباب kelimesi üzerinde durmuş, akabinde bu kelimenin farklı rivayetini zikrederek bir anlam ifade etmediğini söylemiştir. Üçüncü beyitte, şairi böyle bir sözü sarf etmeye iten sebep ne olabilir? sorusuyla beytin anlamını bağlamıyla beraber vermiş ve açıklamasında da günlük kullanımdan misal sunmuştur.[287]

2-İbni Cinnî

Bu parçadan sadece ilk beyti alarak ikinci mısranın iʿrabı üzerinde durmuştur. Bu mısra için dört iʿrab ihtimalini sıralamıştır: I-İkinci mısra, "zekertü" fiilinden mansûb konumunda birinci mısranın bedeli (fiilden sonraki kısım) II-birinci kısmı beyan, III- "vav" harfinden itibaren mübtedâ ve haberden oluşan cümlenin fiil ve fâilden oluşan cümle olarak bedeli ya da IV- "beynena" kelimesindeki zamirden hâl olabilir. Bu durumda önceki kısımdan bedel olmaz. İbn Cinnî burada dört iʿrab ihtimalini zikretmiş, fakat ihtimallerin anlama nasıl bir etkisinin olacağına değinmemiş; kelimeleri açıklamamış veya beytin anlamını da vermemiştir.[288]

3-İbn Fâris

İlk beyitte öncelikle çok kısa şekilde الخط،تخطر، نَهِلت، الذكر والنهل lafızlarının lugat anlamlarını akabinde tek satırda beytin manasını ifade etmiştir. İkinci beyitte, عراني وجنابك'nin anlamını ve جنابك'nin farklı rivayetini; üçüncü beyitte ise kısaca anlam vermiştir.[289]

4-Ebû Ali el-Merzûkî

الخَطِّي'nün anlamını verdikten sonra şairin burada düşmanlarla çarpışma esnasında tahammül ettiği şeyi ve halini tasvir ettiğini dile getirmiştir. الخَطر kelimesinin sözlük anlamının ardından günlük kullanımından örnekler vermiştir. Şairin böyle bir söylemle savaşa kıymet vermediğine, kılıçlar onları yaralarken bütün arzu ve özlem içerisinde düşünce ve meşguliyetinin tamamen sevdiği olduğuna dikkat çekmiştir. Şairin ifadesini "şair şöyle demektedir" diyerek düz yazı şeklinde ifade etmiştir. Şârih, beyitte geçen نَهِلَ kelimesinin anlamı ve kullanıma örnek verdikten sonra ezdaddan olduğunu belirtmiş; şairin bu kelimeyi seçmesindeki inceliğe anlamını vererek değinmiştir. Bu açıklamanın ardından

[287] Nemerî, *Me'ânî ebyâti'l-Hamâse,* 17-19. Beyit, şairin sevdiğinin şöyle dediğine delâlet eder: "Bize olan sevgin ve tutkun ne kadar da şiddetli!" Bunun üzerine şair: "Bu konuda beni bağışla, hoş gör." Bu üslûp, "Bana ikramında aşırıya kaçtın, abarttın" diyene: "Beni hoş gör, bana bunu çok görme! Zira sen bunu fazlasıyla hak ediyorsun" demen gibidir.

[288] İbn Cinnî, *et-Tenbîh,* 35-36.

[289] İbn Fâris, *Dîvânü'l-Hamâse,* 47-48.

kelimenin farklı rivayetlerine yer vererek bunlar arasında tercihte bulunmuş, fakat tercih sebebini belirtmemiştir. ذَكَرتُك fiilinin masdarını söyleyip anlamdaki incelik ve titizliğin altını çizerek üslûp özelliğine işaret etmiştir.

İkinci beyitte, şairin kullandığı kasem üslûbuna değinerek burada şairin iki durum için de yemin ettiğini söylemiş ve ikinci mısradaki "elifü't-tesviye" üzerinde durarak bunu günlük dildeki kullanımı üzerinden anlaşılır kılmıştır. Şairin bu üslûbu, zikrettiği iki durumdan birini bilmek istediğine ve ikisi hakkındaki bilgisinin eşitliğine delâlet etmektedir. Şârih daha sonra عراني fiili ve الحِباب lafızlarını açıklayarak الحِبَاب kelimesinin ya الحُبّ manasında حَبَّ fiilinin masdarı, ya iki kişi tarafından olan حَابَّ fiilinin masdarı, ya da الحُبّ'ın cemisi olduğunu ifade etmiştir. Bu durumda tıpkı Güneş'in farklı konumlarına göre çoğul getirildiği gibi burada da bulunduğu farklı durumlara istinaden çoğul yapıldığını belirtmiştir. Daha sonra kelimenin farklı rivayetini zikrederek bu rivayete göre anlamı vermiş ve şairin إني لصادق ifadesiyle ne kastettiği üzerinde durmuştur.

Üçüncü beyitte, السحر'in anlamını açıklayarak kullanımına Kur'ân ve günlük kullanımdan misal getirmiştir. Bu kullanım ve örneklerle anlamı netleştirdikten sonra şairin ne kastettiğine değinip ardından فاعذريني ifadesinin üzerinde durmuştur. "Şair kendisinde suç yokken neden böyle bir söylem kullandı?" sorusuna yanıt vermeye çalışmıştır. Ayrıca şârih bu beyte "şairin şunu kastetmesi de mümkündür" diyerek farklı manalar da vermiştir.[290]

5-Ebü'l-Alâ el-Maarrî

Şârih öncelikle şairin künyesi ve hangi dönem şairlerden olduğunu zikretmiş ve üç beyti de birlikte almıştır. Fakat beyitlere dair açıklamalar bir cümleyi geçmemiş ve birinci beyitte sadece الخطي kelimesini açıklamıştır. İkinci beyitte, حِبابك'de hareke farklığına göre bâbının değiştiğine dikkat çekerek kelimenin farklı rivayetini vermiştir. İlk iki beytin anlamını vermediği halde üçüncü beytin açıklamasını yapmıştır.[291]

6-Ebü'l-Kâsım el-Fârisî

Şerhe kasidenin darbı, bahri ve kafiyesini zikrederek başlamış; daha sonra beyitleri tek tek ele alarak tercüme ve şerh karışımı kısa açıklamalara yer vermiştir. Şârih, şairin ilk beyitte mahbubesine karşı sevgisini dile getirdiğini belirterek şairin içinde bulunduğu durumu tasvir etmiştir. İki ve üçüncü beyti birlikte vererek حِبابك kelimesinin masdar olduğunu ve جنابك şeklindeki rivayetini nakletmiş, akabinde beyti düz yazı şeklinde ifade etmiştir.[292]

290 Merzûkî, *Şerhu Dîvâni'l-Hamâse,* 1/56-59.
291 Maarrî, *Şerhu Dîvâni Hamâse*, 1/60.
292 Ebü'l-Kâsım el-Fârisî, *Şerhu kitâbi'l-Hamâse,* 2/89.

7-el-A‘lem eş-Şentemerî Şârih, üç beyti birlikte verdikten sonra belli kelimeler hakkında bir-iki kelimeyi geçmeyen açıklamalar yapmıştır. Birinci beyitte: السمر، نَهِلت، يخطِر، الخَطِي kelimeleri üzerinde durulmuş; İkinci beyitte الحباب kelimesi ve beytin genel anlamı verilmiştir.[293]
8-el-Hatîb et-Tebrîzî Şairin tanıtımıyla şerhe başlamıştır. (Şairin ismini, hangi dönem şairlerinden ve kimin mevlâsı olduğunu ve “cim” harfini “zey” olarak söyleyen, iyi konuşamayan kişi olduğunu söylemiştir.) Birinci beytin açıklamasına şiirin darbı, bahri ve kafiyesiyle giriş yapmıştır. الذكر، نَهل، الخطر، الخطي kelimelerine dair açıklama ve örnekleri Merzûkî’den ufak eksiltmelerle alıntılayarak aynen aktarmış, daha sonra İbn Cinnî’nin (künyesini zikrederek) ikinci mısrayla ilgili açıklamasını alıntılamıştır. İkinci mısrada atıf yapmaksızın Merzûkî’nin “elifü’t-tesniye” ile ilgili açıklaması ve günlük kullanımdaki misalini nakletmiştir. Daha sonra حِبابك kelimesi üzerinde durmuş ve aynı şekilde eksiltili olarak Merzûkî’den alıntı yapmış, fakat kelimenin kullanımına dair Merzûkî’den farklı bir beyti şâhid olarak zikretmiştir. Üçüncü beyitte de atıf yapmaksızın ufak eksiltiler ve yer değişikliğiyle Merzûkî’nin şerhini aktarmıştır.[294]

Tablo 3: Örnek Seçki Üzerinde *el-Hamâse* Şerhlerini Karşılaştırma

[293] Şentemerî, *Şerhu Hamâseti Ebî Temmâm*, 1/228-229.
[294] Hatîb et-Tebrîzî, *Şerhu Dîvâni’l-Hamâse*, 1/50-51.

İKİNCİ BÖLÜM

EBÛ ALİ EL-MERZÛKÎ VE DÎVÂNÜ'L-HAMÂSE ŞERHİ

1. Merzûkî'nin Hayatı ve Eserleri

421/1030 senesinde vefat eden Ebû Ali Ahmed b. Muhammed b. el-Hasen el-Merzûkî lugat ve edebiyat alanında temeyyüz etmiş bir âlimdir.[295] Âlimlerin doğum ve vefat tarihleri; âlimin yaşadığı dönemi ve ortamı tanıma, muasırlarını belirleme, kimlerden ilim tahsil ettiği, zihin dünyasını şekillendirmede kimlerden etkilendiği ve kimleri etkilediği hususunda bilgiye erişim açısından kıymetli verilerdir. Ne var ki biyografik kaynaklar, Merzûkî'nin İsfahanlı olması ve nahiv âlimi Ebû Ali el-Fârisî'den (ö. 377/987) ders alması dışında doğumu, yetişmesi veya okuduğu ilimler hakkında birkaç küçük bilgi haricinde bir şey zikretmez. Doğum tarihi kesin olarak bilinmemesine rağmen Zehebî'nin (ö. 748/1348) *Â'lâmü'n-nübelâ* eserinde kullandığı ifadeye göre Merzûkî yaklaşık 90 sene yaşamıştır.[296] Bu takdirde müellifin doğumu hicri 330'lu yıllara tekâbül etmektedir.

Merzûkî, ilim adamları ve ilim meclisleri bakımından mümbit bir zaman (IV./X. ve V./XI. asır) ve ortamda (İsfahan) yaşamıştır. Zira IV./X. ve V./XI. asırları, ilmî açıdan İran'da zirve zaman dilimleridir ve bu asırlarda İran toprakları, ilmin farklı alanlarında zenginlik ve üretkenliğe şâhitlik etmiştir.[297] Bu zenginliğin sebebinin ilki Emevî ve Abbâsî döneminden itibaren ilme ve ilim adamlarına yapılan yatırımların semerelerini vermeleri; ikincisi ise Abbâsî devletinin dağılmasının ardından ortaya çıkan emirlikler arasındaki ilmî ve edebî rekabettir.[298]Bu hareketliliğin neticesinde kültür ve medeniyet yolculuğunda Bağdat'a; İsfahan, Şiraz, Rey, Fustat, Hemedan, Nisâbur, Semerkand, Halep, Cürcân ve Kahire şehirleri eşlik etmiştir.[299]

---

295 Yâkût el-Hamevî, *Muʿcemü'l-üdebâʾ*, 2/506; İbnü'l-Kıftî, *İnbâhü'r-ruvât*, 1/309; Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân Zehebî, *Siyerü aʿlemi'n-nübelâ* (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, ts.), 16/380; Safedî, *el-Vâfî*, 8/5; Süyûtî, *Bugyetü'l-vuʿât*, 1/365; Kâtip Çelebî, *Keşfü'z-zunûn*, 2/1042.

296 Zehebî'nin kullandığı ifade şöyledir: تُوفِّي في ذي الحجة سنة إحدى وعشرين وأربع مئة. قارب تسعين سنة **(**Zehebî, *Aʿlâmü'n-nübelâ*, 17/476). Zehebî dışındaki diğer terâcim eserlerinde böyle bir bilgi geçmemektedir.

297 Şevkî Dayf, *Târîhu'l-edebi'l-Arabî (Asru'd-düvel ve'l-imârât / el-Cezîratü'l-Arabiyye-Irak-İran)* (Kahire: Dâru'l-meârif, 1980), 5/521.

298 Corcî Zeydân, *Târîhu âdâbi'l-lugati'l-Arabiyye* (Kahire: Müessetü Hindâvî, 2013), 2/637-641; Abdulfettâh İsmâil eş-Şelebî, *Ebû Ali el-Fârisî hayâtühü ve mekânetühü beyne eimmeti't-tefsîri'l-Arabiyye ve âsârühü fi'l-kırâât ve'n-nahv* (Cidde: Dâru'l-matbûâti'l-hadîse, 1989), 40.

299 Şelebî, *Ebû Ali el-Fârisî*, 42.

Abbâsîlerin son zamanları genel olarak İslâm toprakları özellikle de başkent Bağdat siyasî- sosyal sıkıntı ve çekişmelere sahne olmuştur. Fakat bu kargaşalar ilim ve kültür alanında duraksama veya gerilemeye sebep teşkil etmemiş; bu dönemde İslâmî ilimlerin birçok alanında âlimler yetişmiş ve değerli kitaplar telif edilmiştir. Dahası Irak ve İran gibi, İslâm dünyasının merkezi konumundaki topraklara hâkim olan Büveyhîler, İslâm kültür ve medeniyetinin gelişmesine katkıda bulunmuş; ademi merkeziyetçi bir sistemdeki hanedanlıklarından ötürü, Bağdat dışında Rey, İsfahan, Hemedan ve Şiraz gibi çok sayıda idarî, kültürel ve ilmî merkezlerin ortaya çıkmasına ve şehir hayatının canlanıp gelişmesine katkı sağlamıştır. Öyle ki bu şehirlerin emirleri; âlim, edip ve şairleri kendi yanlarına çekmede birbirleriyle yarışmıştır.[300] Neticede Büveyhî emir ve vezirlerinin sarayları, ilim ve kültürün himaye edildiği, çeşitli alanda uzmanlaşmış âlim, edip ve filozofların bir araya geldiği, ilmî tartışma ve müzâkerelerin gerçekleştiği ortamlara dönüşmüştür.[301] Özellikle Rüknüddevle (ö. 366/976) zamanında İsfahan hem ilmî hem de kültürel anlamda merkez haline gelerek diğer şehirlerden daha fazla âlim yetiştiren bir şehir konumuna yükselmiştir.[302] Yine Adudüddevle'nin (ö. 372/983) de, ilme kıymet verdiğini Makdisî'nin (ö. 390/1000 civarı) şu sözü ortaya koyar: "(Adudüddevle'nin kütüphanesi) Birkaç odadan oluşmaktaydı. Beldenin önde gelenlerinden orayla ilgilenen yetkili bir kişi bir de hazinedar (depocu) vardı. Adudüddevle'nin sahip olmadığı hiçbir kitap türü yoktu."[303] Büveyhî emirleri, müspet ilim ve edebiyatla ilgilenmelerinin yanında ilim adamlarına düzenli maaş ve hediyelerle destek sağlayarak onları çalışmaya ve üretmeye teşvik etmiştir.[304] Yöneticilerin bu destekleri, ilmin revaç bulmasında, önemli âlim ve eserlerin ortaya çıkmasında etkili olmuştur.

Ömrünün büyük bir kısmını IV./X. asırda yaşamış olan Merzûkî, ilmî hareketliliğin zirveye ulaştığı; âlim ve ediplerin birinden diğerine koştuğu böyle bir ortamda hayatını idame ettirmiştir. Zira bu dönem, siyasî ve sosyal sıkıntılara rağmen dil, edebiyat, tarih, coğrafya, aklî ve naklî ilimlerde önemli

---

300 Zeydân, *Târîhu âdâbi'l-lugati'l-Arabiyye,* 2/640; Tâhir el-Ahdar Hamrûnî, *Menhecü Ebî Ali el-Merzûkî fî şerhi'ş-şi'r* (Dâru't-Tûnusiyye, 1984), 20.

301 Ahmed Emîn, *Zuhru'l-İslâm* (Kahire: Müessesetü Hindâvî, 2013), 207-209; Ahmet Güner, "Büveyhîler Dönemi ve Çok Seslilik", *D.E.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12 (1999), 61.

302 Yâkût el-Hamevî, *Muʿcemü'l-büldân* (Beyrut: Dâru Sâdır, 1995). İbn Dâvûd el-İsfahânî ez-Zâhirî (ö. 297/910), Ebû Müslim el-İsfahânî (ö. 322/934), İbn Mende el-İsfahânî (ö. 395/1005), Hamza el-İsfahânî (ö. 360/971), Ebü'l Ferec el-İsfahânî (ö. 356/967), İbn Fûrek (ö. 406/1015), Hatip el-İskâfî (ö. 420/1029), Sâhib b. Abbâd (ö. 385/995), İbn Miskeveyh (ö. 421/1030), Râğıb el-İsfahânî (ö. V./XI. yüzyılın ilk çeyreği) gibi yakın ve aynı çağda yaşayan hem de "İsfahan" nisbesi taşıyan âlim ve edipler itibara alındığında İsfahan'daki ilmî ve kültürel ortam somut olarak ortaya çıkmaktadır. Zikredilen isimler, bu asırlarda İsfahân'da çeşitli alanlarda temeyyüz etmiş çok sayıda âlimin bir arada yaşadığına işaret eder (Osman Gazi Özgüdenli, "İsfahan", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (TDV Yayınları, 2000), 22/499; Zeynel Abidin Soysal, *Dürretü't-Tenzîl Bağlamında Hatip İskâfî'de Sözdizimi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021), 7; Muhammed Akdoğan, *İsfahan'da Hadisçilik* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017), 30-31.

303 Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed el-Makdisî, *Ahsenü't-tekâsîm fî maʿrifeti'l-ekâlîm* (Kahire: Mektebetü medbûlî, 1991), 449.

304 Zeydân, *Târîhu âdâbi'l-lugati'l-Arabiyye,* 2/640-641; Dayf, *Târîhu'l-edebi'l-Arabî,* 5/521.

gelişmelerin yaşandığı bir zamandır.[305] Diğer bir taraftan bu zaman diliminde ilimde kapsayıcılık ve çok yönlülük olgusu öne çıkmış; bunun etkisi de özellikle edebiyata yansımıştır. Nitekim âlimler, farklı alanlardaki ilimlere vukufiyetleri sebebiyle dönemin ansiklopedisi mahiyetinde olmuştur. Mescidlerde kurulan ilim halkaları, bilgiyi talep eden, kendini ilmî ve kültürel açıdan geliştirmek ve yetiştirmek isteyen kişilerin mekânı haline gelmiştir.[306] Bu bilgilere binaen, kaynaklarda Merzûkî'nin nerede ve nasıl eğitim metodundan geçtiği zikredilmese de dönemin geleneğine uygun şekilde, ilim ve kültür kaynağı mesabesindeki bu tür ders halkalarında yetişip çevresindeki âlimlerden beslendiği, ayrıca fıtratındaki dil ve edebiyata yatkınlıkla çeşitli kitaplardan faydalanarak kendisini yetiştirdiği söylenebilir.

Merzûkî'nin hayatıyla ilgili eksik halkalardan biri de müellifin hocaları ve öğrencileri hakkındaki bilgidir. Bu konuda hemen hemen bütün kaynaklarda karşılaşılan bilgi Merzûkî'nin, Ebû Ali el-Fârisî'ye talebelik yaparak Sîbeveyhi'nin *el-Kitâb*'ını okumasıdır. Bu açıklamanın sonuna da bu talebeliğin, Merzûkî'nin kendi başına ilimde bir otorite haline geldikten sonra yani hayatının ileri döneminde gerçekleştiği kaydının düşülmesidir.[307] Hocası Ebû Ali el-Fârisî, on dokuz veya yirmi yaşlarında tahsil için gittiği Bağdat'ta on yıldan fazla kaldıktan sonra Musul'a, oradan da Seyfüddevle'nin (ö. 356/967) yanına, Halep tarafına gitmiştir. Bundan sonra Ebû Ali el-Fârisî Büveyhî Hükümdarı Adudüddevle'nin daveti üzerine Halep'ten ayrılıp Bağdat ve bazı şehirleri gezerek Şiraz'a gelmiş ve orada yirmi sene kalmıştır. Dolayısıyla el-Fârisî'nin İran topraklarına geri dönüşü 347/958 senesi sonrasına tekâbül eder.[308] Kaynaklarda tam olarak zaman belirtilmese de Merzûkî'nin el-Fârisî ile görüşüp ondan ders alması, büyük ihtimalle bu tarihten sonraki bir zaman dilimi içerisindedir. Adudüddevle'nin daveti üzerine 369/980 senesinde tekrar Bağdat'a giden Ebû Ali el-Fârisî, 377/988'de Bağdat'ta vefat etmiştir. Fârisî'nin gittiği yerlerde yıldızı parlamış; kendisinden ilim öğrenmek ve ders almak için yolculuklara çıkılmıştır.[309]

Kaynaklarda geçen "Merzûkî'nin kendi başına ilmî otorite ve meşhur olduğu" ifadesinden hareketle Merzûkî'nin ilmî kariyerini şekillendiren kişinin Ebû Ali el-Fârisî olduğunu söylemenin güçlüğüyle birlikte Fârisî'nin kendisinde etkili olan âlimlerden biri olduğu çıkarımına eserlerindeki atıflardan ulaşılabilir. Merzûkî, Fârisî'nin derslerinden çok istifade etmiş olmalı ki kendisinden

---

305 Hannâ Fâhûrî, *Târîhu'l-edebi'l-Arabî* (Beyrut: Matbaatü'l-Bûlisiyye 1953), 2/767.

306 Dayf, *Târîhu'l-edebi'l-Arabî*, 5/521; Hamrûnî, *Menhecü Ebî Ali el-Merzûkî*, 19.

307 Yâkût el-Hamevî, *Muʿcemü'l-üdebâʾ*, 2/506; Safedî, *el-Vâfî*, 8/5; Ebû Muhammed el-Bâkır Muhsin b. Abdilkerîm el-Emîn el-Âmilî, *Aʿyânü'ş-şîa,* thk. Hasen el-Emîn (Dımeşk: Matbâatü İbn Zeydûn, 1938), 9/352.

308 Yâkût el-Hamevî, *Muʿcemü'l-üdebâʾ*, 2/811-812; Şelebî, *Ebû Ali el-Fârisî*, 69; Sevim Özdemir, *Ebû Ali el-Fârisî ve Nahiv İlmindeki Yeri* (Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1996), 41; Mehmet Reşit Özbalıkçı, "Ebû Ali el-Fârisî", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/89.

309 İbnü'l-Kıftî, *İnbâhü'r-ruvât*, 1/309; Zehebî, *Aʿlâmü'n-nübelâ*, 16/380; Süyûtî, *Bugyetü'l-vuʿât,* 1/497.

doğrudan alıntılarda bulunmuştur.[310] Hamrûnî, ayrıca müellifin Ebü'l-Fadl b. el-Amîd (ö. 360/970) ve Ebû Abdullah Hamza b. el-Hasen el-İsfahânî'den (ö. 360/970) ders aldığını söylemiştir.[311] Bu kayıtlar dışında, kaynaklarda farklı isimler geçmemesine rağmen müellifin birçok alandaki yetkinliğinden hareketle geleneksel öğretim çerçevesinde çok sayıda hocadan ders aldığı düşünülebilir. Nitekim bu görüşü destekleyen argümanlardan biri, Merzûkî'nin kendisinden *el-Hamâse*'nin şerhini yazmasını talep eden kişiye söylediği, "Ben bu ilme, bu alanın üstatlarının peşini bırakmayarak, onlarla birlikte olarak ulaştım" sözüdür.[312] Müellif burada, edebiyat alanındaki yetkinlik ve makamına, bu alanın büyüklerine eşlik etmekle ve müzâkereyle ulaştığını ifade eder.[313] Bunun yanında İsfahanlı olarak anılması, orada yetiştiği ve oranın âlimlerinden ilim aldığı yorumuna kapı aralar. Müellifin yaşadığı dönemde İsfahan'ın edip ve âlimlerle dolu olması da bu görüşü destekler. Merzûkî'nin talebeleri hususunda Yâkût el-Hamevî (ö. 626/1229), Said el-Bakkal;[314] Zehebî de aynı isim ve Ebü'l-Feth Muhammed b. Abdilvahid ez-Zeccâc ismine yer verir.[315]

Merzûkî hakkında kaynaklarda geçen bilgilerden biri de Büveyhîlerin çocuklarına İsfahan'da hocalık yapmasıdır.[316] Yâkût onun hakkında, "Büveyhîlerin yanında itibar kazanan Merzûkî, basiret ve zekada, güzel tasnif, hüccet sunma ve seçim hususundaki letafette son noktadır. Tasniflerinin kalitesinde üzerine yoktur."[317] demiştir. Büveyhî emirlerinin Merzûkî'yi İsfahan âlimleri arasından seçmeleri ve çocuklarının eğitimlerini ona emanet etmeleri edebiyat alanında meşhur olduktan sonra gerçekleşmiştir. Bu bilgilerden Merzûkî'nin erken yaşlarda ilim ve edebiyat alanında parlayıp ilimdeki otoritesini kanıtlayarak saraya girdiği anlaşılır.[318] Kıftî (ö. 646/1248), insanların Merzûkî'den ilim almak için İsfahan'a gelerek ondan istifade ettiklerini ve onun, zamanının otoritesi olduğunu belirtir.[319]

İsfahan'ın ilim ve kültür ortamı olup her taraftan âlim, edip ve şairlerin kendisine geldiği bir dönemde başkası değil de Merzûkî'nin Büveyhîlerin sarayına çocukların müeddibi olarak seçilmesi,

---

310 Merzûkî'nin, el-Fârisî'den yaptığı alıntılar için bk., Merzûkî, *Şerhu Dîvâni'l-Hamâse*, 1/19; *Şerhu'l-Fasîh li Saʿleb,* thk. Süleymân b. İbrâhîm el-Âyid (Mekke, 2012), 166, 167, 299, 345, 398.

311 Hamrûnî, *Menhecü Ebî Ali el-Merzûkî*, 154; Merzûkî, *Şerhu müşkilâti Dîvânı Ebî Temmâm,* thk. Abdullah Süleymân el-Cerbûʿ (Cidde: Dâru'l-medenî, 1986), mhk. girişi, 23.

312 Müellifin şerhin sonunda yer alan söz konusu ifade; فإنّني لَمْ أدرِكه إلا بمجاراة لشيوخ الصناعة فيه…

313 Merzûkî, *Şerhu Dîvâni'l-Hamâse*, 2/1886. Burada dikkat çeken hususlardan biri müellifin mukaddimenin başında ve sonuç kısmında جارى fiilini (mukaddimede fiilinin mazisi, şerhin sonunda masdarını getirmiştir) kullanmasıdır. المجاراة lafzı koşan iki atlının durumundan, konuşan iki kişinin durumu için mecâzî anlamda kullanılmıştır. "Eşlik etmek, müzâkere etmek, tartışmak anlamlarına gelir. Bu ifadeler, Merzûkî'nin sorularını naklettiği kişinin onun yanına gelip giderek çeşitli konuları müzâkere ettiğine ve aralarında hoca-talebe ilişkisini andıran bir ilişkinin olduğunu hissettirir. Müellifin kendisi için de bu lafzı kullanması edebiyat alanında ilim adamlarıyla haşır neşir olduğunu ve onların meclislerinde bulunduğunu gösterir.

314 Yâkût el-Hamevî, *Muʿcemü'l-üdebâʾ*, 2/506; Âmilî, *Aʿyânü'ş-şîa*, 9/352; Ebû Ali Merzûkî, *Emâlî el-Merzûkî*, thk. Yahyâ Vehib el-Cubûrî (Beyrut: Dâru'l-garbi'l-İslâmî, 1995), 12.

315 Zehebî, *Aʿlâmü'n-nübelâ*, 17/476.

316 Yâkût el-Hamevî, *Muʿcemü'l-üdebâʾ*, 2/506; Safedî, *el-Vâfî*, 8/5; Ziriklî, *el-Aʿlâm*, 1/212.

317 Yâkût el-Hamevî, *Muʿcemü'l-üdebâʾ*, 2/506.

318 Ömer b. Abdirrahmân Ömer Ferrûh, *Târîhu'l-edebi'l-Arabî* (Beyrut: Dâru'l-ilm li'l-melâyîn, 1981), 3/93; Merzûkî, *Şerhu müşkilâti Dîvânı Ebî Temmâm*, 21.

319 İbnü'l-Kıftî, *İnbâhü'r-ruvât*, 1/141.

alanındaki mertebesini gösteren önemli delillerdendir. Nitekim o dönemde İsfahan, Büveyhîlere yaklaşmak isteyen ve bunun için çabalayan âlimlerin yöneldiği kıblegâh haline gelmiştir. Çünkü orada olmak şan, şeref, saygınlık ve bol bahşiş anlamına gelmekteydi. Merzûkî'nin parlayan yıldızı, Sâhib b. Abbâd'ın (ö. 385/995) vezirliğe gelmesi ve ondan yüz çevirmesiyle sönmüştür. Kaynakların naklettiğine göre Sâhib b. Abbâd'ın, Merzûkî'nin yanına vardığında Merzûkî'nin onun için ayağa kalkmaması, Sâhib'in 367/978'de vezirliğe getirildikten sonra ona sert davranması ve husumet beslemesine neden olmuştur.[320]

Biyografik kaynaklarda nahiv âlimi olarak öne çıkarılan Merzûkî'nin, nahiv alanındaki ekolü incelendiğinde, *Şerhu'l-Hamâse* ve *el-Emâlî*'de "ashâbuna el-Basriyyûn" ifadesini kullanması sebebiyle ulemâ, Basra mezhebine mensup olduğu görüşüne varmıştır.[321] İtikadî yönden Merzûkî'nin mezhebiyle ilgili olarak el-Âmilî eserinde, İbn Şehrâşûb'un (ö. 588/1192) Merzûkî'yi Şiâ'nın şair ve edebiyatçılarından saydığını nakletmiştir.[322] el-Âmilî bu görüşü onaylamayarak Şehrâşûb'un *Meâlimü'l-ulemâ* eserinin birkaç nüshasını gözden geçirdiğini ve bu eserde müellifin Şiî şairlerin dışındaki şairleri de zikrettiğini ifade eder. el-Âmilî, Merzûkî'nin de bahsedilen kitapta Şiîler dışında kalan isimler arasında yer aldığını yani Şiî olmadığını belirtir.[323] Ayrıca kaynaklarda İbn Şehrâşûb'un dışında müellifin Şîa'dan olduğuna işaret eden kimse bulunmamaktadır. Muhtemelen İbn Şehrâşûb'u, müellifin Şiî olduğu kanısına götüren sâik Merzûkî'nin, İsfahan'da Büveyhîlerin çocuklarına hocalık yapması ve Büveyhîlerin kendi mezhebi dışındakileri hoca olarak almayacakları düşüncesidir. Onu bu düşünceye sevk eden diğer bir etken de İbn Mende'nin *Tabakâtü'n-nuhât* kitabında Büveyhîlerin İsfahan'a geldiklerinde sadece kendi mezhebinde olanlarla konuştuklarını nakletmesidir.[324] Bunların dışında Merzûkî'nin eserlerinde Hz. Ali'den sonra كرَّم الله وجهه duasına yer vermesi, Şiîlik iddialarını güçlendiren argüman olarak durmaktadır.

Sunulan bu iddialar değerlendirildiğinde ilk olarak Merzûkî'nin Büveyhî sarayında görev almasından hareketle Şiî olduğu iddiası asılsız görünür. Zira Büveyhî hükümdarları kendileri Şiî olmalarına rağmen hâkimiyetlerindeki coğrafyada toplum içerisindeki bütün mezhep müntesiplerine rahat hareket edebilecekleri bir alan tanımış;[325] ilme hâmilik yapan idareci profili çizmişlerdir.[326] Büveyhî idarecileri, belirli bir mezhepsel düşünceyi öncelemek yerine sosyal şartların gerektirdiği

---

320 Yâkût el-Hamevî, *Muʿcemü'l-üdebâʾ*, 2/506; Safedî, *el-Vâfî*, 8/5; Süyûtî, *Bugyetü'l-vuʿât*, 1/365.

321 Bunlara misal: هذا البناء لا يكون أبدًا متعدّيا عند أصحابِنا (Merzûkî, *Emâlî*, 13). Burada "ashâbünâ" olarak kastedilen Basralılardır. Aynı şekilde ومِن أصحابنا مَن يقول (Merzûkî, *Emâlî*, 17); .. يقول أصحابنا البصريون (Merzûkî, *Emâlî*, 62).

322 Âmilî, *Aʿyânü'ş-şîa*, 9/351-352.

323 Âmilî, *Aʿyânü'ş-şîa*, 9/351.

324 Âmilî, *Aʿyânü'ş-şîa*, 9/352.

325 Ümit Toru, *Olgu ile Kurgu Arasında Eşʿarî Geleneğin Şiîlik Algısı* (Ankara: Astana Yayınları, 2020), 137-138.

326 Dayf, *Târîhu'l-edebi'l-Arabî*, 5/521-524.

şekilde toplumsal insicamı esas alan uzlaşımcı bir politika uygulamayı benimsemiştir.[327] Buna Büveyhîlerin, dinî veya mezhebî eğilimlerine bakmaksızın farklı düşünce mensuplarını önemli devlet kademelerine getirmeleri delil olarak zikredilebilir. Aynı şekilde Adudüddevle'nin, oğluna ehli sünnet kelamını öğretmek için Bakıllânî'yi (ö. 403/1013) görevlendirmesi başka bir delildir.[328] İkinci olarak Merzûkî, eserlerinde Hz. Ali'den sonra dua ifadesine yer verdiği gibi sahâbe isimlerinden sonra da dua ifadesi kullanmıştır. Bunun dışında *el-Emâlî* eserinin muhakkikinin de değindiği gibi Merzûkî'nin yazılarında ehli-sünnetin dışına çıktığı fark edilmemiştir.[329]

Kaynaklar, Merzûkî'nin vefat tarihinin 421/1030 senesi Zilhicce ayı olduğu konusunda hemfikirdir.[330] Onun bıraktığı eserler, geniş kültürüne ve ilmî mertebesinin yüceliğine şâhitlik eder. Kaynaklarda Merzûkî, 'en-nahvî', 'imâmü'n-nahv', 'âlimün bi'l-edeb' ve 'ehadü eimmeti'l-lisân'[331] nitelemeleriyle anılır. Bilinen eserleri başta edebiyat ve nahiv alanında olup eserlerin muhtevasından yola çıkarak bunlara lugat, sarf ve edebî tenkit alanları da eklenebilir. Kitapların telif tarihiyle ilgili kayıtların olmamasına karşın içlerinde geçen bazı atıflardan bu konuyla ilgili yüzeysel bilgilere veya eserler arasında zaman bakımından öncelik sonralık bilgisine ulaşılabilir. Mesela, şârihin *el-Hamâse* şerhinde bazı eserlere atıfta bulunmasından yola çıkarak zikredilen eserlerin *el-Hamâse* şerhi öncesinde yazıldığı söylenebilir.[332] Müellifin kaynaklarda geçen eserleri şöyle sıralanabilir:

- *Şerhu Dîvâni'l-Hamâse*:[333] Ebû Temmâm'ın şiir seçkisine yazdığı şerhtir. Dört cüz halindeki şerh, Kahire'de 1951-1953 senelerinde, Ahmed Emîn ve Abdüsselâm M. Hârûn tarafından dört cilt halinde tahkik edilerek neşredilmiştir. Yâkût kitabında, "Müellifin tasniflerinden 417 senesi Şaban ayında mütalaa edilmiş *Şerhu'l-Hamâse* kitabının mahtût halini buldum."[334] demiştir. Bu şerh hakkında âlimler: "*Şerhu'l-Hamâse* onun (Merzûkî) kitapları arasındadır ve o bu eserinde çok başarılıdır."[335] yorumunda bulunmuştur.

---

[327] Muharrem Akoğlu, "Büveyhîlerin Mezhebî Eğilimleri/ Politikaları Üzerine", *Bilimname* 17/2 (2009), 134-136.

[328] Zeydân, *Târîhu âdâbi'l-lugati'l-Arabiyye* 2/639-641; Akoğlu, "Büveyhîlerin Mezhebî Eğilimleri", 135-136.

[329] Merzûkî, *Emâlî*, 11.

[330] Yâkût el-Hamevî, *Muʿcemü'l-üdebâʾ*, 7/2/506; İbnü'l-Kıftî, *İnbâhü'r-ruvât*, 1/141; Safedî, *el-Vâfî*, 8/5; Süyûtî, *Bugyetü'l-vuʿât*, 1/365.

[331] Yâkût el-Hamevî, *Muʿcemü'l-üdebâʾ*, 7/2/506; İbnü'l-Kıftî, *İnbâhü'r-ruvât*, 1/141; Zehebî, *Aʿlâmü'n-nübelâ*, 17/475; Ziriklî, *el-Aʿlâm*, 1/212.

[332] Merzûkî'nin *Şerhu'l-Hamâse*'de atıfta bulunduğu eserleri: *el-Ezmine ve'l-emkine* (1/491); *Risâletü'l-intisâr min zalemeti Ebî Temmâm* (2/1620); *Şerhu Kitâbi'l-Fasîh* (2/562, 2/761, 3/1029, 3/1362, 4/1843); *Unvânü'l-edîb* (4/1877).

[333] Şerhin adı mukaddime kısmında شَرح الاختيار المنسوب إِلَى أَبِي تَمَّام الطَّائِي المعروف بِكِتاب الحماسة olarak geçmektedir.

[334] Yâkût el-Hamevî, *Muʿcemü'l-üdebâʾ*, 7/5/34-35; Hamrûnî, *Menhecü Ebî Ali el-Merzûkî*, 16.

[335] İbnü'l-Kıftî, *İnbâhü'r-ruvât*, 1/141; Safedî, *el-Vâfî*, 8/5; Bağdâdî, *Hızânetü'l-edeb*, 1/21; Merzûkî, *Şerhu Dîvâni'l-Hamâse*, 1/20.

➢ *Şerhu'l-Mufaddaliyât:*[336] Eserin bir nüshası Berlin Kütüphanesindedir (nr.7446) ve kaynakların çoğu bu eseri Merzûkî'ye nisbet etmiştir.[337] Ümmü'l-Kurâ Üniversitesinde doktora tezi olarak iki kişi tarafından tahkik edilmiş, fakat neşredilmemiştir.[338] *Şerhu'l-Mufaddaliyât'*ın mukaddimesinde geçen ibareden Merzûkî'nin, *el-Mufaddaliyât*'ın şerhini *el-Hamâse*'den sonra yaptığı anlaşılır.[339]

➢ *Şerhu Eş'âri'l-Hüzeyl:*[340] Terâcim kitapları bu eseri Merzûkî'ye nisbet ettikleri[341] gibi müellifin kendisi de *Şerhu'l-Mufaddaliyât* kitabının mukaddimesinde buna işarette bulunur. Müellifin işaretinden *Dîvânü'l-Hüzeyl* ve *el-Hamâse* şerhlerinin *el-Mufaddaliyât* şerhinden önce yazıldıkları ortaya çıkmakta fakat bu iki eserden hangisinin önce olduğu bilinmemektedir. *Şerhu Eş'âri'l-Hüzeyl* kitabı, nüshasına henüz ulaşılamayan eserlerden biridir.[342]

➢ *Şerhu'l-Fasîh: el-Fasîh (fi'l-luga)* kitabının şerhidir.[343] Lugat alanında, halkın dilinde yanlış kullanılan kelime ve ifadelerin fasîh (doğru) şekillerinin açıklandığı Sa'leb'in (ö. 291/904) *Kitâbü'l-Fasîh'*inin şerhidir. Kitabın bâblarını Ahmed b. Fâris es-Sâhibî şöyle özetler: Birinci bâb; الحَمد، الشكر gibi bina ve hareke yönüyle ihtilaf olmadan hakkında görüş birliğine varılan ve genel kabul görmüş en genel ve çok olan kelimelerdir. İkinci bâb; بغداذ، بغداد، بغدان gibi hakkında iki veya daha çok lugat bulunan ancak lugatlardan biri en fasih olandır. Bu durumda lafızların hepsi doğrudur, بغداد ise en fasihtir. Üçüncü bâb; الحَصاد، الحِصَاد؛ الصَّدَاق، الصِداق gibi hepsinin fasih olduğu kelimelerdir. Bu kelimelerin iki, üç veya daha fazla lugatı vardır ve hepsi de eşittir. Dördüncü bâb; başta tek bir lugat iken sonradan değiştirilerek dile yanlış yerleşmiş ve kullanılagelmiştir.[344] Kâtip Çelebi, âlimlerin *el-Fâsih* kitabının aidiyeti hususunda

---

336 Sezgin, *Târîhu't-turâsi'l-Arabî*, 1/85.

337 Yâkût el-Hamevî, *Muʿcemü'l-üdebâʾ*, 7/2/506; Safedî, *el-Vâfî*, 8/5; Bağdâdî, *Hızânetü'l-edeb*, 1/21; Ziriklî, *el-Aʿlâm*, 1/212; Bağdatlı İsmâil Paşa, *Hediyyetü'l-ârifîn*, 1/74; Sezgin, *Târîhu't-turâsi'l-Arabî*, 1/87; Merzûkî, *Şerhu Dîvâni'l-Hamâse*, 1/20.

338 Merzûkî, *Şerhu'l-Fasîh*, 16.

339 Merzûkî'ninin kendisinden *el-Mufaddaliyât* eserini şerh etmesini talep eden kişinin dilinden aktardığı söz konusu ibare:

"فهل ترى أن تقيم لشرح ما نقده بعض فراغك وتشركه مما نصبت له إشراك تحصيلك وإلطاف تلخيصك من شرح دواوين هذيل والحماسة وغيره"

(Merzûkî, *Şerhu müşkilâti Dîvânı Ebî Temmâm*, mhk. girişi 27; Hamrûnî, *Menhecü Ebî Ali el-Merzûkî*, 24.)

340 Sükkerî (ö. 275/888) tarafından hazırlanan Hüzeyl kabilesine mensup şairlerin şiirlerini içeren antolojidir. Bu eser günümüze kadar gelmiştir. Eserde, Câhiliye dönemi ve İslâmî döneme ait yüz yirmi şairin üç yüz seksen şiiri yer alır (Hulusi Kılıç, "Dîvânü'l-Hüzeliyyîn", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 9/446).

341 Yâkût el-Hamevî, *Muʿcemü'l-üdebâʾ*, 7/2/506; Safedî, *el-Vâfî*, 8/5; Süyûtî, *Bugyetü'l-vuʿât*, 1/365; Bağdâdî, *Hızânetü'l-edeb*, 1/21; Kâtip Çelebî, *Keşfü'z-zunûn*, 2/1042; Bağdatlı İsmâil Paşa, *Hediyyetü'l-ârifîn*, 1/74.

342 Merzûkî, *Şerhu müşkilâti Dîvânı Ebî Temmâm*, mhk. girişi, 27; Hamrûnî, *Menhecü Ebî Ali el-Merzûkî*, 24.

343 Yâkût el-Hamevî, *Muʿcemü'l-üdebâʾ*, 2/506; İbnü'l-Kıftî, *İnbâhü'r-ruvât*, 1/141; Zehebî, *Aʿlâmü'n-nübelâ*, 17/475; Safedî, *el-Vâfî*, 8/5; Kâtip Çelebî, *Keşfü'z-zunûn*, 2/1273; Bağdâdî, *Hızânetü'l-edeb*, 1/25; Bağdatlı İsmâil Paşa, *Hediyyetü'l-ârifîn*, 1/74.

344 Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris el-Hemedânî, *es-Sâhibî fî fıkhı'l-luga*, nşr. Muhammed Ali Beydûn (Beyrut: Mektebetü'l-maârif, 1993), 72-73. *el-Fasîh*, Arap dili uzmanlarının şerh, eleştiri ve takviye yönüyle önem verdikleri, Sa'leb'in meşhur kitabıdır. Hacminin küçüklüğüne rağmen faydalı kitaplardandır (Kâtip Çelebî, *Keşfü'z-zunûn*, 2/1272-1273.). Merzûkî'nin, esere yazdığı şerhin mahtût hali yüz altmış sayfadır (Merzûkî, *Şerhu müşkilâti Dîvânı Ebî Temmâm*, mhk. girişi, 28.).

çelişkiye düşerek kitabı Hasan b. er-Rakî veya İbn Sikkît gibi isimlere nisbet ettiklerini fakat doğrusunun Ebü'l-Abbâs'a yani Sa'leb el-Kûfî en-Nahvî olduğunu söyler.[345] Merzûkî, *Şerhu'l-Hamâse*'nin sarf ve lugat konularında bu eserine atıflarda bulunarak muhatabı daha geniş bilgiler için bu kitaba yönlendirir.[346] *Şerh'l-Fasîh* hakkında Kıftî, bu eser "alanında güzel bir kitaptır" yorumunda bulunur.[347] Merzûkî, eserin mukaddimesinde ifade ettiği üzere bu şerhini talebesi veya dostlarından birinin talebi üzerine yazmıştır.[348]

- *Kitâbü'l-ezmineti ve'l-emkine*:[349] Astronomi ve meteoroloji konularını inceleyen envâ bilgisi hakkında iki ciltlik bir eserdir. *el-Hamâse* şerhinde bu esere yapılan atıf, eserin daha önce yazıldığını gösterir.[350] *Kitabü'l-ezmine*'nin ilk baskısı Haydarâbâd'da iki cüz tek cilt halinde basılmıştır (1332/1914).
- *Şerhu'l-Mûcez fi'n-nahv:*[351] İbnü's-Serrâc'ın *el-Mûcez* adlı nahiv kitabının şerhi olduğu düşünülür. Abdüsselâm Hârûn, bazı kaynaklarda *Şerhu'n-nahv* adıyla Merzûkî'ye nisbet edilen eserin,[352] farklı bir kitap değil de *Şerhu'l-Mucez* olduğu görüşündedir. Bu eser kayıptır.[353]
- *Şerhu müşkilâti Dîvâni Ebî Temmâm* (*Kitâbü şerhi'l-müşkîl min şi'ri Ebî Temmâm*)*:*[354] Eser, Merzûkî'nin, Ebû Temmâm'ın şiirlerinden seçilmiş toplamda yüz yirmi dokuz kasideden altı yüz elli iki beytin şerhini kapsar. Merzûkî, beyitlerin seçiminde belirli bir kaideye uymamıştır. Kasideden seçtiği beyitleri veciz bir üslûpla açıklar ve bu açıklamalar esnasında bazen tahlil eder bazen de karşılaştırmalar yapar. Merzûkî, kitabın ismindeki *müşkil* kelimesiyle zorluktan çok hakkında çelişkiye düşülerek karışıklık ve farklılığın olduğu kelimeleri kasteder. Müellif bu çalışmasında, Ebû Temmâm'ın şiirlerindeki lafızların sır ve manalarını farklı rivayetleri de inceleyerek açığa çıkarmaya çalışır. Bu çabaları sırasında Ebû Temmâm'ı gayretle savunarak ona karşı ve hasım olanlara reddiyelerde bulunur.[355] Söz konusu eser, iki defa tahkik edilmiş; fakat kitabın ismi tam olarak bilinmediğinden ilki

---

345 Kâtip Çelebî, *Keşfü'z-zunûn*, 2/1272; Merzûkî, *Şerhu'l-Fasîh*, 17.

346 Merzûkî, *Şerhu Dîvâni'l-Hamâse*; 2/562, 2/721, 2/1029, 2/1362, 2/1843.

347 İbnü'l-Kıftî, *İnbâhü'r-ruvât*, 1/141.

348 Şerhin mukaddimesinin girizgâhında müellif telif sebebine yer verir;
...وبعد: فإنك سألت أدام الله إرشادك، وحرسَ نظام المعاني بك، لما رأيت أنواع الحفظ، تقصر عن ضبط كل ما تتجاري فيه ووعيه، وأوقات الالتقاء، تعجز عن إيفاء جميع ما يعرض في الدرس حقه من الإصغاء إليه وحصره، إملاء شرحٍ لكتاب شيخنا أبي العباس أحمد بن يحيى الشيباني، الملقَّب بثعلب رحمه الله المعروف بالفصيح ....
(Merzûkî, *Şerhu müşkilâti Dîvânı Ebî Temmâm*, mhk. girişi, 26-27.).

349 Yâkût el-Hamevî, *Muʿcemü'l-üdebâʾ*, 7/2/506; Safedî, *el-Vâfi*, 8/5.

350 Merzûkî, *Şerhu Dîvâni'l-Hamâse*, 1/491.

351 Yâkût el-Hamevî, *Muʿcemü'l-üdebâʾ*, 7/2/56; Safedî, *el-Vâfi*, 8/5; Süyûtî, *Bugyetü'l-vuʿât*, 1/365; Ziriklî, *el-Aʿlâm*, 1/212; Bağdatlı İsmâil Paşa, *Hediyyetü'l-ârifîn*, 1/74; Merzûkî, *Şerhu'l-Fasîh*, 16.

352 Yâkût el-Hamevî, *Muʿcemü'l-üdebâʾ*, 2/506; Safedî, *el-Vâfi*, 8/5; Hüseyin Varol, "Ebû Ali el-Merzûkî", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/92.

353 Osmân Ali, *Şurûhu Hamâseti Ebî Temmâm*, 121.

354 Terâcim kitapların çoğunda Merzûkî'nin eserleri arasında bu eser sayılmamakla birlikte hem müellifin kendi eserine yaptığı atıf hem de diğer eserlerin atıfları müellife aidiyetinde şüpheye mahal bırakmamaktadır.

355 Merzûkî, *Şerhu müşkilâti Dîvânı Ebî Temmâm*, mhk. girişi, 30-33.

Abdullah el-Cerbû‘ tarafından *Şerhu müşkilâti Dîvânı Ebî Temmâm* ismiyle;[356] ikincisi de *Şerhu müşkil ebyâti Ebî Temmâm el-müfrede veya tefsîru ebyâti'l-me'ânî* ismiyle neşredilmiştir.[357] İbnü'l-Müstevfî'nin (ö. 637/1239) *en-Nizâm fî şerhi şi'ri'l-Mütenebbî ve Ebî Temmâm* kitabındaki Merzûkî'nin *el-İntisâr* kitabından yapılan alıntıda Merzûkî bu kitabına *el-Müşkilât* ismiyle telmihte bulunmuştur.[358] Ayrıca Merzûkî'nin mukaddimedeki ifadesinden eseri talebe binaen telif ettiği anlaşılır.[359]

- *Kitâbü'l-intisâr min zalemeti Ebî Temmâm:*[360] Nüshasına henüz ulaşılamayan bu eserin varlığına Merzûkî'nin *Şerhu'l-Hamâse*'deki atfından,[361] Tebrîzî'nin *Şerhu Dîvânı Ebî Temmâm*[362] ve el-Müstevfî'nin *en-Nizâm*[363] eserlerindeki alıntılardan ulaşılır. Sözü edilen eserlerde yapılan alıntılardan *el-İntisâr'*ın içerik yönüyle *Şerhu'l-müşkilât'ın* devamı niteliğinde olduğu anlaşılır. Merzûkî, Ebû Temmâm'ın şiirleri etrafında dönen edebî husumetin tesiri altında bu eseri kaleme alarak Ebû Temmâm etrafındaki itham ve görüşleri düzeltmek istemiştir.
- *Ünvânü'l-edîb*: Biyografik eserlerde ismi geçmez, fakat Merzûkî'nin kendisi *el-Hamâse* şerhinde bu eserine işaret eder.[364] Kendisine henüz ulaşılamayan eserlerdendir.[365]

---

356 Brockelmann eseri, *Şerhu'l-ebyâti'l-müşkile min şi'ri Ebî Temmâm* olarak zikreder (Brockelmann, *Târîhu'l-edebi'l-Arabî*, 2/76.). Fuat Sezgin, Merzûkî'nin, Ebû Temmâm'ın divanıyla ilgili şerhinin olduğunu, fakat bu eserin isminin tam olarak tespit edilememesine rağmen *Şerhu'l-müşkil min şi'ri Ebî Temmâm* veya *Şerhu'l-ebyâti'l-müşkile min şi'ri Ebî Temmâm* olmasının muhtemel olduğunu kaydeder (Sezgin, *Târîhu't-turâsi'l-Arabî,* 4/128.). İbnü'l-Müstevfî, mukaddimesinde bu eseri *Şerhu müşkili ebyâtihi el-müfrede* olarak anar (Ebü'l-Berekât Şerefüddîn el-Mübârek el-Erbîlî İbnü'l-Müstevfî, *en-Nizâm fî şerhı şi'ri'l-Mütenebbî ve Ebî Temmâm* (Bağdat: Dâru'ş-şüûni's-sekâfiyyeti'l-âmme, 1989), 1/204.). Merzûkî'nin mezkûr eserinin tahkik ve neşrini yapan müellifin dayandığı dört nüshada da kitabın ismi farklı şekilde gelmiştir: I-Beyazıt el-Umûmî nüshasında *Şerhu dîvânı Ebi Temmam Habîb b. Evs et-Taî;* II-Reîsülküttâb nüshasında, *Şerhu'l-müşkil min şi'ri Ebî Temmâm;* III-Mahmud Efendi nüshasında unvansız; IV-Musul'daki Evkâf nüshasında *Şerhu müşkilâti Dîvânı Ebî Temmâm.* Eserin muhakkiki hem kitabın içeriğine en yakın olması hem de Merzûkî'nin kitabından *el-Müşkilât* olarak işarette bulunmasından yola çıkarak Musul nüshasındaki başlığı tercih etmiştir (Merzûkî, *Şerhu müşkilâti Dîvânı Ebî Temmâm*, mhk.girişi, 30-33.).

357 İbnü'l-Müstevfî, *en-Nizâm*, 1/46.

358 Merzûkî'nin söz konusu ifadeleri;

…وقد بسطناه بأتمّ من هذا في تفسير المشكلات.(İbnü'l-Müstevfî, *en-Nizâm*, 1/248.)

…وقد شرحنا نظائره هذا البيت في المشكلات (İbnü'l-Müstevfî, *en-Nizâm*, 5/371.)

359 Merzûkî'nin eseri telif amacını beyan eden ifade şudur:

…جاريَتَي ـ أيَّدَك الله ـ أمر شعر أبي تمام حبيب بن أوس الطائي، وما فيه مِن عويص الأبيات، وبديع المعاني والألفاظ إلى غير ذلك مما يستَبدُّ به فنُّه ولا يُسَاهم ويختص به نحجُه فلا يُقَاسم ثم سألتَ أن أتتبع مشاهير كلماته…(Merzûkî, *Şerhu müşkilâti Dîvânı Ebî Temmâm*, 3.)

360 Merzûkî, *Şerhu'l-Fasîh*, 16; Merzûkî, *Şerhu müşkilâti Dîvânı Ebî Temmâm*, mhk. girişi, 29; Sezgin, *Târîhu't-turâsi'l-Arabî*, 4/125; Hamrûnî, *Menhecü Ebî Ali el-Merzûkî*, 32.

361 Merzûkî, *Şerhu Dîvâni'l-Hamâse*, 2/1620.

362 Hatîb et-Tebrîzî, *Şerhu Dîvâni'l-Hamâse*, 1/12. Tebrîzî mukaddimesinde Merzûkî'nin *el-İntisâr* kitabından alıntı yapacağını bildirmiştir.

363 İbnü'l-Müstevfî, *en-Nizâm*, 1/204. İbnü'l-Müstevfî mukaddimesinde Merzûkî'nin *Şerhu müşkil ebyâtihi el-müfrede* ve *el-intisâr li Ebî Temmâm min zalemetihi* eserlerine dayandığını ifade eder.

364 Merzûkî'nin ifadesi: وقد حصرتها في كتابي المسمى بعنوان الأديب…(Merzûkî, *Şerhu Dîvâni'l-Hamâse*, 2/1877).

365 Osmân Ali, *Şurûhu Hamâseti Ebî Temmâm*, 121.

➢ *Kitâbü'l-emâlî*:[366] Müellif bu kitapta bazı Kur'ân ayetleri, hadis, emsâl ve hikmetli sözleri farklı ilimlerden yardım alarak şerh etmiştir. *el-Emâlî*'nin muhakkiki, bazı araştırmacıların bu eserin lugavî, sarfî ve nahvî maddelerden oluşan kısmını bir parça; şümûl ve umûm ifade eden lafızların olduğu kısmı bir parça; şiir seçmelerinden oluşan kısmı da bir parça olmak üzere üç ayrı kitap saymalarına karşı üç parçanın tamamının kendi içerisinde bütünlük oluşturan bir kitap olduğunu savunmuştur.[367] Eser; tefsir, i'rab, tasrif, lugat, emsâl ve şiir alanında kapsamlı ansiklopedik bir kitap olma özelliğinin yanında divan ve kitapların almadığı bazı şiirleri de içerir.

➢ *Elfâzü'l-umûm ve'ş-şumûl:*[368] İbrâhim es-Sâmerrâî'nin (ö. 2001) neşrettiği bu eser dil alanındadır. Hem müstakil hem de *el-Emâlî* kitabı içerisinde basılmıştır. Ziriklî bu eseri, isminde ufak bir farklılıkla *el-Kavl fî elfâzi'ş-şümûl ve'l-umûm ve'l-fasl beynehümâ* olarak almıştır.[369]

➢ *Müfredâtün müteaddidetün fi'n-nahv:* Kıftî'nin dışında birçok terâcim müellifi bu eseri zikretmemiştir. *el-Emâlî*'nin muhakkiki bu eserin, *el-Emâlî* kitabının bir parçası olmasının da muhtemel olduğu görüşündedir[370]

➢ *Garibü'l-Kur'ân*: Mahmûdiye Kütüphanesi'nde (Medine) bir nüshası bulunmaktadır (nr.29).

➢ *Şerhu Kasîdeti Bânet Sü'âd*: Bu eserin günümüze ulaşıp ulaşmadığı bilinmemektedir.[371]

2. Merzûkî'nin Arap Dili ve Edebiyatındaki Yeri

Merzûkî, dil ve edebiyat alanında İsfahan'da öne çıkmış, Arap edebiyatına hizmet etmiş çok yönlü âlim ve öncülerden biridir. Alanındaki başarı ve otoritesine hem döneminde hem de sonrasında çok sayıda âlim şahitlik ederek ondan övgüyle söz etmiştir. Biyografik kaynaklarda kendisine husumet beslediği bilgisi aktarılan Sâhib b. Abbâd[372] dahi onun İsfahan'daki otoritesini gösteren, "İsfahan'da üç kişi ilimde temeyyüz etmiştir. Bunlardan biri dokumacı (Merzûkî) diğeri hallac (Ebû Mansûr b. Mâşide) üçüncüsü ise dil alanında eserleri olan kunduracıdır (Ebû Abdullah el-Hatîb)"[373] sözlerini zikretmiştir.[374]

---

366 Ziriklî, *el-Aʿlâm*, 1/212; Fethî Muhammed Ebû Îsâ, *el-Kadâya'l-edebiyye ve'l-fenniyye fî şerhi'l-Merzûkî li Dîvâni'l-Hamâse* (Kâhire: Dâru'l-meârif, 1983), 93; Useylân, *Hamâsetü Ebî Temmâm*, 95; Varol, "Ebû Ali el-Merzûkî", 10/92.

367 Merzûkî, *Emâlî*, 6.

368 Merzûkî, *Şerhu'l-Fasîh*, 16; Merzûkî, *Şerhu müşkilâti Dîvânı Ebî Temmâm*, mhk. girişi, 28; Merzûkî, *Emâlî*, 13.

369 Ziriklî, *el-Aʿlâm*, 1/212.

370 Merzûkî, *Emâlî*, 13; Merzûkî, *Şerhu'l-Fasîh*, 16; Merzûkî, *Şerhu müşkilâti Dîvânı Ebî Temmâm*, mhk. girişi, 29.

371 Son iki eserin müellife ait olduğuna dair biyografik kaynaklarda veya Merzûkî üzerine yapılan çalışmalarda bir bilgi yoktur. Fakat Hüseyin Varol, bu eserleri zikretmiştir (Varol, "Ebû Ali el-Merzûkî", 10/92).

372 Büveyhî veziri olan Sâhib b. Abbâd dil, edebiyat ve sanat gibi birçok ilim dalında saygın bir konumu haiz olup ulema tarafından kabul gören bir isimdir. Geniş bilgi için bk., İbnü'l-Kıftî, *İnbâhü'r-ruvât*, 1/236-237; Süyûtî, *Bugyetü'l-vuʿât*, 1/449-450; Ziriklî, *el-Aʿlâm*, 1/316.

373 Hatîb el-İskâfî (Kunduracı vâiz) olarak bilinen Muhammed b. Abdullah Arap dili ve edebiyatı âlimidir. İsfahan ehlinden olan müellif Rey'de hatiplik yapmış ve 420/1029 senesinde vefat etmiştir. Eserleri: *Dürretü't-tenzîl ve gurretü't-teʾvîl, Mebâdiʾü'l-luga, Galatu kitâbi'l-ʿAyn, el-Gurre, Şevâhidü Sîbeveyhi, Nakdü'ş-şiʿr, Lutfu't-tedbîr fî siyâseti'l-mülûk.* (Yâkût el-Hamevî, *Muʿcemü'l-üdebâʾ*, 6/2549; Safedî, *el-Vâfî*, 3/271; Süyûtî, *Bugyetü'l-vuʿât*, 1/149-150.).

374 Yâkût el-Hamevî, *Muʿcemü'l-üdebâʾ*, 2/506; Safedî, *el-Vâfî*, 8/5.

Zehebî onu 'imamü'n-nahv' ve dil âlimlerinden biri olarak anmış ve ilimde kendisini ispat ederek öne çıkması sebebiyle insanların ondan ilim almak gayesiyle yollara düştüğünü kaydetmiştir.[375] Kıfti de aynı şekilde, "(O) Zamanının edebiyat ve nahiv âlimidir. İnsanlar, ondan ders almak için yollara düşerek ilminden istifade ettiler. Asrında otorite ve saygın biri olan Merzûkî, Arap ilimlerinde kıymetli eserler tasnif eden, alanında son noktadır"[376] sözleriyle edebiyat alanındaki konumunu net bir şekilde ifade etmiştir.

Âlimlerin, bir kişi hakkında dile getirdiği ifadeler o kişinin ilimdeki konumunun takdir edilmesi noktasında önemli göstergeler olmakla birlikte aslen kişinin ürettiği ve geride bıraktığı eserleri, onun ilmî konumunu ortaya çıkarır ve dahası onu asırlar ötesine taşıyarak etki ve nüfuzunu daima diri tutar. Bu minvalde Merzûkî, Arap edebiyatında şerhleriyle öne çıkmıştır. Bu şerhler içerisinde de asıl şöhretini *el-Hamâse* şerhiyle kazanmış, başka bir ifadeyle müellifin ismi zihinlerde *el-Hamâse* şerhiyle bütünleşmiştir. Zira bu eser iki kapak arasında iki güzel şeyi birlikte barındırır: Bunlardan biri Ebû Temmâm gibi önemli bir şairin, kadîm şiirden seçip derleyerek oluşturduğu kıymetli seçki ve Merzûkî'nin şerh esnasında kendisinin sunduğu şâhidlerden oluşan şiir mecmuasıdır. Diğeri ise Merzûkî'nin, şiirlerin lafız ve manalarının sanatsal yönlerini açığa çıkararak şiirleri okuyucunun idrakine yaklaştıran açıklamalarıdır. Böylece müellif, eserde hem şiirin üslûplarını, manalarını, kalitesinin sırlarını ve sanatsal güzelliklerini açığa çıkaran şerhleriyle hem de istişhâd namına sunduğu beyitlerle dikkatleri çekmiştir.

Merzûkî, *el-Hamâse* şerhinde takip ettiği kendine has metot ve üslûpla kendinden önceki şârihlerden farklı olarak edebî bir metne edip kimliğiyle bakarak şiir şerhine taze bir soluk getirmiştir. Şerhlerin fonksiyonlarının ilk katmanlarını aşıp ana metnin satır aralarında kendi sesi, düşüncesi ve yorumunu açığa çıkararak eseri donukluk ve taklitten çıkartmıştır. Şerh ve tahlil ettiği eserlerinde görüşleri, fikirleri, edebî sezgi ve hissedişiyle kendine has ve yaratıcı olmaya gayret etmiştir.[377] Metinleri sorgulama ve konuşturmada fikir yürütmüş ve muhatabı da farklı yollarla düşündürmüştür. Merzûkî, şerhlerinde kendine has üslûbu takip ederken geçmişe de sırtını çevirmemiş; fakat kendinden öncekilerden tevârüs ettiği bilgileri ayıklama ve düzeltmelerden geçirerek delillerle desteklemiş veya eleştirmiştir. Kullandığı metoduyla şiir şerhi geleneğine farklı bir ivme kazandırarak; "edebî bir metne nasıl bakılmalı? Alanında otoritesini kanıtlamış bir metnin değerine nasıl değer katılabilir? Kaynak metnin sınırları dışına çıkmadan nasıl özgün bir eser inşa edilebilir?" sorularına uygulamalı cevap vermiştir.

---

375 Zehebî, *Aʿlâmü'n-nübelâ*, 17/475.
376 İbnü'l-Kıftî, *İnbâhü'r-ruvât*, 1/141.
377 Useylân, *Hamâsetü Ebî Temmâm*, 96.

Aslında Merzûkî'nin Arap edebiyatına en önemli katkısı, şiir şerhlerinde edebiyat dışındaki temayül ve eğilimlerin baskınlığını ortadan kaldırmasıdır. Bu noktada Merzûkî'nin, Câhız'ın: "Şiir ilmini Asmaî'de aradım fakat onun sadece garib lafızlara önem verdiğini gördüm. Ahfeş'e başvurdum, (onun da) sadece i'rabını çok iyi yaptığını gördüm. Bunun üzerine Ebû Ubeyde'ye yöneldim ve gördüm ki o da sadece ahbâr, eyyâm ve ensâbla ilgili olanları inceliyor. Aradığım şeye ancak Hasan b. Vehb ve Muhammed b. Abdulmelik ez-Zeyyât gibi edebiyatçı yazarlarda ulaştım." sözleriyle ifade ettiği yakınmasının karşılık bulduğu kişilerden biridir. Edebî bir metni sadece edebî olması bakımından inceleme düşüncesiyle hareket etmiş ve şiiri, şiir olmak bakımından anlamlandırmıştır. Bu nedenle diğer ilimlerden amacına hizmet eden miktarı aktarmak ve kullanmakla yetinmiş, bu bilgileri ileriye götürmekten imtina etmiştir. Böyle bir tutum, onun edebiyat çizgisinden çıkmaması noktasında temel dayanağı olmuş ve eserin esas hüviyetini kaybetmemesini sağlamıştır.[378]

Edebî şerh ve şiirin manalarına önem verme, Merzûkî öncesi Sûlî, Ebû Hilâl el-Askerî ve Nemerî gibi bazı şârihlerde görülür. Zira bu şârihler de şerhlerinde, beyitlerdeki manaları açığa çıkarmaya, şiirdeki bazı karmaşık ve kapalı yönleri tavzih etmeye eğilir. Fakat bu şerhlerde kısıtlılık ve özet ağır basmakta, hatta manayı ihlâl derecesine kadar varmaktadır. Ayrıca zikredilen şerhlerde, belirli kelimeler üzerine odaklanılarak kısmî açıklamalara yer verildiği de görülür. Bu nedenle sözü edilen şerhler, şiirin manasını tafsilatlı inceleyip farklı boyutlarını açığa çıkarmadan beyitlerin etrafında dolanır. Bu konuda Merzûkî, insanların şiir açıklamalarından beklentilerini idrak edip şiirdeki güzellikleri hissederek muhataba hissettirmeye çalışmıştır. Bu sebeple şairin üslûbu, ifadesi, söylemek istediği ve istemediklerine yönelmiştir. Bunları yaparken gelişigüzel değil, dilin verilerinden istifade ederek araştıran, kıyaslayan, tahlil ve analiz ederek tercih ve hükümlerde bulunan bir eleştirmen kişiliğiyle yapmıştır.

Merzûkî, eserlerindeki metoduyla zamanında dikkatleri çektiği gibi kendisinden sonrasına da etki etmiş ve birçok eser için göz ardı edilemeyecek temel kaynaklardan olmuştur. Bu etki, görüşlerinden bolca nakillerin yapıldığı Maarrî, Tebrizî ve İbnü'l-Müstevfî'nin (ö. 637/1239) şerhlerinde açıkça görülür. Aynı şekilde İbn Reşîk (ö. 456/1064) de eleştiri konusunda Merzûkî'den etkilenmiştir.[379] Merzûkî'nin nahiv ve şerh dışında Arap dili ve edebiyatına katkıda bulunduğu alanlardan biri de edebî eleştiridir. Bu konudaki faaliyetleri *el-Hamâse* ve *el-Mufaddaliyât* eserlerine yazdıkları mukaddimeler ve şiir şerhlerindeki edebî eleştirileridir. Özellikle *el-Hamâse*'nin mukaddimesinde sistemleştirmeye çalıştığı *amâdü'ş-şi'r nazariyesi* edebiyat eleştiri kitaplarında yerini almıştır. Bunlara ilaveten Merzûkî,

---

[378] Hamrûnî, *Menhecü Ebî Ali el-Merzûkî*, 10.

[379] İhsân Abbâs, ismi geçen âlimlerin Merzûkî'den etkilenmesini ve nakillerini ele almıştır. Geniş bilgi için bk., İhsân Abbâs, *Târîhu'n-nakdi'l-edebî ınde'l-Arab (nakdü'ş-şi'r mine'l-karni's-sânî hatta'l-karni's-sâmini'l-hicrî)* (Beyrut: Dâru's-sekâfe, 1983), 445-595.

Ebû Temmâm'ın divanına yazdığı şerhle, Ebû Temmâm'ın beyitlerinin anlaşılması ve beyitler ardındaki derin anlamların gün yüzüne çıkarılmasında etkili isimlerden olmuştur.

3. Dîvânü'l-Hamâse Şerhi ve Kaynakları

Merzûkî'nin eseri, temelde mukaddime ve şiir seçkisinin şerhi olmak üzere iki farklı yapıdan oluşur. Edebiyat eleştirisine dair nazari bilgilerin yer aldığı girişten sonra gelen şiir şerhi, seçkideki bütün parçaları açıklar ve bu bölüm dört kısımdan meydana gelir. Bu kısımlardaki toplam bâb, bâblardaki şiir parça ve beyit sayıları şu şekildedir:

Merzûkî'nin Rivayetinde e*l-Hamâse* Bölümlerinin Şiir ve Beyit Sayıları			
Bâb Adı		Şiir Sayısı	Beyit Sayısı
1.Bâb	Hamâse	261	1277
2.Bâb	Merâsî	137	582
3.Bâb	Edeb	55	236
4.Bâb	Nesîb	141	472
5.Bâb	Hicâ	79	738
6.Bâb	Edyâf	110	431
7. Bâb	Medîh	32	112
8.Bâb	Sıfât	3	17
9.Bâb	Seyr ve Nü'âs	9	60
10.Bâb	Mülah	35	107
11.Bâb	Mezemmetü'n-nisâ	19	67
Toplam		881	4099

Tablo 4: *el-Hamâse*'deki Bâb Adları, Şiir ve Beyit Sayısı

Merzûkî'nin *Divânü'l-Hamâse* şerhindeki kaynakları öncelikle bazı kitap ve âlimlerden yaptığı nakillerdir. Bunlardan bazıları; *Kitâbü'l-ayn,*[380] Sîbeveyhi'nin *el-Kitâb*'ı,[381] Asmaî'nin *el-Emsâl*'i,[382] İbn Sikkît'in *Islâhu'l-mantık*, Müberred'in *el-Kâmil*, İbn Düreyd (ö. 321/933), Ebû Ubeyde, *el-Hamâse*'nin şârihlerinden olan Berkî'dir. İkinci olarak da semâya (işitme) dayalı nakillerdir ki bu daha

[380] Merzûkî, *Şerhu Dîvâni'l-Hamâse*, 1/52, 597.
[381] Merzûkî, *Şerhu Dîvâni'l-Hamâse*, 1/91.
[382] Merzûkî, *Şerhu Dîvâni'l-Hamâse*, 1/155.

çok Ebû Ali'den nahiv ve lugatla ilgili aktarımlar[383] ve Ebû Abdullah b. Hamza b. Hasan'dan yaptığı nakillerdir.[384]

Osmân Ali'ye göre Merzûkî'nin şahsiyeti ve kendine güveninin etkisi, şerh yöntemi ve tarzının yanında kaynaklara yaklaşımına da yansımıştır. Şöyle ki bu etki, ifade ve akıl yürütmede, bağımsız ve başkalarından farklı olma şeklinde ortaya çıkmış; bu durum da doğal olarak kendisinden önceki *el-Hamâse* şârihlerinden az alıntı yapmaya ve muasırlarını göz ardı etmeye neden olmuştur.[385]Zira müellif rivayet hususunda farklı nüshalara başvurduğuna işaret etse de nadiren kendisinden önce *el-Hamâse* üzerinde çalışanların isimlerini zikreder. Üstelik Berkî dışında kimseyi anmaz ki ondan da sadece beş yerde söz eder. Bunlardan üç tanesi *el-Hamâse* şairleri,[386] iki tanesi itimat etmediği rivayet hakkındadır.[387]

Merzûkî'nin kaynaklar hususundaki tutumlarından biri de nakilde bulunduğu bazı kişilerin ismini zikretmeyerek onlara birtakım lafızlarla atıfta bulunmasıdır. Mesela İbn Cinnî'den alıntılama yaptığı zaman ismini zikretmeyerek ona وقال بعضهم، واختار بعضهم، بعض المتأخرين ibareleriyle işaret eder.[388] *et-Tenbîh* kitabı bize ulaşmasaydı ve Tebrîzî'nin bu hususta Merzûkî'ye karşı itirazları olmasaydı Merzûkî'nin *et-Tenbîh* kitabını okuduğu, ona itirazda bulunduğu veya eleştirdiği anlaşılmazdı.[389] Müellif, İbn Cinnî'nin dışında başka müelliflerden de istifade eder ve bu kişiler için de وروى بعضهم، وقال بعض الناس، وسمعت بعض أصحاب المعاني gibi müphem ifadeler kullanır.[390] Bu tür ifadelerle atıfta bulunduğu kişiler daha çok *el-Hamâse* üzerine çalışma yapanlardır. Zira Halîl b. Ahmed, Sîbeveyhi, Ebû Ubeyde, Asmaî, İbnü'l-A'râbî, Müberred, İbn Düreyd (ö. 321/933) ve Ebû Ali el-Fârisi gibi âlimlerin, mu'cem sahiplerinin veya müelliflerin eserlerini zikreder. Fakat kendisinden önceki *el-Hamâse* şârihleri nasibini müphem ibarelerle alır.[391] Müellifin bu tutumunu; ismini zikretmediği kişiyi görmezden geldiği, görüşünü desteklemediği, dönemin teamülüne uygun olarak davrandığı ya da kendi fıtratının gereği şeklinde yorumlamak mümkündür. Fakat müellifin özellikle bazı isimleri zikrederken bazılarını üstü kapalı ifade

383 Merzûkî, *Şerhu Dîvâni'l-Hamâse*, 1/364, 399, 814, 2/1816.

384 Merzûkî, *Şerhu Dîvâni'l-Hamâse*, 1/406. Ebû Abdillâh Hamza b. el-Hasen el-İsfahânî (ö. 360/971'den önce) İranlı edip, tarihçi, lugat ve nahiv âlimidir. Geniş bilgi için bk., Ziriklî, *el-A'lâm*, 2/277; Abdulkerim Özaydın, "Hamza el-İsfahânî", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 15/513-514.

385 Osmân Ali, *Şurûhu Hamâseti Ebî Temmâm*, 122.

386 Merzûkî, *Şerhu Dîvâni'l-Hamâse*, 1/124, 127, 130.

387 Merzûkî, *Şerhu Dîvâni'l-Hamâse*, 1/83, 2/1505.

388 Merzûkî, *Şerhu Dîvâni'l-Hamâse*, 1/83, 93.

389 Hatîb et-Tebrîzî, *Şerhu Dîvâni'l-Hamâse*, 1/41.

390 Merzûkî, *Şerhu Dîvâni'l-Hamâse*, 1/59, 126, 158, 164, 2/1008.

391 Umerî, *Şurûhu'ş-şi'ri'l-Câhilî*, 2/153; Ör. için bk., Merzûkî, *Şerhu Dîvâni'l-Hamâse*, 1/22, 35.

etmesi, görüşlerini desteklemediği veya isabetli bulmadığı kişileri görmezden geldiği görüşünü destekler.

Burada müellifin belki de kendinden önceki çalışmalara ulaşamadığı ve bu bilgilere farklı aracılar vasıtasıyla ulaştığı itirazı yöneltilebilir. Bu durum, o dönem için mümkün görülmekle birlikte müellifin tüm yorumları için bunu genellemek doğru değildir. Çünkü İbn Cinnî'yi eleştirdiği konulardan çoğu İbn Cinnî'nin eserinde geçer ve müellif ona eleştiri yöneltir.[392] Dolayısıyla müellifin bu tutumunun kişiliğiyle alakalı bir durum olduğu ya da kişileri hedef almaksızın düşünce ve fikirler üzerine odaklanarak onları düzeltmek için hareket ettiği söylenebilir. Sebep her ne olursa olsun böyle bir tutum, hacimli bir eserin kendisinden istifade ettiği kaynaklara vâkıf olma hususunda muhatapta mahrumiyete neden olmaktadır. Nitekim Merzûkî'nin şerhte zikrettiği isimler eserin hacmine göre az bir yekün tutar. Genellikle anlamında farklı görüş veya tartışmaların bulunduğu lafız veya nahiv konularında görüşlerine başvurduğu müellifleri zikreder. Şerhte ismi geçen dil, edebiyat veya neseb âlimleri şu şekilde verilebilir:

Merzûkî'nin İsimlerini Zikrederek Nakilde Bulunduğu Müellifler			
Atıfta Bulunduğu Müellif	Kaç Kere	Atıfta Bulunduğu Müellif	Kaç Kere
Halîl b. Ahmed (ö. 175/791)	130	Berkî	5
Asmaî (ö. 216/831)	51	İbnü's-Sikkît (ö. 244/858)	4
Sîbeveyhi (ö. 180/796)	46	el-Mâzinî (ö. 249/863)	4
İbn Düreyd (ö. 321/933)	34	Ebû Amr eş-Şeybanî (ö. 213/828 [?])	3
Ebû Zeyd el-Ensârî (ö. 215/830)	22	Sa'leb (ö. 291/904)	3
Ebû Ubeyde (ö. 209/824 [?])	21	Ebû Amr b. Alâ (ö. 154/771)	2
İbnü'l-A'râbî (ö. 231/846)	20	Ebû Saîd ed-Darîr (ö. 282/895)	2
Ebü'l-Hasen el-Ahfeş (ö. 316/928 [?])	20	Ebû Abdullah Hamza b. el-Hasen el-İsfahanî (ö. 360/970)	2
Müberred (ö. 286/900)	14	Hişâm el-Kelbî (ö. 204/819 [?])	1
Ebû Ali el-Fârisi (ö. 377/987)[393]	8	Medâinî (ö. 222/843)	1
Ferrâ (ö. 207/822)	5	İbnü'l Amîd'den (ö. 360/970)	1

Tablo 5: Merzûkî'nin Şerhte İsimlerini Zikrederek Nakilde Bulunduğu Dil, Edebiyat ve Neseb Âlimleri

Merzûkî'ye kaynaklar hususunda yöneltilen eleştirilerden biri de şairlerin veya beyitlerde geçen isimlerin açıklanmasında eksik kalmasıdır. Abdüsselâm Hârûn bunu, Merzûkî'nin İbn Cinnî'nin *el-*

[392] Müellifin İbn Cinnî'yi eleştirdiği örnekler için bk., Merzûkî, *Şerhu Dîvâni'l-Hamâse*, 1/64, 191, 457.
[393] Merzûkî, *Şerhu Dîvâni'l-Hamâse*, 1/364, 399, 2/1702, 1784, 1816.

Mübhic kitabından haberdar olmaması veya ona ulaşamaması şeklinde yorumlamıştır. Umerî, Merzûkî'nin İbn Cinnî'nin eserinden faydalanmama durumunu, Merzûkî'nin İbn Cinnî'nin kitaplarını görmezden gelme olarak yorumlamıştır. Eleştirisinde biraz daha ileri giderek "…İbn Cinnî'nin kitapları ve görüşlerinde derinleşseydi ondan (İbn Cinnî) özellikle özel isimleri tanımlama ve isimlerin iştikâkı hususunda çok istifade ederdi."[394] şeklinde devam ettirmiştir. Bu ifadenin anlamı, 'Merzûkî, İbn Cinnî'nin eserlerine vâkıf oldu, fakat sahibini önemsemediği için onu incelemedi'dir. Merzûkî, İbn Cinnî'nin ikinci kitabı olan *et-Tenbih*'den nakilde bulunduğuna göre *el-Mübhic*'den de haberdar olması gerekir. Çünkü *el-Mübhic* ve *et-Tenbih*'in aslında tek kitap olduğu söylenir. Şayet böyle ise Merzûkî, ikisine de vâkıf olmuştur. Fakat bu durum zikredilenden farklı durmaktadır, zira şair ve önemli kişilerin isimlerini açıklamak çoğunlukla iştikâk ilmine dayanır. *el-Hamâse* şerhlerinde, iştikâk ilminde öne çıkanlar İbn Cinnî ve Ebü'l-Alâ el-Maarrî'dir.[395] Merzûkî, İbn Cinnî'nin bu alandaki üstünlüğünü bilerek bu alana girmekten uzak durmuş olabilir.

Merzûkî'nin şerhinde, ahbâr (tarihî olaylara) ve şiirin söylenme sebebi az karşılaşılan şerh unsurlarındandır. Bu, Abdüsselâm Hârûn'un ifade ettiği gibi müellifin, kaynağa yani ahbâra dair malumatlar konusunda öne çıkan Ebû Riyâş'ın şerhine vâkıf olmamasından hâsıl olabilir.[396] Buna rağmen Merzûkî, şiirin söylenme sebebini zikretmekten tamamen uzak değildir. Şayet bu unsur, metnin anlaşılmasına yardımcı olacaksa tafsilatlara girmeden ve konu dışına çıkıp dolandırmadan veciz bir şekilde zikretmiştir. Belki de bu konuda Ebû Riyâş'ın tefsirinden kendisine ulaşan kadarını aktarmıştır.

Merzûkî, şiirin bahirleri, çeşitleri ve kafiyeleriyle ilgili açıklamaya girmemiştir. Bunun sebebi de yine bu hususta istifade edebileceği bir kaynağın bulunmaması, alana vâkıf olmaması veya kendinden önceki şerhlerde ve muâsırları arasında bu unsurları incelemenin yaygınlaşmamasıdır. Merzûkî'nin zamanına kadar şârihler şiirin vezni, çeşitleri ve kafiyesini şiirin unsurları olarak almamıştır. Nitekim Merzûkî, şerhte konuya biraz girer, fakat daha sonra bu konuda konuşmanın yeri olmadığını ifade eder.[397] Bu konular şerhlerde Merzûkî'den sonraki dönemlerde görülmeye başlamış ve yaygınlık kazanmıştır.[398] Özetle Merzûkî, şiirlerin bahir, vezin ve kafiyeleri hakkında fazla söz söylememiş ve bunlarla ilgili açıklamalardan uzak durmuştur.

394 Umerî, *Şurûhu'ş-şi'ri'l-Câhilî*, 2/246.
395 Osmân Ali, *Şurûhu Hamâseti Ebî Temmâm*, 128.
396 Merzûkî, *Şerhu Dîvâni'l-Hamâse*, 1/16.
397 Merzûkî, *Şerhu Dîvâni'l-Hamâse*, 2/1137.
398 Osmân Ali, *Şurûhu Hamâseti Ebî Temmâm*, 128-129.

4. el-Hamâse Şerhi'nin Mukaddimesi

Merzûkî'nin, *el-Hamâse* beyitlerini açıklamadaki yöntem ve üslûbuna geçmeden önce mukaddime kısmında ele aldığı edebiyat eleştirisi konularını incelemek hem bu konulardaki görüşlerini hem de şerhteki tahlillerini anlamak adına faydalı olacaktır.

4.1.Merzûkî Öncesi Edebî Eleştiriye Kısa Bir Bakış: Şerhu'l-Hamâse Mukaddimesini Hazırlayan Birikim

Edeb (أ. د . ب) kelimesinin Arap dilinde birçok anlamı olup bu anlamlardan bazıları; "insanları sofraya çağırmak, nefsi arındırmak, terbiye etmek, halka açık meclislerde söz etmek, iyi tavır, güzel nasihat, doğru ve hikmet içerikli sözdür."[399] İlmî anlamda, nesir ve şiir olarak rivayet edilen hoş ve güzel sözlerin bütününe *el-edeb* denilir. Ayrıca *edeb*, "insanın içinde var olan bir hüner ve meleke" olarak da tanımlanır.[400]

Câhiliye döneminde "iyi muamele ve ahlâkı düzeltme" anlamlarında kullanılan *edeb*, İslâm'ın ilk döneminde "tashih etme, düzeltme, kültür sahibi olma, bilgilendirme ve öğretim" anlamlarını da içine alacak şekilde anlam genişlemesine uğramıştır. Emevîler döneminde farklı kullanımları da yaygınlaşan kelime[401] daha sonra Abbasîler döneminde hikmetler, ahlâkî ve siyasî öğütleri de ihtiva eden *el-Edebü's-sağîr* ve *el-Edebü'l-kebîr* adlı iki kitabın adı olmuştur. Ayrıca *edebin*, Ebû Temmâm'ın *Dîvânü'l-Hamâse'*sinde olduğu gibi "Bâbü'l-edeb" şeklinde kitap bölümlerine ad olarak kullanımı da yaygınlaşmıştır. Süreç içerisinde farklı ilmî sahalardaki kitaplara da *el-Edeb* ismi verilmiştir.[402] Bunun yanında kullanım yelpazesi biraz daha genişleyerek nükteli, incelikli ve hikmetli yazıların bütünü *el-edeb* olarak adlandırılırken Arap dilini iyi kullanan, nazım ve nesirle meşgul olan kişilere de *edîb* denilmiştir.[403]

Tenkit (eleştiri) anlamındaki *nakd* (د . ق . ن) kelimesine gelince Arap dili sözlüklerinde farklı anlamları olmakla birlikte bunlar içerisinde ıstılah anlamıyla ilgisi bulunan "bir şeyi peşin ödemek, dirhemin gerçeğini sahtesinden ayırt etmek, bir şeyi vermek, kabzetmek ve bir şeye gizlice bakmak"

---

399 Ebû Nasr İsmâil b. Hammâd Cevherî, *es-Sıhâh*, thk. Ahmed Abdulgafur (Beyrut: Dâru'l-ilm li'l-melâyîn, 1987), "edb", 1/86; İbn Manzûr, "edb", 1/206; Ebü'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ ez-Zebîdî, *Tâcü'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs*, thk. Komisyon (Kuveyt: Vizâretü'l-irşâd ve'l-enbâ', 1965-2001), "edb", 2/12-13; Ömer Ferrûh, *Târîhu'l-edebi'l-Arabî*, 1/42.

400 Ömer Ferrûh, *Târîhu'l-edebi'l-Arabî*, 1/42.

401 Hannâ Fâhûrî, *el-Câmiʿ fî târîhi'l-edebi'l-Arabî* (Beyrut: Dâr'ul-cîl, ts.), 13-14; Tâhâ Hüseyin, *Fî edebi'l-Câhilî* (el-Memleketü'l-müttehıde: Müessesetü Hindâvî, 2017), 22.

402 Dayf, *Târîhu'l-edebi'l-Arabî I*, 8.

403 Fâhûrî, *el-Câmiʿ*, 14.

manalarıyla yetinilebilir. *Nakd* kelimesinin sözlükteki "Objektif olarak iyi bir şeyi kötü olandan ayırt etmek"[404] anlamından, "Sözün iyi ve güzel olanını kötü olanından ayırmak" ıstılahı zuhûr etmiştir. Bu ıstılah, ilk olarak İbn Sellâm el-Cumahî tarafından *Tabakâtü fuhûli'ş-şu'arâ'* adlı eserinde kullanıldıktan sonra tenkitçiler arasında yaygınlık kazanmıştır.[405] Türkçe'de eleştiri anlamında kullanılan *tenkit* kelimesi *nakd* lafzının tef'il bâbından Osmanlı ediplerinin galat-ı meşhur olarak kullandığı kelimedir.[406]

Tenkit, her insanda basit, yalın ve fıtrî olarak vardır. İnsanların edebî içerikli eserler karşısında beğenme, hoşlanma veya beğenmeme gibi düşüncelerini açığa çıkarma eylemiyle edebî tenkit başlamıştır. Tarihi süreç içerisindeki gelişim seyrine bakıldığında, II./VIII. yüzyıla kadar tam anlamıyla yazılı ilmî kriterlere sahip olmayan edebî tenkidin, bir şiir beytini başka bir şiir beytiyle kıyaslama, bir beyti ön plana çıkarma veya bir şairi diğer bir şaire üstün tutarak genelleme yapma gibi doğaçlama, sübjektif ve kısmî ölçütlere dayanarak yapıldığı görülür.[407] Câhiliye dönemindeki edebî eleştirinin varlığının delillerinden biri Arap şiiri kaynaklarında eleştirilerle ilgili rivayetlerin olmasıdır. Hassân b. Sâbit'in (ö. 60/680 [?]) Nâbiga'ya (ö. 604 [?]) sunduğu beyitlerini Nâbiga, "Sen şairsin, ancak cemi kılleti çok kullanıp şeref, asalet ve keremi ifade eden cemi kesreti az kullanmaktasın. Senden doğanla övünüp gururlanırken seni doğuranla övünmüyorsun"[408] sözleriyle eleştirmiştir. Dikkat edilirse eleştiri, belâgat hatalarına, kullanılacak kelimelerin seçimine, dili iyi bilme ve zevke yoğunlaşmıştır.

Câhiliye dönemindeki eleştirinin başka bir delili; şairler arasında yapılan karşılaştırmadır. Bu minvalde edebiyat eleştiri tarihi kitaplarında nakledilen İmruülkays'ın (ö. 540 dolayları), kendisiyle Alkame b. Abede et-Temîmî (ö. 3/625 [?]) arasında en iyi şairi belirlemek için eşi Ümmü Cündeb'i hakem olarak tayin etmesi rivayeti örnek olarak verilebilir. Ümmü Cündeb, ikisinden atlarını anlatan birer kaside istemiş; neticede Alkame'nin kasidesinin üstünlüğüne hükmetmiştir.[409]

Bireysel faaliyetlerin dışında Câhiliye döneminde eleştiriye yönelik en önemli yerleşik uygulama, Araplarda senenin belli günlerinde farklı yerlerde panayırların kurulması ve bu panayırlarda değişik etkinliklerle beraber şiirler okunması; şiir ve şairler üzerinden tartışmalar, seçim ve eleştirilerin yapılmasıdır. Bu panayırlar içerisinde Kâbe yolu üzerinde bulunan, bütün panayırların en büyüğü ve ünlüsü Ukâz panayırında her kabilenin en iyi şairinin kasidesini inşad etmesi ve karşılıklı şiirler

---

404 Ebû Abdirrahmân Halîl b. Ahmed, *Kitâbü'l-ayn*, thk. Abdülhamîd Hindâvî (Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmiyye, 2003), "nkd", 4/255; Cevherî, "nkd", 2/544; Zebîdî, "nkd", 9/230-231.

405 Muhammed Zağlûl Selâm, *Târîhu'n-nakdi'l-edebî ve'l-belâga hatta el-karni'r-râbi'l-hicrî* (İskenderiye: Menşeetü'l-meârif, 1982), 15; Ahmet Gezek, *Klasik Dönem Arap Edebî Tenkidinde Gelenekçi ve Yenilikçi Yönelimler* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021), 24.

406 M. Akif Özdoğan, *Arap Edebiyatında Edebî Tenkit -İbn Reşîk el-Kayrevânî Örneği-* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2021), 23.

407 Abbâs, *Târîhu'n-nakdi'l-edebî ınde'l-Arab*, 45; Ahmed Ahmed Bedevî, *Üsüsü'n-nakdi'l-edebî ınde'l-Arab* (Kahire: Nahdatü Mısr, 1996), 5-6.

408 Tâhâ Ahmed İbrâhîm, *Târîhu'n-nakdi'l-edebî inde'l-Arab* (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1985), 34.

409 Ebû Ubeydillâh Muhammed b. İmrân Merzübânî, *el-Müveşşah fî meâhızi'l-ulemâ' ala'ş-şu'arâ',* thk. Muhammed Hüseyin Şemseddîn (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1995), 39-41.

okunarak münâzaralar yapılmasıdır. Şairler, burada kendilerini ve kabilelerini diğer tarafa üstün gösterip övünerek birbirleriyle atışmış; Nâbiga bu panayırda hangi şairin daha iyi olduğuna karar veren eleştirmen ve hakem görevini üstlenmiştir.[410] Şairlerin kullandığı lafız ve üslûplarıyla ilgili Nâbiga'nın verdiği hükme riayet edilmiş ve Nâbiga'nın övgüsüne mazhar olan şairler şöhret kazanmıştır. Zira Nâbiga, verdiği hükümlerde genel olarak aklî çıkarımlarından, kendisine tevârüs eden gelenek ve dil hususundaki melekesinden kaynaklı edebî zevkine dayanmıştır.[411]

Nâbiga'nın eleştirileri, Câhiliye döneminin eleştiri üslûbunu yansıtır mahiyettedir. Bunlar genel olarak sebep belirtmeksizin, edebî his ve zevke binaen verilen doğal hükümlerdir. Mendûr, Câhiliye ve Emevî dönemlerinde öznel eleştirinin bulunmasına rağmen temelde iki eksikliğin olduğu kanısındadır. Bunlardan ilki metottur, çünkü metoda dayalı eleştiri ancak fikrî gelişmiş kişiler tarafından ve kültürel ortamda ortaya konulabileceği için çöl ortamında metodun mevcut olması zordur. İkincisi ise ta'lîl/belli bir illete dayandırmanın yokluğudur. Zira konuları nedensellik temelli değerlendirme daha sonraki dönemlerde başlamıştır.[412] Mendûr'un bu görüşlerinin bir dereceye kadar haklılık payı vardır. Nitekim yapılan eleştirilerin gelişigüzel olduğunu söylemenin mümkün olmadığı gibi ilmî anlamda illetlere dayandırılarak eleştirilerin yapıldığını ifade etmek de güçtür.

Câhiliye döneminde görülen başka bir eleştiri şekli ise Arapların şiirlerini Kureyş kabilesine arz etmesidir. Kureyş kabilesinin onayladığı şiirler makbul, reddettikleri de kabul görmeyen şiir sayılmıştır.[413] Câhiliye dönemi ve İslâm'ın ilk döneminde yapılan eleştiriler özelliklerine göre genel olarak şöyle tasnif edilebilir:[414]

1- Bir şairin derecesini belirtmek veya iki şair arasında "falan şair falan şairden daha üstündür" şeklinde karşılaştırma,
2- Lafız-mana ve şairin üslûbuna yönelik tenkit,
3- Şairlere, şiirlerindeki başarıları sebebiyle takdir edilen unvan ve lakaplardır. Bu unvan ve nitelemeler ilgili şairlerin özelliklerini yansıtmaları nedeniyle önem arz eder.[415]

Yukarıda geçenlere binaen Arap edebî tenkidinin daha çok şair ve şiirler üzerinden gerçekleştiği söylenebilir. Bunun yanında şiirlerin değerlendirilmesinde, ahlâkî ve ictimaî algılar da etkili olmuştur. Mesela şair atını, saçlarını alnına doğru salınmış halde vasfederse –gerçekte bu vâki olsa da- böyle bir

410 Mustafâ Sâdık b. Abdirrezzâk er-Râfiî, *Târîhu âdâbi'l-Arab* (Kahire: Mektebetu'l-Îmân, ts.), 81.
411 Mustafa Abdurrahman İbrâhîm, *Fî nakdi'l-edebî el-kadîm ınde'l-Arab* (Kahire: Mekke li't-tıbâa, 1998), 36.
412 Muhammed Mendûr, *en-Nakdü'l-menhecî inde'l-Arab ve menhecü'l-bahs fi'l-edeb ve'n-nakd* (Mısır: Dâru nahdati Mısr, 1996), 16-17.
413 Râfiî, *Târîhu âdâbi'l-Arab*, 82.
414 Abdurrahman İbrâhîm, *Fî nakdi'l-edebî el-kadîm*, 29-34; Gezek, *Klasik Dönem Arap Edebî Tenkidinde Gelenekçi ve Yenilikçi Yönelimler*, 34-35.
415 Ahmed Emîn, *en-Nakdü'l-edebî* (Kahire: Müessetü'l-Hindavî li't-ta'lîm ve's-sekâfe, 2012), 359.

niteleme kusurlu bulunur ve kınanır. Çünkü Araplar iyi atın saçının bu şekilde nitelenmeyeceği hususunda hemfikirdir.[416]

Eleştirilerin karakteristik özellikleri; kısa açıklama, genelleme yapma, basit, yalın, hisse dayalı ve edebî zevk ile güzel olanı arama ve seçme gayesiyle şiir ve şairler hakkında hüküm vermedir.[417] Genel olarak doğaçlama ve bireysel zevklere istinaden yapılan bu eleştirilerin tamamen dayanaksız ve keyfî yorumlar olduğunu söylemek doğru değildir. Bunun yerine metodik eleştiriden önce şiir ve şairlerin değerlendirildiği ölçütlerin var olduğu fakat bu ölçütlerin ilmî kisveye bürünerek kriterlerinin belirlenmediği yargısında bulunmak daha isabetlidir. Çünkü yapılan eleştiriler bazen gramere, bazen kelimenin doğru kullanılmamasına, bazen dil hatalarına, bazen lafız ile anlamın bağdaşmamasına, bazen üslûba bazen de örf, zihniyet ve telakkiye uygunluğunun araştırılmasına yönelik olmuştur.

Göz ardı edilmemesi gereken başka bir ayrıntı, Arapların hakem olarak tayin edilen kişilerin hükümlerine rıza göstermeleri ve toplumda bir eleştiri kültürünün söz konusu olduğudur. Değerlendirme aşamasında şiirlerin Kureyş kabilesine sunulması, Kureyş kabilesinin Câhiliye döneminde Arap kabileleri arasında fesâhat ve belâgat bakımından etkili ve önemli bir pozisyonda olduğunu gösterir. Bunların yanında İslâm'ın ilk dönemlerinde Kur'ân'ın i'câz ve belâgat alanlarında gerçekleştirdiği tarihi değişim, etki ve farkındalık dikkate alınması gereken önemli bir husustur. Kur'ân'ın nüzûlü Arapça'nın dil ve belâgat açısından sistematik bir şekilde gelişiminde buna bağlı olarak da edebî tenkidin kavramsal ve metodolojik çerçevede ilerlemesinin ivme kazanmasında kilometre taşı olmuştur. Zira Kur'ân i'câzı etrafında şekillenen tartışmalar ve bu minvalde Kur'ân'a yöneltilen olumlu ve olumsuz eleştiriler edebî tenkide önemli katkı sağlamıştır.[418]

Emevî Devleti'nin sonuna doğru dil kurallarının şekillenmesiyle nahiv tenkitleri yapılmaya başlanmıştır. Gramer hatalarına yönelik yapılan eleştiriler belli usul ve kaidelere dayalı metodik tenkit için önemli somut bir başlangıçtır. Özelde nahiv ilmindeki bu ilerleme tenkide önemli bir hız vermiş ve ilmî tenkidin gelişmesine katkıda bulunmuştur. Sonuçta Ebû Amr b. el-Alâ, Yûnus b. Habîb, Asmaî ve Mufaddal ed-Dabbî gibi dilci ve nahivci eleştirmenler ortaya çıkmıştır.[419]Arapçanın safiyetini muhafaza etme ve dil hatalarını engellemeyi hedefleyen çalışmalar, belâgat tenkidinin başlamasına kadar münekkitlerin gündeminde kalarak tenkitte önemli bir yer edinmiştir.[420]

Dil tenkitleriyle birlikte hızlı bir şekilde belâgat ilmi gelişmiştir. Sonuç olarak Emevîlerde kayda değer bir canlanma kaydeden tenkit hareketi, Abbâsî döneminde hız ve gelişimini sürdürmüş ve bunların

---

416 Abbâs, *Târîhu'n-nakdi'l-edebî ınde'l-Arab*, 46.

417 Emîn, *en-Nakdi'l-edebî*, 359; Enîs Makdisî, *el-Mukaddime li dirâseti'n-nakd fi'l-edebi'l-Arabî* (Tahran: Câmiatü Tahran, 1958), 3.

418 Özdoğan, *Arap Edebiyatında Edebî Tenkit*, 66-68.

419 Abdülazîz Kalkîle, "Ebû Hilâl el-Askerî beyne'l-belâga ve'n-nakd", *Mecelletü'r-risâle* 999 (1952), 948.

420 Özdoğan, *Arap Edebiyatında Edebî Tenkit*, 88-89.

semeresi olarak ilmî tenkitlerle ilgili eserler telif edilmiştir.[421] Abbâsîler döneminde siyasî ve sosyal hayattaki değişiklikler kaçınılmaz olarak kültür ve edebiyat sahasına da yansımıştır. Edebiyat eleştirisi de bu dönemin kültürel gelişim ve değişiminden payını almıştır. Özellikle Ebû Temmâm, Buhturî ve Mütenebbî (ö. 354/965) gibi önde gelen şairler etrafında şekillenen edebiyat, eleştirinin ilerlemesine yardımcı olmuştur.[422]

Edebî tenkit alanında III./IX. yüzyılda Mu'tezile'nin ağırlığı hissedilmiştir. Bunda Bişr b. Mu'temir (ö. 210/825) ve Câhız'ın Mu'tezilî oluşunun, belâgatı ikna yöntemlerinden biri olarak görmelerinin ve Yunan felsefesi ile ilgilenmelerinin payı vardır. Mu'tezile, temelde akla hitap ettiğinden, Mu'tezileye göre edebî eleştirinin esası ve edebî zevkte son referans kaynağı akıl ve akıl tarafından makbul olandır. Bu nedenle Mu'tezile elinde şiir ve eleştiri, aklî faaliyete dönüşerek cedel yöntemlerinde şiir, ikna vesilelerinden biri haline gelmiştir. Dolayısıyla Mu'tezile şiiri, amaçlarına hizmet eden hitâbî şekle çevirmiştir. Bu nedenle nesir ve şiir arasındaki mesafe neredeyse yok edilerek şiir, uzun süre bilginin sunumuna dönüşmüş ve şiirin anlamına önem verilmiştir. Mu'tezile'nin şiir alanındaki etkisine karşı üç tepki gündeme gelmiştir: I-Hitabet ve şiir için genel ölçütler konularak şiir ve hitabetin arasını ayırmak, II-Şiirde felsefenin etkisinden uzaklaşma, III-Şiirin şekline bağlı kalmaya çalışarak lafız tarafını tutmak.[423]

Arap kültürü ve edebî tenkidin gelişmesinde önemli etkenlerden biri de fetihlerle sınırların genişleyerek Arapların, mevâli denilen Arap olmayan milletlere mensup insanları bünyesine katması olmuştur. Bu insanlar, Abbasî devletinde dil, edebiyat ve değişik ilimlerde kendilerini kanıtlamaya çalışmıştır. Tercüme faaliyetleriyle Yunan, Hint ve Fars milletlerindeki ilmî, edebî ve kültürel eserler Arapçaya aktarılmıştır.[424] Diğer taraftan Abbasî halifelerinin âlim, edip ve şairlere geniş imkânlar tanıması, ilim ve edebiyat alanına canlılık getirmiş, özellikle edebî tenkidin ilmî kurallar ışığında ele alınmasını sağlamıştır.

Abbasî devletinin ilk döneminden sonra sosyal yaşamda olumsuz giden değişikliklerin aksine edebiyat sahasında iyiye giden bir değişim yaşanmıştır. Bu çelişkinin sebebi siyasi çöküşün farklı yönetim merkezlerinin teşekkülüne sebebiyet vermesidir. Her merkez müstakil bir bilim, sanat ve edebiyat merkezi haline gelmiş ve bu merkezler kendi aralarında rekabete girişmiştir. Emirler; şair ve âlimleri kendilerine yaklaştırmakla, kitap ve tedris için mekânları çoğaltmakla övünmede birbirleriyle

---

421 Butrus el-Bustânî, *Udebâ'ü'l-Arab fi'l-aʿsuri'l-Abbâsiyye: Hayâtühüm, âsâruhüm, nakdü âsârihim* (el-Memleketü'l-müttehıde: Müessesetü Hindâvî, 2011), 231.

422 Ahmed Bedevî, *Üsüsü'n-nakdi'l-edebî ınde'l-Arab*, 6.

423 Abbâs, *Târîhu'n-nakdi'l-edebî ınde'l-Arab*, 17.

424 Rahmi Er, "Tenkit", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/459.

yarışmış, bu uğurda cömertçe para harcamışlardır. Sözü edilen durumlar edebiyat ve bilimin menfaatine olmuştur.[425]

III./IX. ve IV./X. yüzyıldan itibaren edebî tenkit; münekkitlerin şiir ve şairleri değerlendikleri eserler, karşılaştırmalı telifler ve belâgat ilmi içerisindeki eleştiriler olmak üzere birkaç koldan ilerleyerek gelişmiştir. Özel olarak edebî tenkiti gaye edinen ve bu ilme katkıları olan edebiyat eleştirmenleri öne çıkmıştır. Kendisi aynı zamanda bir dilci olan İbn Sellâm (ö. 231/846 [?]) önceki basit ve sade tenkitlere ilaveten ilmî-edebî ve yöntemli tenkitler yapmıştır. İbn Sellâm kendisinden önce Asmaî'nin şairleri *fahl* (güçlü, usta) ve fahl olmayan şeklinde taksimini takip etmekle birlikte *fahl*'ı da kendi içerisinde derecelere ayırmıştır. Sîbeveyhi'nin kendi dönemi çalışmalarını bir araya getirip derlemesi gibi İbn Sellâm da dönemindeki dil, edebiyat, tenkit ve ahbârı toparlayarak bir araya getirmiş ve kendine has eleştirileriyle ilk edebî tenkit eserini telif etmiştir.[426] Kitabının girizgâhında tenkite dair bazı kurallar ortaya koymuş; en önemlisi şiirin sanat olduğunu ifade ederek bunu, işin ehlinin bilebileceğini söylemiştir.[427] İbn Sellâm'ın şiirin sanat olduğunu vurgulaması o dönemde önemli bir adımdır. Çünkü bu ifade, Arap tenkidinin ilmîlik özelliğine taşınmasının başlangıcıdır. Nitekim İbn Sellâm, eleştirmenin dinar ve dirhemi ayıran sarraf gibi gözlem ve inceleme ile saf ve sahte olanı (iyi ve iyi olmayan şiiri) birbirinden ayırdığını[428] dile getirerek eleştirmene özel bir rol tahsis etmiştir. İbn Sellâm basiretli eleştirmene mutlak bir otorite vererek diğer insanlara onun görüş ve hükümlerini kabul etme yükümlülüğünü vermiştir. İbn Sellâm'ın bu eserdeki yöntemi yani şairleri zaman, mekân ve sanat yönlerine göre farklı tabakalara tasnif usulü, İbnü'l-Mu'tez (ö. 296/908) ve İbn Kuteybe'ye örnek olmuştur.[429] Burada İbn Sellâm sonrası dönemde edebiyat eleştirisinde önemli olan birkaç isme işaret edilmesi Merzûkî'nin mukaddimede değindiği meseleleri konumlandırmak adına faydalı olacaktır.

Câhız, Mu'tezile'nin önde gelen imamlarından olmasının yanında adından belâgat, edebiyat ve eleştiri alanında söz ettiren bir isimdir. Tercüme faaliyetlerinden faydalanması sebebiyle de geniş bir kültür birikimine sahiptir.[430] Fakat ansiklopedi mahiyetindeki eserlerinin içerisinde tenkite dair görüşlerinin dağınık halde olması kendisinden istifadeyi zorlaştırmıştır. Eserlerinde şiirle ilgili konulara ve şiirin bazı özelliklerine değinmiştir. Câhız'ın, şiirin bir çeşit dokuma, söz dizimi ve tasvir olduğunu söylemesi kendisinden sonrakilerin dikkatlerini çekmek bakımından önemli bir husustur. Öyle ki şiirin vezinli olması, telaffuzu kolay lafızların seçilmesi, tabii olması ve dizilişinin uygun olmasına[431] yaptığı vurgu belâgat çalışmalarına öncü olmuştur. Onun eserlerinde belâgatla tenkit iç içe birlikte ele

425 Bustânî, *Udebâ'ü'l-Arab*, 231.
426 Abbâs, *Târîhu'n-nakdi'l-edebî ınde'l-Arab*, 78; Ahmed Emîn, *en-Nakdü'l-edebî*, 382.
427 İbn Sellâm, *Tabakâtü fuhûli'ş-şu'arâ'*, 6.
428 Abbâs, *Târîhu'n-nakdi'l-edebî ınde'l-Arab*, 78.
429 Özdoğan, *Arap Edebiyatında Edebî Tenkit*, 92.
430 Câbir Usfûr, *es-suretü'l-fenniyye fi't-türâsi'n-nakdî ve'l-belâgî ınde'l-Arab* (Beyrut: Merkezi's-sekâfî el-Arabî, 1992), 101.
431 Câhız, *Kitâbü'l-hayevân* (Mısır: Şeriketü mektebeti ve matbaati Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1965), 3/131-132.

alınmıştır. Sarfe görüşüne karşı Kur'ânın i'câzının nazmda yani söz diziminde olduğunu savunmuştur.[432] Bu düşünceye göre mana herkese malumdur; üzerinde durulması gereken asıl maharet lafızları yerli yerinde kullanmaktır.

Sûlî, edebiyatçılığının yanında önemli bir eleştirmendir. Fakat eleştiriye dair görüşleri eserlerinde dağınık haldedir. Eleştiriyi şiir, şiirin konuları, gayeleri, lafız ve anlamlarından yola çıkarak uygulamalı olarak gerçekleştirmiştir.[433] Bu konuda en önemli eserleri *Ahbâru Ebî Temmâm* ve *Ahbârü'l-Buhturî'*dir. Bu eserlerde dağınık halde Ebû Temmâm ile Buhturî arasında karşılaştırma; Buhturî'nin, Ebû Temmâm'dan yaptığı alıntılar; lafız-mana konusu ve şiirle din arasındaki ilişki hakkında Sûlî'nin görüşleri yer alır. Sûlî, edebiyat tenkidinde mukayeseli tenkit yöntemini uygulayarak bu yöntemin Arap eleştirisine girmesini sağlamıştır. IV./X. yüzyılda eski ve yeni şairler arasında mukayeseli tenkitler, şiir alanında karşılıklı tartışma ve atışmalar hız kazanmıştır. Sûlî de eski-yeni şair tartışmalarının içine girmiş ve Buhturî'nin öncülüğünü yaptığı eski şiir taraftarlarına karşı muhdesûn tarafında yer alarak Ebû Temmâm'ı desteklemiştir. Öyle ki Ebû Temmâm'a yöneltilen ithamlara karşı *Ahbâru Ebî Temmâm* adlı mukayeseli tenkit eserini yazmış; ancak Sûlî bu karşılaştırmada objektif olmak yerine taraflı davranmıştır.[434] Ebû Temmâm'a yöneltilen eleştirileri bertaraf etmek için din-şiir ilişkisi konusunda, din ve şiirin birbirinden ayrı olduğunu, dinin bir şairin konumunu yükseltemeyeceğini veya düşüremeyeceğini vurgulamıştır.[435]

Karşılaştırmalı edebiyat eleştirisinde önemli münekkitlerden biri de Âmidî'dir. Âmidî, *el-Muvâzene beyne şi'ri Ebî Temmâm ve'l-Buhturî* eserinin önsözünde iki şair arasında kıyaslamada mümkün oldukça öznellikten sakındığını ve doğruya ulaşmaya gayret ettiğini belirtir.[436] Sûlî'ye göre daha objektif davranan Âmidî, karşılaştırmalı edebiyat ve tenkit alanında sözü edilen eseriyle ilk uzman eleştirmen sayılır.[437] Zira Âmidî, eleştiriyi çalışmalarının ekseni haline getirmiş ve eserlerini en fazla bu alanda yazmıştır. Ebû Temmâm ve taraflarını olabildiğince tarafsız olarak niteleme ve değerlendirmeye çalışsa da kendini eski şiir taraftarları ve Ebû Temmâm'a karşı Buhturî safında olmaktan alamamıştır.[438] Ebû Temmâm'a sanat ehli şairler ile ince mana ve derin felsefe sahibi edebiyatçılar destek verirken Buhturî'ye kâtipler ile tabii şairler ve belâgatçılar destek vermiştir.[439] *el-Muvâzane* kitabı üç temel

---

432 Abbâs, *Târîhu'n-nakdi'l-edebî ında'l-Arab*, 98.

433 Ali Muhammed Müslim el-Havâtime, *Ebû Bekr es-Sûlî ve cühûduhu'n-nakdiyye* (Ürdün: Câmiatü'ş- şarkı'l-evsat, Yüksek Lisans Tezi, 2011), 47.

434 Ahmed Emîn, *en-Nakdi'l-edebî*, 387; Abbâs, *Târîhu'n-nakdi'l-edebî ında'l-Arab*, 149-150.

435 Abbâs, *Târîhu'n-nakdi'l-edebî ında'l-Arab*, 151; Muhammed b. Yahyâ Ebû Bekir es-Sûlî, *Ahbâru Ebî Temmâm*, nşr. Halîl Mahmûd Asâkir-Muhammed Abduh Azzâm (Kahire: Matbaatü lecneti't-telif, 1973), 172-173.

436 Âmidî, *el-Muvâzene*, 1/5-6.

437 Abbâs, *Târîhu'n-nakdi'l-edebî ında'l-Arab*, 154.

438 Zağlûl Selâm, *Târîhu'n-nakdi'l-edebî*, 230.

439 Âmidî, *el-Muvâzene*, 1/4.

eleştiri esasına dayanır: I-Serikâtları ortaya çıkarmak; II-Titiz okuma; III- Mukayese.[440] Buhturî ve Ebû Temmâm arasındaki karşılaştırma ve tercih hareketinin şiddeti sönmeye başlarken aynı edebî ortamda Mütenebbî hakkındaki olumlu-olumsuz iddialarla yeniden tartışmalar alevlenmiştir.

Kâdî el-Cürcânî, Mütenebbî'yi savunmak ve Sâhib b. Abbâd'a da reddiyede bulunmak amacıyla *el-Vesâta beyne'l-Mütenebbî ve husûmih* adındaki karşılaştırmalı eserini telif etmiştir. IV./X. yüzyılda Sûlî, Âmidî ve Kâdî el-Cürcânî'nin çaba ve katkıları sonucunda mukayeseli tenkitlerin ilmî düzeyde yapılmasıyla edebî tenkit zirveye ulaşmıştır. Bu dönemde şiir nazariyesini yönlendiren üç asıl güç vardır. Bunlar; I-Ebû Temmâm etrafındaki tartışma ve iddialar; II-Yunan kültürünün etkisi ve III-Mütenebbî etrafında cereyan eden çekişmedir.

Kâdî el-Cürcânî'den sonra karşılaştırmalı tenkit yerini felsefenin etkisinde belâgat ilminin ağırlık kazandığı tenkite bırakmıştır. Şiirde ciddi eleştiriler yapılırken şiiri daha iyi konuma getirecek belâgat tenkitleri gündeme gelmiş; eser veya kişiler belâgat açısından değerlendirilmiştir.[441]

Bu genel bilgilerden sonra Merzûkî öncesi şiir ve belâgat tenkitlerinde üzerinde durulan, münekkit ve edebiyatçıları meşgul eden konular şu başlıklar altında toplanabilir:

1- Lafız-mana ilişkisi
2- Şiir-ahlâk veya şiir-din ilişkisi, şiirde sıdk (gerçeklik) ve yalan (gerçek dışılık),
3- Kadîm-muhdes (eski-yeni) şair/şiir,
4- Matbû' (doğal, tabii) ve masnû' (şiiri işleyen, sanatlı şiir yazan) şairler,
5- Şiirde serikât ve alıntılanan beyitlerin tespiti (III./IX. yüzyılın en önemli konusu)
6- Mukayeseli tenkit (IV./X. yüzyılın en önemli konusu)
7- Belâgatla ilgili kavramların netleşmesi, terimleşmeye başlaması ve bunun etrafında şekillenen belâgat ağırlıklı tenkit.

Bu konulara ilave olarak erken dönemden itibaren edebî eserlerin veya şairlerin değerlendirmesinde münekkitlerin takip ettikleri yöntemler şu şekilde özetlenebilir:

I- Bireysel yöntem (Belli kaidelere dayanmaksızın şahsî zevk ve tecrübelere göre yapılır.)
II- Mukayeseli ve nesnel yöntem (Konulu metin eleştirisi, kavram ve teori tenkidi esasına dayanır. Buna Kudâme'nin *Nakdü'ş-şi'r* ve Askerî'nin *Kitabü's-sınâateyn* eserleri örnek verilebilir.)
III- Lugavî Yöntem (Lugatın esasları, üslûp ve belirlenmiş dil kaidelerini esas alır.)

[440] Abbâs, *Târîhu'n-nakdi'l-edebî ınde'l-Arab*, 176-178.
[441] Özdoğan, *Arap Edebiyatında Edebî Tenkit,* 116.

Daha sonraki dönemlerde bu yöntemlere i. Tarihî Yöntem (Eseri o günün şartlarında inceler), ii. Psikolojik Yöntem (Yazarın psikolojik yönünü itibara alarak hüküm verir)[442] ve iii. Mütekâmil Yöntem (Geliştirilmiş). Bu yöntem, Seyyid Kutub'un diğer metotlara ilave ettiği, tüm yöntemleri içine alan kapsamlı ve eklektik bir usuldür.[443]

4.2. Mukaddimenin Telif Sebebi ve Ana Hatlarıyla Sistematiği

Merzûkî'nin *el-Hamâse* şerhine yazdığı mukaddime, alışılagelen mukaddime yazımı boyutunu aşan yaklaşık on beş sayfalık bir yazıdır. Tâhir b. Âşûr mukaddimenin şerhini yaparak bunu Dimeşk'teki *Mecelletü Mecmaı'l-luga* dergisinde yedi parça halinde yayımlamıştır. Daha sonra kendisi bu parçaları birleştirerek müstakil bir çalışma olarak neşretmiştir.[444]

Mukaddime, Merzûkî'nin kendi zamanında ve kendinden önceki dönemde gündemde olan, edebî eleştiri alanında üzerinde durulan ve tartışılan konuları toplu şekilde sunması ve sistemleştirmesi, şiir sanatındaki *amûdü'ş-şi'r* teriminin sınırlarını belirlemeye çalışmasıyla Arap edebiyatı eleştirisi tarihinde önemli bir metindir. İhsân Abbâs'ın, "Keskin zekâ ve muntazam bir fikre delâlet eden, emsâli az bulunan bir makaledir."[445] sözü mukaddimenin kıymetini dile getiren değerlendirmelerdendir. Ahmed Emîn'in, Merzûkî'nin şerhinin girizgâhında yer alan takdir içerikli şu sözleri de yazının kıymetini izhar eder:

> "Önceleri edebiyata dair Tebrizî'nin *Şerhu Dîvâni'l-Hamâse* eserini okumuştum. Tebrizî'nin edip ve eleştirmen olmaktan çok dilci olması hasebiyle bu şerh hoşuma gitmemişti. Bazen bir beytin manasını anlamayı arzulayarak bu şerhi okuyor, fakat aradığımı bulamıyordum. Zira şârih kendini başka bir şeye adamıştı. Sonra Merzûkî'nin şerhinden az bir kısma rastladım ve bu şerhin, eksikliği giderdiğini fark ettim. Bundan sonra Merzûkî'nin *Müşkilâtü Ebî Temmâm* şerhini okudum. Onun meselelerden kaçınmayan, aksine onları ele alan önemli bir âlim olduğunu gördüm. (O an) Keşke *Dîvânü'l-Hamâse* şerhi bulunsa da neşredilse diye arzulamıştım. Bu eser bulunduğunda, onu umduğumun çok üzerinde buldum; üstelik onda, eleştiri alanında Arap dilinde mislini görmediğim bir mukaddimeyle karşılaştım. Kudemânın eserlerinde ne kadar çok *amûdü'ş-şi'r* hakkında okuyor, kelime ezberliyor fakat manasını anlamıyorduk ta ki Merzûkî yeterli, dakik ve titiz bir şekilde açıklayana kadar. Bunun dışında daha ne kadar çok güzellikleri var."[446]

---

442 Kudâme b. Ca'fer, *Nakdü'ş-şi'r* (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, ts.), 17; Seyyid Kutub, *en-Nakdü'l-edebî usûlühü ve menâhicühü* (Kahire: Dâru'ş-şurûk, 2003), 132.

443 Kutub, *en-Nakdü'l-edebî*, 165-257.

444 Makaleler yirmi dokuz, otuz ve otuz birinci ciltlerde, hicri 1373 Şevval ayından 1375 Cemâziyelevvel ayına kadarlık süre zarfında yani yaklaşık bir buçuk senelik zamanda tamamlanmıştır. Kitap şeklinde birinci baskısı hicri 1377 senesinde Tunus'da; ikincisi dizginin eklenmesiyle 1398 senesinde gerçekleşmiştir.

445 Abbâs, *Târîhu'n-nakdi'l-edebî ınde'l-Arab*, 398.

446 Merzûkî, *Şerhu Dîvâni'l-Hamâse*, 1/4.

Edebiyat alanındaki âlimlerin dikkatlerini çeken, kendinden sonrakileri etkileyen ve üzerinde durulmaya layık görülen bir mukaddimeyi müellif hangi saikle kaleme almış ve üstelik ayrı bir risale olarak yayımlamak yerine girizgâh mahiyetinde şerhin başına koymuştur? İlk izlenimde mukaddime, *el-Hamâse* şerhinin içeriği ve yöntemiyle ilintili bir iz taşımayıp ondan bağımsız bir yazı gibi görünür. Dahası Merzûkî mukaddimede *el-Hamâse* şerhini yazma sebebi, şerhte takip edeceği yöntem veya faydalanacağı kaynaklara değinmemiştir. Diğer bir ifadeyle bir mukaddime yazısından beklenen telif sebebini açıklama, önceki şârihlerin eksik kalan yönlerini tamamlama veya hatalarını düzeltme gibi amacı beyan eden ifadelerin kullanımına yönelik gelenek takip edilmemiştir. Merzûkî, takip edeceği yöntemle ilgili îmâda bulunmadığı gibi kendinden önceki veya zamanındaki şârihlere de atıf yapmamıştır.

Merzûkî'nin, şerhi kaleme alma sebebi mukaddimede yer almasa da eserin sonundaki: "Bil ki bu seçkinin beyitlerinden ve fasıllarından dağınık olanları topladım, gizli olanlarını naklettim, bağlı olanlarını çözdüm, mahzûf olanlarını yerine koydum, dürülü olanlarını açtım ve sınırlı olanları genişlettim. Ben bunu, ucunu bucağını bilmediğim uzun bir süre zarfında, bu alandaki sanat erbabıyla müzâkere ve tartışma çabalarıyla elde ettim..."[447] ifadeleri şerhte neler yaptığını açıklayan kısa kayıttır. Ayrıca şerhin sonundaki: "Elhamdülillah, Allah Teâlâ bu seçkinin beklenen şerhini tamamlamayı kolaylaştırdı… Onu (şerhi) anlayıp kavraman için sana yardım etsin.[448] sözünden de mukaddime ve şerhin telifinin müsebbibi olanların aynı kişi olduğu anlaşılır.

Mukaddime dikkatlice incelendiğinde Merzûkî'nin, şerh ile mukaddime arasında nasıl bağlantı kurduğuna ve eseri zihninde nasıl tasarladığına ulaşılır. Aslında şârih açıkça dile getirmese de amacına hizmet eden farklı bir mantıksal çerçeve oluşturmuştur. Bu çerçevede, edebî değeri olan bir metnin değerlendirilme kriterlerine dair tespitlerde bulunmuştur. Nitekim ilk bakışta müstakil bir risale gibi duran bu yazı, şerhte pratiğe dökülmüş eleştirilerin nazari boyutunu temsil eder. Buradan şerhin eleştiri yönünden nazarî ve pratik olmak üzere iki yönü olduğu söylenebilir. Şöyle ki, şerhin nazarî kısmını eleştiri konularının ele alınmasıyla mukaddime bölümü; pratik boyutunu ise şerhin içerisinde farklı şekillerde serpiştirilmiş eleştiriler oluşturur. Merzûkî böylece girişte eleştiriye dair çizdiği ve temel esaslarını oluşturduğu çerçeveyi teoride bırakmayarak uygulama boyutuna taşımıştır. Nitekim beyitleri yeri geldiğinde lafız, yeri geldiğinde mana, yeri geldiğinde de diğer kriterler açısından değerlendirmiştir.

Geleneksel mukaddime formatının dışına çıkan bu tutumuyla Merzûkî sanki edebiyat alanına giren ve yeni başlayan kişinin zihninde öncelikle "Bir şiir nasıl değerlendirilir?" ve "Şiir seçkisinin oluşturulmasında eleştirmenin takip ettiği belli kıstaslar var mı?" konularında farkındalık oluşturmaya

[447] Merzûkî, *Şerhu Dîvâni'l-Hamâse*, 2/1886.
[448] Merzûkî, *Şerhu Dîvâni'l-Hamâse*, 2/1885.

çalışmıştır. Buradaki amacın, *el-Hamâse* gibi önemli bir seçkinin şerhini okumaya girişen muhataba, iyi şiir ve onun inceliklerine nüfuz etmeden önce hem şiirsel metni hissetmede yol göstermek, hem de şârihin şiirdeki lafız ve manaların cevherini açığa çıkarmada takip ettiği eleştirel kriterleri ortaya koymak olduğu aşikârdır.[449] Merzûkî'nin mukaddimedeki bu usulü münekkit bir edibin zeki tutumu, aynı zamanda kendisinden önceki şerhlerde karşılaşılmayan öncü bir adımdır.[450] Böylece müellif, eleştiri süzgecinden geçirilmeden, belâgî incelikleri vurgulanmadan, şairin ruh dünyasına inilmeden ve şiirin inşâd edildiği havayı teneffüs etmeden şiir şerhine girişilemeyeceğinin mesajını, edebî değeri olan bir mukaddimeyle başlangıç yaparak vermiştir.

Müellif, mukaddimenin girişinde mukaddimenin telif sebebini ilk paragraf ve ardı sıra gelen birkaç paragrafta beyan eder.[451] Kim olduğu tam olarak bilinmeyen fakat sözün bağlamından Merzûkî'nin hitâbının, mukaddime içerisinde yer alan mevzuları irdeleme, araştırma ve öğrenmeyi isteyen kişiye yönelik olduğu açıktır. Aynı şekilde bu kişinin müellifle beraber zaman geçirip ona eşlik eden, bazı mevzularda görüş alış-verişinde bulunan ve aralarında edebiyatla ilgili görüşmelerin gerçekleştiği kişi olduğu anlaşılır. Müellif, yazıyı kendisiyle müzâkerede bulunan ve kendisine soru yönelten bu kişiye cevap vermek adına kaleme alır. Çünkü mukaddime bu kişinin soruları, düşünceleri ve Merzûkî'nin bunlara verdiği cevaplardan oluşur. Bu sorular ve metin içerisindeki kayıtlardan sözü edilen kişinin edebiyatla ilgilendiği, edebiyatın iyisini anladığı fakat edebiyat ve eleştiri âlimi olma mertebesine henüz ulaşmadığı anlaşılır. Bu sebeple kendisi bazı mevzuların hakikatlerini gün yüzüne çıkarmak için Merzûkî'ye başvurmuştur. Nitekim Merzûkî döneminde edebiyat alanında imam olarak bilinmektedir.[452]

Merzûkî, yanıtlara başlamadan önce kendisine muhatabı tarafından yöneltilen soruları toplu şekilde aktarır daha sonra cevap faslına geçer. Cevaplara başlarken çalışmanın elverdiği ve yeterli ölçüde, örnek vermeksizin kısa ve öz bir şekilde bütün suallerden bahsedeceğini söyleyerek yazıda takip edeceği yöntemin çerçevesini çizer. Kendisi bu tutumunun kâfi olduğuna inanır zira yol açıklığa kavuştuğunda hidayetin en ufak bir delille vâki olacağı görüşündedir.[453] Müellifin muhatap adına aktardığı soru ve meseleler şunlardır:

- Şiir ve şiir sanatı, şairlerin şiir vesilesiyle ulaştıkları mertebe,

---

449 Useylân, *Hamâsetü Ebî Temmâm*, 116.

450 Merzûkî, *el-Hamâse* şerhinde olduğu gibi *el-Mufaddaliyât* şerhine de eleştiri konularını içeren bir mukaddimeyle başlamıştır. Bu mukaddimede, I. Mutlak bilgi kaynağı olarak Araplarda şiirin konumu, II. İntihal meselesi ve III. Şiirin çevreyle ilişkisi meselelerini ele almıştır (Hamrûnî, *Menhecü Ebî Ali el-Merzûkî*, 193).

451 Merzûkî, mukaddimeyi kendi içerisinde bütün bir yapı olarak düşünerek yazının başında mukaddimenin amacını, telif sebebini, neleri ve nasıl ele alacağını belirtmiştir.

452 Muhammed Tâhir b. Âşûr, *Şerhu'l-mukaddimeti'l-edebiyye li-şerhi'l-İmâm el-Merzûkî alâ Dîvâni'l-Hamâse li-Ebî Temmâm* (Riyad: Mektebetü dâri'l-minhâc, 2010), 52.

453 Merzûkî, *Şerhu Dîvâni'l-Hamâse*, 1/5.

- Şiirde seçme ve seçim şartları,
- Şiirde iktisatlı olma, gulüvvün (aşırılığın) övülen ve yerileni,
- Şairlerin lehine veya aleyhine hükmetmeye imkân veren şiir kaideleri,
- Masnû‘ olanı matbû‘dan; kolayı, zor ve hoşa gitmeyenden ayırmak
- Ebû Temmâm'ın şairliği ve eleştirmenliği, eleştirmenlerin onun seçkisinin en halis seçki olduğu konusunda hemfikir olmaları,
- Bir şiirin seçilmesi ve beğenilmesi onun şansı mı yoksa seçimin belli kriterleri var mı?
- Şairlerin beliğ kâtiplerden geride kalma sebebi nedir? Neden kâtipler şöhret bulurken şairler şöhret bulamamıştır? Neden şairlerin çoğu düz yazıda yetenekli değildir?

Yöneltilen sual ve değinilen konular, edebiyat eleştirileri bağlamında şu ana başlıklar altında toparlanabilir:

- Lafız-mana ikiliği,
- Şiirde seçim şartları,
- Amûdü'ş-şi'r,
- Şiirde sıdk ve kizb meselesi,
- Matbû‘ ve masnû‘ meselesi,
- Manzum-mensur eser veya şair ve kâtip arasındaki üstünlük çekişmesi

Mukaddime, edebî eserler arasındaki seçim usulü ve Ebû Temmâm'ın bu seçimdeki başarısı olmak üzere temelde iki ana konu etrafında gerçekleşir. Merzûkî'nin, şerhe böyle bir mukaddimeyle başlamasında şerh ettiği eserin kalite ve üstünlük kıstası esas alınarak Arap şiirinden derlenen bir seçki olmasının payı vardır. Müellife göre edebî eserler arasında seçim yapmak, birtakım esasları sağlamayan kişilerin güç yetiremeyeceği bir ilimdir. Bu nedenle de seçim yapan kişide şu özellikler bulunmalıdır:

- Mananın gizli ve açık yönlerini; lafızlardan uygun görülen ve görülmeyenleri bilmek,
- Edebiyat üslûplarını bilmek ve bunlarda derinleşmek; edebiyat alanında uzunca araştırma ve inceleme yapmak,
- Sözün düzen ve tertibinin mertebe ve sırlarını; manaların yorum ve sebeplerini bilmek.[454]

Merzûkî bu ifadeleriyle, "Edebî değeri sağlam olsa da Zeyd'in üstün tutup seçtiği bir şeyi Amr değersiz bulabilir."[455] iddiasını yani seçimin arzuya bağlı olduğunu reddeder. Şöyle ki, müellif bu görüşüyle seçim ve arzular arasında bağ kuran İbn Fâris ile ayrılığa düşer. Zira İbn Fâris'e göre insanların seçimdeki kıstasları arzularıdır ve herkes arzularına göre bir şeyi güzel bulur.[456]

---

454 Merzûkî, *Şerhu Dîvâni'l-Hamâse*, 1/14-15.
455 Merzûkî, *Şerhu Dîvâni'l-Hamâse*, 1/14.
456 İbn Fâris, *es-Sâhibî fî fıkhı'l-luga*, 267.

Merzûkî'nin seçimle ilgili değindiği diğer bir konu, Ebû Temmâm'ın şiir seçiminde kendi şiirlerindeki üslûbundan farklı bir üslûbu benimsemesidir. Müellif bu konuda seçen konumundaki Ebû Temmâm ile şair olan Ebû Temmâm'ı ayırır. Çünkü Ebû Temmâm, seçtiği şiirleri kalitesi ve güzelliği sebebiyle seçer; söylediği şiiri de arzusuna uygun olarak söyler. Arzulanan ve kaliteli bulunan arasındaki fark; kumaştan anlayan kişinin, kaliteli olmayanı giymeyi arzulaması, buna karşın kaliteli ve güzel olanı giymemesi gibidir.[457] Dolayısıyla müellif, Ebû Temmâm'ın seçim zevkinin şairlik zevkinden daha üstün olduğunu ifade etmektedir.

4.3. Mukaddimenin Muhtevası ve Tahlili

Merzûkî, muhatabın sorularını aktardıktan sonra bu sorular çerçevesinde mensur eserler arasında münekkitlerin tercihlerinin farklılıklarına değinerek bu durumun manzum eserlerde de aynı olduğunu ifade etmiştir. Şiirde üstünlük ve kaliteyi, buna bağlı olarak da kalitesizliğin sebeplerini irdeleyerek bunlara ölçütler getirmiştir. Müellifin şerh ettiği şiir seçkisine böyle bir giriş yapmasının amacı; Ebû Temmâm veya başka bir münekkitin, eserler arasında tercih yaparken dayandığı belli kıstaslar var mı yoksa farazi olarak belli kriterlere bağlı kalmaksızın zevklerine göre mi tercihte bulunur? Aynı şekilde münekkitlerin aynı eser üzerinde farklı yargılara varmalarında etkili olan sâikler nelerdir? sorularına cevap vermektir. Merzûkî, bu soruların yanıtlarına öncelikle farklılıkların asıl nüvesi ve edebiyat eleştiri alanının erken dönem konularından biri olan lafız-mana ikiliğinden başlamıştır. Münekkitlerin kimisinin lafza önem vermesi, kimisinin de manayı ön plana çıkarması tercihlerini etkilemiştir. Diğer taraftan hem şairlerin şiir yazımında hem de münekkitlerin şiir tercihinde gözetmesi gereken *amûdü'ş-şi'r* olarak adlandırılan temel dayanak ve ölçütler vardır. Şairlerin bu ölçütlere yakınlaşma veya bunlardan uzaklaşma mesafeleri şiirlerindeki kalite ve güzelliklere tesir eder. Mesela şairlerin bir kısmının masnû'ya (sanat) bir kısmının da matbû'ya (tabiilik) meyilli olması bu kriterlerdeki konumlarını etkiler. Dolayısıyla Ebû Temmâm'ın, şiirlerinde olabildiğince tekellüf ve bedîiyyâtı metot edinirken seçkilerinde matbû' ve kolay olana yer vermesi, edebiyat alanında şair ve münekkit olarak iki farklı kişiliği temsil etmektedir.[458]

Merzûkî, bu mukaddimede, asıl olarak edebî eserler arasında tercihteki farklılıkların nedenleriyle tercihte söz konusu kıstasları netleştirmeye çalışır. Bir nevi "eleştirmenlerin kendi arzu ve isteklerine göre seçimde bulundukları" iddiasına reddiyede bulunarak edebî eleştiri alanında zihinleri meşgul eden varsayımları ortadan kaldırmaya çalışır. Bu konu ve bu konuyla bağlantılı olarak değindiği ve işarette bulunduğu hususlar, aslında yeni ve müellife has olmayıp üzerinde tartışmaların cereyan ettiği

[457] Ebû Ali el-Merzûkî, *Şerhu Dîvâni'l-Hamâse*, 1/13.
[458] Merzûkî, *Şerhu Dîvâni'l-Hamâse*, 1/13-14.

mevzulardır. Uzun süre insanları meşgul eden eleştiri konularından müellifin ele aldıkları şu başlıklar altında detaylandırılabilir:

4.3.1. Lafız-Mana Meselesi

Merzûkî, muhatabın sorularını aktardıktan sonra lafız konusuna aşağıdaki gibi başlar:

> "Bil ki seçim şartlarında eleştirmenlerin görüşleri, ilim sahiplerinin usul ve bu usullerin güzellikleri farklıdır… Beliğ kişilerden, 'lafızların en güzeli gerdanlıktaki cevher ve inci gibidir. Nazmın (dizimin) güzelliğiyle belirli olmayanlar (lafızlar) belirlendiğinde, parçaların birleştirilmesiyle süslenip kusursuzlukla kulağa hoş geldiğinde; anlaşılırlık ve hatırda tutulmakla süslendiklerinde; hatanın bulanıklığından arınıp doğru bir vezinle geldiklerinde; lafız ve terkib olarak etrafında saflığın hoşluğu dalgalandığında idrak onu kabul eder ve kulak onu duymaktan lezzet alır. Bu sıfatların tam aksi olduğunda anlayış körelir ve duyuların kendisine uygun olmayan şeylerden eziyet duyduğu gibi kulak ondan rahatsız olur' diyenler vardır."[459]

Müellifin beliğ kişiler olarak ifade ettiği, eleştiride öne çıkan yazar, şair ve belâgat âlimleridir.[460] Beliğ kişiler ve eleştiri önderleri, sözün üstünlüğü ile edebî eserlerin seçimi ve seçim şartlarında farklı görüşlere sahiptir. Bu farklılığın sebebi edebiyat alanının genişliği, üslûp ve zevklerin çeşitliliği; aynı zamanda bazı âlimlerin lafzı, bazılarının da manayı itibara almasıdır. Müellif seçme konusuna nesirle giriş yapmış fakat lafız, mana ve nazm konusunda nesir ne ise şiirin de aynı olduğunu ifade ederek şiire geçiş yapmıştır. Çünkü saydığı özelliklerin hepsinde şiir, nesre eşlik eder. Daha sonra şiirin tanımıyla şiirin nesirden temeyyüz ettiği yöne işaret ederek şiir tanımına "vezinli" ve "kafiyeli" kaydının eklenmesiyle şiirin sıfatlarının arttığını ifade ermiştir. Bu artışla beraber şiirdeki seçim şartlarındaki zorluklar da çoğalmıştır. Çünkü kafiye ve vezin için de lafız, mana ve telife benzeyen şair ve eleştirmenin gözetmesi gereken şartlar eklenmiştir.[461]

Merzûkî, yukarıda alıntılanan ifadesinde öncelikle delâletiyle mananın ortaya çıkmasında etken olan lafızdan hareketle sözün güzelliğine önem veren, manayı lafız ve söze tâbi sayan grubu zikreder. Bunları üç grup altında toplar: I-Lafız taraftarlarının sınıflandırılmasında ilk sırada mana cihetini ihmal etmeden asıl ihtimamı lafza veren grup yer alır. Bu âlimlerin önem gösterdikleri husus, kelamın terkibiyle birlikte fasih, takdim-tehir, zikir-hazf, fasl-vasl ve hakikat-mecâz yönüyle diğerlerine üstün olmasıdır. Bu görüş Abdülkâhir'in (ö. 471/1078-79) de üzerinde durduğu görüştür.[462]

---

459 Merzûkî, *Şerhu Dîvâni'l-Hamâse*, 1/5-6.

460 İbn Âşûr, *Şerhu'l-mukaddime*, 75.

461 Merzûkî, *Şerhu Dîvâni'l-Hamâse*, 1/8.

462 Ebû Bekr Abdülkâhir b. Abdirrahmân b. Muhammed Abdülkâhir el-Cürcânî, *Delâilü'l-iʿcâz* (Kahire: Mektebetü'l-hâncî, 1984), 256-257. Cürcânî'nin bu konudaki görüşleri farklı şekillerde anlaşılmıştır. Bir grup onun lafız taraftarı olduğunu iddia etmiş; başka bir grup ise onun mana taraftarı olduğu kanısına varmıştır. Hatta çelişki içerisinde olduğu da ifade

Lafız-anlam kavram ikilisi Câhiliye döneminden itibaren eleştirmenlerin dikkatini çeken konudur. Mesela, Zibrikân b. Bedr (ö. 45/ 665[?]), Amr b. el-Ehtem (ö. 57/677), el-Mahbel es-Sadî ve Abade b. et-Tayyib, Rabîa b. el-Hazarî'ye gelerek şiirleri hakkında hüküm vermesini istemişlerdir. Rabîa, Zibrikân'a şiirinin faydalı olmadığını; Amr'a şiirinin şimşek gibi olup faydasının geçici olduğunu ve hemen kaybolduğunu; el-Mehbel'e, sanat açısından mütevazi olup akranlarına ulaşamadığını; Abade'ye şiirinin yetkinliğe ulaştığı eleştirisinde bulunmuştur.[463] Abade'nin şiirdeki otoritesini sanatındaki sağlamlığa, lafız ve mana yönüyle kasidesinin bütünlüğüne bağlamıştır. Rabîa her ne kadar sebeplerini zikretmese de lafız, mana ve üslûp odaklı yorum yapmıştır. Bu kavramlar burada olduğu gibi bireysel değerlendirmeler dışında birçok tartışma bağlamında kendini göstermiştir. Nahivciler ve dilciler tarafından Abdülkâhir öncesi 'lafız ve mana meselesi', edipler tarafından 'şekil ve mazmun (içerik) meselesi' veya 'kalıb ve muhteva meselesi' filozoflar tarafından 'dil (lugat) ve düşünce' isimleriyle bilinmiştir.[464]

Lafız ve mana ilişkisini ele alan ilk kişi Mu'tezile ekolü ediplerinden Bişr b. Mu'temir'dir. Bişr risâlesinde her bir edibe lafızları seçmesini, garib, zorlu veya karmaşık terkibleri bırakmasını tavsiye etmiştir.[465] Lafız ve manayı *şerif* (değerli) ve *vadî'* (değersiz) olarak tabakalara ayırmıştır ki bu ayırma veya adlandırma Merzûkî'de de kendini göstermiştir.

Lafız-mana tartışmasıyla karşılaşılan alanlardan biri nahivciler ve mantıkçılar arasında cereyan eden 'i'rabın lafız mı yoksa anlam mı olduğu' tartışmasıdır. Meselenin özünü; mantıkçıların, i'rabı bir dilin lafızlarına indirgemesine karşın nahivcilerin i'rabı ağızdan çıkan lafızlara indirgememesi ve i'rabı sözdizimsel anlamları da içeren üst çerçevede görmeleri teşkil eder.[466] Bu meselenin müşâhede edildiği en önemli ortamlardan biri Mu'tezile ve Eş'arî arasında gerçekleşen Allah'ın kelam sıfatıyla ilgili tartışmalar ve Kurân'ın i'câzı meselesidir. Dolayısıyla i'câz'ın lafızda mı, anlamda mı yoksa her ikisinde mi? sorularıyla birlikte âlimler, Kur'ân'ın üslûbunun güzelliğini, i'câz ve tesir gücünün sırrını bilme çabalarına girişmiştir. Daha sonra bu konu edebiyat alanına ve belâgat tartışmalarına taşmıştır.

---

edilmiştir ki bu yaklaşım doğru değildir. O, manayı lafza tercih ettiği zaman amacı, manayı öne geçirerek bütün meziyeti lafza verip manaya haksızlık eden lafız taraftarlarına; aynı şekilde lafzı manaya karşı desteklediğinde de amacı mananın üstünlüğünü abartanlara reddiyede bulunmaktır (İbn Âşûr, *Şerhu'l-mukaddime,* 76.)

463 Merzübânî, *el-Müveşşah*, 93; Abbâs, *Târîhu'n-nakdi'l-edebî ınde'l-Arab*, 13.

464 İntisar Ömer Mahcûb İdrîs, *Hareketü'n-nakdi'l-edebî fi'l-asri'l-Abbâsî el-evvel* (Sudan: Câmiatü Ümmü Derman el-İslâmiyye, Yüksek Lisans Tezi, 2006), 46.

465 Bişr'in risâlesinde şu ifadeler geçer: "Teve'urdan (garib kelime ve karmaşık terkibleri kullanmak) kaçın. Teve'ur seni kompleks ve zorluğa düşürür; karmaşıklık da manalarını tüketir ve lafızlarına halel getirir. Kim kıymetli ve asil mana isterse onun için asil lafız arasın. Asil mananın hakkı asil lafızdır. İkisinin de hakkı onları bozan ve bayağılaştıran şeyden korunmaktır." *(*Câhız, *el-Beyân ve't-tebyîn* (Kahire: Mektebetü'l-hâncî, 1998), 1/136).

466 M. Taha Boyalık, *Dil, Söz ve Fesâhat Abdülkâhir el-Cürcânî'nin Sözdizimi Nazariyesi* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2016), 45.

Merzûkî'den önce edebiyatçılar ve eleştirmenler bu meseleyle meşgul olmuş -özellikle İbn Kuteybe şiir türlerini bu mesele odaklı dörtlü kategoriye tâbi tutmuştur- ve bunu şiirin iyi olanı ve olmayanı belirleme kıstaslarına eklemişlerdir. Lafız-mana ikilisi çerçevesinde edebî eserin hangisinin önde olduğu tartışılmaya başlanmıştır. Temelde 'Sözün kaliteli olmasının sırrı ne?' sorusu bağlamında bazı eleştirmenler edebî değerin lafızdan kaynaklandığını savunarak lafızları öne çıkarırken bazıları da anlamları öne çıkarmıştır. Muhdes (yenilikçi) şairlerin ortaya çıkması da bu tartışmayı alevlendirmiştir. Bu hususta kadîm âlimlerdeki sıkıntı**,** 'Manadan kastedilen ne?' sorusunun farklı şekillerde yanıt bulması; 'Bu mana güzeldir/ güzel değildir veya bu lafız güzeldir/ güzel değildir.' ibarelerinin farklı anlamlarda ve karmaşık şekilde kullanılmasıdır. Diğer bir deyişle lafız ve anlam konusunda kavram kargaşasının yaşanması ve kavramsal çerçevenin tam olarak çizilememesidir.[467]

Mana, *amaç, hedef, maksat* yani *garaz* olarak da isimlendirilir.[468] Mana, birçok anlama delâlet etmekle birlikte çoğunlukla mücerred (yalın) yani kelimenin beyte girmemiş, insanlar arasındaki ortak anlamlarını karşılar. Bu, bağlam dışında gerçekleşen, ondan soyutlanan mananın aslıdır ve buna *aslü'l-mana, müşterek mana* veya *mücerred mana* denilir.[469] Mana konusunda sıkıntı olan nokta, mücerred mana ile nazmdan kaynaklanan şiirsel mananın birbirine karıştırılmasıdır. Abdülkâhir bu konuda nazmdan (söz diziminden) kaynaklı şiirsel mananın müşterek olmadığına vurgu yapar. Mücerred manada hedef tek, fakat ona giden yol ve ifade tarzları çeşitlidir.

Câhız: "Manalar yollara atılmıştır onu Acem, Arap, bedevî, köylü ve şehirli bilir. Asıl iş vezni ikâme etmek, lafzın seçimi, mahrecin kolaylığı, tab'ın sıhhati ve şiir örgüsünün kalitesidir. Şiir iyi bir biçimlendirme, dokuma ve bir çeşit tasvirdir"[470] sözüyle önemli bir konuya işaret etmiştir. Zâhirde Câhız'ın lafzı öncelediği bu söz, eleştirmenler arasında tartışma konusu olmuştur. Câhız'ın bu ifadelerine dayanılarak onun fesâhat noktasında anlamı geri plana iterek lafza öncelik verdiği yönünde yaklaşımlar gelişmiştir.[471] İfade, bağlamı içerisinde değerlendirildiğinde bu iddia isabetli görülmez. Câhız'ın bu sözünün evvelinde aşağıdaki beyitler yer alır:

لا تَحسبَنَّ الموتَ مَوت البِلى فَإِنَّما الموتُ سُؤالُ الرِجال

---

467 M. Taha Boyalık, "Abdülkâhir el-Cürcânî'de Anlam Meselesi", *İslam Dilbilim Geleneğinde Anlam Teorileri*, ed. Ömer Türker -Kübra Şenel (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2020), 173-175.

468 Abdülkâhir el-Cürcânî, *Delâilü'l-iʿcâz,* 258; Ahmed Matlûb, *Muʿcemü'l-mustalahâti'l-belâgiyye ve tetavvürühâ* (Beyrut: ed-dâru'l-Arabiyye li'l-mevsûât, 2006), "Ma'nâ", 3/281.

469 Ebû Kays Muhammed Reşîd, "Şerhu'l-mukaddimeti'l-edebiyye li'l-Merzûkî fî usûli'-nakd ve amûdi'ş-şiʿr", *Youtube* (20 Aralık 2022), 3/1:22- 2:25.

470 Câhız, *Kitâbü'l-hayevân*, 3/131-132.

471 Bedevî Tabâne, *Kadâyâ en-nakdi'l-edebî* (Riyad: Dâru'l-merîh li'n-neşr, 1984), 158-159; Ahmed Matlûb, *Abdülkâhir el-Cürcânî belâgatühü ve nakdühü* (Beyrut: Vekâletü'l-matbûât, 1973), 91-93; Hüseyin Abdullah el-Mûsây, "Merâhilü tatavvuri nazariyyeti'n-nazm min Sibeveyh ilâ Abdilkâhir", *Mecelletü'l-Endelüs li'l-ulûmi'l-insâniyye ve'l-ictimâiyye* 5/20 (2018), 92-93. Şevkî Dayf, Câhız'ın kaliteli lafza önem vermesi sebebiyle lafzı anlamın önüne geçirdiği görüşündedir (Şevkî Dayf, *el-Belâga: Tetavvur ve târîh* (Kahire: Dâru'l-meârif, 2008), 52.

كِلاهُما موتٌ ولكِنَّ ذا أفظَع مِن ذاك لِذُلّ السُؤال

"Gerçek ölümü bedenin yok olması zannetme! Asıl ölüm kişinin (başkasından) istemesidir.

Her ikisi de ölümdür fakat istemenin hakirliği (utancı) sebebiyle bu diğer ölümden daha kötüdür."

Beyitlerin ardından Câhız: "Ebû Amr eş-Şeybânî'nin bu iki beyti güzel bulduğunu gördüm… İddia ediyorum ki bu beyitlerin sahibi kesinlikle şiir söyleyemez. Şayet fitneye sebep olmayacağımı bilsem, bu şairin çocuğunun da kesinlikle şiir söyleyemeyeceğini iddia ederdim."[472] dedikten sonra söz konusu açıklamayı yapmıştır. Burada Câhız, beyitlerin manasının güzel, vezin ve kafiyeli olmasına rağmen kalbe etki etmediğinden ve şiirsel anlam içermediğinden kaliteli bulmamıştır.

Câhız, kullandığı *mana* lafzıyla işlenmeden önce mevcut bulunan potansiyele işaret eder. Abdülkâhir'e göre Câhız, buradaki mana ıstılahıyla, birincil unsurlardan (el-edevâtü'l-evveliye) bahseder ve bu durumu Cürcânî kelam ile kuyumcu arasındaki kıyaslamayla izah eder. Şöyle ki altın ve gümüşten yapılan yüzüklerin sanat ve kalitesi hakkında yargıda bulunmak istenildiğinde yüzüğe yüzük olma yönünden bakılarak ondaki sanat ve işçilik dikkate alınır.[473] Başka bir deyişle onun altından mı gümüşten mi yapıldığına bakılmadan yüzük olması ve üzerindeki işçilik itibariyle değerlendirilir. Çünkü üstünlük ham maddeye sahip olma noktasında değil bilakis o ham maddeyi işleme ve şekillendirmede söz konusudur. Bu durumda, yüzüğün maddesi yani öncelikli unsuru, insanlar arasında ortak olan matrûh manaya benzer. Dolayısıyla bizzat sanatın kalitesi ve güzelliği hakkında hükümde bulunmak istendiğinde bu manalarda üstünlük aranmaz. Farklılık ve üstünlük, bu manaların ifadesinin dizilimi ve telifindedir. Edebî işin kıymeti de talep edilen mananın yerine getirilme yöntemi ve durumun bağlamına uygun olan ifadenin doğru seçiminde açığa çıkar.[474] Bu sebeple Câhız'ın "Asıl iş vezni ikâme etmek..." sözü bu minvalde değerlendirilmelidir. Câhız ve onu takip edenler i'câz fikrinin saîkiyle bu çıkışa yönelmiştir. Şayet üstünlük birincil unsurlarla sınırlı olsaydı konumların değişmesiyle farklılaşan nazm, bununla bağlantılı olarak da i'câz geçersiz olurdu. Abdülkâhir, Câhız'ın nazariyesinin nüfuzunu idrak ederek Câhız'ın lafız taraftarı olarak itham edildiğini ifade etmiştir.[475]

Câhız ve onu takip edenlerin lafızdan kastettikleri ise Abdülkâhir'in ifadesiyle anlamın ortaya çıktığı "sûrettir" (biçim).[476] Abdülkâhir, lafız ve mananın toplamı ve birleşiminden oluşan sûret fikrini açıklarken çoğu zaman bunu kuyumculuk ve nakış işiyle kıyaslama ve örneklendirmeye başvurmuştur. Fakat bu konuda iki kuyumcunun aralarında fark olmayan iki bilezik yapması zihinde şekillense dâhi bunun nazmda olmadığını dile getirmiştir. İnsanlar her ne kadar "Bu şair aynı manayı dile getirmiştir"

472 Câhız, *Kitâbü'l-hayevân*, 3/131.
473 Abdülkâhir el-Cürcânî, *Delâilü'l-iʿcâz*, 254-255.
474 Abbâs, *Târîhu'n-nakdi'l-edebî ınde'l-Arab*, 423-424.
475 Abdülkâhir el-Cürcânî, *Delâilü'l-iʿcâz*, 256.
476 Abdülkâhir el-Cürcânî, *Delâilü'l-iʿcâz*, 482.

demeye alışsa da ifadelerin aynen tekrar edilmesi dışında farklı bir şairin aynı anlamı ifade etmesi mümkün değildir. Bu nedenle şiirin, resme benzemesi de sınırlıdır. Çünkü nazmda kelimeleri birbirine eklemek, nahvin karar verdiği düzen ve dizimi takip etmektir.[477]

Bu açıklamalardan anlaşılmaktadır ki Câhız'ın lafızla kastettiği müfred haldeki lafız değil, lafızların terkibi, öğelerin dizimi ve buna tâbi olarak ortaya çıkan anlamdır. Dolayısıyla Câhız manayı önemsiz görmemiş veya sadece lafzın önemli olduğunu iddia etmemiştir. Başka bir ifadeyle lafza önem verip anlamın değerini inkâr etmiş değildir. Fakat o, manaların sîga (şekil, yapı) ve sanatsal terkiplere girmeden önce kolayca bilineceğini söylemiştir. 'Ağaç yapraklanmıştır; Kuş ötmektedir' gibi aklî manaları bütün insanlar idrak edebilmektedir. Câhız, *matrûh* (serpilmiş, atılmış) kelimesi ile insanların genelinin bildiği bu aklî manaları kastetmiştir.[478] Çünkü şiirin güzelliği ve ruhu olan şiirsel mana, insanlar arasında yaygın değildir. Câhız'ın şiirin tercüme edilemeyeceği konusundaki ısrarı, şekil konusundaki nazariyesini kuvvetle desteklemektedir. Bunu, "(Şiir) Ne zaman çevrilse nazmı parçalanır, vezni ortadan kalkar, güzelliği gider ve hayranlık uyandıran kısmı ortadan kalkar"[479] sözüyle ifade eder. Nitekim müellifin tercümeye başkaldırması da nazmın bozulmasıyla alakalıdır. Bu sözünde hedeflediği, şiirin örgüsünün iyi ve telifin kusursuz olmasıyla oluşan tasvirin güzelliğidir. Zira tasvir, lafzı ve manayı sanatsal surette içerir. Bunu "Şiir bir sanattır. Bir çeşit dokuma ve tasvirden bir cinstir."[480] sözü ortaya koyar. İbn Reşîk, Câhız'ın üzerinde durduğu lafız mefhumuna *el-Umde*'de işaret eder.[481]

Câhız'dan sonra şiir eleştirisi alanında kaleme alınan *eş-Şiʿr ve'ş-şuʿarâ'* eserinin girişinde şiir, lafız ve manasının iyi olup olmamasına bağlı bir sınıflamaya tâbi tutulmuştur. Bu sınıflama İbn Kuteybe sonrası tam olarak anlaşılmayarak yanlışa düşülmüş veya bazı eleştirmenler sözün zâhirine göre hükümde bulunarak İbn Kuteybe'yi şiiri dört çeşide ayırma hususunda kusurlu bulmuştur.[482]

Bu tasnifte şiire dair ilk kategori, "lafız ve manası güzel" olandır. Burada İbn Kuteybe, lafız kelimesiyle müfred lafzı değil sîga ve terkibi kastetmiştir. Yani "Bu beytin lafzı güzeldir" dediğinde ondaki lafızlara tek tek işaret etmemiştir. Çünkü sîga olarak tabir edilen yapı, manası olmadan sadece seslerden ibaret değildir. Bilakis diziliminden mana ayırt edilmeden lafızlarla beraber mananın

---

477 Abdülkâhir el-Cürcânî, *Delâilü'l-iʿcâz*, 260-261; Abbâs, *Târîhu'n-nakdi'l-edebî ınde'l-Arab*, 425, 426.

478 "Manalar yollara savrulmuştur" sözünde Câhız'ı, bu söze sevk eden şey, işlenmemiş haldeki ortak ilk maddenin yani anlamın üstünlük ölçütü olarak kabul edilmesi durumunda nazmın, Kur'ân'ın i'câzının temel sebebi ve üstünlük ölçütü olarak kabul edilme ihtimalinin mümkün olmadığıdır. Câhız, hocası Nazzâm'ı (ö. 231/845) i'câz konusundaki sarfe görüşünde takip etmemiştir. İ'câz, ancak dizim yoluyla açıklanabilir görüşünü benimsemiştir. O, şairler arasında manalardaki serikâtı açıklamak için eleştirmenlerin gerçekleştirdiği sert hamlelere şahitlik etmiş, fakat muasırlarının yaptığı gibi serikât konusuyla meşgul olmamıştır. Ona göre manalar insanların tümünde müşterek bir değer olduğundan üstünlüğün suret ile olduğunda karar kılmış ve edibe manaları alarak ona eşsiz ve farklı şekil vermek görevini yüklemiştir (Abbâs, *Târîhu'n-nakdi'l-edebî ınde'l-Arab*, 99).

479 Câhız, *Kitâbü'l-hayevân*, 1/75.

480 Câhız, *Kitâbü'l-hayevân*, 3/132.

481 İbn Reşîk, *el-Umde*, 204.

482 Abbâs, *Târîhu'n-nakdi'l-edebî ınde'l-Arab*, 422-423.

kastedilmesidir. Bu durumda İbn Kuteybe "lafız ve manası güzel şiir" dediğinde yani lafız ve manayı ayırdığında burada manadan kastettiği terkipten oluşan değil, mücerred yani dizim dışında kalan yalın manadır.[483] İbn Kuteybe'nin kullandığı misallere bakıldığında onun mana ile şiirin hikmet, felsefi bir düşünce, farklı ve ilgi çekici şeyler veya ahlâkî bir anlam içermeyi kastettiği anlaşılır. Bunun dışındakiler ise sadece psikolojik bir durumun tasviri veya beşerî bir tutumun ifadesidir.[484] İbn Kuteybe bu tür şiirleri faydalı bir anlam ve düşünce içermedikleri için eleştirir. Mendûr, İbn Kuteybe'nin ahlâkî amacı gerekli görmesini onun fıkıhçı ve muhafazakâr kimliği ile ilişkilendirir ve bunu dar bir bakış açısı olarak niteler. Çünkü Mendûr'a göre en iyi şiir sanatsal anlatıma sahip olandır.[485]

Buradan İbn Kuteybe'nin lafzı güzel şiiri, manası iyi olan ve olmayan olarak ikiye ayırmasındaki mantalite ve iyi olmayan manadan ne kastettiği netleşir. Lafzı güzel olduğu halde manası iyi olmayan şiir, manasının peşine düşüp araştırıldığında kendisinde fayda görülmeyendir. Manası güzel olan, mana nazmdan soyutlandığında toplum veya dinî değerler gibi farklı açılardan faydalı bulunup kabul görendir. Lafzın güzel olması, nazmın manayı karşılaması, sanatsal değer taşıması, estetik olması ve amacını tam yansıtmasıdır.[486] İbn Kuteybe, nazmın kaliteli olmasını kabul edip şiirin mükemmel olması için mücerred mananın kıymetli ve faydalı olmasını gerekli görmüştür.[487]

---

483 Ebû Kays, "Şerhu'l-mukaddime", 3/1:45-2:00.

484 Muhammed Zeki el-Aşmâvî, *Kadâya'n-nakdi'l-edebî beyne'l-kadîm ve'l-hadîs* (Beyrut: Dâru'n-nahdi'l-Arabiyye, 1979), 279-281.

485 Muhammed Mendûr, *en-Nakdü'l-menhecî inde'l-Arab*, 34-35.

486 Lafzı güzel olmasına rağmen manası iyi bulunmayan şiire aşağıdaki beyitler örnek verilebilir;

ولمَّا قَضَينَا مِن مِنى كُلَّ حَاجَةٍ ومَسَّحَ بِالأَرْكَانِ مَن هو مَاسِحُ
وشُدَّتْ على حُدبِ المَهارَى رِحالُنا وَلَمْ يَنظُرْ الغَادِي الَّذي هُو رَائِحُ
أَخَذنَا بِأَطرَافِ الأَحَادِيثِ بَينَنا وسَالَت بِأَعْنَاقِ المَطِيِّ الأَبَاطِحُ

"Hac ibadetlerini tamamlayıp mesh edecek kişiler Kâbe'nin rükünlerini mesh ettiğinde
Eşyalarımız da siyah develere yüklenip kimse kimseyi beklemeden sefere giriştiğinde
Aramızda konuşmaya başladık ve dereler de develerin boyunlarıyla akıp gitti."

İbn Kuteybe, âlimlerin bu şiiri lafızları cihetinden övdüğünü, lafızlarını sâlim ve kolay olmakla niteleidiklerini; fakat manasında fayda görülmeyen bu tarz şiirlerin çok olduğunu ifade etmiştir. Müellife göre bu şiir, lafız, mahreç, giriş ve çıkış yönüyle güzel olmasına rağmen faydadan uzaktır. Zira bu lafızların ardındaki mana şudur: "*Mina günlerini bitirdiğimizde, Kâbe'nin rüknünü istilam ederek develere yükleri yüklediğimizde insanlar birbirini beklemeksizin sefere girişti. Biz de, develer dereyle birlikte akarken aramızda konuşmaya başladık."(* Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim İbn Kuteybe, *eş-Şi'r ve'ş-şu'arâ'*, thk. A. Muhammed Şâkir (Kahire: Dâru'l-meârif, 1982), 66-67). Abdülkâhir, aynı şiiri *Esrâru'l-belâga*'da açıklamıştır. Bu beyitlerdeki güzelliğin sadece lafızların kulağa hoş gelmesinde değil aynı anda manayı kalbe ulaştıran ve zihne de yerleştiren dizim güzelliğinde ve bulunduğu yere güzel düşen istiârede olduğunu açıklamıştır (Abdülkâhir el-Cürcânî, *Esrârü'l-belâga*, thk. Mahmûd Muhammed Şâkir (Kahire-Cidde: Matbaatü'l-medenî /Dâru'l-medenî, 1991), 21-23). Abdülkâhir burada nazmın, şiirsel mana ve meâni'n-nahvî (öğelerin diziminden kaynaklı anlam) göz ardı edilerek olmayacağını vurgulamıştır. Şair burada, hac ibadetini yerine getirmenin ardından aile ve vatanlarına dönmek üzere yola koyulan kişilerin sevincini ve bu sevinçten kaynaklanan dinçlik ve mutluluğu etkileyici şekilde tasvir etmiştir.

487 Ebû Kays, "Şerhu'l-mukaddime", 4/00:28-50.

İbn Kuteybe'deki gibi lafız-mana ayrımına giden isimlerden biri de şair râvilerinin en eskilerinden ve Asmaî'nin hocası olan Ebû Amr b. Alâ'dır (ö. 154/771). Ebû Amr, Hıristiyan olup şiirlerinde hamriyyât (içki) konularını işleyen ve ensârı hicveden Ahtal'ın (ö. 92/710-711) şiirlerini nazmı; Lebid'in (ö. 40/660) şiirlerini ise mücerred manaları sebebiyle tercih etmiştir. Bu nedenle kendisine Lebid hakkında sorulduğunda onun salih kişi olduğunu söylemiş, fakat onu *fahl* (üstat) şairlerden saymamıştır. Ahtal hakkında sorulduğunda ise "Câhiliyeden bir güne yetişmiş olsaydı ne Câhiliyeden ne de İslâmî dönemden kimseyi önüne geçirmezdim" demiştir.[488] Ebû Amr b. Alâ yaptığı bu yorumlarda şiirin sanatsal yönüne dikkat çekmiştir.

Mana ile ilgili yapılan açıklamaların ardından müelliflerin mana lafzını bağlam içerisinde farklı anlamlarda kullandığı ortaya çıkar. Bu takdirde mana ile kastedilen mücerred mana olabileceği gibi kelimelerin dizimi sonucunda zihinlerde oluşan bütüncül mana da olabilir. Şairlerin manaları birbirinden almasında kastedilen, sözün yapısı ve nazmla anlaşılan mana değil yalın manalardır. Buna bağlı olarak da münekkitler yalın mananın alınmasını önemsiz bir şey olarak görmüştür. Zira önemli olan lafızların zihindeki anlama göre dizimi olan nazmdır. İbn Tabâtabâ'nın, "İyi şiiri çözümleyip ayrıştırarak nesre dönüştürdüğünde güzelliği, tatlılığı (hoşluğu) ve kalitesi gitmez."[489] sözünde üzerinde durduğu yalın mananın güzelliğidir. Sözü edilen yalın manalar, şiirsel manayı karşılamamaktadır.[490]

Lafız ve mana meselesini inceleyen müelliflerden biri de İbn Reşîk el-Kayrevânî'dir. Bu konuyu *el-Umde* eserinde müstakil bir bâbda ele almış ve "Lafız beden, anlam ise onun ruhudur. Lafız ile mananın ilişkisi beden ile ruhun ilişkisi gibidir…"[491] sözüyle lafız ve mana arasındaki sıkı ilişkiye işaret etmiştir. Müellif, birinin diğerini zorunlu olarak gerektirdiğini açıklamak için lafzı vücuda, manayı ise onun ruhuna benzetmiştir.[492]

Lafız-mana meselesini çözüme bağlayan kişi Abdülkâhir el-Cürcânî'dir. Abdülkâhir, sözdiziminden kaynaklı mananın müşterek olmadığına vurgu yapar. Müellif, *Delâilü'l-i'câz*'da her kelamda bulunan genel ve ortak anlam içeriğini *garaz* olarak isimlendirirken sözün birbirinden ayrıldığı sözdizimi uygulamalarından doğan ilave anlam inceliklerini ise *sûret* olarak isimlendirir.[493] Kalitenin,

---

488 Ebû Saîd Abdülmelik b. Kureyb el-Asmaî, *Fuhûletü'ş-şu'arâ',* thk. Charles C. Torrey (Beyrut: Dâru'l-kitâbi'l-cedîd, 1971), 13; Ebû Kays, "Şerhu'l-mukaddime", 3/2:9-2:15.

489 Ebü'l-Hasen Muhammed b. Ahmed İbn Tabâtabâ, *'İyârü'ş-şi'r,* thk. Abbâs Abdüssâtir-Nuaym Zerzûr (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 2005), 13, 81.

490 Ebû Kays, "Şerhu'l-mukaddime", 3/2:19-2:25. Nazım ve nesir farkından dolayı şiirlerin düz yazıya dökülmüş halleri şiirin verdiği anlamı tam olarak ifade etmediğinden şiirlerin şerhleri yeterli değildir. Şairin maharetini, nazımdaki güzellik ve incelikleri fark etmek, hissedebilmek adına şerhler önemli olsa da şiirsel anlamı tam olarak karşılamaz. Nazma dayalı manalar, dizilimin güzelliğinden, onun belâgat kurallarına, meânî ilmine göre şekil alması ve değişmesinden kaynaklanır. Bu nedenle şerhlerden sonra tekrar şiire dönerek ondaki nazmın kuvvetini tatmak gerekir.

491 İbn Reşîk, *el-Umde,* 200.

492 Şevkî Dayf, *el-Belâga,* 146.

493 Abdülkâhir el-Cürcânî, *Delâilü'l-iʿcâz*, 261; Boyalık, *Dil, Söz ve Fesâhat,* 224-225.

mananın kendi zatında değil, lafızların ifade edilmek istenen manaya uygun olarak diziliminde olduğunu öne çıkarır. Mana güzel olsa dahi *nazmu'l-Kur'ân* ve *nazmu'ş-şi'r* (şiirsel anlamı içeren dizim) farklı bir şeydir. Buna uygun olarak da *Esrârü'l-belâga*'da tasvirî durumu ele alıp lafız ve mananın bir çizgi üzerinde yürüdüğünü kabul ederek bunların arasını ayırmaz. Zira lafız, bir sembol olduğundan bu sembol ve sûretleri medlûllerinden ayırmak mümkün değildir. Öyleyse eleştirmenler lafız ve mana meselesine giriştiklerinde müfred lafzı değil faydalı (anlamlı) bir ibare veya cümledeki lafzî terkibi kasteder. Dolayısıyla mana, ibarenin delâlet ettiği mana, şiirdeki asıl hedef de kasidenin nazmı ve bu nazmın sürüklediği tasavvurdur.[494]

Abdülkâhir, kelamın üstünlüğünü lafız veya yalın anlam içeriğine atıfla açıklayanlara karşı *sûret* kavramını yani sözdiziminden kaynaklı derin anlam ilişkilerini geliştirmiştir. Sûrette, lafız ve anlamın ayrıştırılması ya da ikisinin yarıştırılması değil zihinde oluşan anlamlar sıralamasının dış dünyada aynı sırayı takip ederek açığa çıktığı bütüncül bir sistem mevcut olup lafız ve anlam ikiliğinin önü kapatılmıştır.[495] Onun teorisi, lafız ve anlam ikiliğini aşarak belâgî güzellik peşinde koşan bir sistemdir. Müellifte mana, birincil unsurlarla sınırlı kalmayarak lafızların birliğinin delâlet ettiği mana ıstılahına dönüşmüştür. Zira edebî eseri kıymetli kılan, bu bağlamın gerektirdiği siyâktır.[496]

Manaya yaklaşım hususunda Merzûkî, tam olarak örtüşmese de İbn Kuteybe ve onu takip eden İbn Tabâtabâ'nın görüşlerinden etkilenmiştir. İbn Kuteybe ve İbn Tabâtabâ'yı diğer münekkitlerden farklı kılan taraf onların nazmın yanında toplum tarafından kabul görmüş gelenek, örf-adet ve dinî, ahlâkî faideyi de önemsemeleridir. Dinleyen kişi sözden herhangi bir şekilde fayda sağlamalı yani manada kıymet olmalıdır. Merzûkî, lafız ve mana ikilisinde bu olguları bir araya getirmiş ve uyumlu

---

494 İdrîs, *Hareketü'n-nakdi'l-edebî*, 53; Zağlûl Selâm, *Târîhu'n-nakdi'l-edebî*, 66. Abdülkâhir bunu *Delâilü'l-i'câz*'da, Hûd sûresi 44. ayet örneğinde somutlaştırmıştır:

﴿ وَقِيلَ يَا أَرْضُ ابْلَعِي مَاءَكِ وَيَا سَمَاءُ أَقْلِعِي وَغِيضَ الْمَاءُ وَقُضِيَ الْأَمْرُ وَاسْتَوَتْ عَلَى الْجُودِيِّ وَقِيلَ بُعْدًا لِلْقَوْمِ الظَّالِمِينَ ﴾

"Ey yeryüzü! Yut suyunu. Ey gök! Tut suyunu" denildi. Su çekildi, iş bitirildi. Gemi de Cudi'ye oturdu ve "Zalimler topluluğu, Allah'ın rahmetinden uzak olsun!" denildi.

Ayet-i kerimede öncelikle yeryüzüne nidâ edilerek ona emir verilmiştir. Yeryüzüne yapılan nidâ يا أيتها الأرض şeklinde değil de يا أرض ile doğrudan yapılmıştır. Burada durumun dehşetini artırmak, muhatapta "Bu ses nereden geldi ki?" etkisini oluşturmak için meçhul siyga kullanılmıştır. Sonra ابلعي الماء denilmeyerek ابلعي ماءك denilmek suretiyle "ماء " lafzı "ك" zamirine izafe edilmiştir. Yeryüzüne nidâ edilerek emir verildiği gibi ondan sonra göğe de aynı hitap yapılmıştır. Daha sonra وغيض الماء şeklinde fiil meçhul olarak gelmek suretiyle suyun çekilme eyleminin sadece bir âmirin emri ve kâdirin kudretiyle gerçekleştiğine delâlet edilmiştir. وقضي الأمر ile bu durum iyice pekiştirilerek vurgulanmıştır. Bu olayların neticesi olarak وَاسْتَوَتْ عَلَى الْجُودِيِّ zikredilmiş, yüceliğin bir göstergesi olması için ve büyük bir olaya işaret etmek üzere "السفينة" (gemi) kelimesi zikredilmeden önce idmâr edilmiştir. Son olarak da başlatıcı وَقِيلَ ifadesiyle uyumlu olarak ayetin sonunda وَقِيلَ getirilmiştir (Abdülkâhir el-Cürcânî, *Delâilü'l-i'câz*, 45-46).

495 Ebû Zeyd, "Abdülkâhir el-Cürcânî'nin 'Nazm' (Sözdizim) Anlayışı-Üslûpbilim Işığında Bir Okuma", çev. Numan Konaklı. *M.Ü İlahiyat Fakültesi Dergisi* 38 (2010), 255-56.

496 Abbâs, *Târîhu'n-nakdi'l-edebî ınde'l-Arab*, 92, 427.

olmaları gerektiğinden söz etmiştir. İyi şiir kıstasları içerisinde *şerefü'l-ma'nâ*'ya yer vermesinden manada muayyen bir faydanın veya özgün mana ve beyânî yönünün olmasını önemsediği söylenebilir.

Merzûkî'nin lafız taraftarlarını sınıflandırmasında ikinci sırada lafzın manayı güzel ve doğal bir şekilde tasvir etmesiyle yetinmeyerek lafzı kulağa daha hoş hale getirmek ve alıcıda câzibe uyandırmak adına sınırı bir üst seviyeye taşıyanlar yer alır. Bunlar, hüsnü hıtâm (güzel çıkış), hoş giriş, sonu başa atfetme, baş kısmın sona delâlet etmesi; fasıl ve vasılların, kısım ve vezinlerin orantılı, mananın lafza mutâbık olması ve manaya uygun en üstün lafzın seçilmesi gibi hususlarda ilk gruba ziyade yapar.[497]

Merzûkî, bu yaklaşımıyla lafız yönünü biraz daha abartarak kelamın kulağa hoş gelen tarafına vurgu yapan beliğ kişileri kasteder. Muhdeslerin bir kısmı bu kategoriye bir kısmı da bundan sonra zikredilecek üçüncü gruba dâhildir. Müellifin tabiriyle onlar daha meşakkatli olanı yapan ve kulağın işittiği şeyden lezzet almasını temenni eden gerçek anlamda lafız erbabıdır. Zira kelamı güzelleştiren sanatların yanında tersi', tecsim, tatbik, tecnis ve müstear lafızlarla ibareleri süsleme gibi bedîî sanatları gözetirler. Bedîî âlimleri olarak da bilinen bu kişiler için lafızlar, cariyelere satışları esnasında giydirildikleri süslü elbise konumundadır.[498]

Mana taraftarlarına geçmeden önce Merzûkî'nin sınıflandırdığı lafız taraftarları şu şekilde özetlenebilir:

- İlk grup, lafzı hoş ve makbul şiire yönelen gruptur. Bu âlimler; lafız ve terkiplerin telaffuzda net ve doğru olmasını, kelimelerin terkip içerisinde sağlam bir şekilde dizimini, benzetmelerin yerinde yapılmasını, lafızların kulağa hoş gelmesi ve kolay anlaşılmasını önemser.
- İkinci grup, birinci grubun sınırını aşarak muhassinât türlerini artırır ve ilave olarak metnin güzelliğini güçlendiren şartlar sunar.[499]
- Üçüncü grup, önceki iki grubun yüklediği sorumluluklara kanaat etmeyerek daha meşakkatli olana yönelir ve bunlara tersî', tecnîs, tatbik ve istiâre gibi bedi' ve güzelleştirme çeşitlerini ekler.[500]

Lafız taraftarlarının akabinde müellif, manayı önceleyenleri "Beliğ kişilerden, zihnin harekete geçtiği şeylerde, sözün etkisinden çok aklın etkisiyle (sözün) gizli yönlerini araştıranın faydalanacağı şeye yönelenler vardır ki bunlar da mana taraftarlarıdır."[501] şeklinde tanımlar. Mananın vasıflarıyla ilgili de şu ifadeleri zikreder: "(Mana taraftarları) Hoşa giden manaları arzuladıklarından açık, güzel, orijinal,

497 Merzûkî, *Şerhu Dîvâni'l-Hamâse*, 1/6.
498 Merzûkî, *Şerhu Dîvâni'l-Hamâse*, 1/6-7.
499 el-Ayâşî Senûnî, "Kadâyâ nakdiyyetün ledâ Ebî Ali el-Merzûkî", *Câmiatü Sîdî Muhammed b. Abdillâh -Külliyetü'l-Âdâb ve'l-Ulûmi'l-İnsâniyye* 16 (2009), 28.
500 Merzûkî, *Şerhu Dîvâni'l-Hamâse*, 1/6.
501 Merzûkî, *Şerhu Dîvâni'l-Hamâse*, 1/7.

değerli, tam veya latif bir şekilde bu manaları alır ve onların suretlerini yakın teşbih, uygun istiâre ve doğru vasıfla çekici kılarlar…"[502]

Merzûkî, mana taraftarlarıyla ilgili açıklamasında mananın *hoş, asil ve latif* gibi vasıflarını vurgular. *Şerefü'l-ma'nâ*yı, *amûdü'ş-şi'r'*de ilk sıraya koyması ve şerhin çoğu yerinde manaya vurgu yapması sebebiyle Merzûkî'nin bu grupta yer aldığı zannedilmiştir. Ancak müellifin, manayı lafızdan önce zikretmesi tam olarak manayı öncelemesi anlamına gelmez. Nitekim sonraki paragraflarda lafız ve manayı birlikte zikrederek dikkatleri bunların uyumlu olması gerektiğine çeker. Birinci ve ikinci sırada onları müstakil olarak zikretse de yedinci sırada onları bir araya getirir. Bunun dışında, *el-Hamâse* şerhinde Merzûkî'nin birkaç tarikten manaya ulaşmaya çalışmasından şerhteki asıl amacın mana olduğu vehmine düşülür. Fakat müellifin şerhteki açıklamalar tetkik edildiğinde Merzûkî'nin çoğu yerde lafız ve manayı bir araya getirdiği görülür.[503]

Ayrıca Merzûkî'nin *şerefü'l-ma'nâ* kavramıyla ifade ettiği anlam tam olarak İbn Kuteybe'deki karşılık değildir. Bunu İbn Âşûr, "Müellifin burada manadan kastı hakikat, ilim veya nasihat değildir. Çünkü bu söylem bütün sözlerde gerçekleşmez, bütün makamlar bunu gerektirmez ve Câhiliye şiirinin çoğu da bundan uzaktır. Manadan maksat fikrin heyecanlanıp coştuğu anlamlardır. Bu manalar zihinde harekete geçerek nefiste gidip geldiğinde beliğ kişi onu mecâz, istiâre, teşbih, îcâz ve telmihle daha üstün ve güzel bir şekilde tasvir eder."[504] sözleriyle ifade etmiştir. Ayrıca Merzûkî mana taraftarlarını, muhataba sözün tesiriyle değil, aklın tesiriyle fayda sağlamayı amaçlayan belâgatçılar olarak görür. Bu nedenle mana taraftarları, *amûdü'ş-şi'rin* şartlarıyla uyumlu, kıymetli, doğru ve hoşa giden manaların talebine çalışır.[505]

Merzûkî, lafız ve mana konusunu "Her ne zaman lafız ve mana aklın hedeflediği şeylerde sarmaş dolaş olur, birbirini desteklerlerse işte orada belâgat süreyyasına ulaşılır, bahçesi sulanır, renkleri dirilir ve lisanın fesâhatı belirir.[506] sözüyle kapatır. Bu sözleriyle lafız-mana konusundaki net duruşunu belli ederek lafız ve mananın bir araya gelmesiyle kelamın belâgat ve güzelliğinin ortaya çıkacağını beyan etmektedir. Ona göre lafız ve mana, edebî ürünün üzerine bina edildiği iki esas rükündür. Lafız ve mana birbirini tamamladığından lafız olmaksızın fikrin olması veya fikir olmaksızın lafzın olması mümkün değildir. Nitekim güzellik ve belâgat meziyeti de bir yönüyle lafızlara bir yönüyle de manalara bağlıdır.

---

502 Merzûkî, *Şerhu Dîvâni'l-Hamâse*, 1/7.

503 Merzûkî, *Şerhu Dîvâni'l-Hamâse*, 1/106, 107, 119, 628; İbrâhîm Kemâl Abdilazîz, "Kırâa fî mukaddimeti'l-Merzûkî li şerhi'l-İhtiyâr", *Cüzûr* 10/22 (2005), 134;

504 İbn Âşûr, *Şerhu'l-mukaddime*, 95.

505 Merzûkî, *Şerhu Dîvâni'l-Hamâse*, 1/7.

506 Merzûkî, *Şerhu Dîvâni'l-Hamâse*, 1/8.

Kudâme b. Ca'fer (ö. 337/948 [?]) de aynı şekilde *Nakdü'ş-şi'r* eserinde lafız-mana uyumu başlığı ile pek çok meseleyi bu konu çerçevesinde ele almıştır.[507] Lafızla anlam arasında tam bir bağ olduğunu söyleyip hangisinin daha önemli olduğuyla ilgilenmeyerek edebî faaliyetin bir bütünlük içerisinde gerçekleştiğini vurgulamıştır.[508]

4.3.2. Amûdü'ş-şi'r

Mukaddimede yer alan konular içerisinde müellifin en çok üzerinde durduğu *amûdü'ş-şi'r* meselesidir. *Amûd* (عمود) kelimesi lugatta, "bütün parçaların kendisine dayandığı çadırın ortasına dikilen kazık, odun parçası"; aynı zamanda "evin üzerine bina edildiği dayanak ve sütundur."[509] Bu olmadan binanın dikilmesi veya çadırın ayakta durması söz konusu değildir. Araplar da şiirin binasını çadıra benzeterek *amûd* lafzını kasidenin üzerine bina edildiği temel özellikler için kullanmıştır.

Istılahta *amûdü'ş-şi'r* kadîm Arapların şiir yazma ve üretmede tevârüs ettikleri yöntemdir. Şiir nazmında klasik Arap tarzı ve üslûbunu yani fahl (üstün, yetenekli) şairlerin takip ettiği tarz ve yöntemi muhafaza etmektir. Diğer bir ifadeyle *amûdü'ş-şi'r;* kadim Arap eleştirmenlerinin, iyi ve üstün şiiri belirlemek için gerekli gördükleri kıstas ve özelliklerdir.[510] Dolayısıyla ıstılah kasidenin içyapısının üzerine bina edildiği yapı, terkip, şekil ve içerik bakımından bir dizi temel ilmî kaidelerin tamamını ifade eder.[511] *Amûd'*un iki kullanımı dikkati çeker: Bunlardan biri kasideyi bina etmede kadîm Arapların yöntemini karşılayan *amûdü'l-kaside* yani kasidenin inşasında görünen dış yapı, genellikle mukaddime ve konunun alanından oluşan sanatsal tasarımdır. Bu manada *amûd* hakkında en fazla söz söyleyen İbn Kuteybe'dir.[512] Diğer bir kullanım ise tasvir, tahyil ve mecâzla birlikte şiirin terkibi ve yapısını ifade eden *amûdü'ş-şi'r'*dir. Bu anlam da geniş çerçevede Kâdî Cürcânî'de (ö. 392/1001) ortaya çıkmıştır.[513]

Arap şairlerinde, dönemin ve çevrenin tesiriyle sanat anlayışında değişim, Arap üslûbundan uzaklaşma ve farklı ifade çeşitlerine yönelmeler olmuştur. Müvelled veya muhdes şair olarak isimlendirilen bu şairler, şiirlerinde takip ettikleri yöntemlerle Arap şiirinde uyulması gereken klasik kurallardan uzaklaşmıştır. Bu nedenle âlimler, şiir yazımı yönteminde Arapların usulünden ayrılan farklı

---

507 Kudâme b. Ca'fer, *Nakdü'ş-şiʿr*, 153 ve devamı.

508 Kudâme b. Ca'fer, *Nakdü'ş-şiʿr,* 70-71.

509 İbn Manzûr, "amd", 3/303.

510 Nasser al-Hassan Athamneh- Muhammed Khaz'ali, "The Meeting of Minds: Longinus's On the Sublime and Amûd al-Shi'r", *Abhath al-Yarmouk: (Lit & ling)* 17/1(1999), 46.

511 Muhammed el-Hüseyin el-Vâsitî, "Amûdü'ş-şiʿr ında'l-Merzûkî: mefhûmühu ve buʿdühü'n-nakdî", *Mecelletü âfâk edebiyye* 12 (2020), 13.

512 İbn Tabâtabâ, *ʿİyârü'ş-şiʿr,* 74-76.

513 Ebü'l-Hasen Ali b. Abdilazîz Kâdî el-Cürcânî, *el-Vesâta beyne'l-Mütenebbî ve husûmih,* thk. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrâhîm-Ali Muhammed el-Becâvî (Kahire: Îsâ el-Bâbî el-Halebî, 1966), 33-34; Vâsitî, "Amûdü'ş-şiʿr ında'l-Merzûkî", 8-13.

meyilleri ayırt etmek için çeşitli kıstaslar belirlemiştir. *Amûdü'ş-şiʿr* kavramıyla ifade edilen bu kıstaslar, eski şiir yazım tekniğinden yeni şiir yönteminin başka bir ifadeyle eskiden beri uygulanan sanat formundan yeninin ayrılmasında etkin rol oynamaktadır. Çünkü kudemânın üslûbu *amûdü'ş-şiʿre* uygunluk, muhdeslerin üslûbu ise *amûdü'ş-şiʿrden* uzaklaşmadır. Bu nedenle kim kadim gelenek üzerine ilerler ve bunları gözetirse onun hakkında "*amûdü'ş-şiʿre* bağlı kaldı, Arap yöntemine tâbi oldu"; kim bu geleneklerden saparsa "*amûdü'ş-şiʿrden* çıktı ve Arapların yöntemine muhalif oldu" denilir.[514] Aynı şekilde kudemâdan tevarüs eden şiir usulünü takip eden şaire 'geleneksel şair', bu yöntemle yazılmış şiirlere de 'geleneksel şiir' denilmiştir. Daha sonra *amûdü'ş-şiʿr*, mutlak olarak iyi şiir yazmanın unsurlarını içeren belirli eleştiri ıstılahına dönüşmüştür.

Merzûkî de bu ıstılahı şiir yazımında iki usul arasında ayrım yapmak için kullanır. Müellif, usta şairlerin kasidelerindeki özelliklerinden hareketle bu kuralları toplar, düzenler ve iyi şiir için bunların şiirde yeterince olması gerektiğini düşünür. Müellifteki *amûdü'ş-şiʿr* mefhumu, şiir ve şairi kapsayan eleştiri ölçütleri üzerine kurulu olduğundan kendisinden önceki eleştirmenlere nispeten daha genel ve kapsamlıdır.[515] Nitekim şiirin bütün özelliklerini, niteliklerini, dayanaklarını, kadîm ve muhdesini kapsamanın yanında şairi ve yeteneklerini, tab'ını ve şiir tecrübesini de ihata eder. Üstelik Merzûkî'deki *amûdü'ş-şiʿr*, Arap eleştirisinin dördüncü asırda zirveye çıkarak parlamasını ve kemalini temsil eder.[516]

Merzûkî *amûdü'ş-şiʿr* ıstılahını şöyle tanımlar:

> "…Eskiden beri uygulanan sanatı yeni olandan, eski şiir yönteminin hadisden ayrılması; (edebî eserler arasında) seçim yapanların tercih kriterlerinin ve tercih etmediklerinin bilinmesi; aynı şekilde tabiiliğin ve sanatın arasındaki farkın, kolaylıkla söylenenin zorlukla söylenene üstünlüğünün anlaşılması için Araplar tarafından bilinen *amûdü'ş-şiʿr*'in açıklığa kavuşturulması gerekir. Araplar; I-Şerefü'l-ma'nâ ve sıhhatini, II-Cezâletü'l-lafz ve istikâmetini, III-Vasıfta isabeti, IV-Teşbihte mukârabeyi, V-Nazmın parçalarını bir araya getirerek onları hoş vezinler üzerine kaynaştırmayı, VI-Müstear minhin müstear leh'e uygun olmasını, VII-Lafzın mana ile uyuşması ve bu uyumun kafiyeyi gerektirmesini arzulamış ve bunun için çabalamıştır. Bu sayılan yedi konu *amûdü'ş-şiʿr*'dir ve her bir konunun da kıstasları vardır."[517]

Merzûkî, yukarıdaki alıntıda *amûdü'ş-şiʿr'in* amacını açıklar, daha sonra bu kavramın altını dolduran yedi eleştirel konuyu sıralayarak her konunun da kendine has kıstaslarının olduğunu ifade eder. Müellif, açıklamada özellikle "çabalamak, gayret etmek (يُحاولون)" fiilini kullanır. Çünkü "muhâvele" burada usta şairlerin takip ettiği ve kabullendiği üretim usullerini taklit ve işin sonucunu dikkatle gözden

---

514 Ahmed Bezyû, "Amûdü'ş-şiʿr: en-Neş'etü ve ve't-tetavvur", *el-Eser* 21 (2014), 32.

515 Tâhir Abdurrahmân el-Kahtânî, "Meâyîru amûdi'ş-şiʿri'l-Arabî ında'l-Merzûkî ve eseruhâ fî nazariyyeti'n-nazm ında Abdilkâhir", *el-Lecnetü'l-vataniyye el-Katariyye li't-terbiye ve's-sekâfe ve'l-ulûm* 29/135 (2001), 235.

516 Kahtânî, "Meâyîru amûdi'ş-şiʿri'l-Arabî", 235.

517 Merzûkî, *Şerhu Dîvâni'l-Hamâse*, 1/8-9.

geçirme anlamlarını içerir. Şöyle ki bu usta şairlerin üretimleri, dilin kendisine kıyas edildiği asıl ve hükümlerin çıkarıldığı laboratuvar haline gelmiş; her sanat erbâbının gözleri önündeki sabit ve yerleşmiş usuller gibidir. Fakat bu usulleri takip etmek; mutlak olarak onlara uymak ve benzer bir metin üretmek değildir. Böyle olduğu takdirde daha önce örneği olmayan şekilde ortaya koymaya odaklanan yaratıcı değer yok olurdu.

Amûdü'ş-şi'r ibaresini ıstılah olarak kullanma veya kaidelerini belirleme konusunda Merzûkî'nin öncü olup olmadığını anlayabilmek için bu konuda Merzûkî öncesi müelliflerin kitaplarına müracaat etmek faydalı olacaktır.

Câhiliye ve İslâmî dönem şairlerinin kasidelerinden tevârüs eden sanatsal geleneğin tamamını ifade eden *amûdü'ş-şi'r* kavramı, Abbasî döneminde ortaya çıkmıştır. Câhız, "Hitabetin başı tab', direği (amûdüha) alıştırma (dürbe), kenarları rivayet, ziyneti i'rab, gösteriş ve güzelliği ise lafızların seçimidir."[518] sözünde *amûd* lafzını, hitabet için mecâz anlamda kullanmıştır. Sonra bu ıstılah, Âmidî ile hitabetten şiire intikal etmiştir.[519] İbn Tabâtabâ, '*Iyârü'ş-şi'r* eseriyle seçkin şiirde aranan şart ve usullere işaret etmiş; Merzûkî'nin saydığı ölçütlere benzer kıstasları sıraladığı bir bölümü de aynı şekilde '*ıyârü'ş-şi'r* olarak adlandırmıştır.[520]

Âmidî, eleştiride *amûdü'ş-şi'r* konusuna değinen münekkitlerden biridir. Bu ıstılahı *el-Muvâzene* adlı eserinin mukaddimesinde Arapların şiir yöntemine isim; muhdes ve kudemâ arasındaki husumet için ölçü olarak kullanmıştır. Âmidî'nin ifadesi şu şekildedir: "Buhturî ve Ebû Temmâm ikisi de birbirinden farklıdır. Çünkü Buhturî bedevî üslûpla şiir yazan matbû' bir şair ve öncekilerin yöntemi üzerinedir. Bilinen *amûdü'ş-şi'rden* ayrılmamıştır. Karmaşıklık, hoşa gitmeyen lafız ve alışılmamış sözlerden sakınmıştır…"[521] Başka bir yerde, Buhturî'nin dostundan, onun (Buhturî'nin) şöyle dediğini nakleder*: "*O, (Ebû Temmâm) manalara benden daha çok dalar; ben ise *amûdü'ş-şi'r* konusunda ondan daha kuvvetliyim."[522] Kitabın ilerleyen sayfalarında Buhturî taraftarının dilinden şu ifadeyi aktarır: "Buhturî, *amûdü'ş-şi'r* ve şiirin alışılmış usulünden ayrılmamıştır. Onun şiirinde istiâre, tecnis, mutâbakat olmakla beraber güzel tabiri, ifadesi, lafızların hoşluğu ve manaların sıhhati ile temeyyüz etmiştir. Hatta onun şiiri ve şiirinin kalitesi konusunda fikir birliği oluşmuştur."[523] Bu alıntılarda *amûdü-ş-şi'r* kavramı Merzûkî'nin kullandığı anlama yakın yani *usul ve gelenek, teâmül* anlamlarında kullanılmış, fakat Âmidî bunun ilke ve esaslarını açıklamamıştır. Bu durum Kâdî el-Cürcânî gelene

[518] Câhız, *el-Beyân ve't-tebyîn*, 1/44.
[519] Kahtânî, "Meâyîru amûdi'ş-şi'ri'l-Arabî", 236.
[520] İbn Tabâtabâ, *'İyârü'ş-şi'r*, 20.
[521] Âmidî, *el-Muvâzene*, 1/4.
[522] Âmidî, *el-Muvâzene*, 1/12.
[523] Âmidî, *el-Muvâzene*, 1/18-19.

kadar devam etmiştir.[524] Zira Kâdî el-Cürcânî, Âmidî'den sonra *amûdü'ş-şi'r* için altı rukün belirlemiştir:

- Şerefü'l-ma'nâ ve sıhhatüh (Mananın değerli ve doğru olması)
- Cezâletü'l-lafz ve istikâmetüh (Lafzın kuvvetli ve yerinde olması)
- Vasıfta isabet (Uygun niteleme)
- Teşbihte mukârebe (Teşbihte yakınlık)
- Bedîhîde gazâra (doğaçlamada bolluk)
- Yaygın beyit ve mesellerde bolluk[525]

Merzûkî, bunlar içerisinden *doğaçlamadaki bolluğu* almamıştır. İbn Tabâtabâ, Âmidî ve Kâdî el-Cürcânî'de terimin tarihsel ve mantıksal aşamalı bir ilerlemesi vardır. Zira Âmidî, eserinde ıstılahı üç defa zikretmiş,[526] fakat buna kaide eklememiştir. Sadece *amûdü'ş-şi're* uymak adına şiirin ta'kîd, hoşa gitmeyen lafız ve mana, alışılmamış söz ve uyumsuz istiâre gibi durumlardan uzak olması gerektiğini zikretmiştir.[527] Kâdî el-Cürcânî, bu kavramı kullanmış ve kendi nazarındaki kaidelerini açıklamıştır; ancak terim ile kaideyi aynı konumda sistemli bir şekilde birleştiren Merzûkî olmuştur.

Merzûkî *amûdüş-şi'r* için belirlediği yedi kısımdan ilk dört konuyu Kâdi Cürcânî'den almıştır. Ayrıca Merzûkî'deki altıncı konu (münâsebetü'l-müstear minh li'l-müstear leh), Âmidî'de "İstiâreler ve temsiller ödünç alındıkları şeyler için uygun olmalı ve manasına ters düşmemelidir"[528] şeklinde geçer. Merzûkî bu durumda kendisinden önceki münekkitlerin bölümlerine beşinci ve yedinci bâb olmak üzere iki yeni kısım eklemiştir ki bunlar: *Nazmın parçalarını birleştirme* ve *lafzın manaya benzemesi*dir. Zikredilenler her ne kadar inkâr edilemez çabalar olsa da Merzûkî, daha önce hiçbir eleştirmenin yapmadığı şekilde *amûdü'ş-şi'rin* kurallarını koyan, usul ve kıstaslarını belirleyen kişi olmuştur. Kendisinden sonra da kimse koyduğu kurallara eklemede bulunmamıştır. Hatta çoğu eleştirmen Merzûkî'nin Arap şiiri dayanaklarını tam bir şekilde ortaya koyduğu konusunda görüş birliğine varmıştır.[529]

Merzûkî'nin *amûdü'ş-şi'rdeki* kıstasları, kendisinden önceki eleştirmenlerin özellikle İbn Tabâtabâ, Kudâme, Âmidî ve Kâdî el-Cürcânî'nin dahası IV./X. asırdaki eleştirmenlerin görüşlerinin bileşeni ve özetidir.[530] Merzûkî'nin sözlerinin titizliği ve gayretini İhsân Abbâs'ın: "Merzûkî'nin

---

524 Ahmed Türkî, "Amûdü'ş-şi'r'il-Arabî ve takniyyâtü'ş-şâir: el-İsâbe fi'l-vasfî ünmûzecen", *Mecelletü mecmaı'l-lugati'l-Arabiyye ala'ş- Şebeketi'l-Âlemiyye* 6 (2014), 501; Abbâs, *Târîhu'n-nakdi'l-edebî ınde'l-Arab*, 322.

525 Kâdî el-Cürcânî, *el-Vesâta*, 33.

526 Bezyû, "Amûdü'ş-şi'r: en-Neş'etü ve ve't-tetavvur", 32; Âmidî, *el-Muvâzene*, 1/4, 12, 18-19.

527 Âmidî, *el-Muvâzene*, 1/4-5.

528 Âmidî, *el-Muvâzene*, 1/423.

529 Senûnî, "Kadâyâ nakdiyyetün ledâ Ebî Ali el-Merzûkî", 236.

530 Alî Habîbullah Ali İbrâhîm, "Amûdü'ş-şi'ri'l-Arabî fi'n-nakdi'l-kadîm", *Mecelletü meâlimi'd-da'veti'l-İslâmiyye* 6 (2013), 345.

amûdü'ş-şi'ri şekillendirmesi IV. yüzyıl eleştiri düşünce ve görüşlerinin özü mahiyetindedir. Bu konuda ne kimse onun önüne geçebilmiş ne de sonrakiler onu aşabilmiştir. *Amûdü'ş-şi'r*, Arap şairlerinin seçtiği şekil, üslûp olmasaydı (bile) en azından eleştirmenlerin üzerinde uzlaşıma vardıkları biçim olurdu."[531] sözü net bir şekilde ifade eder.

Merzûkî, *amûdü'ş-şi'rin* özelliklerini açıklamaya manadan başlayarak lafza geçer; ardından diğer konuları ehemmiyetine göre tertip eder.[532]

I. Şerefü'l-ma'nâ ve sıhhatüh.

Merzûkî, *şerefü'l-ma'nâ*'yı, *amûdü'ş-şi'rin* ilk özelliği olarak zikreder, fakat bu terkipten tam olarak ne kastettiğini açıklamaz. Sadece miyarının ne/ler olduğuna yer verir. Bu nedenle Merzûkî öncesi müelliflerin bu ibareyi kullanımından ve müellifin kıstas olarak verdiği ölçütlerden hareketle müellifteki karşılığı araştırılacaktır. Öncelikle *şerefü'l-ma'nâ* ile ne kastedildiği ve âlimlerin bu terkibe yüklediği anlamlar arasında farklılıklar bulunur. Mananın değerine ilk işaret eden Bişr b. Mu'temir, bu terkibi şöyle kullanır: *"*Şerif (değerli) mananın hakkı asil lafızdır. İkisinin hakkı da onları bozan ve kusurlu hale getiren şeylerden korunmaktır. Mana, has mana olmakla kıymet kazanmaz; avama hitap eden mana olmakla da değeri düşmez. Asilliğin esası, hâle muvâfık olmakla birlikte isabetli olmak ve fayda sağlamaktır. Zira her makama göre söz vardır."[533] Bişr'in açıklamasına binaen insanların has ve avamı ile ilgili olmayan manadaki asillik ve değer üç şeyle mümkündür: I-Doğru ve isabetli olması, II-Fayda sağlaması ve III-Yerine ve zamanına göre söylenmesi. Burada, doğruluktan maksat; sözün lugat, i'rab, bilgi veya örf yönünden hatadan uzaklığıdır. Faydadan maksat; uygun olmayan ifadelerden uzaklaşarak ahlâkî değerleri gözetmek, toplum ve bireyin tutum ve davranışlarını iyiye yönlendirmeyi hedeflemektir. Bu durumda edebe aykırı, bayağı ve değeri olmayan gazel, aşırı övünme ve karalama gibi manalar fayda sağlamadığından bunlar mana yönüyle kıymet ifade etmez.[534] Mananın hâle muvâfık olması; Bişr'in, "Kavmin efendisi kavmin diliyle (kelamıyla) konuşmaz, melikler de avamın diliyle konuşmaz."[535] sözünde ifade ettiği gibi sözün muhatabın durumuna uygunluğudur. Burada vurgulamak istenilen her kavmin algısı nisbetinde anlamasını sağlamak ve konumları derecesinde hamle yapmaktır.[536]

Câhız'da *şerefü'l-ma'nâ*; sözün, muhatabın zihnine fayda ulaştırması ve muktezâ-yı hâle uygun olmasıdır.[537] Câhız'a göre her türlü konuyu ele almak şairin hakkı olduğundan *şerefü'l-ma'nâ* algısı

---

[531] Abbâs, *Târîhu'n-nakdi'l-edebî ınde' -Arab*, 425.
[532] Kahtânî, "Meâyîru amûdi'ş-şiʿri'l-Arabî", 237.
[533] Câhız, *el-Beyân ve't-tebyîn*, 1/136.
[534] Vâsitî, "Amûdü'ş-şiʿr ınde'l-Merzûkî", 23-24.
[535] Câhız, *el-Beyân ve't-tebyîn*, 1/92.
[536] Câhız, *el-Beyân ve't-tebyîn*, 1/93.
[537] Câhız, *el-Beyân ve't-tebyîn*, 1/138-139.

ahlâkî değer ve övülen sıfatlarla sınırlı değildir. *Şerefü'l-ma'nâ* ile İbn Tabâtabâ sağlam vasıf, akıcı lafız ve manasında tekellüf olmayanı;[538] Kâdî el-Cürcânî ise mananın asilliği ve bağlama uygunluğunu kasteder. Kâdî el-Cürcânî, değerlerle veya dinle çelişen manaları bayağı olarak nitelemez. Bu durumda edebe uygun olmayan mana hoş görülebilir. Zira mananın değerini belirleyen, şairin manayı ifadesi ve o manaya ulaştırmasıdır. Çünkü Kâdî el-Cürcânî manayı şiir dilinin unsuru olarak değerlendirdiğinden mana, şiirin lafızlarının dizilimine, lafzî zorluktan sakınmaya, sanatsal ve felsefi karmaşıklıktan uzaklığa dayanır.[539]

Şerefü'l-ma'nâ, Merzûkî'de de *amûdü'ş-şi'rin* rükunlarından biridir. Merzûkî, *şerefü'l-ma'nâ* ile mananın beyânî yönünün olmasını, şairin fikir ve yaratıcılığını temsil etmeyi itibara alarak onun asilliği ve sıhhatini (doğruluk ve geçerlilik) kasteder. Yani buradaki *şeref*, bir nevi şairin kasidesini inşa etmeye niyetlendiği kasıt, zihninde oluşan fikir ve istenilen anlamın muhataba güzel bir şekilde iletilmesidir. Burada *şeref*le kastedilen ahlâkî anlamda güzellik değildir.[540]Ayrıca bununla, mananın dinleyenin zorlanmandan anlayacağı şekilde muktezâ-yı hâle ve mütekellimin amacına uygunluğu kastedilir. Merzûkî'de mananın değer ve sıhhati üzerine hükmetmenin kıstası mananın *akl-ı selîm, kıvrak zekâ* ve *keskin anlayışa* sunulmasıdır. Şayet mana sahihse makbuldür aksi takdirde kendisinde hata oranında noksanlık vardır.[541] Ayrıca *şerefü'l-ma'nâ*nın özgün anlamla da ilişkisi vardır. En üstün mana daha önce geçmemiş orijinal; ondan sonra gelen bir kısmı özgün bir kısmı daha önce kullanılmış olandır. Mananın özgünlük oranı artıkça şerefe yaklaşır.[542]

Merzûkî'de manayla ilgili zikredilen sahihlik (geçerlilik) özelliği; mananın tarihî, lugavî ve hayatî gerçekliğe, vakıaya uygun veya mümkün olmasıyla ilişkilidir. Dahası manada sıkıntı, sıhhatine zarar veren taksim veya dizimde hata olmaması ve bir kısmının diğer kısmıyla çelişmemesidir ki bunlar olduğu takdirde söz boş ve anlamsız olur.[543] Abdülkâhir, manayı aklî ve hayalî olarak iki kısma ayırdığından ondaki mana mefhumu genişlemiştir. Zira hayalî manalar çok çeşitlidir, dolayısıyla bunlar haklarında doğru ve hakikat denilmesi mümkün değildir. Ancak yaklaşık olarak sayılabilir ve yine çok çeşitli olmalarından ötürü neredeyse bir taksim altında toplanamaz.[544]

---

538 İbn Tabâtabâ, *'İyârü'ş-şi'r*, 54.
539 Kâdî el-Cürcânî, *el-Vesâta*, 24-25.
540 İbn Âşûr, *Şerhu'l-mukaddime*, 104, 108.
541 Merzûkî, *Şerhu Dîvâni'l-Hamâse*, 1/9.
542 İbn Âşûr, *Şerhu'l-mukaddime*, 106.
543 İbn Âşûr, *Şerhu'l-mukaddime*, 108-111.
544 Abdülkâhir el-Cürcânî, *Esrârü'l-belâga*, 267; Kahtânî, "Meâyîru amûdi'ş-şi'ri'l-Arabî", 238.

II-Cezâletü'l-lafz ve İstikâmetüh

Cezâletü'l-lafız iki türlüdür: I- Lafzın müfred halinde, bizzat kendisindeki netlik, güç ve kuvvettir. Bu özelliğin temelinde lafzın fasih Arap diline dayanması yani lafzın alışılmamış halden uzak olarak sıradan ve bayağılıktan çıkması ve anlaşılır olması vardır. II- Lafzın siyâkındaki *cezâle,* terkip içerisinde lafzın manaya delâletinin kuvvetli olmasıdır. Başka bir ifadeyle lafzın anlamla tam olarak örtüşmesi ve mananın değerinde olmasıdır.[545] Cezâlenin karşıtı bozukluk, yetersizlik (rekâke), zayıflık (da'f) ve hafifliktir (rikka).[546]

Cezâle sıfatı kadîm Arap eleştirisinde çoğunlukla lafızla birlikte ve ilişkili olarak kullanılan nitelemedir. Fakat İbn Sellâm (ö. 231/846 [?]) dikkat çekici olarak bu sıfatı beyit için kullanmıştır.[547] İbn Sellâm'ın *cezâle*yi, beyit kelimesiyle beraber kullanımı, yöntem olarak dikkatli ve hassas bir kullanımdır. Çünkü lafzın kuvvetli olmasında asıl kastedilen, lafzın terkip içerisinde kuvvetli olması ve farklı terkip içerisinde yeni anlamlar kazanmasıdır.[548] Merzûkî'nin lafızla ilgili zikrettiği istikâmet (düzgünlük) özelliği, lafızların dizilimi esnasında ortaya çıkan izafî bir vasıf olup dil hatasına düşmeden mütekellimin maksadını tam olarak yerine getirmesidir. Lafızların yerli yerince kullanımı ve karmaşıklıktan kaçınmak istikâmet unsuruyla ilgilidir.[549] Bu durumda lafzın müstakimliği;

- Lafzın dizilimde diğer lafızlarla ahenk ve bütünlük içerisinde bulunma,
- Lugavî vaz'daki (dilsel uzlaşım) kullanıma uygun olmayla gerçekleşir. Bunlar gerçekleşmediği takdirde lafız, bağlam içerisinde sıkıntılı ve iğreti olur. Nazmda lafzî ve manevî ta'kidin (karmaşıklık) olması, lafızların delâletinin doğru olmaması veya kastedilen manada kullanılmaması lafzın istikâmetine zarar verir.

Merzûkî'ye göre lafzın kuvvetinin, konumuna uygunluk ve istikâmetinin kıstası *tab',*[550] *rivayet ve isti'mâl*dir.[551] Merzûkî, tab'la mevhibe (kabiliyet), fıtrî eğilim veya şairlerin ve matbû' olarak nitelendirilen sanatkârların çok azında bulunan şiir kudretini kasteder. Tab' edebiyatçının fıtrî mevhibe,

---

545 İbn Manzûr, "czl", 11/109; Muhammed Ali et-Tehânevî, *Keşşâfü ıstılâhâti'l-fünûn ve'l-'ulûm,* nşr. Ali Dahrûc-Abdullah Hâlidî (Beyrut: Mektebetü Lübnân Nâşirûn, 1996), "Cezâle", 1/558; Ebû Kays, "Şerhu'l-mukaddime", 6/2:03-3:55.

546 İbn Âşûr, *Şerhu'l-mukaddime,* 114.

547 İbn Sellâm, Nâbiga'nın (ö. 604 [?]) şiirinden bahsederken: "(O) sözü en hoş, beyit bakımından en kuvvetli olandır. Onun şiiri, içinde tekellüf olmayan kelam gibidir" ifadesini kullanmıştır (İbn Sellâm, *Tabakâtü fuhûli'ş-şu'arâ',* 56).

548 Behaddîn Ahmed, "Amûdü'ş-şi'r: İrhâsâtü'n-nassıyyeti'l-Arabiyye", *Fusûl* 84 (2013), 145.

549 İbn Âşûr, *Şerhu'l-mukaddime,* 116.

550 İbn Âşûr'a göre tab' "aklî ve düşünsel duyarlılık"tır. Burada Merzûkî, tab' kelimesiyle beliğ kişinin duyarlılığı, algısı ve fıtratını kasteder. Araplarda bu "zevk" olarak adlandırılır. Bu, beliğ kişilerin sözlerini uygulama, edebiyat sanatını öğrenmede kural ve kaideleri tatbik etmekle hasıl olur. Böylece kişide, sözde kalite, yücelik ve bunun dışındaki sınıfları temeyyüz etmede meleke meydana gelir. Bu melekeyle kişi 'bu söz hasen'dir; 'bu daha güzeldir'; 'bu diğerlerinden daha alt konumdadır' diyebilir. Câhız bu konuda "Öğrenme, uzun süre âlimlere gidip gelme, onlarla oturup kalkma ve hikmetli kişilerin kitaplarını mütalaa etme ile kişinin sözü kaliteli hale gelir ve edebiyatı güzelleşir." demiştir (Câhız, *el-Beyân ve't-tebyîn* (Kahire: Mektebetü'l-hâncî, 1998), 86; İbn Âşûr, *Şerhu'l-mukaddime,* 68.).

551 Merzûkî, *Şerhu Dîvâni'l-Hamâse,* 1/9.

kabiliyet ve birikimi ile bağlantılı olduğundan şairler bu yetenekte farklılaşır. İhsân Abbâs, *tab'* için "sözde doğaçlama, şairlik gücü ve aklın düşünmede hızlı çalışmasıdır. Bu, Câhız'da garîze (içgüdü, yönelim), İbn Kuteybe'de mizaçtır. Aynı zamanda tabʿ dürtülerle harekete geçen hayal gücü hatta içgüdünün kudretidir."[552] gibi birden çok anlam zikreder. Câhız'a göre *tab'*, fıtrattan gelen hem de sonradan kazanılan mevhibeye bağlıdır. Bir kişinin bir şeyde yeteneği varken başka şeyde olmayabilir.[553] İbn Kuteybe buna: "Bazı şairlere medih kolay gelirken bazılarına hiciv; bazılarına mersiye kolayken bazılarına gazel imkânsız olur"[554] sözleriyle işaret eder. Bu açıklamalardan yola çıkarak *tab'* için şairin gücü, kendisine Allah tarafından bahşedilen yetenek, şiirin kalitesi ve asaletini kapsayan genel bir anlam verilebilir.

Rivayet, Merzûkî'de öncekilerin şiirine çıraklığı ifade ederken Kâdî el-Cürcânî'de tabʿla birlikte rivayet ve zekâ, şiirsel anlayışın oluşumunda yer alır. Kâdî el-Cürcânî'ye göre zeki ve matbûʿ olan kişinin Arapların lafzını rivayet dışında alması mümkün değildir. Esası hıfz olan rivayet için de semâdan başka yol yoktur.[555] Câhız'a göre şiir râvileri, rivayetlerinde değişiklik arz edebilir; fakat hepsi seçkin, mahreci kolay ve hoş lafızlar, hatadan arınmış mana ve iyi dokunmuş sözlere odaklanır. Merzûkî'nin rivayete yüklediği anlam da budur. Aslında Arap kelamına, edebiyatına ve tarzına muttali olmak anlamındaki rivayeti, İbn Tabâtabâ da: "Şiir için hazırlanması gereken malzemeler vardır: Lugatta derinleşmek, rivayette ustalık kazanmak, iʿrabı, edebiyat sanatlarını, eyyâmı, nesebleri, saygın davranışları, kusurları, ayıpları ve Arapların tarzlarını bilmek."[556] sözleriyle vurgulamıştır. Ancak şuna dikkat çekmek gerekir ki Merzûkî'nin burada tabʿ olarak üzerinde durduğu; edebiyatın parlattığı, rivayetin keskinleştirip bilediği, zekanın açığa çıkardığı, iyi ile kötüyü ayırmayı ilham eden, çirkin ve güzel örneklerini tasavvur eden eğitilmiş fıtrattır.[557]

Merzûkî'nin, lafzın sağlamlığında tabʿ ve rivayet için tamamlayıcı mahiyette zikrettiği *istiʿmâl* kıstası, lafızların şiir ve düz yazı erbâbı tarafından kullanımı ve yadırganmamasını ifade eder. Lafızla ilgili kriterlerden sonra Merzûkî'nin mukaddimede değindiği konulardan biri de lafzın terkip içerisine girmeden yalın haldeyken de değerli ve güzel olabileceği; daha sonra kendisine uygun olmayan lafızlarla terkip içerisine girdiğinde bu değerin kaybolabileceğidir.[558] Bu konuda Abdülkâhir el-Cürcânî'deki lafız anlayışı Merzûkî'den biraz farklıdır. Abdülkâhir'e göre, lafızlar tek başlarına diğerlerinden üstün

[552] Abbâs, *Târîhu'n-nakdi'l-edebî ınde'l-Arab*, 117; Kahtânî, "Meâyîru amûdi'ş-şiʿri'l-Arabî", 239.
[553] Câhız, *el-Beyân ve't-tebyîn*, 1/208.
[554] İbn Kuteybe, *eş-Şiʿr ve'ş-şuʿarâ'*, 1/93-94.
[555] Kâdî el-Cürcânî, *el-Vesâta,* 16.
[556] İbn Tabâtabâ, *ʿİyârü'ş-şiʿr*, 10.
[557] Kahtânî, "Meâyîru amûdi'ş-şiʿri'l-Arabî", 244.
[558] Kahtânî, "Meâyîru amûdi'ş-şiʿri'l-Arabî", 238.

değildir. Cümle içerisinde, diğer lafızlarla birliktelik oluşturduklarında güzel veya çirkin olur. Nitekim bir siyâk içerisinde güzel ve uygun olan lafız diğer bir siyâkta uygun olmayabilir.[559]

III-Vasıfta (Nitelemede) İsabet

Vasıfta isabet, ifade edilmek istenen mananın hariçte ve vakıada olana uygun olarak tasvir edilmesidir. Bu unsur, bir şeyin ne olduğuna ilişkin tasavvurunda uyum ve dikkati ifade eder. Bunun karşıtı nitelemede tamamen yanlışlık yapıldığında hata (galat); bir kısmında yapıldığında ise kusur ve noksanlıktır (ayb).[560] Niteleme, mürekkeb manalardan oluşur çünkü vasıftan bahsedildiğinde aynı zamanda nazmdan bahsedilir. Zira vasıfta isabet, sıfatın nitelenen şeye uygun olduğunda ortaya çıkar. Yani şair methettiğinde övgü; mersiyede hüzün ve acı; hiciv ve gazelde de aynı şekilde yerme ve sevgi anlamlarını yansıtmalıdır. Başka bir ifadeyle nitelemede isabet, şairin şiir inşad etmek istediği amacı en iyi şekilde ve yerinde ifade etmesidir. Şayet övülen kişi kahraman veya melik ise şair onu bütün kahramanlık sıfatları ve Arapların alışkın olduğu cesaretle niteler; böylece övülen kişi en yüce mertebede zuhur eder.[561] Mübalağada şairin Arap'ın üslûbunun ve usulünün dışına çıkması şiiri kusurlu gösteren ayıp sayılır.

Şair, eşyaları en uygun şekilde nitelemeli ve amacına uymayan anlamları birbirine karıştırmamalıdır. Bir nitelemenin yerinde ve uygun olup olmadığı ise *zekâ* ve *iyi muhakeme* kıstası ile belirlenir. Zira okuyucu veya dinleyicinin zihninde nesnelerin görüyormuşçasına canlanması için nitelemede lafız ve mana seçiminde titizlik gerekir. Ayrıca bir şeyler arasındaki bağlantıları kavramak ve teşbihin en belirgin olanlar arasında gerçekleşmesi için nesneler arasındaki bağlantıların iyi değerlendirilmesi icap eder. Lafzın bağlamına uygun kullanımı ve yerinde niteleme mananın doğru ve geçerli olması için gereklidir. Merzûkî'nin sıraladığı ilk üç özellik beyitlerin oluşması ve bu beyitlerin insanlar arasında yaygınlık kazanması için en alt sınırdır.[562] Bunların dışında Merzûkî gibi dilci ve eleştirmenlerin vasıfta isabet ve uyumun zorunluluğu hususundaki ısrarlarının özü Arap kültürel hayatı ve çevresinden kaynaklanır.[563] Zamanla bu algı değişerek nitelemelerde duyularla algılanın yanında hissedilenler de yer almıştır.

---

559 Abdülkâhir el-Cürcânî, *Delâilü'l-iʿcâz*, 43-44.

560 İbn Âşûr, *Şerhu'l-mukaddime*, 117.

561 Türkî, "Amûdü'ş-şiʿr'il-Arabî", 508.

562 Merzûkî, *Şerhu Dîvâni'l-Hamâse*, 1/9.

563 İbn Tabâtabâ bu konuda: "Araplar, kendilerini kuşatan bilgi, müşahede ettikleri nesne, tecrübe ettikleri hikmet, teşbih ve nitelemelerle şiirlerini inşad etmiştir. Zira onlar çöl ehlidir; avluları çöl, çatıları ise göktür. Onların tasvirleri çölü ve çölden gördüklerini aşmadı. Bunların hepsi zaman içerisinde değişmekle birlikte teşbihleri de gördüklerinin yanında hissettiklerini de içermiştir." açıklamasında bulunmuştur (İbn Tabâtabâ, *ʿİyârü'ş-şiʿr*, 16-17).

IV-Teşbihte Mukârebe

*Teşbihte mukârebe*den maksat; benzetmenin gücü, netliği ve berraklığıdır. İsabetli ve doğru bir teşbihten beklenen, teşbihin iki tarafında ortak olan manalar arasında meydana gelmesi; ayrıca alıcı konumundaki kişinin zorlanmadan vechü'ş-şebehi (benzetme yönünü) anlaması için teşbihin, kendisine benzetilende en güçlü ve kuvvetli sıfatları ortaya çıkarmasıdır. Nitekim محمد كالأسد denildiğinde aslanda ön plana çıkan ve bilinen cesaret sıfatından hareketle Muhammed aslana benzetilir. Teşbihin sıhhatinin (geçerliliğinin) kıstası ise *kıvrak zekâ* ve *iyi değerlendirme*dir.

Merzûkî'de teşbihin üzerine bina edildiği esaslar; mukârabe (yakınlık), tenâsüb (uygunluk) ve açıklıktır. Ona göre müşebbeh ve müşebbeh bih arasında sıfatlarda mukârebe ve ortaklık arttığı oranda teşbih güzel olur; zira bu takdirde vechü'ş-şebeh yorulmadan ve zorlanmadan bilinir. Bu hususta kapalılık ve karışıklıktan uzaklaşmak adına teşbihten beklenen müşebbeh bihteki sıfatların daha fazla bilinmesi ve kuvvetli olmasıdır. Merzûkî, teşbihin üzerine bina edildiği esaslar konusunda, döneminin eleştirmenleriyle aynı görüştedir.[564] Fakat Abdülkâhir bu konuda biraz farklı düşünür. Şöyle ki, Merzûkî teşbihin hakikatini; dikkat, titizlik, bilinirlik, kolayca anlaşılma, doğruluk ve vasıfta isabet olarak değerlendirirken Abdülkâhir bunların yerine metnin terkip ve bağlamlarıyla etkileşimi neticesinde akılda yer eden zihnî suretleri dikkate alır. Abdülkâhir'de güzelliğin aslı iki uzak cins ve farklı olan varlık arasında benzerlik ve birliktelikte gizlidir. Bu düşüncesini "Şüphesiz temsil üslûbu, zıt şeyleri birbiriyle uyumlu göstermede sihir gibi bir işlev görür. Hatta o derece ki temsil doğu ile batı arasındaki uzaklığı katlayıp dürer, birbiriyle tam zıt olan şeyleri birbirleriyle tam uyumlu bir halde gösterir ve hayat ile ölümü, su ile ateşi aynı anda bir varlıkta cemeder."[565] sözleri dile getirir. Burada Merzûkî ve Abdülkâhir'in ayrıldığı nokta, Abdülkâhir'de müşebbeh ve müşebbeh bih arasındaki sıfatlarda ortaklık uzaklaştıkça güzellik de artar. Bu durumda şiir dilinde teşbihte uzaklığı güzelliğin esası olarak alır hatta iki zıt cinsi aynı noktada buluşturmak ona göre şairin yetkinlik ve meziyeti sayılır. Zira nefisler bundan daha çok hoşlanır ve bununla heyecanlanır.[566] Böylece Merzûkî, teşbihin üstünlüğünü yakın cinslerde ararken Abdülkâhir uzak cinsleri ortak sıfatlarda bir araya getirmedeki ustalıkta aramıştır. Merzûkî, muhatabın zorlanmadan benzetmeyi idrak etmesini esas alırken Abdülkâhir, zihnin çalışarak uzak nesneleri telif etmenin ve kaynaştırmanın muhataba verdiği hazzı dikkate almıştır. Bu farklılığa rağmen her ikisinin hemfikir olduğu nokta belâgî suretlerin oluşmasında teşbihin şart olduğu ve tasavvurda her ikisinin de teşbihi özümsemesidir.[567]

---

564 Kahtânî, "Meâyîru amûdi'ş-şiʿri'l-Arabî", 245.
565 Abdülkâhir el-Cürcânî, *Esrâru'l-belâga*,132.
566 Abdülkâhir el-Cürcânî, *Esrârü'l-belâga*, 130-131, 152-153.
567 Kahtânî, "Meâyîru amûdi'ş-şiʿri'l-Arabî", 246.

Teşbihte mukârebe ve isabetli niteleme, nesneler arasındaki uyum ve uzlaşıya delâlet ettiğinden birbiriyle ilişkilidir. Yine teşbihteki mukârabe, lafız ve manadan sonra metnin yapısının birlikteliğine katkıda bulunur. Bu, *amûdü'ş-şi'rin* unsurlarının, metnin yapısı üzerine ikame edilen düzenli adımlar olduğu düşüncesini destekler.

V-Nazmın Cüzlerinin Seçilen Hoş Bir Vezinle Bütünleşmesi

Merzûkî'nin bu başlıkla ifade etmek istediği; I-İç ahenk olarak bilinen bir kelimeyi birleştiren harfler ve harekeler arasında uyum, II-Dış uyum olarak bilinen beyitteki kelimeler arasındaki ahenk veya III- Kasideyi meydana getiren beyitler arasındaki uyum olabilir.[568] Bunlar içerisinde Merzûkî'nin, *nazm* ifadesiyle lafız ve telaffuzla ilgili olan kelimelerin dizimi ve birbirine bağlanmasını kastetmesi daha kuvvetlidir. Diğer bir ifadeyle dilin zorlanmaması, dolanmaması ve akıcı olması için lafızların birbirleriyle uyumlu getirilmesini hedefler.[569] Nitekim müellifin bu başlık altında zikrettiği "parçaların seçilen hoş vezinlerle bütünleşmesi" şeklindeki ikinci kayıt da bu görüşü destekler. Dahası nazm, kelimeler arasındaki ve terkip içerisindeki uyumun olduğu gibi amûdî unsurların da sıkı bir şekilde birleşmesinin neticesidir.[570]

Nazmın parçaları arasındaki bağlantı ve uyum konusu Merzûkî'de olduğu gibi Abdülkâhir el-Cürcânî'de de vurgulanır; fakat ikisindeki nazm kelimesinin altı farklı şekillerde doldurulur. Zira Merzûkî nazma, terkibin doğru oluşturulması için lafızların birbirine belirli bir ahenk ve uyum içerisinde bağlanması olarak bakmış; Abdülkâhir ise onu, kelimelerin konuşmadaki terkip ve diziliminden önce manaların zihindeki tertibi olarak görmüştür. Zihinde mana olmaksızın harflerin birleştirilmesiyle lafızların bir araya getirilmesi yanılgıdır.[571] Lafızların birbirleriyle uyumlu olarak kaynaşıp bağdaşmasına nazm adı verilse de Abdülkâhir'deki mefhum, lafızlarla sınırlı kalmayarak öncelikle manaları, ikinci olarak da lafızları kapsar ki bu nazm nazariyesinin hülâsasıdır. Çünkü kişi manayı bulduğunda lafız hemen onun yanındadır. Bu nedenle manayı bulduktan sonra lafızlardaki uyum ve bağlantıyı ayrıca araması gerekmez.[572] Abdülkâhir'in nazariyesinin derinliğiyle beraber Merzûkî ile nazm konusunda birleştikleri nokta *bağlanma, birleşme ve kaynaşma* anlamlarına odaklanmalarıdır.[573]

Merzûkî, dizimin parçalarının bir araya gelmesi ve uyumlu olması için *iltihâm* ve *iltiâm* kelimelerini kullanır.[574] Bu kelimeler, Merzûkî'de lafızları işleme, şiirsel örgü ve dizilimi oluşturma

---

568 Vâsitî, "Amûdü'ş-şiʿr ında'l-Merzûkî", 29.
569 Ebû Kays, "Şerhu'l-mukaddime", 9/1:55-2:06.
570 Ahmed Matlûb, "Amûdü'ş-şiʿr", *Mecelletü'l-âdâb* 28 (1980), 74.
571 Abdülkâhir el-Cürcânî, *Delâilü'l-iʿcâz*, 55-56.
572 Abdülkâhir el-Cürcânî, *Delâilü'l-iʿcâz*, 62.
573 Kahtânî, "Meâyîru amûdi'ş-şiʿri'l-Arabî", 247.
574 Metinde geçen ifade (التحام أجزاء النظم والتئامها) (Merzûkî, *Şerhu Dîvâni'l-Hamâse*, 1/10).

anlamındadır. Zira *iltihâm,* "Yaranın kaynaşması ve kapanması gibi iki şeyin bir araya gelmesidir." *İltiâm,* "Pürüzsüz bir şekilde birbirine uyum sağlama ve birleşmedir." Yaranın birleşerek kapanması ve iyileşmesinde التحم اللحم**;** kapandıktan sonra da tamamen ayrılık izinin kaybolması için التأم اللحم ifadeleri kullanılır.[575] Bu durumda *iltiâm*, bir işin tam anlamda kemâle ermesini imlemektedir. Nitekim yarada olduğu gibi lafızlar arasında da güzel bir sentezle uyum ve ahenk gerçekleşir. Bu da sözü akıcı, uyumlu ve kolay bir şekilde telaffuzda dilin takılıp sürçmeyeceği hale getirmekle gerçekleşir. Özetle şiir, Halef'in (ö. 180/796 [?]) sözünde ifade ettiği gibi olmamalıdır;

وَبَعضُ قَرِيضِ الشِّعرِ أولَادُ عَلَّةٍ يَكُدُّ لِسَانَ النَاطِقِ المتحَفِّظِ[576]

"Bazı şiir beyitleri kuma çocukları gibidir. Hatadan sakınmaya çalışan okuyucunun dilini zorlar."

Zikredilenlerin ötesinde nazmın parçalarının birleşimi, daha üst katmanda kasidenin amaç ve konuları arasında güzel bağlantıyla kasidedeki sanatların çeşitlenmesini de ifade edebilir. Bu, aynı zamanda *hüsnü't-tehallüs* (güzel geçiş) olarak adlandırılan gazelden vasfa, vasıftan medhe olmak üzere bir konudan diğerine kolayca intikaldir. Buradan *amûdü'ş-şi'r* kavramının sadece metnin şekilsel tasavvurunun önünde durmadığı, eleştirel bir yöntem olduğuna da ulaşılır.

Merzûkî, nazmın parçalarının uyumlu birleşimini "hoş vezinler"le birleştirir; Nitekim şiir, Hassân b. Sâbit'in (ö. 60/680 [?] de ifade ettiği gibi tınısının hoşluğuyla fıtratı coşturur.[577] Nazmın parçalarını hoş vezinlerle bütünleştirmenin ölçüsü, *selim tab'* (sağlam mizaç) ve *lisan*da (dil) gizlidir.

Merzûkî'nin "seçilmiş hoş vezinler" ifadesiyle başka bir eleştirel konuya da atıfta bulunduğu şeklinde yorum yapılmıştır. Bu, modern dönemde de gündemdeki konulardan biri olan veznin veya şiir bahirlerinin kasidenin söylendiği amaca uyumlu olmasıdır. Örneğin fahr ve savaş vasıfları için vezinlerin daha sesli ve şiddetli; gazel ve nesibde daha yumuşak ve fısıltı şeklinde olmasıdır. Böylece bazı şiir bahirlerinin muayyen amaçlara hizmet ettiği düşüncesiyle kâmil ve tavîl bahirleri uzun nefes isteyen medih şiirlerinde kullanılır.[578] Ne var ki Muhammed Mendûr bu görüşe katılmaz. On altı bahrın her birinin farklı amaçlar için kullanıldığı ve buna da uygun olduğu görüşündedir. Bu durum şairin selika

---

[575] İbn Manzûr, "lhm", 12/537; "lem", 12/531; Ebû Kays, "Şerhu'l-mukaddime", 9/2:11-1:15.

[576] Câhız, *el-Beyân ve't-tebyîn*, 1/66. Beyitte geçen عَلَّةٍ kelimesi kadının kumasıdır. Kuma çocukları da baba bir kardeştirler. Anneleri arasındaki anlaşmazlık sebebiyle bu çocuklar arasında geçimsizlik yaygın olduğundan bunlar arasındaki ilişki yakın oldukları halde uyumlu olmayanlar için istiâreli kullanımdır (Merzûkî, *Şerhu Dîvâni'l-Hamâse*, 1/10; İbn Âşûr, *Şerhu'l-mukaddime*, 144.).

[577] Hassân b. Sâbit'in söz konusu ifadesi:

تَغَنَّ فِي كُلِّ شِعرٍ أنتَ قَائِلُهُ إنَّ الغِناءَ لِهذا الشِّعرِ مِضمَارُ

"Söylediğin bütün şiirleri nağme ile mırıldan çünkü şiir, terennüm yeridir." (Merzûkî, *Şerhu Dîvâni'l-Hamâse*,1/10; İbn Âşûr, *Şerhu'l-mukaddime*, 145).

[578] Kemâl Abdilazîz, "Kırâa fî mukaddimeti'l-Merzûkî", 126; Muhammed Mendûr, *el-Edeb ve Fünûnühu* (Kahire: Nahdatü Mısr, 2006), 54.

(tabiatı), zevk ve şiirsel amaçla mûsiki arasındaki uyumun ölçüsünü hissedişine bırakılmış; belirli konular için muayyen bahirler tahsis edilmemiştir. Önemli olan ele alınan şiirin amacı ve şairin zevkine uygun olarak hoş vezinlerin seçilmesidir.[579] Hoş vezinlerin seçilmesinin müellifteki karşılığı bahrin dışında şairin kaside için manayla uyumlu vezin seçmesi ve uygun kafiye kullanmasıdır. Nitekim şârih, şerhinde de iddia edilen anlamda vezin ve bahir açıklamalarında bulunmamıştır.

VI- İstiâre Unsurları Arasındaki Uyum

Merzûkî, bilinçli olarak istiârede *müşâbehet* (benzeşmek, aynileşmek); teşbihte ise *mukârebe* (yakınlık) kelimelerini kullanır. Çünkü teşbih, birbirine yakınlaştırılmak istenen iki farklı şey arasında vuku bulurken istiâre aralarında yakınlık bulunan nesneler arasında gerçekleşir. Bu durumda istiâre, aralarında benzeşme ilişkisi kurulmak istenen unsurlar arasında uygunluk olup olmadığına bakmadan var olan ilişki üzerine kastedilen uyum anlamına gelir.

Temelde her ikisi de benzetmeye dayansa da istiâre ve teşbih arasında bazı farklar vardır. Teşbihte, benzetilen varlıktan zihin tamamen boşaltılmadığından teşbihin edatlarla kuvvetlendirilip kuvvetledirilmemesi mümkündür. Ayrıca teşbihte bir unsur, belirli oranda yani gayri kâmil şekilde murad edilir. Teşbihteki mübalağa olan istiârede ise müstearün leh'in (kendisine anlam eğretilenen) müstearun minh'e (kendisinden anlam eğretilenen) tamamen benzeme ve onunla bütünleşme iddiası vardır.[580] İkinci olarak teşbih ilhâktır (ekleme, iliştirme). Zeyd'i, aslana ilhâk etmek aralarındaki benzerlik illetine binaen onları bir araya getirmektir. Bundan farklı olarak istiâre ve kinâye ıtlâktır (atma, serbest bırakma). İstiarede, bir lafız başka bir lafız üzerine bırakılmakla, görünürde teşbih formu olmaksızın cesur ve kahraman adama aslan lafzı ıtlâk edilir.[581] Ancak teşbihte vechü'ş-şebehi güçlü ve açık bir şekilde ortaya çıkarmak önemli bir durum olduğu gibi istiârede de alakayı kuvvet ve netlikle ortaya çıkarmak elzem ve önemlidir. Zira taraflardan biri mahzûf olduğundan müsteâr ve müsteârun leh arasında alaka yakınlaştıkça ve netleştikçe istiâre makbul ve güzel şekil alır. Çünkü tasvirin anlaşılması alıcı konumundaki kişiye kolay olmalı; külfet ve meşakkat olmadan anlam idrak ve zihinlere ulaşmalıdır.[582]

---

579 Mendûr, *el-Edeb ve fünûnühu*, 54.

580 Abdülkâhir el-Cürcânî, *Esrârü'l-belâga*, 323-324; İbn Âşûr, *Şerhu'l-mukaddime*, 120, 125.

581 Abdülkâhir el-Cürcânî, *Esrârü'l-belâga*, 323-324; Ebû Kays, "Şerhu'l-mukaddime", 8/2:52-9:09.

582 Ebû Züeyb Hüzelî'nin (ö. 28/648-49) şu beyti bu yönüyle güzel bulunmuştur:

وإذَا المنيَّةُ أَنشَبَتْ أظفَارَهَا ألفَيْتَ كُلَّ تَمِيمَةٍ لَا تَنفَعُ

"Ölüm pençelerini geçirdiğinde hiçbir muskanın fayda vermeyeceğini anlarsın." (*Dîvânü'l-Hüzeliyyîn* (Kahire: Dâru'l-kütübi'l-Mısriyye, 1965), 1/3; Ebû Saîd el-Hasen b. el-Hüseyn Sükkerî, *Kitâbü şerhi eşâri'l-Hüzeliyyîn*, thk. Abdüssettâr Ahmed Ferrâc (Kahire: Matbaatü'l-medenî, 1965), 1/8).

Burada kendisine benzetilen açıkça ifade edilmediği için istiâreyi mekniyye vardır. Ölüm yırtıcı hayvana benzetilmiş, fakat yırtıcı hayvan yerine onun levâzımından olan pençeler zikredilmiştir. İkisinin arasında avına habersiz saldırı ve ansızın

İstiârenin uygun olup olmadığını değerlendiren kıstas; *idrak* ve *kıvrak zekâ*dır. Merzûkî'nin bu konudaki görüşü, asrının münekkitlerinin görüşleri dışına çıkmamıştır. Aynı görüşler İbn Tabâtabâ, Kâdî el-Cürcânî ve sonraki dönemlerde İbn Reşîk'de de vardır. Bunlardan hiçbiri istiâre konusunu detaylandırmamıştır. Fakat Abdülkâhir el-Cürcânî bu konuyu ayrıntılı tahlil ederek, "İstiâre az lafızla çok mana ifade etme imkânı tanır. Başka bir ifadeyle tek bir sedeften birçok inci çıkarma ve tek bir daldan birçok çeşit meyve devşirme imkânı sağlar..."[583] sözleriyle istiârenin fayda ve önemini beyan etmiştir.

VII-Lafzın Manayla Benzerliği ve Birlikte Kafiyeyi Gerektirmeleri

Merzûkî'deki *müşâkele*, delâlet eden ve delâlet edilen arasında veya lafız ve mana arasındaki uyum anlamına gelir. Müellifin *müşâkeletü'l-lafz li'l-ma'nâ* olarak ifade ettiği, her bir amaç ve maksat için uygun lafız ve terkiplerin seçilmesidir yani her manaya, layık olduğu uygun lafzı giydirmektir. Burada mana ile kastedilen vazî anlam değil nazmın işaret ettiği anlamdır.[584] Arap eleştirmenlerine göre bütün şiir konularının kendisine uygun bir sözlüğü ve her makam için de söylenecek bir söz vardır. Mesela medihe ait biçim ve uygun lafızlar olduğu gibi risâ (mersiye) ve hiciv (yerme) için de belirli lafızlar vardır. Bu durumda medih için kullanılan sözün hiciv için kullanılması uygun olmadığı gibi gazelde güzel olan da mersiyede iyi olmaz. Mesela aşağıdaki beyit, lafız-mana uygunluğu noktasında sıkıntılıdır:

أَلَا أَيُّهَا النُّوَّامُ وَيْحَكُمْ هُبُّوا أُسَائِلُكُمْ هَل يَقتُلُ الرَّجُلَ الحُبُّ[585]

"Ey uyuyanlar! Eyvahlar olsun size uyanın! Soruyorum sizlere, aşk adamı öldürür mü?"

Bu beyitte öncelikle üslûp açısından ilk mısra ile ikinci mısra farklılık arz eder. İlkinde fehâmet (heybet), sertlik ve şiddet söz konusuyken ikincisinde zayıflık ve incelik hâkimdir.[586] Cerir (ö. 110/728

---

gelme ilişkisi yakın olduğu için zihinlerde tasviri zor olmamaktadır (Nusrettin Bolelli, *Belâgat Beyân-Meʿânî-Bedî İlimleri Arap Edebiyatı* (İstanbul: M.Ü İlahiyat Vakfı Yayınları, 2015), 100.).

583 Abdülkâhir el-Cürcânî, *Esrâru'l-belâga*, 43.

584 İbn Âşûr, *Şerhu'l-mukaddime*, 127.

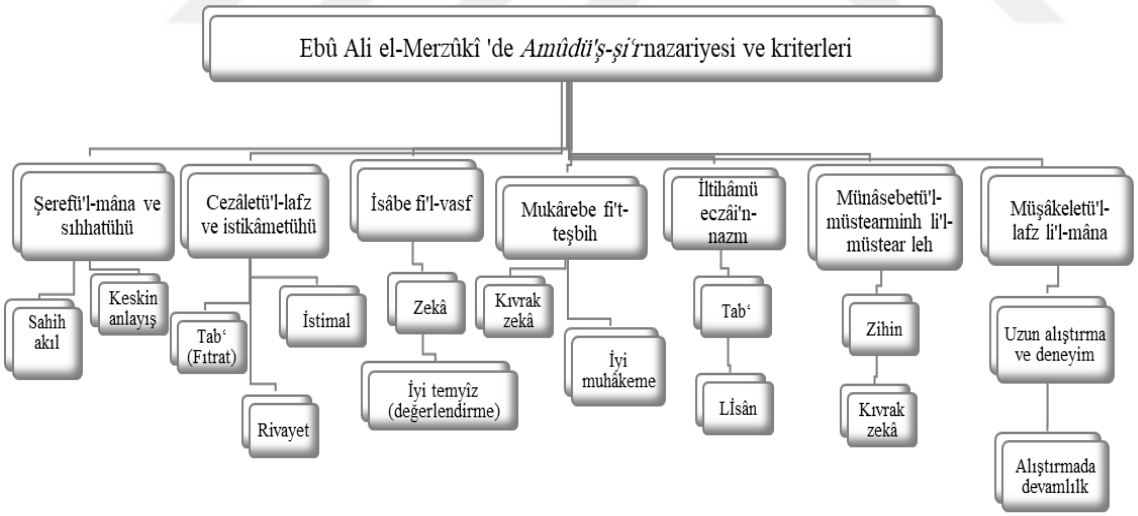
585 Kays b. el-Mülevvah b. Müzâhim el-Âmirî, *Dîvânü Kays b. el-Mülevvah (Mecnûnu Leyla)* thk. Yüsrî Abdülganî, (Beyrut: Dâru kütübi'l-ilmiyye, 1999), 49.

586 Beyitteki lafız-mana yönündeki sıkıntı şu şekilde açıklanabilir: أَلَا genellikle dikkat çekmek için kullanılan ve kendisinden sonraki ibareyle tam olan iftitah ve tembih kelimesidir. أيها ifadesinde şiddet vardır ve bu lafız أَلَا lafzıyla birlikte konuyu aşk ve üzüntüden çıkarmıştır. أَلَا أيها şiddetli tenbih ve ikaz içermekle sanki orduya hitap eder gibi bir hava katmıştır. Dolayısıyla böyle bir konumda bu iki kelimenin bir araya getirilmesi yanlış olmuştur. أَلَا tek başına olsaydı normal karşılanabilirdi. Bu durumda أَلَا kelimesinin hem kendisinden sonra getirilen kelimeyle birlikteliği hem de konumu isabetli olmamıştır. نُوَّام kelimesi yapısı bakımından "çok uyuyanlar" anlamında mübalağa kalıbındadır. Sarf ilmi açısından bu yapı kuvvet ve kesrete (çokluğa) delâlet eder. Bu yapıda bir kelimenin de burada kullanılması doğru olmamıştır. وَيحكم kelimesi kendisi şiddet içerirken zamirle ilintilendirilmesi de şiddeti artırmıştır. Ayrıca lafız uygun olmayan konumda kullanılmıştır.

[?]) bahsi geçen beyti aktarırken çevresindeki topluluğa; yarısı sahrada oturan bedevî, diğer yarısı da Câlînûs'un hikmetli sözleri gibi olan beyti biliyor musunuz?" diye sorar. Onlar da bilemeyeceklerini söyleyince bu beyti inşâd eder.[587] Burada "Şair belki durumunun çok ciddi olduğunu göstermek için hususî olan durumunu umumî, herkesi ilgilendiren büyük bir mevzu gibi göstermek istemiştir." düşüncesi zihne gelebilir. Bu düşünceye şu şekilde cevap verilebilir: Siyasî şiirlerin alay havasında yazılması gibi şairlerin gerçek dışı yönelim ve tutumları olmuştur. Fakat böyle durumlarda buradaki gibi hakikat kastedilmez. Dolayısıyla yukarıdaki beyitte ileri sürülen görüşten farklı bir bağlam söz konusudur.

Merzûkî'nin *amûdü'ş-şi'r*de yedinci kısım olarak zikrettiği lafız ve mana arasındaki benzerlik şu şekilde de yorumlanır: Lafızlar, manaların rütbelerine göre taksim edildiğinden, en özel manaya, özel lafız; genele de genel yakışır. Zira lafız ve mana arasındaki ilişki, ruh ve beden ilişkisi gibidir. Ayrıca lafızda manayı bozacak gereksiz uzatma veya kısaltma olmamalıdır. Lafız ve mananın örtüşmesinin ne kadar gerçekleştiğinin ölçütü fasih Arap ve beliğ kişilerin yanında kazanılan *uzun deneyim* ve *devamlı uygulama*dır.[588] Abdülkâhir de lafız ve anlam benzerliğini sadece metnin siyâkı içerisinde değerlendirir. Ona göre lafızların manası çeşitlidir, bir lafız birden fazla anlamı taşıyabilir ve her konulduğu yerde de farklı anlamı karşılayabilir.[589]

Yukarıda sıralanan özellikler ve bunların kıstasları şu şekilde tablo ile gösterilebilir:



Tablo 6:Merzûkî'de *Amûdü'ş-şi'r* Nazariyesinin Özellik ve Kıstasları

هَبُّوا lafzı yine aynı şekilde terkipteki konumu itibarıyla uygun değildir. Şair kendisiyle ilgili olan durumu, herkesi ilgilendiren müşterek bir durum gibi anlamlandırmıştır (Ebû Kays, "Şerhu'l-mukaddime", 10/00:20-45:00).

587 Kays b. el-Mülevvah, *Dîvânü Kays b. el-Mülevvah (Mecnûnu Leyla)*, 49.

588 Merzûkî, *Şerhu Dîvâni'l-Hamâse*, 1/11.

589 Kahtânî, "Meâyîru amûdi'ş-şiʿri'l-Arabî", 248.

4.3.2.1. Amûdü'ş-şi'rin Genel Değerlendirmesi

Amûdü'ş-şi'r hakkında söylenenler genel olarak değerlendirildiğinde Merzûkî'nin, şairin zihnindeki maksat olması hasebiyle manayı lafızdan daha fazla öne çıkardığı sezilir. Çünkü sayılan bâblardan mana kısmı daha ön plandadır ve sanki amaç manayı doğru ve uygun şekilde ortaya koyma yollarını araştırmaktır. Daha sonraki dönemde İbnü'l-Esîr (ö. 637/1239) bunu: "Araplar lafızların altındaki (arkasındaki) manaya önem verdikleri için lafızları güzelleştiriyor ve süslüyorlar. Lafızlar manaya hizmet ettiklerinde, şüphesiz ki mahdum yani hizmet edilen hizmet edenden daha asildir"[590] sözleriyle ifade etmiştir.

Merzûkî'nin *amûdü'ş-şi'rin* unsurları ve ölçütleri hakkındaki söylemleri şairin bu unsur ve ölçütlere tam olarak bağlı kalmadığı zaman şiir dairesinden çıkacağı anlamına gelmez. Şayet böyle olsaydı Ebû Temmâm'ı kaliteli şiir dairesinden çıkarmış olacaktı. Oysa kendisi Ebû Temmâm'ı hasımlarına karşı hamâsetle savunmanın yanında Sûlî gibi Ebû Temmâm taraftarlarına karşı da onu savunandır. Ebû Temmâm'da, müsteâr ve müsteâr leh arasında uygunluğun olmadığı istiâreler veya *amûdü'ş-şi'r* sınırından çıkıldığı çok sayıda örnek vardır. Bu nedenle Merzûkî bu vasıfları söylerken mütesâhil davranarak "Tamamı yerine getirilmelidir" dememiştir. Bu hususta hassas ve temkinli hareket ederek *amûdü'ş-şi'r* hakkındaki sözünü *"*Bu özellikler Araplara göre *amûdü'ş-şi'r*dir. Kim bunlara hakkıyla bağlı kalırsa ve şiirini bunun üzerine bina ederse bu şair onlara göre muazzam usta ve işini iyi yaparak öne geçendir. Kim bunların hepsini toplamazsa bunlardan hissesi miktarınca güzellik ve öne geçmede nasibi olur"[591] sözüyle bitirmiştir. Aslında Merzûkî mukaddimede eleştirmenlerin veya şairlerin şiir zevkleri hususunda bazı konularda farklı olmalarının doğallığı ve bu farklılıkta etkili olan unsurları açıklamıştır. Eleştirmenlerin Ebû Temmâm ve Buhturî hakkında farklı görüş ve hükümlerde olmalarını tabii bir durum olarak karşılamıştır.

Merzûkî, her bir özelliğin unsurları için kullandığı *ıyâr, mi'yâr* ıstılahını İbn Tabâtabâ'dan almıştır. Çünkü bu lafzı, ıstılahî manasıyla kullanan ve kitabında şiire izafe eden İbn Tabâtabâ'dır. Merzûkî'nin *amûdü'ş-şi'rde* zikrettiği ölçütler şöyle sıralanabilir:

- Selim akıl ve keskin anlayış
- Tab'
- Rivayet
- İsti'mal
- Zekâ ve iyi muhakeme

---

[590] Ebü'l-Feth Ziyâüddîn İbnü'l-Esîr, *el-Meselü's-sâ'ir fî edebi'l-kâtib ve'ş-şâ'ir,* thk. Ahmed el-Hûfî-Bedevî Tabâne (Kahire: Dâru nahdeti Mısr, ts.), 2/56.

[591] Merzûkî, *Şerhu Dîvâni'l-Hamâse*, 1/11.

- Zekâ, zihin ve hafıza kuvveti
- Uzun deneyim ve sürekli pratik[592]

Bu ölçütlere bakıldığında akıl, kavrama, kıvrak zekâ ve zihnin (hafıza gücü) birbirlerine yakın kavramlar olduğunu görülür. Çünkü bunların tamamı anlayış, düşünce ve fikir yürütmenin kendisiyle yapıldığı 'akıl'da şekillenir ve tek bir hakikati ifade eder.[593] Aynı şekilde uzun deneyim ve kullanımda birbiriyle iç içedir. Öyleyse Merzûkî'nin zikrettiği kıstaslar, temelde tab', rivayet, zeka ve deneyim olmak üzere dörde indirilebilir. Merzûkî, *fehm* hakkındaki görüşlerinde büyük oranda İbn Tabâtabâ'ya dayanır. İbn Tabâtabâ bu kavrama güzel şiirin illetlerinde değinmiştir.[594] Ayrıca bu kıstaslar Kâdî el-Cürcânî'nin de dikkat çektikleridir. Zira Merzûkî'nin dile getirdiği çoğu kıstası öncesinde Kâdî Cürcânî: "Şiir, tab', rivayet ve zekânın birleştiği Arap ilimlerinden bir ilimdir. Sonra uygulama, deneyim (dürbe) onun unsur ve sebeplerinden her biri için kuvvet olur.[595] şeklinde zikreder. Fakat, Kâdî el-Cürcânî bu unsurların varlığını şairde zorunlu tutarken Merzûkî bunların zevk sahibi kişide, alıcı ve eleştirmende olması gerektiğini belirtir.[596]Ayrıca Kâdî el-Cürcânî şiirin unsurlarını saydıktan sonra *"*Her kimde bu özellikler toplanırsa o kişi muhsin (işini iyi yapan) ve müberrizdir (başarılı olan). Bu unsurlardan nasibi miktarınca ihsandan derecesi ve mevkisi olur."[597] şeklinde eklemede bulunur.

Bu ve bundan önce Kâdî el-Cürcânî'den yapılan alıntılar Merzûkî'nin Cürcânî'nin sözüne, ölçülerine ve tasavvurunun genişliğine itimadının boyutunu gösterir. İkisi de Ebû Nüvâs (ö. 198/813 [?]), Müslim (ö. 208/823) ve Ebû Temmâm gibi muhdes şairlerin *amûdü'ş-şi'rden* ayrıldıklarını söylemez. Merzûkî'ye göre Ebû Temmâm ve Mütenebbî nerede yer almaktadır? Onlardan biri veya her ikisi *amûdü'ş-şi'rden* çıkmış mıdır veya ona bağlı mıdır? diye sorulsa bunun cevabı şu şekilde olur: *Amûdü'ş-şi'rde* şart koşulan unsurların çoğu Ebû Temmâm'ın şiirlerinde bulunmasına rağmen kullandığı bazı lafızlar tab', rivayet ve isti'mâle arz edilse kusurlu görülür. Bu nedenle "Ebû Temmâm *amûdü'ş-şi'rden* tamamen sapmıştır.", yerine "Bazı beyitlerde bu şartları uygulamıştır.", denilebilir. Bunun benzeri Ebû Nüvâs, Buhturî, Mütenebbî ve Müslim hakkında da geçerlidir. Çünkü Merzûkî, "Araplar müsamaha olmaksızın bu unsurların hepsini şart koşuyor." dememiştir. İhsân Abbâs, Merzûkî'yi bu konuda destekler mahiyette "*Amûdü'ş-şi'rin* sınırları geniştir. Şairin bir kasidesi veya her kasidenin beyitleri çıksa da Arap şairi kesinlikle bunun dışına çıkamaz."[598] derken; Tâhâ Hüseyin de: "Kudemâ *amûdü'ş-şi'ri* tam olarak belirleyememiştir, fakat buna çok gayret etmiştir. Şairlerimizden

---

592 Abbâs, *Târîhu'n-nakdi'l-edebî ınde'l-Arab*, 408.

593 Vâsitî, "Amûdü'ş-şi'r ınde'l-Merzûkî", 21.

594 Güzel şiirin illeti başlığı altında "Şiirin illeti keskin anlayışa arz edilmesidir. Bu anlayışın kabul edip seçtiği nitelikli, kabul etmeyip reddettiği ise eksik, kusurludur…" (İbn Tabâtabâ, *'İyârü'ş-şi'r*, 20-22; Merzûkî, *Şerhu Dîvâni'l-Hamâse*, 1/6).

595 Kâdî el-Cürcânî, *el-Vesâta*, 15.

596 Abbâs, *Târîhu'n-nakdi'l-edebî ınde'l-Arab*, 408.

597 Kâdî el-Cürcânî, *el-Vesâta*, 15.

598 Abbâs, *Târîhu'n- nakdi'l-edebî ınde'l-Arab*, 409.

hiçbiri de hakikatte ondan sapmamıştır. Her ne kadar Müslim, Ebû Temmâm, Mütenebbî ve diğerlerinde bu kriterlere bağlılık azalsa da bunlar ve benzerleri yenilik yapmaya niyetlendiler. Birçok şeyde de yenilik yapmayı başardılar. Fakat daima kelimenin fesâhatı, üslûbun hoşluğu ve sağlamlığını korudular…"[599] açıklamalarına yer verir. Bu takdirde bu nazariyenin kapsamından Arap şairi çıkmaz ancak şairin kasidesi veya kasidenin beyitleri çıkar. Sağlam, klasik bir esas olduğu halde bu nazariye tam olarak anlaşılmayarak modern dönemde yanlış yorumlanmıştır.[600]

Hem Merzûkî'nin görüşleri hem de zikredilenlere dayanarak *amûdü'ş-şi'r* nazariyesinin alanının geniş olduğu söylenebilir. Üstelik Merzûkî bu ölçütleri orta yol ve bu yolun iki ucunu da açık bırakarak iki tarafı da mümkün kıldığında bu nazariyenin genişliği artmıştır. Zira şair zikredilen unsurları ya sıdk, ya kizb ya da ikisi arasında orta yolu izlemekle gerçekleştirir

Bunların dışında son olarak bazı modern araştırmacılar, eleştirel açıdan *amûdü'ş-şi'rin* unsurlarını şu şekilde ikiye ayırır:

I-Biçimlendirici (oluşturucu) unsurlar: *Şerefü'l-ma'nâ ve sıhhatüh, cezâletü'l-lafz ve istikâmetüh, iltihâmü eczai'n-nazm.*

II-Güzelleştirici unsurlar: *Vasıfta isabet, teşbihte mukârabe, istiârede münâsebet.*[601]

4.3.3. Şiirde Sıdk ve Kizb Meselesi

Müellif, *amûdü'ş-şi'ri* sunduktan sonra bu özelliklerde vakıaya uygun hareket edenin olduğu gibi abartarak realitenin dışına çıkanlar ve bu ikisi arasında ilerleyenlerin olduğunu da belirtir.[602] *Amûdü'ş-şi'r* nazariyesine genel bakış Merzûkî'nin şiirde sıdk ve kizb meselesine edebî eserin değeri üzerindeki tesiri yönüyle değinmesini gerektirmiştir. Müellif, *amûdü'ş-şi're* göre şairlerin eğilimlerini tasnif ettiğinde sıdk taraftarları, kizb taraftarları ve muktesid olanlar (ikisi arasında orta yolu takip edenler) şeklinde üç grup ortaya çıkar:

- Gerçeklik veya gerçekliğe uygunluğun izindeki birinci grup, "şiirin en güzeli en doğru olanıdır" görüşündedir.
- Gerçekliğin sınırları dışına çıkan ikinci grup, "şiirin en güzeli/hoşu en yalan olanıdır" görüşünü benimser. Şiirle ilgilenen âlimler ve şairlerin çoğu bu grubun izindedir.

599 Tâhâ Hüseyîn, *el-Elvân* (el-Memleketü'l-müttehıde: Müessesetü Hindâvî, 2017), 14-15.
600 Abbâs, *Târîhu'n-nakdi'l-edebî ınde'l-Arab*, 409.
601 Türkî, "Amûdü'ş-şi'r'il-Arabî", 504.
602 İbn Âşûr, *Şerhu'l-mukaddime*, 148.

➢ Orta yolda seyreden üçüncü grup ise "şiirin en güzeli orta yollu olanıdır" görüşünü savunandır.[603]

Merzûkî, şiirde kizble ilgili olarak mübalağa konusuna değinmeyi ihmal etmemiştir. Ona göre ifrat derecesine varmayan mübalağa, iktisattan (orta yollu olmaktan) daha güzeldir,[604] fakat mübalağada aşırılığı çirkin bulur.[605]

Şiirin en doğru olanı (أصدق الشعر), diğer bir ifadeyle şiirde doğruluk meselesi (قضية الصدق**)**; vakıaya uygun; mantığa, akla ve tabiata daha yakın olanı ifade eder. Kizb ve sıdk meselesiyle ilgili en büyük sıkıntı, kullanılan ıstılahların umumun gündelik dilde kullandığı lafızlar olması ve bu lafızların ahlâkî unsurlarla karıştırılmasıdır. Burada kastedilen ahlâkî açıdan doğruluk, mevzusu bizzat gerçekleşen veya şairin yaşadığı değil vakıada gerçekleşme ihtimali olan ve tabiata uygun olandır. Yani akla, mantığa uzak ve hayal ürünü olmayan; şiirin en güzeli en doğru olanıdır, anlayışıdır. Sıdkı benimseyen şair kafes içinde mukayyede benzer ve doğruluk gibi böyle dar bir mesafe içerisinde güzel bir şey ortaya koyabilirse bu şairin maharetinin delilidir.[606]

Şiirin en yalanı (أكذب الشعر/ غلو), şairin nitelemesinin vakıada nitelenene uygun ve hakikat ile mukayyed olmamasıdır. Bu eğilimde şairin dilediği gibi, sınırsızca hayal etmesi söz konusudur. Buradaki kizb (yalan) kelimesi "gerçek dışılık, vakıî olmayandır." Şiirde kizbi savunanlar "en iyi şiir vakıaya en uzak olanıdır" görüşünü benimseyerek hayal unsurlarına şiirlerinde daha fazla yer verir. Şairin betimlemesinin nitelenene denk olması ilkesinden uzaklaşılması, bu görüşte olanlar için güzel bulunmuştur. Gulüv (aşırılık) de şairin yaptığı temsildeki mübalağa, imkânsıza kaçmak ve vakıanın çok ilerisine gitmektir. Gulüv, akıl hududu ve çerçevesinden çıkan her şeydir. Fakat akla uygun olup makul mesafeden sonra sınırların dışına çıkan gulüv iyi karşılanmıştır. Nitekim âlimlerin çoğunluğu da şiirde böyle gulüvvü güzel bulmuştur.[607] Bu noktada sorgulanabilecek husus, gulüvvün mana da mı yoksa siyâkta mı yer aldığıdır. Gulüv, mücerred (yalın) manada yer alır, kelamın siyâkında gulüvve izin verilmez. Âlimler arasındaki farklılık mücerred manada gulüv konusundadır. Başka bir deyişle müsamaha gösterilen gulüv, sîganın güzel olmasıyla beraber mücerred manadaki mübalağadır. Şiir eleştirisinde kabul görmeyen gulüv, mananın doğruluğuna zarar verir ve siyâkı bozar. Bu konuda gulüv ve tekellüf (zorlama) kavramı karıştırılır. İkisinde de sınırların dışına taşmak anlamı olmakla beraber gulüv manada, tekellüf dizimde gerçekleşir. Bu nedenle eleştirmenler tekellüfü hoşgörüyle

603 Merzûkî, *Şerhu Dîvâni'l-Hamâse*, 1/11, 12.
604 Merzûkî, *Şerhu Dîvâni'l-Hamâse*, 1/748.
605 Bu konuda görüşlerini zikrettiği ör. için bk., Merzûkî, *Şerhu Dîvâni'l-Hamâse*, 1/338, 993, 2/1137.
606 Abdülkâhir el-Cürcânî, *Esrârü'l-belâga*, 271-273.
607 İbn Âşûr, *Şerhu'l-mukaddime*, 149.

karşılamamıştır. Ebû Temmâm da bazı şiirlerinde mücerred manadaki gulüvvü aşarak dizimdeki gulüvve ulaşması sebebiyle şiirlerini zorlaştırmıştır.[608]

Abdülkâhir, sıdk ve kizb üzerinde fazla durmamıştır. Nitekim ona göre şairin aklî olanı getirmesi şiirde güzel ve üstündür, fakat şiirde aşırılığa da güzel olduğu takdirde normal bir durum olarak bakmıştır.[609] İbn Tabâtabâ gulüvvü reddederken[610] Kudâme güzel bulmuştur.[611]

Şiirin orta kararda olanını (أوسط الشعر) en iyi şiir kabul edenler bununla ne vakıaya olduğu gibi mutâbık ne de hayalde abartarak çok uzaklara gitmeyi kastetmiştir. Şair, şiirin gerektirdiği kadar mübalağa yapmakta ve normal sözün dışına çıkabildiği kadar çıkmaktadır.

Şiirde doğruluk ve yalan/hayal konusu ile ilgili olarak edebiyat eleştirmenlerinin tutumları farklı yönlerde olmuştur. Bazı münekkitler gerçeği yansıtmayan, hayal ürünü olan şiiri, şiir olarak kabul etmezken bazıları şiirde doğruluk ve hayal olgusuyla ilgili herhangi bir ayrıma gitmemiş veya kararsız kalmıştır. Bazı eleştirmenler de bu konuda her iki görüşle ilgili aşırıya kaçmadan orta yolu benimsemiştir.[612] Bu meseleye değinen İbn Tabâtabâ, şiiri; şair, kaside ve teşbih yönüyle doğruluk ekseninde ele almıştır. İnsan zihninin doğruyla hoşnut olduğunu, bu doğruluğun lafız, terkip ve mana cihetiyle hatadan uzak olacağı anlamına geldiğini ve aklın abartılı sözler ile mutlu olamayacağını belirterek hem şairin, hem şiirin, hem de şiirdeki mananın doğru olması gerektiğini savunmuştur. Ayrıca İbn Tabâtabâ'ya göre şiirin güzelliği itidalle yani insicamla gerçekleşir. Bu nedenle nazariyesinin esası denge ve ahenktir. Denge, güzelliğin sırrıdır; sıdk ise kasidedeki estetik orantının yani ahengin ikizidir.

Aynı şekilde şair, bizzat kendi dürüst olmalı ve içini kaplayan hissi açığa çıkarmalıdır. Tecrübesinde, bir haber anlattığında tarihi gerçeklik ve ahlâkî doğruluk seviyesinde sâdık olmalıdır. Şair cesur olan kişiye korkaklık nisbet etmemeli, cömert olan kişiyi de cimri olarak nitelememelidir.[613] İbn Tabâtabâ, sıdk taraftarlığıyla şiirde hayal gücünü büyük oranda göz ardı etmiştir. Bu konuda Kâdî el-Cürcânî, İbn Tabâtabâ'nın tutumuna yaklaşmıştır. Zira o, aklın sıhhatine şahitlik ettiğini güzel karşılamış; fakat süsleyerek gizleme, bir şeyi olduğundan farklı anlatma ve hayalin (zihinde canlandırmanın) varlığını ikrar etmekle İbn Tabâtabâ'dan daha müsamakâr davranmıştır.[614]

Câhiliye döneminde "En iyi şair, en iyi yalan söyleyen kimsedir." şeklinde söz söyleyen Nâbiga ez-Zübyânî (ö. 604 [?]) ve onun yolunda olanlara göre her ne kadar abartının iyi bir şey olduğuna ve

608 Ebû Kays, "Şerhu'l-mukaddime", 13/1:32-2:20
609 Abdülkâhir el-Cürcânî, *Esrârü'l-belâga*, 272.
610 İbn Tabâtabâ, *ʿİyârü'ş-şiʿr*, 93-98.
611 Kudâme b. Ca'fer, *Nakdü'ş-şiʿr*, 94.
612 Abbâs, *Târîhu'n-nakdi'l-edebî ınde'l-Arab*, 34.
613 İbn Tabâtabâ, *ʿİyârü'ş-şiʿr*, 15, 22-23, 27. Abbâs, *Târîhu'n-nakdi'l-edebî ınde'l-Arab*, 34-35.
614 Abbâs, *Târîhu'n-nakdi'l-edebî ınde'l-Arab*, 35.

şiire güzellik verip anlama etki ettiğine dair görüşler olsa da o dönemde şiirde mübalağa kusur ve lafzî hata olarak değerlendirilmiştir. Mübalağanın manayı aslından uzaklaştırdığı ve mübalağalı ifadenin dinleyen kimsede kafa karışıklığına neden olduğu, bu sebeple bu tür sözlerin en iyi olarak nitelenemeyeceği belirtilmiştir. Çünkü açıklık, netlik ve manayı muhataba yaklaştırmak, şairin önemli maksatlarındandır. Şayet şiirde üstünlük mübalağa ile olsaydı, muhdes ve şehirli şairler, Câhiliye şairlerinden daha üstün tutulurdu.[615]

Kudâme, bu meseleyle ilgili farklı bir bakış açısı benimseyerek kizb kelimesini gulüv ile eş anlamlı olarak kullanır. Yunan tenkidinin etkisiyle şiirde yalan meselesini uygun görür ve şiirde kizbi, gulüv maddesi içinde ele alır.[616] Şiirde gulüvvü, şiir için üstünlük sebebi olduğunu düşündüğünden "Şiirin en tatlısı yalan olanıdır." görüşünü savunanları destekler. Fârâbî de şiirsel sözün tamamen yalan olduğunu söyleyerek kizb ve tahyil arasını yakınlaştırır.[617] Ona göre sıdk, şiirde önemli bir unsur değildir ve şiirsel söz kendi başına bir değere sahiptir. Zira şiir tahyildir ve muhayyel sözlerden maksat, istenilen veya kaçınılan şeyde dinleyiciyi hayal ettirilen şeyi yapma konusunda harekete geçirmedir. Dolayısıyla kendisine hayal ettirilen şey doğru veya yalan olsun; hakikatte olsun veya olmasın fark etmemektedir.

Gerçekte, Kudâme'nin dışında, şiiri kizble vasıflandıranlar ahlâkî yönden onu ayıplamaya ve kusurlu göstermeye çabalamıştır. Bu nitelemenin temeli gerçeği örtme, gizleme ve farklı göstermeye dayanır. Çünkü şair, şiirde gerçekleşmeyen şeyler hakkında sanki gerçekleşmiş gibi konuşmakta, hicvetmekte, abartmakta veya övmektedir. Bazıları da bu olguyu iyiye yorumlayarak, insanların şiirin yalan olduğunu bildikleri halde onu güzel görmesini şiirin faziletine delil olarak sunmuştur. Merzûkî bu konudaki farklı yaklaşımlara değindiğinde sıdk ve kizb konusuna üçüncü bir söylem olarak "iktisat" yani "Şiirin en güzeli orta yollu olanıdır." ifadesini eklemiştir.[618] Fakat bu görüşlerden birini tercih etmeyerek her bir bakış açısının konumu ve taraftarlarının olduğunu belirterek konuya noktayı koymuştur.

Bu konuyla ilgili zihinlere kizb ve sıdk nasıl tenkidin konusu oldu ve neden Merzûkî mukaddimede bu konuya değindi gibi sorular gelir. Bu mesele, *amûdü'ş-şi'rin* şartlarından *sıhhatü'l-ma'nâ* ile ilgilidir. Şöyle ki şiirin içine kizb girdiğinde sıhhatinin nasıl ölçüleceği hususunda problem çıkar. Çünkü realitenin dışında, hayal alemindeki olay ve tasavvurlar sınırsızdır ve bunların sıhhatini test etmek veya bunları sınırlamak neredeyse imkânsızdır.

---

615 İbn Reşîk, *el-Umde,* 659.

616 Kudâme b. Ca'fer, *Nakdü'ş-şi'r,* 91-94.

617 Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed Fârâbî, "Risâletü fî kavânîn sınâati'ş-şi'r", *Fennü'ş-şi'r mea't-tercümeti'l-Arabiyyeti'l-kadîme ve şürûhu'l-Fârâbî ve İbn Sînâ ve İbn Rüşd,* thk. Abdurrahman Bedevî (Kahire: Mektebetü'n-nahdati'l-Mısriyye, 1953), 151.

618 Merzûkî, *Şerhu Dîvâni'l-Hamâse,* 1/12.

4.3.4. Matbû‘ ve Masnû‘ Meselesi

Eleştirmenlerin edebî eserlere yaklaşımda matbû‘ (tabii) ve masnû‘ (sanatlı) konusundaki tutum ve meyilleri etkili olmuştur. Merzûkî, bu meseleye kadîm ve muhdes arasındaki husumetin doğuş sebebi minvalinde değil, eleştirmenlerin en iyi şiir hususunda farklı görüşlere yönelmeleri üzerindeki tesiri cihetinden değinmiştir.[619] Merzûkî, matbû‘yu şöyle açıklar:

> "İkisi (matbû‘ ve masnû‘) arasındaki fark şudur; sebepler nefislerde oluştuğunda fıtratı harekete geçirir. Akıllardaki gizli ilim ve kazanımlar kabına sığamayarak taşar ve manalar dışarı akar. İşte o vakit nefiste gizli olan bu manalar kendilerini açığa çıkaran lafızlara ihtiyaç duyar. Bu aşamada zorlamak ve çabalamak yerine; tab‘, rivayetle tek başına bırakılırsa latif ve hoş mana tatlı lafızlarla doğal olana kolaylıkla ulaşır. İşte matbû‘ olarak adlandırılan budur."[620]

Merzûkî'ye göre matbû‘, tekellüf (zorlamadan) ve teammülden (çok çabalamak) uzak; rivayet ve terbiye edilerek işlenmiş tab‘a yakın olan nefisteki heyecanın ürünü ve fıtrattaki harekettir. Matbû‘ şiir, şairin nefsinde hakimiyet kurarak onun akıl ve kalbini harekete geçiren şiir tecrübesinin ürünüdür. Matbû‘ şair ise sözü düşünmeksizin doğaçlama söyleyen ve doğallığın dışına taşmayandır. Şaire bu konuda ilham ve sezgi yardım etmektedir.[621]

Masnû‘ da işaret edilen fıtrattaki heyecan ve coşkunun semeresidir. Fakat burada şairde üretimden bir alışkanlık olsa da rivayetle işlenmiş ve kemale ermiş bir tab' söz konusu değildir. Bu sebeple masnû‘da fikrî yön daha ağır basar. Bu fikrî yön, tab‘ı hapsedip tab‘ın üzerinde hakimiyet kurarak fikirlerden birini alıp diğerini bırakmasına teşvik eder. Böylece zihnin baskısı, tab‘ın alışılmış olanı bırakıp zorluğa gitmesi ve yeni olana yönelmesine neden olur ve böylece metin zorlaşır. Merzûkî, bunu şu sözleriyle ifade eder: "Seçimin yuları ne zaman çabalama ve tekellüfün elinde olursa tab‘ kullanılan ve (sonradan) edinilene dönüşür. Fikirler yüklerini tab‘a yükleyerek ondan sanatını alışılmıştan farklı şekilde ifade etmesini ister ve kendi yönlendirdiği şeyi kabul etmesini sağlar."[622]

Merzûkî'nin matbû‘ ve masnû‘ mefhumundaki görüşü ikisinde de etkin olan şairin sahip olduğu şiirsel ruhtur. İkisi de sanatsal yeteneği temsil eder; fakat ikisi, bu mevhibeyi açığa çıkarmak için dizim tarafının müdahalesi ve hazırlıkları noktasında farklılık gösterir. Matbû‘ doğaçlama ve hazırlık olmaksızın lugavî kalıplara dökülür; masnû‘ ise kabul veya ret hususunda akıl ve bilince dayanır.[623]

---

619 Kemâl Abdilazîz, "Kırâa fî mukaddimeti'l-Merzûkî", 140.

620 Merzûkî, *Şerhu Dîvâni'l-Hamâse*, 1/12.

621 Kahtânî, "Meâyîru amûdi'ş-şiʿri'l-Arabî", 239.

622 Merzûkî, *Şerhu Dîvâni'l-Hamâse*, 1/12.

623 Kemâl Abdilazîz, "Kırâa fî mukaddimeti'l-Merzûkî", 142; Recâ ʿIyd, *et-Türâsü'n-nakdî nüsûs ve dirâse* (İskenderiye: Menşeetü'l-maârif, 1990), 135.

Bu konuda Merzûkî, kudemânın tab'a en yakın olduğu görüşündedir. Buna karşılık müteahhir dönem şairleri tab'dan uzaklaşma hususunda farklılık arz eder. Nitekim bazılarında ibdâ' (yaratıcılık, özgünlük) ve bedîî sanatlara yönelim daha fazla ve hâkimdir.[624]

Matbû' ve masnû' ikiliğine karşılık İbn Kuteybe'de *matbû'* ve *mütekellef* kavramları geçer.[625] İbn Kuteybe zorlama şiiri şöyle tanımlar: "Mütekellef şiir, şairin şiiri kültür birikimiyle bezemesi, uzun süre kontrol edip (tenkih) sanatlı şiirler söylemesidir. Züheyr (ö. 609 [?]) ve Hutay'e (ö. 59/678 [?]) mütekellif şairlerdendir.[626] Eserinin başka bir yerinde, "(Sanatlı, işlenmiş şiir) sağlam ve kaliteli olsa da sahibinin uzunca düşünmesi, gayreti ve alın terinin eseridir. Bunlar ilim sahipleri tarafından anlaşılır."[627] ifadelerini kullanır. Ona göre mütekellif şair; uzunca kafa yormak, araştırmak, fikir üretmek, ayıklamak ve tekrar tekrar gözden geçirmekle nitelenendir. İbn Kuteybe ve Asmaî'nin zikrettiği tekellüf, Ebû Temmâm'ın ulaştığı bedî' medresesinin zikrettiği sanattaki mübalağa anlamına gelen tekellüf değildir.[628] Matbû' ise mütekellif şairin aksine kendisine şiir lütfedilen, kafiyelere güç yetiren, şiirinde fıtratın güzelliği ve parıltısı açık olandır."[629]

İbn Reşîk'e göre matbû' şiir, şairin şiirini kendiliğinden, zorlanmadan söylemesi; masnû' ise şairin karmaşık ifadeler kullanmadan ve kendini zorlamadan sanatlı şiir söylemesidir. Müellif, masnû'nun, şairin kendi kabiliyet ve edebî zevkine göre icra ettiği sanat olduğunu vurgulayarak bunların tekellüflü şiirler olmadığını belirtir.[630] Bilakis masnû' aslında tabii olarak sanat yapmayı ifade ettiğinden sözde güzellik ve zarafet bozulmadığı takdirde muhatabın durumuna göre sözü ayarlamak ve sanat yapmak makbuldür.[631] Ancak daha sonraları masnû' kelimesi yerine kullanılan *tasannu'*, şairin sanat yapmak için kendini zorlaması anlamını kazanmıştır.

Merzûkî bu konuda bazı şairlerin fıtratı gereği matbû'ya, bazılarının da masnû'ya yöneldiklerini belirtir. Mesela Ebû Temmâm'ın masnû'ya, Buhturî'nin de matbû' olana meyli tabiatlarıyla ilgilidir.[632] Aralarındaki fark, matbû' hoş manayı çaba sarfetmeksizin yerine getirirken masnû', çaba sarf ederek sanatta farklı olana ulaşmayı ve alışılmışın dışına çıkmayı hedefler.[633]

---

624 Merzûkî, *Şerhu Dîvâni'l-Hamâse*, 1/12-13.
625 İbn Kuteybe, *eş-Şiʿr ve'ş-şuʿarâ'*, 1/88-90.
626 İbn Kuteybe, *eş-Şiʿr ve'ş-şuʿarâ'*, 1/78.
627 İbn Kuteybe, *eş-Şiʿr ve'ş-şuʿarâ'*, 1/88.
628 İdrîs Nâkûrî, *el-Mustalahu'n-nakdî fî nakdi'ş-şiʿr* (Mağrib: Dâru'n-neşri'l-mağribiyye, 1982), 341.
629 İbn Kuteybe, *eş-Şiʿr ve'ş-şuʿarâ'*, 1/90; Mendûr, *en-Nakdü'l-menhecî inde'l-Arab*, 45.
630 İbn Reşîk, masnû'nun tekellüf olmadığını belirterek buna örnekler vermiştir (İbn Reşîk, *el-Umde*, 208; Nâkûrî, *el-Mustalahu'n-nakdî*, 341).
631 Özdoğan, *Arap Edebiyatında Edebî Tenkit*, 211.
632 Kahtânî, "Meâyîru amûdi'ş-şiʿri'l-Arabî", 240.
633 İbn Âşûr, *Şerhu'l-mukaddime*, 12.

4.3.4. Ebû Temmâm'ın Şair ve Eleştirmen Kimliği

Muhatap edebî eserlerdeki seçimle ilgili Merzûkî'ye "Ebu Temmâm mütekellif bir şair iken nasıl böyle bir seçkiyi oluşturabilmiş?" sorusunu yöneltir. Müellif bunu, Ebû Temmâm'ın eleştirmen ve şair kimliği arasındaki üslûp farklılığıyla ifade eder. Ebû Temmâm, seçtiğini kalitesi için seçmiş, kendi şiirlerini ise zevki ve duygularına göre söylemiştir. Zira kaliteli olanı talep etmek ve bulmak eleştirmenin kuvvetinin göstergesi; arzu ve zevk ise şairin gücüdür. Ebû Temmâm şiirlerde seçki yapmak istediğinde ilk gücü hâkim kılmış, yazmak istediğinde ise ikinci güce sığınmıştır.[634] Şiir yazımında tamamen üreticiliğe yönelmiş ve istiârelerde bütün zorlukları yüklenmişken seçimlerinde böyle davranmamıştır.

Muhatabın bu sorusu, zihinlere "Eleştirmenin şair olması gerekir mi?" sualini getirir. Merzûkî'nin bu soruya cevabı menfî olmuştur: *"*Şairin eleştirisi söylediği şiirden anlaşılsaydı şiir söyleyen kişi eleştirmenlerden olurdu."[635] Bu söylem, şiir söylemeyen kişinin şiirin iyisini iyi olmayandan ayırt edebileceğini ve şiir eleştirisini bilmeyen kişinin de iyi şiir söyleyebileceğini ortaya çıkarır. Bu sözle Merzûkî 'Şairler, şiir eleştirisini en iyi bilenlerdir' görüşünü geçersiz kılar. Bunun dışında Merzûkî, verdiği kumaş örneği üzerinden şairin eleştirmen, eleştirmenin de şair olmadığı görüşünü vurgular.[636]

İbn Fâris'in "Şiir seçimi zevklere ve isteklere bağlıdır."[637] sözüne Merzûkî, isim vermeden şu ifadelerle reddiyede bulunur: "Ortak eleştiri kıstasları vardır ve bunda Zeyd ve Amr ortaktır. Kim bu kriterleri güzel bir şekilde uygular ve bu işte tecrübe kazanırsa basiret gözüyle bakmış, insaf kulağıyla dinlemiş ve adalet eliyle eleştirmiş olur."[638] Ayrıca şiirin kötüsünü bilmeyenin iyisini bilemeyeceği görüşünden hareketle eleştirmenin şiirin iyisini bildiği gibi kötüsünü de bilmesi gerektiğine dikkat çeker.[639]

4.3.5. Nazım ve Nesir Arasındaki İlişki

Nazım ve nesir arasındaki üstünlük meselesi, mukaddimede Merzûkî'nin ele aldığı konular içerisinde öne sürdüğü görüşler ve bunları delillendirme bakımından en zayıf olanıdır. Abbasî dönemi sonlarında nesir-şiir; kâtip ve şair arasında kıyas ve üstünlük yarışı ortaya çıkmıştır. Şiir veya nesrin üstünlüğü tartışması nesrin ve şiirin hakikatinden değil; harici sebeplerin tesiriyle ortaya çıkmıştır. Aslında mesele nesir-şiir meselesi değil kâtip mi yoksa şair mi üstün meselesidir. Merzûkî, bu meselede muhtemelen ortam ve hâkim durumdan etkilenerek nesir tarafında yer alır; çünkü o dönemde kâtiplik

634 Abbâs, *Târîhu'n-nakdi'l-edebî ınde'l-Arab*, 401.
635 Merzûkî, *Şerhu Dîvâni'l-Hamâse*, 1/14.
636 Merzûkî, *Şerhu Dîvâni'l-Hamâse*, 1/13.
637 İbn Fâris, *es-Sâhibî fî fıkhı'l-luga*, 267.
638 Merzûkî, *Şerhu Dîvâni'l-Hamâse*, 1/15.
639 Merzûkî, *Şerhu Dîvâni'l-Hamâse*, 1/15.

revaçtadır. Dolayısıyla bu tartışmayı muayyen bir zaman ve durumda ortaya çıkan bir çekişme olarak nitelemek yanlış olmaz. Zira Abbasî döneminde kâtipler, şairlerin önüne geçmiştir.

Nazım ve nesir arasındaki ilişkinin incelenmesi mukaddimede üç kola ayrılan pratik bir olguyu açıklama girişimidir:

I-Şiir ve nesir arasında üstünlük meselesi ve şiirin nesirden geride kalması

II-Beliğ kişilerin azlığına rağmen meşhur olmaları; müflık (yetenekli) şairlerin ise çokluğuna rağmen bilinmemeleri

III-Şiir ve nesir arasındaki fark

Merzûkî, şiir ve nesir arasındaki üstünlükte dördüncü asır münekkitlerinin sunduğu husumete geri dönmüştür. Câhiliye döneminde hitabetin şiirden daha önemli olmasını delil getirerek nesrin şiirden daha üstün olduğunda karar kılar. Şiir ve nesir arasındaki üstünlük meselesi hükümdar ve halifenin sarayında iyi konum, prestij ve makam elde etmekle ilgili olarak şair ve kâtipler arasındaki çekişmeden neşet etmiştir. Aslında bu karşılaştırmanın cevabı o asırda baskın olan siyasî, toplumsal durum ve edebiyat olgularının ilişkisiyle bağlantılı olarak sosyal yorumdan kaynaklanır.[640] Merzûkî'nin yorumu da sosyal ve toplumsal bir durum ve vakıayı yansıtır. Müellif, nesrin şiirden üstünlüğü ve şairin kâtipten geride kalma sebebi olarak üç illet ortaya koyar:

- Araplar, şiirle meşhur olmayı hafife almış ve melikler de şiirle meşgul olmayı düşüklük saymıştır. Hitâbetin ise İslâm'dan önce ve sonra meliklerin katında önemli bir konumu vardır.[641]
- Şiir, insanları hak etmedikleri konuma çıkarmış veya toplumun önde gelenlerinin saygınlık ve konumlarını alçaltmıştır.[642] Şairlerin insanları ait oldukları mevkiden çıkararak farklı mevkilere koymaları, şiirle kazanç elde etmeleri ve şiiri çıkarları için kullanmaları şairlerin değerini düşürmüştür. Nitekim Câhiliye şairlerinden Nâbiga, Nu'mân'ı (ö. 594'ten sonra) övdüğü için önemli bir konuma gelmiş ve rahat bir hayata kavuşmuştur. Yine Hassân b. Sâbit şiirleriyle Hz. Peygamber'in beğenisini kazanmış ve Peygamber şairi olmuştur. Pek çok şair insanlara ve yöneticilere medihler sunarak önemli konumlara gelmiştir. Buna mukâbil İmruülkays ise babasının eşlerine gazel söylediği ve şiirlerinde içki, zina tasvirleri yaptığı için babası tarafından kovulmuştur.[643] Şiir kimi şairleri âbâd ederken kimilerine de sefalet getirmiştir.

Klasik dönem tenkidinde şairlerin şiiri kazanç aracı olarak görmeleri ve şiirle kazanç elde etmeleri tenkit edilmiştir. Çünkü bu durumda şair hediye ve hibeleri elde etmek için hislerini gizleyerek şiirle insanları aldatır. İbn Reşîk: "Araplar şiir ile kazanç sağlamayı bilmezdi ve şairleri şiirlerini inşad

640 Kemâl Abdilazîz, "Kırâa fî mukaddimeti'l-Merzûkî", 143-144.
641 Merzûkî, *Şerhu Dîvâni'l-Hamâse*, 1/16.
642 Merzûkî, *Şerhu Dîvâni'l-Hamâse*, 1/17.
643 İbn Reşîk, *el-Umde*, 48.

ettiğinde kabileleri onlara teşekkür ederdi. İlk defa Câhiliye döneminin ünlü şairi Nâbiga kralları methedip Gassani kralı Nu'mân'a boyun eğerek; aynı dönem şairlerinden Züheyr b. Ebî Sülmâ, Harim b. Sinan'ı överek; A'şa da şiiri ticarethane olarak görüp kralları dolaşarak kazanç elde etti. Emevî dönemi Hutay'e de şiirden kazanç sağladı."[644] sözleriyle şiirin getirisi olan bir mesleğe dönüştüğünü belirtir.

- Nesrin üstünlüğünün üçüncü delili, Kurân'ın i'câzının şiirle olmamasıdır.[645] Kur'ân'ın mensur olarak inmesi ve şairleri hicvetmesi, mensur söz ve yazının şiirden üstün olduğunu savunanlar tarafından delil olarak kullanılmıştır. Ayrıca i'câz ve Allah Resûlü'nün meydan okumasının nazım yerine nesirle gerçekleşmesi de onlar için destekleyici delildir. Nesrin daha ön planda olduğunu peygamberlerin mucizelerini toplumun düşkün oldukları cinsin en iyisinden getirmesi de kanıtlar. Zira Hz. Peygamber (a.s.) zamanında fesâhat ve beyan revaçta olduğundan Allah Teâlâ onun mucizesini Kurân'la yani şiir değil de mensur eserle gerçekleştirmiş ve bu eserle meydan okuyarak şiirde ileri seviyedeki insanlara galip gelmiştir. Ayrıca Hz. Peygamber şair olmamış ve şair olması da uygun görülmemiştir.[646]

Zikredilen bu etmenler sebebiyle Merzûkî'ye göre şairlerin konumları kâtiplerinkinden geride kalmıştır. Buna benzer görüşler dördüncü yüzyıl münekkitlerinde de vardır. Bu, toplumda yaygın olan kâtiplerin konumunun yüksekliği ve şairlerin saygınlığının düşüklüğünü açıklama gayretidir.[647]

Şiir ve nesir arasındaki ilişkiyle ilgili diğer konu o dönemde şairlerin çok sayıda olmalarına rağmen meşhur olmamaları; buna karşın resâil yazan kâtiplerin sayılarının azlığına rağmen meşhur olmalarıdır. Ayrıca şiir alanında yetenekli olanların çoğunun yazıda başarılı olamamasıdır. Merzûkî, kâtiplerin azlığı ve yetenekli şairlerin çokluğu arasındaki farkı düzyazı ve şiirin yapısı arasındaki farkla illetlendirir.[648] Bu konudaki görüşünün özü, nesrin parçalarının uzunluk ve çeşitliğiyle beraber tam bir birlik oluşturmasının gerekliliğidir. Şiirde bu zorluk söz konusu değildir. Çünkü şair kasidesini beyit beyit işleyip açıklamalarda derinleşmeden işaret ve telmihle yetinir.

Merzûkî'ye göre kâtipten beklenen şairden beklenenden daha zordur. Zira kâtip kim hakkında yazdığı, yazının hitap edilene uygunluğu, kullanılan lafızların vezni, ayrıntıya girme, uzatma veya kısaltma ve şeri hükümleri bilme gibi birçok durumu gözetmelidir. Bunlara karşı şair bunlardan herhangi bir şeyle sorumlu değildir. Çünkü onun yöneldiği gaye bir diyarı niteleme, teşbib, övme ve yermede maharet kazanmak, güzel yöntemler kullanmak gibi amaçlarda kendini gösterir.[649] Aynı şekilde nesri ortaya koymak şiire göre daha zordur. Zira nesir olgun akla ve hayatla ilgili geniş tecrübeye; şiir ise

644 İbn Reşîk, *el-Umde*, 119-121.
645 Merzûkî, *Şerhu Dîvâni'l-Hamâse*, 1/17.
646 Ömer Ferrûh, *Târîhu'l-edebi'l-Arabî*, 93-94; İbn Reşîk, *el-Umde*, 10-11.
647 Abbâs, *Târîhu'n-nakdi'l-edebî ınde'l-Arab*, 399.
648 Merzûkî, *Şerhu Dîvâni'l-Hamâse*, 1/18.
649 Merzûkî, *Şerhu Dîvâni'l-Hamâse*, 1/19, 20.

birinci derecede şuur ve vicdana dayanır.[650] Şairin şiir yazacağı sınırlı konular belliyken nesir yazanın görevi ve kullandığı malzemeler daha fazladır. Bu nedenle kâtiplerden beklenen durumları gerçekleştirenler nadir olmuştur ve bu az olanlar da en yüksek mertebeyi elde etmiştir. Ayrıca şairin mevzusunun çoğu zatından ve hislerinden kaynaklanır. Dolayısıyla her ikisinin konuyu ele alış tarzında düşünme, duyguyu önceleme ve hissetme alanlarında ayrım söz konusudur. Bu nedenle de şair ve kâtibin durumu farklıdır.

Manzum ve mensur arasındaki ilişki hakkında İbn Tabâtabâ, şiirin mensurdan kesin çizgilerle ayrı ve şiirin daha üstün olduğunu vurgulayarak şiir için hazırlık yapılması gerektiğini belirtir. Çünkü şiir, zor bir iştir ve bu alanda kabiliyetli kişiler tarafından yapılabilir.[651] İbn Reşîk de Arap kelamını manzum ve mensur olarak ikiye ayırarak bunları iyi, normal ve kötü olarak tasnif eder. Manzum ve mensurun ölçü ve değer yönüyle aynı seviyede olmaları halinde birbirlerine üstünlükleri söz konusu olmamakla birlikte teâmül olarak manzumun mensurdan üstün tutulduğunu ifade eder.[652]

4.4. Mukaddimenin Edebiyat Eleştirisindeki Önemi

Arap kültür mirasında bazı kitaplar mukaddimeleriyle münekkitler katında eleştiri, edebiyat ve belâgat yolunu aydınlatan fener misali öne çıkar; hatta bazen bu mukaddimelerin şöhreti kitabın kendini unutturur. Bu tür önemi hâiz olan mukaddimelerden biri İbn Sellâm'ın *Tabakâtü fuhûli'ş-şu'arâ'*sının mukaddimesidir. Bu yazı, İbn Sellâm'ın edebiyat alanındaki yöntem ve eleştirel görüşlerini ortaya koyar. Yazıda, İbn Sellâm başta intihal, bunun Câhiliye şiirindeki tezahürleri ve sebepleri olmak üzere şiir sanatı, şairin kültürü, zamanın ve mekânın etkisi, şiirin kimden alınıp kimden alınmayacağı ve üstün şairi belirleme gibi pek çok konuya değinir.

İbn Kuteybe'nin *eş-Şiir ve'ş-şu'ara'* kitabının mukaddimesi, şiir eleştirisi alanında araştırmacının göz ardı edemeyeceği diğer bir yazıdır. Bu mukaddime, edebî ürünün değerlendirilmesinde önemli kriterler belirlediğinden eleştirinin gidişatının objektif ve metodik (yöntemsel) yönde gelişmesinde önemli bir adımı temsil eder. Mukaddimede lafız-mana, kadîm-muhdes arasındaki husumet, tekellüf-tab', şiir sanatında zaman, mekân ve mizacın etkisi gibi sonraki münekkitlerin üzerinde çok konuşacağı meseleler yer alır. Kâdî el-Cürcânî de, *el-Vesâta*'nın kırk sayfadan fazla olan girişinde genel olarak kendi yöntemi ile Mütenebbî ve hasımları arasındaki görüşlerini açıklar.

Mukaddimesiyle meşhur olan eserlerden biri de Arap edebiyatı eleştiri tarihinde önemli bir belge addedilen[653] Merzûkî'nin *el-Hamâse* şerhinin mukaddimesidir. Ele aldığı konuların esası aslında seçme

650 Kemâl Abdilazîz, "Kırâa fî mukaddimeti'l-Merzûkî", 147.
651 İbn Tabâtabâ, *'İyârü'ş-şi'r*, 10-12.
652 İbn Reşîk, *el-Umde*, 9.
653 İbn Âşûr, *Şerhu'l-mukaddime*, 21.

meselesi, nazım ve nesir arasındaki ilişkiden dallanıp budaklanmaktadır. Merzûkî, İbn Kuteybe, İbn Tabâtabâ, Kudâme ve Kâdî el-Cürcânî gibi kendisinden öncekileri kavrayıp düzenli, koordineli ve sistemli bir çerçeve içerisinde sunar. Aldıkları kadarıyla da kalmayarak kendi anladığını ve tasavvurunu ekleyerek yeni fikirlerle katkıda bulunur. Bu nedenle mukaddimesi eski temeller üzerine yeniyi bina etmede güzel bir örnek kabul edilir.[654]

Câhiliye döneminden itibaren Arap edebiyatında eleştirinin nüve ve kıstasları vardır. Başta bu ölçüler kapalı bir nitelikte iken süreç içerisinde belli illetlere dayandırılmış ve yazılı olarak ifade edilmiştir. Merzûkî'nin mukaddimesi öncelikle var olan bu ölçütleri görmezden gelinerek edebî eleştirinin kıstaslarının inkâr edilmesine reddiye mahiyetindedir. Zira belli sebeplere dayandırılan ölçütler olmasa da hem şairin şiir inşad ederken hem de eleştirmenlerin edebî eserleri değerlendirirken riayet ettikleri ölçütler vardır. Nitekim Câhiliye döneminde sarf edilen sözlerin karşılıkları muhatap tarafından anlaşılıyordu ve sözlerin zihinlerde karşılıkları vardı. Diğer bir ifadeyle sözün neye tekâbül ettiği ve bunların manaları nefis ve zihinlerinde hazırdı.

Merzûkî'nin şiirin temel esasları olarak ele aldığı *amûdü'ş-şiʿr*, Arap şiirinde mevcut usullerden yola çıkarak üstün şiirin özelliklerinin belirlenmesidir. Burada belirtilenler hem şair ve hem de eleştirmen için yöntemdir. İbn Haldûn (ö. 808/1406) mukaddimesinde (şiir sanatı ve öğrenme yolları bölümünde) Arapların yolunu takip etme zaruretini vurguladığında "Arapların yolu"yla *amûdü'ş-şiʿre* işaret eder.[655] Merzûkî bu yazısında eleştirel bir şerh için eleştirel bir mukaddime yazarak öncelikle metodu koymuş daha sonra da bunun uygulaması mahiyetindeki seçkiye yer vermiştir. Merzûkî'nin zikrettiği kıstaslar Arap eleştirisinin olgunlaşmasına katkıda bulunmuştur. Ayrıca Arap şiirinin esaslarının tamamlanmış nazariyesi sayılarak Arap şiirinin asaleti ve özelliklerini muhafaza etmiştir. Üstelik Merzûkî'den sonraki eleştirmenler de bundan etkilenmişlerdir.[656] Son olarak değinilen konular alanında ilk olmasa da meselelerin belli çerçeve ve mantık içerisinde işlenmesi ve yeni bir tarzda şekillenmesi özellikle *amûdü'ş-şiʿrin* nitelik ve kıstaslarının belirlenmesi mukaddimenin öne çıkan vasıflarıdır.[657]

---

654 Abbâs, *Târîhu'n-nakdi'l-edebî ınde'l-Arab*, 398-399.

655 Ebû Zeyd Abdurrahmân b. Muhammed İbn Haldûn, *Mukaddimetü İbn Haldûn,* thk. Abdullah Muhammed ed-Dervîş (Dımeşk: Dâru Yaʿrab, 2004), 376.

656 Habîbullah Ali İbrâhîm, "Amûdü'ş-şiʿri'l-Arabî fi'n-nakdi'l-kadîm", 343.

657 Kemâl Abdilazîz, "Kırâa fî mukaddimeti'l-Merzûkî", 117.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

MERZÛKÎ'NİN EL-HAMÂSE ŞERHİNİN METOT VE ÜSLÛP AÇISINDAN TAHLİLİ

Herhangi bir metni açıklama, eksik kalan yerlerini ikmâl etme, eleştirme, tashih etme veya ilavelerle zenginleştirme gibi gayelerle kaleme alınan bir yazın türü olarak şerhler, kendi içerisinde yazıda takip edilen metot yönüyle farklılık arz eder. Bu metot farklılıklarında metni şerh eden kişinin, şerh edeceği metne yaklaşımı etkilidir. Bu nedenle metot ve üslûp söz konusu olduğunda sınırları çizilmiş bir şerh metodu yerine, her şârihin kendine has şerh üslûbundan söz etmek doğrudur. Bununla birlikte bireysel üslûp temayüllerinin dışında birden fazla şârihin teveccüh gösterdiği ve ortak paydada buluştukları üslûp özelliklerinin de olması şerh geleneğinin metodik kaynaklarını ortaya koymak açısından önemlidir. Başka bir açıdan bir şârihin şerhinin incelenmesiyle de kendi özel üslûbu, diğer şerhlerden farklı ve müşterek olduğu yönler ve takip ettiği metodu belirlemek mümkündür.

İslâm literatüründe farklı ilim türlerinde zengin bir miras oluşturan şerh türü eserler Arap edebiyatında da özellikle şiir alanında -gerek divanlar gerekse oluşturulan şiir antolojileri olsun- azımsanmayacak bir yekûn oluşturur.[658] Başlangıçta şiir şerhlerinde genel teamül, garib lafızların, sıkıntılı ibarelerin ve bunların neticesinde külli mananın açıklanmasıydı. Zamanla bu eğilim, çeşitli gayeler gözetilerek değişmiş, gelişmiş ve farklılaşmıştır. Şârihler uzmanı oldukları alanlara, kendi meyillerine veya gayelerine göre şerhlerini şekillendirmiştir. Bu şerhler içerisinde alışılagelen teamülden çıkarak sanatsal ve edebî vasfın ön plana çıktığı eserlerin başında Ebû Ali el-Merzûkî'nin şerhi gelir. Burada sanatsal üretim ve edebî vasıf ifadesiyle vurgulanmak istenen, öncelikle şerh metninin muhataba birden fazla zevki birlikte hissettirmesidir. Bunlardan biri, şârihin ele aldığı şiir metninin, diğeri ise şârihin şerhinde sunduğu kendi üslûbunun hazzıdır. Bu hazzın kaynağı, ilk olarak şârihin nakil ve rivayetten çok akıl ve dirayeti öncelediği, ibdaî (yaratıcı) olarak nitelendirilebilecek şârihi diğerlerinden farklı kılan üretici üslûptur. İkinci olarak şârihin ana metnin çevresinde kendi kültürü, şahsiyeti, yorumları ve sanat anlayışını ortaya koymasıdır.

Edebî şerh yöntemini takip eden Merzûkî, şiirsel metnin kapalı yönlerini aydınlatmak, şiirin mana ve özelliklerini en güzel sûrette ortaya çıkarmak için sanatsal dayanakları, edebî ve ilmî öğeleri birlikte gözetir. Şârih fikrî çaba göstererek, metinlerin içeriğini anlamak için metni ve arka planını konuşturarak,

[658] Sedat Şensoy, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2020), "Şerh", 38/556-557.

edebiyat ve dil ilimlerinde geniş kültürel mahsule dayanarak lafızlar ardındaki manayı açığa çıkarmaya gayret eder. Rivayetlere ve geçmişten gelen birikime sırtını dönmez, fakat kendinden önceki mahsulleri toplayıp aktaran nakilci bir şârih de olmaz. Metni anlamak ve anlamlandırmak için dilin imkânlarından ve dildeki incelikleri açığa çıkaran belâgat ilminden faydalanır. Merzûkî'nin takip ettiği bu yöntem, şârihin zâtının ve sanatsal üreticiliğin açığa çıktığı yöntemdir.

Merzûkî şerh yönteminde genel olarak bütünden parçaya ya da parçadan bütüne gitme konusunda bireysel zevkine tâbi olur. Metni şerh ederken hislerinde ve aklında yayılan ilk fikirler onu harekete geçirir. Şöyle ki, ilk fikir ve düşünceler, manada ifadesini bulmakta ise öncelikli olarak onları açıklar; bu fikir bir lafızda temessül etmişse hemen onu şerh etmeye girişir. Şayet bu fikir belâgî bir surette, rivayet konusunda veya nahiv meselelerinde ise beytin anlamını açıklamadan önce hemen onları kayıt altına alır, irdeler, başka argümanlarla mukayese eder ve bunların izahına başlar. Bu unsurların tamamı Merzûkî'nin şerhine başlama şekilleridir. Her ne kadar bu konuda belli bir düzen ve disiplini yok gibi görünse de kendi içinde tutarlılık gösterir. Zira bu tutumunda kendi edebî duyuşu, sezgisi ve okuyucunun ilk olarak açıklanmasını beklediği hususları önceler.

Kısaca işaret edilen yöntemin açıklanması, şerhi diğer şerhler arasında farklı kılan özelliklerin anlaşılır kılınması, takip edilen yöntem ve üslûbu görmek amacıyla bu bölümde farklı açılardan Ebû Ali el-Merzûkî'nin şerhinde takip ettiği yöntem ve üslûp çeşitli başlıklar ve örnekler altında incelenecektir.

1. Merzûkî'nin Kelime Tahlilleri

Lugat, şiirin anlaşılması ve manaların açıklanmasında kendisine itimat edilen ilk odak noktası; şiir metninde bulunan lafız ve terkiplerin izah edilmesinde şârihin kendisinden faydalandığı ilimdir. Önemine binaen lugat ilmi, Merzûkî'nin şerhinde müellifin gerekli gördüğü ölçüde, uzun ve derin tafsilatlara girilmeden fakat öz bilgi ve zengin örneklerin aktarımı şeklinde yer alır. Şârih, şairin kullandığı kelimeleri açıklamaya önem verir; çünkü kelimeler, şairin lafızlar arasında bağlama göre seçimlerini yaptığı, hislerini ifade eden ibarelerdir. Her ne kadar Umerî lugavî şerhleri, seleften miras alınan ve üzerinde ittifak edilip açıklanan dolayısıyla aklın çalıştırılamayacağı veya yeni bir şey ortaya konulamayacak alan[659] olarak betimlemiş olsa da Merzûkî, lafızları muhtelif açılardan ele almak ve kendine has açıklamalarıyla salt nakilciliğin üzerine çıkar.[660] Kelimeleri farklı açılardan değerlendirerek onlar aracılığıyla beytin anlamını en iyi yansıtan ifadeyi bulmaya çalışır. Bu nedenle lafız ve ibarelere yönelik yaptığı izahlarda kelime ve ibareleri doğru bir şekilde, siyâk-sibâka uygun olarak tahlil etmeye

[659] Umerî, *Şurûhu'ş-şi'ri'l-Câhilî*, 1/233, 237.
[660] Useylân, *Hamâsetü Ebî Temmâm*, 104.

önem verir. Bunda onun feraseti, keskin kavrayışı, idrakinin kuvveti ve edebiyatçı kişiliği ortaya çıkar.[661]

Şârih, şerhinin büyük bölümünde düşünce, görüş ve yorumlarıyla kendine özgüdür. Nitekim *el-Hamâse*'nin beyitlerinin manaları, mananın peşi sıra gelen incelikleri ve edebî işaretleri açma konusunda diğer şerhlerde olmayan açıklamaları içerir. Açıklamaları onun lugat alanında geniş bir bilgi ve kültüre sahip olduğunun göstergesidir.

Merzûkî'de lugat konusunda öne çıkan bir başka husus, kelime açıklamalarını amaç edinmeyip bu açıklamaları bağlamın gerektirdiği kadar yapmasıdır. Yani kelimelerin veya ibarelerin izahındaki yoğunluk şerh edilen muhtevayla ilişkilidir ve yoğunluk derecesi beyitlere göre değişir. Kelime izahlarında çoğunlukla kaynak belirtmeksizin "şu kelime şu anlama gelir" diyerek kendi açıklamasına yer vermesine rağmen Merzûkî'nin kendinden önceki âlimlerden en çok nakilde bulunduğu alanlardan biri, lugattır. Bu nakillerinde kendinden öncekilerden miras aldığı kültürü kavrayan, kendi görüşleriyle harmanlayan ve gerektiğinde tercihte bulunan bir dilci konumundadır. Lugat şerhlerinde genellikle Halîl b. Ahmed, Sîbeveyhi, Asmaî, İbnü'l A'râbî, Müberred, Sa'leb, İbn Düreyd ve Ebû Ali el-Fârisî gibi âlimlerden alıntılarda bulunur.[662]

Merzûkî'nin beyitlerde geçen kelimelerden yoğunlaştıklarına bakıldığında bunların beytin anlaşılmasında 'kilit kelime' olma rolü üstelenen lafız veya terkipler, şairin özellikle tercih ettiği lafızlar ve anlaşılması güç veya garib lafızlar olduğu görülür. Kelime incelemesinde; I-Lafızların sözlük anlamlarını verme, II-Mana vecihlerini açıklama, III-Şairin lafza yüklediği anlamı izah ederek onu bulunduğu konuma uygun olarak anlamlandırma, IV-Şayet var ise kelimedeki anlam genişlemesi veya daralmasına değinme, V-Etimolojik ve semantik tahlillerde bulunma, VI-Gerektiğinde lafızların oluşturduğu terkipleri inceleme şeklinde bir metot takip eder. Kelimenin anlam yelpazesinde yer alan kavramlara odaklanır.

Aslında Merzûkî'nin kavramları ele alış biçimi günümüzün anlambilimsel analiz metoduna benzer bir yaklaşım sergiler. Zira bu yöntemde sözcüklerin beyit içinde kazandığı anlam önce bütünlük içinde bağlama yerleştirilir, daha sonra dilin seçme eksenine bağlı olarak sözcüğün mecâz ve çağrışımsal anlamlarının oluşturduğu kelime alanı incelenir. Müellifin benimsediği diğer bir metot ele aldığı kelimeyi farklı amaçlar doğrultusunda değişik istişhâd argümanlarıyla belletmesidir. Kelimelere anlam verirken açıklama ya da görüşünü teyit etme mahiyetinde ayet, beyit ve mesellerden yardım alır ve kelimenin Araplar arasında kullanımına sık sık başvurur. Verdiği bu örneklerde genellikle üslûp ve muhteva benzerliğinden yararlanır.

---

661 Useylân, *Hamâsetü Ebî Temmâm*, 110.

662 Merzûkî, *Şerhu Dîvâni'l-Hamâse*, 1/269, 525, 886, 961, 2/1356, 1380, 1482.

Merzûkî'nin kelime tahlillerindeki yöntem ve tutumunu bazı alt başlıklar altında incelemek ve bunları birkaç misalle somutlaştırmak müellifin açıklamalarını görmek ve değerlendirmek adına faydalı olacaktır. Bunu yaparken takip ettiği tutumlar aşağıdaki gibi sıralanır:

1.1. Kelimeleri Hakikat ve Mecâz Çizgisinde Açıklamak

Lafzın konuşma dilinde vaz' edildiği asıl anlamda kullanılmasına lugavî hakikat denir ve bu hakikat, toplumsal anlaşmayı sağlayan lafızların dildeki özgün anlamını ifade eder.[663] Lugavî hakikatin bir toplumda çok kullanılmasıyla zaman içerisinde kazandığı yeni anlamlara da örfî hakikat denir. Bu anlamlar toplumda yaygınlaşmış, benimsenmiş ve böylece kelimeler lugavî hakikatin yanında yeni bir hakikat kazanmıştır. Mecâz ise bir kelimenin gerçek anlamda kullanılmasını engelleyen bir karine sebebi veya aradaki bir ilgi nedeniyle dilde vaz' edildiği anlam dışında kullanımıdır.[664]

Mecâz genelde bütün dillerin özelde de Arap dilinin veciz ve etkili anlatım yollarından biridir. Bu üslûp kelimeleri tek düzelikten çıkararak onlara zengin boyutlar kazandırır, insanlara sınırlı lafızları kullanarak sınırsız anlamları aktarma imkânı sunar. Bu nedenle mecâzın adlandırmalarından biri 'dilde genişleme'dir. Başka bir ifadeyle dilin gelişmesine bağlı olarak esas kökün ifade ettiği anlamlara işaret eden yeni anlamlar türetmektir.[665] Başlangıçta mutlak bir nesne, bir duygu ve kavramı karşılayan bir lafzın yeni anlamlara aktarımları ve çeşitli kullanımları, söz konusu lafız kullanıldıkça zaman içerisinde ortaya çıkar.[666] Böylece süreç içerisinde kelimeler asıl anlamını korumakla beraber mevcut delâletlerle yeni anlamlar kazanır.

Şerhte takip ettiği yöntemden hareketle Merzûkî'nin dilde mecâzın varlığının farkında olduğu ve mecâzı, anlam aktarımının edebî bir türü olarak kabul ettiği sonucuna ulaşabilir. Zira şerhte mecâzî üslûba hem kelime açıklamalarında lafzın hakikî anlamı dışında delâlet ettiği anlam katmanlarına yönelik çeşitli kaynaklardan farklı örnekler sunarak hem de şairin kullandığı mecâzî üslûba uygun şekilde metni yorumlayarak atıfta bulunur. Kelime mûtat anlamından çıkarılarak beyitte mecâz anlamda kullanıldığında Merzûkî'nin genel tutumu, öncelikle kelimenin gerçek anlamını verip daha sonra farklı kullanımlardan örnekler vermek, ardından da şairin kastettiği anlama değinmektir. Müellif, kelimenin dildeki kullanımını, zamanla anlam genişlemesiyle kazandığı yan anlamları, mecâz anlamları veya tam

---

663 Ebü'l-Kâsım el-Huseyn b. Muhammed Râgıp el-Isfahânî, *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'ân,* thk. Safvan Adnan Davudî (Dımeşk-Beyrut: Dâru'l-kalem/Dâru'ş-şâmiye, 1991), "hkk", 248; Seyyid Şerîf el-Cürcânî, Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed, *et-Ta'rîfât,* thk. Komisyon (Lübnan: Dâru'l-kütübi'l-ılmiyye, 1983), "Hakîka", 89-90.

664 Ebû Ya'kūb es-Sekkâkî, *Miftâhü'l-ulûm,* thk. Nuaym Zerzûr (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1987), 359; Matlûb, "Mecâz", 3/193; es-Seyyid Ahmed Hâşimî, *Cevâhirü'l-belâga fi'l-meânî ve'l-beyân ve'l-bedî',* thk. Yûsuf es-Sumeylî (Beyrut: el-Mektebetü'l-asriyye, 1999), 249.

665 Yaşar Daşkıran, "İbn Cinnî'ye Göre Anlamı Etkileyen Unsurlar", *İslâm Araştırmaları Dergisi* 32/3 (2021), 727.

666 Doğan Aksan, *Anlambilim: Anlambilim Konuları ve Türkçenin Anlambilimi* (Ankara: Bilgi Yayınevi, 2017), 59.

tersi kaybettiği anlamı yani anlam daralmasını dikkate alır. Kendi ifadesiyle "Bir şey temelde hususi olup sonra örfe bağlı olarak umumileşir. Tam tersi başlangıçta kapsamlı olup sonra muayyen olabilir."[667]

Merzûkî'nin mecâz anlama işaret etmesine Teebbeta Şerran'ın (ö. 540 [?]) şu beyti misal olarak gösterilebilir:

فَرَشْتُ لَهَا صَدْرِي فَزَلَّ عَنِ الصَّفَا بِهِ جُؤجُؤٌ عَبْلٌ وَمَتْنٌ مُخَصَّرُ

"Kendimi kurtarmak için göğsümü kayanın üzerine yaydım. Onunla (balın yardımıyla) kayanın üzerinden kocaman göğüs ve ince bel kaydı."[668]

Bu beytin geçtiği kaside, Teebbeta Şerran'ın Hüzeyl kabilesi baskınından kurtuluşunu anlatır. Anlatıya göre şair, elindeki balı kayalardan aşağı akıtır ve balın üzerinden kayarak dağın dibine sağ sâlim ulaşır.[669] Merzûkî, beyitte fiil vezninde geçen الفَرش kelimesine odaklanarak önce bu kelimenin البَسط "yaymak, sermek" temel anlamına, daha sonra anlam genişlemesiyle hangi anlamlarda kullanıldığına yer verir: فَرَشْتُه أمري "Durumumu ona beyan ettim" ve افْتَرَشَ لِسَانَهُ فتَكَلَّمَ كَيفَ شَاء "Pervasızca davrandı ve dilediğini konuştu."[670] Beyitte فَرَشَ fiili, şairin maruz kaldığı zor durumdan kurtulmak için göğsünü kayanın üzerine "bırakmak, yerleştirmek" anlamındaki وَضَعتُ ve أَلْقَيتُ konumunda kullanılmıştır. Bu izahını netleştirmek ve desteklemek maksadıyla Arapların koyunları kesmek için yere yatırdıklarında: "افتَرَشت الشَّاةَ للذَبح" ve mekânı tuğla ile döşediklerinde "فَرَشتُ سَاحَتي بالآجُر" dediğini aktarır.[671] Şairin lafzı mecâz anlamda kullanması, tereddütsüz halı serer gibi bedenini kayanın üzerine dümdüz yaymasını ifade eder. Bu ifadeyi Teebbeta Şerran'ın kişiliği etrafında şekillenen gözü kara ve pervasızlık nitelemeleri ve efsanevî rivayetler destekler.

Merzûkî, kelimenin lugat ve mecâz anlamlarının yanında şairin bir lafza yüklediği anlam yani lafzın sözdizimi içerisinde kazandığı ikincil manalara da işaret eder. Şerhte bu metoda örnek teşkil eden

---

667 Merzûkî, *Şerhu Dîvâni'l-Hamâse*, 1/45.

668 Merzûkî, *Şerhu Dîvâni'l-Hamâse*, 1/81.

669 Kaside, Teebbeta Şerran'ın başından geçen efsanevi bir olayı anlatır. Rivayet edildiğine göre Teebbeta Şerran, Hüzeyl kabilesinin memleketinde bulunan bir mağaradaki balı almaktadır. Bundan haberdar olan Hüzeyl kabilesi onu takip etmeye başlar. Bir gün Teebbeta Şerran arkadaşlarıyla beraber mağaraya gittiğinde arkadaşları Teebbeta Şerran'ı mağaraya sarkıtır. Onların peşinden gelen Hüzeyliler, Teebbeta'nın arkadaşlarına saldırarak oradan uzaklaştırır. Teebbeta'ya da yukarı çıkmasını söylerler. Bunun üzerine Teebbeta onlara teslim olmak yerine elindeki balı mağaradan kayalara akıtır; ardından deri kırbayı göğsüne bağlayıp balın üzerinden kayarak zarar görmeden dağın dibine ulaşır. Daha sonra da Hüzeylilerin şaşkın bakışları altında ayağa kalkarak oradan uzaklaşır. İndiği yer ile Hüzeylilerin bulunduğu dağın tepesi arasında üç günlük mesafe vardır (Ali b. el-Hüseyn b. Muhammed b. Ahmed el-Kureşî Ebü'l-Ferec el-İsfahânî, *el-Egânî*, thk. İhsân Abbâs ve dğr. (Beyrut: Dâru sâdır, 2008), 21/103.).

670 Merzûkî, *Şerhu Dîvâni'l-Hamâse*, 1/81.

671 Merzûkî, *Şerhu Dîvâni'l-Hamâse*, 1/82.

birçok misalden biri "el-Hamâse" bölümünde geçen, bir rivayete göre el-Harîş b. Hilâl (ö.83/702) diğer bir rivayete göre Abbâs b. Mirdâs'a (ö. 18/639 [?]) ait olan beyitlerde geçen kelimedir:

شَهِدنَ مَع النَّبيّ مسوَّماتٍ حُنينًا وَهيَ دامِيَةُ الحوامي

وَوَقْعَةَ خَالِدٍ شَهِدَتْ وَحَكَّتْ سَنابِكَهَا عَلَى البَلَدِ الحَرامِ

"(Atlar) Nebiyle beraber toynakları kana bulanmış ve işaretlenmiş şekilde Huneyn'e,

Aynı şekilde (fetih günü) Halid'in savaşına da katıldı ve toynaklarının kenarlarını kutsal yere sürttüler."[672]

İkinci beyitteki الحَكّ'nün aslı "bir cismin başka bir cisme vurması ve onda etkili olması için bu eylemi tekrarlaması"dır. Araplar, zamanla kelimenin anlamını genişleterek حَكَّ هذا الأمرُ في صَدري "Bu durum yüreğime işledi, beni etkiledi" demiştir.[673] Gerçek anlamıyla bağlantılı olarak o iş, sürekli kişinin aklında gidip gelip yankılanarak kendisinde tesir etmiştir. Aynı şekilde mecâz anlamda هو تَحَكَّكَ بفلان "O, falan kişiyle sürtüşmekte yani ona musallat olmaktadır" denilir. Beyitte şairin toynakların mukaddes topraklara sürtmesi ibaresine yüklediği anlam, atların savaştaki tatbikatlarının uzunluğu ve sıkıntılara tahammül etme durumlarının sık sık tekrarlamalarını beyandır.[674] Burada amaç, toynakların toprağa sürtmesi değil, onların oradaki çetin mücadelesini anlatmaktır. İbareye bakıldığında lafız gerçek anlamda yorumlanabilir gibi görünmektedir ki nitekim toynak toprağa sürtebilir, fakat şair burada lafza farklı ve daha derin bir anlam yüklemiştir. Şerhte, kelime açıklamalarında mecâz üslûba yönelik başka bir misal muhadram şair Cez' b. Dırâr'ın şiirinde geçen ifadedir;

فَإِنْ يَكُ حَقًّا مَا أَتَانِي فَإِنَّهُم كِرَامٌ إِذَا مَا النَائِبَاتُ تَنُوبُ

فَقِيرُهُم مُبْدِي الغِنَى وَغَنِيُّهُم لَهُ وَرَقٌ لِلسائِلِين رَطِيبُ

"Şayet bana ulaşan (haberler) doğru ise başlarına musibet geldiğinde onlar (kavmim) asil ve saygın kişilerdir.

Zira onların fakiri zengin gibi durur (görünür); zengini ise talep edene cömertlik gösterir."[675]

İkinci beyitteki لَهُ وَرَقٌ ifadesi "cömertlik" için kullanılan deyimdir. Bunun aslı çoğu hayvanın beslendiği "ağacın yaprağı"dır. Daha sonra bu lafız insanlara fayda sağladığı ve bir nevi yaşamın

672 Merzûkî, *Şerhu Dîvâni'l-Hamâse*, 1/139-140.
673 Merzûkî, *Şerhu Dîvâni'l-Hamâse*, 1/140.
674 Merzûkî, *Şerhu Dîvâni'l-Hamâse*, 1/140.
675 Merzûkî, *Şerhu Dîvâni'l-Hamâse*, 1/344-345.

kendisiyle idame edildiği "mal, para" için ödünç alınarak fayda sağlama yönünden bir benzerlik ilişkisi kurulmuştur. Merzûkî, istiâre ve temsilde bu yöntemin kullanıldığını yani istiâre yoluyla anlamın mecâz anlama taşındığını ifade eder.[676] Buradaki kullanıma benzer mecâzî üslûbun bir uzantısı olarak şârih, muhadram şairlerden Muhammed b. el-Ezdî'nin beytindeki kinâyeye şöyle dikkat çeker:

لَا أَدْفَعُ ابْنَ العَمِّ يَمْشي عَلَى شَفًا وَإِنْ بَلَغَتْنِي مِن أَذَاهُ الجَنادِعُ

"Onun ezalarından bana felaketler ulaşsa da amcaoğlumun belaların ucunda yürümesine izin vermem (onu belaların içine atmam)."[677]

"الجَنادِعُ kelimesi lugatta 'sürüngen, haşarat' anlamına geldiği gibi aynı zamanda hoşlanılmayan şeylerin çeşitleri ve eza türlerinden kinâye olarak da kullanılır. دَبَّتْ عَقارِبُه 'şerri yayıldı' ibaresi buna örnek teşkil eder. Bununla ilgili olarak: جاءت جنادع الشر 'Şerrin başları geldi' denildiği gibi kendisinden kötülük gelen söz için de جنادِع القَول ifadesi kullanılır."[678] Şârih, buradaki kinâye üslûbunu, mecâz adı altında değerlendirmiştir.

Kelimelerin anlaşılır kılınmasında tek bir yöntem takip etmeyen Merzûkî'nin mecâz anlamdaki kelimelerin izahında kullandığı metotlardan biri de lafzın ortaya çıkışı, insanlar arasında tedavülünün nasıl yaygınlık kazandığı ve insanların o lafız üzerinde hangi hususta uzlaşıma vardığı bilgisinden yola çıkarak yorum yapmasıdır. Şârih, *el-Hamâse*'de ismi zikredilmeden Benî Fak'as'tan bir şairin beytinde geçen bir kelimenin, o eylemi gerçekleştirmek için vesile olan varlıktan yola çıkılarak konulduğuna şöyle yer verir:

فَلَا تَأْخُذُوا عَقْلًا مِن القَومِ إِنَّنِي أَرَى العَار يَبقَى وَالمعَاقِلُ تَذهَبُ

"Kavimden diyet almayın. Diyet geçip giderken bunu kalıcı bir utanç olarak görüyorum."

المعَاقِل lafzı, المعْقُلَة "diyet" kelimesinin cemisidir. Diyetin aslı, "maktülün velisinin avlusuna bağlanan deve"dir. Daha sonra صار دَمُهُ مَعْقُلَةً على قَومه "Kanı, kavminin üzerine diyet oldu yani borçlandı." şeklinde kullanımı yaygınlaşmıştır.[679] Merzûkî, burada diyet için verilen maldan hareketle lafzın vaz' edilmesine (dildeki uzlaşımına) dikkat çeker. Bu konuda verebilecek başka bir misal Tay kabilesinden Ubeyde b. Rabîa'nın şu beytidir:

676 Merzûkî, *Şerhu Dîvâni'l-Hamâse*, 1/345.
677 Merzûkî, *Şerhu Dîvâni'l-Hamâse*, 1/403.
678 Merzûkî, *Şerhu Dîvâni'l-Hamâse*, 1/404.
679 Merzûkî, *Şerhu Dîvâni'l-Hamâse*, 1/215.

سَلِيلَةُ سَابِقَيْنِ تَنَاجَلَاهَا إذا نُسِبَا يَضُمُّهُمَا الكُرَاعُ

"O (Sekâb), nisbet edildiklerinde ikisinin soyu da fahl, güçlü olanda birleşen önceki iki atın evladıdır."

Şair bu beytin geçtiği şiirde meliklerden birinin çok sevdiği Sekâb denilen atını kendisinden istemesini, bu talebe verdiği cevabı ve kendisinin atına beslediği muhabbeti anlatmaktadır. Bu beytin öncesinde Sekâb'ın alınıp satılamayacak kadar değerli olduğunu, onun için canın feda edileceğinden, aç kalınıp gerektiğinde evlâdü iyalin da aç bırakılacağını açıklar. Ardından yukarıda verilen beyitle onun ve soyunun fahl (değerli, güçlü) at olduğunu söyler. Bu ifadelerin akabinde krala, Sekâb'ı arzulamamasını ve sahip olma temennilerini bırakmasını tembihleyerek reddiyede bulunur. Merzûkî, alıntılanan beyitte الكُراع kelimesi üzerinde durarak bu kelimenin aslının, "dağın öne çıkan zirvesi" olduğunu ve bu kullanımdan yola çıkarak güçlü ve kuvvetli atın da iriliği sebebiyle böyle isimlendirildiğini ifade eder.[680] Örneklerine yer verilen bu tarz kelimelerin asıl olarak ne için vaz' edildiğine ve çeşitli ilişkiler dahilinde zamanla hangi bağlamlarda kullanıldığına dair şerhte çok sayıda örnek yer almaktadır.

Sonuç olarak Merzûkî, mecâz ifadeleri açıklamak ve bunları çeşitli örneklerle desteklemekle okuyucunun zihnini, şairin yaklaşımına ve kelimelerin kullanım üslûbuna farklı yollarla hazırlar. Böyle bir tutumla kelimeler ardındaki gizli veya ince manaların ardına düşer.

1.2. Kullanımdan Hareketle Kelimeleri Anlaşılır Kılmak

Merzûkî'nin kelimeleri inceleme usullerinden biri, izah edilmesi hedeflenen kelimenin tanımını yapmadan yani anlam bakımından sınırlarını belirlemeden açıklamaktır. Bu yöntem 'Bu nedir?' sorusunu cevaplamadan verilen örnekler üzerinden okurun zihninde belli mefhumun oluşmasını sağlamaktır. Buna İslâmî dönem şairlerinden Ebü'l-Gûl et-Tuhevî'nin (ö. 190/830) beytine dair yaptığı açıklama örnek verilebilir:

ولا تَبلَى بَسَالَتُهُم وإنْ هُم صَلُوا بالحَرب حِينًا بَعدَ الحِين

"Zaman zaman savaşla sınanıp zorluklarla karşılaşsalar da onların kahramanlıkları eskimez (yıpranmaz)"

Şârih beytin şerhine بَلِي الثوبُ ifadesinin "Elbise eskidi, yıprandı" anlamına geldiği açıklaması ve istiâre yoluyla birinden faydalanıldığı zaman لَبِستُ فُلانا وبَلَّيته "Falanla arkadaşlık ettim ve ondan

680 Merzûkî, *Şerhu Dîvâni'l-Hamâse*, 1/209-211.

faydalandım" denildiğiyle başlar. Şair, atlıların savaştaki hallerini, savaş ne kadar uzarsa uzasın ve ne kadar şiddetlenirse şiddetlensin cesaretleri kırılmadan aynı hal üzere değişmeden kalmakla niteler.[681] Müellif burada 'بَلي fiili sözlükte şu anlama gelir' tanımlamasını yapmadan dildeki istimalinden yola çıkarak anlamlandırmıştır. Bilinen anlam üzerinden beyitteki anlamı konumlandırmak istemiştir. Beyitte lafız gerçek anlamı dışında kullanıldığı için fiilin farklı anlamda kullanımına da misal getirmiştir. Burada okurdan beklentisi, aşina olduğu anlamı şairin kullanımına taşımasıdır. Elbisenin eskimesi; uzun süre kullanım sonucunda yıpranması, renginin solması, şeklinin bozulması dolayısıyla yeni ve ilk günkü halinin kalmamasıdır. Bu anlamdan yola çıkan şârih, şairin ولا تَبلى بَسالَتُهم ifadesiyle, onların sürekli savaş meydanlarında olmalarına ve farklı şekillerde cesaret ve metanetlerinin sınanmasına rağmen ilk günkü dinç ve sağlam hallerinden hiçbir şey kaybetmediklerini vurguladığını belirtir.

1.3. Kelimenin Bağlam İçerisindeki Anlam Vecihlerini Vermek

Şairlerin kullandığı bazı kelimeler birden çok anlam ihtimaliyle beytin çeşitli şekillerde yorumlanmasına olanak sağlar. Böyle durumlarda kelimenin anlam katmanlarından hangisi alınırsa onunla koordineli olarak, bağlamın ahengi bozulmadan farklı anlamlar ortaya çıkar. Bu, şairin lafızları seçimdeki maharetini gösteren özeliklerden biri olarak değerlendirilebilir. Merzûkî, böyle yerlerde lafzın anlamı konusunda tercihte bulunarak veya bulunmadan kelimenin anlamlarıyla ilgili alternatifleri sunar, sonra bu alternatiflere göre beyte uygun anlamlar verir. Buna Teebbeta Şerran'ın daha önce zikredilen kasidesindeki şu beytin açıklaması misal olarak zikredilebilir:

فَخالَطَ سَهلَ الأرضِ لَم يَكدَحِ الصَّفَا بِهِ كَدْحَةً والموتُ خَزْيَانُ يَنظُرُ

"Canını kurtardığı için (ölüm gözünü dikmiş) hayretle bakarken, kaya onu etkilemeden (iz bırakmadan) düzlüğe ulaştı."[682]

Merzûkî يَنظُر fiilinin anlamına dair iki anlam zikreder. İlk olarak bu lafız "bakmak, gözünü dikmek" anlamına gelir; çünkü النَظر "görülecek şeye karşı gözünü çevirmektir." Bu sebeple âmâ için نَظَرَ إليَّ "bakışlarını bana çevirdi" demek doğru bir kullanımdır. Dolayısıyla beytin anlamı şöyle olur: *"(Ölüm onu arzulamışken onun canını kurtardığını görünce) Ölümün hayretli bakışları altında kaya onu*

[681] Merzûkî, *Şerhu Dîvâni'l-Hamâse*, 1/41. Beyitte şairin kullandığı صَلُوا بالحرب ifadesi şiirsel ifadedeki kuvveti artırmış ve beyitteki istiâreli anlatıma derinlik katmıştır. Zira bu ifadeyle savaş, atlıların içine atılıp yandığı savaş olarak nitelenmiştir.

[682] Merzûkî, *Şerhu Dîvâni'l-Hamâse*, 1/82.

(Teebbeta Şerran) etkilemeden düzlüğe ulaştı." İkinci anlam, "bilmek, anlamaktır." Kelime bu anlamda alındığında beytin anlamı şöyledir: *"Ölüm (onun mükemmel kurnazlığını) hayretle idrak ederken kaya onu etkilemeden düzlüğe ulaştı."*[683] Merzûkî, iki anlam ihtimalini de bağlama uygun gördüğünden bunlar arasında tercihte bulunmamıştır.

1.5. İbare ve Söz Öbeklerini Açıklamak

Merzûkî, kelime açıklamalarının çerçevesini biraz daha genişleterek bazı yerlerde söz öbeklerini tahlil etmiştir. Buna, Yahudi şair es-Semev'el b. Âdiyâ'nın (ö. 560 [?]) nefsi kötülüklerden arındırmayla başlayıp sonra fahr ve düşmanlarla kahramanca savaşmayı tasvir eden beyitlerle devam eden şiirinden örnek verilebilir:

وَمَا مَاتَ مِنَّا سَيِّدٌ حَتْفَ أَنْفِهِ وَلَا طُلَّ مِنَّا حَيثُ كَانَ قَتِيلُ

"Bizden hiçbir lider eceliyle yatağında ölmemiştir. Kimsenin de öldürüldüğü yerde kanı heder edilmemiştir /yerde bırakılmamıştır."[684]

Beyitte geçen مات حَتف أنفه ibaresi "eceliyle yatağında ölmektir." Bu beyitte, Merzûkî'nin açıklaması bu söz etrafında şekillenir ve ibarede neden özellikle أنف organının geçtiği üzerinde durur.[685] Şârihin bu söz öbeği üzerinde durma sebebi, bunun ardında Arapların zihin dünyalarının izdüşümünden, algı ve hayat şartlarından izler taşımasıdır. Nitekim müellif bunu başka beyitlerle destekleyerek açıklar. Ardından o zamanki algı içerisinde cengaverlerin, savaş meydanlarında kılıç ve mızrakların gölgeleri yerine yatağında ölmesinin utanç vesilesi ve yergi sebeplerinden olduğu bilgisini ekler. O derece ki yatağında ölen kişi bu sebepten ötürü özür beyan ederken savaşan kişi bu özelliğiyle övünmektedir.[686]

Merzûkî'nin şerhte ele aldığı ibarelere örnek olması adına zikredebilecek başka bir söz öbeği Amr b. Ma'dîkerib'in (ö. 21/641-42) beytinde geçen أَجْمَعُ رِجلَيَّ terkibidir:

وَلَقَدْ أَجْمَعُ رِجْلَيَّ بِها حذَرَ الموتِ وَإِنِّي لَفَرُورُ

"Ölümden korunmak için atımı toparlarım (hazırlarım) ve dörtnala koşup firar ederim."[687]

---

683 Merzûkî, *Şerhu Dîvâni'l-Hamâse*, 1/82-83
684 Merzûkî, *Şerhu Dîvâni'l-Hamâse*, 1/117.
685 Geniş bilgi için bk., Merzûkî, *Şerhu Dîvâni'l-Hamâse*, 1/117.
686 Merzûkî, *Şerhu Dîvâni'l-Hamâse*, 1/117.
687 Merzûkî, *Şerhu Dîvâni'l-Hamâse*, 1/181.

Şârih, bu beytin kararlılık ve ihtiyatla atılma ve cesareti birleştiren; soyluluk, pervasızlık ve yiğitliği bir araya getiren kişinin sözü olduğunu vurgular. Akabinde أجمَعُ رِجلَيَّ terkibi üzerinde durarak bunun "atımı harekete geçiririm" anlamına geldiğini ve bu ifadenin fasih ve manayı betimleyen bir kelam olduğunu belirtir. Zira Arapların "جَمَعتُ يديَّ على كذا "Bir şeye azmettim" ve رفأت يَدَيَّ عن كذا "şundan elimi çektim" sözleri de bu terkibin kullanımındandır.[688]

Merzûkî, Hımyerli bir şairin savaştıkları Teym oğullarını öven ve savaştaki hallerini anlatan aşağıdaki beyitte "ölmek" anlamında geçen terkibe şöyle dikkat çeker:

لَا يُسْلِمُونَ الغَدَاةَ جَارَهُم حَتَّى يَزِلَّ الشِّرَاك عَن قَدَمِهْ

"Nalınları ayaklarından kayana (durum ciddileşene) kadar kendilerine sığınanları sabahleyin (savaş günü) düşmana terk etmezler."

Şair burada Teym oğullarını, koruma altına aldıklarını iyi savunma ve düşmana terk etmeme hasletleriyle övmüştür. حَتَّى يَزِلُّ الشِّرَاكُ عَن قَدَمِهْ "ayakkabılar ayağından kayana dek" terkibi ölüm anlamında kullanılan kinâyedir; çünkü ayakkabı ölümden sonra giyilmez.[689]

1.6. Yanlış Anlamayı Önlemek Amaçlı Bazı Kelimelere Dikkat Çekmek

Merzûkî'nin şerhte dikkat çektiği bazı kelimeler, şairin dile getirmek istediği anlamın tam olarak anlaşılmasında köşe taşı denilebilecek, sözdizimindeki güzellik ve inceliği ortaya çıkaran lafız olma özelliği taşır. Bunlar muhatabın, anlamını bilip aşina olduğu fakat beyitte anlam kargaşasının önüne geçilmesine yönelik yapılan ikaz mahiyetindeki kelime açıklamalarıdır. Bu tarz örneklerden biri Emevî dönemi şairlerinden Uveyf b. el-Kavâffî el-Fezârî'nin (ö. 100/718) şu beytidir:

وَذَكَرتُ أيُّ فَتًى يَسُدُّ مَكانَهُ بِالرِّفدِ حِين تَقاصَرُ الأرفَادُ

688 Merzûkî, *Şerhu Dîvâni'l-Hamâse*, 1/182.

689 Merzûkî, *Şerhu Dîvâni'l-Hamâse*, 1/332-33. Şârih bu ifadenin şerhinde şu açıklamalara da yer verir: Bu terkipte, kullanımı Araplar arasında yaygın olan kalb (tersine döndürme) üslûbu vardır. Söz زَلَّتِ القَدَمُ عَن الشِراك şeklinde olmalıydı. Zira nalınlar ayaktan değil, ayaklar nalından kayar. Bu, ifadenin aslı "başımı başlığa geçirdim" iken "başlığı başıma geçirdim" şeklinde kullanılması gibidir. زَلَت نَعلَه ibaresi de buna benzer şekilde ölümü ifade etmek için kullanılan kinâyedir, fakat bu ifade aynı zamanda "durumun kötüleşmesi ve işlerin altüst olması" anlamında da kullanılır. (Ahmed b. Muhammed Ebü'l Abbâs el-Cürcânî, *Kinâyâtü'l-üdebâ ve işârâtü'l-bülegâ*, thk. Mahmûd Şâkir el-Kattân (Kahire: el-Hey'etü'l-Mısriyye el-âmme li'l-Kitâb, 2003), 189).

"Destek ve ihsanlar azaldığında hangi delikanlının yardım konusunda (onun) yerini doldurabileceği hatırıma geldi /aklımdan geçti."[690]

Burada ذَكَرتُ fiilinin masdarı faü'l-fiili dammeli olarak ذُكر'dür. Çünkü bu anma kalp iledir. Şayet anma eylemi dil ile olsaydı masdar kesralı (ذِكر) olurdu. Merzûkî, şairin sözü edilen kişinin makamının yüceliğini, yerinin doldurulamayacağını ve kendisine muhtaç olunduğunu vurgulamak ve duygularını tam olarak yansıtabilmek için bu şekilde bir kullanıma yöneldiğine dikkat çeker.[691] Bir nevi 'Yokluğunu dile almayı bırak, mahrumiyetinin şöyle bir havâtırdan geçirilmesi bile insanı kaygılandırır' demek ister. Nitekim insan korktuğu ve çekindiği felaketleri dillendirmekten öte zihninden geçirmekten bile ürperir; kendini bu durumdan uzak tutmaya çalışır. Bu ifade tarzı da övülen kişinin kadri ve kıymetini en üst noktada, etkili bir şekilde dillendirmektir. Önceki beyitlerde şair, kendisinden hoşnut olmadığı Uyeyne'nin esir edilmesi sebebiyle gözüne uyku girmediğini, bu musibet sebebiyle içinde ona karşı beslediği kin ve garazın yok olduğunu dile getirir. Aslında şair, Uyeyne'nin, kız kardeşiyle evlenmesi ve daha sonra onu boşaması sebebiyle ondan hoşlanmaz.[692] Şair, Uyeyne'nin içinde bulunduğu durumu ve kendisinin ona karşı beslediği duyguları beyan ettikten sonra bu beyti inşad etmiştir. Akabindeki beyitte de Uyeyne'nin malının en kıymetlisini hiçe sayarak infak etme ve daima varılacak kapı olma meziyetlerini dile getirerek onu övmüştür.[693]

Bu bağlam içerisinde şârihin kastettiği anlam daha da hassasiyet kazanır. Zira şair, karşısındakinin kıymet ve büyüklüğünün boyutunu zihinlerde canlandırırken aynı zamanda kendisinin de erdemini vurgular. Çünkü şair kendisiyle ilgili insaflı ve asil olan kişinin hak edene hakkını teslim etme noktasında kini ve nefreti bir kenara bıraktığını îmâ etmiştir. Merzûkî, buradaki belâgî incelikleri doğrudan vurgulamaz, fakat hem kelime seçimine dikkat çekmesi hem de yaptığı açıklama bu anlamları içinde barındırır. Bunu, şöyle dile getirir: "Şair, şayet onun mekânı boşalırsa yerini kimin doldurabileceğini ve kimin onun yaptığı ihsanlarda bulunabileceğini aklından geçirir. Özellikle

---

690 Merzûkî, *Şerhu Dîvâni'l-Hamâse*, 1/264. Şârihin vurguladığı tarafı daha anlaşılır kılmak için önceki beyitleri zikretmek faydalı olacaktır:

ذهب الرُّقَادُ فَمَا يُحَسُّ رُقَادُ مِمَّا شَجَاكَ ونامَت العُوَادُ

لَمَّا أتَانِي عَن عُيَيْنَةَ أنَّهُ أَمْسَت عَلَيه تَظَاهَرُ الأَقْيَادُ

نَخَلَت لَهُ نَفسِي النَّصِيحَةَ إنَّه عِند الشَّدائِد تَذهَبُ الأَحْقَادُ

"Ziyaretçiler uykuya daldığı halde başına gelenler nedeniyle uyku geçip gitti, uykudan eser kalmadı.
Uyeyne'nin esaret altında (üst üste zincirlere vurularak) gecelediği haberi ulaştığında
Kalbim ona yakınlaştı. Zira zorluk ve felaket anlarında kin ve garaz yok olur."(Merzûkî, *Şerhu Dîvâni'l-Hamâse*, 1/262, 263.).

691 Merzûkî, *Şerhu Dîvâni'l-Hamâse*, 1/264.

692 Hatîb et-Tebrîzî, *Şerhu Dîvâni'l-Hamâse*, 1/194.

693 Merzûkî, *Şerhu Dîvâni'l-Hamâse*, 1/262-265.

insanların mal konusunda yarıştığı kıtlık zamanında onun gibisinin ne bulunacağını ne de ortaya çıkacağını vurgular. Durum böyleyken yani ona şiddetle ihtiyaç duyulurken insaflı olan kişi onun yokluğuna nasıl izin verebilir, akıl ondan ayrılmayı nasıl hatırına getirebilir ve nasıl onun eksikliğini hissetmez?"[694]

Müellifin kelimelerdeki hassas manaların kaçırılmamasına yönelik işarette bulunduğu beyitlerden biri de İslâmî dönem şairi Bişr b. Mugîre'nin beytidir:

وَكُلُّهُم قَدْ نَالَ شِبْعًا لِبَطْنِهِ وَشِبْعُ الفَتَى لُؤْمٌ إِذَا جَاعَ صَاحِبُه

"Her biri karınlarının (dünyalıklardan) doyum noktasına ulaştı. Yiğit kişinin arkadaşı açken doyması adilik, alçaklıktır."[695]

Beyitte geçen الشِبْع ve الشِبَع lafızları arasındaki fark, "be" harfi sükûnlu olduğu zaman "doyuracak, tatmin edecek miktar"; fethalı olduğunda ise "yemek ile tıka basa doluluk" anlamına gelir. Ayrıca الشِبَع kelimesi yemek dışında da kullanılır; أَشْبَعتُ الثوبَ صِبغا "Elbiseyi boyaya kandırdım / iyice boyadım."[696]

Beyit öncesi ve sonrasıyla birlikte değerlendirildiğinde şârihin vurgu yaptığı nokta önemlidir. Şair kasidede önce babası ve amcasının kendinden uzaklaştığını daha sonra ise amcaoğlunun yüz çevirdiğini dile getirir. Bunlardan her birinin dünyalıklardan karınlarını doyuracak miktara eriştiklerini ifade ettikten sonra onları iğneleyen üslûpla "Yiğit kişinin arkadaşı açken tok olması alçaklıktır." demiştir. Şair, diğer beyitlerde amcasına seslenerek kendisine zor anlarda ihtiyaç duyulacağına, kılıç gibi hatta kılıçtan daha keskin ve etkili olduğunu hatırlatır.[697] Şairin akrabasına karşı kendisini övdüğü, aynı zamanda akrabalarına gönderme ve iğnelemede bulunarak davranışları sebebiyle onlara sitem ettiği böyle bir bağlamda onları tıka basa toklukla nitelemesi Câhiliye dönemindeki Arapların örf ve algıları bakımından doğru olmazdı; çünkü şairin kabilesini yermesi aynı zamanda kendisini yermesi, onlara ok atması kendisini hedef alması demekti.[698] Bu nedenle şair onları yadırgama hususunda alt sınırda kalan ve aşırıya kaçmayan bir üslûbu tercih etmiştir. Diğer bir ifadeyle, o günün şartlarında kişinin kabilesinden biri açken kendisinin tok olması alçaklık iken tıka basa dolu olması ağır yergidir. Dolayısıyla kan bağı, şairi bu yergiden alıkoymuştur.

694 Merzûkî, *Şerhu Dîvâni'l-Hamâse*, 1/264.
695 Merzûkî, *Şerhu Dîvâni'l-Hamâse*, 1/265.
696 Merzûkî, *Şerhu Dîvâni'l-Hamâse*, 1/266.
697 Merzûkî, *Şerhu Dîvâni'l-Hamâse*, 1/265-266.
698 Bu üslûp örneği için bk., Merzûkî, *Şerhu Dîvâni'l-Hamâse*, 1/24.

1.7. Kelimelerle İlgili Diğer Açıklamalar

Merzûkî gerekli gördüğünde şairin kullandığı kelimeleri sarf ilmi açısından incelemektedir. Lafız veya anlamla ilgili bir maksat için kelimenin yapısında değişiklik yapmak anlamına gelen sarf ilminin kelimenin lafzına ve manasına yönelik iki gayesi vardır: Lafza yönelik gaye, kelimenin yapısı ve söylenişindeki değişiklikte kendini gösterir; manaya yönelik gaye ise, "iştikâk" denilen kelime türetme imkânının genişliğine sahip olmasında ortaya çıkar.[699]

Kelimelerin –i'lâl, ibdâl ve idgam gibi- sarfî inceliklerine vâkıf olmak kelimelerin telaffuzunda netlik ve kolaylık sağlar. Kelimenin dönüşüm ve değişim hallerini bilmek kelime-zihin ilişkisini kuvvetlendirip kelimenin farklı kalıplara konulmasını kolaylaştırır,[700] çoğu zaman da kelimenin anlam yönünü etkiler. Merzûkî'nin kelimelere yaklaşım metotlarından biri ihtiyaç duyulduğunda kelimenin lafzında meydana gelen değişiklikleri incelemeye tâbi tutmaktır. Buna yönelik bazen kelimelerin vezinleriyle ilgili açıklamalar yapar. Kimi zaman da kelime ve kalıbı arasında ilişki kurmaya ve bunu şairin maksadıyla bağdaştırmaya çalışır. Kelimenin lafzındaki değişikliğe örnek olarak kabilesi Tay'dan ayrılarak Kelb kabilesine sığındıktan sonra onların himayesinden memnun kalmayarak alaycı bir tutumla onları zemmeden, Câhiliye dönemi şairi Bürc b. Müshir'in (ö. 595 civarı) şu beytindeki açıklama örnek gösterilebilir:

وَأَخْرَجْنَا الأَيَامَى مِن حُصُونٍ بِهَا دَارُ الإِقَامَةِ والثَّبَاتِ

"Sebat ve ikamet edecekleri yerleri varken dul kadınları muhkem ve korunaklı yerlerinden çıkardık."

Buradaki الأيَامَى kelimesi, kadın ve erkek için ortak kullanılan الأيِّم "dul" lafzının cemisidir. أيِّم lafzı فَيعِل kalıbında; cemisi ise فَياعل üzerine أيايم'dir. أيامى lafzı أيايم lafzından dönüşmüştür. Sanki onun "lâm"ı, ayn'ın önüne geçirilmiş ve neticede فَيالِع üzerine أيامى olmuştur. Araplar akabinde "yâ" olan kesradan fetha'ya kaçarak bu "yâ" harfini "elif"e dönüştürmüştür.[701] Şârih burada kelimenin yapısını inceleyerek yapısında meydana gelen değişiklik üzerinde durmuştur. Daha çok İbn Cinnî ve Tebrîzî'nin şerhlerinde rastlayacağımız bu tür bilgilendirme Merzûkî'de çok yer tutmaz.

Yukarıdaki açıklama tarzının dışında şerhte fiilin binasının değiştiği takdirde anlama nasıl etki edeceğiyle ilgili bilgiler yer alır. Bunlardan biri Merzûkî'nin Cafer b. Ulbe el-Hârisî'nin Kilâb savaşında söylediği beyitteki yorumudur. Savaşta hasımları, şairin kavmine iki durumdan birinin kaçınılmaz

699 Geniş bilgi için bk., Ebü'l-Kâsım Ömer b. Sâbit es-Semânînî, *Şerhu't-tasrîf*, thk. İbrâhim b. Süleyman el-Beîmî (Riyad: Mektebetü'r-rüşd, 1999), 210- 237; Tehânevî, "Sarf", 1/20-26; "İştikâk", 1/206-210.

700 Ebü'l-Feth Osmân b. Cinnî, *el-Münsîf li İbn Cinnî (Şerhu kitâbi't-tasrîf)* (Lübnan: Dâru ihyâi't-türâsi'l-kadîm, 1954), 2-3.

701 Merzûkî, *Şerhu Dîvâni'l-Hamâse*, 1/362.

olduğunu söyler: "Ya kendilerini mızraklarla karşılayıp katletme ya da esaret". Bunun üzerine şair şu beyti söyler:

فَقُلْنَا لَهُمْ تِلْكُم إِذًا بَعْدَ كَرَّةٍ تُغَادِرُ صَرْعَى نُوءُهَا مُتَحَاذِل

"Biz de onlara dedik ki: Bu ancak ayağa kalkamayan ve hareket edemeyen yere yığılmış insanları bırakan saldırıdan sonra gerçekleşir."[702]

Şârih, şairin bu beyitte özellikle مُتَحَاذِل lafzını kullanmayı tercih ettiğini dile getirir. Zira tefâul bâbı bir şeyin yavaş yavaş gerçekleşmesini ifade eder. Şair bununla hasımlarının güç ve tehditlerini alaya alarak saldırılarından sonra hareket etmeye takati kalmayacaklarını, her fırsatta doğrulmaya çalışacaklarını fakat bu doğrulmanın kendilerini hüsrana uğratacağını ve ümitlerinin boşa çıkacağını istihza üslûbuyla dile getirir.[703] Başka bir yerde Merzûkî, Hureys b. Annâb'ın (ö. 80/700 [?]) beytinde kullandığı الفيصل kelimesinin bâbının anlama kattığı zenginliğe de şöyle işaret eder:الفيصل durumu karara bağlayan kişidir. جَعفر binasına ilhak olması için kendisine "yâ" dahil olmuştur. Bunun gibi الضيغم kelimesinde de فَيْعَلٌ vezni üzerine الضَغْم lafzına "yâ" dâhil olmuştur. İki yapı yani فَصْل ve ضغْم lafızları "yâ" harfinin gelmesiyle birlikte masdar iken sıfata dönüşmüş, masdarın içerdiği anlamla vasıflanmış ve manaya da mübalağa anlamı katmıştır. Zira فيصل kelimesi فاصِل'ın ifade etmediği manayı içerir.[704]

Şârih burada ism-i fâil ve sıfat-ı müşebbehe arasındaki anlam farkına dikkat çekmiştir. Nitekim ism-i fâil, mâzi ve muzâri fiilin ifade ettiği zamanlara delâlet ederken sıfat-ı müşebbehe daimî özellikleri içerdiğinden belirli bir zamana işaret etmeyip bütün zamanları kapsar. İsm-i fâil ise genellikle süreklilik özelliği olmayan (hudûs) geçici sıfatları içerir.[705] Bunun dışında Merzûkî, kelimelerin yapılarını incelemeye dahil edilebilecek yorumlarında yapı bakımından tek bir asıldan gelen kelimelerin masdarlarının bir engel olmadığı takdirde birinin diğerinin yerine kullanılabileceğine de atıf yapar.[706]

Şârihin kelime tahlillerinde karşılaşılan durumlardan biri de ezdâd olgusuna dikkat çekmesidir. أضداد bir şeyin zıddı, tersi anlamına gelen ضد kelimesinin çoğuludur.[707] Ezdâd, terim olarak الجَون'ın beyaz

---

[702] Merzûkî, *Şerhu Dîvâni'l-Hamâse*, 1/46.

[703] Merzûkî, *Şerhu Dîvâni'l-Hamâse*, 1/47.

[704] Merzûkî, *Şerhu Dîvâni'l-Hamâse*, 1/256-257.

[705] Ebû Abdillâh Cemâlüddîn Muhammed b. Abdillâh İbn Mâlik, *Şerhu teshîli'l-fevâid*, thk. Abdurrahman es-Seyyid-Muhammed Bedevî el-Mahtûn (Mısır: Dâru hicr, 1990), 3/89-90; Mustafâ b. Muhammed Selîm el-Galâyînî, *Câmi'u'd-dürûsi'l-Arabiyye* (Beyrut: el-Mektebetü'l-asrıyye, 1993), 185-192.

[706] Merzûkî, *Şerhu Dîvâni'l-Hamâse*, 1/386-387.

[707] Abdülvâhid b. Ali Ebü't-Tayyib el-Lügâvî, *Kitâbü'l-Ezdâd fî kelâmi'l-ʿArab*, thk. İzze Hasen (Dımeşk: Matbûâtü'l-mecmei'l-ılmî el-Arabî, 1963), 1/1.

ve siyah;[708] السَدَف'in aydınlık ve karanlık[709] anlamına gelmesi gibi bir lafzın iki zıt anlama sahip olmasıdır. Ezdâd kavramı bir dil olgusu olarak, üzerinde durulmaya erken dönemde başlanan konulardan biridir. Bir kelimenin aynı anda birbirine zıt anlamları taşıması, yanlış anlaşılma veya anlam kargaşasına sebebiyet verme gibi nedenlerle dilbilimcileri meşgul etmiştir. Neticede ezdâd olgusuyla ilgili farklı görüşlere varılmıştır. Genel olarak her ne kadar aralarında kelimelerin sayıları, kapsamı, bunların tasnifleri ve ezdâdın sebepleri hususunda farklılıklar olsa da Arap dilbilimcilerin çoğu ezdâdı kabul etmiştir.[710] Kutrub (206/821), Asmaî, Ebû Hâtim es-Sicistânî (255/868), İbn Kuteybe, İbnü'l-Enbârî, Ebü't-Tayyib el-Lugavî (351/962) ve ezdâdın varlığını kabul etmeyen İbn Dürüsteveyh (347/958) gibi birçok âlim farklı şekillerde bu alanda eser telif etmiştir. Merzûkî'nin de şerhte yaptığı açıklamalardan yola çıkarak Arap dilinde ezdâdın varlığını kabul ettiği sonucuna ulaşılabilir. Nitekim şârih, aşağıda verilen beyitte geçen جَلل kelimesine verdiği anlam, ezdâd olgusuna dair tutumunun anlaşılmasına katkı sağlayacaktır:

قَومِي هُم قَتَلُوا أُمَيْمَ أخِي فإذَا رَمَيْتُ يُصِيبُنِي سَهْمِي

فَلَئِنْ عَفَوْتُ لَأَعْفُوَنْ جَلَلًا وَلَئِن سَطَوْتُ لَأُوهِنَنْ عَظْمِي

"Ey Ümeyme! (Başkası değil) Kavmim, kardeşimi öldürdü. Okumu atsam ok bana isabet eder

Şayet affetsem büyük bir suçu affetmiş; saldırsam da kendi kemiğimi zayıflatmış olurum."[711]

Ezdâd kelimelerden olup büyük ve küçük anlamına gelen الجلل, burada "büyük" anlamında kullanılmıştır."[712] Bu anlamı desteklemek için şârih, Lebîd'in (ö. 40 /660) kasidesinden şâhid zikreder.[713] Aynı kelimenin "küçük, değersiz" anlamında kullanıldığına da dikkat çekmiştir ki buna şu beyit örnek verilebilir:

كُلُّ شَيءٍ مَا خَلَا الله جَلَل وَالفَتَى يَسْعَى وَيُلْهِيه الأَمَل

[708] Ebü't-Tayyib el-Lügâvî, *Kitâbü'l-Ezdâd*, 1/151.

[709] Ebü't-Tayyib el-Lügâvî, *Kitâbü'l-Ezdâd*, 1/346.

[710] Zeynep Arkan, "Arap Dilinde Ezdad Kavramı", *Eskiyeni* 33 (2016), 110.

[711] Merzûkî, *Şerhu Dîvâni'l-Hamâse*, 1/204. Benzer örnekler için bk., 1/57, 132, 282.

[712] Merzûkî, *Şerhu Dîvâni'l-Hamâse*, 1/204.

[713] Aynı anlamda kullanıma şâhit olarak getirilen beyit:

وَأرَى أَرْبَدَ قَد فَارَقَنِي وَمِن الأَرْزَاء رُزْءٌ ذُو جَلَل

"(Kardeşim) Erbed beni bırakıp gitti. (Bu) Felaketlerden kocaman, büyük bir musibettir." (Ebû Akîl Lebîd b. Rebîa, *Dîvân Lebîd b. Rabîa el-Âmirî*, haz. Hamdu Tammas (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2004), 96.). Şârih, şairin ismini zikretmedi fakat şâhid olarak getirilen bu beyit muhakkikler tarafından Lebid'e nisbet edilmiştir. Aynı şekilde *Lisânü'l-Arab*'ta da bu şekilde geçmektedir (İbn Manzûr, "cll", 11/117.).

"Allah'tan gayri her şey basit ve değersiz olmasına rağmen kişi çabalar ve arzuları kendisini oyalar."[714]

Şârih, *el-Hamase*'deki beyitte bağlamı gözeterek "küçük" anlamının verilmesinin uygun olmayacağını ifade etmiştir. Şârihin ezdâd olgusunda da dikkate aldığı dayanağın bağlam olduğu dikkat çeken yönlerdendir.

Merzûkî, ezdâdın yanında garib ve az kullanılan veya anlamı hususunda farklı görüşlerin bulunduğu kelimelerin açılımına da yer vermiştir. Bu tür kelimelerde genel tutumu başka âlimlerden -özellikle dilcilerden- nakillerde bulunmak, çoğu zaman da onlardan yaptığı kısa alıntılarla yetinmektir. Bu minvalde Câhiliye dönemi şairlerinden Hilâl b. Rezîn'in beyti zikredilebilir:

فَوَلَّوْا تَحْتَ قِطْقِطِها سِرَاعًا تَكُبُّهُم المهَنَّدَةُ الذُّكُورُ

"(Büyük dolular altında sabredemeden) Himyer, küçük dolular altında hızlıca arkalarını dönüp kaçtı (hezimete uğradı). Hint kılıçları onları yüz üstü düşürdü."

Şârih, beyitte geçen القِطقِط kelimesinin anlamına dair sadece "yağmur türlerinden biri" olduğunu ifade eden İbn Düreyd'in sözünü aktarmakla yetinir.[715]

Diğer taraftan Merzûkî'nin şerhinde lugat alanındaki zenginliklerden biri de açıklamalarında bazı Arap kabilelerine ait dil kullanımlarına işaret etmesidir. Şârih, başta Temim, Tayy ve Hicâz kabileleri olmak üzere bazı kelimelerde birkaç kabilenin dilsel varyantlarına değinir. Örneğin Sinân b. Fahl'ın:

فَإِنَّ الماءَ مَاءُ أَبِي وَجَدِّي وَبِئْرِي ذو حَفَرْتُ وَذُو طَوَيتُ

"(Zira) Su, ata ve ecdadımın suyu; kuyu da benim kazıp döşediğim kuyudur."

beytindeki ذو kelimesinin üzerinde durmuş ve bu kelimenin Tay kabilesine göre الذي anlamında olduğunu, hem müzekker hem de müennes için ortak kullanıldığını ifade etmiştir.[716]

2. Merzûkî'nin İ'rab Çözümlemeleri

İ'rab kelimesi, sülâsi (ع . ر. ب) köküne bir harf (أ) eklenmek suretiyle elde edilen (أ. ع . ر. ب) fiilinin mastarıdır. Sözlüklerde birçok anlamı karşılamakla beraber, i'râb temel olarak "açık, net ve anlaşılır bir şekilde ifade etmek, belirtmek, açığa çıkarmak…" anlamlarını ifade eder. Dil yanlışı (lahn)

[714] İbn Manzûr, "cll", 11/117. Zikredilen beyit Süyûtî'de … كُلُّ شَيءٍ مَا خَلَا الموت جَلَل olarak geçmektedir. (Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Süyûtî, *el-Müzhir fî ʿulûmi'l-luga*, thk. Fuâd Ali Mensûr (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ılmiyye, 1998), 1/313.).

[715] Merzûkî, *Şerhu Dîvâni'l-Hamâse*, 1/342.

[716] Merzûkî, *Şerhu Dîvâni'l-Hamâse*, 1/591. Bu konudaki örnekler için bk., 1/52, 88, 132, 166, 210, 226, 249.

yapmayan kişi için "hatasız konuştu" anlamında أعرَبَ كَلَامَه ;[717] "saf Arap atı" için فرس معرِب ; "hurma yaprağının kesilip budanması yani hurma ağacının gövdesinin, dal ve budaktan temizlenmesi" için عَرَّب;[718] eşine hoş ve sevimli gelen kadın için de امرأة عرُوب tamlaması kullanılır. Bu ifadeler arasında anlam bağı kurulduğunda (ع . ر . ب) kökünün temel anlamına şu şekilde dayandırılır: Budama ve yapraklarının kesilmesi sonucu hurmanın kapalı olan gövdesinin açığa çıktığı gibi muʿrib de içinde gizli olanları açığa çıkarır, yanlış anlaşılmaya neden olabilecek sorunları ortadan kaldırır ve kastettiği anlamı muhataba en güzel şekilde iletir. Anlamların hepsinde bir yanlışlığın düzeltilmesi ya da içerde saklanan bir şeyin dışarı vurulması, bu şekilde kapalılık ve anlaşılmazlığın giderilmesi söz konusudur.

Istılahî olarak ez-Zeccâcî (ö. 337/949) i'rabı, âmillerin değişmesiyle birlikte kelime sonlarının da değişmesi olarak açıklar.[719] Yine İbn Cinnî yaptığı açıklamalarda i'rabın daha çok işlevsellik ve anlam cihetine dikkat çeker; i'rabın, lafızdaki anlamları birbirinden ayrıştıran ve kendisi vasıtasıyla haberin, fâilin ve mefûlün bilindiği ayırt edici nitelik olduğuna vurgu yapar.[720] Onun açısından cümlenin anlaşılması, cümlenin yapısındaki kelimelerin/birimlerin işlevsel olarak birbirinden ayrılmasıyla mümkündür ki bunu sağlayan da i'rabdır. Yapılan açıklamalardan hareketle i'rab lafzının lugavî ve ıstılahî anlamları arasındaki ortak mananın 'beyan ve açığa çıkarma' üzerinde yoğunlaştığı söylenilebilir.

İ'rabla ilgili i'rab-anlam arasındaki ilişkiye değinmek Merzûkî'nin i'rab anlayışını ve i'rab açıklamalarını hangi amaçla yaptığını idrak edebilmek adına önemlidir. Mana; lafızların işaret ve tasvir ettiği, lafızlarla anlatılmak istenen ve onlarla anlaşılan olgudur.[721] Başka bir ifadeyle manalar, lafızlar sebebiyle akılda hâsıl olan zihnî suretlerdir.[722] Lafızlarla alakalı olarak mana şu kısımlara ayrılabilir: I-Lugavî mana (müfred kelimelerin delâlet ettiği anlamdır), II-Kelimelerin vârid olduğu ibare içinde diğer karinelerin de yardımıyla cümle içindeki konumlarıyla elde ettikleri mana, III- Sözlük anlamına ilaveten kelimenin işaret ettiği ikincil anlamlar.[723] İ'rabla anlam arasındaki ilişkide kastedilen anlam, lafızların cümle içindeki konumlarıyla elde ettikleri, yüklenmiş oldukları işlevsel anlamlardır.[724] Başka bir tabirle

---

717 Cevherî, "Arb", 1/179; İbn Manzûr, "Arb", 1/588-593.

718 Cevherî, "Arb", 1/179.

719 Ebü'l-Kâsım Abdurrahmân b. İshâk en-Nihâvendî ez-Zeccâcî, *el-Îdâh fî 'İleli'n-Nahv*, thk. Mâzin el-Mübârek (Beyrut: Dâru'n-nefâis, 1986), 69-71.

720 Ebü'l-Feth Osmân b. Cinnî el-Mevsılî el-Bağdâdî, *el-Hasâis* (Kahire: el-Heyetü'l-Mısriyyetü'l-âmme li'l-kitâb, ts.), 1/36.

721 Râgıp el-Isfahânî, "Anâ", 591; Seyyid Şerîf el-Cürcânî, "Ma'nâ", 220; Sedat Şensoy, "Mâna", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2003), 27/555.

722 Asutay, "Arap Anlambilimi ve Arap anlambilimin el-Hasaisteki Temelleri", 117.

723 Muhammed Saîd Sâlih Rabîʿ el-Gâmidî, "el-Alâka beyne'l-ma'nâ ve'l-iʿrâb fi'd-dersi'n-nahvî", *Mecelletü Câmiati't-Tâif-el-âdâb ve't-terbiye* 2/9 (2013), 324.

724 İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 1/36-37; Muhammet Mücahit Asutay, "İbn Cinnî'de Anlamın Anlamı", *İslâm Dilbilim Geleneğinde Anlam Teorileri*, ed. Ömer Türker - Kübra Şenel (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2020), 108.

i‘rab harekelerince temsil edilen zihnî dilbilimsel bağlam ve bu gramatik işlevlerin zihinde belli bir karşılığa tekâbül etmesidir.

İ‘rab ve mana arasındaki ilişki çift yönlüdür. Manadan i‘rab, i‘rabdan mana doğar. İ‘rab, konuşanın zihnindeki suret için ileti alametiyken, muhatap için bildirim alametidir. Dolayısıyla i‘rabın anlam noktasında aktif bir rolü bulunur. Çünkü Arap dilinde, kelimelerin sözlük anlamları cümle yapısında birer zihin olgusu olan gramatik işlevlere göre şekillenir; dil de bu lafız ve yapısal anlamı zihinde birleştirecek bir yapıda sistem oluşturur. Bu yapısal konumlar konuşanın niyeti ve maksadına göre şekillenir. Zihindeki anlam değişmelerine göre de bu konumlarda değişiklikler meydana gelir; manaya mutâbık olarak bir konumdan başka bir konuma geçebilir. Konuşanın amacına göre i‘rab, i‘raba göre de konuşanın gayesi ortaya çıkar. Bu değişim söz-içi bağlamda belli bir gramatik konumdan başka bir konuma geçmek olduğu gibi, aynı işlevsel görevde kalarak o tertip içinde diğer görevlerle aralarında takdim-tehir şeklinde olabilir ki işte bu durumda çok daha ince manalar ortaya çıkar. Ayrıca i‘rabın, lahna engel olmak, kastedilenin tam olarak anlaşılmasını sağlama, anlam kargaşasını giderme ve zihin karışıklığına engel olmak gibi pragmatik faydalarının yanında sözdiziminde kullanım genişliği sağlayan ve düşünceye maharet kazandıran yönleri de vardır. Bu bağlamda Merzûkî, şerhte i‘rab açıklamalarına ve farklı i‘rab takdirlerinin anlama katkılarına yer verir. Dilci kimliğini gramer ve sözdizimini bağlam içerisinde inceleyip yorumlayarak ortaya çıkarır. Bunun örneklerinden biri, şârihin Beşâme b. Cez’ en-Nehşelî’nin beytine i‘rab vecihlerine göre yaptığı anlamsal yorumdur:

إنَّا بَنِي نَهْشَلٍ لَا نَدَّعِي لِأبٍ عَنْهُ وَلَا هُوَ بِالأبْنَاءِ يَشْرِينَا

“Biz, Beni Nehşeliz! Ne ondan başka bir babaya intisap ederek soyumuzu dayandırırız, ne de o baba oğullarından yüz çevirip başkalarını bize tercih eder.”[725]

Beyitte بَنِي’nin mansûb olması fiilin gizli gelmesi sebebiyledir. Sanki şair, أذكر بني نَهشل demiştir ki bu, ihtisas (özgülük) ve medih (övgü) anlamı içerir. إنَّ’nin haberi … لَا نَدَّعِي kısmıdır. Şayet şair بَنِي’yi merfû‘ olarak بَنُو yapsa idi o takdirde بَنُو, إنَّ’nin haberi; لا نَدَّعي de hâl konumunda olurdu. İki i‘rab arasında lafzî farklılık dışında anlam farkı da vardır. بَنِي هاشم ifadesi, ihtisas ve net, açık haber anlamı içerir. Şayet bu ifade ihtisas değil de بَنو نَهشل olarak haber olsa idi bu takdirde şairin amacı muhataba kendilerini tanıtmak olurdu. Böyle olduğunda onların tasarruf ve konumları muhatap tarafından bilinmeyen duruma indirgenirdi. Buna mukabil بَنِي نَهشَل olarak i‘rablanarak ihtisas yapıldığında iki durumun ikisi yani hem

[725] Merzûkî, *Şerhu Dîvâni’l-Hamâse*, 1/102.

haber vermek hem de ihtisas anlamı ifade edilir ki beytin devamı bunu açıkça gösterir. Nitekim şair övünerek "(إنَّ) Şüphe yok ki biz durumu, konumu saklı gizli kalmayan kişilerin sözünü ediyoruz. Şöyle şöyle yapmıyoruz"[726] der. Merzûkî, açıklamasında …بَنِي olarak i'rablamanın ihtisasın yanında net haber bildirdiğini özellikle belirtir. Çünkü haber lafzı bazen ihtisas anlamı için de kullanılır. Fakat bu durumda aşağıdaki mısrada olduğu gibi bir karine gerekir:

أنَا أبُو النَجْمِ وَشِعْرِي شِعرِي ....

"Ben, Ebû Necm'im (başkası değil)! Şiir de benim şiirimdir."[727]

Bu mısrada أبُو haber konumunda olup ihtisas anlamı taşımaktadır. Şair: "Ben, Ebû Necm'im. Tıpkı bilinen bir alamet gibi insanlar arasında belâgatı ile marûf olanım. Şiirimin de Ebû Necm'in şiiri olduğu bilinir." der. Burada haberin ihtisas anlamı içerdiğinin karinesi mübteda ile haberin aynı anlamı karşılayan ifade olarak gelmesidir. Söz konusu durumda yani mübteda ile haber aynı anlamda birleştiğinde söz, tazim (yüceltme) veya tahkirde (aşağılama) mübalağaya delâlet eder.[728] Siyâktan şairin burada yüceliğin ve belâgatın zirvesinde olduğu, şiirinin de insanlar arasında bilindiği anlaşılır. Bu mısra zâhirde i'rab bakımından aksi bir durumu teşkil etmesine rağmen şârih, ikisinin de aynı üslûpta olduğuna dikkat çekmek ve şairin maksadını kavratmak amacıyla bu mısrayı örnek olarak nakleder. Aslında bu misalle beyitleri açıklarken bağlamın da hesaba katılması gerektiğini bir kez daha vurgular. Zira Merzûkî'nin şerh boyunca üzerinde durduğu, anlam eksenli bir çalışmadır. Çünkü şârih gramer, edebiyat ve belâgat ilimlerine ait dalların hepsini, anlamı en güzel şekilde ortaya çıkaracak vesileler olarak görür. Şerh esnasında sanki zihninde sürekli neden, niçin ve nasıl soruları gezinir ve onlara yönelik açıklamalar yapar.

Merzûkî'nin i'rab çözümlemelerini yansıtacak bir diğer misal Amr b. Ma'dîkerib'in (ö. 21/641-42) şu beyitleridir:

وَلَمَّا رَأيتُ الخَيلَ زُورًا كَأنَّها جَدَاوِلُ زَرعٍ خُلِّيَتْ فاسْبَطَرَّت

فَجاشَتْ إلَيَّ النَفسُ أوَّلَ مَرَّةٍ وَرُدَّتْ عَلَى مَكرُوهِهَا فَاسْتَقَرَّت

عَلَامَ تَقُولُ الرُمْحُ يُثقِلُ سَاعِدِي إذَا أنَا لَمْ أطْعُنْ إذَا الخَيْلُ كَرَّت

---

726 Merzûkî, *Şerhu Dîvâni'l-Hamâse*, 1/102-103.

727 Ebü'n-Necm el-İclî er-Râciz, *Dîvânü Ebi'n-Necm el-İclî*. thk. Muhammed Edîb Abdülvâhid Cümrân (Dımeşk: Matbûâtü mecmei'l-lugati'l-Arabiyye, 2006), 198; Merzûkî, *Şerhu Dîvâni'l-Hamâse*, 1/103. Beytin devamı: …لله دَرِّي مَا أجن صدري

728 Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an hakâ̓ikı gavâmizi't-tenzîl* (Beyrut: Dâru'l-kitâbi'l-Ârabî, 1986), 4/458; Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer er-Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb* (Beyrut: Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî, 1999), 29/389-390; https://ketabonline.com/ar/books/96004/read?page=73&part=27#p-96004-73-6 erişim: 22.09.2022.

"Süvarileri, salıverilmiş ve yayılmış ekin kanalları misali yoldan sapmış, bozulmuş görünce

Ruhum, ilk anda korktu ve heyecanlandı. (Sonra) Hoşlanmadığı şeye (savaşa) geri döndürdüğümde sakinleşti.

Atlar akın ettiğinde yaralamazsam niçin mızrak omzuma ağır geldi diyorsun ki?[729]

Merzûkî seçkinin ikinci beytini şöyle açıklar: فجاشت teki "fâ" harfinin Kufeliler ve Ebû Hasan el-Ahfeş'e (ö. 316/928 [?]) göre zâid olması mümkündür. Bu durumda جاشت fiili لَمَّا'nın cevabı olur. Anlam ise "Atları böyle gördüğümde nefsim korktu ve heyecanlandı." Basralıların tamamının metodu bunun gibi ifadelerde cevabın mahzûf olduğudur. Bu durumda anlam: "Atları bu şekilde gördüğümde, nefsim korktuğu ve hoşlanmadığı şeye döndürülüp rahatladığında, cesaret gösterdim." Buna delâlet eden علام تقول… beytidir. Bu takdirde "Yiğitlik ve cesaret gösterip yaraladım" kısmı hazfedilmiştir. Zira maksûd olan anlaşılmaktadır. Bu, لو رأيتَ زيدًا وفي يَده السَّيف "Zeyd'i elinde kılıç olduğu halde görseydin …" cümlesindeki لَو'in cevabının hazfedilmesi gibidir.[730] Şârih bu gibi yerlerde cevabın hazfedilmesini daha beliğ, kastedileni göstermesi açısından daha güzel olduğunu belirtir. Zira efendinin kölesine والله لَئن قُمتُ إليك "Yanına gelirsem …"dese ve sussa tehditle ilgili kölenin değişik zanlara kapılmasına vesile olur. Şayet efendi, onu cezalandırmak için eziyetlerden birini söylemiş olsaydı farklı şeyler kölenin aklına gelmezdi. Aynı şekilde güçlü kuvvetli kişi, لو رأيتَني شابًّا "Beni gençken görseydin…" diyerek sussa, cevap olarak muhatabın zihninde türlü fikirler dolaşır.[731]

Şârihin, i'rabda Basra dil ekolüne mensup olduğu anlaşılır. Ya da en azından şu iki işaretten yola çıkarak o ekole meyli olup onların görüşlerinden yana tercihte bulunduğu söylenebilir. Bunlardan biri Basralılar ve Kufeliler için kullandığı ifade;[732] ikinci olarak çoğunlukla Basralıların i'rab illetlendirmelerini kabul etmesi ve beytin şerhini bunun üzerine şekillendirmesidir. Yukarıda zikredilen beytin açıklamasında Merzûkî, muhataba i'rabdaki bir takdirin, söyleme nasıl ve ne derece katkıda bulunduğunu hissettirmek için günlük dilden örnekler sunmuş, nahvin ardındaki anlam boyutuna geçmiştir. Aslında verilen örnekteki durum nahvin felsefesi mesabesinde olan meânî ilminin bir türü olan hazif yoluyla yapılan îcâzdır. Merzûkî, bu tavrıyla açıklamalarını destekler mahiyette bir beytin

[729] Merzûkî, *Şerhu Dîvâni'l-Hamâse*, 1/157-160.
[730] Merzûkî, *Şerhu Dîvâni'l-Hamâse*, 1/159.
[731] Merzûkî, *Şerhu Dîvâni'l-Hamâse*, 1/159.
[732] Merzûkî, Basralıların görüşünü sunarken طريقَة جُلّ أصْحابنا البَصريين ibaresini, buna karşılık Kufeliler için في قول الكُوفِيين ifadesini kullanır. *el-Emâlî* eserinde de Basralılardan "ashâbünâ" şeklinde bahseder (Merzûkî, *Emâlî*, 13, 17, 62.).

şerhinde dile dair farklı pek çok unsuru bünyesinde barındırmıştır. Bu da edebiyatçı kişiliğinin kuvveti ve dil ilimlerine bütüncül bakışını gösteren örneklerdendir.

Şârihin i'rabla ilgili yöntemlerinden biri, cümle içerisinde farklı i'raba imkân veren kelimelerin bu hususlaki farklılıklarını izah etmekle birlikte farklı i'rab seçenekleri arasında tercihte bulunmamasıdır. Buna, seçkide ismi zikredilmeyen şairin şu beyti örnek verilebilir:

وَكَمْ دَهَمَتْنِي مِن خُطُوبٍ مُلِمَّةٍ صَبَرْتُ عَلَيهَا ثُمَّ لَمَ أَتَخَشَّع

"Sükûnetle karşılayıp sabrettiğim nice (ne kadar) musibet başıma geldi. Süre uzasa da korkuyla eğilip boyun eğmedim."[733]

Şârih bu beyitte كم için iki i'rab durumu zikretmiş, fakat üstünlük noktasında bunlar arasında kıyas yapmamıştır. Şöyle ki, كَم'in konumu bir tevile göre zarftır; "مِن" Ahfeş'e göre zâiddir. Sanki şair şöyle der: كم مرة دَهَمَتني خطوب كثيرة "Birçok kez başımıza felaketler ansızın geldi." صبرت عليها "sabrettiğim", felaketlerin sıfatı olur. İkinci bir durum, كم'in ibtida konumunda olmasıdır. Bu durumda مِن الخُطوب onun beyanıdır. Mübeyyen (açıklanan) ile beyanın arasını haberi ayırmıştır ki o da دهَمَني'dir. Bunun takdiri, كم من خطوب دهمتني "Nice felaketler başıma geldi."[734] Merzûkî, metoduna uygun olarak farklı seçeneklerin mümkün olduğu ve anlatının bağlama uygun olduğu bazı pozisyonlarda tercih veya eleştiride bulunmaksızın bu çeşitlilikleri nakleder. Ayrıca beyitte atıf harfi olarak ثُمَّ'nin kullanımı önemlidir. ثُمَّ ile atıf, ârız olan musibetin ortadan kalkıp yok olmasına kadar geçen sürenin uzun olmasına rağmen sabır ve tahammülde devamlılığı beyandır.

3. Merzûkî'nin İstişhâd Yöntemi

Şârihlerin şerh ettikleri metne katkıda bulundukları önemli hususlardan biri, farklı açılardan metni daha anlaşılır kılmak ve kendilerini daha iyi ifade edebilmek adına tamamlayıcı ve açıklayıcı bir metotla sundukları istişhâd unsurlarıdır. استِشهاد lafzı, شهِد kökünden türeyerek istif'âl babından mastar olarak gelir. "Bir mekânda bulunma, bir şeye şâhit olma" anlamlarına gelen شَهِد,[735] istif'âl babına getirildiğinde

733 Merzûkî, *Şerhu Dîvâni'l-Hamâse*, 1/261.

734 Merzûkî, *Şerhu Dîvâni'l-Hamâse*, 1/261.

735 Ebü'l-Huseyn Ahmed İbn Fâris, *Muʿcemu mekâyîsi'l-luga*, thk. Abdüsselâm Hârûn (Dımaşk: Dâru'l-fikr, 1979), "şhd", 3/221.

talep anlamı kazanır. Harf-i cersiz kullanımında "birinin şahitliğini talep etmek", "bâ" harfi cer-i ile kullanıldığında "şâhitlik konusunda birinin yardımını talep etmek, şâhit göstermek" manasına gelir.[736]

Istılahî anlamda istişhâd, "bir kuralın sıhhat ve tespiti için ayetlerden veya rivayetleri delil olabilecek hicrî ikinci asrın yarısından önce Arapçasına itimat edilen Araplardan rivayette bulunmaktır."[737] Bu kelimeyle bağlantılı olarak Tehânevî şâhid hakkında, "bir kuralın sıhhatini ispat etmek gayesiyle Arapçasının doğruluğundan emin olunan bir sözden delil getirilmesidir ve bu kelime misalden daha özeldir" der.[738] İstişhâda yakın bir terim olan temsilde (misal getirme) amaç, herhangi bir zamanla sınırlı olmaksızın bir kuralı açıklama ve pekiştirme iken istişhâdda kurala kaynak olma çabası baskındır.[739] Diğer taraftan Ebû Hilâl el-Askerî'de istişhâd, "Bir ifadeden sonra ondan doğan ve ona ek konumunda olan, doğruluğuna delil ve örnek teşkil eden başka bir kelamın getirilmesidir."[740] *el-Mu'cemu'l-mufassal fi'l-luga ve'l-edeb* kitabında ise edebiyat alanındaki istişhâd "bir iddianın sıhhati hakkında şiirden kanıt, delil göstermek"[741] şeklinde açıklanır.

Yapılan bu tanımlamalardan şöyle bir sonuca ulaşılabilir; dil alanında kullanılan istişhâd terimi hem zaman hem de fasih Araplardan rivayetlerde bulunmak bakımından daha dar bir alanı içine alsa da edebiyat alanındaki istişhâd terimi daha geniş bir yelpazeyi kapsar. Ayrıca edebiyat alanındaki istişhâd bir kurala kaynaklık etmekten çok, bir iddiaya delil olma, örnek olma veya bir görüşü desteklemek içindir. Bağdâdî, *Hızânetü'l-edeb*'de dil ve edebiyat ilimlerini lugat, sarf, nahiv, meâni, beyân ve bedî' olmak üzere altı kategoriye ayırır. Bunlardan ilk üçüne ancak Arapların kelamı ile istişhâdda bulunulduğuna, son üçüne ise onların dışındaki müvelledûnun (müteahhir dönem şairleri) sözleriyle istişhâdda bulunulabileceğini zikreder. Sebep olarak bunların manalara ve akla döndüğünü, bu sebeple Araplar ve diğerleri arasında fark olmadığını ifade eder.[742] Ayrıca Ebû Hilâl istişhâdı, belâgat ilminin bir alt kolu olan bedî' ilmi içinde işler.[743]

Konuyu detaylı olarak işleme, muhteva bütünlüğünü muhafaza etme, bilgileri delillendirerek çeşitli unsurlarla destekleme ve zenginleştirme hususiyetleri çerçevesinden metne önemli katkı sağlayan istişhâd sıkça başvurulan yöntemlerden biridir. Merzûkî'nin şerhinde de bu yöntem bol miktarda nasibini alır. Şerhte yer alan istişhâd unsurları Kur'ân ayetleri, hadis-i şerifler, şiir beyitleri ve Arapların sözleri arasında değişkenlik arz eder. Serdedilen beyitlerde herhangi bir zamanla sınırlı kalınmayarak

---

736 Zebîdî, "şhd", 8/253.

737 İmîl Bedî' Yaʿkûb, *el-Mu'cemu'l-mufassal fi'l-luğa ve'l-edeb* (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-melâyîn, 1987), "İstişhâd", 1/88.

738 Tehânevî, "Şâhid", 2/1002.

739 Yaʿkûb, "İstişhâd", 1/88.

740 Askerî, *Kitâbü's-Sınâʿateyn: el-Kitâbe ve'ş-şiʿr,* thk. Ali M. el-Becevî - M. Ebü'l-Fadl İbrâhim (Kahire: Îsâ el-Bâbî el-Halebî, 1952), 416.

741 Yaʿkûb, "İstişhâd", 1/88.

742 Bağdâdî, *Hızânetü'l-edeb*, 1/5.

743 Askerî, *Kitâbü's-Sınâʿateyn*, 416.

farklı dönemdeki muhtelif şairlerden alıntı yapılırken meseller veya Arapların kullandıkları söz varlığından yapılan alıntılarda da belli bir zamanla kayıtlı kalınmamıştır. Şârih, istişhâd unsurlarını, bir kurala kaynak olma dışında beyitteki bir lafzı, gramere ait bir konuyu, şairin üslûbunu, kültürel bir olguyu izah etmek; diğer şârihlerin görüşlerine reddiyede bulunmak veya kendi sunduğu yorumu desteklemek amaçlı kullanmıştır. Şerhte istişhâd için sunulan ve önemli bir yer tutan argümanları tetkik ederken tek bir kategoride değerlendirmek yerine bunları; I-İstişhâd için kullanılan unsurlar, II-Şâhid getirilen mevzular, III-Delillerin sunumunda kullanılan lafızlar olmak üzere üç başlık altında tahlil etmek şârihin takip ettiği yöntemi ortaya koyma noktasında sistemli ve isabetli olacaktır.

3.1. Şârihin İstişhâdda Kullandığı Lafızlar ve Delâletleri

Merzûkî'nin şâhid zikrederken kullandığı lafızlar farklı olmakla birlikte temelde dört kategoride incelenebilir. Bunlar, Merzûkî'nin şerhinde karşıladığı anlam ve ayrıntılarına girmeden önce toplu olarak şu şekilde gösterebilir:

	Kullanılan Lafız	**İfade Ettiği Anlam**
I-	هذا مِثل قَولِه	Bu, şairin sözünün mislidir.
	في هذا المعنى	Bu manada…
II-	يُشبِه	Benzemektedir.
	وهذا قريب من قوله	Bu, şairin sözüne yakındır.
	كَما قَال الآخر	Başka şairin dediği gibi…
III-	وفي طريقته من جهة المعني	Mana bakımından onun üslûbundadır.
	في سلوك هذه الطريقة / في طريقته	Onun üslûbunda…
IV-	خلاف قول الآخر	Başkasının sözünün zıttıdır.

Tablo 7: Merzûkî'nin İstişhadda Kullandığı Lafız ve İfade Ettiği Anlamlar

- ***وهذا مِثل قَولِه Lafzı ve Bu Mana Odaklı İfadeler:*** Râgıb el-İsfahânî (ö. V./XI. yüzyılın ilk çeyreği) مِثل lafzını şöyle açıklar: "Herhangi bir anlamda başka bir şeye benzemek anlamındadır ve benzerliği ifade etmek için konulan lafızlardan daha genel ve kapsamlıdır. Şöyle ki النِدّ sadece cevherde (özde); الشِبْه keyfiyette; المساوي sadece kemmiyette; الشّكْل kendisine miktar ve alanda ortak olan için söylenir. المِثل ise geneldir ve bunların tümünde kullanılır."[744] Kubeysî شِبه'e tat ve renkte mutâbık olma anlamını

[744] Râgıp el-Isfahânî, "msl", 758-759.

verirken[745] İbn Fâris de مِثل ve مَثَل kelimesinin aynı anlamda olduğunu zikreder.[746] Merzûkî ise مِثل lafzını çoğunlukla şairin beytine veya beyitteki bir ibareye üslûp ve mana açısından eşlik eden, benzerlik oranının yüksek olduğu, şairin beytine muâdil bir şâhid getirdiği zaman kullanır. Bu minvalde şârihin, çok kullandığı هذا مِثل قَولِه ifadesini getirdiği yerlerden biri muhadram şairlerden Rabî'a b. Makrûm ed-Dabbî'nin (ö. 17/637'den sonra) şu beytidir:[747]

فَدَعَوْا نَزَالِ فَكُنتُ أَوَّلَ نَازِلٍ وَعَلَامَ أَرْكَبُهُ إِذَا لَمْ أَنْزِلِ

"Saldırın (Atlarınızdan inip çarpışın)! diye seslendiler. İlk atılan ben oldum. Saldırmayacaksam ne diye bineyim ki!"[748]

Şârih, bu beyte misil (benzer, muadil) olarak başka bir şairin şu beytini getirir:

عَلَامَ تَقولُ الرُّمحَ يُثقِلُ ساعِدِي إذا أنَا لَمْ أطْعُنْ إذَا الخيلُ كَرَّت

"At(lar) saldırdığında yaralamadıysam niçin mızrak omzumu ağırlaştırdı (çökertti) diyorsun?" [749]

Şârih, bu istişhadda مِثل lafzını bilinçli olarak kullanır. İki beyitte de iletilmek istenen mesaj ve bu mesajın iletilme üslûbu benzerdir. Zira şârih, şairin zikredilen ifadesini açıklamak için başka bir şâhid getirirken وفي طريقته من جهة المعنى قول الآخر "mana yönünden onun anlamında başka bir şairin sözü" ibaresini tercih etmiştir.[750] Merzûkî aynı şekilde Yahudi asıllı Câhiliye şairi Semev'el'in (ö. 560 [?]) kasidesindeki beytin açıklamasına da yine "misl" kelimesiyle şâhid getirir. Öncelikle söz konusu beyit:

نُنْكِرُ إنْ شِئنَا عَلَى النَاسِ قَوْلَهُمْ وَلَا يُنكِرُونَ القَوْلَ حِينَ نَقُولُ

"*Dilediğimizde insanların sözünü tanımayız. Onlar ise bizim sözümüzü reddedemez/bozamazlar."* Şârihin sunduğu şâhid beyit:

وَمَا يَستَطِيعُ الناسُ عَقْدًا نَشُدُّهُ وَنَنْقُضُهُ مِنهُمْ وَإِن كَانَ مُبْرَمَا

"*İnsanlar bizim yaptığımız akitleri bozamaz, biz ise sağlam olsa da onların akdini bozarız."*[751]

---

745 Ahmed Ubeyd el-Kubeysî, *Mevsûʿatü'l-kelime ve ahavâtiha fi'l-Kur'ân'il-Kerîm* (Beyrut: Dâru'l-maʿrife, 2017), 11/16.
746 İbn Fâris, "msl", 5/296.
747 Benzer ör. için bk., Merzûkî, 1/50, 1/122, 1/3, 1/37, 1/72, 1/74, 1/75, 1/95, 1/99.
748 Merzûkî, *Şerhu Dîvâni'l-Hamâse*, 1/62.
749 Merzûkî, *Şerhu Dîvâni'l-Hamâse*, 1/63.
750 Merzûkî, *Şerhu Dîvâni'l-Hamâse*, 1/63.
751 Merzûkî, *Şerhu Dîvâni'l-Hamâse*, 1/120.

İlk beyitte şair nüfuzlarına ve sözlerinin insanlar arasındaki tesirine dikkat çeker. Şârihin, şâhid olarak sunduğu da kendi sözlerinin nüfuzu ve hiç kimsenin kendilerine itiraz etmeye cesaret edemediğini vurgular. Şârih, aynı kasidenin sonrasında yer alan şu beytin şerhine de kendi tabiriyle misli olan beyitle başlar:

مُعَوَّدَة أَلَّا تُسَلَّ نِصَالُها فَتُغمَدَ حَتَّى يُستَبَاحَ قَبِيلُ

"*Kabileler mübah görülene (helal addedilene kadar) dek kılıçlarımız kınından sıyrıldığında geri konulmamaya alıştırılmıştır."* مِثْلُهُ قَولُ الآخَر ifadesiyle şârih, Ferezdak'ın (ö. 114/732) şu beytini sunar:

بِأيدِي رِجالٍ لَم يَشِيمُوا سُيوفَهُم وَلَم تَكثُرِ القَتْلَى بِها حِينَ سُلَّت

"(Kılıçlar) Sıyrıldığında ölü sayısı artmadıkça kılıçlarını tekrar kınına koymayan adamların ellerinde."[752]

Zikredilen iki beyitte de kılıçların kana bulanması ve ölü sayısı artana dek kınına girmeyeceği aynı üslûpla vurgulanmıştır. Şerhin içerdiği çok sayıdaki beyit ve açıklamadan yola çıkarak şârihin zikredilen ifadeyi *el-Hamâse*'deki beytlere üslûp ve genel olarak anlam bakımından en yakın beyitleri getirdiğinde tercih ettiği söylenebilir. Bunun yanında Merzûkî, çeşitli konularda getirilen şâhid beyitler arasında bağlam ve anlam incelikleri gibi farklılıkların olduğunun bilincindedir ve buna da dikkat çeker.[753]

▪ ***يشبِه İfadesi ve Bu Mana Odaklı İbareler:*** Merzûkî, şiir beytinin anlamına yakın manada bir şâhid zikredeceği zaman وهذا قريب من قوله ibaresini bazen de يقاربُ، يُشبِه، يَقرُب مِن هذا ifadelerini kullanır. Bunun örneği Teebbeta Şerran'ın şu beytinde görülebilir:

وَلَم يَستَشِر فِي أمرِهِ غَيرَ نَفسِهِ وَلَم يَرضَ إلَّا قَائِمَ السَّيفِ صَاحِبَا

"*İşinde kendisi dışında kimseyle istişare etmez ve arkadaş olarak da yükselen (kalkan) kılıçtan başkasından hoşnut olmaz."* [754]

Şârih, beytin ilk kısmına misl (مثل) kelimesiyle İbn Herme'nin (ö. 176/793) mısrasını şâhid getirir:

.... وَلَا يَنْتَجِي الأَدْنَينِ فِيما يُحاوِلُ

[752] Merzûkî, *Şerhu Dîvâni'l-Hamâse*, 1/122-123; İbn Manzûr, "şym", 12/330.
[753] Merzûkî, *Şerhu Dîvâni'l-Hamâse*, 1/189.
[754] Merzûkî, *Şerhu Dîvâni'l-Hamâse*, 1/74.

"Gayret edip girişti̇ği̇ şeyi̇ en yakınındakilere (bile) söylemez."[755]

Daha sonra ikinci mısra için de وَيُقارِبُ الثانِي قَول اللاآخر "ikinci mısraya başka bir şairin (şu) beyti yakındır" ifadesiyle başka bir şâhid getirir:

فَفي السَيفِ مَوْلًى نَصْرُهُ لَا يُحارِدُ ....

"Kılıçta, yardımı kesintiye uğramayan bir dost vardır."[756]

Şârihin, şairin beytini kısımlara ayırarak onlara farklı şairlerin şiirlerinden şâhidler getirmesi ve bunu yaparken de farklı lafızları kullanması istişhâdda belli bir yöntemi benimsediğinin göstergelerindendir. Zira birinci mısrada sunduğu beyit şairin beytinin üslûptan ziyade anlam bakımından benzeridir. Şair durumunu kendisi dışında kimseyle paylaşmadığını dile getirir. İkinci mısrada ise şair yükselen kılıçtan başka dosttan hoşnut olmayacağını yani kılıçtan başkasını dost edinmeyeceğini vurgular. Şâhid olarak getirilen mısra, farklı tarzı ve vurgusuna rağmen benzer anlama yani kılıcın dostluğu ve faydasına dikkat çeker.

▪ ***İfadesi ve Benzer İbareler:*** "İzlenen yol, benimsenen tarz" anlamına gelen üslûp, edebiyatta kişinin kendi duygu, düşünce ve heyecanlarını dile getirme biçimidir.[757] Merzûkî, şairin beytindeki üslûba benzer bir beyit sunduğunda genellikle وفي سلوك هذه الطريقة، وَفي طريقته ibarelerini kullanır. Şârihin şerhte üslûp olarak nitelendirilebilecek الطريقة kelimesiyle kastettiği şairin iletmek istediği manayı ifade ediş şekli ve yöntemidir. Bu ifadenin kullanımı Benî Fekas'ın şu beytinin şerhinde görülebilir:

كَأَنَّكَ لَمَ تُسْبَق مِن الدَهْرِ لَيلَةً إذَا أنْتَ أدرَكْتَ الَّذِي كُنْتَ تَطْلُب

"Talep ettiğin intikama ulaştığında hiçbir gece olmadığın gibi olursun." [758]

Şârih beytin anlamı ve şairin bu sözünden maksadının ne olduğunu ifade ettikten sonra وَفي طَريقته قول الآخر "bu beytin üslûbunda başka bir şairin sözü" diyerek şu beyti nakleder:

---

[755] Merzûkî, *Şerhu Dîvâni'l-Hamâse*, 1/74. Beytin ilk mısrası şu şekildedir: تزور امرأ لا يمحض القوم سرّه (Ebü'l-Ferec Ali b. el-Hüseyn b. Muhammed b. Ahmed el-Kureşî el-İsfahânî, *Mekâtilü't-Tâlibiyyîn,* thk. Seyyid Ahmed Sakr (Beyrut: Dârü'l-marife, ts.), 235.

[756] Merzûkî, *Şerhu Dîvâni'l-Hamâse*, 1/74. Abbâs b. Mirdâs'a ait olan beytin ilk mısrası şu şekildedir: وحارب فإن مولاك حارد نصره (Ebû Ali İsmâîl b. el-Kâsım b. Ayzûn el-Kâlî el-Bağdâdî, *el-Emâlî',* thk. Muhammed Abdülcevad el-Asmaî (Kahire:Dârü'l-kütübi'l-Mısrıyye, 1926), 1/7

[757] İbn Manzûr, "slb", 1/473; Zebîdî, "slb", 3/71; Ahmed Şâyib, *el-Üslûb* (Mısır: Mektebetü'n-nahda el-Mısriyye, 2003), 40-46.

[758] Merzûkî, *Şerhu Dîvâni'l-Hamâse*, 1/215.

كَأنَّ الفَتَى لَم يَعْرَ يَوْمًا إذَا اكْتَسَى وَلَم يَكُ صُعلُوكًا إذَا مَا تَمَوَّلَا

"Delikanlı giyindiğinde hiçbir gün çıplak, zenginleştiğinde de hiç yoksul olmamış gibidir."

el-Hamâse'deki beyitte şair "kim intikam alırsa hiç yaralanmamış ve zulmedilmemiş gibidir." derken aslında amacı muhatabını diyetten imtina etmeye ve kanı talep etmeye karşı harekete geçirmektir. Şârihin getirdiği beyitte ise malın istenmesi yönünde teşvik söz konusudur. Beyitte, istediği şeye ulaşan kişi için önceki halin hiç yaşanmamış gibi unutulacağına temas edilmiştir. İki beytin anlam ve bağlamı farklı, fakat maksada ulaşma yolu ve yöntemi benzerdir. Şârihin buna benzer şekilde seçkide ismi anılmadan Benî Esed'den bir kişinin;

وَمَا أنَا بِالنِّكْسِ الدَّنِيّ وَلَا الَّذِي إذَا صَدَّ عَنِّي ذُو المَوَدَّةِ أحْرَبُ

"Ben, ne alçak, adi olana karşı başını eğen; ne de yüz çeviren eş dosta karşı darılıp dövünenim."

beytine وَ فِي طَرِيقَتِه sözü ile şâhid getirdiği şu beyittir:

وَلَا أقُولُ إذا مَا خُلَّةٌ صَرَمَتْ يَا وَيْحَ نَفسِيَ مِن شَوْقٍ وَإشْفَاق

"Dostlar terk ettiğinde, acım ve özlemim sebebiyle "eyvah bana" demem."[759]

Şâhid olarak getirilen beyitlerin ilkinde bağlam ve siyâkı farklı iken ikincisinde aynıdır. Merzûkî, bu tarz ifadelerle getirdiği istişhâdlarda daha çok üslûp üzerinde durmuştur.

■ فَهُوَ خِلَاف قَول الآخر ***İbaresi:*** Merzûkî, öncekiler kadar sık karşılaşılmasa da istişhâdda bu ifadeyi şairin sözüne farklı yönlerden karşıt bir beyit zikredeceğinde kullanır. Ayrıca şârih bunu özellikle anlam kargaşası yaşanabilecek veya şairin maksadı tam olarak hâsıl olmayacak beyitlerde tercih eder. *el-Hamâse*'de yer alan Câhiliye dönemi şairi Bel'â' b. Kays'ın şu beytine dair açıklaması buna örnek verilebilir;

بِضَرْبَةٍ لَم تَكُنْ مِنِّي مُخَالَسَةً وَلَا تَعَجَّلْتُهَا جُبْنًا وَلَا فَرَقَا

"Fırsatı yakalamak için acele etmeyen bir vuruşla (sardım, vurdum). Ne korku ne de ürkeklik sebebiyle acele davrandım…"[760]

Şârih bu beytin açıklamasında öncelikle birinci mısranın üzerinde durur. Şairin sözünü düz yazı şekliyle aktardıktan sonra sözdeki incelikleri işlemeye başlar; الخلس lafzı üzerinde durarak bunun "bir şeyi hileyle, fırsatı değerlendirerek ele geçirmek" olduğunu söyler.[761] Beyit öncesi ve sonrasıyla birlikte

[759] Merzûkî, *Şerhu Dîvâni'l-Hamâse*, 1/297.
[760] Merzûkî, *Şerhu Dîvâni'l-Hamâse*, 1/60.
[761] Merzûkî, *Şerhu Dîvâni'l-Hamâse*, 1/60.

düşünüldüğünde şairin kendisini överek ölüm selinin ortasına dalan nice tam teçhizatlı ve yiğit süvarileri acele etmeksizin, korkusuzca, sebat ve cesaretle keskin kılıçla vurduğunu dile getirdiği ortaya çıkar. Şair ضربة lafzını niteleyen لَمْ تَكُن مِنِّي مُخَالَسَةً ifadesiyle bütün zorluk ve engellere rağmen ulaştığı başarıya düşmanının zayıf ve gafil anını yakalayarak değil yürekliliği ve kararlılığıyla ulaştığını vurgular. Şârih de bu ifadenin karşıtı (فَهُوَ خِلَاف قَول الآخر) olarak iki beyit sunar. İlki ismini zikretmediği bir şairin beytidir:

وَقَد أَخْتَلِسُ الضَرْبَةَ لَا يَدْمَى لَهَا نَصْلي

"Darbeyi, fırsatını kollayarak, temrenim kana bulanmaksızın hileyle yaparım."

Diğeri ise sadece nisbesini söylediği el-Hüzelî'nin şu mısrasıdır:

وَطَعنَة خَلْسٍ قَدْ طَعَنْتَ مُرِشَّةٍ ....

"Kan akıtan, fırsatı kaçırmayan bir vuruşla yaraladın."[762]

Şârihin, şâhid olarak sunduğu beyitlerdeki maksat, hasımlara karşı tedbirli ve kurnaz davranarak elde edilmek istenile akıllıca ve hileyle erişmek noktasında övünmedir. Burada *el-Hamâse*'deki beyit ve şârihin getirdikleri beyitlerdeki ortak amaç övünmek olsa da bu maksat farklı şekillerde dile getirilmiştir; ilkinde şair, kendi cesareti üzerinden iftiharda bulunurken diğerlerinde şairler ihtiyatlı davranmaları ve yapacaklarını hileye başvurarak akıllıca yapma yoluyla düşmanın gücü üzerinden kendilerini överek iftiharda bulunmuşlardır. Çünkü önce düşmanın gücünü ortaya koyup sonra ona karşı olan galibiyetini ifade etmek iftihar noktasında daha beliğdir.[763] Bu durumda beyitlerdeki amaç aynı, fakat kullanılan üslûplar birbirinin zıttıdır. Beyitler okunduğunda "Savaşta övünülen ve üstün görülen düşmanı mağlup etme biçimi hangisidir?" diye bir kargaşaya düşülebilir. Merzûkî burada bağlamdaki ve şairlerin övünme vesilelerine yaklaşım tarzındaki farklılığa dikkat çeker. Hepsinde hedef aynı fakat o manaya ulaşma ve onları dile getirme görünüşte zıttır.

3.2. İstişhâddaki Hedef ve Amaçları

İstişhâd ve delillendirme hususunda Merzûkî'nin şerhi Arap edebiyatı için ansiklopedik kültür hazinesi değerindedir. Müellif, şerhinde yer verdiği istişhâd kaynaklarını farklı gaye ve amaçlar için nakleder. Şerhteki şâhidler;

- Şârihin kendi yorumu ve verdiği bilgileri teyit etmek veya şairi desteklemek,

[762] Merzûkî, *Şerhu Dîvâni'l-Hamâse*, 1/61. Teebbeta Şerran'a ait olan beytin ikinci mısrası şu şekildedir: لَهَا نَفَذٌ تَضِلُّ فِيهَا المَسَابِرُ (Ebû Temmâm Habîb b. Evs b. Hâris et-Tâî, *el-Hamâsetü's-sugrâ (el-Vahşiyyât)*, thk. Abdülaziz el-Meymenî (Kahire: Dârü'l-meârif, ts.), 130.

[763] Merzûkî, *Şerhu Dîvâni'l-Hamâse*, 1/61.

- Kelime ve söz öbeklerini açıklamak,
- Kelimelerin farklı anlamlarını yansıtmak,
- Gramerle ilgili mevzuları izah,
- Şerhi zenginleştirmek,
- Farklı beyitlerle kıyaslayarak şairin anlatımındaki zayıf veya güçlü taraflara işaret etmek,
- Farklı yorumları eleştirmek,
- Şârihin istitratlarına yönelik olmak üzere kapsamlı bir amaç yelpazesi oluşturur.

İşaret edilen başlıkların bazısına misaller eşliğinde şu şekilde yer verilebilir: Merzûkî, nahivle alakalı meselelerdeki yorumunu desteklemek, muhatabı ikna etmek ve zihne gelebilecek olası soru işaretlerini gidermek adına çeşitli istişhâd unsurlarından yardım alır. Bunlardan biri Hımyer şairlerinden birine ait şiirde geçen يوم lafzının cümledeki i'rabıdır:

مَن رَأَى يَوْمَنَا وَيَومَ بَنِي التَّيمِ إِذَا التَفَّ صِيقُهُ بِدَمِه

لَمَّا رَأَوْا أَنَّ يَوْمَهُم أَشِبٌ شَدُّوا حَيَازِيمَهُم على أَلمِه

"Havadaki tozun kana bulandığı Beni Teym ve bizim savaşımızı gören duyan var mı!

Onlar (Beni Teym) savaş gününün zor olacağını anladıklarında kendilerini yaşayacakları acıya hazırladılar."[764]

Şârih beyitteki يومَ lafzından maksadın savaş olduğunu ve burada zaman zarfı olarak kullanıldığını zikreder. Böyle olmasaydı إذا'nın ona zarf olması mümkün olmazdı. Bunun benzerini Allah Teâlâ'nın ﴿فَإِذَا نُقِرَ فِي النَّاقُورِ ۝ ذَٰلِكَ يَوْمَئِذٍ يَوْمٌ عَسِيرٌ﴾[765] ayetini getirir. Zira burada يَوْمٌ عَسِيرٌ ibaresi mana fiildir ve bu nedenle de يَوْمَئِذٍ lafzı ona zarf olmuştur.[766] Merzûkî yaptığı bu açıklamayla kendi görüşünü desteklemek, beyitteki kullanımı izah ve örneklendirmek adına Kur'ân'dan şâhid sunmuştur.[767]

---

764 Merzûkî, *Şerhu Dîvâni'l-Hamâse*, 1/330.

765 Müddessir, 74/ 8-9.

766 Merzûkî, *Şerhu Dîvâni'l-Hamâse*, 1/330-331.

767 Merzûkî'nin sarfla ilgili bir konuyu açıklamak için getirdiği şâhidlere şu örnek verilebilir;

وَإِن دَعَوْتِ إِلى جُلَّى وَمَكْرُمَةٍ يَومًا سَرَاةَ كِرَامِ النَّاسِ فَادْعِينَا

"Şayet, bir gün soylu ve önde gelen kişileri önemli ve takdire şayan bir işe çağırırsan bizi de çağır!" (*Merzûkî, Şerhu Dîvâni'l-Hamâse*, 1/101).

الجُلَّى kelimesi فُعلى veznindedir. Şair bu kelimeyi isim kalıbında ortaya koymuş, fakat onunla kastedilen جَليلة "değerli, saygın" anlamıdır. Bu, أفعَل kalıbının فاعل ve فَعيل anlamında kullanılması gibidir. Bu, Kur'ân'da ﴿...وَهُوَ اَهْوَنُ عَلَيْهِ﴾ (Rûm sûresi, 30/27) ayet-i kerimesinde أهون lafzıyla kastedilenin هَيِّن "pek kolay"; aynı şekilde الله أكبر ifadesinde de كَبير "büyük, yüce" anlamı olması gibidir (Merzûkî, *Şerhu Dîvâni'l-Hamâse*, 1/101).

Merzûkî, beyitlerde geçen kelime ve ibareleri anlaşılır kılmak amaçlı bazen hakikî anlamlarını izah eden genellikle de lafzın şairin lugat ve anlam dünyasındaki karşılığına paralel şâhidlere yer verir. Buna, muhadram şairlerden Müsâvir b. Hind'in (ö. 75/695 civarı) şu beytine yaptığı şerh örnek verilebilir:

غَدَرَت جذِيمَةُ غَيرَ أَنِّي لَم أَكُن أَبَدًا لِأُولِفَ غَدرَةً أَثْوَابِي

"Cezîme (kavmi) vefasızlık etti. Ne var ki benim nefsim kesinlikle ihanete alışkın değildir."[768]

Şair, "el-Hamâse" bölümündeki bu kasidede kavmini, onları himaye edenlere vefalı davranmamaları ve vefayı terk ederek ihanet etmeleri sebebiyle kınar. Onları bu tutum ve davranışından vazgeçirmeye çalışırken aynı zamanda kendisini onların fiillerinin dışına çıkararak işledikleri suçtan tenzih eder. Merzûkî, şairin sözündeki أَثْوَابِي lafzının Arapların âdeti olduğu üzere nefisten kinâye olduğunu belirtir. Nitekim ﴿وَثِيَابَكَ فَطَهِّرْ﴾[769] ayetindeki ثِيَابَكَ lafzının manasına "nefis" denilmiştir. Araplarda فُلان غَمرُ الرِداء "Falan kişi iyiliksever, onun iyiliği boldur."; فلان عَفيف الحُجزة "Falan kişi namusludur." sözleri de bu kullanım üzerinedir. Yani kıyafet zikredilerek "nefis, kişinin kendisi" kastedilmektedir.[770] Merzûkî, burada ثَوب lafzını, "nefis" olarak yorumlamakla şairin böyle bir anlatı ile sözünü süslediğine, manayı doğrudan ve açıktan sunmak yerine daha güzel bir elbise içerisinde ortaya koyduğuna dikkat çekmiştir. Şârih bu kullanımın Arapların aşina olduğu üslûp olduğunu vurgulayarak verdiği bilgiyi desteklemiş; çeşitli kullanımlardan misaller aktararak da kelimenin farklı anlamlarını yansıtmıştır. Ayrıca kelime açıklamalarında genellikle bir tane misal getirmekle yetinmeyerek farklı destek ve izahlarla açıklamasını beslemiştir. Bu yöntem, özellikle şairin bir lafzı gerçek anlamı dışında kullanımında takip ettiği açıklama usulüdür. Bu bağlamda şâhid olarak getirdiği misaller Kur'ân ayeti, farklı şairlerin beyitleri ve Arapların sözleri arasında çeşitlilik arz etmiştir.

Merzûkî'nin, amaç eksenli naklettiği şâhitlerde en çok üzerinde durduğu hususlardan biri şairin ne anlattığından çok neyi, nasıl anlattığıdır. Bir başka deyişle dilin verilerini kullanarak kelimeler ardındaki anlamlara ulaşma çabası aynı zamanda da üslûp çözümlemesidir. Söz konusu çözümleme ve analizi de kastedilen anlama ve anlatım tarzına paralel söylemlerle zenginleştirir. Şârihin bu tür incelemelerdeki yöntemi birden fazla katmanlı ve çok yönlüdür. Şöyle ki öncelikle şairin kelime seçimi ve kelimelerin diziliminden hedeflenen manaya ulaşır. Beytin genel anlamını verdikten sonra " ومَعنى البيت

[768] Merzûkî, *Şerhu Dîvâni'l-Hamâse*, 1/431.
[769] Müddessir sûresi, 74/4.
[770] Merzûkî, *Şerhu Dîvâni'l-Hamâse*, 1/432.

المقصود منه /" ibareleriyle dile getirilmek istenilene işaret eder. Daha sonraki adımda da şâhidleri getirir. Bununla ilgili şu beyte dair izahı zikredilebilir;

فَنَحْنُ كَمَاءِ المُزْنِ مَا فِي نِصَابِنَا كَهَامٌ وَلا فِينَا يُعَدُّ بَخِيلُ

"Biz yağmur bulutu gibiyiz. Ne soyumuzda zayıflık vardır ne de cimri bizden sayılır."[771]

Merzûkî, bu beytin şerhinde şairin "neyi" ifade etmek istediğine hem açıklamalarıyla hem de getirdiği şâhitlerle netlik kazandırır. Şöyle ki, Araplara göre yağmur suyu, suların en temizidir. Bu nedenle şair soylarının duruluğunu, yağmurun suyunun saflığına benzetir. Şairin tercih ettiği المزن kullanım için suyu en uygun olan beyaz buluttur.[772] ما في نصابنا كَهامٌ cümlesinde النصاب kelimesi "asıl, kök, soy" anlamındadır. كَهَامٌ ise "paslanma, körelme" anlamlarına gelir, ancak burada mecâzî anlamda zayıflığı karşılar. Şair, "aslımızda kılıcı zayıf, güçsüz olan yoktur yani bizden her biri keskin ve etkilidir. Bizde tamahkâr da yok ki itibara alınsın" der. Bu doğrudan ve tereddütsüz olarak kendilerinden pintiliği uzaklaştırmadır.[773] Şair burada içlerinde cimri olduğunu ve bunların kendilerinden sayılmadığını kastetmeyip bu durumu tamamen reddederek "Bizim içimizde cimrilik diye bir kavram yok ki itibara alınsın" demek istemektedir. Beyit biraz daha incelendiğinde Merzûkî'nin yaptığı kısa açıklamaların ardında şunlar belirecektir: مَا فِي نِصَابِنَا كَهَامٌ وَلا فِينَا يُعَدُّ بَخِيلُ ifadesinin ilk kısmında harf-i cerli yapıdan oluşan şibih cümle, mukaddem haber olarak öne geçmiştir. Bu söylem, başkalarının kılıçlarında körelme ve güçlerinde zayıflık halinin kişinin kendi şahsından uzaklaştırmasında anlam kazanır. Beytin ikinci kısmında harf-i cerli yapının fiilin önüne geçmesiyle zâhirde anlaşılan, başka kavimlerin arasında cimrilerin öneme alındığı halde kendileri arasında dikkate alınmadığıdır.[774] Fakat şârih yaptığı açıklamada buna özellikle işaret ederek burada kastedilenin böyle olmadığına dikkat çeker. Çünkü böyle yorumlandığı takdirde sanki aralarında tamahkâr olan var da kendilerinin bunları önemsemediği anlamı çıkar. Şairin söylemek istediği ise içlerinde böyle bir kişinin olmadığıdır. Bu durumda hem bu kişinin varlığı hem de fiilin gerçekleşmesi reddedilir. Lafızdan anlaşılan ise sadece fiilin kabul edilmemesidir.

Merzûkî, böyle bir yoruma hangi delillerden hareketle ulaşmıştır? Bu kaside, şerhte yer alan en uzun seçkilerden biridir ve toplamda yirmi iki beyitten teşekkül eder. Öncelikle şârih bağlamdan hareketle böyle bir çıkarıma ulaşır. Nitekim seçkide bu beyitten önce on üç beyit yer alır ve şair bu

---

771 Merzûkî, *Şerhu Dîvâni'l-Hamâse*, 1/120.

772 Tebrîzî, bu kelimeyle cömertlik anlamının kastedilmesini mümkün görür. Bu takdirde anlam "Biz insanlara fayda veren bol yağmur gibiyiz (Tebrîzî, *Şerhu Dîvâni'l-Hamâse*, 1/91).

773 Merzûkî, *Şerhu Dîvâni'l-Hamâse*, 1/120.

774 Merzûkî, *Şerhu Dîvâni'l-Hamâse*, 1/120; M. Muhammed Ebû Mûsâ, *Hasâisu't-terâkîb dirâsetün tahlîliyyetün li mesâili'l-meânî*, (Kahire: Mektebetü vehbe, 1996), 315.

beyitlerde kabilesini en üstün vasıflarla niteler. Bunlar; savaş cengaverleri olmaları, savaştan kaçmadıkları için ecellerinin kendilerine yakın olması, bu sebeple de ömürlerinin uzun olmaması ve sayılarının azlığı, kemmiyetteki azlıklarının şereflerinden bir şey eksiltmemesi, anne ve baba tarafından nesep ve haseplerinin temiz olması, kavmini bol yağmur suyu taşıyan yağmur bulutlarına benzetmesidir. İkinci olarak beytin önceki kısmıyla olan bağlantı ve uyumudur. Cümlenin asıl hali ما في نِصابِنا كِهام olduğu gibi وَلا فينا بَخيل فَيُعَدَّ dür. Merzûkî böyle bir dizilime yani nefiy üslûbuyla başlayan ardından bunun gibi bir durumun varlığını tamamen reddeden üslûba dair şu şâhidi sunar:

لَا تُفزِعُ الأرنَبَ أهوَالُهَا وَلَا تَرى الضَبَّ بِها يَنجَحِر

"Çölün korkunç halleri tavşanları ürkütmez. Orada kertenkele de göremezsin ki yuvasına saklansın."[775]

Şârih, misal olarak sadece ikinci mısrayı alır. "Orada kertenkelenin de yuvasına saklandığını göremezsin" ifadesinin aslının لَيس بِها ضَبٌّ رَأسًا فَيَنجَحِر olduğunu söyler. Bağdâdî bu beyti, çölde canlı namına hiçbir şey bulunmadığı şeklinde açıklar. Böylece orada hem canlı bulunmasını hem de yuvasına girmeyi birlikte olumsuzlamış olur. Çünkü bu beyitte hedeflenen orada hiçbir canlının yaşayıp barınamadığının imkânsızlığı üzerinden oranın korkunç ve ürkütücü halini dile getirmektir.[776] Müfessirlerin Rûm sûresi ikinci ayete yaptıkları yorumlardan biri de bu minvaldedir.[777] Bu bilgiler özetlenecek olursa Merzûkî, şairin kullandığı böyle bir söylemdeki maksadın kendilerinden cimriliği tamamen uzaklaştırmak olduğuna dikkat çeker. Bu görüşünü teyit etmek amaçlı da muhadram şairlerden Amr b. Ahmer'den (ö. 75/694 civarı) delil getirir ve bu tür söylemlerin Araplarda çok olduğunu ifade ederek de yorumunu destekler.[778] Nitekim edebiyat kitapları veya tefsirlere bakıldığında bunun benzerlerini bulmak mümkündür.

3.3. İstişhâd Kaynakları

Şerhler, temelde ana metni muhataba açıklayıcı, tamamlayıcı, dil ve anlatım açısından zengin bir biçimde ulaştırmayı hedefler. Bu düşünceden hareketle anlatıların farklı metin türlerinden alıntı ve anlatım imkânlarından istifade edilerek kuvvetlendirilmesi, anlam ve biçim yönüyle zenginleştirilmesi başvurulan yöntemlerden biridir. Arap dili ve edebiyatıyla ilintili çalışmalarda müellifin metnini daha

---

775 Merzûkî, *Şerhu Dîvâni'l-Hamâse*, 1/120.

776 Bağdâdî, *Hızânetü'l-edeb*, 10/192.

777 ﴿اللَّهُ الَّذِي رَفَعَ السَّمَاوَاتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ وَسَخَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ﴾ (Ra'd, 13/2) Ayet-i kerimede hem göklerin direkli olarak yükseltilmesi hem de görünürlüğü olumsuzlanmıştır. Bu takdirde anlam "Allah Teâla direkli olarak yaratmadı ki göresiniz" olur. Bk., Ebû Hayyân Muhammed b. Yûsuf el-Endelüsî, *el-Bahru'l-muhît*, thk. Sıdkî Muhammed Cemîl (Beyrut: Dâru'l-fikr, 1999), 6/344.

778 Merzûkî, *Şerhu Dîvâni'l-Hamâse*, 1/120.

kuvvetlendirmek ve kendini desteklemek kimi zaman da ana metnin dışına çıkarak farklı konularda kendi düşüncelerini okura iletmek gayesiyle yararlandığı mercilerin başında Kur'ân-ı Kerim ayetleri, hadis-i şerifler, şiirler ve Arap kelamı gelir. Bunları sunuştaki genel eğilim, önce müellifin kendi düşüncelerini söyleyip sonrasında zikredilen kaynaklardan birinden alıntı yapmaktır. Bu yöntemin edebiyattaki yerini ifade eden en etkili sözlerden biri İsmail Ankaravî'nin sözüdür. Ona göre ayet-i kerime, hadis-i şerif, beyit ve emsâlden alıntı yapma fesâhat ve belâgat bahçesinin nurudur. Zira Ankaravî, bu türlerden alıntılamayı, bahçıvanın bu bahçe içerisinden güzel meyve veren bir ağaçtan keserek aşılama yapma neticesinde lezzetli meyveler veren ağaçlar elde etmesine benzetir.[779] Aynı şekilde farklı metinlerle desteklenerek bezenen metinler tıpkı bu ağaçlar gibi dimağlarda hoş intibalar bırakmakta, onların vesilesiyle akıl sahiplerine nice güzellikler gelmektedir. Başka bir açıdan farklı kaynaklardan yapılan bu nakiller ve müelliflerin bunları kendi fikirleriyle harmanlayarak yeniden işlemesi, sözlerini takviye etmeleri, müelliflerin genel kültür seviyesi, birikimi, dünya görüşü, alanındaki konumu ve yaşadıkları döneme dair izler taşımaları nedeniyle önemli verilerdir.

Merzûkî, şerhinde ayet-i kerime, hadis, beyit ve Arap kelamı gibi istişhâd kaynaklarından bolca istifade etmiştir. Bunları, anlatımının bir unsuru kılarak metnini hem lafzen hem de manen etkili, vurgulu ve renkli hale getirmiş; yaptığı nakillerde metne sözdizimsel ve anlamca gerekli insicamı sağlamıştır. Çoğu zaman getirdiği şâhidleri açıklamasa dâhi şârihin söylemek istediğinin anlaşılması bu başarısının delillerindendir. Ayrıca şairin beytini çok sayıda ve farklı unsurlarla delillendirmesi ve bu durumun muhatabın zihninde karmaşa, dağınıklık ve ana metinden kopukluğa neden olmaması da şerhin kayda değer niteliklerindendir. Örneğin "el-Hamâse" bölümünde ilk seçkinin birinci beytinin şerhinde farklı işlevleri karşılayan on bir şâhid beyit[780] ve Arapların günlük kullanımlarından iki misalden yardım almış ve bunlar arasında bütünlüğü koruyabilmiştir.

Merzûkî'nin kullandığı istişhâd unsurları alt başlıklar halinde kısaca şöyle açıklanabilir:

I. Kur'ân-ı Kerim

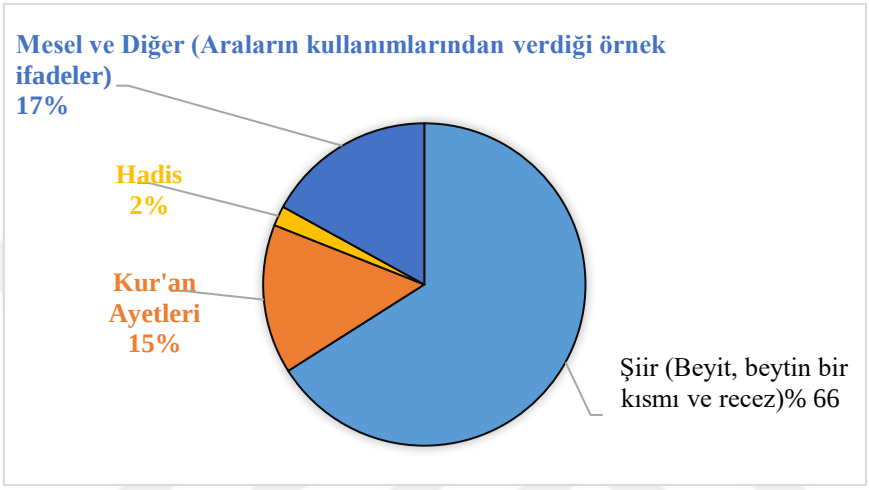
Kur'ân-ı Kerîm, tahrife uğramadığından hem Arap dili hem de belâgatında en üst noktaya ulaşmış ve istişhâd kaynakları içerisinde öncelikli yerini almıştır. Dilciler, Kur'ân'ın belâgat ve fesâhatı hususunda hemfikir oldukları için ayetlerle delil getirilmesinde icmâ etmiştir.[781] Kur'ân ayetleriyle

779 Abdulkadir Summak, *Miftâhu'l-Belâğa ve Misbâhu'l-Fesâha -transkripsiyonlu metin-* (Şanlıurfa: Harran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1999), 59.

780 Merzûkî, *Şerhu Dîvâni'l-Hamâse*, 1/23-25.

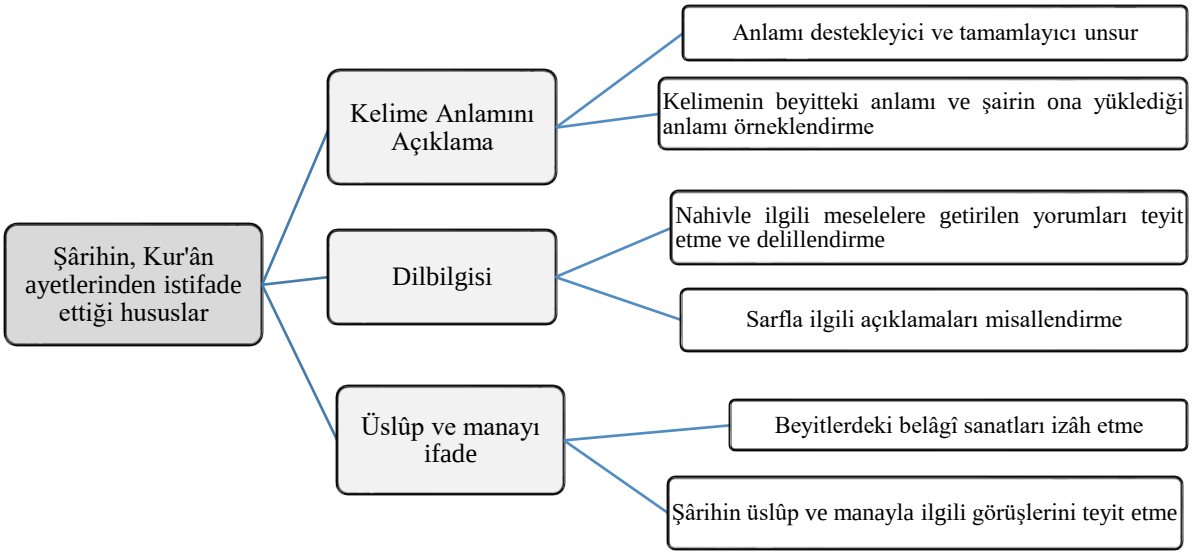
781 Abdurrahmân b. Ebî Bekr Celâlüddîn es-Süyûtî, *el-İktirâh Fi Usûli'n-Nahv*, thk. Abdülhakîm el-Atıyye (Dımaşk: Dâru'l-Beyrûtî, 2006), 39.

istişhâdın iki esas hedefi bulunmaktadır ki bunlardan biri delil getirme diğeri ise örnek sunmadır.[782] Bunun yanında edebiyatçılar tarafından kelamı tezyin (süsleme) ve anlamı vurgulama gayesiyle de kullanılmıştır. Merzûkî sözü edilen hedefleri gerçekleştirici şekilde yani hem zikrettiği kaideleri desteklemek hem açıkladığı meseleyi örneklendirmek hem de manayı teyit için Kur'ân ayetleriyle istişhâdda bulunmuştur. Fakat Kur'ân ayetlerinin, şerhte kemmiyeti tekrarsız iki yüz seksen adetle ikinci sırada yer alır. Bunda kendisinin edebiyatçı kimliğinin ön planda olması veya Kur'ân'ı Kerim'e olan vukûfiyetinin etkisi olabilir.



Tablo 8: Şerhteki İstişhâd Kaynaklarının Genel Dağılımı

Şâirin Kur'ân ayetlerinden özellikle hangi alanlarda faydalandığı genel olarak şu şekilde gösterilebilir:



Tablo 9: Merzûkî'nin İstişhadda Kur'ân Ayetlerinden İstifade Ettiği Hususlar

[782] Sadık Eymen, *İbn Hişâm'ın el-İʿrâb an Kavâʿidi'l-İʿrâb Adlı Eserinde İstişhâd Ettiği Ayetler* (Çanakkale: Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, Sosyal bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018), 19.

Yukarıda verilen tabloda Kur'ân'la istişhâd noktasında en büyük payı kelime açıklamaları alır. Ayet, şâhid olarak getirelecekse şârihin genel olarak takip ettiği usul, beyitte açıklanmasını gerekli gördüğü kelimenin manasını verdikten sonra çoğunlukla وَفِي القرآن، وفي قَوله تعالى gibi ibarelerle kelimenin Kur'ân'daki kullanımını vermektir.[783] Bunun dışındaki amaçlar için istişhâdda bulunduğunda ise genellikle كما قال الله تعالى، فَهو مثل قوله تعالى، على ذلك قوله تعالى، ومثله ibarelerini zikreder.[784] Şârih, *el-Hamâse*'de ismi zikredilmeden verilen bir şairin aşağıdaki beytinin yanlış anlaşılmasının önüne geçmek üzere "lâmu'l-cuhûd (inkâr lamı)" ile ilgili gerekli açıklamayı yaptıktan sonra ayet-i kerime ile şöyle destekler:

ما أنَا بِالسَّاعِي إلى أمِّ عَاصِم لِأَضْرِبَهَا إنِّي إذًا لَجَهُول

"Ben, Ümmü Âsım'a vurmak için çabalayan değilim. Zira o takdirde ahmaklardan olurum."[785]

Beyitte geçen لَأَضْرِبَهَا'deki "lâm", كَي anlamındaki "lamû't-ta'lîl"dir. "Sadru'l-kelamda (cümlenin başında) mâ en-nâfiye (olumsuzluk mâ'sı) olduğu halde bu nasıl olur? Lâmu'l-cuhûd olmaz mı" diye sorulursa, lâmu'l-cuhûd, ما'nın kendisinde etkide bulunduğu كَانَ'den sonra gerçekleşir. Bu ﴿وما كَانَ اللهُ لِيُعَذِّبَهُمْ وَأَنْتَ فِيهِمْ﴾[786] ayeti ve وما كُنتُ لِأشتُمَك "Ben, sana sövecek değilim" sözü gibidir. Çünkü bu söz "Bana sövecektin" diyen kişiye cevaptır yani onun sözünü inkâr etmektir.[787] Merzûkî beyitteki ifadenin inkâr ifade etmediğini özellikle vurgular. Çünkü bu söz bir sebebe binaen söylenmiştir. Şair, eşini döven ve onu evinden uzaklaştıran adamı görerek kendisinin o adamı örnek aldığı zannını ortadan kaldırmak ve böyle davranan kişinin durumunu kendisinden uzaklaştırmak istemiştir. Bu nedenle sanki kendisine farazî olarak yöneltilen "Ümmü Âsım'ı dövüyor muydun?" sorusuna "Ümmü Âsım'a vurmak için çabalayan değilim" şeklinde karşılık vermiştir.[788] Böyle bir durumu düşünemeyeceğini ve tamamen yadırgadığını bu davranışın cahillik ve akılsızlığın son noktası olduğunu جهل kelimesini mübalağa kalıbında getirerek ifade etmiştir. Bu seçki "bâbü'l-edyâf" bölümünde yer alır. Şairin burada vurgulamak istediği, eşiyle arasında problem olsa dahi konukların hürmetine eşini evi çekip çevirme ve konukları ağırlamadan alıkoymayacağıdır. Zira bunun yapılması cehalette son sınırdır. Çünkü Câhiliye dönemi Araplarında, evin; konuğun hanesi, kendilerinin ise misafirin hizmetkârı olduğu düşüncesi hâkimdi.[789]

---

783 Merzûkî, *Şerhu Dîvâni'l-Hamâse*, 1/173, 1/263, 1/326, 1/351, 1/762, 2/1030, 2/1687.
784 Merzûkî, *Şerhu Dîvâni'l-Hamâse*, 1/34, 1/154, 1/263, 1/309, 1/334, 1/345, 1/775, 1/819, 1/877, 2/1067, 2/1334, 2/1472.
785 Merzûkî, *Şerhu Dîvâni'l-Hamâse*, 2/1572.
786 Enfâl sûresi, 8/33, "Sen içlerindeyken Allah onlara azap edecek değildir.".
787 Merzûkî, *Şerhu Dîvâni'l-Hamâse*, 2/1572.
788 Hatîb et-Tebrîzî, *Şerhu Dîvâni'l-Hamâse*, 2/933.
789 Merzûkî, *Şerhu Dîvâni'l-Hamâse*, 2/1100.

Merzûkî, Ebû Hırâş en-Hüzelî'nin (ö. 15/636) şu beytinin anlamını netleştirmek için de ayet-i kerimeden yardım almıştır:

حَمِدْتُ إلهِي بَعْدَ عُرْوَةَ إذْ نَجَا خِراشٌ وَبَعضُ الشَّرِّ أهْوَنُ مِن بَعْض

"Urve'nin ardından Hırâş hayatta kaldığı (kurtulduğu) için Rabbime hamdettim. Zira bazı şerler diğerlerinden daha hafiftir."[790]

"el-Merâsî bâbı"nda yer alan beyti Ebû Hırâş esir alınan kardeşi Urve'nin öldürülmesi ve oğlu Hırâş'ın esaretten kaçarak kendisine dönmesi üzerine söylemiştir. Şair sanki 'Ya ikisi birlikte ölseydi!' diye tasavvur etmiş ve bunun üzerine ikisinden birinin ölmesini, ikisinin ölmesinden daha hafif bulmuştur. Merzûkî, öncelikle bu beyitle alakalı olarak وَبَعضُ الشّرِّ أهوَنُ مِن بَعضٍ kelamını darb-ı mesel mahiyetinde zikreder. Şayet biri "Şerde hafif, kolay ve önemsiz olan yoktur.' أفعل kalıbı yani ism-i tafdil biri diğerinden fazla olan sıfatta ortak olanlarda kullanılır. Mesela Zeyd ve Amr iyilik, erdem noktasında ortak değillerse زيدٌ أفضَل مِن عمرو denilmez. Şerde de kolay olan olmadığına göre nasıl 'Şerrin bir kısmı diğerinde daha hafiftir' denilebilir?" derse buna cevap olarak "Şerde mertebe ve dereceler vardır. Onlardan biri başa geldiğinde hepsinin geldiği zannedilir ve ağır olsun hafif olsun diğerlerinin türü onun içinde görülür. Bu durumda birini diğerlerinden kolay olarak nitelemeye engel kalmaz." Bu, Allah Teâlâ'nın ﴿اَصْحَابُ الْجَنَّةِ يَوْمَئِذٍ خَيْرٌ مُسْتَقَراً وَاَحْسَنُ مَقيلاً﴾[791] sözü gibi değildir. Çünkü cennet ehli ile cehennem ehlinin halini beraber tasavvur ettiğinde bunların arasında tasvir edenin içerisinde ilerleyebileceği yakın ve benzer mertebeler yoktur. Bu ayet ve beyitteki kombinasyonun/birleştirmenin üslûbu farklıdır ve birbiriyle uyuşmamaktadır. Ayette, "Cennet ashabı o gün, bir şeye benzemekten, durum veya mekân olarak bir şeyle sınırlandırılmaktan daha üst derecededir." anlamını vermek doğru olandır. Zikredilmeyen bu kısımlar hazfedilmiştir. Nitekim الله أكبر sözü de böyledir.[792] Merzûkî'nin burada ayeti istişhâd olarak zikretmesi beyitte ism-i tafdil kalıbının ne ifade ettiğini farazî bir soru üzerinden netleştirdikten sonra orada ne kastedilip ne kastedilmediği veya böyle bir açıklamanın yanlış anlaşılmaya sebebiyet vermemesi ve genelleme yapılmaması adına farklı bir kullanım üzerinden anlaşılmasına yardımcı olmak amaçlıdır. Şârihin burada olduğu gibi "Dikkat et! Bu onun manasında değildir.", "Bu ona benzemez." ve "Bu, şu kullanımın zıttıdır." ifadeleriyle sunduğu istişhâd kaynaklarında şairin ifadesine veya amacına dikkat çektiği hususlar bulunur.

---

790 Merzûkî, *Şerhu Dîvâni'l-Hamâse*, 1/782.

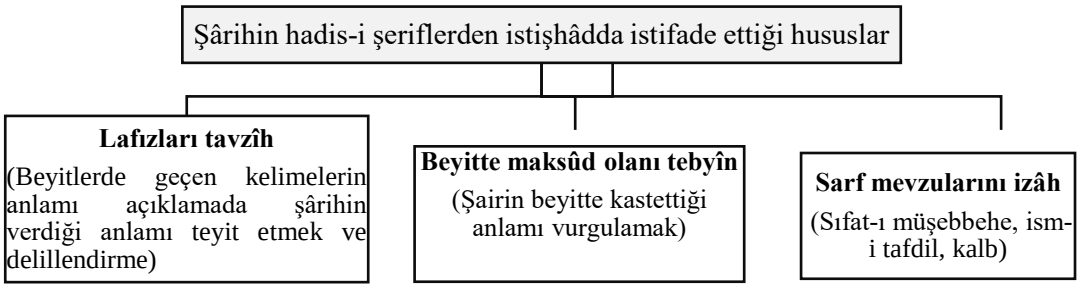
791 Furkân sûresi 77/24.

792 Merzûkî, *Şerhu Dîvâni'l-Hamâse*, 1/785.

Merzûkî'nin Kur'ân ayetlerinden yararlandığı konular her ne kadar ana düşünceye nazaran tabloda bu şekilde sınıflandırılsa da birçok yerde hedefler kesişir ve birden çok amaca hizmet edebilir. Şöyle ki, şârih kelimenin beyitteki anlamını açıklarken çoğu zaman "ayeti kerimede olduğu gibi" diyerek şairin demek istediği ile ayet arasında benzerlik kurarak üslûba da işaret eder. Aynı şekilde edebî sanatlara dair zikredilen şâhidler de beyitteki anlamın ortaya çıkarılması ve şairin zihnindeki manayı ifade tarzıyla buluşur. Bunların dışında Merzûkî ayetten şâhid getirirken kıraatler konusuna girmemiş; ayrıca ayetin tamamını değil sadece ihtiyaç duyduğu kadarını almıştır.

II. Hadis-i Şerif

Hadis-i şeriflerin İslâmî ilimlerde Kur'ân-ı Kerim'den sonra gelen ilk başvuru kaynağı olduğu üzerinde ittifak edilen bir husustur. Buna karşın hadislerin lafızlardan çok mana ile rivayet edilmesi, aynı hadis için lafızları farklı çok sayıda rivayetlerin bulunması gibi birtakım sebeplere binaen Arap dilcileri gramer kurallarını tespit ve delillendirmede, hadisler üzerine nahiv kaidelerini inşâ edilip edilemeyeceği noktasında farklı tutumlar sergilemiştir.[793] Dilciler arasında hadislerin istişhâd malzemesi olarak kullanımına temkinli yaklaşımın olmasına karşın bu tutum istişhâd edilen mevzulara veya amaçlara göre farklılaşır. Genellikle edebiyatçılar şâhid olarak getirdikleri unsurları dilcilerden daha farklı gayelerle kullandıkları için şâhidlere yaklaşımda onların sınırlarını aştığı olmuştur. Çünkü edebiyat alanında ileri sürülen şâhidlerde söylenen sözü delillendirmenin yanında özlü ve etkili şekilde anlatma, anlamı vurgulama ve müellifin anlayışını teyit etme talepleri ön plana çıkar. Hadisle istişhâd açısından Merzûkî değerlendirildiğinde şârihin hadislerle delillendirmeye çok az başvurmasına rağmen hadisle istişhâda olumsuz bakan tarafta bulunmadığı söylenebilir. Şerhte toplamda kırk sekiz adet olan hadis miktarı diğer şevâhid kaynaklarına nispetle cüzi bir miktardır. Hadis metinleriyle istişhâdın hangi konularda yoğunlaştığı aşağıda verilen tablodaki gibidir:



Tablo 10: Merzûkî'nin Hadis-i Şeriflerden İstifade Ettiği Hususlar

[793] Süyûtî, *el-İktirâh*, 43-45.

Merzûkî, yukarıda gösterilen hususlarda, bunlar içerisinde de en fazla kelimelerin anlamlarını açığa kavuşturma ve desteklemede hadis metinlerine yönelir. Tabloda görüldüğü gibi müellif hadislerden sarfla ilgili dört yerde üç konuyla ilintili olarak hadis-i şerifi misal olarak getirir: İsm-i tafdilde مِن harf-i cerinin hazfi ile mufaddalün aleyhin takdiri, sıfat-ı müşebbehenin sıfatlıktan çıkarak isim anlamında kullanılması, وَهَب'nin iftiâl babına konulduğunda اتَّهَب'ye dönüşmesi gibi kelimede meydana gelen değişikliklerdir. Hadisleri naklederken gerekli olan kısmı almakla yetinir. Kelimenin açıklamasını verdikten ve وفي الحديث dedikten sonra doğrudan hadis metnini alır. Şairin kastettiği anlamı izah için hadisten yardım alırken genellikle وفي الحديث ibaresini[794] bazen de كما جاء ، على هذا ما رُوِي عن النبي في الخبر، يكون على منهاج ما جاء في الخبر gibi ifadeleri[795] kullanır. Merzûkî'nin hadisi şerifle istişhâdı hususunda, "Merâsî bâbı"nda yer alan Süleymân b. Katte el-Adevî'nin (ö. 120/738) Kerbelâ olayının ardından ehl-i beyt hakkında söylediği mersiyeden şu beyitler misal verilebilir;

مَرَرتُ عَلى أبيَاتِ آلِ مُحَمَّدٍ فَلَم أرَها أمثَالَها يَومَ حُلَّت

فَلَا يُبعِدُ اللهُ الدِيَارَ وَأهْلَهَا وَإنْ أصبَحَت مِنهم بِرَغمِي تَخَلَّت

"Muhammed'in (a.s) ailesinin evlerine uğradım. Onları hiçbir gün böyle görmemiştim.

Bu memleket onlardan ayrılmış olsa da Allah Teâlâ memleketleri halkından uzak eylemesin."[796]

Merzûkî, bu beyitte آل lafzı üzerinde durur. Basralılar, bu lafız ile الأهل'in aynı olduğunu zira ikisinin de ism-i tasgîrlerinin الأُهَيل şeklinde geldiğini; Ferrâ (ö. 207/822) ise bu kelimelerin ism-i tasgirlerine dair Kisâî'nin (ö. 189/805) fasih bir bedevîden أهل/ أُهَيل; آل/ أُوَيل şeklinde duyduğunu nakleder. Sa'leb, Basralılardan farklı olarak bu lafızların iki mana için iki ayrı kelime olduğunu ifade etmiştir. Ondan nakledilene göre الأهل kelimesi ardından geleni olsun veya olmasın akrabalık; الآل ise ardından geleni olan akrabalıktır. Bu nedenle en faziletli salavat اللهم صل على محمد وعلى آل محمد'dir. Hz. Ömer (ö. 23/644) de Hz. Peygambere "Sana nasıl salavat getirelim?" diye sorduğunda, Hz. Peygamber (a.s): قُولوا اللهمَّ صَلِّ على محمد وعلى آل مُحمد buyurmuştur.[797] Şârih, kelimeyle ilgili görüşleri naklettikten sonra

[794] Hadis-i şeriflerle istişhâd ör. için bk., Merzûkî, *Şerhu Dîvâni'l-Hamâse*, s. 1/37, 1/82, 1/200, 1/218, 1/265, 1/473, 1/561, 1/671, 1/789, 1/931, 1/1005, 2/1279, 2/1395, 2/1546, 2/1686.

[795] Bu ifadelerin kullanımına ör. için bk., Merzûkî, *Şerhu Dîvâni'l-Hamâse*, 1/62, 2/671, 2/1817.

[796] Merzûkî, *Şerhu Dîvâni'l-Hamâse*, 1/961.

[797] Merzûkî, *Şerhu Dîvâni'l-Hamâse*, 1/961.

hem kullanıma örnek olması hem de açıkça belli etmese dahi iki lafız arasında fark bulunduğu yönündeki görüşü destekler mahiyette istişhâda yer verir. O lafızla ilgili diğer kelimelerde yaptığı gibi "Kelime şudur" diyerek net açıklama yapmamıştır. Böyle bir tutum sergilemesi yani net ifade kullanmaması diğer görüşleri de kabul ettiği fakat zikrettiği hadisle Sa'leb'in tarafına meylettiği izlenimini vermektedir. Merzûkî, genellikle anlamı veya yapısı konusunda ihtilaf bulunan ve hakkında farklı görüşler sunulan kelimelerde rivayet edilenleri uygun buluyorsa yorumsuz kalır. Fakat bunlar içerisinde herhangi birini destekler mahiyette üzerinde çok durduğu görüş tarafına meyleder. Onaylamadığı görüşler karşısında kendi düşüncesini sunarak diğerlerini -çoğu zaman isim zikretmeden- eleştiriye tâbi tutar. Çeşitli açılardan hakkında farklı görüşlerin bulunduğu lafızlarda ise birden fazla kişiden isim belirterek nakilde bulunur.

III. Şiir

Şiirden sistemli ve yoğun bir şekilde istişhâd, Ebû Ubeyde Ma'mer b. el-Müsennâ, Ebû Zekeriyya Yahya b. Ziyad el-Ferrâ (ö. 207 /822) ve Ebü'l-Hasen el-Ahfeş (ö. 215/830) gibi Basra ve Kûfe dil âlimleriyle başlamıştır. Şiir, gramer kaidelerini tespit etmede müracaat kaynağıyken daha sonra filolojik tefsirlerde de yerini almıştır.[798]

Şiirle istişhâd mutlak anlamda kabul görmüş değildir. Şairler; Câhiliye dönemi şairleri, muhadramûn (Câhiliye dönemi ve İslâma idrak edenler), mütekaddimûn/İslâmiyyûn (sadru'l-İslâm döneminde olanlar) ve onlardan sonra müvelledûn/muhdesûn olmak üzere dört tabakaya ayrılır. İlk iki tabakanın şiirlerinden istişhâd icmayla kabul görmüş, üçüncü tabakanın şiiri de uygun bulunmuş ve bu üç döneme ihticâc dönemi denilmiştir. Dördüncü tabakanın şiiriyle mutlak olarak istişhâdda bulunulmamıştır.[799] Fakat göz ardı edilmemesi gereken bunların meânî, beyân ve bedî' gibi mana odaklı ilimlere malzeme temin etmesi ve bu ilimlerde böyle bir sınırlama koyulmamasıdır.[800]

Merzûkî de bu konuda belirli bir mekân veya zaman kısıtlamasına gitmemiştir. Alıntıda bulunduğu beyit veya mısraların şairlerinin çeşitlilik arz etmesinin yanında çoğu zaman şairin ismini zikretmeksizin وَقول الآخر "başka bir şairin sözü" gibi ifadelerle yetinmiştir. İsmi geçenler arasında Câhiliye döneminden İmruü'l-Kays (ö. 540 dolayları), Teebbeta Şerran (ö. 540 [?]), Hâtim et-Tâî (ö. 578 [?]), Nâbiga ez-Zübyânî (ö. 604 [?]), Antere b. Şeddâd (ö. 614 [?]), Züheyr b. Ebî Sülmâ (ö. 609 [?]); muhadram şairlerden Hansâ (ö. 25/645), Ebû Züeyb el-Hüzelî (ö. 28/648-49), Lebid b. Rebîa (ö.

---

798 Harun Öğmüş, "Taberî Tefsîrinin Şiirle İstişhâd Yöntemi Açısından Değerlendirilmesi", *Bir Müfessir Olarak Muhammed b. Cerîr et-Taberî Sempozyumu*, (Konya, 11-13 Haziran 2010), 90.

799 Süyûtî, *el-İktirâh,* 58; Bağdâdî, *Hızânetü'l-edeb*, 1/5-6.

800 Bağdâdî, *Hızânetü'l-edeb*, 1/5-7; Menâhicü câmiati'l-Medîneti'l-âlemiyye, *Usûlü'n-nahv*, (Malezya: Câmiatü'l-Medîneti'l-âlemiyye, 2019), 117-120.

41/661), Nâbiğa el-Caʿdî (ö. 65/685 [?]). Hassân b. Sâbit (ö. 60/680); İslâmî dönemden Kuseyyir Azze (ö. 105/723), Cerîr b. Atıyye (ö. 110/728 [?]), Ferezdak (ö. 114/732), Zü'r-Rumme (ö. 117/735), Kümeyt el-Esedî (ö. 126/744), Ru'be b. el-ʿAccâc (ö. 145/762); sonraki dönemden ise Ebû Nüvâs (ö. 198/813 [?]), Ebû Temmâm ve Buhturî gibi pek çok şair bulunur.

Şerhte istişhâd edilen beyit veya beyit parçaları yöntem açısından incelendiğinde Merzûkî'nin bu şiir alıntılarını hangi amaçlarla yaptığı aşağıdaki gibi sıralanabilir:

- Şairin söylemini örneklendirmek veya kastettiği anlamı teyit etme,
- Kelime açıklamaları veya kelimenin şairin kullanımındaki anlamını izah etme,
- Beyitteki bir nükte ve inceliğe dikkat çekmek,
- Beyitte mevcut olan muhtemel anlamlardan tercih ettiğini açıkça ifade etmeden şâhitle işarette bulunmak,
- Gramerle ilgili bir meseleyle ilintili yorumunu veya i'rabı delillendirmek,
- Şairin kullandığı edebî sanata misilleme yapma veya eleştiride bulunmak amacıyla başka şairlerin şiirlerine müracaat etmek,
- Manayı daha iyi anlatmak ve beytin şerhine zenginlik katmak,
- Yanlış bulduğu bir görüşü eleştirirken hüccet sunmak,
- Beyitle alakalı bir hususta yaptığı istitrat kabilinden bilgileri delillendirme.

Şiirle istişhâd noktasında Merzûkî şerhi, zengin bir içeriğe sahiptir. Nitekim Ahmet Emîn ve Abdüsselâm Hârûn'un neşrettiği Merzûkî şerhinin fihristine göre şerhte istişhâd olarak sunulan bin iki yüzün üzerinde beyit ve mısra bulunur. Kasidelerin çoğunda Merzûkî, kendisinden önce kaleme alınan İbn Cinnî'nin şerhinden bu beyitleri alıntılamamıştır. Şiirle istişhâd yöntemi açısından bu durum, Merzûkî'nin şerhinin özgün olarak nitelendirilmesine olanak sağlar. Şârihin, kullandığı bir şâhid beyti *el-Hamâse'*deki farklı beyitler için tekrar kullanması nadirdir. Ayrıca sunduğu beyitlerde genellikle şairin ismi veya şairle bilgilere yer vermez. Çeşitli vesilelerle diğer bölümlerde şârihin şiirle istişhâdına değinildiğinden burada sadece bir örnek zikretmekle yetinilecektir:

إِذَا اسْتُنْجِدُوا لَمَ يَسْأَلُوا مَن دَعَاهُم لِأَيَّةِ حَرْبٍ أَم بِأَيِّ مَكَان

"Onlardan yardım istenildiğinde, kendilerini hangi mekân ya da savaş için kimin çağırdığını sormazlar."[801]

Nakledilen beyit, şairin kendilerini Basra yakınlarındaki Safevan denilen suyun yakınından çıkarmak isteyen Şeybanoğullarına karşı söylediği fahr, tehekküm ve tehdit içerikli kasidedendir. Şair atlıların cesaret ve atılganlıklarını vurguladıktan sonra kabile içi dayanışma ve birliği, zor durumda

[801] Merzûkî, *Şerhu Dîvâni'l-Hamâse*, 1/130.

kendilerinden yardım istendiğinde delil istemeksizin bu hususta harekete geçme özellikleriyle dile getirir. Şârih, şairin bu beytine benzer "el-Hamâse" bölümünde yer alan bir seçkiden şu şâhidi sunar;

لَا يَسْأَلُونَ أَخَاهُم حِينَ يَنْدُبُهُم فِي النَائِبَات عَلَى مَا قَالَ بُرهَانا

"Felaket anında kendilerini yardım için çağırdıklarında kardeşlerinden söylediği konuda delil istemezler."[802]

Burada şârihin, şairin maksadını daha iyi anlatmak ve söylemini örneklendirmek için şerh edilen seçki içerisinden istişhâdda bulunması metni bütüncül bir yapıya büründürmek adına etkili bir yöntemdir. Şârih bu beyitle yetinmeyerek şairin sözünün benzeri olan başka bir beyit daha aktarır;

كُنَّا إِذَا مَا أَتَانَا صَارِخٌ فَزِعٌ كَانَ الصُّرَاخُ لَهُ قَرْعَ الظَّنَابِيبِ

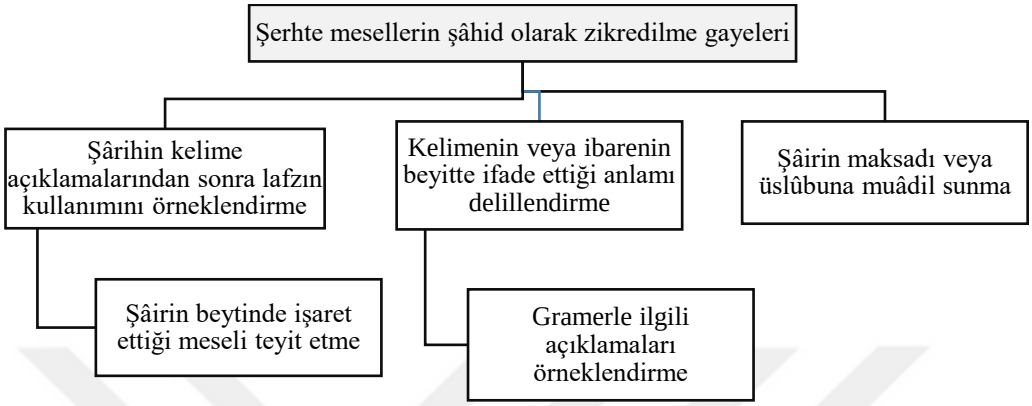
"Korkan ve yardım isteyen kişi bize geldiğinde yardım çığlıklarına bacak (incik) kemiklerinin ses çıkarmasıyla cevap veririz."[803]

Şair burada yardım isteyene karşı sorgusuz sualsiz hemen harekete geçtiklerini vurgular. Çünkü قَرعَ الظَّنَابِيبِ "bacak kemiklerinin birbirine vurması", hızlı cevap verme ve hemen harekete geçerek ata binmeden kinâyedir. Merzûkî'nin şerhinde çok sayıda misallerin bulunduğu şiirle istişhâd, metne zenginlik katmak veya diğer maksatların gerçekleşmesinde etkin olmanın yanında kültürün aktarımı demek olduğundan bünyesinde bir toplumun dinî, sosyal anlayış ve yaşamına dair unsurlar içerir.[804] Bu bakımdan şiirin şahitliğine başvurmak bir yandan şâhid olarak sunuldukları konu için yardımcı, kuvvetlendirici, delillendirici ve örnekleyici vazife üstlenirken aynı zaman da müellifin kendi ve yaşadığı çevrenin kültürü, algı ve değerleri hakkında da aktarımlar yapar. Şiirlerden yapılan nakiller, müellifin ilmî ve sanatsal birikiminin yanı sıra, eserin edebî değerini göstermesi bakımından da önemlidir. Nitekim şerhteki beyitler de Merzûkî'nin edebiyat, edebî eleştiri ve belâgat alanına hâkim olduğunun kanıtıdır. Ayrıca üslûba yönelik açıklamalar yapması ve anlayıp hissettiklerini muhataba özgün ifadeleriyle taşıyarak hissettirebilmesi edebî zevki ve edebiyatçı kimliğinin tezahürleridir.

802 Merzûkî, *Şerhu Dîvâni'l-Hamâse*, 1/29, 130.
803 Merzûkî, *Şerhu Dîvâni'l-Hamâse*, 1/130.
804 Abdürrezzâk es-Sâlihî, "Mustalahâ eş-şâhid ve'l-istişhâd -el-mefhûm ve'l-envâ' ve'l-vezâif-", *Dirâsâtün mustalahıyyetün*, 6 (2006), 93.

IV. Kalıplaşmış Söz ve Meseller

Merzûkî'nin istişhâd kaynakları arasında meseller de yerini almaktadır. Mesel, bir şeyi açıklamak ve tasvir etmek amacıyla söylenen sözdür.[805] Merzûkî, şerhinde halk arasında yaygınlık kazanmış veciz ifadeleri etkin bir şekilde kullanır ve meselleri şu amaçları gözeterek zikreder:



Tablo 11: Merzûkî'nin Meselle İstişhadda Bulunma Gayeleri

Şerhte kalıplaşmış ve halk arasında kullanılan sözlerin dışında zikredilen meseller yetmişin üzerindedir. Şârihin meselleri istişhâd olarak sunma sebepleri tabloda verildiği gibi değişkenlik arz etse de bunlar içerisinde en büyük payı kelime açıklamalarından sonra lafzın kullanımını örneklendirmek alır. Burada şârih, lafızların sözlük anlamını açıkladıktan sonra lafzın geçtiği meseli zikrederek lafzın cümle içerisinde kullanımını aktarır. Bunu yaparken çoğu yerde kelimenin mecâz anlamını da vermiş olur. Başka bir ifadeyle şârihin bu metodu, kelimenin semantik boyutunu incelemenin bir uzantısıdır. Her ne kadar burada sadece mesel alınsa da şârih bu yöntemi halkın konuşma dilinden verdiği kalıplaşmış ifadeler üzerinden de uygular. Bu yöntemle şârih için önemli olan açıkladığı lafzı, bir ibare içinde ve yaygın kullanım şekliyle zihinlere yerleştirmektir. Buna, *el-Hamâse*'nin hicâ bölümünde yer alan Emevî dönemi şairlerinden Ziyâd b. el-A'cem'in beyti örnek verilebilir:

وَمَن أنتُم إنَّا نَسِينَا مَنْ أنتُم وَرِيحُكُم مِن أيِّ رِيحِ الأعَاصِرِ

"Sizin kim olduğunuzu hatırlamıyoruz, sahi kimdiniz? Rüzgârınız hangi kasırganın rüzgârı?"[806]

Merzûkî, burada ikinci mısradaki الأعَاصِر kelimesinin açıklaması ve beyitteki anlamı üzerinde durur. الأعَاصِر kelimesi الإعصار'ın cemisidir ve "dairesel toz bulutu"dur. Bu kelime meselde, إن كُنْتَ رِيحًا فَقَد لَاقَيتَ إعصَارًا "Rüzgâr olsan da fırtınayla karşılaşırsın." şeklinde geçer.[807] Mesel, "ne kadar güçlü

[805] Râgıp el-Isfahânî, "msl", 462.
[806] Merzûkî, *Şerhu Dîvâni'l-Hamâse*, 2/1539.
[807] Merzûkî, *Şerhu Dîvâni'l-Hamâse*, 2/1540.

olursan ol, elbet senden güçlü biri karşına çıkar" anlamını ifade eder ve güçlü kişi için darb-ı meseldir.[808] Şair özellikle الأعاصِر kelimesini seçer çünkü fırtına ne bol yağmuru taşıyarak bulutları oluşturur ne de ağaçları aşılar. Hasımlarının da faydasız olmaları sebebiyle şair onları böyle niteler.[809] Beytin manası ve Merzûkî'nin zikrettiği mesele bakıldığında her ikisinin de mecâz anlamda kullanıldığı görülür ve bağlamları farklı olsa da -beyitte fırtınanın faydalı olup olmaması yönüne dikkat çekilirken meselde kuvvet, şiddet ve yıkıcılığına dikkat çekilir- ikisinde ortak nokta zarardır. Aynı zamanda meselde olduğu gibi şair, hasmının gücünden korkmadığını ve onların zararının kendisine dokunmayacağını istihza üslûbuyla ifade etmektedir.

Seçkideki Tay kabilesinden kadın bir şairin aşağıdaki beyti, Merzûkî'nin şairin üslûbu ve kastettiği anlamı açıklamada meseli şâhid olarak getirdiği örneklerden biridir:

فَلَو أنَّ قَومي قَتَّلَتهُم عِمَارَةٌ مِن السَّرَوَاتِ وَالرُّؤوسِ الذَّوَائِب

صَبَرْنَا لِمَا يَأْتِي بِهِ الدَهرُ عَامِدًا وَلَكِنَّمَا أَثْأَرُنَا فِي مُحَارِب

"Kavmimi; önde gelen, üstün ve şerefli kişiler kırıp geçirseydi

Zamanın getirdiği musibetlere tahammül ederdik, fakat intikamlarımız Muhârib oğullarındadır."[810]

Şair, şiirinde alçaklık ve adiliklerine rağmen kavmini kırıp geçirerek galebe çalan topluluk karşısındaki duygularını anlatır. Nitekim onların alçaklıkları sebebiyle felaket daha büyük ve kalp yarası daha acı olmuştur. Şayet kendilerini, onların dışında biri vursaydı durumun daha kolay ve tahammülün daha güçlü olacağını dile getirir. Bu ifade ve mana ! لَو ذاتُ سِوارٍ لَطَمَتْنِي [811] "Keşke bilezikli (hür kadın) beni tokatlasaydı! (kabullenmek daha kolay olurdu)" meselindeki gibidir. Bu söz asil olan kişiye, alçak ve değersiz olanın haksızlık yapıp zulmettiği zaman söylenir.[812] Meselde geçen سِوارٍ kelimesi hür ve asil olmanın alametidir; çünkü Araplarda cariyenin bilezik takması çok nadirdi. Beyitte de aynı şekilde şair kavminin savaşta yenilgiye uğramasına üzülürken aynı zamanda bu felaketin başlarına Muhârib oğulları tarafından gelmesine kahrolmakta ve bu üzüntüsüne teselli bulamamaktadır.

Gramerle ilintili bir durumu meselle örneklendirme en az yer tutandır ki toplamda üç yerde geçer. Bunlar tef'il babının tefa'ul babı anlamında kullanılması,[813] ism-i fâilin fiil konumuna konulması[814] ve

---

808 Askerî, *Kitâbü cemhereti'l-emsâl* (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1988), 1/32.
809 Hatîb et-Tebrîzî, *Şerhu Dîvâni'l-Hamâse*, 2/917.
810 Merzûkî, *Şerhu Dîvâni'l-Hamâse*, 2/1548.
811 Merzûkî, *Şerhu Dîvâni'l-Hamâse*, 2/1548.
812 Askerî, *Kitâbü cemhereti'l-emsâl*, 2/160.
813 Merzûkî, *Şerhu Dîvâni'l-Hamâse*, 1/35.
814 Merzûkî, *Şerhu Dîvâni'l-Hamâse*, 1/83.

nasb konumunda yer alan illet harfinin i'rabının terkedilmesidir.[815] Merzûkî, kelimeyi açıklamak için mesel sunacağı zaman genellikle وفي المثل السائر، وفي المثل، ويقال في المثل ; şairin üslûbu veya beyitteki manayla ilgili olanlarda genellikle وَفِي طريقته، وَهذا كما قيل في المثل، وعلى طريقة هذا البيت المثل السائر gibi ifadeler kullanır. Merzûkî'nin şairin maksadını açıklamak için getirdiği beyitlerden Teebbeta Şerran'ın şu beyti zikredilebilir:

وَلكِنْ أخُو الحَزْم الذي لَيسَ نازِلًا بِهِ الخَطْبُ إلا وَهو لِلقَصدِ مُبصِرُ

"Fakat basiretli kişi başına felaket gelmeden önce onu gören ve gerekli tedbiri alandır."[816]

Merzûkî beyti, basiretli kişinin, başına bir musibet gelmeden önce onun için hazırlandığı, tedbirde geç kalmayarak süreci iyi yönettiği ve başına bir felaket geldiğinde de onu biliyormuş gibi duruma hâkim olarak ondan kolaylıkla kurtulduğu şeklinde yorumlar. Şairin ifade etmek istediği manayı قَبل الرَّماءِ تُمْلَأُ الكِنانِ "(Ok) atmadan önce sadak doldurulur"[817] meseliyle tamamlar.[818]

4. Merzûkî'nin Rivâyetlere Yaklaşım Metodu

Merzûkî'nin şerhinde ihtimam gösterdiği hususlardan biri de *el-Hamâse*'nin rivayetleriyle ilgili hususlardır. Birçok yerde beyitlerin farklı rivayetlerini zikretmekte hatta bu rivayetlerin yorumlarını da vermektedir. Rivayetleri ele alışı; I-Farklı rivayetleri nakletmek, II- Rivayetleri nakletmekle kalmayarak bunlar arasında tercihte bulunmak, III-Eleştirerek reddiyede bulunmak şeklinde gruplandırılabilir. Tercihlerinde fesâhat, belâgat, doğruluk, şöhret ve kalite gibi ölçütler kullanır. Bu ölçütlere göre rivayetler arasında tercihte bulunurken bazen ortaya çıkan hükümlerin sebebini beyan ederken bazen de hükmü illetsiz bildirir. Rivayetleri değerlendirirken dikkat ettiği hususlar;

- Rivayetlerin lafızları ve bu lafızların fesâhatla uzlaşım boyutu,
- Rivayetin, şairin maksadıyla olan uyumu,
- Rivayetin anlamının diğer beyitlerin anlamlarıyla çelişmemesi,
- Rivayetin alışılmış Arap kelamıyla uyumlu olmasıdır ki şârih bu kıstas üzerinde çok durur.

---

815 Merzûkî, *Şerhu Dîvâni'l-Hamâse*, 1/294.
816 Merzûkî, *Şerhu Dîvâni'l-Hamâse*, 1/76.
817 Askerî, *Kitâbü cemhereti'l-emsâl*, 2/104.
818 Merzûkî, *Şerhu Dîvâni'l-Hamâse*, 1/76.

Merzûkî'nin rivayetler üzerinde durması ve onlar üzerinde farklı değerlendirmelerde bulunması onun üretkenliğine, sanatsal yönüne, dili kavrayıp anlayarak Arap kelamı ve şairlerin üslûbunu idrak ettiğine delâlet eder. Şerhte rivayetlerle ilgili şu konulara yer verilir:

4.1. Rivayetlerin Sıhhatini İncelemek

Merzûkî, seçkide yer alan beyitle ilgili farklı rivayetlerin sıhhati noktasında sıkıntı olduğu takdirde bunu dile getirir. Bu konudaki tutumu önce rivayet/leri nakletmek daha sonra illet ve zaaf noktalarını açıklamaktır. Buna Hureys b. Annâb'ın beyti örnek verilebilir:

تَعَالَوْا أُفَاخِرْكُم: أَأَعْيَا وَفَقْعَسٌ إلى المجدِ أدْنَى أم عَشِيرَةُ حَاتِمِ

"Gelin! Sizinle şeref yarışına girelim! A'yâ ve Fekas mı asalete daha yakın yoksa Hâtim aşireti mi?"[819]

Beyitte sözü geçen A'yâ oğulları, Benî Sab b. Kays'tan; Benî Fekas ise Benî Esed'den bir kabiledir. Merzûkî, bu beytin farklı rivayetini şöyle değerlendirir: "Bazıları أَأَعيَا وَفَقعَسٌ kısmını A'yâ'nın kabile ismi olduğunu bilmeyerek yanlış harekelemeyle "Fekas'ın liderleri"ni kastederek أأعيار فقعس olarak rivayet etmiştir. Bunun yanında A'yâ'nın kabile ismi olduğunu bildiği halde inkâr edenin hiçbir kabul edilebilir bir tarafı yoktur. i. Bahsedilen şekilde rivayet doğru değildir, çünkü Benî A'yâ, Sa'd b. Kays'ın meşhur kabilelerindendir ve soy bilginleri ve diğerleri onu zikretmiştir. Nitekim Vehb b. A'yâ b. Tarîf el-Esedî önemli şahsiyetler arasında sayılan ve bilinen kimsedir. ii. Bu rivayetin sıhhat noktasında kusurlu olduğunun diğer bir delili nazm (dizim) metodudur. Zira kabilenin dengine mukâbil olması ve şeref yarışında diğer kabileyle zikredilmesi, kabilenin fertlerine mukâbil olmasından daha güzeldir. Yani kabilenin karşısında ona denk olarak kabilenin zikredilmesi daha uygun ve dizimin gereğidir. Zira rivayetteki أعيار lafzı ile fertler karşılanarak bunlarla liderler kastedilir. iii. Rivayeti çürüten başka bir delil ise farklı kaynakların nüshalarına başvurularak incelendiğinde rivayetin sağlamlık noktasında وفقعس أأعيا'e uyumlu olmasıdır. Bu argümanlardan yola çıkarak şairin dediğinden demediği şeye dönmek ve bu rivayeti kabul etmek uygun görünmez."[820]

Dikkat edilirse Merzûkî'nin rivayetin sıhhat boyutunu irdelemesi ve farklı yollardan durumu incelemesi titiz bir çalışmadır. Kendisine ulaşan haberin doğruluğunu ilk akla gelen durum, realiteye uygunluk, söz diziminin gereği ve diğer nüshalarla karşılaştırarak incelemeye tâbi tutmuş, bunun sonucunda da diğer rivayetin tutarlı olmadığı sonucuna ulaşmıştır.

---

819 Merzûkî, *Şerhu Dîvâni'l-Hamâse*, 1/255.

820 Merzûkî, *Şerhu Dîvâni'l-Hamâse*, 1/255-256.

4.2. Farklı Rivayetlere Göre Anlam Vecihlerini Vermek

Merzûkî şairin beytinin farklı rivayet/lerini aktarırken bazen beyitlere anlam vermekle kalarak bunlar hakkında yorum yapmaz veya tercihte bulunmaz. Buradaki tutumu 'bu kısım veya şurası şöyle de rivayet edilmiştir. Bu takdirde mana şöyle olur…' tarzındadır. Şârihin farklı rivayetler karşısında sessiz kalma yönteminden diğer rivayetleri de uygun gördüğü anlaşılır. Zira şerhte bunun aksi durumlar yani rivayetleri değişik yönlerden inceleyerek olumlu ya da olumsuz eleştirdiği, rivayetler arasında tercihte bulunduğu çok sayıda yer vardır. Bu minvalde şârihin rivayeti nakletmeyi yeterli gördüğü beyitlerden biri Ca'fer b. Ulbe el-Hârisî'nin (ö. 125/743 veya 145/763) şu beytidir;

أَلْهَفَى بِقُرَّى سَحْبَلٍ حِينَ أَحْلَبَت عَلَينَا الوَلَايَا والعَدُوُّ المبَاسِل

"Zayıf kişiler ve cesur düşman bize karşı yardımlaştığı zaman Sehbal'deki Kurra'ya çok yazık! Eyvahlar olsun!"[821]

Beyitteki الولايا kelimesi "semer" anlamındaki الولية'nin cemisidir. Bu kelimeyi şairin kadın veya kendilerinde hiçbir fayda olmayan zayıf kişilerden kinâye olarak kullanması mümkündür. Nitekim Araplardaki هو كالحِلس الملقى "o atılmış hasır gibidir" sözü de aynı şekilde zayıflıktan kinâyedir. Beyit farklı şekilde الموالي lafzıyla da rivayet edilmiştir. Bu takdirde şair, diğer rivayette olduğu gibi kadınları ve kendini koruyup savunamayan kadın mesabesindeki zayıfları kinâye üslûbu olmadan kasteder. Bu durumda şair zikri geçen mekânda sözü edilen kişilerin yanlarında bulunmasının, düşmanın işini kolaylaştırarak bir nevi düşmana dolaylı olarak yardımda bulunmaları neticesinde başlarına gelen olaya hayıflanır. Çünkü onları muhafaza ile meşgul olmaları ve güçlerini onları korumaya sarf etmeleri savaşta kendilerine ayak bağı olmuştur. Ayrıca الموالي rivayetinde amcaoğullarının da kastedilmesi mümkündür. Şair özellikle amcaoğullarını zikretmiş olabilir çünkü akrabadan gelen eziyetin etkisi nefislerde daha etkilidir. Zira amcaoğulları tarafından öldürülen kişi kendi silahı ile öldürülmüş gibi algılanmaktadır[822] Merzûkî, son açıklamasında kabile ve asabiyet anlayışının etkili olduğu bir toplumda akrabanın ve onlar tarafından yapılan bir ihanetin toplumda ne ifade ettiğini ortaya koyan yaygın bir söze yer vermiş; bununla, böyle bir durumun hayıflanma ve üzülmeyi gerektiren bir durum olduğunu vurgulamıştır. Zikredilen iki rivayet ve bunlara verilen anlamlar bağlama uygun olduğundan; aynı zamanda da örf, adet ve dil kurallarıyla çelişmediğinden bu rivayetler arasında tercihte bulunmamıştır.

[821] Merzûkî, *Şerhu Dîvâni'l-Hamâse*, 1/44.
[822] Merzûkî, *Şerhu Dîvâni'l-Hamâse*, 1/45.

Merzûkî'nin tercihte bulunmadığı rivayetlerin yanında farklı sebepleri illet göstererek veya illetini zikretmeksizin tercihte bulundukları da vardır. Bunlardan biri gramer yönüyle rivayetler arasında daha uygun ve güzel bulduğu Şenferâ'nın **(**ö. 525-550 arası) şu beytidir;

إِذَا احْتَمَلُوا رَأسي وَفِي الرَأس أَكثَرِي وَغُودِرَ عِندَ الملتَقَى ثمَّ سَائِرِي

هُنَالِك لَا أَرجُو حَيَاةً تَسُرُّنِي سَجِيسَ اللَّيالي مُبْسَلًا بالجَرائِر

"Önce başım -ki büyük kısmım başımda- daha sonra bedenimin kalanları toplanma yerine (savaş alanına) taşınıp terkedildiğinde

Orada uzun ve kararmış gecelerde mutluluk veren bir hayat beklemiyorum."[823]

Beyitlerinde وَغودِرَ عِندَ الملتَقى ثمَّ سائري mısrasındaki ثمَّ lafzı "sâ" harfi fethalı ve dammeli olarak rivayet edilmiştir. Fethalı rivayetinde bu kelime zarf olur ve insanların toplandıkları savaş alanına işaret eder. Bu takdirde anlam; "Savaş meydanında bedenimin geriye kalanı bırakıldığı halde şöhreti veya ölümün bilinmesi için başım taşınır …" olur. "sâ" harfinin dammeli rivayetinde bu kelime atıf harfi olur. Bu durumda سائري lafzı غُودِر fiilinde gizli olan zamire atfedilir. Bu durumda anlam, "Kavmin teftiş için bir araya geldikleri yere (savaş meydanına) önce başım daha sonra geri kalan kısmım bırakılır" şeklinde olur.[824] Şârih bu rivayetleri ve bunlara uygun olarak anlamları verdikten sonra ilk rivayetin yani zarf olan anlamın daha güzel ve üstün olduğunu, diğerinin zayıf olduğu hükmünü verir. Sebep olarak ise zâhirin, merfû' zamir üzerine munfasıl bir zamirle tekit edilmeden atfedilmesinin zayıf olduğu illetini zikreder. Tekit edilmiş hali وَغودِرَ هو عِندَ الملتَقى ثُمَّ سائري şeklinde olur. Şârih, سائري kelimesinin رَأسي kelimesi üzerine atfedilerek mansûb konumunda olmasını da mümkün görür. Bu şekildeki atfı yani "önce başımı taşıdılar daha sonra kalan kısımlarımı" takdirini diğerine göre daha uygun bulur.[825]

Merzûkî'nin, rivayete eleştiride bulunduğu başka bir örnek devesinin çokluğuyla alay eden kişiye karşı Câhiliye dönemi şairi Sebra b. Amr'ın inşad ettiği beyittir. Bu beytin farklı rivayetini naklederek "buna iltifat etme, bu rivayet kayda değer değil" uyarısında bulunmuş[826] ancak sebebini açıklamamıştır. Fakat beyte dair yaptığı açıklama ve kasidenin bütünlüğünden bu rivayeti güzel bulmama nedeninin bağlam ve şairin maksadı kriteriyle ilgili olduğu sonucuna ulaşılır.[827]

---

823 Merzûkî, *Şerhu Dîvâni'l-Hamâse,* 1/489-490

824 Merzûkî, *Şerhu Dîvâni'l-Hamâse,* 1/490.

825 Merzûkî, *Şerhu Dîvâni'l-Hamâse,* 1/490.

826 Merzûkî, *Şerhu Dîvâni'l-Hamâse,* 1/239.

827 Şârihin bağlama uygunluğu tercih kriteri alarak rivayetler arasında tercihte bulunduğu diğer bir beyit için bk., Merzûkî, *Şerhu Dîvâni'l-Hamâse,* 1/35-36.

Merzûkî'nin bağlamın dışında, belâgî güzellik ve edebî söz sanatlarını esas alarak farklı rivayetler arasında tercihte bulundukları vardır. Bunlardan biri aşağıdaki beyitte geçen lafız hakkındadır:

إِذًا لَقَامَ بِنَصرِي مَعشَرٌ خُشُنٌ عِندَ الحَفِيظَةِ إِن ذُو لُوثَةٍ لَانَا

"O takdirde, öfke anında (korunması gereken şeyde) yardımıma kuvvetli bir topluluk gelirdi. Zayıf olan ağırdan alıp gevşeklik gösterse de ..."[828]

Burada إن ذُو لُوثَةٍ ibaresindeki "lâm" harfi bazı rivayetlerde damme yerine, إن ذُو لَوثَةٍ olarak fethalı olarak gelmiş ve damme ile anlamın iyi olmadığı iddia edilmiştir. Çünkü لُوثة kelimesinin anlamı "zayıf, güçsüz, hakir, zelil"dir. Şairin kavmi hakkında "güçlü olan esnek davrandı" demesi gerekir ki bu da kuvvet anlamına gelen fethalı okunuşla hâsıl olur. Merzûkî'ye göre sahih olan rivayet "lâm"ın dammeli olmasıdır. Çünkü şairin buradaki amacı kavmini zayıflık ile niteleme değil kavmine ta'rizde bulunmaktır. Ayrıca beytin iki tarafının birbirine zıt anlamları barındırması yani خَشن (güçlü) lafzına karşı ذو لُوثة (zayıf) lafzının gelmesi, iki lafzın aynı manayı barındırmasından daha hoştur.[829]

4.3. Kasidenin Aidiyetiyle İlgili Rivayetlere Değinmek

Merzûkî'nin şiirlerin rivayetlerini incelemeye tâbi tuttuğu başka bir boyut kasidenin aidiyetiyle ilgili incelemelerdir. Bu boyut, beyitlerin rivayet farklılıkları kadar geniş çaplı olmasa da şerhte yer alan unsurlardan biridir. Bu hususa örnek olarak Ca'fer b. Ulbe'nin beyitleri gösterilebilir;

إِذَا ما أَتَيْتَ الحَارِثِيَّاتِ فَانعَنِي لَهُنَّ وَخَبِّرهُنَّ أن لَا تَلَاقِيَا

وَقَوِّدْ قَلُوصِي فِي الرِكَابِ فَإِنَّها سَتُضحِكُ مَسرُورًا وَتُبكِي بَوَاكِيَا

"Beni Hâris kadınlarına vardığında ölümümü onlara duyur ve artık buluşmanın olmayacağını bildir.

---

828 Merzûkî, *Şerhu Dîvâni'l-Hamâse*, 1/25.

829 Merzûkî, *Şerhu Dîvâni'l-Hamâse*, 1/27. Ebü'l-Gûl'ün aşağıdaki beyti de aynı minvaldedir;

وَلَا يَجزُونَ مِن حَسَنٍ بِسَيْءٍ وَلَا يَجزُونَ مِن غِلَظٍ بِلِينِ

*"Ne iyiye kötüyle karşılık verir ne de sertliğe yumuşaklıkla mukâbelede bulunurlar." (*Merzûkî, *Şerhu Dîvâni'l-Hamâse*, 1/40).

Şair burada atlıları niteleyerek onların işlerin seyrine göre karşılık verdiğini dile getirir. Arapların هَيِّنٌ, لَيِّنٌ yerine لَيْنٌ demesi gibi buradaki سَيِّئٍ ifadesi سَيْءٍ lafzının hafifletilmiş halidir. Bazı nüshalarda بسيئ "kötülükle" lafzı, بِسِيِّ "misliyle" olarak rivayet edilir. Bu takdirde anlam, kendilerine yapılan şeye misliyle karşılık vermek değil, daha fazlasını yaparlar olur. Bu rivayet, burada bir anlam ifade etmez. Çünkü اللين kelimesinin الغِلَظ kelimesinin mukâbili (karşıtı) olduğu gibi, سَيِّئ kelimesi حسن kelimesinin mukâbilidir. Bu beyit mukâbele sanatı ile güzel olduğundan bu kelimeden سِيِّ (misil, aynı) kelimesine dönmek karşıtlığı bozmaktır (Merzûkî, *Şerhu Dîvâni'l-Hamâse*, 1/40-41).

Genç dişi devemi binek hayvanlarının içinde götür. Muhakkak ki o, düşmanlarımı güldürürken arkadaşlarımı da (hıçkırarak) ağlatacak."[830]

Bu söz, sevdiklerini hayatının tehlike içerisinde olduğuna alıştıran veya kurtulacağını ummadığı bir şeyle sınanan adamın sözleridir. Merzûkî bu iki beytin kendi zannına göre Mâlik b. Rayb'a ait olduğunu ve Ca'fer b. Ulbe'nin beyitlerine galat (hatalı) olarak katıldığını ifade eder.[831]

Merzûkî, "Merâsî" bölümünde yer alan Yezid b. Amr'ın kasidesinin[832] aidiyetiyle ilgili de şu değerlendirmede bulunur: "Ebû Bekir el-Esrim bu beyitleri Ebû Ubeyde'den nakille, Nâbiga ez-Zübyânî'ye ait olduğunu rivayet etmiş ve divanında beyitleri lafız ve tertip yönüyle farklı bir şekilde kayda geçirmiştir. Şairin de Ziyâd b. Amr olduğunu söylemiştir ki bu kişi Nâbiga'dır. Kelbî (ö. 204/819 [?]), Şeybanî, Yerbûî ve Asmaî gibi nesepçiler Nabiğa'nın Ziyad b. Muaviye b. Cabir b. Dıbab b. Yerbû' b. Ğayz b. Mürre olduğunu zikretmişlerdir. Ebû Temmâm ise bu kasideyi Yezid b. Amr et-Tâî'ye nisbet etmiştir. Beyitlerin lafızları, Ebû Temmâm'ın rivayet ettiği üzere Nabiğa'nın değil Yezid'in beyitleri olduğunu doğrulamaktadır.**"**[833] Merzûkî burada beytin aidiyeti hususundaki bilgileri bir araya getirir daha sonra kendi görüşünü zikreder. Öncelikle *el-Hamâse* dışında beytin başka bir şaire nisbet edildiği kaynağı ve onun ileri sürdüğü görüşü aktarır; sonra kasidenin kendisine nisbet edildiği kişinin nesebini zikrederek Esrim'in bu iddiasında hatalı olduğunu ortaya koyar ve böylece iddiayı belli kaynaklara dayanarak çürütür. Daha sonra Ebû Temmâm'ın nakilciliği ve beytin lafzının da bunu desteklemesinden hareketle beytin Yezîd b. Amr'a ait olduğunda karar kılar ve sunduğu bu argümanlarla da karışıklığı netleştirir.[834]

5. Merzûkî'nin Belâgat Tahlilleri

Arap belâgatine ait terimler başlangıçta çok genel ve geniş kapsamlı olması sebebiyle içeriği tam olarak saptanmamış ve mevzuları netleşmemiş mefhumlar şeklinde tezâhür etmiştir. Kavramlar süreç içerisinde farklı merhalelerden geçerken içerikleri tahsis edilerek delâlet ve terimleri netleşmiştir. Böylece diğer ilimlerden ayrılarak belâgat ilminin mevzuları olarak aidiyet ve mecralarını bulmuşlardır. Bu başlık altında, belâgat ilminin hemen hemen teşekkül sürecini tamamlayarak müstakil bir ilim olarak ortaya çıktığı bir dönemde edebî bir eserin sayfaları arasında belâgata dair unsurların Merzûkî'deki karşılığı, nasıl isimlendirildikleri, nazarî veya uygulama boyutunda hangi ölçülerde ve şekillerde ele alındığı, sunulan örnekler üzerinden incelenecektir.

---

830 Merzûkî, *Şerhu Dîvâni'l-Hamâse*, 1/357.
831 Merzûkî, *Şerhu Dîvâni'l-Hamâse*, 1/357.
832 Merzûkî, *Şerhu Dîvâni'l-Hamâse*, 1/955-957.
833 Merzûkî, *Şerhu Dîvâni'l-Hamâse*, 1/957.
834 Câhız, *Kitâbül Hayevân*'da bu beyti Nâbiga'ya nisbet etmiştir (Câhız, *Kitâbü'l-hayevân*, 5/555.)

بَلاغة kelimesi بَلُغ/يَبلُغ "güzel söz söylemek, fasih olmak" fiilinin masdarıdır. Bazı kaynaklar, بلاغة kelimesini -her ne kadar aralarında bâb ve masdar farklılığı olsa da- بَلَغَ/ يَبلُغ "bir şeye ulaşmak, ergenlik çağına ulaşmak, olgunlaşmak" fiiliyle aynı kökten ve aralarında anlam ilişkisinin olduğunu aktarmıştır.[835] Nitekim بلغ maddesinde asıl olan en son mertebeye ulaşmak olduğu gibi belâgat da ifadede en üst sınıra ulaşmaktır. Askerî belâgatın, dinleyenin kalbine manayı ulaştırarak o kişinin manayı anlamasını sağlaması sebebiyle belâgat olarak isimlendirildiğini kaydeder.[836] Bunun yanında fasih kişi belâgatıyla övülmekte ve onunla arzuladıklarına ulaşmaktadır.[837] Terim olarak belâgat, biri "meleke" diğeri de "ilim" olmak üzere iki anlamda kullanılır. Meleke olarak belâgat, sözün fasih olmasıyla birlikte muktezâ-yı hâle (sözün söylenildiği yer ve zamana) uygun olmasıdır.[838] İlim olarak belâgat, yerinde ve usulüne uygun olarak söz söyleme kaidelerini inceleyen ilim dalıdır.[839] Belâgatın ortaya çıkışı, gelişimi ve ilim haline gelişine bakılacak olursa gerek hitabet gerek şiir olsun Câhiliye dönemi eserlerinde, Kur'ân-ı Kerim ve hadis metinlerindeki örnekleri üzerinden belâgatın meleke olarak varlığı anlaşılır. Başka bir deyişle Câhiliye dönemindeki şiir gibi veriler göz önünde bulundurulduğunda o günkü Araplar nezdinde, belâgat bir ilim olarak vücut bulamasa ve terimlerle ifade edilen bir belâgat ilminden bahsetmek mümkün olmasa da anlam bakımından belâgat ilmine dair konuların var olduğu ve bir sanat olarak icra edildiği görülür.[840] Akabinde tedricî olarak gerçekleşen ilmî hüviyete bürünme aşamasında, bir belâgat eseri denilemeyecek fakat içerisinde belâgatla ilgili çeşitli unsurları barındıran kitapların varlığı söz konusudur. Zira belâgatın müstakil bir ilim olarak ortaya çıkışı ve kimlik kazanması daha geç döneme tekâbül etmektedir. Belâgat ilminin oluşum ve gelişim aşamasını IV./X. asra kadar olan; teşekkül ve müstakil ilim olma aşamasını ise IV./X. yüzyıldan VIII./XIV. asra kadar uzanan süreç oluşturur.[841] Aslında bu süreçte ortaya konulan ve icra edilen bir sanat varken bu sanatın ilke, kural ve ıstılahları ortaya konulmuştur.

Belâgatın ilim olma yolunda istikrar bulması ve kendi terminolojisinin belirlenip oluşmasında farklı sâiklerin etkisi olmuştur. Bunlar; kökleri Câhiliye dönemine kadar uzanan edebî tenkit, İslâmî dönemden itibaren Kur'ân-ı Kerim'i daha iyi anlamak yönünde dil âlimleri, müfessirler ve Mu'tezile âlimlerinin göstermiş olduğu gayretler, Emevî devlet idarecilerinin tutumları gibi etkenlerdir. Çünkü

---

835 Ebü'l-Hasen Ali b. İsmâîl İbn Sîde, *el-Muhkem ve'l-muhîtu'l-aʿzam* (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 2000), "blğ", 5/535-536; Hasen Mustafavî, *et-Tahkîk fî Kelimâti'l-Kurʾâni'l-Kerîm* (Tahran: Merkezu neşr âsâr el-allâme el-Mustafavî, 1965), 1/361.

836 Askerî, *Kitâbü's-Sınâʿateyn*, 6.

837 İbn Fâris, "blğ", 1/301.

838 Ebü'l-Meâlî Celâlüddîn el-Hatîb Muhammed b. Abdirrahmân Hatîb Kazvînî, *el-İzâh fî ulûmi'l-belâga el-meânî ve'l-beyân ve'l-bedîʿ*, thk. İbrahim Şemsüddin (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 2003), 20; Seyyid Şerîf el-Cürcânî, "Belâga", 46.

839 Hulusî Kılıç, "Belâgat", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 5/380.

840 Mustafa Kırgız, *Arap Belâgat İlminin Tarihi ve Gelişim Aşamaları* (İstanbul: Beyan Yayınları, 2014), 18.

841 Menderes Coşkun, *Sözün Büyüsü Edebî Sanatlar* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2010), 16.

belâgat unsurları IV./X. yüzyıl sonlarına kadar edebî eleştiri, dil, edebiyat, kelâm ve tefsir ilimlerine dair eserlerin içerisinde karışık bir şekilde yerini almış ve bu çalışmalar içerisinde hayat bulmuştur.[842]

Câhiliye döneminde şiir değerlendirmelerinde zevk-i selime göre şiire eleştirel bakılabiliyor, sözün yerinde kullanıp kullanılmadığı, anlamın açık olması, lafızların anlama uygun olarak seçilmesi, şiirin tınısı ve vezninin kulağa hoş gelip gelmemesi gibi konularda değerlendirmeler mevcuttu. Eleştirmen konumundaki kişi, çoğu zaman illet belirtmeksizin görüşlerini belirtse de bazen değerlendirmelerinde lafız ve anlama dair hususlara değiniyor, eleştirilerinde belâgî unsurlardan istifade ediyor ve onun verilerini kullanıyordu. Zevk-i selimin getirdiği bir meleke olarak bazen şairin kullandığı bir teşbihi uygun bulmuyor, bazen lafız-mana uyumu arasında kusur buluyor veya 'şu lafzı kullansaydın maksadını daha iyi ifade ederdin'[843] gibi eleştiriler yapıyordu. Bunlar belâgatın sonraki aşamaları için nüve mahiyetindeydi.

İslâm'ın gelişiyle birlikte şiir üzerine yapılan çalışmalar daha fazla önem kazanmıştır. Şiir kültürel ve sosyal görevinin yanında ilmî ve dinî bir görev de üstlenmiştir. Hem şiir üzerine yapılan çalışmalar hem de Kur'ân'ın anlaşılması yönündeki çabalar Arap dili ve belâgatı alanındaki çalışmalara yoğunlaşılmasına sebep olmuştur. Zira Kur'ân söz sanatı üzerine kurulmuş ve Arap kelamının eşsiz boyutunu ortaya koymuştur.[844] Böylece Câhiliye dönemindeki eleştiri ve sözün üstünlüğü yönündeki araştırmaların alanı daha da genişlemiştir. Kur'ân'ın i'câzını keşfetmek, onun üslûbunu beyan etmek ve Allah kelamı olduğunu ispatlamaya yönelik çalışmalar belâgatın gelişimini etkileyen en önemli amillerdendir.[845]

Fetihlerle beraber birçok bedevî Arap kabilesinin zamanla, çöl hayatından yerleşik hayata geçmesi, kültür hayatının gelişmesine, edebiyat ürünlerinin ve konularının değişmesine yol açtığı gibi hatip ve şairlerin birçok edebî görüş ortaya koymasına da zemin hazırlamıştır.[846] Sîbeveyhi'nin Arapça dil ilimlerinin hemen hemen bütün alanlardaki konularına yer veren *el-Kitâb'*ında ve daha sonra kaleme alınan Müberred'in *el-Kâmil*'inde belâgat ilminin konularına yer verilmiştir. Dil alanı dışında Kur'ân'daki lafız ve bu lafızların delâletleri, lafız-mana ilişkisi üzerinde duran el-Ferrâ'nın (ö.207/822) *Meân'l-Kur'ân*'ı, Ebû Ubeyde Mamer b. Müsennâ'nın *Mecâzü'l-Kur'ân'*ı, İbn Kuteybe'nin *Te'vilü Müşkili'l-Kur'ân'ı* gibi eserler belâgatın ilimleşmesi noktasında ciddi katkı sağlayan kaynaklardır.[847] Belâgat ilminin müstakil bir ilim olması yönünde Câhız'ın *el-Beyân ve't-tebyîn* kitabı da dönüm noktası

842 Geniş bilgi için bk., Dayf, *el-Belâga*, 62-159; Kılıç, "Belâgat", 5/381.

843 Dayf, *el-Belâga*, 11-123; Abdülkâdir Hüseyin, *el-Muhtasar fî târihi'l-belâga* (Kahire: Dâru garîb, 2001), 7.

844 Ahmed Matlûb, *Buhûsün belâgıyyetün* (Bağdat: Matbûâtü'l-mecmai'l-ilmî, 1996), 6-7; Mehmet Zeki Serdaroğlu, *Furkân Sûresinde Meânî İlminin İncelikleri* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015), 21.

845 R. Selçuk Uysal, *Belâgat ve Edebi Sanatlar Lügati* (İstanbul: Doğu Kitabevi, 2010), 11.

846 M. A. Yekta Saraç, *Klasik Edebiyat Bilgisi Belâgat* (İstanbul: Gökkubbe Yayınları, 2010), 19.

847 Matlûb, *Buhûsün belâgıyyetün*, 11-12.

mesabesinde bir eserdir. Zira Câhız bu eserinde belâgatın tanımına yönelik Arap ve Arap olmayanlardan birçok nakilde bulunmuş, Arap dilinin özellikleri ve Arapların bu alandaki kabiliyetlerinden bahsetmiştir.[848]

Belâgatın gelişimindeki diğer bir önemli etken ise kelam âlimleridir. Kelam ilmiyle iştigal edip bir mezhebe müntesip olan âlimler insanların ilgisini çekebilmek ve kendi taraftarlarının karşı tarafa ilgi duymalarını engellemek için çaba ve gayret sarf etmiştir. Bu durum da onları münâzarada hasmını yenme ve etkili hitabın yollarını araştırmaya sevk etmiştir.[849] Yabancı kültürlerin Kur'ân'a yönelik eleştirilerine çözüm getirme çabaları ve Kur'ân'ın i'câz yönlerine yönelmeleri fesâhat ve belâgat kavramlarına yoğunlaşmalarına neden olmuştur. Rummânî'nin (ö. 384/994) *en-Nüket fî i'câzi'l-Kur'ân'ı*, Hattâbî'nin (ö. 388/998) *Beyânü i'câzi'l-Kur'ân*'ı, el-Bâkıllânî'nin (ö. 403/1013) *İ'câzü'l-Kurʾân*'ı ve Kâdî Abdülcebbâr'ın (ö. 415/1025) *el-Mugnî* adlı eserleri bu hususta ki kaynaklardır.[850]

Edebî tenkit Câhiliye'den sonra da belâgat ilminin gelişmesinde önemli faktör olmuştur. Zira bugün belâgat ilmi çatısı altında toplanan konular isimlendirilmeksizin şiirin değerlendirilme ve eleştirilme kıstasları arasında yer almıştır. Başka bir ifadeyle belâgat kendi başına bir ilim haline gelmeden önce edebî tenkitle iç içe ilerlemiştir.[851] IV./X. yüzyılın sonlarına gelindiğinde artık belâgat mevzularının ön plana çıktığı eserler kaleme alınmıştır. Bunların başında Ebû Hilâl el-Askerî'nin *Kitâbü's-Sınâʿateyn*'i, İbn Reşîk'in *el-Umde*'si, İbn Sinân el-Hafâcî'nin (ö. 466/1073) *Sırru'l-fesâha*'sı gelir.[852] V./XI. yüzyılın sonlarına doğru Abdülkâhir el-Cürcânî ve Zemahşerî'nin (ö. 538/1144) katkılarıyla nihayet belâgat ilmi meânî, beyân ve bedî'den oluşan klasik şeklini almıştır.

Sözü geçen bu çalışmaların dışında göz ardı edilmemesi gereken ve belâgat alanında ilerlemeye katkıda bulunan etmenlerden biri de Emevîler dönemindeki bazı gelişmelerdir. Bu gelişmelerin yaşanmasında çeşitli sebepler sonucunda sosyal, siyasî ve dinî hayatta birtakım mücadelelerin yaşanması, siyasî alanda gruplaşmaların ve aynı şekilde itikadî alanda da farklı görüşlere sahip mezheplerin teşekkül etmesidir. Rekabet ve çatışmanın olduğu böyle bir ortamda sözü etkili ve yerinde kullanmanın önem kazanması ve gelişmesi doğaldır. Dolayısıyla bu dönemde hem hitabet hem de şiir ilgi gösterilen ve rağbet edilen alan olarak devamlılık göstermiştir. Belâgat ilmi de bu dönemde bütün çeşitliği ve dinamikliğiyle toplumun farklı tabakaları arasında gelişmeye devam etmiştir.[853] Bu gelişmelere paralel olarak devlet idarecilerinin şairlerin gücünü kullanarak halkın desteğini alma politikaları gereği şairleri ciddi anlamda malî yönden desteklemeleri edebiyat alanındaki gelişimi

848 Câhız, *el-Beyân ve't-tebyîn*, 1/88.
849 Şevkî Dayf, *el-Belâga*, 32-35; Matlûb, *Buhûsün belâgıyyetün*, 18-19; Hüseyin, *el-Muhtasar fî târihi'l-belâga*, 9-10.
850 Geniş bilgi için bk., Şevkî Dayf, *el-Belâga*, 102-120.
851 Ahmed Bedevî, *Üsüsü'n-nakdi'l-edebî ınde'l-Arab*, 8.
852 Matlûb, *Buhûsün belâgıyyetün*, 16-18.
853 Yegül, *el-Külliyyât Özelinde Ebü'l-Beka êl-Kefevî'nin Meânî ve Beyân Kavramlarına Yaklaşımı*, 16-20.

etkileyen başka bir faktör olmuştur.[854] Bunlara ilaveten Emevî devlet idarecilerinin edebiyata özel ilgilerinin olması, buna yönelik huzurlarında münâzara ve atışmaların yapılması belâgatın ilerlemesi adına kayda değer bir katkıdır.[855]

Sözü edilen gelişmeler ve kültürel birikim içerisinde Merzûkî tarihsel süreç olarak belâgat ilminin birinci aşamasının sonu ve ikinci aşamanın başında yer alır.[856] Genel olarak 'belâgat ilmi ve Merzûkî'nin şerhi' denildiğinde müellifin şerhinde belâgat ilminin üç sanatının izleri rahatlıkla görülür. Şârih, edebî sanatları şerhine yansıtmış olsa dâhi sanatların isimlendirilmesinde, temel unsurlarının belirtilmesinde veya ıstılahlarda karışıklıklar veya farklılıklar bulunur. Bunun yanında bazı yerlerde belâgî ve nakdî görüşler birbirine karışmış durumdadır ve bunları birbirinden ayırt etmek zordur.[857] Bunun sebebi şârihin yaşadığı asırda bu iki ilim dalının unsurlarının birbirinden henüz ayrılmamış ve belli konularda ortak olmasıdır. İbnü'l-Mu'tez ve ondan sonra gelenlerin çabalarına rağmen Merzûkî dönemine kadar tenkit ve belâgat ilimleri kendileriyle güzel söz sanatlarını bilme, beyanın sırlarını ortaya çıkarma, nazım ve nesirde yaratıcılığa ulaşmada beraber ilerlemiştir.[858] İki alanın en baştan birlikte olduğunu anlamak için Bişr b. Mu'temir'in sahifesinin incelenmesi dâhi yeterli olacaktır.[859] Bu bağlamda Merzûkî, mukaddimesinde *amûdü'ş-şi'r* özelliklerinden fesâhat, istiâre, teşbih ve müşâkele gibi belâgî konuları bir arada zikreder; *amûdü'şi'r*'in çoğunu belâgî unsurlar üzerine kurar ve fasıl-vasıl, zevk, lafız ve manadaki eleştiri kriterleri gibi eleştiri konularına değinir. Bunun gibi matbû'-tasannu' gibi eleştiri kriterlerini belâgat vasıtaları ile tek bir düzlemde ele alır.[860] Bundan yola çıkarak mukaddimede teori zemininde belâgat konularının yer aldığı söylenebilir. Nitekim müellif, "Kâtip zamanının durumu ve olaylarını gözetmelidir"[861] demektedir ki bu günümüzde "muktezâ-yı hâl" olarak bilinir. Aynı şekilde belâgat ilminde fesâhat olarak adlandırılan ıstılaha, *amûdü'ş-şi'r*'de nazmın parçalarının hoş vezinler üzerine birleşerek dile ağır gelmemesine, akıcı ve sağlam bir şekilde dizilmesine vurgu yaparak yer verir.

---

854 Corcî Zeydân, *Târîhu âdâbi'l-lugati'l-Arabiyye* (Kahire: Müessetü Hindâvî li't-Taʿlim ve'-sekâfe, 2012), 1/283.

855 Zeydân, *Târîhu âdâbi'l-lugati'l-Arabiyye*, 1/282-286.

856 İlk aşama Kur'ân'ın nüzulünden IV./X. yüzyılın sonlarına kadar devam eden zaman dilimidir; ikinci dönem IV./X. yüzyılın sonlarından VIII./XIV. yüzyılın sonlarına kadar olan süreci kapsar. Bu dönemde belâgat bir ilim olarak teşekkül etmeye başlamış ve terimleri belirginleşmiştir. Câhız sonrası İbnü'l-Mu'tez (296/908), Kudâme b. Ca'fer (337/948) Ebû Hilâl el-Askerî, İbn Reşîk ve İbn Sinân el-Hafâcî belâgat alanında eser veren önemli isimlerdir. Abdülkâhir el-Cürcânî'nin *Delâʾilü'l-iʿcâz* ve *Esrârü'l-belâga* kitapları ise dönemin öne çıkan kitaplarıdır. Bu dönemin sonlarına doğru kaleme alınan eserler belâgat ağırlıklı olmuş ve beyân, meânî ve bedî'den oluşan bugünkü müstakil şeklini almıştır. Belâgatın şekillendiğini gösteren dönemin diğer önemli eserleri ise; Sekkâkî'nin (ö. 626/1229) *Miftâhu'l-ulûm'u*; İbnü'l-Esîr'in *el-Messelü's-sâʾir'i*; İbn Ebi'l-İsba'ın (ö. 654/1256) *Tahrîrü't-tahbîr* eseridir (Kılıç, "Belâgat", 5/382).

857 Merzûkî, Şerhu Dîvâni'l-Hamâse, 1/5-6.

858 Hamrûnî, *Menhecü Ebî Ali el-Merzûkî*, 255.

859 Câhız, *el-Beyân ve't-tebyîn* adlı eserinde Bişr b. Mu'temir'in belâgat hakkındaki görüşlerini içeren *Sahîfe*'sini nakleder. Bk., 135-139.

860 Hamrûnî, *Menhecü Ebî Ali el-Merzûkî*, 255.

861 Merzûkî, Şerhu Dîvâni'l-Hamâse, 1/20.

Merzûkî, mukaddimedeki nazari boyutun dışında şerhte belâgata yönelik beyân ilmine dair teşbih, istiâre, kinâye ve mecâz sanatlarıyla ilgili açıklamalara yer verir. Sanatları terimlerle açıklama ve öğelerini belirleme yani bir ilim olarak sunma yerine edebî zevki ortaya koyan, şairin kullandığı sanatların üslûba ve anlama yansımasını temele alan bir metot takip eder. Bol örnek ve şâhitlerle edebî zevk, belâgî üslûp ve nükteleri ortaya koyar.

Merzûkî, meâni ilmini özellikle şairlerin üslûplarını yansıtmak ve ifadelerini açıklamak için kullanır; kelamın muktezâ-yı hâlin dışına çıktığı durumları izah için meâni ilminden destek alır. Yazılı metinde söz, istifham suretinde görünmesine rağmen inkârî; emir suretinde tehakküm; haber görünümünde dua anlamı ifade edebilir. Şârih sözü edilen konulara şerhinde yer vermekle beraber ta'riz, i'tirâzî cümlelere, îcâz ve itnâb konularına da önem verir. Meâni ilmi şerhte belâgat ilimleri içinde beyân ilminden sonra en fazla yekûn tutandır.

Şârih, bedî' ilmine diğer ilimlere nazaran daha az değinmiştir. Şerhte belâgata dair unsurlar dille ilgili diğer malzemelere nazaran çok yer tutmasa da Merzûkî'nin şerhi bize ulaşan şerhler arasında belâgat sanatları ve edebî inceliklere en fazla ehemmiyet veren şerh sayılmaktadır.[862] Bu genel açıklamalardan sonra Merzûkî'nin, beyitlerdeki edebî sanatlar üzerinden yaptığı tespitleri günümüz belâgat ilmindeki taksimat esas alınarak üç kategoride ele almak faydalı olacaktır. Bu bölümlendirmede alt başlıkların olması, bir konuyla ilgili şerhte çok sayıda misalin bulunması ve çalışmanın kapsamını aşmaması adına şârihin usulünü ortaya koyma noktasında kâfi geleceği düşünülen miktarda örnekleri serdetmekle yetinilecektir.

5.1. Meânî İlmi

Meânî ilmi, lafızların muktezâ-yı hâle uygun nasıl söyleneceğinin bilindiği ilimdir.[863] Bu durumda meânî ilmi; muhataba iletilmek istenen ileti ve meram, zaman ve konuma uygun olarak en doğru şekilde nasıl ulaştırılır, nasıl ifade edilebilir sorusunun cevabını içeren kurallar bütünüdür. Bu ilim altında cümlelerde meydana gelen takdîm-tehîr, zikr-hazf, ta'rîf-tenkîr, kasr, fasl-vasl, îcâz-ıtnâb-müsâvât konuları incelenir ve bu ilmin zuhurunda nazm nazariyesinin etkisi büyüktür. Zira bundan öncesinde ıstılah anlamı dışında *meâni'l-Kur'ân* ve *meâni'ş-şi'r* kullanımları olmakla beraber ilk belâgat kitaplarında bu ilme işaret edilmemiştir. Kavramsal anlama en yakın ifade Ebû Saîd es-Sîrâfî ve Mettâ b. Yûnus (ö. 328/940) arasındaki münâzarada geçen *meâni'n-nahv* kullanımı alınabilir.[864] Sekkâkî (ö. 626/1229) de, Abdülkâhir el-Cürcânî elinde şekillenen nazma dayalı meânî ilmini bazı belâgat konularına delâlet edecek şekilde ıstılahlaştırmıştır. Fakat bu ilmin mahiyetindeki içerikler süreç

862 Osmân Ali, *Şurûhu Hamâseti Ebî Temmâm*, 176.
863 Kazvînî, *el-Îzâh*, 4.
864 Matlûb, "Meânî", 3/276-277.

içerisinde kendi gelişim ve kavramsallaştırmalarını tamamlamıştır. Nitekim Merzûkî'nin şerhinde de sözlük veya kavramsal anlamda bazı isimler yer alır. Bu durumda şârihin en fazla üzerinde durduklarından yola çıkılarak meânî ilmi içerisinde değerlendirilebilecek sanat ve üsluplar şu şekilde sıralanabilir:

5.1.1. İltifat Sanatı

Lugatta, "başını ve yüzünü çevirmek, döndürmek, başka yöne çekmek" anlamındaki لَفَت kökünden türeyen[865] iltifat sanatı belâgat terimi olarak mütekellim, muhatab ve gâib sîgalar arasındaki geçişi ifade etmektedir.[866] İltifat, Arap dilinde Câhiliye döneminden itibaren aşina olunan üslûplardan biridir ve isimlendirme olmaksızın Ferrâ ve Ebû Ubeyde ayetlerde geçen bu üslûba işaret etmiştir. Asmaî, bunu iltifat olarak ilk isimlendiren kişidir.[867] İbn Kuteybe, bugün iltifat sanatı adı altında değerlendirilen kısımları "Lafzın zâhiri manasına ihtilafı/ uymaması" babında;[868] İbn Mu'tez, *Kitâbü'l-bedî'*sinde beş bedî' sanattan sonra ele alınan *mehâsinü'l-kelâm* çeşitleri arasında ilk sırada incelemiştir. İbnü'l-Mu'tez, iltifatı mütekellime hitaptan ihbâra (bildirme); ihbârdan hitaba dönme olarak tanımlamış, üstelik bir manadan başka manaya geçmeyi de iltifata dâhil etmiştir.[869] Merzûkî de şerhinde bu üslûbun farklı boyut ve özelliklerini yansıtacak şekilde işarette bulunmuştur. Bunlardan biri Ca'fer b. Ulbe el-Hârisî'nin şu beytidir;

أَتَتْنَا فَحَيَّتْ ثُمَّ قَامَتْ فَوَدَّعَتْ فَلَمَّا تَوَلَّتْ كَادَتِ النَّفسُ تَزْهَقُ

فَلَا تَحْسِبِي أَنِّي تَخَشَّعتُ بَعْدَكُم لِشَيءٍ وَلَا أَنِّي مِن الموتِ أَفْرَقُ

"Bize gelerek selamladı, daha sonra kalktı ve veda edip gitti. Uzaklaştığında neredeyse ruh(um) da geçip gidecek, yok olacaktı.

Sizden sonra herhangi bir şey için uysal davranıp boyun eğdiğimi zannetme! Ölümden korktuğumu da!"
870

Merzûkî buradaki anlatıyı şöyle ifade eder: Şair, bu kasidede kendisi Mekke'de zincire vurulmuş olduğu halde sevgilisinin hayalinin engelleri aşarak kendisine ulaşması karşısındaki şaşkınlığını dile

865 Halîl b. Ahmed, "lft", 4/93; Ebü'l-Kâsım İsmâʿîl b. Abbâd Sâhib b. Abbâd, *el-Muhît fî'l-luga* (Beyrut: Âlemü'l-kütüb, 1994), "lft", 9/436; İbn Fâris, "lft", 5/258; Cevherî, "lft", 1/264.

866 Sekkâkî, *Miftâhü'l-ulûm*, 199.

867 Matlûb, "İltifât", 1/294-295.

868 Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim İbn Kuteybe, *Te'vîlü müşkili'l-Kur'ân,* thk. İbrahim Şemsüddin (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 2007), 177-178.

869 Ebü'l-Abbâs Abdullah b. Muhammed İbnü'l-Muʿtez, *Kitâbü'l-bedî',* thk. İrfân Matracî (Beyrut: Müessesetü'l-kütübi's-sekâfiyye, 2012), 73; Matlûb, "İltifât", 1/296.

870 Merzûkî, *Şerhu Dîvâni'l-Hamâse*, 1/53-54.

getirir. Sevdiğinin kısa ziyareti ardından içinde bulunduğu ruh halini "neredeyse ruhum da onunla çıkıp gidecekti" sözleriyle kelimelere döker. Buraya kadar şair, sevdiği kişiden üçüncü şahıs olarak bahseder ve onunla arasında olanı, geçip giden bir hatıra olarak anlatır. Daha sonra söylemin yönünü değiştirerek gayb üslûbunu bırakır ve sevdiği kadına yönelerek ona hitap etmeye başlar.[871] Bu beyitlerde şârihin açıkça ifade ettiği hitabın yönünün değişmesinin dışında haberi üslûptan inşâî üslûba geçiş de söz konusudur. Şair, sevgisi uğrunda hapiste olmayı ve zincire vurulmayı küçümseyip sabrıyla iftihar ederek; ölümden korkmadığını ve başına gelenlere boyun eğmediğini haykırır. Bunlar dışında beyitlerde mekân ve zaman bakımından ayrılıkların ortadan kaldırılarak sanki sevdiği kadın karşısında, aynı mekân ve zaman içindeymiş gibi birlikteliğe intikal de hissettirilir. Bu özellik, iltifatın aslında kelamın bir üslûptan başka bir üslûba taşındığını gösterir ki İbnü'l-Mu'tez yaptığı tanımda buna yer verir. Böyle bir söylem, dinleyeni harekete geçirmek ve kendisine kulak verilmesini temin etmek hususunda yeknesak üslûptan daha güzel ve etkilidir.[872] Zira sözde beklenmedik bir anda zaman, şahıs ve anlatım tarzında değişiklik yapmakla metindeki monotonluk kırılmakta, az bir yön değiştirilerek muhatapta ilgi uyandırılıp dikkat çekilerek pür dikkat dinlemesi sağlanmaktadır.[873] Şârih, beyitlerle ilgili yaptığı açıklamalarda bu anlamları muhataba ulaştırır. Açıklamalarından hareketle hitapta değişikliğin yanında zamanda değişikliğin yani şairin hali hikâye ederek geçmiş zamanda olan bir olayı geniş zamanda yorumlamasını da iltifat üslûbu altında değerlendirdiği söylenebilir. Şair böyle bir üslûpla muhataba olaya bizzat şahit olma imkânını diğer bir deyişle olayın şu anda yaşandığı hissini vermektedir. Merzûkî'nin bu tür üslûpla ilgili açıklamasına dair İslâmî dönem şairi et-Tuhevî'nin beyti örnek verilebilir;

هُم مَنَعُوا حِمَى الوَقْبَى بِضَرْبٍ يُؤَلِّفُ بَيْنَ أشْتَاتِ المَنُون

"Onlar, Vakbâ korunağını ölümlerin dağılmış parçalarını bir araya getiren vuruşla korudular."

Şârih بِضرب يؤلِّف ifadesinde şairin mâzi fiil (أَلَّفَ) yerine muzâri fiile geçerek Kehf (18/18) suresindeki gibi durumu hikâye ettiğini ifade eder.[874] Ayrıca yukarıda verilen Ca'fer b. Ulbe'nin beyitlerinde, şairin içinde bulunduğu ruh halini açıkladıktan sonra "iltifat" sanatına şöyle işaret eder:

تَرَكَ الإخبارَ عنها وَأقبَلَ علَيها يُخاطِبُها، جَريًا على عادَتِهم في التَنَقُّلِ والافتنان في التصَرُّف[875]

871 Merzûkî, *Şerhu Dîvâni'l-Hamâse*, 1/54.

872 Matlûb, "İltifât", 1/295.

873 Müşerref Ulusu (Ülger), *Arap Dili ve Belâgatında İltifat Sanatı* (Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008), 19.

874 Merzûkî, *Şerhu Dîvâni'l-Hamâse*, 1/42. Bu kullanımla ilgili şârihin benzer açıklaması için bk., 1/185.

875 "Şair, Arapların tasarruflarında farklı üslûpları kullanma ve geçişlerdeki alışkanlıklarına uygun olarak sevdiği kadından haber vermeyi bırakarak hitap etmek üzere ona yönelmiştir." Merzûkî, *Şerhu Dîvâni'l-Hamâse*, 1/54.

Dikkat edilirse bu ibarede Merzûkî, "iltifat" terimini kullanmamış fakat Arapların sözü sanatkârane maharetle söyleme adetleri olduğuna, bunun bir sanat olduğuna ve bu sanatın nasıl yapıldığına değinmiştir. Bu beyitte zihinlere gelen şârihin bu kelimeyi ıstılahî anlamda kullanıp kullanmadığı sorusu, şerhin sonraki sayfalarında Merzûkî'nin Tayy kabilesinden bir kişinin şu beytine yaptığı açıklamada cevap bulur;

إِخَالُكَ مُوعِدِي بِبَنِي جُفَيفٍ وَهَالَةَ، إِنَّنِي أَنْهَاكِ هَالَا

"Beni, Cüfeyf ve Hâle oğullarıyla tehdit ettiğini görüyorum! Ey Hâle! Seni bu durumdan menediyorum."

Şair küçümseme ve alaya alma edasıyla muhatabına "Beni, Cüfeyf ve Hâle oğullarıyla mı tehdit ediyorsun!" dedikten sonra Hâle oğullarına yönelerek "Sizi bizimle karşı karşıya gelmekten, sürtüşmekten ve bize karşı olanlara yardım etmekten menediyorum" der. Merzûkî bu anlamı verdikten sonra مِثل هذا الكلام يُسَمَّى التِفاتًا "Bu gibi sözler 'iltifat' olarak adlandırılır." izahını yapar.[876] Ardından Arapların hitap ve ihbarı bir arada toplayabileceklerini, böyle bir geçişin işitende daha güzel etki bıraktığını ve bu anlatıyla karşı tarafa yakınılan durumun daha özel olduğunun hissettirileceğini belirtir.[877] Bu fayda tahsis istenildiğinde yani sözü başka şeyler arasında önemli addedilene yöneltmekle olur. Burada da şair, hasmına hitaptan güçlü ve etkili bir kavim olan Hâle kabilesine geçerek bunu yapar. Dolayısıyla Merzûkî iltifatın tarifini yaptıktan sonra neden yapıldığına değinir. Bu üslûbun arka planını açıklayarak aynı zamanda kişiyi böyle bir söyleme sevk eden psikolojik etken ve duygulara dikkatleri çeker. İzahın dışında şârihin, şairin üslûbunu, kullandığı sanat ve şiirsel anlatımın gerçekleştiği mecrayı netleştiren örnek beyitler sunması da belâgî nükteleri ifade tarzlarından biridir.[878]

Merzûkî'nin iltifat üslûbunu bugün bilinen ıstılah ve delalette kullanmasına karşılık kendisinden sonraki dönemlerde İbn Münkız (ö. 584/1188) gibi *ınsıraf* olarak adlandıran[879] âlimler olduğu gibi *itiraz* ve *rucû'* ile karıştıranlar da olmuştur. Bunlardan biri olan Kudâme, iltifat başlığı altında yaptığı açıklama ve verdiği örneklerden iltifatı "önceki cümleye dönerek muhatapta oluşabilecek şüphe ve zannı giderme veya sorulan soruya cevap verme adına yapılan ziyade açıklama" olarak yorumlar.[880] Kudâme'yi takip ederek Askerî de "söylenilen sözü teyit etmek, ondaki şüpheyi gidermek veya sebebini zikretmek için söze geri dönmek ve ek açıklama yapmak" şeklinde benzer tanımlamada bulunur.[881] İbnü'l-Mu'tez ise

876 Merzûkî, *Şerhu Dîvâni'l-Hamâse*, 1/248.
877 Merzûkî, *Şerhu Dîvâni'l-Hamâse*, 1/248-249. İltifat örnekleri için bk., 1/600-601, 735, 2/1457.
878 Merzûkî, *Şerhu Dîvâni'l-Hamâse*, 1/248, 617.
879 Ebü'l-Hâris Müeyyidüddevle Necmüddîn Üsâme b. Münkız, *el-Bedîʿ fî nakdi'ş-şiʿr*, thk. Ahmed Bedevî-Hâmid Abdulmecîd (Kahire: Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1960), 200.
880 Kudâme b. Ca'fer, *Nakdü'ş-şiʿr*, 150.
881 Askerî, *Kitâbü's-Sınâʿateyn*, 392.

iltifatın günümüzdeki terim anlamına yakın bir tanımlamaya kitabında yer verir ve onu *mehâsinü'l kelam* başlığı altında ele alır. O, mütekellimin muhataptan ihbâra, ihbârdan muhataba veya benzerlerine dönmek yani hitaptaki geçiş ya da bir manadan başka bir manaya dönmek[882] olarak iltifatın sınırlarını belirler. Belâgat ilmi istikrar bulmaya başlayınca da bu sanat dakik manasını almaya başlar. İbnü'l-Esîr zamanlar arası geçişi yani mâziden müstakbele, müstakbelden mâziye veya mâziden emre veya tam zıtlarına intikali de iltifat'a dâhil eder.[883] Ayrıca iltifat, meânî ilminde *müsned-i ileyhin zâhirin muktezâsından çıkması* konusu başlığı altında incelenirken aynı zamanda sözü güzelleştirmesi sebebiyle de bedî' ilmi içerisinde değerlendirilir.[884]

5.1.2. Haberî Cümlenin Muktezâ-yı Zâhirin Dışına Çıkması

Dil, olup bitmiş bir fiili ya da olması talep edilen bir şeyi ifade ettiğinden cümleler ya haber ya da inşâî cümledir. Diğer bir ifadeyle hükmün gerçekleşen olaya mutâbık olup olmama durumu söz konuysa haber, yoksa inşâîdir.[885] İlk kısım dilin betimsel diğer kısım ise herhangi bir eylemin meydana gelmesini sağlamak amacıyla dilin değişken ve aktif kısmını oluşturur.[886] Müberred haber'i, söyleyeninin tasdike (doğrulama) ve tekzibe (yalanlama) ihtimali olan cümle olarak tanımlar.[887] İnşâ cümlesi ise doğruya ya da yalana ihtimali olmayan cümlelere denir ki bunlar emir, nehiy, dua ve şart gibi cümlelerdir.[888] İhbârî cümlelerde asıl olan muhatabı bilgilendirmek, bir hükmü ona nakletmek veya haber verenin hükmün içeriğini bildiğini muhataba aktarmak iken haber bazen asıl anlamının ötesinde inşâî manalar içerecek şekilde mecâz anlamda kullanılabilir. Söz muhatabı bilgilendirme görüntüsü altında yani lafzen ihbârî olsa da amaç farklı olabilir.[889] Haberin asıl kullanımlarından çıkarılarak farklı gayeler için kullanılması genellikle teşvik etmek, övünme, kınama, merhamet dileme, tehdit etme, vaat etme, zayıflığını bildirme, temenni, özlemini ifade etme, övme ve dua gibi anlamlar içerir. Haber cümlelerinin bu tür anlamları ifade edecek şekilde kullanımının arka planında genellikle sözü sıradanlıktan çıkarmak, lafız ve ibareleri daha dikkat çekici ve anlam açısından daha etkili hale getirmek, aşina olunan söylem tarzını bırakıp yeni bir söylemle muhatabın zihninde farklı bir tasavvur oluşturmak maksatları yer alır. Böylece mütekellim, bu yöntemle alışılan ifade tarzının ötesine geçerek kelamın etki ve nüfuzunu artırır ki bu belâgatın önemli bir yönüdür.

---

882 İbnü'l-Muʿtez, *Kitâbü'l-bedîʿ*, 73.

883 Geniş bilgi için bk., İbnü'l-Esîr, *el-Meselü's-sâ'ir*, 2/135-150.

884 Ulusu (Ülger), *Arap Dili ve Belâgatında İltifat Sanatı*, 23.

885 Kazvînî, *el-Îzâh*, 24-25.

886 Mustafa Irmak, *Arap Belâgatında Haber-İnşâ Meselesi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2011), 54-55.

887 Ebü'l-Abbâs Muhammed b. Yezîd Müberred, *el-Muktedab* (Kahire: Vizâretü'l-evkâf, 1994), 3/89.

888 Fazl Hasen Abbâs, *el-Belâga fünûnühâ ve efnânühâ: İlmü'l-meʿânî* (Ürdün: Dâru'l-Furkân, 1997), 147.

889 İsmail Durmuş, "İhbâr", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21/528.

Şerhte Merzûkî'nin üzerinde durduğu hatta çoğu zaman beyitlerin izahına kendisiyle başladığı ifadelerden biri haber cümlesinin durumun gereğinden çıkarak değişik anlamlar taşıyan üslûpta gelmesidir. Buna Eşter en-Nehaî'nin (ö. 37/657 [?]) şu beyitleri örnek verilebilir:

بَقَّيْتُ وَفْرِي وَانْحَرَفْتُ عَنِ العُلَا وَلَقِيتُ أَضْيَافِي بِوَجْهِ عَبُوس

إِنْ لَمْ أَشُنَّ عَلَى ابنِ حَربٍ غَارَةً لَمْ تَخْلُ يَومًا مِن نِهَابِ نُفُوس

"Malımı, mülkümü yerinde tutayım, yücelik ve asaletten vazgeçeyim ve konuklarımı asık suratla karşılayayım.

Canları almadan (yağmalamadan) bir gün (bile) geri durmayan atlarla İbn Harb'e (Muaviye b. Ebi Süfyân) saldırmazsam."[890]

Merzûkî şerhe şöyle başlar: İlk beytin lafzı haberî cümle, zâhiri beddua (lanet), hâsıl olan mana ise kasemdir (yemin). Şair şöyle der: "Şayet Muaviye'ye saldırmaktan geri durursam, malımı cimrilerin yaptığı gibi övgü kazandıracak şeylerde dağıtıp saçmayarak biriktireyim. Alçak kimselerin elini eteğini çekmesi gibi onurlu davranışlardan geri durayım! Konukları, somurtkan kişilerin karşılaması gibi karşılayayım!"[891] Şârihin bu üslûpla ilgili açıklamasına Câhiliye dönemi şairlerinden eş-Şeddâh b. Yamer el-Kinâî'nin kavmini düşman karşısında ümitsizliğe düşüp yılmaması konusunda teşvik ederek harekete geçirmek ve onların korkularını gidermek adına yaptığı hitaptan sonra inşad ettiği şu beyit zikredilebilir;

القَومُ أمثَالُكُم لَهُم شَعرٌ فِي الرأسِ لا يُنشَرُونَ إن قُتِلُوا

"Kavim emsalinizdir. Onların da başında saçları var. Öldürüldüklerinde de diriltilmezler." [892]

Merzûkî bu sözün, haberi cümle formunda cesaretlendirme, heyecanlandırma ve gayrete getirme anlamları içerdiğini belirtir. Zira şairin amacı muhatabı bir konuda bilgilendirmek değil; Huzâa'nın kendileri gibi insan, yaratılışlarının aynı olduğu ve öldükten sonra geri dönmeyeceklerine vurgu yaparak

---

[890] Merzûkî, *Şerhu Dîvâni'l-Hamâse*, 1/149.

[891] Merzûkî, *Şerhu Dîvâni'l-Hamâse*, 1/149. Misafirine yüzünü asmak ve övülen davranışlardan yüz çevirmek Câhiliye dönemi Araplarında hoş karşılanmayan, yadırganan davranışlardandır. Merzûkî'nin lafzen haber cümlesi olduğu halde manasının dua olduğunu söylediği beyitlerden biri de Ebü'l-Gûl'ün zikredilen şairle aynı üslûpla söylediği şu beyittir:

فَدَت نَفسِي وَما مَلَكَت يَميني فَوارِسَ صَدَّقُوا فيهِم ظُنُوني

"Nefsim ve sahip olduklarım kendileri hakkında zannımı doğrulayan süvarilere feda olsun!" (Merzûkî, *Şerhu Dîvâni'l-Hamâse*, 1/39).

Şairin atlıların amansız savaş meydanlarındaki kahramanlıkları, cesareti, ölümden bıkıp usanmayan halleri ve mücadeleye olan düşkünlüklerini vasfettiği kasidesinde yer alan bu beyit ihbârî cümle formatında olsa da dua manası içeren inşâî cümledir.

[892] Merzûkî, *Şerhu Dîvâni'l-Hamâse*, 1/196.

kavmine, "Onlardan korkmayın!" mesajını vermektir.[893] Bunun dışında haberî cümlelerin amaçlarından biri olan konuşanın haberin içeriğini bildiğini muhataba açıklamak görüntüsü altında farklı amaçla sunulan ihbâri sözlerden biri Câhiliye dönemi Hıristiyan şairlerden Mûsâ b. Câbir'in beytidir:

ذَهَبْتُم فَلُذْتُم بِالأَمِيرِ وَقُلْتُم تَرَكْنَا أَحَادِيثًا وَلَحمًا مُوَضَّعَا

"Gittiniz ve hükümdara sığındınız. Ona, kavmimizi (tutulmayan, boş) sözlerle ve perişan halde bıraktık, dediniz."[894]

Şârih buradaki maksadı şöyle izah eder: Şairin buradaki maksadı; muhataplara, kendisine yardım etmediklerini veya hükümdara sığındıklarından ve ona beyan ettikleri mazeretlerden haberdar olduğunu bildirmek değildir. Asıl amacı onların yaptıklarını yüzlerine vurarak bu davranışları sebebiyle onlara sitem etmek ve serzenişte bulunmaktır. Şair, onların kendilerini terk edip bıraktıklarındaki durumunu "kasap tezgahının üzerindeki doğranmış ete" benzetir. Böylece kendilerinin, savunmasız ve saldırıya açık olarak kendilerine uzanmak ve yemek isteyen eller için hazır hale getirilen et misali olduklarını söyleyerek onları ayıplar.[895] Sonraki beyitte şair bu serzeniş halinden "sizin bu şekilde gidip daha sonra mazeretler sunarak gelmeniz, benim konumum ve kıymetimin artması dışında bende bir etki yapmadı. Buna karşın sizin zillet ve hakirliğinizi artırdı. Zira akraba ve yakınlarıyla geçinemeyen kişi için sığınmış olduğu uzaklar güvenli olmaz ve umdukları talepleri de karşılanmaz."[896] sözleriyle çıkar. Bu sözüyle de onların zayıflığı ve davranışlarındaki isabetsizliği beyan edip kınarken aynı zamanda onlar karşısında kendi gücünü bildirerek övünmektedir.

5.1.3. İnşâî Cümlenin Muktezâ-yı Zâhirin Dışına Çıkması

İnşâî cümle belâgatta ihbârî cümlenin mukâbili olarak kullanılan, salt kendi mahiyeti bakımından doğru ya da yalana ihtimali olmayan yani kendilerine bu hükümlerin yüklenemediği sözlerdir.[897] İnşâî cümleler, gerçekleşmesi öncesinde var olmayıp telâffuzundan sonra elde edilmesi sağlanan sözlerdir.[898] Bu cümleler; istifham, emir ve nehiyde olduğu gibi bir eylemin gerçekleşmesini talep etme ve talep

893 Merzûkî, *Şerhu Dîvâni'l-Hamâse*, 1/197.
894 Merzûkî, *Şerhu Dîvâni'l-Hamâse*, 1/373.
895 Merzûkî, *Şerhu Dîvâni'l-Hamâse*, 1/373.
896 Merzûkî, *Şerhu Dîvâni'l-Hamâse*, 1/374.
897 Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn el-Herevî Teftâzânî, *Muhtasarü'l-meânî* (Şanlıurfa: Seyda Yayınları, 2016), 155; Hâşimî, *Cevâhirü'l-belâga*, 69;
898 Kazvînî, *el-Îzâh*, 108; Abdülmüteâl b. Abdilvehhâb es-Saîdî, *Bugyetü'l-îzâh li telhîsı'l-miftâh* (Mısır: Mektebetü'l-âdâb, 2005), 2/249.

anında gerçekleşme isteğini gerektirmeyen medih-zem, kasem ve taaccüp gibi sîgaları içine alan inşâ olarak iki kısma ayrılır. Belâgat ilmi bunlardan talebi inşâ türüyle ilgilenir.[899]

İnşâî cümleler bazen hakikî anlamlarının yanında ikincil anlam da kazanabilir. Mesela nehiy cümlesi her zaman muhatabı bir durumdan sakındırmak veya bir eylemi yapmasını bıraktırmak anlamlarını taşımayabilir. Söz, kullanıldığı asıl anlamının sınırları dışına çıkarak tehdit, serzeniş ve sitem gibi edebî zevk aracılığıyla sözün gelişinden ve karinelerden anlaşılabilen, kullanıldığı makama uygun olarak farklı anlamlar yüklenebilir. Belâgat ilminin incelikleri ve güzellikleri de bunların ardında saklanır. Zira inşâ cümlelerine gerçek anlamı dışında farklı anlamlar yüklemek, söze üslûp açısından farklılık ve renk katar, gönül ve zihinlerde hoş etkiler bırakır. Merzûkî de beyitlerin incelenmesinde bu hususa önem verir ve bu anlatım tarzındaki incelik ve hedefleri yansıtır. Seçkideki Berâ b. Rib'î el-Fekasî'n şu beyti şârihin bu tür incelemelerinden biridir;

أَبَعْدَ بَنِي أُمِّي الَّذِينَ تَتَابَعُوا أُرَجِّي الحَيَاةَ أَم مِن الموتِ أَجْزَعُ

"Birbiri ardınca giden anamın oğullarından sonra yaşamayı umar mıyım ya da ölümden korkar mıyım?" [900]

Şârih, beytin inşâ cümlesi olarak istifhâm biçiminde gelse de şairin amacının muhataba soru sormak değil acı ve ızdırabını bildirmek olduğunu ifade eder. Merzûkî, istifham formunda gelen sözdeki bu anlamlara değinirken beytin içerisinde barındırdığı istifham-ı inkârî yani soru üslûbu ile ifade edilen yadırgama anlamını zikreder.[901] Şair bu söylemiyle şunu der; "Nasıl olur da bizden böyle bir şeyin sâdır olması beklenir? Onlardan sonra hayatı arzulamak mı ya da onların ölümüyle perişan olmanın akabinde ölümden korkmak mı?" İstifham formunun salt soru anlamı değil de mecâz anlamlar ifade ettiği siyâk-sibâk ilişkisinden anlaşılır. Zira bu beytin devamında şair, kardeşlerinin sekiz kişi ve kavmin ileri gelenleri olduklarını, kendisinin onların gölgesine sığındığını söyler ve daha sonra kendisi ve kardeşlerini bir elin parmaklarına benzetir. Nasıl ki parmakların eksilmesiyle el, güç ve kuvvetten düşer, fayda vermeyerek işe yaramaz hale gelirse şair de onlarsız bu hale geldiğini söyleyerek hissettiği acı ve üzüntüyü dile getirir.[902] Sanki karşısındaki muhataplara, "Siz benim yerimde olsaydınız bunların üzerine hayata tutunarak ölüm karşısında kaygılanabilir miydiniz hiç? Bunu benden nasıl beklersiniz?" demektedir.[903]

---

899 Geniş bilgi için bk., Sekkâkî, *Miftâhü'l-ulûm,* 302-328; Ebû Hâmid Bahâüddîn Ahmed b. Ali es-Sübkî, *Arûsü'l-efrâh fî şerhi telhîsı'l-Miftah,* thk. Abdülhamîd el-Hindâvî (Beyrut: el-Mektebetü'l-asrıyye, 2003), 420-471; Hâşimî, *Cevâhirü'l-belâga,* 69-89.

900 Merzûkî, *Şerhu Dîvâni'l-Hamâse,* 1/849.

901 Merzûkî, *Şerhu Dîvâni'l-Hamâse,* 1/849.

902 Merzûkî, *Şerhu Dîvâni'l-Hamâse,* 1/850.

903 İstifham formunda gelip inkâr anlamı taşıyan örnekler için bk., Merzûkî, *Şerhu Dîvâni'l-Hamâse,* 1/237, 372, 696, 874.

Şârihin üzerinde durduğu inşâî cümle formunda mecâzî anlamda gelen beyitlere başka bir örnek olarak Câbir b. Ra'lân'ın şu beyti zikredilebilir:

وَأيُّ ثَنَايَا المَجْدِ لَمْ نَطَّلِع لَهَا وَأنْتُم غِضَابٌ تَخْرُقُونَ عَلَينَا

"Siz bizi tehdit edip dişlerinizi bilerken hangi ihtişam medihlerini görmedik ki!"[904]

Buradaki istifham, nefiy (olumsuzluk) mecrasında gerçekleşmiştir. Sanki şair şöyle der: "İhtişamın kıvrım ve yollarından hiçbir kıvrım yok ki ona tırmanmış olmayalım. Hepsine yöneldik, hepsini aştık." Beyitteki الثنايا/ الثَنية kelimesi dağlar için kullanıldığı gibi durum ve büyük sıkıntılar için de kullanılır.[905] Arapçada istifham üslûbu zengin bir anlam yelpazesine sahiptir. Şairin kullandığı üslûpta, cevabı beklenen bir soru sorulmamış ve nefiy mahiyetinde bir istifham cümlesi yöneltilmiştir. Şair, zorluğuna rağmen izzetin merdivenlerini tırmandıklarını, muhatabın onları öfkeyle korkutmalarının işe yaramayacağını, tutumlarının yanlışlığı ve kendilerinin bu davranışlara aldırmayacaklarını nefiy anlamı içeren istifham üslûbuyla ifade etmiştir. Bu belâgî inceliği görmeden yalnızca soru üslûbunun izlenmesi beytin maksadının anlaşılmamasına neden olur. Sözün haber cümlesi yerine istifham formunda inşâ edilmesi ise aynı ifadeyi doğrudan nefiy cümlesi kurarak anlatmaktan daha beliğ ve etkili bir metottur.[906] Bu üslûp ikincil manalar üstlenmesi sebebiyle de daha güçlü bir anlatım tarzıdır. Zira kastedilen anlam bu şekilde daha dikkat çekici şekilde anlatılmış ve düz nefiy formunda bulunmayan muhatabı hiçe sayma ve kendi şereflerini vurgulama manaları satır aralarına gizlenmiştir. Bu yönüyle beytin muhatapları hafife alan ve kendi üstünlüklerini vurgulayan boyutu da vardır. Buna karşın salt nefiy, söz sahibinin sadece bir gerçeği ifade etmesine imkân tanır.[907]

Şerhte, şairlerin inşâ cümle formlarını farklı anlamları kapsayacak şekilde kullanarak ifade ettikleri ileti ve ince manaları açıklamak ve şairin içinde bulunduğu duygusal hali yansıtmak Merzûkî'nin üzerinde en çok durduğu konulardan biridir. Bunda şârihin üslûba ve bütüncül yaklaşıma dayalı şerh metodu da etkilidir. Nitekim Câhiliye dönemi şairi Ruveyşid b. Kesîr et-Tâî'nin muhataptan bilgi isteme formatında getirdiği sözünü şu şekilde açıklar:

يَأيُّها الراكِبُ المُزْجِي مَطِيَّتَه سَائِلْ بَنِي أسَدٍ مَا هذه الصَوْت

"Ey binitini yavaşça süren süvari (yolcu)! Bu sesin (kargaşanın) ne olduğunu Esed oğullarına sor."[908]

---

904 Merzûkî, *Şerhu Dîvâni'l-Hamâse*, 1/236.
905 Merzûkî, *Şerhu Dîvâni'l-Hamâse*, 1/236.
906 Fazl Hasen Abbâs, *el-Belâga fünûnühâ ve efnânühâ: İlmü'l-meʿânî*, 190-193.
907 Fazl Hasen Abbâs, *el-Belâga fünûnühâ ve efnânühâ: İlmü'l-meʿânî*, 201.
908 Merzûkî, *Şerhu Dîvâni'l-Hamâse*, 1/166.

Şair, biniti süren süvariye hitap ederek soruşturma yoluyla Esed oğullarına kendisiyle ilgili bilgi ulaştırmasını ister. "Bu gürültü, kargaşa ne? Bu, tehekküm, alay ve istihza ifade eden sözdür. Çünkü onların telaşa kapılıp harekete geçtikleri şeylere neden olan ve yakındıklarını başlarına getiren kendileridir."[909] Şair bu şiiri Esed ve Tayy kabilesi arasında meydana gelen savaşta söylemiştir. Esed kabilesinden Bişr b. Hârise ödül mukabilinde, cömertliği ve asilliğiyle bilinen Evs b. Hârise'yi beş kasideyle hicvetmiştir. Bunun üzerine Evs kabilesini toplayarak Bişr'i koruyan ve kendisine teslim etmeyen Esed oğullarına saldırmıştır.[910] Şairin bu sözünde, onların mağlubiyetleriyle yetinmemek anlamı vardır. Nitekim sonraki beyitlerde kendilerini temize çıkarmak için sundukları mazeretler uygun bulunmazsa yani hicivle yaptıkları etkiyi temizlemezlerse onları, köklerini kazımakla tehdit eder. Tehekküm kelimesi, "alay etmek, şiddetle öfkelenmek"[911] anlamında olduğu için burada şârih, şairin bu söyleminin öfkeyle karışık bir alaya almak olduğuna işaret etmektedir. Beyit istifham şeklinde gelmesine rağmen küçümseme ve alaya almanın dışında tehdit, mütekellimin muhataba varlığı ve gücünü hissettirme, sakındırma gibi mecâz anlamlarla da iç içedir. Ayrıca şârih ما هذه الصوت sözünden muradın "sizin hakkınızda bana ulaşan da (insanların hakkınızda konuşup durdukları) ne? olmasının da mümkün olduğunu söylemiştir. Bu takdirde sanki şair bu yöntemle söylenenlerin kendi katında doğru olmadığı vehmini hasmına vererek mazeret sunmaz ve masumiyetlerini ortaya koymazlarsa o vakit onları cezalandıracağını bildirerek üstü kapalı tehdit etmektedir. Bu mana, Merzûkî'ye göre güzelliğin son noktası, nihayetidir.[912]

5.1.4. Îcâz ve İtnâb

Lugatta "sözü kısaltmak, özetlemek" anlamlarına gelen îcâz, belâgat terimi olarak maksadı açık ve net bir şekilde ifade etmek kaydıyla herhangi bir mefhumu kendinden az lafızla anlatmak ve az kelimeyle çok manayı ifade etmektir.[913] İcâz, îcâz-ı kısar ve îcâz-ı hazif olmak üzere iki kısma ayrılır. Şairin, lafızlarda eksilti yapmadan geniş anlamları kapsayan az sayıda kelimeleri kullanarak yaptığı îcâz-ı kısar türünü Merzûkî genellikle i'tirâzî cümle kapsamında değerlendirir. Mesela İslâmî dönem şairi İsâm b. ez-Zimmânî'ın beytinde geçen وَفِي العِتاب حَياة بَين أقوام "İkazda kavimler için hayat vardır" ifadesinin ara cümle olduğunu belirterek açıklamasına Bakara sûresinden ﴿ وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ ﴾ (179)[914]

---

909 Merzûkî, *Şerhu Dîvâni'l-Hamâse*, 1/167.

910 http://www.al-jazirah.com/2004/20040718/wo2.htm, erişim: 15.12.2022.

911 Bedevî Tabâne, *Muʿcemü'l-belâgati'l-Arabiyye* (Cidde-Riyad: Dâru'l-menâra / Dâru'r-Rifâî, 1988), 689.

912 Merzûkî, *Şerhu Dîvâni'l-Hamâse*, 1/168.

913 İbn Manzûr, "vcz", 5/427; Sekkâkî, *Miftâhü'l-ulûm*, 277; Teftâzânî, *Muhtasarü'l-meânî*, 204; Hâşimî, *Cevâhirü'l-belâga*, Fazl Hasen Abbâs, *el-Belâga fünûnühâ ve efnânühâ: İlmü'l-meʿânî*, 263-265.

914 Merzûkî ayeti kerimeyi zikrettikten sonra Kur'ân'ın belâgatına hiçbir belâgatın (etkili sözün) ulaşamayacağı ve ne kadar yüce olursa olsun bütün sözlerin onun yanında zayıf kalacağı açıklamasını ekler.

ayetinin zikri ve îcâz-ı kısar olarak değerlendirilen القتل أنفى للقتل "Kısas hayattır" misalleriyle devam eder.[915] Şârih, bazen de Ebû Hırâş'ın بَعض الشَرِّ أهوَن من بَعض "Bazı şerler diğerlerinden daha hafiftir" sözünde olduğu gibi bu tür ifadelerin mesel tarzı söylenmiş söz olduğu değerlendirmesini yaparak özlü ve etkili anlatıma dikkat çeker.[916] Merzûkî, îcâzın diğer türü olan cümlenin bazı öğelerini düşürme yoluyla yapılan îcâz-ı hazif türüne daha çok nahiv açıklamaları minvalinde değinir. Bunların içerisinde muzâf ismin, mevsufun, kasemin, kasemin cevabının, şartın, şartın cevabının, harf-i cerin, mefulün bihin, müsnedün ve müsnedün ileyhin hazfi çoğu yerde işaret ettikleridir. Şârih açıklamalarında eksiltili ifadeleri zikrederek anlamı tamamlar fakat çoğu yerde bu anlatımdaki belâgî inceliklere işaret etmez. Bu tür îcâzların yapılma sebebinin genellikle uzatmadan kaçınmak, sözü uzatmamak, tahfif, hazfedilen öğeye açıkça delâletin olması ve kullanımın yaygınlığı sebebine dayanarak izah eder.[917]

Şârih, şerhin sonunda îcâzla ilgili taksîr ve itnâb ıstılahları arasındaki farka şöyle dikkat çeker: " İtnâb, vurgulama ve tamamlama; îcâz ise gereksiz yerleri atarak kısaltma ve arıtmadır. Buna karşılık tatvîl, yeterli olan kısma yapılan ziyade iken taksir ifade edilmek istenen anlamı tam olarak ifade edemeyerek yetersiz kalmaktır. Bu nedenle belâgattan payı olan itnâb ve îcâz övülürken fesâhattan nasibini kaybeden tatvîl ve taksir hoş karşılanmaz."[918]

Sözü uzatmak anlamına gelen itnâb, belâgat ilminde herhangi bir faydaya binaen sözü alışılan ibareden daha fazla lafızla ifade etmektir. İtnâb, umuma delâlet eden lafızdan sonra hususa delalet eden lafzı kullanmak veya bunun tam tersi, üstü kapalı anlatımdan sonra konuyu daha anlaşılır kılmak, lafzı tekrarlamak ve ara cümle kullanmak gibi birkaç şekilde yapılır.[919] Merzûkî beyitlerin şerhinde itnâbla ilgili bu kısımlar içerisinde en fazla tekrar ve i'tirâz (ara cümle) üslûbuna dair açıklamalara yer verir. İ'tirâzî cümle bir cümlenin içerisine ya da birbiriyle anlam bakımından ilintili iki cümle arasına getirilen cümle veya cümlelerdir.[920] Bunlar i'rabda yeri olmayan, yeri gelmişken ifade edilmesi gereken parantez içi cümleler mahiyetindedir. Söz söyleyen kişi i'tirâzî cümlelere, zannı gidermek gayesi olmaksızın dua, tenbîh, tenzih, tekîd, tehvîl (korkutma), isti'taf (merhamet istemek), tavzih, mübalağa, tezyîl (ilave), dikkat çekme ve tetmîm gibi amaçlarla başvurur.[921] Merzûkî, beyitlerde geçen ara cümlelerde çoğunlukla bunların ifadeye kattığı güzellik ve nükteye değinir. Şârihin bu tarz açıklamalarının görüldüğü şiirlere, İslâmî dönem şairi İbrahim b. Küneyf en-Nebhânî'nin şu beyti örnek verilebilir:

---

915 Merzûkî, *Şerhu Dîvâni'l-Hamâse*, 2/1120-21.

916 Merzûkî, *Şerhu Dîvâni'l-Hamâse,* 1/785.

917 Merzûkî, *Şerhu Dîvâni'l-Hamâse*, 1/392, 443, 686-687, 760, 850, 860, 984, 2/1145, 1409, 1543, 1660.

918 Merzûkî, *Şerhu Dîvâni'l-Hamâse*, 2/1885.

919 İbn Manzûr, "tnb", 1/563; Sekkâkî, *Miftâhü'l-ulûm*, 277; Seyyid Şerîf el-Cürcânî, "itnâb", 29; Teftâzânî, *Muhtasarü'l-meânî*, 214-221; Hâşimî, *Cevâhirü'l-belâga*, Fazl Hasen Abbâs, *el-Belâga fünûnühâ ve efnânühâ: İlmü'l-meʿânî*, 277-265.

920 Tehânevî, "İtirâz", 1/228.

921 Hâşimî, *Cevâhirü'l-belâga*, 203-204.

تَعَزَّ فَإِنَّ الصَّبْرَ بِالحُرِّ أَجْمَلُ وَلَيسَ عَلَى رَيبِ الزَّمَانِ مُعَوَّل

فَإِنْ تَكُنِ الأَيَّامُ فِينَا تَبَدَّلَتْ بِبُوسَى ونُعمَى والحَوَادِث تَفْعَل

فَمَا لَيَّنَتْ مِنَّا قَنَاةً صَلِيبَةً وَلَا ذَلَّلَتْنَا لِلَّذي لَيْسَ يَجْمُلُ

"Sabret! Zira asil kimsede sabır daha güzeldir ve musibetlere itimat edilmez (gelip geçicidir).

Günler bazen sıkıntı bazen de mutlulukla deveran etse de -ki hayat böyledir-.

Musibetler ne bizden sert mızrağı yumuşatabilir ne de hoş olmayan şeyler için bize boyun eğdirebilir."[922]

Merzûkî ikinci beytin açıklamasına والحوادث تفعل sözünün i'tirâz olarak adlandırıldığını söyleyerek başlar. Sonra bunun gibi i'tirâzî cümlelerin vurgu ve pekiştirmeyi artırdığını dile getirerek söyleme kattığı etkinin ve söze yapılan ilavedeki maksadın ne olduğunu vurgular. Şârih, bu kadarla yetinmeyerek şart ve sonraki beyitte gelen ceza cümlesinin arasına giren bu ara cümle ile "حسن الكلام به جدًّا" sözün bununla çok güzel olduğu değerlendirmesini yapar.[923] Merzûkî, şairin buradaki ara cümle ile sözü uzatmasını güzel bulur; çünkü bu ifade, durumların değişim ve dönüşümünü teyit ederek muhatabı felaketler karşında şikâyet ve acı çekmeye karşı teselli ve avunmaya teşvik etmektedir. Şârih beyte şöyle anlam verir: "Günler aramızda bir defa bolluk ve lütufla deveran ederse başka sefer de dert ve meşakkat vuku bulur. İşte bu zamanın ve olayların yadırganmayan adetidir."[924] Şârihin, i'tirâzî cümlenin anlamıyla ilgili açıklamada bulunduğu beyitlerden biri de Husayn b. el-Humâm'ın (ö. 612) şu beytidir:

فَقُلْتُ لَهُم يَا آلَ ذُبْيَانَ مَا لَكُم تَفَاقَدتُم لَا تُقدِمُونَ مُقَدَّمَا

"Onlara "Birbirini kaybedip yitiresiniz! Ey Zübyan ailesi size ne oluyor da öne doğru atılıp cesaret göstermiyorsunuz! dedim."[925]

Şârih, beyitteki تَفَاقَدتُم "Birbirinizi yitirin, biriniz diğerlerini bulamasın!" ifadesinin şairin Zübyân ailesini beklediği gibi bulamaması karşısında onlara karşı duyduğu can sıkıntısının kelimelere dökülmüş hali olduğunu vurgular. Beddua anlamında i'tirâzî cümledir.[926] Şârih, aynı kasidenin sekizinci beytinde,

صَبَرْنَا وَكَانَ الصَّبرُ مِنَّا سَجِيَّةً بِأَسْيَافِنَا يَقْطَعْنَ كَفًّا وَمِعْصَمَا

[922] Merzûkî, *Şerhu Dîvâni'l-Hamâse*, 1/258-259.
[923] Merzûkî, *Şerhu Dîvâni'l-Hamâse*, 1/259.
[924] Merzûkî, *Şerhu Dîvâni'l-Hamâse*, 1/259.
[925] Merzûkî, *Şerhu Dîvâni'l-Hamâse*, 1/386.
[926] Merzûkî, *Şerhu Dîvâni'l-Hamâse*, 1/387.

"El ve kol bileklerini doğrayan kılıçlarımızla karşı koyduk (direndik) -Zira sabır bizim karakterimizdir."[927]

geçen وَكَانَ الصَبرُ مِنَّا سَجِيَّةً ifadesinin fiille mefûl arasına giren ara cümle olduğuna dikkat çeker. Şair bu kaydı, kendilerinde görülen savaştan kaçmama ve zorluklara karşı dirayetli olma durumunun sonradan ortaya çıkan ve yadırganan bir tutum olmadığını belirtmek ve övünmek için getirmiştir.[928]

Belâgat kitaplarında itnâb çatısı altında incelenen diğer bir anlatım tarzı olan tekrarı, İbnü'l-Esîr açtığı tekrîr başlığı altında ıtnâb ve tekrîr arasındaki ilişki yönünden şöyle değerlendirir: Itnâb, bir faydaya (edebî bir nükteye) binaen maksat ve manayı daha fazla lafızla ifade eder. Tekrîr ise, lafzın manaya tekraren, yinelenerek delâletidir. Nitekim أسْرِع أسرِع diyerek çağrıldığında aynı lafızla maksat tekrarlanır. Tekrar bir faydaya istinaden yapılırsa itnâba, faydaya binaen gelmezse tatvile dâhil olur.[929] Lafızların tekrarı ile teyit, bir şeyin önemine dikkat çekme, övme, yerme, övünme, tehdit, korkutma, ta'zîm (yüceltme), tahkîr (küçük düşürme, aşağılama), uzak görme, özlem, vazgeçirme, tekrarlanan şeyin zikrinden lezzet alma, azarlama, teşvik ve hitabın kabulü için kalbi meylettirme gibi amaçlar gözetilir.[930] Merzûkî, beyitlerin açıklamasında tekrar üslûbu ve bunun söze kattığı belâgî incelikler üzerinde durur. Bu bağlamda Câhiliye dönemi şairlerinden Find lakaplı Şehl b. Şeybân ez-Zimmânî'in (ö. 92/530) şu beyti zikredilebilir;

مَشَينَا مِشْيَةَ اللَّيثِ غَدَا واللَّيثُ غَضْبَان

"Sabahın erken saatinde kızgın olduğu halde yola çıkan aslanın yürümesi gibi yürüdük."

Şârih, şairin burada الليث lafzını yüceltme, vurgulama ve korkutma amaçlı yinelediğini zikretmiştir.[931] Şârihin bu tespiti isabetlidir, zira şairin konuştuğu bu makam korkutma ve abartıyı gerektirmektedir. Şair, bu ve önceki beyitlerde kendilerinin Zühl oğullarının suçlarını bağışladıklarını ve kardeşliği ön plana çıkardıklarını vurgulamıştır. Fakat Zühl kabilesinin şerde diretmeleri, saldırganlıklarını devam ettirmeleri ve aralarındaki husumet ateşini yeniden körüklemeleri sebebiyle şair, saldırılara karşılık vermekten başka çarelerinin kalmadığını dile getirmiştir.[932] Dolayısıyla şairin öfkelerini betimlemek amacıyla aç ve kızgın aslan benzetmesiyle الليث lafzını tekrar etmesi kaçınılmaz olmuştur. Şayet şair zâhir isim yerine zamir zikretseydi buradaki büyüklük ve heybet hissedilmeyecekti.

---

927 Merzûkî, *Şerhu Dîvâni'l-Hamâse*, 1/391.

928 Merzûkî, *Şerhu Dîvâni'l-Hamâse*, 1/391.

929 İbnü'l-Esîr, *el-Meselü's-sâ᾽ir*, 3/3.

930 Teftâzânî, *Muhtasarü'l-meânî*, 216; Hâşimî, *Cevâhirü'l-belâga*, 203; Matlûb, "Tekrâr", 2/339; Abbâs, *el-Belâga fünûnühâ ve efnânühâ: İlmü'l-meʿânî*, 487-488.

931 Merzûkî, *Şerhu Dîvâni'l-Hamâse*, 1/35-36

932 İbrâhim Abdülfettâh Ramadân, "et-Tecelliyâtü'l-belâgıyye fî şurûhi'l-Hamâse", *Mecelletü merkezi'l-hıdme li'l-istişârâti'l-bahsiyye*, 44 (2010), 275.

Zira bu üslûpla beyti işiten kişi tekrarın peşinden sanki aslanın kükremesini hissetmekte, öfkesini görmekte ve yürüyüşünü tahayyül etmektedir. Merzûkî, beyitteki tekrarın inceliğine bir cümleyle işaret etmekte, fakat hem beytin açıklamasında hem de Arapların bu üslûbu kullandıklarına dair sunduğu örnek beyitle vermek istediği anlamı ve nükteyi iletmektedir. Şârihin, tekrardaki belâgî nükteye işaret ettiği örneklerden biri de Semev'el'in (ö. 560 [?]) şu beytidir;

تَسِيلُ عَلَى حَدِّ الظُّبَاتِ نُفُوسُنَا وَلَيسَت عَلَى غَيرِ السُيُوفِ تَسِيلُ

"Kanlarımız kılıçların keskin kenarlarında sel gibi akar, kılıçların dışında hiçbir şeyin üzerinde akmaz."[933]

Merzûkî bu beyitle ilgili öncelikle farklı rivayette beytin نُفوسُنا تَسيل على حَدِّ السيوف şeklinde geldiğini, fakat iki rivayette de ikinci mısranın وليست على غيرها تَسيل şeklinde yani السيوف kelimesi zamir getirilebilecekken isim olarak açıktan geldiğini izah etmiştir. Sebep olarak da tefhîm anlamını kastettiklerinde Araplar arasında cins ve özel isimlerin tekrarlanmasının yaygınlığını ileri sürmüştür.[934] Merzûkî'nin esas aldığı nüshada kılıç anlamındaki الظُّباتِ, aynı anlamdaki السيوف lafzıyla tekrarlanmıştır. Beyitte ismin tekrarı dışında تسيل fiili de yinelenmiştir. Bu ifadede de aynı şekilde tefhim ve övünme söz konusudur. Şârih buna değinmez, fakat yönelttiği farazî bir sualle buradaki ince ve hoş nükteye şöyle dikkat çeker: Şair, kan için "damlama" fiilini değil "sel gibi akmak, dökülmek" fiilini kullanmıştır. Şayet "Şair kanların başkasının üzerinde değil de kılıçların kenarlarından sel gibi akmasıyla nasıl iftihar etti?" denilirse "Kan; sopa, değnek veya bunun dışında kıymeti ve değeri olmayan şeyler sebebiyle de akabilir. Bu nedenle kılıçla kanın akmasını ve bu şekilde ölümü en değerli şey saymıştır" cevabı verilir.[935] Merzûkî bu açıklamalarıyla beyitteki tekrara temas ederken aynı zamanda şairin böyle bir kullanımla maksadının ne olduğunu da zikretmiştir. Şârih, zikredilen tarzdaki ifadelerin yanında bazen de açıkça maksadın ne olduğuna değinmeden şairin amacını açıklamaları içerisinde iletir. Bunlardan biri her ne kadar isimlendirmese de beytin açıklamasını şairin ta'zîm yönündeki maksadını içerecek şekilde yaptığı Amr b. Ma'dîkerib'in şu sözüdür;

نازَلْتُ كَبْشَهُم وَلَم أَرَ من نِزَالِ الكَبْشِ بُدًّا

[933] Merzûkî, *Şerhu Dîvâni'l-Hamâse*, 1/117.

[934] Merzûkî, *Şerhu Dîvâni'l-Hamâse*, 1/117-118.

[935] Merzûkî, *Şerhu Dîvâni'l-Hamâse*, 1/118. Bu algıdan ilhamla Benî Esed عبيد العصا olarak isimlendirilmiştir. Zira İmruülkays'ın babası Hucr, Beni Esed'e saldırıp ölümlerinin yerilecek ve kınanacak şekilde olmasını talep ettiği için onlara sopalarla saldırmıştır. Çoğu taşlarla ve kayalarla öldürülmüştür.

"Birliğin lideri ile çarpışmanın kaçınılmaz olduğunu görerek onunla karşı karşıya geldim."[936]

كَبش الكتيبة "Birliğin başı" demektir.[937] Şair, demir ve deriden yapılmış zırhlarını kuşandıklarında zırh ve kalkanlarıyla kaplan kesilen Ka'b ve Nehd kabileleriyle karşı karşıya geldiği zorlu günde birliğin lideriyle karşı karşıya gelmenin kaçınılmaz olduğunu görerek ona yöneldiğini söylemiştir. Şair, nefsinin kendisini liderlerle mücadele etmeye ve ona karşı koymaya sevk ettiğini, alt konumda olanlarla çarpışmaya razı olmadığını göstermek için نازلتُ كَبشهم demiştir. Zira lider, kendisine emsâl ve denk olanı ister; zaruretler hariç kendisine denk olmayan alt konumdaki kişilerle karşılaşmaktan kaçınır.[938] Burada şârih anlamda ta'zîmi ve yüceltmeyi yakalar ve isimlendirmeden açıklamasına derceder. Diğer bir ifadeyle yaptığı izah, şair neden özellikle الكبش dedi, sonra da zamirle ifade etmek yerine neden ikinci kez aynı lafzı yineledi, sorularının cevaplarını içerir. Şârihin de ifade ettiği gibi şairin böyle bir durumda lafızlarda tekrara yönelimi şairin gücü ve kuvvetini gösterir; zira önceki beyitlerde karşısındaki düşmanın gücünü, daha sonra da bu düşmanların başı ile karşılaşması ve bu durumdan kaçınmaması bir nevi kendisiyle iftihar etmektir. Aynı lafzın tekrarı da bu düşmanın üzerinden kendi kuvvetini tekrar vurgulamak ve kendi şanını yüceltmektir. Bu tür bir üslûp, anlamı doğrudan dile getirmekten daha etkilidir.[939]

Yukarıda sözü geçen üslûpların dışında meânî ilmi içerisinde değerlendirilen fakat Merzûkî'nin şerhinde daha az yer verdiği lafzın nekre veya ma'rife gelme hususudur. Sözlük anlamı itibariyle "tanımak, bilmek" anlamına gelen ma'rife, terim olarak alem, zamir, ism-i işaret, ism-i mevsûl, lâm-ı ta'rif ve izafet terkibinden biriyle isme belirlilik kazandıran kullanımları ifade eder. Ma'rifenin zıddını ifade eden ve "tanınmayan, bilinmeyen" anlamındaki nekre ise terim olarak lafzın ma'rife suretlerinden soyutlanmasıdır.[940] Sözün oluşumunda lafızların kullanımlarının her birinin kendine has dizilimi, bağlamı ve anlama delâleti noktasında önemli işlevi vardır. Bu nedenle odaklanma ve dakik bir tahlille ma'rife ve nekreli kullanımların her birinin söze önemli edebî açılımlar kazandırdığı görülür. Bu noktada Merzûkî, ma'rife olarak gelen lafızların özellikle lâm-u târifle ma'rifeli lafızların edebî işlevine ve bu anlatımın anlam boyutuna dikkat çeker. Şairin asıl kullanımın dışına çıkarak lafzı tarif lâmı ile kullanmaya başvurmasının arkasındaki edebî maksadı vurgulamaya ve yaptığı anlam açılımları

---

936 Merzûkî, *Şerhu Dîvâni'l-Hamâse*, 1/178.

937 İbn Cinnî, şairin burada الكَبش lafzını tefhim ve tazîm amacıyla tekrar ettiğini söyler. Sebep olarak da buranın yüceltme makamı olduğunu, yüceltilmek istenen lafzın tekrarının daha sağlam ve etkili olduğunu ileri sürer (İbn Cinnî, *et-Tenbîh*, 90).

938 Merzûkî, *Şerhu Dîvâni'l-Hamâse*, 1/178.

939 Bu konudaki diğer örnekler için bk., Merzûkî, *Şerhu Dîvâni'l-Hamâse*, 1/117, 215, 224, 564.

940 Halil İbrahim Kaçar, "Ma'rife (Belirtili İsim) Kullanımlarının Semantik Boyutu (Ta'rîf Üslûbu)", *M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 28 (2005), 205; "Arapça'da Nekre (Belirsiz İsim) Kullanımların Semantik Boyutu (Tenkîr Üslûbu)", *M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 29 (2005/2), 166.

etrafında ince ayrıntılara yer vermeye çalışır. Zira ma‘rifeli kullanımın ardında hükmü mübalağalı anlatım, fertleri dikkate almaksızın cinsin tüm fertlerini kapsayacak şekilde anlam yükleme, cinsin içindeki herhangi bir türü kastetme, cinsin bütün bireylerini kapsama veya ta‘zim gibi edebî gayeler yer alabilir. Nadiren de nekre kullanımın inkâr, nevini beyan, ta‘zim, hakir görüp aşağılama, çoğaltma ve azaltma anlamlarında gelebileceğine îmâda bulunur.[941] Bu tür açıklamasının bulunduğu yerlerden biri Seyyâr b. Kasîr et-Tâî'nin aşağıda verilen şiiridir:

لَو شَهِدَت أُمُّ القُدَيدِ طِعَانَنَا بِمَرْعَشَ خَيْلَ الأرمَنِيِّ أَرَنَّت

عَشِيَّةَ أَرمي جَمعَهُمْ بِلَبَانِهِ وَنَفْسِي وَقَد وَطَّنْتُهَا فَاطمَأَنَّت

وَلَاحِقَةِ الآطَالِ أَسْنَدَتُ صَفَّهَا إِلَى صَفِّ أُخْرَى مِن عِدَى فَاقْشَعَرَّت

"Ümmü'l-Kudeyd Maraş'taki Ermenî'nin atlarıyla vuruşmamıza şâhit olsaydı ortalığı velveleye verir, bağırıp çağırırdı.

Akşamleyin, atım ve canımla onların birliğine saldırdığımda. Nefsimi böyle zor durumlara alıştırdım, o da alıştı.

Karnı sırtına yapışmış, yanları sırtlarını aşmış (zayıf) nice atları düşmanların saflarına yönelttim. Bizim azlığımız ve onların çokluğu karşısında ürperdiler."[942]

Merzûkî, bu beyitlerde öncelikle şairin düşman karşısındaki zor durumunu tasvir eder. İkinci beyitte şairin bu durumun kendisinin lehine veya aleyhine olduğuna aldırış etmeksizin akşamleyin atıyla beraber düşmanın üzerine saldırdığını belirtir. Şârih, durumun şiddeti karşısında sadece kendisinin değil atının da böyle durumlara alıştığını söyleyerek şairin cesaretini dile getirir. Son beyitte ise عدى lafzının nekre kullanımıyla şairin hem hasmın çokluğu ve çeşitliliğine dikkat çektiğini hem de böyle bir vaziyette düşmanın korktuğunu vurgulayarak kendisinin kuvvet, üstünlük ve sabrını dile getirdiğini betimler.[943] Bu durumda şairin zikredilen lafzı tenkîrli kullanımı, bağlam içerisinde ta‘zim, bir cinsin farklı türlerini içerme ve abartı anlamı içermektedir. Dolaylı olarak da düşmanın gücü üzerinden şairin kendi cesaret ve maharetini izhar etme anlamlarını yüklenir. Bu misalde olduğu gibi Merzûkî, seçkide ismi zikredilmeyen bir şairin kavmini kana karşı sütü tercih ederek diyeti kabul etmekten vazgeçirmek ve böyle bir utanca razı olmamaya teşvik amaçlı irad ettiği beyitte sözü edilen kavim belli olmasına rağmen

941 Matlûb, "Ta'rîf ve tenkîr", 2/286-287.

942 Merzûkî, *Şerhu Dîvâni'l-Hamâse*, 1/163-164.

943 Merzûkî, *Şerhu Dîvâni'l-Hamâse*, 1/164. Sayfa 1/32-33'de bir lafzın öncesinde ma‘rife olarak geldikten sonra ikinci gelişinde nekre olarak gelebileceğini belirtir. Zira bunun faydası ma‘rife gibidir yani her ne kadar nekre gelse de orada ma‘rife anlamı taşır. Şârih bu görüşünü desteklemek için aynı bağlamda gündelik kullanımdan örnek zikretmiştir.

حَي lafzını ta‘rîz gayesiyle ma‘rife yerine nekre getirdiğini belirtir.[944] Ayrıca Uveyf b. el-Kavâfî el-Fezârî'nin ذهب الرُّقَادُ فَمَا يُحَسُّ رُقَادُ "uyku geçip gitti, uykudan eser kalmadı" sözünde aynı mısra içerisinde الرُّقَادُ lafzının alışılagelenin aksine ilkinde ma‘rife ikincisinde ise nekre gelmesinin nüktesini: "Şair burada الرُّقَادُ lafzını ilkinde ma‘rife getirmekle cinsi, ikincisinde nekre getirmekle de bu cinsin türlerini hedeflemiştir. Bu kullanımla şöyle demektedir: Uykunun bütün türleri yani 'uyku adına her ne var ise' hiçbiri hissedilmemektedir."[945] Şârih böyle bir açıklamayla şairin içinde bulunduğu durumun zorluğu ve kendisinde ne derece etkili olduğunu dile getirmiştir.[946] Bunun dışında Merzûkî, Câhiliye dönemi şairi Müsellem b. Riyâh'ın beytinde geçen dünya ve ahiret kelimelerinin nekre kullanımını da "çoğaltma, artırma" amacıyla ilişkilendirmiştir.[947]

5.2. Beyân İlmi

Belâgatın üç ana kısmından biri olan beyan ilmi, bir anlamı değişik yollarla ifade etme tarzının kurallarından bahseden ilimdir.[948] Bu kavramı, Câhız eserine verdiği *el-Beyân ve't-tebyîn* ismiyle ıstılahî anlamına yakın anlamda kullanır ve kitabında beyân hakkında çok sayıda söz ve bahisleri bir araya getirir. Câhız'da beyân; "açığa çıkarmak, izah etmek, anlama ve anlaşılır kılmak" anlamlarında geniş bir anlam yelpazesini içine alır. İbnü'l-Esîr de aynı şekilde beyânı geniş anlamda ele alırken bu genişlik Sekkâkî'nin *Miftâhu'l-ulûm* ile daralmaya başlar.[949] Sekkâkî, belâgatı üç kısma ayırır ve onlardan biri beyân ilmidir. Bir anlamı daha fazla veya daha düşük açıklıkta farklı yollarla izah etme[950] anlamına gelen beyân ilminin temel konuları teşbih, mecâz, istiâre ve kinâyedir. Câhiliye dönemi edebî ürünlerinde belâgat ilmi daha çok beyan üslûbu yani güzel üslûp, akıcı ifade, tasvir ve teşbih olarak ortaya çıkar. Şerhte diğer kısımlarda olduğu gibi bu ilimle alakalı ayrıntılı bilgi ve açıklamalar görülmese de Merzûkî, Arapların üslûp özellikleri, adetleri ve sanatları yönüyle veya terim anlamıyla lugat anlamı arasında bir anlamda bu sanatlara telmihte bulunur. Sanatların unsurları ve kısımlarına değinmemekle birlikte şerhi esnasında bazı öğelere îmâda bulunur. Şârihin, zamanla tam olarak netlik kazanan sanatlara îmâlarından veya az da olsa atıflarına istinaden şerhte geçen sanatları şu şekilde sınıflandırmak mümkündür:

---

944 Merzûkî, *Şerhu Dîvâni'l-Hamâse*, 1/216.
945 Merzûkî, *Şerhu Dîvâni'l-Hamâse*, 1/262-263.
946 Buna benzer örnek için bk., Merzûkî, *Şerhu Dîvâni'l-Hamâse*, 1/237-238.
947 Merzûkî, *Şerhu Dîvâni'l-Hamâse*, 1/1657-1658.
948 Sekkâkî, *Miftâhü'l-ulûm*, 329; Fazl Hasen Abbâs, *el-Belâga fünûnühâ ve efnânühâ: İlmü'l-beyân ve'l-bedî‘* (Ürdün: Dâru'l-Furkân, 2007), 13-14.
949 Matlûb, "Beyân", 1/408-409.
950 Sekkâkî, *Miftâhü'l-ulûm*, 329.

5.2.1. Teşbih

Lugatta "benzetmek, temsil etmek" anlamına gelen teşbih,[951] belâgat kavramları içerisinde en erken dikkatleri çeken ve eleştiri kriterleri içerisinde yerini alan kavramlardan biridir. Teşbih, bir şeyin başka bir şeye manada ortaklık ettiğine delâlet eder.[952] Bu benzerlik, müşebbeh (benzeyen) ve müşebbeh bih (kendisine benzetilen) olarak adlandırılan iki taraf arasında bir yönden ortaklık olmasını diğer yönden ise farklılık olmasını gerektirir.[953] Bu durumda teşbihin iki tarafı arasında hakikatleri veya özellikleri açısından ne tamamen bütünlük ne de farklılık olmaması gerekir.[954] Diğer bir ifadeyle taraflar arasında birlik olmadan birliktelik durumunun varlığı söz konusudur. Benzetme yönü olarak adlandırılan vechü'ş-şebeh hem müşebbeh hem de müşebbeh bih'te olması gerekir. Zira bu benzerlik iki tarafta olmaması durumunda böyle bir teşbih anlamsız olur.[955] Tarafların birbirine karışıp aynileşmeden benzeşmesi noktasındaki sınıra Kudâme "en güzel ve kaliteli teşbih iki nesne arasında nitelik yönünden ortaklığın, yine nitelik yönündeki bu nesnelerin bireyselliğinden daha çok olmasıdır."[956] sözüyle işaret eder. Hafâcî de aynı şekilde en güzel teşbihin iki şeyden birinin diğerine mana cihetinden azami derecede benzemesi, aksi durumda da teşbihin kötü olacağını dile getirir.[957] Bu cümleler iki nesne arasında nitelik yönünden benzerliğin bir sınırının olup olmayacağı, şayet var ise hangi oranda olursa edebî açıdan daha kaliteli teşbih olacağını gösterir.

Teşbih üslûbunda, taraflar arasında yer alan teşbih edatı mantıksal perde mesabesindedir ve taraflardan birinin diğerine baskın gelerek onu gölgede bırakmasının dışa vuran görünümüdür.[958] Bu edat, iki taraf arasındaki farklılık sınırını muhafaza etmektedir. Câhiliye döneminde teşbih sanatı şairlerin vazgeçemeyeceği bir unsurdu ve şairlerin güzel ve isabetli teşbihler yapması eleştirmenlerin dikkatini çeken niteliklerdendi. Nitekim İbn Sellâm, İmruülkays'ı en güzel teşbih yapan olarak vasıflandırır.[959] Muallaka şiirlerinin teşbihlerle dolu olması da bu sanata gösterilen ilginin göstergesidir. Uygulama boyutunda olan bu rağbet İslâmî dönem şairleri ve sonrakilerde de devam etmiştir.

---

951 Cevherî, "şbh", 6/2236; İbn Sîde, "şbh", 4/193; Matlûb, "Teşbîh", 2/166

952 Kazvînî, *el-Îzâh*, 164; Seyyid Şerîf el-Cürcânî, "Teşbîh", 58; Tehânevî, "Teşbîh", 434.

953 Sekkâkî, *Miftâhu'l-ulûm*, 332.

954 Kudâme b. Ca'fer, *Nakdü'ş-şi'r*, 124. Kudâme'nin teşbihin sınırına dair açıklamasını Sekkâkî de nakleder (Sekkâkî, *Miftâhü'l-ulûm*, 332-333.).

955 Sekkâkî, *Miftâhu'l-ulûm*, 339-340.

956 Kudâme b. Ca'fer, *Nakdü'ş-şi'r*, 124.

957 Ebû Muhammed Abdullâh b. Muhammed İbn Sinân el-Hafâcî, *Sırru'l-fesâha*, thk. Abdülmüteâl es-Saîdî (Mısır: Mektebetü ve matbaatu Muhammed Ali Sabîh, 1952), 290.

958 S. Zafer Kızıklı, *Arap Belâgatında Teşbih ve Mecaz* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1997), 27.

959 İbn Sellâm el-Cumahî, *Tabakâtü fuhûli'ş-şu'arâ'*, 40.

Teşbihin kavramsal boyutuna dikkat çekerek teorik zeminde ele alan kişi Müberred'dir.[960] Kitabında teşbih için ayrı bölüm açar ve örnek olarak sunduğu beyitler üzerinden teşbihi tasnife tâbi tutar.[961] Daha önceki dönemde teşbih, Câhız'da bir şeyi başka bir şeyin konumuna yerleştirme ve aralarında benzerlik kurma şeklinde geçer; fakat ondaki terim anlamdan ziyade üslûp ve anlatım tarzı mahiyetindedir.[962] Edebiyat ve dil kitaplarında dağınık halde bulunan sanatları bir araya getiren İbnü'l-Mu'tez, *Kitâbü'l-bedî'* adlı eserinde "mehâsinü'l-kelâm ve'ş-şi'r" başlığı altında çoğu temsilî teşbihten oluşan حُسن التشبيه "İyi, güzel benzetme" adı altında kırka yakın örnek beyit zikreder. Fakat teşbihin tanımı, rükünleri veya hangi amaçla yapıldığına dair bilgi vermez.[963]

Ebû Hilâl el-Askerî teşbihi, nitelenen iki şeyden birinin benzetme edatıyla diğerinin yerine geçirilmesi olarak niteler.[964] Bir şeyin başka bir şeye şekil, renk ve güzellik, rengin çağrıştırdığı anlam, hareket ve anlam bakımından olmak üzere farklı açılardan benzetilebileceğini zikrederek bunlar için çeşitli misaller verir. Askerî, teşbihin en kalitelisinin soyut şeyleri somut hükmüne çıkarmak, alışılmışın dışında olan bir durumu alışılmış bir durum olarak ortaya koymak, açıkça bilinmeyen bir şeyi bilinen bir şeyle ortaya koyma ve bir vasıfta kuvveti olmayan şeyi kuvvetli olanla ortaya koymak şeklinde Kur'ân'dan getirdiği örneklerle sıralar.[965] Teşbihi ele aldığı bölümden sonra açtığı diğer bölümde de teşbihin ayıp ve kusurlarını irdeler.[966] Askerî'nin teşbih konusunu ele almasından hicrî dördüncü yüzyılın sonlarına doğru artık teşbihin kavramlaşma ve temel meselelerinin oluşması yolunda kayda değer şekilde ilerleme olur. Bundan sonra Kazvînî'ye (ö. 739/1338) kadar geçen süreçte bir belâgat terimi olarak son şeklini alır.[967]

Teşbih sanatında alınan yolda, şerhte yaptığı açıklamalardan yola çıkarak Merzûkî'nin nerede durduğu tespit etmeye çalışıldığında şârihin daha çok teşbihi üslûp, ifade zenginliği ve Arapların anlatım tarzı olarak değerlendiren tarafta olduğu görülür. Teşbihin unsurları veya kısımlarına dair ıstılahlar kullanmaz. Gerekli gördüğü yerde şairin yaptığı teşbihin güzel olup olmadığı konusunda hüküm verirken bazen sadece "Beytin burasında teşbih vardır." demekle kalır, bazen teşbihin gayesini dile getirir bazen de şairin kullandığı benzetmenin arkasındaki manaların ardına düşer. Bu nedenle şârihin teşbih hususunda değindiği hususlar farklılık arz eder. Ayrıca şârih, şairin kullandığı teşbihteki inceliği anlaşılır kılmak için yeri geldiğinde o kullanıma muâdil farklı şairlerden beyitler sunar. Bu bağlamda

---

960 Matlûb, "Teşbîh", 2/168.

961 Ebü'l-Abbâs Muhammed b. Yezîd Müberred, *el-Kâmil fi'l-luga ve'l-edeb ve'n-nahv ve't-tasrîf* (Kahire: Dâru'l-fikri'l-Arabî, 1997), 3/25-33.

962 Câhız, *Kitâbü'l-hayevân*, 4/273; Kızıklı, *Arap Belâgatında Teşbih ve Mecaz*, 40.

963 İbnü'l-Muʿtez, *Kitâbü'l-bedî'*, 88-101.

964 Askerî, *Kitâbü's-Sınâʿateyn*, 239.

965 Askerî, *Kitâbü's-Sınâʿateyn*, 240-243.

966 Askerî, *Kitâbü's-Sınâʿateyn*, 257-259.

967 Kızıklı, *Arap Belâgatında Teşbih ve Mecaz*, 88.

şârihin teşbih sanatıyla ilgili telmihte bulunduğu şiir seçkilerinden biri Teebbeta Şerran'ın üvey babası Ebû Kebîr el-Hüzelî'nin (ö. 10/632 civarı) şu beyitleridir:

وَإِذَا نَبَذْتَ لَه الحَصَاةَ رَأيتَه فَزِعًا لوَقْعَتِها طُمُورَ الأَخْيَلِ

وَإِذَا يَهُبُّ مِن المَنَامِ رَأيتَهُ كَرُتُوبِ كَعْبِ السَّاقِ لَيْسَ بِزُمَّلِ

"Ona çakıl taşı attığında taşın düşmesiyle kuşun sıçraması misali ürperdiğini görürsün.

Uykudan kalktığında ise halsiz olmaksızın ayak topuğu gibi dimdik görürsün."[968]

Ebû Kebîr, Teebbeta Şerran'ı uyanıkken öldürmeyi göze alamadığından hileyle uyku halinde veya gaflet anında öldürmek için fırsat kollar. Teebbeta Şerran'ı uyku halinde yakaladığında cesaretini toplar ve onun uykuya daldığından emin olmak amacıyla ona çakıl taşı atarak uykusunun derinliğini sınar. Taşı her atışında Teebbeta Şerran anında sıçrayıp doğrulur ve şair de onun durumunu bu beyitlerle niteler. Merzûkî, beyti "Uykudayken çakıl taşı attığında, onun büyük bir çöküşün sesini duyan kişi gibi teyakkuzla, dimdik durarak dikkat kesildiğini ve çalıkuşunun zıplaması gibi zıpladığını görürsün." şeklinde açıklar.[969] Şârih, beyitteki teşbihi detaylandırmaz fakat açıklama yaparken teşbihe işaret eder ve dahası seçtiği kelimelerle Teebbeta Şerran'ın ürperti, teyakkuz ve çevik bir şekilde fırlayarak ayağa kalkmasını karşı tarafa hissettirir.

Merzûkî, bu beytin ardından "Bu adam uykusundan uyandığında halsiz, güçsüz ve durgun olmaksızın ayak topuğunun dik durması misali yattığı yerde hızlıca doğrulur." diyerek onun çevikliği ve atik davranarak canla başla işe girişmesini betimler. Şârih, ayağın topuğu, daima yerinde dimdik olduğundan şairin onu, buna benzettiğini açıklayarak beyitte teşbih sanatının olduğunu ifade etmenin yanında vechü'ş-şebehe de işarette bulunur. Ayrıca buradaki teşbihin, tasvir mecrasında gerçekleşen benzetme olduğunu söyler ki bununla kastettiği temsilî veya tasvirî teşbihtir.[970] Şârih bununla ilk beyitteki teşbih ile ikinci beyitteki teşbih arasındaki farka îmâda bulunur. Nitekim ikinci benzetme bir suretin diğer bir surete benzetildiği mürekkeb teşbih ve vechü'ş-şebeh ayrıştırılamayacak biçimde, birden çok unsurdan müteşekkil olan tasavvurdur. Bu teşbihteki benzetme yönüne kesin hüküm yerine yorumla ulaşılır. Başka bir açıdan Merzûkî'nin teşbihin hususiyeti ve faydasına değindiği beyitlere örnek olarak Rabîa b. Makrûm ed-Dabbî'nin şu beyti zikredilebilir:

وَأَلَدّ ذِي حَنَقٍ عَلَيَّ كَأَنَّمَا تَغْلِي عَدَاوَةُ صَدرِهِ فِي مِرْجَلِ

968 Merzûkî, *Şerhu Dîvâni'l-Hamâse*, 1/89-90.
969 Merzûkî, *Şerhu Dîvâni'l-Hamâse*, 1/89.
970 Merzûkî, *Şerhu Dîvâni'l-Hamâse*, 1/90.

"Bana karşı nice amansız, azılı (düşman) var ki! Sanki göğsünün kini bir kazanda kaynar."[971]

Beyitte kullanılan teşbih, duyu ile algılanamayan soyut anlamdaki düşmanlığı ve kini; idrak edilen kazanın kaynaması olarak ortaya koyar.[972] Başka bir ifadeyle soyut bir kavram beş duyu ile idrak edilen bir olaya benzetilerek somutlaştırılır. Böylece anlatılmak istenen şey, aşikâr olup müşâhede edilen gibi olur. Merzûkî'nin, teşbih edatı zikredilmeksizin yapılan teşbihin ardındaki anlama işaret ettiği beyitlere de Câhiliye dönemi şairi el-Hâris b. Va'le ez-Zühlî'nin beyti örnek verilebilir:

وَتَرَكْتَنَا لَحْمًا عَلَى وَضَمٍ لَو كُنْتَ تَسْتَبقِي مِن اللَّحْمِ

"Bizi, kasabın masası üzerindeki et gibi bıraktın. Keşke bu etin bir kısmını bırakmayarak korusaydın."[973]

Şârih beyitte geçen وَتَرَكْتَنَا لَحْمًا عَلَى وَضَمٍ ibaresinin zillet ve boyun eğme için kullanılan bir darb-ı mesel olduğunu belirtir.[974] Şair burada kavminin kardeşini öldürmelerini, kendilerine zulmetlerini, hakir görmelerini ve bu duruma dur dememelerine karşı içinde bulunduğu durumu anlatır. Bunun ardından "Bizi dileyenin kendisinden aldığı kasabın masası üzerindeki et gibi bıraktın. Geri kalanı da istiyorsun. Kalanı bize bıraksaydın ya!" der. Şair, bu ifadeyle kendilerini küçük düşürmeye razı olmayarak köklerini kazımak istemelerine sitem etmektedir.[975] Aynı şekilde Merzûkî, Beni Cüheyne kabilesinden birisinin,

فَإِنَّا وَكَلْبًا كَاليَدَينِ مَتَى تَقَع شِمَالُكَ فِي الهَيجَا تُعِنْكَ يَمِينُهَا

"Biz ve Kelb kabilesi iki el gibiyiz. Ne zaman sol elin savaşa girse sağ elin ona yardım eder."

inşad ettiği beyitteki benzetmeyle şairin kendileriyle Kelb kabilesini bir araya getiren güç ve sağlamlığın son noktada olduğuna dikkat çeker. Bu üslûpla kavmi ve Kelb'i iki ele benzeterek zaafa düşmeyeceklerini, yorgunluk ve kusurun kendilerine musallat olmayacağını dile getirdiğini açıklar.[976] Yapılan bu benzetmede şairin kendilerini sağ el mesabesinde sayarak üstünlüğü kendilerine mesel getirmesi de beyitteki ince edebî hususlardandır.

---

971 Merzûkî, *Şerhu Dîvâni'l-Hamâse*, 1/63.

972 Merzûkî, *Şerhu Dîvâni'l-Hamâse*, 1/63-64. Teşbihin maksadının zikredildiği benzer örnekler için bk., 1/408, 721.

973 Merzûkî, *Şerhu Dîvâni'l-Hamâse*, 1/206.

974 Bu sebeple Araplar النِساء لحم على وَضَمٍ إلَّا ما ذُبّ عنه "Korunmadıkları sürece kadınlar kesme tahtası üzerindeki et gibidir." derler.

975 Merzûkî, *Şerhu Dîvâni'l-Hamâse*, 1/207.

976 Merzûkî, *Şerhu Dîvâni'l-Hamâse*, 2/523.

5.2.2. Mecâz

Mecâz, sözlükte "bir yeri yürüyerek geçmek, yol katetmek" manasına gelen جاز fiilinin masdarı veya "geçilen yer, geçit" anlamında ism-i mekândır.[977] Asıl olarak bir yerden başka bir yere intikaldir. Bu manadan hareketle ıstılahta hakikatin zıttı olarak lafızların bir manadan başka bir manaya aktarımı hedeflenir.[978] Lafızların vaz' oldukları gerçek anlamlarının sınırları dışına çıkarak farklı anlamları karşılayacak şekilde kullanılmaları ilk dönemlerden itibaren hem dilcilerin hem edebiyatçıların hem müfessirlerin hem de kelam âlimlerinin ilgisini çekmiştir.

Dil çalışmalarının başlangıç safhası diyebileceğimiz ikinci asırdaki çalışmalar, özelinde nahiv ve lugat alanına dair eserler olsalar da bunlarla sınırlı kalmayarak sarf, iştikâk, kırâat, şiir, tecvit, meânî ve beyân ilimleriyle ilgili içerisinde çok sayıda unsur barındıran dili her yönüyle ele alan çok yönlü eserlerdi.[979] Âlimlerin bu tutumunda, dili bir bütün olarak değerlendirerek dilin etkili ve güzel kullanılmasında Arapların kullandıkları üslûbu ve takip ettikleri dilsel geleneği saptamak vardı.[980] Sözü edilen eserler, bugün belâgat ilmi adı toplanan sanatlara işaretlerde bulunsa ve belâgatın çeşitli konularında bir farkındalığa sahip olsa dâhi müstakil bir belâgat kitabı olarak görülmemiştir.

Mecâz, Câhiliye ve İslâm'ın edebî ürünlerinde mevcut olmasına rağmen ancak Sîbeveyhi ile bir kavram olarak algılanmaya başlanır. Sîbeveyhi mecâzî üslûp için الاتساع في الكلام "sözde genişlik" ifadesini kullanır. Çünkü ilk dönem dilcileri *tevessu'* ve *ittisâ*yı dilde bir üslûp olarak gördükleri gibi dilbilgisinin ifade imkânlarından bahsederken de kullanırlar. Bu nedenle sarf, nahiv ve arûzla ilgili konularda dilde asıl anlamını aşan ifadeler veya asıl görevinin sınırları dışına çıkan kaideleri *ittisâ'* olarak ifade etmişlerdir. Sîbeveyhi de *ittisâ', siatu'l-kelâm* ve *tecevvüz* tabirleriyle dilin el verdiği imkân ile sözün asıl anlamını aşarak farklı anlamlarla yorumlandığı durumları dile getirir.[981]

İbn Cinnî, *ittisâ'*yı, "asılda yapılan tasarruf" olarak tanımlar. Bu kelime İbn Cinnî'de bir ıstılah gibi kullanımdaki farklılık, lafızlardaki değişiklik ve ifade imkânlarındaki çeşitlilik gibi anlamları karşılar.[982] Bu minvalde Ebû Ubeyde de Arapların sözlerindeki üslûp ve anlamları ifade etme adetleri üzerinden Kur'ân'ı anlamaya çalıştığı *Mecâzü'l-Kur'ân* eserinde, mecâz lafzıyla ayetlerin dile getirmek

977 Cevherî, "cvz", 3/870; Matlûb, "Mecâz", 3/193; Seyyid Şerîf el-Cürcânî, "Mecâz", 202.

978 Matlûb, "Mecâz", 3/193.

979 Hasan Taşdelen, "Belâgat İlmi ve Tarihi", *İslam Medeniyetinde Dil İlimleri*, ed. İsmail Güler (İSAM Yayınları, 2015), 225; Yener, *Hicrî VII. Asra Kadar Arap Dilbilimcilerinde Mecaz ve Kinaye*, 76.

980 Yener, *Hicrî VII. Asra Kadar Arap Dilbilimcilerinde Mecaz ve Kinaye*, 76-77.

981 Ebû Bişr Amr b. Osmân Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, thk. Abdüsselâm Hârûn (Kahire: Mektebetü'l-hâncî, 1988); 1/53, 160, 176, 181, 211, 212, 216, 228, 2/337.

982 İbn Cinnî'nin "ittisa'" kavramıyla ilgili kullanımları için bk., İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 1/24, 65, 134, 257, 2/90, 364, 444, 451, 449, 3/84, 185.

istediklerini hedefler. Başka bir ifadeyle buradaki mecâz lafzıyla, hakikatin zıttı olan mecâzı kastetmez.[983] "Öteye geçmek, ilerlemek, aşmak" anlamlarına gelen mecâz kavramı kök anlamı açısından aslında bir nevi semantik hareketliliğe telmihte bulunur.[984] Dil içerisinde etimolojik zeminden hareketle farklı alanlar açarak anlam örgüsü ağı oluşturur. Câhız tarafından *mesel* olarak da adlandırılan mecâz kavramı, hakikat kavramının zıddı olarak tanımlanır.[985]

Mecâz, akla ve dile dayalı olmak üzere iki kısma ayrılır ve mecâz-ı aklînin temelinde isnad tasarrufu yatar. Bu, bir fiilin veya fiil manasındaki müştak bir ismin asıl fâiline isnad edilmesine engel teşkil edecek bir karinenin varlığıyla birlikte aralarındaki bir alaka sebebiyle gerçek fâilinden başkasına isnad edilmesidir.[986] Mecâz-ı aklî'nin alakaları fiilin sebebine, zamanına, mekânına veya kendi mastarına isnad edilmesi, ism-i fâil kullanılıp ism-i mef'ûl kastedilmesi, ism-i mef'ûl kullanılıp ism-i fâil kastedilmesi şeklinde sıralanabilir.[987] Merzûkî, beyitlerde geçen bu mecâz türüne açıklamalarında atıfta bulunur, fakat bu kullanımı mecâz-ı aklî veya isnâdî olarak dile getirmez. Sadece mecâz-ı aklîdeki alaka noktalarına açıklık getirir. Örneğin Ebû Kebir el-Hüzelî'nin seçkisinin beşinci beytinde,

فَأَتَتْ به حُوشَ الفُؤادِ مُبَطَّنًا سُهُدًا إذَا مَا نَامَ لَيلُ الهَوْجَلِ

"Onu, tembel kişi uyuduğunda uykusuz, aç karna (boş mide ile), yalnız ve garip bir kalple dünyaya getirdi."[988]

Şârih, نامَ ليلُ الهوجَل ibaresinin aslının نامَ الهوجَلُ في ليلهِ "Hantal, gaflet sahibi kişi geceleyin uyuduğunda…" olmasına rağmen uykunun geceleyin gerçekleşmesi sebebiyle fiilin geceye isnad edildiğini zikreder.[989]Aynı şekilde *el-Hamâse*'de ismi zikredilmeyen bir şairin,

فَلَوْ أنَّ حَيًّا يَقْبَلُ المالَ فِديَةً لَسُقْنَا لَكُم سَيْلًا مِن المال مُفْعَما

"Şayet kavim, malı (deveyi) diyet olarak kabul etmiş olsaydı malı size sel gibi akıtırdık." [990]

beytinde geçen سيلا مُفْعَمًا ibaresi için Merzûkî "sel kendisiyle dolunandır, dolan değildir. Bu takdirde beyitteki anlam, سيلا ذا إفعام 'iyice dolduran sel' olur. Fakat nispet manası çoğunlukla fâil için gelir. Şairin

983 Matlûb, "Mecâz", 3/193; İsmail Durmuş, "Mecaz", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları,2003), 28/219.

984 Mehmet Köklüdağ, *Arap Dilinde Gerçekliğin Farklı Tezahür Biçimi Olarak Mecaz Sorunu* (Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021), 16.

985 Matlûb, "Mecâz", 3/195.

986 Geniş bilgi için bk., Sekkâkî, *Miftâhü'l-ulûm*, 393-400; Fazl Hasen Abbâs, *el-Belâga fünûnühâ ve efnânühâ: İlmü'l-beyân ve'l-bedî'* (Ürdün: Dâru'l-Furkân, 2007), 2/143.

987 Abbâs, *el-Belâga fünûnühâ ve efnânühâ: İlmü'l-beyân ve'l-bedî'*, 2/144-146.

988 Merzûkî, *Şerhu Dîvâni'l-Hamâse*, 1/88.

989 Merzûkî, *Şerhu Dîvâni'l-Hamâse*, 1/89.

990 Merzûkî, *Şerhu Dîvâni'l-Hamâse*, 1/216.

مُفعَم lafzıyla çokluğu ifade etmiş olması mümkündür ki bu daha iyidir. Bu durum ölüm ölmese de, şiir söylemese de en son noktayı dile getirmek için ism-i fâil kalıbıyla شِعرٌ شاعرٌ ve موتٌ مائتٌ demek gibidir. Aynı şekilde sel tıka basa doldurulmadığı halde çokluğu belirtmek için böyle ifade edilir." demiştir.[991] Merzûkî'nin açıklamalarından mecâz-ı aklîyi idrak ettiği ve bunu anlama yansıttığı anlaşılır. Bunu terim olarak kullanmaz, fakat bu türü lugavî mecâzdan ayrı değerlendirir. Bu konuda şibh-i fiilin mecâz-ı aklî yoluyla zamana isnad edilmesine seçkide ismi zikredilmeyen şairin beytinde geçen بِيَومٍ سَفُوك "kan dökücü günde (savaşta)" ifadesine de yer verilebilir.[992] Şârih, burada سَفُوك "çok kan döken" kelimesinin güne nispet edilmesini, kan dökümünün o günde gerçekleşmesi sebebiyle olduğunu ve bu kullanımın mecâz olduğunu zikreder. Kullanımı daha anlaşılır kılmak için "Bu Arapların نهاره صائم "gündüzü oruçludur" sözü gibidir, kaydını düşer.[993]

Merzûkî, mecâzın diğer türü olan mecâz-ı mürsele dair açıklamalarını mecâz-ı aklîden ayrı kategoride değerlendirir. Bu konuda parça-bütün ilişkisine dayalı mecâzla ilgili açıklama yaptığı beyitlerden biri Câhiliye dönemi şairi İbn Zeyyâbe et-Temîmî'nin şu beytidir;

وَاللهِ لَو لَاقَيْتُهُ خَالِيًا لَآبَ سَيْفَانَا مَعَ الغَالِب

"Vallahi onu tek başına bulsaydım, kılıçlarımız muzaffer olanla beraber geri dönerdi."[994]

Şair, beyitte "Eğer onu (hasmı) yalnız bulsaydım ya ben onu ya da o beni öldürürdü. Kılıçlarımız da galip gelen kişiyle dönerdi." anlamını hedefler. Burada şair, yaygınlığı sebebiyle iki kılıcı zikretmiş ancak bu ibareyle beraberlerinde bulunan bütün alet ve silahları kastetmiştir.[995] Merzûkî'nin bu konuyla ilgili farklı bir kasidede geçen … وَمَا مَلَكَتْ يَمِينِي "sahip olduklarım…" ifadesindeki "يمين" lafzına odaklanması ve bu lafzın zikredilmesini hükmün sağ ele ihtisas edilerek onun üstün görülmesi ve tasarruf hakkının ona aidiyetine bağlaması edebî inceliği fark ettiğini ortaya koyar. Şârih bu izahla mecâzın çeşitlerinden olan *zikrü'l cüz irade-i külle* atıfta bulunur. Dahası parçayı bütün konumuna yerleştirerek birçok olay ve haberi atfetme tutumunun Arapların ifade tarzları ve aşina oldukları durum olduğunu çoğunlukla vurgular. Kur'ân'daki ﴿…فَظَلَّتْ أَعْنَاقُهُمْ لَهَا خَاضِعِينَ﴾[996] ayeti de bu konudaki

991 Merzûkî, *Şerhu Dîvâni'l-Hamâse*, 1/216.
992 Merzûkî, *Şerhu Dîvâni'l-Hamâse*, 1/276.
993 Merzûkî, *Şerhu Dîvâni'l-Hamâse*, 1/277.
994 Merzûkî, *Şerhu Dîvâni'l-Hamâse*, 1/148.
995 Merzûkî, *Şerhu Dîvâni'l-Hamâse*, 1/148.
996 Şuarâ sûresi, 26/4.

istişhâdlarından biridir. Arapların kullanımından da عُذتُ بِحقوِ فلان "Falan kişiye sığındım" (الحقو bel); هو عبدُ المَقَذَ (المقذ saçın bittiği yer) "O, hizmetkârdır"; حُر الوجه "Hür, asil"; لئيم القفا "Alçak" örneklerini sıralar.[997] Şârihin misal olarak sunduğu bütün kullanımlar mecâz-ı mürseli örneklendirir. Ayrıca, İbn Zeyyâbe'nin beytinde fiilin iki kılıca mecâz yoluyla isnad edildiğini ifade ederek aynı beytin şerhi içinde mecâz-ı mürsel yanında mecâzın aklî türüne de atıfta bulunmuş olur.[998]

Şârihin, beyitlerin açıklamalarının çoğunda mecâz türlerine yer vermesi sebebiyle hepsini ele almak zor olmakla beraber hâliyet ilişkisine dayanan mecâz-ı mürsele îmâda bulunduğu açıklamalardan birine misal olarak Üneyf b. Hakem (Zebbân?) en-Nebhânî'nin şu beyti zikredilebilir:

لَهُم عَجُزٌ بِالحَزْنِ فَالرَّمْلِ فَاللِّوَى وَقَد جَاوَزَت حَيَّيْ جَدِيس رِعَالُهَا

"Onların Hazn, Reml ve Livâ'da arkaları vardır. Öncü birliği de Cediys'in iki kabilesini aşmıştır."

Şairin Cediys'in iki kabilesi olarak zikrettiği Tasm ve Cedis, nesli tükenmiş olan iki kabiledir. Burada kabileler söylenmekle birlikte aslında onların memleket ve vatanları kastedilir. Bu durumda Merzûkî anlamı şöyle yorumlar: "Bu bölüklerin öncüleri Tasm ve Cedîs memleketlerini aştılar. Peşi sıra gelenlerle de Livâ, Reml ve Hazn mekânları dolduruldu."[999] Şârihin, bu kullanımın karşıtı yani mahalliyet ilişkisine dayalı mecâz açıklaması da Câhiliye dönemi şairi Mühelhil'in (ö. 525 civarı) şu beytidir;

نُبِّئتُ أنَّ النَّارَ بَعْدَكَ أُوقِدَتْ وَاسْتَبَّ بَعْدَكَ يَا كُلَيبُ المجلِس

وَتَكَلَّمُوا فِي أمْرِ كُلِّ عَظِيمَةٍ لَوْ كُنْتَ شَاهِدَهُم بِهَا لَم يَنبِسُوا

"Ey Küleyb, duydum ki senden sonra ateş tutuşturulmuş ve kavmin küfürleşmiş

Onların yanında olsaydın tek kelime (bile) edemeyecekleri ciddi konuları (musibetleri) konuşmuşlar."[1000]

Küleyb'in (Vâil) dostları, konuklar için Küleyb'in evi ve yurdu yakınlarında onun ateşiyle beraber ateş yakmazlardı. Konukları ağırlama konusunda ne ona ortak olunur ne de onunla şeref yarışına girilirdi. Kadrinin yüceliği ve şanı sebebiyle meclisine girildiğinde, kimse başkasıyla tartışmaya, şeref yarışına girmeye veya birbirlerine sövmeye cesaret edemezdi. Bu günlerin ardından gördükleri karşısında şair hayıflanıp üzülerek şöyle der: "Duydum ki, ihtişamının sönmesi sebebiyle senden sonra

997 Merzûkî, *Şerhu Dîvâni'l-Hamâse*, 1/39.
998 Merzûkî, *Şerhu Dîvâni'l-Hamâse*, 1/148.
999 Merzûkî, *Şerhu Dîvâni'l-Hamâse*, 1/170.
1000 Merzûkî, *Şerhu Dîvâni'l-Hamâse*, 2/928-929.

misafirperverlik ateşleri tutuşturulmuş; meclis ahalisi de laf mücadelesi ve çekişmelere başlamışlar. Hatta onları, hiçbir caydırma ve edep sakındırmadan birbirlerine sövmeye başlamışlar." Şârih "meclis" lafzı ile "meclis ahalisinin" ifade edildiğini söyler. Nitekim muzâf hazfedilerek muzâfun ileyh onun konumuna konulmuştur. Açıklamasını desteklemek amacıyla da Kur'ân'dan [1001]﴿وَسْئَلِ الْقَرْيَةَ الَّتِي كُنَّا فِيهَا﴾ ayetini zikreder. Merzûkî, mecâz-ı mürsel içerisinde değerlendirilen bir diğer anlatım tarzı olan "i'tibâru mâ yekûn"e (geleceği dikkate almak) de Sa'd b. Nâşib'in aşağıdaki beytine yaptığı açıklamada yer verir:

فَإِنْ تَهْدِمُوا بِالغَدرِ دَاري فَإِنَّهَا تُرَاثُ كَرِيمٍ لَا يُبَالِي العَوَاقِبا

أَخِي عَزَمَاتٍ لَا يُرِيدُ عَلَى الَّذِي يَهُمُّ بِهِ مِن مَقْطَعِ الأَمْرِ صَاحِبا

"Şayet hıyanetle evimi, yurdumu yıkarsanız (bilin ki) o, akıbetini umursamayan asil kişinin mirasıdır.

Olayların akıbeti kendisi endişelendirenleri dost edinmeyen, zorluklara sabredenin…"

Şârih, şairin burada asil kişi olarak kendisini kastettiğini, hayatta olduğu halde sahip olduğu mülkünü de miras olarak nitelediğini açıklar. Bu tür bir söylemle gelecekte meydana gelecek durumu göz önünde bulundurarak sahip olduklarının miras kalacağını belirtmektedir.[1002]

5.2.3. İstiâre

"Bir şeyi geçici olarak almak, ödünç istemek" anlamlarına gelen istiâre, belâgat terimleri içerisinde en geç ortaya çıkanlardan birisidir. Temelde kişinin bir şeyi başka bir şeye benzetmek isteyip de teşbihi terk etmesi ve açıkça zikretmemesi anlamına gelir.[1003] Diğer bir tanımla istiâre, gerçek ve mecâz anlam arasındaki ilgi benzerliğine dayanarak bir kelimenin anlamını başka bir kelimeye geçici olarak aktarmaktır.[1004] İstiârenin temelinde bulunan teşbihin iki unsurundan biri zikredilirken diğeri hazfedilir ve teşbihe mübalağa anlamı katar.[1005] Merzûkî, şerhinde bazı yerlerde istiâreyi zikreder ki bunlardan biri Abdulmelik b. Abdirrahim el-Hârisi'nin (ö. 190/805), bir rivayete göre de Yahudi şair es-Semev'el b. Âdiyâ'nın şu beytidir;

إِذَا المرءُ لَمَ يَدنَس مِن اللُؤم عِرضُهُ فَكُلُّ رِدَاءٍ يَرتَدِيه جَمِيلٌ

[1001] Yûsuf sûresi, 12/82; Merzûkî, *Şerhu Dîvâni'l-Hamâse*, 2/929-30.
[1002] Merzûkî, *Şerhu Dîvâni'l-Hamâse*, 1/70-71.
[1003] Tehânevî, "İstiâre", 1/156; Matlûb, "İstiâre", 1/136; İsmail Durmuş-İskender Pala, "İstiare", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 23/315.
[1004] Sekkâkî, *Miftâhü'l-ulûm*, 369; Abdülkâhir el-Cürcânî, *Esrârü'l-belâga*, 30-33; Tehânevî, "İstiâre", 1/156-157.
[1005] Seyyid Şerîf el-Cürcânî, "İstiâre", 20.

"Kişinin şerefine kötü haslet bulaşmadıkça, giydiği bütün kıyafet güzeldir." [1006]

Beyitte kişinin amellerinin güzelliğine ve kınanmadan uzak olmasına işaret edilmesine rağmen Merzûkî, bu beyitte şairin الرِداء lafzını müstear (eğreti lafız) olarak kullandığını söylemekle yetinir. Sonra bu lafzın kinâye olarak kullanımına dair ردَّاه الله رداء عملِه "Allah ona yaptığının karşılığını verdi (giydirdi)" örneğini vererek الرداء'nın burada "mükâfat, ecir"den kinâye olduğunu söyler. Şârih, belâgat ilmi içerisinde tanımlanan istiâre nitelikleri içerisinde bu sanatı incelemez, fakat lafzın kullanımıyla ilgili verdiği ikinci örnekte kinâye lafzını kullanması, Merzûkî'nin istiâre ve kinâye üslûpları arasındaki farka vâkıf olduğunu ortaya koyar. Aynı şekilde Ebü'l Gûl et-Tuhevî'nin şu beytinde,

فَوارِسُ لَا يَمَلُّونَ المنايَا إذَا دَارَتْ رَحَى الحَرب الزَّبُون

"(Onlar) savaş kızıştığında ölümden bıkıp usanmayan atlılardır."[1007]

şairin savaşı, kendisini sağanı tepen ve bacaklarıyla iten deveye benzettiğini ve onun sıfatı ile vasıflandırdığını söylemiştir.[1008] Merzûkî, yaptığı açıklamada burada istiâreli anlatımın olduğuna temas eder, fakat isimlendirme hususunda ıstılahî anlamda ayrıntılara girmez. Bunu daha çok Arapların uyguladığı bir üslûp olarak görür. Bu, kendisinin konuya ilmî anlamda vâkıf olmadığı manasına gelmez. Zira bu beyitteki durumun aksi olduğunu ifade ettiği bir beyti şâhid olarak getirir ve sunduğu şâhid beyitte de istâre-i tasrihiyye vardır.[1009] Yukarıdaki beyitte benzeyen zikredilirken kendisine benzetilen deve hazfedildiği için istiâre-i mekniyye vardır.[1010] Şârihin istiâreli betimlemeye dair işarette bulunduğu beyitlerden biri de Üneyf b. Hakem en-Nebhânî'nin şu beytidir;

وَلَمَّا تَدَانَوا بِالرِّماحِ تَضَلَّعَتْ صُدُورُ القَنَا مِنهُم وَعَلَّت نِهَالُهَا

"Mızraklarla yaklaştıklarında mızrakların ön tarafları onlardan nasibini tam olarak aldı ve kananlar ikinci defa içti."

[1006] Merzûkî, *Şerhu Dîvâni'l-Hamâse,* 1/110.

[1007] Merzûkî, *Şerhu Dîvâni'l-Hamâse,* 1/40.

[1008] الزَّبُون **"**kendisini sağan kişileri bacaklarıyla geri teperek iten develer" için kullanılan sıfattır.

[1009] Sözü edilen beyit:

تَزْبِنُ بِالأخفاف والمَناسِمِ عَنْ ذِروَةٍ تَخْضِبُ كَفَّ الهَاشِم

"Toynak ve bacak kemikleriyle tepiyor, yukarıdan sağan avuçları boyuyorlar." Merzûkî, *Şerhu Dîvâni'l-Hamâse,* 1/40. (Burada devenin tepmesi, etrafı kana bulayan savaşa benzetilmiştir.)

[1010] Tebrîzî, et-Tuhevî'nin beytiyle ilgili olarak şairin savaşın girdabı ve seyrini el değirmenine benzettiğini nakleder. Açıklama olarak da savaş ve değirmen arasındaki câmi olan mananın parçalamak ve kırmak olduğunu söyler. Zira değirmenin kırıp parçaladığı gibi savaş da parça parça ederek yok eder (Hatîb et-Tebrîzî, *Şerhu Dîvâni'l-Hamâse*, 1/30). İstiâre-i mekniyye örnekleri için bk., 1/59, 121, 504, 521, 586, 1110, 1443.

Merzûkî beyti şöyle açıklar: "Şair, mızrakların hasmın kanlarıyla susuzluğunu gidermesi ve doyana kadar içip kananın ikinci kez içmesi kısmında istiâre-i üslûbunu kullanmıştır."[1011] Burada şair, mızrağı insana benzeterek istiâre-i mekniyye yapmış; kendisine benzetilen öğeyi zikretmeyerek onun tayin edilmesini sağlayacak ip ucu olarak تضَلَّعَتْ ve عَلَّت lafızlarını vermiştir. Nitekim النَهلُ "birinci içiş", العلل "ikinci içiş"tir. Şair, ikinci kez içmelerini söylemekle sanki onların yaralamaya ve saldırmaya alıştıklarını, kana olan tutku ve doyumsuzluklarının diri kaldığını vurgulamak istemiştir. Beyitteki التَضَلُّع lafzı ise "tam olarak doymak" anlamına gelir ve aslında bu kelime kaburga kemiği olan şeylerde kullanılır. Susuzluğu giderme ve doymak esnasında bu kaburga kemikleri şişerek içine hava dolar.[1012] Merzûkî, seçkide yer alan başka bir kasidede şairin … أَلَا أَيُّهذَا النابِحُ السِيدَ *"Ey Sîd kabilesine havlayan (musallat olan)!*[1013] ifadesinde النابِحُ "havlayan" kelimesini "musallat olmak ve rahatsızlık vermekten" istiâre olarak kullandığını belirtir. Şârih, burada istiârenin varlığından söz etmenin dışında ifadeye nasıl bir anlam boyutu kazandırdığına değinerek şairin, kullandığı "havlama" lafzını herhangi bir sözle sataşmak yerine "kötülemek, nesebe dil uzatmak ve aslı yontmak" şeklinde yorumlar.[1014] Ayrıca Merzûkî, Teebbeta Şerran'ın Hüzeyl kabilesiyle savaşmaları sonucunda onlara galip gelmeleri ve arkalarında çok sayıda kayıp bırakmalarını iftiharla tasvir ettiği şiirinde geçen istiâre üslûbuna da kısaca değinir. Şair, Hüzeyl'in akıbetini sırtlanların yerdeki ölülere gülümsemesi, kurtların sevinç çığlıkları atması ve iştahla havada uçuşan yırtıcı kuşların cesetlerin başına üşüşerek cesetlerden karınlarını doyurana kadar yemeleriyle anlatır. Şair bu tasvirle yetinmeyerek ölü sayısının çokluğunu vurgulamak için yırtıcı kuşların çok yemenin ağırlığından havada yükselemediği ilavesinde bulunur. Şârih, bu betimlemede تَضْحَكُ الضَّبْعُ لِقَتْلِي هُذَيلٍ وَتَرَى الذِّئْبَ لَهَا يَسْتَهِلُّ sırtlanların gülümsemesi ve kurtların sevinç çığlıkları atmasında istiâreli üslûbun varlığını zikretmekle yetinir.[1015]

5.2.4. Kinâye ve Ta'riz

Sözlükte "bir şey telaffuz ederken başka bir şeyi kastetmek, bir şeyi kapalı bir şekilde söylemek"[1016] anlamına gelen kinâye terim olarak bir şeyi açıkça söylemeyerek lâzımdan melzûma

[1011] Merzûkî, *Şerhu Dîvâni'l-Hamâse*, 1/172.
[1012] Merzûkî, *Şerhu Dîvâni'l-Hamâse*, 1/172.
[1013] Merzûkî, *Şerhu Dîvâni'l-Hamâse*, 2/589.
[1014] Merzûkî, *Şerhu Dîvâni'l-Hamâse*, 2/589. İstiare örnekleri için bk., 1/59, 504, 521,586, 2/1110, 1443.
[1015] Merzûkî, *Şerhu Dîvâni'l-Hamâse*, 1/837-838.
[1016] Muhammed b. Ahmed b. Ezher el-Ezherî, *Tehzîbu'l-Luga* thk. Abdüsselâm M. Hârûn (Kahire: el-Müessesetü'l-Mısrıyye el-âmme, 1964), "kny", 10/373; Cevherî, "kny", 6/2477; Seyyid Şerîf el-Cürcânî, "Kinâye", 186; Tehânevî, "Kinâye", 2/1384.

ulaşılması amacıyla o şeyin lâzımının söylenmesidir.[1017] Kinâye olarak kullanılan lafızdan, gerçek anlamının anlaşılması veya gerçek anlamıyla arasında ilgi kurulmasında bir engel yoktur. Lafızdan hakiki anlamın anlaşılmasını engelleyen karine mecâzda vardır ve bu karine kinâye ile mecâz arasındaki farktır.[1018] Kinâyeye bir kavram olarak değinenlerin başında Ebû Ubeyde gelir ve kinâyeye, "açıkça zikredilmeden kelamdan ve bağlamdan anlaşılan şey" olarak anlamlar yükler.[1019] Müellifin ifadelerinden, kinâye lafzını belâgattaki terim anlamına yakın anlamda kullandığı anlaşılır. Arap toplumu ve edebiyatında kinâyeli anlatım önemli bir yer tutar ve çeşitli maksatlara binaen mütekellim buna yönelir. Merzûkî, şerhinde kinâyenin bulunduğu beyitleri açıklarken hangi lafzın üstü kapalı anlatım içerdiğini izah eder, çoğu zaman da şairin hangi amaçla böyle bir üslûba başvurduğunu ve bu üslûbun anlama etkisini belirtir. Kinâyeli anlatıya Benî Fakas'tan bir şairin şu beyti örnek verilebilir:

وَهَلَّا أَعَدُّونِي لِمِثْلِي تَفَاقَدُوا وَفِي الأَرضِ مَبثُوثٌ شُجَاعٌ وَعَقرَبُ

"Birbirinizi kaybedesiniz! Yeryüzünde yılanlar ve akrepler yayılmışken beni dengim için hazırlasaydınız ya!"[1020]

Şârih, sözlükte "yılan" anlamına gelen شُجَاعٌ kelimesinin, düşman ve kötülüklerin korkunç türlerinden; عَقرَبُ'in de aynı şekilde düşmanların atları ve şerden kinâye olduğunu ifade eder. Ayrıca مَبثُوثٌ "yayılmış" lafzı normalde müsennâ (ikil) gelmesi gerekirken şairin müfred formda getirmesiyle şer ve kötülükleri tek bir şey hükmüne indirgediğini belirtir.[1021] Merzûkî seçkide ismi zikredilmeyen başka bir şairin beytindeki,

وَلكِنْ أَبَى قَومٌ أُصِيبَ أَخُوهُم رِضَى العَارِ واختَاروا عَلى اللَّبَن الدَّما

"Fakat kardeşleri vurulan topluluk utanca razı olmayı kabul etmedi ve süte (deveye) karşı kanı tercih ettiler."

اللَّبَن kelimesinin de diyetin yerine getirilen, deveden kinâye olduğunu söyler. Şârih, kana karşı diyetin yeğlenmesinin hor görülmesi ve diyete tamah etmenin hoş karşılanmaması sebebiyle şairin böyle bir ifadeye yöneldiğine dikkat çeker. Şair, bu üslûpla yani deve yerine sütü söylemekle diyeti daha da basitleştirmiş ve önemsizleştirmiştir.[1022] Merzûkî, dile getirdiği bu cümleyle kinâyenin, sarih söylemden

[1017] Sekkâkî, *Miftâhü'l-ulûm*, 403; Tehânevî, "Kinâye", 2/1385.
[1018] Sekkâkî, *Miftâhu'l-ulûm*, 403; Hâşimî, *Cevâhirü'l-belâga*, 287-288.
[1019] Ebû Ubeyde'nin kullanımları için bk., *Mecâzü'l-Kur'ân,* thk. M. Fuat Sezgin (Kahire, Mektebetü'l-hâncî, 1961), 1/12, 72, 73, 128, 155, 174, 212, 276, 321, 368, 2/83, 268.
[1020] Merzûkî, *Şerhu Dîvâni'l-Hamâse*, 1/214.
[1021] Merzûkî, *Şerhu Dîvâni'l-Hamâse*, 1/215.
[1022] Merzûkî, *Şerhu Dîvâni'l-Hamâse*, 1/216.

daha etkili ve içerisinde daha dakik manalar barındırdığının altını çizer. Aynı şekilde muhadram şairlerinden Abdullah b. Aneme'nin şu beytinde,

فَازْجُر حِمَارَكَ لَا يَرتَع بِرَوضَتِنَا إِذَا يُرَدُّ وَقَيدُ العَيرِ مَكْرُوب

"Eşeğini engelle! Çayırımızda otlamasın. Aksi takdirde bağı sıkıştırılmış ve daraltılmış bir şekilde geri döndürülür."[1023]

şârih ortada eşek ve çayır olmadığı halde şairin "eşeğin korunaklarına gönderilmesi" gibi bir ifade kullanmasını betimsel bir anlatım yani "sürtüşme, mahremiyetlerine girme ve musallat olma"dan kinâye olarak yorumlar. Şair, tehdit ve ikazın şiddetini artırmak için böyle bir söyleme yönelmiştir. Devamında "Şayet musallat olmaya devam ederseniz anlaşmayı bozarak akıbetinizden korkar halde dönersiniz", demek istemiştir.[1024] Şârihin de ifade ettiği gibi kinâyeli anlatım beytin tamamını kapsamıştır.[1025] Misal olarak verilen bu beyit ve öncekilerin açıklamasında, Merzûkî'nin bugün bilinen şekliyle kinâyenin iki türüne yani sıfattan ve mevsûftan kinâyenin üzerinde durduğu anlaşılır. Bunlara ek olarak şerhte şârihin kinâye sanatına işaret ederek bu anlatımı güzel bulduğu fakat sebebini açıklamadığı yerler de vardır. Bunlardan biri İslâmî dönem şairlerinden el-Kattâl el-Kilâbî'nin şu beytidir;

فَلَمَّا رَأَيتُ أَنَّهُ غَيرَ مُنتَهٍ أَمَلْتُ لَهُ كَفِّي بِلَدْنٍ مُقَوَّم

"(Amcaoğlunun) hatasından dönmediğini görünce elimi düzeltilmiş esnek mızrakla ona yönelttim."[1026]

Merzûkî, beyitteki كَفِّي بِلَدْنٍ ifadesinin fasih söz ve etkili kinâyelerden olduğunu söyler ancak bunun sebebini açıklamaz. Halbuki buradaki belâgatın güzelliği içeriğinden ve şairin betimlemek istediği mızrakla yaralama fiilinden gelmektedir. Betimlenen suret, manayı muhataba görüyormuş gibi hissettirmekte ve şairin hareketini tasavvur ettirmektedir. Şârihin burada üzerinde durmadığı hususlardan biri kinâyeli anlatımın iki parçada gerçekleşmiş olmasıdır: أَمَلْتُ لَهُ كَفِّي (Bu ifadeyle yaralama hareketi betimlenir) ve بِلَدْنٍ مُقَوَّم (Bununla mızrak kastedilir). Şair mevsûf ismi yani mızrağı hazfederek bunun yerine (ledin) esnek sıfatını getirmiştir ki bu sıfat sallanma ve ileri geri hızlı hareket etmeye delalet etmektedir. (Mukavvem) mızrağın düzeltilmiş olması ise kinâyeli anlatımdaki yaralamanın kuvvetli olmasını göstermektedir. Bu iki ifade de şairin istediği kuvvetli yaralamayı tam bir şekilde tasvir etmektedir. Şayet şair bu tasviri bırakıp doğrudan anlatıma dayanarak طَعَنتُ بالرمح deseydi ifade

[1023] Merzûkî, *Şerhu Dîvâni'l-Hamâse*, 2/586.
[1024] Merzûkî, *Şerhu Dîvâni'l-Hamâse*, 2/586.
[1025] Kinâye üslûbuyla ilgili benzer örnekler için bk., Merzûkî, *Şerhu Dîvâni'l-Hamâse*, 1/142, 339, 487, 581-582, 636-637.
[1026] Merzûkî, *Şerhu Dîvâni'l-Hamâse*, 1/202.

donuk, zayıf ve şiirsel anlatımdan uzak olacaktı. Muhtemelen Merzûkî bu incelikleri hissederek buradaki anlatımın "etkili bir kinâye" olduğunu vurguladı ancak etkisinin arka planını açıklamadı.

Kinâye ile ilişkili olarak cümlenin bağlamından anlaşılan ta'riz, sözü üstün bir edebî maharetle anlamından farklı tarafa döndürmek ve bir şey söyleyerek başka bir şeyi kastetmektir.[1027] Ta'rizde kelime anlamıyla da bağlantılı olarak birine veya ortaya söylenen bir sözün bir ucunun (عُرض) birilerine farklı şekillerde dokundurulması ve maksadın kıyısına köşesine yönelme vardır.[1028] Bu takdirde de mana lafzın urzundan (yanından) anlaşılır. Böylece maksada bir taraftan işaret edilirken aynı zamanda maksadın başka bir taraf olduğu vehmini verecek tarzda söylem kullanılır. Buna Ahdar b. Hübeyra'nın şu beyitleri örnek verilebilir:

أَلا أَيُّهذَا النابِحُ السِّيدَ إنَّني على نَأيِها مُستَبسِلٌ مِن ورائِها

دَعِ السِّيدَ إنَّ السِّيدَ كَانَتْ قَبِيلةً تُقَاتِلُ يَومَ الرَوْعِ دُونَ نِسائِها

"Ey Sîd kabilesine havlayan (musallat olan)! Uzaklığına rağmen ben onu ardından koruyup gözetenim Sîd'i bırak! Zira Sîd, korkulan günde (savaşta) kadınların önünde savaşandır."[1029]

Merzûkî bu söylemi ta'riz olarak niteler. Bu nitelemesini şu şekilde açıklar: "Şair burada muhatabına 'O kavmi anmayı bırak, onların ayıplarını araştırma! O, onur ve gurur sahibi bir kavimdir. Onların mahremiyetine hiçbir ayıp bulaşmamış ve savaşta da onlara esaret isabet etmemiştir. Bilakis onlar her şeyiyle, canlarını hiçe sayarak kadınlarını korumuştur.' demiştir. Bu söz muhatabı ta'riz (iğneleme) içindir ve şair bununla karşısındakinin tam aksi nitelikte olduğunu kastetmektedir."[1030] Burada, bahsi geçen kavmi övmeden çok kavme musallat olan kişi/leri ta'riz yoluyla yerme ve ayıplama vardır. Ancak muhatabı kınamada en üst seviyeye ulaşmak ve sözün tesirini artırmak için şair doğrudan hitap yoluna gitmeden başkası üzerinden dolaylı olarak mesajı vermiştir ki ta'rizin yapılma sebeplerinden biri de budur.

Ta'riz gerçek ve mecâzî anlam kaygısı olmaksızın telvîh ve işaret yoluyla bir anlama delâlet ettiğinden kinâyeden daha gizli olur ve cümlede gerçekleşir. Örneğin muhatabın cimri olduğunu ve bu durumun kötü olduğunu iletmek isteyen kişinin "Cimrilik ne kadar da kötü şey!" demesinde ta'riz yoluyla ifade mevzu bahistir. Kinâye ve ta'rizin farklarından biri kinâyenin delâletinin lafızla olduğu halde ta'rizin delâletinin mefhumla olmasıdır. Bir diğer fark ise ta'rizin ancak mürekkeb lafızla

---

[1027] Ebû İshâk İsâmüddîn İbrâhîm b. Muhammed el-İsferâyînî, *el-Atvel (şerhu telhîsı miftâhi'l-ulûm)*, thk. Abdülhamîd el-Hindâvî (Beyrut: Dâru kütübi'l-ılmiyye, ts.), 2/357; Hâşimî, *Cevâhirü'l-belâga*, 289; Abduh Abdülazîz Kalkîle, *el-Belâgatü'l-ıstılâhıyye* (Kahire: Dâru'l-fikri'l-Arabî, 1992), 113-114.

[1028] Hâşimî, *Cevâhirü'l-belâga*, 289; Matlûb, "Ta'rîz", 2/280; Yıldırım, *Arap Dili ve Belâgatında Kinaye ve Tariz*, 64.

[1029] Merzûkî, *Şerhu Dîvâni'l-Hamâse*, 2/588-589.

[1030] Merzûkî, *Şerhu Dîvâni'l-Hamâse*, 2/589.

yapılabilmesidir.[1031] Ta´rize; tenkit, istihza ve yanlışa işaret edip doğruyu gösterme gibi amaçlar ve söze konu olanın tepkisinden korunma, alay, muhatabı kırmama, nezaket ve kibarlık gibi sebeplere binaen başvurulabilir.[1032] Merzûkî, eş-Şemeyzer el-Hârisi'nin aşağıdaki beytini bu konuyla alakalı olarak şöyle açıklar:

فَلَسْنَا كَمَنْ كُنْتُم تُصِيبُونَ سَلَّةً فَنَقبَلَ ضَيمًا أو نُحَكِّمَ قَاضِيَا

"Biz, sizin yağmalama ve soygunla avladığınız kişilerden değiliz ki haksızlığa razı olalım veya kadıyı hakem tayin edelim."[1033]

beyitte كَمن كُنتم sözüyle kendilerine işaret edilen kavme ta'riz, muhataplar için de beyan ve sözü açıktan korkmadan söylemek vardır. Şair, muhatapları; zayıflık, acizlik ve düşmandan bir şey aldıklarında onu soygunla ele geçirme iddiasıyla itham eder. Aynı zamanda işaret ettiği kavmi de soygun ve kendilerine zulmedilmesine göz yummak yani acizlikle niteleyerek iğneler.[1034] Seçkideki şiirler arasında Merzûkî'nin üzerinde durduğu ve güzel bulduğu ta'rizlerden biri şu beyittedir;

لَقَدْ زَادَنِي حُبًّا لِنَفْسِي أَنَّنِي بَغِيضٌ إِلى كلِّ امرئٍ غيرِ طَائِلِ

"Faydasız olan herkes tarafından buğz ediliyor olmam kendime olan sevgimi artırdı."[1035]

Şair burada aşağılamayı, karşı tarafı kızdırmadan mesajı iletmek ve hitabı yumuşatmak amacıyla ta'riz üslûbuyla gerçekleştirmiştir.[1036] Karşı tarafın işe yaramaz kimseler olduğunu doğrudan söylemeden kendisi üzerinden ince bir iğnelemeyle ifade etmiştir.

5.3. Bedî' İlmi

"Bir şeyi misali ve modeli olmadan yaratmak, mükemmel şekilde meydana getirmek" anlamlarına gelen بَدع kökünden türeyen[1037] bedî', ismi mef'ûl manasında sıfatı müşebbehe kalıbıdır. Bir belâgat terimi olarak bedî', kelamın muktezâ-yı hâle riayeti ve kastedilene açıkça delâletinden sonra sözü güzelleştirmenin usul ve kaidelerinin bilindiği ilimdir.[1038] Bedî' ilminin güzellikleri meânî ve beyân

[1031] İbnü'l-Esîr, *el-Meselü's-sâ'ir*, 3/56-57; Mehmet Kaya Bilgegil, *Edebiyat Bilgi ve Teorileri, I. Belâgat* (Ankara: Sevinç Matbaası, 1980), 180.
[1032] İbnü'l-Esîr, *el-Meselü's-sâ'ir*, 3/72-75; Fazl Hasen Abbâs, *el-Belâga fünûnühâ ve efnânühâ: İlmü'l-beyân ve'l-bedî'*, 261-262.
[1033] Merzûkî, *Şerhu Dîvâni'l-Hamâse*, 1/125.
[1034] Merzûkî, *Şerhu Dîvâni'l-Hamâse*, 1/125.
[1035] Merzûkî, *Şerhu Dîvâni'l-Hamâse*, 1/227.
[1036] Merzûkî, *Şerhu Dîvâni'l-Hamâse*, 1/227.
[1037] Halîl b. Ahmed, "bda", 1/121; Sâhib b. Abbâd, ""bda", 1/429; İbn Sîde, "bda", 2/33.
[1038] Hâşimî, *Cevâhirü'l-belâga*, 298; Teftâzânî, *Muhtasarü'l-meânî*, 322.

ilimlerden sonra ortaya çıkar. Bedîʿ ilmi, sözü hoşluk ve zerafet bakımından artıran meziyet, yöntem ve usullerden haber verendir.[1039] Bu güzelleştirme ise lafız ve anlam yönünden olur. Bu ilmin temelini Câhız atmış, İbnü'l Muʿtez ise *Kitâbü'l-Bedîʿ* adıyla eser telif ederek bu ilimle ilgili sanatları belli başlıklar altında toplamıştır.[1040] Edebiyat ve eleştiri alanında kaleme alınan eserler içerisinde, bu ilmin bünyesinde değerlendirilen sanatlar farklı şekillerde yer alır. Bunlardan hareketle Merzûkî'ye gelen sürece kadar bedîʿ sanatında kayda değer bir ilerleme ve belli seviyede sınırlarının çizilmesi, tanımlamaların yapılması, belli örneklerin zikri veya tasnifler yapılmıştır. Fakat bunlar diğer sanatlarla karışık ve eserler içerisinde dağınık haldedir. Şerhte bedîʿ ilmi içerisinde değerlendirilebilecek sanatlar şu şekilde sıralanabilir:

5.3.1. Mutâbakat[1041] ve Mukâbele

Sözlükte "iki şeyi bir araya getirmek, uzlaştırma, denk yapmak" anlamındaki mutâbakayı[1042] Ebû Hilâl el-Askerî; "risalenin bir parçası, hutbe veya kasidenin bir beytinde bir kelimeyi zıddıyla birlikte kullanmak olarak" belirtir.[1043] Kudâme bu tanımda ayrılığa düşerek mutâbaka için manada farklı, sîga ve binâda benzer iki lafzın bir araya getirilmesi tanımını yapar. Kudâme, aslında bu sanatı cinâsla karıştırmış gibi görünür. Belâgat ilminde tıbâk olarak adlandırılan sanat için de *mükâfee* (eşdeğer, denk) ismini kullanmıştır. Nitekim *mükâfee* için yaptığı tanım ve verdiği örnekler tıbâk konusunun örnekleridir.[1044] Kudâme'yi takip eden dilciler tarafından da tıbâk, cinâsı ifade eden kavram olarak kullanılmaya devam etmiştir. Bunda, tıbâkın terimleşme sürecinde bazı dilcilerin farklı isimlendirmeler yapmaları etkilidir. Merzûkî'de de buna benzer kavram kargaşası veya kargaşanın ötesinde kavramsal ayrıma gitmeden lafzı lugat anlamında kullanma söz konusudur. Nitekim şârih, *el-Hamâse*'de ismi zikredilmeyen şairin,

قَلِيلُ التَشَكّي لِلمُهِمّ يُصِيبُهُ كَثِيرُ الهَوَى شَتَّى النَوَى والمسَالِك

"Başına gelen musibetler için sızlanıp yakınmaz. Farklı yöntem ve yollara (girişmeye) tutkuludur."[1045]

[1039] Hâşimî, *Cevâhirü'l-belâga*, 298.
[1040] Bolelli, *Belâgat Beyân-Meʿânî-Bedî*, 406.
[1041] *Mutâbakat* aynı zamanda *tıbâk* ve *tezat* olarak da isimlendirilir (Teftâzânî, *Muhtasarü'l-meânî*, 322.).
[1042] Cevherî, "tbk", 4/1512; Halîl b. Ahmed, "tbk", 3/307; İbn Fâris, "tbk", 3/440.
[1043] Askerî, *Kitâbü's-Sınâʿateyn*, 307.
[1044] Kudâme b. Ca'fer, *Nakdü'ş-şiʿr*, 147-150.
[1045] Merzûkî, *Şerhu Dîvâni'l-Hamâse*, 1/94.

beyti için كثير الهوى ibaresinin manen değil lafız yönüyle[1046] القليل kelimesine mutâbık (uyumlu) olarak[1047] geldiğini söylerken aynı zamanda Abdulmelik b. Abdirrahim el-Hârisi'nin aşağıdaki beyti için,

رَسَا أَصْلُهُ تَحتَ الثَّرَى وَسَمَا بِهِ إِلى النَجْمِ فَرعٌ لَا يُنَال طَوِيلُ

"Kökü toprağın altına demir atmış, ulaşılamayan uzun bir dal ise onu yıldızlara yükseltmiş / eriştirmiştir. (O, öyle bir dağdır)"[1048]

"burada الرُسُو lafzı السُمُو'e; الأصل kelimesi de الفرع'e mutâbık olmuştur." açıklamasında bulunur. Gerçekte burada mutâbaka değil mukâbele sanatı mevcuttur. Burada Merzûkî'nin ya kavram karmaşası yaşadığı ya da mutâbaka'yı, Kazvînî gibi genel anlamda yani mukâbeleyi tıbâkın kapsamında değerlendirmesi mümkündür.[1049] Şârihin bu kullanımı yadırganmayan bir durumdur, zira mukâbele, tıbâkla karışıklık oluşturan sanatların başında gelir.

"Bir şeyin bir şeyle karşı karşıya gelmesi"[1050] anlamına gelen mukâbeleyi Kudâme, şairin birbiriyle zıtlık ve uyum (uzlaşma) oluşturmak istediği manaları bazı şartları gözeterek bir araya getirmesi şeklinde açıklamış;[1051] Askerî de buna yakın açıklama yapmıştır.[1052] Kazvînî'nin "Aralarında tenâsüp bulunan iki veya daha fazla kelimeyi zikrettikten sonra aynı tertibe göre anlam yönünden onların karşıtı ya da muvâfıkı olan lafızları sıralamaktır"[1053] şeklindeki açıklamasıyla tanım daha da netleşmiştir. Tıbâk zıtlar arasında olurken, mukâbele hem zıtlar hem de zıt olmayan kelimeler arasında olmaktadır.[1054]

Mutâbaka ve mukâbele arasında farklılıkların olmasına rağmen karışıklığın olmasının sebebi sanatlar arasındaki içeriksel ve tanımsal benzerlik ve farklılıkların netleşmemesi, mahiyetlerinin tam belirginleşmemesidir.

[1046] Merzûkî, lafız yönünden derken beyitteki قليل lafzının anlamı yönünden olmadığına dikkat çeker. Şöyle ki şairin buradaki amacı nefyi küll olmasına rağmen القليل lafzını kullanmıştır. Bu söylenen فُلانٌ قليل الاكتِراث بِوعيد فُلان "Falan kişi falancanın tehditlerine ilgisiz, aldırış etmez." sözü gibidir. Buradaki mana "az ilgilidir" değil لا يكتَرث "önemsememektedir" manasındadır. Bununla çoktan az olanı göstermek değil, nefiy hedeflenmiştir. Eğer şöyle denilirse, القليل lafzı ispat için olduğu halde nefiy anlamında kullanılması nasıl mümkün olur? Bir şey değerinin, miktarının önemsizliğiyle yok olma, tükenme istidadına girmesi sebebiyle çoğunlukla önemsenmeyen ve üzerinde durulmayan şey hükmünde olur. Böyle olunca da القليل lafzı zâhirindeki ispat manasına rağmen reddetmeden kaçınılarak ve sözde icmale (genel yargıya) gidilerek nefiyde kullanılır. Bu takdirde etkisi tasrihten daha kuvvetli ve etkili ta'riz gibi olur (Merzûkî, *Şerhu Dîvâni'l-Hamâse*, 1/95.).

[1047] Merzûkî, *Şerhu Dîvâni'l-Hamâse*, 1/95.

[1048] Merzûkî, *Şerhu Dîvâni'l-Hamâse*, 1/114.

[1049] Kazvînî, *el-Îzâh*, 259.

[1050] İbn Sîde, "kbl", 6/429; İbn Manzûr, "kbl", 11/540; Matlûb, "Mukâbele", 3/284.

[1051] Kudâme b. Ca'fer, *Nakdü'ş-şi'r*, 141.

[1052] Askerî, *Kitâbü's-Sınâ'ateyn*, 337.

[1053] Hâşimî, *Cevâhirü'l-belâga*, 367-368; Kazvînî, *el-Îzâh*, 259.

[1054] Matlûb, "Mutâbaka", 3/285; Süleyman Cesur, *Arap Dili ve Belâgatında Tıbak Sanatı* (Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015), 107.

5.3.2. Cinâs

Kök manası itibarıyla "bir şeyin türü, çeşidi, grubu" anlamlarına gelen الجِنس[1055] lafzından türeyen الجِناس, bedî' sanatları içerisinde *muhassinâti lafziyye*'den sayılır. Tecnîs veya mücânese de denilen cinâs, Asmaî'nin *Kitâbü'l-ecnâs*'ına göre harflerin telifinde biri diğerine benzer iki kelimenin getirilmesidir. Bunun yanında bir kelimenin diğerine lafız ve mananın iştikâkı açısından benzemesi de tecnistendir.[1056] Mesela خلجت وجذبت kelimeleri binâ, mananın iştikâkı ve sîga bakımından ortaktır. Aynı şekilde manada olmaksızın bir kelimenin harflerinin diziliminin diğerine benzemesi de cinastır.[1057] Cinâs asıl olarak harflerin tekrarından doğan ritimli bir sestir ve bununla şiirsel siyaktaki anlam süslenerek dinleyen kişinin nefsinde hoş bir etki oluşturulur. Günümüz edebiyat terimi olarak cinâs denilince akla gelen anlam daha çok yazılışları ve okunuşları aynı ya da benzer, anlamları farklı olan kelimelerin bir arada kullanılmasıdır.[1058] Merzûkî, cinâsları açıklamada daha çok lafızların harflerindeki dizilim, harfler ve dizim aynı olmakla beraber harekelerdeki değişiklikten kaynaklanan benzerlik veya lafzın iştikâkıyla alakalı ses benzerlikleri ve anlam yönüne işarette bulunur. Bu konuda Câhiliye dönemi şairlerinden Abîd b. Mâviyye'nin şu beyti örnek verilebilir;

فَإِنِّي لَذُو مِرَّةٍ مُرَّةٍ إِذَا رَكِبَتْ حَالَةٌ حَالَهَا

"Ben, işler çoğalıp zorlaştığında acı bir kuvvet sahibiyim."[1059]

Şârih, şairin لَذُو مِرَّةٍ مُرَّةٍ ifadesinde güzel bir tecnis yaptığını dile getirirken hem cinâsa işaret eder hem de eleştiride bulunur. مِرَّة "kuvvet ve öldürme" demektir. Şair kendini sadece kuvvetle nitelemekle yetinmeyerek kendisini tecrübe eden, tadan kişilerin ağzında acı hissi veren, dayanılmaz şey olduğunu ifade ederek anlamı güçlendirmiştir.[1060] Bu nedenle Merzûkî buradaki cinâsı anlam yönüyle ve kulağa hoş gelen ahenk sebebiyle hoş bulur. Şârih bazı yerlerde cinâsın türünü de zikretmekte fakat beytin anlamı üzerindeki etkisine değinmemektedir.[1061]

[1055] Halîl b. Ahmed, "cns", 1/267; İbn Fâris, "cns", 1/486; Cevherî, "cns", 3/915.
[1056] Askerî, *Kitâbü's-Sınâ'ateyn*, 321.
[1057] Askerî, *Kitâbü's-Sınâ'ateyn*, 321.
[1058] Bolelli, *Belâgat Beyân-Me'ânî-Bedî*, 406.
[1059] Merzûkî, *Şerhu Dîvâni'l-Hamâse*, 2/605.
[1060] Merzûkî, *Şerhu Dîvâni'l-Hamâse*, 2/605.
[1061] Merzûkî, *Şerhu Dîvâni'l-Hamâse*, 2/1338, 1349.

5.3.3. Müşâkele

Lugatta "bir şeye benzemek, uyumlu, uygun olmak" anlamlarına gelen شاكل fiilinin kökü olan الشَكْل kelimesi "cins, benzer, emsal, misil, şekil" anlamlarını yansıtır.[1062] Bedî' sanatlarından olan müşâkele, bir şeyin tahkikî (hakikaten) veya takdirî (takdiren) olarak başkasının eşliğinde bulunma sebebiyle kendisinin dışında bir lafızla zikredilmesi anlamına gelir.[1063] Kazvînî tanımda yer alan "takdiri veya tahkiki" kaydıyla konuşma esnasında lafzın açıkça zikrinin geçmesi (takrirî) veya lafzın hazfedilmiş halde zikredilmesini (takdirî) kasteder. Müşâkele kelimesinin, lugavî ve terim manasının örtüştüğü nokta iki söz arasındaki lafzî yani şeklî benzerliktir. Başka bir ifadeyle müşâkele, söz içerisinde bir kelimenin farklı mana ve bağlamda tekrar edilmesidir.[1064] Sonraki söz öncekine itimat ederek söylendiğinden onunla anlam ve değer kazanır. Müberred, bu üslûbu *mükâfee* (denklik) ve *cezâ* (karşılık) olarak isimlendirir.[1065] Merzûkî bu sanatı "sözde muvâfakat ve mutâbakat" şeklinde ifade ederek ve günümüzde anlaşılan anlamda yorumlayarak bilinen örneklerini ortaya koyar. Merzûkî'nin bu konuyla açıklama yaptığı beyitlerden biri Câhiliye dönemi savaş cengaverlerinden Şehl b. Şeybân ez-Zimmânî'nin (ö. 92/530) şu beytidir;

وَلَمْ يَبقَ سِوَى العُدوا نِ دِنَّاهُم كَمَا دَانُوا

"Saldırı ve düşmanlıktan başka bir şey kalmadı, bize yaklaştıkları gibi biz de onlara yaklaştık."

Beyitte دناهم kelimesi karşılık olarak değil uyum için gelmiştir. Onun değeri, mertebesi veya başlangıcına karşılık olduğunu bildirmek için muhatabın tarzında lafız ortaya konmuştur. Bunun Kur'ân'daki misalleri ﴿اَللّٰهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ﴾ ve ﴿إِنَّ الْمُنَافِقِينَ يُخَادِعُونَ اللهَ وَهُوَ خَادِعُهُمْ﴾ ayetleridir.[1066] *el-Hamâse*'den başka bir örnek Cüreybe b. el-Eşyem el-Fek'asî'nin şu beytidir;

إِذَا الدَهْرُ عَضَّتْكَ أَنْيَابُهُ لَدَى الشَّرِّ فَأزِمْ بِهِ مَا أَزَم

"Zamanın musibetleri şerle seni sınadığında, sınadığı müddetçe sen de ona karşı sabırlı ol!"[1067]

[1062] Cevherî, "şkl", 5/1737; Halîl b. Ahmed, "şkl", 2/349, 350; İbn Fâris, "şkl", 3/204.
[1063] Hâşimî, *Cevâhirü'l-belâga*, 309; Kazvînî, *el-Îzâh*, 263.
[1064] İsmail Durmuş, "Müşâkele" *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/154.
[1065] Ebü'l-Abbâs Muhammed b. Yezîd b. el-Müberred, *Mettefeka lafzuhû vehtelefe maʿnâhü mine'l-Kurʾâni'l-mecîd*, nşr. Ahmed Muhammed Süleyman Ebû Ra'd (Küveyt: Vizâretü'l-evkâf ve'ş-şuûni'l-İslâmiyye, 1988), 57, 59.
[1066] Bakara sûresi, 2/15; Nisâ sûresi, 4/142; Merzûkî, *Şerhu Dîvâni'l-Hamâse*, 1/35.
[1067] Merzûkî, *Şerhu Dîvâni'l-Hamâse*, 2/775.

Şairin أنياب ile işaret ettiği zamanın felaket ve musibetleridir. أزَم "dişiyle ısırmak" demektir, fakat burada şair onu عّضَّ fiiline mutâbakat ve muvâfakat için "ona karşı sabırlı ol!" anlamında getirmiştir. Bu kullanım, Kur'ân'ın [1068]﴿فَمَنِ اعْتَدٰى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ﴾ ayeti minvalindedir. Nitekim ayetteki فاعتدوا ile kastedilen saldırmak ve düşmanlık etmek değil yapılana karşılık vermektir.[1069] Şârihin yaptığı açıklama ve istişhâdlardan yola çıkarak müşâkeleyi terim olarak telaffuz etmediği fakat dil sanatı olarak böyle bir edebî üslûbun farkında olduğu ve kendisine yaptığı çağrışıma uygun olarak onu isimlendirmeye gittiği söylenebilir. Diğer taraftan Merzûkî öncesi döneme bakıldığında -mefhum ve misaller aynı olmakla birlikte- bu sanatın farklı şekillerde isimlendirildiği görülür. Müşâkele sanatı için bu üslûptan ilk bahseden olarak anılan Ferrâ[1070] ve daha sonraları İbn Kuteybe "manaları aynı olmadığı halde bir fiilin aynı lafızla karşılığının getirilmesi" anlamında *cezâ*,[1071] Rummânî ise *müzâvece* kelimelerini kullanır.[1072]

5.3.4. Te'kidü'z-zem bimâ yüşbihü'l-medh ve Zıddı

Araplarda karşılaşılan kadîm üslûplardan biri olan *te'kîdü'z-zem bimâ yüşbihü'l-medh* (övgü biçimindeki ifadeyle yerginin pekiştirilmesi), söylemi söz konusu kişilerde kusur ve ayıp arandığı fakat ayıp namına hiçbir şey bulunmayınca kusura benzer görüntüsü olan bir medih sıfatının zikredilmesini ifade eder. İbnü'l-Mu'tez bu sanat ve bunun zıttına kitabında yer verir; Askerî de bu türü *istisnâ* adı altında inceler.[1073] Merzûkî, bu sanatı bazı yerlerde isimlendirmez bazı yerlerde de *istisna* üslûbu olarak zikrederek üslûbun güzelliğine ve ardındaki ince manaya atıfta bulunur.[1074] Bu konuya şerhten, Bürc b. Müshir'in şu beyitleri örnek verilebilir;

فَنِعْمَ الحَيُّ كَلبٌ غَير أنَّا رَأينَا فِي جِوَارِهِم هَنَات

وَنِعْمَ الحَيُّ كَلْبٌ غَير أنَّا رُزِئنَا مِن بَنِينَ وَمِن بَنَاتِ

"Kelb ne güzel bir kavimdir. Ne var ki, biz onların himayesinde şer ve felaketler gördük.

[1068] Bakara sûresi, 2/194.
[1069] Merzûkî, *Şerhu Dîvâni'l-Hamâse*, 2/775.
[1070] Ebû Zekeriyyâ Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ, *Meʿâni'l-Kurʾân*, thk. Ahmed Yûsuf en-Necâtî vd. (Mısır: Dâru'l-Mısrıyye, ts.), 1/117.
[1071] İbn Kuteybe, *Te'vîlü müşkili'l-Kur'ân,* 171.
[1072] Ebü'l-Hasen Alî b. Îsâ b. Alî er-Rummânî, *en-Nüket fî iʿcâzi'l-Kurʾân (Selâsü resâil fî iʿcâzi'l-Kurʾân),* thk. M. Halefullah - M. Zağlûl Sellâm (Kahire: Dâru'l-meârif, 1976), 99.
[1073] Askerî, *Kitâbü's-Sınâʿateyn*, 408.
[1074] Merzûkî, *Şerhu Dîvâni'l-Hamâse,* 1/969.

"Kelb ne güzel bir kavimdir! Ne var ki oğlan ve kızlardan başımıza felaketler getirildi."[1075]

Merzûkî, bu beyitlerin alay ve tehekküm içerdiğini ifade eder. Şair sözü medih lafzı ile getirmiş fakat daha sonraki kısımda amacı açığa çıkmıştır. Bu üslûpla alay ve küçümseme daha etkili ve beliğ olmuştur. Bu sözle şair "Kelb kabilesi hayatta bırakma konusunda övülendir. Ne var ki, onların yakınında başımıza belalar geldi ve istenmeyen, kötü durumlarla sınandık." demiştir. Şair kabilesi olan Tayy'dan istemeyerek ayrılmış ve Kelb kabilesine sığınmıştır. Kelb kabilesi, baştan kendisini hayat veren ve iyi davranan gibi göstermiştir. Fakat daha sonra gerçek yüzleri ortaya çıkınca şair, gördüğü muamele karşısında himayelerinden razı olmayıp onları kınayarak ayrılmıştır.[1076] Bu üslûbun güzelliği dinleyenin övgü beklediği anda yergi sıfatıyla karşılaşmakla şaşırmasıdır. Beyitte, söz konusu kimselerin her yönden kusursuz görüldüğü ve kötüleyebilecek bir şey bulunmadığı öne sürüldükten sonra önemsiz gibi görünen bu sıfatın zikredilmesi yergiyi pekiştirmiştir. Çünkü onların tek ve önemsiz kusurları gibi sunulan nitelikler bir kavmin şanını zedeleyen utanç verici durumdur.

Merzûkî, belâgat eserlerinde bu üslûbun zıddı olarak değerlendiren te'kidü'l-medh bimâ yüşbihü'z-zeme (kınamaya benzeyen ifadeyle medhi teyit etme) işaret eden açıklamalarına muhadram şair Nâbiga el-Ca'dî'nin (ö. 65/685 [?]) beyitlerinin yorumunda yer verir:

فَتًى كَانَ فِيهِ مَا يَسُرُّ صَدِيقَهُ عَلَى أَنَّ فِيهِ مَا يَسُوءُ الأَعَادِيَا

فَتًى كَمُلَتْ خَيْرَاتُهُ غَيْرَ أَنَّهُ جَوَادٌ فَلَا يُبْقِي مِنَ المَالِ بَاقِيَا

"O, kendisinde dostlarını sevindiren niteliklere sahip bir genç ancak düşmanlarını da üzen şeylerin sahibi.

O, bütün iyi niteliklere sahip kemale ermiş bir genç ancak cömerttir. Maldan hiçbir şey geriye bırakmaz."

Şârih, şairin öncelikle muhatabı zanna düşürerek anlatılan kişide iyi vasıfların yanında hoş karşılanmayan niteliklerin de var olduğu algısını oluşturduğunu; daha sonra getirdiği ibareyle gencin güzel vasıflarını tamamlayarak övgüyü kuvvetlendirdiğini açıklar. Merzûkî bu üslubu da *istisnâ* olarak isimlendirir ve bunun muhatabı etkileme ve dikkati üzerine çekme yönüyle güzellikte son nokta olduğunu belirtir.[1077]

[1075] Merzûkî, *Şerhu Dîvâni'l-Hamâse*, 1/359-360.
[1076] Merzûkî, *Şerhu Dîvâni'l-Hamâse*, 1/360.
[1077] Merzûkî, *Şerhu Dîvâni'l-Hamâse*, 1/969-970.

6. Merzûkî'nin Şerhe Bütüncül Yaklaşımı

Hiçbir metin, bir bağlama sahip olmaksızın var olamaz; zira bağlam, dilin ve metnin varlık kazandığı zemindir. Dil de metin de bir bağlam içerisinde var olur; dolayısıyla metin ile bağlam arasındaki bu ilişki, muhatabın anlama ulaşabilmesi için dikkate alması gereken unsurdur.[1078] Bu unsur, metnin dâhilinde bir unsur olabileceği gibi metnin dışında hârici bir unsur da olabilir. Kelimelerin delâlet ettiği birçok anlamdan hangisine tekâbül ettiği öncelikle metin içi bağlamla ortaya çıkar. Bu, şiir söz konusu olduğunda bir yönüyle beytin kendi içinde birliğini diğer taraftan gerektiğinde bu beytin diğer beyitlerle olan ilişkisini gözetmektedir. Bu hususta Merzûkî, şerh yönteminde metnin bütünlüğüne önem veren, beyitlerin önünü ardını göz ardı etmeyen bir şârih olarak temessül eder. Her ne kadar çoğu kaside parçalarını beyit veya dize biriminden hareketle açıklamış olsa da bu onun bütüncül yapıya ulaşmasını engellemez. Zira bütüncül yapıya ulaşması metni farklı şekillerde irdelemesiyle açığa çıkar. Şayet beytin kendisi anlama delâlet ediyorsa beytin açıklamasını münferid olarak yapar, aksi durumda beyitle ilgili diğer beyitler arasında ilişki kurar. Bu durum bazen kasideyi beyit beyit açıklarken bazen iki, üç veya daha fazla beyitleri birlikte ele alarak şerh etmesine; bazen de ilgili beyit veya beyitlere göndermeler veya atıflar yaparak beyitler arasında anlam bağlantıları kurmasına sebep olmuştur. Müellifin bu ilişkilendirmeler ve anlam geçişlerinin ardına düşmesi, incelediği metni 'bütüncül' yapı içinde algıladığının kanıtıdır. Bu minvalde su'lûk (eşkıya) şairlerden Ebü'l-Neşnâş en-Nehşelî'nin Mervân b. Hakem zamanındaki esaretinden kaçış esnasında söylediği şu beyit zikredilebilir;

فَلَلْمَوتُ خَيرٌ لِلفَتَى مِن قُعُودِهِ عَدِيمًا ومِن مَولًى تَدِبُّ عَقَارِبُه

"(Bu) genç için ölmek, fakir oturmak ve düşmanlığı yayılan akrabadan / ihsanı başa kakan efendiden daha iyidir."[1079]

Merzûkî, دِبيبُ العَقَارب ibaresinin akreplerin hareket ve kıpırtıları olmakla birlikte can sıkıcı ve akıl karıştıran kelimelerle başa kakmaktan kinâye olduğunu dile getirir. Daha sonra başka bir yaklaşımla aşiretin arasında hâsıl olan fesat, anlaşmazlık ve düşmanlığın olmasının da mümkün olduğunu belirtir. Şârih, bu açıklamadan sonra وهذا المعنى يتَلفَّق مع المعنى الثاني في البيت الذي قَبله "Bu mana önceki beyitteki ikinci mana ile uyumludur" sözüyle yapılan açıklama ve daha önce geçen beyit arasında birliktelik oluşturur. Nitekim önceki beyit şu şekildedir;

إذا المرءُ لَم يَسْرَح سَوَامًا ولَم يُرِحْ سَوامًا ولَم تَعطِفْ عَلَيهِ أقارِبُه

[1078] Dücane Cündioğlu, *Sözlü Kültürden Yazılı Kültüre Anlamın Tarihi* (İstanbul: Kapı Yayınları, 2011), 17.
[1079] Merzûkî, *Şerhu Dîvâni'l-Hamâse*, 1/318.

"Kişinin bir kısmını sabah, bir kısmını da akşam otlatacağı hayvanlar olmaz, akrabaları da ona değer vermezse"

Bu takdirde mananın "kişinin mal varlığı olmaz bir de kendisine değer veren yakınları olmazsa o kişi için ölmek daha hayırlıdır" şeklinde daha güzel olduğunu belirtir.[1080] Sonraki beyitte de bu görüşünü destekleyen açıklamaya yer verir. Şârihin beyitler arasındaki uyumu gözettiği başka bir argüman Beşâme en-Nehşâlî'nin şu beytidir,

وَإِن دَعَوْتِ إِلى جُلَّى وَمَكْرُمَةٍ يَومًا سَرَاةَ كِرَامِ النَّاسِ فَادْعِينَا

"Şayet, bir gün soylu ve önde gelen kişileri önemli ve takdire şayan bir işe çağırırsan bizi de çağır!"[1081]

Bu beytin zâhiri Selmâ'dan kabilesi için şefkat beklemek, kendilerine yönelmesini istemektir. Fakat amaçlanan saygın, faziletli ve önde gelen kişilerin hak ettiklerine kendilerinin liyakatini açıklamaktır. Diğer bir ifadeyle burada şefkat bekleme değil bilakis kendi faziletlerini beyan esastır. Ortada ne sulama ne selamlama, ne dua ne de yağmurun yağdığı alan vardır. Bunun kanıtı, akabindeki beyitte iftihar içeren *"*Biz, Beni Nehşeliz ne başka babaya intisab eder, soyumuzu dayandırırız, ne de o baba oğullarından yüz çevirip başkalarını bize tercih eder" beytidir.[1082] Bu tür açıklamalarda dikkat çeken husus, şârihin siyâka dayalı yaptığı yorumların kuvvetini gösterircesine "ألا تَرى" ibaresini kullanmasıdır. Bu ifadeyle sanki "Her şey ortada, yapılan açıklamanın ispatı, güvenilirlik ölçütünü mü görmek istersin? Şu beyit bunun kanıtıdır." demek ister.

Şârih, beyitler arasındaki birliktelik ve üslûp uyumunu önemsemesi dışında gerektiğinde kasideler arasındaki uyum ve aralarında tezatlık olup olmadığına da dikkat çeker. Burada bazı kasideler arasında zihniyet, kültür çatışması ve birbirine tezatlık teşkil eden söylemlere karşı kasideleri bağlam içerisinde anlamlandırarak dikkatlere sunar. Şâiri zikredilmeden verilen şu beyit bu konudaki örneklerden biridir;

اللُّؤْمُ دَاءٌ لوَبْرٍ يُقْتَلُونَ بِهِ لَا يُقْتَلُونَ بِدَاءٍ غَيرِه أبَدا

"Alçaklık, Vebr'in (kavminin) öldürüldüğü zehirdir. Kesinlikle onun dışında bir illetle öldürülmezler."[1083]

Önceki beyitlerde şair adilik ve alçaklığın Vebr oğullarının kendilerinden, atalarından ve çocuklarından daha yüce olduğunu; suç işleseler dahi kendilerinden intikam alınmayacağını, onların

[1080] Merzûkî, *Şerhu Dîvâni'l-Hamâse*, 1/317-18.
[1081] Merzûkî, *Şerhu Dîvâni'l-Hamâse*, 1/101.
[1082] Merzûkî, *Şerhu Dîvâni'l-Hamâse*, 1/102-103.
[1083] Merzûkî, *Şerhu Dîvâni'l-Hamâse*, 1/250.

intikam almaya bile değmeyeceğini, bu konuda güven içinde olduklarını açıklamıştır. Daha sonra Vebr'in öldürüleceği tek zehrin adilik olduğunu dile getirmiştir. Zâhirde bu beyte göre şair, Araplar arasında teşvik edilen kısasın yerine getirilmemesi, ondan vazgeçilmesi, ölünün kanının yerde bırakılmasına teşvik ediyor, gibi anlaşılır. Bu tutum o zamanın zihniyetiyle çelişmekte ve diğer şairlerin kasideleriyle zıtlık teşkil etmektedir. Şârih, bu konuya açıklık getirerek intikam almanın şerefi olduğu kadar ölümün de karşı taraf için bir şeref olduğunu belirtir. Zira bu beyitten sonrakilerde kavmin tümünün can güvenliği içinde olması karşı tarafın değersizliği ve alçaklığını en beliğ şekilde ifade etmektir.[1084] Şârihin dikkat çektiği husus kısas uygulamak nasıl bir yiğitlik ise yeri geldiğinde kısastan yüz çevirmek de asalettir. Hatta bu, düşmanı en alt seviyeye indirerek kendisine verilen en etkili karşılıktır.

Zikredilen örnekler dışında şârih, kaside ve bâb arasında uyum yokmuş gibi görünen durumlarda oradaki bağlam ilişkilerini de kurmaya çalışır.[1085] Bunlara ilave olarak Merzûkî'nin beyitler arasında bütünlüğü gözettiğine delil olması açısından kullandığı bazı ifadeler şu şekildedir:

... ويدل على صحة ذلك البيت التالي...	Bu beytin sıhhatine bir sonraki (beyit) delâlet eder.
ومن تأمل بقية الأبيات بأن له بطلان هذا المدعى	Sonraki beyitleri düşünüp taşınan bu iddianın batıl olduğunu anlar.
... وهو في سياق تحليل شعر الشاعر	Bu, şairin şiirini tahlil bağlamındadır.
... وهذا المعنى تدل عليه بقية الأبيات.	Bu manaya, geri kalan beyitler delâlet eder.
... وهذه الرواية أحسن تشهد على ذلك بقية الأبيات	Bu rivayet daha güzeldir. Diğer beyitler bunu tasdik eder.
والأبيات التي بعده مقصورة عليه وناطقة به.	Bunda (beyitte) sonraki beyitler ona bağlıdır ve onu ifade eder.
إن ما بين الأبيات والموضوع من صلة متينة وعلاقة قوية	Beyitler ve konu arasında sıkı bir bağ ve kuvvetli bir ilişki vardır.

Tablo 12: Merzûkî'nin Beyitler Arasında Bütünlüğü Gözettiğini Gösteren İfadeler

7. Merzûkî'nin Metinde Müşkil Gibi Görünen Durumları Giderme Çabaları

Lugatta "bulanık, kapalı, anlaşılmaz, karmaşık durum" anlamlarında kullanılan *müşkil*[1086] kelimesi ile bu başlık altında "ihtilaf, çelişki, zıtlık, sıkıntı, bozukluk" gibi anlamlar kastedilir. Merzûkî'nin şerhte çelişki ve sıkıntı olarak görünen durumları düzeltme yoluna başvurması beyitleri

[1084] Merzûkî, *Şerhu Dîvâni'l-Hamâse*, 1/251.

[1085] Konu başlığıyla içeriğin bütünleşmediği zannının hâsıl olabileceği durumlarda Merzûkî'nin kaside ile bâb arasındaki uyumu yakalamaya dair çabaları için bk. Merzûkî, *Şerhu Dîvâni'l-Hamâse*, 1/151, 1/251, 1/276, 1/278 ve vb.

[1086] Halîl b. Ahmed, "şkl", 2/350; Cevherî, "şkl", 5/1737; Tehânevî, "Müşkil", 2/1551; Matlûb, "Müşkil", 3/264.

doğru anlama adına önem arz eder. Metnin zâhirine bakılarak işkâl gibi görünen ve Merzûkî'nin bu karışıklığı gidermeye çalıştığı konular; I- Lafzın konumuna ve kullanımına uygunluğu, II-İ'rab vecihlerinden kaynaklı sıkıntılar, III- Beyitler arasında yer alan ihtilaf, IV-Kasidenin yer aldığı bâba uygunluğu meselesi olarak sıralanabilir. Şârihin işkâlleri giderme adına başvurduğu çözüm yolu genellikle çelişki içerdiği düşünülen ilgili beyitler veya hususlar etrafındaki şüpheleri ortadan kaldırmak üzere izah ve tevile yönelmektir. Bu yorumlama ve uzlaştırma yönteminde siyâk ve sibâktan, başka şairlerin beyitleri ve ayet-i kerimelerden yardımcı kaynak olarak faydalanır.

Beyit içerisinde sıkıntı olma vehminin sebeplerinden biri i'rabın takdirinin doğru yapılmamasıdır. Bu konuda verilecek örneklerden biri Katarî el-Ficâe'nin (ö. 78/697[?]) savaş meydanındaki atılganlık ve kahramanlığını anlattığı seçkinin beytinde iki harfi cerin yan yana gelmesidir:

لَا يَرْكَنَنْ أَحَدٌ إِلَى الإِحجَامِ يَومَ الوَغَى مُتَحَوِّفًا لِحِمَامِ

فَلَقَدْ أَرَانِي لِلرِّمَاحِ دَرِيئَةً مِنْ عَنْ يَمِينِي مَرَّةً وَأَمَامِي

"Hiç kimse ölümden korkarak savaş günü geri çekilip kaçmaya yanaşmasın!

Kendimi kâh sağımdaki kâh önümdeki mızraklar için hedef tahtası olarak görüyorum."[1087]

Beytin zâhirine bakıldığında iki harfi cerin yan yana gelmesi nahiv bakımından sıkıntılı durmaktadır. Şârih, bu vehmi ortadan kaldırmak için عن يميني ibaresindeki عن'ın burada harfi cer değil, isim olduğunu açıklar. Bu takdirde anlam مِن جَانِب يَمِينِي'dir. Açıklamadan sonra ikinci adım olarak böyle bir kullanımın Arap dilinde yadırganmadığını ve karşılaşılan bir durum olduğunu göstermek için iki farklı şairden şâhid zikreder.[1088]

Merzûkî'nin, beyitteki mantık hatası ve tezatlık vehmi veren durumu giderdiği durumlardan biri Ukayl kabilesinden amcaoğullarıyla savaşan ve onlardan birini öldüren bir şairin şu beytidir:

وَنَبْكِي حِينَ نَقْتُلُكُمْ عَليكُم وَنَقْتُلُكُمْ كَأنَّا لَا نُبالِي

"Sizi öldürdüğümüzde yasınızı tutarız. Umursamıyor (dikkate almıyor) gibi de öldürürüz."[1089]

Beyitte geçen hem yas tutmak hem de aldırış etmeksizin öldürmek sözleri, birbiriyle çelişen durum gibi görünür. Şârih bu durumu şöyle yorumlar: "Sizi öldürdüğümüzde bizi ve sizi bir araya getiren zorunlu yakınlık ve akrabalık sebebiyle ölülerinize ağlarız. Sizi öldürmeye ihtiyaç duyduğumuzda ise bizi bundan alıkoyan veya korkuya sevk eden şeye aldırış etmeksizin acımadan

[1087] Merzûkî, *Şerhu Dîvâni'l-Hamâse*, 1/136.
[1088] Merzûkî, *Şerhu Dîvâni'l-Hamâse*, 1/137.
[1089] Merzûkî, *Şerhu Dîvâni'l-Hamâse*, 1/201.

öldürürüz."[1090] Burada aslında aradaki ilişkinin iki ayrı hukukunun tezâhürü ortaya çıkar. Biri, sözü edilen kişilerin ardından yas tutmayı gerektiren aradaki akrabalık bağı ve onları birbirine bağlayan değerler; diğeri ise onların sert ve tavizsiz yönünü ortaya çıkaran aralarındaki anlaşmazlıktır. Bu beyitte de şair her iki durumun gerektirdiğini yapmaktan geri durmadıklarını ifade eder.

Merzûkî beytin kendi anlamı içinde oluşabilecek zihin karışıklığının yanında beyitler arasında oluşabilecek böyle bir algının önüne geçmek için de izahlara yer verir. Beyitlerdeki zâhirî mananın, anlam kargaşası ve tenâkuz oluşturabileceği zannının hâsıl olabileceği seçkilerden biri Emevî dönemi şairi Sinân b. Fahl'ın aşağıdaki beyitleridir:

وَقَالُوا قَد جُنِنتَ فَقُلْتُ كَلَّا وَرَبِّي مَا جُنِنتُ وَلَا انْتَشَيتُ

وَلكِنِّي ظُلِمتُ فَكدتُ أبْكِي مِن الظُّلمِ المبَيّنِ أو بَكَيت

فَإنَّ الماءَ ماءُ أبِي وَجَدّي وَبِئرِي ذو حَفَرْتُ وَذُو طَوَيت

وَقَبْلَكَ رُبَّ خَصْمٍ قَد تَمَالَوا عَلَيَّ فَمَا هَلِعتُ وَلَا دَعَوْتُ

"Delirdin, dediler. Asla! Yemin ederim ki ne delirdim ne de sarhoşum

Fakat zulmedildim ve neredeyse zulüm sebebiyle ağladım ağlayacaktım.

(Zira) Su, atalarımın suyu, kuyu da benim kazıp döşediğim kuyudur.

Senden önce nice düşman tuzak kurdu. Ne tedirgin olup korktum ne de kimseyi yardıma çağırdım."[1091]

Şair ikinci beyitte "Zulüm sebebiyle neredeyse ağladım ağlayacaktım" sözünün akabinde üçüncü beyitte "Dehşete kapılmadım" der. Oysa ağlamak, dehşete kapılmak ve korkmakla olur. Anlamdaki bu kargaşayı Merzûkî, şu şekilde giderir: Öncelikle şair, atalarından kalan suyun elinden alınması sebebiyle uğradığı zulüm karşısındaki tavrını "Ağladım, ağlayacaktım" ifadeleriyle dile getirir. Sertliğiyle övünen Araplar arasında ağlamak, zayıflık belirtisidir ve bununla alay edilir. O nedenle şairin bu halini görenler ona, "delirdi veya sarhoş" ithamında bulunurlar. Şair de alışkın olmadığı bir haksızlığa maruz kalması ve uzun gayretle elde ettiği hakkının elinden alınmasına karşı canının sıkılıp kızdığını ve bunu kabullenemeyişini göstermek için ağlamayı zikretmiştir. Diğer bir deyişle bu ibareyle o anda içinde bulunduğu zayıflık hissi, öfke ve dehşetini ifade etmiştir. Dördüncü beyitte artık bir anda beliren o histen kurtuluş, düşmanlar karşısındaki sebat ve mücadeleye dönüş vardır. الهَلَع "Boyun eğme, teslimiyet ve itaatın zuhur ettiği aşırı korkmak ve paniğe kapılmaktır."[1092] Şairin kendisinden uzaklaştırdığı ve

[1090] Merzûkî, *Şerhu Dîvâni'l-Hamâse*, 1/201.
[1091] Merzûkî, *Şerhu Dîvâni'l-Hamâse*, 2/590-591.
[1092] Merzûkî, *Şerhu Dîvâni'l-Hamâse*, 2/592.

kendisinde görünmeyeceğini iddia ettiği durum budur. Neredeyse ulaştığını zikrettiği ağlama; zoruna gitme ve kızma üslûbundadır. Küçülmek ve aşağılanmayla veya teslim olma ve boyun eğmeyle ilgili değildir.[1093] Bu nedenle söz tenâkuz ve fesattan uzaktır.

Şerhte bağdaştırılma çabasına girişilen, çelişki ve tenâkuz başlığı altında değerlendirebilecek durumlardan biri Ebû Temmâm'ın zâhiren hamâseyle ilgili değilmiş gibi duran beyitleri "el-Hamâse" bâbına dâhil etmesidir. Önceden zikredildiği gibi şiir seçkileri içinde Ebû Temmâm'ın temeyyüz ettiği yönlerden biri seçtiği şiirleri ilk defa temalarına uygun olarak belli bâblar (konu başlıkları) altında toplamasıdır. Bu alanda öncü olduğu için acaba bu konuda bazı hususlar gözden kaçırıldı mı gibi sorular akla gelir. Merzûkî, karışıklık gibi görünen bu noktalara yaptığı açıklamalarla açıklık getirir. Aslında onun yorumlarından yola çıkarak Ebû Temmâm'ın zihnindeki *hamâse* kavramı doğru bir şekilde konumlandırıldığında işkâl ortadan kalkar.

Lugavî açıdan genel olarak; cesaret, şiddet, zorluklara göğüs germe, meydan okuma, katı tutum, öfke, coşku ve sabır gibi savaş ve mücadele ile ilintili kelimelere delâlet eden[1094] *hamâse* kavramının Ebû Temmâm'daki karşılığı farklılık arz etmektedir. Şöyle ki, "el-Hamâse" bölümündeki şiirlerin temalarına bakıldığında, şairin anlayışına göre *hamâse* teriminin lugat anlamından çok daha kapsamlı olduğu anlaşılır. Ondaki *hamâse* kavramı cesaret ve savaş meydanlarında atılganlık gibi anlamların ötesinde fahr, gazel, mersiye, medih ve hiciv gibi diğer şiir konularını da kapsar. *Dîvânü'l-Hamâse'*nin "Bâbü'l-hamâse"si, zafer sarhoşluğunun coşkulu duygularla dillendirildiği, fahrın abartılı bir şekilde kahramanlıkla harmanlandığı, aşk ve sevgi dolu gazel mısralarının tutku ve özlemle birleştiği, hasmın tehdit edildiği ve kusurlarının abartılarak kelimelere döküldüğü aşırı duygular içeren beyitleri de içerir. Kahramanlık şiirlerinin tüm bu anlamların merkezinde yer alması, şiirin farklı temalarına dair kesitler ifade eden bu beyitlerin ortak noktasını teşkil eder.[1095] Merzûkî de bu bağlantı noktalarını yakalayarak muhataba sunmaya gayret eder. Örneğin şârihin "el-Hamâse" bölümünde zikrettiği şairlerden Ca'fer b. Ulbe el-Hârisî'nin tutkulu aşkını ifade eden gazelinin beyitleri Ebû Temmâm'ın hamâset anlayışının sınırlarını görebilmek açısından faydalı bir örnektir. Şiir seçkisinde bu bölüme alınan beyitler[1096] açıkça

---

[1093] Merzûkî, *Şerhu Dîvâni'l-Hamâse*, 2/592.

[1094] İbn Sîde, "hms", 3/214; İbn Manzûr, "hms", 6/374; Cevherî, "hms", 3/919-920.

[1095] Useylân, *Hamâsetü Ebî Temmâm*, 1/27.

[1096] Ca'fer b. Ulbe el-Hârisî'nin sözü edilen beyitleri:

هَواي مع الرَكبِ اليمانينَ مُصْعِدٌ جَنِيبٌ وَجُثْماني بِمَكَّةَ مُوثَقُ
عَجِبْتُ لمسرَاهَا وَأنَّ تَخَلَّصَتْ إلَيَّ وَبَابُ السِجن دُونِي مُغْلَقُ
أتَتنا فَحَيَّتْ ثُمَّ قَامَت فَوَدَّعَتْ فَلَمَّا تَوَلَّتْ كَادَتِ النَّفْسُ تَزْهَقُ
فَلَا تَحْسَبِي أنِّي تَخَشَّعْتُ بَعدَكم لِشَيءٍ وَلَا أنِّي مِن الموتِ أفْرَقُ
وَلَا أنَّ نَفسِي يَرَدَهِيهَا وَعِيدُكُم وَلَا أنَّنِي بِالمشي فِي القَيدِ أخْرَقُ

kahramanlık ve şiddetle ilgili anlamlar içermez. Zihinlerde oluşacak olan kargaşaya cevap vermek adına şârih bu beyitlerin "Bâbü'l-hamâse"de zikredilme nedeninin "Şairin bela ve musibetlere karşı güzel sabrını içermesi, ölüm ve yok olmaktan korkmaması, tehdit edenin tehdidini hafife alması ve zincire bağlı yürüyüşündeki ustalığı" gibi hasletlerin olduğunu belirtir.[1097] Bir nevi, sevgisi uğrunda ölüme meydan okumayı kahramanlık olarak değerlendirir.

"Bâbü'l-hamâse"de buna benzer parçalar, içerdikleri haşinlik, sertlik; vatanından ve sevdiklerinden ayrılığa katlanma ve kişinin oğlunu öldüren kardeşine karşı çaresiz kalarak nefsini teskin etmesi gibi sebeplerle hamâsî şiirler kategorisine dâhil edilmiştir.[1098] Zira adet ve alışkanlıklardan vazgeçebilmek; kabile ve vatanını terk edip sevdiklerinden ayrılmak, ölüm gibi sabrı güç olan durumlardandır. Ebû Temmâm'ın hiciv, medih ve gazel yönleri ağır basan parçalar içerisinde belki sadece bir beyitte geçen hamâsî duygulara atıfta bulunma veya keskin duygular, çok zor durumlara sabretmek, şairin savaş meydanlarında ölümle burun buruna geldiği anda ölüme meydan okurcasına pervasızca sevgilisine olan muhabbetini zikretme gibi durumlar bir şekilde yorumlanarak hamâse kavramının delâletleriyle ilişkilendirilebilir. Fakat şairi belli olmayan aşağıdaki beyitler ve bunun gibi birkaç tane seçkinin konusunu bölüm ile ilintilendirmek zorlama yorum gibi durur;

أَبُوكَ أَبُوكَ أَربَدُ غَيرَ شَكٍّ أَحَلَّكَ فِي المَخَازِي حَيثُ حَلَّا

فَمَا أَنْفِيكَ كَي تَزْدادَ لُؤمًا لِأَلْأَمَ مَن أَبيكَ وَلَا أَذَلَّا

"Şüphesiz baban, baban Erbed rezalet ve çirkinlikte düştüğü yere seni de düşürdü.

Adilik ve rezilliğin artsın diye seni babandan başkasına nisbet etmem. Zira babandan daha rezili ve alçağı yoktur."[1099]

Beyit, muhatabın ailesi ve soyu üzerinden yapılan hicivdir ve bunu *hamâset* kavramının içeriğiyle bağdaştırmak zordur.[1100] Belki de bu nedenle Merzûkî, beytin açıklamasında bu konu üzerinde durmamıştır.

وَلكن عَرَتنِي مِن هَواكِ صَبَابَةٌ كَمَا كُنتُ أَلقَى مِنكَ إذ أنَا مُطلَق

"Sevdam, Yemen kafilesiyle beraber uzaklaşmakta, bedenim ise Mekke'de esirdir (bağlıdır).
(Onun) Gelişine ve kapalı kapılar ardından bana nasıl ulaştığına şaşırdım!
Geldi ve selamladı. Ardından kalkarak gitti. Uzaklaştığında neredeyse ruhum da (onunla) geçip gidecekti.
Sizden sonra herhangi bir şey için uysal davranıp boyun eğdiğimi zannetme! Ölümden korktuğumu da.
Ne sizin tehdidinizin nefsimi küçük düşürdüğünü ne de pranga içinde yürümede beceriksiz olduğumu
Lakin serbest olduğumdaki gibi senin sevgin sebebiyle kara sevda başıma geldi." (Merzûkî, *Şerhu Dîvâni'l-Hamâse*, 1/51-56.).

[1097] Merzûkî, *Şerhu Dîvâni'l-Hamâse*, 1/51-54.

[1098] Merzûkî, *Şerhu Dîvâni'l-Hamâse*, 1/75-80, 1/269-276.

[1099] Merzûkî, *Şerhu Dîvâni'l-Hamâse*, 1/314.

[1100] Bu beyitle ilgili aynı kanıya *Ebû Temmâm Habib b. Evs et-Tâî Hayatı, Eserleri ve Arap Edebiyatındaki Yeri* adlı doktora çalışmasında Yakup Göçemen de ulaşmıştır (Göçemen, *Ebû Temmâm Habîb b. Evs et-Tâî'nin Hayatı,* 66.).

8. Merzûkî'nin Metni Edebî Üslûpla Çözümlemesi

Dil, edebî metni meydana getiren ve onun estetik boyutunu oluşturan en önemli unsurlardan biridir. Dilin yanında toplumun siyasal ve sosyal yapısı, yazan kişinin psikolojik, sosyal ve kültürel durumu da edebî metin üzerinde etkilidir. Bu faktörler, edebî metnin estetik boyutu üzerine düşüncelerin gelişmesine neden olmuştur.[1101] Bu düşünceden hareketle Merzûkî günümüzdeki edebî metinlerin çözümlemeleri seviyesinde olmasa da 'edebî bir metin nasıl anlaşılır ve anlamlandırılır' sorularına cevap verir. Bunu, bazen şairin üslûbu üzerinde durarak bazen beyitlerin ardında veya satır aralarında gizli manaları açığa çıkararak bazen de şairin hangi duygular içinde olduğunu saptamaya çalışarak yansıtır. Şârihin edebî tahlil çözümleri için şu başlıklandırmalar yapılabilir:

8.1. Lafızlar Ardındaki Manalara Odaklanma

Merzûkî, dilin verilerinden yola çıkarak şairin ne kastettiği veya kastetmediğine değinmektedir. Bir edebiyatçı olarak söylenilen kadar söylenilmeyenin de farkındadır ve dilin sembollerinin delâletini çözümleme melekesine sahiptir. Bu hususta örnek olarak İbn Zeyyâbe Teymî'nin beyti alınabilir:

الرُمحُ لا أمْلَأُ كَفّي بِهِ واللِّبْدُ لا أتْبَع تَزْوَالَهُ

"Avuçlarımı mızrak ile doldurmam, eyerin altındakinin meyletmesine de tâbi olmam (binek hayvanının sırtına yapışırım)."[1102]

Bu ifade şairin kendisi için övünme, hasmı için ta'riz (iğneleme) ve yiğitliğini hafife almadır. Ayrıca bu nitelemelerin zıt vasıflarını da içine aldığının bir göstergesidir. الرُمحُ لا أمْلَأُ كَفّي بِهِ'de ifade etmek istenen ya "silah çeşitlerinden sadece mızrak kullanmakla yetinmem. Avucumda başkaları için de yer vardır" ya da "kudretim ve yeteneğim sebebiyle mızrağımı parmaklarımın ucuyla kullanır, avucumum tamamıyla kavramamdır."[1103] Her iki yorumdan da şâirin silah kullanmadaki mahareti ve hasmına korku salması anlaşılır. Ayrıca mızrağın avuç içi ile tam olarak kavranmaması övünülecek bir durumdur. واللِبد لا أتبَع تَزواله sözüyle şair, binek hayvanının üzerine yapıştığını, eyerin altındaki şey kaysa da onunla beraber kaymadığını ifade eder. Bu söz, kendisinin binicilikte yetenekli ve çevik olduğunu gösterir.[1104] Merzûkî bunların yorumunda, şairin mücadele ve savaş meydanındaki cengaverliğin kendi işi olduğu, savaş

[1101] Aytaş, *Çağdaş Gelişmeler Işığında Şiir Tahlilleri*, 11.
[1102] Merzûkî, *Şerhu Dîvâni'l-Hamâse*, 1/143.
[1103] Merzûkî, *Şerhu Dîvâni'l-Hamâse*, 1/144.
[1104] Merzûkî, *Şerhu Dîvâni'l-Hamâse*, 1/144.

edevatına tamamen hâkim olduğu aynı zamanda karşı tarafın da bu hususta kendisiyle rekabet edemeyeceği anlamını ön plana çıkarır.

Bu konuya dair başka bir misal Ebû Kebîr el-Hüzelî'nin üvey oğlu Teebbeta Şerran'ı anlattığı şu beyittir:

مَا إنْ يَمُسُّ الأرضَ إلَّا جَانِبٌ مِنه وَحَرفُ السَاق طَيَّ المِحْمَلِ

"Kılıç askısının kıvrımı misali yere sadece yan tarafı ve bacağının kenarı dokunur."[1105]

Şair bu benzetmeyle Teebbeta Şerran'ın zayıflığını, uykusunda tamamen yere yayılmadığını ve bütün azalarıyla yeri kavramadığını belirtir. Zira uykunun uyuşturduğu kişi, teyakkuzda olunması gereken yerde bütün azalarını harekete geçirecek uğraş ve hazırlık olmadıkça (neredeyse) toplanamaz ve işe canla başla girişemez.[1106] Cismen zayıf olmak savaşçılar için övülen bir haslettir ki bu onun çevikliği ve kıvraklığının göstergesidir. Ayrıca kişinin tamamen yere yayılmaması rahatına düşkün olmadığı ve daima tedbirli olduğunu gösterir. Bunlar da hasım için ürküten niteliklerdir ki nitekim Teebbeta Şerran'ı uyanıkken öldüremeyeceğini anlayarak uykusunu gözeten üvey babasını, onun bu hali ürkütmeye kâfi gelmiştir.

8.2. Anlam İnceliklerine Değinme

Klâsik metin şerhi yönteminde metin kesiti verildikten sonra, o metindeki kelimelerin anlamlarının açıklanması genel teamüldür. Bununla yetinilmeyerek kelimenin, metindeki anlamı yani muktezâ-yı hâle göre açıklanması işin bir adım ilerisini teşkil eder. Merzûkî bu durumu ifade etmek üzere 'murâd' veya 'maksûd' kelimelerini bir gösterge olarak kullanır. Dilbilime göre anlamı bu şekilde belirlemek dilin sıralama/bitişiklik ekseninde ortaya çıkan bir durumdur. "Her gösterge kurucu öğelerden oluşur ya da başka öğelerle kurduğu birleşimde ortaya çıkar. Bu, her dilsel birimin aynı zamanda daha yalın birimler için bir bağlam işlevi gördüğünü ve/ya da kendi bağlamını daha karmaşık bir dilsel birim içinde bulduğunu gösterir."[1107] Bağlam/muktezâ-yı hâl kavramı, İslâm dünyasında belâgat ve fıkıh ilimleri içinde temel hareket noktalarından biri olarak incelenmiştir. Lafzın manaya delâleti belirlenirken sözün siyâkına, söyleyenin ve muhatabın konumuna ayrı bir önem verilmiş, lafzı bu ortamdan koparıp bağımsız olarak ele almanın yanlışlığına dikkat çekilmiştir.

Edebî metinlerde her göstergenin kendine özgü çağrışımlarının yanında birbirleriyle bağlantıları da bulunur, bu bağlantılar ve ilgiler ise şiirde bağdaşıklık ve tutarlılığı meydana getirir. Şiire dıştan

[1105] Merzûkî, *Şerhu Dîvâni'l-Hamâse*, 1/90.
[1106] Merzûkî, *Şerhu Dîvâni'l-Hamâse*, 1/90.
[1107] Duru, *Modern Metin Çözümleme Teknikleri Bakımından Şerh Geleneği*, 202.

bakılınca bir şey ifade etmiyor gibi görünen kelimeler, bağdaşıklık ve tutarlılık açısından incelendiğinde bu kelimelerin şiirde anlam bütünlüğünü sağladığı görülür. Şiirde anlam ilişkileri ve bu ilişkilerin hangi düzlemde olduğunu tespit etmek için sözün kullanım gerekçesinin yanında, etki alanının da belirlenmesi gerekir. Merzûkî şerhinde şairlerin kelime seçimleri ve bu seçimlerin anlamı hangi boyutlarda etkileyip onlara ne gibi katkılarda bulunduğu üzerinde durur. Kelime bağlamın dışında sıradan bir lafız iken beytin içerisine girdiğinde o bütünlük içerisinde şairin maksadını karşılayan anlam yüklü birimlere dönüşür. Bu nedenle bir yerde kullanımı hoş olan kelime başka bir konumda yadırganabilir. Merzûkî, şairlerin kelime seçimlerinin anlama nasıl yansıdığının inceliklerine ve oradaki lafız-mana örtüşmesine değinmektedir. Bunlardan biri Benî Ammar'dan bir şairin şu beytidir;

قَومٌ إذَا الشَرُّ أبدى نَاجِذّيهِ لَهُمْ طَارُوا إلَيهِ زَرافَاتٍ وَوُحْدَانَا

"(Onlar öyle bir) kavimdir ki şer onlara göründüğünde, birer birer ve topluluk halinde (bölük bölük) ona acele ederler (ona doğru uçarlar)"[1108]

Şârih beytin açıklamasında طَارُوا إلَيهِ زَرافَاتٍ وَوُحْدانَا kısmındaki kelimeler üzerinde durarak burada sözü edilen Mâzin kavminin bir felaket anında nasıl davrandıklarını yansıtır. Kavmin birer birer ve topluluk halinde acele etmesi ne demek? Bu davranış kargaşayı mı ifade eder? Ayrıca şair neden "atılmak, harekete geçmek yerine "uçarcasına acele etmek" fiili kullandı? Buradaki incelik, böyle bir durum hâsıl olduğunda onlardan her biri, şerre karşılık vermenin kendilerine yükümlü kılındığını ve tahsis edildiğini zanneder. Bu durumda toplanmayı beklemeksizin, hazırlık yapmak için durmadan ve tereddüt etmeden bela ve felaketlere atılırlar. Aynı zamanda bu ifade onların savaşa düşkünlük ve cesaretlerini de yansıtır.[1109]

[1108] Merzûkî, *Şerhu Dîvâni'l-Hamâse*, 1/27.

[1109] Merzûkî, *Şerhu Dîvâni'l-Hamâse*, 1/28-29. Buna benzer örneklerden biri Üneyf b. Hakem en-Nehbânî'nin beytinde geçen المقرِفين kelimesidir. Şârih, bunun ince ve özel bir kullanım olduğunu ifade eder. Zira الإقراف baba tarafından, الهُجنة anne tarafından olan kusur ve noksanlık yani halis Arap olmamadır. Anne tarafından melez olmak kusur sayılsa bile şair bununla tatmin olmayarak hasmını en kötü şekilde dışlamıştır (Merzûkî, *Şerhu Dîvâni'l-Hamâse*, 1/170). Nitekim anne tarafından saf Arap olmama bir şekilde göz ardı edilip telafi edilmiştir. Arapların bu algısını anne tarafından melez olup Araplar tarafından kabul gören Antera el-Absî'nin şu beyti ortaya koymaktadır:

إنّي امرؤ مِن خَير عَبسٍ مَنصِبًا شَطْرِي وَأحْمِي سَائري بِالمنصل

"Bir yanım Abs kabilesinin en iyisi, diğer yanımı ise kılıçla himaye ediyorum." (Antere b. Şeddâd b. Amr el-Absî, *Dîvânü Antere*, thk. Muhammed Saîd el-Mevlevî (Kahire: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1964), 248).

Beyitte ifade edilen anlam: Hecînlik (melez; Anne tarafından saf Arap olmamak) kusuru, kılıcının gücü ve savaşlardaki yiğitliği sebebiyle şairin halis Arap zümresine dâhil olmasına engel olmamış ve bu noksanlığı diğer övülen vasıflarıyla telafi edilmiştir. Geniş açıklama için bk., Merzûkî, s. 1/169-170. Bu konuyla ilgili farklı başlıklar altındaki açıklamalarda yer verildiği için bu kadarla yetinilmiştir. Daha fazla örnek için bk., Merzûkî, *Şerhu'l-Hamâse*,1/74, 84 ve bu çalışmadaki Merzûkî'nin Kelimeleri Açıklama başlığı.

8.3. Lafızdan Hareketle Şairin İçinde Bulunduğu Ruh Haline Ulaşma

Metne dayalı tahlil çalışmalarında her ne kadar asıl olan metnin kendisi olsa da bazı dış etkenler de metne etki etmektedir. Edebî bir metinde, sanatçının çevresinden, yaşantısından, kültüründen ve karakterinden pek çok iz olabileceği gibi benzer şekilde psikolojik bağlamda izler bulmak da mümkündür. Zira sanatçı ile eseri arasında ruhsal bir bağlantı olduğundan psikoloji insan davranışlarını sorguladığı gibi davranışları dile getiren sözlü ve yazılı ürünleri de değerlendirir. Günümüzde de sanat eserleri üzerinde incelemeler yapan eleştirmenlerin üzerinde durduğu en önemli hususlardan biri eserin hangi ruh haliyle ortaya konulduğudur.[1110] Bu nedenle de metne dayalı yapılan edebî bir tahlilde şaire ve dolayısıyla da esere bu minvalden bakmak tabii bir davranış olarak ortaya çıkar. Merzûkî, modern anlamda psikoloji biliminin dayanaklarına dayanmasa ve analizleri onlarla tamamıyla örtüşmese de yaptığı açıklamalarda şairin psikolojisine ve ruh dünyasına değinerek metne psikolojik çerçeveden yaklaşma girişimlerinde bulunmuştur. Şârih, bu hususta şairin dönemi, çevresi, gerektiğinde önemli olaylar ve metnin bağlamından hareket etmiştir. Bu konuda Câhiliye dönemi şairi Hâris b. Va'le ez-Zühlî'nin kardeşinin kavmi tarafından öldürülmesi üzerine söylediği şu beyte yer verilebilir:

قَومِي هُم قَتَلُوا أُمَيمَ أخِي فَإِذَا رَمَيتُ يُصِيبُنِي سَهمِي

"Ey Ümeyme! Kavmim kardeşimi öldürdü. Okumu atsam ok bana isabet eder."[1111]

Merzûkî, bu beyti açıklarken şâirin dile getirdiği bu sözün haber ifade eden cümle değil bilakis üzüntü, tasa ve çaresizliğin feryadı olduğunu bildirir. Zira şairin kardeşini öldürmekle kavmi, onu perişan ederek ona zulmetmiş; şair de kavmi ile kardeşinin muhabbeti arasında sıkışıp kalmıştır. Okunu onlara doğrultsa, ok kendisine dönerek zarar verecek, böylece kemiğini zayıflatarak temelini yıkmış ve köklerini koparmış olacaktır.[1112] Nitekim kişinin asaleti aşireti iledir. Bağışlayıp affetse büyük bir durumu görmezden gelmiş olacaktır. Şârih bu beyitlerde şairin ruhundan kelimelere taşan hayıflanma, kederlenme ve ızdırabı hissetmiş ve bunu şerhinde yansıtmıştır. Şârihin, şairin içinde bulunduğu ruh haline değindiği başka bir örnek de muhadram cengaver şairlerden Müsâvir b. Hind'in şu beytidir:

أوْدَى الشَبَابُ فَمَالَهُ مُتَقَفَّرُ وَفَقَدتُ أَتْرَابِي فَأينَ المَعْبَرُ

"Peşine düşülmeksizin gençlik helak olup gitti. Akranlarımı kaybetmişken ölümsüzlük nerede?"

[1110] Aytaş, *Çağdaş Gelişmeler Işığında Şiir Tahlilleri*, 26.

[1111] Merzûkî, *Şerhu Dîvâni'l-Hamâse*, 1/204.

[1112] Sonraki beyitte şârih فَلَئِن عَفَوتُ لأعفَوَن جَلَلًا وَلَئِن سَطَوْتُ لَأُوهِنَن عَظمِي beytinin açıklamasında bunlara işaret eder. Bk., Merzûkî, *Şerhu Dîvâni'l-Hamâse*, 1/204.

Bu ifadeler şairin yaşlanması ve akranlarının çekip gitmesiyle duyduğu hasret ve üzüntünün tezahürüdür.[1113] Aynı zamanda arkadaşlarından sonra kaçınılmaz sonu bekleyiştir. Şârih bundan sonraki beyitlerde şairin güzel kadınların artık ona iltifat etmeyerek yüz çevirmesi, tek gözlü ihtiyar olarak nitelemeleri ve saçlarının dökülerek kelleştiğini dile getirmeleri karşısındaki durumunu tahassür ve özlem içerisinde kederini kabullenip üstlenme şeklinde niteler.[1114] Bu tür ifadelerde şârihin, sanatçının duygularını hisseden ve hissettiği şekilde de muhatabına hissettirebilen edebiyatçı kimliği öne çıkmaktadır.[1115] Ayrıca şârihin tahlillerinde metne bu açıdan zenginlik katması onun metin tahlili yaparken, psikolojik bir yorumu nasıl yönteminin bir parçası haline getirdiğinin kanıtıdır. Yeri geldiğinde eseri bu yönden irdeleyen Merzûkî, bu sayede şerh metoduna bir başka boyut kazandırmıştır. Şunu da belirtmek gerekir ki, edebî tahlilde şairin hangi halet-i ruhiye içerisinde olduğu yönde yapılan tespitler önemli olmakla birlikte kesinlik mahiyeti taşımazlar. Buna rağmen bu yöntem, şiir tahlillerinde dikkat çekici ve etkili yöntemlerden biri hükmündedir.

8.4. Dil ve Üslûpla İlgili Tahliller

Eserlerin birbirinden farklı hüviyetler kazanmasında, farklı unsurlarla beraber, sanatçıya has olan üslûp da önemli rol oynar. Merzûkî metin şerhini yaparken, şairin kullandığı üslûpla ilgili tahliller yapar. Bu hususta şairin neyi, hangi duyguları nasıl ifade ettiğine öncelikle bağlamdan hareketle ulaşır. Zira "Yazıyı yazma!" ifadesinin bir yasaklama mı, rica mı yoksa tehdit içeren bir üslûp mu olduğunu konuşmanın içerisinde geçtiği bağlam ortaya çıkarır. Aynı şekilde yazıda da bu bağlam metnin bütünlüğü, birlikteliği ve metin dışı çeşitli unsurların desteğiyle tespit edilir. Bu bağlamda Merzûkî, Benî Anber şairlerinden birinin maksadını hangi üslûpla dile getirdiği üzerinde durur. Beyit hakkında kendisinden önce yapılan açıklamalara eleştirilerde bulunarak kendi verdiği anlamı üslûp yönüyle başka şairlerden getirdiği şâhid beyitlerle destekler. Söz konusu beyit şu şekildedir:

لَو كُنتُ مِن مازِنٍ لَم تَستَبِحْ إبلي بَنُو اللَّقِيطَة مِن ذُهل بنِ شَيْبَانَا

"Mâzin oğullarından olsaydım, Zühl b. Şeybân kabilesinden Lekîta oğulları develerimi yağmalayamazdı."

[1113] Merzûkî, *Şerhu Dîvâni'l-Hamâse*, 1/458.

[1114] Merzûkî, *Şerhu Dîvâni'l-Hamâse*, 1/459-460. Aslında şairin kendi halini tasvir etmesi İbn Zübeyr ve Abdülmelik arasında ortaya çıkan fitne hususunda harekete geçmedeki acizliği ve mazeretini göstermek içindir. Kendi durumunu beyandan sonra ateşi tutuşturulan fitne ateşini anlatan beyitler gelir. Şârih beyitler arasındaki ilişkiye de değinmiştir. Geniş bilgi için bk., Merzûkî, *Şerhu Dîvâni'l-Hamâse*, 1/461-463.

[1115] Benzer ör. için bk., Merzûkî, *Şerhu Dîvâni'l-Hamâse*, 1/182, 1/202, 1/358, 1/959.

Şair böyle bir anlatımla kavmini kınama ve yerme değil onları kendisine haksızlık edenlere karşı intikamını almaları için harekete geçirmeyi hedefler.[1116] Diğer bir ifadeyle bu üslûp, kavmini kınayarak başka bir kavmi övme değildir. Nitekim şârih, işin böyle olmadığına dair birçok argüman ileri sürer. Bunlar: I- Kınamanın akıbeti kendisine döndüğü halde kişi nasıl kavmini kınayabilir? Bu görüş dili besleyen kültür, örf ve zihniyetle uyuşmamaktadır. II- Böyle bir üslûbun teşvik anlamı içerdiğinin misalleri vardır. Bu Arapların yabancı olmadığı bir anlatım tarzıdır ki onlardan biri de Ma'd b. Amr'ın kız kardeşi Kebşe'nin kardeşi Abdullah'ın ölüm haberi geldiğinde irad ettiği şu beyittir:

وَدَعْ عَنكَ عَمْرًا إنَّ عَمْرًا مُسَالِمٌ وَهَل بَطنُ عَمْرٍو غَيرُ شِبرٍ لمَطْعَم

"Amr'ı bırak! Amr hâlim selim, uysal biridir. Amr'ın kursağı bir karıştan başka bir şey mi?" [1117]

Şairin söylediği, Kebşe'nin bu beytiyle aynı üslûptadır. Bu söylem de meânî âlimlerinin ittifakı ile hiciv değil teşviktir.[1118] Bunun gibi gerçeğin aksi bir söylemle muhatabı galeyana getirmek, süreci hızlandırmak ve etki yönünde inkâr edilemez bir etkiye sahiptir. III- Bu üslûbun yergi içermediğinin başka bir ispatı günlük hayattaki şu kullanımdır:[1119] Yabancılar tarafından haksızlığa uğrayan kölenin efendisine veya gencin sahibine "Eğer biz falan amcanın veya kardeşinin hizmetinde olsa idik, bu kişi bize söz konusu kötülüğü yapmaya cesaret edemezdi." Burada kölenin efendisini hicvettiği veya başkasını ona tercih edip üstün tuttuğunu söylemek uygun değildir. Burada amaç, onları kendisine karşı harekete geçirmektir. Eğer durum buysa, böyle bir anlatımda şairin kavmini yerdiği ve Mâzin oğullarını övdüğü görüşünde olanların sözlerinin batıl olduğu ortadadır. IV- Şairin, bu üslûpla kavmini teşvik etmeyi hedeflediğinin bir diğer işareti sonraki beyitlerde geçen kavmiyle ilgili şu sözüdür:

يَجْزُونَ مِن ظُلمِ أَهْلِ الظلمِ مَغْفِرَةً وَمِن إساءةِ أهلِ السُّوءِ إحْسانا

"Zulmedenin zulmüne bağışlamakla, kötülük edenin kötülüğüne de lütufla karşılık veriyorlar."

Başarı ve zafere acziyetinin engel olduğu kişiye "bağışladı"; kötülüğe karşılık vermeye gücü yetmeyen kişiye de "iyilik yapmayı tercih etti" denilmez.[1120] Dolayısıyla şair burada açıkça kavmini

---

[1116] Merzûkî, *Şerhu Dîvâni'l-Hamâse*, 1/23.

[1117] Merzûkî, *Şerhu Dîvâni'l-Hamâse*, 1/24.

[1118] Amr, Kebşe'nin diğer kardeşidir. Burada şairin kardeşi Amr'ı hicvettiği veya kardeşinin intikamı talebinde ona acziyet, noksanlık nisbet ettiğini zannetmek uygun değildir; çünkü Amr, bin süvariye bedeldir ve kardeşinin kanı için diyete razı olanlardan değildir. Beyitteki amaç, intikam hususunda Amr'ı acele ettirmek ve kışkırtmak için onu bu sözle sarsmaktır. Onu, "hâlim, selim olmak"la nitelemek barış taraftarı olmasının önünü kapatmaktır. هو بَطنُ عَمرٍ غَيرُ شِبرٍ لَمَطعَم ifadesindeki üslûp diyet konusunda onun rağbetini kırmak, dünya malından vazgeçirmek amaçlı sarf edilen وهل بَطنُ ابن آدم إلا شِبرٌ في شِبرٍ "Midesi az bir şeyle, kolaylıkla dolduğu halde insanoğlu mal (deve) ile ne yapar?" ifadesi gibidir (Merzûkî, *Şerhu Dîvâni'l-Hamâse*, 1/218).

[1119] Şârihin, şairin kullandığı üslûbu açıklamak için günlük hayattaki anlatımlardan naklettiği örnekler için bk., Merzûkî, *Şerhu Dîvâni'l-Hamâse*, 1/43,

[1120] Merzûkî, *Şerhu Dîvâni'l-Hamâse*, 1/24.

övmektedir. Özetle şârih zikredilen beyitte şairin üslûbu ve amacını çözümlemek için dört argüman sunmuştur. Merzûkî'nin üslûp çözümlemesi yaptığı başka bir örnek Bişr b. el-Mugîra'nın şu beytidir;

فَيا عَمِّ مَهلًا وَاتَّخِذْنِي لَنَوْبَةٍ تُلِمُّ فَإِنَّ الدَهرَ جَمٌّ نَوائبُهُ

"Ey amcam yavaş ol, acele etme ve beni gelecek bela ve musibetler için sakla! Nitekim zamanın felaketleri çoktur."

Şârih, beytin zâhirinin şefkat bekleme olarak görünse de tehdit ifade eden bir üslûp olduğunu beyan eder. Sanki şair amcasına "Barışa, sükûnete güvenerek beni fırlatıp atma! Nitekim zaman musibetleri bir araya getirendir ve zamanın felaketleri çoktur. Değişimin eli kulağındadır bu sebeple beni başa gelecek felaketler için muhafaza et, sakla! Meydana gelen olay için kendisinden müstağni olunana ihtiyaç duyulabilir" demektedir.[1121]

8.5. Metni Edebî Dille ve Akıcı Şekilde Şerh

Merzûkî'nin benimsediği edebî yöntemde hem anlaşılır olmak hem dinleyicinin zihin ve ruhuna tesir etmek hem lafızların seçimiyle sözün diziliminden zevk almak hem de sağlam ve net cümleler kurmak önemlidir. Bu açıdan şârihin üslûbunda hâkim olan en etkili nitelikler sadelik, netlik ve akıcılıktır. Bu özellikler beraberinde lafız ve anlatımda kuvvet ve estetiği (güzellik) de getirmektedir. Şârihin kullandığı lafızlar garâbet ve düşüklükten uzak, sade bir özellik taşır; cümleler arasında iğretilik, rahatsızlık ve tekellüfün hissedilmediği ara ara seciye, uyum ve tıbâk sanatına rastlanır. Bazı açıklamalarında tatvil görülmekle birlikte bu yapmacıklıktan uzak bir nitelik taşır. Buna örnek olarak müterâdif kelimeleri çok kullanması veya tek bir manayı ifade eden cümlelerin birbirini takip etmesi verilebilir. Şârih bunu, manayı muhataba en açık şekilde ulaştırmak amacıyla yapmaktadır. Şârihin üslûbunu güzel kılan ve dikkat çeken ayrıntılardan biri muhataba edebî bir metin okuduğu duygusunu tattırması yani kendisinin hissettiği ve anladığını anlamlandırarak muhatabına da hissettirmesidir. Genellikle edip üslubunda açıklamalarda bulunurken bazen bu edebî üslûbun dışında 'hoca üslûbu'nu da benimsemektedir (şöyle dersen; böyle derim; Bunu iyi bil!; Buna dikkat et! gibi …). Şârihin edebî üslûbuna örnek olarak şu beyte yaptığı açıklama zikredilebilir:

حَمَيتُ عَلَى العُهَّارِ أطْهارَ أُمِّهِ وَبَعْضُ الرِّجَال المدَّعِين جُفَاءُ

"Annesini zânilerden muhafaza ettim. İddiada bulunanların bazı iddiaları boş, asılsızdır."[1122]

[1121] Merzûkî, *Şerhu Dîvâni'l-Hamâse,* 1/266. Şârih üslûpla ilgili çoğu beyitte açıklama yapması ve bunların önemli bir yekün tutması sebebiyle hepsine işaret edemesek de bazı örnekler için bk., Merzûkî, *Şerhu Dîvâni'l-Hamâse,* 1/108, 1/128, 1/247, 1/248, 1/250, 1/266, 1/279, 1/325.

[1122] Merzûkî, *Şerhu Dîvâni'l-Hamâse,* 1/270.

Şair, bu kasidede bütün dikkatini oğluna verdiği ve onu her şeyden üstün tuttuğu için kendisini kınayan kadına hitap etmektedir. Zikredilen beyitte de sözü edilen kadına oğlunun asil ve soyunda şüphe ve utanç olmadığını beyan eder. Merzûkî beytin şerhini şöyle yapar:

"Annesinin temizliğini muhafaza ettim. Çünkü onu iffetli bir aileden, kendilerinden ancak faziletli, saygın, şerefli ve hür kişilerin doğacağı asalet yurdundan seçtim. Benim iddiam doğrudur, fakat iddiada bulunanların bazı iddiaları ise akıntının üzerinde kabaran selin alıp götürdüğü köpük, çer çöp gibidir."[1123]

Yapılan alıntıda şârihin açıklama yaparken kullandığı hem istiâreli anlatımda hem de lafızlardaki akıcılık ve netlikte edebî kişiliği kendini gösterir. Şârihin açıklamada kullandığı ifadeler incelendiğinde şunlar görülür: Şârih, çocuğunun annesinin iffetli bir aileden geldiğini anlatmak için بَيتِ العِفَّة kinâyesini kullanmış; aileden faziletli kişilerin yetişmesini de verimli, bereketli araziye benzeterek مَغْرِس النَجَابة olarak ifade etmiştir. Daha sonra oğlunun nesebi hakkındaki ithamları ise hiçbir işe yaramadığı halde zarar veren sel sularının yerden kaldırdığı çer çöpe benzetmiştir ki bunlar zamanla dağılır gider ve hiçbir fayda da sağlamaz. Bu teşbih, Ra'd sûresindeki (13/27) hak ve batıl söz arasındaki farkı zihinlere yerleştirmek için sunulan misale benzer. Ayette hakikat, suyun dibinde kalarak fayda sağlayan öz kısma benzetilirken batıl, akıp giderek yok olan çer çöpe benzetilmiştir. Çer çöp gittikten sonra da geriye tertemiz berrak su kalır.

9. Merzûkî'nin Metne Eleştirel Bakışı

Merzûkî'nin öne çıkan özelliklerinden biri teorisyen ve pratik yönü olan bir münekkit olmasıdır. Teorik eleştirmenliği mukaddime kısmında görülürken eleştirmenliğinin pratik yönü şerhin muhtelif yerlerinde beyitlere yaptığı yorumlarda açığa çıkar. Şerhin içerisinde dağılmış bir halde bulunan eleştiri uygulamaları, mukaddime kısmındaki nazariyeler üzerine bina edilir. Şerhini bütünlük içerisinde kaleme alan müellif öncelikle eleştiri unsurları üzerine *amûdü'ş-şi'r* nazariyesini bina eder, daha sonra da beyitlere yönelik eleştirileri bu minvalde inceler. Eleştirileri; olumlu veya olumsuz, eleştirinin hedefinde olan kişi (şair, şârih, dil âlimi…) nesneler (lafız, mana, beyit) veya eleştirilen konular noktasında farklılık arz eder. Merzûkî'nin, eleştiriye dair kullandığı bazı unsurlar şu alt başlıklarda sınıflandırılabilir:

[1123] Merzûkî, *Şerhu Dîvâni'l-Hamâse,* 1/270. Merzûkî'nin söz konusu ifadesi;
حَفَظتُ أطهارَ أمّهِ عَن الرُّناة، لأنّي اختَرتُها مِن بَيتِ العِفَّة، وَأرومَة الكَرَم، وَمَغْرِس النَجَابة، وَالعِتْقِ وَالشَهَامَة ودَعوَايَ حَقٌّ، وَبَعض دَعاوَى المدَّعِين كالذي يَعْلُو السَيلَ وَيَحْتَملُه من سَفَطِ الأرض.

9.1. Şairin Kullandığı Lafız ve Anlam Uyumunu Değerlendirme

Merzûkî eleştirmen kişiliğinin gereği olarak şairlerin kelime seçimlerinin tutarlılığını sorgulayan bir bakış açısına sahiptir. Bu yaklaşım metnin anlam düzeyindeki kelime seçimlerine dikkat edilmesi ve biçim-içerik bütünlüğünün farkındalığını gösterir. Bu yaklaşım biçimi, anlamın yapılandırılmasını ele aldığı için günümüzün bakışıyla biçim-içerik ilişkilerinin çözümlenmesine dair bir dikkat olarak yorumlanabilir. Fakat müellifin şerhlerinde en önemli unsur anlamdır ve her yöntem anlamı en iyi şekilde açıklamanın bir yolu olarak ortaya çıkar. Başka bir ifadeyle anlamı en iyi şekilde ortaya çıkaracak şekilde lafızların seçimi ve dizimidir. Zira lafız ve dizim anlatılmak isteneni tam olarak karşılamalıdır. Bu konuda Merzûkî'nin hem lafızların birbiriyle hem de manayla uyumunu değerlendirdiği Hassân b. Nüşbe'nin şu beyti örnek verilebilir;

وَكَانوا كَأنفِ اللَّيث لا شَمَّ مَرغَمًا وَلا نَالَ قَطُّ الصَّيدَ حَتَّى تَعَفَّرا

"Onlar, toprağa bulanana kadar ne avı elde eden ne de istemediği bir şeyi koklayan aslanın burnu gibidirler…"

Aslan, gururu ve kibrini en çok koruyan hayvan olduğundan kibri sebebiyle başkasının avını yemeye tenezzül etmez. Öfke ve hiddetin nisbet edilmesi gibi gurur da burada "enfe" nisbet edilmiştir. Merzûkî, şairin "enf" kelimesini kullandıktan sonra bu lafza uygun olarak "alçaklık, rezillikten korunma, haysiyet ve onur" kapsamında kinâyeli anlatımla لا شَمَّ مَرغَمًا ifadesini kullanmasını حَسَنٌ "güzel, yerinde olmuştur"[1124] tabiriyle eleştirir. Burada şârih lafız-anlam uyumunun ayrıca lafızlar arasındaki insicamın başarılı olduğuna işaret eder. Merzûkî'nin bu beyte benzer değerlendirmede bulunduğu başka bir beyit:

عَلَوْنَا إلى خَيرِ الظُّهُورِ وَحَطَّنَا لِوَقت إلى خَيرِ البُطُون نُزُولُ

"En üstün bellerde yükseldik, bir düşüş bizi bilinen bir vakit için en temiz rahimlere yerleştirdi."[1125]

Şârih bu beyitteki güzellikleri muhatabın dikkati nazarına sunarak "Bu beyitler düşünüp taşınıldığında, şairin ifadesinin tefekkürü lafız ve mananın bütün kusurlardan sâlim olduğuna; sözü edilen kişilerde her yönden ihtişam ve azametin meydana geldiğine götürecektir."[1126] açıklamasını

[1124] Merzûkî, *Şerhu Dîvâni'l-Hamâse*, 1/339.

[1125] Önceki beyit:

صَفَوْنَا فَلَم نَكْدر وَأَخْلَصَ سِرَّنَا إِنَاثٌ أَطَابَتْ حَمْلَنَا وَفُحُولُ

"Nesebimiz arıdır, bulanmamıştır. Çocuklarımızı iyi bir şekilde taşıyan kadınlar ve güçlü erkekler nikahımızı saflaştırmıştır."(Ebû Ali el-Merzûkî, *Şerhu Dîvâni'l-Hamâse*, 1/119.).

[1126] Merzûkî, *Şerhu Dîvâni'l-Hamâse*, 1/119.

yapar. Merzûkî açıkça şu lafzın şu manayı karşılaması, şunun şununla uyumu şeklinde belirtmez. Buna binaen şârih burada eleştirisini illetlendirmedi denilebilir mi? Bu biraz güç görünmektedir, çünkü şârih bu yorumu beytin açıklamasını yaptıktan sonra yapar ve muhatabın bu incelikler etrafında düşünerek lafız ve manadaki mükemmelliği fark etmesini bekler. Şârihin yaptığı şerhten şuna ulaşılabilir: Merzûkî, şairin kendilerinin asaletlerini dile getirirken; köklerinin asilliğini vurgulamak için en asil babaların sulbünde meydana gelip yükseldiklerini daha sonra iffetli ve saygın rahimlere düşmeleri ve muayyen bir vakit bu rahimlere yerleşerek kalmalarının betimlemesini ve bu ifadedeki lafız-mana bütünlüğünün zihindeki tasvirini kusursuz bulur.

9.2. Beyitleri Belâgat ve İfade Yönüyle Değerlendirme

Merzûkî'nin, beyitlerde geçen belâgat sanatlarını ele alması önceki beyitlerde geçtiği için burada birkaç örnek üzerinden mevcut olan bu sanatlara yönelttiği eleştirilerine yer verilecektir. Bu eleştiriler bazen açıktan illet belirtilerek yapıldığı gibi bazen illet belirtmeksizin ya da açıklamalarda üstü kapalı olarak yer alır. Bu konuya şu beyit örnek verilebilir;

إِنَّا لَنُرْخِصُ يَومَ الرَّوعِ أَنْفُسَنَا وَلَو نُسَامُ بِها فِي الأمنِ أُغْلِينَا

"Barış zamanında canlarımız bizim için aziz (değerli) olup onları yüceltsek de savaşta onları alçaltır ve hiçe sayarız."

Merzûkî iki yerde الإرخاص والإغلاء ve الروع والأمن tıbâk sanatı olduğunu belirtir ve bunu "çok hoş, güzel" (حَسَنٌ جَيِّدٌ)[1127] ifadeleriyle değerlendirir. Amr b. Ma'dîkerib'in şu beytini,

وَلَمَّا رَأيتُ الخَيلَ زُورًا كَأنَّها جَدَاوِلُ زَرْعٍ خُلِّيَتْ فَاسْبَطرَّت

"Atları, salıverilmiş ve yayılmış ekin kanalları misali yoldan sapmış, bozulmuş görünce…"[1128]

şerh ettikten sonra da şairin kullandığı teşbihe dair "bu, güzel isabetli teşbihlerdendir (وَهذَا مِن التَشبِيه الحَسَن الصائِب)" eleştirisinde bulunur.[1129] Şair burada teşbih-i temsilî yoluyla saldırı sırasında süvarilerin yaralanıp atların dizginlerini bırakmasıyla yoldan çıkarak salıverilen ve her tarafa yayılan atların hallerini suyun nehirdeki akışına benzetmiştir. Buradaki teşbih nehrin yatağına değil, o yatağın içinde eğilip bükülerek çalkantı ile akan suyun akışıdır. Aynı şekilde feragat eden atlar da yoldan saparak oraya

[1127] Merzûkî, *Şerhu Dîvâni'l-Hamâse*, 1/104-105.
[1128] Merzûkî, *Şerhu Dîvâni'l-Hamâse*, 1/157.
[1129] Merzûkî, *Şerhu Dîvâni'l-Hamâse*, 1/158.

buraya dağılır. Bu o günün kargaşa, korku ve kaos ortamını gözler önüne seren bir tablodur. Şârih, şairin atların halini mümkün olan en güzel surette teşbihini yaptığı için isabetli bulmuş ve beğenmiştir.

Merzûkî olumlu eleştirilerde bulunduğu gibi gerektiğinde olumsuz eleştirilerde de bulunur. Bunlardan biri Kays b. el-Hatîm el-Evsî'nin (ö. 620) şu beytidir:

مَلَكْتُ بها كَفِّي فَأَنْهَرْتُ فَتْقَها يُرَى قَائمًا مِن دُونِها مَا وَرَاءها

"Avucumla ona güç yetirdim. Arkasındaki şey önünden tam görülecek şekilde yaranın deliğini genişlettim."[1130]

أَنْهَرته "Nehir kadar geniş olana dek onu genişlettim" demektir. Şairin yaralamayı bu şekilde nitelemesine Merzûkî "Bu vasıfta çirkin bulunan aşırılık (abartı) ve ayıp sayılan hedeften sapma vardır" şeklinde eleştiride bulunur.[1131] Şârih burada أَنْهَرته'de "gulüv (aşırılık)" olduğu için uygun bulmaz. Daha sonra aynı ifadenin farklı kullanımını Antere'den getirdiği şâhid beyitle sunar ve bu şâhid beyit için "iktisatlı (aşırıya kaçmayan)" yorumunda bulunur.[1132] Böylece şiirde gulüv ve iktisat (orta yol) arasındaki farkı gösterir. Merzûkî, mukaddimede değindiği gibi teşbihin isabetli, yakın ve gerçekçi olması taraftarıdır.

9.3. Beyitleri Mukayese Yöntemiyle Değerlendirme

Şârih eleştirisini bazen doğrudan değil başka şairlerin beyitleriyle kıyaslayarak yani aynı üslûp veya manada başka beyitleri muhataba sunarak yapar. *el-Hamâse'*de ismi zikredilmeyen bir şairin bütün dikkatini oğluna hasrettiği ve ona karşı ayrı bir muhabbet beslediği için kendisini kınayan kadına hitap eden şu beyti bu hususta misal verilebilir:

فَجَاءَتْ بِهِ سَبطَ العِظَامِ كَأَنَّمَا عِمامَتُه بَينَ الرِجَالِ لِواءُ

"Annesi onu boylu poslu dünyaya getirdi. Onun imamesi adamlar arasında taşınan sancak gibidir."

[1130] Merzûkî, *Şerhu Dîvâni'l-Hamâse*, 1/184.

[1131] Merzûkî bu beyitteki gulüvvü (aşırılığı) anlatmak için Mühelhil'in aşırıya kaçtığı beytini şâhit sunar:

فَلَولَا الرِيحُ أَسْمَعَ أهلَ حَجرٍ صَلِيلَ البَيضِ يُقرَعُ بالذُكُور

"Rüzgâr, Hacr ahalisine erkeklerle vuruşan kılıçların şakırtısını işittirmeseydi." (Merzûkî, *Şerhu Dîvâni'l-Hamâse*, 1/185; Câhız, *el-Beyân ve't-tebyîn*, 1/124; Câhız, *Kitâbü'l-hayevân*, 6/418.).

[1132] Antere'nın beyti:

أَنْهَرتُ لَبَّتَهُ بِأَحْمَرَ قَانِئٍ وَرَشَاشِ نَافِذَةٍ عَلى الأَثواب

"Göğsün üst kısmını kıpkızılla genişlettim ..." (Ebû Ali el-Merzûkî, *Şerhu Dîvâni'l-Hamâse*, 1/185.).

Şârih, bu beyit her ne kadar kusurdan, hatadan sâlim olsa da Müslim'in uzun boyluluğu ifade ettiği beytinin sanat bakımından bundan daha güzel olduğunu dile getirir.[1133] Müslim'in (ö. 208/823) söz konusu beyti şudur:

يقُومُ مَعَ الرُمْحِ الرُدَينِيِّ قَامَةً وَيَقْصُرُ عَنْهُ طُول كُلِّ نِجَادِ

"Boyca Rudeyni mızrağıyla beraber yükselir ve bütün kılıç bağları ondan kısa kalır."

Merzûkî'nin, ikinci beyti birinciye tercih etmesi ikinci beyitte sanatlı ve kinâyeli anlatımın kullanılması ve şiirsel üslûba daha uygun olması sebebiyledir.

9.4. Nakilleri Değerlendirme

Merzûkî bazen beyitlerin farklı şekilde gelen rivayetlerini eleştirir. Bunlardan biri Semev'el'in şu beytidir;

يُقَرِّبُ حُبُّ الموتِ آجَالَنَا لَنَا وَتَكْرَهُهُ آجَالُهُم فَتَطُولُ

"Ölümü sevmemiz ecellerimizi bize yaklaştırır. Onların ecelleri ise ölümden hoşlanmaz ve hayatları uzar."[1134]

"Bazı âlimler, قِصَر ın طول'ın karşısında olması için bu beyti يُقَصِّر حُبُّ الموتِ şeklinde rivayet etmiş ve bunu yeğlemiştir. Bu görüşte olanlar mana uygun ve mukâbil olduğunda bunun gibisinin olabileceğini göz ardı etmiştir. Çünkü bu tutum onlar için tekellüften kurtulma gibi oluyor." demiştir.[1135] Şârih, bu açıklamada mukâbele sanatının gerçekleşmesi için sadece lafızlar arasında uyumu aramanın gerekmediğini; manada uygunluk olması durumunda da bunun ortaya çıkacağını dile getirir. Merzûkî'nin, bundan farklı olarak rivayetin sıhhatini değerlendirdiği Amr b. Ma'dîkerib'in şu beyti örnek verilebilir;

مَا إن جَزِعْتُ وَلَا هَلِعْ ـتُ وَلَا يَرُدُّ بُكَايَ زَنْدَا

"Onun ölümüne ne sızlandım ne sabırsızlanıp tahammülsüzlük gösterdim ne de gözyaşlarım karşılık buldu."[1136]

Merzûkî bu beytin بكاي أخي زَيدا olarak gelen rivayetini doğru bulmayarak şu sebeplerle eleştirir: I-Zeyd'in, şairin kardeşi veya arkadaşı olduğu tarihi verilere göre doğru değildir. II- Böyle bir rivayet

[1133] Merzûkî, *Şerhu Dîvâni'l-Hamâse,* 1/270-271.
[1134] Merzûkî, *Şerhu Dîvâni'l-Hamâse,* 1/115.
[1135] Merzûkî, *Şerhu Dîvâni'l-Hamâse,* 1/116.
[1136] Merzûkî, *Şerhu Dîvâni'l-Hamâse,* 1/179.

beyitler arasındaki bütünlük gereği de uygun değildir. Zira buradaki anlam hususiyet ifade eder ve bu ifadenin özelliği sebebiyle önceki beyitte geçen كم من أخٍ لي صالحٍ ifadesini mananın nazmı ve lafzın siyâkı bakımından karşılamaz.[1137] Bu durumda şârih, sözü edilen rivayeti hem realite hem de beytin içinde bulunduğu bağlam bakımından uygun bulmaz. Şârih açıklamalarında genel olarak *amûdü'ş-şi'rin* özellikle cezâletü'l-lafz ile lafız-mana insicam ve nazmına önem verir ve açıklamaları bu minvalde gerçekleşir. Bunun dışında Merzûkî'nin, nahivle ilgili râvi hakkında yaptığı eleştiriye de şu beyit örnek verilebilir:

فَلَمَّا رَأيتُ الصَبرَ قَدْ حِيلَ دُونَهُ وَإنْ كَانَ يومًا ذا كَواكِبَ مُظْلِما

"Durumun kötüleşerek sabrın güçleştiğini gördüğümde –gün, yıldızların görüldüğü karanlık bir gün olsa da- (kılıçlarımızla sabredip direndik)"

Bu beyitte وَإنْ كَانَ يومًا ذا كَواكِبَ مُظْلِما ibaresi لَمَّا ve cevabı arasındaki i'tirâzî cümledir. Bazıları bu ibareyi …وَأنْ كانَ يَومًا şeklinde rivayet etmiştir ki bu takdirde "en'i muhaffefe" yani …أنَّهُ كَانَ olur. Merzûkî şu sözlerle; "Bu şekilde rivayet eden râvi muhtemelen i'tirâzî cümleleri ve ondaki fesâhati ve etkileyiciliği idrak edip bilmedi. Böylece anlam ona karışık geldi." [1138] eleştirisinde bulunur. Bu ifade, Merzûkî'nin en sert eleştirilerinden biridir. Râviyi, cehalet ve anlamı idrak edememekle itham eder. Ayrıca Merzûkî, yaptığı açıklamalarda i'tirâzî cümlelere özel olarak önem verir ve onların anlama incelikler katarak önemli görev üstlendiklerine vurgu yapar.

9.5. Nüshalarla İlgili Değerlendirme

Merzûkî'nin, şerhte geçen "yanımızda olan nüshalarda"; "Bu beyti bir çok nüshada bulamadım (هذا البيت لَمَ أجِدهُ في نسخٍ كَثيرة)";[1139] "Bazı nüshalarda (şu şekilde) gördüm (وَرَأيتُ في بَعض النُسخ…)";[1140] "Bunda, kaynakları farklı olan nüshalara başvurduk (وَقد رَجَعنا إلى نُسَخٍ مُختَلِفات المصادر)"[1141] gibi ifadelerden *el-Hamâse*'nin çok sayıda nüshasına muttali olduğuna ulaşılır.

[1137] Merzûkî, *Şerhu Dîvâni'l-Hamâse*, 1/180.
[1138] Merzûkî, *Şerhu Dîvâni'l-Hamâse*, 1/390-391.
[1139] Merzûkî, *Şerhu Dîvâni'l-Hamâse*, 1/145.
[1140] Merzûkî, *Şerhu Dîvâni'l-Hamâse*, 1/180.
[1141] Merzûkî, *Şerhu Dîvâni'l-Hamâse*, 1/255.

Bu nüshaların yanı sıra şârihin, *el-Hamâse*'yi şerh eden birçok şârihin sözü edilen beyitlerle ilgili görüşlerini nakledip değerlendirmesinden diğer şerhlerden haberdar olduğu anlaşılır.[1142] Gerektiğinde kendisindeki nüshalar üzerinden çeşitli kriterleri sebep göstererek diğer şârihleri eleştirir.

9.6. Ebû Temmâm'la İlgili Değerlendirme

Merzûkî, Ebû Temmâm'ın taraftarları arasında yer alır. Fakat kendisinin taraftarı olması, şârihin eleştiri oklarından kurtulmasına engel olamamış, o da gerektiği kadar nasibini almıştır. Öncelikle şârihin, Ebû Temmâm etrafında dönen ithamları körükleyen Ebû Temmâm'ın *el-Hamâse*'ye aldığı şiirlerin beyitlerinde düzeltme ve değişiklik yaptığı iddiasıdır. Şârih bunu ilk olarak mukaddimede dile getirir: "Ebû Temmâm iyi bir beyte ulaştığında ona halel getiren bir kusur, eksiklik var ise onu kendisi düzeltir, kelimeyi benzeriyle değiştirir. Bu durum Ebû Temmâm'ın seçtiklerinde şairlerin divanına başvuranlar için açıktır."[1143] Merzûkî ikinci olarak, Teebbeta Şerran'ın beytiyle ilgili İbni Cinnî'nin sözünü eleştirirken kullandığı ifadelerde yine bu görüşünü dile getirir:[1144] "…Ebû Temmâm'ın bu kitabın içerdiği beyitlerin birçok lafzında değişiklik yaptığını buldum. Şayet Allah Teâlâ bu şiirleri söyleyen şairleri diriltseydi, şairler onun ardınca gider ve ona teslim olurlardı."[1145] İlerleyen sayfalarda, Rabî' b. Ziyâd el-Absî'nin şiirinde geçen bir ifadenin farklı rivayetiyle ilgili büyük üstad olarak nitelediği Ebü'l-Fadl İbn Amîd'in (ö. 360/971) Ebû Temmâm'a yönelttiği olumsuz eleştiriyi aktarır.[1146]

[1142] Merzûkî eleştiri yaparken şârihlerin isimlerini zikretmemektedir. Bunların arasında İbn Cinnî ve Sûlî yer alsa da çoğu yerde sözü edilen kişilerin kim olduğu belli değildir.

[1143] Merzûkî, *Şerhu Dîvâni'l-Hamâse*, 14.

[1144] Sözü edilen beyit;

فأُبتُ إلى فَهمٍ وَلَم أَكُ آيِبًا وَكَم مِثلُها فَارَقتُها وهي تَصفِرُ

"Fehm kabilesine geri döndüm. Neredeyse dönemeyecektim. Onun (Hüzeyl kabilesi) gibi nicesini sonuç elde etmeksizin müteessif halde bıraktım." (Merzûkî, *Şerhu Dîvâni'l-Hamâse*, 1/83).

Beyitte geçen وَلَم أَكُ آيِبًا kısmını İbn Cinnî, *Tenbîh alâ şerhi müşkilâti'l-hamâse* adlı eserinde bu şekilde aldıktan sonra bu ibarenin rivayetler içerisinde وما كِدتُ آيِبًا şeklinde gelen rivayetin doğru olduğunu belirtmiş, nahiv açısından bunun yorumunu yapmış ve şâhid beyit de getirmiştir. Merzûkî, İbn Cinnî'yi görüşünde eleştirmek ve reddetmek için burada onun sözünü nakletmiştir. İbn Cinnî'nin neden böyle bir rivayete yöneldiğini anlayamadığını ifade ederek eleştirmiştir. Bu yönelişinin kaynağı şazz bir kullanım mı yoksa şairin bunu aslında bu şekilde söylediği zannının galip gelmesi midir? Merzûkî, bu ifadelerinden sonra görüşünü desteklemek için, böyle olsa dahi "Ebû Temmâm'ın bu kitabın beyitlerinin lafzında değişiklikler yaptığını gördüm…" diyerek böyle bir rivayet olsaydı Ebû Temmâm bunda da değişikliğe giderdi demek istemiştir.

[1145] Merzûkî, *Şerhu Dîvâni'l-Hamâse*, 1/84.

[1146] Merzûkî, *Şerhu Dîvâni'l-Hamâse*, 2/996. Sözü edilen beyit;

مَن كَان مسرورًا بِمَقتَلِ مَالكٍ فَلْيَأتِ سَاحَتَنَا بِوَجهِ نَهارِ

يَجِد النِساءَ حَواسِرًا يَندُبنَهُ يَلطِمنَ أوجُهَهُنَّ بِالأسحَارِ

"Kim Mâlik'in ölümüne sevinirse gündüzün ilk vakti bizim alanımıza gelsin
Seherlerde, kadınları örtüsüz, onun iyiliklerini sayıp dökerek ağlarken ve yüzlerini döverken bulur." (Merzûkî, *Şerhu Dîvâni'l-Hamâse*, 2/995.)

Şârih beyti bu şekilde rivayet ettikten sonra فليأتِ ساحتنا بوجهِ نهار kısmı hakkında "en fazla gördüğümüz فليأتِ نِسوَتنا şeklinde rivayet edilmesidir" demiştir. Bunun ardından İbn Amîd'in bu rivayet hakkındaki söz konusu şu eleştirisini nakletmiştir:

Merzûkî, bu sözü naklettikten sonra onaylarcasına yorum yapmaz ve onun görüşlerini benimseme temâyülü gösterir.

Bu iddialar genel olarak değerlendirildiğinde haklılık payının olmadığı görülür. Zira İbnü'l-Amîd ve Merzûkî bu iddialarında tek kalmışlardır. Kadîm müellif ve muâsır araştırmacılardan onları destekleyen veya Ebû Temmâm'ın *el-Hamâse* beyitlerinde değişiklik yaptığına işaret eden isimlere rastlanmaz.[1147] Ayrıca İbnü'l-Amîd ve Merzûkî, Ebû Temmâm'ın seçkisinin şairlerin divânından farklı olduğuna veya müellifin bunu nasıl yaptığına dair örnek vermezler. Merzûkî'nin sunduğu tek örnek, Teebbeta Şerran'ın beytiyle ilgili aktardığı İbn Cinnî'nin tercih ettiği rivayettir. Bu yoruma göre böyle bir hüküm vermek şiir rivayetlerinde farklılık olabileceğini görmezden gelmek demektir. Çünkü İbn Cinnî elinin altındaki rivayetlerden birini tercih ettiğini dile getirmiş ve Merzûkî de bu ifadeyi alıntılamıştır.[1148] Bunun dışında Merzûkî'nin, mukaddimede sunduğu delil de tutarlı görünmemektedir. Öncelikle *el-Hamâse*'de çok sayıda ismi bilinmeyen şair yer alırken onların divânlarına başvurmak zordur. Aynı şekilde böyle bir iddia, tek bir rivayetin bulunduğu nasların çok az olduğu şiirlerde, birçok rivayet ve divân nüshalarını yok saymak anlamına gelir.[1149] Sonuç olarak Merzûkî'ye göre Ebû Temmâm beyitlerde değişiklik girişiminde bulunmuş fakat bu durum şârih tarafından yadırganmamıştır.

Ayrıca Merzûkî, Ebû Temmâm'dan nakilde bulunurken; Ebû Temmâm sadece manayı aldığında (أَخَذَ أَبُو تَمَّام هذا المعنى فقَال); mananın özünü, içeriğini alıp bazı değişiklikler yaptığında (أنَّه أخَذَه مِن فَحوى هذين وَأخَذَ أبو تَمَّام); lafzında zayıflık olmasıyla beraber alıntı yaparak eklemede bulunduğunda (وَإن كان زاد عليه هذا فَزَادَ علَيه وَإن كَان في لَفظة ركاكة) ifadeleriyle yorumda bulunur.[1150] أخذ kelimesi serikât ifade eden kelimeler içerisinde yer alır. Fakat verilen ifadeler incelendiğinde Merzûkî'nin, sadece bu kelimeyle sınırlı kalmayarak bunun yanına ibareler eklediği ve onu bilinen anlamda serikâtla itham etmediği fark edilir. Yani Merzûkî'ye göre Ebû Temmâm bazı beyitlerden esinlenmiş fakat bu ilhamı kendisi şekillendirmiştir.

"*Seçtiği şiirlerin beyitlerinde uygun olmayan tarafları onarmayı ve kötü lafızları temizlemeyi üstlenirken Ebû Temmâm'ın bu sözü nasıl bu halde bıraktığına şaşıyorum. Bu çirkin bir lafızdır.*"

[1147] Ebû Temmâm, muasır dönem araştırmacılardan Ali Marsıfî dışında kadîm dönem müelliflerinden ne taraftarı olan es-Sûlî ne de kendisine hasım olan veya kendisiyle Buhturî arasında kıyaslama yapan Âmidî tarafından *el-Hamâse* beyitlerinde değişiklik yapmakla itham edilmiştir. Ali Marsıfî de ithamında konuyu derinleştirmeden Merzûkî'nin dediklerini aktarmıştır. Merzûkî'den çok alıntıda bulunan hemen hemen her adımda onu takip eden Tebrîzî bu konuya değinmemiş, Merzûkî'nin bu nakil ve görüşlerini de almamıştır. Göçemen de Merzûkî'nin bu iddialarının asılsız olduğu sonucuna ulaşmıştır (Göçemen, *Ebû Temmâm Habîb b. Evs et-Tâî'nin Hayatı,*75-76).

[1148] Ebû Temmâm'ın el-Hamâse'de yer alan beyitlerde değişiklik yapıldığı iddiasının asılsız olduğuyla ilgili geniş bilgi için bk., Osmân Ali, *Şurûhu Hamâseti Ebî Temmâm*, 41-56.

[1149] Osmân Ali, *Şurûhu Hamâseti Ebî Temmâm*, 44.

[1150] Merzûkî, *Şerhu Dîvâni'l-Hamâse*, 1/144, 1/247.

10. Merzûkî'nin Kültür ve Zihniyeti Dile Yansıtması

Kelamdan beklenen faydanın gerçekleşmesi için dil-içi ve dil–dışı bağlamlar önemlidir. Bunlar temelde üç grupta toplanır: I-İçerisinde söylemin gerçekleştiği, dilsel öğe ve gönderimsel ifadeleri kapsayan sözsel bağlam, II- Söylemin içeriğini teşkil eden alan ve dayandığı arka plan olan bilişsel bağlam, III- Söylemi şekillendiren örf ve adetler ağı olan sosyokültürel bağlamdır.[1151] Bu bağlamların işlevleri, sözün üretim, iletim ve alım süreçlerinde birbirleriyle iç içe geçmiş ve aynı hedefe kilitlenmiştir. Bunlardan kültürel bağlam, içinde dilsel birimlerin şekillendiği atmosfer ve sözlü eylemleri kuşatan koşullar serisidir.[1152] Toplumsal kabuller veya yasaklar, mütekellimi bağlayan ve söyleme yön veren itici güçler olduğundan kelamın şekillenmesinde sosyal bağlamın etkisi yadsınamaz. Zira toplum, sözün anlamlandırıcısıdır ve her söz kendisini çevreleyen toplum içerisinde hayat bulur. O, bu atmosferinden soyutlanarak başka bir kültürün bağlamı içerisinde değerlendirildiğinde ya hiçbir anlam ifade etmez ya da hüsnükabul görmez. Bu çerçevede, edebî metinlerin özellikle Câhiliye dönemi şiirinin çevreyle ilgisi koparılırsa ve kendi perspektifi içerisinde değerlendirilmezse değerini kaybeder. Nitekim, bir eser, kaleme alındığı dönemde başka anlam ve misyon yüklenirken başka bir çağda yeni ve farklı değerler kazanabilir. Bu nedenle sanat eserlerinin zamanı aşan etkisine bağlı olarak farklı çağlarda kazandığı değerler ihmal edilmemesi gerekirken aynı zamanda daha isabetli anlamlandırmak adına eserin tarihî, zamansal ve toplumsal boyuttaki temel felsefesi de göz ardı edilmemelidir.

İslâm öncesi Arap yarımadasının zihin dünyasını betimleyen ifade araçları öncelikle şairlerin elinden çıkmıştır. Şairlerin; hislerine, sevinçlerine, öfkelerine, kızgınlıklarına giydirdikleri lafız kılıfları ve ifade kalıpları; toplumun kültürünü, örfünü, hayat tarzı ve zihinlerini tasvir eden bir fotoğrafa dönüşmüştür. Bu nedenle beyitlere sadece şairin duygu ve hisleri değil aynı zamanda kendisinin kültürel muhiti, zamanın teamülü ve toplumun zihniyeti yansımıştır. Örneğin; مات حتفَ أنفِه "eceliyle yatağında ölmek" ifadesi Câhiliye döneminde yermek için kullanılan ve kınanan ölüm şekli olarak algılanırken[1153] sonraki dönemlerde bu etkisini kaybetmiştir. Bu algı toplumda o derecede kabul görmüştür ki kişi yatağında can verse zem oklarından kurtulması için kabilesindekiler mazeretini beyan yollarını aramaya koyulmuştur.[1154] Çünkü hayatı savaş etrafında şekillenen, hayatta kalmak için diğer kabilelerle mücadele

---

[1151] Kadriye Hökelekli, *Arap Dilinde Söylem Düzeyleri ve Bağlamları* (Ankara: Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2020), 1/107.

[1152] Abdülkâdir Abdülcelîl, *el-Uslûbiyye ve sülâsiyyetü'd-devâiri'l-belâgıyye* (Amman: Dâru Safâ, 2002), 90; Nasr Hâmid Ebû Zeyd, *en-Nass, es-Sulta, el-Hakîka* (Beyrut: el-Merkezü's-sekâfî el-Arabî, 1995), 101.

[1153] Merzûkî, *Şerhu Dîvâni'l-Hamâse*, 1/117.

[1154] Bu hususta Merzûkî'nin ismini zikretmeden şâhit olarak sunduğu beyit algıyı ortaya koyması açısından önem arz eder:

بِحَمدٍ مِن سِنانِكَ لَا بِذَمّ أبا قُرَّانَ متُّ على مِثالِ

"Ey Eba Kurzân! Mızrağın ucu sebebiyle yerilmeden yatağında öldün." (Merzûkî, *Şerhu Dîvâni'l-Hamâse*, 1/117.)

eden ve hamâsî duygularla beslenen kişilerden beklenen savaş meydanlarında vuruşarak can vermesidir. Burada söz konusu anlamlandırma ölçütü, dilsel bağlamların çok ötesinde, söylemin icra edildiği toplumda yaşayan kültüre döner.[1155] Başka bir deyişle değişen durum ve algıları belirleyen dildeki kültürel bağlamdır. Dolayısıyla bir metnin anlamlandırılmasında şârihlerden beklenen metni kendi bütünlüğü içerisinde değerlendirirken kültürel bağlama da işaret etmesidir. Şârih, şairin kullandığı bir ifade veya bir söylem o kültür içinde ne ifade ediyor? Dönemin zihniyetinde böyle bir ifade neye tekâbül ediyor? Şu anda ifadeye yüklenen anlam ile şairin yüklediği anlamın etkisi aynı mıdır? gibi hususlara dikkat etmelidir. Merzûkî, sözü bu noktada netleştirmek adına kültür, toplum, toplumun genel yargı ve değerlerini hesaba katar. Örneğin şârih, البياض kelimesinin Arap kültüründe ne ifade ettiğine Eşter en-Nehaî'nin (ö. 37/657 [?]) şu beytinde işaret eder;

خيلًا كَأمثَالِ السَّعَالي شُزَّبًا تَعدُو ببِيضٍ في الكَريهَةِ شُوسِ

"O atlar ki, cin misali ince ve zayıflardır. Asil ve cesur kahramanları musibetlerde (savaşlarda) koştururlar."

Araplar البياض kelimesini "asalet, saygınlık ve şereften" kinâye yapar ve bununla ırzın temizliğini kastederken buna karşılık أوجُههم كالحُمم "yüzleri kömür gibi" ve سُود الوجوه "kara yüzler" ifadelerini kullanır.[1156] Buna benzer kültürel bir bağlamı aksettiren, şair Züfer b. el-Hâris el-Kilâbî'nin, Cüzam ve Hımyer kabileleriyle karşılaşınca kolayca onların üstesinden gelip bozguna uğratacağını zannedip daha sonra bunun aksi bir sonuçla karşılaştığını dile getiren şu beyittir;

فَلَمّا قَرَعنَا النَبْعَ بِالنَبْعِ بَعضَهُ بِبَعضٍ أبَتْ عِيدانُهُ تَكَسَّرَا

"Soyları birbiriyle vurduğumuzda gövdeler kırılmayı kabul etmedi (hiçbirimiz diğerine mağlup olmadı)."

Şair böyle bir sonucun sebebi olarak nesepleri aynı olan iki النبع'in vuruşmasını ileri sürmüştür. Şârih, bu beyti açıkladıktan sonra Arapların kullanımında bu ifadenin neye tekâbül ettiğini şöyle açıklar; "Araplar asil, saygın soylar için النبع, adi olanlar için ise mesel olarak الغَرَب (söğüt) kullanır. Çünkü النبع yay yapımında kullanılan en iyi ağaçtır ve yayı da en sert olanıdır. Söğüt ağacı ise yay için tercih

Şârih, o toplumda bu düşüncenin anlaşılması için *"Öldürmek ve savaşmak bizlere; eteklerini sürüklemek ise güzel kadınlara yazıldı."* beytini "aynı üslûpta" tabirini kullanarak sunar.

[1155] Abdülcelîl, *el-Uslûbiyye ve sülâsiyyetü'd-devâiri'l-belâgıyye*, 90; Ebû Zeyd, *en-Nass es-Sulta el-Hakîka*, 101; Hökelekli, *Arap Dilinde Söylem Düzeyleri ve Bağlamları*, 134; Fâtima Şeydî, *el-Maʿnâ hâricu'n-nass eserü's-siyâk fî tahdîdi delâlâti'l-hitâb* (Şam: Dâru Ninava, 2011), 41-42.

[1156] Merzûkî, *Şerhu Dîvâni'l-Hamâse*, 1/150-151.

edilmeyen en kötü ve en esnek olanıdır."[1157] Şerhte bunlara benzer açıklamaların çoğunda Arapların kültürünü, hayata, olaylara bakış açısını ve zihniyetini yansıtan izlere rastlamak mümkündür. Şârih bunu bilinçli olarak sözün muhatapta bulacağı karşılıkta eksiklikler ortaya çıkmaması adına yapar. Aksi takdirde söz, içerisinde gerçekleştiği kültürel bağlamdan soyutlanmış olacak ve şairin maksadını anlamlandırma noktasında sözel bağlam kendini tamamlayamayacaktır. Kültürel bağlam bilinmediği takdirde şairin,

وَلَا تَأْخُذُوا مِنهُم إِقَالًا وَأَبْكُرًا وَأُتْرَكَ فِي بَيتٍ بِصَعْدَةَ مُظْلِم

"Onlardan küçük ve genç develer almayın ki Sa'de'de karanlık bir çukurda bırakılmış olmayayım."[1158]

beytinde geçen فِي بَيتٍ بِصَعدَةَ مُظْلِم ibaresi okuyucu için "İsmi geçen mekanda karanlık bir çukur yani kabir" den başka bir şey ifade etmez. Fakat şârih burada "karanlık bir çukur" nitelemesinin Arapların varsayımlarını karşıladığını söyleyerek bağlamı içerisinde doğru bir şekilde konumlandırılmasına yardımcı olur. Zira "Şair kabri böyle niteledi çünkü Araplar öldürülen kişinin intikamı alındığında kabrinin aydınlandığını iddia ediyorlardı. Kanı heder edildiğinde veya fidye, diyet alındığında kabri karanlıkta kalırdı." açıklamasını yapar.[1159] Beyte bu açıklama üzerine tekrar bakıldığında öldürülen kişinin, aşiretinden intikamını almaları ve fidyeye razı olmamalarını talep ettiği anlaşılır. Ayrıca şair, diyeti o zamanlar îfâ edilmeye uygun olmayan nitelikteki develerle getirir. Şairin böyle bir söylem kullanması diyetleri hor ve önemsiz görmek amaçlıdır. Bu söz kendine kıymetli bir elbise verilen kişiye "Paçavra ve yırtık bir elbise verildim." demesi gibidir. Beytin iki kısmı da birleştirildiğinde beyit, maktülün kanının yerde bırakılmamasını, bu beklenti karşılanmadığında hangi vaziyette olacağını ve ne kadar kıymetli olursa olsun fidyenin hiçbir kıymetinin olmadığını ifade eden bir portre sunar. Aynı kasidenin beşinci beytinde geçen,

وَلَا تَرِدُوا إِلَّا فُضُولَ نِسَائِكُم إذا ارتَمَلَت أعْقَابُهُنَّ مِن الدَّم

"(Kardeşinizin kanını zâyi ederseniz) Kadınların ökçeleri kana bulandığında, onların ardında yer alın/alırsınız."[1160]

ifadesinin ardında Arapların su kaynağına ulaşmada geç kalarak kadınlardan sonraya kalan kişiyi alçaklık ve zillette en son nokta olarak görmeleri vardır. Çünkü tüm gruplar suya varmak için bir araya geldiğinde erkeklerin öne geçmesi sonra hizmetlilerin ve çobanların daha sonra da kadınların gelmesi

[1157] Merzûkî, *Şerhu Dîvâni'l-Hamâse*, 1/155-156.
[1158] Merzûkî, *Şerhu Dîvâni'l-Hamâse*, 1/217.
[1159] Merzûkî, *Şerhu Dîvâni'l-Hamâse*, 1/218.
[1160] Şairin, ifade etmek istediği anlam nefiy (bütün mekân ve otlaklarda geç kalır; toplantı yerlerinde ve su kaynaklarında arkalarda olursunuz. Razı olmuş bir halde zillet elbisesini giymiş olursunuz.) ya da beddua (Allah sizi sıfatı böyle olan kişinin yerine yerleştirsin) olarak alınabilir (Merzûkî, *Şerhu Dîvâni'l-Hamâse*, 1/219.).

adetti. Şair burada durumu daha da çirkin göstermek ve suyu kirletmek için bu kadınları hayız kanına bulanmış olarak niteler.[1161]

Merzûkî'nin, şairin söylediği "kızının ölümünü arzulamasının"[1162] nasıl bir sebebe dayandığı; başka bir şairin sözünde geçen "kişinin ölümünün mızrakların kenarlarıyla bildirilmesi"nin[1163] toplumda ne ifade ettiği; savaşçının okunu atmadan önce "okuna üflemesinin[1164] altında yatan sır; şairin kasidesinde düşmanını övmenin[1165] mantalitesi; atın, savaşçının gözündeki değeri;[1166] kişinin yakınının intikamını alana kadar kendini bazı zevklerden alıkoyması[1167] gibi kültürel unsurları yansıtacak ve toplumun değerlerini gün yüzüne çıkaracak beyanlarda bulunması bu konuda gösterebilecek bazı örneklerdir. Bunlar, bir araya getirildiğinde toplumsal algı, zihniyet, kültür ve dilin koordineli hareket ettiğini söylemek mümkündür. Sanatçının söyleminin anlaşılması için ise sözleri bu bağlamların bütünü içerisinde okumak ve değerlendirmek gerekir.

11. Merzûkî'nin Metne Okur Odaklı Yaklaşımı

Modern dönemde edebiyat eserlerine yaklaşım metotları temel olarak yazar merkezli, eser merkezli ve okur merkezli olmak üzere üç farklı başlık altında ele alınarak değerlendirilir.[1168] Klasik Arap edebiyatındaki şerh geleneği içinde şekillenen şerhler asıl itibariyle metin merkezli yaklaşımlar olarak değerlendirilebilir. Bu bağlamda Merzûkî'nin şerhi, metin merkezli bir yaklaşımı içermekle beraber, okur merkezli yaklaşıma dair azımsanmayacak miktarda unsurlar da ihtiva eder. Merzûkî'nin, muhatabı dikkate aldığını gösteren argümanlar şu başlıklar altında toplanabilir:

[1161] Merzûkî, *Şerhu Dîvâni'l-Hamâse*, 1/219.

[1162] Merzûkî'nin "başka bir şair" diyerek ismini zikretmediği fakat Tebrîzî'nin İshak b. Halef olarak andığı şair, kızı Ümeyme için inşad ettiği kasidesinde onun için duyduğu kaygıları dile getirir. Şair, kızı olmasaydı hiçbir tehlikeye katlanamayacağını, yetimliği sebebiyle hor hakir görülmesini engellemek için hayata tutunduğunu, kızının kendisinin hayatta kalmasını dilerken ona muhalif olarak merhametle ölümü arzuladığını irad eder. Çünkü toplumda "ölüm mukaddesatın başına gelen en değerli şeydir" veya "ölüm ne güzel güveydir!" algısı vardır. Kendisi üzerine titrerken ardından yakınlarının ona eziyet etmesinden çekinir. Ayrıntılı açıklama için bk., Merzûkî, *Şerhu Dîvâni'l-Hamâse*, 1/282-285.

[1163] Kabile içerisinde konumu yüksek olan kişi veya reislerden biri öldüğünde içlerinden biri kabileleri dolaşarak yüksek tepeler üzerinde bu durumu duyuruyordu Böylece ölenin durumunu ilan ederek onun için duyulan üzüntü ve acı açığa çıkarılıyordu. Aynı zamanda duyuru yapan kişi, "Maktule bedel olarak mızrakların kenarlarıyla kanını talep ediyoruz." demiş oluyordu. Dahası bu davranışla ölüm tarihleri de belirleniyordu. (Merzûkî, *Şerhu Dîvâni'l-Hamâse*, 1/292).

[1164] Savaşta ok atan kişinin, hedef alınan kişinin selamette olmasını istediğinde okunu tılsımla efsunlayıp ona üfürmesi ve sonrasında okunu atması gizli işaretlerindendi. Hedeflenen kişi öldürülmek istendiğinde bu yapılmazdı (Merzûkî, *Şerhu Dîvâni'l-Hamâse*, 1/426.).

[1165] Savaşta galip gelenin hasmını övmesi bir nevi kendisini övmektir. Zira kişi, hasmını överken aslında kendi kahramanlığını daha beliğ şekilde ifade etmiş olur (Merzûkî, *Şerhu Dîvâni'l-Hamâse*, 1/427.).

[1166] Araplar, silahını ve binitini "halil" (dost) olarak isimlendirir (Merzûkî, *Şerhu Dîvâni'l-Hamâse*, 1/469.).

[1167] Araplardan biri, yakınına haksızlık yapıldığında zulmeden kişiden intikam alana kadar kadınlarla birlikte olmak, koku sürünmek ve içki içmek gibi lezzetlerden bazısı veya birçoğundan uzaklaşmaya yemin ederlerdi. Bk., Merzûkî, *Şerhu Dîvâni'l-Hamâse*, 1/478-480.

[1168] Duru, *Modern Metin Çözümleme Teknikleri Bakımından Şerh Geleneği*, 151.

11.1. Lafız ve Anlamı Kavratmak Amaçlı Günlük Kullanımdan Örnek Sunma

Şerhte, kasidede geçen kavram ve ibarelerle ilgili günlük kullanımdan örnekler verilmesi ve günlük hayatla bağlantıların kurulması, anlamın tam olarak kavranması ve kavranan bilginin pekiştirilmesine yöneliktir. Şerhlerin okuyucuya metni anlaşılır kılmak amacı göz önüne alındığında şerhin yöntemini belirleyen özellikler, okuru bazı hususlarda bilgilendirme, daha sonra bu bilgilendirme üzerinden yorum yaparak şairin kelimelere yüklediği hususî anlamlara ulaşma gayreti etrafında şekillenir.[1169] Merzûkî, kelimelerin günlük kullanımından örnek vermenin yanında şairin kullandığı üslûbu zihinlerine yaklaştırmak amaçlı günlük hayattan şairin üslûbuna benzer kullanımları da verir. Bu tarz bir anlatım metni, bilgi yığını bir kitap olmaktan çıkarır ve kastedilen anlama en kısa ve kolay yoldan ulaşmaya yardımcı olur. Üslûbun günlük hayattaki mukâbilini vermesi, okura şairin sözü kullandığı bağlam içinde düşünme ve idrak etme imkânını sağlar. Başka bir ifadeyle okura sözün gerçekleştiği o bağlamı kendi alıştığı üslûp üzerinden hissettirmeye çalışır. Bu açıklama metodu Merzûkî'nin üslûbunun önemli bir parçasını oluşturur ve bunlar şerhte karşılaşılan didaktik anlatım ve örneklendirme sayılabilir.[1170] Bu konuda Câhiliye dönemi şairi Hâris b. Va'le ez-Zühlî'nin kavminin kendisine yaptığı zulüm ve haksızlık karşısındaki isyanını dile getiren şu beyit örnek verilebilir;

وَزَعَمْتُم أنْ لَا حُلُومَ لَنَا إنَّ العَصَا قُرِعَتْ لِذي الحِلْم

"Bizde aklın, idrakin olmadığını iddia ettiniz. Şüphesiz ki asâ akıl sahibi için tıklatıldı."

Şairin bu sözü alaya ve hafife almadır. Şair şöyle der: "Meselede bizim aklımızın olmadığını iddia ettiniz. O zaman bizi siz uyarın!" Bunun dengi doğruluğu ve uygunluğu konusunda şüphe olmayan bir şeyde yadsıyan kişiye: "Eğer bu bozuk, hatalı ise o zaman buyur sen düzelt, ıslah et!" denilmesi gibidir. Beyitte "kendisine asâ vurulan kişi"den murad Arapların hakemlerinden biri olan Âmir b. ez-Zarib'dir.[1171] Bir meselede hüküm istendiğinde Âmir'e başvurulur o da haber verirdi fakat yaşlılığı sebebiyle hükümde sapıtırdı. Bu durumda kendisine bastonla vurulurdu.[1172] Bu bağlamdan şairin bu söylemle muhatabı alaya alma niyeti netleşir. Bu tarz örnekler Merzûkî'nin şerhinde oldukça sık karşılaşılan tipik örneklerdir ve bu yaklaşım biçimi şerhteki okuyucu merkezli açıklamalardandır.

[1169] Duru, *Modern Metin Çözümleme Teknikleri Bakımından Şerh Geleneği*, 164.
[1170] Ömür Ceyhan, *Tasavvufî Şiir Şerhleri* (İstanbul: Kapı Yayınları, 2007), 449.
[1171] Bu kişinin kim olduğu konusunda farklı isimler de zikredilmiştir. Bk., Merzûkî, *Şerhu Dîvâni'l-Hamâse*, 1/206.
[1172] Merzûkî, *Şerhu Dîvâni'l-Hamâse*, 1/205-206.

11.2. Soru-Cevap Yöntemi

Merzûkî'nin okuyucuya yönelik kullandığı yöntemlerden biri 'şöyle dersen'; 'ben de şöyle derim' kalıplarıyla dile getirilen soru-cevap yöntemidir. Bu yöntemle hedef, okuyucudan gelmesi muhtemel soruların cevaplanması ve olası tereddütlerin giderilmesini sağlamaktır. 'Şöyle denilirse' kalıbının edilgen cümle yapısında, buna karşılık 'şöyle derim' kalıbının ise etken bir kalıpla kurulması, soruların muhtemel okur göz önüne alınarak onlardan geliyormuşçasına düzenlediğini gösterir.

Soru-cevap muhâveresi, şerhlerin kaleme alınmasında didaktik hedeflerin rol oynadığını göstermekle birlikte, şârihin anlaşılması güç konuların tâliminde, kimi zaman da üzerinde durulan meseleyle dolaylı yollardan ilgisi bulunan bir malumatın aktarılmasında faydalanılan bir anlatım özelliğidir. Okurun beyitte manen bir tezat veya sıkıntı vehmetmesi bu yolla giderildiği gibi, şiir veya şerhten hâsıl olabilecek tereddütler de yine bu usulle izâle edilir. Ayrıca bu yöntemle okuyucu ile aktif bir iletişim içine girilir.

Merzûkî, birçok beyitte meseleyi "şair, ifadeyi burada niye böyle dedi, şöyle deseydi ya" tarzında bir problem gibi ortaya atar. Daha sonra o problemi beytin öncesi ve sonrasıyla bağlantılar kurarak okuyucunun zihnini, bu bağlantıları gözetmekle zinde ve teyakkuz halinde tutar. Şârih, açıklamalarını soru ve cevap yöntemiyle destekleyerek şairin mana ile lafzı buluşturması ve onu bütünlük içerisinde nasıl en güzel şekilde sunmaya çalıştığını muhataba aktarır. Bir şârihin bunları ortaya koyabilmesi için hem dile hem de belâgat alanına vâkıf olması gerekir. Zira bunları sadece sarf, nahiv, kelime ya da cümle bilgisiyle açıklamak mümkün değildir. Bu minvalde şârihin, yönelttiği farazî sorulardan biri muhadram şairlerden biri olan Amr b. Şe's'in, cariyeden olan oğlu Irâr'a eziyet eden eşini kınayan ve tehdit içerikli söylemlerini içeren şiirindeki şu beytidir;

أَرَادَتْ عِرَارًا بِالهَوَانِ وَمَن يُرِد عِرَارًا لَعَمرِي بِالهَوَان فَقَد ظَلَم

"(Eşim) Irâr'ı aşağılamak ve incitmek istedi. Kim onu aşağılamak isterse, ömrüme yemin olsun ki zulmetmiş olur."

Merzûkî, burada "Şayet şairin söylemiş olduğu أرادت عرارا بالهوان sözü yerine أهانت عرارا deseydi bu iki söz arasında farklılığa ne dersin?" şeklinde farazî soru yöneltir. Buna cevap olarak şârih: "Elbette; çünkü أرادته بالهوان "onu hafife almak, ona öyle muamele etmek istedi" anlamındadır ve bu sözde hakaretin

vaki olması da olmaması da mümkündür; fakat أهانته "Onu aşağıladı, onurunu kırdı" demektir. Bu ifade daha önce fiilin vuku bulduğunun kesinliğini bildirir." demiştir.[1173]

11.3. Tembihte Bulunma / Dikkat Çekme

Merzûkî, farklı şekillerde dikkat çekme üslûbunu şiirlerin doğru anlaşılması maksadıyla kullanır. Bu üslûbu kullandığı yerler daha çok okuyucunun gözden kaçırmasını istemediği, odaklanması, düşünmesi ve idrak etmesini beklediği yerlerdir. Bu konuda ikinci tekil şahsa yönelik emir kalıpları, her şeyin açık olduğunu belirtmek için kullandığı ifadeler veya "düşünürsen şöyle olur" gibi şart anlamı içeren çeşitli ifadeler şerhte yerini alır. Genel olarak şârihin okuyucuya hitaben farklı yerlerde kullandığı tembih anlamı içeren ifadeler şu şekildedir;[1174]

إذا تَأَمَّلتَهُ ظهَرَ لك	Düşünürsen sana zâhir olur.
ألا تَرى أنَّه ..	Görmüyor musun…
فاعلَمه إن شاء الله	Bunu bil, inşallah.
هذا ظاهِرٌ لِمَن تَأَمَّلَه	Bu, düşünüp taşınan için ortadadır.
فاعلَم ذلك فانفَع إن شاء الله	Bunu bil ve faydalan inşallah.
فَتَأَمَّله	Bunu düşün!
... مَعلوم عند ذوي الألباب	Akıl sahiplerince malumdur.

Tablo 13: Merzûkî'nin Okuyucuya Hitaben Kullandığı Tembih İfadeleri

Şârihin açıklama içerisinde kullandığı bu ifadelerden biri Yezîd b. el-Hakem el-Kilâbî'nin beytidir;

دَفَعنَاكُم بالقَولِ حَتَّى بَطِرتُم وَبِالرَّاحِ حَتَّى كَانَ دَفع الأصابع

"Sizi sözle savdık, kibirlenip şımardınız. Bunun üzerine ellerle uzaklaştırdık (olmadı) sonunda parmaklarla engelledik."

Merzûkî, "Akıl sahipleri için bu sıralamada sertlik ve yumuşaklık açısından farklılık vardır."[1175] açıklamasında dikkat çekmek için "akıl sahipleri" ifadesini kullanmıştır. Şârih bu yöntemle şairin sıralamasına dikkat çekerek muhatabı düşünmeye teşvik etmiştir. Beyitte şair, amcaoğullarını

[1173] Merzûkî, *Şerhu Dîvâni'l-Hamâse*, 1/280.
[1174] Bu ifadelerin yer aldığı açıklamalar için bk., Merzûkî, *Şerhu Dîvâni'l-Hamâse*, 1/135, 136, 158, 231, 383, 489, 849.
[1175] Merzûkî, *Şerhu Dîvâni'l-Hamâse*, 1/231.

döndürmek ve düzeltmek için yaptıklarını sıralamıştır. Önce sözle, sonra elleriyle engellemeye çalışmış bu da fayda vermeyince kılıçlara sarılmışlardır. Biri fayda vermeyince diğerine başvurmuşlardır.

11.4. Mesel Kullanarak Belletme

Merzûkî, sık sık anlatılanların özünü ileten atasözü değerinde kalıp ifadeler kullanır ve bu ifadelerle şerhte bir öğretim ortamı oluşturur. Şârih kullandığı bu ibarelerin mesel olduğuna "şu mesel bu sözün üslûbundadır; şöyle denilir; şu kullanım Araplar arasında yaygındır; şu meselde olduğu gibi" ifadelerle, söz konusu olan ibarelerin mesel olduğuna veya o zamanda yaygın olarak kullanıldığına işaret eder. Bununla birlikte şârih mesel kavramını veciz, hikmetli söz, atasözü ve deyim olmak üzere hepsini kapsayacak şekilde geniş yelpazede kullanır. Mesela, Kays b. Zühyr el-Absî'nin kardeşini öldüren Mâlik b. Züheyr ve onun kardeşi Huzeyfe'yi öldürerek intikamını alması üzerine irad ettiği "kinimi dindirmekle beraber parmak uçlarımı kesmiş gibi oldum" sözünde şairin vurguladığı maktullerin konumunu تَبطِشُ الكَفُّ بالساعدِ "Avuç, kol ile saldırır (atıp vurur)[1176] meseliyle belletir.[1177] Şair burada "ben onlarla şerefleniyor, güçleniyor, övünüyor ve düşmanlara karşı üstün geliyordum. Onları öldürmekle her ne kadar kederimi dindirmiş olsam da kolumu, kanadımı kırdım." demek istemiştir. Aynı şekilde Ebü'l- Gûl et-Tuhevî'in atlıları övdüğü kasidesinde geçen "şerri şerle tedavi etmelerini" يُثلَحَ الحديد بالحديد "Demir demirle iflah olur/kesilir" ve لا يفُلُّ الحديد إلا الحديد "Demiri ancak demir mağlup eder."[1178] sözleriyle pekiştirir.

Zikredilenlere benzer bir anlamda Şehl b. Şaybân'ın beytinde geçen düşmanın kendilerine yaklaştıkları gibi onlara yaklaştığını anlatmak için كما تدين تُدان "Nasıl davranırsan öyle muamele görürsün" meselini; [1179] beytin devamında iyiliğin kâr etmediği zaman şerde fayda olduğunu ifade eden الطعن يظأرُ "Yaralamak, şefkat göstermektir (yaralaman kişiyi barışa meylettirir)" ve " من تُقوّمه الكرامةُ قَوَّمته الإهانة Kimi saygınlık, asalet düzeltmezse saygısızlık düzeltir."[1180] mesellerini getirir. Şerhte sayılarının fazla olması sebebiyle birkaç tanesine yer verilebilen meseller; şairin üslûbu, iletmek istenilen mesajın iletimi veya lafızların anlamlarının açıklanması hususlarında Merzûkî'nin temel yardımcı kaynaklarından biridir.

[1176] Türkçedeki yakın anlamlı atasözü; "ağaç yaprağıyla gürler."
[1177] Merzûkî, *Şerhu Dîvâni'l-Hamâse*, 1/203.
[1178] Merzûkî, *Şerhu Dîvâni'l-Hamâse*, 1/43. Türkçede "Çivi çiviyi söker." atasözü mesabesindedir.
[1179] Merzûkî, *Şerhu Dîvâni'l-Hamâse*, 1/35.
[1180] Merzûkî, *Şerhu Dîvâni'l-Hamâse*, 1/39.

SONUÇ

Bir telif türü olarak şerh, bir metni yorumlamak, aynı zamanda onun kültürel ve dilsel arka planını görmek ve okumak demektir. İslâm ilim geleneğinde önemli bir yeri olan bu telif biçiminin en çetin meselelerinden biri, gelenek ve sınırlar içerisinde kalarak kendine has bir ses yakalayabilmesi ve başka bir eserin gölgesinde sesini duyurabilmesidir. Zira şârih kaynak metindeki bir kelime ya da sözden hareket ederek kendi özel dünyasına ve birikimine doğru hamleler yapmak durumundadır. Bu hamleleri yaparken şârihin ana metnin parçaları arasındaki ilişkileri dikkatle kavraması; ilimle parçaları detaylandırması; zevk-i selim ve maharetle de metnin muradını kavraması gerekir. Özellikle edebî metin şerhinde şerhle yorum iç içe geçtiğinden şârih bunların hepsinde donanımlı olmalıdır.

Edebî yönü olan bir eserin şerhi, diğer eserlerin şerhinden zorluk noktasında bir adım daha ileridedir. Çünkü sanatsal boyutu olan bir metni anlamak, anlamlandırabilmek ve ifade edebilmek için ince bir duyuşa, edebî zevke, sanatçının dile getirmediği satır aralarına, üstü kapalı anlatımlara, muhataba iletmek istediklerine veya işaret ettiklerine vâkıf olabilecek idrake ihtiyaç duyulur. Aynı zamanda sanatçının maksadına ulaştıracak olan dil ve edebiyat ilimleriyle donanmış ve o dilin kültürüne hâkim olmak gerekir. Yani metni besleyen verilerden yararlanarak oradaki sembolleri çözebilme ve doğru bir şekilde okuyabilme yeteneğine sahip olmak icap eder.

Edebî metinler içerisinde düzenli bir ilmî yöntemi olmadan belirli konularda şifahî ve kısa referanslar şeklinde ortaya çıkan şiir şerhleri başta Kur'ân ve dil üzerine yapılan çalışmaların önem kazanmasıyla birlikte süreç içerisinde gelişerek belli yöntemlere sahip literatüre dönüşmüştür. Zira Kur'ân ve lugat çalışmaları şiirle birlikte bazı rivayet ve ahbârı da beraberinde toplama ve kayıt altına almayı gerektirmiştir. Başlangıçta bu çalışmaların amacı şiir şerhi olmasa da sonraki çalışmalar için omurga mesabesinde olmuş ve kısa bir süre sonra bâdiyelerden toplanan ürünlerle âlimlerin elinde şiir mecmuaları oluşmuştur. Bazı âlimler bu şiir malzemelerini belli alandaki ihtisaslarını ortaya koyacak şekilde açıklarken bazıları öğretim ve insanların zihinlerine yaklaştırmak amaçlı kolay anlaşılır kılacak bazıları da şiirin verdiği mesaj ve anlamları muhataba hissettirecek ve yorumlayacak şekilde şerh etmiştir. Kelime açıklamaları ve diğer ilimlere hizmet amaçlı başlanan şiire dair bu açıklama ve ta'lîkâtlar ediplerle birlikte edebiyat yönü baskın olan şerhlere dönüşmüş ve edebiyatın şerhi yerine şerhin edebiyatı yapılmıştır.

Merzûkî, Arap edebiyatında şerhleriyle öne çıkmış İsfahanlı Arap dili ve edebiyatı âlimidir. Bu şerhler içerisinde asıl şöhretini Ebû Temmâm'ın kasidelerinin belli parçalarını seçip konularına göre tasnif ettiği *el-Hamâse* adlı şiir seçkisinin şerhiyle kazanmıştır. Diğer bir ifadeyle müellifin ismi zihinlerde *el-Hamâse* şerhiyle bütünleşmiştir. Zira bu eser iki kapak arasında iki güzel şeyi birlikte

sunmaktadır: Bunlardan biri Ebû Temmâm gibi önemli bir şairin, kadîm şiirden seçip derleyerek oluşturduğu kıymetli seçki ve şerh esnasında Merzûkî'nin sunduğu şâhidlerden oluşan şiir mecmuasıdır. Diğeri ise Merzûkî'nin, şiirlerin lafız ve manalarının sanatsal yönlerini açığa çıkararak şiirleri okuyucunun idrakine yaklaştıran açıklamalarıdır. Dolayısıyla şârih, eserde hem şiirin üslûbunu, anlam ve sanatsal güzelliklerini açığa çıkaran açıklamalarıyla hem de şâhid olarak sunduğu beyitlerle dikkatleri çekmektedir.

el-Hamâse şerhinin Arap dili ve edebiyatına katkıda bulunduğu alanlardan biri edebiyat eleştirisidir. Şerhte edebiyat eleştirisinin nazarî ve pratik olmak üzere iki yönü ortaya çıkar. Eleştirinin nazarî kısmını eleştiri konularının ele alınmasıyla mukaddime bölümü; pratik boyutunu ise şerhin içerisinde farklı şekillerde serpiştirilmiş eleştiriler oluşturur. Eleştiri alanına katkı sağlayan mukaddime, Merzûkî'nin kendi zamanında ve kendinden önceki dönemde gündemde olan, edebî eleştiri alanında üzerinde durulan ve tartışılan konuları toplu şekilde sunması ve sistemleştirmesi, şiir sanatındaki *amûdü'ş-şi'r* teriminin sınırlarını belirlemesi yönüyle Arap edebiyatı eleştirisi tarihinde önemli bir metindir.

Merzûkî bu mukaddimeyle edebiyat alanına giren ve yeni başlayan kişinin zihninde öncelikle 'Bir şiir nasıl ve hangi kıstaslara göre değerlendirilir?', 'İyi şiirlerin seçiminde eleştirmenlerin gözettiği belli kriterler var mıdır?' tasavvurunu oluşturarak farkındalık oluşturmuştur. Buradaki amacın, *el-Hamâse* gibi önemli bir seçkinin şerhini okumaya girişen muhataba, şiir ve onun inceliklerine nüfuz etmeden önce hem şiirsel metni hissetmede yol göstermek, hem de şiirdeki eleştirel kriterleri ortaya koymak olduğu aşikârdır. Merzûkî, bu mukaddimede; I-Şiir ve şiir sanatı, şairlerin şiir vesilesiyle ulaştıkları mertebe, II- Şiirde seçme ve seçim şartları, III-Şiirde iktisatlı olma, gulüvvün (aşırılığın) övülen ve yerileni, IV- Matbû' ve masnû' konusu, V-Ebû Temmâm'ın şairliği ve eleştirmenliği ve VI- Şairlerin beliğ kâtiplerden geride kalma sebebi gibi konuları ele almıştır.

Merzûkî'nin *el-Hamâse*'nin mukaddimesinde sistemleştirdiği *amâdü'ş-şi'r* nazariyesi edebiyat eleştiri kitaplarında yerini almıştır. Mukaddimede *amûdü'ş-şi'rin* amacı, bu kavramın altını dolduran yedi eleştirel konu, bunların özellikleri ve kıstasları belirlenmiştir. Merzûkî'nin *amûdü'ş-şi'rdeki* ölçütleri kendisinden önceki eleştirmenlerin özellikle Âmidî'nin, Kâdî el-Cürcânî'nin, İbn Tabâtabâ'nın ve Kudâme'nin dahası IV./X. asırdaki eleştirmenlerin görüşlerinin bileşeni ve özetidir. Zikredilenler her ne kadar inkâr edilemez çabalar olsa da Merzûkî, daha önce hiçbir eleştirmenin yapmadığı şekilde *amûdü'ş-şi'rin* kurallarını koyan, usul ve kıstaslarını belirleyen kişi olmuştur. Müellif*, amûdü'ş-şi'rde* lafza ve üslûba dönen sıfatlara önem vermiştir. Zira manadan beklenen değerli, sahih ve isabetli; lafızdan beklenen kuvvetli ve manayla uyumlu; üslûptan beklenen ise dokunun bütünlüğü ve birliğine uygunluğudur. Mananın edasının tamamlanması için vezin seçilmiş olmalı; lafız ve mana birlikteliği de kafiyeyi gerektirmelidir. Merzûkî, eleştiri süzgecinden geçirilmeden, belâgî incelikleri vurgulanmadan,

şairin ruh dünyasına inilmeden ve şiirin inşad edildiği havayı teneffüs etmeden şiir şerhine girişilemeyeceğinin mesajını, edebî değeri olan bir mukaddimeyle başlangıç yaparak vermiştir.

Edebî eserler içerisinde şiir metinleri üzerine yazılan şerhler tek bir tarzda kaleme alınmamıştır. Bu farklılaşmada şârihlerin birikimleri, eğilimleri, edebî zevkleri ve metne hakimiyetlerindeki çeşitlilikleri etkili olmuştur. Şiir şerhlerinden bazıları kendinden önceki çalışmaları toplayıp bir araya getiren, bazıları belli bir alana yoğunlaşan ve diğer ilimlere hizmet amacıyla araç konumunda özellik gösteren iken bazıları da özgün şekilde kaleme alınmıştır. Bu metotlar içerisinde kendine has metoduyla edebiyat yönü ağır basan Merzûkî'nin çalışmasıdır. 'Bir gelenek, hareket kiminle sistematikleşip en güzel şeklini aldıysa onunla bilinir ve kimliğini bulur' düşüncesinden hareketle, şiir şerhi de Merzûkî ile kimliğini bulmuş ve olgunluğa erişmiştir.

Merzûkî, *el-Hamâse* şerhinde, edebî bir metne edip kimliğiyle bakarak önceki şârihlerden farklı metotla şiir şerhine taze bir soluk getirmiş ve böylece diğer şârihler arasında edebiyat yönü ağır basan şerh ortaya koymakla sivrilmiştir. Şârih, şerhlerin fonksiyonlarının ilk katmanlarını aşıp ana metnin satır aralarında kendi sesi, düşüncesi ve yorumunu açığa çıkararak eseri donukluk ve taklitten çıkarmıştır. Kullandığı metoduyla şiir şerhi geleneğine farklı bir ivme kazandırarak; edebî bir metne nasıl bakılmalı? Alanında otoritesini kanıtlamış bir metnin değerine nasıl değer katılabilir? Kaynak metnin sınırları dışına çıkmadan nasıl özgün bir eser inşa edilebilir? sorularına uygulamalı cevap vermiştir. Diğer şârihlerle genellikle aynı şerh kaynaklarını kullanmış, fakat bunlara kendi üslûbu ve yorumlarını katmıştır. Beyitlerdeki kelimeleri açıklarken onları farklı açılardan değerlendirip inceleyerek beytin anlamını en iyi yansıtan ifadeyi bulmaya çalışmıştır. Bu nedenle lafız ve ibarelere yönelik yaptığı açıklamalarda kelimeleri siyâk-sibâka uygun olarak tahlil etmeye ve metne bütüncül yaklaşmaya önem vermiştir. Metnin muğlak yerlerini veya doğru anlaşılmasında etkili olan yönlerini incelemeyi hedeflemiştir. Böylece şerhi, lafız, ifade ve garib kelimeleri açıklama veya diğer ilimlere hizmet amaçlı kullanmanın, en önemlisi şârihin düşüncelerinden yoksun salt nakilciliğin ötesine taşımıştır. Şârih, dil ve edebiyata dair birçok alanın yardımıyla eklektik yöntemi kullanarak lafız-anlam bütünlüğü ve dizime yoğunlaşmıştır. Bu minvalde dile dair diğer argümanlar kendisi için amaç değil, araç olmuştur.

Merzûkî, şerhinde belâgata dair unsurlara diğer şerhlerden daha fazla yer vermiştir. Bu konuda *el-Hamâse*'nin beyitlerinin manaları, mananın peşi sıra gelen incelikler, edebî ve belâgî işaretleri açma konusunda diğer şerhlerin önüne geçmiştir. Şârihin dönemine kadar edebiyat ve belâgata ait lafızlarda kavramsal olgunluğa erişilememiş, detaylı tahliller yapılamamış, ayırt edici sınırlar ve türleri belirlenememiştir. Şârih, bu kavramların oluşumu ve gelişmesindeki rolü açısından değerlendirildiğinde açıklanması gereken kavramların mahiyetini belirten bir tanımda bulunmamakla beraber kavramlara örnekler üzerinde değinmiştir. Belâgatın sınırlarının çizildiği ve müstakil bir ilim halini aldığı bir dönemde şerh literatüründe şârihte olduğu gibi belâgat terimlerini görmek belâgat ilmi açısından önemli

bir kazanımdır. Nitekim şârih açıklamalarını temellendirme noktasında belâgat sanatındaki incelikleri ustalıkla okumuş ve yorumlamıştır. Şerhte özellikle beyân ilmine ait ıstılahlar kayda değer oranda nasibini almıştır. Tüm bunlara ek olarak söz ve edebî değerin mahiyetine dair arayışlarda bulanarak yorumlar ve dilsel anlamın yapısal niteliğine ve ayrıca beyitlerde bulunan dolaylı anlatımlardaki anlam olgularına dikkat çekmiştir.

Şerhin 'edebî şerh' olarak nitelenmesinde eserde akıcı bir üslûbun hâkimiyetinin ve yoğun şiir iktibaslarıyla kurulmuş bir istişhâd örgüsünün olmasının da katkısı vardır. İstişhâd kaynaklarından en büyük payı şiir beyitleri almakla birlikte Merzûkî, Ku'rân ayetleri, hadis ve Arap kelamına da geniş yer vererek metni zenginleştirmiş ve aynı zamanda kendi yorumlarını güçlendirmiştir. Sunduğu farklı argümanlarla hem metni sorgulama ve konuşturmada fikir yürütmüş hem de muhatabı farklı yollarla düşündürmeye çabalamıştır. Şiir eleştirisindeki bu yetkinlik ve üretkenliğinde ona şiir alanındaki geniş bilgisi, edebî zevki, dilsel melekesi ve geniş kültürel birikimi yardımcı olmuştur. Merzûkî, 'ben daha iyi bildiğim için bu metni veya eseri şerh ediyorum' mantığında değil daha çok 'okuyucu metinden veya eserden daha fazla haz alsın' mantığına dayalı bir çaba içerisinde olmuştur. Bu çabasında da edebî zevk ve temyiz gücüyle harekete geçerek açıklamalarına tahlil, düzeltme, istişhâd ve değerlendirmelerle devam etmiştir. Eleştirilerini geniş perspektifte şiir ve şairlere yönelik gerçekleştirirken aynı zamanda bunlar arasında kıyaslama da yapmıştır.

Şerhin önemli hususlarından biri de Merzûkî'nin diğer şârihlerden farklı olarak merkeze anlamı ve üslûbu yerleştirmesidir. Şârih şiir incelemelerinde şiirin muhtevasını, yapısını, dilini ve en önemlisi bunların sentezinde hayat bulan üslûbu nazar-ı dikkate almıştır. "Şair neden böyle bir ifade kullandı" sorusuyla üslûbun ve söylemin arka planındaki niyeti ortaya koymaya çabalamış ve şairin zihnî arka planına ışık tutan yorumlarda bulunmuştur. Bu nedenle şârihin genel tutumu tamamlayıcı, çözümleyici, eleştirel, açıklayıcı ve yorumlayıcıdır. Müellifin üslûba yoğunlaşması, modern dönemdeki kadim şiirler üzerine yapılan şiir tahlilleri ile kadîm dönemdeki şerhler arasındaki benzerliği gösterir. Modern dönem edebiyat alanındaki belli edebî kuramlar çerçevesinde gerçekleştirilen şiir tahlilleri, içerisinde şerh unsurlarından bazı nüveler barındırmaktadır. Şairin psikolojisine ulaşma, dilsel çözümleme, metin merkezli ve gerektiğinde okur merkezli okuma ve şairin yaşadığı dönemi, kültürü itibara alarak yorumlama gibi unsurlar Merzûkî'nin şerhinde yer almaktadır. Bu durumda müellifin farklı şekillerde kendi şartları içerisinde yaptığı çözümleme ve incelemeler az veya çok modern şiir tahlillerinde yerini almıştır. Ayrıca şerhteki bütünlük fikri, müellifin şairin kelime seçimlerine değinmesi, kelimelerdeki nüanslara işaret etmesi, kelimeyi beytin veya kasidenin bütünlüğü ve bağlamı içerisinde anlamlandırıp değerlendirmesi kendisinin Cürcânî'nin 'nazm teorisi'ne belli yönlerden yaklaşıp onu uyguladığı düşüncesine sevk eder.

Merzûkî'nin şiir şerhi alanındaki şöhret ve nüfuzu kendi zaman ve mekanının sınırlarını aşmıştır. Fakat şârihin bu alandaki başarısının yanında eksik kaldığı yönler de vardır. Bunlardan ilki, şerhinde başkalarına reddiyede bulunurken ya da görüşlerini eleştirirken alıntı yaptığı kaynağı zikretmemesi ve bu konuda kapalı ifadelerle yetinmesidir. Bu husus araştırmacılar önündeki en önemli engeldir. İkinci olarak ekseriyetle tarihi haber ve şiirin söylenme sebebini zikretmemesidir. Bu eksiklik dizeler ardındaki boşlukları doldurmak ve anlatılacak uzun hikayeleri tamamlamak için diğer şerhlere başvurulmasına neden olmaktadır. Zikredilen eksikliklerine rağmen Merzûkî, şiir şerhi ve yorum bilimi alanındaki bir boşluğu doldururken aynı zamanda içerisinde edebiyat eleştirisi ve belâgata dair bol miktarda unsur barındıran bir edebî türü Arap edebiyatı literatürüne kazandırmıştır. Üstelik nahiv, fıkıh ve hadis literatüründe oluşan şerh kültürünün şiir alanında da edebî bir boyutta gerçekleştiğini ortaya koymuştur. Dolaylı olarak hermenötik (yorumbilim) adına yapılan çalışmalara da katkı sağlamıştır.

Sonuç olarak, bu tezde edebiyat alanında kaleme alınan bir şerhin hangi yönleriyle edebîlik yönünün ağır basacağı ve çeşitli alanlarda yazılan diğer şerhlerle hemen hemen aynı şerh unsurlarını kullandığı halde hangi özelliklerle diğerlerinden farklılık arz edebileceği ortaya konulmuştur. Bu husus her ne kadar müellifin kendi dönemi çerçevesinde sunulmuş olsa da modern dönemde şiir tahlili ve çözümlemesinin konusudur. Günümüzde edebî eserler üzerine yapılan çalışmaların nüvelerini farklı açı ve oranlarda başta Merzûkî'nin eseri olmak üzere edebi eserler üzerine kaleme alınan şerhlerin satır aralarında bulmak mümkündür. Bu nedenle müellif sonrası yapılan şiir şerhleri bu açılardan değerlendirilebilir. Ayrıca Merzûkî'nin edebiyat eleştirisi alanındaki görüşleri de özel olarak çalışılabilir.

KAYNAKÇA

Abbâs, Fazl Hasen. *el-Belâga fünûnühâ ve efnânühâ: İlmü'l-meʿânî.* Ürdün: Dâru'l-Furkân li'n-neşr ve't-tevzîʿ, 4. Basım, 1997.

Abbâs, Fazl Hasen. *el-Belâga fünûnühâ ve efnânühâ: İlmü'l-beyân ve'l-bedîʿ.* Ürdün: Dâru'l-Furkân li'n-neşr ve't-tevzîʿ, 2007.

Abbâs, İhsân. *Târîhu'n-nakdi'l-edebî ınde'l-Arab nakdü'ş-şi'r (mine'l-karni's-sânî hatta'l-karni's-sâmini'l-hicrî).* Beyrut: Dâru's-sekâfe, 4. Basım, 1983.

Abdullah el-Mûsây, Hüseyin. "Merâhilü tatavvuri nazariyyeti'n-nazm min Sibeveyh ilâ Abdilkâhir". *Mecelletü'l-Endelüs li'l-ulûmi'l-insâniyye ve'l-ictimâiyye* 5/20 (2018), 86-113.

Abdurrahman İbrâhîm, Mustafa. *Fî nakdi'l-edebî el-kadîm ınde'l-Arab.* Kahire: Mekke li't-tıbâa, 1998.

Abdülcelîl, Abdülkâdir. *el-Uslûbiyye ve sülâsiyyetü'd-devâiri'l-belâgıyye.* Amman: Dâru Safâ, 2002.

Abdülkâhir el-Cürcânî, Ebû Bekr Abdülkâhir b. Abdirrahmân. *Delâilü'l-iʿcâz.* Thk. Mahmûd Muhammed Şâkir. Kahire: Mektebetü'l-hâncî, 1984.

Abdülkâhir el-Cürcânî, Ebû Bekr Abdülkâhir b. Abdirrahmân. *Esrârü'l-belâga.* Thk. Mahmûd Muhammed Şâkir. Kahire-Cidde: Matbaatü'l-medenî / Dâru'l-medenî, 1991.

Abdülmuhsîn, Yahya Fergal. *Şurûhu'l-Muallakât (dirâsetü'l-alâka beyne't-terâkîb ve'd-delâle).* Ebu Dabi: Merkezü'z-zâyed li't-türâs ve't-târîh, 2003.

Ahmed, Behaddîn. "Amûdü'ş-şiʿr: İrhâsâtü'n-nassıyyeti'l-Arabiyye". *Fusûl* 84 (2013), 140-158.

Akdoğan, Muhammed. *İsfahan'da Hadisçilik.* İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017.

Akoğlu, Muharrem. "Büveyhîlerin Mezhebî Eğilimleri/ Politikaları Üzerine". *Bilimname* 17/2 (2009), 123-138.

Aksan, Doğan. *Anlambilim: Anlambilim Konuları ve Türkçenin Anlambilimi.* Ankara: Bilgi Yayınevi, 2017.

Aktaş, Şerif. *Şiir Tahlili Teori -Uygulama.* Ankara: Akçağ Yayınları, 2009.

A'lem eş-Şentemerî, Ebü'l-Haccâc Yûsuf b. Süleymân b. Îsâ. *Şerhu Hamâseti Ebî Temmâm.* Thk. Ali Mufaddal Hammûdân. 2 cilt. Beyrut: Dâru'l-fikri'l-muâsır, 1992.

Âmidî, Ebü'l-Kâsım el-Hasan b. Bişr b. Yahyâ. e*l-Mu'telif ve'l-muhtelif fî esmâi'ş-şu'arâ' ve kunâhum ve elkâbihim ve ensâbihim ve ba'di şi'rihim.* Thk. Abdüssettâr Ahmed Ferrâc. Kahire: Dâru ihyâi'l-kütübi'l-Arabiyye, 1961.

Âmidî, Ebü'l-Kâsım el-Hasen b. Bişr b. Yahyâ. *el-Muvâzene beyne Ebî Temmâm ve'l-Buhturî.* 3 Cilt. Kahire: Dâru'l-meârif / Mektebetü'l-hâncî, 4. Basım, 1994.

Âmilî, Muhsin el-Emîn. Ebû Muhammed el-Bâkır Muhsin b. Abdilkerîm b. Ali. *Aʿyânü'ş-şîa.* Thk. Hasen el-Emîn. Dımeşk: Matbaatü İbn Zeydûn, 1938.

Antere b. Şeddâd b. Amr el-Absî. *Dîvânü Antere.* Thk. Muhammed Saîd el-Mevlevî. Kahire: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1964.

Anay, Harun. "Bir Osmanlı Düşüncesinden Bahsetmek Mümkün mü?". *Dergâh* VII/76 (1996), 12-14.

Arkan, Zeynep. "Arap Dilinde Ezdad Kavramı". *Eskiyeni* 33 (2016), 107-121.

Askerî, Ebû Hilâl el-Hasen b. Abdillâh. *Kitâbü cemhereti'l-emsâl.* Thk. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrâhim-Abdülmecîd Katâmiş. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1988.

Askerî, Ebû Hilâl el-Hasen b. Abdillâh. *Kitâbü's-Sınâʿateyn: el-Kitâbe ve'ş-şiʿr.* Thk. Ali M. el-Becevî -M. Ebü'l-Fadl İbrâhim. Kahire: Îsâ el-Bâbî el-Halebî, 1952.

Asmaî, Ebû Saîd Abdülmelik b. Kureyb. *Fuhûletü'ş-şu'arâ'*. Thk. Charles C. Torrey. Beyrut: Dâru'l-kitâbi'l-cedîd, 1971.

Asutay, Muhammet Mücahit. "İbn Cinnî'de Anlamın Anlamı". *İslâm Dilbilim Geleneğinde Anlam Teorileri*. Ed. Ömer Türker - Kübra Şenel. 87-115. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2020.

Athamneh, Nasser al-Hassan ve Khaz'ali, Muhammed, "The Meeting of Minds: Longinus's On the Sublime and Amûd al-Shi'r". *Abhath al-Yarmouk: (Lit & ling)* 17/1(1999), 43-57.

Aytaş, Gıyasettin. *Çağdaş Gelişmeler Işığında Şiir Tahlilleri.* Ankara: Akçağ Yayınları, 2008.

Bağdâdî, Abdülkâdir b. Ömer b. Bâyezîd. *Hızânetü'l-edeb ve lübbü lübâbi lisâni'l-Arab.* Kahire: el-Mektebetü'l-asriyye, 4. Basım, 1997.

Bağdatlı İsmâil Paşa. *Hediyyetü'l-ârifîn, esmâʾü'l-müellifîn ve âsârü'l-musannifîn.* 2 Cilt. Beyrut: Müessesetü't-târîhı'l-Arabî, 1951.

Bedevî Ahmed, Ahmed. *Üsüsü'n-nakdi'l-edebî ınde'l-Arab*. Kahire: Nahdatü Mısr, 1996.

Bezyû, Ahmed. "Amûdü'ş-şiʿr: en-Neş'etü ve't-tetavvur". *el-Eser* 21 (2014), 31-36.

Bilgegil, Mehmet Kaya. *Edebiyat Bilgi ve Teorileri, I. Belâgat.* Ankara: Sevinç Matbaası, 1980.

Blachére, Régis. *Târîhu'l-edebi'l-Arabî (el-asru'l-Câhilî).* Çev. İbrahim Keylânî. Dımeşk: Dâru'l-fikr, ts.

Bolelli, Nusrettin. *Belâgat Beyân-Meʿânî-Bedî İlimleri Arap Edebiyatı.* İstanbul: M.Ü İlahiyat Vakfı Yayınları, 9. Basım, 2015.

Boyalık, M. Taha. *Dil, Söz ve Fesâhat Abdülkâhir el-Cürcânî'nin Sözdizimi Nazariyesi.* İstanbul: Klasik Yayınları, 2016.

Boyalık, M. Taha. "Abdülkâhir el-Cürcânî'de Anlam Meselesi". İslam Dilbilim Geleneğinde Anlam Teorileri. Ed. Ömer Türker - Kübra Şenel. 169-187. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2020.

Brockelmann, Carl. *Târîhu'l-edebi'l-Arabî.* 6 Cilt. Kahire: Dâru'l-maârif, 4. Basım, 1977.

Bustânî, Butrus b. Bûlus. *Udebâ'ü'l-Arab fi'l-aʿsuri'l-Abbâsiyye: Hayâtühüm, âsâruhüm, nakdü âsârihim.* el-Memleketü'l-müttehıde: Müessesetü Hindâvî, 2011.

Câhız, Ebû Osmân Amr b. Bahr. *Kitâbü'l-hayevân.* Thk. Abdüselâm Muhammed Hârûn. 8 Cilt. Mısır: Şeriketü mektebeti ve matbaati Mustafa el-Bâbî el-Halebî ve evlâdihi, 1965.

Câhız, Ebû Osmân Amr b. Bahr. *el-Beyân ve't-tebyîn.* Thk. Abdusselam Harûn. 4 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-hâncî, 7. Basım, 1998.

Celâlüddîn es-Süyûtî, Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *el-İktirâh fi usûli'n-nahv.* Thk. Abdulhakîm el-Atıyye. Dımeşk: Dâru'l-Beyrûtî, 2006.

Cesur, Süleyman. *Arap Dili ve Belâgatında Tıbak Sanatı.* Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015.

Cevherî, Ebû Nasr İsmâʿîl b. Hammâd. *es-Sıhâh fi'l-luga.* Thk. Ahmed Abdulgafur. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-ilm li'l-melâyîn, 1987.

Coşkun, Menderes. *Sözün Büyüsü Edebî Sanatlar.* İstanbul: Dergah Yayınları, 2010.

Cündioğlu, Dücane. *Sözlü Kültürden Yazılı Kültüre Anlamın Tarihi.* İstanbul: Kapı Yayınları, 2011.

Çelebi, İlyas. "Sâhib b. Abbâd". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 35/512-515. İstanbul, TDV Yayınları, 2008.

Çetin, Nihad Mazlum. *Eski Arap Şiiri.* İstanbul: Edebiyat Fakültesi Matbaası, 1973.

Çetişli, İsmail. *Metin Tahlillerine Giriş/1.* Ankara: Akçağ Yayınları, 2006.

Daşkıran, Yaşar. "İbn Cinnî'ye Göre Anlamı Etkileyen Unsurlar". *İslâm Araştırmaları Dergisi* 32/3 (2021), 722-736.

Dayf, Şevkî. *Târîhu'l-edebi'l-Arabî I (el-Asru'l-Câhilî).* Kâhire: Dâru'l-meârif, 11. Basım, 1960.

Dayf, Şevkî. *Târîhu'l-edebi'l-Arabî (Asru'd-düvel ve'l-imârât / el-Cezîratü'l-Arabiyye-Irak-İran).* 10 Cilt. Kahire: Dâru'l-meârif, 1980.

Dayf, Şevkî. *el-Belâga: Tetavvur ve târîh.* Kahire: Dâru'l-meârif, 9. Basım, 2008.

Durmuş, İsmail. "İhbâr". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 21/527-528. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.

Durmuş, İsmail. "İstişhâd". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 23/396-397. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.

Durmuş, İsmail. "Mecaz". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 28/217-220. İstanbul: TDV Yayınları, 2003.

Durmuş, İsmail. "Müşâkele". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 32/154-155. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.

Durmuş, İsmail. "Teşbih". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 40/553-556. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.

Durmuş, İsmail. "Üslûp". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 42/383-385. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.

Durmuş, İsmail - Pala, İskender. "İstiare". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 23/315-318. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.

Duru, Rafiye. *Modern Metin Çözümleme Teknikleri Bakımından Şerh Geleneği ve İsmail Hakkı Bursevî*. İzmir: Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2007.

Efgânî, Saîd. *Esvâku'l-Arab fi'l-Câhiliyye ve'l-İslâm*. Dımeşk: el-Mektebetü'l-Hâşimiyye,1937.

Eagleton, Terry. *Edebiyat Nasıl Okunur*. Çev. Elif Ersavcı. İstanbul: İletişim Yayınları, 2021.

Ebû Ali el-Kâlî, İsmâîl b. el-Kâsım el-Bağdâdî. *el-Emâlî*. Thk. Muhammed Abdülcevâd el-Asmaî. 4 Cilt. Kahire: Dâru'l-kütübi'l-Mısriyye, 1926.

Ebû Hayyân Muhammed b. Yûsuf b. Ali el-Endelüsî. *el-Bahru'l-muhît*. Thk. Sıdkî Muhammed Cemîl 10 cilt. Beyrut: Dâru'l-fikr, 1999.

Ebû Kays, Muhammed Reşîd. "Şerhu'l-mukaddimeti'l-edebiyye li'l-Merzûkî fî usûli'n-nakd ve amûdi'ş-şiʿr". 17 video. *Youtube* erişim: 20 Aralık 2022. https://www.youtube.com/watch?v=TtbzcEEfM5k&list

Ebû Temmâm, Habîb b. Evs b. Hâris et-Tâî. *el-Hamâsetü's-sugrâ (el-Vahşiyyât)*. Thk. Abdülazîz Abdülazîz el-Meymeni ve M. Muhammed Şâkir. 3. Baskı. Kahire: Dâru'l-meârif, 1968.

Ebû Temmâm, Habîb b. Evs b. Hâris et-Tâî. *Divânü'l-Hamâse*. Thk. Abdülmünim Ahmed Sâlih. Bağdat: Dâru'r-Reşîd, 1980.

Ebû Zeyd el-Kureşî, *Cemheretü eşʿâri'l-Arab*. Thk. Muhammed Ali el-Hâşimî. Riyad: Câmiatü el-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye, 1981.

Ebû Zeyd, Nasr Hâmid. “Abdülkâhir el-Cürcânî’nin ‘Nazm’ (Sözdizim) Anlayışı- Üslûpbilim Işığında Bir Okuma”. Çev. Numan Konaklı. *M.Ü İlahiyat Fakültesi Dergisi* 38 (2010), 231-262.

Ebû Zeyd, Nasr Hâmid. *en-Nass, es-sulta, el-hakîka*. Beyrut: el-Merkezü’s-sekâfî el-Arabî, 1995.

Ebü’l-Abbâs el-Cürcânî, Ahmed b. Muhammed b. Ahmed. *Kinâyâtü’l-üdebâ ve işârâtü’l-bülegâ*. Thk. Mahmûd Şâkir el-Kattân. Kahire: el-Hey’etü’l-Mısriyye el-âmme li’l-Kitâb, 2003.

Ebü’l-Alâ el-Maarrî, Ahmed b. Abdillâh. *Şerhu Dîvâni Hamâseti Ebî Temmâm*. Thk. Hüseyin Muhammed Nakşe. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-garbi'l-İslâmî, 1991.

Ebü'l-Berekât Enbârî, Kemaleddin b. Muhammed. *Nüzhetü'l-elibbâ fi tabakâti'l-üdebâ'*. Thk. İbrâhim es-Sâmerrâî. Ürdün: Mektebetü'l-menâr, 1985.

Ebü’l-Ferec el-İsfahânî, Ali b. el-Hüseyn b. Muhammed b. Ahmed el-Kureşî. *el-Egânî*. Thk. İhsân Abbâs ve dğr. 25 Cilt. Beyrut: Dâru sâdır, ts.

Ebü’l-Ferec el-İsfahânî, Ali b. el-Hüseyn b. Muhammed b. Ahmed el-Kureşî. *Mekâtilü’t-Tâlibiyyîn*. Thk. Seyyid Ahmed Sakr. Beyrut: Dâru’l-ma‘rife, ts.

Ebü’l-Kâsım el-Fârisî, Zeyd b. Ali. *Şerhu kitâbi'l-Hamâse*. Thk. Muhammed Osmân Ali. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-evzâî, 2010.

Ebü’n-Necm el-İclî, el-Fazl b. Kudâme er-Râciz. *Dîvânü Ebi’n-Necm el-İclî*. Thk. Muhammed Edîb Abdülvâhid Cümrân. Dımeşk: Matbûâtü mecmei’l-lugati’l-Arabiyye, 2006.

Ebü’t-Tayyib el-Lügâvî, Abdülvâhid b. Ali el-Halebî. *Kitâbü’l-ezdâd fî kelâmi’l-Arab*. Thk. İzze Hasen. 2 Cilt. Dımeşk: Matbûâtü’l-mecmei’l-ılmî el-Arabî, 1963.

Eco, Umberto. *Yorum ve Aşırı Yorum*. Çev. Kemal Atakay. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2021.

Elmalı, Hüseyin. “el-Hamâse”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 15/440-441. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.

Emîn, Ahmed. *en-Nakdü’l-edebî*. Kahire: Müessetü’l-Hindavî li’t-ta'lîm ve’s-sekâfe, 2012.

Emîn, Ahmed. *Zuhru’l-İslâm*. Kahire: Müessesetü Hindâvî, 2013.

Er, Rahmi. “Tenkit". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 40/458-461. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.

Esed, Nâsıruddin. *Mesâdiru'ş-şi‘r’il-Câhilî ve kıymetüha't-târihiyye*. Beyrut: Dâru’l-cîl, 8. Basım, 1996.

eş-Şu'arâ' el-Hüzeliyyûn. *Dîvânü’l-Hüzeliyyîn*. Thk. Ahmed Zeyn-Mahmûd Ebü'l-Vefâ. 3 Cilt. Kahire: Dâru’l-kütübi’l-Mısriyye, 1965.

Eymen, Sadık. *İbn Hişâm'ın el-İʿrâb an Kavâʿidi'l-İʿrâb Adlı Eserinde İstişhâd Ettiği Ayetler*. Çanakkale: Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.

Ezherî, Muhammed b. Ahmed b. Ezher. *Tehzîbu'l-Luga*. Thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn. 15 Cilt. Kahire: el-Müessesetü'l-Mısrıyye el-âmme, 1964.

Fâhûrî, Hannâ. *Târîhu'l-edebi'l-Arabî*. Beyrut: Matbaatü'l-Bûlisiyye, 1953.

Fâhûrî, Hannâ. *el-Câmiʿ fî târîhi'l-edebi'l-Arabî*. Beyrut: Dâr'ul-cîl, ts.

Fârâbî, Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed b. Tarhan b. Uzluğ. "Risâletü fî kavânîn sınâati'ş-şiʿr". *Fennü'ş-şiʿr mea't-tercümeti'l-Arabiyyeti'l-kadîme ve şürûhu'l-Fârâbî ve İbn Sînâ ve İbn Rüşd*. Thk. Abdurrahman Bedevî. Kahire: Mektebetü'n-nahdati'l-Mısriyye, 1953.

Fazlıoğlu, İhsan. "İlim İlim Bilmektir; Bilim Neyi Bilmektir". *Dergâh* IX/97 (1998).

Fazlıoğlu, Şükran. *Dil Bilimlerinin Sınıflandırılması -Tokatlı Hasanoğlu Lütfullah (Molla Lütfi)-*. İstanbul: Kitabevi 2012.

Ferrâ, Ebû Zekeriyyâ Yahyâ b. Ziyâd. *Meʿâni'l-Kurʾân*. Thk. Ahmed Yûsuf en-Necâtî vd. 3 Cilt. Mısır: Dâru'l-Mısrıyye, ts.

Fethî Muhammed, Ebû Îsâ. *el-Kadâya'l-edebiyye ve'l-fenniyye fî şerhi'l-Merzûkî li Dîvâni'l-Hamâse*. Kâhire: Dâru'l-meârif, 1983.

Fük, Yûhân. *el-Arabiyyetü dirâsâtün fi'l-luga ve'l-lehcât ve'l-esâlîb*. Trc. Abdülhalîm en-Neccâr. el-Cezire, Kâhire: el-Merkezü'l-kavmî li't-tercüme, 2014.

Galâyînî, Mustafâ b. Muhammed Selîm. *Câmiʿu'd-dürûsi'l-Arabiyye*. Beyrut: el-Mektebetü'l-asrıyye, 1993.

Gâmidî, Muhammed Saîd Sâlih Rabîʿ. "el-Alâka beyne'l-ma'nâ ve'l-iʿrâb fi'd-dersi'n-nahvî". *Mecelletü Câmiati't-Tâif- el-âdâb ve't-terbiye* 2/9 (2013), 279-320.

Gezek, Ahmet. *Klasik Dönem Arap Edebî Tenkidinde Gelenekçi ve Yenilikçi Yönelimler*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021.

Göçemen, Yakup. *Ebû Temmâm Habîb b. Evs et-Tâî'nin Hayatı, Eserleri ve Arap Edebiyatındaki Yeri*. Kahramanmaraş: Sütçü İmam Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019.

Güner, Ahmet. "Büveyhîler Dönemi ve Çok Seslilik". *D.E.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12 (1999), 47-72.

Habîbullah Ali İbrâhîm, Ali. "Amûdü'ş-şiʿri'l-Arabî fi'n-nakdi'l-kadîm". *Mecelletü meâlimi'd-daʿveti'l-İslâmiyye* 6 (2013), 325-346.

Hacımüftüoğlu, Nasrullah. "Beyân". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 6/22-23. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.

Halîf, Yûsuf. *Hayâtü'ş-şiʿr fi'l-Kûfe ilâ nihâyeti'l-karni's-sânî li'l-hicre*. Mısır: el-Meclisü'l-a'lâ li's-sekâfe,1995.

Halîl b. Ahmed, Ebû Abdirrahmân el-Ferâhidî. *Kitâbü'l-ayn*. Thk. Abdülhamîd Hindâvî. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmiyye, 2003.

Hamrûnî, Tâhir el-Ahdar. *Menhecü Ebî Ali el-Merzûkî fî şerhi'ş-şiʿr*. Tunus: Dâru't-Tûnusiyye li'n-neşr, 1984.

Hâşimî, es-Seyyid Ahmed. *Cevâhirü'l-belâga fi'l-me'ânî ve'l-beyân ve'l-bedîʿ*. Thk. Yûsuf es-Sumeylî. Beyrut: el-Mektebetü'l-asriyye, 1999.

Hatîb, Ali Ahmed. *eş-Şiʿri'l-Câhilî beyne'r-rivâye ve't-tedvîn*. Kahire: ed-Dâru'l-Mısriyyeti'l-Lübnâniyye, 2003.

Hatîb et-Tebrîzî, Ebû Zekeriyyâ Yahyâ b. Ali. *Şerhu Dîvâni'l-Hamâse li Ebî Temmâm*. Thk. Garîd eş-Şeyh. 2 Cilt. Beyrut: Daru'l-kütübi'l-ilmiyye, 2000.

Hökelekli, Kadriye. *Arap Dilinde Söylem Düzeyleri ve Bağlamları*. Ankara: Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2020.

Hüseyin, Abdülkâdir. *el-Muhtasar fî târihi'l-belâga*. Kahire: Dâru garîb, 2001.

Hüseyîn, Tâhâ. *el-Elvân*. el-Memleketü'l-müttehıde: Müessesetü Hindâvî, 2017.

Hüseyin, Tâhâ. *Fî edebi'l-Câhilî*. el-Memleketü'l-müttehıde: Müessesetü Hindâvî, 2017.

Irmak, Mustafa. *Arap Belâgatında Haber-İnşâ Meselesi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2011.

ʿIyd, Recâ. *et-Türâsü'n-nakdî nüsûs ve dirâse*. İskenderiye: Menşeetü'l-maârif, 1990.

İbn Âşûr, Muhammed Tâhir. *Şerhu'l-mukaddimeti'l-edebiyye li-şerhi'l-İmâm el-Merzûkî alâ Dîvâni'l-Hamâse li-Ebî Temmâm*. Riyad: Mektebetü dâri'l-minhâc, 2010.

İbn Cinnî, Ebü'l-Feth Osmân, *el-Münsîf li İbn Cinnî (Şerhu kitâbi't-tasrîf)*. Lübnan: Dâru ihyâi't-türâsi'l-kadîm, 1954.

İbn Cinnî, Ebü'l-Feth Osmân el-Mevsılî. *el-Mübhic fî tefsîri esmâi şuʿarâʾi'l-Hamâse*. Thk. Mervân el-Atıyye. Dımeşk: Dâru'l-hicre, 1988.

İbn Cinnî, Ebü'l-Feth Osmân el-Mevsılî. *et-Tenbîh alâ şerhi müşkilâti'l-Hamâse*. Kuveyt: Vizâretü'l-evkâf ve'ş-şüûni'l-İslâmiyye, 2009.

İbn Cinnî, Ebü'l-Feth Osmân el-Mevsılî. *el-Hasâis*. 3 Cilt. Kahire: el-Heyetü'l-Mısriyyetü'l-âmme li'l-kitâb, 4. Basım, ts.

İbn Fâris, Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris Zekeriyyâ er-Râzî. *Muʿcemu mekâyîsi'l-luga*. Thk. Abdüsselâm Hârûn. 6 Cilt. Dımeşk: Dâru'l-fikr, 1979.

İbn Fâris, Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris b. Zekeriyyâ er-Râzî. *es-Sâhibî fî fıkhı'l-luga*. Nşr. Muhammed Ali Beydûn. Beyrut: Mektebetü'l-maârif, 1993.

İbn Fâris, Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris b. Zekeriyyâ er-Râzî. *Kitâbü'l-Hamâse*. Thk. Hâdî Hasen Hamûdî. Lübnan: Âlemü'l-Kütüb, 1995.

İbn Haldûn, Ebû Zeyd Abdurrahmân b. Muhammed el-Hadramî el-İşbîlî. *Mukaddimetü İbn Haldûn*. Thk. Abdullah Muhammed ed-Dervîş. 2 Cilt. Dımeşk: Dâru Yaʿrab, 2004.

İbn Hallikân, Ebü'l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed. *Vefeyâtü'l-a'yân*. Thk. İhsân Abbâs. 8 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 1972.

İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim ed-Dîneverî. *eş-Şiʿr ve'ş-şuʿarâʾ*. Thk. A. Muhammed Şâkir. 2 Cilt Kahire: Dâru'l-meârif, 1982.

İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim. *Te'vîlü müşkili'l-Kur'ân*. Thk. İbrahim Şemsüddin. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 2. Basım, 2007.

İbn Mâlik et-Tâî, Ebû Abdillâh Cemâlüddîn Muhammed b. Abdillâh. *Şerhu teshîli'l-fevâid*. Thk. Abdurrahman es-Seyyid-Muhammed Bedevî el-Mahtûn. Mısır: Dâru hicr, 1990.

İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrem. *Lisânü'l-Arab*. Nşr. Abdullah Ali el-Kebîr. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 1993.

İbn Reşîk, Ebû Ali el-Hasen el-Kayrevânî. *el-Umde fî mehâsini'ş-şiʿr ve âdâbih*. Thk. en-Nebevî Abdülvâhid Şaʿlân. Kahire: Mektebetü'l-hâncî, 2000.

İbn Sellâm el-Cumahî, Ebû Abdillâh Muhammed. *Tabakâtü fuhûli'ş-şuʿarâʾ*. Şerh. M. Muhammed Şâkir. Mısır: Dâru'l-meârif, 1952.

İbn Sîde, Ebü'l-Hasen Ali b. İsmâʿîl ed-Darîr el-Mursî. *el-Muhkem ve'l-muhîtu'l-aʿzam*. Thk. Abdülhamîd Hindâvî. 11 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 2000.

İbn Sinân el-Hafâcî, Ebû Muhammed Abdullâh b. Muhammed b. Saîd. *Sırru'l-fesâha*. Thk. Abdülmüteâl es-Saîdî. Mısır: Mektebetü ve matbaatu Muhammed Ali Sabîh, 1952.

İbn Tabâtabâ, Ebü'l-Hasen Muhammed b. Ahmed. *'İyârü'ş-şiʿr.* Thk. Abbâs Abdüssâtir-Nuaym Zerzûr. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 2005.

İbnü'l-Esîr, Ebü'l-Feth Ziyâüddîn. *el-Meselü's-sâʾir fî edebi'l-kâtib ve'ş-şâʿir.* Thk. Ahmed el-Hûfî-Bedevî Tabâne. 4 Cilt Kahire: Dâru nahdeti Mısr, ts.

İbnü'l-Kıftî, Ebü'l-Hasen Cemâlüddîn Ali b. Yûsuf b. İbrâhîm eş-Şeybânî. *İnbâhü'r-ruvât ʿalâ enbâhi'n-nühât.* Thk. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrahim. 4 Cilt. Kahire-Beyrut: Dâru'l-fikri'l-Arabî /Müessesetü'l-kütübi's-sekâfe, 1982.

İbnü'l-Muʿtez, Ebü'l-Abbâs Abdullâh b. Muhammed. *Kitâbü'l-bedîʿ*. Thk. İrfân Matracî. Beyrut: Müessesetü'l-kütübi's-sekâfiyye, 2012.

İbnü'l-Müstevfî, Ebü'l-Berekât Şerefüddîn el-Mübârek b. Ahmed b. el-Mübârek el-Lahmî el-Erbîlî. *en-Nizâm fî şerhı şiʿri'l-Mütenebbî ve Ebî Temmâm.* 13 Cilt. Bağdat: Dâru'ş-şüûni's-sekâfiyyeti'l-âmme, 1989.

İbrahim el-Kâdî, Haydar Ahmed. *ez-Zavâhiru't-terkibiyyetü'l-bârize fî Dîvâni'l-Asmaiyyât.* Gazze: Câmiatü'l-İslâmiyye, Yüksek Lisans Tezi, 2012.

İbrâhîm, Tâhâ Ahmed. *Târîhu'n-nakdi'l-edebî inde'l-Arab.* Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1985.

İdrîs, İntisar Ömer Mahcûb. *Hareketü'n-nakdi'l-edebî fi'l-asri'l-Abbâsî el-evvel.* Sudan: Câmiatü Ümmü Derman el-İslâmiyye, Yüksek Lisans Tezi, 2006.

İsâmüddîn el-İsferâyînî, Ebû İshâk İbrâhîm b. Muhammed. *el-Atvel (şerhu telhîsı miftâhi'l-ulûm).* Thk. Abdülhamîd el-Hindâvî. 2 Cilt. Beyrut: Dâru kütübi'l-ılmiyye, ts.

Kabâve, Fahreddîn. *Menhecü't-Tebrîzî fî şürûhıhi ve'l-kıymetü't-târîhıyye li'l-Mufaddaliyât.* Halep: el-Mektebetü'l-Arabiyye bi Haleb 1974.

Kaçar, Halil İbrahim. "Maʻrife (Belirtili İsim) Kullanımlarının Semantik Boyutu (Taʻrîf Üslübu)". *M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 28 (2005), 167-205.

Kaçar, Halil İbrahim. "Arapça'da Nekre (Belirsiz İsim) Kullanımların Semantik Boyutu (Tenkîr Üslûbu)". *M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 29 (2005/2), 165-184.

Kâdî el-Cürcânî, Ebü'l-Hasen Ali b. Abdilazîz b. el-Hasen. *el-Vesâta beyne'l-Mütenebbî ve husûmih.* Thk. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrâhîm-Ali Muhammed el-Becâvî. Îsâ el-Bâbî el-Halebî, 1966.

Kahtânî, Tâhir Abdurrahmân. "Meâyîru amûdi'ş-şiʿri'l-Arabî ınde'l-Merzûkî ve eseruhâ fî nazariyyeti'n-nazm ınde Abdilkâhir". *el-Lecnetü'l-vataniyye el-Katariyye li't-terbiye ve's-sekâfe ve'l-ulûm* 29/135 (2001), 235-253.

Kalkîle, Abdülazîz. “Ebû Hilâl el-Askerî beyne’l-belâga ve’n-nakd”. *Mecelletü’r-risâle* 999 (1952), 948-950.

Kaplan, Mehmet. *Kültür ve Dil*. İstanbul: Dergâh, 2020.

Kara, İsmail. *İlim Bilmez Tarih Hatırlamaz Şerh ve Haşiye Meselesine Dair Birkaç Not.* İstanbul: Dergâh, 3. Basım, 2014.

Kâtip Çelebî, Hâcî Halîfe Mustafa b. Abdillah. *Keşfü’z-zunûn an esâmi’l-kütüb ve’l-fünûn*. Thk. M. Şerafüddîn Yaltkaya. 2 Cilt. Beyrut: Dâru ihyâi’t-türâsi’l-Arabî, 1941.

Kays b. el-Mülevvah b. Müzâhim el-Âmirî. *Dîvânü Kays b. el-Mülevvah (Mecnûnu Leyla)*. Thk. Yüsrî Abdülganî. Beyrut: Dâru’l-kütübi’l-ilmiyye, 1999.

Kazvînî, el-Hatîb. *el-Îzâh fî ulûmi’l-belâga el-me'ânî ve’l-beyân ve’l-bedîʿ.* Thk. İbrahim Şemsüddin. Beyrut: Dâru’l-kütübi’l-ilmiyye, 2003.

Kubeysî, Ahmed Ubeyd. *Mevsûʿatü’l-kelime ve ahavâtiha fi’l-Kur’ân’il-Kerîm.* 12 Cilt. Beyrut: Dâru’l-maʿrife, 2017.

Kehhâle, Ömer Rızâ. *Muʿcemü’l-müʾellifîn.* 15 Cilt. Beyrut: Mektebetü’l-müsennâ /Dâru ihyâi türâsi’l-Arabî, 1957.

Kemâl Abdilazîz, İbrâhîm. “Kırâa fî mukaddimeti’l-Merzûkî li şerhi’l-ihtiyâr”. *Cüzûr* 10/22 (2005), 116-173.

Kılıç, Hulusî. “Belâgat". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 5/380-383. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.

Kılıç, Hulusi. “Dîvânü’l-Hüzeliyyîn”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 9/446. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.

Kırgız, Mustafa. *Arap Belâgat İlminin Tarihi ve Gelişim Aşamaları.* İstanbul: Beyan Yayınları, 2014.

Kızıklı, S. Zafer. *Arap Belâgatında Teşbih ve Mecaz.* Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1997.

Koca, Ferhat. “Müşkil". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 32/161-162. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.

Kortantamer, Tunca. “Teori Zemininde Metin Şerhi Meselesi”. *Ege Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Araştırmaları Dergisi* VIII (1994), 1-10.

Köklüdağ, Mehmet. *Arap Dilinde Gerçekliğin Farklı Tezahür Biçimi Olarak Mecaz Sorunu.* Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021.

Kudâme b. Ca’fer. *Nakdü’ş-şiʿr.* Thk. M. Abdülmün‘im Hafâcî. Beyrut: Dâru’l-kütübi’l-ilmiyye, ts.

Kutâmî, Ebû Saîd Umeyr b. Şüyeym b. Amr et-Tağlibî. *Dîvânü'l-Kutâmî.* Thk. İbrâhim es-Sâmerrâî-Ahmed Matlûb. Beyrut: Dâru's-sekâfe, 1960.

Kutub, Seyyid. *en-Nakdü'l-edebî usûlühü ve menâhicühü*. Kahire: Dâru'ş-şurûk, 2003.

Kütübî, Ebû Abdillâh Salâhuddîn Muhammed b. Şâkir ed-Dımeşkî. *Fevâtü'l-vefeyât ve'z-zeyl aleyhâ.* 4 Cilt. Beyrut: Dâru sâdır, 1974.

Lebîd b. Rebîa, Ebû Akîl. *Dîvân Lebîd b. Rabîa el-Âmirî.* Haz. Hamdu Tammas. Beyrut: Dâru'l-ma'rife, 2004.

Makdisî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr el-Bennâ. *Ahsenü't-tekâsîm fî maʿrifeti'l-ekâlîm.* Kahire: Mektebetü medbûlî, 3. Basım, 1991.

Makdisî, Enîs. *el-Mukaddime li dirâseti'n-nakd fi'l-edebi'l-Arabî.* Tahran: Câmiatü Tahran, 1958.

Marsafî, Ali. *Esrârü'l-Hamâse*. Kahire: Matbaatü Ebi'l-Hevl, 1912.

Matlûb, Ahmed. *Abdülkâhir el-Cürcânî belâgatühü ve nakdühü.* Beyrut: Vekâletü'l-matbûât, 1973.

Matlûb, Ahmed. "Amûdü'ş-şiʿr". *Mecelletü'l-âdâb* 28 (1980), 28-105.

Matlûb, Ahmed. *Buhûsün belâgıyyetün.* Bağdat: Matbûâtü'l-mecmai'l-ilmî, 1996.

Matlûb, Ahmed. *Muʿcemü'l-mustalahâti'l-belâgiyye ve tetavvürühâ.* 3 Cilt. Beyrut: ed-Dâru'l-Arabiyye li'l-mevsûât, 2006.

Ma'mer b. el-Müsennâ, Ebû Ubeyde et-Teymî el-Basrî. *Mecâzü'l-Kur'ân.* Thk. M. Fuat Sezgin. 2 cilt. Kahire, Mektebetü'l-hâncî, 1961.

Menâhicü câmiati'l-Medîneti'l-âlemiyye. *Usûlü'n-nahv.* Malezya: Câmiatü'l-Medîneti'l-âlemiyye, 2019.

Mendûr, Muhammed. *en-Nakdü'l-menhecî inde'l-Arab ve menhecü'l-bahs fi'l-edeb ve'n-nakd*. Mısır: Dâru nahdati Mısr, 1996.

Mendûr, Muhammed. *el-Edeb ve fünûnühu*. Kahire: Nahdatü Mısr, 2006.

Mengi, Mine. "Metin şerhi, tahlili ve tenkidi üzerine düşünceler". *Divan Şiiri Yazıları*. 75-84. Ankara: Akçağ, 2010.

Merzûkî, Ebû Ali Ahmed b. Muhammed b. el-Hasen. *Şerhu müşkilâti Dîvânı Ebî Temmâm*. Thk. Abdullah Süleymân el-Cerbûʿ. Cidde: Dâru'l-medenî, 1986.

Merzûkî, Ebû Ali Ahmed b. Muhammed b. el-Hasen. *Şerhu Dîvâni'l-Hamâse li Ebî Temmâm.* Nşr. Ahmed Emin-Abdüsselâm Hârûn. 2 Cilt. Beyrut: Dâr'ul-cîl, 1991.

Merzûkî, Ebû Ali Ahmed b. Muhammed b. el-Hasen. *Emâlî el-Merzûkî*. Thk. Yahyâ Vehib el-Cubûrî. Beyrut: Dâru'l-garbi'l-İslâmî, 1995.

Merzûkî, Ebû Ali Ahmed b. Muhammed b. el-Hasen. *Şerhu'l-Fasîh li-Saʿleb*. Thk. Süleymân b. İbrâhim el-Âyid. Mekke, 2012.

Merzübânî, Ebû Ubeydillâh Muhammed b. İmrân b. Mûsâ b. Saîd. *el-Müveşşah fî meâhızi'l-ulemâ' ala'ş-şu'arâ'*. Thk. Muhammed Hüseyin Şemseddîn. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1995.

Mufaddal ed-Dabbî, Ebü'l-Abbâs. *el-Mufaddaliyât.* Thk. Ahmed M. Şâkir ve Abdüsselâm Hârûn. Kahire: Dârü'l-meârif, 1963.

Muhammed Ebû Mûsâ, Muhammed. *Hasâisu't-terâkîb dirâsetün tahlîliyyetün li mesâili'l-meânî.* Kahire: Mektebetü vehbe, 1996.

Muhammed el-Habeşî, Abdullah. *Câmiu'ş-şurûh ve'l-havâşî -muʿcemün şâmilün li esmâi'l-kütübi'l-meşrûhâ fi't-türâsi'l-İslâmî ve beyânü şurûhıhâ-*. Ebu Dabi: el-Mecmaü's-sekâfî, 2004.

Mustafavî, Hasen. *et-Tahkîk fî kelimâti'l-Kurʾâni'l-Kerîm.* 14 Cilt Tahran: Merkezu neşri âsâri'l-Allâme el-Mustafavî, 1965.

Müberred, Ebü'l-Abbâs Muhammed b. Yezîd. *Mettefeka lafzuhû vehtelefe maʿnâhü mine'l-Kurʾâni'l-mecîd*. Nşr. Ahmed Muhammed Süleyman Ebû Ra'd. Küveyt: Vizâretü'l-evkâf ve'ş-şuûni'l-İslâmiyye, 1988.

Müberred, Ebü'l-Abbâs Muhammed b. Yezîd b. Abdilekber b. Umeyr. *el-Muktedab.* Thk. Muhammed 'Abdulhâlık Udayme. 4 Cilt. Kahire: Vizâretü'l-evkâf, 1994.

Müberred, Ebü'l-Abbâs Muhammed b. Yezîd b. Abdilekber b. Umeyr. *el-Kâmil fi'l-luga ve'l-edeb ve'n-nahv ve't-tasrîf.* Thk. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrahim. 4 Cilt. Kahire: Dâru'l-fikri'l-Arabî, 1997.

Müslim el-Havâtime, Ali Muhammed. *Ebû Bekr es-Sûlî ve cühûduhu'n-nakdiyye.* Ürdün: Câmiatü'ş-şarkı'l-evsat, Yüksek Lisans Tezi, 2011.

Nâkûrî, İdrîs. *el-Mustalahu'n-nakdî fî nakdi'ş-şiʿr.* Mağrib: Dâru'n-neşri'l-mağribiyye, 1982.

Nâsıf, Ali en-Necdî. *Dirâse fî Hamâseti Ebî Temmâm.* Kahire: Mektebetü nahdati Mısr, 1955.

Nemerî, Ebû Abdullah el-Hüseyin b. Ali. *Kitâbü me'ânî ebyâti'l-Hamâse*. Kahire: Mektebetü'l-hâncî, 1955.

Osmân Ali, Muhammed. *Şurûhu Hamâseti Ebî Temmâm (Dirâsetün müvâzenetün fî menâhicihâ ve tatbîkuhâ).* 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-evzâî, 2010.

Öğmüş, Harun. "Taberî Tefsîrinin Şiirle İstişhâd Yöntemi Açısından Değerlendirilmesi". *Bir Müfessir Olarak Muhammed b. Cerîr et-Taberî Sempozyumu*. 89-100. Konya, 11-13 Haaziran 2010.

Ömer Ferrûh, Ömer b. Abdirrahmân. *Târîhu'l-edebi'l-Arabî*. Beyrut: Dâru'l-ilm li'l-melâyîn, 1981.

Ömür Ceyhan. *Tasavvufi Şiir Şerhleri.* İstanbul: Kapı Yayınları, 2007.

Özaydın, Abdulkerim. "Hamza el-İsfahânî". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 15/513-514. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.

Özbalıkçı, Mehmet Reşit. "Ebû Ali el-Fârisî". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 10/88-90. İstanbul:TDV Yayınları, 1994.

Özdemir, Sevim. *Ebû Ali el-Fârisî ve Nahiv İlmindeki Yeri.* Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1996.

Özdoğan, M. Akif. *Arap Edebiyatında Edebî Tenkit -İbn Reşîk el-Kayrevânî Örneği-*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2021.

Özgüdenli, Osman Gazi. "İsfahan". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 22/497-502. TDV Yayınları, 2000.

Ramadân, İbrâhim Abdülfettâh. "et-Tecelliyâtü'l-belâgıyye fî şurûhi'l-Hamâse", *Mecelletü merkezi'l-hıdme li'l-istişârâti'l-bahsiyye* 44 (2010), 251-305.

Râfiî, Mustafa Sâdık b. Abdirrezzâk. *Târîhu âdâbi'l-Arab*. Kahire: Mektebetu'l-îmân, ts.

Râgıp el-Isfahânî, Ebü'l-Kâsım el-Huseyn b. Muhammed. *el-Müfredât fî garîbi'l-Kurʾân*. Thk. Safvan Adnan Davudî. Dımeşk-Beyrut: Dâru'l-kalem / Dâru'ş-şâmiye, 1991.

Rummânî, Ebü'l-Hasen Alî b. Îsâ b. Alî. *en-Nüket fî iʿcâzi'l-Kurʾân (Selâsü resâil fî iʿcâzi'l-Kurʾân)*. Thk. M. Halefullah - M. Zağlûl Sellâm. Kahire: Dâru'l-meârif, 1976.

Safedî, Salâhuddîn Halîl b. İzziddîn Aybeg b. Abdillâh. *el-Vâfî bi'l-vefeyât*. Thk. Ahmed el-Arnaûd ve Türkî Mustafa. 29 Cilt. Beyrut: Dâru ihyâi't-turâs, 2000.

Sâhib b. Abbâd, Ebü'l-Kâsım İsmâʿîl b. Abbâd b. el-Abbâs. *el-Muhît fi'l-luga*. Thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn- Muhammed Ali en-Neccâr. 11 Cilt. Beyrut: Âlemü'l-kütüb, 1994.

Saîdî, Abdülmüteâl b. Abdilvehhâb. *Bugyetü'l-îzâh li telhîsı'l-miftâh*. 4 Cilt. Mısır: Mektebetü'l-âdâb, 2005.

Sâlihî, Abdürrezzâk. "Mustalahâ eş-şâhid ve'l-istişhâd -el-mefhûm ve'l-envâʿ ve'l-vezâif-". *Dirâsâtün mustalahıyyetün* 6 (2006), 83-107.

Saraç, M.A. Yekta. "Şerhler". *Türk Edebiyatı Tarihi. Ed. Talat Sait Halman ve diğerleri*. İstanbul: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2006.

Saraç, M. A. Yekta. *Klasik Edebiyat Bilgisi Belâgat.* İstanbul: Gökkubbe Yayınları, 7. Basım, 2010.

Saykal, Muhammed b. Süleymân b. Nâsır. *el-Belâga ve'n-nakdü'l-edebî fî şürûhı ihtiyârâti'ş-şi'riyye*. 3 Cilt. Riyad: Mektebetü't-tevbe, 2002.

Sekkâkî, Ebû Ya'kûb. *Miftâhü'l-ulûm.* Thk. Nuaym Zerzûr. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1987.

Semânînî, Ebü'l-Kâsım Ömer b. Sâbit. *Şerhu't-tasrîf.* Thk. İbrâhim b. Süleyman el-Beîmî. Riyad: Mektebetü'r-rüşd, 1999.

Senûnî, el-Ayâşî. "Kadâyâ nakdiyyetün ledâ Ebî Ali el-Merzûkî". *Câmiatü Sîdî Muhammed b. Abdillâh-Külliyetü'l-Âdâb ve'l-Ulûmi'l-İnsâniyye* 16 (2009), 27-38.

Serdaroğlu, Mehmet Zeki. *Furkân Sûresinde Meânî İlminin İncelikleri.* Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015.

Seyyid Şerîf el-Cürcânî, Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed. *et-Ta'rîfât.* Thk. Komisyon. Lübnan: Dâru'l-kütübi'l-ılmiyye, 1983.

Sezgin, Fuat. *Târîhu't-turâsi'l-Arabî (eş-şi'r).* Çev. Mahmûd Fehmî Hicâzî. 5 Cilt. Riyad: İdâretü's-sekâfe ve'n-neşr bi-Câmiati'l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye, 1991.

Soysal, Zeynel Abidin. *Dürretü't-Tenzîl Bağlamında Hatip İskâfî'de Sözdizimi.* İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021.

Summak, Abdulkadir. *Miftâhu'l-Belâğa ve Misbâhu'l-Fesâha -transkripsiyonlu metin-*. Şanlıurfa: Harran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1999.

Sûlî, Ebû Bekir Muhammed b. Yahyâ. *Ahbâru Ebî Temmâm*. Nşr. Halîl Mahmûd Asâkir-Muhammed Abduh Azzâm. Kahire: Matbaatü lecneti't-telif, 1973.

Sükkerî, Ebû Saîd el-Hasen b. el-Hüseyn b. Ubeydillâh el-Atekî. *Kitâbu şerhi eşâri'l-Hüzeliyyîn.* Thk. Abdüssettâr Ahmed Ferrâc. 3 Cilt. Kahire: Matbaatü'l-medenî, 1965.

Süyûtî, Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî. *Bugyetü'l-vu'ât fî tabakâti'l-lugaviyyîn ve'n-nühât.* 2 Cilt. Mısır: Mektebetü İsâ el-Bâbî el-Halebî, 1964.

Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed. *el-Müzhir fî ulûmi'l-luga*. Thk. Fuâd Ali Mensûr. 2 Cilt Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ılmiyye, 1998.

Şâyib, Ahmed. *el-Üslûb,* Mısır: Mektebetü'n-nahda el-Mısriyye, 2003.

Şensoy, Sedat. "Mâna". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 27/555-557. İstanbul: TDV Yayınları, 2003.

Şensoy, Sedat. "Şerh". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 38/555-558. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.

Şelebî, Abdulfettâh İsmail. *Ebû Ali el-Fârisî hayâtühü ve mekânetühü beyne eimmeti't-tefsîri'l-Arabiyye ve âsârühü fi'l-kırâât ve'n-nahv.* Cidde: Dâru'l-matbûâti'l-hadîse, 1989.

Şeydî, Fâtima. *el-Maʿnâ hâricu'n-nass eserü's-siyâk fî tahdîdi delâlâti'l-hitâb.* Şam: Dâru Ninava, 2011.

Tabâne, Bedevî Ahmed. *Kadâyâ en-nakdi'l-edebî.* Riyad: Dâru'l-merîh li'n-neşr, 1984.

Tabâne, Bedevî Ahmed. *Muʿcemü'l-belâgati'l-Arabiyye*. Cidde-Riyad: Dâru'l-menâra / Dâru'r-Rifâî, 3. Basım, 1988.

Tarlan, Ali Nihad. *Edebiyat Meseleleri.* İstanbul: Ötüken Neşriyat, 1981.

Taşdelen, Hasan. "Belâgat İlmi ve Tarihi". *İslam Medeniyetinde Dil İlimleri*. Ed. İsmail Güler. 215-306. İSAM Yayınları, 2015.

Teftâzânî, Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn el-Herevî. *Muhtasarü'l-meânî.* Şanlıurfa: Seyda Yayınları, 2. Basım, 2016.

Tehânevî, Muhammed Ali b. Ali. *Keşşâfü ıstılâhâti'l-fünûn ve'l-ulûm.* Nşr. Ali Dahrûc, Abdullah Hâlidî. 2 Cilt. Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1996.

Toprak, Metin. *Hermeneotik (Yorum Bilgisi) ve Edebiyat.* İstanbul: Dergâh, 2003.

Toru, Ümit. *Olgu ile Kurgu Arasında Eşʿarî Geleneğin Şiîlik Algısı.* Ankara: Astana Yayınları, 2020.

Türkî, Ahmed. "Amûdü'ş-şiʿr'il-Arabî ve takniyyâtü'ş-şâir: el-İsâbe fi'l-vasfî ünmûzecen". *Mecelletü mecmaı'l-lugati'l-Arabiyye ala'ş- şebeketi'l-âlemiyye* 6 (2014), 499-515.

Türkî, Târık. "Neşetü hareketi'ş-şürûh ve tetavvuruhâ fi'ş-şiʿri'l-Arabî (Şerhu'l-Merzûkî li Hamâseti Ebî Temmâm enmûzecen". *Mecelletü cüsûri'l-marife* 8 (2016), 114-128.

Ulusu (Ülger), Müşerref. *Arap Dili ve Belâgatında İltifat Sanatı.* Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008.

Umerî, Ahmed Cemâl. *Şurûhu'ş-şiʿri'l-Câhilî.* Mısır: Dâru'l-meârif, 1981.

Useylân, Abdullah b. Abdirrahîm. *Hamâsetü Ebî Temmâm ve şurûhuhâ.* Kâhire: Dâru ihyâi'l-kütübi'l-Arabiyye, 2008.

Usfûr, Câbir. *es-Suretü'l-fenniyye fi't-türâsi'n-nakdî ve'l-belâgî ınde'l-Arab.* Beyrut: Merkezi's-sekâfî el-Arabî, 1992.

Uysal, R. Selçuk. *Belâgat ve Edebi Sanatlar Lügati*. İstanbul: Doğu Kitabevi, 2010.

Üsâme b. Münkız, Ebü'l-Hâris (Ebü'l-Muzaffer) Müeyyidüddevle Necmüddîn. *el-Bedîʿ fî nakdi'ş-şiʿr.* Thk. Ahmed Bedevî – Hâmid Abdülmecîd. Kahire: Şeriketü mektebeti ve matbaati Mustafa el-Bâbî el-Halebî ve evlâdihi, 1960.

Varol, Hüseyin. "Ebû Ali el-Merzûkî". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 10/91-92. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.

Vâsitî, Muhammed el-Hüseyin. "Amûdü'ş-şiʿr ında'l-Merzûkî: mefhûmühû ve buʿdühü'n-nakdî". *Mecelletü âfâk edebiyye* 12 (2020), 13-34.

Vedranî, Ahmed. *Şerhu'ş-şiʿr ında'l-Arab mine'l-usûl ile'l-karni 14 h./ 20 m.* Beyrut: Dâru'l-kitâbi'l-cedîd el-müttehide, 2009.

Yaʿkûb, İmîl Bedîʿ. *el-Mu'cemu'l-mufassal fi'l-luğa ve'l-edeb*. Beyrut: Dâru'l-ilm li'l-melâyîn, 1987.

Yâkût el-Hamevî Ebû Abdillâh Şihâbüddîn. *Muʿcemü'l-üdebâ' (İrşâdü'l-erîb ilâ maʿrifeti'l-edîb)*. Thk. İhsân Abbâs. Beyrut: Dâru'l-garbi'l-İslâmî, 1. Basım, 1993.

Yâkût el-Hamevî, Ebû Abdillâh Şihâbüddîn. *Muʿcemü'l-büldân.* 7 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 1995.

Yazar, Sadık. *Anadolu Sahası Klâsik Türk Edebiyatında Tercüme ve Şerh Geleneği.* İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2011.

Yegül, Mehmet Sıddık. *el-Külliyyât Özelinde Ebü'l-Beka el-Kefevî'nin Meânî ve Beyân Kavramlarına Yaklaşımı.* Elazığ: Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.

Yekta Saraç. "Divan Tahlilleri Üzerine". *İlmi Araştırmalar* 8 (1999). 209-219.

Yener, Fethullah. *Hicrî VII. Asra Kadar Arap Dilbilimcilerinde Mecaz ve Kinaye.* Adana: Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018.

Yıldırım, Hüseyin. *Arap Dili ve Belâgatında Kinaye ve Tariz.* İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010.

Yıldız, Güllü. *Siyer Yazıcılığında Şerh-Hâşiye Geleneği ve Moğultay b. Kılıç'ın (762/1361) ez-Zehrü'l-Bâsim Adlı Eseri.* İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017.

Yılmaz, İbrahim. *Panayırlar ve Arap Dili ve Edebiyatının Gelişmesinde Oynadığı Rol.* Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1997.

Yılmaz, Ozan. "Klâsik Şerh Edebiyatı Literatürü". *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 9 (2007), 271-304.

Zağlûl Selâm, Muhammed. *Târîhu'n-nakdi'l-edebî ve'l-belâga hatta el-karni'r-râbi'l-hicrî.* İskenderiye: Menşeetü'l-meârif, 1982.

Zebîdî, Ebü'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ. *Tâcü'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs*. Thk. Komisyon. 40 Cilt. Kuveyt: Vizâretü'l-irşâd ve'l-enbâ', 1965-2001.

Zeccâcî Ebü'l-Kâsım Abdurrahmân b. İshâk. *el-Îdâh fî 'İleli'n-Nahv*. Thk. Mâzin el-Mübârek. Beyrut: Dâru'n-nefâis, 1986.

Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân. *Siyerü aʿlemi'n-nübelâ*. 29 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1982.

Zeki el-Aşmâvî, Muhammed. *Kadâya'n-nakdi'l-edebî beyne'l-kadîm ve'l-hadîs*. Thk. Şuayb Arnaûd-Beşşâr Maʿrûf ve diğerleri. Beyrut: Dâru'n-nahdi'l-Arabiyye, 1979.

Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer. *el-Keşşâf an hakâ'ıkı gavâmizi't-tenzîl*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kitâbi'l-Arabî, 1986.

Zevzenî, Ebû Abdillâh Hüseyn b. Ahmed. *Şerhu'l-Muallakâti's-sebʿ*. Thk. Yûsuf Ali Bedevî. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1989.

Zeydân, Corcî. *Târîhu âdâbi'l-lugati'l-Arabiyye*. Kahire: Müessetü Hindâvî li't-taʿlîm ve's-sekâfe, 2012.

Ziriklî, Muhammed Hayrüddîn b. Mahmûd b. Muhammed b. Ali b. Fâris. *el-Aʿlâm*. Beyrut: Dâru'l-ilm li'l-melâyîn, 15. Basım, 2002.