

## PAPER DETAILS

TITLE: El-Câhiz'den 'Abdulkâhir Dönemine Kadar Arap Belagati

AUTHORS: M Akif ÖZDOĞAN

PAGES: 131-157

ORIGINAL PDF URL: <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/213272>

**El-Câhiz'den 'Abdulkâhir Dönemine Kadar Arap Belağatı\***

**Yazan: TÂHÂ HUSEYN**

**Çev. Yrd.Doç.Dr.M. Akif ÖZDOĞAN\*\***

**Özet**

*Taha Huseyn, bu makalesinde Yunan felsefe ve mantık ilimlerinin h. III. asırdan h. VI. asra kadar olan dönemde Arap belâgatına etkisini ele alır. el-Câhiz ile başlayan gelişim süreci, 'Abdulkahir el-Curcânî ile önemli mesafeler kateder. 'Abdulkâhir'den sonra belâgat duraklama ve gerileme dönemine girer.*

**Anahtar Kelimeler:** *Arap belâgatı, Yunan felsefesi ve mantığı*

**The Arabic Rethoric From Al-Jahiz To 'Abdalqâhir  
Period**

**Summary**

*In this article, Taha Huseyn takes up the effect of Greek philosophy and logic sciences to the Arabic rethoric in the period that is from 3 nd/9 th century to 6 nd/12th century. The process of effect which begins with el-Jâhiz, ends with 'Abdalqâhir. After Abdalqâhir, the period of hesitation and decadence starts.*

**Key words:** *Arabic rethoric, Greek philosophy and logic.*

---

\* Tâhâ Huseyn'in Fransızca kaleme aldığı bu makaleyi, 'Abdulhamid el-İbâdî Arapçaya tercüme etmiştir. Makale, Kudâme b. Câ'fer'e izâfe edilen Nakdu'n-Nesr adlı eserde giriş olarak yer almaktadır. Bkz. *Nakdu'n-Nesr*, Dâru'l-kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1982.

\*\* KSÜ İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belâgatı Anabilim Dalı Öğretim Üyesi.

el-Câhiz, h. III. (m. IX ) asra yakın bir dönemde şuûbilerle<sup>1</sup> mücadele ederken; biraz alaycı birazda cüretkarlıkla, Yunanlıların "*hatip*" denilebilecek kişiler ortaya çıkaramadıklarını söylüyordu. Bazen de toleranslı davranarak Yunanlıların felsefede öncü olduklarını belirtiyor ancak Aristo hakkında "*el-Beyân ve't-tebyîn*" adlı eserinde "O, sözün iyisini kötüsünden ayırmada, anlamını ifade etmede ve özelliklerini belirtmede iyi olmakla birlikte, ifadesi kıt ve belâgat yönüyle zayıftır" görüşüne yer veriyordu. el-Câhiz, daha sonra "*Calinus'un çok güzel konuştuğunu ancak Yunanlılar'ın, onun hitâbet ve belâgat yönünden bahsetmediklerini belirtir*"<sup>2</sup>.

el-Câhiz, eserinin başka bir yerinde *bedî'* kavramının o dönemde belâgat yerine kullanıldığını, ve bunun Araplara mahsus olduğunu, başka milletlerin belâgat bilmediklerini belirtir<sup>3</sup>. Ona göre, İranlılarda belâgat, *masnû* (*uzun bir çaba sonucu ortaya çıkan*) ve *mütekellif* (*Güzel sanatların özenle kullanılmasıyla birlikte bunun için fazla zorlanması, hoşla gidilmeyen yerlerin çıkarılması ve sözü gereğinden fazla uzatılıp, karmaşık ifadeler kullanılmasıdır*)<sup>4</sup> olup; hatip, uzun bir çaba ve zihni çalışma ile belâgat icrâ edebilir. Arap belâğatı ise suyun pınardan akması gibi doğal ve kendiliğinden gerçekleşmektedir. İranlılara izâfe edilen risalelerin yazarlarına âidiyet konusunda kesinlik yoktur. Ancak bazı risâleler yazıp eskilere

<sup>1</sup> Şuûbîlik ekolü, Arapların Emeviler döneminden itibaren fetihlerle bir arada yaşadıkları milletlere karşı, kendi milletlerinin üstün olduğunu iddia edip, Arap olmayanlara ikinci sınıf muamelesi yapması sonucu, bu milletlerin hem kendilerini savunmak hem de Araplarla mücadele etmek amacıyla başlattıkları hareketin adıdır. Bu ekolün tepkisi sert olunca, el-Câhiz de Şuûbî hareketine tepki olarak Arapların yanında yer alıp, bu ekolle mücadele etmiş, Arap dilinin üstünlüğünü savunmuştur. Hatta bu amaçla "el-Beyân ve't-Tebyîn" adlı meşhur eserini yazmıştır. Geniş bilgi için Bkz. Mustafa Kılıçlı, *Arap Edebiyatında Şuûbiyye*, İşâret yay., İstanbul, 1986. (Çevirmenin notu.)

<sup>2</sup> *el-Beyân ve't-Tebyîn*, III, 12.

<sup>3</sup> *el-Beyân ve't-Tebyîn*, III, 212.

<sup>4</sup> Bkz. İbn Kuteybe, *eş-Şi'r ve's-Şu'arâ* I, neş. Muhammed Şâkir, Dâru'l-Hadis, Kahire, 2003, 82; Faruk Toprak, *Klasik Şiir Eleştirmenlerine Göre: Matbû ve Mütekellif Şâirler*, Ekev Akademik Dergisi, , Cilt:2, Sayı:1, Ankara, Kasım-1999,(69-82), 82. (Çevirmenin notu.)

izâfe etmeleri zor olmayan kitâbet (güzel yazı) ile meşhûr mevâlî (Arap olmayan)'lerden İbnu'l-Mukaffa', 'Abdulhamîd, Ebû 'Ubeydullâh ve diğer bilginlere dikkat edilmesi gerekir<sup>5</sup>. el-Câhiz, Hintliler hakkında ise bir bilgine veya meşhûr birine izâfe edemeyecekleri sözleri ve ciltlerce kitapları bulunduğunu ve bunların tevarûs (nesilden nesile) yoluyla çağlar boyu aktarılmış kitaplar olduğunu belirtir<sup>6</sup>.

Bu büyük belâgatçının sözlerinden onun yabancı edebiyatları bilmediği sonucunu çıkartmak mümkün müdür? Onu tanımasak, ayrılık ve yabancı görme sevdası özelliğini ve bazen çelişkilere neden olan yabancılara karşı Arap tarafgirliği hususunda ateşli taassubunu bilmesek cevabımız evet olacak. Ama o, unutarak veya unutmuş gibi gözükersen eserinin birinci cildinde yabancı belâgatlarla ilgili şu sözlere yer vermektedir: İranlıya belâgat nedir? diye sorulunca, “ *Fasl'ı(cümleyi diğer cümleye bağlamama) vasl'dan (cümleyi diğer cümleye bağlama) ayırt etmektir*”; Yunanlıya belâgat nedir? diye sorulunca, “ *Kı-sımların doğru olması ve sözün iyi seçilmesi*”; Rum'a belâgat nedir? diye sorulunca, “ *Yerine göre kısa ve özlü yerine göre uzun ve detaylı söz söylemektir*”; Hintli'ye belâgat nedir? diye sorulunca, “ *Delaleti(anlamı kasdetmesi) açık, durum ve fırsatı iyi değerlendiren ve işaret ettiği şey iyi olan sözlerdir*” şeklinde cevap vermiştir<sup>7</sup>.

Yine el-Câhiz'in anlattığına göre, “Mu'ammer Ebu'l-Eş'as, Yahyâ b. Hâlid el-Bermekî'nin Hindistan'dan getirttiği Hekim Behle'ye *Hintlilere göre belâgat nedir? diye sorunca, “Bizde tercümesini iyi yapamayacağım yazılı nüshalar var. Bu sanat üzerine çalışmadım. Bunlar, İnce anlamlı sözler ve zor ifadeler olduğundan dolayı tercümesinde kendime güvenemiyorum*” şeklinde cevap vermiştir. Mu'ammer bu konuda “ *Bu nüshaların çevirilerini gördüm ...*” demiştir. el-Câhiz

<sup>5</sup> el-Câhiz, *el-Beyân ve't-Tebyîn*, III, 13.

<sup>6</sup> el-Câhiz, *el-Beyân ve't-Tebyîn*, III, 12.

<sup>7</sup> el-Câhiz, *el-Beyân ve't-Tebyîn*, I, 49.

bu tercümelerin tamamını veya bir kısmını eserine alır, ancak bunları pek takdir etmez<sup>8</sup>.

el-Câhiz, bu görüşlerini, yabancı edebiyat ve belâgatla ilgili rivâyet edilen bilgileri duyup dinledikten sonra nakletmiştir. Tercih edilen görüşe göre el-Câhiz, açık olmayıp, kapalı görüşler ortaya koymuş, kurallar yerine yönlendirmeler yapmış; kitaplara değil risalelere başvurmuştur. Gerçek şu ki, el-Câhiz, Aristo'nun "*el-Hatâbe*"/*Rethorik* adlı eserini görüp incelememiştir. İlk muallim Aristo'dan -ki bunu çok az yapar- sadece "*insan, konuşan canlıdır*" sözünü nakletmiştir.

Bununla birlikte Arapların, el-Câhiz'i belâgatın kurucusu olarak kabul etmeleri hatalı değildir. Ancak bu onun beyân (belâgat) ilminin temelini atma yönündeki özel gayretinden dolayı değildir. Nitekim onun güçlü karakteri *el-Beyân ve't-tebyîn* eserinde neredeyse kaybolmaktadır. Onun yaptığı iş, H. II. asır ile III. asrın başlarında Arapların belâgata bakışlarını güzel bir şekilde ortaya koyan bir takım metinler sunmuş ve belâgat tarihi ile ilgili bilgiler vermese de belâgatın doğuşu ile ilgili özlü bilgiler vermiştir. *el-Beyân* adlı eseri genişliğine ve düzenli olmayışına rağmen, eserden üç sonuç çıkarabiliriz:

1. Araplar, İslâm öncesi (câhiliye) döneminin sonlarından itibaren söz sanatını ilk defa eleştiriye tabi tutmuşlar, edebî zevklerine göre eleştiri yapmışlardır. Eleştirilerini edebî zevklerine göre yaptıklarından değerlendirmeleri genellikle doğrudur. Bu çalışmaların neticesinde şiirde meydana gelebilecek sanat kusurlarını tespit etmişler ve hatip ve şâirlere yararlı olacak tavsiye ve kurallar belirlemişlerdir. Örneğin şâirleri, kâfiyede yapabilecekleri kusurlar konusunda uyarmışlardır. Şâirlerin yaptıkları aşırılıklarda ve kusurlarda nasıl sorgulanacaklarını, hatiplerin yerine göre kısa veya uzun konuşmalar yapmaları, konuşmalarına hamd ve senâ (Allaha şükredip, övme) ile başlayıp Kur'ân'dan ayetlerle süslemeleri gerektiği

<sup>8</sup> el-Câhiz, *el-Beyân ve't-Tebyîn*, I, 51-52.

hususunda kurallar ortaya koymuşlardır. *el-Beyan ve't-tebyîn* adlı eser, şiir ve nesir alıntıları ile doludur. Bunların hepsi de Arapların eleştirideki üsluplarını yansıtan bu özlü şekil çerçevesinde oluşmuştur. Tüm bu bilgiler, câhiliye asrının sonu ile h.I. asra tekâbül eder.

2. Araplar, h. II. Asırdan itibaren söz sanatına çok önem vermişlerdir. Bunun iki sebebi vardır. Birincisi, bu dönemde Irak bölgesinin en büyük şehirlerinden Kûfe ve Basra'da siyasi gruplar arasında meydana gelen çekişmelerin teorik inanç tartışmalarına dönüşmesi. İkincisi ise, bu dönemde ortaya çıkan güçlü fikrî hareketlerdir. Kûfe ve Basra câmleri o dönemde, sadece müslümanların ibadet edip, haklarındaki hüküm ve kararların verildiği mekan olmakla kalmamış aynı zamanda bilginlerin, dil, gramer, hadis ve fıkıh öğretimi yaptıkları okul konumundaydı. Sözlü anlatıcılar (ahbâriyyûn) siyer, fetih ve siyasî kargaşa olaylarını anlatmışlardır. Aynı zamanda bu mekanlar, siyasî ve dinî grup liderlerinin tartışma ve münâzara yaptıkları zemin haline gelmiştir.

Değişik dinlere mensup müslüman, yahûdi, hıristiyan ve mecûsiler; işi olmayan ancak ihtiraslı, dilleri fasih olan Araplar, kültürlü, dinamik fakat halinden memnun olmayan şuûbiler (Arap olmayan) bu mekanlarda tartışmalar yapmışlardı. Bu insanların önünde tartışma yapmak isteyen kimse- nin; üslûbunun ve ifadelerinin açık, delillerinin net, zekalarının kıvrak ve anlatma kabiliyetlerinin iyi olması gerekiyordu. Bu nedenle ister söz yönünden, isterse sözün durum ve anlamı yönünden olsun hatipte bulunması ve bulunmaması gereken özellikler hususunda önemli tartışmalar yapılmıştır.

el-Câhiz'in, *el-Beyan* adlı eseri, bu konuşmaların dinlenilmesi esnasında kaydedilen bilgilerle doludur. Rivayet edildiğine göre, el-Cumahî, oldukça anlamlı bir konuşma yapmış ancak düşmüş dişleri arasından ıslık gibi ses gelmişti<sup>9</sup>. Zeyd b.

<sup>9</sup> el-Câhiz, *el-Beyân ve't- Tebyîn*, I, 34.

'Ali b. Huseyn ise çok güzel bir konuşma ile ona cevap vermişti. el-Câhiz, sesinin güzel çıkması ve dişlerinin arasından ıslık gibi ses gelmemesi nedeniyle Zeyd'in konuşmasını takdir etmişti. Rivayete göre, Vâsıl b. 'Atâ aşırı peltek olduğundan "ra" harfini kullanmamaya çalışıyordu ... .... Bu konuda sürekli ve kesintisiz bir gayret gösterdi ... .... Sonunda ra harfinin geçmediği kelimeler kullanmayı başardı<sup>10</sup>. Yine rivayete göre, Ebû Şemir, tartışmaya başladığında bazen başını, ellerini ve omuzlarını hareket ettirmez, gözlerini çevirmez, adeta sözü kayadan çıkıyor gibiydi<sup>11</sup>. Başka bir rivayete göre o, sözlerinde kekeler, boğazını temizler, sakalını sıvazlardı. Sözlerinin bitiminde beni dinleyin, bana kulak verin, anlayın ... ..! derdi<sup>12</sup>. Böylece *el-Beyân ve't-Tebyîn* adlı eserde dağınık durumda bulduğumuz anlam, lafız ve hatibin durumu ile ilgili birtakım kuralları bilgileri aşama aşama ortaya koymuşlardır.

3. Bu dönemde divân görevlileri ve halife katiplerinin oluşturduğu yeni fikrî bir zümre ortaya çıkmıştı. Bunların çoğunluğu yabancı milletlere mensup olup, İranlı, Cezîreli, Sür-yânî ve Kıptî idi. Bunlar hem kendi dillerini hem de arapçayı çok iyi biliyordu, ancak arapçanın telaffuzunu iyi yapamıyorlardı. Bu ekol mensupları, halifenin yanında, devletin idarî mekanizmalarında ve katiplik kurumlarında görev aldılar. Bunlar arapçada daha önceleri görülmeyen farklı bir üslup geliştirdiler. Kâtipler, yazıdaki tarzlarını<sup>13</sup> birlikte çalıştıkları memurlara da öğrettiler. Böylece kitâbet, üzerinde yarışılan bir mesleğe dönüşmüştür. Bunlarla ilgili bilgiler kayıt altına alınmıştır. Kitâbet türü yöntemleri, yazıya yeni başlayan elemanlara öğretildi. el-Câhiz kâtipler ekolünü "*Katiplerin be-lâgat yöntemlerine benzeyen başka bir grup görmedim. Onlar*

<sup>10</sup> el-Câhiz, *el-Beyân ve't- Tebyîn*, I, 8.

<sup>11</sup> el-Câhiz, *el-Beyân ve't- Tebyîn*, I, 51.

<sup>12</sup> el-Câhiz, *el-Beyân ve't- Tebyîn*, I, 26, 62, 63.

<sup>13</sup> Bu dönemde kâtipler, edebiyatın bütün dallarında söz sahibi olup, narin ve hoş bir üslup geliştirmişlerdir. Tahâ Huseyn'in aşağı sayfada belirteceği gibi, el-Câhiz, edebiyatta aradığı özellikleri kâtiplerde bulduğunu belirtir. Katiplerin bilmesi gereken onlarca eser kaleme alınmıştır. Bunlar arasında el-Kalkaşendi'nin *Subhu'l-A'sâ'sı* çok meşhurdur. (Çevirmenin notu.)

sözlerinde, zor, garîb (az kulanılan) , kaba ve bayağı lafızlar kullanmamışlardır”<sup>14</sup>, sözleriyle takdir etmiştir.

el-Câhiz’in bu eserinde h. II. asırda kalamcı, siyasetçi ve kâtiplerin Arap belâgatını oluşturmadaki gayretlerinin birleştirildiği görülür. O halde bu belâgatın, Arap belâgatı olduğunu iddia etmek abartılı olur. Çünkü tartışmasız çoğunluğu yabancı asıllı olan kâtip ve kalamcıların belâgatın oluşumunda önemli katkıları olmuştur. Yine Yunan belâgatı ile Latin dili arasında daha önce nasıl bir uyum ve kaynaşma olduysa, aynen bunun gibi bu belâgat da yabancı kökenli olup onunla Arap dili arasında bir uyum ve kaynaşma meydana geldiğini söylemek de doğru değildir. Zira Arapların kuşkusuz çok büyük katkısı olmuştur. Kur’ân’ın diliyle bu asırda kültür düzeyi yüksek yabancı dilleri karşılaştırırsan, buradan Arap diliyle diğer yabancı belâgatlardan herhangi biri arasındaki mutlak bir eşdeğerliğin imkansızlığı açısından bunlar arasındaki farkın büyüklüğü ortaya çıkacaktır.

H. III. asrın ortalarına kadar tam olarak oluşmuş Arap belâgatından söz etmek mümkün değildir. Bu zamana kadar yapılan şey, bu belâgatın oluşturulmasına yönelik yapılan faydalı ve samimi çalışmalar, bu ilimle ilgili bir takım kuralların konulması ve bunların medreselerdeki öğrencilere okutulmasından ibarettir<sup>15</sup>. Bu dönemde Arap belâgatında üç farklı etnik köken görmek mümkündür. Birincisi belâgatta açıkça etkisi görülen Arap kökeni<sup>16</sup>, diğeri söz ve şekilde güzel ve şık üslûba önem veren Fars kökeni<sup>17</sup>, üçüncüsü ise özellikle hassasiyet açısından anlam ile anlam-lafız ilişkisine önem veren Yunan kökenidir<sup>18</sup>. Yani Aristo’nun, hatip ile dinleyiciler arasında uygunluğun sağlanması prensibi açısından lafız ve anlam ilişkisine önem veren Yunan kökeni.

<sup>14</sup> el-Câhiz, *el-Beyân ve’t- Tebyîn*, I,76.

<sup>15</sup> el-Câhiz, *el-Beyân ve’t-Tebyîn*, I, 75.

<sup>16</sup> el-Câhiz, *el-Beyân ve’t- Tebyîn*, I, 20,21.

<sup>17</sup> el-Câhiz, *el-Beyân ve’t- Tebyîn*, I, 54, 58, 63,64.

<sup>18</sup> el-Câhiz, *el-Beyân ve’t- Tebyîn*, I, 75.

el-Câhiz'in yaşadığı devirde belâgatın özelliklerini dört madde halinde toparlamak mümkündür.

1. Harflerin ağızdan doğru çıkması ve dil veya dişlerin sebep olduğu kusurlar ve bazen de ağız yapısından kaynaklanan kusurların ele alınması,

2. Dilin sağlam ve doğruluğu, lafızların birbirleriyle ilişkisi ve duyulduğunda rahatsızlık verici ifadelerden kaynaklanan kusurların tespiti,

3. Cümledeki sözler, lafız-anlam ilişkisi ve açıklığı, icâz (kısa ifadeler) ve itnâb (uzun ifadeler), hatip ile dinleyiciler arasındaki uygunluk ile konuşma ve konu uygunluğunun ele alınması,

4. Hatîbin durumu ve yönlendirmeleri.

H. III. asrın ortalarında Arap belâgatının alanı oldukça sınırlı olduğundan, eleştirmen ve belâgatçılara çalışacakları geniş bir alan hâlâ vardı. Bu dönemde Belâgatın gelişim süreci nahv (gramer) ilmine oranla geri kalmıştır. Ancak gelinen nokta her halükarda önemlidir.

Bu döneme kadar Arap edebiyatı sosyal şartlara uyum sağlamıştır. Bu dönemde sistematik belâgatın oluşumu oldukça yavaş ilerleme kaydetmiştir. Şiir ve nesir ise daha hızlı gelişme göstermiştir. Şiirle nesrin gelişimi ve ilk ortaya çıkışları arasında önemli farklılıklar vardır. Bilim ve edebiyatla uğraşan Şuûbîlerin şiir ve nesre önemli katkıları olmuştur. Tartışmasız Helenistik kültür<sup>19</sup>, fesâhat ustası mutezili kelamcıları vasıtasıyla dolaylı olarak Arap edebiyatına tesir etmiştir. Yunan felsefesinden geniş şekilde yararlanan Mutezile aynı zamanda belâgatın gerçek kurucularıdır. Mutezilenin bu dönemde Yunan belâgatına vakıf olduklarını söyleyemeyiz, ancak felsefi

<sup>19</sup> Aristo (ö.384-322)'nın öğrencisi Yunan hükümdarı İskender (m.ö. 356-323) Orta Doğu, Mısır, İran ve Pencap'a kadar uzanan Orta Asya seferlerine çıkarken; hocasını ve bilim adamlarını da yanında götürerek, Yunan bilim ve kültürünü bu bölgelere taşıdı. Aristo'dan sonra klasik Yunan düşüncesiyle bu ülkelerin düşüncelerinin etkileşimleri sonucunda ortak bilim dili yunanca olan ve M.Ö. 146 yılında Roma imparatorluğunun hakimiyetine geçinceye kadar devam eden Helenistik kültür dönemi başlamıştı. (Çevirmenin notu.)

düşünce tarzları, değişik yönlerden Yunanlılara benzer bir tarzda söz sanatı hakkında düşünmelerini sağlamıştır. el-Câhiz'in şiir ve nesir ekolü ile İbn Sellâm<sup>20</sup> gibi dil ekolüne mensup saf Arap ekolünü karşılaştırdığında bu iddiamızın doğruluğu ispatlanacaktır. Bölgesel bedevî şartları tam olarak muhafaza eden saf Arap düşüncesi ile güçlü Yunan etkisindeki edebiyat arasındaki farkı görmek mümkün olacaktır.

Helenistik kültürün, Arap edebiyatını en üst noktada etkilemesi yabancı asıllı şâir ve kâtipler vasıtasıyla olmuştur. Bunlar önemli derecede Yunan kültüründen etkilenmişler ve yeteneklerine göre bu kültürden yararlanmışlardır. Yunan kültüründen yararlanma ya direkt Yunanca eserlerden elde edilmiş ya da dolaylı olarak değişik Yunanca eserlerin Arapçaya tercümelerinden yararlanılmıştır. Bu konuda şâir Ebû Temmâm'ı örnek verebiliriz. Şam'ın bir köyünden olan<sup>21</sup>, Tedus adında Hristiyan olup şarap satan bir babanın oğludur. Müslüman olunca babasının adını Ūsa olarak değiştirmiş ve Tayy kabilesine mensup olmuştur. Ebû Temmâm'ın şiirlerine bakıldığında, Arap şiirinde alışık olunmayan bir tarza sahip olduğu görülecektir. Bu farklılık, teşbih ve mecâz gibi sanatları aşırı biçimde kullanmasından dolayı değil, bizzat şiir ile ilgili düşünceleri, yeni anlamlar ortaya koyuşu, kasidelerindeki konu bütünlüğü, zorlama tabiat tasvirleri ve felsefî anlamlara önem vermesinden kaynaklanmakta ve bu yönü onu önceki ve dönemdeki şâirlerden farklı konuma getirmektedir. Ebû Temmâm'ın şiirlerinin orijinalliği hususunda çalışmışlar, şiirlerinde iyi ve kusurlu yönlerini ortaya koymak için pek çok tartışmalar yapmışlardır. Şiirlerinde Yunan tesirini açıkça görmek mümkündür.

Yunan tesirinin Emevî ve Abbâsî divanlarında yüksek makamlarda çalışan kâtiplerde de aynı şekilde görüldüğünü söylemek mümkündür. Fars kökenli İbnu'l-Mukaffâ'yı yakın-

<sup>20</sup> İbn Sellâm, *Tabakâtu's-Su'arâ*.

<sup>21</sup> bkz. İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-A'yân*.

dan tanımakla birlikte, 'Abdulhamîd b. Yahyâ hakkında fazla bilgiye sahip değiliz. Onun günümüze ulaşan bir kaç eseri hakkında bilgimiz var. Bu az sayıdaki eserlerinde Helenistik kültürün etkisi lafız ve anlam yönüyle görüldüğünü itiraf etmeliyiz. Abdulhamîd b. Yahyâ, Yunanlıların anladığı şekilde fasl (*cümleyi diğer cümleye bağlamama*) konusunu anlayan ender kişilerden biridir. Cümle sitilinde Yunan etkisinde kalmıştır. Bazı gramerciler ona kızmışlarsa da sıfatı cümlede anlamın gerektirdiği yere koymuştur<sup>22</sup>. Me'mûn dönemi kâtiplerinden Kıpti asıllı Ahmed b. Yusuf da Abdulhamid'e benzer özelliklere sahiptir.

Kuşkusuz Arap edebiyatında, Helenistik kültürü dolaylı olarak da etkisini göstermiştir. Yunan felsefesini Araplar arasında yayılmasını sağlayanlar daha dikkatli olup, bunu teorik konu çerçevesinden bizzat edebî alana taşıyabilseler ve bu konuda ellerinden geleni yapsalardı; yine Süryânî mütercimler özellikle Aristo'nun *el-Hatâbe*<sup>23</sup> ve eş-Şi'r adlı eserlerini Arapçaya çevirmemiş olsalardı, Helenistik kültürün etkisi daha fazla olabilirdi. Bu sözde çelişki görülebilir. Fakat gerçek şu ki, Yunan düşüncesi nakledilirken/alınırken kâtip ve şâirlerin kendi kriterlerinin olduğu açıkça iddia etmek mümkündür. Bunlar her şeyi olduğu gibi kabul etmemiş İlk Muallim Aristo'nun mantık ilmine karşı sert, tutucu bir karşı koyuş sergilemişlerdir. Şair el-Buhturî mantıkçılara hitaben söylediği aşağıdaki beyitlerde onlara karşı çıkmaktadır:

<sup>22</sup> Emevilerin son halifesi Mervân b. Muhammed adına yazdığı Savaş düzeni ile ilgili kitaba bakınız.

\* Süryani mütercimler konuya vakıf olmadıklarından dolayı yaptıkları tercümelerde pek çok hatalar yapmışlar ve bu da konuların yanlış anlaşılmasına neden olmuştur. (Çevirmenin notu.)

<sup>23</sup> Arapçada h-t-b fiilinin masdarı "el-hatâbe" şeklinde kullanılmaktadır. Türkçede yaygın olarak kullanılan hitabet kelimesi yerine eser adı olduğundan dolayı aslına uygun olarak el-hatâbe'yi tercih ettik. Türkçede zaman zaman Aristo'nun Hitabe'si şeklinde kullanım da mevcuttur. Geniş bilgi için bkz: Bkz. Mahmut Kaya, Hitâbet mad. XVIII, D.İ.A, 156. Hitâbetin Arapça aslı hatabe için bkz: İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, h-t-b mad. Ve diğer lügatler. (Çevirmenin notu.)

“Bizi mantığın içine hapsettiniz, şüirin yalanı doğrusundan hayırlıdır.

İmri’u’l-Kays mantığın çeşitlerine ve gerekçelerine meyl etmemiştir,

Şürde bir işaret yeterlidir, uzun uzun söylenen söze gerek yoktur”.

“Edebu’l-Katib”ın yazarı İbn Kuteybe de eserinin önsözünde mantıkçıları ve mantık önermelerini alaycı ve sert bir dille eleştirmiştir.

Belâgat, h.III. asrın ortalarında başlangıç döneminde olduğundan ve bir takım problemlerle yüz yüze geldiğinden, karşılaştığı sosyal şartlardan etkilenmiş, böylece Arap düşüncesi ile Fars ve Yunan düşüncesi arasında bir etkileşim ve uyum ortaya çıkmıştır. Bu dönemde iki tür belâgattan söz etmek mümkündür. Birincisi, Arap geleneğine bağlı ve Yunan felsefesine tedbirli yaklaşan ekol, diğeri ise Yunan felsefesi ve Aristo merkezli bir belâgat ekolüdür. Bu ekol gelenekçi edebiyatçıların sert ve acımasız eleştirilerine maruz kalmıştır.

Etkilenmelere karşı üzerine titrediğimiz belâgatın Helenistik kültürün etkisinden uzak olduğu sanmamız açık bir yanılgıdır. Bu dönemde Aristo’nun *el-Hatâbe* adlı eserinin çevirisi belâgat konusunda ilk eser olması yönüyle önemlidir. *el-Hatâbe*’nin arapçaya çevirisini İshâk Huneyn yapmıştı. Bu çeviri muhtemelen el-Câhiz’in vefatından sonra h. III. asrın ikinci yarısından sonra yapılmıştır. Çünkü İshâk b.Huneyn h.297 yılında vefat etmiştir. Bu tarihte (bir gece halifelik yapan) bahtsız şâir İbnu’l-Mu’tezz “*el-Bedî*” adlı eserini telif etmiştir.

İbnu’l-Mu’tezz’in “*el-Bedî*” adlı eserini inceleyemedim, ancak ondan nakil yapanlar, sanıldığından fazla onun eserine atıfta bulunmuşlardır. İbnu’l-Mu’tezz bedî sanatlarını eski ve çağdaş sözlerden verdiği örneklerle açıklamış ve birbirleriyle karşılaştırmıştır. Onun bu eserini inceleyenler bedî sanatlarını on sekiz olarak tespit ettiklerini belirtmişlerdir. Çağdaşı

Kudâme b. Ca'fer'in eserini (*Nakdu's-şî'r*) ve ondan sonra gelenlerin eserlerini inceleyenler Yunan etkisini Aristo'nun *el-Hatâbe* kitabının üçüncü bölümünde; daha net ifadeyle üçüncü bölümün ilk kısmında görecektir. Aristo bu bölümde ibâre (cümle bilgisi) konusunu inceler.

Bu müellifler, teşbih, mecâz, mukâbele, lafzın özellikleri, ve fasl ((*cümleyi diğer cümleye bağlamama*)) gibi konularda *el-Hatâbe* adlı esere yakın bir şekilde görüşlerini ortaya koymuşlardır. Aristo'nun verdiği örnekleri anlamamanın dışında bazı nedenlerle kullanmaktan kaçınmışlardır. Ancak bir yerde Aristo'nun verdiği şu örneği nakletmişlerdir. Aristo, mecâzın teşbihe dayalı bir sanat olduğunu belirttikten sonra şöyle söyler: *Homeros, Ahil (Ahilles)'den bahsederken "Aslan gibi öne atıldı" sözünde teşbih, "Bu aslan öne atıldı" sözünde ise mecâz vardır demiştir*. Bu örnekte adam ve aslan cesurdur. Ahil mecaz yoluyla aslan olarak nitelendirilmiştir<sup>24</sup>. Hangi belâgat kitabını ele alırsan al, bu örneği bulursun, değişen sadece Ahil yerine belâgat ve gramer kitaplarında Zeyd ismidir.

Belâgat bilginleri, Aristo'nun *el-Hatâbe* adlı eserini kabullenmek istemeseler de onu incelemeyi ve itina göstermeyi sürdürmüşlerdir. Yunan şiir ve edebiyatı hakkında bilgileri olmadığından hitâbet çeşitleri ve ilgili konularla Aristo'nun Yunan edebiyatından naklettiği seçme örnekleri tam anlayamamışlardır. Bununla birlikte kendilerinin bildikleri ve kendi şiirlerinde karşılıklarını buldukları konuları anlamışlardır. *el-Hatâbe*'nin değişik yerlerinde genel düşünceleri ve kendi şâir ve kâtiplerine yararlı olacak faydalı bilgileri bulmuşlardır. Aca- ba kendi düşünce ve edebiyatlarına yararlı olacak bilgileri anlaşılması zor bu eserden almamış olabilirler mi?. Bana göre bunlardan yararlanmışlar hatta şaşırtacak biçimde yapmışlardır. Gerçek şu ki, h. III ve IV asırda belâgat kadar yabancı ilimlerden yararlanıp kendi bünyesine adapte edilen başka bir ilim

<sup>24</sup> *el-Hatâbe*, Birinci ve İkinci bölüm.

yoktur. Böylece belâgat ilmi öz, içerik ve örnekler açısından Araplara ait bir ilim haline gelmiş olup, bu ilimle başka milletlere ait belâgat arasındaki orijinallik ve fark ortaya çıkmaktadır. Bu özelliklerden dolayı bazı Arap ilim adamları belâgatın oluşumunda yabancılara herhangi bir borcun olmadığını açıkça ve içtenlikle dile getirmişlerdir. H. VII asırda yaşamış İbnu'l-Esîr, *el-Meselu's-Sâ'ir* adlı eserinde bu konuda şöyle söyler<sup>25</sup>: *"Hitabetteki anlamların kuralları belirlenip sınırlandırılmıştır. Bu konuda ilk sözü söyleyen Yunan bilginleridir. Ancak bu kurallar genel(küllî) olup özel (cûzi) değildir... .. Kuşkusuz bu ilim sahipleri(belagatçılar) bu özelliklerden yararlanmaz ve bunlara ihtiyaçları da yoktur. Çöldeki deve güden bedevi bu tür ifadelere anlamaz ve aklına böyle bir şey gelmez. Bununla birlikte şiir ve nesri kendiliğinden, doğal (tabiî) olarak söyler. Çölde yaşayan bedevinin doğal ve fitri kabiliyeti vardır denilirse, zaten şiir ve hitabet de doğal ve fitri kabiliyete göre icrâ edilir. Bunlardan sonra şehirlere yerleşip, çöl görmeyen şâirlerin durumunu sorarsan ve şehre yerleşenler Yunan bilginlerinin naklettiği ve bu bilginlerden öğrenenlerin anlattıkları bilgileri öğrenmişler dersen, sana şu cevabı veririm: Böyle bir şey olmamıştır. Ebû Nuvâs, Muslim b. Velîd, Ebû Temmâm, el-Buhturî, Ebû't-Tayyib el-Mutenebbî ve diğer şâirlerle, yine Abdulhamîd, İbnu'l-'Amîd, es-Sâbiû ve diğer kâtipler Yunan bilgisinden etkilenmemişlerdir"*<sup>26</sup>.

Geleneksel belâgatın gücü, Yunan düşüncesinin etkilerine fazla direnemedi. Aslında direnmesi kolay da değildi. Tabir yerinde ise Mutezile kelimacıları belâgatı kurmuş ve geliştirmiş,

<sup>25</sup> el-Meselu's-Sâ'ir, Bülâk baskısı, s.186.

<sup>26</sup> İbn Esîr'in adı geçen yazar ve şâirlerin Yunan felsefe ve düşüncesinden etkilenmedikleri şeklindeki bu görüşüne katılmak mümkün değildir. Bu müellifler, Yunan ve Helenistik düşünceden yararlanmışlar, etkilenmişler ve kendi kültürleri ile reaksiyona tabi tutarak orijinal ürünler ortaya koymuşlardır. İlk dört asırda felsefe ile zevk alıp verme ve estetik duygular arasında denge sağlanırken; daha sonraki asırlarda edebiyat alanında felsefe, mantık ve usul bilgileri baskın hale gelmiş, böylece zevk ve estetik gölgelenmiştir. (Çevirmenin notu)

çok azı hariç bütün konuları ele almışlardır. Ancak bu belagat, edebiyattan çok felsefeye daha yakındı. Bu kelimciler, Arap edebiyatı çalışması yapmamış ve edebiyatın temellerine inmemişlerdir<sup>27</sup>. Mutezile bilginleri belâgatta, edebiyattan daha ziyade felsefe ile uğraştıklarından bu çalışmaları edebiyattan çok felsefeye yakın hale gelmiştir. 'Abdulkâhir el-Curcânî h. V. asırda Arap belâgatının gözde eserlerinden kabul edilen "*Esrâru'l-Belâga*" adlı eserini yazdığında Aristo'yu çok iyi açıklayan ve yorumlayan felsefeci konumundaydı. Onun bu eserinde h.VI. asra Arap belâgatını taşıyan takrîrî (soru-cevaplı) yöntemin kökenleri görmekteyiz. 'Abdulkâhir'in bu eserine dönmek kaydıyla, ikinci belâgat türü olan Yunan belâgatı etkisindeki belâgatın nasıl gelişme gösterdiğini görmek amacıyla h. III. asrın ikinci yarısına dönelim.

Bu konuya başlamadan önce kelâm ve belâgat bilgini de olan Arap felsefecileri Aristo'nun "*el-Hatâbe*" adlı eserinin çoğu yerini tam olarak anlayamadıklarını söylemeliyiz. Zira bu bilginlerin felsefe dışında Helenistik kültürü hakkında bilgileri yoktu. Yunanlıların yönetim biçimi ya demokrasi ya da aristokrasi idi. Öte yandan yargı sistemleri de Arapların yargı sistemine göre çok farklıydı. Her ne kadar halife, vali ve devlet başkanlarının meclislerinde yapılan resmi konuşmalar ile ilgili bilgileri olsa da, onlar hilafetten başka yönetim şekli ve tek çeşit yargı biçiminden başkasını bilmiyordu. Filozof ve edipler el-Hatâbe'nin üçüncü kısmındaki cümle bilgisi "*el-İbâre*" bölümündeki bilgilere yabancı olmadıklarından bunu iyi bir şekilde anlayabilmişlerdir. İlk bilginler sonrakilere göre Aristo'nun ahlak ve duygular hakkında verdiği bilgileri herhangi edebî değer yönüne itibar etmeksizin daha iyi anlamışlardır. Daha sonra felsefeciler Kitâbu'l-Hatâbe'yi (Rethoric) IV. asırda Yûnus b. Mettâ'nın tercüme ettiği *Kitâbu's-Şi'rî* (Poetika) uygulama

<sup>27</sup> Mutezile kelimcileri muhataplarını ikna etmek için belâgatı araç olarak ele almışlar ve belâgatın ana kaynağı olan edebiyat çalışmaları ile ilgilenmemişlerdir. (Çevirmenin notu).

alanına koyma çabasını göstermemişlerdir. Az ileride göreceğimiz gibi felsefeciler, bu eserleri tam olarak anlayamamışlar, Aristo'dan sadece el-Hitâbe'nin ibâre bölümünü anlayınca, şiirle hitâbet arasındaki farkı ayırt edememiş, şiir ile nesir arasındaki ayrımı vezin ve kafiye olarak görmüşlerdir. Bu alanla "arûz" ilmi ortaya çıksa da nesir ve şiir cümlede aynı konuma sahip olmuştur. Bu nedenle bir türde söyledikleri şeyleri ve uyguladıkları belâgat sanatlarını, diğer tür için de söylemişlerdir. Şiir ile nesir arasında fark varsa da gerçekte bu edebiyatçının uygulama biçimiyle ilgilidir.

Felsefe kurallarının Arap edebiyatında uygulanışı Kudâme b. Ca'fer'in *Nakdu's-Şi'r* adlı eseri ile olmuştur. Kudâme, önceleri Hristiyan iken h. III. asrın sonlarında müslüman olmuştur. Bağdat divânındaki iyi konumunun bunda etkisi olabilir. Felsefe ve özellikle mantık eğitimi almış, edebiyat, devlet idaresi gibi değişik konularda çok sayıda eser yazmıştır. Kendisinden sonra gelen bilginler "*Nakdu's-Şi'r* (İstanbul Köprülü kütüphanesinde bulunan nüshadan h.1302 yılında basılmıştır) adlı eserinden övgüyle bahsetmişlerdir. Eseri ilk bölümünden itibaren okurken daha önceleri karşılaşmadığımız yeni bir tarzda ele aldığı fark edilir. Kudâme, şiirin tarifini ve bu tarifi tahlilini, mantıkî yöntemlere göre şöyle yapmaktadır: "*Şiir, bir anlama işaret eden, vezinli ve kafiye sözüdür*". *Kavl* (söz) ifadesi, şiirde cinsin yerini tutan cümlelerin temelini gösterir. *Mevzûnun* (vezinli) ifadesi vezinli olanı vezinli olmayandan ayırır. Zira söz ya vezinlidir ya da vezinsizdir. *Mukaffâ* (kafiye) ifadesi, kafiye olanı, kafiye olmayan şiirden ayırır. "*Manaya işaret eder*" ifadesi ise, kafiye ve vezinli bir şiirde anlamlı olanı olmayandan ayırt eder. Kudâme bundan sonra şöyle devam eder: "*Bu belli olduktan sonra,... bu özelliklere ait şiirde iyi-kötü yönlerin belli olmayacağını, bu yönlerin incelenmesi gerektiğini; şiir sanat olduğuna göre icra edilen her*

sanatta çok iyi, çok kötü ve orta özellikler bulunur<sup>28</sup>”.

Kudâme'nin bu ifadeleri sahip olduğu felsefî düşüncenin zirvesini gösterse de Aristo'nun *Kitâbu's-Şi'r*'indeki şiir anlayışını çok az ifade eder. Zira Aristo, bu eserinde tek başına manzum sözlere şiir diyenlere karşı çıkar<sup>29</sup> ve vezinle kafiyenin şiir için yeterli olmadığını belirtir.

Kudâme'nin *Nakdu's-Şi'r* adlı eserini okumayı sürdürdüğümüzde, *Kitâbu's-Şi'r*'in özü konumundaki muhâkât (*taklît/mimesis*) teorisine yer vermediği görülür. Bunun da iki nedeni olabilir; Kudâme, *ya Kitâbu's-Şi'r*i arapçaya henüz çevrilmediğinden inceleyememişti, ya da Yunanca veya anlaşılması zor Süryanice çevirilerden yararlanmıştı. Kudâme, *Kitâbu's-Şi'r*i tam anlayamamasına karşın, *Kitâbu'l-Hatâbe*'yi daha iyi anlamış, yararlanabileceği kadar yararlanmış ve anladıklarını Arap şiirinde tatbik etmiştir. el-Hatâbe'nin üçüncü bölümünde yer alan “ibâre” kısmından teşbih, mecâz, mukâbele, fasl gibi konuları, çok iyi algılamıştır. Ahlak ve duygularla ilgili bölümü anlamıştır. *Daha sonra anladıkları konuları yazacağı Nakdu's-Şi'r eserinde nasıl uygulayacağını yolunu tespit etmiştir. Bu konudaki metot ve becerisini medh ve hicv'nin nasıl olacağını açıklarken ortaya koymuştur.* Kudâme, şiirin bütün konularını Aristo'nun şâirler hakkındaki münâferât<sup>30</sup> (övgü/tragedya, yergi/komedyâ) teorisine uygun olarak; medh (övgü) ve hicv (yeri) şeklinde iki kısımda toplamaya büyük özen göstermiştir. Kudâme'ye göre mersiye (ölen bir kişinin iyiliklerini övme) medih konusu içinde incelemiş ve mersiyede medih kurallarını uygulamıştır. Ancak medihte geniş zaman kullanılırken; mer-

<sup>28</sup> *Nakdu's-Şi'r*, 3.

<sup>29</sup> *Kitâbu's-Şi'r*, Birinci bölüm.

<sup>30</sup> Tâhâ Huseyn'in kullandığı münâferât (medh ve hicv) kavramı Poetika'da şu şekilde yer almaktadır: Şiir sanatı, şâirlerin karakterlerine uygun olarak iki şekil alırlar. 1. Ağırbaşlı ve soylu şâirler, ahlaklı ve soylu kişilerin iyi ve soylu hareketlerini taklit (yansıtmâ) ederler. Buna tragedya denilir. 2. Hafif meşreb karakterli şâirler, bayağı insanların hareketlerini taklit ederler. Buna da komedyâ denilir. Bkz. Aristoteles, Poetika, çev. İsmail Tunah, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1-5. (Çevirmenin notu).

siyede geçmiş zaman kullanıldığını belirtmiştir. Bir dostu sitem edip serzenişte bulunma teması olan *muâtebe* (sitem) 'yi de hiciv teması içinde ele almıştır. Sitem ve serzenişte yumuşak bir üslûbun kullanılmasını önermiştir. Kudâme, Kadınları öven *gazel* ve *teşbîb* (gazelin bir türü) temalarını da medih konusu içerisinde ele alır. Bu temalardaki dilin sevgiliyi cezbedecek kadar narin olması gerektiğini vurgulamıştır. Kudâme bu konularda Aristo'nun konuşma ile dinleyiciler arasındaki uyumun gerekliliği ile ilgili teorisinin etkisinde kaldığı açıkça görülür.

Kudâme, görüşlerini ispat etmek ve delillendirmek için, Aristo'nun başka teorilerinden de yararlanır. Aristo'nun şâirlerin her zaman kullandıkları, hatiplerin ise özel durumlarda kullandıkları *guluw* (aşırı mübâlağa sanatı) sanatı bunlar arasındadır. Kudâme, fuhûl (seçkin) şairlerin bu sanatla özdeşleştiklerini belirtir ve mübâlağa sanatında orta yol taraftarlarını ve orta yolun en iyi yol olduğunu düşünenleri eleştirir. Bu grubun, şâirin sadece doğruyu söylemesi ve kendini ahlaki kurallara bağlı kalmasını isteyerek, şâirin gerçek kabiliyetini sergileyememesini talep ettiklerini belirtir.

Yukarıda verdiğimiz bilgilerden Kudâme'nin, Yunan fikrini Arap edebiyatının şiir alanına tatbik eden kişi olduğu anlaşılmaktadır. Ancak çalışmaları sadece şiirle sınırlı kalmıştır. Bu çalışmalarında Lise'nin kurucusu Aristo'nun *el-Hatâbe Mantık* eserlerini referans olarak kabul etmiştir.

Arap edipleri, belâgatın teorisi ile ilgili konularda son derece yararlanırlarken; Kudâme'nin eserindeki adı geçen felsefî bölümlerin dışındaki yerlere de az çok karşı çıkmışlardır. Ancak onun metoduna uymaktan geri durmamışlar, eserinde yer verdiği bedî sanatlarını yirmilere çıkarma gayretine girişmişlerdir. Örnek olarak h. IV. asrın başlarında vefat eden Ebû Hilâl el-'Askerî'yi verebiliriz. el-'Askerî bedî sanatlarını

otuzbeş'e çıkarmıştır<sup>31</sup>.

Yunan düşüncesi *Nakdu's-Şi'r* adlı eserden sonra yine Arap edebiyatında etkisini *Nakdu'n-Nesr* adlı eser<sup>32</sup> ile daha cüretkar bir şekilde, geniş alanlı ve daha orijinal bir şekilde, etkisini göstermiştir. Bu eser, Eskuryal (Escorial) kütüphanesi, 242 numarada kayıtlı olup, Mısır Edebiyat Fakültesi bu eseri yakında yayınlayacaktır. Eser Kudâme b. Ca'fer'e nispet edilmekle birlikte, iyice incelendiğinde ona ait olmadığı, büyük ihtimalle fıkıh ve din ilimlerinde yazdığı pek çok eserin rahatlıkla kendisine işaret ettiği ve ipuçları verdiği Şii bir yazara ait olduğu görülecektir. Brockelman bu eserin, Kudâme'nin öğrencisi Ebû Abdullâh Muhammed b. Eyyûb'a ait olduğu düşüncesindedir<sup>33</sup>. Ancak arkadaşımız 'Abdulhamîd el-İbâdî eserin kime ait olduğu konusunu araştırmayı sürdürmektedir. Biz burada eseri kısa ve öz bir şekilde tahlil edeceğiz. Bu yapacağımız tahlil, Yunan düşüncesinin IV. Asırdaki Arap belâgatına ne denli etki ettiğini göstermesi açısından yeterli olacaktır.

Müellif, birinci bölümde insanın akılla üstün olduğunu ve aklın vehbî (Allah vergisi) ve kesbî (çalışarak elde edilen) olarak iki kısma ayrıldığını belirtir ve vehbî aklı bedene, kesbî aklı ise gıdaya benzetir. Daha sonra aklın tercümanı ve kılavuzunun "*beyân*" (*ifade yetisi*) olduğunu açıklar. İkinci bölümde ise beyanı, bizzat eşyanın açıklanması (beyân), fikir üretilirken zihinde meydana gelen beyan, dille ifade edilen beyan ve yazmak suretiyle etkisi uzaklara ulaşan beyan olmak üzere dört kısımda inceler ve bunların bütün yön ve belâgat özelliklerini Kurân'dan örneklerle açıklar. Üçüncü bölümde "*bizzat eşyanın beyânının*" bazısının açık, bazısının da kapalı olduğunu belirterek, açık olan beyanın, his ile bilinip delile gerek olmadığını, gizli beyanın ise, his ile bilinmeyip; aklın bunu ispat etmek için kıyâs ve haber metotlarına başvurduğunu izah eder. Dör-

<sup>31</sup> bkz. Kitâbu's-Sinâ'ateyn, 204 sonrası.

<sup>32</sup> Nakdu'n-Nesr adlı eser Üsküryal kütüphanesi, 242 numarada kayıtlıdır. Mısır Edebiyat Fakültesi bu eseri yakında yayınlayacaktır.

<sup>33</sup> Bkz. "Dâiretu'l-Me'ârifî'l-İslâmiyye" "Kudâme" mad.

düncü bölümde kıyâsı ve çeşitlerini öz ve açık bir şekilde ele alır. Bunların tariflerini yapar, nitelikleri ve önermeleri, Arap dilinde kullanılışını izah ederek, bu bölümlerdeki bilgileri mantık kitaplarından aldığını da belirtir. Beşinci bölümde “haber” (bilgi verme) çeşitlerini yakîn (bizzat bilme) ve tasdik (doğrulama) olarak iki kısımda ele alarak, burada fıkıh ve kelimcilerin tarzında ancak Şia’ya meyilli bir metot takip eder. Altıncı bölümde beyanın ikinci yönü olan “itikadı” (inanma) ele alır, ancak yeni bir şey ortaya koymaz. Kıyas (benzeri bir şeyle karşılaştırma) ve haber (bilgi verme) ifadelerden bahsederek, bunların ya şüphe bulunmayan gerçek ya da delillere ihtiyaç duyulan şüpheli bilgi, veyahut şüphe olmayan asılsız şey olduğunu ve birincisinin inanma ve davranışla tasdik edildiğini, üçüncünün yalanlandığını ikincisinin ise tasdik (doğrulama) ve tekzip (yalanlama) konusunda dikkatli olunması gerektiğini vurgular. Müellifin bu bilgileri, fıkıh usûlu ve kelâm ilmi ile örtüşmektedir. Aynı şekilde müellifin Şia’ya eğilimi açıkça görülür. Yedinci bölümde müellif, sözle yapılan beyanı ele alarak, açıklamaya ihtiyaç duyulmayan açık beyan ve delillerle açıklanan gizli beyan şeklinde iki kısma ayırıp, Kur’ân’dan örnekler verir. Daha sonra mantık önermelerinin en çok kullanılanlarını anlatır. Bunların bir kısmının hem Arapça hem de diğer dillerde bulunduğunu, bir kısmının da dillere göre değişen özelliklere sahip olduğunu belirtir. Daha sonra genel ve özel kuralları, mantık, fıkıh ve kelam bilgileri ile açıklar. Sekiz, dokuz, on ve on birinci bölümde nahiv (cümle bilgisi) kurallarını, bunların istikakla (kelime türetme) ilişkisini, isim ve fiil kalıplarını ele alır. Bu bölümlerde orijinal bir şey olmayıp tamamen Aristo’nun Kitâbu’s-Şi’r’inden nakiller yapar. Onikinci bölümden yirmi dördüncü bölüme kadar teşbih, değişik yönleri ile lahn (dil hataları), remz (işâre yoluyla kinâye), vahy (gizli kinaye çeşidi) istiâre, emsâl (atasözü), lugaz (bilmececi kinaye), hazf (bir ögenin düşmesi), sarf (kelime bilgisi), mübâlağa, kat’ ve atıf(kat’, bir ifadeyi bitermeme; atıf ise bitmeyen bir ifadeye fark-

lı ifadeler ekleme), takdîm-tehîr (öğelerin yer değiştirmesi), ihtirâ (orijinal)-tâ'rib (arapçalaştırma) konularını inceler. Onun bu konularda referansı Aristo'dur. Yirmi beşinci bölümde sözü nazm ve nesir olarak iki kısımda inceler. Nazım ve nesirde eşit kabul ettiği belâgatı şöyle tarif eder: *"Güzel lafızlarla, iyi bir üslupla ve fasih (dil kurallarına uygun kelime) kelimelerle kastedilen anlamı ifade etmektir.* Bu konulardan sonra şiire destek verir ve Aristo'nun *"Kitâbu'l-Cedel"*inde bu konuya yer verdiğini ve bu bilgilerin ikna edici olduğunu belirtir. Bu konuda pek çok siyaset kitabından Homeros'un ağzıyla deliller getirir. En ilginç, Hz. Peygamber (s.a.v)'in şiiri dinlediğini ve bazı sahâbe şâirleri, düşman şâirleri hicvetmeleri için müsaa-de ettiği ifade etmesidir. Müellif, Kudâme'nin *Nakdu's-Si'r*'deki tarzına benzer bir şekilde şiir sanatlarının özelliklerini ve kusurlarını ele alır. Şâirin üslûbunda guluv (aşırı mübâlağa) yapmasını ve ifadelerinde aşırı gitmesini sakıncalı görmez. Guluv tarzını, normal tarza tercih eder. Tüm bunları, Aristo'nun şiirde yalanı (hayalin genişliği) uygun hatta hoş görmesiyle ilişkilendirir. Yirmin altıncı bölümde nesri ele alarak, nesir çeşitlerini; hitâbet, teressul (idarecilerin mektupları ile devlet divanlarında çalışan katiplerin yazıları), cedel (münâzara/karşılıklı tartışma) ve hadîs (insanın şaka-ciddiyet gibi değişik yönlerde konuşması) şeklinde dört kısımda inceler. Hitâbet ve teressul konusunu ele alırken, belâgat özelliklerini anlatır, tarif eder, bunların özellik ve kusurlarını belirtir. Bu iki konunun, el-Câhiz'in fesahat ve ilkâ (irticâlî konuşma) yönü ile hitabeti ele alışına, divân kâtip ve hattatların yazılarındaki şıklık ve belâgatına dayanarak karşılaştırmasını yapar. İcâz konusunda Aristo ve Öklidüs'ten örnekler vererek *"Onların cümle ve kelimeleri kısaltılmayacak kadar icaz özelliğine sahip olduğunu"* belirtir. Yine Calinus ve Yuhannâ en-Nahvî'nin itâle ve ishâb (itnâb, sözü uzatma) ile ilgili görüşlerini, Hz. Peygamber'in hadisleri ve h. III. yüzyıla kadar olan dönemdeki ediplerin sözlerinden örneklerle açıklar. Yirmi yedinci bölümde teressülü ele

alır. Yirmi sekizinci bölümde cedel'den bahseder. Cedel ile ilgili konuda, Aristo'nun "*Kitâbu'l-Cedel*"i ile kelam ve fıkıhçıların eserlerindeki bilgilerden yararlanır. Yirmi dokuzuncu bölümde cedelci (münazara yapan) 'nin fitrî (doğal), ahlâkî, edebî ve mantıkî özelliklerini, Kur'ân, sünnet, kelam, fıkıh yazılardan yararlanarak ortaya koyar. Otuzuncu bölümde ise "hadis" (insanın konuşmaları)'ten bahsederek; ciddiyet, şaka, sıdk (doğruluk), kizb (yalan), sehif (bayağı ifade), cezel (güzel ve edebi ifadeler) ... gibi konuşma çeşitlerini açıklar. Müellif okuyucuya, ahlak ve zevk-i selim elde edecek öğütler verir ve bu özellikleri nerede, nasıl ve ne zaman kullanacağını anlatır<sup>34</sup>.

Gerçekten bu eser sayesinde belâgat, Arap edebiyatının öz kaynakları ile Aristo'nun *el-Hatâbe ve eş-Şi'r*'in yanı sıra onun *Analitikler* ve *Topika*<sup>35</sup> başta olmak üzere mantık eserlerinden de etkilendiği bir vakıadır. Bu yeni belâgat oluşumu, hatip, şâir ve kâtiplerin yetişmesini hedef almıştır. Bu bağlamda, onları doğru düşünme, düşüncelerini güzel ifade edebilecek seviyeye gelmesi bunların neticesinde de güzel bir üslûba sahip olmaları ve güzel konuşmaları düşünülmüştür. Felsefe ve mantık karakterli bu belâgat oluşumunun, Kudâme'nin *Nakdu's-Şi'r* adlı eserinden daha faydalı olmadığını söylemeye bile gerek yoktur. Ancak bazı Arap edipleri bu tarzın etkisinde eser te'lif etmişlerdir.

Aristo'nun *el-Hatâbe* ve *eş-Şi'r* adlı eserlerinin Arap düşüncesine ya da daha genel bir ifade ile İslam düşüncesine etkisi üzerinde kısaca durmak istiyorum. Bununla herhangi pratik gayeyi değil sadece soyut düşünceye önem veren felsefi düşünceyi kastediyorum . *el-Hatâbe* ve *eş-Şi'r* arapçaya ter-

<sup>34</sup> Nakdu'n-Nesr adlı eser belâgat, mantık, felsefe, kelâm v.s gibi bilgilerle sentezlenmiş anlaşılması zor ifadelerden oluşmaktadır. Kitap 150 sayfadır. Taha Huseyn 3 sayfalık özetinde her biri tarif gerektiren kavramları okuyucuya sunmuş ve güzel bir sentez yapmıştır. Bu kavramları bir ön bilgi vermesi yönüyle bir veya bir kaç kelime ile açıklamaya çalıştık. Ancak kavramların açıklanması için bu bilgi yeterli değildir. Geniş bilgi için bkz. Kudâme b. Câfer, *Nakdu'n-Nesr*, 1-151. (Çevirmenin notu.)

<sup>35</sup> Yani (Tahlilu'l-Kiyâs) ve(Cedel) eserleri.

cüme edildiği zaman, Müslüman felseficiler bunları Aristo'nun mantık ilminin devamı olarak kabul etmişler, eserleri şerh ve tahlil yapmışlardır. İbn Rüşd'ün tahlil ve şerhi ile İbn Sînâ'nın *eş-Şîfa* adlı eserindeki tahlil ve şerhi bu eserlere yapılan tahlil ve şerhler arasındadır.

İbn Rüşd'ün bu eserler hakkındaki şerh ve tahlillerini ele almayacağım. Bunun nedeni okucuyudan çekindiğimden değil, aksine Aristo'nun kastettiği şeyleri ifade edemeyişinden kaynaklanmaktadır. İbn Rüşd, kastedilen anlamları ayırt edemediğinden yanlış bilgiler vermiştir. Onun eserini okurken bu yanlışlıkların Kurtubalı (İbn Rüşd) filozoftan mı yoksa bu eserlerin tercümesinden mi kaynaklandığı sorusu akla gelmektedir. Bana kalırsa İbn Rüşd, el-Hatâbe'yi hiç anlayamamıştır. Zira bu eserin tercümesi mümkün olduğu kadar doğru yapılmıştır. Bu eserin süryânice çevirisinden -biraz zahmetli olsa da- bir miktar okuyan kişi, eserin çevirisinde hata ve yanlışlıkların olmadığını fark edecektir. Eser, Paris Milli kütüphanesi Şark yazmaları 2346 numarada yer alan Organon'dan tercüme edilmiştir. Muhtemelen Edebiyat Fakültesi bu eseri neşreder.

İlginçtir ki, İbn Sînâ, el-Hatâbe'yi kayda değer bir şekilde anlamıştır. Bu eseri, *eş-Şîfâ*'da aslına uygun olarak ve hassas bir şekilde tahlil etmiştir. İbn Sînâ, eseri dört makaleye ayırır. Birincisi, yedi fasıl olup, burada Aristo'nun retorik'i (hitâbet) tarifindeki genel görüşleri ile cedel ve diğer sanatlar arasındaki bağ ve yararları, hitabetin delilleri ve çeşitlerini şerh eder. İkinci makale dokuz fasıl olup, ilk üç fasıl'da siyasî hitabeti, dördüncü bölümde medh ve hicvin özelliklerini (tragedya ve komedya / munâferât),beş, altı, yedi ve sekizinci fasıllarda yargısal hitabeti, dokuzuncu fasılda ise sanat özelliği olmayan tasdikâtı (doğrulama) ele alıp, şerh eder. Üçüncü makaleyi, altı fasılda ele alır. İlk dört fasılda duyguları (infiâlât) ele alır. Beşinci fasılda üç hitabet türünün ortak özelliklerini, altıncı fasılda cedel ve hitabetin öncüllerin farklarını ve tasdîkâtın (doğ-

rulama) çeşitlerinin yararlarını ele alır. Dördüncü makalede ise ilk üç faslında ibâre'yi (cümle), dördüncü fasılda hitabet çeşitlerini (siyâsî, yargısal ve törensel), beşinci fasılda ise hitabet türleri arasında soru ve cevaplar ile sözün bitişi ile ilgili hitabet yer alır.

İbn Sînâ'nın İlk iki makale'si, Aristo'nun el-Hatâbe'nin ilk bölümüne, üçüncü makale ikinci bölümüne, dördüncü makale üçüncü bölümüne denk gelmektedir.

Acaba el-Hatâbe'nin dörtlü taksimini İbn Sînâ mı yapmıştır, yoksa daha önceden yapılmış mıydı? Bu sorunun cevabını Yunanlılar da hala araştırmaktadır. Az önce bahsettiğim el-Hatâbe'nin nüshası neşredilip şifreleri çözülünceye kadar bizim de buna cevap verme imkanımız yoktur.

İbn Sînâ, el-Hatâbe'yi tam olarak anlamış dediğimizde mübalağa yapmış sayılmayız. Fakat eserin bütün yönünü değil sadece vermek istediği özü anlamıştır. Aristo'nun bu eserinde yer alan “*yönetim şekillerini*” anlamakla birlikte, içeriğini anlamadığı; bu nedenle kapalı, karmaşık ifadeler kullandığı görülür. Yunanlılarda kamu (toplum) yargı sistemini bilmediğinden, bu konularda dikkatli ve hassas davranamamıştır. Bu nedenle kanun adamı gibi konuşması gereken yerde bir edebiyatçı edasıyla “*töhmets, şikâyet, savunma, özür dileme*” gibi ifadelere yer vermiştir. Ancak Aristo'nun *duygular (infîâlât)* dediği konuları son derece iyi anlamıştır. Genç ve yaşlıların özellikleri ile ilgili konuyu aslına uygun şahane bir şekilde izah etmiştir<sup>36</sup>. İbn Sînâ, “*ibare*”(cümle bilgisi) bölümünü de gerçekten güzel bir şekilde ele almıştır. el-Hatâbe'nin Arap düşüncesinden farklı olduğunu vurgulamayı ihmal etmemiş, “*Bazen bu mesele Yunanlılara özgüdür*” demiştir. İbn Sînâ, bazı cümleleri tam olarak anlayamadığını, tercümeden kaynaklanan hatalar olduğunu, Yunanca aslına bakmayı çok arzu ettiğini belirtir<sup>37</sup>. Çoğu zaman Aristo'dan naklettiği örnekleri anlamakta zorlandı-

<sup>36</sup> Kitâbu's-Şifa, el-Hatâbe, el-Makâletu's-Sâlise, Dördüncü Fasıl.

<sup>37</sup> Kitâbu's-Şifa, el-Hatâbe, el-Makâletu's-Sâlise, Üçüncü Fasıl.

ğından, anlayamadığı yerleri hazf etmiş ve buna işaret etmiştir. Yunan bilginlerinden zevkine uygun olanları öne çıkarırken, diğerleri hakkında kısa bilgi vermekle yetinmiştir. Verdiği örneklerde hatalar da yapar. İstiâre bölümünde yanlışlıkla Afrodite yerine Deonisos yazar. Yine Simunidos'un adını vermeden onun hikayesini anlatır: *O verilen parayı az bulduğu için katırı övmek istememiş, ancak istediği parayı alınca iki kanatlı atın kızı şeklinde onu övmüştür*<sup>38</sup>.

İbn Sînâ, konuların örneklendirilmesinde bazen hükümrân edasıyla Yunanlılardan örnek verme yerine Arap edebiyatından, fıkıh ve hadisten örnekler vermiştir. Benzeri şeyi Aristo'nun "*Konuşma Hitabının Sonu*" konusu ele alırken yapar: Aristo'nun "*Söyleyeceğim ve duyacağınız söz budur, yargı size aittir*" meşhur ifadesini belirttikten sonra "*Bizde denildiği gibi, bu şekilde sözlerimi söylüyorum, Kendim ve sizin için Allah'a istiğfar ediyorum, O çok bağışlayan ve çok acıyandır*" ifadesini ilave eder<sup>39</sup>.

İbn Sînâ el-Hatâbe'yi anlamasına karşın *Kitâbu's-Şi'r*i anlayamamıştır. Bu durum, eserin Arapçaya tercümesindeki hatalardan mı kaynaklanıyor, yoksa Filozof mu anlayamamıştır? Durum ne olursa olsun mesele Paris Milli Kütüphanesindeki nüshada yer alan *Kitâbu's-Şi'r*'in tercümesinin incelenmesiyle ortaya çıkacaktır. Tahlillerine gelince, İbn Sînâ'nın tahlilleri, fazla anlamı olmayan soyut ifadelerden oluşur. Ona göre tragedya, medh; komedyâ, hiciv; melhame (kahramanlık şiirleri) ise edebiyattır. İbn Sînâ, Aristo'nun şiir çeşitleri konusundaki verdiği örnekleri, şahısları ve hassas meseleleri önemli derecede birbirine karıştırmıştır.

İbn Sînâ, taklit (muhâkât/mimesis) teorisini çok iyi anlamıştır. Şiir sanatı ve şâirin karşılaşacağı zorluklarla ilgili doğru bir tarz ve uygun araçlar geliştirmiştir. Sözün özü, İbn

<sup>38</sup> Kitâbu's-Şifa, el-Hatâbe, el-Makâletu'r-Râbia, Birinci Fasıl

<sup>39</sup> İbn Sînâ, eş-Şifâ, el-Hatâbe, el-Makâletu'r-râbia, Beşinci Fasıl

Sinâ bu eseri Yunan edebiyatına yabancı olan doğulunun, anlayabileceği en üst düzeyde anlamış, kendisinin de itiraf ettiği gibi Arap edebiyatına değişik şekillerde tatbik edilebilecek usûlleri almıştır. Bu faslı bitirmeden önce *Kitâbu's-Şi'r*'in tahlilini kapsayan yedi bölümün, bu eserin diğer bölümlerine tamamen uygunluk sağladığını belirtmeli, doğulu bilginlerin, *Kitâbu's-Şi'r* in tam nüshasını tanıma imkanına sahip olamadıklarını ifade etmeliyiz.

İbn Sinâ'nın şerh ve tahlil ettiği el-Hatâbe ve *Kitâbu's-Şi'r*'i kendinden sonraki felsefecilerce kabul görmemiş, onlar sadece eserin tasnifiyle ilgilenmişlerdir. İbn Rüşd ve İbn Sinâ'nın görüşleri mantık kitaplarında zeyl olarak sayılı satırlardan iki fasıl halinde kalmıştır. Okuyucular bu duruma şaşırmasınlar, zira felsefe ve mantıkçılar Hitâbet ve Poetika'dan neredeyse bir şey anlamıyorlar ve bu durumu da önemsemiyorlardı. Üstelik bu konuda faydasız mantikî (mantık ilmine göre) tartışmalar yapıyorlardı.

Ancak İbn Sinâ'nın gayretleri boşa gitmemiş, tabir yerindeyse el-Hatâbe'yi tanıtmış ve Arap edebiyatının kullanımına sunmuştur. Böylece İbn Sinâ, biarada bulunup sentezlenemeyen Yunan ve Arap belagatının sentezlenmesinin gerekli malzemelerini hazırlamıştır.

H. V. asırda, 'Abdulkâhir el-Curcânî bu sentezi gerçekleştirmiştir. 'Abdulkâhir el-Curcânî Arap belâgatı alanında yazılan en güzel iki eser bırakmıştır. Bunlar, *Esrâru'l-Belâga* ve *Delâ'ilü'l-İcâz'dır*. Bu iki eserin başını okuduğumuzda onun İbn Sinâ'nın *ibare(cümle)* hakkında yaptığı tahlilleri okuduğu ve üzerinde uzun uzun düşündüğü anlaşılmaktadır. Konuları tenkitli ve derinlemesine ele almıştır. Bu bağlamda, hakikat ve mecâzı incelemiş, öncekilerin mecâz düşüncelerinde hatalar olduğunu anlayarak, mecâzın yanlış anlaşılan ve kapalı kalan yerlerini açıklayıp, mecazı, *lûgavî* ve *aklî* olarak iki kısma ayırmış:Lûgavî mecâz teşbihe dayalı, aklî mecâz ise birbiriyle

alakası olan iki kelimedenden birinin, diğerinin yerine kullanılması şeklinde izah etmiştir. Biz, Aristo'nun, mecâzda, cins ismi, neve (çeşit); nevi ismi, cinse; nevi bir ismi başka bir neve bağlamasını uygun bulduğunu biliyoruz. Aristo'nun bu mecaz çeşidine, el-Curcânî, *mecâz-ı mürsel*, onun “*suret*” dediği teşbihe dayalı mecâz'a ise *istiâre* adını vermiştir. Öncekiler bunların hepsine mecâz diyordu. Görüşlerini sistemleştirmek için bu sanatları daha önce ele alınmamış bir şekilde derinlemesine incelemiştir. Ancak ele aldığı konularda Aristo'yu aşamamıştır. Mecâz-ı aklı sanatı, el-Curcânî'nin buluşudur. Buna “söz mecazı” da diyebiliriz. “*İlkbahar nebatatı/bitkileri çıkardı*” örneği mecazdır. İlkbahar nebatatı çıkarmaz, gerçekte çıkaran Allah'tır. O, bu mecazı önceki mecaz anlayışından ayırt etmek için çok çaba harcamıştır. Bu ayırımı üzerinde inceleme yapıp, çalışmak gerekmektedir.

el-Curcânî, *Delâ'ilü'l-İcâz* adlı eserinde önceki alimlerin ortaya koymaya çalıştıkları *İcâzul'-Kur'ân* konusunu ispat etmeye çalışır. Bu ispatı gerçekleştirmek için bir sözde, lafzın manaya üstünlüğü ile mananın lafza üstünlüğü görüşlerini çürütmeye çalışır. Nazm teorisi adını verdiği, güzelliğin sadece lafız ve anlamda olmadığını, ikisinin birlikte cümlelerin nazmında, üslûbunda olduğunu belirtir. Daha sonra üslûp güzelliği ve görkemliliğinin nasıl olacağını ele alır. Cümleyi geniş olarak inceler, cümle öğelerini ayrı ve içiçe değerlendirir. Cümlede atıf harflerinin (bağlaç), sözü uzatıp kısaltmanın, muktezây-ı hâlin (duruma göre söz söyleme) öneminden bahseder. Çalışmasıyla “*meânî*” ilmini kurar. Bu eseri okuyan kimse, Arapça nahiv kuralları ile Aristo'nun cümle, üslûp ve fasl konularındaki genel görüşlerini sentez yapma hususunda çok büyük gayret gösterdiğini farkeder. O halde el-Câhiz, Arap belagatının kurucusu ise 'Abdulkâhir de belâgatın kurallarını ortaya koyan ve yapısını sağlamlaştıran kişidir.

'Abdulkâhir'den sonra belâgat gelişme göstermeyip, duraklama ve gerileme dönemine girmiştir. H. VII. asırdan itiba-

ren belâgat, edebî özelliğini kaybetmiş, Arap edebiyatıyla ilgisi olmayan şerh ve haşiyecilerin elinde tartışma aracı olmuştur. Geçen konularda bahsettiğimiz gibi h. II. asırda Arap belâgatının girdiği zorlu, meşakkatli yoldan h. V. asırda olgunluk dönemine girinceye kadar olan devrede ne yazık ki çok faydalı şeyler ortaya çıkmamıştır.

Anlattığımız gibi belâgat gelişim sürecinde önce Yunan felsefesi daha sonra Yunan belâgatı ile irtibat halinde olmuştur. O halde Aristo felsefede Müslümanların ilk muallimi olduğu gibi belâgatta da ilk muallimi olmuştur.