

İslam'ın Klasik Çağında Bir Şiir Savunması *

Nasr Hâmid EBÛ ZEYD

Çev: Numan KONAKLI **

I. İslam ve Şiir Hakkında Bütünüyle Eski Bir Bahis ***

Açıktır ki bu başlık, cevaplama soruyucunun hakkı olan bir soruya neden olur. Soru şudur: Eski bir bahsi yinelemek ve tekrar etmek niye? Sorunun cevabı şöyledir: Genel olarak “İslam” ve “sanatlar” arasındaki ilişki problemi Muhammed Abduh (1849-1905), diğer münevver bilginler ve İslam’ı bilgi ve bilinç gelişimi ile uyumlu aydın bir anlayış ile kavrayabilen kimselerin fetvaları ile birlikte uzun süreden beri çözüme kavuşturulmuştu. Fakat günümüzde, beklenmedik bir şekilde İslam, onun değerleri ve kavramları hakkında bizi gerilemeye götürecek şekilde konuşmaya kalkışan bazı kimselere tesadüf etmeye başladık. Bunun sebebi bu kimselerin bir yandan bütün insani hayat alanlarını “haram” ve “helal” daireleri arasına sıkıştırmaları diğer yandan da “haramlar” dairesini önceden görülmeyen bir şekilde büyüterek genişletmeleridir.

Bu beklenmedik gelişme –ya da daha doğrusu ortaya çıkan gerilik- bizim zorunlu olarak temel bilgileri tartışmamızı gerekli kılmaktadır. Kaldı ki bu temel bilgilerin ilki, insanın hayat alanlarının sadece “haram” ve “helal” düalizmine ayrılmasının hayatın bizzat kendisine karşı büyük cinayet işleyen bir ayırım olduğudur. Hayata karşı işlenen bu cinayet, hayat alanlarından biri olan dini düşünceye de uzanır. “Helal” ve “haram” dinin emrettiği veya yasakladığı şeylerin nitelenmesi için kullanılan iki kategoridir. Yapılması emredilen her şey helal, yasaklanan her şey de haramdır. Bu açıdan “haramlar” belirli ve sınırlı olup dinin, hakkında sükût ettiği şeylerden biri olan “mübâh”ın –zihinsel ve akli gerilemenin etkisiyle- buraya dâhil olması mümkün değildir. Müslüman fakihler, hakkında yasaklayıcı veya yapılmasını zorunlu kılan bir nass olmadığı sürece eşyada asıl olanın ibâha/mübâhlık olduğunu söylerler. Buna göre fakihler açısından insani etkinlik alanları aşağıdaki şekilde beş kısma ayrılır:

Birinci kısım, vâcip: Şâri’in (yasa koyucu) yapılmasını kesin bir şekilde emrettiği şeydir. Yerine getirilmediğinde günah; yerine getirildiğinde âhret sevabı hak edilir.

İkinci kısım, haram: Birinci kısmın tersidir. Yani Şâri’in kesin şekilde terk edilmesini istediği şeydir ki işlenmesi halinde mümini âhret cezası ile karşı karşıya getirir. Burada aynı şekilde dünyevi ceza gerektiren bazı haramlar söz konusudur.

* Bu makale farklı aylarda yayınlanan birbirinin devamı üç yazının bir araya getirilmiş şeklidir. Makalenin üst başlığı üç yazının çatı başlığı olarak tarafımızdan konulmuştur. Makale içindeki alt başlıklar orijinal başlıklardır. (çev.)

** Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tefsir Anabilim Dalı Doktora Öğrencisi.

*** Bu yazı *Mecelletu edeb ve nakd* dergisi’nin (Kahire, 1995) 113. sayısında yer almaktadır.

Üçüncü kısım, mübâh: Emir ve yasaklama arasındaki orta kısım. Yani Şâri'in hakkında sükût edip mükellefi yapıp yapmamakta serbest bıraktığı şeydir. Bu kısımda, sevap veya ceza söz konusu olmayıp, insanın hayat ve etkinlik alanlarındaki en geniş dairedir. İşte "helal" dairesi şeklinde nitelenmesi mümkün olan daire budur. Önceki dinlerde ve İslam öncesi gelenek ve örflerde haram olan birçok şeyi Yasa Koyucu İslam'da helal kılmıştır. Bunun anlamı şudur: Herhangi bir yiyeceği, içeceği ve davranışı helal kılan nasslardan ortaya çıkan her şey, bu nasslarla ortaya çıkan helaller "vacib" in değil "mübâh" in sahasına girerler.

Son iki kısma gelince bunlardan ilki, birinci kısma -vacib- yakındır. Bu "mendûp" tur. Tarifi şöyledir: Yapılması halinde âhret sevabı ile birlikte, Şâri'in mükellefi kesin olmaksızın yapılmasına teşvik ettiği şeylerdir. Terk edilmesi halinde herhangi bir ceza söz konusu değildir. İkincisi ise üçüncü kısma -mübâh- yakındır. Bu da "mekrûh" tur. Tarifi şöyledir: Şâri'nin yapana herhangi bir ceza belirlemeksizin, kesinlik ifade etmeyen bir yolla (kerâhet) mükellefi terk etmeye teşvik ettiği şeydir. Ancak bu kısımda mekruhu terk edenler için bir âhret sevabı vardır. Üçüncü kısım olan mübâh' in daima asıl olduğu gerçeğinden hareket ederek bu beş kısmın aşağıdaki şekilde yerleştirilmesi mümkündür:

Bu şablona göre şunlar ortaya çıkmaktadır: Uhrevi ve dünyevi cezanın veya her ikisinin bağlı olduğu "haram", en küçük alanı kaplar (sadece iki birim). Sevabı gerektiren "helal" alanları ondan daha büyük ve daha geniştir (dört birim). En geniş olanı ve her iki daireyi de içine alan daire "mübâh" dairesidir. Dini sevap ve cezanın bağlı olduğu "vacibleri" ve "haramları" belirleyen şey, kesin emirler ve yasaklardır. Bunun dışında kalan müstehab ve mekruhta ceza söz konusu olmamakta fakat her ikisi için de sevap girişleri bulunmaktadır. Bunların ötesindeki dünya işleri ise "mübâh" dairesinin egemenliği altındadır.

Bazı dini düşünce kesimlerinde gözlemediğimiz, haram dairesinin genişletilmesinin ortaya çıkardığı gerçek problem, esasen haram'ın dini-fikhî anlamı ile toplumsal anlamı arasındaki fikir karmaşasında kendini göstermektedir. Nitekim geleneklerde, örflerde, ferdi ve toplumsal davranış türlerinde ve uygulamalarında dini yasaklar bulunduğu gibi toplumsal yasaklar da bulunmaktadır. Bir engel, bu toplumsal yasağı, küçümseme, hor görme, alay etme vb. şeylerde kendini gösteren toplumsal cezadan korumaktadır. Bununla birlikte haramlar içerisinde dini olan ile toplumsal olan arasında dikkat edilmesi gereken bir fark bulunmaktadır. Aynı şekilde toplumsal bir haramı dini haram dairesi içerisine sokmanın ciddi bir tehlikesi söz konusudur. Bunun anlamı şudur: Sürekli olarak değişen, gelişen ve yenilenen toplumsal örfün yasakladığı her şey dini anlamda "haram" değildir.

Şimdi yeniden soralım: "Şiir" dini anlamda "haram" dairesine veya "mekrûh" dairesine girer mi? Ya da şiir gerçekte "mübâh" dairesi içerisinde mi kalır? Gerçek şu ki şiir dini açıdan haram değildir. Kur'an-ı Kerim'de şiir hakkında tüm söylenenleri iki alanda sınırlandırmak mümkündür. Birinci alan, Hz. Peygamber (s.a.v.) hakkında ileri sürülen şair vasıflamasını ve böylece Kur'an hakkında ileri sürülen şiir vasıflamasını reddetmektir. İşte Yasîn/19, Enbiyâ/21, Sâffât/36, Tûr/30, Hâkkat/69 ayetlerinde dile getirilenlerin anlamı bunlardır. İşaret edilen ayetlerin tamamının Mekke'de indirilen ayetler olduğunu, yani Hz. Peygamber (s.a.v.) ve arkadaşlarının Medine'ye hicretinden önce Mekke'deki davet sürecinde nazil olduklarını kavradığımızda bu reddedişin - Hz. Peygamber'in (s.a.v.) şair ve Kur'an'ın şiir olarak vasıflandırılmalarını- anlamının, Kureyşlilerin nübüvvet fenomenini kahinlik ve şairlik olgusuna ve böylece Kur'an'ı şiire dahil etme hırsıyla

ilişkili olduğu kavrarız. Kureyş'in gerçekleştirdiği bu çabanın anlamı, peygamberliğin ve taşıdığı mesajın değerini düşürme arzusudur. Bu yüzden bu reddiyeden, şiirin yasaklanması şeklinde bir çıkarım yapabilmemiz mümkün değildir.

Kur'an'ın şiiri ele aldığı ikinci alan, Şuarâ Sûresi'nin 224-227. ayetlerinde ortaya konulanlardır. Bu ayetlerin işaret ettiği şeyleri anlayabilmemiz için öncelikle ayetlerin kendi Kur'ani bağlamlarıyla ikinci olarak da Mekke halkının Hz. Peygamber'e (s.a.v.) karşı Medine'ye hicretinden sonra giriştiği mücadele bağlamıyla ilişkisini kurmamız gerekir. Bu mücadelede şiir en önemli medya silahlarından biriydi. Hicretten sonra Medine'de nazil olmuş Medeni bir sûre olan Şuarâ Suresi'ndeki, işaret edilen bu ayetlerin öncesinde bu ayetlerin delaletlerini ortaya çıkaran ayetler bulunmaktadır. Allah Teâlâ (c.c.) şöyle der:

Şeytanların ise kime ineceğini size haber vereyim mi? Onlar, günaha, iftiraya düşkün olan herkesin üstüne inerler. Bunlar, (şeytanlara) kulak verirler ve onların çoğu yalancıdırlar. Şairler(e gelince), onlara da sapıklar uyarlar. Baksana onlar her vâdide şaşkın şaşkın dolaşırlar. Ve onlar yapamayacakları şeyleri söylerler. Ancak iman edip iyi işler yapanlar, Allah'ı çok çok ananlar ve haksızlığa uğratıldıklarında kendilerini savunanlar başkadır. Haksızlık edenler, hangi dönüş (hangi akıbeta) döndürüleceklerini yakında bileceklerdir. (Şuarâ 26/221-227)

Burada Kur'ani bağlam, şeytanların, kendilerine kulak veren bazı insanlara inmesi bağlamındaki delaleti açıkça ortaya koyar. Bundan sonra da yapmadıklarını söyleyen, insanları yanlış yola sevk eden ve böylece insanların peşine takıldıkları vb. şairlerden bahsedilir. Fakat ayetlerde söz konusu şairler sınıfıyla iman edip iyi işler yapan, haksızlığa uğratıldıklarında kendilerini savunan bir başka sınıf arasında, istisna cümlesinin (*ancak ile başlayan cümle*) işaret ettiği bir ayırım bulunmaktadır. Burada metin-dışı bağlam bize şairlerin iki sınıfa ayrılmasının delaletini açıklamaktadır. Buna göre olumsuz niteliklerle nitelenen şairler sınıfının, İslam davetine saldıran ve Hz. Peygamber (s.a.v.) ile müminleri hicveden şairler olduklarını anlıyoruz. Ayrıca bu sınıf Hz. Peygamberin (s.a.v.): “*Sizden birinizin karnını irin ile doldurması şiir ile doldurmasından hayırlıdır*” sözü ile işaret ettiğini ve olumsuz niteliklerle nitelenen şairlerin şiirlerini okuyanlara yönelik olduğunu düşündüğümüz türdür. Fakat maalesef bazı dar kafalılar bu sözden hareketle İslam'ın şiir söylemeyi ve şiir rivayetini yasakladığını anlamışlardır. Ancak bazı mutedil kimseler Kur'an ve hadis naslarından şiirin haram değil “mekruh” dairesini girdiğini anlamışlar ve buna İmam Şâfiî'nin –ki kendisinin derlenmiş ve yayınlanmış bir şiir divanı vardır- “Âlimlere şiir söylemek uygun düşseydi bugün Lebîd'den daha şair olurum” sözüyle delil getirmişlerdir.

Gerçek şu ki her iki anlayış da yetersizdir. Kur'an, şiirin iki türünü birbirinden ayırdığı gibi aynı şekilde Hz. Peygamber'in hadisleri de iki tür şiir arasında ayırım yapar. Başta Hassan b. Sâbit ve Abdullah b. Revâha olmak üzere Müslüman şairler, sistemli bir karşı hücum içerisinde İslam'ı, Hz. Peygamber'i ve Müslümanları savunmak ve İslam düşmanlarını hicvetmek üzere harekete geçmişlerdi. Hz. Peygamber “*Şiir söyle! Ruhul Kudüs seninledir*” diyerek Hassân b. Sâbit'i cesaretlendiriyordu. Bu söz şiirin hem haram hem de mekruh oluşunu çürütür. Hassân'ın sözünün, Cibril'in –Ruhul Kudüs- desteğiyle ilişkisinin kurulması şeytanların ilhamıyla gerçekleşen şiir ile (Şuarâ Suresinin ayetleri) Cibril'in ilhamı veya desteğiyle meydana gelen şiir arasında İslam'ın belirlediği aykırılığı anlamamıza yardımcı olur. Şu halde iki şiir tür vardır: Biri benimsenen di-

ğeri reddedilen şiir. Benimseme ve reddetmenin ölçütü ise şiirin İslam davetine, İslam'ın Peygamberine ve Müslümanlara karşı konumudur. Bir yerde, şiirin, şiir olması bakımından haram veya mekruh oluşu çıkarımını yapmak kolaycılıktır. –Başta İmam Şafii olmak üzere- fakihlerin ve imamların şiiri ve şairleri kerih görmelerine gelince bu kerahiyet dini-şer'i bir hüküm oluşturmaz. Bunun iki yönden ele alabileceğimiz sebepleri vardır: Birinci yön, toplumsal ve siyasi hayat bağlamında ister övgü isterse hiciv yoluyla olsun bir geçim ve kazanç kapısı haline dönüşmüş olan şiir karşısında dini ilim ve bilginin değerini yükseltme amacıdır. Fakihler tabii olarak sadece şairler üzerinde değil bilakis bizzat yöneticiler üzerinde de üstünlük duygusu hissediyorlardı. Öyle ki fakihlerin çoğunluğu –özelde İmam Malik ve Ebu Hanife- resmi iş ve görevleri reddetmişlerdi. İkinci yön, şiirin ve şairlerin konumu ve bir yandan buna ek olarak toplumsal konumları ve diğer yandan örfelere, hakim ve baskın değerlere başkaldıranların ve muhalif şairlerin konumu. Fakihlerin şiiri kerih görmelerinin sebepleri ne olursa olsun bu durum zorunlu olarak dini-şer'i bir hüküm oluşturmayan bir kerahiyettir.

İslam-şiir ilişkisi, özellikle de vahiy ve nebevî mücadele aşamasında, bu ilişkiyi haram ve mekruh arasına sıkıştıran değersizleştirici ve tekdüze bu basitleştirmeden daha derin bir ilişkidir. Söz konusu merhalede bu ilişki vahiy ile şiir arasındaki yapısal zahiri benzerlikten kaynaklanan bir ilişkidir. Araplar, kâhin ve şairlerin söyledikleri şeyleri işitme ve kulak verme yoluyla göğün haberlerini çalan cinlerle temas sayesinde elde ettiklerine inanıyorlardı. Şiir söz konusu olunca her şairin –Arap tasavvuruna göre- kendisine şiir ilham eden bir cin arkadaşı vardı. İşte Mekke halkının Hz. Peygamber'i (s.a.v.) kâhin ve şair diye nitelendirmelerinin altında yatan neden budur. Nitekim Hz. Peygamber (s.a.v.) onlara bazı özellikleri itibarıyla şiire benzeyen sözler getirmiş ve onlara bunların gökten kendisine gelen vahiy olduğunu söylemiştir.

Buradan hareketle Kur'an'ın, kendisi hakkında ileri sürülen şiir vasıflandırmasını ve Hz. Peygamber hakkında söylenen şairlik ve kâhinlik vasıflandırmalarını reddetme ısrarını anlayabiliriz. Cinlerin sınıflandırılması noktasında Kur'an, cinlerden ve birçoğunun Kur'an'ı dinledikleri zaman nasıl Müslümanlaştıklarından bahsetmek üzere bütün bir sûre tahsis etmiştir. Cinler, müminler ve kâfirler olarak ayrıldıkları gibi şairler de iki sınıfa ayrılmıştır: Şeytanların ilham ettiği sınıf ve Ruhu'l-Kudüs'ün desteklediği sınıf. Bütün bunlarda şiir olması bakımından şiirin değerini küçümseme söz konusu değildir.

Şimdi ortaya atıp cevabını sonraki yazıya bırakacağımız soru şudur: İslam, sadece doğrudan dini anlamıyla ahlaki olan şiiri mi benimser? Yani ahlaki faziletlere çağıran öğütsel şiiri? Görünüşe bakılırsa, yüksek ve yüce bir ahlaka teşvik edici veya derin ruhani bir anlam içerdiğinde ancak şiiri “mekruh” dairesine sokan bazı mutedil kimselerin anladığı budur. Bu anlayışları onları heykeltıraşlık ve müzik gibi diğer görsel ve ritmik sanatları ve bunun yanında bale ve opera gibi birleşik sanatları haram saymaya sevk etmektedir. Fakat mesele ne şiirin ne de sanatların doğasıyla ilişkili olmayan bu tür tasniflerden daha derindir. Devam edeceğiz.

II. Beyân İlmini Tesis Etmek İçin Şiiri Savunmak –Abdülkâhîr Cürçânî'nin Öncülleri Üzerine Bir Okuma-*

Kur'an'ın şiir karşısındaki tavrı, bir yandan Kur'an metninin içsel yapısı diğer yandan da metnin mekansal ve zamansal olarak dış-bağlamla ilişkisi seviyesindeki bağlamsal delaletlerin derin bir analizine ihtiyaç duyar. Bazı kısımları itibariyle geleneksel yorumun formüle ettiği ve hala bazı çağdaş yazılarda açıktan veya dolaylı olarak savunucuları bulunan çelişki bağımlı çözen nesnel bir anlama için bu bağlamsal delaletlerin analizi de zorunlu bir gerekliliktir. Şüphesiz Kur'an metninin içsel yapısındaki bu özel bağlamsal delaletler görmezden gelinmiş öyle ki yapılan analizler genellikle Şuarâ Suresi'ndeki ayetlerin incelenmesiyle sınırlı kalmıştır. Ayetler şöyledir: “Şairler (e gelince), onlara da sapıklar uyarlar. Baksana onlar her vadide şaşkın şaşkın dolaşırlar. Ve onlar yapamayacakları şeyleri söylerler. Ancak iman edip iyi işler yapanlar, Allah'ı çok çok ananlar ve haksızlığa uğratıldıklarında kendilerini savunanlar başkadır. Haksızlık edenler, hangi dönüş (hangi akıbete) döndürüleceklerini yakında bileceklerdir.” (Şuarâ 224-227). Bu inceleme de genellikle bir yandan surenin bağlamından diğer yandan da Kur'an metninin bütününe bağlamından kopuk olarak gerçeğe geçmiştir.

Bunun yanında şiire karşı çıkanlar, incelemelerinde, ayetlerde geçen şairlerin durumunu betimleyen delaletler üzerine yoğunlaşmışlardır. Bunlar bütünü itibariyle olumsuz delaletlerdir. Onlara göre mümin şairlerin istisna edilmesi, bu delaletlerin değerini düşürmez. Çünkü şiire karşı çıkanlar bunda asıl olana yönelik bir teyit görürler. Bu durum onları, ancak dini değerlerin bir ifadesi olduğunda şiiri kabul etmeye götürür. Şiiri savunanlar ise her ne kadar özü ve derin hakikati itibariyle farklılık göstermese de şiire karşı çıkanlardan farklı bir konumda yer alırlar. Şiire karşı çıkanlar, “şairlerin olumsuz vasfını” delaletin merkezine yerleştirip ayette geçen istisna cümlesini (*Ancak iman edip iyi işler yapanlar..*) ilave bir fikir olarak belirlerken; şiiri savunanlar istisna cümlesini delaletin merkezine yerleştirip olumsuz niteliği ilave fikre dönüştürmüşlerdir. Söz konusu ayetlerin incelenmesinde, iki kesim arasındaki yoruma dayalı bu ayrılık “makbul şiir doğrudan dini anlamıyla iman, akide ve ahlakı ifade eden şiirdir” fikri üzerinde gizli bir ittifakla sona erer.

Öncelikle bu ayetlerin şiirden değil şairlerden bahsettiği, neredeyse bu iki yorum anlayışının gözünden tamamen kaçmaktadır. Bu işin bir yönüdür. Diğer yönden de surenin bağlamı bütünüyle bu iki yorumun gözünden kaçmaktadır. Buna ek olarak da Kur'an'ın bütününe bağlamının, İslam ve Kur'an'ın şiir ve şairler karşısındaki konumu meselesinde gözden kaçması söz konusudur. Bağlamsal delâletlerin analizine girişmeden önce dikkatimizi İslam'ın şiir karşısındaki konumunu sadece bu ayetler çerçevesinde inceleyen kimselerin başarısızlık emarelerine çevirmemiz gerekmektedir.

Bugünlerde şiir, şairler, onların imanı ve ilhadı hakkında söylenen ve yazılanlarla kendimizi çokça meşgul etme ihtiyacı duymuyoruz. Aynı şekilde “edebiyat” incelemesinde muvaffak olmayıp bu yüzden de “din” incelemesinde yetersiz olan sıradan ve ucuz söylemin bazı yönlerini tekrar etme ihtiyacımız da yok. Çünkü bu söylem, analiz ve hükme varma söylemi değil bir “geliş-güzellikler” söylemidir. Bunun anlamı şudur: Bu söylem bilgi temelinden yoksun hükümler çıkarmaktan başka bir şey yapmayan bir söylemdir. Bu anlamsızlığa önem vermemeliyiz zira bu

* Bu yazı *Mecelletü edeb ve nakd* dergisinin 114. sayısında yer almaktadır.

anlamsızlığın peşinden gidenlerin savunduklarını ve koruduklarını düşündükleri gelenek, çok daha derin, halis, canlı ve saygın bir söylem sunar. Bu söylem müzakereye, diyaloga ve karşılıklı etkileşime elverişlidir.

Burada daha özelde belâgat/retorik analizi ve meşhur dil bilgini Abdülkâhir Cürçânî (ö. 1079) nezdinde şiiri reddedenler ve ona karşı çıkanların konumu üzerinde duracağız. Bu kim-selerin konumu meşhur eseri “*Delâilü'l-i'câz*”ın giriş kısımlarında yer alır. Üstad Cürçânî'nin konumunun şiiri savunuların ve edebî (belîg) söz kurallarını ortaya çıkarmak için şiir araştırmaları ve analizine teşvik edenlerin konumunu temsil ettiğini söylemeye gerek yoktur. Bu kurallar olmaksızın herhangi bir kimse Kur'an'ı Kerim'in i'câz yönlerini ortaya çıkaramaz ve onun tüm söz ve metinlerden her yönden farklı ve üstün oluşunu açıklayamaz.

Görünüşe bakılırsa Cürçânî'nin şiir savunmasının özü itibarıyla Kur'an'daki i'câz yönlerini ortaya çıkarmak için bir araç ve vasıta olması bakımından şiiri savunmakla eş düzeyde bir savunma olmadığı açıktır. Bu doğrudur zira eserin dünyasına ve engin derinliklerine dalmadan sadece girişini incelemeye kalktığımızda, dikkatli düşünen bir okuyucu şiir incelemesinin, içerisinde ömürlerin tüketildiği ve zirvesine ulaşamayan tafsilatlı bir istinbat ilmi olduğunu keşfeder. İşte onunla aramızda bulunan on asır ötesinden üstad Cürçânî'nin bize öğrettiği gerçek ders budur. Bu yüzden yeniden büyük usta ve edib Cürçânî incelemesine girişeceğiz. Burada onun, şiiri din ve inanç için önemi açısından savunması çerçevesinde kalmakla yetineceğiz.

I.

Üstad Cürçânî, söylevine genel olarak “ilim” merdiveninde “beyân” ilminin yerini belirleme çabasıyla başlar. Fakat bundan önce “ilmi” –farklı alanlardaki mutlak bilgi anlamında- “faziletler” (erdemler) merdiveninin en üst noktasına yerleştirir:

Çünkü şeref adına ne varsa yolu bilgidir, hayır namına ne varsa bilginin rehberliği ile elde edilir. Bütün meziyetlerin tepe noktasında bilgi vardır. Kıvanca vesile olan her şeyin eksiksizliği ve doğruluğu bilgi ile bilinir. Bütün iyiliklerin anahtarı bilgidir. Övülmeye değer olan her şey nûrunu bilgidir alır. O, bütün arkadaşlar yüz çevirdiğinde vefalı davranan tek dosttur; nasihat edenler güvenilmez olduğunda tek güvencedir. Bilgi olmasa insan, hayvandan sadece dış görünüşü ve fizikî yapısıyla ayrılır. (*Delâilü'l-i'câz*, thk. Mahmud Muhammed Şakir, Kahire, s. 4.)

Üstad Cürçânî burada her ne kadar kendisinden önce birçoklarının –özellikle Câhız (ö. 869)- ilmin konumu hakkında söylediklerini tekrarlıyor olsa da, onlardan ayrılmaktadır. Çünkü o “faziletleri” toplumsal kazanım alanına dahil etmekte ve Arap kültüründeki toplumsal örfün üzerine tesis edildiği mirasla mümkün olan şeyleri neredeyse reddetmektedir. Cürçânî'ye göre fazilet (erdem) ancak fiillerle kazanılır. Fiiller de ancak kudretle gerçekleşir. Hem fiil hem de kudret, kendilerinden ortaya çıkan şeyin “fazilet” olabilmesi için ilme ihtiyaç duyar. Çünkü ilim kudrete büründüğünde fiil faydalı olur. İlmin kuşatmadığı bir kudret “rezilet” ile sonuçlanır ve sahibini “zemm” ile karşı karşıya getirir. Şu halde ilim gerçekte faziletlerin salt belirtilerinden veya tezahürlerinden biri değil bizzat faziletlerin temelidir.

İşte Cürçânî'nin, ilmin konumunu faziletin zirvesi ve başı olarak değil bilakis herhangi bir faziletin gerçekleşmesi için bir temel ve esas olarak sunduğu bakış açısı budur:

Cünkü biz, fazilet niteliklerini fiillerimizle kazanırız. Fiil ise kudret olmadan gerçekleşmez. Biz, bilgidен kaynaklanmadan ve üzerinde bilginin eserini taşımadan sahibine zînet olan ve faziletli olmayı gerektiren hiçbir fiil görmedik. Bilgiyi rehber ve önder edinin ardınca yürümeden, sevk ve idaresini bilginin eline vermeden sahibini yücelten ve övgüye değer kılan bir kudret de görmedik. Şu halde bütün faziletler, sahip oldukları nitelik ve isimleri bilgiye borçludur. Bir fazilet, özünde bilgiyi barındırmıyorsa veya onun emrine uymamak ve peşine takılmamak için direniyorsa kınanmaya ve sahibi için kusur olmaya ondan daha layık bir nitelik bulunmaz. (*Delâilü'l-icâz*, s. 4-5)

Görüldüğü gibi Cürçânî kendisinden önceki bilginlerin yaptığı gibi “ilmi” fazilet derecelerinin en üstüne koymamakta bilakis “ilmi”, kudret ile birleştiği zaman herhangi bir faziletin kurucusu –fiille birlikte- yerine koymaktadır. İşte Cürçânî'ye ve ondan önceki bilginlere göre ilmin değeri arasındaki fark budur. Bu düşüncenin şu şekilde bir tasvire/tasavvura dönüştürülmesi mümkündür: “*Bir yerde ilim unsurunun kaybolması faziletin tamamen kaybolması demektir.*”

Şüphesiz Cürçânî, insani faziletlerde ilmin kurucu önemine dair bu fikri Müslüman bilginlerin kudretle birleşen ilahi ilim fikrinden çıkarmıştır. Zira ilahi ilim ve kudret birleştiğinde, fail hikmete işaret eden ve sırasıyla kendilerini hayat sıfatına devreden kudret ve ilim yönlerini ortaya çıkaran muhkem bir fiil –âlem- doğmaktadır. Fakat burada Cürçânî, tersine bir çıkarım işlemi yapmakta ve ilmin kudret ile birleşmesinin insan fiillerini “faziletler”e dönüştürdüğünü düşünmektedir.

II.

Cürçânî, ilmin öneminden ilimlerin tertibine doğru hareket eder ve herhangi bir ilim ile meşgul olan herkesin kendi meşgul olduğu ilmi, tüm ilimlerin en üstünü olarak gördüğü gibi önem atfettiği ilmin değeri ile kıyas edildiğinde diğer ilimlerin değerini küçümsediğine dikkat çeker. Her bilgin topluluğunun kendi bilgi sahalarına taraftar oluşundaki bu olumsuz olguya rağmen Cürçânî bu realitedeki olumlu yönü kavrar ve meselenin farklı şekilde olduğunu düşünür:

Bu böyledir; çünkü ilim bir meziyettir ve yüce bir makamdadır. İlim sevgisi, insan doğasında saklı bulunur. İlmi kıskanmak (yani üzerine titremek) doğuştan getirilen fitrî bir şeydir. Bütün insanların üzerinde uzlaştığı bir şey varsa o da bilgisizlikten daha büyük bir kusur olmadığıdır. (*Delâilü'l-icâz*, s. 5.)

İlimlerin tertibinde Cürçânî ilimlerin en üstüne ve zirveye “beyân” ilmini¹ koyar. Onu bunu yapmaya iten şey kendisinin meşgul olduğu alanın tarafını tutmak değil “beyân” ilminin, iletişimin vasıtası ve bilginin taşıyıcısı olan sözü inceleyen bir ilim olmasıdır. Sözün, bilginin elde edilmesi ve nakledilmesindeki önemi hakkında Cürçânî, “*Esrâru'l-belâga*” isimli eserinin girişinde şunları belirtir:

1 Burada daha geniş anlamıyla beyân ilmi ile kast edilen belâgat (retorik) ilmidir.

Bil ki bilgileri yerli yerine koyan, onların derecelerini açıklayan, suretlerini gösteren, farklı farklı meyvelerini toplayan, sırlarını gösteren, gizli kalmış taraflarını açığa çıkaran şey ancak sözdür. Allah insanı diğer canlılardan onunla ayırmış, büyük imtihanı söz yoluyla hatırlatmış ve ‘Rahman Kuran’ı öğretti, insanı yarattı, ona beyânı öğretti’ buyurmuştur. Söz olmasaydı bilginin faydası bilenle sınırlı kalır, akıl sahibi kimse aklın zararını yırtıp onun ihtiva ettiği çiçekleri ortaya çıkaramaz, hafıza ve düşünce güçleri anlamlarını kaybeder, mevcut olan ve gelip geçmiş meseleler bir olurdu. Dahası duyu sahibi canlı, cansız mertebesine düşer, idrak zıtların çatıştığı bir şey gibi olur, kalpler birer emanet gibi kilitli, anlamlar buldukları yerde hapis, yetenekler tasarruftan uzak, zihinler güçleri elinden alınmış kalakalırdı. İmanla küfür, iyilikle kötülük ayırt edilemez, övgüyle yergi, süslü sözle çirkin söz arasındaki fark ortaya çıkmazdı. (*Esrâru’l-belâga*, thk. Mahmud Muhammed Şakir, Cidde, s. 3-4)

Beyân ilmi, sözü açıklama yani iletişim düzeyinde inceleme sınırlarında kalmaz bilakis sözü şiir olsun nesir olsun yüksek sanatsal düzeyde inceler. Bu ilim olmasaydı:

Sen güzel elbiseler dokuyan, zinet eşyası yapan, inciler dizen, büyü üfleyen, bal toplayan, sana rengârenk çiçekler gösteren, tatlı ve olgunlaşmış meyveler toplayan bir dil bulamazdın. Bünyesinde barındırdığı bilgileri titizlikle ele alıp tasvir etmeseydi bu bilgiler hep gizli kalacaktı, bu bilgilerin nasıl bir görünüşe sahip olduğunu asla bilemeyecektin, ayın son gecesinin hilâli hep hilâl olarak kalacaktı (dolunayı hiç göremeyecektin), bu bilgileri gizlilik bürüyecek ve sayıya gelmez fayda ve güzelliklerin bilgisinden mahrum kalacaktın. (*Delâilü’l-içâz*, s. 5-6)

Bu şekilde beyân ilminin ilimlerden salt biri olmadığını bilakis beyân ilminin, dili, dilin iletişim, ifade ve sanat aracı olması bakımından farklı seviyeleri itibariyle incelediği için diğer ilimlerin temel aldığı bir ilim olduğunu söylemek mümkündür. İlimlerin dile ve dilin temel kurallarına –beyân ilminin incelediği- ihtiyacı salt bir vasıta ve araç ihtiyacı değildir. Bilakis dil, dilden ayrı bir şey olmayan düşünce sayesinde ilim ve bilginin üretim alanıdır. Dilin ve düşüncenin karşılıklı olarak dönüşümü ve bir fert veya bir topluluktan diğer bir fert veya topluluğa taşınmaları noktasında dil salt bir vasıta ve araç değil bilakis insani varlığın –kudreti, bilgisi ve eylemi ile- kuru-cusudur. Çünkü dil, insani varlığı tabii heyevânî varlıktan ayıran bir ayırıcıdır. Dilin merkeziliği buradan gelmektedir.

Cürcânî’nin diğer ilimler yanında “beyân” ilminin merkeziliğine dair sunduğu bu düşünce –ki bu faziletlerin kazanılması ile ilgili olarak ilmin merkeziliği tasavvuru ile paralel bir düşüncedir- bize daha önceki açıklayıcı tasviri örneğe, beyân boyutunu ekleme yetkisi vermektedir. Bunu şu şekilde ifade edebiliriz: “*Beyân dairesi tüm insani faaliyetleri kuşatmaktadır.*”

III.

Faziletlerin varlığının kendisine bağlı olduğu ilmin tesis edilmesinde beyân ilminin bu hayati önemine rağmen Cürcânî, kendi zamanında insanların bu ilimden uzaklaştıklarını gözlemler. Hatta ortada büyük bir bilgisizliğin olduğu kanaatinde dir:

Beyân ilminin uğradığı haksızlığa uğramış başka bir ilim bulamazsın. İnsanlar bu ilmin ne anlam ifade ettiği konusunda yanıldılar. Bu ilimle ilgili bozuk inançlara ve temelsiz zanlara saplandılar, büyük cehalete ve fâhiş hataya düştüler. (*Delâilü'l-icâz*, s.6)

Beyân ilminin uğradığı bu haksızlık neticesinde insanlar bu ilim hakkında düşünürken yanılmışlar ve neticede bilgisizlikleri artmıştır. İnsanlar sadece dilsel doğruluk sınırlarını öğrenmenin bu ilimde araştırma yapmanın amacı olduğunu düşünmüşler ve dilin, doğruluk –hatasız olmak– ölçütünün ötesindeki diğer derin seviyelere yeterince dikkat etmemişlerdir. Yine Cürçânî'ye göre bu kimseler beyân ilminin sınırlarının “dilbilim” sınırlarında durduğunu düşünmüşler ve ortada birtakım inceliklerin olduğunu bilememişlerdir:

Dilin ancak düşünülerek tespit edilebilecek bazı incelik ve sırları, akılla idrak edilecek nükteleri ve özel anlamları vardır ve bunları ancak yaptıkları incelemeler sonucu dilin bu tür özelliklerini keşfetmiş ve dil ile aralarına gerilmiş olan perdeleri kaldırmış olan kişiler bilebilir. Sözün sözden üstün olmasını gerektiren, erişilmesini güçleştirip onu icâz (âciz bırakma) noktasına taşıyan ve beşer gücünün sınırları dışına çıkararak sebep işte budur. (*Delâilü'l-icâz*, s. 7)

Böylece beyân ilminin uğraşı alanı, üstün sanatsal söz seviyelerini birbirinden ayırabilen “belâgat sınırlarını” araştırma olmaktadır. Ki bunlar, aklın (zihnin) elde ettiği sırlardır. Eğer bazı kimseler –şairler- bu sırlara ulaşmış ve bu sırlarla onlar arasındaki perdeler kaldırılmışsa beyân ilminin görevi de “şiir” araştırması yoluyla bu incelik ve sırları ortaya çıkarmaktır. Bundaki amaç, bir şairi diğerinden ve sözdeki güzellik, fesâhat ve berâat seviyelerini birbirinden ayıran farklılık seviyelerinin ortaya çıkması ve nihayet beyân âliminin, Kur'an icâzının² bir veya birden fazla yönünü açıklama imkânına kavuşmasıdır.

Şu halde beyân ilmi, insani faziletlerin bizatihi kendisini temel aldığı ilimlere temel olan salt dünyevi bir ilim değildir. Bu özelliğine ilave olarak o, dini bir mucize olan Kur'an'ın sırlarını ortaya çıkarmayı başarabilen bir ilimdir. Buradan hareketle beyân ilmi “din” ve “dünya” cephelerini bir araya getiren bir ilim olmaktadır. O, insana –insan olabilmesi için- yardımcı olmak için dünyevi bir zorunluluğu temsil eden bir ilimdir. Aynı şekilde bu ilim, dini bir zorunluluğu da temsil eder. Bu ilmin konu olarak işlediği ham madde, sıradan “açıklama”dan (el-ibâne) başlayıp beyân sanatlarındaki mucizeliğe (icâz) kadar uzanan farklı seviyelerdeki dildir. Bundan dolayı bu ilmin bir yandan dilin temel yasası konumundaki “nahiv” (sentaks) incelemesine diğer yandan da “berâat”, fesâhat ve “beyân” seviyelerinin kendisinde açığa çıktığı “şiir” incelemesine dayanması gerekir.

Cürçânî'nin yaşadığı dönemde bu ilmin başına gelen problem –önceden işaret edildiği gibi-, insanların bu ilmin ne anlam ifade ettiği konusunda yanılmaları ve temelinde büyük bir cehalet ve fâhiş hata bulunan boş inançların ve temelsiz düşüncelerin neticesi olarak bu ilmin karşılaştığı haksızlıktır. İnsanlar beyân ilmi araştırmasında dilbilim sınırlarında durmakla yetinip icâz noktasına ulaşan birbirinden farklı edebi (belîğ) anlatım seviyelerini iyice kavramadıklarında:

Fesâhat ve belâgatın kaynağı ve dayanağı olan şiir ve bunların kökenlerini açıklayan “nesep uzmanı” konumunda bulunan ve sözlerin birbirine oranla üstünlüğünü belirleyen irâp (nahiv) ilmi hakkında yanlış bir kanı edin-

2 Kur'anî Kerim'in diğer söz ve metinlere olan üstünlüğünü anlatan ve onun mucize bir söz oluşunu ifadediren terim.

mişlerdir. Her ikisinden de uzak durmayı bir ilke edinerek bunlarla uğraşmamayı uğraşmaya yeğlemişler ve bunlar üzerine kafa yormamayı bunları öğrenmeye yönelmekten daha doğru bulmuşlardır. (*Delâilü'l-i'câz*, s. 7-8)

Bu sebeple Cürçânî hem şiiri hem de nahiv (sentaks) ilmini savunmaya koyulur. Şiir incelemesi, Kur'an'daki "i'câz" yönlerini açıklamaya vesile olan, fesâhat, belâğat ve beyân sırlarını ortaya çıkarmak için bir giriş niteliği taşıdığından şiiri savunmasına; şiirin de içinde olduğu tüm söz türlerinin temel yasası olmasından dolayı da nahiv savunmasına koyulur. Dilin gramerinin sırlarının ortaya çıkarılması şiir incelemesine kapı açar vs. Fakat burada Cürçânî'nin bahsettiği gramer kurallarının "doğruluk-yanlılık" kuralları –normatif gramer- olmadığını bilakis bunların tüm detayları, bölümleri ve göstergeleri itibariyle Arap dilinin cümle kurgusu kuralları olduğunu vurgulamamız gerekir. Bu, marifelik-nekrelik (belirli-belirsiz isim), takdim-te'hîr (kelimeyi öne alma-sonraya bırakma), hazf-zıkr (eksiltile-eksiltisiz ifade), tekrar vs. gibi söz-dizimde genellikle yer alan, kelimelerin bütün anlam ve kullanım farkları ve yönleri ile birlikte sözdizimin dayandığı nahiv (gramer) ilmidir. Bu anlam ve kullanım farkları ve yönleri çok olup durulacak bir sınırı ve varılacak bir sonu yoktur. Bu anlam ve kullanım farklarının bir sınırı veya sonu yoksa yani bunlar sürekli keşfedilmeye ve incelemeye elverişli açık bir görüş alanını temsil ediyorsa bu durumda onlar bu özellikleri yanında sözün üstünlüğünü belirleyen nüans ve yönlerdir.

Bundan sonra Cürçânî, sözü "i'câz" meselesine getirir ve bu bağlamda yapılan bir itirazı sunar:

Biz Kur'an'ın Araplara meydan okumasına ve benzerini getirmekten aciz kalacaklarını özellikle vurgulamasına rağmen, onların Kur'an'ın bir benzerini getirmekten aciz kaldıklarını ve Kur'an'a bir nazire getirme (muaraza) işine hiç teşebbüs etmediklerini biliyoruz. Araplara yöneltilen bu meydan okuma Arap olmayanlara da yöneliktir ve bu konuda bütün insanlık birdir. Şu halde Arap dilini bilmeyen kişi de Kur'an'ın bu hücceti karşısında yenilmiş sayılır." (*Delâilü'l-i'câz*, s. 9-10)

Cürçânî bunun gibi üzerinde düşünülme hazır bir cevaba kanaat getirmez. Çünkü onun gözünde bu bir acziyetin ve tembelliğin cevabını temsil eder. Bunun yanında bu itiraz neredeyse i'câzın anlamını peygamberlik çağı ile sınırlamakta ve "i'câzı" geçmişte olmuş bitmiş bir mucizeye dönüştürmektedir. Cürçânî'ye göre Kur'an'ın "i'câzı" ilk asırda parıldayıp görünen, yenilenen bir olgudur ve bu olgu bilmek ve öğrenmek isteyen ve taklit ile yetinmeyen kimse için hala parıldamakta ve görünmektedir.

Çünkü Kur'an okumamızın, ezberlememizin, indirildiği gibi telaffuz etmemizin ve değiştirilmekten korumamızın bir ibadet olarak emredilmesi, hüccetin kıyamete dek devam etmesini Kur'an'la sağlamak içindir. Böylece hüccet her zaman bilindir, elde edilir ve diğer ilimler gibi o da nesilden nesle aktarılır. (*Delâilü'l-i'câz*, s. 9)

Cürçânî'ye göre taklit etmek ve taklitle yetinmek tartışmasız şekilde bir cehalet türüdür ve müminin görevi de taklitten sakınmayı bilmektir. Çünkü taklit, ilmin daha fazla ışık ve enerji ile yaydığı iman nurunu aşamalı olarak ortadan kaldırır:

Mucizeliğin Kur'an'la kıyamete dek kalacak olması sana göre şu mu demektir: "Kur'an'ın mucize olarak nitelenmesi onun hakkında kıyamete dek kalacaktır ve bunu bilmenin yolu vardır." Şâyet bu demekse o zaman bir düşün: Allah'ın hüccetini tanımaya yanaşmayıp cehaleti ilme, kapalılığı açıklığa tercih ettiğinde, başkalarını taklit etmeyi ve başkalarının bilgisine güvenmeyi yeğlediğinde sen nasıl bir adam olursun. Nefsinin tutkularını kov, aklına danış ve kendine karşı dürüst ol. O zaman takılıp kaldığın görüşün ne kadar yanlış olduğunu anlayacaksın. Allah'ın hücceti bilinince mucizelik, daha net anlaşılacak, daha güçlü ve daha ezici olacak iken bunun bilinmesini istemeyen ve şirke ve küfre karşı güçlenmemesini tercih eden kişininkinden daha kötü bir seçim ve daha cılız bir görüş olabilir mi? (*Delâilü'l-icâz*, s. 10)

Böylece şiir-ilmi (poetika) ve nahiv (sentaks) –ikisi de beyân ilminin dallarıdır- hem dünya hem de fazileti üreten bir yapı olması gereken din için zorunlu ilimler haline gelir. Cürcânî'nin şiiri savunurken kullandığı dayanaklardan geriye, bu savunmanın temel referansları kalmaktadır. Bu temel referansların, din ile şiir ilişkisinin tüm problemlerini, bazı kimselerin şiiri "mekruh" dairesine veya olmadı "haram" dairesine sokmak için dayandıkları metinler üzerinden tartışması gerekiyordu. Aynı şekilde Cürcânî'nin de şiir savunmasının temel referansları içerisinde bütün bunlara detaylı bir şekilde karşı çıkması gerekiyordu. Bir sonraki yazıda araştırmamızın merkezinde bu olacaktır.

III. Şiiri Savunmak: Temel Referanslar*

Cürcânî'nin bakış açısına göre şiir, sıradan iletişim seviyesinden başlayarak "icâz" seviyesine kadar uzanan "dili" inceleyen bir ilim olması sebebiyle, insani varlığın başlı başına temelini temsil eden beyân ilminin kurallarının kendisinden çıkarıldığı hammaddedir. Bunun anlamı şudur: Şiir incelemesi ve analizi, insan açısından hem dünyevi hem de uhrevî yani aynı anda hayati bir zorunluluktur. Dünyada kazanılan faziletlerin temeli ilim, ilmin temeli de "dil" ve "beyân" olması bakımından dünyevidir; dil-bilim ve beyân ilminin, Kur'an'ın "icâzında" kendini gösteren Allah'ın hüccetinin (mucizelik delili) ortaya çıkarılma araçları olması bakımından da uhrevîdir.

Buradan hareketle Cürcânî'nin şiiri kötileyen ve din adına insanları şiir ezberi ve rivayetinden ve bunun yanında şiir analizi, incelemesi ve eleştirisinden uzaklaştıran birtakım kimselere karşı çıkması gerekiyordu. Bu kimselerin sözlerine sağlıklı bir şekilde karşı koyabilmek ve böylece onların dayanak hatalarını ve delillendirme tutarsızlıklarını ortaya çıkarabilmek adına Cürcânî'nin, onların şiire hücum etmede temel aldıkları dini metinleri etüt etmesi gerekiyordu. Bütün bunları yaparken Cürcânî, kendi çağı olan hicri beşinci asırda daha çok çözülme unsurları ve cahilliğin yayılmasının etkisiyle kültürel bilinçte kendine güçlü bir yer edinmiş bozuk fikirleri ve yanlış kuruntuları düzelmeye çalışıyor bununla beraber belirli şahıslarla münakaşaya girmiyordu. Fakat o, sadece fikirleri çürütmek ve bu kimselerin yanlışlıklarını ve tutarsızlıklarını ortaya çıkarmakla yetinmiyor buna ilaveten İslâm'ın ilk asırlarındaki yükseliş çağında seçkin bilginlerin ve bilakis bizzat Hz. Peygamber'in (s.a.) ve Ashabının gözünde şiirin yerini açıklama çabasına girişiyordu.

* Bu yazı *Mecelletu edeb ve nakd* dergisinin 115. sayısında yer almaktadır.

Bütün bunlar şu anlama gelir: Cürcânî'nin şiir savunmasının temel yaklaşımları, bilinçli ve tutarlı bir tarih okumasına ve bunun yanında kuşatıcı ve doğru bir dini metinler okumasına dayanır. Bunlara ilave olarak bizzat bu temel yaklaşımlar, Cürcânî okuyucusu için, gerçek şiir hakkında, şiirin üretildiği çağ ve ele aldığı konuları dikkate almaksızın, Cürcânî'nin zihninde saklı değer sahasını ortaya çıkarıyordu. Cürcânî'ye göre şiir, şiirin ele aldığı konu/tema değildir. Bilakis şiire değer biçmenin odak noktası ve şiirin güzelliği veya kötülüğüne hükmetmenin dayanağı olması gereken şey, şiirin performans unsurları ve edebi şekillendirilmesinde görülen niteliktir. Cürcânî, şiir savunması ile ilgili temel yaklaşımlarına, bazı kimselerin şiirin değerini düşürme ve onun bilgisini, araştırılmasını ve şiirle ilgilenilmesini eleştirmede dayandıkları genel fikirleri tartışmakla başlar. Cürcânî bu fikirleri aşağıdaki üç kategoride sınırlandırır:

- a) Şiir genel olarak alay ifadeleri, seviyesiz sözler, yergi ve sövgü ifadeleri, yalan ve asılsız şeyler içermektedir.
- b) Şiir, eğlence ve müziğin kullandığı vezinli ve kafiyeli sözdür. Eğlence ve müzik sakıncalı işlerden bilakis bazılarında göre haramlardır. Harama götüren her şey haramdır.
- c) Bu kategori, şiirin reddedilmesi ve şiir rivayeti ve bilgisiyle meşgul olanların eleştirilmesinde şairlerin durumunu esas alır. Kur'an'ın, şairleri "Onlara da sapıklar uyarlar, her vadede şaşkın şaşkın dolaşırlar ve yapamayacakları şeyleri söylerler" şeklinde nitelerken onları eleştirmiş olması delili itibariyle şairlerin durumu pek olumlu değildir.

Cürcânî birinci kategoriyi çürütmede birbirine karşıt üç delile dayanır: Birinci delil, içerisinde alay ifadeleri, seviyesiz sözler, yalan ve asılsız şeyler bulunduğu için şiiri eleştiren kimse kendine karşı dürüst ve tutarlı davranan biriye bu kimsenin

konuşulan her şeyi kınaması ve susmayı konuşmaya tercih etmesi gerekir. Çünkü insanların şiir niteliği taşımayan sözleri, şiir biçimindeki sözlerinden daha çoktur. Onların şiiri kendisinden dolayı kınadıkları ve şiire düşman kesildikleri bu türden ifadeler, şiir olmayan sözlerde çok daha fazladır. Çünkü şairler, her dönemde sayılıdır. Genel halk kitlesi ve şiir söylemeyen üst tabaka ise kumlar sayısındadır. Biz biliyoruz ki bir yüzyıldaki insanların şiir biçiminde olmayan sözleri, şiirler gibi derlense, sonra birisi bu sözler içindeki alay ifadelerini ve seviyesiz sözleri seçse bu seçilenler, çok uzun bir zaman aralığında şairler tarafından kullanılmış olan seviyesiz sözleri kat kat aşacaktır ve şairlerin söyledikleri diğerlerinin yanında fark edilmeyecek derecede az kalacaktır. (*Delâilü'l-icâz*, s. 11-12)

Kim bazı şiirlerin alay ifadeleri, seviyesiz sözler, yalan ve asılsız şeyler içermesi sebebiyle şiiri eleştirirse şiirin her söz gibi güzeli güzel çirkinini de çirkin bir söz olduğunu bilmiyor demektir. (*Delâilü'l-icâz*, s. 24)

İkinci delil, eleştirilen bazı şiirlerin varlığı dolayısıyla bütünüyle şiirin eleştirilmesi doğru değildir. Yani bir parçanın hükmünü bütüne genişletmek doğru olmaz. Cürcânî bu kategoride düşünenlere şöyle hitap eder:

Hem sen bu türden şiirleri hiç rivayet etmesen ve sadece gerçeği yansıtan ve rivayet ettiğinde ve başkalarına okuduğunda eleştirilmeyeceğin şiirleri derlesen senin için bu da yeterli olurdu ve derlediğin bu şiirlerde aradığını bulabilir ve amacına ulaşabilirdin. Bizim seni davet ettiğimiz, fesâhat ilminde bu şiirler de senin işini görürdü. Öyleyse var sen şiirler arasından beğendiklerini seç, beğenmediklerini bırak. (*Delâilü'l-i'câz*, s. 12)

Şiirin gerçek etkinlik alanı olan birçok yönü bilmezden gelerek sadece bir yönü dikkate alan kimselere karşı bu sessiz ton yerini birdenbire sert bir kınama tonuna bırakır. Buna bağlı olarak net bir reddedici sorgulama gelir:

Şiirlerde bâtil, yalan ve çirkin birçok konunun işlendiğini görmek nasıl şiirin senin gözündeki değerini düşürüyor ve şiiri eleştirmene sebep oluyor da bazı şiirlerde hakkın, doğruluğun, hikmetin ve fasl-ı hitâbın konu edilmesi şiirin senin gözündeki değerini yükseltip kalbinde ona karşı bir sevgi oluşturmuyor. Şiir ki akıl meyveleri onda toplanmıştır, bölük pörçük edepler onda birleşmiştir. İnsanların kalbinden geçen değerli nice manayı ve önemli nice bilgiyi şiirler kayıt altına almış ve geçmişle gelecek arasında köprü vazifesi görmüştür. Şiirler, güzel ahlakı nesilden nesile taşır, şeref emanetlerini göz önüne çıkartır. Şiirler sayesinde geçmişlerin eserlerinin sonsuza dek devam ettiğini, ataların akıllarının sonraki nesillere taşındığını görürsün. Şiir, edep isteyen, şeref arayan ve güzel söz ve filleri elde etmek için çalışan herkes için yüksek bir fener, dikilmiş bir yol işareti, yol gösteren bir kılavuz ve düzelten bir öğretmendir. Geçmişlerin menkıbelerini öğrenmekten uzak duran ve övgüye değer özellikler kazanmaya yanaşmayan kişileri de bunları öğrenmeye teşvik eder, yönlendirir, hatırlatır, tanıtır, öğüt verir ve bilgilendirir. Biraz insafın varsa hiç olmazsa bu saydıklarımızdan bir bölümü, görüşünü kısmen de olsa değiştirir, seni şiir rivayet edip öğrenmeye yönlendirir ve şiiri eleştirmene engel olur. Sen, önyargın ve peşin hükmün yüzünden şiire yanaşmıyorsun. Kalbini şiire kapatmış ve kulağını önyargın dışında her şeye tıkamışsın. Bu yüzden sana nasihat etmek isteyen kişi başarılı olamıyor ve yakın arkadaşların seni uyandırmakta zorluk çekiyor. (*Delâilü'l-i'câz*, s. 15-16)

Bu uzun metinde Cürcânî, şiirin yerini gerek “içerik” gerek nesiller arasındaki “iletişim” fonksiyonu ve gerekse yerine getirdiği pedagojik ve ahlaki vazifeler bakımından “ortak hafıza” konumuna yükseltir. Bunlar, şiirdeki bazı olumsuz olgular üzerinde duran kimselerin farkına varmadıkları işlevlerdir. Bu olgular ise sadece şiirle sınırlı olmayıp her sözde bulunan olgulardır. Burada Cürcânî “ümmetin ortak hafızası rolü oynayan şiir” ve “fertlerin öğretmeni ve mürebbisi rolü oynayan şiir” adıyla yeni şiir gerçeğini açıklayarak şiire söz konusu bu tek gözlü bakışı ortaya çıkarmaya çalışmaktadır. Zira şiir, değerleri, ahlakı, tarihi ve kültürel bilgileri içeren edebi, biçimsel ve estetik bir havzadır.

Seviyesiz sözler, yalan ve asılsız şeyler içermesinden dolayı şiiri eleştiren kimselerin görüşünü çürütmek için ileri sürdüğü üçüncü delilde Cürcânî, Arap edebiyat eleştirisi bilincinde bir sıçramayı temsil eden başarılı bir geçiş gerçekleştirir. Bu başarılı geçiş Cürcânî'nin şiirdeki kasıt seviyelerini birbirinden ayırma isteğinde ifadesini bulur: Şiiri söyleyen şairin kastı ve şiiri rivayet

edenin, şiir araştırmacısının ve şiir ile delil getirenin kastı. Alay ifadeleri, yalan ve asılsız şeyler kastedilen nice şiir vardır ki şiiri rivayet edenin ve şiir araştırmacısının bilincinde şiiri söyleyenin kastından farklı başka bir kastı yerine getirmek için dönüşüm geçirir.

Âlimler, Kur'an'ın garip (bilinmedik) kelimelerini ve i'rabını açıklamak için çirkin konulu şiirleri delil olarak kullanmışlar; ama kimse onları eleştirmemiştir. Çünkü onlar bu çirkin konuları anlatmayı kastetmemişler ve bu şiirleri konularını öne çıkararak rivayet etmemişlerdir. (*Delâilü'l-i'câz*, s. 12)

Cürcânî bu fikri açıklamayı şöyle sürdürür:

Şu halde nice alay konulu şiir (söz) var ki ciddi bir konuyu anlatmanın aracı olmuştur. Nice söz bâtil bir amaçla söylenmiş; ama sonra doğru bir şeyi ifade etmek için kullanılmıştır. Nitekim nice önemsiz husus, deyimle dönüşerek önemli hususları anlatmakta bir araç olarak kullanılır... Bunun tam tersine bâtil amaçla kullanılan ve kınanmayı hak eden nice doğru söz de vardır. (*Delâilü'l-i'câz*, s. 14-15.)

Burada Cürcânî şiir söyleme kastı ile şiir araştırma ve rivayet etme kastını birbirinden ayırır. Zira şiiri inceleyen ve araştıranın kastı –beyân ilmi sahasında- şiirin ana merkez kabul edildiği sözün kurallarını keşfetmektir. Bu bağlamda “şairin kastı” ek olarak dikkate alınır. Bunun delili “*Kur'an müfessirleri Kur'an'ın garip (bilinmedik) kelimelerini ve i'rabını açıklamak için çirkin konulu şiirleri delil olarak kullanmaktan geri durmadılar*” şeklinde Cürcânî'nin zikrettiği sözdür. Çünkü bu noktadaki kastın (amacın) şerefi, sözün asli kastının bayağılığını geride bırakır. Böylece Cürcânî şu sonuca varır:

Şiiri rivayet eden kişi, aktarıcı (hikâye eden) konumundadır. Aktarıcının ise, aktardığı şey ile bâtila destek çıkmak veya bir müslümana kötülük yapmak gibi bir amaç gütmüyorsa herhangi bir kusuru ve sorumluluğu yoktur. Allah da inkârcıların sözlerini Kur'an-ı Kerim'de aktarmaktadır. Öyleyse sen şiirin rivayet ediliş ve derleniş amacına bak. Biraz düşünürsen göreceksin ki sen yoldan çıkmışsın ve bu düşmanlıkta, şiire karşı sergilediğin bu tutucu tavırda yanlış yapıyorsun. (*Delâilü'l-i'câz*, s. 12)

Cürcânî'nin ileri sürdüğü delillerin üçüncüsünün Arap edebiyat eleştirisinde ortaya çıkardığı başarılı sıçrayışın ufuklarının açıklığa kavuşabilmesi, ancak onun, şiiri söyleyenin maksadı ile rivayet edenin maksadının birbirinden ayırmak üzere delil olarak kullandığı örneklerin analiziyle mümkündür. Birinci örnek Hasan Basrî'nin (641-728) vaazlarında delil olarak kullandığı bir şiirdir. Cürcânî'nin dile getirdiği şu beyit ona göre en acılı beyitlerden biri idi: “*Bugün sana nazlanıp konuşur, yarın elini ve bileğini başkası tutar*”

Bu, kadınların kötülenmesi bağlamında söylenmiş bir beyittir. Fakat Hasan Basrî bunu kadınların kötülenmesi bağlamında değil bilakis maddi haz normları insanı yabancılaştırdığında ve insanda tahakküm ettiğinde, dünyanın kötülenmesi bağlamında delil olarak gösteriyordu. Hasan Basrî'nin öğüt verme bağlamında bu beyitle delil getirmesi, şiirin delaletinin, kendi dışına meyletmesi, kastın diğer seviyeleriyle keşimesi veya birleşmesi için sözün ilk söyleyeninin kastını aşmasından başka bir şey anlamına gelmez. Bu semantik yayılma gücü olmaksızın ne

Hasan Basrî'nin ne de bir başkasının temel bağlamından farklı bir bağlamda şiir ile delil getirmesi mümkün değildir. Her ne kadar beyit kadınların kötülenmesi ile başlasa da beyitte geçen temel bağlam bu başlangıcı aşarak bunun ötesine geçer. Bu işlem temelde “biçime” dayanan şiirsel dil sayesinde olur. Zira burada “teşbih” temelde “biçimin” delalet ufuklarını genişletme işlevi görür ve bu işlev ile birlikte söylenen sözden (mantuk) şiirsel sözün geniş ufuklarına geçiş yapar. Yukarıdaki beytin asıl bağlamı şöyledir:

Açık ve gizli işlerde iffetleriyle anılsalar da kadınlar

Aç yırtıcıların etrafını kuşattığı bir ettir, kendi başına kalmaz, paylaşılır

Hayatındaki kadına güvenme ve bil ki kadınlar ve sahip oldukları şeyler paylaşılır

Bugün sana nazlanıp konuşur, yarın başkası turar elini ve bileğini

Konakladığın bir han gibi, sabah sen oradan ayrılırsın

Senden sonra tanımadığın biri oraya girer

İkinci örnekte ise Ömer b. Hattâb, Umâre b. Velîd b. Mugîre'nin şiiri ile delil getirmiştir. Umâre bu sözleri, bir daha içki içmeyeceğine dair eşine yemin etmesinden sonra -ki eşinin kendisiyle evlenme şartı budur- içkiye başladığını zanneden eşini kınama bağlamında söylemiştir. Bu beyitlerin, eşine kendisinin asla içki içmediğini anlatacağını belirtir. Bir süre sonra bir şarapçı dükkânına uğrar. Bakar ki arkadaş grubu oturmuş içiyorlar. Onu da çağırırlar. Yanlarına gider. İçenler o gelmeden bütün paralarını harcamışlardır. Hırkasını şarapçıya uzatarak onlara şarap vermesini ister ve kendisi de devesini keser. Onlara içki ismarlamak için hırkasını satar. Umâre şöyle der:

Ümmü Amr! Nedimlerimiz kafayı bulduğunda biz onların yanında, ganimet gibi onların elbiselerini içecek değiliz.

Fakat Ümmü Amr! Bizim nedimimiz, suya kanan kişi gibidir, susamış değil... Seni sevindirir miydi?

Topluluk sarhoşluktan yere serilmişken benim-sanki daha önce hiç onlardan olmamışım gibi- hiç sarhoş olmadan, ayık olarak çıkmam seni sevindirir miydi?

(Bilmez misin) içki meclislerinde aldatmak (içiyormuş gibi yapıp içmemek) hiç hoş karşılanmaz.

Ömer b. Hattab, bu beyitlerden son ikisini tamamen farklı bir bağlamda delil olarak sunmuştur:

Bir gün Hz. Ömer'e (r.a.) Yemen'den elbiseler getirilmiştir. Muhammed b. Cafer b. Ebû Talip, Muhammed b. Ebû Bekir es-Siddîk, Muhammed b. Hâtîp ve Muhammed b. Talha b. Ubeydullah Hz. Ömer'in kapısına gelirler. Zeyd b. Sabit içeri girerek: Ey müminlerin emiri! Bu Muhammedler kapıda elbise bekliyorlar, der. Hz. Ömer: Delikanlı! Onlara izin ver, gelsinler, der ve birkaç takım

elbise getirtir. Zeyd, elbiselerin en güzelini eşinin oğluna vermek üzere alarak: Bu Muhammed b. Hâtıb'a aittir, der. Bunun üzerine Ömer: Olmaz! Olmaz! dedikten sonra Zeyd'e bu beyitleri okur." Burada söz konusu beyitler temel gösterge ufuklarını aşan bir gösterge kazanırlar: "(*Bilmez misin*) içki meclislerinde aldatmak (*içiyormuş gibi yapıp içmemek*) hiç hoş karşılanmaz." Hatta aldatmayı olumsuzlaması için temel göstergeyi aşan bir gösterge kazanırlar. Daha sonra Hz. Ömer (r.a.) Zeyd b. Sâbit'e: "Geri al bu elbiseyi, bana bir kumaş getir ve bu elbiselerin üzerine ört." der ve şunları ilave eder: "Elini kumaşın altına sok ve görmeden bir elbise alıp bunların her birine ver". Râvî bundan daha adil bir taksim görmedim diye ekler. (*Delâilü'l-icâz*, s. 13-14)

Şu halde Cürcânî'ye göre şiir –genel olarak edebî söz- onu söyleyenin kastına göre alay ifadesi olabilir. Fakat delaletinin –şiir ve edebî söz olması bakımından- onu söyleyenin kastı çerçevesi içerisinde sınırlı kalması mümkün değildir. Çünkü sözün yapısı ve dolaşım alanı bundan sonra delaleti harekete geçirir ve genişletir. Öyle ki sonunda delaleti "alay" kastından "ciddiyet" kastına taşır. Aynı şekilde bazen söz, gerçek ve ciddi olur sonra alay ifadesi ve boş söze dönüşmüş bir bağlamda dolaşıma başlar. Cürcânî aşağıdaki ifadelerde bu problemi billurlaştırır: "Şu halde nice alay / eğlence konulu şiir (söz) var ki ciddi bir konuyu anlatmanın aracı olmuştur. Nice söz bâtil bir amaçla söylenmiş; ama sonra doğru bir şeyi ifade etmek için kullanılmıştır. Nitekim nice önemsiz husus, deyim dönüşerek önemli hususları anlatmakta bir araç olarak kullanılır. Örneğin Ebû Temmâm bir şiirinde şöyle der:

"Allah, nurunu ondan çok daha az ışığı olan kandile benzeterek anlatmıştır."

Bunun tam tersine bâtil amaçla kullanılan ve kınanmayı hak eden nice de doğru söz vardır. Hâricîlerin Hz. Ali ile aralarında geçen olay bunun tipik bir örneğidir. Yine nice güzel söz vardır ki kötü bir şeye yol açtığı için söylenmesi hoş karşılanmamıştır. Câhız'ın anlattığı şu olay buna örnektir:

Tâvus, bir gün dönemin Yemen valisi olan Muhammed b. Yusuf'un meclisinden dönüşünde şöyle demişti: "Bugüne kadar "sübhanallah" diyerek kişinin günah işleyebileceğini hiç sanmazdım. (Ama bu doğru değilmiş) Biraz önce adamın birinin, Muhammed b. Yusuf'a birinin sözünü ilettiğini duydum. Meclistekilerden biri Muhammed b. Yusuf'u öfkeliendirmek için 'sübhanallah' dedi. (*Delâilü'l-icâz*, s. 14-15)

Bütün bunlardan sonra Cürcânî'nin şiir savunmasındaki temel referanslarından geriye şiiri mekruh görmeye veya onun haramlığına delil getirmede dini metinleri temel alan kimselerle tartışması kalıyor. Bu bölümü anlama yetersizliğini, yorum cılızlığını ve zevk yoksunluğunu ortaya çıkarmaya ayırıyor. Bu, bir sonraki yazımızın konusudur.³

3 Yazar bu yazının ardından bazı nedenlerden dolayı Mısır'dan ayrılmak zorunda kaldığı için burada vaat ettiği yazıyı ele alamamış ve bu yazı dizisi sona ermiştir. Yazarın son yazısında ele almayı düşündüğü bu noktalar daha çok Cürcânî'nin, şiiri eleştirenlerin dayandığı dini argümanların eleştirisi ve analizi üzerinde olacaktır. Arzu edenler bunu Cürcânî'nin *Sözdizim ve Anlambilim Delâilü'l-icâz* isimli eserinden, (çev: Osman Güman, İstanbul, 2008) takip edebilirler (çev.).