



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

İBN SİNÂN EL-HAFÂCÎ ve “SİRRU’L-FESÂHA”
ADLI ESERİ İŞİĞINDA BELÂGATTAKİ YERİ

Yüksek Lisans Tezi

Figen EYÜPOĞLU

BURSA – 2015



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

İBN SİNÂN EL-HAFÂCÎ ve “SİRRU’L-FESÂHA”
ADLI ESERİ İŞİĞİNDA BELÂGATTAKİ YERİ

Yüksek Lisans Tezi

Figen EYÜPOĞLU

DANIŞMAN

Prof. Dr. Mehmet YALAR

BURSA – 2015

TEZ ONAY SAYFASI

T. C.

ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, Arap Dili ve Belâgatı Bilim Dalı 701223059 numaralı Figen EYÜPOĞLU'nun hazırladığı "İbn Sinân el-Hafâcî ve "Sirru'l-fesâha" Adlı Eseri Işığında Belâgattaki Yeri" konulu Yüksek Lisans Çalışması ile ilgili tez savunma sınavı, 10/07/2015 günü 14:00 - 16:30 saatleri arasında yapılmış, sorulan sorulara alınan cevaplar sonunda adayın tezinin/çalışmasının..... (başarılı/başarısız) olduğuna (oybirliği/oy çokluğu) ile karar verilmiştir.

Prof. Dr. Mehmet YAKAR

Üye (Tez Danışmanı ve Sınav Komisyonu Başkanı)
Akademik Unvanı, Adı Soyadı
Üniversitesi

Üye

Akademik Unvanı, Adı Soyadı
Üniversitesi

Prof. Dr. İsmail GÖZLER

F. Betül ÜYÜMEZ

Üye
Akademik Unvanı, Adı Soyadı
Üniversitesi

Yard. Doc. Dr. F. Bekir ÜYÜMEZ

10/07/2015

ÖZET

Yazar Adı ve Soyadı : Figen Eyüpoğlu
Üniversite : Uludağ Üniversitesi
Anabilim Dalı : Temel İslâm Bilimleri
Bilim Dalı : Arap Dili ve Belâgatı
Tezin Niteliği : Yüksek Lisans Tezi
Sayfa Sayısı : XI + 93
Mezuniyet Tarihi : / / 20.....
Tez Danışmanı : Prof. Dr. Mehmet Yalar

İBN SİNÂN EL-HAFÂCİ ve “SİRRU’L-FESÂHA” ADLI ESERİ IŞIĞINDA BELÂGATTAKİ YERİ

Bir giriş ve iki bölümden oluşan tez çalışmamızın giriş bölümünde araştırmanın konusu, önemi, amacı ve araştırmada takip edilen yöntemler kısaca anlatılmıştır.

Birinci bölümde, müellifin yaşadığı dönemin, siyasi yapısı ve ilmi faaliyetleri göz önünde bulundurularak genel bir değerlendirilmesi yapılmıştır. Siyasi hayat çerçevesinde, miladi 1024-1080 yılları arasında, Hafâcî'nin memleketi Halep'te hüküm sürmüş Müslüman bir hanedan olan Mirdâsî Devleti hakkında etraflıca bilgi verilmiştir. Ayrıca bu bölümde Hafâcî'nin tam adı, soyu ve ailesi, yaşadığı yerler, siyâsî ve ilmî-edebî kişiliği ile ortaya koyduğu başlıca eserleri hakkında da bilgi verilmiştir.

Çalışmamızın ikinci bölümünde ise, Hafâcî'nin fesâhat alanında ortaya koyduğu temel eseri *Sirru'l-Fesâha* ışığında belâgat ilmindeki yeri tesbit edilmeye çalışılmıştır. Ayrıca, Hafâcî'nin belâgate dair görüşlerinin şekillenmesinde etkisi bulunan ve kendisinin de görüşleriyle etkilediği bazı isimlere yer verilmiştir.

Anahtar Sözcükler:

İbn Sinân el-Hafâcî, Sirru'l-Fesâha, Belâgat, Fesâhat, Kelam, Lafız, Mana.

ABSTRACT

Author : Figen EYÜPOĞLU
University : Uludağ University
Main Department : Basic Islamic Sciences
Department : Arabic Language and Rhetoric
Type of Thesis : Master Thesis
Page Number : XI + 93
Date of Graduation :/...../2015
Supervisor : Prof. Dr. Mehmet YALAR

İBN SİNÂN EL-HAFÂCÎ and IN THE LIGHT OF THE WORK “SİRRU’L-FESÂHA” HIS PLACE IN RHETORIC

In the introduction of our thesis study which consists of an introduction and two other sections, the topic, importance, purpose and methods of research have been described briefly.

In the first section, by considering political structure and scientific activities of the period in which the author lived, a general evaluation has been conducted. In the frame of political life, Mirdâsî State which was a Muslim dynasty ruling in Hafâcî's country Aleppo between the years 1024-1080, has been covered in detail. Besides, in this section the information has been given about Hafâcî's full name, lineage and family, places of residence, and major works that he revealed by his political and scientific-literary personality.

In the second section of our study, Hafâcî's place in the rhetoric science has been mentioned in the light of Sirru'l-Fesâha which is Hafâcî's fundamental work on fluency. Furthermore, some of the figures that affect Hafâcî's vision on rhetoric and also were affected by his remarks have been also covered.

Key words:

İbn Sinân el-Hafâcî, Sirru'l-Fesâha, Rhetoric, Fluency, Remark, Wording, Meaning.

ÖNSÖZ

Kurân-ı Kerîm, Arap toplumunda hitabet ve şiirin zirvede olduğu bir dönemde, dil ve üslubundaki mükemmelliğiyle inmiş, bir benzerini getirmeleri hususundaki meydan okumasıyla da inkârcıları acz içinde bırakmıştır. Bu bağlamda Kurân'ın getirdiği hüküm ve prensipleri kavramak, sahip olduğu anlam derinliklerine nüfuz etmek ve icazını ortaya koymak bir zorunluluk haline gelmiştir. Bu da ancak Kurân'ın sahip olduğu belâgati bilmekle mümkün olacaktı. Hal böyle olunca, belâgat ile ilgili çalışmalar kısa zaman içinde alimlerin ilgi alanı haline gelmiş ve gelişme sürecine girmiştir.

Netice itibariyle diğer alanlarda olduğu gibi belâgat alanında da önemli simalar yetişmeye başlamıştır ki bunlardan biri de, çalışmamızın konusu olarak seçtiğimiz İbn Sinân el-Hafâcî'dir.

“İbn Sinân el-Hafâcî ve Sirru'l-Fesâha Adlı Eseri Işığında Belâgattaki Yeri” başlığı altında ele aldığımız bu çalışmanın amacı, Hafâcî'nin hayatı hakkında bilgi edinmek, yanı sıra belâgat ilminin özellikle fesâhat ile ilgili konularına olan katkıları çerçevesinde belâgat ilmindeki yerini tespit etmeye çalışmaktır.

Klasik kaynakların yanı sıra modern kaynaklardan da istifade edilerek gerçekleştirilen çalışmada, Hafâcî'nin adı geçen eserinde sistemli ve ayrıntılı bir şekilde ele aldığı “fesâhat” kavramı ile ilgili hususlar ortaya konulup tahlile tabi tutulmaya çalışılmıştır. Bu amaçla adı geçen eser, Arap dili ve belâgati açısından incelenmiştir.

Bir giriş ve iki bölümden ibaret olan çalışmanın giriş kısmında konusu, önemi, amacı ve araştırmada takip edilen yöntem üzerinde durulmuştur. Birinci bölümde Hafâcî'nin tam adı, soyu ve ailesi, doğumu, siyasî ve ilmî-edebî kişiliği ile ölümü gibi başlıklar altında, hayatı ile ilgili temel bilgilere yer verilmiştir. İkinci bölümde ise Hafâcî'nin belâgata dair ***“Sirru'l-Fesâha”*** adlı eseri kapsamında belâgat ilminin bazı konularıyla ilgili görüşlerine yer verilmiştir.

Öncelikle, gerek konunun tespit ve seçiminde gerekse de çalışmam boyunca karşılaştığım zorlukları aşmada devamlı beni cesaretlendirip teşvik eden, hiçbir konuda yardımını, zamanını ve sabrını esirgeyemeyen tez danışmanım kıymetli hocam Prof. Dr. Mehmet YALAR'a teşekkürlerimi arz ediyorum.

Ayrıca, *Sirru'l-Fesâha* adlı eserin her hafta düzenli olarak okunup, konularının doğru kavranması noktasında bana yardımcı olan, gerek belâgat gerek şiir alanında ufkumu genişletecek bilgiler veren, ayrıca yurtdışından Arapça kaynak ve kitap temini hususunda yardımlarını esirgemeyen çalışmamın her aşamasında meşguliyetlerine rağmen bana zaman ayıran Mısırlı değerli hocam Öğr. Gör. İslam Maher OMARA'ya teşekkürlerimi sunuyorum. Bu derslerimize katılarak görüşleriyle katkı sağlayan, özellikle bazı Arapça ifadelerin ve beyitlerin Türkçe'ye en uygun şekilde aktarılması noktasında bana yardımcı olan kıymetli hocam Arapça Okutmanı Faysal YILDIRIM'a da teşekkürlerimi ifade ediyorum.

Bir de yazım ve dipnotların tashihiyle ilgili büyük yardımını gördüğüm kıymetli hocam Doç. Dr. Şener ŞAHİN 'e ne kadar teşekkür etsem azdır.

Son olarak bütün tahsil hayatım boyunca maddi manevi desteklerini esirgemeyen ve yanımda duran kıymetli aileme teşekkürlerimi ifade ediyorum.

Figen EYÜPOĞLU

Bursa-2015

İÇİNDEKİLER

| | |
|---|-----|
| TEZ ONAY SAYFASI | ii |
| ÖZET | iii |
| ABSTRACT | iv |
| ÖNSÖZ | v |
| İÇİNDEKİLER..... | vii |
| KISALTMALAR..... | xi |
| GİRİŞ..... | 1 |
| I. ARAŞTIRMANIN KONUSU | 1 |
| II. ARAŞTIRMANIN ÖNEMİ..... | 1 |
| III. ARAŞTIRMANIN AMACI | 1 |
| IV. ARAŞTIRMADA TAKİP EDİLEN YÖNTEM | 2 |

BİRİNCİ BÖLÜM

EL-HAFÂCÎ'NİN YAŞADIĞI DÖNEM, HAYATI, KİŞİLİĞİ VE ESERLERİ

| | |
|---|----|
| I. EL- HAFÂCÎ'NİN YAŞADIĞI DÖNEME GENEL BİR BAKIŞ | 4 |
| A. SİYASÎ HAYAT | 4 |
| B. İLMÎ FAALİYETLER | 7 |
| II. HAYATI..... | 9 |
| A. TAM ADI..... | 9 |
| B. SOYU VE AİLESİ | 9 |
| C. DOĞUMU | 11 |
| 1. Doğum Yeri ve Tarihi..... | 11 |
| 2. Yaşadığı Yerler..... | 13 |
| a. Halep | 13 |
| b. İstanbul..... | 13 |

| | |
|--------------------------------|-----------|
| c. Antakya | 13 |
| d. Mısır | 14 |
| e. Diyarbakır | 14 |
| D. ÖLÜMÜ | 14 |
| 1. Ölüm Sebebi | 14 |
| 2. Ölüm Tarihi | 16 |
| 3. Öldüğü Yer | 17 |
| III. KİŞİLİĞİ..... | 17 |
| A. SİYÂSÎ KİŞİLİĞİ | 17 |
| 1. Emirliği..... | 17 |
| 2. Şiîliği | 18 |
| B. İLMÎ VE EDEBÎ KİŞİLİĞİ..... | 19 |
| 1. Şairliği | 21 |
| 2. Eserleri..... | 22 |

İKİNCİ BÖLÜM

EL-HAFACÎ'NİN BELÂGAT İLMİNDEKİ YERİ

| | |
|---|-----------|
| I. HAFÂCÎ DÖNEMİNİN BELÂGAT ORTAMI | 24 |
| II. HAFÂCÎ'Yİ ETKİLEYEN BELÂGATÇILAR | 25 |
| A. EL-CÂHİZ (255/869)..... | 25 |
| B. KUDÂME B. CA'FER (337/948)..... | 25 |
| C. ER-RUMMÂNÎ (384/994) | 26 |
| D. EBÛ HİLÂL EL-ASKERÎ (400/1009)..... | 27 |
| III. HAFÂCÎ'DEN ETKİLENEN BELÂGATÇILAR..... | 27 |
| A. İBNÜ'L-ESÎR EL-CEZERÎ (637/1239) | 27 |
| B. EL-KAZVÎNÎ (739/1338)..... | 29 |
| IV. BELÂGATE DAİR ESERİ | 30 |
| A. SİRRU'L-FESÂHA..... | 30 |
| 1. Kitabın İsimlendirilmesi ve Yazılış Tarihi | 30 |
| 2. Muhtevâsı | 30 |
| V. EL- HAFÂCÎ'DE BELÂGAT KONULARI..... | 30 |

| | |
|---|----|
| A. HAFÂCÎ'YE GÖRE BAZI TEMEL KAVRAMLAR | 30 |
| 1. Sesler | 31 |
| 2. Harfler | 33 |
| 3. Kelâm | 39 |
| 4. Dil | 42 |
| B. FESÂHAT | 44 |
| 1. Lafızda Fesâhat | 47 |
| a. Müfred Lafızlarda Bulunması Gereken Fesâhat Şartları | 47 |
| b. Mürekkeb Lafızlarda Bulunması Gereken Fesâhat Şartları | 53 |
| 2. Kelâmda Fesâhati | 59 |
| a. Lafızların Yerinde Kullanılması | 59 |
| (1) Kelamda Takdim ve Tehirin Olmaması | 59 |
| (2) Kelamda Tertibin Gözetilmiş Olması | 60 |
| (3) İstiâre | 60 |
| (4) Haşv | 63 |
| (5) Kinâye | 66 |
| (6) İlgili Alanın Dilini Kullanmak | 67 |
| b. Lafızlar Arası Uyum | 68 |
| (1) Yapısal Uyum | 68 |
| (a) Sec' | 68 |
| (b) Kâfiye | 69 |
| (c) Cinâs | 70 |
| (2) Anlamsal Uyum | 71 |
| (a) Tıbâk | 71 |
| (b) Mukâbele | 72 |
| (c) Müsâvât | 73 |
| (d) İcâz | 73 |
| (e) Temsîl | 76 |
| 3. Lafızlardan Anlaşılmaları Bakımından Anlamlar | 76 |
| 4. Teşbih | 78 |
| 5. Amaca Uygunluk ve Aykırılık | 79 |
| C. HAFÂCÎ'NİN ESERİNDE YER VERDİĞİ DİĞER KONULAR | 79 |

| | |
|---|-----------|
| 1. Edebî Tenkit Konusunda Ortaya Atılmış Tutarsız Görüşler | 79 |
| 2. Nazım ve Nesir Arasındaki Fark ve Bu Konuda Birinin Diğerine Tercihi | 81 |
| 3. Yazar ve Şairin Bilmesi Gerekenler | 82 |
| SONUÇ | 83 |
| KAYNAKÇA..... | 85 |
| ÖZGEÇMİŞ | 93 |



KISALTMALAR

| | |
|------------|--|
| a.g.e. | : Adı geçen eser |
| a.g.m. | : Adı geçen makale |
| a.g.md. | : Adı geçen madde |
| a.g.tz. | : Adı geçen tez |
| U.Ü.İ.F.D. | : Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi |
| b. | : Bin/ibni |
| C. | : Cilt |
| DİA | : Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi |
| düz. | : Düzenleyen |
| h. | : Hicrî |
| haz. | : Hazırlayan |
| göz. geç. | : Gözden geçiren |
| m. | : Milâdî |
| nşr. | : Neşreden |
| ö. | : Ölüm |
| s. | : Sayfa |
| ss. | : Sayfadan sayfaya |
| tah. | : Tahkik eden |
| ty. | : Basım tarihi yok |
| y.y. | : Basım yeri yok. |

GİRİŞ

I. ARAŞTIRMANIN KONUSU

Araştırmamızın konusu, İbn Sinân el-Hafâcî'nin hayatı ve belâgat alanında kaleme aldığı meşhur eseri *Sirru'l-Fesâha* ışığında, belâgat ilmindeki yeri şeklinde tesbit edilmiştir.

II. ARAŞTIRMANIN ÖNEMİ

İslâmî dönemin başlangıcından hicri beşinci yüzyıla kadar ortaya konan belâgat çalışmalarının, Kur'ân-ı Kerîm'i anlama ve tefsir etme hedefine yönelik olduğu anlaşılmaktadır. Özellikle Arapların iddialı oldukları belâgat alanında Kur'ân'ın bir mucize olduğunu dile getiren ve açıkça meydan okuyan ayetlerin inmesiyle birlikte, belâgat ve edebî tenkit konularının da hızla insanların ilgi alanına girmeye başladığı görülmektedir. Böylece Kur'ân'ın sözleri ile edebî sözlerin karşılaştırılıp i'câz konusunun gündeme gelmesi ve Kur'ân'ın i'câzı konusunda sistemli çalışmaların yapılmasına zemin hazırlanmıştır. “*Sirru'l-Fesâha*” adlı eserin sahibi olan İbn Sinân el-Hafâcî (466/1073) de, bu konuda eser yazan önemli simalardan biridir.

Bu itibarla, “İbn Sinân el-Hafâcî ve *Sirru'l-Fesâha* Adlı Eseri Işığında Belâgattaki Yeri” adlı çalışmamız, Arap dili ve belâgati alanındaki temel meselelerin ele alınıp, edebî tenkit açısından incelendiği bir çalışma olması nedeniyle önemlidir. Bu çerçevede işlenen konular önce tanımlanmış, sonra şiir ve nesir örnekleriyle izah edilmeye çalışılmıştır. Müellifin, konuları ele alırken yaptığı orijinal ve doyurucu açıklamalar ise, onun, belâgat ve fesâhat konularında sahip olduğu geniş bilgi ve sistematik düşünce hakkında fikir vermektedir. Kendisinden önce bu alanda ortaya konulmuş görüşlerden hatalı olduğuna inandıklarını eleştirmekten kaçınmazken, isabetli bulduğu görüşleri övmekten de geri durmamıştır.

III. ARAŞTIRMANIN AMACI

Çalışmamızın amacı, Hafâcî'nin gerek kendinden önceki belâgatçılardan etkilenmesi gerekse belâgatin özellikle fesâhat ile ilgili konularına olan katkıları bakımından, belâgat ilminde oynadığı rolü imkânlar ölçüsünde ortaya koymaktır. Bununla birlikte müellifin hayatı ve eserleri hakkında bilgi vermek de çalışmanın diğer hedefidir.

IV. ARAŞTIRMADA TAKİP EDİLEN YÖNTEM

Bu çerçevede çalışma, iki ana bölümden oluşmaktadır.

Birinci bölümde, 1024-1080 yılları arasında, Hafâcî'nin memleketi Halep'te hüküm sürmüş Mirdâsî Devleti hakkında etraflıca bilgi verilirken, bu dönemin, siyâsî ve ilmî hayatıyla ilgili genel bir değerlendirme de yapılmıştır. Bu bölümde yararlandığımız temel kaynaklar ise el-Gâmîdî'ye ait olan *Bilâdu's-Şâm –Kubeyle'l-Gazvi's-Salîbî-* ile İbnü'l-'Adîm'in (660/1262) meşhur eseri *Zübdetu'l-haleb min târihi Haleb* adlı eserler olmuştur. Ayrıca bu bölümde Hafâcî'nin tam adı, soyu ve ailesi, yaşadığı yerler, siyâsî ve ilmî-edebî kişiliği ile ilgili bilgi verilirken ondan bahseden tabakat kitaplarından faydalanılmıştır. Bunların en önemlileri ise, İbn Hallikân'ın (681/1282) *Vefeyâtü'l-'Ayân*'ı, Muhammed b. Şâkir el-Kutubî'nin (764/1363) *Fevâtu'l-vefeyât*'ı ve es-Safedî'nin (764/1363) *el-Vâfi bi'l-vefeyât* adlı meşhur eserleridir.

Çalışmamızın, el-Hafâcî'nin belâgat ilmindeki yerini tespit etmeye yönelik, ikinci bölümünde ise, müellifin etkilendiği ve etkilediği şahsiyetler ele alınmıştır. Etkilendiği şahsiyetler çerçevesinde el-Câhîz'in (255/869) *el-Beyân ve't-Tebyîn*'i, Ebû Hilâl el-Askerî'nin (400/1009) *Kitâbu Sinâ'ateyn*'i, Abdülkâhir el-Cürcânî'nin (471/1078) *Delâilu'l-'Îcâz*'ma başvurulurken, etkilediği kişiler bağlamında ise Fahreddin er-Râzî'nin (606/1210) *Nihâyetu'l-'Îcâz*'ı, Sekkâkî'nin (626/1229) *Miftâhü'l-'Ulûm*'u, İbnü'l-Esîr el-Cezerî'nin (637/1239) *el-Meselü's-Sâir*'i, el-Kazvî'nin (739/1338) ise *el-İdâh* adlı eserinden yararlanılmıştır.

Ayrıca ikinci bölümde yer alan “Hafâcî'ye Göre Bazı Temel Kavramlar” başlığı altında genişçe üzerinde durduğumuz “ses, harf, kelam, dil” kavramları incelenirken, Arap dilindeki kullanım alanları konusunda kronolojik sıra dikkate alınarak sözlüklerden istifade edilmiştir. Bu eserler, el-Cevherî'nin (400/1009) *es-Sıhah*'ı, İbn Manzûr'un (711/1311) *Lisânu'l-'Arab*'ı, ez-Zebîdî'nin (1205/1791) *Tâcu'l-'Arûs*'udur.

Çalışmamızda ayetlerin tercümesinde Türkiye Diyanet Vakfı Meâli kullanılmıştır. Ayrıca çalışmamız ile yakından ilgili olan, yurtdışında ve yurtiçinde yapılmış tezler, makaleler ve ansiklopedi maddelerinden de istifade edilmiştir.

Yazım ve imlâ klavuzu için Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nün Tez Yazım Klavuzu esas alınmış, Arapça kökenli kelime, şahıs ve mekân isimlerinde referans olarak ise Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA) imlâ kuralları esas alınmıştır.

BİRİNCİ BÖLÜM

EL-HAFÂCÎ'NİN YAŞADIĞI DÖNEM, HAYATI, KİŞİLİĞİ VE ESERLERİ

I. EI- HAFÂCÎ'NİN YAŞADIĞI DÖNEME GENEL BİR BAKIŞ

Hafâcî'nin ve onun belâgat ilmindeki yerinin yeterince anlaşılabilmesi için, öncelikle, yaşadığı dönemdeki siyasi hayatın ve ilmî faaliyetlerin tanınması gerekir. Bu itibarla söz konusu dönemin genel bir değerlendirmesi yapılırken, siyasi hayat çerçevesinde, miladi 1024-1080 yılları arasında, Hafâcî'nin memleketi Halep'te hüküm sürmüş Müslüman bir hanedan olan Mirdâsî Devleti hakkında etraflı bilgi verilecektir. İlmî hayat çerçevesinde ise daha çok Arap dili edebiyatı ve belâgatiyle ilgili faaliyetler üzerinde durulacak, diğer ilmî faaliyetlere ise kısaca değinilecektir.

A. SİYASÎ HAYAT

Hicrî beşinci yüzyılda Halep'te hüküm süren Mirdâsîler hanedanının kurucusu Esedüddeve Sâlih b. Mirdâs'ın mensup olduğu Beni Kilâb kabilesi, dördüncü yüzyıldan itibaren Suriye'de yaşamıştır. Bu arada bölgedeki halkın etkisinde kalarak Şîliği benimseyen kabile, beşinci yüzyılın başında Kuzey Suriye çölünü kontrol etmiştir.¹ Bu dönemde kabile lideri Sâlih b. Mirdâs, Fırat nehri kıyısındaki Hille'yi ele geçirmiş ve Fâtımî Halîfesi Hâkim Biemrillâh adına hutbe okutmuştur. Şam topraklarını bölüşmek için Tay ve Kelb kabilelerinin liderleriyle antlaşmalar yapmış ve sonunda Halep'i 415/1025 senesinde Fâtımîlerden geri almıştır. Sâlih b. Mirdâs Şam'ın kuzeyine hâkim olabilmek için de öldürüldüğü tarih olan 420/1029' e kadar gayretlerini sürdürmüştür.²

Sâlih b. Mirdâs'ın öldürülmesinden sonra iki oğlundan Muizzüddeve Simâl b. Sâlih şehrin iç kalesine, Şiblüddeve Nasr b. Sâlih ise Halep'in diğer kısımlarına hâkim olmuştur.³

Sâlih b. Mirdâs zamanında basılan bir dinarın üzerinde Fâtımî halîfesi Zâhir ve Sâlih b. Mirdâs'ın isimlerinin yanı sıra oğlu Simâl'in isminin de yazılmış olması,

¹ Erdoğan Merçil, "Mirdâsîler", **T.D.V. İslâm Ansiklopedisi**, I-XLIV, C. XXX, İstanbul, 2005, s. 149.

² el-Gâmîdî, Ali Muhammed Ali 'Avde, **Bilâdu's-Şâm -Kubeyle'l-gazvi's-salîbî-**,(463/491-1070/1098), Mektebetu'l-Faysaliyye, 1984, ss. 211-212.

³ İbnu'l-'Adîm, Ebü'l-Kâsım Kemâlüddin Ömer b. Ahmed, **Zubdetu'l-Haleb min târihi Haleb**,1. b., thk. Halîl Mansûr, Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, Beyrut, 1996, s. 135.

kendisinin Halep emirliğinin meşrû vârisi olduğunu göstermektedir. Bu duruma razı olmayarak kaleyi kuşatma girişiminde bulunan Nasr, kardeşi Simâl'in engellemesine karşı Bizans İmparatoru III. Romanos'la anlaşmış,⁴ ancak daha sonra Simâl ile Nasr arasında gerçekleşen bir anlaşmayla Simâl, Rahbe ve Bâlis'in kendisine bırakılması karşılığında Halep'ten çekilmiştir.⁵

Halep'teki emirliğini korumak için Bizans Devleti ile anlaşma imzalayan Nasr b. Sâlih, aynı zamanda Bizans galibiyetinden elde ettiği ganimetlerden Kâhire'ye göndermek suretiyle, Fâtımî halifesiyle de uzlaşma sağlamış ve halife tarafından Halep'in hâkimi olarak kabul edilmiştir.⁶ Nasr b. Mirdâs, Halep'te 429/1038 yılına kadar emir olarak kalmıştır.⁷ Ancak Fâtımî Halifesi Mustansır Billâh'ın vezîri Ânuş Tekin ed-Dizberî'nin anlaşmaya karşı çıkması Fâtımîler ve Mirdâsîler arasında çatışmaya neden olmuş ve Nasr'ın ölümüyle (429/1038) sonuçlanmıştır.⁸

Bu arada, Nasr b. Mirdâs'ın da, Fâtımî halifesinin bağlı olduğu İsmâîliye mezhebini benimsediğini belirtmek gerekir. 427/1036'da Halep'te basılan bir dinarın ön yüzünde kendi isminin ve Şî'â sembolünün; arka tarafında ise Fâtımî halifesi Zâhir'in adının bulunması bunun bir kanıtıdır.

Öte yandan Nasr'ın ölümünden sonra Fâtımîler'in eline geçen Halep, 433/1042 tarihinde Simâl tarafından geri alınıncaya kadar bu hanedanın egemenliği altında kalmıştır.⁹

Tarihçi İbnü'l-Adîm'in işaret ettiğine göre, Simâl b. Sâlih el-Mirdâsî'nin 433-448/1042-1056 yılları arasındaki hükümlük dönemi, insanların refah içinde yaşadığı, şehrin bayındırlık açısından geliştiği bir dönem olmuştur.¹⁰

Başarılı idaresine rağmen Benî Kilâb mensupları arasında Simâl'i kiskananlar vardı. Bu sebeple Simâl, halife Mustansır'a bir elçi göndererek Halep'e karşılık kendisine

⁴ Mirdâsîlerin Bizans İmparatorluğu'ndan bu yardım talebi ilk değildir. Daha önce de, Fâtımîler'in Halep'e hâkim olma girişimleri sırasında Mirdâsîler Bizans Devleti ile sürekli bir anlaşma halinde olmuşlardır. el-Gâmidî, a.g.e., s. 212.

⁵ el-Gâmidî, a.g.e., s. 212.

⁶ el-Gâmidî, a.g.e., s. 213.

⁷ İbnü'l-Adîm, a.g.e., s. 141.

⁸ Merçil, a.g.md., s. 150.

⁹ el-Gâmidî, a.g.e., s. 214.

¹⁰ el-Gâmidî, a.g.e., s. 215.

Cübeyl, Beyrut ve Akkâ'nın verilmesini istemiştir. Talebi kabul görünce Halep'i Fatımîlere teslim edip Akkâ'ya gitmiştir. Ancak Halep'in Fâtımîler'in eline geçmesinden rahatsızlık duyan Mirdâsîler, Füneydik'te Fâtımîlerle savaşmışlardır. İki gün süren savaştan sonra Halep, Nasr'ın oğlu Reşîdüdevle Mahmûd tarafından ele geçirilmiş ve böylece Fâtımîler Suriye'nin kuzeyinden tamamen çekilmişlerdir. Bunun üzerine, o sırada Kâhire'de bulunan Simâl Halep'e dönmeye karar vermiştir. Fakat yeğeni Mahmûd her ne kadar şehri Simâl'e bırakmayı kabul etmese de kabile reislerinin araya girmesiyle anlaşmaya varılmıştır. Böylece Simâl bir kere daha Halep'e hâkim olmuştur. Bizans'a karşı başarıyla mücadele eden Simâl, 454/1062 yılında Halep'te ölmüş, yerine kardeşi Ebû Züâbe 'Atıyye geçmiştir.¹¹

Ancak Mahmûd b. Nasr, Halep'in, babası Nasr b. Sâlih'ten kendisine mîras kaldığını iddia etmiş ve 'Atıyye'nin emirliğini kabul etmemiştir. Bu nedenle Benî Kilâb'ın desteğini de alarak 456/1064 yılında Halep'i kuşatmıştır. 'Atıyye ise Mahmûd b. Nasr'ın karşısında daha fazla tutunamayacağını anlayınca Türkmenlerden Hârûn b. Hân'dan yardım istemiştir. Hârûn, Mahmûd'un saldırılarına karşı her ne kadar şehri başarıyla savunmuşsa da, 'Atıyye daha sonra Türkmenler üzerine baskın düzenleyip bunların büyük bir kısmını öldürmüştür. Bunun üzerine Türkmenler Mahmûd b. Nasr'ın tarafına geçmiş ve 457/1065'de Halep'i amcası 'Atıyye'den geri almasına yardımcı olmuşlardır.

Türkmenlerin, Halep'in alınmasında yardımcı olmaları, Şam tarihinde yeni bir dönemin başlangıcı olmuştur. Şöyle ki, Arap unsurların siyasetteki rolü azalmış ve Türkmenler bölgenin akıbeti hakkında karar verebilme gücüne sahip olmuşlardır. Nitekim Mahmûd b. Nasr'ın, Benî Kilâb'ın yardımına rağmen 'Atıyye'den Halep'i geri alamazken, Türkmenlerin kendisine katılmasından sonra bunu başarabilmiş olması, Türkmenlerin bu konudaki siyasi ve askerî gücüne işaret etmektedir.¹²

Konumuz olan Hafâcî'nin siyaset sahnesine çıkması da Mahmûd b. Nasr dönemine rastlamaktadır. Mahmûd, bölgede sahip olduğu tüm kalelere, Halep ahalisinden olmak üzere yönetimi altındaki şahsiyetlerden birini vali olarak atamak istemiş,¹³ bu çerçevede

¹¹ Merçil, a.g.md., s. 150.

¹² el-Gâmidî, a.g.e., s. 218.

¹³ İbnu'l-'Adîm, a.g.e., s. 184.

A‘zâz¹⁴ kalesinin valiliğine de, veziri Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed en-Nehhâs’ın yönlendirmesi sonucu Hafâcî’yi atamıştır.¹⁵

Bu arada Mirdâsîler’in Halep’teki emirliği, Hafâcî’nin ölümünden yaklaşık altı sene sonra son bulmuştur. Komşu emirliklerin bir takım emelleri, yöredeki kabilelerin isyanları, Fâtımî Devleti’nin tehdidi ve Mirdâsîler’in kendi aralarında düştükleri ihtilaflar, bu emirliğin sonunu hazırlayan başlıca faktörler olmuştur.

Hafâcî’nin de yaşamış olduğu dönem olması bakımından burada sadece, Simâl b. Salih, kardeşi ‘Atiyye ve kardeşi Nasr b. Sâlih’in oğlu Mahmûd b. Nasr dönemi ele alınmıştır. Aynı zamanda Hafâcî, başta Mahmûd b. Nasr olmak üzere, kasidelerinde bu üç emîr hakkında methiyeler kaleme almıştır.

B. İLMÎ FAALİYETLER

Hafâcî’nin yaşadığı Kuzey Suriye’nin en önemli şehri olan Halep, Anadolu’dan Mezopotamya’ya Akdeniz’den İran’a giden ana yolların kavşak noktasında kurulmuştur. Bu dikkat çeken coğrafi konumu dolayısıyla kervanların uğrak yeri olmuş, bunun sonucunda ticaretle zenginleşip medeniyette yükselmiştir.¹⁶ Ayrıca Doğu Akdeniz kıyı kentlerine yakın olup önemli deniz ticaret yollarının kesişim noktasında bulunması da bu bölgenin kültür ve medeniyet alanlarında hızla gelişmesini sağlayan faktörler olmuştur.

Makedon İskender’in Şam’a girmesiyle, Helenistik kültür hâkim olmaya, halk da Yunancayı iyi konuşup fikrî alanda Yunan mirasına katkıda bulunmaya başlamıştır. Özellikle Suriye’nin güney sınırı olan Gazze ile kuzey sınırındaki Antakya bölgesinde bulunan kimseler bu noktada kendilerini daha iyi geliştirme imkânı bulmuşlar ve isimleri felsefe alanında öne çıkmaya başlamıştır. Aynı dönemde, miladî üçüncü asrın başlarında Beyrut’ta Roma kanunlarına göre oluşturulan eğitim sistemini takip eden bir okul inşa edilmiş ve bu okulun Latince olan eğitim dili, beşinci yüzyıldan itibaren Bizanslıların

¹⁴ Bazı kaynaklarda adı “أغزاز” şeklinde geçen bu bölge, Halep’in kuzeyinde yer alan ve içerisinde kale bulunan bir yerdir.(Detaylı bilgi için bakınız: el-Hamevî, Ebû Abdillâh Şehabuddin Yakut b. Abdillâh Yakut, **Mu‘cemu’l-buldân**, I-V, Dâru Sâdır, Beyrut, 1957, IV, s.118; ez-Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsuddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman, **Târîhu’l-İslâm ve vefeyâtu’l-meşâhîr ve’l-a‘lâm**, 2. b., thk. Ömer Abdusselâm Tedmürî, Dâru’l-Kitâbi’l-‘Arabî, Beyrut, 2002, s. 200.

¹⁵ el-Gâmîdî, a.g.e., s. 184; İbn Şeddâd, İzzüddîn Muhammed b. Ali b. İbrâhim, **el-A‘lâku’l-hatîra fî zikri umerâi’ş-Şâm ve’l-Cezîre**, I-II, thk. Yahyâ Zekerîyyâ ‘Abbâre, Menşûrâtu Vizâratî’s-Sekâfe, Şam, 1991, I, s.76; Muhsin el-Emin; **‘Ayânu’ş-şî’a**, I-X, thk. Hasan Emin, Dâru’t-te‘âruf li’l-matbû‘ât, Beyrut, 1986, VIII, s. 71; Ömer Ferrûh, **Târîhu’l-edebi’l-‘Arabî**, I-VI, Dâru’l-‘İlm li’l-Melâyîn, Beyrut, 1972, III, s. 168;

¹⁶ Talip Yazıcı, “Halep”, **T.D.V. İslâm Ansiklopedisi**, I-XLIV, C. XV, İstanbul, 1997, s. 239.

hâkimiyeti ile Yunancaya çevrilmiştir. Dolayısıyla diyebiliriz ki söz konusu bölge fikir, edebiyat, felsefe ve dil unsuru açısından Yunan kültüründen büyük oranda etkilenmiş gözükmektedir. Nitekim bölgeyi fethettiklerinde Hristiyan Yunan mirasıyla karşı karşıya kalan Müslümanların buradaki ilmî çalışmalara başlarken halka yönelmiş olmaları da bunun bir göstergesidir. İslam dininin Şam topraklarını fethetmesiyle, bölge halkı yığınlar halinde bu dine yönelmiş, ülkeye akın eden kültürlü Müslümanlar eliyle de dinin asıl kaynaklarıyla tanışma imkânı bulmuşlardır.¹⁷

Eski Yunanca ve Farsça eserlerin yoğun olarak tercüme edildiği Emevîler döneminde ise din ve dil alanında yapılan ilmî çalışmaların sayısında adeta bir patlama yaşanmış, bilhassa edebiyatçıların önderliğinde dil ve nahiv alanlarındaki faaliyetler doruk noktasına ulaşmıştır. Bu bapta Emevî halifelerinin, halkın eğitimi ve onlar için öğretmen sağlama noktasında hiçbir masraftan kaçınmadıkları hususu kayda değer görünmektedir.

Abbasîler döneminde dinî ilimlerin yanı sıra dil alanında ortaya konan faaliyetler, şehirler kadar küçük yerleşim birimlerinde de devam etmiştir. Devlet bu konuda herhangi bir kısıtlamaya gitmediği gibi, eğitimi teşvik amacıyla öğretim kadrolarına maaş bile bağlamış, bütün bunların neticesinde gerek dinî ilimlerde ve gerekse dil ilimlerinde çok sayıda ismin parlamasına imkân sağlamıştır.¹⁸

Müellifimiz Hafâcî'nin yaşadığı dönemde hüküm süren Mirdâsî Devleti ise, her ne kadar siyasi çalkantılara maruz kalsa da, fikrî faaliyetlerden geri durmamış, şiire ve şairlere büyük önem vermiş, ilim adamlarını ve şairleri ödüllendirmiştir. Kendilerinden önceki Hamdâniler zamanında, İbn Hâlûye (370/980), İbn Nübâte el-Hatîb (374/984), Fârâbî (339/950), Mütenebbî (354/965), İbn Cinnî (392/1002), Ebû Firâs (357/968) gibi isimlerin önderliğinde ulaşılan ilmî ve edebî seviye muhafaza edilmiştir. Hafâcî ise bu isimlerin öğrencilerinden ders okumuş ve bu seçkin zümrenin bir yerde halefi olmuştur.

Sözü edilen dönemin en karakteristik yönlerinden birisi de, ilmî faaliyetlere mutezilî eğilimin hâkim olmasıdır. İnsanların zihinlerinde oluşmaya başlayan bu mutezilî ve felsefî fikirlerin ifade edilmesi, savunulması ve bu alanda yazılıp çizilmeye başlanması, bu sahada ortaya konan Arapça literatürün anlaşılmasını ihtiyaç haline getirmiş; genelde dil, özelde de Kuran'ın icazı konularında derinleşme çabalarına sevk etmiştir. Bu

¹⁷ Dayf, Ahmed Şevkî Abdusselâm, 'Asru'd-duvel ve'l-imârât -Şâm-, I-IX, Dâru'l-Meâ'rif, Kâhire, ty., V, ss. 60-61.

¹⁸ Şevkî Dayf, a.g.e., ss. 62-64.

çerçevede eser kaleme alan müelliflerin başında Bişr b. el-Mu‘temir (210/825), Câhiz (255/869) ve Ali b. İsa Er-Rummânî (384/994) gibi isimler yer almaktadır.

İşte edebî tenkit, belâgat ve telif alanlarındaki yeteneğiyle temâyüz eden Hafâcî, *Sirru'l-fesâha* adlı meşhur eserini, doğruların ve yanlışların birbirine karıştığı, geleneksel ölçülerin ve kriterlerin tartışmaya açıldığı, otorite savaşlarının egemen olduğu komplo ve çatışmalarla dolu böyle bir siyasi ve ilmî atmosferde kaleme almıştır.

II. HAYATI

Bu kapsamda tam adı, soyu ve ailesi, doğum yeri ve tarihi, yaşadığı yerler ile ölüm sebebi, ölüm tarihi ve öldüğü yer gibi hususlar üzerinde durulacaktır.

A. TAM ADI

Hafâcî'nin tam adı, Ebû Muhammed ‘Abdullah b. Saîd b. Sinân Hafâcî el-Halebî'dir.¹⁹ A‘zâz kalesindeki idarecilik görevinden dolayı bazı kaynaklarda adının ardından *el-emîr* lakabına da yer verilmektedir.²⁰

B. SOYU VE AİLESİ

Hafâcî'nin mensup olduğu Benû Hafâce kabilesi, Benû Ukeyl'in bir kolu olup, adını Hafâce b. Amr b. Ukayl b. Ka‘b b. Rebîa b. Âmir b. Sa‘sa b. Muâviye b. Bekr b. Hevâzin b. Mansûr b. İkrime b. Hasafe b. Kays b. Aylân'dan almaktadır.²¹

Tarihçilerin dediğine göre Benû Hafâce, Muâviye zü'l-karh, Ka‘b Zü'n-nüveyra, Benü'l-Akra‘, Ka‘bü'l-Asğar, Âmir, Mâlik, el-Heysem, el-Vâzi‘, ‘Amr, Hazen, Hâlid

¹⁹ el-Bâharzî, Ebu'l-Hasan Ali b. el-Hasan b. Ali **Dumyetü'l-kasr ve ‘usratu ehli'l-‘asr**, I-II, thk. Abdulfettâh Muhammed el-Hulv, Dâru'l-Fikri'l-‘Arabî, Kâhire, 1968, I, s. 142; es-Safedî, Salâhuddîn Halîl b. Aybek **el-Vâfi bi'l-vefeyât**, I-XXX, 2. b., düz. Dorothea Krawulsky, Dâru'n-Neşr Franz Steiner Verlag, 1991, XVII, s. 503; el-Hâirî, Muhammed Huseyin el-‘Alemî **Dâiretu'l-me‘ârifî’s-Şî‘iyeti'l-‘âmme**, I-XVIII 2. b., Muessesetu'l-‘Alemî li'l-Matbû‘ât, 1413, IX, s. 135; Ebu'l-Mehâsin Cemâluddin Yûsuf b. Tagrîberdî, **en-Nucûmu’z-zâhire -fi mulûk-i Mısır ve'l-Kâhire-**, I-XVI, haz. ve düz. Muhammed Huseyin Şemsuddîn, Dâru'l-Kutubi'l-‘İlmiyye, Beyrut, 1992, V, s. 97; es-Sâbûnî, ‘Abdülvehhâb **Uyûnu'l-muellefât**, thk. Mahmûd Fâhûrî, Câmîatü Haleb, Halep, 1992, I, s. 346; el-Bağdadî, Babanzâde İsmâil Paşa **Hediyetu'l-‘ârifin esmâu'l-muellifin ve âsâru'l-musannifin**, I-II, Millî Eğitim Basımevi, İstanbul, 1951, I, s. 452; Abdurrezzâk Ebû Zeyd Zâyid, **‘İlmu'l-bedî‘**, Mektebetu'l-Enclö'l-Mısriyye, Kâhire, 1977, s. 339; el-Hâirî, Muhammed Hüseyin el-‘Alemî **Dâiretu'l-me‘ârifî’s-Şî‘iyeti'l-‘âmme**, I-XVIII 2. b., Muessesetu'l-‘Alemî li'l-Matbû‘ât, 1413, IX, s. 135.

²⁰ Muhsin Emin, a.g.e., s. 71.

²¹ en-Nuveyrî, Şihâbuddin Ahmed b. Abdülvehhâb, **Nihâyetu'l-ereb fi funûni'l-edeb**, I-XVIII, Vizâratu's-Sekâfe ve'l-İrşâd, Kâhire, ty., II, ss. 334-335; Hüseyin Algül, “Hafâcê”, **T.D.V. İslâm Ansiklopedisi**, I-XLIV, C. XV, İstanbul, 1997, s. 70.

olmak üzere on bir kola ayrılırdı.²² O asırda kabileler içinde sadece Hafâcî'nin bağlı olduğu Hazen kabilesi ve Ka'b kabilesi varlığını sürdürebilmiştir.²³

Kabilenin Câhiliye döneminde Necid'in Medine'ye yakın bölgelerinde yaşayan Hafâcîler'in reisi Kâ'bül-Asğar b. Hafâce'nin Amir b. Sa'saa'nın refaketinde Resûlullah'ın huzuruna çıktığı ve kavmiyle beraber Müslüman olduğu kaydedilmektedir. Hafâcîler, Hz. Muhammed'in ölümünden sonra Ridde olaylarına karıştılsa da Hâlid b. Velîd'e boyun eyerek tekrar İslama girdiler.²⁴ Sonraki asırlarda başta Kûfe, Humus, Mısır ve Arap yarımadası olmak üzere pek çok farklı yerde yaşamış oldukları ifade edilmektedir.²⁵ Kabilenin en son göçüp yerleştiği yer ise Halep olarak tespit edilmiştir.²⁶

Baba tarafı, kavmi içinde üstün bir mertebeye sahip olan dedesi Sinan'a dayanmaktadır. Babası hakkında doğrudan bilgi bulunmamakta, bununla birlikte dîvânında ona atfen şu övgü sözlerine yer verilmektedir:

أَنَا ابْنُ مَنْ لَمْ يَدَعْ ذُخْرًا لِوَارِثِهِ إِلَّا الْحَيَاةَ وَسُمْرًا ذَاتَ زَعْرَاعٍ²⁷

“Ben ki, miras olarak geriye

Sadece güçlü ve hızlı saf kan siyah atlar bırakan bir zatın oğluyum”

Anne tarafı ise Benî Temim kabilesinden Mübârek et-Temimî ailesine mensuptur.²⁸Hafâcî, divanında annesinin soyuyla ilgili olarak şöyle bir medihte bulunur:

أَفِي فَضْلِي يُبَارِينِي غَوِيٌّ وَأَيْنَ الْوَجْهَ يُبْذَلُ لِلشُّهُومِ
فَلَا لَكَ مَا نُسِبَتْ إِلَى سِنَانٍ وَلَاعْزَيْتَ خُوْلُكَ فِي تَمِيمٍ²⁹

“Nesebi belli olmayan bir kişi faziletim konusunda benimle yarışabilir mi hiç?

²² en-Nuveyrî, a.g.e., II, ss. 340-341.

²³ el-Cezerî, Ebu'l-Hasen İzzüddîn Ali b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî, **el-Lubâb fi tehzîbi'l-ensâb**, I-III, Dâru Sâdır, Beyrut, ty., I, s. 363.

²⁴ Algül, a.g.md., s. 70.

²⁵ el-Hafâcî, Ebû Muhammed Abdullah b. Saîd b. Sinân, **Dîvân**, thk. Nesîb Neşâvî - Muhtâr Ahmedî Nuveyrât, nşr. Mecma'ul'-lugati'l-'Arabiyye, Şam, 2007, (giriş kısmı), s.13.

²⁶ el-Hafâcî, Muhammed Abdulmun'im, **el-Hafâciyyûn fi't-târih**, Dâru't-tibâa'ti'l-Muhammediyye, 1965, s. 102.

²⁷ el-Hafâcî, Ebû Muhammed Abdullah b. Saîd b. Sinân, **Dîvân**, thk, Abdurrezzâk Huseyin, 1. b., el-Mektebu'l-İslâmî, Beyrut, 1988, s. 143.

²⁸ Abdülmun'im Hafâcî, a.g.e., s. 195.

²⁹ Dîvânul'-Hafâcî, nşr., Abdurrezzâk Huseyin, s. 203.

Nerede yüz somurtkanlığa terk edilir?

Sen ki ne baba tarafından Sinan'a bağlı,

Ne de dayıların tarafından Temîm'e mensupsun! ”

Benzer bir övünme de şu dizelerde görülür:

مَهْلًا فَإِنَّكَ مَا تَعُدُّ مُبَارَكًا خَالًا وَ لَا تَدْعُو سِنَانًا وَالِدًا³⁰

“Yavaş ol! Sen ne saygın bir dayıdan söz edebilirsin

Ne de Sinan'ı “Baba” diye çağırabilirsin!”

Her ne kadar divanında, annesinin soyuyla sık sık övündüğüne tanık olursa da, Hafâcî'nin hayatta iken annesinden uzak bir diyarda yaşayıp yine ondan uzakta öldüğüne işaret eden bilgilere rastlanmaktadır. Şu dizelerde görüldüğü gibi:

وَرَجَوْتُ قُرْبِكَ وَ الدِّيَارُ بَعِيدَةً فَاَلْيَوْمَ أَحْفَقُ فِي اللِّقَاءِ الْمَطْمَعِ³¹

“Sana yakın olmayı diledim, oysa çok uzaklarda yurdun

Bu yüzden kavuşma arzumu gerçekleştiremedi bugün”

Hafâcî, 446/1054 yılında bir hac ziyareti dönüşünde, annesinin vefatı üzerine ona ithafen nazmettiği kasidesinde şu dizeleri terennüm etmiştir:

أَبِيكَ لَوْ نَهَضْتَ بِحَقِّكَ أَدْمَعُ وَأَقُولُ لَوْ أَنَّ النَّوَائِبَ تَسْمَعُ³²

“Ağlarım sana, gözyaşları hakkını öderse eğer

Söylerim ben, şayet musibetler duyulursa”

C. DOĞUMU

1. Doğum Yeri ve Tarihi

Hafâcî'nin hayatından bahseden kaynaklara bakıldığında, doğum tarihi hakkında kesin bir kayda rastlanmamakla birlikte, biz burada divanında yer alan bazı kasidelerden hareketle bir tarih tespitinde bulunmaya çalışacağız.

³⁰ Dîvânu'l-Hafâcî, nşr., Abdurrezzâk Huseyin, s. 70.

³¹ Dîvânu'l-Hafâcî, nşr., Abdurrezzâk Huseyin, s. 132.

³² Dîvânu'l-Hafâcî, nşr., Abdurrezzâk Huseyin, s. 131.

Hafâcî, 440/1049 yılında henüz on sekiz yaşındayken Şerif Ebû ‘Ali Muhammed b. Muhammed el-Hâşimî’ye hitaben yazdığı kasidede şöyle demektedir:

سَبَقْتُ وَمَا بُلِّغْتُ عَشْرًا كَوَامِلًا كَيْفَ وَقَدْ جَاوَزْتُهَا بِثَمَانٍ³³

“Geçmiştim rakiplerimi, henüz on yaşımı tamamlamadan

Şimdi on sekizi geçmişken nasıl geçmem ki!”

Beyitte yer alan bu ayrıntıdan hareketle Hafâcî’nin 422/1031 senesinde doğmuş olduğu sonucuna ulaşabiliriz. Bu tarihi destekleyen bir başka veri ise Yâkût el-Hâmevî’nin, *Mu‘cemü’l-buldân* adlı eserinde 440 yılındaki Halep’ten söz ederken düştüğü şu kayıttır: “Halep’te yirmi yaş dolaylarında Ebû Muhammed bin Sinân el-Hafâcî adında bir genç vardı.”³⁴ Dolayısıyla el-Hamevî’den nakledilen bu bilgiye göre Hafâcî’nin doğum tarihi 420 /1029’ye tekabül etmektedir.

Ayrıca Hafâcî, 443/1051 yılında Mahmûd b. Nasr b. Sâlih el-Mirdâsî’yi övdüğü bir kasîdesinde

بِعِشْرِينَ أَنْفَقْتُهَا فِي الصُّدُودِ وَجَدْتُ بِهَا فِي زَمَانِ النَّوَى³⁵

“Yüz çevirmede harcadığım yirmi ile

Ayrılık zamanında ise onunla cömertlik ettim”

Demektedir ki, buna göre de 423/1032 yılında dünyaya gelmiştir.

Netice olarak, sözü edilen rivayetleri ve diğer bazı kaynaklardan edindiğimiz bilgileri³⁶ bir araya getirdiğimizde Hafâcî’nin tahminen 422/423-1031/1032 yıllarında Halep’te dünyaya gelmiş olduğu sonucuna ulaşabiliriz.

³³ Dîvânu’l-Hafâcî, nşr., Abdurrezzâk Huseyin, s. 219.

³⁴ el-Hamevî, a.g.e., IV, s.118;

³⁵ Dîvânu’l-Hafâcî, nşr., Abdurrezzâk Huseyin, s. 227.

³⁶ Kehhâle, Ömer Rızâ *Mu‘cemu’l-muellifîn terâcimu musannafi’-kutubi’l-‘Arabiyye*, I-XV, Dâru İhyâi’t-Turâsi’l-‘Arabî, Beyrut, ty., VI, s. 120; ez-Ziriklî, Hayruddin *el-A‘lâm - kamûsu terâcimi li eşheri’r-ricâl ve’n-nisâ mine’l-‘Arab ve’l-musta‘ribîn ve’l-musteşrikîn-*, I-XI, 3. b., Beyrut, 1969, IV, s. 266.

2. Yaşadığı Yerler

a. Halep

İbnü'l-'Adîm'in, *el-İnsaf ve't-taharrî* adlı eserinde Ebu'l-'Alâ el-Maarrî'nin (449/1057) zekasından ve güçlü sezgisinden söz ettiği aşağıdaki rivayetin satır aralarından, Hafâcî'nin Halep'te doğup bir süre burada yaşadığı sonucu çıkmaktadır:

“Ebû Muhammed el-Hafâcî el-Halebî, Maarra'da Ebü'l-'Alâ b. Süleyman'ın huzuruna gelerek selam verdi. Kendisini tanımayan Ebü'l-'Alâ ise selamına karşılık verip ona ne iş yaptığını sordu. Hafâcî, Kur'an-ı Kerîm okurum deyip, aşr-ı şerif okumaya başladı. Okuması bittikten sonra Ebü'l-'Alâ'nın kendisine “*Sen Ebû Muhammed el-Hafâcî el-Halebî misin?*” diye sorması, sezgisinin ne kadar güçlü olduğunu ortaya koymuştur. Bunu nasıl anladığı daha sonra kendisine sorulduğunda ise “*Uzun boylu oluşunu selamından, Ebu Muhammed oluşunu ise Kur'an-ı Kerim'i doğru şekilde ve Halep ehli tarzında okumasından anladım.*” diyerek cevap vermiştir.”³⁷

Hafâcî gençlik ve olgunluk yıllarını Halep'te, Mirdâsîler devletinin himayesi altında, dönemin emîr ve devlet adamlarını, nazmettiği şiirlerle methetmek suretiyle geçirmiştir.

b. İstanbul

Hafâcî'nin, 453/1061 yılında yazdığı:

وَأَسْفِي مِنْ غُرْبَةٍ طَوَّحَتْ فِيهَا إِلَى الرُّومِ الْأَعَارِبِ
قَادِنِي الدَّهْرُ إِلَيْهَا وَمَنْ يُحَارِبُ الْأَقْدَارَ مَغْلُوبٌ³⁸

“Çok üzgünüm Arapların Rum diyarına savrulduğu gurbetten dolayı.

Felek sürükledi beni oraya ve yenik düşer kaderle savaştan”

Beyitlerde geçen الرُّوم kelimesi, tarihçi Abdülmun'im Hafâcî tarafından Konstantiniyye (İstanbul) olarak yorumlanmıştır. Dolayısıyla Hafâcî'nin İstanbul'a gittiğini ve bu kasideyi orada kaleme aldığını düşünmektedir.³⁹

c. Antakya

Abdülmun'im Hafâcî'nin ifade ettiğine göre, Hafâcî İstanbul seferinden sonra Antakya'ya gitmiş, bir süre burada yaşamıştır.⁴⁰ Hayatının bu döneminde Halep şehrine duyduğu özlem onu memleket hasretini yansıtan bir dizi kaside yazmaya sevketmiştir.⁴¹

³⁷ Dîvânü'l-Hafâcî, nşr., Nesîb Neşâvî, (giriş kısmı), s. 15.

³⁸ Dîvânü'l-Hafâcî, nşr., Abdurrezzâk Huseyin, s. 36.

³⁹ Abdülmun'im Hafâcî, a.g.e., s. 111.

d. Mısır

Muhsin el-Emîn'in *A'yânü's-şî'a* adlı eserinde verdiği bir bilgiye göre, Hafâcî, medih konulu bir şiirini Nasrüddevle b. Hamdân es-Sânî' ithaf etmek üzere Mısır'a seyahat etmiştir.⁴²

459/1066 yılında kaleme aldığı bir kasidesine ait aşağıdaki beyti, Mısır'da kaldığını kuvvetlendirir niteliktedir:

وَلَا حَتَّ ذُرَىٰ اطْوَادِ مِصْرَ وَفَرَّجَتْ سُجُوفَ الدُّجَىٰ أَهْرَامُهَا وَقُصُورُهَا⁴³

“Mısır'ın dağlarının zirveleri göründü

Ve karanlığın perdelerini piramitleri ve sarayları araladı”

e. Diyarbakır

Hafâcî'nin belli bir süre Diyarbakır'da da kaldığı sırada şu dizelerinden anlaşılabilir:⁴⁴

وَكَمْ طَلَبْتُ مَاءَ الْأَحْصَىٰ بِأَمِيدٍ⁴⁵ وَذَلِكَ ظَلَمٌ لِلرَّجَاءِ كَبِيرٍ⁴⁶

“(Kervanımın develeri) Âmid'deki Ahas suyunu nice aradılar

Hâlbuki bu umuda yapılan büyük bir zulümdür”

D. ÖLÜMÜ

1. Ölüm Sebebi

Daha önce belirttiğimiz gibi, Hafâcî'nin siyâset sahnesine çıkışı Mirdâsî emîri Mahmûd b. Nasr dönemine rastlamaktadır. Nasr'ın veziri Ebû Nahnâs ile Hafâcî arasında başlangıçta sağlam bir dostluk vardı. Mahmûd, bölgede sahip olduğu tüm kalelere Halep ahâlisinden ve kendi eli altındaki güvenilir kişilerden oluşan bir kadroyu atamak

⁴⁰ Abdulmun'im Hafâcî, a.g.e., s. 113.

⁴¹ Dîvânü'l-Hafâcî, nşr., Abdurrezzâk Huseyin, s. 71.

⁴² Muhsin Emin, a.g.e., s.71.

⁴³ Dîvânü'l-Hafâcî, nşr., Abdurrezzâk Huseyin, s. 86.

⁴⁴ İbn Şeddâd, a.g.e., s. 382.

⁴⁵ Âmid: Diyarbakır'ın eski adı Âmid olup, islâmî dönemde bu isim Âmid adını almıştır. Detaylı bilgi için bakınız: Nejat Göyünç, “Diyarbakır”, **T.D.V. İslâm Ansiklopedisi**, I-XLIV, C.IX, İstanbul, 1994, s. 464.

⁴⁶ Dîvânü'l-Hafâcî, nşr., Abdurrezzâk Huseyin, s. 91.

istediğinde, vezir Ebû Nahhâs A‘zâz kalesi için Hafâcî’yi teklif etmiş, o da bu teklifi kabul ederek onu vâlî olarak göreve getirmiştir.⁴⁷ Henüz otuz yaşındayken Mahmûd b. Nasr zamanında İstanbul’a elçi olarak gönderilmiş olması, Hafâcî’nin geçmiş kariyeri bakımından da böyle bir görevin üstesinden gelebileceğinin ipuçlarını vermektedir.⁴⁸

Ne var ki Hafâcî kendisine sunulan makama razı olmayarak zaman içerisinde emiri rahatsız edecek bir takım tasarruflarda bulunmuş ve A‘zâz kalesinde emir Mahmûd b. Nasr’a karşı bir isyan hareketi başlatmıştır. Mahmûd b. Nasr ise veziri Ebû Nahhâs’a Hafâcî’nin bazı hareketlerinden rahatsız olduğunu, ondan kurtulmayı planladığını söylemiş, bu maksatla derhal bir mektup yazıp Hafâcî’yi Halep’e davet etmesini emretmiştir.

Hafâcî, vezir Nahhâs’ın “ إِنَّ شَاءَ اللَّهُ تَعَالَى ” cümlesiyle sona eren mektubunu okuduğunda davete icabet etmek üzere Halep’e doğru yola çıkmıştır. Ancak yoldayken mektubun metnine yeniden göz attığında dostu olan vezir Nahhâs’ın nûn harfine şedde koyduğunu fark edip bunun “ إِنَّ الْمَلَائِكَةَ يَأْتِرُونَ بِكَ لِيَقْتُلُوكَ ” “İleri gelenler seni öldürmek için sana komplo kuruyorlar.”⁴⁹ Ayetine bir telmih olduğunu anlamış ve kaleye geri dönmüştür. ‘Azâz’dan gönderdiği cevâbî mektubundaki “ إِنَّا الْخَادِمُ الْمَعْتَرِفُ بِالْإِنْعَامِ ” ibaresini okuyan Nahhâs, Hafâcî’nin de “ إِنَّا لَن نَدْخُلُهَا أَبَدًا مَا دَامُوا فِيهَا ”⁵⁰ “ Onlar orada buldukça biz oraya asla girmeyeceğiz.” ayetine zarif bir telmih yaptığını anlayarak mutlu olmuştur. Aralarındaki bir diğer görüşmeden sonra⁵¹ Hafâcî, kendisine minnettar olduğu vezir Nahhas’a şu beyitleri yazıp göndermiştir:

خَفَ مَنْ أَمِنْتَ وَ لَا تَرَكْنُ إِلَى أَحَدٍ فَمَا نَصَحْتُكَ إِلَّا بَعْدَ تَجْرِبِ
إِنْ كَانَتِ التُّرْكُ فِيهِمْ غَيْرَ وَافِيَةٍ فَمَا تَزِيدُ عَلَيَّ غَدْرِ الْأَعَارِبِ
تَمَسَّكُوا بِوَصَايَا اللُّؤْمِ بَيْنَهُمْ وَ كَادَ أَنْ يَدْرُسُوهَا فِي الْمَحَارِبِ⁵²

⁴⁷ İbnu'l-‘Adîm, a.g.e., s. 184.

⁴⁸ İbnu'l-Kalânîsî, Ebû Ya‘lâ Hamza, **Zeylu Târîhi Dimeşk**, thk. İbnu'l-Ezrak el-Fârikî, Matbaatu'l-Âbâil'l-Yesüyyin, Beyrut, 1908, s. 91; el-Mevsû‘atu'l-‘Arabiyye, Şam, 2003, VIII, 859.

⁴⁹ Kasas, 28/20.

⁵⁰ Mâide, 5/24.

⁵¹ es-Safedî, a.g.e., XVII, s. 504; el-Kutubî, Muhammed b. Şâkir **Fevâtu'l-vefeyât ve'z-zeylu ‘aleyhâ**, I-V, thk. İhsân Abbâs, Dâru Sâdır, Beyrut, 1974, II, s. 221; el-Merâgî, Ahmed Mustafa **Târîhu ‘ulûmi'l-belâğa ve't-ta‘rîf bi ricâlihâ**, 1. b., Mektebetu Mustafa el-Bâbî el-Halebî ve Evlâdih, Mısır, 1950, ss. 99-100; Corcî b. Habîb Zeydân, **Târîhu âdâbi'l-lugati'l-‘Arabiyye**, I-IV, göz. geç. Dayf, Şevkî, Dâru'l-Hilâl, Kâhire, ty., III, s. 19; Serkîs, Yûsuf b. İlyân b. Musa Serkîs **Mu‘cemu'l-matbû‘ati'l-‘Arabiyye ve'l-mu‘arrabe**, I-II, Matba‘atu's-Serkîs, Kâhire, 1928, I, s. 830.

⁵² Dîvânü'l-Hafâcî, nşr., Abdurrezzâk Huseyin, s. 50.

“Kendisine güvendiğin kişiden kork ve kimseye sırtını yaslama!

Sana bu öğüdü tecrübe ettikten sonra söylüyorum.

Türkler ne kadar vefasızlık ederlerse etsinler

Araplar kadar hâin olamazlar!

Zira Araplar içlerindeki alçakların öğütlerine kulak kabartıp,

Mihraplarda bu ihanetin dersini almışlardır”

Ancak kaynakların belirttiğine göre, Mahmûd b. Nasr’ın Hafâcî’ye karşı olan olumsuz tavrı ve kini sona ermemiş, ilk fırsatta onu en yakın ve samimi dostu Ebu Nahhâs’a baskı ve tehdit yoluyla zehirletmiştir.⁵³

2. Ölüm Tarihi

Hafâcî’nin hayatını konu alan kaynakları incelediğimizde, vefat tarihi ile ilgili birtakım rivayetlere rastlanmaktadır. Bu rivayetlerden bazılarını şu şekilde sıralamak mümkündür:

İbn Hallikân, Hafâcî’nin 419/1028 yılının şevval ayında seksen yaş civarında vefat ettiğini söylemiştir.⁵⁴

Bu rivayetin zayıf olduğunu gösteren yine İbn Hallikân’a ait başka bir rivayette ise emîr Ebu’l-Gays’ın 439/1047’de öldüğü ve Hafâcî’nin de ona mersiye yazdığı geçmektedir.⁵⁵ İbn Hallikân’ın, Hafâcî’nin 419/1028’de öldüğünü ifade etmesi ile ölümünden yirmi sene sonra vefat etmiş birisine mersiye yazdığını söylemesi birbiriyle çelişmektedir. İbn Hallikân’ın bu görüşünü çürüten en kuvvetli delil ise, bizzat Hafâcî’nin *Sirru’l-fesâha* adlı kitabının hatimesinde, kitabı 454/1062’de bitirdiğini söylemesi olmuştur. Ayrıca divanındaki 419 tarihinden sonra söylediği pekçok beytin varlığı da bu görüşü zayıflatmaktadır.⁵⁶

⁵³ el-Kutubî, a.g.e., s. 221.

⁵⁴ İbn Hallikân, *Vefeyâtu’l-‘Ayân*, I-HIX, thk, İhsân Abbâs, Dâru Sâdir, Beyrut, 1977, III, s. 235.

⁵⁵ İbn Hallikân, a.g.e., V, s. 273.

⁵⁶ İslam Maher Omara, “İbn Sinân el-Hafâcî min Gavâyeti’z-zevki ilâ Tecelliyâti’l-menhec ve ‘İbdâi’l-madmûn”, *U.Ü.İ.F.D.*, C:23, S:2, YIL:2014, s.86.

Sonuç olarak diyebiliriz ki, genel olarak tabakat kitaplarına baktığımızda ölüm tarihinin 466/1073⁵⁷ olduğu konusunda herhangi bir ihtilaf bulunmamaktadır. Bu konudaki ittifakın muhtemel nedeni, Hafâcî'nin ilmî kişiliğinin yanı sıra onun siyasi bakımdan da etkili ve önemli bir figür olmasıdır.

3. Öldüğü Yer

Hafâcî; doğum yeri olan ve emirliğini yaptığı A'zâz kalesinde ölmüş, cenazesi de Halep'e götürülerek orada defnedilmiştir.⁵⁸

III. KİŞİLİĞİ

A. SİYÂSÎ KİŞİLİĞİ

Siyasi kişiliği bağlamında şu iki özelliği öne çıkmaktadır:

1. Emirliği

Hafâcî'nin hayatına bakıldığında edebî yönü kadar siyasî kişiliğinin de ön planda olduğu görülmektedir. Siyâsete olan ilgisi ve emîrlik hevesi onu, çağının yönetici tabakasından pek çok siyâsi isimle yakın ilişkiler kurmaya sevk etmiştir.

Nitekim Hafâcî, Suriye ve Hicaz bölgelerinde bulunan Beni Münkız, Beni Mülhem ve Mirdâsiler gibi Şii kökenli emirlerle yakın ilişkiler kurmuş, emir ve devlet adamlarına şiirler nazmedip methiyelerde bulunmuştur. Ayrıca bu emirliklerin vezir ve kâtipleriyle kurduğu münasebetler neticesinde bilfiil siyasete girdiği ve Mirdâsiler'den Mahmud b. Nasr adına 453/1061'de elçi olarak Bizans'a (İstanbul) gönderildiği de bilinmektedir.⁵⁹

⁵⁷ es-Safedî, a.g.e., XVII, s. 504; el-Kutubî, a.g.e, II, 220; Serkîs, a.g.e., s. 829; Kâtip Çelebî, Hacı Halîfe Mustafa b. 'Abdullah **Keşfu'z-zunûn 'an esmâ-i'l-kutub ve'l-funûn**, I-V, tsh. Mehmed Şerefettin Yaltkaya, Millî Eğitim Bakanlığı, Ankara, 1943, II, s. 988; el-Merâğî, a.g.e., s. 98; Şevki Dayf, **el-Belâğa tatavvur ve târih**, 7. b., Dâru'l-Meâ'rif, Kâhire, 1987, s. 152; Kehhâle, a.g.e., s. 120; Bedevî Tabâne, **el-beyânu'l-'Arabî dirâse fî tatavvuri fikrati'l-belâğa 'inde'l-'Arab ve menahicihâ ve masâdirihâ'l-kubra**, 6. b., Mektebe Ancelo el-Mısriyye, Kâhire, 1976, s.189; Carl Brockelmann, **Târîhu'l-edebi'l-'arabî**, I-V, çev. Ramazan Abdütevâb, Seyyid Ya'kûb Bekir, 3. b., Dâru'l-Meâ'rif, Kahire, 1983, V, s. 46; es-Sâbûnî, a.g.e., s. 346; el-Mevsû'atu'l-'Arabiyye, I-XXI, Mudîru'l-'âm Mes'ûd Bubu, Şam, VIII, s. 858; Mevsû'atu a'lâmi'l-ulemâ ve'l-udebâi'l-'Arab ve'l-Muslimîn, XVII, el-Munazzamatu'l-'Arabiyye li't-terbiye ve's-sekâfe ve'l-'ulûm; Beyrut, Dâru'l-Cil, 2007, XIII, s. 330.

⁵⁸ Serkîs, a.g.e., s. 830; Zirikî, a.g.e., s. 267; el-Kutubî, a.g.e., s. 222; Abdulfettâh Besyûnî, **'İlmu'l-bedî' - dirâse târihiyye ve fenniyye li 'usûli'l-belâğa ve mesâili'l-bedî'**, 1. b., Matba'atu's-seâ'de, Kâhire, 1987, I, s. 88.

⁵⁹ Abdulmun'im Hafâcî, a.g.e., s. 107; Recep Dikici, "Hafâcî, İbn Sinân", **T.D.V. İslâm Ansiklopedisi**, I-XLIV, XV, İstanbul, 1997, s. 71.

Bir örnek vermek gerekirse, emirlik makamına kendisi sayesinde geldiği Mirdâsî emiri Mahmûd b. Nasr için 443/1052 yılında kaleme aldığı bir kasidenin aşağıda yer verilen dizelerinde kendisine şöyle hitap etmektedir:

مَدَحْتُكَ أَخْطُبُ مِنْكَ الْوِدَادَ إِذَا حَاوَلَ الْقَوْمُ مِنْكَ الْغِنَى
وَلِي فِي فَحَارِكُمْ شُعْبَةٌ وَفِي الْأَفْقِ بَدْرُ الدُّجَى وَ السُّهَاءُ⁶⁰

“İnsanlar seni malın için överken, ben senden sevgi isteyerek seni methediyor

Seni övmek benim için bir şereftir, övdükçe seni, ay misali yükseliyorum”

2. Şiîliği

Hicrî dördüncü ve beşinci asırlar, Arap coğrafyasının büyük bir kısmında olduğu gibi Şam civarında da dînî akımların baş gösterdiği, doğusundan batısına İslam İmparatorluğuna hâkim olmak amacıyla pek çok siyasî, fikrî ve itikâdî mücadelenin yaşandığı son derece çalkantılı asırlardı. Abbasî Devleti’ne, Sünnîliğe ve on iki imam Şî’iliğine karşı ciddi bir direniş gösteren İsmâîlî mezheplerin ortaya çıkışı da bu döneme rastlamaktadır.

Hafâcî, çevresindeki herkes gibi Şiîliği kabul etmiş ve bu mezhebi içtenlikle benimsemişti. Divanında Şîî gruplar arasında benimsenen temel prensiplere sık sık atıflarda bulunmuş, on iki imam Şiîliğine yakın olduğunu ihsas edecek bir takım temalara da dokunmaktan geri kalmamıştır. Onun, imamiye mezhebine olan ilgi ve yakınlığının somut delillerinden birisi, kaleme aldığı birçok eserle bu mezhebe fikir babalığı yapan ve temellerini atan Şerif Murtaza’ya (436/1044) olan sevgi ve sempatisidir. Hafâcî, Kâdî ‘Abdulcebbâr’ın (410/1019) “eş-Şâfi’i fi’l-imâme” adlı eserinden de etkilenmiş ve onun kitaplarını etüt etmiş olmakla birlikte Şerif Murtaza’ya ayrı bir değer atfeder ve ona olan hayranlığını değişik vesilelerle dile getirir. İlmin, sadece ve sadece onun eserlerinde var olduğuna inanmış olması sözü edilen hayranlığın boyutlarını göstermesi bakımından dikkat çekicidir.⁶¹

Emir Sa’düddeve Ebû Hasan Ali b. Munkız’e yazdığı bir kasidede, Şerif Murtazâ’ya olan aşırı beğenisini şu şekilde dile getirir:

⁶⁰ Dîvânu’l-Hafâcî, nşr., Abdurrezzâk Huseyin, s. 227.

⁶¹ Dîvânu’l-Hafâcî, nşr., Nesîb Neşâvî, (giriş kısmı), ss. 65-66.

واسمَعُ شَوَارِدَ لَا تَمَلُّ غَرِيْبَهَا حَتَّى تَمَلَّ مِنْ الْبَقَاءِ وَتُعْرِضَا
قَدْ كَانَ يَسْهَلُ خَاطِرِي فَكَأَنَّهُ سَمِمَتْ رَكَائِبُهُ الرِّيَاضَ فَأَحْمَضَا
فَكَّرْتُ أَفُوْدُ بِهِ الْجَمُوْحَ كَأَنَّمَا طَبَعُ الرِّضِيِّ لَهُ وَ عِلْمُ الْمُزْتَضَى⁶²

“Benim, diğer şiirlere benzemeyen şiirlerime kulak ver, ta ki okumayı bırakana kadar

Herkesin yazdığı gibi sıradan şiirler yazabilirim, ne var ki tabiat bunları duymaktan bıkmıştır

Benim öyle fikirlerim var ki onlarla nice zaptedilemez şeyi dize getirebilirim (ifade edebilirim)

Bu yönüyle ilmim Şerif er-Radî'nin ikna gücünden ve Şerif el- Murtazâ'nın ilminden beslenmiştir.”

Hafâcî'nin divanına bakıldığında, Şîliğe olan bağlılığının işareti sayılabilecek pek çok beyitle karşılaşılır. Söz gelimi Nasruddevle Ebû Ali'yi methettiği bir kasidesinde şöyle demektedir:

كُنْتُمْ بِصِفِّينَ أَنْصَارَ الْوَصِيِّ وَقَدْ دَعَا سِوَاكُمْ فَمَا لَبَّوْا لَا نَصْرُوا⁶³

“Sizler, Siffin Savaşı'nda Ali'yi destekliyordunuz

O, sizden başkalarını da çağırmış, ama bu kimseler ne cevap vermiş ne de arka çıkmışlardı”

Aşağıdaki beyitte ise, Şîlilere reva görülen bir haksızlığa isyan edişine ve bu hususta iktidar sahiplerinden açık yardım talebine tanık olmaktadır:

أَبْلِغْ أَبَا الْحَسَنِ السَّلَامِ وَقُلْ لَهُ هَذَا الْجَفَاءُ عَدَاوَةٌ لِلشَّيْعَةِ⁶⁴

“Ebü'l-Hasan'a selam söyle ve O'na deki:

Reva görülen bu kaba muamele Şia'ya bir düşmanlıktır! ”

B. İLMÎ VE EDEBÎ KİŞİLİĞİ

Öğrenimine küçük yaşta doğum yeri olan Halep'te başlayan Hafâcî, Kurân, hadis ve dil tahsil etmiştir. İyi bir Kur'an okuyucusu olarak yetişen Hafâcî, dönemin önde gelen

⁶² Dîvânu'l-Hafâcî, nşr., Abdurrezzâk Huseyin, s. 129.

⁶³ Dîvânu'l-Hafâcî, nşr., Abdurrezzâk Huseyin, (giriş kısmı), s. 6.

⁶⁴ Dîvânu'l-Hafâcî, nşr., Abdurrezzâk Huseyin, s. 53.

isimlerinden edebiyat öğrenimi görerek bu sahanın ileri gelen âlimleri arasında yer almıştır.⁶⁵

Bu isimlerin başında Halep ile Humus arasındaki Ma‘arretü’n-nu‘mân’da yaşayan Ebü’l-‘Alâ el-Ma‘arrî gelmektedir. Hafâcî’nin, el-Ma‘arrî’nin felsefî neşveye sahip şiirlerinden çokça istifade ettiği söylenebilir.⁶⁶ Gerçekten de Hafâcî’nin tahsil hayatından bahseden kaynaklara göz atıldığında en çok zikri geçen kişinin bu zât olduğu dikkati çeker.⁶⁷ Bu şairin çoğu eleştirel nitelikteki şiirleri Hafâcî’nin duygu ve düşünce dünyasını derinden etkilemiş, müellifimiz değişik vesilelerle “*şeyhim, hocam*” diye isimlendirdiği bu zâtın şiirlerinden yer yer iktibaslarda bulunmuştur.⁶⁸

ez-Zehebî (748/1348) ve es-Safedî’den nakledilen bilgiye göre, Hafâcî’nin hocaları arasında Ebû Nasr el-Menâzî’nin (437/1045) de ismi geçmektedir.⁶⁹ Ne var ki, gerek Hafâcî’nin rahle-i tedrisinden geçtiği hocalarının arasında el-Menâzî’nin ismini zikretmemesi, gerek el-Menâzî’den bahseden kitaplarda öğrencileri arasında Hafâcî’nin adının geçmemesi, gerek de Hafâcî’nin kendisi için yazmış olduğu bir mersiyeyle rastlanılmaması sebebiyle bu görüşün zayıf olduğu iddia edilebilir.⁷⁰

Hafâcî’nin yazdığı eserlerin yanı sıra, hakkında bilgi veren kaynaklardan da mütevazı kişiliği hakkında bilgi sahibi olmaktayız. Herhangi bir konuda görüş birliği halinde olduğu kişiye teşekkür edip, sanatını takdir etmiş; ihtilafa düştüğü kişiye karşı ise eleştiride bulunmadan kendi görüşünü dile getirmiştir. Kendi eserlerine karşı da son derece mütevazı olan müellifimiz, meşhur eseri *Sirru’l-fesâha* hakkında şöyle demiştir: “*Kitabımın eksiklik ve hatadan uzak olduğunu iddia etmiyorum. Bilakis kusurlu olduğunu kabul ediyorum.*”⁷¹

Hafâcî, tarih boyunca varlığını koruyabilmeyi başaran pek çok ilmî ve edebî eserlerin oluştuğu, Arap dili ve edebiyatının ise en verimli dönemini yaşadığı, hicri beşinci

⁶⁵ Recep Dikici, “a.g.md.”, s. 71.

⁶⁶ es-Safedî, a.g.e., XVII, s. 504; Ziriklî, a.g.e., s. 266; el-Kutubî, a.g.e., s. 220; Carl Brockelmann, a.g.e., s. 46; Besyûnî, a.g.e., s. 88.

⁶⁷ Besyûnî, a.g.e., s. 88; Mâzin el-Mubârek, **el-Mu‘cez fi târîhi’l-belâğa**, Dâru’l-Fikr, y.y., ty., s. 87; Ziriklî, a.g.e., s. 266; el-Kutubî, a.g.e., 220; Carl Brockelmann, a.g.e., III, 168.

⁶⁸ el-Mevsû‘atu’l-‘Arabiyye, VIII, 859.

⁶⁹ ez-Zehebî, a.g.e., XXXI, s. 200; es-Safedî, a.g.e., II, s. 220.

⁷⁰ Omara, a.g.m., s. 84.

⁷¹ Ebû Muhammed Abdullah b. Saîd b. Sinân el-Hafâcî, **Sirru’l-Fesâhâ**, thk. Davud Gaddâşe eş-Şevâbike, Dâru’l-Fikr, Ammân, 2006, s. 88.

yüzyıldaki en önemli isimlerden birisi olmuş; edebî tenkidin yanı sıra akidevî, felsefî, akli ve dinî pek çok alanda ilim sahibi olmuştur.

1. Şairliği

Hafâcî hayatını şiir yazmaya adayan ve çokça şiir yazan şairler grubundan (müksirûn) değildir. Onun şiiri, özellikle çocukluk döneminde karaladığı manzumelerden, zaman zaman kendini rahatlatma gayesiyle nazmettiği hâtıra kabilinden şiir parçalarından, hocası Ebu'l-'Alâ'yı taklit gayesiyle kaleme aldığı ürünlerden, çocukluk arkadaşı Ebû Alî b. Münkız ile olan mektuplaşmalarından ve nihayet, kendileriyle dostluk kurduğu samimi arkadaşlarıyla olan mülâtefelerinden ibarettir.

Çocukluk yıllarına ait şiirlerinin çoğu iki veya üç beyti aşmamakta, o dönemde nazmettiği düşünülen 66 şiir parçasından sadece ikisinin kırk altı beyte ulaştığı görülmektedir. Ancak bazı araştırmacılar burada şöyle bir tez ileri sürmektedir: Sözü edilen beyitler, muhtemelen kayıp olan uzun kasidelerin bir bölümünü oluşturmaktadır. Bir diğer teze göre ise, yine bunlar, şairin kendi kasidelerinden bizzat yaptığı bir seçimle oluşmuş olan ürünlerdir.⁷²

Hafâcî'nin şiirleri kapsamında özellikle Mirdâsî emîrleri için yazdığı şiirlerden bahsetmek, o dönemdeki siyâsi olayların yanı sıra aynı zamanda kişiliğinden, tutkularından, ümit ve acılarından, hastalığından ve sağlığından kısacası kendinden bahsetmek demektir. Aynı şekilde, şiirlerinin arka planında, dönemin önemli siyasi ve tarihi olaylarına dair de pek çok kayda değer bilgiye de rastlanmaktadır.

Hafâcî'nin, divanında yer alan şiirlerinde şu temaları işlediği görülmektedir:

1. Medih (övgü) : Divanının genelinde öne çıkan tema olduğu gibi, bu eserdeki en uzun kasideler de yine bu maksatla nazmedilmiş kasidelerdir. Çoğunluğu, Emîr Mahmud b. Nasr b. Sâlih b. Mirdâs'ı övmek için yazıldığı anlaşılan bu kasidelerin sayısı 36'dır.

2. İhvâniyyât (Dostluk Şiirleri) : Divanda dostluk ilişkilerine dair dokuz kaside yer almaktadır.

3. Risâ (mersiye, ağıt) : Divanda bu temaya ilişkin yedi kaside yer almakta olup annesinin ölümü üzerine yazdığı kaside bunların en meşhur olanıdır.

⁷² Dîvânu'l-Hafâcî, nşr., Nesîb Neşâvî, (giriş kısmı), s.72.

4.Fahr (Övünme) : Kendisi, kabilesi ve şiirleri ile övünmek amacıyla kaleme aldığı kasidelerinin sayısı nispeten azdır.

Hafâcî, tasvir, gazel ve hikemiyat içerikli şiirler de yazmış olmakla birlikte bu şiirler birkaç kıtayı geçmeyecek kadar kısa parçalardır.⁷³

2. Eserleri

Yaşadığı dönemin hanedanları ve onların siyasi kadroları ile yakın temas halinde olan Hafâcî'nin, Arap dili belâgatı ve fesâhati ile de yakından ilgilendiği görülmektedir. İlgili kaynaklarda, Hafâcî'nin, toplam sekiz eserinden söz edilmektedir. Ancak bu eserlerden sadece ikisi; *Sirru'l-Fesâha* ve *Dîvân* günümüze ulaşabilmiştir. Bunlardan *Divan*, ilk defa 1316/1898 senesinde Beyrut'ta basılmış, daha sonra Abdürrezzak Hüseyin tarafından tahkiki yapılarak 1988 yılında *Divanü'l-Hafâcî* adıyla yeniden neşredilmiştir.

Çalışmamızın ana omurgasını teşkil eden ve Arap dilinde, fesâhat konusunda kaleme alınmış en önemli eser kabul edilen *Sirru'l-Fesâha* ise, müellifin edebi tenkit ve belâgat alanlarındaki derin bilgisinin somut bir göstergesi olarak karşımıza çıkmaktadır. Müellifimiz, sözü edilen eserinde fesâhati bilmenin Kur'an belâgatini anlamak için vazgeçilmez bir husus olduğunu belirttikten sonra, belâgat ve fesâhat ayırımına gitmiş, eserini manzum ve mensur örneklerle zenginleştirmiştir.

Hafâcî'nin, kaynaklarda adı geçen ve günümüze ulaşmadığı düşünülen eserleri ise şunlardır:

1. *Sarfe*
2. *el-Hüukm beyne 'n-nazm ve 'n-nesr*
3. *'Ibârâtu 'l-mutekellimîn fi 'usûli 'd-din*
4. *fî ru'yeti 'l-hilâl*
5. *Hikem mensûre*
6. *el-'Arûz*⁷⁴

⁷³ Dîvânü'l-Hafâcî, nşr., Abdürrezzâk Hüseyin, (giriş kısmı), s. 7-8.

⁷⁴ el-Kutubî, a.g.e., s. 22; es-Safedî, a.g.e, XVII, s. 505.

İKİNCİ BÖLÜM

EL-HAFÂCÎ'NİN BELÂGAT İLMİNDEKİ YERİ

I. HAFÂCÎ DÖNEMİNİN BELÂGAT ORTAMI

İslâmî dönemin başlangıcından hicri beşinci yüzyıla kadar belâgat çalışmalarının hedefinin Kur'ân-ı Kerîm'i anlama ve tefsir etmeye yönelik olduğunu söylemek mümkündür. Özellikle Arapların en iddialı oldukları belâgat alanında bir mucize olarak kendini gösteren ve açıkça meydan okuyan ayetlerin⁷⁵ inmesiyle birlikte, belâgat ve edebî tenkitin hızlıca gelişmeye başladığı da dikkat çekmektedir. Çünkü bu durum Kur'ân'ın sözleri ile edebî sözlerin karşılaştırılıp i'câz konusunun gündeme gelmesini sağlamıştır. Bu durum ise Kur'ân'ın i'câzı konusunda sistemli çalışmaların yapılmasına zemin hazırlamıştır. Bu konuda, Mu'tezile âlimlerinden Alî b. İsâ Er-Rummânî (384/994) “*en-Nüket fi i'câzi'l-Kur'ân*”, Ebû Süleyman Ahmed b. Muhammed b. İbrahim el-Hattâbî (388/998) de, “*İ'câzu'l-Kur'ân*” adında müstakil eserler telif etmişlerdir. Eşarî kelâmcılarından Ebû Bekir Muhammed b. Tayyip b. Muhammed el-Basrî el-Bakillânî (403/1013) de “*İ'câzü'l-Kur'ân*” adlı eseri ile i'câz meselesini geniş olarak ele almıştır. Ayrıca İbn Sinân el-Hafâcî (466/1073) “*Sirru'l-Fesâha*”, Abdülkâhir el-Cürcânî (471/1078) de “*Delâilü'l-'icâz*” adlı eserinde belâgat ve fesâhat ilmini i'câzü'l-Kur'ân meselesine hizmet etmek amacı ile ele almışlardır.

Bu dönemde belâgat ilminin terimlerinin büyük ölçüde belirlenmeye başladığını ve belâgatın müstakil bir ilim dalı haline geldiğini söylememiz de mümkündür. Bu dönemde yazılan eserlerde özellikle belâgatın hep ön planda tutulduğunu ve bu nedenle dönemin sonuna doğru yazılan ilmi eserlerin belâgat ağırlıklı bilgiler ile dolduğunu görebilmekteyiz. Örneğin, Kudâme b. Cafer'in (337/948) “*Nakdü's-Şi'ir*”i, Ebû Hilâl el-Askerî'nin (400/1009) “*Kitâbü's-Sinâ'teyn*”i, İbn Reşîk el-Kayrevânî (463/1070)'nin “*el-Umde fi Mahâsini's-Şi'ri ve Adâbihi ve Nakdih*” i, bu eserlerin başlıcalarıdır.⁷⁶

⁷⁵ Bakara, 2/23; Hud, 11/13-14; İsrâ, 17/88.

⁷⁶ Ahmed Matlûb, **el-Kazvînî ve şurûhu't-telhîs**, Dâru'n-Nehda, Bağdat, 1967, s.50; Abdulazîz Atîk, **fi Târîhi'l-Belâgati'l-Arabiyye**, Dâru'n-Nehda, Beyrut, s. 210; Ahmet Coşkun, “Kur'ân-ı Kerîm'in Anlaşılmasında Belâgat İlminin Önemi”, **Kur'ân ve Tefsir Araştırmaları III**, İstanbul, 2002, s. 275; M. Akif Özdoğan, “İcâzu'l-Kur'ân Meselesinin Belâgat İlminin Gelişmesine Etkisi”, **Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi**, C.III, S. 2, 2003. ss.122-126; Hulûsi Kılıç, “Belâgat”, **T.D.V. İslâm Ansiklopedisi**, I-XLIV, C. XXX, İstanbul, 2005, s. 382; Mehmet Yalar, “el-Hatîb el-Kazvînî ve Belâgat İlmindeki Yeri”, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Bursa, 1998, ss. 71-91.

II. HAFÂCÎ'Yİ ETKİLEYEN BELÂGATÇILAR

Hicrî V. yüzyılın önde gelen belâgat âlimlerinden olan Hafâcî'nin kaçınılmaz olarak kendisinden önce gelen âlimlerin görüşlerinden etkilendiğini söylemek mümkündür. Nitekim bazılarının etkileri, belâgat çalışmalarında belirleyici olmuşken, bazılarının ise bir kısım görüşlerinden etkilendiği görülmektedir.

A. EL-CÂHİZ (255/869)

Hafâcî'nin, görüşlerinden yararlandığı belâgat âlimlerinden birisi el-Câhiz'dir. Bu etkilenme, Hafâcî'nin *Sirru'l-fesâha* adlı eserinde genişçe yer verdiği lafızların fesâhati konusunda, müfred lafızların taşınması gereken şartlar bahsinde açıkça görülmektedir. Hafâcî'nin bu konuda, el-Câhiz'a ait olan, kelimenin pürüzlü (zor) ve yabancı (alışılmamış) olmaması ile ammice (sokak dili) olmaması lafızlarını “*el-Câhiz'in söylediği gibi*”⁷⁷ ifadesiyle aynı şekilde kullandığı dikkat çekmektedir.⁷⁸

B. KUDÂME B. CA'FER (337/948)

Hafâcî'nin Kudâme b. Ca'fer'den etkilendiği konulardan ilki, fesâhat ve belâgatin niteliklerinden kabul ettiği “*temsîl*”in mahiyeti noktasında olmuştur.

Kudâme b. Ca'fer, temsîli teşbîhe muhalif bir tür sayarak onu, lafız ve mâna uyumunun güzel niteliklerinden kabul etmiş ve “*bir mânaya, kendine ait olmayan lafızlarla işaret edilmesi*”⁷⁹ şeklinde tanımlamıştır. Bu tanımdan ve verdiği şiir örneklerinden onun, “*temsîl*” terimiyle bir düşünceyi, sembol diliyle anlatmayı kastettiği anlaşılmaktadır. Kudâme, Remmâh b. Meyyâde'ye (148/766) ait olan aşağıdaki beyti temsîl konusuna örnek olarak vermiştir:

فَلَا تَجْعَلْنِي بَعْدَهَا فِي شِمَالِكَا⁸⁰

أَلَمْ تَكُ فِي يُمْنِي يَدَيْكَ جَعَلْتَنِي

“*Sen değil misin beni sağ elinin içine koyan*”

⁷⁷ el-Hafâcî, a.g.e., s. 60.

⁷⁸ el-Câhiz, Ebû Osmân 'Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Kinânî, **el-Beyân ve't-tebyîn**, I-IV, thk. Abdusselâm Muhammed Harun, Dâru'l-Cil, Beyrut, ty., I, s. 144.

⁷⁹ Ebu'l-Ferac Kudâme b. Cafer, **Nakdu's-şi'ir**, thk. Muhammed Abdülmunim Hafâcî, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, ty., s. 159; İsmail Durmuş, “*Temsîl*”, **T.D.V. İslâm Ansiklopedisi**, I-XLIV, C. XL, İstanbul, 2011, s.434.

⁸⁰ İbn Meyyâde, Ebu'l-Fazl Ahmed b. Ebu't-Tâhir Tayfur, **Şi'ru İbn Meyyâde**, thk. Hannâ Cemil Haddâd, Matbû'âtu Mecmai'l-Lugati'l-'Arabiyye, Dimeşk, 1982, s. 182 (Dîvanda خَلَعْتَنِي لَا تَخْلَعْنِي şeklinde geçmektedir)

Sakin daha sonra sol eline koyma beni”

Kudâme bu beyitte, saygın ve itibarlı konumda bulunmanın sağ el içinde, hakir vaziyette bulunmanın sol el içinde olmakla temsil edildiğini belirtmiştir. Bu bağlamda gerek temsil için yaptığı tanımda gerek de konuyu açıklamak için verdiği örnekte Hafâcî'nin, Kudâme ile aynı görüşe sahip olduğu dikkat çekmektedir. Nitekim Hafâcî de temsili “*Bir mananın başka bir manaya işaret eden lafızlarla açıklanması*”⁸¹ şeklinde, Kudâme'nin yaptığı temsil tanımına benzer bir tanım yaparak aynı örnekle açıklamıştır.

Hafâcî'nin, Kudâme'den etkilendiği diğer husus ise, “şiiir”in tanımı noktasında olmuştur. Kudâme, şiiiri “*Bir manaya delalet eden ölçülü ve kafiyeli söz*”⁸² olarak tanımlarken, *söz, ölçü, kafiye ve manaya delâlet etme* gibi vasıflarla şiiiri nitelemiştir. Bu çerçevede Hafâcî de şiiiri, “*Bir manaya delalet eden ölçülü ve kafiyeli söz*”⁸³ olarak tanımlamıştır. Hafâcî bu tanımdaki *söz* kelimesini, cinsini belirtmek; *ölçülü* diyerek düz yazıdan ayırt etmek, *kafiyeli* ifadesini ise kafiyesi olmayan ama ölçülü şekilde yazılmış sözden ayırt etmek için kullanmıştır. *Bir manaya delalet etmesi* ibaresi ile de ölçülü ve kafiyeli olup da herhangi bir manaya delalet etmeyen lafızlardan ayırt etmek için kullanmıştır.

C. ER-RUMMÂNÎ (384/994)

Hafâcî, Kur'ân'ın i'câzı konusunda er-Rummânî'nin görüşüne yer verdikten sonra bunlara kısmen itirazda bulunmakta ve kendince vardığı isabetli kanaati kanıtlamaya çalışmaktadır. Bu şekilde tartıştığı başlıca konu, er-Rummânî'nin belâgat açısından telifi en üst düzeydeki belâgat (mütelâim fi't-tabakati'l-u'lyâ), en alt düzeydeki belâgat (mütenâfir) ve orta düzeydeki belâgat(mütelâim fi't-tabakati'l-vustâ) olmak üzere üç kısma ayırmasıdır. er-Rummânî'ye göre üst tabakaya giren her şey, mu'cizevî olarak eşsizdir (mu'ciz). İşte bu, Kur'ân-ı Kerîm'in belâgatidir. Bunun altında kalan herşey, belîğ konuşan insanların belâgatıdır.⁸⁴

Hafâcî'nin er-Rummânî'ye karşı çıktığı ilk nokta, telifi üç kısma ayırmasıdır. Çünkü ona göre telif mütenâfir (alt düzey) ve mütelâim (üst düzey) olmak üzere iki kısma

⁸¹ el-Hafâcî, a.g.e., s. 222.

⁸² Kudâme b. Ca 'fer, a.g.e., s. 64.

⁸³ el-Hafâcî, a.g.e., s. 275.

⁸⁴ Ebu'l-Hasan Ali b. İsa Er-Rummânî- Ebû Suleyman Hamd b. Muhammed b. İbrâhim el-Hattâbi- Ebû Bekr Abdulkâhir b. Abdirrahmân b. Muhammed el-Curcânî, *Selâsu resâil fi i'câz'il-Kur'ân*, 3. b., thk. Muhammed Halefullah Ahmed- Muhammed Zağlûl Sellâm, Dâru'l-Meâ'rif, Kâhire, ty., ss. 94-95.

ayrılır. Ayrıca mütelâimin içinde derece bakımından farklar oluşabileceği gibi, mütênâfir içinde de derece farklılıklarının oluşabilme durumu göz önüne alındığında, bu ayrımın dört olmasının da mümkün olduğunu iddia etmiştir. Karşı çıktığı ikinci konu ise, Kur'ân-ı Kerîm'in belâgatini en üst düzeyde sayıp, bunun dışında kalan bütün sözleri orta derecede mütelâim saymasıdır. Hafâcî, bu konuda Kur'ân-ı Kerîm ile seçilmiş fasih lafız arasında bir fark olmadığını söyleyerek, bu hususta düşünen insanın, Arapların bazı sözlerinin telif açısından Kurân'ı-Kerîm'e benzediğini görebileceğini dile getirmiştir.⁸⁵

D. EBÛ HİLÂL EL-ASKERÎ (400/1009)

Hafâcî'nin, el-Askerî'den etkilendiği konuların başında, *Sirru'l-Fesâha* adlı eserinin mukaddimesinde yer verdiği ve ayrıntılı bir biçimde üzerinde durduğu fesâhat ve belâgat kavramlarıdır. el-Askerî, belâgat ve fesâhat konusunda iki farklı görüş ortaya koymuştur. Birinci görüşe göre bu iki kelime manayı açıklığa kavuşturmayı ifade etmeleri bakımından aynı anlama gelmektedir. İkinci görüşe göre ise fesâhat konuşma aletinin kusursuz olması demek olduğundan lafızla alakalı iken, belâgat muhatabın aklına mananın ulaştırılması olduğundan mana ile ilgilidir. Dolayısıyla bu iki kavram, farklı anlamlara sahiptir.⁸⁶

Hafâcî de, adı geçen eserde fesâhate dair yaptığı açıklamalarla, bu kelimenin açıklık anlamına geldiği ve fesâhatin lafızlarla alakalı olduğu noktasında el-Askerî'den etkilenmiş gözükmektedir.⁸⁷

III. HAFÂCÎ'DEN ETKİLENEN BELÂGATÇILAR

Bu başlık altında, genel olarak Hafâcî'nin fesâhat ve belâgate dair görüşlerinin, kendisinden sonraki belâgat âlimlerinin eserlerindeki yansımaları ele alınmaya çalışılacaktır.

A. İBNÛ'L-ESÎR EL-CEZERÎ (637/1239)

İbnü'l-Esîr, belâgat alanında yazdığı *el-Meselu's-Sâir fî Edebi'l-Kâtibi ve's-Şâ'ir* adlı ünlü eserinin mukaddimesinde, zamanına kadar beyan ilmiyle ilgili olarak yazılmış bulunan eserlerin hemen hepsini görüp okuduğunu, bunlar arasında bazı eksikliklerine

⁸⁵ el-Hafâcî, a.g.e., ss. 93-94.

⁸⁶ el-'Askerî, Ebû Hilâl el-Hasan b. Abdillâh b. Sehl, *Kitâbu's-smâ'ateyn el-kitâbe ve's-şi'r*, 8. b., thk. Mufîd Muhammed Kumeyha, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1989, ss. 16-17.

⁸⁷ el-Hafâcî, a.g.e., s. 53.

rağmen Ebu'I-Kasım Hasan b. Bişr el-Âmidî'nin (370/980) *el-Muvâzene beyne Ebî Temmâm ve'l-Buhturî*'si ile İbn Sinân Hafâcî'nin *Sirru'l-Fesâhâ*'sından başka bu konuya temas eden eserin olmadığını ifade etmiştir. Bu iki eserden de, *Sirru'l-Fesâha*'yı, ele aldığı; sesler, harfler, kelam ve müfred lafızlar gibi konular bakımından, *el-Müvâzene*'den daha faydalı bulunduğunu vurgulamıştır.⁸⁸

İbnü'l-Esîr'i en çok etkileyen belâgatçının Hafâcî olduğunu söylemek mümkündür. Bu etki fesâhatin lafza has kılındığı, belâgatin ise hem lafız hem de manayı kapsadığı, dolayısıyla fesâhatten daha genel bir kavram olduğu görüşünde ortaya çıkmaktadır. İbnü'l-Esîr, insan ve hayvan kavramlarından hareketle her insanın hayvan olduğu hâlde, her hayvanın insan olmadığını söyleyerek, aynı şekilde her belîğ kelâmın fasih olduğu hâlde, her fasih kelâmın belîğ olmadığını dile getirmiştir. Ayrıca belâgatin, terkip halindeki ifadede olmak şartıyla, hem lafız hem de manada söz konusu olduğuna; dolayısıyla müfred lafzın belâgatinden değil, sadece fesâhatinden bahsedilebileceğine dikkat çekmiştir. Ancak daha önce de geçtiği gibi, Hafâcî, İbnü'l-Esîr'den çok önce her belîğ kelâmın aynı zamanda fasih olduğu hâlde, her fasih kelâmın belîğ olmadığı tespitinde bulunmuştur. Burada dikkat çeken bir konu da, şudur; İbnü'l-Esîr her ne kadar fesâhat için gerekli olan şartları, Hafâcî gibi müfred kelime ve mürekkeb lafızlarda olmak üzere iki gruba ayırda da Hafâcî'yi, müfred kelimenin fesâhati için ileri sürdüğü mahreçleri birbirinden uzak harflerden oluşması şartı konusunda eleştirmiştir. Çünkü ona göre Arap dilindeki kelimelerin çoğu mahreçleri birbirine yakın harflerden oluşmasının yanı sıra bazı lafızlar da, harflerinin mahreç yakınlığı sebebiyle güzellik kazanmaktadır. Örnek olarak ise, dudak harfleri olan be, mim, fe harflerinin bir araya gelmesinden oluşan فَمِّ ذُقْتُهُ بِفَمِي (ağız, ağızıyla tadına baktım) lafızlarını söylemiştir. Ayrıca şiir veya nesir yazan veyahut hutbe veren bir kişinin, lafızların mahreçlerini gözetmeye çalıştığında bunun uzun vakit alacağını ve işin uzamasına sebep olacağını dile getirerek bu şartı göz ardı ettiği dikkat çekmektedir. Ona göre iyi lafzı kötüsünden ayıran ölçüt, işitme duyusudur. Yani lafzın kulakta bıraktığı etkidir.⁸⁹ İbnü'l-Esîr'in karşı çıktığı diğer bir konu ise, kelimenin yabancı olmaması şartıdır. Çünkü alışılmamış anlamına gelen “yabancı” kelimesi ona göre, güzel ve kötü

⁸⁸ İbnü'l-Esîr, Ebu'l-Feth Ziyâuddîn Nasrullâh b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî, **el-Meselu's-sâir fi edebi'l-kâtibi ve's-şâi'ri**, I-II, thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid, el-Mektebetu'l-'Asriyye, Beyrut, 1990, I, s. 23.

⁸⁹ İbnü'l-Esîr, a.g.e., ss. 158-159.

olmak üzere iki kısma ayrılmaktadır. Bu açıdan, bazı yabancı lafızların kullanılması telif için sakıncalı görülürken, bazen de bu tarz lafızlar söze güzellik katmaktadır.⁹⁰

Son olarak da kelimenin harflerinin sayısı; İbnü'l-Esîr, Hafâcî'nin bir kelimenin harflerinin sayısı fazla olursa kelimenin güzelliğini kaldıracığına dair olan görüşünü kabul etmez. Ona göre Hafâcî'nin verdiği çok harfli çirkin kelime örneklerinde güzelliği harf sayısının fazlalığının bozmadığını, kelimenin kendisinin kötü olduğunu söyler. Ayrıca Kur'an'da harf sayısı dokuz veya on olduğu halde güzel olan kelimeler bulunduğunu delil olarak ileri sürer.⁹¹

B. EL-KAZVÎNÎ (739/1338)

el-Kazvîni'nin Hafâcî'den yararlandığı başlıca konu, *Telhîsu'l-miftâh* ve *el-İdâh fi 'ulûmi'l-Belâga* adlı iki önemli eserinin mukaddimesinde yer verdiği fesâhat ve belâgat kavramları olmuştur. el-Kazvîni bu bağlamda önemli bir iddiada bulunarak, fesâhat ve belâgat ile ilgili beyan edilen görüşlerin hiçbirinin bu iki kavramı tanımlamaya yarayacak unsurlar taşımadığını ifade etmiştir. Ayrıca fesâhat ve belâgat ile nitelenen söz ile sözün söyleyicisi arasındaki farka işaret etmediğini, bu nedenle konuyu yeni baştan ele aldığını söylediği ve açıklamaya başladığı görülmektedir.⁹²

el-Kazvîni'ye göre kelimenin, kelâmın ve sözü söyleyenin fesâhatinden bahsedebileceğinden, bunların birbirinden ayrı olarak tanımlanmaları gerekir. Kelimede fesâhatin ihlaline sebep olarak gösterdiği “garâbet” yani kelimenin alışılmamış olup manasının net olmaması konusunda, Hafâcî ile arasındaki görüş benzerliği dikkat çekmektedir. el-Kazvîni bu konuya ‘İsâ b. Ömer es-Sakafi’den (149/766) rivayet edilen “*ما لكم تتكأؤون علي تكأؤكم على ذي جنة افرنقوا عني*” “*Ne olmuş da size, delinin başına toplanır gibi başıma toplandınız! Benden uzaklaşın*” sözündeki “*افرنقوا* ve *تتكأؤون*” kelimelerini örnek vermiştir.⁹³ Öyle ki Hafâcî de bu sözü müfret lafızlardaki fesâhatin ihlalinin misalleri arasında zikretmiştir. Söz konusu kelimelerin hem harflerinin telifinin kulağa hoş gelmeyecek tarzda olduğu hem de anlaşılmasında zorluk (teva‘ur) bulunduğunu belirtmiştir. Her ne kadar el-Kazvîni'nin garâbet konusundaki görüşü Hafâcî ile benzerlik

⁹⁰ İbnü'l-Esîr, a.g.e., s. 161.

⁹¹ İsmail Güler, “Arap Belâgatında Biçim ve Anlam Tartışmaları”, U.Ü.İ.F.D., C. X, S:2, BURSA, 2001, s. 143.

⁹² el-Kazvîni, Ebu'l-Meâlî Celâluddîn Muhammed b. Abdîrahmân, *el-İdâh fi 'ulûmi'l-belâga*, I-VI, 3. b., thk. Muhammed Abdulmun'im Hafaci, Dâru'l-Cil, Beyrut, 1993, I, s. 17; Mehmet Yalar, a.g.tz., s. 128.

⁹³ el-Hafâcî, a.g.e., s. 61; el-Kazvîni, a.g.e., s. 23.

taşısa da, daha önceden belirttiğimiz gibi Hafâcî'nin de bu konuda el-Câhız'dan etkilendiği gözden kaçmamaktadır.⁹⁴

IV. BELÂGATE DAİR ESERİ

A. SİRRU'L-FESÂHA

Hafâcî'nin belâgat alanında ortaya koyduğu ve çalışmamızın ana omurgasını teşkil eden eseri *Sirru'l-Fesâha*'dır. Bu meşhur yapıt, fesâhat konusunu bir kalıp içerisinde sunduğu bir eser niteliğine sahip olmuştur.

1. Kitabın İsimlendirilmesi ve Yazılış Tarihi

Dilin doğru kullanımı hakkında bilgilerin verildiği bu eserde üzerinde durulan temel kavram *fesâhat* olmuştur. Genelde, Arap dilinde fesâhat konusunda yazılmış en önemli eser, özelde ise ele alınan temel konunun fesâhat olması sebebiyle bu eserin *Sirru'l-Fesâha* olarak isimlendirildiğini düşünmek mümkündür. Çünkü Hafâcî'nin eserine konu olan öncelikli sorun fesâhattir. Fasih bir kelime için gerekli olan şartlar dile getirilirken, fasih bir kelamın sahip olması gereken şartlar da maddeler halinde sıralanmıştır.

Nazım ve nesir arasındaki farkı ve yazar ile şairin bilmesi gereken hususları anlatarak kitabını bitiren Hafâcî eserini, 454/1062 yılında tamamladığını belirtmektedir.

2. Muhtevâsı

Bu eserde, “Mukaddime” nin ardından “Ses”, “Harf”, “Kelam”, “Dil” konuları müstakil olarak ele alınmakta, sonra “Fesâhat” konusu üzerinde genişçe durulmaktadır. Bu konu işlenirken “Fesâhat” başlığı altında ise “Lafızda Fesâhat” ve “Kelamda Fesâhat” konularına ayrıntılı olarak yer verilmektedir. İkinci Bölümün son kısmında ise, Hafâcî'nin, fesâhat ile dolaylı olarak ilgili olduğunu düşündüğü bazı konulara yer verilmiştir.

V. EL- HAFÂCÎ'DE BELÂGAT KONULARI

A. HAFÂCÎ'YE GÖRE BAZI TEMEL KAVRAMLAR

Hafâcî'nin *Sirru'l-Fesâha*'nın mukaddimesinde dile getirdiği birinci husus, bu eseri kaleme almasındaki gaye olmuştur. Bu gaye, fesâhatin ve hakikatinin ne olduğu konusunda meydana gelen görüş ayrılığını gün ışığına çıkarmaktır. O, bu konuda şöyle der:

⁹⁴ Mehmet Yalar, a.g.tz., s. 184.

“İnsanların, fesâhatin ve hakikatının ne olduğu konusunda ihtilâfa düştüklerini gördüğümde, bu kitabımda, fesâhatin durumundan bir bölüme ve bir miktar açıklamaya yer verdim. Böylece de kitabı, okuyana kolaylaştırmış ve konuyu düşünene de konunun ne olduğunu açıklamış oldum. Bunu yaparken de konuyu ne anlaşılacak kadar kısa ne de bıktırarak kadar uzun anlattım. Zira bu kitaptan amaç, fesâhatin hakikatini ve sırrını bilmektir. O halde bu amaca dönük arzunun gerçekleşmesi için faydasını da açıklamak gerekir.”⁹⁵

Müellifin bu kısımda yer verdiği diğer bir husus da, “fesâhatin” yani düzgün söz söyleme sanatının iki ayrı alana birlikte hizmet etmesidir. Bunlardan birisi, edebî ilimlerin kavranmasıdır. Çünkü ona göre fesâhatin sırrını bilmenin, edebî ilimleri kavramada açık etkisi bulunmaktadır. Söz konusu ilimlerin temel özelliği ise, ifadeyi değişik şekillerde kurgulayabilme, değerlendirebilme ve bilgiye dayalı olarak tercih edilmesi gerekeni tercih edilmemesi gerekenden ayırt edebilmeyi sağlamaktır. Bu sebeple eserde edebiyatla ilgilenen kimsenin bu konuda yapılacak açıklamalardan uzak kalmasının mümkün olmadığı dile getirilmiştir. İkincisi ise, dinî olandır. Yani fesâhat ve belâgat kavramları aracılığı ile Kur’ân-ı Kerîm’in mu‘cize oluşunu ispat etmektir.⁹⁶

Belâgat ve fesâhat öğrenmenin din ve edebiyat alanlarıyla ilgili amaçlarının olduğunu söyleyen Hafâcî’nin, bu görüşünde Ebu Hilal el-Askerî’den etkilendiğini söylemek mümkündür. Çünkü el-Askerî’ye göre de belâgat ve fesâhat öğrenmenin iki ana hedefi vardır. Bunlardan birincisi, Kur’ân-ı Kerîm’in mu‘cize olduğunu ortaya koymaktan ibaret olan dini hedef, ikincisi ise, edebiyatın öğretilmesi olan edebî hedeftir.⁹⁷

Fesâhat ilminin sistemleşmesinde büyük etkisi olan ve günümüze kadar önemini koruyan “*Sirru’l-Fesâha*” adlı bu eserinde Hafâcî, sesler konusuna ayrı bir bölüm ayırarak seslerin mâhiyeti ve anlaşılmalarından söz etmiştir. Daha sonra harfler için de ayrı bir bölüm ayırıp harflerin tarifi, çeşitleri, mahreçleri ve sıfatları üzerinde durmuştur. Böylece seslerin ve harflerin, kelimenin fesâhatine etkileri üzerinde durduktan sonra dili ve fesâhati ele almıştır. Fesâhat ve belâgat arasındaki farkı belirttikten sonra ise, müfred kelimenin, cümle içindeki kelimenin ve kelamın taşınması gereken fesâhat şartları üzerinde genişçe durmuştur. Şimdi bu konular sırasıyla ele alınmaya çalışılacaktır.

1. Sesler "الأصوات"

Hafâcî’nin bu konuyu ele alırken üzerinde durduğu en önemli meseleler şunlardır:

⁹⁵ el-Hafâcî, a.g.e., s.11.

⁹⁶ el-Hafâcî, a.g.e., s.11.

⁹⁷ el-‘Askerî, a.g.e., ss. 9-10; Halim Öznurhan, “İbn Sinân el-Hafâcî’ye göre Fesâhat”, **Marife Dergisi**, S: 137, YIL: BAHAR 2011, s. 138.

a. “صَوْتُ” “Ses” kelimesinin sözlük anlamı: Herhangi bir sesin ifade ettiği anlama yönelik sözlüksel ve dilsel delil arayışı sonucu, sesin kullanımının çeşitli olması sebebiyle “صَوْتُ” kelimesinin özel değil genel bir lafız olduğunu dile getiren Hafâcî, sesin, insan sesi için kullanıldığı gibi eşek sesi olarak da kullanıldığını ifade etmiştir⁹⁸ Bu görüşünü de " إنْ أَنْكَرَ الْأَصْوَاتِ لَصَوْتُ الْحَمِيرِ " “Şüphesiz seslerin en çirkinini eşek sesidir”⁹⁹ ayeti ile desteklediği görülmektedir. Ayrıca “صَوْتُ” lafzının “ضَرْبٌ” ve “قَتْلٌ” kelimeleri gibi bir mastar olup müzekker olduğuna işaret etmiş, ancak bazen de “الاستغاثة” “yardım etme” manasına tevtil etmek suretiyle müennes hükmünde kabul edildiğini ve "هذه الصوت" “bu ses” şeklinde kullanıldığını söylemiştir.¹⁰⁰

b. Sesin algılanması meselesi: Hafâcî’ye göre sesi algılamak aklın gereğidir. Çünkü akıl var olduğu gibi, aklın söylemek veya işitmek gibi somut bir idraki vardır. Bu delil getirme biçimi, kelimenin hissedilebilir (telaffuz edilebilir) ve akledilebilir (kulak tarafından duyulup, akıl tarafından anlaşılabilir) olması bakımından âlimlerin sözlük merkezli kullanım ilkesine önem verdiklerini gösterir. Hafâcî aynı şekilde sesin araz olduğunu, bir cisim veya bir cismin sıfatı olmadığını da savunmuştur. Bunu ise iki şekilde delillendirmiştir. İlki, sesin kulakla algılanması ikincisi ise bu mantıksal delil arayışından kaynaklanan, algının cisimlerin en özel sıfatıyla ilgili olmasıdır. Buna göre ses, arazdır; cisimler ise birbirinin benzeridir ve işitme duyusuyla algılanamazlar. Sesin bir cisim olmadığının delili ise, işitme duyusuyla algılanabilir olmasıdır. Cisimler birbirinin benzeridir. Algı, cisimlerin en özel sıfatıyla ilgilidir. Eğer ses, cisim olsaydı, cisimlerin hepsinin işitme duyusuyla algılanabilir olması gerekirdi. Çünkü ses, telaffuz edilen sesleri, duymayı ve idraki inceliyor.¹⁰¹

c. Zıtlık meselesi. Zıtlık kavramının dayanağı olan farklılık, birbirine zıt olan renklerin ve seslerin bir araya getirilmesine dair delil kullanımına dayanmaktadır. Hafâcî’ye göre renkler ve seslerin birbirine zıt olmasının iki sebebi vardır. Birincisi, sesin

⁹⁸ el-Hafâcî, a.g.e., s. 13; ez-Zebîdî, Ebu'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ b. Muhammed b. Muhammed b. Abdirrezzâk el-Bilgrâmî el-Hüseynî, **Tâcu'l-‘arûs min cevâhiri'l-kâmûs**, I-XL, Dâru'l-Hidâye, ty., IV, s. 597.

⁹⁹ el-Hafâcî, a.g.e., s. 13; Lokman, 31/19.

¹⁰⁰ el-Hafâcî, a.g.e., s. 13; İbn Manzûr, Ebu'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Ali b. Ahmed el-Ensârî er-Ruveyfî, **Lisânu'l-‘Arab**, I-XV, 3. b., Dâru Sâdır, Beyrut, 1414, II, s. 57; ez-Zebîdî, a.g.e., IV, s. 597.

¹⁰¹ el-Hafâcî, a.g.e., s. 14.

sadece işitme duyusuyla, rengin ise sadece görme duyusuyla algılanabilir olması, dolayısıyla ikisinin de algılanabilirlik açısından tek bir duyuyla sınırlı kalmasıdır. Yani, değişik renklerin zıtlık ilişkileri hakkında verilen hüküm, sesler için de geçerli olacaktır. Çünkü nasıl ki renkler arası zıtlama bir gerçekse sesler arası zıtlama da bir gerçektir. İkincisi ise, aynı yerden aynı anda, birbirine zıt iki şeyin çıkmasının imkânsız olması meselesidir. Bu imkânsızlık, renkler için de söz konusudur.¹⁰²

2. Harfler "الْحُرُوفُ"

Hafâcî'nin harf faslında değindiği en önemli konuları şu şekilde sıralayabiliriz:

a. "حَرْفٌ" "Harf" kelimesinin sözlük anlamı: Bu kısımda, harf kelimesinin sözlük anlamı üzerinde durulduktan sonra dildeki kullanımını temellendirme, gerekçelendirme ve araştırma ile ilgili çeşitlilik belirlenmeye çalışılmıştır. Ayrıca Arapların dil ve konuşma mantığı çerçevesinde, üzerinde teamül oluşturdukları alanla ilgili dilsel olguya işarette bulunulmuştur. Hafâcî harfin tanımını yaparken, Arap dilinde "harf" ile kastın, bir şeyin sınırı ve keskinliği olduğunu söylemiştir.¹⁰³ "Harf" kelimesinin köken ve mana itibariyle nerelerde kullanıldığını da şu örneklerle açıklamıştır:

"حَرْفُ السَّيْفِ" ibaresinden kasıt, kılıcın kenarı ve keskin tarafıdır. Ayrıca bir adamın rızkını kazanmak için bir alana yönelmesi anlamındaki "حَرْفَةٌ"¹⁰⁴ kelimesi ile bir kişinin başka bir kişiyle arasına sınır koyup uzak durması anlamındaki "أَنْحَرَفَ فُلَانٌ عَنْ فُلَانٍ" ibaresi de bu kökten gelmektedir. Yine "يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَنْ مَوَاضِعِهِ" "...kelimeleri yerlerinden kaydırıp tahrif ediyorlar"¹⁰⁵ ayetinde olduğu gibi sözü tahrif etmek yani kaydırmak anlamında kullanılan kelime de böyledir.¹⁰⁶

Hafâcî, harf kelimesinin, bir şeyin sınırı, kenarı anlamına geldiği görüşünü ise, "وَمِنْ" "النَّاسِ مَنْ يُعْبِدُ اللَّهَ عَلَى حَرْفٍ" "*İnsanlardan öylesi de vardır ki, Allah'a kıydan kenardan kulluk*

¹⁰² el-Hafâcî, a.g.e., s. 16.

¹⁰³ el-Hafâcî, a.g.e., s. 20; el-Cevherî, Ebû Nasr İsmail b. Hammâd, **es-Sihah fi'l-luğa**, I-VI, 4. b., thk. Ahmed Abdulğafûr, Dâru'l-İlmi li'l-Melâyin, Beyrut, 1987, IV, s. 1342; İbn Manzûr, a.g.e., IX, s. 42; ez-Zebîdî, a.g.e., XXIII., s.128.

¹⁰⁴ el-Hafâcî, a.g.e., ss. 20-21; ez-Zebîdî, a.g.e., XXIII, s. 134.

¹⁰⁵ el-Hafâcî, a.g.e., s. 21; Nisâ, 4/45.

¹⁰⁶ el-Hafâcî, a.g.e., s. 21.

eder”¹⁰⁷ ayetinden hareketle açıklamaya çalışmıştır. Burada iki önemli ismin bu konudaki görüşlerinde de yer vermesi dikkat çekicidir. Şöyle ki; Ebû Ubeyde Mamer b. Müsennâ'nın (209/824) bu ayette geçen “حَرْفٍ” kelimesini “لا يَدُومُ” yani “devamlı olmayan, ara sıra şeklinde”; Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Yahya (291/903) ise “على شَكِّ” yani “tam mümin olmadan, tereddütle” şeklinde yorumladığını söylemiştir. Hafâcî'ye göre bu iki görüşün vardığı nokta, harf kelimesinin “sınır, taraf” anlamındaki sözlük anlamına dayanmaktadır. Ayetten kasıt da, kişinin dininde sabit olmaması ve dindeki basiretini sağlamlaştırılmamış olmasıdır. Böylece de dinin tam ortasında değil de, kenarında köşesinde yer edinmiş gibi durması anlamı çıkmaktadır. Bu konuyla bağlantılı olarak harflerin harf diye isimlendirme hususu üzerinde de görüş bildirmiştir. Hafâcî'ye göre bunun ilk gerekçesi, harfin, sesin bittiği sınır olması iken, diğer bir gerekçe ise harflerin, tıpkı nesnelere kenarı ve yönü gibi, sözün kenarı ve yönü olarak tanımlanmasıdır.¹⁰⁸

Hafâcî, “harf” kelimesinin dilsel kullanım alanını açıklarken “حَرْفُ أَبِي عَمْرٍو” örneğinden hareketle, kıraat farklılığının “harf” diye isimlendirilmesi üzerinde de durmuştur. Ona göre, buradaki harften kasıt, iki kıraati birbirinden ayıran bir sınır olmasıdır. Çünkü ses kullanımı, hassas bir ölçüttür. Yani, Ebû Amr'ın (154/771) kıraati üzerine okumak demek, okuyucunun herhangi bir eksiltme ve ekleme yapmaksızın, onun öngörmüş olduğu ses kullanma biçimini aynen yerine getirmesi demektir.¹⁰⁹

Hafâcî, uzak mesafeye yola çıkan deveye “harf” denilmesi konusundaki ihtilafları da örnek getirerek açıklamıştır. Hafâcî, o devenin sırtındaki yer sebebiyle kendine bir sınır koyması, uzun yolculuğa çıkması sebebiyle şişmanlıktan uzaklaşması, devenin sahip olduğu gücüyle yolları kat etmesi açısından tıpkı keskin kılıcın önüne gelen her şeyi kesmesine benzemesi,¹¹⁰ şeklinden dolayı “ha” harfiyle olan benzerliği sebebiyle bu deveye harf denildiğini ifade etmiştir.

Hafâcî'nin harfler konusu üzerinde durduğu bir diğer mesele ise, harfler ve mahreçleri meselesidir. Sesin, harflerin mahreçlerinin değişmesi sonucu oluşan fonetik ifade biçimi olduğunu söyledikten sonra, bu konuyu, ney aleti ile boğaz ve ağız arasında

¹⁰⁷ Hâc, 22/11.

¹⁰⁸ el-Hafâcî, a.g.e., s. 20.

¹⁰⁹ el-Hafâcî, a.g.e., s. 20; İbn Manzûr, a.g.e., IX, s. 41;

¹¹⁰ el-Hafâcî, a.g.e., s. 21; ez-Zebîdî, a.g.e., XXIII, s. 129;

kurduğu bir bağlantıyı örnek getirerek açıklamıştır. Hafâcî'ye göre, tıpkı neye doğrudan üflenen nefesin, neyin her bir deliğinin kapatılmasıyla, birbirinden tamamen farklı seslere dönüşmesi gibi; ses de ağız ve boğazdaki bazı noktalara uygulanan basınç sonucu değişime uğrar ve harfler ortaya çıkar. Bu anlamda, herhangi bir taşın sesi olamaz. Çünkü o ses, mahreçlerle ilgili bir sınırlamaya ihtiyaç duymadan çıkmaktadır.¹¹¹ Buradan hareketle de sesin, duyulan ve hissedilen bir olgu, harfin ise, belirli bir sesi veyahut sesler topluluğunu ifade eden kitabî sembol olduğunu söylemiştir. Bu anlamda Hafâcî'ye göre her harf sestir ama her ses harf değildir. Çünkü harf belirli bir sembole nispet edilen sesleri içermekte, ses ise bu harflerin bir ögesi olmaktadır.

Bu fasılda üzerinde durduğu diğer bir konu ise, Arap dilinde kaç harfin bulunduğu konusudur. Bu bağlamda Hafâcî, harf sayısının yirmi dokuz olduğunu söyleyerek, Ebü'l-Abbâs Muhammed b. Yezid el- Müberred'in (286/900) hemzenin bir şekli olmadığı gerekçesiyle bir harf olarak saymaması ve Arap alfabesini yirmi sekiz harf olarak tanımlaması görüşünü eleştirmiştir. Hafâcî'ye göre hemzenin bir şekli olmadığı iddiası, kabul edilemez bir görüştür. Çünkü dikkate alınması gereken, hemzenin şeklen değil, lafzan yani telaffuzda sabit olduğudur.¹¹²

Üçüncü olarak değindiği mesele ise, Arapça fonetiğine göre, alfabe harflerinin telaffuzu bakımından güzel olması gereken vasıflara sahip olmasıdır. Hafâcî'ye göre, kullanıldığında, söze güzellik katan altı harf vardır.¹¹³ Bunlar;

1. “النون الخفيفة” “en-nûnu'l-hafîfe”: ihfa ile yani genizden çıkan nûn harfi
2. “الهمزة المخففة” “el-hemzetü'l-muhaffefe: hafif hemze
3. “ألف الإمالة” “elifü'l-imâle”: imâle ile okunan elif
4. “ألف التفخيم” “elifü't-tefhîm: “الزكاة” örneğinde olduğu gibi vâv'a doğru meyil yapılarak tefhîm ile okunan elif
5. “مُضَدَّر” kelimesinin “مُزْدَر” olarak okunmasında olduğu gibi “ز” harfi şeklinde okunan “ص” harfi

¹¹¹ el-Hafâcî, a.g.e., s. 23.

¹¹² el-Hafâcî, a.g.e., s. 21.

¹¹³ el-Hafâcî, a.g.e., s. 25.

6. “أشَدَق” kelimesinin "أَجْدَق" olarak okunmasında olduğu gibi “ج” gibi okunan “ش” harfi

Hafâcî’ye göre sözü çirkinleştiren harfler ise sekiz tanedir.¹¹⁴ Bunlar;

1. “ك” ve “ج” arasında telaffuz edilen “ك” harfi: “كلهم عندك” örneğindeki “ك” harfi gibi”
2. “ك” harfine benzetilen “ج” harfi: “الرُّكُلُ” sözcüğünün “الرُّكُلُ” şeklinde söylenmesi gibi”
3. “ش” harfine benzetilen “ج” harfi: “خَرَجْتَ” sözcüğünün “خَرَجْتَ” şeklinde söylenmesi gibi”
4. “س” harfine benzetilen “ص” harfi: “صَدَقَ” sözcüğünün “صَدَقَ” şeklinde söylenmesi gibi”
5. “ت” harfine benzetilen “ط” harfi: “طَلَبَ” sözcüğünün “طَلَبَ” şeklinde söylenmesi gibi”
6. “ث” harfine benzetilen “ظ” harfi: “ظَلَمَ” sözcüğünün “ظَلَمَ” şeklinde söylenmesi gibi”
7. “ض” harfine benzetilen “ث” harfi: “أَثَرَدَ” sözcüğünün “أَثَرَدَ” şeklinde söylenmesi gibi”
8. “ب” harfine benzetilen “ف” harfi: “فَرِنْدَ” sözcüğünün “فَرِنْدَ” şeklinde söylenmesi gibi”

Hafâcî, bu ayrımı yaptıktan sonra harflerin mahreçlerinin on altı olduğunu söylemiştir.¹¹⁵

Hafâcî, mahrecin kısımlarını ise boğaz, dil, dudak ve geniz olmak üzere dört kısma ayırarak on altı tane mahreç olduğunu söylemiştir. Bu görüşünde Sibeveyh’den (180/796) yararlandığı anlaşılmaktadır.¹¹⁶ Hafâcî’ye göre adı geçen mahreç kısımları şöyledir:

¹¹⁴ el-Hafâcî, a.g.e., s. 26; İbn Cinnî, Ebu'l-Feth Osmân b. Cinnî el-Mevsilî el-Bağdâdî, **Sirru sına‘ati’l-irab**, thk. Hasan Hindavi, y.y., ty., s.46.

¹¹⁵ el-Hafâcî, a.g.e., s. 26.

a. Boğaz:

1. Boğazın sonu (أَفْصَى الْحَلْقِ) : “أ: hemze”, “ه: he”
2. Boğazın ortası (وَسَطُ الْحَلْقِ) : “ع: ayn”, “ح: ha”
3. Boğazın başı: “غ: ğayın” , “خ: ha”

b. Dil

1. Dilin sonu (أَفْصَى اللِّسَانِ) : “ق: kaf”
2. Dilin kökünün biraz altı ve ağzın ön kısmına doğru :”ك: kef”
3. Dilin ortası ile üst damağın ortası: “ج: cîm” , “ش: şîn” , “ي: yâ”
4. Dilin kenarı ile azı dişlerinden: “ض: dâd”
5. Dilin kenarı ile birlikte üst damaktan: “ل: lâm”
6. Dilin ucu ile üst iki ön dişin etlerinden: “ن: nûn”
7. Dilin üst tarafı ile üst iki ön dişin etleri: “ر: ra”
8. Dilin ucu ile ön diş etleri: “ص: sad” , “ز: ze” , “س: sîn”
9. Dilin ucu ile üst ön dişlerin ucu: “ظ: zî” , “ث: se” , “ذ: zel”
10. Dilin ucu ile ön dilerin kökü: “ط: tî” , “ت: te” , “د: dâl”

c. Dudak

1. Alt dudağın içi ile üst ön dişlerin uçlarından: “ف: fe”
2. İki dudağın arasından: “ب: be” , “م: mîm” , “و: vâv”

d. Geniz

İhfa halinde sakın olan “ن: nûn” harfi

Hafâcî'nin, harflerin mahreçlerinden sonra üzerinde durduğu bir diğer konu ise, harflerin sıfatları olmuştur. Ona göre harfler, sıfatları açısından dokuz kısma ayrılır:¹¹⁷

¹¹⁶ el-Hafâcî, a.g.e., s. 26; Sîbeveyhî, Ebû Bişr (Ebû Osmân, Ebu'l-Hasen, Ebu'l-Huseyin)'Amr b. Osmân b. Kanber el-Hârisî, **Kitâbu Sîbeveyh**, I-V, thk. Abdusselâm Muhammed Harun, Mektebetu'l-Hancı, Kâhire, 1982, IV, s. 433; İbn Cinnî, a.g.e., s.46.

¹¹⁷ el-Hafâcî, a.g.e., s. 26.

1. “الهمس” “el-Hems”: Harfin çıkış yerine olan temasının zayıflığı nedeniyle, ses ile beraber nefesin de akmasıdır. Bu sığata sahip olan harfler on tane olup "ح خ ك س ص ت ش" "سَكَتَ فَحَثَّهُ شَحْصُ" şeklindeki sözde toplanmıştır. "ث ف"
2. “الجهر” “el-Cehr”: Harfin çıkış yerine olan temasının kuvvetli olması sebebiyle, nefesin kesilip, sesin akmasıdır. Bunlar, hems harfleri dışında kalan harflerdir. "ا ب ج د ذ ر ز ض ط ظ ع غ ق ل م ن و ي"
3. “الشديد” “eş-Şedîd”: Sesin akmasını engelleyen harflerdir. Bu harfler sekiz tane olup "أجذك قطبت" ifadesinde toplanmıştır. "ه ق ك ج ط د ت ب"
4. “الرخو” “er-Rahv”: Sesin akmasını engellemeyen harflerdir. Bunlar "ث ح خ ذ ز" "س ش ص ض ظ غ ف" şeklinde olup on iki tanedir.
5. “بين الشديد والرخو” “Beyne’ş-Şedîd ve’r-Rahv”: Bunlar "اع ر ل ا ي ن م و" harfleridir.
6. “الإطباق” “el-İtbâk”: Dilin, üst damağa yükselmesi sonucu, dil ile damak arasında çıkan sestir. "ص ض ط ظ" olmak üzere dört tanedir.
7. “الانفتاح” “el-İnfitâh”: itbak harflerinin tam tersidir ve kalan harflerin tümüdür.
8. “الاستعلاء” “el-İsti‘la”: Dil kökünün üst damağa doğru yükselmesiyle oluşan harflerdir. "ح غ ق ض ظ ص ط" olmak üzere yedi tanedir.
9. “الانخفاض” “el-İnhifâd”: İsti‘la harflerinin tam tersidir ve kalan harflerin tümüdür.
10. “الإذلاق” “el-İzlâk”: Dilin ucundan çıkan harflerdir. "لا ر ن ف ب م" olmak üzere altı tanedir.
11. “الإصمات” “el-İsmât”: İzlâk harflerinin tam tersidir ve kalan harflerin tümüdür.

3. Kelâm "الكلام"

Hafâcî bu kısımda öncelikle kelim, kelime ve kelim kavramları arasındaki fark üzerinde durduktan sonra, kelim teriminin taşıması gereken şartları açıklamıştır. Daha sonra dil bilimcilere göre kelim teriminin tanımını yaparak, sesin değişimi ile mana değişimi arasındaki ilişkiden bahsetmiştir.

a. “كلام” “Kelâm” kelimesinin sözlük anlamı: Hafâcî’ye göre kelim, harf sayısının az ya da çok olmasına bakılmaksızın kullanılan genel bir isimdir. Bu yaklaşımıyla o, kelâmın “mastar” olarak tanımlanmasına karşı çıkmış ve onun “isimleşmiş bir mastar” olduğunu savunarak buna “كَلَّمَ اللهُ مُوسَى تَكْلِيمًا” “Allah Musa ile konuştu”¹¹⁸ ayetini delil getirmiştir. Ona göre, kelâmın mastar olmadığı delili ise, konuşma anlamında kullanılan fiilin “كَلَّمَ” olmasıdır. Çünkü kural gereği mastarı “تَفْعِيلٌ” (tef’îl) şeklinde gelen bir kelime, başka bir lafız üzere gelemez. Kelim sözcüğünün ise nahivcilerin görüşünden yararlanarak, cins isme işaret ettiğini söylemiş, “kelime” nin çoğulu olduğunu söyleyenlere ise karşı çıkmıştır.¹¹⁹

b. Kelâm teriminin taşıması gereken şartlar: Hafâcî, harflerin aynı zaman dilimi içerisinde gelmesi gerektiğini şart koşarak kelâmı öncelikle zaman ile sınırlandırmıştır. Yani bir harf söyledikten belirli bir süre sonra tekrar bir harf söylemek yoluyla kelim oluşturulamaz. Bunun dışında, bir de kelâmı oluşturan harflerin, anlaşılabilir olması gerekir. Çünkü bazı cansız varlıklardan parça parça çıkan sesler de harflere benzeyebilir. Ama o sesler, alfabetik ses olma özelliğine sahip değildirler. Nahiv kaynaklı anlayışa göre bir kural oluşturulacaksa bunun, hem kurallandırma hem de kıyas bakımından Arap kullanımına uygun olması gerektiğini ifade etmiştir.¹²⁰ Ayrıca, Ona göre tek bir harften oluşan kelimelerin kelim olamayacağı görüşüne binaen kelâmın, harekeli bir harfle başlaması ve sakinle bitmesi gerekir. Buna göre tek harfli olan “koru” anlamındaki “ق” ile “kavra” anlamındaki “ع” lafızları kelim sayılmaz. Çünkü sarf kuralları

¹¹⁸ Nisâ, 4/164.

¹¹⁹ el-Hafâcî, a.g.e., s. 28; İbn Cinnî, Ebü'l-Feth Osmân b. Cinnî el-Mevsilî el-Bağdâdî, **el-Hasâis**, 1. b., thk. Abdulhamid Hindavi, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 2001, s.79.

¹²⁰ el-Hafâcî, a.g.e., s. 28.

gereği tek bir harfin telaffuzu zordur. Dolayısıyla bu iki kelimenin aslı “إِوَقَّ” ve “إِوَعَّ” dir.

Bu hazif bir sarf kuralıdır.¹²¹

Bu kısımda Hafâcî nahivcilerin, kelimâ mühmel ve müsta‘mel olarak iki kısma ayırmalarına karşı çıkmıştır. Nahivcilere göre mühmel, dilde herhangi bir mana ifade etmesi için konulmamış bir lafızdır. Müsta‘mel ise, bir mana veyahut bir iletişim ifade etmek üzere konulmuş bir lafızdır. Hafâcî’nin itiraz ettiği nokta ise şudur: Eğer, iletişimde fayda sağlayan bir şey kelimâ, fayda sağlamayan bir şey de kelimâ olmasaydı, onlar kelimâ ikiye ayırmazlardı. Yani mühmel kelimâ ifadesi gereksiz, dolayısıyla yanlış. Eğer anlamı yoksa anlamı olmayan bir şeye mühmel kelimâ demek de yanlış olur. Müsta‘mel kelimâ ise doğru ve faydalı olmak üzere iki kısma ayrılır. Faydalı kelimâ ise kendi içinde, herhangi bir türü, cinsi veya kişiyi ifade etmesi bakımından üçe ayrılır.¹²²

c. Hafâcî’nin, üzerinde durduğu diğer bir konu ise, konuşmak eylemi (التكلم) ile konuşma olgusu (الكلام) arasındaki fark olmuştur. Ona göre, bir insanın ağzından tek bir kelime çıksa bile ve söylediği şey tam bir cümle olmasa bile o insan konuşma eylemini gerçekleştirmiş olur. O kişi için kelimâ söyledi denilemez. Çünkü kelimâ, ismi mastar olması bakımından cümle anlamına gelen şeydir. Ayrıca kelimâ mastarı, mübalağa ve çokluk ifade eder.¹²³

d. Aynı şekilde Hafâcî’nin, taşıdığı harfler sebebiyle bir fiilin telaffuzunun hafif veya ağır olması ile mana değişimi arasındaki ilişki konusu üzerinde de görüşlerini ifade ettiği dikkat çekmektedir. Bu konuyu, “فَعَّلَ” lafzının, çokluk ve tekrar ifade ettiğini ve bu lafzın hakkının verilmesi için, bu fiilin ifade ettiği mübalağa ve çokluk anlamının yerine getirilmesi gerektiğini söyleyerek ele almıştır. Ayrıca o, ibarenin tek hal üzere olması halinde, manayı daha iyi ifade ettiğini ve o ifade tarzının sadece mübalağa için kullanılmış olduğunu söylemiştir. Çünkü Hafâcî’ye göre kelimâ yani konuşma, insanın en büyük özelliğidir. Tek bir hal üzere olması ibaresini ise, mübalağanın oluştuğu noktayla ilgili mantıki delil getirme ile açıklamaktadır. Şöyle ki, din ehli olan ve dine dair konuşmalar yapan kişiye, “falanca konuşma erbabıdır” anlamında “فُلَانٌ مُتَكَلِّمٌ” denilir. Eğer bu konuşma

¹²¹ el-Hafâcî, a.g.e., s. 29.

¹²² el-Hafâcî, a.g.e., s. 29.

¹²³ el-Hafâcî, a.g.e., s. 30.

özelliği, değerli bir Şey olmasaydı ve bir abartı vasfı olmasaydı, o kişi bu sıfatla nitelendirilmezdi. Nitekim faydası az veya gereksiz bir Şey söyleyen kişinin sözü için: “هذا ليس بكلام” “Bu, konuşma değildir” ifadesi kullanılır.¹²⁴

e. Bir diğer konu ise, kelamın mahiyetinin ne olduğudur. Hafâcî konuya; nahivcilere ait olan, “kelamın, konuşan kişinin bir fiili olduğu görüşünü eleştirerek başlamıştır. Çünkü bu görüşe göre, mütekellimin bütün fiillerine kelam denilecektir. Kelamın mahiyetinin sesin mahiyetinden farklı olduğu görüşüne de karşı çıkmaktadır. Çünkü ona göre eğer kelam sesin dışında bir Şey olsaydı, ses olmadan da kelam var olabilecekti. Ayrıca kelamın duyulan bir ses mi, yoksa kalpte mevcut bir mana mı olduğu konusu üzerinde de durmaktadır Ona göre, dlcilerin iddia ettiği gibi, susan bir insan için mütekellim sıfatının verilmesi yanlıŐtır. Çünkü mtekellimden kasıt konuşma yeteneğinin olması ve bunu fiilen yapmasıdır. Nasıl ki bir kuyumcuya o iŐle meŐgul olmadığı zaman kuyumcudur denilemezse, susan bir kişiye de konuşmayı bilfiil gerekleŐtirmedike mütekellim sıfatı verilemez.¹²⁵

Bu hususla alakalı olarak Hafâcî, uyuyan bir insanın ağzından çıkan bir sözün, irade dışı olması sebebiyle, kelam sayılamayacağını dile getirmiŐtır. Ona göre kelam olması için o kişinin bulunduğu hali yansıtan, durum ve niyetlere göre fiilen ağzdan çıkan ses olması gerekmektedir. Bu sebeple, bir sesin duvardaki yansıması da kelam değildir.

Burada lafız ve mana arasındaki fark üzerinde de durulmuştur. Bu konuda iki farklı görüş vardır. İlki; Kur’ân-ı Kerîm okuyan bir kişiden Allah’ın kelamı iŐitilir. Bu kelam, kaydedilince ses, yazıldığında yazı, ezberlendiğinde ise ezber olarak kalır. Bu açıdan aynı anda farklı mekânlarda bulunabilir. Hafâcî’nin savunduğu diğer görüşe göre kelam mahreçler çerçevesinde gerçekleşen sestir. Bu açıdan bakıldığında Kur’ân-ı Kerîm’i okuma eylemi, okunan Şeyin kendisi olmadığı gibi, yazılan veya ezberlenen Şey de o metnin aslı değildir.¹²⁶

Bu faslın son kısmında Hafâcî’nin üzerinde durduğu konu ise, Kur’ân-ı Kerîm’in i’câzı meselesidir. Kur’ân-ı Kerîm’in benzerini getirme konusundaki meydan okuma, örnek almaksızın onun gibi bir eser ortaya koyma konusunda olmuştur. Kur’ân okuyucusu,

¹²⁴ el-Hafâcî, a.g.e., ss. 30-31.

¹²⁵ el-Hafâcî, a.g.e., s. 37.

¹²⁶ el-Hafâcî, a.g.e., ss. 39-40.

onu taklit ederek benzerini getirmiş olduğu için ona karşı bir şey getirmiş sayılmaz. İ‘câzın gerçek mahiyeti ise, Kurân’ın tarihinde bıraktığı etkide ve içeriğinde ortaya çıkmaktadır.¹²⁷

4. Dil "اللغة"

Bu başlık altında, şu üç konu gündeme getirilip tartışılmıştır:

1. Arapların kullandığı çerçevede ve sözlük özelliği açısından “dil” kavramı meselesi. Hafâcî dilin tanımını şöyle yapmıştır:

*“Bir kavmin üzerinde kullanım ilkesi oluşturdukları veya hazır olarak kendilerine intikal eden sözdür.”*¹²⁸

Hafâcî buna örnek olarak, Arapların keskin kılıcı ifade etmek üzere “حسام” kelimesi üzerinde fikir birliği yaptıklarını söylemiştir.

Ayrıca Hafâcî bu bağlamda, “لغة” sözcüğünün etimolojisi üzerindeki iki farklı görüş üzerinde de durmuştur:

Birincisi; Arapların bir şeye tutkun olduklarında veya bağlandıklarında “لُغِيْتُ بالشيء” demelerinden hareketle, insanın kullanmaya alıştığı ve her daim bağımlı olduğu şeyin “dil” olmasına dayanmaktadır.

İkincisi ise, “dil” (لغة) kelimesinin konuşma “nutuk” (النُّطْق) anlamındaki “lağv” (اللُّغْو) kelimesinden de gelmiş olabileceği ile ilgilidir.¹²⁹ Çünkü Hafâcî’ye göre Araplar, bir kavmin sesi anlamını kastettiklerinde “لَواعِي القوم” ifadesini kullanırlar. Ayrıca “konuştum” anlamında “لَعَوْتُ” demişlerdir. Nitekim Temîm ve Hicâz konuşma biçimlerine “لغة بني تميم” ve “لغة أهل الحجاز” denilmektedir.¹³⁰

2. Bu konuyla bağlantılı olarak Hafâcî’nin üzerinde durduğu bir diğer konu ise, dillerin aslının ilâhî kaynaklı mı (tevkîfî) yoksa beşer kaynaklı mı (tevâduî) olduğudur.

¹²⁷ el-Hafâcî, a.g.e., s. 41.

¹²⁸ el-Hafâcî, a.g.e., s. 43.

¹²⁹ el-Hafâcî, a.g.e., s. 43; ez-Zebîdî, a.g.e., XXXIX, s. 462.

¹³⁰ el-Hafâcî, a.g.e., s. 43.

Yani bir dil, insanların teamülüyle geliştirilerek mi oluşur yoksa onlara hazır bir şekilde mi ulaşır?

İslam dünyasında dilin bu çerçevede kaynağı noktasında birbirine zıt iki farklı görüş ortaya çıkmıştır. Dilin tevkîfî yani Allah katından insanlara ilham edilmiş olduğu şeklindeki bir düşünceye sahip olanlar; Allah'ın Âdem'e her şeyi telkin ettiğini savunmaktadırlar. Bu görüşü savunanların delili ise, "وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا" "*Allah Âdem'e bütün varlıkların isimlerini öğretti*"¹³¹ ayeti olmuştur. Bunun tam tersi görüşte olanlar ise, dilin beşer kaynaklı olduğunu savunmuşlardır. Dilin akıllı varlıkların, bilhassa insanların uzlaşmasıyla oluştuğu şeklindeki bu görüş, literatürde ıstılâh, muvâda'a, tevâdu' gibi adlarla anılmaktadır. Bu görüşü savunanların başında ise Ebû Hâşim el-Cübbâî (321/933) ve ona bağlı olan Behşemiyye fırkası gelmektedir.¹³²

Hafâcî'ye göre ise dillerin aslı tevâdu'dur, tevkîfî değildir. Tevâdu' olmasını gerekli kılan şey ise, Allah Teâlâ'nın isimler konusunda insanlarla bir anlaşmaya ihtiyaç duymamasıdır. Çünkü tevkîf bu anlaşmayı engeller. Kur'an-ı Kerîm'de, bazı isimleri zikretmişken pek çok şeyi zikretmemiş olması da, zikredilmeyen şeyleri istemiyor anlamına gelmez. Dolayısıyla zikredilen şeyler tevkîfî olarak gelmiş ve insanlar da bunu onaylamıştır. Tevâdu'î olan dil ise, Allah'ın bize hitap ettiği ve muradını anladığımız dildir. Allah Teâlâ'nın Hz Âdem'e hitap ettiği dil tevkîfidir. Tevâdu' ise Âdem ile melekler arasındaki, Allah'ın Hz Âdem'e hitap ettiği eski dil üzerine olmuştur. Şayet Âdem as. Ve melekler bu dili bilmeselerdi ve Allah ile Âdem arasında bu dilin varlığı söz konusu olmasaydı Allah'ın onlara hitap ettiği dil anlaşılmayacaktı.¹³³

3. Arap dilinin özellikleri. Hafâcî'nin işaret ettiği bu özelliklerin en önemlileri şu şekilde sıralanmıştır:

- 1- Eş anlamlı kelimelerin çokluğu
- 2- Anlamı korumak üzere az sözle çok mana ifade edilebilmesi
- 3- Diğer dillerin sahip olmadığı fesâhat özelliklerine sahip olması
- 4- Yaratıcı üslup ve sanatlar
- 5- Telaffuzda ağır olan kelimelerden uzak durulması
- 6- Fonetik ölçüt ve dilsel kurallara sahip olması.

¹³¹ Bakara, 1/31.

¹³² Soner Gündüzöz, **Arapça'da Kelime Türetimi**, 1. b., Samsun, 2005, s. 240.

¹³³ el-Hafâcî, a.g.e., s. 43.

Bu kurallardan bazıları şunlardır:

- Tek bir kelimedede aynı cinsten üç harfin peş peşe gelmemesi
- Boğaz harflerinin araya bir harf girmeden yan yana gelmemesi
- ج ق ك harflerinin aynı kelimedede yan yana bulunmaması
- Bir harfin tekrarlanması durumunda idgam yapılması¹³⁴

Hafâcî, Arapçanın kıymetli oluşunu, o dilin sahipleri olan Arapların ahlak ve değerlerinin kıymetli oluşundan kaynaklandığını dile getirmiştir. Ona göre, bir toplumda yüksek değerler çoksa o dilde o değerlerin karşılıkları yerini bulacaktır. O karşılıklar çok sayıda olduğunda ise, o dil kendiliğinden bir değer kazanmaktadır. Nitekim Arapların sahip oldukları iyilik, cömertlik, fedakârlık, söze bağlılık, yardımseverlik, akli ve fikri melekelerin güçlü olması, dindarlık gibi övülen vasıfları dillerine yansımış ve dili değerli kılmıştır.¹³⁵

B. FESÂHAT "الفصاحة"

Hafâcî'nin yaşadığı hicri beşinci yüzyılın, belâgatın müstakil bir ilim halinde teşekkül etmeye ve terimlerinin belirmeye başladığı bir dönem olduğunu söylemek mümkündür. Nitekim o dönemin önde gelen müelliflerinin eserlerinde belâgat konularının ön plana çıktığı görülmektedir. Bu isimlerin başında Ebû Hilâl el-Askerî gelmektedir. el-Askerî'nin, fesâhat ve belâgat ile ilgili iki farklı görüşe sahip olduğu görülmektedir. Birinci görüşüne göre, fesâhat ve belâgat kelimelerinin ikisi de, manayı açıklığa kavuşturmak demek olduğundan, aynı anlamdadırlar. el-Askerî'nin diğer görüşüne göre ise, fesâhat konuşma aygıtının tam olması demek olduğundan lafızla ilgiliyken, belâgat mananın muhatabın kalbine ulaştırılması demektir. Bu da, onun mana ile ilgili olduğunu gösterir.¹³⁶

Hafâcî'nin, belâgat ve fesâhat konusundaki görüşlerini incelediğimizde, el-Askerî'nin konuyla ilgili açıklamalarının, fesâhatin tanımı noktasında Hafâcî'nin görüşüyle benzerlik taşıdığını görmekteyiz. Nitekim Hafâcî de, belâgat ve fesâhat arasındaki fark üzerinde dururken, fesâhatin lafızların niteliğiyle sınırlı olduğunu, belâgatın ise lafız ve anlam birlikteliğinin niteliğiyle ilgili olduğunu dile getirmiştir.¹³⁷

¹³⁴ el-Hafâcî, a.g.e., ss. 44-45.

¹³⁵ el-Hafâcî, a.g.e., s. 46.

¹³⁶ el-Askerî, a.g.e., ss. 16-17; Sedat Şenoy, " Hatip el-Kazvîni'de Fesâhat ve Belâgat Kavramları", **İslâm Araştırmaları Dergisi**, S:17, YIL: 2007, s. 26.

¹³⁷ Hafâcî, a.g.e., s. 53.

Hafâcî'nin çağdaşı Abdülkâhir el-Cürcânî'ye gelince (471/1078) ona göre, fesâhat mana ile ilgilidir. Bu itibarla kelimeye fasih niteliğini kazandıran üstünlük lafızda değil, anlamda bulunmaktadır. Çünkü bu üstünlük lafzın anlamında değil de kendisinde olsaydı, bir lafzın fasih olduğu söylendiğinde, bu fesâhatin o lafızdan hiçbir zaman ayrılmaması gerekirdi. Oysa aynı lafız, kullanım yerlerinden birinde fasih olurken, başka bir yerde fesâhatten çok uzaklaşabilir. Ona göre, lafzı fasih diye nitelendirmemizi sağlayan üstünlük, tek tek lafızlarla değil, sözdizimi ile birlikte oluşur. O halde üstünlük lafızdan değil, anlamdan kaynaklanmaktadır.¹³⁸ Fahreddin er-Râzî'ye (606/1210) göre ise fesâhat, kelamın anlaşılmasız şekilde tertip edilmiş olmaktan uzak olmasıdır.¹³⁹ Sekkâkî'nin (626/1229) bu konudaki görüşüne gelince o, fesâhati, mana ve lafızla ilgili olmak üzere iki kısma ayırmaktadır. Mana ile ilgili fesâhati tıpkı Razî gibi sözün ta'kidden uzak olması şeklinde ifade etmiştir. Ona göre lafız ile ilgili fesâhat ise, kelimenin Arapça asıllı olmasının yanı sıra, dil kurallarına uygun olup, tenafürden uzak olmasıdır.¹⁴⁰ Kazvî'nî (739/1338) ise fesâhat ve belâgat kavramlarını açıklarken, sıfatı oldukları şeye göre farklılık gösterdiklerini ifade eder. Yani fesâhat ve belâgat kelamın veyahut mütekellimin sıfatı olabilir. Kelamın sıfatı olduğuna örnek olarak “fasih kaside, belîğ kaside” veya “fasih risale, belîğ risale” şeklindedir. “fasih şair, belîğ şair” veya “fasih yazar, belîğ yazar” gibi tamlamalarda ise, mütekellimin sıfatı olduğunu söylemiştir. Tek başına kelime ise sadece “fesâhat” ile nitelenebilir. Örneğin “fasih bir kelime” denilebilir ama “belîğ bir kelime” denilemez.¹⁴¹

Hafâcî bu konuya fesâhat kelimesinin etimolojik kökeni hakkında bilgi vererek başlamaktadır. Ona göre fesâhat kelimesi, bir şeyin açıklığa kavuşması net hale gelmesi manasında kullanılmaktadır. Bu anlamda köpüğü gitmiş bir süte أَفْصَحَ اللَّبْنُ denilmiştir. Bunu desteklemek amacıyla köpüğün altında saf süt vardır anlamındaki¹⁴² وَتَحْتِ الرَّعْوَةِ اللَّبْنُ beyti delil getirmiştir. Ayrıca sabah aydınlığının belirmesi için kullanılan أَفْصَحَ الصُّبْحُ

¹³⁸ el-Cürcânî, Ebû Bekr Abdülkâhir b. Abdîrrahman b. Muhammed, **Delâilu'l-i'câz fi 'ilmi'l-meânî**, thk. Yâsîn el-Eyyûbî, el-Mektebetu'l-'Asriyye, Beyrut, 2011, s. 381.

¹³⁹ er-Râzî, Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Huseyin, **Nihayetu'l-i'câz fi dirâyeti'l-i'câz**, 1. b., thk. Nasrullâh Hacîmüftüoğlu, Dâru Sâdır, Beyrut, 2004, s. 31; Sedat Şenoy, a.g.m., s. 27.

¹⁴⁰ es-Sekkâkî, Ebû Ya'kub Sirâcuddîn Yûsuf b. Ebî Bekr b. Muhammed b. Alî el-Hârizm, **Miftâhu'l-'ulûm**, 1. b., thk. Ekrem Osman Yusuf, Matbaatu Dâru'r-Risâle, Bağdat, 1982, s. 653.

¹⁴¹ el-Kazvî'nî, Ebu'l-Me'âlî Celâluddîn Muhammed b. Abdîrrahmân, **el-Îdâh fi 'ulûmi'l-belâğa**, 3. b., thk. Muhammed Abdulmun'im Hafâcî, Dâru'l-Cil, Beyrut, 1993, ss. 17-20.

¹⁴² el-Hafâcî, a.g.e., s. 93; İbn Manzûr, a.g.e., XXXVIII, s. 3420.

ifadesi ile de açıklık kazanan her şey için أَفْصَحُ fiilinin kullanılabileceğine örnek vermektedir.

Kur'ân-ı Kerîm'de geçen:

وَأَخِي هَارُونُ هُوَ أَفْصَحُ مِنِّي لِسَانًا فَأَرْسَلْهُ مَعِيَ رِدْءًا يُصَدِّقُنِي إِنِّي أَخَافُ أَنْ يُكَذِّبُون¹⁴³

“Kardeşim Harun’un dili benden daha fasihtir, onu tasdikleyici ve destekleyici olarak benimle gönder, beni yalanlamalarından korkuyorum”

Ayetinden hareketle de konuşması net ve anlaşılır olan bir kişi için de فَصَحُ fiilinin kullanıldığını belirtmiştir. Aynı zamanda Hristiyanların, Hz İsa’nın zuhur ettiği gün anısına kutladıkları Hristiyanlara ait olan Fısıh –paskalya- bayramının da bu kökten geldiğini belirtmiştir. Buna delil olarak da, Hassân b. Sâbit’e (680/1281) ait aşağıdaki beyti getirmiştir:

وَدَنَا الْفِصْحُ فَالَوْلَايْدُ يَنْظُمُ سَنَ سِرَاعًا أَكِلَّةَ الْمَرْجَانِ¹⁴⁴

“Yaklaştı paskalya –fısıh- bayramı ve dizmekte mercan taşları genç kızlar”

Hafâcî, Hz Peygamberin de "أنا أفصح العرب بيد أي من قريش" "Ben Arapların en fasihiyim, Zira ben Kureyştenim" hadisinde geçen أَفْصَحُ kelimesinin de bu anlamda olduğunu ifade etmiştir.¹⁴⁵

Hafâcî, belâgat âlimlerinin belâgatın tanımına dair yaptıkları, belâgatın bir sıfat, faslı vasıldan ayırt edebilme bilgisi, ya da çok aşırı yavaş veya aşırı hızlı olmaksızın, doğru ve hatasız konuşabilme yeteneği olduğu görüşlerini eleştirmiştir. Çünkü Hafâcî’ye göre bu tanımların hiçbiri belâgati tanımlamak için yeterli olmamasının yanı sıra, bütün ilimler için de geçerli bir tanımdır.

Bu görüşleri dile getirdikten sonra, belâgatın açık bir tanımını ortaya koymayan Hafâcî bu konuda sadece, fesâhatin lafızlara, belâgatın ise manalarla birlikte lafızlara ait

¹⁴³ el-Hafâcî, a.g.e., ss. 93-94; Kasâs, 28/34.

¹⁴⁴ Hassân b. Sabit, Ebu'l-Velîd el-Munzir el-Hazrecî el-Ensârî, **Dîvânu Hassân b. Sâbit**, 2. b., thk. Abdülemîr Mühenna, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1994, s. 247.

¹⁴⁵ el-Hafâcî, a.g.e., s. 53.

olduğunu söylemiştir. Ona göre, her beliğ kelimeler fasihdir ama her fasih kelimeler beliğ değildir. Yani Belâgat daha geniş olup, fesâhat ise belâgatin bir parçasıdır.¹⁴⁶

1. Lafızda Fesâhat "الفصاحة في اللفظ"

Hafâcî'den önceki âlimlerin eserlerine bakıldığında, kelimenin ve kelimenin fesâhati hakkında beyan edilen bilgilerin sistematik olmadığı görülmektedir. Hafâcî ise, fesâhatin tanımını yaptıktan sonra, gerek kelimenin gerekse kelimenin fasih olması için taşıması gereken şartları sistematik bir şekilde ele almış, şiir ve nesir örnekleriyle konuyu izah etmiştir.

Hafâcî'ye göre fesâhat, birtakım şartlar taşıyan lafızların bir özelliğidir. Yani bir kelimenin fasih sayılması, bu şartları taşıması ile doğru orantılıdır. Bu şartları ne kadar çok taşırsa, o kadar çok fasih olurken, bu şartlara zıt durumda gelmesi oranında da fesâhatten uzaklaşır. Bu şartlardan ilki, herhangi bir lafızın birleşmediği tek lafızlara hasken, diğerinin birleşik lafızlarda bulunması gerekir.¹⁴⁷

a. Müfred Lafızlarda Bulunması Gereken Fesâhat Şartları "الفصاحة في اللفظة المفردة"

1. Lafızın, mahreçleri birbirine uzak harflerden oluşturulması

Bu şartın yokluğuna örnek olarak, bedevî Araba ait bir sözde geçen ve bir çeşit çöl ağacı veya bitkisinin adı olan "هَعْمُجٌ" kelimesinde, boğaz harflerinin ard arda gelmesi sebebiyle oluşan çirkinliği getirmiştir.

Bunu harfler ile sesler arasında bir bağlantı kurarak şöyle açıklamıştır:

"Harflerdeki seslerin kulağa gelmesi, tıpkı renklerin göze gelmesi gibidir. Birbirine uzak renklerin bir araya geldiğinde oluşan görüntü, birbirine yakın renklerin bir araya gelmesinden oluşan görüntüden daha hoşdur. Örneğin beyaz rengin siyahla bir araya gelmesi, sarıyla bir araya gelmesinden daha güzeldir. Bu güzelliğin sebebi, beyaz ile sarının ton bakımından birbirine yakın, beyaz ile siyahın ise uzak olmasıdır. Bu uzaklık olursa, herhangi bir çatışma oluşmaz. Mahreçleri birbirine uzak harflerden oluşan lafızlardaki güzelliğin nedeni ile birbirine uzak renklerin karışımından oluşan renklerdeki güzelliğin sebebi aynıdır."¹⁴⁸

Hafâcî bu olguya örnek olarak el-Hüseyin b. Muhammed el-Menbicî'ye (554/1159) ait şu beyitleri şairin adını belirtmeden¹⁴⁹ zikretmiştir:

¹⁴⁶ el-Hafâcî, a.g.e., ss. 53-54.

¹⁴⁷ el-Hafâcî, a.g.e., s. 58.

¹⁴⁸ el-Hafâcî, a.g.e., s. 58; Öznurhan, a.g.m., s. 141.

¹⁴⁹ Öznurhan, a.g.m., s. 141; ez-Zevzenî, Ebû Muhammed Abdullah b. Muhammed Abdulkânî, **Hamâsetü'z-Zurafâ min eş'âri'l-muhdesîn ve'l-kudemâ**, I-II, thk., Muhammed Behîyyüddîn b. Muhammed Sâlim,

فَالْوَجْهُ مِثْلَ الصُّبْحِ مُبَيَّضٌ وَالْفَرْعُ مِثْلَ اللَّيْلِ مُسْوَدٌ
ضِدَّانُ لَمَّا اسْتُجْمِعَا حَسَنًا وَالضِّدُّ يُظْهِرُ حُسْنَهُ الضِّدُّ

“Yüz sabah gibi beyaz, saç gece gibi siyah

İki zıd bir araya gelince güzel olurlar, zıddın güzelliğini zıddı ortaya çıkarır”

Hafâcî'nin bu iki beyte dair yorumu şöyledir:

“Buradaki illeti, düşünen de düşünmeyen de anlayabilir, bunu kimsenin bilmezden gelmesi mümkün değildir. Arapların sözlerindeki, mahreçleri uzak harflerden oluşmuş kelimeler oldukça fazladır. Dördüncü fasılda belirttiğimiz gibi (الْمُهْمَعُ) (deve dikenini) gibi mahreçleri yakın olan harflerden oluşan kelimeler, sadece boğaz harflerinden oluştuğu için çirkinliği artmıştır. Sen de tıpkı bazı renklerin karışımını ve bazı seslerin nağmelerini çirkin bulduğun gibi, bu lafızları bilir ve çirkin bulursun.”¹⁵⁰

2. Mahreçleri birbirine uzak olmasına rağmen, bazen iki lafızdan birinin diğerine göre kulağa hoş gelmesi

Bunu açıklarken Hafâcî, bazı nağmeler ve renklerin diğer nağme ve renklerden farklı olarak ruhta güzel bir etki bırakması ile karşılaştırmıştır. Hafâcî bu şarta, ع ذ ب harflerinden oluşan mekân ismi (الْعَذَابُ), kadın ismi (الْعَذَابِيَّةُ), ve aynı kökten gelen (عَذَابٌ, عَذَابٌ, عَذَابَاتٌ) kelimelerini örnek veriyor. Bu lafızlardaki güzelliğin sebebi, sadece harflerin mahreçlerinin uzak olması değil, mahreçleri uzak olmakla beraber özel bir kullanıma sahip olmalarıdır. Öyle ki ذ veya ب başa alındığında, ع 'in ذ' dan önce gelmesi durumunda oluşan güzellik bulunmaz. Bunun sebebi, takdim ve tehirin bozduğu nağmelerin telifindeki çeşit sebebiyledir. Örneğin dal için kullanılan غُضْنٌ veya فَتْنٌ lafızları, yine dal anlamındaki عُسْلُوجٌ lafızından daha güzel olduğu gibi, “Bon ağacının dalları” ifadesinin عَسَالِيحُ الشُّوْحَطِ “Köknar ağacının dalları” ifadesinden daha güzel olduğu açıktır. Hafâcî bu konuya itiraz edip tartışan kişiye şöyle cevap verir:

“Eğer sana iki şarkıcı ve dokuması farklı iki elbise gelse, iki şarkıcıdan birinin sesini beğendiğini ve iki elbiseden birini diğerine üstün tuttuğunu söylemen doğru olur mu? Eğer bu doğru değil derse akıllılar zümresinden çıkmış ve içinden geçeni söylememiş olacaktır. Şayet

Dâru'l-Kitâbi'l-Mısırî, Kâhire, 2003, II, s.19 (Bu eserde, ilgili beyitlerin el-Uhaytal el-Mahzûmî'ye ait olduğu geçmektedir.)

¹⁵⁰ el-Hafâcî, a.g.e., ss. 58-59.

neden birini diğere tercih ettin diye sorulursa da, bizim bir lafzı diğere tercih ederken söylediğimiz şey dışında başka bir söyleyemeyecektir.”¹⁵¹

Mütenebbî'nin (354/965) aşağıdaki beytinde geçen "تَفَاوَحَ" kelimesi zikredilen sebepten ötürü güzel olmuştur:

إِذَا سَارَتِ الْأَحْدَاجُ فَوْقَ نَبَاتِهِ تَفَاوَحَ مِسْكَ الْعَانِيَاتِ وَرَنْدَهُ¹⁵²

“Mahfiller oranın bitkileri üzerinde yürüdüğü zaman
Güzel kadınların misk kokusu ile defne kokusu yayılır”

3. Kelimenin anlamının açık olması ve alışılmadık olmaması¹⁵³

Bu ifadesinde Hafâcî'nin, daha önce de belirttiğimiz gibi, el-Câhız'dan etkilendiği görülmektedir. ‘İsâ b. Ömer es-Sakaffî’den rivayet edildiği söylenen aşağıdaki beyti örnek vermiştir:

مَا لَكُمْ تَتَكَأَكُونُ عَلَيَّ تَكَأَكُكُمْ عَلَى ذِي جِنَّةٍ اِفْرَنْقَعُوا عَنِّي¹⁵⁴

“Ne olmuş size, delinin başına toplanır gibi başıma toplanıyorsunuz! Benden uzaklaşın”

Bu beyitteki " " تَتَكَأَكُونُ ve " اِفْرَنْقَعُوا" kelimeleri, kulağa hoş gelmeyen telif çirkinliği ile (التَّوَعُرُ) pürüz kusuruna sahip oldukları için kullanılmayan kelimelerdir.

Ancak bazı şiirlerde, her ne kadar kullanımı güzel olmasa da, olayın geçtiği yer olması sebebiyle bu mekân isimlerinin zikredilme zorunluluğu doğmuştur. Bu konuda Ebû ‘Ubâde el-Buhturî’nin(284/897) beyti örnek olarak gösterilmiştir.

وَأَنَا الشُّجَاعُ وَقَدْ رَأَيْتُ مَوَاقِفِي بِعَقْرَقَيْسٍ¹⁵⁵ وَالْمَشْرِفِيَّةُ شَهْدِي¹⁵⁶

“Ben cesurum, nitekim sen de Akarkas’ta benim nasıl savaştığımı gördün

¹⁵¹ el-Hafâcî, a.g.e., s. 59.

¹⁵² el-Mutenebbî, Ebü’t-Tayyip Ahmed b. el-Huseyin b. el-Hasen b. Abdissamed el-Cûfi el-Kindî, **Dîvânu’l-Mutenebbî**, b. 2., Dâru Sâdır, Beyrut, 2008, s. 292. (Beyitte إِذَا سَارَتِ şeklinde geçmektedir.)

¹⁵³ el-Hafâcî, a.g.e., s. 60.

¹⁵⁴ el-Hafâcî, a.g.e., s. 61.

¹⁵⁵ Mu‘cemu’l-Buldân’da geçen diğere bir rivayete göre de "عَقْرَقَيْسٍ" şeklindedir (Detaylı bilgi için bakınız: el-Hamevî, a.g.e., IV, s.138)

¹⁵⁶ el-Buhturî, Ebû ‘Ubâde el-Velîd b. ‘Ubeyd b. Yahyâ, **Dîvânu’l-Buhturî**, 3. b., thk. Hasan Kâmil es-Sayrafî, Dâru’l-Meâ’rif, Mısır, t.y., s. 549 (Dîvânda وَقَدْ بَدَا لَكَ مَوْقِفِي şeklinde.)

Kılıçlar da şahidimdir”

Hafâcî’ye göre, bu beyitte geçen " *عَفْرُقَس* " kelimesi öldüğü yerin adı olduğu için kullanmak zorunda kalınmıştır. Bu, lafzın güzel olmasını gerektiren bir durum değildir. Ama bu kelime sadece şiiri yazan kişinin kusurunu belli eder. Şayet başka bir mekân ismi söyleme imkânı olsaydı, daha güzel ve uygun olurdu. Hafâcî bu durumu şöyle yorumluyor:

“Bu şairler yabancı kelimeler getirerek şiirlerinde anlaşılmaçlık oluşmasını, sözlerini anlayamamada avâm ve havâsın eşit olmasını istediklerinde büyük bir hataya düştüler. Bunun yanı sıra, yabancı bir kelime kullanıp bunun için sevinen şairlerin aslında belâgattaki başarısızlıkları için üzülmeleri gerekmektedir. Eğer fesâhatin, anlaşılması zor olan lafızlarla olduğunu söylersen en başında fesâhatin açıklık ve anlaşılabilirlik amacından sapmış olursun. Böylece sana göre dilsizin konuşan kişiden daha fasih olması gerekir. Çünkü onun işaretle ifade ettiği şeyi anlamak diğerinin konuşarak ifade ettiğini anlamaktan daha zordur. Ayrıca diyorsun ki kelime ne kadar kapalı ve anlaşılmaz olursa o kadar belîğ ve fasih olur. Oysa Belâgatte gereken şey, kelâmın anlaşılır ve açık olmasıdır. Eğer yabancı ve garip lafızlar kullanarak konuşuyorsan kimsenin seni anlamasını beklememelisin zira belâgat bu değildir.”¹⁵⁷

4. Kelimenin düşük kaliteli, âmmîce (sokak dili) olmaması¹⁵⁸

Ebû Temmâm’ın:

و قد تَفَرَّعَنَ فِي أَوْصَالِهِ الْأَجْلُ¹⁵⁹ جَلِيَّتَ و المَوْتُ مُبْدٍ حُرِّ صَفْحَتِهِ

“ *Ölüm halis yüzünü ortaya koymuş*

Ve ecel davranışlarıyla firavunlaşmışken sen tecelli ettin”

Beytindeki " *تَفَرَّعَنَ* " kelimesi Firavun kelimesinden türetilmiş âmmîce bir lafız olduğunu, Arapların bir insanı zorba diye nitelendirdiklerinde " *تَفَرَّعَنَ فُلَانٌ* " “filanca firavunlaştı” ifadesi kullandıklarını belirtmiştir. Bu beyit gibi içerisinde şiirde kullanılmayacak kadar sıradan, herkesin bildiği kelimelerin bulunduğu pek çok beyitle konuyu izah ettiği görülmektedir. Hafâcî’nin bu görüşünde el-Câhız’dan etkilendiği de gözden kaçmamaktadır.¹⁶⁰

Hafâcî, bu beyitleri zikrettikten sonra şöyle bir açıklama yapıyor:

¹⁵⁷ el-Hafâcî, a.g.e., s. 65.

¹⁵⁸ el-Hafâcî, a.g.e., s. 67.

¹⁵⁹ et-Tebrîzî, Ebû Zekerîyyâ el-Hatîb Yahyâ b. Ali b. Muhammed, *Dîvânu Ebî Temmâm bi şerhi'l-Hatîb et-Tebrîzî*, I-II, 2. b.,thk. Râcî el-Esmer, Dâru'l-Kutubi'l-Arabî, Beyrut, 1994, C.II, s.10.

¹⁶⁰ el-Câhız, a.g.e., s. 144.

“Bu örnekleri vermemdeki amaç, seviyelerine ulaşmaya çalıştığımız şairleri karalamak değil, sadece fesâhat hatalarını göstermektir. Eğer amacım sadece o şairleri karalamak olsaydı, onlara ait iyi şiirleri zikretmezdim.”¹⁶¹

5. Kelimenin sahih Arap örfüne uygun olup, kuraldışı olmaması¹⁶²

Hafâcî bu bağlamda, dilbilimcilerin ve nahiv âlimlerinin kabul etmedikleri bazı şartları şu şekilde dile getirmiştir:

1. Bizzat kelimenin kendisinin Arapça olmaması

Abbâsî dönemi şairlerinden, Ebû eş-Şays Muhammed el-Huzâî (811/1408) ait aşağıdaki beyit, Arapça olmayan "المقراض" kelimesi sebebiyle hoş karşılanmamıştır.

وجناح مَقْضُوصٍ تَحَيَّفَ رَيْشُهُ رَيْبُ الزَّمَانِ تَحَيَّفَ الْمِقْرَاضِ

“Ve nice kesik kanat ki, kesmiştir tüyünü zamanın sıkıntıları tıpkı makasın kestiği gibi”

2. Bazen de kelimenin aslen Arapça olmasına rağmen, dil örfünde kullanıldığı yerin dışında kullanılması

el-Buhturî’ye ait aşağıdaki beyitte bu kusur mevcuttur:

يَشُقُّ عَلَيْهِ الرِّيحُ كُلَّ عَشِيَّةٍ جُيُوبَ الْعَمَامِ بَيْنَ بَكْرٍ وَأَيْمٍ¹⁶³

“Her akşam rüzgâr bir bakire ile bir dul (mezarı) arasındaki bulutun sinisini deler”

Bu beyitte "الطيب" kelimesi yerine "أيم" kelimesi kullanılmıştır. Hâlbuki Arap diline göre, "أيم" sözcüğü bakire veya dul olsun kocası olmayan kadın için kullanılır.¹⁶⁴ Nitekim Kur’an’da da bu kelime aynı anlamda kullanılmıştır:

وَأَنْكِحُوا الْأَيَامَى مِنْكُمْ وَالصَّالِحِينَ مِنْ عِبَادِكُمْ وَإِمَائِكُمْ¹⁶⁵

“Bir de içinizden evli olmayan kadınlarınız ile köle ve cariyelerinizden salih olanları evlendirin”

¹⁶¹ el-Hafâcî, a.g.e., s. 70.

¹⁶² el-Hafâcî, a.g.e., ss.71-80.

¹⁶³ Dîvânu'l-Buhturî, s. 1945 (Dîvanda تَشُقُّ şeklinde geçmektedir)

¹⁶⁴ Öznurhan, a.g.m., s.145.

¹⁶⁵ Nûr, 24/ 32.

Bu ayetteki “الأيامى” kelimesinden maksat, dul kadınlar değil, kocaları olmayan kadınlardır.

3. Kelimeden bir harfin atılması
4. Kelimeye fazladan bir harf eklenmesi
5. Bir kelimenin kural dışı kullanılması
6. Bir kelimenin çoğulunun yanlış yapılması
7. Harflerin değiştirilmesi
8. Bir kelimedeki şeddeli harfin çözülmesi
9. Gayr-i munsarif bir kelimeyi munsarif kullanmak
10. Munsarif bir kelimeyi gayrı munsarif kullanmak.
11. Memdûd olan bir ismi maksûr kullanmak.
12. Maksûr olan bir ismi memdûd kullanmak.
13. Şiir zarureti sebebiyle irabın gözardı edilmesi.
14. Tevil yoluyla müzekker bir kelimenin müennes yapılması
15. Müennes bir kelimenin müzekker yapılması
16. Fiilin elif-lam takısı alması
17. Şeddelenmemesi gereken bir kelimenin şeddelenmesi
18. Raf veya cer halinde olup, kendisinden önceki harekenin de kesra olması durumunda “yâ” harfinin harekelenmesi

6. Bir kelimenin söylenmesi kötü olan başka bir durum için ifade edilmemesidir¹⁶⁶

‘Urve b. el-Verd (244/858) şu beyti buna örnektir:

قُلْتُ لِقَوْمٍ فِي الْكَيْفِ تَرَوْحُوا عَشِيَّةً بِنَاءً عِنْدَ مَاوَانَ رُزْحٍ¹⁶⁷

“Vardığımız akşamda Mâvan’da çiftle çevrilmiş yerde bitkin düşmüş (ve oturmuş) topluluğa (kalkın, rızık bulmak için) dolaşın dedim.”

"كَيْف" kelimesinin aslı "سَاتِرٌ" yani bir şeyi örtendir. Bu yüzden kalkana da "كَيْف" denmiştir. ‘Urve ise bu şiirinde "كَيْف" kelimesini pisliği örten çukur anlamında kullanmıştır. Bedevî aracların bu tür çukurları bilmediklerini, dolayısıyla ‘Urve’nin ise

¹⁶⁶ el-Hafâcî, a.g.e., s. 80.

¹⁶⁷ Ebu’s-Sa‘âlik ‘Urve b. el-Verd, *Dîvânu ‘Urve b. el-Verd*, thk. Ebû Bekir Muhammed Esmâ, Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, Beyrut, 1998, s. 51.

sonradan oluşan örfeye uygun olan bu kelimeyi doğru yerde kullanmış olsa da bu beyti ile örnek vermesi doğru olmamıştır.¹⁶⁸

7. Kelimenin normal olup, harf sayısının fazla olmaması¹⁶⁹

Ebû Temmâm'a (231/846) ait şu beyit buna örnektir:

فَلَا أُذْرِيْجَانِ اِخْتِيَالٌ بَعْدَمَا كَانَتْ مُعْرَسَ عَبْرَةٍ وَ نَكَالٍ¹⁷⁰

“Azerbeycan’ın (önceleri) geçiş ve sürgün yeri olduktan sonra(bu durumundan dolayı) bir böbürlenmesi oldu.”

Hafâcî, bu beyitteki "أذْرِيْجَانِ" kelimesinin, uzunluğu ve harf sayısının çokluğu sebebiyle kötü bir kelime olduğunu, ayrıca Arapça bir kelime olmadığını söyler.

8. İncelikli, gizli, az sayıda olan şeyler veya benzerleri hakkında söz söylenirken bir kelimenin tasğîr formunda kullanılmasıdır¹⁷¹

Hafâcî'ye göre bu, söze güzellik katmaktadır. eş-Şerif er-Radî'nin (406/1015) şu beyti buna örnektir:

يُوَلِّعُ الطَّلُّ بُرْدَيْنَا وَقَدْ نَسَمَّتْ رُوَيْحَةُ الْفَجْرِ بَيْنَ الضَّالِّ وَالسَّلْمِ¹⁷²

“Renklendiriyordu kürklerimizi şebnem, eserken hafif seher rüzgârı Dâli ve Selem arasında”

Zayıf ve hafif bir esinti anlamı kastedildiği için "الريح" kelimesi "رُوَيْحَةُ" şeklinde tasğîr sıygasıyla kullanılmıştır.

b. Mürekkebe Lafızlarda Bulunması Gereken Fesâhat Şartları في الألفاظ

المؤلفة

Hafâcî, müfred kelime ve fesâhat şartları üzerinde uzunca durduktan sonra mürekkebe lafızlar hakkında da bilgi vermiştir. Bu konuyu bütün sanatların beş temel üzerine oturduğu fikrine dayandırarak açıklamaya çalışmıştır. Bu anlamda, marangozluk sanatına göre konu tahta; yapan kişi marangoz; yapılan şey şekil; alet testere veya keser;

¹⁶⁸ Öznurhan, a.g.m., s. 146.

¹⁶⁹ el-Hafâcî, a.g.e., s. 83.

¹⁷⁰ Dîvânu Ebî Temmâm, II, s. 130.

¹⁷¹ el-Hafâcî, a.g.e., s. 84.

¹⁷² eş-Şerif er-Radî, Ebü'l-Hasan Muhammed b. Hüseyin b. Mûsa b. Muhammed, **Dîvânu's-Şerif er-Radî**, I-II, 1. b., thk. Mahmûd Mustafa el-Halâvî, Dâru'l-Erkâm, Beyrut, 1999, II, s. 232.

amaç ise yapılan şeyin üzerine oturmaktır. Bu mantıktan hareketle, kelimeler için de bazı tanımlamalarda bulunarak şöyle demiştir:

“Telif için, konu, seslerden oluşan sözdür; yapan, sözleri bir araya getirip yazan kişidir; yapılan şey, söz konusu yazar olunca fasıl, şair olunca beyittir; alet, yazı yazabilme yeteneği ve yeteneğin yanı sıra bu alanda alınan eğitimidir. Çünkü yeteneği olmayan kişinin, her ne kadar uğraşsa da şiir yazmayı öğrenmesi mümkün değildir. Amaç ise yazılan ve söylenen söze göre değişmektedir. Eğer yazılan veya söylenen söz, medih ise bundan amaç övülenin yüce hallerini haber vermektir. Hiciv ise bunun zıddıdır.”¹⁷³

Müfred lafızların fesâhati ve fasih lafızda bulunması gereken şartları uzunca anlattıktan sonra mürekkebin lafızlarda bulunması gereken şartları açıklamıştır. Bu şartların başlıcaları şunlardır:

1. Mahreçleri yakın olan harflerin tekrarından uzak durulması

Hafâcî'ye göre, müfred bir lafzın telifinde uzak durulması gereken bu husus, cümle söz konusu olunca daha önemli hale gelir. Çünkü müfred lafızdaki harf tekrarı veya mahreçleri yakın harflerin bulunması, bir cümlede veya bir beyitte bulunmasından daha az çirkindir.¹⁷⁴

Bu şarta aşağıdaki şu beyiti örnek verilmiştir:

لو كُنْتُ كُنْتُ كَتَمْتُ الْحَبَّ كُنْتُ كُنَّا نَكُونُ وَ لَكِنْ ذَاكَ لَمْ يَكُنْ¹⁷⁵

“Eğer ben aşkı saklamış olsaydım olsaydım, olduğumuz gibi olurdu, ama bu olmadı”

Bu beyitteki çirkinlik mahreçleri yakın olan kelimelerin tekrar edilmesinden kaynaklanmıştır.

وَقَبْرُ حَرْبٍ بِمَكَانٍ قَفْرٍ وَ لَيْسَ قُزْبٌ قُزْبٌ قَبْرٍ حَرْبٍ قَبْرٍ¹⁷⁶

“Harb'in mezarı ıssız bir yerdedir

Harb'in mezarı yakınında mezar da yoktur”

Bu beyitteki çirkinliğin sebebi ise, mahreçleri birbirine yakın ve harfleri tekrarlanan lafızlardan oluşmasıdır.

¹⁷³ el-Hafâcî, a.g.e., ss. 88-89.

¹⁷⁴ el-Hafâcî, a.g.e., s. 92.

¹⁷⁵ el-Hafâcî, a.g.e., s. 92.

¹⁷⁶ el-Hafâcî, a.g.e., s. 93.

Bu konuyla bağlantılı olarak harflerin mahreçlerinin, birbirine yakın veya uzak olması hususunda er-Rummânî'nin (384/994) aşağıdaki ait görüşüne de yer vermiş ve onu eleştiri konusu yapmıştır.

er-Rummânî'ye göre telif üç kısma ayrılır:

1. Mütênâfir: Mahreçleri birbirine çok yakın olan harflerden oluşan kelimelerdir.

2. Orta derecede mütelâim: Mahreçleri birbirine fazla yakın olmayan harflerden oluşan kelimelerdir.

3. İleri derecede mütelâim: Mahreçleri birbirinden uzak olan harflerden oluşan kelimelerdir. Kur'an- Kerim'in tümü böyledir.¹⁷⁷

Hafâcî'nin er-Rummânî'ye itiraz ettiği ilk nokta, telifi üç kısma ayırmasıdır. Çünkü ona göre telif mütênâfir ve mütelâim diye iki kısma ayrılır. Mütelâimde olduğu gibi, mütênâfirde de derece farklılıklarının olabilme durumu göz önüne alındığında, bu kısımların dört olması da mümkündür. İtiraza konu edilen ikinci husus ise, er-Rummânî'nin Kur'ân-ı Kerîm'i ileri derece mütelâim sayıp, bunun dışında kalan tüm kelimeleri orta derecede mütelâim saymasıdır. Zira Hafâcî'ye göre, Kur'ân-ı Kerîm ile fasih lafız arasında bir fark olmadığı gibi, Arapların bazı sözleri de telif açısından Kur'ân-ı Kerîm'e benzemektedir. Bu bağlamda er-Rummânî; Kur'ân-ı Kerîm'in mucize olduğunu ve insanın bunun bir benzerini getirmekten aciz kaldığını söylemektedir. Hafâcî'ye göre ise, Kur'ânın mucizeliği, Arapların, onun bir benzerini getirebilme irâdesi (güç) varken, bu irâdenin Allah tarafından engellenmesidir. Müfred bir kelimenin harflerinin seçiminde telâüm önemli olduğu gibi, Kur'ân-ı Kerîm'in bütün lafızlarında da kendi başına telâüm vardır. Ama Kur'an'daki telâüm, en yüksek mertebede değildir. Çünkü Araplar Kur'ân-ı Kerîm'deki lafızları, nüzulünden önce bildikleri gibi sonra da bilmiş ve kullanmışlardır. Eğer böyle olmasaydı zaten Kur'an Arapça olmazdı ve Araplar da onu anlamazdı.¹⁷⁸

Hafâcî'nin, itirazda bulunduğu diğer husus ise, er-Rummânî'nin tenâfur; mahreçleri birbirine çok yakın veyahut çok uzak olan kelimeler şeklindeki tanımlamasıdır.¹⁷⁹ Hafâcî'ye göre, tenâfur, sadece mahreçleri birbirine çok yakın olan harflerden oluşan kelimelerde olur. Örneğin “أَلَمَّ” kelimesi, mahreçlerinin birbirine uzak olması bakımından mütênâfir bir kelime değildir. Çünkü hemze, boğaz harflerinin en uzağı, mim iki dudak

¹⁷⁷ Muhammed Halefullah Ahmed, a.g.e., ss. 94-95.

¹⁷⁸ el-Hafâcî, a.g.e., s. 93-94.

¹⁷⁹ el-Hafâcî, a.g.e., s. 95; Muhammed Halefullah Ahmed, a.g.e., s. 96.

arasından çıkarken, lam ise boğaz ve dudaklar arasındaki bölgeden çıkmaktadır.¹⁸⁰ er-Rummânî'ye göre ise, mahreçleri birbirine uzak olması sebebiyle “أَلَمَ” kelimesi mütenâfir bir kelimedir. Aynı şekilde Hafâcî'ye göre “أَمَ” ve “أَوَ” kelimeleri de hemze ile vav ve mim harflerinin mahreçleri bakımından uzak olması sebebiyle, mütenafir değilken “عَحَ” ve “سَزَ” kelimeleri, mahreçleri birbirine çok yakın olan harflerden oluştuğu için mütenafirdir.

2. Cümle içinde harflerin ve kelimenin tekrar edilmemesi¹⁸¹

- Boğaz harflerinin tekrarından uzak durulması

Bu kusur için Ebu Temmâm'ın şu beyti örnek gösterilmiştir:

كَرِيمٌ مَتَى أَمَدَحُهُ وَأَمَدَحُهُ وَالْوَرَى مَعِي وَمَتَى مَا لُمْتُهُ لُمْتُهُ وَحَدِي¹⁸²

“O, öyle değerli-cömert bir kimsedir ki, onu övdüğümde kâinat benimledir
Onu kınadığım zaman ise yalnız başıma kınarım”

- Kelimenin bizzat kendisinin tekrarı, mahreçleri yakın olan harflerin tekrarından daha çirkindir. Mütenebbî'nin şu beyti buna örnektir:

الْعَارِضُ الْهَتِنُ ابْنُ الْعَارِضِ الْهَتِنِ ابْنِ الْعَارِضِ الْهَتِنِ ابْنِ الْعَارِضِ الْهَتِنِ¹⁸³

“Cömert (yağmur yağdıran bulut) oğlu cömert oğlu cömert oğlu cömerttir”

- Mana ancak kendisiyle tamamlanan tekrar ise makbuldür. Mütenebbî'nin aşağıdaki beyitlerindeki tekrar da hoş görülebilir. Çünkü bu beyitlerde tekrarlanan kelimeler sıradan kelimeler değil, neseptir.

وَأَنْتَ أَبُو الْهَيْجَاءِ بَنُ حَمْدَانَ يَا ابْنَهُ تَشَابَهُ مَوْلُودُ كَرِيمٍ وَوَالِدُ
وَحَمْدَانُ حَمْدُونَ وَحَمْدُونَ حَارِثُ وَحَارِثُ لُقْمَانُ وَلُقْمَانُ رَاشِدُ¹⁸⁴

“Ey Hamdân'ın oğlu sen Hamdân oğlu Ebu'l-Heycâsın Benziyorsunuz
birbirinize değerli oğul ve baba

Hamdundur Hamdân ve Hâristir Hamdun Lokmandır Hâris ve Râşiddir
Lokman”

¹⁸⁰ el-Hafâcî, a.g.e., s. 96.

¹⁸¹ el-Hafâcî, a.g.e., s. 96.

¹⁸² Dîvânu Ebî Temmâm, I, s. 290.

¹⁸³ Dîvânu'l-Mutenebbî, s.114.

¹⁸⁴ Dîvânu'l-Mutenebbî, s. 206.

Hafâcî, belirli kelimelerin sürekli olarak kullanılmasının yanı sıra bazen de bu lafızların olmaması gereken yerlerde kullanılmasını uygun görmemektedir. Ona göre, bazı müellifler birtakım kelimeleri eserlerinde sık kullanmayı adet edinmişlerdir. Bu da eserdeki güzelliği bozmaktadır. Her ne kadar Hafâcî, bu durumu hatalı bulsa da aynı kelimenin farklı kasidelerde tekrar edilmesinin, tek bir kasidede veya tek bir beyitte kullanılmasından daha iyi olduğunu dile getirmiştir. Bu görüşünü desteklemek için de şu rivayete yer vermiştir:

İbn Cinnî (392/1002) Mütenebbî'ye “*Neden şiirinde is ve ي lafızlarını sıkça tekrar ediyorsun?*” diye sorduğunda “*o lafızlar farklı vakitlerde farklı kasidelerde kasıt olmadan kullanılmıştır*” cevabını alınca bu tekrarın bir kusur oluşturmayacağı kanaatine varmıştır.¹⁸⁵

3. *Lafzın kulağa hoş gelmesi ve diğerlerine göre bir üstünlüğünün olmasıdır*

Bu şart, mahreçleri birbirine uzak olan harflerden oluşan ve fesâhat açısından kusursuz olan kelimelerin kullanılmasıyla gerçekleşmektedir.¹⁸⁶

4. *Kelimenin alışılmamış (yabancı) ve ammîce olmaması*

Bu, bizzat lafızla alakalı bir durumdur. Telifle alakalı olan ve fesâhati bozan şart ise, güzel bir telifin, yabancı veya ammîcede kullanılan kelimelerden uzak olmasıdır. Bu sebeple ifadedeki tüm terkiplerin yabancı ve ammîce olmayan kelimelerden meydana gelmesi gerekir. Halkın bildiği ama günlük konuşmada çok fazla kullanılmayan bir kelimenin, başka bir kelimeye muzaf olarak kullanılması ise o kelimeyi mübtezel dolayısıyla ammî hale getirir. O halde bu kelimenin muzaf olarak kullanılmasından uzak durulması gerekmektedir.¹⁸⁷

5. *Kelimenin sahih Arap örfünde kullanılır olması*

Hafâcî'ye göre bir beyitteki mecrûr bir isim merfû, merfû bir isim de mecrûr yapıp irabında bir değişiklik meydana gelirse beyit etkilenir ve fesâhatinde bozulma olur.¹⁸⁸

-Kinayelerin ve zamirlerin değiştirilmemesi¹⁸⁹ Mütenebbî'ye ait aşağıdaki beyitteki zamirler gaib olması gerekirken, muhatab zamiri şeklinde getirilmiştir. Çünkü beyit nekra

¹⁸⁵ el-Hafâcî, a.g.e., s. 101.

¹⁸⁶ el-Hafâcî, a.g.e., s. 101.

¹⁸⁷ el-Hafâcî, a.g.e., s. 101.

¹⁸⁸ el-Hafâcî, a.g.e., ss. 101-102.

olan “قوم” kelimesi ile başlamıştır ve sonrasındaki zamirlerin buna uygun olarak gaib şeklinde gelmesi gerekirdi.

قَوْمٌ تَفَرَّسَتْ الْمَنَائِيَا فِيكُمْ فَرَأَتْ لَكُمْ فِي الْحَرْبِ صَبْرَ كِرَامٍ

“Öyle bir topluluksunuz ki baktı size ölüm

Ve gördü sizde savaşta büyüklerin sabrını”

6. Bir kelimenin, söylenmesi uygun olmayan başka bir durum için kullanılması

Bu şartın telifle ilgili olan kısmı, kelimenin başka bir kelimeye muzaf kılındığında meydana gelmektedir.¹⁹⁰

Şerif er-Radî'nin (406/1015) aşağıdaki beyti buna örnek teşkil etmektedir:

أَعَزُّ عَلَيَّ بِأَنْ أُرَاكَ وَقَدْ خَلَّتْ مِنْ جَانِبَيْكَ مَقَاعِدُ الْعَوَادِ¹⁹¹

“Ne kadar zoruma gidiyor görmem seni

Boşalmış olarak her iki tarafı ziyaretçilerin koltuklarından”

Bu beyitteki “مقاعد” kelimesinin “العواد”(ziyarete gelenler) kelimesine muzaf kılınması beytin güzelliğini bozmuştur. Çünkü “مقاعد” lafzı olmadan da mana tamamlanacağı gibi, bu kelimenin kullanılması da mana olarak uygun düşmemiştir.

7. Harf sayısı fazla olan kelimelerden uzak durmak

Hafâcî'ye göre, bunun telifle doğrudan alakası yoktur. Telifin sıhhatiyle ilgili olan durum, harf sayısı fazla olan uzun kelimelerin birbiri ardına gelerek eş anlamlı kelimelerin oluşmasıdır.¹⁹²

8. İsmi tasğir formunda oluşturulan bir kelimenin, cümle içinde tek bir kelimeyle sınırlı kalınarak kullanılması¹⁹³

Nidâ, terhim, na't, atıf, te'kid gibi isim kelime türlerinin de tekrar yapılmaksızın kullanılmasıdır.

¹⁸⁹ el-Hafâcî, a.g.e., s. 102.

¹⁹⁰ el-Hafâcî, a.g.e., s. 104.

¹⁹¹ Dîvânu'ş-Şerif er-Radî, I, s.426.

¹⁹² el-Hafâcî, a.g.e., s. 104.

¹⁹³ el-Hafâcî, a.g.e., s. 104.

2. Kelâmda Fesâhat "الفصاحة في الكلام"

Kelimeyle ilgili fesâhatin şartları hakkında verilen geniş bilgiden sonra, şimdi de kelamın telifi konusunda Hafacî'nin görüşleri üzerinde duracağız.

a. Lafızların Yerinde Kullanılması "وَضْعُ الْأَفْظِ مَوْضِعَهَا"

Bir ifadenin fesâhati için gerekli olan şartlardan birisi, ister mecazî ister hakikî olsun, lafızların olması gereken yerde kullanılmasıdır. Bunun için gerekli şartlar ise şöyle sıralanabilir:

(1) Kelamda Takdim ve Tehirin Olmaması "أَلَا يَكُونُ فِي الْكَلَامِ تَقْدِيمٌ وَتَأْخِيرٌ"

Takdim ve tehir, bazen mananın, bazen de irabın bozulmasına sebep olabilir.

Buna örnek olarak, 'Urve b. el-Verd ait aşağıdaki beyitler verilmiştir:

وَقُلْتُ لِقَوْمٍ فِي الْكَيْفِ تَرَوْحُوا عَشِيَّةً بِنَا عِنْدَ مَاوَانَ رُزْحَ
تَنَالُوا الْغِنَى أَوْ تَبْلُغُوا بِنُفُوسِكُمْ إِلَى مُسْتَرَاكِ مِنْ حِمَامٍ مُبْرَحٍ¹⁹⁴

"Mâvân'da gecelediğimiz akşam, çitle çevrilmiş yerde bitkin düşmüş topluluğa - kalkın, dolaşın

Varlığa kavuşursunuz veya kendinizi yırtıcı ölümden kurtaracak bir yere atarsınız-dedim"

Bu beyitlerdeki sıfat olan (رُزْحَ) lafzının mevsuf olan (قَوْمٍ)lafzından ayrılması sebebiyle tehir meydana gelmiştir. Ayrıca emir cümlesi olan(تَرَوْحُوا) ile cevap cümlesi (تَنَالُوا)'nun arasına başka ögelerin girmesi de uygun düşmemiştir. Bu iki beyit, takdim ve tehir yapılmaksızın şu şekilde olması gerekirdi:

وَقُلْتُ لِقَوْمٍ رُزْحَ فِي الْكَيْفِ -عَشِيَّةً بِنَا عِنْدَ مَاوَانَ- : تَرَوْحُوا تَنَالُوا الْغِنَى أَوْ تَبْلُغُوا بِنُفُوسِكُمْ
إِلَى مُسْتَرَاكِ مِنْ حِمَامٍ مُبْرَحٍ

Hafacî'ye göre takdim ve tehir bir belâgat sanatıdır. Manada herhangi bir bozukluk veya kapalılığa sebep olmaması ve bir telifte çokça tekrar edilmemesi şartıyla, kullanılmasında bir sakınca olmaz.

¹⁹⁴ Dîvânü 'Urve b. el-Verd, s. 51.

(2) Kelamda Tertibin Gözetilmiş Olması "ألا يكون الكلام مقلوباً"

Kelamda, lafızların yer değiştirilmesi mananın bozulmasına sebep olabilir.

Aşağıdaki beyit, kelimenin yer değiştirmesi sonucu manada meydana gelen bozulmaya örnektir.

كَانَتْ فَرِيضَةً مَا تَقُولُ كَمَا كَانَ الرَّجْمُ فَرِيضَةً الرَّجْمِ¹⁹⁵

"Senin söylediğin sözün gereği, tıpkı recmin, zinanın gereği olması gibidir"

Bu beytin normal tertibi "كَانَ الرَّجْمُ فَرِيضَةَ الزَّانِ" şeklindedir. Çünkü recm zinayı değil, zina recmi gerektirir.¹⁹⁶

(3) İstiâre "الإستعارة"

Lafızları yerinde kullanmanın bir diğer şartı ise, uygun istiâredir.¹⁹⁷

Hafâcî, istiâre'yi tanımlarken er-Rummânî'ye ait olan:

"Manayı açık bir şekilde belirtmek için ibarenin sözlük anlamından koparılıp başka bir anlama aktarılmasıdır"¹⁹⁸

Şeklindeki tanımına yer vermiştir. Tanımın izahını ise, Meryem suresinin 4. ayetinde yer alan bir cümleden hareketle şöyle yapmıştır:

"اشتعل الرأس شيئا" cümlesinde ateşe mahsus olan tutuşma anlamındaki "اشتعل" lafzı, saçın ileri derecede ağarması anlamında kullanılmıştır. Tıpkı ateşin bir odun parçasında yayılıp, odunun önceki halini şekil ve özellikle renk açısından değiştirdiği gibi, saçın beyazlaşması da aynı şekilde başta yayılması itibariyle saçın rengini değiştirmektedir. Çünkü beyaz saçın başta yayılmaya başlaması sonucu siyah saçın giderek yok olması, tıpkı odunda ateşin yayılıp büyümesi gibidir. İşte tam da bu noktada, ateşe has olan tutuşmak anlamı, saç için kullanıldığında teşbih sanatı ortaya çıkmıştır. Bu durumda, istiâre ile ifade edilen mecazî mananın hakiki manadan daha açık ve anlaşılır olması gerekir. Aksi halde hakiki mananın kullanılması esastır. Çünkü asıl olan hakiki manadır, istiâre ise fûrudur. Nitekim "اشتعل الرأس شيئا" cümlesi "كُنْ شَيْبَ الرَّأْسِ" (saçın beyazı çoğaldı) cümlesinden daha belîğdir.¹⁹⁹

Hafâcî, Kur'ân-ı Kerîm'den getirdiği başka istiâre örnekleriyle de konuyu izah etmeye çalıştığı görülmektedir.

¹⁹⁵ en-Nâbiğa el-Ca'dî, Kays b. Abdillâh b. 'Udes b. Rabîa, **Dîvânü'n-Nâbiğa el-Ca'dî**, 1. b., thk. Vâdih es-Samed, Dâru Sâdir, Beyrut, 1998, s. 169 (Dîvanda "ما أتيت كما" şeklinde geçmektedir)

¹⁹⁶ el-Hafâcî, a.g.e., s. 109.

¹⁹⁷ el-Hafâcî, a.g.e., s. 113.

¹⁹⁸ Muhammed Halefullah Ahmed, a.g.e., s.175.

¹⁹⁹ el-Hafâcî, a.g.e., s. 113.

إِنَّا لَمَّا طَغَى الْمَاءُ حَمَلْنَاكُمْ فِي الْجَارِيَةِ²⁰⁰

“Muhakkak ki (tufanda) su taştığında sizi gemide biz taşıdık”

Bu ayetteki, “sınırı/haddi aşmak” anlamına gelen "طَغَا" kelimesinin, bu manadan koparılıp, “yükseldi” anlamındaki "علا" kelimesinin yerine kullanılmasından daha belîğ olmuştur.

وَالصُّبْحِ إِذَا تَنَفَّسَ²⁰¹

“Ağarmaya başladığında sabaha yemin ederim.”

Bu ayette ise, “nefes almak” anlamındaki “تنفس” kelimesinin, bu manadan koparılıp, “zifiri karanlıktan sonra gündüzün yayılması anlamında” kullanılması ile istiâre yapılmıştır.

Teşbih ve istiâre arasındaki fark konusunda, er-Rummânî’ye ait olan:

“Teşbihde asıl olan, teşbih edatının olmasıdır. İstiare ise böyle değildir. Çünkü istiâre bir kelimenin asıl anlamı dışında kullanılmasıdır”²⁰²

Bu noktada er-Rummânî’yi eleştirerek, teşbih ve istiâre arasındaki farkın sadece teşbih edatının bulunup bulunmaması ile ilgili olmadığını, teşbih edatları yerine, teşbih manası veren bazı lafızların getirilmesi yoluyla yapılan ve halk tarafından kabul görmüş teşbihlerin de olduğunu söylemiştir. Ayrıca teşbih edatının kullanılmadığı her ibare istiâredir görüşüne de katılmamıştır.²⁰³

Bu görüşüne, Ebu’l-Kâsım ez-Zâhî’ye (352/963) ait aşağıdaki beyti delil göstererek, beyitte teşbih edatları kullanılmamasına rağmen teşbih sanatının var olduğunu, istiârenin ise olmadığını belirtmiştir.²⁰⁴

سَفَرْنَ بُدُورًا وَأَنْتَقَبْنَ أَهْلَةً وَمِسْنَ عُضُونًا وَالْتَفَتْنَ جَادِرًا

“Örtülerini çıkarınca ay gibi parlarlar, peçe taktıklarında kaşları hilal gibi olur
Vücutları ağaç dalı gibi ince ve nahiftir, baktıklarında ise gözleri çok güzeldir.”

²⁰⁰ Hâkka, 69/11.

²⁰¹ Tekvîr, 81/18.

²⁰² Muhammed Halefullah Ahmed, a.g.e., s. 85.

²⁰³ el-Hafâcî, a.g.e., s. 113.

²⁰⁴ el-Hafâcî, a.g.e., s. 113.

Hafâcî'ye göre istiâre sanatı, müsteâr, müsteâr leh, müsteâr minh olmak üzere üç unsurdan meydana gelmektedir. Bu hususta er-Rummânî ile aynı görüşü savunduğu dikkat çekmektedir.²⁰⁵ Buna ilaveten, bu unsurlardan hareketle, istiâre ile fesâhat arasında bir ilişki olduğunu savunmaktadır. Ona göre, müsteâr ile müsteâr leh arasındaki uyumun fazla olduğu istiâre övülürken, bu uyumun olmaması veya bir istiârenin başka bir istiâre üzerine kurulu olması, uzak durulması gereken bir haldir.²⁰⁶

Hafâcî, müsteâr ve müsteâr leh arasında olması gereken uyumu dikkate alarak, istiâreyi, güzel, çirkin ve orta derece olmak üzere üç kısma ayırmakta ve bunların her birine örnekler vermektedir.

Güzel bulduğu istiâre türüne örnek olarak Tufeyl el-Ganevî'ye (13/610) ait şu beyti getirmiştir:²⁰⁷

وَجَعَلْتُ كُورِي فَوْقَ نَاجِيَةٍ يَقْتَاتُ شَحْمَ سَنَامِهَا الرَّحْلُ²⁰⁸

“Eyerimi devemin üzerine koydum

Ve eyer hörgücün yağlarını eritmeye (yemeye) başladı”

Bu beyitte şair, uzun yolculuktan bitkin hale düşmüş devesinin yorgunluğunu tasvir ederken, devenin üzerinde bulunan ve şairin yolculuk boyunca oturduğu eyerin, terleme sonucunda devenin hörgücündeki yağları eritmeye ve yok etmeye başladığını bildirmiştir

Deve hörgücünde bulunan yağ manasındaki "شَحْم" kelimesi tükenen maddelerdendir. "Eyer" manasındaki "رَحْل" rahl kelimesi de (terleme sonucunda) onu eritebiliyordu ve bu da hörgücü yemesi anlamına gelmiştir. Bu istiârede, başka bir istiâreye muhtaç olmaksızın kendi başına varolduğu için ve yemek manasındaki "يَقْتَاتُ" fiili ile "شَحْم" arasında da bir yakın ilişki bulunduğu için makbuldür.²⁰⁹

Beğenmediği istiâreye örnek olarak ise Ebû Temmâm'a ait olan şu beyti getirmiştir:

²⁰⁵ Muhammed Halefullah Ahmed, a.g.e., s. 86.

²⁰⁶ el-Hafâcî, a.g.e., s. 114.

²⁰⁷ el-Hafâcî, a.g.e., s. 115.

²⁰⁸ el-Ganevî, Ebû Kurrân Tufeyl b. Avf b. Kâ'b b. Halef, **Dîvanu Tufeyl el-Ganevî**, 1.b., thk. Hasan Fellâhoğlu, Dâru Sâdır, 1997, s.137 (Dîvanda كُورِي وَحَمَلْتُ كُورِي خَلْفَ نَاجِيَةٍ şeklinde geçmektedir)

²⁰⁹ el-Hafâcî, a.g.e., s. 115.

فَضْرَبْتَ الشِّتَاءَ فِي أَخْدَعِيهِ ضَرْبَةً غَادَرَتْهُ عَوْدًا رَكُوبًا²¹⁰

“Sanki sen, kış mevsiminin boyun damarına şiddetli bir şekilde tokat attın da
Onu yaşlı bir deveye çevirdin”

Hafâcî’ye göre, yukarıdaki beyitte, kış mevsimini insana benzeterek, ona boyun nispet etmesi uygun olmamıştır.

Orta derecede kaliteli istiâreye örnek olarak ise, Ebû Züeyb el-Hûzelî’nin (28/648) beytini getirmiştir:

وَإِذَا الْمَيِّتَةُ أَنْشَبَتْ أَظْفَارَهَا أَلْفَيْتَ كُلَّ تَمِيمَةٍ لَا تَنْفَعُ²¹¹

“Ölüm tırnaklarını geçirdiğinde
Hiçbir muskanın fayda vermediğini görürsün”

Bu istiârede geçen ölümün tırnaklarını geçirmesi ifadesi, Arap örfünde kullanılmadığı için uygun değildir.

(4) Haşv "الحشْوُ"

Hafâcî’ye göre, lafızları yerinde kullanmanın bir şartı da kelimenin haşv olmamasıdır. Hafâcî haşvin tanımını şu şekilde yapmaktadır:

“Haşv ile maksad, manzum bir eserde vezni korumak, kafiye ve son harfin (revi harfinin) uyumu için iken, mensur bir eserde ise, sec ‘i maksadı ve bir anlam ifade etmeden sözün kısımlarının oluşturulmasıdır”²¹²

Hafâcî haşvin tanımını yaptıktan sonra haşv olan kelimeyi cümle içerisinde mana açısından iki kısımda incelemiştir.

1. Bu kelimenin, telif içinde bir etkisinin olması. Bu da kendi içerisinde iki kısma ayrılır:

1. Haşv olarak getirilen bu kelimenin, cümlenin anlamına bir güzellik katmasıdır ki, bu türden yapılan haşv her zaman beğenilmiştir. Mütenebbî’nin aşağıdaki beytinde olduğu gibi:

²¹⁰ Dîvânu Ebî Temmâm, I, s. 96.

²¹¹ el-Hafâcî, a.g.e., s. 119.

²¹² el-Hafâcî, a.g.e., s. 139.

وَتَحْتَقِرُ الدُّنْيَا اِخْتِقَارَ مُجْرَبٍ يَرَى كُلَّ مَا فِيهَا وَحَاشَاكَ فَاِنِّيَا²¹³

“Dünyayı, ondaki her şeyi fani gören tecrübe sahibi biri olarak hakir görürsün”

Bu beyitteki “حاشاك” lafzı haşv olarak gelmiştir. Bu kelime sadece vezni tamamlamak için geldiği gibi, kendisi olmaksızın mana da tam olacaktı. Ayrıca, övülen kişiye karşı güzel bir dua anlamı ifade etmesi bakımından da uygun düşmüştür.

2. Haşv olarak getirilen kelimenin, cümlede bir eksiklik veya manada bir bozukluğa sebep olması. Bu haşv çeşidi kusur sayılmıştır.

Mütenebbî'nin, medih için Kâfûr el-Ihşîdî'ye (357/968) hitaben yazdığı şu beyit bu haşv türünün örneklerindedir:

تَرَعَّرَعَ الْمَلِكُ الْأَسْتَاذُ مُكْتَهَلًا قَبْلَ اكْتِهَالِ أَدِيًّا قَبْلَ تَأْدِيْبٍ²¹⁴

“Üstat hükümdar, olgunluk çağına gelmeden olgun

Edepl öğretilmeden edepli olarak yetişti”

Bu beyitte “الملك”lafzından sonra haşv olarak gelen “الأستاذ” kelimesi, medhin değerini azaltması sebebiyle uygun düşmemiştir. Çünkü buradaki amaç hükümdarı övmek iken, “الاستاذ” kelimesi ile bu amaç zedelenmiş ve seviyesini düşürmüştür. Ancak her ne kadar bu haşv; uygun olmasa da Hafâcî, Mütenebbî'nin bu hatasını mazur görmüştür. Çünkü Kâfûr, kendisine üstat denilmesinden hoşlandığı gibi, emirlik hayatı boyunca da sadece üstat diye isimlendirilmiştir.²¹⁵

Anlamı bozan haşv türünü içeren örnek olarak da Mütenebbî'nin şu beytine yer verilmiştir:

فَلَا فَضْلَ فِيهَا لِلشُّجَاعَةِ وَالتَّدِي وَصَبْرِ الْفَتَى لَوْلَا لِقَاءُ شَعُوبٍ²¹⁶

“Ölümlle karşılaşma olmasa, dünyada cesaretin, cömertliğin ve gencin sabrının hiçbir fazileti olmaz.”

²¹³ el-Berkûkî, Abdurrahmân, Şerhu Dîvâni'l-Mutenebbî, I-IV, Dâru'l-Kutubi'l-Arabî, Beyrut, 1979, III, s. 427.

²¹⁴ Şerhu Dîvâni'l-Mutenebbî, I, s. 293.

²¹⁵ el-Hafâcî, a.g.e., s. 142.

²¹⁶ Şerhu Dîvâni'l-Mutenebbî, I, s. 175.

Hafâcî'ye göre bu beyitte yer alan “الندى”(cömertlik) kelimesi manayı bozan bir haşvdir. Nedeni, beyitten kastedilen mananın, ölüm söz konusu olmadığı takdirde, cesaretin, cömertliğin ve gencin sabrının bir değerinin olmayışdır. Çünkü yakın bir zamanda öleceğini bilen bir insanın, malını dağıtması kolay olur ve ona göre bu malın gerçek bir değeri olmaz. Ölümün varlığı bilindiği halde gösterilen cesaret ise değerlidir. Dolayısıyla cesaret bu konuda cömertlikten farklıdır. Bu sebeple cömertlik anlamındaki "الندى" kelimesi burada anlamı bozan bir haşvdir.

Hafâcî burada cömertlikten neyin amaçlandığı konusundaki ihtilafı dile getirirken, Şerif el-Murtazâ'nın (436/1044)“الندى” kelimesiyle kastın, “mal ile değil, can ile yapılan fedakârlık olduğu” görüşünü belirterek iki açıdan onu eleştirmiştir. İlki ona göre “الندى” kelimesi mutlakdır ve mal cömertliği anlamı vardır. Şayet can ile cömertlik anlamında kullanılacaksa, bu ancak kelimenin nefse izafesi edilmesiyle mümkün olabilir. İkincisi ise nefis ile cömertlik anlamında kullanılsa bile bu anlamı esas itibariyle "شجاعة"-cesaret- kelimesi ifade ettiği için, ona ihtiyaç kalmayacağından yine haşv olur.²¹⁷

2.Bu kelimenin telif içinde hiçbir fonksiyonunun olmaması. Yani varlığıyla yokluğunun bir olması:

Ebû Temmâm'a ait:

جَذَبْتُ نَدَاهُ غَدْوَةَ السَّبْتِ جَذْبَةً فَخَرَّ صَرِيحاً بَيْنَ أَيْدِي الْقَصَائِدِ²¹⁸

Şeklindeki bu beyitte yer alan “غَدْوَةَ السَّبْتِ” lafzı bu türden bir haşvdir. Çünkü cümleye mana açısından bir katkısı olmamıştır. Bu beyitte, kendisine yapılan ikramın hangi gün yapıldığı belirtilmiştir ki bu bilgi gereksizdi. Nitekim bu haşvde olduğu gibi, amacın sadece vezni korumak olduğu bu gibi durumlar, bu sanata aykırıdır. Ayrıca“أَمْسَى،” gibi lafızların da sırf vezni korumak için getirildiği görülmektedir. Oysa esas olan, bu lafızların cümle içerisinde bir faydasının olmasıdır.

²¹⁷ el-Hafâcî, a.g.e., s. 145.

²¹⁸ Dîvânu Ebî Temmâm, I, s.237.

“أَصْبَحَ العسلُ حُلُوا” cümlesindeki “أَصْبَحَ” kelimesi bu türden bir haşvdir. Çünkü bal, sabah vakti tatlı olduğu gibi akşam vakti de tatlı olacaktır. Yani bu tatlılığın sabah gibi bir zaman kavramıyla ilgisi yoktur. Buna karşılık “فَأَصْبَحُوا فِي دَارِهِمْ جَائِعِينَ” “Derken onları o kuvvetli sarsıntı yakaladı da yurtlarında yüz üstü hareketsiz çöke kaldılar”²¹⁹ayetindeki “أَصْبَحَ” lafzı ise haşv değildir. Çünkü bu zaman anlamı kasıtlı olarak getirilmiştir. “أَصْبَحْنَا” “Falan oğullarına sabah baskın düzenledik” örneğinde de aynı şekilde, “أَصْبَحَ” kelimesi bir anlam taşımaktadır. Çünkü bu saldırının sabah vaktinde gerçekleştiği bildirilmektedir.

(5) *الكناية* "Kinâye"

Lafızları yerinde kullanmanın diğer bir şartı da, bir şeyin açıkça ifade edilmesi uygun olmayan yerlerde kinaye yapılmasıdır. Bu, fesâhatin aslından ve belâgatın şartlarından biridir. Hafâcî'ye göre, komik ve alaycı ifadelerde kinaye yapılması doğru değildir. Bu durumların gerektirdiği lafızları açıkça kullanmak gerekmektedir. Çünkü her durumun kendine has lafızları olduğu gibi her bir türün de kendine has sanatı ve üslubu vardır.²²⁰

İmrul Kays'ın (ö. m. 540):

فَصِرْنَا إِلَى الْحُسْنَى وَرَقَّ كَلَامُنَا
وَرُضْتُ فَذَلَّتْ صَعْبَةً أَيَّ إِذْلالٍ²²¹

“ Beraberken güzel şeyler konuştuk

Ve o da kendini teslim etti”

Şeklindeki beytinde “cinsel ilikiye girmek anlamındaki” “المباضعة” ifadesi yerine, kinaye olarak getirilen “güzel sözler konuştuk” anlamındaki “رَقَّ كَلَامُنَا” lafzı yerinde olmuştur.

Mütenebbî'ye ait:

²¹⁹ Arâf, 7/78.

²²⁰ el-Hafâcî, a.g.e., s. 157.

²²¹ el-Hafâcî, a.g.e., s. 157.

إني على شغفي بما في حُمريها

لأعف عما في سراويلاتها

“Başörtüsünün içinde bulunana olan tutkuma rağmen

Şalvarlarının içinde bulunanadan uzak duruyorum”

Beyitte ise Hafâcî, "عما في سراويلات" kelimeleri ile tasrih yapılması gereken yerde kinâye yapıldığı için bu kullanımın uygun olmadığını belirtir. Şöyleki, şairin iffetini dile getirmek için böyle bir kelime kullanarak kinâye yapmaktansa, açıkça söylemesinin daha iyi olacağını ifade etmiştir.²²²

(6) *İlgili Alanın Dilini Kullanmak "لُغَةُ الْأَدَبِ"*

Lafızları yerli yerinde kullanmanın şartlarından birisi de şiirde veya risâle ve hutbe gibi nesir türlerinde kelimeler, nahiv, mühendislik gibi çeşitli meslek alanlarına has lafızların kullanılmamasıdır. Bir kimsenin, bir ilim veya bir iş hakkında konuşurken, o alana has lafızları kullanması gerekmektedir. Bu konuda Ebu Temmâm'a ait aşağıdaki beytin dili, kelimelerine ait cevher ve araz lafızlarını içermesi sebebiyle uygun değildir.

مَوَدَّةٌ ذَهَبٌ أَثْمَارُهَا شُبَّةٌ وَهَمَّةٌ جَوْهَرٌ مَعْرُوفُهَا عَرَضٌ²²³

“Aşk altındır, onun meyvesi (altına) benzeyen (pirinçtir), ilgi cevher (öz), dostluğu ilinedir.”

Mütenebbi'ye ait:

إِذَا كَانَ مَا تَنْوِيهِ فِعْلًا مُضَارِعًا مَضَى قَبْلَ أَنْ تُتَلَّقَى عَلَيْهِ الْجَوَازِمُ²²⁴

“Yapmak istediğin şey, gelecekle ilgili olduğu zaman

Sana fırsat vermeden gelip geçer”

Bu beyitte nahiv ilmine ait olan "مضارعاً، مضى، الجوازِم" terimleri kullanılmıştır.

Gelecek zaman anlamında "مضارعاً", gelip geçmek anlamında "مضى" ve "تلقى عليه الجوازِم" gibi şiir diline has olmayan terimlerin kullanılması uygun düşmemiştir.

²²² Öznurhan, a.g.m., s.145.

²²³ Dîvânu Ebî Temmâm, II, s. 130.

²²⁴ Dîvânu'l-Mutenebbî, III, s. 98.

b. Lafızlar Arası Uyum "تناسب الألفاظ"

Hafâcî'nin, kelamın fesâhat şartları bahsinde dile getirdiği ikinci husus, lafızlar arasındaki uyumdur. Bu uyumu da yapı ve anlam bakımından olmak üzere iki kısımda ele almıştır:

(1) Yapısal Uyum: "من طريق الصيغة"

Hafâcî, lafızlar arasında olması gereken yapısal uyumun, fesâhat için önemli bir yere sahip olduğunu belirttikten sonra bu konuyu şu başlıklar altında ele almıştır:

(a) Sec'i "السَّجْع "

Hafâcî sec'in genel bir tarifini yapmak üzere şöyle der:

*"Fâsılların sonlarındaki harf (ses) benzerliğidir"*²²⁵

Hafâcî'ye göre "sec'i"den maksat, fâsıla sonlarındaki harf benzerliğidir. Bu bağlamda, sec'i ve fâsıla arasındaki benzerlikten hareketle, Kur'ân-ı Kerîm'deki fâsıllara sec'i denilip denilmeyeceği konusu üzerinde durmuştur. Konuya er-Rummânî'ye ait olan *"fâsıla belîğ, sec'i ise ayıplıdır, kusurludur. Çünkü fâsılda lafızlar manaya tabi iken, sec'i de manalar lafızlara tabidir"* görüşünü eleştirerek başlamıştır. Bu bağlamda Hafâcî, fâsılayı, sec'i içerip içermemesi bakımından iki kısma ayırmıştır:

Birincisi, sonundaki harflerin birbirinin aynısı olan fâsıladır. Bunu sec'i diye isimlendirmiştir.

İkincisi, sonundaki harfler birbirinin aynı olmayıp sadece birbirine yakın olan fâsıladır. Bunu da mütekârip diye isimlendirmiştir.

Hafâcî, fesâhat açısından ise, sec'in daha uygun olduğunu belirterek Kur'ân-ı Kerîm'deki sec'ilerin bu türden olduğu görüşünü ayetlerden örnekler getirerek, ifade etmeye çalışmıştır.²²⁶ Sec'e örnek olarak da şu ayetlere yer vermiştir:

*والعَادِيَاتِ ضَبْحًا فَالْمُورِيَاتِ قَدْحًا فَالْمُغِيرَاتِ صُبْحًا فَأَنْزَلَ بِهِ نَعْمًا فَوَسَطْنَ بِهِ جَمْعًا إِنَّ الْإِنْسَانَ لِرَبِّهِ لَكَنُودٌ*²²⁷

"Soluk soluğa süratle koşan,(koşarken ayaklarını)vurarak ateş çıkaran, sabah erkenden baskın yapan, orada tozu dumana katan ve düşman topluluğunun ortasına dalan atlara and olsun ki, insan gerçekten rabbine karşı pek nankördür"

²²⁵ el-Hafâcî, a.g.e., s. 164.

²²⁶ el-Hafâcî, a.g.e., s. 166.

²²⁷ Âdiyât, 100/1-6.

Bu ayette geçen ضَبِحًا، قَدَحًا، ضَبِحًا lafızlarının arasında ses benzerliği sonucu sec‘i oluşmuş ve bu da uygun düşmüştür. Aynı şekilde نَقَعًا، جَمَعًا kelimeleri arasındaki sec‘i de uyum oluşturduğu için güzel düşmüştür.

Mütekârip fâsılaya örnek olarak ise aşağıdaki ayetler getirilmiştir:

الرَّحْمَانِ الرَّحِيمِ مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ²²⁸

“Rahman ve rahim olan, hesap ve ceza gününün maliki”

Öte yandan Hafâcî, sec‘in telife etkisi üzerinde durmuş ve bu konuyu iki farklı görüş çerçevesinde ele almıştır. Bunlardan ilki, sec‘in telifte abartıya yol açtığı, dolayısıyla sözün akıcılığını bozduğu görüşüdür. Diğer ise, lafızlar arasında uyum öngörmesi sebebiyle kullanımının güzel olduğunu, bu sebeple Kur’ân-ı Kerîm, hadis ve fasih Arap kelimada sıkça yer verildiğini söyleyenlerin görüşüdür.²²⁹

Hafâcî de sec‘in, Kur’ân-ı Kerîm, hadis ve sahih Arap örfünde geçtiğini, söze güzellik kattığını, ifadede sanatı ortaya çıkaran bir unsur olduğunu belirterek, sec‘i uygun gören kişilerle aynı görüşte olduğunu dile getirmiştir.²³⁰

(b) Kafiye "القافية"

Hafâcî, kafiyelerin de sec‘i gibi olduğunu dile getirirken, önemine binaen kafiye ile ilgili şu noktalara dikkat çekmiştir:

1- Bir şiirin ilk beytindeki kafiyenin diğer beyitlerde devam etmesi gerekir.

2- Hafâcî’ye göre bazı şairlerin, şiirlerinde sırf lafızlar arasında uyum sağlamak amacıyla gerekli olmadığı halde, kafiye harfinden (revî harfi) önceki birkaç harf ya da harekeyi birbiriyle uyumlu hale getirmek için başvurdukları “lüzûmun mâ lâ yelzem” yani “gerekmeyenin gerekliliği” nden uzak durmak gerekir. Hafâcî görüşünü şöyle açıklar:

“Bir şairin, kendini gerekli olmayanı yazmaya zorlaması bağışlanmaz bir hatadır. Kişi, bunu isteyerek, kasıtlı ve zorlama olmaksızın dahi yapsa biz yine de en kolay bir şekilde yazılmış güzel kelamı isteriz. Bizim zorakiliğe ve yapmacılığa ihtiyacımız yoktur.”²³¹

²²⁸ Fâtiha, 1/3-4

²²⁹ el-Hafâcî, a.g.e., s. 164.

²³⁰ el-Hafâcî, a.g.e., s. 165.

²³¹ el-Hafâcî, a.g.e., s. 173.

3-Söze başlarken, birden fazla manayı içeren, dolayısıyla anlam karmaşasına yol açabilecek olan lafızlardan uzak durmak gerekir.

4- Kafiyele arasında oluşabilecek irab farklılığından (الإقواء) sakınmak gerekir.

5- Aynı anlamdaki kelimelerle yapılan kafiye tekrarı (الإيطاء) uzak durmak gerekir. Hafâcî'ye göre lafızları aynı ama manaları farklı olarak gelirse bu kusur sayılmaz. Örneğin, kafiyele kullanılan "عَيْن" kelimesi bir beyitte cariyeye anlamında, diğere beyitte ise altın anlamında kullanılırsa bunda fesâhat açısından sıkıntı oluşmaz.

6- Revî harfinden önceki harfin hareketlerinin farklı olmaması (السناد) gerekir.

7- Kafiye konusunda uzak durulması gerektiğini söylediği bir diğere husus ise, birinci beyitteki son kelimenin, ikinci beytin başında tamamlanmasıdır.

8- Birinci beyitteki son kelimenin manasının, ikinci beytin ilk kelimesi ile bağlantılı olmaması (التضمين) gerekir. Hafâcî'ye göre mananın tek bir beyitte tamamlanması gerekmektedir.

(c) *Cinâs* "الجناس"

Hafâcî cinâsın tanımını şu şekilde yapmıştır:

*"Biri diğereinden türemiş ve kök manaları aynı olan lafızlar, birbirinden türemiş, fakat manaları tamamen farklı olan lafızlar veya da manaları birbirinden farklı olan aynı lafızlar arasındaki söz sanatıdır"*²³²

1. Biri diğereinden türemiş ve kök manaları aynı olan lafızlar arasındaki cinası içeren örneğe İmru'l-Kays'ın şu beyti verilmiştir:

لَقَدْ طَمَحَ الطَّمَاخُ مِنْ بُعْدِ أَرْضِهِ لِيَلْبَسَنِي مِنْ دَائِهِ مَا تَلَبَّسَا²³³

"Aramızdaki uzak mesafeden, kötü niyetli adam taşıdığı hastalığı bana bulaştırmak istedi"

Bu beyitteki طَمَحَ ve طُمَّاح ile لِيَلْبَسَنِي ve تَلَبَّسَا lafızları bu türden cinâsa örnektir.

²³² el-Hafâcî, a.g.e., s. 185.

²³³ İmru'l-Kays b. Hucr b. el-Hâris el-Kindî, *Dîvânu İmri'l-Kays*, 4.b., thk. Muhammed Ebu'l-Fazl, Dâru'l-Meâ'rif, 1984, s. 108.

2. Birbirinden türemiş, fakat manaları tamamen farklı olan lafızlar arasındaki cinâsın örneği:

وَذُلُّكُمْ أَنَّ ذُلَّ الْجَارِ حَالْفَكُمْ وَأَنْفُكُمْ لَا يَعْرِفُ الْأَنْفَا

“Sizin değersizliğiniz komşunuzun bile değersiz olmasıdır

Burnunuz ise büyüklük görmemiştir”

Bu beyitteki burnunuz anlamındaki أَنْفُكُمْ kelimesi ile büyüklük anlamındaki الْأَنْفُ kelimeleri her ne kadar birbirinden türemiş olsa da manaları farklı olması sebebiyle bu türden cinâsa örnek sayılırlar.

3. Manaları birbirinden farklı aynı lafızlar arasındaki cinâsa örnek olarak el-Efveh el-Evdî’ye (ö. m. 570) ait şu örnek verilmiştir:

وَأَفْطَعُ الْهَوْجَلِ مُسْتَأْنِسًا بِهَوْجَلِ عَيْرَانَةٍ عَتْرِيَسٍ²³⁴

“Alırım ben uzun mesafeyi

Oynayarak yürüyen bir deveyle vakit geçirerek”

Buradaki “هوجل”lafızları aynı olup, birinciden kastedilen mana uzak mesafe, ikinciden kastedilen mana ise iri yapılı devedir.

(2) *Anlamsal Uyum: من طريق المعنى*

Hafâcî lafızlar arasındaki anlamsal uyum konusunu şu başlıklar altında ele almıştır:

(a) *تَبَاكُ "الطَّبَاقِ"*

Hafâcî, tıbâkı şöyle tanımlamıştır:

“ İki farklı lafzın manalarının birbirine yakın, zıt ya da zıdda yakın bir anlamda olmasıdır.”²³⁵

Bu konuda Mütenebbî’ye ait olan aşağıdaki beyitte geçen “اللَّيْلِ” ve “الصُّبْحِ” gibi birbirine zıt iki lafzın bir araya gelmesini, tıbak sanatına örnek olarak vermiştir:

²³⁴ el-Efveh el-Evdî, Salâe b. Amr b. Avf b. Munebbih b. Evd b. Sa‘b, *Dîvânu’l-Efveh el-Evdî*, 1.b., thk. Muhammed en-Nuveycî, Dâru Sâdır, Beyrut, 1998, s.83.

²³⁵ el-Hafâcî, a.g.e., s. 191.

أَزُورُهُمْ وَسَوَادُ اللَّيْلِ يَشْفَعُ لِي وَأَنْثِي وَيَبَاضُ الصُّبْحُ بُعْرِي بِي²³⁶

“Aracılık etmekte bana gece karanlığı, onları ziyaret ederken ben
Ve coşturmakta beni sabahın aydınlığı, dönerken ben”

Ayrıca Hafâcî, bu sanatın “tîbâk” diye isimlendirilmesi konusunda meydana gelen görüş ayrılıklarını dile getirmiştir. el-Kudâme’nin bu sanatı “tekâfû”²³⁷, el-Amedî’nin “tîbâk”²³⁸ diye isimlendirdiğini ifade ettikten sonra, kendisinin “tîbâk” diye isimlendirmesinin sebebi üzerinde durmuştur.²³⁹ Hafâcî’nin, bu görüşünü, dört ayaklı hayvanların yürürken veya koşarken arka ayaklarının ön ayaklarının bastığı yere basması anlamındaki "طَبَاقُ الْخَيْلِ" ifadesiyle delillendirdiği görülmektedir.

(b) Mukâbele "المُقَابَلَة"

Hafâcî mukâbele kavramını şu şekilde tanımlamıştır:

“Nazımlı bir sözde, birinci beyitte mukaddem olarak gelen lafzın, ikinci beyitte muahhar olarak gelmesi, ya da birinci beyitte muahhar olan kelimenin ikinci beyitte mukaddem olarak gelmesidir.”²⁴⁰

Örneğin:

اللَّهُمَّ اغْنِنِي بِالْفَقْرِ إِلَيْكَ وَ لَا تُفْقِرْنِي بِالِاسْتِغْنَاءِ عَنْكَ

“Rabbim beni, sana muhtaç olacak kadar zengin kıl, sana ihtiyaç duymayacak kadar fakir kılma”

Sözünde “اغْنِنِي” ile “أفْقِرْنِي” lafızlarının yanı sıra “فَقْرٌ” ve “اسْتِغْنَاءٌ” lafızları arasında mukâbele sanatının olduğunu ifade etmiştir.²⁴¹

²³⁶ Abdurrahmân el-Berkûkî, *Şerhu Divâni'l-Mutenebbî*, I-IV, Dâru'l-Kutubi'l-Arabî, Beyrut, 1979, I, s. 290.

²³⁷ Kudâme b. Cafer, a.g.e., s. 148.

²³⁸ el-Âmedî, Ebu'l-Kâsim el-Hasan b. Beşr, *el-Muvâzene beyne şi'ir Ebî Temmâm ve'l-Buhtûri*, b. 5., thk. Ahmed Sakr, Dâru'l-Meâ'rif, Kâhire, 2006, s. 288

²³⁹ el-Hafâcî, a.g.e., s. 191.

²⁴⁰ el-Hafâcî, a.g.e., s. 195.

²⁴¹ el-Hafâcî, a.g.e., s. 195.

(c) *Müsâvât "المساواة"*

Hafâcî'nin lafız ve mana arasındaki uyum başlığı altında ele aldığı bir diğer husus ise, anlatımda lafız ve mananın birbirine denk olması anlamına gelen müsâvât konusudur. Hafâcî, müsâvât sanatını şu şekilde tarif etmiştir:

*"Kastedilen bir mananın, kendisinden ne az ne de çok lafızla ifade edilmesidir"*²⁴²

Hafâcî, burada tanımladığı "müsâvât" tan maksadın, lafız ile manadan birinin, diğerinden fazla olmaması olduğunu belirtmektedir.

Hafâcî bu bağlamda, müsâvât ile tezyîl (التذيل) arasındaki farka da işaret ederek tezyîlin, mananın kendisinden fazla lafızla ifade edilmesi olduğunu söylemiştir. Müsâvât ile tezyîl arasında yaptığı karşılaştırmadan sonra ise, müsâvât için *anlamı açıklamak*, tezyîl için ise *ifade etme* tabirlerini kullanmasındaki gayeye değinmiştir. Hafâcî'ye göre bunun gerekçesi, müsâvâtta mananın net olamaması olduğu için mana açıklamaya ihtiyaç duyulurken, tezyîlde kullanılan lafız sayısının fazla olması sebebiyle açıklamaya ihtiyaç duyulmayacağıdır.

Hafâcî müsâvât sanatına örnek olarak, lafzının manaya eşit olması sebebiyle Tarafa b. el-Abd (ö. m. 564) 'e ait olan:

ويأتيك بالأخبارِ مَنْ لَمْ تُرَوِّدْ²⁴³

سَبُّدِي لِكَ الْأَيَّامُ مَا كُنْتُ جَاهِلًا

"Günler sana bilmediğin şeyleri gösterecek

Görevlendirmedeğin kimse de sana haberleri getirecek"

Şeklindeki beyti getirmiştir.²⁴⁴

(d) *Îcâz "الإيجاز"*

Fesâhat ve belâgatin şartlarından biri saydığı îcâzı Hafâcî, şu şekilde tanımlanmaktadır:

*"Az sözle çok mana ifade etmek amacıyla gereksiz lafızların ifadeden düşürülmesidir"*²⁴⁵

²⁴² el-Hafâcî, a.g.e., s. 208.

²⁴³ Tarafa, Ebû Amr Tarafe b. Abd b. Sufyân b. Sa'd Bekrî Vâilî, **Dîvânu Tarafe b. el-'Abd**, 3. b., thk. Mehdî Muhammed Nâsirud'-dîn, Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, Beyrut, 2002, s.69.

²⁴⁴ el-Hafâcî, a.g.e., s. 208.

²⁴⁵ el-Hafâcî, a.g.e., s. 197.

Hafâcî, her ne kadar îcâzı etkili hitâbetin ve akıcılığın şartlarından biri olarak kabul etse de, konuşulan konu ve muhataba göre yeri geldiğinde sözün uzatılması gerektiğini de savunur. Ancak bu söz uzun tutulurken aynı anlama gelen kelimelerin sürekli tekrar edilmesinden uzak durulması gerektiğini önermektedir.²⁴⁶

Hafâcî'nin îcâz konusu çerçevesinde durduğu diğer bir husus da lafızları, manaya delaletleri bakımından üç kısma ayırmasıdır. Bu bağlamda, müsâvât, mananın lafza eşit gelmesi, tezyîl çok sözle az, işaret de az sözle çok mana ifade edilmesidir. Ona göre tezyîlin muhatabı halk iken, işaretin muhatabı halifeler ve emîrlerdir. Müsâvât ise, bu iki grup arasında olanlar içindir. Hafâcî, bu tanımları yaptıktan sonra, îcâz için daha çok işaret (الإشارة) terimini kullanarak bunu, mananın lafza eşit veya lafızdan fazla olması şeklinde tarif etmiştir.²⁴⁷

Hafâcî, îcâzın tanımını yaparken “îdâh” kelimesiyle açıklayıcılık vurgusunu yapmıştır. Bu konuda er-Rummânî'ye ait olan îcâz konusundaki “az lafızla manayı ifade etme” görüşünü eleştirerek, “az lafızla manayı açıklamak, îzâh etmek” şeklinde olması gerektiğini savunmuştur.²⁴⁸

Hafâcî'nin îcâzı, hafz yapılmaksızın muradın az kelime ile ifade edilmesini veya hafz yapmak suretiyle az lafız ile çok mana ifade etmeyi kastettiğini söyleyebiliriz. Hafz yapılmaksızın başvurulmuş îcâzı açıklarken, lafzının az olmasına rağmen manasının geniş olduğunu söylediği²⁴⁹ “وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ”²⁴⁹ “Kısasta sizin için hayat vardır” ayetini buna örnek verdiği görülmektedir. Ona göre bu ayetten kasıt, bir kimseyi öldürenin kendisinin de öldürüleceğini bilerek bu teşebbüsten uzak duracağıdır. Böylece öldüren kişiye yapılan kısas ile diğer insanların öldürülmesi engellenmiş olacaktır. Hafâcî'ye göre bu ayet, Araplar arasında bu konuda yaygın olarak kullanılan “الْقَتْلُ أَنْفَى لِلْقَتْلِ”²⁵⁰ “öldürme, öldürmeyi daha iyi ortadan kaldırır” sözünden daha kapsamlıdır. Çünkü ayette vurgulanan hayat anlamı, bu sözde yoktur. Bunların dışında ise hem harf sayısı bakımından daha az olması hem de içerisinde tekrar olmaması sebebiyle ayetteki üslup daha üstündür.²⁵⁰

²⁴⁶ el-Hafâcî, a.g.e., s. 197.

²⁴⁷ el-Hafâcî, a.g.e., s. 196.

²⁴⁸ el-Hafâcî, a.g.e., s. 201; Muhammed Halefullah Ahmed, a.g.e., s.169,

²⁴⁹ Bakara, 2/179.

²⁵⁰ el-Hafâcî, a.g.e., s. 200.

Hafâcî'ye göre hazf yapılarak oluşturulan îcâz ise, hazf edilen kelimeye veya cümleye işaret eden bir delalet sebebiyle bir ögenin atılmasıdır. Bu türden îcâzı da iki kısımda ele almıştır.

1. Şartın cevabı olan cümlenin hazfedilmesi:

Bu konuya Ra'd suresinin 31. ayetini örnek vermiştir:

وَلَوْ أَنَّ قُرْآنًا سُيِّرَتْ بِهِ الْجِبَالُ أَوْ قُطِّعَتْ بِهِ الْأَرْضُ أَوْ كَلِّمَ بِهِ الْمَوْتَى²⁵¹

“Kendisiyle dağların yürütüleceği veya yeryüzünün parçalanacağı ya da ölülerin konuşurulacağı bir Kur'an olsaydı”

Ayetinde *“O, bu Kur'an olurdu”* ibaresi hazf edilmiştir. Buradaki hazf mananın akışından anlaşılmaktadır.

2. Muzaf olan ismin hazfedilmesi:

Bu konuya örnek olarak da Yusuf suresinin 82. ayetini getirmiştir:

وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ الَّتِي كُنَّا فِيهَا وَالْعَيْرَ الَّتِي أَقْبَلْنَا فِيهَا²⁵²

“Bulduğumuz kente ve aralarında olduğumuz kervana da sor”

Ayetinde *“أهل”* (ehline) lafızları hazf edilmiştir.²⁵³

Hafâcî'nin îcâz konusu bağlamında Er-Rummânî'nin, tatvîl (التَّطْوِيلُ) ve itnâb (الإطناب) kavramları ile ilgili görüşlerine de yer verdiği görülmektedir. Bu çerçevede er-Rummânî, tatvîl ve itnâbı birbirinden ayırarak, tatvîlin, az lafızla ifade edilebileceği bir durumda çok fazla lafızla sözü uzatmak olduğunu; itnâbın ise bir faydaya binaen sözü uzatmak ve ayrıntılı bir şekilde ifade etmek olduğunu söylemiştir. Yani er-Rummânî'ye göre itnâb belâgat içerirken, tatvîl bir anlatım kusurudur. Hafâcî, er-Rummânî'nin bu konudaki görüşlerine katıldığını söylemiştir. Nitekim Hafâcî'ye göre de itnâb, bir faydaya binaen sözü uzatmak, değişik ifade tarzlarıyla ve ayrıntılı bir biçimde söylenmek istenen şeyi muhatabın zihnine yerleştirmektir. Tatvîl ise bunun tersine gereksiz yere sözü uzatmak olduğu için bir anlatım kusurudur.²⁵⁴

²⁵¹ Ra'd, 13/31.

²⁵² Yusuf, 12/ 82.

²⁵³ el-Hafâcî, a.g.e., s. 200.

²⁵⁴ el-Hafâcî, a.g.e., s. 201.

(e) *Temsîl* "التمثيل"

Hafâcî temsili fesâhat ve belâgatin niteliklerinden kabul etmiş ve şu şekilde tanımlamıştır:

“Bir mananın başka bir manaya işaret eden lafızlarla açıklanması”²⁵⁵

Hafâcî’ye göre, sembolik dille anlatılan bu mana, kastedilen asıl manayı açıklamak için geldiği gibi, îcâz olarak gelmesi de bu sanatın güzelliğinin sebebidir. Remmâh b. Meyyâde’ye (148/766) ait olan:

أَلَمْ تَكُ فِي يُمْنَى يَدَيْكَ جَعَلْتَنِي
فَلَا تَجْعَلْتَنِي بَعْدَهَا فِي شِمَالِكَ²⁵⁶

“Sen değil misin beni sağ elinin içine koyan

Sakin daha sonra sol eline koyma beni”

Beytinde saygın ve itibarlı konumda bulunmanın sağ el içinde, hakir vaziyette bulunmanın sol el içinde olmakla temsîl edildiğini belirtmiştir. Daha önce de belirttiğimiz gibi, Hafâcî’nin gerek temsilin tanımında gerekse de örnek olarak verdiği konuda Kudâme b. Ca’fer ile aynı görüşe sahip olduğu anlaşılmaktadır.²⁵⁷

Hafâcî, nesirde bulunan temsîl sanatına örnek olarak ise bir şeyi yapıp yapmamak arasında kararsız kalan kişiye hitaben söylenen “أَرَأَيْكَ تُقَدِّمُ رَجُلًا وَتُؤَخِّرُ أُخْرَى” “Görüyorum ki bir ileri bir geri adım atıyorsun”örneğini vermiştir.²⁵⁸

3. Lafızlardan Anlaşılmaları Bakımından Anlamlar "الكلام في المعاني مفردة"

Hafâcî’nin bu konuda üzerinde durduğu ilk husus, lafız ve mana arasındaki fark olmuştur. Ona göre, lafızlar vaz’î ve ıstılâhî olmalarının yanı sıra insanların dil anlayışlarının ve bu iki terimi bilme durumlarının farklı olması sebebiyle, lafızların anlaşılmasında bir ölçü yoktur. Oysa manalar için vaz’ ve ıstilah söz konusu olmadığı gibi, anlaşılmalardaki asıl ölçüt akıl, bilgi ve saf zihindir. Bu bağlamda Hafâcî, mananın şu dört yerde var olduğunu dile getirmiştir:

1. Mananın, kendi içinde var olması

²⁵⁵ el-Hafâcî, a.g.e., s. 222.

²⁵⁶ İbn Meyyâde, a.g.e., s. 182 (Dîvanda خَلَعْتَنِي لَا تَخْلَعْنِي şeklinde geçmektedir)

²⁵⁷ el-Hafâcî, a.g.e., s. 222; Kudâme b. Ca’fer, a.g.e., s.159.

²⁵⁸ el-Hafâcî, a.g.e., s. 222.

2. Mananın, o manayı düşünen kişinin zihninde var olması
3. Mananın, kendisine delalet eden lafızlarda var olması
4. Mananın, onu ifade etmede kullanılan lafızların biçimi olan yazıda var olmasıdır.

Bu arada Hafâcî'nin, bu başlık altında dile getirmek istediği temel konunun, kendisine delalet eden lafızlarda bulunan manalar, özellikle edebî nazım ve nesir örneklerinde yer alan manalar olduğunu belirtmiş, ardından da manada bulunması gereken nitelikleri şu şekilde sıralamıştır:

1. Mananın doğru olması (الصِّحَّةُ):²⁵⁹

Yukarıda anlatılan mana şekillerinden birisinin bozulmamış, tekrarlanmamış ve iç içe geçmemiş olmasıdır. Bu konuda yer verilen birkaç örnekten birisi de Nusayb'e (108/726) ait olan şu beyittir:

فَقَالَ فَرِيْقُ الْقَوْمِ لَا وَفَرِيْقُهُمْ
نَعْمَ وَفَرِيْقٌ قَالَ وَيَحْكُ مَا نَذْرِي²⁶⁰

“Onlardan bir kısmı hayır, bir kısmı evet, bir kısmı da vah! bilmiyoruz dediler”

Bu beyitte yukarıdaki üç kusur yoktur. Taksimde hata yapılmadığı için bu örnek doğru taksime örnek olarak verilmiştir.²⁶¹Daha sonra ise taksimin bozuk yapıldığı ifade biçimlerine geçen Hafâcî, bu bağlamda Cerîr'in (110/728) aşağıdaki beytini örnek vermiştir:

صَارَتْ حَنِيفَةً أَثْلَاثًا: فَثُلُّهُمْ
مِنَ الْعَبِيدِ وَثُلُّثٌ مِنْ مَوَالِيهَا²⁶²

“Hanife kabilesi üç kısımdır, bir kısmı köle bir kısmı ise mevâlidir”

Görüldüğü gibi bu beyitte yapılan taksimde, kısımların tamamı zikredilmediği için ifade hatalı olmuştur.²⁶³

2. Mananın çelişkili ifadelerden uzak olması (تجنب التناقض):²⁶⁴

²⁵⁹ el-Hafâcî, a.g.e., s. 224.

²⁶⁰ Ebû Mihcen Nusayb b. Rebâh, **Şi'ru Nusayb b. Rebâh**, thk. Dâvut Sellûm, Matba'atu'l-İrşâd, Bağdat, 1967, s. 156.

²⁶¹ el-Hafâcî, a.g.e., s. 224.

²⁶² Cerîr b. Atıyye el-Hatafâ, **Dîvânu Cerîr**, Dâru Beyrut, Beyrut, 1986, s. 498.

²⁶³ el-Hafâcî, a.g.e., s. 225.

²⁶⁴ el-Hafâcî, a.g.e., ss. 227-230.

Mananın çelişkili ifadeler taşınması sebebiyle oluşan kusura örnek olarak Abdurrahman b. Abdillah el-Kasse'ye ait olan şu beyit verilmiştir:

أرى هجرها والقَتْلُ مثلينِ فاقصروا
ملاكمم فالقَتْلُ أغفى وأيسرُ

“Onun terk etmesini ve öldürmeyi aynı olarak görüyorum

Ama öldürme terk etmesinden daha iyi ve kolaydır”

Bu beyitte geçen iki şeyin aynı olduğunu söyledikten sonra, ölümün terk etmekten daha kolay olduğunu söylediğinde çelişkiye düşmüş olmaktadır. Hafâcî'ye göre, eğer “بل” edatını kullansaydı bu çelişki oluşmayacaktı. Çünkü bu edat kendinden önceki kısmı olumsuz kılarken, sonraki kısmı pekiştirir.

İbn Herme'nin(176/792) bir köpeği vasfederken dile getirdiği:

تراه إذا ما أبصر الضيف مُقبلاً
يُكَلِّمُهُ مِنْ حُبِّهِ وهو أعجم²⁶⁵

“Köpeği, -konuşmayı bilmediği halde-bir misafir geldiği zaman sevgisinden ötürü onunla konuştuğunu görürsün”

Şeklindeki beytinde, konuşma özelliği olmayan köpeğin, misafirle konuştuğunu söyleme çelişkiye yol açmıştır. Hafâcî'ye göre, eğer şair ifadeyi, “يُكاد إذا ما أبصر الضيف مُقبلاً” şeklinde kullansaydı, mana “neredeyse konuşacaktı” şeklinde olacağı için çelişki oluşmayacak ve mana uygun olacaktı.²⁶⁶

4. Teşbîh "التشبيه"

Hafâcî teşbih sanatında, müşebbehun bih için gerçeğe uygun olma şartını koymuştur. Bu müşebbehunbih için gerçeğe uygun olma şartını ileri sürerken Sâffât suresinin 64-65. ayetlerini örnek vermiştir:

إنها شجرة تخرج في أصل الجحيم طلعها كأنه رؤوس الشياطين²⁶⁷

“Gerçekten o ağacın kökleri cehennem dibinden çıkar

Tomurcukları sanki şeytanların başları gibidir”

²⁶⁵ el-Kuraşî, İbrâhim b. Herme, **Şi'ru İbrâhim b. Herme el-Kuraşî**, thk. Muhammed Neffâ' - Huseyin 'Atvân, Matbû'âtu'l-Lugati'l-'Arabiyye, Dımeşk, 1969, s. 198.

²⁶⁶ el-Hafâcî, a.g.e., s. 230.

²⁶⁷ Sâffât, 37/64-65.

Ayetindeki zakkum ağacı için söylenen “şeytanların başları gibidir” ifadesin şöyle îzâh etmiştir:

“Zakkum ağacı ve şeytanların başları insanlar tarafından keyfiyeti bilinmeyen şeylerdir. Her ne kadar “şeytanların başları” görülmemiş bir şeyi ifade etse de, insan nefsinde kötü bir şey olarak bilinmektedir. Bu tıpkı, yine daha önce görülmediği halde insanların nefsinde güzel olarak bilinen “huru'l-ayn” gibidir. Şöyleki, insanlar bir yüzü, huri yüzüne benzettiklerinde bu benzetme doğru kabul edilir. Öte yandan, şeytanların başlarının çirkin olarak bilinmesi gibi, zakkum ağacının tomurcuklarının çirkin olması hakkında da insanların zihninde bir bilgi yoktur. Bu sebeple, müşebbehunbih daha açıklayıcı olmuştur. Çünkü “şeytanların başları” tabirinin ifade ettiği çirkinlik, “zakkum ağacının tomurcukları” tabirinin ifade ettiği çirkinlikten daha abartılıdır.”²⁶⁸

5. Amaca Uygunluk ve Aykırılık "صِحَّةُ الأوصافِ وفَسَادُهَا"

Hafâcî gerek nazım gerek nesir türlerinde, sözün, söylendiği yere uygun olması gerektiğini savunmuştur. Örnek olarak da, bir halife için yazılan medih şiirlerinde halifenin, dindarlık, takva, adalet, merhamet, hoşgörü, cesaret, cömertlik ve ahlak gibi vasıflarla nitelendirilmeleri gerektiğini dile getirmiştir. Nesir türü eserlerde ise, yine üzerinde ittifak edilmiş olan hitap şekilleri ve lafız türlerinin bilinmesi gerektiğini savunmuştur. Örneğin, resmî mektuplarda kullanılan üslubun, dostluk ve arkadaşlık içerikli mektupların üslubundan farklı olması gibi. Ayrıca mektuplara has olan lafızların da zaman içinde farklılık gösterebileceğine dikkat çekmiştir. Şöyleki eskiden kullanılan bir üslubun şimdi terk edildiğini, bugün kullanılan pek çok üslubun da eski zamanlara göre yeni olma özelliği taşımakta olduğunu ifade etmiştir.²⁶⁹

C. HAFÂCÎ’NİN ESERİNDE YER VERDİĞİ DİĞER KONULAR

Hafâcî “fesâhat” konusu kapsamında yer verdiği konuları, ayrıntılı sayılabilecek açıklama, taksim ve örneklemelerle ele aldıktan sonra, doğru dil kullanım bağlamında diğer bazı konuları da ele almıştır. Bu konular şöyle sıralanabilir:

1. Edebî Tenkit Konusunda Ortaya Atılmış Tutarsız Görüşler "فصلٌ في ذكر الأقوال"

الفاسدة في نقد الكلام"

Hafâcî bu başlık altında, mütekaddim ve muhdes şairlerin şiirlerinin delil getirilmesi konusunu ele almıştır. Bir kısım âlimler, mütekaddim şairlerin şiirlerini muhdes

²⁶⁸ el-Hafâcî, a.g.e., s. 242.

²⁶⁹ el-Hafâcî, a.g.e., s. 244.

şairlerin şiirlerine üstün tutarken, diğer bir kısım ise bunun tam tersi görüştedir. Hafâcî mütekaddim şairlerin şiirlerini üstün tutma gerekçelerini ise şöyle sıralamıştır:

1. Muhdes şairlerin zaman bakımından yeni olmaları. Bu bağlamda mütekaddim şairlerin, lafızları seçip şiir yolunu açtıkları, muhdes şairlerin ise bu yolu takip ettikleri ve ustaların eserlerini örnek aldıkları görüşü hâkimdir.

2. Mütekaddim şairler, şiirlerini tabiatları gereği ve zorlanmaksızın söylerken muhdes şairlerin şiirleri zoraki oluşmuştur. Bu sebeple mütekaddim şairlere ait şiirler delil olarak gösterilmektedir.²⁷⁰

Hafâcî, zaman bakımından daha eski olma gerekçesine karşı çıkararak onu şu sözlerle eleştirmiştir:

“ Şiiri söyleyenin, erken veya geç olması açısından yaşadığı dönemin bu konuda bir etkisi yoktur. Çünkü eski olan bir zamanlar yeni olduğu gibi, şu anda yeni olan da ileride eski olacaktır. Yazdıkları eser ise hiçbir şekilde değişmeyecektir. Ayrıca muhdes şairler içinde mütekaddim şairlerden daha iyi seviyede bulunanlar olduğu gibi, mütekaddim şairler içinde de muhdes şairlerden daha iyi olanlar vardır. İşte bu bakış açısı, akıllı bir kişinin şüpheye düşmeyeceği kadar doğru bir görüş yansıtır.”²⁷¹

Ayrıca Hafâcî, mütekaddim şairlerin, lafızları ve manaları keşfetmede öncelikli oldukları görüşüne katılmamaktadır. Ona göre şairin yaşadığı zaman ile şiirinin iyi olması arasında bir ilgi yoktur.²⁷²

Hafâcî, mütekaddim şairler tabiatları gereği ve zorlanmaksızın şiirler söylerken muhdes şairlerin şiirleri ise zoraki oluşmuştur görüşüne de katılmamaktadır. Çünkü Hafâcî’ye göre, bunun aksini gösteren rivayetler vardır. Şöyleki, Züheyr b. Ebî Sülmâ’nın (13/609) yedi sene içinde sadece yedi kaside yazdığı, bunları yazarken de lafızları seçerek kullandığı ve büyük çaba sarf etmek zorunda kaldığı rivayet edilmiştir. Ayrıca Züheyr’in bir beytin yarısını yazıp yarıda bıraktığı ve kalan kısmı ise oğlunun tamamladığı rivayeti de buna örnektir. Yani mütekaddim şairlerin zorlanmaksızın şiir yazdıkları görüşü Hafâcî’ye göre doğru değildir.²⁷³

²⁷⁰ el-Hafâcî, a.g.e., s. 267.

²⁷¹ el-Hafâcî, a.g.e., s. 268.

²⁷² el-Hafâcî, a.g.e., s. 270.

²⁷³ el-Hafâcî, a.g.e., s. 271.

2. Nazım ve Nesir Arasındaki Fark Ve Bu Konuda Birinin Diğereine

"الفرق بين المنظوم و المتثور وما يقال في تفضيل أحدهما على الآخر" Tercihî

Hafâcî'nin bu başlık altında üzerinde durduğu husus, şiirin tanımını yapmak olmuştur. Hafâcî'ye göre şiir:

"*Bir manaya delalet eden ölçülü ve kafiyeli sözdür.*"²⁷⁴

Hafâcî bu tanımdaki *söz* kelimesini, cinsini belirtmek; *ölçülü* diyerek düz yazıdan ayırt etmek, *kafiyeli* ifadesini ise kafiyesi olmayan ama ölçülü şekilde yazılmış sözden ayırt etmek için kullanmıştır. *Bir manaya delalet etmesi* ibaresi ile de ölçülü ve kafiyeli olup da herhangi bir manaya delalet etmeyen lafızlardan ayırt etmek için kullanmıştır. Bu görüşünde Kudâme ile aynı görüşü savunduğu dikkat çekmektedir. Nitekim daha önce de belirttiğimiz gibi, Kudâme de şiirin tanımını yaparken şiirin, bir manaya delalet eden ölçülü ve kafiyeli söz olduğunu ifade etmiştir.²⁷⁵

Ayrıca Hafâcî şiir kelimesinin etimolojisi üzerinde de durmuştur. شَعْرٌ kelimesi ile فَطَنَ kelimesi arasında anlam bağı bulunduğunu, sanki şair olan bir kişinin telif alanında bir şeyi üretebilme zekasına ve yeteneğine sahip olduğu anlamını çıkarmıştır.

Daha sonra ise, bir şiire şiir denilebilmesi için en az iki beyitten oluşması gerektiğini ifade etmiştir. Çünkü Hafâcî'ye göre kafiye en az iki beyit arasında gerçekleşmektedir.²⁷⁶

Hafâcî, nazım ve nesir türlerinin birbirine üstünlüğü konusunda ise, nazımlı bir eserin vezin ve kafiye içermesi bakımından nesir eserde olmayan güzelliğe sahip olduğu, bu sayede bestelenebildiği görüşüne karşı çıkmıştır. Çünkü ona göre, yazı sanatı, sahibini yüksek konulara yükseltirken, şiir sanatı bu konuda geri kalmıştır. Ayrıca nesre olan ihtiyacın şiire olan ihtiyaçtan fazla olması ve nesirde gerçeklerin dile getirilmesine karşılık şiirde abartı ve yalan içeriğin bulunması sebebiyle, nesrin şiirden üstün olduğunu savunmuştur.²⁷⁷

²⁷⁴ el-Hafâcî, a.g.e., s. 275.

²⁷⁵ Kudâme b. Ca'fer, a.g.e., s 64.

²⁷⁶ el-Hafâcî, a.g.e., s. 275.

²⁷⁷ el-Hafâcî, a.g.e., s. 277.

3. Yazar ve Şairin Bilmesi Gerekenler "فصلٌ فيما يحتاج مؤلفُ الكلام إلى معرفته"

Hafâcî'nin en son olarak üzerinde durduğu konu ise, söz söyleyen ve yazan birinin bilmesi gereken hususlardır. Bunların başında eş anlamlı kelimelerin en fasih olanını bilmesi gerekmektedir. Bu isimlerin de tekil, ikil, çoğul, müzekkerlik, müenneslik hallerini koruması gerekmektedir. Bunların gerçekleşmesi için ise yazarın mutlaka bilmesi gereken bir konu daha vardır ki o da nahiv bilgisidir. Bu çerçevede irab konusunu gerektiği gibi kavrayıp uygulaması gerekmektedir. Ayrıca Arapların gündelik hayatlarını, kullandıkları tabirleri, savaşlarını, meşhur olaylarını ve kısacası yaşayışlarını bilip bunları, kaleme aldığı eserlerde dile getirmesi gerekmektedir.

Nazımlı eser yazan şairin ise bilmesi ve uygulaması gereken en önemli şey, el-Halîl b. Ahmed'in (175/791) arûz sistemi kapsamında oluşturduğu on beş vezindir. Bunun yanı sıra aruz vezinlerinde meydana gelen zihâf (الزحاف) ın sebeplerini de bilmesi gerekmektedir.

Son olarak da Hafâcî, gerek nesir gerekse nazımlı eser yazan kişilere, zorlama ve yapmacılığa kaçmadan, içinden gelenleri, ilim ehline danışarak ne bıktıracak kadar uzun ne de anlaşılmayacak kadar kısa olmayacak şekilde kaleme almalarını tavsiye etmiştir.²⁷⁸

²⁷⁸ el-Hafâcî, a.g.e., s. 277.

SONUÇ

Hafâcî, *Sırrul'fesâha* adlı kitabının mukaddimesinde, fesâhat hakkında yazılan ve söylenenlerin fesâhatin mahiyeti konusunda yeterli bilgi vermediğini ifade etmiştir. Bu bağlamda, fesâhatin hakikatini açıklamak ve onu tahsil etmek isteyenlere yardımcı olmak adına bu eserini kaleme aldığını belirtmiştir. Bu arzusunun sonunda, *Sırru'l-fesâha* üslubunun açıklığı, konuları açıklarken getirdiği şiir ve nesir örneklerinin bolluğu, ihtiva ettiği fikirlerin orjinalliği ile fesâhat alanında yazılmış eserlerin en kapsamlısı olarak temâyüz etmiştir.

Giriş ve iki bölümden oluşan bu tezin giriş bölümünde çalışmanın konusu, önemi, amacı ve araştırmada takip edilen yöntemler üzerinde durulmuştur.

Birinci bölümde, 1024-1080 yılları arasında Halep'te hüküm sürmüş Mirdâsîler devletinin yanı sıra, Hafâcî'nin A'zaz kalesindeki emirliği ve bu döneminin ve aynı zamanda hayatının acı bir şekilde sonlandırılması hakkında da bilgi verilmiştir. Bu bağlamda "Emirliği" başlığı altında, emirlik hevesi uğruna gerek kendilerini gerekse başarılarını övmek suretiyle kaleme aldığı ve divanında önemli bir yer tutan beyitlerine yer verilmiştir. Ayrıca divanında yer alan bazı şiirleri ve bazı ifadelerinden yola çıkılarak, müellifin hayatı ile ilgili bilgilere yer verilmiştir.

İkinci bölümde ise, Hafâcî'nin, fesâhatle ilgili görüşleri, onun dil olgusuna bakışı ve bu doğrultuda fesâhat kavramına getirdiği yenilik tespit edilmeye çalışılmıştır. Bu noktada öncelikle Hafâcî'nin, "ses", "harf", "kelam" ve "dil" kavramlarına dair görüşlerine yer verilmiştir. Şöyleki Hafâcî, bu kavramlara değinilmeden fesâhatten söz edilemeyeceğini ifade ettiği gibi, kelimenin fesâhati noktasında, kullanıldığında lafza güzellik katan seslerin ve harf uyumunun bilinmesine de vurgu yapmıştır.

Daha sonra, Hafâcî'nin, açığa çıkma (zuhur ve beyan) olarak ifade ettiği "fesâhat" kavramının tanımına değinilmiştir. Ayrıca, nispet edildikleri şeye göre farklılık göstermesi sebebiyle, bu iki kavramı birbirinden ayırdığına dikkat çekilmiştir.

Hafâcî'nin fesâhat kavramı ve fesâhat için zikrettiği gerekli şartlar, kendisinden önceki bazı önemli belâgat âlimlerinin görüşlerine temas edilerek incelenmeye çalışılmıştır. Diğer belâgat ve fesâhate dair eserlerde dile getirilen bazı görüş ve bilgilere de yer verilerek önceki âlimlerden faydalandığı ve ayrıştığı hususlar tespiti çalışılmıştır.

Daha sonra ise, gerek kelimenin gerekse kelamın fasih olması için gereken şartlar maddeler halinde ifade edilmiş, şiir ve nesir örnekleriyle konu izah edilmiştir. Lafızda fesâhat konusunu, “Müfred Lafızda ve Mürekkeb Lafızda Bulunması Gereken Fesâhat Şartları” şeklinde iki başlık altında incelemiştir. “Kelamda Fesâhat” konusu ise, “Lafızların Yerinde Kullanılması” ve “Lafızlar Arası Uyum” olmak üzere iki ana başlık altında ele alınmıştır.

İkinci bölümün son kısmında ise, Hafâcî'nin fesâhat ile ilgili olduğunu düşündüğü, edebî tenkit konusunda söylenmiş olan tutarsız sözler, manzum ve mensur eser arasındaki fark ile söz söyleyen ve yazan birinin bilmesi gereken hususlara değinilmiştir.

Hafâcî'nin bu şartları açıklarken Kur'an ayetlerine, klasik şiire, meşhur nesir örneklerine bağlı kalması, Arap dilinin yapısını ve Arap duygu ve düşüncesinin işleyiş şeklini, en doğru boyutlarda bu söz türlerinin yansıttığına inandığı sonucuna varılmıştır.

KAYNAKÇA

- ALGÜL, Hüseyin, **Hafâce**, T.D.V. İslâm Ansiklopedisi, I-XLIV, İstanbul, 1997, ss. 70-71.
- EL-ÂMİDÎ, Ebu'l-Kâsım el-Hasan b. Beşr, (ö. 371/981), **el-Muvâzene beyne şi'ir Ebî Temmâm ve'l-Buhturî**, b. 5., (thk. Ahmed Sakr), Dâru'l-Meâ'rif, Kâhire, 2006.
- EL-ASKERÎ, Ebû Hilâl el-Hasan b. Abdillâh b. Sehl, (ö. 400/1009), **Kitâbu's-sinâ'ateyn el-kitâbe ve's-şi'r**, 8. b.,(thk. Müfîd Muhammed Kumejha), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1989.
- ATÎK, Abdulazîz, (ö.1396/1976), **fî Târîhi'l-belâgati'l-Arabiyye**, Dâru'n-Nehda, Beyrut, ty.
- EL-BAĞDÂDÎ, Ebû Abdillâh Şihâbuddîn Ya'kût b. Abdullâh Ya'kût el-Hamevî er-Rûmî, (ö. 626/1229), **Mu'cemü'l-buldân**, I-V, Dâru Sâdır, Beyrut, 1957.
- EL-BAĞDADÎ, Babanzâde İsmâil Paşa, (ö. 1338/1920), **Hediyyetu'l-ârifîn esmâu'l-muellifîn ve âsâru'l-musannifîn**, I-II, Millî Eğitim Basımevi, İstanbul, 1951.
- EL-BÂHARZÎ, Ebu'l-Hasan Ali b. el-Hasan b. Ali, (ö. 467/1075), **Dumyetü'l-kasr ve 'usratu ehli'l-'asr**, I-II, (thk. Abdulfettâh Muhammed el-Hulv), Dâru'l-Fikri'l-'Arabî, Kâhire, 1968.
- EL-BERKÛKÎ, Abdurrahmân, (ö. 1363/1944), **Şerhu divâni'l-Mutenebbî**, I-IV, Dâru'l-Kutubi'l-Arabî, Beyrut, 1979.
- BESYÛNÎ, Abdulfettâh, **'İlmu'l-bedî' -dirâse Târîhiyye ve fenniyye li 'usûli'l-belâğa ve mesâili'l-bedî**, 1. b., Matba'atu's-Saâ'de, Kâhire, 1987.
- BROCKELMANN, Carl, (ö. 1375/1956), **Târîhu'l edebi'l-'Arabî**, I-V, 3.b., (çev. Ramazan Abdutevvâb, Seyyid Ya'kûb Bekir), Dâru'l-Meâ'rif, Kahire, 1983.

- EL-BUHTURÎ, Ebû ‘Ubâde el-Velîd b. ‘Ubeyd b. Yahyâ, (ö. 284/897), **Dîvânu’l-Buhturî**, 3. b., (thk. Hasan Kâmil es-Sayrafî), Dâru’l-Meâ‘rif, Mısır, ty.
- EL-CÂHİZ, Ebû Osmân ‘Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Kinânî, (ö. 255/869), **el-Beyân ve’t-tebyîn**, I-IV, (thk. Abdusselâm Muhammed Harun), Dâru’l-Cîl, Beyrut, ty.
- CERÎR, İbn ‘Atıyye el-Hatafâ, (ö. 110/728), **Dîvânu Cerîr**, Dâru Beyrut, Beyrut, 1986.
- EL-CEVHERÎ, Ebû Nasr İsmail b. Hammâd, (ö. 400/1009), **es-Sihah fi’l-luğa**, I-VI, 4. b., (thk. Ahmed Abdulğafûr), Dâru’l-‘İlmi li’l-Melâyin, Beyrut, 1987.
- EL-CEZERÎ, Ebu’l-Hasen İzzüddîn Alî b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî, (ö. 630/1233), **el-Lubâb fi tehzîbi’l-ensâb**, I-III, Dâru Sâdır, Beyrut, ty.
- COŞKUN, Ahmet, “**Kur’ân-ı Kerîm’in Anlaşılmasında Belâgat İlminin Önemi**”, **Kur’ân ve Tefsir Araştırmaları III**, İstanbul, 2002, ss. 269-283.
- EL-CURCÂNÎ, Ebû Bekr Abdülkâhir b. Abdirrahman, (ö. 471/1078), **Delâilu’l-İ‘câz fi ‘ilmi’l-meânî**, (thk. Yâsin el-Eyyûbî), el-Mektebetu’l-‘Asriyye, Beyrut, 2011.
- KÂTİP ÇELEBÎ, Hacı Halîfe Mustafa b. ‘Abdillah (ö. 1067/1657), **Keşfu’z-zunûn ‘an esmâ-i’l-kutub ve’l-funûn**, I-V, (tsh. Mehmet Şerefettin Yaltkaya), Millî Eğitim Bakanlığı, Ankara, 1943.
- DAYF, Ahmed Şevkî Abdusselâm, (ö. 1426/2005), **el-Belâğa tatavvur ve târih**, 7. b., Dâru’l-Meâ‘rif, Kâhire, 1987.
- **‘Asru’d-duvel ve’l-imârât -Şâm-**, I-IX, Dârü’l-Meâ‘rif, Kâhire, ty.
- DİKİCİ, Recep, **Hafâcî, İbn Sinân**, T.D.V. İslâm Ansiklopedisi, I-XLIV, İstanbul, 1997, ss. 71-72.
- DURMUŞ, İsmail, **Temsîl**, T.D.V. İslâm Ansiklopedisi, I-XLIV, İstanbul, 2011, ss. 434-435.
- EBÛ MİHCEN, Nusayb b. Rebâh, (ö. 108/726), **Şi‘ru Nusayb b. Rebâh**, (thk. Dâvut Sellûm), Matba‘atu’l-İrşâd, Bağdat, 1967.
- EL-EMİN, Muhsin **‘Ayânu’s-şî’a**, (ö. 1371/1952), I-X, (thk. Hasan Emin), Dâru’t-Te‘âruf li’l-Matbû‘ât, Beyrut, 1986.

- EL-EFVEH EL-EVDÎ, Salâe b. Amr b. Avf b. Munebbih b. Evd b. Sa‘b, (ö. m. 570), **Dîvânu’l-Efveh el-Evdî**, 1.b., (thk. Muhammed en-Nuveycî), Dâru Sâdır, Beyrut, 1998
- FERRÛH, Ömer, **Târîhu’l-edebi’l-‘Arabî**, (ö. 1407/1987), I-VI, Dâru’l-‘İlm li’l-Melâyîn, Beyrut, 1972.
- EL-GÂMİDÎ Ali Muhammed Ali ‘Avde, **Bilâdu’ş-Şâm -kubeyle’l-gazvi’s-salîbî-**,(463/491-1070/1098), Mektebetu’l-Faysaliyye,1984.
- EL-GANEVÎ, Ebû Kurrân Tufeyl b. Avf b. Kâ‘b b. Halef, (ö. m. 609), **Dîvanu Tufeyl el-Ganevî**, 1.b.,(thk. Hasan Fellâhoğlu), Dâru Sâdır, 1997.
- GÖYÜNÇ, Nejat, **Diyarbakır**, T.D.V. İslâm Ansiklopedisi, I-XLIV, İstanbul, 1994, ss. 464-469.
- GÜLER, İsmail, “**Arap Belâgatında Biçim ve Anlam Tartışmaları**”, U.Ü.İ.F.D., C. X, S:2, BURSA, 2001, ss. 135-144.
- GÜNDÜZÖZ, Soner, **Arapça’da Kelime Türetimi**, 1. b., Samsun, 2005.
- HAFÂCÎ, Muhammed Abdülmun‘im, (ö. 1427/2006), **el-Hafâciyyûn fi’t-târîh**, Dâru’t-tıbbâa’ti’l-Muhammediyye, 1965.
- EL-HAFÂCÎ, Ebû Muhammed Abdullah b. Saîd b. Sinân, (ö. 466/1071), **Dîvân**,1. b., (thk, Abdurrezzâk Huseyin), el-Mektebu’l-İslâmî, Beyrut, 1988.
- , Ebû Muhammed Abdullah b. Saîd b. Sinân, **Dîvân**, (thk. Nesîb Neşâvî - Muhtâr Ahmedî Nuveyrât), nşr. Mecma‘ul’-lugati’l-‘Arabiyye, Şam, 2007.
- , Ebû Muhammed Abdullah b. Saîd b. Sinân, **Sirru’l-fesâhâ**, thk. Davud Gaddâşe eş-Şevâbîke, Dâru’l-Fikr, Ammân, 2006.
- EL-HÂİRÎ, Muhammed Huseyin el-‘Alemî, (ö. 796/1394), **Dâiretu’l-me‘ârifî’s-Şî‘iyyeti’l-‘âmme**, I-XVIII, 2. b., Muessesetu’l-‘Âlemî li’l-Matbû‘ât, 1413.
- İBN HALLİKÂN, Ebu’l-Abbas Şemseddin Ahmed b. Muhammed, (ö. 681/1282), **Vefeyâtu’l-‘ayân ve enbâu ebnâi’z-zaman**, I-IIX, (thk. İhsân Abbâs), Dâru Sâdır, Beyrut, 1977.
- EL-HAMEVÎ, Ebû Abdillâh Şehabuddin Yakut b. Abdillâh Yakut, (ö. 626/1229), **Mu‘cemu’l-buldân**, I-V, Dâru Sâdır, Beyrut, 1957.

- HASSÂN B. SÂBÎT, Ebu'l-Velîd el-Munzir el-Hazrecî el-Ensârî, (ö. 54/674), **Dîvânu Hassân b. Sâbit**, 2. b., (thk. Abdulemîr Mühenna), Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1994.
- İBNU'L-‘ADÎM, Ebu'l-Kâsım Kemâluddîn Ömer b. Ahmed, (ö. 660/1262), **Zubdetu'l-haleb min târîhi Haleb**, 1. b., (thk. Halîl Mansûr), Dâru'l-Kutubi'l-‘İlmiyye, Beyrut, 1996.
- İBN CİNNÎ, Ebu'l-Feth Osmân b. Cinî el-Mevsilî el-Bağdâdî, (ö. 392/1002), **Sirru sına‘ati'l-irab**, (thk. Hasan Hindavi), y.y., ty. -----, **el-Hasâis**, 1. b., thk. Abdulhamid Hindavi, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 2001.
- İBNU'L-ESÎR, Ebu'l-Feth Ziyâuddîn Nasrullâh b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî (ö. 636/1239), **el-Meselu's-sâir fî edebi'l-kâtibi ve's-şâi'ri**, I-II, (thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid), el-Mektebetu'l-‘Asriyye, Beyrut, 1990.
- İBNU'L-KALÂNİSÎ, Ebû Ya‘lâ Hamza, (ö. 555/1160), **Zeylu Târîhi Dimeşk**, (thk. İbnu'l-Ezrak el-Fârikî), Matbaatu'l-Âbâil'l-Yesûiyyin, Beyrut, 1908.
- İBN MANZÛR, Ebu'l-Fazl Cemâluddîn Muhammed b. Mükerrerem b. Ali b. Ahmed el-Ensârî, (ö. 711/1311), **Lisânu'l-‘Arab**, I-XV, 3. b., Dâru Sâdır, Beyrut, 1414.
- İBN MEYYÂDE, Ebu'l-Fazl Ahmed b. Ebu't-Tâhir Tayfur, (ö. 148/766) **Şi‘ru İbn Meyyâde**, (thk. Hannâ Cemil Haddâd), Matbû‘âtu Mecmai'l-Lugati'l-‘Arabiyye, Dimeşk, 1982.
- İBN ŞEDDÂD, İzzuddîn Muhammed b. Ali b. İbrâhim, (ö. 684/1285), **el-A‘lâku'l-hatîra fî zikri umerâi’s-Şâm ve'l-Cezîre**, I-II, (thk. Yahyâ Zekeriyâ ‘Abbâre), Menşûrâtu Vizâratî’s-Sekâfe, Şam, 1991.
- İMRU'L-KAYS, İbn Hucr b. el-Hâris el-Kindî, (ö. m. 540), **Dîvânu İmri'l-Kays**, 4.b., (thk. Muhammed Ebu'l-Fazl), Dâru'l-Meâ‘rif, 1984.
- KARAARSLAN, Nasuhi Ünal, **Hamdânîler**, T.D.V. İslâm Ansiklopedisi, I-XLIV, İstanbul, 1997, ss. 446-447.

- EL-KAZVÎNÎ, Ebü'l-Meâlî Celâluddîn Muhammed b. Abdirrahmân, (ö. 739/1338), **el-Îdâh fî 'ulûmi'l-belâğa**, 3. b., (thk. Muhammed Abdulmun'im Hafâcî), Dâru'l-Cîl, Beyrut, 1993.
- KEHHÂLE, Ömer Rızâ, (ö. 1407/1987), **Mu'cemü'l-muellifîn terâcimü musannafi'-kutubi'l-'Arabiyye**, I-XV, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, Beyrut, ty.
- KILIÇ, Hulûsi, **Belâgat**, T.D.V. İslâm Ansiklopedisi, I-XLIV, İstanbul, 1992, ss. 380-383.
- KUDÂME B. CAFER, Ebu'l-Ferac (ö. 336/948), **Nakdu's-şi'ir**, (thk. Muhammed Abdulmunim Hafâcî), Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, Beyrut, ty.
- EL-KURASÎ, İbrâhim b. Herme,(ö.176/792), **Şi'ru İbrâhim b. Herme el-Kurasî**, (thk. Muhammed Neffâ'-Huseyin'Atvân), Matbû'âtul'l-Lugati'l-'Arabiyye, Dimeşk, 1969.
- EL-KUTUBÎ, Muhammed b. Şâkir, (ö. 764/1363), **Fevâtu'l-vefeyât ve'z-zeylu 'aleyhâ**, I-V, (thk. İhsân Abbâs), Dâru Sâdır, Beyrut, 1974.
- MATLÛB, Ahmed, **el-Kazvîni ve şurûhu't-telhîs**, Dâru'n-Nehda, Bağdat, 1967.
- EL-MERÂĞÎ, Ahmed Mustafa, (ö. 1371/1952), **Târîhu 'ulûmi'l-belâğa ve't-ta'rîf bi ricâlihâ**, 1. b., Mektebetu Mustafa el-Bâbî el-Halebî ve Evlâdih, Mısır, 1950.
- MERÇİL, Erdoğan, **Mirdâsiler**, T.D.V. İslâm Ansiklopedisi, I-XLIV, İstanbul, 2005, ss. 149-151.
- el-Mevsû'atu'l-'Arabiyye**, I-XXI, Mudîru'l-'âm Mes'ûd Bubu, Şam, ty.
- Mevsû'atu a'lâmi'l-ulemâ ve'l-udebâi'l-'Arab ve'l-muslimîn**, XVII, el-Munazzamatu'l-'Arabiyye li't-terbiye ve's-sekâfe ve'l-'Ulûm; Beyrut, Dâru'l-Cîl, 2007.
- EL-MUBÂREK, Mâzin, **el-Mu'cez fî târihi'l-belâğa**, Dâru'l-Fikr, y.y., ty.
- MUTENEBBÎ, Ebu't-Tayyip Ahmed b. el-Huseyin b. el-Hasen b. Abdissamed el-Cûfî el-Kindî, (ö. 354/965), **Dîvânu'l-Mutenebbî**, Dâru Sâdır, Beyrut, 2008.
- EN-NÂBİĞA EL-CA'DÎ, Kays b. Abdillâh b. 'Udes b. Rabîa, **Dîvânu'n-Nâbiğa el-Ca'dî**, 1. b., (thk. Vâdih es-Samed), Dâru Sâdır, Beyrut, 1998.

- EN-NUVEYRÎ, Şihâbuddin Ahmed b. Abdulvehhâb, (ö. 733/1333), **Nihâyetu'l-ereb fi fûnûni'l-edeb**, I-XVIII, Vizâratu's-Sekâfe ve'l-irşâd, Kâhire, ty.
- OMARA, İslam Maher, “**İbn Sinân el-Hafâcî min gavâyeti'z-zevki ilâ tecelliyâtî'l-menhec ve 'ibdâi'l-madmûn**”, U.Ü.İ.F.D., C:23, S:2, YIL:2014, ss. 82-120.
- ÖZDOĞAN, M. Akif, “**İcâzu'l-Kur'ân Meselesinin Belâgat İlminin Gelişmesine Etkisi**”, Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi, C.III, S. 2, 2003, ss. 113-127.
- ÖZNURHAN, Halim, “**İbn Sinân el-Hafâcî'ye göre Fesâhat**”, Marife Dergisi, S: 1, YIL:2011, ss. 137-152.
- ER-RADÎ, Ebu'l-Hasan Muhammed b. Hüseyin b. Mûsa b. Muhammed eş-Şerif, (ö. 406/1015), **Dîvânu'ş-Şerif er-Radî**, I-II, 1. b., (thk. Mahmûd Mustafa el-Halâvî), Dâru'l-Erkâm, Beyrut, 1999.
- ER-RÂZÎ, Ebû Abdillâh Fahreddin Muhammed b. Ömer, (ö. 606/1210), **Nihâyetu'l-i'câz fi dirâyeti'l-i'câz**, 1. b., (thk. Nasrullâh Hacımüftüoğlu), Dâru Sâdır, Beyrut, 2004.
- ER-RUMMÂNÎ, Ebu'l-Hasan Ali b. İsa Ebû Süleyman Hamd b. Muhammed b. İbrâhim el-Hattâbi- Ebû Bekr Abdulkâhir b. Abdirrahmân b. Muhammed el-Curcânî, **Selâsu resâil fi i'câz'il-Kur'ân**, 3. b., (thk. Muhammed Halefullah Ahmed-Muhammed Zağlûl Sellaâm), Dâru'l-Meâ'rif, Kahire, ty.
- ES-SÂBÛNÎ, 'Abdulvehhâb, **Uyûnu'l-muellefât**, (thk. Mahmûd Fâhûrî), Câmiatu Haleb, Halep, 1992.
- ES-SAFEDÎ, Salâhuddîn Halîl b. Aybek, (ö. 764/1363), **el-Vâfi bi'l-vefeyât**, I-XXX, 2. b., (düz., Dorothea Krawulsky), Dâru'n-Neşr Franz Steiner Verlag, 1991.
- ES-SEKKÂKÎ, Ebû Ya'kub Yusuf b. Ebî Bekr b. Muhammed b. Ali, (ö. 626/1229), **Miftâhu'l-'ulûm**, 1. b., (thk. Ekrem Osman Yusuf), Matbaatu Daru'r-risâle, Bağdat, 1982.
- SERKÎS, Yûsuf b. İlyân b. Musa, (ö. 1351/1932), **Mu'cemu'l-matbûâ'ti'l-'Arabiyye ve'l-mu'arrabe**, I-II, Matbaatu's-Serkîs, Kâhire, 1928.

- SÎBEVEYHÎ, Ebû Bişr Ebû Osmân, Ebu'l-Hasen, Ebu'l-Huseyin 'Amr b. Osmân b. Kanber el-Hârisî, (ö. 180/796), **Kitâbu Sibeveyh**, I-V, (thk. Abdusselâm Muhammed Harun), 1982.
- ES-SUYÛTÎ, Abdurrahman Celâluddîn, (ö. 911/1505), **el-Muzhir fî 'ulûmi'l-luğa ve envâihâ**, I-II, (thk. Muhammed Ahmed Câdel Mevla- Ali Muhammed el-Becâvî- Muhammed Ebu'l-fadl İbrahim), Dâru İhyâil'l-Kutubi'l-'Arabiyye, ty.
- ŞENOY, Sedat, **"Hatip el-Kazvîni'de Fesâhat ve Belâgat Kavramları"**, İslâm Araştırmaları Dergisi, S:17, YIL: 2007, ss. 25-47.
- TABÂNE, Bedevî, (ö. 1421/2000), **el-Beyânu'l-'Arabî dirâse fî tatavvuri fikrati'l-belâğa 'inde'l-'Arab ve menahicihâ ve masâdirihâ'l-kubra**, 6. b., Mektebe Ancelo el-Mısriyye, Kâhire, 1976.
- TAGRÎBERDÎ, Ebu'l-Mehâsin Cemâluddîn Yûsuf b, (ö. 874/1469), **en-Nucûmu'z-zâhire -fî mulûk-i Mısır ve'l-Kâhire-**, I-XVI, (haz. ve düz. Muhammed Huseyin Şemsuddîn), Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, Beyrut, 1992.
- TARAFÂ, Ebû Amr Tarafe b. Abd b. Süfyân b. Sa'd Bekrî Vâilî, (ö. m. 564), **Dîvânu Tarafe b. el-'Abd**, 3. b., (thk. Mehdî Muhammed Nâsirud'-dîn), Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, Beyrut, 2002.
- ET-TEBRÎZÎ, Ebû Zekeriyâ el-Hatîb Yahyâ b. Ali b. Muhammed, (ö. 502/1109), **Dîvânu Ebî Temmâm bi şerhi'l-Hatîb et-Tebrîzî**, I-II, 2. b., (thk. Râcî el-Esmer), Dâru'l-Kutubi'l-Arabî, Beyrut, 1994.
- 'URVE B. EL-VERD, Ebu's-Sa'âlîk, (ö. 244/858), **Dîvânu 'Urve b. el-Verd**, (thk. Ebû Bekir Muhammed Esmâ), Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, Beyrut, 1998.
- YALAR, Mehmet, **el-Hatîb el-Kazvîni ve Belâgat İlmindeki Yeri**, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Bursa, 1998.
- YAZICI, Talip, **Halep**, T.D.V. İslâm Ansiklopedisi, I-XLIV, İstanbul, 1997, ss. 239-244.
- ZÂYİD, Abdurrezzâk Ebû Zeyd, **'İlmu'l-bedî'**, Mektebetu'l-Enclo'l-Mısriyye, Kâhire, 1977.

EZ-ZEBÎDÎ, Ebu'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ b. Muhammed b. Muhammed b. Abdirrezzâk el-Bilgrâmî el-Huseynî, (ö. 1205/1791), **Tâcu'l-'arûs min cevâhiri'l-kâmûs**, I-XL, Dâru'l-hidâye, y.y., ty.

EZ-ZEHEBÎ, Ebû Abdillâh Şemsuddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman, (ö. 748/1348), **Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtu'l-meşâhîr ve'l-a'lâm**, 2. b., (thk. Ömer Abdüsselâm Tedmurî), Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, Beyrut, 2002.

EZ-ZEVZENÎ, Ebû Muhammed Abdullah b. Muhammed Abdulkânî, (ö. 431/1039), **Hamâsetu'z-zürafâ min eş'âri'l-muhdesîn ve'l-kudemâ**, I-II, (thk. Muhammed Behîyyüddîn b. Muhammed Sâlim), Dâru'l-Kitâbi'l-Mısrî, Kâhire, 2003.

ZEYDÂN, Corcî b. Habîb, (ö. 1332/1914), **Târîhu âdâbi'l-lugati'l-'Arabiyye**, I-IV, (göz. geç. Dayf, Ahmed Şevkî Abdüsselâm), Dâru'l-Hilâl, Kâhire, ty.

EZ-ZİRİKLÎ, Hayruddin, (ö. 1396/1976), **el-A'lâm - kamûsu terâcimi li eşheri'r-ricâl ve'n-nisâ mine'l-'Arab ve'l-musta'ribîn ve'l-musteşrikîn-**, I-XI, 3. b., Beyrut, 1969.

ÖZGEÇMİŞ

| | | | |
|---|--|------|---|
| Adı, Soyadı | Figen | | EYÜPOĞLU |
| Doğum Yeri ve Yılı | Osmangazi | | 27.05.1990 |
| Bildiği Yabancı Diller | Arapça | | İngilizce |
| ve Düzeyi | İyi | | Orta |
| Eğitim Durumu | Başlama - Bitirme Yılı | | Kurum Adı |
| Lise | 2004 | 2008 | Nilüfer İmam-Hatip Lisesi |
| Lisans | 2008 | 2012 | Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi |
| Yüksek Lisans | 2012 | | Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü |
| Doktora | | | |
| Çalıştığı Kurum (lar) | Başlama - Ayrılma Yılı | | Çalışılan Kurumun Adı |
| 1. | 2013 | | Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi |
| 2. | | | |
| 3. | | | |
| Üye Olduğu Bilimsel ve Mesleki Kuruluşlar | | | |
| Katıldığı Proje ve Toplantılar | | | |
| Yayımlar: | | | |
| Diğer: | | | |
| İletişim (e-posta): | figen_eyupoglu.90@hotmail.com | | |
| | Tarih | | |
| | İmza | | |
| | Adı Soyadı | | |