

**Klasik Arap Edebî Tenkidinde Nesnellğin İmkânı Üzerine:
Nâbîga ez-Zübÿânî ile Hassân b. Sâbit Tartışması ve “Mina” Şiiri
Üzerindeki Değerlendirmeler Bağlamında****Zeynel Abidin Soysal**Doktora Öğrencisi, Marmara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belâgatı Ana Bilim Dalı,
İstanbul, Türkiye<https://orcid.org/0000-0002-5086-8022> | abidinsoysal@gmail.com | <https://ror.org/02kswq67>**Öz**

Bir şeye iyi/güzel veya kötü/çirkin hükmü verme noktasında genel-geçer ölçütler var mıdır? Bu ölçütlerin ve dolayısıyla ortak yargıların varlığı mümkünse gerçekleştirmeler nasıl şekillenir? Bunların teoride gerçekleşebildiği/gerçekleşebileceği varsayılsa bile uygulamadaki karşılığı ne kadar olabilir? Bu tür sorular her ilmî disiplinin cevaplamaya çalıştığı önemli sorulardır. Ancak bu çalışmadaki muhatabı klasik Arap edebî tenkit disiplinidir. Bu çalışmada tenkitte nesnellğin imkânı uygulamalı iki örnek üzerinden ele alınmıştır. Kudâme b. Ca'fer (öl. 337/948), Merzûbânî (öl. 384/994), İbn Cinnî (öl. 392/1002), Merzûkî (öl. 421/1030), Sekkâkî (öl. 626/1229) ve İbn Ebü'l-İsba' el-Mısrî (öl. 654/1256) gibi önemli eleştirmenlerin taraf oldukları Nâbîga ez-Zübÿânî (öl. 604) ve Hassân b. Sâbit (öl. 60/680) tartışması, üzerinde durulan ilk meseledir. İkinci mesele ise İbn Kuteybe'nin (öl. 276/889) “lafzı güzel, manası zayıf” şiiire örnek olarak zikrettiği ve İbn Tabâtabâ (öl. 322/934), Ebu Hilâl el-Askerî (öl. 400/1009), Kâdî Cürçânî (öl. 392/1001-1002), Abdülkâhîr Cürçânî (öl. 471/1078-79), İbnü'l-Esîr (öl. 637/1239) ve Kazvîni (öl. 739/1338) gibi önemli münekkitler tarafından farklı değerlendirmelere tabi tutulan beyitlerdir. Bu değerlendirmedeki yorumlara ve ulaştıkları sonuçlara göre çalışmada münekkitler taksim edilmiştir. Bu yolla ölçüt, hüküm ve gerçekleendirme üçlüsü dikkate alınmış ve nesnellğin imkânı ile ilgili birçok somut veriye ulaşılmıştır. Tüm bu veriler ışığında edebî tenkitte genel-geçer ölçütlere ve ortak yargılara ulaşmanın oldukça zor olduğu mülahaza edilmiştir. Bununla beraber ölçüt, hüküm ve gerçekleendirmenin güçlü bir şekilde ortaya konması durumunda ortak zeminde buluşma imkanının arttığı kaydedilmiştir. Aynı zamanda bu tür çalışmaların ic'âz meselesine dair farklı açılımlar sağlayabileceği sonucuna ulaşılmıştır.

Anahtar Kelimeler

Arap Dili ve Belâgatı, Tenkit, Nâbîga, Hassân b. Sâbit, Nesnellik, Ölçüt, Hüküm, Gerçekleendirme.

Atıf BilgisiSoysal, Zeynel Abidin. “Klasik Arap Edebî Tenkidinde Nesnellğin İmkânı Üzerine: Nâbîga ez-Zübÿânî ile Hassân b. Sâbit Tartışması ve “Mina” Şiiri Üzerindeki Değerlendirmeler Bağlamında”. *Uludağ İlahiyat Dergisi* 32/1 (Haziran 2023), 125-155. <https://doi.org/10.51447/uluifd.1240122>

Makale Bilgisi | Article Information

| | |
|---|--|
| Makale Türü Article Type | Araştırma Makalesi Research Article |
| Geliş Tarihi Date of Submission | 20 Ocak 2023 20 January 2023 |
| Kabul Tarihi Date of Acceptance | 08 Mayıs 2023 08 May 2023 |
| Yayın Tarihi Date of Publication | 15 Haziran 2023 15 June 2023 |
| Yayın Sezonu Pub Date Season | Haziran June |
| DOI | https://doi.org/10.51447/uluifd.1240122 |
| Değerlendirme Peer-Review | Ön inceleme: Bir iç Hakem (Editörler Kurulu Üyesi - Yayın Kurulu Üyesi) İçerik İncelemesi: İki Dış Hakem - Çift Taraflı Körleme Single anonymized AInternal (Editor board member) Double anonymized - Two External |
| Etik Beyan Ethical Statement | Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited. |
| Benzerlik Taraması Plagiarism Checks | Yapıldı - iThenticate Yes - iThenticate |
| Çıkar Çatışması Conflicts of Interest | Çıkar çatışması beyan edilmemiştir. The author(s) has no conflict of interest to declare. |
| Finansman Grant Support | Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır. The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research. |
| Telif Hakkı & Lisans Copyright & License | Yazarlar dergide yayımlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır. Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0 |
| Etik Bildirim Complaints | ilahiyatdergisi@uludag.edu.tr - https://dergipark.org.tr/tr/pub/uluifd |

**On the Possibility of Objectivity in Classical Arabic Literary Criticism:
 In the Context of the Debate Between Nābīga al-Zubyanī-Hassān b. Sābit
 and the Evaluation of the Poem “Mina”**

Zeynel Abidin Soysal

PhD. Student, Marmara University, Faculty of Theology, Department of Arabic Language and
 Literature, İstanbul, Türkiye

<https://orcid.org/0000-0002-5086-8022> | abidinsoysal@gmail.com | <https://ror.org/02kswqa67>

Abstract [You may find an extended abstract of this article after the bibliography.]

Are there common criteria for judging something good-beautiful or bad-ugly? If the existence of these criteria, and therefore common judgments, is possible, how do justifications take shape? Even if it is assumed that they can be realized in theory, how much can they be realized in practice? These are important questions that every scientific discipline tries to answer. However, the addressee of these questions in this study is the discipline of classical Arabic literary criticism. In this study, the possibility of objectivity in criticism is discussed through two practical examples. The debate between al-Nābīga al-Zubyanī (d. 604) and Hassān b. Sābit (d. 60/680), which was taken sides by important commentators such as Qudāma b. Ja‘far (d. 337/948), al-Marzubānī (d. 384/994), Ibn Jinnī (d. 392/1002), al-Marzūqī (d. 421/1030), al-Sakkākī (d. 626/1229), and Ibn Abū al-Isba‘ al-Misrī (d. 654/1256) is the first issue to be addressed. The second issue is the poem that Ibn Qutayba (d. 276/889) cites as an example of “beautiful in wording but weak in meaning” and which is cited by important critics such as Ibn Tabātabā (d. 322/934), Abu Hilāl al-Askarī (d. 400/1009), Qādī Jurjānī (d. 392/1001-1002), Abdūlqāhir Jurjānī (d. 471/1078-79), Ibn al-Asir (d. 637/1239) and al-Qazwīnī (d. 739/1338). According to the comments in this evaluation and the results they reached, the critics were divided in the study. In this way, the triad of criterion, judgment and justification were taken into consideration and many concrete data about the possibility of objectivity were reached. In the light of all these data, it has been considered that it is quite difficult to reach general-valid criteria and common judgments in literary criticism. However, it was noted that if the criteria, judgment and justification are presented in a strong way, the possibility of meeting on common ground increases. At the same time, it was concluded that such studies can provide different insights into the issue of i‘jāz.

Keywords

Arabic Language and Rhetoric, Criticism, Nābīga, Hassān b. Sābit, Objectivity, Criterion, Judgment, Justification.

Citation

Soysal, Zeynel Abidin. “Klasik Arap Edebî Tenkidinde Nesnelliğin İmkâmı Üzerine: Nābīga ez-Zūbyānī ile Hassān b. Sābit Tartışması ve “Mina” Şiiri Üzerindeki Değerlendirmeler Bağlamında”. *Uludağ İlahiyat Dergisi* 32/1 (Haziran 2023), 125-155. <https://doi.org/10.51447/uluifd.1240122>

Giriş

Şiir, roman, hikâye, resim vs. sanat eserlerine iyi/güzel veya kötü/çirkin demenin belli başlı ölçütleri var mıdır? Bu ölçütler tespit edilebilir ve açıklanabilir mi? Ölçütlerin bu nitelikte olduğu kabul edilirse bunlar idrake konu olan her sanat eserine uygulanabilir mi? Yoksa sanat eseri ve özelde edebî metinler tamamen onu alımlayan öznenin duygu dünyasına mı bağlıdır? Yani şayet algıladığı edebî metin onun duygu dünyasına hitap ediyor, ilgisini çeken bir konuya dairse ve hoşlandığı bir üslupla ifade edilmişse güzel, aksi ise çirkin mi sayılacak? Ayrıca bu yöntemle verdiği hüküm sorgulanamaz, açıklanamaz ve tamamen kişisel bir “zevk meselesi” olarak mı görülecek? Estetik yargıların keyfiyetiyle ilgili bu tür sorular sanatta ve özel olarak da edebiyatta nesnellği veya öznelliği ön plana çıkaran iki taraf arasında hararetli bir şekilde tartışılmıştır. Estetik yargı konusunda duyguyu ön plana çıkaran öznelcilere göre kişiden bağımsız genel-geçer hükümler yoktur. Çünkü edebî metne dair ifade edilen görüş sadece hükmü veren kişinin kişisel beğenisi ve duygularını dile getirir. Nesnelciler ise estetik yargının keyfi olamayacağını, nesnel sebeplerle açıklanabilir mantıksal çıkarımlar olması gerektiğini savunurlar. Zira genel ölçüt ve ilkelerin olmaması edebî metnin sanatsal hiçbir değerinin kalmaması ve mutlak anlamda “zevk”in hâkim kılınması anlamına gelir. Bu ise edebî eleştiri ve değerlendirmede üzerine konuşulabilecek hiçbir ortak zemin bırakmaz. Bir şair ile edibi veya bir şiir ile metni birbirine mukayese ederek iyi/güçlü veya kötü/zayıf yönlerini ortaya koymanın imkânı kalmaz. Buradaki amacımız felsefi arka planı ve birçok sonucu olan öznelciler ile nesnelciler arasındaki tartışmalara girmek değildir. Zira bu, müstakil çalışmalar gerektirir. Ancak edebî eleştirinin tamamen öznel ve keyfi olduğu görüşüne katılmadığımızı peşinen ifade etmek gerekir. Bu noktada “beğeni yargıları” ile “değer yargıları”nı birbirinden ayırt etmek gerekir.¹ Örneğin “Medih türü şiiri sevmediğim için bu şiiri beğenmedim.” şeklindeki bir değerlendirme duygusal olup öznelidir. Bu bir beğeni yargısı olduğu için bunu tartışmanın anlamı yoktur. Fakat “Şair beyitler arasında anlam bütünlüğünü iyi kuramadığı ve kelime seçimlerini doğru yapamadığı için şiiri beğenmedim.” şeklindeki bir yargı duygudan bağımsız, metni esas alan, gerekçeleri olan ve belli ölçütlere dayalı bir yargıdır. Bunun doğru olup olmadığı başka bir husustur, ancak nesnellği olduğu yani duygudan bağımsız ve gerekçelere dayandığı açıktır.

Eleştirmenin edebî metni değerlendirme aşamasında duygularını işe katmadan nesnel bir şekilde metne dair hüküm verebileceği konusu görece açıktır. Dolayısıyla eleştiride duygudan ve kişiden bağımsız, ölçütleri ve gerekçeleri olan bu anlamdaki nesnellik üzerinde çok fazla tartışmaya gerek yoktur. Asıl büyük problem nesnel dediğimiz ve belli ölçütler ile gerekçelere dayanan eleştirinin genel-geçerliliği meselesidir. Yani x şiiri veya metni değerlendirilirken kullanılan bir ölçüt başka bir şiir veya metinde de kullanılabilir mi? Değerlendirmeye konu edilen her edebî metne uygulanabilir ölçüt ve ilkeler mevcut

¹ Berna Moran, *Edebiyat Kuramları ve Eleştiri* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2002), 321-323. Konuyla ilgili daha detaylı tartışmalar için kitabın “Estetik Yargılar” bölümü incelenebilir.

mudur? Bu noktada ortak zeminde buluşmanın imkânı nedir?² Bu tür sorularla ilgili şimdilik şu tür hususlara dikkat çekmek faydalı olacaktır. Örneğin Klasik Arap tenkidi düşünlürse iyi şiir için mübâlağa ve abartı ölçütünü benimseyenler bunu ihtiva eden şiirleri güzel şiir kategorisine alacaklardır ve aynı yargıda birleşeceklerdir. Fakat şiirde sıdk/doğruluk ölçütünü benimseyenler mezkûr nitelikteki şiir için farklı bir yargıda bulunacaklar ve ölçütleriyle uyumlu şiiri güzel kategorisine dahil edeceklerdir. Bu durumda mutlak değil nisbî bir genel-geçerlik durumu oluşacaktır. Yani aynı şiire farklı ölçütlerle yaklaşan iki taraf zıt yargılara varabilirler ve tuttıkları tarafın yargıları onlar için genel-geçer olacaktır. O halde edebî tenkitte mutlak anlamda bir nesnellikten söz etmek mümkün değil mi?

Elbette öznelciler ve nesnelciler arasında sözü edilen bu tartışma klasik Arap tenkisinde doğrudan vuku bulmamış ve “öznelci” veya “nesnelci” olarak niteleyebileceğimiz bir kimlik veya grup yoktur. Fakat yüksek edebî zevke sahip Araplar câhiliye döneminden itibaren şairler arasında mukayeseler yapmışlar ve bazılarını daha üstün kabul etmişlerdir. Bu yargılara çoğu zaman somut sebepler eşlik etmese de bunların zımnen mevcut olduğu açıktır. Hatta Nabigâ'nın Ukâz panayırındaki çadırında şairleri dinlediği ve onların şiirlerini -çalışmada da vurgulanacağı üzere gerekçelendirerek- tenkit ettiği düşünüldüğünde câhiliye döneminin eleştiri anlamında önemli mesafeler kat ettiği söylenebilir. Şairler arasındaki bu mukayese Kur'ân'ın nüzulünden sonra da tenkit kitaplarında devam etmiş ve yargıların sebebi üzerinde daha fazla durulmaya başlanmıştır. Câhız (öl. 255/869), İbn Kuteybe (öl. 276/889), İbnü'l-Mu'tez (öl. 296/908), İbn Tabâtabâ (öl. 322/934), Kudâme b. Ca'fer (öl. 337/948), Hasen b. Bişr el-Âmidî (öl. 371/981), Kâdî el-Cürçânî (öl. 392/1001-1002), Ebu Hilâl el-Askerî (öl. 400/1009'dan sonra), Ebû Alî el-Merzûkî (öl. 421/1030), İbn Reşîk el-Kayrevânî (öl. 456/1064) ve İbn Sinân el-Hafâcî (öl. 466/1073) gibi Arap eleştirmenlerin tümü iyi şiir ve sözü kötü olanından ayırt etme yolları üzerinde kafa yormuşlardır. Yani üzerinde durdukları temel mesele iyiyi/güzeli ve kötüyü/çirkini ayırt etmenin yolları nelerdir, bunun bir ölçütü/ölçütleri var mıdır? sorusudur. Örneğin 'İyârü's-şî'r (Mî'yârü's-şî'r) eserini kaleme alan İbn Tabâtabâ'nın temel amacı şiiri değerlendirme noktasında temel ölçütler sunmaktır. Ebû Temmâm'ın *el-Ĥamâse* eserine yazdığı şerhin mukaddimesinde Merzûkî “amûdü's-şî'r” olarak ifade ettiği ve güzel bir şiirde mevcut bulunan/bulunması gereken temel özellikleri tespit etmeye çalışmaktadır. Yine *el-Muvâzene beyne Ebî Temmâm ve'l-Buĥtûrî* eserinin sahibi Âmidî ve *el-Vesâta beyne'l-Mütenebbî ve Ĥuşûmîh* eserinin sahibi Kâdî Cürçânî'nin şairler arasında yaptıkları mukayese ve değerlendirmeler zikre şayandır. Zira ölçütler zikretmeden şairler arasında kıyas yapmak mümkün olmadığı gibi gerekçe zikretmeden de birini diğerine tercih etmek mümkün değildir. Sonuç olarak bu çalışmaların tümünde genel-geçer ölçütlere ulaşma çabası vardır ve literatürün bu gözle ele alınıp okunması gerekir.

Tenkrit literatürüyle beraber gelişen ve konuyla irtibatlı diğer alan ise ic'âz çalışmalarıdır. Her ne kadar iki alanı birbirinden kesin çizgilerle ayırmak mümkün olmasa ve tartış-

² Buna benzer soruların irdelendiği bir çalışma için bk. Şara Sayın, “Edebiyat Metni Yorumunda Nesnellik Sorunu”, *Alman Dili ve Edebiyatı Dergisi* 0/9 (Şubat 2012), 183-190.

şılan meseleler ile ulaşılan veriler doğrudan birbirini etkilese de tenkit literatürünün daha çok şiire, i'câzın ise nesre odaklandığı söylenebilir. Kur'ân metninin mensûr olması ve güzel, etkili söz söylemekle övünen Araplara benzerinin getirilmesi noktasında meydana okuması dikkatleri kendisine çekmiştir. Bu sebeple erken dönemden itibaren Kur'ân'ın mu'ciz yönünün ne/neler olduğu üzerinde Arap alimleri ve edebiyatçıları kafa yormuştur. Câhız, Rummânî (öl. 384/994), Hattâbî (öl. 388/998), Bâkılânî (öl. 403/1013), Kâdî Abdülcebbâr (öl. 415/1025) ve Abdülkâhir el-Cürcânî (öl. 471/1078-79) gibi eleştirmenler konuyla ilgili müstakil eserler kaleme almışlardır. Bu çalışmalarda i'câz yönü olarak sarfe, geçmiş ve gelecekte haber verme, alışılmış sözlerden farklı olma vs. özellikler zikredilse de Kur'ân'ın fesâhat/belâgat yönü ön plana çıkararak hâkim kanaat olmuştur. Kur'ân'ın, fesâhati ile Arapları aciz bıraktığını düşünenler ise bu fesâhatin nerden kaynaklandığını izah etmeye çalışmışlardır. Bu noktada ön plana çıkan ve açıklama gücü en fazla teori ise “nazım/sözdizim” olmuştur.³ Câhız'dan itibaren dillendirilen ve Hattâbî ile Bâkılânî tarafından da güçlü bir şekilde vurgulanan “nazım”, Abdülkâhir Cürcânî tarafından detaylı bir tahlil aşamasından sonra tek i'câz yönü olarak ortaya konmuştur.⁴ Zira ona göre i'câz yönü Kur'ân'ın tüm surelerinde mevcut olan bir özellik olmalıdır. Bu sebeple istiare gibi sadece Kur'ân'ın belli surelerinde bulunan özellikleri tek başına i'câz yönü olarak kabul etmemiştir.⁵ Bundan ötürü kendisi bir sözün başkasına üstünlük sağlama ölçütü olarak “nazım/sözdizim” özelliğini benimser⁶ ve *Delâ'ilü'l-i'câz* eserinin tümünü sözdizimi etrafında inşa eder. Bunları aktarma amacımız sözdizimini tartışmaya açmak değil, tartışmaların odak noktasına dikkat çekmektir. Açıkça görüldüğü üzere hem i'câz hem tenkit literatürü edebî metni değerlendirmek için genel-geçer ölçütler tespit etme uğraşı vermektedir. Bu ölçütler öyle bir niteliğe sahip olacak ki hem tüm edebî metinlere uygulanabilecek hem de alanın uzmanları tarafından kabul görecektir. Ölçüt veya ölçütlerin açıklama gücü arttıkça ortak yargılara ulaşma imkânı da o oranda artmaktadır. Nitekim Cürcânî'nin sözdizim teorisi bunun en önemli örneklerindedir. Bununla beraber bir edebiyat metnini değerlendirme aşamasında takip edilmesi gereken temel ölçütler var mıdır, varsa bunlar nelerdir ve gerçekten ortak, genel-geçer yargılar oluşturacak seviyeye ulaşabilir mi? gibi sorular halen tartışma konusudur. Modern eleştiri kuramlarını da dikkate almak suretiyle bu tür soru ve sorunlara klasik Arap tenkit ve i'câz literatüründen de istifadeyle eğilmek gerekir. Söz konusu bu çalışma da bu yönde atılmış küçük bir adım olarak değerlendirilebilir.

Ancak çalışmada mesele, teorik çerçeveden ziyade uygulamalı iki örnek üzerinden işlenecektir. Yani münekkitlerin iki şiir üzerinde yaptıkları değerlendirmeler tahlil edilerek klasik Arap edebî tenkidinde nesnellğin imkânı tartışılacaktır. Tabi buradaki nesnellikle artık “ortak yargılar oluşturma gücü olan genel-geçer ölçütler” anlamını kastediyoruz. İlk

³ Konuyla ilgili detaylı tahliller için bk. M. Taha Boyalık, *Dil, Söz ve Fesâhat: Abdülkâhir el-Cürcânî'nin Sözdizimi Nazariyesi* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2017), 99-112.

⁴ Ebû Bekr Abdülkâhir b. Abdîrahmân b. Muhammed el-Cürcânî, *Delâ'ilü'l-i'câz*, thk. Mahmûd Muhammed Şâkir (Kahire: Matbaatü'l-Medenî, 1992), 1/385-391.

⁵ Cürcânî, *Delâ'il*, 1/391.

⁶ Cürcânî, *Delâ'il*, 1/391.

olarak Hassân b. Sâbit'in (öl. 60/680) *مَا أَتَيْنَا نَافِثًا يَطْفُرُونَ مِنْ نَجْدٍ دَمَا* şeklindeki beytine Nâbîga ez-Zübyânî'nin (öl. 604) yaptığı tenkitten sonra eleştiri geleneğinde cereyan eden tartışmalar tahlil edilecektir. İkinci olarak da İbn Kuteybe'nin (öl. 276/889) *عَشِّ شِيرٍ وَفِشِ-شُ'ARÂ* eserinin mukaddimesinde "*lafzı güzel, manası zayıf*" şiire örnek olarak takdim ettiği *مَا فَضَيْنَا مِنْ مِئَةِ كَلٍّ حَاجَةٍ ... وَمَسَّحَ بِالْأَكْرَانِ مِنْ هُوَ مَاسِحٌ* şeklinde başlayan şiir örneğiyle ilgili yapılan tahliller irdelenecektir. Özellikle bu iki şiir örneğinin seçilme sebebi birçok eleştirmenin konuya dair fikir belirtmesidir. Böylece mukayese ve değerlendirme yapma imkânı artmıştır. Bütünlüğü korumak ve edebî tenkitten ölçüt, hüküm ve gerekçelendirme üçlüsünün tarihsel gelişimine dair bir kanaat elde etmek adına beyitlere dair görüş serdeden isimler kronolojik bir dizime tabi tutulacaktır. Ele alınan iki şiir örneğiyle ilgili görüş belirten münekkitlerin bazıları destekledikleri tarafı ve verdikleri hükmü açık bir şekilde belirtip gerekçelendirirken bazıları ise meseleleri muğlak bırakmaktadır. Bu durumda meselenin ele alındığı siyak ve sibak tahlil edilerek münekkidin muğlak bıraktığı vecihler belirlenmeye çalışılmıştır.

1. Hassân b. Sâbit'in Beyitleriyle İlgili Tartışmalar

Münekkitlerin yorumlarına geçmeden önce Nâbîga ile Hassân b. Sâbit arasında geçen tartışmayı *Eğânî*'de geniş bir şekilde nakleden Ebü'l-Ferec el-İsfahânî'nin (öl. 356/967) sözlerine yer vermek gerekir. Rivayete göre kendisi için Ukâz panayırında bir çadır kurulan Nâbîga buraya gelip şiirini inşâ eden şairlerle ilgili hüküm verirdi. Bir gün çadıra uğrayan Hassân b. Sâbit, Nâbîga'nın yanında Meymûn b. Kays el-A'sâ (öl. 7/629) ve Hansâ (öl. 24/645)'nın da olduğunu görür. A'sâ şiirini inşâ ettikten sonra Hansâ *قَدَى بِعَيْتِكَ أُمُّ بِالْعَبْرِ* (Gözlerinde çapak mı var yoksa başka bir illet mi?) ile başlayan ve şu şekilde biten beyitlerini okur:⁷

وَإِنَّ صَخْرًا لَتَأْتَمُّ الْهُدَاةُ بِهِ ... كَأَنَّهُ عَلَمٌ فِي رَأْسِهِ نَارٌ
وَإِنَّ صَخْرًا لَمَوْلَانَا وَسَيِّدُنَا ... وَإِنَّ صَخْرًا إِذَا نَشْتُو لَتَحَاوِرُ

Bu şiirden çok etkilenen Nâbîga, "Eğer senden önce Ebu Basîr [A'sâ] şiirini bana okumasaydı insanların en şairi olduğunu söylerdim. Allah'a yemin olsun ki sen kadınların en şairisin!" der. Bunun üzerine Hansâ "Hayır tüm erkeklerden de daha şairim." cevabını verir. Bu olaya şahit olan Hassân b. Sâbit ise Nâbîga'ya "Ben senden de Hansâ'dan da daha şairim." diyerek öfkesini dile getirir. Nâbîga, Hassân'a neye dayanarak bunu söylediğini sorunca şu beyitlerini inşâ eder:⁸

لَنَا الْجَفَنَاتُ الْعُرُ يَلْمَعْنَ بِالضُّحَى ... وَأَسْيَافُنَا يَطْفُرُونَ مِنْ نَجْدٍ دَمَا
وَلَدْنَا بَنِي الْعَنْقَاءِ وَابْنِي مُحَرَّرٍ ... فَأَكْرَمَ بِنَا خَالًا وَأَكْرَمَ بِنَا ابْنَمَا

⁷ Beyitler şu şekilde tercüme edilebilir:

Sahr ki kılavuzlar ona uyar, sanki başında ateş olan bir sancaktır o
Sahr ki bizim efendimiz ve liderimizdir, Sahr ki kışa girdiğimizde (deve) boğazlar bolca

⁸ Tartışmalar içerisinde açığa çıkacağı için ve bir tarafın görüşlerinin kabulü anlamına geleceği için beyitlerin tercüme edilmesi doğru bulunmamıştır.

Bunun üzerine Nâbiga, “*Sen gerçekten iyi şairsin!*” dedikten sonra ona bir dizi tenkit yöneltir. الجَفَانَات diyerek kazanların sayısını azalttı. Şayet الجَفَان deseydin sayıları daha çok olurdu. Yine يَلْمَعْنَ بِالضُّحَى diyerek kazanların kuşluk vaktinde parladığını söyledin, onun yerine يَبْرِقْنَ بِالذُّجَى deseydin övgüde mübâlağaya daha uygun olurdu. Zira misafir geceleyin daha fazla olur. Sen يَنْقُطُونَ مِنْ تَجْدٍ دَمَا diyerek öldürmenin az olduğuna delâlet eden bir kelime kullandın, eğer يَجْرِين deseydin kanın akmasına ve dökülmesine delâlet edeceği için öldürmenin çokluğuna işaret ederdi. Aynı zamanda doğurduğun çocuklarla övünüp seni doğuranlarla övünmedin. İsfahânî, bu tenkitler karşısında Hassân’ın (r.a) hiçbir cevap veremeden kalkıp gittiğini ifade eder.⁹ İsfahânî, her ne kadar Hassân b. Sâbit’in ona bir cevap veremediğini zikretse de bazı münekkitler Nâbiga’nın eleştirilerine reddiye yaparak Hassân b. Sâbit’i savunmuşlardır. Dolayısıyla münekkitlerin hangi tarafta ne gibi gerekçelerle durduklarını görebilmek için iki grubu da ayrı ayrı ele almak gerekmektedir. Öncelikle Hassân b. Sâbit’in şiirinde herhangi bir kusur görmeyip onu savunan münekkit grubu ve gerekçelerini ele alacağız. Beyitlerle ilgili tartışmada cem-i killet ve cem-i kesret konusuyla alakalı izahlar mevcut olduğundan dolayı nahiv alimleri de eserlerinde meseleye değinmişlerdir. Bundan ötürü onlar için fazladan başlık açılmadan hangi tarafı destekledikleri göz önünde bulundurularak ikili taksimin altında görüşlerine yer verilecektir. Ayrıca zikredilecek isimlerin hepsi İsfahânî’nin rivayet ettiği tüm vecihlerle ilgili yorum yapmamış sadece bazı noktalara değinmişlerdir. Doğal olarak makalede de sadece üzerinde durdukları noktalar aktarılmıştır.

1.1. Hassân b. Sâbit’i Savunan Münekkitler

1.1. Sîbeveyh (öl. 180/796): Onun amacı direk beyitlerle ilgili hüküm vermek değildir. Cem^c konusunu anlatırken meseleye değinir. Sîbeveyh, نَعْلَةٌ kalıbında olan bir kelimenin elif ve tâ ile cem^c yapıldığında en az sayıya/kiilet delâlet ettiğini, نَعَال şeklinde kırık çoğulun/teksir ise kesrete delâlet ettiğini vurgular. Ancak ona göre dilsel vaz^c her ne kadar bu şekilde olsa da Araplar bazen çoğulu elif ve tâ ile yapmalarına rağmen kesret manasını kastederler. Ona göre Hassân b. Sâbit’in beytinde الجَفَانَات ile killet değil kesret manası kastedilmiştir.¹⁰ Dolayısıyla bu noktadan yapılan eleştirileri yerinde bulmadığı/bulmayacağı sonucunu çıkarmak mümkündür. Müteahhir dönemin önemli nahivcilerinden biri olan **İbn Yaîş** (öl. 643/1245) de Arapların cem-i sâlimi kesret manasıyla kullanabildikleri, Hassân b. Sâbit’in de killet lafzıyla kesret manasını kastettiğini vurgulayarak ona yönelik tenkitleri savuşturur.¹¹

1.2. Kudâme b. Ca’fer (öl. 337/948): Tartışma konusu beyitleri “ğuluvv ve vasat yolla yetinmek” başlığında irdeler. Cem-i killet ve kesret ile ilgili Hassân’a (r.a) yöneltilen eleş-

⁹ Ebü'l-Ferec Alî b. el-Hüseyn b. Muhammed b. Ahmed el-Kureşî el-İsfahânî, *el-Eğânî*, thk. İhsân Abbâs vd. (Beyrut: Dârü Sâdir, 2008), 9/251-252.

¹⁰ Ebû Bişr Amr b. Osmân b. Kanber el-Hârisî Sîbeveyh, *el-Kitâb*, thk. Abdüsselam Muhammed Hârûn (Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1988), 3/578.

¹¹ Ebü'l-Bekâ Muvaffakuddîn Yaîş b. Alî İbn Yaîş, *Şerhü'l-mufaşşal* (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2001), 3/224-225.

tirilere değinmeden kelime tercihleriyle ilgili eleştirileri ele alır. Eleştiriler ve bunlara verdiği cevaplar şu şekilde sıralanabilir:¹²

a. Onlara göre Hassân'ın (r.a) العُرُ lafzı yerine البيض kelimesini kullanması gerekirdi. Zira العُرُ "başka bir renkte bulunan az bir beyazlık" anlamında olduğu için البيض kelimesinin kullanılması beyazlık vasfını artırır. Ancak ona göre Hassân (r.a) العُرُ kelimesiyle kazanların beyaz olduğunu değil meşhur yani herkes tarafından bilindiğini aktarmak istemiştir. Bundan dolayı tüm kazanların beyazlığına vurgu yapacak البيض kelimesi yerine şan ve şöhrete delâlet eden العُرُ kelimesini tercih etmiştir. Örneğin يَوْمَ أَعْرُ (meşhur/yüce gün) ve يَدَّ عَرَاءُ (asil el) ifadeleriyle beyazla ilgili herhangi bir şey değil şöhret kastedilir.

b. Hassân'ın بِالذُّجَى yerine بِالضُّحَى demesi gerektiği, zira kuşluk vaktinde zaten her şeyin parladığı iddiası vakıya muhalif bir iddiadır. Çünkü bir şeyin gündüz parlayabilmesi için ışık ve nurunun son derece güçlü olması gerekirken en ufak bir ışığı olan şeyler bile geceleyin parlayabilmektedir. Örneğin yıldızlar daima göz önünde olmalarına rağmen geceleyin ışıkları parıldarken gündüz gözle görülemeyecek kadar sönükleşir. Kandil ve lambalar da aynı şekilde olup sabahın aydınlığı arttıkça ışıkları azalır. Yine yırtıcı hayvanların gözlerinin parıldaması ve ateş böceğinin ateş gibi görünmesi gecenin bu özelliğinden kaynaklanır.

c. يَنْطُرُونَ (damlamak) yerine يَجْرُونَ (akmak) demesi gerektiği zira akmanın damlamaya oranla daha fazla olduğu tenkidi de isabetli değildir. Çünkü Hassân (r.a), cesaretli, atılgan ve kahraman kişileri insanların alışageldikleri kullanımla vasfetmeye çalışmıştır. Bu minvalde onlar; سَيْفُهُ يَجْرِي دَمًا (kılıcı kan akıyor) yerine سَيْفُهُ يَنْطُرُ دَمًا (kılıcı kan damlıyor) ifadesini kullanırlar. Şayet iddia ettikleri lafzı kullansaydı Arapların cesaretli kişiyi nitelerken alışık olmadıkları bir kullanımı benimsemiş olabilir.

Kudâme b. Ca'fer'in edebî tenkitten sahip olduğu bakış açısı dikkate alındığında bu değerlendirmelerin oldukça önemli olduğu ifade edilmelidir. Zira kendisi şiirde olayların vasat yolla anlatılması (buna sıdk/doğruluk da denebilir) ekolüne karşı gıluvv ve mübâlağa tarafını tutar. Bu bağlamda meşhur "Şiirin en iyisi en yalan/abartılı olanıdır." ibaresini zikreder.¹³ Dolayısıyla ilk bakışta onun Hassân'ın beytine fahr makamında yeterince abartı yapamamış şeklinde yapılan eleştiriyi kabul etmesi gerektiğine dair bir intiba oluşabilir. Ancak yapılan tenkitleri abartının az yapılıp yapılmadığı üzerinden değil şairin amacına ulaşip ulaşmadığı kriteri üzerinden değerlendirmektedir. Şöyle ki ilk reddiyede şairin anlatmak istediği manaya uygun kelime seçtiğini, ikincide teklif edilen kelimenin manaya abartı değil aksine sıradanlık katacağını dolayısıyla eleştirinin vakıyayla çeliştiği, üçüncüde ise abartı manasının Arapların istimali ve üslubunu aşmaması gerektiğine dair dakik bir gönderme yapmıştır. Kudâme b. Ca'fer böylelikle genel anlamda şiirin değil Hassân b. Sâbit'in bu beytini mübâlağa kriteri üzerinden değerlendirmenin yanlışlığına dikkat çeker. Ona göre şiirde mübâlağaya karşı çıkanlar ve örneğin Ebu Nüvâs'ın (öl. 198/813) وَأَخْفَتُ

¹² Ebü'l-Ferec b. Kudâme b. Ziyâd el-Kâtib Kudâme b. Ca'fer, *Nağdü's-şî'r* (İstanbul: Matbaatü'l-Cevâib, 1885), 18-19.

¹³ Kudâme b. Ca'fer, *Nağdü's-şî'r*, 19.

شَكَافَكَ التُّظْفُ أَلِيَّيْ لَمْ تُخْلَقِي... أَهْلُ الْبَيْتِ كَحَيِّ أَنَّهُ... şeklindeki beytini¹⁴ abartısı sebebiyle tenkit edenler bu sefer Hassân b. Sâbit'in mezkûr beyitlerini mübâlağası olmadığı için eleştirmişlerdir. Bu tutum ise onların sabit kriterlere sahip olmadığını belgelemektedir. Neticede ona göre Hassân'ın (r.a) beyitlerine yöneltilen tenkitler yerinde değildir.¹⁵

1.3. İbnü'l-Esîr (öl. 637/1239): İbnü'l-Esîr, Hassân b. Sâbit'in şiirini cem-i kesret ve cem-i killet üzerinden tenkide tabi tutanları eleştirir. Ona göre “fâhr” makamından dolayı جَفَانٌ ve حَيْفٌ kalıplarının kullanılması gerektiği iddiası isabetli değildir. Zira kesret veya killet fark etmez, amaç çoğuldur. Bu görüşünü desteklemek adına killet kalıbında kullanıldığı halde kesret anlamına delâlet eden Kur'ân ayetlerini şâhit getirir. Örneğin ona göre, ﴿إِنَّا إِبْرَاهِيمَ كَانًا أُمَّةً قَانِبًا لِلَّهِ حَنِيفًا وَمَا يَكُ مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾, ﴿اللَّهُ يَتَوَكَّلُ عَلَى الْإِنْسَانِ حِينَ مَوْتِهِ وَآلِيَّيْ لَمْ تَمُتْ فِي مَنَامِهَا﴾ ayetinde¹⁶ cem-i killet kullanılmış diye Allah'ın Hz. İbrahim üzerindeki nimetlerinin az olduğu düşünülebilir mi? Yine ﴿اللَّهُ يَتَوَكَّلُ عَلَى الْإِنْسَانِ حِينَ مَوْتِهِ وَآلِيَّيْ لَمْ تَمُتْ فِي مَنَامِهَا﴾ ayetinde¹⁷ ölen veya uyuyan canların alınması tüm alemdeki canlara işaret ettiğiinden ötürü anlam açısından cem-i killet olarak değerlendirilmesi mümkün değildir.

İbnü'l-Esîr, Nâbiga'nın يَلْمَعُنُ yerine يَبْرُؤُنُ kullanılması gerektiği gibi kelime seçimine dair kaydettiği mülahazalarla ilgili herhangi bir değerlendirme yapmaz. Ancak bu bağlamda kelime seçimlerinin önemine vurgu yapar. Çünkü ona göre övgüye ve yergiye hâs olan lafızlar vardır.¹⁸ Zira tek bir anlam, farklı lafızlarla ifade edilebilmesine rağmen bunlardan bazıları övgüye bazıları ise yergiye delâlet edebilir. Örneğin hükümdara hitap ederken وَحَقِّ (başına yemin olsun) ifadesine kıyas yaparak وَحَقِّ دِمَاعِكَ (beynine yemin olsun) lafzını kullanmak doğru değildir. Çünkü الكَايِلُ/الْمَاءَةُ/الرَّأْسُ gibi kelimeler övgü makamı için kullanılan kelimeler iken الْعَقْدَالُ/الْقَدَالُ/الْقَدَمُ kelimeleri ise yergi makamında kullanılır. Halbuki bu kelimelerin tümü anlamca birbirine yakındır. Bu bağlamda kendisi çok önemli bir noktaya dikkatleri çeker. Burada artık **örf** faktörü de devreye girer. Zira yakın anlamlar için vaz' edilen lafızların istimalde farklı anlamlara delâlet etmesi örf yani devam eden sosyal yaşama râcidir. İbnü'l-Esîr'e göre bu noktada dile taalluk eden “talim edebi” değil “nefis edebi”dir. Hz. Osman'ın Kubâs b. Eşyem'e hitaben sorduğu “*Sen mi Resûlullâh (s.a.v) mı daha büyük?*” şeklindeki soruya onun “*Resûlullâh (s.a.v) benden daha büyüktür, ben ise yaşça ondan daha eskiyim*” şeklindeki cevabı İbnü'l-Esîr'e göre hitapta nefsin edebini yansıtan en güzel örneklerdendir.¹⁹ Burada daha büyük (دَاخِرٌ) ve daha eski (أَقْدَمٌ) lafızları anlamca birbirlerine

¹⁴ Beyitler şu şekilde tercüme edilebilir:

Şirk ehlini korkuttun öyle ki
Yaratılmamış nutfeler bile senden korkar oldu

¹⁵ Kudâme b. Ca'fer, *Nağdü's-Şîr*, 18.

¹⁶ Nahl 16/120-121. Ayetlerin meâli: Kuşkusuz İbrâhim, bir tevhid önderi olarak Allah'a gönülden itaat eden iyilik rehberiydi, müşriklerden de değildi Allah'ın **nimetlerine** şükreden biriydi.

¹⁷ Zümer 39/42. Ayetin meâli: Allah, ölüm vakitleri geldiğinde **nefisleri** vefat ettirir, ölmeyenlerin nefislerini ise uykularında alır.

¹⁸ Ebü'l-Feth Ziyâüddîn Nasrullâh b. Muhammed İbnü'l-Esîr, *el-Meşelü's-sâir fi edebi'l-kâtib ve's-şâ'ir*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye li't-Tibâa ve'n-Neşr, 1999), 2/309.

¹⁹ İbnü'l-Esîr, *el-Meşelü's-sâir*, 2/312-313.

her ne kadar yakın olsalar da örften kazandıkları ziyade anlamların bilincinde olan Kubâs, lafızları dakik bir şekilde kullanarak makama uygun davranmıştır. Dolayısıyla İbnü'l-Esîr, Kudâme b. Ca'fer gibi, Hassân'ın kelime seçimlerini örfe/istimale uygun gördüğünü dolaylı bir yolla aktarmıştır. Beyitleri "iktisat, tefrît ve ifrât"²⁰ başlığında zikrederek şairin aktarmak istediğini tam anlamıyla aktardığını ve şiirin herhangi bir tefrit yani eksiklik içermediğini savunması²¹ da bu yargıyı güçlendirmektedir.

1.4. İbn Ebü'l-İsba' el-Mısırî (öl. 654/1256): Tartışma konusu beyitleri "vasıfta mübâlağa" başlığında zikreder. Ona göre münekkitler mübâlağa konusunda iki mezhebe ayrılmışlardır. Birinci grup en yalan şiiri ve mübâlağası en fazla olan sözü en iyi kabul eder. İkinci grup ise kelamda mübâlağayı bir kusur olarak görmekte ve sıdk ile hakikat yolunu takip eden sözün en iyi olduğunu savunmaktadır. Bu grup, mütekellimin yeni bir mana türetmek, var olan manadan başka bir mana üretmek, sözünü bedi' sanatlarından biriyle süslemek veya güzel sıfatına sahip seçkin lafızlar kullanmaktan aciz kaldığı durumlarda mübâlağaya yöneldiğini iddia ederler. İbn Ebü'l-İsba' bu iki mezhebi de kabul etmediğini ifade eder.²² Zira ona göre güzel kabul edilen çoğu şiir ve söz mübâlağa içermez ki Zühayr b. Ebî Sülmâ (öl. 609), Hutay'e (öl. 59/678) ve Hassân b. Sâbit gibi sıdkı benimseyen şairlerin şiirlerinden çoğunlukla daha iyi şiir bulunmaz. Mübâlağa, sözün kalitesini arttıran birçok türden biri olmasına rağmen tek başına onu güzellik ölçütü olarak takdim etmek doğru değildir.²³ Bu durum ona göre ilk grubun iddialarının yanlışlığını gösterir. Bununla beraber Kur'ân-ı Kerîm,²⁴ Hz. Peygamber'in (s.a.v) sözleri²⁵ ve Arap şiirinde²⁶ mübâlağa üslubu kullanılmıştır. Bu husus ise ikinci grubun yanlışlığını gösterir. Dolayısıyla ona göre güzel sözü mübâlağa içermiyor diye tenkit etmek kadar mutlak anlamda mübâlağayı kusur olarak görmek de hatadır. Ona göre konuyla ilgili orta yolu benimsemek gerekir. Zaten Nâbiga ve onun gibi çoğunlukla mübâlağa üslubunu benimseyenler veya Zühayr gibi çoğunlukla sıdk üslubu benimseyenler aksini de kötülemezler.²⁷ Sonuç olarak İbn Ebü'l-İsba', ğuluvv ve iğrâktan kurtulduğu sürece mübâlağanın sözün güzelliğini artıran unsurlardan biri olduğunu savunur. Hatta ğuluvv ve iğrâk bile mutlak anlamda kullanılmayıp hakikate yaklaşıldığında güzel kabul edilirler.²⁸ Ancak kendisi Nâbiga ve Hassân b. Sâbit tartışmasında Hassân'ı -her ne kadar ilzam edildiği rivayet edilse de- haklı bulur.²⁹ Fakat şiiri tahlil edip bu hükmü niye verdiğini gerekçelendirmez. Bu durumda İbn Ebü'l-İsba',

²⁰ Kavramları hangi anlamda kullandığına dair bk. İbnü'l-Esîr, *el-Meşelü's-sâir*, 2/298-299.

²¹ İbnü'l-Esîr, *el-Meşelü's-sâir*, 2/309.

²² Ebû Muhammed Zekiyyüddîn Abdülazîm (Abdüsselâm) b. Abdilvâhid b. Zâfir el-Mısırî İbn Ebü'l-İsba', *Tahrîrû't-tahbîr fi sinâ'ati's-şî'r ve'n-nesr*, thk. Hafnî Muhammed Şeref (Kahire: el-Cumhûriyyetü'l-Arabiyyetü'l-Müttahada el-Meclisü'l-Alâ li'ş-Şuûni'l-İslâmiyye, Lecnetu İhyâi't-Turâsi'l-İslâmî, ts.), 148.

²³ İbn Ebü'l-İsba', *Tahrîrû't-tahbîr*, 148-149.

²⁴ Örnekler için bk. İbn Ebü'l-İsba', *Tahrîrû't-tahbîr*, 150-152.

²⁵ Örnekler için bk. İbn Ebü'l-İsba', *Tahrîrû't-tahbîr*, 153.

²⁶ Örnekler için bk. İbn Ebü'l-İsba', *Tahrîrû't-tahbîr*, 153-156.

²⁷ İbn Ebü'l-İsba', *Tahrîrû't-tahbîr*, 150.

²⁸ İbn Ebü'l-İsba', *Tahrîrû't-tahbîr*, 157.

²⁹ İbn Ebü'l-İsba', *Tahrîrû't-tahbîr*, 148.

ya Hassân'ın bu beytinde mübâlağa üslubunu kullanmasına gerek görmemiş, ya da onun bu yolla zaten mübâlağa yaptığını, Nâbiğa'nın ise ondan ğuluvv ve iğrâk istediği için hak-sız olduğunu vurgulamıştır.

1.5. Teftâzânî (öl. 792/1390) ve İsferyânî (öl. 945/1538): Teftâzânî *Muṭavvel*'de mübâlağa taraftarlarının Hassân'ın beytini tenkit ettiklerini ifade eder. Kendisi Hassân'a yönelik eleştiri noktalarına değinir ama geniş bir şekilde onu savunmaz. Tenkitlerden sonra, makbul olanın tamamen mübâlağayı kabul etmek veya reddetmek olmadığını vurgulayarak orta yolu savunur. Ancak bu orta yol vurgusunun Hassân'a (r.a) yönelik eleştirilerin peşi sıra gelmesi eleştirileri haklı görmediğine işaret etmektedir.³⁰

İsferyânî ise şiiri Kazvî'nin mübâlağa konusundaki izahları üzerinden değerlendirir. Ona göre Kazvî'nin mübâlağa çeşitlerinden tebliğ ve iğrâkı makbul, ğuluvvu ise merdud kabul etmekle orta yolu benimsemiştir. Yani kendisi “*En güzel söz ve şiir sıdk yolunu benimseyen şiirdir.*” şeklinde mübâlağayı tümüyle reddeden veya “*Şiirin en tatlısı en yalan olanıdır.*” şeklinde mübâlağayı mutlak anlamda kabul eden iki uç arasında vasat yolu benimsemiştir. İsferyânî'ye göre Nâbiğa'ya tabi olarak Hassân'ın beytini tenkit edenler mutlak anlamda mübâlağayı savunanlardır. Bu bağlamda Nâbiğa'nın çoğul kalıplar ve bazı kelime seçimleri üzerinden yaptığı tenkidi aktarır. Ona göre bu tenkitler yerinde değildir. Zira Hassân, “*Söylediğin en etkili şiir beyti, okuduğunda 'doğru söyledi' denilen beyittir.*” ifadesinde vurguladığı üzere sıdk mezhebini benimseyen bir şair olup killet makamında kesret lafzı ve manasını kullanmayı uygun görmez. Ancak cem-i kesret olan كُتْرُ kelimesini الْجَفَنَاتِ lafzına sıfat yapmakla kazanların yapısını bir nevi izah etmiştir. Yani kazanların az olmadığı ve yemek yiyenlere yetecek seviyede olduğu kazana sıfat yapılan كُتْرُ lafzından anlaşılacaktır. Yine yemek yiyenlerin çok olmasına rağmen kuşluk vakti ile zamanı takyit etmesi onun sıdk anlayışıyla ilgilidir. İsferyânî, kılıçların السَّيَآنِ kelimesinden ziyade الْقَطْرُ ile nitelenmesinin yaygın olduğunu ifade etmekle beraber kâmil cesaretin kılıcın hızlı kesmesiyle ilgili bir durum olduğunu savunur. Cesaretli adamın kılıcı, uzuvları o kadar hızlı keser ki kan akmadan ve kılıç ona bulanmadan geri çekilir. Bu noktada diğer münekkitlerden farklı olarak meseleyi kanın “damlama”sı veya “akma”sı üzerinden değil kılıcın keskinliği ve sahibinin sürati üzerinden ele almıştır. Bu yolla İsferyânî tenkitlere karşı Hassân'ı savunmuştur.³¹

1.2. Nâbiğa'yı Haklı Bulan Münekkitler

1.2.1. Zeccâcî (öl. 337/949): Kendisi cem-i killetin kesret manasını ifade edebilmesinden ötürü الْجَفَنَاتِ lafzının kesret manasına delâletini mümkün görmekle beraber bu hususta ve bazı kelime seçimleriyle ilgili Hassân'a (r.a) yapılan tenkitlerin yerinde olduğunu vurgular. Ona göre Hassân (r.a), تَلْمَعُ yerine تَلْمَعُ yerine تَسِيلُ deseydi daha fazla parlaklık

³⁰ Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn Abdillâh et-Teftâzânî, *el-Muṭavvel 'ala't-telhiş* (İstanbul: Dersaadet, 1890), 434.

³¹ Ebû İshâk İsamüddîn İbrâhîm b. Muhammed b. Arabşâh el-İsferyânî, *el-Atvel*, thk. Abdülhamid Hindâvî (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, ts.), 2/422-423.

ve kan akma manası oluşurdu.³² Dolayısıyla Zeccâcî'nin meseleyi cevaz ile değil evlâ nazarıyla ele aldığı görülür.

1.2.2. Merzübânî (öl. 384/994): Konuyla ilgili tartışmayı Ebu Bekîr es-Sûlî (öl. 335/946) kanalıyla nakletmektedir. Bu sebeple öncelikle Sûlî'nin konuyla ilgili değerlendirmelerini aktarır. Sûlî, Nâbiga'nın beyitlerle ilgili üç noktaya dair tenkitlerini zikreder ve onu haklı bulur. İlki cem-i kilet ve kesret, ikincisi dünyaya gelme sebebi olan baba ve dedeleriyle övünme yerine kendi çocuklarıyla övünmeye çalışması, üçüncüsü ise البيض kelimesi ile kazanları tam bir beyazlıkla nitelemesi daha güzel olmasına rağmen الغر kelimesiyle onları az bir beyazlıkla nitelemesidir. Sûlî, البيض kelimesinin kazanlar için sıfat yapılmasının beyitte daha güzel olduğunu ancak الغر lafzının ondan daha üstün olduğu şeklinde önemli bir kayıt düşmektedir.³³ Fakat bu üstünlüğü yanlış anlamamak gerekir. Zira bu vurgu الغر kelimesinin telaffuzdaki kolaylığı sebebiyle الحفَنَات lafzıyla oluşturduğu kolay ve akıcı birlikteliğe yönelik olup manaya taalluk eden boyutuyla ilgili değildir.

Merzübânî, daha sonra bazı eleştirmenlerin Hassân'ı (r.a) بالضحى yerine بجزين yerine reddettikleri ve Hassân'ı (r.a) -burada zikrine gerek olmayan- haklı gösteren deliller öne sürmeye çalıştıklarını kaydeder. Buraya kadar aslında Merzübânî beyitlerle ilgili tartışmada safını tam olarak belli etmez. Ancak "Nâbiga'nın 'seni dünyaya getirenlerle değil, dünyaya getirdiklerinle övündün' sözüne gelince şiir münekkitlerinin mezhebi itibara alındığında bana göre Hassân'ın hiçbir şekilde savunulacak tarafı yoktur." şeklindeki hükmü ile Nâbiga'yı haklı gördüğünü ifade etmiştir. Zira ona göre babalar/üst soy dururken çocuklarla/alt soy övünmek bir hatadır. Merzübânî bu yolla aslında Nâbiga'nın diğer vecihlerle ilgili tenkitlerine de katıldığını ima etmiştir. Zira sadece onun tenkitlerini zikretmiş ve Hassân'ı savunanların görüşlerini aktarmaya gerek duymamıştır. Bazı eleştirmenlerin Hassân'ı savunmaya çalıştıklarını vurguladıktan sonra "onun şu sözüne gelince..." şeklinde bir geçiş yaparak Nâbiga'nın mezkur hükmüyle ilgili Hassân'ın hiçbir şekilde savunulamayacağını ifade etmesi şu şekilde okunmaya elverişlidir: "Münekkitlerin diğer vecihlerle ilgili ileri sürdükleri savunma ve gerekçeler belli oranda kabul edilebilse de şu hükme dair hiçbir şekilde savunma yapamazlar." Üst soyun olduğu yerde alt soy ile övünmenin kusur kabul edilmesi Merzübânî tarafından bir anlamda **Arap örfünün** bir gereği olarak ele alınmış ve aksi bir gerekçelendirmeye mahal vermemiştir. Ona göre Kelb kabilesinden bir şair *وَعَبْدُ الْعَزِيزِ قَدْ وَلَدَنَا وَمُصْعَبًا (Abdülaziz ve Musab'ı doğurduk)* derken ilk mısradaki böyle bir hataya düştüğünü fark etmiş ve hemen ikinci mısradaki *وَكَلْتُ أَبًا لِلصَّالِحِينَ وَأَلُوْدُ (Kelb ise çok sayıda salih çocuğun babasıdır)* demek suretiyle güzel bir şekilde hatasını telafi etmiştir.³⁴ Arap örfünün bu bağlamda Merzübânî tarafından -Kudâme b. Ca'fer'in aksine- Hassân'ın aleyhinde bir delil olarak kullanıldığını vurgulamak gerekir.

³² Ebü'l-Kâsım Abdurrahmân b. İshâk en-Nihâvendî ez-Zeccâcî, *el-İzâh fi 'ileli'n-naḥv*, thk. Mâzin Mübarek (Beyrut: Dârü'n-Nefâis, 1986), 123.

³³ Ebû Ubeydillâh Muhammed b. İmrân b. Mûsâ b. Saîd el-Merzübânî, *el-Muvaşşah fi meâhizi'l-'ulemâ 'ala's-şu'arâ*, thk. Muhammed Hüseyin Şemsüddîn (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1995), 76.

³⁴ Merzübânî, *el-Muvaşşah*, 77.

1.2.3. İbn Cinnî (öl. 392/1002): İbn Cinnî konuyla ilgili çoğul kalıpları üzerinden değerlendirmeye yapar. Kendisi cem-i teksir lafzının kesret anlamını ifade etmede cem-i killet lafzına göre daha uygun olduğunu hatta dilsel vaz'ın bu şekilde olduğunu vurgular. Bu sebeple ona göre ﴿فَالصَّلَاحُ قُبِيْتُ﴾ şeklindeki Talha'nın (r.a) şâz kırâati, ﴿فَالصَّلَاحُ قُبِيْتُ﴾ şeklindeki³⁵ mütevatir kıraate nazaran anlamını yansıtmaya daha fazla elverişlidir. Çünkü ayette birden ona kadar olan az bir sayı değil kesret manası kastedilmiştir. Ancak ona göre ﴿إِنَّ الْمُسْلِمِينَ وَالْمُسْلِمَاتِ وَالْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ﴾ ayetinde³⁶ olduğu üzere kılı/düzenli çoğul lafızları kullanılmasına rağmen kesret manası kastedilebilir. Bu noktada Hassân b. Sâbit'in şiirine değinen İbn Cinnî öncelikle Ebu Ali el-Fârisî'nin bu rivayeti meçhul ve asılsız gördüğünü zikreder. Zira Fârisî'ye göre Allah Teâlâ ﴿وَهُمْ فِي الْغُرُفَاتِ﴾ sözleriyle³⁷ çoğul için killet lafzını kullanmasına rağmen cennetteki tüm odaların/saray üçten ona kadar olduğu iddia edilemez. İbn Cinnî ise rivayeti inkâr etmek yerine Arapların bazen killet lafzını kullanmalarına rağmen kesret manasını kastetme sebebini gerekçelendirmeye çalışır. Ona göre Arapların kelimasında الدِّرْهُمُ (insanları dinar ve dirhem helak etti) ve بِالشَّاةِ وَالْبَعِيرِ (insanlar koyun ve deveyi götürdüler/zenginleştirdiler) gibi müfret lafızlar kullanılmasına rağmen çoğul anlamın kastedilmesi çok fazla vuku bulunca onun yerine tekile en yakın çoğul lafzı yani (ال) ve (ان) ile yapılan çoğulu ikame etmişlerdir. Aynı zamanda onlar kesret manasının olduğu her yerde kesret lafzını kullanma zorluğundan kurtulmak adına da böyle bir yol benimsemişlerdir. Bundan ötürü ona göre Hassân b. Sâbit الجَمَانُ ve سُبُوفُنَا şeklinde killet lafızları kullanmasına rağmen الجَمَانُ ve سُبُوفُنَا şeklinde kesret manası kastetmiştir.³⁸ İbn Cinnî, Hassân b. Sâbit'in şiirinden kesret manasının bu yolla da anlaşıldığını vurgulayarak bu yöntemi cevaz, Nâbiga'nın tenkitlerini ise evlâ mertebesine yerleştirir.

1.2.4. Ebu Alî el-Merzûkî (öl. 421/1030): *el-Emâlî* adlı nahiv eserinde “umum ve şumul lafızlar” başlığında konuya değinen Merzûkî cem-i sâlimin kesrete delâlet ettiğini gösteren bir delil olmadığı sürece killet manasına delâletinin evla olduğunu ifade ederek tartışmada Nâbiga'yı haklı görür. Çünkü ona göre Nâbiga'nın جَمَانُ yerine جَمَانَاتُ çoğulunu kullanan Hassân'ı (r.a) kazanlarını azaltmakla tenkit etmesi mezkûr kaideyi teyit etmektedir. Neticede Nâbiga'nın tenkidini nahvî kaideyi destekleyen bir unsur olarak ele alan Merzûkî, meseleyi Sîbeveyh gibi cevaz noktasıyla değil Zeccâcî ve İbn Cinnî gibi evlâ nazarıyla değerlendirir.³⁹

1.2.5. İbn Reşîk el-Kayrevânî (öl. 456/1064): İbn Reşîk, meseleye “mübâlağa” başlığında değinir. Ona göre birçok türü olan mübâlağa konusunda farklı yaklaşımlar söz konusudur. Bazıları mübâlağayı kelimada kusur sebebi olarak görürken bazıları ise onu sözün kalitesi-

³⁵ Nisâ 4/34.

³⁶ Ahzâb 33/35.

³⁷ Sebe' 34/37.

³⁸ Ebü'l-Feth Osmân el-Mevsîlî İbn Cinnî, *el-Muhteseb fî tebyîni vücûhi şevâzî'l-kirâat ve'l-îzâhi 'anhâ* (Kahire: Vizâretü'l-Evkâf el-Meclisü'l-Alâ li'ş-Şuûnî'l-İslâmiyye, 1999), 1/187-188.

³⁹ Ebü Alî Ahmed b. Muhammed b. el-Hasen el-Merzûkî, *el-Emâlî*, thk. Yahya Vehîb Cubûrî (Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1995), 205-206.

ni tayin eden en önemli ölçüt olarak ele alır. İbn Reşîk, Nâbiga'nın “*İnsanların en şairi, yalanı güzel görülen ve kabalığına gülünendir.*” sözünü aktararak onun mübâlağa mezhebini savunduğunu ifade eder. Buna binaen Hassân'ın (r.a) beytini mübâlağada taksir ettiği gerekçesi ile tenkit etmiştir.⁴⁰

İbn Reşîk, Hassân'ın beyti ile ilgili olumlu veya olumsuz bir yorum yapmaz. Fakat onun mübâlağa konusuna bakışı üzerinden bir değerlendirme yapılabilir. Konuyu “mübâlağa”, “îğâl” ve “ğuluvv/iğrâk/ifrât” şeklinde derecelendirerek işlediği görülür. Yani îğâl, mübâlağanın bir üstü, ğuluvv de îğâlın bir üstü abartı içerir. Ona göre mübâlağa içeren şiirlerin tümüyle kötü ve kusurlu kabul edilmesi doğru değildir. Aksi takdirde teşbihin reddedilmesi ve istiâre gibi söze güzellik katan birçok unsurun kusur olarak değerlendirilmesi gerekecektir.⁴¹ İbn Reşîk mübâlağa içeren güzel şiirlere örnek vermekte⁴² hatta bir ayetin mübâlağayı i'câz derecesinde kullandığını ifade eder.⁴³ Bu sebeple onun ilkesel olarak mübâlağaya karşı olmadığı kaydedilmelidir. Yine “îğâl” anlamının şiirlerdeki güzel kullanımına dair takdim ettiği örnekler⁴⁴ ve bazılarında *güzel îğâl ve îğâli son derece güzel kullanmış* şeklinde hükümler vermesi⁴⁵ konuya olan olumlu yaklaşımını belgelemektedir. Ancak “ğuluvv” konusunda İbn Reşîk'in oldukça müteşeddid olduğu mülahaza edilir. Kendisi bazı eleştirmenlerin “*Sözün en iyisi hakikatlerdir, eğer mümkün olmazsa hakikate yakın olan ve ona uygun düşendir.*” şeklindeki sözüne katıldığını ifade eder. Ona göre bazı münekitlerin bir şairin üstünlüğünü bu üslubu ustaca kullanmasına bağlamaları kabul edilmesi muhal bir hükümdür. Zira bu üslup, hakikate muhalif olup gerekli ve bilinen yoldan çıkmaktır.⁴⁶ Bu bağlamda ﴿قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لَا تَغْلُوا فِي دِينِكُمْ غَيْرَ الْحَقِّ﴾ “*De ki: Ey Ehl-i kitap! Hakkın sınırlarını aşarak dininizde aşırılığa gitmeyin.*” ayetini⁴⁷ görüşüne delil olarak zikreder. Çünkü burada Allah Teâlâ ğuluvvu hak yoldan çıkma olarak nitelemiştir.⁴⁸ Buna istinaden Mütenebbî'nin (öl. 354/965) karakterindeki ğuluvv ve aşırılığın tüm şiirlerine yansıdığını ifade ederek onu tenkit eder.⁴⁹ Ona göre eğer şairin tabiatında bu aşırılık varsa -Mütenebbî'nin aksine- bunu nadir ve kasidenin sadece bir beytinde kullanması gerekir. Bundan ötürü en güzel ğuluvv/iğrâk, şair veya mütekellimin كَادَ ve كَأَنَّ / لَوْ / كَأَنَّ gibi ihtimal barındıran lafızlar kullanılarak aşırılığın dozunu düşürmeye çalışmasıyla olur.⁵⁰ Ona göre en fasîh dile sahip Kur'ân'ın ﴿يَكَادُ الْبَرْقُ يَخْطَفُ أَبْصَارَهُمْ﴾ “*Şimşek gözlerini kör edercesine çakar.*”⁵¹ gibi ayetlerde bu

⁴⁰ Ebû Alî el-Hasen b. el-Ezdi el-Mesîlî İbn Reşîk, *el-Umde fi meḥâsini's-şi'r ve âdâbih*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid (Beyrut: Dârü'l-Cil, 1981), 2/53.

⁴¹ İbn Reşîk, *el-Umde*, 2/55.

⁴² İbn Reşîk, *el-Umde*, 2/55.

⁴³ İbn Reşîk, *el-Umde*, 2/56.

⁴⁴ İbn Reşîk, *el-Umde*, 2/57-60.

⁴⁵ İbn Reşîk, *el-Umde*, 2/59.

⁴⁶ İbn Reşîk, *el-Umde*, 2/60.

⁴⁷ Mâide 5/77.

⁴⁸ İbn Reşîk, *el-Umde*, 2/61.

⁴⁹ İbn Reşîk, *el-Umde*, 2/63-64.

⁵⁰ İbn Reşîk, *el-Umde*, 2/64.

⁵¹ Bakara 1/20.

üslubu benimsediği görülür.⁵² Neticede İbn Reşîk'in mübâlağa ve îğâl üslubuna karşı olmaması hatta yerinde kullanıldığında şiirin değerini artıran bir olgu olarak görmesi, ğuluvv üslubuna da belli kayıtlarla cevaz vermesi ve Nâbiga ile Hassân b. Sâbit tartışmasını mübâlağayı anlattığı yerde zikretmesi Nâbiga lehine işaret olarak değerlendirilebilir. Zira Nâbiga'nın Hassân'ı (r.a) mübâlağada yaptığı taksir sebebiyle tenkit ettiğini zikrederken bunun yanlış bir hüküm olduğuna dair bir kayıt düşmemiştir.

1.2.6. Üsâme b. Munkız (öl. 584/1188): Konuyla ilgili görüşünü “Tefrît” başlığında zikreder. Ona göre “Tefrît”, şairin bir manayı ifade ederken lafzı ikmal etmemesi veya anlamda mübâlağaya gitmemesi sebebiyle olması gerekenden eksik bir iş yapmasıdır. Hassân b. Sâbit'in beytinde de tefrît kusuru vardır. Zira normalde az sayıyla övünülmediği halde az sayıya delâlet eden الحَفَنَاتِ çoğulunu kullanmıştır. Halbuki لَدَيْنَا الْجَمَانُ demesi gerekirdi. Yine aynı sebepten ötürü وَأَسْبَاغُنَا yerine لَنَا وَبَيْضٌ demesi gerekirdi. İbn Munkız burada سُيُوفِ cem-i teksiri yerine أَيْبُضُ lafzının çoğulu بَيْضٌ kelimesini önerir ki bu da yine kılıç anlamındadır. العُرُ kelimesini الحَفَنَاتِ lafzına sıfat yapmakla tefrît yapmıştır. Çünkü kazanların içindeki su ve yağın çokluğuna işaret etmesi adına kazanı siyah renkle nitelenmek beyaza oranla daha uygundur. Aynı şekilde بِالذُّحَى yerine بِالضُّحَى demesi gerekirdi. Zira kuşluk vaktinde zaten her şey parlar. يَنْقَطِرُونَ yerine de يَجْرِينُ demesi gerekirdi. Çünkü ilk kelime damla damla akmaya işaret ettiği için fahr bağlamına mutabık düşmemiştir.⁵³ Kendisi bu noktada münnektilerin zikretmediği hususlara temas eder. Zira Hassân b. Sâbit'i tenkit edenler parlaklığa işaret etmesi adına kazanların “tam beyaz” vasfıyla nitelenmesi gerektiğini savunurken o, fazla misafir ağırlandığı ve dolayısıyla fazla yemek pişirildiğine işaret etmesi için kazanların “siyah” renk ile nitelenmesi gerektiğini savunur. Ancak herhangi bir kelime önerisinde bulunmaz. Buna ek olarak kılıcın çoğulu olarak سُيُوفِ yerine بَيْضٌ alternatifini sunar. Özellikle ilk yorumunun kayda değer bir yaklaşım olduğu belirtilmelidir. Çünkü ateşin altında çok kaldıkları için kazanların siyaha boyanması güçlü bir cömertlik emaresidir. Fahr ve cömertliğe taalluk ettiği için meseleye bu açıdan da bakmak mümkündür. Sonuç olarak Üsâme b. Munkız çok açık bir şekilde Nâbiga'dan yana tavır alarak Hassân b. Sâbit'in bu beyitte mübâlağayı eksik yaptığını dile getirmiştir. Değerlendirmesinin ardından Kudâme b. Ca'fer'in Hassân b. Sâbit'i savunduğu ifadelerine de herhangi bir kayıt düşmeden yer verir. Ancak onunla farklı düşündüğü net bir şekilde ortadadır. Dolayısıyla Kudâme b. Ca'fer'in görüşlerini bilmesine rağmen görüşünden vazgeçmemesi önemli bir husustur. Bu bağlamda zikredilmesi gereken başka bir husus ise Üsâme b. Munkız'ın Kudâme'nin değerlendirmeleri arasında الحَفَنَاتِ ve الأَسْبَاغِ yani cem-i kilet ve kesret ile ilgili noktaya da yer vermesidir. Ona göre Kudâme, Hassân b. Sâbit'in kilet lafızlarını kesret anlamında kullandığını ifade etmektedir.⁵⁴ Ancak Kudâme *Nağdü's-Şi'r* kitabında konuyla ilgili görüşlerini serdederken bu noktaya değinmemiştir. Bundan ötürü karşımıza iki ih-

⁵² İbn Reşîk, *el-Umde*, 2/65.

⁵³ Ebü'l-Hâris (Ebü'l-Muzaffer) Müeyyidüddeve Necmüddîn Üsâme b. Mürşid b. Alî b. Mukalled b. Nasr İbn Munkız, *el-Bed' fi nağdi's-Şi'r*, thk. Ahmed Ahmed Bedevî-Hâmid Abdülmeccid (Kahire: el-Cumhûriyyetü'l-Arabîyyetü'l-Müttahada, Vizâretü's-Sekâfe ve'l-İrşâdü'l-Kavmî, el-İklîmü'l-Cenûbî, el-İdâretü'l-Âmme Li's-Sekâfe, 1960), 146.

⁵⁴ İbn Munkız, *el-Bed'*, 146.

timal çıkmaktadır; ya Üsâme b. Munkız onun bu değerlendirmesini bu eserinde -eksiksiz haliyle- veya başka bir eserinden naklen aktarmış ya da bunu sehven ona isnat etmiştir.

1.2.7. Sekkâkî (öl. 626/1229): Sekkâkî Kur'ân'ın i'câzî karşısında belâğat ve fesâhat ehli Arapların teslim olmak zorunda kaldıklarını işlediği bölümde Hassân b. Sâbit'in bu şiiri-ne değinir. Bu örneği Arapların sadece şiir inşâd etmede değil aynı zamanda tenkit konusunda da ileri seviyede olduklarını vurgulamak için zikreder. Hatta kendisi beytin tenkidini Nâbiga'ya değil Hansâ'ya nispet eder ve tenkit konusuna kadınların da iştirak ettiğini ifade eder. Bu bağlamdan zaten Sekkâkî'nin beyitlere yapılan tenkidi olumlu gördüğü anlaşılmaktadır. Ona göre Hansâ, kavminin cömertlik ve cesaret sıfatlarını ön plana çıkarmaya çalışan Hassân'ın yeterince mübâlağa yapmadığını ifade etmiştir. Hansâ, cem-i kesret yerine cem-i killet kullanması, kazanların her vakitte bembeyaz olduğunu ve parladığını ifade etmek yerine yemek vakti olan kuşluk vaktiyle sınırlayarak aşiretini ve kendisini o vakitte birkaç kazan yemek satan yemek satıcısına benzetmesi ve *يَبْضُنْ* veya *يَبْسَلُنْ* gibi kanın akıp gittiğine delâlet edecek kelimeler yerine damladığına işaret eden *يَطْطُرُنْ* kelimesini seçmesinden dolayı Hassân'ı tenkit etmiştir. Sekkâkî'nin-Hansâ'nın diliyle aktardığı yemek dağıtımının sabah vaktiyle kayıtlanma kusuru münekkitlerin farkına varamadığı bir incelik olarak kaydedilmelidir. Zira tartışma genel anlamda parlamanın sabah veya akşam vakitlerinden hangisiyle olması halinde daha etkili olacağı üzerinden gerçekleşmiştir. Ancak burada daima açları doyuran ve kazanları her zaman yanan kişinin gerçek cömert olduğu vurgulanmıştır. Neticede Sekkâkî'nin bu tenkitlerin tümüne katıldığı ve onlara hiçbir şekilde itiraz etmediği söylenebilir.⁵⁵

1.2.8. Hâzim el-Kartâcennî (öl. 684/1285): Hâzim'e göre övgü veya yergiye konu olan şey vâcip, mümkün, mümteni veya müstehîl vasıflardan biriyle nitelenebilir. Belâğat ilminde müstehîl⁵⁶ vasıf ile niteleme yapmak ona göre en çirkin yoldur. Mümteni⁵⁷ ise sözde vuku bulur ancak mecaz yoluyla kullanıma uygun hale gelir. Dolayısıyla ona göre niteleme yaparken vaki olan vâcip veya vukuu olağan veya mukadder olan mümkün vasıflar tercih edilmelidir.⁵⁸ Hatta niteleme yapan şairin sâdik/gerçekçi olması gibi bir şart aranmaz, çünkü şiir sanatı ona göre yalanı kullanır. Ancak bu durumun müstehîl derecesine dayanmaması gerekir. Zira ona göre imkânsıza götüren vasıfların çirkin olduğu hususunda belâğat alimleri ittifak halindedir. Hâzim'in tam da bu noktada Hassân'ın beytine atf yaptığı görülür. Ona göre belâğat ilmini hakkıyla idrak edemeyenler gerçeklikten sıyrılıp imkânsıza dönüşen mübâlağayı güzel kabul edip Nâbiga'nın Hassân'a yaptığı eleştiriyi de buna delil olarak takdim etmişlerdir. Halbuki Nâbiga, "Kazan ve kılıçlarını azalttın,

⁵⁵ Ebû Ya'kûb Sirâcüddîn Yûsuf b. Ebî Bekr (b.) Muhammed b. Alî Sekkâkî, *Miftâhü'l-ülûm*, thk. Naîm Zarzûr (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1987), 582.

⁵⁶ Bir şeyin -aynı anda yükselip alçalması gibi- hem vukuu hem de tasavvurunun mümkün olmamasıdır. bk. Ebü'l-Hasen Henüddîn Hâzim b. Muhammed b. Hasen b. Muhammed el-Kartâcennî, *Minhâcü'l-bülejâ ve sirâcü'l-üdebâ*, thk. Muhammed Habîb İbnü'l-Hoca (Beyrut: Dârü'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1986), 2/133.

⁵⁷ Vukuu mümkün olmasa da -bir hayvanın bir uzvunu başka bir hayvanın cesediyle terkip etmek gibi- tasavvuru mümkün olan şeylerdir. bk. Kartâcennî, *Minhâcü'l-bülejâ*, 2/133.

⁵⁸ Kartâcennî, *Minhâcü'l-bülejâ*, 2/133.

şayet الجَمَان ve السُّيُوف deseydin o zaman daha belîğ olurdu.” diyerek ondan imkânsız olmayan vasıflarla mübâlağa yapmasını talep etmiştir. Dolayısıyla ona göre Nâbiga'nın bu sözünü müstehîl mübâlağanın güzelliği için delil olarak kabul edenler hata etmişlerdir. Böylelikle Hâzim, tartışmada Nâbiga'yı haklı gördüğünü ifade etmiştir.⁵⁹

2. Mina Şiiri Üzerindeki Tartışmalar

Bu başlıkta İbn Kuteybe'nin eş-Şîr ve'ş-şu'arâ eserinde şiir türlerini taksim ederken “lafzı güzel ve tatlı, manası herhangi bir fayda içermeyen” kısma örnek olarak zikrettiği beyitler üzerinde durulacaktır. Şiir şu şekildedir:

ولما قَصَيْنَا من مِئى كلِّ حَاجَةٍ ... وَمَسَّحَ بِالْأَكْرَانِ مَنْ هُوَ مَاسِخٌ
وَشُدَّتْ عَلَى حُدْبِ الْمَهَارَى رِحَالَنَا ... وَلَا يَنْظُرُ الْعَادِي الَّذِي هُوَ زَائِعٌ
أَخَذْنَا بِأَطْرَافِ الْأَحَادِيثِ بَيْنَنَا ... وَسَأَلْتُ بِأَعْنَاقِ الْمَطِيِّ الْأَبَاطِخِ

İbn Kuteybe'ye göre bu şiirin lafızları mahreç, telaffuz ve makta bakımından çok iyi olmasına rağmen manasına bakıldığında içinde kayda değer faydalı bir şey bulunmaz. Zira şair; “Mina günlerini bitirip rükünleri yerine getirdiğimizde, bitkin develerimize bindiğimizde ve sabah hareket edenler geceleyn çıkanları beklemeden gittiklerinde konuşmaya başladık ve bineğimiz de geniş vadide yürüdü.” demek istemiştir. İbn Kuteybe bu şiir çeşidinin oldukça fazla olduğunu da vurgular.⁶⁰ Neticede açık bir şekilde bu beyitlerin her ne kadar lafızlarını güzel bulsa da manayı iyi kabul etmez. Ondaki sonraki önemli münekkitlet tarafından da bu beyitler değerlendirilmiştir. Bazısı İbn Kuteybe'nin bu hükmüne katılırken bazısı onu tenkit etmiştir. Bu değerlendirmelerin karşımıza; “sadece lafızları güzel kabul edenler”, “hem lafzı hem manayı güzel kabul edenler” ve “nazım ile telifi ön plana çıkaranlar” şeklinde üç münekkitlet grubu çıkardığı söylenebilir.

2.1. Sadece Lafızları Güzel Kabul Edenler

2.1.1. İbn Tabâtabâ (öl. 322/934): İbn Tabâtabâ bu beyitleri “lafızları güzel, manaları zayıf beyitler” bölümünde zikreder. Ona göre bu tür şiirlerin lafızları güzel olup kulağa oldukça tatlı gelirler. Ancak manaları ve verdikleri mesajlar zayıftır. Ona göre bu tür şiirler, şairin içindekilerini olduğu gibi aktarıp vafsetme, zikrettiği hallerin ve olayların hakikatle örtüşmesi gibi cihetlerden güzel kabul edilir. Fakat şiirin nesci/telif ve kalitesi, ifade sağlamlığı ve mana değeri açısından bu seviyeye ulaşamamışlardır.⁶¹ Bu tür şiirlere birkaç örnek verdikten sonra İbn Tabâtabâ tartışma konusu beyitleri “şu beyitleri söyleyene gelince...”⁶² diyerek zikreder. Bu geçiş ifadesi onun bu beyitleri önceki şiirlerden biraz daha

⁵⁹ Kartâcennî, *Minhâcü'l-bülejâ*, 2/134.

⁶⁰ Ebu Muhammed Abdullah ed-Dîneverî İbn Kuteybe, *eş-Şîr ve'ş-şu'arâ*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (Kahire: Dâri'l-Hadîs, 2002), 1/67-68.

⁶¹ Ebü'l-Hasen Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm el-Hasenî el-Alevî İbn Tabâtabâ, *'İyârü's-şîr*, thk. Abdülaziz b. Nâsır el-Mânî (Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, ts.), 136.

⁶² İbn Tabâtabâ, *'İyârü's-şîr*, 137.

farklı gördüğünü göstermesi bakımından önemlidir. Sonra şöyle bir yorum yapar:

“Bu şiirin **foydası**, söyleyeninin memleketine dönme sevinci yaşamayı, vasfettiği üzere hac farızasını yerine getirmek ile yapılması gerekeni yapma hoşnutluğu yaşamayı, yol arkadaşlarıyla olan ünsiyeti ve konuşması, ayrıca suyun boyunlarda akması gibi vadinin bineklerin boyunlarında aktığını nitelemesidir. **Bu vasıf, şairin maksadı ölçüsünde yeterli bir manadır.**”⁶³

Dolayısıyla İbn Tabâtabâ şairin, anlatmak istediklerini aktardığı için -İbn Kuteybe'nin aksine- beyitleri faydasız addetmez. Yine onun bu beyitlere bu başlıktaki diğer şiir örneklerinden farklı bir şekilde vurgu yapması onları daha üstün gördüğüne işaret olabilir. Ancak bu üstünlük, beyitleri “*manaları güzel, lafızları zayıf beyitler*”⁶⁴ ve “*hem manası hem lafzı güzel beyitler*”⁶⁵ şeklindeki taksimlere çıkaracak bir seviyede değildir. Zira kendisi “*şairin maksadı ölçüsünde*” kaydıyla “*şiirin olması gerektiği ölçüde olmadığı*” anlamını ima etmiştir. Bundan ötürü İbn Tabâtabâ son tahlilde bu beyitleri İbn Kuteybe gibi “*lafızları güzel, manaları zayıf olan beyitler*” kısmına uygun düşen bir örnek olarak değerlendirmiştir.

2.1.2. Kudâme b. Ca'fer (öl. 337/948): Şiiri, “*Bir manaya delâlet eden vezinli ve kafiye söz*”⁶⁶ olarak tanımlar. Tanımdan anlaşıldığı üzere ona göre şiir; lafız, mana, vezin ve kafiye olmak üzere dört unsurdan oluşur. Bu unsurların “lafız-mana”, “lafız-vezin”, “mana-vezin” ve “mana-kafiye” şeklindeki bileşenlerinden dört unsur daha açığa çıkar.⁶⁷ Ona göre şiirin “en üstün” veya “en düşük” hükmünü almasına sebep olan, tek tek bu unsurların sahip olduğu güzel veya çirkin sıfatlardır. Dolayısıyla bir şiirde tüm bu unsurlar güzel vasıflarla bir araya gelirse şiir “en üstün”, kusurlu bir şekilde bir araya gelirlerse de şiir “en düşük” hükmünü alacaktır. Bunlar eşit olduğunda ise “vasat” hükmü açığa çıkacaktır.⁶⁸ Bundan ötürü kendisi bu unsurların güzel kullanımını التَّعْوَاتِ، kusurlu kullanımını da البُغْيُوبِ başlığıyla⁶⁹ teker teker inceler. Buradaki en önemli husus Kudâme b. Ca'fer'in her unsurla alakalı müstakil bir şekilde hüküm vermenin mümkün olduğunu düşünmesidir. Yani bir şiirin manası iyi olmasına rağmen lafız, kafiye ve vezin gibi diğer unsurları kötü olabilir. Ya da diğer unsurları kötü olmasına rağmen lafzı güzel olabilir. İşte onun makalede söz konusu edilen beyitleri نَعَتْ اللَّفْظِ (güzel kullanılan lafızlar) başlığında tam da bu bağlamda zikrettiği görülür. Zira ona göre bu beyitlerin lafızları kolay mahreçli, fasîh ve istimalde yaygındır.⁷⁰ Dolayısıyla beyitlerin lafızları güzeldir. Kudâme'nin bu başlığın altında zikrettiği şiirleri, “*şiirin diğer güzel vasıflarını içermeseler de...*”⁷¹ lafızları güzeldir şeklinde takdim etmesi ve tartışma konusu beyitleri bahsi geçen taksimlerden “lafzın

⁶³ İbn Tabâtabâ, *İyârü's-Şi'r*, 138.

⁶⁴ İbn Tabâtabâ, *İyârü's-Şi'r*, 144.

⁶⁵ İbn Tabâtabâ, *İyârü's-Şi'r*, 147.

⁶⁶ Kudâme b. Ca'fer, *Naqdü's-Şi'r*, 3.

⁶⁷ Kudâme b. Ca'fer, *Naqdü's-Şi'r*, 7.

⁶⁸ Kudâme b. Ca'fer, *Naqdü's-Şi'r*, 7-8.

⁶⁹ Kudâme b. Ca'fer, *Naqdü's-Şi'r*, 64.

⁷⁰ Kudâme b. Ca'fer, *Naqdü's-Şi'r*, 8.

⁷¹ Kudâme b. Ca'fer, *Naqdü's-Şi'r*, 8.

mana ile güzel bir şekilde bir araya gelmesi” başlığı altında zikretmemesi, onları sadece lafızları bakımından güzel bulduğu ihtimalini güçlendirmektedir. Bu kabulün İbn Kuteybe ve İbn Tabâtabâ'nın yaklaşımlarına olan benzerliği açıktır.

2.1.3. Ebû Hilâl el-Askerî (öl. 400/1009): Ebu Hilâl, tartışma konusu beyitleri “*sözün iyisini kötüsünden ayırma*” başlığında zikreder. Burada lafızların sahip oldukları sıfatların ve cümledeki telif yapılarının sözün kalitesi hususundaki önemli rolüne vurgu yapar. Zira ona göre etkileyici hutbeler ve üstün şiirler sadece manaları aktarmak için vaz' edilmezler.⁷² Bedenin diğer organları ve duyular nasıl ki tabiatlarıyla uyumlu olan şeyleri sevip aksi olanlardan nefret ediyorsa fehm/akıl/kalp de sözün maruf-uyumlu ve tatlı-akıcı olanını sever.⁷³ Bu noktada onun -tesîr ifa edebilmesi adına- duyguları aktarmanın temel yolu olan lafız unsurunun ehemmiyetine vurgu yapmaya çalıştığı görülür. Hatta bu bağlamda Câhız'ın (öl. 255/869) “*Anlamlar yola atılmıştır.*” sözünden destek alır.⁷⁴ Ona göre mana vasat olmasına rağmen lafız tatlı, akıcı ve kolay olduğunda sözün güzel ve değerli kabul edilmesi lafzın önemine işaret eden başka bir delildir. Buna örnek olarak zikrettiği beyitler ise tartışma konusu beyitlerdir. Ebu Hilâl, mezkûr beyitlerdeki lafızların altında büyük manaların olmadığını fakat lafızların üstün ve hoş olmasından ötürü şiirin kaliteli söz kategorisine alınması gerektiğini vurgular.⁷⁵ Bu sebeple beyitlerin mana itibarıyla vasat/sıradan olduğu noktasında İbn Kuteybe ile aynı fikirde olduğu söylenebilir. Ancak “*lafzı güzel, manası zayıf*” hükmüne tabi tutulan beyitleri ondan farklı olarak lafızlarının güzelliğinden dolayı kaliteli şiire örnek gösterdiği mülahaza edilir.

2.1.4. Bâkîllânî (öl. 403/1013): Bâkîllânî, Buhtûrî'nin şiirlerini değerlendirdiği bölümde bir beyitle ilgili lafızları *güzel, manası yetersiz ve zorlama* şeklinde bir hüküm verir. Buhtûrî'nin bu beytini *lafzı tatlı* ancak *manası az/zayıf* olan güzel şiire örnek olarak takdim eder. Tam da bu noktada tartışma konusu beyitleri zikreder. Ona göre bu şiirin lafızları, mahreç ile dilde telaffuz bakımından son derece muhteşem ve kulaktaki etkisi tatlı olmasına rağmen manası ve faydası azdır. Neticede Bâkîllânî'nin de Ebû Hilâl ile aynı çizgide olduğu yani -manayı yetersiz bulmasına rağmen- lafızların güzelliği sebebiyle beyitleri güzel şiir kategorisinde değerlendirdiği ifade edilebilir.⁷⁶

2.1.5. Üsâme b. Munkız (öl. 584/1188): Beyitleri “*tadyîk, tevsîc, müsâvât*” başlığında zikrettiği görülür. Ona göre münekkitler, lafzın mananın ölçüsüne göre ayarlanması ve ondan eksik veya fazla olmaması gerektiğini vurgulamışlardır. Bunun için lafızları manaları ile aynı kalıpta olan sözü en kaliteli söz olarak ele almışlardır. İbn Munkız lafızların manadan daha fazla olması durumunda sözün genişleyeceği ve mananın lafızlar içerisinde zayı olacağını savunur. İncelediğimiz beyitler ona göre bu duruma örnek olarak verilebi-

⁷² Ebû Hilâl el-Hasen b. Abdillâh b. Sehl el-Askerî, *Kitâbü's-Şına'ateyn*, thk. Ali Muhammed el-Bicâvî - Muhammed Ebü'l-Fadl İbrahim (Beyrut: el-Mektebetü'l-Unsûriyye, 1998), 58.

⁷³ Askerî, *Şına'ateyn*, 57.

⁷⁴ Askerî, *Şına'ateyn*, 57-58.

⁷⁵ Askerî, *Şına'ateyn*, 59.

⁷⁶ Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Bâkîllânî, *İcâzü'l-Kur'ân*, thk. Seyyid Ahmed Sakr (Kahire: Dârü'l-Meârif, 1997), 221-222.

lır. Zira üç beyit; “*Hac yaptığımızda döndük ve yolda konuştuk.*” anlamındadır. Yani çok kısa lafızlarla ifade edilebilecek bir mana oldukça fazla lafız kullanılarak dile getirilmiş ve tevsîf yapılmıştır. Halbuki bu durum İbn Munkız’a göre makbul değildir ve başta zikrettiği ölçütlere mugayirdir. Dolayısıyla beyitleri kaliteli/belîğ şiir kapsamına almadığı söylenebilir. Fakat lafızlarının tatlı ve akıcı olduğuna da vurgu yaptığı için bu başlıkta ele alınmasının uygun olduğu söylenebilir.⁷⁷

2.2. Lafzı ve Manayı Güzel Kabul Edenler

2.2.1. Kâdı Cürcânî (öl. 392/1001-1002): Kâdı Cürcânî şiirin son beytini “şiirde haşv” başlığında zikreder. Ona göre haşv, *kelamdan hafzedildiğinde eksikliği hissedilmeyecek ve zikrinde de herhangi bir fayda olmayan şeydir.* Ona göre şairler vezinlerini ikame etmek ve nazım ölçülerini tutturmak gibi sebeplerle bu tür yollara başvururlar.⁷⁸ Bu tür şiirlere bazı örnekler aktardıktan sonra Kâdı, Arapların şairleri birbirine üstün kılarken mananın sıhhati ve yüceliği, lafzın akıcılığı ve istikameti, vasfın isabeti, teşbihin yakınlaştırılması ve hikmet ile mesellerin çokluğunu ölçü olarak aldıklarını ifade eder. Şiirde bu özellikler⁷⁹ olduktan sonra kudemânın muhdes şairler gibi cinâs, tibâk ve istiâre gibi sanatları önemsemediklerini vurgular. Şiirlerinde var olan bu tür sanatların ise -muhdes şairlerin aksine- doğal bir şekilde kullanıldığını savunur.⁸⁰ Kâdı, bu özellikleri cemedan şiirlere⁸¹ örnek verirken tartışma konusu olan şiirin son beytini⁸² de zikreder. Ona göre bu tür şiirler duyulduğunda insanı hoşnut eder ve ruha mutluluk verir. Bu yolla şiir sanatında aranan muhkemlik ve tatlı lafız da elde edilir.⁸³ Dolayısıyla Kâdı Cürcânî, şiiri sadece lafızları bakımından değil manası bakımından da iyi şiir kategorisine almaktadır.

2.2.2. İbn Cinnî (öl. 392/1002): Mezkûr münekkitler arasında konuyla ilgili en geniş açıklamaları İbn Cinnî’nin yaptığını ifade etmek gerekir. Kendisi şiirle ilgili tartışmaları “*Arapların lafza önem verip manaları göz ardı ettiklerini iddia edenlere reddiye*” başlığında ele alır. Ona göre Araplar, kullandıkları lafızları ıslah etme ve doğru yerde kullanmaya özen gösterme, şiir ile hitabetteki hükümlerine riayet etme ve ısrarla seci üslubunu kullanmaya gayret etseler de mana onlar için daha güçlü, daha önemli ve daha değerlidir.⁸⁴ Onların lafızlara bu kadar önem vermeleri bu durumu en açık şekilde ortaya koyar. Zira lafızlar,

⁷⁷ İbn Munkız, *el-Bedk*, 154.

⁷⁸ Ebü'l-Hasen Alî b. Abdilazîz b. el-Hasen el-Kâdî el-Cürcânî, *el-Vesâta beyne'l-Mütenebbî ve Huşûmih*, thk. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrahim - Ali Muhammed el-Bicâvî (Kahire: Matbaatü İsa el-Bâbî el-Halebî, ts.), 32.

⁷⁹ Kâdı, bunları *عَمُودُ الشَّعْرِ* yani bir şiirde olmazsa olmaz temel nitelikler olarak kabul eder. bk. Cürcânî, *el-Vesâta*, 34.

⁸⁰ Cürcânî, *el-Vesâta*, 33-34.

⁸¹ Sayıları oldukça fazla olan bu şiir örnekleri Züheyr (öl. 609), Lebîd (öl. 40/660), Ebû Nüvâs (öl. 198/813), Ebû Temmâm (öl. 231/846) ve Buhtûrî (öl. 284/897) gibi büyük şairlere aittir. bk. Cürcânî, *el-Vesâta*, 34-39.

⁸² Cürcânî, *el-Vesâta*, 35.

⁸³ Cürcânî, *el-Vesâta*, 39.

⁸⁴ bk. Ebü'l-Feth Osmân el-Mevsilî İbn Cinnî, *el-Haşâiş* (Kahire: el-Heyetü'l-Mısriyyetü'l-Âmme li'l-Kitâb, 2010), 1/216.

aktarmak istedikleri manaların göstergeleri ve maksada ulaştırın yolu olduklarından onlarla çokça ilgilenip lafızları güzelleştirmeye çalışmışlardır.⁸⁵ Bu yolla lafızların kulağa daha fazla hitap ederek amaca daha etkili delâlet etmeleri temin edilecektir. Mescûc' mesellerin ve şiirin bu kadar etkili olup kolay ezberlenmeleri lafızlarında var olan tertip ve nizamdan kaynaklanır.⁸⁶ Dolayısıyla ona göre Arapların lafza olan bu ilgileri lafızların zatı için değil manalara hizmet ve onu yüceltmek içindir. Bu, içine konulacak şeylerden dolayı temizlenen, parlatılan ve ihtimam gösterilen kabın durumu gibidir. Yüce ve değerli olan bir mananın kötü lafız ve ifade sebebiyle değerinin düşmesi de bu gerçeği pekiştirmektedir.⁸⁷

İbn Cinnî bu bağlamda tartışma konusu beyitlere atıf yapar. Zira ona göre bazıları beyitlerdeki lafızların akıcılık ve uyum bakımından son derece güzel olmasına rağmen manasının “*Hac farızasını yerine getirdikten sonra dönmek üzere yola koyulduk ve develerin sırtında sohbet ettik.*” şeklinde sıradan olduğunu iddia etmişlerdir. Onlara göre lafızları bu şekilde üstün olmasına rağmen manası düşük olan birçok şiir⁸⁸ vardır. Ancak İbn Cinnî'ye göre bu yorum, şiiri değerlendiren kişilerin katı tabiatı ve şairin maksadının anlaşılmasının bir sonucudur. Bu sebeple kendisi şiiri açıklayarak ihtiva ettiği güzel manayı ortaya çıkarmaya çalışır. Bu minvalde beyitlerde var olan gazel telmihlerini gözler önüne sermek ister. Çünkü ona göre *وما قَضَيْتَنَا مِنْ مَبَى كُلِّ حَاجَةٍ* (*Mina'dan tüm ihtiyaçlarımızı giderdiğimizizde*) şatırındaki “tüm ihtiyaçlar” ibaresi ile gazel ehline ince bir gönderme yapılmıştır. Mina'daki ihtiyaçlar çok fazla olduğu için burada ondan sadece zahir ve alışımlı rükünler kastedilmemiştir. Bu rükünlerin zımında buluşma/kavuşma, dertleşme ve baş başa kalma gibi manalar vardır.⁸⁹ İkinci şatırda ise *وَمَسَّحَ بِالْأَكْرَانِ مَنْ هُوَ مَابِيعٌ* diyerek (sevgili ile) giderdikleri hasretin sadece rükünleri ifa gibi Allah'a yakınlaştıran işler olduğunu ima etmiştir. İbn Cinnî şairin asıl sanatını *أَخَذْنَا بِأَطْرَافِ الْأَحَادِيثِ بَيْنَنَا* şeklindeki ikinci beytin ilk şatırında icra ettiğini savunur. Zira ona göre şair, sadece *أَخَذْنَا فِي أَحَادِيثِنَا* (Konuşmaya tutulduk) türünden ifadeler bile kullansaydı gazel/nesib ehli tarafından takdirle karşılanırdı. Çünkü onlar kavuşan iki sevgilinin mutlak anlamdaki sözlerine bile çok büyük değer atfetmişler ve şiirlerinde bunu sık sık dile getirmişlerdir. Burada ise şair *بِأَطْرَافِ الْأَحَادِيثِ* diyerek kapalı bir gönderme ve hoş bir remiz kullanmıştır. Bu yolla sevgili ve aşıkların tasrihten ziyade tariz, telmih ve ima yoluyla karşılıklı konuşmalarına gönderme yapmıştır ki bu, açık ve sarıh bir şekilde konuşmaya göre gazel için daha tatlı ve makbuldür. Ona göre *وَسَأَلَتْ بِأَعْنَاقِ الْمَطِيِّ الْأَبَاطِخِ* şatırındaki fesâhat ise çok açık olup kullanım güzelliği diğer ifadelere oranla daha maruf ve meşhurdur. Bu sebeple İbn Cinnî bu ifadeleri açıklamaya bile gerek duymamıştır.⁹⁰ Neticede ona göre bu beyitlerin lafızları tatlı olup kulağa hoş gelmesine rağmen manası Arapların nezdinde daha üstün ve öndedir. Çünkü lafızlar manaların hizmetçileridir ve şüphe yok ki

⁸⁵ İbn Cinnî, *el-Hasâiş*, 1/216.

⁸⁶ İbn Cinnî, *el-Hasâiş*, 1/217.

⁸⁷ İbn Cinnî, *el-Hasâiş*, 1/218.

⁸⁸ İbn Kuteybe'nin de bu minvalde ifadeler kurduğunu hatırlatmak gerekir.

⁸⁹ İbn Cinnî, *el-Hasâiş*, 1/218-219.

⁹⁰ İbn Cinnî, *el-Hasâiş*, 1/219-220.

mahdûm hâdimden daha üstündür.⁹¹ Bu tutumuyla İbn Cinnî'nin -Kâdı Cürçânî gibi- bu beyitleri hem lafız hem de mana itibarıyla üstün şiir örneği olarak kabul ettiği görülür. Fakat Kâdı'dan farklı olarak detaylı bir tahlil aşamasından sonra bu yargıya varır.

2.2.3. İbnü'l-Esîr (öl. 637/1239): Beyitleri hem *el-Meşelü's-sâir* hem de *el-Câmi'ü'l-kebîr* eserlerinde uzun bir tahlile tabi tutar. Beyitleri açıklarken neredeyse İbn Cinnî'nin lafızlarını aynen tekrar eden İbnü'l-Esîr'in şiiri zikretme amacı da İbn Cinnî ile aynıdır. Zira Arapların lafızlara, manalardan daha fazla önem gösterdiğini iddia edenlere o da şiddetle karşı çıkar. Ona göre Arapların lafızları süslemeye çalışması, güzelleştirmesi, doğru yerde kullanmaya çabalamaları onların ardındaki mana ve delâlet sebebiyledir. Çünkü fesâhat ve belâğat ehli güzel lafızları bilme konusunda eşittirler ve lafızlar, delâletleri alındığında, cisimlerin yankısı ve onlardan çıkan sese dönüşürler. Bu durumda birini diğerine incelemek imkânsız hale gelir. Dolayısıyla sözün kalitesini farklılaştıran ona yüklenen düşünce, derinlik ve fikirdir. Örneğin Arapların *القتل أنقى للقتل* (Öldürmekten alıkoymada öldürme en etkili yoldur) sözü çok üstün lafızlar ihtiva etmemesine rağmen ve buna oranla işitildiğinde kulağa hoş gelen ve kalbe tesir eden pek çok lafız olmasına rağmen Arapların en üstün sözü olarak değerlendirilir. Bunun tek sebebi ise ifade ettiği yüce mana ve düşüncedir. Ancak bu hakikati idrak edemeyen bazı kimseler kayda değer bir mana içermeyen sözlerinde iki üç seci kullandıkları vakit kendilerini söz ustası kabul ederler. Tam bu noktada tartışma konusu beyitleri zikrederek bu kimselerin iddialarını desteklemeye çalıştıklarını ifade eder. Onlara göre bu beyitlerdeki lafızlar son derece güzel olmasına rağmen mana düşüktür ve Arap kelimelerinde bu tür sözler çoktur. Onlara cevaben İbn Cinnî'nin tahlillerini zikrederek beyitlerin derin manalar taşıdığını savunur. İbn Cinnî'den farklı olarak *بأغناق المطيحي الأباطح* şeklindeki son şatırı da açıklar. Yolculuk halindeki binelerin sırtındayken konuşmuşlar ve muhabbetin tadı onları alıp götürmüş böylelikle elleriyle tuttukları yular gevşemiştir. Bir şeye aşırı arzu ve istekle odaklanan kişinin hali böyle olur. Yular gevşeyince de binekler hızlanmaya başlamıştır. Bundan ötürü boyunlarının süratini yerin yüzeyinde akan sellere benzetmiştir ki bu teşbih çok üstün ve güzeldir. İbnü'l-Esîr tüm bu izahlardan sonra yine İbn Cinnî'nin ifadeleriyle *lafızların manaya hizmetkar olduklarını, mahdûmun ise hâdimden daha üstün olduğunu* vurgulayarak genel anlamda lafız-mana konusu, özelden ise bu beyitlerle ilgili tavrını net bir biçimde ortaya koymuştur.⁹²

2.3. Nazım ve Telifi Ön Plana Çıkaranlar

2.3.1. Abdülkâhir Cürçânî (öl. 471/1078-79): Cürçânî beyitlerle ilgili tartışmaya çok büyük önem atfeder. Zira meseleyi hem *Delâ'il* hem de *Esrârü'l-belâğa* eserlerinde derinlemesine tahlil eder. Konuyu istiâre ile bağlantılı bir şekilde ele alan Cürçânî'ye göre bu beyitler herkesin söylemeye güç yetiremeyeceği, sadece fahl şairlerin ve söz ustalarının ifade

⁹¹ İbn Cinnî, *el-Haşâiş*, 1/221.

⁹² Ebü'l-Feth Ziyâüddîn Nasrullâh b. Muhammed İbnü'l-Esîr, *el-Câmi'ü'l-kebîr fi şinâ'ati'l-manzûm mine'l-ke'lâmi ve'l-mensûr*, thk. Mustafa Cevâd (Bağdat: Matbaatü'l-Mecmai'l-İlmî, 1955), 68-72; İbnü'l-Esîr, *el-Meşelü's-sâir*, 1/340-342.

edebileceği özgün istiâre barındırır. Bu noktada beytin المطي الأباطح و سألَتْ بأعناق المطي الأباطح şatırına atıfta bulunur. Ona göre şair, bineğinin müthiş hızını ve bu hıza eşlik eden insicam ve yumuşaklığı bu vadiye düşerek akan sellere benzetmiştir.⁹³ Buradaki incelik, bineğin seyirinde ve yumuşaklığında vadide akan suya benzetilmesinde değildir. Çünkü bu benzetme bilenen açık bir teşbihtir. Asıl letafet ve incelik; سألَ fiilinin الأباطح kelimesinin fiili kılınması, sonra fiilin ب harf-i ceri ile müteaddi yapılması ve الأعناق kelimesinin fiil ile fail arasına yerleştirilerek بالمطي yerine بأعناق المطي denilmesindedir. Şayet الأباطح في المطي سألَتْ denilseydi bu inceliğin hiçbir eseri kalmazdı.⁹⁴ Böylelikle Cürçânî, asıl tesiri yapan saikin teşbih değil ifadedeki nazım, telif ve tertip olduğunu vurgulamaya çalışır.

Esrârü'l-belâğa eserinde ise şiirin tüm beyitlerini irdeleyerek bu durumu daha net bir şekilde izah eder. İlk şatırda şair, ولما قَضَيْنَا مِنْ مَبَى كُلِّ حَاجَةٍ diyerek farz ve sünnet menasiklerin tümünü ifa ettiğini umum kullanımı yani كل sayesinde az lafızla söylemeyi başarmıştır. Cürçânî'ye göre وَمَسَّحَ بِالْأَكْرَانِ مَنْ هُوَ مَاسِخٌ ifadesiyle şair, hac farızasının son rüknü veda tavafı ve şiirde asıl maksadı olan yola koyulma işine işaret etmiştir. Bineklerin hazır edilip yolcuların yola koyuldukları da arada ifade edilerek وَمَسَّحَ بِالْأَكْرَانِ مَنْ هُوَ مَاسِخٌ ibaresi بِئِنَّنا أخذنا بأطراف الأحاديث بئِنَّنا ibaresine bağlanmıştır. Cürçânî şairin الأطراف kelimesi ile dostların yolculuk esnasındaki samimimi muhabbetleri veya sevgililerin alışlagelen telmih, işaret ve ima yoluyla birbirlerine hitaplarını kastettiğini savunur. Böylelikle dost ülfeti ve sevgili ünsiyetinin doğurduğu sevinç, neşe ve huzur duygularının tümü yansıtılmıştır. Bu kullanım yüce bir ibadeti yerine getirmiş, güzel bir dönüş yolunda olan, memleket ve yakınların kokusunu alan ve akraba ile kardeşlerden gelecek tebrikleri işiten ve karşılımları hisseden kimsenin halini aksettirme noktasında da son derece yerinde olmuştur. Ona göre şair tüm bu güzel manaları latif bir istiâre ile taçlandırmıştır. Zira بأطراف الأحاديث ile ima ettiği konuşmaların, bineklerin sırtında ve eve dönüş yolunda gerçekleştiğini haber verdikten sonra و سألَتْ بأعناق المطي diyerek seyirin hızı ve binek sırtının yumuşaklığına gönderme yapmıştır. Zira seyri, suyun vadide akma kolaylığı ve hızına benzetmiştir. Bu ifade de kendinden önceki anlatıları desteklemektedir. Çünkü binek sırtı yumuşak ve seyri de hızlı ve kolay olduğu vakit binen kişinin dinçliğini artırır, dinçliğin artması ise konuşmanın güzelliğini çoğaltır. Cürçânî şairin بالمطي yerine بأعناق المطي ibaresini tercih etmesini ise yavaşlık veya süratin çöngunlukla bineğin diğer azalarından ziyade baş ve boynunda ortaya çıkmasına bağlar.⁹⁵

Cürçânî tüm bu açıklamaları, lafızlarının güzelliği sebebiyle bu beyitleri kaliteli şiir kategorisine alanlara reddiye için yapar. Zira ona göre bu lafızlar içinde bulunduğu telif, nazım ve terkipten çıkarılıp tek başlarına müfret olarak güzellik testine tabi tutulamaz. Bu derin manaları ortaya çıkararak, lafızların bu şekilde bir araya gelme keyfiyetidir. Ona göre lafızlar bu noktada inci ve altınlarla benzemezler. Çünkü bunlar bir araya geldiklerinde güzellikleri ve parlaklıkları arttığı gibi tek başlarına kaldıklarında da mahiyetlerin-

⁹³ Cürçânî, *Delâ'il*, 1/74.

⁹⁴ Cürçânî, *Delâ'il*, 1/76.

⁹⁵ Ebû Bekr Abdülkâhir b. Abdirrahmân b. Muhammed Cürçânî, *Esrârü'l-belâğa*, thk. Mahmûd Muhammed Şâkir (Kahire: Matbaatü'l-Medenî, 1991), 22-23.

den bir şey kaybetmezler.⁹⁶ Böylelikle Cürcânî beyitlerle ilgili “lafız güzel, manası zayıf” şeklinde değerlendirme yapanların hükümlerini yersiz bulur. Neticede kendisi bir taraftan telife girmeden lafızların tek başlarına iyi/güzel veya kötü/çirkin hükmüne tabi tutulamayacaklarını vurgularken diğer taraftan bu beyitteki lafızların güzel telif sonucu derin ve ince manalara işaret ettiğini savunmuştur. Cürcânî’nin yorum metoduna en çok yaklaşan münekkitlerin İbn Cinnî ve İbnü’l-Esîr oldukları söylenebilir. Ancak onların zihninde lafız ve mana bütünlüğü Cürcânî’nin zihnindeki seviyeye çıkamamıştır. Bundan ötürü lafız ve manayı birbirinden ayırıştırarak ikisinden ayrı ayrı bahsedebildikleri görülür.

2.3.2. Kazvîni (öl. 739/1338) ve Telhîş şarihleri: Kazvîni beyitleri hem îcâz-itnâb-musâvât hem istiâre konusunda zikreder. Onun, beyitleri “musâvât” a örnek olarak kabul ettiği görülür. Musâvât ise ona göre lafız miktarının anlatılmak istenen manadan hazif gibi eksik veya tekrar, tetmîm ve itiraz gibi eklerle fazla olmama halidir.⁹⁷ Ona göre bu beyitler anlatmak istedikleri manadan fazla lafız içermedikleri halde yanlış tahlil sonucu bazı kişiler tarafından bu kapsama dahil edilmişlerdir. Bunu vurguladıktan sonra Cürcânî’nin izahlarını aynen nakleder.⁹⁸ İstiâre konusunda ise özel, garip istiâre yani belli bir seviyeye ulaşan şairlerin ifade edebileceği şiirleri örneklendirirken bu beyitleri zikreder. Kendisi Cürcânî’yi bu noktada da takip eder. Zira buradaki incelik ve garabeti teşbihin kendisine değil nazım ve telife atfeder. Yani şair, fiili المظي veya باعْتَنَاقْ kelimeleri yerine الأباطيحْ lafzına isnat edip vadinin develerle dolup taşıdığı güzel bir şekilde ima etmiştir.⁹⁹ Neticede Kazvîni’nin konuyla ilgili tamamen Cürcânî’nin görüşünü benimsediği söylenebilir. *Telhîş* şarihlerinin de Cürcânî ve Kazvîni gibi bu beyitlerin istiâre, nazım ve mana sebebiyle kaliteli şiir kategorisinde değerlendirilmeleri gerektiğini savundukları görülür.¹⁰⁰

Sonuç

Sonuçlar şu şekilde sıralanabilir:

- a- **Aynı ilkesel kabuller her zaman aynı hükümler ve neticeler doğurmaz.** Örneğin Kudâme b. Ca’fer tenkitte ilkesel olarak mübâlağayı savunmasına rağmen Hassân’ı (r.a) mübâlağa yapmadığı gerekçesiyle tenkit eden Nâbiga’ya karşı çıkmıştır. Hassân’ı savunurken özellikle Arap örfü ve istimali ölçütünü öne çıkaran Kudâme’ye mukabil aynı ölçütü kullanan Merzübânî Hassân’ı eleştirmiş ve Arap

⁹⁶ Cürcânî, *Esrârü’l-belâğa*, 24.

⁹⁷ Ebü’l-Meâlî Celâlüddîn el-Hatîb Muhammed b. Abdîrahmân el-Kazvîni, *el-İzâh fi ‘ulûmi’l-belâğa* (Beirut: Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2003), 3/173.

⁹⁸ Kazvîni, *el-İzâh*, 141-143.

⁹⁹ Kazvîni, *el-İzâh*, 222-223.

¹⁰⁰ Ebü Hâmid Bahâüddîn Ahmed b. Alî b. Abdilkâfi es-Sübkî, *‘Arûsü’l-efrâh fi şerhi telhîşi’l-miftâh*, thk. Abdülhamid Hindâvî (Beirut: el-Mektebetü’l-Asriyye li’t-Tibâa ve’n-Neşr, 2003), 2/157-158; Ekmelüddîn Muhammed b. Mahmûd b. Ahmed el-Bâbertî, *Şerhü’t-telhîş*, thk. Muhammed Mustafa Ramazan Sofya (Trablus: el-Menşee’tü’l-Âmme Li’n-Neşr, 1983), 565-566; Teftâzânî, *el-Muṭavvel*, 367-368; İsferyânî, *Aṭvel*, 2/264-265; Abdurrahmân b. Abdîrahmân b. Seyyid b. Ahmed el-Berkûkî, *et-Telhîş* (Kahire: Dârü’l-Fikri’l-Arabî, 1904), 311-312.

örfünde ata soyu dururken çocuklarla övünülemediğini savunmuştur. Yine mübâlağada ilkesel olarak vasat yolu kabul eden İbn Ebû'l-İsba' el-Mısrî, Teftâzânî ve İsferyânî Hassân b. Sâbit'i savunurken İbn Reşîk ve Hâzım el-Kartâcennî ise Nâbiga'yı haklı bulmuşlardır.

- b- **Aynı ilkeyi cevaz ve evlâ nazarıyla tatbik etmek beraberinde farklı hükümler getirir.** Zira “cem-i kesretin kesret manasını cem-i killele oranla daha iyi yansıtmaya rağmen killetin de kesret manasına gelebileceği” ilkesini benimsemelerine karşın Sîbeveyh ve İbn Yaîş ilkeye cevaz noktasıyla baktıkları için Hassân b. Sâbit'i; Zeccâcî, İbn Cinnî ve Merzûkî ise evlâ nazarıyla baktıkları için Nâbiga'yı savunmuşlardır.
- c- **Aynı hükümleri savunan münekkitlerin sunduğu gerekçeler birbirinden çok farklı olabilmektedir.** Bu durum ise münekkitlerin edebî malzemeye yaklaştıkları noktadan kaynaklanır. Örneğin Kudâme b. Ca'fer ile İsferyânî Hassân'ın (r.a) beytini savunma konusunda hemfikirken Üsâme b. Munkız ve Sekkâkî de Nâbiga'nın tenkitlerini haklı bulma konusunda hemfikirlerdir. Ancak -çalışmada da değinildiği üzere- Kudâme bu yargıya بالضحى (kuşluk vakti) seçiminin yerinde olduğuna binaen varırken İsferyânî cesaretin tanımı üzerinden varır. Üsâme b. Munkız ve Sekkâkî ise mezkûr tenkitlerini temelde cömertliğin doğru aktarılması üzerine bina ederken ilk isim bu yargıya kazanların yanlış vasfedildiği, ikinci isim ise beyitteki zaman kaydının yanlışlığından hareketle varmıştır.
- d- **Belâgat ve tenkit kurallarının muhkem hale gelmeye başlaması tenkitte tek bir yapı oluşturmaya yeterli olmamıştır. Bu sebeple meselelere karşı konum alma tarihe değil, tahlile binaen olmuştur.** Çalışmadaki ilk tartışmada Sekkâkî'nin Nâbiga -veya Hansâ'yı- tenkitlerinde haklı bulmasına karşın Teftâzânî ve İsferyânî'nin Hassân b. Sâbit'i savunması; ikinci tartışmada ise Kazvînî ve Telhîş şârihleri Abdülkâhir Cürçânî'nin nazım ve telif, Üsâme b. Munkız İbn Kuteybe'nin lafızcı, İbnü'l-Esîr ise İbn Cinnî'in manayı ön plana çıkaran anlayışını devam ettirmişlerdir.
- e- **İki şiirle alakalı tartışmalar itibara alındığında edebî tenkitte ortak, genel-geçer ölçütler ve hükümler üzerinde anlaşmanın oldukça zor olduğu görünmektedir. Ancak ölçütler üzerinde anlaşmak hükümlere oranla, hükümler üzerinde anlaşmak ise gerekçelendirmeye oranla daha kolay ve mümkündür.** Yani tafsile indikçe ihtilafın derecesi de artmaktadır. Örneğin mübâlağa konusuyla ilgili elimizde mübâlağanın “tamamen kabul edilmesi”, “tamamen reddedilmesi” veya “bazı türlerinin kabul edilip bazılarının reddedilmesi/vasat yol” şeklinde üç ölçüt bulunmaktadır. Bir eleştirmenin bu üç ölçütten birini tercih etmekten başka şansı yoktur. Ancak bu ölçütlerden herhangi birini kabul eden bir münekkidin bir şiir beytiyle ilgili vereceği hüküm aynı ölçütü benimseyen başka bir münekkitten farklı, farklı ölçütü benimseyen başka bir münekkitle ise aynı olabilmektedir. Gerekçelendirme konusundaki farklılık ise neredeyse zaptı mümkün olmayan bir olgudur. Tüm bunların ise oldukça doğal olduğu vurgulanmalıdır. Zira hüküm ve gerekçe ikilisini belirleme ameliyesinde bulunan bir eleştirmenin bu eylemi Arap tarihi, kültürü, dili ve

belâgatına vukûfiyet, şiir bilgisi, içinde bulunduğu zaman dilimi, tahlil yeteneği ve edebî zevki tarafından şekillenmektedir. İnsanların bu tür yönlerden aynı seviyede olmaları hatta ortak bir paydada buluşabilmeleri oldukça zordur. Bu durum tenkidin gelişimini aksatan değil, geliştiren bir olgudur. Zira farklı bakış açıları ve değerlendirmelerle sanat eserinin zenginliği ve beğeni ihtimali artmaktadır. Ölçütler konusundaki öznellik hüküm ve gerekçeye oranla daha az olsa bile bu noktada da özneliğin tamamen ortadan kalktığını savunmak zor görünmektedir. Zira eleştirmen, mevcut ölçütlerden birisini “izahı güç kişisel bir eğilim” sonucu tercih etmektedir. Bundan ötürü bir şair veya münekkit, mübâlağa ölçütünü savunurken diğeri sıdki, bir başkası ise vasat yolu tercih eder. Ancak bazen Cürcânî gibi tahlil yeteneği güçlü olan münekkitlerin öne sürdüğü ölçüt-hüküm-gerekçe üçlüsü o kadar güçlü olur ki aşılımları çok zor olur. İşte böyle durumlarda ortak payda ve genel-geçer yargılarda buluşma ihtimali oldukça güçlenir. Bu sebeple onun Mina şii-riyle ilgili nazmı ön plana çıkararak yaptığı yorumlar ihtilafların düzeyini oldukça düşürmüş ve -Kazvînî ile *Telhîş* şârihleri gibi- ana akım bir yapı oluşturmayı başarmıştır.

- f- **Modern dönem eleştiri kuramlarını dikkate alarak ve i'câz konusunu da akılda tutmak kaydıyla Arap edebiyatındaki bu tür uygulamalı tenkit ve tahliller üzerinden ortak bir zemine ulaşmanın imkânı üzerinde duran çalışmalara halen ihtiyaç vardır.** Çalışma klasik Arap tenkidi ve belâgatında cereyan eden iki örnek ve eleştirmenlerle sınırlandırılmıştır. Zira batı ile başlayan temas sebebiyle modern Arap edebiyatı ve tenkidinin kendine has dinamikleri mevcut olup müstakil araştırmalar gerektirmektedir. Ancak önümüzde bir olgu olarak duran ve fesahatleriyle bilinen Arapların benzerini getirmekten aciz kaldıkları Kur'ân'ın i'câzı ile ilgili daha somut verilere ulaşmak adına hem klasik hem modern Arap edebiyatındaki gelişmeleri bu gözle ele alan ve modern eleştiri kuramlarından da istifade eden kapsamlı incelemeler yapmak elzemdir. Çünkü i'câzı Kur'ân metninin içinde arayan hâkim kanaat itibara alınırsa, üzerinde uzlaşılabilir ölçüt-hüküm ve gerekçelendirmelerin varlığı da zorunlu olur. Belki çok değişken olabilmesi sebebiyle buradan gerekçelendirme istisna tutulabilir. Ancak i'câz söz konusu olduğunda ortak yargılar oluşturacak düzeyde genel-geçer ölçütlere ulaşmak önümüzde bir zorunluluk olarak duruyor gibidir. Girişte bahsi edildiği üzere aslında tenkit literatürü dolaylı, i'câz literatürü ise doğrudan bu çabayı vermiştir. Hem girişte sözü edilen hem de çalışma boyunca atıfta bulunulan eleştirmenler ve eserleri konuyla ilgili bolca malzeme ihtiva etmekte, bu gözle okunmayı beklemektedirler.

Kaynakça

- Askerî, Ebû Hilâl el-Hasen b. Abdillâh b. Sehl. *Kitâbü's-sına'ateyn*. thk. Ali Muhammed el-Bicâvî - Muhammed Ebü'l-Fadl İbrahim. Beyrut: el-Mektebetü'l-Unsûriyye, 1998.
- Bâbertî, Ekmelüddîn Muhammed b. Mahmûd b. Ahmed. *Şerhü't-telhîş*. thk. Muhammed Mustafa Ramazan Sofya. Trablus: el-Menşetü'l-Âmme li'n-Neşr, 1983.
- Bâküllânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed. *İ'câzü'l-Ḳur'ân*. thk. Seyyid Ahmed Sakr. Kahire: Dârü'l-Meârif, 5. Basım, 1997.
- Berkükî, Abdurrahmân b. Abdirrahmân b. Seyyid b. Ahmed. *et-Telhîş*. Kahire: Dârü'l-Fikri'l-Arabî, 1904.
- Boyalık, M. Taha. *Dil, Söz ve Fesâhat: Abdülkâhir el-Cürcânî'nin Sözdizimi Nazariyesi*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2017.
- Cürcânî, Ebû Bekr Abdülkâhir b. Abdirrahmân b. Muhammed. *Delâ'ilü'l-i'câz*. thk. Mahmûd Muhammed Şâkir. Kahire: Matbaatü'l-Medenî, 1992.
- Cürcânî, Ebû Bekr Abdülkâhir b. Abdirrahmân b. Muhammed. *Esrârü'l-belâğa*. thk. Mahmûd Muhammed Şâkir. Kahire: Matbaatü'l-Medenî, 1991.
- Cürcânî, Ebü'l-Hasen Alî b. Abdilazîz b. el-Hasen el-Kâdî. *el-Vesâta beyne'l-Mütenebbî ve huşûmih*. thk. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrahim - Ali Muhammed el-Bicâvî. Kahire: Matbaatü İsa el-Bâbî el-Halebî, ts.
- İbn Cinnî, Ebü'l-Feth Osmân el-Mevsilî. *el-Haşâiş*. 3 Cilt. Kahire: el-Heyetü'l-Mısriyyetü'l-Âmme li'l-Kitâb, 2010.
- İbn Cinnî, Ebü'l-Feth Osmân el-Mevsilî. *el-Muhteseb fi tebyîni vücûhi şevâzî'l-kirâat ve'l-izâhi 'anhâ*. 2 Cilt. Kahire: Vizâretü'l-Evkâf el-Meclisü'l-Alâ li's-Şuûn'l-İslâmiyye, 1999.
- İbn Ebü'l-İsba', Ebû Muhammed Zekiyyüddîn Abdülazîm (Abdüsselâm) b. Abdilvâhid b. Zâfir el-Mısırî. *Tahrîrü't-tahbîr fi sinâ'ati's-şî'r ve'n-nesr*. thk. Hafnî Muhammed Şeref. Kahire: el-Cumhûriyyetü'l-Arabiyyetü'l-Müttahada, el-Meclisü'l-Alâ li's-Şuûn'l-İslâmiyye, Lecnetu İhyâit-Turâsî'l-İslâmî, ts.
- İbn Kuteybe, Ebu Muhammed Abdullah ed-Dîneverî. *eş-Şî'r ve's-şu'arâ*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir. 2 Cilt. Kahire: Dârü'l-Hadîs, 2002.
- İbn Munkız, Ebü'l-Hâris (Ebü'l-Muzaffer) Müeyyidüdevle Necmüddîn Üsâme b. Mürşid b. Alî b. Mukalled b. Nasr. *el-Bedî' fi naḳdi's-şî'r*. thk. Ahmed Ahmed Bedevî-Hâmid Abdülmecîd. Kahire: el-Cumhûriyyetü'l-Arabiyyetü'l-Müttahada, Vizâretü's-Sekâfe ve'l-İrşâdü'l-Kavmî, el-İklîmü'l-Cenûbî, el-İdâretü'l-Âmme li's-Sekâfe, 1960.
- İbn Reşîk, Ebû Alî el-Hasen b. el-Ezdî el-Mesîlî. *el-'Umde fi meḥâsini's-şî'r ve âdâbih*. thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Cîl, 5. Basım, 1981.
- İbn Tabâtabâ, Ebü'l-Hasen Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm el-Hasenî el-Alevî. *İyârü's-şî'r*. thk. Abdülazîz b. Nâsır el-Mâni. Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, ts.
- İbn Yaîş, Ebü'l-Bekâ Muvaffakuddîn Yaîş b. Alî. *Şerhü'l-mufaşşal*. 6 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001.

- İbnü'l-Esîr, Ebü'l-Feth Ziyâüddîn Nasrullâh b. Muhammed. *el-Câmi'ü'l-kebîr fi şinâ'ati'l-manzûm mine'l-kelâmi ve'l-mensûr*. thk. Mustafa Cevâd. Bağdat: Matbaatü'l-Mecmai'l-İlmî, 1955.
- İbnü'l-Esîr, Ebü'l-Feth Ziyâüddîn Nasrullâh b. Muhammed. *el-Meselü's-sâir fi edebi'l-kâtib ve's-şâ'ir*. thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid. 2 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye li't-Tibâa ve'n-Neşr, 1999.
- İsfahânî, Ebü'l-Ferec Alî b. el-Hüseyn b. Muhammed b. Ahmed el-Kureşî. *el-Eğânî*. thk. İhsân Abbâs vd. 25 Cilt. Beyrut: Dârü Sâdir, 3. Basım, 2008.
- İsferâyînî, Ebû İshâk İsmâüddîn İbrâhîm b. Muhammed b. Arabşâh. *el-Aţvel*. thk. Abdülhamid Hindâvî. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- Kartâcennî, Ebü'l-Hasen Henüüddîn Hâzım b. Muhammed b. Hasen b. Muhammed. *Min-hâcü'l-bülegâ ve sirâcü'l-üdebâ*. thk. Muhammed Habîb İbnü'l-Hoca. Beyrut: Dârü'l-Ġarbi'l-İslâmî, 3. Basım, 1986.
- Kazvînî, Ebü'l-Meâlî Celâlüddîn el-Hatîb Muhammed b. Abdirrahmân. *el-İzâh fi 'ulûmi'l-belâğa*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.
- Kudâme b. Ca'fer, Ebü'l-Ferec b. Kudâme b. Ziyâd el-Kâtib. *Nağdü's-şî'r*. İstanbul: Matbaatü'l-Cevâib, 1885.
- Merzûkî, Ebû Alî Ahmed b. Muhammed b. el-Hasen. *el-Emâlî*. thk. Yahya Vehîb Cubûrî. Beyrut: Dârü'l-Ġarbi'l-İslâmî, 1995.
- Merzûbânî, Ebû Ubeydillâh Muhammed b. İmrân b. Mûsâ b. Saîd. *el-Muvaşşah fi meâhizi'l-ulemâ 'ala's-su'arâ*. thk. Muhammed Hüseyin Şemsüddîn. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1995.
- Moran, Berna. *Edebiyat Kuramları ve Eleştiri*. İstanbul: İletişim Yayınları, 7. Basım, 2002.
- Sayın, Şara. "Edebiyat Metni Yorumunda Nesnellik Sorunu". *Alman Dili ve Edebiyatı Dergisi* 0/9 (Şubat 2012), 183-190.
- Sekkâkî, Ebû Ya'kûb Sirâcüddîn Yûsuf b. Ebî Bekr (b.) Muhammed b. Alî. *Miftâhü'l-ʿulûm*. thk. Naîm Zarzûr. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1987.
- Sîbeveyh, Ebû Bişr Amr b. Osmân b. Kanber el-Hârisî. *el-Kitâb*. thk. Abdüsselam Muhammed Hârûn. Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1988.
- Sübkî, Ebû Hâmid Bahâüddîn Ahmed b. Alî b. Abdilkâfî. *'Arûsü'l-efrâh fi şerhi telhîsi'l-miftâh*. thk. Abdülhamid Hindâvî. 2 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye li't-Tibâa ve'n-Neşr, 2003.
- Teftâzânî, Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn Abdillâh. *el-Muţavvel 'ala't-telhîş*. İstanbul: Dersaadet, 1890.
- Zeccâcî, Ebü'l-Kâsım Abdurrahmân b. İshâk en-Nihâvendî. *el-İzâh fi 'ileli'n-naḥv*. thk. Mâzin Mübarek. Beyrut: Dârü'n-Nefâis, 5. Basım, 1986.

On the Possibility of Objectivity in Classical Arabic Literary Criticism: In the Context of the Debate Between Nābīga al-Zubyanī-Hassān b. Sābit and the Evaluation of the Poem “Mīna”

Extended Summary

In the first issue, al-Sibawayh, Ibn Ya‘īsh, Qudāma b. Ja‘far, Ibn al-Asīr, Ibn Abū al-Isba‘ al-Misrī, al-Taftāzānī, and Isfarāyīnī defend Hassān b. Sābit, while al-Zajjājī, al-Marzubānī, Ibn Jinnī, al-Marzūqī, Ibn Rashīq, Usāma b. Munkīz, al-Sakkākī, and al-Hāzīm al-Kartājnī found Nābīga justified in his criticisms. The main debate is whether Hassān b. Sābit used a style worthy of praise while praising himself and his tribe. Indeed, all of Nābīga’s criticisms are directed at this point. According to him, it is necessary to use the style of exaggeration to reflect the mode of praise, which Hassān b. al-Sābit failed to do. Criticisms such as the use of *cam’ qillat* instead of *cam’ kasrat*, the inaccuracy of some word choices, and the mistake of boasting about children when there are fathers and grandfathers, have been made on the basis of the thought that there is not enough and correct exaggeration. From this point of view, it is expected that the side that the critics support is/should be very clear. That is, they either supported Nābīga because he defended the criterion of exaggeration in poetry or defended Hassān because he rejected this criterion. However, the reflection of a principled acceptance on the details and justification led to very different judgments. For example, al-Qudāma b. Ja‘far defended Hassān against al-Nābīga, even though he considered the most extreme level of “*gōluw*” (i.e., exaggeration) in poetry to be beautiful. In reaching this conclusion, he relied on alternative word analyses presented for the couplet. He rejected some of them because the poet's intention was not understood, some of them were based on a wrong perception of the facts, and some of them made demands that were contrary to the structure/conventions of the Arabic language. Despite al-Qudāma b. Ja‘far’s defense of Hassān by using the criterion of custom and usage, al-Marzubānī criticized Hassān by using the same criterion and argued that in the Arab custom, one cannot boast of children while standing on ancestral lineage. Ibn Abū al-Isba‘ al-Misrī, al-Taftāzānī, and Isfarāyīnī, who in principle accepted the middle way in exaggeration, defended Hassān b. Sābit, while Ibn Rashīq and al-Hāzīm al-Kartājennī found Nābīgā to be right.

In addition to these, Qudāma b. Ja‘far’s defense of Hassān, stating that *الغر* (al-gurr) does not mean “white” but “famous” and “nobility” and that *الضحى* (al-duha: morning time) is quite appropriate since even the smallest lights can shine at night, Isfarāyīnī’s emphasis that full courage is related to the sword’s swift cutting and not to the dripping or flowing of blood, on the other hand Usāma b. Munqiz’s defense of Nābīga, arguing that the cauldrons should be characterized by “black” instead of “white” to indicate that too much food is cooked, and al-Sakkākī’s criticism of the time record in the couplet based on the argument that the true generous person is the one who cooks and distributes food at all times, not just in the morning or at night, prove beautifully how different perspectives and interpretations can be in literary criticism even when defending the same judgment. It is also noteworthy that al-Taftāzānī and al-Isfarāyīnī defended Hassān b. al-Sābit despite al-Sakkākī’s finding Nābīgas (or Hansā’s) criticisms justified in a period when the

rules of rhetoric and criticism were established. Another noteworthy point in this debate is that taking a position against the issue is not in line with historical progress, and that the critics make judgments based on the criteria they adopt and the accompanying analyses.

It is seen that there are three different groups regarding the second poem discussed in this study. Ibn Qutayba, Ibn Tabātabā, Qudāma b. Ja‘far, Abu Hilāl al-Askari, al-Bāqillānī, and Usāma b. Munqiz judged the couplets as beautiful in wording and weak in meaning; Qāḍī Jurjānī, Ibn Jinnī, and Ibn al-Asīr judged them as beautiful in both wording and meaning, while Abdulqāhir Jurjānī, al-Qazwīni, and the commentators of Talhīs emphasized syntax (nazm) and composition. The group that states that the couplets are also beautiful in terms of meaning and that the Arabs value the words because of the signs they carry rejects the group that evaluates the issue only on the basis of the words, while those who emphasize syntax and composition implicitly reject those who emphasize the meaning. This group, led by Abdulqāhir Jurjānī, strongly opposed the separation of words and meaning and advocated a complete unity of words and meaning. It can be said that Ibn Qutayba was prominent in the first group, Ibn Jinnī in the second group, and al-Jurjānī in the third group. However, it should be noted that al-Jurjānī was close to Ibn Jinnī in terms of his analytical ability and interpretation technique, and was even influenced by him. Even though al-Jurjānī’s powerful analyses were followed by al-Qazwīni and the commentators of al-Talhīs, they did not create a complete uniformity in literary criticism. After him, Usāma b. Munqiz continued Ibn Qutayba’s line and Ibn al-Asīr continued Ibn Jinnī’s line. In fact, when we go into too much detail, it is seen that even the names considered in the same group differed in their final judgments on poetry. For example, although Abu Hilāl and al-Bāqillānī argued that the couplets were weak in terms of meaning, they included them in the category of quality poetry because of their sweet and flowing words.

Keywords

Arabic Language and Rhetoric, Criticism, Nābiga, Hassān b. Sābit, Objectivity, Criterion, Judgment, Justification.