

Çirkini Güzelleştirme ve Güzeli Çirkinleştirme: Klasik Arap Literatüründe Paradoks

Geert Jan van GELDER* (çev. Ömer KARA**)

Eflatun'un *Phaedrus*'u^[1], başka konular yanında belâğat hakkındadır. Sokrat, Phaedrus'la bir diyalogunda, belâğat sanatının, doğrunun değil, en güvenilir olanın sunumundan veya büyük şeylerin küçük ve kıymetsiz şeylerin de önemli olarak betimlenmesinden ibaret olduğunu öne sürmektedir.¹ O, iki söylevinde daha yüksek retorikğin modellerini kendince üretmektedir. İlk söylevinde, Phaedrus tarafından beğenilen Lysias'ın^[2] benzer bir hitabetine galip gelmek için aşkı olumsuz bir şey olarak tasvîr etmektedir. Fakat ikincisinde, daha etkili bir hitabetle aşkı övmektedir. Bir başka Platonik diyalog olan *Lesser Hippias*'ta^[3] Sokrat, kurnaz bir yalancı olmanın, bir anlamda, bir şey söyleme; hatta gerçeği söyleme kapasitesine sahip olmamaktan daha aşağı olmadığını veya belki ondan daha iyi olduğunu - ikna etmekten daha çok şaşırtmak için- tartışmaya kalkışmaktadır. *Rhetoric* adlı eserinde metaforların ve epitetlerin (övücü veya yeric sözlerin) gücünden söz ederken Aristo, kişinin olumlu veya olumsuz olma isteğine bağlı olarak 'isteme'nin 'dua etme' veya 'yakarma'; aktörlerin 'artist' veya "Dionysus'un^[4] beleşçileri" olarak isimlendirilebileceğine işaret etmektedir.

* Oxford Üniversitesi Öğretim Üyesi.

** YYÜ. İlahiyat Fakültesi Tefsir ABD Öğretim Üyesi, (Doç. Dr.), omerkara-erzurumi@hotmail.com

[1] Phaedrus, Eflatun'un Mektuplarında geçen hayali bir kahramandır; aynı zamanda bu kahramanın yer verildiği bir risalesinin ismidir. Çev.

¹ **Phaedrus**, 267a, 272e-273a.

[2] Eski Yunan hatib ve retorikçi yazarı. Çev.

[3] Eflatunun Eudicus, Socrates ve Hippias'la diyaloglarını içeren eseri. Çev.

[4] Eski Yunan ve Roma mitolojilerinde Bacchus olarak da bilinen Dionysus, çallı şarap tanrısıdır. Zeus ile Semele'nin oğludur. Çev.

Aristo devamla şöyle demektedir: Korsanlar, kendilerini 'tedarikçi' olarak isimlendirmektedirler. Orestes^[5] ise, babasının intikamcısı veya annesinin katili olarak isimlendirilebilir.²

Bugünün İngilizcesinde *rhetoric* veya *rhetorical* kelimeleri, büyük oranda olumsuz çağrışımlar kazanmıştır. Çünkü *rhetoric*, bir kişinin hedeflerine uygun olarak şeyleri iyi veya kötü olarak sunması için kullanılır; hatta sık sık kötüye kullanılır/suistimal edilir. En uç şekliyle, normalde iyi ve güzel olarak değerlendirilen şeyler, kötü veya çirkin veya aksine kötü ve çirkin olarak değerlendirilen şeyler ise iyi veya güzel olarak tasvîr edilebilir. Klasik Retorikte bu tipler, *paradoxa* veya *adoxoxa* olarak isimlendirilmektedir. Buradan hareketle '*adoxography*' terimi, İngilizce'de normalde övgüye layık olmayan şahıslar veya nesnelere hakkında yazılan methiyeler için icat edilmiştir ki, bu, retorik eğitim sırasındaki egzersizler ve sanatsal yapıtlar için; hatta daha yoğun olarak latifeler için gözde bir ihtiyaçtır.³ *Adoxography* terimi revaç bulmadığı için, *paradox* kelimesi, bu makalede bir ifadenin kendisiyle çelişmesi ('Bu ifade, bir yalandır') veya çelişir gibi görünmesi şeklinde kabul gören yaygın anlamıyla değil, bu anlamıyla (yani iyinin kötü; kötünün ise iyi algılanması) ilgili fenomen için kullanılacaktır. Geleneksel olarak ciddi bilim adamları, bunu dikkate alınacak kadar değerli saymazlar. Küçümseyici/alaycı mülahazalarına ('Belki biz de, zihin jimnastiğinin bu formunu ilk icad eden parlak kafanın kim olduğunu asla bilmeyeceğiz') rağmen, Arthur Stanley Pease 'aşık saçmalık salgını' olarak algıladığı şey hakkında yazarken, en azından konuya, '*modern denemenin orijinleri üzerine uzman olan şahıslar tarafından ciddi bir değer atfedildiği*' sonucuna varmaktadır.⁴

Burada ben, ilgili fenomenin Arap Belâğat Tarihinde nasıl geçtiğini; nasıl değerlendirildiğini tartışacağım. Şiir, Belâğat, Üslup/Stilistik ve Edebî Eleştiri türlerinin karışımını karşılayan 'Rhetoric', sıklıkla *İlmü'l-Belâğa* (etkili ve güzel söz söyleme ilmi) terimi altında sınıflandırılmıştır. "Ulaş-

[5] Agamemnon ile Klytemenestra'nın oğlu. Babasını öldüren annesi ile sevgilisinden intikam almış kişi. Çev.

² Aristotle, **Rhetoric**, 1405a-b. çev. W. Rhys Roberts, in *The Complete Works of Aristotle*, ed. Jonathan Barnes (Princeton NJ 1995), 2240-1.

³ Bkz. Arthur Stanley Pease, "**Things without honour**", *Classical Philology*, 21 (1926), 27-42.

⁴ Pease, "**Things without honour**", 29, 42.

mak” anlamındaki “*beleğe*” fiiliyle aynı kökten olan *Belâğat*, ötekilerine ulaşma veya açıklama sanatıdır. Yunan ve Romenlerde rhetoric, her şeyin ötesinde hukuk mahkemelerinde uygulanabileceği düşünülmüştür. Bununla birlikte Araplara göre ise, belâğat, hukûkî uygulamalardaki baskınlıktan daha ileri düzeyde üstünlüğü ifade eden estetik ve etik yönleri sahiptir: etkili söz söyleme sanatı, aşık ve çoğunlukla faydalı olmakla birlikte, her şeyin ötesinde güzeldir.

EDEBİYAT ve ELEŞTİRİDE PARADOKS

Bir şeyi veya bir kimseyi farklı, uyumsuz ve çelişkili yollarla sunma kabiliyeti, kendi içerisinde bir şeyin iyi veya kötü olarak sunulabilmesine imkân tanır. Sadece ahlakçılar ve teologlar, bunu hoş karşılamamaktadır. *Şeytânın Aldatması (Telbisü İblîs)* adlı eserinde İbn Cevzî (ö. 597/1200), “aldatma”yı ‘yalanın gerçek formunda sunulması’ şeklinde tanımlamaktadır.⁵ Belâğatın gücü, şeyleri aksine çevirebiliyorsa, bu, aynı şeyi yapabilen aptallık ve sarhoşluğa benzer: ‘*Bana bir içki dök. Böylece bende kötü görünen şeylerin iyi olduğunu görebileceksin (...hattâ terânî hasenen indî kabîhû)*’⁶ Mamafih Klasik Arap edebiyatında bu fenomen, belâğatı ve edebiyatı ayıplamak için değil, aksine belâğatın harikulade, neredeyse büyüleyici gücünün bir örneği olarak sık sık kullanılmaktadır. İyi bir şâir veya yazar, istediği şekilde bir şeyin olumlu veya olumsuz yönlerini düşünebilir. Bunun meşhur bir örneği, Harîrî’nin (ö. 516/1122) *Makâmât*’ında altın dinarın önce övülüp sonra iki şiirde yerildiği şekilde geçmektedir.⁷ Ama Arap Edebiyatı bundan daha eski örnekleri sunmaktadır. Ünlü şâir Lebîd, İslâm öncesi dönemlerde bir çocuk olarak, zararsız küçük bir bitki üzerine yazdığı hicvî bir düzyazı ile buyruk/komuta üretmek suretiyle kabilesinin adamlarını kabiliyetlerine inandırabilmişti.⁸ Kuşkusuz o, olmasını istediği şekilde onu övmüştü; ama halkı o anda bir hicivciye ihtiyaç duyuyorlardı. Geçici olarak İslâma giren Gassânîlerin son hükümdarı Cebele b. Eyham’ın isteğiyle, Hassân b. Sâbit’in içki içmeyi yeren iki mısralık bir hicviye yazdığı; eski dinine dönünce Cebele’nin tekrar Hassân’dan içkiyi övmesini istediği

⁵ *et-Telbis izhâru’l-bâtıl fi sûreti’l-hakk*: İbn Cevzî, *Telbisü İblîs*, Beyrut, 1994, 36.

⁶ Ebu Nuvâs, *Divân*, ed. Ewald Wagner, Wiesbaden-Cairo 1958-), I, 144, tah. Ahmed Abdulmecid Gazâlî, (yeni basım, Beyrut, 1984, 434.

⁷ Şerîşî, *Şerhu Makâmâtî’l-Harîrî*, yeni basım, Beyrut 1979, I, 69-75.

⁸ Ebu’l-Ferec İsfahânî, *el-Eğâni*, Kahire, 1927-74, XV, 364.

rivayet edilmektedir.⁹ Hayranlıkla iktibas edilen bir rivayette, meşhur mutezile teologu Nazzâm (ö. 235/840), gençken büyük filolog Halîl b. Ahmed (ö. 175/791) tarafından imtihan edilmiştir. Halîl’in isteği üzerine, Nazzâm, cam bir kadeh ve hurma ağacını önce erdemleriyle övmüş, peşine de olumsuz yönleriyle yermiştir; her iki durumda da latif kafiyeli nesir kullanmıştır.¹⁰ Alim, belîğ yazar, çevirmen ve Fars soyunun devlet memuru Sehl b. Hârûn (ö. 215/830), sonraki bir yazarın ifade ettiği gibi, ‘belâğattaki yeteneğini göstermek için’ cimriliği öven, cömertliği yeren bir risale yazmıştır.¹¹ Aristo, çok önceleri söylediği gibi, insanlar, ‘zeki olduklarını göstermek için parodoksal sonuçlar üretmek isterler.’¹² Yericî şiiriyle ün salmış olan şâir Cerîr’in (ö. 111/729) oğlu Bilâl, babasına ‘Benu Lece’nin dışında, hakaret etmediğin hiçbir kabile yok.’ deyince, Cerîr şöyle cevap vermiştir: ‘Oğlum! Bu, kıymetini düşüreceğim asil bir özellik; yıkılacak bir yapı bulamadığımdan dolaydır.’ Bir yorumcu şöyle izah eder: Şiir, takdire şayan bir özelliği kötüye, kötülüğü övgüye dönüştürebilir.¹³ İbnü’r-Rûmî (ö. 283/896), nükteli bir sözünde, örneğin balı, hem ‘arının salyası’ (salya Arap Lirik Şiirinde son derece olumlu çağrışımlara sahiptir); hem de ‘eşekarısının kusmuğu’ olarak tavsif ederek belâğatın büyüsunü tasvîr etmektedir.¹⁴ Bir başka şiirinde, cüzzamlının kine benzeyen beneklerine; kararsızlığına ve benzerliğine işaret ederek; yine tırnak törpüleyicisine işaretle; güzellik

⁹ İbn Düreyd, *Ta’lik min Emâli İbn Düreyd*, tah. Seyyid Mustafa Senusi, Küveyt, 1984, 111; Hasan b. Sabit, *Divân*, tah. Seyyid Hasan Hasaneyn, Kahire, 1983, 373.

¹⁰ Seyyid Mürtezâ, *el-Emâli*, Kahire, 1954, I, 189. Krş. Merzubânî, *Nûru’l-Kabes*, Wiesbaden, 1964, 69; Hamdûnî, *et-Tezkire*, Beyrut, 1996, V, 152; Meydânî, *Mecme’u’l-Emsâl*, Beyrut, 1988, II, 413-6; Şerîşî, *Şerhu Makâmâtî’l-Harîrî*, II, 130-1; İbn Ma’sûm, *Envâru’r-Rebî’*, Kerbelâ, 1968-9, II, 19-20.

¹¹ Husrî, *Zehru’l-Âdâb*, Beyrut, 1972, 888. Ayrıca bkz. Câhız, *el-Buhâlâ*, Kahire, ts., 9-16 (çev. R. B. Serjeant, *The Book of Misers* [Reading, 1997], 8-14); İbn Abdî Rabbih, *el-İkdu’l-Ferîd*, Kahire, 1948-53, VI, 200-4. Muhtemeldir ki, Sehl b. Harun, aynı zamanda Arap karıştı duygularını açığa vurmak istemiştir: Araplar ve Arap taraftarı yazarlar cimriliği tipik bir şekilde Arabi olmayan bir özellik olarak değerlendirmektedirler.

¹² *Nicomachean Ethics*, 7 (1146a), çev. W. D. Ross and J. O. Urmson, Jonathan Barnes (ed.), *The Complete Works of Aristotle*, 1810.

¹³ İbn Abdî Rabbih, *İkd*, V, 328.

¹⁴ *Divân*, tah. Hüseyin Nassar, Kahire, 1973-81, III, 1144; İbn Esir, *el-Meseli’s-Sâir*, Kahire, 1959-); II, 123-4; Tenâsî, *Nazmü’d-Durr*, tah. Nuri Sudan, Beyrut-Wiesbaden, 1980, 154; İbn Hallikân, *Vefeyâtü’l-A’yân*, Beyrut, 1968-1972, I, 33 (İbn Hallikan, olayı anonim olarak verir.)

numunesi olmasıyla alay eder: Bu, onun methiye şiir türünün açıkça altını kazdığını bir şiirdir.¹⁵

Herkes tarafından kabul edileceği gibi, bu tür çok-yönlü belâğat, herkes tarafından beğenilmeyebilir. İbn Reşîk, hocası Abdülkerîm en-Neşhelî'den iktibasla, Ğaylân b. Haraşa (1./7. asır) hakkındaki bir hikayeyi rivayet etmektedir. Basra valisi Abdullah b. Âmir, şehrin her tarafına uzanan bir kanalı çok faydalı olmakla övdüğünde, Ğaylan şu yorumu yapar: 'Kesinlikle! Çocuklar nasıl yüzüleceğini onda öğrenir, içme suyu ondan elde edilir, [atıklar vb. için] ondan su taşınır; geçimleri onunla sağlanır!' Daha sonra, bir sonraki vali Ziyâd aynı kanalı yerince, Ğaylân bu seferde onu destekler: 'Kesinlikle! Ondan dolayı evler rutubetlenir; çocuklar onun içine düşerler; ondan dolayı bir çok sivrisinek mevcuttur.' Abdülkerîm'e göre, bu tür belâğat, riyâkârlık ve dalkavukluk kokmakla yerilmektedir. İbn Reşîk ise bu görüşe karşı çıkmaktadır: Bir zaman diliminde bir şeyin iyi yönlerini; başka bir zaman diliminde de kötü yönlerini vurgulamada bir beis yoktur.¹⁶ Ona göre, Ğaylan'ın belâğatının olumsuz yönü, nesirde ifade edilmesinden kaynaklanmaktadır; çünkü şiirde bu tür aykırılıklar, kolayca kabul görmektedir:

Bir şâir iki *kasîde* veya şiirinde, bir şeyi iyi olarak tasvîr ettikten sonra onu yermek suretiyle kendisiyle çeliştiğinde, onun övgüsü ve yergisi çok iyi yapılmış olsa da, bir kişi onu eleştirebilir veya kınayabilir. Gerçekte, benim görüşüme göre, bu, söz konusu şâirin tesir derecesini ve kabiliyetini gösterir.¹⁷

¹⁵ *Dîvân*, I, 135. Ayla alay etme, popüler bir konudur. Ayrıca bkz. Câhız, *Resâil*, Kahire, 1979, III, 90-1 = *et-Terbi' ve't-Tedvir*, ed. Ch. Pellat, Dımeşk, 1955, 63-4, Fransızca'ya çev. M. Adad, *Arabica*, 14, 1967, 174-5; İbn Mu'tezz, *Dîvân*, ed. B. Lewin, İstanbul, 1945-50, IV, 102; Cürçânî, *Esrârü'l-Belâğa*, ed. H. Ritter, İstanbul, 1954, 320-1; Şerîşî, *Şerhu'l-Makâmât*, IV, 86; Se'âlibî, *Tetimmatü'l-Yetime*, Beyrut, 1983, 10-11; Safadî, *el-Vâfi*, Wiesbaden, 1962-), IX, 138; İşbîhî, *el-Mustatraf*, Kahire, 1952, II, 4; Cürçânî, *el-Müntehab min Kinâyâti'l-Üdebâ*, Haydarabad, 1983, 184-6. ('Aykırılıklar'a ayrılmış bir bölümde, 'ifade gücüyle ve motiflerin kendi [mutat] formülasyonunu ters yüz ederek şeylerin kendi [normal] özelliklerinin dışında şeylerle tasvîr edilmesi' şeklinde laf kalabalığıyla kayıt altına alınmıştır. Miskeveyh, ahlak eseri *Tehzîbü'l-Ahlak*'da (Beyrut, 1985, 168-9) ondan, 'aya kızan ve çok meşhur bir şiirde ayı hicveden zamanımızın ahmak şahsı' olarak söz etmektedir.

¹⁶ İbn Reşîk, *el-Umde* (Kahire, 1955), I, 248.

¹⁷ Kudâme b. Ca'fer, *Nakdu's-Şî'r*, ed. S.A. Bonebakker, (Leiden 1956), 4.

Söz konusu konuyla ilgili en önemli şahsiyet, Arap edebiyat tarihinde çok iyi tanınan el-Câhızdır (ö. 255/868 veya 869). Bu konuyu ilk tartışan kişi değildir: Onun bizzat kendisi, 'bâtılı hakk formunda tasvîr eden' (*tasvîru'l-bâtıl fi sureti'l-hakk*) belâğat unsurlarının biri olarak bu türü listeye kaydeden şâir ve nedim (padişah şâiri) Külsüm b. Amr el-Attabî'den (ö. 208 veya 220/823 veya 835) iktibaslarda bulunur.¹⁸ Bu formülasyon (bâtılın hak suretinde tasvîri), kuşkusuz konumuzun sadece bir yarısıdır. Kayıp taraf, 10. asrın başlarına ait bir çalışmada iktibas edilen aynı sözün anonim bir versiyonunda geçmektedir:

Bir şiir uzmanına soruldu: En iyi şâir kimdir? O da şöyle cevap verdi: Latif bir motifle ve zekasıyla bâtili, hak formunda; hakkı da bâtil formunda sunabilen kimsedir. Böylece o, çok güzel şeyleri çirkinleştirir; çok çirkin şeyleri de güzelleştirir.¹⁹

Bu "tam" versiyonun 9. asırdan daha önce tarihlenmesi ihtimal dahilindedir. Çünkü bunun bir versiyonu, Ebû Hilâl el-Askerî'den (ö. 400/1010 sonrası) iktibas edilmekte; İbnü'l-Mukaffâ'ya (ö. yaklaşık 137/755) atfedilmektedir.²⁰ Yukarıda iktibas edilen pasajda ileri sürülen bir tarafta 'hak' ve 'güzel'; diğer tarafta ise 'bâtıl' ve 'çirkin' denklemleri hakkında aşağıda daha başka şeyler söylenebilir. Attâbî'nin çağdaşı olan büyük filolog Asmai'ye de benzer şekilde "en iyi şâir" hakkında sorulmuş, o da, şahsın beklediği şekilde bir isimle değil; bir çerçeveye cevap vermiştir: 'O, temel bir konsepti alıp, sonra sözü ondan başka büyük bir şeye çeviren kişidir (*men ye'tî ile'l-*

¹⁸ Câhız, *el-Beyân ve't-Tebyîn* (Kahire, 1968), I, 113, 220. Ayrıca bkz. Râğîb el-İsfahânî, *Muhâdarâtü'l-Üdebâ*, (Bulak 1287), I, 42; Ebû Tâhir Muhammed b. Haydar el-Bağdâdî, *Kânûnu'l-Belâğa*, *Resâilü'l-Büleğâ* içinde (ed. Muhammed Kurd Ali), Kahire, 1954), 427.

¹⁹ ... *ellezi yusavviru'l-bâtıl fi sureti'l-hakk ve'l-hakk fi sureti'l-bâtıl bi lutfi manâhu ve rikkati (dikkati diye de okunabilir?) fitnatihi fe yukabbihu'l-hasan ellezi lâ ehsen minhu ve yuhassinu'l-kabih la akbehe minh: İbn Abd Rabbih, İkd, V, 335-6. Krş. İbn Reşîk, Umde, I, 247 ('Abdülkerîm'in kitabından iktibasla' yani el-Mümti' fi Sanâ'ati's-Şî'r adlı eserin yazarı, hocası en-Neşhelî'den iktibasla; ki bu, yayınlanmış baskıda Beyrut, 1983 bulunmamaktadır.*

²⁰ *Dîvânü'l-Me'ânî*, (Kahire ts.), II, 88-9: *el-Belâğa keşfu ma uğmize mine'l-hakk ve tasvîru'l-hakk fi sureti'l-bâtıl ve'l-bâtıl fi sureti'l-hakk*. Askerî, bu tanıımı onaylamakta ve bunu bir tür hile (ihtiyal) ve buna ihtiyaç duyan 'hayali hile' (tahyil veya tahayyül (?) de okunabilir) olarak açıklamaktadır. *Kitâbü's-Sinâ'ateyn* inde (Kahire, 1971, 59) daha kısa ve daha 'olumsuz' versiyonu, İbnü'l-Mukaffâ'ya nispet edilmiştir: *el-Belâğa, keşfü mâ ğamude mine'l-hakk ve tasvîru'l-hakk fi sureti'l-bâtıl*.

ma'nâ'l-hasîs fe yec'aluh bi lafzihi kebîren) veya büyük bir (konsepti) alıp sonra sözlerini başka bir temel konseptte döndüren kişidir.²¹

İktibas edilen pasajların bir çoğunda, bu fenomenle özdeşleştirilen şey herşeyden önce şiirdir. Aynı şey, Nizâmî Arûdî (fl. 1156) tarafından kaleme alınan Farsça Chahâr maqâlade şiir hakkındaki aşağıdaki sözlerle başlangıç yapılan bölümde bulunmaktadır:

Şiir, şâirin kendisi vasıtasıyla imgesel önermelerini düzenlediği ve sonuçlarını uyarladığı bir sanattır. Bunun sonucunda o kişi, küçük şeyleri büyük; büyük şeyleri de küçük yapabilir veya iyiyi kötü kılığında; kötüyü iyi kılığında gösterebilir.²²

Şiirin paradoks için en açık bir araç olması, tuhaf karşılanacak bir şey değildir. Geleneksel olarak şeyler, bir dereceye kadar dokunulmaz bir şekilde, nesirde söylenemez veya söylenmezken, şiirde söylenebilmektedir. Şâirler, içki içer; zina eder; yasak olan heteroseksüel ve homoseksüel ilişkilerde bulunur; eşitleriymiş gibi prenslere hitab eder veya değişik üstünlüklerle övünür; Kur'ân'da geçtiği şekliyle 'yapmadıkları şeyi söyler' şekilde kendilerini tasvîr ederler. Ayrıca, şiir; paradoks, abartı ve şiirsel yalan sahalarında baskın olsa da, *belâğat* konusunda uzman kişiler, bu açıdan şiir ile düzyazı arasında köklü bir ayrım yapmazlar. Düzyazı ve şiirdeki belâğata adanmış bir eser olan *Kitabü's-Sinâ'ateyn*'de (*İki Sanat Kitabı*), Ebû Hilâl el-Askerî, bunun 'gerçek' dünyayla ilişkisi kesik, sadece önemsiz zihni bir jimnastik meselesi olmadığını açıklamaktadır:

Güzel olmayan bir şeyi güzelleştirmek (*tahsîn mâ leyse bi hasen*) veya sahil olmayanı sahilileştirmek (*tahsîn mâ leyse bi sahih*) için, bir kısım hile

²¹ Kudâme b. Ca'fer, *Nakdüş-Şi'r*, (Bağdad, 1979; Askerî, *Sinâ'ateyn*, (Kahire, 1971), 395; el-Hâtîmî, *Hilyetü'l-Muhâdara*, (Bağdad, 1979), I, 156; Hafâcî, *Sirru'l-Fesâhe* (Kahire, 1932), 148; İbn Reşîk, *Umde*, II, 57; İbn Ebi'l-İsbâ', *Tahrîrî't-Tahbîr* (Kahire, 1383), 233; Muzaffer el-Hüseynî, *Nadrati'l-İğriz* (Dimeşk, 1976), 131; İbn Hücce el-Hamevî, *Hizânetü'l-Edeb* (Kahire 1291), 289. Zıtlıkların ilişkili paradoksal/çelişkili bileşimini gösteren bir çok belâğat 'tanımı' mevcuttur: 'uzun olanı kısaltma' (İbn Reşîk, *Umde*, I, 245, bu ibarenin, kısalık ve genişlikle ilgili olduğu görülmektedir.); [belîğ] uzağı yakın yapan [veya yapmacıklaştıran] ve yakını uzaklaştıran [veya aşikar yapan]; muğlak olanı açık yapan; açık olanı muğlaklaştıran kişidir. (a.e, a.y); 'Şâirler, hitabın prensleridir. Onlar, yakın olanı uzaklaştırır; uzak olanı ise yakınlaştırırlar (Zemahşerî, *Rebiü'l-Ebrâr*, [Bağdad, 1976-82], IV, 259-60. Bu söz, Halil b. Ahmed'e nispet edilmektedir.)

²² *Chahâr Maqâla*, tah. Abdülvehhab el-Kazvîni (London, 1927), 30. Edward G. Browne, (çev.), *Chahâr Maqâla: The Four Discourses* (London, 1921), 42. 'İyi' (*nekû*) ve 'kötü' (*zishî*), 'güzel' ve 'çirkin' ile de karşılanabilmektedir.

ve düzenbazlık türlerine (*darb mine'l-ihdiyâl ve't-tahayyül*)²³; bir kısım bahanelere, tarizlere ve mazeretlere başvurmak gerekir. Bütün bunlar, işaret edilen mekanı gizlemek; hedef alınan makamı saklamak içindir. Bir *kâtibin* bu tür şeylere en çok ihtiyaç duyduğu zaman, bir yenilgiden mazeret beyan etmesi; düzen/kaidelerde değişikliğe ihtiyaç duyması veya düşük bir menzileden yüksek bir menzileye çıkması; hak ettiği bir menzileden aşağı bir menzileye inmesi vb. gibi durumlardır. Belâğat rütbelерinin en yükseği, kötülener bir şey, övülecek düzeye; övülen bir şey, de kötülenercek düzeye çıkıncaya kadar savunmaktır.²⁴

Retorik ve şiir üzerine yazılan eserlerde, başarılı bir şiir veya nesir yazarının bu temel kabiliyeti, farklı terimlerle ele alınmıştır. Bunlar, basit bir şekilde, ama laf kalabalığıyla *tahsînü'l-kabîh ve takbîhü'l-hasen* 'çirkinin güzelleştirme ve güzeli çirkinleştirme' şeklinde isimlendirilebilir.²⁵ Askerî, literal olarak 'inceliğe/letafete başvurma' gibi bir anlamına gelen *talattuf* terimini kullanır. Özel bölümde²⁶ bu kavramın çerçevesini "güzel bir anlamı (el-ma'nâ'l-hasen), bayağılaştırıncaya (*hattâ tuhaccinehu*); bayağı bir anlamı da güzelleştirinceye kadar ince ayar verme" şeklinde çizmektedir. Askerî tarafından icat edilen *talattuf* terimi, sonraki yazarlar tarafından benimsenmemiştir.²⁷ Birkaç jenerasyon sonrasında İbn Reşîk, ilgili fenomen için onu bütünüyle karşılamayan; ama ilişkili olan *teğâyür* kavramını öne sürmüştür.²⁸ *Talattuf* teriminden daha meşhur olan bu terim, "zıtlığı"

²³ Veya *tahyil* diye okunabilir, yukarıda geçtiği gibi (dipnot 20).

²⁴ Askerî, *Sinâ'ateyn*, 59.

²⁵ Se'âlibî, *Tahsînü't-Takbîh ve Takbîhu'l-Hasen*, tah. Şâkir el-Âşûr, (Bağdad, 1981); Tenâsî, *Nazmü'd-Dürr*, 147-54. İfadenin her iki kısmı, sırası değiştirilmiş şekliyle şu eserde geçmektedir: İbn Abd Rabbih, *Ikd*, V, 335-8.

²⁶ Askerî, *Sinâ'ateyn*, 445-50. Krş. George J. Kanazi, *Studies in the Kitâb as-Sinâ'atayn*, (Leiden, 1989), 181-3.

²⁷ Üsâme b. Munkiz'in eserinde *talattuf* diye isimlendirilen sanat, (Üsâme b. Munkiz, *el-Bedî*, Kahire, 1960, 284-5), Askerî'nin *talattuf*uyla hiçbir ilişkisi yoktur. Askerî, muhtemelen terimi İbn Kuteybe'den almış olmalıdır (bkz. dipnot 55).

²⁸ İbn Reşîk, *Umde*, II, 100-4. Ondan önce, Ali b. Abdülaziz el-Kadî el-Cürcânî (ö. 392/1001), bu konuyu "intihâl ve istikraz/ yabancı dilden kelime alma" şekillerini tartışırken ele almaktadır. Bkz. Cürcânî, *el-Vesâte*, Kahire, ts., 206-8. O, 'kalb/kelimelerin yerlerini değiştirme yoluyla intihâl' (*sarak ala vechi'l-kalb*) ve "çelişki (isim fiil olan münakada'yla ilişkili terimlerle) terimlerini kullanmaktadır. Bkz. G. E. Von Grunebaum, *Kritik und Dichtkunst* (Wiesbaden 1955), 110. İbn Reşîk'ten sonra *teğâyür*, Bedî konusunda yazılmış bir çok eserde ele alınmıştır. Bkz. İbn Ebi'l-İsbâ', *Tahrîr*, 277-89; Halebî, *Hüsnü't-Teveşül ilâ Sinâ'ati't-Terassül* (Kahire, 1315), 103; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb*, (Kahire 1923-), VII, 145-6; İbn Hücce, *Hizâne*, 128-37; İbn Ma'sûm, *Envârü'r-Rebî*' fi

karşılacaktır: Şekil, varlığı ima eder veya var gibi olmak, farklılığı veya ötekini (*ğayr*) anımsatır. İbn Reşîk, *teğâyürü* şu şekilde tasvîr eder:

İki görüşün, anlamda birbirine zıt olması (*yetezâddu*); sonra bu zıt anlamlarıyla yerleşmesi (*hattâ yetekâvemâ*), sonra da her iki anlamın da sahih olmasıdır. Bu sanat, şâirlerin [sanatsal] çokyönlülüğünün (*iftinân*); sanat hünerlerinin ve düşünce derinliklerinin bir parçasıdır.

O, *teğâyüre*, aralarındaki ilişkinin şiir ve gerçeklik arasında bir ilişki olarak değil, bir şiirin veya beytin iki veya daha az zıt mısraları arasında bulunduğu metinlerarası bir fenomen olarak muamele etmektedir. Bunlardan biri, çoğunluğun göreneksel ve geleneksel görüşünü temsil ederken, diğeri ise bunu reddetmektedir. Onun tasvîrleri arasında, tabiat olarak alicenab olması hasebiyle cömertliğin kendisine kolay geldiği bir kişiyi öven Mütenebbî'nin mısraları yer almaktadır. Bu mısralar, tabiat olarak cömert olmayan ve hatırı sayılır bir çaba sonucunda cömert olan birisi olduğundan dolayı bir kişinin cömertliğini öven Ebû Temmâm'ın (ö. 231/845) mısralarıyla tezat teşkil etmektedir: 'Biz biliyoruz ki, cömert (veya asil) kişi, kendi tarafında büyük çaba göstermekle (*bi şıkkı'n-nefs*) ancak (gerçek anlamda) cömert olabilmektedir.'²⁹ Her iki görüşün de savunulabileceği doğrudur ama Ebû Temmâm'ın imalı paradoks olması açısından daha orjinaldir: Fitrî ahlakî bir eksikliği ifade ederken bir kişiyi övmektedir. Açıktır ki, "çirkinini güzelleştiren" kişi (daha eski bir şâir olan) Ebû Temmâm'dır; Mütenebbî ise, her ne kadar İbn Reşîk, onun Ebû Temmâm'a reaksiyon gösteren şahış olduğunu ima ediyor gözükse de, normu temsil etmektedir. Sonuncunun (Mütenebbî'nin) beyti, sonraki eleştirilerden kaçmayan özgür irade meselesi dahil, çeşitli ahlakî ve dînî imalara sahiptir. Hitabet ve Uslup sanatları hakkında yazılmış bir eserin sahibi olan İbn Ebi'l-Isbâ' (ö.

654/1256), *teğâyür* ile ilgili bölümünde bu beyti naklettiğinde, mutezili arkaplanına ilişkin uzun bir pasajı buna eklemektedir.³⁰

Ebu Temmâm, bu tür paradoksları sevmektedir. Onun genç çağdaşı İbnü'r-Rûmî 'tabiatının aksine cömert olma' motifinde onu izlemekte; iki uç arasındaki bir vasatı tefrik etmektedir. İbrahim b. Mudebbir için yazdığı kısa bir methiyesinde o, kaderin karşısındaki özgür irade meselesini sarıh bir şekilde ayrıntılarıyla açıklamaktadır:

Sen, cömertliğe karşı fitrî bir eğilimle yaratılmamışsın; bu yüzden takdir edilmiş bir cömertlikle, cömertliği bulmaya ihtiyaç duymalısın;

Fakat sen iyi işleri iyi iş olarak değerlendiriyorsun, o iyi işler hatırına; bu yüzden sen, gönüllü bir cömertliği cömertçe harcıyorsun.

Bir kısım insanlar vardır; bir tüccar gibi verirler; bir kısım insanlar da vardır; yağmur bulutları gibi fitratının zoruyla verirler.

Lakin sen, bu ikisinin arasındasın; tam da ortasında...³¹

İbnü'r-Rûmî, zıtlıktan kısmen hoşlanmaktadır.³² Örneğin onun, gülleri sevmediği; sever gibi gözüktüğü veya başka türlü davrandığı bilinmektedir: Onun gülü dışkı yapan katırın makatına/kıçına benzettiği bir mısrası, kötü ünüyle meşhurdur.³³ Diğer şiirlerinde o, *hikdi* (kin, garez),³⁴ hasedi,³⁵ yalnızlığı,³⁶ kurşunî saçı³⁷ övmüş; öte yandan yukarıda gösterildiği gibi, ayı ise yermiştir. Şâirleri bu tür şiir yapmaya iten şeyin ne olduğunu tam olarak asla bilemeyeceğiz. Örneğin İbnü'r-Rûmî'nin durumunda, bir hiciv ve taşlama ustası olunca, açıklamalar da, kuşkusuz orijinal ve aykırı olma isteğinin önemli bir parçası durumuna gelmektedir: yıkıcılığın zarif bir formu. Orijinalitenin kolay bir formu, her şeyin ötesinde, asla ciddi bir şekilde problem teşkil etmeyen bir görüşün aykırılığıdır; sadece onun için

³⁰ İbn Ebi'l-Isbâ', *Tahrîr*, 281-4.

³¹ İbnü'r-Rûmî, *Divân*, III, 1118 (ayrıca, bazı değişikliklerle, uzunca bir şiirde, aynı eser, 995-6).

³² Bkz. G. J. van Gelder, "The Terrified Traveller: İbn Rûmî's Anti-Rahîl", *Journal of Arabic Literature*, 27 (1996), 37-48.

³³ İbnü'r-Rûmî, *Divân*, 1452; Askerî, *Sinâ'ateyn*, 447; Se'âlibi, *Tahsîn*, 113; Ebû Nasr el-Makdîsi, *el-Letâif ve'z-Zerâif*, (Kahire, 1324), 92; Tenâsi, *Nazmü'd-Dürr*, 149; Nevâci, *Halbetü'l-Kumeyt* (Kahire, 1938), 244; Suyûtî, *Hüsnü'l-Muhâdara*, (Kahire, 1387), II, 406; İbn Ma'sûm, *Envârü'r-Rebi'*, III, 19; vb.

³⁴ İbnü'r-Rûmî, *Divân*, 1032, 1379-82; zıddı 928.

³⁵ İbnü'r-Rûmî, *Divân*, 778.

³⁶ İbnü'r-Rûmî, *Divân*, 1038.

³⁷ İbnü'r-Rûmî, *Divân*, 1585-6.

Envâi'l-Bedi', II, 371-92; III, 5-31 (terimi, *muğâyere* şeklinde isimlendirmiştir); Abdülğani Nablûsî, *Nefehâtü'l-Ezhâr*, (Bulak 1299), 99-105. En son çalışmasında bu konuya yoğunlaşan Pierre Cachia, (*The Arch Rhetorician or Schemer's Skimmer* (Wiesbaden 1998), ilgili terimi "deviation/tahrîf" ile karşılamıştır (İngilizce bölüm, 129).

²⁹ İbn Reşîk, *Umde*, II, 101. Krş. İbn Ebi'l-Isbâ', *Tahrîr*, 281; Mahmud b. Süleyman el-Halebi, *Hüsnü't-Teveşşül* (Kahire, 1315), 103; Nüveyri, *Nihâyetü'l-Ereb*, VII, 145. Ayrıca bkz. el-Mütenebbî, *Divân*, ed. F. Dieterici (Berlin 1861), 765 (43-44. beyitler); Ebû Temmâm, *Divân*, tah. Muhammed Abduh Azzâm, (Kahire 1976), III, 227 (27-9. beyitler).

dikkat çeken bir ifade bulunmak durumundadır. Yıkıcılık, birinin yargılayacağı kadarıyla bir zerafettir. Eğer orada mevcut değilse, bu durumda o, her şeyin ötesinde ‘gerçek’ dünya için bir ideoloji olmaktan çok edebî bir fenomen olarak vardır. Dahası, ‘latife/şaka’ olarak sınıflandırılmak suretiyle çabukça etkisiz hale getirilir; zararsız yapılıdır. Bu durum, bir dizi hakim ciddi tematik bölümlerin sonrasında, latife beyitlerini ve şaka şiirlerini ihtiva eden kısa birkaç bölümle sona eren Ebû Temmâm’ın İslâm-öncesi ve ilk dönem İslâm şiirlerinin ünlü antolojisi olan *Hamâse*’de gözlemlenebilir.³⁸ *Tahsînü’l-takbîh*’in (çirkinin güzelleştirilmesi) örnekleri de bulunabilir. Bir şâir, cesaretsizliğinden dolayı hiç kahraman olmamasıyla kendisini temize çıkarabilir. Makul bir formda sunulunca, korkaklık ‘güzelleştirilebilir’:

Kumandan der (ama söylediğ şey, güzel bir öğüt değildir):

‘İleri!’, Savaşın en şiddetli halinde iken,

Lakin sana itaat edersem, bana kalacak bir hayatım olmayacak,

Ve bu baştan sonra başka bir başa sahip olmayacağım.³⁹

Neşeli bir beyitten sonra bu bölümündeki iki çift diğer hicivle, şâir misafirperverliğe sahip olmadıklarını övmektedir ki, bir Arab ortamında bu, sadece şaka formu olabilir.

Bununla birlikte, Ebû Temmâm, İbnü’r-Rûmî ve diğer bir çok büyük şâire göre, ‘güzelleştirme veya çirkinleştirme’ kuralı, aynı zamanda herşeyin ötesinde bir tür espi ve zıtlıklar için bir tutkudur. Dilin imkânları ve -sözün özü- şiirin tahayyülü çerçevesinde bir cümbüştür; şenliktir. Büyük edebiyat eleştirmeni Abdülkâhir el-Cürcânî (ö. 471-1078), *Esrârü’l-Belâğa* (*Belâğatın Sırları*) adlı eserinde şiirin büyüğü konusundaki lirik bir patlama esnasında şöyle demektedir:

Putlar (*asnâm*) meselesini; bunların tapıcılarını nasıl büyülediklerini ve onlara nasıl hürmet ettiklerini bilirsin. İşte bu, ürettiği imgelerdeki; şekillendirdiği eşsiz icatlardaki; zihinlerde kendisiyle cansız ve sessizin; diri ve konuşan biçiminde tahayyül edildiği; dilsiz ölümlerin, açıklayan, izah eden, beyan eden fasîh konumuna getirildiği; yokun ve kaybın, var ve görünen

³⁸ Örneğin bkz. Geert Jan van Gelder, “Against Women, and Other Pleantries: The Last Chapter of Ebû Tammâm’s *Hamâsa*”, *Journal of Arabic Literature*, 16 (1985), 61-72.

³⁹ Merzûkî, *Şerhu’l-Hamâse*, (Kahire, 1967-72), 1839.

kılındığı manalardaki şiirin gücüdür. *Temsîl* (metafor temelli analogi) başlığında bu konuyu genişçe sunmuştum. Şiirle, aşağılık olan, yüksek merteye kazanır; belirsiz olan, şeref kazanır. Tersine, şereflinin şerefi zayıflar; yüce ve izzet sahibinin izzeti ve yüceliği azalır. Faziletini rezilete çevirir, onu kötü yapar. Güzelliğin yüzünü tırmalar; onu bozar. Şüpheyi otoriter hüccete; hücceti de şüpheyeye dönüştürür. Düşük malzemededen harikulade ve kıymetli icatlar meydana getirir. Cevherleri ters yüz eder; tabii özellikleri değiştirir. Böylece sen onunla kimyanın doğru bir ilim olduğunu; iksirin iddiasının açık olduğunu görürsün... Bu yüzden şâir şöyle der:

Şiir, dumansız bir ateştir,

Kafiyelerin latif büyüğü vardır.

Her türlü övgüyü hak eden misk,

Hicvedilirse leşe dönüşür.

Nice ağır ve kıymetli şeyler vardır ki,

Hafif harfler bunları savurup atar.⁴⁰

Bir kimse, şiirin gücünün kafirlerin putlarının gücüyle mukayese edildiği ve onun gücünün bozmaya yettiğinin vurgulandığı bu pasajın, şiiri ahlaksız ve yasak sanat olarak kınayan bir risalenin parçasını teşkil ettiğini tahayyül edebilir. Tam aksine, Abdülkâhir el-Cürcânî’nin bizzat kendisi, bunların ‘olumsuz’ ve dahası şüpheli güçlerini vurgulayarak şiiri överken, *tahsînü’l-kabîh*’in bir formunu uyguluyor gibidir. Şiirin sadık bir savunusu olması hasebiyle, diğer önemli eseri *Delâilü’l-İcâz’a* ([*Kur’ân’ın Eşsizliğinin Kanıtları*]) bir şiir savunusuyla başlamıştır.⁴¹ Çağdaşı İbn Reşîk, aynı şekilde şiirin meziyetleri (*fedâil*) arasında, her ne kadar şiir düşmanları

⁴⁰ Cürcânî, *Esrârü’l-Belâğa*, 317-8. Krş. Hellmut Ritter (çev.), *Die Geheimnisse der wortkunst (asrâr al-balâğa) des Abdalqâhir al-Curcânî* (Wiesbaden 1959), 369-70. (İbn Sukkere’ye ait olan) beyitler, Se’âlibî’de de geçmektedir. Se’âlibî, *Yetîmetü’d-Dehr* (Kahire, 1947), III, 15; İbn Hallikan, *Vefeyât*, IV, 412; Safadî, *Vâfi*, III, 309. Tabiatıyla, tahsînü’l-kabîh ve takbîhü’l-Hasen prensibiyle şiirde gerçek ve yalan konusu arasında sıkı bir bağ vardır. Bu konu, mamafih, çoğunlukla bir hitap sanatı olarak abartma veya mübalağanın (mübalağa, gıluv, iğrak, ifrat) tartışıldığı bağlamda ele alınmaktadır. Bkz. Renate Jacobi, “Dichtung und Lüge in der arabischen Literaturtheorie”, *Der Islam*, 49 (1972), 85-99; J. C. Bürgel, “Die beste Dichtung ist die lügenreichste”, *Oriens*, 23-4 (1974), 7-102.

⁴¹ Tah. Mahmud Muhammed Şâkir (Kahire, 1984), 11-28.

tarafından kolayca bir kusura dönüştürülse de, yalanın şiirde güzel bir şey sayıldığı gerçeğini saymaktadır.⁴²

Büyük oranda Abdülkâhir el-Cürçânî'nin eserlerine dayanan ortaçağ klasik ve skolastik *İlmü'l-Belâğa*'da, tasvîrin fonksiyonu tartışılırken, 'süsleme, güzelleştirme' anlamındaki *tezyîn* terimi ile 'çirkinleştirme, şeklini bozma' anlamındaki *teşvîh* terimi kullanılmaktadır.⁴³ Yine pratik ve uygulamalı eleştirinin bir meselesi olan bu süsleme ve güzelleştirmenin potansiyel ahlaksız gücü, ahlak dışlandığı için *İlmü'l-Belâğa*'da yok sayılmıştır. Ne skolastik *İlmü'l-Belâğa*, ne de Hitabet sanatlarının gittikçe uzayan bir listesiyle daha 'edebî' olan *İlmü'l-Bedî* ekolünün, *teğâyür* olarak terimleşen benzer bir fenomenden farklı olarak *tahsînü'l-kabîhi* ve tersini (*takbîhü'l-hasen*) bu terim altına aldığını eklememiz gerekir. Daha fazla kelimeli bir terim, Tenâsî'nin şiir hakkındaki eserinde olduğu gibi, sadece seyrek geçmektedir.⁴⁴ Tenâsî (ö. 899/1494), *tahsînü'l-kabîh* ve *takbîhü'l-hasen*i uygulama kabiliyetinin, şiirin ' faydalı yönleri'nden (fevâid) biri olduğunu düşünmektedir. Onun tarafından tasvîr edilen bildik konular arasında korkaklığın ve cimriliğin methi ve güllerin alabildiğine hicvi vardır. Beyit içinde beyti kınayan bir şâirin sarih paradoksundaki ilginçlik, aşağıdaki hicviyede görülebilir:

Sanma ki, şiirin bir meziyeti veya fazileti vardır:

Şiir, ateşten bir gömlek/ çetin bir sıkıntı ve cinnetten başka bir şey değildir.

Sövgü, bir iftira; mersiye ise bir feryattır,⁴⁵

Yergi, bir kin; methiye ise bir yoksulluktur.⁴⁶

Tenâsî, şiirin bilgelik içerdiği konusundaki Peygamberin meşhur özdeyişini iktibas ederek çarçabuk tezada düşmektedir.

Yukarıda söylendiği gibi, bir 'tür' olarak *tahsîn* ve *takbîh*'in ve aynı şeyin hem övülmesi hem de yerilmesiyle ilişkili konunun gerçek kurucusu olarak değerlendirilebilecek şahıs, Câhızdır. O, bu teknikleri büyük ölçüde pratiğe

⁴² İbn Reşîk, *Umde*, I, 22.

⁴³ Sekkâki, *Miftâhü'l-Ulûm*, (Beyrut 1983), 341, 345; *Şürûhu't-Telhis* (Kahire, 1317-43), III, 402-6; Bedrüddin İbn Malik, *Misbâh*, (Kahire, 1341), 57; vb.

⁴⁴ Bkz. Yukarıdaki 25. dipnot.

⁴⁵ *Niyâhe*, çok meşhur bir hadiste, peygamber tarafından yasaklanmıştır. Örneğin bkz. T. Fahd, '*Niyâha*', *Encyclopaedia of Islam*, New Ed.

⁴⁶ Tenâsî, *Nazmu'd-Durr*, 148-9. Şâir Nasirüddin el-Cudhamî kimliği ortaya konmamıştır.

aktardığı bir çok yazı ve risale kaleme almıştır. Öyle ki o, konuşmanın susmaya üstünlüğünü iddia ettiği; sonra da bunun tersini tartıştığı bir *risâle* kaleme almıştır. Öteki risalelerinde, başkalarının çelişkili sözlerini iktibas etmektedir: gençlerin aşıklarına karşılık kızların aşıkları; karnın sırta üstünlüğü veya tam tersi; cinselliği konu edinen önceki bir denemesi gibi veya *buhlun/ cimriliğin* lehinde veya veya aleyhinde hakkındaki sözler. Siyahın beyaza üstünlüğü konusundaki bir risalesi,⁴⁷ yaygın bir şekilde çirkin sayılan bir şeyi güzelleştirmenin başka bir örneğidir ve daha başka örnekler, bedenî kusurlarla ilgili monografisi *el-Bursân*'da bulunabilir⁴⁸ ki, bu eserde, cüzzamlılığı, körlüğü, topallığı övmenin veya bu eksikliklerden dolayı kendini övmenin; ayrıca (çiftleşmenin bir sonucu olan) bodurluğu bir asillik alameti (!) olarak övmenin yanında savaştan firarın olumlu bir şey olarak sunulduğu bir arasöz/istitrat bulunmaktadır.⁴⁹ Tüm bu çalışmalar, bir dereceye kadar, önemsizdir; ama daha ciddi anlamda aynı prensip, onun ana kitabı *el-Heyevân*'ının (*Yaşayan Varlıklar*) temelini oluşturmaktadır. Bu eserinde, kendisinden önceki Augustine gibi,⁵⁰ ama daha genişçe, Allah'ın takdirinin yaratıkları içerisinde en düşük yaratıklarında görüldüğünü tartışmaktadır. Bu umûmî paradoks, çalışmanın başından sonuna kadarki ana mecralarından biri olup bir çok bölümde çok detaylı bir şekilde örneklendirilmiştir. Çoğunlukla hayvanları konu edinmesine rağmen, insan tabiatı tamamen dışlanmamıştır. Bu yüzden, bir kişi 'Hristiyanların, Yahudilerin ve Zerdüştilerin ahlaksız ve önemsiz kişiler olarak övülmesi üzerine" başlıklı bir istitratı (ara konuyu) bulabilmektedir.⁵¹ Monografisinin girişinde, cimrilerle ilgili olarak, *Lesser Hippias*'daki şakacı Sokrates gibi, yalanı doğru seviyesine; doğruyu da yalan seviyesine getirmek için

⁴⁷ Câhız, *Resâil*, I, 173-226; T. Hâlidî (ed.-çev.), "The Boast of the Blacks over the Whites", *Islamic Quarterly*, 25 (1981) 3-51.

⁴⁸ Tam şekliyle: *el-Bursân ve'l-Urcân ve'l-Umyân ve'l-Hülân* ('Cüzzamlılık, Topallık, Körlük ve Şaşılık') Beyrut, 1981.

⁴⁹ Câhız, *Bursân*, 10-5.

⁵⁰ *De Civitate Dei*, XXII, 24. 644: 'İlahi yaratma, sadece insanda değil, aynı zamanda en küçük sinekte de o kadar büyük ve harikulade bir şeydir ki, gözlemleyen kişiyi doğruya ulaştırır; aklını hayrete düşürür; yaratıcısını şükretmeye sebep olur.'; XXII, 24.648. 'Bunlar, en azından hacim açısından en harikulade yaratıklardır. Çünkü biz, balinaların hantal gövdesinden tarafından yapılandan daha çok karınca ve balarısının başarıları bizi hayrete düşürmektedir. (Pease, "Things without honour", 33'den iktibas edilmiştir).

⁵¹ Câhız, *el-Heyevân*, (Kahire, 1965), V, 157-61: *Babün fi medihi'n-nasâra ve'l-yehûd ve'l-mecûs ve'l-enzel ve's-şikâri'n-nâss*.

bazı yerlerde yalanı sıdk olarak güzelleştirmek (*tahsînü'l-kabîh*); başka yerlerde de doğruyu çirkinleştirmek (*takbîhü's-sıdk*) için argümanlar sunan; insanların faziletlerini ihmal ederek; eksiklerini söyleyerek yalana zülm ettiklerini; faziletlerini zikrederek ve zararlarını da ihmal ederek sıdkı kayırdıklarını iddia eden Cehcah isimli belli-belirsiz birine referans yapmaktadır.⁵²

Hâcirî ve Serjeant'ın dediği gibi, burada Yunan sofistlerinin yankılarını işitir gibi oluyoruz.⁵³ Câhız, unutmamanın (nisyan) birçok şeyde hatırlamaktan üstün olduğu; geri zekalılığın genelde zekilikten daha faydalı olduğu; budala hayvanların hayatının; akıllılardan daha güzel olduğu görüşüne sahip olan Sahsa isimli öteki gibi karanlık karakter ile devam etmektedir.⁵⁴

Câhız'ın en son zikredilen iddiasının kanıtı, zeki bir erkek veya kadından farklı olarak, bir hayvanın kısa süre içerisinde semizleşmesidir.

Ciddi teolojik ve ideolojik konuları ele alırken, Câhız'ın ciddiyet ile şakayı ustaca kaynaştırma alışkanlığı, herkesin tadabileceği bir şey değildir. Çok meşhur bir pasajda, İbn Kuteybe, Câhız'ın 'bir şeyi ve onun zıddını tartışabilecek derecede, küçük şeyleri büyük veya büyük şeyleri de küçük yapabilecek ince vasıtaları kullanan yazarların en güçlüsü olduğuna' işaret ederek onun fikir ve üslûbunu eleştirmektedir.⁵⁵ Bağlamın açık bir şekilde ortaya koyduğu gibi, bu, övüldüğü anlamına gelmemektedir. Arab edebiyatı ve edebî eleştiri tarihinde, bu tür retorik hileler, normalde kınanmak yerine hayranlıkla karşılanıyorsa, bu, edebiyat eleştirmenlerinin, ideoloji üzerine hakim olan edebî gösteriş ve eğlencenin bu formlarıyla daha çok ilgilenmelerinden kaynaklanmaktadır. Kalem ve kılıç arasında⁵⁶ veya gül ile nergis arasında yapılan⁵⁷ tartışma örneklerinde olduğu gibi, 'edebî tartışma'

⁵² Câhız, **Buhâla**, 4. Krş. R. B. Serjeant'ın **The Book of Misers** çevirisi, 4.

⁵³ Câhız, **Buhâla**, 257-8; **The Book of Misers** 4 ve krş. 227.

⁵⁴ Câhız, **Buhâla**, 4-5 (ve Sahsa hakkında bkz. 258-9; çev. Serjeant, 4.

⁵⁵ *Ve eşeddühüm telattufen li ta'zîmi's-sağîr hatta ya'zume ve taşğîru'l-azîm hatta yaşğure ve yebluğu bihi'l-iktidâr ilâ en ya'mile's-şeye ve nakîzah*. İbn Kuteybe, **Te'vilü Muhtelefi'l-Hadis**, (Kahire, 1326), 71. Krş. G. Lecomte, **Le traité des divergences du hadîd d'Ibn Qutayba** (Dimeşk, 1962), 65; C. Pellat, "al-Ġâhîz jugé par la postérité", *Arabica*, 27 (1980), 15.

⁵⁶ Bkz. G. J. van Gelder, "The conceit of Pen and Sword: On a Arabic Literary Debate", *Journal of Semitic Studies*, 32 (1987), 329-60.

⁵⁷ Bkz. W. Heinrichs, "Rose versus Narcissus: Observations on an Arabic Literary Debate", *Dispute Poems and Dialogues in the Ancient and Medieval Near East* içinde, G. J. Reinink ve H. L. J. Vanstiphout (ed.), (Leuven 1991), 19-98.

(*el-münâzaretü'l-edebîyye*) türü, üzerinde konuştuğumuz konudur. Bu tür,⁵⁸ *tahsîn* ve *takbîh* için zengin sahipsiz/gizli bir hazinedir.

Câhız'dan sonraki birkaç jenerasyon tarafından hemen hemen aynı içerik ve aynı başlıklarla iki kitap yazılmıştır. Bunlardan biri, *el-Mehâsin ve'l-Mesâvî*'dir (*İyi ve Kötü Şeyler* [Özellikler]) ve meşhur Beyhakî tarafından kaleme alınmıştır. Diğeri ise *el-Mehâsin ve'l-Ezdađ*'dir (*İyi Şeyler ve Zıtları*) ve bilinmeyen bir müellif tarafından yazılmıştır; ama alışkanlık eseri Câhız'a nisbet edilmektedir. Bu ikisi, eğlence eserleridir; ama mevcut konumuzla çok az ilişkilidir; çünkü bunların içinde bir şey veya özellik, önce iyi /güzel; sonra da kötü/ çirkin olarak tasvîr edilmemektedir. Konuların çoğunda, anekdotlar, darb-ı meseller ve şiirler vasıtasıyla, zıddı yerildikten sonra bir özelliğin veya bir konseptin / mananın övgüsü ele alınmaktadır: Paradoks unsuru, mevcut değildir. Bu ise ötekilerden daha okunabilir bir çeşit olmasına rağmen, bu eserleri herşeyden önce ahlak risalesi yapmaktadır. Övgü ile yerginin yanyana gelmesi yöntemi, antoloji özelliği taşıyan bir çok eserde ortak özelliktir.⁵⁹

Ahlakî ve paradoksal olmayan anlamda güzelleştirme ve çirkinleştirme, Aristocu şiirinde, İbn Sînâ'ya (Avicenna, ö. 428/1037) göre, şiirin fonksiyonları arasında yer almaktadır. O, şiirin temel görevinin, iyiyi iyi; kötüyü kötü olarak sunması olduğunu kabul etmektedir.⁶⁰ Beklenin aksine, *tahsîn*

⁵⁸ Bu tür hakkında özellikle bkz. Ewald Wagner, "Die arabische Rangstreitichtung und ihre Einordnung in die allgemeine Literaturgeschichte", *Abhandlungen der Akad. der Wiss. und Lit. Mainz, geistes- und sozialwiss. Kl., Jhrg.* 1962, nr. 8, 435-76.

⁵⁹ Bkz. "Mehâsin ve Mesâvî", *Encyclopaedia of Islam*, yeni basım, (vol. V. 1986, 1123-6.). Yazar İbrahim Gériès (İbrahim Jiryis), bu tür üzerinde bir monografi yayınlamıştır: **Un genre littéraire arabe: al mahâsin wa'l-mesâvî**, (Paris 1977).

⁶⁰ İbn Sînâ, **Fennü's-Şî'r**, Aristo'nun Fennü's-Şî'r'i içinde, tah. Abdurrahman Bedevi, (Kahire, 1953), 169-70. İsmail b. M. Dahiyat, **Avicenna's Commentary on the Poetics of Aristotle: A Critical Study with an Annotated Translation of the Text** (Leiden, 1974), 74-5. Ayrıca krş. G. J. van Gelder, **The Bad and Ugly: Attitudes towards invective poetry (hica') in Classical Arabic Literature** (Leiden 1988), 97-8; W. Heinrichs, **Arabische Dichtung und griechische Poetik**, (Beyrut-Wiesbaden, 1969), 161; Hâzîm el-Kartâcannî (ö. 684/1285), İbn Sînâ'nın bakış açısını desteklemektedir, **Minhâcü'l-Buleğâ**, (Tunus, 1966), 72-75; Heinrichs, **Arabische Dichtung**, 187-91, 98 vd, 22 vd. O, bir şiir normalde *tahsînü'l-hasen ve takbîhü'l-kabîhle* ilgilendir, der (**Minhâc**, 73). Mamafih, bazen takbîhü'l-hasen ve tahsînü'l-kabihe niyetlenir; sonra da yalanları (ekavil kazibe) kullanmaya mecbur kalır (72). Bununla birlikte, Hâzîm, bir kişinin daha yakın olması durumunda gerçek hakkında görüşmesinin mümkün olacağını; çünkü iyi olan her şeyde kötü olarak tasvîr edilebilecek şeylerin; veya tersine kötü olan her şeyde de iyi olarak tasvîr edilecek şeylerin bulunabileceğini sözlerine eklemektedir (73).

ve *takbîh* terimlerinin, her ne kadar temelsiz yalanlarla ilgileniyor olsa da, Aristo'nun *Sophistics*'inin Arapça şerhlerinde geçmediğini kaydetmek faydalı olacaktır. Aristo, örneğin, kabul gören bir umumî görüş ('şerefli yoksulluk içinde yaşamak, şerefsiz zenginlik içinde yaşamaktan daha iyidir.') ile gizli kişisel arzu (bunun tam tersi: yani şerefsiz zenginlik içinde yaşamak, şerefli yoksulluk içinde yaşamaktan daha iyidir) arasındaki çelişkileri tartışmaktadır; böylece zeki bir hatip, rakibini paradoksa düşürerek aldatılabilir.⁶¹ İbn Sînâ ve İbn Rüşd, şerhlerinde bu ve benzeri pasaları ele alırken, *takbîh*'e yakın olan; ama zıddı *tahsîn*'le veya eşanlamlısıyla bir çift oluşturmayan *teşnî*' ('iğrençleştirme')⁶² terimini kullanmıştır. Ancak güzeli çirkinleştirme ve tersinin edebî toposuyla hiçbir ilinti kurmamıştır.

Çağdaşı İbn Sînâ'dan farklı olarak, Arap eleştiri geleneğinin merkezinde yer alan diğer bir kişi, Aristo'nun bilgi ve felsefesinden etkilenmemiş; tipik bir edebiyat adamı olan Se'âlibî'dir (350-429/961-1038). Çok sayıdaki antolojisi arasında, mütevazi hacimli üç antolojisi, Beyhaki'nin ve Câhız'ın (yanlışlıkla kendisine nispet edilen) eserlerinde baskın olduğu şekilde olmasa da, *mehâsin ve mesâvî* prensibine göre tanzim edilmiştir. Çünkü bu üç eserden ikisi, bir veya aynı şeyin övülmesi ve yerilmesine adanmış;⁶³ (bir anlamda, öteki ikisinden bir tür seçme olan) üçüncüsünde ise geleneksel olarak 'iyi' olan şey, kötü olarak; veya tersi 'kötü' olan şey ise iyi olarak temsil edilmiştir. [Muhtevaya] uygun bir şekilde, bu antoloji, *Çirkinin Güzelleştirilmesi ve Güzelin Çirkinleştirilmesi (Tahsînü'l-takbîh ve takbîhü'l-hasen)* olarak isimlendirilmiştir.⁶⁴ Açıktır ki, bu eserleriyle Se'âlibî'nin bilenecek etik veya ideolojik baltaları yoktur ve o, sadece edebiyat sanatıyla

ilgilenmektedir. Ona göre, paradoks fenomeni, herşeyin ötesinde bir latife formu ve nükteli edebiyat ahmaklığı/ sapıklığıdır. Buna rağmen, o, yerine göre, didaktik (öğretici) ve paraneetik (takdir edici-iknacı) kullanımla pratiğe aktarılabilir. Şöyle ki, bir kişi, kötü bir kâhine bir düğüm vererek ve onu münasip bir şekilde tefsir ederek, ona bir üstünlük kazandırabilir: Yahyâ el-Bermekî'nin yüzüğü parçalandığında (bir bağın kopması, özgürleşme anlamına gelir); veya Tâhir b. Hüseyin'in dirhemleri elbisesinin yeninden düştüğünde, (düşmanlarının darmadağın olacağı kehanetinde bulunur) bu olgu meydana gelmiştir.⁶⁵ Ayrıca bir çok insana göre, bazı durumlarda, ölümün güzelleştirilmesinde bir teselli vardır.⁶⁶ *Tahsînü'l-kabîh*'in çok açık faydalı bir türü, -ki buna Selalibi bir bölüm ayırmıştır.⁶⁷ *hüsnu't-ta'bîr*'dir: 'idrar' için 'su'yun; 'hezimet/ bozgun' (*hezimet*) için 'geri çekilme'nin (*inhîyâz*) kullanılması; ve benzerleri. Bununla beraber *hüsnu't-ta'bîr*, burada kullanıldığı 'geçerli görüşe karşı çıkma' anlamıyla bir paradoks değildir.⁶⁸

ETİK, ESTETİK ve PRAGMATİK

Burada verildiği şekilde Se'âlibî'nin çevirisi, eksik olduğu için yanlış yola sevk edebilir. Detaylı bir şekilde ilgili antolojisiyi tasvir etmeden önce, *tahsîn* ve *takbîh*; ayrıca bunların kendilerinden türediği *hasen* ve *kabîh* kelimeleri üzerinde biraz durmak gerekecektir. Çok iyi bilindiği üzere, *hasen* ve *kabîh*, estetik anlamı ('güzel/çirkin') yanında kuvvetli etik unsur ('iyi/kötü') anlamına sahiptir. Gerçekte, bu iki anlamdan hangisinin 'orijinal' olduğunu söylemek imkânsızdır. 'İyi' ve 'kötü' kavramları, kendi içlerinde müphemdir; çünkü bunlar, sadece etiğe değil, aynı zamanda pragmatikçe işaret etmektedirler: Etik iyi ile pragmatik doğru ve iyi arasında fark vardır. Tüm bu üç yön, *hasen* kelimesinde mevcuttur; aynı şey, *hasen*'in sahip olduğu estetik çağrışımlarından daha kuvvetli çağrışımlara sahip olan ve daha çok edebî ve terbiyeli davranışlarla ilgili olan *cemîl* kelimesi için de geçerlidir. Bir kişi Kur'an'ın *sabrun cemîlün* 'sabretmek,

Hâzîm, Câhız'ın (bulunamayan) bir sözünü aktarmaktadır: "Çift tarafı ve çift yönü olmayan hiçbir şey yoktur: Biri onu övdüğünde, iyi tarafını söylemiş olur; yerdüğünde ise kötü tarafını söylemiş olur. (74; Heinrichs, *Arabische Dichtung*, 188. Ayrıca krş. *Minhâc*, 138; Hafâcî, *Sirru'l-Fesâhe*, 228).

⁶¹ Aristo, *Sophistical Refutations* (çev. W. A. Pickard- Cambridge), 172b-173a; Aristo, *The Complete Works*, ed. Jonathan Barnes, I, 293.

⁶² Örneğin bkz. İbn Sînâ, *eş-Şifâ: el-Mantık*, viii: *es-Safsata*, tah. Ahmed Fuad el-Ahvânî (kahire, 1958), 64; İbn Rüşd, *Telhisü's-Safsata*, tah. Muhammed Salim Salim, (Kahire, 1973), 93.

⁶³ *el-Letâif ve'z-Zerâif fi'l-Ezdâd ve el-Yevâkit fi Ba'di'l-Mevâkit*, Se'âlibî'nin genç muasırı olan Ebû Nasr el-Makdisî tarafından tek bir eserde toplanmış; *el-Letâif ve'z-Zerâif* (Kahire, 1324) olarak isimlendirilmiştir.

⁶⁴ Tah. Şâkir el-Âşûr, (Bağdad 1981). Baskı, kötü değildir; ama şahısların alfabetik indeksinin yararlılığı, (125-38) sayfa numaraları da konulursa daha fazlalaşacaktır.

⁶⁵ *Tahsînü'l-Kabîh*, 32-4.

⁶⁶ *Tahsînü'l-Kabîh*, 72-5.

⁶⁷ *Tahsînü'l-Kabîh*, 35-7.

⁶⁸ Hüsnu't-ta'bîr için bkz. Cürçânî, *Muntahab*, (yukarıdaki 15. dipnot). Câhız, Bursân'da hüsnu't-ta'bîri tartışırken, (74-5), her bir hüsnu't-ta'bîrin gücünü kaybetmeye meylettigine ve sonuçta yasak bir kelime olmaya yüz tuttuğuna işaret etmektedir.

çekicidir.’ (12:18, 83. Krş. 0/5) ifadesi veya İmriü’l-Kays’ın *Mu’allaka*’daki *tecemmelî* ‘terbiyeni takın’ ve *ecmilî* ‘edebinle yap’ emirleri üzerinde düşünebilir.⁶⁹ Saygın bir sözlük olan *Kâmûsu’l-Muhît*’te şunları okuyoruz: ‘cemâl, hüsün (gibidir); ama cemâl, ahlakî ve psikolojik anlamda *hüsn*’dür (*el-cemâl: el-hüsün fi’l-hulk ve’l-halk*)’.

Kuşkusuz, bu yönleri birbirine karıştırmak yanlıştır. Yazık ki, dünya literatüründe, iyinin, güzel veya faydalı ile; kötünün de çirkin veya faydasız ile uyuşturularak karşılanması, çok yaygındır. Arap dili, bu kavramların içinden çıkılmayacak şekilde birbiriyle ilişkili olması konusunda asla tek dil değildir: Eflatun’un, *Greater Hippias* olarak bilinen diyaloguna Yunanca *tò kalón* kelimesini tahsis etmiş olmasına referans göstermek yeterli olacaktır. ‘Karışıklık’, kuşkusuz edebiyat ve dildeki evrensel olgulardan biridir. Gerçekten biyolojik gelişimimize paralel olarak gelişen insan düşüncesinde, en azından başlangıç itibarıyla, estetik ve etik; pragmatikten ikincil bir konumdadır. Teologlar, filologlar, yorumcular ve filozoflar, ‘iyi’ ile ‘kötü’nün farklı yönleri arasındaki ilişkileri kapsamlı bir şekilde tartışmışlardır; ama ben burada bunun üzerinde durmayacağım.⁷⁰ Gerçekte etik, estetik ve pragmatik yönlere eklenecek başka boyut vardır ki, bunlar mantıkî ve epistemolojik boyuttur. Çünkü biz, bazılarının *tahsînü’l-kabîh ve takbîhü’l-hasen*’i yalanı (*bâtıl*) gerçek (*hakk*); gerçeği de yalan formuna sokma şeklinde tanımladıklarını görüyoruz. Bir kişiyi bunda Eflatun’nun güzel (beautiful), iyi (good) ve gerçek (true) üçlüsünü (veya farklı bir dizilişle, Shakespeare’in 105. sonesindeki ‘güzel (faire), nazik (kinde) ve gerçek (true) üçlüsünü’ görmek cezbedebilir. Bununla beraber, hak ve bîtil terimlerinin kullanımı böyle bir eşitlik anlamına gelmez: Gerçek veya gerçektir, tasvîr edilen şeyleri değil; onlar hakkında konuşulan önerileri yalanlar.

Arap Edebiyat eleştirmenleri, bu meseleleri çok açık bir şekilde nadiren tartışırlar. Kudâme b. Cafer’in (ö. 320/932’den sonra) zamanından ileriye doğru, methiye ve hicviye türü şiirlerde bir kişinin insanları sadece görü-

⁶⁹ Şiirin bir çok redaksiyonunda, sırasıyla 5. ve 19. beyitler. İlk beytin, Allan Jones, *Early Arabic Poetry, II: Select Odes* (Reading, 1996), 57’de olduğu gibi, “Biraz sabırlı ol” şeklinde çevrilebileceğini düşünmüyorum.

⁷⁰ Örneğin bkz. Askerî, *el-Furûku’l-Luğaviyye*, (Kahire, 1353), 216-9; Tehânevî, *Keşşâfî Istilâhâtî’l-Funûn*, (Kalkuta, 1862), 384-6; A. K. Renihart, “*Tahsîn wa-takbîh*”, *The Encyclopaedia of Islam*, yeni basım, (vo. X, Leiden, 1998. Bu madde, edebî veya estetik meseleleri değil; fakat sadece etik meseleleri ele almaktadır (‘amellerin ahlakî değerinin kaynakları üzerindeki ihtilaf çok veciz bir şekilde işaret eden bir ibare’).

nüşlerinden dolayı değil; aynı zamanda ahlakî ve aklî özelliklerinden dolayı da övdüğü veya yerdiği bir âdet bulunmaktadır.⁷¹ Bu âdetin Arap Edebiyatının tüm dönemlerinde büyük oranda ihlal edilmesi, şaşırtıcı değildir. 7./13. asırda, Hâzım el-Kartâcannî, Kudâme’nin övgü ve yergi ile ilgili görüşlerini tasfiye eder. *Tahsîn* ve *takbîh*’e köklü şiirsel teknikler olarak yaklaşmasında, “güzelleştirme” ile “çirkinleştirme”nin sürekli bir şekilde din, zeka, erdem (*murû’e*) veya şehvet (*şehve*, dünyevî arzu) şeklindeki dört yönden biriyle ilişkili olduğunu benimser.⁷² Bu analiz, etik ve estetik ikileminden daha az basittir ve Hâzım, *hasen* ve *kabîhin* tartışmasında zerafet/letafetten oldukça uzaktır; ama detayları ihmal etmeyeceğim; çünkü o, *tahsîn* ve *takbîhin* paradoksal ve gelenek-karşıtı kullanımlarına özel bir ilgi duymamaktadır.

Yukarıdaki tüm izahatlardan anlaşılacağı üzere, *tahsîn* ve *takbîh* terimleri, muğlak veya farklı yorumlara açıktır. Başka anlamlara da sahip olmaları, bütünüyle onların ‘köken’inden ve leksik muhtevasından değil; ‘siğa/kalıp’ veya morfolojisinden kaynaklanmaktadır. Arapça ikinci fiil formu (sülasi mezidler), çoğunlukla geçişlilik (müteaddi) fonksiyonuna sahiptir: ‘X’e bir şey yapmak’ Bununla birlikte aynı kalıbın diğer bir fonksiyonu da, açıklayıcı veya bildirici olmasıdır: ‘bir şey söylemek; belirtmek; veya ‘onun X olduğunu söylemek, belirtmek’. Bu iki fonksiyonun (ki bu, ‘magnify’ ve ‘demonise’ kelimeleri gibi sonu ‘ify’ veya ‘ise’ ile biten bir çok İngilizce fiilinde de görülmektedir.) sürekli bir şekilde kesişmeyeceği açıktır: Tarafsız olarak konuştuğunda, bir kimseyi yalancı diye çağırarak onu yalancı yapmaz. Aynı şekilde yaşayan bir dilin pragmatikleri ile katı/kuralcı mantığı arasında, -çoğunlukla üzüntü veren- bir çatışma vardır ki, bu farklılık, düzenli bir şekilde gözardı edilmiştir. *Tahsîn*, bu durumda bir şeyi güzel/iyi yapma veya onu güzel/iyi olarak temsil etme anlamlarına gelir. Edebî ortamda bir kişi, bilinçli olarak veya olmayarak bu muğlaklıktan faydalanabilir.

Siyah veya beyaz hakkında düşünmek, iyi ve kötü kategorilerini iki kutba ayırmak, insan zihnine, -Arapça da dahil-, dile işlenmiştir/aşılmıştır. Sadece birkaç örnekle yetineceğimiz ‘siyah/beyaz’; ‘sol/sağ’ ve ‘eğri/doğru’

⁷¹ Bkz. Van Gelder, *The Bad and The Ugly*, 64-74 and ve öteki bir çok yerde.

⁷² Kartâcannî, *Minhâc*, 106-7. Krş. Heinrichs, *Arabishe Dichtung*, 161, 233-4; Bürgel, “*Die beste Dichtung*”, 79-80.

çiftlerinden ikinci elemana, her zaman birincisinden daha pozitif çağrışımlar yüklenmiştir. Tekrar edelim ki, bunu çok açık bir şekilde gören ilk Arap yazar, Câhız'dır. Siyahların beyazlara üstünlüğü üzerine yazdığı risalesi, kısmen şaka/espri olabilir ama altı çizilen mesaj, bütünüyle siyah ve beyaz hakkında düşünmenin kınanmasıdır. Beden eksiklikleri hakkındaki eserinde, “mesele doğrulukta ve eğrilikte değil, fayda ve menfaattedir; herşeyin ötesinde, bir çok çarpık ve eğri şey vardır ki düzeltilir ve doğrultulursa bu durumda zararlı olacak ve noksanlaştıracaklardır.” şeklinde işaret ettiğinde, doğruluk ve eğrilik kavramları ile ilgili olarak aynı şeyi yapmaktadır.⁷³

Onun örnekleri arasında kaburga kemiği, gerdanlıklar, yeni aylar, kalburlar, kancalar, ok uçları, boynuzlar, gagalar, pençeler ve fildişleri de vardır.

SE'ÂLIBİ'NİN TAHSİNÜ'L-KABÎH ve TAKBÎHÜ'L-HASEN'İ

Se'âlibî'nin bu küçük antolojik monografisi, çok kısa bölümlerden oluşan bir seriden meydana getirilmiştir; daha çok düzensiz ve heterojen/çok-türlü soyut manalar / kavramlar ve özellikler dizesine tahsis edilmiştir. Herhangi bir sistematik tarzın veya mükemmel analiz beklenmediği ve belli sırasının olmamasının bir kusur sayılmayacağı tipik bir edebiyat (*edeb*) örneğidir. Yazar (Se'âlibî), kendi rolünü derleme olarak sınırlamakta; çok nadiren ‘bunun en güzel örneklerinden biri,...’ gibi değerlendirmeler altında eleştirel görüş beyan etmektedir. Kısa önsözü, sadece, Se'âlibî'nin bu eserini niçin yazdığına dair yalın ipuçlarını vermektedir. ‘Farklı arzuları kendi mahabbetinde birleştirdiği ve değişik görüşleri kendi sevgisinde bir araya getirdiği’ (*ceme'a'l-ehvâe'l-müteferrika alâ mahabbetih ve ellefe'l-ârâe'l-müşettete fi meveddetih*) için Allah'ın övüldüğü şeklindeki metnin kendisiyle başladığı hamdele kısmı, ilgili konuya üstü kapalı değinmektedir. Sonra yazar, bu iki (retorik tekniğin/ *tahsîn-takbîh*'in), mükemmelliğin zirvesinde olmasından ve kendisinden önce hiç kimsenin benzer bir kitap yazmadığına –gerçekten de öyle gözüküyor-, inanmasından dolayı, belâgatçıların (nesir müelliflerinin) ve şâirlerin *tahsînü'l-kabîh ve takbîhü'l-hasen* ile ilgili dikkat çeken meselelerini bir araya getirdiğini söylemektedir.⁷⁴ Başlığıyla uyumlu bir şekilde, söz konusu kitap, iki ana bölüme ayrıl-

⁷³ Câhız, *Bursân*, 167; krş. 222.

⁷⁴ Se'âlibî, *Tahsîn*, 27-8.

mıştır. Bu makalenin bir Ek'i farklı kısa altbölümlerin başlıklarını verecektir.

Bütünüyle uygunsuz olmayacak şekilde, metin, paradoks içinde bir paradoksla başlamaktadır. Çünkü tartıştığı en ilk konu, *tahsînü'l-müte'allim ve't-ta'lim*'dir (öğreten ile öğretmenin güzelleştirilmesi). *İlm*'in (öğrenim/bilginin), genelde İslâm medeniyeti; özelde ise *edebiyat* eserleri göz önüne alındığında en önemli şeyler arasında yer aldığı doğrudur (Bundan dolayı da, bu metinde bilgi ve öğrenme teması, uygun bir şekilde ikinci bölümle başlamaktadır). Bununla birlikte *mu'allim* (öğretmen) ve özellikle ‘erkek öğretmen’ kelimesi, en azından Câhız döneminde, olumsuz çağrışımlarla doludur ki, Câhız'ın *Fi'l-Mu'allimîn* adlı risalesinde onları övgüsü, *tahsînü'l-kabîh*'in bir türünü örneklemektedir.⁷⁵ İlgili terim, çocuk öğreticilerine tahsis edilmiş ve muallim, bilgisiz, komik ve acınacak kişi olarak tasvir edilmiştir. Birinin hocaları hakkında çok saygılı bir şekilde konuşulduğunda ise *şeyh* (ç. *şüyûh*) kelimesi genellikle tercih edilmiştir. Se'âlibî tarafından verilen ilk iktibas, mesleğine bir muallim olarak başlamasından dolayı azarlanan ünlü alim Ebû Zeyd el-Belhî'ye (ö. 322/934) aittir. Se'âlibî, Kur'ân'da bir çok yerde Allah'ın ve elçisinin bir muallim olarak tasvir edilmesine işaret ederek bu eleştiriyi kolayca reddetmiştir.

İyi veya güzel olarak tasvir edilen öteki konular, şunlardır: kötü kehanet, yalan, yüzsüzlük, günah, yoksulluk, borç, hapis, yalan yere yemin, *rakîb* (sevgililerin toplantılarında casusluk yapan kişi), *sekîl* (‘ağır kişi’ yani sıkıcı), *tufaylî* veya asalak, kin, körlük, yalnızlık, cimrilik, *lâ* kelimesi (‘hayır’ veya ‘değil’), ayaktakımı, gürûh, ahmaklık, can sıkıntısı, *hâcib* (insanları ziyaretten engelleyen mabeyinci veya kapıcı) bürosu, görevden azledilme ve işten çıkarma, ayrılma, korkaklık ve firar, kız evlat, delikanlının yanığında sakal çıkması, siyah renk, gri/kurşunî saç, hastalık ve ölüm.

Bu konuların ve söz konusu kişiliklerin çoğu, Arap edebiyatında çok meşhurdur. Modern okuyucular, ‘kız çocukları’nın bu kapsama alınmasının arkasında yatan tavra itiraz edebilirler; ancak Araplar, bundan dolayı hemen hemen hiç hayrete düşmezler. Siyah renkle ilgili pasaj, çoğunlukla sadece zenci insanlar hakkındadır. Onların övülmesi, siyahların beyazlara üstünlüğü konusuna odaklanan (kendisi kısmen Afrika kökenli olan)

⁷⁵ Câhız, *Resâil*, tah. Abdüsselam Muhammed Harun, (Kahire, 1964-79), III, 27-51.

Câhız'ın bir risalesiyle başlayan⁷⁶ ve paradoks olarak algılanan gözde bir uygulamadır. Çekici zenci kızlar üzerine yazılan bir çok şiir de, paradoksu kullanmaktadır.⁷⁷

Bir paradoks olarak sunulan delikanlıların sakallarının övülmesi, Arap aşk şiirine aşına olmayanların anlaması için biraz açıklamaya ihtiyaç duymaktadır. M.S. 9. asır sonrası Arap dili aşk şiiri, baskın bir şekilde homoseksüel ve paderastiktir (oğlancıdır): yanakta tüylerin ortaya çıkması, normal şartlarda işin bitirilmesine delalet etmektedir. Bu, gerçekten Arap şehvî beyitlerindeki en yaygın konulardan biridir.⁷⁸ Se'âlibî'nin antolojisinde bu konu, her biri iki mısralık iki hicviyede verilmiştir. Ebu'l-Ferec İbn Hindû, erkek çocuğun, (aşk şiirlerinde sık sık geçtiği gibi) bir ceylan olduğu; ceylanın ise kıymetli siyah bir öz olan misk ürettiği için, bu koyu kusurun, gerçekte güzelliğe işaret ettiğini kabul etmektedir. Müellifin kendisine ait olan ikinci bir vecize, gül gibi pembemsi bir yanaktaki diken gibi sakalların, sulu meyvelerin veya güllerin dikenleri gibi değerlendirildiğini kabul etmektedir.⁷⁹

Güzelleştirmenin retorik teknikleri, şiir mantığı (gelişik sakal hicviyelerindeki gibi), şaka ve pragmatik bir karışımını kullanmaktadır. Kız çocukları, övülmektedir; gerçekte bunun sebebi, onların hastalıktan korunmuşları; ölüye matem tuttıkları ve başka hiçkimsenin yapamadığı şekilde teselli verdikleri içindir.⁸⁰ Daha az ciddi bir şekilde, onların erkek evlatlara üstünlüğü, yeryüzü, dünya, sema, ruh, hayat gibi Arapça kelimelerin hepsinin müennes olması gerçeği veya Kur'an ayetinin (Q 42:49) Allah, "dilediğine dişiler verir; dilediğine de erkekler verir." demesi, böylece de kızlara öncelik vermesi tarafından 'ispat edilmektedir.'⁸¹ Aşağı sınıflar, bir dereceye kadar alaycı bir şekilde, övülmüştür. Çünkü bunlar, bir ateşi söndürürler; boğulan bir kimseyi kurtarırlar veya duvardaki veya kanaldaki bir deliği

⁷⁶ Bkz. Yukarıdaki 47. dipnot.

⁷⁷ Bkz. Manfred Ullman, *Der Neger in der Bildersprache der arabischen Dichter* (Wiesbaden 1998).

⁷⁸ Bkz. Thomas Bauer, *Liebe und Liebesdichtung in der arabischen Welt des 9. und 10. Jahrhunderts: Eine literatur- und mentalitätsgeschichtliche Studie des arabischen Gazal* (Wiesbaden 1998) 181-3, 255-80.

⁷⁹ *Tahsîn*, 63-4.

⁸⁰ *Tahsîn*, 61.

⁸¹ *Tahsîn*, 62-3.

onarırlar.⁸² Yalan söyleme, pragmatik olarak savunulmuştur: Beyaz yalanlar, bir barışı sağlamada yardımcı olabilirler. Hatta Peygamberin kendisi, savaşta hile yapmaya izin vermiştir. Se'âlibî, 'en iyi şiir, en çok yalanlı olanıdır.' vecizesini iktibas etmeyi unutmaz.⁸³ Olumsuzluk edatı lâ, övgü için tahsis edilmiştir. Çünkü İslâm inancı bununla başlamaktadır: *La ilahe illallah* (Allah'tan başka ilah yoktur.) Yine çünkü, daha az ciddi bir şekilde anonim bir hicviyede, lâ, 'benden başka kimseye aşık olacak mısınız?' sorusuna yüksek dozajlı tatminkar bir cevap olabilmektedir.⁸⁴

Dînî ve dünyevî benzer bir karışım, ölüm konusuna odaklanan bir bölüm tarafından sunulmaktadır.⁸⁵ Ölümün iyi bir şey olduğu Kur'an metinleri (Q 28/60: '[Size verilen şeyler, şu anki hayatın bir zevki ve süsüdür], fakat Allah'ın katında olan şey, daha iyi ve daha kalıcıdır.') ve peygamberin hadisleri ('Ölüm herkes için bir rahatlaktır/sükundur.') ve isimsiz bir filozofun sözü ('Bir insan, sadece öldüğünde mükemmel bir insandır. Çünkü insan, konuşabilen bir canlı olarak tanımlanmıştır; ve o, ölümlüdür.') vasıtasıyla sunulmaktadır. Anonim bir vecize, şöyle demektedir: 'Dindar bir şahıs öldüğünde, istirahataya kavuşur (*isterâhe*); bir günahkar öldüğünde ise, o günahtan kurtulur (*üsturihe minhu*).' Şâir İbn Lenkak, "Ölen kişi, haklı olarak tebrik edilmelidir" cümlesiyle biten bir hicviyesinde kötü zamanlardan şikayet eder.

Burada kötü veya çirkin olarak temsil edilen iyi şeylerin listesi, aynı şekilde heterojendir/türdeştir ve önceki listeden daha uzundur. Akıl veya zeka, bilgi, iyi davranışlar, bilgelik, kitap, güzel yazan el, kalem: Tüm bunlar, kendilerine sahip olmanın bu dünyada zenginlik ve mutluluğu garanti edemeyeceği gerekçesiyle kınanmışlardır. Tam aksine,

bu dünyada sevimlilik, cahiller içindir;

onun acılığı ise akılla donatılmış olanlar içindir.⁸⁶

Kuşkusuz bu, Arap edebiyatında sıradan bir şeydir; ve biricik şey değildir. Edebiyat (*edeb*) ile ilgili bölümünde, Câhız, büyük olasılıkla dil ve edebiyat disiplinlerini kınayan (*menhûl* /taklît/uydurma olduğu bildirilen –

⁸² *Tahsîn*, 54.

⁸³ *Tahsîn*, 38.

⁸⁴ *Tahsîn*, 53.

⁸⁵ *Tahsîn*, 72-5.

⁸⁶ İbn Mu'tez, *Tahsîn*, 77; *Divân*, tah. Muhammed Bedî' Şerif, (Kahire, 1977-8), II, 414.

ki bu muhtemeldir-, metnin şu versiyonunu) iktibas etmiştir: Nahiv (gramer), çirkin bir icattır; şiir, süslü yalanlara dayanır; arûz, *müstafalün mefulü* gibi karmaşık sözleriyle faydasız çirkin-sesli türedi bir ilimdir; luğatlar (leksikografi), kaba ve itici kelimeleri araştırır.⁸⁷ Bir çok bilgili kişi tarafından gelen ve toplanan bu şikayetlerin, her ne kadar bu argümanlardan en azından bir kısmı, dinsel ve öteki bilimlerin şifâhî nakline karşı yazılmış kitaplar üzerindeki münaşaka gibi ciddi tartışmalara gönderme yapıyorsa da, bütünüyle ciddiye alınmadığı açıktır. Şâfiî hukukçu İbn Ebî Hureyre'nin (ö. 345/956), kafiyeli bir düzyasında, şöyle dediği nakledilmektedir: *Edebiyatı* kitaplardan alanların, okumaları yanlıştır;⁸⁸ hukuku kitaplardan öğrenenlerin hukûkî kategorileri yanlıştır; münecimliği (astroloji) kitaplardan uygulayanların verdikleri tarihler yanlıştır; tıbbî kitaplardan öğrenenlerin, hastaları ölüdür.⁸⁹

Vezir olmak ve genel olarak yönetimle ilişkili olmak, kınanan öteki konulardır. Dînî literatürde bu konu, gerçekten çok ciddi bir şekilde ele alınmıştır. Yöneticilerle ilişki içerisinde olmanın tehlikelerine karşı uyarıcı bir çok pasaj bulunmaktadır. Se'âlibî tarafından bir araya getirilen bu bölümdeki şiirler ve anekdotlar, herhangi bir çarpıcı paradoksalite seviyesini sürdürme konusunda çok anlamlı görünmektedir. Çok kısa iki bölüm, eklenmiş, oldukça garip bir şekilde 'postane genel müdürü olma'ya (*amelü'l-berîd*) ve 'tecrübeler'e (*tecârib*) tahsis edilmiştir. İlki, casusluktan nefret eden sevimli bir kişinin durumunu ele almaktadır ki, o şimdilerde istihbaratın başı yapılmış; ceylan bir kurda dönüşmüş veya kardeş, Büyük Kardeş olmuştur.

Bilgi ve bilgelik, kazançlı olmadığı için kınanmış olsa da, zenginlik ve varlıklı olma, paradoksal açıdan aşağıdaki pasajlarda kınanmıştır. Tutarsızlık/çelişiklik de, bir antolojide tıpkı bunun gibi değerlendirilmiştir. Bu kısa bölümlerin daha ciddi ve etik tonu, hemencecik öğüt (*nasîha*), tedbirlilik (*te'ennî*), sabır (*sabr*), hoşgörü (*hilm*), cesaret (*şecâ'a*), iffet (*hayâ'*), riyazetle nefesine sahip olma (*zühd*), cömertlik (*cûd*) ve (gözü) doyunluk/ kanaatkârlık (*kanâ'a*) gibi konseptlerin daha çok paradoksal ve ahlakdışı yergileriyle sekteye uğratılmıştır. Bu soyut anlamlar serisi, binaları ('peygamber,

tuğla üstüne tuğla koymadan, bu dünyadan göçmüştür.'). Özellikle hamamları, leh ve aleyhinde ateşli tartışmalara sebep olan –en alt düzeyde Şeytân'ın evi veya dünya cenneti olarak kınayan kısa bölümlerle kesintiye uğratılmıştır. Bunun kitabın bu bölümüne eklenmesi, yazarın banyoları (*hammâm*) genellikle iyi şey olarak kabul ettiğini ima etmektedir. Bir kişi, bu bölümleri, antolojide bunun peşine gelen ve Se'âlibî'nin işaret ettiği gibi, tam etimolojisi 'kayıp' anlamını öneren mülklerin (*ziyâ'*) karşısına yerleştirilen müstakil bir bölüm ile ilişkilendirebilir.

Genç, arkadaşlar, erkek çocuklar (kitabın ilk yarısında kız çocuklarla ilgili bölümün mukabili), köleler, hadımlar, bunların hepsi, eleştiri ve kınama nesnesidir. İlaveten köleler ve hadımlar, kuşkusuz olmak anlamında değil, aksine sahip olmak anlamında iyi şeylerdir. Somut cansız şeylerin bir dizisi, peşi sıra gelir: yağmur, (normalde övülmüş ve lütuf/nimet olarak isimlendirilmiştir); gül, nergis, menekşe; kafur, gül suyu, buhur/tütsü; ay. Sonraki bölümler, içki ve müziği kınamaktadır. Dünyevî lezzetin bu kaynaklarının, dînî söylemde genellikle kınanmasına karşın, öz itibarıyla iyi ve güzel olarak değerlendirilmesi, *edebiyatın* 'dünyevî' (secular) türü için tipik bir özelliktir. Se'âlibî tarafından bir araya getirilen kınamalar, tipik bir şekilde, etik-dînî ve pratik düşüncelerin bir karışımını göstermektedir: İçki, kişinin dinini ve sağlığını yok eder. Müzik, zinaya teşvik eden bir büyü gibi işlev görür veya kişiyi aşırı heyecanlandırır; sonra o kişi, özgür olur; sonra fakir, sonra üzgün, sonra hasta olur; en nihayetinde ölür. Antoloji, Allah'a karşı olmadıkça; sadece riyâkârlık ve dalkavukluktan ibaret olan; bütünüyle rüşvet ve minnettarlığa varan hediye vermeyi kınayan bölümlerle biter.

Se'âlibî'nin *Tahsîn*'i gibi bir eser, bütünüyle bir edebî zevk kaynağı olarak değerlendirilebilir. Bu, tabii ki, onun amaçlı fonksiyonlarından sadece biridir. Çünkü o, aynı zamanda yardımcı bir öğretici olarak; yani ihtiyaç duyulduğu her yerde ezberlenecek veya taklit edilecek örnekler, sadece edebî meclislerde ve zümrelerde nazik sohbetler için değil; aynı zamanda ciddi gayeler için de latifeli/şakacı uygulama olarak hizmet verebilir. Bunları incelemek, zihni keskinleştirir; birinci yünden daha ötelede değerlendirilebilen -neredeyse- herşeyi öğretir. Hatta bir şahsın dünyanın kusurlarını kabullenmesine yardım eder. Bu tavrın en tipik örneği, Müslüman kaynaklarda Mesih'e atfedilen bir anekdottur. Onun öğrencileri, ölü bir köpek

⁸⁷ **Tahsîn**, 81. Sözde Câhız'a ait bilimlerle ilgili pasajın tercümesi için bkz. EK II.

⁸⁸ Hatalı ayırıcı noktalar (tashif) sûretiyle.

⁸⁹ **Tahsîn**, 82.

görür; onlardan biri, “ne kadar berbat kokuyor” deyince, İsa şöyle cevap verir: ‘Dişleri ne kadar da beyaz!’⁹⁰

İyi çirkinleştirme ve kötüyü güzelleştirme tekniği, yıkıcı hedeflere dönüşebilmektedir veya boş safsatalar uğruna kullanılabilir. Fakat bundan daha sık bir şekilde, kurulu düzenin veya en azından umumun sözde rızasıyla kurulacak olan düzenin ahlakçıları tarafından kullanılmaktadır. Vaizler ve zahidlerin, *zemmü’l-dünyâ*⁹¹ teması için ‘dünyevî veya maddî hayatın yerilmesi’ şeklinde bir tercihleri bulunmaktadır. Ve bu, *takbîhü’l-hasen*’in büyük bir bölümünü teşkil etmektedir. Ali b. Ebî Tâlib’e nispet edilen bir pasaj, Gazâlî tarafından iktibas edilmektedir.⁹² Ayrıca da sonraki önemli bir eserde, anonim olarak, nakledilmektedir:⁹³

Dünyevî hayat (*ed-dünyâ*), yedi şeyden oluşmaktadır: Yeme, içme, giyme, koklama, çiftleşme, işitme ve görme. Yenilenecek en asil şey, böceklerin tükrüğü olan⁹⁴ baldır.⁹⁵ En hoş içecek, insanlar, köpekler ve domuzlar tarafından içilen sudur. En iyi elbise, tırtılın tükrüğü olan ipektir. Çiftleşmenin en saygın şekli, kadınlarla yapılandır; bu, vakıada birinin tenasül uzvunun (*mebâl*) diğerine girmesi şeklinde gerçekleşir. En asil koku, ceylan’ın kanı olan misktir. İşitme ve görme ise dilsiz hayvanlarla ortak olarak sahip olduğun şeydir.

⁹⁰ Câhız, **Heyevân**, II, 163. Âmilî’nin **Mihlât** (Beyrut, 1985), s. 579’da, köpek, bir domuz olmaktadır. Nizâmî’nin Farsça detaylı şerhi vasıtasıyla, söz konusu anekdot, Goethe tarafından şiirleştirilmiştir. Geothe, *Westöstlicher Divân*, tah. H. J. Weitz, (Frankfurt A. M. 1981), 166. Bunun Yeni Ahitte hiçbir temeli yoktur; ama örneğin Luka 6:45’e benzerdir: ‘İyi insan, kalbinin iyilik haznesinden; kötü insan da içindeki kötülük haznesinden kötülük çıkarır. Çünkü insanın ağız, yüreğinden taşanı söyler.’ (Krş. Matta, 12:35).

⁹¹ Örneğin bkz. Gazâlî, **İhyâü Ulûmi’l-Din**, (Kahire ts.), III, 201-30 (III. Bölümün 6. Kitâbı); İbn Kuteybe, **Uyûnu’l-Ahbâr**, (Kahire 1925-30), II, 327-32; İbn Abd Rabbih, **İkd**, III, 172-7; Râğıb el-İsfahânî, **Muhâdarâtü’l-Üdebâ**, (Bulak 1287), II, 217-25; Kazvînî, **Müfidü’l-Ulûm ve Mübidü’l-Hümûm**, (Beyrut, 1985), 193-206 (*hakikatü’l-dünyâ ve âfâtühâ*); Se’âlibî/ Makdisî, **el-Letâif ve’z-Zerâif**, 5-7; Se’âlibî, **et-Temsil ve’l-Muhâdara**, (ys., 1983), 249-51; Zemahşerî, **Rebiü’l-Ebrâr**, I, 41-98; Şerîşî, **Şerhu Makâmâtü’l-Harîrî**, II, 213-5; İbşihî, **Mustatraf**, II, 309-16.

⁹² **İhyâ**, III, 210-1.

⁹³ Kazvînî, **Müfidü’l-Ulûm**, 205-6 (Bu versiyon, burada tercüme edilmiştir).

⁹⁴ *Lu’abü’z-Zübâb*: *Lu’ab* kelimesi, *rik* ve *rudâb* kelimelerinin olumlu çağrışımlarından hiçbirine sahip değildir. Krş. Yukarıdaki 14. dipnot.

⁹⁵ Kur’ân ve Peygamber tarafından tavsiye edilmektedir.

Benzer bir şekilde, İbnü’l-Cevzî (ö. 597/1200), ‘saf ve hoşlanılmayan yönlerle karışmamış bir zevk yoktur’u bir taraftan tartışırken, diğer taraftan evlilik, çocuk sahibi olma, çocukları veya cariyeleri sevme, para ve boş vakit dahil bu dünyanın ana lezzetlerini listelemektedir.⁹⁶ Bir çok zahidâne şiirleriyle Ebu’l-Atâhiye (ö. 210/825) veya çapkın-kötümser Ebu’l-Alâ el-Me’arrî gibi şâirlerin bütün eserlerinin büyük bir kısmı, güzel ve hoşun çirkinleştirilmesinden ibarettir. Dünyayı kötü olarak sunan bir dindardan, bununla çelişen Ali b. Ebi Talib’in bir hutbesinin, eleştirmen İbn Ebi’l-İsbâ’ın işaret ettiği gibi, yeri geldiğinde, *teğâyür li nefsihi* (kendiyle tezat teşkil etme) örneği olarak değerlendirilebildiğini işitmek, son derece normaldir. Ali şöyle sorar: ‘Dünyayı niçin kınıyorsunuz?’ ‘O sizi hiç yanıltmış mı? Sizi hiç ayarttı mı? Atalarımızın öldürüldüğü yerler veya annelerinizin dünyada gömüldüğü mevkiler onda değil mi?’ Dünya, bütün sıkıntılarına rağmen, gerçekte sürekli ölümü hatırlatan bir sembol (*momento mori*) olarak ahlakî açıdan faydalı bir şeydir diye tartışmasına devam eder.⁹⁷

Se’âlibî’nin küçük eseri, oldukça acıip karışımlar eseridir. Toplanan materyallerin taksimi, zoraki ve yavandır; düzen açısından önemsiz bir sistematiği vardır; derinlemesine düşünme veya teorik kurgu mevcut değildir. Çalışmanın bir değeri varsa, bu, edebî paradoksun, -bir dereceye kadar paradoksal olarak yazılmış olmasından dolayı-, önemli marjinal fenomen olmasından dolayıdır. Marjinaldir; çünkü paradoks, sadece genel anlamda az çok kabul gören normlar ve değerler sistemine dayanarak var olabilmektedir. Şükran duası, yaygın görüş veya beklentiden başka, genel beklentiye karşı duran bir de *para-doxos* vardır; ama bu *doxa*’yı yıkmak veya harab etmek için değil; zihni keskinleştirmek içindir. Şeyler, zıtlarıyla bilinir ve değer kazanırlar: *Zıddâni lemmâ setücmî’â hesunâ/ ve’z-ziddü yuzhiru hüsnühâ’z-zidd* (iki zıd bir araya geldiğinde, güzel olurlar: zıtlar, biri ötekinin güzelliğini izhar eder).⁹⁸

⁹⁶ İbnü’l-Cevzî, **Saydü’l-Hâtir**, (Beyrut, ts.), 477-8.

⁹⁷ İbn Ebi’l-İsbâ’, **Tahrîr**, 277-9. Aynı hutbe, hutbelerinin ve sözlerinin bir meşhur mecmuası olan **Nehcü’l-Belâğa** (‘Belâğatın Yolu’), tah. Muhammed Abduh (Kahire, ts.), II, 167-68’de bulunmaktadır. İbn Abdilhadîd, **Şerhu Nehci’l-Belâğa**, tah. Hüseyin el-A’lemî (Beyrut 1995), V, 242-3. Ayrıca bkz. İbn Ma’sûm, **Envâr**, II, 371-4).

⁹⁸ İbn Sinân el-Hafâcî, **Sırru’l-Fesâhe**, 61.

EK 1

Ebû Mansûr /es-Se'âlibî (350-429/961-1038), *Tahsinü'l-Kabih ve Takbîhü'l-Hasen*, tah. Şakir el-Âşur, Bağdad, 1401/1981, (162 sayfa). Eser, şunları içermektedir:

I. Zikrû'l-Mehâsin
 Tahsinü'l-müte'allim ve't-ta'lim
 Tahsinü mâ yutatayyeru minh
 Tahsinü'l-mekâbih bi'l-kinâyât
 Tahsinü'l-kezib
 Tahsinü'l-ism vet-terhîs fi'z-zünûb
 Tahsinü'l-fakr
 Tahsinü'd-deyn
 Tahsinü'l-habs
 Tahsinü'l-eymâni'l-kâzibe
 Tahsinü emri'r-rakîb
 Tahsinü emri's-sakîl
 Tahsinü emri't-tufeylî
 Tahsinü'l-Hıkd
 Tahsinü'l-a'mâ
 Tahsinü'l-Vahde
 Tahsinü'l-buhl
 Tahsinü kavli "lâ"
 Tahsinü emri'l-ğavğa ve's-sefel
 Tahsinü'l-beleh
 Tahsinü'l-melâl
 Tahsinü'l-hicâb
 Tahsinü'l-azl
 Tahsinü'l-firâk
 Tahsinü'l-cübn ve'l-firâr
 Tahsinü emri'l-benât
 Tahsinü'l-iltihâi'l-ğulâm
 Tahsinü sevâdi'l-levn
 Tahsinü'ş-şeyb
 Tahsinü'l-maraz
 Tahsinü'l-mevt
 II. Zikrû'l-mekâbih
 Takbîhü'l-ilm
 Takbîhü'l-edeb
 Takbîhü'l-kütüb ve'd-defâtir
 Takbîhü'l-hatt ve'l-kalem
 Takbîhü'l-vizâre
 Takbîhü ameli's-sultân ve hidmetih
 Takbîhü ameli'l-berîd

Takbîhü't-tecârüb
 Takbîhü'z-zeheb
 Takbîhü'l-ğînâ ve'l-mâl
 Takbîhü'l-meşûra
 Takbîhü't-te'ennî
 Takbîhü's-sabr
 Takbîhü'l-hilm
 Takbîhü'ş-şecâ'a
 Takbîhü'l-hayâ
 Takbîhü'z-zühd
 Takbîhü'l-cûd
 Takbîhü'l-kanâ'a
 Takbîhü'd-dûr ve'l-ebniye
 Takbîhü'l-hemmâm
 Takbîhü'ş-şebâb
 Takbîhü'l-asdikâ ve'l-ihvân
 Takbîhü'l-veled
 Takbîhü'l-memâlik
 Takbîhü'l-hısyân
 Takbîhü'd-diyâ'
 Takbîhü'l-matar
 Takbîhü'l-verd
 Takbîhü'n-nergis
 Takbîhü'l-benefsec
 Takbîhü'l-kâfur ve mâü'l-verd ve'l-buhûr
 Takbîhü'l-kamer
 Takbîhü'ş-şarâb
 Takbîhü'l-ğînâ ve's-semâ'
 Takbîhü'l-hediyye
 Takbîhü'ş-şükr illa lillâh azze ve celle

EK 2

Science and Learning Condemned: Translated from al-Tha'âlibî, (Yerilen İlim ve Öğrenim: Se'âlibî'den Tercüme), Tahsîn, 79-81.⁹⁹

Câhız'a nispet edilen metinlerden biri, ilimlerin zemmi konusunda olup, gerçekte yalnızlıkla ona isnat edilmiş; uydurulup onun ağzından konuşulan, bir soruya verdiği cevaplardır.

- Kur'ân hakkında ne dersin?
- Gencin icrası, körün güvenidir. Bir kimse ondan bir zenginlik kazanmaz; dünyevî bir menfaat elde edemez.¹⁰⁰
- Hadis hakkında ne dersin?
- Prensipleri tutarsız; sonuçları yetersizdir. O,(?) ile ilgilidir ve şanssızlık aracıdır.¹⁰¹
- Fıkıh hakkında ne dersin?
- Keyfi ve kaprisli bir şekilde başkalarından alınıp benimsenen görüşlerdir. Detay kısımları anlaşılabilir; esas kısmı ise tutarsızdır.¹⁰²

⁹⁹ Arapça metinde, bir çok yerde şüpheli ve açık hatalar mevcuttur. Bazen daha iyi bir okuma, bir çok farklılıklarla ve *zemm* ile *methi* birleştirilerek vermekle beraber temelde aynı metni veren şu eserde söz konusudur. Charles Pellat, 'Lu'ba adabiyaya mansube ila l-Jahiz', *el-Meşrik*, 50 (1956), 70-8. Herbir 'ilmin' olumlu ve olumsuz tasvirleri, yanyana verilmiştir; ama Kur'ân, Fıkıh ve kelam meselesinde, olumsuz tasvirler; şiirde ise olumlu tasvir eksiktir. Pellat'ın tahkiki, ayrıca, şu pasajları ihtiva etmektedir: *el-hisâb*'in (aritmetik, muhasebe), *al-ahbâr ve'n-nevâdir*'in (haberler ve anekdotlar), *al-kîmiya*'nın (kimya), *en-neseb*'in (şecere ilmi), -tuhaf bir şekilde bir 'ilim' veya öğrenim dalı olarak sunulan; muhtemelen de Askerî bir meslek anlamına gelen- *eş-şecâ'a ve'l-ikdâm*'in (cesurluk ve yüreklilik), *es-sinâ'*'nin (sanat) ve *et-ticâre*'nin (ticaret) zemmi. Metnin bir versiyonu da, Ebû Nasr Ahmed el-Makdisî'nin, Se'âlibî tarafından yazılan iki çalışmanın bir bileşimi olan *el-Letâif ve'z-Zerâif*, bu ikisinden biri, *el-Letâif ve'z-Zerâif fi'l-Ezdâd* (Kahire, 1324), 20-1'de geçmektedir. Bu eserde, ilgili eser, sahte/taklit olduğuna işaret edilmeksizin, Câhız'a nisbet edilmiştir. Ayrıca bkz. İbrahim Geris, *Un genre littéraire arabe*, 120-5.

¹⁰⁰ 'Körün güveni': Çünkü Kur'ân hafızları, çoğunlukla kördür. Birinin "kör"ü bir metafor şeklinde alarak, istihzai bir yorum çıkarması, birilerini hayrete düşürebilir.

¹⁰¹ *Hemmuhu medar ve âluhu muharef*. Muharef (bahtsız, yoksul, muhtaç) için örneğin bkz. İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, HRF md. *Hemmuhu ve âluhu* yerine biri, paralel metinlere göre, *himmetu ve âletü* şeklinde okuyabilir. *Medar*, muammadır; DRR kökünden türemiştir; öteki kadar tam anlam vermez. *Letâif*'in metni, *himmetü za'if*, ve *âletü musinn* (tutkusu zayıf ['zayıf' sayılan kişileri hadisçiler olarak ima eder], aletin modası geçmiş).

¹⁰² *Celîlühu lâ yettefik*: çok açık değil. *Letâif*'in metni şöyledir: *yu'tekadü bi'l-ârâ' ve yütekalledü bi'l-ehvâ dekîkuhu lâ yulhak ve celîlühu la yunfak ve hüve min ulümi'l-medâbir ve'l-muhayyeri't-tedâbir*.

- Spekülatif teoloji (kelam) hakkında ne dersin?
- Zihni tüketir; birinin içsel düşüncelerini yıpratır. Onu uygulayan kişi, kafir olarak isimlendirilmeye maruz kalır. O, sefillerin ilimlerinden biridir.¹⁰³
- Felsefe hakkında ne dersin?
- Tercüme edilen kelimelerdir; zanna dayanan bir ilimdir. Kapsamı çok geniş, faydası ise azdır. Onu uygulayan kişi, sultanların zulmünden ve avamın düşmanlığından korkmak durumundadır.¹⁰⁴
- Tıp hakkında ne dersin?
- Analogik muhakeme ile uydurulmuş, zanna, tahmine ve kuruntuya dayalı aceleci görüşlerdir. Ne biri bununla gerçeğe ulaşabilir, ne de bu güvenilir sayılabilir.
- Falcılık (astroloji) hakkında ne dersin?¹⁰⁵
- Doğruluğun onunla birlikte gelmesi zordur; hata ise sık sık vuku bulur. Bütünüyle tahmine dayanır ve lanetli bir şeytân işidir. Bahtsız bir şahsın (?) uğraşdır; onu uygulayan ise yoksulur.¹⁰⁶

Rüya ta'biri hakkında ne dersin?

Zannlar ve varsayımlardır. Bunun için kesin bir kanıt ve delil yoktur. Zayıf akıllının ilmi; kör adamın emtiası/mahdır.

Edeb'in (bilgelik, iyi davranışlar ve insani nitelikler) çirkinleştirilmesi¹⁰⁷

Eskiden şöyle denirdi: ürünsüz para, verimli edebden daha iyidir; iyi avcı köpeği, tembel bir aslandan daha iyidir. Ve yine şöyle denirdi: *Edeb* bolsa, onun iyiliği kıttır; onun iyiliği kıtsa, zararı boldur. Biri şöyle demiştir: *edeb*, bilgin bir kişinin kaçamayacağı bir uğraştır. Bir başkası şöyle demiştir: Bilge kişinin *edeb* mesleğine yakalanmaması mümkün müdür? Halil b. Ahmed şöyle demiştir (bu söz, ayrıca Hamdûni ve başkalarına nispet edilmektedir).¹⁰⁸

¹⁰³ *Tefkîr* (derin düşünme)yi biri elbette *tefkîr* (kafir olarak isimlendirilme) şeklinde okuyabilir. (Professor Gerald Hawting ve Dr. Christopher Melchert'e bu ve benzer paralelliklere işaret etmelerinden dolayı minnettarım). *Letâif*'in metni ise şöyledir: *mütefâvitü'l-usûl kalilü'l-mahsûl; himmetü münâzirin mutemallik, ve âletü mihzârin mütemeşdik* (usulleri farklı; faydası az; tufeyli/dalkavuk münazaracının hırsı; geveze lafazanın aleti).

¹⁰⁴ Pellat'ın metnine benziyor: *kelâmün be'îdün medâh, kalilün cedvâh, mahûfun alâ sâhibihi min satvetil müllûk ve adâveti'l-avâmm*. *Letâif*'in metni ise şöyledir: *kelâmün mütercem, ve ilmün muraccem, be'îdün medâh, kalilün cedvâh, mehûfun alâ sâhibihi satvetü'l-müllûk ve adâvetü'l-âmm*

¹⁰⁵ Veya 'astronomi', ne var ki peşinden gelen ifadeler astrolojiye işaret etmektedir.

¹⁰⁶ Pellat'ın metni daha iyidir: *Hadsün ve tercim; savâbuhu asîr, ve galatuhu kesîr, hîrfatu mahdûd ve sinâ'atü mahrûm*. Mahdûd'un (bahtsız) anlamı, Dozy ve Lane'nin sözlüklerinde verilmiştir. *Letâif*'in metni ise şöyledir: *hadsün ve tercim, ve keşfün ve tencim, savâbühü asîr, ve galatuhu kesîr, hîrfatu mecdûd, ve sinâ'atü gayri mahdûd*.

¹⁰⁷ Câhız'a nisbet edilmeyen ve 'edebin çirkinleştirilmesini' konu edinen bu pasaj, metni kesintiye uğratmaktadır.

¹⁰⁸ *Letâif* 25 (Hamdûni veya Halil b. Ahmed'e nispet edilmektedir); Câhız, *Resâil*, III, 26 (anonim); İbn Kuteybe, *Uyûnu'l-Ahbâr*, II, 124 (anonim); Beyhakî, *el-Mehâsin ve'l-*

Edebimden beni memnun eden bir harf artırmak istediğimde,
Sadece altında kötü şahs/bahtsızlık bulunan harfi artırdım.¹⁰⁹
Sanatının uzmanlığında öne geçen kimse,
Onun içinde dönüp durdukça, o manalardan mahrum olur.

Ebu bekir el-Horazmi, bu mısraları bir başkasından bana inşad etmiştir: ¹¹⁰

Bahtiyar olmak istiyorsan,
Ve ipek giymek istiyorsan
Kuhistandan; desenli kumaş,
Yemenden; ve Sus'tan;
Veya güçlü olmak istiyorsan,
O zaman Nebati kaba adam ol.
Lakin mahrumiyet seni memnun ederse,
Nefret edilen bir şahıs olursun.
Sağlam bir bilge olmak istiyorsan,
Bunun için de nahivci ol.

Aşağıdaki pasaj, insanî özelliklerin (*âdâb*) çirkinleştirilmesi üzerine olup Câhız'a nispet edilmektedir –ancak ona nispeti hatalıdır-¹¹¹ daha önceki ilimlerin yerilmesine benzemektedir. Câhız'a şöyle sorulmuştur:

- Nahiv hakkında ne dersin?
- Uydurma bir ilimdir; yeni icat edilmiş kıyaslardır; kulağa ağır gelir; çok az zevk verir. Zavallı bir adamın bilimi; bir okul mualliminin sanatıdır.¹¹²
- Şiir hakkında ne dersin?

Ezdâd, (Beyrut, 1970), 422 (*'âher, ve kîle innehu li'l-Halil b. Ahmed*); Ebû Hilâl el-Askerî, **Divânü'l-Me'âni**, II, 246 (anonim); Husrî, **Zehru'l-Âdâb**, 556 (Huraymî'ye nispet edilmektedir). İkinci mısra, Amidi'nin eserinde geçmektedir: Âmidî, **el-İbâne an serikati'l-Mütenebbî**, (Kahire, 1969), 91. Başka kaynaklar için bkz. R. Weipert, "**Al-Halil ibn Ahmad –a Poet?**", *Oriens* 35 (1996), 83-4.

¹⁰⁹ Zemaşeri'nin **Esâsü'l-Belâğâ**'sının hrf maddesinde; ve Câhız'ın **Resâil**'inde ikinci harf, harf diye seslendirilmiştir ki, bu kelime, bir çok bitkiye işaret etmesi yanında hirman anlamına gelmektedir. **Esas**'ta aynı zamanda *edreketu hirfatu'l-edeb* sözü de mevcuttur. Bkz. Di'bil, **Divân**, tah. Duceyli, (Beyrut, 1972), 113: *edreketü hirfatü'l-edebî ve mâ min harfin illâ ve hüve makrûnun bir huruf*. Öteki eserlerde, yani İbn Kuteybe, Beyhakî ve Husrî'de her ikisinde harf olarak geçmektedir.

¹¹⁰ **Letâif**, 25 (Ebu'l-Hasan el-Mîmşâdî'ye nisbet edilmektedir).

¹¹¹ Bu kelimeler, tüm yazmalarda aynı değildir.

¹¹² Pellat'da eksiktir. **Letâif**'te şöyle geçmektedir: *ilmün muhtara' ve kıyâsun muhteda'; sekilün ale'l-esmâ', kalilü'l-irtifâ' ve'l-intifâ', ilmü mu'dim, we sinâ'atü mu'allim*.

- Alçak bir adamın silahı; süslü yalanlarını üzerine inşa ettiği Bedevi arapların [süprün-tüsü?]¹¹³dür.¹¹⁴
- Aruz hakkında ne dersin?
- Klasik dönem sonrası¹¹⁵ bir bilim; bilgeliğin yavan şekli. Hiçbir fayda ve yarar sağlamayan, "mustaf'alun" ve "mef'ulun"¹¹⁶ ile beyni yoran bilinmeyen kelimelerdir.
- Nadir kelimeler (nevâdir) hakkında ne dersin?
- Kaba bir hitabet, tiksindirici bir ilim. Kulağa hoş gelmez; insanın tabiatına ağır gelir. Uygulayıcıları, sıradan insanlara karşı kinle doludur; düşük sınıflara karşı önyargılıdır.¹¹⁷
- Hat/ Yazı hakkında ne dersin?¹¹⁸
- Semeresi az; yardımı kıttır. Sağlıksız kişilerin¹¹⁹ (?) sanatı; kırtasiyecinin aletidir.¹²⁰

¹¹³ Metinde bir eksiklik var. Krş. Bir sonraki dipnot.

¹¹⁴ Pellat: *silâhu beziyy, ve âletü deniyy, fudûlu'l-e'ârib mebniiyyün ale'z-zuhrufi'l-ekâzib*. **Letâif**'de eksiklik bulunmaktadır.

¹¹⁵ Müvelled: aynı zamanda 'arapça olmayan', 'melez' anlamına gelmektedir.

¹¹⁶ Şiir vezninin teorisi ve pratiğinde kullanılan işlevsiz kelimelere işaret etmektedir.

¹¹⁷ Pellat: *kelâmün vahşiiyyün, ve mezhebün bedeviyyün; temuccuhu'l-esmâ', ve sâhibuhu mensûbun ile's-sudâ'; mağmûmun bi bağdâi's-siflât ve tahamüli'l-âmmeh*. **Letâif**'de eksiklik bulunmaktadır.

¹¹⁸ Metinde *hazz* geçmektedir; *el-hatt* için yanlışlıkla kullanılmıştır.

¹¹⁹ *Mahrûf* için bkz. mümkünse, krş. Dozy, **Supplément: harafa'l-mizaja 'déranger la santé'**. Alternatif olarak, *muhârefîn* (talihsiz, yoksul) eşanlamlısı da olabilir.

¹²⁰ Pellat: *kalilü'r-redd yesîru'r-rifd; sinâ'atü muharrir, ve edâtü muzevvik*. Kafiye kurtarmak için, Pellat, *muharririn muharrir* şeklinde okunmasını teklif etmektedir. **Letâif: kalilü'r-redd, yesîrü'r-rifd, sinâ'atü muvarrik, ve bidâ'atü muzavvik**.