

TELHÎSU KİTÂBİ'Ş-Şİ'R

POETİKA (ŞİİR) ORTA ŞERHİ

EBÜ'L-VELİD MUHAMMED B. AHMED

İBN RÜŞD



Kitap Adı:	Telhisu Kitâbiş-Şi'r POETİKA (ŞİİR) ORTA ŞERHİ
Yazar:	Ebü'l-Velid Muhammed b. Ahmed İBN RÜŞD
Arapça Önsöz, Giriş & Özet:	Charles E. BUTTERWORTH
Neşir:	Charles E. BUTTERWORTH - Ahmed A. HERÎDÎ
İnceleme & Tercüme:	Ali TEKİN
ISBN:	978-605-2105-63-4
Editör:	Hacı KAYA
Genel Yayın Yönetmeni:	Savaş Cihangir TALİ
Yayın Yönetmeni:	Miraç GÜNDÜZ
Kapak&Mizanpaj:	Duran AYDOS
Baskı&Cilt:	Step Ajans Matbaa Ltd. Şti. Göztepe Mah. Bosna Cad. No: 11 Bağcılar/İstanbul Tel: 0212 446 88 46



Proje Yürütücüsü: Savaş Cihangir TALİ
Proje Danışmanı: Prof. Dr. Ömer TÜRKER
Proje Yayın Yönetmeni: Miraç GÜNDÜZ

ENDÜLÜS YAYINLARI

Adres: İstoç 17. yol Sokak 16. Ada No: 97/99
Bağcılar/İstanbul
Sertifika No: 45160
İletişim: +90 212 659 30 03
+90 533 427 94 98
+90 506 101 88 34
E-Posta: endulusyayinlari@gmail.com
savastali.st@gmail.com

İSTANBUL 2019

Bu eserin tüm yayın hakları Endülü's Yayınları'na aittir. Eleştirel makale ve dergilerde yapılacak kısa alıntılar dışında, bu kitabın tamamı veya bir kısmı, yayıncının izni olmadan yayınlanamaz.

*Kitabımı değerli eşim
ve sevgili oğluma
ithaf ediyorum...*

Ebü'l-Velid İbn Rüşd:

İbn Rüşd (ö. 1198) Fârâbî ve İbn Sinâ sonrasında İslam dünyasında Meşşâî felsefe geleneğini devam ettiren son büyük filozoftur. Batı'da Averroes adı ile tanınmış ve Ortaçağ Batı düşüncesi üzerinde etkili olmuştur. Endülüslü filozof felsefe yanında tıp, nahiv, fıkah gibi alanlarda da eserler vermiştir. Filozof olmasının yanında aynı zamanda hekim, dilbilimci, hukukçu ve kadıdır. Tıp alanında *el-Külliyât fi't- Tıbb*, dilbilimde *ez-Zarûri fi'n-Nabv*, fıkah usulünde *Muhtasaru'l-Mustasfâ*, İslam hukukunda *Bidâyetü'l-Müctehid*, felsefe-din ilişkisi hakkında *Faslu'l-Makâl*, Gazzâlî'nin eleştirilerine yönelik *Tebâfütü't-Tebâfüt*, Platon'un Devlet'ine yazdığı *Telhisü's-Siyâse*, astronomide Batlamyus'un meşhur eseri üzerine yazdığı *Muhtasaru'l-Macisti* adlı çalışması ve temel çalışma alanını teşkil eden Aristoteles şerhleri onun çok yönlülüğünü gösteren eserlerden bazılarıdır. İbn Rüşd Aristoteles metinlerini merkeze almış, öncekilerin, bilhassa Fârâbî ve İbn Sinâ'nın eserlerinden de yararlanarak Aristoteles'in eserlerine şerhler yazmış, bunun yanı sıra ayrıntılarda Fârâbî ve İbn Sinâ'nın bazı görüşlerini eleştirmiştir. Mantık ve felsefe alanında küçük, orta ve büyük şerh çalışmaları yapmıştır. *Cevâmi'u'l-Mantık* (Mantık Küçük Şerhleri), *Telbisü Kitâbi'n-Nefs* (Rub Üzerine Orta Şerhi) ve *Tefsîru mâ ba'de't-Tabî'a* (Metafizik Büyük Şerhi) bu şerhlere örnek olarak verilebilir. Filozof tüm bu çalışmaları ile felsefe tarihinde önemli bir yer edinmiş ve İslam dünyasında felsefi olan ile dinî olanı bir arada buluşturan erdemli bir toplumsal yaşam anlayışı ortaya koymaya çalışmıştır.

Charles E. Butterworth:

1938'de Amerika Birleşik Devletleri'nin Michigan eyaletinde doğdu. Michigan State University, Social Sciences'dan lisans derecesi aldı. Fransa'da Nancy Üniversitesi'nde Jean Jacques Rousseau üzerine doktora yaptı. 1966 yılında Amerika'da University of Chicago, Political Science'da Prof. Leo Strauss ve Prof. Muhsin Mehdi danışmanlığında *Rhetoric and Reason: A Study of Averroes' Commentary on Aristotle's Rhetoric* adlı tezi ile ikinci doktorasını aldı. Birçok üniversitede araştırmalar yapan ve dersler veren Prof. Butterworth 2007 yılında 1969'dan beri çalıştığı University of Maryland, Department of Government and Politics'ten emekli oldu. İslam felsefesi ve mantık geleneği üzerine kitap, makale, neşir ve çeviri çalışmaları yapan, özellikle Fârâbî ve İbn Rüşd'ün mantık ve siyaset alanındaki eserleri üzerinde yoğunlaşan Prof. Butterworth halihazırda Fârâbî'nin *Kitâbu'l-Hurûf* u ve İbn Rüşd'ün *Cevâmi'u'l-Mantık* 'ının neşir ve çevirisi üzerinde çalışmaktadır.

Ali Tekin:

Samsun/Çarşamba'da doğdu. 2003'te İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nden mezun oldu. Marmara Üniversitesi SBE İslam Felsefesi Anabilim Dalında 2008'de yüksek lisans, 2014'te doktora eğitimini tamamladı. MEB bursu ile dil eğitimi için Şam'da (2005-2006), TÜBİTAK Yurt Dışı Doktora Sonrası Araştırma Bursu ile araştırma yapmak üzere Amerika'da Georgetown Üniversitesi'nde (2017-2018) bulundu. Trabzon Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Mantık Anabilim Dalında çalışmakta olan Tekin'in çalışmaları Aristoteles, Fârâbî ve İbn Rüşd'ün mantık metinleri üzerinde yoğunlaşmaktadır. Yazarın diğer kitap çalışmaları şunlardır: *Fârâbî'de Felsefenin Serüveni* (Araştırma, 2009); *Varlık ve Akıl: Aristoteles ve Fârâbî'de Burban Teorisi* (Klasik, 2017); *Fârâbî, Kategoriler ve Retorik*, neşir ve tercüme: Ali Tekin (Klasik, 2019).

İçindekiler

Önsöz.....	7
İbn Rüşd'ün Aristoteles'in <i>Poetika</i> 'sını Yorumlama Tarzı Üzerine Bir İnceleme	13
Başlangıç.....	13
I. Aristoteles'in <i>Poetika</i> 'sı, Arap-İslâm Dünyasındaki Tarihi ve İbn Rüşd'ün <i>Poetika</i> Çalışmaları.....	17
II. İbn Rüşd'ün <i>Telbîsu Kitâbi's-Şi'rî</i> Yazmaktaki Amacı ya da Yorumun Tümel/Temel Stratejileri	21
III. Aristoteles'in <i>Poetika</i> 'sı ile İbn Rüşd'ün <i>Telbîsu Kitâbi's-Şi'rî</i> 'nin Özetleri ve Tasarım ve İçerik Açısından Kısaca Karşılaştırılması.....	26
IV. Aristoteles'in <i>Poetika</i> 'sı ile İbn Rüşd'ün <i>Telbîsu Kitâbi's-Şi'rî</i> 'nin Tekil/Tarihsel Örnekler Üzerinden Karşılaştırılması	37
V. İbn Rüşd'ün <i>Poetika</i> Yorumunun Arap-İslâm Dünyasındaki Önceki <i>Poetika</i> Yorumları ile Karşılaştırılması.....	42
Sonuç	50
Kaynakça.....	52
 Charles E. Butterworth'ün <i>Telbîsu Kitâbi's-Şi'rî</i> 'in Neşrine Yazdığı Arapça Önsöz.....	55
Charles E. Butterworth'ün <i>Telbîsu Kitâbi's-Şi'rî</i> 'in Neşrine Yazdığı Arapça Giriş.....	57
Charles E. Butterworth'ün <i>Telbîsu Kitâbi's-Şi'rî</i> 'e Yaptığı Arapça Özet.....	79

Poetika (Şiir) Orta Şerhi

[Birinci Fasil].....	90
[İkinci] Fasil.....	98
[Üçüncü] Fasil.....	104
[Dördüncü] Fasil.....	110
[Beşinci] Fasil.....	120
[Altıncı] Fasil.....	136
[Yedinci] Fasil.....	174
 Ekler.....	209
Ek 1: İbn Rüşd'ün <i>Poetika</i> Orta Şerhi'nin Paragraflarının Aristoteles'in <i>Poetika</i> Kitâbı'nın Metinleri İle Karşılaştırılması.....	211
Ek 2: İbn Rüşd'ün <i>Poetika</i> Orta Şerhi'nin Paragraflarının Aristoteles'in <i>Poetika</i> Kitâbı'nın Fasılları İle Karşılaştırması	213
Ek 3: İbn Rüşd'ün <i>Poetika</i> Orta Şerhi'nin Fasıllarının Aristoteles'in <i>Poetika</i> Kitâbı'nın Fasılları ve Metinleri ile Karşılaştırılması	215
Ek 4: Kur'an Ayetleri Fihristi.....	217
Ek 5: Şiirler Fihristi	219
Ek 6: <i>Poetika</i> Orta Şerhi Sözlüğü.....	223
Karma Dizin.....	227



Önsöz

*Yürü! Hür mâviliğin bittiği son hadde kadar!..
İnsan âlemde hayâl ettiği müddetçe yaşar.*

Yahya Kemal Beyatlı

Aristoteles (ö. MÖ 322) mantık bilimini vaz etmiş ve mantık biliminin dördüncü kitabı olan *Analütika Hüstera*'da (*Kitâbu'l-Burhân: İkinci Analitikler*) ortaya koyduğu felsefî düşünce ve araştırma metodolojisi ile önce insan zihnini, insan gruplarının zihinsel faaliyetlerini, sonrasında da teorik ve pratik varlık alanlarını felsefî incelemeye tâbi tutmuştur. Burhan/apodeiksis yöntemine göre analize tâbi tutulan alanlardan biri de poetik varlık alanıdır. Poetik varlık alanı şair ve seyirciler ile bu insanlar arasındaki iletişim faaliyetlerinden oluşan bir varlık alanıdır. Şiir yazan ve söyleyen kişi dinleyicilerini poetik anlatı araçları ile etkilemeye ve belirli tarz inançlara doğru yönlendirmeye çalışır. Varlığın her alanında olduğu gibi bu varlık alanında da tekillerden çıkan, ya da tersi yönde söyleyecek olursak, tekilleri kurup yöneten tümel yasalar söz konusudur. Filozof diğer varlık alanlarında olduğu gibi bu varlık alanının da analizini yapıp epistemmesine ulaşma gayreti içerisinde. Böylesi bir analiz şairin değil, filozofun yapabileceği bir etkinliktir. Felsefî etkinliğin burhan usûlüne göre onlarca, hatta yüzlerce tekil, yerel ve tarihsel örnekleri deneyimlenen poetik sahnenin burhânî/apodeiktik, bilimsel, evrensel, tümel yasaları elde edilir ve böylece poetik dünyanın felsefî incelemesi yapılmış olur.

İslâm dünyasında Meşşâî felsefe perspektifine göre varlığın her alanını kuşatmaya çalışacak tarzda felsefe yapan son İslâm filozofu İbn Rüşd'dür (ö. 1198). İbn Rüşd Muallim-i Sâni Fârâbî (ö. 950) ve eş-Şeyhür-Reis İbn Sinâ'nın (ö. 1037) eserlerinden de yararlanarak Aristoteles'in eserlerine farklı tarzlarda şerhler yazmıştır. Onun *Poetika* hakkında iki çalışması vardır. Bunlardan biri iki sayfalık bir çalışma olan *Cevâmî'u Kitâbi's-Şî'r* (*Poetika Küçük Şerhi, Şiir Küçük Şerhi*) iken diğeri İslâm dünyasındaki en hacimli burhânî/felsefî poetika çalışması olan *Telhîsu Kitâbi's-Şî'r*'dir (*Poetika Orta Şerhi, Şiir Orta Şerhi*). Burada eseri anlamaya ve çözümlemeye çalışan çalışmalarla birlikte tercümesini sunduğumuz *Poetika Orta Şerhi*'nde İbn Rüşd Aristoteles'in içerisinde yetiştigi Yunan geleneği üzerinden yerleştirdiği/somutlaştırdığı poetik dünyanın doğasına ilişkin tümel öğretisini, içerisinde yetiştigi Arap-İslâm geleneği üzerinden yerleştirerek/somutlaştırarak yeniden var kılmaya ve yakalamaya çalışmıştır. Mantık biliminin sekizinci ve son bölümü olan *Poetika*'nın İslâm mantık ve felsefe geleneği içerisinde, Endülüste, Arapça olarak tarih sahnesinde yeniden bedene büründürülmüş somut hali olan *Poetika Orta Şerhi* Türk şiirinin belki ileride yapılabilecek olan burhânî/felsefî incelemesi için de bizlere çok önemli bir örneklik sunmaktadır; örneğin son dönem Türk şiirinin Homeros'larından, Mütenebbî'lerinden biri neden Yahya Kemal Beyatlı (ö. 1958) olmasın! Vatan sevdâmızı, tarih bilincimizi, İstanbul aşkımızı, cânanla sohbetimizi, cedlerimizi, şuhedâmızı, fetihlerimizi, mâbedlerimizi, mûsikîmizi, milletimizi, hülâsâ yaşamımızı onun fevkalâde şiirleri ile tahayyül ediyoruz. Peki bu büyük ustanın bu mükemmel şiirlerini neden burhânî/felsefî tahlile konu etmeyelim! İbn Rüşd Aristotelesçi burhânî incelemeyi kendi şiir geleneğine uygulamıştır. Bu uygulama göz önünde tutularak Türk şiir geleneği de felsefî bir tahlile pekâlâ konu edilebilir. *Poetika Orta Şerhi* şimdiden bize böyle bir analiz çabasının en azından imkânını işaret etmektedir diyebiliriz.

İbn Rüşd'ün *Telhîsu Kitâbi's-Şî'r*'inin bildiğimiz kadarıyla iki tahkikli neşri bulunmaktadır. Bunlardan biri Abdurrahman Bedevî (İbn Rüşd, "Telhîsu Kitâbi's-Şî'r", Aristoteles, *Fennü's-Şî'r: me'at-Tercemeti'l-'Arabiiyeti'l-Kadîme*

ve *Şurûhi'l-Fârâbi* ve *İbn Sinâ* ve *İbn Rüşd* içinde, çev. ve nşr. Abdurrahman Bedevî, Kahire: Mektebetü'n-Nahdati'l-Mısriyye, 1953, s. 201-50), diğeri ise Charles E. Butterworth ve Ahmed Abdulmecîd Herîdî (*İbn Rüşd, Telhîsu Kitâbiş-Şîr*, nşr. Charles E. Butterworth ve Ahmed Abdulmecîd Herîdî, Kahire: el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-Âmme li'l-Kitâb, 1986) tarafından hazırlanmıştır. Biz bu çalışmamızda Charles E. Butterworth ve Ahmed Abdulmecîd Herîdî tarafından hazırlanan neşri kullandık ve çevirimizi de bu neşir üzerinden gerçekleştirdik.

Elinizdeki çalışma tarafımızca kaleme alınmış ve daha önce *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları* dergisinin *Aristoteles Özel Sayısı*'nda yayınlanmış olan “İbn Rüşd’ün Aristoteles’in *Poetika*’sını Yorumlama Tarzı Üzerine Bir İnceleme” adlı bir “İnceleme” yazısı, eserin Arapça neşrine Prof. Charles E. Butterworth tarafından Arapça yazılmış olan “Önsöz”, “İnceleme” ve “Özet”in Türkçe çevirileri, İbn Rüşd’ün *Telhîsu Kitâbiş-Şîr*’inin Prof. Charles E. Butterworth ve Ahmed Abdulmecîd Herîdî tarafından hazırlanmış Arapça neşri ile tarafımızca yapılmış Türkçe çevirisi, Prof. Charles E. Butterworth tarafından hazırlanan Ekler’in Türkçe çevirileri ve tarafımızca hazırlanan ve ekler kısmına eklenen “*Poetika Orta Şerhi Sözlüğü*”nden oluşmaktadır. Eklerde ise Prof. Charles E. Butterworth tarafından hazırlanmış olan “İbn Rüşd’ün *Poetika Orta Şerhi*’nin Paragraflarının Aristoteles’in *Poetika Kitabı*’nın Metinleri ile Karşılaştırılması”na dair tablo, “İbn Rüşd’ün *Poetika Orta Şerhi*’nin Paragraflarının Aristoteles’in *Poetika Kitabı*’nın Fasılları ile Karşılaştırılması”na dair tablo, “İbn Rüşd’ün *Poetika Orta Şerhi*’nin Fasıllarının Aristoteles’in *Poetika Kitabı*’nın Fasılları ve Metinleri ile Karşılaştırılması”na dair tablo, “Kur’ân Ayetleri Fihristi” ve “Şiirler Fihristi” bulunmaktadır. İlgili giriş yazıları, özet, sözlük ve eklerin eserin anlaşılmasına ve mantık ve felsefe tarihi açısından konumlandırılmasına yardımcı olacağını düşünüyoruz.

Çeviride mümkün olduğunca Arapça metne bağlı bir çeviri usûlü takip etmeye çalıştım. Eserde İbn Rüşd’ün örnek vermek için kullandığı Arapça şiirlerin çevirisinde de aynı şekilde metne bağlı kaldım. Bu şiirlerin şiir formunda ve daha estetik bir şekilde çevrilmesi elbette ki mümkündür. Ancak burada biz konunun anlaşılması ve örneklerin verilmiş nedenlerinin

kavranması açısından böylesi bir çeviri tarzını tercih ettik. Klasik mantık ve felsefenin bazı terimlerinin Türkçeleştirilmesine dair çabalar devam etmektedir. Burada kelimelerin seçiminde bu alanda Türkçede yaygın olarak kullanıldığı düşünülen kelimeler seçilmeye çalışılmıştır; örneğin “diyalektik” anlamına gelen “cedel” terimi orijinali ile ifade edilirken, bu kitabın başlığını da oluşturan “şiiir” yerine “poetika” terimi tercih edilmiştir. Pek tabii ki bunlar standart bir şekilde ya Arapça asılları korunarak ya Yunanca asılları esas alınarak ya da yeni terimler üretilerek Türkçede ifade edilebilirdi. Belirttiğimiz gibi biz burada yaygın kullanımı esas aldık. Bununla birlikte örneğin Yunancadaki “tragedya” ve “komedyä”nın karşılığı olarak İbn Rüşd’ün kadim Arapça çeviriden alarak kullandığı “medih” ve “hiciv” gibi kelimeler korunmaya çalışıldı. Bazen ise, örneğin “teşbih” kelimesinde olduğu gibi, bazı terimlerin Arapçadan dilimize geçmiş hali korunmakla birlikte bu kelimelerin kökeni olan fiillerin çevirisinde –örneğin teşbih kelimesinin türetildiği fiilin “teşbih yapmak” vb. yerine “benzetmek” ile karşılanmasında olduğu gibi– onların Türkçe karşılıkları tercih edilmiştir. Gerekli görülen yerlerde parantez içi ifadeler ve dipnotlar kullanılmıştır. Kelime seçimi pek tabii ki çeviriyi yapan kişinin tercihlerine göre değişebilecektir.

Çalışmanın hazırlanma sürecinde katkıda bulunan kişileri burada anmaktan mutluluk duyduğumu belirtmek isterim. Öncelikle, hazırlamış olduğu neşri kullanmamız konusunda bizlere yardımcı olan, çalışma hususunda desteğini esirgemeyen ve klasik mantık ve felsefe alanındakiengin tecrübesini benimle cömertçe paylaşan değerli hocam Prof. Charles E. Butterworth’e müteşekkir olduğumu ifade etmem gerekir. Eserin basımını hususundaki destek ve yardımları için, ayrıca İslâm felsefesi klasiklerini, özellikle de Fârâbî ve İbn Rüşd’ün külliyâtlarını yayınlama hususundaki heyecan ve gayretleri için Savaş Cihangir Tali’ye ve tüm Endülüs Yayınları çalışanlarına teşekkürü bir borç bilirim. Arap edebiyatındaki bazı terimler konusunda fikir alış verişinde bulunduğum sevgili kardeşim Elif Tekin’e ve şiiir geleneğimizi bize sevdiren amcam Hikmet Tekin’e çok teşekkür ederim.

Eserin hazırlanma sürecinde değerli eşim Dr. Öğr. Üyesi Dilek Tekin teşvik ve desteği ile hep yanımda olmuştur. Kendisine ayrıca teşekkür etmek isterim.

Çalışmanın klasik mantık ve felsefe alanında çalışanlara faydalı olmasını temenni ederim.

Eserin nihai varlık sebebi Yüce Yaratıcı'nın rızasıdır. Tevfik O'ndandır.

Ali Tekin
17 Şubat 2019
Cumhuriyet Köyü
Çarşamba/Samsun



İbn Rüşd'ün Aristoteles'in *Poetika*'sını Yorumlama Tarzı Üzerine Bir İnceleme¹

Başlangıç

Aristoteles'in (ö. MÖ 322) felsefe tarihinin en önde gelen ismi olduğunu söylemek abartılı bir ifade değil, aksine felsefe tarihinin gerçekçi bir değerlendirmesi olacaktır. Bunun kanıtı için felsefenin yaklaşık iki bin yıllık tarihine bakmak gerekecektir. Nitekim öncelikle Yunancada, sonrasında ise Süryanice, Arapça, İbranice ve Latince gibi kadim ve klasik dillerde ortaya konulan felsefe eserlerinin sadece adlarına bakmak bile, bugün için abartılı sayılabilecek olan yargımızı doğrular niteliktedir. Aristoteles'in mantıktan fiziğe, metafizikten politikaya vb. uzanan yapıtları yüzlerce filozof tarafından farklı tarzlarda şerh edilmiştir. Theophrastus (ö. MÖ 287), Alexander of Aphrodisias (ö. 200), Galenus (ö. 200/216), Ammonius (ö. 240), Themistius (ö. 390), Olympiodorus (ö. 570), Philoponus (ö. 570), İbn Mukaffâ (ö. 759), Yuhanna b. Mâseveyh (ö. 857), Kindî (ö. 866/870), Ebû Bîşr Mettâ (ö. 940), Fârâbî (ö. 950), İbn Zür'a (ö. 1008), İbn Sînâ (ö. 1037),

[1] Bu yazı daha önce *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları* dergisinde yayınlanmış olan makalemizin gözden geçirilmiş halinden oluşmaktadır; bkz. Ali Tekin, "İbn Rüşd'ün Aristoteles'in *Poetika*'sını Yorumlama Tarzı Üzerine Bir İnceleme", *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları*, (Aristoteles Özel Sayısı), Haziran 2017, Sayı: 34, s. 553-584.

Ebu'l-Ferec İbnü't-Tayyib (ö. 1044), Eustratius (ö. 1120), İbn Rüşd (ö. 1198), Robert Grosseteste (ö. 1253), Thomas Aquinas (ö. 1274), Walter Burleigh (ö. 1344), Paulus Venetus (ö. 1429), Giacomo Zabarella (ö. 1589) bu filozoflardan sadece bazılarıdır.² Aristoteles'in, örneğin *Kategoriler*, *Birinci Analitikler*, *Fizik*, *Metafizik* gibi bir eserini alıp bu eser üzerine sonraki dönemde yazılmış şerhlerin bir listesini çıkarmak ifademizi somutlaştıracak ve daha anlaşılır kılacaktır.³ Ya da kadim dünyada kaleme alınmış bir felsefe tarihi kitabını, bir tabakât eserini alıp gözden geçirdiğimizde de belirli bir fikir edinebileceğimiz açıktır.⁴ Dolayısıyla felsefe tarihinin yaklaşık iki bin yılı Aristoteles'in yapıtları çevresinde meydana gelmiştir diyebiliriz. Pek tabii ki Platon'un da felsefe tarihinde bir perspektifin temeli olduğunu söylemek gerekir. Nitekim onun eserleri üzerine de farklı dillerde şerhler yazılmıştır.⁵ Dahası farklı felsefe tarzları ile ortaya çıkan filozofları da göz önünde bulunduruyoruz. Ancak bunlar Aristoteles'in eserlerinin ilgili süreçteki merkeziliğini ortadan kaldırmamaktadır.

Aristoteles'in eserlerinin en üst felsefî yorumlara konu edildiği en önemli felsefe geleneklerinden biri Arap-İslâm felsefe geleneğidir. İslâm dünyası Aristoteles felsefesine kapılarını açmış ve birçok İslâm filozofu felsefe çalışmalarını Aristoteles'in eserleri paralelinde yürütmüştür. Bilindiği üzere Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd bu filozofların en önde gelenleridir. Fârâbî'nin Aristoteles'in mantık kitaplarının herbiri üzerine çalışmalar yaptığını biliyoruz.⁶ İbn Sînâ'nın *Kitâbuş-Şifâ* adlı felsefe külliyyatının

[2] Aristoteles felsefesinin tarih içerisindeki dolaşımını görmek açısından örnek olarak bkz. Burgess Laughlin, *The Aristotle Adventure: A Guide to The Greek, Arabic, and Latin Scholars Who Transmitted Aristotle's Logic to The Renaissance*, Arizona: Albert Hale Publishing, 1995.

[3] Örnek olarak *İkinci Analitikler* üzerine yazılan şerhler için bkz. Ali Tekin, "Aristoteles'in *Analütika Hüsterâ* (Kitâbu'l-Burhân) Adlı Eseri, Meşşâi Gelenekteki Yeri ve Üzerine Yazılan Şerhler", *İğdır Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. 3&4, 2014, s. 43-86.

[4] Örnek olarak bkz. Mahmut Kaya, *İslâm Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi*, İstanbul: Ekin Yayınları, 1983.

[5] Bunlara dair birçok örnek verilebilir. Platon'un eserleri üzerine yazılan şerhlerden Türkçe'ye çevrilenlere örnek olarak bkz. Proklos, *Adlandırmanın Ontoteolojisi: Platon'un "Kratylos"una Yorum*, çev. Erman Gören, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2016; Fârâbî, *Eflâtun Kanunlarının Özeti*, çev. Fahrettin Olguner, Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1985; İbn Rüşd, *Siyasete Dair Temel Bilgiler: Kurtubalı İbn Rüşdün Platon'un Devlet'ine Düşüğü Şerh*, çev. Muharrem Hilmi Özev, İstanbul: Bordo Siyah Yayınları, 2013.

[6] Fârâbî, *el-Mantık inde'l-Fârâbî*, nşr. Refik el-Acem, Beyrut: Dâru'l-Maşrık, 1986, c. I, II, III.

yirmi iki bölümünün büyük çoğunluğu Aristoteles'in metinleri paralelinde inşa edilmiştir.⁷ İbn Rüşd ise Aristoteles'in eserleri üzerine farklı tarz-
larda şerhler kaleme almıştır. İbn Rüşd Aristoteles'in mantık kitaplarının
herbirine muvâzî küçük ve orta şerhler yazmış ve bu şerhler günümüze
ulaşmıştır.⁸ Günümüze ulaşan büyük şerhler ise *İkinci Analitikler*,⁹ *Nefs
Üzerine*¹⁰ ve *Metafizik*¹¹ gibi eserler üzerine kaleme aldığı şerhlerdir.

Farklı felsefe geleneklerinin, özelde İslâm filozoflarının, daha özelde
İbn Rüşd'ün Aristoteles şerhlerinin felsefî değerini nasıl takdir etmemiz ge-
reker? Kanaatimizce kadim dönemde yaşamış herhangi bir Aristoteles yo-
rumcusu filozofun ilgili metnindeki felsefî çabasını anlamlandırabilmenin
yolu öncelikle Aristoteles'in ana metnini okumayı, sonra ilgili metne ya-
zılmış şerhi incelemeyi ve şerhteki felsefî çabanın kendine özgü nitelikle-
rini ortaya koymayı gerektirmektedir. Aksi takdirde, örneğin İbn Sînâ'nın
mesela *Kitâbu's-Şifâ*, *Yorum Üzerine*'deki¹² ya da Thomas Aquinas'ın *İkinci
Analitikler Şerhi*'ndeki¹³ ya da İbn Rüşd'ün *Poetika Orta Şerhi*'ndeki¹⁴ ya da
herbir filozofun mesela *Birinci Analitikler* üzerine yazdıkları şerhlerdeki
yorumlama tarzını bihakkın değerlendirebilmek ve şerh yazan filozofun
metnindeki anlatılarını felsefî açıdan değerlendirebilmek pek mümkün

[7] M. Cüneyt Kaya, "İslâm Felsefesinin Mâhiyeti Üzerine", *İslâm Felsefesi: Tarih ve Problemler*, ed. M. Cüneyt Kaya, İstanbul: İsam Yayınları, 2013, s. 19.

[8] İbn Rüşd'ün mantık kitaplarına yazdığı üç küçük şerh Charles E. Butterworth tarafından neşredilmiştir; bkz. Charles E. Butterworth, *Averroes' Three Short Commentaries on Aristotle's "Topics", "Rhetoric", and "Poetics"*, Albany: State University of New York Press, 1997. Küçük şerhlerin geri kalanları Butterworth tarafından yayına hazırlanmaktadır. *Telhis*'lerin farklı neşirleri yapılmıştır. Burada bunları tek tek vermeye gerek yoktur.

[9] İbn Rüşd, "Şerhu Kitâbi'l-Burhân li-Aristâtâlis", *Şerhu'l-Burhân li-Aristû ve Telhisu'l-Burhân* içinde, nşr. Abdurrahman Bedevî, Kuveyt: el-Meclisü'l-Vatânî li's-Sekâke ve'l-Fünûn ve'l-Âdâb, 1984, s. 155-486.

[10] İbn Rüşd, *eş-Şerhu'l-Kebir li-Kitâbi'n-Nefs li-Aristû*, Latince'den çev. İbrahim el-Garbî, Tunus: Beytü'l-Hikme, 2000.

[11] İbn Rüşd, *Metafizik Büyük Şerhi*, çev. Muhittin Macit, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2016, c. 1.

[12] İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ: Yorum Üzerine*, çev. Ömer Türker, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2006.

[13] Thomas Aquinas, *Commentary on Aristotle's Posterior Analytics*, çev. Richard Berquist, Indiana: St. Augustine's Press, 2008.

[14] İbn Rüşd, *Telhisu Kitâbi's-Şîr*, nşr. Charles E. Butterworth-Ahmed Abdülmecid Herîdî, Mısır: Merkezu Tahkiki't-Türâs, 1986. Çalışmamızda biz bu neşri kullandık. Eserin diğer bir neşri daha vardır; bkz. İbn Rüşd, "Telhisu Kitâbi's-Şîr", Aristoteles, *Fennü's-Şîr: me'at-Tercemeti'l-Arabîyyeti'l-Kadîme ve Şurûhi'l-Fârâbi ve İbn Sînâ ve İbn Rüşd* içinde, çev. ve nşr. Abdurrahman Bedevî, Kahire: Mektebetü'n-Nahdati'l-Misriyye, 1953, s. 201-50.

gözükmemektedir. Bir şerh üzerine çalışılarak bir filozofun bir konu hakkındaki düşünceleri anlaşılabilirse de, metin, zaten Aristoteles'in bir metni paralelinde vücut bulduğu için, Aristoteles'in metni ile karşılaştırılmaz ise bu durumda şerh yazan filozofun felsefi performansına yönelik tam bir farkındalık sağlanamayacaktır. Dahası bir şerhteki felsefi çabanın felsefe tarihinde ne gibi bir boşluğu doldurduğu sorusunun biraz daha tatminkâr cevapları Aristoteles'in ilgili eseri üzerine diğer filozoflar tarafından yazılmış farklı şerh çalışmalarıyla mukayeseler yapılarak verilebilecektir. Bahsettiğimiz çalışma tarzının zorluğu ve yoruculuğunu en başta kabul ettiğimizi de belirtelim.

İbn Rüşd'ün Aristoteles'in *Poetika*'sını yorumlama tarzını anlama çabası niteliğindeki bu çalışma bu anlama sorununun anlaşılmasına dair bir örneklik sunma çabasıdır. *Telhîsu Kitâbiş-Şî'r* (*Poetika Orta Şerhi*) ne yazık ki Türkçede şimdiye dek müstakil bir araştırmaya konu olmuş değildir. Bu çalışma İbn Rüşd'ün bu eserini müstakil bir şekilde konu edinen, tanıtan, İbn Rüşd'ün Aristotelesçi poetika yorumunu ortaya koymayı hedefleyen ve eserin Türkçe çevirisini de içeren Türkçedeki ilk çalışmadır. Ancak İbn Rüşd'ün *Poetika Orta Şerhi*'nin ayrıca bir kitap konusu haline getirilmesinin gerekliliğini de ifade etmemiz gerekir.

Bu inceleme yazısında, İbn Rüşd'ün *Telhîsu Kitâbiş-Şî'r*'i üzerinden Aristoteles'in *Poetika*'sını yorumlama tarzını anlamaya çalışacağız. Konuyu şöyle- si bir bölümlleme ile ele almayı uygun görüyoruz. Öncelikle Aristoteles'in *Poetika*'sı ve bu eserin Arap-İslâm felsefe geleneğindeki yeri hakkında ön bilgiler vereceğiz. İkinci olarak İbn Rüşd'ün *Telhîsu Kitâbiş-Şî'r*'inde onun Aristoteles'in *Poetika*'sını yorumlama tarzının şifrelerini bulabileceğimizi düşündüğümüz bazı ifadelerini göreceğiz. Üçüncü olarak her iki eseri içerdikleri tümel/evrensel yasalar bakımından özetleyip kısaca mukayese edeceğiz. Dördüncü olarak her iki eserde geçen tekil/tarihsel/yerel örneklerden bazılarını göstereceğiz. Son başlıkta İbn Rüşd'ün *Telhîsu Kitâbiş-Şî'r*'ini Fârâbî ve İbn Sînâ'nın *Poetika*'ya muvâzî metinleri ile kısaca karşılaştıracacağız. Sonuç ise genel değerlendirme yanında ileri araştırmalara yönelik bazı öngörüler içerecektir.

I. Aristoteles'in *Poetika'sı*, Arap-İslâm Dünyasındaki Tarihi ve İbn Rüşd'ün *Poetika Çalışmaları*

Şiir sanatını Aristoteles'ten önce felsefî bağlamda konu edinen filozof Platon'dur (ö. MÖ 347). Platon *Ion* adlı eserinde şiir sanatını müstakil olarak ele almıştır.¹⁵ Ancak Platon'un çalışması, mantık bilimi henüz kurulmadığı için doğal olarak Aristoteles'in incelemesindeki bilimsellik niteliğini haiz değildir. Şiir sanatını mantık bilimi temelinde inceleyen ilk filozof mantık biliminin kurucusu olan Aristoteles'tir. Aristoteles şiir sanatının felsefî incelemesini *Peri Poiêtikês* adlı eserinde yapmıştır. Eser filozofun Lykeion'da konu hakkında verdiği derslerin ders notlarından oluşmaktadır.¹⁶ Aristoteles'in *Peri Poiêtikês'i* yani *Poetika'sı* modern dönemlerde Immanuelis Bekkeri'nin (ö. 1871) hazırladığı Aristoteles külliyyâtı olan *Aristotelis Opera*'da mantık kitaplarını teşkil eden birinci ciltteki *Organon* kitapları arasında değil de *Retorik* (*Tekhnês Rhetorikês*) ve *Alexander'a Retorik* (*Rhetorikê Pros Aleksandron*) ile birlikte on birinci ciltte neşredilmiştir.¹⁷ Modern dönemlerde sanat ve estetik bağlamında değerlendirilen eser İslâm felsefe geleneğinde tartışmasız bir şekilde mantık biliminin sekiz ana bölümünden biri olarak görülmüştür.¹⁸

Aristoteles'in *Poetika'sı* kadim dünyadan günümüze değin birçok filozof ve araştırmacı tarafından tercüme ve telif tarzı çalışmaya konu edilmiştir. Aristoteles'in *Poetika'sını* Yunanca aslından yeniden Arapçaya çeviren ve bu çeviri ile birlikte Ebû Bişr'ın klasik dönem çevirisini, Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd'ün *Poetika çalışmaları* ile birlikte yayınlayan Abdurrahman Bedevî (ö. 2002), bu çalışmasında kaleme aldığı “Giriş”te Aristoteles'in

[15] Platon, *Ion: Şiir Üzerine*, çev. Nihal Petek Boyacı, İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2011.

[16] Abdurrahman Bedevî, “Tasdir Âmm”, Aristoteles, *Fennüş-Şîr: me'at-Tercemeti'l-Arabıyyeti'l-Kadime ve Şurûhi'l-Fârâbî ve İbn Sînâ ve İbn Rüşd* içinde, çev. ve nşr. Abdurrahman Bedevî, Mektebetü'n-Nahdati'l-Mısıryye, Kahire 1953, s. 38, 42.

[17] Aristoteles, “Peri Poiêtikês”, *Aristotelis Opera* içinde, nşr. Immanuelis Bekkeri, Berolini: Oxonii E Typographeo Academico, 1837, c. XI, 238-76.

[18] Örnek olarak bkz. Fârâbî, *İlimlerin Sayımı*, çev. Ahmet Arslan, Ankara: Vadi Yayınları, 1999, s. 64-5, 68; İbn Sînâ, *Uyûnu'l-Hikme*, nşr. Abdurrahman Bedevî, Paris: Dâru Byblion, 2010, s. 79-81; İbn Rüşd, *Şerhu Kitâbi'l-Burbân li-Aristâtâlis*, s. 163.

eserinin bu tarihsel sürecini de anlatmıştır.¹⁹ Buna göre esere Yunanca şerh yazanlardan birisi Themistius'tur. İslâm dünyasında eserle ilgilenen ilk filozofun Kindî olduğu söylenebilir.²⁰ Bedevî'ye göre Kindî eseri Yunanca aslından okumuş olabilir. Diğer bir ihtimal ise Kindî'nin, metni o dönemdeki eski bir çeviriden okumuş olabileceğidir. Eserin Yunancadan Süryaniceye kim tarafından çevrildiği tam olarak açık değildir. Ancak bu kişinin İshak b. Huneyn (ö. 910) olabileceğine dair işaretler vardır. İshak b. Huneyn'in eseri Yunanca aslından Süryaniceye ya da Arapçaya çevirmiş olabileceği söylenmektedir. İbnü'n-Nedim'in (ö. 995) aktarımına göre *Poetika*'nın Fârâbî'nin hocası Ebû Bişr Mettâ b. Yunus el-Kunnâî ve Fârâbî'nin öğrencisi Yahya b. Adî (ö. 974) tarafından Arapçaya yapılmış iki çevirisi bulunmaktadır. Ebû Bişr çevirisini Süryaniceden yapmıştır. Bu çeviri Yahya b. Adî'nin çevirisinden daha yetkindir.²¹ Kindî'den sonraki süreçte İslâm filozofları bu alana yönelik çalışmalarını bu iki çeviri ya da bunlardan biri üzerinden gerçekleştirmiştir.

Fârâbî, Aristoteles'in *Poetika*'sı üzerine kaleme aldığı *Risâle fi Kavânini Sınâ'atiş-Şu'arâ* adlı eserinde²² Ebû Bişr Mettâ'nın çevirisini esas almış olmalıdır. İbn Ebî Usaybia (ö. 1270) filozofun *Kelâm fiş-Şi'r ve'l-Kavâfi* adlı bir çalışmasının daha adını vermektedir. Bedevî'ye göre bu çalışma diğer çalışmanın farklı bir adla ifadesi olabileceği gibi, diğer çalışmadan ayrı bir çalışma da olabilir.²³

[19] Aristoteles'in *Poetika*'sının tek tek hangi dillere çevrildiği, hangi dillerde hangi filozoflarca şerh edildiği müstakil bir çalışmayı gerektirmektedir. Bundan dolayı biz burada İbn Rüşd'ün önünde duran sahneyi anlamaya yönelik kısa bir tasvir ile iktifa ediyor ve bu konuda takdim yazısından yararlanıyoruz. Bkz. Abdurrahman Bedevî, "Tasdir Âmm", s. 11-56. Konu ile ilgili olarak yine bkz. Karla Malette, "Beyond Mimesis: Aristotle's *Poetics* in the Medieval Mediterranean", *PMLA*, S. 2, c. 124, 2009, s. 583-91.

[20] Kindî günümüze ulaşmış olan bir risalesinde şiire mantık biliminin bir bölümü olarak yer verir; bkz. Kindî, "Aristoteles'in Kitaplarının Sayısı Üzerine", çev. Mahmut Kaya, *Felsefi Risâleler* içinde, İstanbul: Klasik Yayınları, 2014, s. 271, 282.

[21] Abdurrahman Bedevî, "Tasdir Âmm", s. 50-2.

[22] Fârâbî, "Risâle fi Kavânini Sınâ'atiş-Şu'arâ li'l-Mu'allimiş-Sânî", Aristoteles, *Fennüş-Şi'r: me'a't-Tercemeti'l-Arabiyyeti'l-Kadime ve Şurûhi'l-Fârâbi ve İbn Sınâ ve İbn Rüşd* içinde, çev. ve nşr. Abdurrahman Bedevî, *Mektebetü'n-Nahdati'l-Misriyye*, Kahire 1953, s. 149-58; "Şiir Sanatının Kanunları", çev. Mehmet Bayraktar, Mehmet Bayraktar, *İslâm Düşüncesi Yazıları* içinde, Ankara: Elis Yayınları, 2004, s. 83-9.

[23] Abdurrahman Bedevî, "Tasdir Âmm", s. 52-3.

Poetika üzerine çalışma yapan bir diğer İslâm filozofu İbn Sînâ'dır. İbn Sînâ *Kitâbu's-Şifâ*'nın mantık bölümünün dokuzuncu kitabını bu alana ayırmış ve *Fennü's-Şîr* adı altında müstakil bir metin kaleme almıştır.²⁴ Bedevî'nin yorumuna göre İbn Sînâ bu çalışmasında Yahya b. Adî'nin ya da bilemediğimiz başka bir mütercimmin çevirisinden yararlanmış olmalıdır. Zira kullandığı dil Ebû Bişr Mettâ'nın çevirisinden farklılık arz etmektedir.²⁵

Aristoteles'in *Poetika*'sı üzerine çalışma yapan diğer bir filozof İbn Heysem'dir (ö. 1040). İbn Heysem'in eserinin adı *Risâle fi Sînâ'atî's-Şîr Mümtezice mine'l- Yûnânî ve'l-Arabî*'dir (*Yunan ve Arap Şiirinden Mezcedilmiş Şiir Sanatı Hakkında Risâle*). Bedevî'ye göre İbn Heysem'in İbn Sînâ'nın *Kitâbu's-Şifâ*'da kaleme aldığı *Poetika* telhisinden yararlandığı ve çalışmasında Yunan ve Arap şiir geleneklerini birlikte değerlendirdiği görülmektedir.²⁶

İbn Rüşd'ün poetika üzerine iki çalışması vardır. Bunlar *Cevâmî'u Kitâbi's-Şîr* (*Poetika Küçük Şerhi*)²⁷ ve *Telhîsu Kitâbi's-Şîr*'dir (*Poetika Orta Şerhi*).²⁸ *Cevâmî* iki sayfalık kısa bir özettir. *Telhîs* Charles E. Butterworth'ün neşrinde seksen, Abdurrahman Bedevî'nin neşrinde ise elli sayfalık bir yer tutmaktadır. Bedevî İbn Rüşd'ün bu çalışmaları Yahya b. Adî'nin tercüme-leri üzerinden yaptığı kanaatindedir.²⁹

[24] İbn Sînâ, "Fennü's-Şîr min Kitâbi's-Şifâ", Aristoteles, *Fennü's-Şîr: me'at-Tercemeti'l-Arabiyyeti'l-Kadîme ve Şurûhi'l-Fârâbi ve İbn Sînâ ve İbn Rüşd* içinde, çev. ve nşr. Abdurrahman Bedevî, Kahire: Mektebetü'n-Nahdati'l-Misriyye, 1953, s. 159-98.

[25] Abdurrahman Bedevî, "Tasdir Âmm", s. 50-3.

[26] Abdurrahman Bedevî, "Tasdir Âmm", s. 55.

[27] İbn Rüşd, "Cevâmîu Kitâbi's-Şîr", nşr. ve çev. Charles E. Butterworth, Charles E. Butterworth, *Averroes Three Commentary on Aristotle's "Topics", "Rhetoric" and "Poetics"* içinde, Albany: State University of New York Press, 1977, s. 203-6; "Poetika Üzerine Küçük Şerh", çev. Ali Tekin, *İğdir Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. 3&4, 2014, s. 35-41.

[28] İbn Rüşd, *Telhîsu Kitâbi's-Şîr*, nşr. Charles E. Butterworth ve Ahmed Abdülmecid Herîdî, Mısır: Merkezi Tahkiki't-Turâs, 1986. İbn Rüşd'ün *Telhîsu Kitâbi's-Şîr* adlı eseri Batıda uzun yıllar Hermannus Alemannus'un (ö. 1272) Latince çevirisinden ve sonraki süreçte Hermannus Alemannus'un Latince çevirisinden O. B. Hardison tarafından yapılmış İngilizce çevirisi üzerinden okunmuştur. İbn Rüşd'ün *Telhîs*'i modern dönemde ilk olarak F. Lasinio tarafından 1872'de neşredilmiştir; bkz. Charles E. Butterworth, "Introduction", s. ix. O.B. Hardisson'un çevirisi için bkz. Averroes, *Middle Commentary on Aristotle's Poetics*, çev. O.B. Hardison, *Classical and Medieval Literary Criticism*, ed. O.B. Hardison-K. Kerrane, New York, 1974. Sonrasında İbn Rüşd'ün Aristoteles'in *Poetika*'sı üzerine yaptığı *Cevâmî* ve *Telhîs* çalışmalarının her ikisi Charles E. Butterworth tarafından Arapça olarak neşredilmiş ve İngilizceye çevrilmiştir. *Telhîsu Kitâbi's-Şîr*'in Arapçadan yapılmış İngilizce çevirisi için bkz. Averroes, *Averroes' Middle Commentary on Aristotle's Poetics*, giriş ve çeviri: Charles E. Butterworth, South Bend/Indiana: St. Augustine's Press, 2000. Biz İbn Rüşd'ün metnini Butterworth'ün Arapça neşrinden takip ettik, bazı yerlerde İngilizce çevirisi ile karşılaştırmalar yaptık.

[29] Abdurrahman Bedevî, "Tasdir Âmm", s. 55.

İslâm mantık tarihinde Aristoteles'in *Poetika*'sı üzerine Aristotelesçi bir perspektif ile çalışma yapan son filozofun İbn Rüşd olduğunu söyleyebiliriz. Müteahhirûn dönemi mantık çalışmalarında beş sanat konusuna yönelik ayrıntılı, müstakil çalışmalar terkedilmiş, dahası bu konular geçiştirilmiştir. Bu çalışmalarda şiir sanatı çok kısa bir şekilde ele alınmaktadır. Örnek olarak Ebherî'nin *İsâgûcî*'sinin ya da Kâtibî'nin *er-Risâletü's-Şemsiyye*'sinin şerhlerine bakılabilir.³⁰ Şiir sanatının mantıksal incelemesine yönelik bu ilgisizlik devam etmektedir.³¹

[30] Ebherî'nin *İsâgûcî*'si için bkz. Ebherî, "İsâgûcî", Mahmûd Hasan el-Magnîsî, *Mugni't-Tullâb* içinde, nşr. İsâm b. Mühezzeb es-Sâbü'î, Dimeşk: Dâru'l-Beyrûtî, 2009, s. 45. Magnîsî'nin şerhi için bkz. Mahmûd Hasan el-Magnîsî, *Mugni't-Tullâb*, nşr. İsâm b. Mühezzeb es-Sâbü'î, Dimeşk: Dâru'l-Beyrûtî, 2009, s. 249-51. Kâtibî'nin eseri için bkz. Necmüddin el-Kâtibî, "Metnû'r-Risâleti's-Şemsiyye", Teftâzânî, *Şerhu'l-İmâm es-Sa'duddin et-Teftâzânî ale's-Şemsiyye*, nşr. Câdullah Bessâm Sâlih, Amman: Dâru'n-Nûri'l-Mübîn li'd-Dirâsât ve'n-Neşr, 2013, s. 86. Şerh için bkz. Teftâzânî, *Şerhu'l-İmâm es-Sa'duddin et-Teftâzânî ale's-Şemsiyye*, nşr. Câdullah Bessâm Sâlih, Amman: Dâru'n-Nûri'l-Mübîn li'd-Dirâsât ve'n-Neşr, 2013, s. 380.

[31] Türkçede sadece Fârâbî ve İbn Sinâ'nın *Poetika* çalışmaları üzerine çalışma yapılmıştır. Mehmet Bayraktar Fârâbî'nin risâlesini hem Türkçeye çevirmiş hem de eser üzerine bir inceleme kaleme almıştır; bkz. Mehmet Bayraktar, "Fârâbî'nin Şiir Sanatının Kanunları Adlı Risâlesi", *İslâm Düşüncesi Yazıları* içinde, Ankara: Elis Yayınları, 2004, s. 81-96. İbn Sinâ'nın *Poetika* çalışması hakkında Ayşe Demirkaynak yüksek lisans tezi hazırlamıştır; bkz. Ayşe Demirkaynak, "İbn Sinâ'nın Poetika'sı Üzerine Bir İnceleme", yüksek lisans tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2001. Fârâbî'nin şiir sanatı hakkındaki görüşlerine düşünce tarihinin aşamaları bağlamında yer veren çalışma Ali Tekin'e aittir; bkz. Ali Tekin, *Fârâbî'de Felsefenin Serüveni: Mantık Bilimi Temelli Bir Felsefe Tarihi Felsefesi*, Ankara: Araştırma Yayınları, 2009, s. 67-76. Fârâbî, İbn Sinâ ve İbn Rüşd'ün *Poetika* çalışmaları hakkında estetik bağlamında kaleme alınmış kitap bölümü için bkz. Ayşe Taşkent, *Güzelin Peşinde: Fârâbî, İbn Sinâ ve İbn Rüşd'de Estetik*, İstanbul: Klasik Yayınları, 2012, s. 239-81. Şiir sanatını mantık bilimi cihetinden genel olarak konu edinen çalışma Hülya Altunya'ya aittir; bkz. Hülya Altunya, *Klasik Mantık Açısından Hakikat ve Şiir*, İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2014. Giriş kitapları içerisinde şiir sanatına müstakil olarak yer veren çalışma İbrahim Emiroğlu'na aittir; bkz. İbrahim Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş*, Ankara: Elis Yayınları, 2004, s. 231-44. İbn Rüşd'ün *Telhis'i* Türkçede henüz müstakil bir araştırmaya konu olmamıştır. İslâm filozoflarının *Poetika*'ları üzerine İngilizcede yapılan önemli bir çalışma için bkz. Salim Kemal, *The Philosophical Poetics of AlFarabi, Avicenna and Averroes: The Aristotelian Reception*, London/New York: Routledge Curzon, 2000. İbn Rüşd'ün *Telhis'i* üzerine müstakil çalışma için bkz. Charles E. Butterworth, "Introduction", Averroes, *Averroes' Middle Commentary on Aristotle's Poetics* içinde, giriş ve çeviri: Charles E. Butterworth, South Bend/Indiana: St. Augustine's Press, 2000, s. 3-49.

II. İbn Rüşd'ün *Telhîsu Kitâbiş-Şîr*'i Yazmaktaki Amacı Ya Da Yorumun Tümel/Temel Stratejileri

İbn Rüşd'e göre felsefe-bilimin yöntemi mantık biliminin bir bölümü olan *İkinci Analitikler*'de ortaya konulmaktadır.³² Felsefenin ve mantığın temelinde bulunan ve *İkinci Analitikler*'de ortaya konulan burhan yöntemi kanaatimizce sadece felsefî bilimlerin yöntemi değildir. Bu yöntem aynı zamanda mantıkta *İkinci Analitikler*'den sonra gelen dört kitaptaki felsefî olmayan düşünme ve düşündürme biçimlerinin felsefî incelemesinin de yöntemidir; örneğin *Sofistik Çürütmeler Üzerine*'de İlk Öğretmen filozof olmayan, hatta felsefenin düşmanı olan sofistik zihnin tümel doğasını felsefece incelemektedir. İddiamızı biraz daha somutlaştıralım. Aristoteles nasıl ki hayvanlar üzerine yazdığı kitaplarda hayvan cinsinin burhânî/apodeiktik, felsefî, bilimsel incelemesini yapıyorsa ve bu inceleme felsefenin bir bölümünü oluşturuyorsa *Sofistik Çürütmeler Üzerine*'de de felsefenin ve hakikatin düşmanı olan “sofist insan türünün doğası”nın burhânî/apodeiktik, felsefî, bilimsel incelemesini yapmaktadır. Hatta Aristoteles bunu bazı kitaplarında kendisi açıkça dile getirmektedir; örneğin filozof *Retorik*'te kendisinden önce de retorik üzerine yazan birçok kişinin olduğunu, onların da kendi tarzlarında retorik öğrettiklerini, ancak kendisinin bu sanatı farklı bir tarzda inceleyeceğini işaret etmektedir.³³ İbn Rüşd de *Retorik Orta Şerhi* olan *Telhîsu Kitâbi'l-Hatâbe*'de Aristoteles'in incelemesinin bu yönünü öne çıkarmaktadır.³⁴ Öyleyse mantık biliminin bir bölümü olarak görülen *Poetika* adlı yapıtta da bu defa “poetik zihnin doğası”nın burhânî/apodeiktik, felsefî, bilimsel incelemesinin yapıldığını söylemek mümkündür. Benzer durum diğer mantık kitapları için de geçerlidir. Ancak tümelin bilgisi tekilerin duyumsanıp tecrübe edilmesi neticesinde elde edildiğinden olsa gerek, Aristoteles ortaya koyduğu tümel/evrensel anlatıya ilişkin tekil/tarihsel örnekler vermektedir. Bu da Aristoteles için gayet yerindedir. Bu durumda İbn Rüşd gibi bir filozof için 12. yüzyılda

[32] İbn Rüşd, *Şerhu Kitâbi'l-Burhân li-Aristâtâlis*, s. 161-3.

[33] Örnek olarak bkz. Aristoteles, *Retorik*, çev. Mehmet H. Doğan, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2004, s. 39-40.

[34] İbn Rüşd, *Telhîsu Kitâbi'l-Hatâbe*, nşr. Abdurrahman Bedevî, Kuveyt: Vekâletü'l-Matbû'ât, t.y., I, s. 3-4.

Arapçada kaleme alınacak bir *Poetika Orta Şerhi*'nde yapılması gereken Aristoteles'in Yunan kültüründe, Yunan dilinde somutlaştırdığı tekil örneksel anlatıları bir kenara koyup buradaki burhânî/apodeiktik, tümel, felsefi yasaları ortaya koymak ve ardından Arapçada ve Arap-İslâm kültüründeki tekil örneklerle bu tümel yasalara tarih içerisinde somut mekanlar ve zamanlar bulmaktır. Kanaatimizce İbn Rüşd'ün *Telhisu Kitâbiş-Şi'r*'deki felsefi yorum stratejisini böyle anlamak gerekmektedir.

İbn Rüşd Aristoteles'in sekiz mantık kitabı üzerine de orta şerh dediğimiz *telhis* tarzı çalışma yapmış, bu çalışmaların bazılarının baş kısmında amacını kısaca söylemiş, bazılarında doğrudan konuyu anlatmaya girişmiştir.³⁵ Filozof *Telhisu Kitâbiş-Şi'r*'in hemen başında kitabı telif amacını açıkça dile getirmiş, benzer açıklamalara yeri geldikçe metin içerisinde de yer vermiştir. Dahası özellikle de metnin son kısmında İbn Rüşd tekrardan Aristoteles'in *Poetika*'sı ve kendi *Telhis*'i hakkında değerlendirmelerde bulunmuştur. Bahsettiğimiz bu açıklama ve değerlendirmeler bizlere filozofun *Telhisu Kitâbiş-Şi'r*'de takip ettiği yorumlama tarzının ve metin inşası stratejilerinin şifrelerini vermektedir. Bu ifadelerin farkına varmak zaten metnin bütününe yayılmış olan yorumlama tarzının kolayca kavranmasına ve metnin gayesinin tümel olarak idrak edilmesine yardımcı olacaktır. Ebu'l-Velid İbn Rüşd *Telhisu Kitâbiş-Şi'r*'in en başında şöyle demektedir:

Bu sözdeki amaç Aristoteles'in *Poetika* (Şiir) hakkındaki kitabında bulunan bütün toplumlar ya da çoğu için ortak olan kanunları telhis etmektir. Zira bu [kitaptakilerin] çoğu ya onların şiirlerine ve âdetlerine özgü olan kanunlardır ya da Arap dilinde bulunmayıp onun dışındaki dillerde mevcuttur.³⁶

Benzer ifadeler başka yerlerde de geçmektedir; örneğin filozof üçüncü fasılda şöyle demektedir:

[35] Örneğin *Telhisu Kitâbi'l-Burhân* ve *Telhisu Kitâbi'l-Kıyâs*'ta filozof doğrudan konuya girmiştir; bkz. İbn Rüşd, *Telhisu Kitâbi'l-Burhân: İkinci Analitikler'in Orta Şerhi*, metin ve çeviri: Hacı Kaya, İstanbul: Klasik Yayınları, 2015, s. 27; *Telhisu Kitâbi'l-Kıyâs*, nşr. Cîrâr Cihâmî, Beyrut: Dâru'l-Fikri'l-Lübânî, 1996, s. 137. Filozof *Telhisu Kitâbi'l-Mekûlât*'a kısa giriş cümleleri ile başlamıştır, bkz. İbn Rüşd, *Telhisu Kitâbi'l-Mekûlât*, nşr. Maurice Bouyges, Beyrut: Dâru'l-Maşrık, 1983, s. 3.

[36] İbn Rüşd, *Telhisu Kitâbiş-Şi'r*, I, 1, s. 53.

Bunlar, bu fasıldaki, bütün toplumlar ya da çoğu için ortak olan şeylerdendir. Onun anlattığı diğer şeylerin tümü ya da çoğu onların şiirlerine ya da şiirler hakkındaki âdetlerine özgü olan şeylerdir.³⁷

İbn Rüşd eserinin farklı kısımlarında, farklı bağlamlarda bu hususa değinmeye devam etmekte, Aristoteles'in kendi kültüründe söz konusu olan tragedya sanatı (*smâ'atu'l-medih*) ve diğer şiirsel sanat türleri ve bunlar arasındaki kimi farklılıkları anlattığını belirttiği bir yerde şöyle demektedir:

Bunların hepsi onlara özgüdür ve –ya onun anlattığı bu şey çoğu toplum için ortak olmadığı için ya da bu şeylerle ilgili Araplar-doğa dışı bir durum iliştiği için, ki bu daha açık [görünüyor]– bunların örnekleri bizde mevcut değildir. Dahası bu kitabında gerçekten o onlara özgü olanı değil, bilakis doğal toplumlar için ortak olanı ortaya koymuştur.³⁸

Görüldüğü üzere İbn Rüşd'ün *Telhisu Kitâbiş-Şi'r*'deki amacı Aristoteles'in *Poetika* adlı kitabında konu edindiği şiir sanatının evrensel yasalarını ortaya koymaktır. Dolayısıyla İbn Rüşd'ün *Telhis*'ini okuyan kişinin bu eserde Aristoteles'in *Poetika*'sındaki Yunan kültürüne ve diline ait tarihsel, tekil ve duysal anlatılarını bulamaması gayet doğaldır. Bu tarihsel, tekil anlatıların çoğu Yunan diline, Yunan şiirine ve Yunan âdetine özgüdür. Yunancaya ve Yunan şiirine özgü olanların çoğu Arapçada ve Arap şiirinde bulunmayabilir. Dolayısıyla Arap-İslâm kültürünün parçası olan bir zihnin Aristoteles'in poetik dünyanın burhânî/apodeiktik, evrensel yasalarına ilişkin anlatılarını başka bir kültürün tarihsel, tekil anlatıları aracılığıyla idraki güç olacağından bahsi geçen evrensel, tümel yasaları kendi kültürünün tarihsel, tekil örnekleri üzerinden anlaması ve anlatması akla daha uygundur.

İbn Rüşd yorumlama tarzının temellerine delalet eden daha açık ifadeleri eserin son kısmında dile getirmektedir:

[37] İbn Rüşd, *Telhisu Kitâbiş-Şi'r*, III, 15, s. 65.

[38] İbn Rüşd, *Telhisu Kitâbiş-Şi'r*, VII, 100, s. 128.

İşte bu, Aristoteles'in bu kitabında anlattığı bütün şiir sınıfları için ortak olan sözler ve medihe özgü sözlerden –ortak olanlarla aynı zamanda çoğunluk ya da herkes için ortak olanları da kastediyorum– bizim anlamamız istenenlerin toplamıdır. Onun, kitabında, onlardaki diğer şiir sınıfları ile medih sınıfı arasındaki alt sınıflar onlara özgüdür. Bununla birlikte biz onu bize ulaşan bu kitapta bunların [sadece] bazısını anlatırken buluyoruz. Bu, bu kitabın tam olarak tercüme edilmediğini ve onlardaki çoğu şiir sınıflarının diğer alt sınıfları hakkında konuşulacakların kaldığını gösterir. (...) ³⁹

Sen bizim burada yazdıklarımızı kavradığında, bizim dilcilerimizin farkına vardığı şiirsel kanunların, Aristoteles'in bu kitabında ve *Retorik Kitabı*'nda anlattıklarına kıyasla –Ebû Nasr [el-Fârâbî]'nin dediği gibi– önemsiz ve az olduğunu anlarsın. O kanunların bunlara nasıl döndüğü de Aristoteles'in bunun dışındakiler üzerine anlattığı şeyler hakkında onların [bizim dilcilerimizin] doğru olarak anlattıkları da sana gizli kalmaz. Fazlı ve rahmetiyle, doğruya ulaştıran Allah'tır. ⁴⁰

Anlaşılabileceği üzere İbn Rüşd *Telhis*'inde Aristoteles'in *Poetika*'sında anlattığı şiir türleri ve tragedya hakkındaki açıklamalarından kendisi açısından anlaşılması gerekli olanları kaleme aldığını açıkça söylemektedir. Aristoteles'in kitabında anlattığı şiir türleri, tragedya ve tragedyanın alt türleri Yunanlara özgüdür. Dolayısıyla İbn Rüşd onun *Telhis*'ini okuyan kişinin Arap-İslâm dünyası içerisinde ortaya konulan şiirsel yasaların Aristoteles'in kitabında bulunanlarla karşılaştırıldığında daha kolay ve basit olduğunu fark edeceğini, bununla birlikte Aristoteles'in eserindeki poetikaya ilişkin tümel yasaların Arap-İslâm dünyasındaki şiirsel anlatıları nasıl kapsadığını göreceklərini belirtmektedir. Dahası şayet Arap-İslâm dünyasında şiir sanatının yasaları hakkında fark edilen doğru, evrensel yasalar varsa bunların da Aristoteles'in eserinden çıkarılan evrensel yasalarla fark edileceğini ifade etmektedir.

[39] İbn Rüşd, *Telhisu Kitâbiş-Şîr*, VII, 111, s. 132.

[40] İbn Rüşd, *Telhisu Kitâbiş-Şîr*, VII, 112, s. 132-3.

İbn Rüşd poetik zihnin doğasına yönelik burhânî/apodeiktik inceleminin, poetik sanatın tekil örneklerini ortaya koymaktan daha üstün olduğunun farkındadır. Bu farkındalık İbn Rüşd'ün Aristoteles'in eserini yorumlama tarzının belki de hareket noktasını oluşturmaktadır. *Telhis*'in dördüncü faslında şöyle deniyor:

Şiirlerin neyden yapıldığını ve onların nasıl yapıldığını bildiren bilimsel sanat şiir yapmaktan riyasetçe daha üstündür. Aslında altındaki sanatların işinin farkında olan her sanat altındakinden daha riyaset sahibidir.⁴¹

Poetik zihnin anlatma ve anlama tarzının doğasına yönelik bu felsefî inceleme bilfiil bu sanatı icra edenlerin icra ettikleri bu sanat eserlerinin bizzat kendisinden daha üstündür. Çünkü tümel olan tekil olandan üstündür. Ancak tümelin bilgisi tekilin somut varlığı üzerinden yapılan bir inceleme ile elde edilebilir. Aksi taktirde filozof ile edebiyatçı, tiyatro oyuncusu, şair vs., özetle sanatçı arasında bir fark kalmazdı. Bu durumda mantık biliminin bir parçası olan şiir/poetika ile edebiyatın konusu olan şiir arasında bir fark olmazdı. İbn Rüşd'ün de değindiği gibi *Poetika* telhisinde hayal oluşturan sözler (*akvâl muhayyile*) incelenir,⁴² bu da taklitsel sözler yapma sanatıdır. Hayal oluşturan sanatlar ya da hayal oluşturma fiilini eyleyen şeyler üçtür. Bunlar melodi sanatı (*sinâ'atu'l-lahn*), vezin sanatı (*sinâ'atu'l-vezn*) ve taklitsel sözler yapma sanatıdır (*sinâ'atu 'amelî'l-ekâvili'l-muhâkiye*). Mantık biliminin bir bölümü olan *Poetika* kitabında da bunlardan üçüncüsü ele alınır (*ve hâzihi hiye's-sinâ'atu'l-mantikiyye elletî nenzuru fihâ fi hâze'l-kitâb*).⁴³ Bu üçüncüye ilişkin anlatı tümel iken bunların tekil örnekleri tarihseldir. Şiir sanatının mantıktaki incelemesinin diğer tarz incelemelerden farklı olduğunu İbn Sinâ da *Kitâbu's-Şifâ, Fennü's-Şîr*'de açıkça belirtmektedir.⁴⁴

[41] İbn Rüşd, *Telhisu Kitâbi's-Şîr*, IV, 32, s. 72.

[42] İbn Rüşd, *Telhisu Kitâbi's-Şîr*, I, 3, s. 54.

[43] İbn Rüşd, *Telhisu Kitâbi's-Şîr*, I, 4, s. 57.

[44] İbn Sinâ, *Fennü's-Şîr min Kitâbi's-Şifâ*, I, s. 161-2.

İbn Rüşd *Telhis*'in başında ve sonunda açıkça dile getirdiği bu tümel yorum stratejisini metin içerisinde farklı bağlamlardaki anlatılarında da tekil örneklerle uygulamaktadır; örneğin Aristoteles'in baht dönüşü ve tanınmaya yönelik anlatılarını İbn Rüşd de anlatmakta, sonrasında Aristoteles'in bununla ilgili tümel anlatısını onun örnekleri yerine Ebu't-Tayyib'in bir şiirinden aldığı iki beyit ile örnekletmekte ve ilk beyitte tanınmanın, ikinci beyitte ise baht dönüşünün olduğunu söylemektedir. İbn Rüşd'e göre Ebu't-Tayyib'in şiirindeki bu iki beyit bu anlamda gayet güzel örneklerdir.⁴⁵

İbn Rüşd'ün yorum tarzının stratejileri olarak ifade ettiğimiz bu ilkele-
rin filozof tarafından alt konuların anlatımında nasıl uygulandığını görmek
önemlidir. Bu ise Aristoteles'in *Poetika*'sı ile İbn Rüşd'ün *Telhisu Kitâbiş-Şîr*'ini
birlikte düşünmeyi ve içerikçe karşılaştırmayı gerektirmektedir.

III. Aristoteles'in *Poetika*'sı ile İbn Rüşd'ün *Telhisu Kitâbiş-Şîr*'inin Özetleri ve Tasarım ve İçerik Açısından Kısaca Karşılaştırılması

Aristoteles'in eserlerine yönelik kısa özetleme, şemalandırma ve başlık-
landırma tarzı çalışmaların yapıldığı malumdur. Benzer çalışmalar pekâlâ
İbn Rüşd'ün eserleri üzerinden de yapılabilir. Özellikle de *Telhis*'lerin özet-
lenmesi ve konuların işleniş sıradüzeninin gösterilebilmesi İbn Rüşd'ün
Aristotelesçiliğini daha rahat anlamamızı sağlayacaktır. Aristoteles'in
Poetika'sının bu tarz modern bir incelemesi Abdurrahman Bedevî tara-
fından yapılmıştır.⁴⁶ Eserin, içerik sıradüzenini gösterir önemli bir özeti
Charles E. Butterworth tarafından yapılmıştır.⁴⁷ Butterworth bununla
birlikte bir de her iki filozofun eserlerini içerik açısından karşılaştırmış-
tır. Butterworth önce Aristoteles'in eserinin içeriğini esas almakta ve bu

[45] İbn Rüşd, *Telhisu Kitâbiş-Şîr*, V, 45, s. 81.

[46] Abdurrahman Bedevî, "Tasdir Âmm", s. 39-44.

[47] Charles E. Butterworth, "The Order of The Argument", Averroes, *Averroes' Middle Commentary on Aristotle's Poetics*, giriş ve çeviri: Charles E. Butterworth, South Bend/Indiana: St. Augustine's Press, 2000, s. 51-8. Butterworth tarafından hazırlanmış özetler için yine bkz. İbn Rüşd, *Telhisu Kitâbiş-Şîr*, nşr. Charles E. Butterworth-Ahmed Abdülmecid Heridi, Mısır: Merkezu Tahkiki't-Turâs, 1986, Arapça özet çeviri: s. 5-14; İngilizce özet çeviri: s. 7-17.

konuların İbn Rüşd'ün eserindeki karşılıklarını göstermekte, devamında aynı işlemi tersinden gerçekleştirmekte ve İbn Rüşd'ün metnini esas alarak bu konuların Aristoteles'in eserindeki karşılıklarını göstermektedir.⁴⁸ Biz Türkçede alışkın olmadığımız bu örnek çalışmaları da göz önünde bulundurarak öncelikle Aristoteles'in, sonrasında İbn Rüşd'ün eserinin özetini çıkaracağız. İbn Rüşd'ün *Telhis*'ini, telif tarzının farklılığı nedeniyle biraz daha uzun tutabiliriz. Özet/synopsis/cevâmi çalışmaları okuyucunun zihninde İbn Rüşd'ün metin inşa tarzı ve yorumlama biçimleri hakkında belirli bir tasavvur oluşturacaktır. Ancak bunları açıkça göstermek adına eserler arasında genel de olsa bir karşılaştırma yapılabilir.

A. Aristoteles'in *Poetika*'sının Özeti

I. Kitabın konusu şiir sanatıdır. Şiir sanatı farklı yönlerden incelenecektir. Sanatlar taklittir. Ses ile yapılan taklitte ritim, söz ve harmoni kullanılır. Bu sanatı icra eden kişi şairdir. Şiirin iki temel türü olan tragedya ve komedyada ritim, ezgi ve ölçü farklı tarzlarda kullanılır. Sadece ölçü şiir için yeterli değildir. Ölçülü sözle doğabilimi yapanlara şair değil, doğabilimci denilmelidir.

II. Taklit edenler, eylemleri eyleyenleri taklit ederler. Eylemler ya iyi ya da kötü olduğu için bunların taklitleri de ya iyinin ya da kötünün taklididir. Tragedya iyi eylemlerin, komedyada kötü eylemlerin taklididir.

III. Taklitler birbirlerinden araçlar, nesneler ve taklit biçimleri bakımından ayrılır.

IV. Şiir sanatının ortaya çıkışının iki ana nedeni vardır. Şairler doğalarına göre tragedya ya da komedyada şairi olurlar. Şiir sanatı zaman içerisinde, aşama aşama olgunlaşmıştır. Şiir sanatında Homeros'un birçok açıdan ayrıcalıklı bir yeri vardır.

V. Tragedyanın oluşum süreci bilinmekte, ancak komedyanınki bilinmemektedir. Destan tragedyaya benzer.

[48] Charles E. Butterworth, "Introduction", s. 17-8.

VI. Tragedya soylu, tamamlanmış ve belirli bir uzunluğu olan bir eylemin taklididir. Tragedyada taklit acıma ve korku aracılığıyla yapılır. Tragedyanın öğeleri sahne düzeni, ezgi düzme, sözel ifade, düşünce, karakterler, öyküdür. Baht dönüşü ve tanınma tragedyanın etkisini artırır.

VII. Tragedyada en önemlisi olay örgüsüdür. Olay örgüsü iyi düzenlenmelidir.

VIII. Öyküde birlik sağlanmalı, ilineksel konular ile birlik bozulmamalıdır.

IX. Şiir tarihten daha felsefi ve üstündür. Çünkü şiir olanaklı olanı, tarih olmuş olanı; şiir tümeli, tarih tekili anlatır. Öykünün içerisinde bazen yan öyküler bulunur.

X. Bazı öyküler yalın, bazıları bileşiktir.

XI. Baht dönüşü olan bitenin ters yönde değişmesi iken tanınma bilgisizlikten bilgiye geçiştir. Öykünün bunlar dışındaki üçüncü ögesi duygusal etkidir.

XII. Tragedyanın bölümleri prologos, yan öykü, eksodos ve koro şarkısıdır.

XIII. Öyküleri birbirine bağlarken nelere dikkat edilmesi gerektiği ve tragedyanın işinin ne olduğu anlatılmalı. Tragedyada düzenleme yalın değil, bileşik olmalıdır. Tragedya korkutucu ve üzücü şeylerin taklididir. Tragedya, mutlu iken yanlış nedeniye mutsuzluğa yuvarlanan kişileri taklit eder.

XIV. Tragedyanın korku ve acıma duygusu oluşturmaları gerekir. Bunu, olay örgüsü ve sahne düzeni sağlayabilir. Asıl olan olay örgüsüdür. Korku ve acıma duygusunun nedenleri vardır.

XV. Karakterlerde onların nasıl iyi olacakları, uygunluk, benzerlik ve tutarlılık gözetilmelidir. Karakter de zorunluluk ve olasılık bakımından ele alınmalıdır. Öykünün çözümü öykünün kendisinden çıkmalıdır. Şiire eşlik eden duyumsamalara dikkat etmek gerekir.

XVI. Tanınma türleri şunlardır: İşaretler aracılığıyla tanınma, şairin uydurduğu tanınmalar, hatırlama yoluyla tanınma, kıyasa dayalı tanınma, seyircinin mugalatasına dayalı tanınma.

XVII. Öyküleri düzenleme ve dilsel bakımdan işleme sırasında, durumu olabildiğince gözde canlandırmak gerekir. Öyküler ilkin genel olarak anlatılmalı, sonra bunlara yan öyküler eklenmeli ve uzadığınca uzatılmalıdır. Sonra adlar eklenmeli ve yan öyküler işlenmelidir.

XVIII. Her tragedyada bir düğüm, bir de çözüm bulunur. Bir yönden tragedyanın dört türü vardır. Öykü iyi dokunup iyi çözülmelidir.

XIX. Sözel ifade ve düşüncenin türleri kanıtlama (*apodeiknünai*), çürütme, duygu uyandırma ve yüceltme ya da küçültmedir.

XX. Sözel ifadenin kısımları harf, hece, bağlantı sözcüğü, isim, eylem, tanımlık, bükün ve sözdür.

XXI. İsim yalın olabileceği gibi, ikili, üçlü ve dörtlü de olabilir. Her isim ya yaygın bir isim ya lehçe ya eğretileme ya süsleme ya uydurma ya uzatılmış isim ya kısaltılmış isim ya da başkalaşmış isimdir. İsimler eril, dişil ya da cinsizdir.

XXII. Sözel ifadenin başarı ölçüsü açık olmak ve sığıltan kaçınmaktır. Alışılmadık sözler kullanıldığında sığıltan kurtulmak mümkündür. Lehçelerle kurulan sözel ifadeler yadırgatıcıdır. Herbir türü yerinde kullanmak gerekir, ancak eğretilemeleri kullanmak en önemlisidir.

XXIII. Vezin/ölçü ile taklit eden anlatıya gelince, bu sanatın tragedyada olduğu gibi öyküleri drama biçiminde düzenlemesi gerekir; başlangıcı, ortası ve sonu olan, birlikli, bütün ve tamamlanmış bir eylem hakkında olmalıdır.

XXIV. Destan türleri tragedyada türleri ile aynı olmalıdır. Destan, kurgusunun uzunluğu ile ölçü bakımından farklıdır. En uygunu ağır ve görkemli olan heroik ölçüdür. İambik ölçü ile tetrametre hareketlidir, biri dansa diğeri eyleme uygundur. Tragedyada şaşırtıcı olan, destanlarda akıldışı olan ortaya konulmalıdır.

XXV. Buradaki konu ile ilgili sorunları görmek ve çözmek gerekir. Olanaksız, akıldışı, zararlı ve çelişik ifadeler kullanmak ile sanattaki doğruluğa karşıt olmak şeklinde beş tür eleştiri söz konusudur. Çözümler daha önce söylenen on iki ögeye göre incelenmelidir.

XXVI. Tragedya birçok bakımdan destandan üstündür. Böylelikle tragedya ve destanın ne oldukları, türleri, öğeleri, bu öğelerin sayıları ve farkları, bir eserin başarılı ya da başarısız olmasının nedenleri, onlara yöneltilen eleştiriler ve bu eleştirilerin çözümleri anlatılmış oldu.

B. İbn Rüşd'ün *Telhîsu Kitâbi's-Şi'r*'inin Özeti

I. Fasil: Kitaptaki amaç Aristoteles'in eserindeki tümel kanunları telhis etmektir. Aristoteles kitabının başında içeriği tanıtmıştır. Şiir sanatı taklide dayalı sanatlardandır. Şiirsel sözler hayal oluşturan (*muhayyile*) sözlerdir. Her şiirsel söz ya hiciv/yeri/komedyâ (*hicâ*) ya da medih/övgü/tragedyadır (*medih*). Hayal oluşturma ve teşbih üç sınıftır. İkisi basit, üçüncüsü bileşiktir. Basit olanlardan ilki teşbih/benzetme (*teşbih*) ve temsil/örnekleme (*temsîl*), ikincisi ibdâl/yerine koymadır (*ibdâl*). Arapların istiâre ve kinâye dedikleri bunların altına girer. Üçüncü sınıf olan bileşik bu ilk ikisinin bileşiminden oluşur. Hayal oluşturma ve taklit insan için doğaldır. Şiir sözle taklittir. Şiir hayal oluşturma ve taklidi, melodi (*lahn*), vezin/ölçü (*vezn*) ve taklitsel sözlerle (*ekâvil muhâkiye*) gerçekleştirir. Tek başına vezin bir sözün şiir olmasını sağlamaz. Bilimsel konuları anlatan vezinli sözler şiir değildir. Bunları söyleyenlere şair değil, konuşan (*mütekellim*) denilmelidir. Karışık vezinlerden (*evzân muhtalata*) oluşan sözler de şiir değildir.

II. Fasil: Taklide ve teşbihe konu olan fiiller iradî fiillerdir (*ef'âl irâdiyye*). Taklit edenler (*muhâkûn*) ve teşbih yapanlar (*müşebbihûn*) bazı iradî fiillere teşvik etmeyi ya da bazı iradî fiillerden korumayı amaçlar. Her fiil ve huy ya fazilet/erdem (*fezâil*) ya da rezilet/erdemsizliktir (*rezâil*). Faziletlerin faziletlerle ve faziletlilerle/erdemlilerle (*fâzîlûn*), reziletlerin reziletlerle ve rezillerle/erdemsizlerle (*erzelûn*) taklit edilmesi gerekir. Her

teşbih/benzetme ve taklit ile ya güzelleme (*tahsîn*) ya da çirkinleme (*tak-bih*) amaçlanır. Faziletlielerin faziletlerinin taklidinden medih sanatı (*sınâ'at-u'l-medih*), rezillerin reziletlerinin taklidinden hiciv sanatı (*sınâ'at-u'l-hicâ*) ortaya çıkmıştır. Bazıları medihde bazıları hicivde iyidir. Güzelleme ve çirkinleme teşbihte, sözlü taklitte bulunur; vezinle ya da melodi ile yapılan taklitte bulunmaz. Sözle taklitte güzelleme ve çirkinlemenin yanında örtüşür/mutabık anlatı (*mutâbaka*) da bulunabilir. Örtüşmede benzeyen ve benzetilen arasında bir uyum söz konusudur. İdeal olan örtüşür anlatıyı temel alıp güzelleme ve çirkinlemeyi buna eklemektir.

III. Fasıl: İnsanlar arasında şiirin doğal olarak ortaya çıkmasının iki nedeni vardır. Şiir sanatı toplumlarda basitten mükemmele doğru aşama aşama oluşmuştur. İlk şiirler kusurlu ve kısa idi. Önce kolay olanlar, sonra ise daha zor olanlar ortaya çıkmıştır. Önce medih sanatı, sonra hiciv sanatı ortaya çıkmıştır. Aristoteles bu sanatların hangisinin nasıl ortaya çıktığını kendi toplumu açısından tek tek ortaya koymuştur. Şiir sanatında Homeros'u açıkça övmüştür. Hiciv sanatı sadece kötü ve çirkin şeyleri taklit etmez, bütün istihzâ edilen şeyleri taklit eder. İstihzâ eden/aşağılayan kişinin yüzünde aşağılanan karşısında üç halin bulunması gerekir. Bunlar yüzün çirkinliği (*kabâhatü'l-vech*), küçümseme biçimi (*hey'etü'l-iz-tisgâr*) ve istihza edilenin önemsenmemesidir (*killetü'l-iktirâs*).

IV. Fasıl: Medih sanatında uzun aruzların (*e'ârîz*) tercih edilmesi gerekir. Şiirsel sanatlara en özgü olan vezinler bileşik değil, basit vezinlerdir. Medih sanatının tanımı “faziletli şeylerin herbirinde tekil değil, tümel gücü olan kâmil ve faziletli iradî eylemin taklidi ve teşbihidir” şeklindedir. Şiir sanatı merhamet ve korkuyu kullanır. Şiir sanatında asıl olan sözdür, melodi ve vezin bu sözlere eklendiğinde şiir daha fazla etki oluşturur. Şiirsel medih sanatının ilk kısmı *tahyîli* (hayal oluşturma, hayal kurdurma, canlandırma) sağlayan yüce manaların sayılmasıdır. Sonra bu manalar hakkındaki sözler vezin ve melodi ile donatılır. Melodi kişiyi hayale ve teşbihi amaçlanan taklidin kabulüne hazırlar. Şiir türüne uygun melodi nağmeleri ve bunların uyumlu kompozisyonu nefse belirli hey'etler/biçimler verir. Kıssacılar (*kassâs*) ve hikayecilerin (*muhaddisûn*) hey'etleri iki sınıftır. Birincisi huy

(*hulk*), ikincisi karakterdir (*âde*). Kıssacı ve hikayecilerin bu iki hal içerisinde teşbih ve taklitle ortaya koydukları şeyler öykülerdir (*hurâfe*). Öykü ister varlıkla örtüşür ister kurgusal olsun, taklitleri kastedilen şeylerin terkinbine denir. Bundan dolayı şiirsel sözlere öyküler denilmiştir. Kıssacılar ve hikayeciler, karakterleri (*âdât*) ve inançları (*i'tikâdât*) taklide kudreti bulunan kişilerdir. Medih sanatının kısımları altıdır: Öyküsel sözler, karakterler, vezin, inançlar, nazar/araştırma ve melodi. Öyküsel sözün baht dönüşü (*idâre*) ve tanınma (*istidlâl*) şeklinde iki kısmı vardır. Hikaye bu sanatın direğidir. Önce şiir sonra retorik sanatı ortaya çıkmıştır. Veznin amaca uygun olması gerekir. Melodi tesir açısından bu kısımlar içerisinde en etkili olanıdır. Şiiri bilimsel olarak inceleyen sanat şiir yapmaktan üstündür.

V. Fasıl: Bu fasılda şiirin güzel olmasını sağlayan şeylerin anlatılmasına geçiliyor. Bunlar medih sanatı ve diğer sanatların ilkeleri konumundadır. Sanatları kaim kılan şeyler iki sınıftır: Zorunlu olanlar ve daha tam ve daha üstün olmayı sağlayanlar. Medih sanatında kasidenin orta uzunlukta olmasına özen gösterilmelidir. Süre açısından şiirdeki tahyil (canlandırma) burhandaki öğretime karşılık gelir. Bir şeyin bütün ilişkileri anlatılmamalıdır. Aksi taktirde orta uzunluk aşılmış olur. Şair var olan ya da varlığı mümkün olan şeyler hakkında konuşur, yanlış ve kurgusal (*muhterî'a kâzibe*) şeylerle yapılan taklit şairin fiillerinden değildir. Örnek getirenlerin ve kıssa anlatanların işi, vezni kullansalar da, şairinkinden farklıdır. Şiir felsefeye, örnekler kurgulama sanatından daha yakındır. Medih sanatında en önemli şey taklitsel şeylerin mevcut şeyler olması, kurgusal isimleri olan şeyler olmamasıdır. Şair teşbih ve taklit yapma kudretiyle ve öyküler ve vezinler ortaya koymakla şair olur. Üstün şair gösteri (*nifâk*) ve sunuma/yönlerle almaya (*ahz bi'l-vücûh*) da ihtiyaç duymaz. Bunları sahtekar (*mümevvihûn*) şairler yapar. Üstün şairler taklidi zor olanları taklit ederken şiirin temel dayanakları dışındaki şeyleri kullanmaktan yardım alabilirler. Şiirsel sözlerde asıl olan çeşitli ve bileşik değil, basit taklidi kullanmaktır. Basit taklitte tahyilin iki türünden biri kullanılır. Bunlar baht dönüşü ve tanınmadır. Bileşik taklitte ise bunların her ikisi birlikte karışık kullanılır. Bunlarda bazen baht dönüşü ile başlanıp tanınmaya geçilirken bazen tersi olur. İdeal olan baht

dönüşü ile başlayıp tanınmaya geçmektir. Tanınmanın en güzeli baht dönüşü ile karışandır. Bu ikisi isteme ve kaçınmada kullanılır. Tanınma nefste bazen merhamet bazen korku oluşturur. Üçüncü bir kısım ise psikolojik etkilenimler doğuran kısımır. Bunlar insanların başına gelen felaket ve musibetlerin anlatılması ile olur.

VI. Fasil: Medih sanatının başlangıç (*hutbe*), medih ve kapanış/sonuç (*hâtime*) kısmı olur. Medih sanatının kompozisyonunun basit taklitlerle oluşturulmaması, aksine tanınmalar, baht dönüşleri ve nefsi harekete geçirici etkilenimleri gerektiren taklitlerden oluşması gerekir. Şiirde öykülerin bulunmasını eleştirenler hata yapıyorlar. Medihin irade ve bilgidenden kaynaklanan faziletli fiillerle olması gerekir. Medihte taklit edilmesi gereken karakterler dördtür. Şair şeyleri elinden geldiğince olduğu üzere taklit etmelidir. İlişkili olmayan, benzer olmayanların ve bayağaların teşbihi terk edilmelidir. Bazı şiirler retorik örneklere daha yakındır. Taklidin farklı türleri vardır. Duyulurun duyulurla taklidi, manevi şeylerin duyulurlarla taklidi, hatırlatma yolu ile taklit, bir tekilin aynı türden olan başka bir tekili hatırlatması ile olan taklit, sofist şairlerin kullandığı taklit ve Arapların çokça kullandığı cansız varlıkların akıllılar konumunda kılınmasıyla yapılan taklit. Tanınma ve baht dönüşü yalnızca iradî şeylerde olur. Şiirsel kıssaların icadında en üst seviye, şairin nitelendirdiği şeyin dinleyenler nezdinde sanki duyulur ve görülür bir şeymiş gibi vassetiğinde söz konusu olur. Medihlerde düğüm (*ribât*) ve çözüm (*hall*) söz konusu olur. Medihler dört türdür. Bunların üçü basittir, ki bunlar önceden anlatılan baht dönüşü, tanınma ve etkilenimlerdir. Dördüncüsü ise bunların bileşiminden oluşur. Usta şair her şeyi hâssalarıyla ve künhüyle betimleyendir. Tahyillerden ve manalardan bazıı uzun vezinlere bazıı kısa vezinlere uygun düşer. Vezin bazen mana için uygun olup tahyil için uygun olmayabilir, durum tam tersi de olabilir. Ya da vezin bazen her ikisi için de münasip olabilir. Şiiri kaim kılan şeylere bunların dışındaki şeyler de eklenebilir; örneğin şairin şiir okurken kullandığı ses tarzları böyledir. Etkilenimsel olan bu şeylere dış şeyler denebilir. Bunlar kullanılacaksa şiirsel sözlerle birlikte kullanılmalıdır.

VII. Fasl: Her şiirsel sözün parçalarını oluşturan söz unsurları yedidir: Hece, bağlantı sözcüğü/bağlaç (*ribât*), ayraç (*fâsıla*), isim, fiil (*kelime*), tasrif/bükün (*tasrif*) ve söz. İsimler farklı yönlerden türlere ayrılır. İsimler bir açıdan basit ve bileşik diye ikiye; bir yönden hakiki, yabancı (*dahile fi'l-lisân*), ender kullanılan taşınmış (*menkûl nâdiru'l-isti'mâl*), süslü (*müzeyyen*), üretilmiş (*ma'mûl*), akledilir (*ma'kûl*), ayrık (*mufârik*) ve başkalaşmış (*mugayyer*) diye sekize ayrılır. Anlatımda en üstün söz kimseye gizli kalmayan alışıldık meşhur sözdür (*kavl meşhûr mübtezel*). Saygın medihsel sözler alışıldık isimlerden ve diğer isimlerden telif edilen sözlerdir. Şair açıklama amaçladığında tanıdık isimleri, şaşırtma amaçladığında diğer isim sınıflarını kullanabilir. İsimlerin kullanılma tarzları amaçlara göre değişir. Şiirsel sözlerin kısımları arasında miktarca bir uyuşma/uygunluk (*muvâfakat*) ve denge (*muvâzene*) olmalıdır. Uyuşmanın tarzları vardır. Sözün parçalarındaki dengeğin dört tarzı vardır. Şiirde kelimeler ve sözler farklı tarzlarda kullanılır. Hakiki söz değiştirildiğinde buna şiir ya da şiirsel söz denir. Nefsi tahrik edici şiirlerde değiştirilmiş sözler kullanılır. Değişikliklerden uzak kalan sözlerde şiirsel bir mana bulunmaz, yalnızca vezin bulunur. Bunun birçok türü ve tarzı vardır. Bu değişim tarzlarını tek tek saymak zordur. Bundan dolayı bunlarla ilgili tümel anlatı ile yetinmek gerekir. Kıssalı şiirlerde başlangıç, orta ve son şeklinde kısımlar olmalıdır. Aristoteles medih sanatı yanında onlar nezdindeki diğer şiirsel sanatlar arasındaki farklılıkları anlatmıştır. Herşeyden öte o, toplumlar için ortak olanları tespit etmiştir. Şairin getirdiği sözün hikayecininkine göre kolay anlaşılır olması gerekir. Şiirde ortaya çıkan ve şairin kınanmasını (*tevbih*) gerektiren hatalar (*galat*) altı sınıftır. Mümkün olmayan ile taklit yapmak, taklidi tahrif etmek, akıllı olmayan varlıklarla akıllıları taklit etmek, bir şeyi zıddının benzerine ya da zıddını kendisine benzetmek, iki zıdda eşit derecede delalet eden isimleri getirmek ve şiirsel taklidi terk edip iknaî ve tasdikî sözlere intikal etmek. Hata yerleri altıdır, onlara karşılık gelen kınama yerleri de altıdır. Bu durumda zati hata yerleri ve özel kınama on iki yerden oluşur. Altısı hatalar (*egâlit*), altısı kınamalar (*tevbihât*). Aristoteles'in şiir sanatı hakkında anlattığı şeyler bunlardır. Anlatıların bir kısmı toplumlar arasında ortak, bir kısmı ise onlara özgüdür. Kitabın hiciv sanatı kısmı eksiktir. Ancak medih sanatını bilen kişinin

buradan hareketle hiciv sanatı hakkında konuşması mümkündür. Arapça konuşanların şiir sanatının kanunları ile ilgili olarak fark ettikleri onun kitabındakilere nazaran az ve kolaydır.

C. Aristoteles'in *Poetika*'sı ile İbn Rüşd'ün *Telhîsu Kitâbiş-Şîr*'inin Tasarım ve İçerik Açısından Kısaca Karşılaştırılması

Abdurrahman Bedevî neşrinde Aristoteles'in *Poetika*'sının Ebû Bişr Mettâ tarafından yapılan klasik dönem Arapça çevirisi atmış bir sayfadır.⁴⁹ Aristoteles'in eseri yirmi altı bölümden oluşmaktadır.⁵⁰ Aristoteles eserine konu ve amacını belirterek başlamıştır. Baş kısımda vaad edilenlerin çoğu eserde yerini almıştır. Ancak bilindiği üzere komedya sanatı kısmı yoktur. Ders notları tarzında ortaya konulduğu da göz önünde tutulursa, bazı yerlerde konu tekrarları ile karşılaşıldığı görülebilir. Filozof eserde öncelikle tümel/evrensel anlatı ile karşımıza çıkmakta, sonrasında bu tümel anlatıyı Yunan dünyasının içerisinden örneklendirmektedir. Aristoteles kendisinden önceki süreçte şiir sanatına dair ortaya konulan çalışmaları incelemiş, bu tekil örnekleri incelemesinin ardından poetik dünyanın doğasını kavrayarak bilimsel bir disiplin ortaya koymuştur. Ayrıca tümel yasaların anlaşılması için tekil örneklerle yer vermiştir.

Abdurrahman Bedevî neşrinde İbn Rüşd'ün *Telhîs*'i elli sayfadır⁵¹ ve eser yedi bölümden (*fasl*) oluşmaktadır. En başta tekrardan açıkça söyleyelim ki İbn Rüşd'ün eseri Aristoteles'in eseri üzerinden inşa edilmiştir ve *telhîs* türü bir inşa örneğidir.⁵² İbn Rüşd'ün eseri genel içerik olarak Aristoteles'i takip etmektedir. Aristoteles şiir sanatı hakkında açıklamalar

[49] Aristoteles, *Kitâbu Aristûtâlis fiş-Şu'arâ*, Aristoteles, *Fennüş-Şîr: me'ât-Tercemeti'l-Arabiyyeti'l-Kadime ve Şurûhi'l-Fârâbi ve İbn Sinâ ve İbn Rüşd* içinde, çev. ve nşr. Abdurrahman Bedevî, Kahire: Mektebetü'n-Nahdati'l-Misriyye, 1953, s. 85-145.

[50] Aristoteles'in *Poetika*'sının Türkçede farklı çevirileri yapılmıştır. Biz çalışmamızda Nazile Kalaycı'nın çevirisini kullandık. Burada Yunanca orijinal metin de verilmiştir; bkz. Aristoteles, *Poetika (Şiir Sanatı Üzerine): Peri Poiêtikês*, çev. Nazile Kalaycı, Ankara: Bilim ve Sanat, 2005.

[51] İbn Rüşd, "Telhîsu Kitâbiş-Şîr", Aristoteles, *Fennüş-Şîr: me'ât-Tercemeti'l-Arabiyyeti'l-Kadime ve Şurûhi'l-Fârâbi ve İbn Sinâ ve İbn Rüşd* içinde, çev. ve nşr. Abdurrahman Bedevî, Kahire: Mektebetü'n-Nahdati'l-Misriyye, 1953, s. 201-50.

[52] Filozofun *Poetika* üzerine küçük şerh dediğimiz *cevâmî* tarzı bir çalışmasının daha olduğunu yukarıda belirtmiştik.

yapmış, şiir türlerinden ise tragedyaı anlatmıştır. İbn Rüşd de metninde aynı şekilde bir anlatım düzeni takip etmiştir. Her ne kadar tragedyaı bilen, onun zıddı olan komedyayı da bilebileceğini ifade etse de İbn Rüşd komedyaya ilişkin bir anlatı çabasına girişmemiştir.⁵³

Genel bir değerlendirme yapacak olursak Aristoteles'in *Poetika*'da incelediği konuları İbn Rüşd'ün *Telhis*'inin hangi bölümlerinde ele aldığına ilişkin olarak Butterworth'ün de belirttiği gibi, şöyle bir tablo karşımıza çıkmaktadır: *Poetika*'nın ilk beş faslındaki anlatılar *Telhis*'in birinci faslında; *Poetika*'nın altıncı faslından yirmi ikinci faslına kadarki anlatılar *Telhis*'in iki, üç, dört, beş, altıncı fasılları ve yedinci faslın doksan yedinci paragrafına kadarki kısmında; *Poetika*'nın yirmi üç ve yirmi dördüncü fasılları *Telhis*'in yedinci faslının doksan sekizden yüz üçüncü paragrafına kadarki kısmında; *Poetika*'nın yirmi beşinci faslı *Telhis*'in yedinci faslının yüz dörtten yüz onuncu paragrafına kadar olan kısmında konu edilmektedir. *Poetika*'nın yirmi altıncı faslı *Telhis*'te ele alınmamaktadır. Bununla birlikte *Telhis*'in yedinci faslındaki yüz on birinci paragraftan yüz on üçüncü paragrafa kadar olan kısmı ise *Poetika*'da bulunmamaktadır.⁵⁴ Görüldüğü üzere İbn Rüşd genellikle Aristoteles'in ele aldığı konuları takip etmiştir. Ancak bazen Aristoteles'in ele aldığı bazı konulara değinmediği gibi, bazen de Aristoteles'in değinmediği bazı konulara kitabında yer vermiştir. Eserlerde ele alınan alt konulara ilişkin ayrıntılara girildiğinde yapılan genel karşılaştırmaya uymayan durumlar söz konusu olabilmektedir. Tümel yasalar bağlamında Aristotelesçi öğretiyi benimsediğini gördüğümüz İbn Rüşd acaba tekil örneklerde nasıl bir yol izlemiştir? Şimdi bu soruya yanıt aramalıyız.

[53] İbn Rüşd, *Telhisu Kitâbiş-Şi'r*, VII, III, s. 132.

[54] Charles E. Butterworth, "Introduction", s. 17. Ayrıntılı karşılaştırma için *Ek-1,2,3'e* bakınız.

IV. Aristoteles'in *Poetika*'sı ile İbn Rüşd'ün *Telhîsu Kitâbiş-Şî'r*'inin Tekil/Tarihsel Örnekler Üzerinden Karşılaştırılması

Yorumun temel ilke ve stratejilerine yönelik bu tespitlerin ve bu tespitlerin uygulanma biçimlerinin anlatılmasının ardından, bu tümel tespitlerin tekil örneklerini görmek yararlı olacaktır. İbn Rüşd eserinde sürekli olarak “onlarda şöyle”, “bizde ise şöyle” tarzında ifadeler kullanarak karşılaştırmalar yapmaktadır.⁵⁵ Aristoteles anlatılarını Yunan dili, Yunan kültürü ve Yunan şairleri ile örneklendirirken İbn Rüşd doğal olarak Arap dili, Arap kültürü ve Arap şairlerinden örnek vermektedir. Aristoteles Homeros (MÖ IX.yy), Euripides (ö. MÖ 406), Sophokles (ö. MÖ 406) gibi Yunan şairlerinden örnekler vermekte iken İbn Rüşd İmriü'l-Kays (ö. 565), en-Nâbigâ (ö. 604), el-Mütenebbî (ö. 965) gibi Arap şairlerinden örnekler vermektedir. Şimdi İbn Rüşd'ün Aristoteles'i yorumlama tarzına ilişkin tekil örneklerden bazısını görebiliriz.

Örnek 1: İlk örneğimizi Yunan ve Arap dilleri üzerinden verebiliriz. Her iki filozof sözel ifadenin kısımlarından biri olan bağlaçları kendi diline göre ele almaktadır. Aristoteles şöyle diyor:

Bağlantı sözcüğü de anlamsız bir sestir. Bu ses, birden fazla sestem anlamlı tek bir sesin oluşmasını ne engeller ne de sağlar. Sözüün öğelerini birleştirmeyi sağlayan bu ses ya sözlerin uçlarında ya da ortasında bulunur. Ancak onu kendi başına bir sözün başına koymak uygun olmaz; *men, êtoi, de* böyledir. (...) ⁵⁶

[55] Örnek olarak bkz. İbn Rüşd, *Telhîsu Kitâbiş-Şî'r*, II, 10, 11, s. 61; V, 35, s. 75; V, 37, s. 76; VI, 48, 49, s. 83; VII, 98, s. 126.

[56] Aristoteles, *Poetika*, XX, s. 70-1. Bazı ifadelere değişiklikler yaptık.

İbn Rüşd aynı konuyu şöyle anlatıyor:

Bağlaç, tek başına [anlama] delalet etmeyen bileşik sestir. O atıf *vâvı* ve *sümme* (sonra) konumundadır. Özetle, onlar sözü (*kelâm*) birbirine bağlayan harflerdir. Bunlar fethalı *emmâ* (-e gelince) gibi ve *izâ* (-dığında) ve *metâ* (-dığı zaman) gibi bağlamaya delalet eden şart harfleri gibi sözün başında gelmeleri ile olur.⁵⁷

Her dilde bağlaçlar vardır ve bunlar sözel ifadenin kısımlarındandır. Ancak dillerin bu anlamı karşıladığı ve ifade ettiği kelime ve kullanım tarzları değişebilmekte ve dile özgü olabilmektedir. İbn Rüşd Aristoteles'in Yunan dilinde örneklendirdiği konuyu bunların Arap dilindeki karşılıklarını kullanarak örneklendirmiştir.

Örnek 2: İkinci örneğimizi Yunan ve Arap tarihinden verebiliriz. Aristoteles tragedyanın bizden daha iyi olanların taklidi olduğunu söylediği yerde Homeros'un zikrettiği Akhilleus'u örnek vermektedir:

O halde öfkeli, kayıtsız ve karakterleri bakımından bu tür kusurlara sahip olan ötekileri taklit eden şair de böyle yapmalıdır; tıpkı Homeros'un haşinlik timsali Akhilleus'u iyi de göstermesi gibi.⁵⁸

Konuyu İbn Rüşd de ele almış ve Arap-İslâm tarihinden örnek vermiştir:

O, Homeros'un bir adamın başına gelen bir sıkıntının niteliğinden bahsettiği şiirinde bunun bir örneğini zikretmiştir. Ebu't-Tayyib'in Seyfû'd-Devle'ye ulaşan Roma elçilerini nitelerkenki (...) sözü bu tarz bir tahyil –nefsin durumunu taklit edeni kastediyorum– örneğidir.⁵⁹

Örnek 3: Üçüncü örneğimizi Yunan ve Arap kültüründeki öyküsel anlatılardan veriyoruz. Aristoteles ister aktarılagelen isterse de kurgulanmış olsun öykülerin öncelikle genel olarak anlatılması sonrasında buna yan

[57] İbn Rüşd, *Telhisu Kitâbiş-Şîr*, VII, 81, s. 111.

[58] Aristoteles, *Poetika*, XV, s. 55.

[59] İbn Rüşd, *Telhisu Kitâbiş-Şîr*, VI, 62, s. 90.

öykülerin eklenmesi gerektiğini söylemekte ve öykünün genel olarak anlatılmasına ilişkin örneği Euripides'in *İphigeneia*'sından vermektir:

Kurban edilmek üzere olan bir kız çocuğu, kendisini kurban edecek olanların gözlerinin önünden esrarengiz bir şekilde kaybolur ve yabancıların yasa gereği tanrıçaya kurban edildiği başka bir ülkede ortaya çıkar; bu tanrıçanın rahibesi olur. Bir zaman sonra, rahibenin erkek kardeşine bu ülkeye gelmek nasip olur. Tanrı'nın onu bu ülkeye neden (nedenler genelin dışındadır) ve hangi amaçla gönderdiği öykünün dışında kalır. Ülkeye gelir, yakalanır, ancak kurban edilmek üzereyken tanınır (ya Euripides ya da Polyidos'un dile getirdiği gibi, yalnızca kız kardeşinin değil büyük bir olasılıkla kendisinin de yazgısının kurban edilmek üzere olduğunu söyleyerek) ve böylece kurtulur.⁶⁰

İbn Rüşd farklı bir bağlamda taklide merhamet ve korkunun eklenmesi ve üzüntü ve korku oluşturan sözler ile ilgili olarak Hz. İbrahim'in kıssasını örnek vermektedir:

Bundan bir elem ortaya çıkarsa bile [bu] –örneğin kardeşlerin birbirlerini öldürmesi, babaların oğullarını ya da oğulların babalarını öldürmesinde olduğu gibi– birbirlerini sevenlerin başlarına musallat ettikleri kötülükten kaynaklanan elem gibi olmaz. Hz. İbrahim aleyhi's-selâmın kıssaları onun anlattığı bu şey için [örnek verilebilir]. Onun, oğlu hakkında emrettiği şey gayet hüznün ve korku gerektiren bir sözdür.⁶¹

Örnek 4: Dördüncü örneğimizi Yunan şairler ile Arap şairlerden veriyoruz. Aristoteles Yunan şairlerden İbn Rüşd Arap şairlerden örnekler vermiştir. Aristoteles Homeros'tan övgü ile bahsetmekte ve bir yerde şöyle demektedir:

Homeros'tan önce yaşamış hiçbir ozanın bu türden bir şiirini bilmiyoruz, ama pek çok şairin yazmış olması da olası. (...) Homeros soylu türlerin ustası olduğu gibi (nitekim yalnızca güzel

[60] Aristoteles, *Poetika*, XVII, s. 61.

[61] İbn Rüşd, *Telhisu Kitâbiş-Şîr*, VI, 58, s. 88.

eserler vermekle kalmamış, eylemle ilgili taklitleri de o yaratmıştır), komedya biçimini ilk oluşturan şairdir de. Bu nedenle *İlyada* ve *Odyseia* tragedya için neyse *Margites* de komedya için odur.⁶²

İbn Rüşd eserinde onlarca Arap şairi zikretmektedir. Mesela filozof gerçekleşmiş olaylarla ilgili şiirler yazan en önemli şairin el-Mütenebbî olduğunu söylemektedir:

Bu, onların savaşlar ve onun dışında övündükleri [diğer] şeylerde olduğu gibi, vuku bulmuş durumları betimledikleri şiirlerinde bulunabilir. el-Mütenebbî tahyilin bu sınıfının bulunabileceği kişilerin en üstünüdür ve bu onun şiirlerinde çoktur.⁶³

Örnek 5: Arap ve Yunan şiirinden örnekler verelim. Aristoteles Yunan şiirinden örnekler verirken İbn Rüşd Arap şiirinden örnekler vermektedir. Mesela Aristoteles bir yerde *İlyada*'da geçen şu dizeyi zikretmektedir:

*Temrenleri yukarıda, dimdik duruyordu kargıları.*⁶⁴

İbn Rüşd'ün eserinde şiir örnekleri daha çoktur. Filozof birçok yerde bazen uzun bazen kısa şiir örnekleri vermektedir. Mesela bir yerde şair A'şâ'nın şu dizelerini zikretmektedir:

*Hayatım üzerine! Parladı bakan gözler,
Şafakla yanan bir ateşin ışığına.*

*Etrafına üşüşen üşümüş iki adam için yanan
Cömert ve Muhallak (halkalı) ateşle gecelediler,*

*Bir annenin göğsünden süt emerek yemin ettiler,
Zifiri karanlıkta, ayrılmayacağız diye.*⁶⁵

[62] Aristoteles, *Poetika*, IV, s. 19."Ozan" yerine "şair"i tercih ettik.

[63] İbn Rüşd, *Telhisu Kitâbiş-Şi'r*, VI, 71, s. 102.

[64] Aristoteles, *Poetika*, XXV, s. 95.

[65] İbn Rüşd, *Telhisu Kitâbiş-Şi'r*, V, 39, s. 78.

Örnek 6: Son örneğimiz coğrafyadan olacak. Aristoteles tragedya ve komedyaya sahip çıkanları anlatırken şöyle diyor:

Bunun içindir ki Dorlar hem tragedyayı hem de komedyayı kendilerine mal ederler (komedyaya Megaralılar sahip çıkarlar...) Sicilya'dan gelenlerse Khionides ile Magnes'ten çok daha önce yaşamış olan şair Epikharmos'un Sicilyalı olması gerekçeyle, Peloponnesos'taki bazı Dorlar da tragedyaya ve kanıt olarak da adları gösterirler.⁶⁶

İbn Rüşd bir yerde şöyle diyor:

Bu üçünün hepsi bir arada toplanabilir; örneğin bizde “muvaşşahlar” (*muvaşşahât*)⁶⁷ ve “zecâller” (*ezcâl*)⁶⁸ diye isimlendirilen türde bulunanlar böyledir. Bunlar bu yarımada halkının bu dilde çıkarsadığı (*istenbatahâ*) şiirlerdir.⁶⁹

Örnekleri çoğaltmak mümkündür. Anlaşılaçağı gibi, İbn Rüşd Aristoteles'in örneklerini aynı işlevi icra edecek şekilde değiştirmektedir.

Burada ayrıca ifade edilmesi gerekli bir husus daha vardır ki bu, İbn Rüşd'ün Aristotelesçi şiir kuramını ele alırken Kur'ân-ı Kerîm'den ayet örnekleri vermesidir. Mesela İbn Rüşd tanınmayı incelerken şöyle diyor:

Faziletli tanınma ve baht dönüşü, ancak iradî fiiller için olur. Tanınmanın bu türü –faziletli fiillerin medhini ve faziletli olmayan fiillerin yerilmesini kastediyorum– en çok Aziz Kitap'ta (Kur'ân-ı Kerîm'de) bulunur, Arapların şiirlerinde ise azdır. Medihle ilgili

[66] Aristoteles, *Poetika*, III, s. 17.

[67] *Muvaşşah*, bir Arap şiir türüdür. Butterworth bunun aşk konulu bir şiir ya da halk şarkısı olduğunu belirtmektedir. İspanya kökenli olduğu söylenen bu şiir türü, biri tam mısra ikincisi yarım mısradan oluşan, iki parçaya ayrılan kıta ya da beyitlerden oluşur. Bu şiirler başta belirlenen bir kafiye şiirin sonuna kadar devam edecek şekilde düzenlenir. Bu, her kıtanın sonunda bir nakarat gibi tekrar eder. Her kıta ayrı bir alt kafiye göre düzenlenir. Bilgi için bkz. Butterworth, s. 63-4, dipnot 19.

[68] *Zecâl*, genellikle fusha olmayan Arapça ile yazılan bir Arap şiir türüdür. Butterworth bunun muvaşşaha çok benzeyen bir şiir türü olduğunu ifade etmektedir. Bunların da İspanya kökenli olduğu söylenir. *Zecâlî* öne çıkaran kişi Kurtubalı müzisyen Ebû Bekir Muhammed bin Abdülmelik İbn Kuzmân'dır. Bilgi için bkz. Butterworth, s. 64, dipnot 20.

[69] İbn Rüşd, *Telhisu Kitâbiş-Şîr*, I, 4, s. 57.

baht dönüşü örneği Allah Te‘âlâ’nın “Allah güzel bir sözü örnek verdi”den (İbrahim, 14/24) “kararı olmayan”a (İbrahim, 14/26) kadar devam eden sözüdür. Tanınmanın örneği Allah Te‘âlâ’nın “Yedi başak bitiren tohumun örneği gibi” (Bakara, 2/261) [diye devam eden] ayetidir.⁷⁰

Görüldüğü üzere İbn Rüşd Aristoteles’in şiir kuramının tümel/evrensel yasalarını ortaya koymuş, bu tümel/evrensel anlatının vücut bulduğu tekil/somut örnekleri dışarıda tutmuş ve bunların yerine kendi yaşadığı dünyanın tekil/somut örneklerini ihdas etmiştir. Böylesi bir metin inşası hem Aristoteles’i anlamayı hem de evrensel tarihsellikte yer bulabilme kabiliyetini gerektirmektedir.

V. İbn Rüşd’ün *Poetika* Yorumunun Arap-İslâm Dünyasındaki Önceki *Poetika* Yorumları ile Karşılaştırılması

Aristoteles’in *Poetika*’sı Arap-İslâm dünyasında İbn Rüşd öncesi dönemde de mantık biliminin bir bölümü olarak ele alınmıştır. *Poetika* üzerine müstakil çalışma yapan ve çalışmaları günümüze ulaşan büyük filozoflar Fârâbî ve İbn Sînâ’dır. Burada Fârâbî ve İbn Sînâ’nın *Poetika* çalışmalarını ele alıp İbn Rüşd’ün *Poetika* yorumlama tarzını bir de önceki yorumlar ile karşılaştıracğız. İbn Rüşd’ün Aristoteles’i yorumlama tarzı ana metnin ardından bu metin üzerinden kaleme alınmış önceki yorumlama tarzları ile mukayese edildiğinde bahsettiğimiz İbn Rüşd modeli yorumlama tarzı daha açık hale gelecektir.

Fârâbî şiire *İhsâu’l-‘Ulûm* adlı eserinin mantık kısmında da kısaca yer vermiştir.⁷¹ Ancak onun poetikaya dair müstakil eseri *Risâle fi Kavânîni Sınâ’atiş-Şu’arâ*’dır. *Risâle fi Kavânîni Sınâ’atiş-Şu’arâ* İslâm meşşâî mantık ve felsefe geleneğinin elimize ulaşmış müstakil ilk poetika yorumudur. Hacimce küçük olan çalışma Abdurrahman Bedevî neşrinde on sayfa,⁷²

[70] İbn Rüşd, *Telhisu Kitâbiş-Şîr*, VI, 70, s. 100-1.

[71] Fârâbî, *İlimlerin Sayımı*, s. 64-5, 68.

[72] Fârâbî, *Risâle fi Kavânîni Sınâ’atiş-Şu’arâ li’l-Mu’allimîş-Sâni*, s. 149-58.

Mehmet Bayraktar'ın Türkçe çevirisinde yaklaşık yedi sayfadır.⁷³ Fârâbî'nin *Risâle*'si klasik telif tarzları arasında cevâmi sınıfına giriyor gözükmemektedir. Ancak eserin saf anlamda Aristoteles'in *Poetika*'sının özeti olduğunu söyleyemeyiz.

Fârâbî'nin çalışmasının konusu şiir sanatıdır. Filozof şiir sanatını kendi yaşadığı dönemi göz önünde bulundurarak incelemiştir. Amacı şiir sanatının tümel kanunlarını ortaya koymaktır.⁷⁴ Eserini kaleme alırken Aristoteles'in eseri yanında Themistius'un eserini temel almış, ayrıca bu iki eseri şerh eden kudemânın ve şârihlerin (*müfessirûn*) eserlerinden yararlanmıştır.⁷⁵ Bundan dolayı olsa gerek eser tam bir Aristoteles özeti değildir. Şiir sanatının farklı sanatlar cihetinden çok daha ayrıntılı olarak incelenebileceğini belirten Fârâbî bu sanatı mantık bilimi bağlamında ve tümel yasalarını gösterecek kadarıyla konu edinmiştir. Fârâbî'nin eserinde ne Yunan şiir geleneğinden ne de Arap-İslâm şiir geleneğinden örnek bulabiliyoruz.

Fârâbî çalışmasına amacını ifade ile başlamış, şiirsel sözü lafız, söz, önerme, akıl yürütme teorisi ve beş sanat teorisi, kısacası mantık biliminin diğer bölümleri bağlamında belirginleştirmiş, şiirsel sözleri farklı cihetlerden kısımlara ayırmış, Yunan şiir türlerini sıralamış, şairleri sınıflara ayırmış, teşbihler arasındaki farklara değinmiş, şiir sanatının diğer sanatlarla ilişkisini belirginleştirmiş ve çalışmayı kaleme alma amacını tekrardan belirterek çalışmasına son vermiştir.⁷⁶

Arap-İslâm mantık ve felsefe geleneğinde Fârâbî'den sonraki poetika yazarı İbn Sînâ'dır. İbn Sînâ poetikayı *Kitâbu's-Şifâ*, *Fennü's-Şi'r*'de ele almıştır. *Fennü's-Şi'r* Fârâbî'nin *Risâle*'sinden daha hacimlidir. Abdurrahman Bedevî neşrinde eser otuz sekiz sayfadır.⁷⁷ Klasik telif tarzları açısından düşündüğümüzde İbn Sînâ'nın *Fennü's-Şi'r*'inin telhis tarzı bir eser olduğunu söyleyebiliriz. Nitekim İbn Sînâ eserin sonunda açıkça “Bu, bu ülkede

[73] Fârâbî, “Şiir Sanatının Kanunları”, s. 83-9.

[74] Fârâbî, *Şiir Sanatının Kanunları*, s. 83.

[75] Fârâbî, *Şiir Sanatının Kanunları*, s. 87.

[76] Burada eseri alt konularını gösterecek şekilde özetlemeye çalıştık.

[77] İbn Sînâ, *Fennü's-Şi'r min Kitâbi's-Şifâ*, s. 161-98.

Muallim-i Evvel'in (Aristoteles) *Kitâbuş-Şîr*'inden mevcut olanı kadarının telhisidir"⁷⁸ demektedir. İbn Sînâ'nın Fârâbî'nin çalışmasından da yararlanmış olduğunu söylemek zor değildir. Nitekim İbn Sînâ'nın şiir türlerine dair anlatılarının bir kısmı Aristoteles'in *Poetika*'sında değil, Fârâbî'nin *Risâle*'sinde bulunmaktadır.⁷⁹ İbn Sînâ şiir sanatını mutlak anlamda konu edinip kendi zamanının şartları bağlamında şiir ilmini ayrıntılı bir şekilde ortaya koymaya cehd etmenin kendisine uzak olmadığını, ancak *Kitâbuş-Şifâ*'daki maksadının bu olmadığını belirtmektedir.⁸⁰

İbn Sînâ'nın *Fennüş-Şîr*'inin konusu şiir sanatıdır. İbn Sînâ da bu sanatı Fârâbî gibi kendi döneminin şartlarını göz önünde bulundurarak ele aldığını söylemektedir. *Fennüş-Şîr*'deki amaç Aristoteles'in *Poetika*'sını telhis etmektir. Filozofun temel kaynağı doğal olarak Aristoteles'in *Poetika*'sıdır. Ancak İbn Sînâ'nın Fârâbî'nin *Risâle*'sinden de yararlanmış olduğunu söyleyebiliriz. İbn Sînâ da Fârâbî gibi, şiir sanatının farklı bilimler cihetinden ele alınabileceğini, mantıkçının da şiir sanatını kendine mahsus bir tarzda konu edineceğini söylemektedir.⁸¹ Dolayısıyla İbn Sînâ'nın eseri şiir sanatının mantıksal incelemesidir. İbn Sînâ *Fennüş-Şîr*'de Aristoteles'in Yunan şiirinden verdiği örnekleri çoğunlukla dışarıda tutmuş, Arap şiirinden ise çok az örnek vermiştir. Dolayısıyla *Fennüş-Şîr*'in örnekler açısından çok sınırlı bir eser olduğu ifade edilebilir. İbn Sînâ konuyu Fârâbî'den biraz daha ayrıntılı ele almıştır. İbn Sînâ bu çalışmasında Aristoteles'in *Poetika*'sını önüne koymuş ve diğer bazı çalışmalardan da yararlanarak şiir sanatını Arapçada kısaca yeniden inşa etmiştir. Eser Fârâbî ve İbn Rüşdün eserleri ile karşılaştırıldığında konu anlatım sıra düzeni açısından daha zayıf durmaktadır. *Fennüş-Şîr*'in İbn Sînâ'nın *Kitâbuş-Şifâ*'daki en yüzeysel incelemelerinden biri olduğu söylenebilir; örneğin *Birinci Analitikler*, *İkinci Analitikler* ya da *Topikler*'deki ayrıntılı analizleri *Fennüş-Şîr*'de bulamıyoruz.

[78] İbn Sînâ, *Fennüş-Şîr min Kitâbiş-Şifâ*, VIII, s. 198.

[79] Abdurrahman Bedevî, "Tasdir Âmm", s. 50-3.

[80] İbn Sînâ, *Fennüş-Şîr min Kitâbiş-Şifâ*, VIII, s. 198.

[81] Fârâbî, *Şiir Sanatının Kanunları*, s. 89.

İbn Sînâ *Fennü's-Şî'r*'i sekiz bölüm (*fasl*) olarak tasarlamıştır. Birinci fasılda mutlak anlamda şiir, şiirsel sıygaların/yapıların sınıfları ve Yunan şiir sınıfları; ikinci fasılda şiir sanatındaki tümel amaçların sınıfları ve tümel taklitler; üçüncü fasılda şiir sanatının ve şiir sınıflarının nasıl ortaya çıktığı; dördüncü fasılda beyitlerin uzunluğunun amaçlarla ilişkisi, tragedya ve kısımları; beşinci fasılda güzel şiir tertip etme, tragedyanın tertibi ve tragedyadaki öyküsel hayal oluşturunca sözün kısımları; altıncı bölümde tertip ve inşâda göre tragedyanın kısımları; yedinci bölümde lafızların bölünmesi, şiir türleri ile uygunlukları, tragedyadaki sözün ayrımı ve diğer şiirlerin ona benzerliği; sekizinci fasılda şairin kusurları ve tragedyanın üstünlüğü konu edilmiştir.⁸²

İbn Rüşd öncesinde Arap-İslâm mantık geleneğinde Fârâbî ve İbn Sînâ'nın *Poetika* üzerine yaptıkları çalışmaları kısaca tanıtmaya çalıştık. Aristoteles'in eserini ve İbn Rüşd'ün *Telhis*'ini yukarıda tanıtmıştık. Bu anlatılanlar ışığında İbn Rüşd'ün *Telhis*'ini *Poetika* tarihi açısından konumlandırabiliriz. Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd'ün çalışmalarının tamamının temel kaynağı Aristoteles'in *Poetika*'sıdır. Gerek Fârâbî gerek İbn Sînâ ve gerekse İbn Rüşd Aristoteles'in *Poetika*'sını kendilerine mahsus bir tarzda yoruma tâbi tutmuşlardır. Aristoteles'in ana metni temel alınıp filozofların bu metin üzerindeki çalışmaları göz önünde bulundurulduğunda İslâm dünyasındaki en orijinal ve en hacimli *Poetika* yorumunun İbn Rüşd'ün *Telhisü Kitâbî's-Şî'r*'i olduğunu söylemek mümkündür. Bunu göstermek amacıyla İbn Rüşd'ün *Telhis*'ini Fârâbî'nin *Risâle*'si ve İbn Sînâ'nın *Fennü's-Şî'r*'i ile karşılaştırabiliriz.

Hacimce İbn Rüşd'ün metni, gayesi gereği, Fârâbî'nin metninden çok daha geniştir. Fârâbî'nin *Risâle*'si yukarıda da bahsettiğimiz gibi, Bedevî neşrinde on sayfa iken İbn Rüşd'ün *Telhis*'i elli sayfadır. Fârâbî'nin de İbn Rüşd'ün de temel gayesi Aristoteles'in metni üzerinden bir poetika yorumu ortaya koymaktır. Fârâbî Aristoteles'in eseri dışındaki eserlerden de yararlanmış ve sadece tümel yasaları ortaya koymuştur. İbn Rüşd ise muhtemelen Fârâbî ve İbn Sînâ'nın çalışmalarını ve belki başka

[82] Bunlar filozofun eserindeki fasıl başlıklarıdır.

çalışmaları da göz önünde bulundurmuş,⁸³ ancak Aristoteles'in tümel gayesini temele alarak bir metin inşa etmiştir. Tümel gaye açısından İbn Rüşd'ün *Telhis*'inin Aristoteles'in *Poetika*'sına Fârâbî'nin *Risâle*'sinden daha yakın olduğunu söyleyebiliriz. Bu açıdan Fârâbî'nin telifinin daha orijinal durduğunu ve daha özel bir telif olduğunu ifade edebiliriz. Ancak tümel yasaların örneklendirilmesine geldiğimizde İbn Rüşd'ün metnin en orijinal *Poetika* yorumu olduğunu görüyoruz. Pek tabii ki metinlerin hacmi ve gayeleri de göz önünde tutulmalıdır. Fârâbî'nin çok kısa olan eserinde şiir örneklerinin olmaması normaldir. Ancak burada vurgulamak istediğimiz husus İbn Rüşd'ün Aristotelesçi tümel/evrensel gayeyi tekil/tarihsel örneklerle somutlaştırma konusundaki gayretidir. İbn Rüşd'ün *Telhis*'i Arap şiirinden verilen örneklerle doludur.

İbn Rüşd'ün *Telhis*'ini İbn Sînâ'nın *Fennüş-Şîr*'i ile mukayese ettiğimizde de yukarıdaki iddiamızın haklılığı ortaya çıkmaktadır. İbn Rüşd'ün *Telhis*'i hacimce İbn Sînâ'nın *Fennüş-Şîr*'inden daha geniştir. İbn Sînâ'nın *Fennüş-Şîr*'i Bedevî neşrinde otuz sekiz sayfa iken İbn Rüşd'ün *Telhis*'i elli sayfa idi. Yine her iki eserdeki amaç da Aristoteles'in *Poetika*'sını telhis etmektir. Bundan dolayı genel olarak ifade edecek olursak her iki filozofun çalışmasında da konu anlatım sıra düzeni Aristoteles'in ana metni ile paralellik arz etmektedir. Her iki filozof da çalışmasını yaparken Aristoteles'in ana metnini temel almakla birlikte başka eserlerden de yararlanmıştı. Fârâbî gibi İbn Sînâ da şiir sanatının farklı cihetlerden ele alınabileceğini, mantıkçının bu sanatı kendi cihetinden bir incelemeye tâbi tutacağını açıkça ifade etmiş ve eserini bu zemin üzerine inşa etmiştir.⁸⁴ İbn Rüşd böylesi bir açıklamaya gerek duymamış ve doğrudan amacını belirtip Aristoteles'in sözü ile konuya girmiştir.⁸⁵ İbn Sînâ'nın *Fennüş-Şîr*'i konuları bakımından Fârâbî'nin *Risâle*'si kadar orijinal değildir. Zira İbn Sînâ, metnin genel yapısı göz önünde bulundurulduğunda Aristoteles'in ana metnine daha yakın durmaktadır. Poetik dünyanın doğasına ilişkin

[83] İbn Rüşd *Telhisu Kitâbiş-Şîr*'de Fârâbî'ye şiir sanatı bağlamında açıkça iki defa atıfta bulunmaktadır; bkz. İbn Rüşd, *Telhisu Kitâbiş-Şîr*, II, 10, s. 61; VII, 112, s. 132.

[84] İbn Sînâ, *Fennüş-Şîr min Kitâbiş-Şifâ*, I, s. 161-2.

[85] İbn Rüşd, *Telhisu Kitâbiş-Şîr*, I, 1-3, s. 53-4.

anlatının tekil/tarihsel örneklerle somutlaştırılması açısından baktığımızda İbn Rüşd'ün *Telhis'i* İbn Sînâ'nın *Fennüŧ-Şîr'i* ile karşılaştırılmayacak kadar orijinal bir metin inşası örneğidir. İbn Sînâ Arap şiirinden iki örnek verirken⁸⁶ İbn Rüşd'ün eserinde atmış sekiz şiir örneği vardır. Bunlar bazen tek bir dize iken⁸⁷ bazen beş beyite kadar ulaşabilmektedir.⁸⁸

Gerek Fârâbî gerek İbn Sînâ ve gerekse İbn Rüşd İslâm dünyasının en önde gelen üç filozofudur. Bu üç büyük filozofun üçü de Meşşâî, yani Aristotelesçidir. Ancak herbirinin Aristotelesçiliği birbirinden farklıdır.⁸⁹ Dahası onların herbir alana ilişkin müstakil eserleri karşılaştırıldığında bu eserlerde farklı bir Meşşâîlik örneği ile karşılaşabiliyoruz. Pek tabîî ki herbir eserin hacmi, yazılış gayesi, içerik düzenleniş i kendine özgüdür. Ancak demek istediğimiz, filozofların Aristotelesçilik tarzlarının birbirinden farklı olduğu ve daha özel anlamda herbir alana ilişkin olarak kaleme aldıkları eserlerde tarzlarını farklı boyutlarda tezahür ettirdikleridir. Bu amaçla *Poetika* özelinde söyleyecek olursak gerek hacim gerek perspektif gerek telif tarzı gerek örneklendirme gerekse de evrenselli farklı bir tarihsel dünyaya yerleştirebilme bakımından İbn Rüşd'ün *Telhis'i* öncesindeki *Poetika* çalışmaları içerisinde çok önemli bir yeri teşkil etmektedir.

[86] İbn Sînâ, *Fennüŧ-Şîr min Kitâbiŧ-Şifâ*, I, s. 163, 165.

[87] İbn Rüşd, *Telhisu Kitâbiŧ-Şîr*, I, 3, s. 55.

[88] İbn Rüşd, *Telhisu Kitâbiŧ-Şîr*, VII, 98, s. 126.

[89] Türkçede bu üç büyük İslâm filozofunun Aristotelesçilik tarzlarını konu edinen bazı çalışmalar yapılmıştır. Fârâbî'nin Aristotelesçiliği kendine özgüdür. Büyük filozof lafızci bir Aristotelesçi değildir. Felsefeyi Aristoteles'in perspektifi üzerinden, ancak kendi döneminin şartlarını göz önünde bulundurarak ve yenileyerek kurar. Fârâbî'nin bir eseri üzerinden ortaya koyduğu Aristotelesçiliği hakkında bkz. Ali Tekin, *Aristoteles ve Fârâbî'de Burhân Teorisi*, doktora tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2014, s. 365-400. İbn Sînâ'nın Aristotelesçiliği Fârâbî modelinden farklıdır. İbn Sînâ kimi zaman Aristotelesçi sistemin temellerine ilişkin endişeler taşımış ve felsefî yöntemin ve felsefî perspektifin nasıllığı ile ilgili farklı arayışlar içerisine girebilmiştir. İbn Sînâ'nın Aristotelesçiliği ve felsefe tarzı hakkında örnek olarak bkz. İlhan Kutluer, "Akli İdrâk ve Müşâhede: İbn Sînâ'nın Bilgelik Tipolojisinde Entelektüel Deneyimin Kavramsal ve Görsel Boyutları", *Yitirilmiş Hikmeti Ararken* içinde, İstanbul: İz Yayıncılık, 2011, s. 349-84. İbn Rüşd genelde Aristoteles'in metinlerine daha bağlıdır. Dahası Aristoteles adına bazen Fârâbî ve İbn Sînâ'yı eleştirmektedir. Bazen cevâmî tarzı kısa eserlerinde bile Fârâbî'yi eleştirmekten geri kalmamıştır; bkz. İbn Rüşd, "Topika Üzerine Küçük Şerh", çev. Ali Tekin, *Karadeniz Teknik Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S.2, c. I, 2014, s. 195. Eserin Arapçası için bkz. İbn Rüşd, "Cevâmîu Kitâbi'l-Cedel", Charles E. Butterworth, *Averroes' Three Short Commentaries on Aristotle's "Topics", "Rhetoric", and "Poetics"* içinde, Albany: State University of New York Press, 1977, s. 163. İbn Rüşd'ün Aristotelesçilik tarzı hakkında bkz. Ali Durusoy, "İbn Rüşd'ün Aristoteles İnşasında Fârâbî ve İbn Sînâ'nın Katkıları", *Doğu-Batı İlişkisinin Entelektüel Boyutları: İbn Rüşd'ü Yeniden Düşünmek*, Sivas, 2009, s. 283-93; Atilla Arkan, *İbn Rüşd Psikolojisi*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2016, s. 13-8.

Fârâbî İslâm dünyasındaki en orijinal Aristotelesçidir diyebiliriz. Eserlerinin genelini ve mantık eserlerinin genelini göz önünde bulundurduğumuzda Fârâbî'nin eserleri eşsizdir; örneğin onun *Topika* çalışması olan *Kitâbu'l-Cedel*'i⁹⁰ ve *İkinci Analitikler* çalışması olan *Kitâbu'l-Burhân*'ı⁹¹ bu bağlamda hemen zikredilebilir. Dahası Fârâbî kendine özgü orijinal telif tarzı dolayısıyla İbn Rüşd tarafından bazen açıkça eleştirilmiştir. Mesela İbn Rüşd *İkinci Analitikler Büyük Şerhi*'nde açıkça Fârâbî'nin *İkinci Analitikler*'inin burhan teorisini bozduğunu, anlaşılmasız kıldığını söylemektedir. Zira Fârâbî Aristoteles'in iki bölümden oluşan eseri üzerinden yaptığı çalışmaya ilave bölümler eklemiştir. Bazı bölümler burhan teorisine Fârâbî tarafından dahil edilmiş ve Aristotelesçi burhan teorisine bir nevi tahrife uğratılmıştır.⁹² İbn Rüşd'e göre yapılması gereken Aristoteles'in ana öğretilerine bağlı kalmaktır. İbn Rüşd sadece Fârâbî'yi değil, İbn Sînâ'yı da farklı bağlamlarda eleştiriye tâbi tutmuştur. İbn Rüşd bırakalım mantığın ya da felsefenin belirli bir dalına ilişkin olarak telif edilen eserlerin içerik düzenlemesini, bu eserlerin sıra düzeni hususunda bile rahat davranmaya karşı çıkmaktadır; örneğin İbn Sînâ'nın *Topika*'nın *İkinci Analitikler*'den önce getirilebileceği şeklindeki görüşünü sert bir dille eleştirmiştir.⁹³ İbn Rüşd bahsettiğimiz Aristotelesçilik tarzını en açık bir şekilde *Telhisu Kitâbi'l-Kıyâs*'taki şu sözleriyle ifade etmektedir:

Aristoteles mantık, fizik ve metafiziği kurdu ve geliştirdi. Bunları o kurdu diyorum, çünkü bu ilimler üzerine ondan önce yazılmış olan eserler bahsedilmeye bile değmez ve onun yazdıklarının yanında çok sönük kalır. Bunları o tamamlamıştır diyorum, çünkü ondan sonra günümüze gelinceye kadar yani on beş asırdır hiç kimse onun yazdıklarına ne bir ilave yapabilmiş ne de onlarda önemli bir hata bulabilmiştir.

[90] Fârâbî, "Kitâbu'l-Cedel", *el-Mantık inde'l-Fârâbî* içinde, nşr. Refik el-Acem, Beyrut: Dâru'l-Maşrık, 1986, c. III, s. 13-107.

[91] Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*, çev. Ömer Türker-Ömer Mahir Alper, İstanbul: Klasik, 2008.

[92] İbn Rüşd, *Şerhu Kitâbi'l-Burhân li-Aristâtâlîs*, s. 158-9.

[93] İbn Rüşd, *Şerhu Kitâbi'l-Burhân li-Aristâtâlîs*, s. 162.

Bu adamın (Aristoteles) durumu ne kadar ilginç, insan fıtratından ne kadar farklı! Öyle ki âdeta ilâhî inâyet onu, biz insan topluluğuna, insan türünde en son yetkinliğin somut bir örneği olarak ortaya çıkarmıştır. Bundan dolayı eskiler ona “el-ilâhî” adını verirlerdi.⁹⁴

Genel olarak değerlendirildiğinde İbn Rüşd'ün Aristoteles'in metinlerine daha bağlı olduğu ve Fârâbî ve İbn Sînâ'yı felsefenin özünden uzaklaştıklarını iddia ederek eleştirdiği doğrudur.⁹⁵ Bunun yanı sıra bu eleştirileri tabii ki onun Fârâbî ve İbn Sînâ'nın metinlerinden hiç yararlanmadığı anlamına gelmez.⁹⁶ Ancak *Poetika* özelinde düşündüğümüzde daha farklı bir sahne ile karşılaşmaktayız. İlginç bir şekilde Aristoteles'in kâmil bir şekilde kaleme aldığı diğer mantık dallarında orijinal telifler kaleme alan Fârâbî, Aristoteles'in eksik bıraktığını söylediği *Poetika* ile ilgili olarak ise Aristoteles'in tamamlamaya râm olamadığı konuyu kendisinin tamamlama yeltenmesinin ona yakışmayacağını ifade etmektedir.⁹⁷ İbn Rüşd ise diğer mantık kitaplarında Aristoteles'in ana metnine daha bağlı gözükürken *Poetika*'da çok daha kendine özgü bir telif tarzı geliştirmiştir. Dahası kitabın sonunda Aristoteles'in eserinde hiciv/komedyaya sanatının olmadığını, ancak onun medih/tragedya sanatına dair anlatıları örnek alınarak hiciv sanatının incelenip kaleme alınabileceğini açıkça söylemiştir:

O, kitabının başında bunların tümü hakkında konuşacağını vaad etmiştir. Ortak olanlardan eksik olan hiciv (komedyaya) sanatı hakkındaki konuşmadır. Fakat kişi onu, medih bölümünde karşılaşılan şeylerden hareketle kavramaya yaklaşabilir görünüyor. Zira zıtlar birbirleri ile bilinebilir.⁹⁸

Özetle İbn Rüşd'ün *Telhisu Kitâbiş-Şîr'i* Fârâbî'nin *Risâle'si* ve İbn Sînâ'nın *Fennüş-Şîr'i* ile karşılaştırıldığında mantık bilimi perspektifinden poetik zihnin doğasına ilişkin olarak yapılacak incelemelerde bizlere

[94] Bu alıntılar Hüseyin Sarioğlu'ndan aktarıyoruz; bkz. Hüseyin Sarioğlu, *İbn Rüşd*, İstanbul: İsam Yayınları, 2011, s. 41.

[95] Macit Fahri, *İslâm Felsefesi Tarihi*, çev. Kasım Turhan, İstanbul: Birleşik Yayıncılık, 2000, s. 341.

[96] Ali Durusoy, “İbn Rüşd'ün Aristoteles İnşasında Fârâbî ve İbn Sînâ'nın Katkıları”, s. 283-5.

[97] Fârâbî, *Şiir Sanatının Kanunları*, s. 83.

[98] İbn Rüşd, *Telhisu Kitâbiş-Şîr*, VII, III, s. 132.

önemli bir perspektif ve pratik örneği sunmaktadır. Bu alana ilişkin olarak yapılacak çalışmalarda kuşkusuz her bir filozofun eseri çok önemlidir. Ancak Fârâbî'nin eseri çok muhtasardır, İbn Sînâ'nın eseri biraz daha geniş de örnekler sunmamaktadır. İbn Rüşd'ün eseri ise hem Aristoteles'in tümel öğretisinin anlaşılması hem de bu tümel öğretiyi yerelleştirmenin örnekliliği olması açısından önceki filozofların bu alana ilişkin çabalarını gölgede bırakmaktadır.⁹⁹ Diyebiliriz ki bu eserdeki telif tarzı İbn Rüşd'ün mantık ve felsefe çalışma tarzı ile ilgili genel yargıları yeniden gözden geçirmemiz gerektiğini işaret etmektedir.

Sonuç

İncelememizde İbn Rüşd'ün Aristoteles'in *Poetika*'sını yorumlama tarzını ortaya koymaya çalıştık. Bu anlamda öncelikle amacımızı açıkladıktan sonra Aristoteles'in *Poetika*'sını ve İslâm dünyasındaki yerini gösterdik. Devamında İbn Rüşd'ün *Telhisu Kitâbiş-Şi'r*'deki yorumlama stratejilerini ortaya koyduk. Sonrasında bu yorum stratejileri ışığında her iki eseri özetleyip İbn Rüşd'ün stratejilerinin uygulanma biçimini belirginleştirmeye çalıştık. Böylelikle şiir sanatının tümel yasalarının her iki filozof tarafından nasıl ortaya konulduğunu gösterdiğimizi umuyoruz. Devamında İbn Rüşd'ün şiir sanatının tümel yasalarını nasıl yerelleştirdiğini/tarihselleştirdiğini göstermesi bakımından her iki filozofun tümel anlatılara ilişkin tekil örneklendirmelerinden örnekler sunduk. Son olarak ise İbn Rüşd'ün *Telhisu Kitâbiş-Şi'r*'indeki yorumlama tarzını biraz daha anlaşılır kılmak adına İbn Rüşd'ün eserini Fârâbî ve İbn Sînâ'nın eserleri ile karşılaştırmaya çalıştık. Bu anlatılar ışığında İbn Rüşd'ün Aristoteles'in *Poetika*'sı üzerine kaleme aldığı *Telhisu Kitâbiş-Şi'r*'de ilginç bir Aristoteles yorumu ile karşımıza çıktığı sonucuna vardık. İbn Rüşd bu eserinde Aristoteles'in temel öğretilerine sadık kalmış, bu alana ilişkin kendisinden önceki süreçte telif edilen çalışmalardan yararlanmış, içerisinde yaşadığı Arap-İslâm dünyasının kendine özgü tekil tecrübelerini

[99] Abdurrahman Bedevî İbn Rüşd'ün bu çalışma tarzını geliştirirken İbn Heysem'in eserinden yararlanmış olabileceğini söylemektedir; bkz. Abdurrahman Bedevî, "Tasdir Âmm", s. 55.

yakından incelemiş ve özgün bir *Poetika* inşasıyla *Poetika* tarihinde eşsiz bir yer işgal etmiştir. Aristoteles içerisinde yetiştği Yunan dünyasının tarih boyunca ortaya koyduğu tekil şiir örneklerini felsefeye, yani burhânî/apodeiktik bir tarzda incelemiş ve bu tekil poetik dünyanın tümel/evrensel yasalarını tespit etmiştir. Filozof eserinde ise önce tümel yasaları koymuş sonrasında bunların tekil/tarihsel örneklerini zikretmiştir. İbn Rüşd de Aristotelesçi bir perspektifle Aristoteles'in eseri merkezinde poetik dünyanın doğasına ilişkin felsefi/burhânî/tümel/evrensel bir araştırmaya girişmiş, kaleme aldığı eserinde bunları muhafaza etmiş, Aristoteles'in Yunan tekil tecrübesine ilişkin örneklerini dışarıda tutmuş, bunların yerine Arap-İslâm dünyasındaki tekil tecrübeleri koymuştur. İbn Rüşd şiir sanatına dair şiirsel olmayan, bilakis felsefi olan bu araştırmaya, bu ruha İslâm dünyasında yeni bir beden giydirmiştir. En özgün *Poetika* yorumlarında biri olan *Telhisu Kitâbiş-Şi'r* Türkçede müstakil bir kitap konusu olmayı beklemekte ve Türkiye'de, Türk tarihinde, Türk şairlerin ve sanatçıların ortaya koydukları tekil şiirsel tecrübelerin felsefi incelemeye nasıl tâbi tutulacağına yönelik bir model olabilme imkânını taşımaktadır. Homeros, Euripides, Sophokles gibi Yunan şairlerinin Yunanca şiirleri Aristoteles tarafından felsefi incelemeye konu edilmiş; İmriü'l-Kays, en-Nâbigâ, el-Mütenebbî gibi Arap şairlerinin Arapça şiirleri İbn Rüşd tarafından felsefi incelemeye konu edilmiştir. Acaba Yunus Emre (1320), Fuzûlî (1556), Bâkî (1600), Mehmet Akif Ersoy (1936), Cahit Sıtkı Tarancı (1956), Yahya Kemal Beyatlı (1958), Neşet Ertaş (ö. 2012) gibi Türk şairlerin ve adlarını burada sayamadığımız Türk romancıların, tiyatro yazarlarının ve yönetmenlerin Türkçede ortaya koydukları poetik anlatı örnekleri bugünün dünyasında felsefi bir incelemeye konu edilebilir mi? İbn Rüşd'ün *Telhisu Kitâbiş-Şi'r*'de ortaya koyduğu poetik dünyanın felsefi incelemesi, döneminin Arap-İslâm dünyasında Arapçada vücuda getirilmiş böylesi bir çabanın özel bir örneği olarak karşımızda durmaktadır.

Kaynakça

Birincil Kaynaklar

- Aristoteles, *Peri Poiêtikês*, nşr. Immanuelis Bekkeri, *Aristotelis Opera* içinde, Berolini: Oxonii E Typographeo Academico, 1837, c. XI, s. 238-76.
- Aristoteles, *Poetika (Şiir Sanatı Üzerine): Peri Poiêtikês*, çev. Nazile Kalaycı, Ankara: Bilim ve Sanat, 2005; Aristoteles, “Kitâbu Aristûtâlis fi’ş-Şu’arâ”, çev. Ebû Bîşr Mettâ, Aristoteles, *Fennü’ş-Şîr: me’at-Tercemeti’l-Arabîyyeti’l-Kadîme ve Şurûhi’l-Fârâbi ve İbn Sinâ ve İbn Rüşd* içinde, çev. ve nşr. Abdurrahman Bedevî, Kahire: Mektebetü’n-Nahdati’l-Mısıriyye, 1953, s. 85-145; Aristoteles, “fi’ş-Şîr li-Aristûtâlis”, çev. Abdurrahman Bedevî, Aristoteles, *Fennü’ş-Şîr: me’at-Tercemeti’l-Arabîyyeti’l-Kadîme ve Şurûhi’l-Fârâbi ve İbn Sinâ ve İbn Rüşd* içinde, çev. ve nşr. Abdurrahman Bedevî, Kahire: Mektebetü’n-Nahdati’l-Mısıriyye, 1953, s. 3-81.
- Aristoteles, *Retorik*, çev. Mehmet H. Doğan, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2004.
- Ebherî, *İsâgüci*, Mahmûd Hasan el-Magnîsî, *Mugnî’t-Tullâh* içinde, nşr. İsam b. Mühezzeb es-Sâbü’î, Dimeşk: Dâru’l-Beyrûtî, 2009.
- Fârâbî, *Eflâtun Kanunlarının Özeti*, çev. Fahrettin Olguner, Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1985.
- Fârâbî, *el-Mantık inde’l-Fârâbî*, nşr. Refik el-Acem, Beyrut: Dâru’l-Maşrık, 1986, c. I, II, III.
- Fârâbî, *İlimlerin Sayımı*, çev. Ahmet Arslan, Ankara: Vadi Yayınları, 1999.
- Fârâbî, *Kitâbu’l-Burhân*, çev. Ömer Türker-Ömer Mahir Alper, İstanbul: Klasik, 2008.
- Fârâbî, “Kitâbu’l-Cedel”, *el-Mantık inde’l-Fârâbî* içinde, nşr. Refik el-Acem, Beyrut: Dâru’l-Maşrık, 1986, c. III, s. 13-107.
- Fârâbî, “Risâle fi Kavânini Sınâ’ati’ş-Şu’arâ li’l-Muallimi’s-Sânî”, Aristoteles, *Fennü’ş-Şîr: me’at-Tercemeti’l-Arabîyyeti’l-Kadîme ve Şurûhi’l-Fârâbi ve İbn Sinâ ve İbn Rüşd* içinde, çev. ve nşr. Abdurrahman Bedevî, Kahire: Mektebetü’n-Nahdati’l-Mısıriyye, 1953, s. 149-58; “Şiir Sanatının Kanunları”, çev. Mehmet Bayraktar, Mehmet Bayraktar, *İslâm Düşüncesi Yazıları* içinde, Ankara: Elis Yayınları, 2004, s. 83-9.
- İbn Rüşd, “Cevâmiu Kitâbi’l-Cedel”, nşr. ve çev. Charles E. Butterworth, Charles E. Butterworth, *Averroes’ Three Short Commentaries on Aristotle’s “Topics”, “Rhetoric”, and “Poetics”* içinde, Albany: State University of New York Press, 1977, s. 147-66; “Topika Üzerine Küçük Şerh”, çev. Ali Tekin, *Karadeniz Teknik Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. 2, c. I, 2014, s. 89-97.
- İbn Rüşd, “Cevâmi Kitâbi’ş-Şîr”, nşr. ve çev. Charles E. Butterworth, Charles E. Butterworth, *Averroes Three Commentary on Aristotle’s “Topics”, “Rhetoric” and “Poetics”* içinde, 203-6, Albany: State University of New York Press, 1977, s. 203-6; “Poetika Üzerine Küçük Şerh”, çev. Ali Tekin, *İğdır Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. 3&4, 2014, s. 35-41.
- İbn Rüşd, *eş-Şerhu’l-Kebîr li-Kitâbi’n-Nefs li-Aristû*, Latince’den çev. İbrahim el-Garbî, Tunus: Beytül-Hikme, 2000.
- İbn Rüşd, *Metafizik Büyük Şerhi*, çev. Muhittin Macit, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2016, c. I.
- İbn Rüşd, *Siyasete Dair Temel Bilgiler: Kurtubalı İbn Rüşdün Platonun Devlet’ine Düştüğü Şerh*, çev. Muharrem Hilmi Özev, İstanbul: Bordo Siyah Yayınları, 2013.

- İbn Rüşd, “Şerhu Kitâbi'l-Burhân li-Aristâtâlis”, Şerhu'l-Burhân li-Aristû ve Telhisu'l-Burhân içinde, nşr. Abdurrahman Bedevî, Kuveyt: el-Meclisü'l-Vatanî li's-Sekâfe ve'l-Fünûn ve'l-Âdâb, 1984.
- İbn Rüşd, *Telhisu Kitâbi'l-Burhân: İkinci Analitikler'in Orta Şerhi*, metin ve çeviri: Hacı Kaya, İstanbul: Klasik Yayınları, 2015.
- İbn Rüşd, *Telhisu Kitâbi'l-Hatâbe*, nşr. Abdurrahman Bedevî, Kuveyt: Vekâletü'l-Matbû'ât, t.y.
- İbn Rüşd, *Telhisu Kitâbi'l-Kuyâs*, nşr. Cîrâr Cihâmî, Beyrut: Dâru'l-Fikri'l-Lübânî, 1996.
- İbn Rüşd, *Telhisu Kitâbi'l-Mekûlât*, nşr. Maurice Bouyges, Beyrut: Dâru'l-Maşrîk, 1983.
- İbn Rüşd, *Telhisu Kitâbi's-Şî'r*, nşr. Charles E. Butterworth-Ahmed Abdülmecid Herîdî, Mısır: Merkezi Tahkiki't-Turâs, 1986; “Telhisu Kitâbi's-Şî'r”, Aristoteles, *Fennü's-Şî'r: me'a't-Tercemeti'l-Arabiyyeti'l-Kadîme ve Şurûhi'l-Fârâbi ve İbn Sinâ ve İbn Rüşd* içinde, çev. ve nşr. Abdurrahman Bedevî, Kahire: Mektebetü'n-Nahdati'l-Misriyye, 1953, s. 201-50; Averroes, *Averroes' Middle Commentary on Aristotle's Poetics*, giriş ve çeviri: Charles E. Butterworth, South Bend/İndiana: St. Augustine's Press, 2000; (Averroes), “Middle Commentary on Aristotle's Poetics”, çev. O.B. Hardison, *Classical and Medieval Literary Criticism*, ed. O.B. Hardison-K. Kerrane, New York, 1974.
- İbn Sinâ, “Fennü's-Şî'r min Kitâbi's-Şifâ”, Aristoteles, *Fennü's-Şî'r: me'a't-Tercemeti'l-Arabiyyeti'l-Kadîme ve Şurûhi'l-Fârâbi ve İbn Sinâ ve İbn Rüşd* içinde, çev. ve nşr. Abdurrahman Bedevî, Kahire: Mektebetü'n-Nahdati'l-Misriyye, 1953, s. 159-98.
- İbn Sinâ, *Uyûnu'l-Hikme*, nşr. Abdurrahman Bedevî, Paris: Dâru Byblion, 2010.
- İbn Sinâ, *Kitâbu's-Şifâ: Yorum Üzerine*, çev. Ömer Türker, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2006.
- Kâtibî, Necmeddin, *Metnür-Risâleti's-Şemsiyye*, Teftâzânî, *Şerhu'l-İmâm es-Sa'duddin et-Teftâzânî ale's-Şemsiyye*, nşr. Câdullah Bessâm Sâlih, Amman: Dâru'n-Nûri'l-Mübîn li'd-Dirâsât ve'n-Neşr, 2013.
- Kindî, “Aristoteles'in Kitaplarının Sayısı Üzerine”, çev. Mahmut Kaya, Mahmut Kaya, *Felsefi Risâleler* içinde, İstanbul: Klasik Yayınları, 2014.
- Magnîsî, Mahmûd Hasan, *Mugni't-Tullâb*, nşr. İsam b. Mühezzebe es-Sâbü'î, Dimeşk: Dâru'l-Beyrûtî, 2009.
- Platon, *Ion: Şiir Üzerine*, çev. Nihal Petek Boyacı, İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2011.
- Proklos, *Adlandıranın Ontoteolojisi: Platon'un "Kratylos"una Yorum*, çev. Erman Gören, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2016.
- Teftâzânî, *Şerhu'l-İmâm es-Sa'duddin et-Teftâzânî ale's-Şemsiyye*, nşr. Câdullah Bessâm Sâlih, Amman: Dâru'n-Nûri'l-Mübîn li'd-Dirâsât ve'n-Neşr, 2013.
- Thomas Aquinas, *Commentary on Aristotle's Posterior Analytics*, çev. Richard Berquist, Indiana: St. Augustine's Press, 2008.

İkincil Kaynaklar

- Altunya, Hülya, *Klasik Mantık Açısından Hakikat ve Şiir*, İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2014.
- Arkan, Atilla, *İbn Rüşd Psikolojisi*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2016.
- Bayraktar, Mehmet, “Fârâbi'nin Şiir Sanatının Kanunları Adlı Risâlesi”, Mehmet Bayraktar, *İslâm Düşüncesi Yazıları* içinde, Ankara: Elis Yayınları, 2004.

- Bedevî, Abdurrahman, “Tasdir Âmm”, Aristoteles, *Fennüş-Şîr: me’at-Tercemeti’l-Arabiyyeti’l-Kadime ve Şurûhi’l-Fârâbi ve İbn Sinâ ve İbn Rüşd* içinde, çev. ve nşr. Abdurrahman Bedevî, Kahire: Mektebetü’n-Nahdati’l-Misriyye, 1953, s. 11-56.
- Butterworth, Charles E., *Averroes’ Three Short Commentaries on Aristotle’s “Topics”, “Rhetoric”, and “Poetics”*, Albany: State University of New York Press, 1997.
- Butterworth, Charles E., “Introduction”, Averroes, *Averroes’ Middle Commentary on Aristotle’s Poetics* içinde, giriş ve çeviri: Charles E. Butterworth, South Bend/İndiana: St. Augustine’s Press, 2000.
- Butterworth, Charles E., “The Order of The Argument”, Averroes, *Averroes’ Middle Commentary on Aristotle’s Poetics*, giriş ve çeviri: Charles E. Butterworth, South Bend/İndiana: St. Augustine’s Press, 2000, s. 51-8.
- Demirkaynak, Ayşe, “İbn Sinâ’nın Poetika’sı Üzerine Bir İnceleme”, yüksek lisans tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2001.
- Durusoy, Ali, “İbn Rüşd’ün Aristoteles İnşasında Fârâbi ve İbn Sinâ’nın Katkıları”, *Doğu-Batı İlişkisinin Entelektüel Boyutları:İbn Rüşd’ü Yeniden Düşünmek*, Sivas, 2009, s. 283-93.
- Emiroğlu, İbrahim, *Klasik Mantığa Giriş*, Ankara: Elis Yayınları, 2004.
- Fahri, Macit, *İslâm Felsefesi Tarihi*, çev. Kasım Turhan, İstanbul: Birleşik Yayıncılık, 2000.
- Kaya, Mahmut, *İslâm Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi*, İstanbul: Ekin Yayınları, 1983.
- Kaya, M. Cüneyt, “İslâm Felsefesinin Mâhiyeti Üzerine”, *İslâm Felsefesi: Tarih ve Problemler*, ed. M. Cüneyt Kaya, İstanbul: İsam Yayınları, 2013, s. 15-36.
- Kemal, Salim, *The Philosophical Poetics of Al-Farabi, Avicenna and Averroes: The Aristotelian Reception*, London/New York: Routledge Curzon, 2000.
- Kutluer, İlhan, “Akli İdrâk ve Müşâhede: İbn Sinâ’nın Bilgelik Tipolojisinde Entelektüel Deneyimin Kavramsal ve Görsel Boyutları”, *Yitirilmiş Hikmeti Ararken* içinde, İstanbul: İz Yayıncılık, 2011, s. 349-84.
- Laughlin, Burgess, *The Aristotle Adventure: A Guide to The Greek, Arabic, and Latin Scholars Who Transmitted Aristotle’s Logic to The Renaissance*, Arizona: Albert Hale Publishing, 1995.
- Malette, Karla, “Beyond Mimesis: Aristotle’s Poetics in the Medieval Mediterranean”, *PMLA*, S. 2, c. 124, 2009, s. 583-91.
- Sarioğlu, Hüseyin, *İbn Rüşd*, İstanbul: İsam Yayınları, 2011.
- Taşkent, Ayşe, *Güzelin Peşinde: Fârâbi, İbn Sinâ ve İbn Rüşd’de Estetik*, İstanbul: Klasik Yayınları, 2012.
- Tekin, Ali, “Aristoteles ve Fârâbi’de Burhân Teorisi”, doktora tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2014.
- Tekin, Ali, “Aristoteles’in Analütika Hüsterâ (Kitâbu’l-Burhân) Adlı Eseri, Meşşâi Gelenekteki Yeri ve Üzerine Yazılan Şerhler”, *İğdır Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. 3&4, 2014, s. 43-86.
- Tekin, Ali, *Fârâbi’de Felsefenin Serüveni: Mantık Bilimi Temelli Bir Felsefe Tarihi Felsefesi*, Ankara: Araştırma Yayınları, 2009.

Charles E. Butterworth'ün *Telhîsu Kitâbi's-Şi'r*'in Neşrine Yazdığı Arapça Önsöz

Takdim ettiğimiz bu kitap –ki o *Poetika Orta Şerhi*'dir (*Telhîsu Kitâbi's-Şi'r*)– Ebu'l-Velîd İbn Rüşd'ün Aristoteles'in *Mantık Kitaplarının Orta Şerhleri* için hazırladığımız bilimsel neşrin sekizinci kitabıdır. Diğer yedi kitap şunlardır: *Kategoriler Orta Şerhi*, *Yorum Üzerine Orta Şerhi*, *Birinci Analitikler Orta Şerhi*, *İkinci Analitikler Orta Şerhi*, *Topikler Orta Şerhi* (bu beş kitap dizi içerisinde yayınlanmıştır), *Sofistik Çürütmeler Orta Şerhi* ve *Retorik Orta Şerhi*'dir (bu ikisi basım için hazırlık aşamasındadır). Başlıkta *Poetika Kitabı*'nın bu orta şerh kitaplarının dokuzuncusu olduğuna işaret etmiştik. Bunun nedeni İbn Rüşd'ün Aristoteles'in kitabına eklenmiş sayılan Porphyrius'un *Eisagôgê*'si için bir orta şerh hazırlamış olmasıdır. Bunun Arapça el yazmasının bugüne ulaştığına dair bir bilgiye sahip değiliz.

İbn Rüşd'ün Aristoteles'in kitaplarına yazdığı orta şerhler (telhisler) hakkında ilk olarak açıklamak gerekir, ki İbn Rüşd'ün amacı bu kitapların içerdiği anlamları telhis (yeniden ifade) etmektir. Ancak bu orta şerhler donuk değildir, bilakis bunlar İlk Öğretmen'in sözünün anlamlarının yorumu ve açıklamasıdır; bu kadarı da yetmez, bilakis bunlarda biz bu sözün faydası ve doğruluğunu anlamamaları neticesinde felsefesine karşı çıkanlara karşı bir Aristoteles savunusu da buluruz. İbn Rüşd'ün *Poetika Orta Şerhi* –öncekilere göre– Arap şiir sanatının bir şerhidir. İbn Rüşd

Aristoteles'in *Poetika Kitabı*'na karşı çıkan diğerleri gibi Yunanlıların örneklerine dayanan felsefi bir araştırma niyetinde değildir, bilakis o bunu aşar ve bildiği Arap şiirlerinden örnekler vererek –ki o İbnü'l-Ebbâr'ın bahsettiği gibi Habîb'in ve el-Mütenebbî'nin şiirlerini ezberliyordu– ve Yunan şiirinde olup Arap şiirinde bulunmayanları ve bunun tersi yönünde [Arap şiirinde bulunup Yunan şiirinde bulunmayanları] açıklayarak Aristotelesçi perspektifi Arap şiirine tatbik etmeye çalışır. Ebû Nasr el-Fârâbî'nin *Poetika* üzerine yazdığı iki risalesinde şiirsel tanıklık bulamıyorken ve İbn Sînâ'nın *Poetika Kitabı*'nda –ki bu onun *Kitâbuş-Şifâ*'sının mantık kısmının dokuzuncu bölümüdür– sadece tek bir tanıklık bulabiliyorken İbn Rüşd'ün *Poetika Orta Şerhi*'ni incelediğimizde 101 beyitte 68'e varan şiirsel tanıklık (*şevâhid*) buluyoruz.

İbn Rüşd'ün bariz çabası şiir sanatının niçin mantık sanatının bir bölümü olduğunu açıklamak ve onun toplumların siyasi idaresinde kullanılabilecek araçlardan biri olduğunu açıklamak için [ortaya konulan] eşsiz bir çabadır. İbn Rüşd İslâm dini ile bağlantılandırarak Platon ve Aristoteles'in görüşlerini uzlaştırmıştır.

Bu projenin Prof. Dr. Muhsin Mehdi'den bulduğu eğitici cesaretlendirme, yardım ve yönlendirmeleri ve aynı zamanda onun İslâm felsefesi araştırmalarındaki kurucu rolünü bu önsözde anmak isteriz. Yine Fulbright Araştırmalar Kurumu'nun sunduğu maddi yardımları zikretmemiz gerekir. Aynı şekilde bu projenin gün yüzüne çıkması ve ruha bürünmesine öncülük eden Kitap Genel Heyet İdare Kurulu Eski Başkanı Prof. Dr. Mahmud Şunaytî'ye, halefi olduğu merhum şair Prof. Salâh Abdu's-Sabûr'a ve son olarak bu dizideki çalışmaların yayınının sürdürülmesini kabul etme lütunda bulunan Prof. Dr. İzzeddin İsmail'e şükranlarımızı sunmalıyız.

Charles E. Butterworth
9 Temmuz 1984
Kahire

Charles E. Butterworth'ün *Telhîsu Kitâbi's-Şi'r*'in Neşrine Yazdığı Arapça Giriş

Şiirin insanı felsefeden daha çok etkilediğinde kuşku yoktur. Ya hayalî suretler ya da teşbih dolayısıyla, yine aynı şekilde vezin/ölçü, melodi ve bazı lafızların tekrarı dolayısıyla şair bizi olağan yaşamımızdan ve bilinir dünyamızdan [alıp] yeni bir dünyaya ve daha güzel bir yaşama taşır ve vehimsel olarak orada kalmaya sevk eder. Bu cezbedicilik felsefî sözde yoktur; ve o örneğin aklı inceliğine rağmen Ebû Nasr el-Fârâbî'deki benzersiz sözlerde bulunmaz ve yine aynı şekilde birçok şaşırtıcı isim kullanmasına rağmen Ebû Ali Hüseyin İbn Sînâ'da bulunmaz.

Kendileriyle şiir ve şaire işaret ettiğimiz lafızlar onların önemine delalet eder. Nitekim *şî'r* lafzı, onların *leyte şî'ri* sözünde olduğu gibi, ilim (bilgi) ve marifet (tanıma) olan aslî anlamına döner. Öyleyse Arap dilinde şairin bir derece âlim (bilen) ve aynı şekilde bir derece ârif (taniyan) olması gibi şiir, bir marifet ve ilim türüdür. Yunan dilinde bunun benzerini buluruz. Şiir ve şaire delalet eden Yunanca lafız *poiein* kelimesinden gelir ve anlamı “yapmak” (*'amele*) ve “üretmek”tir (*sana'a*). Öyleyse şairin şiirleriyle yeni dünyalar üretmesi, yapması ve meydana getirmesi anlamında Yunanlılarda şair “yapan” (*'âmil*) ve “üreten” (*sâni'*), şiir ise “yapılan” (*ma'mûl*) ve “üretilen” (*masnû'*) şeydir.

Özellikle de Araplarda, şiir ve şairin önemine [delalet eden] diğer bir delil daha vardır. Nitekim Cahiliye devrinde Araplarda şairin saygınlık, onur ve kendisine güzel hediyelerin verilmesinden zevk aldığı bilinmektedir. Bu aynı şekilde Emevî ve Abbasî devletleri döneminde de böyledir. Dahası bugün bile bir şairin özellikle o kutlama için yazdığı bir kaside okunmaksızın bir bayramın ya da etkinliğin kutlanması neredeyse imkânsızdır. Diğer bir surette, şu ya da bu siyasî duruşu nedeniyle yazdıkları, çoğu Arap ülkesine sokulması yasaklanan şairlerin isimlerini zikretmekle bu yüzyılda şiirin önemine işaret etmemiz mümkündür.

Filozoflar şairlerin ve onların şiirlerinin insanlardaki etkisinin sahip olduğu yerin değerinin farkında oldukları için şiirlerinde aşırıya kaçmaları ve medhi hak etmeyen şeyi medhetmeleri, medhi hak edeni hafife almaları nedeniyle şairleri yermeye eğilimlidirler. İbn Rüşd Platon'un şairleri eleştirisine katılmıştır. Bu, Platon'un *Cumhuriyet* (Devlet) diyalogunda Sokrates'in şairlere saldırmasında söz konusu olan eleştiridir. İbn Rüşd *Cumhuriyet* diyaloguna –ya da İbn Rüşd'ün isimlendirdiği şekliyle *Cumhuriyet Kitabı*'na– [yazdığı] *Orta Şerhi*'nde bu saldırıda Sokrates'e katılmıştır. Fakat diyalogu okuyan kişi Sokrates'in saldırısının gerçekten çok şiddetli olduğunu fark eder. Okuyucu bazı durumlarda bunun uygun olmadığını hisseder. Aynı şekilde okuyucu, Sokrates'in önemli bir şeye de çıkmadığını ve de bunun şiir sanatının mahiyetinin bir açıklamasından (*tefsir*) başka bir şey olmadığını anlar. Platon'un Homeros ve Hesiodos'un şiirini iyi bildiğinde ve onun, Yunan geleneğinden başka şairlerin beyitlerini îrâd ettiği/okuduğu gibi, o ikisinin beyitlerini de bildiğinde kuşku yoktur. O bunları sözü için uygun olan yerlerde okuyor ve kasdına uygun beyitler getiriyordu. Fakat şiir beyitleri okumak şiir sanatını açıklamak için yeterli değildir. Sokrates'ten şairlerin kusurlarını ve yalanlarını öğrenmiş olmamıza rağmen ondan bu kusurların ve yalanların şiirde cevherî/özel olup olmadığını bilmiyoruz. *Cumhuriyet* diyalogu, şiirsel sözlerin nasıl oluştuğunu ya da İbn Rüşd'ün tabiri çerçevesinde “meydana geldiğini”, onun parçalarının ne olduğunu, neylerden telif edildiğini, şiirsel sözlerin fiilini nasıl yaptığını öğretmediği gibi şiirin

hakiki hedeflerini de bize göstermez. Sonuç olarak biz, şayet bu sanatı anlamak istiyorsak, Sokrates'in şiir açıklamasıyla ya da eleştirisiyle yetinemeyiz. Bu, Sokrates'in, Platon'un *Cumhuriyet* diyalogunda şiirden söz etmeye ayırdığı şey hakkında doğru olduğu gibi, diğer diyaloglarında şiirden söz etmeye ayırdığı şey hakkında da doğrudur.

Öyle görünüyor ki, Aristoteles Sokrates'in şiir ve şairleri eleştirisindeki bu problemleri bizzat idrak etmiş ve bundan dolayı şiir sanatı için kâmil bir araştırma ortaya koymuştur. Aristoteles şiir hakkındaki kitabına şiir sanatını tanımlayarak ve onun diğer sanatlar arasındaki yerini açıklayarak başlar, sonra şiir türlerini, onların herbirinin fiilini, şiirsel sözlerin hedeflerini açıklar, sonra bunun ardından şiirin ortaya çıkışını, gelişimini, şiirsel sözlerden niçin haz aldığımızı ve onların neyle güzel olduğunu açıklar. Önceden dediğimiz gibi *Cumhuriyet* diyaloguna [yazdığı] *Orta Şerh*'te bu eleştiri hususunda Sokrates'le ittifak halinde olmakla birlikte, Aristoteles'in şiir hakkındaki kitabına yazdığı *Orta Şerh*'te anlatıklarından İbn Rüşd'ün *Cumhuriyet* diyalogunda Sokrates'in şiir ve şairlere [yönelttiği] eleştirilerindeki kusurlara dikkat çektiği görülmektedir. İbn Rüşd'ün Aristoteles'in *Poetika* (Şiir) *Kitabı*'na [yazdığı] *Orta Şerh*'te, şiir sanatının türlerini, fiillerini ve hedeflerini uzunca yorumladığı (*tefsir*) gibi, şiir sanatı için kâmil bir araştırma, tanımlama ve bilimsel yerine dair açıklama sunarken Aristoteles'e tâbidir. Aynı şekilde onun ortaya çıkışını, gelişmesini, bize haz vermesini ve yine şiir sanatını güzelleştiren şeyleri araştırır. İnsan yaşamının şiirle güzelleştirilmesine işaret ederken ve insanları erdemsiz fiillere teşvik etmeleri nedeni ile şairleri yererken İbn Rüşd Sokrates'in yaptığı eleştiride de Aristoteles'e katılır. Fakat bunların hepsinde İbn Rüşd'ün Aristoteles'e tâbi olduğu vakitte biz onun bu *Orta Şerh*'te söyledikleri ile *Cumhuriyet* diyaloguna [yazdığı] *Orta Şerh*'te söyledikleri arasındaki farka değindiğini görüyoruz. O, şiirin hedeflerinin ya da şairlerin kullandığı taklit ve teşbih tarzlarının olması gerektiği [tarzı] örneklendirmek için, onların bazısını medhetmekle ve Kur'an-ı Kerim'den ayetler getirmekle burada bu *Orta Şerh*'te şiir ve şairlere saldırısını hafifletir. *Cumhuriyet* diyaloguna [yazdığı] *Orta*

Şerh'te şairlere eleştirisinde Sokrates'le ihtilaf etmez. Çünkü onun bu kitaptaki esas amacı şiir sanatını açıklamak değil, fakat faziletli şehri, onun ortaya çıkışını ve bekasını betimlemektir. İbn Rüşd'ün sunumunda Sokrates'in şairlere saldırısı bu bakış açısından ikincil bir konudur.

Aristoteles'in görüşünde, aynı şekilde İbn Rüşd'ün görüşünde şiir hayal oluşturucu sözdür. Bundan dolayı şiirlerini teliflerinde vezinlere, melodilere ve nağmelere dayanmakla birlikte şairler özellikle de tahyillerinde/canlandırmalarında/hayal oluşturmalarında sözlere dayanırlar. Sözlere dayanmaları onları sadece ritme (*ikâ'*) ve vezne/ölçüye dayanan çalgıcılardan ayırır. Aynı şekilde şairlerin tahyile önem vermeleri onları vezinli sözleri –yani zanni sözleri– ve melodili sözleri ya da hayal oluşturucu olmayan düşüncelerini ifade etmede bunlardan birini kullananlardan ayırır. Yine şiiri ayırdeden daha güçlü bir nitelik daha vardır ki bu, şiirin fazilet (erdem) ve reziletin (erdemsizlik) –yani faziletliğin fiillerinin ve rezillerin fiillerinin– hayalini oluşturmaya yönelmesidir. Aristoteles şiirin bu şeylerdeki önemini şiirin kastının fiilleri hakkında insanın hayal oluşturma/tahyili olduğunu ispat ederek açıklar. Bu kasıt dolayısıyla şair insan doğasının mahiyeti ve yine insanı insandan ayıran şeyler hakkında konuşmaya ihtiyaç duyar. Bilakis İbn Rüşd şiirlerinde bazı fiillere teşvik etmeyi ve bazılarında ise kaçıdırmayı kastetmesi nedeniyle şaire şairlik vasfı yönünden eğitici ve siyasî bir rol biçer. Bununla birlikte İbn Rüşd huyları ve faziletlerin tahyili ya da reziletlerin tahyilindeki kasıtları açısından şairler arasında ayırma gider.¹

Vurgudaki bu ve bunun dışındaki farklılıklara rağmen İbn Rüşd ve Aristoteles bu iki şeyin –şiirin hayal oluşturucu söz olması ve fazilet ve rezilete yöneltmesinin– şiirin cevheri olduğunda ittifak ederler. İbn Rüşd bize Aristoteles'in bahsettiği üçüncü mülâhaza –yani şairin taklidi kastedileni kıssalı şiirlerle mi, tiyatral (*masrahiyye*) şiirlerle mi yoksa bu ikisinin karışımı ile mi taklit ettiği– hakkında bir şey söylemez. İbn Rüşd'ün bu yer hakkındaki sessizliğinin sebebinin onun Aristoteles'in tragedya

[1] Bkz. Aristoteles, *Kitâbuş-Şîr*, 1447 a 8-1448 a 18, yani birinci fasıl ve ikinci fasıl. Yine bkz. İbn Rüşd, elinizdeki metin, paragraf 1-12, yani birinci fasıl ve ikinci fasıl.

sanatı ve komedyaya sanatıyla kastettiği şeyi anlamada karmaşaya düşmesine dayandığı açıktır. Belki İbn Rüşd bu yerde ve takip eden [yerlerde] Ebû Bişr Mettâ bin Yûnus el-Kunnâî'nin tercümesini kullanmış olabilir. Onun “tragedya” ve “komedyaya” lafızları yerine “medih sanatı” ve “hiciv sanatı” lafızlarına müracaat etmesi bunu gösteriyor. Bu onun bu kiptaki amacı bakımından anlaşılır bir şeydir, ki onun amacı şiirin tüm toplumlar ya da çoğu için ortak olan tümel kanunları hakkında konuşmaktır. Bundan dolayı o Yunan şiirine özgü olan hakkında konuşmaya ihtiyaç duymamıştır. Amacı nedeniyle onun ihtiyaç duyduğu şey Arap şiirinde Yunan şiir türlerine benzeyenler hakkında konuşmaktır. Öyleyse İbn Rüşd nezdinde şiir türlerinin en önde gelenleri medih, hiciv ve kıssalı şiirdir. Bunlar Aristoteles nezdinde bilinir olan en önde gelen türlere – yani tragedya, komedyaya ve kahramanlık (*melhami*) şiirine– benzer. Farklı vezinler yönünden ve beyitlerin uzunluğu yönünden diğer şiir türlerini de sayabiliriz. Fakat Aristoteles de İbn Rüşd de bu türleri şiiri özel bir şekilde ayırdeden şeylerden saymaz. Aristoteles tragedya ve kahramanlık şiirinde esas özenin (*inâyet*) faziletli fiillerin tahyiline ya da faziletli karakterlerin (*âdât*) tahyiline, komedyadaki esas özenin ise rezil fiillerin ve karakterlerin tahyiline yönelttiğine inanıyordu. Aynı şekilde İbn Rüşd'ün inancı komedyanın yerine hicvin konulması gibi tragedya ve kahramanlık şiirinin yerine medih ve kıssalı şiirin konulmasıydı. İbn Rüşd'ün şiirin amacının güzelleme ve çirkinleme olduğu şeklindeki görüşünün nedeni onun şaire eğitici ve siyasî bir rol biçmesidir. Bu görüş onun Aristoteles'in tragedya ve komedyaya ile kastettiğini anlamamasından çıkarılamaz; bilakis önceki bir görüşten çıkarılabilir ki o da şiirin güvenilir tanıma/bilgi (*ma'rifet*) konumunda ve derecesinde olmasıdır.²

Böylelikle İbn Rüşd *Orta Şerh*'in başında şiiri “taklitsel sözler yapma sanatı” ve yine “bu kitapta araştırdığımız mantıksal sanat” şeklinde tarif etmiştir.³ Aristoteles'in kitabında bu tarife karşılık gelecek bir şey olmamakla birlikte bu, şiirin güvenilir bilgi içerisinde yer alması nedeniyle

[2] Bkz. İbn Rüşd, paragraf 14-15 ve 18-19. Yine bkz. Aristoteles, *Kitâbuş-Şîr*, 1448 b 24-1449 a 6 ve 1449 a 32-37.

[3] Bkz. İbn Rüşd, paragraf 4.

Aristoteles'in tasavvurunda zımnen bulunmaktadır –mantıksal sanat olmasını kastediyorum–. Nitekim Aristoteles'in bu kitapta söz (*mekûle*), sunum (*el-ahz bi'l-vucûh*) ve yine karakter (*'âdet*) ve inançla ilgili bahsettiklerinin daha fazlası hakkında onun *Retorik Kitabı*'nda kâmil bir açıklama buluyoruz. Yine Aristoteles bir keresinde şiirin bir retorik (*hita-bet*) türü olduğuna işaret eder. *Retorik Kitabı*'nın ilk satırından –ki orada Aristoteles retorik sanatını cedel sanatının dengi (*nazîr*) olmakla tanımlar– şiir sanatının Aristoteles'in zihninde mantığın bir bölümü (*cüz*) olduğu görülmektedir. Tüm bunlara ilave olarak başka yerlerde İbn Rüşd mantık sanatını yorumlarken bölüm bölüm uzatmakta ve şiiri bu bölümlerin arasına dahil etmektedir. Fakat burada şiirin –cedel ve retorik gibi– mantıksal sözün ilkelerini bir sanat olarak kendine özgü kanunlara göre insanlar nezdindeki meşhur görüşlere tatbik eden bir sanat olduğunu ve şiirin safsatadan farklı olduğunu söylemekle yetinecektir. Bu kitapta ve İbn Rüşd'ün *Orta Şerh*'inde şiirin felsefî yönden incelenmesine ve yine burada şiirin övülmesine dair bir şey söylenmemesine nazaran şiir felsefeye tarihten daha yakın görülmüştür. Şiirsel sözler tarihsel anlatıda kullanılan sözlerden daha genel olduğu için şiirin felsefeye daha çok nispet edildiği görülmektedir.⁴

Her ikisinin de şiirin insanda doğal olarak ortaya çıktığını itiraf etmeleri ve her ikisinin de bundan şiirin ıslah edilmesinin yok edilmesinden daha kolay olduğunu çıkarsaması, Aristoteles ve İbn Rüşd'ü şiiri Sokrates'in yolundan daha kolay bir yolla araştırmaya sevk eden nedenlerdendir. İnsan kendisinde şiirin doğal olarak ortaya çıkması ya da daha özel anlamda sözle tahyillere yönelik doğal bir güce sahip olması ile diğer hayvanlardan ayrılır. Duyumsadığımız şeylerin tahyillerinden (canlandırılmalarından) haz almamız şiirin bizde doğal olarak ortaya çıkması ile ilişkilidir ve tahyillerden aldığımız bu haz bizim onlar yoluyla öğrendiğimiz anlamına gelir. Öyleyse şiirsel taklide olan doğal meylimiz bizim konuşan hayvanlar olmamızdan kaynaklanır. Yine her insanın bir derece konuşan ve öğrenebilen olması

[4] Bkz. Aristoteles, *Kitâbu's-Şîr*, 1450 b 7-8; 1451 a 36-1451 b 6; 1456 a 34-36. Yine bkz. Aristoteles, *Kitâbu'l-Hatâbe*, 1354 a 1. Yine bkz. İbn Rüşd, paragraf 3, 20, 59, 77. Yine bkz. İbn Rüşd, *Cevâmîu Mantıkı Aristû: el-Medhalî'l-Âmm*, paragraf 4-6 (basım için hazırlık aşamasında).

nedeniyle, şiir doğal cezbediciliği yönünden onun eğitimi için yetkin bir araç ya da bir gereçtir. Fakat şiirin bir eğitim aracı olarak kullanılması ancak sahih bir amaca yönelik olduğu zaman mümkündür. Bu tek şart değildir. Zira söz söyleme yetimiz –konuşmayı kastediyorum– konuşan hayvanlar olmamızdan bağımsız değildir ve vezinli ve melodili sözlerden doğal olarak haz alırız.⁵

Fakat –şeyin zuhuru ister doğal olsun ister doğal olmasın– ilk zuhuru onun en iyi zuhurudur. Bu[nun örneği] faziletli bir yöneticiye nispetle onun çocukluğunun doğru olması gibi, hurmaya nispetle onun çekirdeğinin doğru olmasıdır. İbn Rüşd ve Aristoteles, insan için doğal olsa da, şiirin şairlerin gelişmesi ile daha tam ve daha kâmil oluncaya dek zaman içerisinde geliştiğini söylerler. Burada Homeros'a ve Homeros'la birlikte şiirde onun doğal kemâline ulaşan bazı Yunan şairlerine işaret ederek Aristoteles şiirin yetkinleşmesinin sonsuz olmasının imkânsızlığını gösterir. Şiir sanatı bu şairlerle birlikte mümkün olan en nihai dereceye ulaşmıştır ve onlardan sonra gelenler ancak onların ortaya koyduklarına biraz yaklaşabilirler. Burada İbn Rüşd ilkede Aristoteles'e katılmaktadır; fakat o belirli bir şaire işaret etmez.⁶ Ebû Temmâm'ın, Ebu't-Tayyib el-Mütenebbî'nin beyitlerini irâd etmesine (okumasına) ve bu ikisini tekrar tekrar övmesine rağmen İbn Rüşd övgüsünü o ikisinin üsluplarındaki ince noktalarla sınırlandırmaktadır. Zannediyorum ki o bunu iki nedenle yapmaktadır.

Birinci neden, İbn Rüşd'ün Arap şiirinin değerinin azlığına hükmetmesidir. Nitekim o, Arap şairlerin şiirlerinde ortaya koyduklarını tekit etmek için *Orta Şerh*'in sonunda “şiir” kelimesinin literal anlamına işaret eder. Bu, onun *Orta Şerh*'inde [bahsettiği] şairin kınanmasına neden olan altı tür hata içindir. İbn Rüşd şöyle diyor: “Kınamaların örnekleri bizde mevcut değildir. Zira bu şeyler bizim şairlerimizde tam ayrışmamıştır ve şairlerimiz onların ayırdına varamamışlardır.” Onlar “şiir” kelimesinin anlamlarından olan bu şeyleri bilmiyor değillerdir, şiirlerinin beyitlerini de bu

[5] Bkz. Aristoteles, *Kitâbu'ş-Şîr*, 1448 b 4-24; bununla birlikte İbn Rüşd, paragraf 13.

[6] Bkz. Aristoteles, *Kitâbu'ş-Şîr*, 1448 b 24-27; 1449 a 20-31; bununla birlikte İbn Rüşd, paragraf 14, 16-17.

şeylere göre telif etmemişlerdir. Sonra bunun ardından İbn Rüşd, Ebû Nasr [el-Fârâbî]'nin Aristoteles'in metnini anlamadaki şöhretine işaret eder ve “Bizim dilcilerimizin farkına vardığı şiirsel kanunların, Aristoteles'in bu kitabında ve *Retorik Kitabı*'nda anlattıklarına kıyasla önemsiz ve az olduğunu anlarsın” der.⁷ Burada yine “şiir” kelimesinin anlamlarından İbn Rüşd'ün kastını şöyle anlayabiliriz: “Dilimizi konuşanların (*ehlü lisâninâ*) şiirleri, şiirsel kanunlara göre önemsiz ve azdır.” İbn Rüşd Arap şairlerin şiir sanatını kuşatacak bir bilgiye sahip olmadıklarını düşünmektedir. Onlar taklitsel şekillere tâbi olmakla yetinmişler, onların tanımlarını soruşturmamışlar ve onları ıslah etmeye çalışmamışlardır.

İkinci neden Kur'ân-ı Kerîm'de bulunan edebî ölçütlerle ilişkilidir.⁸ Şiir olmamakla birlikte o, Arap dilinde bulunanların en güzelidir; dahası ona denk bir şeyin olması mümkün değildir. Onda hayal oluşturunca sözler için doğru hedefler de vardır. Bu gerçekten önemlidir. Çünkü güzelliği, edebî üslûbu nedeniyle Arap şiirlerinden birçok beyiti övmekle birlikte İbn Rüşd, bayağılık ve bozuklukları bakımından onlarda tâbi olunan hedefleri ayıplamaktadır.

Şiirin bu yorumunu Aristoteles'in şiir hakkındaki kitabına giriş olarak isimlendirdiği yer temsil eder, ki bu bize ulaşan yirmi altı faslın ilk beş faslından sâdır olur. İbn Rüşd *Orta Şerh*'inin yedi faslının üç faslını bu konuya tahsis eder. Aristoteles'in metnine bu yönden bakıldığında onun bu girişini tâkiben tragedya için yaptığı uzun açıklama –yani 6-22. fasıllardaki açıklama– onun kitabının ikinci kısmına dahil olur. İbn Rüşd devamında gelen üç faslı ve son faslın yarısından fazlasını da bu konuya tahsis eder. Aynı şekilde Aristoteles'in kahramanlık şiirinin kanunlarına dair açıklamasını –bu 23 ve 24. fasıllardadır– kitabının üçüncü kısmına nispet ettiğimizde bunun için İbn Rüşd'ün *Orta Şerh*'inin son faslının beşte birinden daha azını –yani altı paragrafı– [ayırıldığını] görürüz. *Poetika Kitabı*'nın dördüncü kısmı olarak isimlendirdiği yeri –yani Aristoteles'in şairin kınandığı şeylere ve bunun telafisi için gerekenlere dair 25. fasılda

[7] Bkz. İbn Rüşd, paragraf 110, 112.

[8] Bkz. Kur'ân-ı Kerîm, Bakara, 2/23.

yaptığı sayımı— aynı yolla açıklar. Sonrasında İbn Rüşd Aristoteles'in *Poetika Kitabı*'nın son faslını ve son kısmını —yani Aristoteles'in tragedyanın mı kahramanlık şiirinden daha hoş olduğunu yoksa aksinin mi [söz konusu olduğunu] soruşturduğu kısım ya da faslı— atlar ve kendisine ulaşan Aristoteles metninin eksikliği ve Arap şiirinin acizliği hakkında uzun bir tartışma ile *Orta Şerh*'ini sonlandırır.

İki kitabın herbirinde bu kısımlar[ın nereye karşılık geldiği] aşağıdaki tabloda gösterilmektedir:

Metnin Bölümleri (Kısımları)	Aristoteles'in Kitabının Fasılları	İbn Rüşd'ün <i>Orta Şerh</i> 'inin Fasılları	<i>Orta Şerh</i> 'in Paragrafları
Giriş	1-5	1-3	1-19
Tragedya ve Parçaları	6-22	4-7	20-97
Kahramanlık Şiiri	23-24	7	98-103
Şairin Kınanma [Yerleri]	25	7	104-110
Tragedya ya da Kahramanlık Şiiri	26	---	---
Kapanış		7	111-113

Fakat İbn Rüşd'ün *Orta Şerh*'inin Aristoteles'in kitabının taksimatıyla beş kısımda uyuşmadığı açıktır. Bundan dolayı *Orta Şerh*'te olan için başka bir taksimat üzerinde düşünmemiz gerekir. İbn Rüşd'ün Aristoteles'in *Poetika Kitabı*'nın altıncı faslının sonunda söylediğine uzak açıklaması kitap için başka bir taksimata delalet eder. *Orta Şerh*'inin dördüncü faslının son paragrafında İbn Rüşd Aristoteles'in sözünü tümüyle değiştirmektedir. İbn Rüşd Aristoteles'in oyuncu kostümü tasarımı sanatına ve bu sanatın araştırma hedefine nasıl ulaşacağına dair mülahazalarının yerine —şayet Aristoteles olsa ne derdi şeklinde— şiir telif etme sanatını, şiirin telifini ve yapılmasını araştıran sanatın altına dahil edecek derecede Aristoteles'in aynı şiir sanatı hakkındaki araştırmasına dair övgüyü getirmektedir. Sonra bunun

ardından İbn Rüşd doğrudan şiirin güzel olmasını sağlayan şeyler hakkında konuşmaya başlar ve nazarî şiir sanatı ile amelî şiir sanatı arasındaki ayrımı tatbik eder. Bundan dolayı İbn Rüşd'ün Aristoteles'in kitabını iki kısma (cüz) ayırdığını ileri sürüyorum, ki bu ikisi Aristoteles'in özetle şiirin mahiyeti, parçaları (*eczâ*) ve hedeflerini anlattığı 1-6. fasılları kapsayan nazarî kısım ve Aristoteles'in şiirin bu hedefleri elde etmesini açıkladığı ve güzel ve çirkin beyit örnekleri ile bunlara işaret ettiği 7-25. fasılları kapsayan amelî kısımdır. Aşağıdaki tabloda görüleceği gibi İbn Rüşd'ün *Orta Şerh*'inin 1. faslı ve yine 5-7. fasılları bu iki kısma karşılık gelir:

Nazar		
<i>Orta Şerh</i> 'in Kısımları	İbn Rüşd'ün <i>Orta Şerh</i> 'inin Fasılları	Aristoteles'in Kitabının Fasılları
Giriş	1-3	1-5
Şiirin Parçaları (<i>eczâ</i>)	4	6

Amel		
<i>Orta Şerh</i> 'in Kısımları	İbn Rüşd'ün <i>Orta Şerh</i> 'inin Fasılları	Aristoteles'in Kitabının Fasılları
Şiirlerin Güzelliği	5	7-11
Etkilenim, Karakter (' <i>âdet</i>), ve Bunun Dışındakiler	6	12-19
Sözün Unsurları, İsimlerin, Kullanımı Şairin Kınanma [Yerleri]	7	20-25

Aynı zamanda İbn Rüşd'ün Aristoteles'in sözleri hakkındaki esas basamaklara bağlı kalmak için *Orta Şerh*'ini yedi fasla ayırdığını, yine tragedya ile kahramanlık şiiri arasındaki rekabet tüm toplumlar ya da çoğu için ortak olan şeylerden olmadığı için Aristoteles'in [kitabının] 26. faslı hakkında sessiz kalmayı tercih ettiğini ileri sürüyorum. İbn Rüşd'ün şerhini Aristoteles'in kitabına yönlendirmek için *Orta Şerh*'inin başında üstlendiği esas ölçüt budur.

İbn Rüşd ve Aristoteles şiirsel sözler ve onların türlerine özgü olan şeyleri belirledikten sonra ve şiirsel tahyillerin hedeflerini tanıttıktan ve insanın bu tahyillerden haz aldığını açıkladıktan sonra şiirlerin yapıldığı parçalar hakkındaki söze intikal ettiklerini görüyoruz. Fakat, Aristoteles mülâhazalarında tragedyaya yoğunlaşıp söylemek istediklerini örneklendirmek için Yunan tragedyaya şairlerine ve yine Homeros'a işaret ederken İbn Rüşd'ün dikkatini medihe yöneltmesi ve örneklerini Arap şairlerin kasidelerinden alması yönünden bu şeyler hakkında İbn Rüşd'ün sözü Aristoteles'in sözünden ayrıışmaktadır. Aristoteles'in şiir hakkındaki kitabının kadim Arapça tercümesinin İbn Rüşd'ü bu yerde yanıltan şey olup olmadığını soruşturmamız gerekmez. İbn Sînâ *Şifâ*'da şiiri anlattığı kitabında medih ve tragedyaya ıstılahlarını aynı anlamda kullanmıştır –yani birini diğeri yerine koymuştur–. Burada işaret etmemekle birlikte İbn Rüşd'ün bu kitabı okumuş olduğunda kuşku yoktur.⁹ Önceden dediğimiz gibi bu *Orta Şerh*'te İbn Rüşd'ün amacı Aristoteles'in dediklerini dakik ve ayrıntılı bir şekilde şerh etmek değildir; bilakis onun amacı Arap şiirini o kanunlar ışığında incelemek için Aristoteles'in kitabından tüm toplumlar ya da çoğu için ortak ya da genel olan tümel şiirsel âdetleri ve kanunları çıkarmaktır. İbn Rüşd şiirsel ifade, lügavî âdetler ve herbir topluma özgü kültürler arasında, bu âdetler ile diğerk mantıksal sanatlar arasında olduğundan daha fazla irtibat bulunduğuna inanması nedeniyle bu yolu takip etmiştir. İbn Rüşd Arap şiirinde tragedyaya en yakın şey o olduğu için Aristoteles'in tragedyaya hakkında söylediklerini medihe tatbik eder.

İbn Rüşd ve Aristoteles şiirin meydana gelen parçalarını şiirin gayesinin faziletli ve kâmil fiilin vezinli ve melodili söz ile taklit edilmesi olduğuna inandıkları şeylerden çıkarırlar. Şiirin bulunmasının (*icâd*) kısa

[9] Bkz. İbn Sînâ, *Fennüş-Şîr min Kitâbi'ş-Şifâ*, thk. Abdurrahman Bedevî, (Kahire: ed-Dâru'l-Mısriyye li't-Te'lif ve't-Terceme, 1966). İbn Sînâ'nın kitabı sekiz fasla ayrılır. Birinci fasıl İbn Sînâ'nın şiirin özetle ne olduğunu, şiirsel tahyillerin nasıl yaptığını, Yunanlılarda kullanılan farklı vezinlerin ve amaçlarının ne olduğunu açıkladığı genel giriştir. Farklı şiirsel vezinleri açıklamada Ebû Nasr el-Fârâbî'ye çokça itimad etmesine rağmen İbn Sînâ bu faslı sanki şiir hakkındaki düşüncelerinden telif edilmiş ve Aristoteles'in metninden bağımsız [bir metin] gibi ortaya koyar. 2-8. fasıllarda İbn Sînâ Aristoteles'in metnini İbn Rüşd'ün bölümlemesine benzer bir şekilde bölümler; fakat İbn Sînâ Aristoteles'in kitabında söylediklerini yorumlamaya ya da Yunan şiiri ile Arap şiirini birbirinden ayırmaya çalışmaz. O Aristoteles'in metninde geçen bazı yerlerden yettiği kadarıyla genel mülâhazalar sunar.

aruzlarla değil uzun aruzlarla taklit yapmak olduğunu itiraf etmelerine rağmen onlar bu konuda sözü uzatmazlar. Bunun yerine onlar şiirin gayesinin bu olması sebebiyle her şiirin kaçınılmaz olarak –ne daha fazla ne daha az– altı parçadan oluşması gerektiğini açıklarlar. Bunlar öykü (*hurâfe*),¹⁰ karakter, inanç, söz,¹¹ melodi ve araştırmadır (*nazar*). Aristoteles’in bu parçalara ilişkin açıklaması dakik ve ayrıntılı değildir. Fakat öykünün şiirde taklit edilen faziletli fiil için oluşturulan farklı anlatıları bir araya getirdiği, taklit edilen bu fiile izafetle şahısların davranışlarının karakter ve inancı açıkladığı ve kâmil taklidin vezinli ve melodili sözle ve araştırmanın kendisiyle yapıldığı açıktır. Burada Aristoteles’in sözü ile İbn Rüşd’ün şerhi arasında büyük bir farklılığın olduğu görülmektedir. Bu farklılık İbn Rüşd’ün araştırma/nazar ile kastettiği ile Aristoteles’in kastettiği arasındaki farktan kaynaklanmaktadır. İbn Rüşd’ün zihninde öykü teşbih ve taklittir ve bundan dolayı karakter, inanç ve araştırmayı örneklendirmek için vezin ve melodi ile birlikte terkip edilir. İbn Rüşd’ün zihninde nazar/araştırma inancın doğruluğu için akıl yürütme/delillendirme (*istidlâl*), açıklama (*tefsir*) ve kanıtlama (*ih ticâc*) ile ifade edilen şeyin aynısıdır.¹²

İbn Rüşd’ün öykü yorumuna itiraz etmek istemiyoruz. Zira şiirde taklidi kastedilen faziletli fiili örneklediren her şeyi kapsadığını [söyleyerek] yaptığı öykü tanımında (*tahdid*) ona katılıyoruz. Fakat bununla birlikte onun *nazar* hakkında söylediklerini karmaşık buluyoruz. Onun nezdinde *nazar* faziletli fiilin taklidinin elde edilmesi için bir vesile değildir; bilakis inanca yardım eden herhangi bir şeyi taklit eden bir şeye sevk eder. Arap şiirinde *nazarı* –yani “inancın doğruluğunu açıklama”yı (*ibâne*)– andıran bir şey olmadığını itiraf etmekle birlikte İbn Rüşd bunun ardından bunun “medihsel dinî sözlerde bulunduğu”nu zikreder. Sonra *nazarı istidlâl* [akıl

[10] Yani “efsane (*ustûra*)”; fakat İbn Rüşd *hurâfe* lafzını kullanır, *kıssa* lafzını kullanmaz. *Hurâfe* için “öykü”yi kullanabiliriz.

[11] İbn Rüşd *mekûle* (söz) lafzı yerine *vezn* lafzını kullanır. Onun kadim Arapça tercümedeki şu tanımın bulunması nedeniyle *mekûle* ıstılahı için bu ıstılahı tercih ettiği görülüyor: “Söz (*mekûle*) lafzı ile vezinlerin kendilerinin terkipini kastediyorum.” Bkz. Aristoteles, *Fennü’ş-Şîr*, thk. Abdurrahman Bedevî, sayfa 97, satır 5. Yine bkz. Aristoteles, *Kitâbu’ş-Şîr*, 1449 b 34-35. Yine bkz. İbn Rüşd, paragraf 22.

[12] Bkz. Aristoteles, *Kitâbu’ş-Şîr*, 1450 a 7-12. Yine bkz. İbn Rüşd, paragraf 21-22, 24, 31.

yürütme ya da tanınma] olarak belirler ve *istidlâl*in öyküsel taklidin iki parçasından biri olduğunu, ikinci parçanın ise baht dönüşü (*idâre*) olduğunu açıklar.¹³ Bu açıklama onun öyküsel sözün karakter, inanç ve nazara –yani “inancın doğrulanmasının *istidlâl*ine”– önem verdiğine ilişkin önceki açıklaması ile çelişir ve bu onun, şiirin cevherî altı parçasının tümü için anlaşılır bir açıklama sunamamasına sebep olur. Şayet İbn Rüşd Arap şiirinde *nazar*ın olmadığına yönelik önceki mülâhazalarının neticesine dikkat etmiş olsaydı bu ikilemden kaçınırdı. Fakat bu durum onu bu altı parçanın şiirde cevherî olmadığını, onun varlığının –şartlara göre– mümkün ya da mümkün olmadığını ve bunların sadece Yunan şiiri için cevherî olduğunu itirafa zorluyordu, ki bu da ikinci bir ikilemdir. İbn Rüşd, şiirin kastının –yani ister Yunan ister Arap şiiri olsun her şiirin– insanları şeyleri istemeye ya da onlardan kaçınmaya teşvik etmek amacıyla inançların doğruluğunu ortaya koymak olduğuna inandığı için bu şekilde konuşmaya devam etmiyor. Bir şeyin var olduğunu ya da olmadığını taklit yolu ile açıklamak şair için yeterli değildir ve İbn Rüşd nezdinde inanç bunu kapsamaz; bilakis şairin bununla birlikte o inancın doğruluğuna işaret etmesi ve yine buna işaretin ise sadece taklit yoluyla olması gerekir. Örneklerin şiirsel sözlerde inançların taklidinden olduğunu ispatlamasına rağmen İbn Rüşd şiirin taklitten başka bir şeyle inanca ve onun doğruluğuna yaklaştırmadığını vurgulamayı ister. Ve bu vurgu onun şiire yönelik esaslı tanımını ile uyuşur. Yine daha önemlisi bunun onun taklidin gayesinin faziletli fiillere yöneltmek ve rezil fiillerden kaçındırmak olduğu yönündeki ısrarı ile de örtüşür.¹⁴ Bu yönden İbn Rüşd'ün şiirin gayesine yönelik anlayışı Aristoteles'in anlayışından zayıf, aynı zamanda *Cumhuriyet* (*Devlet*) diyalogunda karşımıza çıkan Sokrates'in anlayışına ise daha yakındır.¹⁵

Burada İbn Rüşd'ün melodi ve onun şiirsel sözle irtibatına –yani onun şiirin cevherî bir parçası olduğuna– dair söylediklerinin onun “Arapların şiirlerinde melodi yoktur” ve “onda ya sadece veznin ya da vezin ve taklit”in bulunduğu şeklindeki geçen hükmünü unuttuğunu göstermediğine

[13] Bkz. İbn Rüşd, paragraf 24-25.

[14] Bkz. İbn Rüşd, paragraf 27, 31; 8, 39.

[15] Bkz. İbn Rüşd, paragraf 28; bununla birlikte bkz. Aristoteles, *Kitâbu'ş-Şîr*, 1450 b 7-12.

de işaret etmeliyiz.¹⁶ Bu yerde ve *Orta Şerh*'in diğer [yerlerinde] o, Cahiliye devrindeki şiiri ve şairleri anlatmak için “Arapların şiiri”, “Arapların şairleri” ifadelerini ve bunlara denk düşen ifadeler kullanır.¹⁷ O dönemin şiirinde melodi ya da nağmeler eksiktir ve ondan sonrası onun için Arap şiirine dahil değildir. Öyleyse sonuçta Arap şiirinde şiirin altı cevherî parçası bulunmaz ya da diğer bir ifade ile Arap şiirinde cevherî bir eksiklik bulunur.

Anlatılanlardan İbn Rüşd'ün Aristoteles'in şiir hakkındaki kitabını nasıl yorumladığını ve telhis ettiğini görüyoruz. *Orta Şerh*'inin ikinci kısmında (*cüz*) –yani amelî kısım (*cüz*) ya da şiir sanatının güzel ve kâmil olmasını sağlayan şeylerin araştırıldığı sanatsal kısımda– İbn Rüşd'ü takip etmek yerine onun Arap şiirlerine ve Arap şairlere saldırmasının anlamını araştırılmayı istiyoruz. İbn Rüşd Arap şiir beyitlerini diğer fasıllardan ziyade *Orta Şerh*'inin altıncı ve yedinci faslında îrâd eder (getirir). Nitekim o ikinci, üçüncü ve dördüncü fasıllarda tek bir beyit îrâd etmez; altıncı fasılda otuz sekiz beyit ve yedinci fasılda yirmi beş beyit îrâd ederken birinci fasılda üç beyit, beşinci fasılda ise iki beyit îrâd eder. İbn Rüşd *Orta Şerh*'in yedinci faslında Kur'ân-ı Kerîm'den ayetler îrâd ederken ya da on bir defa ona işaret ederken altıncı fasılda Kur'ân-ı Kerîm'den ayetler îrâd etmekte ya da sekiz defa onlara işaret etmektedir. Zannettiğime göre İbn Rüşd bunu iki nedenle yapıyor. İlk olarak Arap şiirini Yunan şiirinden ayırmak için, ikinci olarak ise Arap şiirinden beyitler îrâd ederek ve onları Kur'ân-ı

[16] Bkz. İbn Rüşd, paragraf 4.

[17] “Arapların şiirleri” ıstılahını şu on altı paragrafta yirmi defa buluyoruz: Paragraf 4, 10, 24, 27, 45, 49, 56, 64, 66, 68, 70, 73, 74, 76, 88, 105. İbn Rüşd paragraf 10'da üç defa ve paragraf 69 ve 71'de birer defa “onların şiirleri”nden bahseder. Tüm bu durumlarda ve yine paragraf 97'de “Onlar nezdinde şiirin bilinen bir sınıfı söz konusudur” derken kuşkusuz Araplara işaret eder. “Onların şairi” yani “Arapların şairi” ıstılahını paragraf 66'da bir defa buluyoruz ve [bu] ıstılahı paragraf 90-91'in herbirinde birer defa buluyoruz. Paragraf 37, 64, 68'deki “Arapların şiirleri” ile “yenilikçilerin şiirleri” arasındaki mukâbeleden, yine paragraf 66'daki “Araplar” ve “yenilikçiler” –yani Arapların şairleri ile yenilikçi şairler- arasındaki mukâbeleden ve son olarak paragraf 88'de “Arapların şiirleri” ve “yenilikçi şairler” arasındaki mukâbeleden de bahsedilmesi gerekir. Aynı şekilde İbn Rüşd “Arapların şiirleri”, “Arapların şairleri” ya da bu iki ıstılahı denk olanlardan bahsederken paragraf 64, 66, 68, 69, 71, 73, 88, 90, 91'de Cahiliye devrinden bazı şairlere işaret eder. Paragraf 45'de Ebu't-Tayyib el-Mütenebbi'ye (303/905-354/965) ve paragraf 46'da Ebu't-Tayyib ve Ebû Temmâm'ın (192/807-231/846) herbirine işaret etmesine rağmen “Arapların şiirleri”nden bahsetmez ve bu iki yer dışındaki tüm yerlerde onların yenilikçi şairlerden olduklarını belirtir. Yine o, paragraf 39'da el-A'sâ'nın (yaklaşık olarak 8/629 ya da 9/630'da vefat etmiştir) Araplardan olduğunu zikrederken içkin anlam onun Arapların şairlerinden olduğudur.

Kerîm ayetleri ile karşılaştırarak Arap şiirine [yönelttiği] eleştirilerin okur nezdinde daha makbul olması için. *Orta Şerh*'inin birinci paragrafında ifade ettiği amaca göre Arap şiirini Yunan şiirinden ayırmasına rağmen yine bu aynı amaç onun Arap şairlerin Aristoteles'in şiir hakkındaki kitabından ve yine onun retorik hakkındaki kitabından şiirin kanunlarını ve hedeflerini öğrenmeye muhtaç olduklarına inanmasından kaynaklanır. Gördüğümüz gibi İbn Rüşd'ün Arap şairleri eleştirisi onların şiirlerinden neşet eden ahlakî etkilere dikkat etmemelerinden ileri gelmektedir. Fakat şunu da gördük ki bu eleştiri *Cumhuriyet* diyalogunda Sokrates'in şiir hakkında söylediklerine Aristoteles'in burada söylediklerinden daha yakındır ve bununla birlikte Aristoteles'in düşüncelerinde bu eleştirinin derin kökleri söz konusudur.

İbn Rüşd'ün kitabının ikinci kısmında bulduğumuz şiire ve şairlere [yönelik] eleştirileri onun anlatılan eleştirileri ile örtüşmektedir. Bir yerde Kur'an-ı Kerîm'in onları şiirleri sebebiyle olumsuzladığına işaret eder. O, onların şiirlerinde “faziletli fiillere övgü ve faziletli olmayan fiillere yergi”nin, çok azı dışında, bulunmadığını da söyler ve bu faziletli fiillere yönelik olarak Kur'an'ın övgüsünü göstermek için Kur'an'dan örneklerle işaret eder.¹⁸

Onun Arap şiirini ve Arap şairlerini eleştirisi ile birlikte garip başka bir şey daha buluruz ki bu onun Arapların doğal bir toplum olmadığını ispatıdır. Bu ispatı üç defa getirir; iki defa *Orta Şerh*'in bu kısmında ve bir defa birinci kısımda. Aristoteles'in metninde bu hükme sevkeden bir şey bulunmaz. Bu ispat ilk defa olarak İbn Rüşd tahyilin telifini ve şiirsel sözlerde taklidi açıklarken –yani melodi ya da nağme, vezin ya da ritim ve teşbih yönünden– ortaya çıkar.¹⁹ O, muvaşşahlar, zecâller ve Endülüs halkı nezdinde “çıkarsanan” (*müstenbata*) diye isimlendirilen Arap şiirlerinde sadece bu üç şeyin hepsini bir araya getirmekten bahseder. Sonra melodinin Arap şiirinde bulunmadığına ve bunların “ya sadece vezin ya da vezin ve taklitle beraber” sahip olduklarına dikkat çeker. Onun bu garip fiili yorumlarken

[18] Bkz. paragraf 68, 70. Yine bkz. paragraf 63-67, 69, 71, 72.

[19] Bkz. paragraf 4.

ileri sürdüğü sebep şudur: “Zira doğal şiirler üç şeyi bir araya getiren şiirlerdir ve doğal şeyler doğal toplumlarda bulunur.” Öyleyse sonuç İbn Rüşd’ün Arapları doğal bir toplum saymadığıdır. Fakat o bu hükmün nedenini ortaya koymaz. O şaire telifinde öykünün var olan şeylere ya da varlığı mümkün olan şeylere dayanması, örneklerle, kurgusal kıssalara dayanmaması önerilerinde bulunurken buna benzer şeyler söyler. İbn Rüşd şairi “kurgusal örnekler ve kıssalar” yapan kişi ile karşılaştırır, onun “asla var olmayan şahıslar kurguladığını ve onlara isimler koyduğunu” ancak şairin “var olan şeylere isimler koyması” gerektiğini ve şairlerin “tümeller hakkında konuşabileceğini” ispat eder. Şiirin tümellere yönelmesine sebep olarak İbn Rüşd “Bundan dolayı şiir sanatı[nın] felsefeye, örnekler kurgulama sanatından daha yakın” olduğunu ileri sürer. Bunların tümü kendiliğinden açıktır ve o [bunlara yönelik] bir soruşturma ortaya koymaz. Fakat Aristoteles’in sözüne işaret ederken İbn Rüşd “Onun, şiir hakkında onların âdetlerine göre söylediği bu şey doğal toplumlar için doğal bir şey gibi görünüyor” diyerek bir ekleme yapar ki biz bunu garipsiyoruz.²⁰ Şairlerinin var olan ve varlığı mümkün şeylere ve yine tümel şeylere yaklaştırmak için kurgusal örnekler ve kıssalardan uzak durmaları bakımından onun Yunanlıları doğal bir toplum saydığı açıktır. Bilakis İbn Rüşd’ün düşündüğüne göre Araplar şiirlerinde örnekleri, kıssaları ve bunun dışındaki “yanlış kurgusal şeyler”i tercih ediyorlar ve bundan dolayı felsefeden uzak şiirler ortaya koyuyorlardı. Bundan daha önemlisi, o ikinci defa olarak onların doğal bir toplum olmadığına işaret etmektedir.

Üçüncü ispatı Aristoteles’in kahramanlık şiiri hakkındaki sözüyle kastettiği şeyle ilgili olarak *Orta Şerh*’te onların doğal olmayan bir toplum oldukları şeklinde[ki ifadesini] buluruz. Nitekim İbn Rüşd kıssalı şiir –yani kahramanlık şiiri– ve onun medihe nispeti hakkında bazı genel mülahazalar sunduktan sonra kahramanlık şiirinin yerlerini taklidin Arap şiirinde az bulunduğuna işaret eder. Bunun benzeri taklitlerin “dinî kitaplarda” çok olduğunu itiraf ederek bu sözü kolaylaştırmakla birlikte onun bununla neyi kastettiği açık değildir. Şayet Kur’ân-ı Kerim dışında bir dinî kitabı

[20] Bkz. paragraf 38.

kastediyorsa o kastettiği nedir? *Kitâb-ı Mukaddes*'in *Eski Ahit*'inden tarih kitaplarında bulunanlar gibi olan tarihler kıssalı tarihlerdir ve yine *İncil*'in dört kitabı ve Rasuller'in işlerinin fiillerinde şiir benzeri şeylerin bulunduğu genellikle inanılmaz. Fakat İbn Rüşd burada bundan çok bahsetmez. Bunun yerine o ikinci defa olarak burada Aristoteles'in dediği şeyin Arap şiiri ile bir ilgisinin bulunmadığını ispat eder ve bunun onun dediklerinin Yunanlılara özgü olması nedeniyle mi yoksa Arapların bir yönden diğer toplumlardan farklı olması nedeniyle mi olduğunu soruşturur.²¹ İlk görüşü kabul ederse *Orta Şerh*'in bina edildiği esas girişle ilgili olarak bir kuşku meydana gelecektir. Bundan dolayı İbn Rüşd ikinci görüşü kabule mecbur kalır ve diğer farklı bir soruna intikal eder. Aristoteles'in bu kitapta söylediklerinin çoğu toplum için ortak olması, Araplar için [ortak] olmaması dolayısıyla Arapların çoğu topluma benzememesi gerekir. İbn Rüşd –ki o Yunanlıların doğal bir toplum olduğu hakkında bundan önce konuştuğuna işaret eder– Aristoteles'in bu kitapta doğal toplumlar için ilkeler koyduğunu ilave eder. Sonuç, burada Aristoteles'in şiir kanunları hakkında koydukları ile Arap şiiri arasında büyük bir farklılık olması dolayısıyla onların doğal bir toplum olmalarının mümkün olmamasıdır. Önceki iki sözde olduğu gibi bu sözde de Arap şairlere yönelik olarak aynı eleştiriyi buluyoruz.

İbn Rüşd'ün *Orta Şerh*'inin başlangıcında, ortasında ve sonunda bu işaretlerin bulunması onun bunun önemini vurguladığını gösterir. Fakat Arapların doğal bir toplum olmadıklarına dair hükmünü açıklamada bu işaretlere eklediği bir şey yoktur. Endülüs halkının doğal bir toplum olduğu şeklindeki sözü dışında Yunanlılar dışında doğal bir topluma dair başka bir örnek bulamıyoruz. Homeros'un yaşadığı asırdan Aristoteles'in yaşadığı asra kadarki Yunanlılarla en-Nâbigâ'nın vefatından İbn Rüşd'ün zamanına kadarki Araplar arasında söz konusu olan fark Rasûlüllah'a indirien vahiydir. Onların bu semâvî risâleti kabulde tek olmaları ve risâletin onların dilinde ifade edilmesi yönünden onlar doğal bir toplum değildir. Fakat İbn Rüşd nezdinde “doğal” kelimesi putperestlikten daha fazla bir

[21] Bkz. paragraf 98, 110. Yine bkz. paragraf 99, 101, 103; bununla birlikte bkz. Aristoteles, *Kitâbuş-Şir*, 1459 a 15-1460 b 5.

anlama gelmiyorsa Cahiliye devrinde Araplar doğaldırlar. Ancak İbn Rüşd bu Cahilileri doğal olmaya nispet etmez. Aynı şekilde o bu ıstılahın onlara söylenmesini de reddeder. Bundan dolayı İbn Rüşd'ün bu ıstılahı kullanmakla başka bir şeyi kastettiği ortaya çıkıyor. Putperestlik dışında Araplar Cahiliye devrinde bedevilikle bilinirler. Onların doğal bir toplum olarak düşünülmesi için ilki engel olmazsa o zaman ikincisinin olması gerekir.

Endülüs halkının ve Yunan halkının doğal toplumlardan olduğunu ispatlayıp Arapların onlardan olmasını olumsuzlayarak İbn Rüşd evvelkiler nezdinde medenî âdetlerin toplum olma merhalesine intikalde onlara yardım ettiğine işaret eder. Onlar Araplar nezdinde kurgusal şahsî âdetleri övmeyiz ve kendi aralarında savaşla ilgili övgüler de söylemezler. Fakat onlar, kendilerine büyük guruplar halinde ve anlaşma içerisinde yaşama izni veren ve onlara aşiret ya da kabile yerine “toplum” (*ümme*) ya da “topluluk” (*kavm*) [lafzının] nispet edilmesine izin veren durumları sağlayabiliyorlar.²² Şayet İbn Rüşd Arapların doğal bir toplum olmadıkları iddiasını kastetmişse o zaman onun Arap şiirinin tümüne yönelttiği eleştiri açık hale gelir. Arap şiirinin ölçütleri Cahiliye devrindeki Arap şiirlerine dayanılarak tesis edilmiştir. İbn Rüşd yenilikçi şairleri de eleştirir. Çünkü onların şiirleri Kur’ân-ı Kerîm’de mevcut olan üstün ölçütlerden etkilenmiş değildir.²³ Burada İbn Rüşd’ün şiirin ahlakî, eğitici ve siyasî etkilerine vurgusundaki ısrarın sebebini özellikle Arapların doğal bir toplum olmadığını ispata ilişkin bu yorumundan anlıyoruz.

Aristoteles ve İbn Rüşd’ün Sokrates ya da Platon’un şiir araştırmalarını ıslah için gösterdikleri çabaya dair sunduğumuz tüm şeylerden bizim kapanış kısmında iki şeye işaret etmemiz gerekir. Bunlardan ilki İbn Rüşd ve

[22] Arapların esasen bedevî olduğu düşüncesinin uzun bir tarihi vardır, fakat İbn Haldûn bunu uzunca yorumlar. Bkz. Muhsin Mehdi, *Felsefetü İbn Haldûn fit-Târih* (Chicago: Matba’atu Câmi’ati Chicago, 1964), s. 199 ve mülâhaza 5. Kur’ân-ı Kerîm’de “Araplar” kelimesinin “bedevî” anlamında kullanımına dair birçok örnek vardır; bkz. Tevbe Sûresi, 90, 97-99, 101, 120. Yine bkz. Ahzab Sûresi, 20; Fetih Sûresi, 11, 12; Hucurât Sûresi, 14. Tek bir istisna vardır ki o da paragraf 100’dür. İbn Rüşd her defasında “Araplar” ıstılahını onunla Cahiliye devri Araplarını kast ederek kullanır; bkz. paragraf 10, 39, 64, 66, 69, 71, 92, 98, 100, 106, 107, 109.

[23] Mülâhaza 4, s. 34’te dediğimiz gibi, İbn Rüşd “Arapların şiirleri” ile “yenilikçilerin şiirleri”ni birbirinden ayırır. Fakat bununla birlikte hatalı şiirleri dolayısıyla Arapları azarladığı gibi yenilikçileri azarlamada da tereddüt etmez; bkz. paragraf 64. Yine önceki Arap şairlerde bulunduğu gibi yenilikçi şairlerin karakterlerinde (*âdet*) kusur bulma hususunda ısrarlı olduğunu göstermede de tereddüt etmez; bkz. paragraf 66, 67.

Aristoteles'in gelişmiş bir sanat olması yönünden şiir araştırmasının uygun ve faydalı bir araştırma olduğuna inanmalarıdır. Her ikisi de şiirin zaman içerisindeki gelişimini çözümler ve onlarda meydana gelen değişimlerin nedenlerini sürekli soruştururlar. Şiirin insan için bir yönden doğal olduğunu itiraf etmelerinden dolayı her ikisi de onun doğasına ve sonraki gelişimine yönelik bir soruşturmaya girişir ve onun ilk zuhurunun sanatsal ve fennî olmadığını teslim ederler. İlk tiyatroculardan Aiskhylos, Sophokles ve Euripides'e kadar ya da ilk kahramanlık şairlerinden Hesiodos ve Homeros'a ve hatta sonraki şairlere kadar şiirde meydana gelen değişiklikler hakkında araştırma yaparken Aristoteles bu sanatla ilgili her şeyde Homeros'u en iyi/usta [kişi] olarak bulur. Aristoteles, Homeros'tan sonra gelen herkes için şiirde ustalık açısından onun vardığı düzeye ulaşmak için çaba harcaması zorunlu olacak derecede şiirin Homeros'un şiirindeki düzeye ulaşması için mücadele eder. O, Homeros'un kendisinden önce gelenlerden üstün olduğunu ve kendisinden sonra gelenlerin ise [ondan] eksik olduğunu da açıklar. Aynı şekilde İbn Rüşd de Cahiliye devrinden, Abbasî devleti döneminde Ebû Temmâm ve Ebu't-Tayyib el-Mütenebbî'nin şiirlerinde ortaya çıkan iyileşmeden ve bunun ardından ondan az bir zaman önce Endülüslü bazı şairlerdeki gerileme (*inhidâr*) merhalesine kadar [olacak şekilde] Arap şiirindeki gelişmelere işaret eder. Onun Ebû Temmâm ve Ebu't-Tayyib el-Mütenebbî'yi medhi gerçek bir medhiştir, fakat bu Aristoteles'in Homeros'a yönelttiği büyük övgüye kıyasla azdır. İbn Rüşd şiirde bu iki şairi kendilerinden önce gelenlerden iyi saymasına rağmen onların şiirini örnek alınması gerekli olanlardan görmez. İbn Rüşd kendisinden önce Aristoteles'in yaptığı gibi şiir sanatını zaman içerisindeki gelişimi yönünden çözümlemenin zorunluluğu hususunda –yani onun tarihsel gelişiminin araştırılmasının zorunluluğu hususunda– ısrar eder.

İbn Rüşd ve Aristoteles'in şiiri zaman içerisindeki gelişimi yönünden araştırmak istemeleri onların çözümlemelerinin ikinci esasına uygundur, ki o da onların şiirin küçümsemesini olumsuzlamaları ya da diğer bir tabirle şiirin kendi içerisinde anlaşılmaması hususundaki ısrarlarıdır. Onlar şiirin mahiyetini ve oluşumunu araştırırlar, yine güvenilir bilgi içerisindeki

konumunu tayin ederler ve bu konumun oluşmasının sebebini açıklarlar. Onlar şiirin yapısını ve güzel olmasını sağlayan şeyi de araştırırlar. Onların bu sanatı ve onun farklı görüngülerini araştırmadaki ve bu sanatı diğer sanatlarla ya da yollarla (*mezâhib*) karşılaştırmadaki amaçları şiiri ve onun gayesini sanat olarak anlamaktır, onu ve onu icra edeni hafife almak değildir. Çünkü onlar şiiri bir sanat olarak araştırmayı amaçlamışlar, şiirsel ilham/esin (*vahy*) konusuna bakmamışlardır. Onların zihninde şair bir idrak ve hedefle hayal oluşturucu sözlerde şeylerin ve fiillerin tahyilini ve taklidini talep eden/araştıran kişidir. Onların şairin ilhamına yönelik bu olumsuzlama hususundaki ve onun kâmil bir açıklamaya ve şiirsel taklidin anlaşılmasına kudretinin olmamasını olumsuzlama hususundaki sessizliklerinden [bu] ortaya çıkıyor. Sonradan şiirin ayırdedici fiillerinin olduğu ortaya çıkar. Şair idraki açık kanunlara göre sanatın fiillerini yapar ve bu fiiller ve bu kanunlar yönünden şairin yeteneğinin derecesine hükmedilir.

İbn Rüşd Aristoteles'in şiir hakkındaki kitabını bu kanunların en güzelini, özellikle de tüm toplumlar ya da çoğu için ortak olanları takdir etmek için telhis eder. O, farklılıklardan ziyade Yunan şiiri ile Arap şiiri arasındaki benzerliklere ihtimam gösterir ve bunun nedeni onun dilin ifadedeki etkisine yeteri kadar inanmasıdır. Bu görüşü reddetmek için herhangi bir nedene sahip değiliz. İbn Rüşd Aristoteles'in bu kitabında söylediklerinin bazısının anlaşılma nedeni olarak kadim Arapça tercümedeki eksikliği kabul eder. İbn Rüşd'ün kitabın bilmediği diğer yerlerinde yoldan saptığını da itiraf edersek, bu o hükmü geçersiz kılmaz. Aristoteles'in tragedya, komedyâ, *nazar* (araştırma) ve bunun dışındaki şeylerle kastettiklerini anlamamasına rağmen o, Arap şiirinin ayrıştığı şeyleri ve Yunan şiirine benzediği durumları yorumlamada başarılı olur.

İbn Rüşd'ün tüm toplumlar ya da çoğu için ortak olan şeylere özeni zorunlu olarak onun Aristoteles'in kitabı için güvenilir bir orta şerh ortaya koymasına engel olur. Bu türden güvenilir bir orta şerh sunmaktan uzak kalmasının nedeni tüm toplumlar ya da çoğu için ortak olanı sunma gayesine râcidir, yoksa [bunun] nedeni kadim Arapça tercüme değildir. Arap şiirine yönelttiği yoğun eleştirinin arkasında İbn Rüşd'ün

öncelikli amacının olduğunda kuşku yoktur. Yine onun buradaki çabasının arkasında ilkin şiir sanatının faziletli fiillere teşvik etmeye ve rezil fiillerden uzaklaştırmaya yönelten ilkelerini tesis etmek olduğu görülüyor. Bu nedenle o, Aristoteles'in açıklamalarını aşmak zorunda kalır. Sonuçta bu amaç İbn Rüşd'ün *Orta Şerh*'ini, Arap şiirine yoğun işaretleri ve Yunan şiirinde kullanılan vezinlerinden farklı olan diğer türlere karşı yoğun sessizliğinden ziyade öncekilerin –yani Ebû Nasr [el-Fârâbî] ve İbn Sînâ'nın– orta şerhlerinden farklı kılar.

İbn Rüşd'ün Aristoteles'in şiir hakkındaki kitabına [yazdığı] *Orta Şerh*'i bu bakış açısıyla okuduğumuzda şiirin mantık sanatının bir parçası olduğunda ve aynı zamanda retoriğe de yakın olduğunda kuşku yoktur. Şiir aynı zamanda felsefî önemi haiz bir sanattır ve şiir bu açıklaması dolayısıyla güvenilir bilgi içerisindeki derecesinde [aşağı] inmez; bilakis şairin şiirinde ne yaptığını ve onu niçin yaptığını açıklayabilmesini [sağlaması] bakımından, derecesinde [yukarı] çıkar. Bu türden bir okuma bizi, edebiyat ve siyaset arasındaki ilişkiyi araştırmak için cesaretlendirdiği gibi, şiir hakkında, özellikle de onun öğüt verici fiillerini daha geniş bir şekilde araştırmak için de cesaretlendirir.



Charles E. Butterworth'ün *Telhîsu Kitâbiş-Şîr'e* Yaptığı Arapça Özet¹

[1-7] Birinci Fası: Şiir Sanatına Giriş

[1] Bu sözdeki amaç.

[2] Şiir sanatı hakkında sunulan kanunların iyi bir şekilde icra edilmesini isteyen kişinin yapması gerekenler.

[3] Her şiir ve her şiirsel söz ya hiciv ya da medihtir.

[4] İnsanlar doğal olarak fiillerle ve sözlerle hayal oluşturur ya da taklit yaparlar.

[5] “Şiir” diye isimlendirilen sözlerin çoğunda vezin dışında şiirsel bir anlam bulunmaz.

[6] Vezin ve taklidi bir araya getirmeyen şeyin gerçek anlamda “şiir” diye isimlendirilmemesi gerekir.

[7] Özet

[1] *Telhîsu Kitâbiş-Şîr'in* Özeti şeklinde de ifade edilebilecek bu kısmı Charles E. Butterworth neşrin başına “Kitabın İçindekileri” (*Muhtevyâtü'l-Kitâb*) şeklinde yerleştirmiştir. Biz bu kısmı, metnin içeriğini görmemize yardımcı olduğunu düşündüğümüz için Arapça metin ve Türkçe çevirinin hemen öncesine koymayı uygun bulduk.

[8-12] İkinci Fasıl: Taklit ve Teşbih Sınıfları

- [8] Taklidi kastedilen şeyler ya faziletler ya da reziletlerdir.
- [9] Homeros ve Yunanlılardaki meşhur şairlerin yolu.
- [10] Arapların şiirlerinin çoğu arzu ve özlem hakkındadır.
- [11] Yunanlıların şiirleri fazilete teşvik etmeye yönlendirir.
- [12] Teşbih sınıfları üçtür ve onların ayrımları da üçtür.

[13-19] Üçüncü Fasıl: Şiir Sınıflarının Gelişimi

- [13] İnsanda şiiri doğal olarak doğuran nedenler iki tanedir.
- [14] Toplumlarda şiirsel sanatların nasıl kâmil hale geldiği.
- [15] Bu, tüm toplumlar ya da çoğu için ortak şeylerle ilgili bu fasıl-
da olanlardır.
- [16] Şiirlerin en eksiği ve kusurlusu zamanca önce gelenlerdir.
- [17] Bu türlerin nefslere önceliğinin delili.
- [18] Hiciv sanatı ile sadece tüm kötü ve çirkin olan şeylerin taklidi
kastedilmez.
- [19] Küçümsemenin bu üç niteliği bir araya getirmesi gerektiği-
nin delili.

[20-32] Dördüncü Fasıl: Medih Sanatı ve Parçaları

- [20] Medih sanatının bulunması onun kısa değil uzun aruzlarla ya-
pılması ile olur.
- [21] Eylem hakkında şiirsel medih sanatının ilk parçası saygın anlam-
ların sayılmasıdır.
- [22] Medih sanatının parçalarının altı olması gerekir.
- [23] Karakterler ve inançlar medih sanatının en önemli parçasıdır.

- [24] Araştırma (*nazar*) inancın doğruluğunun açıklanmasıdır.
- [25] Taklit etmesi yönünden öyküsel söz iki parçadır, ilk parça medih sanatınınındır.
- [26] Medih sanatının ikinci parçası karakterlerdir.
- [27] Medih sanatının üçüncü parçası inançtır.
- [28] Eski siyasetçiler nefslere inançları şiirsel sözlerle yerleştirmekle yetiniyorlardı.
- [29] Bu parçalardan dördüncüsü vezindir.
- [30] Mertebece beşinci parça melodidir.
- [31] Altıncı parça araştırmadır.
- [32] Şiirlerin neylerden ve nasıl yapıldığını bildiren bilimsel sanat şiirler yapma sanatından riyasetçe daha tamdır.

[33-47] Beşinci Fası: Şiirin Güzel Olmasını Sağlayan Şeyler

- [33] Şiirin kendileriyle ortaya konulduğu güzel şeylerin olmasını sağlayan şeylerin sınıfları.
- [34] Şiirsel konuşmadaki durum burhânî öğretimdeki durum gibidir.
- [35] Medih sanatında kullanılan sözler münazarada kullanılan retorik sözlerden farklıdır.
- [36] Şiirle kastedilen tek bir şeye ilişkin birçok şeyin anlatımı uzun değildir.
- [37] Her şairin bunu koruyamıyor olduğu görülüyor.
- [38] Yanlış kurgusal şeylerin taklidi şairin fiili değildir.
- [39] Medih sanatında taklit eden şeylerin var olan şeyler olması gerekir.

- [40] Üstün şairler şiirin temelleri dışındaki şeylerin kullanımından yardım alırlar.
- [41] Şiirsel sözlerin çoğunun iyiliği sanatsal olmayan basit taklitte olur.
- [42] Baht dönüşü medhi kastedilenin zıddının taklididir, sonra medhedilen şeyin kendisinin taklidine intikal eder.
- [43] Tanınmanın (*istidlâl*) en güzeli baht dönüşü (*idâre*) ile karışandır.
- [44] Tanınma ve baht dönüşü canlı olmayan ve canlı olan şeylerde kullanılır.
- [45] Tanınmanın Arapların şiirlerinde baskın olan türü.
- [46] İnsanla ilgili tanınma ve baht dönüşü isteme ve kaçınmada kullanılır.
- [47] Medih sanatının üçüncü parçası psikolojik etkilenimler doğurandır.

[48-78] Altıncı Fasıl: Nicelik ve Yapıldığı Yerler Bölümünden Medih Sanatının Parçaları

- [48] Nicelik yönünden medih sanatının parçaları.
- [49] Arapların şiirlerinde onların üçü bulunur.
- [50] Medih sanatının kendilerinden yapıldığı yerler.
- [51] Medihlerin terkinin basit taklitten olmaması gerekir.
- [52] Merhamet (acıma) ve yumuşaklık, hak etmeyen ve gerekmeyen kişinin başına gelen mutsuzluğun anlatılmasıyla meydana gelir.
- [53] Güzel medihler içinde faziletlerin ve üzücü, korkutucu ve yumuşatıcı şeylerin anlatıldığı medihlerdir.
- [54] Şiirinin bir parçasını bu öyküler kılanları ayıplayanlar hata yapıyorlar.

- [55] Korkutucu ve üzücü öykülerin çıkışının göz önünde gerçekleşen şeylerin çıkışı olması gerekir.
- [56] Bazı şairler medihlere, sadece hayretin kastedildiği şeylerin taklitlerini dahil etmek isterler.
- [57] Şiir sanatından faziletlerin tahyili ile hazzın elde edilmesi kastedilir.
- [58] Kendisinden üzüntü ya da korku eklenmeksizin taklitleriyle haz oluşturan şeyler bilinir.
- [59] Medihin irade ve bilgiden sâdır olan faziletli fiillerle olması gerekir.
- [60] Medihte hangi karakterlerin taklit edilmesinin gerektiği.
- [61] Hitapların kapanışlarında olduğu gibi şiir ve kasidelerin kapanışlarının önceden anlatılan, medihin kendileriyle gerçekleştirildiği karakter özelliklerine topluca delalet ediyor olması gerekir.
- [62] Teşbih ve taklit faziletin gayesi olan şeylerin medihleridir.
- [63] Şairin, tahyil ve taklitlerinde teşbihte kullanımı âdet haline gelmiş şeylere özen göstermesi gerekir.
- [64] Sanatsal yolda iyi bir tarzda icra edilen *istidlâl* –yani taklit– türleri çoktur; duyulur şeylerin duyulur şeylerle taklit edilmesi bunlardandır.
- [65] Tasdik ve ikna bölümünde olan şiirlerin ikinci türü daha ziyade tahyil bölümüne dahil olur.
- [66] Üçüncü tür, hatırlama ile gerçekleşen taklittir.
- [67] Taklidin dördüncü türü bir şahsın/tekilin aynıyla bu türden olan bir şahsın/tekilin benzeri olduğunun anlatılmasıdır.
- [68] Beşinci tür sofist şairlerin kullandığıdır, ki o yanlış aşırılıktır.

[69] Meşhur altıncı yer Arapların kullandığıdır, ki bu, konuşmalarında ve müracaatlarında, cansızların konuşanlar yerine konulmasıdır.

[70] Faziletli tanınma ve baht dönüşü iradî fiiller için olur.

[71] Şiirsel kıssalar ortaya konulması ve bunda tam bir gayeye ulaşılması, şair bir şeyi nitelemede, dinleyicilerin onun duyulur olduğunu göreceği bir düzeye ulaştığı zaman söz konusu olur.

[72] *İstidlâl* yerlerinin sayımı uzundur.

[73] Her medihin bazısı, parçaları arasında bir düğüm olan, bazısı ise çözüm olandır.

[74] Medih türleri dörttür.

[75] Şairlerden bazısı uzun kasidelerde sözü güzel yaparken bazısı kısa şiir ve kısa kasidelerde iyi yaparlar.

[76] Tahyillerden ve anlamlardan bazısı uzun vezinlere uygun düşer bazısı kısa vezinlere uygun düşer.

[77] Şiirleri var kılan şeylere dış şeyler eklenebilir. Bu şeyler şairin sesindeki ve suretindeki biçimlerdir.

[78] Şair bunlardan söz sınıflarından herbirine özgü olan şekilleri kullanmakla yetinebilir.

[79-112] Yedinci Fasıl: Sözlerin Unsurları ve Şiirsel Sözde ve Şairin Azarlanma Yerlerinde İsimlerin Nasıl Kullanılacağı

[79] Her şiirsel sözün kendisine çözüldüğü sözlerin unsurları yedidir.

[80] Hece sesli ve sessiz harften terkip edilen delalet etmeyen sestir.

[81] Bağlaç tek başına [anlama] delalet etmeyen bileşik sestir.

[82] Ayraç da tek başına [anlama] delalet etmeyen bileşik sestir.

[83] İsim zamandan bağımsız olarak tek başına bir anlama delalet eden lafız ya da sestir.

[84] Fiil bir anlama ve o anlamın zamanına delalet eden lafız ya da sestir.

[85] Tasrif (bükün) isim, söz ve fiil içindir.

[86] Söz [anlama] delalet eden bileşik lafızdır, parçalarından herbiri tek başına [anlama] delalet eder.

[87] İsimler ya basit ya da katlı olmak üzere iki sınıftır.

[88] Her isim ya hakiki ya dile dahil olan ya nadir kullanılan taşınmış ya süslü ya üretilmiş ya akledilir ya ayrık ya da değişmiş isimdir.

[89] Anlatımda sözün en üstünü kimseye gizli kalmayan alışıldık meşhur sözdür.

[90] Bu, Yunanlılar nezdinde meşhur bir topluluktan falanca ve falancanın şiiri gibidir.

[91] Medihsel asil sözler alışıldık isimlerden ve diğer isimlerden telif edilen sözlerdir.

[92] [Aristoteles] şöyle demiştir: Lafızların miktarda birbiriyle uyuması ve anlamların birbirine muadil ve denk olmaları şiirsel sözün parçaları olan lafızların hepsi için ortak ve genel olması gereken bir durumdur.

[93] Sözün parçalarındaki denge dört tarzdır.

[94] Söz, ona isimlerin vezin ve miktarda uyuşur tarzda ve yabancı ve değiştirmenin bunun dışındaki türleri ile konulması bakımından farklı olur.

[95] Değişikliklerden bağımsız olanlarda, sadece vezin dışında, şiirsel bir anlam yoktur.

- [96] Basit ve bileşik değışiklik türleri kişiye gizli kalmaz.
- [97] Bileşik isimler, onlardan bir adam belirlenmeksizin iyiliklerin övüldüğü vezinler için uygun olur.
- [98] Kıssalı şiirlerin başlangıç, orta ve son parçaları medih sanatının parçalarının yolunu izler.
- [99] Kıssalı şiirlerin parçaları asil olan medih sanatının baht dönüşü, tanınma ve ikisinin bileşiminden oluşan parçalarıdır.
- [100] Aristoteles'in anlattığı medih sanatı ile Yunanlılardaki diğer şiir sanatları arasındaki farklar.
- [101] Şairin getirdiği sözün taklit eden söze göre kısa olması gerekir.
- [102] Toplumların teşbihlerde kendilerine özgü âdetleri vardır.
- [103] Söz uzadığı ve onda değıştirme ve taklit olmadığı zaman, bunda [anlama] delalet eden açık lafızların îrâd edilmesine itina gösterilmesi gerekir.
- [104] Şiirde meydana gelen ve şairin kınanmasını gerektiren hata altı sınıftır. Bunlardan biri mümkün olmayanın taklidini yapmaktır.
- [105] Şairin hatasından ikinci yer taklidi tahrif etmektir.
- [106] Üçüncü yer konuşanların konuşmayan şeylerle taklit edilmesidir.
- [107] Dördüncü yer bir şeyin zıddının benzerine ya da zıddının kendisine benzetilmesidir.
- [108] Beşinci yer iki zıdda eşit derecede delalet eden isimlerin getirilmesidir.
- [109] Altıncı yer –özellikle de söz bayağı ve az ikna edici olduğunda– şiirsel taklidin terk edilip iknaya ve tasdikî sözlere intikal edilmesidir.

[110] Hata yerleri altı olup kınama yerleri de onların karşı olanları olunca zatî hata yerleri ve özel kınama yerlerinin on iki olması gerekir.

[111] Aristoteles'in *Poetika Kitabı* tam olarak tercüme edilmemiştir.

[112] Arap dili uzmanlarının farkına vardığı şiirsel kanunlar, Aristoteles'in bu kitabı ve *Retorik Kitabı*'ndakilere kıyasla önemsiz ve azdır.

[113] Son

POETİKA (ŞİİR) ORTA ŞERHİ

İBN RÜŞD

تلخیص کتاب الشعر

لابن رشد

Rahmân ve Rahîm Olan Allah'ın Adıyla
Allah'ın Salâtı Muhammed'e ve Onun Âline Olsun
Poetika [Orta Şerhi]

[Birinci Fası]l

[1] Bu sözdeki amaç Aristoteles'in *Poetika* (Şiir) hakkındaki kitabında bulunan tüm toplumlar ya da çoğu için ortak olan kanunları telhis (yeni-den ifade) etmektir. Zira bu [kitaptakilerin] çoğu (i) ya onların şiirlerine ve âdetlerine özgü olan kanunlardır (ii) ya da Arap dilinde bulunmayıp onun dışındaki dillerde mevcuttur.

[2] [Aristoteles] şöyle demiştir: Şimdi amacımız şiir sanatı ve şiir türleri hakkında konuşmaktır. Onlar hakkında sunulan kanunların iyi bir mecrada ilerlemesini isteyen kimsenin ilk olarak şiir türlerinden herbirinin fiilinin ne olduğunu, şiirsel sözlerin neylerden oluştuğunu, kaç şeyden oluştuğunu, on-ları oluşturan parçaların hangileri olduğunu ve de şiirsel sözlerle kastedilen amaçların kaç sınıf olduğunu söylemesi ve bunun tümü hakkında sözünü bu anlamda bizim doğal olarak sahip olduğumuz ilkelerden başlatması gerekir.

[3] [Aristoteles] şöyle demiştir: Her şiir ve her şiirsel söz (i) ya hiciv (ko-medya, yergi) (ii) ya da medihtir (tragedya, övgü).¹ Bu, şiirlerin ve özel-likle de iradî –güzel ve çirkin kastediyorum– şeyler hakkındaki şiirlerin

[1] Ebû Bişr Mettâ, Aristoteles'in *Poetika*'sına dair tercümesinde Yunancadaki *tragôidia*ı Arapçaya *medih*, *kômôidiayı* ise *hicâ'* şeklinde çevirmiştir. Bu çeviriden olsa gerek İslâm filozofları da bu kelimeleri kullanmışlardır. Bilgi için bkz. Averroes, *Averroes' Middle Commentary on Aristotle's Poetics*, çeviri, giriş ve notlar: Charles E. Butterworth, South Bend, Indiana: St. Augustine's Press, 2000, s. 59-60, dipnot 4. Bu metne bundan sonra kısaca "Butterworth" şeklinde atıfta bulunacağız.

بسم الله الرحمن الرحيم
صلى الله على محمد وآله
كتاب الشعر

[الفصل الأول]

[١] الغرض في هذا القول تلخيص ما في كتاب أرسطوطاليس في الشعر من القوانين الكلية المشتركة لجميع الأمم أو للأكثر إذ كثير مما فيه هي «إما» أن تكون قوانين خاصة بأشعارهم وعاداتهم فيها وإما أن تكون ليست موجودة في كلام العرب وموجودة في غيره من الألسنة.

[٢] قال: إن قصدنا الآن التكلم في صناعة الشعر وفي أنواع الأشعار. وقد يجب على من يريد أن تكون القوانين التي يعطى فيها تجرى مجرى الجودة أن يقول أولاً ما فعل كل واحد من الأنواع الشعرية ومماذا تتقوم الأقاويل الشعرية ومن كم من شيء تتقوم وأيما هي أجزاءها التي تتقوم بها وكم أصناف الأغراض التي يقصد بالأقاويل الشعرية. وأن يجعل كلامه في هذا كله من الأوائل التي لنا بالطبع في هذا المعنى.

[٣] قال: فكل شعر وكل قول شعري فهو إما هجاء وإما مدح. وذلك بين باستقراء الأشعار وبخاصة أشعارهم التي كانت في الأمور الإرادية - أعنى الحسنة والقبیحة. وكذلك الحال في الصنائع المحاكية لصناعة الشعر التي هي الضرب بالعيدان

tümevarımsal incelemesi ile açık olur. Şiir sanatını taklit eden sanatlardaki –yani telli ve nefesli çalgılar ve danstaki– durum da böyledir; onların bu iki amaç için doğal olarak hazırlanmış olduğunu kastediyorum. Şiirsel sözler hayal oluşturunca (canlandırimsal) sözlerdir. Tahyil (*tahyil*: canlandırma, hayal oluşturma)² ve teşbih (*teşbih*: benzetme, benzetim)³ sınıfları üçtür. İkisi basit, üçüncüsü ise bu ikisinden bileşiktir. (i) Basit olan o ikisinden biri, bir şeyi bir şeye benzetme (*teşbih*)⁴ ve bir şeyi bir şeyle örneklemeyi (*temsîl*)⁵ ve bu her bir dilde [o dili konuşanlar] nezdinde özel lafızlarla olur; örneğin Arap dilinde *keenne* (gibi, sanki, -mış gibi), *ihâle* (gibi) ve bunun benzerleri böyledir. Bunlar onlar nezdinde “benzetme harfleri” diye isimlendirilir. Ya da benzerin aynının benzer yerine alınmasıdır ve bu da bu sanatta “*ibdâl*” (yerine koyma) diye isimlendirilir; örneğin Allah Te‘âlâ’nın “Onun eşleri onların anneleridir” (Ahzâb, 33/6) şeklindeki sözü ve şairin:

O, denizdir; ne yandan gelirsene gel ona

sözü böyledir. Zamanımız uzmanlarının “istiâre” (eğretileme) ve “kinâyâ” (değinmece) diye isimlendirdikleri türlerin bu kısmın altına girdiğini bilmen gerekir. İstiârenin örneği şairin:

Kurtuldu gençliğin atlarından ve tuzaklarından

sözüdür. Kinâyenin örneği Allah Te‘âlâ’nın “...ya da sizden birisi oyuktan (*gâit*) gelirse” (Nisâ, 4/43) sözüdür. Ancak kinâyeler daha ziyade şeyin eklentilerinden ibdâllerdir (şeyin eklentilerini şeyin yerine koymadır), istiâre ise şeyin andıranından ibdâldir (şeyin andıranını şeyin yerine koymadır), –bir şeyin ikinciye nispeti üçüncünün dördüncüye nispeti gibi olduğunda üçüncünün isminin birinciye ibdâlini (birincinin yerine

[2] *Tahyil* için Türkçede “canlandırım” kelimesini önerebiliriz. Bu anlamda *muhayyile* için de “canlandırimsal”ı ya da “hayal oluşturunca”yu kullanabiliriz. Zira tahyil kelimesi ile birinin zihninde bir hayalin canlandırılması kastedilmektedir. Türkçemizde bu kavramlar için kabul edilmiş ortak kullanımlar henüz yoktur. Bundan dolayı çeviride duruma göre ve genellikle Türkçede kullanımı yaygın olan Arapça kelimeleri tercih ediyoruz.

[3] *Teşbih* için Türkçede “teşbih”i de “benzetme”yi de kullanıyoruz. “Benzetim” kelimesini önerebiliriz.

[4] Anlatımı güçleştirdiği için burada “teşbih” yerine “benzetme” kelimesini tercih ettik.

[5] Anlatımı güçleştirdiği için burada “temsîl” yerine “örnekleme” kelimesini tercih ettik.

والزمر والرقص - أعنى أنها معدة بالطبع لهذين الغرضين. والأقاول الشعرية هي الأقاول الخيلة. وأصناف التخيل والتشبيه ثلاثة، إثنان بسيطان وثالث مركب منهما. أما الإثنان البسيطان فأحدهما تشبيه شيء بشيء وتمثيله به، وذلك يكون في لسان لسان بألفاظ خاصة عندهم - مثل كأن وإخال وما أشبه ذلك في لسان العرب، وهي التي تسمى عندهم حروف التشبيه - وإما أخذ التشبيه بعينه بدل الشبيه وهو الذي يسمى الإبدال في هذه الصناعة - وذلك مثل قوله تعالى ﴿وَأَزْوَاجَهُمْ﴾، ومثل قول الشاعر:

هو البحر من أي النواحي أتيته

وينبغي أن تعلم أن في هذا القسم تدخل الأنواع التي يسميها أهل زماننا استعارة وكناية. فالاستعارة مثل قول الشاعر:

وعرى أفراس الصباور وراحله

والكناية مثل قوله تعالى: ﴿أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ﴾. إلا أن الكنايات أكثر ذلك هي إبدالات من لواحق الشيء، والاستعارة هي إبدال من مناسبه - أعنى إذا كان شيء نسبته إلى الثاني نسبة الثالث إلى الرابع / فإبدال اسم الثالث إلى الأول وبالعكس. وقد تقدم في كتاب الخطابة من كم شيء تكون الإبدالات. وأما القسم الثاني فهو

konulmasını) ya da aksini kastediyorum—. İbdâllerin kaç şeyden olduğu *Retorik Kitabı*’nda geçmişti. (ii) İkinci kısım ise, teşbihin ibdâl edilmesidir; örneğin güneşin falanca bayan gibi olduğunun ya da güneşin falanca bayan olduğunun; ve falanca bayanın güneş gibi olmadığıнын ve onun güneş olmadığıнын söylenmesi böyledir. Aksi yönde olan Zü’r-Rumme’nin:

Ve kum, genç kızların baldırları gibi

sözüdür. (iii) Şiirsel sözlerin üçüncü sınıfı ise bu ikisinden bileşik olandır.

[4] [Aristoteles] şöyle demiştir: İnsanlar doğal olarak hayal oluşturur ve birbirlerini fiillerle taklit ederler; örneğin birbirlerini renklerle, şekillerle ve seslerle taklit etmeleri böyledir. Bu da ya sanatla, ya taklit edenlerde bulunan bir meleke ile ya da eskiden beri sahip bulundukları âdetleri aracılığıyla olur. Yine onlarda doğal olarak sözlerle taklit de bulunur. Şiirsel sözlerde tahyil ve taklit üç şey aracılığıyla olur: (i) Ahenkli nağmeler, (ii) vezin⁶ ve (iii) teşbihin kendisi aracılığıyla. Bunlardan herbiri diğerinden ayrı olarak bulunabilir; örneğin flüt çalımında nağmenin, dansta ritmin⁷ ve lafızda –vezinli olmayan hayal oluşturucu sözleri kastediyorum– taklidin bulunması böyledir. Bu üçünün hepsi bir arada toplanabilir; örneğin bizde “muvaşşah” (*muvaşşahât*)⁸ ve “zecâl” (*ezcâl*)⁹ diye isimlendirilen türde bulunanlar böyledir. Bunlar bu yarımada halkının bu dilde çıkarsadığı şiirlerdir. Zira doğal şiirler üç şeyi bir araya getiren şiirlerdir ve doğal şeyler doğal toplumlarda bulunur. Arap şiirinde melodi yoktur. Bunlarda ya sadece vezin bulunur ya da vezin ve taklit birlikte bulunur. Bu böyle

[6] Vezn kelimesini yerine göre “vezin”, “ölçü” ve “ritim” diye düşünebiliriz. Kelimenin burada “vezin” ile karşılanması daha uygundur.

[7] Vezn kelimesini burada “ritim” ile karşılamak daha uygundur.

[8] *Muvaşşah*, bir Arap şiir türüdür. Butterworth bunun aşk konulu bir şiir ya da halk şarkısı olduğunu belirtmektedir. İspanya kökenli olduğu söylenen bu şiir türü, biri tam mısra ikincisi yarım mısradan oluşan, iki parçaya ayrılan kıta ya da beyitlerden oluşur. Bu şiirler başta belirlenen bir kafiye şiirin sonuna kadar devam edecek şekilde düzenlenir. Bu, her kıtanın sonunda bir nakarat gibi tekrar eder. Her kıta ayrı bir alt kafiyeeye göre düzenlenir. Bilgi için bkz. Butterworth, s. 63-4, dipnot 19.

[9] *Zecâl*, genellikle fusha olmayan Arapça ile yazılan bir Arap şiir türüdür. Butterworth bunun muvaşşaha çok benzeyen bir şiir türü olduğunu ifade etmektedir. Bunların da İspanya kökenli olduğu söylenir. *Zecâlî* öne çıkaran kişi Kurtubalı müzisyen Ebû Bekir Muhammed bin Abdülmelik İbn Kuzmân’dır. Bilgi için bkz. Butterworth, s. 64, dipnot 20.

أن يبدل التشبيه - مثل أن يقول الشمس كأنها فلانة أو الشمس هو فلانة لا فلانة كالشمس >و' لا هي الشمس، وبالعكس قول ذى الرمة:

ورمل كأوراك العذارى.

والصنف الثالث من الأقاويل الشعرية هو المركب من هذين.

[٤] قال: وكما أن الناس بالطبع قد يخيلون ويحاكون بعضهم بعضا بالأفعال - مثل محاكاة بعضهم بعضا بالألوان والأشكال والأصوات - وذلك إما بصناعة وملكة توجد للمحاكين وإما من قبل عادات تقدمت لهم في ذلك كذلك توجد لهم المحاكاة بالأقاويل بالطبع. والتخييل والمحاكاة في الأقاويل الشعرية تكون من قبل ثلاثة أشياء، من قبل النغم المتفقة ومن قبل الوزن ومن قبل التشبيه نفسه. وهذه قد يوجد كل واحد منها مفردا عن صاحبه - مثل وجود النغم في المزامير والوزن في الرقص والمحاكاة في اللفظ، أعنى الأقاويل المخيلة الغير موزونة. وقد تجتمع هذه الثلاثة بأسرها - مثل ما يوجد عندنا في النوع الذى يسمى الموشحات والأزجال، وهى الأشعار التى استنبطها فى هذا اللسان أهل هذه الجزيرة - إذ كانت الأشعار الطبيعية هى ما جمعت الثلاثة الأمور والأمور الطبيعية إنما توجد للأمم الطبيعية. فإن أشعار العرب ليس فيها لحن، وإنما هى إما الوزن فقط وإما الوزن والمحاكاة معا فيها. وإذا كان هذا هكذا فالصناعات المخيلة أو التى

olunca hayal oluşturunca sanatlar ya da hayal oluşturma fiilini yapan şeyler üçtür: (i) Melodi sanatı, (ii) vezin sanatı ve (iii) taklitsel sözler yapma sanatı. Bu [sonuncusu] bu kitapta incelediğimiz mantıksal sanattır.

[5] [Aristoteles] şöyle demiştir: “Şiirsel” diye isimlendirilen sözlerin çoğunda vezin dışında şiirsellik anlamı bulunmaz; örneğin, Homeros’un şiirlerindeki durumun aksine –ki onlarda o iki şey birlikte bulunur–, Sokrates’in vezinli sözleri ve Empedokles’in doğal şeyler hakkındaki sözleri böyledir.

[6] [Aristoteles] şöyle demiştir: Bundan dolayı bu ikisini bir arada toplayanların dışındakilere hakikatte “şiir” isminin verilmesi gerekmez. Onların “sözler” diye isimlendirilmesi “şiir” diye isimlendirilmesinden daha uygundur. Yine doğal şeyler hakkında vezinli sözler yapan¹⁰ kişinin “konuşan” diye isimlendirilmesi “şair” diye isimlendirilmesinden daha uygundur. Yine karışık vezinlerden oluşan hayal oluşturunca sözler de şiir değildir. O bunların –karışık vezinlerden oluşanları kastediyorum– onlarda bulunduğunu anlatmıştır. Bu bizde bulunmaz.

[7] Bu sözden taklidin kaç sınıf olduğu ve sözle taklidin, fiilinin tam olması için, hangi sanatlardan oluşturulduğu açığa çıkmış oldu.

[10] Türkçede “şiir yapmak”, “şiir üretmek” değil “şiir yazmak” ifadesi kullanılmaktadır. Daha az olmakla birlikte “şiir söylemek” ifadesinin de kullanıldığını hatırlatabiliriz. Şiir yapmak ifadesini biz okuma yazma bilmeyen kişilerin ürettiği şiirleri de kapsayacak şekilde kullanıyoruz. Bundan dolayı burada geçen *fâ’il* kelimesini “yapan” diye çeviriyoruz. Ancak kelime “yazan” diye de ifade edilebilir.

تفعل فعل التخيل ثلاثة، صناعة اللحن وصناعة الوزن وصناعة عمل الأقاويل المحاكاة، وهذه هي الصناعة المنطقية التي ننظر فيها / في هذا الكتاب.

[٥] قال: وكثيرا ما يوجد من الأقاويل التي تسمى أشعارا ما ليس فيها من معنى الشعرية إلا الوزن فقط كأقاويل سقراط الموزونة وأقاويل أنباد قليس في الطبيعيات بخلاف الأمر في أشعار أوميرش فإنه يوجد فيها الأمران جميعا.

[٦] قال: ولذلك ليس ينبغي أن يسمى شعرا بالحقيقة إلا ما جمع هذين، وأما تلك فهي أن تسمى أقاويل أخرى منها أن تسمى شعرا، وكذلك الفاعل أقاويل موزونة في الطبيعيات هو أخرى أن يسمى متكلمها من أن يسمى شاعرا، وكذلك الأقاويل المخيلة التي تكون من أوزان مختلطة ليست أشعارا. وحكى أنه كانت توجد عندهم - أعنى من أوزان مختلطة. وهذا غير موجود عندنا.

[٧] فقد تبين من هذا القول كم أصناف المحاكاة ومن أى الصنائع تلتئم المحاكاة بالقول حتى تكون تامة الفعل.

[İkinci] Fasıl

[8] [Aristoteles] şöyle demiştir: Taklit ve teşbih yapanlar bununla iradî fiillerin bazısının yapılmasını teşvik etmeyi bazısının yapılmasından ise kaçındırmayı kastettiklerine göre, o zaman taklidi kastedilen şeylerin zorunlu olarak (i) ya faziletler (erdemler) (ii) ya da reziletler (erdemsizlikler) olması gerekir. Nitekim her fiil ve her huy ancak bu ikisinden birine tâbidir –fazilet ve rezileti kastediyorum–. Taklidi kastedilen her iradî fiil ya fazilet ya da rezilet olduğuna göre o zaman zorunlu olarak faziletlerin ancak faziletlerle ve faziletlilerle, reziletlerin de ancak reziletlerle ve rezillerle taklit ediliyor olması gerekir. Her teşbih ve taklit ancak güzel ve çirkin ile olduğuna göre o zaman her teşbih ve taklitte ancak (i) güzelleme (*tahsîn*) ve (ii) çirkinlemenin (*takbih*) kastedildiği açıktır. Bununla birlikte faziletleri taklit edenlerin –taklide doğal olarak meyilli olanları kastediyorum– zorunlu olarak faziletliler olması, reziletleri taklit edenlerin ise doğaca onlardan eksik ve rezilete yakın olmaları gerekir. Medih ve hiciv bu iki sınıf insandan çıkmıştır –faziletlerin medhi ve reziletlerin hicvini kastediyorum–. Bu nedenle bazı şairler medihte iyi olup hicivde iyi olamadılar, bazıları ise aksi yönde –hicivde iyi olup medihde iyi olmadıklarını kastediyorum–. Öyleyse zorunlu olarak her teşbih ve taklidin bu iki ayrımının bulunuyor olması gerekir –güzelleme ve çirkinlemeyi kastediyorum–. Bu iki ayrım ancak teşbihte ve sözle olan taklitte bulunur, vezinle olan ya da melodi ile olan

الفصل [الثانى]

[٨] قال: ولما كان المحاكون والمشبهون إنما يقصدون بذلك أن يحثوا على عمل بعض الأفعال الإرادية وأن يكفوا عن عمل بعضها، فقد يجب ضرورة أن تكون الأمور التى يقصد محاكاتها إما فضائل وإما رذائل. وذلك أن كل فعل وكل خلق إنما هو تابع لأحد هذين - أعنى الفضيلة والرذيلة. وإذا كان كل ما يقصد محاكاته من الأفعال الإرادية هو إما فضيلة وإما رذيلة، فقد يجب ضرورة أن تكون الفضائل إنما تحاكى بالفضائل والفاضلين وأن تكون الرذائل إنما تحاكى بالرذائل والأرذلين. وإذا كان كل تشبيه وحكاية إنما تكون بالحسن والقيبح، فظاهر أن كل تشبيه وحكاية إنما يقصد بها التحسين والتقييح. وقد يجب مع هذا ضرورة أن يكون المحاكون للفضائل - أعنى المائلين بالطبع إلى محاكاتها - أفاضل، والمحاكون للرذائل أنقص طبعاً من هؤلاء وأقرب إلى الرذيلة. وعن هذين الصنفين من الناس وجد المدح والهجو - أعنى مدح الفضائل وهجو الرذائل. ولهذا كان بعض الشعراء يمجيد المدح ولا يمجيد الهجو وبعضهم بالعكس - أعنى يمجيد الهجو ولا يمجيد المدح. فإذا بالواجب ما كان يوجد لكل تشبيه وحكاية هذان الفصلان - أعنى التحسين والتقييح. وهذان الفصلان إنما يوجدان للتشبيه والمحاكاة التى تكون بالقول، لا المحاكاة التى تكون بالوزن، ولا

taklitte değil. Sözle teşbihin üçüncü bir ayrımı bulunabilir. Bu, benzeyenin benzetilenle örtüşmesinin kastedildiği teşbihtir, onda güzelleme ya da çirkinleme kastedilmez fakat örtüşmenin kendisi kastedilir. Teşbihin bu türü iki tarafa dönüşebilsin diye hazırlanmış madde gibidir –üzerine ziyade ile onun bazen güzellemeye ve yine üzerine ziyade ile bazen de çirkinlemeye dönüşmesini kastediyorum–.

[9] [Aristoteles] şöyle demiştir: Bunlar Homeros’un yoludur –teşbihlerinde onun örtüşmesi ve güzelleyen ya da çirkinleyen ziyadeyi getiriyor olduğunu kastediyorum–. (i) Bazı şairler sadece örtüşmede iyi oldular, (ii) bazıları güzelleme ve çirkinlemede iyi oldular, (iii) bazıları ise –örneğin Homeros gibi– her ikisini bir araya getirmede. O, bunların her sınıfı hakkında bu üç teşbih sınıfının herbirini kullanarak onların şehir ve yönetimlerinde meşhur olan şair sınıflarından örnekler vermiştir.

[10] Arapların şiirlerinin çoğu –Ebû Nasr [el-Fârâbî]’nin dediği gibi– arzu ve özlem hakkında olsa da, Arapların şiirlerinden bunun örneklerini bulman zor değildir. Nitekim “*nesîb*”^[11] diye isimlendirdikleri tür günaha teşvik eder. Bundan dolayı gençlerin ondan sakınmaları ve onların cesaret ve cömertliğe teşvik eden şiirler ile eğitilmeleri gerekir. Bu ikisi hakkında bunlara teşvik yoluyla olmayıp ancak övünme yolu ile konuşuyor olsalar da, Araplar şiirlerinde bu iki fazilet dışında bir şeye teşvik etmezler. Sadece örtüşmenin kastedildiği şiir sınıfı Arapların şiirlerinde çokça bulunur. Bundan dolayı onlar cansız varlıkları, hayvanları ve bitkileri çokça betimlerler.

[11] *Nesîb*, Arap şiirinde kasidenin, konusu aşk olan, giriş kısmının ismidir; bkz. Butterworth, s. 67, dipnot 10.

التي تكون بالحن. وقد يوجد للتشبيه بالقول فصل ثالث، وهو التشبيه الذي يقصد به مطابقة المشبه بالمشبه به من غير أن يقصد في ذلك تحسين أو تقبيح لكن نفس المطابقة. وهذا النوع من التشبيه هو كالمادة المعدة لأن تستحيل إلى الطرفين - أعنى أنها تستحيل تارة إلى التحسين بزيادة عليها وتارة إلى التقبيح بزيادة أيضا عليها.

[٩] قال: وهذه كانت طريقة أوميرش - أعنى أنه كان يأتي في تشبيهاته بالمطابقة / والزيادة المحسنة والمقبحة. ومن الشعراء من إجادته إنما هي في المطابقة فقط ومنهم من إجادته في التحسين والتقبيح ومنهم من جمع الأمرين - مثل أوميرش. وتمثل في كل صنف من هؤلاء بأصناف من الشعراء كانوا مشهورين في مدنهم وسياساتهم باستعمال صنف صنف من أصناف هذه التشبيهات الثلاثة.

[١٠] وأنت، فليس يعسر عليك وجود مثالات ذلك في أشعار العرب وإن كانت أكثر أشعار العرب إنما هي - كما يقول أبو نصر - في النهم والكدية. وذلك أن النوع الذي يسمونه النسيب إنما هو حث على الفسوق. ولذلك ينبغي أن يتجنبه الولدان ويؤدبون من أشعارهم بما يحث فيه على الشجاعة والكرم، فإنه ليس تحث العرب في أشعارها من الفضائل على شيء سوى هاتين الفضيلتين وإن كانت ليس تتكلم فيهما على طريق الحث عليهما وإنما تتكلم فيهما على طريق الفخر. وأما الصنف من الأشعار الذي المقصود به المطابقة فقط فهو موجود كثير في أشعارهم، ولذلك يصفون الجمادات كثيرا والحيوانات والنبات.

[11] Yunanlılar ise, fazilete teşviğe ya da reziletten kaçınmaya yönlendirmedikçe ya da edeplerden birine veya marifetlerden birine fayda sağlamadıkça, bunlar hakkında pek şiir söylemediler.¹²

[12] Bu sözden, teşbih sınıflarının üç olduğu ve onların ayrımlarının üç olduğu ve bu üç ayrımın ve üç sınıfın ne oldukları açığa çıkmış oldu. Sen şiirleri tümevarımla araştırdığında, [görürsün ki] burada teşbihin dördüncü bir sınıfının ve de o sınıfların dördüncü bir ayrımının olmadığına ilişkin kesinlik vâki olmuş gibidir.

[12] *Yekûlûne* lafzını burada “şiir söylemek” şeklinde ifade ettik.

[١١] وأما اليونانيون فلم يكونوا يقولون أكثر ذلك شعرا إلا وهو موجه نحو الحث على الفضيلة أو الكف عن الرذيلة أو ما يفيد أدبا من الآداب أو معرفة من المعارف.

[١٢] فقد تبين من هذا القول أن أصناف التشبيهات ثلاثة وأن فصولها ثلاثة. وتبين ما هي هذه الفصول الثلاثة والأصناف الثلاثة. ويشبه إذا استقرت الأشعار أن يقع اليقين بأنه ليس ها هنا صنف رابع من أصناف التشبيهات. ولا فصل رابع من فصول تلك الأصناف.

[Üçüncü] Fası

[13] [Aristoteles] şöyle demiştir: İnsanlar arasında şiiri doğal olarak doğuran nedenlerin iki tane olduğu görünüyor. (i) Birinci neden teşbih ve taklidin insanlarda doğal olarak ve ilk yetişme anlarından beri bulunmasıdır –bu fiilin insanlarda çocukluklarında bulunduğunu kastediyorum–. Bu, diğer hayvanlarda bulunmayıp insana özgü bir şeydir. Bundaki neden diğer hayvanlar arasından duyumsadığı şeyleri teşbih ve onları taklitten [sadece] insanın haz almasıdır. İnsanın teşbihten doğal olarak mutlu olması ve sevinç duymasının delili duyumsamaktan haz almadığımız şeylerin taklidinden mutlu olup haz almamızdır; özellikle de örneğin maharetli ressamın yaptıkları hayvan resimlerinin çoğunda görüldüğü gibi taklit çok ayrıntılı olduğunda. Bu nedenle öğretimde anlatım ve karşılıklı konuşma esnasında işaretler¹³ kullanılır. Tahyili barındırmaları dolayısıyla işaretlerde bulunan hazzı barındırıyor oldukları ve böylece nefsin tahyil ile onlardan haz almasına göre onu kabulü daha tam olduğu için işaretler anlatılması istenen şeyin anlaşılmasına yardımcı olan araçlardır. Öğretim sadece filozof için bulunuyor değildir, bilakis onda insanlar filozofla az [da olsa] bir ortaklığa sahiptir. Öğretmen olan insanın öğrenci olan insanla

[13] “İşaretler” anlamına gelen *işârât* kelimesi jest ve mimikleri birlikte içeren bir anlama delalet etmektedir.

الفصل [الثالث]

[١٣] قال: ويشبه أن تكون العلل المولدة للشعر بالطبع في الناس / علتين. أما العلة الأولى فوجود التشبيه والمحاكاة للإنسان بالطبع من أول ما ينشأ - أعنى أن هذا الفعل يوجد للناس وهم أطفال. وهذا شيء يختص به الإنسان من دون سائر الحيوانات. والعلة في ذلك أن الإنسان من بين سائر الحيوان هو الذى يلتذ بالتشبيه للأشياء التى قد أحسها وبالمحاكاة لها. والدليل على أن الإنسان يسر بالتشبيه بالطبع ويفرح هو أنا نلتذ ونسر بمحاكاة الأشياء التى لا نلتذ بأحاسيسها وبخاصة إذا كانت المحاكاة شديدة الاستقصاء، مثل ما يعرض فى تصاوير كثير من الحيوانات التى يعملها المهرة من المصورين. ولهذا العلة استعمل فى التعليم عند الإفهام والتخاطب الإشارات فإنها أداة معينة على فهم الأمر الذى يقصد تفهيمه لمكان ما فيها من الإلذاذ الذى هو موجود فى الإشارات من قبل ما فيها من التخيل فتكون النفس بحسب التذاذها به أتم قبولاً له. فإن التعليم ليس إنما يوجد للفيلسوف فقط، بل وللناس فى ذلك مشاركة يسيرة مع الفيلسوف. وذلك أنه يوجد التعليم بالطبع يصدر من إنسان إلى إنسان

ilişkisine göre öğretim doğal olarak bir insandan diğerine geçerek bulunur. İşaretler duyumsanmış şeylerin teşbihleri olduğuna göre, onların anlamayı hızlandırma yeri ve onun kabulü için kullanıldığı ve onlardaki tahyil yeri nedeniyle onlardaki haz verici şeylerle anlaşılır olduğu açığa çıkmıştır. Bu şiiri doğuran ilk nedendir. (ii) İkinci neden ise, insanın ritm/ölçü¹⁴ ve melodiden doğal olarak haz almasıdır. Melodilerin durumundan, doğalarında ritimleri ve melodileri idrak etme yetisi bulunanlar nezdinde onların ritimle uyumlu olduğu açığa çıkıyor. Nefsin taklitten, melodilerden ve ritimlerden/ölçülerden¹⁵ doğal olarak haz alması şiirsel sanatların var olmasındaki sebeptir, özellikle de bunda üstün olan doğalarda.

[14] Bir toplum oluştuğunda onda şiir sanatı, bir ilk kişinin şiir sanatının basit bir parçasını ilk olarak meydana getirmesi, onun ardından birinin başka bir parçayı meydana getirmesi ve şiirsel sanatlar kâmil hale gelinceye kadar böylece devam etmesi ile doğmuştur. Bununla birlikte onların sınıfları da, şiir sınıflarının herbirinden daha çok haz alan insanların herbir sınıfının istidadına göre kâmil hale gelmiştir. Bunun örneği; maksadı kötülükleri ve kötülükleri hiciv olan kişi kötülüklerin çirkinliğinin daha çok açığa çıkması için iyilikleri ve faziletli fiilleri methetmek zorunda kalsa bile –onları anlatıp sonrasında onların karşısında çirkin fiilleri anlatacağını kastediyorum– doğal olarak faziletli ve üstün olan nefslerin öncelikle medih sanatını –güzel fiillerin medhedilmesini kastediyorum– ortaya çıkaranlar ve bunların aşağısında olan nefslerin hiciv sanatını –çirkin fiillerin hicvedilmesini kastediyorum– ortaya çıkaranlar olmalarıdır.

[15] Bunlar, bu fasıldaki, tüm toplumlar ya da çoğu için ortak olan şeylerdendir. Onun anlattığı diğer şeylerin tümü ya da çoğu onların şiirlerine ya da şiirler hakkındaki âdetlerine özgü olan şeylerdir. Nitekim o, onlar arasında kullanılan şiirsel sanatların sınıflarını ve doğal olarak onların tek tek nasıl ortaya çıktığını, onlardan hangi parçanın hangi parçadan önce oluştuğunu, özellikle de onlarda meşhur iki sanat olan medih sanatını ve hiciv sanatını anlatır. Bununla birlikte o, onlar nezdinde alışılga gelen şiirsel

[14] Vezni kelimesinin burada “ritim” ve “ölçü” ile karşılanması daha uygun düşüyor.

[15] Vezni kelimesinin burada “ritim” ve “ölçü” ile karşılanması daha uygun düşüyor.

بحسب قياس ذلك الإنسان المعلم من الإنسان المتعلم والإشارات لما كانت إنما هي تشبيهات لأمر قد أحست، فبين أنها إنما تستعمل لموضع المسارعة إلى الفهم والقبول له وأنها وإنما تفهم بما فيها من الإلذاذ لموضع التخييل الذى فيها. فهذه هى العلة الأولى المولدة للشعر. وأما العلة الثانية فالتذاذ الإنسان أيضا بالطبع بالوزن والألحان. فإن الألحان يظهر من أمرها أنها مناسبة للوزن عند الذين فى طباعهم أن يدركوا الأوزان والألحان. فالتذاذ النفس بالطبع بالمحاكاة والألحان والأوزان هو السبب فى وجود الصناعات الشعرية وبخاصة عند الفطر الفاتقة فى ذلك.

[١٤] فإذا نشأت الأمة تولدت فيهم صناعة الشعر من حيث أن الأول يأتى منها أولاً بجزء يسير، ثم يأتى من بعده بجزء آخر، وهكذا إلى أن تكمل الصناعات الشعرية. وتكمل أيضا أصنافها بحسب استعداد صنف صنف من الناس للتذاذ أكثر بصنف صنف من أصناف الشعر. مثال ذلك أن النفوس التى هى فاضلة وشريفة بالطبع هى التى تنشئ أولاً صناعة المديح - أعنى مديح الأفعال الجميلة - والنفوس التى هى أخس من هذه هى التى تنشئ صناعة الهجاء - أعنى هجاء الأفعال القبيحة - وإن كان قد يضطر الذى مقصده الهجاء / للشرار والشرور أن يمدح الأخيار والأفعال الفاضلة ليكون ظهور قبح الشرور أكثر - أعنى إذا ذكرها ثم ذكر بإزائها الأفعال القبيحة.

[١٥] فهذا ما فى هذا الفصل من الأمور المشتركة لجميع الأمم أو للأكثر. وسائر ما يذكر فيه فكله أو جله مما يخص أشعارهم وعاداتهم فيها. وذلك أنه يذكر أصناف الصناعات الشعرية التى كانت تستعمل عندهم وكيف كان منشأ واحدة واحدة منها بالطبع وأى جزء هو المتقدم منها فى الكون على أى جزء وبخاصة فى صناعة المديح وصناعة الهجاء المشهورتين عندهم. ويذكر مع هذا، أول من ابتدأ صناعة صناعة من

sanatlardan herbirini ilk olarak kimin başlattığını, onlara kimin ekleme yaptığını ve sonra onları kimin kâmil hale getirdiğini anlatır. O bu bölümde Homeros'u çokça över ve onun bu sanatların ilkelerini veren kişi olduğunu ve ondan önce ne medih sanatında ne hiciv sanatında ne de onlar nezdinde bunun dışındaki meşhur sanatlarda kimsenin hatırı sayılır bir üretme kudretinin olmadığını bildirir.

[16] [Aristoteles] şöyle demiştir: Şiirlerin en eksik¹⁶ ve en kısılları zamanca önce gelenlerdir. Çünkü ilk olarak onların meydana gelmesi doğa için daha kolaydır. Kısa olanlar daha az heceden oluşanlar, eksik olanlar ise daha az nağmeden oluşanlardır.

[17] [Aristoteles] şöyle demiştir: Bu türlerin nefslerde daha önceden oluştuğunun delili çekişmeleri esnasında insanların sözlü mücadelelerde bulunurken sıkışmaları durumunda bu mısraları doğaçlıyor olmalarıdır. Sandığıma göre o, sesini uzatarak “Hayıır, hayıır, hayıır” diyen ve [yine] sesini uzatarak “Buuu böyle değild[iii]ir” diyen kişinin sözü gibi olanları demek istiyor. Bu tekrarlamaların örnekleri melodili ve vezinli mısralardır. Daha uzun ve daha tam olanlar ise –diğer sanatlarda olduğu gibi– sonra ortaya çıkmıştır.

[18] [Aristoteles] şöyle demiştir: Hiciv sanatı ile sadece bütün kötü ve çirkin şeylerin taklit edilmesi kastedilmez, bilakis bütün küçümsenen kötü şeylerin, yani rezil ve çirkin ama gam vermeyen şeylerin taklit edilmesi kastedilir.

[19] [Aristoteles] şöyle demiştir: Küçümsemenin bu üç vasfı toplaması gerektiğine delil küçümseyenin yüzünde bu üç halin bulunmasıdır –(i) yüzün çirkinliği, (ii) küçümseme biçimi (*heyet*) ve (iii) küçümsenenin önemsenmemesini kastediyorum–. Bu, öfkelenen kişinin yüzünden farklıdır –onda çirkinliğin ve önemsemenin olduğunu ve bunların öfkelenen kişide öfkелendiği şeye karşı oluşan ruh hali¹⁷ olduğunu kastediyorum–.

[16] *Enkas* kelimesini “eksik” ile karşıladık. Kelime ile anlatılmak istenen şiirlerin “olgunlaşmamış”, “kâmil hale gelmemiş” olmasıdır, yoksa burada bir bütünün eksik olması anlamı kastedilmemektedir.

[17] Burada *hâletu nefis* ifadesini “nefs hali” yerine Türkçede yaygın olduğu için “ruh hali” ile karşıladık.

تلك الصنائع الشعرية المعتادة عندهم ومن زاد فيها ومن كملها بعد. وهو في هذا الباب يثنى على أوميرش ثناء كثيرا ويعرف أنه الذى أعطى مبادئ هذه الصنائع وأنه لم يكن لأحد قبله فى صناعة المديح عمل له قدر يعتد به ولا فى صناعة الهجاء ولا فى غير ذلك من الصنائع المشهورة عندهم.

[١٦] قال: والأنقص من الأشعار والأقصر هى المتقدمة بالزمان لأن الطباع أسهل وقوعا عليها أولا. والأقصر هى التى تكون من مقاطع أقل والأنقص هى التى تكون من نغمات أقل أيضا.

[١٧] قال: والدليل على أن هذه الأنواع أسبق إلى النفوس أن الناس عند المنازعات قد يرتجلون مصاريع من هذه فى مجادلاتهم وذلك عند الحرج - يريد فيما أحسب مثل قول القائل: لآ لآ لآ، يمد بها صوته، ومثل قوله ليس هذا كذا، مادا بها صوته، فإن أمثال هذه المراجعات هى مصاريع موزونة ذات لحن - وأما التى هى أطول وأتم فإنما ظهرت بآخرة، كالحال فى سائر الصنائع.

[١٨] قال: وصناعة الهجاء ليس إنما يقصد بها المحاكاة بكل ما هو شر وقبيح فقط، بل وبكل ما هو شر مستهزأ به - أى مرذول قبيح غير مغتم به.

[١٩] قال: والدليل على أن الاستهزاء يجب أن يجمع هذه الثلاثة الأوصاف أنه يوجد فى وجه المستهزئ هذه الأحوال الثلاثة - أعنى قباحة الوجه وهيئة / الاستصغار وقلة الإكتراث بالمستهزأ به، وذلك بخلاف وجه الغاضب - أعنى أن فيه قبحا واهتماما وتلك هى حالة نفس الغاضب على الشئ الذى يغضب عليه.

[Dördüncü] Fasil

[20] [Aristoteles] şöyle demiştir: Medih sanatının varlığa getirilmesi, onun kısa değil uzun aruzlarla yapılmasıyla olur. Bundan dolayı sonrakiler onda ve onun dışındaki şiir sanatlarında kullanılan kısa aruzları terk ettiler. Vezinlerin şiirsel sanatlara en özgü olanı bileşik olmayan basit vezindir. Ancak onlarda uzunlukta hoşnutsuzluk oluşturacak bir sınıra varılmaması gerekir. Medih sanatının cevherini anlatan tanım onun faziletli şeylerin herbirinde tekil bir güce değil, faziletli şeylerde tümel bir güce sahip olan kâmil ve faziletli iradî eylemin taklidi ve teşbihi olmasıdır. O, merhamet ve korkudan doğan şeylerle nefsin mutedil bir şekilde etkilenime uğradığı bir taklittir ve bu [etkilenim] faziletlilerde saflık ve temizlikten hayal oluşturmakla olur. Taklitler melekelerin değil –zira bunlarda tahyil mümkün değildir–, faziletleri gerektiren biçimlerin (*heyât*)¹⁸ taklitleridir. Bu taklit, ona melodi ve vezin eklendiği zaman, sözle kâmil olur. Melodili şiir okuyan kişilerde vezin ve melodi dışında, sözü daha tam taklit kılacak başka haller bulunabilir. Bunlar *Retorik Kitabı*’nda (*Kitâbu’l-Hatâbe*) anlatılan işaretler (jest ve mimikler) ve sunumdur (*el-ahz bi’l-vucûh*: yönlerle alma).

[18] Burada *heyât* ile “hal ve tavır” anlatılmak isteniyor.

الفصل [الرابع]

[٢٠] قال: وإيجاد صناعة المديح يكون بعلها في الأعارض الطويلة لا في القصيرة، ولذلك رفض المتأخرون الأعارض القصار التي كانت تستعمل فيها وفي غيرها من صنائع الشعر. وأخص الأوزان بها هو الوزن البسيط الغير مركب، ولكن ينبغي ألا يبلغ فيها من الطول إلى حد يستكره. والحد المفهم جوهر صناعة المديح هو أنها تشبيه ومحاكاة للعمل الإرادى الفاضل الكامل الذى له قوة كلية في الأمور الفاضلة لا قوة جزئية في واحد واحد من الأمور الفاضلة، محاكاة تنفعل لها النفوس انفعالا معتدلا بما يولد فيها من الرحمة والخوف، وذلك بما يخيل في الفاضلين من النقاء والنظافة. فإن المحاكات إنما هي للهيئات التي تلزم الفضائل لا للملكات، إذ ليس يمكن فيها أن تتخيل. وهذه المحاكاة بالقول تكمل إذا قرن بها اللحن والوزن. وقد توجد من المنشدين أحوال أخر خارجة عن الوزن واللحن تجعل القول أتم محاكاة، وهي الإشارات والأخذ بالوجه الذى قيل في كتاب الخطابة.

[21] Şiirsel medih sanatı yapmada sanatın ilk parçası tahyilin olmasını sağlayan saygın anlamların sayılmasıdır. Sonra bu anlamlar kendileri hakkında söylenen şeye uygun vezin ve melodi ile donatılır. Şiirde melodi yapmak nefsi tahayyülü amaçlanan şeyin hayalini kabule hazırlar. Sanki melodi nefse teşbihin ve teşbihi kastedilen şeyin taklidinin kendisi ile kabul edildiği istidadı sağlayan şeydir. Nefse şiir türlerinin herbirinde bu biçimi, o şiir türüne uygun nağmeleriyle ve kompozisyonu ile melodi verir. Yüksek perdeli bir nağmenin ağır nağmelere uyan söz türünden başka bir söz türüne uyumlu olduğunu bulmamızda olduğu gibi, aynı şeyin melodilerin kompoze edilmesinde [de olduğuna] inanmamız gerekir. Hikayeciler¹⁹ ve kıssacıların şiirsel sözlerde kendi başına bulunan tahyili bu üç bakımdan –taklidin unsurları olan (i) teşbih, (ii) vezin ve (iii) melodiye kastediyorum– kâmil kılan biçimleri özetle iki biçimdir. Bu ikisinden biri (i) –akıllı veya öfkeli konuşan kişi gibi– huy ve âdete delalet eder. (ii) İkincisi inanca delalet eden biçimdir. Zira bir şeyi gerekçelendirerek konuşan kişinin biçimi, o şey hakkında şüphe ederek konuşan kişinin biçimi [gibi] değildir. Medihte kıssacı ve hikayecinin, söz ve şeklinin²⁰ şüpheli değil gerekçelendiren bir kişinin biçiminin ve şakacı değil ciddi bir kişinin biçimi [gibi] olması gerekir; örneğin hangi insanların inanç ve gayelerinde [böyle] olduğunu söyleyen kişinin sözü böyledir. Kıssacının ve hikayecinin bu iki hal içerisinde anlatması gereken kıssa ve hikayeler (*hadis*),²¹ teşbih ve taklitte olan öykülerdir/hurâfelerdir (*hurâfe*); ve öykü (*hurâfe*) ile ister kendinde olduğu –yani varlıkta olmayı kastediyorum– şeye göre isterse de şiirde yanlış bile olsa bundan tekrarlanmasına alışılmış olana göre olsun, taklitleri kastedilen şeylerin kurgulanmasını (*terkib*) kastediyorum. Bu nedenle şiirsel sözlerle “öykü” denilmiştir. Öyleyse kıssacılar ve hikayeciler, kendilerinde karakterlerin²² ve inançların taklit edilmesine yönelik bir kudret bulunan kişilerdir.

[19] *Muhaddisûnu* “hikayeciler” diye çevirdik. Metinde geçen *hikâye* kelimesini de “hikaye” diye çeviriyoruz.

[20] Burada *şekl* ile anlatılmak istenen “tutum”dur.

[21] *Hadisi* “hikaye” ile karşılıyoruz. Metinde geçen *hikâye* terimini de “hikaye” ile karşılıyoruz.

[22] *Âdât* kelimesini Butterworth’ün İngilizce çevirinden yararlanarak “karakterler” ile karşılamayı tercih ettik. Butterworth’ün İngilizcedeki tercihi “charecters”dir; bkz. Butterworth, s. 75.

[٢١] فأول أجزاء صناعة المديح الشعرى فى العمل هو أن تخصى المعانى الشريفة التى بها يكون التخييل، ثم تكسى تلك المعانى اللحن والوزن الملائمين للشيء المقول فيه. وعمل اللحن فى الشعر هو أن يعد النفس لقبول خيال الشيء الذى يقصد تخيله. فكأن اللحن هو الذى يفيد النفس الاستعداد الذى به يقبل التشبيه والمحاكاة للشيء المقصود تشبيهه. وإنما يفيد النفس هذه الهيئة فى نوع نوع من أنواع الشعر اللحن الملائم لذلك النوع من الشعر بنغماته وتأليفه فإنه كما أنا نجد النغم الحادة تلائم نوعاً من القول غير الذى تلائمها / النغمات الثقالة كذلك ينبغى أن نعتقد فى تركيب الألحان. وهيئات المحدثين والقصاص التى تكمل التخييل الموجود فى الأقاويل الشعرية أنفسها من قبل هذه الثلاثة - أعنى التشبيه والوزن واللحن - التى هى اسطقسات المحاكاة هى بالجملة هيئتان. إحداهما هيئة تدل على خلق وعادة، كمن يتكلم كلام عاقل أو كلام غضوب. والثانية هيئة تدل على اعتقاد، فإنه ليس هيئة من يتكلم وهو متحقق بالشيء هيئة من يتكلم فيه وهو شاك. فالقاص والمحدث فى المديح ينبغى أن تكون هيئة قوله وشكله هيئة محق لا شاك وهيئة جاد لا هازل - مثل قول القائل أى أناس يكونون فى غاياتهم واعتقاداتهم. والقصاص والحديث الذى ينبغى أن يعبر عنه القاص والمحدث وهو بهاتين الحالتين هو انحرافة التى تكون بالتشبيه والمحاكاة - وأعنى بانحرافة تركيب الأمور التى يقصد محاكاتها، إما بحسب ما هى عليه فى أنفسها أعنى فى الوجود، وإما بحسب ما اعتيد فى الشعر من ذلك وإن كان كذباً - ولهذا قيل للأقاويل الشعرية خرافات. فالقصاص والمحدثون بالجملة هم الذين لهم قدرة على محاكاة العادات والاعتقادات.

[22] [Aristoteles] şöyle demiştir: Medih sanatının parçalarının altı olması gerekir: (i) Öyküsel sözler, (ii) karakterler, (iii) vezin, (iv) inançlar, (v) araştırma (*nazar*) ve (vi) melodi. Buna delil, her şiirsel sözün benzeyen ve kendisi ile benzetme yapılan bölümlenmesidir. Kendisi ile benzetme yapılan üçtür: (i) Taklit, (ii) vezin ve (iii) melodi. Medihte benzeyen de üçtür: (i) Karakterler, (ii) inançlar ve (iii) araştırma –inancın doğruluğunu delillendirmeyi (*istidlâl*) kastediyorum–. Böylece medih sanatının parçaları zorunlu olarak altı olur.

[23] Karakterler ve inançlar medihin en büyük parçalarıdır. Çünkü medih sanatı insanların kendilerini onların duyulur tekil insanlar olmaları yönünden taklit eden bir sanat değildir, bilakis onları ancak güzel karakterleri, hoş fiilleri ve mutlu inançları bakımından taklit eder. Karakterler fiilleri ve huyları kapsar. Bundan dolayı karakter altı parçadan biri kılınmıştır ve bölümlenmede zikredildiği için fiiller ve huyların [ayrıca] zikredilmesine gerek duyulmamıştır.

[24] Araştırma inancın doğruluğunu açıklamaktır. O sanki onlar nezdinde medhedilen inancın doğruluğu için [olan] kanıtlamanın (*ih ticâc*) bir çeşididir. Bunun hiçbirisi Arapların şiirlerinde bulunmaz, [bunlar] medihsel dinî sözlerde (*fi'l-ekâviliş-şer'iyeti'l-medihiyye*) bulunur. Onlar bu üç şeyin taklidini –karakterleri, inançları ve delillendirmeyi (*istidlâl*) kastediyorum– kendileriyle taklit yapılan üç sınıf şeyden –hayal oluşturuucu sözü, vezni ve melodiyi kastediyorum– yapıyorlardı.

[25] [Aristoteles] şöyle demiştir: Öyküsel sözün parçaları, taklit eden olması yönünden iki parçadır. Nitekim her taklit (i) ya taklidine zıddının taklidiyle hazırlanıp sonra ondan onun taklidine intikal edilmesi –ki o onlar nezdinde “baht dönüşü” (*idâre*) diye tanınır– (ii) ya da zıddının taklidine ilişmeksizin sadece şeyin kendisinin taklit edilmesidir –ki o da “tanınma” (*istidlâl*) diye isimlendirdikleri şeydir–. Bu parçalardan ilke ve temel konumunda olanı taklitsel öyküsel sözdür.

[٢٢] قال: وقد يجب أن تكون أجزاء صناعة المديح ستة: الأقاويل الخرافية والعادات والوزن والاعتقادات والنظر والحن. والدليل على ذلك أن كل قول شعري قد ينقسم إلى مشبه ومشبه به. والذي به يشبه ثلاثة: المحاكاة والوزن والحن. والذي يشبه في المدح ثلاثة أيضا: العادات والاعتقادات والنظر - أعنى الاستدلال لصواب الاعتقاد. فتكون أجزاء صناعة المديح ضرورة ستة.

[٢٣] وإنما كانت العادات والاعتقادات أعظم أجزاء المديح لأن صناعة المديح ليست هي صناعة تحاكي الناس أنفسهم من جهة ما هم أشخاص ناس محسوسون، بل إنما تحاكيهم من قبل عاداتهم الجميلة وأفعالهم الحسنة واعتقاداتهم السعيدة. والعادات تشمل الأفعال والخلق. ولذلك جعلت العادة أحد أجزاء الستة واستغنى بذكرها في التقسيم عن ذكر الأفعال والخلق.

[٢٤] وأما النظر فهو إبانة صواب الاعتقاد، وكأنه كان عندهم ضربا من الاحتجاج لصواب الاعتقاد الممدوح به. وهذا كله ليس يوجد في أشعار العرب، وإنما يوجد في الأقاويل الشرعية المديحية. وكانوا يحاكون هذه الثلاثة الأشياء - أعنى العادات والاعتقادات والاستدلال - بالثلاثة الأصناف من الأشياء / التي بها تحاكي - أعنى القول المخيل والوزن والحن.

[٢٥] قال: وأجزاء القول الخرافي من جهة ما هو محاك جزئان. وذلك أن كل محاكاة فيما أن يوطىء لمحاكاته بمحاكاة ضده، ثم ينتقل منه إلى محاكاته - وهو الذي كان يعرف عندهم بالإدارة - وإما أن يحاكي الشيء نفسه دون أن يعرض لمحاكاة ضده - وهو الذي كانوا يسمونه بالاستدلال. والذي يتنزل من هذه الأجزاء منزلة المبدأ والأس هو القول الخرافي المحاكي.

[26] İkinci parça karakterlerdir. O ilkin, kendisi hakkında taklidin kullanıldığı şeydir –onun taklit edilen olduğunu kastediyorum–. Hikaye (*hikâye*)²³ bu sanatta direk ve temeldir. Çünkü anlatılması amaçlanan şeyin hikaye etmeksizin anlatılması ile haz oluşmaz, bilakis ancak hikaye edildiğinde ondan haz alınır ve o kabul edilir. Bundan dolayı insan var olan şeylerin bizzat kendilerinin suretlerine bakmaktan haz almaz, onların taklitlerinden ve onların renklerinin ve tonlarının resmedilmesinden haz alır. İnsanlar resim ve süsleme sanatını bundan dolayı kullanırlar.

[27] Medih sanatının üçüncü parçası –ikinciden sonra geleni kastediyorum– inançtır. Bu var olan şeyin şöyle ya da var olmayanın şöyle olduğunu taklit etme kudretidir. Bu; örneğin retorikte bir şeyin var olduğu ya da var olmadığını açıklamayı üstlendiği şey gibidir, ancak retorik bunu ikna edici bir sözle, şiir ise taklit edici bir sözle üstlenir. Bu taklit dinî sözlerde de bulunur.

[28] [Aristoteles] şöyle demiştir: Sonrakiler retorik yolları fark edinceye dek önceki siyasal rejim koyucular (*akdemûne min vâzi'i es-siyâsât*) nefslere inançları yerleştirmede şiirsel sözlerle yetiniyorlardı. İnanca teşvik eden ile karaktere teşvik eden şiirsel söz arasındaki fark karaktere teşvik edenin bir şeyi yapmaya ya da bir şeyden kaçınmaya teşvik etmesi, inanca teşvik eden sözün ise bir şeyin var olup olmadığına [yönelik olarak] teşvik etmesidir, yoksa talep edilen ya da kaçınılan bir şeye değil.

[29] Bu parçaların dördüncüsü –üçüncüden sonra geleni kastediyorum– vezindir. Onun tam olması için amaca uygun olması gerekir; zira çoğu vezin bir amaca uygunken başka bir amaca uygun değildir.

[23] *Hikâye*yi “hikaye” ile karşılıyoruz. Önceden geçen *hadîsi* de “hikaye” ile karşıladığımızı hatırlatalım.

[٢٦] والجزء الثانى العادات، وهو الذى تستعمل أولاً فيه المحاكاة - أعنى أنه الذى يحاكى. وإنما كانت الحكاية هى العمود والأس فى هذه الصناعة لأن الالتذاذ ليس يكون بذكر الشئ المقصود ذكره دون أن يحاكى، بل إنما يكون الالتذاذ به والقبول له إذا حوكى. ولذلك لا يلتذ الإنسان بالنظر إلى صور الأشياء الموجودة أنفسها ويلتذ بحاكتها وتصويرها بالأصباغ والألوان. ولذلك استعمل الناس صناعة الزواقة والتصوير.

[٢٧] والجزء الثالث لصناعة المديح - أعنى التالى للثانى - هو الاعتقاد. وهذا هو القدرة على محاكاة ما هو موجود كذا، أو ليس بموجود كذا، وذلك مثل ما تكلفه الخطابة من تبين أن شيئاً موجود أو غير موجود. إلا أن الخطابة تكلف ذلك بقول مقنع، والشعر بقول محاك. وهذه المحاكاة هى أيضاً موجودة فى الأقاويل الشعرية.

[٢٨] قال: وقد كان الأقدمون من واضعى السياسات يقتصرون على تمكين الاعتقادات فى النفوس بالأقاويل الشعرية، حتى شعر المتأخرون بالطرق الخطبية. والفرق بين القول الشعرى الذى يحث على الاعتقاد والذى يحث على العادة أن الذى يحث على العادة يحث على عمل شئ أو على الهرب من شئ، والقول الذى يحث على الاعتقاد إنما يحث على أن شيئاً موجود / أو غير موجود لا على شئ يطلب أو يهرب عنه.

[٢٩] والجزء الرابع لهذه الأجزاء - أعنى التالى للثالث - هو الوزن. ومن تمامه أن يكون مناسباً للغرض، قرب وزن يناسب غرضاً ولا يناسب غرضاً آخر.

[30] Mertebede beşinci parça melodidir. O, tesir açısından bu parçaların en önemlisi ve nefslerde en etkili olanıdır.

[31] Altıncı parça araştırmadır. [Bununla] inancın doğruluğu ya da eylemin doğruluğu için ikna eden sözle değil –zira o bu sanata uygun değildir– bilakis taklitsel sözle kanıtlama yapmayı kastediyorum. Şiir sanatı, özellikle de medih sanatı, kanıtlama ve münazaraya dayanmaz. Bundan dolayı medih, retoriğin kullandığı gibi, gösteri sanatını ve sunumu kullanmaz.

[32] [Aristoteles] şöyle demiştir: Şiirlerin neyden yapıldığını ve onların nasıl yapıldığını tanıtan bilimsel sanat şiir yapmaktan riyasetçe daha üstündür. Aslında altındaki sanatların işinin farkında olan her sanat altındakinden daha riyaset sahibidir.

[٣٠] والجزء الخامس فى المرتبة هو اللحن، وهو أعظم هذه الأجزاء تأثيرا وأفعالها فى النفوس.

[٣١] والجزء السادس هو النظر - أعنى الاحتجاج لصواب الاعتقاد أو صواب العمل لا بقول إقناعى فإن ذلك غير ملائم لهذه الصناعة، بل بقول محاك. فإن صناعة الشعر ليست مبنية على الاحتجاج والمناظرة وبخاصة صناعة المديح، ولذلك ليس يستعمل المديح صناعة النفاق والأخذ بالوجه كما تستعملها الخطابة.

[٣٢] قال: والصناعة العلمية التى تعرف مماذا تعمل الأشعار وكيف تعمل أتم رياضة من عمل الأشعار. فإن كل صناعة توقف ما تحتها من الصنائع على عملها هى رأس مما تحتها.

[Beşinci] Fasıf

[33] Medih sanatının ne olduğu, neyden kurulduğu, kaç parçadan oluştuğu ve onların ne olduğu anlatıldığına göre, şiiri meydana getiren şeylerin iyi olmasını sağlayan şeyler hakkında konuşmaya geçelim. Medih sanatı ve diğer sanatlarda bu şeyler hakkında konuşmak zorunludur ve bu onlar için ilke konumundadır. Nitekim sanatları meydana getiren şeyler iki sınıftır: (i) Zorunlu olan şeyler ve (ii) daha tam ve daha üstün olunmasını sağlayan şeyler. Şöyle diyoruz: Medih sanatının fiilinin gayelerine ulaşması gerekir –doğasında teşbih ve taklitten ulaşması gereken gayeye ulaşmasını kastediyorum– ve bu şu şeylerle olur: Bunlardan biri kasidenin, onu bütün ve kâmil kılacak belirli bir uzunluğunun olmasıdır. Bütün ve kâmil olanın başlangıcı, ortası ve sonu vardır. Başlangıç öncedir ve onun başlangıcı olduğu şeylerle birlikte olması gerekmez. Son, sonu olduğu şeylerle birlikte ve o önce değildir. Orta [ise] önce ve birlikte ve mekanda önce ve sonra olduğu için orta, iki taraftan daha üstündür. Cesur olanlar, harpteki mekanları korkakların ve acelecilerin mekanı arasında olanlardır ve o da orta mekandır. Aynı şekilde, terkipte üstün sınır ortadır ve o, taraflardan terkip edilmektedir; taraflar ise ondan terkip edilmez.²⁴ Ortadaki yalnızca

[24] Bu cümlede *terkibi* Türkçe ifadede güçlük oluşturduğu için “bileşim” yerine “terkip” şeklinde ifade ettik. İlgili kelimeyi mümkün olduğunda “bileşim” ile karşılamaya çalışıyoruz, ancak Türkçe ifadede zorluk olduğunu düşündüğümüz yerlerde “terkip”i kullanıyoruz.

الفصل [الخامس]

[٣٣] فإذا قد قيل ما هي صناعة المديح ومماذا تلتئم وكما أجزاؤها وما هي، فلنقل في الأشياء التي بها يكون حسن الأمور التي يتقوم بها الشعر، فإن القول في هذه الأشياء ضروري في صناعة المديح وفي غيرها وهو لها بمنزلة المبدأ. وذلك أن الأمور التي نتقوم بها الصنائع صنفان أمور ضرورية وأمور تكون بها أتم وأفضل. فنقول: إنه يجب أن تكون صناعة المديح مستوفية لغايات فعلها - أعني أن تبلغ من التشبيه والمحاكاة الغاية التي في طباعها أن تبلغه - وذلك يكون بأشياء. أحدها أن يكون للقصيدة عظم ما محدود تكون به كلا وكاملة. والكل والكامل هو ما كان له مبدأ ووسط وآخر. والمبدأ قبل وليس يجب أن يكون مع الأشياء التي هو لها مبدأ. والآخر هو مع الأشياء التي هو لها آخر وليس هو قبل. والوسط هو قبل ومع، فهو أفضل من الطرفين إذ كان الوسط في المكان قبل وبعد. فإن الشجعان هم الذين مكانهم في الحرب ما بين مكان الجبناء ومكان المتهورين، وهو المكان الوسط. وكذلك الحد الفاضل في التركيب هو الوسط، وهو الذي يتركب من الأطراف ولا تتركب الأطراف منه. وليس يجب أن يكون المتوسط وسطا - أي خيارا

terkipte (bileşim) ve tertipte (düzen) değil bilakis miktarda da orta, yani iyi olması gerekir. Bu böyle olunca kasidenin bir başı, ortası ve sonu olması ve bu parçaların herbirinin miktarda orta olması gerekir. Aynı şekilde onlardan terkip edilen bütünde belirli bir miktarın olması, rastgele herhangi bir uzunluğun olmaması gerekir. Nitekim terkip edilendeki üstünlük iki şey bakımındandır. Onlardan biri tertip, ikincisi miktardır. Bu nedenle türünün tekilerine göre küçük cüsseli bir hayvana “O iyidir” denilmez.

[34] Bunda, şiirsel konuşmadaki hal burhânî öğretimdeki hal gibidir –şayet öğretim kısa süreli olursa ya da olması gerekenden uzun olursa, bu durumda öğrenciye unutkanlık ekleneceği için, iyi bir anlamının olmayacağını kastediyorum–. Bundaki hal duyulura bakmaktaki hal gibidir –duyulura bakmanın ancak bakanla bakılan arasında orta bir [mesafe] olduğunda iyi olduğunu kastediyorum, ondan çok uzak ya da ona çok yakın olduğunda değil–.

[35] Öğretimin kendisinde görülen şey şiirsel sözlerde de görülür –şayet kaside kısa olursa medihin parçalarının yeterli olmayacağını, uzun olursa onun parçalarının dinleyenlerin hatırında muhafaza edilmesinin mümkün olmayacağını ve son parçaları dinlediklerinde baştakileri unuttuğu olduklarının görüleceğini kastediyorum–. Münazarada kullanılan retorik sözlerin doğal, belirli bir ölçüsü yoktur. Bundan dolayı insanlar hasımlar (*husûm*)²⁵ arasında münazaranın zamanını ya Yunanlılarda âdet olduğu üzere su âleti ile –zira onlar sadece örtük kıyaslara itimad ediyorlardı– ya da –adli konuşmalarda (*husûmât*)²⁶ itimad edilen şey ancak dış ikna ediciler olduğunda bizde [söz konusu olan] durum gibi– günleri düzenleyerek ölçmeye ihtiyaç duymuşlardır. Bundan dolayı şayet medih sanatı münazarada olsaydı, onda münazara zamanının su saatleri ya da bunun dışındaki şeylerle ölçülmesine ihtiyaç duyulurdu. Fakat durum böyle olmamıştır. Mevcut şeylerdeki doğal miktarlarda olduğu gibi, şiir sanatının [da] doğal bir sınırının olması gerekir. Nitekim bütün var edilmiş şeylerde olduğu gibi, oluş halinde onları kötü baht engellemediğinde, onlar

[25] “Hasımlar” anlamına gelen *husûm* ile kastedilen mahkemedeki “davacı ve davalı taraflar”dır.

[26] *Husûmât* ile kastedilen mahkemelerde taraflarca yapılan konuşmalardır.

- فى التركيب والترتيب فقط بل وفى المقدار. وإذا كان ذلك كذلك فقد يجب أن يكون للقصيدة أول ووسط وآخر، وأن يكون كل واحد من هذه الأجزاء وسطا فى المقدار. وكذلك يجب فى الجملة المركبة منها أن تكون بقدر محدود لا أن تكون بأى عظم اتفق. وذلك أن الجودة فى المركب تكون من قبل شيئين أحدهما الترتيب والثانى المقدار. ولهذا لا يقال فى الحيوان الصغير الجثة / بالإضافة إلى أشخاص نوعه إنه جيد.

[٣٤] والحال فى المخاطبة الشعرية فى ذلك كالحال فى التعليم البرهاني - أعنى أن التعليم إن كان قصير المدة لم يكن الفهم جيدا ولا إن كان أطول مما ينبغى لأنه يلحق المتعلم فى ذلك النسيان. والحال فى ذلك كالحال فى النظر إلى المحسوس - أعنى أن النظر إلى المحسوس إنما يكون جيدا إذا كان بين الناظر وبينه بعد متوسط، لا إذا كان بعيدا منه جدا ولا إذا كان قريبا منه جدا.

[٣٥] والذى يعرض فى التعليم بعينه يعرض فى الأقاويل الشعرية - أعنى أنه إن كانت القصيدة قصيرة لم تستوف أجزاء المديح، وإن كانت طويلة لم يمكن أن تحتفظ فى ذكر السامعين أجزاؤها فيعرض لهم إذا سمعوا الأجزاء الأخيرة أن يكونوا قد نسوا الأولى. وأما الأقاويل الخطيبية التى تستعمل فى المناظرة فليس لها قدر محدود بالطبع. ولذلك احتاج الناس أن يقدروا زمان المناظرة بين الخصوم إما بآلة الماء على ما جرت به العادة عند اليونانيين إذ كانوا إنما يعتمدون الضمائر فقط، وإما بتأجيل الأيام كالحال عندنا إذ كان المعتمد فى الخصومات عندنا إنما هى الأشياء المقنعة التى من خارج. ولذلك لو كانت صناعة المديح بالمناظرة، لكان يحتاج فيها إلى تقدير زمان المناظرة بساعات الماء أو غيرها. لكن لما لم يكن الأمر كذلك، وجب أن يكون لصناعة الشعر حد طبيعى كالحال فى الأقدار الطبيعية للأمور الموجودة. وذلك أنه كما أن جميع المكونات إذا لم يعقها فى حال

doğal, belirli bir uzunluğa kadar olmaya [devam ederler]. Aynı şekilde şiirsel sözlerde de durumun böyle olması gerekir, özellikle de taklidin iki sınıfında, –zıddan zıdda intikal edilen ya da zıddına intikal edilmeksizin şeyin kendisinin taklit edildiği şeyleri kastediyorum–.

[36] [Aristoteles] şöyle demiştir: Şiirle kastedilen tek bir şeye ilişkin birçok şeyin anlatılarak şiirin uzatılmaması şiirin yapısının²⁷ güzel olmasını sağlayan şeylerdendir. Gerçekten tek bir şeye birçok şey ilişir ve yine işaret edilen tek bir şeyin birçok fiili olur.

[37] [Aristoteles] şöyle demiştir: Sanki bütün şairler bunları gözetmiyor, bilakis bir şeyden diğerine intikal ediyorlar. Homeros dışındakiler aynıyla tek bir amaca sadık kalmıyorlar. Sen bunu Arapların ve yenilikçilerin²⁸ şiirlerinde görünüyor bulursun, özellikle de medihte –onların aklına methedilenin sebeplerinden, örneğin kılıç ve yay gibi şeyler geldiğinde onların onu taklitle meşgul olduklarını ve methedileni anlatmayı bıraktıklarını kastediyorum–. Özetle sanatın doğaya benziyor olması gerekir –yaptıklarının hepsini tek bir amaç ve tek bir gaye için yapıyor olmasını kastediyorum–. Bu böyle olunca, teşbih ve taklidin bir şey için olması ve onunla kastedilenin tek bir amaç olması, onun parçalarının belirli bir uzunlukta olması, onlarda başlangıç, orta ve sonun olması ve ortanın onların en üstünü olması gerekir. Varlıkları tertip içerisinde ve güzel bir nizam üzere olan varlıkların tertipleri olmadığında kendilerine özgü fiilleri de olmaz.

[27] Burada *kıvâmuş-şîr* ifadesini “şiir yapısı” ile karşılamaya çalıştık.

[28] *Muhaddisûn* şeklinde okuduğumuz kelimeyi “anlatıcılar” anlamında “hikayeciler”, *muhdesûn* şeklinde okuduğumuz kelimeyi ise “yenilikçiler” diye çeviriyoruz. Bu kelimeler okunuşu açısından birbirine karıştırılabilmektedir. Açıklama için bkz. Butterworth, “Introduction”, s. 22, dipnot 25.

الكون سوء البخت صارت إلى عظم / محدود بالطبع، كذلك يجب أن تكون الحال في الأقاويل الشعرية وبخاصة في صنفى المحاكاة - أعنى التى تنتقل فيها من الضد إلى الضد أو يحاكى فيها الشيء نفسه من غير أن ينتقل إلى ضده.

[٣٦] قال: ومما يحسن به قوام الشعر ألا يطول فيه بذكر الأشياء الكثيرة التى تعرض للشيء الواحد المقصود بالشعر، فإن الشيء الواحد تعرض له أشياء كثيرة وكذلك يوجد للشيء الواحد المشار إليه أفعال كثيرة.

[٣٧] قال: ويشبه أن يكون جميع الشعراء لا يتحفظون بهذا، بل ينتقلون من شيء إلى شيء. ولا يلزمون غرضاً واحداً بعينه ما عدا أوميرش. وأنت تجد هذا كثيراً ما يعرض فى أشعار العرب والمحدثين، وبخاصة عند المدح - أعنى أنه إذا عن لهم شيء ما من أسباب الممدوح مثل سيف أوقوس اشتغلوا بمحاكاته وأضربوا عن ذكر الممدوح. وبالجملـة فيجب أن تكون الصناعة تشبه بالطبيعة - أعنى أن تكون إنما تفعل جميع ما تفعله من أجل غرض واحد وغاية واحدة. وإذا كان ذلك كذلك فواجب أن يكون التشبيه والمحاكاة لواحد ومقصوداً به غرض واحد، وأن يكون لأجزائه عظم محدود، وأن يكون فيها مبدأ ووسط وآخر، وأن يكون الوسط أفضلها. فإن الموجودات التى وجودها فى الترتيب وحسن النظام إذا عدت ترتيبها لم يوجد لها الفعل الخاص بها.

[38] [Aristoteles] şöyle demiştir: Yine, şiirsel sözlerin maksadı hakkında söylenenlerden açıktır ki, yanlış ve kurgusal şeylerle yapılan taklit –ki o *Kelile ve Dimne Kitabı*’nda olduğu gibi, “örnekler” ve “kıssalar” diye isimlendirilendir– şairin fiilinden değildir. Fakat şair –taklidin [anlatıldığı] fasıllarda söylendiği üzere– var olan ya da varlığı mümkün olan şeyler hakkında konuşur; çünkü bunlar şairin kaçınılmasını, talep edilmesini kastettiği ya da kendileri nedeniyle teşbihin örtüşmesini kastettiği şeylerdir. Örnekleri ve kurgusal hikayeleri (*ehâdis muhteri’a*) vezinli sözlerle yapıyor olsalar da örnekler ve kıssalar yapanların yaptıkları, şairlerin yaptıklarından başkadır. Nitekim her ikisi de vezinde ortak olmalarına rağmen onlardan biri –vezinli olmasa bile– öykü ile kastettiği işi –ki o kurgusal hikayelerden kazanılan pratik akıldır (*ta’akkul*)– tamamlar. Şair ise maksadı olan tahyili vezin olmaksızın tam olarak elde edemez. Kurgusal örneklerin ve kıssaların yapıcısı²⁹ asla var olmayan tekilleri kurgular ve onlara isimler koyar. Şair ise var olan şeylere isimler koyar ve belki onlar tümeller hakkında bile konuşur. Bundan dolayı şiir sanatı felsefeye, örnekler kurgulama sanatından daha yakındır. Onun, şiir hakkında onların âdetlerine göre söylediği bu şey doğal toplumlar için doğal bir şey gibi görünüyör.

[39] [Aristoteles] şöyle demiştir: Medih sanatında en fazla itimat edilmesi gereken şey taklitsel şeylerin var olan şeyler olması, kurgusal isimleri olan şeyler olmamasıdır. Medih iradî fiillere doğru harekete geçirmeye yönelir. Fiiller mümkün olduğunda onlar hakkında ikna daha çok gerçekleşir –nefsi talep ya da kaçınmaya doğru harekete geçiren şiirsel tasdiği kastediyorum–. Var olmayan şeyler için medih sanatında nadiren isimler kurgulanıp konulur; örneğin bir kişiye cömert [ismini] koymaları sonra onun için fiiller koymaları ve onları taklit edip onu methetmede abartıya kaçmaları böyledir. Bu tarz bir tahyil o kurgusal şeyin var olan şeylere dair etki ve etkilenimleri ile ilgili az sayılmayacak bir fayda sağlıyorsa da

[29] Burada geçen *fâil* kelimesinin Türkçede tam olarak karşılanması zordur. Zira Arapçadaki *fa’ale* ve *amele* fiillerinde olduğu gibi biz Türkçede şiir, hikaye ya da roman için “üretmek”, “yaratmak”, “yapmak”, “meydana getirmek” gibi fiiller kullanmıyoruz. Yukarıda da değindiğimiz üzere bu tür sanatsal ürünleri meydana getirmeyi ifade için daha ziyade “yazmak” fiilini kullanıyoruz. “Şiir yapmak”, “şiir yaratmak”, “şiir üretmek” yerine “şiir yazmak” fiili böyledir. Burada kullandığımız “yapıcı” ifadesi bu anlamda değerlendirilmelidir.

[٣٨] قال: وظاهر أيضا مما قيل من مقصد الأقاويل الشعرية أن المحاكاة التي تكون بالأمور المخترعة الكاذبة ليست من فعل الشاعر، وهي التي تسمى أمثالا وقصصا - مثل ما في كتاب دمنة وكليلة. لكن الشاعر إنما يتكلم في الأمور الموجودة أو الممكنة الوجود لأن هذه هي التي يقصد الهرب عنها أو طلبها أو مطابقة التشبيه لها، على ما قيل في فصول المحاكاة. وأما الذين يعملون الأمثال والقصص فإن عملهم غير عمل الشعراء وإن كانوا قد يعملون تلك الأمثال والأحاديث المخترعة بكلام موزون. وذلك أن كليهما وإن كانا يشتركان في الوزن فأحدهما يتم له العمل الذي قصده بالخرافة وإن لم تكن موزونة، وهو التعقل الذي يستفاد من الأحاديث المخترعة. والشاعر لا يحصل له مقصوده على التمام من التخيل إلا بالوزن. فالفاعل للأمثال المخترعة والقصص إنما يخترع أشخاصا ليس لها وجود أصلا ويضع لها أسماء. وأما الشاعر فإنما يضع أسماء لأشياء موجودة. وربما تكلموا في الكليات. ولذلك كانت صناعة الشعر أقرب إلى الفلسفة من صناعة اختراع الأمثال. وهذا الذي قاله هو بحسب عادتهم في الشعر الذي يشبه أن يكون هو الأمر الطبيعي للأمم الطبيعية.

[٣٩] قال: وأكثر ما يجب أن يعتمد في صناعة المديح أن تكون الأشياء المحاكيات أمورا موجوة لا أمورا لها أسماء مخترعة، فإن المديح إنما يتوجه نحو التحريك إلى الأفعال الإرادية. فإذا كانت الأفعال ممكنة كان الإقناع فيها أكثر وقوعا - أعني التصديق / الشعري الذي يحرك النفس إلى الطلب أو الهرب. وأما الأشياء الغير موجودة فليس توضع وتختار لها أسماء في صناعة المديح إلا أقل ذلك - مثل وضعهم الجود شخصا ثم يضعون أفعالا له ويحاكونها ويطنبون في مدحه. وهذا النحو من التخيل وإن كان قد ينتفع به منفعة غير يسيرة لمناسبة أفعال ذلك الشيء المخترع وانفعالاته للأمور الموجودة

medih sanatında ona itimat edilmemelidir. Bu tarz bir tahyil bütün doğallara uygun değildir; bilakis çoğu insan ona güler ve onu küçümser. Bu bölümde Araplar arasında iyi olanlardan biri –fazilete teşvik eder tarzda olmasa da– A‘şâ’nın:

*Hayatım üzerine! Parladı bakan gözler,
Şafakla yanan bir ateşin ışığına.*

*Etrafına üşüşen üşümüş iki adam için yanar
Cömert ve Muhallak (halkalı) ateşle gecelediler,*

*Bir annenin göğsünden süt emerek yemin ettiler,
Zifiri karanlıkta, ayrılmayacağız diye*

sözüdür. Bu böyle olunca açıktır ki şair ancak teşbih ve taklit yapmaya kadir olduğu kadarıyla öyküler ve vezinler yapmakla şair olur. O var olan iradî şeylerin teşbihini yapar. Onun [şairliğinin] şartı sadece var olan şeyleri taklit etmesi değildir; bilakis o, varlığı mümkün olduğu zannedilen şeyleri de taklit edebilir. O, bunda, var olan şeylerin taklidini yapandan daha az şair değildir. Zira o şeylerin şu an var olan şeyler gibi var olmasına bir engel yoktur. Şiirsel tahyilde bu gibi kurgusal öykülere ihtiyaç duyulmaz ve üstün bir şair de taklidinin dış şeylerle tamamlanmasına ihtiyaç duymaz. O gösteri ve sunum iddiasında olandır. Bunu, çarpıtıcı şairler –şair olmadıkları halde kendilerini şairmiş gibi gösterenleri kastediyorum– kullanır. Gerçek şairler ise onu, sahte şairlerle karşı karşıya gelmeyi istemedikçe kullanmazlar. İyi şairlerle karşılaştıklarında ise onu asla kullanmazlar.

فليس ينبغي أن يعتمد في صناعة المدح، فإن هذا النحو من التخييل ليس مما يوافق جميع الطباع، بل قد يضحك منه ويزدرية كثير من الناس. ومن جيد ما في هذا الباب للعرب وإن لم يكن على طريق الحث على الفضيلة قول الأعشى:

لَعَمْرَى لَقَدْ لَاحَتْ عَيُونُ نَوَاطِرِ	إِلَى ضَوْءِ نَارٍ بِالْفِغَافِ تُحَرِّقُ
تُشَبُّ لِمَقْرُورَيْنِ يَصْطَلِيَانِهَا	وَبَاتَ عَلَى النَّارِ النَّدَى وَالْحَلَقُ
رَضِيعَى لَبَانِ ثَدَى أُمِّ تَحَالَفَا	بَأَسْحَمِ دَاجٍ عَوْضَ لَا تَنْفَرُ

وإذا كان هذا هكذا فظاهر أن الشاعر إنما يكون شاعرا بعمل الخرافات والأوزان بقدر ما يكون قادرا على عمل التشبيه والمحاكاة. وهو إنما يعمل التشبيه للأمور الإرادية الموجودة. وليس من شرطه أن يحاكي الأمور التي هي موجودة فقط، بل وقد يحاكي الأمور التي يظن بها أنها ممكنة الوجود وهو في ذلك شاعر ليس بدون ما هو في محاكاة الأمور / الموجودة من قبل أنه ليس مانع يمنع أن توجد تلك الأشياء على مثل حال الأشياء التي هي الآن موجودة. فليس يحتاج في التخييل الشعري إلى مثل هذه الخرافات المخترعة ولا أيضا يحتاج الشاعر المفلق أن تتم محاكاته بالأمور التي من خارج، وهو الذي يدعى نفاقا وأخذاً بالوجوه. فإن ذلك إنما يستعمله المموهون من الشعراء - أعني الذين يراؤون أنهم شعراء وليسوا شعراء. وأما الشعراء بالحقيقة فليس يستعملونه إلا عندما يريدون أن يقابلوا به استعمال شعراء الزور له. وأما إذا قابلوا الشعراء المجيدين فليس يستعملونه أصلا.

[40] Üstün şairler³⁰ [bazı] yerlerde şiirin temel dayanakları dışındaki şeylerin kullanımından yardım almak zorunda kalabilirler, çünkü taklitleri tam olarak yerleşmiş olan kâmil şeylerin taklidi her yerde olmaz; bilakis sözle taklidi zor olan eksik şeylerin [taklidi her yerde olur]. Onların taklidi için dış şeylerden yardım alınır. [Bu] özellikle de onlar inançların taklidini kastettiklerinde [söz konusu olur]. Çünkü onların tahayyülü zordur. Zira bunlar fiiller de cevherler de değildir. Bu dış şeyler bazen şiirsel taklitlerle, kasıtsız olarak rastgele olacak şekilde, mecz olabilirler. Böylelikle, rastgele olan şeyler şaşırtıcı olduğu için, bunların şaşırtıcı bir etkisi olur.

[41] [Aristoteles] şöyle demiştir: Şiirsel sözlerin çoğunun mükemmelliği çeşitli olmayan basit taklitte olur. Onların çoğunun üstünlüğü, teşbihin ve taklidin kendisindedir. Nitekim teşbihteki durum eylemlerdeki durum gibidir. Bazı eylemlerin basit tek bir fiille elde edilmesi, bazısının bileşik³¹ bir fiille elde edilmesi gibi taklitte de durum böyledir. Basit taklit tahyilin iki türünden birinin –(i) “baht dönüşü” diye isimlendirilen türü (ii) ya da “tanınma” diye isimlendirilen türü kastediyorum– kullanıldığı taklittir.³² Bileşik taklit ise her iki sınıfın birlikte kullanıldığı taklittir. Bu, ya baht dönüşü ile başlanıp sonra ondan tanınmaya geçilmesi ile ya da tanınma ile başlanıp sonra ondan baht dönüşüne geçilmesi ile olur. Asıl olan baht dönüşü ile başlanıp sonra ondan tanınmaya geçilmesidir. İlk olarak baht dönüşü ile başlanıp sonra tanınmaya geçilmesi ile tanınma ile başlanıp sonra baht dönüşüne geçilmesi arasında gerçekten büyük bir fark vardır.

[30] *Muflikûn* kelimesinin çevirisinde Butterworth’ün İngilizce çevirisinden yararlandık; bkz. Butterworth, s. 86.

[31] *Mürekkeb* kelimesini burda “terkip edilmiş” ile değil, “bileşik” ile karşıladık.

[32] *İdâre* Aristoteles’in *peripeteia*, *istidlâl* ise *anagnôrisis* şeklinde kullandığı terimlerin Arapça karşılığıdır; bkz. Butterworth, s. 77, dipnot 26. Türkçeye *peripeteia* “baht dönüşü”, *anagnôrisis* ise “tanınma” diye çevrilmiştir. Örnek olarak bkz. Aristoteles, *Poietika*, çev. Nazile Kalaycı, Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 2005, s. 41. *İdâre* olan bitenin bir yönde devam ederken başka bir yöne doğru değişmesi anlamında kullanılırken *istidlâl* hikâyede birinin sonradan tanınması anlamında kullanılmaktadır. Bunlar 42. paragrafta tanımlanacaktır.

[٤٠] وقد يضطر المفلقون في مواضع أن يستعينوا باستعمال الأشياء الخارجة عن عمود الشعر من قبل أن المحاكاة ليس تكون في كل موضع للأشياء الكاملة التي تمكن محاكاتها على التمام، بل لأشياء ناقصة تعسر محاكاتها بالقول فيستعان على محاكاتها بالأشياء التي من خارج، وبخاصة إذا قصدوا محاكاة الاعتقادات لأن تخيلها يعسر إذ كانت ليست أفعالا ولا جواهر. وقد تمزج هذه الأشياء التي من خارج بالمحاكات الشعرية أحيانا كأنها وقعت بالاتفاق من غير قصد، فيكون لها فعل معجب إذ كانت الأشياء التي شأنها أن تقع بالاتفاق معجبة.

[٤١] قال: وكثير من الأقاويل الشعرية تكون جودتها في المحاكاة البسيطة الغير متفنتة وكثير منها إنما تكون جودتها في نفس التشبيه والمحاكاة. وذلك أن الحال في التشبيه كالحال في الأعمال، فكما أن من الأعمال ما ينال بفعل واحد بسيط ومنها ما ينال بفعل مركب كذلك الأمر في المحاكاة. والمحاكاة البسيطة هي التي يستعمل فيها أحد نوعي التخيل - أعنى النوع الذي يسمى الإدارة أو النوع الذي يسمى الاستدلال. وأما المحاكاة المركبة فهي التي يستعمل فيها الصنفان جميعا، وذلك إما بأن يبتدأ بالإدارة ثم ينتقل منه إلى الاستدلال، أو يبتدأ بالاستدلال ثم ينتقل منه إلى الإدارة. والاعتماد هو أن يبدأ بالإدارة ثم ينتقل منه إلى الاستدلال. فإنه فرق كبير بين أن يبدأ أولا بالإدارة ثم ينتقل إلى الاستدلال، أو يبدأ بالاستدلال ثم ينتقل إلى الإدارة.

[42] [Aristoteles] şöyle demiştir: Baht dönüşü ile ilk olarak medhi kastedilenin zıddının nefsin nefret ettiği şeyle taklit edilip sonrasında ondan medhedilenin kendisinin taklidine geçilmesini kastediyorum; örneğin birinin mutluluğu ve mutlu kişileri taklit etmeyi istediğinde ilk olarak mutsuzluğu ve mutsuz kişileri taklit ile başlayıp sonra mutlu kişileri taklide geçmesi ve bunu mutsuz kişileri taklit ettiği şeyin zıddı ile yapması böyledir. Tanınma ise sadece şeyin taklididir.

[43] [Aristoteles] şöyle demiştir: Tanınmanın en güzeli baht dönüşü ile karışmış olandır.

[44] [Aristoteles] şöyle demiştir: Tanınma ve baht dönüşü eylem ya da terkin kastedilmesi yönünden değil, bilakis sadece tahyil yönünden –örtüşmeyi kastediyorum– canlı olmayan şeylerde de canlı şeylerde de kullanılabilir.

[45] Onun anlattığı bu tanınma türü Arapların şiirlerinde çok bulunur –cansızlardaki tanınma ve baht dönüşünü kastediyorum–. Şair Ebu't-Tayyib'in:

*Araplar arasında seni ne kadar ziyaret, ki gizli
Kurdun ziyaretinden, ederim ben, onlar uyurken,
Onları ziyaret ederim, gece karanlığı bana şefaet ederken
Ve dönerim, sabahın aydınlığı bana yol gösterirken*

sözü böyledir. İlk beyit tanınma, ikincisi baht dönüşüdür. Bu iki beyit taklidin [her] iki sınıfını bir arada bulundurduğu için gayet güzeldir.

[46] [Aristoteles] şöyle demiştir: İnsanla ilgili tanınma ve baht dönüşü isteme ve kaçınmada kullanılır. Tanınmanın bu türü nefste bazen merhamet bazen korku oluşturur. Bu, güzel insanî fiillerin medhi ve çirkinin hicvi sanatında ihtiyaç duyulandır.

[٤٢] قال: وأعنى بالإدارة محاكاة ضد المقصود مدحه أولاً بما ينفر النفس عنه، ثم ينتقل منه إلى محاكاة الممدوح نفسه - مثل أنه إذا أراد أن يحاكي السعادة وأهلها ابتداءً أولاً بمحاكاة الشقاوة وأهلها ثم ينتقل إلى محاكاة أهل السعادة، وذلك بضد ما حاكي به أهل الشقاوة. وأما الاستدلال فهو محاكاة الشيء فقط.

[٤٣] قال: وأحسن الاستدلال ما خلط بالإدارة.

[٤٤] قال: وقد يستعمل الاستدلال والإدارة في الأشياء الغير متنفسة وفي المتنفسة لا من جهة ما يقصد به عمل أو ترك، بل من جهة التخيل فقط - أعنى المطابقة.

[٤٥] وهذا النوع من الاستدلال الذى ذكره هو الغالب على أشعار العرب - أعنى الاستدلال والإدارة في غير المتنفسة - وهو مثل قول أبى الطيب:

أدَّهَى وقد رقدوا من زورة الذيب	كم زورة لك في الأعراب خافية
وأثني وياض أصبح يغرى بى	أزورهم وسواد الليل يشفع لى

/فإن البيت الأول هو استدلال والثانى إدارة. ولما جمع هذان البيتان صنفى المحاكاة كانا في غاية من الحسن.

[٤٦] قال: والاستدلال الإنسانى والإدارة إنما يستعملان في الطلب والهرب. وهذا النوع من الاستدلال هو الذى يثير في النفس الرحمة تارة والخوف تارة. وهذا هو الذى يحتاج إليه في صناعة مدح الأفعال الإنسانية الجميلة وهجو القبيحة.

[47] [Aristoteles] şöyle demiştir: Bize haber verilen bu iki parça medih sanatının iki parçasıdır. Burada üçüncü bir parça söz konusudur ki o psikolojik etkilenimler –korku, merhamet ve hüznün etkilenimlerini kastediyorum– doğuran parçadır. Bu, insanların başına gelen felaket ve musibetlerin anlatılması ile olur. Bu şeyler merhamet ve korkuyu diriltiren şeylerdir. Bu onların nezdinde medihin maksadı olan fiillere teşvik etmenin parçalarından esas parçadır.

[٤٧] قال: فهذان الجزءان اللذان أخبرنا عنهما هما جزءا صناعة المديح. وها هنا جزء ثالث، وهو الجزء الذى يولد الانفعالات النفسانية - أعنى انفعالات الخوف والرحمة والحزن - وهو يكون بذكر المصائب والرزايا النازلة بالناس. فإن هذه الأشياء هى التى تبعث الرحمة والخوف، وهو جزء عظيم من أجزاء الحث على الأفعال التى هى مقصود المديح عندهم.

[Altıncı] Fası

[48] [Aristoteles] şöyle demiştir: Medih sanatının nitelik bakımından olan parçaları hakkında konuşmuştuk. [Şimdi] onun nicelik yönünden olan parçaları hakkında konuşmamız gerekiyor. O bu anlamda onların şiirlerine özgü olan parçaları anlatır.

[49] Arapların şiirinde bunlardan olanlar üçtür: (i) Onlar nezdinde hitapta (söylevde) giriş vazifesini icra eden parça, ki bu onların evlerini ve eski yapıları anlattıkları ve aşk şiirleri söyledikleri parçadır. (ii) İkinci parça medihdir. Ve (iii) hitapta kapanış vazifesini icra eden üçüncü parça. Bu parça onlar nezdinde daha çok ya medhedileni çağırır ya da okuduğu³³ şiirin takrizindedir. İlk parça bu sonrakinden daha meşhurdur. Bundan dolayı ilk parçadan ikinciye geçişi “istitrâd” (arasöz)³⁴ diye isimlendirirler; –örneğin Ebû Temmâm’ın:

Kolay gelir bize konuşmak, sen yapıyorken

[33] Türkçede “şiir söylemek” yerine “şiir okumak” kullanıldığı için *kâle* fiilini burada “söylemek” ya da “demek” değil de “okumak” şeklinde çevirdik.

[34] Bkz. DİA, *istitrât* md.

الفصل [السادس]

[٤٨] قال: فأما أجزاء صناعة المديح من باب الكيفية، فقد تكلمنا فيها. وأما أجزاؤها من جهة الكمية فينبغي أن نتكلم فيها. وهو يذكر/ في هذا المعنى أجزاء خاصة بأشعارهم.

[٤٩] والذي يوجد منها في أشعار العرب فهي ثلاثة. الجزء الذي يجرى عندهم مجرى الصدر في الخطبة، وهو الذي فيه يذكرون الديار والآثار ويتغزلون فيه. والجزء الثاني المدح. والجزء الثالث الذي يجرى مجرى الخاتمة في الخطبة. وهذا الجزء أكثر ما هو عندهم، إما دعاء للممدوح، وإما في تقرير الشعر الذي قاله. والجزء الأول أشهر من هذا الآخر ولذلك يسمون الانتقال من الجزء الأول إلى الثاني استطرادا. وربما أتوا بالمدائح دون صدور - مثل قول أبي تمام:

لَهَانَ عَلَيْنَا أَنْ نَقُولَ وَنَفْعَلَا

ve Ebu't-Tayyib'in:

Her kişi için alıştığı dönem vardır

sözünde olduğu gibi– medihleri girişler olmaksızın getirebiliyorlar.

[50] Onlardaki şiirlerin parçalarını saymayı tamamladığında [Aristoteles] şöyle demiştir: Medih sanatının parçalarını nitelik ve nicelik yönünden anlattık. Medih sanatı yapmanın hangi yerlerden mümkün olduğunu ise sonra anlatacak ve onu önceden geçene ekleyeceğiz.

[51] [Aristoteles] şöyle demiştir: Denildiği gibi medihlerin terkiplerinin basit taklitlerden olmaması, bilakis nefslerde korkutucu, harekete geçirici ve yumuşatıcı etkilenimler [meydana gelmesini] gerektiren taklitlerin karışımından oluşması gerekir. Nitekim faziletlerle teşviğin kastedildiği medihlerin faziletlerin taklidinden ve korkutucu, üzücü ve acı verici şeylerin –ki bunlar faziletlerin hak edilmemiş yokluğundan kaynaklanan mutsuzluktur– taklidinden terkip edilmiş olması gerekir. Nitekim nefsin faziletleri kabule doğru hareket ettirmesi bu şeylerle şiddetli olur. Ziyade bir sevgi ya da korku gerektirmediği için, şairin faziletin taklidinden fazilet olmayanın taklidine ya da faziletli olanın taklidinden faziletli olmayanın taklidine geçişinde insanı faziletleri yapmaya teşvik eden ve zorlayan bir şey yoktur. Medihsel sözlerde bu iki şeyin bulunması gerekir. Bu, faziletlerin taklidinden mutsuzluğun ve faziletlilerin başına gelen kötü bahtın taklidine geçildiğinde ya da bunlardan fazilet sahiplerinin taklidine geçildiğinde olur. Bu taklit nefsleri yumuşatır ve onları faziletleri kabule zorlar. Sen dinî sözlerde bulunan çoğu taklidi, anlatılan hal üzere bulursun. Zira bunlar eyleme delalet eden medihsel sözlerdir; örneğin Hz. Yusuf –Allah'ın salâtı onun üzerine olsun– ve kardeşlerinin hikayesinde (*hadis*) ve “öğütler” diye isimlendirilen diğer kıssalar hakkında aktarılanlar böyledir.

ومثل قول أبي الطيب:

لِكُلِّ امْرِئٍ مِنْ دَهْرِهِ مَا تَعَوَّدَا

[٥٠] ولما فرغ من تعديد أجزاء الشعر عندهم قال: فأما أجزاء صناعة المديح التي من جهة الكيفية والتي من جهة الكمية فقد أخبرنا بها. فأما من أي المواضيع يمكن عمل صناعة المديح فنحن مخبرون عنها بعد ومضيفون ذلك إلى ما تقدم.

[٥١] قال: وينبغي كما قيل ألا يكون تركيب المدائح من محاكاة بسيطة، بل مخلوطة من أنواع الاستدلالات وأنواع الإدارة ومن المحاكاة التي توجب الانفعالات الخفيفة المحركة المرققة للنفوس. وذلك أنه يجب أن تكون المدائح التي يقصد بها الحث على الفضائل مركبة من محاكاة الفضائل ومن محاكاة أشياء مخوفة مخزنة يتفجع لها وهي الشقاوة التي تلحق من عدم الفضائل لا باستئصالها. وذلك أن بهذه الأشياء يشتد تحرك النفس لقبول الفضائل. فإن انتقل الشاعر من محاكاة فضيلة إلى محاكاة لا فضيلة أو من محاكاة فاضل إلى محاكاة لا فاضل ليس فيه شيء مما يحث الإنسان ويزعجه إلى فعل الفضائل إذ كان ليس يوجب محبة لها زائدة ولا خوفاً. والأقاويل المديحية يجب أن يوجد فيها هذان الأمران، وذلك يكون إذا انتقل من محاكاة الفضائل إلى محاكاة الشقاوة ورداءة البخت النازلة بالأفاضل أو انتقل من هذه إلى محاكاة أهل الفضائل، فإن هذه المحاكاة ترق النفوس وتزعجها لقبول الفضائل. وأنت تجد أكثر المحاكاة الواقعة في الأقاويل الشرعية على هذا النحو الذي ذكر إذ كانت تلك هي أقاويل مديحية تدل على العمل - مثل ما ورد من حديث يوسف - صلى الله عليه - وإخوته وغير ذلك من الأقاصيص التي تسمى مواعظ.

[52] [Aristoteles] şöyle demiştir: Zorunlu olmadığı halde hak etmeyen kişinin başına gelen mutsuzluğun anlatılmasıyla merhamet ve yumuşama oluşur. Onların altındaki kişilerin –dinleyicinin kendisini kastediyorum– başına zarar geldiğinin hayal edilmesi nedeniyle –zira bu daha uygundur– bunlar anlatıldığında korku meydana gelir. Hak etmeyenlerin başına gelmesi nedeniyle bu esnada üzüntü ve merhamet meydana gelir. Faziletler yalın olarak anlatıldığında bu onların geçmesinden nefste korku, merhamet ya da sevgi meydana getirmez. Böylece faziletlere teşvik etmek isteyen kişinin üzüntü, korku ve merhameti diriltten şeyleri taklidinin bir parçası kılması gerekir.

[53] [Aristoteles] şöyle demiştir: Bundan dolayı şiir sanatında bulunan güzel medihler, içlerinde bu terkibi barındıran medihlerdir –faziletlerin ve üzücü, korkutucu ve yumuşatıcı şeylerin anlatılmasını kastediyorum–.

[54] [Aristoteles] şöyle demiştir: Bundan dolayı şiirinin parçalarından birini bu öyküler kılan kişiyi eleştirenler hata yapıyor. Bunun medihte yararlı olduğunun bir delili öfkelenendiricilerin askerî medih sanatına dahil olabilmesidir. Öfke intikama duyulan şiddetli sevgi ile birlikte olan üzüntüdür. Bu böyle olunca faziletli kişilerin başına gelen felaket ve musibetlerin anlatılması onlara daha fazla sevgi beslenmesini ve faziletlerin geçip gitmesinden korku duyulmasını gerektirir. Medihlerde kusurların taklidine gelince, bir topluluk bunları onlara dahil etmiştir. Çünkü onlarda bir çeşit baht dönüşü vardır. Ancak kusurların yerilmesi medih sanatından ziyade hiciv sanatına uygundur. Bundan dolayı onların hayalinin oluşturulması³⁵ medih sanatında ilk maksat üzere olmamalı, bilakis baht dönüşü nedeniyle olmalıdır. Medihsel şiirde kusurlar anlatıldığında onda öfkelenilen düşmanların anlatılmasından kaçınılamaz. Medihler dostlar ve arkadaşların fiillerinin anlatılması üzerine bina edilir. Düşmanın düşmanı ya da dostun dostu ne medihte ne de yergide anlatılır. Zira onlar ne arkadaş ne de düşmandırlar.

[35] Burada “tahyil” yerine “hayal oluşturma” ifadesini tercih ettik.

[٥٢] قال: وإنما تحدث الرحمة والرفقة بذكر حدوث الشقاوة بمن لا يستحق وعلى غير الواجب. والخوف إنما يحدث عند ذكر هذه من قبل تخيل وقوع الضار بمن هو دونهم - أعنى بنفس السامع - إذ كان أخرى بذلك. والحزن والرحمة إنما تحدث عند هذه من قبل وقوعها بمن لا يستحق. وإذا كان ذكر الفضائل مفردة لا يوقع في النفس خوفاً من فواتها ولا رحمة ومحبة، فواجب على من يريد أن يحث على الفضائل أن يجعل جزءاً من محاكاته للأشياء التي تبعث الحزن والخوف والرحمة.

[٥٣] قال: ولذلك المدائح الحسان الموجودة لصناعة الشعر هي المدائح التي يوجد فيها هذا التركيب - أعنى ذكر الفضائل والأشياء المحزنة المخوفة المرفقة.

[٥٤] قال: ولذلك يخطئ الذين يلومون من يجعل أحد أجزاء شعره هذه الخرافات. ومن الدليل على أن ذلك نافع في المديح أن صناعة المديح الجهادية قد تدخل فيها المغضبات. والغضب هو حزن مع حب شديد للانتقام. وإذا كان ذلك كذلك فذكر الرزايا والمصائب النازلة بأهل الفضل يوجب حبا زائداً لهم وخوفاً من فوات الفضائل. فأما محاكاة النقائص في المدائح فقد يدخلها قوم فيها لأن فيها ضرباً من الإدارة،/ لكن مناسبة ذم النقائص لصناعة الهجاء أكثر منها لصناعة المديح، ولذلك لا ينبغي أن يكون تخيلها في المدائح على القصد الأول، بل من قبل الإدارة. وإذا كان الشعر المديحي تذكر فيه النقائص فلا بد أن يكون فيه ذكر الأعداء المبغضين. والمدائح إنما تنبئ على ذكر أفعال الأولياء والأصدقاء. وأما عدو العدو أو صديق الصديق فليس يذكر لا في المدح ولا في الذم إذ كان لا صديقاً ولا عدواً.

[55] [Aristoteles] şöyle demiştir: Korkutucu ve üzücü öykünün çıkışının göz önünde olması gerekir –onun tasdiğinin gerçekleşmesini [demek] istiyor–. Çünkü öykü hakkında şüphe olduğunda ya da onda bir şüphe çıkarıldığında o kendisiyle kastedilen fiili yapamaz. Nitekim kişi tasdik etmediği şeyden ne ürker ne de ona şefkat besler. Onun anlattığı bu şey dinî kıssaları tasdik etmeyenlerin çoğunun ayıplanmalarının sebebidir. Çünkü insanlar doğal olarak iki sözden biri –ya burhânî söz ya da burhânî olmayan söz– ile hareket ederler. Bu aşağılık insan sınıfı [ise] bu iki sözle de hareket etmez.

[56] [Aristoteles] şöyle demiştir: Bazı şairler medihlere korkutucu ya da üzücü olanları değil sadece hayretin kastedildiği şeylerin taklidini dahil edenlerdir. Sen bu gibi şeylerin tümünü dinî yazılarda bulursun. Zira faziletlerin medihleri Arapların şiirlerinde bulunmaz. Bizim zamanımızda bu ancak yazılı geleneklerde bulunur.

[57] [Aristoteles] şöyle demiştir: Bu fiilde hiçbir yönden medih sanatına ortaklık yoktur. Nitekim şairlerin sanatından rastgele herhangi bir haz kastedilmez; fakat onunla faziletlerin hayal ettirilmesinden³⁶ hazın meydana gelmesi kastedilir ve bu medih sanatına uygun olan hazdır.

[58] [Aristoteles] şöyle demiştir: Üzüntü ya da korku eklenmeksizin taklidiyle haz oluşturan şeylerin ne olduğu bilinmektedir. Taklitlerine haz ile birlikte merhamet ve korku eklenen şeylere gelince, başa gelen belaların hangilerinin zor olduğunu ve hangi şeylerin büyük bir üzüntü ya da korkunun eklenmesine neden olmayan kolay ve rahat şeyler olduğunu [bilmek] istediğinde insan bunu yapabilir. Bu şeylerin örnekleri, iradeli olarak bir arkadaşın diğerinin başına musallat ettiği felaketler ve musibetlerdir, bir düşmanın diğerine musallat ettiği şeyler değil. İnsan, arkadaşın arkadaşının başına musallat ettiği kötülüğe üzülür ve ondan korkarken düşmanın düşmanın başına musallat ettiği kötü şey için üzülmez ve ona

[36] Burada *tahyilî* “hayal oluşturma” ya da “tahyil” ile değil “hayal ettirme” ile karşıladık.

[٥٥] قال: وينبغي أن تكون الخرافة الخيفة المحزنة مخرجها مخرج ما يقع تحت البصر - يريد من وقوع التصديق بها، لأنه إذا كانت الخرافة مشكوكا فيها أو أخرجت مخرج مشكوك فيها لم تفعل الفعل المقصود بها. وذلك أن ما لا يصدق المرء فهو لا يفزع منه ولا يشفق له. / وهذا الذى ذكر هو السبب فى أن كثيرا من الذين لا يصدقون بالقصص الشرعى يصيرون أراذل، لأن الناس إنما يتحركون بالطبع لأحد قولين إما قول برهاني وإما قول ليس ببرهاني، وهذا الصنف الخسيس من الناس قد عدم التحرك عن هذين القولين.

[٥٦] قال: ومن الشعراء من يدخل فى المدائح محاكاة أشياء يقصد بها التعجب فقط من غير أن تكون مخيفة ولا محزنة. وأنت تجد مثل هذه الأشياء كلها كثيرا فى المكتوبات الشرعية، إذ كانت مدائح الفضائل ليس توجد فى أشعار العرب، وإنما توجد فى زماننا هذا فى السنن المكتوبة.

[٥٧] قال: وهذا الفعل ليس فيه مشاركة لصناعة المديح بوجه من الوجوه. وذلك أنه ليس يقصد من صناعة الشعراء أى لذة اتفقت لكن إنما يقصد بها حصول الالتذاذ بتخييل الفضائل، وهى اللذة المناسبة لصناعة المديح.

[٥٨] قال: وهو معلوم ما هى الأشياء التى تفعل اللذات بمحاكاتهما من غير أن يلحق عن ذلك حزن ولا خوف. وأما الأشياء التى تلحق مع الالتذاذ بمحاكاتهما الرحمة والخوف، فإنما يقدر الإنسان على ذلك إذا التمس أى الأشياء هى الصعبة من النوائب التى تتوب وأى الأشياء هى الأشياء اليسيرة الهينة التى ليس يلحق عنها كبير حزن ولا خوف. وأمثال هذه الأشياء هى ما ينزل بالأصدقاء بعضهم من بعض من قبل الإرادة من الرزايا والمصائب لا ما ينزل بالأعداء بعضهم من بعض، فإن الإنسان ليس يحزن ولا يشفق لما ينزل من السوء

şefkat beslemez.³⁷ Bundan bir elem ortaya çıkarsa³⁸ bile [bu] –örneğin kardeşlerin birbirlerini öldürmesi, babaların oğullarını ya da oğulların babalarını öldürmesinde olduğu gibi– birbirlerini sevenlerin başlarına musallat ettikleri kötülükten kaynaklanan³⁹ elem gibi olmaz. Hz. İbrahim aleyhi’s-selâmın kıssaları onun anlattığı bu şey için [örnek verilebilir]. Onun, oğlu hakkında emrettiği şey gayet hüznü ve korku gerektiren bir sözdür.

[59] [Aristoteles] şöyle demiştir: Medihin irade ve bilgiden sâdır olan faziletli fiillerle olması gerekir. Çünkü (i) bazı şeyler bilerek ve irade ile yapılır, (ii) bazı şeyler ne irade ile ne bilerek yapılır, (iii) bazı şeyler irade ile olmaksızın bilerek yapılır, (iv) bazı şeyler bilgi olmaksızın irade ile yapılır. Aynı şekilde bazı fiiller tanınan kişinin fiilleridir, [bazı fiiller] tanınmayan kişinin fiilleridir. Fiil tanıma (*ma’rifet*) ve irade olmadan sâdır olduğunda, medih bölümüne dahil olmaz. Fiil tanınmayan birinden sâdır olduğunda da aynı şekildedir. Çünkü o zaman yalanlamaların bazıları şiire dahil olur ve taklit edilmesi gerekmez. İrade ve tanımadan (*ma’rifet*) ve tanınan kişilerden (*ma’rûfûn*) sâdır olduğundan şüphe edilmeyen fiillere gelince bu fiiller hakkında olan tanıma (*istidlâl*) ne kadar da güzeldir.

[60] [Aristoteles] şöyle demiştir: Şiirlerin kendisinden terkip edildiği şeylerin yapısının güzelliği ve onların terkiplerinin nasıl olması gerektiği hakkında yeteri kadar söz söyledik. Hangi karakter özelliklerinin⁴⁰ medihde taklit edilmesi gereken karakter özellikleri olduğuna gelince, [şimdi] onlar hakkında konuşmamız gerekiyor. Şöyle diyoruz: İyi medihde iyiyi –konumu dinleyicilerden güzel olanı kastediyorum– taklit eden karakter özellikleri dörttür. (i) Birincisi medhedilen kişideki iyi ve faziletli karakter özellikleridir. Nefse tesir eden şey medhedilen kişide bulunan gerçek şeylerin taklididir ve onda iyi olmayan şeyler olsa bile her cinsten iyi [bir şey]

[37] Türkçede anlamı tam olarak ifade etmeyeceğini düşündüğümüzden burada biraz anlama dayalı bir çeviri yapmaya çalıştık. Bundan dolayı “başına gelen” yerine, “başına musallat olan” gibi ifadeler kullandık ve ifadelerde kısmi değişiklikler yaptık.

[38] *Yulhaku* fiilini burada “eklenmek” yerine “ortaya çıkmak” ile karşıladık.

[39] *Yulhaku* fiilini burada “eklenmek” yerine “kaynaklanmak” ile karşıladık.

[40] *Âdât* teriminin çevirisinde Butterworth’ün çeviri ve yorumundan yararlandık. Butterworth bu terimi “character-traits” şeklinde çevirmiştir; bkz. Butterworth, s. 95, dipnot 11.

بالعدو من عدوه كما يحزن ويخاف من سوء النازل بالصديق من صديقه. وإن كان قد يلحق عن ذلك ألم، فليس يلحق مثل الألم الذى يلحق من سوء الذى ينزل من المحبين بعضهم ببعض - مثل قتل الإخوة بعضهم بعضاً، أو قتل الآباء الأبناء، أو الأبناء الآباء. ولهذا الذى ذكره كان قصص إبراهيم عليه السلام فيما أمر فى ابنه غاية الأقاويل الموجبة للحزن والخوف.

[٥٩] قال: والمدح إنما ينبغى أن يكون بالأفعال الفاضلة التى تصدر عن إرادة وعلم لأن من الأشياء ما يفعل عن إرادة وعلم، ومنها ما يفعل لا عن إرادة ولا علم، ومنها ما يفعل عن علم لا عن إرادة، أو عن إرادة ولا علم. وكذلك الأفعال منها ما تكون لمن يعرف ولمن لا يعرف. فالفعل إذا صدر من غير معرفة ولا إرادة، فليس يدخل فى باب المدح. وكذلك إذا كان صادراً من غير معروف، لأنه يكون حينئذ فى الأكذوبات أدخل منه فى الشعر ولا يجب أن يحاكى. وأما الأفعال التى لا يشك أنها صدرت عن إرادة ومعرفة وعن معروفين، فما أحسن الاستدلال الذى يكون فى هذه الأفعال.

[٦٠] قال: فأما فى حسن قوام الأمور التى تتركب منها الأشعار وكيف ينبغى أن يكون تركيبها، فقد قلنا فى ذلك قولاً كافياً. فأما أى العادات هى العادات التى ينبغى أن تحاكى فى المدح، فقد يجب أن نقول فيها فنقول: إن العادات التى تحاكى عند المدح الجيد - أعنى الذى يحسن موقعها من السامعين - أربعة. إحداها العادات التى هى خير وفاضلة فى ذلك الممدوح، فإن الذى يؤثر فى النفس هو محاكاة الأشياء الحق الموجودة فى ذلك الممدوح، وكل جنس فقيه خير ما وإن كان فيه أشياء ليست خيراً. والثانية أن تكون العادات من التى تليق بالممدوح وتصلح له، وذلك أن

vardır. (ii) İkincisi karakter özelliklerinin medhedilen kişiye uyan ve onun için doğru olanlardan olmasıdır. Nitekim kadına uyan karakter özellikleri erkeğe uymaz. (iii) Üçüncüsü onda bulunan karakter özelliklerinin onda bulunması mümkün olanın en benzeri ve en uygunu olmasıdır. (iv) Dördüncüsü onların mutedil ve uçların ortasında olmasıdır. Bu böyledir. Çünkü kötü/rezil karakter özellikleri⁴¹ medhedilen şeylerden değildir. Medhedilen kişiye uymayan karakter özellikleri de böyledir, –iyi olsalar bile–. Onlarda mümkün olanın en benzeyeni bulunmadığında ya da yeteri kadarı bulunmadığında uygun olan karakter özellikleri de böyledir. İyi olan ve iyi ve faziletli huylara delalet eden karakter özelliklerinden (i) bazısı gerçekte böyle olanlardır, (ii) bazısı meşhurda böyle olanlardır, (iii) bazısı ise bu ikisine benzer olanlardır. İyi karakter özellikleri (i) ya gerçektir (ii) ya gerçek olana benzerdir (iii) ya meşhurdur (iv) ya meşhura benzerdir. Bunların hepsi medihe dahil olur.

[61] [Aristoteles] şöyle demiştir: Şiirlerin ve kasidelerin kapanışlarının –hitapların kapanışlarında olduğu gibi– önceden anlatılmış olan medihi gerçekleştirilen karakter özelliklerine topluca delalet etmesi ve şairin şiirinde sözün dışındaki taklitleri muhatapların tahammül edebilecekleri kadarı dışında zikretmemesi gerekir, yoksa bunda şiirin yolundan çıkarak aşırı [uzatmaya] ya da kısaltmaya gitmiş olur.

[62] [Aristoteles] şöyle demiştir: Teşbih ve taklit son derece faziletli şeylerin medihleridir. Maharetli ressamın –psikolojik nitelikler olmalarına rağmen öfkeli ve tembeli [bile] resmetmeye varıncaya dek– şeyi varlıkta olduğu üzere resmetmesinde olduğu gibi, aynı şekilde şairin de huyların ve nefsin hallerinin taklidine varıncaya dek her şeyi olduğu üzere resmetmesi gerekir. O, Homeros’un bir adamın başına gelen bir sıkıntının niteliğinden bahsettiği şiirinde bunun bir örneğini zikretmiştir. Ebu’t-Tayyib’in Seyfüddevle’ye ulaşan Roma elçilerini nitelerkenki:

[41] *Avâid*, *âdet* kelimesinin diğer bir kurlsız çoğuludur; bkz. Butterworth, s. 96, dipnot 12.

العادات التي تليق بالمرأة ليست تليق بالرجل. والثالثة أن تكون من العادات الموجودة فيه على أتم ما يمكن أن توجد فيه من الشبه والموافقة. والرابعة أن تكون معتدلة متوسطة بين الأطراف. وإنما كان ذلك كذلك لأن العوائد الرذلة ليس مما يمدح بها. وكذلك العوائد التي لا تليق بالممدوح وإن كانت جيادا. وكذلك العوائد اللائقة إذا لم توجد على أتم ما يمكن فيها من المشابهة أو لم توجد مستوفاة. والعوائد التي هي خير وتدل على الخلق النخيل الفاضل منها ما هي / كذلك في الحقيقة، ومنها ما هي كذلك في المشهور، ومنها / ما هي شبيهة بهذين. والعوائد الجياد إما حقيقية وإما شبيهة بالحقيقية وإما مشهورة أو شبيهة بالمشهورة. وكل هذه تدخل في المدح.

[٦١] قال: ويجب أن تكون خواتم الأشعار والقصائد تدل بإجمال على ما تقدم ذكره من العوائد التي وقع المدح بها كالحال في خواتم الخطب وأن يكون الشاعر لا يورد في شعره من المحاكاة الخارجة عن القول إلا بقدر ما يحتمله المخاطبون من ذلك حتى لا ينسب في ذلك إلى الغلو والخروج عن طريقة الشعر ولا إلى التقصير.

[٦٢] قال: والتشبيه والمحاكاة هي مدائح الأشياء التي في غاية الفضيلة. فكما أن المصور الحاذق يصور الشيء بحسب ما هو عليه في الوجود حتى إنهم قد يصورون الغضاب والكسالى مع أنها صفات نفسانية، كذلك يجب أن يكون الشاعر في محاكاته يصور كل شيء بحسب ما هو عليه حتى يحاكي الأخلاق وأحوال النفس. وذكر مثال ذلك في شعر لأوميرش قاله في صفة قضية عرضت لرجل. ومن هذا النحو من التخيل - أعني الذي يحاكي حال النفس - قول أبي الطيب يصف رسول الروم الواصل إلى سيف الدولة:

*Neredeyse boynunu terk ederek geldi sana onun kafası,
Kopuyor korku altında eklemleri,
İki sıra muhafızın duruşu yönlendiriyor yürüyüşünü,
Sana doğru, titremeler dizlerinin bağına çözdüğünde⁴²*

sözü bu tarz bir tahyil –nefsin halini taklit edeni kastediyorum– örneğidir.

[63] [Aristoteles] şöyle demiştir: Şairin tahyillerinde ve taklitlerinde teşbihte kullanımı âdet olan şeylere tutunması ve bunda şiirin yolunu aşmaması gerekir.

[64] [Aristoteles] şöyle demiştir: Bu yolu tutan tanınmaların türleri –sanatsal yol açısından⁴³ iyi bir yol tutan taklidi kastediyorum– çoktur. Bazısı, onları araştıran kişi için şüphe oluşturacak ve onların, onlara ortak olmaları nedeniyle, duyulur hallerde olduğunu vehmettirir tarzda, duyulur şeylerin duyulur şeylerle taklidi olmasıdır; örneğin onların bazı yıldız takımlarını “yengeç” diye, bazılarını ise “mızrak tutan” diye isimlendirmeleri böyledir. Çünkü şekil yönünden onların onlar olduğu vehmedilebilir. Arapların teşbihlerinin çoğunluğu bu konuma döner. Bundan dolayı Araplar nezdinde teşbih harfleri şüphe gerektirmektedir. Her ne zaman ki bu tevehhüm edilenler şüphenin gerçekleşmesine yakın olurlarsa teşbihleri daha tam olur. Her ne zaman ki şüphenin gerçekleşmesine uzak olurlarsa teşbihleri daha eksik olur. Bunlar uzak taklitlerdir ve terk edilmeleri gerekir. Bu, İmriü’l-Kays’ın kısrak hakkındaki:

Kestane rengi, sanki dokuma tezgahındaki mekik

[42] Bu kısmı anlama dayalı çevirdik.

[43] Bu kısmı anlama dayalı çevirdik.

أَتَاكَ يَكَادُ الرَّأْسُ يَجِدُّ عُنْقَهُ وَتَقْدُّ تَحْتَ الذُّعْرَ مِنْهُ الْمَفَاصِلُ
يَقُومُ تَقْوِيمَ السَّمَاطِينَ مَشِيَهُ إِلَيْكَ إِذَا مَا عَوَّجَتْهُ الْأَفَاكِلُ

[٦٣] قال: ويجب على الشاعر أن يلزم في تخييلاته ومحاكاته الأشياء التي جرت العادة باستعمالها في التشبيه وألا يتعدى في ذلك طريقة الشعر.

[٦٤] قال: وأنواع الاستدلالات التي تجرى هذا المجرى - أعنى المحاكاة الجارية مجرى الجودة على الطريق الصناعي - أنواع كثيرة. فمنها أن تكون المحاكاة لأشياء محسوسة بأشياء محسوسة من شأنها أن توقع الشك لمن ينظر إليها وتوهم أنها هي لا اشتراكها في أحوال محسوسة - وذلك مثل تسميتهم لبعض صور الكواكب سرطانا، ولبعضها ممسك الحربة لأنها من جهة الشكل يمكن أن يتوهم أنها هي هي. وجل تشبيهات العرب راجعة إلى هذا الموضع. ولذلك كانت حروف التشبيه عندهم تقتضى الشك. وكلما كانت هذه المتوهمات أقرب إلى وقوع الشك كانت أتم تشبيها. وكلما كانت أبعد من وقوع الشك كانت أنقص تشبيها. وهذه هي المحاكاة البعيدة وينبغي أن تطرح - وذلك مثل قول امرئ القيس في الفرس:

كُمَيْتٍ كَأَنَّهَا هِرَاوَةٌ مِنْوَالٍ

sözü ve:

*Yaklaştığında ben dedim bir kabak,
Sebzelerden, vefasızlığa dalmış,
Döndüğünde dedim, bir ocak,
İçerisinde yoktur ocak taşı, yığılmış [kalmış]⁴⁴*

sözü gibidir. Bu –içerisinde bir karşı olan olduğu için– ilkinden daha yakın olmasına rağmen [böyledir]. Onların bazıısı Ebu’t-Tayyib’in:

Her kim bulursa ihsanı bağlayan bir bağ (kayd: zincir) olarak,

sözü gibi, –onların minnete “boyun kolyesi”, ihsana “bağ” demeleri gibi– o şeylerin o anlamlara, onların onlar olduğunu vehmettirecek derecede uygun fiilleri olduğunda manevî şeylerin duyulur şeylerle taklit edilmesidir. Bu, Arapların şiirinde çoktur.⁴⁵ İmriü’l-Kays’ın:

Vahşi hayvanların bağı küheylan⁴⁶

sözü de böyledir. Bunlardan olup da münasip ve benzer olmayanların terk edilmesi gerekir. Bu, yenilikçilerin şiirlerinde, özellikle de:

Azarlama suyu ile sulama beni

sözünde olduğu gibi, Ebû Temmâm’ın şiirinde çokça bulunur.⁴⁷ [Örnekteki] su, azarlama için münasip değildir. Bundan daha ahmakçası onun:

Ölümün tümseğini, maya ve süt ile

[44] Açıklama için bkz. Butterworth, s. 98, dipnot 19.

[45] Ebu’t-Tayyib’in şiirinden buraya kadarki kısmın paragraf düzenini, Arapçanın sözdizimini Türkçenin sözdizimine uyarlamak durumunda kaldığımız için değiştirdik.

[46] Butterworth’ün çevirisinden yararlandık; bkz. Butterworth, s. 99.

[47] Burada da sözdizimi uyarlaması amacıyla paragraflandırmada değişiklik yaptık.

ومثل قوله:

إذا أَقْبَلْتُ قَلْتُ دَبَاءً من الْخُضِرِ مغموسة في الغُدرِ
وإن أدبرت قَلْتُ أَثْفِيَةً ملهمة ليس فيها أثرٌ

وإن كان هذا أقرب من الأول، لأن فيه مقابلة ما. ومنها أن تكون المحاكاة لأمر معنوية بأمر محسوسة إذا كان لتلك الأمور أفعال مناسبة لتلك المعاني حتى توهم أنها هي - مثل قولهم في المنة إنها طوق العنق، وفي الإحسان قيد، كما قال أبو الطيب:

وَمَنْ وَجَدَ الْإِحْسَانَ قَيْدًا تَقَيَّدَا

وهذا كثير في أشعار العرب. ومنه قول امرئ القيس:

قَيْدِ الْأَوَابِدِ هَيْكَلِي

وما كان من هذه أيضا غير مناسب ولا شبيه فينبغي أن يطرح. وهذا كثيرا ما يوجد في أشعار المحدثين وبخاصة في شعر أبي تمام - مثل قوله:

لَا تَسْقِي مَاءَ الْمَلَامِ

فإن الماء غير مناسب للملام. وأتخف من هذا قوله:

كُتِبَ الْمَوْتُ رَائِبًا وَحَلِيًّا

sözüdür. Burada uzak olanın terk edilmesinde olduğu gibi, aynı şekilde bayağı olana benzetmenin⁴⁸ de terk edilmesi, benzetmenin faziletli şeylere yapılması gerekir. Saygın olanın bayağı olana benzetilmesinin örneği Recezci'nin:⁴⁹

*Güneş doğar, [fakat] henüz yapmadı [bunu].
Ufuktadır o, sanki bir şaşının gözü gibi*

sözüdür. Bazı şairlerin Seyfüddevle'yi medhederken dedikleri de böyledir:

*Bahtsız Romalılar bilmiştir ki onlara,
Bir gün saldıracaksın onlara, Domesticus'a saldırırken,
Duvarın arkasından fısıldayan kafirlerdi onlar
Ve sen kedi gibiydin onlara saldıran*

[65] [Aristoteles] şöyle demiştir: Burada başka bir şiir türü vardır. Bunlar tahyil bölümünden ziyade tasdik ve ikna bölümüne girer ve bunlar şiirsel taklitten ziyade retorik örneklere yakındır. Onun anlattığı bu şiir cinsi Ebu't-Tayyib'in şiirinde çoktur; onun:

Gözlerdeki sürmeleme sürme gibi değil

sözü ve:

Güneş ışığında Satürn'e ihtiyacın olmaz

[48] *Teşbihi* burada “benzetme” ile karşıladık.

[49] *Recez*, vezni altı *müstefîlünden* ibaret olan bir şiir türüdür.

وكما أن البعيد الوجود ها هنا مطرح، كذلك ينبغي أن يكون التشبيه بالخسيس الوجود
مطرحا أيضا وأن يكون التشبيه بالأشياء الفاضلة. فمثال تشبيه الشريف بالخسيس قول
الراجز:

وَالشَّمْسُ مَائِلَةٌ وَلَمَّا تَفْعَلِ فَكَأَنَّهَا فِي الْأَفْقِ عَيْنُ الْأَحْوَلِ

وكما قال بعض الشعراء يمدح سيف الدولة:

وقد علم الروم الشقيون أنهم ستلقاهم يوما وتلقى الدمستقا
وكانوا كفاراً وشوشوا خلف حائط وكنت كسنور عليهم تسلقا

[٦٥] قال: وهنا نوع آخر من الشعر، وهي الأشعار التي هي في باب التصديق والإقناع
أدخل منها في باب التخيل وهي أقرب إلى المثلالات الخطبية منها إلى المحاكاة الشعرية.
وهذا الجنس الذي ذكره من الشعر هو كثير في شعر أبي الطيب - مثل قوله:

ليس التَّكْحُلُ فِي الْعَيْنَيْنِ كَالْكَحْلِ

وقوله:

فِي طَلْعَةِ الشَّمْسِ مَا يَغْنِيكَ عَنْ زُحَلٍ

sözü böyledir.⁵⁰ Ebû Feres'in:

*Aramızda bir orta olmayan insanlarız biz,
Önceliğimiz var âlemlerin önünde ya da kabrimiz.*

*Aldırmaz nefslerimiz bizim için yüce şeylerse söz konusu,
Pahalı gelmez mehir, güzelleri isteyene*

sözü bu anlamdakilerin en güzellerindendir.⁵¹

[66] [Aristoteles] şöyle demiştir: Taklidin üçüncü türü hatırlamayla gerçekleşen taklittir. Nitekim şair başka bir şeyin hatırlanmasını sağlayan bir şeyi îrâd eder; örneğin bir insanın bir insanın yazısını görmesi ve ölmüş ise onu hatırlayıp ona üzülmesi ya da hayatta ise onu özlemesi böyledir. Bu, Arapların şiirinde çokça bulunur; örneğin Mütemmim b. Nüveyre'nin:

*Ve dediler ki, gördüğün her kabre ağlar mısın,
Livâ ve Dekâdik arasında kalan kabir için?*

*Ve dedim onlara, elem elemi doğurur,
Bırakın beni, bunların hepsi Mâlik'in kabridir*

sözü böyledir.⁵² Kaysu'l-Mecnûn'un:

*Bir ulak seslendi, zira Mina'nın yanındaki el-Hayftaydık biz,
Gönüldeki hüznleri tutuşturdu bilmeden,*

*Leyla'nın ismiyle seslendi başkasına, sanki
Göğsümdeki uçan kuşu uyandırdı, Leyla demeyle*

sözü de bundandır.⁵³ Hansâ'nın:

*Güneş'in doğuşu Sahr'ı hatırlatır bana,
Ve her günbatımı onu hatırlarım*

[50] Sözdizimi uyarlaması amacıyla paragraflandırmada değişiklik yaptık.

[51] Sözdizimi uyarlaması amacıyla paragraflandırmada değişiklik yaptık.

[52] Sözdizimi uyarlaması amacıyla paragraflandırmada değişiklik yaptık.

[53] Sözdizimi uyarlaması amacıyla paragraflandırmada değişiklik yaptık.

ومن أحسن ما في هذا المعنى قول أبي فراس:

ونحنُ أناسٌ لا تَوَسَّطُ عِنْدَنَا لنا الصَّدْرُ دونَ العالمينَ أو القبرُ
/ تهونُ علينا في المعالي نفوسنا ومن خَطَبَ الحسَناءَ لم يُغْلِه المَهْرُ

[٦٦] قال: والنوع الثالث من المحاكاة هي المحاكاة التي تقع بالتذكّر، وذلك أن يورد الشاعر شيئاً يتذكّر به شيء آخر - مثل أن يرى إنسان خط إنسان فيتذكّره فيحزن عليه إن كان ميتاً أو يتشوق إليه إن كان حياً. وهذا موجود في أشعار العرب كثيراً - مثل قول متمم بن نويرة:

وقالوا أتبكي كل قبر رأيته لَقَبْرُ ثَوِي بين اللّوى والدكادك
فقلت لهم إن الأسي يبعث الأسي دَعُونِي فهذا كله قبر مالكِ

ومنه قول قيس المجنون:

وداع دعا إذ نحن بالخيف من مَنِيَّ فهيجَ أحزانَ الفؤادِ وما يدرى
دعا باسم ليلي غيرها فكأثما أثار بليلى طائراً كان في صدرى

ومن هذا النوع قول الخنساء:

يُذَكِّرُنِي طُلُوعُ الشَّمْسِ صَحْراً وأذكّره لكلِّ غروبِ شمس

sözü⁵⁴ ve el-Hüzelî'nin:

*Sabri küçümsedim hâlâ heyecanlandırırken beni,
Gece barınağımız, geçtiğinde [aklımdan] ve gündüz molası yeri
Ve ben fark ettiğimde sabahın ışığını,
Üzerime geri döner zifiri karanlık⁵⁵*

sözü bu türdendir.⁵⁶ Bu tür, Arapların şiirlerinde çoktur. Onların evler/di-yarlar (*diyâr*) ve harâbe izleri ile sevilen kişileri hatırlatması da bu yerden-dir. Onun:

Durun siz ikiniz, ağlayalım biz dostun ve evin hatıralarından

demesi böyledir.⁵⁷ Arapların sevilen kişilerin hayal ile hatırlanması ve onun hayal edilen yerine konulması şeklindeki âdetleri bu yere yakındır. Onların bir şairinin:

*Örtüyorum kendimi, gelmiyor uykum.
Belki hayalin buluşur hayalimle;
Ve çıkarım evlerin arasından belki ben,
Senden bahsederim kendime gizlice ve yalnızken*

sözü böyledir. Arapların ve yenilikçilerin hayal üzerindeki tasarrufları çok çeşitlidir ve onların hayali kullanma tarzları çoktur. Bundan dolayı şiirsel yerlerin bazıları *nesîbe*⁵⁸ özgü görünüyor ve *risâya* (ağıt) dahil olabilir. Buhterî'nin:

*Kendisinden sonra hayalini görmeyi kaybettim,
Dehrin ne garabetidir ki, kayıp üstüne kayıp*

sözü böyledir.

[54] Sözdizimi uyarlaması amacıyla paragraflandırmada değişiklik yaptık.

[55] Beyitin çevirisinde Butterworth'ün İngilizce çevirisinden yararlandık; bkz. Butterworth, s. 102-3.

[56] Sözdizimi uyarlaması amacıyla paragraflandırmada değişiklik yaptık.

[57] Sözdizimi uyarlaması amacıyla paragraflandırmada değişiklik yaptık.

[58] *Nesib* eski Arap kasidesinin aşk konulu başlangıç kısmına denir; bkz. Butterworth, s. 67, dipnot 10.

وقول الهذلي:

أَبِي الصَّبْرِ أَنِّي لَا يَزَالُ يُبَيِّجُنِي مَيْتٌ لَنَا فِيمَا مَضَى وَمَقِيلٌ
وَأُنِّي إِذَا مَا الصَّبْحُ آتَتْ ضَوْءُهُ يُعَاوِدُنِي جُنْحٌ عَلَى ثَقِيلٍ

وهذا النوع كثير في أشعار العرب. ومن هذا الموضع تذكرها الأحبة بالديار والأطلال
- كما قال:

قَفَا نَبْكَ مِنْ ذِكْرِي حَبِيبٍ وَمَنْزِلِ

ويقرب من هذا الموضع ما جرت به عادة العرب من تذكر الأحبة بالخيال وإقامته
مقام المتخيل - كما قال شاعرهم:

وَأِنِّي لَأَسْتَعِثِّي وَمَا بِي نَعْسَةٌ لَعَلَّ خَيْالًا مِنْكَ يَلْقَى خَيَالِيَا
وَأُخْرِجُ مِنْ بَيْنِ الْبُيُوتِ لَعْنِي أَحَدْتُ عَنْكَ النَّفْسَ فِي السِّرِّ خَالِيَا

وتصرف العرب والمحدثين في الخيال متفنن وأنحاء استعمالهم له كثير. ولذلك يشبه أن
يكون من المواضع الشعرية الخاصة بالنسيب، وقد يدخل في الرثاء كما قال البحتري:

خَلَا نَاطِرِي مِنْ طَيْفِهِ بَعْدَ شَخْصِهِ فَيَا عَجَبًا لِلدَّهْرِ فَقَدْ عَلَى فَقْدِ

[67] [Aristoteles] şöyle demiştir: Taklidin dördüncü türü bir şahsın aynıyla o türden diğer bir şahsa benzer olduğunu anlatmaktır. Falancadan başka kimse gelmediğinde “Yusuf’un benzeri geldi” diyenin sözünde olduğu gibi, bu benzerlik ancak yaratılıştan ve huyda olur. İmriü’l-Kays’ın:

Tanırsın onda babasının şemâilini

sözü böyledir. Benzerliği (*şibh*) açıklamak benzetmeden (*teşbih*) farklıdır. Benzetme (*teşbih*) şüphe oluşturmaktır. İki şey arasındaki benzerliği açıklamak ise benzerliğin varlığını tahkiktir ve tahyilin örtüşmesinde gaye olur –“Falanca falancanın benzeridir” denildiğinde olanı kastediyorum–.

[68] [Aristoteles] şöyle demiştir: Beşinci tür, sofist şairlerin kullandığıdır ve o yanlış abartıdır. Bu, Arapların ve yenilikçilerin şiirlerinde çoktur; en-Nâbigâ’nın:

*Keser [kılıçlar] kumaşı katlı Selüklüyü (Selük zırhını)⁵⁹
Geniş taşla yakar fener böceğinin ateşini⁶⁰*

sözü ve diğer birinin:

*Şayet duyurmasaydı rüzgar Hacr’hlara,
Keskin kılıçlarla vurulan miğferin sesini⁶¹*

sözü böyledir. Bu [sözün] tümü yanlıştır. Ebu’t-Tayyib’in:

*Senin düşmanın yerilmiştir tüm dillerde,
Güneş ve ay (kamerân) senin düşmanlarından olsa bile*

[59] *Selûki*, “Selüklü” demektir. *Selûk* Yemen’deki iyi av köpekleri ve iyi zırhlarıyla meşhur bir köyün adıdır. “Selüklü” ise *Selûk*’ün zırhlarını ya da köpeklerini ifade için kullanılır; bkz. <https://www.almaany.com/ar/dict/ar-ar/%D8%B3%D9%84%D9%88%D9%82%D9%8A/> (0701.2019)

[60] *Hubâhib* “ateş böceği” demektir. Çeviride “ateş böceğinin ateşini” şeklinde bir kullanımdan kaçınmak amacıyla “ateş böceği”nin diğer ismi olan “fener böceği” kelimesini tercih ettik.

[61] Arap şiirindeki ilk yalan aktarımın olduğu şiirin bu olduğu söylenmektedir. Şiirde bahsedilen vakıa Yemen’deki Hacr’da değil on günlük yürüme mesafesindeki el-Cezîre’de meydana gelmiştir; bkz. <http://diwanalarab.com/spip.php?article46674> (0701.2018); <http://diwanalarab.com/spip.php?article46674> (0701.2018)

[٦٧] قال: وأما النوع الرابع من المحاكاة فهو أن يذكر أن شخصا ما شبيه بشخص من ذلك النوع بعينه. وهذا الشبه لا يكون إلا في الخلق أو الخلق - مثل قول القائل «جاء شبيه يوسف» ولم يأت إلا فلان. ومن هذا قول امرئ القيس:

وَتَعْرِفُ فِيهِ مِنْ أَبِيهِ شَمَائِلًا

والتصريح بالشبه خلاف التشبيه، فإن التشبيه هو إيقاع شك والتصريح بالشبه بين اثنين هو تحقيق لوجود الشبه وهو الغاية في مطابقة التخيل - أعنى إذا قيل فلان شبيه فلان.

[٦٨] قال: والنوع الخامس هو الذى يستعمله السوفسطائيون من الشعراء، وهو الغلو الكاذب. وهذا كثير فى أشعار العرب والمحدثين - مثل قول النابغة:

تَقْدُ السَّلَوقُ الْمُضَاعَفَ نَسْجَهُ وَتُوقِدُ بِالْصُّفَاحِ نَارَ الْحَبَاحِ

وقول الآخر:

فَلَوْلَا الرِّيحُ أَسْمَعُ مِنْ بُحْجَرٍ صَلِيلَ الْبَيْضِ تُقَرِّعُ بِالذُّكُورِ

وهذا كله كذب. ومن هذا قول أبى الطيب:

عَدُوُّكَ مَذْمُومٌ بِكُلِّ لِسَانٍ وَلَوْ كَانَ مِنْ أَعْدَائِكَ الْقَمْرَانِ

sözü böyledir. Ve onun şu kasidedeki:

*Dönen feleğin seyri öfkelenirseydi seni,
Bir şey engellerdi onun denmesini*

sözü de böyledir. İmriü'l-Kays'ın:

*Bakışımı kısan bayanlardan birinin, bir karıncanın yavrusu emeklese
Gömleğinin üstünde, bir iz bırakırdı⁶²*

sözü de bu bölümdendir. Bu, Arapların şiirinde çokça bulunur. Aziz Kitap'ta (Kur'ân-ı Kerîm'de) bundan bir şey bulamazsın. Zira bu cins –şi-iri kastediyorum– burhandan sofistik söz konumuna düşmektedir. Fakat doğal şairlerde bundan olup da övgüye değer olan şeyler bulunabilir; örneğin el-Mütenebbî'nin:

*Nasıl oldu da bu elçi onun memleketinde rehberlik etti!
Yere inmemişken tozlar sen oradan geçtin beri
Hangi sudan suluyordu atlarını?
Kanların karışmasından arınmamışken pınarlar*

ve:

*İşlemeli kumaş giydiler, güzel olmak için değil,
Fakat onunla güzelliği korumak için;
Bukleleri ördüler, hoş olmak için değil,
Fakat saçlarının karışık olmasından korktular*

sözü böyledir.

[62] Beyitin çevirisinde Butterworth'ün İngilizce çevirisinden yararlandık; bkz. Butterworth, s. 105.

وقوله في هذه القصيدة:

لو الفلك الدَّوَّارَ أَبْغَضْتَ سَيْرُهُ
لَعَوَّهْ شَيْءٌ عَنِ الدَّوَّارِ

ومن هذا الباب قول امرئ القيس:

مِنَ الْقَاصِرَاتِ الطَّرْفِ لَوْ دَبَّ مَحْوُلٌ
مِنَ الذَّرِّ فَوْقَ الْإِتْبِ مِنْهَا لِأَثْرًا

وهذا كثير موجود في أشعار العرب، وليس تجد في الكتاب العزيز منه شيئاً، إذ كان يتنزل من هذا الجنس من القول - أعنى الشعر - منزلة الكلام السوفسطائي من البرهان. ولكن قد يوجد للمطبوع من الشعراء منه شيء محمود - مثل قول المتنبي:

وَأَنِّي اهْتَدَيْتُ هَذَا الرِّسُولُ بِأَرْضِهِ
وَمَا سَكَنْتُ مُذْ سِرْتُ فِيهَا الْقَسَاطِلُ
وَمَنْ أَيِّ مَاءٍ كَانَ يَسْقَى جِيَادَهُ
وَلَمْ تَصِفْ مِنْ مَرْجِ الدَّمَاءِ الْمَنَاهِلُ

وقوله:

لَبِسْنَ الْوَشْيَ لَا مُتَجَمِّلَاتٍ
وَلَكِنْ كَيُّ يَصْنُ بِهِ الْجَمَالَ
وَضَفَرْنَ الْغَدَائِرَ لَا لِحُسْنٍ
وَلَكِنْ خِفْنَ فِي الشَّعْرِ الضَّلَالَ

[69] Arapların kullandığı meşhur altıncı bir yer vardır ki bu, konuşmalarında ve danışmalarında akla delalet eden hallere sahip olduğunda cansız varlıkları akıllılar yerine koymalarıdır; örneğin şairin:

*Gördüğümde hüngür hüngür ağladım Tübâz dağını,
Beni görünce ululadı (kebbera) Rahmân'ı,*

*Dedim ki ona: Nerede eski bildiklerim,
Güven içinde ve refah zamanında senin etrafında olan?*

*Ve dedi ki: Geçip gittiler ve bıraktılar beni beldelerinde,
Ve kimdir bu, talihsizlik içinde kalakalan?*

sözü böyledir. Onların evlere ve harabelere konuşmaları ve onların onlara karşılık vermeleri bu bölümdendir; Zü'r-Rumme'nin:

*Meyye'nin bahar konağında durdurdum devemi,
Hâlâ ağlıyordum onun yanında ve konuşuyordum onunla.*

*Suluyordum onu, tâ ki anlattıklarımın neredeyse
Konuşacaktı onun taşları ve oyun yerleri benimle*

sözü ve 'Antere'nin:

*Konuşmayan bir evin izi yordu seni,
Konuşana dek dilsiz sağır gibi.*

*Ey Civâ'daki Abla'nın evi, konuş!
Günaydın Abla'nın evi, esenlikte ol*

sözü böyledir. Onların şiirlerinde buna benzeyen başka birçok şey vardır. O (Aristoteles) bu yeri *Retorik Kitabı*nda anlatmış ve Homeros'un bunu çokça kullandığını söylemiştir.

[70] [Aristoteles] şöyle demiştir: Faziletli tanınma ve baht dönüşü, ancak iradî fiiller için olur. Tanınmanın bu türü –faziletli fiillerin medhini ve faziletli olmayan fiillerin yerilmesini kastediyorum– en çok Aziz Kitap'ta (Kur'ân-ı Kerim'de) bulunur, Arapların şiirlerinde ise azdır. Medihle ilgili baht dönüşü örneği Allah Te'âlâ'nın "Allah güzel bir sözü örnek verdi"den

[٦٩] وها هنا موضع سادس مشهور يستعمله العرب، وهو إقامة الجملادات مقام الناطقين في مخاطبتهم ومراجعتهم إذا كانت فيها أحوال تدل على النطق - مثل قول الشاعر:

وَأَجْهَشْتُ لِلتَّوْبَادِ لَمَّا رَأَيْتُهُ وَكَبَّرَ لِلرَّحْمَنِ حِينَ رَأَى
فَقُلْتُ لَهُ أَيْنَ الَّذِينَ عَاهَدْتُهُمْ حَوَالَيْكَ فِي أَمْنٍ وَخَفْضِ زَمَانٍ
فَقَالَ مَضَوْا وَاسْتَوْدَعُونِي بِلَادَهُمْ وَمَنْ ذَا الَّذِي يَبْقَى عَلَى الْحَدَثَانِ

ومن هذا الباب مخاطبتهم الديار والأطلال ومجاوبتها لهم كقول ذى الرمة:

وَقَفْتُ عَلَى رُبْعِ لِمَةٍ نَاقَتِي فَمَا زِلْتُ أَبْكِي عِنْدَهُ وَأَخَاطِبُهُ
وَأَسْقِيهِ حَتَّى كَادَ مِمَّا أَجْتُهُ تُكَلِّمُنِي أَجَارُهُ وَمَلَاعِبُهُ

وقول عنتره:

/ أَعْيَاكَ رُسْمَ الدَّارِ لَمْ يَتَكَلَّمْ حَتَّى تَكَلَّمَ كَالْأَصَمِّ الْأَعْجَمِ
يَا دَارَ عِبَلَةٍ بِالْجَوَاءِ تَكَلَّمِي وَعَمِي صَبَاحًا دَارَ عِبَلَةٍ وَاسْلَبِي

إلى غير ذلك مما يشبه هذا مما هو كثير في أشعارهم. وقد ذكر هو هذا الموضع في كتاب الخطابة، وذكر أن أوميرش كان يعتمد على كثير.

[٧٠] قال: والاستدلال الفاضل والإدارة إنما تكون للأفعال الإرادية. وأكثر ما يوجد هذا النوع من الاستدلال في الكتاب العزيز- أعني في مدح الأفعال الفاضلة وذم الأفعال الغير فاضلة - وهو قليل في أشعار العرب. ومثال الإدارة في المدح قوله تعالى ﴿ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا كَلِمَةً طَيِّبَةً﴾ إلى قوله ﴿مَا لَهَا مِنْ قَرَارٍ﴾.

(İbrahim, 14/24) “kararı olmayan”a (İbrahim, 14/26) kadar devam eden sözüdür. Tanınmanın örneği Allah Te‘âlâ’nın “Yedi başak bitiren tohumun örneği gibi” (Bakara, 2/261) [diye devam eden] ayetidir. Arapların şiirleri faziletli fiillerin medihlerinden ve kusurlu olanların yergilerinden yoksun olduğu için Aziz Kitap (Kur’ân-ı Kerîm) onları azarlamış, sözünü bu cinse uyarlayan yazarları ise onlardan istisna etmiştir.⁶³

[71] [Aristoteles] şöyle demiştir: Şiirsel kıssalar üretilmesi ve onda mükemmel bir seviyeye ulaşılması ancak şairin şeyi nitelemede ya da nitelediği vuku bulmuş hadiseyi dinleyicilere, –zıddı onlara o nitelemeden gelmemekle birlikte– sanki duyulur ve seyredilebilir bir şeymiş gibi gösterceği bir düzeye ulaştığı zaman olur. Bu ustaların ve olağanüstü şairlerin şiirinde çokça bulunur. Fakat tahyilin bu tarzı Araplarda ya iffetli olmayan fiillerde ya da kendisinden sadece örtüşen tahyilin kastedildiği şeylerde bulunur. Ahlaksızlık hakkında bununla ilgili görülenin örneği İmriü’l-Kays’ın:

*Ailesi uyuduğunda uçtum ona doğru,
Bir su kabarcığı gibi halden hale geçerek
Dedi ki, Allah seni esir etsin ki sen benim utancımsın,
Görmüyor musun gece sohbet eden arkadaşlar ve insanlar etrafımda?
Dedim ki, Allaha yemin olsun ki oturuyorum hâlâ,
Başımı ve organlarımı kesseler bile senin önünde*

[63] Burada Butterworth’ün çevirisinden yararlandık; bkz. Butterworth, s. 108.

ومثال الاستدلال قوله تعالى ﴿كَثَلِ حَبَّةِ اَنْبَتَتْ سَبْعَ سَنَابِلَ﴾ الآية. ولكون أشعار العرب خلية من مدائح الأفعال الفاضلة وذم النقائص أنحى الكتاب العزيز عليهم واستثنى منهم من ضرب قوله إلى هذا الجنس.

[٧١] قال: وإجادة القصص الشعرى والبلوغ به إلى غاية التمام إنما يكون متى بلغ الشاعر من وصف الشيء أو القضية الواقعة إلى يصفها مبلغاً يرى السامعين له كأنه محسوس ومنظور إليه، ويكون مع هذا ضده غير ذاهب عليهم من ذلك الوصف. وهذا يوجد كثيراً في شعر الفحول والمفلقين من الشعراء. لكن إنما يوجد هذا النحو من التخييل للعرب إما في أفعال غير عفيفة وإما فيما القصد منه مطابقة التخييل فقط. فمثال ما ورد من ذلك في الفجور قول امرئ القيس:

سَمَوْتُ إِلَيْهَا بَعْدَ مَا نَامَ أَهْلُهَا	سَمَوَّ حَبَابِ الْمَاءِ حَالاً عَلَى حَالِ
فَقَالَتْ سَبَاكَ اللَّهُ إِنَّكَ فَاضِحِي	أَلَسْتُ تَرَى السُّمَارَ وَالنَّاسَ أَحْوَالِي
فَقُلْتُ يَمِينَ اللَّهِ أَرْحُ قَاعِداً	وَلَوْ قَطَّعُوا رَأْسِي لَدَيْكَ وَأَوْصَالِي

sözüdür. Sadece örtüşen teşbihin kastedildiği şeyle ilgili olarak bundan görülen örnek Zü'r-Rumme'nin ateşi betimlediği:

*Horoz gibi bir kıvılcım [için] yarıştım arkadaşlarımla,
Onun yeri için babasını hazırladık yuva olarak
Ona dedim ki, yükselt onu [daha sert üfle onu] ve hayat ver ona
Ruhunla, besle onu onun için miktarınca
Kaldır onu kuru bir çalı ile ve yardım iste,
Sabâ rüzgarından onun için, elini örtü kıl ona*

sözüdür. Bu, onların savaşlar ve onun dışında övündükleri [diğer] şeylerde olduğu gibi, vuku bulmuş halleri betimledikleri⁶⁴ şiirlerinde bulunabilir. el-Mütenebbî tahyilin bu sınıfının bulunabileceği kişilerin en üstünüdür ve bu onun şiirlerinde çoktur. Bundan dolayı onun Seyfüddevle'nin başına gelip onun tanık olmadığı olayları betimlemeyi istemediği anlatılır. Teşbihin bu türünün îcâdı, insanın betimlemeyi kastettiği şeyle ilgili tüm anlamları ilk olarak elde etmesiyle doğar, sonra şiirin diğer üç parçası –tahyil, vezin ve melodiyi kastediyorum– bu anlamlar üzerine terkip edilir.

[72] [Aristoteles] şöyle demiştir: Tanınma yerlerinin sayımı uzundur. O burada ancak onların çokluğuna ve onlarla ilgili olarak toplumlar arasındaki farklılığa işaret etmiştir.

[73] [Aristoteles] şöyle demiştir: Her medihin parçaları arasında düğüm (*ribât*) ve çözüm (*hall*) söz konusudur. Onların şiirlerinde bulunan düğüm en çok benzeyeni bizim aramızda “*istitrâd*” diye isimlendirilen parça gibi görünüyor, ki o *nesîbin* parçasının düğümlemesidir ve özetle kasidenin medihsel parçasına başlangıçtır. Çözüm ise iki parçanın birinin diğerinden ayrıştırılmasıdır –yani bunlar ayrı olarak getirilir–. Yenilikçilerin şiirlerinde düğüm çoğunlukla bulunur; örneğin Ebû Temmâm'ın:

[64] Vâsîfî “niteledikleri” ile değil “betimledikleri” diye karşılıklıdır.

ومثال ما ورد من ذلك مما القصد به مطابقة التشبيه فقط قول ذى الرمة يصف النار:

وَسَقَطَ كَعَيْنِ الدِّيكِ عَاوَرْتُ حُصْبَتِي أَبَاهَا وَهَيَّانَا لِمَوْعِهَا وَكُرَا
فَقُلْتُ لَهُ أَرْفَعَهَا إِلَيْكَ وَأَحْيَا بَرُوحَكَ وَأَقْتَتُهُ لَهَا قَيْتَةً قَدَرَا
وَوَظَاهِرُهَا مِنْ يَابِسِ الشَّخْتِ وَاسْتَعِنُ عَلَيْهَا الصَّبَا وَاجْعَلْ يَدَيْكَ لَهَا سِتْرَا

وقد يوجد ذلك فى أشعارهم فى وصف الأحوال الواقعة مثل الحروب وغير ذلك مما يتمدحون به. والمتنبى أفضل من يوجد له هذا الصنف من التخييل وذلك كثير فى أشعاره. ولذلك يحكى عنه أنه كان لا يريد أن يصف الوقائع التى لم يشهدها مع سيف الدولة. وإجادة هذا النوع من التشبيه يتأتى بأن يحصل للإنسان أولاً جميع المعانى التى فى الشئ الذى يقصد وصفه، ثم يركب على تلك المعانى الأجزاء الثلاثة من أجزاء الشعر - أعنى التخييل والوزن واللمح.

[٧٢] قال: وتعدد مواضع الاستدلالات مما يطول. وإنما أشار بذلك إلى كثرتها واختلاف الأمم فيها.

[٧٣] قال: وكل مديح فنه ما فيه رباط بين أجزائه، ومنه ما فيه حل. ويشبه أن يكون أقرب الأشياء شها بالرباط الموجود فى أشعارهم هو الجزء الذى يسمى عندنا الاستطراد، وهو ربط جزء النسب وبالجملة صدر القصيدة بالجزء المديحى. والحل تفصيل الجزئين أحدهما من الآخر - أى يؤتى بهما مفصلاً. وأكثر ما يوجد الرباط فى أشعار المحدثين - وذلك مثل قول أبى تمام:

Benim yılım ve develerimin yılı yanık çimenler
Ve kavrulmuş izbe yerler arasında,

Bırakıncaya dek alevde, her gün
Bayram kızlarından bir bayramı kuşa

Heyhât ne kadar uzaktır güzel bahçe,
Övülen Ahmet’le kalabilmen için⁶⁵

sözü ve Ebu’t-Tayyib’in:

İki akrasının arasında bize uğradı ve dedim ki ona:
Bu ceylan yavrusu nereden Arapla cinstes oldu?

Güldü, sonra dedi ki: Mugîs gibi
Şarâ’nın aslanı gibi görünen, fakat o ‘İcl’idir nereli olduğu düşünüldüğünde

sözü böyledir. Çözüm Arapların şiirinde çokça bulunur; örneğin Züheyr’in:

Bırak şunu ve Harim hakkındaki sözü hesap et

sözü böyledir.

[74] [Aristoteles] şöyle demiştir: Medihlerin türleri dördttür. Onların üçü basittir ve bunlar önceden anlatılmış olanlardır. Bunlardan biri (i) baht dönüşü, (ii) ikincisi tanınma ve (iii) üçüncüsü etkilenimdir. O, cehennem ehli hakkında söylenenin benzerini söylemiştir, ki bunlar hüznendirici ve ürkütücüdür. (iv) Dördüncüsü bunların ya üçünden ya da ikisinden bileşiktir. Faziletli iradî fiil için olan bu dört medih türünün örneklerinin Arapların şiirlerinde mevcut olmadığını bilmen gerekir. Bununla birlikte onlar Aziz Kitap’ta (Kur’ân-ı Kerîm’de) çokça bulunur.

[75] [Aristoteles] şöyle demiştir: Bazı şairler uzun kasidelerde iyidirler, bazı şairler ise kısa şiirlerde ve kısa kasidelerde iyidirler –ki bunlar bizde “mukatta’ât” diye isimlendirilenlerdir–. Bunun sebebi şudur ki, iyi şair her şeyi hâssaları (özellikleri) ile ve künhüyle betimleyen kişi olduğu

[65] Burada Butterworth’ün çevirisinden yararlandık; bkz. s. 111. Şiirle ilgili açıklama için ayrıca bkz. Butterworth, dipnot 61.

عامى وعامُ العيس بين وديقةٍ مسجورة وتُوفّة صيخودٍ
حتى أغادرَ كل يومٍ بالقلِ للطير عيداً من بنات العيدِ
هيات منها روضة محمودة حتى تناج بأحمد الممودِ

وكقول أبي الطيب:

مرّت بنا بينَ تربّها فقلتُ لها من أين جالسَ هذا الشّادنُ العرّبا
فاستضحكت ثمّ قالت كالمغيثِ يرى ليث الشّرى وهو من عجلٍ إذا انتسباً

وأما الحل فهو موجود كثيرا في أشعار العرب - مثل قول زهير:

دَعْ ذَا وَعَدِّ الْقَوْلَ فِي هَرَمٍ

[٧٤] قال: وأنواع المدائح أربعة، ثلاثة منها بسيطة وهى التى تقدمت. أحدها الإدارة، والثانى الاستدلال، والثالث الانفعال. قال: مثل ما يقال فى أهل الجحيم. فإن هذه مخزنة مفزعة. والرابع: المركب من هذه إما من ثلاثتها، وإما من اثنين منها. وينبغى أن تعلم أن أمثال / أنواع هذه المدائح الأربعة للفعل الإرادى الفاضل غير موجودة فى أشعار العرب وإنما هى موجودة فى الكتاب العزيز كثيرا.

[٧٥] قال: ومن الشعراء من يجيد القول فى القصائد المطولة، ومنهم من يجيد الأشعار القصار والقصائد القصيرة - وهى التى تسمى عندنا المقطعات والسبب فى ذلك أنه لما كان الشاعر المجيد هو الذى يصف كل شئ بخواصه وعلى كنهه وكانت هذه الأشياء تختلف بالكثرة والقلة فى شئ شئ من الأشياء الموصوفة، وجب أن يكون التخيل الفاضل / هو الذى لا يتجاوز خواص الشئ ولا حقيقته. فمن الناس

ve bu şeyler betimlenen şeylerin herbirinde çokluk ve azlık bakımından farklı olduğu için faziletli tahyilin şeyin hâssalarını ve hakikatini aşmaması gerekir. Bazı insanlar hâssası az olan şeylerin tahyiline ya fitraten hazır ya da [buna] alışmış olanlardır. Bunlar *mukatta'ât* [türündeki] şiirlerinde iyidirler, ancak kasidelerde iyi değildirler. Bazı şairler bunların zıddına olanlardır ve onlar kasidecilerdir; örneğin el-Mütenebbî ve Habîb böyledir. Onlar hâssaları çok olan şeyler hakkında söz söylemeye alışmış olanlar ya da o şeylerin taklidine fitraten hazır olan veya bu iki şeyi kendinde toplayanlardır.

[76] [Aristoteles] şöyle demiştir: Tahyillerden ve anlamlardan bazıları uzun vezinlere uygun düşer bazıları kısa vezinlere uygun düşer. Bazen vezin anlam için uygun olup tahyil için uygun olmayabilir; bazen durum tam tersi olabilir; bazen ise her ikisi için de uygun olmayabilir. Bunların örneklerinin Arapların şiirlerinde bulunması zordur ya da Arapların şiirlerinde bunlar mevcut değildir. Zira onların aruzları miktarca azdır.

[77] [Aristoteles] şöyle demiştir: Şiirleri var kılan şeylere dış şeyler eklenebilir. Bu şeyler –geçtiği üzere– şairin sesindeki biçimler ve onun suretidir. Bunlar –cehennem ehli ve onların dışındakiler hakkında söylenenlerde olduğu gibi– en çok etkilenimsel şiirlerde bunları kullanan şairler[in şiirlerin]de bulunur. Parçaları gerçek olan şiirleri var kılan şeyler hakkında konuştuğumuzda bunlar hakkında da konuşmamız gerekir. Öyleyse şöyle deriz: Bu fiiller, özetle, “etkilenimsel” diye isimlendirilen sözlerin delalet ettiği şeylerdir ve bundan dolayı bunlar kullanıldığında bu sözlerle birlikte kullanılmaları gerekir. Nitekim bunlar sözle oluşturulması kastedilen etkilenimi sanki o olmuş ve kesinleşmiş gibi gösterir. Retoriksel etkilenimsel sözler ve bu sözlerin yaptığı etkilenimlerin çeşitleri senin için *Retorik Kitabı*’nda geçmişti. Bundan dolayı bu fiiller *Poetika (Şiir) Kitabı*’ndan ziyade *Retorik Kitabı*’na özgüdür. Retorik ya da şiirsel (poetik) sözlerle oluşturulan etkilenimler korku, öfke, merhamet, yüceltme ve *Retorik Kitabı*’nda sayılan diğer şeylerdir. Açıktır ki, burada bu etkilenimleri gerektiren sözler olduğu gibi, aynı şekilde burada konuşandan bu etkilenimleri gerektiren şeylerin varlığına delalet eden

من قد اعتاد أو من فطرته معدة نحو تخيل الأشياء القليلة الخواص. فهؤلاء تجود أشعارهم في المقطعات ولا تجود في القصائد. ومن الشعراء من هو على ضد هؤلاء وهم المقصدون - كالمثنبي وحييب - وهم الذين اعتادوا القول في الأشياء الكثيرة الخواص أو هم بفطرهم معدون لمخاطبتها أو اجتمع لهم الأمران جميعا.

[٧٦] قال: ومن التخييلات والمعاني ما يناسب الأوزان الطويلة ومنها ما يناسب القصيرة، وربما كان الوزن مناسبا للمعنى غير مناسب للتخيل وربما كان الأمر بالعكس وربما كان غير مناسب لكليهما. وأمثلة هذه مما يعسر وجودها في أشعار العرب أو تكون غير موجودة فيها إذ أعاريضهم قليلة القدر.

[٧٧] قال: وقد يضاف إلى الأشياء التي بها قوام الأشعار أمور من خارج وهي الهيئات التي تكون في صوت الشاعر وصورته على ما تقدم. وأكثر ما توجد هذه من الشعراء المستعملين لها في الأشعار الانفعالية مثل التي تقال في أهل الجحيم وغيرهم. ولما كنا قد قلنا في الأشياء التي تقوم بها الأشعار التي هي أجزاؤها بالحقيقة فقد ينبغي أن نقول في هذه أيضا. فنقول: إن هذه الأفعال بالجملة هي التي تدل عليها الأقوال التي تسمى الانفعالية ولذلك ينبغي إذا استعملت هذه أن تستعمل مع هذه الأقاويل. وذلك أن هذه ترى الانفعال الذي يقصد بالقول ثبितه كأنه قد وقع واستيقن. وقد تقدم لك في كتاب الخطابة الأقاويل الانفعالية الخطبية وضروب الانفعالات التي تفعلها هذه الأقاويل. ولذلك كانت هذه الأفعال أخص بكتاب الخطابة منها بكتاب الشعر. والانفعالات التي ثبتت بالقول الخطبي أو الشعري هي الخوف والغضب والرحمة والتعظيم وسائر الأشياء التي عدت في كتاب الخطابة. وهو ظاهر أنه كما أن ها هنا أقوالا توجب هذه الانفعالات كذلك ها هنا هيئات وأشكال تدل من المتكلم على حضور الأشياء التي توجب هذه الانفعالات وأنها قد وقعت لوقوع الأشياء الفاعلة لها فينفعّل لذلك الناظر لها. فهذه

biçimler ve şekiller de vardır, onlar onların faili olan şeylerin vukûsundan dolayı vukû bulmuştur ve onları seyreden onlardan etkilenir. Bu suretler ve biçimlerin şiirde –eğer kullanılırsa– şiirsel etkilenimsel sözlerle birlikte kullanılması gerekir ve bu, ya yüceltmede ya küçümsemede ya da korkutucu ve üzücü şeylerde olur. Zira bu şeyler –önceden geçtiği üzere– medih sanatının etkilenimsel sözlerden kullandığı şeylerdir. Bunlar doğru olmayan etkilenimsel sözlerle –tahyili açık olmayanları kastediyorum– birlikte kullanılır. Tahyili açık olan ve konuşulan amaç için uygun olan –ki o gerçek olandır– etkilenimsel sözlerde ise bu dış şeylerin kullanılmasına ihtiyaç duyulmaz. Bunlar onları kusurlu hale getirir. Zira bunlar yalnızca kastedilenin yapılmasını zayıflatan sözlerde, ancak bu şeyler onlarla bağlantılı olduğunda –ki bunlar kötü sözlerdir– kullanılır. Abdurrahman en-Nâsır’a Kurtubalılarla dolu bir kurulda Yahudi Hasdâi’ye karşı onu kışkırtarak:

*Kendisinden dolayı onurlandırıldığın kişinin
Yalancı olduğunu iddia ediyor bu*

diyen fıkıhçı, bu sözün gerçek olması nedeniyle tavrından ve biçiminden bir şey kaybetmemiş olsa bile. Nâsır’ı ona karşı öfkeliendirmek için bu sözden fazlasına ihtiyaç duymamıştır. Bundan dolayı şairin onları kullanmaması gerekir. Zira bunlar sadece fazlalık değildir, aynı zamanda sözü ve –tavrı ve vakarıyla bilindiğinde– söyleyeni kusurlu hale getirir.

[78] [Aristoteles] şöyle demiştir: Şair bunlardan söz sınıflarından her birine özgü olan şekilleri kullanmakla yetinebilir. O, buna sunumu kullananlarla birlikte mecbur kaldığında söz konusu olur. Sözün şekilleri ile haber şeklini, soru şeklini, emir şeklini ve yakarı şeklini kastediyorum. Nitekim haber verenin şekli soru soranın şeklinden, emredenin şekli talep edenin ya da yakaranın şeklinden başkadır. Şair diğer dış şeylerin dışında [kalarak] sözlerin şekilleri ile yetinebilir. Şiirsel sözleri kusurlu kılmaları nedeniyle bunların şiir sanatının bir parçası kılınmaması ancak başka bir sanatın parçası kılınması gerekir.

الصور والهيات إنما ينبغي أن تستعمل في الشعر - إن استعملت - مع الأقاويل الانفعالية الشعرية، وذلك إما في التعظيم وإما في التصغير وإما في الأشياء المحزنة المخوفة إذ كانت هذه الأشياء هي التي تستعمل صناعة المديح من الأقاويل الانفعالية - على ما سلف. وإنما تستعمل هذه مع الأقاويل الانفعالية التي ليست صادقة - أعنى التي ليست هي ظاهرة التخييل. وأما الأقاويل الانفعالية التي هي ظاهرة التخييل ومناسبة للغرض المقول فيه وهي حق فليس يحتاج أن تستعمل فيها هذه الأمور التي من خارج، فإنها تهجنها إذ كانت هذه إنما تستعمل في الأقاويل التي تضعف أن تفعل ما قصد بها إلا باقتران هذه الأشياء بها - وهي الأقاويل الرديئة. فإن القائل من الفقهاء لعبد الرحمن الناصر بمحضر الملاء من أهل قرطبة يحرضه على حسداى اليهودى:

إن الذى شرفت من أجله يزعم هذا أنه كاذب

لم يحتاج في إغضاب الناصر عليه إلى أكثر من هذا القول، وإن كان لم يخرج عن سمته وهيئته لكون هذا القول حقاً. فلذلك لا ينبغي للشاعر أن يستعملها إذ كانت ليست إنما هي فضل فقط، بل وقد تهجن القول والقائل إذا كان معروفاً بالسمت والوقار.

[٧٨] قال: وقد يكتفى الشاعر من هذه باستعمال الأشكال الخاصة بصنف صنف من أصناف الأقاويل، وذلك إذا اضطر إلى ذلك مع الذين يستعملون الأخذ بالوجوه. وأعنى بأشكال القول شكل الخبر وشكل السؤال وشكل الأمر وشكل التضرع، / وذلك أن شكل المخبر غير شكل السائل وشكل الامر غير شكل الطالب أو المتضرع. فالشاعر قد يكتفى بأشكال الأقاويل عن سائر الأشياء التي من خارج. فإن تلك إذ كان من شأنها تهجين الأقاويل الشعرية فليس ينبغي أن تجعل جزءاً من صناعة الشعر وإنما ينبغي أن تجعل جزءاً من صناعة أخرى.

[Yedinci] Fasil

[79] [Aristoteles] şöyle demiştir: Her şiirsel sözün kendisine çözüldüğü sözlerin unsurları yedidir: (i) Hece, (ii) bağlaç, (iii) ayraç, (iv) isim, (v) fiil, (vi) tasrif (bükün) ve (vii) söz. Hecelerin unsurları bölünmeyen şeylerdir –harfleri kastediyorum– ancak hepsi değil; fakat konuşulan şeylerin en basiti olan hecelerin terkip edildiği şeylerdir. Nitekim hayvanların sesleri harflere bölünmez. Bundan dolayı o seslerin hiçbirini için “O harflerden terkip edilmiştir” diyemeyiz. Yine o seslerin hiçbir parçasına da “harf” demeyiz. Hece olan bu sesin parçaları sesli harf ve sessiz harftir. Bu iki kısımdır. (i) Biri, asla med (uzatma) kabul etmeyendir; örneğin *tá'* ve *tê'* böyledir. (ii) Diğeri meddi kabul edendir; örneğin *râ'* ve *sîn* böyledir. Bu, “yarım sesli” diye isimlendirilir. Sesli, iki dudağın, dişlerin ya da boğazın bunlar dışındaki diğer parçalarının çarpmasından oluşan şeydir. O ayrışık değil, bileşik bir sestir –onun duyulmayan harften konuşma ile ayrılmasının mümkün olmadığını kastediyorum–. Bu harfler –seslileri kastediyorum– bizde “harekeler”, “med ve lîn harfleri” diye isimlendirilenlerdir. Yarım sesli olan harf ise çarpma –sesli harfi kastediyorum– ile birlikte uzatmaya sahip olandır ve tek başına olduğunda onun duyulan bir sesi yoktur. Sessiz harf ise sesli harfle –çarpmadan oluşanı kastediyorum– birlikte olandır ve tek başına olduğunda onun duyulan bir sesi

الفصل [السابع]

[٧٩] قال: واسطقت الأقاويل التي ينخل إليها كل كلام شعري هي سبعة: المقطع والرباط والفاصلة والاسم والكلمة والتصريف والقول. واسطقت المقاطع هي أشياء غير منقسمة - أعني الحروف - لكن ليس كلها لكن ما كان منها من شأنه أن تتركب منه المقاطع التي هي أبسط ما ينطق بها. وذلك أن أصوات البهائم هي غير منقسمة إلى حروف ولذلك ما نقول إنه ولا صوت واحد منها هو مركب من حروف / ولا جزء واحد من أصواتها أيضا هو حرف. وأما هذا الصوت الذي هو المقطع فأجزأه الحرف المصوت والحرف غير المصوت. وهذا قسمان أحدهما ما لا يقبل المد ألبة - مثل الطاء والتاء - والآخر ما يقبل المد - مثل الراء والسين - وهو الذي يسمى نصف مصوت. والمصوت هو الذي يحدث عن القرع الذي يكون من الشفتين أو الأسنان أو غير ذلك من أجزاء الحلق، وهو صوت مركب غير مفصل - أعني أنه ليس يمكن أن يفصل بالنطق من الحرف الغير مسموع. وهذه الحروف - أعني المصوتة - هي التي تسمى عندنا حركات وحروف المد واللين. وأما الحرف الذي هو نصف مصوت فهو الذي يكون له مع القرع - أعني الحرف المصوت - امتداد ما وليس له على انفراده صوت مسموع. وأما الحرف الغير مصوت فهو الذي يكون

yoktur; örneğin sesli harfi olan böyledir –sessiz olduğu halde başkası ile birleştirildiğinde onun duyulan bir seslisinin olduğunu kastediyorum–. Sesi olanlarla bitiştiğinde sessiz harflerin sesi olur; örneğin *el* ve *eb* böyledir. Bunlar bizde “sâkin harfler” ve “mezcûm/cezimli harfler” diye bilinenlerdir. Bu harfler ağız şekillerinin ve birleştikleri ve ayrıştıkları yerlerin şekillerinin değişmesine göre, yine uzunluk, kısalık, sertlik ve ağırlık bakımından, özetle seslerdeki bütün uçlar ve melodiler ve vezinlerde kullanılan o ikisinin arasında bulunanlar bakımından değişir.

[80] Hece sesli ve sessiz harften terkip edilen delalet etmeyen sestir. Onun harflerin durumu hakkında dediği bu şey doğrudur. Nitekim *hâ'* ya da *mîmin* delalet ettiği şey ile tek başına konuşmak mümkün değildir. Yine *fetha* ve *dammenin* delalet ettiği şey de böyledir. Ses o ikisinin bir araya gelmesiyle oluşur. Ancak o ilkin *fetha* ona delalet ettiği için, ikincileyin ise *fetha* onda bulunduğu için var olur. Özetle bilmen gerekir ki, ses iki şeyden oluşur. (i) Biri madde konumunda olandır ve o “sessiz harf” diye isimlendirilendir. (ii) İkincisi ise suret konumundadır ve o “sesli harf” diye isimlendirilendir; bizim dilcilerimiz onu “harekeler” ve “med ve lîn harfleri” diye isimlendirirler.

[81] [Aristoteles] şöyle demiştir: Bağlaç, tek başına [anlama] delalet etmeyen bileşik sestir. O atıf *vâvı* ve *sümme* (sonra) konumundadır. Özetle, onlar sözü (*kelâm*) birbirine bağlayan harflerdir. Bunlar fethalı *emmâ* (-e gelince) gibi ve *izâ* (-dığında) ve *metâ* (-dığı zaman) gibi bağlamaya delalet eden şart harfleri gibi sözün başında gelmeleri ile olur.

مع الحرف المصوت - أعنى الحادث عن القرع - وليس له على انفراده صوت مسموع مثل ما للحرف المصوت - أعنى أن له صوتا مسموعا إذا ركب مع غيره وهو غير المصوت. وإنما يكون للحروف الغير مصوتة صوت إذا قرنت بالتى لها صوت - مثل ال، واب - وهى التى تعرف عندنا بالحروف الساكنة والمجزومة. وهذه الحروف تختلف بحسب اختلاف أشكال الفم والمواضع التى تتصل بها وتتفصل عنها وبالطول أيضا والقصر وبالحدة والثقل وبالجملة بجميع الأطراف التى فى الأصوات والمتوسطات بينهما التى تستعمل فى الألحان والأوزان.

[٨٠] وأما المقطع فهو صوت غير دال مركب من حرف مصوت ومن غير مصوت. وهذا الذى قاله فى أمر الحروف صحيح، وذلك أن الذى يدل عليه الحاء أو الميم ليس يمكن أن ينطق به مفردا وكذلك ما يدل عليه الفتحة والضممة. وإنما يحدث الصوت بمجموعهما، إلا أن وجوده هو لما تدل عليه الفتحة أولا ولما توجد فيه الفتحة ثانيا. وبالجملة فينبغى أن تعلم أن الصوت يحدث من شيئين. أحدهما ما ينزل منه منزلة المادة وهو الذى يسمى حرفا غير مصوت. والثانى منزلة الصورة وهو الذى يسمى حرفا مصوتا ويسميه أهل لساننا الحركات وحروف المد واللين.

[٨١] قال: وأما الرباط فهو صوت مركب غير دال مفردا، وذلك بمنزلة الواو العاطفة وشم. وهى بالجملة الحروف التى تربط الكلام ببعضه ببعض - وذلك إما بوقوعها فى أول الكلام، مثل أما المفتوحة - و حروف الشرط التى تدل على الاتصال - مثل إذا ومتى.

[82] [Aristoteles] şöyle demiştir: Ayraç da tek başına [anlama] delalet etmeyen bileşik sestir. Özetle onlar bir sözü (*kavl*) bir sözden ayıran harflerdir; örneğin kesreli *immâ* (ya), *illâ* (ancak), istisnâ harfleri, *bel* (bilakis, aksine), *lâkin* (fakat), ve benzerleri böyledir. Bunlar ya sözün başına ya da sonuna konulur. Burada “tek başına [anlama] delalet etmeyen ses” sözümüzle, bileşimle –yani başkasıyla beraber birleştirildiği zamanı kastediyorum– delalet eden basit sesleri kastediyoruz. Onlar harflerdir –alfabe harflerini değil anlamlı harfleri kastediyorum–. Çünkü tek başına [anlama] delalet eden birçok sestten bileşik sesler –ya üçlü ya dörtlü ya da onların bunun dışındaki şekilleri– isim ve fiildir.

[83] İsim zamandan bağımsız olarak tek başına bir anlama delalet eden lafız ya da sestir. Onun bir parçası –tek başına olduğunda– anlamın bir parçasına delalet etmez. Bu, basit isimler ve bileşik isimler için ortaktır. İki isimden bileşik isimlerin parçalarından herbiri iki ismin toplamının delalet ettiği anlamın bir parçasına delalet edecek şekilde kullanılmaz; örneğin bir adamın ismi olarak kullanıldıklarında ‘*abdu’l-melik* (kralın kölesi) ve ‘*abdu’l-kays* (Kays’ın kölesi) [isimleri] böyledir.

[84] Fiil bir anlama ve o anlamın zamanına delalet eden lafız ya da sestir. İsmın parçalarında olduğu gibi, onun da bir parçası tek başına o anlamın bir parçasına delalet etmez. Fiil anlamın zamanına delalet etmesi ile isimden ayrılır. “İnsan” ve “beyaz” zamana delalet etmez. “Yürüdü”, “yürüyor” ise geçmiş ve şimdiki zamana delalet eder.

[85] [Aristoteles] şöyle demiştir: Tasrif (bükün),⁶⁶ isim, söz ve fiil içindir. Tasrifli (bükünlü) isim Arap dilinde mansûb ya da mecrûr isimler konumunda olan görelî isimdir (*ism muzâf*) –görelî ile bir şeye nispet edilmiş kastediyorum–. Tasrifli söz emir ve soru konumundadır. Tasrifli fiil geçmiş ya da geleceğe delalet edendir. Tasrifli olmayan fiil ise şimdiki zamana delalet edendir ve bu onların diline özgüdür.

[66] *Tasrif* iğraba konu olan anlamındadır. Başına gelen bir âmil/iğrab edici nedeniyle kelimenin ma’mûl/iğrab edilen konumuna gelmesini ifade eder. İbn Rüşd’ün de dediği gibi Arapçada bu merfû, mansûb, mecrûr ve meczûm ile ifade edilir. Yunancada da böylesi bir yapı vardır ve bu yapı *ptôsis* terimi ile ifade edilir. Türkçede *ptôsis*e karşılık olarak kullanılan “bükün” kelimesini biz burada kullanabiliriz. Türkçe kullanıma örnek olarak bkz. Aristoteles, *Poietika*, çev. Nazile Kalaycı, s. 131.

[٨٢] قال: وأما الفاصلة فهي أيضا صوت مركب غير دال مفردا وهي بالجملة الحروف التي تفصل قولاً من قول - مثل إما المكسورة وإلا وحروف الاستثناء وبل ولكن وما أشبه ذلك. وهي توضع إما في ابتداء القول وإما في آخره. ونعني ها هنا بقولنا صوت غير دال بانفراده الأصوات البسيطة التي تدل بالتركيب - أعني إذا ركبت مع غيرها - وهي الحروف - أعني حروف المعاني لا حروف المعجم - لأن الأصوات الدالة بانفرادها المركبة من أصوات كثيرة - إما ثلاثية وإما رباعية وإما غير ذلك من أشكالها - هي الاسم والفعل.

[٨٣] وأما الاسم فهو صوت أو لفظة تدل بانفرادها على معنى خلو من الزمان ولا يدل جزؤه على جزء من المعنى إذا أفرد. وهذا عام للأسماء البسيطة والمركبة. فإن الأسماء المركبة من اسمين ليس تستعمل على أن كل واحد من أجزائها يدل على جزء من المعنى الذي يدل عليه مجموع الاسمين - مثل عبد الملك إذا سمي به / رجل و عبد القيس.

[٨٤] وأما الكلمة فهي صوت دال أو لفظة دالة على معنى وعلى زمان ذلك المعنى وليس أيضا يدل جزؤها على انفراده على جزء من ذلك المعنى كالحال في أجزاء الاسم. ويكون الكلمة دالة على زمان المعنى تفارق الاسم، فإن الإنسان والأبيض ليس يدلان على الزمان، وأما مثنى ويمثنى فيدلان على الزمان الماضي والحاضر.

[٨٥] قال: وأما التصريف فهو للاسم والقول والكلمة. فالاسم المصرف هو الاسم المضاف - وأعني بالمضاف المنسوب إلى شيء، بمنزلة الأسماء التي تسمى المنصوبة في لسان العرب أو المخفوضة. والقول المصرف بمنزلة الأمر والسؤال. وأما الكلمة المصرفة فهي التي تدل على الماضي أو المستقبل والغير مصرفة هي التي تدل على الحال وهذا خاص بلسانهم.

[86] Söz (*kavl*), [anlama] delalet eden bileşik lafızdır, parçalarından herbiri tek başına [anlama] delalet eder. Bileşik söz hakkında “O iki çeşit üzere birdir” denir. Biri tek bir anlama delalet ettiğindeki gibidir; örneğin “Bu insan canlıdır”^[67] böyledir. İkincisi, –tek bir kaside ve tek bir “hitap” (konuşma) dediğin şey konumunda– kendisini bağlayan bağlayıcılar (*ri-bâtât*)^[68] sebebiyle bir olandır.

[87] [Aristoteles] şöyle demiştir: İsimler (i) ya basit –ki o [anlama] delalet eden isimlerden bileşik olmayandır– (ii) ya katlı –ki o [anlama] delalet eden isimlerden bileşik olandır– olmak üzere iki sınıftır. Şayet onunla tek bir şeyin isimlendirilmesi kastedilirse o zaman bu isimler bitleştirildikleri şeye delalet etmez; örneğin ‘*abduş-şems* (Güneş’in kölesi) ve ‘*abdu’l-kays* (Kays’ın kölesi) böyledir.

[88] [Aristoteles] şöyle demiştir: Her isim (i) ya hakiki (ii) ya dile dahil olan (iii) ya nadir kullanılan taşınmış (iv) ya süslü (v) ya üretilmiş (vi) ya akledilir (vii) ya ayrık (viii) ya da değişmiş isimdir. Hakiki isim, herbir topluma özgü olan isimdir. Dahil olan isim başka bir topluma ait olup şairin şiirine dahil ettiği isimdir; örneğin *el-istebrak* (işlemeli kumaş) ve *el-mişkât* (niş) ve Arap diline dahil olan diğer yabancı isimler böyledir. Taşınmış nadir isim yabancı ismin ya öldürmenin “ölüm” diye isimlendirilmesindeki gibi türden cinse ya hareketin “taşınma” diye isimlendirilmesindeki gibi cinsten türe ya hıyanetin “hırsızlık” diye isimlendirilmesindeki gibi bir türden diğer bir türe taşınması; ya da eskilerden bazısının, yaşlılığın ömre nispeti akşamın gündüze nispeti gibi olduğundan dolayı, yaşlılığı “ömrün akşamı” diye isimlendirmeleri ve akşamı “gündüzün yaşlılığı” diye isimlendirmelerindeki gibi ikinciye nispet edilen bir şeyin dördüncüye nispet edilen üçüncü bir şeye –birincinin ikinciye nispet edilmesi gibi– taşınmasıdır. Doğaçlama üretilen isimler, şairin kurguladığı, ilk defa onun kullanmış olduğu isimdir. Bu, Arapların şiirlerinde bulunmaz, ancak [yeni] ortaya çıkan sanatlarda bulunur. Sanatlardakilerin

[67] *Hayevân* kelimesinin Türkçe ifadesi belirsizdir. Biz alışılmış kullanımı tercih ettik. Ancak anlama uygun kelime “duyumlu”dur.

[68] Burada *ri-bât* kelimesini “bağlaç” ile karşılamadık. Zira kastedilen şey bağlaç değildir.

[٨٦] وأما القول فهو لفظ مركب دال، كل واحد من أجزائه يدل على انفراده. والقول المركب يقال فيه إنه واحد على ضربين. أحدهما إذا دل على معنى واحد - مثل إن هذا الإنسان حيوان. والثاني / ما كان واحدا من قبل الرباطات التي تربطه بمنزلة ما تقول قصيدة واحدة وخطبة واحدة.

[٨٧] قال: والأسماء صنفان، إما بسيط وهو الذى ليس هو مركبا من أسماء تدل وإما مضاعف وهو الذى يركب من أسماء تدل. وإن كان من حيث يقصد به تسمية شيء واحد لا تدل تلك الأسماء التى ركب منها - مثل عبد شمس وعبد القيس.

[٨٨] قال: وكل اسم فهو إما حقيقى وإما دخيل فى اللسان وإما منقول نادر الاستعمال وإما مزين وإما معمول وإما معقول وإما مفارق وإما مغير. فالحقيقى هو الاسم الذى يكون خاصا بأمة أمة. والدخيل هو الذى يكون لأمة أخرى فيدخله الشاعر فى شعره - وذلك مثل الاستبرق والمشكاة وغير ذلك من الأسماء الأعجمية الدخيلة فى لسان العرب. وأما الاسم النادر المنقول فهو نقل اسم غريب إما من النوع إلى الجنس - مثل تسمية القتل موتا - وإما من الجنس إلى النوع - مثل تسمية الحركة نقلة - وإما من نوع إلى نوع آخر - مثل تسمية الخيانة سرقة - وإما أن ينقل شيء منسوب إلى ثان إلى شيء ثالث منسوب إلى رابع مثل نسبة الأول إلى الثانى - مثل ما كان يسمى بعض القدماء الشيخوخة عشية العمر ويسمى العشية شيخوخة النهار، وذلك أن نسبة الشيخوخة إلى العمر نسبة العشية إلى النهار. وأما الاسم المعمول المرتجل فهو الاسم الذى يخترعه الشاعر اختراعا ويكون هو أول من استعمله، وهذا غير موجود فى أشعار العرب وإنما يوجد ذلك فى الصنائع الناشئة وأكثر ما فى

çoğu kurgulanmış, üretilmiş değil taşınmış [isimdir]. Belki günümüz şairleri onu –taşınmış kastediyorum– sanatlara [nazaran] istiâre tarzında kullanırlar; örneğin Ebu’t-Tayyib’in:

*Bir muzâri fiili zihninden geçirdiğinde,
Geçmiş olacak o cevâzım onun üzerine getirilmeden önce*

sözü böyledir. Bazen önceden kullanılmamış bir tasrifi kullanabilirler; örneğin onun:

Güzel kızların misk kokusunun yayılması ve onun defnesi

sözü böyledir. Ayırık ve akledilir isimler Arapların dilinde yoktur. Süslü isimler bazı parçaları onları süsleyen bir nağme kılınan isimlerdir. Onun ayırık ile ekleme, çıkarma, kaldırma ve çevirme ile değişmiş kılınan isimleri kastettiği söylenmiştir. Ve onun bununla, söylenmesi zor olan isimleri kastettiği söylenmiştir. Onun sözünün zahirinden onun onlar nezdinde belirli hecelerden telif edilen isim olduğu [anlaşıyor]. Akledilir isim –zannettiğime göre– onun “farklı” diye isimlendirdiğidir. Onun sözünün zahirinden onun eksiltme ile tahrif edilmiş/yutulmuş isim olduğu [anlaşıyor]; örneğin bizde [bazı harfleri] yutulmuş isimler böyledir. Değişmiş isimler ya yıldızları “kartal” diye isimlendirmelerindeki gibi benzerden ya güneşi “karanlık” diye isimlendirmelerindeki gibi zıddan ya da yağ “tüt-sü” ve yağmuru “gökyüzü” diye isimlendirmelerindeki gibi gerekenden istiâre edilen müsteâr isimlerdir.

[89] [Aristoteles] şöyle demiştir: Anlatımda sözün en üstünü kimseye gizli kalmayan alışıldık⁶⁹ meşhur sözdür. Bu sözler alışıldık, meşhur isimlerden telif edilir ve bunlar onun önceden “hakiki” diye isimlendirdiği ve “alışılmış”⁷⁰ ve “yerli” diye isimlendirilenlerdir.

[69] Mübtezeleyi müstevliyeden ayırmak için “alışıldık” ile karşılıyoruz. Kelime “klişe” diye de çevrilebilir.

[70] Müstevliyeeyi mübtezeleden ayırmak için “alışılmış” ile karşılıyoruz. Kelime “yaygın” diye de çevrilebilir.

الصنائع هو منقول لا معمول مخترع. وربما استعمله المحدثون من الشعراء على طريق الاستعارة - أعنى المنقول - إلى الصنائع - مثل قول أبي الطيب:

إذا كان ما تنويه فعلاً مضارعاً مضى قبل أن تُلقَى عليه الجوازُ

وربما استعملوا تصريفاً لم يستعمل قبل - مثل قوله:

تفاح مسك الغانياتِ ورَّندُه

وأما المفارق والمعقول فليس يوجدان في لسان العرب. والمزينة هي أسماء كانت تجعل بعض أجزائها نغماً فتزين بها. وقد قيل إنه يعنى بالمفارق الأسماء المغيرة بالزيادة فيها والنقصان منها والحذف أو القلب. وقيل بل يعنى بذلك الأسماء التي يعسر النطق بها. وظاهر كلامه أنه اسم كان يؤلف عندهم من مقاطع محدودة. والاسم المعقول فإنه - فيما أحسب - الذي سماه المختلف. وظاهر كلامه أنه الاسم المحرف بالنقصان - مثل الأسماء المرحمة عندنا. وأما المغيرة فهي الأسماء المستعارة التي تستعار إما من الشبيه - مثل تسميتهم الكوكب نسراً - وإما من الضد - مثل تسميتهم الشمس جونة - وإما من اللازم - مثل تسميتهم الشحم ندا والمطر سماء.

[٨٩] قال: وأفضل القول في التفهيم إنما هو القول المشهور المبتذل الذي لا يخفى على أحد. وهذه الأقاويل إنما تؤلف من الأسماء المشهورة المبتذلة وهي التي سماها فيما قبل الحقيقية وتسمى المستولية والأهلية.

[90] [Aristoteles] şöyle demiştir: Bu, onlar nezdinde meşhur bir topluluktan falanca ve falancanın şiiri gibidir. Ve Arap şairlerden şiirlerinde bu tür lafızları çok kullananları araştırmamız gerekir.

[91] [Aristoteles] şöyle demiştir: Medihsel asil sözler alışıldık isimlerden ve diğer isimlerden telif edilen sözlerdir –yabancı, taşınmış, değişmiş ve muammalı (*lagviyye*) olanları kastediyorum–. Çünkü şiirin tümü alışılmış hakiki lafızlardan arınmış olduğu zaman muamma ve sembol (*remz*) olur. Bundan dolayı muammalar ve semboller yabancı isimlerden telif edilenlerdir –yabancı ile taşınmış, müsteâr, ortak ve muammalıyı kastediyorum–. Sembol ve muamma, anlamları içeren sözdür. İçerdiği o anlamların birbirine, var olanlardan biri onunla örtüşecek şekilde bağlanması ya mümkün değildir ya da zordur. O anlamların birbirine bağlanması meşhur lafızlara göre mümkün değildir, meşhur olmayan lafızlara göre ise mümkündür. Bu, Arap şairlerden Zü’r-Rumme’nin şiirinde çoktur. Asil şiirsel sözün üstünlüğü alışılmış isimlerden ve diğer türlerden telif edilmiş olmasıdır ve şair açıklama yapmak istediğinde alışılmış isimleri, şaşırtmak ve eğlendirmek istediğinde ise isimlerin diğer sınıflarını getirir. Bundan dolayı açıklama yapmak isteyip eşsesli, yabancı, belîğ ya da üretilmiş isimler getiren kişi komik duruma düşebilir. Aynı şekilde şaşırtmak ve eğlendirmek isteyip alışıldık isimler getiren kişi de komik duruma düşer. Sanki şairin, alışılmış olmayan isimler kullanmada aşırıya kaçıp sembol sınırına çıkmaması ve yine alışılmış isimler kullanmada aşırıya kaçıp şiirin yolundan çıkarak tanıdık söze de [geçmemesi] gerekir.

[٩٠] قال: وذلك مثل شعر فلان وفلان لقوم مشهورين عندهم. وينبغي أن نتفقد من الغالب على أشعاره هذا النوع من الألفاظ / من شعراء العرب.

[٩١] قال: والأقاويل العفيفة المديحية فهي الأقاويل التي تؤلف من الأسماء المبتدلة ومن الأسماء الأخر - أعنى المنقولة الغريبة والمغيرة واللغوية - لأنه متى تعرى الشعر كله من الألفاظ الحقيقية المستولية كان رمزا ولغوا. ولذلك كانت الألفاظ والرموز هي التي تؤلف من الأسماء الغريبة - أعنى بالغريبة المنقول والمستعار والمشارك واللغوي. والرمز واللغز هو القول الذي يشتمل على معان لا يمكن أو يعسر اتصال تلك المعاني التي يشتمل عليها بعضها ببعض حتى يطابق بذلك أحد الموجودات. ويكون أما بحسب الألفاظ المشهورة فاتصال تلك المعاني بعضها ببعض غير ممكن، وأما بحسب الألفاظ الغير مشهورة فممكن. وذلك كثير في شعر ذى الرمة من شعراء العرب. وفضيلة القول الشعرى العفيفة أن يكون مؤلفا من الأسماء المستولية ومن تلك الأنواع الأخر، ويكون الشاعر حيث يريد الإيضاح يأتي بالأسماء المستولية وحيث يريد التعجيب والإلذاذ يأتي بالصنف الآخر من الأسماء. ولذلك قد يتضحك بمن يريد الإيضاح فيأتي بالأسماء المشتركة أو الغريبة أو الألسن أو المعمولات. ويتضحك أيضا بمن يريد التعجيب والإلذاذ فيأتي بالأسماء المبتدلة. وكأن الشاعر يجب له أن لا يفرط في استعمال الأسماء الغير مستولية فيخرج إلى حد الرمز ولا أيضا يفرط في الأسماء المستولية / فيخرج عن طريقة الشعر إلى الكلام المتعارف.

[92] [Aristoteles] şöyle demiştir: Lafızların miktarda birbiriyle uyuşması ve anlamların birbirine muadil ve denk olmalarına gelince, durumun şiirsel sözün parçaları olan lafızların hepsi için ortak ve genel olması gerekir. Nitekim biz kullandıklarında alaya konu oldukları yerlerde hakiki lafızları kullansalar bile şairlerin şiirlerini bu iki durumdan bağımsız bulamayız –miktardaki uyuşma ve dengeyi kastediyorum–. Fakat bu, şiir türlerinin hepsi için geneldir. Farklı isimlerden telif edilen şiirlerde bu anlamın varlığı daha açıktır. Onun zikrettiği lafızların miktarda uyuşması harflerin sayısında onların birbirleri ile karşılaştırılabilir [olmasıdır]. Bununla birlikte lafzın tamamında ya da lafzın bir kısmında uyuşma olursa o zamanımız uzmanları nezdinde “örtüşme” ve “cinstişlik” olarak tanılandır. Uyuşmanın tarzları vardır. Nitekim uyuşma (i) ya lafzın tamamında ve anlamın tamamında –örneğin şairin:

Görmüyorum bir şey ölümün üstesinden gelsin, ölümünden başka

sözü ve onların “sırık uzunluğu”, “sütun uzunluğu” sözü böyledir– (ii) ya lafzın bir kısmında ve anlamın bir kısmında (iii) ya lafzın bir kısmında ve anlamın tamamında (iv) ya lafzın tamamında ve anlamın bir kısmında (v) ya sadece lafzın tamamında (vi) ya sadece lafzın bir kısmında (vii) ya sadece anlamın tamamında (viii) ya da sadece anlamın bir kısmında olmak durumundadır. Lafzın bir kısmında ve anlamın bir kısmında uyuşmanın örneği tek bir tasriften türemiş isimlerdir; örneğin el-Mütenebbî’nin:

Kararlı insanlar (‘azâ'im) kadarınca gelir kararlar (‘azm)

Ve cömertler (kirâm) kadarınca gelir cömertlikler (mekârim)

[٩٢] قال: وأما موافقة الألفاظ بعضها لبعض في المقدار ومعادلة المعاني بعضها لبعض وموازنتها، فأمر يجب أن يكون عاما ومشتراكا لجميع الألفاظ التي هي أجزاء القول الشعرى. وذلك أنا نجد الشعراء وإن استعملوا الألفاظ الحقيقية في المواضع التي يهزأ بهم في استعمالهم إياها ليس يخلوا شعرهم من هذين الأمرين - أعنى من الموازنة والموافقة في المقدار. ولكن كان هذا عاما لجميع أنواع الشعر. وأما الأشعار التي تأتلف من الأسماء المختلفة فوجود هذا المعنى فيها أبين. وموافقة الألفاظ التي ذكر في المقدار هي مقارنة بعضها لبعض في عدد الحروف. وإن وافقت مع هذا في كل اللفظ أو في بعض اللفظ فهو الذى يعرف بالمطابقة والمجانسة عند أهل زماننا. والموافقة أنحاء، وذلك أنه لا تخلو الموافقة أن تكون في كل اللفظ وكل المعنى - وهذا مثل قول الشاعر:

لا أرى الموتَ يسبقُ الموتَ شئاً

ومثل قولهم «طويل النجاد، طويل العماد» - أو يكون في بعض اللفظ وبعض المعنى، أو يكون في بعض اللفظ وكل المعنى، أو يكون في كل اللفظ وبعض المعنى، أو يكون في كل اللفظ فقط، أو يكون في بعض اللفظ فقط، أو يكون في كل المعنى فقط، أو يكون في بعض المعنى فقط. فمثال الموافقة في بعض اللفظ وبعض المعنى الأسماء المشتقة من تصريف واحد - وذلك مثل قول المتنبي:

عَلَى قَدَرِ أَهْلِ الْعَزْمِ تَأْتِي الْعَزَائِمُ وَتَأْتِي عَلَى قَدَرِ الْكِرَامِ الْمَكَارِمُ

sözü böyledir. Lafzın bir kısmında ve anlamın tamamında olan uyuşmanın örneği onların “kral basımı dirhem ve kralca basılmış (*dirhem darabe’l-emîr ve madrûbu’l-emîr*)” sözleridir. Bunun aksinin örneği –lafzın tamamında ve anlamın bazısında olanı kastediyorum– dereceli anlamlı isimlerdir ve şairler onları çok kullanır. Sadece lafzın tamamında olan uyuşma eşsesli isimlerdir; örneğin el-Ma‘arrî’nin:

*Ma‘ân, en sevdiğimiz yerlerdendir ma‘ân*⁷¹

sözü ve onun:

*Senin önkolun (arışın) kalındır (mugtâl) ve arka kolun (anatın)
öldürücüdür (mugtâl)*⁷²

sözü böyledir. Sadece lafzın bir kısmında uyuşmanın örneği Habîb’in:

*Zühliyye (zühliyye) kabilesinden olan kadını ne zaman unutacaksın
(zâhil) sen!*

sözü ve Ebu’t-Tayyib’in:

Gezdiriyorum bakışımı beygir (khayl) ile hizmetçiler (khavel) arasında

sözüdür. Bunların hepsi Arap dilindedir –*darb* (vurma), *dareb* (yoğun) ve *khaml* (bal), *haml* (taşıma) ve *eşrakatiş-şemsü* (Güneş doğudan parladı) ve *şerakat* (Güneş doğdu) gibi–. Uyuşmanın, sadece anlamın tamamında olanının örneği eşanlamlı isimlerdir; örneğin onun:

Terketti (ekvâ) ve bıraktı (akfera)

[71] Birinci *Ma‘an* Suriye’de bir yer ismi, ikincisi ise “ev” anlamına geliyor; bkz. Butterworth, s. 126, dipnot 30.

[72] Beyitte geçen *mugtâl* kelimelerinin biri *gayele*, diğeri *gavele* kökünden gelmektedir; bkz. Butterworth, s. 127, dipnot 31.

ومثال الموافقة في بعض اللفظ وكل المعنى قولهم «درهم ضرب الأمير ومضروب الأمير». ومثال عكس هذا - أعنى في كل اللفظ وبعض المعنى - الأسماء المشككة، والشعراء يستعملونها كثيراً. ومثال الموافقة في كل اللفظ فقط الأسماء المشتركة - مثل قول المعرى:

مَعَانُ مِنْ أَحْبَبْنَا مَعَانُ

ومثل قوله:

فَزَنْدُكَ مُغْتَالٌ وَطَرْفُكَ مُغْتَالٌ

ومثال المتفقة في بعض اللفظ فقط قول حبيب:

مَتَى أَنْتَ عَنْ ذُهْلِيَّةٍ الْحَى ذَاهِلٌ

وقول أبي الطيب:

أَقْلَبُ الطَّرْفَ بَيْنَ الْخَيْلِ وَالْخَوَلِ

وهذا كله في لغة العرب - مثل الضرب والضرب والحمل والحمل وأشرقت الشمس وأشرقت. ومثال الموافقة في كل المعنى فقط الأسماء المترادفة - مثل قوله:

أَقْوَى / وَأَقْفَرَ

sözü böyledir. Sadece anlamın bir kısmında uyuşanın örneği tek bir şeyin farklı yönlerine delalet eden farklı isimlerdir; örneğin keskin (*sârim*) ve bilenmiş (*zekir*) böyledir. Araplarda kafiye miktarca lafzın bir kısmında uyuşandır. Bu ya tek bir harftedir ve o son harftir, ya da iki harftedir ve o yenilikçilerin “gerekme” (*lüzûm*) diye belirledikleri şeydir.

[93] Sözüün parçalarındaki denge dört tarzdır. Bunlar⁷³ –güneş ve ay gibi– (i) bir şeyi ve benzerini getirmek, –gece ve gündüz gibi– (ii) zıtları getirmek, –yay ve ok, aygır ve gem gibi– (iii) bir şeyi ve onda kullanılanı getirmek ve de –kral ve Tanrı gibi– (iv) ilişkili şeyleri getirmektir. Bu ilişki dört şeyden alınır; el-Kumeyt’in:

Naz ve beyaz dişler onda birbirini tamamlıyor

sözü nedeniyle kınanması bu bölümdendir. Çünkü naz beyaz dişlere benzemez. Bazılarının İmriü’l-Kays’ın:

*Sanki ben binmedim bir savaş atına (cevâd) keyif için,
Ve dalıp gitmedim halhalı körpe kıza.*

*Ve susuzluğu gideren şarap tulumunu almadım ve demedim
Atıma “saldır!” diye ürttükten sonra*

sözü hakkında “O ilişkili değildir (*gayr münâsib*)” demeleri bu bölümdendir. Bundaki ilişki (*tenâsüb*) onun yaptığıın aksidir –ilk beyitin başlangıcının ikincinin başlangıcı, ikincinin başlangıcının ilkin başlangıcı olmasını kastediyorum–. Ebu’t-Tayyib’in:

*Durdun, ölümden kuşku yoktur duran için,
Helâkın göz kapağındaymışsın gibi o uyurken,*

*Hezimete uğramış kahramanlardan bir yaralı sana uğrar,
Ve senin yüzün parlak ve ağzın gülüyor*

[73] Metinde onlardan biri anlamında *ahaduhâ* ifadesi geçiyor. Anlaşılr kılmak adına ifadeye “bunlar” ile başlamayı uygun gördük.

ومثال المتفقة في بعض المعنى فقط الأسماء المختلفة التي تدل من الشيء الواحد على جهات مختلفة - مثل الصَّارِم والذِّكْر. والقوافي عند العرب هي موافقة في المقدار وفي بعض اللفظ، وذلك إما في حرف واحد وهو الأخير وإما في حرفين وهو الذي يعرفه المحدثون باللزوم.

[٩٣] وأما الموازنة في أجزاء القول فهي على أنحاء أربعة. أحدها أن يأتي بالشيء وشبيهه - مثل الشمس والقمر - أو يأتي بالأضداد - مثل الليل والنهار - أو يأتي بالشيء وما يستعمل فيه - مثل القوس والسهم والفرس والجمال - أو يأتي بالأشياء المناسبة - مثل الملك والإله. وهذه المناسبة إنما تؤخذ من أربعة أشياء. ومن هذا الباب عيب على الكميت قوله:

تكامل فيها الدَّلَّ والشَّنْبُ

لأن الدل غير شبيه بالشنب. ومن هذا الباب قال بعضهم في قول امرئ القيس:

كأَنِّي لَمْ أَرْكَبْ جَوَاداً لِلَّذَةِ	ولم أَتَبَطَّنْ كاعبا ذاتَ خَلْخَالِ
ولم أسبأ الزَّقَّ الرَّوَّى ولم أَقُلْ	نخيلي كُرَّى كَرَّةً بعدَ إَجْفالِ

إنه غير مناسب وإن التناسب فيه هو عكس ما فعل - أعنى أن يكون صدر البيت الأول صدر الثاني وصدر الثاني صدر الأول. ومثل هذا قيل في قول أبي الطيب:

وقفتَ وما في الموت شكٌ لواقفٍ	كأنَّكَ في جَفْنِ الرَّدَى وهو نائمٌ
تُمرُّ بك الأبطالُ كلُّهم هزيمةً	ووجهك وضَّاحٌ وثغرك باسمٌ

sözü hakkında da bunun gibi denildi. Bunda birinci beyitin başlangıcı ikinci ile, ikincinin başlangıcı birinci ile ilişkilidir. Ebu't-Tayyib'in onun için dediği şey ilişkinin bir tarzıdır. İmriü'l-Kays'ın dediği de böyledir.

[94] [Aristoteles] şöyle demiştir: Söz, ona isimlerin vezin ve miktarda uyuşur tarzda ve yabancı ve değiştirmenin bunun dışındaki türleri ile konulması bakımından farklı olur –hakiki sözden değiştirilmiş olanı kastediyorum–. Şiirsel sözün değişmiş olmasına hakiki sözün, değiştirildiğinde, “şiir” diye ya da “şiirsel söz” diye isimlendirilmesi ve onun şiir fiiline sahip bulunması delil olarak gösterilebilir. Bunun örneği:

*Her ihtiyacı Mina'dan karşıladığımızda,
Köşeleri ovaladı temizleyen kişi,
Başladık sohbet etmeye aramızda,
Vadiler aktı dağların boyunlarında⁷⁴*

diyen kişinin sözüdür. Bu onun “Sohbet ettik ve yürüdük” demek yerine:

*Başladık sohbet etmeye aramızda,
Vadiler aktı dağların boyunlarında*

sözünü kullanması dolayısıyla şiir olmuştur. Onun:

Küpenin çukuru uzaktır

sözü de böyledir. Bu, onun bu sözü “uzun boyun” sözü yerine kullanması nedeniyle şiir olmuştur. Aynı şekilde şu diğer söz de böyledir:

*Ey ev! Nerede senin kara dudaklı ceylanın,
Onun insanlığında (fi insihâ) benim için cana yakınlık (üns) vardır.*

Bu, onun onunla konuşarak evi akıllı bir varlık yerine koyması, “kadın” lafzı yerine “ceylan”ı koyması ve *insi* (insanlık) *üns* (cana yakınlık) ile lafızda uyuşur şekilde getirmesi nedeniyle şiir olmuştur.

[74] Butterworth'ün İngilizce çevirisinden yararlandık; bkz. Butterworth, s. 130.

إن التناسب فيه أن يكون صدر البيت الأول للثاني وصدر الثاني للأول. وما قاله أبو الطيب له وجه من التناسب وكذلك ما قاله امرؤ القيس.

[٩٤] قال: والقول إنما يكون مختلفا - أى مغيرا عن القول الحقيقي - من حيث توضع فيه الأسماء متوافقة في الموازنة والمقدار، وبالأسماء الغريبة وبغير ذلك من أنواع التغيير. وقد يستدل على أن القول الشعري هو المغير أنه إذا غير القول الحقيقي سمي شعرا أو قولا شعريا ووجد له فعل الشعر. مثال ذلك قول القائل:

ولما قَضَيْنَا مِنْ مَنَى كُلِّ حَاجَةٍ	ومَسَّحَ بِالْأَرْكَانِ مَنْ هُوَ مَاسِحٌ
أَخَذْنَا بِأَطْرَافِ الْأَحَادِيثِ بَيْنَنَا	وسالَتْ بِأَعْنَاقِ الْمَطِيِّ الْأَبَاطِحُ

إنما صار شعرا من قبل أنه استعمل قوله:

أَخَذْنَا بِأَطْرَافِ الْأَحَادِيثِ بَيْنَنَا	وسالَتْ بِأَعْنَاقِ الْمَطِيِّ الْأَبَاطِحُ
---	---

بدل قوله تحدثنا ومشينا. وكذلك قوله:

بَعِيدَةُ مَهْوَى الْقُرْطِ

إنما صار شعرا لأنه استعمل هذا القول بدل قوله طويلة العنق. وكذلك قول الآخر:

يَادَارُ أَيْنَ ظَبَاؤُكَ اللَّعْسُ	قد كان لى فى إنسها أنسُ
-------------------------------------	-------------------------

إنما صار شعرا لأنه أقام الدار مقام الناطق بخصابيتها وأبدل لفظ النساء بالظباء وأتى بموافقة الإنس والأنس في اللفظ.

[95] Sen harekete geçirici şiirleri teemmül ettiğinde onları bu halde bulursun. Bu değiştirmelerin bulunmadığı şeyde şiirsel bir anlam yoktur, ancak vezin vardır. Değiştirmeler denge, uyuşma, ibdâl (bir şey yerine bir şeyi kullanma) ve teşbih ile, özetle –çevirme, kaldırma (*hazf*), ekleme (*ziyâde*), çıkarma (*nuksân*), öne alma (*takdim*), sona bırakma (*tehîr*), sözün olumludan olumsuz ve olumsuzdan olumluya özetle karşı olana karşı olana değiştirilmesi ve özetle bizde “mecaz” diye isimlendirilen türlerin hepsiyle yapıldığı gibi– sözü alışılmışın dışında ifade etmekle olur. Kaldırma, Allah Te’âlâ’nın “Kente sor” (Yusuf, 12/82) ve “Eğer Kur’ân ile dağlar yürütölmüş veya yeryüzü parçalanmış yahut ölüler konuşturulmuş olsaydı” (Ra’d, 13/31) sözünde olduğu gibidir. Çevirme (yer değiştirme),⁷⁵ “Falanca oğulları uğrunadır (*min ecl*), oğulları onun uğruna değil”⁷⁶ ve “Sünnet insanın sebebidir, insan sünnetin sebebi değil” diyen kişinin sözündeki gibidir. Öne alma ve sona bırakma Allah Te’âlâ’nın “Onda (Kur’ân’da) hiçbir bozukluğa yer vermemiştir” (Kehf, 18/1) ve “Vaktiyle Rabb’i İbrâhim’i sınıdı” (Bakara, 2/124) sözlerinde olduğu gibidir. Ekleme O’nun “Yağ bitirir (verir)” (Mü’minûn, 23/20), “O’na benzer hiçbir şey yoktur” (Şûrâ, 42/11), ve “İki kanadıyla uçan kuş” (En’âm, 6/38) sözünde olduğu gibidir. Olumludan olumsuz a değiştirmenin örneği “Onu sen yaptın” demek yerine “Onu senden başka kimse yapmadı” diyen kişinin sözüdür. en-Nâbîga’nın:

*Onlarda hiçbir kusur yoktur, kılıçları dışında,
Onlarla (kılıçlarla) oldu, yaralar süvarilerin darbelerinden*

sözü bu anlamdadır. O, ayıplarını nefyederek onların faziletlerini olumlamış ve şeyi zıddının ismi ile isimlendirerek ayıp olmayanı istisna etmiştir. Zıtları tek bir şeyde toplamak haz verici olan değiştirmelerdendir. Onun:

Sendedir husumet (dava), hasım (davacı) da sensin hakem de

[75] Bu *ibdâlden* farklıdır. *İbdâlde* bir şeyin yerine bir şey konulurken *kalbde* şeylerin yerleri değiştirilir.

[76] Butterworth’ün İngilizce çevirisinden yararlanıldı; Butterworth, bkz. s. 132.

[٩٥] وأنت إذا تأملت الأشعار المحركة وجدت بها هذه الحال. وما عرى من هذه التغيرات فليس فيه من معنى الشعرية إلا الوزن فقط. والتغيرات تكون بالموازنة والموافقة والإبدال والتشبيه، وبالجملة بإخراج القول غير مخرج العادة - مثل القلب والحذف والزيادة والنقصان، والتقديم والتأخير، وتغيير القول من الإيجاب إلى السلب، ومن السلب إلى الإيجاب، وبالجملة من المقابل إلى المقابل، وبالجملة بجميع الأنواع التي تسمى عندنا مجازاً. فالحذف مثل قوله تعالى ﴿وَسَلِّ الْقَرْيَةَ﴾ وقوله ﴿وَلَوْ أَنَّ قُرْآنًا سُيِّرَتْ بِهِ الْجِبَالُ أَوْ قُطِعَتْ بِهِ الْأَرْضُ أَوْ كَلِمَ بِهِ الْمَوْتُ﴾. والقلب مثل قول القائل فلان من أجل بنيه لا بنوه من أجله، والسنة سبب الإنسان لا الإنسان سبب السنة. والتقديم والتأخير مثل قوله تعالى ﴿وَلَمْ يَجْعَلْ لَهُ عِوَجًا قِيمًا﴾، وقوله ﴿وَإِذِ ابْتَلَى إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ﴾. والزيادة مثل قوله ﴿تَنَبَّتْ بِالذُّهْنِ﴾، ومثل قوله تعالى ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾، ومثل قوله ﴿وَلَا طَائِرٌ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ﴾. ومثال التغيير من الإيجاب إلى السلب قول القائل ما فعله أحد إلا أنت بدل قوله أنت فعلته. ومن هذا المعنى قول النابغة:

ولا عيب فيهم غير أن سيوفهم بهنَّ فلول من قراع الكتائب

فإنه أوجب لهم الفضائل ينفي العيوب، واستثنى منها ما ليس بعيب على جهة تسمية الشيء باسم ضده. ومن التغيرات اللذيذة جمع الأضداد في شيء واحد - كقوله:

فِيكَ الْخِصَامُ وَأَنْتَ الْخَصْمُ وَالْحَكْمُ

sözü böyledir. Zıddın zıddın sebebi olması Allah Te‘âlâ’nın “Kısasta sizin için hayat vardır” (Bakara, 2/179) sözü gibidir.

[96] Sana onların bu tümellerde içerilmiş olan basit ve bileşik türleri gizli kalmaz. Onların son türlerini saymak gerçekten zor görünüyor. Bundan dolayı burada o sadece tümellerle yetinmiştir. Bu şeylerden fazlası onların herbirinden daha açık, daha zahir ve daha benzer olanını kullanmaktır. Bu, şairlerin çok azında bulunur. Nitekim bu şeylerin daha açık olanının kullanılması maharete delildir. Bu sınıf, şiirsel sözlerin fiilini iyi anlatım ile bir araya getirir –nefsi harekete geçirmeyi kastediyorum–. Bunun örneği ibdâlde benzerlik çok olduğunda [bu] iyi tahyili ve iyi anlatımı birlikte ifade eder. Aptal dinleyiciler nezdinde uygun bir ibdâlin az anlaşıldığı görülebilir. Allah Te‘âlâ’nın “Sizin için beyaz iplik siyah iplikten ayırt edilir hale gelinceye kadar” (Bakara, 2/187) sözü böyledir. Bazıları onu gerçek ip zannetmiş ve böylece “fecrden” ifadesi nazil olmuştur.

[97] [Aristoteles] şöyle demiştir: Bileşik isimler, onlardan bir adam belirlenmeksizin iyiliklerin övüldüğü vezinler için uygun olur. Bu isimler Arapların dilinde az bulunur. Onların ‘Abdu Şems’e nispet edilen için “el-‘Abşemi” demeleri böyledir. Deyimler/şiveler (*lügât*) ahiret halinin ve ürkütücü şeylerin anlatıldığı şiir için uygundur ve onlarda [bununla ilgili] bir şiir sınıfı biliniyordu. Yabancı, taşınmış isimler örneklerin, hikmetlerin ve meşhur kıssaların söylendiği şiirlere özgüdür.

[98] [Aristoteles] şöyle demiştir: Medih sanatı ve şiir sınıfları için ortak olan teşbih ve bunun dışındaki şeyler hakkında yeterince konuştuk. Kıssalı şiirlerin başlangıç, orta ve son parçaları medih sanatının parçalarının yolunu izler. Taklitte de aynı şekildedir. Ancak taklit, kendisindeki fiiller için olmaz ve o fiillerin gerçekleştiği zamanlar için olur. Nitekim bunlarda önce gelenin hallerinin sonra gelenin halleri ile nasıl birlikte olduğunun ve devletlerin, kralların ve günlerin nasıl naklolunduğunun taklidini yapar. Bu tür bir varlığın taklidi Arapların dilinde azdır ve o şiir kitaplarında çoktur. O,

وكون الضد سببا ل ضد - كقوله تعالى ﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَوةٌ﴾.

[٩٦] وليس يخفى عليك / أنواعها البسيطة والمركبة المحصورة في هذه الكليات. ويشبه أن يكون إحصاء أنواعها الأخيرة عسيرا جدا، ولذا اقتصر هنا على الكليات فقط. والفاضل من هذه الأشياء هو أن يستعمل من كل واحد منها ما هو أبين وأظهر وأشبه. وهذا لا يوجد إلا في النادر من الشعراء. وذلك أن استعمال الأبين من هذه الأشياء والأشبه هو دليل المهارة. وهذا الصنف هو الذى يجمع إلى جودة الإفهام فعل الأقاويل الشعرية - أعنى تحريك النفس. مثال ذلك أن الإبدال إذا كان شديد الشبه أفاد جودة التخيل والإفهام معا. وربما عرض من الإبدال المناسب قلة الفهم عند القدم من السامعين - كما عرض في قوله تعالى ﴿حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ﴾ أن ظن بعضهم أنه الخيط الحقيقي فنزلت «من الفجر».

[٩٧] قال: والأسماء المركبة تصلح للوزن الذى يثنى فيه على الأخيار من غير تعيين رجل واحد منهم. وهذه الأسماء هى قليلة الوجود فى لسان العرب، وهى مثل قولهم العبشمى فى المنسوب إلى عبد شمس. وأما اللغات فتصلح للشعر الذى يذكر فيه أمر المعاد وما فيه من الأحوال، وكان صنفا من الشعر عندهم معروف. وأما الأسماء المنقولة الغريبة فتختص بالأشعار التى تقال فى الأمثال والحكم والقصص المشهورة.

[٩٨] قال: ففيما قلناه فى صناعة المديح وفى الأشياء المشتركة لأصناف الأشعار من التشبيه وغير ذلك كفاية. والأشعار القصصية سبيلها فى الأجزاء التى هى المبدأ والوسط والنهاية سبيل أجزاء صناعة المديح. وكذلك فى المحاكاة، إلا أن المحاكاة ليس تكون للأفعال فيها وإنما تكون للأزمنة الواقعة فيها تلك الأفعال. وذلك أنه إنما يحاكى فى هذه كيف كانت أحوال المتقدم مع أحوال المتأخر وكيف تنقل الدول والممالك والأيام. ومحاكاة هذا النوع من الوجود قليل فى لسان العرب وهو كثير فى الكتب الشرعية. وذكر مجيدى

bu sınıfta iyi şairleri zikretmiş ve genel olarak Homeros'u çok övmüştür. el-Esved b. Yu'fur'un:

*Ne umabilirim Muharrik ailesi,
Terkettikten sonra evlerini ve İyad ailesi,
Havarnek'in, Sedir'in ve Bârik'in yerini,
Sindad'daki şerefeli sarayı,
Ankira'ya yerleştiler, üzerlerine aktığı
Fırat'ın suyunun, yüce dağlardan gelerek,
Rüzgarlar eser evlerinin bulunduğu yere,
Sanki randevudaydılar onlar,
Görüyorum bolluğun, hoş giden her şeyin,
Bir gün çürümeye ve tükenmeye doğru gittiğini*

sözü Araplar arasında bu anlamda iyi olanlardandır.

[99] [Aristoteles] şöyle demiştir: Bu türün parçaları asil olan medih sanatının baht dönüşü, tanınma ve ikisinin bileşiminden oluşan parçalarıdır. Belki onun bazı parçaları medih sanatında olduğu gibi etkilenimsel olabilir, ve onun melodi ve şarkı söyleme ile ilgili hükümleri medih sanatındaki hükümlerin aynısıdır.

[100] O, medih sanatı ile onlarda bulunan diğer şiir sanatları arasındaki farkları, vezinlerde, parçalarda, taklitte ve uzunlukta diğer şiirlere özgü hâsaları ve diğerlerinden ziyade bazı şiirlere uygun olan vezinlerin olduğunu anlatmıştır. Yine bu şeylerde hangi şairlerin iyi olduğunu hangi şairlerin iyi olmadığını anlatmış ve bunların tümünde Homeros'u övmüştür. Bunların hepsi onlara özgüdür ve –ya onun anlattığı bu şey çoğu toplum için ortak olmadığı için ya da bu şeylerle ilgili Araplara doğa dışı bir durum iliştiği için, ki bu daha açık [görünüyor]– bunların örnekleri bizde mevcut değildir. Dahası bu kitabında gerçekten o onlara özgü olanı değil, bilakis doğal toplumlar için ortak olanı ortaya koymuştur.

في هذا الصنف من شعرائهم وأثنى ثناء عاما على أوميرش. ومن جيد ما في هذا المعنى
للعرب قول الأسود ابن يعفر:

تركوا منازلهم وبعد إباد	ماذا أؤمل بعد آل مُحَرِّق
والقصر ذى الشُّرفات من سِنْدَاد	أَرْضِ الْخَوَرَنَقِ وَالسَّيْرِ وَبَارِقِ
ماء الفُرات يجيء من أطواد	تزلوا بأنقرة يسيلُ عليهم
فكأنما كانوا على ميعاد	جرت الرياحُ على محلِّ ديارهم
يوما يصير إلى بلى ونفاد.	فأرى النعيمَ وكلَّ ما يلهى به

[٩٩] قال: وأجزاء هذا النوع هي أجزاء صناعة المديح العفيفة من الإدارة والاستدلال
والتركيب منهما. وربما كان بعض أجزائها انفعاليا كالحال في صناعة المديح، وأحكامها في
التلحين والغناء أحكام صناعة المديح.

[١٠٠] وذكر فروقا بين صناعة المديح / وبين صنائع الشعر الأخر عندهم وخواص
تختص بها تلك الأشعار الأخر في الأوزان والأجزاء والمحاكاة والقدر، وأن ها هنا أوزانا
هي أليق ببعض الأشعار من بعض. وذكر من أجاد من الشعراء في هذه الأشياء ومن
لم يجد وأثنى في هذا كله على أوميرش. وكل ذلك خاص بهم وغير موجود مثاله عندنا
إما لأن ذلك الذي ذكر غير مشترك للأكثر من الأمم وإما لأنه عرض للعرب في هذه
الأشياء أمر خارج عن الطبع، وهو أبين، فإنه ما كان ليثبت في كتابه هذا ما هو خاص
بهم بل ما هو مشترك للأمم الطبيعية.

[101] [Aristoteles] şöyle demiştir: Homeros’un yaptığı gibi, şairin getirdiği sözün taklit eden söze göre kısa (*yesîr*) olması gerekir. O kısa bir giriş yapıyor, sonra o şey hakkında mûtaad olmayan bir şey getirmeksizin, fakat mûtaad⁷⁷ olanı getirerek –zira mûtaad olmayan inkâr edilir– taklidini yapmayı istediği şeye geçiyordu.

[102] Zannettiğime göre o bunu toplumların teşbihlerde kendilerine özgü âdetleri olduğu için söylemiştir; örneğin İmriü'l-Kays’ın:

*Kazıyor ve dağıtıyor toprağımı ve sinirlendiriyor onu,
Öğle sıcağında develerine yer arayan kişinin öfkesi*⁷⁸

sözü böyledir. Ülkelerinde serabın mevcut olması nedeniyle kertenkeleyi balınaya benzetmeleri de böyledir. Allah Teâlâ’nın “İnkâr edenlerin amelleri ıssız çöldeki serap gibidir” (Nur, 24/39) sözü böyledir.

[103] [Aristoteles] şöyle demiştir: Söz uzadığı ve onda değiştirme ve taklit olmadığı zaman, bunda [anlama] delalet eden açık lafızların sunulmasına itina gösterilmesi gerekir; onlar zıt ya da farklı şeylere değil, şeylerin aynıyla kendilerine delalet edenlerdir, onların terkibi onlar nezdinde meşhur olana göre olur ve söylenmesi kolay olur. Doğruluğunun zahir ve meşhur olması dışında bu, Arapların dilinde “fesâhat” isminin en fazla verildiği şey gibi görünüyor. Onun içerdği doğruluk fesâhatın, değiştirmenin ve taklidin az bulunduğu şey için yararlıdır.

[104] [Aristoteles] şöyle demiştir: Şiirde meydana gelen ve şairin kınanmasını gerektiren yanlış (*galat*) altı sınıftır. Biri mümkün olmayanın, bilakis imkânsız olanın taklidini yapmaktır. Bunun örneği –bana göre– İbnü'l-Mu'tez'in gözden kaybolma anında ay'ı tasvir ettiği:

*Ona bak gümüş tekne gibi,
Ambarın yükü onu ağırlaştırmış*

[77] Yukarıda *mübbezel* kelimesini “alıldık”, *müstevliye* kelimesini “alılmış” ile karşılaştık, burada geçen *mu'tâdî* ise onlardan ayırmak için “mûtaad” ile karşılamayı ve *itâde* fiilini de buna göre düzenlemeyi uygun bulduk.

[78] Butterworth’ün İngilizce çevirisinden yararlandık; bkz. Butterworth, s. 137.

[١٠١] قال: وينبغي أن يكون ما يأتي به الشاعر من الكلام يسيرا بالإضافة إلى الكلام المحاكى كما كان يفعل أوميرش. فإنه إنما كان يعمل صدرا يسيرا، ثم يتخلص إلى ما يريد محاكاته من غير أن يأتي في ذلك بشيء لم يعتد لكن ما قد اعتيد فإن غير المعتاد منكر.

[١٠٢] وإنما قال ذلك - فيما أحسب - لأن للأمم في تشبيهاتهم عوائد خاصة - مثل قول امرئ القيس:

يَهْلُ وَيُذِرِي تَرْبَهَا وَيُثِيرُهُ إِثَارَةَ نَبَاتِ الْمَوَاجِرِ مُخْمَسِ

وكذلك تشبيههم الضب بالنون لمكان السراب الموجود في بلادهم. ومن هذا قول الله تعالى ﴿وَالَّذِينَ كَفَرُوا أَعْمَالُهُمْ كَسَرَابٍ بِقِيعَةٍ﴾.

[١٠٣] قال: ومتى طال الكلام وليس فيه تغيير ولا محاكاة فينبغي أن يعتنى في ذلك بإيراد الألفاظ البينة الدلالة وهي التي تدل على أشياء بأعيانها لا على أشياء متضادة أو مختلفة ويكون تركيبها على المشهور عندهم وتكون سهلة عند النطق. ويشبه أن يكون / هذا هو أكثر ما ينطلق عليه في لسان العرب اسم الفصاحة إلا أن يكون ذلك القول ظاهر الصدق ومشهورا. فإن الصدق الذي يتضمنه يشفع لما فيه من قلة الفصاحة وقلة التغيير والمحاكاة.

[١٠٤] قال: والغلط الذي يقع في الشعر ويجب على الشاعر توينه فيه ستة أصناف. أحدها أن يحاكي بغير ممكن بل بممتنع. ومثال هذا عندى قول ابن المعتز يصف القمر في تنقصه:

وَأَنْظُرْ إِلَيْهِ كَزَوْرَقٍ مِنْ فِضَّةٍ قَدْ أَثْقَلَتْهُ حَوْلَةٌ مِنْ عَنَبٍ

sözüdür. Bu imkânsızdır ve ancak benzerliğin çok olması ile ve şairin onunla teşvik ya da yasaklamayı kastetmemesi durumunda kabul edilebilir. Bilakis şairin var olanı ya da var olduğunu zannettiği şeyi taklit etmesi gerekir; örneğin kötülüklerin şeytanlarla ya da –azınlıkla ya da eşit derecede değil– varlığı çoğunlukla mümkün olan ile taklit edilmesi böyledir. Var olanın bu türü şiiirden ziyade retoriğe daha uygundur.

[105] Şairin hatasından ikinci yer, taklidi tahrif etmektir. Bunun örneği –dört ayaklı bir hayvanı, iki ayağı önde, iki eli arkada resmeden bir ressamda olduğu gibi– resimde, olmayan bir uzvu ilave etmesi ya da şeyi içinde bulunmadığı bir mekanda resmetmesi durumunda ressama ilişen haldir. Bunun örneğinin Arapların şiiirinde araştırılması gerekir. Bana göre, bazı Endülüslü yenilikçilerin aygırı betimledikleri:

*İki kulağı üzerinde üçüncü bir kulak,
Mavi, kocaman mızrak ucundan*

sözleri buna yakındır.

[106] Üçüncü yer, konuşanların (aklı olanların) konuşmayan şeylerle (aklı olmayan şeylerle) taklit edilmesidir. Bu da kınama yerlerindendir. Nitekim bu taklitlerde –konuşanın niteliği konuşan ve konuşmayan için ortak olmadıkça– doğruluk az, yanlışlık çok olur. Bu tarz âdetler hoş karşılanabilir; örneğin Arapların kadını ceylana ve antilopa (*bakaru'l-vahş*) benzetmeleri böyledir.

[107] Dördüncü yer, bir şeyin zıddının benzerine ya da zıddının kendisine benzetilmesidir. Bu, Arapların baygın bakışlı güzel kadına “gözkapakları solgun (*sakimetü'l-cufûn*)” demelerinde olduğu gibidir. Onların:

Gittiler, sanki cömertlikten hasta oldular

فإن هذا ممتنع وإنما أنسه بذلك شدة الشبه وأنه لم يقصد به حث ولا نهى، بل إنما يجب أن يحاكي بما هو موجود أو يظن أنه موجود - مثل محاكاة الأشرار بالشياطين - أو بما هو ممكن الوجود في الأكثر لا في الأقل أو على التساوى، فإن هذا النوع من الموجود هو أليق بالخطابة منه بالشعر.

[١٠٥] والموضع الثاني من غلط الشاعر أن يحرف المحاكاة، وذلك مثل ما يعرض للمصور أن يزيد في الصورة عضوا ليس فيها أو يصوره في غير المكان الذي هو فيه - كمن يصور الرجلين في مقدم الحيوان ذى الأربع واليدين في مؤخره. وينبغي أن يتفقد مثال هذا في أشعار العرب. وقريب منه عندى قول بعض المحدثين الأندلسيين يصف الفرس:

وَعَلَى أُذُنَيْهِ أُذُنٌ ثَالِثٌ مِنْ سِنَانِ السَّمْهَرِيِّ الْأَزْرَقِ

[١٠٦] والموضع الثالث أن يحاكي الناطقين بأشياء غير ناطقة، فإن هذا أيضا من مواضع التوبيخ. وذلك أن الصدق في هذه المحاكاة يكون قليلا والكذب كثيرا إلا أن يشبه من الناطق صفة مشتركة للناطق وغير الناطق. وقد تؤنس بمثل هذا العادة - مثل تشبيه العرب النساء بالظباء وبقرة الوحش.

[١٠٧] والموضع الرابع أن يشبه الشيء بشبيه ضده أو بضد نفسه، وذلك مثل قول العرب سقيمة الجفون في الحسنة الفاترة النظر. وقريب منه قولهم:

راحوا كأنهم مرضى من الكرم

sözleri ve:

*Ondan yırtılmış olan gömlek, hayal edersin onu,
Evlerin ortasında, utançtan, solgun*

şeklindeki diğer bir sözleri de buna yakındır. Bunların hepsi güzel niteliklerin zıtlarıdır, ancak gelenek (‘âdet) bunları hoş karşılıyor.

[108] Beşinci yer, iki zıdda eşit derecede delalet eden isimlerin getirilmesidir; örneğin Arapların dilinde *sarım* (sert), aynı şekilde *kur’*, *celel* ve dildilerin zikrettiği bunun dışındaki şeyler böyledir.⁷⁹

[109] Altıncı yer, –özellikle de söz bayağı ve az ikna edici olduğunda– şiirsel taklidin terk edilip iknaya ve tasdikî sözlere geçilmesidir. İmriü’l-Kays’ın korkaklığını savunurken söylediği:

*Korkak değildir benim atlarım, fakat hatırladılar,
Karargahlarını, Barba’is ve Meyser’deki*

sözü böyledir. Bu sınıf, güzel ikna edici olduğu ve doğru olduğunda güzel olabilir. Firardan kendini savunurken söylediği:

*Allah biliyor, bırakmıyorum onlarla savaşmayı,
Kabarana kadar atım kırmızı kabarcıklarla,
Anladım ki ben, şayet yalnız savaşırsam,
Öldürülürüm, ölümüm zarar vermez düşmanlarıma,
Uzaklaştım onlardan, dostlarım aralarındaiken,
Onlar için pusu gününün akibetlerini umarak*

sözü böyledir. Bu söz, doğruluğu nedeniyle, ondan daha güzeldir. Çünkü ondaki değiştirme azdır. Bundan dolayı birisi “Ey Araplar! Her şeyi güzelleştirdiniz, firarı bile” demiştir.

[79] *Sarım* hem gecenin hem şafağın keskin karanlığına, *kur’* hem kadının âdet dönemine hem âdetinin bitmesine, *celel* hem ağırlığı, önemi olana hem de az öneme delalet eder; bkz. Butterworth, s. 140, dipnot 73.

وقول الآخر:

وَحُرِّقَ عَنْهُ الْقَمِيصُ تَحَالُهُ وَسَطَ الْبُيُوتِ مِنَ الْحَيَاءِ سَقِيمَا

فإن هذه كلها هي أضداد الصفات الحسنة. وإنما آنس بذلك العادة.

[١٠٨] والموضع الخامس أن يأتي بالأسماء التي تدل على المتضادين بالسواء - مثل الصَّريِّم في لسان العرب والقرء والجلل وغير ذلك مما قد ذكره أهل اللغة.

[١٠٩] والموضع السادس أن يترك المحاكاة الشعرية وينتقل إلى الإقناع والأقويل التصديقية وبخاصة متى كان القول هجينا قليل الإقناع. وذلك مثل قول امرئ القيس يعتذر عن جنبه:

وَمَا جَبَنْتُ خَيْلِي وَلَكِنْ تَذَكَّرْتُ مَرَابِطَهَا مِنْ بَرٍّ بَعِيسٍ وَمَيْسَرَا

وقد يحسن هذا الصنف إذا كان حسن الإقناع أو صادقا - مثل قول الآخر يعتذر عن الفرار:

اللَّهُ يَعْلَمُ مَا تَرَكْتُ قِتَالَهُمْ حَتَّى عَلَوْا فَرَسِي بِأَشَقَرِّ مَرِيدٍ
وَعَلِمْتُ أَنِّي إِنْ أَقَاتِلُ وَاحِدًا أَقْتُلُ وَلَا يَضُرُّ عَدُوِّي مَشْهَدِي
فَصَدَدْتُ عَنْهُمْ وَالْأَجَبَةَ فِيهِمْ طَمَعًا لَهُمْ بِعِقَابِ يَوْمِ مَرْصَدِ

فإن هذا القول إنما حسن أكثر ذلك / لصدقه لأن التغيير الذي فيه يسير. ولذلك قال القائل «يا معشر العرب لقد حسنتم كل شيء حتى الفرار».

[110] [Aristoteles] şöyle demiştir: Hata yerleri altı olup kınama yerleri de onların karşı olanları olunca zatî hata yerleri ve özel kınama yerlerinin altısı hatalar ve altısı kınamalar olmak üzere on iki olması gerekir. Kınamaların örnekleri bizde mevcut değildir. Zira bu şeyler bizim şairlerimizde tam ayrışmamış ve şairlerimiz onların ayırdına varamamıştır.

[111] İşte bu, Aristoteles'in bu kitabında anlattığı bütün şiir sınıfları için ortak olan sözler ve medihe özgü sözlerden –ortak olanlarla aynı zamanda çoğunluk ya da herkes için ortak olanları da kastediyorum– bizim anlamamız istenenlerin toplamıdır. Onun, kitabında, onlardaki diğer şiir sınıfları ile medih sınıfı arasındaki alt sınıflar (*fusûl*) onlara özgüdür. Bununla birlikte biz onu bize ulaşan bu kitapta bunların [sadece] bazısını anlatırken buluyoruz. Bu, bu kitabın tam olarak tercüme edilmediğini ve onlardaki çoğu şiir sınıflarının diğer alt sınıfları hakkında konuşulacakların kaldığını gösterir. O, kitabının başında bunların tümü hakkında konuşacağını vaad etmiştir. Ortak olanlardan eksik olan hiciv (komedyâ) sanatı hakkındaki konuşmadır. Fakat kişi onu, medih bölümünde karşılaşılan şeylerden hareketle kavramaya yaklaşabilir görünüyör. Zira zıtlar birbirleri ile bilinebilir.

[112] Sen bizim burada yazdıklarımızı kavradığında, bizim diltilelimizin farkına vardığı şiirsel kanunların, Aristoteles'in bu kitabında ve *Retorik Kitabı*'nda anlattıklarına kıyasla –Ebû Nasr [el-Fârâbî]'nin dediği gibi– önemsiz ve az olduğunu anlarsın. O kanunların bunlara nasıl döndüğü de, Aristoteles'in bunun dışındakiler üzerine anlattığı şeyler hakkında onların [bizim diltilelimizin] doğru olarak anlattıkları da sana gizli kalmaz. Fazlı ve rahmetiyle, doğruya ulaştıran Allah'tır.

[113] [*Poetika*] Orta Şerhi bitti.

[١١٠] قال: وإذا كانت مواضع الغلط ستة ومواضع التوبيخ مقابلتها فيجب أن تكون مواضع الغلط الذاتى والتوبيخ الخاص اثني عشر موضعا - ستة أغاليط وستة توبيخات. وأمثلة التوبيخات غير موجودة عندنا إذ كان شعراؤنا لم تتميز لهم هذه الأشياء ولا شعروا بها.

[١١١] فهذا هو جملة ما تأدى إلى فهمنا مما ذكره أرسطو فى كتابه هذا من الأقاويل المشتركة لجميع أصناف الشعر والخاصة بالمديح - أعنى المشتركة / منها أيضا للأكثر أو للجميع. وسائر ما ذكره فى كتابه هذا من الفصول التى بين سائر أصناف الشعر عندهم وبين صنف المديح فهو خاص بهم. ومع ذلك فلسنا نجده ذكر من ذلك فى هذا الكتاب الواصل إلينا إلا بعض ذلك. وذلك يدل على أن هذا الكتاب لم يترجم على التمام وأنه بقى منه التكلم فى سائر فصول أصناف كثير من الأشعار التى عندهم. وقد كان هو وعد بالتكلم فى هذه كلها فى صدر كتابه. والذى نقص مما هو مشترك هو التكلم فى صناعة الهجاء. لكن يشبه أن يكون الوقوف على ذلك يقرب من الأشياء التى قيلت فى باب المديح إذ كانت الأضداد يعرف بعضها من بعض.

[١١٢] وأنت تتبين إذا وقفت على ما كتبناه ها هنا أن ما شعر به أهل لساننا من القوانين الشعرية بالإضافة إلى ما فى كتاب أرسطو هذا وفى كتاب الخطابة نزر يسير - كما يقوله أبو نصر. وليس يخفى عليك أيضا كيف ترجع تلك القوانين إلى هذه، ولا ما ذكروا من ذلك على وجه الصواب مما ذكر على غير ذلك. والله الموفق للصواب بفضله ورحمته.

[١١٣] كل كتاب التلخيص.



EKLER





Ek 1: İbn Rüşd'ün *Poetika Orta Şerhî*'nin Paragraflarının Aristoteles'in *Poetika Kitabı*'nın Metinleri İle Karşılaştırılması

İbn Rüşd	Aristoteles	İbn Rüşd	Aristoteles
1	-	58	b 13-23 1453
2	a 8-13 1447	59	b 27-36 1453
3	a 13-18 1447	60	a 13-36 1454
4	a 18-27 1447	61	a 37-1454 b 7 1454
5	a 27-1447 1447 b 18	62	b 8-15 1454
6	b 18-24 1447	63	b 15-16 1454
7	-	64	b 19-21 1454
8	a 1-11 1448	65	b 30-31 1454
9	a 11-25 1448	66	b 37-1455 a 1 1454
10	-	67	a 4-6 1455
11	-	68	a 12-13 1455
12	-	69	-
13	b 4-24 1448	70	a 16-17 1455
14	b 24-27 1448	71	a 22-26 1455
15	b 28-1449 1448 a 19	72	b 16 1455
16	a 19-21 1449	73	b 23-26 1455
17	a 24-31 1449	74	b 32-1456 a 2 1455
18	a 32-35 1449	75	a 2-7 1456
19	a 35-37 1449	76	a 10-15 1456
20	b 9-29 1449	77	a 33-1456 b 8 1456
21	b 31-1450 a 7 1449	78	b 8-15 1456
22	a 7-14 1450	79	b 20-33 1456
23	a 15-22 1450	80	b 34-37 1456
24	-	81	b 38-1457 a 6 1456
25	a 33-35 1450	82	a 6-10 1457
26	a 39-1450 b 4 1450	83	a 10-13 1457

27	b 4-7 1450	84	a 14-18 1457
28	b 7-12 1450	85	a 18-23 1457
29	b 12-15 1450	86	a 23-29 1457
30	b 15-16 1450	87	a 31-34 1457
31	b 16-18 1450	88	b 1-1458 a 7 1457
32	b 18-20 1450	89	a 18-20 1458
33	b 21-38 1450	90	a 20-21 1458
34	-	91	a 21-1458 b 8 1458
35	a 4-11 1451	92	b 11-15 1458
36	a 18-19 1451	93	-
37	a 19-35 1451	94	b 17-19 1458
38	a 36-1451 b 14 1451	95	-
39	b 15-1452 a 1 1451	96	-
40	a 1-7 1452	97	a 8-14 1459
41	a 12-21 1452	98	a 15-1459 b 7 1459
42	a 22-24 1452	99	b 7-11 1459
43	a 32-33 1452	100	b 17-1460 a 5 1459
44	a 33-35 1452	101	a 5-12 1460
45	-	102	-
46	a 38-1452 b 1 1452	103	b 2-5 1460
47	b 9-13 1452	104	,b 22-23 1460 b 22-23 1461
48	b 14-16 1452	105	b 28-32 1460
49	-	106	b 32-1461 a 9 1460
50	b 26-27 1452	107	a 9-16 1461
51	b 30-36 1452	108	a 31-1461 b 9 1461
52	a 4-17 1453	109	b 9-15 1461
53	a 23-24 1453	110	b 22-25 1461
54	a 24-39 1453	111	-
55	b 3-6 1453	112	-
56	b 8-10 1453	113	-
57	b 10-11 1453		

Ek 2: İbn Rüşd'ün *Poetika Orta Şerhi*'nin Paragraflarının Aristoteles'in *Poetika Kitabı*'nın Fasılları İle Karşılaştırılması

İbn Rüşd	Aristoteles	İbn Rüşd	Aristoteles
2-6	1	55-60	14
8-9	2	60-63	15
9	3	64-68,70	16
13-17	4	71-72	17
18-20	5	73-76	18
20-22, 25-32	6	77-78	19
33, 35	7	79-86	20
36-37	8	87-88	21
38-40	9	89-92, 94, 97-98	22
41	10	98	23
42-44, 46-47	11	99-101, 103	24
48	12	104-110	25
50-54	13	-	26



Ek 3: İbn Rüşd'ün *Poetika Orta Şerhi*'nin Fasıllarının Aristoteles'in *Poetika Kitabı*'nın Fasılları ve Metinleri İle Karşılaştırılması

İbn Rüşd	Aristoteles	
Birinci Fasl	1	1447 a 8-1447 b 24
İkinci Fasl	2-3	1448 a 1-25
Üçüncü Fasl	4-5	1448 b 4-1449 a 37
Dördüncü Fasl	5-6	1449 b 9-1450 b 20
Beşinci Fasl	7-11	1450 b 21-1452 b 13
Altıncı Fasl	12-19	1452 b 14-1456 b 15
Yedinci Fasl	20-25	1456 b 20-1461 b 25



Ek 4: Kur'ân Ayetleri Fihristi

Ayet	Sûre ve Ayet Numarası	Paragraf Numarası
"ya da sizden birisi... oyuktan gelirse"	Nisâ, 4/43; Mâide, 5/6	3
"Yağ bitirir (verir)"	Mü'minûn, 23/20	95
"Fecrden sizin için beyaz iplik siyah iplikten ayırt edilir hale gelinceye kadar"	Bakara, 2/187	96
"Allah güzel bir sözü örnek verdi"den "kararı olma-yan"a kadar	İbrahim, 14/24-26	70
"Yedi başak bitiren tohumun örneği gibi"	Bakara, 2/261	70
"O'na benzer hiçbir şey yoktur"	Şûrâ, 42/11	95
"Vaktiyle Rabb'i İbrâhim'i sınadı"	Bakara, 2/124	95
"Onun eşleri onların anneleridir"	Ahzâb, 33/6	3
"Kente sor"	Yusuf, 12/82	95
"İnkâr edenlerin amelleri ıssız çöldeki serap gibidir"	Nur, 24/39	102
"İki kanadıyla uçan kuş"	En'âm, 6/38	95
"Kısasta sizin için hayat vardır"	Bakara, 2/179	95
"Onda (Kur'ân'da) hiçbir bozukluğa yer vermemiştir"	Kehf, 18/1	95
"Eğer Kur'ân ile dağlar yürütölmüş veya yeryüzü parçalanmış yahut ölüler konuşturulmuş olsaydı"	Ra'd, 13/31	95



Ek 5: Şiirler Fihristi

Beyitin Başlangıcı	Beyitin Kâfiyesi	Şairin İsmi	Bahr	Beyit Sayısı	Paragraf Numarası
<i>lâ teskanî</i>	<i>bukâî</i>	Ebû Temmâm	kâmil	1	64
<i>merrat</i>	<i>el-'urbâ</i>	el-Mütenebbî	basît	2	73
<i>gevm</i>	<i>halîben</i>	Ebû Temmâm	hafif	1	64
<i>ve kad</i>	<i>eş-şenebu</i>	el-Kumeyt	basît	1	93
<i>inne'llezi</i>	<i>kâzibu</i>	-	serî	1	77
<i>vekafet</i>	<i>uhâtibuhû</i>	Zü'r-Rumme	tavîl	2	69
<i>ve lâ 'aybe</i>	<i>el-ketâibi</i>	en-Nâbiga	tavîl	1	95
<i>tekuddü</i>	<i>el-habâhibi</i>	en-Nâbiga	tavîl	1	68
<i>kem zevra</i>	<i>ez-zîbi</i>	el-Mütenebbî	basît	2	45
<i>ve lemmâ kadaynâ</i>	<i>mâsihu</i>	Kesîr	tavîl	2	94
<i>lî-küllîmri'in</i>	<i>el-'adâ</i>	el-Mütenebbî	tavîl	1	49
<i>ve kayyedet</i>	<i>tekayyedâ</i>	el-Mütenebbî	tavîl	1	64
<i>izâ sêrat</i>	<i>randuhû</i>	el-Mütenebbî	tavîl	1	88
<i>halâ nâzirî</i>	<i>fakdi</i>	el-Bühterî	tavîl	1	66
<i>mâzzâ ü'emmilü</i>	<i>iyâdi</i>	el-Esved bin Yu'fur	kâmil	5	98
<i>âmî ve 'âm'</i>	<i>seyhûdi</i>	Ebû Temmâm	kâmil	3	73
<i>Allâhu ya'lem</i>	<i>mezbidî</i>	el-Hâris bin Hişâm	kâmil	3	109
<i>ve ta'rifu</i>	<i>hacr</i>	İmriü'l-Kays	tavîl	1	67
<i>izâ akbelet</i>	<i>el-gudur</i>	İmriü'l-Kays	tavîl	2	64
<i>ve mâ cebûnet</i>	<i>meysêrâ</i>	İmriü'l-Kays	tavîl	1	109
<i>-mine'l kâsirâti</i>	<i>le-esserâ</i>	İmriü'l-Kays	tavîl	1	68
<i>ve saktin</i>	<i>vekrâ</i>	Zü'r-Rumme	tavîl	3	71
<i>lâ erâ</i>	<i>el-fakîrâ</i>	Adî bin Zeyd'	hafif	1	92
<i>ve nahnu ünâs</i>	<i>el-kabru</i>	Ebû Ferâs el-Hamdânî	tavîl	2	65
<i>ve dâ'un de'â</i>	<i>yedri</i>	Mecnûnu Leylâ	tavîl	2	66
<i>da' zâ</i>	<i>el-hadri</i>	Züheyr	basît	1	73

<i>fe-lev le'r-rîh</i>	<i>bi-z-zükûri</i>	Mehülhil bin Rebî'a	vâfir	1	68
<i>ve'nzur</i>	<i>anberi'</i>	İbnü'l-Mu'tez	kâmil	1	104
<i>ve reml</i>	<i>el-hanâdis</i>	Zür-Rumme	tavîl	1	3
<i>yâ dâru</i>	<i>ünsü</i>	İbnü'l-Mu'tez	kâmil	1	104
<i>yehîlû ve yüzri</i>	<i>muhmisi</i>	İmriü'l-Kays	tavîl	1	102
<i>yüzekkirunî</i>	<i>şemsi</i>	el-Hansâ	vâfir	1	66
<i>ve kad 'alime</i>	<i>ed-dumes-tikâ</i>	-	tavîl	2	64
<i>le-'umri</i>	<i>tuharraku</i>	el-A'şâ	tavîl	3	39
<i>ve 'alâ üzneyhi</i>	<i>el-ezraki</i>	-	hafif	1	105
<i>ve kâlû e-tebki</i>	<i>ed-dekâdik</i>	Mütemmim bin Nüveyre	tavîl	2	66
<i>lehêne 'aleynâ</i>	<i>ve tefeddalâ</i>	Ebû Temmâm	tavîl	1	49
<i>lebisne'l-vesÿye</i>	<i>el-cemâlê</i>	el-Mütenebbi	vâfir	2	68
<i>hattâ ente</i>	<i>âhilû</i>	Ebû Temmâm	tavîl	1	92
<i>ebâs-sabra</i>	<i>makilû</i>	Ebû Hirâş el-Hüzeli	tavîl	2	66
<i>me'ânike</i>	<i>muğtâlû</i>	el-Ma'arrî	tavîl	1	92
<i>etâke</i>	<i>mefâsilû</i>	el-Mütenebbi	tavîl	2	62
<i>ve ennâ ihtedâ</i>	<i>el-kasâtîlu</i>	el-Mütenebbi	tavîl	2	68
<i>saha'l-kalbu</i>	<i>revâhiluh</i>	Züheyr	tavîl	1	3
<i>hüve'l-bahru</i>	<i>sêhiluhû</i>	Ebû Temmâm	tavîl	1	3
<i>ve kad agtedî</i>	<i>heykeli</i>	İmriü'l-Kays	tavîl	1	64
<i>kifâ nebki</i>	<i>fe-havmeli</i>	İmriü'l-Kays	tavîl	1	66
<i>bi-'aclezetin</i>	<i>minvâli</i>	İmriü'l-Kays	tavîl	1	64
<i>ke'enni lem erkeb</i>	<i>halhâli</i>	İmriü'l-Kays	tavîl	2	93
<i>semevtü ileyhâ</i>	<i>hâli</i>	İmriü'l-Kays	tavîl	3	71
<i>lienue hilmeke</i>	<i>ke'l-kahali</i>	el-Mütenebbi	basît	1	65
<i>ve 'arafâhum</i>	<i>el-haveli</i>	el-Mütenebbi	basît	1	92
<i>huz mâ terâhu</i>	<i>züheli</i>	el-Mütenebbi	basît	1	65
<i>veş-şemsü</i>	<i>tef'ali</i>	Ebu'n-Necm	recez	2	64
<i>ve muharrak</i>	<i>sekimâ</i>	Leylâ el-Ahiliyye	kâmil	1	107

<i>ba'ide</i>	<i>hâşimu</i>	Umar bin' Ebî Rebî'a	tavîl	1	94
<i>vekafe</i>	<i>nâimu</i>	el-Mütenebbî	tavîl	2	93
<i>izâ kâne</i>	<i>el-cevâzimu</i>	el-Mütenebbî	tavîl	1	88
<i>alâ kadri'</i>	<i>el-mekârimu</i>	el-Mütenebbî	tavîl	1	92
<i>yâ a'dele</i>	<i>el-hakemu</i>	el-Mütenebbî	basît	1	95
<i>izâ gadâ</i>	<i>el-keremi</i>	eş-Şamerdel bin Şerîk	basît	1	107
<i>hayeyte</i>	<i>el-heysemi</i>	Antere'	kâmil	1	92
<i>a'yâke</i>	<i>el-a'cemi</i>	Antere'	kâmil	2	69
<i>ma'ânun</i>	<i>el-kiyân</i>	el-Ma'arrî	vâfir	1	92
<i>lev el-feleku</i>	<i>ed-deverân</i>	el-Mütenebbî	tavîl	1	68
<i>aduvvuke'</i>	<i>el-kamerâni</i>	el-Mütenebbî	tavîl	1	68
<i>ve echeştu</i>	<i>ra'âni</i>	Mecnûnu Leylâ	tavîl	3	69
<i>ve inni le'estagşî</i>	<i>hayâliyâ</i>	Mecnûnu Leylâ	tavîl	2	66



Ek 6: Poetika Orta Şerhi Sözlüğü

Türkçe İstilah	İstilahın Arapçası
ahenkli nağme	<i>nagm müttefika</i>
araştırma (kanıtlama)	<i>nazar</i>
aruz	<i>‘arûz</i>
askerî medih sanatı	<i>snâ’atu’l-medihi’l-cihâdiyye</i>
ayraç	<i>fâsıla</i>
bağlaç	<i>ribât</i>
baht dönüşü (dönüş)	<i>idâre</i>
basit taklit	<i>muhâkât basîta</i>
benzerlik	<i>şibh</i>
benzetme harfleri	<i>hurûfu’t-teşbih</i>
benzeyen	<i>müşebbeh</i>
bileşik taklit	<i>muhâkât mürekkebe</i>
çarpıtcı şairler	<i>mumevvihûn mine’ş-şu‘arâ</i>
çirkinleme	<i>takbih</i>
çözüm	<i>hall</i>
delillendirme	<i>istidlâl</i>
doğal şiirler	<i>eş‘âr tabî’iyye</i>
düğüm	<i>ribât</i>
etkilenim	<i>infi‘âl</i>
etkilenimsel şiirler	<i>eş‘âr infi‘âliyye</i>
fazilet (erdem)	<i>fazile</i>
fiil	<i>kelime</i>
gerçek şairler	<i>şu‘arâ bi’l-hakika</i>
giriş	<i>sadr</i>
gösteri sanatı	<i>snâ’atu’n-nefâk</i>
güzelleme	<i>tahsin</i>
hata yerleri	<i>mevâzi’u’l-galat</i>
hayal oluşturunca (canlandırimsal) sözler	<i>ekâvil muhayyile</i>
hece	<i>makta‘</i>
hiciv (komediya, kamediyi, yergi)	<i>hicâ‘</i>
hikaye	<i>hikâye</i>

hikaye (anlatı, olay anlatısı)	<i>hadîs</i>
hikayeciyler (anlatıcılar)	<i>muhaddisûn</i>
hitap (söylev)	<i>hutbe</i>
ibdâl (yerine konma)	<i>ibdâl</i>
inanç	<i>i'tikâd</i>
isim	<i>ism</i>
istiâre (eğretileme)	<i>isti'âre</i>
istitrâd (arasöz)	<i>istitrâd</i>
işaretler (jest ve mimikler)	<i>işârât</i>
kanıtlama	<i>ihticâc</i>
kapanış	<i>hâtime</i>
karakter	<i>'âdet</i>
karakter özellikleri	<i>'âdât</i>
kaside	<i>kaside</i>
kendisi aracılığıyla benzetme yapılan	<i>müşebbeh bih</i>
kınama yerleri	<i>mevâzi'u't-tevbih</i>
kıssa	<i>kıssa</i>
kıssa (öykü)	<i>kıssa</i>
kıssacılar (öykücüler)	<i>kassâs</i>
kinâye (değınmece)	<i>kinâye</i>
kompozisyon (telif)	<i>te'lif</i>
kurgusal hikayeler (anlatılar)	<i>ehâdis muhterî'a</i>
kurgusal örnekler	<i>emsâl muhterî'a</i>
kurgusal öyküler	<i>hurâfât muhterî'a</i>
medih (tragedya, trajedi, övgü)	<i>medih</i>
medihsel dinî sözlerde	<i>(fi'l-ekâviliş-şer'ıyyeti'l-medihıyye)</i>
melodi	<i>lahn</i>
melodi sanatı	<i>sınâ'atu'l-lahn</i>
mısra	<i>mısrâ'</i>
muvaşşah	<i>muvaşşah</i>
münazara	<i>münâzara</i>
nesib	<i>nesib</i>
örnek	<i>misâl</i>
örnekler kurgulama sanatı	<i>sınâ'atu ihtirâ'i'l-emsâl</i>

örtüşme	<i>mutâbaka</i>
öykü (masal, mit)	<i>hurâfe</i>
özel kınama yerleri	<i>mevâzi'ü't-tevbihi'l-hâss</i>
poetika (şiiir)	<i>şî'r</i>
pratik akıl	<i>ta'akkul</i>
psikolojik etkilenimler	<i>infi'âlât nefsâniyye</i>
rezilet (erdemsizlik)	<i>rezîle</i>
risâ (ağıt)	<i>risâ'</i>
sahte şairler	<i>şu'arâ zûr</i>
söz	<i>kavl</i>
sözlerle taklit	<i>muhâkât bi'l-ekâvil</i>
sunum	<i>el-ahz bi'l-vucûh</i>
şair	<i>şâ'ir</i>
şiiir (poetika) sanatı	<i>sınâ'atuş-şî'r</i>
şiiirsel (poetik) söz	<i>kavl şî'ri</i>
şiiirsel (poetik) söz	<i>kavl şî'ri</i>
şiiirsel kıssalar	<i>kısas şî'riyye</i>
şiiirsel konuşma	<i>muhâtaba şî'riyye</i>
şiiirsel sanatlar	<i>sınâ'ât şî'riyye</i>
şiiirsel taklitler	<i>muhâkeyât şî'riyye</i>
şiiirsel tasdik	<i>tasdik şî'ri</i>
tahayyül (hayal etme)	<i>tahayyül</i>
tahyil (canlandırım, hayal oluşturma)	<i>tahyil</i>
tahyil (canlandırım, hayal oluşturma) yeri	<i>mevzi'ü't-tahyil</i>
taklit (öykünme)	<i>muhâkât</i>
taklit yapanlar	<i>muhâkûn</i>
taklitsel öyküsel söz	<i>kavl hurâfi muhâki</i>
taklitsel sözler yapma sanatı	<i>sınâ'atu 'ameli'l-ekâvili'l-muhâkiye</i>
tanınma	<i>istidlâl</i>
tanınma yerleri	<i>mevâzi'ü'l-istidlâl</i>
tasrif (bükün)	<i>tasrif</i>
telhis (yeniden ifade)	<i>telhis</i>
teşbih (benzetme, benzetim)	<i>teşbih</i>

teşbih (benzetme) harfleri	<i>hurûfu't-teşbih</i>
teşbih yapanlar	<i>müşebbihûn</i>
uyuşma	<i>muvâfakat</i>
üstün şairler	<i>muflikûn</i>
vezin/ölçü	<i>vezn</i>
vezin/ölçü sanatı	<i>sınâ'atu'l-vezn</i>
vezinli söz	<i>kelâm mevzûn</i>
yanlış ve kurgusal şeyler	<i>umûr muhterî'a kâzibe</i>
yenilikçiler	<i>muhdesûn</i>
zâtî hata yerleri	<i>mevâzi'u'l-galat'iz-zâtî</i>
zecâl	<i>zecâl</i>

KARMA DİZİN





A

- Abdurrahman Bedevî 6, 7, 15, 17, 18, 19, 21, 26, 35, 42, 43, 44, 50, 52, 53, 54, 67, 68
 Ahmed Abdulmecid Herîdî 7
 Aiskhylos 75
 Akhilleus 38
 Alexander'a Retorik (Rhetorikê Pros Aleksand-ron) 17
 Amelî şiir sanatı 66
 Ammonius 13
 Analütika Hüsterâ 5, 14, 54
 Anlatı 5, 25, 31, 34, 35, 36, 51, 222
 Arap dili 37, 85
 Araplar 70, 72, 73, 74, 98, 126, 130, 146, 196, 202; -ın şairleri 70; -ın şiiri 70; -ın şiirleri 70, 74, 162
 Arap şiiri 69, 73, 76
 Araştırma/nazar 68
 Aristoteles 4, 5, 6, 7, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 30, 31, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 84, 85, 88, 92, 94, 96, 98, 102, 106, 108, 112, 114, 116, 122, 124, 128, 130, 132, 134, 136, 138, 140, 142, 144, 146, 150, 152, 156, 160, 162, 164, 166, 168, 170, 172, 174, 176, 178, 180, 182, 184, 190, 194, 196, 198, 204, 209, 211, 213
 Aristotelesçilik 47, 48
 Aristoteles'in Mantık Kitaplarının Orta Şerhleri 55
 Aristotelis Opera 17, 52
 A'sâ 40, 70, 126, 218

B

- Baht dönüşü 26, 32, 33, 41, 42, 69, 81, 82, 84, 112, 128, 130, 138, 160, 166, 196
 Bâkî 51
 Bedevî 6, 7, 15, 17, 18, 19, 21, 26, 35, 42, 43, 44, 45, 46, 50, 52, 53, 54, 67, 68
 Benzetme 30, 31, 90, 112, 150
 Beş sanat 20, 43
 Beyit 26, 66, 70, 130
 Birinci Analitikler 14, 15, 44, 55
 Birinci Analitikler Orta Şerhi 55
 Burhan 5, 21, 48; - yöntemi 21
 Burhânî/apodeiktik 5, 21, 22, 23, 25, 51
 Burhânî/felsefî 6
 Butterworth 2, 4, 7, 8, 15, 19, 20, 26, 27, 36, 41, 47, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 78, 88, 92, 98, 110, 122, 128, 142, 144, 148, 154, 158, 162, 166, 186, 190, 192, 198, 202

C

- Cahiliye devri 74
 Cahit Sıtkı Tarancı 51
 Canlandırım 90
 Canlandırimsal 90
 Canlandırma 31, 32, 90
 Cevâmî 27, 35, 43, 47
 Charles E. Butterworth 2, 4, 7, 8, 15, 19, 20, 26, 27, 36, 47, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 78, 88
 Cumhuriyet (Devlet) 58, 69

Ç

- Çirkinleme 31, 61, 98
 Çözüm 29, 33, 83, 164
 Çürütme 29

D

- Dış ikna ediciler 120
 Doğabilimci 27
 Doğabilimi 27
 Drama 29
 Dügüm 29, 33, 83, 164
 Düşünce 5, 20, 28

E

- Ebherî 20, 52
 Ebû Bîşr 13, 17, 18, 19, 35, 52, 61, 88
 Ebû Bîşr Mettâ 13, 18, 19, 35, 52, 61, 88
 Ebû'l-Ferec İbnü't-Tayyib 14
 Ebû Temmâm 63, 70, 75, 134, 148, 164, 217, 218
 Ebu't-Tayyib 26, 63, 70, 75, 130, 136, 144, 148, 150, 156, 166, 180, 186, 188, 190
 Ebu't-Tayyib el-Mütenebbi 63, 70, 75
 Edebiyat 77
 Eğretileme 29, 90
 Eisagögê 55

Eksodos 28
Empedokles 94
Endülüs halkı 71
Estetik 7, 17, 20

Etkilenim 108
Euripides 37, 39, 51, 75
Eustratius 14
Ezgi 27, 28; -düzme 28

F

Fârâbî 6, 7, 8, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 24, 35,
42, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 52, 53, 54,
56, 57, 64, 67, 77, 98, 204
Fazilet 30, 60, 96, 98, 136
Felsefe 6, 7, 8, 9, 13, 14, 15, 16, 17, 21, 42, 43, 47,
50; -tarihi 7, 14

Fennü-Ş-Şî'r 6, 15, 17, 18, 19, 25, 35, 43, 44, 45, 46,
47, 49, 52, 53, 54
Filozof 13, 17, 19, 21, 22, 25, 26, 37, 40, 46, 47,
50, 102
Fizik 48
Fuzûlî 51

G

Galenus 13
Giacomo Zabarella 14

Güzelleme 31, 61, 96, 98

H

Habîb 56, 168, 186
Harmoni 27
Hata yerleri 34, 85, 204
Hayal oluşturan sözler 25
Hayal oluşturma 25, 30, 31, 90, 94, 138, 140
Hayal oluşturuç 45, 60, 64, 76, 90, 92, 94, 112
Hayal oluşturuç sözler 64, 94
Hesiodos 58, 75

Hiciv 8, 30, 31, 34, 35, 49, 61, 78, 88, 96, 104, 106,
138, 204; -sanatı 31, 34, 35, 61
Hikaye 110, 114, 124; -ciler 32, 110, 122
Homeros 6, 27, 31, 37, 38, 39, 51, 58, 63, 67, 73,
75, 79, 94, 98, 106, 122, 144, 160, 196, 198
Huy 30, 31, 96, 110
Hz. İbrahim 39, 142

I

Immanuelis Bekkeri 17, 52

İon 17, 53

İ

İbn Heysem 19, 50
İbn Mukaffâ 13
İbn Rüşd 4, 6, 7, 8, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21,
22, 23, 24, 25, 26, 27, 30, 35, 36, 37, 38, 39,
40, 41, 42, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 52,
53, 54, 55, 56, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 65,
66, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 77,
176, 209, 211, 213
İbn Sînâ 6, 7, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 25, 35,
42, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 52, 53, 54,
56, 57, 67, 77
İbnü'l-Ebbâr 56
İbnü'n-Nedim 18

İbn Zûr'a 13
İkinci Analitikler Büyük Şerhi 48
İkinci Analitikler Orta Şerhi 55
İkinci Analitikler Şerhi 15
İkna 82, 85, 114, 116, 120, 124, 150, 202
İlyada 40
İlyada ve Odysseia 40
İmriü'l-Kays 37, 51, 146, 148, 156, 158, 162, 188,
190, 198, 202, 217, 218
İphigeneia 39
İsâgüci 20, 52
İshak b. Huneyn 18
İstiâre 30, 90, 180

K

Kanıtlama 29, 68, 116
Karakter 62, 68, 69, 82, 112, 142, 144
Kaside 58, 120, 178
Kategoriler 14, 55; -Orta Şerhi 55
Kâtibi 20, 53
Kelâm fi-Ş-Şî'r ve'l-Kavâfi 18
Kınama 34, 85, 200, 204; -yerleri 34, 85, 204

Kıssa 32, 68, 110; -cı 110; -lı şiir 72
Kinâye 30, 90
Kindî 13, 18, 53
Kitâbu'l-Burhân 5, 14, 48, 52, 54
Kitâbu'l-Cedel 48, 52
Kitâbu-Ş-Şifâ 14, 15, 19, 25, 43, 44, 53, 56
Kitâbu-Ş-Şifâ, Yorum Üzerine 15

Kitâbu'ş-Şi'r 44

Kur'an-ı Kerim 41, 59, 64, 70, 71, 72, 74, 158, 160, 162, 166

M

Mantık 5, 6, 7, 8, 9, 14, 15, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 25, 42, 43, 45, 48, 49, 50, 56, 62, 77; -bilimi 17, 20, 43, 49; -sal sanat 61, 62

Margites 40

Medih 8, 24, 30, 31, 32, 33, 34, 49, 61, 67, 79, 80, 81, 84, 85, 104, 106, 110, 112, 116, 120, 124, 126, 132, 138, 140, 142, 166, 170, 194, 196, 204; -sanatı 31, 32, 34, 61, 85, 110, 112, 116, 120, 196

Mehmet Akif Ersoy 51

Mehmet Bayraktar 18, 20, 42, 52, 53

Melodi 25, 30, 31, 32, 57, 68, 69, 70, 71, 92, 96, 108, 110, 112, 196; -sanatı 25

Meşşâi 6, 14, 47, 54; -felsefe 6

Muhsin Mehdi 56, 74

Muvaşşah 92

Münazara 120

el-Müteenebbi 37, 40, 51, 56, 63, 70, 75, 158, 164, 168, 184, 217, 218, 219

N

en-Nâbigâ 37, 51, 73, 156

Nağme 71, 180

Nazar/araştırma 32, 68

Nazarî şiir sanatı 66

Nefs Üzerine 15

Nesib 98

Neşet Ertaş 51

O

Olay örgüsü 28

Olympiodorus 13

Organon 17

Orta şerh 22, 55, 76

Ö

Öğrenci 102

Öğretim 104, 120

Ölçü 27, 29, 30, 57, 92, 104

Öykü 28, 68, 110, 124, 140

Öyküsel söz 80

Özet 7, 26

P

Paulus Venetus 14

Philoponus 13

Platon 14, 17, 52, 53, 56, 58, 59, 74

Poetik 5, 6, 21, 23, 25, 35, 49, 51, 168

Poetika 1, 2, 4, 6, 7, 13, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 49, 50, 51, 52, 54, 55, 56,

59, 64, 65, 85, 86, 88, 168, 204, 213; -Kitabı 4, 7, 55, 56, 64, 65, 85, 213; -Orta Şerhi 2, 4, 6, 7, 15, 16, 19, 22, 55, 56, 86, 88, 213

Poiein 57

Polyidos 39

Porpyhrius 55

Prologos 28

R

Retorik Kitabı 24, 62, 64, 85, 92, 108, 160, 168, 204; -Orta Şerhi 21, 55; -sanatı 32

Retorik (Tekhnês Rhetorikês) 17

Rezilet 30, 96

er-Risâletü'ş-Şemsiyye 20

Risâle fî Kavânini Sınâ'ati'ş-Şu'arâ 18, 42, 52

Ritim 27, 71, 92, 104

Robert Grosseteste 14

S

Sanat 17, 20, 23, 25, 32, 43, 61, 62, 75, 76, 80, 104, 112, 116

Seyfû'd-Devle 38

Siyaset 77

Sofist 21, 33, 82, 156; -ik 21, 158; -ik Çürütmeler Orta Şerhi 55; -ik Çürütmeler Üzerine 21

Sokrates 58, 59, 60, 62, 69, 71, 74, 94

Sophokles 37, 51, 75

Sözel ifade 28

Synopsis 27

Ş

Şair 5, 25, 27, 30, 32, 33, 38, 40, 41, 56, 57, 60, 69,
76, 83, 94, 98, 124, 126, 152, 166, 182
Şerh 13, 15, 16, 18, 22, 35, 43, 55, 67, 76
Şiir 6, 7, 8, 17, 19, 20, 23, 24, 25, 27, 28, 30, 31, 32,
33, 34, 35, 36, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 47,
50, 51, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 64,
65, 66, 67, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 78,

82, 83, 85, 88, 92, 94, 98, 100, 104, 108, 110,
114, 116, 120, 122, 124, 134, 138, 150, 170, 184,
190, 192, 194, 196, 204; -sanatı 20, 34, 35,
46, 59, 65, 66, 72, 88, 104, 124; -sel ilham/
esin 76; -sel söz 30, 34, 78, 88, 114, 190

Şi'r 57, 122

T

Tahyil 32, 33, 38, 82, 90, 92, 102, 104, 108, 124,
126, 130, 138, 140, 146, 150, 164, 168
Taklit 27, 30, 79, 80, 96, 112; -sel sözler yapma
sanatı 61, 94
Tanınma 28, 29, 32, 33, 41, 69, 81, 82, 84, 112, 128,
130, 142, 160, 166, 196
Tasdik 140, 150
Tekil 5, 16, 21, 22, 23, 25, 26, 31, 35, 36, 37, 42, 46,
47, 50, 51, 108, 112
Telhîsu Kitâbi'l-Kıyâs 22, 48, 53
Telhîsu Kitâbi's-Şi'r 1, 2, 4, 6, 7, 15, 16, 19, 21, 22,
23, 24, 25, 26, 30, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 41,
42, 45, 46, 47, 49, 50, 51, 53, 55, 57, 78
Temsil/örnekleme 30

Teşbih 8, 30, 31, 32, 57, 59, 68, 71, 90, 96, 98, 100,
102, 110, 118, 122, 126, 146, 192, 194

Tetrametre 29

Themistius 13, 18, 43

Theophrastus 13

Thomas Aquinas 14, 15, 53

Topika 47, 48, 52

Topikler 44, 55

Tragedya 8, 23, 24, 27, 29, 30, 40, 41, 45, 49, 60,
61, 64, 66, 67, 76, 88

Tragedya sanatı 23, 60

Tümel 5, 6, 16, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 30, 31, 34,
35, 37, 42, 43, 45, 46, 50, 51, 61, 67, 72, 108

V

Vezin 25, 30, 31, 32, 33, 34, 57, 68, 69, 71, 78, 84,
92, 94, 108, 110, 112, 114, 124, 164, 168, 190,
192; -sanatı 25, 94

W

Walter Burleigh 14

Y

Yahya b. Adî 18, 19

Yahya Kemal Beyatlı 5, 6, 51

Yanlış kurgusal şeyler 72

Yan öykü 28

Yorum Üzerine Orta Şerhi 55

Yuhanna b. Mâseveyh 13

Yunanlılar 73, 84, 100

Yunan şiiri 67, 69, 76

Yunus Emre 51

Z

Zecâl 92

Zü'r-Rumme 92, 160, 164, 182, 217, 218