



**T.C.
BİNGÖL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI**

**ELEŞTİRİNİN BELÂGAT ESASLARINA İSTİNADI:
KUDÂME B. CA‘FER’İN ROLÜ**

Enes LEYLA

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Danışman

Dr. Öğr. Üyesi Mehmet ÖZTÜRK

Bingöl- 2026

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

ELEŞTİRİNİN BELÂGAT ESASLARINA İSTİNADI:
KUDÂME B. CA‘FER’İN ROLÜ

Enes LEYLA

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Danışman
Dr. Öğr. Üyesi Mehmet ÖZTÜRK

Bingöl- 2026

İÇİNDEKİLER

İÇİNDEKİLER	4
BİLİMSEL ETİK BİLDİRİMİ.....	I
TEZ KABUL VE ONAY	II
ÖNSÖZ.....	III
ÖZET.....	V
ABSTRACT	VI
KISALTMALAR	VII
TABLO LİSTESİ.....	VIII
GİRİŞ	1

BİRİNCİ BÖLÜM

BELÂGAT İLE EDEBÎ ELEŞTİRİ ARASINDAKİ İLİŞKİ	4
1.1. Sistemleşme Öncesinde İki İlmin Gelişim Seyri	5
1.1.1. Belâgat İlminin Doğuş Süreci: Dinî Normatiflik ve Kelâmî Tartışmalar Yönelimi.....	8
1.3. Edebî Eleştiri İlminin Doğuş Süreci: Sanatsal ve Dilsel Normatiflik Yönelimi	15
1.2. Düzenli Metodolojik Sistemleşme Öncesindeki Erken Dönem Etkileşimi	21
1.3.1 Belâgat ve Edebî Eleştiri İlminin Tanımları	27
1.3.2 İlk Kaynaşma Teşebbüsleri ve İki İlmin Etkileşiminde Câhiz'in Rolü.....	32
1.4. İbnü'l-Mu'tez'e Göre Savunmacı Yöntem ve Üslubun Sistemleşmesi	37
1.5. İki İlmin Arasındaki Kavramsal Ayrışma ve Etkileşim Sınırları.....	43

İKİNCİ BÖLÜM

EDEBÎ ELEŞTİRİDEN BELÂGATA GEÇİŞ	47
2.1. Metodolojik Dönüşümü Tetikleyen Bilimsel ve Edebî Etkenler	50
2.2. Felsefî Çeviriler ile Aristotelesçi Mantığın Sanatın Rasyonelleşmesindeki Etkisi	55
2.2.1. Kudâme'nin Yaklaşımında Rasyonel Yöntem ve Şiir Unsurlarının Mantıksal Tasnifi.....	62
ŞİİRİ OLUŞTURAN DÖRT UNSUR.....	65
2.3.2. Kudâme'nin Eser Yapısında Eleştirel Ölçütler ve Belâgatın Sistemleşmesi	72
Kudâme'nin Zikrettiği Belâgat Sanatlarının Belâgatın Üç İlmine Dağılımı	85
SONUÇ.....	101

KAYNAKÇA	105
ÖZGEÇMİŞ.....	109

BİLİMSEL ETİK BİLDİRİMİ

Yüksek lisans tezi olarak “Eleştirinin Belâgat Esaslarına İstinadı: Kudâme b. Ca‘fer’in Rolü” adlı çalışmanın öneri aşamasından sonuçlanmasına kadar geçen süreçte bilimsel etiğe ve akademik kurallara özenle uyduğumu, tez içindeki tüm bilgileri bilimsel ahlak ve gelenek çerçevesinde elde ettiğimi, tez yazım kurallarına uygun olarak hazırladığım bu çalışmamda doğrudan veya dolaylı olarak yaptığım her alıntıya kaynak gösterdiğimi ve yararlandığım eserlerin kaynakçada gösterilenlerden oluştuğunu beyan ederim.

23/08/2026

İmza

Enes Leyla

TEZ KABUL VE ONAY

BİNGÖL ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜ'NE

Enes LEYLA tarafından hazırlanan “*Eleştirinin Belâgat Esaslarına İstinadı: Kudâme b. Ca’fer’in Rolü*” başlıklı bu çalışma, 23/08/2026 tarihinde yapılan tez savunma sınavı sonucunda *oy birliği* ile başarılı bulunarak jürimiz tarafından Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı, Arap Dili ve Belâgatı Bilim Dalı’nda Yüksek Lisans Tezi olarak kabul edilmiştir.

TEZ JÜRİSİ ÜYELERİ (Unvanı, Adı ve Soyadı)

Başkan: Dr. Öğr. Üyesi Abdullah BEDEVA İmza:

Danışman: Dr. Öğr. Üyesi Mehmet ÖZTÜRK İmza:

Üye: Dr. Öğr. Üyesi Mehmet GÜLNIHAL İmza:

ONAY

Bu Tez, Bingöl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yönetim Kurulunun/...../202.. tarih ve sayılı oturumunda belirlenen jüri tarafından kabul edilmiştir.

Doç. Dr. Emrah AKYÜZ

Enstitü Müdürü

ÖNSÖZ

Arap toplumu söz konusu olduğunda, bu toplumla ayrılmaz bir bütün teşkil eden belâgat ve fesâhat kavramları ön plana çıkmaktadır; zira bu vasıflar, Arapların tarih boyunca sahip oldukları nadide birer mücevher niteliğindedir. Araplar; şiir, nesir, hitâbet, atasözleri ve deyimler gibi çeşitli sanatlar vasıtasıyla meramlarını açık bir şekilde ifade eden toplulukların başında yer almışlardır. Arap beyânının etkisi, yerleşik alanlardan uçsuz bucaksız çöllere kadar geniş bir coğrafyaya nüfuz etmiştir. Bu yetkinlik sayesinde Araplar; duygularını, toplumsal örf ve adetlerini sergileme, anlatma ve ifade etme imkânı bulmuşlardır.

Şiir ve nesir, fitrî bir eğilimle oluşturulup sözlü olarak nakledilirdi. Her şairin bir râvisi bulunmaktaydı; ayrıca her kabile, seçkin ve ünlü şairlere sahipti. Bu sanatkârlar, edebî ürünlerini estetik bir çerçevede ve görkemli biçimde sunmak için büyük bir gayret gösterir, bu ürünlerin gelişimini hedeflerdi. Bu çaba ve değerlendirmeler, Arap bireyinin kendi dilinin önemine dair taşıdığı bilincin; dilin geliştirilmesi, düzenlenmesi, belâgat ve beyân unsurlarıyla süslenmesi gerekliliğinin bir göstergesiydi. Bu bağlamda, edebî tenkit eski zamanlardan beri varlığını korumuştur.

Câhiliye döneminden günümüze ulaşan tenkit hükümleri nicelik bakımından sınırlı olsa da Arap edebiyatında tenkit anlayışı, edebî metinlerin fitrî bir yetenek ve doğal bir eğilimle ortaya konduğu en eski dönemlerden itibaren varlığını daima korumuştur. Arap tenkidi ve belâgat ilmi, İslâm asırları boyunca kimi zaman ivme kazanan, kimi zaman durağanlaşan, kimi zaman ise donuklaşan değişken bir tekâmül süreci izlemiştir. Hicrî ilk üç asırda bu iki disiplin birbiriyle uyumlu ve paralel bir mecrada ilerlemiş; ancak hicrî dördüncü asırda metodolojik bir eksen kaymasına ve köklü bir paradigma değişimine uğramıştır. Belâgat ve tenkit ilimleri açısından bir dönüm noktasını teşkil eden bu süreçte Kudâme b. Ca'fer merkezi bir rol üstlenmiş; söz konusu bu dönüşüm, kendisinden sonraki edebî ve ilmî gelenek üzerinde belirleyici ve kalıcı bir tesir icra etmiştir.

Söz konusu sürecin sağlam temellere dayandırılarak açıklanması ve detaylandırılması elzemdir. Bu itibarla, öncelikle nakledilen rivayetler ışığında bu iki ilmin (belâgat ve tenkit) asırlar boyu süren oluşum ve tekâmül süreçleri, aralarındaki

ilişki, Arap dili âlimlerinin bu disiplinlerin temellerini atmadaki gayretleri ve bu tarihsel beraberlik ele alınacaktır. Sonuç olarak, tenkit ilminin belâgata evrildiği o son derece hassas dönüm noktasına ulaşmak hedeflenmektedir. Bu dönüşümden önce eserlerde yankı bulan edebî tartışmalar ve dönüşümü tetikleyen kritik etkenler de ayrıca önem arz etmektedir. Bu nedenle, arzulanan sonuca varmak adına eserlerin satırları arasında derinlikli bir inceleme yapılacak; birbirine yakın yahut uzak kavramlar ve fikirler arasında araştırmalarda bulunulacak, karşılaştırma ve analizler neticesinde isabetli sonuçlara ulaşmaya gayret edilecektir.

23/08/2026

Enes Leyla

ÖZET

Tezin Başlığı: Eleştirinin Belâgat Esaslarına İstinadı: Kudâme b. Ca‘fer’in Rolü
Tezin Yazarı: Enes LEYLA
Danışman: Dr. Öğr. Üyesi Mehmet ÖZTÜRK
Bölüm: Temel İslâm Bilimleri
Bilim Dalı: Arap Dili ve Belâgatı
Kabul Tarihi: 23/08/2026
Sayfa Sayısı: VIII + 116
Bu çalışma, edebî eleştirinin belâgata dönüşümü ve bu süreçte belîğ ve eleştirmen Kudâme b. Ca‘fer’in çalışmaları ekseninde şekillenmektedir. Bu araştırma, iki disiplin arasındaki ilişkinin esaslarını inceleyerek, temel amaca ulaşmayı hedefler. Söz konusu olan dönüşüm, bu ilişki seyrinin bir parçası olarak kabul edilmektedir. Birçok bilim insanı, eleştiri ilminin nahiv âlimlerinin çalışmalarından doğduğunu, belâgatın ise eleştiri çerçevesinde ortaya çıktığını öne sürer. Azınlıktaki diğer bilim insanları ise iki disiplinin ayrı ayrı oluştuğunu öne sürer. Görüş ayrılıkları nedeniyle, farklı bilim insanlarının görüşlerine dayanılarak, bu görüşler eleştirilip aralarında tercih yapılarak ve her disiplinin doğası açıklığa kavuşturularak bu ilişkinin seyri ayrıntılı olarak ele alınacaktır. Böylece iki disiplin arasındaki tarihsel ve akademik ilişki açıklanacak, ayırt edici farklılıklar netleştirilecektir. Dönüşüm meselesi, bu ilişkinin bir uzantısı olarak ele alınmaktadır. Ardından hicrî dördüncü yüzyıldaki dönüşüm ve Kudâme’nin bu konudaki çalışmalarının niteliği incelenecektir. Kudâme b. Ca‘fer’in ortaya koyduğu görüşler, Arap edebiyatı tarihinde geçici katkılar mıydı, yoksa edebî eleştirinin seyrini değiştiren köklü bir dönüm noktası mı teşkil etmiştir? Yoksa Kudâme’nin çabaları, Ebû Hilâl el-Askerî’nin <i>es-Sinâ’ateyn</i> adlı eserinde doruğa ulaşan bir dönüm noktasının başlangıcı mıydı? Bu sorulara cevaplandırabilmek için öncelikle konuya ilişkin temel argüman ortaya konulacak; ardından söz konusu dönüm noktasını açıklığa kavuşturmak amacıyla ilgili âlim ve araştırmacıların görüşleri değerlendirilecek, bu görüşler karşılaştırılarak tercih edilen yaklaşım gerekçeleriyle ortaya konulacaktır.
Anahtar Kelimeler: Belâgat (Retorik), Edebî Eleştiri, İki Disiplin Arasındaki İlişki, Eleştirinin Belâgata Dönüşümü, Yunan Felsefesi

ABSTRACT

Title of the Thesis: The Reliance of Literary Criticism on Rhetorical Principles: The Role of Qudāmah b. Jaʿfar
Author: Enes Leyla
Supervisor: Asst. Prof. Dr. Mehmet ÖZTÜRK
Department: Basic Islamic Sciences
Sub-field: Arabic Language and Rhetoric
Date: 23/08/2026
Number of Pages: VIII (preliminary pages) + 116 (thesis)
The subject of this master's thesis revolves around the issue of the transformation of literary criticism into rhetoric, and the efforts of the rhetorician and critic Qudama ibn Ja'far in this process. In this research, I will seek to proceed in a balanced sequence to reach the primary goal, starting by discussing the nature of the relationship between the two disciplines, considering that the transformation that occurred is part of the trajectory of this relationship. Many scholars believe that the science of criticism originated from the efforts of grammarians, and rhetoric emerged in the lap of criticism, while other scholars believe that the two disciplines originated separately. Therefore, I will discuss the trajectory of the relationship in detail, clarifying the nature of both disciplines, based on the opinions of scholars, criticizing, preferring, and selecting from them. It is thus necessary to explain the historical and scientific relationship between the two disciplines, then untangle them and clarify the differences between them. The issue of transformation is considered an extension of this relationship. Then, I will delve into the issue of transformation in the fourth century AH, and the nature of Qudama's efforts in it. Were they fleeting efforts in the pages of Arabic literature, or a radical turning point that changed the course of literary criticism? Or were Qudama's efforts the beginning of a turning point that culminated with Abu Hilal al-ʿAskari in his book “Kitab al-Sinaʿatayn: Al-Shiʿr wa al-Nathr” (The Book of the Two Arts: Poetry and Prose)? Here, it is necessary to review the opinions among scholars and researchers and choose between them, after presenting the argument, to finally reach a complete explanation of this point by proving a preferred opinion.
Keywords: Rhetoric, Literary Criticism, Relationship Between the Two Disciplines, Transformation of Criticism into Rhetoric, Greek Philosophy.

KISALTMALAR

ark.: Arkadařları

b.: bin (oğlu)

bas.: Baskı

h.: Hicrî

m.: Milâdî

nşr.: Neřreden (muhakkik)

ö.: Ölüml Tarihi

r.a.: Radıyallahu anh

s.: Sayfa

ts.: Tarihsiz

vd.: Ve diğerleri

TABLO LİSTESİ

Tablo 1. Belâgat ile Edebî Eleştiri Arasındaki Temel Farklar	45
Tablo 2. Kudâme b. Ca‘fer’e Göre Şiiri Oluşturan Dört Unsur	65
Tablo 3. Kudâme’nin Zikrettiği Belâgat Sanatlarının Belâgatın Üç İlmine Dağılımı	85

GİRİŞ

1. Araştırma Konusunun Seçilme Nedeni

Bu çalışmanın tercih edilmesindeki temel neden, iki disiplin (belâgat ve tenkit) arasındaki ilişkinin mahiyetini açıklama arzusudur; zira bu iki ilim arasındaki dönüşüm meselesi, söz konusu ilişkiyle ayrılmaz bir bütünlük arz etmektedir. Alanla ilgili pek çok eser incelendiğinde, her iki ilmin oluşumuna dair birbirinden farklı çalışmaların mevcut olduğu ve bu dönüşümün mahiyeti ile kökenleri konusunda belirsizliğin hâkim olduğu gözlemlenmiştir. Daha da önemlisi, edebî ürünlerin belâgat ve beyân unsurlarıyla donatılmasına yönelik bilinçli çabaların, hicrî dördüncü asır sonrasındaki süreçte belâgat ilminin öncü bir konuma yükselişine ait edebî zemini anlamadaki rolü büyük önem taşımaktadır. Bu çalışmada, tam olarak bahsi geçen o kritik dönüşüm evresi tüm boyutlarıyla tetkik edilecektir.

2. Araştırmanın Önemi

Belâgat ve tenkit tarihi üzerine yapılan çalışmalar incelendiğinde, bu iki disiplin arasındaki dönüşüm meselesinin Arap edebiyatı tarihinde müstakil bir problem olarak yeterince ele alınmadığı görülmektedir. Genel yaklaşım, Kudâme b. Ca'fer'e ve eserine sadece birkaç sayfa ayırmakla yetinmekte; onun bıraktığı derin etkiyi ise göz ardı etmektedir. Hatta pek çok araştırmacı, Nakdü'sh-Şi'r adlı eseri yalnızca Yunan felsefesinin bir kopyası olarak görerek ona mesafeli yaklaşmaktadır.

Okumalar esnasında, dönüşüm sürecinde Kudâme b. Ca'fer'in rolünün önemli olduğu ve bu konunun net bir şekilde ortaya konulup ayrıntılı olarak ele alınması gerektiği fark edilmiştir. Bu itibarla, sağlam bilimsel araştırma ilkeleri uyarınca akademik bir sonuca ulaşmak hedefiyle, eleştiri ve belâgat âlimlerinin bu konudaki görüşleri karşılaştırmalı bir denge içerisinde ele alınarak bu araştırmanın konusuna karar verilmiştir.

3. Araştırma Sorunsalı

Sunulan açıklamalar doğrultusunda izlenecek metodolojik süreç, her iki disiplinin mahiyetine, kavramsal çerçevesine ve aralarındaki farklara odaklanarak araştırmanın temel problemini netleştirmeyi amaçlamaktadır.

Bahsi geçen bu farklılıklar, iki disiplin arasındaki ilişkinin niteliği ve etkileşim düzeyi hakkındaki yorumlarda bir kavram karmaşasına yol açmıştır. Nitekim

bazı araştırmacılar belâgatın eleştiri disiplininin doğduğunu savunmuş; bu bağlamda "Eleştiri, belâgatın atasıdır." ifadesi literatürde yer edinmiştir. Bu yaklaşım, her iki alan arasındaki dönüşümün niteliğini ve bu kırılma noktasının saptanmasını amaçlayan sonraki değerlendirmeler için bir hareket noktası teşkil etmiştir.

Bu noktada, literatürde yerleşik hâle gelmiş görüşlerin eleştirel bir sorgulamaya tabi tutulması gerekmektedir. Bu çalışma, Dr. Muhammed Mandûr'un *en-Nakdû'l-Menhecî 'inde'l-'Arab* "*Arap Dünyasında Yöntemsel Eleştiri*" adlı eserindeki tezini merkeze alacaktır. Mandûr, eleştirinin belâgat çalışmalarına evrildiği temel noktanın Ebû Hilâl el-Askerî'nin "es-Sînâ'ateyn" adlı eseri olduğunu ileri sürer. Bu iddia araştırmanın temel sorusu olarak ele alınacak; söz konusu tez sorgulanarak tarihsel süreç yeniden konumlandırılmaya ve düzeltilmeye çalışılacaktır.

4. Literatür Taraması

Her iki disiplinin tarihine ve aralarındaki ilişki konusuna dair pek çok eseri inceleyerek argümanları temellendirmek adına geniş ölçüde istifade edilmiştir ancak eleştirinin belâgata dönüşüm süreci, bu sürecin kökenleri, niteliği ve Kudâme b. Ca'fer'in bu süreçteki rolü üzerine yoğunlaşan müstakil bir çalışmaya rastlanamadı. Esasen literatürde bu dönüşüm meselesine değinen, konuyu ayrıntılı bir şekilde açıklayan veya bu konuya bağımsız bir bölüm ya da paragraf ayıran bilim insanı sayısı oldukça sınırlıdır.

Dr. Muhammed Mandûr, *en-Nakdû'l-Menhecî 'inde'l-'Arab* adlı eserinin kısa bir bölümünde Ebû Hilâl el-Askerî'nin *es-Sînâ'ateyn* adlı kitabını bu dönüşümün kırılma noktası olarak niteler. Bu çalışmada, Dr. Mandûr'un söz konusu tezini eleştirel bir süzgeçten geçirerek Kudâme b. Ca'fer'in bu dönüşümdeki merkezî rolünü ön plana çıkarmak amaçlanmaktadır. *Nakdû's-Şi'r* üzerine yapılacak analizlerle, şiir için eleştirel standartlar belirlemeyi hedefleyen bu eserin aslında Arap belâgatının kaideleri üzerine inşa edildiğini ve gerçek dönüşüm noktasını teşkil ettiğini kanıtlayan deliller sunulacaktır.

5. Araştırma Yöntemi

Bu çalışmada, Arap edebiyatı külliyyatına özgün ve akademik bir değer katmak amacıyla tamamen nesnel ve bilimsel bir üslup benimsenecektir. 3. ve 4. yüzyıl Arap edebiyatı tarihini kapsamlı bir şekilde incelemek için tarihsel

yöntemden; elde edilen belâgat ve eleştiri verilerini analiz ederek rasyonel sonuçlara ulaşmak için ise analitik ve karşılaştırmalı yöntemlerden yararlanılacaktır.

BİRİNCİ BÖLÜM

BELÂGAT İLE EDEBÎ ELEŞTİRİ ARASINDAKİ İLİŞKİ

Eleştiri biliminin (edebî tenkit) belâgata dönüşüm meselesi, bu iki disiplin arasındaki genel ilişki sorunsalının bir parçası olarak kabul edilmektedir. Her iki bilimin işlev ve saha bakımından gösterdiği yakınlık sebebiyle, konunun genel hatlarıyla açıklığa kavuşturulması büyük bir önem arz eder. Zira her iki disiplin de Arap edebiyatı yörüngesinde yer alarak; nahiv ve sarf ilimlerinin yanı sıra, kendi kapsam alanlarında edebiyata hizmet etmekte, onu söz ve cümlelerle beslemektedirler. “Doğuş” kavramıyla, her iki bilim dalındaki kurallaştırma, açıklama, telif ve bilimsel uğraş süreçleri kastedilmektedir.

Araplar, belâgat ve edebî eleştiriyle birlikte anılmaktadır. Belâgat ve tenkidi çok eski dönemlerden beri bilmekte ve uygulamaktaydılar ancak Cahiliye ve Sadr-ı İslâm dönemlerinde bunları müstakil bir ilim dalı yahut sanat olarak tanımlamamışlardı. Bu iki ilmin tarihine dair kaynaklar derinlemesine incelendiğinde, Arapların her iki disipline de vâkıf olduklarına ve buna binâen pratik ettiklerine dair apaçık örnekler ve delillere ulaşılabilir. Nitekim Nâbiga ez-Zübânî, ilk dönemlerde ortaya çıkan ve ilkel yahut öznel nitelikler taşıyan tenkit tartışmalarının en önemli tanıklarından biri olmayı hâlâ sürdürmektedir. Bu hususa dair örnekler oldukça fazladır. Söz konusu dönemin genel mahiyetini ortaya koymak amacıyla bunlardan bazılarına ilerleyen sayfalarda temas edilecektir.

İki ilmin birbirinden ayırt edilmesi, aralarındaki ilişkinin mahiyetinin açıklığa kavuşturulması ve doğuş serüvenleri ile bu süreçte karşılaşılan zorluklara ışık tutulması, tenkidin belâgata dönüşmesi meselesinden bahsetmeye zemin hazırlamaktadır. İki ilmin ilişkisel ekseninden hareketle gerçekleşen bu dönüşüm süreci, bunların aslında birbirinden bağımsız iki ayrı disiplin olduğunu ortaya koymaktadır. Nitekim Dr. Taha İbrahim’in *Târîhu’n-nakdi’l-edebî ‘inde’l-Arab* adlı eserinde belirttiği üzere, “Araplar, sarf ile ıstikak ilimlerini birbirinden kesin hatlarla ayırdıkları şekilde beyân ilmi ile edebî tenkit sanatını birbirinden net ve belirgin bir

biçimde ayırmamışlardır.”¹ Dolayısıyla, iki ilmin doğuş tarihine dair tartışmaları doğru bir zeminde değerlendirebilmek için, sorulması gereken şu sorular eşliğinde âlimlerin görüşlerine ve bu doğuşa ilişkin delillerine derinlemesine nüfuz etmek büyük önem taşımaktadır.

- Belâgat ilmi edebî tenkidin temellerinden mi doğmuştur?
- Belâgat, kâtip ve kelâmcıların gayretleri sayesinde mi ortaya çıkmıştır?
- Edebî tenkit Mu‘tezile’nin temellerinden mi doğmuştur?
- Arap nahiv âlimlerinin çalışmalarından hareketle mi ortaya çıkmıştır?

1.1. Sistemleşme Öncesinde İki İlmin Gelişim Seyri

Araplar eski çağlardan beri fesâhat ve belâgat yolundadır; bu husustaki en büyük avantajları fitrî yetenekleri olmuştur. Yapmacıklıktan uzak hayat süren Araplar, ilimleri sistemleştirme ve kurallaştırma konusunda ilk dönemlerde kayda değer bir teşebbüste bulunmamışlardır çünkü çöl hayatının kendine has şartları, düşünce ve yaşayış biçimlerini büyük ölçüde belirlemiştir. Toplumsal, dinî, iktisâdî şartlar ile âdetler onları sınırlandırıyordu. Belâgat, eski dönemlerden beri Arapların zihninden geçenleri en muazzam surette ifade etmelerinin, fikirlerini güzel şekilde aktarmalarının güzide yardımcısıydı. Belâgat hiçbir zaman dilden bağımsız olmamış; dilin kendisine yüklenen ifade, tebliğ ve tarif vazifesini yerine getirmesine yardımcı olmuştur.²

Arap dili, İslâm öncesi dönemde belâgat ve fesâhat dâhil olmak üzere her yönden muazzam bir gelişmişlik seviyesine erişmiştir. Bu durum, şairlerin ve hatiplerin toplumsal statülerini yükseltmiş, Arap kabileleri nezdindeki konumlarını yüceltmmişti; öyle ki bir kabile, lideri, şairleri ve hatipleriyle tanınır hâle gelmişti. Dilin gelişim süreci bu doğrultuda ilerlemiş; şiir ve nesir türleri nesilden nesle, şairden râvisine ve kabilenin diğer fertlerine sözel olarak aktarılmıştır.

Bu durum, dilin Araplar nezdindeki yüksek mertebesinin göstergesidir; zira dil, nesep hıfzetmenin yanı sıra onların diğer ümmetlerden ayrıştığı en özgün vasıflarındandır. Arap şairleri ve belîğleri, dilin en seçkin temsilcileri olarak ön safta

¹ Tâhâ Ahmed İbrâhim, *Târîhu’n-nakdi’l-edebî ‘inde’l-‘Arab*, (Kahire: Matbaatü Lecneti’t-Te’lif ve’t-Terceme ve’n-Neşr, 1937), 13.

² Mâzin el-Mübârek, *el-Mûcez fî târîhi’l-belâga*, (Şam: Dârü’l-Fikr, 1995), 18.

yer almış; onları ise şiir ve nesir sanatını ustalıkla icra eden, bu iki edebî türü benimseyen ve yaşatmaya çalışan diğer Araplar takip etmiştir. Dolayısıyla dilin geliştirilmesi kolektif bir faaliyet olarak icra edilmekteydi. Şairler, edebî ürünlerinin en kusursuz biçimde ortaya çıkması için azami gayret gösterirler, “sözü önce kendi içlerinde evirip çevirir, böylece temizlenmiş, ayıklanmış ve her türlü kusurdan arındırılmış olarak sunarlar.”³ Tam bu noktada kadim Arap tenkidi en güzel suretiyle tecessüm etmektedir. Belki de bu aşamayı, ince betimlemelere yahut belirli kurallara dayanmayan hükümler ihtiva etmesi yönüyle “iptidai Arap tenkidi” olarak adlandırmak yerinde olacaktır.

Arap dilinin, belâgatının ve tenkidinin gelişim sürecine dair betimlemede bulunulursa, şair ve hatibin bu edebiyat haritasındaki stratejik unsur olduğu söylenebilir. Şair, edebî metinlerini özgün belâgat cümleleriyle donatmaktaydı, ardından düzeltme, arındırma ve güzelleştirme işlemlerini uygulamaktaydı; böylece söz varlığı ve aynı zamanda fikri değer açısından en kaliteli ve en güzel olanlarını sunmaktaydı. “Şair, aklına güvenmeyip nefsinin takip altında tutarak, aklını fikrine yeğler, fikrini de şiirine ölçü kılmak suretiyle, bir kasideyi tam bir yıl boyunca bekletir, üzerinde tekrar tekrar düşünür, zihninde evirip çevirir ve görüşlerini gözden geçirirdi.”⁴ Nazım üzerindeki bu titiz çalışma ve evirip çevirme, düşünüp taşınma süreci, Arap dilinin gelişmesinde ve yetkinleşip özgünleşmesinde önemli bir rol oynamıştır. Dolayısıyla şair, kendi edebî ürününün ilk denetleyicisi konumuna gelmiştir.

Kabilede bütün gözler şairlere ve belâğlere çevrilir, diğer kabilelere karşı onlarla gurur duyulurdu. Her şairin, kendisine şiirini telkin eden bir râvisi bulunurdu; bu râvi şairin yanında yetişerek şiir ve nesirde maharet kazanırdı. Bu durum, Arapların dillerini geliştirme, koruma, sonraki nesillere aktarma ve muhafaza etme hususundaki değeri ve hırslarını açıkça ortaya koymaktadır. Züheyr b. Ebî Sülâmâ ekolü bu hususta ideal bir örnektir. Nitekim bu ekol, çokça şair ve râvi silsilesiyle varlığını sürdürmüştür. “Bu ekol, şiiri irticalen (doğaçlama) telif etmez, aksine nazmettikleri üzerinde son derece temkinli davranır, şiirini sabırla işler ve tekrar

³ Ebû Osmân Amr b. Bahr el-Câhiz, *el-Beyân ve't-tebyîn*, nşr. Abdüsselâm Muhammed Hârûn, (Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1997), 2/14.

⁴ el-Câhiz, *el-Beyân ve't-tebyîn*, 2/9.

gözden geçirirdi.”⁵ Evs b. Hacer et-Temîmî ile başlayan bu süreç, Züheyr el-Müzenî’ye, ardından Ka’b ve Hutay’e’ye ulaşmış, pek çok şair ve râvi silsilesinden geçmiştir.

Söz sanatlarıyla süslenmiş, mukabeleli o fasih ve belîğ ifadelerin (şiir ya da nesir) müelliflerinin dilinden tesadüfen öylesine dökülmediği muhakkaktır; aksine bu sözlerin öncesinde derin bir ilgi, vukufiyet ve kelimelerin anlam ile lafız düzenlemeleri üzerinde yoğun bir tefekkür süreci bulunmaktaydı. Sonuç olarak Arap şairi, hem kişisel hem de toplumsal bir gözlemden hareket etmekteydi; onun Arap diline duyduğu sevgiden, şiir tutkusundan, şair akranları arasındaki ve bilhassa kendi kabilesi ile diğer kabileler nezdindeki sosyal konumunu koruma gayretinden beslenmekteydi. “Âdeta sırasıyla şairlerin, hatiplerin sözlerini güzelleştirmeye sevk eden genel bir beğeni duygusu ve öz sorumluluk mevcuttu.”⁶ Dolayısıyla, şairin tenkitten uzak ayrı bir yol çizebilmesi mümkün değildi; her ne kadar bu tenkit kabilenin genel beğeni düzeyine dayansa da bu zevk bizzat kendi içinde yüksek bir tecrübe ve maharet seviyesini de temsil etmekteydi. Arapların şiir ve hitabet meclislerinde yahut panayırlarda sergilenen tablo tam olarak buydu.

Söz konusu hareket, o dönemde şair ve hatiplerin sahip olduğu Arap belâgatının düzeyini olumlu yönde etkilemiştir. Nitekim sayıca az olmakla birlikte ortaya konulan tenkit hükümleri, yüksek bir değere sahipti. Bunun yanı sıra, şairlerin eleştirilmesi ve sınıflandırılması süreci de şairleri, şiirsel yeteneklerinin ortaya koyabileceği en nitelikli edebî ürünleri meydana getirmeye yönelten güçlü bir teşvik unsuru olmuştur.

Arapların edebî gayretleri, Arap belîğ ve fasihlerini bir araya getiren ve onları Mudar dili yahut Kureyş lehçesi etrafında birleştiren bir edebî vahdet ile taçlanmıştı. Kureyş kabilesi, Arapların edebî ürünleri üzerinde fiili bir hakem konumundaydı. Nitekim Ebü’l-Ferec el-İsfahânî’nin *el-Egānî* adlı eserinde belirtildiğine göre, “Araplar şiirlerini Kureyş’e arz ederlerdi; onların kabul ettiğini makbul sayarlar, reddettiğini ise merdût (reddedilmiş) kabul ederlerdi.”⁷ Bu durumun belâgat düzeyinde çok büyük bir önemi vardır: Arap dilinin yüceliğine ve ileri safhalara

⁵ Şevkî Dayf, *el-Belâga: Tatavvur ve târîh*, (Kahire: Dârü’l-Maârif, 1992), 12.

⁶ Dayf, *el-Belâga: Tatavvur ve târîh*, 20.

⁷ Ebü’l-Ferec Ali b. el-Hüseyn el-İsfahânî, *el-Egānî*, (Mısır: Matbaatü’s-Sâsî, 1905), 21/112

ulaştığına işaret ederken, başka bir perspektiften ise bu tenkit gözleminin Arap şairine sığınacağı bir dayanak ve hareket noktası sağladığı görülmektedir.

Şairin, akranlarının, kabilesinin ve son olarak edebiyatta Kureyş merciinin ortak tavrı, Arap toplumunda belîğ söz ve lafız seçiminde büyük bir özen gösterildiğine işaret etmektedir. O, bu lafızları metnine uygun, muhataba en doğru manayı aktaracak ve çevresinde en ideal etkiyi uyandıracak şekilde seçmekteydi; kısacası bu, toplumsal ve sanatsal bir sorumluluk bilinci idi. Bir kelimenin yerine başka bir kelimenin tercih edilmesi yahut bir üslubun diğerine tercih edilmesi, Arap toplumunun kendi dilini çok iyi bildiğini, belâgat vecihlerine vakıf olduğunu gösterir. İlimlerini koruyacak ve kurallara bağlayacak ilmî imkânlardan mahrum bir çöl çevresine mensup olmasına rağmen, sahip olduğu zihnî ve çevresel saflık onun tefekkürünü zenginleştirmiş, yabancı kültür ve dillerin etkisine kapılmasını engellemiştir. Bunun sonucu olarak dil, yaşadığı çevrenin berraklığından ve arılığından beslenen saf bir karaktere bürünmüştür.

İşte bu nedenle İslâmiyet öncesi dönem, fesâhat ve belâgat çağı olarak nitelendirilmektedir. Bu dönem, belâgat dönemlerinin en güçlü ve benzersiz örneğini teşkil etmiş ve kendisinden sonraki dönemler için referans olmuştur. Âlimlerin Arap kelâmı ve edebiyatı için ölçü kabul ettikleri kurallar bu asırdan ilham alınarak konulmuştur. Bu çağda Araplar anlatım bozukluklarından, söz kalabalığından ve gereksiz ayrıntıdan uzak durmuş; anlamı dinleyiciye net, kısa ve öz biçimde ulaştırmayı amaçlamışlardır.

1.1.1. Belâgat İlminin Doğuş Süreci: Dinî Normatiflik ve Kelâmî

Tartışmalar Yönelimi

Belâgat ilmi, doğuş sürecinde kendisine tesir eden, onu zenginleştiren ve pek çok kavramla besleyen birbirini takip eden evrelerden geçmiştir. Şüphesiz ki doğuşun asıl kaynağı, Kur'ân metnini koruma ve Kur'ân-ı Kerim'in i'câzını ispat etme gayesiyle ortaya çıkan İslâmî ve dinî gerekçedir. Kur'ân'ın beyân tarzı, belâgat âlimleri için yönlendirici ve belirleyici bir unsur olmuştur. Dolayısıyla risâlet sonrası dönem, genel olarak Arap dili bilimleri, özel olarak da Arap belâgatı tarihinde önemli dönüm noktası teşkil eden bir evre kabul edilir. Peygamberlik mesajı, Arap dilinin tüm kollarına kendi kurallarını oluşturma yolunda ilerlemesi için muazzam bir ivme kazandırmıştır.

Belâgatın teşekkül ve gelişiminde Kur'ân-ı Kerim temel belirleyici unsurların ilki olmuştur. Kur'ân, kapsadığı benzersiz beyânî i'câz ile Arapları derinden etkilemiştir; bu nedenle içlerinden bazıları onu “sihir” olarak nitelendirmiştir. Kur'ân'ın belâgatı ve i'câzına dair bu kavrayış, sonradan kazanılmış bir bilgiye değil, fitrata dayanıyordu. Müslüman âlimler, Kur'ân-ı Kerim'e karşı dinî görevlerinin kavranmasıyla onun anlamları, mecâzı, garîb lafızları ve i'câz vecihleri hakkında eserler telif etmeye koyuldular. Müslümanlar Kur'ân-ı Kerim'i incelemeye, onun belâgat üslupları ile beyânî i'câzı üzerinde derinlemesine düşünmeye yöneldiler. Bunun sonucunda, İslâm devletinin sınırlarının genişlemesine, Arapların farklı coğrafyalara dağılmasına ve farklı milletlere mensup pek çok kavmin İslâm'a girmesine paralel olarak başta nahiv ve sarf, ardından belâgat ve tenkit olmak üzere pek çok ilim dalı teşekkül etmiştir.⁸

Hulefâ-yi Râşidîn döneminin sona ermesinin ardından meydana gelen siyasi dönüşümlerin, akâid ve fıkıh mezheplerinin ortaya çıkışının da Arap dilini zenginleştiren araştırmalara ve münazaralara büyük bir ivme kazandırdığını gözlemleyebiliriz. Bu dönemdeki siyasi mücadeleler, Şîa ve Havâric gibi grupların ortaya çıkışıyla edebî hareketi tetiklemiştir. Söz konusu asırda, tenkit meclisleri olarak nitelenebilen meclisler kurulmuş; halifelerin şiire ve şairlere duyduğu ilgi edebiyat meclislerine de yansımakla birlikte ilk kelâmcıların Arap belâgat ilmine muazzam bir dinamizm kazandırmadaki rolü ve gayreti ön plana çıkmaktadır. Bu dönem, nesir ve şiirdeki gelişmelerin etkisiyle belâgat ilminin tedvin ve sistemleşme sürecinin ilk izlerinin görüldüğü bir evreyi temsil etmektedir. Bunun sebebi de pek çok İranlının Arap dilinde maharet kazanması ve öz Araplarla birlikte şiir ve nesrin ihyası için omuz omuza çalışmalarıdır.⁹ Dolayısıyla kelâmcılar, belâgat ilmini besleyen ilmî harekette mühim ve dönüm noktası niteliğinde bir rol oynamışlardır; münazara, diyalog ve tartışma ehli kimselerdi. Abbâsî döneminde İbnü'l-Mukaffa' ve Sâhib b. Abbâd gibi kâtiplerin rolü de yadsınamaz. Bu kâtipler, Sadr-ı İslâm döneminde Araplardan yadigâr kalan bazı esaslara dayanarak belâgata kendi yabancı mizaçlarından ve zihnî dünyalarından birtakım unsurlar taşımışlardır.¹⁰

⁸ Dayf, *el-Belâga: Tatavvur ve târîh*, 13; el-Mübârek, *el-Mûcez fî târîhi 'l-belâga*, 37.

⁹ Dayf, *el-Belâga: Tatavvur ve târîh*, 19.

¹⁰ İbrâhim, *Târîhu 'n-nakdi 'l-edebî 'inde 'l-Arab*, 9.

Burada, müvelled üslup olarak adlandırılan yeni Abbâsî üslubunu yerleştiren isimlerden biri olan İbnü'l-Mukaffa'ın (ö. 143) gayretlerine değinilmelidir. Kur'an'ın i'câzı etrafında telif edilen ve değerli belâgat muhtevalarıyla donatılmış pek çok eserin, Arap belâgatının temellendirilmesinde son derece büyük bir öneme sahip olduğu tespit edilmiştir. Bu kitapların satır aralarında, ilerleyen dönemlerde belirli ıstılahlar, isimler ve tanımlarla müstakil belâgat türleri hâline gelecek pek çok fikre rastlanır. Bunların ilki, Ferrâ'nın (ö. 207) *Me'âni'l-Kur'an*'ı ile Ebû Ubeyde Ma'mer b. el-Müsennâ'nın (ö. 210) *Mecâzü'l-Kur'an* adlı eseridir.

Nitekim Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'an* adlı eserinde şöyle der: “فقلنا اضربوه ببعضها” (el-Bakara 2/73) ayeti hakkında, ineğin sağ uyluğu ile vurulduğu söylenir, bazıları ise kuyruğu ile vurulduğunu belirtir. Ardından Allah Teâlâ “كذلك يحيي الله الموتى” (el-Bakara 2/73) buyurmuştur ki “ona bazı yerleriyle vurun ki canlansın işte Allah ölüleri böyle diriltir” demektir. Bu durum, ilerleyen süreçte belâgat âlimleri nezdinde icâzü'l-hazf (إيجاز الحذف) olarak adlandırılacaktır.¹¹

Aynı şekilde *Mecâzü'l-Kur'an*'da da belâgata dair pek çok işaret mevcuttur. Ebû Ubeyde'nin şu sözü buna örnektir: Hazfedilmiş ve içinde gizli bir unsur barındıran mecaz türüne, Allah Teâlâ'nın “واسأل القرية التي كنا فيها والعير التي أقبلنا فيها” (Yûsuf 12/82) âyeti örnek gösterilebilir ki bunun aslı “واسأل أهل القرية” şeklindedir.

¹²Kitapta ayrıca takdim-tehir, istiare ve benzeri başka işaretler de bulunmaktadır.¹³

Daha sonra Câhiz (ö. 255) *el-Beyân ve't-tebyîn* adlı eseriyle gelerek burada belâgat ve fesâhatten bahsetmiş; onu da *es-Sînâ'ateyn: eş-Şi'r ve'n-nesr* adlı eseriyle Ebû Hilâl el-Askerî (ö. 395) takip etmiştir. Bâkılânî ise eserinde Kur'an-ı Kerim'in “eşi benzeri görülmemiş bir nazma, hayranlık uyandırıcı bir telife sahip olduğunu ve

¹¹ Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'an*, nşr. Ahmed Yûsuf en-Necâtî ve ark., (Kahire: ed-Dârü'l-Misriyye li't-Te'lif ve't-Terceme, 1. Basım, 1966), 1/48.

¹² Ebû Ubeyde Ma'mer b. el-Müsenna, *Mecâzü'l-Kur'an*, nşr. Muhammed Fuad Sezgin, (Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1961), 1/8.

¹³ Ebû Ubeyde, *Mecâzü'l-Kur'an*, 1/14.

mahlukatın ondan aciz kalacağını bildirecek düzeyde bir belâgat zirvesinde bulunduğunu” açıkça beyân etmektedir.¹⁴

Bu alandaki bazı çalışmaları dile getirmek gerekirse; Ali b. Îsâ er-Rummânî’nin (ö. 384) *en-Nüket fî i‘câzi’l-Kur’ân*, Ebû Bekir Muhammed b. et-Tayyib el-Bâkılânî’nin (ö. 403) *Î‘câzü’l-Kur’ân* ve Kâdî Abdülcebbâr el-Esedâbâdî’nin (ö. 415) *Î‘câzü’l-Kur’ân* adlı eserleri zikredilebilir.

Belâgat, ilkelerini belirleyen ve kurallarını sağlamlaştıran kurucu isim İmam Abdülkâhir el-Cürcânî (ö. 471) ile zirveye ulaşmıştır. Cürcânî, meânî ilminin ilkelerini ortaya koyduğu *Delâ’ilü’l-i‘câzi* ile beyân ilminin esaslarını ortaya koyduğu *Esrârü’l-belâga* adlı eserlerin müellifidir. Cürcânî’yi, din, tefsir, dil ve edebiyat ilimlerinin önde gelen imamlarından olan ve *el-Keşşâf tefsirinin* sahibi Zemahşerî (ö. 538) takip etmiştir. Daha sonra ise *Miftâhu’l-‘ulûm* adlı eseriyle belâgatı meânî, beyân ve bedî‘ olmak üzere üç kısma ayıran Ebû Ya‘kûb es-Sekkâkî (ö. 626) takip etmiştir.

Kelâm âlimlerinin belâgat sahasındaki faaliyetleri, ilerleyen dönemlerde de ilmî birikimin oluşmasına katkı sağlamıştır. Bu âlimler, Kur’ân-ı Kerim’in i‘câzını belâgat ve beyân yönünden geniş çaplı araştırmaya yönelmişlerdir. Ahmed b. Muhammed el-Hattâbî’nin (ö. 388) *Beyânü i‘câzi’l-Kur’ân* adlı risalesi buna örnektir. Hattâbî, risalesinin mukaddimesinde, Câhiz’in hocası Nazzâm’ın ortaya attığı sarfe teorisini savunanlara karşılık vermiştir. Bilindiği üzere sarfe teorisi, Kur’ân’ın i‘câzını, Allah Teâlâ’nın Arapları ona karşı gelmekten alıkoymasına esasına dayandırır. Hattâbî ise Kur’ân-ı Kerim’in i‘câzının belâgatından kaynaklandığı görüşündedir. Bu risale, Kur’ân’ın i‘câzını eksiksiz bir şekilde açıklığa kavuşturamamış olsa da kelâmcıların araştırmalarına ışık tutması bakımından değerlidir. Kelâmcılar, ince bir düşünce yapısına sahiptirler ve Arap belâgatının konularına derinlemesine nüfuz etmişlerdi.¹⁵

“Böylece belâgat, müstakil bir ilim dalı hâline gelmek üzere Kur’ân’ın sancaktarlığı ve onun i‘câzı üzerindeki araştırmalarla doğup gelişmiştir. Müstakil bir

¹⁴ Ebû Bekir Muhammed b. et-Tayyib el-Bâkılânî, *Î‘câzü’l-Kur’ân*, nşr. Ahmed Sakr, (Kahire: Dârü’l-Maârif, 1997), 35.

¹⁵ Dayf, *el-Belâga: Tatavvur ve târîh*, 103.

hüviyet kazanmasına rağmen, Kur'ân'ın i'câzı fikrine bağlı kalmaya ve onu savunmaya devam etmiştir.”

Münazara, hitâbet ve diyalog ehli bir topluluk olan kelâmcılar, belâgat meselelerine fevkalade bir önem göstermişlerdir. Dolayısıyla belâgat, hicrî birinci asrın sonlarından itibaren onların ilmî faaliyetlerinin merkezinde yer almış; sürekli devam eden münazaralarda hasımları karşısında duruşlarını güçlendirmek, ifadeleri net ve dakik kılmak amacıyla dillerini geliştirmeye bir vesile teşkil ediyordu. Bu yüzden nesilleri köklü ve öz Batı kültürlerinden hareketle Arap belâgatının sırlarını incelemek suretiyle münazara ve ikna ilkeleri üzerine yetiştiriyorlardı. Her ne kadar yabancı kültürleri, bilhassa da felsefeyi takip etmede yetenek kazanıp ondan bazı renkleri Arap kültürüne aşılarmış olsalar da, asıl dayanakları kendi dilleriydi. Câhiz'in *el-Beyân ve't-tebyîn* adlı eserinde, “onların yabancı milletlerin sahip olduğu bilgilerden faydalanma arayışlarını betimleyen farklı sayfeler” yer almaktadır.¹⁶Nitekim o, Hint sahifesinden metinler aktarmış ve Farsça *Kârvend* kitabına atıfta bulunmuştur. Câhiz, *Kitâbü'l-Hayevân* adlı eserinde şöyle der: “Bir kelâmcı, sözün tüm vecihlerini kendisinde toplamadan, maharet kazanıp önderliğe liyakat kazanmadan önce, dinî kelâmdan anladığı ölçüde felsefi kelâmdan da anlamalıdır; zira bizce ilim, bu ikisini kapsayandır.”¹⁷Yani din ilimleriyle felsefe ilimlerini bir araya getirip her ikisinde de yetkinleşmektir.

Bu süreçte yabancı kültürlerin, kelâmcıların aklî çıkarım yapma kabiliyetlerini güçlendiren bir etki meydana getirdiği anlaşılmaktadır. Bu sayede de, belâgat meselelerini ilmî ve uygulamalı olarak incelemede çağdaşlarının önüne geçmişlerdir. Bu ikili yapı, genel olarak ilimlerin, özel olarak da belâgatın gelişmesine katkı sağlamıştır. Belâgat sınıflandırmaları eskilerin şiirlerinin satır aralarında zaten kullanılmaktaydı ancak bunların teorik ve uygulamalı olarak kavranması, meseleleri kitapların satırlarına ve edebiyat sahalarına taşımıştır.

İşte bu noktada Mu'tezile'nin dönüm noktası niteliğindeki rolü devreye girmektedir. Burada belâgatın en eski tanımlarından birine rastlanmaktadır. Mu'tezilî Amr b. Abdullah'a (ö. 144) ait olan bu tanım şu şekildedir: “İfade edilmek için güzel

¹⁶ Dayf, *el-Belâga: Tatavvur ve târîh*, 35.

¹⁷ el-Câhiz, *Kitâbü'l-Hayevân*, nşr. Abdüsselâm Muhammed Hârûn, (Kahire: Matbaatü Mustafâ el-Bâbî el-Halebî, 1965), 2/134.

lafzın seçilmesidir.”¹⁸ Bu tanım, kronolojik olarak yukarıda zikrettiğimiz İbnü’l-Mukaffa’ın belâgat açıklamasıyla yakın bir döneme denk gelmektedir.

Bu durum, kâtiplerin ve kelâmcıların Arap belâgat ilminin temellendirilmesindeki önemine ışık tutmaktadır. Kelâmcıların gayretleri merkezî bir konumdaydı. Bu hususta Dr. Taha İbrahim’in görüşüne yer verilebilir. O, belâgat ilminin kelâmcılar arasında, özellikle Bişr b. el-Mu‘temir ve Câhiz gibi diyalog ve münazara ehli kimseler nezdinde, Mu‘tezile’nin etkisiyle ortaya çıktığını; bazı yabancı mizaç ve zihniyetlerini buraya taşıyan kâtiplerin de bu süreçte rol oynadığını savunmaktadır.¹⁹

Belâgat ilminin doğuşunda Halîl b. Ahmed el-Ferâhîdî (ö. 170), Sîbeveyhi (ö. 180), Ferrâ ve Ebû Ubeyde Ma‘mer b. el-Müsennâ gibi nahiv ve lûgat âlimlerinin rolüne de değinmek gerekmektedir. Onların Arap dilinin nahiv ve sarf gibi dil bilimleri düzeyinde muazzam gayretleri olmuş, aynı zamanda anlamı açıklama ve ifade etme biçimleriyle ilgili üslup özelliklerine büyük önem göstererek belâgat ilminde de önemli bir rol üstlenmişlerdir. Nitekim İbnü’l-Mu‘tez’in *el-Bedî‘* adlı eserinde Halîl b. Ahmed’den cinas ve mutâbaka hususunda naklettiği görüşler buna örnektir. Eserini Halîl b. Ahmed’in imlâlarından hareketle telif eden Sîbeveyhi de takdim ve tehir, tarif, tenkir ve hazf gibi pek çok üslup özelliğinden bahsetmiştir.

Ferrâ da *Me‘âni’l-Kur‘ân* adlı eserinde takdim-tehir, îcâz ve itnâb konularından bahsetmiş; ayrıca teşbih, kinaye ve istiare gibi bazı beyânî betimlemelere işaret etmiştir. Asma‘î ise cinas hakkında bir eser telif etmiş, mutâbaka konusunu da etraflıca zikretmiştir; hatta bu hususta öncü kabul edilmekle birlikte, muhtemelen mutâbaka ismini ilk öneren kişidir, aynı zamanda belâgatta iltifat ıstılahına isim vermede öncülük etmiş, ayrıca bir bedî‘ sanatı olan “الإيغال” (îgāl) konusuna ise müstakil bir isim vermeksizin değinmiştir.²⁰

Lûgât ve nahiv âlimleri, edebiyatın saf Arap çizgisine sıkı sıkıya bağlı kalmışlar; yabancı araştırmalardan ve tercümelerden kesinlikle etkilenmemişlerdir. Kelâmcılar ise tercümelerle ilgilenip onlardan istifade etmiş, fakat Arap kültürünü de

¹⁸ el-Câhiz, *el-Beyân ve’t-tebyîn*, 1/114.

¹⁹ İbrâhim, *Târîhu’n-nakdi’l-edebî ‘inde’l-Arab*, 10.

²⁰ Dayf, *el-Belâga: Tatavvur ve târîh*, 28-30.

muhafaza etmişlerdir. Hicrî üçüncü asırda belirleyici bir aşama gerçekleşmiştir: Lügât âlimleri dil araştırmalarında derinleşmeye başlayarak belâgat bahislerinden uzaklaşırken, kelâmcılar bu çizgiyi sürdürmüşlerdir. Dolayısıyla onlar, belâgat esaslarının belirlenmesinde, incelenmesinde ve ona özgü müstakil bahislerin oluşturulmasında daha etkin bir rol üstlenmişlerdir. Bahsedilen bu aşama, hicrî üçüncü asrın ortalarında, nahivci, lügatçı ve kelâmcılardan sonra ortaya çıkan felsefeciler zümresinin etkinlik kazanmasıyla daha da belirginleşmiştir.

Bu üç muhit göz önünde bulundurulduğunda, Yunan kültürüyle temas kurma hususunda üç ayrı yaklaşımın bulunduğu görülmektedir. Lügât ve nahiv âlimlerinden meydana gelen ilk muhit, bu kültüre karşı mesafeli bir tavır sergilemiş ve Arap dilinin özgünlüğünü korumayı esas alarak ilmî malzemelerini çöl çevresinin dilinden ve Arap şairlerinin şiir ve nesirlerinden elde etmişlerdir. Kelâmcılar ise Yunan felsefesine karşı daha dengeli bir tutum benimsemişlerdir. Bu kültürden istifade etmekle birlikte onu olduğu gibi Arap düşünce sistemine dâhil etmemiş; Yunan düşüncesinden aldıkları unsurları, Arap âlimlerinin görüşleri ve Arap edebiyatından alıntı delillerle desteklemişler ancak üçüncü asrın ikinci yarısından itibaren Yunan kültürünün etkisini daha yoğun biçimde benimseyen ve bu kültürle daha yakın bir bağ kuran üçüncü bir grup, yani felsefeciler ortaya çıkmıştır.²¹

Bu topluluğun Arap belâgat ilmi üzerinde önemli bir tesiri olmuş; bu ilim de Yunan dünyasından yapılan tercüme ve nakillerden etkilenmiştir. Bu felsefî zümre kendi içinde ikiye ayrılmaktaydı: Birincisi, Süryanilerden nakil yapanlar; ikincisi ise yapılan Yunan tercümelerini okuyan Araplardı. “Onlar, Yunan belâgat kriterlerini Arap edebiyatı örneklerini değerlendirmede ve bunların beyânî kıymetlerini takdir etmede bir esas olarak benimsediler.”²² Kısacası felsefeciler, Yunan felsefesine yönelmekle birlikte inceledikleri belâgat sınıflandırmalarından etkilenerek bunları uygulamış ve sonuç olarak bunu Arap edebiyatını değerlendirme ve tenkit etmede temel bir yapı taşı kılmışlardır. İşte tam bu noktada tenkidin belâgata dönüşmesi meselesinin özüne ulaşılmaktadır; bu dönüşüm, edebiyatın değerlendirilmesinde belâgatın temel bir ölçü olarak esas alınmasıyla tecessüm etmektedir.

²¹ Dayf, *el-Belâga: Tatavvur ve târîh*, 62-63.

²² Dayf, *el-Belâga: Tatavvur ve târîh*, 64.

Denilebilir ki felsefeciler, üçüncü hicrî asır boyunca Aristoteles'in *Hitâbet (Retorik)* ve *Poetika* kitaplarından kavrayıp anladıkları özetleri Arap edebiyatçılarına aktararak Yunan belâgatının ölçülerini sunmaya çalışmışlardır. Daha önceleri sadece özetlere dayanırken, sonraları bu iki kitabı bütünüyle Arapçaya tercüme etme gayretine girişmişlerdir; nitekim Mattâ b. Yûnus *Poetika*'yı, İshak b. Huneyn ise *Hitâbet* kitabını tercüme etmiştir. *Hitâbet* eseri üç kısımdan oluşmaktadır: Birincisi hitabet ve türlerinden, ikincisi dinleyicilerin duyguları, heyecanları ve tabiatlarından bahsederken; üçüncü kısım ise ibare veya üslup konusunu ele almaktadır. Üçüncü kısım, Arapların belâgat olarak adlandırdıkları alana tekabül etmektedir.²³

1.3. Edebî Eleştiri İlminin Doğuş Süreci: Sanatsal ve Dilsel Normatiflik Yönelimi

Edebî tenkit, hakikati itibarıyla işlevsel rolü bakımından eski çağlardan itibaren Arap belâgatıyla iç içe geçmiş bir ilimdir; zira her ikisi de edebiyat alanlarındandır. Daha önce dile getirilen örneklerden de bu ilişki açıkça anlaşılmaktadır. Araplar lafız ve üslup seçiminde, doğal eğilimi ve fitratı esas almaktadırlar; bu unsurları zihinde değerlendirip ayıkladıktan sonra tenkit süzgecinden geçirmektedirler. Nitekim “İlk müellifin hemen ardından ilk eleştirmen ortaya çıkmıştır; dolayısıyla tenkit edebiyattan sonra gelir” denilmektedir.²⁴ Önceki paragraflarda görüldüğü üzere, tenkit faaliyeti hem akranlar düzeyinde hem de Arap kabilesinin bütünü içinde şairin sürekli refakat ettiği bir olgu olarak varlığını sürdürmekteydi.

Arap zihninin tenkit meselesini erken bir dönemde kavraması, Arap dilinin gelişmesi ve genişlemesi bakımından kayda değer bir ilerlemeye zemin hazırlamıştır. Her ne kadar Araplar ilimleri sistemleştirip kaydetmekle meşgul olmasalar ve uçsuz bucaksız çöllerde ömür sürseler de dili kaybolmaktan, unutulmaktan, tahrife (bozulup değiştirilmeye) uğramaktan, hatta diğer dillerin etkisinde kalmaktan koruma güçlerini ortaya koymuştur. Nitekim çöl havasının berraklığı Arap zihniyetine olumlu yansımıştır.²⁵ Arap edebiyatının Cahiliye dönemindeki zirve

²³ Dayf, *el-Belâga: Tatavvur ve târîh*, 75, 77.

²⁴ Ahmed eş-Şâyib, *el-Üslûb: Dirâsetün belâgiyyetün tahliliyyetün li-usûli'l-esâlibi'l-edebîyye*, (Kahire: Mektebetü'n-Nehdati'l-Misriyye, 1990), 13; Ahmed Ahmed Bedevî, *Usûlü'n-nakdi'l-edebî 'inde'l-Arab*, (Kahire: Mektebetü Nehdati Mısır, 1996), 5.

²⁵ Mahmud Ukâşe, *İlmü'l-luga: Medhalün nazarî fî'l-lugati'l-Arabiyye*, (Kahire: Dârü'n-Neşr li'l-Câmîât, 2004), 61.

çağında yaşanan belâgat eksenli tenkit hadiselerine dair pek çok rivayet günümüze ulaşmıştır. Genel Arap zevkine dayanan bu tenkit faaliyetlerinin en bariz örneği, Ukâz Panayırı'nın ortasında kendisine çadır kurulan Nâbiga ez-Zübyânî'ye ait kayıtlardır. Orada şairler şiirlerini ona arz ederlerdi; nitekim onun A'sâ, Hassân b. Sâbit ve Hansâ hakkında dile getirdiği tenkit hükümleri kaynaklarda zikredilmektedir.²⁶

Söz konusu döneme ait edebî tenkit hadiseleri, temelde Nâbiga ez-Zübyânî gibi şahıslar yahut Kureyş gibi kabileler ekseninde dönmekteydi. “Tenkit hükmünün dairesi bazen kabile sınırlarını aşarak bütün Arapları kuşatacak kadar genişleyebilmekteydi.”²⁷ Nitekim Arap kabileleri, şairlerine onların edebî yeteneklerini gösteren: Mühelhil, Mürakkış, Müskıp, Münehal, Mütenehal, Efveh ve Nâbiga gibi lakaplar vermekteydiler.²⁸ Böylelikle katı kuralcılık, şairin sosyal statüsü, kabilenin diğer topluluklar arasındaki konumu, edebiyat panayırıları ve hatta elit zümrenin meclislerindeki şair buluşmaları, edebî tenkit faaliyetini adım adım ileriye taşıyan temel unsurlar olmuştur. Buna rağmen bu tenkit faaliyetleri herhangi bir ilmî gerekçeye, tefsire yahut kurala dayanmıyordu. A'sâ'nın Hansâ'ya yahut Hansâ'nın şiirinin Hassân'a tercih edilmesinin arkasında mantıklı bir neden sunulmuyordu. “Cahiliye Arabı düzenli çoğul (cem'-i sâlim), düzensiz çoğul (cem'-i teksir), tekil ve çoğul gibi gramer kavramlarını bilmezdi; Halîl b. Ahmed ile Sîbeveyhi gibi bu kategorileri birbirinden ayırt edecek ilmî bir muhakeme yapısına sahip değildi.”²⁹ Onun ne çölden başka bir devleti ne de kum ve dağlardan başka dayanacağı bir medeniyeti vardı. Kuşkusuz bu durum yaşam tarzını belirlemede rol oynamıştır. Zira o dönemde Arap toplumu, ne yazı sanatını bir meslek olarak icra etmiş ne de bilimsel disiplinlerin oluşturulması ve sistemleştirilmesi hususunda bir gayret göstermiştir.

Abbâsîler dönemi, İslâm ve Arap bilimlerinin altın çağıydı. Kuşkusuz bu dönemin zirvesi olan ve Hicrî ikinci yüzyılda, hilafetin ilk dönemlerine rastlayan süreç, devletin tüm kademelerinde gerçekleşen bu dönüşümün asıl odağıydı.

²⁶ Dayf, *el-Belâga: Tatavvur ve târîh*, 11.

²⁷ Hüseyin Esved, *Eserü'l-fikri'l-belâgî fi'n-nakdi'l-Arabiyyi'l-kadîm*, (Dımaşk: Matbaatü İlahiyyât, 1999), 53.

²⁸ Dayf, *el-Belâga: Tatavvur ve târîh*, 10.

²⁹ İbrâhim, *Târîhu'n-nakdi'l-edebî 'inde'l-Arab*, 24.

Özellikle bu asırda Arap edebî eleştirisi, kendi yapısını ve yöntemini oluşturma yolunda ilerlemeye başladı. Bu sürecin temel hareket noktası, şiir ve şairlere gösterilen yoğun ilgiydi. Burada, âlimlerin Kur'ân-ı Kerim'deki i'câzı araştırma arzusundan doğan Arap belâgat ilminin başlangıcı ile şiir, şairler ve râvilerden beslenen eleştiri ilminin başlangıcı arasındaki fark görülebilir.

Tenkit, esasen Arap edebiyatının şekillendirdiği genel tablonun bir parçasıdır. Tenkit kurallarının ortaya konulmasında en önemli katkıyı sağlayanlar ise Arap nahiv âlimleri ile bir grup şair ve râvi olmuştur. Tenkit, “sahte parayı gerçeğinden ayırt etme” mahiyeti taşıırken, edebiyatta metnin derinlemesine incelenmesine dayanıyordu. İşte nahivcilerin vazifesi burada başlıyordu: Tenkit ilminin ilk tohumları, dil için nahiv ve sarf kurallarını koyan gramer âlimlerinin gayretleriyle atılmıştır. Bu dönemde ortaya atılan kurallar, daha önceleri sadece nesnel ve ilmî dayanaktan yoksun olan tenkit hükümlerine mantıklı gerekçeler sunma imkânı tanımıştır. Nahiv âlimlerinin rolünün ön plana çıkmasıyla birlikte eleştirin, dil bilgisi kuralları ve iştikak biçimleri gibi hususlardan çıkardıkları sonuçları şiirlere uygulamaları suretiyle belirledikleri teknik temeller üzerine inşa edilmeye başlandığı görülmektedir.³⁰

Bu hususta Îsâ b. Ömer'in (ö. 149) şu tenkidi örnek verilebilir; kendisi Nâbiga'nın şu beytindeki kullanımını hatalı bularak eleştirmiştir:

وبتُّ كَأَنِّي سَاورَتْنِي ضَيْئِلَةٌ ... مِنَ الرَّقْشِ فِي أُنْيَاها السَّمِ نَاقِعِ

Geceyi, sanki dişlerinde öldürücü zehir taşıyan alacalı, ince bir yılan beni sokmuş gibi kıvranarak geçirdim.

Burada “نَاقِعًا” şeklinde gelmesi gerektiğini savunmuştur.³¹

Hicrî birinci ve ikinci asrın şiir râvileri, edebî tenkidin gelişmesi ve yayılmasında önemli bir rol oynamışlar ve sonraki asırlarda tenkit meselelerinin seyrini belirlemede derin izler bırakmışlardır. Tenkidin bu ilk temellerine dair şu

³⁰ Muhammed Zağlûl Sellâm, *Târîhu'n-nakdi'l-edebî ve'l-belâga hattâ el-karni'r-râbi'i'l-hicrî*, (İskenderiye: Münşeatü'l-Maârif, 1982), 52.

³¹ Esved, *Eserü'l-fikri'l-belâgî fi'n-nakdi'l-Arabiyyi'l-kadîm*, 64; Sellâm, *Târîhu'n-nakdi'l-edebî ve'l-belâga*, 11.

rivayet oldukça manidardır: Bir adam râvi Halef el-Ahmer’e (ö. 180) şöyle der: “Bir şiir duyduğumda onu beğeniyorum fakat senin ve arkadaşlarının o şiir hakkındaki olumsuz sözlerinize anlam veremiyorum.” Halef şu cevabı verir: “Eline bir dirhem alıp onu beğensen fakat sarraf sana onun değersiz olduğunu söylese, senin onu beğenmiş olmanın bir anlamı kalır mı?” Tenkit kelimesini kullanmasa da onun işlev ve anlamını kullanarak tenkit

faaliyetinin o dönemde nasıl yükselen bir grafik çizdiğini göstermektedir.³²

Böylelikle râvilerin görüşleri ve ıstılahları metodolojik çalışmalarda yer etmeye başlamıştır. Mesela İbn Sellâm, hocalarının teorilerini kendi fikir süzgecinden geçirerek yeniden formüle etmiştir. Asma‘î’nin (ö. 216) fuhûlet teorisi buna örnektir. Kuşkusuz ki İbn Sellâm’ın *Tabakâtü fuhûli’s-şu‘arâ* adlı eseri, tabakât teorisine dayanan ve günümüze ulaşan ilk tenkit metni kabul edilmektedir. Öncesinde Ebû Ubeyde Ma‘mer b. el-Müsenna bu alanda bir eser kaleme almış ama eser kaybolmuştur. Aslında tabakât fikri sadece İbn Sellâm’ın zihninin bir ürünü olmayıp, râvilerin Emevî döneminin üç büyük şairi Cerîr, Ferezdak ve Ahtal’ı, Cahiliye’nin dört büyük şairi İmrâülkays, Nâbîga ez-Zübyânî, A‘şâ ve Zühayr ile mukayese etme çalışmalarından doğmuştur.

Arap tenkit tarihinde ilk müstakil eser olarak dil âlimi Muhammed b. Sellâm el-Cumahî’nin (ö. 232) *Tabakâtü fuhûli’s-şu‘arâ* adlı eseri kabul edilir.³³ Kendisi Basralı bir râvi olup dönemin önde gelen otoritelerindendir. Tarihî ve ilmî değerinden ötürü bu esere odaklanılmalıdır. İbn Sellâm el-Cumahî pek çok lügat âlimiyle bizzat görüşmüştür, onlardan şiire dair görüşler nakletmiştir. İbn Sellâm, kendisinden öncekilerden farklı olarak yeni bir ufuk açmış ve daha önce değinilmemiş pek çok fikre değinmiştir.

İbn Sellâm, edebî eleştirinin belgelenmesine duyulan acil ihtiyacı fark ederek, eleştirmenlerin dağınık haldeki görüşlerini ve kendisinden önceki fikirleri derlemiş; böylece *Tabakâtü’s-şu‘arâ* adlı eseriyle bu alandaki araştırmaları ilk kez sistemli bir yapıya kavuşturan isim olmuştur. Müellifin sunduğu en temel meselelerden biri “mevzû (uydurma) şiir” konusudur. Bununla birlikte şairleri Cahiliye ve İslâm

³² Esved, *Eserü’l-fikri’l-belâgî fi’n-nakdi’l-Arabiyyi’l-kadîm*, 65.

³³ Esved, *Eserü’l-fikri’l-belâgî fi’n-nakdi’l-Arabiyyi’l-kadîm*, 65.

dönemi şeklinde ana kategorilere ayırmış, onları kendi içlerinde tabakalar halinde sınıflandırarak aslında şiir sanatının eski dönemine ışık tutmuştur.³⁴

Cumahî, Asma'î'nin fuhûlet teorisine dayandırdığı tabakât fikrini esas alarak edebî tenkidin bağımsızlığını ilan eden ilk isim olmuştur. Her ne kadar Ebû Ubeyde Ma'mer b. el-Müsenna bu alanda öncelik sahibi olsa da, İbn Sellâm bu fikrin sınırlarını genişletip şiir incelemeleri için yeni bir sistem kurmaya çalışmıştır. Şairleri Cahiliye ve İslâm dönemi ekseninde tasnif ederken her iki dönemi idrak edenlerin kategorisini iptal etmiş; Beşşâr b. Bürd gibi bazı isimlerle çağdaş olmasına rağmen modern şairleri klasik tasnif içerisinde tanımamıştır. Şairleri on Cahiliye ve on İslâm dönemi tabakasına ayırmış; bu tasnife mersiye şairleri, kasaba (kurâ) şairleri ve Yahudi şairler için müstakil bölümler eklemiştir; ayrıca Asma'î'nin de benimsediği kemmiyet (şiir hacmi) ve lin (akıcılık/yumuşaklık) ilkelerini temel ölçüt olarak kullanmıştır. Eserde esas aldığı ilk kriter tarihsel ölçüttür. Bunun yanı sıra kırsal ve bedevî hayatı yaşayanlar arasında ayrım yaparak birçok edebî olguyu açıklamaya çalışmış, ancak çoğu zaman bunları yorumlamayıp sadece tespit etmekle yetinmiştir.

35

İslâmiyet'ten yaklaşık bir asır önce başlayıp hicrî ikinci yüzyılın başlarında sona eren bu dönemin kapanmasıyla birlikte; Abbâsî Devleti'nin kuruluşundan hemen önce, Beşşâr b. Bürd ve Mervân b. Ebî Hafsa döneminden itibaren modern şairler meselesi gün yüzüne çıkmıştır. Bu meselenin ortaya çıkışıyla birlikte Arap edebiyat eleştirisi bir değişim sürecine girmiş; âlimler, eski dönem taraftarları ve yeni dönem destekçileri olmak üzere ikiye bölünmüştür. Bu durum, Eskiler ve Modernler çatışmasının doğmasına yol açmıştır.

Eleştirmenleri meraklandıran bu mesele üzerinde derinlemesine tartışmalar yürütülmüş ancak söz konusu çatışma, eski şairler döneminin biyolojik ve kültürel olarak sona ermesi sebebiyle hicrî ikinci yüzyılın sonlarına doğru sonuçlanmıştır. Bununla birlikte bu rekabet, bizzat modern şairlerin kendi aralarında ve eskiyi yeniye tercih edenler ile aksini savunanlar arasında bir süreklilik arz etmeye devam etmiştir.

³⁴ İbrâhim, *Târîhu'n-nakdi'l-edebî 'inde'l-Arab*, 73.

³⁵ İbtisâm Merhûn es-Saffâr ve ark., *Muhâdarât fî târihi'n-nakd 'inde'l-Arab*, (Amman: Dârü'l-Mesîre, 1999), 81, 94-95.

Şüphesiz ki hicrî üçüncü asır, Abbâsî Devleti'nin ilk dönemlerinde fikirler ve şahsiyetler bakımından son derece verimli bir çağ olmuştur. Bu asırda Kur'ân-ı Kerim, fıkıh, nahiv ve tenkit gibi pek çok ilim ve sanat dalında önemli araştırmalar gerçekleştirilmiştir. Aynı zamanda Süryani, Fars ve Yunan ilimlerine dair önemli araştırmalar yapılmıştır. Bu iklim Câhiz, Ebû Temmâm ve İbnü'r-Rûmî vb. edebiyatçılar yetiştirmiştir. Görünen o ki, bu asırdaki tenkit faaliyeti, tüm bilimleri kuşatan ilmî uyanıştan etkilenmiştir. Nitekim bu çağda tenkit; mantık, felsefe, belâgat ve genel kültür temelleri üzerine dayanmıştır. Abbâsî devletinin erken dönem ilmî havzasından beslenerek tertip, tanzim, kural koyma, şerh ve gerekçelendirme düzeyinde muazzam bir gelişme göstermiştir. Üçüncü asırda İbn Kuteybe *eş-Şi'r ve 'ş-şu'arâ'* adlı eseriyle ön plana çıkarken, Ebü'l-Abbâs Abdullah İbnü'l-Mu'tez *el-Bedî'* adlı kitabıyla tenkit faaliyetini belirli metodolojik esaslara göre düzenleyen ilk kişi olmuştur. Burada dil bilimci ve edebiyatçıların yanı sıra tenkide yön veren yeni zihniyetler karşımıza çıkmaktadır; yabancı kültürlerden pay alanlar ve Yunan dünyasından nakledilenlerden tamamen etkilenenler bu süreçte derin izler bırakmışlardır. Bu son zihniyet üzerinde durulacaktır; bunun en somut örneği, hicrî dördüncü asırda *Nakdü's-ş-i'r* eseriyle karşımıza çıkan Kudâme b. Ca'fer'dir.³⁶

Zikrettiğimiz hususlardan anlaşılacağı üzere, bu zihniyetlerin edebî tenkit kurallarını ve ölçülerini tespit etmede muazzam bir rolü olmuştur ancak üçüncü asrın sonlarına doğru iki mühim unsur ön plana çıkmıştır: Belâgat ve Mantık. Her ne kadar bu iki unsur ikinci asırda kelâmcılar, mezhep ehli ve münazara çevrelerinde bilinse de, asıl tesirleri üçüncü asırda belirginleşmiştir. Nitekim Buhturî'nin mantığın şiire tahakküm etmesinden, şiirdeki münazara ve husumet ruhundan şikâyet etmesi bu durumun bir yansımasıdır.

Edebî tenkit dördüncü asırda mühim bir aşamaya ulaşmıştır; nitekim Kudâme b. Ca'fer (ö. 337) eseri için doğrudan *Nakdü's-ş-i'r* başlığını seçmiş ve burada tenkidin, şiirin iyisini kötüsünden ayırt etmek olduğunu açıkça vurgulamıştır.³⁷ Bu asrın en meşhur âlimleri arasında *'İyârü's-ş-i'r* adlı eseriyle İbn Tabâtabâ (ö. 322),

³⁶ Esved, *Eserü'l-fikri'l-belâgî fî'n-nakdi'l-Arabiyyi'l-kadîm*, 71; İbrâhim, *Târîhu'n-nakdi'l-edebî 'inde'l-Arab*, 107-109.

³⁷ Muhammed Kerim el-Kevvâz, *el-Belâga ve'n-nakd: el-Mustalah ve'n-neş'e ve't-tecdîd*, (Beyrut: Müessesetü'l-İntişârî'l-Arabî, 1. Basım, 2006), 47.

ardından *el-Muvâzene beyne't-Tâiyyeyn* eseriyle Âmidî (ö. 371) ve *el-Vesâta beyne'l-Mütenebbi ve husûmih* eseriyle Kâdî el-Cürcânî (ö. 392) yer almaktadır.³⁸

1.2. Düzenli Metodolojik Sistemleşme Öncesindeki Erken Dönem Etkileşimi

Belâgat ve tenkit ilimlerinin doğuş noktasını belirlemek gayet karmaşık bir meseledir; zira bu ilimler açığa çıkmadan önce çok uzun bir süre Arap toplumunun zihninde var olmuş ve bu varoluş kademeli olarak gerçekleşmiştir. Her iki disiplin de farklı yönlerden ve birbirini takip eden zaman dilimlerinden gelen pek çok etkene maruz kalmıştır. Bu meselenin açıklığa kavuşturulması, edebî tenkidin belâgata dönüşmesi konusuyla doğrudan ilişkilidir. Bu bağlamda tenkit Arap belâgatının atası olarak mı kabul edilecek, yoksa belâgat ilminin doğuşu nahivcilerden ve kâtiplerden başlayarak belâgat araştırmacılarının kademeli gayretlerine mi dayandırılacaktır?

İki ilim arasındaki yakın ilişki, İslâm medeniyeti çevresinde gelişen yahut sonradan dâhil olan ilimlerin müşterek ve en belirgin özelliklerinden biri hâline gelmiştir. Erken Abbâsî dönemi, âlimlerin muhtelif ilim dallarının kaynağından beslenmeye ve pınarlardan istifade etmeye yoğun bir şekilde adadıkları bir çağ olmuş; tenkit ve belâgat ilimleri de bundan payını almıştır. Bu iki ilmin sistemleşme öncesi erken dönemin iç içe geçmişliğine dair en ileri örneklerden biri müellif ve edebiyatçı Abdullah İbnü'l-Mukaffa'ıdır. Kendisi, müvelled üslup olarak adlandırılan yeni Abbâsî üslubunun öncülerindendir. Onun edebî gayretleri incelendiğinde, Arap belâgat ilminin ihyasında muazzam bir ehemmiyete sahip olduğu görülür; hatta onu bu ilmin kaideleştirilmesi serüveninde mühim bir referans noktası kabul etmek mümkündür. Birinci Abbâsî döneminin en önemli yazarlarından ve bu tabakanın öncüsü sayılan İbnü'l-Mukaffa'ın yaşadığı asır, şiir ve nesrin gelişmesini sağlayan geniş çaplı bir ilmî uyanışa sahne olmuş; bu süreçte pek çok Arap edebiyatın ihyasına çalışmış, Arap edebiyatı da dışarıdan aktarılan pek çok yabancı tesiri bünyesine katmıştır.

İbnü'l-Mukaffa' zekâsının keskinliği ve hitabetinin fasihliği ile tanınan; Arap ve Fars edebiyatına derinlemesine vakıf; dil, kalem (yazı) ve tercüme belâgatında, ayrıca yeni manalar keşfetme ve özgün siyer (edebî biyografi) türleri inşa etmede

³⁸ Esved, *Eserü'l-fikri'l-belâgî fi'n-nakdi'l-Arabiyyi'l-kadîm*, 74.

uzman biri olarak vasıflandırılmaktadır. Fars ve Arap üslubundan oluşturduğu telif tarzı kendisiyle özdeşleşmiş ve sonrakiler tarafından örnek alınmıştır. İbnü'l-Mukaffa'den aktarılan en önemli hususlardan biri, belâgat ilmini tanım niteliği taşıyan şu sözlerle şerh etmiş olmasıdır; bu metin belâgat ilminin inşasında önemli bir basamak teşkil etmekte ve kuralları asırlar sonra tamamlanacak bu ilme dair bilinci yansıtmaktadır.³⁹

Metnin uzunluğuyla önemli detaylar barındırması, onun bir tanımdan ziyade bir tefsir mahiyetinde olduğunu göstermektedir. Şöyle der: “Belâgat; pek çok vecihle (yönüyle) icra edilen manaları kendisinde toplayan kapsamlı bir terimdir. Kimi zaman sükûtta (suskunlukta), kimi zaman dinlemede, kimi zaman delillendirmede, kimi zaman cevaplama, kimi zaman da şiirde tecelli eder...”⁴⁰İbnü'l-Mukaffa' belâgatı bölümlendirmiş; sükût (suskunluk), dinleme, işaret ve kelâm olmak üzere ayırmıştır. İ'câzın bizzat belâgat olduğunu vurgulamıştır. Dinleyicileri usandırmamak kaydıyla itnâbdan da bahsetmiş ve sonraki âlimlerin hüsn-i istihlâl olarak adlandıracakları kelâm başlangıcının amaca işaret etmesi gerektiği şartını zikretmiştir ayrıca ileride “reddü'l-a'câz ale's-sudûr” (رد الأعجاز) olarak adlandırılan hususa değinmiş ve en önemlisi, her maksadın kendine has bir üslubu ve seviyesi olduğunu belirtmiştir ki bu da âlimlerin daha sonra muktezâ-yı hâl olarak adlandıracağı şeydir. İbnü'l-Mukaffa' şöyle der: “Her makamın hakkını verdiğinde, artık hasetçinin ve düşmanın rızasından sana ne ulaşırsa ulaşsın tasa etme.”⁴¹

Pek çok edip ve kâtibin idare ettiği Abbâsî divanları, adeta büyük bir nesir mektebine dönüşmüştü. Burada tecrübeli edipler genç fidanları yetiştiriyor, onlara mektup yazma usullerini öğretiyorlardı. Yabancı mirastan tercüme edilen unsurlarla geniş bir kültür dünyasına sahip olan bu kâtipler aynı zamanda özgün Arap kültürüne sıkı sıkıya bağlıydılar. Genç kâtipler, sözün sarf ve vecihlerini ve kullanım biçimlerini öğrenerek iyisini kötüsünden, makbulünü reddedilmiş olanından ayırt etmek suretiyle belâgatın esaslarını tahsil ediyorlardı.⁴²

³⁹ Dayf, *el-Belâga: Tatavvur ve târîh*, 20.

⁴⁰ Dayf, *el-Belâga: Tatavvur ve târîh*, 20.

⁴¹ el-Câhiz, *el-Beyân ve't-tebyîn*, 1/116.

⁴² Dayf, *el-Belâga: Tatavvur ve târîh*, 21.

Dr. Şevkî Dayf'ın bu alıntısından, belâgat ile tenkidin ne denli ayrılmaz bir bütün oluşturduğu açıkça anlaşılmaktadır. Divan kâtipleri, sözün iyisini kötüsünden ayırt edecek bir seviyeye ulaşmış belîğ şahsiyetlerdi ki bu da edebî tenkidin merkezini oluşturur. Nitekim söz konusu kâtiplerin ürettiği müvelled üslup, eski şiir ile çağdaş şiirin kesişme noktası olmuş; Beşşâr b. Bürd ve Ebû Temmâm gibi isimler çağdaş (muhtes) olarak nitelendirilmiştir. Bu gelişmeler sonucunda edebî tenkit alanındaki tartışmalar sürmüştür.

Dolayısıyla çağdaş âlimlerin bu iki ilmin doğuşunu tayin etme hususundaki görüşleri çeşitlilik ve farklılık arz etmektedir. Bunlar incelendiğinde, her iki ilmin de âlimlerin zihinlerinde ve eserlerin satır aralarında bir varlık mücadelesi verdiği görülür. İlimlerin erken dönemdeki iç içe geçmişliği son derece aşikârdır ancak bu durum, iki ilmin hakikatini ve kendilerine has farklı tabiatlarını gölgelememelidir. Önceki iki paragrafta zikredildiği üzere belâgatın asıl referans noktası Kur'ân'ın i 'câzı üzerine yapılan araştırmalar iken, tenkidin yörüngesi râviler ve şairler etrafında dönmekteydi. Buna rağmen tenkidi belâgatın bir ürünü sayan ya da bunun tersini savunan hatalı görüşler de vardır.

Nitekim Dr. Mustafa Abdurrahman İbrahim *Fi'n-nakdi'l-edebiyi'l-kadîm 'inde'l-Arab* adlı eserinde edebî tenkidin “Arap belâgatının atası” olduğunu ileri sürmüş, belâgatın tenkit geleneğinin kapsamından doğduğunu vurgulamıştır. Bu yaklaşıma göre iki ilim arasındaki bağ bu zeminde pekişmiştir. Tenkidin görevi edebiyatı incelemek, onun güzelliklerini ve kusurlarını ortaya koymak, mükemmel ve eksik yönlerini, söz sanatlarıyla estetiğe sahip olan ve olmayan yönlerini, yüksek mertebesinin yahut değer kaybının sebeplerini keşfetmektir. Dolayısıyla bu işlev, sözün estetik değerini gerçekleştiren sebeplerin belirlenmesine zemin hazırlamıştır. Söz konusu sebepler ise zamanla Arap belâgatının kuralları ve usulleri hâline gelmiştir. Müellif, belâgatın edebî tenkide tabi olduğunu ve eski eleştirmenlerin araştırmalarından doğduğunu ancak mantık felsefesi ile kelâmî eğilimlerin devreye girmesiyle edebî tenkitten ayrıştığını savunmaktadır.⁴³

⁴³ Mustafa Abdurrahman İbrahim, *Fi'n-nakdi'l-edebiyi'l-kadîm 'inde'l-Arab*, (Mekke: Mekke li't-Tibâ'a, 1998), 185.

Mantık felsefesinin Arap edebiyatına girmesiyle tenkidin belâgat araştırmalarına dönüşmesindeki merkezî rolü inkâr edilemez. Bununla birlikte, bu yaklaşım, tarihî ve metodolojik gelişimi boyunca tenkit ilminden özü bakımından tamamen ayrışan belâgat ilminin hakkını gereğince teslim etmeme tehlikesini de beraberinde getirmiyor mu? Nitekim daha önce lügatçıların, nahivcilerin, kâtiplerin, ediplerin, kelâmcıların ve felsefeciler topluluğunun bu süreçte ortaya koydukları gayretleri etraflıca ele almıştık.

Şüphesiz ki Câhiz gibi Mu‘tezilî kelâmcılardan başlayıp İmam Abdülkâhir el-Cürcânî’ye kadar uzanan belâgat âlimlerinin yanı sıra pek çok tenkit âlimi de belâgatın esas ve kurallarının oluşturulmasına katkı sağlamıştır. Hatta Kudâme b. Ca‘fer gibi bazı tenkit âlimleri büyük belâgat otoritelerinden sayılmıştır; bu durum belâgatın tenkitle ilişkili olduğuna ve edebiyat sahasında birbiriyle olan sıkı bağını gösterir. Belâgatın tarihsel süreci incelendiğinde pek çok farklı etkenin edebî tenkidin teşekkülüne zemin hazırladığı görülür.

Bu durum Dr. İhsân Abbâs’ın *Târîhu’n-nakdi’l-edebî ‘inde’l-Arab* adlı eserinde bulunan bir diğer görüşe sevk etmektedir. Kendisi edebî tenkidin doğuşunun Mu‘tezile sayesinde gerçekleştiğini savunur; nitekim Câhiz, Bişr b. el-Mu‘temir ve Nâşî el-Ekber gibi kelâmcılar Mu‘tezile’ye mensuptur ve bu çevre tam da Arap belâgatının oluşup geliştiği muhittir. Müellif, Mu‘tezile’nin akla yönelmesini ve onu hakem kılmasını delil getirir; zira bu aklî yapı, bir şeyin hüsün ve kubhuna (güzellik ve çirkinliğine) hükmetme noktasında edebî tenkidin de temelini oluşturmuştur.⁴⁴

Bu hususta ışık tutabileceğimiz ilk çalışma, İbn Şürşîr olarak bilinen ve şair, kelâmcı, nahivci bir şahsiyet olan Nâşî el-Ekber’in gayretleridir; kendisinin tenkit alanındaki yetkinliği de önem katmaktadır. Nâşî el-Ekber şiiri tanımlamış, şiirin konularından bahsederek detaylandırmıştır. Her ne kadar *Tafdîlü’ş-şi’r* adlı eserinden günümüze sadece dört alıntı ulaşmış olsa da, bu durum tenkidin Mu‘tezile nezdindeki önemini ve geniş kapsamını göstermesi bakımından manidardır.⁴⁵

Aynı şekilde Mu‘tezile’nin, İtızal ekolüne mensup olmayan eleştirmenler üzerindeki tesiri de görülmektedir. Örneğin İbn Kuteybe, Bişr b. el-Mu‘temir’in

⁴⁴ İhsân Abbâs, *Târîhu’n-nakdi’l-edebî ‘inde’l-Arab: Nakdü’ş-şi’r mine’l-karni’s-sânî hattâ el-karni’s-sâmini’l-hicrî*, (Beyrut: Dârü’s-Sekâfe, 1983), 16-17.

⁴⁵ Abbâs, *Târîhu’n-nakdi’l-edebî ‘inde’l-Arab*, 65.

sahifesindeki lafız-mana ilişkisi ile dinleyicilerin psikolojik durumlarının gözetilmesi gibi pek çok ilkeyi ele almıştır. Müberred de îmâ, istiare ve teşbih gibi kavramları İtizâl ehlinden alıntılanmaktadır. Keza İbnü'l-Mu'tez de mezheb-i kelâmî sanatını Câhiz'in *el-Beyân*'ından alarak kendi *el-Bedî'* adlı eserinde şerh edip açıklar.

Tenkitte Mu'tezile'nin tesirinden bahsetmek veya tenkidin aslen Mu'tezile sayesinde doğduğunu savunmak, belâgat ile tenkidin seyir çizgilerinin birbirine yakın olduğunu ve hicrî üçüncü asırdaki bu karşılıklı etkileşimi gösterir. Mu'tezile esasen belâgat öğreticisi niteliğindedir; hatta bu alanda en çok maharet kazanan ve en özgün ürünleri sergileyenler onlardır. Nitekim Bişr b. el-Mu'temir'in sahifesinde belâgat, lafız ile mana arasındaki uyum esasına dayandırılır; yani güçlü mana güçlü lafza ihtiyaç duyar ki bu durum belâgatın temel kavramı olan “muktezâ-yı hâle mutâbakat” ilkesinin temellerini oluşturmuştur. Kudâme b. Ca'fer'in *Nakdû's-Şi'r* kitabına dönüldüğünde, onun bu tanımdan hareketle bir tenkit ölçüsü geliştirdiği görülmektedir. Burada Kudâme'nin sadece kelâmcılardan etkilendiğini söylemek net bir ifade değildir. Aksine o, Yunan felsefesinden son derece derin bir biçimde etkilenmiştir. Burada şu soru ortaya çıkmaktadır: Tenkidin Mu'tezile sayesinde doğduğu yönündeki görüş, gerçeklikten uzak bir tür aşırılık olarak kabul edilemez mi? Nitekim Asma'î ve İbn Sellâm el-Cumahî'nin önceki gayretlerinin ne denli belirgin olduğu, keza nahiv ve lûgat âlimleri ile eleştirmenlerin dönüm noktası niteliğindeki pek çok tespitinin bu süreci desteklediği bilinmektedir. Bu yüzden Mu'tezile'nin Arap tenkit ilminin oluşum ve doğuş serüveninde önemli ve merkezî bir rolde olduğu daha net bir ifade olacaktır.

Dolayısıyla bu görüşler arasında bir tercihte bulunmak, meseleyi netleştirmek gerekmektedir. Bu noktada Dr. Taha Ahmed İbrahim'in *Târîhu'n-Nakdi'l-edebî* adlı eserindeki dengeli ve iki ilmin tarihî seyriyle uyumlu şu görüşü aktarılabilir: Kendisi belâgatın kelâmcılar muhitinde doğduğunu, tenkidin ise Asma'î ve Halef el-Ahmer gibi şair ve râviler çevresinde doğduğunu savunmaktadır.⁴⁶ Bu görüş net tarihî hakikatlere dayanmaktadır. Nitekim Dr. Muhammed Zağlûl Sellâm'ın *Târîhu'n-Nakdi'l-Edebî ve'l-Belâga* adlı eserinde, Bişr b. el-Mu'temir'in sahifesinin Arap belâgat ilmini temellendirdiğini belirtmesiyle ilmin ortaya çıkışındaki rolüne işaret

⁴⁶ İbrâhim, *Târîhu'n-nakdi'l-edebî 'inde'l-Arab*, 13.

etmesi de bu görüşü destekler niteliktedir. Tenkit ise dilin özelliklerini belirlemeyi hedefleyen çalışmaların sonucu, bu gayretlerin değerlendirici bir unsuru olarak ortaya çıkmıştır; bu görevi başlangıçta lügatçılar ve nahivciler, ardından edipler ve eleştirmenler üstlenmiştir.⁴⁷

Âlimlerin belâgat ve tenkit ilimlerinin doğuşuna dair görüşlerden hareketle; belâgatın kelâmcılar ile kâtipler çevresinde, tenkidin ise şairler, râviler ile nahivciler çevresinde doğduğu yönündeki görüş tercih edilmektedir. Hicrî birinci ve ikinci asrın râvileri son derece önemli rolleri ile sonraki asırlarda tenkit meselelerinin seyrini belirlemede derin izler bırakmışlardır nitekim onların görüşleri ve ıstılahları pek çok metodolojik araştırmada yerleşmiştir. Her iki ilim üzerinde kelâmcıların, nahivcilerin veya felsefecilerin tesiri son derece barizdir; bu yüzden bir sonraki bölümde iki ilim arasındaki ilişkinin mahiyeti, aralarındaki ortak ve farklı noktalar ile karşılıklı etkileşimleri ele alınacaktır.

Görülmektedir ki belâgat ve tenkit, ilmî sistemleşme ve ıstılah düzeyinde kronolojik olarak birbirine yakın dönemlerde ortaya çıkmışlardır. Her ikisi de Arap dili âlimleriyle ediplerinin bu dili ihya etme yönündeki yoğun gayretlerinin bir sonucu olarak doğmuştur. Şüphesiz bu ilimlerin temelleri farklılık arz edebilir; nitekim nahiv ve sarf ilimlerinin ihyasındaki asıl amaç, acemlerin İslâm'a girmesiyle birlikte dili bozulmaktan ve hatadan muhafaza etmektir. Temel hedef ise Kur'ân-ı Kerim ve Sünnet-i Nebeviyye'yi incelemek, Kur'ân'ın beyânî i'câzını ispat etmektir. Bu durum, Arapları ve İslâm'a girip Arap edebiyatına gönül veren diğer toplulukları güzel söz söyleme sanatında kendilerine yardımcı olacak vesileler aramaya sevk etmiştir. Bu yüzden geçmiş dönemlerin şiir ve hutbelerini incelemeye koyulmuşlar; oradaki kuralları, esasları ve edatlarından hüküm çıkararak zihinlerini bunlarla çalıştırmış, kitapları, mecmuaları ve ilim halkalarını bunlarla doldurmuşlardır.

Şüphesiz ki iki ilmin birbirine yakın tabiatı, aralarında kesin bir ayırım yapmayı zorlaştırmaktadır. Bu durum, araştırmanın başında zikredilen şu sözü hatıra getirmektedir: “Araplar, sarf ile ıstılah ilimlerini birbirinden kesin hatlarla ayırdıkları şekilde beyân ilmi ile edebî tenkit sanatını birbirinden net ve belirgin bir

⁴⁷ Sellâm, *Târîhu'n-nakdi'l-edebî ve'l-belâga*, 16.

biçimde ayırmamışlardır.”⁴⁸ Sonuç olarak “Belâgat ilmi ile edebî tenkit sanatı tek bir sanat değil, iki ayrı sanattır.” Dolayısıyla şu soruyu sormak gerekmektedir: Tenkit ve belâgat ilimleri arasındaki ilişkinin asıl mahiyeti nedir ve aralarındaki temel farklar nelerdir?

1.3. Belâgat ve Tenkit İlimlerinin Mahiyeti ve Aralarındaki İlişki

Belâgat ve tenkit ilimlerinin doğuş bakımından tabiatları şüphesiz farklılık arz eder fakat daha önemlisi, bu iki ilmin özüdür. Burada, edebiyat alanında bu iki ilmin birbirine yakınlıklarını göz önünde bulundurmamız gerekir. Dolayısıyla, belâgat ve tenkit ilimlerinin mahiyetini ortaya koymak ve aralarındaki farkı açıklığa kavuşturmak önem arz etmektedir. Cahiliye dönemi ile hicrî birinci ve ikinci asırlarda tenkit ve belâgat ilimlerinin tarihî seyrini açıklayıp doğuşları hakkındaki çağdaş âlimlerin görüşlerini detaylandırdıktan sonra, iki ilim arasındaki ilişkinin mahiyetinin fikrî eğilimler, şahsiyetler ve telifler bakımından incelenmesi, ortak ve farklı noktalarının belirtilmesi icap etmektedir. Bu amaçla iki ilim arasında karşılaştırma yaparak kesin çıkarımlar kaydedilecektir. İlk olarak, söz konusu iki disiplin lûgat ve ıstılah yönünden tanımlanarak onlara ışık tutulacaktır. Burada iki ilmin tanımlanmasındaki temel amaç didaktik olmaktan ziyade, iki ilmin arasındaki farkı ortaya koymaktır. Ardından, Arap edebiyatı ilimleri haritasındaki konumlarını netleştirmek adına onların tabiatlarından, konularından, işlevlerinden ve aralarındaki farklardan bahsedilecektir.

1.3.1 Belâgat ve Edebî Eleştiri İlimlerinin Tanımları

Arap belâgat ilminin tanımı pek çok evre, dönem ve dönüşümden geçmiştir. Belâgat, bugünkü bilinen ıstılahî (terimsel) anlamı ancak hicrî dördüncü asrın sonlarında kazanabilmiştir. Bu tarihten önce belâgat, edebiyatçının sözünde kalite ve yaratıcılık derecesine ulaştığı güzel söz söylemenin genel manasıyla bilinmekteydi.

Aynı şekilde belâgat, beyân anlamında da tanımlanmaktaydı. Câhiz’in belirlediği üzere beyân, zihindeki tasavvurların ifade edilmesidir. Buradaki gaye, “bir kimsenin zihninde olgunlaşan mananın bir başka şahsa veya topluluğa ulaştırılmasıdır ki bu yönüyle genel anlamdaki belâgata oldukça yakındır.”⁴⁹ Belâgat,

⁴⁸ İbrâhim, *Târîhu’n-nakdi’l-edebî ‘inde’l-Arab*, 13.

⁴⁹ Sellâm, *Târîhu’n-nakdi’l-edebî ve’l-belâga*, 25-26.

asıl ıstılahî anlamına ise İmam Abdülkâhir el-Cürcânî'nin çalışmalarıyla kavuşmuştur.

Belâgat sözlükte; ulaşmak ve nihayete ermek anlamlarına gelir. Farklı bir ifadeyle, hedefe ulaşılması ve sona varılması anlamındadır; aynı zamanda bildirilmek istenen şeyi muhataba ulaştırmak demektir.⁵⁰ Belâgat kelimesinin “بلغ” (ulaştı) kökünden türetilmesi işlevine işaret eder; zira bu kavram, insanın iç dünyasındaki ve zihnindeki anlam ve fikirleri muhataba en kâmil ve eksiksiz şekilde ulaştırmayı ifade eder.

Istılahta (terim olarak) ise belâgat, Arap edebiyatı âlimlerinin bu alanda ortaya koydukları çalışmalara paralel olarak çeşitlilik arz etmiştir. İbnü'l-Esîr, bir ifadenin lafız ile anlam yönünden estetik niteliklere ulaşması hâlinde belîğ olarak adlandırılabilirliğini savunur.⁵¹ Câhiz ise belîğ bir sözde anlamın lafızdan önce şekillenmesini şart koşmuştur. Mu'tezile belîğlerinden Bîşr b. el-Mu'temir'e göre ise belîğ ifade, faydalı ve duruma uygun olan, manaların mertebesi ile dinleyicilerin seviyesi arasında denge gözetilen sözdür.

Dolayısıyla belâgatın ekseni; yapmacılıktan uzak, net, kusursuz ve durumun gereğine uygun olanı gözetilen ifadelerdir. Şüphesiz Mu'tezile nezdinde belâgat önem arz eder; zira bu kelâmî topluluk, belâgatın dinî bir amacı olduğunu kabul etmiş, onu muhaliflerini ikna etme vesilesi ve hidayet aracı olarak görmüştür. Pek çok âlimin ittifak ettiği ıstılahî tanıma göre belâgat: “Sözün fesâhatle birlikte durumun gereğine uygun olana mutabık olmasıdır.” Bu bağlamda belâgatın dayanakları; lafız ve üslup seçimi, terkinin güzelliği ve tutarlılığı üzerine kurulu, belâgatın kalbi ise durumun gereğine uygun olandır.⁵²

Belâgat, Arap edebiyatı metinlerindeki sanatsal unsurları açığa çıkarmayı hedefler. Şüphesiz ki estetik, belirli kurallar, kalıplar yahut ölçülerle sınırlandırılmaz ancak âlimler, seçkin metinlerin anlaşılmasına ve “yüksek edebî

⁵⁰ Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, (Kahire: Dârü'l-Maârif), 1/346.

⁵¹ el-Kevvâz, *el-Belâğa ve'n-nakd: el-Mustalah ve'n-neş'e ve't-tecdid*, 13.

⁵² el-Kevvâz, *el-Belâğa ve'n-nakd: el-Mustalah ve'n-neş'e ve't-tecdid*, 17.

kelâmda estetik unsurları hissetme melekесinin terbiyesine” yardımcı olacak kurallar ortaya koymuşlardır.⁵³

Buradan hareketle belâgatın, dil ve edebiyatın ayrılmaz bir parçası olduğu görülür; zira belâgat, dile kendisine yüklenen vazifeyi en mükemmel şekilde eda etme imkânı tanır. Bazı âlimler belâgat sanatını meânî, beyân ve bedî‘ ilimleri olarak bölümlere ayırmışlardır. Bu bölümler vasıtasıyla belâgat ilmi, estetik bir algı kazanmanın, beyânî ve özgün kelimeler ile cümleler kurmanın ve seçkin fikirleri en uygun üslupla ifade etmenin yollarını öğretir. Meânî ilmi, araştırmacıya kelâmın durumlarını öğreterek durumun gereğine uygun olanı seçmesine yardımcı olur; beyân ilmiyle araştırmacı tek bir anlamı farklı yollarla ifade etme yöntemlerini kavrar; bedî‘ ise manevî ve lafzî estetik süsler ilmi olup sözü güzelleştirme vecihlerini öğretir.

Belâgatın konusu bu sınırlandırmadan çok daha geniş ve kapsamlıdır. O, şiir ve nesirdeki söz sanatlarını araştırır, edebiyatçıların edebî yolculuklarında güç kaynağı görevindedir. Keza Kur’ân-ı Kerim’deki beyânî i‘câz vecihlerini keşfetmeyi hedefler; Allah Teâlâ’nın kelâmı üzerinde tefekkür etmeye ve Kur’ân’ın beyânî sırlarını tanımaya yardımcı olur.⁵⁴ Bunun yanı sıra belâgatın konusu, onun en önemli vasıflarından biri olan sözün durumun gereğine uygun olana uyması ilkesine dayanır. Belâgat ilmindeki tüm araştırmalar, hitaba ve duruma uygun düşen veya düşmeyen kelâmı beyân etme etrafında döner. Dolayısıyla belâgat, belîğ kelâmın kurallarını teşkil eden şu iki özelliği kapsar: “Kelâmın konuları, fikirleri, duyguları ve imgeleri ile bu malzemenin ifade edilme ve eda edilme tarzı.”⁵⁵

Tenkidin lûgat (sözlük) ve ıstılah (terim) anlamları araştırıldığında ise, eski Arapların bugün ilmî çevrelerde yaygın olan “edebî tenkit” ıstılahını bilmediği görülür. Eskiden tenkit için birkaç anlam bilinmekteydi; bunlardan biri dirhem ve dinarların tenkit edilmesi, yani iyisinin kötüsünden ayırt edilmesidir. Diğerisi ise ayıplamak anlamındadır; nitekim Ebü’d-Derdâ’nın (r.a.) şu sözünde bu anlama rastlanır: “Eğer insanları eleştirirsen onlar da seni eleştirirler; onlardan kaçarsan sana

⁵³ Abdurrahman Hasan Habenneke el-Meydânî, *el-Belâgatü’l-Arabiyye: Usûluhâ ve ulûmuuhâ ve funûnuhâ*, (Şam: Dârü’l-Kalem, 1996), 1/11.

⁵⁴ Habenneke el-Meydânî, *el-Belâgatü’l-Arabiyye: Usûluhâ ve ulûmuuhâ ve funûnuhâ*, 1/11, 128.

⁵⁵ eş-Şâyib, *el-Üslûb: Dirâsetün belâgiyyetün tahliliyyetün li-usûli’l-esâlibi’l-edebiyye*, 36.

yetişirler. Dedim ki: O halde ne yapayım? Buyurdu ki: Fakirlik (ihtiyaç) günün için ırzından ödünç ver.”⁵⁶

Burada tenkit, ayıplamak anlamına gelmektedir; “نَقَدْتُهُمْ” yani onları ayıpladım demektir. Birinci anlam, tenkidin ıstılahî anlamına en yakın olanıdır ve ıstılah bu anlamdan esinlenmiştir, dolayısıyla tenkit, sözün iyisini kötüsünden ayırt etmeye yardımcı olan vasıtalarla işaret eder. Bu ıstılah, Arap edebiyatı tarihi boyunca âlimlerin ve ediplerin şiir ve nesirdeki güzel sözü kötü olandan ayırma, süzgeçten geçirme ve bunlar hakkında görüş beyân etme yönündeki gayretlerini ifade eder. Zikredildiği üzere o, hüküm verme ve ayırt etmeyi, ayrıca titizlikle incelemeyi ve hükmü açığa çıkarmayı kapsar.⁵⁷ İstılahî tanım itibarıyla tenkit: “Şeyleri incelemek, tefsir etmek, analiz etmek, benzeri veya zıttı ile karşılaştırmak, ardından değerini ve mertebesini beyân ederek onlar hakkında hüküm vermektir.”⁵⁸

Tenkit, metin hakkında hüküm verirken büyük ölçüde edebî zevke dayanır; nitekim tenkit sürecinin ilk aşaması ve bu faaliyetteki en temel melekedir. Bu meleke, eleştirilen edebî metinlerdeki güzel sanatları ve çirkin noktaları tanıtır. Âmidî’nin sınıflandırdığı üzere zevk birkaç aşamadan oluşur: Birincisi, eleştiren kişinin fitratında var olan ve onun tenkide dair doğal kabiliyetini temsil eden doğal yetenek aşamasıdır. İkincisi ancak antrenman, pratik ve şair ile ediplerin eserlerini sürekli takip etmekle kazanılan ustalık aşamasıdır. Üçüncüsü ise Âmidî’ye göre doğal yetenek ile ustalığı bir arada bulunduran keskin kavrayış (fetânet) aşamasıdır. Derin kavrayış sahibi olan eleştirmen, sadece maharet sahibi yahut sadece tabiat sahibi olandan daha üstün bir mertebededir. Âmidî’nin belirttiği üzere, eleştiren kişinin, keskin kavrayışla tecessüm eden tecrübeyi eskilerin şiirlerini inceleyip de kazanması gerekmektedir.⁵⁹

Zevk, edebî metindeki estetiği ölçmeyi hedeflese de, eleştirmenin birikimine dayanır ki bu durum eleştirmenden eleştirmene farklılık arz etmektedir. İbn Haldûn *Mukaddime*’sinde zevki şu şekilde tanımlamaktadır: “Dil için belâgat melekesinin

⁵⁶ Ebû Bekir Ahmed b. Ali el-Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, (Beyrut: Dârü’l-Kütübî’l-İlmiyye), 7/195.

⁵⁷ Bedevî, *Usûlü’n-nakdi’l-edebî ‘inde’l-Arab*, 1; el-Kevvâz, *el-Belâga ve’n-nakd: el-Mustalah ve’n-neş’e ve’t-tecdid*, 46.

⁵⁸ eş-Şâyib, *Usûlü’n-nakdi’l-edebî*, 115.

⁵⁹ Sellâm, *Târîhu’n-nakdi’l-edebî ve’l-belâga*, 13.

edinilmesi.” Yani zevk sahibi eleştirmen; belâgat yollarını çok iyi kavrayan, hıfzeden ve Arapların nazmettiği üsluplar üzere nazmeden kişidir; öyle ki “Arap kültürüne uygun olmayan bir terkip duyulduğu an tiksiniir.” Dolayısıyla eleştirmenlerin, belîğ metni diğerlerinden ayırt edebilmesi için belâgat sahibi olması ve sözün vecihlerini bilmesi şarttır.⁶⁰

Tenkidin ıstılahî anlamı, hicrî üçüncü asırda Buhturî ile bir şahıs arasında geçen bir diyalog rivayetiyle yaygınlık kazanmıştır. Eser telifinde tenkit kelimesini ilk kullanan isim ise Kudâme b. Ca’fer olmuştur. Ondan önce telif edilen İbn Sellâm’ın *Tabakâtü’ş-şu’arâ*’sı, İbn Kuteybe’nin *eş-Şi’r ve ş-şu’arâ*’sı ve İbnü’l-Mu‘tez’in *el-Bedî’i* gibi tenkit kitaplarında bu kelime zikredilmemiştir.⁶¹

Tenkidin alanı, şiir ve nesir olmak üzere her iki yönüyle edebiyattır. Arap münekkittler, şiir ve nesrin tabiatını açıklamaya çalışmışlar; Arap şiirine etki eden unsurları ve kasidenin yapısını ele alarak kasideyi anlam, üslup ve hayal yönlerinden incelemeye yoğunlaşmışlardır. Aynı şekilde şairleri de incelemiş, ortaya koydukları esaslar ve şartlar doğrultusunda onları sınıflara ayırmış, şairler ve şiirleri hakkındaki kanaatlerini ortaya koymuşlardır. Nesir alanında ise risaleleri (mektupları) üsluplarıyla, giriş kısımlarını, metin bütünlüğünü ve lafızlarını incelemişlerdir. Öyle ki, şiir tenkidinde ele aldıkları pek çok konuyu risale tenkidinde de inceledikleri görülmüştür. Ayrıca hitabet konusunu, yetkin ve güçlü bir hatibin, etkileyici bir hitabetinin özelliklerini; bunlarda kullanılan lafız ve cümleleri ele almışlardır.⁶²

Tenkit süreci; metni tanımakla başlayıp tefsir, analiz ve değerlendirme aşamalarına uzanan bir faaliyet olarak özetlenebilir. Eleştirmenin bu temel ilkeleri, onun ilmî, nesnel ve mantıklı bir tenkide ulaşmasına yardımcı olur. Her ne kadar eleştirmenin kendi zevkinin bir payı olsa da belâgat ve tenkit kurallarına dair geniş tecrübeye dayanır; keza diğer aşamalarda ilim ve mantık dayanakları esas alır.⁶³

Böylelikle her iki ilmin mahiyeti açığa çıkmaktadır: Belâgat, edibe sözünün ve metninin fasîh ve durumun gereğine uygun olması için gerekli üslupları sağlar. Tenkit ise sonraki aşama; edibin ürünü üzerinde bir denetleyici rolü üstlenir, onu

⁶⁰ el-Kevvâz, *el-Belâğa ve’n-nakd: el-Mustalah ve’n-neş’e ve’t-tecdîd*, 50.

⁶¹ Bedevî, *Usûlü’n-nakdi’l-edebî ‘inde’l-Arab*, 1.

⁶² el-Kevvâz, *el-Belâğa ve’n-nakd: el-Mustalah ve’n-neş’e ve’t-tecdîd*, 57.

⁶³ el-Kevvâz, *el-Belâğa ve’n-nakd: el-Mustalah ve’n-neş’e ve’t-tecdîd*, 55.

değerlendirir ve kalitesini veya kusurlarını ortaya koyar. Buradan hareketle iki ilmin işlevsel olarak birbirine yakın olduğu, alanlarının edebiyat sahasında birleştiği neticesine varılmaktadır. Her iki ilim, edebî ifade ve dengeli anlatım gücünü, tutarlılığını ve estetiğini gerçekleştirmek adına paralel çalışır. Bu durum, belâgat ile tenkit arasındaki ilişkinin mahiyetini, birbirlerine olan yakınlık ve uzaklık dereceleri ile aralarındaki farklar hususunu sorgulamaya sevk etmektedir.

1.3.2 İlk Kaynaşma Teşebbüsleri ve İki İlmin Etkileşiminde Câhiz'in Rolü

İki bilim dalının birbiriyle iç içe geçtiği dönem, bu disiplinlerin doğuşundaki en kritik aşamalardan biri sayılır. Aralarındaki sınırları belirlemek ve teorik farkları ortaya koymak için konunun uygulama düzeyinde ele alınması gerekmektedir. Nitekim en eski eserlerde bu iki ilmin ne kadar iç içe geçtiği ve birbirine karıştığı net bir şekilde görülmektedir. Kudâme b. Ca'fer'in *Nakdû 'ş-Şi 'r* adlı eserinin yarı yarıya tenkit meseleleri ile belâgat konuları arasında bölündüğü görülmektedir.⁶⁴ Hicrî ilk beş asra ait eserler incelendiğinde, tenkidin belâgat kitaplarının içinde yer aldığı görülür. Bu sebeple ikisini birbirinden ayırmak veya aralarına kesin sınırlar çekmek oldukça güçleşir. Nitekim İbnü'l-Mu'tez'in *el-Bedî'î* ile Kudâme b. Ca'fer'in *Nakdû 'ş-Şi 'r*'inde olduğu gibi tenkit eserlerinde teşbih, istiare, tezat ve cinas gibi söz sanatları da yer alır.

Belâgat âlimlerinin eserlerinde de Câhiz'in ortaya attığı lafız-mana meselesi gibi tenkit problemleri yer almaktadır. Bu durum doğal ve gerekli bir süreçtir. Nitekim Dr. Mâzin el-Mübârek *el-Mûcez fî Târîhi'l-Belâga* adlı eserinde “Bu, takdire şayan bir durumdur ve sürdürülmesi gerekirdi; nitekim belâgat olmaksızın tenkit, edebiyat olmaksızın da belâgat varlık gösteremez.” Müellif, belâgatın tenkit ve edebiyattan kopup katı kurallara ve ruhtan yoksun tanımlara dönüştüğü gün karardığını savunmaktadır.⁶⁵

Hicrî ikinci, üçüncü ve dördüncü asırlarda tenkit ve belâgat ilimleri arasındaki ilişkinin asıl mahiyeti nedir? Bu soruyu cevaplandırmak için Muhammed Zağlûl Sellâm'ın *Târîhu'n-Nakdi'l-Edebî ve'l-Belâga* adlı eserinden şu alıntı aktarılabilir: “Tenkit; Muhammed b. Sellâm, İbn Kuteybe, Âmidî ve Kâdî el-Cürcânî gibi

⁶⁴ Fâtıma el-Berîkî, *Kadiyyetü't-telakkî fî'n-nakdi'l-Arabiyyi'l-kadîm*, (Amman: Dârü'ş-Şurûk li'n-Neşr ve't-Tevzî', 2006), 64.

⁶⁵ el-Mübârek, *el-Mûcez fî târîhi'l-belâga*, 79-80.

eleştirmen grubu nezdinde en bariz suretiyle tecessüm eder. Belâgat ise; Câhiz, İbnü'l-Mu'tez, Kudâme, Rummânî, Ebû Hilâl el-Askerî, İbn Reşîk ve Abdülkâhir el-Cürcânî'de tenkitle iç içe geçmektedir. Belâgat; İbn Sinân el-Hafâcî, Sekkâkî ve İbn Ebû'l-İsba'ın eserlerinde tüm açıklığıyla net bir şekilde görülmektedir.”

Böylelikle iki ilim arasındaki kaynaşma evresinin, Abbâsî döneminin en büyük edebiyat otoritelerinden, hicrî üçüncü asrın en meşhur ediplerinden ve en muazzam Arap yazarlarından biri olan Câhiz (ö. 255) nezdinde berraklaştığını görmekteyiz. Ansiklopedik bir edip olan Câhiz, kitaplara ve ilimlere derin bir sevgi besler, okuma ve mütalaaya tutkuyla bağlanırdı. Mu'tezilî bir düşünce yapısına sahip olduğundan ikna ve münazara vasıtası olarak aklı esas alırdı; eserlerini konudan konuya geçişte ciddiyet ile mizahı harmanlama şeklinde iki edebî üslup üzerine inşa ederdi. Onun eserleri, pek çok sanatı barındıran geniş bir birikimdi; tenkit ile belâgat ilimleri de en büyük payı almıştı. Bilhassa *el-Beyân ve't-Tebyîn* adlı eserinde belâgat ve fesâhatten bahsetmiştir. Kur'ân'daki özgün nazmı ve eşsiz yapıyı temel alan Câhiz, Kur'ân'ın i'câzını dile getiren ilk öncü isimlerdendir. *Nazmü'l-Kur'ân* adıyla bir eser telif etmiş olsa da bu eser günümüze ulaşmamıştır ancak kitabın başlığı, Câhiz'in Kur'ân'ın i'câzını temellendirme ve tefsir etmedeki metodolojik eğilimini hissettirmektedir. Bu kitaptaki fikirlerin diğer eserlerinin satır aralarına dağıldığı ve Câhiz'in Kur'ân âyetlerinin içerdiği belâgat üsluplarını açıkladığı görülür; nitekim *Kitâbü'l-Hayevân* adlı eserinde şöyle der: “Hz. Peygamber'in doğruluğunu kanıtlayan indirilmiş kitabımızda; sunduğu diğer delillerin yanı sıra, kulların bir benzerini getirmekten aciz kaldığı eşsiz bir nazım mevcuttur.”⁶⁶

Kur'ân'ın i'câzı, belâgat ilminin derinliklerine dalmasında bir hareket noktası teşkil etmiş; *el-Beyân ve't-Tebyîn* adlı eseri bu ilimde önemli bir dönüm noktası olmuştur. Câhiz bu eserinde, kendisinden önce yaşayan yahut çağdaşı olan Arapların ve bazı yabancı milletlerin ifade ile ilgili değerlendirmelerini bir araya getirmiştir. Bîşr b. el-Mu'temir'in, Arap belâgatının temeli sayılan sözün durumun gereğine uygunluğu fikrini benimsemiştir. Câhiz'in Kur'ân-ı Kerim'e dair önemli değerlendirmelerinden biri şudur: Kur'ân, Araplara hitap ederken öz ve kısa ifadeyi tercih etmiş; Yahudilere hitap ettiğinde ise sözü uzatmış ve maksada yönelik bir

⁶⁶ el-Câhiz, *Kitâbü'l-Hayevân*, 4/90.

itnâba başvurmuştur. el-Beyân ve't-Tebyîn'de itnâb meselesini etraflıca ele almış; lafızların ihtişamı, inceliği, yüceliği, tatlılığı, hafifliği ve kolaylığı ile lafız tertibinin güzelliği, düzeninin yetkinliği, telifinin inceliği ve nazımının estetiği üzerinde durmuş; ayrıca lafızların delâletlerinin bütünüyle eş anlamlı olduğu görüşünü reddetmiştir.⁶⁷

Câhiz, Kitâbü'l-Hayevân adlı eserinde *el-Beyân ve't-Tebyîn*'e kıyasla daha çok beyânî tasvirlerle yer vermiş; genel olarak yazılarında pek çok bedî' sanatına vâkıf olduğunu göstermiştir. Meşhur iki eserinde bedî' sanatlarından istidrâd yoluyla bahsetmiş ve bunlara işaret etmiştir. Nitekim İbnü'l-Mu'tez de eserinde bedî' sanatlarının beşinci türüne değinmiş, ona mezheb-i kelâmî adını vermiş ve bunu ilk isimlendirenin Câhiz olduğunu belirtmiştir.⁶⁸ Câhiz, bedî' sanatlarını belirli sınırlar ve tanımlarla kayıt altına almamış, sadece belâgat örnekleri sunmakla yetinmiştir. Bölümler tasnif eden, tanımlar ve sınırlar koyan Kudâme b. Ca'fer'in aksine bir yöntem izlemiştir. Buna rağmen o, Arap belâgat ilminin kurucusu kabul edilir; *el-Beyân ve't-Tebyîn* ile *Kitâbü'l-Hayevân* adlı eserleri onun bu gayretlerinin en büyük şahididir. Yukarıda zikredilen ve pek çok belâgat mülâhazası barındırdığı muhakkak olan *Nazmü'l-Kur'ân* eseri de buna dâhildir.

Onun bu konudan konuya geçme yani istidrâd metodu tenkit görüşleriyle de yakından ilişkiliydi; nitekim edebî görüşleri tek bir kitapta toplanmamış, ansiklopedik eserlerinin satır aralarına dağılmıştır. Şiiri genel bilgi birikiminin bir kaynağı olarak kullanmıştır; hitabet tasavvuru ve hayvanlar âlemi hakkındaki bazı bilgileri buna örnektir. Tenkit için müstakil bir kitap yahut risale ayırmamış, tenkit fikirlerini *Kitâbü'l-Hayevân* ve *el-Beyân ve't-Tebyîn*'de dile getirmiştir. O, tenkidi teorik ve uygulamalı esaslar üzerine inşa etmede mahir bir şahsiyetti ancak tenkit alanında sınırlı ve sayılı tespitlerle yetinmiştir. Tevkîfî yani doğrudan aktarıma ve nakle dayalı bir bakış açısına sahipti; İbn Sellâm'ın şiirdeki sahih ve uydurma olanı ayırt etme metodunu geliştirmiştir. İntihali (başkasının sözünü sahiplenmeyi) ispat etmek için râvilerin şهادetini ve şiirdeki seviye farklılıklarını bir vasıta olarak

⁶⁷ Dayf, *el-Belâga: Tatavvur ve târîh*, 52.

⁶⁸ es-Saffâr ve ark., *Muhâdarât fî târîhi'n-nakd 'inde'l-Arab*, 145.

kullanmıştır. Tenkidinde zaman zaman serttir. ırk ve çevre etkisini, Arap olan ile olmayanı, şehirli ile bedeviyi (taşralı) dikkate almıştır.⁶⁹

Câhiz, önde gelen Arap belâgat otoritelerinden biri sayılsa da eserlerinin arasına serpiştirdiği tenkit fikirleri kendisinden sonra gelenlere, bilhassa da hicrî dördüncü asır âlimleri üzerinde derin izler bırakmıştır. Câhiz'in ortaya attığı en önemli mesele lafız-mana problemidir; bu konuyu detaylıca ele alan ve bu husustaki tartışma kapısını açan ilk kişidir. Bunun yanı sıra eski-yeni kuşak çekişmesi gibi diğer önemli meselelere de değinmiştir. Câhiz eskiye yahut yeniye taassup göstermemiş; şiiri kalite ve yaratıcılık ölçüsüyle değerlendirerek eski veya yeni fark etmeksizin, kaliteli olan her şiire duyduğu hayranlığı açıkça ifade etmiştir. Başta İbn Kuteybe olmak üzere pek çok edip ve eleştirmen Câhiz'in bu fikrini benimsemiştir.⁷⁰

Nitekim İbn Kuteybe *eş-Şi'r ve's-Su'arâ* adlı eserinde, şiirlerin kalitesinin kendisini buna mecbur bıraktığını belirtmiştir; üstünlüğü belirlemede zaman unsurunu esas almamıştır. Bu durum, Câhiz'in görüşünden ilham alan mantıklı bir kriterdir; hatta Câhiz'in fikrinin bir detayı hükmündedir. Onun metodu şu iki esasa dayanmaktaydı: Âlimlerin ön kabullerinden etkilenmeksizin şiirler hakkında nesnel bir biçimde hüküm vermek ve onları taklit etmekten uzak durmak.⁷¹

Hicrî ilk üç asırda tenkit ile belâgat arasındaki ilişki, her ikisinin de Arap edebiyatının ortak paydasından oluşum esasına dayanır. Onlar iç içe geçer, kaynaşır ve ayrışır. Edebiyat etrafındaki bu kenetlenme, bu ilişkinin temelini ve hareket noktasını oluşturur. Birbirlerinden ne kadar uzaklaşırlarsa uzaklaşınsınlar, tabiatları gereği edebî metnin estetik seviyesini yükseltmek, onu değerlendirmek ve güzelleştirmek adına metin ekseninde buluşmak zorundadırlar. Her ne kadar iç içe geçip kaynaşsalar da her birinin kendine has bir yapısı ve kuralları mevcuttur. Mesela edip, metnini kaleme almaya veya hutbesine başlamadan önce, belîğ bir ifadeye ulaşmak amacıyla belâgata yönelir. Tenkit ise sonradan gelir; onu sınırlayan kesin kuralları yoktur aksine eleştirmenin zevkinden hareketle yaratıcılığa ve sanatsal gayrete dayanır; metne yönelerek karşılaştırmalar yapar ve ardından yazara geçer.

⁶⁹ Abbâs, *Târîhu'n-nakdi'l-edebî 'inde'l-Arab*, 15.

⁷⁰ es-Saffâr ve ark., *Muhâdarât fî târihi'n-nakd 'inde'l-Arab*, 97, 119, 127.

⁷¹ es-Saffâr ve ark., *Muhâdarât fî târihi'n-nakd 'inde'l-Arab*, 135.

Belâgat ile tenkit arasındaki bu ilişki, karşılıklı ihtiyaçtan doğan ve paralellik üzerine kurulu bir kaynaşmadır. Birincisi, zikrettiğimiz üzere iki ilmin doğuş dönemindeki yakınlığı ve karşılıklı etkileşimidir. Bunun yanı sıra pek çok âlim ve araştırmacı, tenkit araştırmalarının belâgatın şekillenmesindeki rolüne yahut belâgat ilmi için zemin ve kurallar bütünü hazırlamadaki katkısına işaret etmektedir.

İkincisi ise, iki ilmin özü ve hedefleri doğrultusunda şekillenmiştir. Tenkit ilmi temelde iyiyi kötünden ayırt etmeyi, metnin kalitesini ve estetiğini sağlayan vasıtalara ışık tutmayı hedeflerken; belâgat ise edibe metnini güzelleştirmesine ve onu en muazzam surette ortaya koymasına yardım edecek vasıtaları sunar. Dolayısıyla estetiği açığa çıkarmak onların ortak gayesidir; keza edebiyat çalışma alanları da ortaktır.

En önemlisi ise, pek çok telifte ortaklaşmaları ve eski âlimlerin her iki alanda birden yetkinleşmesidir. Nitekim Câhiz edip, şair ve eleştirmen olarak görülmektedir; kendisi tenkit ve belâgat araştırmalarında önemli gayretler ortaya koymuştur.

Dr. Muhammed Kerîm el-Kevvâz *el-Belâga ve'n-Nakd: el-Mustalah ve'n-Neş'e ve't-Tecdîd* adlı eserinde, Câhiz'in hicrî üçüncü asırdaki gayretlerinin, Arap edebiyatının mirasında belâgat ve tenkidin sistemli bir şekilde belgelendirilmesinin başlangıcı olduğunu savunur. Dolayısıyla Câhiz, belâgat eksenli tenkitte derin izler bırakmıştır, “Arap tenkidinin esaslarına dayandığı Arap belâgatının kurucusudur.”⁷²

Daha önce belirtildiği üzere, Abdullah İbnü'l-Mu'tez (ö. 296) *el-Bedî'* adlı eseriyle tenkit faaliyetini metodolojik esaslara göre düzenleyen ilk kişi olmuştur. Her ne kadar da aslı itibarıyla bir belâgat kitabı olsa da, İbnü'l-Mu'tez bu eseri vasıtasıyla “belâgatın tenkitten, tenkidin de belâgattan bağımsız olamayacağını” vurgulamaktadır.

Belâgatın tenkitle kaynaşmasına dair pek çok telifteki önemli işaretlerden biri de Kudâme b. Ca'fer'in (ö. 337) *Nakdü's-Şi'r* adlı eseridir. Bu kitap tenkit alanının en önde gelen eserlerinden biri kabul edilmesine rağmen, pek çok belâgat âlimi Kudâme'yi tenkit ile belâgat telifinin en mühim öncülerinden saymaktadır. Hatta bazıları onu tenkidin belâgata dönüşüm çizgisini ilk başlatan isim olarak görmekte,

⁷² el-Kevvâz, *el-Belâga ve'n-nakd: el-Mustalah ve'n-neş'e ve't-tecdîd*, 205.

İbnü'l-Mu'tez ile birlikte bedî' sanatlarının ilk mucitlerinden kabul etmektedir. Nitekim İbn Ebü'l-İsba' da onun bedî' sanatlarındaki gayretlerini övgüyle zikretmiştir.

1.4. İbnü'l-Mu'tez'e Göre Savunmacı Yöntem ve Üslubun Sistemleşmesi

Ebü'l-Abbâs künyesiyle bilinen Abdullah İbnü'l-Mu'tez (ö. 296), belâgat ile tenkit arasındaki ilişkinin önemli halkalarından birini teşkil eder. Nitekim İbnü'l-Mu'tez, hicrî üçüncü asrın son eleştiri ve belâgat otoritelerindendir; onun *el-Bedî'* adlı eseri, Arap tenkit faaliyetini net ve metodolojik esaslara göre düzenleyen ilk metindir. Aynı düzlemde eserde bedî' sanatlarının türlerini saymış; onu yeni bedî' türleri ekleyerek Kudâme b. Ca'fer takip etmiştir.⁷³

İbnü'l-Mu'tez'in hem Arap tenkit tarihi hem de belâgat ilmi üzerinde muazzam bir tesiri olmuştur; kendisi eleştirmen bir şair olup bedî' alanında ilk müstakil eseri telif eden kişidir. Nazım ve nesirdeki mahareti sebebiyle eskilerin övgüsüne mazhar olmuş, "özgün manaları bedî' ve estetik bir üslupla icat etme kudretine sahip bir şahsiyet olarak nitelendirilmiştir."⁷⁴ Onun *el-Bedî'* adlı kitabı, pek çok âlime göre *el-Beyân ve't-Tebyîn* ile birlikte Arap belâgat ilminin ilk temelini teşkil ederken, diğerlerine göre ise tenkit ilmine ancak dolaylı bir şekilde temas etmektedir.⁷⁵

El-Bedî' eseri, dönemin tenkit âlimleri arasında yürütülen eski-yeni kuşak tartışmaları çerçevesinde ortaya çıkmıştır. Müellif kitabında bedî' sanatlarını istiare (eğretileme), cinas, mutâbaka (tezat), reddü'l-a'câz (sözün sonunu başına döndürme) ve mezheb-i kelâmî olmak üzere beş ana başlık altında toplamıştır. Bedî' kelimesi İbnü'l-Mu'tez'den önce de tedavüldeydi; bu terimi ilk öneren Müslim b. Velîd olmuş, ayrıca Asma'î gibi lügatçıların yazılarında da yerleşmişti. Bu lafız tenkit alanında genel bir nitelik ile ilk kez Câhiz'in *el-Beyân ve't-Tebyîn*'inde kullanılmıştı; ancak İbnü'l-Mu'tez'in eserindeki gayretleri, bedî' kelimesinin üzerindeki kapalılığı gidererek ona ıstılâhî (terimsel) bir muhteva kazandırmıştır.⁷⁶

⁷³ İsa Güceyüz, *Temel belâgat terimlerinin teşekkülü: Fesâhat, Belâgat, Meânî, Beyân ve Bedî'*, Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi, 2020, 74.

⁷⁴ es-Saffâr ve ark., *Muhâdarât fî târihi'n-nakd 'inde'l-Arab*, 143.

⁷⁵ Abbâs, *Târîhu'n-nakdi'l-edebî 'inde'l-Arab*, 121.

⁷⁶ Sellâm, *Târîhu'n-nakdi'l-edebî ve'l-belâga*, 27.

İbnü'l-Mu'tez kitabını iki kısma ayırmıştır: Birinci kısımda Bedî' adı altında 5 sanatı zikretmiş; ardından Mehâsinü'l-Kelâm başlığı altında 13 türe yer vermiştir. Onu, aralarında ortak noktalar bulunmakla birlikte 20 türü bir araya getiren Kudâme b. Ca'fer takip etmiştir. Daha sonra el-Askerî 37 türü, İbn Reşîk el-Kayrevânî 65 türü toplamıştır; onları Şerefeddin et-Tîfâşî takip ederek sayıyı 70'e çıkarmıştır. İbn Ebü'l-İsba' bunları saydığına sayı 90'a ulaşmış, İbnü'l-Münkiz ise *et-Tefrîğ fî İlmi'l-Bedî'* adlı eserinde 95 türü bir araya getirmiştir ancak Sekkâkî bunları sadece 27 türle sınırlandırmış, İbn Ebü'l-İsba' da bunlardan *Kitâbü't-Tahrîr*'de bahsetmiştir.

El-Bedî' kitabını ayrıcalıklı kılan husus, onun Arap kültürünü savunma amacıyla kaleme alınmış olmasıdır; nitekim eserin muhtevası tamamen saf Arap çizgisine dayanır. Dr. Şevkî Dayf *el-Belâga: Tatavvur ve Târîh* adlı eserinde, bu kitabın telif edilme sebebinin “Belâgat kurallarını Yunan kaynaklarında arayanlara karşı direniş göstermek” olduğunu savunmaktadır.⁷⁷ Bu durum bir bakıma İbnü'l-Mu'tez'in mücadele ettiği o kriteri esas alan Kudâme b. Ca'fer ile karşı karşıya getirmektedir.

Görünen o ki bu durum genel bir amaçtır, asıl sebep değildir. Nitekim İbnü'l-Mu'tez eserinde, yeni dönem şairlerinin bedî' sanatlarıyla ilgili yeni katkıda bulunmadıklarını, bu sanatların Kur'ân-ı Kerim'de, hadis-i şeriflerde, sahabe-i kirâmın ifadelerinde, bedevilerin sözlerinde ve Cahiliye ile İslâm dönemi erken dönem şairlerinin şiirlerinde zaten mevcut olduğunu kanıtlamak istediğini belirtmiştir. Beşşâr, Müslim ve Ebû Nüvâs gibi isimlerin bu sanatta öncelik sahibi olmadıklarını, sadece bu türlerin onların şiirlerinde çokça yer aldığını vurgulamıştır. İbnü'l-Mu'tez'in bu yaklaşımı, eski öncülerini savunma arzusuyla kaleme aldığı şeklinde yorumlanmıştır. Nitekim müellif, bedî'i yeni dönem şairlerinin icat ettiğini savunanların iddialarını çürütmek için deliller sunmuştur. Şevkî Dayf ile İhsân Abbâs'ın *İbnü'l-Mu'tez: Sûretü's-Sirâ' beyne'l-Kadîm ve'l-Hadîs* adlı çalışmasındaki görüşü bu doğrultudadır.⁷⁸

Bu görüşe muhalefet eden bazı araştırmacılar, İbnü'l-Mu'tez'in bu kitabı aslında yeni dönem şairlerini savunmak amacıyla kaleme aldığını ileri sürmüşlerdir

⁷⁷ Dayf, *el-Belâga: Tatavvur ve târîh*, 70.

⁷⁸ Abbâs, *Târîhu'n-nakdi'l-edebî 'inde'l-Arab*, 150.

zira müellif eserde, yeni dönem şairlerinin bedî'i kullanırken Arap geleneklerinden ve şiirinden dışarı çıkmadıklarını ortaya koymuştur. Dolayısıyla bedî'i kullandıkları için onları kınayanlar hataya düşmüştür; çünkü müellif, bedî'in özgün Arap kaynaklarında mevcut olduğunu ve eskilerin bunu bildiğini savunmuştur. Şüphesiz kitabın ortaya koyduğu en önemli husus, yabancı kültürlerden etkilenmemiş saf Arap kökenleridir; nitekim Kudâme b. Ca'fer'in *Nakdü's-Şi'r* eserinde tam tersi bir durumla karşılaşırız.⁷⁹

İbnü'l-Mu'tez, eserini tamamen saf Arap kültüründen eski-yeni kuşak tenkit problemi çerçevesinde telif etmiştir. Asıl amaç bedî'i tenkit faaliyetinin temel bir yapı taşı kılmak değil, belâgat kurallarını Yunan felsefesinde arayanlara karşı durmaktır. İşte bu noktada İbnü'l-Mu'tez ile Kudâme'nin metotları arasındaki ihtilaf netleşmiştir; bilhassa Kudâme *Nakdü's-Şi'r* eserini kaleme aldığı anda, tenkitle ilgili ilk yazan kişinin kendisi olduğunu iddia etmiştir.

Kudâme'nin kendisinden önce bu alanda yazılanları gölgelemeyi mi istediği tam olarak bilinmemektedir. O, eskilerin şiirin iyisini kötüsünden ayırt etme konusunda eser telif etmediklerini mi düşünüyordu, yoksa telif edilenlerin bu konuyu karşılamadığını ve yetersiz olduğunu mu görüyordu? Her iki ihtimal de geçerli olabilir. Bilhassa İbnü'l-Mu'tez felsefî toplulukları eleştirmiş ve onların Yunan belâgatına nispet ettikleri pek çok şeyin aslının eski Arap kaynaklarında bulunduğunu kanıtlamıştır. Dr. Şevkî Dayf, Kudâme'nin kendisinden öncekilerin getirdiği bazı ıstılahları değiştirmeye ve düzeltmeye gayret ettiğini, ayrıca İbnü'l-Mu'tez'in zikretmediği bazı güzel söz türleri için yeni terimler ortaya koyduğunu belirtmiştir. Bu durum, Kudâme'nin *Nakdü's-Şi'r* eserini, Yunan belâgat ölçütlerini dillerine dolayan felsefî zümreye karşı çıkan İbnü'l-Mu'tez ve onun izinden gidenlere karşı olarak kaleme aldığını göstermektedir.⁸⁰

Muhtemelen Kudâme'de özgün olma arzusu mevcuttu. Nitekim bedî' ıstılahları için, kendisinden önce hüküm çıkaranları zikretmeksizin yeni isimler icat etmiştir. Yeni ortaya koyduğu terimler için isimler icat etmesiyle övünür ve şöyle der: “Daha önce hiç kimsenin ele almadığı bir anlam üzerinde çalıştığım ve ortaya çıkardığım

⁷⁹ es-Saffâr ve ark., *Muhâdarât fî târihi 'n-nakd 'inde 'l-Arab*, 151.

⁸⁰ Dayf, *el-Belâga: Tatavvur ve târih*, 79.

anlam ve sanatlara işaret edecek isimler koymam gerektiği için, bunlardan ortaya çıkan hususlar için kendi icat ettiğim isimleri vermek zorunda kaldım.”⁸¹ Bu ıstılahlardan bazıları ileriki bölümlerde açıklanacaktır.

İşte burada Kudâme’nin, en yakın örneği İbnü’l-Mu‘tez olan öncüllerini yok sayması sorunu baş göstermektedir; oysa İbnü’l-Mu‘tez de Kudâme gibi bedî‘ sanatlarını toplayıp sınıflandırmaya yönelmişti. Bu durum, Kudâme’nin İbnü’l-Mu‘tez’i ve diğer eleştirmenleri kendi safında kabul etmediğini gösterir. Bu durum, metot ve referans kaynağı bakımından Kudâme ile İbnü’l-Mu‘tez arasındaki farkı araştırmaya sevk etmektedir: Kudâme’nin metodu felsefeden ilham alan aklî ve mantıksal bir metottur; aklî ve mantıksal yöntemleri şiir üzerine uygulamış ve bedî‘ türlerini Yunan felsefesine dayanarak şiir metnini ölçecek birer belâgat kıstası kılmıştır. İbnü’l-Mu‘tez’in metodu ise tamamen Arap kültüründen kaynaklanıp zevke dayalı bir nitelik taşır; estetik algı ve sanatla beslenir; aklî yahut mantıksal analizin ayrıntılarında kaybolmaz. İbnü’l-Mu‘tez, bedî‘ türlerini, bunların Arap edebiyatındaki eski asaletini kanıtlamak amacıyla tespit etmiştir.

İbnü’l-Mu‘tez, Kudâme’den önce belâgat ölçütlerini kapsayan bedî‘ alanında eser telif etmiş olsa da aradaki fark, onun Yunan kültüründen etkilenmeyip tenkitte Arap kültürünün ilkelerine sadık kalmasıdır. O, yeni dönem şairlerini savunmak amacıyla bedî‘in kadim bir geçmişe sahip olduğunu göstermeye çalışmış; bu sanatların önceki şairlerin şiirlerinde, Kur’ân-ı Kerîm’de ve sünnette de yer aldığını vurgulamıştır. Eseri, tenkidi yalnızca söz konusu belâgat ölçütleri çerçevesinde ele almamış; aksine geleneksel Arap tenkidinin izinden gitmiştir.

İbnü’l-Mu‘tez’in metodunun büyük bir kısmı, eleştiren kişinin birikiminden hareketle estetik değerlendirmelere dayanır. Mesela o, şu meşhur sözü benimsemektedir: “En büyük şair, şiirini bitirene kadar sizi kendi şiir dünyasında tutabilen kişidir.” Bu söz onun etkilenme eksenli tenkit metodunu gösterir. Bu etkilenme eksenli yönetime başvurusu ona tenkitte geniş ufuklu vasfını

⁸¹ Ebü’l-Ferec Kudâme b. Ca‘fer, *Nakdü’s-şi‘r*, nşr. Muhammed Abdülmün‘im Hafâcî, (Beyrut: Dârü’l-Küttübî’l-İlmiyye, 1980), 17.

kazandırmakta ve onu taraftar konumunda olmaktan korumaktadır. Bu etkilenme eksenli görünüm, ona nesnellikten ziyade adil eleştirmen vasfını kazandırmaktadır.⁸²

Bunun sebebi, hicrî üçüncü asırda Abbâsî dönemi tenkidinin eski-yeni taraftarları arasındaki husumet ve kıyaslamalardır; müellif bu metotla söz konusu çekişmeleri aşmaya, taraftar olma ihtimalinden uzak durmaya çalışmıştır. Bu yöntemi gösteren örneklerden biri, Beşşâr b. Bürd'ün şiiri hakkında dile getirdiği şu hükümdür: “Her ne kadar şiirin tamamı güzel olsa da daha çok beğenileni ve tercih edileni vardır.” Rabîa er-Rakkî hakkında “Şiirinin tamamı nitelikli, akıcı, doğal, kaliteli ve hoştur; bu, onu zarif bulanların kanaatidir.” demiştir. Müslim b. Velîd hakkında ise “Şiirlerinin tamamı güzel ve zariftir; özel bir dokunuşa sahip olduğunu kimse inkâr edemez, ancak bu, onu beğenenlerin kanaatidir.” ifadesini kullanmıştır.

83

Bunlar arasında tek bir kaside hakkında verilen “Bu şiir güneşin ve rüzgârın seyrine paralel bir seyir izlemiştir” veya “Bu kaside güneşten daha meşhurdur” gibi pek çok hüküm yer alır. Keza tek bir beyit için şu hükümleri vermiştir: “Şairlerin tamamı bu beytin ötesinde bir güzellik ve mana kalitesi olamayacağını ikrar etmişlerdir” veya “Bu beyit şairler için bir ağaç niteliğindedir.” Peki, İbnü'l-Mu'tez gerçekten bir şaire karşı diğerinin taraftarı olmaktan kaçmak mı istiyordu, yoksa daha adil olmak adına tenkidin katı tasnif kurallarından mı kaçıyordu? Dr. İhsân Abbâs, İbnü'l-Mu'tez'in önemli toplumsal statüye sahip olduğunu, edebiyat camiasına yönelik koruyucu bir rol üstlendiğini ifade eder. Elbette bu koruyucu konum, toplumsal ahlak gereği nezaket kaidelerinin dışına çıkmamayı gerekli kılar; işte bu durum ondaki hoşgörü vasfını ve nesnel bir eleştirmen olmaktan ziyade adil bir eleştirmen görünümünü açıklamaktadır.⁸⁴

Şüphesiz onun metodu, onu Arap metodolojik tenkidinin öncüsü sayılan Kudâme b. Ca'fer'den ayırır. İbnü'l-Mu'tez “En büyük şair, şiirini bitirene kadar sizi kendi dünyasında tutabilen kişidir” derken; Kudâme “Şiirin en tatlısı, en yalan olanıdır” ilkesini ilan etmiş, böylece şiirin şekli ile muhtevasını birbirinden ayırmıştır. Kudâme'ye göre kalite kriteri, ilk etapta şiir sanatındaki maharete dayanır;

⁸² Abbâs, *Târîhu'n-nakdi'l-edebî 'inde'l-Arab*, 115-116.

⁸³ Abbâs, *Târîhu'n-nakdi'l-edebî 'inde'l-Arab*, 119.

⁸⁴ Abbâs, *Târîhu'n-nakdi'l-edebî 'inde'l-Arab*, 117.

hükümleri kendi izlenimlerine bakmaksızın kurallar, esaslar ve ölçüler üzerine kurulur.

İbnü'l-Mu'tez etkilenme eksenli metoduyla taraftar olmaktan sakınırken, Kudâme zevk ve sanattan uzak, maharet ve ilme yakın olan, metne ve kalitesine hükmeden ölçü ve kurallara yönelmiştir. Bu durum İbnü'l-Mu'tez için şaşırtıcı değildir çünkü eseri Arap kültürünü muhafaza etmekle savunmak amacıyla yazılmıştır. O, yeni kuşak şairlerinin getirdiği üslubun icat edilmiş bir şey olmadığını aksine ilk dönem şairlerinde mevcut olduğunu vurgulamış; bunu Kur'ân'dan, sünnetten ve eski Arap ifadelerinden örneklerle temellendirmiştir. Böylece acem (Arap olmayan, yabancı) kültürlerinden etkilenenlere karşı Arap fitratını savunmuştur.

Zikredilenlerden hareketle denilebilir ki İbnü'l-Mu'tez, *el-Bedî'* eserinde Arap eleştirmenlerinin saf Arap kültürü çizgisini takip etmiştir. Onun Yunan mantığından etkilenenlere karşı aşırı bir hassasiyet gösterdiği, dolayısıyla kendisinden öncekilerle uyum içinde olduğu ve tenkit meselesinde köklü bir değişim yaratmadığı belirtilmiştir. Şüphesiz onun bedî'i toplayıp sınıflandırması ve tenkit alanındaki gayretleri sonraki dönemler için muazzam bir öneme ve tesire (etkiye) sahip olmuştur. Kudâme, İbnü'l-Mu'tez'in bazı belâgat ıstılahlarını değiştirmiş ve yöntem farkı ortaya koymuş olsa da durum nettir. İbnü'l-Mu'tez'in metodu zikredildiği üzere etkilenme eksenlidir; bu yöntemin varlığı Câhiz'in *el-Beyân*'ında, Müberred'in *el-Kâmil*'inde, Âmidî'nin *el-Muvâzene*'sinde ve Kâdî el-Cürcânî'nin *el-Vesâta*'sında da görülmektedir.⁸⁵

Kudâme'nin metodu ise mantıktan ilham almıştır, bu yönüyle kendine has bir metot oluşturmuş ve diğerlerinden ayrılmıştır. Belâgat ölçütlerini edebî tenkidin yöntemi kılmak suretiyle genel olarak tenkit metodolojisinde bir dönüm noktası teşkil etmiştir. Böylelikle o, el-Askerî'de başlayıp Sekkâkî'de sona eren kuralcı metodu sonradan benimseyecekler için bir referans noktası kabul edilebilir.⁸⁶

⁸⁵ İmâd Muhammed el-Bihâtâvî, *Menâhicü'l-bahsi'l-belâgî 'inde'l-Arab Dirâsetün fî'l-üsusi'l-ma'rifiyye*, (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001), 187.

⁸⁶ Ali Aşrî Zâ'id, *el-Belâgatü'l-Arabiyye târihuha mesâdiruhâ menhecuha*, (Kahire: Mektebetü's-Şebâb, 1982), 205.

1.5. İki İlimin Arasındaki Kavramsal Ayırışma ve Etkileşim Sınırları

İslâm öncesi ve İslâm sonrası dönemlerde belâgat ile tenkit arasındaki ilişkinin sınırları netleştirildikten sonra iki ilim arasındaki farkları açıklamak gerekmektedir. Nitekim Dr. Taha Ahmed İbrahim *Târîhu 'n-Nakdi 'l-Edebî 'inde 'l-Arab* adlı eserinde şöyle der: “Edebî tenkit ilmi ile belâgat tek bir konu değil, iki ayrı konudur.”⁸⁷ Şüphesiz ki iki disiplini birbirinden ayıran apaçık ipuçları mevcuttur. Nitekim Dr. Zağlûl Sellâm'ın *Târîhu 'n-Nakdi 'l-Edebî ve 'l-Belâga* adlı eserindeki şu ifadeler aktarılabılır: “Belâgatın anlamlarından biri, insanlar üzerinde etki bırakan ölçütleri ve ifade özelliklerini bilmektir; dolayısıyla o bir bilgi ve etki, yahut talim ve etkidir. Tenkit ise başlangıcı itibarıyla iyiyi kötüden ayırt etmeyi ve selim bir hükme varmayı hedefleyen betimleyici bir ilimdir.”⁸⁸

Belâgat, dilsel estetiğe dayanması ve sözü durumun gereğine uygunluğu, fesâhati ve kusurlardan arınmışlığıyla en yüksek seviyeye ulaştırma gayesi gütmesi yönüyle yaratıcı ve sanatsal bir faaliyet olarak tanımlanır. Dolayısıyla belâgat, kuralları ve üsluplarıyla bize dilden en ideal şekilde istifade etme yollarını gösterir; böylece zihnimizden geçenleri ifade etmede bize en güzel imkânları sunar. Bu yönüyle belâgat üsluba yoğunlaşır ve ona önem gösterir. Belâgat ilk önce gelir; yazarın yahut edibin fikir ve duygularını ifade ederken yolunu çizer. Belâgatın görevi, meânî, beyân ve bedî' ilimlerini takip etmek suretiyle sözün hatasız ve durumun gereğine uygun olarak eda edilmesini sağlamaktır.

Tenkit ise sonradan gelir; rolü edebî metnin inşasından sonra başlar. Yazarın oluşturduğu içeriği ve ürünü değerlendirmeye yönelir; estetik yönleri açığa çıkarıp eksik yönleri netleştirir, eleştiren kişinin zevki ve takip ettiği ilmî kurallar çerçevesinde metnin belîğ ve fasîh olup olmadığına hükmeder. Dolayısıyla tenkit uygulamada geride, işlevde ise sonradan gelir; belâgatın edibe selim ve sağlam ifade yollarını öğretmesinin ardından onun muhasebesini yapma görevini üstlenir. Belâgat üsluba önem verirken tenkidin dairesi daha kapsamlıdır.

Tenkit anlam ve üsluba önem verir; nitekim eleştirmen, araştırmasında edibin ortaya koyduğu anlamların durumun gereğine uygunluğunu, fesâhatini, zayıflık ve

⁸⁷ İbrâhim, *Târîhu 'n-nakdi 'l-edebî 'inde 'l-Arab*, 13.

⁸⁸ Sellâm, *Târîhu 'n-nakdi 'l-edebî ve 'l-belâga*, 16.

ses uyumsuzluğundan uzaklığını inceler; keza edibin üslubunu, onun güçlü ve zayıf yönlerini araştırır. Bu yüzden eleştirmen, şiir ya da nesir türündeki edebî metni araştırır ve aynı zamanda şair yahut yazarın üslubunu gözler önüne serer. Böylelikle tenkidin belâgattan daha geniş olduğu görülmektedir; belâgat kelime ve metne önem verirken tenkit, zikredildiği üzere edebiyatın tamamını kapsar; nitekim tenkit metinle, yazarıyla ve aynı zamanda edebiyat tarihiyle ilişkilidir.⁸⁹

Belâgat vuku bulma bakımından daha önce gelir ve etkisi yönüyle pozitifdir; edip tenkit süzgecine girmeden önce belâgattan yararlanır. Belâgat ilmine ve üsluplarına dair bilgisi ne kadar artarsa, metni de o derece estetik ve özgün bir edebî metin olarak ortaya çıkar. Zikredildiği üzere belâgat, edibe estetik, açık ve net bir kelâm tanzim etme ve ifade etme hususunda yardımcı olmaktadır. Tenkit ise metnin inşasının ardından ona hükmeder, onu değerlendirir ve estetik olan ile olmayan yönlerini beyân eder.⁹⁰ İlişkisel olarak belâgat, okuyucuların ve dinleyicilerin ilgi odağı olup onların arzu ve ihtiyaçlarını karşılar. Tenkit ise çoğunlukla edebiyatçılarla ilişkilidir ve onların ilgi merkezidir; nitekim ediplerin gözleri, dil melekelerini geliştirmek yahut metinlerinin gücünü ve kalitesini kontrol etmek amacıyla eleştirmenlerin ortaya koydukları son ürünlere ve değerlendirmelere çevrilir.⁹¹

Belâgat, hakikatte kelime ve cümle düzeyindeki cüzî unsurları inceler, onları işler ve kurallarını ortaya koyar; keza Kur'ân-ı Kerim'le olan bağı ve kendisine has ilmî kuralları sebebiyle daha kuralcı ve statiktir. Buna karşılık olarak tenkit; belâgata kıyasla dinamik ve canlıdır. Metni bütüncül ve genel bir bakışla yorumlar, değerlendirir ve analiz eder. Her asrın edebî ürünlerine göre şekillenir.

Tarihî süreçte tenkit pratik bir faaliyettir çünkü uygulamalıdır; belâgat ise teoriktir.”

92

Şüphesiz ki belâgat kuramlarında edibin ince bir his ve ifade estetiğine sahip olması gerekmektedir. Nitekim belîğ bir metin üretebilmesi için sadece belâgat

⁸⁹ eş-Şâyib, *el-Üslûb: Dirâsetün belâgiyyetün tahliliyyetün li-usûli'l-esâlibi'l-edebîyye*, 15; el-Kevvâz, *el-Belâga ve'n-nakd: el-Mustalah ve'n-neş'e ve't-tecdîd*, 259.

⁹⁰ el-Kevvâz, *el-Belâga ve'n-nakd: el-Mustalah ve'n-neş'e ve't-tecdîd*, 259.

⁹¹ el-Kevvâz, *el-Belâga ve'n-nakd: el-Mustalah ve'n-neş'e ve't-tecdîd*, 259; eş-Şâyib, *Usûlü'n-nakdi'l-edebî*, 51-52.

⁹² el-Kevvâz, *el-Belâga ve'n-nakd: el-Mustalah ve'n-neş'e ve't-tecdîd*, 54; Mustafa es-Sâvî el-Cüveynî, *el-Belâgatü'l-Arabîyye: Ta'sîl ve tecdîd*, (İskenderiye: Münşeatü'l-Maârif, 1999), 202.

ilminin ölçütleri ve kanunları yeterli değildir; geniş bir hayal gücüne ve cümleleri üretmede yaratıcılığa ihtiyaç duymaktadır. Tenkit de aynı şekilde zevkle başlar; eleştirmen bu zevk vasıtasıyla iyi ile kötüyü kesin çizgilerle ayırt etme gücüne erişir ve hakkında hüküm vermek adına farklı dil üsluplarını algılama kabiliyetini kazanır.

Eleştirmenler ve belâgatçılar, kendi konumları gereği, tenkit ve belâgatın temellendirilmesinde rol oynamışlardır. Geride bıraktıkları telifler bu katkıların en büyük kanıtıdır. Tenkidin belâgatla birlikte anılması onların ayrılmaz bir bütün olduğunu göstermektedir ancak tek bir ilmin iki farklı yönü olduğu anlamına gelmemektedir, aralarında önemli farklar vardır. Dr. Taha İbrahim’in şu sözleri bu durumu özetler niteliktedir: “Belâgat ile tenkit arasındaki farklar doğuştan, yönelimde, şahsiyetlerde ve eğilimdedir.”⁹³

Kendi incelemelerimiz neticesinde konunun kavranmasını kolaylaştırmak adına iki ilim arasındaki bazı teorik farklar şu tabloda bir araya getirilmiştir:

Tablo 1. 1. Belâgat ile Edebî Eleştiri Arasındaki Temel Farklar

Belâgat	Tenkit
İlimdir	Sanattır
Önce gelir	Sonradan gelir
Üsluba önem gösterir	Üslup ile anlama önem gösterir
Kapsamı daha dardır	Kapsamı daha geniştir
Pozitiftir	Pozitif ve negatiftir
Cüzî unsurları inceler	Küllî unsurları inceler
Statiktir	Dinamiktir
Teoriktir	Pratiktir

⁹³ İbrâhim, *Târîhu 'n-nakdi 'l-edebî 'inde 'l-Arab*, 14.

Belâgat	Tenkit
İnce bir hisse dayanır	Zevke dayanır
İstılahtır	Yöntem ve üsluptur
Nesneldir	Özneldir
Mantık ağırlıklıdır	Sanatsaldır

İki ilmin tarihî serüvenini özetlemek gerekirse, her ikisi de doğuş safhasında birbirine oldukça yakın seyretmiş, râvilerden, Mu‘tezilî kelâmcılardan, nahivcilerden ve lügatçılardan etkilenmiştir. İki disiplin arasındaki bağ hicrî üçüncü asırda âdetâ bir kaynaşmaya dönüşmüştür; nitekim tenkit ilminin, belâgatın kurucularından sayılan Câhiz’in fikirlerinden etkilendiği görülmektedir. Meşhur tenkit âlimi İbnü’l-Mu‘tez de *el-Bedî‘* adlı eserini kaleme alarak ilerleyen süreçte Arap belâgat ilminin bir parçası hâline gelecek olan bedî‘ sanatlarını sınıflandırmıştır.

Hicrî dördüncü asırda tenkit ilmi; İbn Tabâtabâ, Âmidî ve Kâdî el-Cürcânî gibi isimlerin gayretleriyle muazzam bir uyanışa sahne olmuş ve nihayetinde Kudâme b. Ca‘fer’in *Nakdû‘ş-Şi‘r* adlı eseriyle sonuçlanmıştır. Bu kitap, satır aralarında belâgat ölçülerine, belâgat ve fesâhat tanımlarına dayanması ve Aristotelesçi Yunan felsefi araştırmalarından etkilenmesi yönüyle Arap edebiyatı tarihinde önem arz etmiştir.

Belâgat, doğuşundan itibaren sabit kalmamıştır, Arapların fikrî hayatının ve bilgilerinin gelişmesine paralel olarak evrilmiştir; keza hicrî ikinci ve üçüncü asırlarda eleştirmenlerin şair ve ediplerin edebî ürünleri üzerindeki incelemeleriyle birlikte gelişme göstermiştir ancak belâgat ilminin hicrî dördüncü asırda Kudâme b. Ca‘fer ile birlikte farklı bir çizgiyi takip ettiği görülmektedir. Bu safhada belâgat felsefi bir ruhla harmanlanmış, ardından Ebû Hilâl el-Askerî nezdinde Arap zevkinden uzaklaşarak kuralcı bir yapıya bürünmüştür. Araştırmacı ve âlimlerin tenkidin belâgata dönüşmesi olarak adlandırdıkları süreç tam olarak budur.

İKİNCİ BÖLÜM

EDEBÎ ELEŞTİRİDEN BELÂGATA GEÇİŞ

Dönüşüm meselesi aslında belâgat ve tenkit ilimleri arasındaki ilişkinin asırlarca süren ortak bir çalışmanın ardından birbirinden koptuğu tarihî seyrin bir parçasıdır. Nitekim Arap dilinin başlangıcı ve gelişim dönemine dair elimize herhangi bir haber ulaşmamış olsa da başlangıçta bu iki disiplin arasındaki ilişkinin birbirine bağlı, bütünleyici, hatta uzun devirler boyunca tek bir çizgide iç içe geçmiş bir mahiyet arz ettiği görülmektedir. Dolayısıyla, bu ortaklık bağının tarihî ve yapısal olarak çözülüp tahlil edilmesi ve o kırılma noktasına ulaşılması gerekmektedir.

Arap insanı, çölde ilk yol almaya başladığında çöl havasının berraklığından ve zihnini bulandıracak şeylerden uzak olmasından istifade ederek, zihninden geçenleri çevresindeki insanlara ulaştırmasına yardımcı olacak cümleler türetmeye başlamış ve bu anlamın kendi his ve düşüncelerine uygun olması konusunda son derece titiz davranmıştır. Dilini sevmiş, ona sahip çıkmış, onu tahriften korumak ve geliştirmek için çabalamıştır. İşte bu yüzden tenkitle ilgilenmiştir. Bu hassasiyet zamanla devam etmiş, gelişmiş ve Arap toplumunun sosyal, siyasi, kültürel ve edebî değişimleriyle etkileşim içine girmiştir. Bu bölümde, edebiyat tarihindeki gelişmeler dile getirilecek, dönüşümün kökleri ve çıkış noktası, âlim ve araştırmacı görüşlerinden faydalanılarak analiz, karşılaştırma ve tercih yöntemiyle belirlenmeye çalışılacaktır.

Öncelikle bu önemli soruyu sormak icap eder: Tenkidin belâgata dönüşüm sürecinin hakikati nedir? Zira dönüşüm sürecinin mahiyetini tespit etmek, onun köklerini ve Arap edebiyatı seyrindeki dönüm noktasını belirlemede referans noktasıdır. Edebî tenkit ve belâgat tarihi kitapları incelendiğinde bu konuda âlimlerin ve araştırmacıların muhtelif görüş ve yorumlarına rastlanmıştır.

Bu bağlamda ele alınacak ilk görüş, Dr. Mustafa Abdurrahman İbrahim'in *Fî'n-Nakdi'l-Edebiyyi'l-Kadîm 'inde'l-Arab* adlı eserindeki kısa bir pasajda dile getirdiği edebî tenkidin belâgata dönüşmesi fikridir. Kendisi de edebî tenkidin Arap belâgatının atası olduğunu savunarak şöyle der: “Belâgat tenkidin sayesinde

oluşturmuştur, onun geniş sahasında gelişmiştir; ona atfedilir, bu sebeple aralarındaki bağ çok kuvvetlidir.”⁹⁴

Dr. İbrahim’in fikri, edebî tenkit âlimlerinin edebiyata yönelik inceleyici ve eleştirel yaklaşımlarının, onun kusur ve güzelliklerini ortaya koymasının, kemal ve eksiklik yönlerini belirlemesinin, ayrıca gelişme, yükselme veya gerileme sebeplerini araştırmasının, sözün güzelliğini sağlayan unsurların ortaya konulmasına zemin hazırladığı fikrine dayanmaktadır. Ona göre “Arap belâgatının kural ve esaslarına dönüşen, işte bu sebeplerdir.”⁹⁵ Ardından, belâgat araştırmalarının edebî tenkidin sayesinde yürütüldüğünü ve iki ilim arasındaki bu bağın ideal bir seviyede olduğunu belirtir ancak belâgat araştırmalarına mantık ve felsefe eğiliminin girmesiyle birlikte belâgatın edebî tenkitten ayrıldığını, ilmî bir hüviyet kazandığını, tanımlar ve diğer hususlarda ıstılahî kuralları açıklamaya yöneldiğini ifade eder. Her ne kadar müellif burada, Yunan felsefesinden en çok etkilenen ve pek çok belâgat ölçütü için sınırlar ve tanımlar yapmış olan Kudâme b. Ca‘fer’in gayretlerinden açıkça bahsetmemiş olsa da kastedilen açıktır.

Peki bu ifadeler birbiriyle çelişkili görünmüyor mu? Belâgat kural ve esaslarını tenkitten mi almıştır? Yani tenkit âlimlerinin gayretleri mi belâgata dönüşmüştür? Yoksa belâgat kuralları, tanımları ve esasları edebî tenkitten uzaklaşarak felsefî ve mantıksal düşünceye meyiletmenin bir neticesi olarak mı ortaya çıkmıştır? Veyahut bu kurallar, meânî ilminde *Delâ’ilü’l-i‘câz* ve beyân ilminde *Esrârü’l-belâga* adlı eserleriyle bu ilme net esaslar kazandırmış olan İmam Abdülkâhir el-Cürcânî’nin gayretlerinin ürünü müdür?

Dr. Ahmed eş-Şâyib ise *el-Üslûb* adlı eserinde, edebî tenkidin Arap belâgatını var eden en önemli etkenlerden biri olduğunu ifade eder. Arap eleştirmenler tarafından ortaya konulan bu gözlem ve hükümlerin, kendilerinden sonra gelen âlimler tarafından belâgatın kural ve kanunlarına dönüştürüldüğünü kabul etmektedir. Böylece yazar tenkidi, beyânî kanunlaştırmanın önemli bir unsuru olarak

⁹⁴ İbrahim, *Fî’n-nakdi’l-edebîyyi’l-kadîm ‘inde’l-Arab*, 185.

⁹⁵ İbrahim, *Fî’n-nakdi’l-edebîyyi’l-kadîm ‘inde’l-Arab*, 185.

görür; bu iki ilmin birbirleriyle ilişkili hâlde ve “çetin bir mücadelenin” ardından ayrıldıklarını belirtir.⁹⁶

Bana göre Şâyib ile İbrahim’in görüşleri, tenkit âlimlerinin gayretlerinin Arap belâgat kurallarına dönüşmesi noktasında birbirine benzemektedir fakat bu dönüşümün tabiatı nasıldır? Ne zaman gerçekleşmiştir? Öncüleri kimlerdir? Yahut kimlerin gayretleriyle oluşmuştur? Daha önce, bu iki ilmin tabiatları, hedefleri ve Arap edebiyatındaki konumları bakımından birbirinden ayrı olduklarına dair söz edilmişti. Öyleyse kâtiplerin, kelâmcıların, nahivcilerin ve belâgatçıların gayretlerini nasıl değerlendirmek gerekir? Daha önce zikredildiği üzere belâgat ilminin doğuşu, çeşitli ilmî toplulukların asırlar süren ortak gayretlerinden teşekkül etmiş ve gelişmiştir.

Aralarındaki bağa, kaynaşmaya ve edebiyat ortak paydasında birleşmelerine rağmen, iki ilim arasında her birinin tabiatını, mahiyetini ve metodunu anlamamıza yardımcı olacak önemli ve değerli farklar vardır. İbnü’l-Mu‘tez ve Kudâme b. Ca‘fer gibi tenkit âlimlerinin ele aldığı konuların pek çoğunun kendilerinden öncekilerde de bulunduğu tespit edilmiştir. Bu süreç ileride teferruatlı bir şekilde açıklanacak ancak asıl önemli olan husus, Arap belâgat ilminin oluşumundaki çabaların, tenkit ve belâgat âlimleri arasındaki ortak birikimlerle ilerleyip nihayetinde Sekkâkî nezdinde istikrara kavuşmuş olmasıdır.

Edebî tenkidin belâgata dönüşmesi hususunda iki farklı görüş bulunmaktadır: Birincisi Mustafa İbrahim’e ait olan, tenkit âlimlerinin gayretlerinin Arap belâgatının kurallarına dönüştüğü tezidir. İkincisi ise Şevkî Dayf ve diğerlerinin savunduğu, tenkidin edebiyatı değerlendirirken belâgat ölçütlerini esas almasıyla belâgat araştırmalarına dönüştüğü tezidir.⁹⁷ İkinci görüş, dönüşüm noktasının belirlenmesi konusunda detaylıca incelenecektir.

Şüphesiz ki, ikinci görüş hakikate daha yakın ve daha mantıklıdır. Nitekim dönüşüm sürecinin aslı şudur: Belâgat ve eleştiri, hicrî ilk üç asır boyunca birbirine geçmiş telifler çerçevesinde varlıklarını sürdürmüş; daha önce iki ilmin birbirine

⁹⁶ eş-Şâyib, *el-Üslûb: Dirâsetün belâgiyyetün tahlîliyyetün li-usûli’l-esâlîbi’l-edebiyye*, 14.

⁹⁷ Dayf, *el-Belâga: Tatavvur ve târih*, 92; Ahmed Matlûb, "en-Nakdû’l-belâgî", *Mecelletü’l-Mecma’i’l-İlmî el-İrâkî* 38/2-3 (Haziran 1987), 197-198; Kudâme, *Nakdû’s-şi’r* Hafâcî mukaddimesi, 46.

karışması meselesinde değindiğimiz üzere, belâgat ile eleştiri âlimlerinin ortak çabalarıyla gelişmiştir. Bununla birlikte her iki ilim de kendi müstakil kimliğini korumuş, birbirinden tamamen kopmadan kendi varlığını ayrı ayrı sürdürmüştür.

Kudâme b. Ca‘fer’in belâgatı tenkidin temel ölçütü kılması, eleştirmenlerin alıştığı ölçütlerden uzaklaşarak asırlar boyunca belâgat ölçütlerini kullanmalarına yol açmıştır. Dolayısıyla Ahmed eş-Şâyib ile Mustafa İbrahim’in, tenkidin belâgatı var eden unsur olduğu yahut tenkit ilminin belâgat kurallarına dönüştüğü şeklindeki ifadeleri, Bişr b. el-Mu‘temir ve Câhiz gibi belâgatçıların çabaları hakkında aktarılan tarihî anlatıyla bağdaşmamaktadır; keza sonrakilerin gayretleriyle de uyuşmamaktadır. Burada İbnü’l-Mu‘tez ve Kudâme’den bahsedileceği üzere, bazı tenkit âlimlerinin Arap belâgatını kurallaştırmak ve sistemleştirmek üzere verdikleri destek inkâr edilemez ancak bu hükmü genelleştirmek, İbnü’l-Mukaffa‘ ve Câhiz’den başlayan, belâgat imamı Abdülkâhir el-Cürcânî’de zirveye ulaşan bir emeğe haksızlık olacaktır.

Şayet söz konusu dönüşüm, tenkit âlimlerinin gayretlerinin belâgat kurallarına evrilmesinden ibaret olsaydı, eleştirmenlerin edebî tenkitte belâgat ölçütlerini esas almalarını nasıl açıklamak gerekirdi? Câhiz, el-Cürcânî ve diğerlerinin çabaları nasıl sınıflandırılacaktı?

Dönüşümün mahiyetini ve tabiatını belirleyip tercih ettikten sonra, belâgat ve tenkit ilimlerinin dördüncü asra kadar izlediği yükseliş eğilimine dair bazı tarihî hakikatleri dile getirmek ve sürece dair araştırmacıların görüşlerinden de istifade ederek bu sürecin temellerini açıklamak gerekmektedir.

2.1. Metodolojik Dönüşümü Tetikleyen Bilimsel ve Edebî Etkenler

Araplar, eskiden beri dil ürünlerini değerlendirdikleri kesintisiz bir öz eleştiri mekanizmasına sahipti. Fesâhate karşı olan ve anlamı zedeleyen unsurları ayıklayarak bunları gidermeye çalışmaktaydılar. Dolayısıyla tenkit, edebiyatın ilk dönemlerinden itibaren edebî faaliyetle iç içedir; nitekim “İlk müellifin hemen ardından ilk eleştirmen var olmuştur” sözü de yaygındır.⁹⁸

⁹⁸ eş-Şâyib, *el-Üslûb: Dirâsetün belâgiyyetün tahliliyyetün li-usûli ‘l-esâlibi ‘l-edebiyye*, 12.

Arap ilmî uyanışının başlaması ve Arap dili bilimlerinde telifin yaygınlaşmasıyla birlikte tenkit, diğer bilimlerden bağımsız müstakil bir ilim olarak ortaya çıkmamıştır; bu durum belâgat ve diğer bilimler için de geçerlidir. Nitekim başlangıçta bilimler, ilk esaslarının belirlenmesiyle kuruluş aşamasındaydı. Telifler genel bir mahiyet taşıyor, âlim sahip olduğu ilimleri bu eserlere aktarıyordu. Müelliflerin en bariz vasfı, yetkin oldukları bilimleri bir araya toplayıp tasnif etmeleri idi. Dolayısıyla hicrî birinci ve ikinci asırlarda ansiklopedik mahiyette eserler ortaya çıkmıştır. Nitekim “onlara göre edebiyat, her şeyden bir pay almayı ifade ediyordu.”⁹⁹

Arap ilmî uyanışı hicrî ikinci ve üçüncü asırlar boyunca gelişmeye devam etmiş, dördüncü asırda zirveye ulaşmıştır. Bilhassa bu asırda Arap bilimlerinin her alanında ilmî bir sıçrama yaşanmış, araştırmalar derinleşmiş ve uzmanlaşma yaygınlaşmıştır. Arap dili âlimlerinin belirli konularda uzmanlaşmaya yönelmesiyle kapsamlı, ansiklopedik ve farklı konuları bir arada barındıran eserlerin dönemi kapanmıştır.¹⁰⁰

Arap ilmî uyanışının temelleri, nahivcilerin ve lügatçıların yetişmesiyle birinci hicrî asrın sonlarında atılmıştır. Müslümanların fethettiği coğrafyalarda dil hatalarının artmasıyla Arap dilini muhafaza etme, usul ve kurallarını kayıt altına alma ihtiyacı önem kazanmış ve bu âlimlerin çabaları belirginleşmiştir. Âlimlerin Arap diline önem vermesinde edebî tenkit büyük bir rol üstlenmiştir. Bu gayretlerin ilk merkezleri Basra ve Kûfe olmuştur; bu iki coğrafyada âlimler katı kuralcılıktan ve taraftarlıktan uzak durarak, amaçlarından sapmadan büyük bir sadakatle büyük emekler sarf etmişlerdir. Dolayısıyla tenkit gelişmiş ve İslâmî dönemin başlarındakinden farklı bir hüviyet kazanmıştır. Lügâtçılar ve nahivciler Arap metinlerini yapı, dizim, sanat ve kurallara uygunluk gibi her yönüyle tenkit ve analiz etmeye yönelmişlerdir. Buradan anlaşılacağı üzere, Arap edebî tenkidinin doğuş sebepleri, Arap âlimlerini Arap dilinin düzenlenmesine ve kurallarını ortaya koymaya sevk eden sebeplerle aynıdır.

⁹⁹ el-Kevvâz, *el-Belâğa ve'n-nakd: el-Mustalah ve'n-neş'e ve't-tecdîd*, 200.

¹⁰⁰ el-Kevvâz, *el-Belâğa ve'n-nakd: el-Mustalah ve'n-neş'e ve't-tecdîd*, 200.

Nahivciler tenkitlerinde kadim Arapların fikrini takip etmiş, dillerinden kurallar çıkarmışlardır. Bu kuralları şairlerin ürünleriyle karşılaştırmışlar, i‘râb yahut kafiye gibi konularda öncekilerle farklı olan yönleri araştırmışlardır. Onların vezinde, kafiye ve kasidenin sanatsal yönü hakkında görüşleri mevcuttur. Nitekim onlara göre Cerîr güçlü bir karaktere ve samimi bir duyguya, Nâbiga sağlam bir ifade yapısına, İmrüülkays ise eşsiz manalara sahip öncü bir şairdir. Bu görüşler onların zevk, mizaç ve kültürlerinin farklılığını yansıtmakla birlikte, delillerle de desteklenmiştir. Bu lügatçılar şairler hakkındaki görüşleri için gerekçeler bulmaya gayret etmiş, edebî tenkidin temelleri de bu gerekçelere göre atılmıştır.¹⁰¹

Hicrî ikinci asırda tenkit ilminin esaslarının oluşumuna katkı sağlayan iki tür âlim bulunmaktaydı ve tenkit bu dönemde edebî ve kültürel metodoloji bakımından ileri bir seviyeye ulaşmıştı. Bunların ilki ve en önemlisi, Halef el-Ahmer, Ebû Ubeyde ve Asma‘î gibi Basralı, Kûfeli ve Bağdatlı râviler ile edebiyat âlimleridir. İkincisi ise kâtiplerdir; bunlardan bazıları yabancı kültürlerden etkilenen Araplar, bazıları ise Arap kültüründen etkilenen yabancılardır. Abdülhamîd el-Kâtib, İbnü’l-Mukaffa‘ ve Yahyâ el-Bermekî bu isimlerdendir.¹⁰²

Abbâsî devletindeki divan kâtipleri, ilmin ulaştığı zirveyi gösteren önemli bir örnek ve kanıt niteliğindedir. Nitekim Câhiz onları, belâgat hususunda kendilerinden daha ideal bir topluluk görmediğini belirterek niteler. Onlar o asırdaki edebiyat hareketinin önemli bir etkeni olmuşlardır.

İlmî uyanışın ürettiği en bariz gelişmelerden biri, Abbâsî devletinin idarî zihniyetine uygun, disiplinli bir tenkit kültürünün ortaya çıkmasını sağlayan ilmî harekettir. Üçüncü asırda İbn Sellâm, Câhiz ve İbn Kuteybe gibi edebiyat âlimleri tenkit alanında etki bırakmışlardır. Aynı şekilde İbnü’s-Sikkît, Ebû Hâtim es-Sicistânî, Müberred ve Sa‘leb gibi lügat âlimlerinin de edebî tenkitte muazzam bir etkisi olmuştur. Bu asırda, yabancı kültürlerden etkilenmiş, ilmî ve fikrî yönden önde gelen isimlerden oluşan ve tenkit ilminin kuruluşunda dönüm noktası sayılan edebî tenkit kitapları telif eden bir zümre yetişmiştir. Üçüncü asrın sonlarında ise

¹⁰¹ İbrâhim, *Târîhu’n-nakdi’l-edebî ‘inde’l-Arab*, 51, 58.

¹⁰² Kudâme, *Nakdü’ş-şî’r* Hafâcî mukaddimesi, 30.

Aristoteles'in *Hitâbet* ve *Poetika* kitaplarının tercüme edilmesi, o dönemin en önemli hadisesi olmuş ve etkisi bir sonraki asırda belirginleşmiştir.¹⁰³

Dördüncü hicrî asırda tenkit ilminin seyrindeki bu dönüşüm köklü olarak nitelendirilebilir. Tenkit iki gruba ayrılmıştır: Birinci grup; Yunan, Hint gibi diğer kültürlerin tesirine kapılmaksızın, kendi zevkinden, edebî kültüründen ve Arap kültüründen esinlenerek, tenkit, karşılaştırma ve hüküm metoduna göre hareket etmiştir. Ebü'l-Kâsım el-Âmidî (ö. 371), Muhammed b. Hasan el-Hâtîmî (ö. 388), Kâdî Ali b. Abdülazîz el-Cürcânî (ö. 392), Ebû Bekir el-Bâkılânî (ö. 403) ve Ebü'l-Ferec el-İsfahânî (ö. 356) bu gruptandır. İkinci grup eleştirmenler ise; Arap dışındaki diğer kültürlerden esinlenerek geniş ufuklu bir edebiyat ruhuyla tenkit faaliyetini yürütmüşlerdir. Bu kültürlerle yönelmiş, onları özümsemiş, fikir ve teliflere dönüştürmüşlerdir. Ca'fer b. Kudâme ile oğlu Kudâme b. Ca'fer (ö. 337), İbnü'l-Amîd (ö. 360), Sâhib b. Abbâd (ö. 385) ve Ebû Hilâl el-Askerî (ö. 395) bu gruptandır.¹⁰⁴

Dolayısıyla bu dönemdeki tenkit eğilimleri, kendisinden öncekilerden farklılaşmıştır. Bu asır, Arap edebî tenkidinin altın çağı olarak nitelendirilebilir çünkü tenkit, izlenimsel değerlendirmelerden sıyrılarak metodolojik tenkit, felsefi kuralcılık ve büyük karşılaştırmalar aşamasına geçmesiyle olgunluk çağına ulaşmıştır. Ebû Temmâm, Mütenebbî ve Aristoteles'in bu alanda muazzam bir etkisi olmuş, özellikle bu asırda edebî tenkidin şekillenmesinde belirleyici bir konuma erişmişlerdir. Bu nedenle, bu asırdaki tenkidin büyük bir kısmı üç ana başlık altında incelenebilir: Ebû Temmâm etrafındaki tenkit çatışması, tenkidin Yunan kültürüyle ilişkisi ve Mütenebbî etrafında dönen tenkit çatışması. Nitekim tenkit, şiir hırsızlıklarının izini sürmek ve bunları ifşa etmekle uzun müddet uğraşmıştır, bu durum Ebû Temmâm, Buhturî ve Mütenebbî etrafında dönen tenkitte açıkça görülmüştür. Mühelhil b. Yemût'un *Serikâtü Ebî Nüvâs*'ı ve Ca'fer b. Muhammed el-Mavsılî'nin (ö. 323) *Kitâbü's-Serikât*'ı gibi müstakil eserler bu konuda telif edilmiştir.¹⁰⁵

¹⁰³ Kudâme, *Nakdû 'ş-şi'r Hafâcî* mukaddimesi, 38.

¹⁰⁴ Kudâme, *Nakdû 'ş-şi'r Hafâcî* mukaddimesi, 44.

¹⁰⁵ Abbâs, *Târîhu'n-nakdi'l-edebî 'inde'l-Arab*, 127.

Bu meseleler üçüncü hicrî asırda incelenmişti. Nitekim Dr. İhsân Abbâs *Târîhu'n-Nakdi'l-Edebî 'inde'l-Arab* adlı eserinde şöyle der: “Eski-yeni, özgünlük veya intihal (başkasının sözünü sahiplenme) ve şairler etrafındaki husumet meselelerinin incelenmesi hicrî üçüncü asırdaki eleştirmenlerin payına düşmüştür; dördüncü asrın payına ise bunlarda daha da derinleşmek düşmüştür.”¹⁰⁶Buradan hareketle üçüncü asrı metodun kurulduğu ve büyük tenkit meselelerinin ilk temellerinin atıldığı çağ; dördüncü asrı ise derinleşme, olgunlaşma ve teferruata inme çağı olarak kabul edilebilir.

Bu asırdaki en bariz gelişme, görüşleri ileride dile getirilecek pek çok âlim ve araştırmacının da tanıklığıyla, Kudâme b. Ca'fer'in *Nakdü's-Şi'r* eseriyle tarih sahnesine çıkmasıdır. Kudâme, çağdaş eleştirmenlerin çoğuna karşı çıkmış, eskilere de aykırı yeni bir metot ortaya koymuş ve bu yüzden bir eleştiri yağmuruna tutulmuştur. Onun dördüncü hicrî asırda sahneye çıkışı edebî tenkit ile belâgat alanında dikkat çekici yeni bir gelişme olmuştur.

Nedenleri de şöyle özetlenebilir: O, Yunan belâgatına yönelmiş, tenkit ölçütleriyle belâgat metotlarından Arap belâgatına fayda sağlayacak olanları sentezleyerek edebî tenkidin esaslarını ortaya koymuştur ancak Kudâme'nin mantıksal düşüncesi, edebî zevkine galip gelmiş; onu muhaliflerinden ayıran fark da budur. Onun üzerinde tesir eden yegâne unsur Yunan beyânı değildi, aynı zamanda Arap kültüründen de esinlenmiş ve metoduna uygun düşenleri önceki âlimlerden de nakletmiştir.

Dördüncü hicrî asırdaki edebî tenkidin durumu şu şekilde özetlenebilir: Tenkit, kural ve esasları olan bir ilme dönüşmüş, telifler ve kıyaslamalar çoğalmıştır ki bunlar tenkidin en bariz türleriydi. *Nakdü's-Şi'r*'i neşre hazırlayan (*muhakkik*) Dr. Abdülmün'im Hafâcî şöyle der: “Tenkit, Arap beyânının temellerini araştırmaya başlamış ve nihayet Abdülkâhir el-Cürcânî'nin kurallarını ortaya koyduğu belâgat ilmine dönüşmüştür.”¹⁰⁷Bu alıntı, söz konusu asırda belâgat ile tenkit arasındaki ilişkinin mahiyetini açıklamaktadır zira tenkit, belâgatı edebî değerlendirme için bir

¹⁰⁶ Abbâs, *Târîhu'n-nakdi'l-edebeî 'inde'l-Arab*, 23.

¹⁰⁷ Kudâme, *Nakdü's-Şi'r* Hafâcî mukaddimesi, 46.

ölçüt kabul etmeye evrilmiş, bu gayretler de nihayetinde el-Cürcânî nezdinde Arap belâgat kurallarının ortaya koyulmasıyla taçlanmıştı.

2.2. Felsefî Çeviriler ile Aristotelesçi Mantiğın Sanatın Rasyonelleşmesindeki Etkisi

Edebî tenkidin belâgata dönüşüm evresi, iki ilim arasındaki ilişkinin en önemli ve son duraklarından biri olup, açıklığa kavuşturulması gereken karmaşık ve dönüm noktası niteliğinde bir aşamadır. Meseledeki karmaşayı gidermek adına ilk durak olan doğuş safhasından başlanması gerekmektedir: Tenkit belâgatın atası mıdır, yoksa tenkit İtizâl ekolü sayesinde mi oluştu ve Mu‘tezile’nin belâgat ehli olduğu gerekçesiyle Arap belâgatı üzerinde mi etkili olmuştur? Belâgat nasıl doğmuştur ve bu iki ilmin doğuşuna tesir eden etkenler nelerdir? Ardından doğuş sonrası evreden bahsedildi; zira hicrî ilk üç asır boyunca her iki ilim de birbirine yakın, edebiyat sahasında, kitaplarda ve âlimler nezdinde iç içe geçmişti. Nihayet hicrî dördüncü asra ulaşıldığında edebî tenkidin Âmidî, İbn Tabâtabâ ve Kâdî el-Cürcânî nezdinde son derece açık, güçlü ve sağlam bir yapıya kavuştuğu belirtilmişti.

Ne var ki bu seyir uzun sürmemiş; aralarındaki kaynaşma ve uyumu dış etkenler bulanıklaştırmıştır. Belâgat araştırmalarında felsefî bir eğilim baş göstererek kelâmî bir doğrultuda ilerlemiş; belâgat, Arap tenkidinden farklı bir yol çizerek bedî‘ sanatkârlığına yönelmiştir. Böylelikle Dr. Muhammed Mandûr’un ifadesiyle Kâdî Ali b. Abdülazîz el-Cürcânî (ö. 392), “Son eleştirmen ve belâgatçıların kitaplarına yöneltmeyi sağlayandır.”¹⁰⁸

Böylece el-Cürcânî, tenkit teliflerinin sonuncusunu yazmış, edebî tenkit devrini kapatmış; tamamen belâgat ölçütlerine dayanan yeni bir tenkit devresini başlatmıştır. Edipler, yeni icat edilen muhassinâtı, yani güzelleştirici söz sanatlarını incelemeye yönelmiştir. Neticede tenkit, şairler arasında kıyaslama yapmaktan uzaklaşarak meânî, beyân ve bedî‘ ilimleri adıyla bilinen ıstılahî (terimsel) kurallara, sınırlara ve sınıflandırmalara tabi olmuş; böylelikle edebî tenkidin kalbi ile sağlam temeli sayılan edebî zevkten uzaklaşmıştır.

¹⁰⁸ Muhammed Mandûr, *en-Nakdû‘l-menhecî ‘inde‘l-Arab ve menhecü‘l-bahs fi‘l-edeb ve‘l-luga*, (Kahire: Dârü Nehdati Mısır, 1996), 330.

Buradaki temel soru şudur: Bu dönüşüm sürecinin dayandığı esaslar nelerdir? Zira söz konusu mesele aniden meydana gelmiş değildir; aksine, tartışmalı olan asıl dönüm noktasına ulaşılmadan önce bu sürecin temelleri atılmış, öncü araştırmalar gerçekleştirilmiş ve erken dönem gayretleri ortaya konulmuştur. Bu husus, ilerleyen safhalarda ele alınarak incelenecektir.

Arap eleştirmenlerin edebî metnin kalitesini yahut kusurunu değerlendirirken belâgatı bir ölçüt olarak esas almaları, sadece dördüncü hicrî asrın bir ürünü olmadığı gibi aslen Yunan felsefesinden de kaynaklanmıyordu. Bunun temelleri hicrî birinci asra uzanmaktaydı çünkü Arap eleştirmenleri pek çok belâgat sanatına dayanmış ve hükümlerinde bunları tenkit kriteri olarak kabul etmişlerdi.¹⁰⁹

Bu durum, edebiyat alanında belâgat ve tenkit ilimleri arasındaki ilişkinin ne kadar sağlam olduğunu ve pek çok âlimin nitelediği üzere kaynaşma aşamasına ulaştığını göstermektedir. Dolayısıyla bu, edebî tenkitteki belâgat etkisinin eski köklere sahip olduğunun göstergesidir ki bu da Arap eleştirmenlerin dikkatini çekmiş ve belâgatı bir kriter olarak kullanmaya sevk etmiştir. Cahiliye döneminden günümüze ulaşan Nâbiga ez-Zübânî, Hassân b. Sâbit, Hansâ ve A'shâ'yı bir araya getiren rivayetler bunun en meşhur tenkit metinlerindendir. Bu durum iki ilim arasındaki sarsılmaz ilişkiye işaret etmektedir. Nitekim hicrî ilk asırlarda pek çok ilmin henüz uzmanlık dalları ortaya çıkmamıştı ve bir âlimin pek çok ilmi bünyesinde barındırdığına yahut o alanlarda faaliyet gösterip eserler verdiğine şahit olmaktayız. Zira o dönemde ilimler henüz kuruluş aşamasındaydı ve ideal, bütüncül hüviyetlerini kazanmamışlardı.

Ayrıca tenkitte belâgatı ölçüt olarak esas alma meselesi bu kadarıyla sınırlı kalmamış sonraki asırlarda daha da genişleyip yaygınlaşmıştır. Nitekim telif edilen eserlerin satır aralarında, müelliflerin diğer ölçütlerinin yanı sıra Arap belâgatını da bir kalite ölçütü olarak benimsedikleri görülmektedir. Bu benimseme oranı ne olursa olsun, söz konusu kullanım Arap belâgatının içeriğiyle edebî estetiğin bir göstergesi ve edebî zevki güçlendirip besleyen bir pınar olması nedeniyle tam bir uyum içindeydi. Tüm bu süreç, saf Arap kültürü ve özgün Arap edebî çizgisi çerçevesinde gerçekleşmiş; bu âlimler söz konusu çizgiden sapmamış, yabancı müdahaleler

¹⁰⁹ Esved, *Eserü'l-fikri 'l-belâgî fi'n-nakdi 'l-Arabiyyi 'l-kadîm*, 6.

karşısında aşılmaz bir baraj olmuşlardır. Bu durum, edebiyatçıların edebî tenkide olumsuz bir etkisi olmaksızın belâgattan yararlanmalarına imkân tanımıştır. Hicrî ilk üç asırda belâgat, edebî zevki ve Arap kültürünü koruma amacı taşıyan, tenkit faaliyetini destekleyen yardımcı bir unsurdu.¹¹⁰

Belâgat ölçütlerinin esas alınmasındaki bu dönüşüm, Abbâsî devletinin erken dönemlerinde yani ikinci ve üçüncü hicrî asırlarda tercüme hareketiyle ilişkilirdi. Nitekim pozitif bilimler ve diğer ilimler Arapçaya tercüme edilmiş; bu tercüme faaliyeti âlimlere Hint, Fars ve Yunan gibi çeşitli kültürlerden muazzam eserler sunmuş, bu kültürleri Arap dili ve kültürüyle yakınlaştırmış ve o dönemdeki ilmî çalışma ve araştırma sahasında büyük bir iz bırakmıştır ancak bu tercüme faaliyetinin söz konusu iki asır boyunca belâgat ve tenkit üzerinde çok derin bir etkisi olmamıştır. Bunun sebebi Arap dili bilimlerinin doğasıdır; şayet tıp ve benzeri tercüme edilen diğer ilimlere bakılırsa, bunların nesnel bilimler olduğu ve tercümenin onların özünü değiştirmedığı görülür. Dil bilimleri için durum farklıdır; onlar zâtî bilimlerdir, yani bizzat Arap dilinin özünden doğan özelliklere sahiptirler. Bilhassa o dönemde dil ve belâgat, Arap dilinin ruhu ve terkihiyle ayrılmaz bir bütün hâlindeydi. Bu yüzden, ikinci ve üçüncü hicrî asırlardaki Arap eleştirmenlerin Aristoteles'in ölçütlerini kabul etmeleri oldukça güçlü; bu ölçütler lirik Arap kasidesinin yapısından tamamen farklı, köklü bir Yunan kültürü üzerine inşa edilmişti. Âlimler tercüme edilen eserlere şüphe, kuşku ve endişeyle bakmışlar; Arap kültürünü korumaya ve ona katı kurallarla bağlanmaya yönelerek bunu Arap dili bilimlerinin temel çizgisi kabul etmişlerdir. “Şayet Câhiz'i istisna tutarsak, bu farklı kültürlerin belâgat ve tenkit üzerinde derin izler bırakmadığını görebiliriz; hatta Câhiz'in kendisi bile şiire felsefî açıdan sadece usulca ve nazikçe temas etmiştir.”¹¹¹

Bu sürecin başlangıç noktası, Aristoteles'in *Hitâbet* kitabının İbrahim b. Abdullah —bazı rivayetlere göre ise İshak b. Huneyn— tarafından tercüme edildiği hicrî 3. yüzyıl olmuştur. İbnü'n-Nedim, bu eseri Ahmed b. Tayyib es-Serahsî'nin hattıyla kadim bir nakil (çeviri) olarak bizzat gördüğünü ifade etmiştir. Aristoteles'in *Poetika* kitabı da benzer şekilde erken bir dönemde tercüme edilmiş ve el-Kindî tarafından özetlenmiştir. 4. yüzyıla gelindiğinde tercümanlar *Poetika* kitabını

¹¹⁰ Esved, *Eserü'l-fikri'l-belâgî fi'n-nakdi'l-Arabiyyi'l-kadîm*, 7-9.

¹¹¹ Abbâs, *Târîhu'n-nakdi'l-edebî 'inde'l-Arab*, 186.

yeniden ele almış; bu kapsamda Ebû Bişr Mattâ b. Yûnus el-Kunnâî, eseri Süryaniceden Arapçaya tercüme etmiştir.

Daha önce zikredildiği üzere, pek çok âlimin üçüncü asrın sonlarında Yunan felsefesine yönelmesi, tenkidin belâgata dönüşmesinde muazzam bir etki etmiştir; özellikle Aristoteles'in tenkitte beyânı ölçüt kabul eden *Hitâbet* ve *Poetika* kitaplarının tercümesi bu tesirin önemli âmilidir. Bu etki, Kudâme b. Ca'fer'in *Nakdû's-Şi'r* kitabında açıkça görülmektedir. O, bedî'i tenkit için bir yapı taşı olarak sunmuş ve kural koymadaki mantıksal metoduyla bir ahenk oluşturmuş; bedî' böylece şiir tenkidi kurallarının temel yapı taşı hâline gelmiştir. Onun metodu kavramları sistemli bir şekilde sınıflandırmaya ve analiz etmeye odaklanmış; kural koyma, eserinin en bariz özelliği olmuştur. Tenkit kavramını kapsayan pek çok telifin varlığına ve Kudâme'den önce veya onun asrında şairler arası karşılaştırmalar, lafız-mana meselesi gibi konular etrafında çalışan tenkit âlimlerinin varlığına rağmen, Kudâme'den önce tenkit ile belâgat böyle bir sistematikten yoksundu. Bu sadece öznel bir bakış açısı değildir; bizzat Kudâme kendisinden önce hiç kimsenin tenkit alanında eser telif etmediğini ifade etmiştir.

Yunan felsefesi ile mantığının girmesiyle Arap belâgatı üçüncü asrın sonlarında edebî tenkidin temel ve sabit bir ölçütü hâline gelmiştir. Bu durumda felsefeciler zümresinin de etkisi vardır zira onlar, eleştiri faaliyetlerinde Yunan belâgatını esas almakta ve sözün belâgat değerini belirlemede bu ölçütlere başvurmaktaydılar. Nitekim bu yaklaşım, Kudâme b. Ca'fer'in *Nakdû's-Şi'r* adlı eserinde açıkça görülmektedir.¹¹² Bu dönemde belâgat, Arap tenkidıyla olan ilişkisi bakımından daha belirgin bir hâl almış; yani tenkit, mekanizmalarında sadece zevki temel bir yapı taşı olarak kullanmakla sınırlı kalmamıştır. Belâgatın tenkitle ilişkisi artmış ve tenkidin belâgata dönüşmesinin etkileri açıkça belirmeye başlamıştır. Nitekim Dr. Hüseyin Esved *Eserü'l-Fikri'l-Belâgî fî'n-Nakdi'l-Arabiyyi'l-Kadîm* adlı eserinde, dördüncü hicrî asrda belâgatın “eleştirmenlerin, şiirin iyisini kötüsünden ayırt etmek için başvurdukları bir vasıta olarak açıkça tenkit meydanına girdiğini” ifade eder.¹¹³

¹¹² Mey Yûsuf Huleyf, *Mesâdir türâsiyye: Dirâse fî'l-menhec*, (Kahire: Dârü Garîb, 1995), 143.

¹¹³ Esved, *Eserü'l-fikri'l-belâgî fî'n-nakdi'l-Arabiyyi'l-kadîm*, 47.

Kudâme b. Ca‘fer, kitabı vasıtasıyla tenkidi genel bir zevk işi olmaktan çıkarıp kuralları olan disiplinli bir ilme dönüştürmeye gayret etmiştir; peki bu teşebbüsünde başarılı olmuş mudur? O kurallar incelendiğinde, bunların saf tenkit kuralları olmadığı; aksine mantıklı bir metoda göre tanzim edilmiş, özünde tamamen belâgat kuralları olduğu görülür. Böylelikle tenkit belâgatla özdeşleşmiş, belâgat da hüküm ve değerlendirme aletine dönüşmüştür. Hatta bu asırda belâgat edebî tenkitten ayrılmamış, edebî tenkit asırlar boyunca belâgat ölçütlerine tabi olarak bu çizgide varlığını sürdürmüştür.¹¹⁴Buna paralel olarak belâgatın da gelişmeye devam ettiği görülmektedir ki, bu durum Abdülkâhir el-Cürcânî ve diğerlerinde bariz bir şekilde görülmektedir. Bütün bu süreç, Kudâme b. Ca‘fer’in Yunan belâgatından etkilenecek Arap belâgatını edebî tenkidin temel bir yapı taşı kılması ile kurallara bağlamaya çalışmasının ardından hız kazanmış; bu hamle önemli bir dönüm noktası olmuştur.

Dolayısıyla dönüşümün kökleri, şüphesiz edebiyatçıların Yunan felsefesinden etkilenme durumuyla yakından ilişkilidir. Bu yüzden, tenkidin belâgata dönüşmesi merhalesinin, üçüncü hicrî asır boyunca Aristoteles ve Yunan filozoflarının belâgat kurallarından öğrendiklerini Arap edebiyatı sahasına taşımaya gayret eden felsefeciler zümresinin çalışmaları dairesinde başladığını varsayabiliriz. Birinci bölümde ayrıntılı olarak değinildiği üzere felsefeciler, Yunan belâgat ölçütlerini ortaya koymak amacıyla Aristoteles’in *Poetika* ve *Hitâbet* kitaplarını önce özetler hâlinde, ardından tam tercümeleriyle Arapçaya aktarmışlardır. Hitâbet’in üslubu ele alan üçüncü kısmı ise Arapların “belâgat” olarak adlandırdıkları alana tekabül etmektedir.¹¹⁵

Yunan felsefesine dayanan söz konusu araştırmalar pek çok edip ve eleştirmenin öfkesine neden olmuş; nitekim Yunan felsefesi “Arap tenkidine zulmetmekle, onu yok etmekle ve onu Arap ruhundan kopararak tenkidin özünden uzaklaşan bir dizi kurala hapsedmekle suçlanmıştır.”¹¹⁶ Üçüncü asırdaki tenkit âlimleri hakkında zikredilenler gözden geçirilirse, çoğunun Arap kültürünü müdafaa etmeye koyulduğu ve ilimlerinde bu kültürden esinlendiği görülür; aynı durum dördüncü asırda İbn Tabâtabâ, Âmidî ve Kâdî el-Cürcânî için de geçerlidir. Kudâme

¹¹⁴ Bedevî Ahmed Tabâne, *el-Beyânü’l-Arabî: Dirâsetün târihiyyetün fenîyyetün fî usûli’l-belâgati’l-Arabîyye*, (Kahire: Mektebetü’l-Enclû el-Mısıriyye, 2. Basım, 1958), 112.

¹¹⁵ Dayf, *el-Belâga: Tatavvur ve târih*, 75.

¹¹⁶ Sellâm, *Târîhu’n-nakdi’l-edebî ve’l-belâga*, 19.

b. Ca'fer'i diğerlerinden ayıran özellik de budur; o, Yunan kültüründen derinden etkilenmiş, kitabının temellerini onun üzerine inşa etmiş; böylece çabalarıyla Arap tenkit ve belâgat ilmini kendisinden öncekilerden tamamen farklı bir mecraya taşımıştır.

2.3. Edebî Eleştirinin Belâgata Dönüşümünde Kudâme b. Ca'fer'in Rolü

Önceki bölümlerde edebî tenkidin belâgata dönüşmesi fikri etrafında yapılan izahlar ışığında, Kudâme b. Ca'fer'in bu süreçte önemli, hatta dönüm noktası mahiyetinde bir rol üstlendiği görülmektedir. Onun *Nakdü's-Şi'r* adlı eserinin asıl dönüşüm noktası olduğu ve kendisinden sonraki evreyi derinden etkileyen bir dönüm noktası teşkil ettiği kanaatindeyiz. Bu görüş, ona katılan ve karşı çıkanların yaklaşımları incelenerek temellendirilecek; çağdaş âlimlerin sözlerinden istifadeyle bu tezi destekleyen fikirler aktarılacaktır. Konuya Kudâme'den ve onun metodundan başlayarak *Nakdü's-Şi'r* kitabının içeriğini kısaca açıklamak, ardından dönüşüm noktasından ve Kudâme'nin eserinde benimsediği belâgat ölçütlerinden bahsedilecektir.

Ebü'l-Ferec Kudâme b. Ca'fer'in sosyo-kültürel hayatının, bize pek çok eser kazandıran ve teoriler formüle eden fikrî metodunun oluşumunda önemli bir rolü vardır. Onun edebiyat ve felsefe sahasında derinleşmesinin temel sebebi de budur. O, hicrî 260, bir başka rivayete göre hicrî 276 yılında, Abbâsî Halifesi Mu'temid döneminde Basra'da dünyaya gelmiş; Mutî' devrinde hicrî 337 yılında hilafet merkezi Bağdat'ta vefat etmiştir. Babası gibi Bağdat'taki Abbâsî divanında kâtiplik yapmış, önceleri Hristiyan iken Halife Müktefî vasıtasıyla İslâm ile şereflenmiştir. Mu'temid, Mu'tazîd, Müktefî ve Muktedir gibi Abbâsî halifelerinin dönemlerinde yaşamış, ayrıca Büveyhîler iktidarının başlangıcına da şahit olmuştur.

Kudâme tenkit, belâgat ve diğer alanlarda pek çok eser bırakmıştır. Bunlar arasında *Nakdü's-Şi'r*, *Kitâbü'l-Harâc* ve *Sinâ'atü'l-Kitâbe*, *Cevâhirü'l-Elfâz*, *es-Siyâse*, *el-Büldân*, *Zehrü'r-Rebî' fi'l-Ahbâr*, *Sâbûnü'l-Gam*, *Celâ'ü'l-Hüzn*, *Diryâku'l-Fikr*, *Haşvü Haşâ'i'l-Celis*, *er-Red 'alâ İbni'l-Mu'tez fîmâ 'âbe bihî Ebâ Temmâm*, *Sarfü'l-Hemm*, *Sinâ'atü'l-Cedel*, *Nüzhetü'l-Kulûb* ve *Zâdü'l-Müsâfir* gibi kitaplar yer alır. Bu durum Kudâme'nin edebiyat, belâgat ve edebî zevk açısından eşsiz bir müellif olduğunu göstermektedir. Kudâme aradığını Yunan kültüründe bulmuş, ondan esinlenmiş ve Arap edebiyatına uygun gördüğü unsurları

sentezleyerek aldığı söylenebilir. Her ne kadar *Nakdû's-Şi'r* adlı eseri edebî zevkten uzak, salt mantıksal ve kuralcı bir eser olarak nitelense de Kudâme aslında üstün bir zevke sahip bir ediptir ve eserleri de buna tanıklık etmektedir.

Kudâme, babasının yanı sıra Müberred ve diğer âlimlerden de ders almıştır. Hesap ve belâgat ilimlerinde maharet kazanmış, çağdaşları arasında felsefe ve mantık alanındaki derin kültürüyle ün kazanmıştır. Arap edebiyatı sahasına sunduğu en önemli katkı ise, bu araştırmada da yer alan *Nakdû's-Şi'r* adlı eseridir. Bu kitap, Arap şiirini açık ve bütüncül bir teorik temel üzerinde incelemeye yönelik ilk metodolojik girişim olarak kabul edilmektedir.

Kudâme, edebî tenkit hareketini derinden etkileyen en ünlü Arap eleştirmenleri ve edipleri arasında sayılmaktadır. Nitekim o, fasih belîğlerden ve erdemli filozoflardan biri olarak nitelendirilmiştir. *Nakdû's-Şi'r* kitabı Arap edebiyatına güçlü bir ivme kazandırmış; edebî tenkitte yeni bir metot kullanarak eleştirmenleri yeni bir rotaya yönlendirmiştir. O, Aristoteles'in şiir hakkındaki fikirlerinden etkilenen ilk eleştirmenlerden biri olmuş ve bu etki kitabının her köşesinde net bir şekilde kendini göstermiştir.¹¹⁷ Şevkî Dayf'ın da ifade ettiği gibi, Kudâme beyân ve bedî' kurallarını hakem kılmış ve bunları edebî tenkidin bir ölçütü hâline getirmiştir.¹¹⁸

Eserlerinden onun edebiyat alanında ne denli derin bir birikime sahip olduğu anlaşılmaktadır. İleride bahsedileceği üzere Arap kültüründen ve kendisinden önceki Arap ediplerinden de büyük ölçüde etkilenmiştir. Bunun yanı sıra, genel olarak Yunan felsefesinden ve özel olarak hicrî üçüncü asrın ikinci yarısında İshak b. Huneyn'in çevirdiği Aristoteles'in *Hitâbet* kitabından algıladıklarını uygulamaya çalışmıştır. Bu sayede Arap edebiyatı sahasında şiir tenkidine dair yeni bir metot ortaya koymuştur. Bu metot tamamen aklî ve mantıksal olup edebî tenkidin üzerine bina edildiği ve şiirin yorumunda rol oynayan en önemli unsuru, yani zevki devre dışı bırakmıştır.

Bu noktada, temellendirme konusunu biraz daha ayrıntılı biçimde ele almak yerinde olacaktır. Kudâme, belâgat konusunu doğrudan belâgat ilmi perspektifinden

¹¹⁷ es-Saffâr vd., *Muhâdarât fî târihi'n-nakd 'inde'l-Arab*, 217.

¹¹⁸ Dayf, *el-Belâga: Tatavvur ve târîh*, 6.

ele almamış; bunun yerine belâgatla ilişkili birçok meseleyi şiir ve nesir tenkidi bağlamında değerlendirmiştir. Nitekim Dr. İsa Güceyüz, “Temel Belâgat Terimlerinin Teşekkülü: Fesâhat, Belâgat, Meânî, Beyân ve Bedî” başlıklı doktora tezinde, Kudâme’nin eserinde “Telaffuzu kolay harf ve kelimelerin seçilmesinin ve üslubun her yönüyle anlamla uyum içinde olmasının son derece önemli olduğunu; ayrıca garip ve alışılmadık ifadeleri üslubun kusurları arasında değerlendirdiğini ve bunların tespit edilmesi gerektiğini ifade ettiğini” belirtmektedir. Bu çerçevede Kudâme, söz konusu belâgat terimlerini bağımsız bir belâgat ilmi kurma amacıyla değil, kendi tenkit anlayışı içerisinde işlevsel bir şekilde kullanmış; başka bir ifadeyle, belâgatı edebî tenkidin temel ölçütlerinden biri olarak benimsemiştir.¹¹⁹

Bu eser, âlimler arasında destekleyenler ve karşı çıkanlar ekseninde yoğun tartışmalara konu olmuş; onu eleştirmek maksadıyla pek çok kitap telif edilmiştir. Şüphesiz bunlar Kudâme’nin muazzam tesirini ve eserinde ortaya koyduğu fikirlerin gücünü göstermektedir fakat bu kitaptaki en önemli husus, belâgat ölçütlerini edebî tenkit ölçütü olarak da benimsemesi ve böylece tenkidin belâgata dönüşmesinde bir dönüm noktası teşkil etmesidir. Bu dönüşümün kendisinden önce temellerinin olduğu gibi kendisinden sonraki döneme de yansımaları olmuştur. Nitekim daha önce belirtildiği üzere belâgat ölçütleri, ilk eleştirmenlerin ve ardından hicrî ilk asırlardaki belâgat âlimlerinin dayandığı kuralların dikkate değer bir bölümünü oluşturmaktaydı.

2.2.1. Kudâme’nin Yaklaşımında Rasyonel Yöntem ve Şiir Unsurlarının Mantıksal Tasnifi

Kudâme’nin kitabındaki metodu, Yunan kültüründen yoğun bir şekilde beslenen salt aklî bir metottur. Eserin muhakkiki Muhammed Abdülmün‘im Hafâcî’nin belirttiği üzere bu durum, Kudâme’nin kendi çağında yaygın olan ve bizzat ders alıp esinlendiği aklî ve fikrî kültürlerden etkilenmesinden kaynaklanmaktadır. Bu etkiyi yaratan zümre, hicrî üçüncü asırda Basra’da ortaya çıkan ve felsefe ile Yunan mantığından etkilenerek bu alanda tercümeler ve telifler yapan aydınlar sınıfıdır ki bunların başında Mu‘tezile gelir. Bu tabakanın şiir sanatına dair okumaları, telifleri ve tercümeleri arasında Kindî’nin *Şiir Sanatı* risalesi ile Ebû Zeyd el-Belhî’nin aynı başlığı taşıyan kitabı yer almaktadır. Bu etkileşim,

¹¹⁹ İsa Güceyüz, *Temel belâgat terimlerinin teşekkülü*, Doktora Tezi, 97 – 98.

belâgatı tenkit metodunun referans noktası kabul etmesinden kaynaklanmaktadır. *Nakdû's-Şi'r* kitabının muhakkiki Hafâcî'ye göre Kudâme'nin temellerini attığı bu ekol, Arap belâgatının, beyân usullerinin ve tenkidin tedvinine (yazıya geçirilip derlenmesine) yönelik en büyük ve en cesur adımdır. Nitekim üç büyük Arap eleştirmeni onun metoduna özel bir önem gösterip etkilenmiştir. Bu isimler *es-Sînâ'ateyn* eseriyle Ebû Hilâl el-Askerî, *Sırrü'l-Fesâha* eseriyle İbn Sinân el-Hafâcî ve *el-Umde* eseriyle İbn Reşîk'tir.¹²⁰

Ali Aşrî Zâyid, *el-Belâgatü'l-Arabiyye Târihuhâ Mesâdiruhâ Menhecuhâ* adlı eserinde Kudâme'nin yöntemini katı kuralcı ve mantıksal bir metot olarak nitelendirir. Ona göre bu metot sayesinde belâgat birtakım katı kural, tanım ve sınıflara dönüşmüştür. Bu metodun ilk adımları *Nakdû's-Şi'r* kitabında atılmış, en belirgin hâli ise Sekkâkî ve onun eserini açıklayanlarda görülmüştür.¹²¹

Kudâme'nin metodu edebî zevke ve öznel tenkide değil, kurallara ve belirli ölçütlere dayanmaktaydı. Kitabının ön sözünde eserin tenkit alanında ilk olduğunu şu sözlerle ifade etmiştir: “Meseleyi bu açıdan değerlendirip kelâmın şiire has olduğu netleşince, insanların bu konuda bir kitap telif etmede ihmali fark edince, gücüm yettiğince bu alandan söz etmeyi uygun buldum.” Buradaki soru şudur: Bu ifadede, kendisinden önce bu alanda emek veren âlimlerin gayretlerini görmezden gelme mi var? Oysa Arap tenkit kurallarının pek çoğunu Asma'î, İbn Sellâm, İbn Kuteybe, Müberred, Sa'leb ve İbnü'l-Mu'tez gibi isimler telif edip temellendirmişti.¹²²

Eserin içeriğine burada kısaca göz atılacak, ayrıntıları ilerleyen kısımlarda tahlil edilecektir. Kudâme esere şiirin tanımıyla başlamıştır. Onun cins ve fasıldan oluşan bu tanımında mantıksal kültürünün ne denli bariz olduğu görülmektedir: Şiir, bir anlama işaret eden, vezinli ve kafiye sözüdür. Burada söz kelimesi cins konumundadır. Vezinli kelimesi ise onu vezinli olmayan kelâmdan ayıran bir fasıldır. Kafiye kelimesi de vezinli olup kafiye olmayanları ayıran diğer fasıldır. Aynı şekilde bir anlama işaret eden sözü de vezinli, kafiye ancak bir anlama işaret etmeyen sözden ayıran fasıldır. Kudâme şiirin unsurlarını lafız, mana, vezin ve kafiye olarak sınıflandırmış; ardından lafız-mana, lafız-vezin, mana-vezin, mana-

¹²⁰ Kudâme, *Nakdû's-Şi'r* (Hafâcî mukaddimesi), 58.

¹²¹ Zâyid, *el-Belâgatü'l-Arabiyye târihuhâ mesâdiruhâ menhecuhâ*, 205.

¹²² Kudâme, *Nakdû's-Şi'r* (Hafâcî mukaddimesi), 53.

kafiye gibi bileşik yapılara geçmiştir. İşte bu sınıflandırmalarda mantık ilmi devreye girmektedir. Bunların her biri iyi ya da kötü olabilir. Şiiri tıpkı diğer sanatlar gibi bir sanat olarak görmüş dolayısıyla onun iyi, kötü yahut bu ikisi arasında bir yerde olabileceğini belirtmiştir. Şiirdeki metodolojisini bunun üzerine inşa eden Kudâme, anlamları, her biri iyi ve kötü olmak üzere iki kutuptan oluşan altı türe ayırmış, bunların her biri için olumlu ve olumsuzunu içeren yedi nitelik belirlemiştir. Anlamların türleri medih, hiciv, mersiye, teşbih, vasıf ve nesib gibi kısımlardan oluşur. Bütün anlamları kapsayan nitelikler ise sıhhatü't-taksîm (sınıflandırmanın doğruluğu), sıhhatü'l-mukâbelât (karşılaştırmaların doğruluğu), sıhhatü't-tefsîr (açıklamanın doğruluğu), tetmîm, mübâlağa, tekâfü' (zıtlık) ve iltifât gibi özelliklerdir.

Kudâme, Nakdü's-Şi'r kitabına şiir ilminin kısımlara ayrıldığını belirterek başlar: Aruz-vezin, kafiye-durak, garîb-lügat, mana-maksat ve nitelikli-niteliksiz şiir ilimlerine dair kısımlar. Ardından son kısma dair düzenli bir kitap bulamadığını ekler. Kudâme tenkit adıyla bir kitap telif eden ilk kişi olsa da ondan önce Sa'leb'in *Kavâ'idü's-Şi'r* adlı eseriyle İbnü'l-Mu'tez'in *el-Bedî'* kitabına rastlanmaktadır.¹²³

Ona göre iyi lafzın nitelikleri akıcılık, harf ve mahreçlerinin kolaylığı, çirkinlikten uzak olması ve fesâhattir. İyi veznin nitelikleri ise aruzun ve iç kafiyenin kolaylığıdır. Kafiye harflerinin hoşluğu, mahreçlerinin kolaylığı ve matla' beytinde tasrî' yapılmasıdır. İyi mananın nitelikleri ise kastedileni karşılamasıdır; anlamda aşırılık ona göre orta yolu tercih etmekten daha önceliklidir.

Kudâme'ye göre medhin niteliği doğruluktur. İnsanî erdemleri iffet, cesaret, adalet ve akıl olmak üzere dörde ayırmıştır; ona göre isabetli medih bu erdemlerle yapılandır. Hiciv medhin zıddıdır ve nitelikleri de tam tersidir; dolayısıyla medih (övgü) ile zem (yerme) arasında anlamın yönü dışında bir fark yoktur. Ardından iyi gazel, iyi vasıf ve iyi teşbihin niteliklerine devam eder.

Ardından, bütün anlam türlerini kapsayan nitelikleri zikreder. Bunlar; sıhhatü't-taksîm, sıhhatü'l-mukâbele ve sıhhatü't-tefsîr ile tetmîm, mübâlağa, tekâfü', iltifât, şaşırtıcılık ve hoşluktur.

¹²³ Dayf, *el-Belâga: Tatavvur ve târîh*, 78.

Ayrıca eserde lafız-mana uyumuna dair müsâvât (eşitlik), işâret, irdâf (dolaylı anlatım), temsîl, mutâbık ve mücânîs gibi nitelikleri ekler. Bunun yanı sıra lafız-vezin, mana-vezin ve mana-kafiye uyumuna ilişkin kusurları sıralar ki bunların tamamı yukarıda belirtilen ve şiirde güzelliği sağlayan niteliklerin karşısı niteliğindedir.

Kudâme'nin metodolojik şemasını açıklamak amacıyla aşağıdaki tablo oluşturulmuştur:

Tablo 2.1. Kudâme b. Ca'fer'e Göre Şiiri Oluşturan Dört Unsur

ŞİİRİ OLUŞTURAN DÖRT UNSUR		
Kategori	Avantajları	Dezavantajları
Lafız	Açık ve anlaşılır olması, mahreçlerin kolay olması, fasih ve akıcı olması, hoş ve zarif olması.	Dilin kurallarına aykırı kullanım, garîb kelime kullanımı ve söz diziminde karmaşıklık.
Vezin	Aruz kurallarına uygunluk ve tarsî'.	Aruzun bozulması.
Kafiye	Harflerin ve mahreçlerin kolaylığı ve hoşluğu; tasrî'.	Tecmî', ikvâ, îtâ ve sinâd.
Mana	Hedeflenen amaca yönelik olması; övgü, yergi, ağıt, vasıf ve gazel gibi türlerin gerektirdiği nitelikleri taşıması. Taksim, mukabele ve tefsirin sıhhati; tetmîm, mübâlağa, tekâfü' ve iltifât.	Medih, hiciv, mersiye, teşbih, vasıf ve nesîb vb. türlere has kusurlar; taksim, mukabele ve tefsir bozukluğu; imkânsızlık ve çelişki, imkânsız olanın gerçekleşmiş gibi gösterilmesi, örfe aykırılık ve bir şeyin kendisine ait olmayan bir şeye nispet edilmesi.
Lafız ile mana uyumu	Müsâvât, işâret, irdâf, temsîl, mutâbık ve mücânîs.	Anlamda eksiklik ve faydasızca uzatma.
Lafız ile vezin uyumu	İsimlerin ve anlamların düzgün, eksiksiz olması; kelimelerin düzenli olması.	Haşv, teslîm, teznîb, tağyîr ve ta'tîl.
Mana ile vezin uyumu	Anlamların tam, eksiksiz ve amaca uygun olması.	Devrik ve eksik anlam.
Kafiye ile beytin geri kalanının uyumu	Beytin önceki kısmında ifade edilen anlamla bağlantılı olması; tevşîh ve îgâl.	Kafiye uğruna tekellüf / seci' uğruna kafiye.

Dönüşüm sürecinden bahsedildiğinde, bu sürecin ilk etkeni Yunan felsefesine dayanmak veya ondan etkilenmektir. Zira daha önce de belirtildiği gibi, pek çok tenkit âlimi Arap belâgatını edebî tenkidin bir ölçütü olarak kabul etmiş ancak edebî

tenkidin özü olan zevkten ve Arap kültüründen vazgeçmemişlerdir fakat asıl büyük dönüşüm Yunan kültürü ve Aristoteles mantığının devreye girmesiyle yaşanmış; zevkin yerini tanımlar, kurallar ve belâgat ölçüleri almıştır. İşte burada, *Nakdü's-Şi'r* eseriyle Arap edebiyatındaki felsefi tesirin zirvesi sayılabilecek Kudâme b. Ca'fer'in rolü ortaya çıkmaktadır. Nitekim onun metodu, Arap belâgat ilimlerinin ve keza Arap tenkit usullerinin tedvininde (yazıya geçirilip derlenmesinde) önemli bir adım olmuştur.¹²⁴

Kudâme'nin Yunan kültürünün derinliklerine daldığı, oradan edebî tenkidi kurala bağlama fikrinde kendisine yardımcı olacak ve uygun gördüğü unsurları çıkardığı ve böylece kendisinden öncekilerden ayrıldığı görülmektedir. Buradan anlaşılmaktadır ki dönüşüm, yalnızca edebî zevk kriterinin iptal edilmesinden ibaret değil, aynı zamanda Yunan mantık kurallarına da dayanmaktaydı. Ortaya koyduğu esere verdiği *Nakdü's-Şi'r* ismi ve bilhassa benimsediği metot bizzat Kudâme'nin hedeflediği şeydi; yani tanımlar, sınıflandırmalar ve kurallarla metodolojik bir tarza dayanan bir eser vücuda getirmektir. Bunun büyük bir kısmı onun Aristotelesçi Yunan mantığından etkilenmesinin bir neticesiydi. Kudâme düzenli analitik metoda yoğunlaşmıştır, örneğin eserini tanzim ederken üç bölüme ayırmış; birinci bölümde şiirin tanımı ve bileşenlerinin beyânı ile başlamış, ikinci bölümde şiirdeki kalite niteliklerine yer vermiş, üçüncü bölümü ise şiirin kusurlarına ve niteliksizliklerine ayırmıştır. Şiirin tanımını, sınırlarını ve bileşenlerini Aristoteles mantığından yararlanarak ortaya koymuştur; bunların, tanımlanan şeyin cevherini ve onu oluşturan unsurları betimleyen cins ve fasıllardan meydana geldiğini belirtmiştir.¹²⁵

Dolayısıyla Kudâme'nin Aristoteles mantığından etkilendiği, şiirin tanımındaki yönteminde açıkça görülmektedir. O, tanımda Aristoteles'teki mantıksal haddi, yani cins ve fasıldan oluşan sınırı kullanmıştır. Cins, pek çok şey arasındaki genel anlamdır; fasıl aynı cins altında bulunan varlıkları birbirinden ayıran ayırt edici özelliktir. Kudâme şiiri bir anlama işaret eden vezinli ve kafiyeyle söz olarak tanımlamıştır ki bu tamamen mantıksal bir tanımdır. Kitabında bunu detaylandırarak şöyle açıklamıştır: “Söz ifadesi kelâmın aslına işaret eder.” ki bu şiir için cins konumundadır. “Vezinli” ifadesi onu vezinli olmayanlardan ayırır; zira kelâm,

¹²⁴ İbrahim, *Fî'n-nakdi'l-edebiyyi'l-kadîm 'inde'l-Arab*, 193.

¹²⁵ Dayf, *el-Belâga: Tatavvur ve târîh*, 80.

vezinli ve vezinsiz olmak üzere iki şekilde bulunur. “Kafiyeli” ifadesi vezinli kelâm içinde kafiye taşıyanlarla kafiye ve makta bulunmayanları birbirinden ayırır. “Bir anlama işaret eden” ifadesi ise kafiye ve vezinle düzenlenerek anlam ifade edenlerle, herhangi bir anlama karşılık gelmeden aynı biçimde devam edenleri birbirinden ayırır.¹²⁶

Kudâme, İbn Sellâm el-Cumahî’nin şairlere yönelik tenkit geleneğinden ayrılarak asıl şiirin tenkidine yönelmesiyle öne çıkmış, ayrıca şiiri bir sanat olarak kabul etmiştir.¹²⁷ Kudâme, bu yaklaşımında Yunan felsefesinden özellikle de Aristoteles’in *Poetika* eserinin mukaddimelerinden etkilenmiştir.

Kudâme’nin sanat kavramından kastı; kurallara, bilgiye ve açık ilkelere dayanan, belirlenmiş bu kurallar çerçevesinde değerlendirilebilen ve sanatçının belirli amacına ulaşmasını sağlayan faaliyettir. Kudâme’ye göre şiir, sadece saf bir ilhamın ürünü değil; değerlendirmeye, kalite ve kusur standartlarına tabi bir yapım süreci olarak görülmelidir. Bu yaklaşımında zevk etkeni tamamen devre dışı kalmış, yerini Aristoteles mantığından alınan kalite kriteri almıştır. Nitekim o şöyle der: “Her sanatın iki ucu vardır; biri kalitenin zirvesi, diğeri ise kötülüğün dibidir. İkisi arasında vasıtalar denilen sınırlar bulunur ve her biri iyiye yahut kötüye yakınlığına veya ortada duruşuna göre isimlendirilerek değerlendirilir.”¹²⁸ Kudâme’nin ortaya koyduğu bu tasavvur, şiir hakkında hüküm vermek için mantıksal bir ölçü geliştirme arzusunu açığa çıkarmakta ve böylece edebî tenkidi zevkten ve izlenimsel hükümlerden analize, kural koyma ve sınıflandırmaya taşımaktadır.

Kudâme’nin amacı, şiiri; iyi, kötü veya her iki durumun ortasında yer alan (ne iyi ne kötü) bir mertebeye göre hükme bağlamaktır. Bu doğrultuda Kudâme, “İşte o vakit iyi olanı bilmeye ve kötü olanı ayırt etmeye ihtiyaç duyarız.” demiştir.¹²⁹ Bu durum onun şiir sanatı meselesiyle bağlantılıdır; zira o sanatın yapmacıklık anlamına gelmediğini öne sürer. Sanatçı, sanatının inceliklerini bilir ve derinliklerini idrak eder ki bu, yapmacıklığın tam tersidir. Sanat, fitri yeteneğin yönlendirilmesidir. Bilindiği üzere her sanatın amacı, üretilen ve işlenen şeyi kalite ve kemalin zirvesine

¹²⁶ Kudâme, *Nakdû’s-Şi’r*, 64.

¹²⁷ Kudâme, *Nakdû’s-Şi’r*, 64.

¹²⁸ Kudâme, *Nakdû’s-Şi’r*, 64.

¹²⁹ Kudâme, *Nakdû’s-Şi’r*, 64.

ulaştırmaktır. Bu iki uçtan biri mutlak kalite, diğeri ise mutlak kötülüktür; aralarında vasıta denenen sınırlar vardır ki bu vasıta iki uç arasındaki seviyelerdir.

Buradaki temel soru şudur: Kudâme, bu kurallaştırma faaliyetiyle şiirin duygu ve tabiat unsurlarını tamamen uzaklaştırmayı mı amaçlamıştır? Kudâme nezdinde mesele kurallara bağlamaktan ibarettir ve bununla şiiri zevk ve sanattan uzaklaştırmayı amaçlamamaktadır; zira kendisi yetenekli şairden bahsetmektedir ki bu yüzden yapmacılıktan değil, yukarıda bahsedildiği gibi şiir sanatından söz etmiştir. Kudâme'ye göre şairdeki yetenek, eleştirmendeki ilimden önce gelen estetik zevk gibidir. Şüphesiz ki zevk zamanla değişime uğramıştır ve onu muhafaza edecek, koruyacak ve güçlendirecek kurallara ihtiyaç vardır.¹³⁰

Yunan felsefesinin etkisi olarak Kudâme, en büyük faziletleri akıl, cesaret, adalet ve iffet olmak üzere dörde ayırmıştır. Platon'dan alınan bu dört fazilet, şairin övgüde kullanabileceği daha birçok faziletin dallanıp budaklandığı temel unsurlar olarak kabul edilir. Akıldan: derin kavrayış, hayâ, beyân, siyaset, liyakat vb. Cesarettten: himaye, müdafaa, intikam alma vb. Adaletten: cömertlik, bağışta bulunma, ihtiyaç duyanın ihtiyacının giderilmesi ve misafir ağırlama doğmaktadır. Bu faziletlerden başka faziletler de bileşik yapılar oluşturur; mesela akıl ile cesaret birleşince musibetlere karşı sabır vb. faziletler şekillenir. Hiciv ise hedeflenen kişiden bu faziletlerin çekip alınmasıdır. Mersiye ise şairin şimdiki zaman fiilini geçmiş zaman fiiline dönüştürmesidir. Aslında bu kural tamamen ahlaki ve özgün bir kuraldır. Dr. İhsân Abbâs, Kudâme'nin tanımındaki medih ve hiciv sınıflandırmasının, Aristoteles'in *Poetika* kitabındaki trajedi ve komedi terimlerinin medih ve hiciv olarak hatalı tercüme edilmesinden kaynaklandığını düşünür. Dolayısıyla bu hatalı isimlendirme, Kudâme'nin zihninde Arapların ve Yunanlıların bu iki sanatta ortak olduğu fikrini temellendirmiştir.¹³¹

Kudâme'nin eserindeki felsefe yansımalarına değinildikten sonra şu sorunun sorulması kaçınılmazdır: Bu araştırmanın, Kudâme'nin çalışmalarının eleştirinin belâgata dönüşümündeki rolünü incelemeyi tercih etmesinin sebebi nedir? Ayrıca, birçok âlimin de benimsediği üzere, bu dönüşümün başlangıç noktası olarak Ebû

¹³⁰ Kudâme, *Nakdû 'ş-Şi 'r*, 65.

¹³¹ Abbâs, *Târîhu 'n-Nakdi 'l-edebî 'inde 'l-Arab*, 197.

Hilâl el-Askerî'nin *es-Sinâ'ateyn* adlı eseri değil de Kudâme b. Ca'fer'in *Nakdû's-Şi'r* eserinin kabul edilmesinin gerekçesi nedir?

Dönüşüm sürecine ilişkin en güçlü kanıt, Kudâme'nin ortaya koyduğu çalışmanın rastlantısal veya geçici bir girişim olmamasıdır. Her ne kadar kendisinden önceki âlimlerden birçok unsuru almış olsa da onun çalışması, önceki birikimi tamamlayan ve ona yeni bir yön kazandıran niteliktedir; çünkü özgün bir ilim ve kendisine has bir gayret ürünüdür. Daha önce Kudâme'nin metodu bahsinde, onun kuralcı ve mantıksal diye adlandırılabilir metodun öncüsü olduğu ve bunu mantıksal bir bağlamda sunduğu ifade edilmişti. Onun ilmi, eskiden beri süregelen birtakım sebeplerin sonucuydu; tenkit konusunda bir krizin varlığını hissetmesinden doğmuştu. Bu kanaat, âlimlerin yeni dönem şiiri, karşılaştırmalar ve kıyaslamalar etrafında araştırmalarla ve teliflerle donanmış uzun süreli çalışmalarının ardından şekillenmişti. Sonuç itibarıyla Kudâme, kendisinden önce yazılan ve araştırılanlarda şiire dair açık metodolojik bir tenkit bulamamış, dolayısıyla aradığını Aristoteles mantığında bulmuştur.

Nakdû's-Şi'r eseri, kendisinden önce gelen tüm teliflerin doğal gelişim süreci çerçevesinde ortaya çıkmıştır. Dr. İhsân Abbâs'a göre tenkitle ilgili telif yapmanın en önemli etkenlerinden biri, genel zevkteki, şiir sanatının doğasındaki, şiirin dayandığı ahlaki ölçütlerdeki, âdet ve geleneklerdeki yahut kültürel seviyedeki değişim ve gelişimi sezmektir.¹³² Nitekim Asma'î şiirde meydana gelen değişim ve gelişimi hissetmiş, şairleri üstün yetenekli olan ve olmayan şeklinde tasnif etmeye girişmiştir. İbn Sellâm da Asma'î'nin şiirde ustalık (fuhûlet) fikrinden etkilenmiş ve şairlerin derecelerini tasnif ederek fuhûlet teorisini ortaya koymuştur. Câhiz de aynı şekilde Asma'î ve diğer şiir râvilerini, şiir hayatında ve Arap toplumunda meydana gelen derin dönüşümleri idrak etmekte yetersiz kaldıkları gerekçesiyle gerçek tenkit dairesinden uzaklaştırmıştır. Zira onlar bu metinleri anlayıp analiz etmekten ziyade şiiri derleme, hıfzetme ve rivayet etme görevine daha yakındılar. Câhiz, eski-yeni arasındaki çelişkiyi hissetmiş; ırk ve çevre etkisini, Arap olan ile olmayanı, şehirli ile bedeviyi dikkate almıştır. Mu'tezilî olması nedeniyle de tenkit alanında büyük bir tesir bırakmıştır; nitekim İtizâl ekolü akla başvurmaya gerektirir ve akıl, duygu ve

¹³² Abbâs, *Târîhu'n-nakdi'l-edebe'inde'l-Arab*, 14.

sinirin taşkınlığını yatıştırır. Bu durum, onun dengeli, duygusallıktan veya taraftarlıktan uzak bir tenkit hükmüne ulaşmasına ve zevki en iyi şekilde kullanmasına yardımcı olmuştur.¹³³

O hâlde, Kudâme b. Ca'fer'den önceki tenkit durumu, onun benimsediği metodun temelini oluşturan asıl referans noktasıdır. Eleştirmenlerin görevi, uzun bir dönem boyunca anlam-lafız ilişkisini, anlamların aktarılmasını ve şiirdeki çalıntı meselelerini incelemekle sınırlı kalmıştı. Anlamın ön plana çıkarılması ve şairler arasındaki çalıntıların araştırılması, anlamların ortak bir birikim olduğu ve belirli bir zümreye ait bulunmadığı fikrini savunan bir yaklaşımın ortaya çıkmasına sebep olmuştu. Câhiz'in "Manalar yolda atılmış durur; onları Arap da Acem de, bedevî de şehirli de bilir. Asıl olan vezni kurmak, lafzı seçmek, söyleyişi kolay kılmak ve dokuyu sağlam tutmaktır."¹³⁴ şeklindeki meşhur sözü, lafız ve ifade biçimine ağırlık veren, söz dizimi ve biçimsel kurguyu savunan bu akımın habercisi olmuştur. Bu durum nihayetinde lafızların sağlamlığının, istiarenin ve bedî'in benzer türlerinin edebî zevk ölçütü olarak öne çıkarılmasına yol açmıştır.

Kudâme'nin karşı karşıya kaldığı en önemli meselelerden biri ve onun felsefî açıklamalara yönelmesinde belirleyici bir dönüm noktası, bazı eleştirmenlerin felsefî etkinin izlerinden kaçınarak şiir ile doğruluk ve yanlışlık arasındaki ilişki sorununu ele alma çabalarıdır. Zira tercüme edilen Yunan felsefesi, "Şiirin en tatlısı, en yalan olanıdır." şeklindeki anlayışa doğru yönelmekteydi. Kudâme'nin bu konudaki görüşü, genel itibarıyla İbn Tabâtabâ'nın ortaya koyduğu düşüncelere bir cevap niteliğindedir. Her ne kadar Kudâme'nin İbn Tabâtabâ'nın eserini görmediği ileri sürülse de iki düşünürün bu meseleye ilişkin yaklaşımları arasında dikkat çekici bir karşıtlık bulunmaktadır. Kudâme'ye göre faziletin, çevrelerin ve zamanların değişmesiyle değişmeyen, sabit ve evrensel bir ahlâkî ölçütü vardır. Buna karşılık İbn Tabâtabâ, eski şiirin dayandığı ahlâkî ölçütün zamanla değiştiğini ve yeni şiirin de bu değişim doğrultusunda dönüşmesinin kaçınılmaz hâle geldiğini düşünmektedir.¹³⁵Nitekim Dr. İhsân Abbâs'a göre bu yaklaşım, Kudâme'nin Aristotelesçi mantığa yönelmesindeki ilk temel etkidir. Kudâme, şiir anlayışında bir kırılma meydana

¹³³ Abbâs, *Târîhu'n-nakdi'l-edebe'inde'l-Arab*, 16.

¹³⁴ el-Câhiz, *Kitâbü'l-Hayevân*, 3/131

¹³⁵ Abbâs, *Târîhu'n-nakdi'l-edebe'inde'l-Arab*, 19.

geldiğini fark etmiş; İbn Tabâtabâ ise daha önce zikredilen görüşüyle bu durumu, ahlâkî ölçütün değiştiğini ileri sürerek açıklayabilmiştir ancak Kudâme, faziletin değişmez ve sabit bir ahlâkî ölçüt olduğunu savunduktan sonra, söz konusu kırılmayı açıklayacak bir gerekçe ortaya koyamamıştır. Bunun üzerine, “Değişimin ardında sabit bir güç vardır.” şeklindeki felsefî ilkedden hareket etmiştir. Bu doğrultuda Kudâme, söz konusu değişimin ardında bulunan bu sabit özü ortaya koyan sınırları ve ölçütleri belirlemeye çalışmıştır.¹³⁶

Kudâme, daha önce değinilen tartışmaların ortasında şiirin mahiyetini belirlemek ve onu hitabetten ayırmak amacıyla aklî ve mantıksal ölçütler ortaya koymuş; ayrıca sanatsal değer ile ahlâkî değeri birbirinden ayırmıştır. Ona göre esas olan, şiirsel ifadenin başarılı bir şekilde kurulmasıdır. Şair şarabı ustaca tasvir ediyorsa, dindar olup olmamasından bağımsız olarak başarılı bir şairdir. Aynı şekilde, övgüde mübalağaya başvurduğunda da şiiri mantıksal doğruluk ölçütüyle değerlendirilmemelidir.

Kudâme, Aristotelesçi metottan etkilenerek şiiri hitabet yahut nesirden ayıran kapsamlı bir tanım yapmış ve şiirin unsurlarını yapısalcı bir yöntemle sınıflandırmıştır. Onları lafız, anlam, vezin, kafiye ve bunların birbiriyle uyumu şeklinde ayırarak tenkidi duygu ve sanattan soyutlayıp sabit kuralları olan bir ilme dönüştürmeyi hedeflemiştir. Böylece eleştiri ilminin, Kudâme’nin Aristotelesçi mantık ve Yunan belâgat ölçütlerinden yararlanmasıyla belâgata doğru bir dönüşüm geçirmeye başladığı görülmektedir. Bu yönüyle Kudâme, kendisinden önceki eleştirmenlerden ayrılır; zira onlar edebî eseri daha çok Arap kültürünü temel alarak değerlendirmişlerdir. Şüphesiz Kudâme, Yunan felsefesinden yararlanmış ancak bu düşünceleri Arap eleştiri ve belâgat geleneğiyle bağdaştırmaya çalışmıştır. Öte yandan Kudâme’nin bu çabasının ortaya çıkışı tesadüfî değildir. Dönemin edebî hayatında meydana gelen değişim ve gelişim, onu bu mesele üzerinde düşünmeye sevk etmiş ve çalışmaları için temel bir motivasyon oluşturmuştur. Bu çabanın çıkış noktası ise şiir anlayışındaki kırılmayı açıklama arayışıdır. Kudâme, bu amaçla birtakım sınırlar ve ölçütler belirlemiş, bunları belâgat esaslarına dayandırmıştır.

¹³⁶ Abbâs, *Târîhu’n-nakdi’l-edebî ‘inde’l-Arab*, 20.

2.3.2. Kudâme'nin Eser Yapısında Eleştirel Ölçütler ve Belâğatın Sistemleşmesi

Kudâme b. Ca'fer'in Arap tenkit tarihindeki yeri ve önemi muazzamdır. Onun Nakdü's-Şi'r adlı eseri, Aristoteles yadigârı Yunan mantık mirasına dayanarak açık ve belirli teorik esaslar üzerinden şiiri incelemeye yönelik ilk metodolojik çalışma kabul edilmektedir. Kudâme, bu yaklaşımında Aristoteles'ten miras aldığı Yunan mantık geleneğinden yararlanmıştır. Mantık, onun ünlü eseri Nakdü's-Şi'r'in (Şiir Eleştirisi) yazımında olduğu kadar, eserin konu başlıklarının düzenlenmesi, sınıflandırılması ve alt başlıklara ayrılmasında da önemli bir rol oynamıştır.

Önceki bölümde ele alınan gelişim bilinci ve his meselesinin burada tamamlayıcı boyutuna değinilmektedir. Gelişimi sezmek, tek başına sistemli bir düşünce kuramı oluşturmak için yeterli değildir; bunun düşünsel veya edebî bir temele dayanması gerekir. Nitekim salt sezgi, derinlikli bir düşünce ya da eser ortaya koyamaz. Bu bağlamda Yunan felsefesinin, özellikle de Aristotelesçi mantığının, Kudâme b. Ca'fer'in düşüncelerini sistemleştirmedeki rolü önem kazanmaktadır.

Kudâme, eleştiri anlayışını oluştururken bir yandan Aristoteles mantığından, diğer yandan Arap belâgat geleneğinden yararlanmış ve böylece sezgi ile gelişim bilincini birleştiren sistemli bir eleştiri yöntemi geliştirmiştir. Bununla birlikte, kendisinden önceki Arap şiiri ve nesri ile edebî mirasın da bu yöntemin şekillenmesinde önemli bir etkisi vardır. Her ne kadar şiir eleştirisi alanındaki ilk müstakil eseri kendisinin ortaya koyduğunu belirtse de bu durum, önceki eleştirmenlerin düşünce ve teorilerinden etkilenmediği anlamına gelmez. Aksine Kudâme, mevcut düşünceleri geliştirerek onları daha derinlikli ve sistematik bir düşünce çerçevesine dönüştürmüştür. Nitekim Dr. İhsân Abbâs'ın eserinde belirttiği üzere, "Gelişim bilinci, düşünsel, kelâmî veya felsefî bir birikimle birleştğinde eleştiri önemli ölçüde derinlik kazanır." Bu nedenle Kudâme'nin eleştirisi kendisinden önceki eleştiri anlayışlarına kıyasla daha derinlikli ve sistematik bir nitelik kazanmıştır.¹³⁷

Şüphesiz belâgatı tenkide ölçüt olarak benimsemesi ona belâgat ilminde yetkinlik kazandırmış, hatta belâgat âlimlerinden sayılmasına vesile olmuştur. Yâkût

¹³⁷ Abbâs, *Târîhu'n-nakdi'l-edebe'inde'l-Arab*, 20.

el-Hamevî *Mu‘cemü’l-Üdebâ* adlı eserinde onu şu sözlerle nitelendirir: “Belâgat sahibi fasîhlerden ve faziletli filozoflardan biriydi; mantık ilminde parmakla gösterilenlerdendi.”¹³⁸ Bu kültür ve belâgat birikimi, ona tenkidin genel kurallarını bir ilim sıfatıyla inceleme ve belirleme imkânı sağlamıştır. *Kitâbü’l-Harâc* ve *Sınâ‘atü’l-Kitâbe* adlı eserinde belâgat etkisi bariz bir şekilde görülür; kitabın üçüncü bölümünde belâgat sanatlarını açıklarken muazzam bir yetkinlik ve özgünlük sergilemiştir. Bu durum onun Arap belâgatındaki geniş kültürüne işaret eder ki bu kültür onun edebî tenkide katılmasını sağlamıştır.¹³⁹ *Kitâbü’l-Harâc*, meşhur *Nakdü’ş-Şi‘r* kitabı için bir mukaddime niteliğindeydi. *Cevâhirü’l-Elfâz* kitabı da böyledir; Kudâme bu eserinde hitap yollarını genişleten ve kâtiplerin belâgatına değer katan yönleri sıralamıştır. Zira fasîh ve belîğ kelâmın müellifi ve sahih seci‘li lafzın sahibi, incilerle süslenmiş bir mücevheri dizen ve süslü bir gerdanlığı birleştiren kişi gibidir; çeşitleri ne kadar çoğalırsa dizilimini ve uyumunu sağlamak onun için o kadar kolaylaşır.¹⁴⁰

Kudâme’nin şiir tanımından itibaren eserinde mantığın izleri sürüldüğünde, Yunan felsefesinden aldığı birikimi *Nakdü’ş-Şi‘r*’in kuramsal temellerini oluşturmak ve eleştiri ilkelerini sistemleştirmek için kullandığı görülür. Mantık, eserin tek amacına uygun bilimsel ve tutarlı bir yöntem geliştirme ve düşüncesini şiirin iyisi ile kötüsünü ayırt edecek temel bir ölçüt üzerinde yoğunlaştırma imkânı sağlamıştır. Bu doğrultuda Kudâme, amacına hizmet eden kesin, kapsamlı ve sınırları belirli tanım ve kurallar ortaya koymuştur ancak onun eleştiri anlayışı yalnızca mantıkla sınırlı değildir. Kudâme, belâgatı şiir eleştirisinin temel ölçütlerinden biri olarak benimsemiş ve bunu eserinin çeşitli bölümlerinde ortaya koymuştur. Nitekim *Nakdü’ş-Şi‘r* dikkatle incelendiğinde, Kudâme’nin eleştiriye sistemleştirme çabasının büyük ölçüde belâgat kurallarının esas alınmasına dayandığı görülmektedir.¹⁴¹

Kudâme bu alanda öncülük etmiştir; sadece şiir amaçlarını açıklamakla kalmamış bunun ötesine geçerek Arap belâgatının özü olan durumun gereğine uygunluğu, yani şiir amacının içinde bulunulan duruma uygunluğunu esas almıştır.

¹³⁸ Şihâbüddîn Ebû Abdillâh Yâkût el-Hamevî, *Mu‘cemü’l-üdebâ’ İrşâdü’l-erîb ilâ ma‘rifeti’l-edib* (Beyrut: Dârü’l-Garb el-İslâmî, 1993), 5/2235.

¹³⁹ Abbâs, *Târîhu’n-nakdi’l-edebî ‘inde’l-Arab*, 218.

¹⁴⁰ Ebû’l-Ferec Kudâme b. Ca‘fer, *Cevâhirü’l-elfâz* (Kahire: Mektebetü’l-Hâncî, 1932), 2; Yâkût el-Hamevî, *Mu‘cemü’l-üdebâ’*, 17/14.

¹⁴¹ Esved, *Eserü’l-fikri’l-belâgî fi’n-nakdi’l-Arabiyyi’l-kadîm*, 47.

Eğer durum hüznü gerektiriyorsa şair mersiyei seçer; hiciv, gazel yahut başka bir şeyi seçmesi, keza duruma uygun düşmeyen lafızlar kullanması doğru olmaz. İleride de zikredileceği üzere bu eser, İmam Abdülkâhir el-Cürcânî ve diğerleri gibi kendisinden sonra gelen müellifler için bir temel teşkil etmiştir.

Kudâme b. Ca'fer'in özgünlüğü, belâgat âlimlerinin önde gelen isimlerinden Abdülkâhir el-Cürcânî üzerinde bıraktığı etkide açıkça görülmektedir. Cürcânî, sözün farklı derecelerini; en üstün belâgat düzeyinden en alt düzeye kadar uzanan ve bu ikisi arasında yer alan kademeleri değerlendirirken Kudâme'nin ortaya koyduğu mantıksal sınıflandırmadan büyük ölçüde yararlanmıştır. Nitekim bu yaklaşım, Cürcânî'nin Delâ'ilü'l-i'câz adlı eserinde de görülmektedir. Kudâme'nin mantıksal bir temele dayandığı bu tasnifi Cürcânî, edebî yorum, açıklama ve estetik zevk boyutlarıyla genişleterek daha kapsamlı bir hâle getirmiştir.¹⁴²

Kudâme'nin kitabında bıraktığı belâgat tesirinin odak noktalarının açıklanması gerekmektedir. Şiirin tanımı yapıldıktan ve iyilik ile kötülük sınırlarından bahsedildikten sonra şiir unsurlarını lafız, vezin, kafiye ve mana olmak üzere dörde ayırmıştır ve bunların birbiriyle uyumundan doğan hususları zikretmiştir. Lafzın niteliğini tanımlarken onun akıcı olması, harflerin mahreçlerinden kolay çıkması, çirkinlikten uzak olmakla birlikte üzerinde fesâhat parıltısı taşıması gerektiğini belirtir. ¹⁴³Bu şartlar tamamen fesâhatle ilgilidir ve şüphesiz lafzın fesâhati belâgatla bağlantılıdır; zira kelime fasîh olursa sözün durumun gereğine uygun olana mutabık olması yönündeki belâgat amacını yerine getirir. Fesâhatin tanımına dönülecek olursa onun, kâtipler ve şairler arasında anlaşılması kolay, açık, net ve kullanımı yaygın lafızlar olduğu görülmektedir. Fesâhat, kelime fesâhati, kelâm fesâhati ve mütekellim fesâhati olmak üzere bölümlere ayrılır. Kelime fesâhati, kelimenin harflerin uyumsuzluğundan, garabetten ve kıyasa muhalefetten uzak olmasıdır; keza kelâm fesâhati, unsurlarının fasih olmasının yanı sıra kelimelerin uyumsuzluğundan, telif kusurlarından ve karmaşıklıktan uzak olmasıdır.

Kudâme'nin lafzın niteliği için oluşturduğu tanım ve kuralların, aslı itibarıyla yukarıda zikredilen fesâhat tanımı için bir temel teşkil ettiği şüphesizdir zira o

¹⁴² İsa Güceyüz, *Temel belâgat terimlerinin teşekkülü*, Doktora Tezi, 186- 187, 245.

¹⁴³ Kudâme, *Nakdû 'ş-şi'r*, 73.

devirde belâgat ilminin tanımı henüz İmam Abdülkâhir el-Cürcânî dönemindeki net formuna kavuşmamıştı; el-Cürcânî Kudâme'nin bu gayretlerinden yararlanmıştır. Kahire'deki el-Ezher Üniversitesi Arap Dili Fakültesi Dekanı Alâ Câneb, *Nakdü's-Şi'r* kitabına yaptığı şerhte bu durumu şöyle ifade etmiştir: “Kudâme'nin lafzın niteliğine dair tanımında zikrettiği şeyler, belâgat âlimlerinin lafızların fesâhatinden bahsederken saydıkları niteliklerin aynısıdır.”¹⁴⁴

Kudâme belki de fesâhat ölçülerini ulaştığı niteliklere uyarlamıştır. Nitekim lafız niteliğine atıfla vezin niteliği hakkında “Şiirlerin pek çok niteliğinden yoksun olsa bile içinde aruzun kolay olduğu şiirlerin bulunması gerektiğini”,¹⁴⁵ kafiye nitelikleri hakkında ise “harfinin hoş, mahrecinin akıcı olması gerektiğini” belirtmiştir.¹⁴⁶ Kudâme'nin getirdiği bu nitelikler, her sanatın kalite zirvesi olan bir sınırı ile kötü olan bir sınırı bulunduğu ve ikisi arasında her birinin bir ıstılah (terim) yahut isimle anıldığı seviyeler olduğu fikrine dayanmaktadır. Nitekim kalite sınırı, âlimlerin yukarıda fesâhatin tanımı hususunda üzerinde ittifak ettikleri niteliklerdir.

Veznin niteliklerine yeniden dönecek olursak, Kudâme b. Ca'fer'in bu nitelikler arasında “tarsî” sanatına da yer verdiği görülmektedir. Bedî sanatlarından biri olan tarsî, şiir beytinin hareke ve sükûn bakımından düzenli ve dengeli bölümlere ayrılması, böylece beyitte iç kafiye ve andıran bir uyumun ve sözün bölümleri arasında bir dengenin oluşturulmasıdır. Bu yönüyle tarsî, seci'e benzer şekilde, birbirinin tamamen aynı olmayan ancak ses ve harf bakımından birbirine yakın unsurların bir arada kullanılmasına dayanır. Dolayısıyla tarsî, beyitte hem ses uyumunu hem de söz unsurları arasındaki dengeyi sağlayan bir bedî sanatı olarak değerlendirilebilir.

Tarsî'in vezin niteliğinin bir parçası sayılması, Kudâme b. Ca'fer'in Arap belâgatını edebî tenkitte bir ölçüt olarak benimseme yönündeki gayretlerinin bir parçasıdır. Kudâme'nin vezin niteliklerinden saydığı tarsî ile beytin sonundaki kelimenin başa döndürülmesi yahut cinas ve mutâbaka gibi diğer bedî sanatları veznin malzemesinden değildir; aruz tef'ilelerinde tarsî adı verilen bir şey mevcut

¹⁴⁴ Alâ Câneb, *Şerhu Kitâbi Nakdi's-Şi'r*, 6, 3:11.

¹⁴⁵ Kudâme, *Nakdü's-Şi'r*, 78.

¹⁴⁶ Kudâme, *Nakdü's-Şi'r*, 86.

değildir. Bunlar şiire bir nevi musiki ve ahenk kazandırmak amacıyla kelimelerin ayarlanması ve düzenlenmesidir.

Kafiyelerin niteliği de harfinin hoş olmasını gerektirir; yani harfin telaffuzunda bir kolaylık ve kulakta güzel bir tınısı olmalıdır. Harf dile zor veya kulağa işitmede ağır olmamalıdır. Bu da belâgatçıların fasîh lafız teorisinin mecrasında seyretmektedir. Kudâme bu bölümde tasrî'den bahsetmiştir ki bu, vezin niteliğinde bahsedilen tarsî'den farklıdır. Bu tür, doğal yetenekli şairlerin başvurduğu bir yoldur. Kudâme daha önce bahsedilen bir meseleyi, yani nesri şiirden ayırma konusundaki çabalarını vurgulayarak “Şiir tasrî'i ne kadar çok barındırırsa şiir babına o kadar çok dâhil olur ve nesir türünden o kadar uzaklaşır.” demiştir.¹⁴⁷ Buna İmrâülkays'ın şu sözünü örnek vermiştir:

قفا نبك من ذكرى حبيب ومنزل ... بسقط اللوى بين الدخول فحومل

Gel, sevgilinin ve yurdunun hatırasına birlikte gözyaşı dökelim;

o yurt, Sektü'l-Livâ'da, ed-Duhûl ile Havmel arasında idi.

Son olarak, şiirin işaret ettiği anlam nitelikleridir.¹⁴⁸ Kudâme bunları, anlamın kastedilen amaca yönelmesi ve istenen durumdan sapmaması olarak tanımlamıştır. Kelâmın durumun gereğine mutâbık olması Arap belâgatının özüdür. Muhammed Zağlûl Sellâm *Târîhu'n-Nakdi'l-Edebî ve'l-Belâga Hattâ el-Karnî'r-Râbi'i'l-Hicrî* adlı eserinde bunu zikretmiş ve Kudâme'nin anlam nitelikleri tanımının, *إن لكل مقام*

مقال (“Her makamın kendine uygun bir sözü vardır.”) ifadesinin yeni bir kurgusu

olduğunu belirtmiştir. Ona göre bu tanım, “Belâgatta amacı en iyi ifade eden, yorumlayana ihtiyaç bırakmayan sözdür.” anlayışını yansıtmaktadır. 149

Buradaki amaç, kasidenin inşa edilme amacıdır; örneğin övmek istenirse güzel bir şekilde tertip edilmiş ve kasidenin medih (övgü) amacı taşıdığı söylenebilecek anlamlar seçilmelidir. Amaç ya medih ya hiciv ya da gazeldir; eğer methetmek istenilirse duruma yaraşır anlamlar seçilmelidir. Bir emir veya hükümdar

¹⁴⁷ Kudâme, *Nakdü 'ş-şi 'r*, 90.

¹⁴⁸ Kudâme, *Nakdü 'ş-şi 'r*, 91.

¹⁴⁹ Sellâm, *Târîhu'n-nakdi 'l-edebî ve 'l-belâga*, 205.

methedilmek istenirse, onu bir âlimin, askerî komutanın yahut vezirin methedildiği niteliklerle övmek doğru olmaz. Gazel yazılmak istendiğinde de anlam kastedilen amaca, yani gazele yönelik olmalıdır; dolayısıyla medihle ilgili anlamlar kullanılamaz.

Kudâme'nin burada kastettiği amaç, belâgat âlimlerinin hâl yahut makam ile kastettikleri şeydir. O, şairi şiirini başka bir şekilde değil de özel bir formda sunmaya sevk eden şeydir; yani hüznün, sevinç yahut tebrik vb. bir durum olmasıdır ki şair buna göre uygun lafızlar seçer. Dolayısıyla şair, içinde bulunduğu hâle uygun düşen kelime ve ifadeleri seçer. Kudâme'nin “gereken husustan sapmayan” şeklindeki ifadesi ise sözün muktezâya mutabakatını, yani hâlin gerektirdiği hususa uygun biçimde ifade edilmesini karşılamaktadır. Belâgat âlimlerinin “muktezâ” kavramını “uygun itibar” (el-i‘tibârü'l-münâsib) olarak adlandırmaları da bu çerçevede değerlendirilebilir. Nitekim muktezâ, “ibarenin kendisine özgü bir biçimde ortaya konulduğu özel suret” olarak tanımlanmaktadır. Böylece Kudâme, belâgatın bütünlüklü tanımını söz konusu dört nitelikte bir araya getirmiş olmaktadır. Buna göre belâgat, sözün fasih olmakla birlikte hâlin gereğine uygun düşmesi, diğer bir ifadeyle muktezâ-yı hâle mutabık olması esasına dayanmaktadır.¹⁵⁰

Kudâme şairlerin amaçlarını medih, hiciv, nesîb, mersiye, vasıf ve teşbih olarak zikretmiştir.¹⁵¹ Son ikisi belâgat yöntemlerinin birer parçası olmakla birlikte onları şiir amaçlarından saymıştır. Kudâme şair için kalite sınırlarını belirlemeye devam etmiş, burada amaç nitelikler için tanımlar ve kurallar koymuştur. Medhin niteliğinde¹⁵² şaire methin kalite zirvesinde olması için bir reçete sunar: İnsanlar ancak sahip oldukları ve kendilerinde bulunan şeylerle methedilir; bir adamı methetmek için onu erkeklere has olan şeylerle, bir kadını kadınlara has olan şeylerle methedersiniz ve böyle devam eder. Kudâme, paragrafın başında Hz. Ömer'in Zühre'yi vasfeden şu sözünü eklemiştir: O, bir adamı ancak erkeğe has özelliklerle methederdi.¹⁵³ Kudâme, kralların, sanat erbabının, komutanların, bedevî ve şehirli

¹⁵⁰ Ali Bulut, *el-Belâgatü'l-müeyyessera* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2018), 27.

¹⁵¹ Kudâme, *Nakdû'ş-şi'r*, 91.

¹⁵² Kudâme, *Nakdû'ş-şi'r*, 95.

¹⁵³ Kudâme, *Nakdû'ş-şi'r*, 95.

halk tabakasının methedilme şartlarını ayrıntılı biçimde açıklamış, kişinin methedilebileceği faziletleri sayarak bunlara nefsanî faziletler adını vermiştir.

Medih, Kudâme'ye göre şiir amaçlarının merkezinde yer alır; nitekim ona göre hicvin niteliği medhin zıddıdır: “Şiirde medhin zıtları ne kadar çoğalırsa o şiir o kadar hicivli olur; tabakalar ise hicivlerin azlığı yahut çokluğu ölçüsünde aşağı iner.”¹⁵⁴ Mersiye'nin niteliği ise mazi kipiyle yapılan medihtir; şairin ölüme delâlet eden “göçüp gitti, ecelini tamamladı” vb. ifadeleri zikretmesi yahut mazi lafzıyla kayıtlı kalmaksızın, hayattayken cömertlikle nitelenen biri için “cömert idi” demek yerine “cömertlik gitti” vb. ifadeler kullanmasıdır. Mersiye'nin niteliğinde, Kudâme'nin eserini üzerine bina ettiği anlayış açık biçimde görülür: O, şiirin iyisini kötüsünden ayırt edecek ölçütleri koymayı amaçlamıştır. Burada Kudâme'nin mantıksal tasnifi de belirginleşir zira o, mersiye'yi medhin karşısı sayar. Bu tasnif mantık bakımından tutarlıdır ancak medhin yolu mersiye'nin yolundan farklıdır, duygu başkalaşır. İşte tam bu noktada, Kudâme'nin hüküm ve tenkidinde sanatsal-estetik kavrayışın yokluğundan doğan etki karşımıza çıkmaktadır.

Ardından, Kudâme b. Ca'fer'e göre beşinci şiir amacı olan teşbihin niteliğine geçilmektedir. Ona göre teşbihin en güzeli, “iki şey arasında ortak sıfatların, ayrı oldukları sıfatlardan daha çok olmasını sağlayan ve böylece o ikisini birlik hâline yaklaştıran teşbihtir.”¹⁵⁵ Bu sınıflandırma, onun Yunan felsefesinden etkilendiğinin bir göstergesidir. Gerçekte teşbih, belâgat yöntemlerinden biri sayılır; hatta mecaz, istiare ve kinaye ile birlikte belâgat ilminde beyân ilminin ilk konusudur. Belâgat âlimleri onu, “bir hususun başka bir hususa, zikredilmiş yahut takdir edilmiş bir teşbih edatıyla, bir yahut daha fazla sıfattan ortaklığı” olarak tanımlarlar.¹⁵⁶ Mürsel, müekked, mufassal, mücmel, belîğ, temsilî ve zımnî olmak üzere yedi kısma ayrılmaktadır.

Kudâme daha sonra, özel anlamlar niteliğindeki bu şair amaçlarından, bütün şiir anlamlarını kuşatan ve genel anlamlar denilebilen hususlara geçer.¹⁵⁷ Bunları bablar veya kısımlar olarak sınıflandırır. Bunların ilki “sıhhatü't-taksîm”dir

¹⁵⁴ Kudâme, *Nakdû 'ş-şi 'r*, 113.

¹⁵⁵ Kudâme, *Nakdû 'ş-şi 'r*, 124.

¹⁵⁶ Bulut, *el-Belâgatü'l-müeyyessera*, 106.

¹⁵⁷ Kudâme, *Nakdû 'ş-şi 'r*, 139.

(sınıflandırmanın doğruluğu); bununla şairin başladığı şeye dair tüm kısımları eksiksiz bir şekilde tamamlamasını kasteder. Buna örnek olarak Nusayb'ın, bir soruya verilecek cevabın bütün ihtimallerini sıralamak istediği şu sözü verilebilir:

فقال فريق القوم لا وفريقهم... نعم وفريق قال ويحك لا أدري

“Topluluğun bir kısmı ‘hayır’ dedi, bir kısmı ‘evet’ dedi; bir kısmı da ‘yazık sana, bilmiyorum’ dedi.”

Câhiz daha önce güzel taksim ve tafsile dikkat çekmişti. Bunu “sıhhatü’l-mukâbelât” izler; yani şairin anlamlarını, bir bölümünü birbiriyle uyumlu, diğer bölümünü ise birbirinden farklı kılacak şekilde düzenleyerek açık bir karşıtlık kurmasıdır. Bu kısım, İbnü’l-Mu‘tez’deki mutâbaka ve tıbâk kapsamına girer. Örneği şairin şu sözüdür:

تقاصرن واحلولين لي ثم إنه ... أتت بعد أيام طوال أمرت

“Onlar kısaldı ve bana tatlı geldi; sonra uzun ve acı günler geldi.”

Şair burada kısalık ile tatlılığı, uzunluk ile acılığa karşılık getirmiştir; bu da Arap belâgatının üsluplarından biridir.

Üçüncü kısım “sıhhatü’t-tefsîr”dir; yani şairin bir beyitte birbirine mukabil iki anlamı zikredip bunları ya ikinci mısradaki ya da sonraki bir beyitte açıklamasıdır. Ferezdak’ın şu sözü gibi:

لقد جئتُ قوما لو لجأت إليهم ... طريد دم أو حاملا ثقل مغرم

“Bir kavme geldim ki, kan davası güden bir kaçak yahut ağır bir borcun yükünü taşıyan biri olarak onlara sığınsaydım...”

Ardından açıklamasını şöyle getirir:

لألفيت فيهم مُطيعا أو مطاعنا... وراءك شزرا بالوشيح المقوم

“Onların içinde ya itaat eden ya da düzgün mızraklarla arkanda yan gözle savaşan kimseler bulurdun.”

Dr. Şevkî Dayf, *el-Belâga: Tatavvur ve Târîh* adlı eserinde Kudâme'nin bu taksimine dair, onun kendisinden önceki iki nitelikte (sıhhatü'l-mukâbelât ve sıhhatü't-taksîm) iç içe geçtiğini belirtir: "Sanki Kudâme bu ikisinden yeni bir dal türetmiştir."¹⁵⁸

Kudâme daha sonra "tetmîm"den söz eder. Tetmîm, şairin mübâlağa yahut ihtiyat maksadıyla şiirin kalitesini ve doğruluğunu tamamlamasıdır. Câhiz buna "isâbetü'l-mikdâr", sonraki âlimler ise "ihtirâs" adını vermişlerdir. Kudâme, anlam nitelikleri arasında "mübâlağa"yı da zikreder ve onu şöyle tanımlar: "Şairin şiirde, üzerinde dursa kastettiği amaç için yeterli olacak bir hâli zikretmesi ancak orada durmayıp zikrettiği o hâlin anlamına, kastettiği hususta daha belîğ olacak bir ilave yapmasıdır."¹⁵⁹

Anlam niteliklerinden biri de tekâfü'dür. Kudâme bunu, şairin bir şeyi övmesi yahut yermesi ve onun hakkında herhangi bir anlamda söz söylerken birbirine denk düşen, yani zıtlık ya da olumlu-olumsuz bakımından karşılıklı iki anlam getirmesi olarak tanımlar. Bu, belâgattaki tıbâktır ve İbnü'l-Mu'tez'in "mutâbaka yahut tıbâk" adıyla zikrettiği sanattır.

Anlam niteliklerinin sonuncusu "iltifât"tır. İltifât, sözün hâlin gereğinden çıkmasıdır. Kudâme'den önce İbn Kuteybe ve İbnü'l-Mu'tez gibi âlimler de bu sanatı zikretmişlerdir. Kudâme onu şöyle tanımlar: "Şairin bir anlamı ele alması, sonra sanki kendisine ya o hususta bir şüphe ya da sözüne itiraz edecek biri yahut sebebini soracak bir sâil soru soracak gibi, daha önce söylediğine geri dönerek onu ya pekiştirmesi ya sebebini zikretmesi yahut oradaki şüpheyi gidermesidir."¹⁶⁰

Kudâme bunun ardından dört mürekkebtaki kalite niteliklerini açıklamaya geçer ve önce lafzın anlamla itilâfıyla başlar. Bu mürekkeb için zikrettiği kalite niteliği "müsâvât"tır; yani "lafzın anlama denk olması, ondan ne fazla ne de eksik olmamasıdır."¹⁶¹ Belâgat âlimlerine göre söz anlamın ölçüsünde ise müsâvât, anlam büyük söz veciz ise îcâz, söz çok anlam az ise itnâbdır. Bu nitelik, Câhiz'in *el-Beyân*

¹⁵⁸ Dayf, *el-Belâga: Tatavvur ve târîh*, 88.

¹⁵⁹ Kudâme, *Nakdû 'ş-şi'r*, 146.

¹⁶⁰ Kudâme, *Nakdû 'ş-şi'r*, 150.

¹⁶¹ Kudâme, *Nakdû 'ş-şi'r*, 153.

ve 't-Tebyîn adlı eserinde “Lafızlar anlamların kalıplarıdır” gibi pek çok ifadeyle sıkça dolaşımdadır.¹⁶²

İkinci nitelik “işarettir” ki bununla kastedilen îcâzdır. Kudâme bunu, “az lafzın, kendilerine bir îmâ yahut onlara delâlet eden bir işaretle çok anlamı kapsaması” şeklinde tanımlar.¹⁶³ İbnü'l-Mukaffa‘ da belâgatın “sözde vahy (hızlı ve kısa anlatım) ve anlama işaret” olduğunu söylerken bu hususa değinmiştir.¹⁶⁴

Üçüncüsü “irdâf”tır. Kudâme bunu, şairin anlamlardan birine delâlet etmek istemesi ancak o anlama delâlet eden lafzı getirmeyip onun ardılı ve tâbii olan bir anlama delâlet eden bir lafız getirmesi olarak tanımlar. Câhiz ve ardından İbnü'l-Mu‘tez bu türe “ta‘rîz ve kinaye” adını vermişlerdir. Kudâme daha sonra “temsîl”den söz eder ve bunu, şairin bir anlama işaret etmek isteyip kendisinden başka bir anlam anlaşılan bir söz koyması olarak tanımlar. Ebû Hilâl el-Askerî *Kitâbü's-Sinâ'ateyn*'de buna “mümâsele” adını vermiş, sonraki âlimler ise onu istiare-i mürekkebe yahut istiare-i temsîliyye diye adlandırmışlardır. Kudâme, lafzın kusurlarından söz ettiği yerde istiareyi de zikretmiş ve “içinde çirkinlik bulunmayan” istiarelere örnekler vermiştir ki sonraki âlimler buna “istiare-i mekniyye” demişlerdir. Züheyr'in şu sözü gibi:

صحا القلب عن سلمى وأقصر باطله ... وعري أفراس الصبا ورواحله

Gönül Selmâ'dan ayıldı, bâtıllardan el çekti; gençliğin atları ve binekleri çıplak bırakıldı.

Kudâme'nin lafız ile anlamın itilâfına dair zikrettiği kalite niteliklerinin sonuncusu, “mutâbık ve mücânis” diye adlandırdığı niteliktir; el-Askerî buna “te‘attuf” adını vermiştir.¹⁶⁵ Tıbâk, bilindiği üzere bir şeyin zıddıyla birlikte zikredilmesidir; gece ile gündüz gibi ancak Kudâme mutâbık kavramını, aynı lafzın bizzat kendisinde ortaklık bulunması olarak görür; dolayısıyla ona göre mutâbaka cinasın bir türüdür. Cinas ise farklı anlamların tek bir söyleyiş alanında

¹⁶² Dayf, *el-Belâga: Tatavvur ve târîh*, 89.

¹⁶³ Kudâme, *Nakdû's-Şi'r*, 154.

¹⁶⁴ Dayf, *el-Belâga: Tatavvur ve târîh*, 89.

¹⁶⁵ Dayf, *el-Belâga: Tatavvur ve târîh*, 90.

ortaklaşmasıdır. Kudâme bununla cinasın bir türünü, tam cinası kasteder. el-Efveh el-Evdî'nin şu sözü gibi:

وأقطع الهوجل مستأنسا ... بهوجل عيرانة عنتريس

Uçsuz bucaksız çölü, güçlü ve iri bir devenin yoldaşlığında kat ederim.

Buradaki “hevcel” lafzı tektir ve iki anlamda ortaklaşmıştır: Birincisi uçları uzak, geniş arazi; ikincisi ise güçlü, sağlam deve. Mücânîs’e gelince, Kudâme onu iştikak cinasıyla sınırlandırmıştır. Züheyr’in şu sözü gibi:

كأن عيني وقد سال السليل بهم ... وجيرة ماؤهم لو أنهم أمم

Sanki gözlerim, vadi onları alıp götürdüğünde ve suları bizimkine yakın komşular yanı başımızda olsaydı diye hasretle bakarken...

Kudâme lafız ile veznin itilâfı niteliğinden de söz eder ki bu, şiirdeki isim ve fiillerin tam, yapı bakımından düzgün, tertip ve nizam bakımından titiz olmasıdır. Anlam ile veznin itilâfına gelince, ona göre anlamların eksiksiz olması ve amaca hizmet etmesi; veznin doğru kurulması uğruna anlamın gerekenden eksiltilmesine yahut ona fazlalık katılmasına mecbur kalınmaması gerekir.

Kudâme nihayet kafiye'nin itilâfı niteliğine ulaşır ve bundan iki nitelik türetir: tevşîh ve îgāl. “Tevşîh”i İbnü'l-Mu‘tez eserinde “reddü a‘câzi’l-keâm ‘alâ mâ tekaddemehâ” adıyla zikretmiş, kapsamını genişleterek beytin anlam ve lafızlarından kafiye'ye tanıklık eden her şeyi buna dâhil etmiştir. Tevşîhi, beytin başının kafiyesine tanıklık etmesi ve anlamının ona bağlı olması olarak tanımlar; öyle ki beytin ait olduğu kasidenin kafiyesini bilen kimse, beytin başını duyduğunda sonunu bilir ve kafiyesi kendisine açıkça belli olur.

Îgāl ise şairin beyitteki anlamı, kafiye'nin bu anlamda herhangi bir katkısı olmaksızın tamamlaması, sonra şiirin gereği olarak kafiye'yi getirip onun anlamıyla asıl anlamı daha da güzelleştirmesidir. Bu tür, Arap belâgatındaki manevî bedî

sanatlardandır. ¹⁶⁶Kudâme bunu Asma‘î’den almış ancak Asma‘î onu bu adla (îgāl) adlandırmamış, yalnızca anlamının çevresinde dolaşmıştır. ¹⁶⁷

Îgāl ile birlikte şiirin kalite sıfatları yahut nitelikleri bölümü sona erer; Kudâme bundan sonra, kalite unsur ve sıfatlarının zıtlarıyla yahut yokluğuyla işleyen kusurlara geçer. Görüldüğü üzere Kudâme, “bu belâgat ölçütlerini ortaya koyarken Aristoteles’in *Hitâbet ve Poetika* adlı iki eserinden yahut Câhiz, İbnü’l-Mu‘tez, Asma‘î ve kendisinden önceki diğer âlimlerin yazdıklarından yararlanmışır.” ¹⁶⁸

Burada, kusurlar bölümünde zikrettiği bazı türleri anmak yerinde olacaktır. Lafız ile anlamın itilâfına dair kusurlardan biri ihlâldir; yani “anlamın kendisiyle tamamlandığı lafzı terk etmektir.” İkinci kusur tatvîl yahut itnâbdır; yani “lafızda, anlamı bozacak bir fazlalık yapmaktır.” Anlam ile veznin itilâfına dair kusurlardan biri de Kudâme’nin zikrettiği terim “maklûb”dur; bu, veznin şairi anlamı değiştirmeye ve kastettiğinin aksine çevirmeye mecbur bırakmasıdır. Bazı âlimler buna “kalb” adını vermişlerdir ki bu, belâgattaki kalbdır; yani sözün zâhirin gereğine aykırı olarak gelmesidir ki nazımda da nesirde de câiz görülmez. ¹⁶⁹

Şunu bilmek son derece önemlidir: Kudâme b. Ca‘fer’in yukarıda zikredilen belâgat sanatlarını ele alışı, onları birer belâgat araştırması olarak değil; sözü kaliteye ve kemale ulaştıran sıfat ve şartlar, bulunmadıkları takdirde ise sözü kötülük ve kalitesizlik mertebesine indiren özellikler olarak değerlendirmesi biçimindedir. Bu terimler, onun inşa ettiği sıkı mantıksal kurallar içine yerleşmiştir. Terimlerden bir kısmı eskiden beri mevcut olup olduğu gibi kalmış, bir kısmı ise bilinmeyen sebeplerle değiştirilmiştir; bilhassa İbnü’l-Mu‘tez’den aldıkları böyledir. Belki de Kudâme bunları kendi yöntem ve mantığına daha uygun görmüştür. Bu terimleri edebî tenkit lehine kullanmış ve onları kalite ile kemalin ölçütleri hâline getirmiştir. Dr. Emced et-Trablusî, *Nakdû’ş-Şi‘r ‘inde’l-Arab Hattâ el-Karni’l-Hâmis li’l-Hicre* adlı eserinde şöyle der: “Bedî‘, Kudâme’nin kitabında yeni bir görünüm kazanmış; ilk defa tenkit sürecine mantıksal bir bütünlük içinde eklenmiştir. Artık bedî‘,

¹⁶⁶ Mecmûatün mine’l-müellifin, *el-Mevsûatü’l-Kur’âniyye el-mütehassisa* (Mısır: el-Meclisü’l-A‘lâ li’ş-Şu‘ûni’l-İslâmiyye, 2002), 474.

¹⁶⁷ Dayf, *el-Belâga: Tatavvur ve târih*, 91.

¹⁶⁸ Kudâme, *Nakdû’ş-Şi‘r*, 204, 205, 209.

¹⁶⁹ Emced et-Trablusî, *Nakdû’ş-Şi‘r ‘inde’l-Arab hattâ el-karni’l-hâmis li’l-hicre* (Kazablanka: Dârü Tûbkâl li’n-Neşr, 1993), 88.

gelişigüzel sıralanan yahut sıradan süsler olarak incelenen bir kalıp olmaktan çıkmış; vezinle ilişkili yahut anlama özgü ya da anlam ile lafzın itilâfı, anlam ile veznin itilâfı çerçevesine giren gruplara ayrılmıştır.”¹⁷⁰ İşte Kudâme’yi İbnü’l-Mu‘tez’den ayıran husus budur: Belâgat burada farklı bir biçimde işlevselleştirilmiş, ilk kez tenkidin ölçütü hâline gelmiş, yeni farklı bir yöntemle tenkidin belâgata dönüşümüne kapı aralamıştır.

Kudâme, meânî konusunu da edebî tenkit bağlamında ele almış; *Nakdû’ş-Şi’r* adlı eserinde bu kavramı belâgatın müstakil bir alt dalı olarak değil, sözlük anlamıyla kullanmıştır. Bu durum, Kudâme b. Ca‘fer’in belâgatı kendi tenkit araştırması çerçevesinde değerlendirdiği; yani onu edebî tenkidin bir ölçütü ve kuramsal yapısı olarak gördüğü fikrini desteklemektedir. Nitekim Dr. İsa Güceyüz, doktora tezinde bu noktayı birçok yerde teyit ederek şu değerlendirmeyi yapar: “Kudâme teşbih, istiare vb. pek çok belâgat terimini kullanmıştır ancak bunları belâgatın araçları yahut alt dalları olarak değil, şiirin özelliklerini ve estetik değerini inceleyen bir tenkit yönteminin parçası olarak ele almıştır.”¹⁷¹

Kudâme’nin metoduna, felsefenin etkisine ve belâgat kıyaslarına dair aktarılanlardan hareketle, onun eliyle edebî tenkitte gerçekleşen dönüşümün özsel olduğu görülmektedir. Ondan önce tenkit, edebî eseri inceleme görevi üzerine kuruluydu: Edebî türü sanatsal ve konusal bakımdan değerlendirmek, edebî eseri edebiyatın seyri içindeki konumu bakımından incelemek, edibin Arap edebiyatına kattığı yeniliği tespit etmek, önceki edebiyattan tekrar yahut intihal derecesini belirlemek, eserin toplumsal ve edebî çevreyle karşılıklı etkileşimini, hatta iktisadî ve siyasî etkileri incelemek gibi pek çok görev üstleniyordu. Bu tablodan, Kudâme’nin gerçekleştirdiği dönüşümün boyutu anlaşılmaktadır.

Tenkidi, salt belâgat esas ve ölçütlerine dayanan bir metin ve metin özellikleri incelemesine dönüştürmüştür. Kudâme bu adımla tenkit faaliyetini açık ve net esaslar üzerine oturtmak istemiştir. Oysa tenkit esasen sanatsal bir faaliyettir ve birinci derecede zevke dayanır; eleştirmen zevk sayesinde edebî metindeki güzelliği takdir eder ve değerlendirir. İkinci derecede kültüre, yani edebî ve dilsel bilgi birikimine

¹⁷⁰ et-Trablusî, *Nakdû’ş-Şi’r* ‘inde’l-Arab, 88.

¹⁷¹ İsa Güceyüz, *Temel belâgat terimlerinin teşekkülü*, Doktora Tezi, 186 - 187.

dayanır ki eleştirmen bununla geniş bir bakış kazanıp edebî metin hakkında hüküm verir. Üçüncü derecede ise eleştirmenin tenkitte tecrübe kazanması, alıştırma ve uygulamayla bu alanda derinleşmesi gerekir. Pek çok eleştirmen ve âlim, Kudâme'nin edebî tenkit sürecinde zevki dışladığını yahut önemsizleştirdiğini düşünse de o, zevki bütüncül bir bakıştan tikel bir bakışa dönüştürmüştür; böylece zevk, koyduğu kuralların her bir cüzüne yeniden dâhil olmaktadır.

Belâgat sanatları bakımından Kudâme, İbnü'l-Mu'tez ile yedi sanatta birleşir: teşbih, istiare, tıbâk, tecnîs, mübâlağa, iltifât ve i'tirâz. Bunların dışında kendisine has başka sanatlar da ortaya koymuştur: tekâfû', sıhhatü't-taksîm, sıhhatü't-tefsîr, sıhhatü'l-mukâbelât ve lafzın anlamla itilâfı. Sonuncusundan “müsâvât, işaret, temsîl ve irdâf” dallanır ayrıca İbnü'l-Mu'tez ile ortaklaştığı “tıbâk ve cinas” da bu başlık altındadır. Bunlara lafız-vezin uyumu ile anlam-vezin uyumu eklenir ki sonraki âlimler bu sanatları “tehzîb ve te'dîb” diye adlandırmışlardır. Bir diğeri de kafiye'nin, beytin geri kalanının delâlet ettiği anlamla itilâfıdır; sonrakiler buna “temkîn” adını vermiştir ve ondan “tevşîh ile îgâl” dallanır.

Bu sanatlar, belâgatın üç ilmi olan meânî, beyân ve bedî' altında dağılmıştır. Söz konusu ilimlere dağılımını açıklamak üzere bunları bir tabloda göstermek mümkündür. Tabloya ayrıca Kudâme'nin *Cevâhirü'l-Elfâz* adlı eserinde zikrettiği ve Dr. Bedevî Tabâne'nin *Kudâme b. Ca'fer ve'n-Nakdü'l-Edebî* adlı kitabında derlediği hususlar da eklenmiştir.¹⁷²

Tablo 2.2. Kudâme'nin Zikrettiği Belâgat Sanatlarının Belâgatın Üç İlmine Dağılımı

Kudâme'nin Zikrettiği Belâgat Sanatlarının Belâgatın Üç İlmine Dağılımı		
Meânî İlmi	Beyân İlmi	Bedî' İlmi
Tetmîm: Belâgat âlimlerine göre itnâbın bir türüdür. Îgâl: Bu da itnâbın türlerindendir.	Teşbih: Kudâme onu şiirin amaçlarından saymıştır. İstiare: Onu “muâzala” bağlamında zikretmiştir.	Tasrî', seci', bir lafzın başka bir lafızdan iştikakı, veznin dengeliliği, cinas, mutâbık, tekâfû', tahlîsu'l-evsâf, tevâzî, mutarraf, mütevâzî, tevşîh,

¹⁷² Bedevî Ahmed Tabâne, *Kudâme b. Ca'fer ve'n-nakdü'l-edebî* (Kahire: Mektebetü'l-Enclü el-Misriyye, 1969), 386.

Kudâme'nin Zikrettiği Belâgat Sanatlarının Belâgatın Üç İlmine Dağılımı		
Müsâvât: İcâz ile itnâb arasındaki orta sınırdır. İşaret: İcâzın “icâzü'l-kasr” adı verilen türüne denk gelir.	Temsîl: Bununla kastedilen istiare-i temsîliyyedir. İrdâf: Belâgat âlimlerine göre kinayedir.	mudâra‘a, aksü'l-elfâz, gulûv, mukâbele, iltifât, sıhhatü't-taksîm, mübâlağa, sıhhatü't-tefsîr, ittisâku'l-bedâ' ve's-sec'.

2.4. Edebî Eleştirinin Belagata Dönüşümüne İlişkin Muhammed Mandur'un Tezinin Eleştirel Değerlendirilmesi

Dönüşüm noktasının tespiti meselesi, bu araştırmanın son aşamasını teşkil etmektedir. Daha önce iki ilim arasındaki ilişki, doğuşları meselesi ve aralarındaki farklar çözümlenmiş; ardından dönüşümün mahiyetinden, felsefî etkiden ve Kudâme b. Ca'fer'in bu süreçteki rolünden söz edilmişti. Bu çerçevede *Nakdü's-Şi'r* adlı esere derinlemesine girilmiş; bu rolün tabiatı ile Kudâme'nin eserini yapılandırmak için Aristotelesçi mantığa, şiir tenkidi için gerekli ölçütleri koymak üzere de Arap belâgatına nasıl dayandığı ortaya konulmuştu. Artık dönüşüm noktasını belirlemenin, yani “Tenkit ne zaman belâgata dönüştü?” sorusunu cevaplamanın vakti gelmiştir. Gerçekte bu mesele, kitaplarda çokça ele alınmamış; araştırmacılardan bazıları konuya dolaylı olarak değinmiş, bazılarında ise mesele araştırmanın ikincil bir parçası olarak kalmıştır.

Örnek olarak Dr. Ahmed Bedevî, *Usûlü'n-Nakdi'l-Edebî 'inde'l-Arab* adlı eserinde tenkidin aslında özgür ve serbest olduğunu; edebî metni farklı yönleriyle ele aldığını, edibin duygusu, hayali ve üslubu ile işlediği sanatlar üzerinde durduğunu, şairler arasında muvâzeneye girdiğini, şairin çevresinden söz edip bunun etkisini açıkladığını belirtir. Nihayet Abdülkâhir el-Cürcânî gelmiş, kendisinden önceki mirası incelemiş ve *Delâ'ilü'l-i'câz* ile *Esrârü'l-belâga* adlı iki eserini kaleme almıştır. Ondan sonra gelen es-Sekkâkî, el-Cürcânî'nin açıkladıklarını özetlemiş; böylece âlimlerin çabaları “meânî, beyân ve bedî” şeklinde taksim edilen belâgat ilimlerine yönelmiş, tenkidin incelediği konular ise ihmal edilmiştir. Böylelikle tenkit belâgat incelemesine dönüşmüş ve belâgat yönelimine doğru yol almaya başlamıştır.

173

¹⁷³ Bedevî, *Usûlü'n-nakdi'l-edeбі 'inde'l-Arab*, 7-8.

Dr. Mey Yûsuf Huleyf ise *Mesâdir Tûrâsiyye: Dirâse fi'l-Menhec* adlı kitabında, Kâdî Ebû'l-Hasan el-Cürcânî'nin *el-Vesâta beyne'l-Mütenebbî ve husûmih* adlı eserinin ortaya çıkışını, tenkit tarihinin yeni bir aşamasının, yani tenkidin belâgata dönüşme aşamasının habercisi sayar. Ona göre bu aşamanın yolunu, Kâdî el-Cürcânî'nin yönteminde beliren öğretici ruh hazırlamıştır. Zira tenkit, Kudâme'den sonra iki yönelime ayrılmıştır: *el-Muvâzene* adlı eseriyle el-Âmidî'nin temsil ettiği tenkit yönelimi ile *Kitâbü's-Sînâ'ateyn* adlı eseriyle Ebû Hilâl el-Askerî'nin temsil ettiği belâgat yönelimi. el-Cürcânî ise *el-Vesâta* adlı eseriyle bu iki yönelim arasındaki geçiş aşamasının temsilcisi olarak belirmektedir.¹⁷⁴

Öte yandan Dr. Muhammed Mandûr'un *en-Nakdû'l-Menhecî 'inde'l-Arab ve Menhecü'l-Bahs fi'l-Edeb ve'l-Luga* adlı eserindeki tezi karşımıza çıkmaktadır. O, kitabının bir bölümünde dönüşüm noktasından açıkça söz etmiş, bu noktayı belirlemiş ve açıklamıştır. Bu araştırmanın eksenini ile pek çok görüşün buluşma noktası bu tez olacak; akademik bir yüzleştirme yürüterek sonunda bunlardan birini tercih etme noktasına varılacaktır.

Burada Dr. Mandûr'un aktardıklarını sıralamak, karşıt görüşleri karşılaştırma, çözümleme ve tercih yoluyla sunmak gerekmektedir. Bir görüş Ebû Hilâl el-Askerî'nin *Kitâbü's-Sînâ'ateyn* eserini dönüşüm noktası sayarken; diğeri dönüşümün Kudâme b. Ca'fer'in *Nakdû's-Şi'r* adlı eserinden başladığını, Kudâme'nin çabalarının belâgat tenkidinin esaslarını kurallaştırmanın başlangıcı olduğunu ve ondan sonra gelen her şeyin tenkitte belâgatı esas aldığını savunmaktadır.

Söze, Dr. Mandûr'un Kudâme b. Ca'fer'e yönelttiği eleştirilerden başlayalım. Birincisi, Kudâme'nin Arap tenkidini etkileme girişiminin başarılı olmadığı ve *Nakdû's-Şi'r* adlı eserinin beklenen başarıyı yakalayamadığıdır. Zira o dönemin eleştirmenleri eserdeki hatalarla yüzleşmiş, eserlerinde bunlara cevap vermiş, içindeki aksaklıkları ve Kudâme'nin edebiyatın dümenini teorik-mantıksal felsefeye doğru çevirme çabasını açıkça ortaya koymuşlardır. Bu görüşü benimseyenlere göre el-Askerî, Kudâme'nin düşüncesini kaybolmaktan kurtarmıştır; nitekim onun görüşlerinin ayrıntılarını yazmaya ve bunları örneklerle desteklemeye girişmiştir.¹⁷⁵

¹⁷⁴ Huleyf, *Mesâdir tûrâsiyye: Dirâse fi'l-menhec*, 143-144.

¹⁷⁵ Mandûr, *en-Nakdû'l-menhecî 'inde'l-Arab ve menhecü'l-bahs fi'l-edeb ve'l-luga*, 322, 330.

Dr. Muhammed Mandûr'un Ebû Hilâl el-Askerî hakkındaki görüşlerine geçmeden önce, onun Kudâme hakkında söylediklerini aktarıp görüşlerini çözümlemek gerekmektedir. Mandûr, Kudâme'den "Mezhebü'l-Bedî' ve Neş'etü'n-Nakdi'l-Menhecî" başlığı altında, Abdullah İbnü'l-Mu'tez'den söz ederken bahseder. Burada yazar, İbnü'l-Mu'tez'in *el-Bedî'* adlı eseriyle ortaya koyduğu edebî çalışmanın "iki sebeple Arap tenkit tarihinde son derece önemli bir hadise" olduğunu belirtir: bedî' mezhebinin özelliklerinin belirlenmesi ve kendisinden sonraki eleştirmenler üzerindeki etkisi.¹⁷⁶

Gerçekte Dr. Mandûr'un söyledikleri kısmen Kudâme'nin çabaları için de geçerlidir; zira Kudâme de kuramsal ilkeleri formüle etmiş, hatta bu ilkeleri özgün biçimde ortaya koymuş, örneklerle ve açık sınıflandırmalarla açıklamıştır. Tıpkı İbnü'l-Mu'tez gibi kendisinden sonraki eleştirmen ve belâgat âlimleri üzerinde büyük bir etkisi olmuştur; bu etki belâgat ve beyân ehli üzerinde daha da büyüktür. Buna rağmen Dr. Mandûr, "yöntemsal bir tenkidin doğuşuna" Kudâme'nin değil İbnü'l-Mu'tez'in yardımcı olduğunu düşünmektedir. Oysa daha önce aktarıldığı üzere Kudâme, sınırları, tanımları ve terimleri belirgin bir tenkit yöntemi ile üzerine bina edilebilecek bir kalite-kusur ölçütü ortaya koymuştur. Bunun yanı sıra Dr. Mandûr, İbnü'l-Mu'tez'in söz konusu terimlerde kendisinden önce kimsenin bulunmadığı yolundaki iddiasını da eleştirir; ne Câhiz gibi öncülerinden ne de şiirin derinliklerinden almadığı iddiasını kabul etmez. Hatta Mandûr, İbnü'l-Mu'tez'in getirdiği türlerden istiare, tıbâk, cinas ve reddü'l-a'câz 'alâ mâ tekaddemehâ gibi bir kısmını Aristoteles'in Hitâbet adlı eserini görmek suretiyle kuşatmış olabileceğini güçlü bulur; beşincisi olan mezheb-i kelâmîyi ise Câhiz'in *el-Beyân ve't-Tebyîn* adlı eserinden alıntıladığını söyler.¹⁷⁷

Mandûr, İbnü'l-Mu'tez'i bu terimleri derleyip eserinde kullandığı için kınamaz ve ekler: "Bu, İbnü'l-Mu'tez'in faziletini yok saymaz zira Aristoteles'ten yalnızca genel yönlendirmeyi ve Arap diline uyguladığı bu olguları çözümleme yöntemine dair bir seziyi almıştır."¹⁷⁸ Terimlerden söz ederken Kudâme'nin tenkit ve belâgat terimlerini derleyip *Nakdü's-Şi'r* adlı eserinde özgün biçimde işlevselleştirme

¹⁷⁶ Mandûr, *en-Nakdü'l-menhecî 'inde'l-Arab ve menhecü'l-bahs fî'l-edeb ve'l-luga*, 63.

¹⁷⁷ Mandûr, *en-Nakdü'l-menhecî 'inde'l-Arab ve menhecü'l-bahs fî'l-edeb ve'l-luga*, 64.

¹⁷⁸ Mandûr, *en-Nakdü'l-menhecî 'inde'l-Arab ve menhecü'l-bahs fî'l-edeb ve'l-luga*, 66.

yönündeki çabasını ve rolünü göz ardı etmek mümkün değildir. Her ne kadar o da İbnü'l-Mu'tez gibi bunların bir kısmını kendisinden öncekilerden alıntılmış, belki bazılarını kendi fikir ve yöntemine uygun olarak değiştirmiş olsa da durum böyledir. Nitekim Dr. İhsân Abbâs, Kudâme'nin terimlerinin hem tenkit hem belâgat açısından büyük bir öneme sahip olduğunu düşünmekte ve belâgat terimi araştırmacılarını "Kudâme'nin terimlerini ele alarak onları ister Arapça ister Yunan belâgatına ait, isterse mantığa ait olsun asıllarına döndürmeye" çağırmaktadır.¹⁷⁹ Bu terimler, tenkit ve belâgat ilimleri için büyük önem taşır; belâgat ilmi daha çok yararlanmış olsa bile. Nitekim Arap dilinin imamı el-Halîl el-Ferâhîdî, ilk eleştirmenlere yardımcı olacak aruz terimlerini geride bırakmıştı. Bu terim, el-Halîl'in şiir ile şiir beyti arasında kurduğu bağın ölçütüydü: "beyit, veted, îtâ" vb. ancak zamanın ilerlemesi ve belâgat ile tenkit sanatlarının gelişmesiyle birlikte terimlere duyulan ihtiyaç artmıştır. İşte burada İbnü'l-Mu'tez'in rolü belirlemiştir. Bu rol, önemine rağmen Kudâme b. Ca'fer'in terimleriyle kıyaslandığında aynı ölçüde belirleyici değildir. Dr. İhsân Abbâs, terimlerin eleştirmenler için taşıdığı önemden söz ederken bunu teyit ederek şöyle der: "İbnü'l-Mu'tez'in girişimi, Kudâme'nin yaptığıyla kıyaslandığında başlangıç düzeyinde ve basit kalır zira Kudâme'nin anlamın değerine yönelmesi, onu şiir için bir mantık bulmaya çalışmaya sevk etmiştir."¹⁸⁰

Terimler, belâgat ve edebî tenkit alanlarında son derece büyük bir öneme sahiptir zira insanlar duygu ve düşüncelerini onlar aracılığıyla ifade ederler. Terimler, araştırmacılar nezdinde de merkezî bir rol oynar. Nitekim Dr. İsa Güceyüz doktora tezinde terimlerin önemine dikkat çekerek şöyle der: "Terimler, delâlet alanlarıyla birlikte herhangi bir bilimsel disiplinin sınırlarını belirlemede son derece önemli bir konuma sahiptir. Bu sebeple araştırmacılar onları ilimlerin anahtarı saymışlardır."¹⁸¹

Dr. Mandûr, genel yöntem meselesinde İbnü'l-Mu'tez ile Kudâme'yi birbirinden ayırır. Ona göre İbnü'l-Mu'tez "katıksız sağlam bir Arap zevkine sahip biridir; felsefe onu kendine köle edememiş yahut bakışını bozmamıştır. Kudâme ise bunun tersine, şiire bakmadan önce onun incelenmesi için bir iskelet kurar ve

¹⁷⁹ Abbâs, *Târîhu'n-nakdi'l-edebî 'inde'l-Arab*, 194.

¹⁸⁰ Abbâs, *Târîhu'n-nakdi'l-edebî 'inde'l-Arab*, 28.

¹⁸¹ İsa Güceyüz, *Temel belâgat terimlerinin teşekkülü*, Doktora Tezi, 70.

sınıflandırmasını belirler.”¹⁸² Hatta Kudâme’nin meşhur şiir tanımının “şiire hiçbir şekilde işaret etmediğini” ileri sürer; Kudâme’nin getirdiği sınıflandırmaları ise mantıksal sınıflandırmalarını sonuna kadar sürdürmek için uydurulmuş geometrik şekillerin çekmecelerini doldurmaktan ibaret görür. Muhammed Mandûr’un Kudâme’den bahsederken kullandığı ıstılahların sertliği dikkat çekicidir; sanki onun getirdiği hiçbir şeye asla rıza gözüyle bakmamış gibidir. Nitekim onun lafız niteliği fikrini ahmaklık olarak nitelendirir.¹⁸³

Estetik zevk bağlamında pek çok araştırmacı, Kudâme’nin mantığa ve Yunan felsefesine aşırı bağlılığı sonucunda edebî zevkin zayıflamasına katkıda bulunan ilk isimlerden biri olduğu konusunda hemfikirdir. Dr. İsa Güceyüz doktora tezinde bu hususta şu değerlendirmeyi yapar: “Kudâme, mantık ve felsefeyi biçimsel bir yöntemle belâğata dâhil etmek suretiyle edebî zevkin kaybolmasına yol açan ilk isimlerden biri olmuştur.”

Güceyüz’e göre Kudâme, kendisinden sonraki belâgat âlimlerince yalnızca mecazî bir üslup ortaya koyduğu gerekçesiyle eleştirilere maruz kalmıştır. Bununla birlikte Güceyüz, eserlerinde yine de edebî zevkin hâkim olduğunu, zira eserin adında geçen “nakd” teriminin edebî zevk üzerine kurulu olduğunu belirtir.¹⁸⁴

Peki felsefe gerçekten Kudâme’yi kendine köle etmiş midir; onun üzerindeki etkisi ne ölçüdedir? Kudâme’nin terim adlarını değiştirmesi meselesi bir yana, bu terimlerin pek çoğu esasen el-Halîl, Asma’î ve Câhiz’de zaten mevcuttu. Ayrıca Kudâme’nin, hocası olan ve hicrî üçüncü asrın sonlarında (291) vefat eden *Kavâ'idü's-Şi'r* sahibi Ebü'l-Abbâs Sa'leb'den de aldığı gizli değildir. Nitekim eserinin yaklaşık altı yerinde “Ahmed b. Yahyâ'ya sordum”, “Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Yahyâ bize şöyle inşad etti” gibi ifadelerle ondan çokça nakilde bulunmuştur. Mesele bununla da sınırlı kalmaz: “Câhiz, İbn Kuteybe ve Müberred'in yazdıklarını dikkatle inceleyen kişi, onların izlerini Kudâme'nin yazdıklarında bulur.”¹⁸⁵

¹⁸² Mandûr, *en-Nakdû'l-menhecî 'inde'l-Arab ve menhecü'l-bahs fî'l-edeb ve'l-luga*, 70.

¹⁸³ Mandûr, *en-Nakdû'l-menhecî 'inde'l-Arab ve menhecü'l-bahs fî'l-edeb ve'l-luga*, 71.

¹⁸⁴ İsa Güceyüz, *Temel belâgat terimlerinin teşekkülü*, Doktora Tezi, 187.

¹⁸⁵ Ali Muhammed Hasan el-Ammârî, *Kadiyyetü'l-lafz ve'l-ma'nâ ve eseruhâ fî tedvini'l-belâgati'l-Arabîyye ilâ ahdi's-Sekkâkî* (Kahire: Emîre li't-Tibâ'a, 1999), 288.

Şüphesiz Kudâme erdemli filozoflardan sayılmakta ve mantık ilminde parmakla gösterilmektedir. Daha önce felsefenin onun yöntemi üzerindeki etkisi incelenmişti ve bu da gayet açık ve nettir. Ancak bu yönde ona karşı takınılan katı tutum aşırıdır; kimi araştırmacılar onu Aristoteles’in bir kopyası olarak görmekte, Arap kültürünün ondaki etkisini tamamen görmezden gelmektedir. Belki de buna, tenkit ilminde ilk yazan kişinin kendisi olduğunu söylemesiyle bizzat Kudâme’nin kendisi de zemin hazırlamıştır ancak onun Yunan kültürü kadar Arap kültüründen de etkilendiğinde şüphe yoktur. Bununla birlikte Kudâme’nin yönteminin, bilhassa tanımlar, sınırlar ve fasıllar koyma hususunda, Arap kültüründen etkilenmiş olsa bile salt mantıksal olduğu da açıktır. Nitekim *Belâgatü Aristo Beyne’l-Arab ve’l-Yûnân* adlı eserin sahibi İbrâhim Selâme şöyle der: “Kudâme’nin değerlendirme ve eleştiri anlayışı ile ortaya koyduğu yeni belâgat ölçütleri takip edilecek olursa, onun İlk Öğretmen’e (Aristoteles) ne denli yaklaştığı görülür; zira Kudâme, kendi dönemindeki tercümanların Aristoteles’in eserlerinden tercüme ettikleri bilgileri nasıl aktardıysa, o da aynı şekilde bu eserlerden tercüme edilen görüşlerden yararlanmıştı.”¹⁸⁶

Bir başka görüş Kudâme’yi savunmakta ve onun Arap kültüründen beslendiğini, ondan etkilendiğini ve onu etkilediğini ortaya koymaktadır. Örnek olarak “şiirin en tatlısı en yalan olanıdır” sözü eski bir sözdür; anlam itibarıyla en-Nâbiga ez-Zübyânî’ye nispet edilmiş ve Araplar arasında yaygınlaşmıştır. Nitekim Buhturî şöyle demiştir: “Bizi mantığınızın sınırlarıyla mükellef kıldınız; oysa şiirin yalanı, doğruluğundan müstağni kılar.”¹⁸⁷ Aynı şekilde Kudâme’nin ortaya koyduğu kalite, kusur ve orta sınırlar teorisi de böyledir. Bu görüşü savunan, orta yol teorisinin bilinen, hatta neredeyse fitrî bir teori olduğunu söyler ve Hz. Peygamber’in “İşlerin en hayırlısı orta olanıdır” hadisini delil getirir. Sa’leb’in şu sözü de bu kabildendir: “Orta yol her dilde övülmüştür ve hikmetin kemaliyle nitelenmiştir.”¹⁸⁸

Kudâme b. Ca’fer’in belâgat ölçütlerine dayanması meselesine gelince, bunun bütünüyle Yunan felsefesinden etkilenmesine bağlanabileceği kanaati uygun

¹⁸⁶ İbrahim Selâme, *Belâgatü Aristo beyne’l-Arab ve’l-Yûnân* (Kahire: Mektebetü’l-Enclû el-Mısriyye, 1952), 224.

¹⁸⁷ el-Ammârî, *Kadiyyetü’l-lafz ve’l-ma’nâ ve eseruhâ fî tedvini’l-belâgati’l-Arabiyye ilâ ahdi’s-Sekkâki*, 292.

¹⁸⁸ Ebü’l-Abbâs Ahmed b. Yahyâ Sa’leb, *Kavâidü’ş-şî’r* (Kahire: Mektebetü’l-Hâncî, 1995), 63.

değildir. Şüphesiz bu felsefenin büyük bir rolü vardır ancak daha önce de ifade edildiği gibi, Arap eleştirmenlerin belâgat kıyaslarına dayanması meselesi yalnızca hicrî dördüncü asrın ürünü değildir aksine en-Nâbiga ez-Zübyânî'den bu yana ilk Arap eleştirmenler nezdinde bilinen ve yaygın olan bir husustur. Nitekim Dr. Ali Muhammed Hasan el-Ammârî, *Kadiyyetü'l-Lafz ve'l-Ma'nâ ve Eseruhâ fî Tedvîni'l-Belâga* adlı eserinde, âlimler Kudâme'nin söz ve kayıtlarını araştırsalardı, söylediği her şeyin eski Arap mirasında bir aslı bulunduğunun ortaya çıkacağını belirtir.¹⁸⁹ Dolayısıyla orta yolu tutmak ve insafî olmak gerekir: Kudâme Arap kültüründen etkilenmiş ve ondan nakletmiş, aynı şekilde Yunan kültüründen de etkilenmiş ve ondan beslenmiştir. Bu etki eserinin satır aralarında açık ve nettir ancak bu nakilde özgün bir tutum sergilemiştir: Yunan mirası düşüncesinin çerçevesini belirlemiş, onu temellendirmiş ve sınırlar ile kurallar koymasına yardım etmiş; Arap mirası ise taşıyıp eserinde serpiştirdiği düşüncenin ta kendisi olmuştur.

Kudâme, kurallar, terimler ve fikirlerin bir kısmını Arap kültürü ile Arap ediplerinden, bir kısmını da Yunan kültürü ile Aristoteles mantığından esinlenmiştir. Şüphesiz bunlara kendi düşüncesini, özel zevkini ve yöntemini katmış; hatta belki de onları kendi yöntemine uyarlamıştır. Dr. Bedevî Tabâne, *Kudâme b. Ca'fer ve'n-Nakdü'l-edebî* adlı eserinde bu ayrıntıyı uzun uzadıya açıklamış ve uygun örneklerle temsil etmiştir. Burada bizim için önemli olan, Kudâme'nin salt mantıkçı yahut donuk düşünceli biri olmadığını; aksine mantıktan kendisine uygun olanı alıntıladığını ve kendisinden öncekilerden kendi kanaatince yararlı olanı aldığını ortaya koymaktır.¹⁹⁰

Dr. Mandûr'a dönülecek olursa, o, *Nakdü's-Şi'r*'in içeriğini hızlıca aktardıktan sonra, Kudâme'nin geride bıraktığı çabaların yalnızca sonraki asırlardaki belâgat âlimlerine ulaştığı sonucuna varır. Ulaşmak istenilen nokta da tam olarak budur. Kudâme pek çok eleştirmeni etkilemiş olsa da tenkidin belâgata dönüşmesinde öncelik ona aittir; belâgat ilminin temellendirilmesinde bir hareket noktası olmuş ve kendisinden sonra gelen Arap belâgat âlimlerini etkilemiştir. Bu, kendisine en yakın âlim olan Ebû Hilâl el-Askerî'de açıkça görülmektedir.

¹⁸⁹ el-Ammârî, *Kadiyyetü'l-lafz ve'l-ma'nâ ve eseruhâ fî tedvîni'l-belâgati'l-Arabiyye ilâ ahdi's-Sekkâki*, 293.

¹⁹⁰ Tabâne, *Kudâme b. Ca'fer ve'n-nakdü'l-edebî*, 148.

Dr. Mandûr, bu dönüşüm meselesinde Kudâme'yi kabul etmez zira el-Askerî onun nezdinde büyük bir öneme sahiptir ve *Kitâbü's-Sinâ'ateyn*'i tenkidin belâgata dönüşüm noktası saymıştır. Ona göre Kudâme'nin *Nakdû's-Şi'r* eserinden sonra “zaman kendi seyrinde ilerlemiş, beyân felsefesi yavaş yavaş edebî çevrelere nüfuz etmeye başlamış ve edebiyat bedî' sanatına doğru ilerlemiştir.”¹⁹¹

Dr. Mandûr, Ebû Hilâl'i seçme sebebinin, onun kendisinden önceki eleştirmenlerin söylediklerinin çoğunu kuşatmış olması olduğunu belirtir: Âmidî ve Cürcânî'den nakleder, kelâmcıların mezhebinden hoşlanmadığını ilan eder ve Kudâme'nin terimi İbnü'l-Mu'tez'in terimiyle çeliştiğinde ikincisini tercih eder. Buna rağmen Mandûr, el-Askerî'nin yönteminin Kudâme'nin yönteminin bir devamı, “hatta onun yeniden diriltmesi” olduğunu düşünür; bu, bildirici amacı ve öğretici olan bir yöntemdir. Ebû Hilâl, *Nakdû's-Şi'r* ekolünü yok olmaktan kurtarmıştır. Görünen o ki el-Askerî, genel olarak Kudâme'nin yolunu izlemiş, ona karşı çıkmamış; aksine görüşlerini ayrıntılandırmış, örneklerle desteklemiş, üzerine yeni sınıflandırmalar ve örnekler eklemiştir. Dr. Mandûr'un aktardığına göre Ebû Hilâl, kendi ifadesiyle “hocası Kudâme”nin yöntemini taklit eden, ondan nakleden ve sınıflandırmalarını pekiştiren biridir. Anlaşıldığı kadarıyla o da doktorun sert eleştirilerinden fazlasıyla nasibini almıştır: Örnek olarak bir metnini “yeniliği olmayan bayağı bir metin” diye nitelemiş, onun “mantıksal sınıflandırmalarını sonuna kadar sürdürebilmek için gülünç ve zorlama örnekler uydurduğunu” söylemiştir. Üstelik el-Askerî bununla da yetinmeyip şiir amaçlarının kurallarını almak üzere Kudâme'nin eserine yönelmiş; bunun üzerine onu “Âmidî'nin sadık zevkine, acemi ve gülünç Kudâme'yi tercih etmekle” ayıplamıştır.¹⁹²

Buradaki soru şudur: Şayet kuralcı metotta öncelik Kudâme'ye aitse, Ebû Hilâl de onun takipçisiyse, ondan ve başkalarından nakiller yaparak onun metodunu canlandırmış, hatta metotta onun seviyesine dahi ulaşamamışsa; el-Askerî hakikatte kendisinden önceki görüşleri toplayan biri iken, Kudâme kendisinden öncekilerden farklı yeni bir metot ve üslup üretmeye yönelmişse, neden *Nakdû's-Şi'r* kitabı tenkidin belâgata dönüştüğü nokta olmasın? Burada el-Askerî'yi kötülemek yahut onun emeğini ve eserini değersizleştirmek amaçlanmamıştır. Asıl amaç durumu

¹⁹¹ Mandûr, *en-Nakdû'l-menhecî 'inde'l-Arab ve menhecü'l-bahs fi'l-edeb ve'l-luga*, 330.

¹⁹² Mandûr, *en-Nakdû'l-menhecî 'inde'l-Arab ve menhecü'l-bahs fi'l-edeb ve'l-luga*, 332.

açıklamak, karşılaştırma yapmak ve doğru bir tercihe ulaşmaktır. Ebû Hilâl hakkındaki bir başka görüş için İhsân Abbâs'ın *Târîhu'n-Nakdi'l-Edebî 'inde'l-Arab* adlı eserinde *es-Sinâ'ateyn* hakkında söylediklerine bakılmalıdır. Ona göre bu eser, "hiçbir yenilik getirmeyen tipik bir ders kitabıdır." Ebû Hilâl, insanların Kur'ân-ı Kerim'in i'câzını idrak edebilmeleri adına kavrayış seviyelerini yükseltmek için Arap belâgatını öğrenmelerini istemiştir. İhsân Abbâs onun metoduna değinerek, hiçbir özgün şahsi görüşe sahip olmaksızın sadece nakil yapan, naklettiklerini koordine edip bölümler hâlinde düzenleyen ve örnekleri çoğaltan biri gibi görüldüğünü ifade etmiştir. Örnek olarak Kudâme'nin nefsanî faziletler teorisi ile hiciv teorisini nakletmiş, aynı örnekleri de aktarmıştır. Aynı şekilde Ebû Temmâm'ın kusurlarına dair bir bahsi el-Âmidî'den nakletmiş, sonra yine Kudâme'ye dönüp ondan nakletmiş, ardından *'Iyârü's-şi'r*'den birkaç nakil yapmış ve tekrar Kudâme'ye dönmüştür. Dr. İhsân Abbâs'ın sıraladığı örnekler bunlarla sınırlı değildir.¹⁹³

el-Askerî'nin yöntemi gerçekte derleyici ve öğretici bir yöntemdir. O, bu yöntemle kendisinden öncekilerin görüşlerini derlemiş, bunlara yeni edebî örnekler eklemiş ve kendisine başvurmayı kolaylaştıracak biçimde tasnif etmiştir zira bu projeye şiddetli bir ihtiyaç bulunduğunu görmüştü.¹⁹⁴ Dr. Zekî Mübârek, Ebû Hilâl el-Askerî'nin kitabını şöyle özetler: "O, bir tenkit kitabı olmadan önce bir edebiyat kitabıdır; Arap zihninin ürettiği en güzel şeyler için bir başvuru kaynağı olarak kalmıştır. İçinde, başka bir kitapta bulunması güç belîğ şiir örnekleri vardır."¹⁹⁵

Dr. İhsân Abbâs'ın sözlerini aktarmakla onun Kudâme'yi başkalarına tercih ettiğini göstermeyi amaçlamıyorum; aksine onu Kudâme'nin çabalarına karşı insafli buluyorum yahut onu insafli davranmaya çalışmış görüyorum. Nitekim *Târîhu'n-nakdi'l-edebî 'inde'l-Arab* adlı eserinde zikrettiği kişilerin en önemli zaaf ve güç noktalarını özetlemeyi âdet edindiği üzere, Kudâme'yi de şöyle nitelemiştir: O, bütünlüklü tenkit esasları kurmuştur; ancak bir âlim tavrı takınmış yahut Aristoteles gibi Arap tenkidinin öğretmeni olmak istemiştir. Böylece okuruna kötü zan besleyen

¹⁹³ Abbâs, *Târîhu'n-nakdi'l-edebî 'inde'l-Arab*, 357.

¹⁹⁴ el-Bihîtâvî, *Menâhicü'l-bahsi'l-belâgî 'inde'l-Arab*, 95; Zâyid, *el-Belâgatü'l-Arabiyye târîhuha mesâdiruhâ menhecuhâ*, 170.

¹⁹⁵ Temmâm Hassân, *el-Usûl: Dirâsetün epistemolojiyyetün li'l-fikri'l-lugaviyyi 'inde'l-Arab* (Kahire: Âlemü'l-Kütüb, 2000), 126-127.

katı bir öğretmen gibi görünmüş, ona üzerine kıyas yapacağı bir kural yahut ölçüt koymuştur. Buna rağmen İhsân Abbâs, eleştirenlerinin destekleyenlerinden çok olmasına karşın onun “şaşırtıcı bir öznel içtihadı temsil ettiğini” belirtir.¹⁹⁶

İhsân Abbâs eserin başında, hicrî ilk asırlardaki tenkit teorilerinin değerlendirilmesi hususunda Kudâme ve diğerlerini değerlendirmede önemli bir vizyon ortaya koyar. Tenkit hükmünün kriterinin yeniden tanımlanması gerektiğini savunur. Tenkit, modern çağdaki doğruluğu yahut uygulanabilirliğiyle değil, bizzat tenkit metodunun kendi içindeki bütünlüğü ve tutarlılığıyla ölçülür. Modern kriterlere itibar edilmez aksine ne denli tutarlı olduğuna ve açık, mantıksal bir vizyondan yola çıkıp çıkmadığına bakılır. Kudâme b. Ca‘fer’in *Nakdü’ş-Şi‘r* ve İbn Tabâtabâ el-Alevî’nin *‘İyârü’ş-Şi‘r* kitaplarını buna örnek göstererek bunların takdire şayan olduğunu belirtir zira bunlar sarsılmaz bir fikri duruşun boyutlarını çizmektedir. Fikirleri kendi çağlarının zevkiyle sınırlı kalsa da, metotları modern çağdaki tenkit anlayışımıza göre şiiri değerlendirmede hatalı kurallar üzerine bina edilmiş olsa da, bu durum onların tenkit değerini ortadan kaldırmaz. Zira bu tenkit metodu tutarlı, mantıksal, çoğunlukla çelişkiden uzak bir vizyona sahiptir ve tenkit ile belâgata dair net bir tasavvuru yansıtır. Bunun, önceki âlimlerin çabalarına hakkını veren seçkin bir metot olduğu düşünülmektedir.

Kudâme b. Ca‘fer ile Ebû Hilâl el-Askerî arasındaki karşılaştırmadan hareketle, *Nakdü’ş-Şi‘r* adlı eserin tenkidin belâgata dönüşüm noktası olduğu kanaati tercih edilmektedir. Bu tercih, Dr. Ahmed Matlûb’un *Mecelletü’l-Mecma‘i’l-İlmî el-İrâkî*’de yayımladığı “en-Nakdü’l-Belâgî” başlıklı makalesinde yer alan önemli bir görüşle desteklenmektedir. O, *Nakdü’ş-Şi‘r*’in dönüşüm noktası olduğu kanaatindedir; zira İbnü’l-Mu‘tez *el-Bedî‘* adlı eseriyle “Kudâme’nin *Nakdü’ş-Şi‘r*’inde temsil edilen belâgat-tenkit dersinin habercisi” konumundaydı. Kudâme’nin kitabını -el-Askerî’nin *Kitâbü’s-Sinâ‘ateyn* eserini değil- tenkit ve belâgat esaslarının kurallaştırılmasının başlangıcı saymıştır. Bunu da Kudâme’den sonra yazılan bütün eserlerin, “tenkit adını taşıyalar veya tenkidî isimlerle anılsalar bile” tenkitte belâgatı esas almasıyla gerekçelendirmiştir.¹⁹⁷ el-Âmidî’nin *el-Muvâzene* ve Kâdî el-

¹⁹⁶ Hassân, *el-Usûl*, 214.

¹⁹⁷ Matlûb, “en-Nakdü’l-belâgî”, 197-198.

Cürcânî'nin *el-Vesâta* eserleri bu telifler arasındadır; her ikisi de belâgat sanatlarını tenkidin araçları olarak benimsemiştir.

Buna ek olarak Dr. Bedevî Ahmed Tabâne de Kudâme'nin *Nakdü's-Şi'r* adlı eserini "tenkit üsluplarındaki dönüşüm noktası ve onlara tenkidin daha önce tanımadığı yeni bir yönelim kazandıran eser" saymıştır.¹⁹⁸ Kudâme, kurduğu yöntem sayesinde edebiyatı bu yönüme tâbi kılmayı ve ondan ölçütler ile kurallar çıkarmayı başarmıştır. Eseri, Ebû Hilâl'in *Kitâbü's-Sinâ'ateyn*'inin en önemli kaynaklarından biri olmuştur; hatta el-Askerî'nin kitabını telif etme sebebi, Kudâme'nin telifteki önceliğidir. Ona göre Ebû Hilâl, "Kudâme'nin mezhebine en sadık âlimlerdendir; onun bu yeni yöntem üzerindeki fazileti inkâr edilemez zira bu yöntemi bildirim, açıklama ve şahitlerle temellendiren ve onun yolunu izleyen kişidir."¹⁹⁹

Kudâme'nin etkisinin hiç olmadığını ve eserinin geniş reddiyelerle karşılaştığını söyleyenlere cevap olarak onun bıraktığı etki meselesini ayrıntılandırmak gerekir. Zira tenkit alanında yazan pek çok kişi Kudâme'nin *Nakdü's-Şi'r*'ini bir kaynak ve merci saymıştır; aynı şekilde eser, ondan sonra belâgat alanında yazanlar için de bir başvuru kaynağı olmuştur. Dr. Muhammed Mandûr, *en-Nakdü'l-Menhecî 'inde'l-Arab* adlı eserinde bundan daha ileri giderek Kudâme'nin çabalarının biçimsel-sorunlu bir çerçevede kaldığını ve edebî tenkit akımına hiç girmediğini ileri sürer: "Kudâme'nin sözlerini ve biçimsel-öğretici sınıflandırmalarını benimseyenler, Âmidî ve Cürcânî gibi eleştirmenler değil; sonraki asırların belâgat âlimleridir."²⁰⁰

İbn Ebü'l-İsba' el-Mısırî, *el-Mizân fi't-Tercih beyne Kelâmi Kudâme ve Husûmih* adlı bir eser kaleme almıştır; bu eser kayıptır ve Kudâme'ye muhalefet eden İbn Reşîk'in *Tezyîfü Nakdi Kudâme* eseriyle Âmidî'nin *Tebyînü Galati Kudâme fî Kitâbihî Nakdi's-Şi'r* adlı eserlerine cevap olarak yazılmıştır. İbn Ebü'l-İsba', Kudâme'den sonra gelen belâgat âlimlerinin ilki olup ondan nakletmiş ve ondan

¹⁹⁸ Bedevî Ahmed Tabâne, *Ebû Hilâl el-Askerî ve mekâyisuhü'l-belâgiyye* (Kahire: Mektebetü'l-Enclû el-Mısriyye, 1952), 64.

¹⁹⁹ Tabâne, *Ebû Hilâl el-Askerî ve mekâyisuhü'l-belâgiyye*, 76.

²⁰⁰ el-Amâmî, *Kadiyyetü'l-lafz ve'l-ma'nâ ve eseruhâ fî tedvini'l-belâgati'l-Arabiyye ilâ ahdi's-Sekkâki*, 67.

etkilenmiştir; Kudâme'den nakledip de ona atıfta bulunmayan diğer âlimlerin aksine.²⁰¹

Muvaffakuddîn Abdüllatîf b. Yûsuf el-Bağdâdî'nin de iki kitap telif ettiği görülmektedir. Bunlardan ilki *Nakdü's-Şi'r*'in şerhi olup *Tekmiletü's-Sinâ'a fî Şerhi Nakdi Kudâme* adını taşır; diğeri ise onu savunmak amacıyla yazılan *Keşfü'z-Zalâme 'an Kudâme*'dir. Aynı şekilde Ebû Abdullah Muhammed b. Yûsuf el-Kefertâbî de üslubuna hayranlığı sebebiyle Kudâme'yi örnek alarak *Nakdü's-Şi'r* adlı bir kitap telif etmiştir. Kudâme'nin etkisi kendisinden sonraki pek çok telifte yayılmıştır: Onu savunanlar ve eleştirenler bir yana, etkisi Cürcânî'nin *el-Vesâta*, el-Merzübânî'nin *el-Müveşşah*, Ebû Hilâl el-Askerî'nin *Kitâbü's-Sinâ'ateyn*'i, İbn Reşîk'in *el-Umde'si*, İbn Sinân el-Hafâcî'nin *Sırrü'l-Fesâha'sı* ve Abdülkâhir el-Cürcânî'nin *Esrârü'l-belâga* ile *Delâ'ilü'l-i'câz* adlı eserlerinde görülmektedir.²⁰²

Dr. Şevkî Dayf da *el-Belâga: Tatavvur ve Târîh* adlı eserinde bu kanaattedir; nitekim Kudâme'nin “bu kitapta eşsiz bir başarı yakaladığını, öyle ki bu başarının kendisinden sonra bedîi hakkında yazanları -başta *Kitâbü's-Sinâ'ateyn* sahibi Ebû Hilâl el-Askerî olmak üzere- ve şiirin kusurları ile kalitesi hakkında yazanları -başta *el-Müveşşah* adlı eseriyle el-Merzübânî olmak üzere- onun adını anmaya sevk ettiğini” belirtir.²⁰³

Ahmed Emîn *en-Nakdü'l-edebî* adlı eserinde Kudâme'nin edebî tenkide ve onun kurallarına biçimsellikler ve resmî terimlerden başka bir şey katmadığını düşünse de onun “Aristoteles vb. Yunan âlimlerinin Yunan belâgatına dair bazı görüşlerinin Arap belâgatına ve edebiyatına sızmasından birinci derecede sorumlu kişi” olduğuna işaret etmiştir. es-Sekkâkî ve et-Teftâzânî gibi belâgat âlimleri ondan etkilenmiştir.²⁰⁴

Dr. Mandûr, Kudâme b. Ca'fer'i yöntemini zedeleyecek ölçüde eleştirmiş ve el-Âmidî'yi yöntemli tenkidin sahibi saymış olsa da Dr. Emced et-Trablusî, Kudâme'nin *Nakdü's-Şi'r*'ini şiir tenkidine dair Arapça yazılmış ilk yöntemli telif

²⁰¹ Zekiyyüddîn Abdülazîm İbn Ebü'l-İsba' el-Mısırî, *Tahrîrü't-tahbîr fî sinâ'ati's-Şi'r ve'n-nesr ve beyânî i'câzi'l-Kur'ân*, nşr. Hanefî Muhammed Şeref (Kahire: el-Meclisü'l-A'lâ li's-Şu'ûnî'l-İslâmiyye, 1965), 52-53.

²⁰² Tabâne, *Kudâme b. Ca'fer ve'n-nakdü'l-edebî*, 432-433.

²⁰³ Dayf, *el-Belâga: Tatavvur ve târîh*, 92.

²⁰⁴ Ahmed Emîn, *en-Nakdü'l-edebî* (Kahire: Müessesetü Hindâvî li't-Ta'lîm ve's-Sekâfe, 2012), 385.

kabul etmiştir, bundan da ileri giderek “eserdeki Arap karakterinin tamamen açık olduğunu bununla birlikte Yunan izinden de hâlî olmadığını” belirtir.²⁰⁵ Gerçekte Kudâme’nin kitabını ayrıcalıklı kılan husus, onun iyi bir dille ve okunması ile anlaşılması kolay açık fikirlerle yazılmış olmasıdır; bazı cümlelerdeki anlatım bozuklukları ise onun sonradan Araplaşmış olmasına ve Arap beyânının kendisinde henüz tam doğallaşmamış olmasına bağlanabilir. Belki de *Nakdû’ş-Şi’r*’deki felsefî etkinin, söz konusu edilen bazı mantıksal fikir ve teorileri aşmadığı söylenebilir; eser genel olarak Arap kültürü ve edebiyatı çizgisinde ilerlemektedir. Felsefî etki, şiirin tanımlanma biçiminde, eserin sınıflandırmasında, faziletler ve ahlaki kusurlar meselesinde vb. yerlerde açıkça görülmektedir. Buna ek olarak Kudâme büyük ihtimalle Yunancayı da Süryâniceyi de bilmiyordu; esinlendikleri Arapçaya tercüme edilmiş metinlerdi. Bu durum, Dr. et-Trablusî’yi Kudâme’nin hem Yunan felsefesini hem Arap kültürünü özümseyebildiğini, aynı zamanda “kendi özgünlüğünü koruduğunu; öyle ki kitabının daha başında, söylemek istediğinin bilincinde ve belirli bir yöntemle donanmış yeni bir düşünceyle karşı karşıya olunduğunun hissedildiğini” söylemeye sevk etmiştir.²⁰⁶

Dr. Muhammed Zağlûl Sellâm, *Târîhu’n-Nakdi’l-Edebî ve’l-Belâga Hattâ el-Karni’r-Râbi’i’l-Hicrî* adlı eserinde Kudâme’nin *Nakdû’ş-Şi’r* eserini Arap tenkit ve belâgat tarihinde bir temel saymaktadır ve ekler: “Eser, kendisinden sonra gelen ve edebî biçime, muhtevanın bir görünümü olarak ilgi göstermeyi temellendiren belâgat çalışmaları için bir temel kabul edilir.” Dr. Muhammed Zağlûl Sellâm, Kudâme’nin öneminin kaynaklarını birkaç hususta özetler: Birincisi, edebî biçime -artık salt bir kap yahut iskelet değil, “muhtevanın görünümü” hâline gelen biçime- ilgi meselesini temellendiren kişi olmasıdır. İkincisi, Kudâme’nin görüşünde bağımsız olması, taklitçi olmaması ve hocalarına karşı bile cesur bir eleştirmen olmasıdır; nitekim hocası Sa’leb’e muhalefet etmiş ve İbnü’l-Mu‘tez’e cevaben Ebû Temmâm’ı savunmuştur. Üçüncüsü, Âmidî, İbn Reşîk ve diğerlerinden gelen eleştirilere rağmen geniş bir nüfuz ve yayılma alanına sahip olmasıdır; bu nüfuz, Ebû Hilâl el-Askerî’den başlayıp İbn Sinân el-Hafâcî ve Ziyâüddîn İbnü’l-Esîr’den geçerek İbn Ebû’l-İsba’a kadar hicrî yedinci asra uzanmıştır. Son olarak Kudâme’nin fazileti,

²⁰⁵ et-Trablusî, *Nakdû’ş-Şi’r ‘inde’l-Arab hattâ el-karni’l-hâmis li’l-hicre*, 86-87.

²⁰⁶ et-Trablusî, *Nakdû’ş-Şi’r ‘inde’l-Arab hattâ el-karni’l-hâmis li’l-hicre*, 87.

belâgat âlimlerinin ona atfettiği, İbnü'l-Mu'tez'in derlediği bedî' türlerine on üç bab eklemiş olmasının ötesindedir; asıl fazileti izlediği yöntemin derinliğindedir.²⁰⁷

Daha önce de belirtildiği gibi amaç, Ebû Hilâl el-Askerî'nin çabasını ve konumunu yermek yahut değerini zedelemek değil; onun Arap edebiyatı tarihindeki yerini ortaya koymaktır. Kudâme b. Ca'fer'in *Nakdü 'ş-Şi'r* eserinin tenkidin belâgata dönüşüm noktası olduğu söyleniyorsa, el-Askerî'nin eseri de tenkit ve belâgat sahasında önemliydi ve Kudâme'nin çalışması ile Ebû Ya'kûb es-Sekkâkî arasında bir bağ olarak nitelendirilebilir. Nitekim Temmâm Hassân *el-Usûl* adlı eserinde onun, hicrî altıncı asrın sonu ile yedinci asrın başlarında Ebû Ya'kûb'un ortaya çıkışı için tabii bir hazırlayıcı ve bağlantı halkası olduğu kanaatindedir.²⁰⁸

Dr. Şevkî Dayf, söz konusu süreci şu şekilde özetlemektedir: “Kudâme ve sonrasındaki dönem, eleştiri ilminin belâgat ölçütlerine dayalı bir anlayış çerçevesinde şekillenmesiyle birlikte durağanlaşmaya başladığı bir dönem teşkil ederken, Sekkâkî ve sonrasındaki dönem ise belâgat ilminin aynı şekilde durağanlık ve katılma sürecine girdiği bir evreyi ifade etmektedir.”²⁰⁹

Belâgatın teorik çerçevesinin, İbnü'l-Mu'tez ve Kudâme b. Ca'fer gibi âlimler tarafından temelleri atılan tartışmalarla şekillenmeye başladığı, bilgi ve kuramsal bütünlüğü bakımından ise Abdülkâhîr el-Cürcânî ile son olgunluğuna ulaştığı ifade edilmektedir. Bundan sonraki süreçte ise belâgat çalışmalarında yoğunlaşmanın daha çok tasnif ve sınıflandırma faaliyetlerine yöneldiği belirtilmektedir.²¹⁰

Belâgat ilimleri (meânî, beyân ve bedî') nihaî hâline ulaşmış ve hicrî yedinci asırda Ebû Ya'kûb es-Sekkâkî'nin (ö. 626) *Miftâhu'l-'ulûm* adlı eserinde belirlediği sınırlarda durmuştur. es-Sekkâkî bu eserde belâgat ilimlerini sınıflandırmış, terimlerini tanımlamış ve birbirinden ayırmıştır. Böylece medrese belâgatı doğmuş, gerçek belâgatın pınarları kurumuş ve ilimler o anda özet, şerh ve hâşiye sınırlarında durmuştur. Nitekim el-Hatîb el-Kazvînî ed-Dımaşkî *Telhîsü'l-Miftâh* adlı eseri kaleme almış, ardından bu Telhisi *el-Îzâh* adlı eseriyle şerh etmiştir. Onu Sa'düddîn et-Teftâzânî, *Telhîsü'l-Miftâh* eserinin şerhi olan *el-Mutavvel* adlı eseriyle izlemiştir;

²⁰⁷ Sellâm, *Târîhu'n-nakdi'l-edebî ve'l-belâga*, 213.

²⁰⁸ Hassân, *el-Usûl*, 277.

²⁰⁹ Dayf, *el-Belâga: Tatavvur ve târîh*, 92.

²¹⁰ İsa Güceyüz, *Temel belâgat terimlerinin teşekkülü*, Doktora Tezi, 156, 263.

ayrıca *el-Mutavvel*'in "*Muhtasarü'l-Meânî*" diye bilinen bir özeti de vardır. Aynı şekilde Şerîf el-Cürcânî, es-Sekkâkî'nin eserindeki belâgat bölümünü şerh eden *el-Misbâh* adlı eseri ile *Hâşiye 'ale'l-Mutavvel* adlı eseri telif etmiştir. Böylece bedî', Arap belâgat ilimlerinin bir parçası hâline gelmiştir. Bu seyir, daha önce ifade edildiği üzere dönüşüm noktasından, yani Kudâme'nin ilmî eserlerinin incisi olan *Nakdû's-Şi'r*'de temsil edilen mantıktan etkilenmiş yönteminden başlayıp es-Sekkâkî'ye kadar uzanmıştır.²¹¹

Kudâme'nin yaptığı, gerçekte edebî tenkidin doğasına aykırı değildir zira tenkit, bizzat edebî gerçeklikle etkileşimden hareket eder. Eleştirmen birçok etkenle etkileşim hâlinindedir; bunların en önemlisi değişim ve gelişim duygusudur ki bu konu uzun uzadıya ele alınmıştı. Bu sebeple en önemli tenkit yazıları, edebî gerçeklikle etkileşim sonucunda -edebî çekişmelerden, karşılaştırmalardan, edebî hırsızlıklara ve amûdü's-Şi're dair tartışmalardan hareketle- ortaya çıkanlardır. Buna göre Kudâme'nin, incelenip yazılan konulardan farklı bir yenilik getirdiği görülmektedir. Bu dönüşüm, Yunan felsefesine dair araştırmanın genişlemesi ve derinleşmesi sonucunda gerçekleşmiştir. Belki de o, farklı ilimlerdeki diğer âlimler gibi Yunan ilimlerinden yararlanma imkânı görmüş; belki de daha önceki konuların araştırma bakımından doyuma ulaştığını ve zamanının sona erdiğini düşünmüştür.

Kudâme'nin yukarıda zikredilen çabaları, onun belâgat üsluplarının türlerini incelemeye yoğunlaştığını ve bunları resmen şiirin beyânı ile tenkidinin ölçütleri olarak benimsediğini göstermektedir. Aynı şekilde fesâhat tanımının lafzın niteliğinde ve diğer niteliklerde, belâgat tanımının ise anlamın niteliğinde kalite sınırını açıklamasındaki etkisi görülmüştür. Kudâme'nin, kendisinden sonraki belâgat âlimlerinin ilk yöneldiği isim ve onlar üzerindeki en belirgin etken olduğunu gösteren azımsanmayacak sayıda görüş aktarılmıştır. Onun yöntemi ile İbnü'l-Mu'tez'in yöntemi karşılaştırılarak ikisi arasındaki fark ve ayrıştıkları noktalar açıklanmıştır. Aynı şekilde Ebû Hilâl el-Askerî'nin yöntemi açıklanarak iki âlim arasındaki fark ve Kudâme'nin, kendisinden öncekilerin aksine esaslar, tanımlar ve teoriler koymadaki özgünlüğü gösterilmiştir. O, kendisinden sonraki âlimlere kapıyı ardına kadar açmıştır; zira o, tenkidin belâgata dönüşüm noktasıdır.

²¹¹ Bulut, *el-Belâgatü'l-müeyyessera*, 17; el-Bihîâtâvî, *Menâhicü'l-bahsi'l-belâgî 'inde'l-Arab*, 298.

SONUÇ

Şüphesiz belâgat ve edebî tenkit ilimlerinin tarihine dalmak, insanın gönlünde derin bir iz bırakmakta; bu iki ilmin Arap edebiyatı bahçelerindeki yüce konumuna delâlet etmekte ve onların geride bıraktığı muazzam fidanları gözler önüne sermektedir. Bu köklü tarih, tıpkı bahçelerin ağaçları gibi iç içe geçmiş; yine o ağaçlar gibi çeşit çeşit telifler bırakmış ve Arap edebiyatı kütüphanesini bugün hâlâ olgun duran meyvelerle zenginleştirmiştir.

Bu tezde şahsıma düşen pay, iki ilim arasında gerçekleşen bu iç içe geçmeyi - yahut kaynaşmayı diyelim- araştırmak olmuştur. Belki de bu ilişkiyi, tek bir ağaca, yani Arap edebiyatına ait iç içe geçmiş dallara benzetmek mümkündür. Bu araştırmada, araştırma planında öne çıkarılan ve okuma süreci boyunca ardı ardına karşılaşılan pek çok soruna cevap verilmeye çalışılmıştır. Bu sorunlar, tenkidin belâgata dönüşümü gerçeği ve bunun bütün ayrıntıları etrafında dönmektedir. Bu sebeple iki ilmin doğuşuna dair tarihsel bir anlatı sunmak, iki ilmin tabiatı ile aralarındaki ilişki meselesini çözümlmek zorunluydu zira dönüşüm meselesi, iki ilim arasındaki ilişkinin tabiatının bir parçasıdır.

Zira bu iki ilim, tıpkı Arapçanın doğuşu gibi başlangıcı meçhul, uzun bir dönem yaşamıştır. Bu dönemde fitrat hakem konumundaydı; basit tenkit denemeleri de mevcuttu. Dolayısıyla bu, kural koyma öncesi dönemdir. Ardından hicrî birinci asrın sonlarından başlayan bir dönem gelmiştir; bu dönemde Müslümanlar Kur'ân-ı Kerîm'i incelemeye, onu şerh ve tefsir etmelerine ve ondan hükümler çıkarmalarına yardımcı olacak ilimleri türetmeye yönelmişlerdir. Böylece Arapçanın diğer pek çok ilmiyle birlikte iki ilmin doğuş belirtileri ortaya çıkmıştır. Belâgat ilmi, Kur'ân-ı Kerîm'deki beyânî i'câzı keşfetmeye yönelik büyük bir arzu ve dinî bir saikle hareket ederek dinî normatiflik ve kelâmî tartışma çizgisinde ilerliyordu. Kelâmcıların, bilhassa Mu'tezile'nin bu ilmin doğuşunda temel bir rolü olmuştur. Diğer tarafta ise edebî tenkit ilmi, sanatsal ve dilsel normatiflik yöneliminden doğmuştur; bu yönelim hâkim olmuş ve nahivciler, dilciler ile şiir râvileri aracılığıyla ilmin doğuşunun kaynağı ve hareket noktası hâline gelmiştir.

Tenkit ve belâgat tarihi kitaplarının derinliklerinde, iki ilmin doğuşu meselesi etrafında dönen bir sorun yahut belki de keskin bir ilmî tartışma bulunmaktadır.

Âlimlerden kimi tenkidin “Arap belâgatının atası” olduğunu öne sürmüş, kimi tenkidin “Mu‘tezile nezdinde doğduğunu” ifade etmiş, kimi de doğuş meselesini ayrıntılandırarak şartları ve etkenleri açıklamıştır. Bu sebeple, iki ilmin doğuşunun gerçeğini ve noktasını gösteren tarihsel olgulara ve tercihte bulunan diğer âlim görüşlerine dayanarak, bu görüşler arasında tercihte bulunmaya gayret edilmiştir. Varılan sonuç şudur: Belâgat ilk olarak kelâmcılar ile kâtipler sayesinde doğmuş; tenkit ise şairler, râviler ve nahivcilerin sayesinde ortaya çıkmıştır. Kelâmcıların, nahivcilerin ve felsefecilerin iki ilim üzerindeki etkisi nettir; bu da iki ilmin ortak âlimlerin sayesinde doğuşları bakımından birbirine son derece yakın olduğunu ortaya koymaktadır.

İki ilmin doğuşu meselesinin açıklanması ve çözümlenmesi, aralarındaki ilişkiyi, yaratıcı yakınlaşmanın görünümelerini ve yönlemsel kaynaşmanın başlangıçlarını daha iyi ortaya koymak bakımından son derece önemlidir. Şüphesiz iki ilim arasında, her birini ayrı ayrı tanımlayıp amaç ve tabiatları ortaya koyulduğunda açıkça beliren farklar vardır. Kuramsal düzlemde iki ilim arasındaki farkların üzerine daha fazla ışık tutulması gerekiyordu; bunların daha fazla açıklık sağlamak amacıyla bir tabloda toplanması uygun görülmüştür. Uygulama düzleminde ise iki ilim arasındaki kaynaşma aşamasını kitapların derinliklerinde ve âlimler ile araştırmacıların kalemlerinde açıkça izlemek mümkündür; zira ilk üç hicrî asırda tenkit ile belâgat, Arap edebiyatı etrafında dönen tek bir çalışma alanında bulunuyordu; iç içe geçmiş, kaynaşmış ve birbirine bağlıydılar. Bu bağ üç noktada gerçekleşiyordu: Birincisi, ilk doğuştaki yakınlıktır; nitekim pek çok araştırmacı, tenkidin Arap belâgatının kurallarını kurduğunu yahut kurulmasına katkıda bulunduğunu ileri sürmüştür. İkincisi, iki ilmin Arap edebiyatına hizmet esasına dayanan özleri arasındaki kaynaşmadır. Üçüncüsü ise kitapların içindeki bilgi kaynaşmalarıdır. Kaynaşmanın başlangıç aşamasını açıklarken Câhiz ve onun bu dönemdeki rolü hakkında geniş bir açıklama yapılmıştır; ayrıca Arap kültürünü savunan yöntemiyle yönlemsel kaynaşmanın açık bir örneği olan İbnü'l-Mu‘tez de ele alınmıştır.

Tarihsel seyrin, iç içe geçmiş ilişkinin ve kuramsal-ilmî farkların ortaya konulmasının ardından, edebî tenkidin belâgata dönüşümü meselesi açıkça belirmektedir. Burada Yunan felsefesinin etkisi tetikleyici bir etken olarak

görünmekte; bu, dönüşüm sürecinin referans noktası, en belirgin ve en önemli sebebidir. Araştırmacı ve âlimlerden, dönüşümün mahiyeti ve hakikati hakkında pek çok görüş ortaya çıkmıştır. Konuya dair iki görüş sunulmuştur: Edebî tenkit âlimlerinin çabalarının Arap belâgatının esas ve kurallarına dönüştüğünü savunan görüş ile dönüşüm sürecinin, eleştirmenlerin Arap belâgatını tenkidin ölçütleri olarak benimsemesiyle gerçekleştiğini, sonrasında tenkit faaliyetlerinin bu ölçütler üzerinde döndüğünü belirten görüş. Tercih edilen, bu ikinci görüştür.

Bu dönüşüm sürecine, onu tetikleyen bilgisel ve edebî etkenler eşlik etmiştir. Bu sebeple Arap ilmî tenkit çizgisini açıklamak ve Kudâme'nin bu çizgideki yerini belirlemek zorunluydu; böylece onunla İbnü'l-Mu'tez gibi kendisinden önceki eleştirmenler arasındaki fark ortaya konulacak ve Kudâme'nin kendisinden sonraki aşamada Arap edebiyatında meydana getirdiği etki öne çıkarılacaktı. Bu inceleme boyunca dönüşüm meselesinin kökleri araştırılmış ve şu sonuca varılmıştır: Meselenin eski kökleri vardır; zira belâgat ölçütlerine dayanmak, eski Arap eleştirmenler nezdinde bilinen bir husustu. Kudâme'nin dönemine gelindiğinde ise dönüşüm, bütün unsurlarıyla tamamlanmış bir süreç hâline gelmiştir. Bu dönüşüm, felsefî ve mantıksal düşüncenin, sözdeki beyân değerlerini takdir etmede Yunan beyân felsefesini esas kabul eden felsefeci zümre eliyle Arap edebiyatı sahasına girmesinden sonra gerçekleşmiştir.

Yunan beyânından söz edilirken, felsefî tercümelerin ve Aristotelesçi mantığın belâgat sanatını rasyonelleştirme etkisini ve bunların dönüşüm meselesindeki köklü ve temel rolünü aktarmak gerekmektedir. Nitekim dönüşümün kökleri ve onu etkileyen ilmî çizgi meselesine değinen âlim ve araştırmacıların görüşleri çeşitlilik göstermektedir.

Kudâme'nin edebî tenkidin belâgata dönüşümü meselesindeki rolünü ortaya koymak bu araştırmanın temel eksenidir. Araştırmada önce Kudâme ve yöntemi tanıtılmış; kitabındaki felsefî kültürün etkisini ve Kudâme'yi felsefeyi incelemeye ve ondan yararlanmaya daha çok meylettiren sebep açıklanmıştır. Aynı şekilde eserindeki belâgat etkisi de açıklığa kavuşturulmuş ve Yunan kültürünün yanı sıra Arap kültürünün etkisinin de kitabının satır aralarında açık ve net olduğu gösterilmiştir.

Zira Kudâme, yöntemini sistemleştirmek ve kurallar, tanımlar ve fasıllar getirmek için mantıktan yararlanmaya yönelmiştir. Ardından Arap kültürü ve edebiyatının rolü gelmiş ve bunlar onun düşünce teorisini üretmesinde yardımcı olmuştur. Müstakil bir bahiste Arap belâgatının *Nakdü's-Şi'r*'deki etkisi aktarılıp ayrıntılandırılmış; Kudâme'nin, ilmin nihayetinde vardığı üç Arap belâgat ilmi üzerindeki etkisi ortaya konulmuş ve kendisinden sonraki teliflerde Kudâme'nin rolüne dair âlim ve araştırmacıların görüşleri zikredilmiştir. Buna göre Kudâme, Arap edebiyatı sahasında köklü bir dönüşüm noktasıdır ve yöntemi, felsefeden etkilenmiş olmakla birlikte Arap karakterli bir yöntemdir.

Bu dönüşüm noktasının etkisi Arap belâgatına da uzanmıştır. *Nakdü's-Şi'r* adlı eseri, edebî tenkit ve Arap belâgatı olmak üzere iki ilim üzerinde büyük bir etki bırakmıştır. Kudâme onu şiirin tenkidine dair bir araştırma çerçevesinde yazmış olsa da belâgat terimlerini tenkidin ölçütü olarak benimsemiştir. Böylece kendisinden sonraki âlimlerin belâgatı tenkidin ölçütü kabul etmesi için büyük bir kapı açmış; aynı zamanda pek çok âlimi Arap belâgatını kurallaştırma işine sevk etmiştir.

Bu çabalar, önceki araştırmacılar arasında tartışma konusu olmuştur. Kimi, *Kitâbü's-Sinâ'ateyn* adlı eseriyle temsil edilen Ebû Hilâl el-Askerî'yi tenkidin belâgata dönüşüm noktası olarak seçmiş; kimi başkalarını tercih etmiştir. Bu görüşler aktarılıp tenkit edilmiş, âlim ve araştırmacıların başka görüşleri de yapılan tercihi desteklemek üzere zikredilmiş ve şu sonuca varılmıştır: Kudâme b. Ca'fer'in *Nakdü's-Şi'r* adlı eseri dönüşüm noktasıdır; ondan sonra gelen pek çok âlim ise -Ebû Hilâl el-Askerî de bunlar arasındadır- onun yöntemini tamamlayıcı ve bütünleyici nitelikte olmuştur.

Şüphesiz Kudâme b. Ca'fer, pek çok âlim nezdinde uzun bir araştırmanın konusu olmuştur ancak kanaatimce bazıları ona hakkını vermemiştir; bu görüşlerden bir kısmı aktarılmıştır. O, çağlar boyunca salt Yunan felsefesinden etkilenmiş, donuk düşünceli ve görüşlerinde katı biri olarak damgalanmıştır. Bu sebeple onun kendisinden sonraki Arap edebiyatındaki etkisini ortaya koymayı tercih ettim ve bu büyük etkiyi gösteren pek çok işareti sıraladım.

KAYNAKÇA

Kur'ân-ı Kerîm

Abbâs, İhsân. *Târîhu'n-nakdi'l-edebî 'inde'l-Arab: Nakdü's-şî'r mine'l-karni's-sânî hattâ el-karni's-sâmini'l-hicrî*. Beyrut: Dârü's-Sekāfe, 1983.

el-Ammârî, Ali Muhammed Hasan. *Kadiyyetü'l-lafz ve'l-ma'nâ ve eseruhâ fî tedvîni'l-belâgati'l-Arabiyye ilâ ahdi's-Sekkâkî*. Emîre li't-Tıbâ'a, 1. Basım, 1999.

Aristoteles. Fennü's-şî'r. nşr. Abdurrahman Bedevî. Kahire: Mektebetü'n-Nehdati'l-Mısriyye, 1953.

el-Askerî, Ebû Hilâl. Kitâbü's-Sinâ'ateyn: el-Kitâbe ve's-şî'r. nşr. Ali Muhammed el-Bicâvî – Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhîm. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1419.

el-Bâkılânî, Ebû Bekir Muhammed b. et-Tayyib. *İ'câzü'l-Kur'ân*. nşr. Ahmed Sakr. Kahire: Dârü'l-Maârif, 5. Basım.

Bedevî, Ahmed Ahmed. *Usûlü'n-nakdi'l-edebî 'inde'l-Arab*. Kahire: Nehdatü Mısır li't-Tıbâ'a ve'n-Neşr ve't-Tevzî', 1996.

el-Berîkî, Fâtıma. *Kadiyyetü't-telakkî fî'n-nakdi'l-Arabiyyi'l-kadîm*. Dârü's-Şürûk li'n-Neşr ve't-Tevzî', 2006.

el-Bihâtâvî, İmâd Muhammed. *Menâhicü'l-bahsi'l-belâgî 'inde'l-Arab: Dirâsetün fî'l-üsûsi'l-ma'rifiyye*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye.

Bulut, Ali. *el-Belâgatü'l-müeyyessa*. 11. Basım.

el-Câhiz, Ebû Osmân Amr b. Bahr. *el-Beyân ve't-tebyîn*. nşr. Abdüsselâm Muhammed Hârûn. Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1997.

el-Câhiz, Ebû Osmân Amr b. Bahr. *Kitâbü'l-Hayevân*. nşr. Abdüsselâm Muhammed Hârûn. Matbaatü'l-Halebî, 2. Basım.

Câneb, Alâ. *Şerhu Kitâbi Nakdi's-şî'r*.

el-Cürcânî, Abdülkâhir. *Delâ'ilü'l-i'câz*. Müessesetü'r-Risâle, 1. Basım.

- el-Cüveynî, Mustafa es-Sâvî. *el-Belâgatü'l-Arabiyye: Ta'sîl ve tecdîd*. İskenderiye: Münşeatü'l-Maârif.
- Dayf, Şevkî. *el-Belâga: Tatavvur ve târîh*. Kahire: Dârü'l-Maârif, 9. Basım.
- Ebû Ubeyde Ma'mer b. el-Müsennâ. *Mecâzü'l-Kur'ân*. nşr. Muhammed Fuad Sezgin. Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1381.
- Emîn, Ahmed. *en-Nakdû'l-edebî*. Müessesetü Hindâvî li't-Ta'lîm ve's-Sekâfe, 2012.
- Esved, Hüseyin. *Eserü'l-fikri'l-belâgî fî'n-nakdi'l-Arabiyyi'l-kadîm*. Matbaatü İlâhiyyât.
- el-Ferrâ, Ebû Zekerîyyâ Yahyâ b. Ziyâd. *Me'âni'l-Kur'ân*. nşr. Ahmed Yûsuf en-Necâtî – Muhammed Ali en-Neccâr – Abdülfettâh İsmâil eş-Şelebî. ed-Dârü'l-Mısriyye li't-Te'lîf ve't-Terceme, 1. Basım.
- Güceyüz, İsa. *Temel Belâgat Terimlerinin Teşekkülü: Fesâhat, Belâgat, Meânî, Beyân ve Bedî'*. Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi, 2020.
- Habenneke el-Meydânî, Abdurrahman Hasan. *el-Belâgatü'l-Arabiyye: Usûluhâ ve ulûmuuhâ ve funûnuhâ*. Dârü'l-Kalem.
- el-Hamevî, Yâkût. *Mu'cemü'l-üdebâ': İrşâdû'l-erîb ilâ ma'rîfeti'l-edîb*. Beyrut: Dârü'l-Garb el-İslâmî, 1. Basım, 1414/1993.
- Hasan, Abdülhafız Muhammed. *Medhal ilâ'l-belâga ve'n-nakdi'l-edebî*. Dârü'l-Vefâ, 5. Basım.
- Hassân, Temmâm. *el-Usûl: Dirâsetün epistemolojiyyetün li'l-fikri'l-lugaviyyi 'inde'l-Arab*. Âlemü'l-Kütüb, 2000.
- el-Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekir Ahmed b. Ali. *Târîhu Bağdâd*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- Huleyf, Mey Yûsuf. *Mesâdir türâsiyye: Dirâsetün fî'l-menhec*. Kahire: Dârü Garîb.
- İbn Ebû'l-İsba' el-Mısrî. *Tahrîrû't-tahbîr fî sinâ'ati's-şi'r ve'n-nesr ve beyâni i'câzi'l-Kur'ân*. nşr. Hanefî Muhammed Şeref, 1965.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânü'l-Arab*. Kahire: Dârü'l-Maârif, ts.
- İbnü'l-Mu'tez, Abdullah. *el-Bedî'*. Beyrut: Dârü'l-Cîl, 1. Basım, 1990.

- İbnü'n-Nedîm, Ebü'l-Ferec Muhammed b. İshâk. *el-Fihrist*. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife li't-Tıbbâ'a ve'n-Neşr, ts.
- İbrâhim, Mustafa Abdurrahman. *Fî'n-nakdi'l-edebîyyi'l-kadîm 'inde'l-Arab*. Mekke li't-Tıbbâ'a, 1998.
- İbrâhim, Tâhâ Ahmed. *Târîhu'n-nakdi'l-edebî 'inde'l-Arab*. Matbaatü Lecneti't-Te'lîf ve't-Terceme ve'n-Neşr.
- el-İsfahânî, Ebü'l-Ferec. *el-Egānî*. Matbaatü's-Sâsî.
- el-Kevvâz, Muhammed Kerîm. *el-Belâga ve'n-nakd: el-Mustalah ve'n-neş'e ve't-tecdîd*. Müessesetü'l-İntişârî'l-Arabî, 1. Basım, 2006.
- Kudâme b. Ca'fer, Ebü'l-Ferec. *Cevâhirü'l-elfâz*. Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1932.
- Kudâme b. Ca'fer, Ebü'l-Ferec. *Nakdü's-şi'r*. nşr. Muhammed Abdülmün'im Hafâcî. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1980.
- Mandûr, Muhammed. *en-Nakdü'l-menhecî 'inde'l-Arab ve menhecü'l-bahs fî'l-edeb ve'l-luga*. Kahire: Dârü Nehdati Mısır, 1996.
- Matlûb, Ahmed. "en-Nakdü'l-belâgî". *Mecelletü'l-Mecma'î'l-İlmî el-İrâkî* 38/2-3 (1 Haziran 1987).
- Mecmûatün mine'l-müellifin. *el-Mevsûatü'l-Kur'âniyye el-mütehassisa*. Mısır: el-Meclisü'l-A'lâ li's-Şüûni'l-İslâmiyye, 1423/2002.
- el-Mübârek, Mâzin. *el-Mûcez fî târîhi'l-belâga*. Dârü'l-Fikr.
- Ömer, Ahmed Muhtâr. *Mu'cemü'l-lugati'l-Arabiyyeti'l-mu'âsıra*. Kahire: Âlemü'l-Kütüb, 1. Basım, 2008.
- es-Saffâr, İbtisâm Merhûn – Halâvî, Nâsır. *Muhâdarât fî târîhi'n-nakd 'inde'l-Arab*.
- Sa'leb, Ahmed b. Yahyâ. *Kavâ'idü's-şi'r*. Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 2. Basım, 1995.
- Selâme, İbrâhim. *Belâgatü Aristo beyne'l-Arab ve'l-Yûnân*. Mektebetü'l-Enclû el-Mısriyye, 2. Basım, 1952.
- Sellâm, Muhammed Zağlûl. *Târîhu'n-nakdi'l-edebî ve'l-belâga hattâ el-karni'r-râbi'i'l-hicrî*. İskenderiye: Münşeâtü'l-Maârif, 1982.

- eş-Şâyib, Ahmed. *Usûlü'n-nakdi'l-edebî*. Mektebetü'n-Nehdati'l-Mısriyye, 10. Basım.
- eş-Şâyib, Ahmed. *el-Üslûb: Dirâsetün belâgiyyetün tahlîliyyetün li-usûli'l-esâlîbi'l-edebiyye*. Mektebetü'n-Nehdati'l-Mısriyye, 8. Basım.
- Tabâne, Bedevî Ahmed. *el-Beyânü'l-Arabî: Dirâsetün târîhiyyetün fenîyyetün fî usûli'l-belâgati'l-Arabiyye*. Mektebetü'l-Enclû el-Mısriyye, 2. Basım.
- Tabâne, Bedevî Ahmed. *Ebû Hilâl el-Askerî ve mekâyisühü'l-belâgiyye*. Kahire, 1952.
- Tabâne, Bedevî Ahmed. *Kudâme b. Ca'fer ve'n-nakdü'l-edebî*. Mektebetü'l-Enclû el-Mısriyye, 3. Basım, 1969.
- et-Teftâzânî, Sa'düddîn. *Muhtasarü'l-meânî fî ulûmi'l-belâga* (Şerhu's-Sa'd). nşr. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd. Dârü'z-Zâhiriyye li'n-Neşr ve't-Tevzî'. et-Trablusî, Emced. *Nakdü's-şi'r 'inde'l-Arab hattâ el-karni'l-hâmis li'l-hicre*. Dârü Tûbkâl li'n-Neşr, 1. Basım, 1993.
- Ukâşe, Mahmud. *İlmü'l-luga: Medhalün nazarî fî'l-lugati'l-Arabiyye*. Kahire: Dârü'n-Neşr li'l-Câmiât, 2004.
- Zâyid, Ali Aşrî. *el-Belâgatü'l-Arabiyye: Târîhuhâ, mesâdiruhâ, menhecuhâ*. Kahire: Mektebetü's-Şebâb, 1982.

