

## Arap Belâgati: el-Câhiz'den 'Abdu'l-Kâhir'e Kadarki Süreç\*

TÂHÂ HUSEYN\*\*

TERCÜME: DOÇ.DR. ZAFER KIZIKLI

ANKARA ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ

### I. BÖLÜM

el-Câhiz<sup>3</sup>, hicri III. yüzyılın ortalarına doğru Şu'ûbiyye<sup>4</sup> ile mücadeleye giriştiğinde, nükteden yoksun basit bir maceraya dalarak, Yunanlılarda "hatîp" olarak adlandırılmayı hak eden hiç kimsenin olmadığı yönünde bir açıklama yapmıştır. Fakat el-Câhiz, biraz hoşgörü göstererek Yunanlıların felsefedeki

\* Orijinali Fransızca olan ve "La Rhétorique Arabe de Djahiz a Abdelkahir" (Câhiz'den 'Abdu'l-Kâhir'e Arap Belâgati) başlığını taşıyan bu çalışma, Tâhâ Huseyn tarafından 1931 yılında Londra'da düzenlenen *XII. Müsteşrikler Kongresi*'nde tebliğ olarak sunulmuştur. Ayrıca, 'Abdu'l-Hamid el-'Abbâdî tarafından Arapçaya da çevrilmiş ve Kudâme b. Ca'fer'in *Nakdu'n-nesr* adlı kitabına "Sunuş Bölümü" olarak eklenmiştir. Bkz. Kudâme b. Ca'fer, Ebu'l-Ferac, *Nakdu'n-nesr*, Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, Beyrut 1402/1982, (Tâhâ Huseyn, "el-Beyânu'l-'Arabî" / Sunuş Bölümü), s. 1-31. (Ç.N.).

\*\* Tâhâ Huseyn (1889-1973), Mısırlı yazar, akademisyen, düşünür ve devlet adamıdır. Çağdaş Arap edebiyatının duayen isimlerinden biridir. Doğuştan görme engelli olmasına rağmen Kahire'de ve Paris'te eğitimini sürdürmüş, Arap edebiyatı üzerine doktora yapmıştır. Kahire Üniversitesi'nde profesörlük ve Mısır hükümetinde Eğitim Bakanlığı görevlerinde bulunmuştur. Çeşitli eserler kaleme almıştır. Hayatı ve eserleri hakkında bkz. Brugman, J. (1984), *An Introduction to the History of Modern Arabic Literature in Egypt*, Leiden: E.J. Brill, s. 273-276; Kehhâle, 'Umer Ridâ (1414/1993), *Mu'cemu'l-mu'ellifîn*, Beyrut: Mu'essesetu'r-Risâle, II/16-17. (Ç.N.).

3 el-Câhiz (öl.255/868), klâsik Arap nesrinin ve Arap belâgat biliminin öncüsüdür. Aynı zamanda, Mu'tezile mezhebi kelâm bilginedir. Hayatı ve eserleri hakkında bkz. Şeşen, Ramazan-Yavuz, Yusuf Şevki (1993), "Câhiz", *DİA*, VII, 20-26; Kızıklı, Zafer (2008), *Arap Dilinde Belâgat Bilimi*, Ankara, s. 109-110, 120 (Ç.N.).

4 Şu'ûbiyye, Arapların diğer milletlerden daha üstün olduklarına inanmayan bir fırkanın adıdır. Konuyla ilgili daha geniş bilgi için bkz. Kılıçlı, Mustafa (1992), *Arap Edebiyatında Şu'ûbiyye*, İstanbul: İşâret Yayınları. (Ç.N.).

öncülüklerini ise kabul etmektedir. Çünkü, *el-Beyân ve 'l-tebyîn*<sup>5</sup> adlı eserinde, bizzât Aristo'yu<sup>6</sup>, sözü ayırdedebildiği, detaylandırabildiği, anlam ve özelliklerini kavrayabildiği hâlde, dili tutuk ve kendini ifade edemeyen biri olarak tanımlar. Sonra da şöyle der:

“Onlar Galen'i 7ağzı en iyi laf yapan kişi olduğunu ileri sürüyorlar, ama onun hitâbetinden ve belâgatinden hiç söz etmiyorlar!”<sup>8</sup>

el-Câhiz, kitabının başka bir yerinde, o dönemde “bedî”<sup>9</sup> sözcüğünün, belâgatin bütün türleri için kullanımının, yalnızca Araplara özgü bir durum olduğunu, yeryüzündeki başka milletlerin kesinlikle böyle bir şeyi bilmediklerini öne sürer<sup>10</sup>.

el-Câhiz'e göre, İranlılar belâgati bilen bir millettir. Ama onların belâgati, yapmacık ve uydurma bir belâgattir. Bir hatip, ancak çok uzun bir süre çalışıp çabalayarak ve kendisinden öncekileri öykülemeye uğraşarak amacına ulaşabilir. Arap belâgati ise doğaçlamadır, tıpkı kaynağından fişkiran suya benzer. Bu durum, doğruluk derecesi kesin olmadığı hâlde, İranlılara dayandırılan risâleler için de geçerlidir. Söz konusu risâleleri, eskilerin aksine, edebî yönüyle ün yapmış İbnu'l-Mukaffa<sup>11</sup>, 'Abdu'l-Hamîd<sup>12</sup>, Ebû 'Ubeydullah ve bunları yazabilecek durumda olan diğerlerine mal etmemek gerekir.

5 Bu eserin baskısı için bkz. el-Câhiz, Ebû 'Usmân 'Amr b. Bahr (1414/1993), *el-Beyân ve 'l-tebyîn*, (thk. Hasen es-Sendûbî), I-IV, Beyrut: Dâru İhyâ'i'l-'Ulûm. (Ç.N.).

6 Aristo (M.Ö. 384-M.Ö.322), İlkçağ Yunan felsefesinin en önemli filozoflarından biridir. Felsefe, siyaset, mantık, şiir, retorik, doğa bilimleri ve metafizik başta olmak üzere pek çok alanda eser yazmıştır. Hayatı ve eserleri hakkında bkz. Kaya, Mahmut (1991), “Aristo”, *DİA*, İstanbul, III/375-378. (Ç.N.).

7 Galen (130-200), Bergama'da yaşamış Yunanlı yazar, filozof, tıp (anatomi) ve fizik bilimcidir. Latince “Claudius Galenus” olarak tanınır. Huneyn b. İshâk (830-870) tarafından pek çok eseri Arapçaya tercüme edilmiştir. Eserleri, Ortaçağ boyunca hem Avrupa'da, hem de İslâm dünyasında tıp ve fizik çalışmalarında çok önemli bir rol oynamış, Avrupalı ve Müslüman bilginler üzerinde etkili olmuştur. Hayatı ve eserleri hakkında bkz. “Galen”, *Encyclopædia Britannica*, London 1984, IV/385. (Ç.N.).

8 el-Câhiz, *el-Beyân ve 'l-tebyîn*, III/12.

9 Bedî, söylemi güzelleştirmek için lafız ve anlam yönüyle dilin etkin kullanımudur. Konuyla ilgili daha geniş bilgi için bkz. Kızıklı, *a.g.e.*, s. 221-259. (Ç.N.).

10 *el-Beyân ve 'l-tebyîn*, III/212.

11 İbnu'l-Mukaffa' (öl.142/759), İran asıllıdır. Klâsik Arap nesrinin öncülerindedir. Hayatı ve eserleri hakkında bkz. Durmuş, İsmail-Kutluer, İlhan (2000), “İbnu'l-Mukaffa'”, *DİA*, İstanbul, XXI, 130-137; Kızıklı, *a.g.e.*, s. 108-109, 118. (Ç.N.).

12 'Abdu'l-Hamîd el-Kâtib (öl.750), Arap edebiyatında “risâle” (mektup) üslûbunu ilk ortaya koyan kişidir. Gençliğinde Hişâm b. 'Abdi'l-Melik'in sarayında çocuklara öğretmenlik yapmaktaydı. Daha sonra Şam'da, II. Mervân zamanında devletin resmî yazışmalarını yürütmekle görevlendirildi. *Sittu resâ'il* (Altı mektup) ve *er-Risâle ile 'l-kutâb* (Kâtiplere mektuplar) adlı yapıtları ünlüdür. (Ç.N.).

el-Câhiz, Hintliler hakkında da şöyle söylemektedir:

“Onların, bir araya getirilmiş anlamlı sözleri ve ciltler dolusu kitapları vardır. Bu sözler ve kitaplar belli bir kişiye veya bilgin olarak nitelenen birine âit değildir. Bunların hepsi de, miras kalmış eserlerdir ve zamanın akışı içinde dilden dile dolaşan edebî ürünlerdir.”

Bu anekdotların tümünden, Araplardaki o muazzam anlatım ustalığına sahip birinin, Arap olmayanların edebiyatlarından habersiz olduğu sonucunu çıkarabilir miyiz? Şayet el-Câhiz'i, ayrılık ve gurbet sevgisini, bazen çelişkiye yol açan Arapların yabancı düşmanlarına karşı kazandıkları zaferlerdeki gerçek tutkulu coşkuyu bilmeseydik, bu soruya hemen “evet” cevabı verebiliriz! Aslında el-Câhiz, bütün bu çelişkileri dile getirirken, bizzat bu kitapta ya unutarak, ya da görmezden gelerek yabancıların belâgat anlayışından söz eder ve der ki:

- Belâgat nedir? sorusuna;

İranlı,

- Sözleri birbirinden ayırmayı ve birbirine bağlamayı bilmektir.

Yunanlı,

- Sözün bölümlerini düzeltmek ve sözcük seçimini iyi yapmaktır.

Romalı,

- Güzel doğaçlama yapabilmek ve sözü peşpeşe sıralayabilmektir!

Hintli,

- Anlamı açık kılmak, konuşma esnasında fırsatları iyi değerlendirmek ve imâyı güzel yapmaktır!

Şeklinde cevap vermişlerdir<sup>13</sup>.

el-Câhiz, ayrıca şu bilgiyi de aktarır:

“Mu‘ammer Ebu'l-Eş‘as, Yahyâ b. Hâlid el-Bermekî<sup>14</sup> tarafından Hindistan'dan getirtilen doktorlardan Behle'ye şu soruyu yöneltti:

- Hintlilere göre belâgat nedir?

Behle ise şöyle cevap verdi:

- Bu konuda yazılı metinlerimiz var, fakat ben onları güzel bir şekilde sana tercüme edemem! Daha önce belâgatle hiç uğraşmadım. Ancak bu alanı inceleyip, önemli sözleri özetleyebilirim.

<sup>13</sup> *el-Beyân ve't-tebyîn*, I/49.

<sup>14</sup> Yahyâ b. Hâlid el-Bermekî (737-805), Abbasi Devleti döneminde Azerbaycan valiliği, vezirlik, divan katipliği gibi görevlerde bulunmuş bir devlet adamıdır. Ayrıca, Halife Harûn er-Reşîd'in oğluna mürebbilik de yapmıştır. (Ç.N.).

Mu‘ammer de ona,

- Tercüme edilmiş şu sayfayla karşılaştım ve gördüm ki, ... ..”.

Daha sonra el-Câhiz, o metnin tercümesini, ya da en azından bir kısmının tercümesini sunmaktadır.

el-Câhiz, Arap olmayanların edebiyat ve belâğati hakkında sadece yapılan rivâyetlerden duyduklarını söylemiştir. Ancak çoğu kez bunlardan yalnızca karmaşık, anlaşılmaz bir figür ortaya çıkarmakla yetinmiş ve kurallar yerine notlar, kitaplar yerine de bölük-pörçük bilgiler aktarmıştır. el-Câhiz’in, Aristo’nun *Rhetorikê* adlı eserini hiç bilmediği kesin olarak söylenebilir. el-Câhiz çok nadir olmakla birlikte, her ne zaman “İlk Hoca”nın<sup>15</sup> adını ansa, onun meşhur sözü “İnsan konuşan bir canlıdır” tanımlamasından başka bir şey söylememektedir.

Bununla birlikte Araplar, el-Câhiz’i Arap belâğatinin kurucusu olarak kabul etmekle yanlış yapmış olmazlar. Bu durum, onun belâgat biliminin temelini atmasından ötürü, ya da *el-Beyân ve ‘l-tebyîn* adlı eserinde neredeyse hiç belli bile olmayan güçlü kişiliği yüzünden değildir. Fakat el-Câhiz’in, bu eserde, Arapların hicrî II. asırda ve III. asrın ilk yarısında belâgattten ne anladıklarını güzel bir biçimde bize açıklayan bir metin demeti meydana getirmesi son derece önemlidir. el-Câhiz, her ne kadar kronolojik sıralama gözetmese de, yine de Arap belâğatinin doğuşu ve gelişimini derli toplu bir biçimde bize sunmaktadır. *el-Beyân ve ‘l-tebyîn*, hacimli ve sistemden yoksun bir eser olmasına rağmen, onu okuma külfetine katlanan kişi şu üç sonuca ulaşır:

1. Araplar, câhiliye döneminin sonlarından itibaren ilk eleştirileri ortaya koyarak söz sanatına ağırlık vermeye başladılar. Ancak bu eleştiriler çoğu zaman öznelidi. Çünkü eleştiriyi yapanlar kendi zevklerini öne çıkarıyorlardı. Bu iş, nazımdaki sanatsal kusurları açığa çıkarmaya kadar vardı. Böylece, her hatip ve şairin sanatında istifade edebileceği öğüt ve yönlendirmeyi belirlediler. Örneğin onlar, şairi, kafiyeye ilişkin belli yanlışlara düşmeme konusunda uyarıyorlar ve şairin aşırılığa kaçması veya yetersiz kalması durumunda onu nasıl ayıplayacaklarını biliyorlardı. Sonra da hatiplerden, konuşma ortamının gereklerini gözetmelerini, duruma göre sözü ya kısa tutumaları, ya da uzatmalarını, hutbelere Allah’a övgü ifadeleriyle başlamalarını ve hutbelerini Kur’ân

15 Felsefe tarihinde, Aristo (M.Ö.384-M.Ö.322) için “İlk Hoca” (el-Mu‘allimu’l-evvel), Fârâbî (870-950) için de “İkinci Hoca” (el-Mu‘allimu’s-sânî) adlandırması yapılır. (Ç.N.).

âyetleriyle süslemelerini istediler. *el-Beyân ve 't-tebyîn*, şiir ve nesir alıntılarıyla doludur. Bunların tümü de, onların eleştiri üslûplarını özetler niteliktedir ve câhiliye döneminin sonlarıyla hicrî I. yüzyıla âittir.

2. Araplar, hicrî II. yüzyıldan itibaren söz sanatlarına aşırı derecede önem vermeye başladılar. Onları, buna yönelten iki faktör vardır:

1) O çağda siyasî kamplar arasındaki mücadele, dönemin en büyük Irak kentlerinden Kûfe ve Basra'da sistemli bir inanca dönüştü.

2) Yine o yüzyılda ortaya çıkan güçlü düşünsel hareketler de bunda etkili oldu. Çünkü o dönemin Kûfe ve Basra câmilerinde Müslümanlar sadece ibadet etmek ve hukukî davalarını çözmekle kalmıyorlar, aynı zamanda buralarda bilginler, dil, gramer, hadis, fıkıh, tarih bilimleri de okutuyorlardı. Ayrıca câmiler, siyâsî ve dinî grup liderlerinin kendi aralarında yaptıkları tartışmalar için birer mekan konumundaydı. Câmilere, Müslüman, Yahûdî, Hristiyan ve Mecûsi pek çok insan gelmekteydi. Bunlar arasında, ortamda konuşulan dili basit bulan işsiz güçsüz kibirli bedeviler, kültürlü ve çalışkan İranlılar da bulunmaktaydı. Bu kişiler, mevcut ortamdaki dolaylı hoşnutsuz durumdaydı. Şüphesiz ki, böyle bir topluluğun önünde söz söyleyen kimsenin konuşması, düzgün, delillerle kanıtlanmış, psikolojik yönden etkili ve anlaşılır olmalıdır. Bu bağlamda, gerek söz, gerekse tavır ve anlatım bakımından bir hatipte bulunması gereken nitelikler ve söz kusurları ile ilgili kapsamlı bir araştırma gelişmiştir.

el-Câhiz'in kitabı, duyduğu bu hutbelere kayıt altına aldığı gözlemlerle doludur. O şöyle rivâyet eder:

“el-Cumahî, sözün anlamsal yönden yerli yerine oturduğu bir hutbe okudu. Konuşmasında biraz pelteklik vardı<sup>16</sup>. Zeyd b. 'Ali b. el-Huseyn, ona aynı derecede güzel sözlerle karşılık verdi. Fakat Zeyd, telaffuz bakımından daha iyiydi, konuşmasında pelteklik de yoktu. Ayrıca el-Câhiz, Vâsıl b. 'Atâ'nın aktardığına göre: «Peltekliliğin en kötüsü sözcüklerdeki râ' harfini telaffuz edememektir. Böyle bir duruma düşmemelidir»<sup>17</sup>. Ebû Şemir hakkında denilir ki; o, bir kimseyle söz düellosuna girdiğinde, ellerini, omuzlarını oynatmaz, gözlerini hareket ettirmezdi. Sanki onun konuşması bir kayanın yarığında

16 *el-Beyân ve 't-tebyîn*, III/34.

17 *a.e.*, I/8.

çıkıyor gibiydi<sup>18</sup>. Yine onunla ilgili başka bir rivâyet ise, konuşmasına başlamadan önce boğazındaki gıcığını gidermek için tekrar tekrar öksürmesi ve sakalını sıvazlamasıdır. O, konuşması esnasında söz aralarında, “*Ey, burada bulunanlar!*”, “*Ey, dinleyenler!*”, “*Benden dinleyin!*”, “*Bana kulak verin!*”, “*Beni anlayın!*” v.b. şeyler de söylerdi<sup>19</sup>.

Böylece Araplar, *el-Beyân ve 'l-tebyîn*'de dağınık olarak karşımıza çıkan anlamları, lafızları ve hatiplik kurallarını yavaş yavaş ortaya koymaya çalıştılar.

3. Aynı zamanda yeni bir düşünce topluluğu da ortaya çıkmaya başladı. Bu topluluk, dîvân çalışanları ve hilâfet kâtipleridir<sup>20</sup>. Onların çoğu İranlı, Mezopotamyalı, Süryani ve Kıptî olmak üzere yabancı kimselerdi. Hepsisi de kendi ana dillerinde çok okumuş ve entelektüeldi. Daha sonra bu kimseler, zaman zaman telaffuzlarının bozuk olmasına rağmen, Arapçada da büyük bir beceri kazandılar. Onlar, halifelere ve devlet adamlarına yönetim ve yazışma makamında hizmet verdiler. Böylelikle Arapların daha önce hiç tanımadıkları üslûp tarzları Arap dilinin içine sokulmuş oldu. Araplar, yazma konusunda kendi yönetimlerinde çalıştırdıkları kimselerden aldıkları yöntemleri kullandılar. Onların sayesinde yazma sanatı rekabet edilen bir alan hâline geldi. Bu sanata özgü, bilgiler oluşturuldu ve öğrenciler için kuralları anlatıldı. el-Câhiz, bu topluluğu şu sözlerle övmektedir:

- Ben, belâgatte, kâtiplerden daha mükemmel bir yol izleyen topluluk bu zamana kadar hiç görmedim! Çünkü onlar, zor ve kullanımı az olan, ya da hiç kullanılmayan sıradan lafızlara iltifat etmediler<sup>21</sup>.

Hicrî II. yüzyılda kelâm bilginlerinin, siyasetçilerin ve kâtiplerin çabalarının, el-Câhiz'in eserinde anlattığı Arap belâgatinin oluşumuna hizmet etmek için bir araya geldiği görülmektedir. Öyleyse, bu belâgatin tamamen Araplara özgü olduğu söylemi abartılı bir sözdür. Çünkü bu süreçte payı bulunan kâtiplerin ve kelâm bilginlerinin büyük çoğunluğunun, yabancı olduğu tartışmasız bir gerçektir. Nitekim belâgatin, Arap diliyle uzlaşması sağlamış, tümüyle yabancı bir unsur olduğunu söylemek ve bu durumu daha önce Yunan belâgati ile Latin dili arasında gerçekleşen uzlaşmaya benzetmek de doğru değildir.

18 a.e., I/51.

19 a.e., I/26, 62-63, 41-42.

20 Konuyla ilgili daha geniş bilgi için bkz. Kızıklı, a.g.e., s. 105-106. (Ç.N.).

21 *el-Beyân ve 'l-tebyîn*, I/76.

Çünkü bizzât Araplar da bu sürece katkı sağlamışlardır. Ayrıca, o dönemdeki kültürden kaynaklanan, Kur'ân'ın dili ile yabancı diller arasındaki mevcut farkları ve Arap dili ile herhangi bir yabancı belâgatin bir araya gelmesini imkansız kılan bir, ya da daha çok sayıda engelin varlığını da buna eklemek gerekir. Bilâkis, hicrî III. yüzyılın ortalarına kadar Arap belâgatinin tam anlamıyla mevcut olmadığı düşüncesi de yanlıştır. Zira bu dönemde, belâgat biliminin oluşumuna, kurallarının belirlenmesine ve bunların okullarda öğrencilere öğretimine yönelik çok önemli çalışmalar vardır<sup>22</sup>. Hicrî III. yüzyıldaki Arap belâgatini, üç temel unsurla ifade etmemiz mümkündür:

1) *Arap unsuru*: Tüm çıplaklığıyla kendini göstermektedir<sup>23</sup>.

2) *İran unsuru*: Yaratıcılığa, söz ve biçimdeki yumuşaklığa eğilimlidir<sup>24</sup>.

3) *Yunan unsuru*: Özellikle titizliği ve lafızlarla olan bağı yönünden, anlamlarla ilişkilidir. Asıl amaç, Aristo'nun gösterdiği ilkedir. Bu ilke ise, hitâbet ile dinleyiciler arasındaki uyumun gerekliliğidir<sup>25</sup>.

Bu belâgati konularına göre ayırmak istersek, dört ana başlık altında toplayabiliriz:

1) *Doğru Telaffuza Dayalı Söz*: Dil ve dişlerden, ya da dudaklardan kaynaklanan hataların giderilmesine bağlıdır.

2) *Dilin Düzgün Kullanımına ve Lafızların Kendi Aralarındaki Bağa Dayalı Söz*: Sözcükteki harflerin birbiriyle uyumsuzluğu ve kulağa hoş gelmeyen sesler yüzünden ortaya çıkar.

3) *Cümleye ve Anlam-Lafız İlişisine Dayalı Söz*: Sözün akıcılığına, özlü anlatımına, gerektiğinde uzatılmasına ve hitâbet metninin hem dinleyiciler, hem de ele alınan konu arasındaki uyumuna bağlıdır.

4) *Konuşmayı Yapan Kişinin Dış Görünüşüne, Tavır ve Davranışlarına Dayalı Söz*.

Görüldüğü gibi, hicrî III. yüzyılın ortalarına kadar Arap belâgati oldukça sınırlı bir alanda kalmıştır. Edebiyat eleştirmenlerinin ve belâgat bilginlerinin önünde hâlâ gidilecek çok mesafe vardır. Çünkü bu yüzyıl içinde belâgatin elde ettiği kazanımlar, özellikle gramerle karşılaştırılacak olursa oldukça azdır. Ancak her durumda değere şayan bir gelişme idi.

22 a.e., I/75.

23 a.e., I/20-22, 24, 32-33, 37, 40.

24 a.e., I/4, 58, 63-64.

25 a.e., I/75 ve sonrası.

## II. BÖLÜM

Buraya kadar, her ne kadar söz konusu dönemde düzgün bir belâgat tesis etmeye yönelik gayretler yavaş ve hantal olsa da, Arap edebiyatına giydirilen kıyafet tamamıyla üzerine uyum sağlamıştı. Zira, şiir ve nesir çok hızlı gelişmişti. Oysa şiir ve nesir ile, bu ikisinin eski dönemi arasında çok büyük bir fark vardır. Bilim ve edebiyatla uğraşan yabancılar sayesinde her ikisi de olumlu yönde etkilenmiştir. Helenizm, başta Mutezile kelâmcılarına aracılığıyla dolaylı olarak eski Arap edebiyatını etkilemiştir. Onlar, Arap fesâhatini savunmaksızın eleştirmişler, Yunan felsefesine karşı açlık duymuşlar, Arap belâgatinin gerçek anlamda temelini atmışlardır. Onların, kendi dönemlerindeki Yunan belâgatini çok iyi bildiklerini söyleyemeyiz. Fakat felsefî düşünceleri, kelâmı şekillendirmelerinde kendilerine yarar sağlamıştır. Bu iddianın doğru olduğunu tespit etmek için, el-Câhiz'i okuyup, şiir ve nesir eleştirisinde onların ekolünü başka bir hâlis Arab'ın, örneğin diltçilerin ekolünden olan İbn Sellâm'ın<sup>26</sup> tarzıyla karşılaştırmak yeterlidir. İşte o zaman, katıksız Arap düşüncesiyle, Yunan düşüncesine bulaşmış bir Arap düşüncesi arasındaki fark bütün çıplaklığıyla ortaya çıkacaktır.

Helenizmin, Arap edebiyatına yansımaları, yabancı kökenli ve bir şekilde Yunan edebiyatının etkisi altında kalmış şair ve yazarlar aracılığıyla olmuştur. Bu şair ve yazarlar, Yunancadan Arapçaya tercüme edilen eserleri incelemek sûretiyle, Yunan edebiyatının mizacından ya doğrudan, ya da dolaylı olarak ilham almışlardır. Buna, Ebû Temmâm'ın<sup>27</sup> örnek verebiliriz. Onun babasının "Tedos" isminde, Şam'ın bir köyünde yaşayan Hristiyanlık dinine mensup

26 İbn Sellâm el-Cumahî (231/845), dil ve gramer bilginidir. Hayatı ve eserleri hakkında bkz. İbnü'n-Nedîm (1978), *el-Fihrist*, Dâru'l-Ma'rife: Beyrut, s. 165; el-Kiftî, 'Aliyy b. Yûsuf (1980), *İnbâhu'r-ruvât*, (thk. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrâhîm), Kahire, III/143-145; es-Suyûtî, 'Abdu'r-Rahman b. Ebî Bekr (1979), *Bugyetu'l-vu'ât*, (thk. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrâhîm), Dâru'l-Fikr: Beyrut, I/115; ez-Zubeydî, Ebû Muhammed b. el-Hasen (1954), *Tabakâtu'n-nahviyyîn ve'l-lugaviyyîn*, (thk. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrâhîm), Matba'atu's-Se'âde: Kahire, s. 127; ez-Zirikli, Hayruddîn (1984), *el-A'lâm*, (6.bsk.), Dâru'l-İlmi li'l-Melâyîn: Beyrut, VI/146; Kızıklı, Salih Zafer (2005), *Arap Grameri Ekolleri*, (Yayımlanmamış doktora tezi), Uludağ Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü: Bursa, s. 20, 22, 27, 130. (Ç.N.).

27 Ebû Temmâm (öl.231/846), Suriye'nin Câsim kentinde doğmuş Abbasi dönemi şairlerindendir. Abbasi hükümdarlarını öven şiirler söylemiştir. Câhiliye'den itibaren kendi yaşadığı döneme kadarki süreçte ünlü Arap şairlerinin kasidelerinden oluşturduğu "el-Hamâse" adında bir şiir antolojisi hazırlamıştır. Ayrıca, divanı vardır. Hayatı hakkında daha geniş bilgi için bkz. Elmalı, Hüseyin (1994), "Ebû Temmâm", *DİA*, X, 241-243. (Ç.N.).



bir içki satıcısı olduğu söylenir. Ebû Temmâm Müslüman olunca, babasının ismini ve nesebini kullanmayıp, “Evs” lakabını alarak Tayy<sup>28</sup> kabilesine intisap etmiştir. Ebû Temmâm'ın şiirlerini okuyan bir kimse, bu şiirlerin o dönemin alışlagelmiş Arap şiirinden açıkça farklılık gösterdiğini anlayabilir. Ebû Temmâm sadece şiirlerinde teşbih, mecâz v.b. sanatları kullanmasından ötürü değil; aynı zamanda şiir anlayışı, anlamı ön planda tutması, kasîde bütünlüğünü benimsemesi, doğa betimlemelerine yer vermesi ve hangi konuyu ele alırsa alsın felsefî içeriğe vurgu yapması gibi yönlerden hem kendisinden önceki, hem de çağdaşı olduğu şairlerden farklılık gösterir. Ebû Temmâm, şiirdeki yaratıcılığın dolaylı çağdaşlarının çok hoşuna gider. İnsanlar, onun şiirlerinin olumlu ve olumsuz yönlerini tartışmaktan kendilerini alıkoyamazlar. Hiç kuşkusuz, onun şiirlerinde, Yunan etkisini somut bir şekilde gözlemleyebiliriz.

Emevi ve Abbâsi devlet kurumlarının üst düzey makamlarında görev yapan kâtipler için de aynı şeyi söyleyebiliriz. Çok iyi biliyoruz ki, İbnu'l-Mukaffâ 'İran asıllıdır. 'Abdu'l-Hamîd b. Yahyâ'nın kökeni hakkında ise hiçbir şey bilmiyoruz. Ancak onun edebî mektuplarını biraz okuduğumuz zaman hem biçim, hem de içerik yönünden Helenistik etkiyi çok rahat anlayabiliriz. Aslında 'Abdu'l-Hamîd b. Yahyâ, Aristo'nun eserlerini Yunan sanat bilimcilerin anladığı gibi anlayabilen az sayıdaki hicrî II. yüzyıl kâtiplerinden biridir. Onun cümle yapısı, tamamen Helenizmin etkisi altındadır. Çünkü o, cümledeki sıfat ögesini, -her ne kadar gramer bilginleri buna karşı da olsa- anlamın gerektirdiği yere koymaktadır. Bu konuda, o, Me'mûn'un kâtiplerinden Kıptî kökenli Ahmed b. Yûsuf'a benzemektedir.

Şüphesiz ki Arap edebiyatı, dolaylı yönden ulaşan bu Helenizm etkisinden faydalanmıştır. Bu kişiler, her ne kadar Araplar arasında Yunan felsefesini ihtiyatlı bir şekilde yaymış olsalar da, sonuç olumlu olmuştur. Onlar, teorik araştırma dairesinden çıkmayarak edebiyatın özüne girmemişler, ama teorik anlamdaki bu otoritelerini edebiyata hakim kılmışlardır. Ayrıca, Süryanî mütercimler, Aristo'nun *Rhetorikê*<sup>29</sup> ve *Poetika*<sup>30</sup> kitaplarını özel bir tarzda Arap-

28 Tayy, aslen Yemen kabilelerindedir. Me'rib Seddi'nin yıkılışından sonra Arabistan'ın kuzeyine doğru göç etmişlerdir. 630 yılında ise, Hz. Muhammed'e bir elçi göndererek topluca İslâm dinine girmişlerdir. (Ç.N.).

29 Eserin Türkçe çevirisi için bkz. Aristotle (2001), *Retorik*, (çev. Mehmet H. Doğan), (5.bsk.) İstanbul: Yapı Kredi Yayınları. (Ç.N.).

30 Eserin Türkçe çevirisi için bkz. a.mlf. (2001), *Poetika*, (çev. İsmail Tunalı), (9.bsk.),

çaya aktarmamış olsalardı, yukarıdaki sözde bir çelişki ortaya çıkardı. Fakat gerçek şu ki, Yunan düşüncesini almaya başladıktan sonra, bu kâtip ve şairlerin kural koyma hakkı açıkça iddia edilmiştir. Yine onlar tarafından “İlk Öğretmen”nin mantığına yönelik güçlü bir geri dönüş kampanyası yürütülmüştür. Bu durumu, el-Buhturî'nin mantıkçılara yönelik aşağıdaki beyitleri bize anlatmaktadır:

*Yüklediniz bize mantığının sınırlarını külfet olarak,  
Artık ihtiyaç duymaz oldu şiirin yalanı, doğruluğuna!  
İsrar etmezdi Zu'l-Kurûh<sup>31</sup> bile, illâki mantık diye,  
Nedeni her ne olursa olsun ...  
Şiir, bir tür imâdır, değildir kuru laf kalabalığı;  
O, hiç benzemez uzattıkça uzatılan bir hutbeye!*

Aynı zamanda, İbn Kuteybe<sup>32</sup> de *Edebu'l-kâtib*<sup>33</sup> adlı eserinin ön sözünde mantıkçıları ve mantık biliminin ele aldığı problemleri alaycı bir dille yerer.

Hicrî III. yüzyılın ortalarına kadar tek tip bir Arap belâgati mevcut idi. Henüz daha emekleme aşamasındadır ve problemleri vardır. Çünkü; Arapların, İranlıların ve Yunanlıların değer yargıları arasında uzlaşımın oluşabileceği uygun bir ortama gereksinim duyulmaktadır. Bu dönemin hemen ardından iki çeşit belâgat ortaya çıkmıştır. Bunlardan ilki, Yunan felsefesinden uzak duran, muhafazakâr bir yaklaşım sergileyen sırf Araplara özgü bir anlayıştır. Diğeri ise, Aristo'dan açıkça alıntı yapan, muhafazakârlara ve onların dillerine cephe alan Yunan tarzı başka bir yaklaşımdır.

Muhafazakâr anlayışın, Helenizmden hiç etkilenmediğini düşünürsek hata etmiş oluruz. Çünkü belâgat bilimini anlatan ilk eser olan Aristo'nun *Rhetorikè* adlı kitabının aynı dönemde tercüme edilmesi çok ilginçtir! Bu

İstanbul: Remzi Kitabevi (Ç.N.).

31 Zu'l-Kurûh, Cahiliye döneminin en büyük şairi olarak kabul edilen ve o dönemde Kabe duvarlarına şiiri asılan yedi şairden biri olan İmri'u'l-Kays'ın (500-540 ?) lakabıdır. (Ç.N.).

32 İbn Kuteybe (öl.276/889), Horosan asıllı Kûfe'de yaşamış edebiyat bilgini ve tarihçidir. Hayatı ve eserleri hakkında bkz. Yazıcı, Tahsin v.dğr. (1999), “İbn Kuteybe”, *DİA*, XX, 145-152; Kızıklı, *a.g.e.*, s. 120-121. (Ç.N.).

33 Bu eserin baskısı için bkz. İbn Kuteybe, Ebû Muhammed ‘Abdullah b. Muslim (1417/1996), *Edebu'l-kâtib*, (thk. Muhammed ed- Dâli), Beyrut: Mu'essesetu'r-Risâle. (Ç.N.).

eser, Huneyn b. İshâk tarafından Arapçaya çevrilmiştir ve muhtemelen bu çeviri, el-Câhiz'in ölümünden sonra, yani hicrî III. asrın ikinci yarısında gerçekleşmiştir. Zira Huneyn b. İshâk, hicrî 298 tarihinde vefât etmiştir. Yine aynı süreçte, bahtsız Halife şair 'Abdullah b. el-Mu'tezz<sup>34</sup>, *Kitâbu'l-bedî'*<sup>35</sup> adlı yapıtını kaleme almıştır.

Ben, *Kitâbu'l-bedî'*e rastlamadım, fakat bu kitap hakkında rivâyette bulunan kimseler, bedî' sanatları için yazarın gösterdiği her bir tanığı, eskilerin ve kendi çağdaşlarının sözlerinden alıntı yaptığını, hatta bu tanıkları birbiri arasında dengelediğini söylerler! Onlar, İbnu'l-Mu'tezz'in *Kitâbu'l-bedî'*de on sekiz çeşit bedî' sanatına yer verdiğini ve her kim bu söz sanatlarını onun çağdaşı Kudâme b. Ca'fer'in<sup>36</sup> kitabında, ya da ondan sonrakilerin eserlerinde incelerse, *Rhetorikè'*nin üçüncü bölümünün açıkça etkisinin, sözünü ettiğimiz kitaplarda görüldüğünü belirtirler. Daha spesifik söyleyecek olursak, *Rhetorikè'*nin üçüncü ana bölümünün birinci alt bölümünde yer alan "yorum" konusunun etkisi sezilir.

Bu Arap müelliflerinin, teşbih, mecâz, mukâbele, sözün ölçüsü ve kısımları gibi konuları algılayışları *Rhetorikè'*ninkiyle benzerdir. Evet, onlar, konuları anlatan tüm örnekleri Aristo'dan aktarmaktan sakınmışlardır. Zira onların, bu örnekleri anladıklarını gösterecek bir bilgi de yoktur. Ancak onlar, her konu için Aristo'nun örneklerinden sadece birini almışlardır. Örneğin, Aristo, mecâzın teşbihe dayandığını açıklarken Homeros'un<sup>37</sup>, Akhilleus<sup>38</sup> hakkında söylediği şu cümleleri kullanır:

34 İbnu'l-Mu'tezz (öl.296/909), edebiyatçı, şair ve aynı zamanda da Abbasi halifesidir. Arap belâgatinin üç temel disiplininin biri olan '*İlmu'l-bedî'*'in kurucusudur. Hayatı hakkında bkz. Durmuş, İsmail (2000), "İbnu'l-Mu'tez", *DİA*, XXI, 143-147; Kızıklı, a.g.e., s. 101-102, 122. (Ç.N.).

35 Bu eserin baskısı için bkz. İbnu'l-Mu'tezz, 'Abdullah (1402/1982), *Kitâbu'l-bedî'*, (nşr. Ignaty Yulianovich Krachkovsky), (3.bsk.), Beyrut: Dâru'l-Meysera. (Ç.N.).

36 Kudâme b. Ca'fer (öl.337/948), en tanınmış belâgat bilginlerindedir. Hayatı ve eserleri hakkında bkz. Kireççi, Akif (1992), *Kudâme b. Cafer ve Ebû Hilâl el-Askerî'de Şiir Eleştirisi*, (Yayınlanmamış Y.L. Tezi), Gazi Ün. Sos. Bil. Enst. Ankara; Kallek, Cengiz (2002), "Kudâme b. Ca'fer", *DİA*, XXVI, 311-312; Kızıklı, a.g.e., s. 122. (Ç.N.).

37 Homeros, M.Ö. VIII. yüzyılda yaşamış Yunan şairidir. Destansı şiirleriyle ün yapmıştır. En önemli eserleri *İlyada* ve *Odessa'*dır. Hayatı ve eserleri hakkında daha geniş bilgi için bkz. Kirk, G.S. (1965), *Homer and the Epic: A Shortened Version of the Songs of Homer*, London: Cambridge University Press; Graziosi, Barbara (2002), *Inventing Homer: The Early Reception of Epic*, London: Cambridge University Press. (Ç.N.).

38 Akhilleus veya Achilles ("Aşıl" diye okunur), Yunan mitolojisinin en önemli

“Aslan gibi saldırdı” cümlesi teşbihtir. Eğer, “Bu aslan saldırdı” diyecek olsaydı, o zaman mecâz yapmış olurdu<sup>39</sup>. Çünkü, bu örnekte insan ve hayvan cesurlukla nitelendirildikleri için, Akhilleus, mecâz yoluyla “aslan” şeklinde adlandırılabilirdi.”<sup>40</sup>

Arapça yazılmış hangi belâgat kitabını alırsanız alın, aynı örneği orada Akhilleus yerine, Zeyd ismi kullanılmış olarak bulursunuz! Çünkü Zeyd, belâgat ve gramer eserlerindeki örnek cümlelerde kullanılan alışılmış bir isimdir. Fakat Araplar, bu örneği kavrayamamışlardır.

Aslında, Arap belâgat bilgileri, Aristo'nun *Rhetorikè* adlı eserini hafife almalarına rağmen, onsuz da yapamamışlardır. Onlar, Yunan edebiyatını hiç bilmedikleri için, ne belâgat türlerini ve ilgili konuları, ne de Aristo'nun Yunan edebiyatından alıntı yaptığı tanıkları anlayabilmişlerdir! Fakat buna karşılık, şüphesiz onlar, Aristo'nun eserinde kendilerinin anlayabilecekleri şeylerden söz eden başka bölümler bulmuşlar ve sürekli de bulmaktadırlar. Yine, *Rhetorikè*'nin çeşitli yerlerinde genel, kolay anlaşılabilen ve şair ve kâtipleri için de faydalı olabilecek düşüncelere rastlamışlardır. Peki ama, niçin bu zor anlaşılan eseri, kendi mantıklarına ve edebiyatlarına uyarlamasınlar?

Bana göre bu sorunun cevabı: Araplar, *Rhetorikè*'yi gerçekten benimsediler ve onu hayranlık uyandıracak şekilde kullandılar.

Açıkça görülmektedir ki, hicrî III. yüzyılın sonlarından başlayarak hicrî IV. yüzyılın bitişine kadar, Arap diline sonradan giren bilimlerde arasında, özellikle de belâgat gibi Arapların hazmettiği ve geliştirdiği başka bir bilim dalı daha yoktur! İşte bu yüzden, belâgat her yönüyle Araplara özgü bir bilim hâlini almıştır: Manevî yönden Araplara özgüdür, maddî yönden Araplara özgüdür, kullandığı örnekler bakımından Araplara özgüdür! Hatta bize öyle geliyor ki, onunla, diğer belâgatler arasında hiçbir bağ yoktur!... İşte bu nedenden ötürü, bazı Arap müellifleri, Arap belâgatinin, yabancılara hiçbir şey borçlu olma-

---

kahramanlarından biridir. Yarı insan, yarı tanrı olarak tasavvur edilir. Homeros, *İlyada* ve *Odessa* destanının pek çok yerinde onun savaşçı kişiliğinden övgüyle söz eder. Akhilleus, Truva Savaşı'na da katılmış ve bu savaşta Truva prensi Paris tarafından öldürülmüştür. Hayatı hakkında daha geniş bilgi için bkz. *Hedreen, Guy (1991), "The Cult of Achilles in the Euxine", Hesperia, Sayı: 60, Cilt: 3, s. 313-330. (Ç.N.)*.

39 Homeros'un burada kullandığı her iki cümlede de öznesi Akhilleus'dir. Başka bir deyişle, ilk cümlede Akhilleus aslana benzetilmekte, ikinci cümlede ise mecâzî yolla Akhilleus aslan olarak adlandırılmaktadır. (Ç.N.).

40 Aristo, *el-Hitâbe*, (Kitâb: I-III, Fasil: IV, Paragraf: I).

diği düşüncesindedirler. Nitekim hicrî VII. yüzyılda yaşayan İbnu'l-Esîr<sup>41</sup>, *el-Meselu's-sâ'ir*'de<sup>42</sup> şöyle söylemektedir:

“Bil ki, hitâbetle ilgili anlamlar, kendi köklerini kapsar. Bu konuda ilk söz söyleyen kimseler ise, Yunan filozoflarıdır. Ancak, bu kapsama durumu tikel değil, tümeldir. Bu bilime sahip olan kişi, kendi bilgisiyle ne ondan yararlanır, ne de ona ihtiyaç duyar! Çünkü, çölde deve güden bir bedevî, belâgati anlayamaz ve tasavvur edemez. Fakat aynı kişi, şiir veya nesir söylediği zaman büyüleyici bir üslûp ortaya koyabilir. Şayet bunun, bedevînin doğasından ve yaratılışından olduğu söylenirse, ben de şöyle karşılık veririm:

- Eğer şiir ve hitâbet Arapların doğasında ve yaratılışında mevcutsa, onlardan sonra, çölü görmedikleri hâlde Arap ülkelerine gelip yerleşen şair ve hatipler için ne denir?

Eğer bu kimselerin, Yunan bilginlerinin sözlerini incelediklerini ve bunları öğrendiklerini söylersen, sana şöyle cevap veririm:

- Bu gerçek dışıdır. Zira Ebû Nuvâs<sup>43</sup>, Muslim b. el-Velîd<sup>44</sup>, Ebû Temmâm<sup>45</sup>, el-Buhturî<sup>46</sup>, Ebû Tayyib el-Mutenebbî<sup>47</sup> ve diğerleri böyle bir

41 İbnu'l-Esîr (öl.637/1239), fıkıh, edebiyat ve tarih bilginidir. Hayatı ve eserleri hakkında bkz. Durmuş, İsmail (2000), “İbnu'l-Esîr”, *DİA*, XXI, 30-32. Kızıklı, a.g.e., s. 129. (Ç.N.).

42 Bu eserin baskısı için bkz. İbnu'l-Esîr, Diyâ'u'd-dîn (1983), *el-Meselu's-sâ'ir fi edebi'l-kâtibi ve's-şâ'ir*, I-IV, Kahire: Nehdatu Mısır. (Ç.N.).

43 Ebû Nuvâs (öl.198/813), Abbasi döneminin en büyük şairlerindedir. Hayatı ve edebî kişiliği hakkında bkz. Karaarlan, Nasuhi Ünal (1994), “Ebû Nuvâs”, *DİA*, X, 205-207. (Ç.N.).

44 Muslim b. el-Velîd (öl.208/823), Abbasi dönemi şairlerindedir, Kûfe'de doğup büyümüş ve Cürçân'da ölmüştür. “Sarı'u'l-Gavâni” (Kadın düşkün) lakabıyla tanınır. Şiirlerinde bedî'î sanatları kullanmıştır. (Ç.N.).

45 Ebû Temmâm, Suriye'nin Câsim kentinde doğmuş Abbasi dönemi şairlerindedir. Abbasi hükümdarlarını öven şiirler söylemiştir. Câhiliye'den itibaren kendi yaşadığı döneme kadarki süreçte ünlü Arap şairlerinin kasidelerinden oluşturduğu “el-Hamâse” adında bir şiir antolojisi hazırlamıştır. Ayrıca, divanı vardır. 231/846 tarihinde ölmüştür. Hayatı hakkında daha geniş bilgi için bkz. Elmalı, Hüseyin (1994), “Ebû Temmâm”, *DİA*, X, 241-243 (Ç.N.).

46 el-Buhturî, *Hamâse* adlı eseriyle tanınan Arap şairidir. Hayatı hakkında daha geniş bilgi için bkz. Tüccar, Zülfikar (1992), “Buhturî”, *DİA*, VI, 381-383. (Ç.N.).

47 el-Mutenebbî (öl.354/965) Arap şairlerinin en büyüklerindedir, divanı vardır. Hayatı hakkında bkz. el-Hatîbu'l-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. 'Alî (1422/2001), *Târîhu Medîneti's-Selâm*, (thk. Beşşâr 'Avvâd Ma'rûf), Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, V, 164-169; Durmuş, İsmail (2006), “Mütenebbî”, *DİA*, XXXII, 195-200. (Ç.N.).

şeyi bilmezler!... Aynı şekilde, ‘Abdu’l-Hamîd, İbnu’l-‘Amîd<sup>48</sup>, es-Sâbî<sup>49</sup> ve benzeri kâtipler için de aynı yargıda bulunabiliriz.”

Bu muhafazakâr belâgat anlayışı, Yunan düşüncesinin hücumunu uzun süre engelleyemedi. Aslında, engelleyebilmesi de kolay değildi. Tabir yerindeyse, Mu‘tezile mezhebi kelâm bilginleri, söz konusu belâgati inşa etmişler ve belâgate önem vermişlerdir. Belâgatin, sadece çok nadir konuları, onların dışında gelişmiştir. Böylece belâgat, felsefeden çok, edebiyata daha yakın bir konum elde etmiştir. Çünkü o kelâm bilginleri, Arap edebiyatını incelemişler ve onun tatlı menbalarından kana kana içmişlerdir. Sonradan, Mu‘tezile mezhebi kelâm bilginleri, edebiyattan daha fazla felsefeyle uğraşır hâle gelince, onların belâgat anlayışları da edebiyat yerine, felsefeye daha yakın bir konum elde etmiştir. Bundan dolayıdır ki, ‘Abdu’l-Kâhir el-Curcânî<sup>50</sup>, hicrî V. yüzyılda Arap belâgat kitaplarının başlangıcı olarak kabul edilen *Esrâru’l-belâga*’yı telif etmekle, Aristo’nun açıklamasını ve yorumunu yapan bir filozof olmaktan öteye gidememiştir. Şüphesiz, onun *Esrâru’l-belâga* adlı kitabında, Arap belâgatının hicrî VI. yüzyılda kaybolup gitmiş köklerini buluruz. Zira ‘Abdu’l-Kâhir’in eserine yönelmekle, günümüzden kalkıp III. yüzyılın ikinci yarısına yolculuk etmiş oluruz ve Yunan belâgatinden, nasıl ikinci bir belâgatin doğup geliştiğini görürüz!

### III. BÖLÜM

Diğer bir konuya geçmeden önce belirtmeliyiz ki, Arap felsefecileri, *Rhetorikè*’nin çoğu yerini kelâm ve belâgat bilginlerinden daha iyi anlayabilmiş değillerdi. Aynı zamanda, doğal olarak felsefe dışında Helenizm’i de hiç bilmiyorlardı. Yunanlıların siyasî sistemleri demokratik veya aristokratik bir yapıya sahipti. Nitekim Yunan hukuku, Araplara göre tamamen tuhaf bir şeydi. Çünkü Araplar, ne hilafetten başka bir siyasî sistem, ne de tek tür bir

48 İbnu’l-‘Amîd, Büveyhî veziri, edip ve şairdir. Hayatı hakkında bkz. Güner, Ahmet (1999), “İbnü’l-Amîd”, *DİA*, XX, 486-487. (Ç.N.).

49 Ebu’l-Huseyn Hilâl b. el-Muhassin es-Sâbî’ (359/970-448/1056) Abbasi Devleti’nin divân kâtiplerindendir. Hayatı ve eserleri hakkında bkz. Kızıklı, Zafer (2008), “The Ghurar al-Balâghah”, *Hamdard Islamicus*, Karachi, Vol. XXXI, No. 2, s. 85-91. (Ç.N.).

50 ‘Abdu’l-Kâhir el-Curcânî (öl. 471/1078-79) Arap dili belâgat bilimini sistemleştiren beyân ve ‘ilmu’l-me‘ânî disiplinlerini kuran Arap dil bilimcidir. Hayatı hakkında bkz. Hacımüftüoğlu, Nasrullah (1988), “Abdülkâhir el-Cürcânî”, *DİA*, I, 247-248; Kızıklı, a.g.e., s. 127-128. (Ç.N.).

hukukun dışında başka bir hukukî düzen tanıyorlardı. Bu yüzden de onlar, siyasî ve yargısal hitabet türlerine karşı açık bir tutum sergileyememişlerdir. Öte yandan onlar, sadece halifelerin, emirlerin ve devlet başkanlarının arasında, genellikle kulislerde icra edilen resmî hutbeleri biliyorlardı. Felsefeciler ve edebiyatçılar, *Rhetorikè*'nin özel olarak “yorum” bölümünü hakkıyla anlama konusunda birbirleriyle eşit düzeyde gibi görünse de, aslında bu bölümde Aristo, edebî değerleri sıralamayıp ahlak ve tepki konularını anlattığı için felsefeciler, konuyu edebiyatçılardan daha iyi anlamış durumdadır. Ayrıca, ne felsefeciler *Rhetorikè*'yi, ne de şairler IV. hicrî yüzyılda Matta b. Yûnus'un<sup>51</sup> çevirdiği *Poetika*'yı uygulamaya koyabilmişlerdir. Biraz sonra ifade edeceğimiz gibi, onların hiç biri kesinlikle bu eseri anlayamamışlar ve bu kimselerin hepsi de, Arap dili için başka bir tür belâgat aramak yerine, daha çok felsefeye dayalı mantıksal bir belâgat ortaya koymuşlardır. Çünkü onlar, “yorum” bölümü dışında, Aristo'nun söylediklerinin hiçbirini kavrayamamışlardır. Başka bir deyişle, şiir ile hitâbeti birbirinden ayırt dahi edememişlerdir. Onlara göre, şiir ve nesir arasındaki fark, vezin ve kâfiyeden ibarettir. Dolayısıyla da, vezin ve kâfiye için arûz ilmi oluşturulmuştur. Onların yanında, “yorum” bölümünde anlatılan nesir ve şiir kavramları eşit konumdadır. Bu ikisinden birini, nasıl tanımlıyorlarsa, diğerini de aynı şekilde tanımlarlar. Onların, nesir için uyguladıkları belâgat kuralları, her ne kadar arada fark olsa da, şiire de uyum sağlar. Aslında bu, nesnel bir durumdur.

Felsefenin edebiyata kural koymasına yönelik ilk eser, Kudâme b. Ca'fer'in *Nakdu's-şi'r* adlı kitabıdır. Kudâme, ilk başlarda hristiyandı ve hicrî III. yüzyılın sonlarına doğru müslüman oldu. Bunun sebebi, belki de Bağdat'ta divân kâtipliği makamı elde etmesidir. Felsefe ve özellikle de mantık okudu, farklı farklı konularda bir çok edebî mektuplar kaleme aldı. Bu mektupların bazıları devlet yönetimiyle, bazıları da edebiyatla ilgiliydi. Onun *Nakdu's-şi'r*<sup>52</sup> adlı kitabından, kendisinden sonra gelen her müellif, hiçbir yorum yapmaksızın yararlanıp durdu. Biz bu eseri okumaya başladığımızda, daha ilk bölümle-

51 Matta b. Yûnus (öl. 940), Bağdat'ta yaşamış Nastûrî filozofu ve tabibidir. Fârâbî'nin hocasıdır. Yunancadan ve Süryaniceden, Arapçaya ilk olarak eser tercüme eden kişidir. Aynı zamanda, mantık biliminde döneminin en büyük otoritesidir. (Ç.N.).

52 Bu eser, İstanbul Köprülü Kütüphanesindeki el yazması nüshası esas alınarak hicrî 1302 yılında basılmıştır.

rinden itibaren, daha önce eşine benzerine hiç rastlamadığımız yeni bir ruhla yüzyüze geliriz. Örneğin, şiiri nasıl tanımladığına ve analiz ettiğine bir bakarsanız, onu yalnızca kurgusal bir öge olarak bulursunuz. Çünkü o, şöyle der:

- Şiir, bir anlam ifade eden vezinli ve kafiyeli sözdür. Burada, “söz”den kastımız, şiir konumunda bulunan ve ifadenin aslını anlatan şeydir. “Vezinli” sözcüğünden kastımız, vezinli olmayandan ayrılan şeydir. Zira söz, vezinli ve vezinsiz olmak üzere ikiye ayrılır. “Kafiyeli” sözcüğüyle anlatmak istediğimiz şey; kafiyeli ve vezinli ifade ile, kafiyesiz ve heceleri olmayan ifadeyi birbirinden ayırt etmektir. “Bir anlam ifade eden” sözünden kastımız ise, anlamlı veya anlamsız söylenen kafiyeli ve vezinli söz arasındaki farkı kavrayabilmektir.

Sonra, Kudâme şöyle devam etmektedir:

- Şiir, yukarıdan da anlaşılacağı gibi daha önce anlattığımız şeydir. Öyleyse, onun bu yolunun sürekli iyi olması ve kötü olmaması zorunlu bir durum değildir. Bilâkis, her iki durum da, birbirini izleyebilir. Uzlaşya göre bir keresinde öyle, başka bir keresinde de böyle olabilir. İşte o zaman, iyinin, kötüden ayırt edilmesi ihtiyacı doğar.”<sup>53</sup>

Bu anlatım tarzı, felsefi düşüncenin son noktasına işaret ediyorsa da, hiç kuşkusuz müellif, *Poetika*’yı anladığını ifade etmiyor veya naklettiği şeyi en az derecede takdir ediyor. Zira Aristo, bu eserinde şiir olarak adlandırdığı manzûm sözü, şiir olarak adlandırılanları yermeye yönelmektedir<sup>54</sup> ve Aristo’ya göre, sadece vezin ve anlam, şiiri oluşturmak için yeterli değildir.

*Nakdu’ş-şi’r*’i incelediğimizde, *Poetika*’nın özü olan meşhur “teşbih teorisi”nden herhangi bir iz göremeyiz. Bu durum karşısında iki alternatif söz konusudur: İlk alternatif, Kudâme’nin *Poetika*’yı bilmediğidir. Çünkü bu eser, henüz daha o tarihlerde Arapçaya tercüme edilmemişti. Diğer alternatif ise, Yunanca orijinalini veya Süryanice çevirisini incelemiş olabileceği, ama bunları anlamının Kudâme için hiç de kolay olmadığıdır!

Kudâme, *Poetika*’yı bilmiyordu. O, sadece *Rhetorikè*’yi okumuştur. Bu eserden, sadece kendi işine yarayacak kadarını anlamış ve anladıklarını Arap şiirine uygulamıştı. Kudâme; ilk olarak teşbih, mecâz, mukabele, fasl v.b. konularından söz eden “yorum” bölümündeki bilgileri anladı. Ondan sonra,

53 *Nakdu’ş-şi’r*, s. 3.

54 a.e., Kitap: I, Paragraf: 6.



ahlak ve tepkilere ilişkin bölümün tümünde, bu bilgilerden yararlandı. İleriki aşamalarda ise, *Nakdu 'ş-şi 'r'* adlı kitabında anlattıklarını nasıl kullanacağını öğrendi. Böylece, övgü ve yerginin niteliğini açıkladı. Kudâme, Aristo'nun "karşılıklı nefret etme"ye ilişkin teorisinden ötürü, diğer şiir sanatlarını reddederek, onların hepsini övgü ve yergiye dayandırmak için çok hoş bir çaba harcamıştır. Mersiye, onun yanında övgüden başka bir şey değildir. Bu yüzden, orada övgü kurallarının kullanılması gerekir. Fiil, burada geniş zaman değil, geçmiş zamanlı olmalıdır. Örneğin, "O, cesurdur" veya "O, cömerttir" demek yerine, "O, cesurdu" ve "O, cömertti" denilmelidir. Aynı şekilde, dostlara yapılan sitem ve onlar hakkında şikâyetçi olma gibi konular da bir yergi türü olarak kabul edilir. Bu durumda, sitemini ve şikâyetini, dostluğu kaybetmemek adına yumuşak bir şekilde yapman gerekir. Gazel ve kadınlara teşbîb<sup>55</sup> de övgü kategorisinde ele alınır. Ancak, şairin sevgisini beklediği âşığı için kullanacağı anlam ve lafızları uyumlu seçmesi gerekir. Burada, olayın doğası gereği, konuşma ile muhâtabın durumu arasındaki uyumun gerekliliğini ifade eden bir teorinin izini görmekteyiz.

Ayrıca, Kudâme, Aristo'nun doğruluğu çokça kabul gören başka bir teorisinden daha yararlanmıştı. Bu, "taşkınlık teorisidir". Aristo, şairler için her pozisyonda, hatipler için de özel durumlarda taşkınlığı câiz görür. Kudâme, taşkınlığı büyük şairlerin belirleyici özelliği olarak sayar. İtidal taraftarlarına ve orta çizgide olanlara yönelir. Bu kişilerin iddiası, şairden talepte bulunulmaz. Şair, doğruluktan ilham alır ve bilâkis salt ahlakla sınırlandırılmaz.

Yukarıdaki anlattıklarımızın özü şudur: Yunan düşüncesi, ilk olarak Arap edebiyatına hâkim olmaya başladığında, yalnızca şiirle sınırlı kalmıştır ve bu da, Lyceum<sup>56</sup> ekolünün kurucusunun<sup>57</sup> ortaya koyduğu mantık ve hitâbet kitaplarına dayalı olmuştur.

55 Gazel ve teşbîb sözcükleri, kadınsal güzelliğin betimlenmesi anlamında kullanılır. Çünkü bir şair, sevdiği kadının fiziksel niteliklerini onu övmek amacıyla şiirlerinde dile getirir. (Ç.N.).

56 Lyceum, eski Atina'nın surları dışında yer alan mekanın adıdır. Aristo, M.Ö. 335 yılında orada kendi okulunu kurmuş ve çevresine topladığı öğrencilerin arasında yürüyerek onlara ders vermiştir. Aristo, M.Ö. 322 yılına kadar bu okuldaki faaliyetlerini sürdürmüş, daha sonra ise başka filozoflar tarafından bu çalışmalar devam ettirilmiştir. Lyceum, antik dönemde Batı bilim ve felsefesinin gelişiminde önemli bir kilometre taşı olarak kabul edilir. (Ç.N.).

57 Metinde Lyceum ekolünün kurucusu olarak sözü edilen şahıs Aristo'dur. (Ç.N.).

Sonraki dönemlerde, Arap edebiyatçıları aşırı derecede tepkili olmalarına rağmen, Kudâme'nin eserinden bu felsefi bölümü, az ya da çok almadan yapmamışlardır. Bu arada, karşılına çıkan belâgatten de aşırı derecede yararlanmışlardır. Özellikle bu belâgati, tarz bakımından faydalanacakları model olarak görmüşler ve Kudâme'nin kendi kitabına eklediği yirmi konuya, yeni bedî' türleri de ilave etmişlerdir. Sözcüleri, bu edebiyatçıları için hicrî IV. yüzyılın sonlarında ölen Ebû Hilâl el-'Askerî'yi<sup>58</sup> örnek verebiliriz. O, *Kitâbu's-sinâ'ateyn*'de<sup>59</sup>, bedî' sanatının otuz beş çeşidini saymaktadır<sup>60</sup>.

İleriki dönemlerde, Yunan düşüncesi, bir kere daha Arap edebiyatına kural koymaya çalışmıştır. Bu seferki gayret, aynı zamanda çok cüretli, geniş kapsamlı ve orijinaldir. Escorial Kütüphanesi'nde<sup>61</sup> 242 numarada kayıtlı olan ve yakında Mısır Edebiyat Fakültesi tarafından yayınlanacak bir risâle bu gerçeği temsil etmektedir. Risâle'nin adı *Nakdu'n-nesr*'dir<sup>62</sup> ve daha önce adı geçen Kudâme b. Ca'fer'e aittir. Fakat bu eseri inceleyen bir kişi, böyle bir şeyin imkansız olduğunu, bilâkis büyük bir olasılıkla bu eserin aşırı Şîî bir müellif tarafından kaleme alındığını, söz konusu müellifin fikh ve din bilimleri ile ilgili yazdığı pek çok eserinde de *Nakdu'n-nesr*'e değindiğini görür. Brockelmann'a göre, bu kitabın yazarı Kudâme'nin öğrencisi olan Ebû 'Abdillâh Muhammed b. Eyyûb'dur<sup>63</sup>. Bu probleme, meslektaşım el-'Abbâdî'nin başka bir platformda açıklık getireceği düşüncesiyle, biz burada, *Nakdu'n-nesr*'i kısaca analiz etmekle yetineceğiz. Ancak bu anlattıklarımız, IV. yüzyılda Yunan felsefesinin Arap belâgati üzerinde kurduğu hâkimiyetin önemini ifade etmek için yeterlidir.

58 Ebû Hilâl el-'Askerî (öl.395/1004), dil, belâgat ve edebiyat bilginidir. Hayatı ve eserleri hakkında bkz. Arslan, Ahmet Turan (1991), "Askerî, Ebû Hilâl", *DİA*, III, 489-490; Kızıklı, a.g.e., s. 111-112. (Ç.N.).

59 Bu eser hakkında bkz. Elmalı, Hüseyin (2002), "Kitâbü's-Sinâateyn", *DİA*, Ankara XXVI, 114-115. (Ç.N.).

60 Bkz. *Kitâbu's-sinâ'ateyn*, s. 204 ve sonrası.

61 Escorial Kütüphanesi (The Escorial Library), 1567 yılında İspanya'nın başkenti Madrid yakınlarında kurulmuş dünyanın belli başlı kütüphanelerinden biridir. Bu kütüphanede, İslâm dünyasından kaçırılan çok sayıda nadide Arapça yazma eser bulunmaktadır. (Ç.N.).

62 Bu eserin baskısı için bkz. Kudâme b. Ca'fer, Ebu'l-Ferac, *Nakdu'n-nesr*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1402/1982. (Ç.N.).

63 Bkz. *Dâiratu'l-me'ârifî'l-İslâmiyye*, "Kudâme" maddesi.

Birinci bölümde, müellif, insanoğlunun ancak akıl sayesinde erdemli olabileceğini söylüyor ve aklı, iki kategoriye ayırıyor:

Vehbî<sup>64</sup> ve kesbî<sup>65</sup>. Vehbî olan şey bedene, kesbî olan ise gıdaya benzer. Hem akla, hem de aklın varlığına dair delil, söz söyleme yetisidir.

İkinci bölümde, müellif, söz söyleme yetisini dört şekilde tanımlamaktadır:

- 1) Nesnelere oldukları gibi anlatabilme,
- 2) Düşünce üretim aşamasında, kalpte ve zihinde oluşan şeyleri anlatabilme,
- 3) Dille telaffuz edilenleri anlatabilme,
- 4) Sonradan yazılan veya kaybolup giden şeyleri anlatabilme.

Müellif, bunların hepsini, belâgat dereceleriyle birlikte Kur'ân'dan deliller göstererek ispatlıyor.

Üçüncü bölümde, nesnelere kendi varlıkları itibarıyla, bazılarını somut, bazılarını da soyut olarak tanımlayarak açıklama yoluna gidiyor. Somut, duyu organlarıyla sezilebilen şeylerdir, bunların varlığı ispata ve delile gerek duymaz. Soyut ise, duyu organları tarafından algılanamayan şeylere denir ve duyu organlarıyla ilintili değildir. Akıl, soyut olanı ispatta çelişkiye düşer. Onu bilmenin iki yolu vardır: Karşılaştırma ve haber.

Yazar, dördüncü bölümde, kısa ve öz bir şekilde “kıyâs” ve türlerini anlatmakta ve analiz edilmektedir. Müellif, bu analiz sırasında sınırlılık, nitelik, kategoriler kavramlarını açıklıyor ve bunların Arap dilindeki kullanım yöntemini tespit ediyor. Aslında bu kavramların tümünü, mantık kitaplarından aldığına dikkat çekmektedir.

Beşinci bölümde, “haber”den söz etmektedir. Haber kavramını, “bilme” ve “doğrulama” şeklinde ikiye ayırmaktadır. Müellif, bu bölümde müslüman fıkıh âlimlerinin ve kelâmcıların metodunu izlemektedir. Şif inanca yönelik bâriz bir eğilim sergilemektedir.

Altıncı bölümde, müellif “kelâm”ı, belâgatin öğelerinden ikincisi olarak tanımlamaktadır. “İ'tikâd”ı ise, birinci ögenin bir dalı şeklinde görmektedir. Müellif, bu bölümde yeni bir şey ortaya koymamaktadır. Kıyâs ve haber, ya şüphesiz bir gerçek veya delille güçlendirilmeye ihtiyaç duyulan şüpheli bir

64 Vehbî sözcüğü, insanın herhangi bir külfete girmeksizin, Allahu Teâlâ'nın direkt olarak ihvan etmesi durumunu ifade eder. (Ç.N.).

65 Kesbî sözcüğü, Allahu Teâlâ'nın verdiği gücü kullanarak insanın kazanım elde etmesi durumudur. (Ç.N.).

bilgi olarak, ya da şüphesiz batıl şeklinde algılanmaktadır. İlkini, inanç ve amel bakımından doğrulamamız, üçüncüyü yalanlamamız, ikinciye ise, doğrulama veya yalanlamadan önce ihtiyatlı davranarak durup düşünmemiz gerekir. İşte bunların hepsi, İslâm hukuku metodolojisi ve sistematik kelâmla uzlaşa içindedir. Ancak, burada da müellifin alışkanlığı gereği, yine Şîî düşünceye bâriz bir eğilim vardır.

Yedinci bölümde, belâğatin üçüncü ögesinden söz edilmektedir. O öge, “sözlü anlatım”dır. Fakat bu bölümde, aslında “yazılı anlatım” adı verilen dördüncü öge de yer alır. Ona göre, söz iki çeşittir: “Yoruma ihtiyaç duymayan açık söz” ve “Delil ve haber ile anlaşılan kapalı söz”. Müellif, Kur’ân’dan aldığı örnekleri iddiasına delil olarak burada sunar. Sonra, mantıksal problemin niteliklerini özetler. Ardından da, bunlar arasında Arapçayı kapsayanları, kapsamayanları ve farklı dillerde değişiklik arz eden özel durumları belirtir. Mantık, İslâm hukuku ve sistematik kelâmı kullanarak bu konudaki genel özellikleri sıralar.

Müellif; sekiz, dokuz, on ve on birinci bölümlerde, gramer kurallarını, türevbilimine ilişkin konuları, isim ve fiillerin kiplerini anlatır. Saydığımız bu bölümlerde müellifin orijinal bir görüşü mevcut değildir. Aksine, Aristo’nun *Poetika*’sının yirmi ve yirmi birinci bölümlerini taklit etmekten başka bir şey yapmamaktadır.

On ikinci bölümden itibaren yirmi dördüncü bölüme kadar teşbih, değişik durumlardaki lahn<sup>66</sup>, remz<sup>67</sup>, vahy, isti’âre, atasözleri, sözcük oyunları, hazf, biçimbilim, mubâlaga, kat’, ‘atf, takdîm, te’hîr, ihtirâ’, ta’rîb konularından söz eder. Müellif, bunların tümünde Aristo’nun görüşlerini dayanak almaktadır.

Yirmi beşinci bölümde, müellif, “söz”ü manzûm ve mensûr olmak üzere ikiye ayırır. Sonra, belâğati tanımlar. Ona göre, belâğatte manzûm ve mensûr eşit konumdadır. Müellif, bu görüşünü şöyle ifade eder:

*“Belâgat; sözü seçmek, güzel bir şekilde düzenlemek ve dili fasîh kullanmak koşuluyla kastedilen anlamı tümüyle kapsayan söze denir.”*

66 Lahn, dil kurallarını gözetmeyerek hatalı konuşma yapmayı ifade eden bir terimdir. Konu hakkında daha geniş bilgi için bkz. el-Eşkar, Muhammed Suleyman ‘Abdullah (1422/2001), *Mu’cemu ‘ulûmi ‘l-lugati ‘l-‘Arabiyye*, Mu’essesetu’r-Risâle: Beyrut, s. 302-303. (Ç.N.).

67 Remz, anlatılmak istenen şeyin doğrudan söylenmeyerek, onu çağrıştıracak bir simgenin onun yerine kullanılmasıdır. Bu söz sanatı, belâgat biliminin üç disiplininin biri olan bedî’î biliminin konuları arasında yer alır. Konu hakkında daha geniş bilgi için bkz. Matlûb, Ahmed (1996), *Mu’cemu ‘l-mustalahâti ‘l-belâgiyye ve tatavvuruhâ*, Mektebetu Lubnân: Beyrut, s. 498-499. (Ç.N.).

Müellif, daha sonra şiiri savunur ve Aristo'nun bu görüşleri, *Topica* adlı kitabında belirttiğini söyler. Sözü, ikna edici bir delil olarak kabul eder. Bir çok kez siyaset kitaplarından, Homeros'un sözleriyle deliller sunar. Fakat bunların hepsinden daha önemlisi, Peygamber'in (S.A.S.) şiir dinlediği ve ashâbından olan şairleri, düşmanlarını yermeleri için teşvik ettiğini söylemesidir. Müellif, bunların peşinden şiir sanatlarını sıralar. Kudâme'nin *Nakdu's-şi'r* adlı eserindekine yakın ifadeler kullanarak, şiirdeki olumlu ve olumsuz yönleri anlatır. Şairin aşırılığa kaçmasında ve laf kalabalığı yapmasında bir sakınca görmez. Hatta aşırılığı, orta yola tercih dahi eder. Bilâkis, şiirde yalan ifade kullanılmasından hoşlanır. Bunların tümünde Aristo'nun etkisi sezilir. Çünkü, Aristo da, aynı şeyleri câiz görmüştür.

Yirmi altıncı bölümde, nesri anlatır ve dört çeşide ayırır: Hitâbet, sanatlı mektuplar, tartışma ve konuşma. Sonra söze, hitâbet ve sanatlı mektuplardaki belâgat açısından girer. Bu ikisinin, iyi ve kötü olanlarına temas eder. Hitâbeti, fesâhat ve dikte yönüyle el-Câhiz'e dayandırarak; sanatlı mektupları ise, belâgat ve incelik bakımından divân kâtipleri ve hattâtlara özgü kılarak özel bir nitelemeyle mukayese eder. Özlü anlatım kavramıyla ilgili olarak, Aristo ve Euclid'i<sup>68</sup> örnek verir. Onlar hakkında şöyle der:

"O ikisi, söyledikleri sözlerin hiçbirinde, herhangi bir kişiye, özlü veya az lafızlı konuşmayı öğretecek bir şey söylememişlerdir!"

Aynı şekilde, itâle<sup>69</sup> ve ishâb<sup>70</sup> konularında da Galen ve Yuhannâ en-Nahvî'yi<sup>71</sup> örnek olarak gösterir. Sonra da, anlattığı bu bilgilere, Hz. Peygamber'in hadislerinden ve hicrî III. yüzyıla kadarki büyük divan kâtiplerinin sözlerinden alınmış Arapça birçok tanık ifadeyi ekler.

Yirmi yedinci bölümde, edebî mektupları anlatır.

68 Euclid (Öklid olarak okunur) M.Ö. 330-275 yılları arasında yaşamış, İskenderiyeli Yunan matematikçisidir. "Geometrinin babası" lakabıyla tanınır. (Ç.N.).

69 İtâle, sözü fesâhat ve belâgat kurallarından ödün vermemek koşuluyla uzun uzadıya anlatmak anlamına gelir. Konu hakkında daha geniş bilgi için bkz. Matlûb, *a.g.e.*, s. 131. (Ç.N.).

70 Belâgat terminolojisinde itâle sözcüğüyle eşanlamlı olarak kullanılan bir söz sanatıdır. Konu hakkında daha geniş bilgi için bkz. Matlûb, *a.g.e.*, s. 121-122. (Ç.N.).

71 Yuhannâ en-Nahvî, sonradan Müslüman olan Ya'kûbî Hristiyanlardandır. Felsefe, tıp ve mantık bilimlerinde önemli bir otorite olarak kabul edilir. Mısır'ı fetheden Arap komutanı 'Amr b. 'Ass (öl. 43/664) ile yakın dostlukları olmuştur. (Ç.N.).

Yirmi sekizinci bölümde cedeli ele alır. Tıpkı, Aristo'nun *Topica*<sup>72</sup> kitabında işaret ettiği gibi, cedelin kurallarından söz eder. Ayrıca, müslüman kelâmcı ve fıkıhçıların cedelle ilgili görüşleri de aynı eksendedir.

Yirmi dokuzuncu bölümde, tamamen Kur'ân, sünnet, kelâmcılar ile fıkıhçıların ortaya koydukları bilgiler ve felsefecilerin sözlerinden istifade ederek, iyi bir cedelcide olması gereken ahlâksal, mantıksal ve edebî özelliklerden söz eder.

Kitabın son bölümü (otuzuncu bölüm) konuşma üzerinedir. Bu konuda birçok değerlendirmeler yapar. Örneğin, ciddiyet, alaya alma, doğru ve yalan söyleme, saçmalama, açık ve anlaşılabilirlik, v.b. konuları tartışır. Ahlaka, düzgün zevke dair öğütlerde bulunur ve bütün bunların her birinin, ne zaman, nasıl, nerede kullanılacağını açıklar.

Burada, büsbütün yeni bir belâgatle karşı karşıya olduğumu ifade etmekte bir sakınca yoktur! Bu belâgatin gıdası, ne hâlis Arap edebiyatından, ne de sadece Aristo'nun *Rhetorikè* ve *Poetika*'sındandır. Bilâkis, kendi yapısını oluşturmak için Aristo'nun mantığından, özellikle de *Analytica*<sup>73</sup> ve *Topica*'dan<sup>74</sup> yararlanılmıştır. İşin gerçeği, bu yeni belâgatin amacı; yeni hatipler, şairler ve yazarlar oluşturmaktır. Böylelikle, önce bu kimselerden her biri, doğru düşünceli, zihnindekileri güzel bir dille ifade edebilen kişi durumuna gelmeli, sonra da konuşurken tatlı bir üslûp ve etkili konuşma tarzına yönelmelidir. Sırf felsefe niteliği taşıyan bu belâgatin şansının, Kudâme'nin *Nakdu 'ş-şi 'r'*inin şansı kadar iyi olmadığını söylememize gerek yoktur! Çünkü Arap edebiyatçıları, bizim işaret ettiğimiz tarzda yazmaya, daha kısa bir süreden beri başlayabilmişlerdir.

Yine burada, Arap düşüncesine, daha zarif bir ifadeyle İslâm düşüncesine doğrudan etkisinden ötürü, *Rhetorikè* ve *Poetika* kitaplarını açıklamak üzere, asıl konuya kısa bir süre ara vermek istiyorum. Bununla, herhangi bir pratik amaç olmaksızın, sadece soyut bakışı irdeleyen felsefî düşünceyi kastediyorum. Dolayısıyla, *Rhetorikè* ve *Poetika*'nın Arapçaya çevirisi tamamlandıktan sonra, Müslüman felsefeciler bu iki eseri Aristo mantığının devamı şeklinde gördüler. Bu iki kitabı analiz ettiler ve yorumladılar. Bu anlattıklarımıza örnek

72 *Topica*, Aristo'nun *Organon* adlı eserinin ana bölümlerindedir, "kitap" diye adlandırılır. Arapçaya *Kitâbu mevâdi 'i'l-cedel* ismiyle tercüme edilmiştir. (Ç.N.).

73 *Analytica*, *Organon* adlı eserin ana bölümlerindedir, iki çeşittir: (1) *Analytica Priora*, *Kitâbu'l-kiyâs*; (2) *Analytica Posteriora*, *Kitâbu'l-burhân* adıyla Arapçaya çevrilmiştir. (Ç.N.).

74 Başka bir deyişle, kıyâs analizi ve cedel kitapları.

olması bakımından, İbn-i Ruşd'ün<sup>75</sup> analiz ve açıklaması ile, İbn-i Sînâ'nın<sup>76</sup> *Kitâbu 'ş-şifâ'* daki<sup>77</sup> açıklamasını söyleyebiliriz.

Bu durumda, İbn-i Ruşd'ün o iki kitap hakkında yazdıklarına saldırıda bulunuyor değilim. Zira böyle bir şey; bir taraftan okuyucudan gizli kalmaz, diğer taraftan da başka şeylerle ve Aristo'nun kastettikleriyle uyuşmaz. Ancak İbn-i Ruşd, Aristo'nun kastettiği bu anlamları anlayamamış, hatta elinden geldiği kadarıyla onları tahrif bile etmiştir. İbn-i Ruşd'ü okurken, bu tahrifin sebebini belki kendi kendimize şöyle sorabiliriz:

“Bu iş, Kurtubalı filozofun bir kusuru mudur, yoksa *Rhetorikè* ve *Poetika* tercümelerinin bozuk olmasından mıdır?”<sup>78</sup>

Şüphesiz ki, İbn-i Ruşd, *Rhetorikè*'yi azıcık dahi olsa anlayamamıştır! Çünkü bu kitabın Arapçaya yapılan tercümesi imkanlar nisbetinde doğrudur, ancak bir kısmı okunabilmektedir ve bu da meşakkatlidir. Sözüünü ettiğimiz *Rhetorikè* tercümesi, *Organon*<sup>79</sup> tercümesinin bir nüshasının içinde Paris'in La *Bibliothèque Nationale*<sup>80</sup> *kütüphanesinde (Doğu yazmaları, no: 2346'da kayıtlı olarak) bulunmaktadır. Belki günün birinde, fakültemiz<sup>81</sup> bunları yayınlarsın! Bu tercüme, her ne kadar Süryanice tercümenin Arapçaya yapılmış çevirisi de olsa, yine de tahrif edilmişlikle ve kalitesiz olmakla nitelenemez.*

75 İbn-i Ruşd (öl. 595/1198), Meşşâî okulunun son temsilcisi, filozof, fıkıh âlimi ve hekimdir. Hayatı ve eserleri hakkında bkz. Karlığa, H. Bekir (1999), “İbn Rüşd”, *DİA*, XX, 257-292. (Ç.N.).

76 İbn-i Sînâ (öl. 428/1037), İslâm Meşşâî okulunun en büyük sistemci filozofu, Ortaçağ tıbbının en önde gelen temsilcisidir. Hayatı ve eserleri hakkında bkz. Alper, Ömer Mahir vd. (1999), “İbn Sînâ”, *DİA*, XX, 319-358. (Ç.N.).

77 İbn-i Sînâ'nın *Kitâbu 'ş-şifâ'* adlı külliyyâtının büyük bir bölümü Litera Yayıncılık (İstanbul) tarafından yürütülen “Şifa Projesi” kapsamında Türkçeye tercüme edilerek Arapça orijinaliyle birlikte yayımlanmıştır. (Ç.N.).

78 Tâhâ Huseyn'in “Kurtubalı filozof” dediği ve ağır bir dille eleştirdiği kişi İbn-i Ruşd'dür. (Ç.N.).

79 *Organon*, mantık bilimini konu almaktadır. İbnu'l-Mukaffâ', bu eserin “*Categorias*” (Kitâbu'l-makûlât), “*Peri Hermeneias*” (Kitâbu'l-'İbâra), “*Analytica Priora*” (Kitâbu'l-kıyâs) bölümlerini Pehlevî dilinden Arapçaya çevirmiştir. Daha sonra, yine bu eserin “*Analytica Posteriora*” (Kitâbu'l-burhân), “*Topica*” (Kitâbu mevâdi'i'l-cedel) bölümleri de Arapçaya tercüme edilmiştir. (Ç.N.).

80 Fransız ulusal kütüphanesidir. Dünyanın en büyük kütüphaneleri arasında yer alır. İslâm ülkelerinden getirilmiş çok sayıda Arapça, Yunanca ve Süryanice el yazması esere sahiptir. (Ç.N.).

81 Tâhâ Huseyn'in “fakültemiz” sözcüğüyle kastettiği kurum, Kahire Üniversitesi Edebiyat fakültesidir. Zira, kendisi de bu kurumda Arap dili ve edebiyatı profesörü olarak görev yapmıştır. (Ç.N.).

**O hâlde, İbn-i Sînâ'nın Rhetorikè'**yi doğru anlamasında şaşılacak pek bir şey yoktur! İbn-i Sînâ, *Şifâ*'sında *Hitâbet* adını verdiği eserini, aslına çok yakın bir şekilde analiz etmektedir. İbn-i Sînâ, bu eserini dört makaleye ayırır:

*Birinci makale:* Yedi bölümden oluşur. Aristo'nun belâgat tanımına belâgat-cedel ilişkisini, diğer söz sanatlarını, bunların yararlarını, belâgate özgü kanıtı, hitâbet çeşitlerini v.b. konulara ait genel görüşlerini hem özetler, hem de açıklar.

*İkinci makale:* Dokuz bölümdür. Bunlardan ilk üçü siyasî hitâbet ve dördüncüsü ağız dalaşı, beşinci, altıncı yedinci ve sekizinci bölümler adli hitâbet, dokuzuncu bölüm İbn-i Sînâ'nın da belirttiği gibi bir sanat olarak kabul edilmeyen doğrulamalar hakkındadır.

*Üçüncü makale:* Altı bölümü kapsar. İlk dört bölüm tepkiler, beşinci bölüm üç hitâbet türü arasında ortak noktalar, altıncı bölüm cedel ve hitâbetin başlangıçları arasındaki fark ve kategorileriyle birlikte doğrulamalardaki yararlı bilgi çeşitlerini ortaya koyma hakkındadır.

*Dördüncü makale:* Beş bölümden oluşur. İlk üçü yorum, dördüncüsü hitâbet sözünün durumları ile birlikte, üç hitâbet türünden her biri için bu durumların ihtiyacı, beşinci bölüm hitâbete özgü soru ve cevap ile yine hitâbete özgü sözün sonlandırılmasıdır.

Açıkça görülmektedir ki; ilk iki makale bildiğimiz biçimiyle *Rhetorikè'*nin birinci bölümüyle, üçüncü makale ikinci bölümle, dördüncü makale de üçüncü bölümle örtüşmektedir.

Şimdi, asıl meseleye gelelim. *Hitâbet* kitabını dört bölüme ayırmak, İbn-i Sînâ'nın keşfettiği bir şey midir, yoksa eskiye dayanan bir durum mudur? İşte bu soru, *Hitâbet* kitabının eski dönemlere ait bölümlenme şeklini hâlâ araştırmaya devam eden Helenizm uzmanlarını ilgilendirir. İşaret ettiğimiz o nüshanın sembolleri çözümlenip yayınlanana kadar biz bu soruya cevap veremeyiz.

Biz, İbn-i Sînâ'nın, *Rhetorikè* kitabını tümüyle bildiğini söylersek belki abartmış oluruz, fakat hiç kuşku yok ki İbn-i Sînâ, *Rhetorikè'*nin özünü biliyordu. Onun devletle ilgili sözlerine bakın! Tıpkı, Aristo'nun *Rhetorikè* kitabında anlattığı gibi! Açıkça anlaşılıyor ki, bu durumda bir belirsizlik vardır. Aynı zamanda, İbn-i Sînâ, Aristo'nun nitelediği her bir hitâbet çeşidini gayet iyi anlamıştır. Sonra da İbn-i Sînâ'nın, Yunanlılar dönemindeki yargı sistemi üzerine söylediklerine bakın! O, ne zarif, ne de anlaşılır bir üslûp kullanmaktadır. Çünkü İbn-i Sînâ, kamu hukuku düzenini bilmez! İbn-i Sînâ, “zan altında



bırakma”, “şikâyet”, “savunma”, “mazeret” gibi terimler kullanır, ancak çoğu zaman da, bir kanun adamının söylemiyle konuşması gereken yerlerde edebiyatçı ağzıyla söz söyler! Fakat “tepkiler” hakkında Aristo'nun söylediklerinin tümünü, şaşılacak derecede iyi anlamış olduğunu görürsünüz! Çocukların, gençlerin<sup>82</sup>, yaşlıların karakterlerini anlatırken orijinaliyle tıpatıp örtüştüğünü anlarsınız! İbn-i Sînâ'nın “yorum” konusunu algılayışı tümüyle doğrudur. Bunların hepsi birden dikkate alındığında, İbn-Sînâ, *Rhetorikè* kitabının Arap düşüncesinden uzak olduğunun farkındadır ve bu kitapta, Yunanlılara özgü şeylerin bulunduğu defalarca dikkat çekmektedir. İbn-i Sînâ, pek çok yerde *Rhetorikè*'de geçen cümleleri tamı tamına anlayamadığını da dillendirmektedir. Hatta öyle ki, işi, tercümeyi dikkatsizlikle suçlamaya kadar vardırırmış ve Yunanca orijinal metne dönebilmeyi arzulamıştır<sup>83</sup>. Çoğu kez, Aristo'nun sunduğu tanıkları anlayamadığından dolayı onları metinden çıkarmıştır ve bu durumu kendisi de itiraf etmektedir. Bundan başka, kendi zevki sık sık Yunanca özel isimlerle uyuşmadığından, ya bu isimleri düzeltmekte, ya da anlamlarını vermektedir. Bir tanık ortaya koyduğunda, onun sunumunda hata yapmaktadır. Örneğin, “uygun isti'âre”ye ait olan makalesinde Afrodit'i<sup>84</sup>, Dionysos'un<sup>85</sup> yerine kullanmaktadır<sup>86</sup>. Başka bir örnek ise, ismini belirtmeden Semonides'in<sup>87</sup> hikayesini, öncesinde geçen buzağıyı övmeyi istemediği için kısaltmaktadır<sup>88</sup>. Çünkü İbn-i Sînâ, ona verilen değeri az bulmuş, sonra da onu, iki kanatlı atın ülkesinin kızı şeklinde överek kendini tatmin etmiştir. Yunanca örnekleri; zaman zaman Arap edebiyatından, İslâm hukukundan ve hadisten almış olduğu örneklerle değiştirmesi, kendisi için belki de başarıdır. Nitekim, hitâbete özgü sözün sonuç bölümünde de aynı şeyi yapmaktadır. Lycias'm<sup>89</sup> meşhur “*Bu, benim söylediğim ve sizin de duyduğunuz şeydir. Yargı ise, size aittir!*” ifadesini Aristo'dan aktardıktan sonra, şu sözünüle buna açıklık getirir:

82 *Kitâbu's-şifâ*, “el-Hitâbe”, III. Makâle, IV. Bölüm.

83 *a.e.*, “el-Hitâbe”, III. Makâle, III. Bölüm.

84 Afrodit, Yunan mitolojisinde aşk ve güzellik tanrıçasıdır. Roma mitolojisindeki ismi Venüs'tür. İngilizcede “Aphrodite” şeklinde yazılır. (Ç.N.).

85 Dionysos, Yunan ve Roma mitolojilerinde şarap tanrısı olarak kabul edilir. On iki Olympos tanrısından biri olan Dionysos, Zeus ile Semele'nin oğludur. (Ç.N.).

86 *Kitâbu's-şifâ*, “el-Hitâbe”, III. Makâle, II. Bölüm.

87 Semonides, M.Ö. VII. yüzyılda yaşamış, kadınlara karşı yergiler yazan Amorgoslu antik Yunan şairidir. (Ç.N.).

88 *Kitâbu's-şifâ*, “el-Hitâbe”, III. Makâle, I. Bölüm.

89 Lycias, M.Ö. IV. yüzyılda Atina'da yaşamış ünlü Yunan hatibidir. (Ç.N.).

- Bizde buna şöyle denir: Ben sözümü söylerim ve Allahu Te‘âlâ’dan, hem kendim için, hem de sizin için af dilerim. Şüphesiz ki O, affedicidir, başıslayıcıdır.<sup>90</sup>

İbn-i Sînâ, *Poetika*’yı çok iyi anlayamamış olsa da, *Rhetorikè*’yi anlamıştır. Bunun nedeni Arapça tercümenin bozukluğundan mı, yoksa filozofun<sup>91</sup> anlayış kıtlığından mı kaynaklanmaktadır bilemiyoruz. Durum her ne olursa olsun, bu soru, ancak *Poetika*’nın Paris La *Bibliothèque Nationale*’de bulunan tercümesi incelendikten sonra cevaplanabilir. *İbn-i Sînâ*’nın *Poetika* analizi, çoğunlukla anlamsız ve boş sözlerdir. *İbn-i Sînâ*’ya göre trajedi, övgü; komedi, yergi; destan, edebiyat anlamına gelmektedir. Eserde geçen atasözleri, özel adlar ve *Aristo*’nun şiirin her bir türünü birbirinden ayırmak için sunduğu bilgileri, *İbn-i Sînâ* hoyratça birbirine karıştırmaktadır.

*Fakat İbn-i Sînâ, “teşbih teorisini” hakkıyla anlamıştır. Ayrıca, şiir sanatlarını ve şairlerin çoğunlukla karşılaştıkları zorluklara yönelik çözüm yollarını doğru bir biçimde ortaya koymuştur. Kısacası, Yunan edebiyatının tamamını bilemeyen bir Doğulu’nun anlayabileceği şeylerin hepsini anlamıştır! Genel metotları ve bazı yönlerden Arap edebiyatına uygun olabilecek yöntemleri kavramıştır. Bu gerçeği, zâten kendisi de kabul etmektedir.*<sup>92</sup>

*Bu bölümü sona erdirmeden önce, Poetika’nın analizini kapsayan yedi bölümün, Poetika’nın sonraki kısmıyla tam bir uyum içinde olduğunu kaydedelim. Öyleyse Doğulular, bu eserin bütününe tanımıyorlardı.*

#### IV. BÖLÜM

*İbn-i Sînâ’nın, ne Şiir, ne de Hitâbet adlı kitabı kendisinden sonra gelen ve onun eserlerine tamamen güvenen filozoflar tarafından takdir görmüştür! Geçen zamanla birlikte, bu iki sanat zayıflamaya yüz tutmuştur. Öyle ki, bunların her ikisi de mantık kitaplarına ek olarak yazılan birkaç satır içine hapsedilmiştir. Durumun bu hâle gelmesi okuyucuyu şaşırtmasın. Çünkü felsefeciler ve mantıkçılar, neredeyse hitâbet ve şiirden hiçbir şey anlamıyorlardı! O yüzden, hitâbeti ve şiiri bir araya getiremediler. Öyle ki, faydasız ve değersiz şeyler olarak nitelenebilecek yazılı mücadeleler içinde boğuldular!*

90 *Kitâbu’ş-şifâ*, “el-Hitâbe”, III. Makâle, V. Bölüm.

91 Tâhâ Huseyn, “filozof” sözcüğüyle İbn-i Sînâ’yı kastetmektedir. (Ç.N.).

92 *eş-Şifâ*, “Kitâbu’ş-şîr”, I. ve VIII. Bölümler.

***İbn-i Sînâ'nın çabası boşa gitmemiştir. Şayet deyim yerindeyse, İbn-i Sînâ, Rhetorikè'yi Arapçalaştırmış ve Arap düşüncesinin hizmetine sokmuştur.*** Böylece İbn-i Sînâ, biribiriyle karşılaşmadan, yakınlaşmadan komşu olarak yaşayan iki belâgat arasında uzlaşma sebeplerini hazırlamıştır.

Bu uzlaşma ise, hicrî V. yüzyılda daha önce adı geçen 'Abdu'l-Kâhir el-Curcânî tarafından gerçekleştirilmiştir. 'Abdu'l-Kâhir, Arap belâgatiyle ilgili en üstün kabulü gören iki kitap kaleme almıştır. Bu kitaplar, *Esrâru'l-belâga*<sup>93</sup> ve *Delâ'ilü'î'câz*<sup>94</sup>dır. Onlardan birincisini okuduğumuz zaman, İbn-i Sînâ'nın "yorum" bölümüne bağladığı bölümü, müellifin okuduğuna, üzerinde çokça düşündüğüne ve eleştirel bir açıdan incelemeye çalıştığına tanık oluyoruz. Gerçek o ki, 'Abdu'l-Kâhir el-Curcânî, "hakikat" ve "mecâz"ı incelemiştir ve eskilerin mecâz anlayışı, ona bozuk ve düzensiz gelmiştir. Bunun üzerine de, konunun anlaşılmasını yönlerini açıklamaya koyulmuştur. İlk önce, mecâzı iki kısma ayırır: Dilsel mecâz ve aklî mecâz. Sonra, dilsel mecâzı da ikiye ayırır. Bunlardan birini teşbihe dayandırır, diğerini ise aralarındaki ilişkiden dolayı "başka bir sözcüğün yerine kullanılan her sözcük" şeklinde ifade eder. Biz, cins ismi, tür; tür ismi, cins ve yine tür ismi, başka bir tür isim olarak adlandırmayı uygun gören Aristo'nun mecâzını zâten tanıyoruz. İşte Aristo'nun bu mecâzını, 'Abdu'l-Kâhir "mursel mecâz" diye adlandırır. Teşbihe dayalı mecâzı ise, Aristo "biçim", 'Abdu'l-Kâhir "isti'âre" şeklinde isimlendirir. Aslında bu, eskilerin her çeşidine mecâz adını verdikleri lafızdır. 'Abdu'l-Kâhir bu yolu sağlamlaştırmak için, mecâz ve teşbih konularında kimsenin yapmadığı derecede fazlasıyla derinleşmiş, fakat yine de, Aristo'nun çizdiği sınırlardan bir çırpıda dışarı çıkamamıştır! Aklî mecâz ise, 'Abdu'l-Kâhir'in buluşudur ve buna "kelâmî mecâz" dememiz daha doğru olur! Çünkü sen, 'Abdu'l-Kâhir'e "İlkbahar, baklayı yetiştirdi!" diyecek olsan, bu bir mecâzdır. Çünkü ilkbahar, bakla yetiştiremez, ancak Allahu Te'âlâ yetiştirebilir. 'Abdu'l-Kâhir, bu mecâz anlayışını savunmaya ve bilinen mecâzdan ayırmaya bir hayli çaba gösterir. Fakat hiç kuşkusuz, bu ayrışmanın dayandığı temel, bakış açısına göre değişir!

93 Bkz. el-Curcânî, 'Abdu'l-Kâhir (1403/1983), *Esrâru'l-belâga*, (thk. H. Ritter), 3. bsk. Beyrut: Dâru'l-Mesîra. (Ç.N.).

94 Bkz. el-Curcânî, 'Abdu'l-Kâhir (1413/1992), *Delâ'ilü'î'câz*, (nşr. Mahmûd Muhammed Şâkir), (3. bsk.), Kahire: Matba'atu'l-Medenî. Ayrıca, eserin Türkçe çevirisi için bkz. Cürcânî (2008), *Delâ'ilü'î'câz Sözdizimi ve Anlambilim*, (çev. Osman Güman), İstanbul: Litera Yayıncılık. (Ç.N.).

‘Abdu’l-Kâhir, *Delâ’ilu’l-i’câz* kitabında Kur’ân’ın mucizevî üslûbunu ispat etmeye çalışır. Bu, kelâm bilginlerinin uzunca bir zamandan beri belâgate amaç olarak yükledikleri bir iştir. ‘Abdu’l-Kâhir, bu amaca ulaşmak için, araştırmasına iki klâsik teoriyi çürütmekle başlar. Bu iki teoriden biri, sözün güzelliğini lafza, diğeri de anlama mal eder. Ancak, ‘Abdu’l-Kâhir araştırmasında güzelliğin ne lafızda, ne de anlamda olduğu sonucuna varır. ‘Abdu’l-Kâhir’e göre sözün güzelliği dizilişinde, yani üslûbundadır. Sonra da, üslûbun güzelliğinin ve etkileyciliğinin hangi ögede olduğunu açıklamaya uğraşır. Cümleyi, detaylı bir biçimde, bağımsız ve bitişik yönleriyle inceler. Araştırması, ‘Abdu’l-Kâhir’i, atf harflerinin önemine, özlü anlatım ve itnâbın değerine, durumun sözle örtüşmesinin zorunluluğuna ilişkin söz söylemeye yöneltir. Böylece de, bildiğimiz ‘ilmu’l-me‘ânî’nin<sup>95</sup> temelini atar.

*Delâ’ilu’l-i’câz*’ı okuyan bir kimse, ‘Abdu’l-Kâhir’in, Arap grameri kuralları ile Aristo’nun cümle, üslûp ve konular hakkındaki genel görüşleri arasında kaynaşmayı sağlayan, doğru ve verimli bir çaba harcadığını kabul etmekten başka bir yol bulamaz. ‘Abdu’l-Kâhir, hayranlık uyandıran bir uzlaşma sağlamıştır. Eğer el-Câhiz, gerçekten Arap belâgatinin temelini atan şahıssa, ‘Abdu’l-Kâhir de bu temeli yükselten ve binayı kuran kişidir.

‘Abdu’l-Kâhir’den sonra, Arap belâgati herhangi bir ilerleme göstermemiştir. Aksine, gerilemeye ve çöküşe başlamıştır. VII. yüzyıldan sonra tüm edebî niteliğini kaybetmeye yüz tutmuş ve Arap edebiyatı hakkında hemen hemen hiç bir şey bilmeksizin kendi aralarında polemik yapan yorumcuların ve hocaların bir avı hâline gelmiştir!

Önceki anlattıklarımızdan, II. yüzyılın başlarında Arap belâgatinin gelişiminden itibaren V. yüzyılda olgunluk derecesine ulaşmasına kadarki süreçte katettiği şanssızlıklarla dolu, uzun ve meşakkatli yolu görmekteyiz. Belki de biz bu konuyu, Arap belâgatinin ilk önce Yunan felsefesiyle, sonra da Yunan belâgatiyle olan sıkı ilişkisini bütün boyutlarıyla ve yeterince ortaya koyduğumuz zaman açıklamış olacağız. O halde diyebiliriz ki; Aristo, Müslümanların sadece felsefede değil, aynı zamanda belâgatte de “İlk Hoca”ıdır!

95 Arap belâgat bilimi; beyân, ‘ilmu’l-me‘ânî ve bedî‘ olmak üzere üç disiplinden (alt bilimden) oluşur. Bunlardan ilk ikisini sistematik hâle getiren kişi, ‘Abdu’l-Kâhir el-Curcânî’dir. (Ç.N.).