

T. C.
MARMARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
ARAP DİLİ VE BELAGATI

**KLASİK ARAP EDEBİYATINDA NAZİM VE NESİR ARASINDAKİ
ÜSTÜNLÜK MESELESİ VE EBU'L-KÂSİM EL-İŞBÎLÎ'NİN BU KONUDAKİ
GÖRÜŞÜ**

Yüksek Lisans Tezi

ELİF TEKİN

İstanbul, 2020

T. C.
MARMARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
ARAP DİLİ VE BELAGATI

**KLASİK ARAP EDEBİYATINDA NAZİM VE NESİR ARASINDAKİ
ÜSTÜNLÜK MESELESİ VE EBU'L-KÂSİM EL-İŞBÎLÎ'NİN BU KONUDAKİ
GÖRÜŞÜ**

Yüksek Lisans Tezi

ELİF TEKİN

Danışman: Prof. Dr. Şükran Fazlıoğlu

İstanbul, 2020

ÖZET

Çalışmada Arap edebiyatı eleştirisi meselelerinden nazım ve nesir arasındaki üstünlük tartışması, Ebu'l-Kâsım el-İşbîlî öncesi Arap edebiyatı ve Ebu'l-Kâsım el-İşbîlî merkezinde ele alınmıştır. Çalışmanın amacı bu mesele hakkında İşbîlî öncesi Arap edebiyatında hangi görüşlerin ileri sürüldüğünü göstermek, İşbîlî hakkındaki bilgileri Türkçe literatüre kazandırmak, ve onun *İhkâmu san`ati`l-keâm* adlı eserinde bu meseleyi nasıl ele aldığını incelemektir. Tez iki bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde nazım, şiir ve nesrin tanımları verilmiş, Aristoteles ve Meşşâî filozoflarla Arap edipleri arasındaki etkileşim ortaya konmuş, daha sonra İşbîlî öncesindeki alimlerin görüşleri “nazmı önceleyenler”, “nesri önceleyenler” ve “uzlaşmacı yaklaşımı benimseyenler” şeklinde üç başlık altında anlatılmıştır. İkinci bölümde İşbîlî'nin hayatı, eğitimi, eserleri ve günümüze ulaşabilmiş tek eseri olan *İhkâmu san`atil-keâm* adlı eseri hakkında bilgiler verilmiş, daha sonra müellifin bu eserinde nazım ve nesir arasındaki üstünlük meselesine dair görüşleri belirtilmiştir.

Anahtar Kelimeler: nazım, nesir, üstünlük meselesi, Klasik Arap edebiyatı eleştirisi, Ebu'l-Kâsım el-İşbîlî, *İhkâmu san`ati`l-keâm*.

ABSTRACT

In this study, the superiority between verse and prose, which is one of the issues of criticism of Arabic literature, was examined focusing on Arabic literature before Abu'l-Qâsim al-Ishbîlî and on Abu'l-Qâsim al-Ishbîlî. The aim of the study is to indicate which views were put forward on the issue in Arabic literature before al-Ishbîlî, to bring the knowledges about al-Ishbîlî to Turkish literature and to examine how he handled this issue in his work named *Ihkâm san'ati'l-kalâm*. The thesis consists of two chapters. In Chapter one, the definitions of verse, poetry and prose were given, the interaction between Aristotle, Islamic Peripatetic philosophers and Arab litterateurs was revealed and then the views of scholars before al-Ishbîlî were explained under three headings as “those who give priority to verse”, “those who give priority to prose” and “those who adopt a conciliatory approach”. In chapter two, information about al-Ishbîlî's life, education, works and his only work that has survived to our day by the name of *Ihkâm san'ati'l-kalâm* was given and then the author's views in this work on the issue of superiority between verse and prose were stated.

Keywords: verse, prose, issue of priority, criticism of classical Arabic literature, Abu'l-Qâsim al-Ishbîlî, *Ihkâm san'ati'l-kalâm*

ÖNSÖZ

Alimler duygu ve düşüncelerini en iyi dil ile ifade ederek iletişim kuran insanların sözlerini zaman içerisinde incelemeye başlamışlar, benzer ve farklı yönlerini belirleyerek sözleri nazım ve nesir olmak üzere ikiye ayırmışlardır. Her millet bu iki türde ürünler ortaya koymuş, bunları değerlendirmişler ve tartışmalara konu etmişlerdir. Arap edebiyatçılarının tartışmaları, nazımda ve nesirde bulunması gereken özellikler nelerdir, nazım ve nesirden hangisi daha önce ortaya çıkmıştır, nazım ve nesirden hangisi daha üstündür, şairlerden iyi olanı hangisidir gibi sorular etrafında dönmüştür. Bu çalışmada bu sorulardan nazım ve nesir arasındaki üstünlük meselesi, Ebu'l-Kâsım el-İşbîlî ve onun öncesi klasik Arap edebiyatı merkezinde ele alınmıştır. İki bölümden oluşan tezin birinci bölümünde nazım, nesir ve şiirin tanımı verildikten sonra Ebu'l-Kâsım el-İşbîlî öncesi klasik Arap edebiyatında bu konu hakkında görüş bildiren alimler üçer grupta incelenmiştir. İkinci bölümde ise Ebu'l-Kâsım el-İşbîlî'nin hayatı, eğitimi, eserleri ve eserinden *İhkâmu san`ati'l-keîâm*'ı hakkında bilgi verildikten sonra onun bu mesele hakkındaki görüşleri detaylı olarak açıklanmıştır.

Bu çalışmanın konusunun belirlenme sürecinden tamamlanmasına kadar benden desteğini esirgemeyen, tezi baştan sona okuyarak tashihlerde ve önerilerde bulunan kıymetli danışman hocam Prof. Dr. Şükran Fazlıoğlu'na teşekkürü borç bilirim. Tezin her aşamasında özellikle de filozofların görüşleri hakkında kendisiyle fikir alışverişinde bulunduğum, aynı zamanda metin içerisinde Arapçadan Türkçe'ye çeviri yaparak alıntıladığım kısımların kontrolünü yapan ve bu süreçte maddi manevi desteğini her zaman yanımda hissettiğim kıymetli abim Dr. Öğr. Üyesi Ali Tekin'e ve yine tezimle ilgili bazı hususlarda yardımlarını benden esirgemeyen yengem Dr. Öğr. Üyesi Dilek Tekin'e ve varlığıyla hayatıma neşe katan yeğenim Ali Alp'e teşekkür ederim. Yaptığım bazı tercümelerin kontrolünde yardımını benden esirgemeyen kıymetli hocam Dr. Öğr. Gör. Harun Özen'e ve kendisine ulaşmama vesile olan arkadaşım Arş. Gör. Gülnihal Yılmaz'a, tezin şekilsel olarak düzenlenmesinde yardımcı olan Arş. Gör. Muzaffer Musab Yılmaz'a teşekkür ederim. Bu süreçte maddi ve manevi desteklerini esirgemeyen sevgili babam İsmet Tekin'e, annem Ayşe Tekin'e ve eğitim öğretim hayatımın başından itibaren elleri hep üzerimde olan, beni sabırla dinleyen, her zaman yanımda olan sevgili Seher ve Meliha ablama müteşekkirim. Ayrıca bu süreçte

kendilerini yanımda hissettiğim kıymetli arkadaşlarım Öğr. Gör. Doaa Elafifi, Arş. Gör. Enise Betül Danış'a, Esranur Şağban'a, Şeyma Çimen'e ve Kübra Yavuz'a teşekkür ederim.



KISALTMALAR

Bkz .	: Bakınız
c.	: Cilt
Çev.	: Çeviren
ed.	: Editör
göz. geç.	: Gözden geçiren
ö.	: Ölüm Tarihi
s.	: Sayfa
thk.	: Tahkik
t.y.	: Tarih yok
vd.	: Ve diğerleri

İÇİNDEKİLER

ÖZET	I
ABSTRACT	II
ÖNSÖZ	III
GİRİŞ	1
ÇALIŞMANIN KONUSU VE AMACI	1
ÇALIŞMANIN YÖNTEMİ VE KAYNAKLARI	3
LİTERATÜR	4
1. KLASİK ARAP EDEBİYATINDA EBU'L-KÂSİM EL-İŞBÎLÎ ÖNCESİ NAZİM VE NESİR ARASINDAKİ ÜSTÜNLÜK MESELESİ TARTIŞMALARI	6
1.1. Nazmın ve Nesrin Tanımları.....	6
1.1.1. Nazmın Tanımı	6
1.1.2. Nesrin Tanımı	14
1.2. Ebu'l-Kâsım el-İşbîlî Öncesi Klasik Arap Edebiyatında Nazım ve Nesir Arasındaki Üstünlük Meselesi Tartışmaları	15
1.2.1. Nazmı Önceleyenler ve Görüşleri.....	23
1.2.1.1. Ebu'l-Abbâs el-Müberra (ö. 286/900) ve Görüşleri.....	23
1.2.1.2. Ebû Ali el-Hâtimî (ö. 388/988) ve Görüşleri.....	25
1.2.1.3. İbn Reşîk el-Kayrevânî (ö. 456/1064) ve Görüşleri	26
1.2.2. Nesri Önceleyenler ve Görüşleri.....	35
1.2.2.1. Ebû İshâk es-Sâbî (ö. 384/994) ve Görüşleri.....	35
1.2.2.2. Ebû Hayyân et-Tevhîdî (ö. 414/1023) ve Görüşleri.....	40
1.2.2.3. Ebû Ali Merzûkî (ö. 421/1030) ve Görüşleri	48
1.2.3. Uzlaşmacı Yaklaşımı Benimseyenler ve Görüşleri	50
1.2.3.1. Ebû Hilâl el-`Askerî (ö. 400/1009'dan sonra) ve Görüşleri	50
1.2.3.2. Ebu'l-Alâ el-Maarrî (ö. 449/1057) ve Görüşleri.....	51
1.2.3.3. İbn Sinân el-Hafâcî (ö. 466/1073) ve Görüşleri	54
2. EBU'L-KÂSİM EL-İŞBÎLÎ, İHKÂMU SAN`ATİ'L-KELÂM ADLI ESERİ VE BU ESERİNDE NAZİM VE NESİR ARASINDAKİ ÜSTÜNLÜK MESELESİ.....	56
2.1. Ebu'l-Kâsım el-İşbîlî.....	56
2.1.1. Hayatı	56

2.1.2. Eğitimi	57
2.1.3. Eserleri.....	59
2.1.3.1. <i>İhkâmu san`ati'l-kelâm</i>	59
2.1.3.2. <i>el- İntisâr li Ebi't-Tayyib</i>	59
2.1.3.3. <i>es- Sâci'a ve'l-garîb</i>	60
2.1.3.4. <i>es-Sec`u's-sultânî</i>	61
2.1.3.5. <i>Hutbetu'l-islâh</i>	62
2.1.3.6. <i>Semeretu'l-edeb</i>	62
2.1.3.7. <i>Hilyetu'l-fukahâ</i>	63
2.1.4. Arap Edebiyatındaki Yeri	63
2.2. <i>İhkâmu san`ati'l-kelâm</i>	65
2.2.1. Kitabın Konusu, Bölümleri ve İçeriği.....	66
2.2.2. Müellifin İstişhâd Yöntemi	74
2.3. Ebu'l-Kâsım el-İşbîlî'nin İhkâmu san`ati'l-kelâm Adlı Eserinde Nazım ve Nesir Arasındaki	
Üstünlük Meselesine Dair Görüşleri	78
2.3.1. Ebu'l-Kâsım el-İşbîlî'nin Tartışmadaki Konumu	78
2.3.2. Ebu'l-Kâsım el-İşbîlî'nin Nazma Yönelik Olumsuz Eleştirileri	81
2.3.2.1. Âyet, Hadis ve Diğer Kavillerden Getirdiği Deliller	81
2.3.2.2. Nazımda Gördüğü Kusurlar	87
2.3.3. Ebu'l-Kâsım el-İşbîlî'nin Nesri Öncelemesi ve Nesrin Lehine Olan Görüşleri	91
2.3.3.1. Âyet ve Hadislerden Getirdiği Deliller	91
2.3.3.2. Nesrin Lehine Olan Görüşleri	92
2.3.4. Ebu'l-Kâsım el-İşbîlî'nin Nazım ve Nesir Arasındaki Üstünlük Meselesine Dair Olan Görüşlerinin	
Değerlendirilmesi.....	94
SONUÇ	96
KAYNAKÇA	100

GİRİŞ

Çalışmanın Konusu ve Amacı

Duygu ve düşüncelerini dil ile ifade ederek iletişim kuran insanoğlunun sözleri yine insanoğlu tarafından incelenmiş, araştırılmış; benzer ve farklı yönleri dikkate alınarak nazım ve nesir olmak üzere iki türe ayrılmıştır. Her millet bu iki türde ürünler ortaya koymuş, bunları değerlendirmiş, zamanla kurallarını ve sınırlarını belirlemiş, tartışmalara konu etmişlerdir. Nazım ve nesir arasındaki üstünlük meselesi de bu tartışmalardan biridir. Arap edebiyatında bu konuyu müstakil olarak ele alan ilk alim Müberrid'dir (ö. 286/900). Müberrid, Abbâsi halifesi Vâsik-Billâh'ın oğlu Ahmed'in kelâm türlerinden hangisinin daha belîğ olduğuna dair kendisine yönelttiği soruyu cevaplamak için “*el-Belâga*” adında risâle yazmıştır. Müberrid'den sonraki dönemlerde de alimler bu mesele üzerinde tartışmışlardır. Tartışmalar sonucunda ortaya çıkan görüşler doğrultusunda alimleri, “nazmı önceleyenler”, “nesri önceleyenler” ve “uzlaşmacı yaklaşımı benimseyenler” olmak üzere üç gruba ayırmak mümkündür. Bu meseleye dair görüşünü belirten alimlerden biri olan Ebu'l-Kâsım el-İşbîlî nesri önceleyenler kısmında yer almaktadır. Bu çalışmada Ebu'l-Kâsım el-İşbîlî'den önceki klasik Arap edebiyatında nazım ve nesir arasındaki üstünlük meselesinin üzerinde duran alimlerin ve Ebu'l-Kâsım el-İşbîlî'nin görüşleri ele alınacaktır.

Çalışma iki bölümden oluşmakta olup, birinci bölüm “Nazmın ve nesrin tanımları” ve “Ebu'l-Kâsım el-İşbîlî öncesi klasik Arap edebiyatında nazım ve nesir arasındaki üstünlük meselesi tartışmaları” şeklinde iki ana başlığa ayrılmıştır. Nazmın ve nesrin tanımlarının verildiği bölümde nazmın tanımı verilirken nazmın şiir ile olan ilişkisine değinilmiş; nazım ve şiir arasındaki fark ve benzerlikler ortaya koyulmuş ve Arap edebiyatçılarının şiir tanımlarına yer verilmiştir. Arap edebiyatçılarının şiir tanımlarında Aristoteles ve meşşâî geleneğinden filozofların etkisi görülmesi üzerine bu filozofların da şiir tanımları zikredilmiştir. İkinci alt başlıkta Ebu'l-Kâsım el-İşbîlî öncesi klasik Arap edebiyatında nazım ve nesir arasındaki üstünlük meselesi tartışmalarına geçmeden önce Aristoteles ve meşşâî geleneğinden filozofların eserleri üzerinden bu konu ele alınmıştır. Nitekim İhsan Abbâs, Mustafa el-Cûzî gibi birçok edebiyat eleştirmeni, filozofların Arap edebiyatçıları üzerindeki etkisi üzerinde durmuş, yeri geldikçe karşılaştırmalar yapmışlardır. Bunun yanı sıra nesri önceleyen alimlerden zikredilenlerin görüşleri felsefî alt yapıya sahiptir. Özellikle de Arap nesir

sanatının büyük temsilcilerinden olmanın yanı sıra felsefeci bir kimliği de bulunan Ebû Hayyân et-Tevhîdî, eserlerinde konuyla ilgili açıklamalar yaparken aralarında hocası Ebû Süleyman es-Sicistânî'nin, Miskeveyh'in de bulunduğu alimlerin görüşlerine de yer vermiştir. Ebu'l-Kâsım el-İşbîlî ise konuyu dînî ve ahlâkî bir bakış açısıyla ele almıştır. Dolayısıyla Aristoteles ve meşşâî geleneğinden filozofların gözünden konuyu ele almak hem konuyu felsefî boyutta ele alan ve almayan alimler arasında kıyaslama yapmayı kolaylaştırmış hem de Arap edipleriyle filozoflar arasındaki etkileşimi gün yüzüne çıkarmış olmaktadır. İkinci ana başlıkta konuyu filozofların gözüyle ele aldıktan sonra Ebu'l-Kâsım el-İşbîlî öncesi Arap edebiyatında “nazım önceleyen”, “nesri önceleyen” ve “uzlaşmacı yaklaşımı benimseyenler”, İşbîlî'nin bu meseledeki yerini belirlemede yeterli olması sebebiyle üçer alimle sınırlandırılmış ve görüşleri açıklanmıştır.

Ebu'l-Kâsım el-İşbîlî'nin nazım ve nesir arasındaki üstünlük meselesine dair görüşlerinin ele alındığı ikinci bölümün birinci kısmında Ebu'l-Kâsım el-İşbîlî'nin doğum ve vefat tarihleri belirlenmeye çalışılmış, nerede yaşadığı, nasıl bir ailede büyüdüğü, hangi görevlerde bulunduğu, kimlerden hangi alanlarda eğitim aldığı gibi hayatı ve eserleri hakkında bilgiler verilmiş, eserleri sıralanarak kısaca açıklanmış ve onun Arap edebiyatındaki yeri belirlenmiştir. Daha sonra günümüze ulaşmış tek eseri olan *İhkâmu san`ati'l-keîâm* tanıtılmış; kitabın bölümleri ve içeriği ile ilgili bilgiler verilmiştir. Bunun yanında müellifin istişhâd yöntemi de ele alınmıştır. İkinci bölümün ikinci kısmında *İhkâmu san`ati'l-keîâm* eserinde nazım ve nesir arasındaki üstünlük meselesine dair neler söyledikleri detaylı bir şekilde incelenmiştir. Öncelikle İşbîlî'nin tartışmadaki konumu üzerinde durulmuştur. Daha sonra nazma yönelik olumsuz görüşleri ve nesrin lehine görüşleri âyet, hadis ve diğer çeşitli kaynaklardan getirdiği deliller zikredilerek incelenmiştir. Delil olarak getirdiği âyet ve hadislerin nazmı ve nesri önceleyenler tarafından farklı şekilde yorumlanmasından dolayı bu âyetlerin tefsir kitaplarında, hadislerin ise hadis şerhlerinde nasıl geçtiği ve yorumlandığı araştırılmıştır. Son olarak İşbîlî'nin görüşleri değerlendirilmiş ve onun dînî ve ahlâkî bakış açısının görüşlerine nasıl etki ettiği gözler önüne serilmiştir.

Çalışmanın genel amacı Arap edebiyatı eleştirisi alanında tartışılan meselelerden biri olan nazım ve nesir arasındaki üstünlük meselesine dikkat çekmek, bu meseleyi Ebu'l-Kâsım el-İşbîlî ve onun öncesi Arap edebiyatıyla sınırlandırarak ele almaktır. Bu meseleyle ilgili

Türkçe literatürde sadece “Endülüs Arap eleştirmenlerine göre şiir ve nesir arasındaki üstünlük meselesi” adlı Arapçadan Türkçeye çevirisi yapılmış bir makale bulunmaktadır. Ebu’l-Kâsım el-İşbîlî’nin hayatına, günümüze ulaşmış tek eseri olan; nesri ve nesir türlerini ele alan *İhkâmu san`atil-kelâm* adlı eserine dair herhangi bir çalışma bulunmamaktadır. Bu yüzden çalışmanın bir diğer amacı Ebu’l-Kâsım el-İşbîlî’yi Türkçe literatüre kazandırmaktır. Bu genel amaçların dışında birinci bölümde nazım nedir, şiir nedir, nazımla şiir arasındaki farklar ve ortak yönler nelerdir gibi sorulara cevap aramak, nazmın, nesrin ve hangisinin daha üstün olduğu gibi meselelerin evrenselliğine, Aristoteles’in sanatla ilgilenen herkesin baş kaynağı olan *Poetika*’sı, *Retorik*’i ve bunlar üzerine yapılan şerhlerden yola çıkarak vurgu yapmak ve bu filozoflarla Arap edebiyatçıları aralarındaki etkileşimi ortaya koymak amaçlanmıştır. İkinci bölümde ise öncelikle İşbîlî’nin hayatı ve eğitiminin yanı sıra *İhkâmu san`ati-l-kelâm* adlı eserinin içeriği ile ilgili bilgi verilmesi ve daha sonrasında bu eserinde meseleyle ilgili görüşlerine detaylı olarak yer vermek amaçlanmıştır.

Çalışmanın Yöntemi ve Kaynakları

Kaynak taraması yöntemiyle araştırması yapılan çalışmanın birinci bölümünde klasik ve modern kaynaklardan yararlanılmıştır. Aristoteles ve meşşâî geleneğinden filozofların nazım ve nesirle ilgili görüşleri için Aristoteles’in *Poetika*’sı, *Retorik*’i ve diğer filozofların bunlara yapmış oldukları şerhler kullanılmıştır. Nazmı önceleyen, nesri önceleyen ve uzlaşmacı yaklaşımı benimseyen Arap edebiyatçıları hakkında genel bilgiler vermek için *Diyanet İslâm Ansiklopedisi*’ne başvurulmuştur. Ardından bu alimlerin konuyla ilgili eserlerine gidilerek görüşlerine yer verilmiştir. Bunların yanında klasik Arap edebiyatında nazım ve nesir arasındaki üstünlük meselesine dair görüş bildiren çoğu alimi ve görüşlerini detaylı olarak içinde barındıran tek müstakil eser olan Hasan Butbeyâ’nın *el-Mufâdale beyne’n-nazm ve’n-nesr* adlı eserinden, İhsan Abbâs’ın *Târîhu’n-nakdi’l-edebî inde’l-`Arab* adlı eserinden ve Murat Sula’nın Arapçadan Türkçeye tercüme ettiği “Endülüs Arap eleştirmenlerine göre şiir ile nesir arasındaki üstünlük meselesi” adlı makalesinden yararlanılmış ve konu bu araştırmacıların görüşleriyle zenginleştirilmiştir.

Çalışmanın ikinci bölümünde ise Ebu’l-Kâsım el-İşbîlî’nin hayatı, eğitimi, eserleri ile ilgili bilgi verilirken İşbîlî ile ilgili yapılmış Arapça doktora ve yüksek lisans tezlerinden ve İşbîlî’nin *İhkâmu san`ati-l-kelâm* adlı eserini tahkik eden Muhammed Rıdvan ed-Dâye’nin

bu esere yazdığı mukaddimedeki bilgilerden yararlanılmıştır. İşbîlî'nin nazım ve nesir arasındaki üstünlük meselesine dair görüşleri *İhkâmu san`ati'l-kelâm* adlı eseri üzerinden açıklanmıştır. Bunun yanında onun hakkında yapılmış çalışmalardan yararlanılmıştır. Ayrıca konuda bahsi geçen âyet ve hadislerin açıklamaları ve yorumları için tefsir kitaplarına ve hadis şerhine müracaat edilmiştir.

Literatür

Klasik Arap edebiyatında Müberrid, *el-Belâgâ* adlı risâlesinde bu konuya dair kısa da olsa açıklama getirmiş; nazmı öncelemiştir. Yapılan araştırma ve incelemeye göre bu risâle dışında Arap edebiyatında bu konuyu müstakil olarak ele alan başka bir eser bulunmamaktadır. Ancak bu meseleyle ilgili açıklama yaptıktan sonra kelâm türlerinden birini veya her ikisini konu edinen eserler de vardır. İbn Reşîk'in (ö. 456/1064), *el-'Umde fi mehâsini's-şî'ir ve âdâbihi* adlı eseri ve Ebû Hilâl el-'Askerî'nin (ö. 400/1009'dan sonra) *Kitâbu's-sinâateyn*'i bahsi geçen eserlerdendir. Nitekim İbn Reşîk eserinde öncelikle nazma getirilen eleştirilere cevap vermiş ve nazmı öncelediğini açıkça ifade etmiştir. Eserinin geri kalan kısmını ise nazım/şîir sanatına ayırmış, ve bu sanatı detaylı bir şekilde açıklamıştır. Ebû Hilâl el-'Askerî ise eserinde her iki kelâm türünü de ele almış, orta bir görüşü benimsemiş; iki türü de kendi minvalinde değerlendirmiştir. Bunların dışında bu konuyu kısa veya uzun, açık veya kapalı olarak ele alan alimler ve açıklamalarının geçtiği eserleri şunlardır: Ebu Hilâl el-Hâtimî (ö. 388/988) *Hilyetu'l-muhâdara*, el-Kâdî el-Cürcânî (ö. 392/1001-1002) *el-Vesâta beyne'l-Mütenebbî ve husûmih*, Ebu Hayyân et-Tevhîdî (ö. 414/1023) *el-Mukâbesât, el-İmtâ ve'l-muânese, el-Hevâmil ve's-şevâmil, Mesâlibu'l-vezireyn/ Ahlâku'l-vezireyn*, Ebu Ali el-Merzûkî (ö. 421/1030) *Şerhu Dîvânî'l-hamâse li Ebî Temmâm*, Ebu 'Âmir b. Şüheyd,¹ Ebu'l-'Alâ' el-Maarî (ö. 449/1057) *el-Lâmiu'l-azîzî şerhu Dîvânî'l-Mütenebbî, Risâletu's-sâhil ve's-şâhic*, Ebu Ali Ahmed b. Hazm el-Kurtubî (ö. 456/1064) *Resâilu İbn Hazm*, İbn Sinân el-Hafâcî (ö. 466/1073) *Sırru'l-fesâha*, Ebu Tâhir b. Yusuf es-Serâkustî (ö.538/1144) *Makâmâtü'l-luzûmiyye* (sonuncu olan ellinci makâmesinde), İbn Bessâm eş-Şenterî (ö.542/1147) *ez-Zehîre fî mehâsini ehli'l-Cezîre*, Ebu'l-Kâsım el-İşbîlî (ö. 545-550/1150-51/1155-56) *İhkâmu san`ti'l-kelâm*, Ziyâeddin İbnu'l-Esîr (ö. 637/1239) *el-Meseli's-sâir fî edebi'l-kâtîp ve's-şâir*, İbn Ebu'l-Hadîd (ö. 656/1258) *el-Felekü'd-dâir ale'l-Meseli's-sâir*,

¹ Ebu 'Âmir b. Şüheyd üstünlük konusuna özel bir bölüm ayırmamıştır. Onun konuyla görüşü Ebu'l-Hasan Ali b. Bessâm eş-Şenterî'nin *ez-Zehîre fî mehâsini ehli'l-Cezîre* adlı eserinde geçmektedir.

Hâzım el-Kartecenî (ö.684/1286) *Minhâcu'l-bulegâ ve sirâcu'l-udebâ*, İbn Sa'îd el-Endelûsî (ö.685/1287) *el-Murakkisât ve'l-mutarribât*, İbnu'l-Ahmer el-Gırnatî (ö.810/1408) *Nesîru'l-cumân*, Ebu'l-Abbâs el-Kalkaşendî (ö.821/1418) *Subhu'l-A`şâ*.



1. KLASİK ARAP EDEBİYATINDA EBU'L-KÂSİM EL-İŞBÎLÎ ÖNCESİ NAZIM VE NESİR ARASINDAKİ ÜSTÜNLÜK MESELESİ TARTIŞMALARI

1.1. Nazımın ve Nesrin Tanımları

1.1.1. Nazımın Tanımı

Nazım kelimesi نَظْمٌ (nazame- yenzimu) fiilinin نظَّمَ şeklinde mastarı olup sözlükte telif, dizme, bir araya getirme, şiir yazma ve inciye ipe dizme anlamlarına gelmektedir.² İstilah anlamına gelince nazım denilince akla ilk olarak şiir gelmektedir. Ancak Câhız, İbn Reşîk, Ebu'l-Kâsım el-İşbîlî ve Zeki Mübârek gibi çoğu klasik ve modern Arap edebiyatçıları nazımın sözlük anlamından sonra istilah anlamını özel bir şekilde zikretmemişler, farklı manalara gelecek şekilde bu kelimeyi kullanmışlardır. Kullandıkları bu anlamları ise üç grupta toplamak mümkündür. Bunlardan birincisi kelâmın türleri olan şiir ve nesrin her ikisini de kapsayacak şekilde salt olarak sözün dizimi, ikincisi kelâm türlerinden nesir olmaksızın sadece şiir, üçüncüsü ise tüm şiirler olmayıp duygudan yoksun sadece didaktik şiirdir. Üçüncü gruptaki anlama göre her şiir nazım değildir. İbn Mâlik et-Tâî (ö. 672/1274) için şâiru'l-Elfiyye yerine nâzımu'l-Elfiyye denilmesi buna örnek olarak verilebilir.

İ'câzu'l-Kur'ân tartışmalarında, Kur'ân'ın mucizesinin onun nazımından kaynaklandığını iddia edenlerin nazım için kullandıkları anlam, yukarıda zikredilen gruplardan birincisine girmektedir. Câhız *El-Hayevân* kitabında Kur'ân'ın nazmı hakkında kitap telif ettiğini açıklamıştır. Bu kitap günümüze ulaşmamış olsa da Câhız *el-Beyân ve't-tebyîn* kitabının üçüncü cildinde şöyle demiştir: “Kur'ân, mevzun ve mensur kelâmın hepsine nasıl da muhalefet etti. Ve nasıl da onun nazmı, kanıtların en yücesi ve onun telifi delillerin en

² Ebu'l-Fadl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali b. Ahmed İbn Manzur, *Lisânu'l-Arab*, Beyrut: Daru Sâdır, 3. Baskı, c. 12: s. 578; İbn Manzur dışında nazımın sözlükteki tanımları için bkz: نَظْمٌ maddesi, Ebu Mansûr el-Ezherî, *Tehzîbu'l-luga*, thk: Muhammed İvaz Mur'ib, 1. Baskı, Beyrut: Dâru İhyâi't-turâî'l-'Arabî, 2001, c. 14: s. 280; İsmâil b. Hammâd el-Cevherî, *es-Sihahu tâcu'l-luga ve sıhahu'l-Arabiyye*, thk: Ahmed Abdulgafûr Attâr, 4. Baskı, Beyrut: Dâru'l-ilm li'l-melâyîn, 1987, c. 5: s. 2041; Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsu'l-muhît*, thk: Muhammed Naîm Araksûsî, 3. Baskı, Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 2012, s. 1162.

büyüğü oldu.”³ Câhız bu sözüyle, kelâmın mevzun ve mensur olarak ikiye ayrıldığını ve Kur’ân’ın kelâmın her iki türünden de farklı bir nazımın yani farklı bir söz diziminin olduğunu ifade etmektedir. Böylelikle nazmı salt olarak sözün dizimi anlamında kullandığı görülmektedir.

Yine nazımın birinci anlamda kullanılmasına örnek olması için Arap Belâgatı literatüründe önemli bir isim olan Abdulkâhir el-Cürcânî’nin *Delailü’l-İcâz* adlı eserinde zikrettiği nazım anlayışına kısaca değinmek yerinde olacaktır. Abdulkâhir el-Cürcânî’ye göre Kur’ân’ın i’câzı nazımındadır. Nazım ise kelimelerin yani lafızların nahiv manalarına uygun olarak dizilmesidir.⁴ Nazım ayrı ayrı kelimelerde olmayıp cümle içerisinde ve bu cümlelerin birbirine uyumuyla birlikte paragrafta gerçekleşmektedir.⁵

Kur’ân’ın nazmı konusu üzerinde kelâm âlimleri de durmuş ve bu konuda görüşler öne sürmüşlerdir. Ancak asıl konumuz Kur’ân’ın nazmı hakkındaki tartışmalar olmaması sebebiyle Arap edebiyatı/belâgatı literatüründe önemli bir isim olan Câhız’ın sözünü ve Abdulkâhir el-Cürcânî’nin nazım anlayışını örnek vermek yeterli olacaktır.

Nazımın ikinci anlamda yani şiir anlamında kullanıldığına ilk olarak *Nakdu’n-nesr* adlı eserin te’lifü’l-ibâre başlığı altındaki şu ibare örnek olarak verilebilir:

واعلم أن سائر العبارة في كلام العرب إما أن يكون منظوما وإما أن يكون منثورا. والمنظوم هو الشعر والمنثور هو الكلام.

“Arap kelâmında dilden dile dolaşan ibârenin ya mensur ya da manzum olduğunu bil. Manzum olan şiirdir, mensur olan ise düz sözdür.”⁶

Görüldüğü üzere Kudâme Arap kelâmını mensur ve manzum olmak üzere ikiye ayırmıştır. Daha sonra manzum kelâmı şiir olarak, mensur kelâm ise kelâm olarak

³ Mustafa el-Cûzû, *Nazariyyatu’ş-şiir inde’l-Arab (el-Câhiliyye ve’l-islâmiyye)*, Beyrut: Dâru’t-talî’a, c. 1: s. 197; el-Câhız, *el-Beyân ve’t-tebyîn*, Beyrut: Dâru ve mektebetü’l-hilâl, 1423, c. 1: s. 304.

⁴ Kadir Kınar, “Abdulkâhir Cürcânî’nin nazım teorisi”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13(2006): s. 98-99; Abdulkâhir Cürcânî’nin nazım teorisiyle ilgili daha geniş bilgi için bkz: M. Taha Boyalık, *Dil, Söz ve Fesâhat Abdülkâdir el-Cürcânî’nin Sözdizimi Nazariyesi*, 1. Baskı, İstanbul: Klasik Yayınları, 2017.

⁵ Kınar, “Abdulkâhir Cürcânî nazım teorisi”, s. 74.

⁶ Kudâme b. Cafer, *Nakdu’n-nesr*, Beyrut: Dâru’l-kutubu’l-’ilmiyye, s. 74. (Bu eserin Kudâme b. Cafer’e ait olup olmadığı tartışmalıdır. Bu eserin bir baskısında müellif Kudame b. Cafer iken bir diğer baskısında İbn Vehb müelliftir. İbn Vehb’a ait olan kitaba ulaşılamamıştır.

açıklamıştır. Kelâmın bir türü olarak belirttiği mensuru, tekrar kelâm olarak açıklaması ise ilginç olmakla birlikte kapalılık arz etmektedir.

Nazımın şiir anlamında kullanıldığına bir diğer örnek olarak İbn Reşîk'in *el-'Umde* adlı eserindeki ifadeleri verilebilir. İbn Reşîk'in "Arap kelâmı manzum ve mensur olmak üzere iki çeşittir. Bunlardan her biri iyi, orta ve kötü olmak üzere üç tabakadır. İki tabaka değer açısından örtüşüp kıymet açısından eşit olduğunda ve biri diğerinden üstün olmadığında şiir için hüküm isimlendirmede açıktır. Çünkü genel kabule göre cinsi dolayısıyla her manzum her mensurdan güzeldir."⁷ ifadesinde görüldüğü üzere o, kelâmı nazım ve nesir olmak üzere ikiye ayırmış ve açıklamasının devamında nazım yerine "şiir" lafzını kullanmış ve daha sonra tekrar manzum kavramına geçmiştir. Buradan onun, nazım ve şiir kavramlarını birbiri yerine kullandığı anlaşılmaktadır. Buna delil olabilecek nitelikteki bir diğer örnek ise yine aynı eserindeki "şiirin fazileti bâbı" şeklindeki konu başlığını adlandırırken nazım yerine şiir kavramını kullanmış olması ve bu konudaki açıklamaları esnasında bazen nazmı bazen de şiir kavramını kullanmasıdır. Böylelikle onun nazmı şiir manasında kullandığı bir kez daha anlaşılmaktadır.

İkinci bölümde ayrıntılı olarak incelenecek olan Ebu'l-Kâsım el-İşbîlî'nin de nazmı şiir manasında kullandığı *İhkâmu san'ati'l-kelâm* adlı eserindeki ifadelerinden anlaşılmaktadır. O, kitabının başındaki bir fasılda "bêlagat ikiye ayrılır. Birincisi manzum ikincisi mensurdur"⁸ şeklinde belirtmiştir. Bir diğer fasılda ise "nazma gelince o, (ondan yani nesirden) türeyen fer'dir"⁹ şeklinde ifadeleri vardır. Onun bu ifadelerinden kelâmı manzum ve mensur olmak üzere ikiye ayırdığı, nazmı ve şiiri de birbiri yerine kullandığı anlaşılmaktadır. Ayrıca eserindeki "Manzum ve mensur arasında tercih hakkında"¹⁰ faslını adlandırırken nazım kavramını seçmekle birlikte faslın içerisindeki açıklamalarda nazım yerine şiir lafzını kullanmış ve şiiri yeren hadis ve sözler getirmiştir. Bunlar İşbîlî'nin, nazmı şiir manasında kullandığına delil olacak niteliktedir.

⁷ İbn Reşîk, *el-'Umde fî mehâsini's-şî'r ve âdâbihi ve nakdihi*, thk: Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd, 5. Baskı, Dâru'l-Ceyl, 1981, c. 1: s. 19.

⁸ Ebu'l-Kâsım Muhammed b. Abdilgafur el-Kilâî el-İşbîlî, *İhkâmu san'ati'l-kelâm fî funûni'n-nesri ve mezâhibihi fî'l-meşrik ve'l-Endelüs*, thk: Muhammed Rıdvan ed-Dâye, 2. Basım, Âlemu'l-kutub, 1985, s. 35.

⁹ el-İşbîlî, *İhkâmu san'ti'l-kelâm*, s. 40.

¹⁰ el-İşbîlî, *İhkâmu san'ti'l-kelâm*, s. 44.

Nazımın üçüncü anlamda kullanıldığına örnek olarak ise İsmâil Durmuş'un "nazım kelimesi şiir ve şiir telifi için kullanılırsa da his ve hayal boyutu olmayıp yalnız vezin ve kafiye unsurlarını taşıyan didaktik şiir türü nazım ve manzume diye anılır. Bu sebeple İbn Mâlik et-Tâî Elfiyye şairi değil Elfiyye nâzımı diye nitelendirilir"¹¹ ifadesi verilebilir. Ayrıca Fars edebiyatı araştırmacılarından olan Mehmet Kanar'ın "Fars edebiyatında hemen hemen şiirle eş anlamlı olarak kullanılagelen bir edebi şekil olarak nazım "belirli bir düzen içerisinde anlamlı ve mantıklı kelime ve cümleler telif etmek diye tanımlanır. Fars edebiyatında şiir nazımın temelini oluşturmakla beraber fen, matematik, felsefe vb. bilim dallarında manzum şekilde kaleme alınmış birçok Farsça eserin şiir kabul edilmesi mümkün değildir. Nazımla şiirin karışmasıyla manzum şiir, nazımla nesrin karışmasıyla mensur şiir (sanatlı nesir) ve secili nesir meydana gelir"¹² ifadeleri delil olarak verilebilir. Mehmet Kanar her ne kadar Fars edebiyatı için bunu söylemiş olsa da bu ifadeler Arap edebiyatı için de geçerli olup delil olarak kullanılabilir.

Nazım ve şiir arasındaki anlam kargaşası modern Arap Edebiyatçılarından Zeki Mübârek'in açıklamalarında da açıkça görülmektedir. Onun *en-Nesrû 'l-fennî fî 'l-karnî 'r-râbî* adlı eserinde, İbn Reşîk'in şiir ve mensur hakkındaki sözlerine karşılık söylediği "Çünkü şiirin manzum/dizilmiş kolyeye benzetilmesi uygunsa da –nesir de manzum/dizilmiş olduğu için- nesrin mensûr/saçılmış inciye benzetilmesi uygun değildir."¹³ ifadesinde nazmı, daha önce gruplandırılan anlamlarından birincisi yani sözün dizimi anlamında kullandığı görülmektedir. Yine aynı eserindeki hem nesrin hem de şiirin kullanılmasıyla ilgili olan bir paragraftaki "Bediüzzaman risâlelerini ve makâmelerini nesir olarak yazıyor. Sonra birden kastettiği şeye şiirin daha yakın olması sebebiyle şiire geçiyor. Abdulaziz b. Yusuf arkadaşı İbn Abbâd'a yazdığı risâlesinde hitabına nesirle başlıyor sonra nazma meylediyor"¹⁴ ifadesinde ise nazmı ikinci yani şiir anlamında kullandığı görülmektedir. Dolayısıyla Zeki Mübârek'in nazımın anlamını net bir şekilde ayırt etmediği ve farklı anlamlara gelecek şekilde kullandığı anlaşılmaktadır.

¹¹ İsmail Durmuş, "Eski Arap Şiiri", *İslam Öncesi Araplarda Dil ve Edebiyat*, ed. Mustafa Çağrı, İstanbul: Kuramer Yayınları, 2019, s. 193.

¹² Mehmet Kanar, "Şiir", *Diyânet İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: Türkiye Diyânet Vakfı Yayınları, 2010, c. 39: s. 155.

¹³ Zeki Mübârek, *en-Nesrû 'l-fennî fî 'l-karnî 'r-râbî*, Kahire: Hindâvî, 2013, s. 22.

¹⁴ Zeki Mübârek, *en-Nesrû 'l-fennî fî 'l-karnî 'r-râbî*, s. 25.

Yukarıda nazımın çeşitli anlamlara gelecek şekilde hem kudemâ hem de modern araştırmacılar tarafından kullanıldığı görülmüştür. Bu çalışmada ise nazım kavramı, nazım ve nesir arasındaki üstünlük çekişmesi konusunda görüşlerini belirteceğimiz âlimlerin nazım kavramını ikinci manada yani şiir olarak kullanmaları sebebiyle nazım, şiir ile eş anlamlı olarak kabul edilmiş ve birbirleri yerine kullanılmıştır. Şiir ile eş anlamlı kullanılacak olması ise şiirin ne olduğunu bilmeyi gerektirmektedir. Bu sebeple şimdi şiirin sözlük ve ıstılah anlamlarına yer verilecektir.

Şiir kelimesi شِعْر - شَعْر - شَعْر (şe`ara/şe`ura-yeş`uru) fiilinin شِعْر şeklinde mastarı olup, sözlükte bilmek anlamına gelmektedir.¹⁵ Şiir kelimesi hem vezin hem de mana olarak ilim kelimesi gibi olmasının yanında hislerle idrak etme anlamına da gelmektedir.¹⁶ Şiirin ıstılah anlamının ne olduğunu açıklamadan önce şiirin sadece Araplara özgü bir sanat olmayıp evrensel bir kavram olduğunu ve her milletten alimlerin, ediplerin veya filozofların klasik ve modern döneme ait tanımlarının bulunduğunu belirtmekte yarar vardır. Nitekim Osmanlı alimlerinden Molla Lütî de *el-Metâlibu'l-ilâhiyye fî mevzûâtî'l-ulûmî'l-lügaviyye* adlı eserinde “Şiirin ilkeleri ilmi” başlığında şî'rî kelâmın şiir olması için tahayyülî önermelere (el-mukaddematu't-tahayyüliyye) ihtiyaç duyduğunu, bu tahayyülî önermelerin ise milletten millete değişmesi sebebiyle tüm milletler için ortak bir tahayyülî önermeleri küllî bir kanun altında toplamak gerektiğini söylemiştir. Ona göre bunu yapacak olan sanat, ilmu'l-mebâdîi'ş-şî'r'dir.¹⁷

Arap edebiyatı Câhiliye dönemi ile başlamakla birlikte bu dönemde hatta İlk İslâm ve Emevîler dönemindeki şiir tanımları yetersiz olup, bu tanımlar şiiri nesirden ayırmamaktadır.¹⁸ Şiiri nesirden ayıran ilk önemli tanımı Kudâme b. Câfer (ö. 337/ 948?) *Nakdu'ş-şî'r* adlı eserinde şöyle yapmıştır:

“قول موزون مقفى يدل على معنى”

“Manaya delalet eden kâfiyeli vezinli sözdür.”

¹⁵ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, c. 4: s. 409.

¹⁶ Seyyid Muhammed Murtazâ ez-Zebîdî, *Tâcu'l-arûs li cevâhiri'l-kâmûs*, thk: Mustafa Mecâzî, 1973, c. 12: s. 177; Şiirin sözlük anlamı için ayrıca bkz: ر ع ر maddesi, el-Cevherî, *es-Sihahu tâcu'l-luga ve sihahu'l-Arabiyye*, c. 2: s. 698-700; el-Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsu'l-muhîd*, s. 416-417.

¹⁷ Şükran Fazlıoğlu, *Dil İlimlerinin Sınıflandırılması: (el-Metalib ilahiye fi mevzuat el-ulum el-lugaviyye) Tokath Hasanoğlu Lütfullah [Molla Lütî]*, İstanbul: Kitabevi, 2012, s. 37, 88.

¹⁸ Bu dönemlerde yapılan şiir tanımları için bkz: el-Cûzû, *Nazariyyâtu'ş-şî'rinde'l-Arab*, s. 193-197.

Kudâme daha sonra, yaptığı bu tanımları açıklamaktadır. Onun şiir tanımında söz, vezin, kâfiye ve mânâ olmak üzere dört unsur bulunmaktadır. Kudâme, “söz” kelimesinin şiirin cinsi olduğunu, “vezinli” kelimesinin vezinli olan ve vezinli olmayan sözleri, “kâfiyeli” kelimesinin kâfiyeli olan ve kâfiyeli olmayan sözleri birbirinden ayırdığını yani bunların şiirin ayırıcı özelliği olduğunu belirtmektedir. “Mânâyâ delâlet eden” sözünün ise vezinli ve kâfiyeli olup manalı olan ve manasız olan sözleri birbirinden ayırdığını söylemektedir. Bu da şiirin üçüncü ayırıcı özelliği olmaktadır.¹⁹

Kudâme’den sonraki birçok âlim Kudâme’den etkilenmiş ve bu tanımları geliştirmişlerdir. Bu âlimlerden bazıları şunlardır:

Ebû Ali el-Hâtimî (ö. 388/998) Kudâme’nin şiir tanımını tekrar etmiş ve şiirin unsurlarına Kudâme’den farklı olarak teşbih ve istiareyi eklemiştir. Merzûkî’nin (ö. 421/1030) şiir tanımı ise Kudâme’yle birebir aynıdır.²⁰

İbn Reşîk’e (ö. 456/ 1064) gelince o da Kudâme’den etkilenmiştir. Kudâme’nin dört şiir unsuruna bir de niyeti eklemiştir. Bir lafız, içerisinde söz, vezin, kâfiye ve mânâ unsurlarını barındırsa bile niyet unsuru onda yoksa bu lafız İbn Reşîk’e göre şiir sayılmamaktadır. Çünkü bazı âyet ve hadislerde vezin ve kâfiye unsurları bulunmaSînâ rağmen şiir niyetiyle söylenmediği için bu âyet ve hadisler şiir olarak kabul edilmemektedir.²¹

Hâzım el-Kartâcennî (ö. 684/1285) şiir için iki tanım verir. Birincisine göre “şiir, kâfiyeli ve ölçülü sözdür. Amacı hoşlandırmayı hedeflediği şeyi muhâtabın gönlüne sevdirmek, hoşlanmamasını hedeflediği şeyden nefret ettirmektir. Bunu kendisinde bulunan güzel tahyîl, bağımsız yansıma (muhâkât), sözün telifinin güzelliği, doğruluğunun ve şöhretinin kuvveti ile ya da bunların hepsiyle gerçekleştirir. Sıra dışı fikirler ortaya koymak ise bütün bunları pekiştirir.”²² İkincisi ise “şiir mevzun, muhayyel kelâmdır, Arap dilinde buna ilaveten kafiye vardır...” el-Kartâcennî’nin birinci tanımı Kudâme’nin şiir tanımına

¹⁹ Kudâme b. Cafer, *Kitâbu Nakdi’s-şi’r*, 1. Baskı, Kostantînîyye: Matbaatü’l-cevâib, 1302, s. 3. Kâfiye ilminin tanımı için bkz: Fazlıoğlu, *Dil İlimlerinin Sınıflandırılması: (el-Metalib ilahiye fi mevzuat el-ulum el-lugaviyye) Tokathı Hasanoğlu Lütfullah [Molla Lütfi*, s. 193.

²⁰ el-Cûzû, *Nazariyyâtü’s-şi’rinde’l-Arab*, s. 199, 200.

²¹ İbn Reşîk, *el-Umde*, s.120; el-Cûzû, *Nazariyyâtü’s-şi’rinde’l-Arab*, s. 200-201.

²² Halim Öznurhan, “Aristoteles Poetika’sının Arap Edebiyatındaki Yansımaları” *Ç. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 4/1, (Ocak-Haziran 2004), s.278; el-Cûzû, *Nazariyyatu’s-şi’r inde’l-Arab* s. 207.

yakınken ikinci tanımı tamamen İbn Sînâ'dan alıntıdır.²³ İbn Sînâ'nın tanımı ise aşağıda belirtilecektir.

Kudâme'nin ve ondan sonraki âlimlerin tanımlarına bakıldığında onların Aristoteles'ten ve meşşâî geleneği filozoflarından etkilendiği görülmektedir. Bu etkiyi görmek için Aristoteles, Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd'ün tanımlarına bakmak gerekir.²⁴

Aristoteles'e (m.ö. 384-322) göre sanatlar renklerin, şekillerin veya seslerin taklîdidir. Sanatlar taklîdin aracı, tarzı ve yöneldiği obje bakımından birbirlerinden ayrılmaktadırlar. Taklitler ya ritim ya söz ya da harmoni ile gerçekleşmektedir. Sözlü olan taklit ise ya nesir ya da şiirle olur. Şiirlerin hepsinde bulunan ortak nokta vezindir. Eposta kelime ya da ölçü kullanılırken, Yunan şiirinin diğer türlerinden olan tragedya, komedy ve dithyrambosta ritim, melodi ve ölçü olmak üzere şiirin üç aracı da kullanılır.²⁵ Dolayısıyla Aristoteles'in, şiiri, vezinlerle taklit edilen söz olarak tanımladığı söylenilebilir.

Fârâbî'nin, (ö. 339-950) öncelikle şiirsel sözlerin lafızlar arasındaki yerini şu şekilde belirlediği görülmektedir: "Lafızlar (kelimeler), ya (bir şeye) delâlet edici olurlar veya delâlet edici olmazlar. Delâlet edenlerin bazıları müfret (tekil), bazıları mürekkep olur. Mürekkep olanların bazıları beyanlar (akâvil) olabilir, bazıları beyanlar olamaz. Beyan olanlardan, bazıları kategorik olur, bazıları olmaz. Kategorik olanlardan bazıları doğru (sâdika) olur, bazıları yalancı (kâzibe) olur. Yalancı olanlardan bazıları, bir beyanın bedelinin yerine geçerek, işitenlerin zihninde kendisine işaret edilen nesneyi nakşeder, bazıları onların zihninde o nesnenin taklidini (el-muhâkî) nakşeder. İşte bu sonuncular şiirsel beyanlardır."²⁶ Yani Fârâbî'ye göre de şiirsel sözler taklittir. Fârâbî'nin şiirsel sözler için yaptığı "şiirsel konuşmayla (el-muhâtabatu's-şi'riyye) bir şeyin sözle hayal ettirilmesi ve taklîdî istenir"²⁷ şeklindeki açıklamasında ise taklîdin yanında hayal ettirme unsurunu da zikrettiği görülmektedir. Böylelikle zihinlere şöyle bir sorunun gelmesi muhtemeldir: Fârâbî, hayal ettirme ifadesini yani tahyîli, taklit ile eş anlamda olarak mı kullandı yoksa Aristoteles'ten farklı olarak şiirsel sözlere tahyîl unsurunu

²³ el-Cûzû, *Nazariyyâtü's-şi'r inde'l-Arab* s. 207.

²⁴ Bu filozofların şiir tanımları ve Arap edebiyatındaki şiir tanımlarına etkisi için bkz: Halim Öznurhan, "Aristoteles Poetika'sının Arap Edebiyatındaki Yansımaları".

²⁵ Aristoteles, *Poetika*, çev: İsmail Tunalı, İstanbul: Remzi Kitabevi A. Ş Yayınları, 1987, s. 11-15; Ayşe Taşkent, *Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd'de Estetik*, (Doktora Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2009, s. 22-23.

²⁶ Mehmet Bayraktar, *İslâm Düşüncesi Yazıları*, Ankara: Elis Yayınları, 2004, s. 84.

²⁷ Ali Tekin, *Fârâbî'de Felsefenin Serüveni*, Ankara: Araştırma Yayınları, 2009, s. 70.

mu ekledi? Fârâbî ve daha sonra açıklanacağı gibi İbn Sînâ ve İbn Rüşd, Aristoteles'teki mimesis kavramını muhâkât ile karşılamışlardır. Ancak bu filozofların eserlerinde, taklit kelimesi bazen Aristoteles'e ait mimesis kavramının dışına çıkacak şekilde farklı kelimelerle ifade edilmiştir. Böylelikle muhâkât taklit anlamından uzaklaştırılarak teşbîh, tahyîl, tasvîr ve temsîl olmak üzere dört mana ile eşdeğer hale gelmiştir.²⁸ Bunların dışında Fârâbî'nin şiirsel sözler için şöyle bir açıklaması da bulunmaktadır: “Şiirsel sözler, üzerinde konuşulan konuda herhangi bir durumu veya şeyi daha üstün veya daha alçak zannettirmeye yarayan şeylerden meydana gelen sözlerdir.”²⁹ Fârâbî'nin şiirsel sözler için yapmış olduğu bütün bu açıklamalar tek bir cümlede şu şekilde toparlanabilir: Ona göre şiir; “Üzerinde konuşulan bir konu ile ilgili olarak herhangi bir şeyi olduğundan daha iyi veya daha kötü göstermek amacıyla muhayyelât türü öncüllerden kurulan kıyaslar aracılığıyla o şeyin bir taklidinin dinleyen kişilerin zihinlerinde canlandırılmasını sağlayan kıyasî bir sanattır.”³⁰

İbn Sînâ (ö. 420/1037) ise *Kitâbu's-şifâ* adlı eserinde Aristoteles'in *Poetika*'sına yapmış olduğu şerhte şiiri şu şekilde tanımlamaktadır: “Şiir vezinli hayal oluşturucu/muhayyil sözdür, Arap dilinde buna ilâveten kafiye vardır.” Ayrıca şiirdeki taklit ve tahyîlin melodi (lahn), kelâm (söz) ve vezinle (ölçüyle) gerçekleştiğini, sadece vezinli olan sözlerin şiir olmayıp şiire benzeyen sözler olduğunu belirtmiştir.³¹

Aristoteles'i özetleyen ve nakleden filozofların üçüncüsü olarak İbn Rüşd'e (ö. 595/1198) göre şiirsel sözler hayal oluşturucu sözlerdir. Bununla birlikte şiirsel sözlerde tahyîl ve taklit üç şey aracılığıyla oluşmaktadır. Bunlar; ahenkli nağmeler, vezin ve teşbihin kendisidir. Taklitte, bazen zikredilen bu üç unsurun hepsi bazen de bazısı bulunabilir. İbn Rüşd taklitte bulunan unsurları verdikten sonra Endülüs ve Arap şiirlerinin bunlardan hangisini barındırdığını zikretmiş; muvaşşah ve zecâl türündeki şiirlerde üç unsurun da bulunduğunu Arap şiirlerinde ise melodinin bulunmadığını belirtmiştir.³²

²⁸ Taşkent, *Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd'de Estetik*, s. 201.

²⁹ Fârâbî, *İlimlerin Sayımı (İhsâu'l-ulûm)*, çev: Ahmet Arslan, Ankara: Vadi Yayınları, 1999, s. 64.

³⁰ Tekin, *Fârâbî'de Felsefenin Serüveni*, s. 71.

³¹ İbn Sînâ, “Fennu's-şi'ir min Kitâbi'sifâ”, s. 168-169.

³² İbn Rüşd, *Telhîsu kitâbi's-şi'ir Poetika (Şiir) Orta Şerhi*, çev: Ali Tekin, İstanbul: Endülüs Yayınları, 2019, s. 92-94.

1.1.2. Nesrin Tanımı

Klasik kaynaklara bakıldığında nesrin şiir kadar öncelenmediği görülmektedir. Şiirin tanımı, mahiyeti hakkında birçok görüş bulunmaktadır. Alimler Câhiliye döneminden itibaren şiirin manalarını araştırmışlar ve geçirdikleri evreleri zikretmişlerdir. Ebû Temmâm (ö. 231/846), Buhtûri (ö. 284/897), Müslim b. Velîd (ö. 208/823), Ebû Nûvâs (ö. 198/813 [?]), Mütenebbî (ö. 354/ 965) gibi şairler arasında kıyaslama yapmışlardır. Bütün bu çalışmalar şiirin ve şairlerin önemini arttırmıştır. Nesirle ilgili yapılan çalışmalara gelince eleştirmenlerin nesre karşı ilgilerinin az olduğu dikkatleri çekmektedir. Nesir yazarlar her ne kadar bu fenni güzelleştirmeye ve iyileştirmeye çalışsalar da nesri, şiirin konumuna ulaştıramamışlardır. Şiirler ezberlenip muhafaza edilirken nesirlerin çok azı ezberlenip muhafaza edilmiştir.³³

Nesir kelimesi نثر - ينثر - نثر (nesera-yensuru/yensiru) fiilinin نثرًا (nesr) şeklinde mastarı olup sözlükte saçmak, dağıtmak ve çoğaltmak anlamlarına gelmektedir.³⁴ İstilah anlamına gelince klasik kaynaklarda araştırıldığında nesrin, net bir şekilde tanımının yapılmadığı görülmektedir. Daha önce de belirtildiği üzere Kudâme b. Câfer'e nispet edilmesi konusunda ihtilaf bulunan ve *Nakdu'n-nesr* olarak meşhur olan ancak asıl adı *Kitabu'l-beyân* olan eserin te'lifu'l-ibâre başlığında Arap kelâmı manzum ve mensur olarak ikiye ayrılmış; manzumun “şiir”, mensurun da “kelâm” olduğu şeklinde açıklama yapılmıştır. Manzumun türlerinden bahsedilmiştir. Bu babın ardından gelen bir başka bâb ise nesir türlerine ayrılmıştır. Ancak nesrin kelâm olması dışında kapsamlı bir istilah tanımına yer verilmemiştir.

Modern kaynaklara bakıldığında ise Şevkî Dayf'ın *el-Fen ve mezâhibuhu fi'n-nesri'l-Arabi* adlı eserinde Câhiliye nesri başlığı altında bir tanımı bulunmaktadır. Onun buradaki tanımına göre nesir, vezin ve kafiye ile nazmedilmeyen yani vezin ve kâfiye ile söz dizimi yapılmayan kelâm demektir. Daha sonra Şevkî Dayf nesri ikiye ayırmıştır. Bunlardan birincisi konuşma dilinde söylenen normal nesirdir. Bu tür nesrin, hikem ve emsal hariç genelde edebi bir kıymeti bulunmamaktadır. İkincisi ise kişiyi içinde belâgat, fen ve mahâret olan bir dile yükselten nesir olan ³⁵ fennî nesirdir. Nesrin bir başka tanımında nesir nazımın karşıtı sayılmış ve kelimelerle mücevher taneleri arasında benzerlik kurularak nazım ve nesir

³³ Zeki Mübârek, *el-Fen fi'l-karni'r-râbî*, s. 19-20.

³⁴ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, c. 5: s. 191; ez-Zebîdî, *Tâcu'l-arus min cevâhiri'l-kâmûs*, c. 4: s. 170-171.

³⁵ Şevki Dayf, *el-Fenn ve mezâhibuhu fi'n-nesri'l-Arabi*, 10. Baskı, Kâhire: Dârü'l-Maârif, s. 15.

anlatılmaya çalışılmıştır. Belirli bir düzen içerisinde dizilmiş mücevher tanelerinden oluşan gerdanlık nazma, dağınık halde bulunan mücevher taneleri ise nesre benzetilmiştir. Ayrıca şiirin daha çok hayal ürünü olup duygulara hitap ettiği nesrin ise daha çok aklın ürünü olduğu, şiirde gerçek dışılık hâkimken nesirde olayların veya nesnelerin gerçek yönleriyle anlatıldığı belirtilmiştir.³⁶

1.2. Ebu'l-Kâsım el-İşbîlî Öncesi Klasik Arap Edebiyatında Nazım ve Nesir Arasındaki Üstünlük Meselesi Tartışmaları

Nazım ve nesir arasındaki üstünlük tartışmalarının Arap edebiyatında ne zaman ve nasıl başladığını değerlendirmek için öncelikle edebi tenkidin başlangıcından söz etmek gerekir. Çünkü bu konu edebi tenkîdin alanına girmektedir. Edebi tenkidin başlangıcı için kesin bir tarih belirlemek mümkün değildir. Zira hangi milletten olursa olsun insanlar dil ile ifade ettiklerini güzel veya çirkin olma açısından değerlendirmişlerdir. Araplarda edebi tenkid Câhiliye döneminden başlatılabilir. Câhiliye döneminde şiirler ve şairler edebî zevke göre basit bir şekilde çeşitli ortamlarda özellikle de panayırlarda değerlendirilmekteydi. Sadru'l-İslâm, Hulefâ-i Râşidîn, Emevîler döneminde edebî tenkid gelişerek devam etmiş ve Abbasîler döneminde ilmî tenkitlerle ilgili eserler yazılmıştır.³⁷ Tenkitçiler kelâm en iyi nasıl olur, iyi şiir nasıl olmalıdır, hangi şair daha iyidir, eski şiir mi yoksa yeni şiir mi iyidir, nazım mı yoksa nesir mi daha önce ortaya çıkmıştır, nazım mı yoksa nesir mi daha üstündür gibi çeşitli sorulara cevap aramışlardır.

Nazım mı yoksa nesir mi daha üstündür konusuyla ilk ilgilenenlere gelince; Arap edebiyatında önemli bir isim olan Câhız'ın *el-Beyân ve 't-tebyîn* adlı eserinin “Beyân” bâbında “Kelâmın en iyisi” şeklinde bir başlık bulunmaktadır. Bu başlık Câhız'ın konuyla ilgili görüşünün yer aldığı izlenimi vermekteyse de o, burada kelâmı nazım ve nesir olarak ikiye ayırıp bu türler arasında karşılaştırma yapmamış; genel olarak iyi bir sözün nasıl olması

³⁶ İsmail Durmuş, “Nesir”, *Diyânet İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: Türkiye Diyânet Vakfı Yayınları, 2007, c. 33: s.6.

³⁷ M. Akif Özdoğan, “Klasik Arap Edebî Tenkîdine Genel Bir Bakış”, *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 12/1(2015), s. 2-15.

gerektiğine dair bilgiler vermiştir. Ayrıca eserinin devamında Araplarla diğer milletlerin kelâmını karşılaştırmıştır. Bu yüzden Câhız, bu tartışmada ilk söz söyleyen olarak değerlendirilemez. Ancak Arap dili, edebiyatı, tenkidi gibi alanlarda eser kaleme almış pek çok müellif nazım ve nesri üstünlük açısından karşılaştırmış ve görüşlerini bildirmiştir.

Arap edebiyatı tarihi eserlerine, özel olarak nazım ve nesir arasındaki üstünlük meselesini konu edinen kitap ve makâlelere bakıldığında nazım mı yoksa nesir mi üstündür şeklinde konuyu ilk ve özel olarak ele alan ismi Ebu'l-Abbâs el-Müberra (ö. 286/ 900) olarak belirlemek mümkündür. Ondan sonra konuyla ilgili görüş bildiren başlıca alimler şunlardır: Ebu İshâk es-Sâbî (ö. 384/994), Ebu Ali el-Hâtîmî (ö. 388/988), el-Kâdî el-Cürcânî (ö. 392/1001-1002), Ebu Hilâl el-Askerî (ö. 400/1009'dan sonra), Ebu Hayyân et-Tevhîdî (ö. 414/1023), Ebu Ali Merzûkî (ö. 421/1030), Ebu Âmir b. Şüheyd (ö. 426/1064), Ebu'l-Alâ' el-Maarrî (ö. 449/ 1057), İbn Reşîk el-Kayrevânî (ö. 456/1064), İbn Hazm (ö. 456/1064), İbn Sinân el-Hafâcî (ö. 466/1073), Ebu Tâhir b. Yusuf es-Serâkustî (ö. 538/1144), İbn Bessam eş-Şenterî (ö. 542/1147), Ebu'l-Kâsım el-İşbîlî el-Kilâî (ö. 545-550/1150-51/1155-56), Ziyâeddin İbnu'l-Esîr (ö. 637/1239), İbn Ebu'l-Hadîd (ö. 656/1258), Hâzım el-Kartecenî (ö. 684/1286), İbn Sa'îd el-Endelusî (ö. 685/ 1287), İbnu'l-Ahmer el-Gırnâtî (ö. 810/ 1408), Ebu'l-Abbâs el-Kalkaşendî (ö. 821/1418).³⁸

Burada geçen isimlerden bazıları konuyla ilgili fikirlerini net olarak belli etmiş; nesri veya nazmı öncelemiş, bazıları net bir şekilde nazım veya nesir üstündür demeden her ikisini de kendi içerisinde değerlendirmişlerdir. Bu sebeple bu alimleri üç grupta incelemek mümkündür. Bunlar; nazmı önceleyenler, nesri önceleyenler ve uzlaşmacı yaklaşımı benimseyenler. Bu üç grubun her birine üçer alimin ismi ve görüşleri verilerek daha sonra açıklanacaktır. Bundan önce Eski Yunan döneminde yaşamış olan Aristoteles'in hocası Platon'un eserlerinde, Aristoteles'in *Retorik* ve *Poetika* isimli edebiyata ve tüm sanatlara kaynak olabilecek iki önemli eserinde ve bu eserlere meşşâî geleneğinden filozoflar tarafından yapılan şerhlerde, nazım ve nesirle ilgili bilgilerin ve bu ikisinden hangisinin üstün olduğuna dair cevabın izleri sürülecektir. Bu eserler Arap edebiyatındaki nesir ve nazma birebir karşılık

³⁸ Bu isimler şu kaynaklardaki bilgilerden hareketle derlenmiştir: Hasan Butbeyâ, *el-Mufâdale beyne'n-nazm ve'n-nesr ve eşkâlî't-tedâhul beynehuma fi'l-'asri'l-'Abbâsî*, 1. Baskı, 2002; İhsan Abbâs, *Târîhu'n-nakdi'l-edebî inde'l-'Arab*, Beyrut: Dâru's-sekâfe, 4. Baskı, 1983; Şerif Râgıb Alâvîne, "Endülüs Arap Edebiyatı Eleştirmenlerine Göre Şiir ile Nesir Arasındaki Üstünlük Meselesi", çev: Murat Sula, *İstem Dergisi*, sayı. 14(2009), s. 435-448.

gelmemekle birlikte *Retorik*, nesrin bir türü olan hitâbetle, *Poetika* ise nazımla yani şiirle ilgilidir. Bu eserlerin Arapçaya tercümesiyle birlikte Arap alimlerinde etkileri görülmeye başlanmıştır. Nitekim daha önce şiirin tanımı verilirken de bu etkileşim üzerinde durulmuştur. Ayrıca birçok Arap edebiyatı ve tarihi hakkında eser veren alimler de bu duruma değinmiştir.³⁹ Bu yüzden nazım ve nesirle veya nesrin türlerine dair ilk bilgilere ulaşabildiğimiz ve edebi tenkidin ilk başladığı zamanlara kaynaklık eden ve dahası Arap edebiyatçılarını ve birçok milletten alimleri etkisi altına alan bu eserlerde bu tartışmanın izlerinin sürülmesi yerinde olacaktır. Böylelikle felsefi boyutta bu meseleyi ele alan alimlerle dinî ve ahlâkî boyutta ele alan Ebu'l-Kâsım el-İşbîlî gibi alimler arasındaki farklı bakış açıları daha rahat kıyaslanabilecektir. Filozoflar çoğu Arap edebiyatçıları gibi nazım ve nesri doğrudan karşılaştırmayıp nazımla eş değer görülebilecek *Poetika*'yı, daha çok nesrin bir türü olarak kabul ettikleri *Retorik*'le kıyaslamaktadırlar. Arap edebiyatçıları da bunun benzerini görmek mümkündür. Bu sebeple konuyla ilgili açıklamalar yapılırken bu iki eser (*Poetika* ve *Retorik*) merkeze alınarak karşılaştırmalarda bulunulacaktır.

İlk olarak Platon'un, *Sokrates'in Savunması*'nda, *Devlet* ve *İon* adlı eserlerinde şiir ve şairlerden bahsettiği ve onlara karşı olumsuz eleştiriler yönelttiği bilinmektedir. Felsefi görüşlerinde Sokrates'in büyük etkilerinin görüldüğü Platon, başlangıçta Sokrates gibi şairlerin çeşitli konularda bilgiye sahip oldukları ve bu bilgilerle yazdıkları şiirlerle çocukları ve genç yaştaki kimseleri eğittikleri görüşündeydi. Ancak daha sonra her ikisinin de fikirleri değişmiştir. Platon şiire yönelik ağır eleştirilerde bulunmuş ve şiirin eğitimdeki ve düşüncedeki rolünü felsefeye vermiştir. Şiire yönelik ilk eleştirileri *Sokrates'in Savunması*'nda bulunan Platon *Devlet* adlı eserinde bu eleştirilerini iyice ağırlaştırmış; tasarladığı ideal devletten şairleri atarak bu devlette onlara yer vermemiştir.⁴⁰ Platon *İon* adlı eserinde ise Sokrates ve rhapsod yani büyük ozanların şiirlerini inşâd edip yorumlayan bir kimse olan İon'u karakter olarak belirlemiş ve bu ikisinin şiir ve sanat eleştirisi üzerine konuştukları bir diyalog oluşturmuştur.⁴¹ Bu diyalogda Homeros ve diğer şairler arasında kıyaslama yapılmış, şairlerin şiirlerini sanatla değil de Tanrı'nın ilhamıyla yani ilahi bir güçle

³⁹ Bkz: el-Cûzû, *Nazariyyâtü's-şi'r inde'l-Arab*; İhsan Abbâs, *Târîhu'n-nakdi'l-edebî inde'l-Arab*; Halim Öznurhan, "Aristoteles *Poetika*'sının Arap Edebiyatındaki Yansımaları."

⁴⁰ Platon, *İon*, çev: Furkan Akderin, 1. Baskı, İstanbul: Say Yayınları, 2010, s. 26-27.

⁴¹ Platon, *İon*, s. 19-20.

yazdıkları, bunu yaparken de kendinden geçtikleri ve dolayısıyla akıllarının yerinde olmadıkları söylenmiştir.⁴²

Aristoteles’e gelince onun, nazım veya nesir arasında bir karşılaştırma yapıp yapmadığını görmek için *Poetika* ve *Retorik* adlı eserlerine bakmak gerekmektedir. Aristoteles *Poetika* eserinin başında kendisinin de söylediği gibi sadece şiir sanatını ele almaktadır.⁴³ Nesirle şiir arasında bir kıyaslama yapmamakla birlikte şiir türleri ve şairleri birbirleriyle kıyaslayarak bazısını diğerine üstün tutmaktadır. Sanatı taklit olarak tanımlayan ve şiiri vezinli sözlerle yapılan taklit olarak kabul eden Aristoteles’e göre şiirler şairlerin karakterlerine göre yön almaktadır. Bunu ise şu şekilde açıklamıştır:

“Ağırbaşlı, soylu karakterli ozanlar ahlakça iyi ve soylu kişilerin iyi ve soylu eylemlerini taklit eder, hafifmeşrep karakterli ozanlar ise bayağı yaratılıştaki insanların eylemlerini taklit ederler. Birinciler bunu övgü şiiriyle ikinciler alaylı şiirler ile yaparlar.”

Bu ifadesinin ardından eski şairlerin bir kısmının jambik yani alaycı şiirler bir kısmının da epik şiirler yazdıklarını belirtmiştir. Daha sonraları ise jambik şiirin yerini komedyaya, eposun yerine de tragedyaya aldığını, bu yeni şiir biçimlerinin ise şairler nezdinde eskilere göre daha üstün tutulduğunu belirterek ikisi arasındaki benzerlik ve farklılıkları zikretmiştir.⁴⁴

Eserinin başka bir yerinde ise tragedyanın öykü (mitos), karakter, dil, düşünceler, dekor ve müzik olmak üzere altı ögesini saydıktan sonra şöyle bir açıklama yapmıştır:

“Bütün bu adı geçen ögeler yönünden zayıf olan fakat bir öyküsü bulunan ve olayların (uygun ve doğal) bağlılığına dayanan bir tragedyaya öbüründen çok daha üstün olan bir tragedyadır.”⁴⁵

Yine dilsel anlatımı açıklık, kapalılık ve bayağılık gibi durumlar açısından değerlendirdiği ve nasıl olması gerektiğiyle ilgili açıklama yaptığı sırada şairlere yönetilen olumsuz bir eleştirinin haksız olduğunu dile getirmiştir. Aristo’ya göre dilsel anlatım açık

⁴² Platon, *İon*, s. 35-42.

⁴³ Aristoteles, *Poetika*, s. 11.

⁴⁴ Aristoteles, *Poetika*, s. 17-21.

⁴⁵ Aristoteles, *Poetika*, s. 23-25.

olmalı, bayağı olmamalıdır. Açıklık herkesin ortak kullandığı kelimeleri kullanmakla sağlanırken bayağılıktan kurtulmanın yolu belli bir oranda yabancı sözcükler, mecazlar veya deyimler kullanmaktır. Bunu uygulayan şairlere olumsuz bir eleştiri getirilmesi ise yersizdir.⁴⁶

Bunların yanında Aristoteles, şiir sanatındaki iki türlü yanıştan bahsetmektedir. Bunlardan ilki şiir sanatının özüyle ilgili diğeri ise sadece dışa ilişkin yanıştır. Daha sonra ise şiirsel sözlere yöneltilen eleştiri ve iddiaları çürütmeye ve önerler ile getirmeye başlamış ve epos mu yoksa tragedya mı daha üstündür şeklinde sorulması muhtemel soruya cevap vermiştir. Kimilerinin iddiasına göre epik sanat olayların canlandırılmasına ihtiyaç duymayan bir kesime; tragik sanat ise bu kesimden daha aşağı düzeydeki seyirciye hitap etmektedir ve bu yüzden tragedya epostan daha değerlidir. Aristoteles bu iddiayı zikrettikten sonra buna üç maddeyle cevap vererek iddianın yersiz olduğunu gözler önüne sermiştir. Üç maddede açıkladığı şeylerin birincisi bu yerginin şiir sanatıyla ilgili değil de oyuncunun sanatıyla ilgili olduğudur. İkincisi bütün oyuncuların değil de sadece bunlardan usta olmayan oyuncuların hareketlerinin güzel olmadığıdır. Üçüncüsü ise tragedyanın sahnede oynanmadan da görevini yerine getirebildiğidir. Aristoteles bütün bu üç maddeyi saydıktan sonra tragedyanın epostan üstün olduğu sonucuna varmıştır. Nitekim ona göre tragedyada epik şiirde olan her şey bulunmakla birlikte tragedyada epik şiirden farklı olarak hoşlanma duygusunun artmasını sağlayan müzik ve dekorasyon unsuru vardır. Aristo daha sonra tragedyanın üstün olan yönlerine iki şey daha eklemektedir. Bunlar tragedyanın kısa süre içerisinde daha hoş bir etki yaratması ve daha bütüncül olmasıdır. Sayılan bütün bu unsurlar sebebiyle Aristoteles tragedyayı eposa üstün tutmaktadır.⁴⁷

Aristoteles'in *Retorik* adlı eserinde ise nazım ve nesri karşılaştırdığı kısım eserin üçüncü bölümündedir. Aristoteles bu bölümde öncelikle retorîği açıklamıştır. Onun yaptığı açıklamaya göre retorik diyalektiğin eşdeşidir ve bu sanatın özü kanıtlarla inandırmaaktır. Daha sonra türlerini belirterek ⁴⁸ konuşma yaparken dikkat edilmesi gereken noktaları açıkladığı sırada, konuyu konuşma yapmanın yollarına bağlamış; konuşmanın hem şiirle hem de hitâbetle yapıldığını zikretmiştir. Hemen bunun ardından ise şiirin hitâbetten daha önce var olduğunu belirterek ikisi arasında önce veya sonra ortaya çıkma açısından karşılaştırma

⁴⁶ Aristoteles, *Poetika*, s. 63-64.

⁴⁷ Aristoteles, *Poetika*, s. 83-86.

⁴⁸ Aristoteles, *Retorik*, çev: Mehmet H. Doğan, 7. Baskı, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2004, s. 19-20.

yapmış ve çoğu eğitimsiz kimsenin en güzel söylevlerin şiirsel dille yapıldığına dair iddialarına bunun doğru olmadığını söyleyerek cevap vermiştir. Ona göre nesir şiir dilinden ayrıdır.⁴⁹ İşte tam da burada Aristoteles'in nazım ve nesir arasındaki üstünlük meselesine bakış açısı ve cevabı ortaya çıkmaktadır. Anlaşılmaktadır ki Aristoteles'e göre nazım ayrı nesir ayrıdır ve her ikisi de kendi içerisinde değerlendirilmelidir. Şiir iyi de olabilir kötü de. Nesir de aynı şekilde kendi içerisinde iyi veya kötü olarak değerlendirilebilir. Aristoteles konuşmanın veya bu türlerin nasıl olmasına dair belli esaslar belirleyerek bu esaslara uyulmadığı takdirde her ikisinde de bozukluk meydana gelebileceğini izah etmeye çalışmıştır. Sadece bu açıklama ile değil Aristoteles'in *Retorik*'i bu konu dikkate alınarak okunduğunda bu sonuca varmak çok da zor olmamaktadır. Ayrıca Aristoteles'in *Poetika*'sında yapılan yukarıdaki açıklamalarda da görüldüğü üzere Aristoteles şiir türleri olan eposu ve tragedyayı karşılaştırarak tragedyayı üstün tutmuştur. Daha sonra da tragedyalı kendi içerisinde değerlendirerek hangi tragedyanın daha iyi olacağını belirtmiştir. Yeri geldiğinde şiirdeki yanlışlardan bahsetmiş yeri geldiğinde ise şiire ve şairlere karşı yapılan yersiz eleştirileri çürütmüştür. Görüldüğü üzere Aristoteles *Retorik* ve *Poetika*'sında bu türleri birbiriyle kıyaslamış ancak birini diğerinden net ve kesin bir çizgide üstün tutmamıştır.

Fârâbî'nin *Kitâbu'l-hurûf*, *İhsâu'l-ulûm* ve *Risâle fî kavânîni sinâ'ati's-şî'r* adlı eserlerinde bu konuya dair bilgiler bulunmaktadır. Fârâbî *İhsâu'l-ulûm*'unda Aristoteles'in de kitaplarının isimleri olan kategoriler, önermeler, kıyas, burhan, cedel, sofist deliller, hitâbet (retorik) ve poetika şeklinde mantığın kısımlarını zikrettikten sonra dördüncü kısmı yani burhânı diğerlerinden şeref ve önderlik bakımından üstün tutmuştur. Ondan sonra gelen dört kısmın (cedel, sofist deliller, hitâbet (retorik) ve poetika) ise yararlarını iki maddede toplamıştır. İlk olarak bunlar, burhanın aletleri olması sebebiyle onlardan destek ve yardım alınır. İkinci olarak ise bunlar korunma noktasında hizmet etmektedirler.⁵⁰ Fârâbî üstünlük açısından yaptığı bu karşılaştırmayı *Kitabu'l-hurûf*'unun kıyas sanatının milletlerde ortaya çıkışı başlıklı faslında farklı bir yönden inceler. Fârâbî bu kısımda Aristoteles zamanında ilmî incelemelerin sonra erip, sanatın son şeklini alarak artık durumun sadece öğrenilip öğretilme noktasına geldiğini belirttikten sonra öğretimi özel ve genel olmak üzere ikiye ayırmıştır. Özel öğretimin yalnızca burhânî yollarla; genel eğitimin ise cedelî, hatabî veya şiirsel yollarla

⁴⁹ Aristoteles, *Retorik*, s. 165-167.

⁵⁰ Fârâbî, *İlimlerin Sayımı (İhsâu'l-ulûm)*, s. 66-68.

yapıldığını belirtmiş ve hatabî ve şiirsel öğretimin teorik ve pratik şeylerin halka öğretilmesi noktasında kullanılmasını daha uygun bulmuştur.⁵¹ Böylelikle Fârâbî burhanı, en üst seviyeye koyup, hitâbeti (retoriği) ve şiiri ise burhandan daha aşağı derecede tutmuş olmakta ve burhan ile halktan daha üst seviyedeki özel insanlara hitap edilirken şiir ve hitâbet ile halka hitap edildiğini belirtmektedir. Burhan ve hitâbet (retorik) nesrin bir türü olarak kabul edildiğinde Fârâbî, burhanı diğerlerinden daha üst makamda tutması sebebiyle nesir türlerini de değer açısından kıyaslamış olmaktadır. Ancak şimdilik nazım ve nesrin değeri Fârâbî’de genel anlamda birdir, aynıdır demek mümkündür.

Fârâbî’nin bir diğer eseri *Risâle fî kavânîni sînâ`ati`ş-şi`r*’in isminden de anlaşılacağı üzere şiir sanatı hakkındadır. Fârâbî lafızların içerisinde şiirsel sözlerin yerini sistematik bir şekilde belirledikten sonra şiirsel beyanların bir kısmının kâmil, bir kısmının eksik olduğunu belirtmiştir. Bunları araştırmayı işin ehline yani çeşitli dillerde ve lehçelerde şiir yazmış olan şairlere ve şiir ile ihtisas edenlere bırakmıştır. Fârâbî daha sonra beyanları da içerisindeki doğruluk ve yanlışlık bulunma oranları açısından beşe ayırmıştır. Bu beş ayırım şu şekildedir: Mutlak doğru olan burhânî, mutlak yanlış olan şiirsel, doğrulukları ve yanlışlıkları eşit olan hatabî, çoğunlukla doğru kısmen yanlış olan cedelî, çoğunlukla yanlış kısmen doğru olan sofistikseldir. Doğruluğun iyi, yanlışlığın kötü manada olduğu düşünüldüğünde Fârâbî’nin iyiden kötüye veya değerli olandan olmayana doğru sıralaması şu şekilde olmaktadır: Burhânî, cedelî, hatabî, sofistik ve son olarak şiirsel beyan.⁵² Yukarıda da konuyla ilgili diğer iki eserindeki ifadelerinde olduğu gibi Fârâbî yine burhanı en üst seviyeye koymuş olmaktadır. Ancak daha önce değer açısından genel olarak söz ettiği burhandan sonraki dört kısım burada değer açısından birbirinden ayrılmaktadır. Hitâbet burhana doğruluk açısından daha yakın olup şiir bu sıralamada sonda kaldığı için Fârâbî’nin hitâbeti şiirden üstün tuttuğu sonucu çıkarılabilir. Buna ilaveten Fârâbî hitâbetin mi yoksa şiirin mi daha önce ortaya çıktığına dair tartışmada Aristoteles’in aksine hitâbetin şiirden daha önce var olduğu görüşündedir.⁵³ Bu ikisi birleştiğinde Fârâbî’nin hitâbeti şiirden üstün tuttuğu sonucuna varmak mümkündür. Ancak şunu da belirtmek gerekir ki burhana yakın olma açısından bu

⁵¹ Fârâbî, *Kitâbu’l-Hurûf Harfler Kitabı*, ed: Muhittin Macit, çev: Ömer Türker, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2008, s. 87.

⁵² Mehmet Bayrakdar, *İslam Düşüncesi Yazıları*, s. 84.

⁵³ Fârâbî, *Kitâbu’l-Huruf*, s. 79.

konu değerlendirildiğinde hitâbet diğer filozoflar için de üstün olmaktadır. Nitekim doğruluk açısından beyanın bölümlendirilmesi onlarda da bu şekildedir.

Fârâbî'nin öğrencisi ve halefi olan İbn Sînâ'nın bu konuyu nasıl ele aldığını anlamak için onun *Kitâbu'ş-şifâ* adlı eserinin mantık bölümünün içerisinde bulunan ve Aristoteles'in *Poetika*'sına ve *Retorik*'ine yapmış olduğu şerhlere bakmak gerekir. İbn Sînâ, *Poetika*'nın şerhi olan *Fennü's-şi'r*'inde Aristoteles gibi şiir sanatını konu edinmiş, Aristoteles'ten farklı olarak Yunan şiirleri yerine Arap şiirlerinden az da olsa örnekler vermiştir. Sekiz bölüm olarak tasarladığı eserde ⁵⁴ Aristoteles'in temel öğretilerine bağlı kalmıştır. Şiiri, eşit vezinli ve hayal oluşturuşu sözler olarak tanımlayan ve Araplarda bu unsurlara ek olarak kafiye'nin de bulunduğunu belirten İbn Sînâ bu eserde hitâbetle şiirin ortak ve farklı yönlerini belirtmiştir. Fârâbî'nin daha önce sıraladığı gibi Yunanlılarda bulunan şiir türlerini sıralamış, ⁵⁵ Yunanlıların ve Arapların şiirlerindeki taklit unsurlarında görülen farklılıkları zikretmiştir. Yine Aristoteles gibi Homeros'u diğer şairlerden üstün tutmuş, ⁵⁶ şiirin hitâbetten daha önce ortaya çıktığını, şiirin felsefeye daha yakın olduğunu, ⁵⁷ şairlerdeki hataları ve tragedyanın üstünlüklerini zikretmiştir. ⁵⁸

Bu konuyla ilgili meşşâî geleneğin son temsilcisi olan İbn Rüşd'ün görüşünü öğrenmek için de onun Aristoteles'in *Poetika*'sına ve *Retorik*'ine yapmış olduğu şerhlere bakmak gerekir. İbn Rüşd de , *Poetika*'ya yapmış olduğu orta şerhi *Telhîsu Kitâbi's-şi'r*'inde içerik ve anlatım düzeni olarak Aristoteles'i takip etmiştir. ⁵⁹ Ancak Aristoteles, eserinde Yunan şiirlerinden örnekler vererek şiirin evrensel yasalarını ortaya koyarken İbn Rüşd bunu kendi kültüründen yani Arapların şiirlerinden örnekler vererek yapmıştır. ⁶⁰ İbn Sînâ'nın yaptığı gibi İbn Rüşd'de Aristoteles'i şerh ederek yorumlamakla birlikte onun temel öğretilerini takip etmiştir. Bu sebeple sonuç olarak İbn Sînâ ve İbn Rüşd'ün konuyla ilgili görüşlerinin daha önce Aristoteles için getirilen bilgiler ve açıklamalarla benzer olduğunu söylemek mümkündür.

⁵⁴ İbn Rüşd, *Telhîsu Kitâbi's-şi'r*, s. 44-45.

⁵⁵ İbn Sînâ, "Fennü's-şi'r min Kitâbi's-şifâ", s. 165-166.

⁵⁶ İbn Sînâ, "Fennü's-şi'r min Kitâbi's-şifâ", s. 170-172.

⁵⁷ İbn Sînâ, "Fennü's-şi'r min Kitâbi's-şifâ", s. 179-183.

⁵⁸ İbn Sînâ, "Fennü's-şi'r min Kitâbi's-şifâ", s. 196-198.

⁵⁹ İbn Rüşd, *Telhîsu Kitâbi's-şi'r*, s. 35-36.

⁶⁰ İbn Rüşd, *Telhîsu Kitâbi's-şi'r*, s. 50.

1.2.1. Nazmı Önceleyenler ve Görüşleri

1.2.1.1. Ebu'l-Abbâs el-Müberrid (ö. 286/900) ve Görüşleri

Müberrid, tercih edilen görüşe göre 210/826 yılında Basra'da doğmuş, Bağdat'ta vefat etmiş olan önemli bir Arap dili ve edebiyatı âlimidir. Hocası Ebu Osman el-Mâzini, sorularına verdiği cevaplar karşısında ona “gönüllere serinlik veren” anlamında Müberrid lakabını vermiştir. Daha sonra bu lakap kendisini sevmeyenler tarafından “soğutulmuş” anlamına gelen Müberred şeklinde kullanılmış ve yaygınlaşmıştır. Ancak kendisinin Müberred lakabının kullanılmasından rahatsız olduğu kaynaklarda belirtilmektedir. Müberrid, eğitimine ilk olarak Basra'da başlamış ve burada önemli âlimlerden dersler almıştır. Dönemin vezirinden kesilen yardımlar sebebiyle Bağdat'a geçmiştir. Burada Kûfe ekolünün öncülerinden olan Sa'leb ile karşılaşmış, onunla münâzaralarda bulunmuştur. Böylelikle Basra ekolünün Sîbeveyhî'den sonra ikinci önemli ismi olmuştur. Dil ve edebiyata dair önemli eserleri bulunmaktadır. Müberrid eserleri arasındaki *el-Belâga* adlı risâlesini nazım ve nesir arasındaki üstünlük tartışmasına dair yazmıştır.⁶¹

Müberrid, Abbasi halifesi Vâsık billah'ın oğlu Ahmed'in kendisine yönelttiği soruyu cevaplamak üzere bu risâleyi yazmıştır. Eserin başında zikredilen ve ona yöneltilen soru ise şu şekildedir:

“أي البلاغتين أبلغ، أم بلاغة الشعر أم بلاغة خطب و الكلام المنثور و السجع؟”

İki belâgattan hangisi daha belîğdir? Şiirin belâgatı mı yoksa hutbenin, mensur sözün ve secî'li [sözün] belâgatı mı? ⁶²

Dikkat edilirse soruda mensur kelâmın yanında secîli söz ve hutbenin belâgatı ayrıca sorulmuştur. Hâlbuki secili söz ve hutbe de mensur kelâmın türleridir. Dolayısıyla bu soruda aslında şiirin yani nazmın belâgatının mı yoksa nesrin belâgatının mı daha belîğ olduğu sorulmaktadır. Bu sebeple olacak ki Müberrid soruyu şu şekilde yenilemiş ve daha sonra cevaplamaya başlamıştır:

⁶¹ İsmail Durmuş, “Müberred”, *Diyânet İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: Türkiye Diyânet Vakfı Yayınları, 2006, c. 31: s. 432-434.

⁶² Müberred, *el-Belâga*, thk: Ramazan Abdüttetvâb, 2. Baskı, Kâhire: Mektebetu's-sekâfeti'd-dîniyye, 1985, s. 80.

سألت – أعزك الله – عن البلاغتين في الشعر المرسوف والكلام المنثور، أيتهما أولى بأن تكون المقدمة وأحق أن تكون على الكمال مشتملة

“Mensur söz ve mersuf şiirdeki belâgatların hangisinin önce gelme açısından daha evlâ ve kapsam açısından kâmil olmaya daha layık olduğunu sordun–Allah seni aziz eylesin-”⁶³

Cevap vermeye ise belâgatın gerektirdikleriyle ilgili olan şu sözüyle başlamıştır:

“Belâgata yaraşan –kelime kardeşine/benzerine yakın olacak, onun şeklini destekleyecek, onunla uzağı yakınlaştıracak şekilde- sözü anlamca ihata etmesi, kelâmı seçmesi ve nazımın güzelliğidir.”⁶⁴

Daha sonra nazım ve nesir arasında bir tercih yapmış ve bu tercihinin şu şekilde açıklamıştır:

“Bu, mensur kelâmda ve mersuf kelâmda –ki mersuf kelâm “şiir” diye isimlendirilir- eşit olduğunda iki kısımdan biri onun sahibini [yani yazarını ya da söyleyenini] üstün kılmaz. Mersuf sözün sahibi, [nesir] sahibinin getirdiği [sözlerin] benzerini getirip [bir de bunlara] vezin ve kâfiye ilâve ettiği için daha fazla övülür. İkisi arasında tek bir şey kalır ki kelâmın işitilmesi esnasında o ikisinden olan şeylerden değildir. Fakat söylenmeleri esnasında o ikisine dönülüp hangisinin iktidarca söze daha hakim, daha müsamahakar, daha zahmetsiz, daha yumuşak olduğunu bakılır ve böylece hangisinin önce olduğu bilinir.”⁶⁵

Bu ifadeye bakıldığında Müberrid’in, nazım ve nesir arasındaki üstünlük meselesi için üç ölçüt belirlediği görülmektedir. Bunlar; belâgî değeri, vezin ve doğaçlama. Belâgî değerden kastı sözün kastedilen manaya delâlet etmesi, seçilmiş lafızların ve uyumlu terkiplerin olmasıdır. Belâgî ölçüt nazım ve nesrin her ikisinde eşit olduğunda, ikinci ölçüte yani vezne bakılır. Vezin sadece şiirde bulunduğu için şiirin üstün olduğu sonucuna varılır. Müberrid’in üçüncü ölçüt olarak doğaçlamayı koymasının sebebi ise muhtemelen Müberrid’in, diğer nesir türlerinin şiir karşısında aciz kaldığını hissetmesidir. Bu ölçüt ile nesir türlerinden olan hitâbetteki bir özelliğin şiirde olmadığını belirtmektedir. Nitekim

⁶³ Müberred, *el-Belâga*, s. 80.

⁶⁴ Müberred, *el-Belâga*, s. 81.

⁶⁵ Müberred, *el-Belâga*, s. 81.

doğaçlama şiir söylemek şairleri zorlarken, hatipleri zorlamamaktadır. Böylelikle Müberrid, şiiri üstün tutmakla birlikte nesrin ve türlerinin de önemli olduğunu hissettirmektedir.⁶⁶

1.2.1.2. Ebû Ali el-Hâtimî (ö. 388/988) ve Görüşleri

Ebû Ali el-Hâtimî tahmini olarak (310/922) yılında doğmuş, Bağdat'ta yaşamış, önemli âlimlerden ders almıştır. Yine Bağdat'ta vefat etmiştir. Hâtimî dil âlimi, edebiyat tenkitçisi ve aynı zamanda kâtiptir. Önemli ve tanınmış şairlerden olan Mütenebbi Bağdat'a geldiğinde onunla edebî konularda tartışmıştır. Daha sonra içeriği, yaptığı bu tartışmalar olan *er-Risâletü'l-mudîha*'yı yazmıştır. Bu risâlenin dışında da edebi sanatlarla, şiirle ve edebî tenkitle ilgili eserleri bulunmaktadır.⁶⁷ Konuyla ilgili görüşünün bulunduğu eser ise *Hilyetü'l-muhâdara fî sînâati'ş-şiir*'dir.

Hâtimi *Hilyetü'l-muhâdara* adlı eserinde nazım ve nesir arasındaki üstünlük meselesine dair şunları belirtmektedir:

وجدت البلاغة منقسمة قسمين: منظوما ومنثورا. وأولى هذين القسمين بالمزية- والقدم للمتقدم- المنظوم. فإنه أبدع مطالع وأنصع مقاطع وأطول عنانا وأفصح لسانا وأنور أنجما وأنفذ أسهما وأشرد مثالا وأسير لفظا ومعنى

“Belâgat manzum ve mensur olmak üzere iki kısma/bölüme ayrılır. Bu iki kısımdan meziyetçe daha evlâ ve önce gelme açısından daha önde olanı manzum olandır. Zira matla'ları (başlangıçları) daha hayranlık verici, sonları daha açık, yuları daha uzun (manası daha geniş), dili daha fasih, parlaklığı daha net, dokunuşu daha etkili, meseli daha yaygın, lafız ve manası daha çok dillerde dolanandır.⁶⁸

المنظوم أرشق في الأسماع وأعلق بالطباع وأبقى مياسم وأذكى مناسم وأخلد عمرا وأجمع لأفانين البديع التي قدمت ذكرها

⁶⁶ Butbeyâ, *el-Mufâdale beyne'n-nazm ve'n-nesr*, s. 82-83.

⁶⁷ Zülfikar Tüccar, “Hâtimî”, *Diyanet İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1997, c. 16: s. 474-476.

⁶⁸ Ebû Ali el-Hâtimî, *Hilyetü'l-muhâdara*, thk: Cafer el-Kitânî, Dâru'r-reşid, 1979, c. 1: s. 124.

“Manzum işitildiğinde kulağa daha çok hoş gelendir, tabiata daha uygundur, güzellikleri daha uzun süre kalıcıdır, gidilen yolları daha açık, ömrü daha uzun olan, önceden bahsedilen bedî fenlerini kendinde em çok toplayandır/bir araya getirendir.”

والمنظوم أهز لعطف الكريم وأجمع لشتات محاسنه

“Manzum hoş duyguları daha çok harekete geçiren ve çeşitli güzellikleri kendinde daha çok toplayandır.”⁶⁹

Hâtimî'nin bu sözlerinden anlaşıldığı üzere ona göre nazım, nesre göre kişiye daha çok hayranlık verir, daha fasihtir, daha kolaydır, kulağa daha güzel gelendir, daha kalıcıdır, bedî sanatları içerisinde daha çok bulundurandır. Ancak şiirin düzeni uyumlu değilse, ifadeleri makul değilse, manası anlaşılmaz olursa mensur manzumdan üstün olur. Yani nazımda bulunması gereken nitelikler bulunmadığı takdirde mensur, manzumdan üstün olur. Mensur kendisinde kafiye olmamasıyla temeyyüz eder ve eğer mensurun unsurları iyi, istiâresi latif, ibaresi güzel olursa manzumla eşit olacak seviyeye gelir.⁷⁰ Her ikisinin niteliği eşit olduğu zaman şiirde vezin unsurunun bulunması sebebiyle nazım mensurdan üstün olur. Hâtimî, Müberrid gibi konuyu fesahat ve belagatın ölçülerine göre değerlendirmiş, konuyu ahlâkî, toplumsal ve lugavî açılardan ele almamıştır.⁷¹

1.2.1.3. İbn Reşîk el-Kayrevânî (ö. 456/1064) ve Görüşleri

İbn Reşîk el-Kayrevânî 390/1000 yılında Muhammediye'de (Fas'ta) doğmuş olan şair, tenkitçi ve ediptir. Şiir konusunda kendisini geliştirmek için küçük yaşta Kayrevân'a gitmiştir. Burada önemli âlimlerden dersler almıştır. Aynı zamanda burada hocalık da yapmıştır. Ömrünün sonlarına doğru Sicilya'ya yerleşmiş ve yine burada vefat etmiştir. Arap edebiyatıyla ilgili çeşitli eserleri bulunmaktadır. *el-'Umde fî mehâsîni's-şi'r ve âdâbih* adlı

⁶⁹ el-Hâtimi, *Hilyetü'l-muhâdara*, s. 125

⁷⁰ el-Hâtimi, *Hilyetü'l-muhâdara*, s. 126-127; İhsan Abbâs, *Târîhu'n-nakdi'l-edebî inde'l-'Arab*, s. 250; Butbeyâ, *el-Mufâdale beyne'n-nazm ve'n-nesr*, s. 84.

⁷¹ Butbeyâ, *el-Mufâdale beyne'n-nazm ve'n-nesr*, s. 84

eseri⁷² nazım ve nesir arasındaki üstünlük meselesi konusuna kaynaklık etmekte ve şiirin güzelliklerini ayrıntılı bir şekilde ele almaktadır.

İbn Reşîk bu eserinde şiirin tanımına geçmeden önce on altı başlık zikrederek açıklamalarda bulunmuştur. Bu başlıklar sırasıyla şöyledir: Şiirin fazileti, şiiri kerih görenlere cevap, halifelerin, kadıların ve fakihlerin şiirleri, şiirin (değerini) yücelttiği ve alçalttığı kimseler, şiirin lehine ve aleyhine hüküm verenler, şairlerin şefaatleri ve engel olmaları, kabilelerin şairlerini korumaları, şiiri uğurlu ve uğursuz görenler, şiirin yararları ve zararları, şairlere taarruz, şiirle kazanç ve izzet elde etme, kabilelerde şiirin yayılması, eskiler ve yeniler, şairlerden meşhur olanlar ve şairlerden nükteyi çokça sevenler. Bu on altı bab içerisinde İbn Reşîk, şiirin aleyhinde olan görüşleri ve yorumları zikretmiştir. Daha sonra bunlara şiirin lehinde olacak şekilde cevap vermiştir. Bunun için şiirlerden, âyet ve hadislerden deliller getirmiştir. Şiirin aleyhinde yorumlanan âyet ve hadislerin yanlış yorumlandığını dile getirmiştir. Şiirin lehine görüşlerini bildirdikten sonra kelâmın iki türünden biri olan şiirin tanımına geçmiş ve onun hakkında bilgiler vermiştir.

Şiirin faziletine dair olan ilk bâbda İbn Reşîk'e göre Arap kelâmı manzum ve mensur olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Manzum ise mensurdan daha üstündür. Bunu ise sözü inciye benzeterek şu şekilde açıklamıştır: “İnciyi görmez misin –ki o, lafzın kardeşi/benzeri ve yakınıdır, ona kıyas edilir- İnci ne kadar değerli ve pahalı olsa da saçıldığı zaman ondan emin olunmaz ve kazanç olduğu ve kendisinden dolayı tercih edildiği kapıda ondan faydalanılmaz/faydasızdır; kıymet olarak daha yüce ve fiyat olarak daha değerli/pahalı olsa bile. Nazmedildiğinde ise bayağılıktan korunmuş olur ve kullanımının çokluğuyla birlikte güzelliği daha açık olur. Lafız da bunun gibidir. [Lafız] saçılmış olarak işitildiği esnada dağılır, ...eğer (lafız) veznin ipini ve kafiye'nin düğümünü edinirse saçılmış olanları birleştir, mücevherleri ve kızları eşleşir, onu giyen onu güzelce edinir, biriktiren mal edinir...”⁷³ O bu benzetmesiyle nazımdaki lafızların vezin ve kafiye ile özenle dizilmiş olması sebebiyle mensur kelâma karşı üstünlük sağladığını belirtmek istemiştir.

İbn Reşîk, manzum kelâmın mı mensur kelâmın mı ilk ortaya çıktığına dair olan tartışmaya da cevap vermiştir. Arapların bütün kelâmının başta mensur olduğunu belirtmiştir.

⁷² Zülfikar Tüccar, “İbn Reşîk el-Kayrevânî”, *Diyânet İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: Türkiye Diyânet Vakfı Yayınları, 1999, c. 26: s. 247-249.

⁷³ İbn Reşîk, *el-'Umde*, s. 19-20.

Daha sonra Arapların, sözün kendilerinde daha fazla etki bırakmasını istemelerinin onları gınâya sevk ettiğini, bu sebeple aruzları belirlediklerini ve bu aruzları kelâmın ölçütleri-vezinleri yaptıktan sonra da bu kelâmı şiir olarak isimlendirdiklerini belirtmiştir.⁷⁴ İbn Reşîk'in ilk kelâmın manzum mu mensur mu olduğuna dair olan tartışmaya verdiği bu cevap nazım ve nesir arasındaki üstünlük çekişmesi açısından okunacak olunursa; ona göre mensur manzumdan önce gelmektedir. Ancak manzum kelâm, aruz sayesinde kişide daha çok etki bırakmaktadır. Bu açıdan İbn Reşîk'in manzum kelâmın mensur kelâma üstünlüğünü vurgulamayı amaçladığını söylemek mümkündür.

Ayrıca manzumun mensurdan daha sonra ortaya çıktığı düşüncesi İbn Reşîk'i manzum ve mensur arasında sayı olarak da kıyaslama yapmaya sevk etmiştir. Arapların kelâmında mensurun sayıca manzuma göre daha fazla bulunduğu ancak bunların içerisinde muhâfaza edilmiş olan manzumun sayıca mensura göre daha fazla olduğuna işaret etmiştir.⁷⁵ Böylece kıyaslamayı hali hazırda muhâfaza edilmiş Arap kelâmında yapmış olup, manzumun daha fazla bulunduğunu ve sayıca manzumun mensurdan bu şekilde daha üstün olduğunu vurgulamıştır. Bu görüşüyle İbn Reşîk aslında sayıca kıyaslama yaptığı gibi ezberleme kolaylığı açısından da kıyaslama yapmış ve manzumu bu konuda da üstün bulmuştur. Nitekim manzumun daha rahat muhafaza edilmiş olması ezberlenmesinin daha kolay olması sebebiyledir. Manzum, mensur kelâma göre daha kolay ezberlenmekte, zihinlerde daha kalıcı olmakta ve bu sayede gelecek nesillere aktarılmaktadır.

İbn Reşîk, nesir taraftarlarının Kur'ân'ın mensur olduğu ve peygamberin şair olmadığı şeklindeki görüşleriyle nesri şiirden üstün tuttuklarını zikretmiş ve bu hususu da değerlendirmiştir. İbn Reşîk, nesir taraftarlarının delil getirdikleri (وما علمناه الشعر وما ينبغي له) “Biz ona şiir öğretmedik zaten bu ona yaraşmazdı da”⁷⁶ âyetini zikretmiş ve bu âyetteki “yaraşmazdı da” ifadesini çeşitli rivâyetlerle açıklamıştır. Yunus'un Zühri'den yaptığı bir rivâyeti zikretmiş ve rivâyete göre bu âyet, şiirin Hz. Peygamber'e yaraşmaması şeklinde değil de Hz. Peygamber'e (onlara) şiir ulaştırmasının yaraşmaması şeklinde anlaşılmalıdır. İbn Reşîk'in ifdelerinden onun da Kur'ân'ın mensur olarak geldiği görüşünü benimsediği anlaşılmaktadır. Ona göre Kur'ân, o dönemde mükemmel şiirleriyle ön plana çıkan topluma

⁷⁴ İbn Reşîk, *el-'Umde*, s. 20.

⁷⁵ İbn Reşîk, *el-'Umde*, s. 20.

⁷⁶ Yâsin 36/69.

karşı meydan okuma için mensur olarak inmiştir. Yani ona göre şiir zaten o dönemde üstündü ve şairler söz söyleme sanatında diğerlerine göre daha başarılıydılar. Buradan onun tartışmaya açık olmakla birlikte Kur'ân'ın mensur olarak inmesinin arkasında bile zorlama bir yorumla şiirin yüceliğini vurgulamaya çalıştığı görülmektedir. Bu yorumun hemen ardından Kur'ân'ın şairlere meydan okumakla kalmayıp diğer söz ustalarına ve bütün canlılara meydan okuduğunu belirten şu âyeti getirmiştir: “De ki: Yemin ederim, bu Kur'ân'ın bir benzerini ortaya koymak için ins (insanlar) ve cin bir araya gelip birbirine destek olsa dahi onun benzerini ortaya koyamazlar”⁷⁷ âyetini zikretmiş ve bu âyette Allah'ın şiiri değil şairi, hutbeyi değil, hatibi Kur'ân'ın benzerini getirmekten aciz bıraktığını söylemiştir.⁷⁸

İbn Reşîk'e göre Kur'ân'da şairlere karşı meydan okuma şairler dışındaki hatip veya katiplere göre daha çok vurgulanmıştır. Bunun sebebi şairlerin o dönemde kelâmın ve beyânın efendisi olmalarıdır. Kâfirlerin aciz kaldıklarında peygamber için kâtip, hatîp demeyip özellikle şair demelerinin sebebi de o dönemde şairlerin ve şiirlerin diğer edebi türlerden daha üst seviyede olmalarıdır.⁷⁹ Böylelikle İbn Reşîk'in, şiirin ve şairlerin âyetlerde özel olarak belirtilmesini de bu fennin diğer fenlere üstünlüğü olarak yorumladığı görülmektedir.

İbn Reşîk, kâtiplerin dîvân kâtipliği gibi görevler yaptığı ve gelip geçici bir sanatkârlıklarının olduğunu ifade ederek de şairleri öncelediğini belli etmiştir. İbn Rûmî'den örnek vererek onun en önemli dîvân kâtiplerinden olmasına rağmen, şiir ile meşhur olduğunu söylemiştir. Çünkü ona göre şiir kitâbete göre daha üstündür.⁸⁰

İbn Reşîk şiirde hükümdar veya devlet adamları gibi kifâyet sahibi kimselerin isimleriyle zikredilebilmesini de şiirin üstünlükleri arasında belirtmiştir. Medih şiirlerinde kişiye ismiyle hitap edilmesi övülen kişinin meşhur olmasını sağlayıp, aradan uzun yıllar geçse bile zihinlerde kaldığını zikretmiştir.⁸¹

İbn Reşîk'in insanların kötü olduğuna dair fikir birliği içinde olmasına rağmen, şiirin üstünlüklerinden saydığı bir diğer unsur şiirde yalan söylemedir.⁸² İhsan Abbâs'a göre

⁷⁷ İsrâ' 17/88.

⁷⁸ İbn Reşîk, *el-'Umde*, s. 20-21.

⁷⁹ Butbeyâ, *el-Mufâdale*, s. 96.

⁸⁰ İbn Reşîk, *el-'Umde* s. 21-22

⁸¹ İbn Reşîk, *el-'Umde*, s. 21-22.

⁸² İbn Reşîk, *el-'Umde*, s. 22.

normalde kötü bir şey olarak görülen yalanın, şiirde iyi olarak görülmesi hatalıdır. Ancak İbn Reşîk'i bu fikri savunmaya iten şey nazım ve nesir arasındaki üstünlük meselesi tartışmasındaki pozisyonudur.⁸³ İbn Reşîk bu görüşünü desteklemek için Hz. Peygamber'in uygulamalarından örnekler getirmiş ve kendinden önceki âlimlerin şiirde yalan söylemeye cevaz verdiğini dile getirmiştir. Verdiği örneklerden biri Hz. Peygamber ve Ka'b b. Zühre arasında geçen hadisedir⁸⁴. Bu hâdise şu şekildedir: Kardeş olan Ka'b b. Zühre ve Büceyr Câhiliye döneminde önemli bir şair olan ve gördüğü bir rüya üzerine gelmesi yakın olan peygambere inanmalarını vasiyet eden babalarının ölümü üzerine Medine'ye doğru yola çıkmışlardır. Ka'b Medine yakınlarında kalırken Büceyr Hz. Peygamber'e ulaşmış ve Müslüman olmuştur. Müslüman olmayan Ka'b'ın, kardeşi Büceyr'i ve Hz. Peygamber'i yeren şiirler yazması üzerine Hz. Peygamber, Ka'b'ın tövbe etmediği takdirde öldürülebileceğini bildirmiştir. Büceyr bu haberi kardeşine mektup ile bildirince Ka'b sabah namazı vakti Hz. Peygamber'in yanına kendisini gizleme amacıyla yüzü örtülü bir şekilde gelmiş ve bir yabancı gibi Ka'b'ın af dilemesi halinde onu affedip affetmeyeceğini Hz. Peygamber'e sormuştur. Hz. Peygamber affedebileceğini söylediğinde Ka'b yüzündeki örtüyü çıkarıp ünlü kasidesini okumuştur. Kasideyi beğenmesi üzerine Hz. Peygamber, bürdesini Ka'b'a vermiştir.⁸⁵ İbn Reşîk bu olayı anlatan rivâyeti zikrettikten sonra kasideden Ka'b b. Zühre'in gerçeği söylemediği şu beyitleri zikretmiştir:

أَنْبَتَ أَنْ رَسُولَ اللَّهِ أَوْ عَدَنِي وَالْعَفْوُ عِنْدَ رَسُولِ اللَّهِ مَأْمُولٌ

مَهْلًا هَذَا الَّذِي أَعْطَاكَ نَافِلَةً الْقُرْآنُ فِيهِ مَوَاعِظٌ وَتَفْصِيلٌ

لَا تَأْخُذْنِي بِأَقْوَالِ الْوَشَاةِ فَلَمْ أَذْنِبْ وَلَوْ كَثُرَتْ فِي الْأَقْوَالِ⁸⁶

“Rasûlullah'ın affını ümit ederken Rasûlullah'ın beni (ölümle) tehdit ettiği haberini aldım.

Sakin ol! İçi ayrıntı ve öğütlerle dolu olan Kur'ân'ı ganimet olarak veren (Allah), seni doğruya (doğru yola) iletsin.

⁸³ İhsan Abbâs, *Târihu'n-nakdi'l-edebî inde'l-'Arab*, s. 447.

⁸⁴ İbn Reşîk, *el-'Umde*, s. 22-24.

⁸⁵ Kenan Demirayak, “Kasîdetu'l-Bürde”, *Diyânet İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: Türkiye Diyânet Vakfı Yayınları, 2001, c. 24: s. 566-567.

⁸⁶ İbn Reşîk, *el-'Umde* s. 24.

Beni iftiracıların sözleriyle cezalandırma Çünkü söylentiler çoğalsa da benim günahım (suçum) yok.”

Ka`b bu beyitlerinde kendisi hakkında söylenen olumsuz şeylerin doğru olmasına rağmen kendisine iftira atıldığını belirtmiş ve Hz. Peygamber’den bu iftiralara inanmayıp kendisini bağışlamasını istemiştir. Ka`b’ın bu söylemlerinin yalan olduğunu bilmesine rağmen Hz. Peygamber’in onu affetmesi ve üstüne üstlük ona bürdesini hediye etmesi İbn Reşîk’in, şiirde yalan söylemeyi şiirin fazileti olarak yorumlamaSînâ sebep olmuştur. Onun, Hz. Peygamber’in uygulamalarından getirdiği bir diğer örnek ise İfk hâdisesi sonrasında Hasan b. Sâbit’in Hz. Âişe’nin aleyhinde söylediği söz üzerine ona herhangi bir cezanın verilmemesidir. Hasan b. Sâbit, Hz. Âişe hakkında söylenenlerin iftira olduğu ortaya çıktıktan sonra fitne amaçlı kendisine yanlış bilgi verildiğini beyitlerinde belirterek ondan özür dilemiştir.⁸⁷

İbn Reşîk, felsefecilerin en yüce, orta ve en düşük şeklindeki ilim taksimini vermiş ve şiirle ilgili olan melodi sanatının (صناعة اللحن) felsefecilere göre ameli ilimlerin en yücəsi olduğunu zikretmiştir. Melodi sanatıyla ilişkisi bulunması açısından şiirin, felsefecilere göre de kıymetli olduğu sonucunu çıkarmıştır.

İbn Reşîk’e göre şiirin üstünlüklerinden olan bir diğer husus şiirin muhafaza edilmek istenen şeylerin muhafazasına yardımcı olmasıdır. Yunanlıların yaptığı gibi Araplar da, şiir ile kaybolmasından korktukları ilimleri ve değerli şeyleri kayıt altına almışlardır. Böylelikle İbn Reşîk, şiirin daha kolay ezberlenmesi ve nesilden nesile aktarılabilmesi sayesinde şiirin, bilgileri muhafaza etme konusundaki önemini vurgulamıştır.

İbn Reşîk, Fârâbî’nin en lezzetli yani insana en hoş gelen şeyin melodi (لحن) olduğunu söylemesinden yola çıkarak şiirde bulunan vezinlerin de melodi oluşturması sebebiyle şiirin de kişiye zevk veren ve hoş gelen bir özelliğinin olduğu sonucuna vararak şiirin bir diğer güzelliğini de ortaya çıkarmıştır. Ayrıca şairlerin, karşısındaki topluma saygı göstermek ve şiiri okuyan kişinin kendisi olduğunun daha rahat anlaşılması için hatiplerin de yaptığı gibi hiçbir alet kullanmadan şiirini ayakta söylemesini şairin faziletlerinden olarak kabul etmiştir. Melodi çıkaranın yani bir müzik aleti çalanın ise alet kullanması sebebiyle

⁸⁷ İbn Reşîk, *el-`Umde*, s. 24-25.

oturarak işini yapmak zorunda kaldığını ve şairin avantajlarını kendisinde bulundurmadığını belirterek şairler ve çalgıcılar arasında kıyaslama yapmıştır⁸⁸. İbn Reşîk, yaptığı bu kıyas ile şairin ve dolayısıyla şiirin konumunu yüceltmiş olmaktadır.

İbn Reşîk, konuyla ilişkili bulduğu Hz. Peygamber'in "muhakkak ki beyânın bazıları sihirdir, şiirin bazıları da hikmettir" kavlini de nazmı incelemek için vermiştir. Ona göre sihir nasıl insanları yanıltıyorsa, beyân da içerisindeki ince manalardan ötürü hakkı batıl, batılı da hak olarak göstermektedir. Bu sebeple Peygamber, beyânı sihirle, şiiri de hikmetle ilişkilendirmektedir. Bunun üzerine âlimlerin de şiirin üstünlüğüne delil olabilecek beyanın en belâğ olanının tartışmasız şiir olduğu şeklindeki beyan ile ilgili görüşünü dile getirmiştir.

İbn Reşîk kitabının ikinci babında ise şiiri mekruh görenlere Peygamber'in, sahâbelerin ve önemli âlimlerin şiir hakkındaki olumlu düşüncelerini içeren sözlerini delil getirerek cevap vermektedir. Delil getirmeye ilk olarak Hz. Peygamberin şu sözleriyle başlamıştır:

"Şiir müellef kelâmıdır. Bazısı hakka uygundur, bu güzel olandır; bazıları da hakka uygun değildir, bunda ise hayır yoktur."

"Muhakkak ki şiir kelâmıdır. Kelâmın ise bazıları iyi bazıları kötüdür."

Daha sonra Hz. Âişe'nin "Şiirde güzel kelâm da vardır, kötü de. Güzel olanı al, kötüyü ise bırak", Hz. Ömer'in "Şiir, ondan daha doğru bir ilmi olmayan kavmin ilmidir", Hz. Ali'nin "Şiir sözün ölçüsüdür" sözünü ve Hz. Peygamber'in Hasan b. Sâbî'tin şiirini okuyabilmesi için mescide minber yaptığını belirten rivâyetini delil olarak getirmiştir. Yine Hz. Peygamber'in kavillerini, Hz. Ali, Hz. Ebu Bekir'in kızı Hz. Esmâ, Hz. Muâviye ve önemli bir âlim olan İbn Sîrîn ve daha birçok sahabe ve âlimlerin şiiri yücelten sözlerini örnek olarak vermiştir. Ramazan ayında mescidde şiir rivâyeti ve şiirin müstehcen bir söz olup olmadığına dair sorular sorulduğunu söylemiş ve bu sorulara olumlu ve olumsuz olarak verilen cevapları belirtmiştir.⁸⁹

⁸⁸ İbn Reşîk, *el-'Umde*, s. 25-26.

⁸⁹ İbn Reşîk, *el-'Umde*, s. 26-31.

Daha sonra İbn Reşîk yanlış yorumlandığını iddia ettiği şu âyetleri zikretmiştir: “Şairlere gelince onlara da yoldan sapmışlar uyarlar. Onların her vadide şaşkın şaşkın dolaştıklarını ve gerçekte yapmadıkları şeyleri söylediklerini görmez misin?”⁹⁰ Ona göre bu âyetlerde kastedilen şairler, şiirleriyle Hz. Peygamber’i hicveden şairler olup, müslüman şairler değildir ve bu “ancak iman edip Dünya ve ahiret için yararlı işler yapanlar, Allâh’ı çokça ananlar, haksızlığa uğratıldıktan sonra kendilerini savunanlar başkadır” şeklinde gelen bir sonraki âyetle anlaşılmaktadır. Nitekim âyette istisna tutulan şairler, Hasan b. Sâbî, Ka’b b. Mâlik ve Abdullah b. Revâha gibi Hz. Peygamber’in tarafında olan, Hz. Peygamber’i hicveden müşriklerin şiirlerine karşılık veren şairlerdir. İbn Reşîk bu yorumunun ardından Hz. Peygamber’in bu şairler hakkındaki “Bu neferler Kureyş’in ok yağdırmasından daha etkilidir”⁹¹ şeklindeki sözünü zikredip, Peygamber’in, şairleri şiirlerinden dolayı mükâfatlandığını, onlardan şiir dinlediğini de belirterek şiirin haram veya mekrûh olmadığını, yukarıda verilen âyetlerin yanlış anlaşıldığını kanıtlamaya çalışmıştır.

Kitabının ikinci bâbında son olarak Hz. Peygamber’in “sizden birinizin içinin irinle dolu olması, şiirle dolu olmasından daha hayırlıdır” sözünün de yanlış yorumlandığını ve bu hadisin şiirle fazla meşgul olması sebebiyle dini vazifelerini yerine getiremeyen, Allâh’ı zikredemeyen ve Kur’ân okuyamayan kimseleri muhatap aldığını belirten İbn Reşîk’e göre, bu gibi durumlara yol açmadığı takdirde şiirle meşgul olmanın hiçbir günahı yoktur. Nitekim Hulefâi Râşidin, sahâbeler, tabiîler, fıkıh âlimlerinin çoğu şiir söylemiştir. İbn Reşîk böylelikle bu görüşünü delillendirmiş ve kitabının üçüncü babını onların bu şiirlerine ayırmıştır.⁹²

Kitabın “şiirin, (değerini) yücelttiği ve alçalttığı kimseler” başlıklı dördüncü bâbında İbn Reşîk, çoğu kimse tarafından yanlış anlaşılıp yanlış yorumlandığını düşündüğü Merzûkî’nin şu sözünü onun ismini zikretmeden vermiştir: “O, [şiir] kâmil [ve] şerif olanın değerini düşürdüğü gibi cahil [ve] alçak olanın değerini yüceltir. O [şiir], alçağın yiğitliğini parlatır, yüce olanın yiğitliğini alçaltır.” İbn Reşîk’e göre bu söz, önemsiz veya aşağı derecede olan bir kimsenin şiirde övüldüğü zaman, şiirin o kimsenin değerini yücelttiği; önemli veya yüksek derecede olan bir kimsenin şiirde hicvedildiği zaman ise şiirin o kimsenin değerini

⁹⁰ Şuarâ’ 26/224-226.

⁹¹ Şuarâ’ 26/227.

⁹² İbn Reşîk, *el-’Umde*, s. 31-32.

düşürdüğü şeklinde anlaşılmalıdır.⁹³ Böylelikle İbn Reşîk, bir şeyin değerini belirleme noktasında o şeyin şiirdeki medhinin veya hicvinin önemli bir rolü olduğunu göstermiştir.

İbn Reşîk kitabının on birinci babını şairlerin şiirleriyle kazanç ve saygınlık elde etmesi meselesine ayırmıştır.⁹⁴ Bununla birlikte bu konuya kitabının “şiirin fazileti” ve “şiirin (değerini) yücelttiği ve alçattığı kimseler” adlı birinci ve dördüncü bâbında da değinmiştir.⁹⁵ Ona göre Araplar başlarda şiirle kazanç sağlamamışlar, şiiri insanlara teşekkür amaçlı söylemişler daha sonra ise şiirden kazanç elde etmeye başlamışlardır.⁹⁶ Onun “şiirin fazileti” bâbındaki şu ifadeleri için Arap edebiyatıyla ilgilenen ve Marakeş’teki el-Kâdı İyâz Üniversitesi’nde öğretim veren Hasan Butbeyâ değerlendirmede bulunmuştur:

إحتج بعضهم بأن الشعراء أبدا يخدمون الكتاب، ولا تجد كاتباً يخدم شاعراً، وقد عُيِّيت عليهم الأنباء، وإنما ذلك لأن الشاعر واثق بنفسه، مُدَلٌّ بما عنده على الكاتب والملك؛ فهو يطلب ما في أيديهما ويأخذه، والكاتب بأي آية يفضل الشاعر فيرجو ما في يده؛ إنما صناعته فضلة عن صناعته، على أن يكون كاتب بلاغة، فأما كاتب الخدمة في القنون وما شاكله فصانع مستأجر، مع أنه كان لأبي تمام والبختري قهارمة وكاتب، وكان عميان الشعراء كتاب أزمة كبشار وأبي على البصير، وكان ابن الرومي من أكبر كتاب الدواوين فغلب عليه الشعر لأنه غلاب.⁹⁷

Hasan Butbeyâ, İbn Reşîk’in gözünde şairin dilenen ve hak etmediğini talep eden bir kimse olmadığını belirtmiştir. Şair şiirinden bir kazanç elde ettiyse bu kazancı medhiyle ve hicviyle yani karşılıksız olmadan emeğiyle sağlamıştır. Şairler, hükümdarları, vezirleri ve devlet büyüklerini medheden şiirler yazarak kâtiplerin elde edemediği önemli mevkilere gelmişlerdir.⁹⁸ İhsan Abbâs ise onun bu konuyla ilgili görüşlerini özetlemiştir. Ona göre İbn Reşîk, çeşitli seviyelerde konuyu ele almaktadır. Eğer şair şiirini korku, medih veya hiciv için söylemeyip kendini savunmak için söylüyorsa bu onun edebinin fazlına işarettir. Şair, derecesi düşük olduğu halde şiiriyle iyi bir seviyeye ulaşmış ve hükümdarlarla iletişim kurmuşsa bunda da garipsenecek bir şey yoktur. Kusur olarak görülmesi gereken şey ise iyi

⁹³ İbn Reşîk, *el-`Umde*, s. 40; İhsan Abbâs, *Tarihu 'n-nakdi 'l-edebî inde 'l-'Arab*, s. 447.

⁹⁴ İbn Reşîk, *el-`Umde*, s. 80-86.

⁹⁵ İbn Reşîk, *el-`Umde*, s. 21, 40-42.

⁹⁶ İbn Reşîk, *el-`Umde*, s. 80-81.

⁹⁷ İbn Reşîk, *el-`Umde*, s. 21-22; Butbeyâ, *el-Mufâdale beyne 'n-nazm ve 'n-nesr*, s. 97-98.

⁹⁸ Butbeyâ, *el-Mufâdale beyne 'n-nazm ve 'n-nesr*, s. 99.

ve saygın bir mevkide olan bir şairin şiirini sadece kazanç için kullanmasıdır.⁹⁹ İbn Reşîk bu konuda şöyle bir ilke belirlemiştir ve bu ilkesi hoşgörüyeye dayanmaktadır:

من وقر نفسه وقارها و عرف لها مقدارها حتى قبض نقي العرض مصون الوجه ما لم يكن به إضطرار تحل به الميئة فأما من وجد البلغة و الكفاف فلا وجه لسؤاله بالشعر.¹⁰⁰

1.2.2. Nesri Önceleyenler ve Görüşleri

1.2.2.1. Ebû İshâk es-Sâbî (ö. 384/994) ve Görüşleri

Ebû İshâk es-Sâbî 313/925 tarihinde Bağdat'ta doğmuş, 384/994 tarihinde yine Bağdat'ta vefat etmiş, Sâbî inancına mensup, kâtip, risâle yazarı, şair ve aynı zamanda tarihçi bir âlimdir. Ailesi tıp, matematik, astronomiyle ilgilendiği için kendisi de başta tıpla ilgilenmiştir. Daha sonra edebiyata ilgi duymuş ve bu yönde kendini geliştirmiştir. Divan kâtipliğine getirildikten sonra başkâtipliğe yükseltilmiştir. Büveyhî hükümdarlığı için Adududdevle ve Bahtiyar arasında süren taht mücadelesi sırasında yazışmalar yapan Ebu İshâk es-Sâbî, Adududdevle tarafından onun Bahtiyar'ı övmesi sebebiyle öldürtmek istenmiştir. Ancak daha sonra Adududdevle bu fikrinden vazgeçmiş ve Ebû İshâk es-Sâbî'ye Büveyhî hanedanının tarihini ele alan *Kitabü't-Tâcî* adlı eserini yazdırmıştır. Ebû İshâk es-Sâbî kâtip ve tarih yazarlığının yanında döneminin ünlü edip ve şairleriyle dostluk kurmuş ve şiirler kaleme almıştır. Aynı zamanda Arap edebiyatının en büyük dört risâle yazarlarından biri olarak kabul edilmiştir¹⁰¹. Kâtip olan Sâbî, risâle ve şiir yazması ve dolayısıyla nazım ve nesir fenlerine hâkim olması sebebiyle nazım ve nesir arasındaki üstünlük çekişmesi tartışmalarına katılmıştır. Bu konuyu ele alan önemli bir risâle yazmıştır. Ancak bu risâle günümüze ulaşamamıştır. Sâbî'nin bu risâlesindeki görüşleri, Ebû Hayyân, İbnü'l-Esîr, İbn

⁹⁹ İbn Reşîk, *el-'Umde*, s. 41-42; İhsan Abbâs, *Târihu'n-nakdi'l-edebî inde'l-'Arab*, s. 367.

¹⁰⁰ İbn Reşîk, *el-'Umde*, s.83; İhsan Abbâs, *Târihu'n-nakdi'l-edebî inde'l-'Arab*, s. 367.

¹⁰¹ Rahmi Er, "Ebu İshâk Sâbî", *Diyânet İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: Türkiye Diyânet Vakfı Yayınları, 2008, c. 35: s. 339-340.

Ebî'l-Hadîd, Merzûkî ve Seâlebî'nin Sâbî'den yapmış oldukları nakiller ile öğrenilmektedir.¹⁰²

Ebû Hayyân *el-Mukâbesât* adlı eserinde hocası Ebû Süleymân el-Mantîkî ile arasında geçen bir diyalogda hocasının şiiri nesirden üstün tutmaya meylettiği sırada Ebû İshâk es-Sâbî'nin nesrin nazma üstünlüğüne dair bir risâle yazdığını belirtmiştir. Hocası Ebû Süleymân el-Mantîkî ise bunun üzerine Sâbî'nin ona bu konu hakkında bir şeyler sorduğunu söyleyerek bu konudaki kendi görüşünü bildirmiştir. Ona göre nesir cevher olarak eşref, nazım ise araz olarak daha eşreffir. Çünkü nesir birliğe daha yakındır.¹⁰³ Ebû Hayyân'ın bu ifadesiyle Sâbî'nin bu konu hakkındaki risâlesine işaret ettiği görülmektedir.

İbnü'l-Esîr *el-Meselü's-sâir fî edebi'l-kâtip ve's-şâir* adlı eserinde konuyla ilgili Sâbî'den alıntılar yapmıştır. İbnü'l-Esîr'in sözü geçen eserinde yapmış olduğu alıntılar şu şekildedir:

"وقفت على كلام لأبي إسحاق الصابي في الفرق بين الكتابة و الشعر، وهو جواب لسائل سأله، فقال: إن طريق الإحسان في منثور الكلام يخالف طريق الإحسان في منظومه؛ لأن الترسل هو ما وضع معناه وأعطاك سماعه في أوله وهلة ما تضمنته ألفاظه و أفر الشعر ما غمض فلم يعطك غرضه إلا بعد ملاحظة منه.

ثم قال بعد ذلك: و لسائل أن يسأل فيقول: من أية جهة صار الأحسن في معنى الشعر الغموض وفي معاني الترسل الوضوح؟

فالجواب أن الشعر بني على حدود مقررة و أوزان مقدرة و فصلت أبياته، فكان كل بيت منها قائما بذاته و غير محتاج إلى غيره، إلا ما جاء على وجه التضمين، وهو عيب، فلما كان النفس لا يمتد في البيت الواحد بأكثر من مقدار عروضه وضربه، و كلاهما قليل، احتيج إلى أن يكون الفصل في المعنى، فاعتمد أن يلطف و يدق.

و الترسل مبني على مخالفة هذه الطريق؛ إذ كان كلاما واحدا لا يتجزأ ولا يتفصل إلا فصولا طوالا، وهو موضوع وضع ما يهذهذ أو يمر به على أسمع شتى من خاصة ورعية، وذوي أفهام ذكية وأفهام غبية، فإذا كان متسلسلا ساغ فيها وقرب، فجميع ما يستحب في الأول يكره في الثاني، حتى إن التضمين عيب في الشعر وهو فضيلة في الترسل.

ثم قال بعد ذلك: والفرق بين المترسلين والشعراء أن الشعراء إنما أغراضهم التي يرمون إليها وصف الديار والآثار والحنين إلى الأهواء والأوطار، والتشبيب بالنساء، والطلب والاجتماع، والمديح والهجاء، وأما المترسلون فإنما

¹⁰² Butbeyâ, *el-Mufâdale beyne'n-nazm ve'n-nesr*, s. 115.

¹⁰³ Butbeyâ, *el-Mufâdale beyne'n-nazm ve'n-nesr*, s. 115; Ebu Hayyân et-Tevhîdî, *el-Mukâbesât*, thk: Hasan es-Sendûbî, 2. Baskı, Kuveyt: Daru Suâdu's-sabâh, 1992, s. 261.

يترسلون في أمر سداد ثغر، وإصلاح فساد، أو تحريض على جهاد، أو احتجاج على فئة، أو مجادلة لمسألة، أو دعاء إلى ألفة، أو نفي عن فرقة، أو تهنئة بعطية، أو تعزية برزية، أو ما شاكل ذلك.^{١٠٤}

Burada Sâbî'ye üç soru sorulmaktadır. Bunlar: şiir ve kitâbet arasındaki fark, (anlamı) kapalı şiirin ve (anlamı) açık teressülün en iyi nasıl olabileceği ve müteressilun ve şairler arasındaki farktır. Sâbî'nin, şiir ve kitaber arasındaki fark nedir şeklindeki ilk soruya verdiği cevapta mensur ve manzum kelâm ifadelerini kullandığı görülmektedir. Böylelikle şiiri manzum, kitâbeti de mensur kelâm olarak ele almış, kendisine yöneltilen soruyu “mensur ve manzum arasındaki fark nedir veya mensur ve manzum kelâm hangi şartları taşıdığına iyi bir kelâm olarak değerlendirilebilir” şeklinde bir nevi değiştirerek genellemiş ve ona göre cevap vermiştir. Mensur ve manzum kelâmı anlamlarının kapalı veya açık olması bakımından değerlendiren Sâbî'ye göre manzum kelâm kapalı olup ancak uzun uğraşlar sonucunda anlaşıldığında; mensur kelâm ise işitildiği anda açık ve anlaşılır olduğunda iyi bir kelâm olabilir.

(Anlamı) kapalı şiirin ve (anlamı) açık teressülün en iyi nasıl olabileceğine dair ikinci soruya, şiir ve teressülün yapısı hakkında bilgi vererek cevap vermeye başlayan Sâbî'ye göre şiir belirli sınırlar, vezinler ve birbirinden ayrı beyitler üzerine bina edilmekte ve bu beyitler kusur olarak görülen tazmin¹⁰⁵ hali dışında kendi başına kâim olmaktadır. Teressülün ise şiirden farklı bir yapısı vardır. Teressül şiirin aksine uzun fasılaların oluşan bütün bir kelâmdır ve her kesimden insan onu rahatlıkla anlayabilmektedir. Ayrıca şiirde kusur olarak kabul edilen tazmin, teressülün faziletlerinden sayılır.

Kendisine yöneltilen üçüncü soruya verdiği cevapta Sâbî'ye göre müteressilun ve şairler arasındaki fark bunların kelâmlarındaki tema ve amaç farklılıklarıdır. Şairlerin temaları; şehirlerin betimi, özlem, kadınlara teşbib, yardım isteme, medih ve hicivdir. Müteressilune gelince onlar bozuk olan bir şeyi ıslah etmek, bir topluluğu protesto etmek, insanları cihada teşvik etmek ve ülfete çağırarak gibi konularda yazarlar.

¹⁰⁴ Butbeyâ, *el-Mufâdale beyne'n-nazm ve'n-nesr*, s. 117; İbnü'l-Esîr, *el-Meselü's-sâir fi edebi'l-kâtip ve's-şâir*, thk: Ahmed el-Havfi Bedeni Tabâne, Kahire: Dâru Nehdati Mısır, c. 4: s. 6-7.

¹⁰⁵ Aruz ilminde tazmin, anlamın bir beyitte tamamlanmayıp sonraki beyitle alâkalı olmasıdır. Bu bir kafiye kusuru sayılmıştır, zira iyi şiirin her beyti müstakil bir mâna taşır. Ancak bunun kusur sayılması arkadan gelen beytin önceki beytin tefsiri, sıfatı, tekidi ve bedeli olmaması halindedir, çünkü bu durumda beytin anlamı kendi içinde tamamlanmış sayılır. İkinci beyitteki alâkalı kısım kafiye lafzıyla ilgili ise kusur, başka bir lafızla ilgili ise daha küçük bir kusurdur. Tazminin bu açıklamaları için bkz: İbn Reşîk, *el-'Umde*, c. 1: s. 171; İsmail Durmuş, “Tazmin”, *Diyânet İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: Türkiye Diyânet Vakfı Yayınları, 2011, c. 40: s. 206.

Sâbî'nin bu cevaplarından anlaşılmaktadır ki Sâbî nazım ve nesri anlaşılabilirlik, yapı ve içerik yönünden karşılaştırmış ve bunun sonucunda nesri, açık ve anlaşılır olma, bütün bir kelâm olma ve toplumu olumlu yönde etkileyen bir içeriğe sahip olma gibi etkenlerden ötürü nazım yerine nesri öncelemiştir.

Hasan Butbeyâ'ya göre, şiir sanatıyla inşa sanatının farklı olduğunu ve bu farkın her ikisinin tabiatlarından kaynaklandığını belirten Sâbî'nin bu görüşü Ebû Süleymân el-Mantîki ve arkadaşlarının nazariyesiyle ilişkilidir. Onların piramit şeklinde tasavvur ettikleri bu nazariyede, piramitin zirvesinde fâil-i evvel, ortasında rûhânî mevcûdât, en aşağısında ise maddî mevcûdât bulunmaktadır. En yüce varlık fâil-i evveldir yani Allah'tır. Kâinat ondan südür eder ve her şey ancak onunla var olur. Onun zâtının iktimâli ve idrâkiyle ikinci varlık olan küllî akıl südür eder. Akıl bütün eşyanın hakikatini idrâk eden bir cevherdir. Küllî akıl vasıtasıyla fâil-i evvelden üçüncü varlık olan küllî nefis ortaya çıkar. Dördüncü ve rûhânî varlık olan tabiat ise onunla birleşir. Gezegenler bu rûhânî âlemedir. Ulvî âlemde ışık, akıl ve hayır bulunurken; ulvî ruhânî varlığın en aşağı mertebesi olan madde veya heyûlâdan karanlık, aptallık ve şer doğmaktadır. Bu yüzden yüce olana doğru gidildiğinde birlik, basitlik ve ışık; aşağıya doğru gidildiğinde çeşitlilik, terkip ve maddenin karanlığıyla karşılaşılmaktadır. İnsan maddî ve ruh âleminin arasındadır; yukarısında ve aşağısında bulunanlarla bağı bulunur, karışık olan mevcûdâtın durumundan ve maddî âlemden kurtulup ilk kaynağa dönmek ister. Ebû Süleymân ve arkadaşlarının bu nazariyesine bakıldığında onlara göre nesir ulvî yöne daha yakın bulunmaktadır. Çünkü nesirde lafızlar, manalar ve terkipler daha azdır, nesir birliğe, bütünlüğe ve basitliğe daha meyillidir. Dolayısıyla nesirde akıl ve mantık ön plandadır. Şiir ise aşağı kısımda bulunmaktadır. Çünkü şiirde terkip ve his ön plandadır. Nesir de şiir gibi terkip halindedir. Ancak şiirde nesirden farklı olarak hisse sebep olan vezin ve kafiye vardır.¹⁰⁶ Hasan Butbeyâ'ya göre Sâbî'nin bu görüşünün bu nazariyeyle bir ilişkisi bulunmakla birlikte daha çok belâğî bir yönü vardır. Hasan Butbeyâ, Sâbî'nin görüşlerinin, bahsi geçen nazariyeyle ilişkisini, nesrin aklın eseri olması sebebiyle açık olup kolay bir şekilde anlaşılırken şiirin duygu ve hissin eseri olması sebebiyle kapalı olup anlaşılmasının zor olması şeklinde kurmuştur. Belâğî yönle ilişkisini ise Sâbî'nin,

¹⁰⁶ Butbeyâ, *el-Mufâdale beyne 'n-nazm ve 'n-nesr*, s. 119-121.

görüşlerini Arap edebiyatındaki vasıl ve fasıl konusu¹⁰⁷ üzerine bina ettiği düşüncesiyle kurmuştur. Ayrıca ister nesirde olsun ister şiirde her ikisinde de mananın tertibi için fasıl ve vasılın zarurî olduğunu ancak her iki fennin tabiatına göre bu ikisinin farklılık gösterdiğini dile getirmiştir. Araştırmacı daha sonra şiir ve nesirde bulunan fasıl ve vasıl şöyle açıklamıştır: Şiirde cümlelerin veya terkiplerin ayrılması vezin ve kafiye ile oluşturulmuş cüzlerden sağlandığı için şiirde fasıl zorunlu olarak vardır ancak sayıca şiirde vasıl daha çok bulunmaktadır. Şiirdeki fasılın gerçekleşmesi şiirdeki koşullara bağlı olup manada gerçekleşmektedir. Nesir ise manalardaki ve terkiplerdeki düzenli ve devamlı fasıllar üzerine mebnî olup, nesirdeki bu fasıllar birbiriyle bağlantılı ve art arda olması gerekmektedir. Şiirde ise birbirinden ayrı olan manalar birleşmektedir. Şiirde veya nesirdeki manada asıl olan fasıl olup bu fasıl her ikisinde de mutlak birliğe ve kemâlü'l-infisâle doğru meyletmektedir. Ancak şiirde nesirdekinin aksine kemâlü'l-ittisal şartı bulunmaktadır. Nesir zahirde muttasıl, batında munfasılken, şiir zahirde munfasıl batında ise muttasıldır.¹⁰⁸

İbnu'l-Esîr'in, Sâbî'den yapmış olduğu alıntılara tekrar dönülecek olunursa, burada Sâbî'nin, nesirde bulunmayıp şiirde bulunan vezin ve kâfiye sebebiyle şiiri önceleyenlere cevap verdiği görülmektedir. Şiiri önceleyenler daha önce de söylenildiği gibi vezin ve kâfiyeyi şiirle nesri birbirinden ayıran unsur olarak görmüşlerdir. Onlara göre vezin ve kafiye şairi zora sokmaktadır ve bu durum şiirin önemini arttırmaktadır. Sâbî ise vezin ve kâfiyeyi vasıl ve fasıl konusuyla bağdaştırarak onların aksine vezin ve kâfiye unsurunu şiirin üstünlüğüne sebep olmasından çıkarmıştır. Ona göre vezin sebebiyle beyitlerde şiirde kusur olarak kabul edilen tazmin meydana gelmektedir. Bu durum şiirdeki fasılın lafızda olmayıp manada gerçekleşmesine sebep olmaktadır. Nesirdeki fasıllar ise hem lafızda hem manada dengeli bir şekilde bulunmakta ve sadece uzun fâsıllarla birbirinden ayrılmaktadır. Nesirdeki tazmin kusur olarak görülmemektedir. Böylelikle nesir şiirden daha üstün olmaktadır.

İbnu'l-Esîr, Sâbî'den yukarıda zikredilen alıntıları yaptıktan sonra onun sorulara vermiş olduğu cevapları eleştirmiş, aynı sorulara kendisi de cevap vermiş ve Sâbî'nin

¹⁰⁷ Fasıl ve vasıl konusu belâgatın, meânî, beyân ve bedî' bölümlerinden meânî bölümünün konularından bir tanesidir. Kısaca açıklamak gerekirse fasıl yani ayırma, vasıl yani bağlama konuları en az iki cümleyi ilgilendirmekte olup fasıl iki cümlenin atıfsız olarak peş peşe gelmesi, vasıl ise cümlenin cümleye atfıdır. Bu konuyla ilgili ayrıntılı bilgi için bkz: Ali Bulut, *Belâgat-i Müyesserâ: Meânî- Beyân- Bedî*, 2. Baskı, İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2016, s. 93-102.

¹⁰⁸ Butbeyâ, *el-Mufâdale beyne 'n-nazm ve 'n-nesr*, s. 122-123.

görüşlerini onun görüşleriyle uyumlu olmayacak şekilde yorumlamıştır.¹⁰⁹ Sâbî'den alıntılar yapan bir diğer âlim olan İbn Ebî'l-Hadîd (ö. 656-1258) ise *el-Felekü'd-dâir ale'l-meseli's-sâir* adlı eserinde İbnü'l-Esîr'in, Sâbî'den yaptığı alıntıları ve onun bu alıntılara getirdiği eleştirileri vermiş, daha sonra İbnü'l-Esîr'in yorumlarının Sâbî'nin görüşleriyle uyumlu olmadığını belirtmiştir.¹¹⁰

Ebû İshâk es-Sâbî'den konuyla ilgili alıntılar yapan diğer âlimler ise Merzûkî ve Seâlebî'dir. Merzûkî'nin alıntıları *Şerhu'l-Merzûki li dîvâni'l-Hamâse*, Seâlebî'nin alıntıları ise *Nesrü'n-nazm ve hallü'l-akd* adlı eserinde bulunmaktadır. Konuyla ilgili açıklamalarda bulunurlarken her iki âlim de Sâbî'nin ismini zikretmemektedir. Sâbî'nin ismini zikretmeseler de onların açıklamaları İbnü'l-Esîr'in Sâbî'den yaptığı alıntılarla bazı değişiklikler, eklemeler veya çıkarmalar olmakla birlikte benzerlik göstermektedir.¹¹¹ Dolayısıyla onların da Sâbî'den alıntılar yaptıkları anlaşılmaktadır.

1.2.2.2. Ebû Hayyân et-Tevhîdî (ö. 414/1023) ve Görüşleri

Ebû Hayyân, bazı eserlerinde yaşıyla ilgili verdiği bilgilerden anlaşıldığı kadarıyla 310-320/922-932 yılları arasında doğmuştur. Doğum yeri olarak Şîrâz, Nişâbur, Vâsıt, Bağdat şehirleri kaynaklarda geçmektedir. Farklı rivâyetler bulunmakla birlikte 414-1023 yılında ise Şîrâz'da vefat ettiği tahmin edilmektedir.

Tevhîdî'nin babası Bağdat'ta hurmanın bir çeşidi olan tevhid satarak geçimini sağladığı için Ebû Hayyân, Tevhîdî nisbesiyle anılmıştır. Arap nesir sanatının en büyük temsilcilerinden olup aynı zamanda felsefe ve tasavvufu da ilgilenmiştir. Ebû Saîd es-Sîrâfî, Ali b. İsbâ er-Rummânî, Ebû Süleyman es-Sicistânî/ el-Mantîkî gibi önemli âlimlerden dersler almıştır. Rey şehrine gittiği sırada Miskeveyh ile dostluk kurmuştur. Verrâklık mesleğini istemeyerek de olsa ömür boyu yapmış, dönemin vezirleriyle ilişki içerisinde olmuştur. Bağdat'ta Vezir İbn Sa'dân ile tanıştığı yıllar hayatının en rahat yılları olmuştur. İlim

¹⁰⁹ İbnü'l-Esîr, *el-Meseli's-sâir fî edebi'l-kâtip ve's-şâir*, c. 4: s. 8-12.

¹¹⁰ İbn Ebî'l-Hadîd, *el-Felekü'd-dâir ale'l-meseli's-sâir*, thk: Ahmed el-Havfî, Bedenî Tabâne, Kahire: Dâru Nehdati Mısır, t.y., s. 306-307; el-Butbeyâ, *el-Mufâdale beyne'n-nazm ve'n-nesr*, s. 118.

¹¹¹ Merzûkî'nin ve Seâlebî'nin konuyla ilgili alıntıları ve bu alıntıların İbnü'l-Esîr ile karşılaştırmaları için bkz: Butbeyâ, *el-Mufâdale beyne'n-nazm ve'n-nesr*, s. 172-183 ve s. 186-198.

toplantılarında vezir, Tevhîdî'ye çeşitli alanlarda sorular yöneltilmiş ve Tevhîdî de bu soruları yanıtlamış, otuz dokuz gece süren bu toplantılarda konuşulan ilmi konulara *el-İmtâ` ve'l-muânese* adlı kitabında yer vermiştir. “Ediplerin filozofu”, “filozofların edîbi”, “ikinci Câhız” gibi unvanlarla anılmıştır. Uzun ve zorlu bir hayatı olan Tevhîdî, çevresinden beklediği ilgi ve değeri görmediği için hayatının sonlarına doğru eserlerini yakmıştır. Her ne kadar eserlerini yaktığı bilinse de bu olaydan önce çoğu yayıldığı için eserleri kaybolmaktan kurtulmuştur.¹¹² Nazım ve nesir arasındaki üstünlük meselesine dair malumata *el-Mukâbesât*, *el-İmtâ` ve'l-muânese*, *el-Hevâmil ve'ş-şevâmil* ve *Mesâlibu'l-vezireyn/ Ahlâku'l-vezireyn* adlı eserlerinde yer vermiştir.

Tevhîdî'nin *el-Mukâbesât* adlı eseri, ilmi toplantılarda felsefe, kelâm, tasavvuf, mantık gibi alanlar hakkında yapılan konuşmaları ve tartışmaları içeren yüz altı başlık şeklindeki alıntılardan oluşmaktadır. Nazım ve nesir arasındaki üstünlük meselesine dair konuyla ilgili mâlumât “Nesir, nazım ve bunlardan hangisinin nefse tesir etmede daha etkili olduğu hakkında” adlı altmışıncı başlıkta bulunmaktadır. Tevhîdî bu başlıkta hocası Ebû Süleymân el-Mantîkî'nin görüşünü şu şekilde aktarmaktadır:

“Nazım tabiata (duyguya) daha çok delalet (hitap) eder. Çünkü nazım, terkinin hayyizindendir. Nesir akla daha çok delalet (hitap) eder. Çünkü nesir basitliğin/yalınlığın hayyizindendir. Manzumu, mensuru kabul ettiğimizden daha çok kabul ettik. Çünkü biz akılla olduğumuzdan daha çok tabiata aidiz. Tabiat ve duygu nedeniyle vezne aşık olunur. Bundan dolayı lafızda hoş olmayan bir şey görüldüğünde bağışlanır. Akıl manayı ister. Bu yüzden – aşık olunan ve özlenen olsa bile- akıl nezdinde lafzın şansı/kısmeti yoktur. Zaruri olarak taşınan vezin ile bezenmişlafız olmaksızın/lafız yerine mananın nefis tarafından talep edildiğinin delili, mananın düşünen ve hatırlayan kişinin [zihninde] oluştuğu ve hüküm tamamlandığı zaman elbise, gelinlik, kalp ve zarf gibi olan lafzından onu kuvvetlendiren şey akla gelmez. Ancak akıl bununla birlikte bir lafızdan sonra [başka] bir lafzı seçer, [başka] bir suret olmaksızın bir surete aşık olur, [başka] bir vezin olmaksızın bir vezne yakın olur. Bu nedenle kelâm nesrin çeşitlerine ve nazımın sınıflarına ayrılır. Bu tabiat için söz konusu değil midir? Aksine ona dayanan şey işitmede hoş olan, kalbe hafif gelen şeydir, onunla hak/gerçek

¹¹² Mahmut Kaya, “Ebu Hayyân et-Tevhîdî”, *Diyânet İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: Türkiye Diyânet Vakfı Yayınları, 1994, c. 10: s. 154-155.

arasında bir bağ vardır, onunla doğru olan arasında bağlantı vardır. Onun [tabiatın] hükmü nefsin doldurmasıyla karışıktır. Nefsin kabulünün aklın doğrulamasına râcî olduğu gibi.”

Sonra (şöyle) dedi: bununla birlikte nesirde nazımdan bir gölge vardır, bu böyle olmasaydı o hafif, hoş, iyi ve güzel olmazdı; nazımda [da] nesrin bir gölgesi vardır, eğer bu olmasaydı onun şekilleri ayrıcalıklı olmaz, kaynakları ve geldiği yer, bahirleri ve tarikleri/yolları tatlı olmaz, vesileleri ve alakaları uyumlu olmazdı.¹¹³

Nesir taraftarlarından olan Ebû İshâk es-Sâbî'nin görüşleri açıklanırken onun Ebû Süleyman ve arkadaşlarının nazariyesinden etkilendiği belirtildiği sırada, Tevhîdî'nin hocasından yaptığı bu alıntıdaki görüşlerine işaret edilmişti. Ebû Süleymân'ın yukarıda verilen ifadelerinden anlaşılmaktadır ki daha önce de bahsi geçtiği üzere ona göre nazım tabiata, nesir ise akla işaret etmektedir. Nazım terkiplerden oluşurken nesir terkiplerden oluşmayıp yalın ve basit bir yapıya sahiptir. Vezne sahip olan nazım hislere etki etmektedir. Nazımda lafız daha çok önem taşırken nesirde mana daha çok önem taşımaktadır. Bunu ise lafzı görünür olması yönünden elbiseye, gelinliğe, zarfa; manayı ise bunların içersinde bulunana benzeterek açıklamıştır. Bu açıklamalarında Ebû Süleyman el-Mantîkî, nesri nazma üstün tuttuğunu açıkça belirtmese de nesri akla, nazmı ise tabiata dolayısıyla hislere dayandırması sebebiyle onun, nesri nazma üstün tuttuğu anlaşılmaktadır. Çünkü filozoflara göre akıl duygudan üstündür.

Tevhîdî'nin adı geçen eserde nazım ve nesir üstünlüğüyle ilgili bahsettiği bir diğer kısım nesir taraftarlarından olan Ebû İshâk es-Sâbî'nin görüşleri verilirken de bahsedildiği üzere Tevhîdî'nin, hocası el-Mantîkî'ye Ebu İshâk es-Sâbî'nin, nesri nazımdan üstün tutan bir risâle yazıp yazmadığı sorusuna hocasının verdiği cevaptır.¹¹⁴ Daha önce el-Mantîkî'nin verdiği cevap zikredildiği için tekrar zikredilmeyecektir. Tevhîdî el-Mantîkî'nin verdiği cevabın ardından “nazmın coşturduğu gibi nesir neden coşturmuyor” şeklinde başka bir soru yöneltmiştir. el-Mantîkî ise bu soruya “çünkü biz düzenli [varlıklarız]. Uyum/ahenk içinde olmadıkça coşamayız. Birin sureti bizde zayıftır, onunla olan ilgimiz/ona ilgimiz uzaktır. Bu yüzden inşâd ettiğimizde kendimizden geçeriz. Çoğu şeyde, çoğu durumda ve çoğu insanda bu [böyledir]. Bununla birlikte mensur bir bölümde de kendimizde ve yardım ettiğimiz bu şey ve

¹¹³ et-Tevhîdî, *el-Mukâbesât*, s. 245-246.

¹¹⁴ et-Tevhîdî, *el-Mukâbesât*, s. 261.

seçtiğimiz manaya götüren şeylerde de bu gibi coşku, cömertlik, neşe ve kendinden geçme [halleri] buluruz. Semâvî kitaplar ve meşhur mezhepler mensur lafızlarla geldi. İşin sonunda risâlet için seçilen kişiye bu birlik galip gelmiştir...”¹¹⁵ şeklinde cevap vermiştir.

İhsan Abbas, Mantıkî'nin cevabında geçen “muntazam olanlar (منتظمون)” kelimesi için “terkipli (ذو تركيب)”; “birin sureti (صورة الواحد)” kelimeleri için “birlik (الوحدة)” şeklinde açıklamalar getirmiş ve bu mefhumların Mantikinin nezdindeki önemine değinmiş; Tevhîdî'nin kendisine yönelttiği, yukarıda zikredilen iki soruyu da basitlik-terkip ve çokluk-teklik mefhumları çerçevesinde değerlendirerek cevap verdiğini belirtmiştir.¹¹⁶

Tevhîdî'nin nazım ve nesir arasındaki üstünlük meselesine dair malûmât verdiği bir diğer eseri *el-İmtâ` ve'l-muânese*'dir. Tevhîdî bu eseri kırk başlık altında kaleme almıştır. Eser içerisinde çeşitli konuları barındırmaktadır. Nazım ve nesir arasındaki üstünlük meselesine dair olan kısım ise kitabın ikinci cildindeki nazım ve nesirden hangisinin daha etkili olduğu şeklindeki yirmi beşinci başlıktır.¹¹⁷ Tevhîdî bu başlığa vezirin şu sorusuyla başlamaktadır: “Nazım ve nesir mertebelerindeki kelâmı dinlemeyi seviyorum. O ikisinin (nazım ve nesir) nereye kadar gider, hangi şekil üzerine ittifak ederler, faydaları daha çok toplayan, kazancı daha çok sağlayan, sanata daha çok giren ve üstünlükte daha evlâ olan hangisidir?”¹¹⁸

Tevhîdî bu soruya çeşitli âlimlerden bu konu hakkında duyduklarını zikrederek cevap vermiştir. Ancak bundan önce kelâm hakkında söz söylemenin çok zor olduğuna vurgu yapmıştır. İlk olarak hocası el-Mantıkî'nin kelâm hakkındaki görüşlerine yer vermiştir. el-Mantıkî, kelâm hakkında şöyle demektedir: “Kelâm, ilkelerinin evvelinde ya doğaçlamanın çokluğundan ya düşünmenin zorluğundan doğar ya da her ikisinden mürekkeptir. Onda [mürekkep olanda] o ikisinin [doğaçlama ve düşünme] gücü daha çok ve daha azdır. [Yani mürekkep olanda ya doğaçlama daha fazla olur ya da düşünme]. Doğaçlamanın çokluğunun fazileti [onun] daha saf olmasıdır. Düşünmenin zorluğunun fazileti daha sağlam olmasıdır, o ikisinden mürekkep olanın fazileti [istenilene] daha uygundur. Doğaçlama söylenenin kusuru,

¹¹⁵ et-Tevhîdî, *el-Mukâbesât*, s. 261-262.

¹¹⁶ İhsan Abbas, *Târihu'n-nakdi'l-edebî inde'l-'Arab*, s. 234.

¹¹⁷ Mahmut Kaya, “el-İmtâ` ve'l-muânese”, *Diyânet İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: Türkiye Diyânet Vakfı Yayınları, 2000, c. 22: s. 239-240.

¹¹⁸ Ebu Hayyân et-Tevhîdî, *el-İmtâ` ve'l-muânese*, Beyrut: Mektebetü'l-asriyye, c. 2: s. 249.

onda aklın suretinin daha az olması; düşünerek söylemenin kusuru, duyu suretinin onda daha az olması; her ikisinden mürekkep olanın kusuru her ikisinden bulunanın daha az ve daha çok olma ölçüsü miktarıncadır. Bu mürekkep, tekellüfün kusurlarından, rastgelelik durumlarından kurtulursa beliğ, makbul, hoş, tatlı olur...¹¹⁹ Tevhîdî hocasının kelâm hakkındaki görüşünden sonra çeşitli alimlerin nesrin ve nazmın faziletleri hakkındaki sözlerine yer vermiştir. Nesrin faziletlerini sıralayan Ebu `Âiz el-Kerhî Sâlih b. Ali'den yaptığı alıntılar şu şekildedir:

"سمعت أبا عائذ الكرخي صالح بن علي يقول: النثر أصل الكلام، والنظم فرعه؛ والأصل أشرف من الفرع، والفرع أنقص من الأصل؛ لكن لكل واحد منهما زائعات و شائعات، فأما زائعات النثر فهي ظاهرة، لأن جميع الناس في أول كلامهم يقصدون النثر، وإنما يتعرضون للنظم في الثاني بداعية عارضة، وسبب باعث، وأمر معين.

قال: ومن شرفه أيضا أن الكتب القديمة والحديثة النازلة من السماء على السنة الرسل بالتأييد الألهي مع اختلاف اللغات كلها منثورة مبسوبة، متباينة الأوزان، متباعدة الأنبياء، مختلفة التصاريف، لا تتقاد للوزن، ولا تدخل في الأعاريض؛ هذا أمر لا يجوز أن يقابله ما يدحضه، أو يعترض عليه بما يحرضه.

قال: ومن شرفه أيضا أن الوحدة فيه أظهر، وأثرها فيه أشهر، والتكلف منه أبعد، وهو إلى الصفاء أقرب، ولا توجد الوحدة غالبية على شيء إلا كان ذلك دليلا على حسن ذلك الشيء وبقائه، وبهائه ونقائه.

قال: ومن فضيلة النثر أيضا كما أنه إلهي بالوحدة، كذلك هو طبيعي بالبداة، والبداة في الطبيعيات وحدة، كما أن الوحدة في الإلهيات بدأة، وهذا كلام خطير.

قال: ألا ترى أن الإنسان لا ينطق في أول حاله من لدن طفوليته إلى زمان مديد إلا بالمنثور المتبدد، والميسور المتردد؛ ولا يلهم إلا ذاك، ولا يناغي إلا بذاك؛ وليس كذلك المنظوم، لأنه صناعي، ألا ترى أنه داخل في حصار العروض وأسر الوزن وقيد التأليف، مع توقي الكسر، وإحتمال أصناف الزحاف، لأنه لما هبطت درجته عن تلك الرتبة العالية، دخلته الأفة من كل ناحية.

قال: فإن قيل: إن النظم قد سبق العروض بالذوق، والذوق طباعي؛ قيل في الجواب: الذوق وإن كان طباعيا فإنه مخدوم الفكر، و الفكر مفتاح الصنائع البشرية، كما أن الإلهام مستخدم للفكر، والإلهام مفتاح الأمور الإلهية.

قال: ومن شرف النثر أيضا أنه مبرأ من التكلف، منزه عن الضرورة، غني عن الاعتذار والافتقار، والتقديم والتأخير، والحذف والتكرير، وما هو أكثر من هذا مما هو مدون في كتب القوافي والعروض لأربابها الذين استنفدوا غايتهم فيها.¹²⁰

¹¹⁹ et-Tevhîdî, el-İmtâ` ve 'l-muânese, c. 2: s. 249- 250.

¹²⁰ et-Tevhîdî, el-İmtâ` ve 'l-muânese, s. 250-251.

Ebu `Âiz el-Kerhî'nin sözleri şu şekilde özetlenebilir:

- Asıl olan kelâm nesirdir; nazım onun fer'idir. Asıl olan şey fer'inden daha şerefli olacağından nesir nazma göre daha şerefli dir.
- Semâvî kitapların her ne kadar dilleri yapısı vs farklı olsa da hepsi mensur kelâm olarak inmiştir.
- Nesirde tekellûf yoktur, açıklık vardır.
- Nesir bütün bir kelâm olup birliği temsil eder.
- İnsanların çocukluğundan sonra uzun bir müddete kadar konuştuğu kelâm nesirdir.
- Nesirde, şiirde zarûret sebebiyle yapılan i'tizâr, iftikâr, takdîm, te'hîr, hazif, tekrar ve kâfiye bulunmamaktadır.

Kerhî'nin bu açıklamalarından, nazım ve nesir arasındaki üstünlük meselesine dair görüşünün yanında nazım mı daha önce ortaya çıkmıştır yoksa nesir mi, semâvî kitaplar nesir türünde mi yazılmıştır gibi meseleler hakkındaki fikirleri de ortaya çıkmaktadır. Böylelikle Kerhî bir çok açıdan nazmı ve nesri değerlendirmiş ve nesri öncelemiş olmaktadır.

Tevhîdî'nin nesrin üstünlükleri ile ilgili alıntılar yaptığı bir diğer isim olan İbn Tarrâre şöyle bir benzetme yapmıştır: “Nesir hür kadın gibidir, nazım ise cariye gibidir. Cârîye en güzel yüz, en yumuşak karakter, en hoş davranışlara sahip olabilir. Fakat cârîye ne hür bir kadının cevherindeki keremle, ne ırkının şerefiyle, ne kendini azat ettirmesiyle ne de ve hayasının faziletiyle nitelendirilir.” Tevhîdî'nin İbnu'l-Ka`b el-Ensârî'den yaptığı alıntıda ise Ensârî, Hz. Peygamber'in nesir ile emredip nehyettiğini, haber alıp haber bildirdiğini, nesirle vaaz ettiğini bildirerek bütün bunları nesrin faziletleri olarak görmüştür. Ensârî'nin kâtip İbn Süvâbe'den naklettiği rivâyette ise İbn Süvâbe nesir sahiplerinin aksine şairlerin devlet adamları karşısında şefkat beklediklerini, onlara el açtıklarını belirtmiş ve bu fiilleri şairlerin rezilliklerinden saymıştır.¹²¹ İhsan Abbâs'a göre Tevhîdî'nin nazım, nesir, belâgat ve kelâma dair sorularına cevap veren düşünürler şiirin ahlakla olan ilişkisine değinmemişlerdir. Onların görüşleri ya Aristoteles'e dayanmakta ya da onun görüşleriyle karşılaştırmadır.

¹²¹ et-Tevhîdî, *el-İmtâ` ve 'l-muânese*, s. 251.

Miskeveyh onlardan farklı olarak Eflâtun'un tesiri altındadır ve şiiri farklı açılardan değerlendirmiştir.¹²²

Tevhîdî nesrin üstünlüklerini açıklayan âlimlerden yaptığı alıntılardan hemen sonra nazımın üstünlükleri ile ilgili görüş bildiren çeşitli alimlerden ve görüşlerinden bahsetmiştir. Daha sonra ise hocası Ebû Süleymân el-Mantîkî'nin belâgat ile belâgatın çeşitleri ve bunlardaki belâgatın nasıl olması gerektiği gibi konularda yapmış olduğu açıklamaları zikretmektedir. Ona göre belâgat şiirin, hitâbetin, nesrin, meselin, aklın, bedîhanın ve tevîlin belâgatı olmak üzere yedi çeşittir. Şiirde manalar açık, lafızlar bilinen olmalı ve nahiv kurallarına uyulmalıdır. Ayrıca kinâye, incelik, birlik ve uyum da bulunmalıdır. Nesirde manaları bilinen ve kolay olan lafızlar kullanılmalı, nesrin telifi kolay, haşiyeleri ve dipnotları az, sayfaları parlak; nesrin bir türü olan hitâbette ise lafızlar açık, işaret edilmek istenen şeyler vurgulanmalı, secî'ler müstevlî olmalıdır. Ebû Süleymân'a göre nazım ve nesirde bahsi geçen özellikler bulunduğu takdirde her ikisinin de faziletleri bulunduğu anlaşılmaktadır.¹²³

Tevhîdî nazım ve nesrin faziletleri ile ilgili bu gibi alıntılardan sonra en güzel kelâmın lafzı ince, manası latif, kolaylıkla anlaşılan ve suretinin nesirle nazım arasında olan olduğunu belirtmiştir. Onun bu ifadesinden anlaşılmaktadır ki o, hocası Ebû Süleymân'ın her iki fenni yaklaştırmaya yönelik görüşünün izinden gitmektedir.

Tevhîdî'nin *el-Hevâmil ve's-şevâmil* adlı eserinde de konuyla ilgili malûmât bulunmaktadır. Bu eserde Tevhîdî, Miskeveyh'e felsefe, ahlak, edebiyat, psikoloji gibi çeşitli ilim dallarından sorular sormaktadır. Eser, Miskeveyh'in cevaplarından oluştuğu için ona da nispet edilmektedir. Tevhîdî'nin Miskeveyh'e yönelttiği sorular arasında nazım ve nesir de vardır. Miskeveyh'e göre nazım ve nesir kelâmın çeşitleridir ve kelâm her ikisinin cinsidir. Kelâm manzum ve manzum dışındakiler (nesir) olmak üzere ikiye ayrılır. Manzum dışındakiler (nesir) de secîli olanlar ve olmayanlar olarak ikiye ayrılır. Nazım ve nesir iki konuda müşterektir. Bunlardan birincisi cinsleri, ikincisi manalarıdır. Nazımın da nesrin de manaları bazen doğru bazen yalan, bazen de bozuk olabilir. Bu açılardan birinin diğerine

¹²² İhsan Abbâs, *Târîhu'n-nakdi'l-edebî inde'l-'Arab*, s. 242.

¹²³ et-Tevhîdî, *el-İmtâ' ve'l-muânese*, s. 254-255.

ayrıcalığı bulunmamaktadır. Ancak şiir, nesirde olmayan vezne sahiptir. Şiir vezin açısından nesirden üstün olur.¹²⁴

Tevhîdî'nin Büveyhî vezirlerinden Ebu'l-Fazl İbnu'l-Amîd (ö.360/970) ve Sâhib b. Abbâd'ı (ö.385/995) hicvetmek amacıyla kaleme aldığı *Mesâlibu'l-vezireyn/ Ahlâku'l-vezireyn* adlı eserinin başlarında şairler hakkında açıklamada bulunmaktadır. Tevhîdî bu ifadesinde şairler için “bunlar şairlerdir, şairler aptaldırlar, alim veya bilge değillerdir, diyeceklerini derler ve hırs/açgözlülük onlarda aşıkardır. Aç gözlülük onlara galip gelmiştir, korku ve rağbet miktarınca hataları ve doğruları olur. En alçak açgözlülükle gerçekten koparılması mümkündür, az bir isteği batılı yüklenmesine imkan verir” gibi eleştirilerin yapılmaması gerektiğini söylemiştir.¹²⁵

Ancak eserinin ilerleyen sayfalarında Tevhîdî'nin, yukarıda zikredilen görüşünün aksine açıklamalar yaptığı kendi tavsiyesine uymadığı görülmektedir. Bu açıklamaları ise şu şekildedir:

فأما الشعراء وأصحاب النظم، وأرباب المدح والهجاء، والتثلب والحمد؛ والتشنيع والتحسين فهم كالطم والرّم؛ لا يكسبون إلا بهذا المذهب، ولا يعيشون إلا على هذا الاختيار. ولهم الهجاء المنكر، والقول المخزي، والقذع المؤلم، واللفظ الموجه؛ والتعريض الي يتجاوز التصريح، والتصريح الذي يجمع كل قبيح، وأمرهم أظهر من أن يدل عليه، وشأنهم أبين من أن يردد القول فيه.¹²⁶

و دع الشعراء جانباً، فإنما ذاك عن حسب دني، ومذهب زري، وطمع خسيس، ومقام نذل، وموقف مخجل؛ ولكن هات رسالة مجردة، وأديبا فاضلا وعالما مذكورا تجرد لنصرتهم، ودل على خفي فضلهم، أو عجب من جلي فعلهم!¹²⁷

Tevhîdî'ye göre şairler medih ve hicivleriyle kazanç sağlamaktadır. Aşağılık hırsları vardır ve değersiz bir konumdadırlar. Şairlerin utanç verici ve kişiye üzüntü veren kavilleri bulunmaktadır.

¹²⁴ et-Tevhîdî, İbn Miskeveyh, *el-Hevâmil ve's-şevâmil*, nşr. Ahmed Emin, es-Seyyid Ahmed Sakr, Kahire, s. 308-309.

¹²⁵ Ebû Hayyân et-Tevhîdî, *Ahlâku'l-vezireyn (Mesâlibu'l-vezireyn Sâhib b. Abbâd ve İbnu'l-Amîd)*, thk. Muhammed b. Tâvî et-Tancî, Beyrut: Daru Sâdir, 1992, s. 7.

¹²⁶ et-Tevhîdî, *Ahlâku'l-vezireyn (Mesâlibu'l-vezireyn Sâhib b. Abbâd ve İbnu'l-Amîd)*, s. 74.

¹²⁷ et-Tevhîdî, *Ahlâku'l-vezireyn (Mesâlibu'l-vezireyn Sâhib b. Abbâd ve İbnu'l-Amîd)*, s. 548.

Görüldüğü üzere Tevhîdî, *el-Mukâbesât*, *el-İmtâ`* ve *l-muânese*, *el-Hevâmil* ve *ş-şevâmil* adlı eserlerinde nazım ve nesirle ilgili konuyu çeşitli âlimlerden alıntılar yaparak açıklamış, kendi görüşünü zikretmemiştir. *Ahlâku'l-vezireyn/Mesâlibu vezîreyn* adlı eserinde ise başlarda şairleri acımasızca eleştirenleri uyaran pozisyonunda iken eserin ilerleyen sayfalarında kendi görüşünü açıkça dile getirmiş, nesri nazımdan üstün tutmuş, şiiri ve şairleri ağır bir dille eleştirerek aşırıya kaçmış, şiirde ve şairlerde kusur olarak gördüğü şeyleri zikretmiştir.

1.2.2.3. Ebû Ali Merzûkî (ö. 421/1030) ve Görüşleri

Merzûkî tahmini olarak 360 (970-971) yılında İsfahan'da doğmuştur. Hayatı hakkında fazla bilgi bulunmamaktadır. Ebu Ali el-Fârisî (ö. 377-987) ve Abdullah b. Cafer b. Fâris'ten (ö.?) dersler almıştır. Basra dil mektebine mensup bir âlim, edip ve münekkettir. Çeşitli alanlarda önemli eserleri bulunmaktadır. Eserleri arasındaki *Şerhu Dîvânî'l-hamâse*'yi Ebû Temmâm'ın hamâsesine şerh olarak yazmıştır. Eserin mukaddimesi edebî tenkit açısından önemli bilgiler barındırmaktadır.¹²⁸ Merzûkî, bu mukaddime de lafız-mana, ihtiyar ve nazım-nesir arasındaki ilişki olmak üzere üç mesele üzerinde durmuştur.¹²⁹ Nazım ve nesir arasındaki meseleye dair kendisine yöneltilen şu sorulara cevap vermiştir:

“Yine dedin: Ben şairlerin, belîğ katiplerin mertebesinden sonra gelmesinin sebebini, müteressilînin azlığındaki ve kabiliyetlilerin çokluğundaki özrûn/mazeretin, onların asâletinin, bunların ise atâletinin sebebini bilmek istiyorum. Neden çoğu müteressilîn güzel şiir söyleyemiyor ve neden çoğu şairler kitap inşasında usta olamıyorlar; öyle ki bu iki fenni cem edenler arasında İbrahim b. Abbâs es-Sûlî, Ebû Ali el-Basir ve el-Attâbî gibi az sayıda kişi zikredilebilir.”¹³⁰

Merzûkî'ye göre şairlerin mertebesinin katiplerden sonra olması manzumun da mensurdan mertebe olarak sonra gelmesini gerekli kılar ve ona göre bunun iki sebebi vardır.

¹²⁸ Hüseyin Varol, “Ebu Ali el-Merzûkî”, *Diyânet İslâm Ansiklopedisi* İstanbul: Türkiye Diyânet Vakfı Yayınları, 1994, c. 10: s. 91-92.

¹²⁹ İhsan Abbâs, *Târîhu'n-nakdi'l-edebî inde'l-`Arab*, s. 398.

¹³⁰ Ebû Ali Ahmed b. Muhammed b. el-Hasan el-Merzûkî, *Şerhu Dîvânî'l-hamâse li Ebî Temmâm*, 1. Baskı, Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2003, s. 8.

Birincisi İslâm'dan önceki ve sonraki dönemlerde hükümdarların hitâbeti önde tutmaları ve onunla övünmeleridir. İkincisi ise şairlerin şiiri kazanç vesilesi olarak görmeleri ve şiirlerini çarşıda insanlara sunmalarıdır.¹³¹

Merzûkî'ye göre kâtiplerin sayısının az olup şairlerin çok olmasının ve müteressilinin asaletinin-zekasının ve şairlerin atâletinin altında yatan sebep müteressilinin hükümdarlar ve devlet büyüklerine hitâp eden yazılar yazmaları sebebiyle çoğu şeye dikkat etmelerinin gerekli olmasıdır. Onların ne zaman, kime ve nasıl hitap edeceğini iyi bilmesi gerekir. Örneğin, gerektiği yerde icaz, ishab veya tatvîl (uzatma) yapmalı, hitabı muhâtaba uygun olmalı, şeriat hükümlerini iyi bilmeli vs. Herhangi bir hata veya kusurları olduğu takdirde o hata kendilerine zarar getirmektedir. Hal böyle olunca nesirler kaliteli ancak az olmaktadır.¹³²

Aynı zamanda Merzûkî bu sorulara cevap verirken ara ara nesir ve nazım hakkında genel bilgiler de vermektedir. Verdiği bu bilgiler ışığında onun nesri önceleyenlerden olduğu anlaşılmaktadır. Merzûkî'ye göre teressül açık ve net, her kesimden insanın rahatlıkla anlayabileceği şekilde manası kolaydır ve içerisinde gerçekleri barındırmaktadır. Şiir ise bunun tam tersidir. Şiir vezinler, sınırlar ve kafiyele üzerine bina edilmektedir. Şair beyitleri tek tek ve kendi içerisinde bir bütün olacak şekilde oluşturmaktadır. Aksi takdirde şiir kusurlu sayılmaktadır. Ancak çoğu zaman şair bir beyitte kastettiğini istediği şekilde anlatamaz ve dipnotta açıklamaya ihtiyaç duyar. Bu da şiirin kapalı ve anlaşılmaz olduğunu gösterir.¹³³

Ayrıca Merzûkî Kur'ân'ın mensur mu yoksa manzum mu olduğu meselesine de cevap vermiştir. Allah'ın mucizesini döneme ve o dönemdeki toplumun düşkün olduğu şeye göre gösterdiğini, Peygamber'in döneminde de beyan ve fesâhata düşkün olunması sebebiyle mucizenin bu doğrultuda geldiğini ve Kur'ân'ın manzum yerine mensur olarak geldiğini zikretmiştir. Merzûkî Kur'ân'ın mensur olduğunu açıklayarak mensuru manzumdan bu yönden de üstün olduğunu gösterdikten sonra “biz ona şiiri öğretmedik ki bu ona yakışmazdı da” ve “şairlere ancak yoldan sapmışlar uyar, onların her vadide şaşkın şaşkın dolaştıklarını

¹³¹ el-Merzûkî, *Şerhu Dîvânî'l-hamâse li Ebî Temmâm*, s. 15-16.

¹³² el-Merzûkî, *Şerhu Dîvânî'l-Hamâseli Ebî Temmâm*, s. 17-18.

¹³³ el-Merzûkî, *Şerhu Dîvânî'l-hamâse li Ebî Temmâm*, s. 16-17.

ve gerçekte yapmadıkları şeyleri söylediklerini görmez misiniz?”¹³⁴ âyetlerini zikrederek Kur’ân’da şiirin ve şairlerin hoş karşılanmadığını göstermek istemiştir.¹³⁵

1.2.3. Uzlaşmacı Yaklaşımı Benimseyenler ve Görüşleri

1.2.3.1. Ebû Hilâl el-`Askerî (ö. 400/1009’dan sonra) ve Görüşleri

Ebû Hilâl el-`Askerî’nin IV. (X.) yüzyılın başlarında doğduğu tahmin edilmektedir. Hûzistan bölgesinde doğmuş, İsfahan, Basra, Bağdat gibi şehirlerde ilim görmüştür. Dayısı olduğuna dair rivâyetler olan Ebû Ahmed el-`Askerî’den dersler almıştır. Fıkıh, hadis, tefsir gibi çeşitli ilimlerle ilgilenmiş olmakla birlikte asıl ilgi alanları Arap dili, edebiyatı ve edebi tenkidir. Vefat tarihi hakkında da kesin bilgi yoktur ve farklı görüşler mevcuttur. Ancak 400 (1009) yılından sonra vefat ettiği ihtimalinin daha kuvvetli olduğu söylenmektedir. Bu alanlarda birçok eseri bulunmaktadır. *Kitâbu’s-Sinâateyn: el-Kitâbe ve ‘ş-şi’r* adlı eseri nazım ve nesrin usûl ve kâideleriyle ilgilidir.¹³⁶

Ebû Hilâl el-`Askerî bu eserinin üçüncü babında risâle, hutbe, kitâbet ve şiir hakkında bilgiler vermiş, bunların benzerlik ve farklılık gösteren yönlerini zikretmiştir. Ona göre risâle ve hutbe lafızlarda, fâsılalarda, vezin ve kafiyeyle yoksun olma gibi hususlarda benzerlik göstermektedir. Aralarındaki tek fark ise hutbenin sözlü, risâlenin ise yazılı olmasıdır. Kitâbet ve hitâbetin din ve hükümdar işleriyle ilgisi bulunmaktadır. Şiir ise bu iki işle de bağlantılı değildir. Ancak şiirin diğer türlerin ulaşamadığı özellikleri bulunmaktadır. Ona göre şiiri diğer türlerden ayıran özellikler şunlardır; şiirin beyitlerinin birbirine bağlı olması sebebiyle kolay ezberlenmesi ve bu sayede râvîler tarafından aktararak uzun süre hafızalarda kalıyor olması, medih ve hicivdeki tesir gücünün diğer kelâm türlerine göre daha fazla olması, şairin kazandığı ödülü diğer kelâm müelliflerinin kazanamaması, edebiyat ve eğlence meclislerinin şiirle güzelleşmesi, şiirdeki melodinin kişide uyandırdığı etkiyle hayal

¹³⁴ Yâsîn 36/ 69, Şu`arâ 26/224, 225, 226, 227.

¹³⁵ el-Merzûkî, *Şerhu Dîvânî'l-Hamâseli Ebî Temmâm*, s. 16.

¹³⁶ Ahmet Turan Arslan, “el-Askerî, Ebu Hilâl”, *Diyânet İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: Türkiye Diyânet Vakfı Yayınları, 1991, c. 3: s. 489-490.

gücünü kullanması, dilin fasihliğini ve lafızlarının sağlamlığını şiirlerden alması, şiirlerin delil olarak kullanılması, Arapların tarihinin, ensâbının bilinmesinde şiirlerin yardımcı olması, hatiplerin, katiplerin ve Arap dili ve ilimleri ile ilgilenen çoğu âlimlerin şiire ihtiyaç duyması, kişinin şiirde kendini övebilmesi, aşk, sevdiğini söyleme gibi ifade edilmesinde utanılacak bir şeyin şiirde daha rahat dile getirilmesi.¹³⁷

el-`Askerî, bunların dışında şiire yöneltilen bazı eleştirilere de cevap vermiştir. Bazı âyetlerden yola çıkılarak Allâh'ın şiiri eleştirdiği şeklindeki görüş sahiplerine karşı, Allâh'ın insanları hataya sürükleyen, doğru yoldan sapmasına sebep olan şiirleri ve şairleri eleştirdiğini ancak bunların dışındakileri istisna tuttuğunu belirtmiştir.¹³⁸ Şiirde yalan bulunması sebebiyle şiiri eleştirenlere cevap olarak ise “şairden istenen güzel/hoş kelâmdır, doğru (söz) peygamberlerden istenir” şeklindeki bir sözü ifade ederek, şiirden sadece güzel, hoş bir lafız beklendiğini belirtmiştir.¹³⁹

Ayrıca el-`Askerî, hatip ve kâtiplerin hatip ve kâtip olmanın yanında şair de olduğu zaman kemâl sıfatına ulaşacakları gibi, şairlerin de şair olmanın yanında kâtip ve hatip olması durumunda kemâl sıfatına ulaşacaklarını zikretmiştir. el-`Askerî'nin nazım ve nesre dair olan yukarıdaki ifadelerinin hepsine bakıldığında onun, nazım ve nesir hakkında genel bilgiler verdiği, yeri geldiğinde birini diğerinden ayıran özellikleri sıraladığı ve böylece objektif bir tutum sergilediği görülmektedir.

1.2.3.2. Ebu'l-Alâ el-Maarrî (ö. 449/1057) ve Görüşleri

Ebu'l-Alâ el-Maarrî 363/973 yılında Halep'le Humus arasında bulunan Maarretu'n-nu'mân'da doğmuş olup geçirdiği çiçeği hastalığından dolayı gözlerini kaybetmiştir. Dil, edebiyat, fıkıh, tarih ve felsefe gibi çeşitli alanlarla ilgilenmiş ve eğitim almıştır. Meşhur Arap filozofu ve şairlerinden biri olarak anılır. Felsefî görüşlerini şiirlerle mecâzî bir anlatımla ifade etmiştir. Bu yüzden de bir takım araştırmacılar tarafından eleştiriye maruz kalmıştır.

¹³⁷ Ebû Hilâl el-Askerî, *Kitâbu's-sinâateyn: el-Kitâbe ve's-şi'ir*, thk: Ali Muhammed el-Becâvî, Muhammed Ebu'l-fazl İbrahim, 1. Baskı, Dâru Ahyâi'l-Kutubi'l-Arabiyye, 1952, s. 136- 139.

¹³⁸ el-`Askerî, *Kitâbu's-sinâateyn: el-Kitâbe ve's-şi'ir*, s. 138.

¹³⁹ el-`Askerî, *Kitâbu's-sinâateyn: el-Kitâbe ve's-şi'ir*, s. 137.

Bazısı manzum bazısı mensur olmak üzere yetmişten fazla eser kaleme almasına rağmen bunlardan pek azı günümüze ulaşmıştır.¹⁴⁰

Eserlerinin çoğunu Ebu'l-Alâ el-Maarî'ye muâraza olarak kaleme alan Ebu'l-Kâsım el-İşbîlî, *İhkâmu san`ati'l-keîâm* adlı eserinin “manzum ve mensur arasındaki tercih hakkında” faslında konu hakkındaki görüşlerini açıkladığı sırada Ebu'l-Alâ el-Maarî'nin *Hutbetu'l-fasîh* adlı eserinden şöyle bir alıntıya yer vermiştir:

“Şiir kazanç olarak görüldüğünde şairde değer bırakmaz. Kazanç dışında olursa neseb (gazel) ve tasvir temâşında güzel olur.”

“Şairi gördüğünde (şu âyeti deme): “Şairlere gelince onlara da yoldan sapmışlar uyarlar.” Çünkü âyet istisna ile getirildi. Kötü olan şeyleri hasat etmek en kötü hasattır. Şiirin faziletini bilmiyor olmayın. Nitekim (şiir) unuttana hatırlatır, saldıran bir kimsenin kararlılığını kırar, gizli düşmanın sevgisini kazandırır ve cesaretsiz olanı cesaretlendirir.”¹⁴¹

Bu alıntındaki açıklamalarda Ebu'l-Alâ el-Maarî, şiirle kazanç sağlanıldığı takdirde şairin değerinin düşüreceğini açıkça belirtmiş, şairlere yöneltilen olumsuz eleştirilere cevap vermiş, kötü ve olumsuz şeyleri gün yüzüne çıkarmaktansa iyi ve olumlu şeyleri gün yüzüne çıkarmayı tavsiye etmiş ve buna bağlı olarak da şiirin fayda sağladığı yönleri sıralamıştır.

Ebu'l-Alâ el-Maarî, *Risâletu'l-gufrân* isimli eserinde kendisine ما الأشعار şeklinde soru yönelten kişiye şöyle cevap vermektedir:

فإني لم أسمع بهذه الكلمة قط إلا الساعة فقلت: الأشعار جمع شعرٍ، والشعر كلام موزون تقبله الغريزة على شرائطه، إن زاد أو نقص أبانه الحس، وكان أهل العاجلة يتقربون به إلى الملوك والسادات.¹⁴²

الأشعار'ın şî'r kelimesinin çoğulu olup şiirin de vezinli söz anlamına geldiğini söyleyen Maarî'nin burada dikkat çeken ifadesi verilen son cümledir ki o bu cümlesinde Dünya hayatını sevenlerin şiirle, hükümdar ve liderlerin gözüne girmeye çalıştığını söylemektedir. Böylelikle Maarî şiirle kazanç veya saygınlık elde edenlere burada da eleştirir

¹⁴⁰ Sahbân Halifât, “Ebu'l-Alâ el-Maarî”, *Diyânet İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: Türkiye Diyânet Vakfı Yayınları, 1994, c. 10: s. 287-288.

¹⁴¹ el-İşbîlî, *İhkâmu san`ati'l-keîâm*, s. 46.

¹⁴² Ebu'l-Alâ el-Maarî, *Risâletu'l-gufrân*, thk:Âişe Abdurrahman “bintu's-şâtîi”, 9.baskı, Kâhire: Dâru'l-meârif, 2009, s. 250-251; İhsan Abbâs, *Târihu'n-nakdi'l-edebî inde'l-'Arab*, s. 366.

getirmektedir. Kendisi şiiriyle kazanç elde etmemiş, edenleri eleştirmiş, dinî ve ahlâki hassâsiyetleri bağlı bir hayat sürmüştür. Onun, bu eserinde İbnu'l-Kârih'e övgülerde bulunduğu şiirleri vardır. Ancak bununla bir kazanç elde etmeyi amaçlamamıştır.¹⁴³

Maarrî'nin yine aynı eserinde الرجز من أضعف الشعر، وهذا الوزن من أضعف الرجز şeklinde bir ifadesi bulunmaktadır.¹⁴⁴ Daha önce şiirin faziletlerini sıralayan Maarrî burada, şiiri ve vezinleri kendi içerisinde değerlendirmiş, kıyaslamalarda bulunmuş; bazısını bazısından üstün tutmuştur.

Mütenebbî'nin bazı şiirlerine yaptığı bir şerh olan *el-Lâmiu'l-azîzî şerhu Dîvânî'l-Mütenebbî* adlı eserine bakıldığında “bu söz mensur olsaydı (şöyle) demek gerekirdi”¹⁴⁵ gibi ve buna benzer ifadeleri bulunmakla birlikte nesir ve nazım arasında üstünlük açısından herhangi bir kıyaslama yapmadığı, bu ifadeleri beyitleri açıklamak için kullandığı görülmektedir.

Ebu'l-Alâ el-Maarrî'nin katır ve atı çeşitli konularda konuşturmasıyla oluşturduğu *Risâletu's-sâhil ve's-şâhic* adlı eserinde ise atın konuşmasında şöyle bir ifade geçmektedir:

“Şair medihte de hicivde de doğru söylemez. Şairlerden söz söyleyenin yerilmesi, yerilen kimsenin fazlına delalet eder, medhin/övgünün ona (onun fazlına) işaret ettiği gibi. Çünkü medih ve onun zıttı (hiciv) tanınan ve şöhret bulan kimseler için olur.”¹⁴⁶

Burada konuyla ilgili olarak dikkat çeken ifade, şairlerin hicivde veya övgüde bulunmasının yanıltıcı olabileceği şeklinde yorumlanması mümkün olan “doğru söyleyen değildir” ifadesidir. Böylelikle medih veya hiciv şiirlerinde bahsi geçen kimse hakkında net ve doğru bir bilgi edinmenin mümkün olmayacağı anlatılmaya çalışılmıştır.

Bunun yanında Ebu'l-Alâ bu eserinde de “Biz ona şiir öğretmedik bu ona yaraşmazdı da”¹⁴⁷ âyetini de ele almış, bu âyet hakkındaki yorumları zikretmiştir. Bazılarına göre Hz.

¹⁴³ İhsan Abbâs, *Târihu'n-nakdi'l-edebî inde'l-'Arab*, s. 366.

¹⁴⁴ el-Maarrî, *Risâletu'l-gufrân*, s. 320.

¹⁴⁵ el-Maarrî, *el-Lâmiu'l-azîzî şerhu Dîvânî'l-Mütenebbî*, thk: Muhammed Saîd el-Mevlevî, 1. Baskı, Riyâd: Merkezu'l-Melik Faysal li'd-durûs ve'l-bâhusi'l-İslâmiyye, 2008, s.242; Bahsi geçen ifadeler çok olmakla birlikte bazı örnek için bkz: s. 114, 181, 418, 423, 667, 675.

¹⁴⁶ Ebu'l-'Alâ el-Maarrî, *Risâletu's-sâhil ve's-şâhic*, thk: Aîşe Abdurrahman bintu's-Şâtî', 2. Baskı, Kâhire: Dâru'l-Meârif, 1984, s. 175.

¹⁴⁷ Yâsîn 36/ 69.

Peygamber insanların bildiği tüm ilimleri bilmesine rağmen bu fenle yani şiirle ilgilenmemiştir. Ancak bu durum sadece kendisine özeldir; diğer Müslümanları kapsamamaktadır. Nitekim Hz. Peygamberin babası, dedesi ve amcaları şiir söylemişlerdir. Bazılarına göre ise şiir noksan bir şeydir. Bazılarına göre ise de bu iki fikirden her ikisi de olabilir. Bu açıklamalardan sonra ise el-Maarî, bu âyetin, Hz. Peygamber'in Allah'ın kelâmını söylediğine inanmayarak onun şiir söylediğini itham eden kâfirlere cevap niteliğinde olduğunu belirtmiştir.¹⁴⁸

Görüldüğü üzere Ebu'l-Alâ el-Maarî'nin nazım ve nesir arasındaki üstünlük meselesine dair nesir üstündür veya nazım üstündür şeklinde net bir ifadesi bulunmamaktadır. Görüşleri daha önce zikredilen İbn Reşîk'in aksine şiirle kazanç elde eden şairleri eleştirmiş; bu durumun onların değerini düşürdüğünü belirtmiştir. el-Maarî yeri geldiğinde şiire veya şaire zarar veren unsurları, yeri geldiğinde ise şiirin faydalı eylemlere vesile olduğunu belirtmiştir. Bütün bunlardan dolayı da nazım ve nesir arasındaki üstünlük meselesi tartışmasında el-Maarî'yi uzlaşmacı yaklaşımı benimseyenlerden saymak gerekir.

1.2.3.3. İbn Sinân el-Hafâcî (ö. 466/1073) ve Görüşleri

Tam adı Ebu Muhammed Abdullah b. Muhammed b. Saîd el-Hafâcî el-Halebî olup, 422 (1031) yılında Halep'in kuzeyinde bulunan Kal'atü Azaz'da doğmuş, Mirdâsi Emiri tarafından ilişkilerinin bozulması üzerine zehirlenilerek öldürülmüş ve yine doğduğu yere defnedilmiştir. Hafâcî Halep'te Kur'ân, hadis, dil ve edebiyat gibi çeşitli ilimlerle ilgilenmiştir. Ebu'l-Alâ el-Maarî ve Ebû Nasr el-Menâzî'den edebiyata dair dersler almıştır. İmâmîyye Şîası'na mensup olup Şîî emirlerle ilişki kurmuş, onlar adına şiirler yazmıştır. Aynı zamanda siyasetle de ilgilenmiştir. Günümüze ulaşan eseri *Sırru'l-fesâha*'dır ve bir de divanı bulunmaktadır.¹⁴⁹

İbn Sinân *Sırru'l-fesâha* adlı eserinde nazım ve nesir konuları üzerinde durmuş, bu ikisi arasındaki farkı zikretmiştir. Ona göre aralarındaki fark; vezin ve şiirin secîli kelâm dışındaki mensur kelâmlarla karşılaştırıldığı takdirde kâfiyedir. Daha sonra bunlardan hangisinin bir diğerinden daha üstün olduğu meselesine geçmiştir. İlk olarak nazımın nesirden

¹⁴⁸ el-Maarî, *Risâletü's-sâhil ve's-şâhic*, s. 183-184.

¹⁴⁹ Recep Dikici, "Hafâcî, İbn Sinân", *Diyânet İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: Türkiye Diyânet Vakfı Yayınları, 1997, c. 15: s. 71-72.

üstün olan yönlerini dile getirmiştir. Bunlar; nesirde bulunmayıp şiirde bulunan veznin şiiri güzelleştirmesi, şiirin bestelenme ve şarkı olarak söylenme imkânı olması sebebiyle nesre göre daha neşe verici ve coşkulu olması, yine aynı sebepten dolayı şiirin ezberlenmesinin nesre göre daha kolay olması, şiirin nesib, medih, hiciv, vâsfetme, sitem gibi bütün konularda söylenebiliyor olması ve bu konuların nesirden çok şiire yakışıyor olmasıdır. İkinci olarak ise nesrin nazımdan üstün olan yönlerini zikretmiştir. Bunlar; hitap etme yani konuşma bilgisinin nesirle elde edilebilmesi, şairlerin aksine hükümdarların ve yöneticilerin işlerini ve gizli sırlarını kâtiplerin bilme imkânının olması, yine şairlerin aksine kâtiplerin kitâbetleri sayesinde yönetici rütbelerine ulaşması, çoğu nazımda yalan ve aşırı mübâlağa varken nesirde gerçekliğin hâkim olmasıdır.¹⁵⁰ Görüldüğü üzere Hafâcî, hem nazmın hem de nesrin birinin diğerinden üstün olduğu hususları belirtmiş, nazım veya nesir taraftarlarında zikrettiğimiz alimlerdeki gibi tek görüşlü olmamıştır.

¹⁵⁰ İbn Sinân el-Hafâcî el-Halebî, *Sırru'l-fesâha*, 1. Baskı, Byrut: Daru'l-Kutubu'l-İlmiyye, 1982, s. 287-288; Butbeyâ, *el-Mufâdale beyne'n-nazm ve'n-nesr*, s. 77-78.

2. EBU'L-KÂSİM EL-İŞBÎLÎ, İHKÂMU SAN'ATÎ'L-KELÂM ADLI ESERİ VE BU ESERİNDE NAZİM VE NESİR ARASINDAKİ ÜSTÜNLÜK MESELESİ

2.1. Ebu'l-Kâsım el-İşbîlî

2.1.1. Hayatı

Tam adı Ebu'l-Kâsım Muhammed b. Abdilgafûr b. Muhammed b. Abdilgafûr el-Kilâî olan âlim Endülüslü olup ¹⁵¹ murabıtın döneminde el-İşbîlî'de yaşamıştır.¹⁵² el-İşbîlî ve zi'l-vuzâreteyn ¹⁵³ de lakaplarındandır. Terâcim veya tabakât kitapları diye adlandırılan eserlerde kendisi hakkında geniş bir bilgi bulunmamaktadır. Doğum ve vefat tarihi kesin olarak bilinmemektedir. Günümüze ulaşan tek eseri olan *İhkamu san'ati'l-kelâm* adlı eserini tahkik eden Muhammed Rıdvân ed-Dâye, onun bu eserindeki bazı ifadelerinden ve bazı kitaplarda hakkında geçen küçük bilgilerden yola çıkarak doğum ve vefat tarihini yaklaşık olarak belirlemiştir. Muhammed Rıdvân ed-Dâye, Ebu'l-Kâsım'ın adı geçen eserindeki, *ez-Zahîre fî mehâsini ehli'l-Cezîre* eserinin yazarı İbn Bessâm eş-Şenterî ile aynı ortamda bulunduğuna ve onun h. 542 yılındaki vefatı sırasında hayatta olduğuna işaret eden şu ifadelerini zikretmiştir: “Ebu'l-Hasan b. Bessâm bana haber verdi ve dedi ki vezir ve fakih olan Ebu Bekir b. el-'Arabi, Bahsi geçen Ebu'l-Hasan'ın isimlerini söylemediği yirmi bir kitap teliflerinin kendisine ulaştığını bana haber verdi. Sonra onun (İbn Bessâm'ın) vefatından sonra onların (kitapların) isimlerini kendi el yazısıyla (yazılmış halde) buldum...” Yine vezir ve kâtip olan Ebu Bekir el-Batelyevsî ile arasında h. 507 senesinde yaptıkları yazışmayı ve İbn Said'in *Samtu'l-cemân*'da onun hakkında “gençken öldü” şeklindeki ifadesini zikretmiş ve “gençken” ibaresini elli beş veya ona yakın bir yaş olarak yorumlamıştır. Bütün bu bilgiler

¹⁵¹ İbnu'l-Ebbâr, *et-Tekmile li kitâbi's-sıla*, thk: Abdüsselam el-Herâs, Lübnan: Dâru'l-Fikir, 1995, c. 2: s. 4.

¹⁵² Lütfî Abdulkerîm, *ed-Dersu'l-belâğî inde Ebi'l-Kâsım fî kitâbihi İhkamu san'ati'l-kelâm*, (Yüksek Lisans Tezi), Ebu Bekir Belkâyid Tilmisân Üniversitesi, Edebiyat, Beşerî ve Sosyal Bilimler Fakültesi, 2008, sayfa sayısı belirtilmemiş, doğumu ve nisbesi bölümünde bu bilgi verilmiştir; Bâye b. Müsâhil, *Edebiyyatu'l-hitâbi'n-nesrî fî kitâbi İhkâmî san'ati'l-kelâm*, (Doktora Tezi), Muhammed Bûdiyâf Üniversitesi Edebiyat ve Diller Fakültesi, 2017, s. 66.

¹⁵³ Abbas Ubeyd Ulvî el-Âmir, “Ebu'l-Kâsım el-Kilâî el-Endülûsî ve'l-cuhûduhu'l-edebîyye ve'n-nakdiyye fî kitâbi ihkâmî san'ati'l-kelâm”, Kerbelâ Üniversitesi, Eğitim Fakültesi, t.y. s. 2; Bâye b. Müsâhil, *Edebiyyatu'l-hitâbi'n-nesrî fî kitâbi İhkâmî san'ati'l-kelâm*, s. 66.

ışığında Muhammed Rıdvan ed-Dâye Ebu'l-Kâsım'ın, hicri beşinci yüzyılın sonlarında (485-490?/1150-51) doğduğu, hicri altıncı yüzyılın ortalarında (545-550?/1155-56) ise vefat ettiği sonucuna ulaşmıştır.¹⁵⁴

Ebu'l-Kâsım, Endülüs'ün İşbîlî şehrindeki, yönetici, kültürlü, edebiyatçı ve ilim sahibi olan köklü bir aileden gelmektedir. Dedesi Ebu'l-Kâsım Muhammed b. Abdilgafûr iki vezirliği yürütmüş olup Abbâsi halifelerinden Mu'temid b. Abbâd ile arkadaşı.¹⁵⁵ Hükümdarlar ve vezirler arasında belli bir konumu vardı. Hatta İbn Bessâm, arkadaşı olan Mu'temid'in ona mersiye bile yazdığını zikretmişti. Kendisi de edip ve şairdi. Babası Ebu'l-Muhammed Abdilgafûr ise kâtip, vezir ve babası gibi şair ve edipti.¹⁵⁶ Ebu'l-Kâsım ise seleflerinden aşağı kalmayarak İşbîlî'de babası gibi kâtiplik görevini üstlenmiş ve aynı zamanda döneminin edîbi ve alimi olmuştur.¹⁵⁷ İbn Hâkân *Matmahu'l-enfus* adlı eserinde kâtipler ve vezirler başlığı altında onun hakkında bilgi vererek “vezir Ebu'l-Kâsım” olarak isimlendirmesinden ¹⁵⁸ Ebu'l-Kâsım'ın vezirlik de yaptığı sonucuna varılabilir.

2.1.2. Eğitimi

Ebu'l-Kâsım'ın çocukluk dönemine ait çok fazla bilgi bulunmamakla birlikte ilim sahibi ve saygın bir aileden geldiği, vezirlerle, edip ve yazarlarla dostluk kurduğu ve dönemin âlimlerinden dersler aldığı bilinmektedir. Böyle bir aileden gelmesi onun hem yöneticilik mevkilerinde hem de ilmi mertebelerde ilerleyebilmesi için yolunu açtığı söylenilebilir.¹⁵⁹ Ebu'l-Kâsım'ın bazı hocaları ve yakınlık kurduğu dönemin alimlerinin isimleri İbnu'l-Ebbâr'ın *et-Tekmile li Kitâbi's-sıla* kitabından ve onun kendi kitabı olan *İhkâmu san`ati'l-keîâm* adlı eserinden öğrenilmektedir. İbnu'l-Ebbâr “edebiyatı-terbiyeyi babası Ebû Muhammed'den, Arapçayı Ebû Abdullah b. Ebi'l-Âfiye'den, fıkıhı Ebu'l-Kâsım ez-Zencânî'den aldı” şeklinde belirtmiştir. Ebu'l-Kâsım ise *İhkâmu san`ati'l-keîâm* kitabında hocası Ebû Abdullah b. Ebi'l-Âfiye'yi ve hocası Hâfız b. İsmail'i zikretmiştir. Dînî, lugavî ve

¹⁵⁴ el-İşbîlî, *İhkâmu san`ati'l-keîâm*, s. 13.

¹⁵⁵ el-İşbîlî, *İhkâmu san`ati'l-keîâm*, s. 10-11.

¹⁵⁶ Bâye b. Müsâhil, *Edebiyyatu'l-hitâbi'n-nesrî fî kitâbi İhkâmi san`ati'l-keîâm*, s. 64-65.

¹⁵⁷ Bâye b. Müsâhil, *Edebiyyatu'l-hitâbi'n-nesrî fî kitâbi İhkâmi san`ati'l-keîâm* s. 66.

¹⁵⁸ el-İşbîlî, *İhkâmu san`ati'l-keîâm*, s. 14.

¹⁵⁹ Bâye b. Müsâhil, *Edebiyyatu'l-hitâbi'n-nesrî fî kitâbi İhkâmi san`ati'l-keîâm*, s. 67.

edebî ilimleri hocaları vasıtasıyla aldığı sırada dönemin büyük alimleriyle de yakınlık kurmuştur. İbnu'l-Ebbâr yine *et-Tekmile* kitabında “O (Ebu'l-Kâsım el-İşbîlî), Ebu'l-Hasan b. Bessâm ve edebiyatçılardan olan onun tabakasıyla arkadaşlık etti. O bazı tevâlifinde Ebu Bekir b. el-'Arabî hakkında bahsetti. Aralarında konuşmalar geçti” şeklinde ifade ederek yakınlık kurduğu âlimleri zikretmiştir.¹⁶⁰ Bunların dışında vezir Ebû Bekir b. Said el-Betlayûsî ve vezir, kâtip ve fakîh olan Ebû Eyyüb b. Ümeyye ile de yakınlık kurmuştur.¹⁶¹

Ebu'l-Kâsım edebiyatla yakından ilgilenmiştir. Başta *İhkâmu san'ati'l-keâm* adlı eserinin kendisi ve bu eserindeki bazı ifadeler buna işaret etmektedir. Câhız, İbn Cinnî, İbn Fâris, Sâhib b. Abbâd gibi alim ve ediplerin bazı görüşlerini tartışmıştır. Ebu'l-Kâsım'ın kitabında yaptığı alıntılardan onun edebiyat alanında Sîbeveyh, Ebu'l-'Ala el-Maarrî'nin çoğu kitabını, Şerif el-Murtezâ'nın *Tîfu'l-hayâl*'ini, Seâlebî'nin *Yetîmu'd-dehr*'ini, Bedîuzzaman'ın *Makamât*'ını, İbn Şüheyd'in *et-Tevâbî* ve *'z-zevâbî*'ni ve İbn Bessâm'ın *ez-Zahîre*'sini okuduğu anlaşılmaktadır.¹⁶² Yine onun kitabında İbn Kuteybe'nin *el-Edebu'l-kâtip*'i ve *Tevîl-i müşkili'l-Kur'ân*'ından, el-Asmaî'nin *Fuhûlu's-şuâra*'sından, el-Hüsrî'nin *Zehru'l-âdâb*'ından ve İbn Hafâce'nin *Dîvân*'ından metinler bulunmaktadır. Bütün bunlar Ebu'l-Kâsım'ın doğu ve batının çeşitli kaynaklarını okuyup onlardan yararlandığını göstermektedir. Ebu'l-Kâsım ayrıca şer'î ilimlerle de ilgilenmiştir. Eserinden onun, Kur'ân'ı çok iyi bildiği, hadis ve fıkıh ilmiyle ilgilendiği anlaşılmaktadır. Nitekim kâtip için de onun, şer'î ilimleri iyi bilmesinin müstahap olduğunu şu şekilde ifade etmiştir: “Kâtibin şöyle olması müstehâp olandır: Rasûlullâh'ın hadislerini koruyan-ezberleyen, usûl ve farzlar, îrâd ve kabul konusunda mütefakkîh olması.”¹⁶³ Bunlara ilaveten müellif, bu iki alanla ilgilendiğine kitabının sonunda şöyle işaret etmiştir. “Öyle ki akıl-duygu-ruh edebiyatta derinleşme ve fer'i korumak için şeriatta derinleşme arasında bölünmüştür.”¹⁶⁴ Bununla birlikte Ebu'l-Kâsım'ın hangi ilmî yönünün ağır bastığı sorusu akıllara gelebilir. Abbas Amid Ulvî el-Âmir müellif ve kitabıyla ilgili makalesinde “Kilâî mütefakkîh/fakih olan bir edip miydi yoksa müteeddip/edebiyatçı olan bir fakih mi?” şeklinde bir soru yönelterek bu sorunun cevabını

¹⁶⁰ El-İşbîlî, *İhkâmu san'ati'l-keâm*, s. 14-15.

¹⁶¹ el-Âmir, “Ebu'l-Kâsım el-Kilâî el-Endulusî ve'l-cuhûduhu'l-edebîyye ve'n-nakdiyye fî kitâbi ihkâmu san'ati'l-keâm”, s. 3.

¹⁶² el-Âmir, “Ebu'l-Kâsım el-Kilâî el-Endulusî ve'l-cuhûduhu'l-edebîyye ve'n-nakdiyye fî kitâbi ihkâmu san'ati'l-keâm”, s. 3.

¹⁶³ Bâye b. Müsâhil, *Edebiyyatu'l-hitâbi'n-nesrî fî kitâbi İhkâmi san'ati'l-keâm*, s. 68.

¹⁶⁴ El-İşbîlî, *İhkâmu san'ati'l-keâm*, s. 15; Bâye b. Müsâhil, *Edebiyyatu'l-hitâbi'n-nesrî fî kitâbi İhkâmi san'ati'l-keâm*, s. 68.

aramıştır. Ona göre Ebu'l-Kâsım fıkıh ilmiyle ilgilenmiştir. Ancak edebiyatçı sureti daha açıktır ve daha çok bilinendir. *İhkâmu san`ati'l-keâm* kitabında edebî mevzularla ilgilendiğine dair birçok şevâhid bulunmakla birlikte onun fıkıhçı suretinin kolayca kaybolmadığı da kitabındaki ifadelerden ve konulara bakış açılarından anlaşılmaktadır.¹⁶⁵ İbnu'l-Ebbâr'ın da bu soruya cevap olacak nitelikte şöyle bir ifadesi bulunmaktadır: “Edebiyat onun niteliği-özelliğiydi.”¹⁶⁶ Bu ifadeler ışığında Ebu'l-Kâsım'ın görmüş olduğu fikhî ve edebî bilgileri eserinde mezcettiği, edebi bilgi vermesine rağmen fikhî yönünü de ortaya koyacak bilgiler verdiği ancak biraz sonra zikredilecek olan ve günümüze ulaşmayan eserleri de dikkate alınıp onların isimleri incelendiğinde onun edebi yönünün daha ağır bastığı söylenilebilir.

2.1.3. Eserleri

Ebu'l-Kâsım'ın yedi eseri bulunmakla birlikte günümüze sadece bir tanesi ulaşmıştır. Bu eseri Muhammed Rıdvân ed-Dâye'nin tahkik ettiği *İhkâmu san`ti'l-keâm* adlı eseridir. Ebu'l-Kâsım telif ettiklerinden dördüyle Maarrî'ye muârazada bulunmuştur.. İhsan Abbâs'a göre diğer üç telifi de eleştirisi alanındadır.¹⁶⁷ Bu yedi eseri şunlardır:

2.1.3.1. *İhkâmu san`ati'l-keâm*

Günümüze ulaşan tek eseri olup Arap edebiyatı eleştirisi ve belâgatına dair bilgiler barındırmaktadır. Ayrıntılı bilgi daha sonra verilecektir.

2.1.3.2. *el- İntisâr li Ebi't-Tayyib*

Ebu'l-Kâsım kitabının birçok yerinde bu eserine işaret etmektedir. Bunlardan bazıları şu şekildedir: “Ebu't-Tayyib el-Cuğfî gazel kasidelerinde maksatlarının amacına yöneliyor-

¹⁶⁵ el-Âmir, “Ebu'l-Kâsım el-Kilâi el-Endulusî ve'l-cuhûduhu'l-edebiyye ve'n-nakdiyye fî kitâbi ihkâmu san`ati'l-keâm”, s. 8.

¹⁶⁶ el-İşbilî, *İhkâmu san`ati'l-keâm*, s. 15.

¹⁶⁷ İhsan Abbâs, *Târîhu'n-nakdi'l-edebî inde'l-'Arab*, s. 509.

açıklıyor. *el-İntisâr* olarak bilinen kitabımızda buna dikkat çekmiştik. Burada da söz ettik.”¹⁶⁸ Yine kitabının başka bir yerinde “*el-İntisâr* kitabında bunun hakkında yeterince bilgi verdik. Alemlerin rabbi Allâh’a hamd olsun.”¹⁶⁹ şeklinde *el-İntisâr* kitabına dikkat çekmiştir. İbnu’l-Ebbâr da *et-Tekmile* adlı eserinde Ebu’l-Kâsım’ın *el-İntisar* adında kitabının olduğunu zikretmiştir.¹⁷⁰

Ebu’l-Kâsım kitabın isminden de anlaşılacağı üzere bu eseriyle Ebu’t-Tayyib el-Mütenebbî’nin taraftarı olduğunu ortaya koymuş ve onu korumayı ve diğer şairlerden üstün olduğunu kanıtlamaya çalışmıştır. Bu ise Mütenebbî’nin Endülüs’te taraftar ve destekçi bulunduğunu göstermektedir ¹⁷¹.

2.1.3.3. *es- Sâci`a ve`l-garîb*

Ebu’l-Kâsım bu eseriyle Ebu’l-`Alâ el-Maarî’nin *es-Sâhil ve`ş-Şâhic* adlı serine muârazada ¹⁷² bulunmuştur. İbn Hâkân *Matmahi`l-enfus`ünde* ve İbnu’l-Ebbâr *et-Tekmile`sinde* bu eseri risâle olarak adlandırmaktadırlar. <sup>173</sup> Ebu’l-Kâsım da *İhkâmu san`ati`l-kelâm`ında* bu eseri risâle olarak adlandırmakta ve neden bu risâleyi yazdığını şu şekilde açıklamaktadır: “Şair ve alimlerden söz etmeye başladık, öyle ki Ebu’l-`Alâ geldi ve bize kendi düşüncesine dayanan, denizinden kepçe ile alınan benzersiz tasnifi olan tevalifinden/te`liflerinden bize hatırlatmalarda bulundu. Onun benzersiz olduğundan, ona kimsenin itiraz edemediğinden ve onunla yarışamadığından bahsetti. Ona karşı çıkma bana güzel göründü. Onun benzerini yapma ve muarazasını bana süsledi. Eskiden –ki Allah seni aziz eylesin- yüce bir kimseyi tanıdım. Zor bir kazançla beni mükellef kıldı...*es-Sâhil ve`ş-*

¹⁶⁸ el-İşbîlî, *İhkâmu san`ati`l-kelâm*, s. 76.

¹⁶⁹ el-İşbîlî, *İhkâmu san`ati`l-kelâm*, s.185.

¹⁷⁰ İbnu’l-Ebbâr, *et-Tekmile*, 2:s.4.

¹⁷¹ Bâye b. Müsâhil, *Edebiyyatu`l-hitâbi`n-nesrî fi kitâbi İhkâmi san`ati`l-kelâm*, s. 75.

¹⁷² İsmail Durmuş İslâm Ansiklopedisi’nde muâraza adlı ıstılâhı “nazîre” maddesinde açıklamıştır. Arap edebiyatında nazîre türünün muâraza kelimesiyle karşılandığını ve muâraza kelimesinin Lisânu’l-Arap’ta “bir işi birinin yaptığı gibi yapmak, taklit etmek” anlamında verildiğini belirtmiştir. Ayrıca nazîrenin yani muârazanın daha çok şiirde görüldüğünü, orijinal eserle aynı vezin ve revîde geldiğini, çoğunlukla o orijinal eseri aşmanın amaçlandığını bazen de eş değerde bir eser ortaya koymak için yazıldığını belirtmiştir.

¹⁷³ el-İşbîlî, *İhkâmu san`ati`l-kelâm*, s. 17; İbu’l-Ebbâr *et-Tekmile* c. 2: s. 4; Ebu Nasr el-Feth İbn Hâkân, *Matmahu`l-enfus ve mesrahü`l-te`ennüs fi mülehi ehli`l-Endelüs*,thk: Muhammed Ali Şevâbike, 1. Baskı, Dâru `Ammâr, Müessesetu`r-risâle, 1983, s. 218.

şâhic risâlesine, *es-Sâci`a ve`l-garîb* diye adlandırdığım risâlemde muarazada bulundum.”¹⁷⁴ Onun bu açıklamaSînâ göre o, Ebu`l-`Alâ el-Maarri`ye meydan okumuş ve onun risâlesinin benzerini yazmayı hedeflemiştir. Bu ifadesinden sonra risâlenin başından küçük bir kesit sunmuştur.<sup>175</sup> Yine İbn Saîd`in de bu risâleden sunduğu bir kesit bulunmaktadır.¹⁷⁶ Risâlenin bize ulaşan küçük kısımları risâle hakkında bizlere az çok bilgi vermektedir. Ebu`l-Kâsım`ın risâlesini secîli yazdığı görülmektedir. Bazı araştırmacılara göre bu dönemdeki risâle yazarları secinin alternatiflerini dolayısıyla diğer belâgî muhassenâtı hoş görmemektedir. Ebu`l-Kâsım`ın da bu sebeple olacak ki risâlesini secili yazmıştır. Bu risâlesi o dönemde edipler tarafından beğenilmiş ve onları, onun benzerini ve muârazasını yazmaya sevk etmiştir. Ebu`l-`Alâ el-`Arabî *Lemhatu`l-bârik fî takrîzî levâhizi`s-sâbık* olarak isimlendirdiği risâlesi bunlardandır. Ebu`l-Kâsım ise “Vezir, fakih ve hafız olan Ebu Bekir el-Arabî *es-Sâcia ve`l-garîb* risâlesini duyduğunda bana *Lemhatu`l-bârik fî takrîzî levâhizi`s-sâbık* adındaki risâlesiyle hitap etti” şeklinde bunu ifade etmiştir.¹⁷⁷

2.1.3.4. *es-Sec`u`s-sultânî*

Ebu`l-Kâsım bu eserinden *İhkâmu san`ati`l-kelâm* kitabında şöyle söz etmiştir: “*es-Sec`u`s-Sultânî* kitabında kendimize ispatladığımız şeylerden başı (şöyle) olan bir anlaşmanın nüshasını size zikredeceğim.”¹⁷⁸ Onun bu ifadesinden bu isimle bir kitabının olduğu ortaya çıkmaktadır. Onun bu kitabı telif etme sebebi ise ilim ve edebiyat meclislerinde kendisiyle bir araya gelen bir şahsın onun ihvâniyyât yazabildiği ancak sultâniyyât yazamadığı şeklindeki eleştirisine cevap vermek, o şahsa meydan okumak ve kendini savunmak istemesiydi. Bu durumu Ebu`l-Kâsım, kitabında şu şekilde belirtmektedir: “Bu meclisteki sözler-konuşmalar ve onun için (yani bu sözlere karşı) kendimde kelâmdan bulduğum şeyler beni Ebu`l-`Alâ el-

¹⁷⁴ el-İşbîlî, *İhkâmu san`ati`l-kelâm*, s. 33-34; Bâye b. Müsâhil, *Edebiyyatu`l-hitâbi`n-nesrî fî kitâbi İhkâmi san`ati`l-kelâm*, s. 71.

¹⁷⁵ el-İşbîlî, *İhkâmu san`ati`l-kelâm*, s. 34; Bâye b. Müsâhil, *Edebiyyatu`l-hitâbi`n-nesrî fî kitâbi İhkâmi san`ati`l-kelâm*, s. 71.

¹⁷⁶ el-İşbîlî, *İhkâmu san`ati`l-kelâm*, s. 17; Bâye b. Müsâhil, *Edebiyyatu`l-hitâbi`n-nesrî fî kitâbi İhkâmi san`ati`l-kelâm*, s. 72.

¹⁷⁷ Bâye b. Müsâhil, *Edebiyyatu`l-hitâbi`n-nesrî fî kitâbi İhkâmi san`ati`l-kelâm*, s. 72.

¹⁷⁸ el-İşbîlî, *İhkâmu san`ati`l-kelâm*, s. 17, 219; Bâye b. Müsâhil, *Edebiyyatu`l-hitâbi`n-nesrî fî kitâbi İhkâmi san`ati`l-kelâm*, s. 73.

Maarri'nin *es-Sec`u's-sultânî*'sinin benzeri bir kitap telif etmeye sevk etti."¹⁷⁹ Ayrıca müellif, kitabının ismini belirttiği ifadesinden sonra bu kitabın başından bir alıntı yapmıştır. Bu alıntıdan anlaşılmaktadır ki o, bu eserini meydan okumak ve edebi gücünü göstermek için telif etmiştir. Bunu ise secîli ve edebî bir üslûp ile göstermiştir.

2.1.3.5. *Hutbetu'l-ıslâh*

Ebu'l-Kâsım bu eserini Ebu'l-'Alâ el-Maarri'nin *Hutbetu'l-fasîh* adlı hitâbet sanatına dair eserine muâraza olarak yazmıştır. Bunu kendisi *İhkâmu san`ati'l-kelâm* kitabında şu şekilde belirtmektedir: “*Hutbetu'l-fasîh*'e gittim ve ona *Hutbetu'l-ıslâh* ile muârazada bulundum.”¹⁸⁰ Daha sonra bu eserin başından alıntı yapmaktadır. Bu alıntıdan da anlaşılmaktadır ki o yine edebi gücünü secîli bir üslûpla göstermiştir.

2.1.3.6. *Semeretu'l-edeb*

Ebu'l-Kâsım Ebu'l-'Alâ el-Maarri'nin sadece nesir sanatında yazmış olduklarına muâraza yazmakla kalmamış, bunu şiir sanatına da taşımıştır. O, bu kitabını *es-Sâcia ve'l-garîb* adlı eserini yazdıktan sonra Maarri'nin *Sakdu'z-zend* adlı dîvanına muâraza olarak yazmıştır. Bu şekilde edebi gücünü ispat etmeye çalışmıştır. Bunu ise *İhkâmu san`ati'l-kelâm* kitabında şu şekilde belirtmektedir: “Bu risâleyi (*es-Sâcia ve'l-garîb*'i) tamamladığımda (*es-sâhil ve's-şahic*) risâlesinden dalgalı denizden bir yudum derecesinde geldi... Günlerim dünümden razı olmadı ve *Sakdu'z-zend* kitabına *Semeretu'l-edep* olarak isimlendirdiğim kitabımla muarazada bulundum.” Daha sonra bu eserin baş kısmından alıntı yapmıştır. Bu alıntıda belâgatın kısımlarını manzum ve mensur olmak üzere ikiye ayırdıktan sonra bu ikisi arasında üstünlük açısından karşılaştırma yaparak belâgatın bu iki kısmını kitâbetle sınırlamıştır. Buna sebep olarak ise kitâbetin daha başarılı, daha çok tercih edilen olması, daha

¹⁷⁹ el-İşbîlî, *İhkâmu san`ati'l-kelâm*, s. 32; Bâye b. Müsâhil, *Edebiyyatu'l-hitâbi'n-nesrî fî kitâbi İhkâmi san`ati'l-kelâm*, s. 73.

¹⁸⁰ el-İşbîlî, *İhkâmu san`ati'l-kelâm*, s. 17, 36; Bâye b. Müsâhil, *Edebiyyatu'l-hitâbi'n-nesrî fî kitâbi İhkâmi san`ati'l-kelâm*, s. 73.

sağlam olmasını göstermiştir.¹⁸¹ Buradan Ebu'l-Kâsım'ın nesri şiire tercih ettiği anlaşılmaktadır.

2.1.3.7. *Hilyetu'l-fukahâ*

Ebu'l-Kâsım'ın *İhkâmu san`ati'l-kelâm* kitabındaki “Bunu *Hilyetu'l-fukahâ* diye bilinen kitabımızda kapsamlı olarak zikrettim”¹⁸² şeklindeki ifadesinden bu isimde bir eserin olduğu anlaşılmaktadır.

2.1.4. Arap Edebiyatındaki Yeri

V. Yüzyılın sonları ile VI. Yüzyılın başlarında yaşamış, Endülüslü bir âlim olan Ebu'l-Kâsım, nesir sanatını ve çeşitlerini konu edindiği *İhkâmu san`ati'l-kelâm* adlı eseriyle edebî tenkit alanında büyük bir boşluğu doldurmuştur. Kendisinin de “Alimlerin, -tabiatlarıyla iç içe olmasından dolayı- isminin kaybolmayacağına güvenip gereken önemi vermedikleri, fasihlerin ise, -zihinlerinde devamlı yer tutması sebebiyle- varlığının garanti olduğunu düşünüp ihmal ettikleri kurallarını tam olarak ortaya koymadıkları ve sanatlarını net bir şekilde belirlemedikleri asıl olan nesre ayrıcalık tanıdım.”¹⁸³ şeklindeki ifadesinden anlaşılacağı üzere o, şiir gibi nesir sanatına gereken önemin verilmediğini düşünerek bu eksikliği tamamlamaya çalışmıştır. Onun nesre dair bu önemli eseri, hem belâğî mevzûları hem de eleştirel meseleleri içerisinde barındırmaktadır. Nitekim Muhammed Rıdvân ed-Dâye “Elimizde, tamamı bize ulaşmış veya bu itibarla nazar edilebilecek, araştırma ve incelemeye yarayacak kadar tamamına yakını ulaşmış Endülüs tenkit kitapları üç (tanedir). Bunların ilki *İhkâmu san`ati'l-kelâm*'dır.”<sup>184</sup> şeklinde ifade ederek bu eseri Endülüs'teki en önemli tenkit kitapları arasında saymıştır. Yine İhsan Abbâs'ın “Muhammed b. Abdulgafûr el-Kilâî'ye ait olan *İhkâmu san`ti'l-kelâm* kitabı dışında bu dönemde Endülüs tenkidine açık bir şekilde

¹⁸¹ el-İşbîlî, *İhkâmu san`ati'l-kelâm*, s. 34-35.

¹⁸² el-İşbîlî, *İhkâmu san`ati'l-kelâm*, s. ; Bâye b. Müsâhil, *Edebiyyatu'l-hitâbi'n-nesrî fî kitâbi İhkâmi san`ati'l-kelâm*, s. 76.

¹⁸³ el-İşbîlî, *İhkâmu san`ati'l-kelâm*, s.39; Alâvine, “Endülüs Edebiyatı Eleştirmenlerine Göre Nazım ve Nesir Arasındaki Üstünlük Meselesi”, s. 443.

¹⁸⁴ Bâye b. Müsâhil, *Edebiyyatu'l-hitâbi'n-nesrî fî kitâbi İhkâmi san`ati'l-kelâm*, s. 77; Muhammed Rıdvân ed-Dâye, *Taârihu'n-nakdi'l-edebî fî l-Endelus*, 2. Baskı, Beyrut: Müessesetu'r-risâle, 1993, s. 403-404.

yönelen müstakil ve kamil bir tenkit kitabı göremiyoruz”¹⁸⁵ ve “İbnu Abdulgafûr’un *İhkâmu san`ati`l-kelâm*’ına gelince o, belâgat kitaplarına dâhil olup tamamıyla tenkit kitaplarına dahil değildir.”¹⁸⁶ şeklindeki ifadeleriyle bu eseri hem belagat hem de tenkit alanındaki kitaplara dahil ettiği görülmektedir. Ayrıca İhsan Abbâs, Endülüs’teki eleştirel hareketlerin görülebileceği kaynakları dört gruba ayırmış ve *İhkâmu san`ati`l-kelâm*’ı burada zikretmiştir. İhsan Abbâs’ın dört gruba ayırdığı kaynaklar sırasıyla şunlardır:

-“Sadece zevke dayalı cüz’î görüşleri belirten dağınık (haldeki) rivâyetler

- Eleştirel yazı. Elimizde bunlardan İbnu Şeref’in *A`lâmu`l-kelâm*’ı, İbnu Fetûh’un ona muârazası ve Serâkustî’nin *Makamâtu`l-luzûmiyye*’sinden 52 makamesi vardır.

- *İhkâmu san`ati`l-kelâm*

- Şiir (veya şairler) yazarlarının hükümlerini bina ettiği eleştirel görüşler. Bunların başında İbn Bessâm’ın *ez-Zahîre*’si, el-Feth b. Hâkân’ın *el-Kalâid* ve *el-Matmah*’ı ve İbn Hafâce’nin divânındaki mukaddimesi.”¹⁸⁷

İhsan Abbâs, Ebu’l-Kâsım’ın *es-Semeretu`l-edeb* ve *el-İntisâr li Ebi’t-Tayyib* adlı eserlerinin de tenkit eserlerinden sayıldığını zikrederek onun tenkit alanındaki önemine vurgu yapmıştır.¹⁸⁸ Şevkî Dayf da bu eserin Endülüslülerin belâgî kitâbet (الكتابة البلاغية) üslûplarını konu edinen ilk kitap olduğunu belirtmiştir.¹⁸⁹

Ebu’l-Kâsım’ı diğer âlimlerden ayıran önemli bir özelliği olarak İhsan Abbâs’ın belirttiği üzere onun, eserinde nesir ve türleri üzerinde durarak kendinden öncekilerin, hakkında çok şey söylediği bedî türlerinden bahsetmemesi sayılabilir.¹⁹⁰ Bunun dışında nesir türleri için yeni ıstılahlar türetmesi onu diğer âlimlerden ayıran en önemli unsurdur. Ebu’l-Kâsım kitabındaki tersil ve secî fasıllarını bölümlere ayırmış ve bu bölümlemelere yeni isimler koymuştur. Kitabının tersil faslının başında “onu (tersili) bablara ayırdım ve ona yeni lakâplar koydum.” dedikten sonra koyduğu bu yeni isimleri şu şekilde sıralamıştır: Âtıl, hâlî,

¹⁸⁵ İhsan Abbâs, *Târîhu`l-edebi`l-Endelüs (Asru`l-tavâif ve`l-murâbitîn)*, Amman: Dâru’ş-şurûk, 1997, s. 74.

¹⁸⁶ İhsan Abbâs, *Târîhu`l-edebi`l-Endelüs (Asru`l-tavâif ve`l-murâbitîn)*, s. 78.

¹⁸⁷ İhsan Abbâs, *Târîhu`l-edebi`l-Endelüs (Asru`l-tavâif ve`l-murâbitîn)*, s. 74-75.

¹⁸⁸ İhsan Abbâs, *Târîhu`n-nakdi`l-edebî inde`l-Arab*, s. 509.

¹⁸⁹ Şevki Dayf, *Târîhu`l-edebi`l-Arabî: Asru`d-düvel ve`l-imârât el-Endelüs*, Kâhire: Dâru’l-meârif, t.y., s. 100.

¹⁹⁰ İhsan Abbâs, *Târîhu`n-nakdi`l-edebî inde`l-Arab*, s. 511.

mugassan, mufassal, mübtede'.¹⁹¹ Daha sonra bunları tek tek tanımlamış ve örneklerle açıklamıştır. Ancak tersili beş bölüme ayırdığını söylemekle birlikte bu bölümlerin arasında masnû' ve murassa' olmak üzere iki bölüm daha geçmektedir.¹⁹² Buradan Ebu'l-Kâsım'ın tersili ismi geçen toplam yedi bölüme ayırdığını söylemek mümkündür. Belirlediği yeni ıstılahlardan diğerleri ise müverrâ ve secinin türleri olarak belirlediği münkâd, müstecleb, mudâri' ve müşkildir.¹⁹³ İhsan Abbâs onun isimlendirdiği bu ıstılahların çoğundan bahsetmiş ve tanımlarını vermiştir. Araştırmacı Bâye b. Müsâhil de Ebu'l-Kâsım'ın bu eseri hakkında yazdığı doktora tezinde onun bu yönüne dikkat çekmiş ve Ebu'l-Kâsım'ın bilgileri toplayan ve eleştiren olarak kalmadığını belirttikten sonra bütün bunların yanında nesirsel hitabın kuramcısı (münezziran) ve tersildeki yeni ıstılahları sebebiyle mübtekir olarak adlandırmıştır¹⁹⁴.

Ebu'l-Kâsım'ın zihni yapısına gelince o, olayları veya ilmî konuları ahlakî ve dînî bir bakış açısıyla değerlendirmektedir. Bu bağlamda üzerinde durulması gereken ilk şey bu bakış açısının nesir ve nazım arasındaki tercih konusunda onu nasıl etkilediğidir. O, nesir taraftarı olarak şiirin fesâda, edepsizliğe, dinde aşırıya kaçmaya ve yalana sürükleyen bir şey olduğunu zikretmiştir. Ayrıca şiirdeki veznin terennüme, terennümün şarkıya, şarkının ise zinaya sebep olduğundan bahsetmiştir. Ebu'l-Kâsım'ın bu açıklamalarından onun dînî ve ahlakî bakış açısının görüşlerine nasıl etki ettiği açık bir şekilde anlaşılmaktadır.

2.2. *İhkâmu san`ati'l-kelâm*

Kitabı Muhammed Rıdvân ed-Dâye *İhkâmu san`ati'l-kelâm* adıyla tahkik etmiştir. Tahkik ettiği bu eser 1966 yılında Daru's-sekâfe tarafından yayımlanmıştır. Kitabın bu baskısının sonunda İhsan Abbâs'ın düzeltmeleri ve talikleri başlığıyla bir bölüm bulunmaktadır. İhsan Abbas burada Muhammed Rıdvân ed-Dâye'nin isteği üzerine kitabı okuyup onun gözden kaçırdığı şeylerde düzeltmelerde bulunduğunu, talik yazdığını ve bunun yanında, yaptığı düzeltmelerin Muhammed Rıdvân'ın orijinal tahkikiindeki halini, dipnotta

¹⁹¹ el-İşbilî, *İhkâmu san`ati'l-kelâm*, s. 103.

¹⁹² el-İşbilî, *İhkâmu san`ati'l-kelâm*, s. 121, 134.

¹⁹³ el-İşbilî, *İhkâmu san`ati'l-kelâm*, s. 185, 233, 234, 236, 237.

¹⁹⁴ Bâye b. Müsâhil, *Edebiyyâtu'l-hitâbi'n-nesrî fî kitâbi İhkâmi san`ati'l-kelâm*, s. 80.

gösterdiğini belirtmiştir. Kitapta bu düzeltmelere ve ta'liklere yer vermesine rağmen kitabın sonunda bunları göstermek amaçlı ayrı bir bölüm açmıştır. Burada ise eklemeyi unuttuklarını ve yaptığı hatalardaki düzeltmeleri eklemiştir. Kitabın 1985 yılında *İhkâmu sanâti'l-keîâm fî funûni'n-nesri ve mezâhibihi fî'l-meşrik ve'l-Endeliûs* ismiyle yayınlanan ikinci baskısında kitabın sonuna eklenen bu bölümdeki düzeltmeler kitabın içerisinde uygulanmış ve bu bölüme ihtiyaç olmaması sebebiyle çıkarılmıştır.

Eser Arap Edebiyatında ve Endülüslü literatüründe önemli bir yere sahiptir. Muhammed Rıdvân ed-Dâye mukaddimesinde bu kitabın önemli olma sebeplerini şu şekilde özetlemiştir:¹⁹⁵

- 1) Kitapta eleştiri ve belâğî konularda çeşitli görüşler bulunmaktadır. Bu görüşlerin bazıları müellife hastır, onun buluşudur. Müellif yeni ıstılahlar ortaya atmıştır.
- 2) Kitapta Endülüslü İslâm ve Doğu İslâm dünyası arasında karşılaştırmalarda bulunmaktadır.
- 3) Müellifin zamanında Endülüslü'te tedâvülde olan birçok Doğu İslâmî kitaplara işaret edilmiştir.
- 4) Kitapta Ebu'l-`Alâ el-Maarri'nin etkisi ve fennî nesrin üslûbunun ortaya çıkışı görülmektedir.

2.2.1. Kitabın Konusu, Bölümleri ve İçeriği

Muhammed Rıdvân ed-Dâye, Ebu'l-Kâsım'ın kitabı açık ve net bir şekilde bölümlendirmediğini söyler. Kitabın ortalarında konusu zikredilmeksizin bâb şeklinde bir başlık bulunmaktadır. Muhammed Rıdvân bu bâb şeklindeki başlıktan ve konu bütünlüklerinden yola çıkarak kendisi bir sınıflandırmaya gitmiştir. Onun yaptığı bölümlendirmeye göre kitap bir mukaddime ve iki bâbdan oluşmaktadır.¹⁹⁶ Müellif kitabının mukaddimesindeki ilk dört fasılda, meclislere katılan ve ismini zikretmediği şahsın eleştirileri

¹⁹⁵ el-İşbîlî, *İhkâmu san`ati'l-keîâm*, s. 10.

¹⁹⁶ el-İşbîlî, *İhkâmu san`ati'l-keîâm*, s. 21.

ve ithamları¹⁹⁷ ile bu ithamlara verdiği cevapları sıralamış, Maarî'ye, kendi edebî gücünü onlara göstermek için itiraz etmiş ve bu itirazlarından bir kısmını sunmuştur.¹⁹⁸ Beşinci fasıl beyânın fazileti hakkındadır. Burada beyânın manası ve önemini Kur'ândan, hadislerden ve bazı belâgatçıların ibârelerinden örnekler getirerek açıklamıştır. Altıncı fasıl ise manzum ve mensur arasında tercih hakkındadır. Müellif burada mensuru tercih ettiğini açıklamaktadır. Mukaddimeden sonra gelen birinci bâb kitâbet ve onun adabıyla ilgili olup ¹⁹⁹ on iki fasıldan oluşmaktadır. Bu fasılların isimleri sırasıyla şu şekildedir:

- 1) Kitâbet ve âdâbı ve esbâbından-etmenlerinden onunla ilişkili olanlar hakkında fasıl
- 2) Hattın kalitesi, kartın tesviyesi ve bitişi hakkında fasıl
- 3) Başlık hakkında fasıl
- 4) Başlangıç hakkında fasıl
- 5) Peygambere salât hakkında fasıl
- 6) Risâlelerin başlangıcı hakkında fasıl
- 7) Başlangıçta, zikredilen amaca işaret faslı
- 8) Başlangıçtan kurtulup zikredilen amaca (geçme) faslı
- 9) Dua hakkında fasıl
- 10) Selâm hakkında fasıl
- 11) Küfür ehliyle yazışma hakkında fasıl
- 12) Hitâbın bölümleri hakkında fasıl

İkinci bâb ise kitabın önemli bir kısmını oluşturmaktadır. Müellif fasılların her birinde doğu ve batılı edebiyatçıların eserlerinden deliller getirmiştir.²⁰⁰ Bu fasıllar 21 tane olup sırasıyla şu şekildedir:

- 1) Tersil faslı
- 2) Âtıl faslı
- 3) Hâlî faslı
- 4) Masnû` faslı

¹⁹⁷ Bâye b. Musâhil bu ithamların dört sınıfta toplayarak neler olduklarını zikretmiştir. Bunun için bkz: Bâye b. Musâhil, *Edebiyyatu'l-hitâbi'n-nesrî fî kitâbi İhkâmi san`ati'l-keâm*, s.81.

¹⁹⁸ el-İşbilî, *İhkamu san`ati'l-keâm*, s. 19.

¹⁹⁹ el-İşbilî, *İhkamu san`ati'l-keâm*, s.21.

²⁰⁰ el-İşbilî, *İhkamu san`ati'l-keâm*, s. 21.

- 5) Murassa` faslı
- 6) Muğassan faslı
- 7) Mufasssal faslı
- 8) Mübtedi` faslı
- 9) Tevkî` hakkında fasıl
- 10) Hutbe faslı
- 11) El-Hikemu`l-mürtecile (doğaçlama vecîzeler) ve el-Emsâlu`l-mürsele (mürsel meseller) faslı
- 12) Muvarrâ faslı
- 13) Makâmeler ve hikâyeler faslı
- 14) Tevsîk faslı
- 15) Te`lif faslı
- 16) Sec` faslı
- 17) Münkâd faslı
- 18) Müstecleb faslı
- 19) Mudâri` faslı
- 20) Müşkil faslı
- 21) Kitâbetin kuralları ve âdâbı hakkında fasıl

Ebu`l-Kâsım, ikinci babda risâle, tevkî`, hutbe, hikem ve emsal, muvarrâ, makâme ve hikâye, tevsîk, te`lif olmak üzere dokuz nesir türlerini ele almış, örneklerle açıklamıştır.

Tersîl yani risâle faslında risâlenin tanımını yapmamakla birlikte risâlenin zaman içerisinde farklılık gösterdiğini belirtmiştir.²⁰¹ Nitekim sözlükte sözlü veya yazılı mesaj iletme manasında elçilik, elçinin ilettiği yazılı mesaj, küçük kitap demek olan risâlenin anlamı zaman içerisinde genişlemiş; hitap, kitap, mektup, makâle ve inceleme yazıları için de kullanılır hale gelmiştir.²⁰² Risâlenin tanımını yapmadan açıklamalarda bulunan müellif, risâleyi üslup açısından değerlendirerek türlerine ayırmış;`âtıl, hâlî, masnû`, murassa`, mugassan, mufasssal ve mübtedi` olmak üzere bu türler için yeni isimler türetmiştir.²⁰³

²⁰¹ el-İşbîlî, *İhkâmu san`ati`l-keâm*, s. 103.

²⁰² Rahmi Er, "Risâle", *Diyânet İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: Türkiye Diyânet Vakfı Yayınları, 2008, c. 35: s. 112.

²⁰³ el-İşbîlî, *İhkâmu san`ati`l-keâm*, s. 103.

Tevkî faslında müellif, وقع (vaka'a) fiilinden türeyen, sözlükte (yağmur) toprağa düşmek, tesir ve icra etmek anlamlarına gelen, ıstılah anlamı menşûr, pervâne, ferman, berat, tuğra ve mühür olan tevkî'yi²⁰⁴ tekrar ve uzatma olmaksızın îcâz ve ihtisarla söylenen söz olarak açıklamaktadır. Kelimelerle, tek bir kelimeyle, tek bir harfle, âyetle, ve şiirle yapılan tevkî'lere örnekler getirmektedir.²⁰⁵

Hutbe faslında müellif, خطب (hatabe) fiilinin mastarı olup, sözlükte insanlara konuşma yapmak anlamına gelen hutbenin²⁰⁶ tanımını yapmadan, Araplarda, önemli bir kelâm olan manzum kelâma dayandığını belirtmiştir.²⁰⁷ Yani müellif, hutbeyi, manzuma benzeyen bir nesir çeşidi olarak görmektedir. Onun böyle bir benzetme yapmasının sebebi hutbeye uslûbî açıdan bakmasıdır. Nitekim hutbede hayal, îcâz, ritim gibi şiirde de olan unsurlar bulunmaktadır.²⁰⁸ Bunun yanında müellif, hutbeyi konusuna göre sınıflandırmaya gitmiştir. Hutbeyi dînî olanlar ve olmayanlar olarak ikiye değerlendirmiş ve her iki gruptaki hutbelerin nasıl olursa daha iyi olacağına dair bilgiler vermiş, hutbelerden örnekler getirmiştir.²⁰⁹

Hikem ve emsâl faslında müellif, bunların tanımlarını vermeden her ikisini de ikiye ayırmıştır.²¹⁰ Emsâl kelimesi meselin çoğu olup musûl kökünden türemiştir ve benzeyen anlamına gelmektedir. İsmail Durmuş meseli şu şekilde tanımlamaktadır: “Mesel, atalardan gelen ve onların yüzyıllar içindeki deneyim ve gözlemlerine dayalı düşüncelerini değişmez kalıp ve klişeleşmiş özlü sözlerle öğüt ve hüküm içerecek biçimde yansıtan, lafzı ve anlamı beğenilerek nesilden nesile aktarılan, çoğunlukla aslî durumuna benzeyen halleri açıklamak ve örneklemek amacıyla kullanılan anonim mahiyetteki özdeyiştir.” Özlü söz olma bakımından birbirine benzeyen mesel ve hikem arasındaki fark kaynaklarının farklı olmasıdır. Yani mesel belli bir kaynaktan çıkmış olmakla birlikte zaman içerisinde yaygınlaşarak halka mal olmuşken; hikem öğüt ve ders vermek amacıyla peygamber, filozof veya alim gibi seçkin

²⁰⁴ Erdoğan Merçil, “Tevkî’”, *Diyânet İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: Türkiye Diyânet Vakfı Yayınları, 2012, c. 41: s. 35.

²⁰⁵ el-İşbilî, *İhkâmu san`ati`l-keâm*, s. 161-166.

²⁰⁶ İbrahim Mustafa vd. (hızl), *el-Mu`cemu`l-vasît*, İstanbul: Çağrı Yayınları, t.y., s. 242-243.

²⁰⁷ el-İşbilî, *İhkâmu san`ati`l-keâm*, s. 167.

²⁰⁸ Bâye b. Müsâhil, *Edebiyyatu`l-hitâbi`n-nesrî fî kitâbi İhkâmi san`ati`l-keâm*, s. 228.

²⁰⁹ el-İşbilî, *İhkâmu san`ati`l-keâm*, s. 167-179.

²¹⁰ el-İşbilî, *İhkâmu san`ati`l-keâm*, s. 179.

kimseler tarafından söylenmiştir.²¹¹ Hikem ve emsalin tanımını yapmadan bunları sınıflandıran Ebu'l-Kâsım, her ikisini de risâlelerde ve hutbelerde söylenen ve doğaçlama söylenen olmak üzere ikiye ayırmış ve örnekler vermiştir. Verdiği örnekler içerisinde Hz. Peygamber'in, Hz. Ebû Bekir'in, Eflaton'un, İskender'in sözleri bulunmaktadır. Daha sonra meselleri, secili olanlar ve olmayanlar olmak üzere ikiye ayırmış ve örnekler vermiştir.²¹² Ancak verdiği örneklerden anlaşılmaktadır ki o, mesellerin yanı sıra hikemi de ikiye ayırmıştır. Çünkü secili veya secisiz emsal için verdiği örnekler içerisinde Hz. Peygamber'in, Hz. Ebû Bekir'in Hz. Ömer'in sözlerinin yanı sıra halka mal olmuş sözler de bulunmaktadır.²¹³ Buradan anlaşılmaktadır ki Ebu'l-Kâsım, yukarıda bahsedildiği gibi hikem ve emsâl arasında fark görmemekte; ikisini de aynı anlamda kullanmaktadır.

Muvarrâ (مورى) faslında müellif, muvarrayı bâtını, zâhirinin dışında olan kelâm çeşidi olarak açıklamış ve muvarrâyı nesrin bir çeşidi saymıştır.²¹⁴ Muvarra kelimesi tevriyeden (توريه) gelmektedir. Tevriye ise very (وري) kökünden türemiş olup gizlemek anlamına gelmektedir.²¹⁵ Belâgatın bedî' kısmından bir söz sanatı olan tevriyenin ıstılah anlamı ise “şiiir veya nesirde yakın ve uzak iki anlamı bulunan bir lafzın zihne ilk anda gelen yakın anlamını değil de gizli bir karîneye dayalı olarak uzak anlamını kastetmektir.”²¹⁶ Ebu'l-Kâsım'ın tevriye için verdiği örneklerden ve açıklamalarından onun da tevriyeyi bu manada kullandığı anlaşılmaktadır. Ayrıca Ebu'l-Kâsım tevriyenin bilmece şeklinde de geldiğini belirtmiştir. Ancak bunun için bir açıklama getirmeyip örnek vermekle yetinmiştir.²¹⁷ Bunun yanında tevriyenin sadece nesirle sınırlı kalmayıp şiiirde de görüldüğünü belirterek tevriyeyi muamma²¹⁸ ile birleştirmiş ve şifreleri çözülmüş bir şekilde şiiir beyitlerinden örnekler vermiştir.²¹⁹

²¹¹ İsmail Durmuş, “Mesel” *Diyanet İslâm Ansiklopedisi*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2004, c. 29: s. 293.

²¹² el-İşbîlî, *İhkâmu san`ati'l-keâm*, s. 179-180.

²¹³ el-İşbîlî, *İhkâmu san`ati'l-keâm*, s. 181.

²¹⁴ el-İşbîlî, *İhkâmu san`ati'l-keâm*, s. 185.

²¹⁵ İbn Manzûr, *Lisânu'l-`Arab*, c.15: s. 389.

²¹⁶ Bulut, *Belâgat-i Müyessera: Meânî- Beyân- Bedî'*, s. 194.

²¹⁷ el-İşbîlî, *İhkâmu san`ati'l-keâm*, s. 189.

²¹⁸ Muamma amâ kökünden türeyen ta'miye masdarından ismi mef'ul olup gizli ve örtülü söylenen sözler için kullanılmaktadır. İlmî ve edebî muamma olmak üzere iki çeşidi vardır. İlmî muamma ile daha çok devlete ait gizli bilgiler bir yere ulaştırılır ve metin özel yöntemlerle sadece bilenlerin anlayabileceği bir hale dönüştürülür. Edebî muamma ise şairler ve aydınlar arasındadır. Muamma hakkında daha geniş bilgi için bkz: İsmail Durmuş, “Muamma”, *Diyanet İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2005, c. 30: s. 320;

Makâmeler ve hikâyeler faslında müellif, bunların tanımlarını yapmamış, meşhur makâmelerden ve hikâyelerden örnekler vermiştir.²²⁰ Bu edebî türlerin tanımlarına gelince makâme kıyâm kökünden türemiş olup, bir araya gelmiş insanlar ve onların bulunduğu veya oturduğu yer anlamına gelmektedir. Zamanla buralarda söylenen sözlere de makâme denmiştir.²²¹ Hicri IV. Yüzyılda ortaya çıkan kısas çeşididir. Zeki Mübârek'e göre makâme, yazarın edebî, felsefî, duygusal ve alaycı fikirlerini verdiği kısa hikâyelerdir.²²² Bu türün özelliklerini şu şekilde sıralamak mümkündür: “Bir olay etrafında şekillenme, hayalî bir râvisi, her konudaki bilgisi ve güzel konuşmasıyla insanları kendine hayran bırakan, dilenci hüviyetinde hayalî bir kahraman bulunma, dilin inceliklerini, özellikle dildeki garip kelimeleri öğretmeyi hedefleme, nahiv bilmecelerinden, edebî inceliklerden ve Arap atasözlerinden örnekler vermek sûretiyle okuyucuların hoşça vakit geçirmelerini amaçlama.”²²³ Hikâye ise, حكى fiilinden türemiş olup sözlükte benzerini yapmak ya da konuşmak anlamına gelmektedir.²²⁴ İstilah olarak yalın bir olayın çevresinde kişilerin ilişkilerini anlatma esasına dayanan edebî bir türdür. Geçmiş çağlarda hikâye, hem Doğu hem de Batı kültüründe, masal, fabl, menkîbe, kıssa, fıkra gibi diğer türlerle karışmış ve modern özelliklerini kazanıncaya kadar değişik şekillerde adlandırılmıştır. Arap edebiyatında ise hikâye yerine kıssa kelimesi tercih edilmektedir. Edebiyat terimi olarak hikâyenin sınırları kesin bir şekilde belirlenememiştir.²²⁵ İşbilî'nin bu fasıldaki açıklamalarından hikâye ve makâme aynı şeyler mi, aralarındaki farklar nelerdir gibi sorulara cevap bulunamamaktadır.

Tevsîk faslının başında müellif, sözlükte bir işin kendisiyle sağlam yapıldığı şey anlamına gelen²²⁶ vesikaların önemine şu cümleleriyle vurgu yapmıştır:

إذ هو من أجل العلوم خطراً، وأرفعها قدراً، وأحمدتها أثراً، وأطيبها خيراً. لا حظ في البيان لمن لم يلج بابه. ولا نصيب في الإحسان لمن يحكم أسبابه.

Fazlıoğlu, *Dil İlimlerinin Sınıflandırılması: (el-Metalib ilahiye fi mevzuat el-ulum el-lugaviyye) Tokatlı Hasanoğlu Lütfullah [Molla Lütfi]*, s. 30.

²¹⁹ Bâye b. Müsâhil, *Edebiyyatu'l-hitâbi'n-nesrî fi kitâbi İhkâmi san'ati'l-keâm*, s.214; el-İşbilî, *İhkâmu san'ati'l-keâm*, s. 192-193.

²²⁰ el-İşbilî, *İhkâmu san'ati'l-keâm*, s. 192-204.

²²¹ Erol Ayyıldız, “Makâme”, *Diyânet İslâm Ansiklopedisi*, Ankara: Türkiye Diyânet Vakfı Yayınları, 2003, c. 27: s. 417.

²²² Zeki Mübârek, *en-Nesrû'l-fennî fi'l-karni'r-râbî*, s. 199-200.

²²³ Ayyıldız, “Makâme”, s. 417.

²²⁴ İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, c. 14: s. 191.

²²⁵ Hüseyin Yazıcı, “Hikâye”, *Diyânet İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: Türkiye Diyânet Vakfı Yayınları, 1998, c. 17: s. 479-480.

²²⁶ İbrahim Mustafa, Ahmet Hasan ez-Zeyyât vd. (hızl), *el-Mu'cemu'l-vasît*, s. 1012.

Müellifin zamanında kitâbet, kişinin yüksek makamlara ulaşmasında köprü görevi görülüyor ve bu yüzden müellifin de kâtip ve vezirlik yapması sebebiyle kitâbet üzerinde önemle durması tabiidir. Müellif bu türün tanımını ve bölümlendirmesini yapmamakla birlikte edebî türün nasıl olursa daha iyi olacağına dair kâtiplere nasihatlerde bulunduğu sırada vesîkaların sınıfına giren bazı edebî türlere işaret etmiştir. Bunlar; akit, vasiyet ve ahitlerdir.²²⁷

Te'lif faslında müellif, bu tarifi tanımlamamıştır. ألف fiilinin mastarı olup, sözlükte cem` etme, birleştirme ve tanzim etme²²⁸; istilah olarak ilmî meselelerin bir kitapta toplanması anlamına gelen te'lif kelimesi daha çok ismi fâil yani "müellif" haliyle kullanılır. Telif aynı zamanda tasnif olarak da isimlendirilir ve tasnif kelimesi daha çok ismi mefûl yani "musannef" haliyle kullanılır.²²⁹ İşbîlî'nin de te'lif kelimesini tasnif ile aynı anlamda kullandığı onun şu ifadelerinden anlaşılmaktadır:

التأليف - أعزك الله- غير موقوف على زمان، والتصنيف ليس بمقصود على أوان دون أوان. ولكنها صناعة ربما فيها سوابق الأفهام، وصفواء ربما زلت عنها أوهام الأقدام. ومن أمثالهم: "من صنف كتابا فقد استهدف، فإن احسن فقد استعطف، وإن أساء فقد استقذف".²³⁰

İşbîlî yukarıdaki açıklamalarıyla eski Arap eleştirisi meselelerinden biri olan eski-yeni tartışmasına değinmiştir. Te'lifin herhangi bir zamanla veya milletle sınırlı olmayıp her asırda onun zorunlu olduğunu belirtmiştir.²³¹ Ayrıca İşbîlî te'lifi, daha önce açıkladığı risâle, makâme ve hutbe gibi edebi türlerin sınırını aşacak te'lif etme yani yazma anlamında kullanmıştır.²³² Bunu te'lifi, seçmeler, ihtisar edilen, genişletilen, şiir manalarının şerhi gibi bölümlere ayırmasından²³³ da anlamak mümkündür.

Abbas Ubeyd el-Ulvî, Ebu'l-Kâsım ve bu eseriyle ilgili yazdığı bir makâlede kitaptaki fasıl sayılarına dikkat çekmektedir. Ulvî, kitaptaki toplam fasıl sayısının otuz dokuz olup, müellifin mukaddimenin başındaki sözünün de eklendiği takdirde fasılların kırk sayısına

²²⁷ Bâye b. Müsâhil, *Edebiyyatu'l-hitâbi'n-nesrî fî kitâbi İhkâmi san`ati'l-kelâm*, s. 250; el-İşbîlî, *İhkâmu san`ati'l-kelâm*, s. 210-211.

²²⁸ İbn Manzûr, *Lisânu'l-`Arab*, c. 9: s. 10.

²²⁹ Bâye b. Müsâhil, *Edebiyyatu'l-hitâbi'n-nesrî fî kitâbi İhkâmi san`ati'l-kelâm*, s. 253.

²³⁰ el-İşbîlî, *İhkâmu san`ati'l-kelâm*, s.221-222.

²³¹ Bâye b. Müsâhil, *Edebiyyatu'l-hitâbi'n-nesrî fî kitâbi İhkâmi san`ati'l-kelâm*, s. 254.

²³² Bâye b. Müsâhil, *Edebiyyatu'l-hitâbi'n-nesrî fî kitâbi İhkâmi san`ati'l-kelâm*, s. 254.

²³³ el-İşbîlî, *İhkâmu san`ati'l-kelâm*, s. 223.

ulaştığını belirtmiştir. Ona göre Ebu'l-Kâsım, İslâm Arap kültüründe bu kırk sayısının ikmâl ve olgunluk manasına gelmesi sebebiyle kasten belirlemiştir.²³⁴ Buradan bile Ebu'l-Kâsım'ın dînî ve ahlakî bakış açısının onun yöntemini belirlediğini görmek mümkündür.

Kitabın türüne gelince, bölümlerinden anlaşılacağı üzere bu kitap belâğî ve eleştirel olmakla birlikte şiir sanatı dışarıda bırakılarak nesir ve sanatları ile kelâmın darbına tahsis edilmiştir. Kitap incelendiğinde kitabın başlığıyla içeriğinin uyumlu olduğu görülmektedir. Kitabın amacı özellikle nesrî hitaptaki edebiyatın veya belâgatın sırrını ortaya çıkarmak ve bu sanatta iyi olmaları için katiplere veya yazarlara nesrin kurallarını öğretmek, nesrin çerçevesini çizmek ve Arap nesir sanatları üzerinde durmaktır.²³⁵ Müellif kitabının çok az kısmında; mukaddime kısmındaki üçüncü, dördüncü ve “manzum ve mensur arasındaki tercih hakkında” başlıklı altıncı faslında şiirden bahsetmektedir. Kitabını mensura tahsis etmesini ise şu şekilde açıklamaktadır: “Alimlerin –tabiatlarıyla iç içe olmasından dolayı- isminin kaybolmayacağına güvenip gereken önemi vermedikleri, fasihlerin ise, -zihinlerinde devamlı yer tutması sebebiyle- varlığının garanti olduğunu düşünüp ihmal ettikleri, kurallarını tam olarak ortaya koymadıkları ve sanatlarını net bir şekilde belirlemedikleri asıl olan nesre ayrıcalık tanıdım.”²³⁶ Ayrıca müellif, kitabının başında, asıl olarak şiiri konu edinmeme sebebinin şiir alanında kendisinin zayıf olmasıyla bir alakasının olmadığını ve bunun aksine şiir alanında başarılı olduğunu söylemiştir.²³⁷ *Matmah* yazarının onun şiirlerini güzel bularak övmesi ve onun beyitlerinden alıntılar yapması onun bu sözünü doğrulamaktadır.²³⁸

Kitabın bölümlerinden, içeriğinden ve türünden onun belagat, edebiyat ve eleştirel konuları kapsadığı âşık olmakla birlikte Ebu'l-Kâsım'ın bu ilimlerle sınırlı kalmayıp kitabında ara ara yeri yeldikçe gramer konularına da girdiği ve kelimelerin irâbıyla ilgili açıklamalarda bulunduğu görülmektedir. Buna Ebu'l-Kâsım'ın kitâbete besmeleyle başlanması gerektiğini anlattığı istiftah faslında, Bismillâhirrahmânirrahîm'in başına

²³⁴ el-Âmir, “Ebu'l-Kâsım el-Kilâî el-Endulusî ve'l-cuhûduhu'l-edebîyye ve'n-nakdiyye fî kitâbi ihkâmu san'ati'l-keâm”, s. 5.

²³⁵ Bâye b. Müsâhil, *Edebiyyatu'l-hitâbi'n-nesrî fî kitâbi İhkâmi san'ati'l-keâm*, s.79.

²³⁶ el-İşbîlî, *İhkâmu san'ati'l-keâm*, s.39; 'Alâvine, Endülüs Edbiyatı Eleştirmenlerine Göre Şiir ile Nesir Arasındaki Üstünlük Meselesi, s. 443.

²³⁷ el-İşbîlî, *İhkâmu san'ati'l-keâm*, s. 35.

²³⁸ el-İşbîlî, *İhkâmu san'ati'l-keâm*, s. 19

“başlarım” fiilinin takdir edilmesi sebebiyle takdiren nasb konumunda olduğunu açıklaması örnek olarak verilebilir.²³⁹

2.2.2. Müellifin İstişâd Yöntemi

Ebu'l-Kâsım kitabında, açıkladığı konuyla ilişkili gördüğü âyetleri delil olarak kullanmıştır. Âyetlerden sonra ise konuyla ilişkili hadisleri zikretmiştir. Bu hadisleri verirken onların senetlerini ve kaynaklarını zikretmemiştir. İstişâd edilen hadislerin çokça bilinen meşhur hadisler olması kaynaklarının zikredilmemesine sebep olarak gösterilebilir. Ancak hadislerin kaynakları tahkik eden tarafından dipnotlarda belirtilmiştir. Kullandığı diğer şevâhid ise çeşitli alimlerin, ediplerin, filozofların görüşleri, şiirler, nesir türlerinden alıntılar ve mesellerdir. Ebu'l-Kâsım ayrıca eserinde *İhkâmu san`ati'l-kelâm* dışındaki diğer eserlerine de atıflar yapmıştır. Ebu'l-Kâsım'ın kullandığı bu şevâhidin hepsini her fasılda görmek mümkün değildir. Bazen bazı konularda âyet, bazen hadis, bazen şiir, bazen de nesirlerden deliller kullanılmamıştır. İlk olarak âyetlerden şevâhid olarak kullandıklarına örnek verilecek olunursa; beyânın fazîleti hakkındaki fasılda “(O) Rahmân Kur’ân’ı öğretti. İnsanı yarattı. Ona beyânı öğretti.”²⁴⁰ âyetlerini zikretmiştir. İstiftâh faslında ise istiftâhın farklı yazılışlarından bahsederken Câhiliye Dönemi’nde Bismikellâh diye yazıldığını ifade eden hadisi verdikten sonra Bismillâhirrahmânirrahîm şeklindeki ifadenin oluşma sürecini gösteren âyetleri tek tek zikretmiştir.²⁴¹ Zikrettiği âyetler şunlardır:

(وقال اركبوا فيها بسم الله)

“(Nuh) Binin ona, (onun yüzmesi, demir atması da) Allah’ın adıyla dedi.”²⁴²

(قل ادعوا الله أو ادعوا الرحمن)

“(Rabbimize) ister Allah diye ister Rahman diye çağırın-dua edin de.”²⁴³

²³⁹ el-İşbîlî, *İhkâmu san`ati'l-kelâm*, s. 64. Konuyla ilgili diğer örnekler için kitabın 65, 90, 167, 168 ve 169. sayfalarına bakılabilir.

²⁴⁰ Rahmân 55/1-4.

²⁴¹ el-İşbîlî, *İhkâmu san`ati'l-kelâm*, s. 63.

²⁴² Nûh 71/41.

²⁴³ İsrâ’ 17/110.

(إِنَّهُ مِنْ سُلَيْمَانَ وَإِنَّهُ بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ)

“Muhakkak ki (o-risâle) Süleyman’dandır. Ve o Rahman ve Rahim olan Allah’ın adıyla (başlıyor).”²⁴⁴

Yine hitâbın kısımları hakkındaki fasılda hitabı ishâb, îcâz ve müsavât olarak üçe ayırdıktan sonra îcâzın hangi yollarla yapıldığı hakkında bilgi verirken âyetlerden istişhâd etmiştir. Îcâzın açıklama ile geldiğine örnek olarak kullandığı âyetler ²⁴⁵ şunlardır:

(قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ. اللَّهُ الصَّمَدُ. لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ. وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ)

“ De ki O, Allah’tır, tektir. Allah sameddir. Doğurmamış ve doğmamıştır. O’nun hiçbir dengi yoktur.”²⁴⁶

Hazif ile olan îcâz için²⁴⁷ şu âyetleri getirmiştir:

(فَأَمَّا الَّذِينَ اسْوَدَّتْ وُجُوهُهُمْ أَكْفَرْتُمْ بَعْدَ إِيمَانِكُمْ)

“ Yüzleri kararanlara iman ettikten sonra kafir mi oldunuz (denir).”²⁴⁸

Son bir örnek olarak tevsik faslında istişhâd ettiği şu âyet²⁴⁹ verilebilir:

(يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا تَدَايَنْتُمْ بِدِينٍ إِلَى أَجَلٍ مُسَمًّى فَاكْتُبُوهُ)

“Ey îman edenler! Belirlenmiş bir zamana kadar bir borç ilişkisi kurduğunuzda bunu yazın.”²⁵⁰

Ebu’l-Kâsım’ın nazım ve nesir arasındaki üstünlük meselesinde nesri tercih ettiği ve bunu açıkladığı yerlerde, delil olarak getirilebilecek âyetleri zikretmediği dikkatleri çekmektedir. Sadece Ebu’l-`Alâ el-Mararri’nin *Hutbetu’l-islâh* adlı eserinden şiirle ilgili açıklamada bulunduğu kısımdan yaptığı alıntıda “Şairlere gelince, onlara da yoldan sapmışlar uyarlar” şeklindeki Şu`arâ suresinin 224. Âyeti geçmektedir. Ebu’l-Kâsım yaptığı bu alıntının

²⁴⁴ Neml 27/30.

²⁴⁵ el-İşbîlî, *İhkâmu san`âti`l-keâm*, s. 99.

²⁴⁶ İhlâs 112/ 1-4.

²⁴⁷ el-İşbîlî, *İhkâmu san`âti`l-keâm*, s. 100.

²⁴⁸ Âli İmrân 3/106.

²⁴⁹ el-İşbîlî, *İhkâmu san`âti`l-keâm*, s. 206.

²⁵⁰ Bakara 2/ 182.

ardından Ebu'l-`Alâ el-Maarri'ye hak vermiştir ²⁵¹. Buradan Ebu'l-Kâsım'ın da bu âyeti şahid göstermekten çekinmediği ortaya çıkmaktadır. Bunun dışında konuyla ilgili delil gösterdiği bir âyet bulunmamaktadır.

Hadislerden getirdiği delillere ilk olarak beyânın fazîleti hakkındaki fasılda bulunan “Muhakkak ki beyânın bazısı sihirdir” hadisi örnek olarak verilebilir. Ebu'l-Kâsım Peygamber (s.a) şöyle buyurdu diyerek bu hadisi zikrettikten sonra bazı âlimlerin bunu, beyanın zemmi olarak yorumlamasını eleştirmiştir. Ardından bu yorumun yanlış olduğunu belirterek bu yorumu farklı delillerle çürütmeye çalışmıştır. Peygamberin (s.a) bu sözü belli bir şahıs ve olay üzerine buyurduğunu belirtmiştir. ²⁵²

Manzum ve mensur arasında tercih hakkındaki fasılda ise nesri üstün tuttuğunu şu hadis ile desteklemiştir: “Sizden birinizin içinin irinle dolması şiirle dolmasından daha hayırlıdır.” Hadiste kitâbet ve hitâbet gibi nesir türlerinden biri zikredilmeyip bunların yerine şiirin zikredildiğini belirtmiştir. Buna sebep olarak ise şiirin edepsizliğe ve fesada sevk ettiğini göstermiştir.²⁵³ Hutbe faslında ise söze hamd ile başlamanın önemine dair “Allâh'a hamd ile başlanmayan her önemli iş bereketsiz olur.” hadisini delil olarak getirmiştir.

Şiirlerden getirdiği delillere ise ilk olarak şiiri eleştirip nesrin şiirden üstün olduğunu vurguladığı manzum ve mensur hakkında tercih faslında şu beyitler örnek olarak verilebilir:

الكلب والشاعر في حالة يا ليت أني لم أكن شاعرا!

أما تراه باسطا كفه يستطعم الوارد والصادر؟

“Şair ve köpek aynı durumdadır Keşke ben şair olmasaydım!

Görmez misin ki o (şair)elini açandır gelenden ve geçenden yiyecek isteyerek”

Ebu'l-Kâsım şiirlerden kazanç elde edilmesini doğru bulmayarak eleştirmiştir ve şiirlerin kusurlarından saydığı kısımda bu beyitleri delil olarak kullanmıştır.²⁵⁴

²⁵¹ el-İşbilî, *İhkâmu san`ati'l-keâm*, s. 46.

²⁵² el-İşbilî, *İhkâmu san`ati'l-keâm*, s. 40-41.

²⁵³ el-İşbilî, *İhkâmu san`ati'l-keâm*, s. 44.

²⁵⁴ el-İşbilî, *İhkâmu san`ati'l-keâm*, s. 45.

Kitâbet ve âdâbıyla ilgili olan fasılda kâtipleri ve kitâbeti yücelten şu beyitleri zikretmiştir:

إذا أقسم الأبطال يوماً بسيفهم وعدوه مما يكسب المجد والكرم

كفى قلم الكتاب مجداً ورفعة مدى الدهر أن الله أقسم بالقلم!

“Kahramanlar kılıçlarına yemin ettiğinde onu (yemini) mecd ve keremi kazandıran şeylerden sayarlar

Kâtiplerin kalemi mecd ve saygınlık olarak yeter kıyamete kadar, şüphesiz Allah kaleme yemin etmiştir.”

"من خطَّ يوماً ببريةٍ فسدتْ أصاب أعضاء خطّه خدرٌ"

“Kim bir gün bozuk bir yazıyla yazarsa yazı uzuvları (elleri) uyuşsun.”

"عدوك في صديقك مستفادٌ فلا تستكثرن من الصحاب

فإن الداء أكثر ما تراه يحول من الطعام أو الشراب!"

Arkadaşındaki düşmanlık istifâde edilendir Arkadaşlarını çoğaltma

Muhakkak ki gördüğün çoğu hastalık yiyecek ve içecekten dönüşür. ²⁵⁵

Ebu'l-Kâsım, nesirden alıntıları ise daha çok nesir türlerine yer verdiği kitabının ikinci bâbında yapmıştır. Bununla birlikte kitabının birinci babındaki konuyla ilgili şevâhid olarak getirdiği alimlerin açıklamalarını da nesirden yaptığı alıntılar arasında saymak mümkündür. Burada şunu da belirtmek gerekir ki Ebu'l-Kâsım çoğu zaman görüşün sahibi olan âlimin ve eserinin isimlerini zikretmiştir. Bu görüşleri kendisine mal etmemiştir, yeri geldiğinde kendi eserlerinden de alıntılar yapmıştır. Nesirden alıntılara örnek olarak müellifin kitabın ikinci bâbındaki makâmat ve hikâyeler faslındaki Makâmâtü'l-Esfehânî'den ve Makâmâtü'l-Bağdâdî'den alıntılardığı makâmeler verilebilir. Yine tevsîk faslında Ebu İshâk

²⁵⁵ el-İşbîlî, *İhkâmu san`ati'l-keâm*, s. 49, 52.

es-Sâbî'ye ait olan ahidlere yer vermiştir. Bunun ardından kendi eseri olan *es-Sec`u's-sultânî*'den bir ahitin başlangıç kısmından alıntı yapmıştır.²⁵⁶

Ebu'l-Kâsım'ın delil olarak kullandıklarından son olarak zikredilecek olan mesellerdir. Bu meseller hikem ve emsâl faslında faslın konusu gereği mevcut olmakla birlikte sadece bu fasılla sınırlı değildir. Müellif hikem ve emsâli açıkladığı fasılda emsâlin secîli ve secîsiz olmak üzere iki çeşit olduğunu belirtmiştir. Secîsiz olana verdiği örneklerden biri Arap emsâlinden olup şu şekildedir: "رضي الناس غاية لا تدرك" – "insan bilinmeyen gayeye razı oldu." Secili olan emsâle verdiği örnekler arasında secili olan hadisler de bulunmaktadır: "إنكم لتكثرون عند الجزع، و تقلون عند الطمع". Bunlar "Şüphesiz ki siz keder anında çoğaltırsınız, tam`a anında (yani bir sıkıntı yokken) azaltırsınız."²⁵⁷ Bu faslın dışında zikrettiği mesellere örnek olarak ise manzum ve mensur arasında tercih hakkındaki fasılda getirdiği şu meseldir: "إثنان قلما يجتمعان: اللسان البليغ و الشعر الجيد" – "İki şey çok az bir araya gelir: belîğ lisan ve iyi şiir."²⁵⁸

2.3. Ebu'l-Kâsım el-İşbîlî'nin İhkâmu san`ati'l-kelâm Adlı Eserinde Nazım ve Nesir Arasındaki Üstünlük Meselesine Dair Görüşleri

2.3.1. Ebu'l-Kâsım el-İşbîlî'nin Tartışmadaki Konumu

Nazım ve nesir arasındaki üstünlük meselesine dair tartışmalar hicri beşinci ve altıncı yüzyılda giderek artmış, ortaya konulan görüşler çeşitlilik kazanmış ve çeşitli bölgelere yayılmıştı. Bu tartışmaya Fars topraklarından Ebû Hilâl el-Askerî, Merzûkî, Sealebî; Iraklı ve Şamlı edipler, Kuzey Afrika'dan İbn Reşîk ve daha birçok alim katılmıştır. Hicri altıncı yüzyılda Ebu'l-Kâsım el-İşbîlî de bu tartışmaya hakkında görüşünü bildirmiştir. İşbîlî, eserinin mukaddimesinin üçüncü faslında konuya dair görüşünü şu ifadeleriyle özetlemektedir:

²⁵⁶ Alıntılar için bkz: el-İşbîlî, *İhkâmu san`ati'l-kelâm*, s. 196-198, 202-204, 211-219, 219-221.

²⁵⁷ el-İşbîlî, *İhkâmu san`ati'l-kelâm*, s. 181.

²⁵⁸ el-İşbîlî, *İhkâmu san`ati'l-kelâm*, s. 37.

فإن البلاغة تنقسم قسمين: منظوما و منثورا. والترجيح منه بينهما يُمّ قد خاض فيه الخاضعون، وميدان قد ركض فيه الراكضون. ورأبي (أن القريض) قد تزين من الوزن والقافية بحلة سابغة ضافية؛ صار بها ألدع مطالع، وأنصع مقاطع، وأبهر مياسم، وأنور مباسم. وقد كنت مولعا بترصيعه مائلا في تقريظه وتشنيفه إلى مرتبة كنت أعدها أعلى المراتب، ومنقبة كنت أعتقدها أسنى المناقب. إلى أن رفضته رفض الشغلة للزناد، ونفضته نفض القادم الغانم جافت الزاد. فنزعت منزعا كريما من علم الديانة. وإقتصرت من قسمي البلاغة على قسم الكتابة، لأنها أنجح عاملا، وأرجح حاملا، وأكرم طالبا، وأسلم جانبا. وأنا ذاكر -إن شاء الله تعالى- من هذين الفنين ما يعلم به أنني ما تركت الشعر عجزا عنه، ولا إتخذت النثر بدلا بنئسا منه، بحول الله.²⁵⁹

Müellifin bu açıklamalarında şüphesiz ilk dikkat çeken şey belâgat ve kitâbet ıstılahları için kullandığı manadır. Nitekim daha önce nazımın tanımında dikkat çekildiği üzere alimlerin, bazı ıstılahları farklı manalara gelecek şekilde kullandığı bilinmektedir. Nazımın yanında nesir, kelâm, kitâbet gibi ıstılahlar da bunlardan bazılarıdır. Örneğin İbnu'l-Mu'tez' kelâmı, nesir; Cürcânî, İbn Miskeveyh ve Ebû İshâk es-Sâbî nazım ve nesrin cinsi; Ebu Hilâl el-Askerî kitâbet anlamında kullanmışlardır.²⁶⁰ İşbîlî ise belâgatı nazım ve nesir olarak ikiye ayırmış ve akabinde eserini belagatın iki kısmından biri olan kitâbete ayırdığını dile getirmiştir. Peki İşbîlî'nin belâgat ile kitâbetten kastı nedir? Cevap olarak müellifin belâgat ile kelâmı; kitâbet ile de nesri kastettiğini söylemek mümkündür. Bunların dışında müellifin, nazım mı nesir mi konusunu الترجيح kelimesiyle ifade etmiş olması da dikkatleri çekmektedir. Nitekim hicri altıncı yüzyılda alimler, üstünlük çekişmesi anlamına gelen المفاضلة yerine الترجيح kelimesini ortaya çıkarmışlardır. Böylelikle müellifin de döneminde kullanılan ıstılahla bağlı kaldığı anlaşılmaktadır.²⁶¹

Müellif çoğu alimin bu konuda tartıştıklarını belirttikten sonra şiirde gördüğü güzellikleri açıklamaya başlamıştır. Ardından eserini kitâbete yani nesre tahsis etme sebebini açıklarken konuyla ilgili görüşünün ipucunu vermiş; nesri öncelediğine işaret etmiştir. Çünkü ona göre kitâbet yani nesir kullanım olarak daha etkin, daha çok tercih edilen ve daha değerli olanıdır.²⁶² Eserin mukaddime kısmının dördüncü faslında ise eserini nesre tahsis etmesine ikinci bir sebep olarak âlimlerin nazımla meşgul olup nesri ihmal ederek nazımda yaptıkları gibi nesrin kurallarını ve sınırlarını belirlememiş olmalarını getirmiştir.²⁶³ Yapmış olduğu

²⁵⁹ el-İşbîlî, *İhkâmu san`ati'l-keîâm*, s. 35.

²⁶⁰ Bâye b. Müsâhil, *Edebiyyetu'l-hitâbi'n-nesrî fî kitâbi İhkâmu san`ati'l-keîâm*, s. 111.

²⁶¹ Butbeya, *el-Mufâdale beyne'n-nazm ve'n-nesr*, s.207.

²⁶² el-İşbîlî, *İhkâmu san`ati'l-keîâm*, s. 35.

²⁶³ el-İşbîlî, *İhkâmu san`ati'l-keîâm*, s. 39.

böyle bir açıklama ile onun, nesir alanında yapılan çalışmalardaki eksikliği ortaya koyarak bu eksikliği doldurmaya çalıştığı görülmektedir.

Müellif, eserin mukaddimesinin altıncı faslında “Manzum ve mensur arasındaki tercih hakkında” şeklindeki başlıkla konuyu daha detaylı bir şekilde ele almış ve nesri öncelediğini açık bir şekilde ortaya koymuştur. Nazımda gördüğü kusurları sıralamış ve nesrin faziletlerini zikretmiştir. ²⁶⁴ Tarafını belli ettikten sonra nesir türlerini zikretmiş ve açıklamıştır. el-İşbîlî’nin yaptığı açıklamalarla nesri öncelediği anlaşılmakla birlikte onun nesri öncelediğine en büyük delil bu eserin baştan sona kendisidir. Zîra o, eserini nesre tahsis etmiştir. Nazmı önceleyen İbn Reşîk de aynı şekilde *el-`Umde fî mehâsîni’ş-şî’r ve âdâbihi* eserini nazma tahsis etmiştir.

Ebu’l-Kâsım, nesri öncelediğini açıkça ortaya koymasına ve nazımda gördüğü kusurlara rağmen şiirin faziletlerini, Rasûlullah’ın ve sahâbelerin şiirle ilgili kavillerini inkâr eden, yok sayan biri olmadığını da şu şekilde eklemektedir:

ولست بمنكر-مع هذا كله- فضائل الشعر، ولا قول الرسول عليه السلام، والصحابة، رضي الله عنهم، فيه ^{٢٦٥}

Ebu’l-Kâsım’ın, en son böyle bir açıklama yapma ihtiyacı duymasını Hasan Butbeyâ, nazmın kusurlarını sıralarken aşırıya gittiğinin farkına varmış olabilme ihtimali olarak yorumlamaktadır. ²⁶⁶ Öyleyse müellifin, şiirin fazîletleri ve Rasûlullah’ın ve sahâbelerin kavillerinden haberdar olmasına karşın, şiirin aleyhinde bu kadar net bir tutum sergilemesinin sebebi nedir? Müellif, zihinlerde böyle bir sorunun oluşacağını öngörmüş olacak ki bu ifadesinin hemen akabinde şöyle demektedir:

ولكن القوم غير هولاء القوم، واليوم غير هذا اليوم. ^{٢٦٧}

Yani Ebu’l-Kâsım’a göre, artık şiir yazan veya söyleyenler Peygamber, onun sahabeleri veya yakınları değil, zaman da onların yaşadığı zaman değil. Onun bu sözlerini şu şekilde değerlendirmek mümkündür: Hz. Peygamber’in ve sahabelerin söylediği şiirler veya şiir için söylediği sözler faziletlidir. Ancak onlardan sonra bu durum değişmiş ve nazımda

²⁶⁴ el-İşbîlî, *İhkâmu san`ati’l-keâm*, s. 44-47.

²⁶⁵ el-İşbîlî, *İhkâmu san`ati’l-keâm*, s. 47.

²⁶⁶ Butbeya, *el-Mufâdale beyne’n-nazm ve’n-nesr*, s. 210.

²⁶⁷ el-İşbîlî, *İhkâmu san`ati’l-keâm*, s. 47.

biraz sonra açıklanacak olan kusurlar meydana gelmiştir. Dolayısıyla müellif, şiiri dînî ve ahlâkî bakış açısıyla değerlendirmiş, insanların ve zamanın değiştiğine vurgu yapmış ve bu değişimin kendisinin şiire olan bakış açısını da değiştirdiğini ifade etmiş olmaktadır.

2.3.2. Ebu'l-Kâsım el-İşbîlî'nin Nazma Yönelik Olumsuz Eleştirileri

2.3.2.1. Âyet, Hadis ve Diğer Kavillerden Getirdiği Deliller

Ebu'l-Kâsım'ın eseri incelendiğinde onun nazmın aleyhinde olan herhangi bir âyeti delil olarak kullanmadığı görülmektedir. Hâlbuki ikinci bölümde de bahsi geçtiği üzere nazmın aleyhinde yorumlanmaya açık olan âyetler bulunmaktadır. Bu âyetler ise şunlardır:

و ما علمناه الشعر و ما ينبغي له

“Biz ona şiiri öğretmedik ki bu ona yakışmazdı da”²⁶⁸

و الشعراء يبتغهم الغاؤون-ألم تر أنهم في كل واد يهيمون- و أنهم يقولون ما لا يفعلون

“Şairlere ancak yoldan sapmışlar uyar, Onların her vadide şaşkın şaşkın dolaştıklarını ve gerçekte yapmadıkları şeyleri söylediklerini görmez misiniz?”²⁶⁹

Birinci bölümde nesri önceleyenlerde zikredilen Merzûkî, bu âyetleri nazmın aleyhinde olacak şekilde yorumlarken; nazmı önceleyenlerde zikredilen İbn Reşîk nazmın lehinde olacak şekilde yorumlamıştır. Âyetlerin iki farklı şekilde anlaşıldığı görülmektedir. Bu yüzden tefsir kitaplarında bu görüşlerin izlerini sürmek yerinde olacaktır.

Âyetlerin âyet, hadis, sahabe ve onlardan faydalananların sözleriyle tefsir edildiği rivâyet tefsirlerinden ve rivâyet tefsirinin kaynaklarının yanında aklî muhâkeme ile âyetlerin yorumlandığı dirâyet tefsirlerinden yararlanıldığı takdirde yukarıda verilen âyetlerle ilgili hem

²⁶⁸ Yâsin 36/69.

²⁶⁹ Şu'arâ 26/224-226.

nakli hem de akli malumatlara erişmek mümkün olacaktır. Rivâyet tefsirleri denilince akla ilk gelen tefsirlerden biri olan İbn Cerîr et-Taberî'ye ait *Câmiu'l-beyân fî te'vîli'l-Kur'ân*'da Taberî âyetlerle ilgili nakilleri zikrettikten sonra yeri geldiğinde kendi görüşlerini belirtmektedir. Taberî'nin bu eserinden sonra en meşhur tefsir kabul edilen İbn Kesîr'e ait *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm* adlı eserinde âyetle ilgili rivâyetleri zikrettikten sonra bunları güçlü zayıf olarak değerlendirmiştir. İbn Kesîr'in bu eserinin özelliği rivâyetler bakımından güvenilir olmasıdır.²⁷⁰ Dirâyet tefsirinin kurucusu olarak anılan Ebû Mansur el-Mâtûrîdî ise *Te'vîlâtü ehli's-sünne*" adlı eserinde kendi görüşünden sonra isim zikretmeden rivâyetleri vermekte, bazen bu rivâyetleri yorumlamakta ve eleştirmektedir. Bu eserler yukarıdaki âyetler için farklı birçok görüşü kendilerinde barındırmaktadır.

Ebû Cafer Muhammed b. İbn Cerîr et-Taberî, *Câmiu'l-beyân fî te'vîli'l-Kur'ân* adlı eserinde yukarıda da verilen Yâsin suresinin "biz ona şiiri öğretmedik; zaten ona yaraşmazdı da" şeklindeki 69. âyeti için Allah'ın Hz. Muhammed'e şiir öğretmediği ve onun şair olmasının ona yakışmayacağı şeklinde bir açıklama getirmiştir. Daha sonra Hz. Peygamber'in şiirden örnek verip vermediği ile ilgili Hz. Âişe'ye yöneltilen bir sorunun geçtiği rivâyeti zikretmiştir. Bu rivâyette şiiri okurken kelimelerin veya cümlelerin yerini değiştirmesi sebebiyle Hz. Ebû Bekir'in Hz. Peygamberi uyarması üzerine Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: "Allâh'a yemin ederim ki ben şair değilim, (şairlik) bana yakışmazdı da."²⁷¹

İbn Kesîr bu âyet için Hz. Peygamber'in tabiat itibariyle şiiri sevmediği dolayısıyla da şair olmadığı, beyitleri muntazam olarak ezberleyemediği, şiir okuyacak olduğunda onu tamamlayamadığı şeklinde açıklamalar getirmiş ve bu açıklamaları destekleyen çeşitli rivâyetleri zikretmiştir. Bunun yanında Ebû Dâvûd'un naklettiği "Sizden birinizin içinin irinle dolu olması kendi içinin şiirle dolu olmasından daha iyidir" ve Ahmed b. Hanbel'in naklettiği "Kim yatsı namazından sonra bir şiirden herhangi bir beyit okursa, o gece kıldığı namazı kabul olmaz" şeklindeki rivâyetleri de zikretmiş ancak bunların tahrîc edilmeyen hadisler olduğunu belirtmiştir. İbn Kesîr'e göre meşru' olan şiirler olduğu gibi meşru olmayan şiirler

²⁷⁰ Mustafa Öztürk, "Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm, *Diyanet İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2011, c. 40: s. 295-296.

²⁷¹ Ebû Cafer et-Taberî, *Câmiu'l-beyân fî te'vîli'l-Kur'ân*, thk: Ahmed Muhammed Şâkir, 1.bs, Müessisetü'r-risâle, 2000, c. 20: s. 549.

de vardır. Müşriklerin hicvedildiği, içerisinde hikmet, öğüt ve âdâbın olduğu şiirler meşru' olan şiirlerdendir.²⁷²

Ebû Mansûr el-Maturîdî *Te'vîlâtü ehli's-sünne* adlı tefsir kitabında bu âyet için yaptığı açıklamara göre bu âyet Hz. Peygamber'in şair ve yalancı; Kur'ân'ın şiir olduğunu söyleyenlere cevap olarak inmiştir. Onların bu ithamları bu âyet ile yalanlanmıştır. Allâh Hz. Peygamber'i okuyup yazmaktan aciz bıraktığı gibi şiir söylemekten de aciz bırakmıştır. Hz. Peygamber bu âyeti ona ithamda bulunanlara bildirerek kendisinin sihirbaz, yalancı veya şair olmadığını belirtmiş olmaktadır. Ayrıca Hz. Peygamber'e onu oyalandıracak bir şeyle meşgul olması yakışmamaktadır. Şiir kişiye eğlence vermekte ve onu oyalamaktadır. Allâhu Teâlâ Hz. Peygamber'in oyalandırıcı ve eğlence verici şeylerle meşgul olmayıp ilimle ve hikmetle meşgul olması için onun tabiatını şiir söylemekten uzak tutmuştur.²⁷³

Konuyla ilgili açıklamayı gerektiren diğer âyetler Şu'arâ suresinin 224-226. âyetleridir. Taberî, "Şairlere gelince onlara yoldan sapmışlar uyarlar" şeklinde buyrulan Şu'arâ suresinin 224. âyetindeki الغاؤون (Yoldan sapmışlar) kelimesi ile kimlerin kastedildiği hakkında üç farklı görüşün olduğunu belirterek bu görüşleri sıralamaktadır. Bu görüşlerden birincisine göre bu kelime ile şiir rivâyet edenler; ikincisine göre insanlardan ve cinlerden delâlete düşmüş, yoldan sapmış olanlar; üçüncüsüne göre ise biri ensardan diğeri de başka bir kavimden olan ve Peygamber'i hicveden, iki kişi kastedilmiştir. Taberî bu yorumlardan sonra kendi görüşünü zikretmektedir. Ona göre bu kelime ile şu ya da bu kastedilmeyip genel bir anlam ifade edilmektedir.²⁷⁴ Taberî'nin bu ifadesi ile onun, yukarıda zikredilen ikinci görüşe katıldığı anlaşılmaktadır.

Taberî bu âyetin devamındaki "Onların her vadide şaşkın şaşkın dolaştıklarını (görmez misin)" şeklinde gelen 225. âyet ile Allâh'ın bir örnek verdiğini zikretmiştir. Ona göre bu âyet ile şairlerin ikiyüzlü olduğu, bâtil şeylerle övgüde bulunup yine yalan yanlış şeylerle hicivde bulundukları kastedilmektedir. Taberî'ye göre "gerçekte yapmadıkları şeyleri söylediklerini görmez misiniz?" şeklindeki 226. ve bir önceki âyette geçen bu kimselerle müşrik şairler kastedilmektedir. "Ancak iman edip (dünya ve ahiret için) yararlı işler

²⁷² İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*, 1.bs, Beyrut: Daru İbn Hazm, 2009, s. 1575-1577.

²⁷³ Ebû Mansûr el-Mâturîdî, *Tefsîru'l-Mâturîdî (Te'vîlâtü ehli's-sünne)*, thk: Mecdî Bâslûm, 1. Baskı, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-ilmiyye, 2005, c. 8: s. 536.

²⁷⁴ Taberî, *Câmiu'l-beyân fî te'vîli'l-Kur'ân*, s. 415-417.

yapanlar, Allâh'ı çokça ananlar ve haksızlığa uğratıldıktan sonra kendilerini savunanlar başkadır. Haksızlık edenler, neye nasıl dönüşeceklerini (başlarına nelerin geleceğini) yakında görecekler" şeklindeki 227. âyetin baş kısmındaki "iman edip dünya ve âhiret için yararlı işler yapanlar" ifadesiyle Hasan b. Sâbî, Kab b. Mâlik gibi bu sıfatı taşıyan, Rasûlullah'ın diğer şairleri yani mümin şairler kastedilmektedir. Âyetteki "Allah'ı zikredenler" kısmında Allâh'ın hangi durumlarda zikredildiğine dair iki farklı yorumun olduğunu belirtmiştir. Bu yorumlardan birine göre insanlarla konuşulurken Allah'ın çokça zikredilmesi durumu anlatılmakta iken diğerine göre ise şiirlerde Allâh'ın çokça zikredilmesi durumu anlatılmaktadır. Taberî bu görüşlerin ardından kendi yorumunu zikretmiştir. Ona göre "Allâh'ı zikredenler" ifadesinde Allâh'ın zikredilmesi durumu için yukarıdaki görüşlerde olduğu gibi herhangi bir şekilde kısıtlama olmayıp, aksine her türlü durumda Allâh'ın zikredilmesi kastedilmiştir.²⁷⁵

İbn Kesîr 224. âyette الغالون (Yoldan sapmışlar) ile kastedilenlerin kimler olduğunu açıklamak için iki rivâyet getirmiştir. Bu rivâyetlerden ilkinde göre yoldan sapmışlardan maksat insan ve cinlerden delâlete düşmüş olanlardır. İkincisine göre âyetlerin gelmeye devam ettiği sürede karşılıklı birbirini hicveden iki şair için oluşan iki taraftar insan grubudur. İbn Kesîr 225. âyetteki şaşkın şaşkın dolaşmak ile kastedileni açıklamak için de farklı rivâyetler getirmiştir. Bu rivâyetlerden birine göre şaşkın şaşkın dolaşmaktan maksat, her boş söze dalmaktır. İkincisine göre yalan yanlış yere bir kimseyi övmesi veya hicvetmesidir. İbn Kesîr'in 226. Âyet için yaptığı açıklamalar ise Taberî'nin açıklamalarıyla benzerdir.²⁷⁶

Mâturîdî'nin bu âyetler için yaptığı açıklamalara bakıldığında Taberî ile benzer şeyler söylediği görülmektedir. 224. âyette geçen şairler ile Peygamber'i yeren iki kişinin kastedildiğine dair olan rivâyeti ve mümin şairlerin bu kimselere misillime yapmak amacıyla onları yeren şiir söylemek istemeleri üzerine Hz. Peygamber'den izin istediklerini, Hz. Peygamber'in de izin verdiğini anlatan rivâyeti zikretmiştir. Böylelikle 224. âyette kastedilen şairler müşrik şairler olurken 227. âyette istisna tutulanlar ise mümin şairler olmaktadır. Mümin şairler ise müşrik şairler gibi şaşkın şaşkın her vadiye dolaşmazlar ve yaptıkları

²⁷⁵ Taberî, *Câmiu'l-beyân fî te'vîli'l-Kur'ân*, s. 417-419.

²⁷⁶ İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*, s. 1388-1389.

şeyleri söylerler yani yalan konuşmazlar. Bunun aksine Allâh'ı çokça zikrederler ve Hz. Peygamber'i savunurlar.²⁷⁷

Görüldüğü üzere müfessirler tefsirlerinde şiir ve şairler için olumlu ve olumsuz anlama gelebilecek rivâyetleri sıralamışlar daha sonra kendi yorumlarını vermişlerdir. Olumsuz olan rivâyetleri değerlendirmişler ve genelde bunları olumlu yönde tevil etmişlerdir. Müfessirlerin açıklamalarına göre bu âyetlerin şiire ve şaire olan bakış açısı, yerine göre değişmektedir. Eğer şairler şiiri kötü amaçları için kullanmamışsa ve şiirler İslâmî değerlere uyuyorsa her ikisinin de eleştirilmesi söz konusu değildir.

Daha önce de bahsi geçtiği üzere bazı nesri önceleyenler bu âyetleri nazmın aleyhinde delil olarak kullanırken, Ebu'l Kâsım el-İşbîlî, nesri öncelemesine rağmen bu âyetleri zikretmemiştir. Buna sebep olarak İşbîlî'nin bu âyetleri nazmı önceleyenler gibi yorumlamış olma ihtimali gösterilebilir. Bunun yanında İşbîlî şairleri ve şiirleri âyetlerden deliller getirerek karalamak istememiş, şiirin faziletlerini tamamen görmezden gelmek istememiş de olabilir. İşbîlî'nin bu âyetleri nazmın aleyhinde delil olarak kullanmamasına sebep olan bu ihtimalleri, onun Ebu'l-'Alâ el-Maarri'den yaptığı bir alıntı doğrular niteliktedir. Sözü geçen Ebu'l-'Alâ el-Maarri'den yaptığı alıntının içerisinde Ebu'l-'Alâ şöyle demektedir: “Şairi gördüğünde (şu âyeti) deme: “Şairlere gelince, onlara da yoldan sapmışlar uyarlar.” Çünkü âyet istisna ile getirildi. Kötü kazanç en kötü kazançtır. Şiirin faziletinden cahil kalma.” İşbîlî, Maarri'nin bu kavlini zikrettikten sonra onun bu kavlinin doğru olduğunu söylemekte ve ona hak vermektedir.²⁷⁸

Ebu'l-Kâsım el-İşbîlî âyetleri kullanmamakla birlikte önemli bir hadisi delil olarak kullanmıştır. Bu hadis şu şekildedir:

"لأن يمتلئ جوف أحدكم قبحا خير له من أن يمتلئ شعرا"

“Sizden birinizin içinin irinle dolu olması, şiirle dolu olmasından daha hayırlıdır.”²⁷⁹

Müellif, bu hadisi manzumla mensur arasında tercih hakkındaki fasılda zikretmektedir. Hadiste kitâbet veya hitâbet yerine şiirin geçmesine dikkat çekmektedir. Bu

²⁷⁷ Maturîdî, *Tefsîru'l-Mâturîdî* (*Te'vîlâtü ehli's-sünne*), c. 8: s. 92-94.

²⁷⁸ el-İşbîlî, *İhkâmu san`ati'l-keâm*, s.46.

²⁷⁹ el-İşbîlî, *İhkâmu san`ati'l-keâm*, s. 46.

hadis Buhârî'nin *Sahîh*'inde, “Şiirin, insanda onu Allâh'ı zikretmekten, ilimden ve Kur'ân'dan uzaklaştıracak kadar baskın olması” adlı bâbda bulunmaktadır. Hadis ile ilgili muhakkikin yaptığı açıklamada جوف (iç- boşluk) kelimesi kalp anlamına; قیحا (irin) kelimesi çıban, yara veya kanın karışmadığı beyaz pıhtıdan akan irin anlamına gelmektedir. “Şiirle doldurması” ifadesi ise şiirle ve rivâyetiyle meşgul olmaktan kinâyedir.²⁸⁰ Sahîhu'l-Buhârî'ye yapılan şerh olan *Umdetu'l-kârî şerhi sahihi Buhârî* adlı eserin sahibi Bedreddin el-'Aynî'nin bu hadis için yaptığı açıklamada kişinin içinin şiirle dolması ifadesinin manası şiirin, kişiyi Allah'ı zikretmekten, Kur'ân okumaktan ve ilim tahsil etmekten alıkoymasından kinâye olmasıdır. Aksi takdirde şiir, zikredilen bu eylemlerden kişiyi alıkoymuyorsa bu eleştirinin kapsamına girmemektedir. Ayrıca el-'Aynî, Tahavî'nin, bu hadisi delil getirerek bazılarının şiir rivâyetini kerih gördüğünü, bazılarının ise içinde hiciv ve kötü söz bulunmayan şiir rivâyetinde beis görmediği şeklindeki ifadesini zikretmektedir. Daha sonra Tahavî'nin şiir rivâyetini kerih görenler ile İbrahim en-Nehâî, Sâli b. Abdullah, Hasan el-Basrî gibi alimleri; içinde hiciv ve kötü söz bulunmayan şiir rivâyetinde beis görmeyenler ile de eş-Şâ'bî, Muhammed b. Sîrîn, el-Evzâî, Ebû Hanife, Mâlik, eş-Şâfi'i gibi alimleri kastettiğini ifade ederek bu kimselere açıklık getirmektedir. Buna ilaveten el-'Aynî, ismi geçen eserinde bu hadisin metni ve senedi farklı olan rivâyetlerini de zikretmektedir. Bu rivâyetlerden birinde Hz. Âişe'ye Ebû Hureyre'nin “sizden birinizin içini irinle doldurması şiirle doldurmasından daha hayırlıdır” şeklinde bir hadis söylediği söylenildiğinde Hz. Âişe, Ebû Hureyre'nin bu hadisin başını ezberleyip sonunu ezberlemediğini belirtmekte ve şöyle buyurmaktadır: “Müşrikler Rasûlullâh'ı hicvediyorlardı. Bunun üzerine O da şöyle buyurdu: (Sizden birinizin içini irinle doldurması Rasûlullah'ı hicveden şiirle doldurmasından daha hayırlıdır)”. el-'Aynî son olarak bu hadisteki bazı lafızların hangi anlamlara geldiğini açıklamaktadır. Ona göre جوف lafzı ile kalp kastedilmektedir. Çünkü kalbe en ufak miktarda bir şey geldiğinde kalp ölmektedir. شعرا lafzı ise Rasûlü methetmeyen ve aşırıya kaçmamış diğer öğüt ve züht gibi şiirlere mahsustur.²⁸¹

el-'Aynî'nin ismi zikredilen eserindeki açıklamalara göre bu hadisten çıkarılan anlam açısından alimler ikiye ayrılmaktadır. Birincisi şiir rivâyetini kerih görenler ikincisi ise içinde hiciv ve kötü söz olmayan şiir rivâyetinde bir beis görmeyenler. Ebu'l-Kâsım el-İşbîlî

²⁸⁰ Buhârî, *Sahîhu'l-Buhari*, 1.bs, thk: Muhammed Zühayr b. Nâsir en-Nâsir, Dâru Tûgu'n-necât, 1422, c. 8: s. 36.

²⁸¹ Bedreddin el-'Aynî, *Umdetu'l-kârî şerhi Sahîhi Buhârî*, Beyrut: Dâru ihyâi't-turâsi'l-Arabî, c. 22: s. 188-189.

ise bu hadisi nazım ve nesir arasındaki üstünlük meselesi faslında şiirin aleyhinde delil olarak kullandığı için el-İşbîlî'yi yukarıda daha önce isimleri zikredilen birinci görüşteki alimlerin içerisine katmak mümkündür.

2.3.2.2. Nazımda Gördüğü Kusurlar

Ebu'l-Kâsım el-İşbîlî'nin, eserinin mukaddime kısmındaki nazım ve nesir arasındaki tercih ile ilgili faslında şiirin kusurlarını âlimlerin kavillerinden, şiirlerden deliller getirerek açıkladığı görülmektedir. Bu bağlamda el-İşbîlî ilk olarak bazı belâgatçıların, şairlerin yalan söyleyerek bunun karşılığında bir şey beklemelerini ve arkadaşlarının en küçük bir hatası karşısında bile onlara serzenişte bulunmalarını eleştirdiği şu ifadeyi zikretmektedir:

"إياك والشاعر فإنه يطلبُ على الكذب مثوبةً، ويقرّع جليسه في أدنى زلة!"

Ebu'l-Kâsım el-İşbîlî, yapmış olduğu böyle bir alıntı ile yalan karşılığında şairlerin mükâfât beklemesini eleştirmesinin yanında yalan söylemelerini de eleştirmiş olmakta mıdır? Kanaatimizce el-İşbîlî, bu alıntıyla şiirlerin içerisinde yalan ifadelerin bulunmasının şiirde kusur oluşturup oluşturmayacağına dair olan tartışmaya da cevap vermekte; yalanı kusur olarak görmektedir. İbn Reşîk gibi yalanı kusur olarak görmeyen alimler vardır. İbn Tabâtaba gibi bazı eleştirmenler şiirin güzel olmasında gerçekçiliği esas alırken, Aristoteles'ten itibaren Câhız, Kudâme b. Ca'fer gibi eleştirmenlerin çoğu, abartıyı esas almışlardır. Hatta bunun önemini vurgulayan "En tatlı şiir en yalan olanıdır" sözü darbimesel olarak kullanılmıştır.²⁸² İhsan Abbâs, *Târîhu'n-nakdi'l-edebî inde'l-'Arab* adlı eserinde belli başlıklar altında alimleri verirken aralarında bu darbı meseli benimseyen veya şiirdeki yalanı kusur olarak görmediğine dair görüş belirtenleri de zikretmiştir. Bu alimler şunlardır: İbn Hafâce²⁸³ ve İbnu'l-Hîre el-Mevâînî.²⁸⁴

Ardından Basra ekolünün öncülerinden olup meşhur dil ve edebiyat âlimi olan el-Asmaî'nin şu sözünü nakletmektedir:

²⁸² Durmuş, "Şiir", s.145.

²⁸³ İhsan Abbâs, *Târîhu'n-nakdi'l-edebî inde'l-'Arab*, s. 498.

²⁸⁴ İhsan Abbâs, *Târîhu'n-nakdi'l-edebî inde'l-'Arab*, s. 516.

"الشعر نكدٌ بآبئه الشر، فاذا دخل في الخير ضعُف. هذا حسان بن ثابت فحل من فحول الجاهلية، فلما جاء

الإسلام سقط شعره"^{٢٨٥}

"Şiir, kapısı kötülük olan faydasız insan gibidir. İyiliğe girdiği zaman zayıf düşer. Bu (nitekim) Hassân b. Sâbit Câhiliye'nin ileri gelenlerindendir. İslâmiyet geldiğinde şiiri zayıfladı."

el-Asmaî'nin bu sözüyle Hasan b. Sâbî'ti örnek vererek şairlerin Câhiliye dönemindeki şiirlerinin İslâmî dönemdekine oranla daha iyi olduğunu anlatmak istediği görülmektedir. Nitekim bu dönemlerdeki edebi türleri inceleyen bazı edebiyatçılar da İslâm'ın gelmesi ile birlikte şiirin zayıfladığı görüşündedirler. Bu edebiyatçılardan biri olan Corci Zeydân *Târîhu âdâbi'l-lugati'l-Arabiyye* adlı eserinde İslâm dininin siyasî, dînî, soysal ve edebiyat alanlarında değişiklikleri beraberinde getirdiğini dile getirdikten sonra edebiyat alanındaki şiir ve hitâbete verilen önemde meydana gelen değişikliğe vurgu yapmaktadır. Kur'ân'da insanları şiirden sakındıran âyetler bulunurken hitâbetle ilgili böyle bir âyetin bulunmamasını, Rasûlullâh'ın, dini ve kendisini savunan, dini anlamda bir sorun yaratmayan şiirler haricindeki diğer şiir türlerini kerih görmesini bu değişikliğin oluşumunda etken unsur olarak görmüştür. Ayrıca söz söylemede usta olan kimselerin Kur'ân'ın üslubu karşısında hayrete düşerek şiirsel yeteneklerini hitâbete çevirdiklerini de eklemektedir. Ancak Corci Zeydân, bu değişikliğe sebep olan baş unsurun Arap toplumundaki asabiyet anlayışı olduğuna vurgu yapmaktadır. Nitekim çoğu Câhiliye şairlerinin kabileleri arasındaki çekişme sebebiyle şiirlerini fahr ve hamâset türünde yazdıklarını; İslâm dininin asabiyet anlayışını ortadan kaldırması sonucunda şiir ve şairlere bu anlamda ihtiyacın azaldığını, söz söylemede usta olan kimselerin artık İslâm'ın yayılması için savaflara katılır hale geldiklerini belirtmektedir.²⁸⁶ Bu açıklamalardan sonra ve özellikle de yukarıda verilen el-Asmaî'nin sözünden anlaşılmaktadır ki, İslâm'dan sonra şiirdeki bazı temalara sınırlama getirilmiş -kadın ve şarap gibi temalar bunlara örnek olarak verilebilir- ve bunun sonucunda şairler şiirlerinde eski performansını sergileyemez olmuşlardır. Buradan da şiirin, içerisinde İslâm'ın hoş görmediği temalarla güzel olduğu, kısıtlama geldiğinde ise şiirde zayıflık görüldüğü şeklinde bir anlam çıkarılması

²⁸⁵ el-İşbîlî, *İhkâmu san`ati'l-kelâm*, s. 44-45.

²⁸⁶ Corci Zeydan, *Târîhu âdâbi'l-lugati'l-Arabiyye*, göz. geç. Şevki Dayf, Dâru'l-hilâl, t.y., c. 1: s. 190-193. İslâm'ın gelmesiyle birlikte şiirin zayıfladığı görüşünde olan ve Corci Zeydan'la benzer şeyler söyleyen bir diğer edebiyatçı Ömer Ferruh'tur. Ömer Ferruh'un bu konuyla ilgili görüşleri için bkz: Ömer Ferruh, *Târîhu'l-edebi'l-'Arabî*, 4.bs, Beyrut: Daru İlm li'l-melâyîn, 1981, c. 1: s. 254-259.

mümkündür. Ebu'l-Kâsım el-İşbîlî'nin de el-Asmaî'nin bu sözünü şiirin aleyhinde delil olacak nitelikte kullanması onun da bu fikirde olduğunu göstermektedir. Ebu'l-Kâsım'ın şiirin aleyhinde olacak şekilde zikrettiği şairlerin yalan söylemeleri ve İslam'dan sonra şiirde zayıflamanın görülmesine dair iki husustan ilki İbn Reşîk'in de üzerinde durduğu bir konudur. Ebu'l-Kâsım'ın yalanı şiirin kusurlarından kabul etmesinin aksine İbn Reşîk yalanı şiirin faziletlerinden saymakta ve buna hadislerden deliller getirmekteydi.²⁸⁷ Ebu'l-Kâsım İbn Reşîk'ten çok sonra yaşadığı ve ona ait olan *el-Umde fi mehasini's-şiir* adlı eserinden haberdar olup okuduğu düşünüldüğüne göre onun bu açıklamasını kabul etmediği anlaşılmaktadır.

Ebu'l-Kâsım'ın nazmın kusurlarından üzerinde durduğu bir diğer husus şairlerin şiirleri vasıtasıyla kazanç elde etmeleri; kazanç elde ediyorlarsa şiirlerini güzel yazmaları ve onlara o kazancı sağlayan kişileri şiirlerinde övmeleridir. el-İşbîlî, sahabe sözlerinden, mesellerden ve şiirlerden örnekler vererek bu hususa açıklık getirmektedir. Zikrettiği bir rivâyete göre Ömer b. Abdulazîz'in babası Abdullah b. Ebî Rebî'a, Osman b. 'Affân 'a yazdığı bir mektupta onun için şair bir köle satın aldığını bildirdiğinde, Osman b. Affân ona cevap olarak şöyle yazmıştır: “Şüphesiz ki şair bir köle sahibinin ondan payı, (o şair kölenin) doyduğu zaman onların kadınlarına şiir söylemesi (aşk şiirleri), aç kaldığında ise onları hicvetmesidir.” İşbîlî'nin bu bağlamda zikrettiği meseller ve beyitler ise şunlardır:

اللّٰهُ تَفْتَقُ اللّٰهُ^{٢٨٨}

“Atiyyeler küçük dilleri açar.”

لسان الشاعر أرض لا تخرج الزهر حتى ينسكب المطر

“Şairin dili yağmur yağmadıkça çiçek bitirmeyen toprak gibidir.”²⁸⁹

Ebu'l-Kâsım, şairin övdüğü kimseye sen diye veya direkt ismiyle veya annesinin ismiyle hitap etmesini de şiirin kusurlarından saymıştır.²⁹⁰ Kitâbetin kuralları ve âdabı

²⁸⁷ İbn Reşîk, *el-Umde*, s. 24-25.

²⁸⁸ el-İşbîlî, *İhkâmu san'ati'l-keîâm*, s. 45. Muhammed Rıdvân ed-Dâye bu meseli açıklamak için verdiği dipnotta تَفْتَقُ fiili yerine Zemahşerî'nin *Esâsu'l-belâga* adlı eserinde تَفْتَح kullanıldığını zikretmektedir. Ayrıca اللّٰهُ kelimesinin لَهْو'nin çoğulu olup atiyyeler manaSînâ; اللّٰهُ kelimesinin ise لَهَاء'nin çoğulu olup boğazdaki et manaSînâ geldiğini zikretmektedir.

²⁸⁹ el-İşbîlî, *İhkâmu san'ati'l-keîâm*, s. 45.

hakkındaki son fasılda nesir veya nazımda kişiye “sen” diye hitap etme konusunda âlimlerin ihtilaf ettiklerini; bazılarının bunu nesirde uygun görmediklerini, bazılarının hem nesirde hem de nazım da uygun görmediklerini, bazılarının da medih için kullanıldığı takdirde her ikisi için de uygun gördüklerini zikretmiştir. Kendisi ise kişiye künyesiyle hitap etmenin daha uygun olduğunu belirtmiştir.²⁹¹ Öyleyse bu konuda el-İşbîlî’yi sen diye hitap etmeyi hem nesirde hem de nazımda uygun görmeyenlerden saymak ve bunu saygısızlık olarak gördüğünü söylemek mümkündür. Daha önce de bahsi geçtiği üzere bu konu üzerinde İbn Reşîk de durmuş ve açıklamada bulunmuştur. İbn Reşîk’in şiirde kişilerin isimlerini zikredilmesi hususuna getirdiği yorum el-İşbîlî’den çok farklıdır. Ona göre medih şiirlerinde övülen kimsenin şiirde isminin geçmesi zihinlerde isminin kalmasını ve meşhur olmasını sağlamaktadır.²⁹² Buradan her iki âlimin de zihin dünyasının ve konuları yorumlama biçiminin ne kadar farklılık gösterdiğini görmek mümkündür.

Ebu’l-Kâsım vezni de şiirin kusurlarından saymıştır. Buna sebep olarak veznin terennüm oluşturmasını terennümün ise gınâ babından olmasını göstermiştir. İşbîlî gınâ ile ilgili görüşlerini Kindî’nin ifadesini ve bir meseli zikrettiği şu alıntılarla ortaya koymaktadır:

"وقد قال بعضهم: الغناء رقية الزنا. وقال الكندي: الغناء برسائم حادّة، لأن المرء يسمّع فيطرب، ويطرب فيسمّع، ويسمح فيعطى: ويُعطى فيفتقر، ويفتقر فيتم، ويغتم فمرض، ويمرض فيموت!"

“Onlardan bir kısmı [şöyle] demiştir: Gınâ zinanın rukyesidir [büyüsüdür]. Kindî [şöyle] demiştir: Gınâ tam bir zatülcenp hastalığıdır (akciğer hastalıklarından). Çünkü kişi (mûsikîyi) dinler ve coşar, coşar ve cömertleşir, cömertleşir ve verir, verir ve fakirleşir, fakirleşir ve üzülür, üzülür ve hasta olur, hasta olur ve ölür!²⁹³

Konu burada İslâm’ın müziğe bakış açısına dair öteden beri yapıla gelen fikhî tartışmaya bağlanmaktadır. İslâm’ın müziğe bakışı ile ilgili alimler ihtilaf etmişler; bazıları müziği mübah, bazıları mekruh, bazıları ise haram görmüş ve yasaklamışlardır.²⁹⁴ İşbîlî,

²⁹⁰ el-İşbîlî, *İhkâmu san`ati`l-keâm*, s. 45.

²⁹¹ el-İşbîlî, *İhkâmu san`ati`l-keâm*, s. 232.

²⁹² İbn Reşîk, *el-`Umde*, s. 21-22.

²⁹³ el-İşbîlî, *İhkâmu san`ati`l-keâm*, s. 45-46.

²⁹⁴ İslâm dininde müziğin nasıl bir yeri olduğuna dair daha geniş bilgi için bkz: Süleyman Uludağ, *İslam ve Mûsikî*, İstanbul: Dergah Yayınları, 2015.

Kîndî'den yaptığı alıntıdan anlaşıldığı üzere gınâyı/müziği hoş görmemektedir. Dolayısıyla veznin şiiri nağmeli okumaya sevk etmesi sebebiyle el-İşbîlî şiiri kusurlu saymaktadır.

Veznin şiiri nesirden ayıran temel unsur olması sebebiyle nazım ve nesir arasındaki üstünlük meselesinde söz söyleyip açıklamalarda bulunan bütün âlimlerin vezin ile ilgili değerlendirmelerde bulundukları ve bu husus üzerinde önemle durdukları görülmektedir. Nazmı önceleyenler, nesir ve şiirin belâgi veya edebî yönden eşit oldukları durumlarda şiirde nesirden farklı ve zâid bir unsur olarak veznin bulunmasının şiirin nesre karşı üstünlük elde etmesini sağladığı görüşündedirler. Nesri önceleyenler ise veznin şiirleri belli kalıplar içerisine koyduğu, ona bir sınırlama getirdiği ve cümlelerin bölünmesine sebep olduğu için kusur olduğu görüşündedirler. Ayrıca nazım taraftarları vezin sayesinde şiirin nağmeli söylenmesi sonucunda dinleyenlerde coşku hali oluşup, hislere etki etmesi sebebiyle vezni yine üstün bir meziyet sayarlarken; nesir taraftarları şiirin böylelikle akla değil de hislere etki etmesini kusur olarak saymaktadırlar. Ayrıca nesir taraftarlarından olan Ebu'l-Kâsım ise vezin unsuruna dini ve ahlâkî bir açıdan bakmakta; yaptığı alıntılarla şiirin bu sebepten ötürü kusurlu olduğunu belirtmektedir.

2.3.3. Ebu'l-Kâsım el-İşbîlî'nin Nesri Öncelemesi ve Nesrin Lehine Olan Görüşleri

2.3.3.1. Âyet ve Hadislerden Getirdiği Deliller

Nesir kavramı Kur'ân'ın indiği dönemlerde ıstılah manasına daha kavuşmadığı için Kur'ân'da veya hadislerde ıstılah manasında kullanılan nesir kavramına rastlamak mümkün değildir. Ancak Ebu'l-Kâsım'ın kitâbet, hitâbet, risâle gibi nesir türlerini sıralayıp açıkladığı yerlerde bu türlerle ilişkili bulduğu âyetleri zikrettiği görülmektedir. İşbîlî kitâbet hakkındaki fasılda yazmaya ve yazma aleti olan kaleme dair olan şu âyetleri zikretmektedir:²⁹⁵

إقرأ وربك الأكرم. الذي علم بالقلم. علم الإنسان ما لم يعلم

²⁹⁵ el-İşbîlî, *İhkâmu san`ati'l-keîâm*, s. 47-48.

“Oku! Kalemle (yazmayı) öğreten, (böylece) insana bilmediğini bildiren rabbin sonsuz kerem sahibidir.”²⁹⁶

كرامًا كاتبين. يعلمون ما تفعلون

“Değerli yazıcılar. Onlar yaptığınız her şeyi biliyorlar.”²⁹⁷

İşbîlî bu âyetleri kitâbetin كُتِبَ fiilinden gelmesi ve yazma eylemiyle ve aletiyle ilişkili olması sebebiyle verdiği muhtemeldir. Ayrıca şiir daha çok ezberlenip, rivâyet edilerek hafızalarda kaldığı; kitâbetin ise yazıldığına vurgu yapmış olması da ihtimal dahilindedir. Kirâmen katibin meleklerine dair olan âyeti el-İşbîlî bazı âlimlerin kitâbeti meleklerin süsü olarak değerlendirmesiyle ilişkilendirerek vermektedir. Daha sonra ise kitâbetin fazîleti ve yüksek bir mevkisi olduğunu zikretmektedir.

İşbîlî’nin zikrettiği şu hadisi de bu bağlamda değerlendirmek mümkündür:

إن القلم أول مخلوق

“Kalem yaratılanların ilkidir.”²⁹⁸

Ayrıca İşbîlî, tevsik faslında vesikaların önemine, yüce mevkisine vurgu yapmış ve delil olarak şu âyeti getirmiştir:

يا أيها الذين آمنوا إذا تداينتم بدين إلى أجل مسمى فاكتبوه

“Ey iman edenler! Belirlenmiş bir zamana kadar bir borç ilişkisi kurduğunuzda bunu yazın.”²⁹⁹

2.3.3.2. Nesrin Lehine Olan Görüşleri

Çalışmanın birinci bölümünde tartışmada tarafını belli eden ve belli argümanlar ve deliller sunan âlimlerin yaptığı gibi Ebu’l-Kâsım el-İşbîlî de belli deliller ve fikirler ile bu

²⁹⁶ `Alak 96/3, 4, 5.

²⁹⁷ İnfitâr 82/ 11, 12.

²⁹⁸ el-İşbîlî, *İhkâmu san`ati`l-keâm*, s. 50.

²⁹⁹ Bakara 2/ 282.

tartışmadaki yerini almıştır. Bu bağlamda Ebu'l-Kâsım el-İşbîlî'nin nazım ve nesir arasındaki üstünlük meselesi tartışmasındaki konumu hakkında açıklama yapılırken onun nesir taraftarı olduğu; eserini nesir alanındaki boşluğu doldurmak adına nesir ve nesir türlerine tahsis ettiği, nazımda belli başlı kusurlar bulurken nesrin faziletlerini zikrettiği belirtilmişti. Nazımda gördüğü kusurlar yukarıda açıklandı.

Müellifin, *İhkâmu san`ati'l-keîâm*'ın üçüncü faslında kitâbetin kullanım açısından daha etkili, daha çok tercih edilen, daha kıymetli ve değerli olduğunu ifade etmesi nesrin lehinde sayılacak görüşlerinin ilki sayılabilir. Kitabın dördüncü faslında ise nesrin asıl, nazımın onun yani nesrin fer'i olduğunu ifade etmektedir. Nesir taraftarlarından olan Ebû Hayyân et-Tevhîdî de konuyla ilgili yaptığı açıklamalarda bunu zikretmişti.³⁰⁰ Buradan İşbîlî'nin Ebû Hayyân et-Tevhîdî'nin açıklamalarından etkilendiği anlaşılmaktadır.

İşbîlî'nin nesrin değerine dair diğer ifadeleri “Manzum ve mensur arasındaki tercih hakkında”ki fasılda geçmektedir. O, burada birçok âlimin konuya dikkat çektiğini söyleyip bu alimlerin görüşlerini sunduklarını zikrettikten sonra kendi görüşüne yer vermiştir. Ona göre şiir kâfiye ve vezinle süslenmiştir, güzeldir ancak nesir daha üstün, kıymetli ve sağlamdır.³⁰¹ Bunun akabinde nazımın kusurlarını Hz. Peygamber, sahabe ve alimlerin sözlerinden deliller getirerek sıralamaktadır. Nazımda gördüğü kusurları zikrettikten sonra ise kitâbetin bütün bu kusurlardan uzak olduğunu, bâtıl veya boş sözlere davet etmediğini zikretmektedir.³⁰² Nesrin, zikrettiği nazımın kusurlarından uzak olduğunu söylemesi şu anlama gelmektedir; nesir, yalandan, terennüme sevk eden vezinden uzaktır. Nesir yazanlar şairlerin yaptığı gibi kazanç elde etmek maksadıyla kişileri metheden veya hicveden şeyler yazmamakta ve methettiği kimselere sen şeklinde veya ismiyle hitap etmemektedir.

İşbîlî kitâbetin batıl veya boş sözlere davet eden şeylerden salim olduğunu belirttikten sonra sırf bu yüzden bazı alimlerin kasidelerine Allah'ın ismiyle başlamaktan uzak durdukları, bunun yerine “Allâhuekber” demekle yetindiklerini; risâle veya hutbe yazdıklarında ise Bismillâhirrahmânirrahim diyerek başladıklarını zikretmektedir.³⁰³ İşbîlî böylelikle hitâbet, risâle gibi nesir türlerinde besmele ile başlanırken; bazı âlimlerin şiiri bâtıl

³⁰⁰ et-Tevhîdî, *el-İmta` ve'l-muânese*, s.250.

³⁰¹ el-İşbîlî, *İhkâmu san`ati'l-keîâm*, s. 44

³⁰² el-İşbîlî, *İhkâmu san`ati'l-keîâm*, s. 47.

³⁰³ el-İşbîlî, *İhkâmu san`ati'l-keîâm*, s. 47.

söz olarak görüp başında besmele çekilmesinden çekince duymasını, kitâbetin şiirden üstün olduğu şeklinde yorumlamasına sebep olmuştur. Ayrıca kâtiplerin ve yazarların şairlere kıyasla daha çok tanınıp meşhur olduklarını zikrederek nesir yazarlarını şairlerden üstün tutmuştur.³⁰⁴ Ancak onun bu ifadesi tartışmaya açıktır. Çünkü Araplarda şiire ve şaire daha çok önem verilmiştir. Nitekim şiir Arapların dîvânı kabul edilmiştir. Nesrin aksine Arap edebiyatında şiir daha çok araştırılmış, bu alanda daha çok eser telif edilmiştir.

Son olarak İşbîlî'nin eserinin ikinci babının kitâbetin kuralları ve âdâbıyla ilgili olan son faslında kitâbet ve hitâbeti öven şu şekilde ifadeleri bulunmaktadır:

الكتابة - أعزك الله- موطن ترحيب و تأهيل، و الخطابة مقام ترفيع و تبجيل. و أن يكون الكاتب في حيز من قد
علا و زاد

“Kitâbet –Allah seni aziz kılsın- hoş karşılama ve hoş karşılama makâmıdır. Hitâbet ise yüceltme ve yükseltme makâmıdır. Kâtibin yüce ve büyük olanların ait olduğu yerde olması gerekir.”³⁰⁵

2.3.4. Ebu'l-Kâsım el-İşbîlî'nin Nazım ve Nesir Arasındaki Üstünlük Meselesine Dair Olan Görüşlerinin Değerlendirilmesi

Daha önce zikredilen nesri önceleyen alimlerin nazım ve nesir arasındaki üstünlük meselesine dair delilleriyle birlikte sunmuş oldukları görüşlerine bakıldığında onların bu görüşlerini belâgî, felsefî, edebî ve dînî temellendirmelere dayandırdıkları görülmektedir. Nitekim Sâbî şiirdeki veznin tazmine yol açması sebebiyle tazmini kusur olarak saymıştır. Ayrıca tazmin meselesinin vasıl ve fasıl konusuyla ilişkilendirilmesi de mümkündür. Bu sebeple onun bu görüşünün belâgî ve edebî temellerinin olduğu söylenebilir. Yine anlaşılma noktasında şiirin anlaşılma nesrin ise açık ve anlaşılır olduğunu görüşünün Ebû Süleyman ve bazı âlimlerin fâil-i evvel, ruhânî mevcûdât ve maddî mevcûdât olarak piramit şeklinde sundukları teoriyle ilişkisinin kurulması mümkün olduğu için felsefî temeli vardır. Ebû Hayyân et-Tevhîdî'ye gelince o, açıklamalarında hocası Ebû Süleymân'dan ve diğer

³⁰⁴ el-İşbîlî, *İhkâmu san`ati'l-keîâm*, s. 47.

³⁰⁵ el-İşbîlî, *İhkâmu san`ati'l-keîâm*, s. 241.

alimlerden yaptığı alıntılarda onların nesrin akla delalet ederken nazmın tabiata delalet etiği, semâvî dinlerin nesir şeklinde indiği, nesirde takdîm, te'hîr, hazîf ve tekrara ihtiyaç duyulmadığı gibi dinî, belâgî ve felsefî açıklamalarını zikremiştir. Nesir taraftarlarından olarak zikredilen Merzûkî'nin de bunlarla benzerlik gösteren açıklamaları vardır.

Ebu'l-Kâsım el-İşbîlî'nin konuyla ilgili delilleriyle birlikte sunduğu açıklamalarına gelince; onun görüşlerinin dînî ve ahlâkî temelli olduğu görülmektedir. Nitekim şiirdeki yalan ifadeleri, şiirle kazanç elde edilmesini, şiirlerde övülen kimselere sen diye veya ismiyle hitap edilmesini, şiirdeki veznin insanları gınâya sevketmesini şiirin kusurlarından saymıştır. Kindî'nin gınâyı ilgili olumsuz görüşlerinin geçtiği ifadeleri delil olarak kullanmış ve böylelikle onun da müziği ve gınâyı hoş görmediği anlaşılmıştır. Ayrıca “Sizden birinizin içinin irin ile dolu olması şiirle dolu olmasından daha hayırlıdır” şeklindeki hadîs-i şerifi şiirin aleyhinde olacak şekilde yorumlamış ve delil olarak kullanmıştır. Müellifin, özeti verilmiş olan bu nazımda gördüğü kusurlarda, felsefî veya belâgî temelli açıklama bulunmamaktadır. Abbâsîler dönemindeki tercüme hareketleri sayesinde felsefî kitapların Arapçaya çevrilmesiyle Arap alimlerde Aristoteles gibi filozofların etkileri görülmeye başlanmıştır.³⁰⁶ Nitekim bu etkilerin, nesri önceleyen alimlerin açıklamalarında görüldüğüne daha önce de işaret edilmişti. Ancak Endülüs edebiyatında Maarî'nin şiirlerindeki gibi felsefî tasavvuru, Ebu'l-Atâhiyye'deki gibi zühd ve tasavvufu veya Mütenebbî'nin benzerleri görülmez. Bu dönemdeki nazım veya nesir edebiyat ürünlerinde felsefî tasavvurlar bulunmamakta, sade, açık ve anlaşılır bir dil kullanılmaktadır.³⁰⁷ Endülüslü bir alim olan İşbîlî'nin bu eseri bahsedilen bu özelliklere sahiptir; konular felsefî boyutta ele alınmamıştır. Bunun yanında İşbîlî eserinde belâgî konulara da değinmiş olmakla birlikte nazım ve nesir arasındaki üstünlük meselesinde belâgî açıdan değerlendirmelerde bulunmamıştır.

³⁰⁶ Ayrıntılı bilgi için bkz: M. Akif Özdoğan, “Abbâsî Dönemi Tercüme Faaliyetlerinin Arap Edebiyatına Etkisi”, *Şarkiyat Araştırmaları Dergisi*, 5/16, (2005).

³⁰⁷ Abdulazîz Muhammad İsa, *el-EdEbu'l-'Arabî fi'l-Endelüs*, Matbaatu'l-İstikâme, t.y, s. 32; Ayrıntılı bilgi için bkz: Yasin Kahyaoğlu, Fatma Zehra Mısır, “Genel Hatlarıyla Endülüs Arap Edebiyatı”, *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 6/12, (2019), s. 67-86.

SONUÇ

İnsanlar duygu ve düşüncelerini rahat bir şekilde sözleriyle aktarır. Söz söyleme zaman içerisinde nazım ve nesir olarak incelenmiş, benzer ve farklı yönleri üzerinden ele alınmıştır. Nazım ve nesir için belirli kurallar ortaya konmuş, iyi bir nazımda veya nesirde bulunması gereken niteliklerle ilgili görüşler ortaya atılmış, çeşitli açılardan karşılaştırılmış ve tartışılmıştır. Ebu'l-Kâsım el-İşbîlî ve onun öncesi klasik Arap edebiyatında nazım ve nesir arasındaki üstünlük meselesi hakkında olan çalışmanın birinci bölümünde, nazımın, şiirin ve nesrin ne olduğuna dair bilgiler verildiği sırada nazım ve şiir kavramlarını açıklamanın zannedildiği kadar kolay olmadığının farkına varılmıştır. Nazımın üç anlama gelecek şekilde kullanıldığı görülmüştür. Bu anlamlardan ilki hem nazmı hem de nesri kapsayacak şekilde sözlük anlamıyla ilişkili, salt olarak sözün dizimi; ikincisi kelâm türlerinden nesri kapsamayıp sadece şiir; üçüncüsü ikinci anlamın daha da daraltılmış haliyle tüm şiirler olmayıp didaktik şiirlerdir. Alimlerin eserlerine bakıldığında nazmı, bazılarının birinci, bazılarının ikinci, bazılarının ise üçüncü anlamda kullandıkları görülmüştür. Nazımın çeşitli manalara gelecek şekilde kullanılma sebebi ise şiirin tanımını yapan alimlerin şiirin tanımlarına ekledikleri unsurlardaki farklılıklardır. Nitekim Kudâme b. Ca'fer'in yapmış olduğu tanımda, şiir için bir sözde vezin ve kafiye'nin yanı sıra sözün manaya delalet etmesi yeterlidir. İbn Reşîk'in yapmış olduğu şiir tanımında ise bunlara ek olarak niyet; Hâzım el-Kartacenî'nin tanımında ise işiten kişide hoşnutluk yaratması, duygulara hitap etmesi unsuru bulunmaktadır. Dolayısıyla eğer şiir sadece vezin ve kafiyeli bir söz olarak tanımlanırsa öğretici yani didaktik amaçlı yazılan İbn Mâlik et-Tâî'nin (ö. 672/1274) Arap gramerini anlatmak için kaleme aldığı *el-Elfiyye* gibi manzum eserler de şiir olarak kabul edilmelidir. Eğer şiire vezin ve kafiye'nin yanında duyguya hitap etmesi veya kişide hoşnutluk yaratması gibi bir unsur da eklenirse *el-Elfiyye* gibi eserler bu durumda nazım olmakla birlikte şiir kabul edilmemelidir. Böylelikle nazım ve şiir arasında fark kalmamaktadır. Ancak bu çalışmada ismi geçen alimler, meseleyi tartışırken nazımla şiiri aynı manada kullanmışlardır. Bu sebeple tez boyunca nazım ve şiir kelimeleri birbiri yerine kullanılmıştır.

Nazımın/şiirin tanımı yapılırken ve Ebu'l-Kâsım el-İşbîlî öncesi klasik Arap edebiyatında nazım ve nesir arasındaki üstünlük meselesiyle ilgili alimlerin görüşleri verilirken Aristoteles ve meşşâî geleneğinden olan filozoflarla Arap edebiyatçıları arasında bir

etkileşim olduğu görülmüştür. Filozoflarla Arap edebiyatçıların konuyu ele alış şekilleri ve amaçları farklıdır. Ancak bazı noktalarda konuyu değerlendirme açısından ortak yönleri bulunmaktadır. Filozoflar Arap edebiyatçıları gibi nazım ve nesir arasındaki üstünlük meselesi veya buna benzer başlıklarla konuyu müstakil olarak ele almamışlardır. Ayrıca kelâmı salt olarak nazım ve nesir olarak ikiye ayırmaktansa muhâtab alınan kimse merkeze alınarak burhan, cedel, safsata, retorik gibi sınıflandırma yapmışlardır. Yeri geldikçe bunları doğruluk, yalan, önce veya sonra ortaya çıkma gibi hususlarda karşılaştırmışlar ve bazısını bazısına üstün tutmuşlardır.

Ebu'l-Kâsım el-İşbilî öncesi Arap edebiyatçıların üç grup halinde incelendiği kısımda nazmı önceleyenlerin üzerinde durduğu genel hususlar; şiirde vezin bulunması, şiirin nesre göre daha çok hayranlık vermesi, daha fasih olması, kulağa hoş gelmesi, kolay ezberlenmesidir. Ayrıca nazmı önceleyenler, nesri önceleyenlerin şiire yönelttikleri eleştirilere cevap vermişler, şiir ile ilgili âyetleri ve hadisleri nesri önceleyenlerden farklı şekilde yorumlamıştır.

Nesri önceleyen alimlerin üzerinde durduğu genel hususlar şunlardır: Şiir belli sınırlar, vezinler ve birbirinden ayrı beyitler üzerine inşa edilmiştir. Nesirde böyle bir sınırlama yoktur ve fasılları şiir gibi olmayıp uzundur, nesirde birlik bütünlük vardır. Ayrıca nesir şiire göre daha açıktır ve bu sebeple her kesimden insana hitap etmektedir. Nesrin temaları toplumu olumlu yönde etkileme gücüne sahiptir. Nazım tabiata, nesir ise akla işaret etmektedir. Nazım terkipten oluşurken nesir terkiplerden oluşmayıp yalın ve basit bir yapıya sahiptir. Nazım hislere, nesir ise akla hitap etmektedir. Şairlerin mertebesi kâtiplerin mertebesinden sonra gelir. Katipler resmi işlerde görevli oldukları için ne zaman, kime ve nasıl hitap edeceğini, şeriat hükümlerini bilmeleri ve gerektiği yerde îcâz, ishâb veya tatvil yapmaları gerekir. Hal böyle olunca nesirler kaliteli ancak az olmaktadır. Bunların yanında Kur'ân'ın nesir olarak inmesi de nesrin şiirden üstün olduğunu göstermektedir.

Bu meselede uzlaşmacı bir yaklaşımda olan alimler ise hem nazmı hem de nesri kendi minvallerinde değerlendirmişlerdir. Genel olarak nazım ve nesir hakkında bilgi vermişler, yeri geldiğinde nazımın üstünlüklerini ve kusurlarını yeri geldiğinde ise nesrin üstünlüklerini ve kusurlarını zikretmişlerdir. Alimlerin yaşadığı bölge, çevre ve yaşadığı

dönem görüşlerinin şekillenmesinde etkin rol oynamıştır. Onlar konuyu dînî, ahlâkî, felsefî, edebî ve belâğî gibi çeşitli açılardan değerlendirmişlerdir.

Nesri önceleyenlerden olan Ebu'l-Kâsım el-İşbîlî, Endülüslü olup, doğum ve vefat tarihi kesin olarak belli değildir. Onun eserini tahkik eden Muhammed Rıdvan ed-Dâye, İşbîlî'nin eserindeki bazı ifadelerinden ve bazı kitaplarda hakkında geçen küçük bilgilerden yola çıkarak onun hicri beşinci yüzyılın sonlarında (485-490) doğduğu, hicri altıncı yüzyılın ortalarında ise (545-550?) vefat ettiği sonucuna ulaşmıştır. Yönetici, kültürlü, edip ve ilim sahibi bir aileden gelen, kâtiplik ve vezirlik görevlerinin yanında edebiyat ve şer'î ilimlerle yakından ilgilenen İşbîlî'nin günümüze ulaşan tek eseri *İhkâmu san`atil-kelâm*'dır.

Ebu'l-Kâsım nesir sanatını ve türlerini konu edindiği bu eseriyle edebî tenkit alanında büyük bir boşluğu doldurmuştur. Şiir gibi nesir sanatına önem verilmediğinin farkına varması üzerine bu eksikliği doldurmak istemiş ve bu eseri kaleme almıştır. Onun bu eseri hem belâğî hem de eleştirel meseleleri içinde barındırmaktadır. Bunun yanında İşbîlî'nin ürettiği yeni ıstılahlar bulunmaktadır. Müellif, nazım ve nesir arasındaki üstünlük meselesinde nesri önceleyen tarafta yer almaktadır. Bu görüşünü eserin mukaddime kısmında belirtmiş, bir faslı bu konuya ayırmış, görüşünü delillendirmiştir. Onun şiirde gördüğü kusurlar; şiirde yalan olması, şairlerin şiirleriyle kazanç elde etmesi, şairin şiirde övdüğü kimseye sen diye veya direkt ismiyle zikretmesi, şiirdeki veznin gınâya sevketmesidir. Müellif bu görüşlerini Hz. Peygamber'in, sahâbîlerin ve çeşitli alimlerin kavilleriyle desteklemiştir. Ancak müellifin, daha önce nesri önceleyen alimlerin şiirin aleyhinde delil olarak kullandıkları âyetleri delil olarak sunmamış olması ilginçtir. Buna sebep olarak ise onun şiiri eleştirme noktasında o kadar ileriye gitmek istememiş olması gösterilebilir. Nitekim kendisi de eserinin mukaddime bölümünün üçüncü faslında şiirin güzelliklerinden bahsetmiş, "Manzum ve mensur arasındaki tercih hakkında" başlıklı faslında şiirin faziletlerini, Hz. Peygamber'in ve sahabelerin kavillerini inkâr etmediğini belirtmiştir. İşbîlî'nin nesir hakkındaki olumlu görüşlerine gelince ona göre kitâbet kullanım açısından daha etkili, daha çok tercih edilen, daha kıymetli ve değerli olandır. Kitâbet yukarıda bahsi geçen şiirin tüm kusurlarından uzaktır. Kâtipler şairlere göre daha çok tanınır meşhur olmaktadır. Bunun yanında nesir asıl olanken nazım onun fer'idir. İşbîlî diğer nesri önceleyen alimlerin aksine bu meseleyi değerlendirirken dînî ve ahlâkî değerleri merkeze almış ve görüşünü dînî ve ahlâkî bakış açısının üzerine

kurmuştur. Müellifin bu bakış açısının Endülüs Arap edebiyatının genel özellikleriyle örtüştüğü görülmektedir. Nitekim Endülüs Arap edebiyatında Abbasi döneminde görüldüğü gibi felsefenin etkisi büyük değildir.



KAYNAKÇA

- Abbâs, İhsan. *Târîhu'l-edebi'l-Endelüs (Asru't-tavâif ve'l-murâbitîn)*. Amman: Dâru's-şurûk, 1997.
- Abbâs, İhsan. *Târîhu'n-nakdi'l-edebî inde'l-'Arab*. 4. Baskı. Beyrut: Dâru's-sekâfe, 1983.
- Abdulazîz Muhammad İsa. *el-Edebu'l-'Arabî fi'l-Endelüs*. Matbaatu'l-İstikâme, t.y.
- Abdulkerîm, Lütfî. *ed-Dersu'l-belâgî inde Ebi'l-Kâsım fî kitâbihi İhkamu san'ati'l-kelâm*. (Yüksek Lisans Tezi), Ebu Bekir Belkâyid Tilmisân Üniversitesi Edebiyat, Beşerî ve Sosyal Bilimler Fakültesi, 2008.
- Alâvîne, Şerif Râgıb. “Endülüs Arap Edebiyatı Eleştirmenlerine Göre Şiir ile Nesir Arasındaki Üstünlük Meselesi”. çev: Murat Sula, *İstem: İslâm Sanat,Tarih Edebiyat ve Mûsikîsi Dergisi* 7/ 14 (2009): 435-448.
- Aristoteles. *Poetika*. çev: İsmail Tunalı. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1987.
- Aristoteles. *Retorik*. çev: Mehmet H. Doğan, 7. Baskı. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2004.
- Arslan, Ahmet Turan. “Ebû Hilâl el-'Askerî”. *Diyânet İslâm Ansiklopedisi*. C.3. İstanbul: Türkiye Diyânet Vakfı Yayınları, 1991.
- el-'Askerî, Ebu Hilâl. *Kitâbu's-sinâateyn: el-Kitâbe ve's-şi'ir*. thk: Ali Muhammed el-Becâvî, Muhammed Ebu'l-Fazl İbrahim. 1. Baskı. Dâru Ahyâi'l-Kutubi'l-Arabiyye, 1952.
- Ayyıldız, Erol. “Makâme”. *Diyânet İslâm Ansiklopedisi*. C.27. Ankara: Türkiye Diyânet Vakfı Yayınları, 2003.
- Bâye b. Müsâhil. *Edebiyyatu'l-hitâbi'n-nesrî fî kitâbi İhkâmî san'ati'l-kelâm*. (Doktora Tezi), Muhammed Bûdiyâf Üniversitesi Edebiyat ve Diller Fakültesi, 2017.
- Bayraktar, Mehmet. *İslâm Düşüncesi Yazıları*. Ankara: Elis Yayınları, 2004.
- Boyalık, M. Taha. *Dil, Söz ve Fesâhat Abdülkâdir el-Cürcânî'nin Sözdizimi Nazariyesi*. 1. Basım. İstanbul: KlasikYayınları, 2017.
- Buhari. *Sahihu'l-Buhari*. thk: Muhammed Züheyr b. Nâsır en-Nâsır, 1. Baskı. C.8. Dâru Tûgu'n-necât, h. 1422.
- Bulut, Ali. *Belâgat-i Müyessera: Meânî- Beyân- Bedî*. 2. Baskı. İstanbul: M.Ü. İlâhiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2016.
- Butbeyâ, Hasan. *el-Mufâdale beyne'n-nazm ve'n-nesr ve eşkâlî't-tedâhul beynehuma fî'l-'asri'l-'Abbâsî*, 1.baskı. 2002.

Dayf, Şevki. *el-Fenn ve mezâhibuhu fi'n-nesri'l-'Arabî*. 10. Baskı. Kâhire: Dâru'l-Maârif, t.y.

Dayf, Şevki. *Târihu'l-edebi'l-'Arabî: Asru'd-düvel ve'l-imârât el-Endelüs*. Kâhire: Dâru'l-meârif, t.y.

Demirayak, Kenan. "Kasîdetu'l-Bürde". *Diyânet İslâm Ansiklopedisi*. C.24. İstanbul: Türkiye Diyânet Vakfı Yayınları, 2001

Dikici, Recep. "Hafâci, İbn Sinân". *Diyânet İslâm Ansiklopedisi*. C.15. İstanbul: Türkiye Diyânet Vakfı Yayınları, 1997.

Durmuş, İsmail. "Eski Arap Şiiri". *İslâm Öncesi Araplarda Dil ve Edebiyat*. ed. Mustafa Çağrı. İstanbul: Kuramer Yayınları, 2019.

Durmuş, İsmail. "Mesel". *Diyânet İslâm Ansiklopedisi*. C.29. Ankara: Türkiye Diyânet Vakfı Yayınları, 2004.

Durmuş, İsmail. "Muamma", *Diyânet İslâm Ansiklopedisi*. c.30. İstanbul: Türkiye Diyânet Vakfı Yayınları, 2005.

Durmuş, İsmail. "Müberred". *Diyânet İslâm Ansiklopedisi*. C.31. İstanbul: Türkiye Diyânet Vakfı Yayınları, 2006.

Durmuş, İsmail. "Nesir". *Diyânet İslâm Ansiklopedisi*. C.33. İstanbul: Türkiye Diyânet Vakfı Yayınları, 2007.

Durmuş, İsmail. "Tazmin". *Diyânet İslâm Ansiklopedisi*. C.40. İstanbul: Türkiye Diyânet Vakfı Yayınları, 2011.

ed-Dâye, Muhammed Rıdvân. *Târihu'n-nakdi'l-edebî fi'l-Endelus*. 2. Baskı. Beyrut: Müessesetu'r-risâle, 1993.

el-Âmir, Abbas Ubeyd Ulvî. "Ebu'l-Kâsım el-Kilâî el-Endulusî ve'l-cuhûduhu'l-edebîyye ve'n-nakdiyye fî kitâbi İhkâmu san'atî'l-keâm". Kerbelâ Üniversitesi Eğitim Fakültesi, t.y.

el-'Aynî, Bedreddin. *Umdetu'l-kârî şerhi Sahihi Buhârî*. C.22. Beyrut: Dâru İhyâi't-turâsi'l-'Arabî.

el-Câhız, *el-Beyân ve't-tebyîn*. C.1. Beyrut: Dâru ve mektebetü'l-hilâl, h. 1423.

el-Cûzû, Mustafa. *Nazariyyatu's-şîir inde'l-Arab (el-Câhiliyye ve'l-islâmiyye)*. 2. Baskı. C.1. Beyrut: Dâru't-talî'a, 1988.

el-Cevherî, İsmâil b. Hammâd. *el es-Sıhahu tâcu'l-luga ve sıhahu'l-Arabiyye*. thk: Ahmed Abdulgafûr Attâr. 4. Baskı. C.5. Beyrut: Dâru'l-ilm li'l-melâyîn, 1987.

el-Ezherî, Ebu Mansûr. *Tehzîbu'l-luga*, thk: Muhammed İvaz Mur'ib, 1. Baskı, C.14. Beyrut: Dâru İhyâi't-turâi'l-'Arabî, 2001.

el-Hafâcî el-Halebî, İbn Sinân. *Sırru'l-fesâha*. 1. Baskı. Beyrut: Daru'l-Kutubu'l-İlmiyye, 1982.

el-Hâtîmî, Ebu Ali. *Hilyetü'l-muhâdara*. thk: Cafer el-Kitânî. C.1. Dâru'r-reşîd, 1979.

el-Maarrî, Ebu'l-'Alâ'. *el-Lâmiu'l-azîzî şerhu Dîvânî'l-Mütenebbî*. thk: Muhammed Saîd el-Mevlevî, 1. Baskı. Riyâd: Merkezu'l-Melik Faysal li'd-durûs ve'l-bâhusi'l-İslâmiyye, 2008.

el-Maarrî, Ebu'l-'Alâ'. *Risâletu'l-gufrân*. thk:Âişe Abdurrahman "bintu's-şâtî", 9. Baskı. Kâhire: Dâru'l-meârif, 2009.

el-Maarrî, Ebu'l-'Alâ'. *Risâletu's-sâhil ve's-şâhic*. thk: Aişe Abdurrahman bintu's-Şâtî'. 2. Baskı. Kâhire: Dâru'l-Meârif, 1984.

el-Mâtûrîdî, Ebu Mansûr. *Tefsîru'l-Mâtûrîdî (Te'vîlâtü ehli's-sünne)*. thk: Mecdî Bâslûm, 1. Baskı. C.8. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-ilmiyye, 2005.

el-Merzûkî, Ebu Ali Ahmed b. Muhammed b. el-Hasan. *Şerhu Dîvânî'l-hamâse li Ebî Temmâm*. 1. Baskı. Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2003.

Er, Rahmi. "Ebu İshâk Sâbî". *Diyânet İslâm Ansiklopedisi*. C.35. İstanbul: Türkiye Diyânet Vakfı Yayınları, 2008.

Er, Rahmi. "Risâle". *Diyânet İslâm Ansiklopedisi*. C.35. İstanbul: Türkiye Diyânet Vakfı Yayınları, 2008.

et-Taberî, Ebu Cafer. *Câmiu'l-beyân fî te'vîli'l-Kur'ân*. thk: Ahmed Muhammed Şâkir, 1. Baskı. C.20. Müessisetü'r-risâle, 2000.

et-Tevhîdî, Ebu Hayyân. *Ahlâku'l-vezireyn (Mesâlibu'l-vezireyn Sâhib b. Abbad ve İbnu'l-Amîd)*. thk. Muhammed b. Tâvî et-Tancî. Beyrut: Dâru Sâdır, 1992.

et-Tevhîdî, Ebu Hayyân. *el-İmtâ' ve'l-muânese*. C.2. Beyrut: Mektebetü'l-asriyye, t.y.

et-Tevhîdî, Ebu Hayyân. *el-Mukâbesât*. thk: Hasan es-Sendûbî. 2. Baskı. Kuveyt: Daru Suâdu's-sabâh, 1992.

et-Tevhîdî, İbn Miskeveyh. *el-Hevâmil ve's-şevâmil*. nşr. Ahmed Emin, es-Seyyid Ahmed Sakr. Kahire, t.y.

ez-Zebîdî, Seyyid Muhammed Murtazâ. *Tâcu'l-arus li cevâhiri'l-kâmûs*. thk: Mustafa Mecâzî. C.12. 1973.

Fârâbî. *İlimlerin Sayımı (İhsâu'l-ulûm)*. çev: Ahmet Arslan. Ankara: Vadi Yayınları, 1999.

Fârâbî. *Kitâbu'l-Hurûf Harfler Kitabı*. ed: Muhittin Macit. çev: Ömer Türker. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2008.

Fazlıoğlu, Şükran. *Dil İlimlerinin Sınıflandırılması: (el-Metalib ilahiye fî mevzuat el-ulum el-lugaviyye) Tokatlı Hasanoğlu Lütfullah [Molla Lütfi]*. İstanbul: Kitabevi, 2012.

Ferruh, Ömer. *Târîhu'l- edebi'l-'Arabî*, 4. Baskı. C.1. Beyrut: Daru İlm li'l-melâyîn, 1981.

Fîrûzâbâdî. *el-Kâmûsu'l-muhît*. thk: Muhammed Naîm Araksûsî. 3.baskı. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 2012.

İbn Ebu'l-Hadîd. *el-Felekû'd-dâir ale'l-meseli's-sâir*. thk:Ahmed el-Havfî Bedenî Tabâne. Kahire: Dâru Nehdati Mısır, t.y.

İbn Hâkân, Ebu Nasr el-Feth. *Matmahu'l-enfûs ve mesrahü't-te'ennûs fî mülehi ehli'l-Endelüs*. thk: Muhammed Ali Şevâbike, 1. Baskı. Dâru 'Ammâr, Müessesetu'r-risâle, 1983.

İbn Kesîr. *Tefsîru'l-Kur'ânî'l-azîm*. 1. Baskı. Beyrut: Daru İbn Hazm, 2009.

İbn Manzur, Ebu'l-Fadl. *Lisânu'l-Arab*. 3.baskı. C.12. Beyrut: Daru Sâdır, h.1414.

İbn Reşîk. *el-'Umde fî mehâsini's-şî'r ve âdâbihi ve nakdihi*. thk: Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd, 5.baskı. C.1. Dâru'l-Ceyl, 1981.

İbn Rüşd. *Telhîsu kitâbi's-şî'r Poetika (Şiir) Orta Şerhi*. çev: Ali Tekin. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2019.

İbn Sînâ. “Fennu's-şî'r min Kitâbi'sifâ”, *Aristoteles, Fennu's-şî'r -mea't-tercümeti'l-Arabîyyeti'l-kadîme ve şurûhi'l-Fârâbî ve İbn Sînâ ve İbn Rüşd*. çev. ve thk: Abdurrahman Bedevî. Kahire: Mektebetu'n-nehdati'l-Mısriyye, 1953.

İbnu'l-Ebbâr. *et-Tekmile li kitâbi's-sıla*. thk: Abdüsselam el-Herâs. C.2. Lübnan: Dâru'l-Fikir, 1995.

İbnu'l-Esîr. *el-Meselu's-sâir fî edebi'l-kâtip ve's-şâir*. thk: Ahmed el-Havfî Bedenî Tabâne. C.4. Kahire: Dâru Nehdati Mısır, t.y.

İbrahim Mustafa vd. (hızl), *el-Mu'cemu'l-vasît*, İstanbul: Çağrı Yayınları, t.y.

Kahyaoğlu, Yasin ve Mısır, Fatma Zehra. “Genel Hatlarıyla Endülüs Arap Edebiyatı”. *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/12, (2019): 67-86.

Kanar, Mehmet. “Şiir”. *Diyânet İslâm Ansiklopedisi*. C.39. İstanbul: Türkiye Diyânet Vakfı Yayınları, 2010.

Kaya, Mahmut. “Ebu Hayyân et-Tevhîdî”. *Diyânet İslâm Ansiklopedisi*. C.10. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1994.

Kaya, Mahmut. “el-İmtâ` ve’l-muânese”. *Diyânet İslâm Ansiklopedisi*. C.22. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2000.

Kınar, Kadir. “Abdulkâhir Cürcani’nin Nazm Teorisi”. *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13(2006): 98-99.

Kudâme b. Cafer. *Kitâbu Nakdi’ş-şi`r*. 1. Baskı, Kostantînîyye: Matbaatü’l-cevâib, h. 1302.

Kudâme b. Cafer, *Nakdu’n-nesr*, Beyrut: Dâru’l-kutubu’l-ilmîyye, 1980.

Merçil, Erdoğan. “Tevkî”. *Diyânet İslâm Ansiklopedisi*. C.41. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2012.

Müberrid. *el-Belaga*. thk: Ramazan Abdüttevâb. 2. Baskı. Kâhire: Mektebetu’s-sekâfeti’d-dînîyye, 1985.

Özdoğan, M. Akif. “Abbâsi Dönemi Tercüme Faaliyetlerinin Arap Edebiyatına Etkisi”. *Şarkiyat Araştırmaları Dergisi* 5/16, (2005): 35-50.

Özdoğan, M. Akif. “Klasik Arap Edebî Tenkîdine Genel Bir Bakış”. *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 12/1(2015):1-28.

Öznurhan, Halim “Aristoteles Poetika’sının Arap Edebiyatındaki Yansımaları”. *Ç. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/1 (Ocak-Haziran 2004): 255-281.

Platon. *İon*. çev: Furkan Akderin, 1. Baskı. İstanbul: Say Yayınları, 2010.

Sahbân Halîfât. “Ebu’l-Alâ el-Maarî”. *Diyanet İslâm Ansiklopedisi*. C.10. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1994.

Taşkent, Ayşe. *Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd’de Estetik*. (Doktora Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2009.

Tekin, Ali. *Fârâbî’de Felsefenin Serüveni*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2009.

Tüccar, Zülfikar. “Hâtimî”. *Diyânet İslâm Ansiklopedisi*. C.16. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1997.

Tüccar, Zülfikar. “İbn Reşîk el-Kayrevânî”. *Diyânet İslâm Ansiklopedisi*. C.26. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1999.

Uludağ, Süleyman. *İslam ve Mûsikî*. İstanbul: Dergah Yayınları, 2015.

Varol, Hüseyin. “Ebu Ali el-Merzûkî”. *Diyânet İslâm Ansiklopedisi*. C.10. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1994.

Yazıcı, Hüseyin. “Hikâye”. *Diyânet İslâm Ansiklopedisi*. C.17. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1998.

Zeki Mübârek. *en-Nesrü'l-fennî fî'l-karnî'r-râbî* . Kahire: Hindâvî, 2013.

Zeydan, Corci. *Târîhu âdâbi'l-lugati'l-Arabiyye*. göz. geç. Şevki Dayf. C.1. Dâru'l-hilâl. t.y.

