

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

**MUHAMMED MENDÛR ve MODERN ARAP EDEBİYATINDA
ELEŞTİRİNİN GELİŞMESİNDEKİ ROLÜ**

**NİDAL F. A. ALSHORBAJİ
1140207528**

DOKTORA TEZİ

**DANIŞMAN
Prof. Dr. Nevin KARABELA**

ISPARTA 2018



SÜLEYMAN DEMİREL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ



DOKTORA TEZ SAVUNMA SINAV TUTANAĞI

Öğrencinin Adı Soyadı	Nıdal F. A. Al-SHORBAJI	
Anabilim Dalı	Temel İslam Bilimleri	
Tez Başlığı	MUHAMMED MENDÜR ve ARAP EDEBİYATINDAKİ YERİ	
Yeni Tez Başlığı ¹ (Eğer değişmesi önerildi ise)	MUHAMMED MENDÜR ve MODERN ARAP EDEBİYATINDA ELEŞTİRİNİN GELİŞMESİNDEKİ ROLÜ	
<p>Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Lisansüstü Eğitim-Öğretim ve Sınav Yönetmeliği hükümleri uyarınca yapılan Doktora Tez Savunma Sınavında Jürimiz 05/01/2018 tarihinde toplanmış ve yukarıda adı geçen öğrencinin Doktora tezi için;</p> <p><input checked="" type="checkbox"/> OY BİRLİĞİ <input type="checkbox"/> OY ÇOKLUĞU²</p> <p>ile aşağıdaki kararı almıştır.</p> <p><input checked="" type="checkbox"/> Yapılan savunma sınavı sonucunda aday başarılı bulunmuş ve tez KABUL edilmiştir. <input type="checkbox"/> Yapılan savunma sınavı sonucunda tezin DÜZELTİLMESİ³ kararlaştırılmıştır. <input type="checkbox"/> Yapılan savunma sınavı sonucunda aday başarısız bulunmuş ve tezinin REDDEDİLMESİ⁴ kararlaştırılmıştır.</p>		
TEZ SINAV JÜRİSİ	Adı Soyadı/Üniversitesi	İmza
Danışman	Prof. Dr. Nevin Karabela /SDÜ İlahiyat Temel İslam Bilimleri	
Jüri Üyesi	Doç. Dr. Ramazan Kazan /SDÜ İlahiyat Temel İslam Bilimleri	
Jüri Üyesi	Doç. Dr. Sevim Özdemir /SDÜ Eğitim Fakültesi Arap Dili Eğitimi Bölümü	
Jüri Üyesi	Yrd. Doç. Dr. Betül Can / Selçuk Üniv. Mütercim Tercümanlık Böl. Arapça ABD	
Jüri Üyesi	Yrd. Doç. Dr. İclal Arslan / Hitit Üniv. İlahiyat Temel İslam Bilimleri	

¹ Tez başlığının DEĞİŞTİRİLMESİ ÖNERİLDİ ise yeni tez başlığı ilgili alana yazılacaktır. Değişme yoksa çizgi (-) konacaktır.

² OY ÇOKLUĞU ile alınan karar için muhalefet gerekçesi raporu eklenmelidir.

³ DÜZELTME kararı için gerekçeli jüri raporu eklenmeli ve raporu tüm üyeler imzalamalıdır.

LİSANSÜSTÜ EĞİTİM-ÖĞRETİM VE SINAV YÖNETMELİĞİ Madde 39-(4) Tezi hakkında DÜZELTME kararı verilen öğrenci sınav tarihinden itibaren en geç altı ay içinde gereğini yaparak tezini aynı jüri önünde yeniden savunur.

⁴ Tezi REDDEDİLEN öğrenciler için gerekçeli jüri raporu eklenmeli ve raporu tüm üyeler imzalamalıdır. Tezi reddedilen öğrencinin enstitü ile ilişkisi kesilir.



T.C.

SÜLEYMAN DEMİREL ÜNİVERSİTESİ

Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü

YEMİN METNİ

Doktora tezi olarak sunduğum ‘**Muhammed Mendûr ve Modern Arap Edebiyatında Eleştirinin Gelişmesindeki Rolü**’ adlı çalışmanın, tezin proje safhasından sonuçlanmasına kadarki bütün süreçlerde bilimsel ahlâk ve geleneklere aykırı düşecek bir yardıma başvurulmaksızın yazıldığını ve yararlandığım eserlerin Bibliyografya’da gösterilenlerden oluştuğunu, bunlara atıf yapılarak yararlanılmış olduğunu belirtir ve onurumla beyan ederim.

NİDAL F. A. ALSHORBAŞI

05.01.2018

(ALSHORBAJI, NIDAL F. A., Muhammed Mendûr ve Modern Arap Edebiyatında Eleştirinin Gelişmesindeki Rolü, *Doktora Tezi*, Isparta, 2018)

ÖZET

Bu çalışma Muhammed Mendûr'un modern Arap edebiyatında eleştirinin gelişmesindeki rolünü ele almaktadır. Mendûr Arap edebiyatına ve eleştiri alanına önemli katkılar sağlamıştır. Çünkü o eski Arap şiirine ve şairlerine yeni eleştiriler getirmiş ve modern Arap edebiyatı eleştirisine yeni teoriler sunmuştur. Ayrıca Mendûr önceki ve günümüz eleştirmenlerinin geliştirdiği eleştiri yöntemlerini beraberce ele alarak değerlendirmiştir.

Çalışmanın giriş bölümünde Mendûr'un yaşadığı dönemde Mısır'daki edebi çevreye değinildikten sonra hayatı ve eserleri ele alınmaktadır. Birinci bölümde edebiyat ve eleştiriye ilişkin temel kavramlar izah edildikyen sonra Avrupa'daki edebiyat ve eleştiri ekollerine tarihsel bir giriş yapılmıştır. Ardından İslam öncesi dönemden günümüze kadar Arap edebiyatı eleştiri tarihi özetlenmiştir.

Çalışmanın ikinci bölümünde Mendûr'un eleştiriye karşı tutumu, eleştiri yöntemini etkileyen faktörleri ve eleştiri aşamaları ele alındıktan sonra diğer edebiyatçılar ve yazarlar arasındaki edebi tartışmalar değerlendirilmektedir.

Çalışmanın üçüncü ve son bölümünde ise Mendûr'un Arap edebiyatında tiyatro, roman, hikaye ve şiir eleştirisine katkıları ele alınmaktadır. Özellikle tiyatro alanında çok sayıda eser vermesinden dolayı en fazla tiyatro eleştirisi yer tutmaktadır. Mendûr'un Arap edebiyatı ve eleştiri tarihi açısından kayda değer etkileri bulunmaktadır. Çalışmamızda bu etkiler de tespit edilmiş ve onun modern Arap edebiyatında bir eleştirmen olarak konumu ortaya çıkarılmaya çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Muhammad Mendûr, Arap edebiyatı, Edebiyat eleştirisi, Arap tiyatrosu, Arap romanı, Arap şiiri, Edebî tartışma.

(ALSHORBAJI, NIDAL F. A., *The Role of Muhammed Mandûr in the Development of Modern Arabic Literature and Criticism, PhD Dissertation, Isparta, 2018*)

ABSTRACT

This research focuses on the role of Muhammed Mandûr in developing the modern Arabic literary criticism. Mandûr has made a positive and effective contribution to the Arabic literature and criticism field because he has developed new theories to criticize modern Arabic literature in addition to re-criticizing old Arabic poems and poets. Furthermore, Mandûr evaluated the theories of criticism that old and modern critics had developed.

Therefore the preface of this thesis presents a biography and bibliography of Mandûr, and in the first section presents definitions of essential terms in Literature and criticism; next, a historical introduction to the schools of Literature and criticism in Europe is presented. Then, an introduction to the history of Literature and criticism in the Arab world since pre-Islamic period until the modern era is presented.

The second section presents the phases of literary criticism schools via which Mandûr had moved during his life. Moreover, this section is evaluating the Literary and linguistic controversy among Mandûr and other writers.

Finally, the third section of this thesis focuses on the role of Mandûr for developing Arabic theories for theatre, novel, and poetry.

In conclusion, although Mandûr's works have essential effects on the Arabic literature and criticism, unfortunately, the Egyptian government represented in the Ministry of Culture did not care about his works, but his disciples saved his heritage which became an independent intellectual school to benefit new generations.

Keywords

Muhammad Mandûr, Arabic Literature, Literary Criticism, Arabic theatre, Arabic Novel, Arabic Poetry, Literary Controversy.

İÇİNDEKİLER

DOKTORA TEZ SAVUNMASI VE SÖZLÜ SINAV TUTANAĞI.....	II
YEMİN METNİ	III
ÖZET.....	IV
ABSTRACT	V
İÇİNDEKİLER	VI
KISALTMALAR	X
ÖNSÖZ.....	XI

GİRİŞ

MUHAMMED MENDÛR'UN HAYATI VE ESERLERİ

1. MENDÛR'UN YAŞADIĞI DÖNEMDE MİSİR'DA EDEBİ ÇEVRE	1
2. MENDÛR'UN ÇOCUKLUK DÖNEMİ	8
3. MENDÛR'UN LİSE VE ÜNİVERSİTE DÖNEMİ	10
4. MENDÛR'UN YURTDIŞI DENEYİMLERİ	11
5. MENDÛR'UN FRANSA'DAN MİSİR'A DÖNÜŞÜ.....	13
6. MENDÛR'UN SİYASAL VE SOSYAL HAYATTAKİ ROLÜ.....	16
7. MENDÛR'UN SİYASETEN ÖĞRETİM HAYATINA DÖNÜŞÜ	20
8. MENDÛR'UN HOCALARI	21
9. MENDÛR'UN ÖĞRENCİLERİ	22
10. MENDÛR'UN ESERLERİ	23

BİRİNCİ BÖLÜM

BATI'DA VE ARAP EDEBİYATINDA ELEŞTİRİNİN TARİHÇESİ

1. EDEBİ ELEŞTİRİYLE İLİŞKİLİ KAVRAMLAR VE TERİMLER	26
1.1. Edebiyat (الأدب)	26
1.2. Edebiyat Teoirsi (نظرية الأدب)	31
1.3. Edebiyat Tarihi (تاريخ الأدب).....	33
1.4. Karşılaştırmalı Edebiyat (الأدب المقارن)	35
1.4.1. Fransız Ekolü.....	36
1.4.2. Amerikan Ekolü	37
1.4.3. Slav Ekolü	37
1.4.4. Arap Ekolü.....	39
1.5. Edebi Eleştiri (النقد الأدبي)	41
2. BATI EDEBİYATI ELEŞTİRİ TARİHİ	42
2.1. Klasizm (المدرسة الكلاسيكية)	43
2.2. Romantizm (المدرسة الرومانسية).....	46
2.3. Realizm (المدرسة الواقعية)	49
2.4. Parnasizm (المدرسة البرناسية).....	52
2.5. Sembolizm (المدرسة الرمزية).....	54
2.6. Sürrealizm (المدرسة السريالية)	57

2.7. Egzistansiyalizm/Varoluşçuluk (المدرسة الوجودية).....	59
2.8. Hümanizm (المدرسة الإنسانية).....	61
2.9. Absürdizm (المدرسة العبثية - مدرسة اللامعقول).....	64
2.10. Avant-Garde (المدرسة الطليعية).....	65
2. 11. Commitment (مدرسة الالتزام).....	67
3. ARAP EDEBİYATI ELEŞTİRİ TARİHİ.....	69
3.1. Cahiliye Döneminde Edebî Eleştiri.....	69
3.2. İslam'ın İlk Döneminde Edebî Eleştiri.....	71
3.3. Hicrî Üçüncü Asra Kadar Edebî Eleştiri.....	72
3.4. Hicrî Dördüncü Yüzyılda Edebî Eleştiri.....	74
3.5. Hicrî Beşinci Yüzyılda Edebî Eleştiri.....	77
3.6. Hicri Altıncı ve Yedinci Yüzyılda Edebî Eleştiri.....	78
3.7. Hicrî Onuncu Yüzyıla Kadar Edebî Eleştiri.....	80
3.8. Hicrî Onuncu Yüzyıldan Sonra Edebî Eleştiri.....	81
3.9. Modern Dönemde Edebî Eleştiri.....	82
3.9.1. Uyanış Aşaması.....	83
3.9.1.1. Uyanış Aşamasında Şiir.....	84
3.9.1.2. Uyanış Aşamasında Nesir.....	85
3.9.2. Bilinçlenme Aşaması.....	86
3.9.2.1. Bilinçlenmenin Şiire Etkisi.....	88
3.9.2.2. Bilinçlenmenin Nesre Etkisi.....	89
3.9.3. İşgale Direnme Aşaması.....	94
3.9.3.1. İşgale Direnme Aşamasında Edebiyat.....	96
3.9.3.1.1. Şiirde Muhafazakâr Eğilim.....	96
3.9.3.1.2. Şiirde Yenilikçi Akım ve Divan Ekolü.....	98
3.9.3.1.3. Nesir.....	99
3.9.4. Fikri Çatışma Aşaması.....	102

İKİNCİ BÖLÜM

MUHAMMED MENDÛR'UN ELEŞTİRİYE KARŞI TUTUMU VE EDEBİ TARTIŞMALARI

1. MENDÛR'UN ELEŞTİRİ YÖNTEMİNİ ETKİLEYEN FAKTÖRLER.....	105
2. MENDÛR'UN ELEŞTİRİ YÖNTEMİ VE GELİŞME AŞAMALARI.....	106
2.1. Birinci Aşama (Estetik Eleştiri).....	109
2.2. İkinci Aşama (Analitik Eleştiri).....	111
2.3. Üçüncü Aşama (İdeolojik Eleştiri).....	112
2.4. Dördüncü Aşama (İltizam Eleştirisi).....	113
3. MENDUR'UN EDEBİ TARTIŞMALARDAKİ TUTUMU.....	115
3.1. MENDÛR'UN DİL TARTIŞMALARI.....	119
3.2. MENDÛR'UN EDEBİYATÇI VE ELEŞTİRMENLERLE TARTIŞMALARI.....	127
3.2.1. Tâhâ Huseyin.....	127
3.2.2. Abbâs Mahmûd el-Akkâd.....	134
3.2.3. Muhammed Halefullah Ahmed.....	139
3.2.4. İbrâhîm Abdulkâdir el-Mâzinî.....	142

3.2.5. Reşat Ruşdi.....	147
3.2.6. Yahyâ Hakkî.....	150
3.2.7. Şevki Dayf.....	153
3.2.8. Luvis Avad.....	154
3.2.9. Mîhâil Nuayme.....	157
3.2.10. Ahmed Şevki.....	160

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

MUHAMMED MENDÛR'UN EDEBÎ TÜRLERE İLİŞKİN ELEŞTİRİLERİ

1. MENDÛR'UN TİYATRO ELEŞTİRİSİ.....	164
1.1. Tiyatro Teorisi.....	165
1.1.1. Tiyatro Deneyimleri.....	167
1.1.2. Tiyatronun Amaçları.....	172
1.1.3. Karakterler.....	174
1.1.4. Dramatik Çatışma.....	175
1.1.5. Dramatik Yapı.....	176
1.1.6. Dramatik Diyalog.....	177
1.1.7. Tiyatro Türleri.....	179
1.1.8. Tiyatro Eleştirisi Ölçütleri.....	181
1.2. Tiyatro Tarihi.....	182
1.3. Uygulamalı Tiyatro Eleştirisi.....	185
1.3.1. Tiyatro Nasıl Eleştirilir?.....	186
1.3.1.1. Eser Eleştirisi.....	186
1.3.1.2. Oyun Eleştirisi.....	187
1.3.1.3. Yönetmen Eleştirisi.....	187
1.3.2. Mendûr'un Ahmed Şevki'nin Tiyatrosuna Eleştirileri.....	188
1.3.3. Mendûr'un Aziz Abaza'nın Tiyatrosuna Eleştirileri.....	193
1.3.4. Mendûr'un Tevfik el-Hakîm'in Tiyatrosuna Eleştirileri.....	195
1.3.5. Mendûr'un Mahmut Teymûr'un Tiyatrosuna Eleştirileri.....	198
1.3.6. Mendûr'un Numan Aşur'un Tiyatrosuna Eleştirileri.....	199
1.3.7. Nesir Türü Tiyatro.....	199
2. MENDÛR'UN HİKAYE VE ROMAN ELEŞTİRİSİ.....	202
2.1. Mendûr'un Hikaye ve Roman Eleştirisinde İzlenimcilik.....	204
2.2. Mendûr'un Hikaye ve Roman Eleştirisinde Analitik Eleştiri.....	212
2.3. Edebiyatta Efsane.....	213
2.4. Mendûr ve Üslup.....	214
2.5. Hikayede Gerçekçi (Realist) Edebiyat.....	218
2.6. Romanda Gerçeğin Taklidi (Gerçeğe Benzeme).....	220
2.7. Sosyolojik Hikâye/Roman.....	222
2.8. Mendûr'a Göre Hikâye ve Hikaye Eleştirisi.....	225
3. MENDÛR'UN ŞİİR ELEŞTİRİSİ.....	228
3.1. Klasik Şiir Eleştirisi.....	228
3.1.1. İbn Sellâm el-Cumahî.....	230
3.1.2. İbn Kuteybe.....	233

3.1.3. Abdullah İbn Mu'tez.....	238
3.1.4. Kudâme b. Ca'fer.....	242
3.1.5. es-Sûlî.....	244
3.1.6. el-Âmidi.....	246
3.1.7. İbn Cinni.....	247
3.1.8. Abdulazîz el-Curcânî.....	247
3.1.9. es-Se'âlibî.....	248
3.1.10. Ebu Hilâl el-Askerî.....	249
3.1.11. Abdulkâhir el-Curcânî.....	250
3.2. Modern Şiir Eleştirisi.....	253
3.2.1. Mehmûs Şiir (Fısıltılı Şiir).....	259
SONUÇ.....	264
KAYNAKÇA.....	270
ÖZGEÇMİŞ.....	306

KISALTMALAR

b.	: ibn, bin
Bkz.	: Bakınız
by.	: Baskı yeri yok
c.	: cilt
H.	: Hicri
M.	: Miladi
M.Ö.	: Milattan önce
ö.	: Ölüm tarihi
S.	: Sayı
s.	: sayfa
ss.	: sayfa aralığı
vb.	: ve benzeri

ÖNSÖZ

Muhammed Mendûr, modern Arap edebiyatında meşhur edebi tenkitçilerden birisidir. Onun tenkitleri hikaye, tiyatro ve şiir gibi alanları içine alan bir çeşitliliğe sahiptir. Bunların yanı sıra o, dilsel, siyasî ve toplumsal konulara da değinmiştir. Mendûr, siyasî çekişmelerin ve savaşların yeryüzünde büyük değişikliklere yol açtığı bir dönemde yetişmiştir. İkinci dünya savaşının başlaması ve 1952 Mısır devrimi Mendûr'un yaşadığı dönemdeki etkili olayların başında gelmektedir. Mendûr da bu döneme tanıklık etmiş ve değişen ortam ile edebiyat arasında bir ilişki kurmak suretiyle Arap edebi tenkitçiliğine dair bir teori oluşturmaya çalışmıştır.

Bu araştırma, Mendûr'un roman, hikaye, tiyatro ve şiir alanlarındaki tenkitçiliğine ışık tutmakta ve eleştiri teorisine dair bilgi vermektedir. Yine bu çalışma Mendûr'un Arap toplumundaki kültürel hayata etkisini ve katıldığı edebî tartışmaları anlayabilmek için muasırı olan eleştirmenlerin ve edebiyatçıların onun fikirlerine ve görüşlerine dair bakış açılarına yer verecektir. Ayrıca tenkitçilikle ilgilenmeye başlamasından vefatına kadar olan sürede Mendûr'un eleştiri kuramındaki gelişme aşamaları tespit edilmektedir.

Çalışmamız, Mendûr'un eleştirmenliğine dair görüşlerini sunması açısından önem arz etmektedir. Özellikle bu araştırma, Mendûr'un şiir, roman hikaye ve tiyatro alanındaki tenkit görüşlerini içermektedir. Ayrıca cahiliye döneminden modern döneme kadar Arap edebiyatında edebi eleştirinin ortaya çıkması ve gelişmesi, edebi tenkidin Avrupa'da ortaya çıkışı ele alınmaktadır. Bunun sebebi ise Mendûr'un eski Arap edebiyatçıları ve tenkitçilerini değerlendirirken eleştirilerini Batı edebiyatındaki tenkit teorileri üzerine bina etmesidir. Ayrıca Mendûr'un Fransa'da tanıma fırsatı bulduğu modern Avrupa ekollerine değinme gereği duyulmuştur. Zira Mendûr, Avrupa tenkit teorilerini modern Arap edebiyatına tatbik etmiştir. Özellikle hikaye ve tiyatro gibi Avrupa'da ortaya çıkan edebi türlerin Arap dünyasına intikalinden sonra bu tür çalışmaların tenkidi de önem kazanmıştır.

Mendûr'un yayımlanamayan birçok makalesinin olduğuna dikkat çekerek onun eleştiriye dair çalışmalarının ve Fransızca'dan Arapçaya çevirdiği eserlerin bibliyografyasını tezde ele aldık. Onun henüz bilim dünyasının hizmetine sunulamamış makalelerini toplamak ve yayımlamak amacıyla çalışmalar yapılmaktadır. Mendûr'un bazı eserleri daha önce bazı araştırmalara konu olmuştur. Biz bu çalışmada onlardan da

yararlandık. Ancak önceki çalışmalar Mendûr'un sadece belirli bir edebi türle ilgili eleştirisini incelemiş veya Mendûr'un fikirlerini yüzeysel bir biçimde ele almıştır.

Tez çalışmamız Mendûr'un farklı alanlardaki görüşlerini inceleyerek onun tenkit teorisini tespit etmeye ve genel özelliklerini belirlemeye çalışacaktır. Araştırma girişten sonra gelen dört bölümden oluşmaktadır. Giriş kısmında Mendûr'un yaşadığı dönemde Mısır'daki edebi çevreye değindikten sonra onun hayatı ve eserleri ele alınmaktadır. Edebiyat tarihinin özeti niteliğinde olan birinci bölümde önce edebiyat ve tenkitle ilgili bazı kavramlar açıklanmaktadır. Bu kavram ve terimler çalışma boyunca Mendûr ile alakalı konularda kullanılmıştır. Bunun yanında modern dönemde ortaya çıkan Avrupa ekolleri ve Avrupa'daki edebi tenkit tarihinden de bahsedilmektedir. Daha sonra, Arap dünyasında Cahiliyeden modern döneme kadar olan edebi tenkit tarihine göz atılmıştır. Ayrıca bu çalışmada Avrupa'daki modern edebi ekollerden bahsedilirken, bunların Arap dünyasını nasıl etkilediğine de değinilmiştir.

İkinci bölümde Mendûr'un Arap kültür hayatında etkili olan edebiyatçılarla ve eleştirmenlerle girdiği edebi tartışmalara yer verilmektedir. Ayrıca eleştirideki gelişme aşamalarına bağlı olarak bazı görüşlerinin farklılaştığına değinilmiştir. Mendûr hayatında dört farklı aşamadan geçmiş olup bu aşamalar ikinci bölümde ele alınmıştır.

Son bölüm olan üçüncü bölümde Mendûr'un Arap edebi tenkitçiliğinin gelişmesindeki rolü tartışılmaktadır. Öncelikle Mendûr'un en fazla ürün verdiği tiyatro eleştirisine yönelik eserleri dikkate alınarak onun Arap tiyatrosuyla ilgili görüşleri, tiyatro nazariyesine, tiyatro tarihine ve tiyatronun uygulamalı tenkidine dair görüşleri ele alınmaktadır. Daha sonra onun hikaye ve romana dair eleştiri görüşleri sunulmaktadır. Son olarak Mendûr'un eski şiir tenkidi, modern şiir tenkidi ve kendisinin ortaya çıkardığı mehmûs şiir nazariyesi incelenmektedir.

Bu çalışma, Mendûr'un Arap edebi tenkitçiliğine ışık tutmak için yapılmıştır. Ancak edebi tenkidin bütün alanlarına dair detaylara değinmemiştir. Bu vesileyle tez çalışmama kıymetli yönlendirmeleri ve katkılarından dolayı danışman hocam Prof. Dr. Nevin KARABELA'ya teşekkürlerimi sunarım.

Isparta, 2018

GİRİŞ

MUHAMMED MENDÛR'UN HAYATI ve ESERLERİ

Mendûr'un kişisel yaşamını detaylı olarak ele almak, onun eleştirisi düşüncesini ve yönelimlerini etkileyen şartları anlamak için gereklidir. Mendûr'un yaşamını araştırırken onun genel olarak Batı'nın bilimsel yanını almak isteyenlere, özel olarak da Arap edebiyatıyla ilgilenenlere yol haritası çizen bir hayatı olduğunu gördük. Burada Mendûr'un tecrübelerini, deneyimlerini, önüne çıkan engelleri, elde ettiği başarıları, kendisini örnek almak isteyenler için anlatmanın faydalı olacağı kanaatindeyiz. Onun hayatını bazen kendisinin bazen de arkadaşlarının anlatımlarıyla tarafsızca sunacağız. Ayrıca bazı araştırmacı ve eleştirmenlerin kendisine yönelttiği eleştirilere de zaman zaman yer vereceğiz. Mendûr'un hayatına geçmeden önce onun yaşadığı dönemde Mısır'daki edebi çevreden kısaca söz etmek yerinde olacaktır.

1. MENDÛR'UN YAŞADIĞI DÖNEMDE MISIR'DA EDEBİ ÇEVRE

XX. yüzyıl başlarında Avrupa'daki gelişmelerden etkilenen Arap dünyası farklı alanlarda büyük değişimlere tanık olmuştur. Avrupa kültürü ve edebiyatının Arap dünyasına girmesinde edebiyatın payı büyüktür. Bilimin gelişmesi ve bilimsel alanlarda uzmanlığın artması Arap dünyasında üniversite kurulmasına ve üniversite düzeyinde eğitim verilmesine vesile olmuştur. Mısır Eğitim Bakanlığı 1917 senesinde *el-Ehliyye üniversitesini* kurma kararı almıştır. el-Ehliyye Üniversitesi yükseköğretim kurumlarının tamamının idaresini bünyesinde toplayan bugünkü Kahire üniversitesidir. Yedi bölümden oluşan bu üniversitenin ilk açılan bölümü edebiyat fakültesidir. Bölümün hocaları ve eğitim materyalleri yabancıdır. Avrupa eğitim materyallerinin Arapçaya tercümesi için Kahire üniversitesinde tercüme ve yayın bölümü kurulmuştur.¹ el-Ehliyye Üniversitesi, yükseköğrenim öncesi eğitim kurumları için öğretmen yetiştiren bir kurum olması sebebiyle eğitimin ilerlemesinde ve yeniden düzenlenmesinde ve üniversite öncesi eğitimin gelişmesinde büyük payı vardır.

¹ Ra'ûf Abbâs Ahmed, *Târîhu Câmi'a'ti'l-Kahire*, Kutub Arabiyye, Kahire, ty., s. 87-88. Bkz. Ahmed Abdulfettâh Budeyr, *el-Emîr Ahmed Fu'âd ve Neş'etu'l-Câmi'ati'l-Mısriyye*, Câmi'atu Fuad'il-Evvel, Kahire, 1950, s. 120-121.

Yukarıda anlatılan faaliyetler Avrupa kültürünün bütün metot ve ekollerinin Mısır'a ithali anlamına gelmektedir. Mısır Arap dünyasının kültür ve eğitim merkezi olduğundan Avrupa edebiyatının ve kültürünün Arap dünyasına geçmesini sağlayan köprü olmuştur.² Buna ek olarak 20. yüzyılın başlarında Avrupa'nın sömürge politikası ve gelişmişliği Arap öğrencilerin bilim tahsili için Avrupa'ya gitmelerine neden olmuştur. Bunun sonucunda Arap öğrenciler Avrupa kültürünü Arap ülkelerine taşımışlardır.³ Arapların Avrupa kültür ve edebiyatından ciddi anlamda etkilenmelerinin başlangıcı 20. yüzyıl değil 19. yüzyıldır. Çünkü Avrupa kültürünün tohumları Ortadoğu ve Mısır'a 19. yüzyılda atılmıştır. Bunun başlangıcı da önceliği eğitim olan, modern eğitim sistemlerini kuran ve Avrupa'ya bilim heyetleri gönderen Osmanlı valisi Mehmet Ali Paşa'nın Mısır'ı yönettiği dönemdir.⁴

Arap edebiyatındaki gelişme ve Avrupa'ya açılma birçok edebi eserin üretilmesinde, daha önce görülmeyen tiyatro ve roman gibi edebi türler ve edebiyat eleştirisinin ortaya çıkmasında etkili olmuş, Avrupadaki bilinen yeni biçimiyle edebi eleştiri Arap dünyasında ortaya çıkmıştır. Bu edebiyat eleştirisi, yeni edebiyat biçimleri ile uyumlu eleştirel teoriler ve kurallar içermekte, şiir gibi eski edebiyat türlerine önceki değerini yeniden kazandırmaktadır. Zira eleştirel düşünce sürekli yenilenip gelişmektedir. Nihayet Batı'ya açılma sebebiyle klasik Arap edebiyatından ve Batı edebiyatından etkilenen yeni nesil edebiyat eleştirmenleri yetişmiştir. Bunun sonucunda Avrupa'daki farklı ekolleri ve modern teorileri benimseyen, bunu klasik Arap edebiyatına uygulayan çift kültürlü nesil meydana gelmiş ve Arap dünyasında farklı eleştiri ekolleri oluşmaya başlamıştır. Bunun temelini eleştirinin tanımında ve metotlarındaki farklılık oluşturmaktadır. Zira edebiyat eleştirisi için eleştirinin tanımı ve yöntemlerinin belirlenmesinde köklü Arap geleneğini destekleyenler ile bunun karşısında yer alan Avrupa ekollerini temel alan diğer bir ekol ortaya çıkmıştır.⁵ Luvis Avad'ın, Tâhâ Huseyin hakkında *cahiliye edebiyatı konusunda devrimci bir yazar,*

² Mısırdaki ilk olarak el-Ehliyye üniversitesi 1917'de kurulmuşken Suudi Arabistan'da ilk lise 1953'te açılmıştır. Bu durum Mısır ile diğer Arap ülkeleri arasındaki kültürel ve bilimsel farkın ne kadar büyük olduğunu göstermektedir. Bkz. Abdülmelik b. Abdullah b. Duheys, *Ta'limü'l-Benat bi'l-Memleketi'l-Arabiyyeti's-Suudiyye*, er-Riyad, 1998, s. 73-74.

³ Hamed Bekir el-Ulyân, *et-Terbiye ve't-Talim fi'd-Duveli'l-İslamiyye*, Dâru'l-Ensar, Kahire, 1981, s. 42.

⁴ Ahmed İzzet Abdülkerîm, *Târihu't-Ta'lim fi Mısır, 1848-1882*, Vizâratu'l-Meârifî'l-'Umumiyye, Kahire, 1945, c. I, s. 255, Ayrıca Bkz. Clot, Antoine Barthelemy, *Lemha Âmme ile Mısır*, Çeviren: Muhammed Mesut, Matbaatu'l-Hevni, Kahire, ty., c. III, s. 505-519; Ahmed Emîn, *Feydu-l Hâtir*, Mektebetu Nahdati Mısır, Kahire, 1953, c. X, s. 267.

⁵ el-Cuveynî, Mustafa es-Sâvî, *Âfâk mine'l-İbdâ' ve't-Telakki fi'l-Edebi ve'l-Fenn*, Dâru'l-Ma'ârif, Kahire, 1983, s. 381-382.

onun eleştirisi konusunda da kültürlü bir eleştirmendir sözü, yine Akkâd hakkında, gelenekçi bir eleştirmen ve romantik bir yazardır sözü, Mendûr hakkında kültüre bakışı akılcılığı reddeden duygusal bir eğilime sahipti sözü buna işaret etmektedir.⁶ Bu durum dünya edebiyat ekollerinin önde gelen Arap edebiyatçılarında ve Arap edebiyat eleştirmenlerinde bıraktığı etkiyi ifade etmekte ve bu edebiyatçıların her birinin Arap dünyasında yeni bir ekolü temsil ettiklerini göstermektedir.

Modern Arap edebiyat eleştirisi iki ekole dayanmaktadır: birincisi şiir ve nesirde Fransız metodudur. Taine ve Saint Beuve'in görüşlerini takip eden Tâhâ Huseyin, Ahmed Dayf, Huseyin Heykel ve Zeki Mubarek Fransız metodunu benimsemiştir. İkincisi şiirde İngiliz ekolüdür. Bu ekolü William Hazlitt ve Macaulay'nin görüşlerini benimseyen Şükrî, Mâzinî ve Akkâd takip etmiştir.⁷ Bunların karşısında diğer bir grup daha vardır ki onlar Avrupa edebiyat eleştirisine karşıdır, hatta onu tamamen reddederler. Kanaatimce, bu grup Avrupa ölçülerini kabul etmeyip, Arap edebiyatının doğasıyla uyumlu ve ona has ölçüler ortaya koymaya çalışmışlardır. Bu ölçülerin yapılandırılmasında Avrupa ekolleri gibi müstakil ekol oluşturmada başarılı olmasalar da Arap kültürünü korumaya çalışmışlar, onu anlamak için derinliklerine inmişler ve sonradan gelen nesillere aktarmaya gayret etmişlerdir.

Bu çalışmada edebiyat ekollerinin farklılıklarını ortaya koymak için Arap dünyasındaki eleştiri hareketini incelemek gerekmektedir. Görüldüğü gibi genel olarak Arap dünyasında eleştiri hareketinin yoğunluğu Mısır'dadır. Kültür ve düşünce ekollerinin bazıları geleneksel Arap ekolü taraftarı olmakla beraber, Fransız, İngiliz, Alman ekolleri gibi farklı ekollere yönelenler de olmuştur. Eleştirmenlerin bir kısmı gazeteci, bazıları akademisyen ve diğer bazıları da yalnız edebiyatçı⁸ olarak tek bir işle meşgulken, aynı anda iki veya üç alanda çalışanlar da bulunmaktadır. Araştırma konumuz olan Mendur söz konusu sahaların üçünde de eser verenlerden birisidir.

Mısır'daki eleştiri hareketini geliştiren ve canlandıran etkenlerden bazıları şunlardır:

a. Okulların ve üniversitelerin yaygınlaşması,

⁶ el-Cuveynî, *Âfâk mine'l-İbdâ'*, s. 381.

⁷ Enver el-Cundî, *Mevsuatu Mukaddimati'l-Ulum ve'l-Menâhic: Muhaveletun li-Binâ'i Menhecîn İslâmî Mutekâmil*, I-X, Dâru'l-Ensâr, Kahire, 1982, c. IV, s. 165-166.

⁸ el-Cuveynî, *Âfâk Mine'l-İbdâ'*, s. 381-382; Hasen Mecîdî ve Seyyid Muhammed Ahmedîna, "*en-Nakdu'l-Edebiyyu'l-Mu'âsir ve Te'esuruhu bi'l-Menâhici'l-Ğarbiyye Dirase ve Tahlîl*", *İdâ'ât Nakdiyye*, 2012, Yıl: 2, S. 8, ss. 101-114.

- b. Dergi ve gazete yayın faaliyetlerinin gelişmesi,
c. Televizyon ve radyo programları yapılması ve Cemâatu'l-Umenâ, el-Cemiyetu'l-Edebiyyetu'l-Mısriyye, Rabitatu'l-Edebi'l-Hadis, Nâdi'l-Kuttab vb. farklı ekollere ait edebiyat topluluklarının ortaya çıkmasıdır.⁹

Mısır'da edebi eleştirinin gelişmesine katkı sağlayan diğer önemli bir faktör de bu alanda ortaya çıkan ekoller ve şahsiyetlerdir. Bunları şöyle özetleyebiliriz:

1. Divan ekolü: Divan ekolünün eleştirileri şiir ve hikâyeye yönelik olup Arap kültürünün yanında İngiliz, Fransız ve Fars ekollerinden etkilenmişlerdir.¹⁰,

2. Tâhâ Huseyin (1889-1973): Edebiyat türlerinin tamamı hakkında yazmış, ancak *Hadisu'l-erbia*, *Fusul fi'l-Edeb ve'n-Nakd*, *el-Kâtibu'l-Mısri* ve günlük gazetelerde yazdığı sırada şiir eleştirisinde uzmanlaşmıştır.¹¹

3. Ahmed Emin: Hem İngiliz hem de Fransız edebiyatından etkilenmiş, kültürel dergi çıkaran telif, tercüme ve neşir topluluğuna başkanlık yapmış, bunların yanı sıra İngiliz yazarlardan yararlanarak edebiyat eleştirisi konusunda konferanslar vermiş, farklı gazetelerde yazdığı yazıları bir araya getirip, onlara diğer makalelerini ekleyerek *Feydu'l-Hatır* isimli kitabını telif etmiştir.¹²

4. Ahmed Hasen ez-Zeyyat (1885-1968): er-Risale dergisini kurmuş,¹³ er-Risale dergisindeki makalelerini topladığı *Vahyu'r-Risale*, *Tarihu'l-Edebi'l-Arabi* kitaplarını ve belâğati kabul etmeyenlere karşı *Difâ'un ani'l-Belâğa* kitabını yazmıştır. Bazıları tarafından kendisine 20. yüzyılın Câhız'ı denilmiştir.¹⁴

⁹ el-Cuveynî, *Âfâk mine'l-İbda'*, s. 382.

¹⁰ Huseyin Şems Âbâdî, Mes'ût Pûr, Aşğar Mevlevi Nafiçi, "Envâru Nucûmi Te'essuri Medreseti'd-Divân bi Semâ'il-Âdâbi'l-Ecnebiyye", *Dirâsâtu'l Edebi'l Mu'âsir*, 1431/2010, Yıl: 2, S. 17, s. 27-43; Râviye Su'ûdi, "et-Tecrubetu'n-Nakdiyye inde Cemaati'd-Divân Beyne'n-Nazariyyeti ve't-Tatbîk min Hilali Kitabi'd-Divân fi'l-Edeb ve'n-Nakd", Câmî'atu Muhammed Ebu Diyâf, Kulliyetu'l-Âdabi ve'l-Lugât Kısmu'l-Lugati ve'l-Edebi'l-Arabi, (Yüksek Lisans Tezi), el-Museyyile, Cezair, 2015, s. 5-7.

¹¹ Tâhâ Huseyin, *Muzekkirâtu Tâhâ Huseyin*, Dâru'l-Âdâb, Beyrût, 1967, s. 127-138; Fâtima bintu Hâmid b. Cevdullah el-Huseyini, "Fikru Tâhâ Huseyin fi Dav'i'l-'Akîdeti'l-İslâmiyye", Câmia'tu Ummi'l-Kurâ Kulliyetu'd-Da've ve Usûli'd-Dîn Kısmu'l-'Akîde, (Yüksek Lisans Tezi), Mekke, 2009, s. 47-51-176-328; Abdulhamîd Muhammed Âmir, "el-Menhecu't-Târîhi fi'n-Nakdi'l-Arabi ve Tecelliyyâtu Mercî'iyâtihî 'İnde Tâhâ Huseyin: Dirâsa Vasfiyye", *Mecelletu Şemâl ve Cenûb*, 2015, S. 6, ss. 17-40; Muhammed Şenûfî, "Tetavvuru'n-Nakdi'l-Menheci 'İnde Tâhâ Huseyin", Câmîatu'l-Cezâ'ir, Kulliyetu'l-Âdâbi ve'l-Lugât, Kısmu'l-Lugâti'l-Arabiyye ve Âdâbihâ, (Doktora Tezi) el-Cezâ'ir, 2006, s. 36-40.

¹² Ahmed Emîn, *Hayâti*, Muessesetu Hindâvî, Kahire, 2011, s. 115, 121, 126, 151, 179-184, 196-198.

¹³ Halîl Hindâvî - Umer ed-Dakkâk, *el-Muktebes min Vahyi'r-Risâle Ahmed Hasen ez-Zeyyat: Dirase ve Muhtârât*, Dâru'l-Kalem, el-Kuveyt, Daru's-Şark, Beyrut, ty., s. 5-11 ; Emîn, *Hayâti*, s. 196; Hayruddîn ez-Ziriklî, *el-A'lâm Kâmûsu Terâcim li Eşheri'r-Ricâl ve'n-Nisâ'i mine'l-'Arabi ve'l-Muste'ribîn ve'l-Musteşrikîn*, I-VIII, Dâru'l-'İlm li'l-Melâyîn, Beyrût, 2002, c. I, s. 113-114.

¹⁴ Cemâluddîn el-Âlûsî, *Edebu'z-Zeyyât fi'l-'Irâk*, Mektebetu'l-Musennâ, Bağdat, 1971, s. 6, 302.

5. Dr. Muhammed Avad (1895-1972): *er-Risale* dergisinde yazmış olmakla birlikte derginin idare meclisi ve yazı işleri meclisinde üyelikte bulunmuştur. Kendisi aslında coğrafyacısıdır. Ancak usta bir edebiyatçı gibi edebi bir üslupla coğrafya kitabı yazmıştır. İngiliz eleştirmen Lascelles Abercrombie'nin kitabını *Kavaidu'n-Nakdi'l-Edebi* adıyla Arapçaya çevirmiştir. Ayrıca Goethe'nin *Faust* adlı eserini Arapçaya tercüme etmiştir.¹⁵

6. Ahmed eş-Şeyyab (1896-1976): Tâhâ Huseyin'den sonra ikinci nesil eleştirmenlerin öncülerinden olup, Avrupa'ya gitmemesine rağmen modern Avrupa yöntemlerinin etkisiyle bilimsel eleştiri yöntemini takip ederek *Usulu'n-Nakdi'l-Edebi* kitabını yazmıştır.¹⁶

Gazetecilik alanında meşhur olan eleştirmenler:

1. Selâme Mûsâ (1888-1958): Fransa ve İngiltere'de Avrupa edebiyatından faydalanmış, *el-Belâğatu'l-Asriyye*, *el-Edeb li'ş-Şa'b* kitaplarını yazmış ve 1914'te *el-Mustakbel* gazetesini kurmuştur. Yazar eleştirinin yanı sıra 1950 yılında yayınlanan *Hicretunâ ile'l-Kamer* hikâyesi sayesinde bilimsel kurgu romanının önderi kabul edilmiştir.¹⁷

2. Dr. Zeki Mubarek (1892-1952): *el-Hizbu'l-Vatani* ve *el-Belâğ* gazetesinde yazarlık yapmış, o sırada Tâhâ Huseyin ve Ahmed Emin ile edebi tartışmalara girmiştir. Bir kısmı Fransızca olan kırktan fazla kitap yazmıştır. Eleştiride aşırıya gitmiş ve bundan dolayı kendisine edebiyat boksörü denilmiştir.¹⁸

¹⁵ İbrâhîm el-Asyûtî, “Şeyhu'l-Cuğrâfiyyine'l-'Arab fi Zikrahu's-Sâniya: Dr. Muhammed 'Avad Muhammed 'ala Derbi'l-Fikri ve'l-Edeb”, *Mecelletu'l-Hilâl*, 1974, S. 4, s. 124-129 ; Muhammed Mahmûd es-Sayyâd, “Muhammed Avad Muhammed Medresetu'l-Cuğrâfiyyeti'l-'Arabiyye”, *Mecelletu'l-Mecelle*, 1967, S., 122, ss. 86-92; Sâmih Kerîm , Likâ'u'l-Fikr me'a Muhammed Avad Muhammed, *el-Fikru'l-Mu'âsir*, 1969, S. 50, April, ss. 160-170; Ya'kup Fâm, “Sadîkî Dr. Muhammed Avad”, *Mecelletu's-Sekafe*, 1943, S. 237, ss. 16-17; ez- Ziriklî, *el-A'lâm*, c. VI, s. 320.

¹⁶ Ahmed Dervîş, *Ahmed eş-Şâyib Nâkiden*, el-Hey'etu'l-Misriyyetu'l-'Âmme li'l-Kitâb, Kahire, 1994, s. 6-9.

¹⁷ el-Hassânî Hasen Abdullah, “Selâme Mûsâ fi'l-Mizân”, *el-Beyânu'l-Kuveytiyye*, 1969, S. 37, ss. 38-34, 77-80; Vedî' Filistîn, “Hadisun Mustetrad 'an Selâme Mûsâ”, *Mecelletu'l-Edîb*, 1980, S., 11-12, ss. 5-9; Tevfik Hennâ, “Selâme Mûsâ fi Zikrâ Mevlidihî el-Mieviyye”, *Mecelletu'l-Kahire*, 1989, S. 96, ss. 50-53.

¹⁸ İliyâ Halîm Hennâ, “Zekî Mubârak: Safahâtun Matviyyetun min Hayâtihi”, *Mecelletu'l-Edîb*, 1972, S. 2, ss. 21-23; Enver el-Cundî, *Zekî Mubârak: Dirâsatun Tahlîliyyetun li-Hayâtihi ve Edebihi*, ed-Dâru'l-Kavmiyyetu li't-Tibâ'a ve'n-Neşr, Kahire, ty., s. 3-5.

3. Telif tercüme ve neşir topluluğu: Üyeleri arasında bulunan Ahmed Zeki Muhammed, Zeki Necip Mahmud¹⁹ tarafından tercüme edilen eleştiri kitaplarına önsöz yazan “Telif, tercüme ve neşir topluluğu” ortaya çıkmıştır.

Geleneksel Arap ekolü taraftarları:

1. Seyyit Kutup (1906-1976): İslam kültürüne eğilimli olup, edebiyat eleştirisi alanında 160’tan fazla makale yayınlamış²⁰ ve *en-Nakdu’l-Edebî ve Usûluhû* kitabını yazmıştır.

2. Mustafa Sadık er-Rafii (1880-1937): Klasik Arap kültürü taraftarlarından birisidir. Çağdaşı olan edebiyatçı ve eleştirmenlere karşı eleştirileri vardır.²¹

Farklı edebi türlerle ilgilenen eleştirmenler

1. Dirini Hâşebe (...-1965): Tiyatro dalında uzmanlaşmıştır. Selâme Musa ile beraber *el-Mecelletu’l-Cedide* dergisini, tiyatroyla ilgili *el-Kinâ’* dergisini çıkarmıştır. *er-Risâle* ve *er-Rivâye* dergileri ile meşhur olmuştur. *Esâtîrû’l-Hubbi ve’l-Cemal inde’l-İğrik* kitabının yazarıdır. Modern tiyatro grubunun müdürü olup, İtalya’nın Floransa şehrinde 1913 yılında tiyatro enstitüsü kurmuştur. Arap öğrencilerin uluslararası tiyatroyu öğrenebilmesi için uluslararası tiyatro kitaplarını Arapçaya ilk tercüme eden kişidir. Rus yazar Constantin Stanislavski’nin kitabını *el-Fennu’l-Mesrahi*, yazar Allardyce Nicoll’un kitabını *İlmu’l-Mesrahiyye* ve Amerikalı Lajos Egri’nin kitabını *Fennu’l-Kitâbeti’l-Mesrahiyye* ismiyle Arapçaya tercüme etmiştir.²²

2. Mahmûd Teymûr (1894-1973): Hikâyeleriyle tanınan yazar *modern hikâyenin öncüsüdür*. Fransız edebiyatından fazlaca etkilenmiştir. En meşhurları arasında *eş-Şeyh Cuma*, *Yuhfaz bi Şubbâki’l-Berid*, *Nidâu’l-Mechûl* gibi eserlerin bulunduğu üç yüzden fazla hikâye yazmıştır. Eserleri sayesinde basit kısa hikâyeler, güçlü kurgulara sahip yapıtlara dönüşmüştür.²³

Latin ekolünden öne çıkan şahsiyetler

¹⁹ el-Cuveynî, *Âfâku mine’l-İbdâ’i*, s. 238; Emîn, *Hayâtî*, s. 115.

²⁰ ‘Umer Rida Kehhâle, *Mu’cemu’l-Mu’ellifin: Terâcumu Mu’ellifi’l-Kutubi’l-‘Arabiyye*, I-IV, Mu’essesetu’r-Risâle, Beyrût, 1993, s. 804; Ali Şeleş, *et-Temerrudu ‘ale’l-Edeb: Dirâse fi Tecrubeti Seyyid Kutup*, Dâru’ş-Şurûk, Kahire, Beyrût, 1994, s. 32, 74-80.

²¹ Nikûla Yusuf, “Mustafa Sâdik er-Râfi’i”, *Mecelletu’l-Edib*, 1975, S. 8, ss. 8-13.

²² Kâmil Selmân el-Cubûrî, *Mu’cemu’l-Udebâ’ mine’l-‘Asri’l-Câhili Hatta Seneti 2002*, I-VII, Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, Beyrût, 2003, c. II, s. 352; et-Tûnî, Fergâli, “Dirînî Hâşebe Râ’idu’s-Sekâfati’l-Mesrahiyyeti’llezî Fekadnâhu”, *Mecelletu’s-Sekâfe*, 1964, S. 54, ss. 30-31.

²³ *Mecelletu’l-Beyân*, “Mahmûd Teymûr: Hayâtuhu, Mekânatuhu, A’mâluhu”, *Mecelletu’l-Beyân el-Kuweytiyye*, 1973, S., 91, ss. 22-26; Mahmûd b. eş-Şerîf, Mahmûd Teymûr Râ’idu’l-Kissati’l-‘Arabiyye, *Mecelletu’l-Edib*, 1966, S. 6, ss. 30-31.

1. Luvîs Avad (1914-1990): 1950 Temmuz devriminden sonraki ilk kültür bakanıdır. *el-Cumhûriyye* dergisindeki yazılarıyla tanınmıştır. İngiltere’de yüksek lisans ve doktora yapmıştır. Yunan edebiyatından, Arap yazar Ebu’l-Ala’ el-Maarri’ye kadar anlatılan cennet-cehennem konusunu *Alâ Hâmişi’l-Ğufrân* adlı eserinde ele almıştır.²⁴

2. Muhammed Sakar Hafâce (.-1964): Kahire Edebiyat Fakültesi dekanıdır.²⁵ Farklı çağlarda Yunanlılar tarafından işlenen destan, şiir, tiyatro, hitabet gibi edebî türlerin tamamını ele alan *Târihu’l-Edebi’l-Yûnân* isimli kitabı yazmıştır.²⁶

3. Hasen Osman (.-1973): İtalyan şair Dante’nin kitabını *el-Komedyâ’l-İlahiyye* adıyla Arapçaya tercüme etmiş ve bu tercümesiyle meşhur olmuştur.²⁷

4. Ahmed Abdulmu’ti Hicazi (.-1935): Şiirlerinde çoğu kez Odysseus, Penelope, Tammuz gibi Yunan sembollere başvurmuştur.²⁸

5. Sâmi Haşebe (1939-2008):²⁹ Yazar birçok yabancı kitabı Arapçaya tercüme etmiştir. Örneğin İngiliz yazar Herbert Edward Read’in *The Meaning of Art* kitabını *Ma’ne’l Fenn* ismiyle, yazar Philip Taylor’un kitabını *Munitions of the Mind* adlı eserini *Kasfu’l-Ukûl* adıyla Arapçaya tercüme etmiştir.

6. Recâ en-Nekkâş (1934-2008): Siyasi görüşlerinin yanı sıra şiir, makale ve tiyatro gibi çeşitli edebiyat türlerinde farklı eserler vererek Arap edebiyatında eleştiriye zenginleştirmiştir.³⁰

Alman ekolünden öne çıkan Dr. Abdulgaffâr Mekkâvî (1930-2012): Almanya’da eğitim görüp, bir çok Almanca kitabı Arapçaya tercüme etmiştir. *et-Ta’bir fi’l-Kıssa*

²⁴ İsa Fettûh, “Dr. Luvîs ‘Avad Cevânibu min Hayâtihi ve Âsârîhi’l-Edebiyye”, *Mecelletu’l-Ma’rife*, 1991, S. 329, ss. 146-150; Luvîs ‘Avad, *‘Alâ Hâmişi’l-Ğufrân*, Dâru’l-Hilâl, Kahire, 1966; İbrâhîm Abduh, *Tetavvuru’s-Sahâfeti’l-Misriyye 1798-1981*, Mu’essesetu Sicilli’l-‘Arab, 1982, s. 249; Nebîl Ferec, “ed-Duktûr Luvîs ‘Avad Yetehaddesu ‘an Tecrubetihî’n-Nakdiyye ve’l-Edebiyye”, *Mecelletu’l-Mecelle*, 1970, S. 160, ss. 54-64.

²⁵ Kehhâle, *Mu’cemu’l-Mu’ellifîn*, c. III, s. 359.

²⁶ Muhammed Sakr Hafâce, *Târihu’l-Edebi’l-Yûnânî*, Mektebetu’n-Nahdati’l-Misriyye, Kahire, 1956.

²⁷ el-Cubûrî, *Mu’cemu’l-Udebâ’*, c. II, s. 159; ez-Ziriklî, *el-A’lâm*, c. II, s. 198.

²⁸ el-Cuveynî, *Âfâk mine’l-İbdâ’*, s. 383; Ziyâd Câyiz el-Câzî, “Zavâhir Uslûbiyye fi Şi’ri Ahmed ‘Abdulmu’tî Hicâzî”, Câmi’atu Mu’te, ‘İmâdetu’d-Dirâsâti’l-‘Ulyâ, (Yüksek Lisans Tezi) el-Kerak, 2011, s. 3, 138-145; Jaroslav Stekevych, “Mâ Be’de’l-Kirâ’ati’l-Ûlâ: el-Hadâse fi Şi’ri Ahmed ‘Abdulmu’tî Hicâzî”, *Mecelletu Fusûl*, 1984, S. 4, ss. 78-96.

²⁹ el-Cuveynî, *Âfâk mine’l-İbdâ’*, s. 383.

³⁰ ed-Dakkâk, Mecdî, “Recâ’ en-Nekkâş”, *Mecelletu’l-Hilâl*, 2007, S. 2, ss. 6-27; Hifnâvî Be’lî, “Recâ’u’n-Nekkâş ve’l-Meşrû’u’n-Nakdiyyu’s-Sekâfî”, *Mecelletu’l-Ma’rife*, 2008, S. 542, ss. 185-204.

ve’ş-Şiir ve’l-Mesrah gibi Arap edebiyatında türlerle ilgili kitabının yanı sıra hikâye yazarı olarak bir grup hikâyeden oluşan *İbnu’s-Sultân* kitabını yazmıştır.³¹

Fransız Ekolünden Öne Çıkan Eleştirmenler

Tez konumuz olan Muhammed Mendur, Ğuneymî Hilâl, Abdulkâdir el-Kutt ve Muhammed Zeki el-Aşmâvî bu grupta yer almaktadır:

1. Muhammed Mendûr (1907-1965):³² Bu tezin konusu olan ve Arap eleştiri tarihinde tenkitçiliğiyle önemli bir rol üstlenen yazardır.

2. Ğuneymî Hilâl (1916-1968): Fransa’da eğitim görmüş ve karşılaştırmalı edebiyat alanında uzmanlaşmıştır. *el-Edebu’l-Mukâran* ve *el-Medhal ile Nakdi’l-Edebi’l-Hadis* en meşhur kitaplarıdır. Fransız ve İtalyan edebiyatının gerçekte Arap kültüründen alındığı iddiası onun en meşhur görüşüdür.³³

3. Abdulkâdir el-Kutt (1916-2002): Şiir, tiyatro, hikâye ve roman gibi edebiyat türlerinin eleştirisinde uzmanlaşmıştır.³⁴ Bunlara ek olarak yaratıcı bir şairdir. Birçok edebi gazetede editörlük yapmıştır.

4. Muhammed Zeki el-Aşmâvî (1921-2005): Arap kültürünü savunanlardan kabul edilir. Tiyatro, edebiyat ve belâğat eleştirisinde uzmanlaşmıştır. *Kazâya’n-Nakdi’l-Edebi ve’l-Belâğa* bilinen kitaplarındandır.³⁵

Araştırma konumuz olan Muhammed Mendûr’un yaşadığı dönemde Mısır’daki edebi ortama kısaca göz attıktan sonra, onun Arap edebiyatında edebi eleştirinin gelişmesine etkisini anlamamıza zemin oluşturması için hayatını ve eserlerini tanımak gerektiğinden aşağıda hayatı ve eserleri ele alınacaktır.

2. MENDÛR’UN ÇOCUKLUK DÖNEMİ

Muhammed Abdulhamid Mûsâ Mendûr 1907 senesinde doğmuştur.³⁶ Mendûr, Fuat Devvare ile yaptığı konuşmada hayat hikayesini şöyle anlatır: “eş-Şarkıyye

³¹ Abdulğaffâr Mekkâvî, “Likâ’ me’a’d-Duktûr Abdulğaffâr Mekkâvî”, *Ecra’l-Hivâr Râdi Hekîm, Mecelletu’l-Beyâni’l-Kuveytiyye*, 1980, S. 176, ss. 68-76; “Vefâtu’l-Edîb ve’l-Mufekkiri’l-‘Azîm Abdulğaffâr Mekkâvî ‘an ‘umrin Yunâhizu 83 ‘âmen” *Cerîdetu’ş-Surûk*, 24 Aralık, 2012.

³² ez-Ziriklî, *el-A’lâm*, c. VII, s. 111.

³³ Abbâs Hidr, “Muhammed Ğuneymî Hilâl Râ’idu’l-Edebi’l-Mukâran fi’l-‘Arabiyye: Mâzâ Ehaze el-Ûrubî mine’l-Edebi’l-‘Arabî”, *Mecelletu’d-Devha*, 1983, S. 11, ss. 35-37.

³⁴ Muhammed Zeki el-Aşmâvî, “ed-Duktûr Abdulkâdir el-Kutt Nâkiden”, *Mecelletu’l-İbdâ’*, 1997, S. 8, ss. 30-35; el-Cubûrî, *Mu’cemul-Udebâ’*, c. IV, s. 10; Tehânî Salâh, “el-Meclisu’l-A’lâ li’s-Sakâfe Yuhyî zikre Şeyhi’n-Nukkâd ‘Abdulkâdir el-Kutt” *el-Ehrâm*, 2015, S. 47062.

³⁵ Ahmed Dehmân, “ed-Duktûr Zekî el-‘Aşmâvî Sâdinu’t-Turâsi’l-‘Arabî”, *Mecelletu’t-Turâsi’l-‘Arabî*, 2012, S. 127, ss. 257-260.

³⁶ ez-Ziriklî, *el-A’lâm*, c. VII, s. 111; Kehhâle, *Mu’cemu’l-Mu’ellifin*, c. III, s. 736.

şehrinin Minya el-Kamh kazasına yakın bir köyde doğdum. Ailem eş-Şarkıyye'nin ileri gelenlerindendi. Babam ve dedem Nakşibendi tarikatına mensuptu.” Babası ve dedesinden çok etkilenen Mendûr onların etkisiyle Kur'an'ın büyük bir kısmını ezberlemiş ve Nakşibendi ahlakından etkilenmiştir.³⁷ Beş yaşına gelince ailesinin de uygun gördüğü bir mahalle mektebinde ders almaya başlamıştır. Bu süreçte Kur'an'ın yanında okuma, yazma ve basit düzeyde hesabı öğrenmiştir. Daha sonra Minya el-Kamh'taki ilkokula başlamıştır. Okulun uzaklığı sebebiyle ulaşımda zorluklar çekmiş ve okul müdürünün şiddetine maruz kalmıştır. Bunun sonucunda ilk anda okuldan korkmuş ve başına gelen bu durumlar eğitim hayatını olumsuz etkilemiştir.³⁸

Mendûr'un en çok etkilendiği olaylardan biri de 1919 ayaklanması esnasındaki Bahr-i Muveys'teki katliamdır.³⁹ Okuldan çıktığı sırada Bahr-i Muveys köprüsünün yanından giderken bir protesto yürüyüşüne tanık olmuştur. Protestoda başı çeken, halk arasında Baytar ismiyle bilinen bir kişidir. Gösteri esnasında aniden İngilizler karşısına çıkmış ve üzerlerine kurşun yağdırmaya başlamıştır. Mendûr, Baytar'ın vücudunun yandığını ve yanan vücudundaki ateşi söndürmek için nehrin suyuna atladığını görmüştür. O anda Mendûr, Bahr-i Muveys'in yanındadır ve suda yüzen cesetleri görür. Bu olay sonucunda protesto yürüyüşü yapan köylüler intikam almaya karar verir ve demir yolunu parçalarlar. Ancak köyün önde gelenlerinden biri onları sakinleştirir ve kendilerini tutmalarını ister. Köylüler de bu çağrıya uyarlar. Aradan birkaç gün geçince köylüler intikam almak için köyün çarşısını dağıtırlar. Bunun üzerine İngilizler tekrar köye saldırır ve birçok büyük çatışma patlak verir.⁴⁰ O anda Mendûr, İngiliz işgal güçlerini yöneten paşalarla irtibata geçer. Aynı zamanda Mendûr, olumlu eylemlerin insanda kökleşmesinde vicdanın, bilginin ve idrak etmenin önemini kavramıştır.⁴¹

Yukarıdaki olaylarda görüldüğü gibi Mendûr maddî yönden durumu çok iyi olan bir aileye mensup olmasına rağmen genellikle İngiliz yöneticilere yakın olan zengin aristokrasi tabakasına değil, zaman zaman zulüm ve işkenceye maruz kalan köylü fakir

³⁷ Fuat Devvare ile yaptığı konuşmadır. Bu konuşmada Mendûr hayatı, çalışmaları ve edebiyatla ilgili görüşlerinden bahsetmiştir. Bkz. Fu'âd Devvâre, *'Aşaratu Udebâ'i Yetehaddesûn*, el-Heyetu'l-Misriyyetu'l-Âmme li'l-Kitâb, Kahire, 1996, s. 227.

³⁸ Devvâre, *'Aşaratu Udebâ'*, s. 228-229.

³⁹ Bu olayda Sa'd Zağlül önderliğinde İngiliz işgalcilere karşı bir dizi ayaklanmalar olmuştur. Bu ayaklanmalar esnasında İngiliz güçleri her türlü şiddete başvurmuştur.

⁴⁰ Devvâre, *'Aşaratu Udebâ'*, s. 228-230

⁴¹ Muhammed Mendûr, *Muhammed Mendûr: Zikrayât Edebiyye*, Takdim: Târık Mendûr, el-Meclisu'l-A'la li-s-Sekâfe, Kahire, 2015, s. 11.

çiftçilere yakın durmuştur. Bu durum Mendûr'un küçüklüğünden beri bilincinin şekillenmesinde etkili olmuştur. Çünkü hayatının ileriki dönemlerinde sosyalizmi benimsemiştir. Zira sosyalist düşüncenin en önemli amacı toplumdaki bireyler arasındaki eşitlik, işverenlerin veya toprak ağalarının baskısından işçileri kurtarmak ve ağır işte çalışanların sıkıntılarını gidermektir. Küçüklüğünde okul müdürü tarafından dövülerek haksızlığa uğraması sonucu duyduğu nefret onu zulme ve yaşadığı dönemdeki fakirlere karşı zenginlerin çıkarlarına çalışan feodal sisteme karşı koymaya yöneltmiştir. Sonuç olarak bu etkenler onu sosyalizme götürmüştür. Mendûr'un çocukluğunda yaşadığı zulmün bir başka neticesi büyüdüğünde onu çatışmaya sevk etmesidir. Bu çatışmayı, sosyalizme katılmakla sonuçlanan Mendûr'un siyasî eğilimlerini ele alırken göreceğiz.

3. MENDÛR'UN LİSE ve ÜNİVERSİTE DÖNEMİ

Mendûr, 1921 yılında ilkokulu bitirdikten sonra yaşadığı Zekâzîk şehrinde lise olmadığı için, Tanta şehrindeki liseye yatılı olarak kayıt olmuştur. Ona göre bu okul ilkokuluna kıyasla cennettir. Okul şartlarının iyileşmesi sonucu Mendûr'un yetenekleri ortaya çıkmaya başlamıştır. Artık seneler boyu okulda birinci sırada yer alır. İngiliz işgaline karşı yapılan gösterilere başkanlık yaptığı için son dönem okuldan uzak kalmasına rağmen Mısır'da bulunan tüm okullardaki öğrenciler arasında okulu 12. sırada bitirerek mezun olur. Lisedeki başarılı öğrencilere ders veren Arapça hocaları Ahmed Haşim Atiyye ve es-Siba-ı Beyyumi Mendûr'la ilgilenmişlerdir. Okul dersleri dışında ona vakit ayırıp özel dersler vermişler, İbn Abdi Rabbih'in *el-Ikdu'l-Ferid* gibi kaynak eserleri Mendûr'a okutmuşlardır. Bunlar Mendûr'da genelde ilim sevgisinin özelde edebiyat sevgisinin yerleşmesine sebep olmuştur. Bu arada İngilizce öğrenmeye gayret etmiş, İngilizce eserler okuyarak İngilizcesini güçlendirmiş ve hatta İngilizcede Arapça'dan daha iyi notlar almıştır.⁴² Kanaatimizce Mendûr'da edebiyat bilincinin oluşumunda temel sebep bu iki hocanın ilgilenmesidir. Mendûr'un küçüklüğünden beri Arapça kaynak kitapları okuması ve Arap edebiyatıyla ilgilenmesi daha sonra da Şekspir gibi Avrupa'nın en iyi yazarlarının eserlerini okuması, ona edebiyat sevgisi ve zevki aşlamıştır. Sonuç olarak tüm bunlar Mendûr'un edebiyat sahasında ve eleştiri

⁴² Devvâre, '*Aşaratu Udebâ*', s. 230-232; Muhammed Mendûr, *Me'ârik Edebiyye*, Dâru Nahdatu Mısır, Kahire, ty., s. 20-21.

alanında öne çıkmasına vesile olmuştur. Bu da Tâhâ Huseyin'e giden yolu açmış ve daha sonra Tâhâ Huseyin'in ilgisine mazhar olmuştur.

Mendûr liseden mezun oldutan sonra savcı olmak için hukuk fakültesine kaydolmuştur.⁴³ Kahire Üniversitesi'nde hukuk fakültesiyle edebiyat fakültesinin binaları yan yanaydı. Her iki fakültede hazırlık sınıfı birlikte okunuyordu. Bir gün Tâhâ Huseyin sınıfa gelerek şûûbiyye ve şiir intihali ile ilgili bir ders vermiş, ders bitiminde öğrencilerden beş dakikada dersi özetlemeleri istenmiştir. Ertesi gün en iyi özetleyenin Muhammed Mendûr olduğu üniversite tarafından açıklanmış ve bunun sonucunda Tâhâ Huseyin Mendûr'u odasına çağırıp hangi üniversiteye girmek istediğini sormuştur. Mendûr da savcı olmak için hukuk fakültesine girmek istediğini söylemiştir. Tâhâ Huseyin onu edebiyat ve hukuk fakültesinin her ikisinde de okumaya ikna etmiştir. Sabah hukuk fakültesinde, öğleden sonra edebiyat fakültesinde okuyup harç ödemeyecekti. Çünkü edebiyat alanında yeteneklidir ve bu yeteneğini edebiyat fakültesinde geliştirmelidir.⁴⁴ Tâhâ Huseyin'le Muhammed Mendûr arasında bu olay yaşanmasaydı belki de Arap edebiyatı Muhammed Mendûr gibi büyük bir eleştirmeni tanımayacaktı. Ayrıca sosyoloji hocası Mendûr'u edebiyat ve hukuk fakültesinin yanında sosyoloji bölümüne girmeye ikna etmiştir. Mendûr o sene her üç fakültede birinci olmuştur. Daha sonraki yıllarda Mendûr edebiyat bölümünde birinci, diğer iki fakültede beşinci olmuştur. Mendûr 1929 yılında edebiyat fakültesinden mezun olmuştur. 1931 yılında Fransa Sorbon üniversitesinde eğitim görme fırsatı bulmuştur. Hayatının rüyası olan savcılık yapmak ile Paris'e gitme arasında tereddüt etmiş ve sonunda Paris'e gitmeye karar vermiştir. Ancak tıbbî muayene raporu olumsuz çıkması üzerine Tâhâ Huseyin müdahale edip gitmesine yardımcı olmuştur.⁴⁵

4. MENDÛR'UN YURTDIŞI DENEYİMLERİ

Mendûr'un Fransa'ya gitmek istemesinin amacı edebiyat, eski Yunan, Latin, Fransız dilleri ve edebiyatları alanlarında lisans okumak ve karşılaştırmalı edebiyatı öğrenmektir. Bununla beraber Sorbonne Üniversitesi'nde Arap edebiyatında doktora yapmaktır. 1939'da lisans eğitimini tamamlamış, iktisat politikası, mali hukuk ve genel hukukla ilgili ön lisans diploması almış, felsefe, tarih, sosyolojiyle ilgili birçok derse

⁴³ Devvâre, 'Aşaratu Udebâ', s. 232.

⁴⁴ Devvâre, 'Aşaratu Udebâ', s. 225-227; Mendûr, *Me'ârik Edebiyye*, s. 21-22.

⁴⁵ Devvâre, 'Aşaratu Udebâ', s. 232-233.

katılmıştır. Bunların da kültürel fikrî yapısının oluşmasında büyük etkisi olmuştur. Ancak Mendûr doktorasını İkinci Dünya Savaşı nedeniyle bitirememiş ve Mısır'a geri dönerek burada tamamlamıştır. Mendûr, Paris'teki yaşamıyla ilgili şöyle demektedir; ciddiyle gevşekliği bir arada yaşadım. Aynı şekilde bazen fakirler ve kenar mahalle insanlarıyla bazen de aristokratlarla beraber oturdum. Kendisinin ifade ettiğine göre halk sanatçıları ve edebiyatçılarıyla yakın temasından dolayı onlardan çok yararlanmıştı. Mısırlılarla değil de Fransızlarla irtibatlı olduğu için Fransızca'yı çok iyi öğrenmiştir. Hatta Arapça değil Fransızca düşünmeye başlamış, bu da onun düşünce metodunu tamamen değiştirmiştir. Çünkü Fransızca daha belirgin ve nettir. Bunlara ek olarak lafızları tanımlamada ve anlamlararası farkı tespit etmede dikkat gerektiren hukuktan da etkilenmiştir. Edebiyatta hukukun aksine anlamların belirlenmesinde istikrarsızlık çoktur. Hatta Fransa'da edebiyat çalışmaları temelde metin incelemesi ve yorumlanması, bir metnin diğer metinle, bir kitabın diğer kitapla karşılaştırılması üzerine kuruludur. Bu da eleştirmeni dikkate, açıklığa ve gerçekleri somutlaştırmaya yönlendirmektedir. Bunların hepsi Mendûr'un sadece konuşma dilini değil aynı zamanda düşünce dilini de değiştirmiştir.⁴⁶ Bunun delili Arap alfabesini Latin alfabesiyle değiştirmek istemesidir. Ona göre bunun sebebi bazı Arap harflerinin söylendiği şekilde yazılmaması, Kur'an-ı Kerim ve bazı kültürel metinler dışında basılı kitaplarda hareketin bulunmamasıdır. O, Kasım Emin'in "Tüm dünya dilleri anlamak için okunurken, Arapça okumak için anlaşılır" sözünü delil göstermiş ve Latince harflerle yazmak akli geliştirir demiştir.⁴⁷

Mendûr'un, Arapçanın bazen konuşulduğu şekilde yazılmadığı için bilim dili olmamasıyla ilgili görüşü şaşırtıcıdır. Çünkü Mendûr'un da bildiği gibi Batı dillerinde birçok harf yazılır ama bu harfler telaffuz edilmez, yani yazıldığından farklı okunur. Ancak Arapça'da okunacak ve okunmayacak harflerle ilgili kurallar belirli olup Arapça'nın öğrenilmesi ve kurallarına alışılması kolaydır. Bundan dolayı Mendûr'un 'Arapça yazıldığı şekilde okunmuyor' tezi kanaatimizce geçerli değildir.

Mendûr 1936'da Yunan dili ve edebiyatı eğitimi almıştır. Fransa'da eğitim gördüğü kurulun müdürünün karşı çıkmasına rağmen Eski Yunan edebiyatında okuduğu tarihî yerleri gezmek istemiştir. Bu ziyaretin önemi, eski Yunan tarihiyle ilgili

⁴⁶ Devvâre, 'Aşaratu Udebâ', s. 233-237.

⁴⁷ Mendûr, *Zikrayât Edebiyye*, ss. 19-34. Makalenin başlığı "el-Yevmu ve Kad Asbaha'l-Basaru Hadîden".

okuduklarının tamamının Mendûr'un zihninde canlanmasıdır.⁴⁸ Mendûr *A'yâd-u Paris* başlıklı makalesinde "Kolona banliyösünü ziyaret ettiğinde gördüğü birkaç ağaçtan ilham alarak eski Yunan'daki Sophocles'in şiir söylediği mukaddes ormanın zihninde canlandığını" ifade eder. Eflatunun akademisine gittiğinde onun öğrencilerle diyaloglarını hayal etmiştir.⁴⁹ Hatta Mendûr'a göre bu seyahat binlerce kitap okumaktan daha faydalı olmuştur.⁵⁰

Mendûr, Paris'e döndükten sonra ses bilimi araştırmalarına yönelmiş ve Paris'teki ses enstitüsüne katılmıştır. Burada Arap şiir müziği üzerine araştırmalar ve kymograph ile ölçme çalışmaları yapmıştır. Kymograph hassas sesleri ve ses titreşimlerini kaydeden bir cihazdır. Mendûr, bu araştırmasında Arap şiiriyle ilgili önemli sonuçlara ulaşmış, ancak bu çalışma yayımlanmamıştır.⁵¹ Kanaatimce bu çalışma Mendûr'un Doğu ve Batı yöntemlerini birleştirmesini sağlamış ve tiyatro, hikâye ve şiir eleştirisinde Batı'nın bilimsel kurallarını Arap edebiyatına tatbik etmesine zemin hazırlamıştır.

5. MENDÛR'UN FRANSA'DAN MISIR'A DÖNÜŞÜ

Mendûr Mısır'a döndükten sonra çağdaş Arap edebiyatını dünya edebiyat akımları içine katmaya çalışmıştır.⁵² 1939 yılında Fransa'dan döndükten sonra Mısır'a olan özlemini *el-Yevm ve kad Esbahal Basaru Hadiden* isimli makalede ifade eder. Buna ilaveten diğer yazdığı makalelerde⁵³ Fransa'ya giderken Tâhâ Huseyin'in kendisine yaptığı iyilikten bahseder. Ayrıca ülkesi Mısır'a karşı yapması gereken görevini belirtir. Avrupa'da geçirdiği dokuz senenin Mısır'daki yaşamını belirleyecek temeller ve ülkesini geliştirmede başlangıç noktası olduğunu ifade eder.⁵⁴

Mendûr 1939'da Mısır'a döndüğünde Ahmed Emin, Edebiyat fakültesinin dekanıdır. Ancak Tâhâ Huseyin, Mendûr doktorasını tamamlamadığından edebiyat fakültesine atanmasını kabul etmez. Ayrıca Fransızca eğitim aldığı için İngilizce bölümüne atanmasını reddeder. Fransızca bölümünde ise boş kadro olmadığı için oraya da atanamaz. Ahmed Emin ona İngilizce bölümünde dört saat İngilizce tercüme dersi

⁴⁸ Devvâre, 'Aşaratu Udebâ', s. 237-239.

⁴⁹ Mendûr, *Zikrayât Edebiyye*, s. 322.

⁵⁰ Devvâre, 'Aşaratu Udebâ', s. 237-239.

⁵¹ Devvâre, 'Aşaratu Udebâ', s. 240-241.

⁵² Muhammed Mendûr, *fi'l-Mîzâni'l-Cedîd*, Mu'essesât 'A. b. Abdullah, Tunus, 1988, s. 5.

⁵³ Mîzânu'l-Cedîd'i yalnızca Tâhâ Huseyin'e ithaf etmişti. Bkz. *fi'l-Mîzâni'l-Cedîd*, s. 3.

⁵⁴ Mendûr, *Zikrayât Edebiyye*, ss. 19-34.

verir. Daha sonraki sene Fransızca bölümünde birkaç saat Fransızca tercüme dersi verildi. Öyle görünüyor ki Mendûr buna çok kızdı ve üzüldü. Ancak edebiyat fakültesinde gazetecilik bölümü açılınca orada Fransızca dersi verdi. 1942 yılında İskenderiye Üniversitesi kurulduğunda Tâhâ Huseyin daha önce Fransa'ya eğitim için gidenlerin doktorasız hoca olarak atanmasına onay vermesi üzerine Mendûr İskenderiye'ye taşınır. Mendûr Kahire'den ayrıldığına çok sevinmiştir. Zira Kahire Üniversitesi edebiyat fakültesindeki hocalarla Fransız usulü eğitim verilmesi konusunda tartışmış, ancak hocalar eski usulü devam ettirmişlerdir.⁵⁵ Kanaatimizce o dönemde Kahire Üniversitesi eğitim metodunu değiştirme konusunda Mendûr'a fırsat verseydi eğitim sisteminin gelişmesinde büyük etkisi olurdu.

Mendûr, Ahmed Emin'in danışmanlığında *en-Nakdu'l-Menhecî inde'l-Arab* konulu doktorasını tamamlaması hocası Tâhâ Huseyin'le arasının açılmasına sebep olmuş ve Tâhâ Huseyin bu doktoranın savunmaya girmeyeceğini bildirmiştir. Ancak Ahmed Emin ona Georges Duhamel'in *Difâun ani'l-Edep* kitabını, Sorbonne Üniversitesi'nden dört hocanın yazdığı *Mine'l-Hakimi'l-Kadim ile'l-Muvatni'l-Hadis* isimli kitabı ve daha başka kitapları tercüme etme görevi vermiş ve onu tercüme, te'lif ve neşir komisyonuna dahil etmiştir. Ayrıca Ahmed Emin ona *er-Risâle* dergisinde yazma fırsatı sunarak malî sıkıntı çektiği bir dönemde yardımcı olmuş ve insanların dikkatini ona yöneltmiştir. Bu dergide Mendûr *Nemazic Beşeriyye* ve *fi'l-Mîzâni'l-Cedîd* gibi bir dizi makaleler yayımlamıştır.⁵⁶ Bu makaleleri daha sonra iki kitaba dönüşmüştür.

Mendûr 1943 yılında doktorasını tamamladıktan sonra İskenderiye Üniversitesi rektörü Tâhâ Huseyin'e gitmiş doktoradan dolayı kadrosunun yükseltilmesi isteğini bildirmiştir. Tâhâ Huseyin isteğini şiddetle reddetmiştir. Bu da Mendûr'un 1944'te İskenderiye Üniversitesi'nden istifa etmesine neden olmuştur.⁵⁷

Mendûr'la ilgili bazı araştırmacıların ortaya attığı birtakım problemlere değinmek gerekir. Yazar İbrahim Avad, Mendûr'un yaptığı çalışmalar, Mısır dışına gidişi ve Fransızca eğitim almasıyla ilgili bazı tartışma konuları ortaya atmıştır. Birinci sorun Kahire Üniversitesi edebiyat fakültesinden sosyoloji lisansı alma konusudur. Avad, Mendûr'un bu bölümden diploma aldığını kabul etmez. Çünkü Mendûr'un, Fuat

⁵⁵ Devvâre, 'Aşaratu Udebâ', s. 241-242.

⁵⁶ Devvâre, 'Aşaratu Udebâ', s. 242-244.

⁵⁷ Devvâre, 'Aşaratu Udebâ', s. 244-245.

Devvare'ye anlattığı, onun da *Aşaratu Udebâ* isimli kitapta naklettiğinin tersine bölümü üçüncü sınıftan ayrılarak bırakmıştır. İkinci sorun Avad'ın, Kahire Üniversitesi'nde öğrenci olan Mendûr'un üstün başarıyla 1930'da Fransa'ya gidişinden sonra aynı üstün başarıyı sürdürmemesidir. Zira Mendûr girdiği bir çok sınavda başarısız olmuş, izinsiz Fransa dışına çıkmış, yurt dışı heyetiyle arasında problemler çıkmıştır. Mendûr Tâhâ Huseyin'den cezaların kaldırılması konusunda yardım istemiştir. Hatta yurt dışı eğitimindeki tek başarısı lisans diploması almasıdır.⁵⁸ Öyle gözüküyor ki Mendûr ile heyet arasında yaşanan problemin nedeni Yunanistan gezisidir. Fransa'da olduğu sürede yurt dışı eğitiminin devam etmesi için sürekli Tâhâ Huseyin'e mektup göndermiştir. Avad bu konuyla ilgili gönderilen mektupların çokluğunu ve içeriğini delil olarak gösterir. Nebil Ferec'in, Tâhâ Huseyin'in çağdaşlarıyla mektuplarını topladığı kitabına dayanarak Avad diyor ki; bu mektupların yarısına yakını Mendûr'un mektuplarıdır. Gönderilen mektupların yarısına yakınının Mendûr'un mektupları olması Mendûr'un Tâhâ Huseyin'i ne kadar zorladığını bize göstermektedir.

Üçüncü sorun Mendûr'un İngilizce ve Fransızca'yı çok iyi bilmesiyle ilgili şüpheci. Avad bunu iki gerekçeyle izah etmektedir. Birincisi Mendûr'un öğrencisi Numan Aşur'un Mendûr hakkındaki şu sözüdür: Mendûr Fransızca ve İngilizce'yi, Fransa'da dokuz sene kalan bir öğrenci gibi değil de köyünden dışarı çıkmayan bir çiftçi gibi konuşuyordu.⁵⁹ İkincisi Gustave Flaubert'in *Madame Bovary*⁶⁰ romanını tercüme etmesidir. Avad'a göre bu tercümede birçok yanlış vardır. Avad, Arapça tercümenin birçok yerinde Fransızca metinde söylenmek isteneni ifade etmeyen hatalar tespit etmiştir. Örneğin Mendûr Fransızca *Voilà ce quis'appelleuneprise de bec*⁶¹ ibaresini *bu gagaların çatışması olarak adlandırılır* şeklinde tercüme etmiştir. Avad'a göre bunun mecazî anlamı düşmanlıktır. Mendûr *bec* kelimesini harfî tercüme yoluyla çevirmiştir. Bu da metinde ifade edilmek isteneni anlatmamaktadır. Buna benzer birçok hata Mendûr'un Fransızca'yı çok iyi bilmediğini bize anlatır. Avad bundan öte Mendûr'un tercümede yaptığı gramer hatalarına şaşırılmaktadır. Zira tercümede üslup zayıflığıyla beraber çok fazla dil hataları yapılmıştır.⁶²

⁵⁸ İbrâhim Avad, *Dr. Mendûr beyne Evhâmi'l-İddi'â'il-Arîda ve Hakâ'iki'l-Vâki'i's-Salba, Selâsu Kadâyâ Sâhine*, Mektebetu Zehrâ'i's-Şark, Kahire, 1999, s. 7-8.

⁵⁹ Avad, *Dr. Mendûr*, s. 8-11.

⁶⁰ Gustave Flaubert, *Madame Bovary*, Çeviren: Muhammed Mendûr, Dâru Şarkiyyât, Kahire, 1993.

⁶¹ Avad, *Dr. Mendûr*, s. 135.

⁶² Avad, *Dr. Mendûr*, s. 117-160.

Avad, Tâhâ Huseyin'le Mendûr arasındaki problem konusunu şöyle aktarmaktadır: “Tâhâ Huseyin Mendûr’un Fransa’da dokuz sene kalıp doktorasını bitirmemesine kızmıştır. Aynı zamanda Tâhâ Huseyin, Mendûr’un *en-Nakdu’l-Menheci inde’l-Arab* isimli doktora tezini beğenmemiştir. Bundan dolayı Tâhâ Huseyin danışmanlığını yapmayı ve doktora savunmasındaki jüriye girmeyi kabul etmemiştir. Tâhâ Huseyin’e göre Mendûr’un üniversiteyi bırakmasının sebebi üniversitedeki gelirin az olması ve dergide işe girmesidir. Hatta Tâhâ Huseyin bizzat kendisi Mendûr’un üniversiteyi bırakmaması için uğraşmış ancak Mendûr bunu kabul etmemiştir”.⁶³

Mendûr’un eğitim için yurt dışına gidip doktorada başarısız olmasından bahsedilse de birçok neslin kendisinden faydalandığı Arap edebiyatı ve eleştirisiyle ilgili yazdığı eserleri göz ardı edilemez. Fransa’ya gitmesi ona bilimsel ve kültürel açıdan fayda sağlamıştır.

6. MENDÛR’UN SİYASAL ve SOSYAL HAYATTAKİ ROLÜ

Tâhâ Huseyin’in Mendûr üzerinde iki önemli etkisi olmuştur. Bunlardan birincisi Mendûr’un edebiyat alanında çalışmasını sağlayarak Arap edebiyatının zenginleşmesine etkisi, ikincisiyse Mendûr’un üniversiteden istifasındaki etkisi ki bu da düşünce ve makaleleriyle Mendûr’un gazeteciliğe yönelmesine yol açmıştır. Ancak Tâhâ Huseyin her ne kadar Mendûr’u birincide teşvik ettiyse de ikincisinde akademik hayattan uzaklaştırmıştır. Mendûr da gazetecilik sahasına yönelmiş ve görüşlerini daha iyi bir şekilde dile getirmiştir. Bu da Mısır’daki siyasî ve toplumsal hayatı etkilemesine sebep olmuştur.⁶⁴ Şimdi Mendûr’un Mısır’daki siyasî yaşamında önemli sayılabilecek bazı kesitleri alt başlıklar halinde ele alacağız.

A. Ehram Gazetesi

Mendûr İskenderiye Üniversitesi’nden ayrıldıktan sonra Ehram Gazetesi haber müdürü olarak çalışmaya başlamıştır. Gazetenin yazı işleri üyesi Mustafa Emin ve Ali Emin buna şiddetle karşı çıkmışlar ve Mendûr ile çatışmaya başlamışlardır. Mendûr buradan el-Mısırî gazetesinde çalışmaya geçmiş ve önce yazı işleri müdürü sonra da editör olarak faaliyetlerine devam etmiştir. Bu gazetede yasalar aracılığıyla dini inancın kontrolünü ve din özgürlüğünün sınırlanmasını eleştiren makale yayımlamak isteyince gazete sahibi bunu red etmiştir. Mendûr da bu tür makale yayımlamasını engellemeyen

⁶³ Avad, *Dr. Mendûr*, s. 30.

⁶⁴ Mendûr, *Me’ârik Edebiyye*, s. 25.

Ehram Gazetesi'ne geri dönmüştür. Yazar, el-Mısırî gazetesinden ayrılmasından üç ay sonra ekonomik sorunlar yaşamıştır.⁶⁵

B. Vefd Partisi

Halkı temsil eden Vefd Partisi'ne karşı kralın yanında yer alan *Ahbâru'l-Yevm* gazetesi 1944 yılında yayım hayatına başlamıştır. *Biladi* isimli küçük bir gazeteye sahip olan Sa'diyyin Partisi'nin içinde bulunduğu azınlık hükümeti kurulmuştu. Mendûr Biladi Gazetesi'nde *el-Evrâkü's-Safrâ* başlıklı bir makale yayımlayarak *Ahbâru'l-Yevm Gazetesi*'ne saldırmıştır. Bu makale büyük gürültü kopararak Vefd Partisi'nin beğenisini kazanmış ve 1945 yılında partinin fikirlerini savunan *el-Vefdu'l-Mısri Gazetesi*'ne editör olmak istemiştir.⁶⁶ Buradan Mendûr'un malî sıkıntıda olmasına rağmen kimseye iltifat etmediği, haysiyetinden ödün vermediği anlaşılmaktadır. Şöyle ki o dönemde *Ahbâru'l-Yevm Gazetesi* kral tarafından desteklenmektedir. Mendûr'un bu gazetede kralı destekleyen ve Vefd Partisi'ne saldıran makaleler yazarak isteğine kavuşması kolaydı. Ancak Mendûr buna tevessül etmemiştir.

Mendûr *el-Vefdu'l-Mısri Gazetesi*'nde tek başına yazıyordu. Gazete eskiye saldıran ilerici hareketi temsil ediyordu. Gazete artık İngilizlere ve onlara yardım edenlere karşı çıkan yayınlar çıkarıyor ve sert bir muhalefet bloğu oluşturuyordu. Bu sebeple 1945-1946 arasında sayısı yirmiye yakın gazeteci hapse girip çıkmıştır. Bu gazete de *el-Beraviz* başlığı altında yabancı şirket bütçeleri, bazı memurların ve idare meclisi üyelerinin maaşları, hükümetteki paşalara verilen ödülleri, şirketlerdeki malî ve idarî yolsuzlukları gösteren bir dizi makaleler yayımlanmıştır. Ancak bu çalışma Vefd Partisi'ndeki sağcı paşaları kızdırmış ve onu komünist olmakla suçlamışlardır. Hatta çoğu komünistin Vefd Partisi'ne girdiğini söylemişlerdir. Mendûr ise hiçbir zaman komünist olmadığını söylemiştir.⁶⁷ Gazetenin başlığında şu yazıyordu; Nil vadisine özgürlük – siyasette demokrasi- toplumsal adalet.⁶⁸ Benimsediği bu slogan; zayıflara ve mazlumlara destek olunması ve fakirlerle zenginler arasındaki açığın kapanması gerektiğine dair inancından kaynaklanıyordu.⁶⁹

C. Rüşvet İddiası ve Tutuklanması

⁶⁵ Devvâre, '*Aşaratu Udebâ*', s. 244-246.

⁶⁶ Devvâre, '*Aşaratu Udebâ*', s. 247-248; Numan Âşûr, *Me'a'r-Ruvvâd*, el-Hey'etu'l-Mısriyyetu'l-Âmme li'l-Kitâb, Kahire, 1987, s. 63.

⁶⁷ Devvâre, '*Aşaratu Udebâ*', s. 248-249.

⁶⁸ Ahmed Muhammed Atiyye, "Mendûr Sevriyyen", *Mecelletu Edeb ve Nakd*, 1985, S. 12, s. 94.

⁶⁹ Devvâre, '*Aşaratu Udebâ*', s. 248-249.

Başbakan Sıtkı Suphi, Mendûr'a Mısır'ın İsviçre elçisi olmasını teklif etti. Bunun karşılığında Mendûr, İngilizlerin Mısır'ı işgaline yasallık veren anlaşmanın uygulanmasına ve savaşta İngiltere'nin Mısır'ı kullanmasına muhalefet etmeyecekti. Mendûr ise bunların tamamını reddetti. Bunun üzerine başbakan 1946 yılında komünizmle mücadele görünümü altında birçok gazeteciye saldırdı. Bu esnada *el-Vefdu'l-Mısri* ve Mendûr'un altı ay önce kendi imkânlarıyla çıkardığı *el-Ba's* gazetelerinin de aralarında bulunduğu 12 gazete kapatıldı. Bunların yanında içlerinde Mendûr'un da olduğu iki yüz yazar ve gazeteci tutuklandı.⁷⁰ Mendûr tutuklandıktan sonra *Ahbâru'l-Yevm Gazetesi* Mendûr'u Comentirn örgütüne üye olmakla suçladı. Bu örgüt burjuvaziye düşürmek için silahlı direnişe çağıran uluslararası komünist bir kuruluştur. Bu da siyasî davranan polis ve savcının ona karşı hareket etmesine neden olmuştur. Bunun sonucu Mendûr hapiste ağır baskılara maruz kalmıştır. Daha sonra *Ahbâru'l-Yevm* gazetesine kendisine karşı neşriyatından dolayı dava açmıştır. Sonunda Mendûr, Comentirn'e üyeliği ile ilgili açılan davadan beraat etmiştir.⁷¹ Kanaatimce çocukluğunda İngilizlere karşı ayaklanmada Mısırlıların katledildiğine tanık olan Mendûr bir çok sıkıntı yaşamıştır. Ancak son olay çocukluğunda gördüğü olaylarla kıyaslandığında en az tehlikeli olanıdır. Bu durum İngiliz işgalcilere karşı halka desteğini pekiştirdiğini gösterir. Bundan dolayı Mendûr'un düşünce ve davranışlarıyla, vatanın özgürlüğü, toplumsal adalet ve siyasette demokrasi için fikir ve eylemle mücadele kavramını birleştiren bir devrimci olduğu söylenebilir.⁷²

Mendûr hapisten çıktıktan sonra *Savtu'l-Ummet* gazetesinin editörlüğünü üstlenmiştir. Bu gazete Mendûr'un Vefd Dergisi'nde tekrar yazı yazdırılmaması karşılığında Vefd Partisi'ne rüşvet olarak verilmiştir. Ancak Sıtkı hükümetinin düşmesinden sonra bu gazetede editör olarak çalışabilmiştir.⁷³

D. Avukatlığı ve Milletvekilliği

Mendûr'un karşılaştığı ihanetler, psikolojisini ve maddî durumunu etkilemiş o da avukatlığa karar vermiştir.⁷⁴ Gazeteci iken elde ettiği şöhret bu konuda ona yardımcı olmuş ve avukat olarak büyük paralar kazanmıştır. Aynı dönemde *Savtu'l-Ummet* gazetesinin yöneticiliğini yapmaya da devam etmiştir. Bu dönemde diğer gazetecilerle

⁷⁰ Devvâre, '*Aşaratu Udebâ*', s. 248-251; Âşûr, *Me'a'r-Ruvvâd*, 65.

⁷¹ Devvâre, '*Aşaratu Udebâ*', s. 251-252.

⁷² Atiyye, "Mendûr Sevriyyen", s. 95-96.

⁷³ Devvâre, '*Aşaratu Udebâ*', s. 95-96.

⁷⁴ Âşûr, *Me'a'r-Ruvvâd*, s. 65.

beraber hükümet aleyhine çalışarak kralı etkileyip azınlık hükümetini düşürmüşler ve erken seçim kararı aldırılmışlardır. 1950 yılında yapılan bu seçimde Mendûr Vefd partisi listelerinden adaylığını koymuş ve çok büyük oy alarak miilletvekili seçilmiş ve meclisteki eğitim komisyon başkanlığına getirilmiştir. Bu görevi beyninde hipofiz bezi kanseri çıkıncaya kadar devam etmiştir. Bu hastalık sol göz sinirlerine baskı yapmaya başlayınca hemen Londra'ya ameliyat olmaya gitmiştir. 1951 senesinde Mısır'a geri dönmüş fakat eski düşmanı *Cerîdetu'l-Ahbâr*, onun kör olduğuyla ilgili söylenti çıkarmıştır. Bu da avukat olarak çalışmasını etkilemiştir. Ancak mecliste vekil olarak görevlerini yapmaya devam etmiş, Mısır tarafından çıkarılan bir kanunla İngilizlerle yapılan 1936 anlaşmasını iptal ettirmiştir. Bazı şehirlerde İngilizlere karşı direnme çağrısında bulunmuştur. Ancak bu hal İngilizlerin Kahire'yi yakıp yıkmasına neden olmuş ve bunun sonucu hükümet düşmüş, parlamento kapatılmıştır. 1952 devrimiyle birlikte Mısır İngiliz işgalinden kurtulmuştur.⁷⁵ Bazı eleştirmenlere göre Mendûr Mısırlılara yapılan zulüm ve halkın fakirleştirilmesine karşı yazdığı makalelerle halktaki devrim düşüncesini derinleştirmiştir. Ayrıca devrimden on yıl önce *el-Vefdu'l-Mısri* gazetesinde yazmasından itibaren baskıcı yönetimden kurtulmaya çağrı yapmıştır.⁷⁶ Devrimden sonra Mendûr için edebiyat, eleştiri ve siyasî içerikli yazı yazma alanı genişlemiştir. Edebî makaleleri edebiyat eleştirmenlerinin duayeni (amid) diye isimlendirilmesini sağlamıştır. Zira eleştirinin temellerini ve metotlarını ortaya koymuş ve birçok edebiyatçı ve eleştirmen kendisine öğrenci olmuştur.⁷⁷

Mendûr'un edebiyat alanı dışındaki çoğu makalesi siyaset ve toplum üzerinedir. Birçok makalesinde gençleri ve halkı vatan için çabalamaya çağırmaktadır.⁷⁸ Bu da edebiyat alanında meşhur olduğu kadar siyaset alanında meşhur olmamasına rağmen onun halkının ve ülkesinin sorunlarıyla ilgilendiğini gösterir. O aynı zamanda iyi bir eleştirmen ve akademisyendir. Toplumun gelişmesi ve özgürleşmesi için halkın sorunlarıyla ilgilenen bir devrimcidir. Onun edebiyat eleştirisi halkın yaşamı ve

⁷⁵ Devvâre, '*Aşaratu Udebâ*', s. 253-255.

⁷⁶ Atiyye, "Mendûr Sevriyyen", s. 94.

⁷⁷ Fethî Rıdvân, "Muhammed Mendûr 'Amîdu'n-Nakd'l-Edebî el-'Arabî el-Hadîs", *Mecelletu Edeb ve Nakd*, 1985, S. 12, ss. 71-72.

⁷⁸ Örneğin bkz Muhammed Mendûr, "min Me'âni'l-Vataniyye Nâpulyûn Ustûratun Edebiyye", *Mecelletu's-Sekâfe*, 1942, S. 162, ss. 9-12.

menfaatıyla bağlantılıdır. Hatta geri kalma sebeplerinden kurtulmak için halkın eğitilmesi ve hayat seviyesinin yükseltilmesini çıkar yol olarak görmektedir.⁷⁹

7. MENDÛR'UN SİYASETEN ÖĞRETİM HAYATINA DÖNÜŞÜ

Ğâlî Şükrî'ye göre Mendûr'un akademisyenlik ve özgür araştırmacılık arasında gidip gelmesi bilimsel esnekliğe sahip olduğunu göstermektedir.⁸⁰ Mendûr kendisini anlatırken yaratılış itibarıyla eğitimci olduğunu ifade eder. Bu sebeple eğitimi terk edememiştir. Kahire Üniversitesi'nde kültür enstitüsü ve gazetecilik bölümünün 1944'te açılmasından beri önce kültür enstitüsüne, sonra gazetecilik bölümüne gazete yazarlığı ve edebiyat eleştirisi dersleri vermek için görevlendirilmiş, sonra kadrolu hocası olmuş ve 1949 yılında tiyatro enstitüsünde drama edebiyatı bölümünün başkanı olmuştur. Burada öğrencilerinden biri ders notlarını *el-Edeb ve en-Nakd* ismiyle kitap olarak bastırmıştır. 1953 yılında Arapça Yüksek Enstitüsü açılınca orada dersler vermiştir. Verdiği dersleri enstitü bir kitap haline getirmiş ve bastırmıştır. Bu bastırılan kitaplar *İbrahim Abdulkadir el-Mâzinî, Mesrahu Şevki, Mesrahiyyatü Aziz Abaza, el-Mesrahu'n-Nesrî, el-Edeb ve Funûnuhu* ve diğerleridir. Bunlara ek olarak Gustave Flaubert'in *Madame Bovary* adlı eserini tercüme etmiştir.⁸¹

Mendûr'un Ailesi: Mendûr'un 1941 yılında evlendiği Melek Abdülazîz'den beş çocuğu olmuştur. Bunlar;

1. Hüsam, ekonomi profesörüdür. 30. 01. 1942'de doğmuştur.
2. Leyla, spikerdir. 30. 01. 1942'de doğmuştur.
3. Macit, subaydır. Ağustos 1943'te doğmuştur. Uçak kazasında vefat etmiştir.
4. Halit, Kuveyt'te mühendis olarak çalışmaktadır. 1948'de doğmuştur.
5. Tarık, diş doktorudur. 1949'da doğmuştur.⁸²

Mendûr'un Vefatı: Mendûr beyin ameliyatı geçirmiş ve bu ameliyat konuşmasını etkilemiştir.⁸³ Buna rağmen edebiyat çalışmalarına devam etmiştir. 1950'lerde Millî İrşat Bakanı Profesör Fethi Rıdvan, tiyatro heyeti oluşturma kararı alınca Mendûr'u bu heyete dahil etmiştir. Bazı eleştirmenlere göre bu heyet sayesinde Arap tiyatrosu iyi bir

⁷⁹ Mendûr, *Zikrayât Edebiyye*, s. 12.

⁸⁰ Ğâlî Şükrî, *Sevratu'l-Fikri fî Edebine'l-Hadîs*, Mektebetu'l-Encilû el-Misriyye, Kahire, 1965, s. 254.

⁸¹ Devvâre, *Aşaratu Udebâ*, s. 256-258.

⁸² Fu'âd Kandîl, *Muhammed Mendûr Şeyhu'n-Nukkâd*, el-Meclisu'l-A'la li's-Sekâfe, 2015, s. 76.

⁸³ Fethî, "Muhammed Mendûr 'Amîdu'n-Nakd", s. 72.

döneme girmiştir.⁸⁴ Mendûr özel okumalarının yanı sıra her ay yeni tiyatrolar okuyup onlarla ilgili rapor yazdığı için çok yorulmaktadır. 1965 yılında Kültür Bakanlığı'nın önerisiyle Mısır tiyatrosunu ıslah etme görevini üstlenen Mendur'un bunun için provalar ve tiyatro gösterileri yapması gerekmektedir. Ancak tiyatro oyuncularının halkı hoşnut etmek için metin dışına çıkmalarından rahatsızlık duyan Mendûr bu konuda ilgililere şikâyetlerini yazmasına rağmen sonuç alamamıştır. Tüm bu olanlar onu psikolojik olarak etkilemiştir. Sonunda anjin hastalığına yakalanarak 19 Mayıs 1965'te⁸⁵ 58 yaşında vefat etmiştir.

Mendûr'un bilimsel ve edebî çalışmalarındaki yol arkadaşı ve aynı zamanda bilimsel eserlerini yazan eşi şair Melek Abdulazîz ise 1999 yılında vefat etmiştir. Büyük şair Faruk Şevş, *el-Mukâtiletu bi'l-Hems* başlıklı makalesiyle onun ölümünü duyurmuştur. Bu başlıkla Melek Abdülazîz'in Mendûr'a *mehmus şiir* fikri konusunda ilham verdiğiine işaret etmek istemiştir.⁸⁶

Kısaca özetleyecek olursak; Mendûr, Arap dünyasında düşünce, kültür ve edebiyat tarihinin önderlerinden ve farklı toplumsal konularda ilk çalışanlardan, edebiyat, eleştiri ve gazetecilik alanındaki büyük yazarlardandır. Ayrıca uzun yıllar birçok gazete ve dergi yöneticiliğini üstlenmiştir. Halkın vatan bilincinin artmasına etki eden ve toplumsal adalete çağıran yazıları vardır. Bu yazılar 1952 devriminin ateşlenmesinde etkili olmuştur. Dolayısıyla Mendûr, Mısır toplumunu etkileyen önemli yazarlardan biri olarak Arap edebiyatındaki yerini almıştır.

8. MENDÛR'UN HOCALARI

Mendûr'un ifade ettiğine göre o, bilgiyi insanlardan daha çok kitaplardan öğrenmiştir. Bunu ifade ederken *ölülerden öğrendim* demiştir.⁸⁷ Onun bu sözü hocalardan ziyade ölmüş şahsiyetlerin kitaplarından bir şeyler öğrendiğini ifade etmektedir. Mendûr İbn Sellâm el-Cumahî'den, *el-Muvazene beyne't-Taiyyîn* kitabının yazarı Âmidî'den, *el-Vesâta beyne'l-Mutenebbi ve Husumihi* kitabının yazarı Abdulazîz el-Curcânî'den etkilendiğini belirtmektedir. Ona göre bu üç yazar eleştirisinin önderleridir. Ayrıca Abdulkâhir el-Curcânî'nin ve modern Arap edebiyatçıları arasında

⁸⁴ Alî er-Râ'î, *el-Mesrahu fi'l-Vatani'l-'Arabî*, el-Meclisu'l-Vatani li's-Sekâfe ve'l-Funûni ve'l-Âdâb, Âlemu'l-Ma'rife, el-Kuveyt, 1999, s. 90.

⁸⁵ Fârûk el-Umrânî, *Tetavvuru'n-Nazariyyeti'n-Nakdiyye 'inde Muhammed Mendûr*, ed-Dârul-Arabiyyetu li'l-Kitâb, Tunus, 1988, s. 44.

⁸⁶ Şûşe Fârûk, "Melek Abdulazîz: el-Mukâtiletu bi'l-Hems", *el-Ehrâm*, 1999, Yıl: 124, S. 41271.

⁸⁷ Mendûr, *Me'ârik Edebiyye*, s. 20.

özellikle Tâhâ Huseyin'in etkisi olmuştur. Zira Tâhâ Huseyin'in ona aşağıda zikredeceğimiz üç konuda katkısı olmuştur:

1. Kendine güvenmekle beraber fikrî özgürlük, bunu Tâhâ Huseyin'in herhangi bir yazılı metne bakmaksızın ders vermesinde görmüştür.

2. Eski edebiyatlara özellikle de eski Yunan ve Fransız edebiyatına yönelmektir. Tâhâ Huseyin onu bu iki edebiyata yönlendirmiştir.

3. Eski Arap edebiyatı metinlerini şerh edip onların zevkine varmaktır.⁸⁸

Fuat Devvare⁸⁹ Mendûr'la ilgili "Tâhâ Huseyin'in sosyal yaşama en çok katılan ve edebiyat eleştirisinde güçlü olan öğrencilerindendir" der.⁹⁰ Aynı şekilde Mendûr, Akkâd'dan da etkilenmiştir. Çünkü Akkâd ona edebî eserde insan temasının önemini öğretmiştir. Yine Mihail Nuayme'nin *el-Ğirbâl* kitabından etkilenmiştir. Ancak Mendûr'a göre en çok etkilendiği hocalar Avrupa edebiyatı hocalarıdır. Onların içinden de özellikle Sorbonne Üniversitesi'ndeki hocalardan etkilenmiştir. Bilhassa kitapları aracılığıyla Gustave Lanson'dan etkilenmiştir. Ayrıca Eflatun ve Aristo gibi eski Yunan yazarlarından ve felsefecilerinden etkilenmiştir.⁹¹

9. MENDÛR'UN ÖĞRENCİLERİ

Ramâdî'ye göre⁹² Mendûr'un çağdaş edebiyata katkıda bulunan genç neslin yetişmesinde büyük rolü vardır. Yaşamını sanat, edebiyatın sorunları ve tiyatro konularına adanmıştır. Güçlü anlatımı ve bilgisiyyle edebiyatçıların ve eleştirmenlerin takdirini kazanmıştır. Yazarlıkta, gazetecilikte ve edebiyatçılıkta kimse onunla boy ölçüşemez bir durumdaydı.⁹³ Öğrencileri;

1. Muhammed Zeki el-Oşmavi:⁹⁴ edebiyatçı ve eleştirmendir. Kitapları arasında *en-Nâbiğâtü'z-Zubyânî*, *Kazâyâ Nakdi'l-Edebi*, *Dirasatun fi'n-Nakdi'l-Mesrahi*, *el-Edebu'l-Mukârin*, *er-Ru'yetü'l-Muâsıra fi'l-Edeb ve'n-Nakd*, *el-Mesrahu Usuluhu ve't-Ticâhuhu'l-Muâsirat* vardır.

⁸⁸ Mendûr, *Me'ârik Edebiyye*, s. 22-24.

⁸⁹ Mendûr'un da aralarında bulunduğu on edebiyatçıyla yapılan diyalogların yazarı.

⁹⁰ Yusuf el-Ka'id, *Abkariyyetu'l-Mechûd: Mendûr Nâkiden li'l-Kissati ve'r-Rivâye*, el-Meclisu'l-A'la li's-Sekâfe, Kahire, 2005, s. 5.

⁹¹ Devvâre, *Aşaratu Udebâ'*, s. 264-266; Selâvî, *Mustalahu'n-Nakdi*, s. 3.

⁹² Cemaleddin er-Ramâdî, modern edebiyat döneminin en meşhur yazarlarından biridir. Eski ve yeni bir çok edebiyatçıyı anlatan "*A'lâmu'l-Edebi'l-Muâsır*", "*Şahsiyyât Meşhura ve Mağmura*" ve "*Şu'arâ'u'l-Hubb*" gibi bir çok kitabı vardır.

⁹³ Cemâluddîn er-Ramâdî, "ed-Duktûr Muhammed Mendûr ve-Ârâ'uhu fi's-Sekâfeti ve'l-İ'lâm", *Kâfiletu'z-Zeyt*, 1967, C. XIV, S. 12, ss. 23.

⁹⁴ Devvâre, *Aşaratu Udebâ'*, s. 244.

2. Mahmut es-Sa'ran:⁹⁵ dil bilimcisidir. *el-Luġatu ve'l-Muctema' Ra'y ve Menhec, İlmu'l-Luġa Mukaddimetun li'l-Kârii'l-Arabî* kitaplarının yazarıdır.

3. Numan Aşur:⁹⁶ meşhur tiyatro yazarıdır. *en-Nâsu el-Lay Taht, en-Nasu el-Lay Fevk, el-Maġmatis, Sıfı'l-Harim* isimli tiyatro kitaplarının yazarıdır.

10. MENDÛR'UN ESERLERİ

Mendûr'un ihmale uğrayan bazı eserleri bulunmaktadır.⁹⁷ Yusuf Kaid, Mendûr gibi büyük bir edebiyatçının kitaplarını toplarken Kahire kitap piyasasında çektiği sıkıntıları aktarmaktadır. Hatta onun özel kütüphanesiyle ilgili şöyle bir faciadan bahsetmektedir. Mendûr'un özel kütüphanesi ailesi tarafından akademiye hediye edilir. Fakat akademi bunlara değer vermez ve kültür bakanının kararıyla kitapları sokağa atılır.⁹⁸ Bunun yanı sıra Mendûr'un tiyatro yazma heyetindeyken, uygulamalı tiyatro eleştirisiyle ilgili yazdıkları da yayımlanmamıştır.⁹⁹ Bu hadiselerden dolayı Mendûr'un eserlerinin net olarak bilinmesi zordur. Ancak bu konuda çalışan bazı araştırmacı ve eleştirmenlerin büyük gayretleri vardır. Örneğin;

1. Yusuf Kaid, Mendûr'un hikaye ve romanla ilgili makalelerini toplamıştır.¹⁰⁰
2. Sami Ahmed, Mendûr'un birçok makalelerini iki ciltte toplamıştır.¹⁰¹
3. Muhammed Mendûr'un oğlu Tarık Mendûr, babasının daha önce yayımlanmamış makalelerini toplamıştır.¹⁰²

el-Kaid'in söylediğine göre Ceyyar, Mendûr'un 1939'dan 1965'e kadar olan makalelerini saymış ve bu arada yazdığı 1555 makaleyi şöyle sınıflandırmıştır; 85 makale edebiyat eleştirisi hakkında, 125 makale teori eleştirisi hakkında, 143 makale tiyatro hakkında, 50 makale hikaye hakkında, 165 makale kültür konuları hakkında, 985 makale siyaset ve toplumsal eleştirileri hakkındadır. Bu bilgiye göre Mendûr'un makalelerinin %75'i siyasî, toplumsal ve kültürel sorunlar üzerinedir.¹⁰³ Mendûr'un bazı araştırmaları vardır ki bunlardan da söz etmek gerekir. Mesela Paris'te iken ses enstitüsünde Arap şiir bahirleri üzerine yaptığı araştırma sonucunda aruzla ilgili yeni bir

⁹⁵ Devvâre, 'Aşaratu Udebâ', s. 244.

⁹⁶ Avad, *Dr. Mendûr*, s. 11.

⁹⁷ Muhammed Mendûr, *Kitâbâtu Muhammed Mendûr el-Mechûle*, I-II, Hazırlayan: Toplama: Sâmi Suleymân Ahmed, el-Meclisu'l-A'la li's-Sekâfe, Kahire, 2009, c. I, s. 7.

⁹⁸ el-Ka'id, *Abkariyyetu'l-Mechûd*, s. 5.

⁹⁹ el-Ka'id, *Abkariyyetu'l-Mechûd*, s. 73.

¹⁰⁰ el-Ka'id, *Abkariyyetu'l-Mechûd*, s. 27-388.

¹⁰¹ Mendûr, *Kitâbâtu Muhammed Mendûr*.

¹⁰² Mendûr, *Zikrayât Edebiyye*.

¹⁰³ el-Ka'id, *Abkariyyetu'l-Mechûd*, s. 13.

öğretim yöntemi keşfetmiş ve bunun sayesinde öğrencileri aruzu daha kolay öğrenmiştir.¹⁰⁴

Mahmud Habubi'nin belirttiğine göre¹⁰⁵ Mendûr'un yayımlanan kitapları şunlardır:

1. en-Nakdu'l-Menheci İnde'l-Arab, 1943.
2. fi'l-Mîzâni'l-Cedîd, 1944.
3. Nemâzic Beşeriyye, 1944.
4. fi'l-Edeb ve'n-Nakd, 1949.
5. Mesrahiyyatü Şevkî, 1954.
6. Halîl Mutrân, 1954.
7. İbrâhîm el-Mâzinî, 1954.
8. Veliyyuddin Yekn, 1956.
9. İsmail Sabri, 1956.
10. Cevletun fi'l-Âlemi'l-İştirakî, 1957.
11. el-Edebu ve Mezâhibuhu, 1957.
12. Mesrahiyyatü Aziz Abaza, 1958.
13. Kazâyâ Cedîde fi Edebine'l-Hadis, 1958.
14. es-Sekâfetu ve Echizetuhâ, 1958.
15. Mesrahu Tevfik el-Hakîm, 1961.
16. el-Mesrah, 1959-1963.
17. en-Nakd ve'n-Nukkâdü'l-Muâsırûn, 1963.
18. el-Edeb ve Fununuhu, 1963.
19. fi'l-Mesrahi'l-Mısriyyi'l-Muâsır, (makalat beyne, 1958, 1965) 1973.
20. el-Klasikiyye ve'l-Usulü'l-Fenniyye li'd-Drama, (t.y).
21. eş-Şi'rû'l-Mısri Ba'de Şevkî, (t.y).
22. Fennü's-Şiir, (t.y).
23. el-Mesrahu'n-Nesrî, (t.y).
24. Fennü's-Şiir, (t.y).

Tercüme Ettiği Eserler:

1. Difa'un 'ani'l-Edeb, (Georges Duhamel) 1949.

¹⁰⁴ Devvâre, 'Aşaratu Udebâ', s. 244.

¹⁰⁵ Mahmûd el-Habûbi, "el-Fikru'n-Nakdî 'inde Muhammed Mendûr", *Mecelletu Ehli'l-Beyt*, 2005, S. 2, s. 91.

2. Mine'l-Hakimi'l-Kadim ile'l-Muvatini'l-Hadis, (Celestin Bougle), 1949.
3. Nezevât Marianna ve Leyali, (Alfred de Musset), 1959.
4. Madame Bovary, (Gustave Flaubert), 1960.
5. Menhecu'l-Bahs fi'l-Edeb ve'l-Lüğa, (Gustave Lansonve Antoine Meillet), 1964.
6. fi'l-Mesrahi'l-Âlemî, (t.y).
7. Târîhu İ'lâni Hukuki'l-İnsan, (t.y).

Mendûr'un hayatı ve eserlerini tanıdıktan sonra gelecek olan birinci bölümde Batıda ve Arap Edebiyatında eleştirinin tarihine kısa bir bakışla yetinilecektir. Çünkü Mendûr Batı edebiyatından etkilenmiş ve eski Arap eleştirmenlerin görüşleriyle birleştirmeyi başarmış, Batı tenkit teorilerini Arap eebiyatına uygulamayı denemiş bir eleştirmendir.

BİRİNCİ BÖLÜM

BATI'DA ve ARAP EDEBİYATINDA ELEŞTİRİNİN TARİHÇESİ

Arap edebiyatçıları Batı edebiyatı ve eleştirisine vakıf olmaları sayesinde edebi metinlerin anlaşılması ve gizemlerinin çözümlenmesinde edebiyat eleştirisi usulünün etkisini farketmişler, edebiyatın da diğer bilimler gibi sınırları olduğunu anlayarak edebiyat eleştirisini Arap dünyasına taşımışlardır.¹ Edebiyat eleştirisinin Arap dünyasına girmesi sonucu modern veya klasik metnin okunması farklılaşmış, hatta eleştiri kavramlarının değişmesi ve yenilenmesiyle anlamları değişen eleştiri terminoloji dili oluşmuştur. Araştırmacıların bir kısmına göre, birçok eleştirmen ve araştırmacı edebiyat terimlerinin manasını doğru anlamadan ve bilmeden onları kullanmaktadır.² Birçok araştırmacıya göre bu durumun nedeni, önder şahsiyetlerin bu çok sayıdaki bilimsel ve kültürel kavramların Arapçadaki karşılıklarını araştırmaksızın aceleyle seçmeye mecbur bırakılmalarıdır.³ O halde edebiyat ve eleştiri araştırmalarında, terimleri doğru bir şekilde tanımlamak gerekmektedir.⁴

Bu bölümde Batı'da ve Arap edebiyatında eleştiri tarihine kısaca göz atılacaktır. Ancak öncesinde edebiyat ve eleştiriyle ilgili bazı kavramlar ve terimlerden bahsedilecektir. Çünkü eleştiri tarihi ele alınırken ve daha sonraki bölümlerde kullanılacak olan bazı kavramlar ve terimlerin açıklanmasında fayda mulahaza edilmektedir. Ardından Batı'da ve Arap edebiyatında eleştiri tarihine geçilecektir.

1. EDEBİ ELEŞTİRİYLE İLİŞKİLİ KAVRAMLAR ve TERİMLER

1.1. Edebiyat (الأدب)

Edeb kelimesinin manası, Arapların hayat tarzlarının gelişmesi, bedevi hayattan medeni yaşama geçmeleriyle genişlemiştir.⁵ Edebiyat tarihçisi Mustafa Sadık er-Rafii bu terimin tarihi gelişimiyle ilgili şöyle der: Edeb terimi toplumsal tarihi gelişime göre üç aşama geçirmiştir. İlk aşama cahiliye dönemi ve İslam'ın ilk çağlarıdır. Bu dönemde

¹ Mecîdî – Ahmedîna, *en-Nakdu'l-Edebiyyu'l-Mu'âsir*, s. 104.

² Semîr Hicâzî, *Kadâya'n-Nakdi'l-Edebiyyi'l-Mu'âsir Dirâse Tahlîliyye Nakdiyye el-Fikru'l-Hadîs*, ed-Dâru'l-Beydâ', 2008, s. 133.

³ Alî el-Kâsimî, "limâzâ Uhmile el-Mustalahu't-Turâsi", *Mecelletu'l-Munâzara*, 1993, S. 6, ss. 33-40.

⁴ Raşîd Selâvî, *Mustalahu'n-Nakdi fî Turâsi Muhammed Mendûr: 1907-1965*, Cidâr li'l-Kitâbi'l-Âlemî, 'Ammân – Âlemu'l-Kutubi'l-Hadîs, İrbid, 2009, s. 2.

⁵ Şevkî Dayf, *Tarihu'l-Edebi'l-Arabî: el-'Asru'l-Câhilî*, Kahire, Dâru'l-Ma'ârif, 1960, s. 7.

kelime psikolojik anlam, ahlaki anlam ve iyi tabiat anlamlarıyla sınırlıdır. Örneğin Araplar edeb kelimesini (أدب القوم أدبا) şeklinde bir cümlede kullandıklarında *edeb* kelimesi *yemeğe davet etmek* anlamına gelir.⁶ Cahiliye dönemi şairi Tarafe b. el-Abd'in

نحن في المشتاة ندعو الجفلى ... لا ترى الأدبَ فينا ينتقر

şiiirinde edeb kelimesinin bu anlamını görmekteyiz. Araplar bu kelimedenden ziyafet vermek veya ziyafete davet etmek anlamındaki *edube/ye'dubu* fiilini türetmişlerdir.⁷

Bazılarına göre bu kelime öncekilerin ve ataların kendilerinden sonrakilere bıraktıkları davranışlar manasında sünnet veya çalışma yöntemi anlamında kullanılmıştır.⁸ Ancak

İslam döneminde kelimenin anlamı (أدبني ربي فأحسن تأديبي) *Rabbim beni ne güzel edeplendirdi* hadisinde olduğu gibi ahlaki da kapsayacak şekilde genişlemiştir.⁹ Bazı

edebiyatçıların cahiliye dönemi ve İslam'ın ilk çağlarında edep kelimesinin varlığı konusunda şüphe etmelerine rağmen¹⁰ bu iki asırda edep kelimesinin kullanılmadığını

söylemek mümkün değildir. İkinci aşama Emeviler dönemidir. Edep kelimesinin anlamı bu dönemde daha da genişlemiş hatta öğretmenler bu dönemde eddebe (أدب) fiilinden

türetilmiş olan *mueddibun* ismiyle anılmıştır.¹¹ *Mueddibun* adı verilenler şiir, hitabet, cahiliye ve İslam tarihi gibi farklı alanlarda halife çocuklarına eğitim verenlerdir. Bunun

sonucunda edeb kelimesi fıkıh hadis, tefsir gibi İslami ilimler anlamında kullanılan ilim kelimesinin karşılığı olmuştur.¹² Üçüncü aşamada edeb kelimesinin kullanımı genişledi

ve soy bilimi, şiir, dil vb. rivayetlerle ilgili bilimin konusu haline gelerek önceki kullanıldığı anlamların tamamını kapsayan bir terim haline gelmiştir.¹³ Abbasiler

döneminden itibaren eğitim ve öğretim, edeb kelimesinin karşılığı olarak kullanılmıştır.

Mesela; İbn Mukaffa' ahlaki tavsiyeler ve siyasetle ilgili iki risalesine *el-Edebu's-Sağir* ve *el-Edebu'l-Kebir* ismini vermiş, Câhız'ın *el-Beyân ve't-Tebyin*'i gibi kitaplara

edebiyat eserleri adı verilmiştir. Daha sonra bu kelimenin anlamı ut çalmak, satranç, binicilik vb. toplumsal ve kültürel din dışı bilgileri içerecek şekilde genişlemiştir.¹⁴ En

⁶ Mustafa Sâdik er-Râfi'î, *Târîhu Âdâbi'l-'Arab*, Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, Beyrût, 2000, c. I, s. 23-24.

⁷ Dayf, *el-'Asru'l-Câhilî*, s. 7.

⁸ Carlo Nallino, *Târîhu'l-Âdâbi'l-'Arabîyye mine'l-Câhiliyye hattâ 'Asri beni Umeyye Nassu'l-Muhâdarât elleti Elkâhâ bi'l-Câmi'âti'l-Misriyye 1910-1911*, Takdim: Tâhâ Huseyin, Dâru'l-Ma'ârif, Kahire, 1970, s. 24.

⁹ er-Râfi'î, *Târîhu Âdâbi'l-'Arab*, c. I, s. 23-24.

¹⁰ Tâhâ Huseyin, *Fi'l-Edebi'l-Câhilî*, Lecnetu't-Te'lif ve't-Terceme ve'n-Neşr, Kahire, 1933, s. 17-19.

¹¹ er-Râfi'î, *Târîhu Âdâbi'l-'Arab*, c. I, s. 23-24; Tâhâ Huseyin, *Fi'l-Edebi'l-Câhilî*, s. 19-22.

¹² Dayf, *el-'Asru'l-Câhilî*, s. 8.

¹³ er-Râfi'î, *Târîhu Âdâbi'l-'Arab*, c. I, s. 23-24.

¹⁴ Dayf, *el-'Asru'l-Câhilî*, s. 8-10.

sonunda edeb kelimesi, Şu an söylendiğinde aklımıza ilk gelen manasını bulmuştur ki bu anlam “Düz yazı veya Şiir Şeklinde yazılıp, okuyanların ve duyanların duygularını etkilemeyi amaçlayan belaağatlı/sanatlı söz söylemektir”.¹⁵ Bundan dolayı İbn Haldun (ö. 808/406) edebiyat ilmini edebiyatçının özellikleri üzerinden Şöyle tanımlamıştır; “Arapların üslubuna ve tarzına uygun biçimde Şiir ve nesir yazmada usta olmak”tır.¹⁶ Dolayısıyla ustalıkla mükemmel biçimde yazılan nazım ve nesir, edebiyatı oluşturmaktadır.

Modern çağda eleştirmen ve edebiyatçılarının edebiyat terimini farklı tanımladıklarını görüyoruz.¹⁷ Bazıları edebiyat kavramının zamanla deĐiŐtiĐi ve onu tanımlamanın zor olduğu görüşündedir.¹⁸ Mendür’a göre ise klasik dönemde edebiyat kavramı net olarak tanımlanmamıŐtır. Araplarda modern dönemde edebiyat kavramı Şiir ve nesiri ifade eden yüzeysel bir kavramdır.¹⁹ Bu yüzden Mendür’un Avrupa’daki edebiyat tanımlarını benimsediğini görüyoruz. Bunlardan ilkinde göre edebiyat, kendine has formu/tarzı sayesinde güzel duyguları veya estetik hisleri ya da her ikisini birden harekete geçiren/coşturan Şeydir.²⁰ Bu tanımdan Batılıların, metnin ruhta bıraktığı etkiye yoğunlaşan edebiyat anlayıŐına sahip oldukları anlaşılmaktadır. Ayrıca edebiyatın Şiirsel bir metin veya roman veya diğer edebi eserlerden olması zorunlu değildir. Hatta onlara göre edebiyat kişinin duygularını harekete geçirecek Şekilde yazılan bilimsel bir metin olabildiği gibi müzik, resim vb. gibi yazılı olmayan bir çalışma da olabilir.

Mendür’un önemsemiğiği ikinci tanıma göre edebiyat insani tecrübenin sanatsal tarzda ortaya konulmasıdır. Zira bu tanım, divan ekölü üyeleri ve Mîhâil Nuayme (1889-1988) gibi yenilikçi edebiyatçılar tarafından Arap dünyasında yayılmıştır.²¹ Örneğin; Ahmed Şevki’nin Mustafa Kâmil’e yazdığı mersiyesiyle ilgili eleştiride Abbas Mahmud el-Akkâd ve İbrahim Abdulkadir el-Mâzinî’nin, aŐırına kaçtıkları

¹⁵ Dayf, *el-‘Asru’l-Câhilî*, s. 7.

¹⁶ Abdurrahmân b. Haldûn, *Mukaddimetu İbn Haldûn*, I-II, Yayınlayan: Muhammed ed-Dervîş, Dimeşk, 2004, c. II, s.376.

¹⁷ Fâ’ik Mustafa – Abdurrida Alî, *fi’n-Nakdi’l-Edebiyyi’l-Hadîs Muntalakât ve tatbikât*, Câmi’atu’l-Musul, Mudîriyyetu Dâri’l-Kutubi lit-Tibâa’eti ve’n-Neşr, el-Musul, 1989, s. 25.

¹⁸ Emmanuel Fraisse - Bernard Mouralis, *Kadâya Edebiyye ‘Âmme Âfâk Cedîde fi Nazariyyeti’l-Edeb*, Çeviren: Latîf Zeytûni, el-Meclisu’l-Vatani li’s-Sekâfe ve’l-Funûn ve’l-Âdâb, el-Kuveyt, 2004, s. 63-64.

¹⁹ Muhammed Mendür, *el-Edebu ve Mezâhibuhu*, Nahdatu Mısır, Kahire, ty. s. 7.

²⁰ Muhammed Mendür, *el-Edebu ve Funûnuh*, Nahdatu Mısır, Kahire, 2006, s. 4.

²¹ Mendür, *el-Edebu ve Mezâhibuhu*, s. 9; Muhammed Mendür, *eş-Şi’ru’l-Mısri ba’de Şevki*, I-III, Nahdatu Mısır, ty., c. I, s. 49-50.

görülmektedir. Çünkü ikisine göre o kaside Şevki'nin kendi insani duygularından kaynaklanmamıştır. Onun duygularını ve hislerini ifade etmemektedir. Bu durumda Şevki'nin kasidesi bağlamdan yoksun, anlamı bozuk, taklitçi, öze değil de şekle bağımlı kalmıştır. Şevki kasidesinde cahiliyye şiirini taklit etmiş, muhtevayı dikkate almamış, şekli önemsemiştir.²² Mîhâil Nuayme'nin *Ğirbâl* adlı kitabında edebiyat terimini açıklarken bu anlama yoğunlaştığını görmekteyiz. Ona göre yazar, söylediği ve yazdığı her şeyde kendini denetlemelidir. Zira her ürününde kendisini ortaya koymalı, kendi özüne yaklaşmaya çalışmalıdır.²³ Mendûr'a göre kişisel tecrübe; edebiyatçı veya şairin sadece çektiği acılar ve deneyimlerle sınırlı olmayıp, zengin hayal gücüne ve edebiyatçının dikkatli gözlemlerine de şamildir. Bu gözlemler hayalden beşeri tecrübeler çıkarmasına imkân sağlar ve gerçek hayattan daha sahici ve zengin olabilir. Ayrıca yazarın başkalarının tecrübelerini ve hayatın problemlerini kendi tecrübeleri gibi ifade etmesine imkan sağlar.²⁴

Mendûr'un benimsediği üçüncü edebiyat tanımı şudur, "Edebiyat hayatın eleştirisidir." Mendûr Yunancadaki eleştirinin anlamını açıklayarak şöyle der: Yunancada eleştiri diğerlerinden ayırma anlamında Crino kelimesidir. Ancak bu ayırma, herhangi bir şeyin unsurlarını ayırt etmek anlamındadır. Bu ayırt etme bizi, herhangi bir şeyin bütün unsurlarını nitelemeye, analiz etmeye ve genel dokudaki önemini belirlemeye, buradan da eleştirdiğimiz şeyi değerlendirmeye götürür. Bundan dolayı bu üçüncü tanım, birinci ve ikinci tanımla çelişmemekte, bilakis onları tamamlayıp desteklemektedir. Zira insan tecrübesini ifade eden edebiyatın unsurlarının, zayıf ve güçlü yönlerinin ve insanda bıraktığı etkinin dikkatli bir şekilde eleştirilmesi gerekir.²⁵

Aşağıda zikredeceğimiz örnek, insani deneyimi doğru bir şekilde tasvir etmektedir: Rafi'i annesini kaybeden iki küçük çocuğun durumunu anlatmaktadır. Yazar gece evine dönerken biri beş, diğeri üç yaşında iki çocuk görür. İkisi de annelerini kaybettikleri ve evlerinin yolunu bulamadıkları için korkmaktadır. Yazar onları görünce şefkatli davranıp bir parça helva vermiştir. Anneleri gelince hepsi çok sevinmişlerdir.²⁶ Bu olayda edebiyatçının doğru bir gözlemlerle insani tavrı fark ettiği ve ondan etkilendiği

²² Abbâs Mahmûd el-'Akkâd – İbrâhîm Abdulkâdir el-Mâzinî, *ed-Dîvân fi'l-Edeb ve'n-Nakd*, Daru's-Şa'b, Kahire, 1997, s. 129-165.

²³ Mîhâil Nuayme, *el-Ğirbâl*, Beyrut, 1991, s. 23-28.

²⁴ Mendûr, *el-Edebu ve Mezâhibuhu*, s. 9-10.

²⁵ Mendûr, *el-Edebu ve Mezâhibuhu*, s. 19-20.

²⁶ Mendûr, *el-Edebu ve Mezâhibuhu*, s. 9-10.

görülmektedir. Yazar hikâyede kahramanların psikolojisini hayal etmiş, onların sıkıntılarını edebi bir üslupla yazmıştır.²⁷ Buna benzer örnekler, edebiyatçının sanat ve edebiyat ortaya koyması için kişisel deneyim yaşamasının gerekli olduğu teorisinin yanlışlığının kanıtıdır. Buna örnek olarak Fransız edebiyatçı Pierre Louis işkence gören insanın yüzündeki acının resmini yapmak isteyen eski Yunan ressamın hikâyesini anlatır. Bu ressam bir köle getirir. Kölenin yüzünde beliren acıyı çizmek için onu ateşle dağlar. Eleştirmen ve düşünürü göre bu olay sanatçının düşünce ve hayal yönünden eksikliğin kanıtıdır. Zira sanatçı acıyı çizebilmek için kendini onun varlığını görmeye mecbur hissetmiştir. Ancak yazarın suçluların hayatını anlatmak için suçluların hayatını yaşaması mantıklı değildir.²⁸ Fakat bu durum, yazarın edebi eser vermesi için bireysel deneyim yaşamasını reddetmez. Yazar Solomon Northrup'un *Rivayetu İsnâ Aşare Âmen fi'l-Ubudiyye* romanı edebiyatçıların gerçek hayat ve bireysel deneyimden faydalandıklarını gösteren en önemli romanlardan biridir. Bu, Afrika asıllı yazarın kişisel hayat hikâyesidir. Özgür bir insan olarak müzikle uğraşırken 1841 yılında New Yorklu köle ticareti yapan çeteler tarafından kaçırılmış, daha sonra Washington'da ismi değiştirilip köle olarak satılmış ve tarlalarda çalıştırılmıştır. Yazar bu özgür kişinin kölelik döneminde çektiği sıkıntıları tasvir etmiştir.²⁹ Ancak bu kişisel deneyim yazarın yaratıcı olması için zorunlu değildir. Yazar, farklı kişilerin deneyimlerinden, çeşitli alanlardaki okumalarından ve diğer edebiyatçıların deneyimlerinden ilham alabilir. Etrafındaki toplumu keşfetmekten başlayarak tüm dünyayı keşfedebilir.

Tâhâ Huseyin ise, edebiyat kelimesinin tanımında edebiyatın hicri ikinci yüzyıldan dördüncü yüzyıla kadarki dönemde bilinen anlamını benimsemiştir. Çünkü ona göre edebiyat, şiir ve nesirden tercih edilen ve onlarla bağlantılı olan açıklama ya da eleştiridir.³⁰ Bunun anlamı insanın şiir, nesir ve bunlarla ilgili sanatları tercih etmesidir. Bu sanatlar da şiir ve nesri anlayıp onlardan zevk almayı sağlar. Sanatlardan maksat, nahiv, belâğat, tarih, felsefe, metafizik, astronomi, yerine göre matematik gibi şiir ve nesrin anlaşılmasına yardımcı olan diğer ilimlerdir. Bu tanım efradını cami olmakla beraber ağyarını mani değildir.³¹ Edeb kelimesinin, her şeyi veya insanın okuyarak ve çalışarak elde ettiği dil, felsefe, sosyoloji, politika vb. bilgilerin tamamını içerdiğini

²⁷ Mustafa Sâdik er-Râfi'î, *es-Sehâbu'l-Ahmer*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût, 2002, s. 58-65.

²⁸ Mendûr, *el-Edebu ve Mezâhibuhu*, s. 10-12

²⁹ Solomon Northrup, *Twelve years a slave*, Miller, Orton and Mulligan, New York, 1855.

³⁰ Tâhâ Huseyin, *Fi'l-Edebi'l-Câhilî*, s. 24.

³¹ Tâhâ Huseyin, *Fi'l-Edebi'l-Câhilî*, s. 25.

söyleyebiliriz.³² Fakat metnin anlaşılması sadece metne değil, metinle beraber okuyanların sahip olduğu bilgi, kültür ve dil gücüne dayanmaktadır.³³ Hatta bazı eleştirmenlere göre bunlardan daha fazlasına ihtiyaç vardır.³⁴

Kısacası; farklı yöntemlerle edebiyatı tanımlayan çeşitli anlayışlar vardır. Bazıları edebiyatı, “Herhangi bir milletin belağatlı/sanatlı nesir ve şiirinden tercih edilendir”³⁵ şeklinde tanımlarken, bazıları da edebiyatı vasıtası olan dil üzerinden tanımlamıştır. Çünkü edebiyat dile dayalı bir sanattır, yani hayalin dilidir. Diğer bazıları edebiyatın sırf estetik bir tarz/biçim veya sadece sanatsal bir ürün veya metnin dışında hiçbir şeye bakmaksızın, metinde bulunan sembollerden ve anlamlardan meydana gelen bir sistem olduğu görüşündedir. Bunların karşısında yer alan bir gruba göre ise edebiyat, edebiyatçının dünyaya karşı tutumunu ifade eden söz veya durumunu ifade aracı veya insanın engin tecrübelerinin dilsel ifadesi veya belirli bir amacı gerçekleştirmek için dilin özel bir tarzda kullanımudur.³⁶

1.2. Edebiyat Teoirsi (نظرية الأدب)

Teori, bilinen genel varsayımlardan ortaya çıkan bir sistem³⁷ veya delillerle ispat edilen bir olaydır. Biz teoriyi kesin bilgi karşısına koyduğumuzda, teori bazı tartışmalı konularda bilim adamları veya felsefecilerden birinin görüşünü ifade eder.³⁸ Teorinin önemi araştırma konusunun seçimi, nasıl araştırılacağı ve herhangi bir olgunun nasıl değerlendirileceği hususundaki katkısındadır. Bunlara ek olarak teori herhangi bir araştırmanın nihai sonucunun belirlenmesinde etkili unsur olabilir.³⁹ Edebiyat alanındaki çalışmalarda genel olarak teoriyle ilgili birçok araştırma ve tartışma yer alabilir. Hatta bunlar edebi araştırmaların doğasını değiştirir.⁴⁰

³² Ahmed Dayf, *Mukaddime li-Dirâseti Belâğati'l-'Arab*, Matba'atu's-Sufûr, Kahire, 1921, s. 21.

³³ Bû Bâkir Bû Ter'e, “el-Binyetu'l-İhâliyyetu fi Dîvâni Kasâ'idi Meğdûbin 'aleyhâ li-Nizâr Kabbânî”, Câmi'atu'l-Hâc Lihder, Kulliyyetu'l-Âdâbi ve'l-'Ulûmi'l-İnsâniyye, Kismu'l-Luğat'l-'Arabiyyeti ve-Âdâbihâ, (Yüksek Lisans Tezi), el-Cezâ'ir, 2009, s. 43.

³⁴ Robert E. Scholes, *es-Sîmyâ'u ve't-Te'vîl*, Çeviren: Sa'idu'l-Ğânimî, el-Mu'essesetu'l-'Arabiyyetu li'd-Dirâsâti ve'n-Neşr, Beyrût, 1994, s. 31.

³⁵ Abdulaziz Atîk, *fi'n-Nakdi'l-Edebi*, Dâru'n-Nahdati'l-'Arabiyye, Beyrut, 1972, s. 263.

³⁶ Şukrî 'Azîz el-Mâdi, *fi Nazariyyeti'l-Edeb*, Dâru'l-Muntehabi'l-Arabi, Beyrut, Lubnan, 1993, s. 10; Terry Eagleton, *Literary Theory: an introduction*, Blackwell Publishing, Malden, MA, 1996, pp. 1-14.

³⁷ Jonathan Keller, *en-Nazariyyetu'l-Edebiyye*, Çeviren: Reşâd Abdulkadir, Menşûrâtu Vizâratî's-Sekâfe, Dimeşk, 2004, s. 9-10.

³⁸ Cemil Salîba, *el-Mu'cemu'l-Felsefi*, I-II, Dâru'l-Kitâbi'l-Lubnânî, Beyrût, 1982, c. II, s. 477-478.

³⁹ S. Gorard, “Sceptical or clerical? Theory as a barrier to combining methods”, *Journal of Educational Enquiry*, 2004, vol. 5, 1, pp. 1-21.

⁴⁰ Keller, *en-Nazariyyetu'l-Edebiyye*, s. 9-10.

Eleştirmenlerin çoğu edebiyat bilimi yerine edebiyat teorisi terimini kullanmayı tercih etmektedir. Bu terim Almandada düzenli bilgiyi ifade eden *Literaturwissenschaft* kelimesiyle ifade edilmektedir. İngilizcede bilim kelimesi tabiat bilimleri ve onlara ait bilimsel araştırma ve yöntemlerini taklit etmeyi ifade eder. Ancak yöntemlerin taklit edilmesi, edebiyatın temeli ve özü olan eleştiriyi, değerlendirme ve derinlemesine düşünmeden uzaklaştırmaktadır.⁴¹ Teori sadece soruya cevap olarak sunulan görüşü ifade eder. Bu cevabı, nihai, mükemmel ve eksiksiz bir cevap saymak mümkün değildir. Teori, zihni düşünmeye sevk eden ardarda sorulan sorular ve cevaplardan ibarettir. Araştırmacı karşı karşıya kaldığı birbirine aykırı olasılıkları bitirmeksizin analizi sonlandırabilir. Bu durumda araştırmacının görevi soru sormayı sürdürmek, ihmal edilen olasılıkları takip etmek ve ulaştığı ile yetinmemektir.⁴²

Bazılarına göre edebiyat teorisi alanında yazılan ilk eser Aristo'nun *Fennu's-Şiir* isimli eseridir.⁴³ Yakın zamana kadar edebiyat okurlarını ve edebiyat eleştirmenlerini, edebi teorilerle ilgilenmeye sevk eden bir şey olmamıştır. Edebiyat araştırmaları yapan çok az kişinin dışında kimse bu konuyla ilgilenmemiştir. Bu durum 1960'lara kadar değişmemiştir.⁴⁴ Ancak günümüzde edebiyat teorisi, edebiyat ve eleştiri çalışmaları göz ardı edilemez derecede önemlidir.⁴⁵

Edebiyat teorisi yazarın, edebi eserin veya okurun gözüyle sorularını yöneltebilir. Edebiyat teorisyeni seçtiği alanla ilgili birbirine muhalif bakış açılarının tamamını ortaya koymaya çalışır.⁴⁶ Örneğin romantizm teorileri, yazarın düşünce ve yaşamına, okur eleştirisi okuyucunun deneyimine, biçimsel teoriler ise yazının doğasına

⁴¹ René Wellek, *Mefâhimu Nakdiyye*, Çeviren: Muhammed 'Usfûr, el-Meclisu'l-Vatani li's-Sekafeti ve'l-Funûni ve'l-Âdâb, el-Kuveyt, 1987, s. 10.

⁴² Fraisse –Mouralis, *Kadâya Edebiyye 'Âmme*, s. 13-14 (mütercim önsözü); David Herman, "Culler, Jonathan. literary theory: a very short introduction", *University of Wisconsin Press*, 1999, vol. 28, no. 2, issue 89, pp. 159-162.

⁴³ Muhammed et-Tuncî, *el-Mu'cemu'l-Mufassal fi'l-Edeb*, I-II, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût, 1999, c. I, s. 861; Fran Roper, *el-Edebu'l-Yûnânî*, Çeviren: Hiniîrî Zuğeyb, Menşûrât 'Uveydât, Beyrût, 1983, s. 119-120.

⁴⁴ Raman Selden, *en-Nazariyyetu'l-Edebiyyetu'l-Mu'âsira*, Çeviren: Câbir 'Usfûr, Dâru Kibâ', Kahire, 1998, s. 17; K. M. Newton, *Nazariyyetu'l-Edebi fi'l-Karni'l-İşrîn*, Çeviren: Îsâ Ali el-'Âkûb, 'Ayn lid-Dirâsâti ve'l-Buhûsi el-İnsâniyyeti ve'l-İctimâ'iyye, el-Cîze, Mısır, 1996, s. 9 (mütercim önsözü); Eagleton, *Literary Theory*, preface.

⁴⁵ Andrew Bennette, and, Nicolas Royle, *Introduction to Literature, Criticism and Theory*, Pearson Longman, London, 2004, introduction.

⁴⁶ Selden, *en-Nazariyyetu'l-Edebiyye*, s. 19-20.

veya edebiyat çalışmasının kendisine yoğunlaşır. Marksist edebiyat eleştirisi yalnızca toplumsal ve tarihsel bağlamı önemser.⁴⁷

Edebiyat araştırmacıları, edebi eseri edebi olmayandan ayırt edebilir. Roman ve tiyatro gibi kendini ifade eden çalışmalarda bu net olarak görülür. Ancak araştırmacının edebi olanı diğerlerinden ayıran nedir sorusuna cevap vermesi çok zordur. Bu cevabın zorlaşmasının sebebi farklı zamanlarda eleştirmenlerin verdiği farklı cevaplarda gizlidir.⁴⁸ Yukarıda anlatılanlara binaen edebiyat teorisi şu şekilde tanımlanabilir; kendi içinde güvenli olan, bilgiye veya belirli felsefe teorisine dayanan, birbiriyle ilişkili düşünce ve görüşler toplamıdır. Bu görüş ve düşünceler edebiyatın hakikatini ve etkilerini açıklayan genel kavramları ortaya koymak ve temellendirmek amacıyla edebiyatın doğuşu, tabiatı ve görevini araştırmının yanında belirli bir edebiyat olgusunu araştırır. Buna göre edebiyat teorisinin temel görevi edebiyatçı ile edebi çalışma arasındaki ilişkiyi ortaya çıkarmak için her hangi bir zaman, mekan veya dildeki edebiyatın doğuşunu, tabiatını ve görevini araştırmaktır. Ayrıca edebiyatçının okurlarda bıraktığı etkiyi açıklamak ve edebi eserin özelliklerini ve karakteristiğini ortaya koymaktır.⁴⁹ Diğer bir anlatımla edebiyat teorisi edebi çalışmanın içyüzünü, edebi türleri ve her bir türü diğerinden farklı kılan özellikleri inceler.⁵⁰ Bunların yanı sıra edebiyat teorisi edebiyatın, edebi türlerin ve ekollerin kökenini inceler, edebi çalışmaya uygun kurallar koyar ve estetik kavramları ele alır. Yani edebi metinleri inceleyen edebiyat eleştirisinden farklı olarak edebiyat çalışmaları için teorik temeller ortaya koyar ve bunların üzerinden hükümler çıkarır.⁵¹

1.3. Edebiyat Tarihi (تاريخ الأدب)

Bütün milletler her çağda düşünsel ürünlerinin ve eserlerinin kayıt edilmesine ve tamamının tedvinine özen göstermişlerdir. Buna genel olarak tarih çalışması adı verilir. Ancak tarih, edebiyat kültürüyle ilgiliyse buna edebiyat tarihi denilir. Daha önce geçtiği gibi Tâhâ Huseyin'e göre edebiyat, söz ve sözle ilgili olan ürünlerin tercih edilenlerini ifade etmektedir. Ancak edebiyat tarihi, insan düşünce tarihinin içerdiği; felsefe, bilim, sanat, toplumsal ve siyasal yaşam, ekonomi ve bunların şiir ve nesirdeki etkileriyle ilgili

⁴⁷ Selden, *en-Nazariyyetu'l-Edebiyye*, s. 21; Walter J. Ong, *Orality and Literacy*, Routledge, London, New York, 2002, p. 162; Bennette, and Royle, *Introduction to Literature*, p. 23.

⁴⁸ el-Mâdî, *fî Nazariyyeti'l-Edeb*, s. 9.

⁴⁹ el-Mâdî, *fî Nazariyyeti'l-Edeb*, s. 12-13; Keller, *en-Nazariyyeti'l-Edebiyye*, 11-12.

⁵⁰ İbrâhîm Halîl, *fî Nazariyyeti'l-Edebi ve 'İlmi'n-Nass*, ed-Dâru'l-'Arabîyyetu li'l-'Ulûm-Nâşîrûn, Beyrût, 2010, s.13.

⁵¹ et-Tuncî, *el-Mu'cemu'l-Mufasssal*, c. I, s. 861; Wellek, *Mefâhîmu Nakdiyye*, s. 9.

tarihi kapsamalıdır. Mesela; Tâhâ Huseyin'e göre bir kişinin *Hamriyyatu Ebi Nuvâs'*ı anlaması için İslam inancını, Ehl-i Sünnet ile Mutezile'nin arasındaki farklılıkları bilmesi gerekir.⁵² Tâhâ Huseyin'in bu görüşü Fransa'da edebiyat tarihinin kurucusu olan Gustave Lanson'un görüşleriyle uyumludur. Zira Lanson'a göre edebiyat tarihi kültürel yaşamın, edebiyatçıların ve okuyan halkın tarihini içerir.⁵³ Edebiyat tarihinin görevi düşüncelerin ve kültürel faaliyetlerin tarihini araştırmaktır.⁵⁴ Dolayısıyla edebiyat tarihi yaşamın tüm alanlarını kapsamaktadır. Bazı eleştirmenlere göre edebiyat tarihi birini yakalamak isteyen polise benzemektedir. Ancak o polis, yakalamak istediği kişiyle ilgisi olmayanları bile yakalamaktadır. Edebiyat tarihçisi de aynı şekilde her şeyden yararlanır.⁵⁵ Dolayısıyla edebiyat tarihi genel olarak sosyologlar, hitabet uzmanları, edebiyat araştırmacıları gibi farklı uzmanların sorumluluk alanının bulunduğu yerdir. Çünkü bu uzmanlıklarla direkt bağlantılıdır.⁵⁶ Diğer bir kısmına göre edebiyat tarihi edebi metin çalışmaları, çevresel ve kişisel etkenler, eser ile edebiyatçı arasında ve edebiyatçı ile çevresi arasındaki ilişkiyi kapsar.⁵⁷ Lanson'a göre edebiyat tarihinin metodu medeniyet tarihiyle bağlantılıdır. Edebiyat tarihinin konusu geçmişteki edebi eserler olduğuna göre tarihçinin üç ölçüte uyması gerekir:

1. Edebi metinleri ve edebi metin karşılaştırmasını bilmelidir. Eğer bilmezse orijinal olan ile taklit olanı veya bireysel ile toplumsal olanı ayıramaz.
2. Edebi metinleri ekollerine ve türlerine göre düzenlemek.
3. Bu düzenlemenin kültürel hayat, ahlak ve toplumdaki sosyolojik durumla ilişkisini belirlemek. Ayrıca hayat ile edebiyat arasındaki ilişkiyi belirleyebilmek için edebiyatın ve medeniyetin gelişimini bilmek lazımdır ki bu sayede sosyoloji bilimine ulaşmak mümkün olur. Zira edebiyat toplumun aynasıdır.⁵⁸ Bunlara ek olarak edebiyat tarihi her dönem ve çağdaki edebi tasnifi/sınıflamayı, edebiyatçıların tercümelerini, bütün dönemlerdeki meşhurları ve öncü şahsiyetleri de kapsamaktadır.⁵⁹

⁵² Tâhâ Huseyin, *Fi'l-Edebi'l-Câhilî*, s. 26-27.

⁵³ Fraisse ve Mouralis, *Kadâya Edebiyye*, s. 67.

⁵⁴ Fraisse ve Mouralis, *Kadâya Edebiyye*, s. 67.

⁵⁵ Clément Molsan, *Mâ et-Târîhu'l-Edebi*, Çeviren: Hasen et-Tâlib, Dâru'l-Kitâbi'l-Cedîd el-Muttehade, Benî Ğâzî, Lîbya, 2010, s. 65.

⁵⁶ Molsan, *Mâ et-Târîhu'l-Edebi*, s. 66; Ahmed Bû Hasen, *el-'Arabu ve-Târîhu'l-Edeb: Nemûzecu Kitâbi'l-Eġânî*, Dâr Topkal li'l-Neşr, ed-Dâru'l-Beydâ', 2003, s. 61-79.

⁵⁷ Suheyri el-Kalemâvî, *Fennu'l-Edeb: el-Muhâkâh*, Şeriketu Mektebeti Mustafa el-Bâbî el-Halebî, Kahire, 1953, s. 19.

⁵⁸ Molsan, *Mâ et-Târîhu'l-Edebi*, s. 67-68.

⁵⁹ Hasen et-Tâlib, *Mefhûmu't-Târîhi'l-Edebi Mecâlatu't-Tevessu'i ve Âfâki't-Tecdîd*, Dâru Ebî Karâkır, er-Rabât, 2008, s. 13.

Çoğu araştırmacıya göre edebiyat teorisiyle edebiyat tarihinin ilgisi; edebiyat tarihinin edebi teoriden yararlanması şeklindedir. Edebiyat tarihi edebiyat teorisinden ve onun yenilikçi düşüncelerinden etkilenir. Zira yenilikçi teoriler, edebiyat tarihi ve sorunlarıyla ilgili kavramları değiştirmeye çalışır. Bunun sonucunda edebiyat tarihi kavramları, metotları ve deneyimleri, edebiyat teorisini etkileyecek düzeye ulaşana kadar yeniden değerlendirilir.⁶⁰

1.4. Karşılaştırmalı Edebiyat (الأدب المقارن)

Karşılaştırmalı edebiyat, edebiyat tarihinin bir bölümü kabul edilir. Çünkü karşılaştırmalı edebiyatın araştırma alanı, bir milletin edebiyatı ve o millet ile diğer milletlerin edebiyat tarihi ile ilişkisi, diğer milletleri etkilemesi ve onlardan etkilenmesidir. Daniel-Henri Pegaux karşılaştırmalı edebiyatı “Benzerlik, yakınlık, etki ilişkilerini araştıran metodik bir sanattır” şeklinde tanımlar.⁶¹ Özet olarak karşılaştırmalı edebiyat dört alanda araştırma yapmaktadır: Konular, şiir, hikâye, makale gibi edebi türler, edebi hareketler ve edebi ilişkiler ve onu etkileyen kaynaklardır.

Karşılaştırmalı edebiyatı tanımlamanın zorluğu, birçok dili iyi bilmeyi gerektirmesindedir. Bu nedenle edebi metnin ruhunu ve üslubunu bozmasına rağmen tercüme bu alanda son derece önemlidir.⁶² Karşılaştırmalı edebiyat Fransız Abel-Farçois Villemain’in Sorbon Üniversitesinde ders verdiği 19. Yüzyılın ortalarında Fransa’da ortaya çıkmış, 19. yüzyıl sonlarında Fransa ve Amerika’da kabul görmüş, sonra da 20. yüzyılın ilk çeyreğinde karşılaştırmalı edebiyat metoduyla ilgili teorik bilinç oluşmaya başlamıştır.⁶³ Ancak karşılaştırmalı edebiyat kavramı net değildir. Çünkü eleştirmen ve araştırmacılar karşılaştırmalı edebiyat kavramlarının belirlenmesinde farklı görüşlere sahiptir. Bu görüşlerden bazıları şunlardır:

1. Sözlü edebiyatın yani halk edebiyatının bir yerden başka bir yere nasıl intikal ettiğini, ne zaman ve nasıl yazılı edebiyata aktarıldığını araştırmak gerekir.⁶⁴

⁶⁰ Hâlit Zîgmî, “Menâhîcu’t-Târihi’l-Edebî ve Halfiyâtuhu’n-Nazariyye Hilâle’l-Karni’l-İşrîn”, Câmi’atu Muhammed Lemîn Debbâğîn – Stîf 2, Kulliyetu’l-Âdâbi ve’l-Luğât, Kismu’l-Luğati ve’l-Edebî’l-‘Arabî, (Doktora Tezi), el-Hudâb, el-Cezâ’ir, 2016.

⁶¹ Daniel-Henry Pageaux, *el-Edebu’l-‘Ammu ve’l-Mukâran*, Çeviren: Ğassân es-Seyyid, İttihâdu’l-Kuttâbi’l-‘Arab, Dimeşk, 1997, s. 18.

⁶² el-Cuveynî, *Âfâk mine’l-İbdâ’*, s. 136-137.

⁶³ Hâdî Munazzam - Reyhâne Mansûri, “el-Edebu’l-Mukâran: Medârisuhû ve Mecellâtu’l-Bahs fihi”, *Fasliyyetu Dirâsâti’l-Edebî’l-Muâsır*, 1431, Yıl: 2, S. 8, ss. 126; Sa’îd Allûş, *Medârisu’l-Edebî’l-Mukâran: Dirâse Menheciyye*, el-Merkezu’s-Sekâfiyyu’l-‘Arabî, ed-Dâru’l-Beydâ’, el-Mağrib, 1987, s. 69.

⁶⁴ René Wellek – Austin Warren, *Nazariyyetu’l-Edeb*, Çevireni: ‘Âdil Selâme, Dâru’l-Merrîh, er-Riyâd, 1992, s. 68.

2. İki veya daha fazla edebiyatçı arasındaki ilişki yani farklı edebiyatçılar arasındaki etkileme ve etkilenmeyi araştırmaktır. Bu araştırmada yalnız metinler veya metin tercümelerini değil, bunların yanında metnin yazarının durumuna, diğer yazarların görüşlerine ve bu metni meşhur eden sebeplere de yoğunlaşmak gerekir.⁶⁵ Bu kavramın problemi, karşılaştırmalı edebiyatın edebiyatçılar arasında benzerlik ve farklılıkların belirlenmesini önemseydiğini hissettirmesidir. Ancak önemli olmasına rağmen bu kavramın edebiyat tarihi metodunu etkileyen tarihi bir değeri yoktur. Fakat etkileyen veya etkilenen unsurları açığa çıkarmak için benzerlik ve farklılığı belirleme noktasından hareket edilmesi gerekir. Böylece belli bir edebiyat olgusu açıklanabilir.⁶⁶

3. Karşılaştırmalı edebiyat dünya edebiyatı araştırmasıdır ve birçok isimle isimlendirilir. Bunlar *genel edebiyat*, *kapsayıcı edebiyat* ve *dünya edebiyatı*dır. Bu kavram tüm dünyadaki edebiyat çalışmalarını içine alan evrensel bir kavram olduğu için milli sınırları aşmaktadır. Bu kavramın zorluğuna rağmen coğrafi ve dilsel farklılıklara bakmadan edebiyatın gelişimini takip etmemiz önemlidir. Binaenaleyh Yunan edebiyatı, Roma edebiyatı, Batı edebiyatı ve modern edebiyat arasındaki bağlantıyı görmezden gelemeyiz. Aynı şekilde Rus edebiyatı, Avrupa edebiyatı, Amerika edebiyatının bağlantısını ve Doğu edebiyatından etkilenmelerini göz ardı edemeyiz.⁶⁷

Karşılaştırmalı edebiyat çalışmalarında Fransız, Amerikan, Slav, ve Arap ekolü gibi farklı metotlara sahip bir çok ekol vardır. Bunlardan kısaca söz etmek istiyoruz:

1.4.1. Fransız Ekolü

Fransız ekolü ilk kurulan karşılaştırmalı edebiyat ekolüdür. En önemli özelliği karşılaştırmalı edebiyatı, edebiyat tarihinin bir bölümü olarak kabul etmesidir. Bu nedenle karşılaştırmalı edebiyatta bu ekolün dayandığı dört unsur vardır. Bu unsurlar:

1. Edebiyat tarihçisidir. Çünkü Fransız ekolüne göre karşılaştırmalı edebiyatta araştırmacının edebi olayları tarihi çerçeveye doğru yerleştirebilmesi için yeterli derecede tarih bilgisinin olması gerekir.

2. Karşılaştırmalı edebiyat araştırmacısıdır. Bu araştırmacı da tarihçidir. Ancak genel bir tarihçinin ötesinde birçok ülkedeki edebiyat arasındaki ilişkiyi araştıran bir tarihçidir.

⁶⁵ Wellek ve Warren, *Nazariyyetu'l-Edeb*, s. 70.

⁶⁶ Allûş, *Medârisu'l-Edeb*, s. 70.

⁶⁷ Wellek ve Warren, *Nazariyyetu'l-Edeb*, s. 70-71.

3. Bazı dilleri veya araştırmaya yardımcı olan eserlerin kendi ana diline çevrilen tercümelerini bilmektir.

4. Kaynakları bilmektir.⁶⁸

1.4.2. Amerikan Ekolü

Bu ekol iki prensibe dayanır.

1. Etik prensibidir. Bu prensibe göre, Amerikan toplumu birçok kültür ve milletin karışımından meydana geldiği için, bu yabancı milletlerin ve kültürlerin köklerini korumakta ve onlara hak ettiği demokrasiyi vermektedir.

2. Kültürel prensiptir. Bu ekol Amerikan toplumunun uluslararası edebiyat ve kültürden faydalanmasına izin verir.⁶⁹

1.4.3. Slav Ekolü

Slav ekolü Doğu Avrupa ve Slav dilini konuşan ülkeleri kapsar. Bu ekole, Doğu Avrupa ekolü, sosyalist ekol, Sovyet ekolü, ya da marksist ekol denilmektedir.⁷⁰ Slav ekolü karşılaştırmalı edebiyat alanına geç girmiştir.⁷¹ 1945 yılından sonra Doğu Avrupa'da doğmuş ve diğer iki ekolden farklı olarak karşılaştırmalı edebiyatla ilgili bazı kurallar ortaya koymuştur. Zira bu ekol sosyalist sistemden etkilendiği için siyasi bir görüşe yakındır. Bu sistemde edebi eserin üretimi ülkenin tekelindedir.⁷² Bu yüzden Doğu Avrupa'daki karşılaştırmalı edebiyatçılar karşılaştırmayı tarihi ve diyalektik materyalizme paralel uygulamışlardır.⁷³ Ancak bu görüş, karşılaştırmalı edebiyat sayesinde değişmeye başlamıştır.⁷⁴ Çünkü sosyalist sistem gereği içine kapanma ve dünyadan uzaklaşma karşılaştırmalı edebiyatçıların tabiriyle ölümdür.⁷⁵ Bir milletin eseri bütün milletlerin eseridir. Zamanla Doğu Avrupalı edebiyatçı ve eleştirmenler uluslararası karşılaştırmalı edebiyat konferanslarına katılmaya başlayarak diğer ekollerin karşısında prensip ve görüşlerini ifade etme fırsatı bulmuşlardır.⁷⁶ Karşılaştırmalı edebiyat konusunda, Slav ekolüne mensup çoğu araştırmacının eserleri hakkında

⁶⁸ Allûş, *Medârisu'l-Edeb*, s. 55-68.

⁶⁹ Allûş, *Medârisu'l-Edeb*, s. 93-96.

⁷⁰ Hayder Hudarî, "et-Tecrubetu's-Slâviyye ve'd-Dersu'l-Mukâran li'l-Edeb", *Mecelletu'l-Cem'iyeti'l-İlmîyyeti'l-Îrânîyye li'l-Luğati'l-'Arabîyyeti ve Âdâbihâ*, 2008, S. 10, ss. 19-37.

⁷¹ Hudarî, "et-Tecrubetu's-Slâviyye", s. 22.

⁷² Allûş, *Medârisu'l-Edeb*, s. 127-143.

⁷³ Hudarî, "et-Tecrubetu's-Slâviyye", s. 24.

⁷⁴ et-Tâhir Ahmed Mekki, *el-Edebu'l-Mukâran: Usûluhu ve Tatavvuruhu ve Menâhicuhu*, Dâru'l-Ma'ârif, Kahire, 1987, s. 157-161.

⁷⁵ Ğassân es-Seyyid, "et-Tercemetu'l-Edebîyyetu ve'l-Edebu'l-Mukâran", *Mecelletu Câmi'ati Dimeşk*, 2007, c. XXIII, S. 1, s. 62.

⁷⁶ Hudarî, "et-Tecrubetu's-Slâviyye", s. 23.

tartışmalar yapılmış, Batı Avrupa'nın, Doğu Avrupa edebiyatını ihmal etmesi eleştirilmiştir. Slav ekolünde öne çıkan en önemli konu, tarihi diyalektik materyalizm inancıdır. Bu ekol, karşılaştırmalı edebiyat sosyolojisinin özelliklerini belirlemeye çalışır. Çünkü karşılaştırmalı edebiyat tüm bilimler gibi ortak ilişkisi olan edebi olgulardan genel kurallara ulaşmayı amaçlar. Karşılaştırmalı edebiyat toplumu oluşturanlarla bağlantılıdır. Gerçekte karşılaştırmalı edebiyat, edebiyat problemlerini inceler. Bu sebeple Slav ekolündeki karşılaştırmalı edebiyat sahaları üçtür:

1. Farklı milletlerin edebiyatları arasındaki irtibatı inceler.
2. Edebiyatlar arasındaki ilişkiler, etkiler ve kaynakların dışında kalan karşılaştırmaları araştırır.⁷⁷
3. Farklı edebiyatlara ait özellikleri ve milli edebiyatın ve dilin sınırlarını aşarak edebiyat eleştirisini inceler.⁷⁸

Slav ekolünün karşılaştırmalı edebiyat çalışmalarında millilik bulunmaktadır. Ancak Amerikan ve Fransız ekolünden yararlanarak, onlardan farklı, kendilerine özgü karşılaştırmalı edebiyat geleneklerini kurabilmişlerdir.⁷⁹ Çünkü Amerikan ekolü, karşılaştırma yapılacak edebiyatlar arasında tarihi ilişki olmasını şart koşmaz. Ancak benzerlik ve farklılıklarla ilgilenir. Aynı şekilde edebiyatın; müzik, resim ve sinema gibi sanatlarla ve felsefe, tarih, siyaset gibi sosyal bilimlerle karşılaştırılmasıyla da ilgilenir.⁸⁰ Slav Ekolünün önemli özellikleri ve görüşleri şunlardır

1. Karşılaştırmalı edebiyatta egemen olan Amerikan ve Fransız ekolüne karşı direnmesidir.⁸¹
2. Daha objektif ve daha doğru yeni sonuçlar elde etmek için karşılaştırmalı edebiyat araştırmaları alanını genişletmeye çalışmasıdır.⁸²
3. Arap ülkeleri ve İran, Rusya ve Slav ülkeleri arasındaki derin bağlantılar ve Kur'an'ın ve Hz. Peygamber'in Rus şiirlerine etkisini araştırmaya önem vermektedir. Bunların yanında Doğu İslam edebiyatına ve Asya ülkelerine yoğunlaşmaktadır.⁸³

⁷⁷ Allûş, *Medârisu'l-Edeb*, s. 127-143.

⁷⁸ Vicdân Yahya Muhammedâh, "el-Edebu'l-Mukâran fi Sûriya: İtticâhâtu ve Kadâyahu: 1970-2000", *Câmi'atu'l-Be's, Kulliyetu'l-Âdâbi ve'l-'Ulûmi'l-İnsâniyye* (Doktora Tezi), Hims, Surya, 2011, s. 170.

⁷⁹ Allûş, *Medârisu'l-Edeb*, s. 127-143.

⁸⁰ Munazzam - Mansûrî, "el-Edebu'l-Mukâran", s. 129.

⁸¹ Hudarî, "et-Tecrubetu's-Slâviyye", s. 28.

⁸² Hudarî, "et-Tecrubetu's-Slâviyye", s. 28.

⁸³ Bû Herûr, Habîb, "Temessulu'l-Âher fi'n-Nassi'l-Edebi'l-Ûrubbîyyi'l-Hadîs Mukârabetun li-Âliyyâti't-Tefâ'uli'n-Nassiyye", *Mecelletu Âdâbi'l-Basra*, 2011, S. 56, s. 28.

4. Fransız ve Amerikan ekolleri milletler arası karşılaştırmalı edebiyat alanını kapsayıcı ve bütüncül bir şekilde kavrayamamışlardır. Zira eleştiri ve karşılaştırmalı alanlara daha fazla önem vermek gerekmektedir.⁸⁴

Özet olarak şunu söyleyebiliriz; Fransız ekolü tarihselci, Amerikan ekolü estetikçi, Slav ekolü ise bilim ve felsefe üzerine kurulan bir eleştiri ekolüdür.⁸⁵

1.4.4. Arap Ekolü

Bazı eleştirmenler bu ekolün özelliklerini toplayan bir ortak nitelik olmadığını, ancak bu ismin, Arap dünyasının coğrafi ve kültürel özelliklerinden dolayı verildiği görüşündedir. Bu ekol diğerleri gibi bağımsız bir ekol değildir. Bunun sebebi büyük ölçüde Fransız ekolünden etkilenmesi, Arap karşılaştırmacılarının arasındaki ilişki kopukluğu ve bir nesilden diğer nesle aktarma olmaması, devamlı başladığı noktada kalmasıdır.⁸⁶ Ancak karşılaştırmalı edebiyatın ve Batı'da eleştiri ekollerinin ortaya çıkmasıyla birlikte Arap edebiyat eleştirisi Batı edebiyatı eleştirisinden etkilenmiştir.⁸⁷ Arap ekolünün tarih sahnesine çıkışı, 1924 yılında karşılaştırmalı edebiyat ve karşılaştırmalı dillerin unsurlarını kabul eden *Dâru'l-Ulum* ekolü sayesinde.⁸⁸ Karşılaştırmalı Arap edebiyatındaki en meşhur kitap 1948'de Necip Akiki'nin yazdığı ve karşılaştırmalı edebiyatın kurallarını koyduğu *fi'l-Edebi'l-Mukaran* adlı eserdir. Bu kitabın eksiği karşılaştırmalı edebiyatın şartlarını ve ekollerini görmemezlikten gelmesi ve edebiyat tarihindeki başarısızlığıdır.⁸⁹ Ancak bundan sonra Arap üniversiteleri Fransız ekolünden etkilenerek karşılaştırmalı edebiyat sorunlarını netleştirmeye başlamışlardır.⁹⁰ Bu dönemde karşılaştırmalı edebiyatla en çok ilgilenen eleştirmen Muhammed Ğuneymî Hilâl'dir. Zira o, karşılaştırmalı Arap edebiyatı ekolünün özelliklerinin yazımı konusunda hareket noktası sayılan eserler ortaya koymuştur. Bu eserler, *Dirasât Edebiyye Mukarane* ve *Devru'l-Edebi'l-Mukaran fi Tevcihi'd-Dirâsât fi'l-Alemi'l-Arabi* ve *fi'n-Nakdi't-Tatbikiyyi ve'l-Mukaran*'dır. Arap Ekolü dört aşama geçirmiştir.

1. Kuruluş aşaması: 1948-1960 arası dönemdir. Bu dönemde karşılaştırmalı edebiyatla ilgili eserler yazılmaya başlamıştır. Dönemin en meşhur yazarları Necip

⁸⁴ Hudarî, "et-Tecrubetu's-Slâviyye", s. 28.

⁸⁵ Allûş, *Medârisu'l-Edeb*, s. 133.

⁸⁶ Allûş, *Medârisu'l-Edeb*, s. 159-160.

⁸⁷ Mecîdî ve Ahmedîna, "en-Nakdu'l-Edebi", s. 105.

⁸⁸ Allûş, *Medârisu'l-Edeb*, s. 160.

⁸⁹ Allûş, *Medârisu'l-Edeb*, s. 160-161.

⁹⁰ Allûş, *Medârisu'l-Edeb*, s. 167.

Akiki, Abdurrazzâk Hamide'dir. Kuruluş dönemi, Aristo'dan beri edebiyatın tanımı, Avrupa edebiyatının ortaya çıkması, cahiliye döneminden beri Avrupa ve Arap edebiyatının karşılaştırma açılarının araştırılmasını, Arap ve Fransız edebiyatlarındaki edebi türlerin karşılaştırılmasını kapsar. Bu dönemde bazı çalışmalar yapılmıştır. 1953'te Ğuneymi Hilâl'in *el-Edebu'l-Mukârân* kitabını yazmasıyla gelişmeye başlamıştır.⁹¹ Ğuneymi Hilâl bu kitabında; Avrupa'daki edebiyat tarihine, Avrupa üniversitelerinde karşılaştırmalı edebiyat bölümünün kurulmasına, karşılaştırmacıların ve karşılaştırmalı edebiyatın dayandığı araçlara, yabancı edebiyatların ve ekollerin etkilerine odaklandığı için tarihselci Fransız ekolüne çağırıda bulunmuştur.⁹²

2. Gelişme/yayılma aşaması: 1960-1970 arası dönemdir. Bu dönemde karşılaştırmalı edebiyatla ilgili, iki özel dergi yayınlamıştır. Birincisi Lübnan'da 1966 yılında *ed-Dirâsâtu'l-Edebiyye* ismiyle, ikincisi Cezâyir'de 1967 yılında Fransızca *ed-Defâtiru'l-Cezairiyyetu li'l-Edebi'l-Mukârân* ismiyle çıkmıştır. Bu iki dergi yayınlandığı dönemde karşılaştırmalı edebiyatta uzmanlaşmaya çalışmıştır. *ed-Dirâsâtu'l-Edebiyye* dergisi tarih boyunca Arap ve Fars edebiyatı arasındaki etkileme ve etkilenme boyutunu ortaya koymak için bu iki edebiyat arasında karşılaştırmaya yönelmiştir. *el-Mecelletu'l-Cezairiyye* dergisi ise Avrupa ve Arap edebiyatları arasındaki karşılaştırmaya yoğunlaştığı için uygulama ağırlıklıydı. Ancak birkaç sayı çıkardıktan hemen sonra durduruldu. Bu iki çalışma Araplarda uygulama yönünün teorik yöne tercih edildiğini gösterir.⁹³

3. Olgunlaşma aşaması: 1970-1980 arası dönemdir. Bu döneme olgunlaşma dönemi denmesinin sebebi, konuyla ilgili Arap-İran ve Arap-Avrupa edebiyatı alanlarında çalışmalara ve araştırmalara karşı eğilimin bulunmasıdır.⁹⁴

4. Üniversitelerde karşılaştırmalı edebiyat eğitimi aşaması: 1951-1986 arası dönemdir. Karşılaştırmalı edebiyat Mısır, Irak, Lübnan, Tunus, Fas, Cezayir gibi Arap ülkelerinin üniversitelerinde verilmeye başlanmış ve daha sonra gelişmiştir. Ancak Arap üniversitelerinde ortaya çıkışı iki aşamadır. Birincisi, doğu Arap dünyasındadır. Zira doğu Arap dünyası bu konunun ortaya çıkararı ve öncüsü konumundadır. İkincisi, batı

⁹¹ Allûş, *Medârisu'l-Edeb*, s. 201-223.

⁹² Muhammed Ğuneymî Hilâl, *el-Edebu'l-Mukârân*, Daru's-Sekâfe, Dâru'l-'Avde, Beyrut, ty.

⁹³ Allûş, *Medârisu'l-Edeb*, s. 225-230.

⁹⁴ Allûş, *Medârisu'l-Edeb*, s. 249-272.

Arap dünyasıdır. Karşılaştırmalı edebiyatın gelişmesi ve hâkimiyeti batı Arap dünyasında gerçekleşmiştir.⁹⁵

1.5. Edebi Eleştiri (النقد الأدبي)

Edebi eleştiri edebiyat çalışmaları hakkında yargıya varmak ve elde edilen bu yargıyı sunmak, edebi zevki tanımlamak, edebiyatla ilgili ölçüler koymak, seçkin edebi eserleri tanımlamaya yönelik sınırlar koymaktır.⁹⁶ Yani gerçekte edebi olanla olmayanı ayırt etmektir.⁹⁷ Bu da yazar ile eseri okuyan arasında diyalektiktir. Diğer bir anlatımla okuma eğitimi sanatıdır. Yani bir müzik parçası dinlemek veya hikâye okumak gibi herhangi bir sanatı nasıl anlamalı ve onlardan nasıl zevk alınmalı, daha fazla anlamak için tekrar esere dönüldüğünde duygusal zevk nasıl artmalıdır?⁹⁸ Mihâil Nuayme'nin dediği gibi eleştirmenin işi eseri süzgeçten geçirmektir.⁹⁹ Eleştirmen edebi metinle ilgili hüküm çıkarır, edebi ölçüleri metne uygular ve metnin kendisinde bıraktığı etkiyi dile getirir.¹⁰⁰ Eleştirmen edebi eserin kendisinde bıraktığı düşünceyi ele alır ve onu uzaktan yargılar, eksiklerini ortaya çıkarır veya ondaki güzellikleri bildirir, türüne göre onu tasnif eder. Bunlardan anlaşılan eleştiri edebiyatın kendisidir.¹⁰¹ Aşağıda ifade edileceği üzere zamanla edebî eleştirinin amaçları da değişmiştir.

1. Klasik Aşama: Okuyucuyu hedefler ve ahlakî, dinî, insani ve eğitsel değerlerle ilgili kendisine sunulan eseri değerlendirir

2. Romantizm Aşaması: Eleştiri sanatçıya döner, sanatsal eserini değerlendirir. Bu aşama devrimci bir psikolojiyle başlar, sonra hastalıklı bir biçimde inzivaya çekilir.

3. Sosyolojik Aşama: Eleştiri, topluma ve toplumun bulunduğu mahalleye, onlara hizmet edenlere ve onlardaki hayatı ele alanlara yoğunlaşır.

4. Estetik Aşama: Toplumsal, siyasal, psikolojik ve öznelcilik etkenlerinden uzak, edebi eserin incelendiği modern çağdır.¹⁰²

⁹⁵ Allûş, *Medârisu'l-Edeb*, s. 273-293.

⁹⁶ René Wellek, "Min Mebâdî'in-Nakd", (*Hâdiru'n-Nakdi'-Edebî Makâlât fî Tabî'ati'l-Edeb* içinde), Çeviren: Mahmud er-Rabî'î, Dâru Garîb, Kahire, 1998, s. 61.

⁹⁷ Atîk, *fi'n-Nakdi'l-Edebî*, s. 263.

⁹⁸ el-Cuveynî, *Âfâku mine'l-İbda'*, s. 379.

⁹⁹ Nuayme, *el-Ğirbâl*, s. 13.

¹⁰⁰ el-Kalemâvî, *Fennu'l-Edeb*, s. 19; Wellek, *Mefâhimu Nakdiyye*, s. 9.

¹⁰¹ Roger Fayolle, "en-Nakdu'l-Edebî", Çeviren: Tâhir Heccâr, *Mecelletu't-Turâsi'l-'Arabi*, 2007, Yıl: 27, S. 107, s. 169-178; Mustafa – Alî, *fi'n-Nakdi'l-Edebîyyi'l-Hadîs*, s. 93.

¹⁰² el-Cuveynî, *Âfâku mine'l-İbda'*, s. 379-380.

Sonuç olarak edebiyat teorisi, edebiyat eleştirisi ve edebiyat tarihinin bütünleşmesi, birbirini tamamlaması gerektiği vurgulanmalıdır. Zira bunlardan biri, diğer ikisi olmadan düşünülemez.¹⁰³

2. BATI EDEBİYATI ELEŞTİRİ TARİHİ

Batı edebiyatından faydalanmak için Avrupa'daki edebiyat eleştiri ekollerini ve her ekolün ortaya çıktığı dönemdeki şartları bilmek gerekir. Edebiyat ekolü "Edebî eser üretmede yazar ve eleştirmenlerin uyması gereken, edebiyatı biçim ve içerik yönünden çağın gereklilikleri ve düşünce akımları ile ilişkilendiren sanatsal esas ve prensiplerdir."¹⁰⁴

Bir ekolü diğerinden farklı kılan şey edebiyatçı ve eleştirmenlerin ekollerinin kimliğini belirleme isteği ve herhangi bir zaman ve mekândaki toplumsal ve psikolojik durumları, edebiyatını hangi boyutta ifade edebildiğidir.¹⁰⁵ Bunlar eleştiri ekolleri arasındaki farklılığın kaynağıdır. Bu durumda her ekolün kendisine özel kuralları vardır. Şimdi modern çağa kadar olan Batıdaki ekollerin eleştiri tarihindeki yeri ele alınacaktır.

İlk bakışta edebiyat ekolleri ve edebiyat eleştiri metotları arasında bir takım geçişler gözükülebilir. Ancak iki temel şey onları ayırır: Birincisi, edebiyatın önce, eleştirinin daha sonra ortaya çıkmasıdır.¹⁰⁶ İkincisi, edebiyat ekollerinin sanatçı ve edebi eserle, eleştiri metotlarının da eleştiri ve eleştirmenle direkt ilgisinin bulunmasıdır.¹⁰⁷ Edebiyatın konusu doğa ve insan yaşamı, eleştirinin konusu da edebiyattır. Eleştiri edebiyattan türemiştir. Zira eleştiri, edebiyatsız var olamaz ve kurallarını edebiyatın kendisinden almaktadır.¹⁰⁸ Eleştirinin çıktığı ilk dönemde eleştirmenlerin düşünce ve yönelimlerinin farklı olduğu görülmektedir. Daha sonra bu farklılık modern çağda eleştiri metotlarının teşekkül etmesi, sınırlarının ve özelliklerinin netleşmesiyle belirginleşmektedir.¹⁰⁹ Örnek olarak eleştirmenlerin önce edebi metin ile yazarın yaşamı arasında bağlantı kurduğunu sonrasında yazarın toplumsal yaşamı ile edebi metni birlikte ele aldıkları görülmektedir. Çünkü edebi metin toplumu ifade etmek için ortaya

¹⁰³ Wellek, *Mefâhimu Nakdiyye*, s. 9-10.

¹⁰⁴ Muhammed Çuneymî Hilâl, *Kadâya Mu'âsira fi'l-Edeb ve'n-Nakd*, Dâru Nahdati Mısr li't-Tibâ'a ve'n-Neşr, Kahire, ty., s. 5.

¹⁰⁵ Mendûr, *el-Edebu ve Mezâhibuhu*, s. 43.

¹⁰⁶ Şevkî Dayf, *en-Nakd*, Dâru'l-Maârif, Kahire, 1984, s. 9.

¹⁰⁷ Dayf, *en-Nakd*, s. 9.

¹⁰⁸ Dayf, *en-Nakd*, s. 9.

¹⁰⁹ İbrâhîm es-Se'âfin ve Halîl eş-Şeyh, *Menâhıcu'n-Nakdi'l-Edebiyyi'l-Hadîs*, eş-Şeriketu'l-'Arabıyyetu'l-Muttehidetu li-t-Tesvîki ve't-Tevrîdât, Kahire, 2013, s. 4.

çıkılmaktadır. Diğer taraftan bazı araştırmacıların edebi metin ile edebiyatçının psikolojik durumu arasında bağ kurdukları müşahade edilmektedir. Çünkü onlar edebi metni edebiyatçının psikolojisini ortaya koyan bir belge olarak görmektedirler. Buna psikolojik yöntem adı verilmektedir. Edebiyat eleştiri ekolleri de bu minval üzerine farklılaşmakta,¹¹⁰ çeşitli metotlara ayrılmaktadır.¹¹¹

Eleştirmen, düşünceleri sanatsal tarzda ele aldığı ve anlamla ilgilendiği gibi ifade tarzı ile de ilgilendiği için eleştiriye sanat denilmektedir. Eleştirmen, okuru, edebi metni açıklayan manalarla ve bu manaları ifade etmede kullanılan üsluplarla etkilemektedir. Dolayısıyla etkileyici üsluplar okuyucuyu çekmek için sanatlı bir ifade gerektirmektedir.¹¹²

Eleştiri ekolleri Batı'da doğup gelişmiştir. Eleştiri kurallarını uygulama konusunda Araplar bu ekollerden yararlanmış, Arap edebiyatında eleştiri bunlar üzerine kurulmuştur. Edebiyat eleştirisi metotları ikiye ayrılmaktadır. Birincisi, yazarın göz önünde tutulmadığı ve meçhul sayıldığı, yani metinle ilgili edebi eleştiri metodudur. Bu, metni tahlil ederek okuma yöntemidir.¹¹³ Bu konuda Rene Wellek şöyle demektedir: Edebiyatla bağlantılı teorilere ulaşmak istediğimizde, bütün bilimler gibi içerikten uzaklaşmalı, edebi metni diğerlerinden ayırmalıyız. Edebiyat teorisinin temel unsuru, yazarın hayatı, psikolojisi ve toplumsal çevresi değil, edebiyat eseri olmalıdır.¹¹⁴ İkincisi, edebiyatı dışarıdan inceleme metotlarıdır. Yani edebi metni, yazarın metni yazma aşamasında kendisine etki eden tarihsel, toplumsal, siyasal vb. şartlarla birlikte ele almaktadır.¹¹⁵ Şimdi Batı eleştiri ekolleri incelenecektir:

2.1. Klasizm (المدرسة الكلاسيكية)

Edebiyat eleştirisi tarihçileri, edebi eleştirinin Antik Yunan'da başladığı konusunda hemfikirdirler.¹¹⁶ Klasik ekol Yunanlılar'da doğmuş Romalılar'da gelişmiş 19. yüzyıl başında bütün Avrupa'da yayılmıştır. Söz konusu ekole, Roma

¹¹⁰ es-Se'âfin ve eş-Şeyh, *Menâhîcu'n-Nakdi'l-Edebi*, s. 4-8.

¹¹¹ Roger Fayolle, *Nahve 'İlmi'l-Edeb: İtticâhâtu'n-Nakdi'l-Mu'âsir*, (*Dirâsât fi'n-Nassi ve't-Tenâssiyye içinde*), Çeviren: Muhammed Hayrî el-Bikâ'i, Merkezu'l-İnmâ'i'l-Hadâri, Halep, 1998, s. 149.

¹¹² Dayf, *en-Nakd*, s. 9

¹¹³ es-Se'âfin ve eş-Şeyh, *Menâhîcu'n-Nakdi'l-Edebi*, s. 3, 8-9.

¹¹⁴ René Wellek, "Min Mebâdi'in-Nakd", (*Hâdiru'n-Nakdi'l-Edebî: Makâlât fi Tabi'ati'l-Edeb içinde*), s. 61.

¹¹⁵ es-Se'âfin ve eş-Şeyh, *Menâhîcu'n-Nakdi'l-Edebi*, s. 3, 8-9.

¹¹⁶ Alî Cevâd et-Tâhir, *Mukaddime fi'n-Nakdi'l-Edebi*, el-Mu'essesetu'l-'Arabiyyetu li'd-Dirâsât ve'n-Neşr, Beyrut, 1979, s. 352; Edith Hamilton, *el-Uslûbu'l-Yûnânî fi'l-Edebi ve'l-Fenni ve'l-Hayât*, Çeviren: Hennâ 'Abbûd, el-Ma'hedu'l-'Âli li'l-Funûni'l-Mesrahiyye, Dimeşk, 1997, s. 281-282.

imparatorluğunda üst düzey halk tabakasını ifade eden Latince *classical* kelimesinden esinlenilerek bu isim verilmiştir. Çünkü edebiyatçılar ve şairler edebiyatlarıyla üst tabakaya yükseldikleri için, zengin ve soylulara benzetilmektedir.¹¹⁷ Bu edebiyatçıların Antik Yunan, Roma ve Yunan edebiyatçılarının metotlarını takip ettikleri bilinmektedir. Çünkü bu edebiyatçılar, sağlam düşünce yapısı, geniş hayal gücü, derin anlamı ve üst düzey üslubuyla öne çıkan eski edebiyatı taklit etmektedirler. Taklit, içinde erdem ve hikmet gibi eskilerin ele aldığı konuları da kapsamaktadır. Avrupa'yı etkileyerek klasik ekolün yıldızını söndüren romantizm ortaya çıkıncaya kadar, klasik ekol, Avrupa'da edebiyat eleştirisine hâkim olmaya devam etmiştir.¹¹⁸

Klasik ekolün özellikleri şu şekilde özetlenebilir:

1. Eskiye taklit etme: Klasikçiler, Grek ve Yunan kültüründe takip edilmesi gereken en iyi örneklerin bulunduğunu kabul ederler. Bu gruba dahil olanlar çağlarında geçerli olan edebiyatın kendilerini etkilemediği ve çağın ihtiyaçlarını karşılamadığı için eski edebiyata başvurmuşlardır. Klasik edebiyatta eskiye taklidin en önemli göstergelerinden biri üç şeyin bir arada bulunma zorunluluğudur. Aristo bu üç şeyin bir arada bulunma zorunluluğunu Grek tiyatrosunda kural olarak koymuştur ki bunlar; zaman, mekan, olay veya konu birliğidir. Zaman birliği tiyatronun yirmi dört saatin belirli bir zamanında olmasıdır, mekan birliği, tiyatrodaki olayların aynı yerde geçmesidir, olay birliği ise sadece bir sorunu tartışmaktır. Eskiye taklidin diğer bir göstergesi genellikle şiire dayanmasıdır. Zira klasik eserlerin çoğu şiir olarak yazılmıştır.¹¹⁹ Bu, bazı eserlerin nesir olarak yazılmasına engel değildir. Mendûr'un "Tüm klasik eserler şiir olarak yazılmıştır" sözü doğru değildir.¹²⁰ Zira Moliere *el-Burcuvâzi en-Nebil* ve *el-Bahil* eserlerini nesir olarak yazmıştır.¹²¹

2. Mantıklı olma (Akla Uygunluk) prensibi: Klasik ekol, yaşanmış, yaşanması mümkün veya yaşanılması gereken doğal hikâyelere daha açık bir ifade ile gerçek ve mantıklı olaylara dayanmaktadır. Bu durumda edebi eserin tüm unsurları yaşamın gerçeklerinden oluşmaktadır. Bunun sonucunda yazar, okuyucu veya seyirciye karşısındaki eserin gerçek yaşam olduğunu hissettirmektedir. Klasikçiler insanın sahip

¹¹⁷ Muhammed Abdulmun'im Hafâcî, *Medârisu'n-Nakdi'l-Edebiyyi'l-Hadis*, ed-Dâru'l-Misriyyetu'l-Lubnâniyye, Kahire, 1995, s. 153; Muhammed Mendûr, *el-Klâsikiyye ve'l-Usûlu'l-Fenniyye li'd-Drâmâ*, Dâru Nahdat Mısır, el-Kahire, ty., s. 10-11.

¹¹⁸ Hafâcî, *Medârisu'n-Nakd*, s. 153.

¹¹⁹ Ali Muzâhim Abbâs, "Molier ve'l-Klâsikiyyetu'l-Feransiyye", *Mecelletu Aklâm*, 1973, S. 2, s. 72.

¹²⁰ Mendûr, *el-Klâsikiyye*, s. 20.

¹²¹ Abbâs, "Molier ve'l-Klâsikiyye", s. 72.

olduğu en güçlü ve en yüce şeyin akıl olduğuna inanmaktadırlar. Çünkü akıl onlar için kendisine müracaat edilecek temel kaynaktır.¹²²

3. Genele yönelme: Klasik ekol sanat ve yaşam sorunlarını kurallara ve mantığa bağlama eğilimindedir. Klasik edebiyat insanın duyguları ve iç güdüleri gibi daimi ve sabit bulunan insanî unsurlara yönelik olup geçici olanla ilgilenmemiştir.¹²³

Avrupa'daki tanınmış klasik edebiyatçılar,

1. Pierre Corneille (1606-1684): Dünyanın eski Roma ve Yunan şairleriyle övüldüğü gibi, Fransızların kendisiyle övüldüğü şairdir.¹²⁴ Avrupa'nın trajedi tarihinde yeni bir çağ açan *Le Cid* tiyatrosu onun eserlerindedir.¹²⁵

2. Jean Racine (1606-1684): *el-İhvanu'l-Udvan* ve *el-İskender* meşhur eserlerindedir.¹²⁶ Corneille ve Racine klasiklerin hocalarından kabul edilmektedirler. Onlar komedi tarzındaki tiyatro alanında Molier'in yolunu açmışlardır.¹²⁷

3. T. S. Eliot (1888-1965): Klasik ekolün meşhur eleştirmenlerinden olan İngiliz yazar¹²⁸ modern çağda edebiyat eleştiri teorilerini önemli ölçüde etkilemiştir.¹²⁹

Avrupa'da yeni klasikçiler yenilikle beraber eskiyi canlandırma iddiasıyla ortaya çıkmışlardır.¹³⁰ Edebi eser üretmede klasikçilerin değerli üslup ve manalarından yararlanarak onları derinlemesine inceleyen yeni klasikçiler, biçim ve içerikte yenilik yaparak eskiyi taklit etmişlerdir.¹³¹ Yeni klasikçilerin siyasi, toplumsal, ekonomik, dini ve ahlaki konuları ele almaları içeriği yenileme örneklerindedir.¹³²

Bu ekolün önderlerinden biri Ephraim Lessing'dir. Lessing Almanya'da Goethe'nin, İngiltere'de Taylor Coleridge'nin¹³³ ortaya çıkmasına neden olmuştur. Lessing *Makâlât fi fenni'd-Drama min Hamburg* isimli kitabında önemli ölçüde yeni klasiğin kurallarını ortaya koymuştur. Kitaptaki bu kurallardan bazıları şöyledir;

1. Drama halkın sevdiği ve anladığı karakterleri ele almalıdır.

¹²² Abbâs, "Molier ve'l-Klâsîkiyye", s. 74.

¹²³ Abbâs, "Molier ve'l-Klâsîkiyye", s. 74.

¹²⁴ Hasen Sâdik, "fi'l-Edebi'l-Feransî: Pierre Corneille", *Mecelletu'r-Risâle*, 1934, S. 39, s. 541, 545.

¹²⁵ Ahmed Dayf, "Corneille ve't-Temsîl fi Feransâ", *Mecelletu'l-Aklâm*, 1973, S. 2, ss. 673-674.

¹²⁶ Kemâl Ferîd, "Fîder Li Racine", *Mecelletu Turâsi'l-İnsâniyye*, 1970, S. 4, ss. 332-333.

¹²⁷ Abbâs, "Molier ve'l-Klâsîkiyye", s. 70-71.

¹²⁸ Hafâcî, *Medârisu'n-Nakd*, s. 153-154.

¹²⁹ Raşâd Ruşdî, "Nazariyyetu Eliot fi'n-Nakd", *Mecelletu Asvât*, 1963, S. 10, s. 43.

¹³⁰ Hafâcî, *Medârisu'n-Nakd*, s. 153-154

¹³¹ Sâdik Hürşâ- Meryem Hâni, 'Azîz, "el-Klâsîkiyyetu'l-Cedîde ve Madâmînuhâ et-Tecdîdiyyetu'l-Muştaraketu beyne'l-Edebeyni'l-Fârisî ve'l-'Arabî el-Hadîs", *İdâ'âtun Nakdiyye*, 2011, S. 7, ss. 10.

¹³² Hürşâ ve Hâni, "el-Klâsîkiyyetu'l-Cedîde", s. 10-11.

¹³³ Hafâcî, *Medârisu'n-Nakd*, s. 153-154.

2. Olay toplumsal gerçeklerden alınmalıdır.
3. Karakterleri gerçekçi şekilde canlandırılmalıdır.
4. Gerçeğe daha yakın olduğunu hissettirmek için diyaloglar şiir değil nesir şeklinde olmalıdır.¹³⁴

Geçmişî taklid etme klasik ekolün en önemli özelliklerinden birisi olduğuna göre, Arap dünyasında klasik ekolün eski çağlardaki en meşhur şairleri, Zuheyr, Hutay'e, Ferazdak, sonraki dönemde Ebu Temmâm, Buhturi, Mutenebbi, İbn Hânî el-Endelusi, Şerif Rıza; modern dönemde ise Bârûdî, Şevki, Hafız, Sabri, Carim, Abdulmuttalip, ez-Zeyn, el-Heravî, el-Esmer ve diğerleridir. Mez-kûr şahsiyetler, eski kaside tarzına bağımlı kaldıkları, eski şairleri taklit ettikleri ve kasidelerinde kendilerini çok az gösterdikleri için klasikçi grupta zikredilmişlerdir.¹³⁵

Modern Arap edebiyatının klasik şiir örnekleri arasında Ahmed Şevki'nin siyasi, toplumsal ve ahlaki sorunları ele alan şiirlerini zikredebiliriz. Cahiliye şiirini taklit eden eski klasiklerde şarabın övülüp, yeni klasikte övülmemesi eski ile yeni klasik arasındaki farkı açıklamaktadır.¹³⁶ Ebû Nuvâs,¹³⁷ Buhturî¹³⁸ ve diğerleri gibi eski klasikçiler şiirde şarabı övenleri taklit ederken, Şevki şiirde ahlaki çağrılar yapıp bazı kasidelerinde şarabı kötülemiştir. Ahmed Şevki bir şiirinde şöyle demektedir,

أهجرُوا الخمر تطيعُوا اللهَ أو تُرضُوا الكتابَا إنْهَا رَجَسٌ، فَطَوْبِي لَامرِي كَفٍ وَتَابَا

Şarabı bırakıp Allah'a itaat edin, yahut Kur'an-ı Kerîm'den razı olun. Gerçekte şarap pisdir. Tövbe edip kendini tutan kimseye müjdeler olsun.¹³⁹

2.2. Romantizm (المدرسة الرومانسية)

Romantizm ekolü Fransız devriminin ardından 18. yüzyıl sonu 19. yüzyılın başlarında Fransa'da ortaya çıkmıştır. Bu dönemde edebiyatçılar ve şairler kendilerine, vicdanlarına, duygusal tecrübelerine başvurarak tabiata ve estetiğe yoğunlaşmışlar ve yenilikçi özgür düşünceler ve üsluplar ortaya koymaya başlamışlardır. Klasik ekol taraftarları, destekledikleri Fransız devriminin romantizme karşı çatışmalarında

¹³⁴ Umer et-Tâlib, "Tatavvuru'l-Klâsîkiyyeti'l-Cedîde", *Mecelletu'l-Beyânî'l-Kuveytiyye*, 1977, S. 138, s. 32.

¹³⁵ Hafâcî, *Medârisu'n-Nakd*, s. 153.

¹³⁶ *el-Mu'allakâtus-Seb'*, Rivâyetu Muhammed b. el-Kâsım el-Enbârî, Hazırlayan: Abdulaziz Muhammed Cuma, Muessesetu Câizeti Abdilaziz el-Bâbtîn li'l-İbdâ'î's-Şi'rî, Kuveyt, 2003, s. 26, 37, 64, 67.

¹³⁷ Butrus el-Bustânî, *Udebâ'u'l-'Arab fi'l-U'suri'l-Abbâsiyye: Hayâtuhum, Âsâruhum, Nakdu Âsârihim*, Dâru'l-Cîl, Beyrût, 1979, s. 64-65.

¹³⁸ el-Bustânî, *Udebâ'u'l-'Arab fi'l-U'suri'l-Abbâsiyye*, s. 97.

¹³⁹ Ahmed Şevkî, *el-A'mâlu's-Şi'riyyetul-Kâmile*, I-II, Dâru'l-'Avdeti, Beyrût, 1988, c. I, s. 91.

kendilerine karşı olacağını düşünmemişlerdir.¹⁴⁰ Nihayetinde Romantizm ekolü klasiklere bir tepki olarak ortaya çıkmıştır.¹⁴¹

Romantizm ekolü bir asır kadar süren belli bir hazırlık aşamasından sonra ortaya çıkmıştır. 1820 yılına gelindiğinde Lamartin *et-Teemmulat*¹⁴² isimli şiir mecmuasını yayınlamıştır. Sthendal (Marie-Henri Beyle) 1823-1825 yıllarında yayımlanan *Racine ve Shakespeare* adlı eserinde kendisine romantik ismini veren ilk kişi olmuştur.¹⁴³ Daha sonra bu ekol bütün Avrupa'ya yayılmış ve edebiyatta romantizmin öncüsü olan yenilikler başlamıştır. Bu ekolün en meşhur şairleri ise şunlardır;

1. Alphonse de Lamartine (1790-1857): Yaşamın sadece iyi yönlerini gören bir şairdir.¹⁴⁴

2. Victor Marie Hugo (1802-1885): Romantik şiirde adeta dehadır. Çağdaş eleştirmenler onun hakkında uzun methiyeler yazmıştır.¹⁴⁵

3. Alfred de Musset (1810-1857): Victor Hugo'nun arkadaşıdır. Çağdaş şair ve müzisyenlerle yeni şiir hakkında tartışmalar yapmıştır.¹⁴⁶

4. Alfred Victor (1891-1915) ve Comte de Vigny (1797-1863): Derin tefekkür ve iğneleyici eleştiri ile öne çıkmışlar, acıları ustalıkla tasvir edebilmişlerdir.¹⁴⁷

Bu ekol sanatta özgürlüğe ve geleneklere karşı çıkmaya çağrı yaparak, klasik ekolle savaşmıştır. Bu ekolde şair genellikle öznel tecrübelerini ve hislerini dile getirir, ilham aldığı doğayla bütünleşmeye, iç içe olmaya çalışmıştır. Bu sebeple Arap dünyasında bu ekole *Vicdani Edebiyat* adı verilir.¹⁴⁸

Arap dünyasında romantizm ekolüne mensup olanlar şunlardır:

¹⁴⁰ Hafâcî, *Medârisu'n-Nakd*, s. 154.

¹⁴¹ 'Avvâd Mecîd el-A'zamî, "en-Nez'atu'l-Barnasiyye", *Mecelletu'l-Edîb*, 1952, S. 12, s. 42.

¹⁴² Hamâda İbrâhîm, "Havle'r-Rûmânsiyye", *Mecelletu'l-Beyânî'l-Kuveytiyye*, 1970, S. 46, s. 53.

¹⁴³ H. B. Nisbet and Claude Rawson, *The Cambridge History of Literary Criticism: The Eighteenth Century*, I-V, Cambridge University Press, Cambridge, England, 2005, vol. 4, p. 15-16.

¹⁴⁴ Muhammed el-Hilîvî, "Zu'amâ'u'r-Rûmântism: Lâmertîn", *Mecelletu'Abullû*, 1934, S. 6, s. 457; Mahmûd Fehmî, "fi'l-Edebi'l-Ġarbi: Lâmartin ve'l-Harîf", *Mecelletu'r-Risâle*, 1933, S. 13, s. 30.

¹⁴⁵ Muhammed İsmâil Muhammed, "Victor Hugo Râ'idu's-Şu'arâ'i'r-Rûmântikiyyin fi'l-Karni't-Tâsi' 'Aşar", *Mecelletu's-Sekâfe*, 1964, s. 13, 15.

¹⁴⁶ İbrâhîm el-Kilâni, "Mine'l-Edebi'l-Feransi er-Rûmânsi: Alfred de Musset ve Leyâlîh", Çeviren: Mâcid Hayr Bik, *Mecelletu'l-Âdâbi'l-Ecnebiyye*, 1980, S. 23, ss. 41-42; Muhammed, "Victor Hugo", s. 14.

¹⁴⁷ Halîl Şatâ 'Azîz, "A'lâmu'l-Fikri'l-Fransî: Alfred de Vigny: Şâ'iru'l-Elem", *Mecelletu'l-Edîb*, 1949, S. 12, s. 31.

¹⁴⁸ Hafâcî, *Medârisu'n-Nakd*, s. 155.

1. Ömer b. Ebi Rabia (644-719): Bazı eleştirmenler kendisini etkileyici şiirler yazdığı için İngiliz romantik şair Lord Beyron'un ikizi demiştir.¹⁴⁹

2. Kuseyyir (660-723): Duygusal edebiyat türü yazarın aşık olduğu Azze'ye yazdığı çok sayıda şiirden beslenerek zenginleşmiştir.¹⁵⁰

3. İbn Haface el-Endelusi (1058-1138):¹⁵¹ Endülüs'ün ilk doğa şairi kabul edilmektedir. Şiirlerinde tabiat güzelliklerini öne çıkarmıştır. İstiare ve teşbihi güzel bir şekilde kullanmıştır. Doğa ile insan arasındaki ilişkiyi işleyen şair intak sanatını fazla kullanır.¹⁵² Romantizme düşkünlüğü bakımından Halil Mutran'ın benzeridir.¹⁵³ Tâhâ Huseyin Ahmed Şevki, Hafız İbrahim, ve Halil Mutran arasında kıyaslama yaparken Halil Mutran'ın şiirlerini şöyle ifade etmiştir: “Eski şiire başkaldıran ve yenilikçilere karşı direnen biridir”.¹⁵⁴ Tâhâ Huseyin bu sözünüle Mutran'ın çağa uygun şiir yazma isteği ve yenilikçi eğilim konusunda diğerlerinden farklı olduğunu kasetmiştir.

4. Abdurrahman Şükri (1886-1958): Şiirde Beşşar b. Burd, Ebu Temmâm, İbnu'l-Mu'tez, Şerif Radî ve Maarri'nin üslubunu taklit etmiştir. Onun hayale dalmasını engelleyerek ilgisini düşünmeye yönelten faktör ise Avrupa şiirine hakim olmasıdır. Böylece Abdurrahman Şükri, birçok şairin anlayamadığı şiirle hakikat arasında bağ kurabilen hayallerle, ilgisiz şeyleri birbirine bağlayan kuruntuyu/vehmi ayırdetmiştir.¹⁵⁵

5. Ahmed Zeki Ebû Şâdi (1892-1955): Shakespeare'nin *el-Âsıfa* adlı eserini Ömer Hayyam ve Hafız Şirazi'nin rubailerini tercüme etmesinin yanında Arap ve İngiliz aydınları etkilemiştir.¹⁵⁶

6. Abdulkâdir el-Mâzinî (1889-1949): *Muhtarat mine'l-Kasası'l-İngilizi* kitabını yazmış, yeni ifadeleri Arapçaya dahil etmiştir.¹⁵⁷ Edebiyatın ilham ve sanattan ibaret olduğunu ve her sanatın kendine has araçları bulunduğunu düşünür.¹⁵⁸

¹⁴⁹ İbrâhîm Mahmûd es-Sağîr, “‘Umer b. Ebî Rabî'a ve'l-Lûrd Byron: Tev'emâ el-Hubbi ve'l-İbdâ'”, *Mecelletu'l-Ma'rife*, 2012, S. 583, s. 140; Henry W. Thomas, “Şu'arâ' Hâlidûn: George Byron”, Çeviren: Yusuf 'Abdulmesîh Serve, *Mecelletu'l-Edîb*, 1955, S. 8, s. 38.

¹⁵⁰ Abdulhalim Abbâs, “Kuseyyir 'Azze”, *Mecelletu'r-Risâle*, 1934, S. 59, s. 1383.

¹⁵¹ el-Cubûri, *Mu'cemu'l-Udebâ'*, c. I, s. 60.

¹⁵² Ğays Hikmet Hilâl, “İbn Hafâce Emiru Şu'arâ'î'l-Endelusi fi Vasfî't-Tabî'a”, *Mecelletu'l-Mevkifi'l-Edebi*, 2013, S. 504, s. 145-146; Fethî el-Husnî, “Şi'ru't-Tabî'ati 'inde'l-'Arab: es-Sanavberî ve ibn Hafâce Nemûzecen”, *Mecelletu'l-İthâf*, 1994, S. 51, s. 54.

¹⁵³ Cemâluddîn er-Ramâdi, “beyne Halîl Mutrân ve Alfred de Musset”, *Mecelletu'l-Hilâl*, 1959, S. 7, s. 78.

¹⁵⁴ Tâhâ Huseyin, *Hâfiz ve Şevkî*, Mektebetu'l-Hâncî, Kahire, ty., s. 21.

¹⁵⁵ Muhammed Abdulğani Hasen, “Abdurrahmân Şukrî Şâ'iru'l-Fikri ve'l-'Âtife”, *Mecelletu'l-Fikri'l-Mu'âsir*, 1966, S. 19, ss. 96-97.

¹⁵⁶ Mustafa Abdullatif es-Seherî, “eş-Şâ'ir Ahmed Zekî Ebû Şâdi”, *Mecelletu'l-Bi'se*, 1953, S. 9-10, s. 590.

7. Abbas Mahmud el-Akkâd (1889-1964): Zeki Ebû Şâdi ve İbrahim Nâcî gibi çağdaş Mısır romantizminin öncüsü kabul edilmektedir.¹⁵⁹

2.3. Realizm (المدرسة الواقعية)

Realizm ekolü romantizme tepki olarak ortaya çıkmıştır. Romantikler hayalde, üzüntüde, kederde ve gerçeklerden uzaklaşmada çok ileri gittiği için idealizm ismini almıştır.¹⁶⁰ Yüksek idealleri gerçekleştirmek için ahlaka yönelmişlerdir.¹⁶¹ Bu nedenle eleştirmenlere göre romantizm kendi içinde yok olma tohumları taşımaktadır.¹⁶² Bundan dolayı hayatı tüm kusur ve problemlerden soyutlayan ve onu en güzel şekilde sunan idealistlere karşı realizm ortaya çıkmıştır. Realizm, gerçeği nakletmek anlamında bir taklittir.¹⁶³ İnsan psikolojisi sürekli hayal ve acılarla yaşayamayacağı için romantizme tepki olarak realizm varlığını göstermiştir. Realist şair ve edebiyatçılar öznelcilik ve hayallerde boğulan romantiklerin çağrılarını düzeltmeye, yaşamı olması gerektiği gibi değil de olduğu gibi tanımlamaya çalışmışlardır. Çünkü onlar, edebiyatçı ve sanatçıları bütüne götüren parçaları bilmeye ve güçlü bir düşünceyle, gerçek tecrübelerden yardım alarak, toplumun dertlerine doğru bir şekilde ortak olmaya çağırmışlardır.¹⁶⁴ Realist edebiyat kişisel deneyimden kaynaklandığı için öznel bir edebiyattır. Diğer bir ifadeyle realizm insan gerçeklerini araştırmaya, objektif bir şekilde gerçeği keşfederek ve yaşadığı somut yaşamı tasvir ederek insanın durumunu düzeltmeye çabalamıştır.¹⁶⁵ Realistler edebiyat ve sanatın bireylerin hislerinden ve psikolojilerinden kaynaklanmadığına inanmaktadırlar. Ancak bunların kaynağı, toplumun ruhu, halkın tecrübeleridir.¹⁶⁶ Edebiyatçı kendisinden etkilendiği, sonra edebiyatı ile etkilediği

¹⁵⁷ Zekerıyye İbrâhîm, “Felsefetu’l-Fenni ‘inde’l-Mâzini”, *Mecelletu’l-‘Arabî*, 1967, S. 102, s. 43.

¹⁵⁸ Midhat el-Ceyyâr, “Mefhûmu Nakdi’ş-Şi’r ‘inde’l-Mâzini”, *Mecelletu’l-Kahire*, 1990, S. 103, ss. 28-32.

¹⁵⁹ Hafâcî, *Medârisu’n-Nakd*, s. 155.

¹⁶⁰ Hafâcî, *Medârisu’n-Nakd*, s. 155-156; et-Tuncî, *el-Mu‘cemu’l-Mufasssal*, s. 877.

¹⁶¹ Sa’îd, Allûş, *Mu‘cemu’l-Mustalahâti’l-Edebiyyeti’l-Mu‘âsira*, Dâru’l-Kitâbi’l-Lubnâni, Beyrût, ed-Dâru’l-Beydâ’, 1985, s. 202-203.

¹⁶² el-A‘zamî, “en-Nez’atu’l-Barnasiyye”, s. 42.

¹⁶³ Abdulmutî Şa‘râvî, *en-Nakdu’l-Edebi ‘inde’l-İğriki ve’l-Yünân*, Mektebetu’l-Encilû el-Misriyye, Kahire, 1999, s. 150-153; Faysal Darrâc, “el-Vâki‘u ve Tashîhu’l-Vâki‘iyye”, *Mecelletu Edeb ve Nakd*, 1985, S. 17, s. 19.

¹⁶⁴ Hafâcî, *Medârisu’n-Nakd*, s. 155-157.

¹⁶⁵ Ahmed Zeki Bedevî, *Mu‘cemu Mustalahâti’l-‘Ulûmi’l-İctimâ‘iyye: İngilîzi Fransi ‘Arabi*, Mektebetu Lubnân, 1982, s. 347.

¹⁶⁶ Hafâcî, *Medârisu’n-Nakd*, s. 159.

toplumun ürünüdür. Yani edebiyatçının hayalleri, hisleri ve düşüncesi içinde yetiştiği toplumsal gerçeklerden beslenmektedir.¹⁶⁷

Bazılarına göre realistler, insan nefsinde yerleşik kötülüğe inandıkları için anormalliğe meyilli, kötülüğe yoğunlaşan ve iyilikleri görmezden gelen bir ekoldür.¹⁶⁸ Bundan dolayı romantikler cinselliği ve sapkın davranışları aşırı kullandıkları için realistlere karşı tepki göstermişlerdir. Çünkü romantikler hayatı gerçekte olduğu gibi değil olması gerektiği gibi yansıtma düşüncesinden hareket etmektedir.¹⁶⁹ Realizm, gerçekleri objektif olarak aktarırsa topluma ve edebiyata faydalı olabilecektir. Çünkü realist edebiyat halkın gizli yönlerine ışık tutmaktadır. Nitekim realistlere ait çoğu romanların gerçek dışı olayları aktardığı ve söz konusu olayları zihinlerde canlandığı görülmektedir. Alman felsefeci Nietzsche'ye göre edebiyatın görevi, gerçeği öğrenmek için evrendeki sırları araştırmak ve insanın kendisini keşfetmesini sağlamaktır. Bunun yanı sıra edebiyatçı eserlerini içinde bulunduğu çağın diliyle aktarmalıdır. Bunu yapmayan edebiyatçının çalışmalarının değeri yoktur.¹⁷⁰ Ayrıca realist edebiyatın ahlakla bağlantılı, iyiliğe ve insanlara güvenmeye çağıran bir amacı ve toplumsal problemleri ifade eden bir içeriği olmalıdır.¹⁷¹ Bu durumda realist edebiyatın görevi gerçeğe ulaşmak için insan yaşamının derinliklerine dalmaktır. Zira realist akım edebi çalışmada ele aldığı kişinin olumlu ve olumsuz yönlerini değil, insanın iç dünyasını ve kişiliğini doğru bir şekilde ifade etmelidir.¹⁷²

Batıdaki realist edebiyata Harriet Beecher Stowe'nin *Uncle Tom's Cabin or Life Among Lowly* adlı romanı örnek verilebilir. Bu romanın Amerika toplumuna büyük etkisi olmuştur. Çünkü bu roman Amerika'daki kölelerin durumunu anlatarak çoğu Amerikalının içinde isyankar devrimci duyguları harekete geçirmiş ve Amerika kamuoyunu Amerika'daki siyahilere yapılan zulme karşı ayaklandırarak 1861 yılındaki kölelere özgürlük savaşının fitilini ateşlemiştir.¹⁷³ Bu romanda Amerika'daki zencilerin

¹⁶⁷ Abdülazîm Enîs - Mahmût Emîn el-Âlim, *fi's-Sekâfati'l-Misriyye*, Dâru's-Sekâfati'l-Cedîde, Kahire, 1989, s. 31.

¹⁶⁸ Hafâcî, *Medârisu'n-Nakd*, s. 157.

¹⁶⁹ Teymûr Mahmûd, "el-Edebu'l-Hâdifu ve'l-Edebu'l-Vâki'iyü", *Mecelletu'l-Edîb*, 1960, S. 7, ss. 2-8.

¹⁷⁰ Muhammed Huseyin Heykel, *Sevratu'l-Edeb*, Dâru'l-Ma'ârif, Kahire, 1978, s. 27

¹⁷¹ Hafâcî, *Medârisu'n-Nakd*, s. 157.

¹⁷² Sergio Petrov, "Dirâsâtun fi'l-Vâki'iyye: el-Vâki'iyetu ke-Menhec Fennî", Çeviren: Zuheyr Bağdâdî, *Mecelletu'l-Âdâbu'l-Ecnebiyye*, 1974, S. 2, s. 165.

¹⁷³ Nikûla Feyyâd, "Kûhu'l-'Ammi Tum", *Mecelletu'l-Edîb*, 1944, S. 8, s.5; Munîr el-Be'albekî, "Kûhu'l-'Ammi Tûm li Herriet", *Mecelletu'l-Âdâb*, 1953, S.8, ss. 45.

sıkıntılı yaşamı anlatılmıştır. Yazar roman karakterlerini canlandırmada, okuyucuyu doğrudan etkileyen örnekleri vermede yaratıcı davranmıştır.¹⁷⁴

Arap dünyasında tarihi canlandıran realist edebiyata İhsan Abdulkuddus'un *el-Hezimetu kâne İsmuhâ Fatıma* kitabındaki hikâyeler örnek verilebilir. Bu kitap 1967 yılından sonraki Mısır toplumunun çöküşünü anlatmaktadır. Biz bu hikâye koleksiyonuna tarih kitabı diyebiliriz. Ancak çöküş dönemindeki Mısır toplumunun durumunu gelecek nesillere aktaran edebi ifadelerle yazılı bir tarih kitabıdır.¹⁷⁵

Realistler gerçeği çarpıttıklarında veya insan doğasındaki kötülüğü olduğu gibi aktardıklarında olumsuzluğa neden olabilirler, hatta kötülüğü yaygınlaştırıp topluma yayabilir, kötülüğün nasıl işleneceğini bilmeyenlere öğretebilirler. Bazı durumlarda gerçeği çarpıtmaya çalışıp, okurları belirli fikre yönlendirebilirler. Mısır'da sosyalizmin egemen olduğu dönemde okul müfredatında bulunan *Ebu Zer el-Ğifari* romanında bu net olarak görülmektedir. Bu romanda sahabe Ebu Zer'in İslam sosyalizminin lideri olduğu fikri yayılmaya çalışılmaktadır. Sosyalist fikirleri Mısır'da yaymak için roman sosyalist bakış açısıyla Ebu Zer'in hayatını anlatmaktadır. Bu durum realist edebiyatın insanları belirli fikirlere yönlendirdiğinin kanıtıdır.¹⁷⁶

Arap edebiyatında da realizmden etkilenerek kısa hikâye, roman, tiyatro çalışmaları ortaya çıkmıştır. Arap dünyasında realizmin önderlerinden kabul edilen Suriyeli yazar Said Havrâniyye'nin eserleri buna örnektir. Yazar *es-Sunduk en-Nehhas* isimli hikâyesinde oğlunu okutmaya çalışan fakir bir anneyi anlatır. Çocuğu nihayetinde doktor olur, fakirlikten kurtulur. Ancak bu dönemde annesini kabul etmez.¹⁷⁷ Mısırlı yazarlardan Yusuf İdris'in çoğu hikayesi, Yusuf es-Sibâî'nin *Ardu'n-Nifâk* isimli kitabı, eş-Şerkâvî'nin *el-Fellâh* isimli romanı, Sadettin Vehbe'nin *Tarîkatu's-Selâme* tiyatrosu realist eserlerdendir. Şiir de realizmden etkilenmiştir. Nitekim realist şiire pek çok örnek vardır. Bunlar Muhammed Kemal Abdulhalim'in *Israr*'ı, Mahmut Hasen İsmail'in *Lâ budde*'si, Emel Dunkul'un kasideleri ve Salâh Abdussabûr'un *en-Nâsu fî Bilâdi*'sidir.¹⁷⁸ Aynı şekilde 1948 savaşıdan sonra çadırlarda yaşayan, çeşitli işkencelere maruz kalan,

¹⁷⁴ Harriet Beecher Stowe, *Kûhu'l-'Ammi Tum*, Çeviren: Huseyin el-Kabbânî, Tahkik: Muhammed Badrân, Matba'atu Etlés, Kahire, ty.

¹⁷⁵ İhsân Abdulkuddûs, *el-Hezîmetu Kâne İsmuhâ Fâtima*, Dâru'l-Ma'ârif, Kahire, 1975.

¹⁷⁶ Abdulmecîd Cûde es-Sehhâr, *Ebû Zerr el-Ğifârî*, Mektebetu Mîsr, Kahire, 1943.

¹⁷⁷ Munîr er-Rifâ'î, "Sa'id Hûrâniyye Râ'idu'l-Medreseti'l-Vâki'iyye", *Mecelletu'l-Mevkifi'l-Edebî*, 2014, S. 524, ss. 199, 208-209.

¹⁷⁸ Hafâcî, *Medârisu'n-Nakd*, s. 157,

Filistinli mültecilerin sorununu ele alan Ahmed Zeki'nin kasideleri de realist şiir örnekleri arasındadır.¹⁷⁹

2.4. Parnasizm (المدرسة البرناسية)

Parnasizm ismi eski Yunan mitolojisindeki tanrıların vatanı olan Yunanistan'daki Parnas dağından gelmektedir. Burası şairlerin sembolik makamıdır.¹⁸⁰ Parnasistler bir ekol kurmamışlar, ancak 17. yüzyılda romantizme karşı ortaya çıkmışlardır.¹⁸¹ Parnasizmin başlangıcı romantizmin zayıflayıp yıkılmaya başladığı dönemdedir.¹⁸² Bu ekolün yayılmasının temel sebebi İngiltere'de 18. yüzyıl sonunda orta tabakanın oluşmasıdır. Bunun sonucunda okuyucu ile sanatçı arasında yeni bir ilişki başlamıştır. Okuyucu kitabı yayınlayan yere veya yayınevine abonelik ücreti ödeyerek kitabın yayınına finanse etmektedir. Bunun sonucunda sanatçı, okurun otoritesine ve zevklerine boyun eğmek durumunda kalmıştır. Okur yazarın özgürlüğünü engelleyen din, ahlak ve değer adı altındaki şartlarını dayatmaya başlamış, yazar da bunları dikkate almak zorunda kalmıştır. Bunun anlamı okuyucunun otoritesini toplumdaki aydınlara hissettirerek bunun sonucunda sanatçının ve edebiyatçının yakındığı ve isyan ettiği sanatsal ölçüleri yıkacak şekilde dayatmaya başlamasıdır. Bütün bunlar sanatçı ve edebiyatçılar arasında gruplaşmaya ve okuyucunun otoritesine karşı direnmeye yol açmıştır. Bunun sonucu sanatçılar İngiltere'den, *sanat sanat içindir* görüşünü benimseyen, sanat ve sanatçının özgürlüğünü kabul eden, yaratıcılığa engel olan herhangi bir toplumsal ve etik ölçülere uymaya zorlamayan Fransa'ya göç etmişlerdir. Zira onların sanatını yargılayabilecek tek ölçü estetikdir.¹⁸³ Bu ekol Levi Strauss Claude'nin felsefi düşünceleri ve sosyolojiyi edebiyat eleştirisine katmasından sonra başlamıştır. Parnasizm ekolü çok az eleştiri eseri vermesine rağmen edebi eleştiri hareketinde etkilidir. Edebi metinde üslubu ve belâğatı açıkça ifade etme gayretindedir. Bu ekolün meşhur iki önderi Levi Strauss Claude ve Roman Osipovich Jakobson'dur.¹⁸⁴ Bazı eleştirmenler bu ekole *sanat sanat içindir* ekolü adını vermişlerdir. Sanat bir amaç için yapılmayı hak etmektedir, zira sanat sadece kişiyi ve özel hislerini ifade aracı

¹⁷⁹ Ahmed Zeki Ebû Şâdî, *Mine's-Semâ'*, Mu'essesetu Hindâvî, Kahire, 2014.

¹⁸⁰ Hafâcî, *Medârisu'n-Nakd*, s. 161-162.

¹⁸¹ Anton Ğattâs kerem, *er-Ramziyye ve'l-Edebu'l-'Arabiyyu'l-Hadîs*, el-Câmi'atu'l-Emrîkiyye, (Yüksek Lisans Tezi), Berut, 1947, s. 28.

¹⁸² Hafâcî, *Medârisu'n-Nakd*, s. 161-162.

¹⁸³ Emîn el-Ayyûtî, "el-Fennu li'l-Fenn", *Mecelletu'l-Hilâl*, 1994, S. 1, ss. 25-26.

¹⁸⁴ Hafâcî, *Medârisu'n-Nakd*, s. 161.

değildir. Bu sebeple sanatla ahlak arasında bir ilişki bulunmamaktadır ve edebiyatçının içinde yaşadığı toplumun problemlerini çözme amacı yoktur.¹⁸⁵

Bu ekol iki felsefî görüşe dayanmaktadır.

A. İdeal Estetik Felsefe: Bu görüş şiirde genel olarak ideal estetik felsefeyi, özel olarak da Immanuel Kant'ın felsefesini takip etmektedir.¹⁸⁶ İdeal felsefe bu ekolü benimseyenlerin, şiirin hiçbir toplumsal ve ahlaki amaca bağlı kalmamasını, bunlardan bağımsız olması gerektiğine inanmasını sağlamıştır. Bundan dolayı ekolün önderlerinden Fransız Victor Cousin'in 1818'de Sorbon üniversitesindeki derslerinde *sanat sanat içindir* sloganı ortaya çıkmıştır. Bu felsefenin etkisini Benjamin Constant ve Théophile Gautier'de görmekteyiz. Onlar sanatın hedefi olması gerekir çağrısını dile getiren Parnasizmin öncülerindendir.¹⁸⁷

B. Realist ve Ampirist Felsefe: Bu ekol özellikle hikaye ve tiyatro konusunda realist ve ampirist felsefeye dayanmaktadır. Realist ampirist felsefe açıkça bu ekolü ve özellikle de Leconte de Lisle'yi takip etmektedir. Çünkü onlar insanlık ve tarihle ilgili konularda şiirin çağdaş bilimsel araştırmalardan yararlanması gerektiğini düşünmektedirler.¹⁸⁸

Parnasizmin özellikleri; biçimsel, ritmik güzelliğin bulunması ve şahsi hislerden yoksun olmasıdır. Gerçek hayatı tam anlamıyla tasvir etmeyi önemserler, romantik hislerden ve duygulardan etkilenmezler. Parnasist şiir kafiyeli ve vezinlidir. Parnasizmin temeli *sanat sanat içindir* prensibidir.¹⁸⁹ Parnasistler romantikler gibi metinde konu bütünlüğüne önem verirler. Ancak ilhama inanmayıp, daha çok nesnellığe dayanırlar.¹⁹⁰ Parnasistler şiirin vezin, kafiye ve üslubuna bağımlı kalmışlardır. Bu ekolde sadece güzellik için güzellik vardır.¹⁹¹

Parnasistler kiliseye saygı duyan ve maneviyata yönelen romantizmin tersine Hristiyanlıkla çatışmışlardır. Bunun sebebi antik Yunan ve Helenistleri taklit etmeleridir. Parnasistler, Hristiyanlığa karşı olmaları ve antik Yunan kültürüne sempati duymaları gibi özelliklerde klasiklere yakındırlar.¹⁹²

¹⁸⁵ Hafâcî, *Medârisu'n-Nakd*, s. 179-180.

¹⁸⁶ Hafâcî, *Medârisu'n-Nakd*, s. 161-162.

¹⁸⁷ Hafâcî, *Medârisu'n-Nakd*, s. 162.

¹⁸⁸ Hafâcî, *Medârisu'n-Nakd*, s. 161-162.

¹⁸⁹ el-A'zamî, "en-Nez'atu'l-Barnasiyye" s. 42; Hafâcî, *Medârisu'n-Nakd*, s. 164-165.

¹⁹⁰ Hafâcî, *Medârisu'n-Nakd*, s. 162.

¹⁹¹ Hafâcî, *Medârisu'n-Nakd*, s. 163.

¹⁹² Hafâcî, *Medârisu'n-Nakd*, s. 165.

Özet olarak Parnasistler, yıkılma dönemindeki romantiklere karşı, kendilerine has edebi ve sanatsal bir yapı inşa etmişlerdir. 19. yüzyıl sonunda düşüşe geçen Parnasistlerin yerini yükselmekte olan Sembolizmler almıştır.¹⁹³

Eski Arap edebî eleştirisinde de *sanat sanat içindir* ekolünün geçerli olduğunu görüyoruz. Kadı Curcânî, İbn Raşık vb. eleştirmenler İslami ve ahlaki prensiplerle çeliştiği için Ebû Nuvâs ve Mutenebbi'nin şiirlerini değerlendirmemişlerdir.¹⁹⁴ Bununla beraber Kadı Curcânî, Mutenebbi'nin şiirlerini tenkit edenlerin ve ona saldıranların karşısında yer almıştır. Curcânî'ye göre bu tenkitçiler Mutenebbi'nin ustalığının farkında değildir. Çünkü Curcânî onun şiirini *kalbe ulaşan ve tatlılığından dolayı kulağın duymak istediği bir şiir* diye nitelendirmektedir. Curcânî, eleştirmenlerin Mutenebbi'yi şairler listesinin sonuna yerleştirmelerini ve neden ilk sırada yer vermediklerine şaşırarak ve bunu sorgulamaktadır.¹⁹⁵ O dönemde eleştirmenlerin şiire yalnız zevk vermesi açısından baktıkları anlaşılmaktadır.¹⁹⁶ *Sanat sanat içindir* ekolünü asıl itibarıyla doğu ekollerinden saymak mümkündür.

Kanaatimce *sanat sanat içindir* prensibi eleştiriye açıktır. Zira bu prensip toplumsal değerler üzerine kurulan, onu eleştiren, problemlerini açıklayan, edebi üslupla toplumsal problemlere çözüm öneren ve okuyucuyu cezbeden edebiyatın esas görevini yok saymaktadır. Edebiyatta estetik ve belagat kaçınılmazdır, ancak bunun bir hedefi olmalıdır. Sanat yalnız sanat için olsaydı edebiyatçı gerçeklerden uzaklaşır ve topluma faydası olmazdı. Bundan dolayı Ali Cevâd et-Tâhir gibi bazı eleştirmenlerin *sanat sanat içindir* ekolüne saldırdıklarını görüyoruz. Çünkü bu ekolün eleştirmenleri şartlar, çevresel ve toplumsal etkenleri önemsemeyip sadece kelimelerle ilgilenirler.¹⁹⁷

2.5. Sembolizm (المدرسة الرمزية)

Parnasist ekolün etkisinin azalmasıyla Fransa'da 19. yüzyıl sonlarında yetenekli şairlerin çoğunun sığınağı olan Sembolizm ortaya çıkmıştır. Sembolizm şiir geleneğine

¹⁹³ el-A'zamî, "en-Nez'atu'l-Barnasiyye", s. 43.

¹⁹⁴ Hafâcî, *Medârisu'n-Nakd*, s. 180.

¹⁹⁵ Şâyyib Ferah Fencûl Ubeyd, "el-Kâdi el-Curcânî Nâkiden el-Vasâta beyne'l-Mutenebbi ve Husûmihi", Câmi'atu Umî Durmân el-İslâmiyye, Kulliyetu'd-Dirâsâti'l-'Ulyâ Kulliyeti'l-Luğati'l-'Arabiyye Kısmu'd-Dirâsâti'l-Edebiyyeti ve'n-Nakdiyye (Yüksek Lisans Tezi), Umm Durmân, Sudan, 2006, s. 101-102.

¹⁹⁶ Muhammed Abdulmun'im Hafâcî, "Mevkifu'n-Nukkâdi mine's-Şi'ri'l-Câhilî", *Mecelletu's-Sekâfe*, 1950, S. 886, s. 715.

¹⁹⁷ Ali Cevâd et-Tâhir, "el-Binyeviyye 'Alâ Marâhili's-Sû' fi Terefi Nazariyyeti'l-Fenni li'l-Fenn", *Mecelletu'l-'Arab*, 1988, S. 7-8, s. 481.

ve edebiyat ekollerine karşı çıkar.¹⁹⁸ Mantıkçılar sembolizmi duyularla algılanmayan bir şeye işaret etmek için kullanılan somut bir şey olarak tanımlarlar. Simge ile simgelenen arasındaki benzerlikten dolayı simgeleyenin hayalinde simgelenen anlaşılır. Mesela; duyularla algılanan zambak, soyut olan temizliğe sembol olarak kullanılır.¹⁹⁹ Bundan dolayı bazıları okuyucuda suretle ilgili olumlu düşüncenin belirmesi, fikri derinlik oluşması, duyguları güçlendirmesi için sembolizmin işaret, ima ve kinaye yoluyla anlatmaya çalıştığını düşünmektedir.²⁰⁰ Sembolik şiir akla ters düşmeyen, fakat duygulara seslenen rüya gibidir. Bu durumda sembolik şiirin güzelliği örtülü olduğu için gizlenebilir. Bundan dolayı sembolistler insan tabiatından daha çok insan psikolojisiyle ilgilenmişlerdir.²⁰¹

Sembolizm bir şeyi diğeriyle değiştirmek değildir. Ancak soyut duyguları ve düşünceleri ifade etmek için belirli suretleri kullanmaktır.²⁰² Bu ekolün öne çıkan özelliği dünyaya bakışıdır. Bu ekole göre dünya geçici gözlem değil de, hayalde yaratılan dünyadan ve birtakım tılsımlardan ibarettir. Bunlar da insanın içindeki kapalılığa eğilimli bastırılmış duyguları ifade etmeye çalışır. Sembolizm, sözcüklerin sesi ve vezinlerin ritmi ile edebiyatı ifade eden edebiyatçının amaçlarına ulaşmak ve insandaki gizemleri anlamak için derin düşünme gerektiren empresyonist/izlenimci bir edebiyattır. Sembolistlerin, insandaki gizliliklere dalmaya ve hayal aracılığıyla insanın iç dünyasını ele almaya gayret ettiklerini, bunun sonucunda çalışmalarının madde ile düşünce arasındaki uyum üzerine kurulu olduğunu, insan nefsinin tahlilde yalnız akla güvenen klasik ekol gibi yapmadıklarını fark ediyoruz. Bireysel düşünceleri ve hisleri önemseme hususunda romantikler gibi davrandıklarını, fakat yöntemlerinin onlardan farklı olduğunu da belirtmek gerekir.²⁰³

Sembolizm ekolü 19. yüzyılın yarısında ortaya çıkmasına rağmen semboller bu tarihten çok önce kullanılmıştır. Örneğin dualarda, dini törenlerde semboller kullanılmıştır. Bu sebeple eski dini törenler sembolist deneyime daha yakındır.²⁰⁴ Aynı şekilde eskiden şair veya edebiyatçı gizli duygularını ifade etmek istediğinde sembol

¹⁹⁸ Hafâcî, *Medârisu'n-Nakd*, s. 166; el-A'zamî, "en-Nez'atu'l-Barnasiyye", s. 43.

¹⁹⁹ 'Adnân ez-Zehebî, "fi Ta'rîfi'r-Ramziyye", *Mecelletu'l-Edîb*, 1947, S. 9, s. 6-11.

²⁰⁰ Ahmed Hasen ez-Zeyyât, *Diğâ'un 'ani'l-Belâğa*, 'Âlemu'l-Kutub, Kahire, 1967, s. 146.

²⁰¹ Hafâcî, *Medârisu'n-Nakd*, s. 167.

²⁰² Charles Chadwick, *er-Ramziyye*, Çeviren: Nesîm İbrâhîm Yusuf, el-Hey'etu'l-Misriyyetu'l-Âmme li'l-Kitâb, Kahire, 1992, s. 39.

²⁰³ Hafâcî, *Medârisu'n-Nakd*, s. 166-167; Chadwick, *er-Ramziyye*, s. 41.

²⁰⁴ Celâl 'Abdullâh Halef, "er-Ramziyye fi Şi'ri'l-Ġarbî", *Mecelletu Kulliyeti'l-Âdâb*, Irâk, 2011, S. 97, s. 121.

kullanırdı. Örneğin tasavvufta ve özellikle tasavvuf şiirinde çok sembol kullanılmıştır.²⁰⁵

Batı şiirinde sembolizm yaygın olup birçok şair sembollerin arkasına duygu ve düşünceleri gizlemek için, şiirde sembolü kullanmıştır. Çünkü onlara göre en iyi şiir, ilk anda anlaşılmayan veya anlatılmak istenilen konu kendisinde gizli olandır.²⁰⁶ Batıdaki en meşhur sembolistler; Paul-Marie Verlaine (ö. 1896), Stéphane Mallarmé (ö. 1899)'dir. Bu ikisi Fransız olmaktan çok bu ekolle anılırlar.²⁰⁷ Arthur Rimbaud (ö. 1891) ekolün kurucusu kabul edilir.²⁰⁸ Bu şairler ve diğerleri edebiyatlarının anlaşılması, gizemlerine vakıf olunması için okurlardan büyük çaba sarf etmelerini istediler. Hatta onlara göre, gerçek kasideyi meydana getirmek okur ve yazarın düşüncelerinin karşılıklı anlaşılmasıylaadır.²⁰⁹

Sembolist ekolün meşhur örneği *Le Cimetière marin (el-Makberatu'l-Bahriyye)* kasidesidir. Bu kasideyi 1920 senesinde Paul Valéry yazmıştır. Deniz, ölüm ve sarhoşluk konuları işlenen bu kasidede şair denizi şiirle, denizdeki köpükleri de gizli akılla simgelemiştir.²¹⁰ Ayrıca bu kasidede okuyucunun dikkatini çeken ve şairin ne demek istediğini anlamaya götüren diğer semboller de vardır. Tâhâ Huseyin “*el-Makberatu'l-Bahriyye* kadar incelenen ve tartışılan başka bir kaside bulmak zordur” demiştir. Bu kasideyle ilgili tartışmalar esnasında şiirin anlaşılmasında netlik sorunu ortaya çıkmıştır. Şiirin içeriğinin okur tarafından açık bir biçimde anlaşılmasının gerekip gerekmediği sorgulanmıştır. Hatta bu sorun hala devam etmektedir. Eleştirmenler de buna dair görüş birliğine varamamışlardır.²¹¹

Eski Arap edebiyatında sembolizmin görmezden gelinemeyecek kökleri vardır. Hallâç, Cüneyd, Hayyâm, İbn Fâriz, İbn Arabi ve diğerleri buna örnektir. Aynı şekilde bazı eski eleştirmenler sembolizme dikkat çekmişlerdir. Bu konuda Sâbî'nin şiirlerinin basit ve açık olmasına rağmen²¹² *en iyi şiir gizemli olan ve derin düşünmedikçe*

²⁰⁵ Muhammed Sa'd Talas, “er-Ramziyye fi'l-Edebi's-Sûfi, *Mecelletu'l-Edib*, 1943, S. 11, s. 29.

²⁰⁶ Halef, “er-Ramziyye fi'ş-Şi'r”, s. 124.

²⁰⁷ Suheyr el-Kalemâvî, “er-Ramziyye”, *Mezâhibu'n-Nakdi'l-Edebi*, ed-Dâru'l-Kavmiyyetu li't-Tibâ'a ve'n-Neşr, Kahire, ty., s. 26-27.

²⁰⁸ Fâ'iz el-İrâkî, “Râmbu: Râ'idu'ş-Şi'ri'l-Hadîs”, *Mecelletu'l-Ma'rife*, 1984, S., 263, s. 177

²⁰⁹ Hafâcî, *Medârisu'n-Nakd*, s. 169.

²¹⁰ el-Eyyûbî, Yâsîn, *fi'r-Ramzi ve'r-Ramziyye: Âfâku ve Mukevvinât*, Dâiretu's-Sekâfe ve'l-İ'lâm, eş-Şârîka, 2014, s. 103-106; Hafâcî, *Medârisu'n-Nakd*, s. 172; Paul Valéry, “el-Makberatu'l-Bahriyye”, Çeviren: Mustafa el-Hatîb, *Mecelletu Şi'r*, 1959, S. 12, ss. 76-89.

²¹¹ Tâhâ Huseyin, “Havle Kasîde”, *Mecelletu'r-Risâle*, 1933, Yıl: 1, S. 19, ss.5-6.

²¹² Kays Muğeşşî es-Sa'dî, *Ebû İshâk es-Sâbî: Duraru'n-Nesr ve-Ğureru'ş-Şi'r*, Vizâratu's-Sekâfe ve'ş-Şebâbi bi-İklîmi Kurdstân, Almânyâ, 2009, s. 356.

anlaşılmayandır sözü sembolizme işaret etmektedir.²¹³ Cürcânî de şiirdeki gizemliliği överek şöyle demektedir: *Arzulanan, özlenen ve kendisi için sıkıntı çekilen bir şeyin elde edilmesi daha güzeldir.*²¹⁴ Ancak bu gizemlilikte karmaşa olmamalıdır. Karmaşa anlaşılması zor veya mümkün olmayandır ki bu edebiyatta yerilmektedir.²¹⁵

Modern Arap edebiyatında edebiyatçı ve eleştirmenler arasında edebiyatta gizem konusunda çok farklı görüşler vardır. Abbas Fazlı, Ahmed Emin gibi bazı edebiyatçılar gizemli ifadeyi dilde yetersizlik ve şairin duygularını dile getirmesinde acizlik olarak görüp tamamen reddetmiştir.²¹⁶ Akkâd ise bunlara karşı çıkararak, gizemliliği sanatsal yaratıcılık olarak görmüştür. Zira insan bir kitabı birden fazla okuyabilir ve her okuyuşunda farklı anlamlar keşfeder.²¹⁷ Tâhâ Huseyin'e göre şiirin hakikati, okuyucuyu araştırmaya, düşünmeye ve bıkmadan usanmadan çabalamaya zorlayan gizemlilikte saklıdır.²¹⁸ Edebi eserde gizemliliğin okuyucuda bıraktığı bir güzellik vardır. Çünkü okurda edebi eser hakkında olumsuz bir intiba uyandırmaz. Okuyucunun edebi metni anlamak için aklını çalıştırtıp, derinliklerine daldırır. Bu ilgi çekici bir durumdur. Zira sembolist edebiyat okuyucuyla edebi metin arasında bir meydan okuma alanı oluşturur. Okuyucu yazarın amaçlarından birine ulaştıkça başarımın lezzetini tadar. Bu da edebi metnin güzelliğini artıran diğer bir özelliktir.

Modern Arap edebiyatında sembolizm ekolüne mensup önder şairler, Ahmed Zeki, Ebu Şâdi, İlyâ Ebu Mâzi, Hasen Kamil es-Sayrafi ve Bişr Fâris'dir.²¹⁹

2.6. Sürrealizm (المدرسة السريالية)

Bu ekole *gerçek ötesi* adı verilmiştir.²²⁰ Sonsuz özgürlüğe inanan, örf adet ve geleneklere karşı çıkan bir edebiyat akımıdır. Mevcut edebi konulardan uzak durarak geçerli üslupları küçümserler. Aynı şekilde akıl ve mantıkla alay ederler. Çünkü ilhamlarının çoğu hayaller, rüyalar, bilinçaltı ve geçmişten gelen etkilerdir. Sürrealizm akla boyun eğmeden yazmak ve herhangi bir sanatsal ve etik kurala önem

²¹³ Hafâcî, *Medârisü'n-Nakdi'l-Edebiyyi'l-Hadis*, s. 173.

²¹⁴ Abdulkâhir b. Abdurrahmân b. Muhammed el-Cürcânî, *Esrâru'l-Belâğa*, Yayınlayan: Mahmûd Muhammed Şâkir Ebû Fihri, Dâru'l-Medenî, Cidde, 1991, s. 139.

²¹⁵ el-Cürcânî, *Esrâru'l-Belâğa*, s. 142.

²¹⁶ Hafâcî, *Medârisu'n-Nakd*, s. 175.

²¹⁷ Hafâcî, *Medârisu'n-Nakd*, s. 175.

²¹⁸ Tâhâ Huseyin, "Havle Kasîde", s. 6.

²¹⁹ Hafâcî, *Medârisu'n-Nakd*, s. 173.

²²⁰ Mustafa Abdullatif es-Sehertî, *eş-Şi'ru'l-Mu'âsir 'Alâ Dav'in-Nakdi'l-Hadis*, Tihâme, Cidde, 1984, s. 123.

vermemektir.²²¹ André Breton Dadaizmden ayrıldıktan sonra bu ekole Sürrealizm adını vermiştir. Breton sürrealizmi “Düşüncemizdeki gerçek eylemi söz, yazı veya herhangi bir yolla ifade ettiğimiz, sırf psikolojik mekanizmadır” sözüyle tanımlar. Çünkü Sürrealizm aklın sansürüne takılmadan ve herhangi bir estetik ve etik kaygı taşımadan düşünceyi yazmaktır.²²² Bu sebeple bazılarına göre sürrealizm yalnız edebiyat veya sanat hareketi değil, etkilerini edebiyat ve sanatta bırakan insani bir devrimdir. Hatta sürrealizmden önceki sanatla sürrealizmden sonraki sanat farklıdır.²²³

Sürrealizmin Fransa’daki önderi Arthur Rimbaud, İngiltere’deki önderi David Gascoynerdir. Bu ekol psikolojide Freud’dan, felsefede Hegel’den etkilenmiştir. Şöyle ki bu ekolün şairleri edebiyat tecrübelerini rüya ve bilinçaltından almışlar, kafiye ve kelimelerin dizilimleriyle ilgilenmemişlerdir.²²⁴ Kendilerine ait gelenekleri ve esasları bulunmasına rağmen sürrealistler edebiyat ekolü olduklarını kabul etmezler. Bunun sebebi de insanın varlığına eş değer gördükleri özgürlük prensibinden hareket ettikleri içindir. Çünkü onlar hayatı her yönüyle değiştirmek ve insanın ruhsal, psikolojik dengesini yeniden düzenlemek isterler.²²⁵

Bazı eleştirmenler Arap şiirindeki natüralizm ekolünü sürrealizme benzetirler. Bunun sebebi hisleri direkt ifade etmeleri, yapmacık davranmamaları, kendiliğinden gelişen şiir söylemeleridir. Bunlara en iyi örnek cahiliye şiiridir.²²⁶ Natüralist teorinin cahiliye döneminde olmadığı doğrudur. Ancak bu, natüralizmin hiç olmadığı anlamına gelmez. Doğallık ve yapmacıklıkla ilgili teoriler Abbasîler döneminde başlamıştır. Câhız’ın *el-Beyân ve ’t-Tebyîn* kitabındaki görüşleri buna örnektir. Câhız; Zuheyr b. Ebi Sulmâ, Hutay’e ve diğerlerini yapmacık davrandıkları, doğal olamadıkları için “Şiirin köleleri” olarak nitelemiştir.²²⁷ Bazıları, Câhız’ın bu sözünü, “Yapmacık davranan şiirin köleleri varsa doğal olarak yazan şiirin kralı da vardır” şeklinde yorumlamışlardır.²²⁸

²²¹ Hafâcî, *Medârisu ’n-Nakd*, s. 176.

²²² Muhammed İsmâ’îl Dendî, “es-Surreâliyyetu ve’s-Şi’ru’l-‘Arabîyyu’l-Hadîs”, *Mecelletu ’l-Ma’rife*, 1997, S. 409, ss. 78, 82.

²²³ İdvârd el-Harrât, “es-Surreâliyyetu fi’l-Edeb”, *Mecelletu ’l-Beyâni ’l-Kuveyyiyye*, 1975, S. 107, s. 29.

²²⁴ Hafâcî, *Medârisu ’n-Nakd*, s. 176

²²⁵ Dendî, “es-Surreâliyyetu ve’s-Şi’r”, s. 79.

²²⁶ Mustafa Darâviş, *Hitâbu ’t-Tab’i ve’s-San’a: Ru’yâ Nakdiyye fi’l-Menheci ve’l-Usûl*, Menşûrâtu İttihâdi’l-Kuttâbi’l-‘Arab, Dimeşk, 2005, s. 108.

²²⁷ Ebû Usmân Amr b. Bahr el-Câhiz, *el-Beyân ve ’t-Tebyîn*, I-IV, Tahkik Abdusselâm Muhammed Hârûn, Mektebetu’l-Hâncî, Kahire, 1998, c. II, s. 13; İlyâ el-Hâvî, *Fi’n-Nakdi ve’l-Edeb*, I-V, Dâru’l-Kitâbi’l-Lubnânî, Beyrût, 1986, c. III, s. 371.

²²⁸ Bû Âmir Bû ‘Allâm, “Cedelu’t-Tab’i ve’s-San’ati fi’n-Nakdi’l-‘Arabîyyi’l-Kadîm: Da’vetun ile İ’âdeti’l-Nazar”, *Mecelletu ’l-Vâhâti li’l Buhûsi ve’d-Dirâsât*, 2014, C. VII, S. 2, s. 48.

Câhız, doğal olarak şiir yazan en-Nâbiğa ve benzerlerinin şiirlerini övülecek şiirler olarak nitelemiştir.²²⁹ Natüralistler, kendiliğinden ve basit olmayan düşünceye boğulmuş şiirin, vahiy ve ilhamdan beslenmediği için yaşayamayacağı görüşündedirler. Bundan dolayı Sürrealistlerin şiirde biçimsel düzene önem vermeyip, şiirin serbest, mensur, kafiyeli veya bu tarzların hepsinin birarada bulunduğu türde olabileceğini düşündüklerini görüyoruz.²³⁰

Sürrealist meşhur Arap şairlerinden olan Kamil Emin, destansı tarzda İslam tarihi yazmasıyla tanınır. En meşhur şiirleri arasında *Melhametu'l-Havz* vardır. Bu şiirini gençliğinin baharında vefat eden oğlunun ölüm haberini verirken içinden gelen hüznü ifade ederek yazmıştır.²³¹ Onun bu psikolojik durumu harika bir edebiyat eserini meydana getirmiştir. Eleştirmenlerin, aklın hakimiyetinde olmayan, estetik ve etik kaygı taşımayan edebi bir çalışmaya veya bilimsel bir tavıra yol açan psikolojik durum olarak tarif ettiği sürrealizm işte budur. Bunlar estetik ve etik kaygıdan uzaktır.²³² Şair Ünsî el-Hac “*Len*” divanında sürrealizmden etkilenmiştir. Çünkü bu divanında şair kendiliğinden ve her türlü bağdan kurtulmuş bir şekilde yazmıştır. Bu divanında şair kendisini lanetli, isyancı, itirazcı ve çapulcu olarak ifade etmektedir. Burada kendi divanını, “Geçmişin mirası üzerine yatmayan lanetli bir şairin eseri olarak” nitelemektedir. Kendisi savaşçı olup, her şeyden daha çok özgürlüğe muhtaçtır. Zira özgürlük için her türlü yasağı mubah saymaktadır.²³³ Bundan dolayı insanın önünde engel teşkil eden bütün bağlardan kurtulmaya çağıran sürrealist şair geçmiş nesillerden gelen gelenekler dahil dışarıdan gelen tahakkümü reddetmektedir.

2.7. Egzistansiyalizm/Varoluşçuluk (المدرسة الوجودية)

Fransa’da doğup meşhur olan egzistansiyalizmin öne çıkan temsilcisi Jean-Paul Sartre’dir.²³⁴ Bu ekole göre insanın özgürlüğünü kendisinden başka engelleyen hiçbir kanun bulunamaz. Bu sebeple gerçek varlık kişinin kendi seçimi ya da tercihidir. Bunun

²²⁹ el-Câhız, *el-Beyân ve't-Tebyîn*, c. II, s. 13.

²³⁰ Hafâcî, *Medârisu'n-Nakd*, s. 176.

²³¹ Vedî‘ Filistîn, “Min Hadîsi’ş-Şi’ri ve’ş-Şu’arâ’: el-Hayâtu’l-Melhamiyyetu li-Şâ’iri’l-Melâhim Kâmil Emîn”, *Mecelletu’l-Hilâl*, 2004, S. 3, ss. 158; Abdulmutî Celâl, “Kâmil Emîn Şâ’iru’l-İnsâniyyeti’l-Mutefâ’ilu’l-Muteşâ’im”, *Mecelletu’r-Risâleti’l-Cedide*, 1957, S. 35, s. 49; Ahmed el-Cede‘, *Mu’cemu’l-Udebâi’l-İslâmîyyîn el-Mu’âsirîn*, Dâru’d-Diyâ, Ammân, 2000, s. 889-892.

²³² Dendî, “es-Surrealiyyetu ve’ş-Şi’r”, s. 79.

²³³ Dendî, “es-Surrealiyyetu ve’ş-Şi’r”, ss. 89-92; Mune Allâm, “Anâsiru Tahdîsi’n-Nassi’ş-Şi’ri fi Mecelleti Şi’r”, *Câmi’atu el-Cezâ’ir*, Kulliyetu’l-Âdâbi ve’l-Luğât, Kısmu’l-Luğati’l-‘Arabiyyeti ve Âdâbihâ, (Doktora Tezi), el-Cezâ’ir, 2006, s. 9, 65, 230.

²³⁴ Hafâcî, *Medârisu'n-Nakd*, s. 181.

anlamı ise insanın geleceğinin ve tavırlarının kendi seçimi ile olduğudur. Varlık işte bu seçimdir.²³⁵ Varoluşçu ekolün takipçilerinin edebiyatın yanında din, siyaset ve sosyolojiyle ilgili görüşleri de vardır.²³⁶ Varoluşçu ekol kendisinden önceki teori ve ekollere tepki olarak doğmuştur. Çünkü 19. yüzyılda birey; Müslüman, Yahudi, Hristiyan, Budist vb. inancına uygun niteliklerle ifade ediliyordu. 20. yüzyıl medeniyeti insanın özgürlüğü dışındaki tüm eski nitelermeleri reddetmektedir.²³⁷ Yani varoluşçuluk Allah'ın varlığını reddedip insan varlığını kabul etmektir.²³⁸ Bu ekolün takipçileri tek varlığın insan olduğuna inanırlar. Her şey insan içindir, insana karşı ve insan dışında hiçbir şey yoktur sözleri de bunu ifade etmektedir.²³⁹

Varoluşçu düşünce Almanya'dan sonra edebiyat ve tiyatro alanına hakim olan Fransız düşüncesine egemen olmuştur.²⁴⁰ Buna göre edebiyatta bu ekol insan kişiliğini temsil üzerine kurulmuştur. İnsan istediği şekilde düşünme ve istediği dili kullanma özgürlüğüne sahiptir. Varoluşçu şairler bireyin öznelliğine ve onu sınırlayan sanatsal edebi her türlü sansürden bağımsız tam özgürlük hakkına çağırıda bulunmaktadır.²⁴¹ Varoluşçu ekolün önderlerinden Sartre romanlarındaki karakterlerle ilgili şöyle der; “Benim karakterlerimden her biri herhangi bir şey yaptıktan sonra diğer herhangi bir şeyi yapabilir. Ben önceki yaptıklarına bakarak yapabileceği şeyi hesaba katmam. Ancak tavırla ve kendinde saklı özgürlükle ilgilenirim.” Yani o, karakter ve olayın kurgusuyla ilgilenmez. Onlar roman ve tiyatronun üzerine bina edildiği iki temel unsurdur. Sartre, romanını bilinen gelenekçi temel üzerine de kurmaz. Ona göre insan, çevresine ve geçmişe mahkûm olmadığı için biraz sonra ne yapacağı bilinemeyen değişken bir varlıktır.²⁴² Burada Sartre'nin roman karakterleriyle ilgili sözlerini, bazı eleştirmenlerin *varoluşçu ekol roman veya tiyatrodaki kendisini felsefi araştırmalardan daha güçlü ve daha iyi ifade etmektedir* görüşü desteklemektedir. Mesela *et-Taun, el-*

²³⁵ Abdullah Abduddaim, “el-Vucûdiyyetu ve'l-Hayât, *Mecelletu'l-Âdâb*, 1954, S. 11, s.13.

²³⁶ Hafâcî, *Medârisu'n-Nakd*, s. 181.

²³⁷ Muhiddin Muhammed, “el-Vucûdiyye Limâzâ?”, *Mecelletu'l-Âdâb*, 1958, S. 9-10, s. 42.

²³⁸ Andre Lagarde – Laurent Michard, “el-Vucûdiyye”, Çeviren: Nu'mâ Habîb, *Mecelletu'l-Âdâbi'l-Ecnebiyye*, 2001, S. 108, s. 89.

²³⁹ Abdurrehmân Bedevî, *el-İnsâniyyetu ve'l-Vucûdiyye fi'l-Fikri'l-'Arabî*, Vikâletu'l-Matbû'ât, el-Kuveyt – Dâru'l-Kalem, Beyrût, 1982, s. 87.

²⁴⁰ Lagarde - Michard, “el-Vucûdiyye”, s. 87.

²⁴¹ Hafâcî, *Medârisu'n-Nakd*, s. 181.

²⁴² Emîn el-Ayyûtî, “Sârter ve'r-Rivâye et-Târîhiyye”, *Mecelletu'l-Fikri'l-Mu'âsir*, 1967, S. 25, s. 30.

Ĝusyan ve *Celse Sirriyye* romanları buna örnektir. Bunların tamamı varoluşçu felsefe araştırmalarını okumayan milyonlarca insana varoluşçu felsefeyi öğretmektedir.²⁴³

Sıtkı İsmail'in *el-Usât* romanı Arap dünyasında varoluşçu akım örneklerindedir. Bu roman Osmanlı yönetimi dönemindeki Suriyelileri 1916 yılında birinci dünya savaşından itibaren 1948 yılındaki Filistin savaşı sonrasına kadar gözlemleyen gerçekçi, varoluşçu ve tarihi bir romandır. Romanda Arap dünyasında meydana gelen büyük olaylar, yaşayanların deneyimleri, olaylara karşı tutumları ve nasıl yaşadıkları ele alınmaktadır. Yazar tarihi, siyasi ve toplumsal olayları her bir ferdin tecrübesinin gerçekliği ile ilişkilendirir.²⁴⁴

2.8. Hümerizm (المدرسة الإنسانية)

Hümerist ekolün belirli net bir tanımı yoktur. Bunun nedeni insanlık tarihinin farklı dönemlerindeki düşünceleri yansıtmaktan ibaret olan ekolün farklı anlamlar barındırmasındandır. Bu durum hümanist ekoldeki insanlıktaki gizemin ve aynı zamanda esnekliğin kanıtıdır.²⁴⁵ Hümanizmi “İnsanın kendisi sayesinde metafiziğe ulaştığı çeşitli faaliyetleri ve insanın doğasını ifade etmektir” şeklinde tanımlayabiliriz. İnsanın kendisinde ifadesini bulduğu bu ekol insandan, insan ruhunun yükselmesinden, insanın dünyayı anlamasından ve bilgi yoluyla dünyaya sahip olmasından bahseder. Ayrıca estetik duygular yoluyla dünyaya sahip olmak, yüksek idealleri gerçekleştirmek için dünyayı kullanmak, eşitlik, özgürlük, adalet, barış, sevgi merhamet gibi insanın özünü teşkil eden değerleri yaymayı hedefler.²⁴⁶ İkinci dünya savaşının bitmesinden sonra insanlar edebiyat ve onun dünyadaki rolünü önemsemeye başladılar. Demokratik milletlerin edebiyatı demokrasi ve kişisel özgürlüğü savunmak için kullandığını, diğer taraftan milli edebiyatın ulusal bilinci güçlendirmede kullanıldığını gördüler. Bu durum farklı ırklardan olmalarına rağmen bütün insanlığı kucaklayan zaman ve mekân etkenlerinden uzaklaşan hümanist bir edebiyata kapı açtı.²⁴⁷ Bu ekol *genel olarak sanat, özel olarak edebiyat canlı bir varlıktır* görüşündedir. Dolayısıyla insanlığın gelişmesine paralel olarak gelişmekte ve canlılığını muhafaza etmektedir. Gelişmenin kapsamında konular, üslup ve evrim teorisine dayanan gelişme fikri vardır. Bu teoriye göre edebiyat

²⁴³ Jon Maguire, *el-Vucûdiyye*, Çeviren: İmâm Abdulfettâh İmâm, Tahkik, Fu'âd Zekerıyyâ, el-Meclisu'l-Vatani li's-Sekâfe ve'l-Funûn ve'l-Âdâb, el-Kuveyt, 1982, s. 283-284.

²⁴⁴ Adnân b. Zureyl, “fi'r-Rivâyeti'l-Vucûdiyye”, *Mecelletu'l-Edib*, 1973, S. 11, ss. 22-23.

²⁴⁵ Alî Cebr, “en-Nez'atu'l-İnsâniyye fi't-Turâsi'l-'Arabî”, *Mecelletu'l-Ma'ârif*, 1980, S. 224, ss. 59.

²⁴⁶ Ralph Barton Perry, *İnsâniyyetu'l-İnsân*, Çeviren: Selmâ el-Hadrâ' el-Ceyyûsî, Menşûrâtu Mektebeti'l-Ma'ârif, Beyrût, 1961, s. 9-10.

²⁴⁷ Halîl Hindâvî, “Hel Yunkizu'l-Edebu el-İnsâniyye”, *Mecelletu'l-Edib*, 1945, S. 11, s. 3.

ve sanat yaşamı en güzele, en güçlüye ve en iyiye doğru geliştirmektedir. Edebiyat ve sanat yaşadığı gerçeğe ve toplumsal gereksinimlere cevap veren ekole ulaşana kadar edebi ve sanatsal büyüme ve gelişmeyi sürdürmüştür. Edebiyat, destansı tarzdan müzikal tiyatro ve diğer edebiyat ve eleştiri ekollerine uzanmıştır.²⁴⁸

Sanat ve edebiyat, güzellikten etkilenererek edebi üslupla ifade etmekten ibarettir. Estetik zevk, edebî ve sanatsal zevkin niceliğine göre edebiyatın zayıf ve güçlü yönleri belirlenir. Bu da edebiyatçı ve sanatçıyı sanatsal eserdeki düşünce ve hislerin estetik değerine yöneltir. Çünkü her çağda sanat ve edebiyat toplumsal yaşamın problemlerini çözmek için kendisine dönük felsefi temeller kurmak ister. Bu durumda edebiyatçının bireysel tecrübeden kendisinin benimsediği felsefi çevreye geçtiği ve insanların sorunlarını ele aldığı görülür. İnsana ait problemlerin genel olarak edebiyat ve sanatta görülmesi doğaldır. Buna göre hümanizm yaşam sanatı veya kendi varlığını bulma sanatıdır.²⁴⁹ Örneğin fuhuş yaparak para kazanan kadın dini bakış açısıyla suçludur, dünya ve ahirette kendisine ceza uygulanır. Ancak ekonomik bakış açısıyla bu işi yapmasına neden olan maddi şartlara bakılır. Edebiyatçı ise onu yargılamadan önce dini ve ekonomik bakış açısından daha geniş bir çevre olan insanlık açısından bakmalı, yaşam hakkı olduğunu düşünmelidir. Şayet edebiyatçıda idealist fikirler hâkimse, kadının kişiliğini tanıması için gerekli olan unsurlar olmasa da onun hakkında bir yargıya varabilir.²⁵⁰

Hümanizmin en önemli göstergesi insanla ilgili konularla, çocukların yaşamıyla ve çocukluk dönemiyle ilgilenmesidir. Çünkü çocukluk, akli olgunluğun olmadığı devredir. Modern edebiyatta büyük yer işgal etmiş olan bu konu William Wodsworth, Wiliam Blake, Marie Victor Hugo ve Charles John Dickens gibi büyük edebiyatçı ve şairler tarafından da ele alınmıştır.²⁵¹

Bazılarına göre Arap şairler, insan ruhundaki gizli derin yanları görmek için, kendi fikir yapısına hakim olan bağlardan sıyrılamazlar. Bu durum cahiliye döneminde kendi tecrübesini değil de kabilesinin durumunu ifade eden şairlerin döneminden kişisel tecrübelerin ifade edildiği zamana kadar devam etmiştir.²⁵² Batıda modern çağda

²⁴⁸ Hafâcî, *Medârisu'n-Nakd*, s. 181-182.

²⁴⁹ Hafâcî, *Medârisu'n-Nakd*, s. 182-183.

²⁵⁰ Abdulmuhsin Tâhâ Bedr, eş-Şi'ru'l-'Arabî ve't-Tecrubetu'l-İnsâniyye, *Mecelletu'l-Âdâb*, 1956, S. 2, s. 153.

²⁵¹ Fahrî Ebussu'ûd, "en-Nez'atu'l-İnsâniyyetu fi'l-Edebi'l-Hadîs", *Mecelletu'l-Hilâl*, 1938, S. 1, ss

²⁵² Bedr, eş-Şi'ru'l-'Arabî, s. 153-154.

hayvan haklarıyla ilgilenildiği tarzda Ebûl-Alâ el-Maarrî'nin hayvanlara şefkatli davranma ve onların duygularını önemseme gibi ahlaki temaları içeren bazı şiirleri bu konudan istisna edilmiştir. Onun konuya dair bazı şiirleri vardır:

فلا تأكل ما أخرج الماء ظالما *** ولا تبغ قوتا من غريص الذبائح
ولا تفجعن الطير وهي غوافل *** بما وضعت فالظلم شر القبائح
سحبت يدي من كل هذا وليتني *** أبهت لشأني قبل شيب المسائح²⁵³

el-Maarrî'nin hayvanlara acıdığını, etlerini yemek için hayvanların kesilmemesi gerektiğini ve balın insanlardan çok arının hakkı olduğunu dolayısıyla alınmaması gerektiğine çağrıda bulunduğunu görüyoruz. Aynı şekilde onun kuşların hisleriyle ilgilendiğini, insanların onları korkutmaması gerektiğini düşündüğünü görüyoruz. Hatta hayvanlara karşı el-Maarrî Batılılardan daha merhametlidir. Çünkü zararlı böceklere dahi önem vermektedir. Bu konuda birçok şiiri bulunmaktadır.

ودع ضرب النحل الذي بكرت له *** كواسب من أزهار نبت فوائح
فما أحرزته كي يكون لغيرها *** ولا جمعته للندى والمنايح²⁵⁴
تسريح كفاك بر غوثا ظفرت به *** أبر من درهم تعطيه محتاجا
كلاهما يتقى والحياة له *** عزيزة ويمني النفس مهتاجا²⁵⁵

Eleştirmenlere göre hümanizm konusunda modern Arap şiiri cahiliye şiirinden daha iyi durumda değildir. Modern şairler Avrupa edebiyatındaki gelişmeyi çok iyi bilmelerine rağmen dinin ve geleneklerin kısıtlamasından, tahakkümünden kurtulamamışlardır.²⁵⁶ Ancak bazıları modern Arap edebiyatında hümanizmin var olduğu görüşündedir. Örneğin bazı eleştirmenler insanla ilgili problemleri ele alan ve insanı ifade eden kasideleri hümanizm çerçevesi içinde görmektedirler.²⁵⁷

İnsanlığın tamamı insanın mutluluğunu, kardeşliğini ve bütün insanlar arasındaki sevgiyi amaçlayan hümanist edebiyata muhtaçtır. Bu edebiyatta ırk, statü ve din ayrımı yoktur. Hatta hümanizmin gerçekleşmesi için insanın aşılması ve hayvanlarla da ilgilenilmesi ve onların ihtiyacı olan merhamete dikkat çekilmesi gerekir.

²⁵³ Seyyid Huseyin el-Afâfi, *el-Cezâ'u min Cinsi'l-'Emel: Ravdatu'n-Nâzir ve-Nuzhetu'l-Hâtir*, I-II, Takdim: Ebû Bekr Câbir el-Cezâ'iri, Mektebetu İbni Teymiye, Kahire, 1996, c. I, s. 400

²⁵⁴ el-Afâfi, *el-Cezâ'u*, c. I, s.400.

²⁵⁵ Huseyin Mu'nis, *el-Hadâra: Dirâse fi Usûli ve 'Avâmilî Kiyâmihâ ve Tetavvurihe*, el-Meclisu'l-Vatani li's-Sekâfe ve'l-Funûn ve'l-Âdâb, el-Kuveyt, 1978, s. 118.

²⁵⁶ Bedr, *eş-Şi'ru'l-'Arabî*, s. 156,

²⁵⁷ Vidâd Sekâkîni, "el-İnsâniyyetu fi Edebi Meyy", *Mecelletu'l-Edîb*, 1967, S. 2, s. 12.

2.9. Absürdizm (المدرسة العبثية - مدرسة اللامعقول)

Absürt ekol İkinci dünya savaşından sonra ortaya çıkmış ve mantığa dayalı ölçülerden uzaklaşmayı amaçlamıştır.²⁵⁸ Aklı ve dünya problemlerinin çözümünde aklın gücünü inkar eden birçok yazar bu ekolü benimsemiştir. Bunlara göre mantıksız veya rehbersiz dünyayı çözmek kolaydır. Çünkü insan mantığının temelleri bütünüyle yıkılmış ve hiç bir şey kalmamıştır. Absürtlerin edebi çalışmalarından ortaya çıkan budur.²⁵⁹ İnsandaki karamsarlık/kötümserlik düşüncesinden ortaya çıkan bu ekol insanların dünyayla ve yaşamla ilgili tüm tasavvurlarını etkilemiş ve bunun sonucunda insanlar çoğu zaman ölümü düşünmeye başlamış ve şu soruyu sormuşlardır; mutluluk ve huzuru garanti etmiyorsa hayatın değeri nedir?²⁶⁰

Absürtlerin meşhur yazarları; Samuel Barclay Beckett (ö. 1906), absürt tiyatronun öncülerinden biridir, hatta Beckett olmaksızın absürt tiyatrodan bahsedilemez. Diğer isimler ise Romanya asıllı Eugène Iesco (ö. 1912) ve Ermenistanlı Arthur Adamov'dur. Bu sanatçıların hepsi Paris'te ikamet etmiş ve Fransızca yazmışlardır.²⁶¹

Arap dünyasında absürdizme gelince, bundan bahsedilmesi bile buna itiraz edecek bir okuyucu kitlesiyle karşı karşıya kalmaya sebep olabilir. Zira bu ekolün prensipleri Arap halkının ve İslam'ın inanç sistemiyle çatışmaktadır. Zira birçok ayet buna işaret etmektedir: “Sizi boşuna yarattığımızı ve bize tekrar döndürülmeyeceğinizi mi sandınız,²⁶² “Yoksa insan başıboş bırakılacağını mı sanır”²⁶³ ayetleri buna örnektir. Hadis-i Şeriflerde de benzer ifadeler bulunmaktadır. Absürdizmin prensipleri Arap ve İslam inanç sisemince reddedilmiş ve Arap dünyasında kabul görmemiştir. Arap dünyasında bazı absürt tiyatrolar sergilenmiştir. Fakat Avrupa'da gördüğü ilgiyi Arap dünyasında görmemiştir. Örneğin; Tevfik Hakim Fransa'daki absürt tiyatro akımından etkilenmiştir. Tevfik'i cezbeden bu sanatın olağan dışı şeklidir. Mevcut geleneksel

²⁵⁸ Allûş, *Mu'cemu'l-Mustalahât*, s. 152.

²⁵⁹ Hafâcî, *Medârisu'n-Nakd*, s. 185.

²⁶⁰ İdrîs er-Rıdvânî, “Tedâhulu'l-Fadâ'i ve'l-Mevdû' fi Mesrahiyyeti Nihâyetu'l-Lu'be li- Samuel Beckett”, *Mecelletu 'Alâmât*, 2010, S. 33, s. 153.

²⁶¹ Wallace Fowlie, “Mesrah Samuel Beckett beyne İntizârî Godot ve Lu'beti'n-Nihâye”, Çeviren: Sa'd Ardeş, 1963, S. 73, s. 57; Lutfî Fâm, Yûnisku ve ellâ Ma'kûl, *Mecelletu's-Sekâfe*, 1964, S. 32, s. 22; Alâ'ddîn el-Âlim, “Teyyâru'l-'Abesi beyne'l-Felsefeti ve'l-Mesrah”, *Mecelletu Diltâ Nûn*, 2014, S. 1, s. 8; Hafâcî, *Medârisu'n-Nakd*, s. 185.

²⁶² Mü'minün, 23/115-116.

²⁶³ Kıyame, 75/36.

kalıplardan kurtulmak için buna yönelmiştir.²⁶⁴ Nitekim Tevfik, Fransa'dan döndüğünde bu ekole ait, Samuel Becket'in *Nihayetu'l-La'be* ve Lucin Yonksu'nun *el-Kurrasi* isimli tiyatrolarını oynatmıştır. Ancak bu iki tiyatronun oynatıldığı sırada birçok tartışma ortaya çıkmıştır.²⁶⁵ Daha sonra Tevfik *Ya Talia's-Şecere*ti tiyatrosunun girişinde Mısır halk edebiyatındaki absürdizm problemini sunmuştur. Çünkü ona göre halk edebiyatı baştan beri absürdizmi tanıyordu. Buna halk türküsünde geçen “يا طالع الشجرة هات لي معاك بقرة” *Ya Talia's-Şecere*ti *hâtîlî meake Bakara* sözlerini delil göstererek tiyatrosuna *Mesrahu ellâ vâkiyyetü-Şa'biyyeti'l-Fikriyye* ismini vermiştir.²⁶⁶

Arap dünyasının absürdizmden uzak durmasının ikinci sebebi aynı dönemde bu ekolün Avrupa'da tükenmesidir. Ancak bazı eleştirmenlere göre Arap dünyasının geçirdiği savaş, çatışma, kan, yıkım ve anarşi Avrupa'nın ikinci dünya savaşında girdiği tünele Arap dünyasını itmiştir ki bu ekol Avrupa'da o dönemde ortaya çıkmıştır. Arap dünyasında absürdizm çekilen sıkıntıları ifade etmek için zorunlu olarak kullanılan bir kavram olmuştur.²⁶⁷

Bazı eleştirmenler Necip Mahfuz'un *Evlâdu Hâratinâ* isimli romanının bazı yönlerini absürt sınıfına dahil etmektedir. Bu roman Arap eleştirmenler arasında çok sorgulanmıştır. Bazılarına göre bu ekolün tarzına uygun yazılmış absürt bir romandır. Ancak Necip Mahfuz bu romanı yazmaya uzun süre ara verdiği ve kendini okumaya hasrettiği bir dönemin ardından yazmıştır. Bu dönemde o, modern Avrupa edebiyatına özellikle de absürt edebiyata yönelik okumalar yapmıştır. İşte bu okuma dönemi, daha önce kendisinde alışık olunmayan yeni bir yöntem ve üslupla *Evlâdu Hâratina* adlı romanını üretmiştir. Necip Mahfuz, bu karakterler, olaylar ve romanın yapısını mantık dışı bir tarzda oluşturarak alışılmadık dışında yeni bir üslupla yazılabileceğini kanıtlamak istemiştir.²⁶⁸

2.10. Avant-Garde (المدرسة الطليعية)

Bu ekol Avrupa'da 19. yüzyılın sonlarında ortaya çıkan edebi sanatsal bir harekettir. Bu ekol insanlığın ilerlemesi ile edebiyat ve sanatın gelişmesi arasında bir

²⁶⁴ Fethiyye Şufeyri, “Hasâisu Edebi Ellâ Ma'kûl fi Mesrahiyyeti Yâ Tâli'a's-Şecere li-Tevfik el-Hakîm”, *Mecelletu Mekâlîd*, 2014, S. 7, s. 202.

²⁶⁵ Hafâcî, *Medârisu'n-Nakd*, s. 185.

²⁶⁶ Nihâd Suleyhe, “Yâ Tâli'e's-Şecere beyne'l-'Abesi ve Fenninâ eş-Şa'bi”, *Mecelletu'l-Kahire*, 1987, S. 75, s. 36; Hafâcî, *Medârisu'n-Nakd*, s. 185.

²⁶⁷ el-'Âlim, “Teyyâru'l-'Abes”, s. 11,

²⁶⁸ Suleymân el-Hazâmî, “Evlâdu Hâratinâ beyne'l-Vâki'iyeti ve'l-'Abesiyye”, *Mecelletu'l-Beyâni'l-Kuveyyiyye*, 2013, S. 515, s. 54.

ilişki olduğu fikrine dayanır. Dolayısıyla bu ekol hayatla beraber gelen değişmelere ve gelişmelere ayak uydurmak için her yeni şeyle ilgilenmektedir. Dünya her sabah yeni bir buluşla uyanmaktadır ve bu hareket öncelikle bu yeni icada uyum sağlamayı gerektirmektedir. Örneğin bunların tercümede yeni programlar kullandığı, şiir ve aşk mektupları yazımında teknolojiye başvurdukları görülmektedir. Bunların edebi eserlerini her hangi bir dile tercüme etmek imkânsızdır. Çünkü yazıları alışılmışın dışında farklı bir şekilde ifade edilmiştir. Gramer ve mantık kurallarına bağlı kalmazlar. Metinde sadece yazarının anlayacağı bir mantık vardır ve dolayısıyla bu yazıları okur anlayamaz.

Batıda Avant-Garde'nin başlangıcı resim ile ortaya çıkmış, sonra tiyatro, sinema ve edebiyat alanına geçmiş yani bütün sanat dallarını kapsamıştır. Avant-Garde kelimesi askerî bir terimdir. Sanatçıların eserlerindeki cesaret, yenilik ve deneyimleri yansıtmaktadır. Yani onlar ordunun ilk hücum hattındaki askerler gibi geçmişe, bugüne, kanunlara, sabitelere ve düşünsel prangalara saldırmaktadırlar.²⁶⁹

Herhangi bir edebiyatçının bu ekolü benimsemesi için iki yol vardır. İlki edebiyatçının bu ekole ait üslupları iyi bilmesi iledir. Ancak bu çok net değildir ve belirli bir sistemi yoktur. İkincisi de insanın bu ekolün belirli bir sisteminin olmadığını kabul etmekle beraber Avant-Garde'nin kabul edeceği kendine ait fikirlerden yeni bir eser üretmesiyledir. Bu ekol mevcut üsluplara yenilik getirmeyi değil devrimci bir üslubu amaçlamaktadır. Avant-Garde'ler ile diğerleri arasında öz itibariyle büyük farklılık mevcuttur. Hatta Avante-Garde'lerin kendi içlerinde bile büyük farklılıklar vardır.²⁷⁰ Yani bu ekolün önderleri ve takipçileri uyumlu birlikteliği sağlayamazlar. Ancak bu kişilerin daha önce görülmemiş yeni bir üslupla ve kendine has yöntemlerle yazmaları onları bir araya getirmiştir.²⁷¹

Bu ekol ilk dönemde resim ve müzikte meşhur olduğu kadar edebiyat, şiir, tiyatro ve hikâye alanında meşhur değildir. Ancak İngiltere'de popüler olmuştur. Bu ekolün edebiyat alanına girmesinin sebebi taraftarlarının sürrealizme, özgünlüğe ve

²⁶⁹ el-Beşîr b. Selâme, "Edebu't-Talî'e", *Mecelletu'l-Fikr*, 1978, S. 8, ss. 1093-1094; Mahmûd Hammâd, "30 'Âmen mine't-Tecârüb et-Talî'iyeti el-Îtâliyye: mine't-Tecrîdi ile'l-Fenni et-Tasvîri", *Mecelletu'l-Hayâti't-Teşkilîyye*, 1986, S. 21-22, s. 85.

²⁷⁰ Hafâcî, *Medârisu'n-Nakd*, s. 188.

²⁷¹ Vehbe Ebussu'ûd, "et-Talî'atu fi'l-Mesrahi'l-Mu'âsir", *Mecelletu's-Sekâfe*, 1964, S. 52, s. 32.

gizemliliğe dayanmalarındır.²⁷² Bu ekolün en meşhur eseri eleştirmen Chancy Sigal'ın yazdığı *ed-Dâru'l-Meskune* isimli eseridir.²⁷³

2. 11. Commitment (مدرسة الالتزام)

İltizam (yükümlülük, bağlayıcılık) felsefî bir terimdir. Edebiyat alanında iltizam edebiyatçıların toplumun, çevrenin ve halkın problemlerine ve bütün işlerine bilinçli olarak aktif bir şekilde katılmalarıdır. Bu ekolü benimseyen edebiyatçının çağın sorunlarıyla ilgili bir vizyonu vardır. Edebiyatçı halktan uzak yaşamaz, onlarla iç içe olup onlardan etkilenir ve onları etkiler.²⁷⁴ Her toplumun diğer toplumlardan farklı, kendine özel sorunları olduğu bilinmekle beraber bazı sorunlar her toplumda ortak olabilir. Edebiyatçı yerel sorunları eserlerinde ele alıp okura sanatsal bir ifade ile ulaştırır.

İltizam terimi modern çağda ortaya çıkmış olup klasik edebiyatta görülmemektedir. Bunun manası iltizamın ifade ettiği düşüncenin eski edebiyatta bulunmadığı değildir. Çünkü iltizam edebiyat ve onun hayatla bağlantısıyla irtibatlıdır.²⁷⁵ Diğer yandan bazıları commitment ekolünün edebiyatçının özgürlüğünü engellediği görüşündedir. Bu sözler komünist partinin prensiplerine sıkı sıkıya bağlı olan, onların çizgisini takip eden ve onların çerçevesinin dışına çıkmayan edebiyatçılara işaret etmektedir. Ancak batılı edebiyatçılara göre bu düşünce kabul edilemez ve onunla eser üretilemez. Bunlar aynı zamanda sanatsal özgürlük adı altında sanatsal kültürel bozulmayı ve ahlaksızlığı da kabul etmezler.²⁷⁶

Batıdaki meşhur iltizamcı yazarlardan Chorles Peguy, Fransız toplumunun parçalandığı dönemde güçlü ve cesur makaleleriyle meşhur Dreyfus Affair'in davasını yazmıştır.²⁷⁷ Dreyfus Fransız asıllı Yahudi bir subaydır, 1894'te Almanya yararına casusluk sebebiyle vatana ihanetten tutuklanmıştır. O dönemde Almanya Fransa'nın savunma sistemleriyle ilgili sırlarını çalmakla suçlanıyordu. Bunun sonucu Dreyfus suçlu görülerek sürgüne gönderilmiştir. Bu dönemde Fransız halkı ikiye bölünmüş, bir grup Dreyfus'a verilen cezaya karşı çıkarken diğer grup Dreyfus'a verilen cezayı

²⁷² Hafâcî, *Medârisu'n-Nakd*, s. 187.

²⁷³ Hafâcî, *Medârisu'n-Nakd*, s. 187.

²⁷⁴ Max Adereth, "Edebu'l-İltizâm", Çeviren: 'Abdulhamîd İbrâhîm Şihe, *Mecelletu Edeb ve Nakd*, 1984, S. 5, s. 111; Allûş, *Mu'cemu'l-Mustalahât*, s. 195; Muhammed Ğuneymî Hilâl, *en-Nakdu'l-Edebiyyu'l-Hadîs*, Dâru Nahdati Mısr, Kahire, 1997, s. 456.

²⁷⁵ İzzuddîn İsmâ'îl, "Fikretu'l-İltizâmî fî Dav'i'l-Felsefeti'l-Cemâliyye", *Mecelletu'l-Sekâfe*, 1963, S.9, s. 16.

²⁷⁶ Adereth, "Edebu'l-İltizâm", s. 111.

²⁷⁷ Adereth, "Edebu'l-İltizâm", s. 112.

desteklemiştir. Bu tartışma tekrar yargılandığı 1906'ya kadar sürmüştür. Bu mahkemede Dreyfus'un suçsuzluğu anlaşılmış, eski işine dönmüştür.²⁷⁸

Arap edebiyatında bu ekole mensup edebiyatçı ve şair çoktur. Bunlardan biri Iraklı şair Abdulvehhâb el-Beyatî'dir. Onun şiiri yalnız Irakta'ki değil tüm dünyadaki trajediyi anlatır.²⁷⁹ Onun birçok kasidesinde devrimci bir ruh görülmektedir. Örneğin *Aynu's-Şems*²⁸⁰ kasidesi insanları zulme karşı durmaya ve zulme karşı ayaklanmaya davet etmektedir. O, ülkesinden kovulan insanları ve sürgündeki gurbetçilerin çektiği sıkıntıları dile getirmektedir.²⁸¹

Sonuç olarak edebiyat eleştirisi ekollerini inceledikten sonra şunları söyleyebiliriz: Edebiyat ekolleri doğar, büyür, geniş bir çerçevede yayılır. Sonra vakti dolunca söner ve kaybolur. O halde edebiyat tarihi etki ve tepki şeklindeki akımlardan ibarettir. Örneğin romantizm klasikle çatışmış, sonra yıkılmış ve bayrağı parnasistlere teslim etmiştir. Parnasistler de teslim aldıkları bayrağı sembolistlere devretmiştir.

Çoğu zaman edebiyat ekolleri ile her bir ekole mensup edebiyatçılar arasını ayıran farklar bulunmamaktadır. Ancak yaşamının bir döneminde bir ekole mensup olan bir edebiyatçı yaşamının başka bir döneminde farklı bir ekole mensup olabilir. Bazen de bir edebiyatçının yazdığı bir eserde birden çok ekolün etkisinin olduğuna tanık oluruz. Örneğin bazı eleştirmenlere göre Tevfik el-Hâkim'in *Avdetu'r-Ruh* isimli eseri günlük yaşamın sorunlarını ele aldığı için realist ekolün, bazılarına göre ise romantik ekolün ürünüdür.²⁸² Bundan dolayı bazı edebi eserlerde ekoller arasındaki sınır kalkmaktadır.

Edebiyatçı istediği ekolü benimseyebilir. Ancak okuyucuyu edebiyatçılığına ve sanatçılığına ikna etmek için ona ulaştırması gereken mesajı olmalıdır. Normal bir okur edebiyatçının hangi ekole mensup olduğunu sorgulamaz, edebi eserin içeriğiyle ve hangi boyutta etkilediği ile ilgilenir. O halde edebiyatçının belirli bir ekole mensup olması zorunlu değildir. Çünkü bağımsız bir eleştiri ekolüne ulaşabilmek için bütün ekollerden yararlanabilir. Son olarak bazı eleştirmenler gibi ben de eleştirinin kişisel bir

²⁷⁸ Muhammed Abdullah Anân, "Zikrayât 'an Kadiyyeti Dreyfus", *Mecelletu'r-Risâle*, 1935, S. 110, ss. 1290-1292.

²⁷⁹ Salahaddin Abdi – Leylâ 'Askeri, "el-İltizâm fi Şi'ri Abdilvehhâb el-Beyâtî", *Mecelletu İdâ'ât Nakdiyye*, 2013, S. 12, s. 153.

²⁸⁰ 'Abdulvehhâb el-Beyâtî, *Kasâ'idu Hubbin 'Ale Bevvâbâtî'l-'Âlemi's-Seb'*, Dâru's-Şurûk, Kahire, 1985, s. 8-15.

²⁸¹ Haldûn eş-Şem'e, "Tehevvuşât: el-Beyâtî: Menhecun fi Kirâ'ati Kasîde", *Mecelletu'l-Ma'rife*, 1973, S. 138, s. 74.

²⁸² Radvâ Âşûr, "Avdetu'r-Rûh beyne'l-Vâki'iyeti ve'r-Rûmânsiyye", *Mecelletu Edeb ve Nakd*, 1984, S. 5, s. 39.

sanat olduğu görüşündeyim. Zira eleştiri, Hafâcî'nin de belirttiği gibi ekol taassubundan ziyade kültür, zekâ ve basiret gerektirmektedir.²⁸³ Yetenekli/usta eleştirmen kendi ekolünün prensiplerine bağımlı kalan eleştirmenden daha doğru sonuçlara ulaşır.

3. ARAP EDEBİYATI ELEŞTİRİ TARİHİ

3.1. Cahiliye Döneminde Edebî Eleştiri

Araplar nesilden nesile Arap dili ve edebiyatı kültürünü aktarmıştır. Arapların bu kültür mirası, sahip olduğu fikrî birikimden ve yüzyıllar boyu yazılmış olan eserlerden ibaret olup nesillere aktarılıp korunmaya ve geliştirilmeye çalışılmıştır. Edebî miras, insanın yaşam zincirinin halkalarından bir halkadır.²⁸⁴ Bu sebeple modern çağ ile eski dönem arasındaki farkı görebilmek ve Batı'yı anlayabilmek için eski Arap edebiyatı eleştiri tarihine değinmek gerekir. Arap eleştiri tarihçileri arasında eleştirinun ortaya çıkış tarihi ile ilgili görüş birliği yoktur.²⁸⁵ Ancak cahiliye döneminde eleştirinun temellerinin atıldığına ilişkin bazı ipuçları görebiliriz. Her ne kadar düzenli ve metodik temelleri olmasa da o dönemde eleştirinun varlığı inkâr edilemez.

Cahiliye dönemi ve İslam'ın başlangıcındaki Arap edebiyatını incelediğimizde iki temel kaynak görürüz; bunlar cahiliye şiiri ve Kur'an-ı Kerim'dir. Kur'an-ı Kerim Allah tarafından indirilen semavî bir kitaptır. Cahiliye şiirinin ise muallakât ve havliyyat sayesinde üst düzeyde belâğate ulaştığını görürüz. Şair, kasidesini inşa ettikten sonra tam bir yıl tekrar gözden geçirir ve inceler, gözden geçirme bir yıl sürdüğu için buna Arapça'da yıl anlamına gelen havl kelimesinden türetilen *havliyyat* adı verilmiştir. Cahiliye dönemi Arap panayırlarının en meşhuru çeşitli kabilelerden edebiyatçıların buluşup yeni şiirlerini okudukları ve dinleyenlerin yorum yaptıkları, kasidelerini eleştirdikleri Ukaz panayırdır. Bu panayırın en meşhur şairi Zuheyr b. Ebi Sulma'dır.²⁸⁶ Ayrıca bazı tarihçilere göre temel kaynak metinler arasında inanç ve ahlakî açılardan büyük farklılıklar vardır. İslam öncesi şairlerin kasideleri putperestlik dönemi Arap toplumunun sevinç ve üzüntülerini ele alan eşsiz şiirlerden ibarettir. Kur'an ise ilahî bir yolla Hz. Peygamber'e vahyedilen bir kitap olup putperest cahiliye şiirini iptal etmiştir.

²⁸³ Hafâcî, *Medârisu'n-Nakd*, s. 16.

²⁸⁴ Abdullah et-Tetâvî, *el-Kasîdetu'l-'Abbâsiyye: Kadâyâ ve't-Ticâhât*, Mektebetu Ğarîb, Kahire, 2001, 15.

²⁸⁵ Mahmûd Abdullah el-Câdir, "Cuhûdu'l-Asma'î'n-Nakdî fi Kitâbihi Fuhûletu's-Şu'arâ", *Mecelletu'l-Mecme'î'l-'İlmî el-'İrâkî*, 1983, S. 4, ss. 191-232.

²⁸⁶ Butrus el-Bustânî, *Udebâ'u'l-'Arab fi'l-Câhiliyye ve Sadri'l-İslâm*, Mu'essestu Hindâvî, 2014, 118-121; *Sûku 'Ukâz: 'Ankâ'u'l-Cezîreti'l-'Arabiyye*, Dâru'l-Muhterifi's-Su'ûdî, Cidde, 2011, s. 57.

Ancak cahiliye şiirinin estetiği Kur'an'da mevcuttur. Hatta dönemin şairleri Kur'an'a Arap şiiriyle ilgili numune eser gözüyle bakmışlar, cahiliye şiirinin edebî açıdan güzelliğini Kur'an'la kıyaslamışlardır.²⁸⁷ Bu sebeple Arap edebiyatındaki eleştiri çalışmaları yeni değildir veya modern dönemdeki Avrupa edebiyatından alınmış değildir. Arap edebiyatında az olmakla birlikte²⁸⁸ eleştiri, halis Arapça ürünler verilen cahiliye dönemi Arap şiiriyle beraber ortaya çıkmıştır. Buna dair iki delil vardır:

İlk delil; Arap şiiri kaynaklarında eleştiri hikâyelerinin çok olmasıdır. Cahiliye döneminde edebi eleştiri hikâyelerinin en meşhuru Hassan b. Sabit ile en-Nâbiğa ez-Zubyânî arasında geçen ve birçok yazarın rivayet ettiği olaydır. Arap şairler kasidelerini sunmak için önce en-Nâbiğa ez-Zubyânî'ye başvururlardı. Hassan b. Sabit başından sonuna kadar Yemenli kabilesini övdüğü bir kaside yazmıştır. Bu yazdığı kasidenin beyitlerini kontrol ettirmek için Nâbiğa'ya verdi. Nâbiğa beyitleri "Sen şairsin. Ancak cemi killeti çok kullanıp şeref ve keremi ifade eden cemi kesreti az kullanmaktasın, senden doğanla övünürken seni doğuranla övünmüyorsun"²⁸⁹ sözleriyle eleştirdi. Bu, eleştirinin zevke, sanatsal duyguya, dili iyi bilmeye dayandığına delildir. Eleştiri, belâgat hatalarına ve kelimelerin cümle içindeki durumlarına yoğunlaşmaktadır.

İkinci delil; Cahiliye döneminde eleştirinin güvenilir bir yöntemi olarak şairler arasında karşılaştırmalar yapılmasıdır. Çünkü bu karşılaştırmalar şairler arasında derecelendirme ölçütleriydi. Eleştirmenlere göre bu karşılaştırmalar büyük eleştirel devrim yaratmış ve eleştirmenlerin numune şiirlerden çıkardığı sanatsal değerlerin gelişmesine yardımcı olmuştur.²⁹⁰ Şairler arasındaki karşılaştırmalar, vezinleri ve kafiyeleri uyumlu iki şiir arasında olur. Eleştirmene düşen iki kaside arasındaki kıyaslamada tarafsız bir yargıç olması ve son derece adaletli davranmasıdır.²⁹¹ Cahiliye dönemindeki karşılaştırmaya örnek verecek olursak: İmruu'l-Kays ile Alkame hüküm vermesi için Ümmü Cündeb'e gittiler. O, vezin ve kafiyede uyumlu iki kaside istedi. İmruu'l-Kays ve Alkame'den hangisinin daha iyi şair olduğu hususunda tartıştılar. Alkame, İmruu'l-Kays'ın eşi Ümmü Cündeb'in hüküm vermesini uygun gördü.

²⁸⁷ Carl W. Ernst, "The Global Significance of Arabic Language and Literature", *Religion Compass*, 2013, vo. 7, no. 6, p. 191-192.

²⁸⁸ ez-Zeyyât, Ahmed Hasen, *fi Usûli'l-Edeb: Makâlât ve Muhâdarât fi'l-Edebi'l-'Arabî*, yy., ty., s. 28.

²⁸⁹ Mustafa Abdurrahman İbrâhîm, *fi'n-Nakdi'l-Edebî el-Kadîm 'inde'l-'Arab*, Yayınlayan Mustafa Abdurrahman İbrâhîm, Kaire, 1998, s. 34; Su'ûd Abdulcebbar, *en-Nakdu'l-Edebiyyu'l-Kadîm: Usûluhu ve Tatavvuruhu*, Mektebetu'l-Hâmid, 'Ammân, el-Urdun, 2000, s. 8-9.

²⁹⁰ Adnân Huseyin Kâsim, "en-Nukkâdu'l-Muhdesûn ve'l-Muvâzenâtu's-Şi'riyye", *Mecelletu'l-Beyânî'l-Kuveytiyye*, 1978, S. 146, s. 50.

²⁹¹ Şevkî Dayf, "el-Muvâzene Beyne Ebî Temmam ve'l-Buhturî", *Mecelletu's-Sekâfe*, 1944, S. 289, s. 661.

İmruu'l-Kays'ın eşi ikisinden atlarını anlatan kafiyeli birer kaside istedi. Sonunda İmruu'l-Kays'ın eşi Alkame'nin kasidesinin daha iyi olduğuna hükmetti.²⁹²

Cahiliye döneminde kafiye eleştirisi de görülmektedir. Buna örnek en-Nâbiğa ez-Zubyânî ve Bişr b. Ebî Hazim'in eleştirilmesidir. Kafiye eleştirisi Arapların şiir eleştirisi yaptıklarını göstermektedir.²⁹³

Yukarıda anlatılanlar cahiliye döneminde edebi eleştirinin varlığına işaret etmektedir. Her ne kadar eleştiri basit olsa da o dönemde vardır. Zira eğer şiir söylendiği bağlama uygunsa, eleştiri ifade biçimine, ifadeye ve anlamlara yoğunlaşmaktadır. Aynı şekilde o dönemde eleştiri, modern dönemde izlenimcilik olarak adlandırılan hissettiğini ifade etme üzerine kuruludur.

3.2. İslam'ın İlk Döneminde Edebî Eleştiri

Bu dönemde şiir temelde Hz. Peygamber ve Müslümanlarla, Kureyşli kâfirler arasındaki inanç farklılığında yoğunlaşıyordu. Kâfir Araplar Peygamberimizi hicvediyorlardı. Müslüman şairler de onlara cevap veriyordu. Nâbiğa'nın şiirlerinden hoşlanan peygamberimiz Ka'b b. Zuheyr'in şiirini de beğenmekteydi.²⁹⁴ Kaynaklarda savaş meydanlarının kaydettiği birçok şiir vardır. Müslümanlarla İranlılar arasında Kadisiye'deki kasideler bunlara örnektir.²⁹⁵ Bu kasideler cahiliye döneminde olduğu gibi İslam'ın ilk çağlarında Arap şiirinin ve eleştirinin sürdüğüne delildir. Bu dönemde edebi eleştiri şiirde ifadeye, manaya, şairlerin duygularına yoğunlaşmaktaydı. Buna örnek olarak Kureyşlilerin ve Medine'deki Ensar'ın, Hassan b. Sabit'in şiirdeki ustalığını kabul ettiğini görüyoruz.²⁹⁶ Aynı şekilde Hulefa-i Raşidin ve büyük sahabelerin bu şairlerin bazılarını tercih ettiğini görüyoruz. Örneğin Abdullah b. Abbas, Ömer b. Ebi Rabia'yı, Ömer b. Hattab ise en-Nabiğa'yı tercih ediyordu.²⁹⁷ Tüm bunlardan İslam'ın ilk dönemlerinde cahiliye devrinde olduğu gibi basit olsa da eleştirinin devam ettiğini anlıyoruz.

²⁹² Ebû Abdillâh Muhammed b. İmrân b. Mûsâ el-Merzubânî, *el-Muveşşah fi Me'âhizi'l-'Ulemâ' 'ale's-Şu'arâ'*, Tahkik: Muhammed Huseyin Şemsuddîn, Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, Beyrût, 1995, s. 37-41.

²⁹³ Tâhâ Ahmed İbrâhîm, *Târîhu'n-Nakdi'l-Edebi 'inde'l-'Arabi mine'l-'Asri'l Câhilî ile'l-Karni'r-Râbi'i'l-Hicrî*, Câmî'atul'-Kâhire, Kulliyetu'l-Âdâb, Kısmu'l-Luğati'l-'Arabiyye, ty., s. 19.

²⁹⁴ İbrâhîm, *Târîhu'n-Nakdi'l-Edebi*, s. 31-33.

²⁹⁵ Hamdî Mansûr, "Ma'raketu'l-Kâdisiyyeti fi Şi'ri Sadri'l-İslâm", *Mecelletu Mecme'i'l-Luğati'l-'Arabiyyeti'l-Urduni*, 2000, S. 59, ss. 43-98.

²⁹⁶ Abdulcebbar el-Matlabî, "Hassân b. Sâbit fi Me'âyiri'n-Nakd", *Mecelletu'l-Mevrid*, 1980, S. 4, ss. 307-308.

²⁹⁷ İbrâhîm, *Târîhu'n-Nakdi'l-Edebi*, s. 33-37.

3.3. Hicrî Üçüncü Asra Kadar Edebî Eleştirisi

İslam'ın ilk döneminden sonra hicrî birinci yüzyılda edebiyat eleştirisi perspektifi genişledi. Bu dönemde şekil ve anlam özelliklerini belirleme çabaları görülmektedir. Birinci yüzyılın sona ermesiyle eleştiride gelişme ve derinleşme başladı. Hicrî ikinci yüzyılda iki grup eleştirmen ortaya çıktı. Bunlar Ebû Amr b. el-Alâ', Yunus b. Habib, Asmai ve Mufaddal ed-Dabbî gibi dilciler ve nahivcilerdir. Bunlar eleştiriye renk katarak özel ölçütler getirdiler. Bu dönemde eleştiri metodunun temelleri atılmaya başlandı.²⁹⁸ Söz konusu gelişme edebiyat sahasında büyük gelişmelere tanık olunan hicrî dördüncü yüzyıla kadar devam etti. Hicrî dördüncü yüzyılda edebiyat eleştirisi dört temele dayanmaktaydı. Bunlar; lügat, sarf, nahiv ve aruzdur.²⁹⁹ Aşağıda öne çıkan bazı eleştirmenler hakkında bilgi vereceğiz.

Abbasiler dönemi tarihî olaylar ve siyasî değişikliklerle doludur. Bunların toplumsal ve kültürel hayata etkisi kaçınılmazdı. Bunun sonucunda Arap toplumsal hayatı ve kültürü doğal olarak değişmiş ve edebiyatçılar bundan etkilenmiştir.³⁰⁰ Bu dönemde edebiyatta ve şiirde önde gelen şairler sayesinde gelişme kaydedildi. Bu şairlerden bazıları; Ebû Temmâm³⁰¹ (h. 172-231) Buhturi³⁰² (h. 205-284) ve Mutenebbi³⁰³ (h. 303-354)'dir. Edebiyat eleştirisi bu dönemin kültürel gelişiminin sonucudur. Bu çağ Arap şiir eleştirisi konusunda gelişmelere tanık olmuştur. Zira dilsel eleştiri hicrî dördüncü yüzyıldan önce dilci ve nahivcilerin çabaları sayesinde önemli ölçüde gelişmişti.³⁰⁴ Dil eleştirisinde öne çıkan isimleri aşağıda zikredeceğiz:

1. Abdullah b. Ebî İshak el-Hadramî (h. 205): Basralı bilginlerden olup nahiv biliminin öncülerindendir. Bu konudaki yetkinliği ona dil eleştirisi sahasına girmesine imkân sağlamıştır. Onun eleştirisiyle ilgili düşüncelerinin, nahiv bilimcilerin eleştiri alanına hakim olmasına ve Arap toplumunda yer edinmesine katkısı olmuştur.³⁰⁵ Şair Ferzadak, Yezid b. Abdulmelik'i öven bir şiir yazmıştır. Bu şiiri İbn Ebî İshâk şöyle

²⁹⁸ Abdulaziz Kalkile, "Ebû Hilâl el-'Askeri beyne'l-Belâğati ve'n-Nakd", *Mecelletu'r-Risâle*, 1952, S. 999, s. 948.

²⁹⁹ Feride Bû Lik'îbât, "en-Nakdu'l-Luğavî fi'l-Karnî'r-Râbi'i'l-Hicrî", *Câmi'atu Mentûrî, Kulliyetu'l-Âdâb, Kısmu'l-Luğati'l-'Arabiyyeti ve Âdâbihâ*, (Yüksek Lisans Tezi), Kusentfne, el-Cezâ'ir, 2009, s. 42-45.

³⁰⁰ Muhammed Nebih Hicâb, *Belâğatu'l-Kuttâb fi'l-'Asri'l-Abbâsî Dirâsetun Tahliliyyetun li-Tatavvuri'l-Esâlib*, Mektebetu't-Tâlibi'l-Câmi'î, Kahire, 1986, s. 75.

³⁰¹ el-Bustânî, *Udebâ'u'l-'Arab fi'l-'A'suri'l-Abbâsiyye*, s. 92-112.

³⁰² el-Bustânî, *Udebâ'u'l-'Arab fi'l-'A'suri'l-Abbâsiyye*, s. 122.

³⁰³ el-Mutenebbi, *Dîvânu'l-Mutenebbi*, Dâru Beyrût li't-Tibâ'a ve'n-Neşr, Beyrût, 1983, s. 5.

³⁰⁴ Bû Lik'îbât, "en-Nakdu'l-Luğavî", s. 14; el-Merzubânî, *el-Muveşşeh*, s. 3.

³⁰⁵ Bû Lik'îbât, "en-Nakdu'l-Luğavî", s. 15.

eleştirmiştir: “Senin şiirinde reyr kelimesi ref halinde gelmesi gerekirken sen cer halindeymiş gibi okuyarak hata yaptın.” Dönemin edebiyatçıları bu konuda Ferzadak’ın üzerine gelince, Ferzadak şöyle demistir: “Benim reyr kelimesini cer okumam kendisinden önceki beyte uyumlu olması içindir.”³⁰⁶ Aynı tarzda eleştiriye takip eden birçok kişi vardır. Örneğin; Dueli’nin öğrencisi olan Anbese b. Ma’dân el-Fîl de Ferzadak’ı hicvetmiştir.³⁰⁷ İsa b. Ömer es-Sekafî (h. 149), en-Nâbiğa ez-Zubyânî’yi ve başkalarını şiirlerinde gramer hatası bulduğu için hicvetmiştir.³⁰⁸ Ebu Amr b. el-Alâ’ (h. 154) en mükemmeli seçme hususunda üst düzey edebi zevke sahip olup edebiyat kitapları onun yazdığı şerhleri nakletmiştir. Eleştirisi yalnız dille sınırlı olmayıp bazı karşılaştırmaları da kapsamaktadır. Cerir’i A’sa’ya, Ferzadak’ı Zuheyr’e, Ahtal’ı da en-Nâbiğa’ya benzetmiştir.³⁰⁹

2. Muhammed b. Yezîd el-Muberred (h. 285): *el-Kâmil* kitabının yazarıdır. Önemli dil eleştirileri vardır.³¹⁰

3. el-Asmai (ö. 206/821): Elimize ulaşan ilk edebiyat eleştiri kitabı *Fuhûletu’s-Şuarâ*’nın yazarıdır. Bu kitabında dil eleştirmenlerinin görüşlerini özetlemiş ve çok sayıda şairi ele alarak onlarla ilgili kısa eleştiriler yapmıştır.³¹¹

4. Ebu Ubeyde Ma’mer b. el-Musenna (ö. 209/824): Tefsirden çok dil ile ilgili eser kabul edilen *Mecazu’l-Kur’an* kitabının yazarıdır.³¹² Basra’da Ebu Amr el-Alâ’ın vefatından sonra ona edebiyatçıların şeyhi unvanı verilmiştir.³¹³

5. Yunus b. Habib (h. 182): Eleştirinin gerektirdiği tüm alanlarında yeteneklidir. Arap şairlerinin tabakalarını bilmektedir. Şairler şiirlerini okumadan ona gider, şiirlerini kontrol ettirir ve danışırlardı.³¹⁴

6. Halefu’l-Ahmer (h. 180): Basra’da dil, nahiv, edebiyat ve eleştiri alimiydi. Ebu Nuvâs’a (ö. 198/813) şiirde icazet veren hocadır.³¹⁵ İbn Sellâm el-Cumahî

³⁰⁶ İbn Sellâm el-Cumahî, *Tabakâtu Fuhûli’s-Şu’arâ*, Şerh: Muhammed Mahmûd Şâkir, Kahire, 1974, s. 17.

³⁰⁷ Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen ez-Zubeydî el-Endelusî, *Tabakâtu’n-Nahvîyyîn ve’l-Luğavîyyîn*, Tahkik: Muhammed Ebu’l-Fadl İbrâhîm, Dâru’l-Ma’ârif, Kahire, 1984, s. 29-30.

³⁰⁸ el-Merzubânî, *el-Muveşşah*, s. 52.

³⁰⁹ Abdussettar Ahmed Ferrâc, “Ebu Amr b. el-‘Alâ’”, *Mecelletu’r-Risâle*, 1949, S. 813, s. 132.

³¹⁰ Hâzim el-Hâc Tâhâ, “et-Teşbîh ‘inde’l-Muberred fi Kitâbi’l-Kâmil”, *Mecelletu Edebi’r-Râfideyn*, 1976, S. 7, s. 303.

³¹¹ el-Câdir, “Cuhûdu’l-Asma’î”, s. 192.

³¹² Muvaffak es-Sirâc, “Ebû ‘Ubeyde et-Temîmî: Menhecuhu ve Mezhebuhu fi Mecâzi’l-Kur’ân”, *Mecelletu’t-Turâsi’l-‘Arabî*, 1985, S. 18, s. 35.

³¹³ Tâhâ el-Hâcirî, “Ebû ‘Ubeyde”, *Mecelletu’l-Kâtibi’l-Misrî*, 1946, S. 6, s. 276.

³¹⁴ Mahmûd Husnî Mahmûd, “Mevkifu min Yûnus b. Habîb”, *Mecelletu Mecme’i’l-Luğati’l-‘Arabiyye*, ss. 119, 122-123; el-Endelusî, *Tabakâtu’n-Nahvîyyîn*, s. 51-53.

kendisinden dil alanında ilim tahsil eden meşhur öğrencilerindendir.³¹⁶ Eski şiirleri bilir, onlar hakkında eleştiri yapar ve doğru olanı olmayandan ayırırdı. Çağdaşı birçok şairi eleştirmenin yanında Müfaddal ed-Dabbî'yi şiir rivayeti konusunda eleştirmiştir.³¹⁷

7. el-Ahfeş (h. 221): Nahivde meşhur olup şairlerin fesahat ve belâgat hatalarını bulmuştur. Beşşar b. Burd'un³¹⁸ ve İbnu'r-Rûmî'nin³¹⁹ bazı şiirlerini eleştirmiştir. Aynı şekilde Arap ve yabancı kültürleri kaynaştırmış ve bu sayede eleştiride eleştirin kaynaklarında çeşitlenme oluşmuştur. Bunun sonucunda Muberrred gibi edebiyatçılar, Abdullah b. Mu'tez ve yabancı bilimlerden etkilenen el-Câhız ve İbn Kuteybe gibi büyük edebiyatçılar ortaya çıkmıştır. Bu türde Muberrred'in *el-Kâmil*, İbnu'l-Mu'tezz'in *el-Bedi'*, İbn Kuteybe'nin *eş-Şiir ve 'ş-Şuara'*, Câhız'ın *el-Beyan ve't-Tebyin* ve Kudâme b. Cafer'in *Nakdu 'ş-Şiir ve Nakdu'n-Nesr* kitapları yazılmıştır.³²⁰

O dönemde eleştiri örnekleri olarak bazı şairlerin kasidelerinin karşılaştırmaları görülmektedir.³²¹ Karşılaştırma, edebiyatçılar arasında hangisinin üstün olduğunu adaletli bir ölçüyle belirlemektir.³²² Bu karşılaştırmalar Abbasîler döneminde Beşşar b. Burd ile Ebu Hafsa arasında başlamıştır. Sonra Muslim b. el-Velid ile Ebu'l-Atâhiyye ve Ebu Nuvâs arasında, daha sonra da Ebu Temmâm, Buhturi arasında ve Mutenebbi ile rakipleri arasında devam etmiştir.³²³ Karşılaştırmalara ek olarak çağdaş ve eski şairler arasında mukayese yapılmış, bilimsel yönetime dayalı eleştiri gelişmiş, şiire ve şairlere özel eleştiri çalışmaları ortaya çıkmış ve şiir tefsiri ve tahlili ele alınmıştır.³²⁴

3.4. Hicrî Dördüncü Yüzyılda Edebî Eleştiri

Hicrî dördüncü yüzyılda, halifenin yolsuzlukları ve yönetimdeki zafiyetiyle birlikte toplumda yayılan çöküntü sebebiyle sosyal yaşamda büyük değişiklikler ortaya çıkmıştır. Bu toplumsal değişime edebi yaşamda değişim de eşlik etmiş hatta edebiyat

³¹⁵ Abdullatif Hammûdi et-Tâ'i, "Halefu'l-Ahmer beyne Yedeyi'l-Kadâ'i'l-Edebi", *Mecelletu Âfâki's-Sekâfeti ve-t-Turâs*, 2005, S. 49, ss.84-85.

³¹⁶ Abdulhamid Seyyid Tilib, "Halef el-Ahmer 'Âlim Luğavi ve Râviye ve Hâfiz ve Nâkid Basîr", *Mecelletu'l-Beyâni'l-Kuveytiyye*, S. 55, s. 57.

³¹⁷ Tilib, "Halef el-Ahmer", ss. 58-60.

³¹⁸ Bû Lik'îbât, "en-Nakdu'l-Luğavî", s. 36-37.

³¹⁹ Muhammed Rıdvân ed-Dâye, "Şi'ru ibni'r-Rûmî ve-Nakdu'l-Ahfeş ve'l-Hattu'l-Fâsilu beyne't-Teşhîsi ve'l-Fennî", *Mecelletu't-Turâsi'l-'Arabî*, 2005, S. 99-100, ss. 12-14.

³²⁰ Kalkîle, "Ebû Hilâl el-'Askerî", s. 948.

³²¹ Sâlim el-Hamedânî, "Şi'ru Ebî Temmâm fi Mizânî'n-Nakdi'l-Kadîm", *Mecelletu Edebi'r-Râfidayn*, 1971, S. 3, s. 63; el-Bustânî, *Udebâ'u'l-'Arab fi'l-A'suri'l-Abbâsiyye*, s. 291; Ubeyd, "el-Kâdi el-Curcânî", s. 26-27.

³²² Ubeyd, "el-Kâdi el-Curcânî", s. 27.

³²³ Ubeyd, "el-Kâdi el-Curcânî", s. 27.

³²⁴ el-Hamedânî, "Şi'ru Ebî Temmâm", s. 63; el-Bustânî, *Udebâ'u'l-'Arab fi'l-A'suri'l-Abbâsiyye*, s. 291; Ubeyd, "el-Kâdi el-Curcânî", s. 26-27.

alanında iyiye giden bir değişim olmuştur. Bunun nedeni siyasi çöküşün farklı yönetim merkezlerinin oluşmasına yol açmasıdır. Her merkez bağımsız bilim, sanat ve edebiyat merkezi olmuş ve bu merkezler arasında edebiyat yararına bir tür rekabet oluşmuştur. Bu dönemde edebiyat eleştirisi şair ve edebiyatçıların yanı sıra dilci, kelamcı ve felsefecilerden oluşan birçok kaynaktan beslenmiştir.³²⁵ Bunların en eski kaynağı dil eleştirisidir.³²⁶ Çünkü dil eleştirisi metindeki seslere, kelimelerin kalıplarına ve manalarına, cümle yapısı ve kelime bağlamları arasındaki ilişkiye yöneliktir.³²⁷ Bu dönemin en meşhur eleştirmenleri Âmidî (h. 370), Sûlî (h. 255-366), Ebu Hilâl el-Askerî (h. 395) es-Sahib b. Abbâd (h. 326-385)'dir. Şimdilik adı geçen eleştirmenlerden kısaca bahsedeceğiz.

A. es-Sûlî (255-336): Ebu Bekr Muhammed es-Sûlî edebiyatçı olarak meşhur³²⁸ olmasının yanı sıra aynı zamanda bir eleştirmendir. Ancak eleştirisiyle ilgili yazdıkları, kitaplarında dağınık halde olup diğer eleştirmenler gibi eleştirinin temel kurallarını koyduğu, eleştiriye özel yazdığı bir kitabı yoktur. Eleştiri metodunda, İbn Sellâm ve Câhız'ın yaptığı gibi eleştirmenleri farklı tabakalara ayırmamıştır. Fakat eleştiriyi “Şiir, şiirin temaları, amaçları, lafızları ve anlamları gerçeğinden hareketle ortaya konulan uygulamalı yöntem” şeklinde ele almıştır.³²⁹ Sûlî'nin eleştiri konusunu incelediği *Ahbaru Ebî Temmâm ve Ahbaru'l-Buhturi* adlı eser en önemli kitaplarından. Bu kitapta Buhturî ile Ebu Temmâm arasında karşılaştırma yapıp Buhturi'nin Ebu Temmâm'dan çaldığı şiirleri incelemektedir. Bunun yanı sıra Buhturi'nin lafız, mana ve şiire karşı tutumu ve dinle alakasını anlatmaktadır.³³⁰ Eleştiri konusunda diğer bir önemli kitabı *el-Evrâk*'tır. Bu kitapta bir grup yeni edebiyatçının isimlerini alfabetik biçimde ele almaktadır. Tarihsel edebiyat yöntemini kullanır. Halifelerin hayat hikayelerini ve halifelik dönemi şiirlerini ele alır.³³¹ Tüm bunlarla beraber es-Sûlî eleştiride lafız ve anlam arasındaki ilişkiyi, şairin ifade etme yöntemlerini ve görüşlerini okura ulaştırmadaki başarısını incelemektedir. Örneğin bu konuda şöyle der:

³²⁵ Câbir Uşûr, *es-Sûretu'l-Fenniyyetu fi't-Turâsi'n-Nakdi ve'l-Belâgi 'inde'l-'Arab*, Beyrût, 1992, s. 99.

³²⁶ Kâsim Mûmuni, *Nakdu's-Şi'ri fi'l-Karni'r-Râbi'i'l-Hicri*, Dâru's-Sekâfe, Kahire, 1982, s. 64-66.

³²⁷ Temmâm Hassân, “el-Luğatu ve'n-Nakdu'l-Edebî”, *Mecelletu Fusûl*, 1983, S. 1, s. 121.

³²⁸ Fatima binti Hasen Abdulfettâh ez-Zu'bi, “Kitâbu'l-Evrâk li Ebi Bekr es-Sûlî”, Tahkîk Viktûr Bilâv ve Enes Hâlidûv”, *Mecelletu 'Âlemi'l-Kutub*, 2003, S. 3-4, s. 312.

³²⁹ Alî Muhammed Sâlim el-Havâtîme, “Ebû Bekr es-Sûlî ve Cuhûduhu en-Nakdiyye”, Câmî'atu's-Şarki'l-Avsat, Kulliyetu'l-Âdâbi ve'l-'Ulûm, Kısmu'l-Luğati'l-'Arabiyye, (Yüksek Lisans Tezi), 'Ammân, el-Urdun, 2011, s. 47.

³³⁰ el-Havâtîme, “es-Sûlî ve Cuhûduhu”, s. 45.

³³¹ ez-Zu'bi, “Kitâbu'l-Evrâk”, s. 313-314.

“Övünmeyle ilgili anlatımda ağızı dolduran ve güçlü sesi olan sözcüklerin kullanılması uygundur. Ancak gazelde ince ve yumuşak sözcükler uygundur. Zira sözcüklerin konuşmaya uygun, acıyı ve üzüntüyü ifade eden müziksel özellikleri vardır.” Aynı şekilde es-Sûlî şairin bireysel deneyimini ve hayatta karşılaştığı şeyleri şiirinde işlemesini zaruri görmektedir.³³²

B. el-Âmidî (ö. 370): Birçok eleştirmene göre el-Âmidî karşılaştırmalar konusunda eser yazarların en meşhurlarındandır.³³³ Arap eleştiri tarihinde bilimsel ve sanatsal gelişmeye büyük katkı sağlamıştır.³³⁴ Zira el-Âmidî meşhur kitabı *el-Muvazane beyne Şi’ri Ebî Temmâm ve’l-Buhturi*’yi yazmış ve bu kitabın önsözünde karşılaştırmada olabildiğince nesnellikten kaçındığını, doğruyu ortaya koymaya gayret ettiğini vurgulamıştır. Önceki eleştirmenler kimin en iyi şair olduğu hususunda görüş birliğine varamamışlardır. el-Âmidî de şiirde en iyi kimin olduğu hususunda görüşünü açıklamamıştır. Bu nedenle kafiye ve vezinli şiir yazmada eşit olan şairlerin kasideleri arasında karşılaştırma yapmış, sonra bu iki kaside arasında hangisinin daha iyi olduğuyla ilgili görüşünü açıklamış daha sonra da kararı okura bırakmıştır.³³⁵ Muvazane’de el-Âmidî’nin yöntemi daha önce İmruu’l-Kays ve Alkame hikâyesinde anlattığımız gibi cahiliye dönemine dayanmaktadır.

C. Ebû Hilâl el-Askerî (ö. 395): Hasen b. Abdillâh el-Askerî, *es-Sinaateyn* kitabının yazarıdır. Birçok eleştirmene göre bu kitap bir eleştiri/belâğat kitabıdır. Çünkü birçok şair ve yazarın biçimle içeriği, lafızla anlamı nasıl kullandığı ile ilgili eleştirilere yer vermiştir.³³⁶ Kitabın *es-Sinaateyn* ismi şiir ve nesire işaret etmektedir. Bu kitapta yazar hem şiire hem de nesre uygun olduğu için belâğat ile eleştiri arasını ayırmaz. el-Askerî yine bu kitapta Kur’an’ı anlamak, şiir söylemek ve risaleler yazmak için belâğat öğrenilmesinin gerekliliğine vurgu yapmaktadır. Bu nedenle kitabın üçte birinden daha fazlasında belâğatten bahsetmiştir. Bazı eleştirmenlere göre bu kitap Câhız’ın (ö. 255/869) *el-Beyân ve’t-Tebyîn* kitabı gibi diğer eleştiri ve belâğat kitaplarından birçok

³³² el-Havâtîme, “es-Sûlî ve Cuhûduhu”, s. 48.

³³³ Şevkî Dayf, “el-Muvâzene”, s. 660.

³³⁴ Ebu’l-Kâsim el-Hasen b. Bişr el-Âmidî, *el-Muvâzene beyne Şi’ri Ebî Temmâm ve’l-Buhturi*, Tahkik: Abdullâh Hamet Muhârib, Mektebetu’l-Hâncî, Kahire, 1990, (tahkik muakddimesi), c. III, s. 9.

³³⁵ el-Âmidî, *el-Muvâzene*, s. 3-6.

³³⁶ Muhammed Tâhir el-Cebelâvî, “Kitâbu’s-Sinâ’ateyn li-Ebî Hilâl el-‘Askerî”, *Mecelletu Turâsi’l-İnsâniyye*, 1964, S. 6, s. 496; Sâlih Ebû İsbâ‘, “Kitabu’s-Sinâ’atayn ve Menziletuhû beyne’n-Nakdi ve’l-Belâğa”, *Mecelletu’l-Beyâni’l-Kuveytiyye*, 1973, S. 86, s. 56.

alıntılarla dolu olduğu için çok değerli bir eser değildir. Ancak bu kitabı diğerlerinden ayıran en önemli özellik görüşleri iyi bir biçimde sıralaması ve düzenlemesidir.³³⁷

D. es-Sâhib b. Abbâd (326-385): es-Sâhib b. Abbâd'ın edebi eleştirisi konusunda fazla eseri yoktur. Ancak değerli görüşleri vardır. Bazı eleştirmenlere göre bu yazar Mutenebbî'nin şirleriyle ilgili eleştirel görüşlerinde aşırı gitmiştir. Ayrıca Mutenebbî'ye saldırma konusunda arkadaşı Ebu Hilâl el-Askerî ile ortak hareket etmiştir.³³⁸

3.5. Hicrî Beşinci Yüzyılda Edebî Eleştirisi

Çoğu araştırmacıya göre bu yüzyılın en büyük Arap eleştirmeni Abdülkâhir el-Curcânî (h. 400-471)'dir. *Esrâru'l-Belâğa* ve *Delâilu'l-İ'câz* kitapları eski Arap eleştirisinin zirvesidir.³³⁹ Curcânî, *Esrâru'l-Belâğa*'da belâğatin teşbih, temsil, istiare, mecaz, kinaye, hüsnü ta'lil ve şairlerin belâğat, nazım, ifade ve tasvirlerindeki farklılıklar gibi konuları ele almıştır. Bunlara ek olarak şiir intihalinden de bahsetmiştir.³⁴⁰ *Delâilu'l-İ'câz* kitabında ise nazım teorisi ve beyan üslubundaki uyulamasından bahsetmiş, Arap şiirlerinden örnekler getirmiş ve bunlar hakkındaki tüm görüşlerini tarafsızca açıklamıştır. Aynı şekilde kitabında, Kur'an'daki i'câzın sebeplerinden birisi eşsiz nazım şekli ve belâğatı olduğunu ifade etmiştir. Bu sebeple Curcânî'ye göre belâğat, kelamdaki nazım ile; yani üslubu, ifadesi, kelimeler arasındaki bağlantı ve cümle yapıları arasındaki uyum ile meydana gelmektedir. Bu, nazımın, nahiv kurallarına uyarak manaların gerektirdiğini ifade etmesi anlamına gelmektedir. İ'câzın gerçekleşmesi için metnin şiir metni olması gerekli değildir.³⁴¹ Bazı eleştirmenlere göre Curcânî nazım teorisinin yanında okur/mütelâkkî teorisini de geliştirmiştir. Okur teorisinde Curcânî okurun işaretler yoluyla edebi metni anlamasına yoğunlaşmıştır. Ona göre metin yazarla okur arasındaki şifreden ibarettir. Yazar ne kadar çok bu şifreyi

³³⁷ İhsân Abbâs, *Târîhu'n-Nakdi'l-Edebi 'inde'l-'Arab: Nakdu's-Şi'ri mine'l-Karni's-Sâmini'l-Hicri, Dâru's-Sekâfe, Beyrût, 1983, s. 355-357.*

³³⁸ Zeki Mubârak, "ed-Desâ'isu'l-Edebiyyetu beyne'l-Mutenebbi ve's-Sâhib b. 'Abbâd", *Mecelletu'l-Hilâl*, 1935, S. 10, ss. 1149-1152.

³³⁹ İbrâhîm Kattân, "el-Kâdi el-Curcânî 'Âlim ve Edîb ve Nâkid", *Mecelletu'l-'Arabi*, 1960, S. 21, s. 105; Hafâcî, *Medârisu'n-Nakd*, s. 90.

³⁴⁰ Hafâcî, *Medârisu'n-Nakd*, s. 90; Muhammed Mustafa Heddâre, *Muşkiletu's-Serikâti fi'n-Nakdi'l-'Arabi: Dirâse Tahliliyye Mukârane*, Mektebetu'l-Encilu'l-Misriyye, Kahire, 1958, s. 62.

³⁴¹ Ahmed el-Hûfi, "Delâ'ilu'l-İ'câz li'l-Curcânî", *Mecelletu Turâsi'l-İnsâniyye*, 1967, S.3, ss. 169-170; Hafâcî, *Medârisu'n-Nakd*, s. 90; Mustafa Nâsif, "en-Nahvu ve's-Şi'r: Kirâ'a fi Delâ'ili'l-İ'câz", *Mecelletu Fusûl*, 1981, S. 3, s. 34; Muhammed el-Umeri, "el-Muvâzenâtu's-Savtiyye fi'r-Ru'yeti'l-Belâğiyeti'l-'Arabiyye", *Mecelletu Âfâk*, 1989, S. 2, s. 104.

gizlemeye çalışırsa, okur da o derece yeteneklerini kullanarak bunu çözmeye çalışır.³⁴² Bu iki teoriden daha önce de bahsedilmiştir. Curcânî dağınık halde olan bu teorileri birleştirmiş ve sistemleştirmiştir. Curcânî bu teorileri icat eden değildir. Ancak genel bir çerçeve altında sistemli hale getirmiştir.³⁴³ Eleştiride Curcânî'nin önemli görüşlerinden biri edebi güzelliği idrak etmek ve ifadeler ve manalar arasındaki farkı anlamak için iki temel etkene inanmasıdır. Bunlar fitri zevk ve keskin zekadır. Bunlar çalışarak kazanılmaz, hoca öğrencilerine bunu veremez. Bunlar yazara Allah tarafından bahşedilen bir yetenektir.³⁴⁴ Curcânî kendisinden önceki Sibeveyh ve Câhiz³⁴⁵ gibi âlimlerden ve önemli eserleri olan edebiyatçılardan yararlanmışır.³⁴⁶

Özet olarak Kudâme'nin de dediği gibi bu dönemde eleştirmenler ikiye ayrılır. Birinci grup, Âmidî, Abdulkâhir el-Curcânî, Sûlî ve İsbahânî gibi saf Arap edebiyatı kültüründen etkilenen yazar ve eleştirmenlerdir. İkinci grup, İbnu'l-Amîd, es-Sâhib b. Abbâd, Ebû Hilâl el-Askerî gibi ufkunu diğer kültürlerle genişleten ve fikrini güzelleştiren bir edebi ruhla yazanlardır.

Biz Arap eleştirisinin karşılaştırmalar yoluyla cahiliye döneminde başladığı görüşündeyiz. Sonra eleştiri gelişmeye başlamış, Arap eleştirmenleri şairler veya kasideler arasında mukayese yapmışlar ve sonunda eleştiri, fikrî derinleşme ve tahlil düzeyine varmıştır. Eleştiri her asırda daha öncekine göre ilerleme kaydetmiştir. Bunun sebebi şairlerin zihniyetinin ve Arap medeniyetinin gelişerek yeni kültürlerle açılmasıdır.

3.6. Hicri Altıncı ve Yedinci Yüzyılda Edebî Eleştiri

Bu dönemde coğrafyaya göre tertip edilen edebiyat eserleri oluşmuştur. Çünkü Endülüs ve Mısır kendine has bir tabiata sahiptir.³⁴⁷ İmâduddin el-İsfahânî (h. 519-597) *el-Haride* kitabında şairleri Şam, Mısır, Endülüs, Fas gibi coğrafi yerleşim yerlerine göre tasnif etmiştir.³⁴⁸ İbn Saîd el-Mağribî (h. 610-685) *el-Muğrib* kitabında Endülüs'ün

³⁴² Hamîd Lihmidânî, “el-Maksadiyyetu ve Devru'l-Mutelakkî 'inde Abdulkâhir el-Curcânî”, *Mecelletu Cuzûr*, 1999, S. 2, s. 215; Mâcid b. Muhammed el-Mâcid, “el-Mutelakkî 'inde Abdulkâhir el-Curcânî”, *Mecelletu Mecme'u'l-Luğati'l-'Arabiyyeti'l-Urdunî*, 2005, S. 68, s. 107.

³⁴³ Ahmed Matlûb, *Abdulkâhir el-Curcânî: Belâğatuhu ve Nakduhu*, Vikâletu'l-Matbû'ât, el-Kuveyt, 1973, s. 323; el-Mâcid, “el-Mutelakkî”, s. 134.

³⁴⁴ Ahmed Muhammed Bedevî, “Abdulkâhir el-Curcânî”, *Mecelletu'l-'Arabî*, 1964, S. 66, s. 92.

³⁴⁵ Bedevî, “Abdulkâhir el-Curcânî”, s. 92.

³⁴⁶ Semûd Hammâdî, “Abdulkâhir el-Curcânî: Belâğatuhu ve Nakduhu”, *Havlîyyâtu'l-Câmi'ati't-Tûnusîyye*, 1976, S. 13, s. 270.

³⁴⁷ Abbâs, *Târîhu'n-Nakdi'l-Edebi*, s. 493.

³⁴⁸ İmâduddin el-İsfahânî, *Harîdetu'l-Kasr ve Cerîdetu'l-'Asr*, Tahkik: Ahmed Emîn ve diğerleri, Dâru'l-Kutubi ve'l-Vesâ'iki'l-Kavmiyye, Kahire, 2005.

coğrafi ve siyasi yapısına göre eski ve muasır şairlerin biyografisini yazmıştır.³⁴⁹ Her ikisi de es-Seâlibî (350-429)'nin *Yetimetu'd-Dehr fi Mehâsini Ehli'l-Asr* kitabındaki yöntemi takip etmiştir. Şimdi de Endülüs ve Mısır'daki eleştiriyi kısaca ele alacağız.

Endülüs Edebiyatında Edebî Eleştiri: Endülüs'te edebiyat eleştirisi, lafızlar, terkipler, şiirler arasında karşılaştırmalar yapmaya, şiirsel musikî ile, eski şiir metinlerini incelemeye ve şiirlerin sahibine nispet edilmesini tespite yoğunlaşmıştı. Bunlara ek olarak Endülüs eleştirmenleri şiirleri anlamak ve manalarının zevkine varmak için eski Yunan eleştiri tarzından etkilenecek edebî metinleri tahlil ettiler.³⁵⁰ O dönemde Endülüs tarzında şiirin ortaya çıkışı herkesçe malumdur.³⁵¹ Aşağıda Endülüs'ün meşhur eleştirmenlerinden kısaca söz edilecektir:

A. İbn Bisam eş-Şenterî (h. 542): *ez-Zahîre* kitabının yazarıdır. Bu eserde eleştirisini iki temel üzerine bina etmiştir. İlki o dönemde her Endülüslü edebiyatçının yaptığı gibi Endülüs edebiyat kültürünü savunmaktır. *ez-Zahîre* kitabının amacı Endülüslüleri kendi kültürleriyle ilgilenmelerini sağlamaktır. İkincisi şiir metinlerindeki ahlaki hükümdür. Yani şiiri ahlaki ölçütlerle değerlendirmek ve şiir hırsızlığına karşı dikkat çekmektir.³⁵²

B. İbn Kazmân (h. 555): Endülüs'teki zecel türü şiirin önderidir. Zecel üzerine eleştiri kurallarını tatbik etmiştir. Aynı şekilde kuvvetli lafızlar bazı şiir türlerine özellikle de zecelle uygun değildir. İbn Kazmân zecel tarzında şiir söyleyenlerin bazılarını değersiz konuları gazelde işledikleri için tenkit etmekte ve onları akıcı ve kolay lafızları kullanmaya davet etmektedir.³⁵³

C. Hâzîm el-Kartâcennî (h. 608-784): *Minhâcu'l-Bulağâ ve Sirâcu'l-Udebâ* kitabının yazarıdır. Bu kitapta yazar anlam, bedî', üsluplar, felsefecilerin ve eleştirmenlerin şiirsel üsluplara ilişkin görüşleri gibi büyük eleştiri problemlerini ele almıştır. Ayrıca kasidenin yapısı, bölümleri, lafızlar arası uyum ve beyitlerin akıcılığı

³⁴⁹ İbn Sa'îd el-Mağribî, *el-Muğrib fi Hule'l-Mağrib*, Tahkik: Şevki Dayf, Dâru'l-Ma'ârif, Kahire, 1993.

³⁵⁰ Mustafa Ulyân Abdurrahîm, *Teyyârâtu'n-Nakdi'l-Edebi fi'l-Endelusi fi'l-Karni'l-Hâmisi'l-Hicri*, Mu'essesetu'r-Risâle, Beyrût, 1984, s. 680-681.

³⁵¹ Muncid Mustafa Behcet, "Melâmihu mine'n-Nakdi's-Siyâsi ve'l-İctimâ'î fiş-Şi'ri'l-Endelusi 'alâ 'Ahdî't-Tavâif", *Mecelletu Edebi'r-Râfideyn*, 1980, S. 12, ss. 245.

³⁵² Hâzîm Abdullah Hidr, "İbn Bessâm ve Kitâbuhu ez-Zahîre", *Âdâbu'r-Râfidayn*, 1974, S. 5, s. 94; Abbâs, *Târîhu'n-Nakdi'l-Edebi*, s. 501.

³⁵³ Kârîn Sâdir, "İbn Kazmân el-Endelusi İmâmu'z-Zeccâlîn", *Mecelletu Âfâki'l-Ma'rife*, 2006, S. 518, s. 209; Muhammed Kacce, "İbn Kazmân el-Endelusi ve Menhecuhu fi'z-Zecel", *Mecelletu Âfâki'l-Ma'rife*, 2010, S. 567, s. 308; Abbâs, *Târîhu'n-Nakdi'l-Edebi*, ss. 508-509.

üzerine yoğunlaşmıştır. Bunlara ek olarak Aristo teorisinde olduğu gibi hayale dayanan şiir ile iknaya dayanan hitabet arasını ayırmıştır.³⁵⁴

Mısır, Şam ve Irak'ta Edebî Eleştiri: Eleştirmenlere göre o dönemde eleştiriden bahsederken bu beldelerin arasını ayırmak zordur. Bunun sebepleri; o dönemde Mısır ve Şam'ın her ikisinin de Eyyubilerin yönetimi altında olması, üç belde arasında güçlü kültürel bağların bulunması, Yunanlardan etkilenen Endülüs'teki eleştirinin aksine o dönemde egemen düşüncenin önceki çağlarda bilinen eleştiri kurallarına bağlı olmasıdır.³⁵⁵ En meşhur eleştirmenler;

A. İbnu'l-Esir (h. 558-637): Mısır'da ve Şam'da yaşamıştır ve beyan, belâgat ve fesahat hakkındaki *el-Meselu's-Sair fi edebi'l-Katib ve's-Şair* kitabının yazarıdır.³⁵⁶

B. el-Kâdi el-Fâdil (h. 529-596): Çağının edebiyatçıların takip edilecek bir örnek olarak gördüğü ve çağdaşı birçok edebiyatçının övdüğü bir sanatçıdır.³⁵⁷

C. İbn Senâ el-Melik (h. 551-592): Güçlü lafızları seçmeye ve kelimeleri çeşitlendirmeye özen göstermiş ve birçok edebiyatçı ve eleştirmenin beğenisini kazanmıştır.³⁵⁸

D. İbn Zâfir el-Ezdî (h. 613): Şairlerle ilgili bilgileri ve güzel şiirlerini topladığı *Bedâ'i'u'l-Bedâ'ih* kitabının yazarıdır. Yazar bu kitabın tüm içeriğini, elimize ulaşmayan eski kitaplardan temin etmiştir.³⁵⁹

3.7. Hicrî Onuncu Yüzyıla Kadar Edebî Eleştiri

Sekizinci yüzyıldan onuncu yüzyıla kadarki dönemde edebiyatçı ve eleştirmenler kendilerinden öncekileri taklit etmekte ve onlardan daha az eser üretmekteydi.³⁶⁰ Hicrî 9. yüzyılın ikinci yarısıyla beraber doğu Arapları tarihinde daha

³⁵⁴ Hâlit el-Berâdî, "en-Nazariyyetu'n-Nakdiyye 'inde'l-Kartâcennî" *Mecelletu'l-Ma'rife*, 1981, S. 233, s. 138; Mahmûd el-Hecevî, "el-Bedî' 'inde Hâzim el-Kartâcennî", *Mecelletu Âfâki's-Sekâfeti ve't-Turâs*, 1996, S. 13, ss. 26-27; Semer Rûhi el-Faysal, "Hâzim el-Kartâcennî Nakduhu ve Masâdiru Dirâsetihi", *Mecelletu'l-Ma'rife*, 2008, S. 541, s. 61.

³⁵⁵ Abbâs, *Târîhu'n-Nakdi'l-Edebi*, s. 575.

³⁵⁶ Semer Rûhi el-Faysal, "İbnu'l-Esir el-Cezeri ve Kitâbuhu el-Meselu's-Sâ'ir fi Edebi'l-Kâtib ve's-Şâ'ir", *Mecelletu't-Turâsi'i-Arabi*, 2000, S. 79, s. 70; Umer Mûsâ Bâşe, *el-Edebu fi Bilâdi's-Şâm: 'Usûru'z-Zenkîyyîn ve'l-Eyyûbüyyîn ve'l-Memâlik*, el-Mektebetu'l-Abbâsiyye, Dimeşk, 1973, s. 774-775.

³⁵⁷ Abdullatif Hemze, "Edebu'l-Kâdi el-Fâdil", *Mecelletu's-Sekâfe*, 1944, S. 267, s. 16; Ali Necm Îsâ, "Cuhûdu'l-Kâdi'l-Fâdil es-Siyâsiyyetu ve'l-Askeriyye ve's-Sekâfiyye fi Devleti Salâhuddîn el-Eyyûbi", *Mecelletu'l-Mevrid*, 2005, S. 3, s. 55.

³⁵⁸ Ahmed eş-Şerbâsî, "me'a's-Şâ'ir İbn Senâ'i'l-Melik", *Mecelletu'l-Edîb*, 1969, S. 10, ss. 19-20.

³⁵⁹ Salâhuddîn el-Muneccid, "Nazarât fi Bedâ'i'i'l-Bedâ'e", *Mecelletu'l-Mecme'i'l-İlmi'l-Arabi*, 1972, S. 3, s. 671.

³⁶⁰ Muhammed Zağlûl Sellâm, *Târîhu'n-Nakdi'l-Edebi ve'l-Belâğa mine'l-Karni'l-Hâmis ile'l-Âşiri'l-Hicrî, Munşe'etu'l-Ma'ârif*, el-İskenderiyye, ty., s. 13.

önce görülmemiş büyük bir beladan bahsetmek gerekir. Bu bela Moğol saldırısıdır. Moğol saldırılarından sonra şiir ve edebiyatı hüzün kaplamış ve bu dönemin eserleri ağlayan edebiyat adını almıştır.³⁶¹ Bu dönem şairlerinin en meşhurları Bağdat dramının şairi lakaplı Şemsüddin Mahmut el-Kafi (h. 675)'dir.³⁶² Bu dönemde nesirle ilgili eser çok azdır. Ancak makamat türü yaygındır. Makamat yazarlarının en meşhuru Zahiruddin el-Kaziruni (h. 697)'dir.³⁶³ Daha sonra Peygamberimizle ilgi naatlar yaygınlaşmaya başlamıştır. Bunların en eskisi Ka'b bin Zuheyr'in yazdığı *Banet Suad*'dır. En meşhur şair de el-Buseyri (h. 966), İbn Nubâte el-Mısri (h. 768)'dir.³⁶⁴

3.8. Hicrî Onuncu Yüzyıldan Sonra Edebî Eleştiri

Hicrî onuncu yüzyılda Osmanlı devleti Arap dünyasına egemen olunca, İstanbul İslam hilafetinin başkenti oldu. Doğal olarak Bağdat, Dimeşk ve Kahire gibi eski merkezlerden ziyade ilgi, yeni merkez olan İstanbul'a kaymıştır. Bunlara ek olarak Türkçe, ülkenin resmi dili olduğu için Arapça ve Arap edebiyatı arka planda kaldı ve bunun sonucunda yerel halk lehçeleri gelişip fasih Arapçanın yerini aldı ve fasih Arapçanın önemi dini hitabetle sınırlı kaldı. Bu yüzden dönemin yazarları ağırlıklı olarak bedi' ve seci' türleriyle ilgilendiler. Arapça yazı tarzı zayıfladı ve sun'ileşti. Şairler yeni şiirsel temalar ortaya koymada yetersiz kalıp eskiyi tekrar ederek, gazel, mersiye, medh-i nebevî vb. türlerde yazmaya devam ettiler. Ancak yazdıkları türlerde sun'ilikten öteye geçemediler.³⁶⁵

Kanaatimce Mahmûd Rizk Selîm adlı yazarın eserinden naklettiğimiz "Türkçenin resmi dili olmasıyla Arapça ve Arap edebiyatı arka planda kalarak bunun sonucunda yerel halk lehçelerinin gelişip fasih Arapçanın yerini alması" konusundaki tarihi verilerle uyuşmayan görüşü iki açıdan eleştiriye açıktır: İlk olarak Osmanlı devleti müslüman bir devlet olması dolayısıyla Arapçaya büyük önem vermiştir. Türk yazarların yazdığı Arap Dili ve kültürü ile ilgili pekçok Arapça eserin varlığı buna sunulacak delillerden sadece biridir. İkinci olarak Osmanlı Devleti sınırları çok geniş ve

³⁶¹ Nâzim Raşîd, "min Âsâri'l-Ğazvi't-Teterî fi'l-Edebi Hılâle'l-Karneyn es-Sâbi' ve's-Sâmin el-Hicrî", *Edebu'r-Râfideyn*, 1980, S. 12, ss. 171-174.

³⁶² Muhammed Ride eş-Şebîbî, "fi Kitâbi Mu'errîhi'l-İrâk ibn el-Fûtî: Ta'kîb ve Tashîh", *Mecelletu'l-Mecme'i'l-İlmi'l-İrâkî*, 1959, S. 6, s. 473.

³⁶³ Raşîd, "min Âsâri'l-Ğazv", s. 201.

³⁶⁴ Nâzim Raşîd, "el-Medâihu'n-Nebeviyyetu fi 'Asri'l-Hurûbi's-Salîbiyye", *Âdâbu'r-Râfideyn*, 1981, S. 13, s. 434.

³⁶⁵ Mahmûd Rizk Selîm, *el-Edebu'l-'Arabiyyu ve-Târîhuhu fi 'Asri'l-Memâlik ve'l-'Usmâniyyîn ve'l-'Asri'l-Hadîs*, Matâbi'u Dâri'l-Kitâbi'l-'Arabî, Mısır, 1957, s. 91-96.

farklı kültürleri bünyesinde toplayan bir ülkedir. Bu sebeple Türkçe, Arapça ve Farsça gibi farklı kültürlerin dillerini önemsemesi kaçınılmazdır.

3.9. Modern Dönemde Edebî Eleştiri

Batıdaki eleştiri ekollerinden bahsederken zikrettiğimiz gibi modern Arap edebiyat eleştirisi bu ekollerden etkilenmiştir. Bunun yanında eski Arap edebiyat eleştiri usulünden de etkilenmiştir.³⁶⁶ Ayrıca eski Arap edebiyatı, edebî metinleri inceleme üzerine kuruludur. Aynı şekilde eleştiri de farklı üslupları ayırt etme ve güzellik bakımından onları tasnife dayalıdır. Yani eleştiri, metinlere objektif eleştiri yöneltmekten çok açıklamayı amaçlar. Bu, eleştirmenin izlenimlerini ve zevkini esas alan izlenimci eleştiridir. İzlenimci yöntem, daha önce bahsettiğimiz gibi romantiklerin, klasik ekolün keskin kurallarına karşı çıkmasıyla Fransa’da yayılmıştır.³⁶⁷ Modern Arap eleştirisi yeni Avrupa ekollerinde etkilenmiş, bunun sonucunda edebî metinler Avrupa’daki gibi eleştirel tarzda incelenmeye, bilimsel eleştiriye, objektif ve psikolojik açıklamalar yapılmaya başlanarak büyük gelişme kaydetmiştir.³⁶⁸ Örneğin edebî metinlerin Freud’un psiko analiz tahlil yöntemine göre açıklandığını görüyoruz.³⁶⁹ O dönemde psikolojinin etkisiyle birçok edebiyat eleştirmeni sırf modern edebiyatla ilgili eleştiri kitapları yazmamış, eski edebiyatı yeniden incelemiştir. Mesela Muhammed Kamil Huseyin psikolojik bakış açısıyla Mutenebbi’yi incelemiş, Akkâd da, Ebû Nuvâs ve İbnu’r-Rumi ile ilgili psikolojik araştırmalar yapmıştır.³⁷⁰ Ayrıca şiirin biçim ve içeriğinde geleneğe karşı çıkan sürrealist ekolü Muhammed Hasen İsmail (1910-1977) temsil etmiştir.³⁷¹ Böylece Mısır, Lübnan, Fas gibi bir çok Arap ülkesinde şiir, hikâye, roman ve benzeri türler yaygınlaşmıştır.³⁷²

³⁶⁶ Hafâcî, *Medârisu’n-Nakd*, s. 107; Kâsim, “en-Nukkâdu’l-Muhdesûn”, ss. 51-52; Mustafa – Alî, *fi’n-Nakdi’l-Edebiyyi’l-Hadîs*, s. 85-86; Sa’îd Yaktîn – Faysal Derrâc, *Âfâku Nakdi Arabi Mu’âsir*, Dâru’l-Fikri’l-Mu’âsir, Beyrût, Dâru’l-Fikr, Dimeşk, 2003, s. 19.

³⁶⁷ Herscel B. Chipp, “Mâ Ba’de’l-İntibâ’iyye: Turukun Ferdiyye Nahve’l-Binâ’i ve’t-Ta’bir”, Çeviren: Hâlide Muhammed, *Mecelletu’l-Âdâbu’l-Ecnebiyye*, 2003, S. 114, ss. 40-41.

³⁶⁸ Abbâs b. Yahyâ, “el-Hitâbu’n-Nakdî ‘inde İbni Vekî’ et-Tenîsî”, Câmî’atu’l-Cezâ’ir, Kulliyetu’l-Âdâbi ve’l-Luğât, Kısmu’l-Luğati’l-‘Arabiyyeti ve Âdâbihâ, (Doktora Tezi), el-Cezâ’ir, 2004, s. 68.

³⁶⁹ İzzuddîn İsmâ’îl, *et-Tefsîru’n-Nefsî li’l-Edeb*, Mektebetu Ğarîb, Kahire, 1990.

³⁷⁰ Hafâcî, *Medârisu’n-Nakd*, s. 122.

³⁷¹ Muhammed Ahmed el-Azeb, “Âhiru’l-Amâlîka: Mahmûd Hasen İsmâ’îl”, *Mecelletu’l-Hilâl*, 1981, S. 6, s. 31.

³⁷² Meysâ’ es-Suyûfî, “es-Surreâliyyetu fi’l-‘Âlemi’l-Arabi”, *Mecelletu’l-Âdâbi’l-Ecnebiyye*, 1996, S. 88, ss. 48-50.

Aşağıda Fransızların Mısır'a saldırısından 20. yüzyıla kadar geçen dönemde Arap edebiyatının Avrupa edebiyat ekollerinden etkilenme aşamalarını ele alacağız. Bu aşamalar dörde ayrılır.

1. Uyanış Aşaması
2. Bilinçlenme Aşaması
3. İşgale Direnme Aşaması
4. Fikrî Çatışma Aşaması

3.9.1. Uyanış Aşaması

Bu aşama Fransızların Mısır'a 1798-1801 arası saldırmasıyla başlamıştır. Bu dönemde uyanmanın en önemli nedenlerinden biri ilimdir. Zira Fransızlar saldırının arkasında bilime dayanan güçlü bir doğu imparatorluğu kurmayı amaçlıyorlardı. Bu nedenle Fransız bilim adamları Mısır'da askerlerle bir araya geldiler ve bilimsel araştırma merkezleri ve fabrikalar kurdular. Bunların yanında Mısır'ın coğrafi, siyasî, toplumsal, kültürel ve diğer durumlarını incelemek için *el-Mecmeu'l-İlmi* adlı kurumu inşa ettiler. Yine Ortadoğu'da ilk matbaayı kurup iki Fransız ve bir Arap gazetesi yayınladılar, Fransızca tiyatro gösterisi yapan tiyatro binaları kurdular, Fransız vatandaşların okuması için okullar açtılar, Fransızca ve Arapça eserleri topladıkları halka açık bir kütüphane oluşturdular. Yaptıkları bu faaliyetlere katılması için Mısırlıları da davet ettiler. Bu faaliyetlerin amaçları Mısır'da bulunmalarının gayesinin işgal değil de Mısır'ı kalkındırma ve ilerletme olduğuna onları ikna etmekte.³⁷³

Muhammed Ali Paşa'nın 1805 yılında Mısır'ı yönettiği dönemde Mısır'ın Avrupa medeniyetiyle fiilî olarak iletişime geçtiğini de vurgulamak gerekir. Zira Muhammed Alî, yönetimini güçlendirmek istiyordu. Bu sebeple Fransızların Mısır'a saldırılarına karşı koyacak güçlü bir ordu kurmaya çalışıyordu. Bu orduyu sağlam bilimsel temeller üzerinde oluşturmak için savaş yöntemlerinin öğretildiği harp okulu inşa etmişti. Harp okulna ek olarak tıp, eczacılık, mühendislik, veterinerlik okulu ve birçok ilköğretim okulları açmıştır. Tüm bunlar Askerîyeye destek amacıyla kurulmuştur.³⁷⁴ Başlangıçta Muhammed Ali Paşa eğitimde yabancı hocalardan yardım almıştır. Bilimsel tercüme yaptırmak için Suriye ve Fas'tan özel hocalar getirtmiş ve derse girerken bunların yanında bir mütercim göndererek dil problemini aşmaya

³⁷³ Ahmed Heykel, *Tatavvuru'l-Edebi'l-Hadîs fi Misr: min Evâ'ili'l-Karni't-Tâsi' Aşer ile Kiyâmi'l-Harbi'l-Kubra's-Sâniye*, Dâru'l-Ma'ârif, Kahire, 1994, s. 25.

³⁷⁴ Corcî Zeydân, *Târîhu Âdâbi'l-Luğati'l-'Arabiyye*, I-IV, Dâru'l-Hilâl, Kahire, ty., c. IV, s. 19-21.

çalışmıştır.³⁷⁵ Ayrıca Avrupa'ya ilim tahsil etmek için heyetler göndermiştir. Bunları gönderme amacı, Avrupa'dan döndüklerinde ordunun bilim, sağlık, mühendislik ve diğer ihtiyaçlarını karşılamalarıdır.³⁷⁶ Bu olay özelde Mısırlıların genelde Arapların Avrupa medeniyeti ile ilk tanışmalarıdır. Zira gönderilen heyetler Avrupa'dan bilimsel ve kültürel açıdan farklılaşarak dönmüşler ve Avrupa'daki kültürel yaşama paralel yeni kitaplar yazmışlardır. Bilimsel kitaplar Arapça'ya tercüme edilmeye başlayınca dil değişmeye başlamış ve daha önce Mısır'da kullanılmayan yeni terimler ortaya çıkmıştır. Bunun sonucunda dil, gelişen kültürel yaşamı ifade eder olmuştur. Bu dönemin en önemli ürünlerinden biri de Fransızca, İtalyanca, Türkçe ve Farsça dillerinin yanı sıra Arap dili ve edebiyatının eğitiminin verildiği dil okullarının açılmasıdır. Ayrıca bu okullarda İslam hukuku ve yabancı hukuklar okutulmuştur. Bu okul sayesinde farklı alanlarla ilgili birçok kitap Arapça'ya tercüme edilmiştir.³⁷⁷ 1822 yılında Emiriyye Matbaası kurulmuş ve burada Arapça ve Türkçe yayınlanan *el-Vekâiul-Mısriyye* adında bir gazete basılmıştır.³⁷⁸

Edebiyat alanında genel olarak uyanış döneminden önceki durum devam etmiştir. Zira bu dönemin önde gelen edebiyatçıları eski Arap kültürü üzerine eğitim veren bir grup hocadan ibarettir. Bilimsel alanda olduğu gibi bu hocaların hiçbiri yeni akımlardan bir iz taşımamaktadır. Zira bu aşamada tüm ilgi, edebiyata değil bilime yoğunlaşmaktadır. Buna rağmen o dönemde az da olsa şiir ve nesirde yenilikçi özellikleri olan kitaplar yazılmaktadır.³⁷⁹ Bu özellikler aşağıda anlatılacaktır.

3.9.1.1. Uyanış Aşamasında Şiir

Bu dönemde şiir çoğunlukla söz sanatlarına ve dilsel yeteneklere dayanan geleneksel yapı üzerine kuruluydu. Örneğin bir şairin şiirini sağdan veya soldan okunduğunda aynı ibare ortaya çıkardı veya bir beytin ilk harfleri başka bir beyit oluştururdu.³⁸⁰ Bu dönemin en meşhur şairlerinden biri Seyyid Ali Derviş el-Mısri (ö. 1853)'dir. Mısri, yöneticileri şiirleriyle övdüğü için onların yanında üstün bir konuma sahiptir.³⁸¹ Şiirin sultanlara veya hükümdarlara yaklaşmak için onları öven eski

³⁷⁵ Zeydân, *Târîhu Âdâbi'l-Luğa*, c. IV, s. 30-31.

³⁷⁶ Zeydân, *Târîhu Âdâbi'l-Luğa*, c. IV, s. 20-21.

³⁷⁷ Heykel, *Tatavvuru'l-Edeb*, s. 28.

³⁷⁸ Zeydân, *Târîhu Âdâbi'l-Luğa*, c. III, s. 63-65.

³⁷⁹ Heykel, *Tatavvuru'l-Edeb*, s. 31.

³⁸⁰ Heykel, *Tatavvuru'l-Edeb*, s. 31.

³⁸¹ Zeydân, *Târîhu Âdâbi'l-Luğa*, c. IV, s. 212.

geleneksel tarzından farklı olmadığı ve şiir temalarının hiçbir değişikliğe uğramadığı görülmektedir.

Bu dönemde bazı şairler lafzî oyunlardan ve bedî sanatlarından sıyrılışları da düşünce bazında yüzeysel kalmışlardır. Bu dönemin çok az şairi şiirin ruhunu yakalamıştır. Zira onlar cahiliye dönemi, Abbasîler ve Endülüs dönemini çok iyi kavramışlardır. Bunların meşhurlarından birisi Hasen Attâr'dır.³⁸² Bu dönemin sonlarında ortaya çıkan ve şiirde yeniliği yakalayan numune şiir çok azdır. Bu şiirlerin şairleri Avrupa kültürünü Arap dünyasına getiren ilk neslin öğrencileridir. Rifâa et-Tahtâvî bunlardandır. Bu dönemde şiirdeki yenilik göstergelerinden biri hamaset şiirlerinin vatan sevgisi ve yeni medeniyet gibi düşünceler içermesi ve vatan kavramından bahsetmesidir. Ayrıca vezinlerin ve kafiyelerin çeşitlenmesi ve müzikal şiirin daha önce bilinmeyen tarzda farklı türlerinin ortaya çıkması da yenilik göstergelerindedir. Bu yenilikte et-Tahtâvî'nin Fransız şiirinden etkilenmesinin payı tartışmasızdır. Zira et-Tahtâvî Endülüs muveşşahat türünden etkilenmesinin yanı sıra Fransız şiirini de incelemiştir.³⁸³

3.9.1.2. Uyanış Aşamasında Nesir

Bu dönemde nesir tamamen şiir gibi geleneksel tarzdaydı. Yüzeysel konuları önemsemekte, risale ve makamat tarzı eserlere yoğunlaşmakta ve bedî sanatları çok fazla kullanmaktaydı. Bu dönemde geleneksel sınırları aşarak yeni bir fikir ve insani deneyimler sunan çok az nesir bulunmakta ve risale ve makamat türü eserlerden farklı yeni bir biçim ortaya çıkmaya başlamaktadır. Bu tür kitapların ilki Rifâa et-Tahtâvî'nin yazdığı *Tahlisu'l-İbriz fi Telhisi Baris*'dir. Bu kitapta yazar, Paris yolculuğunda gördüklerini ve izlenimlerini anlatmıştır. Bunların yanında Fransa'daki bilim ve eğitim sistemlerine de yer vermiştir. Bu kitap seyahat kitapları, bilimsel kitaplar ve resmi raporların karışımı olmasına rağmen daha sonra roman unsurlarını ele aldığı için araştırmacılar tarafından modern edebiyatta eğitici romanların ilk adımı kabul edilir. Bunun nedeni seyahat türü kitabı aracılığıyla bilgiler sunması ve daha sonraki dönem romanlarının yolunu açmasıdır.³⁸⁴ Bu yüzden et-Tahtâvî, Mısır ve modern Arap

³⁸² Rifâ'a Râfi' et-Tahtâvî, *Menâhici'l-Elbâbi'l-Mısriyye fi Mebâhici'l-Âdâbi'l-Asriyye*, Mu'essesetu Hindâvî, Kahire, 2014, s. 318; Abdulaziz ed-Dusûki, "Hasen el-Attâr Şâ'ir mine'l-Ezher", *Mecelletu'l-Hilâl*, 1972, S. 2, s. 88.

³⁸³ Heykel, *Tatavvuru'l-Edeb*, s. 34-37.

³⁸⁴ Heykel, *Tatavvuru'l-Edeb*, s. 38-39.

edebiyatının yenilenmesinde önder kabul edilmektedir. Zira onun edebiyatı kalıplaşmış geleneksel tarzdan, modern çağın özelliklerini barındıran yeni tarza geçiş sayılmaktadır.³⁸⁵

3.9.2. Bilinçlenme Aşaması

Hidiv İsmail ve Urabi Devrimi (1863-1882) arasındaki dönemdir. Bu dönemde özellikle Mısır toplumunun bilincinin artmasında birçok faktör bulunmaktadır. Bunlar:

A. Çağdaş Medeniyetle Güçlü İletişim: Hidiv İsmail Fransa'daki eğitimi döneminden 1863 yılında Mısır'ı yönettiği döneme kadar Avrupa medeniyetinden çok etkilendi.³⁸⁶ Mısır'ı yönettiği dönemde insanlara kendisini medeni bir yönetici olarak takdim etmeye çalıştı. Bunun yanında Avrupa yaşam tarzını benimseyen bir hayat tercih etti. Mısır'ı Avrupa'nın bir parçası yapmaya çabaladı. Avrupa'ya eğitim heyetleri gönderdi. Rifâa et-Tahtâvî ve öğrencisi Ali Mubarek bu durumu fırsat bilip Hidiv İsmail'i halkın eğitimi alanında hizmet vermesi için yönlendirmeye çalıştılar. Yeni okulların ve özellikle de kızlar için okulların açılmasına gayret ettiler. Ali Mubarek eski geleneksel yöntemle eğitim veren Ezher tarzı eğitimle yeni okulların eğitimi arasındaki büyük farkı görüp Ezher'in hocalarının bu okullara yetersiz geleceğini anlayınca 1871 yılında *Dâru'l-Ulum*'u kurdu. *Dâru'l-Ulum*'da eski ve yeni yöntemi bir araya getirdi. Buradaki amacı kendini yetiştirmiş ve geliştirmiş eğitimcilerin devlete yardım etmesini sağlamaktı. Bu nedenle Mısır'da değişik düzeylerde eğitim veren çeşitli okullar ortaya çıktı ve eğitim gelişti. Bu da büyük bir aydın sınıfının meydana gelmesine ve Mısır halkının bilincinin artmasına vesile oldu.³⁸⁷

B. Arap Kültürünün Canlandırılması: Bilinçlenmenin sonuçlarından biri, çoğu aydınının kendi tarihini ve kültürlerini ortaya çıkarma sorumluluğu hissetmesidir. Bunun neticesinde aydınlar kendi kültürleriyle batı kültürünü karşılaştırmaya başladılar ve nihayetinde kendi kültürlerinin batıdan bağımsız bir kültür olduğu düşüncesini yaymaya başladılar. Hatta kendi kültürlerinin batı kültüründen daha üstün olduğunu savundular ve eski Arap kültürünü canlandırmak ve yaymak için diğer kültürlerden arındırmaya çabaladılar. Bu etkinliği ilk olarak 1868 yılında kurulan *Cem'iyetu'l-Ma'ârif* başlatmıştır. Eski Arap kültürüyle ilgili kitapların ve eski şiirlerin doğuda ve

³⁸⁵ Heykel, *Tatavvuru'l-Edeb*, s. 42.

³⁸⁶ İlyâs el-Eyyûbi, *Târîhu Misre fî 'Ahdi'l-Hidiv İsmâ'il Bâşâ*, Mu'essestu Hindâvî, Kahire, 2013, s. 39-52.

³⁸⁷ Heykel, *Tatavvuru'l-Edeb*, s. 45-46.

Endülüs'te yayınlanmasıyla bu faaliyet hızlıca yayılmış ve gelişmiştir.³⁸⁸ Bu kitaplar yayınlanmasa halkın bunlara ulaşması neredeyse imkânsızdır. Zira söz konusu kitaplar farklı mescit kütüphanelerinde veya özel kütüphanelerde dağınık halde bulunmaktadır. Ali Mubarek 1870 yılında tüm bu kitapları halka açık bir kütüphanede toplamaya karar vermiş ve *Dâru'l-Kutubi'l-Mısriyye* kütüphanesini kurmuştur.³⁸⁹ Bu kütüphanenin Arap kültürünün yayılmasında, Arapların bilincinin artmasında, aydınların Arap kültürüne dikkatlerinin çekilmesinde büyük rolü vardır.³⁹⁰

C. Siyasî ve Kültürel Kurumlar: Hidiv İsmail kendisini ilerici bir yönetici olarak göstermek için halka hoş görünmek istiyordu. Bu amaçla 1866 yılında Meclis-i Şûra Nuvvab'ın (millet meclisinin) kurulmasını emretmiştir. Bununla beraber Mısır'da resmî, bilimsel ve kültürel birçok gazetenin çıkarılmasına izin vermiş, o dönemin Rifâa et-Tahtavi, İsmail Sabri, İbrahim Muveylî vb. bilim ve edebiyat adamlarını, bu gazeteleri yönetmeleri için görevlendirmiştir.³⁹¹ Ayrıca 1860 yılında Şam'da meydana gelen karışıklıklardan dolayı birçok Hristiyan Mısır'a göç etmiştir. Hidiv İsmail bunları da gazete kurmaya ve kitap yayınlamaya teşvik etmiştir.³⁹² En meşhur göçmenlerden biri olan Selim ve Beşşâra Nikola Mısır'da *el-Ehrâmu'l-Mısriyye* gazetesinin çıkarmıştır ve bu gazete hâlâ Mısır'da yayın hayatına devam etmektedir. Ancak Mısırlı edebiyatçılarla, Şam'dan gelen Hristiyan edebiyatçılar arasında fark vardır ki, bu da Mısırlı edebiyatçıların Arap İslam kültürüyle ilgilenmeleridir. Şam'dan gelen Hristiyan edebiyatçılar ise sömürgeci kurtulmak ve özgürlük konularına yoğunlaşmaktadır. Bu durum gazeteciliğin gelişmesinde ve bilincin artmasında ve bir kısım modern sanatların Mısır'a girmesinde büyük katkı sağlamıştır. Bunlara ek olarak gazetelerin yayınlanması Mısır'da matbaa sayısının artmasına vesile olmuştur. Matbaa sayısının artması Mısır'da Arap kültürünün yayılmasında büyük rol oynamıştır.³⁹³

D. Urâbi Devrimi: Hidiv İsmail'in son dönemlerinde büyük ekonomik kriz meydana gelmiş, ekonomide büyük bir durgunluk ortaya çıkmıştır. Bunun sonucunda yabancıların Mısır ekonomisinde etkileri artmış ve yolsuzluk yaygınlaşmıştır. Durum böyle olunca Millet Meclisi, hukuk fakültesi ve dâru'l-ulum fakültesinin yanısıra kültür

³⁸⁸ Zeydân, *Târîhu Âdâbi'l-Luğa*, c. IV, s. 80-81.

³⁸⁹ Ali Mubârak, *el-Hutat et-Tevfikiyye el-Cedîde li-Mısır ve Mudunihe ve Bilâdihe'l-Kadîme ve 'ş-Şehîre*, el-Matba'atu'l-Emîriyye, Kahire, 1306, s. 14.

³⁹⁰ Heykel, *Tatavvuru'l-Edeb*, s. 38.

³⁹¹ Zeydân, *Târîhu Âdâbi'l-Luğa*, c. IV, s. 48-49.

³⁹² Zeydân, *Târîhu Âdâbi'l-Luğa*, c. IV, s. 56-57.

³⁹³ Heykel, *Tatavvuru'l-Edeb*, s. 49-50.

dernekleri halkı bilinçlendirmek için gayret sarf etmişlerdir. Gazeteler halkın tepkisini ifadede etkin rol oynamıştır. Bu dönemde gazeteler sadece devrimin siyasi yönüyle ilgilenmemişlerdir. Bunun yanında edebi yönüne de önem vermişlerdir.³⁹⁴ Örneğin Abdullah en-Nedim (1845-1896) devrinin hatibi unvanına sahipti ve *et-Tenkî ve et-Tebkî* dergisini çıkarmıştır. Bu dergi ciddiyetle mizahı bir arada kullanmış, insanları hem hamasi bir dille hem de alaycı bir üslupla Urâbî devrimine çağırmıştır.³⁹⁵

Bilinçlenme aşamasının sonuçlarına gelince; Mısır halkının genel bilinci arttıktan sonra bunun etkisinin edebiyat alanında görülmesi doğaldır. Bu dönemdeki edebiyatın önceki dönemden farklı özellikleri vardır. Aynı şekilde bilinçlenme döneminin etkisi dilde de kendini göstermiştir. Aydınlar ve edebiyatçılar daha önceleri Arap kültüründe bulunmayan yeni konularda yazmaya başlamışlardır. Bu da Arap dilinin gelişmesine ve yenilenmesine yol açmıştır.³⁹⁶ Aşağıda bilinçlenme döneminin şiire ve nesire etkisini ele alacağız.

3.9.2.1. Bilinçlenmenin Şiire Etkisi

Bu dönemde tüm şairlerin bir anda geleneksel Arap şiir tarzını tamamıyla bıraktıklarını söylemek imkânsızdır. Bu nedenle şairler daha önce şiir nazmında takip ettikleri usulü devam ettirdiler. Eskiden olduğu gibi maddi ihtiyaçlarını karşılamak için başkanları, valileri ve meclis üyelerini öven şiirler yazdılar. Bir çocuğun doğumu veya sünnetindeki güzelliği anlatan yüzeysel şiirler çoğaldı. Fakat şiirde kayda değer ne herhangi bir ilerleme ne de bir gelişme oldu. Ancak yeni kültüre hakim olan gelenekçi şairlerin bazılarının şiirleri aracılığıyla canlanma kendini göstermeye başladı.³⁹⁷ Bu konuya örnek olarak bu dönemin sonlarında ortaya çıkan şair Salih Mecdi'nin yabancıların milli ekonomi üzerindeki hakimiyetleri ve devletteki bazı önemli yerlere sahip olmaları gibi birtakım siyasi ve toplumsal konuları ele almasını verebiliriz.³⁹⁸ Bunların şiirde ele alınarak milli problemlerin dile getirilmesi milli sorunlarla ilgilenildiğini göstermektedir. Zira bu konular daha önce şiirde işlenmezdi.

³⁹⁴ Heykel, *Tatavvuru'l-Edeb*, s. 51-52.

³⁹⁵ Abdurrahman er-Râfi'î, *es-Sevretu'l-Urâbiyye ve'l-İhtilâlu'l-İngilîzî*, Dâru'l-Ma'ârif, Kahire, 1983, s. 460-466; Muhammed Mûru, *es-Sevretu'l-Urâbiyye*, Kutub Arabiyye, Kahire, ty., s. 50-51.

³⁹⁶ Heykel, *Tatavvuru'l-Edeb*, s. 53.

³⁹⁷ Heykel, *Tatavvuru'l-Edeb*, s. 53-56.

³⁹⁸ Sâlih Mecdî, *Dîvânu'l-Merhûm es-Seyyid Sâlih Mecdî Bek*, el-Matba'atu'l-Emîriyye, Kahire, 1311, s. 22-24; ez-Zirikli, *el-A'lâm*, c. VI, s. 165.

Yenilikçilerin meşhurlardan bir diğeri de Mahmut Safvet es-Sââtî (ö. 1881)'dir.³⁹⁹ Şairin yeniliği, şiirinin içeriğinde ortaya çıkmıştır. Zira onun şiiri düşünce ve hayalle örülmüştür. Aynı şekilde milli duyguları ve sosyal konuları anlatmaya çalışmıştır.⁴⁰⁰

Aynı dönemde geleneksel şiirden hiç hoşlanmayan bir grup şair ortaya çıkmaya başlamıştır. Bunlar tümüyle geleneksel şiirin kurallarından uzaklaşma eğilimindedir. Bu şairlerin ortaya çıkmasında iki etken vardır: Birincisi, şiirden para kazanmaya gerek kalmamasıdır. Zira şairlerin şiirleri aracılığıyla kendilerine bağışta bulunmaları için sultanları övmeye ihtiyaçları yoktur. Bu durumda şiir yapmacılıktan ve yüzeysel konulardan kurtulmuş, özgürlüğüne kavuşmuştur. İkincisi, bu grup şairler daha çok Avrupa kültürüyle ve medenî yaşamla bağlantı kurmuşlar, geleneksel Arap kültüründen de ciddi anlamda uzaklaşmışlardır. Ancak iki etkenden dolayı modern Avrupa şiirlerini taklit etmek için örnek almak zordur. Birincisi, Avrupa dillerinden Arapça'ya tercümelerin bulunmamasıdır. İkincisi, Avrupa sömürgeci siyaset takip ettiği için, Avrupalı olan herhangi bir şeyi almaktan endişe duyulmaktadır. Bu nedenle aydınlar, yenilikçi şairler, yalnız edebiyatın gelişme dönemlerindeki eski Arap şiirini ve Endülüs şiirini numune olarak gördüler. Böylece şiirde ihya hareketi ortaya çıktı.⁴⁰¹ Bu şairlerin en meşhurlarından biri Mahmût Sâmî Bârûdî (1838-1904)'dir. Eleştirmenler, geçmiş elli yıl boyunca onun gibi büyük edebiyatçının gelmediği görüşündedir. Bârûdî, Doğu Arap şiiri ve eski Endülüs şiirini ihya ile beraber yenilikçi eğilimlerin lideridir. O, şiirlerinde şairin yaşamını, deneyimlerini, toplumsal problemleri ve milli sorunlarını Mütenebbî ve İbn Zeydun'un üslubuna benzer bir üslupla ifade etmektedir.⁴⁰² Bu dönemin meşhur edebiyatçılarından olan Âişe Teymûriyye (1840-1902) 19. yüzyılda Mısır ve Türkiye'deki yaşamın inceliklerini eserlerine yansıtmıştır.⁴⁰³

3.9.2.2. Bilinçlenmenin Nesre Etkisi

A. Özel Mektuplar

³⁹⁹ Luvîs Şeyhu el-Yesû'î, *el-Âdâbu'l-Arabiyyetu fi'l-Karni't-Tâsi' Aşar*, I-II, Matba'atu'l-Âbâ'i'l-Yesû'iyîn, Bayrût, 1910, c. II, s. 16; Zeydân, *Târîhu Âdâbi'l-Luğa*, c. IV, s. 217.

⁴⁰⁰ Zehra Muhâcir Nev'i, "Bevâriku't-Tecdîd fi Eş'âri's-Sâ'âti'l-Mısri", *Dirâsâtu'l-Edebi'l-Mu'âsir*, 1329, S. 17, ss. 133-137.

⁴⁰¹ Heykel, *Tatavvuru'l-Edeb*, s. 58-60.

⁴⁰² Abbâs Mahmûd el-Akkâd, *Şu'arâ'u Mısır ve Bi'âtuhum fi'l-Cili'l-Mâdi*, Mektebetu'n-Nahdati'l-Mısriyye, Kahire, 1937; Heykel, *Tatavvuru'l-Edeb*, s. 60-66.

⁴⁰³ el-Akkâd, *Şu'arâ'u Mısır*, s. 149-154.

Nesrin bazı türleri gerileme dönemlerindeki geleneksel tarza eğilimlidir. Zira bu tür nesirlerin konuları yüzeysel ve değersizdir. Anlamdan çok seci' ve cinası önemsemektedir. Bu tür edebiyatçılar dilsel hileleri göstermeye çalışarak bedi' sanatlarında ve bulmaca tarzı ifadelerde rekabet ediyorlardı. Bu tür nesre *el-Kitabetu'l-İhvaniyye* adı verilmektedir. Bu nesir genellikle şahıslar arasındaki mektuplarda görülmektedir. Adı geçen tür, tebrik, özür ve övgüden, zaman zaman da kitap önsözlerinden ibarettir. Bunun dışındaki nesirde bireysel karakter baskındır. Nesrin bu türü kitlesellikten ve objektiflikten uzaktır. Bu nedenle bilinçlenme üzerinde etkisi olmamıştır.⁴⁰⁴

B. Divanî Yazılar (Resmi Yazılar)

Divanî yazıyla anlatmak istediğimiz resmi yazılardır. Zira bunlar ciddiyet taşıyan yazılardır. Bu nedenle kelime oyunları ve söz sanatları son derece sınırlıdır. Divanî yazılarda resmî yazı yöntemi kullanılmaktadır. Divanî risaleler nesrin gelişmesinde yardımcı olmuştur. Bu yazılarda seci'den uzaklaşmış ve geleneksel özel/arkadaşlık risalelerinin hataları tekrar edilmemiştir.⁴⁰⁵

C. Makale

Makale eski Arap edebiyatında bilinmemektedir. Ancak belirli bir konuyu yoğunlaşarak ele alan Hasen el-Basri'nin *Adil İmam*'ı tanımlayan risaleleri makaleye en yakın örnektir.⁴⁰⁶ Fakat şu an bildiğimiz makale gibi kabul edilmesi mümkün değildir. Zira makale risaleden çok daha sınırlı ve daha çok insanların geneline yönelik olup modern dönemde yayınlanan gazete yazılarının kurallarına bağlıdır.⁴⁰⁷

Makale türü modern çağda 19. yüzyılın ikinci yarısında siyasî ve toplumsal gelişmeler sebebiyle ortaya çıkmıştır. Bunun ortaya çıkışı, siyasî ve toplumsal reformların gerekliliği bilincinin artması ve reformist konuların yazılmaya başlamasından sonradır. Bu dönemde gazete makaleyi insanlara taşıyan önemli bir araçtır. Makalenin başlangıcı dilsel oyunlara dayanan geleneksel üsluba yakındır. Daha sonra makale aşamalı olarak bu üsluptan kurtulmuştur. Zira geleneksel üslup reformist makalenin amacını ifade etmede yetersizdir. Aynı şekilde halkın yaşamından uzaktır.

⁴⁰⁴ Heykel, *Tatavvuru'l-Edeb*, s. 66-68; Reşe Fahrî en-Nehhâl, "Fennu'r-Rasâ'ili fi'l-Asri'l-Memlûki: Dirâse Tahlîliyye", el-Câmi'atu'l-İslâmiyye, İmâdetu ed-Dirâsâti'l-Ulyâ, Kulliyetu'l-Âdâb, Kısmu'l-Luğati'l-Arabiyye, (Yüksek Lisans Tezi), Gaze, 2014, s. 9-11.

⁴⁰⁵ Heykel, *Tatavvuru'l-Edeb*, s. 68-70.

⁴⁰⁶ Muhammed Yûsuf Necm, *Fennu'l-Makâle*, Dâru's-Sekâfe, Beyrût, 1966, s. 17-24.

⁴⁰⁷ Cemâl el-Câsim el-Mahmûd, "Fennu'l-Makâle", *Mecelletu Câmi'ati Dimesk li'l-Ulûmi'l-İktisâdiyye ve'l-Kânûniyye*, 2008, C. XXIV, S. 1, ss. 449-452.

Özellikle halk bilinçlenmeye ve kültürlenmeye başladıktan sonra belâgatlı klasik Arap kültürüne yakın üsluptan zevk almaya başlamış ve dilsel oyunlardan hoşlanmamıştır. Mısırlı ve Şamlı yazarlar makalenin üslubunun modernleşmesi ve kurallarının yerleşmesi konusunda vatandaşın bilincini artırma yolunda tüm güçlerini sarf etmişlerdir. İşte bu reformist hareketin öncüsü Cemaleddin Afgânî'dir.⁴⁰⁸

Gazete makale yazarlarının en meşhurlarından biri Afgânî'nin talebesi Muhammed Abduh (1849-1905)'dur. Abduh geleneksel yöntemlerden ve dilsel oyunlardan kurtulmanın gerekliliğine inanmakta ve Afgânî'nin bu konuda yönlendirmelerine karşılık vermektedir. *el-Vekâiu'l-Mısriyye* gazetesinin editörlüğüne getirildiğinde yazılarda tüm dilsel oyunları ve geleneksel üslubun etkilerini gidermeye gayret etmiştir. Objektif ve akıcı yazıya önem vermiştir. Bu nedenle Bârûdî'nin şiiri canlandırmadaki rolünü nesirde Abduh üstlenmiştir.⁴⁰⁹

D. Hitabet

Halkın bilincinin gelişmesinde, siyasî ve toplumsal reformların propagandasında hitabetin büyük önemi vardır. Daha önceleri hitabet sadece Cuma ve bayram hutbeleri gibi dinî alanlarla sınırlıyken bu dönemde hitabet alanları çoğalmıştır. Cuma hutbelerinin çoğu bulunduğu dönemdeki siyasî ve toplumsal şartlara uygun olmayan eski kitapları temel alarak hazırlanıyordu. Ancak hitabet bilinçlenme döneminde, gelişmek ve yayılmak için birçok alan bulmuştur. Örneğin siyaset sahasında Millet Meclisi hitabet için verimli bir alan olmuştur. Bunun sonucunda hükümeti, Hidiv İsmail'i ve devlet politikalarını eleştiren milletvekilleri ortaya çıkmıştır. Ayrıca Urabî devrimi de siyasî hitabetin canlanmasına yardımcı olmuştur. Zira hitabet insanları coşturma üzerine kuruludur. Toplumsal reform düşüncelerini, kültürel, toplumsal, eğitim ve ekonomi alanında daha iyi bir yaşamı yayma hususunda hitabeti kullanan bazı hayır kuruluşları ve toplumsal dernekler vardır. Bu tür hitabet akli muhatap alma ve mantığı kullanma eğilimindedir.⁴¹⁰

E. Roman ve Eğitici Türün Oluşumu

Bu aşama Arap romanının başlangıcını oluşturur. Ancak roman ilk olarak eğitici tarzda ortaya çıkar. Bu dönemde Ali Mubarek (1824-1893) *Alemu'd-Din* kitabını yazmıştır. Kitabın amacı çeşitli bilgiler sunmak, Doğu ile Batı arasında karşılaştırmalar

⁴⁰⁸ Heykel, *Tatavvuru'l-Edeb*, s. 70-73.

⁴⁰⁹ Heykel, *Tatavvuru'l-Edeb*, s. 72-75.

⁴¹⁰ Heykel, *Tatavvuru'l-Edeb*, s. 75-78.

yapmaktır. Romanın kahramanı Avrupa’da bir İngiliz bilim adamına arkadaşlık eden Ezherli bir âlimdir. İkisi arasında birçok tartışma meydana gelmiştir. Ayrıca yazar kitaptaki hikâyeler aracılığıyla farklı bilimlerle ilgili birçok malumat vermektedir. Bununla beraber kitap doğu ve batıdaki yaşamla ilgili karşılaştırmalar içermektedir ve hikâye biçiminde yazıldığı için roman sayılmaktadır. Aynı zamanda eğitici bir kitaptır. Zira eserin amacı edebi bir eseri sunmak değil, kültürlendirmek ve eğitmektir. Yazar kitabı dört bölüme ayırmıştır. Kitabın önsözünde bu eserin öğretmen ve öğrencilere yönelik olduğunu belirtmiştir.⁴¹¹

Ayrıca kanaatimizce bu kitap uyanma aşamasında bahsi geçen et-Tahtâvî’nin *Tahlîsu’l-İbrîz fî Telhîsi Bâris* kitabıyla aynı metotta yazılmıştır. Bu durum bize et-Tahtâvî’nin bu alanda ilk adımı atan kişi olduğunu göstermektedir. Onun kitabı sadece roman olmamasına rağmen, romanın bazı unsurlarını barındırmaktadır. Ali Mubarek’in kitabında ise roman özelliği daha açık ve daha baskındır. Çünkü bu kitapta Ali Mubarek, gerçekle ilgisiz, sadece kurguladığı karakterler ortaya koymuştur. Bu çalışma, hayalî karakterlerin diliyle bilimsel gerçekleri anlatmasına rağmen roman olarak görülmüştür.

Bazı eleştirmenlere göre bahsi geçen kitapta bilimsel yön baskın geldiği için tam bir roman değildir. Ayrıca yazar kitapta çoğu kere romanda takip edilen yöntemi unutmuş ve kitabı bilgiye boğmuştur. Bunun yanında olaylarda karakterin dili, içerisinde bulunduğu çevresel ve kültürel şartlara uygun değildir.⁴¹² Kanaatimizce bu durum doğaldır. Zira bu çalışma biçimsel anlamda ilk Arap roman çalışması sayılabilir. İlk deneyimde romanın tüm unsurları bulunamaz. Arap edebiyatı tarihindeki ilk roman eserlerinin, şu anki modern roman ölçütleriyle değerlendirilmesi mümkün değildir. Ali Mubarek ve ondan önce et-Tahtavî’nin, Arap romanının ortaya çıkmasında ve gelişmesinde rolleri olduğunu kabul etmek gerekmektedir.

Yukarıdakilere ilave olarak Avrupa romanlarını Arapça’ya tercüme etmeye gayret eden mütercimlerin rolüne de işaret etmek gerekir. Zira onlar Arapların dikkatini romana çekmişlerdir. Örneğin Muhammed Osman Celal, Fransız yazar Bernardin de Saint-Pierre’nin *Paul et Virginie* romanını tercüme etmiş ve romana *el-Emani ve’l-Minne fî Hadisi Kabuli Verdi’l-Cenne* adını vermiştir. Eserin dili secilidir. Arapların,

⁴¹¹ Ali Mubârak, *Alemu’ d-Dîn*, I-IV, Matba’atu Cerîdeti’l-Mehrûse, el-İskenderiyye, 1882, c. I, s. 8.

⁴¹² Heykel, *Tatavvuru’l-Edeb*, s. 80.

romanın mahiyetini öğrenmelerinde ve Avrupa romanlarının genelde Araplara, özelde de Mısırlılara taşınmasında en büyük pay bu çalışmaya aittir.⁴¹³

F. Tiyatro

Araplar bu dönemden önce tiyatro türünü bilmiyorlardı. Zira ilk tiyatro 1848 yılında Lübnan'da Marun en-Nakkaş (1817-1855) tarafından kurulmuştur.⁴¹⁴ Şamlıların Mısır'a göç etmesinden sonra Şamlılar tiyatro tecrübelerini Mısır'a aktarmışlar ve 1870 yılında Avrupa tarzında ilk tiyatroyu kurmalarına katkısı olmuştur. Ya'kûb Sanû''un kurduğu bu tiyatronun adı *et-Tiyatro 'l-Vatani'* dir. Ya'kûb Sanû' İtalya'da sanat eğitimi almış ve kendi eserlerinin tiyatro sahnesine aktarması yanında, tercüme yoluyla da birçok tiyatro sahnelemiştir. Bu tiyatrolar siyasî, toplumsal ve etik konularını içermektedirler. Ancak sanatsal düzeyleri yüzeyseldir. Oyuncuların kimisi yabancı kimisi Mısırlıdır. Tiyatronun dili genellikle yerel halk lehçesidir. Ancak bu tiyatro Hidiv İsmail'i eleştirdiği için 1873 yılında kapatılmıştır. Daha sonraki dönemlerde Hidiv İsmail'in farklı politikaları yüzünden bir açılıp bir kapanmıştır.⁴¹⁵

Bu dönemdeki tiyatroların çoğunun tercüme, çok azının ise Arapça olduğu fark edilmektedir. Arap tiyatroları tiyatro edebiyatı seviyesine çıkamamıştır. Zira metinler basit olup inceleme ve eleştiriye uygun değildir. Ayrıca bu tiyatrolardaki yabancı sözcükler çok düşük düzeydedir. Çünkü çoğu yerel halk lehçesiyle, çok azı seci'li fasih Arapçayla yazılmıştır. Dil zayıf olup tiyatro türüne uygun değildir.⁴¹⁶

Tüm bunlara rağmen bu tiyatrolar modern Arap tiyatrosunun önünü açtığı için önemlidir. Çünkü bunlar sayesinde tiyatro Ahmed Şevki'nin dönemine kadar gelişmeye devam etmiştir. Ahmed Şevki yüksek sanat kalitesine sahip, Avrupa tarzına benzer tiyatrolar yazmıştır.

G. Çeşitli Edebiyat Kitapları

Bu kitaplar şiir, nesir, tarih, hikem, emsal ve benzeri kitaplardan oluşmaktadır. Bunlar toplumun kültürel yapısını yansıtan genel kültür kitaplarıdır. Eski dönemlerde söz konusu kitaplara şunlar örnek verilebilir; Ebu'l-Ferec el-İsfahânî'nin *el-Eğânî* kitabı, İbn Abdirabbih'in *el-İkdu'l-Ferîd* adlı kitabıdır. Rifâa et-Tahtâvî modern

⁴¹³ Heykel, *Tatavvuru'l-Edeb*, s. 81.

⁴¹⁴ Muhammed Mendûr, *el-Mesrahu 'n-Nesri*, Nahdatu Mısır, Kahire, 2002, S. 3-4.

⁴¹⁵ Muhammed Siracuddin, "Fennu'l-Mesrahiyyeti ve Se'atuhû fi'l-Edebi'l-Arabi", *Dirâsâtu'l-Câmi'ati'l-İslâmiyyeti'l-Âlemiyye*, Chittagong, 2006, C. III, ss. 26-27; Halil el-Mûsâ, *el-Mesrahiyyetu fi'l-Edebi'l-Arabiyyi'l-Hadis: Târîh Tanzîr Tahlîl*, Menşûrâtu İttihâdi'l-Kuttâbi'l-Arab, Dimeşk, 1997, s. 13-18.

⁴¹⁶ Heykel, *Tatavvuru'l-Edeb*, s. 84.

dönemde bu kitapların tarzında iki kitap yazmıştır; bunlar *Menâhîcu'l-Bâbi'l-Misriyye fi Mebâhîci'l-Âdâbi'l-Asriyye* ve *el-Murşidu'l-Emîn li'l-Benâti ve'l-Benîn*'dir. Bu iki eser şiir, hikem ve emsallerle birlikte edebi bir üslupla doğu ve batıyla ilgili farklı bilgiler sunmaktadır. Her iki kitabın dili bazen akıcı bazen de seci'lidir. Ancak Ahmed Heykel'e göre et-Tahtavî'nin dili en iyi kullandığı kitabı *Telhisu'l-İbrîz*'dir.⁴¹⁷ Bu kitap et-Tahtavî'nin Avrupa üslubundan etkilenmeye başladığını gösterir.

3.9.3. İşgale Direnme Aşaması

Bu dönem 1881 yılında İngilizlerin Mısır'ı işgalinden 1922 yılındaki devrim dönemine kadar uzanır. Mezkur dönemde edebiyatın gelişmesine etki eden birçok faktör vardır. Bunların en önemlisi İngiliz işgal kuvvetlerinin işlediği suçlardır. Zira işgal güçleri Mısır devlet başkanı Hidiv Tevfik ile ittifak kurarak Mısır'ın kaynaklarını bir direnişle karşı karşıya kalmadan yağmalamak için Mısır halkındaki bilinçli ve kültürlü kesimi zayıflatmaya çalışmıştır. İşgal güçleri kendi adamlarını bakanlıklara ve üst makamlara yerleştirmiş, silah fabrikalarını kapatmış, Mısır deniz kuvvetlerine son vermiştir. Muhammed Ali Paşa zamanında başlayan dış ülkelere öğrencilerin gönderilmesini engellemiş, uluslararası antlaşmaları görmemezlikten gelmiş, sadece İngilizlerin emri altında çalışacak devlet görevlilerinin eğitime önem vermiştir. Eğitim bütçesini kısmış ve eğitim seviyesi düşmüştür. İşgalciler fasih Arapça'yı ihmal edip İngilizce'nin öğretilmesine gayret etmişler, fasih Arapça'nın terk edilmesi ve öğrenilmesi daha kolay olduğu bahanesiyle yerel lehçelere önem verilmesi konusunda propaganda yapmışlardır. İşgalcilere saldırmasından şüphe ettikleri gazetelerin yayınları durdurulmuş, ülke dışında basılan gazetelerin Mısır'a girişi engellenmiştir. Bu nedenle gerileme baş gösterip tüm Mısır'a yayılmıştır. Bunun sonucunda Mısır'da ve Arap dünyasında cehaleti yayma ve bilinçlenmeyi zayıflatma çabalarına karşı çatışma ortaya çıkması kaçınılmaz olmuştur.⁴¹⁸

1892 yılında Hidiv Tevfik'in ölümü ve onun yerine devlet başkanlığına Abbas Hilmi'nin geçmesiyle işgal güçlerine karşı direnme teşvik edilmiştir. Zira yeni Hidiv İngiliz işgal güçlerinden kurtulma ve Mısır halkına dayanma konusunda çaba göstermiştir. Bunların sonucunda kültürel faaliyetlere alan açılmış, kapatılan gazeteler tekrar basılmış ve yeniden siyasi çatışma başlatılmıştır.⁴¹⁹

⁴¹⁷ Heykel, *Tatavvuru'l-Edeb*, s. 84-87.

⁴¹⁸ Heykel, *Tatavvuru'l-Edeb*, s. 93-97.

⁴¹⁹ Heykel, *Tatavvuru'l-Edeb*, s. 97-101.

Siyasî işgale direnenlerin başında Muhammed Abduh (1849-1905) gelmektedir. Abduh, Ezher'i ıslaha, halk arasında bilinç ve kültürün yayılmasına, yöneticilerle yönetilenler arasındaki ilişkiyi belirlemeye çalışmıştır.⁴²⁰ Devrimin bir diğer direnişçi önderi Lütfi es-Seyyid (1872-1963)'dir. O, gelenekle çağdaşlığı birleştirmiştir. Yani geleneklerden kopmayıp, çağın gerektirdiklerine de sırt çevirmemiştir.⁴²¹ İhtilale direnenler arasında temelde farklılıkların olduğu göze çarpmaktadır. Zira Muhammed Abduh'un arka planında İslamiyet varken, Lütfi es-Seyyid'in arka planında laiklik taraftarı milliyetçilik vardır. Ancak her ikisi de aynı amaçta görüş birliği içindedirler. Bu amaç işgale karşı direnmek ve halkın bilincini yükseltmektir.

İşgale karşı İslamî eğilim taraftarları faaliyetlerini İslamî karakterle yürütmüşlerdir. Onlar Arapçayla savaşanlara karşı koymuşlar, Batı kültürüne önem vermemişlerdir. Diğer taraftan laiklik eğilimi taraftarlarının direniş faaliyetleri Avrupa kültürüyle irtibatlıdır. Zira onların vatan düşüncesi hilafet devletine karşı çıkmaktır. Bu nedenle onlar din işlerinin devlet işlerinden ayrılması çağrısında bulunmuşlardır. İslamî prensiplerle uyumlu olmasına bakmaksızın Avrupa kültüründen kendileri için faydalı olanı almışlardır. Her iki grup da faaliyetlerine devam ederek modern Arap edebiyatının yararına çabalar göstermiştir.⁴²²

İşgale direnme aşamasının birçok olumlu etkileri vardır. Şöyle ki eğitim için işgalcilerle savaşmak onlara karşı bir hareket olarak kabul edilmektedir. Bu alanda ilk çatışma milli okulların kurulması ve kültürün yayılması politikalarıyla başlamıştır. Bununla beraber Mısır Üniversitesi'nin kurulması için çağrı yapılmıştır.⁴²³ Gazetelerin sayısı çoğalmıştır. Bu da bilincin artmasına vesile olmuştur. Bilinç artınca birçok Mısırlı kendi imkanlarıyla çocuklarını eğitim için Avrupa'ya göndermeye başlamıştır. Zira işgal güçleri daha önceleri eğitim için devlet tarafından Avrupa'ya öğrenci gönderme faaliyetlerini durdurmuştu.⁴²⁴

⁴²⁰ Nasr Hâmid Ebû Zeyd, "et-Tenvîru'l-İslâmî: Cuzûruhu ve Âfâkuhu mine'l-Mu'tezile ve İbn Ruşd ile Muhammed Abduh", *Mecelletu'l-Kahire*, 1995, S. 150, ss. 43-44.

⁴²¹ Muhammed Sâlih Hanyûr ez-Ziyâdî – Hanân Câsim Hemze el-Hafâcî, "Ahmed Lutfi es-Seyyid ve Devruhu'l-Fikrî fi Misr: 1872-1963", *Mecelletu'l-Kâdisiyye*, 2015, S. 4, s. 83.

⁴²² Heykel, *Tatavvuru'l-Edeb*, s. 102-105.

⁴²³ Aburrahman er-Râfi'î, *Mustafa Kâmil: Bâ'isu'l-Haraketi'l-Vataniyye*, Dârul-Ma'ârif, Kahire, 1984, s. 139, 148-150.

⁴²⁴ Heykel, *Tatavvuru'l-Edeb*, s. 105-107.

3.9.3.1. İşgale Direnme Aşamasında Edebiyat

Bu döneme baskın gelen anlayış, doğuda ve Endülüs'teki edebiyatın geliştiği dönemlerden ilham almaya dayalıdır. Ancak bu dönemde Batıdan ilham almayı önemseyen zayıf bir akım daha vardır. Bunların diğeri kadar güçlü olmayışının sebebi; Batı'yı temel alan edebiyatın halk nezdinde benimsenmesi için, insanların psikolojik, toplumsal ve kültürel olarak buna hazırlanması gerekliliğidir.⁴²⁵ Bu dönemdeki edebiyatın özellikleri aşağıda anlatılacaktır.

3.9.3.1.1. Şiirde Muhafazakâr Eğilim

Kültürün korunması eğilimi bu dönemde de devam etmiştir. Bu yönelimi Mahmut Sami Bârûdî başlatmıştır. Bârûdî, eski Arap şiirini canlandırmış, çağın problemlerini ve toplumsal sorunları ifade etmiştir. Bu yönelim dilsel oyunlardan ve yapmacık zorlama söz sanatlarından uzak durmuştur. Bu dönemin büyük yazarlarından İsmail Sabri (1854-1923), Ahmed Şevki (1869-1932), Hafız İbrahim (1872-1932), Muhammed Abdulmuttalib⁴²⁶ ve diğeri Arap kültürünü canlandırmada Bârûdî'nin yöntemini takip etmişler ve dilsel oyunlarla dolu, eski geleneksel sistemi sona erdirmişlerdir. Adı geçen yazarlardan her biri İslam birliğini kurmak için birbirlerini desteklemişlerdir. İslam aleminin birliği yanında İslam-Arap birliğini korumak ve onu herkesin uyacağı bir örnek haline getirmek için çaba sarf etmişlerdir.⁴²⁷

Bu dönemdeki şairlerin şiirlerinin temaları öncüleri Bârûdî'nin şiirlerinde olduğu gibi millî sorunlara ve dünyadaki olaylar üzerine yoğunlaşmıştır. Bunun sonucunda daha önce hiç duyulmayan ahlaki, kültürel ve toplumsal yeni konular ele alınmaya başlanmış ve köklü Arap İslam geçmişine büyük önem verilmiştir. Bu dönemde şiir temaları dayatılan batılılaşma çabaları ve işgale direnme şeklinde kendisini gösteren bu aşamanın doğası sebebiyle gelişmiştir.⁴²⁸

Ayrıca bu dönemde çoğu şair şiirlerinde Osmanlı halifesini övmüştür. Bunun nedeni halifenin Müslümanların birliğini simgelemesidir. Zira bu dönemde Osmanlı hilafeti, eyaletlerin işgal güçlerinin elinde olması veya Osmanlı devletinden eyaletlerin ayrılması ya da Osmanlı devletinin her yerinde başlayan ayaklanma ve protestolar

⁴²⁵ Heykel, *Tatavvuru'l-Edeb*, s. 108.

⁴²⁶ el-Akkâd, *Şu'arâ'u Mısır*, s. 7-20, 41-52, 31-39, 155-188.

⁴²⁷ Heykel, *Tatavvuru'l-Edeb*, s. 111-112.

⁴²⁸ Muhammed Muhammed Huseyin, *el-İtticâhâtü'l-Vataniyyetu fi'l-Edebi'l-Mu'âsir*, I-II, Mektebetü'l-Âdâb, Kahire, 1968, c. I, s. 12-17.

sebebiyle, dağılmaya başlamıştır.⁴²⁹ Kanaatimce bu övgü gerileme döneminde takip edilen geleneksel övgüden farklıdır. Zira geleneksel övgünün amacı şairin para kazanmasıdır. Bu nedenle şairlerin şiirleri zayıftır, insani tecrübeyi ifade edemez. Ancak bahsi geçen Osmanlı halifesinin övülmesi insani bir amaca yöneliktir. Bu da İslam birliğini korumak, sömürgecilere karşı onu savunmaktır. Bu nedenle adı geçen şiirlerin yüksek edebi değeri vardır ve şairin gerçek hislerini yansıtır.

Bu dönemin vatan sorunlarını dile getiren şiirlerden biri Dinşavay olayından dolayı söylenen şiirdir. Olayın özeti şudur: Mısır'ın Dinşavay köyünden bir grup çiftçi İngiliz askerlerini haksız yere öldürmekle suçlanmışlardır. Bunun sonucunda İngiliz hükümeti bu çiftçilerden dört tanesinin idam edilmesini sekiz tanesinin de kırbaçlanmasını karara bağlamıştır. İdam ve kırbaçlanma olayı köyde halkın gözü önünde yapılmıştır. Bu durum tüm Arap halkını derinden etkilemiştir. Şairler de şiirlerinde bu konuyu ele almışlardır. Hafız İbrahim ve Ahmed Şevki bu konuyu ele alan şairlerdendir. Hafız konuyla ilgili şiirinde şöyle demektedir.

أَيُّهَا الْقَائِمُونَ بِالْأَمْرِ فِينَا ... هَلْ نَسِيْتُمْ وِلَاءَنَا وَالْوِدَادَا
خَفُّسُوا جَيْشَكُمْ وَنَامُوا هَنِيئًا ... وَابْتَغُوا صَيْدَكُمْ وَجُوبُوا الْبِلَادَا
وَإِذَا أَعَوَزْتَكُمْ ذَاتُ طَوْقٍ ... بَيِّنْ تِلْكَ الرُّبَا فَصِيدُوا الْعِبَادَا

Bir diğer şair Ahmed Şevki ise şöyle demektedir.

السُّوْطُ يَعْمَلُ وَالْمَشَانِقُ أَرْبَعٌ ... مَتَوَحَّدَاتُ وَالْجُنُودُ قِيَامُ
وَالْمَسْشَارُ إِلَى الْفِطَائِعِ نَاطِرٌ ... تَدْمَى جُلُودَ حَوْلِهِ وَعِظَامُ.⁴³⁰

Bu dönemin şiirlerinde göze çarpan, şiirlerin ifade düzeyinin yüksek olması, mükemmel bir şekilde konuyu açıklamaları ve klasik kültürdeki kasideyi taklit etmeleridir. Cahiliye döneminde büyük Arap şairleri kafiye ve vezne dayalı şiire bağımlı kalmışlardır. Hatta bu dönemin şairleri kasidenin yapısında bile eski şairleri taklit etmişler ve eski şairler gibi kasideye geleneksel türdeki gazelle başlamışlardır. Kasidenin konusu ister siyasî ister toplumsal olsun cahiliye dönemindeki biçimi takip

⁴²⁹ es-Sallâbî, Ali Muhammed Muhammed, *ed-Devletu'l-'Usmâniyye: 'Avâmilu'n-Nuhûdi ve Esbâbu's-Sukût, Dâru't-Tevzî'i ve'n-Neşri el-İslâmiyye*, Kahire, 2001, s. 408-412; Huseyin, *el-İtticâhâtü'l-Vataniyye*, c. I, s. 11-12.

⁴³⁰ Âmir Sallâl Râhi el-Hasnâvi, "Hâdisetu Dinşuvây Mevdû'an Şi'riyyen beyne Ahmed Şevki ve Hâfiz İbrâhîm", *Mecelletu'l-Kâdisiyyeti fi'l-Âdâbi ve'l-'Ulûmi't-Terbeviyye*, 2009, C. VIII, S. 3, ss. 78, 83, 87.

etmişlerdir. Ancak bu dönemin olumsuz tarafı, muhafazakâr tarzda yazan şairleri birbirinden ayırmanın mümkün olmamasıdır. Zira hepsi de aynı vezin ve kafiyede yazmaktadır. Hatta kasideler arası benzerlik sadece biçim ve sözcük tercihinde değildir. Bunlarla beraber, kasidenin içerdiği konular ve kasidedeki şahsî görüşler bile birbirine benzemektedir. Dolayısıyla bu şairler arasında neredeyse fark bulunmamaktadır ve tüm kasideler tek düze hale gelmiştir.⁴³¹

Özet olarak İslamî yönelim taraftarlarının çoğunlukla siyasî ve toplumsal konuları ele aldıkları görülmektedir. Hatta bunlar çoğu şiirlerinin konularını oluşturmuştur. Bununla beraber şiirlerinde İslam tarihine de yer verip, kişisel deneyimlerini, yerel ve uluslararası konuları işlemişlerdir. Ancak şiirlerinde yine de övgü vb. eski şiirdeki geleneksel temalar da bulunmaktadır.⁴³²

3.9.3.1.2. Şiirde Yenilikçi Akım ve Divan Ekolü

Muhafazakâr akımın şiirindeki eksiklikler sebebiyle şiirde farklı yeni bir tarza ihtiyaç duyuldu. Yenilikçi şiir birçok ortak özellikleri bulunan üç Mısırlı genç tarafından başlatılmıştır. Bunların ortak özellikleri;

1. Arap kültürüne hakim olmakla beraber, İngiliz edebiyat kültürüne de sahiptirler.
2. Fikir adamı niteliği taşımaktadırlar.
3. Toplumsal ve siyasî reform yapmak isteyen devrimci şairlerdi.

Ortak görüşlere sahip olan bu üç genç; Abdurrahman Şükrî (1889-1964), İbrahim Abdulkâdir el-Mâzinî (1889-1949) ve Abbâs Mahmud el-Akkâd (1889-1964)'dır. Bunlar gelenekle yenilik arasını ayıran çizgiyi temsil etmektedirler. Zira şiirleri insani duygulardan kaynaklanmaktadır. Bunlar muhafazakâr akımı sert bir şekilde eleştirmişlerdir.⁴³³

Bu üç gencin çok önemli iki temel özelliği vardır. Bunlar yenilikçilik ve zihniyettir. Yenilikle kastedilen şiirde gerçek anlamda yeniliktir. Zira onlara göre şiir deneyiminin, muhafazakar akımlarda olduğu gibi siyasal ve toplumsal sorunlardan değil şairden kaynaklanması gerekir. Zihniyet ile kastedilen ise şiirin düşünsel yönleriyle ilgilenmektir. Kaside sadece duygusal boyutla sınırlı olmamalıdır. Şair, kalbi muhatap

⁴³¹ Heykel, *Tatavvuru'l-Edeb*, s. 136-147.

⁴³² Heykel, *Tatavvuru'l-Edeb*, s. 136.

⁴³³ Su'ûdi, "et-Tecrubetu'n-Nakdiyye", s. 15-24.

aldığı gibi akli da muhatap almalıdır. Hatta çoğu zaman onların, akli duygulardan önde tuttukları görülmektedir.⁴³⁴

Bu üç edebiyatçı *medresetu'd-divan/divan ekolü* adı verilen bağımsız şiir ekolünü kurdular. Ekollerine bu ismin verilme nedeni 1921 yılında üçünün beraber yazdıkları ve eleştirel görüşlerini içeren *ed-Divan* isimli kitaplarıdır. Abdurrahman Şükrî'nin el-Akkâd ve el-Mazinî'den ayrılmasına ve aralarına büyük düşmanlık girmesine ve Mazinî'nin Divan kitabında *Sanemu'l-Elâ'ib* başlıklı makalesiyle Şükrî'yi eleştirmesine rağmen bu düşmanlık üçlü arasında birliğin başlamasına ve İngiliz edebiyatından yararlanan yenilikçi şiirin ortaya çıkmasına engel olmamıştır.⁴³⁵

3.9.3.1.3. Nesir

A. Makale

Modern edebiyatta makale ilk nesir biçimi olarak kabul edilir. Muhammed Abduh'la gelişmeye başlamış ve Mustafa Lütfi el-Menfaluti (1867-1924) ile gelişmiştir. Menfaluti makalelerinde seci'ye yer vermemiş, akıcı, serbest bir üslupla yazmıştır. Menfalûti makale türünde yenilikçilerin önderlerinden kabul edilir. Ancak Menfalûti'nin üslubundan farklı olarak makalede yeni bir yönelimin ortaya çıktığı görülmektedir. Bu yeni üslup Batı eğilimi gösteren yazarların üslubudur. Bunlar Menfalûti'nin yaptığı gibi güçlü sözcükleri ve sanatlı üslupları önemsemezler. Ancak düşünsel yönle ilgilenip batı kültürünü makalelerinde işlerler. Bu yazarların en meşhuru Ahmed Lütfi es-Seyyid'dir. Ancak bu dönemde Menfalûti'nin üslubu daha baskındır.⁴³⁶

B. Hikâyeler

Bu dönemde birçok hikâye türü ortaya çıkmıştır. Hikâyelerde, makale ve şiir gibi temelde iki yönelim vardır. Birincisi eski kültürden ilham alıp, ondan etkilenen muhafazakar yönelimdir. İkincisi de Batı hikâyelerini taklit eden yenilikçi yönelimdir.⁴³⁷ Bu dönemde birçok roman türü ortaya çıkmıştır. Bunlar aşağıda anlatılacaktır.

C. Toplumsal Romanlar

Toplumsal romanlar hikâyelerden tüemiştir. Ancak geleneksel kültürden ilham alan muhafazakar eğilimi takip etmiştir. Örneğin Ahmed Şevki'nin 1905'te yazdığı

⁴³⁴ Mendûr, *eş-Şi'ru'l-Mısri*, c. I, s. 45-47; Heykel, *Tatavvuru'l-Edeb*, s. 162-164.

⁴³⁵ Mendûr, *eş-Şi'ru'l-Mısri*, c. I, s. 49; Heykel, *Tatavvuru'l-Edeb*, s. 152-153.

⁴³⁶ Ahmed Hasen ez-Zeyyât, *Târîhu'l-Edebi'l-Arabî*, Daru'l-Marife, Beyrut, 1993, 341-342; Heykel, *Tatavvuru'l-Edeb*, s. 165-174.

⁴³⁷ Heykel, *Tatavvuru'l-Edeb*, s. 180.

Verakatu'l-As romanı bu tarza örnektir. Yazar romanında İslam öncesi Arap tarihinden ilham almıştır. Bu roman Fars kralı Sabur'un Fırat nehri civarındaki Irak topraklarını kuşatmasıyla ilgilidir. Şevki bu romanda iki şeyi tartışmaktadır. Birincisi kadın ihanetidir: Arap kralının kızı, İran kralının kendisiyle evlenmesi karşılığında babasının topraklarının işgal edilmesinde ona yardımcı olmuştur. İkincisi de siyasi yöndür. Zira Şevki İngilizlerin bu dönemde Mısır'ı yöneten Hıdiv Abbas'ın sarayında düzenlenen komplolar sebebiyle Mısır'a nasıl egemen olduklarını açıklayan siyasi mesajlar vermek istemiştir.⁴³⁸

Mısır toplumundaki kötü durumu eleştiren hikayeler de vardır. Örneğin Muhammed Muveylîhî (1858-1930)'nin *Hadisu İsa b. Hişam* hikayesi ve Hafız İbrahim'in *Leyâlî Satîh* romanı bunlar arasındadır. Şevki, Hafız ve el-Muveylîhî'nin romanlarında makame üslubundan ve *Binbir Gece Masallarından* etkilendikleri dikkat çekmektedir. Zira romandaki olayların aktarılmasında sözler seci'li kullanılmıştır. Bunun yanında hayal unsuru baskındır. Çünkü karakterlerin çoğu gerçek kişiler değil hayal ürünüdür.

D. Eğitici Hikâyeler

Bu tür hikâyeler Mustafa Lütfî el-Menfalûtî'ye aittir. Bu hikâyeler vefakarlık, şeref, erdem, iyilik, estetik gibi yüksek insanî değerlerde derinleşmeyi amaçlıyordu. Yazarı hikayelerde duyguları coşturması ve ifade kalitesiyle temayüz eden çekici bir üslup kullanmaktadır. Tüm bunları seci' ve diğer sanatlara başvurmadan yapmaktadır.⁴³⁹ Menfalûtî'nin eserlerinin temelde iki kaynağı vardır. Ya Avrupa asıllı bir eserden çevrilmiş veya uyarlanmıştır. Menfalûtî, Bernardin de Saint-Pierre'nin *Paul et Virginie* romanının *el-Fazile* adıyla Arapçaya tercüme etmiştir. Ya da *en-Nazarât ve el-Abarât* gibi kendi fikirlerinden ürettiği eserlerdir. Yazar bu iki kitapta toplumsal ve insani konuları ele almıştır. Menfalûtî hikâye türünde ilk çaba sarf edendir. Ancak hikayeleri, yaşamsal olayları takipte titiz değildir ve hikayenin hayal ögesi eksiktir.⁴⁴⁰

E. Eğitsel Tarihsel Romanlar

Bu tür romanlar Corci Zeydan'la ortaya çıkmıştır. Mısır'a göç eden Lübnanlılardan biri olan Zeydan, Hristiyan olmasına rağmen İslam tarihi ve İslam

⁴³⁸ Asîl Abdulvehhab Yusuf At'ût, "Ahmed Şevki: Dirâse fî A'mâlihi'r-Rivâ'iyye", Câmi'atu'n-Necâhi'l-Vataniyye, Kulliyetu'd-Dirâsâti'l-'Ulyâ, (Yüksek Lisans Tezi), Filistîn, 2010, s. 60-64.

⁴³⁹ Şevkî Dayf, *el-Edebu'l-Arabîyyu'l-Mu'âsır fî Mısır*, Dâru'l-Ma'ârif, Kahire, 1961, s. 227-234.

⁴⁴⁰ Şevkî Dayf, *el-Edebu'l-Arabî el-Mu'âsır*, 227-234.

medeniyeti hakkında yazmayı tercih etmiştir. Yazarın bu tür roman alanında uzmanlaşmasının sebebi bu tür kitapların yalnız aydınlara veya tarih araştırmacılarına hitap etmesidir. Zeydan tarihin daha fazla okura ulaşmasını istemiştir. Böylece tüm halkın daha kolay okuması için tarihî olayları roman şeklinde yazmayı benimsemiştir. Zeydan'ın romanları tarihi romanın ilk aşamalarını oluşturur. Yazarın eserlerinde bazı sanatsal hatalar olmasına rağmen Arap dünyasında bu tür romanın temellerinin atılmasında en büyük pay ona aittir.⁴⁴¹

F. Edebî Roman

Bu aşama, modern anlamda edebî romanın ortaya çıkmasına tanıklık etmiştir. Bu tür romanların ilki Muhammed Huseyin Heykel (1888-1956)'in *Zeyneb* adlı romanıdır. Roman türünün kurallarına uyulan bu eser gerçekçi bir roman kabul edilmektedir.⁴⁴² Roman Mısır kırsalındaki geleneklerin dayattığı zor yaşam şartlarını ele almaktadır. Zira kırsalda insanlar çoğu zaman geleneklerden dolayı sevdikleriyle evlenememektedir.⁴⁴³

G. Kısa Hikâye

Bu tür hikayenin önderi Muhammed Teymûr (1892-1921)'dur. Yazarın *Mâ Terâhu'l-Uyûn* adlı eseri Arap dünyasında bu türde yazılan ilk kitaptır ve modern Avrupa tarzına çok yakındır. Gazetelerin birinde 1917 yılında tefrika edilmiştir. Yazarın vefatından sonra tüm eserleri tek kitapta toplanmıştır. el-Menfalûtî *en-Nazarât* ve *el-Abarât* kitaplarında bazı kısa hikayeleri anlattığı için Teymûr'un bu kitabı kısa hikaye alanında ikinci kitap sayılmaktadır. Ancak el-Menfalûtî'nin kitabı, kısa hikâye sahasında Teymûr'un ki kadar olgunluk derecesine ulaşmamıştır.⁴⁴⁴ Muhammed Teymûr'un hikâyelerindeki olaylar gerçek yaşamdan alınmıştır. Eserlerinde böyle davranmasının sebebi gerçekçi Arapça hikâyelerin varlığını ispat etmektir. Zira Araplar, kendi gerçek yaşamlarını yansıtmayan, kendi hislerine tercüman olmayan yabancı dillerden aktarılan eserlere muhtaç değildir.⁴⁴⁵

H. Tiyatro

⁴⁴¹ Heykel, *Tatavvuru'l-Edeb*, s. 193-198.

⁴⁴² Seyyid el-Bahrâvî, *el-Envâ'u'n-Nesriyye fi'l-Edebi'l-'Arabiyyi'l-Mu'âsir*, I=III, Mektebetu'l-Encilû el-Misriyye, Kahire, ty., c. I, s. 9-13.

⁴⁴³ Muhammed Huseyin Heykel, *Zeyneb Menâzir ve Ahlâk Rîfiyye*, Dâru'l-Ma'ârif, Kahire, 1992.

⁴⁴⁴ Heykel, *Tatavvuru'l-Edeb*, s. 204-218.

⁴⁴⁵ Enver el-Cundî, *A'lâmu Lem Yunsifhum Cîluhum*, Matâbi'u'd-Dâri'l-Kavmiyye, Kahire, ty., s. 29-31.

Bu dönemde tiyatro faaliyetleri çoğalmıştır. Çünkü Mısır’da birçok tiyatro grubu kurulmuş, tiyatro yazarları artmış ve tiyatroya halkın katılımı önceki döneme oranla ikiye katlanmıştır. Tiyatrocu yazarların başında Muhammed Osman Celal (1828-1898) gelmektedir. Bu yazar birçok Avrupa tiyatro eserini Arapça’ya çevirmiştir. Bunlardan bazısını Arapça’ya çevirirken Mısır lehçesini kullanmış ve Mısır kültürüne uyarlamıştır. Yazar bu tiyatrolar aracılığıyla Mısır toplumunun gerçeklerini yansıtan sosyal olayları ele almıştır. Bu dönemin tiyatrolarına değer katan iki şey vardır. Birincisi Arap tarihi tiyatrolarıyla ilgilenilmesidir ki bu dönemde *Salahuddin* ve *Zenûbiyâ* gibi tiyatrolar sahnelenmiştir. İkincisi de tiyatro yazımında fasih Arapça ve şiirsel dilin önemsenmesidir. Bu tiyatroların sunumunda tiyatroya teşvik amaçlı birçok şarkı ve dans oyunları dahil olmuştur. Ancak çoğu tiyatro seci’ ve bedi’ sanatları ile doludur.⁴⁴⁶

George Ebyad’ın tiyatro eğitimi için gittiği Fransa’dan 1910 yılında geri dönmesiyle Arap tiyatrosunda büyük gelişmeler olmuştur. Zira Ebyad’ın tiyatro topluluğu Hafız İbrahim’in *Şehidu Beyrut* adlı eseri, İbrahim Remzi’nin *el-Mu’temed b. Abbad* adlı eseri ve Ahmed Şevki’nin *Ali Bek el-Kebîr* adlı tiyatro eserini sahnelemiştir. Bu yapıtlar Mısır tiyatrosu için doğru başlangıç kabul edilmektedir.⁴⁴⁷

Kanaatimizce bu aşamanın sonucu Arap edebiyatında doğru ve gerçekçi başlangıçların olduğu dönemdir. Avrupa’ya eğitim için gidip onlardan etkilenen ilk nesil Batı edebiyatının Arap dünyasına geçişinde en büyük paya sahiptir. Muhafazakâr akım Arap kültürünün yaşatılmasında ve edebiyat servetine dikkat çekmede büyük pay sahibidir. İki farklı akımın birleşmesi neticesinde, Avrupa edebiyatından farklı sırf Araplara ait olan bir edebiyat doğmuştur.

3.9.4. Fikri Çatışma Aşaması

Bu dönem 1919 devriminin ardından 1939 yılındaki ikinci dünya savaşına kadar uzanır. Çünkü Mısır 1922 yılında İngilizlerin işgalinden kurtularak özgürlüğüne kavuşmuş, ekonomik durumu iyileşmiş, halkın gücü artmış ve halk Mısır’ın yönetiminde varlığını göstermeye başlamıştır. Bu dönemde çeşitli siyasî partiler kurulmuş ve bunun sonucunda edebiyat halkla ilgilenmeye başlamıştır. Mısır toplumunda kadın daha özgür hale gelmiş, iş ortamlarında görülmeye başlamış ve Arap edebiyatının konusu olmuştur. Kültürel hayat canlanmış, Mısır üniversitelerinin kültürel gelişmeye desteği artmış ve bunun neticesinde edebiyat ve kültür alanında Tâhâ

⁴⁴⁶ Heykel, *Tatavvuru'l-Edeb*, s. 218-221.

⁴⁴⁷ Heykel, *Tatavvuru'l-Edeb*, s. 221-229.

Huseyin (1889-1973), Ahmed ed-Dayf (1880-1945) ve Ali el-İnani (1881-1943)⁴⁴⁸ gibi büyük edebiyatçılar yetişmiştir. Aynı zamanda Ezher'de reformlar gerçekleşmiş ve araştırma alanında gelişmeler yaşanmıştır.⁴⁴⁹

Gazetecilik alanındaki gelişmelere gelince, işgalden sonraki dönemde meydana gelen parti çatışmaları partilere ait gazetelerin çıkmasına yol açmıştır. Zira her parti kendisini savunmak ve görüşlerini yaymak için bir veya daha fazla gazete kurmuştur. Parti gazeteleri edebiyat, kültür ve sanata önem vermiştir. Tâhâ Huseyin, Muhammed Huseyin Heykel, Abbas Mahmud el-Akkâd vb. gazete yazarları siyasi bir makamları olmayan edebiyatçılardır. Bu dönemde yalnız partili gazeteler yoktur. Bunların yanında edebiyat ve kültür içerikli gazeteler de vardır. Ayrıca sırf edebiyat veya kültür konularını ele alan dergiler kurulmuştur.⁴⁵⁰ *Hilâl* ve *Muktataf* gibi edebî dergiler ortaya çıkmıştır. Tiyatroya ilgi artmış ve birçok tiyatro grupları kurulmuştur. Bu da o dönemde tiyatronun gelişmesine yol açmıştır.⁴⁵¹

Bu dönemde edebiyat ve türlerinin batıya doğru evrilmesi dikkat çekmektedir. Yazarların batıya yönelmesinin en önemli sebeplerinden biri özgürlük hareketlerinin yayılmasıdır. Tüm bunlar halkın eğilimini ve kültürünü etkilemiştir. Mesela: Osmanlı hilafetinin kaldırılmasından sonra İslam birliği düşüncesi ortadan kalkmış, Arap İslam kültürüne bağlanma düşüncesi sarsılmış, bunun yerini milliyetçilik fikri almıştır.⁴⁵² Bunların yanında batıyla iletişim sayesinde tüm alanlarda, özellikle de edebiyat alanında batıdan etkilenme artmıştır. Bunların sonucunda milli edebiyata yönelme çağrıları ortaya çıkmış ve Avrupa tarzında millî edebiyat fikri gelişmeye başlamıştır.⁴⁵³

Yenilikçi akımla muhafazakar akım arasındaki çatışmanın işgale karşı direnme döneminde muhafazakar akımın lehine gerçekleştiği görülmektedir. Ancak devrimlerden, savaşlardan, hilafetin düşmesinden ve işgal güçlerinden kurtulduktan sonra Arap halkının düşüncelerinde ve kültürel eğilimlerinde büyük değişiklikler olmuştur. Bu da onların batı kültürüne yönelmelerine yol açmıştır. Bunların yanında Mısır'ın özgürlüğüne kavuşmasından sonra ortaya çıkan partiler arasındaki siyasî

⁴⁴⁸ Heykel, *Tatavvuru'l-Edeb*, s. 233-244.

⁴⁴⁹ *el-Ezher Târîhuhu ve Tatavvuruhu*, Takdim: Muhammed el-Behî, Vizâretu'l-Evkâf, Kahire, 1964, s. 265-268.

⁴⁵⁰ Heykel, *Tatavvuru'l-Edeb*, s. 245-247.

⁴⁵¹ Fârûk Abdulkadir, *İzdihâru ve Sukûtu'l-Mesrahi'l-Misri*, Takdim, Girgis Şevki, el-Hey'etu'l-Âmmetu li-Kusûri's-Sekâfe, Kahire, 2010, s. 47-48.

⁴⁵² Huseyin, *el-İtticâhâtu'l-Vataniyye*, c. I, s. 138.

⁴⁵³ Heykel, *Tatavvuru'l-Edeb*, s. 249-255.

çatışmalar Arap edebiyatının gelişmesine ve ilerlemesine vesile olmuş ve edebiyatçılar Avrupa edebiyatına daha fazla vakıf olmuşlardır. Avrupa'dan elde ettiklerini Mısır'a ve oradan da Arap dünyasına aktarmışlardır. Arap edebiyatının gelişmesini Mısır'daki edebiyatın gelişimiyle kıyaslamamıza şaşdırmamak gerekmektedir. Zira Mısır Batıdan gelen herhangi bir yeniliğin hareket/ortaya çıkış merkezidir.

Muhafazakar akımla yenilikçi akım arasındaki çatışma Tâhâ Huseyin'i takip eden nesile kadar devam etmiştir. Bu yeni nesil Avrupa'dan aldığı edebiyat eleştiri teorilerini ortaya koymuş, tüm ekolleri ve yeni edebi ekolleri değerlendirmiştir. Hatta bununla yetinmeyip Arap edebiyat kültürünü tekrar değerlendirmiş ve modern Avrupa edebiyat ölçütleriyle karşılaştırmıştır. Bütün bunlar yeni edebiyat ve eleştiri teorileri oluşturmaya yol açmıştır. Bu yeni neslin başında, tiyatro, hikaye, roman ve şiir gibi farklı türlerin eleştirisini ve incelemesini yapan Muhammed Mendûr gelmektedir. O, Tâhâ Huseyin gibi büyük hocaları eleştirmiş, bunun yanında eski Arap edebiyatını ve Arap eleştirmenlerini incelemiştir. Bunların sonucunda *Şeyhu'n-Nukkad* lakabını/ünvanını almıştır. Çalışmamızın devamında Mendûr'un eleştiriye karşı tutumu ve edebi tartışmalarını ele alacağız.

İKİNCİ BÖLÜM

MUHAMMED MENDÛR'UN ELEŞTİRİYE KARŞI TUTUMU ve EDEBİ TARTIŞMALARI

Mendûr'un eleştiriye karşı tutumundan bahsetmeden önce onun eleştiri yöntemini etkileyen faktörler ve eleştiri yaşamındaki aşamalardan söz etmek istiyoruz. Zira bunlar hem bu bölüme hem de son bölüme zemin hazırlayacaktır. Ardından onun dil ve edebiyat alanındaki tartışmaları ele alınacaktır.

1. MENDÛR'UN ELEŞTİRİ YÖNTEMİNİ ETKİLEYEN FAKTÖRLER

Mendûr'da oluşan kültürün arka planında birçok etken vardır. Bu etkenler;

1. İslamiyet: Mendûr, İslamla ilgili ilk bilgileri tasavvufî düşüncenin etkisinde olan babasından ve dedesinden almıştır. Daha sonra Kur'an'ın bir kısmını ezberlemesiyle ve köydeki okulda hocanın eğitmesiyle İslamî kültürü şekillenmiştir.

2. Eski Arap kütürü ve şiir divanlarına vakıf olmaya başladığı lise dönemi: Eski Arap edebiyatı kitaplarını erken yaşta okuyan Mendûr'un klasik edebiyat kültürü oluşmuştur.

3. Tâhâ Huseyin ve diğerlerinden üniversitede eğitim aldığı akademik dönem: 1925 yılında Kahire Üniversitesi'nin açılması Mendûr'un edebiyat teorisi düşüncesinin başlangıcı olmuştur.¹ Bunların yanında Mendûr'un edebiyat yeteneğine sahip olması, hayatının rüyası olan savcılıktan vazgeçmesinin sebebidir. Bu dönemde Mendûr, divan ekolünden Akkâd ve el-Mâzinî'den, *el-Ğirbal* yazarı Mihail Nuayme'den ve Arap edebiyatını gelişmesi için Batı kültürüne eklememesini isteyen diğer edebiyatçılardan etkilenmiştir.²

4. Avrupa Dönemi: Sorbon Üniversitesi'ne girmesi ve Avrupa kültürünü ve modern edebiyat eleştirisini öğrendiği Avrupa döneminde bunların yanı sıra eski Yunan edebiyatı, modern Avrupa edebiyatı ve özellikle de Fransız edebiyatını öğrenmiş ve en

¹ Mahmûd es-Semre, *Muhammed Mendûr: 1907-1965: Şeyhu'n-Nukkâd fi'l-Edebi'l-Hadîs*, el-Mu'essesetu'l-'Arabiyyetu li'd-Dirâsâ ve'n-Neşr, Beyrût, 2006, s. 45.

² Umer Muhammed, "Masâdiru Sekâfeti Mendûr en-Nakdiyye", *el-Kâfile*, 1995, C. XXXXIV, S. 7, s. 36.

çok Gustave Lanson'dan etkilenmiştir.³ Onun yaşamındaki farklı aşamalarda, Avrupa edebiyatından etkilenme biçimi farklılık gösterir. Örneğin bazen tercümeyle bazen iktibasa ve bazen de Avrupa düşüncesini taklide yönelmiştir. Bunun neticesinde farklı edebi türler ve daha önce bilinmeyen yeni eleştiri düşüncesi Arap edebiyatına girmiştir.⁴

5. Mısır'a dönüp gazeteci olarak çalışması: Mısır toplumunun sorunlarına eğilmesi ve daha sonra milletvekili seçilmesi bu dönemdedir. Bu iki faktör, toplumsal gerçeği direkt yansıtan edebî/fikrî eserlerinin oluşmasında etkilidir.

2. MENDÛR'UN ELEŞTİRİ YÖNTEMİ ve GELİŞME AŞAMALARI

Mendûr'a göre *edebi eleştiri* teriminin tanımı Araplar ve Avrupalılar tarafından tam olarak yapılamamıştır.⁵ Mendûr, edebi eleştiriye *üsluplar arasını ayırt etme sanatı* olarak tanımlamış,⁶ üslubun Avrupa'daki yaygın kullanıldığı *üslup kişinin kendisidir* anlamını benimsemiştir.⁷ Aynı şekilde Avrupalı edebiyatçı ve akademisyenlerin geneli bu terimi Fransız George de Buffon'dan aktararak kullanmışlardır. Bunun anlamı, insanların, yazdıklarından yola çıkarak yazarın suretini zihinlerinde canlandırmalarıdır.⁸ Mendûr yorumlama, değerlendirme ve yönlendirmenin her birinde eleştirinin görevlerini belirlemiştir.⁹ Bununla anlatılmak istenen, edebiyatçıların bilinçlendirilmesi ve edebi üretim düzeyinin iyileştirilmesi amacıyla edebî eserin yorumlanması, zayıf veya güçlü taraflarının veya güzel ve çirkin yönlerinin ortaya çıkması için değerlendirilmesidir. Bunlara ek olarak Mendûr'a göre aslında, eleştiri çalışması bir edebiyat çalışması olabilir.¹⁰

Edebiyatla eleştiri arasında sağlam bir ilişki vardır. Çünkü her ikisi arasında birçok ortak unsur bulunmaktadır. Ancak bunlar birbirinden bağımsızdırlar. Edebiyatın gelişmesi ve iyileşmesi için eleştiri gereklidir. Bununla beraber eleştiri, edebî metin olmadan yapılamaz. Bundan dolayı eleştirmenlere göre edebiyat eleştirisi sadece

³ Abdulvehhâb el-Hukmî, "Mefhûmun'n-Nakdi 'inde Muhammed Mendûr", *Mecelletu'l-'Arabî*, S. 217, 1976, ss. 39-41.

⁴ Dâvûd Sellûm, *ed-Duktûr Mendûr ve'l-Vasâtatu'l-Fikriyyetu beyne's-Şarki ve'l-Ğarb*, el-Munazzametu'l-'Arabîyyetu li'l-Terbiyyeti ve's-Sekâfeti ve'l-'Ulûm, Kismu'l-Buhûsi ve'd-Dirâsâti'l-Edebiyyeti ve'l-Luğaviyye, Bağdâd, 1983, s. 7.

⁵ Muhammed Mendûr, *en-Nakdu'l-Menheci 'inde'l-'Arab*, Nahdatu Mısır, 1996, s. 10.

⁶ Muhammed Mendûr, *en-Nakdu ve'n-Nukkâdu'l-Mu'âsirûn*, Dâru Nahdati Mısır, Kahire, 1997, s. 183.

⁷ Devvâre, *'Aşaratu Udebâ'*, s. 277.

⁸ Rémy G. Saisselin, "Buffon, Style, and Gentlemen", *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, 1958, 16.3 pp. 357-361.

⁹ Devvâre, *'Aşaratu Udebâ'*, s. 277.

¹⁰ Devvâre, *'Aşaratu Udebâ'*, s. 277.

fikirlerden meydana gelmemektedir. Ancak edebiyat eleştirisi eleştirmenlerin teoriye dair hükümler çıkardığı edebî metinle direkt etkileşimin sonucunda ortaya çıkmaktadır.¹¹ Eleştiri metni edebiyat metninden farklı olmakla beraber ikisi de birbirine muhtaçtır. Edebiyatçının yaratıcı olabilmesi için eleştirmen olması ve kendisini geliştirmek için edebiyatını eleştirmesi gerekir. Eleştirmenin de edebî metinden zevk almasını bilen ve edebî metnin manalarını anlayan yaratıcı bir edebiyatçı olması gerekir. Eleştirel düşünce insanî deneyimi belirlemek ve okuyucuya açıkça ifade etmek için edebî metnin içine derinlemesine dalar. Bundan dolayı aynı metnin farklı okumaları ondan başka metinler ortaya çıkarmaktadır.¹² Bu sebeple Mendûr'un *el-Edebu ve Funûnuhu* kitabında eleştiri türü başlığı altında bir bölüm ayırdığını görüyoruz.¹³ Mendûr'a göre eleştiri; şiir, nesir, tiyatro, hitabet ve makale gibi edebî türlerden biridir.

Mendûr'a göre eleştiri teorisi daha önce gördüğümüz gibi kapsamlı bir teoridir. Onun eleştirisi Arap tiyatrosunun tüm unsurlarını, şiiri, hikayeyi ve romanı kapsar, farklı edebiyat türlerindeki terimleri, kavramları ve metotları Avrupa edebiyat eleştirisinden etkilenerek belirlemeye ve uluslararası edebiyatla rekabet edecek şekilde geliştirmek için Arap edebiyatına tatbik etmeye çalışır. Bu sebeple Mendûr'un, 1940'ların başından 1960'ların ortasına kadar¹⁴ edebiyat, eleştiri, toplumsal ve siyasî olgular ve diğerlerinden oluşan Arap kültür hareketini incelemeye, eleştirmeye ve analiz ederek ele almaya çalıştığını görüyoruz. Bu, Mendûr'un teorik ve uygulama düzeyinde eleştiride eşit derecede derinleştiği anlamına gelir. O, eski Arap eleştirisinden intikal eden geleneklerden kurtulmaya ve Avrupa edebiyat eleştiri ölçütlerini modern Arap edebiyat eleştirisine tatbik etmeye çalışıyordu. Modern şiir alanında Mendûr Arap edebiyatından miras kalan hitabet üzerine değil, hisler ve duygular üzerine bina edilen mehmûs şiirden bahseder. Bunun anlamı, şiirin yapısını, unsurlarını ve üsluplarını belirlemek için şiir metninin içinde derinleşmektir. Onun eleştirisi yalnız modern şiirle sınırlı değil, tüm Arap edebiyat mirasını kapsamaktadır. Bazı araştırmacılar *en-Nakdu'l-Menhecî inde'l-Arab* kitabına işaret ederek eski edebiyatı eleştiren ilk modern

¹¹ Mâcide Hammûd, *Alâkatu'n-Nakdi bi'l-İbdâ'*, Menşûrâtu Vizâretu's-Sekâfe, Dimeşk, 1997, s. 16.

¹² Abdulkadir er-Rubâ'î, *fi Teşekkuli'l-Hitâbi'n-Nakdi: Mukârebâtu Menhecîyyetun Mu'âsira*, el-Ehliyye li'n-Neşri ve't-Tevzî', 'Ammân, el-Urdun, 1998, s. 7.

¹³ Mendûr, *el-Edebu ve Funûnuhu*, 127-151.

¹⁴ Afâf Abdullah Yemânî, *Nakdu'l-Mesrah fi Makâleti Mendûr es-Suhufiyye*, Câmi'atu'l-Melik Su'ûd, İmâdetu'l-Bahsi'l-İlmi, Merkezi Buhûsi'd-Dirâsâti'l-Câmi'iyyeti li'l-Benât, er-Riyâd, 2006, s. 48.

eleştirmenin Mendûr olduğunu düşünmektedirler.¹⁵ Mendûr bu kitabında şiir ve şairleri eleştirel açıdan ele alan ve onları tasnif etmeye çalışarak eski Arap eleştirmenlerin attığı temellere dayanan eleştiri ölçüleri koymaya çalışmıştır. Bunun anlamı, modern bilimsel temeller üzerine dayalı olarak eski Arap kültürünü ve eleştirisini yeniden diriltme çabasıdır. Tiyatro alanında Mendûr'un eserleri, eski Yunan tiyatrosunu, gelişme dönemi ve modern dönemdeki Avrupa tiyatrosunu yorumlamayı kapsamaktadır. Bu nedenle Mendûr tiyatro eleştirisine belirli ölçütler koymuştur. Mendûr bu ölçütleri Ahmed Şevki, Tevfik el-Hakim, Aziz Abaza ve diğerlerinin tiyatrolarına tatbik etmektedir. Mısır tiyatrosunu eleştirirken Avrupa tiyatrosuyla Mısır tiyatrosunu karşılaştırmıştır. Mendûr'un Arap hikâye ve roman eleştirisi, şiir ve tiyatrodaki eleştirisi gibi kapsamlı değildir ve bu konudaki eleştiri eseri daha azdır. O, sanatsal eser karşısında kişisel intibâ ve hissettirme üzerine kurulu olan izlenimcilik metodundan etkilenmiştir. Daha sonraları Fransız ekolünden aldığı *metinleri yorumlama* metodunu benimsemiştir. Bu metot metinleri okuma, anlama, açıklama ve yorum yapma üzerine kuruludur. Çünkü Fransız üniversiteleri tarih, edebiyat, belâğat ve gramer üzerine ayrı dersler vermez. Ancak bunları araştırma konusu metnin incelenmesi esnasında ele alır. Tâhâ Huseyin, Tevfik el-Hakim ve Muhammed Teymûr gibi romancılar da bu şekilde davranmaktadır. Sözün özü Mendûr, modern Arap eleştirisi için modern eleştiri teorisi ile Arap kültürünü birleştiren Arap eleştiri teorisi ortaya koymaya çabalamıştır. Ancak onun eleştiri düşüncesinin birkaç farklı aşamadan geçtiğini görüyoruz. Yani Mendûr'un eleştirideki görüşü birçok etkenin karışımının ürünüdür. Mendûr'a göre kendisinin eleştiri görüşü yalnız Mısır ve Avrupa'daki edebiyat araştırmaları sonucu oluşmamıştır. Bu görüşün oluşumunda hayat tecrübesinin de katkısı vardır. Zira bu eleştiri düşüncesi Mendûr'un yaşam, kültür ve toplum tecrübeleri genişledikçe gelişmektedir.¹⁶

Mendûr'un kendi açıklamasına göre eleştiri yaşamı üç aşama geçirmiştir.¹⁷ Ancak eleştirmenler, geçirdiği aşamalarla ilgili farklı görüşlere sahiptir. Örneğin bazılarına göre Mendûr'un edebiyat yaşamı dört aşama,¹⁸ diğer bazılarına göre ise beş aşama geçirmiştir.¹⁹ Ancak onlar Mendûr'un doğumundan itibaren gençlik dönemi, hatta 1930 yılında Avrupa'ya gittiği dönemleri eleştiri teorisi gelişme dönemine

¹⁵ Muhammed, "Masâdiru Sekâfeti Mendûr", s. 36.

¹⁶ Mendûr, *Me'ârik Edebiyye*, s. 3.

¹⁷ Devvâre, *Aşaratu Udebâ*, s. 260.

¹⁸ Muhammed, "Masâdiru Sekâfeti Mendûr", s. 37.

¹⁹ el-Umrânî, *Tetavvuru'n-Nazariyye*, s. 19-42.

katmaktadırlar. Bazıları bu dönemin eleştiri dönemi kabul edilmemesi gerektiğini ifade ederler. Zira bu dönem onlara göre fikri üretim değil fikri oluşum dönemidir. İleride farklı eleştirmenlerin, Mendûr'un eleştiri teorisine ilişkin gelişim aşamalarıyla ilgili görüşlerini kısaca ele alacağız. Farklı aşamaların sayısı kaç olursa olsun Mendûr bu aşamaları geçirdiği esnada genel insanî değerleri ve sanatsal estetik değerleri muhafaza etmiştir. Zira estetiğin yanında içeriğe de önem vermiş hatta yerine göre içeriği daha çok önemsemiştir.²⁰ Mendûr'un eleştiri düşüncesinin aşamaları şöyledir:

2.1. Birinci Aşama (Estetik Eleştiri)

Mendûr bu dönemi estetik yöntem/yaklaşım aşaması olarak niteler. Bu dönemde genel olarak edebî metinde, özel olarak da edebî metinlerin en estetiği kabul edilen şiirde estetik değerlere yoğunlaşmıştır. Ona göre edebî metinler, eleştirmenin beğenisini kazanabilen veya kazanamayan insanla ilgili bir muhtevayı ifade eder. Ancak şiirin insanî değerlerden bahsetmeksizin saf estetik bir sanat olarak kabul edilmesi mümkündür. Bu durumda estetik, şiirdeki en büyük değerdir.²¹ Bazı eleştirmenler bu aşamaya etkilenme aşaması demektedir. Zira Mendûr 1930 ile 1939 arasında Paris'te bulunduğu sırada Batı kültüründen etkilenmiştir.²² Avrupa'da bulunduğu bu dönem, fikrî temellerinin oluştuğu dönemdir. Şöyle ki Avrupa kültürüyle ilgili derinlemesine bilgi sahibi olmuş ve fikir üretecek şekilde ondan faydalanmıştır. Mendûr'un ifadesine göre bu aşamanın ürünleri:

1. *fi'l-Mizâni'l-Cedîd* kitabıdır. Bu kitap *es-Sekâfe* ve *er-Risale* dergilerinde yazdığı makalelerinden oluşmaktadır. Mendûr bu kitapta, mehmûs şiiri ve şiirdeki estetik değeri anlatmaya yönelmiştir.²³ Ayrıca Mendûr'un hikaye ve romandaki rolünden bahsederken bu kitabında metin yorumları üzerine kurulu olan Fransız metodundan oldukça etkilendiğini yani farklı metinleri şerh ve analiz ederek ele aldığını gördük. Bu kitapta Mendûr konu, metot ve inceleme açısından çağdaş Arap edebiyatını geliştirme çabalarıyla işe başladığını açıkça ifade etmektedir. Bu çabayı genelde dünya edebiyatını, özelde metin yorumları üzerine kurulu olan Fransız metodunu yakalayabilmek için vermiştir.²⁴

²⁰ Devvâre, '*Aşaratu Udebâ*', s. 262.

²¹ Devvâre, '*Aşaratu Udebâ*', s. 260-261; Hafâcî, *Medârisu'n-Nakdi'l-Edebi*, s. 242.

²² Muhammed, "Masâdiru Sekâfeti Mendûr", s. 37.

²³ Devvâre, '*Aşaratu Udebâ*', s. 260-261.

²⁴ Mendûr, *fi'l-Mizâni'l-Cedîd*, s. 5.

2. Mendûr'un *en-Nakdu'l-Menheci inde'l-Arab* adlı eseri Ahmed Emin'in danışmanlığında hazırladığı doktora tezidir. Bu kitapta Mendûr hicrî dördüncü yüzyıldaki Arap eleştiri tarihini ele almıştır. Mendûr, beşinci baskısında bu kitabın sonuna Gustave Lanson²⁵ ve Antoine Meillet'in yazdığı kitabın tercümesi olan *Menhecu'l-Bahs fi'l-Luğa ve'l-Edeb*'i eklemiştir. Her iki kitabı bir ciltte toplamasının amacı Araplarda ve Batılılardaki edebiyat tarihi ve eleştiri ürünlerini biraraya getirmektir. Dil araştırmalarında da durum böyledir. Bu da araştırmacının iki edebiyat arasında mukayese yapmasını kolaylaştırmakta ve ayrıca araştırmacı, her iki edebiyatın deneyimlerinden yararlanmaktadır.²⁶ Bunun anlamı Mendûr'a göre bu dönemde eleştirinin metinlerin objektif bir biçimde incelenmesi üzerine kurulu olmasıdır. Zira farklı üslupları birbirinden ayıran tek temel şey metindir.

Ayrıca biz Mendûr'un, izlenimcilik akımını destekleyen ve ona çağırın, ancak dikkatli olma uyarısında bulunan Gustave Lanson'un metodundan etkilendiğini belirtmeliyiz. Mendûr'a göre bu metodun takip edilmesinde herhangi bir sakınca yoktur. Ancak izlenimcilik metodunu takip eden eleştirmenin, eleştirisini tarihî hükümler gibi metnin psikolojik etkisi dışındaki etkiler üzerine kurma konusunda dikkatli olması gerekir. Lanson'a göre edebi metnin eleştirmen üzerindeki etkisini nitelemede çok az izlenimci eleştirmen tarihsel yargılardan uzak kalmaktadır.²⁷

Mendûr edebiyat, resim, heykeltıraşlık ve benzerleri arasındaki sanat birliğine inanmaktadır. Aynı şekilde klasik Yunan veya modern Fransız sanatları gibi farklı sanat ekollerini bir araya toplamıştır. Bunların yanında Mendûr'a göre psikoloji, sosyoloji vb. gibi bilgi türlerinin edebiyatçının kültürlenmesinde, ufkunun açılmasında çok faydası vardır. Ancak dilin etkili olduğu tarzda bu bilimlerin edebî çalışma üzerinde etkili olmaması gerekir.²⁸ Fransa ve Mısır'da Mendûr'un ekonomi ve hukuk eğitimi yapmayı ısrarla istemesinin sebebi bu olabilir. Bundan dolayı Mendûr'un, Arap edebiyatının şiir ve hikem, emsal, makame ve risale gibi sanatsal nesirle sınırlandırılmasını eleştirdiğini görüyoruz. Çünkü Arap edebiyat mirası; tarihçi, felsefeci, tasavvufçu, kelamcı, sosyolog ve diğer bilim adamlarının eserlerini de içine alır. Bu görüş, Batı edebiyat kültürü

²⁵ Mendûr Fuat Devvare'ye verdiği röportajda bu kitabın George Meillet'in olduğunu söylemiştir. Ancak bu yanlıştır. Zira bu kitabın yazarı Antoine Meillettir.

²⁶ Devvâre, *'Aşaratu Udebâ'*, s. 260-261.

²⁷ Gustave Lanson, "Menhecu'l-Bahs fi Târihi'l-Edeb", (*en-Nakdu'l-Menheci 'inde'l-'Arab* içinde), Çeviren: Muhammed Mendûr, Nahdatu Mısır, 1996, s. 396.

²⁸ Mendûr, *fi'l-Mizâni'l-Cedîd*, s. 7.

araştırmalarında yapılanla aynı tarzdadır. Zira Batı edebiyatı çalışmalarının neticesinde, araştırmacı teorik ve pratik yaşamına dayanak oluşturan düşünsel ve duygusal düzeyde bilgi hazinesine sahip olur.²⁹ Önceki anlatılanlara ek olarak Fransa'daki siyasî ve fikri özgürlükle etkileşimi sırasında Mendûr'un kişiliğini oluşturan siyasî yönünü unutmamalıyız. Çünkü Fransa'da bulunduğu sırada Avrupa'daki farklı siyasî akımları yakından tanımıştır.³⁰

Bu aşamada bazı eleştirmenler Mendûr'un çoğu zaman objektif bir eleştirmen olmayışını eleştirmişlerdir. Zira önceki görüşlerine meyiletmekte ve çeşitli yöntemlerle onların doğruluğunu ispat etmeye çalışmaktadır. Teori, pratikle çeliştiğinde teoriyi bırakıp gerçeğe yönelmeye mecbur olmaktadır.³¹ Örneğin musikînin şiirin biçimlendirilmesinde temel unsur olduğuna inanmaktadır.³² Ancak daha sonra bu prensibini değiştirmiş ve ideolojik eleştirinin öncelikle içeriği önemseddiği görüşünü benimsemiştir.³³ Kanaatimce Mendûr'la ilgili bu eleştiri yapmak yerinde değildir. Zira farklı görüşlere sahip olması veya Mendûr'un önceki görüşlerinin değişmesi veya öncekilerle çelişmesi, geçirdiği düşünce aşamalarının farklılığından kaynaklanmaktadır. Yoksa Mendûr'un objektiflikten uzaklaşmasından değildir. İdeolojik aşama, Mendûr'un eleştiri yaşamındaki üçüncü aşama olup birinci aşamadaki görüşleri üzerinden değerlendirilemez.

2.2. İkinci Aşama (Analitik Eleştiri)

Mendûr'a göre ikinci aşama *Tanımlayıcı analitik eleştiri*³⁴ aşamasıdır. Bu yöntem herhangi bir olgunun belirlenmesi ve özellikleri, sebepleri ve yönelimlerini belirlemek için objektif olarak tanımlanması temeli üzerine kuruludur. Bu aşamanın ürünü 13 kitaptır. Mendûr, bu aşamada tarafsız bilimsel üsluba bağımlı kalmıştır. Yani öncelikle yönlendirmeden daha çok tanımlamayı, analiz etmeyi ve nitelemeyi amaçlamıştır.³⁵ Bu dönemdeki en meşhur kitabı 1949 yılında yayımlanan ve Yunanlılardan modern çağa kadarki eleştiri türlerinden ve eleştiri tarihinde bahseden *fi'l-Edeb ve'n-Nakd* isimli kitaptır. Eserde ayrıca Avrupa'daki edebiyat ekollerini ele almış sonra modern çağa kadar tiyatro eleştirisinden ve tiyatro türlerinden bahsetmiştir.

²⁹ Mendûr, *en-Nakdu 'l-Menheci*, s. 392-393.

³⁰ el-Umrânî, *Tetavvuru 'n-Nazariyye*, s. 32.

³¹ Şukri, *Sevratu 'l-Fikri*, s. 255.

³² Mendûr, *el-Edebu ve Funûnuh*, s. 30.

³³ Mendûr, *en-Nakdu ve'n-Nukkâd*, s. 183-191.

³⁴ Devvâre, *'Aşaratu Udebâ'*, s. 261.

³⁵ Devvâre, *'Aşaratu Udebâ'*, s. 261.

Bu kitapta tiyatronun tüm yönleriyle eleştirilmesine dayanan bilimsel temelleri ortaya koymuştur.³⁶ Bazı eleştirmenlere göre bu aşamada Mendûr aşırıya kaçan eleştirel hükümler çıkarmaktan kurtulmuştur. Zira bu aşamada Mendûr edebiyatı toplumsal çatışmayı yansıtan hayati bir değer olarak görmektedir. Aynı dönemde o, Şevki'den sonra Mısır şiirini değerlendirmeye yoğunlaşmıştır.³⁷

Bu aşamada Mendûr'un kültürüne etki eden temel bir etken vardır ki bu da sosyalizmi keşfetmesidir. Sosyalizm onun önceden benimsediği ve Fransa'da öğrendiği klasik, romantik ve realist ekolden aldığı izlenimciliği bırakmasını sağlamış ve bazı görüşleri değiştirmesine yol açmıştır.³⁸ Bunun sonucunda sosyal gerçekçi ekolle karşılaşın diye edebiyattaki gerçekçiliğin/realizmin anlamını açıklayan bir makale yazmıştır. Çünkü o realizmin, fertlerin içindeki ve toplumsal yaşamdaki gerçekliği anlamak olduğunu zannediyordu. Ancak sosyalist dünyayı ziyaret etmesiyle sosyalist gerçekçi ekolle ilgili düşüncesi değişti ve bu ekolün içyüzünü anladı. Bu ekolün edebiyatı insandaki iyilik ve güven faktörünü ve gücünü etkin/üstün tutmayı hedeflemekte, insan gerçeğinden ve halkın yaşamından beslenmekteydi. Ancak insanda değiştirme ve iyiliği gerçekleştirme kudreti bulunduğu inanıyordu.³⁹

2.3. Üçüncü Aşama (İdeolojik Eleştiri)

Mendûr'a göre üçüncü aşama ideolojik eleştiri aşamasıdır. Zira edebiyat ve sanatın belirli toplumsal görevleri oluşmuştur. Dolayısıyla onun görüşleri fikri ve sanatsal metoda olan inancından ortaya çıkmıştır. Mendûr'u bu metoda sevk eden, toplumsal ve siyasî sorunlarla ilgilenmesi, bunların ötesinde gazetecilik, parlamenterlik ve akademisyenlik görevleri sayesinde Mısır toplumunun gerçekleriyle ilgilenmesi, buna ilaveten çok iyi tanıdığı kırsaldaki fakir tabakayla bağlantısının olmasıdır.⁴⁰ Bazı eleştirmenler bu aşamaya realist eleştiri adını vermiştir.⁴¹ Bunun sebebi edebiyatla toplumun sıkı bir ilişkisinin olmasıdır. Zira sosyalist edebiyatçılar, özellikle

³⁶ Muhammed Mendûr, *fi'l-Edeb ve'n-Nakd*, Nahdatu Mısır, Kahire, 1988., 117-152.

³⁷ Muhammed, "Masâdiru Sekâfeti Mendûr", s. 37.

³⁸ Muhammed Berrâde, *Muhammed Mendûr ve Tanzîru'n-Nakdi'l-'Arabî*, Dâru'l-Fikr, Kahire, 2005, s. 140.

³⁹ Mendûr, *Kitâbâtü Muhammed Mendûr*, c. I, s. 459-466; Câbir Usfûr, "Kirâ'a fi Muhammed Mendûr: Tehavvulâtu Nâkid", *Mecelletu Edeb ve Nakd*, 1990, S. 63, s. 51; Fevzi Ma'rûf, *Hâkezâ Yasna'üne Enfusehum: Şahsiyyât ve Mevâkif*, İttihâdu'l-Kuttâbi'l-Arab, Dimeşk, 1997, s. 75; Afâf Bû Bekare, "er-Ru'yetu'n-Nakdiyye 'inde Ğâlî Şukri min Hilâli Kitâbihi Şi'rune'l-Hadîsu ile eyne", Câmi'atu Muhammed Bû Diyâf, Kulliyetu'l-Âdâb ve'l-Luġât Kısmu'l-Luġât ve'l-Edebi'l-'Arabî, (Yüksek Lisans Tezi), el-Mesîle, el-Cezâ'ir, 2015, s. 26.

⁴⁰ Devvâre, *Aşaratu Udebâ*, s. 262.

⁴¹ Muhammed, "Masâdiru Sekâfeti Mendûr", s. 38.

sömürgecilerden kurtulup bağımsızlık hareketlerinin yoğun olduğu Mendûr'un yaşadığı dönemde edebiyatın, yaşamın gerçeklerini idrak etmesi gerektiğine inanıyorlardı. Bu durum toplumsal gerçeğin edebiyata yansımaları ifade eden *inikas/yansıma* kavramıyla adlandırılmıştır.⁴² Edebiyatçının edebi çevresini araştırmanın zorunlu olduğuna işaret eden Mendûr'un kitaplarında bu yansımanın birçok yerde vurgulandığını görürüz.⁴³

Mendûr'un bu dönemdeki düşüncesini şekillendiren birçok etken vardır. Avrupa'yı ziyareti sırasında Avrupa eleştiri teorisiyle ilgili derinlemesine bilgi sahibi olması bunlardan birisidir. Bunun yanı sıra fikri gelişmesine kaynak olan Arap edebiyatında da derin bilgi sahibidir. Daha sonra gazetecilik sahasına girdiği 1944-1952 dönemlerinde toplumun sorunlarıyla yakından ilgilenmiş, yaşamın problemlerini anlamak için kültürün hayatla bağlantılı olmasının zorunlu olduğu görüşü ortaya çıkmıştır.⁴⁴ Ahmed Emin'in gözetimindeki *er-Risale Dergisi*'nde Mendûr'un te'lif ve tercüme çalışmalarına da değinmek gerekirse, bu derginin Mısır'daki edebi kültürün oluşumunda büyük etkisi vardı, çünkü o dönemin büyük edebiyatçı ve eleştirmenlerini bir araya getirmiştir. Ancak gözlerin Tâhâ Huseyin, Akkâd gibi büyük edebiyatçı ve eleştirmenlere yöneldiği bir dönemde dergi dikkatleri Mendûr'a yöneltmiştir.⁴⁵

Mendûr'un *el-Edebu ve Mezâhibuhû* isimli kitabı bu dönemin ürünlerindedir. Bu kitap ilk olarak 1957'de yayımlanmış daha sonra bazı düzeltmelerle *el-Edebu ve Funûnuhû* adı altında ikinci baskısı yapılmıştır. Ayrıca bu dönemde Mendûr hikâye ve eleştirisinde realizmi benimsemiştir.

2.4. Dördüncü Aşama (İltizam Eleştirisi)

Bazı eleştirmenlere göre bu dönem *sorumluluk (iltizam) eleştirisi aşamasıdır*.⁴⁶ Bu döneme *sanat için sanat* adı verilmemiştir. Zira sanat ve edebiyat insanları mutlu etmek ve yaşamlarını daha iyi duruma getirmek içindir. Bundan dolayı edebiyatçının sorumluluğunun bilincinde olması, çağının ihtiyaçlarına ve toplumsal değerlere karşılık vermesi gerekir. Bu değerler olmaksızın edebiyat ve sanat seçkin karakterini ve toplumdaki etkinliğini yitirir. Bu duruma *edebiyat ve sanatta sorumluluk* denir. Yani edebiyatçı ve sanatçının vatan ve halk için hatta tüm insanlık için mücadele etme

⁴² Farûk el-Umrânî, "Te'sîru'l-Vâki'yyeti'l-İştirâkiyye Fin-Nakdi'l-Arabîyyi'l-Hadis Muhammed Mendûr, Mahmud Emin el-Âlem, Abdulazim Enîs, Hin Merve", Câmîatu Tunus Li'l-Âdâb ve'l-Funûn ve'l-Ulûmi'l-İnsaniyye, Külliyyetü'l-Âdâb, (Yüksek Lisans Tezi), Tunus, 1990, s. 244-250.

⁴³ Mendûr, *el-Edebu ve Funûnuhû*, s. 142.

⁴⁴ Muhammed, "Masâdiru Sekâfeti Mendûr", s. 38.

⁴⁵ el-Umrânî, *Tetavvuru'n-Nazariyye*, s. 36.

⁴⁶ Muhammed, "Masâdiru Sekâfeti Mendûr", s. 38.

sorumluluğudur.⁴⁷ Sonuç olarak edebiyatın görevi insanı yeniden inşa etmektir.⁴⁸ Edebiyatçının ilk önceliği insan olduğu için edebiyatın yaşamla sağlam bir ilişkisi vardır. Çünkü edebiyat insanın yaşam şartlarını iyileştirmeye, onu mutlu etmeye ve arzularını gerçekleştirmeye gayret eder. Edebiyatçının insanı kuşatan şartların bilincinde olması gerekir.

Mendûr bu aşamada eleştiri deneyiminin özünü vermiştir. Çünkü o 19. yüzyılın sonu, 20. yüzyılın başında, Avrupa’da yeni edebiyat ve eleştiri teorileri ortaya çıkmadan önce objektif analitik metot ile izlenimcilik arasında var olan çatışmayı göz önüne almaktadır.⁴⁹ Bu dönemde Mendûr, *Kadâyâ Cedîde fi Edebine'l-Hadis* kitabını 1958 yılında, *en-Nakdu ve'n-Nukkâdu'l-Muâsirûn* kitabını 1963 yılında yayımlamıştır. Mezkûr kitaplarda çağındaki meşhur Arap eleştirmenlerini, onların eleştiri görüşlerinin başarılı ve başarısız oldukları yanları değerlendirmiştir. O dönemin büyük eleştirmenleri; eş-Şeyh Hasen el-Marsafi, Mihail Nuayme, Abdurrahman Şükri, İbrahim el-Mâzinî, Luvis Avad ve Yahya Hakkı’dır.⁵⁰

Kısaca özetleyecek olursak; Mendûr edebiyat teorisini, Arap edebiyatı kültürü ve modern dünya edebiyatından almıştır. Bu sebeple Mendûr’un farklı aşamalar sonucunda eleştiri metodunun geliştiğini ve iki eksen etrafında odaklandığını görüyoruz: Birincisi ideolojik eksendir, bunda Mendûr kaynaklar, amaçlar ve problemleri çözme yollarına eğilir. İkincisi izlenimcilik ve yorumlama metoduna dayanan estetik eksendir.⁵¹ Mendûr’un eleştiri aşamalarını inceledikten sonra onun temel dayanaklarından biri olan yaşadığı dönemdeki çağdaş eleştiri hareketine bakışına değinmek gerekmektedir. Mendûr’un kendi çağındaki eleştiri hareketinden hoşnut kalmadığını görüyoruz. O, bunu birkaç açıdan değerlendirmiştir:

1. Çağdaş eleştirinin felsefeye ve birbiriyle çatışan felsefe tartışmaları üzerine bina edilmemesidir.⁵² Burada Mendûr’un 20. yüzyılda ortaya çıkan ve Avrupa’daki fikrî ve kültürel yaşamı etkileyen felsefi ekollerden etkilendiğini görüyoruz. Arap edebiyatını, farklı felsefe tartışmaları üzerine kurulu olan dünya edebiyatına eklemlendirmek için çaba sarf ettiği halde sonucunu görememesinden dolayı müteessir

⁴⁷ Mendûr, *en-Nakdu ve'n-Nukkâd*, s. 188-190.

⁴⁸ Ahmed Heykel, *fi'l-Edebi ve'l-Luğa*, Mektebetu'l-Usre, Kahire, 1998, s. 46.

⁴⁹ Muhammed, “Masâdiru Sekâfeti Mendûr”, s. 38.

⁵⁰ Mendûr, *en-Nakdu ve'n-Nukkâd*, s. 183-191.

⁵¹ Selâvî, *Mustalahu'n-Nakdi*, s. 497-498.

⁵² Devvâre, *'Aşaratu Udebâ'*, s. 275.

olmaktaydı. Çünkü Arap edebiyatı yalnız bir felsefeye dayanmakta ve genelde Arap düşüncesini özelde edebiyat ve eleştiri alanını zenginleştiren tartışmalar Arap edebiyatında bulunmamaktadır.

2. Arap dünyasında sanat, edebiyat ve bunların görevleriyle ilgili problemleri tartışan edebiyat ve eleştiri dergisi bulunmamasıdır.⁵³

3. Mendûr, estetik, tanımlayıcı veya ideolojik yöntem gibi farklı eleştiri metotlarının temellerini ortaya koymasına rağmen bu çabalar Avrupa'daki gibi verimli olmamıştır.⁵⁴

4. Çoğu eleştirmenin eleştirisi değersiz sebeplerden kaynaklanmakta veya yazarlarını hoşnut etmek için kitap tanıtımı yapmaktan ibarettir. Ancak bu eleştirinin halka bir faydası yoktur ve halkın bu eleştiriye güveni de yoktur. Estetik ve etik değerler açısından edebiyatı yönlendirmeye de katkıda bulunmaz.⁵⁵

3. MENDUR'UN EDEBİ TARTIŞMALARDAKİ TUTUMU

Bazılarına göre Arap dünyasında eleştiri hala kötü bir imaja sahiptir. Bunun sebebi eleştirinin yanlış anlaşılmasıdır. Zira çoğu kimseye göre eleştiri, eksik ve kusuru ortaya çıkarmak ve edebî metnin iyi yönlerini görmeksizin olumsuz yönlerine yoğunlaşmak anlamına gelmektedir. Bunların yanında edebî metne ve yazara yapılan eleştiri birbirinden ayırt edilmemektedir. Dolayısıyla yazar, metne yapılan herhangi bir eleştiriye kendine yapılmış sayar. Bazı eleştirmenlerin metinden çok yazarı eleştirdiği de bir gerçektir. Bunun sonucunda kimi zaman iltifat, kimi zaman da hakaret dolu düzeysiz eleştiriler ortaya çıkmıştır.⁵⁶

Farklı fikirlere sahip olmak insanî bir tabiattir. Çünkü herkesin aynı görüşte olduğu hiçbir düşünsel sorun yoktur. Bunun nedeni insanların düşünce, anlayış, çevre ve benimsedikleri kültürlerinin farklı olmasıdır. Düşüncedeki farklılık ufku genişletmesi ve ifadelerde zenginlik sağlaması bakımından önemlidir. Herhangi bir problemle ilgili bakış açıları çoğaldıkça insanın ufku genişler ve zıt fikirleri kabul etmede daha esnek hale gelir. Aksine yalnız bir görüşe takılı kalıp, zıt görüşlerin bulunmaması insanı geriye götürür. Ayrıca bilhassa edebiyat sorunlarında mutlak doğru veya mutlak yanlış diye bir şey yoktur. Her görüşün farklı bakış açıları, bakış açılarını güçlendiren delilleri ve

⁵³ Devvâre, 'Aşaratu Udebâ', s. 275.

⁵⁴ Devvâre, 'Aşaratu Udebâ', s. 275.

⁵⁵ Mendûr, *fi'l-Mizâni'l-Cedîd*, s. 12-13.

⁵⁶ Hammûd, *Alâkatu'n-Nakdi bi'l-İbdâ'*, s. 9.

argümanları vardır. Tüm bunlardan *edebiyat tartışmaları/çatışmaları (meârik edebiyye)* terimi ortaya çıkmıştır. Bu da taraftarlar arasında, modern ile klasik veya farklı edebiyat ekolleri arasındaki çatışma tarzında ortaya çıkan fikrî tartışmalardan ibarettir.⁵⁷ Bu çatışma kültür ve edebiyatın yararına olmuştur ve o dönemlerdeki kültür ve düşünce ortamlarının sağlıklı geliştiğinin kanıtıdır. Modern dönemde edebiyatçılar arasında Arap edebiyatı ile ilgili birçok tartışma olmuştur. Bunlar arasında en uzun soluklu ve fazla olanı Tâhâ Huseyin'in çağdaşlarıyla olan tartışmalarıdır.⁵⁸ Mendûr da bu tartışmaların taraflarından biri olduğu için o dönemde yaşanan bu edebiyat tartışmalarını incelemek gerekmektedir.

Mendûr'un edebiyat tartışmalarındaki tutumu incelendiğinde Arap eleştiri tarihindeki rolüyle ilgili fikir verebilir. Mendûr'un dahil olduğu edebiyat tartışmaları Arap edebiyatı gelişiminin detaylarını daha iyi görmeyi sağlar. Çünkü bir düşünce ve onun karşıtı olan görüş tanındığında, bir soruna farklı açılardan bakma imkanı ortaya çıkar. Bu durumda Arap edebiyatı ve ona dair sorunlar konusunda çok yönlü düşünmek mümkün olur.

Mendûr'un edebi tartışmaları incelendiğinde onun tiyatro, şiir, roman ve hikaye gibi farklı birçok alanda eleştirmenliği nedeniyle pek çok konuda tartışmaya katıldığı dikkat çekmektedir. Mendûr ayrıca dil sorunlarıyla da ilgilenmiş ve dil tartışmalarına katılmıştır. Mendûr'un birçok edebiyatçı ve yazarla, edebi ve kültürel alanlarda çatışmalara girdiği görülmektedir. Dahil olduğu tartışmalar onun düşünce dünyasını zenginleştirmiştir. Mendûr 1939 yılında Fransa'dan döndükten sonra modern edebiyat eleştiri kurallarını Arap edebiyatına uygulamaya çalışmıştır.⁵⁹ Mendûr her türlü edebi veya sanatsal çalışmaya katılmıştır. Örneğin tiyatro, film veya -hikaye, şiir ve eleştiri gibi- edebi bir çalışmaya dair değerlendirmeler yapmış ve tartışmalara katılmıştır. Gazete okurları onun herhangi bir yeni edebiyat çalışmasıyla veya yeni yazarla ilgili makalelerini beklemişlerdir.⁶⁰ Bunun sonucunda o, çağdaşı birçok edebiyatçı ve eleştirmenle çatışmış ve onlarla edebî tartışmalara girmiştir. Edebiyatçıların bazıları Arap kültürüne sıkı sıkıya bağlı olup modern Avrupa edebiyat teorilerini Arap kültürüne uygulamayı reddetmiştir. Diğer bazıları da Mendûr gibi Avrupa edebiyat ekollerinden

⁵⁷ Allûş, *Mu'cemu'l-Mustalahât*, s. 149.

⁵⁸ Allûş, *Mu'cemu'l-Mustalahât*, s. 149.150.

⁵⁹ Mendûr, *Zikrayât Edebiyye*, s. 19-34.

⁶⁰ Ma'rûf, *Hâkezâ Yasna'üne Enfusehum*, s. 69.

etkilenmişlerdir. Bu farklılıklardan gazeteler, dergiler ve kitaplar aracılığıyla edebiyat tartışmaları doğmuştur. Mendûr'un yakın arkadaşlarından biri onun vefatından birkaç saat önce "Kardeşim zırhını giy ve hazır ol, yeni büyük bir savaşa beraber çıkalım." dediğini ifade etmiştir.⁶¹ Burada Mendûr'un, edebiyatçı ve eleştirmenlerle edebî tartışmaları önemseydiği anlaşılmaktadır. Bu tartışmalar aracılığıyla her edebiyatçı ve düşünür, herhangi bir sorun hakkında görüşünü dile getirmekte, rakibi de ona edebî ve bilimsel bir üslupla cevap vermektedir. Bunların sonucunda Arap kültürünün bir parçası olan zengin bir edebî ve fikri ürün meydana gelmiş ve daha sonra araştırmalara konu olmuştur.

Mendûr, aşağıdaki sözleriyle edebiyatçı ve eleştirmenlerle olan tartışmalarının alanını ve metodunu belirlemiştir: "*Bütün edebiyat tartışmaları benim hoşuma gider, ancak etnik veya dinî fitneye yol açmaması için yasaklanması gerekli olan her türlü kişiliğe yönelik saldırıları ve gerçek dışı tehlikeli suçlamaları tam anlamıyla reddederim*".⁶² Aynı şekilde Mendûr bu konuyla ilgili olarak "*Eleştirmenin edebiyatçıyı kaynakları veya amaçları üzerinden hesaba çekme hakkı yoktur. Ben hiçbir zaman bir edebiyatçıya diğer edebiyat kaynaklarının dışında bir kaynağı, diğer amaçların dışında bir amacı veya diğer üslupların dışında bir üslubu zorlamam. Bunun yerine kaynağını veya amacını tercih etmede özgür bırakırım. Ancak yine bir eleştirmen olarak tercih edeceğim kaynağı, konuyu, amacı ve üslubu seçmede özgür olmak isterim. Eğer böyle yapmazsam edebiyattaki prensiplerime ihanet etmiş olurum. Okurlar ve özellikle de edebiyatçılar üzerindeki etkimi kaybederim*"⁶³ demektedir. Bu anlatılanlar Mendûr'un öncelikli olarak herhangi bir edebiyatçıya karşı ön yargılı bir tutum takınmadığını göstermektedir. İkinci olarak Mendûr'a göre eleştiri metodu, en iyi şekilde yerine getirebilmek için kendisine tevdi edilmiş bilimsel bir emanettir. Bu sebeple onun her türlü taassuptan aşırılıktan uzak durduğunu görüyoruz. Bununla beraber Mendûr yeni edebiyatçıları tutucu olmayan eleştiriye teşvik eder.⁶⁴

Mendûr'un eleştiride takip ettiği bu yöntem, eleştirinin temel amacıyla uyumludur. Bu da edebî metnin ayrıcalıklarını ve eksikliklerini, zayıf ve güçlü noktalarını açığa çıkarmak için düşünce ve görüşleri objektif olarak değerlendirmek ve

⁶¹ Ma'rûf, *Hâkezâ Yasna 'ûne Enfusehum*, s. 69.

⁶² Mendûr, *Kitâbâtü Muhammed Mendûr*, c. I, s. 471.

⁶³ Mendûr, *Me 'ârik Edebiyye*, s. 8.

⁶⁴ Mendûr, *Me 'ârik Edebiyye*, s. 8; Mendûr, *Kitâbâtü Muhammed Mendûr*, c. I, s. 330.

daha sonra yapıcı bir hüküm çıkarmaktır. Biz burada iki şeye işaret ediyoruz; birincisi, Mendûr genel olarak edebiyat tartışmalarında karşı tarafa saygı gösterme yollarını arar ve görüşleri eleştirmeye başlamadan önce edebî metnin üstün özelliklerini ve edebi ve fikri açıdan değerini ifade eder. Bu nedenle Mendûr'un giriştiği çatışmalarda karşı tarafa övgüsünü yani olumlu tenkitlerini zikretmeye gerek duymadan konu hakkında yalnız iki tarafın görüşlerini ve ihtilaf noktalarını sunmakla yetineceğiz. İkinci olarak ihtilaf edenlerin çığnememesi gereken kuralları vardır. Aksi taktirde, eleştiri faydasız olup, karşılıklı laf atışma ve sövgüye dönüşür. Mendûr kişisel saldırılardan, objektif bir eleştiride kanıtsız siyasî ve ırkçı suçlamalardan rahatsızlığını ortaya koymuştur. Zira o, bu tarz suçlamaları edebi çatışmalarda onursuzca silah kullanmak olarak görür.⁶⁵

Eleştiri konusunda Mendûr'a cevap verenler ikiye ayrılır. Birincisi, Mendûr'un eleştirilerine sadece sövgü ve kötü sözlerle cevap verenler ki bunlar bilimsel değildir. Bazıları da onu laikliği desteklediği için siyasi, dini açıdan eleştirmiştir.⁶⁶ Bunların edebiyat terazisinde ağırlığı yoktur. Bu nedenle Mendûra sövgü içeren eleştiriler ve laiklik taraftarı olmasına yönelik eleştirilerden bahsedilmeyecektir. Bu iki konunun edebiyata ve edebiyat eleştirisine faydası olmadığından Mendûr'un edebiyat mücadelesinde maruz kaldığı hakaretlere ve kötölemelere yer verilmeyecektir. Çünkü bunların bilimsel bir değeri yoktur. İkincisi karşılıklı saygı çerçevesinde, eşit ve objektif cevap verenlerdir ki bizim için bu, önem arz etmekte ve konumuzu ilgilendirmektedir.

Mendûr'un edebi tartışmalar konusundaki tutumunu gösteren diğer önemli bir husus ise bazen kendini eleştirerek görüşünü değiştirmesi ve bunu açıkça dile getirmesidir ki; onun farklı aşamalardan geçerek eleştiri fikrinin olgunlaştığını göstermektedir. Örneğin o, 1942 yılında Ali Mahmut Tâhâ'nın *Ervâh ve Eşbâh* kasidesine eleştirisinde şöyle demiştir: Bu kaside kökümüzü/aslımızı temsil etmemektedir. Zira Ali Mahmut Taha şiirinde Yunan efsanelerini ve Yunan efsane karakterlerini kullanmaktadır. Bu da kültürümüze çok uzaktır. Ayrıca o, şiirini Yunan efsanelerini anlamadığını gösteren bir yöntemle ele almıştır.⁶⁷ Eleştirmen Tevfik Silahtar, Tâhâ'nın Yunan karakterlerini tercihini uygun görmektedir. Zira bu isimler *Ervâh ve Eşbâh* kasidesine daha uygundur. Çünkü eski efsanevi isimler insan üzerinde

⁶⁵ Mendûr, *Kitâbâtı Muhammed Mendûr*, c. I, s. 467.

⁶⁶ Seyyid b. Huseyin el-Affâni, *A'lâm ve Akzâm fi Mizâni'l-İslam*, I-II, Dâru Mâzcid 'Ayrî, Cidde, s.2004, c. I, s. 307-311.

⁶⁷ Muhammed Mendûr, "Ervâh ve Eşbâh: eş-Şi'ru ve'l-Esâtîr", *Mecelletu's-Sekâfe*, 1942, S. 187, ss. 20-21.

modern isimlerden daha etkilidir.⁶⁸ Silahtar bu değerlendirmelerine kasidenin Doğu ve Batı efsanelerindeki bilinen duyguları ve fikirleri ifade eden insani bir şiir olduğunu ve şairin kendi görüşüne ve sanatına güveninden ortaya çıkan bir şiir olduğunu ekler.⁶⁹

Mendûr aynı kasideyi 1955'te farklı bir bakış açısıyla ele alır ve şöyle değerlendirir: *Tevfik Silahtar Ervâh ve Eşbâh kasidesine benden daha insaflı davranmıştır*. Bu söz Mendûr'un kaside ile ilgili kendi görüşlerini abartılı ve Silahtar'ın görüşlerini daha isabetli kabul ettiği anlamına gelir. Mendûr'a göre önceki eleştirisi bilimsel olmasına rağmen Avrupa'da eğitim gören gencin psikolojisiyle yazılmıştır. Zira Avrupa'dan yeni dönmüş ve onların edebiyat ve eleştirilerini, Arap edebiyatına zorlayacak şekilde onlardan etkilenmişti.⁷⁰ Burada Mendûr'un eleştiri metodunu ve hayata bakışını değiştirmesiyle birlikte bazı eleştirel görüşlerinin farklılaştığına tanık olmaktadır. Mendûr'a göre eleştiri görüşünün oluşmasında birden çok faktör etkili olmuştur. Bunlar; Mısır'daki edebiyat eğitimi, daha sonra Avrupa'daki edebiyat araştırmaları ve kişisel hayat tecrübeleridir.⁷¹

Bu bölümde Mendûr'un muasırı olan edebiyatçı ve eleştirmenlerle tartışmalarını/çatışmalarını ele alacağız. O, tartışmalarının çoğunu *Meârik Edebiyye* ve *en-Nakd ve 'n-Nukkâd* isimli kitaplarında, bazılarını da farklı makalelerinde yayınlamış ancak tek bir kitapta toplamamıştır. Biz kendi görüşleri yanında eleştirmenlerin ona verdikleri cevapları da zikredeceğiz. Ayrıca Mendûr'un dil sorunlarıyla ilgili konularda da tartışmaları olmuştur. İlk olarak bunları incelemeye çalışacağız.

3.1. Mendûr'un Dil Tartışmaları

Mendûr dile ve dil eleştirisine önem vermiştir. Tiyatro, hikâye ve şiirle ilgili makalelerinde dil eleştirisine özel bir bölüm ayırmıştır. Mendûr'a göre düşünce ve duygular sözle ifade edilmedikçe ortaya çıkmadıkları için dil, edebiyatın öncelikli unsurudur.⁷² Bu nedenle Mendûr dil araştırmalarında yenilikten uzak ve dilin içerdiği insanî gerçekleri ortaya koyma konusunda yetersiz olduğumuza inanmaktadır. Zira eski nahiv, sarf ve belâğat bilginlerinin bıraktığını sürdürdüğümüz görüşündedir.⁷³ Aşağıda onun iki dil tartışmasına yer verilecektir.

⁶⁸ Muhammed Tefvik es-Silahdâr, "Ervâh ve Eşbâh", *Mecelletu'r-Risâle*, 1942, S. 487, ss.1019.

⁶⁹ Muhammed Tefvik es-Silahdâr, "Ervâh ve Eşbâh", *Mecelletu'r-Risâle*, 1942, S. 488, ss.1038.

⁷⁰ Mendûr, *eş-Şi'ru'l-Mısri*, c. II, s. 125-126.

⁷¹ Mendûr, *Me'ârik Edebiyye*, s. 3.

⁷² Mendûr, *fi'l-Edeb ve 'n-Nakd*, s. 19.

⁷³ Mendûr, *en-Nakdu'l-Menheci*, s. 393.

A. F asih Arapça ve Halk Dili

Arap edebiyatındaki yazı dili ve konuşma dili farklılığı problemi Mendûr'un makalelerinde ele aldığı konulardandır. Edebiyatçı ve eleştirmenler bu sorunla ilgili farklı görüşlere sahiptir. Örneğin, Tâhâ Huseyin, Fransız edebiyatından aşırı etkilenmesine rağmen vefatına kadar konuşma dili (lehçelerle) ile yazma çağrısını sürekli reddetmiştir.⁷⁴ Fakat edebiyatçı Enis Mansur, eserlerini fasih Arapça ile halk Arapçasını karıştırarak yazmıştır.⁷⁵ Zira bir makalede fasih Arapça ile halk dilini beraberce kullanmıştır. Mendûr ise iki görüş arasında dengeli ve orta bir noktada durmuştur. Zira Mendûr Batı edebiyatını iyi bilmekte ve onların yerel lehçelere önem verdiğini görmektedir. Batı'nın yerel lehçelere verdiği önem dile güzellik ve genişlik katmıştır. Mendûr Arap diline baktığında sadece fasih Arapça kullanımında ısrar edildiğini gördü, bunun sonucunda mezkûr olguya, edebiyatta zayıflık ve ifadede kapalılığın eşlik ettiğini fark etti. Bu nedenle edebiyat eserlerinin yazımında az da olsa halk dilini (lehçeleri) kullanma çağrısında bulundu.⁷⁶ Bu sebeple Mendûr bu iki tür edebiyatı birbirinden ayırdı. Bu iki tür; halk dilinin hakim/baskın olduğu halk edebiyatı ve fasih edebiyattır.⁷⁷

Halk edebiyatı, asırlar boyu birikim sonucu meydana gelen fakat yazarını bilmediğimiz edebiyattır. Mesela: *Anteretu'l-Absi*, *es-Siretu'l-Hilâliyye*, *ez-Zahir Baybars* destanları veya halk kültür ürünü olan halk şiirleri, zecelleri ve diğerleridir. Tüm bu halk edebiyatları tek bir yazarın eseri değildir. Belki buna, bilinmeyen birçok halk edebiyatçısı veya şairi çağlar boyu ilaveler yapmış ve şu anki nihai şekline gelmiştir.⁷⁸ Önceki çağlarda değişikliğe uğrayıp son olarak bu şekilde sabit kalması matbaanın ortaya çıkıp destanların basılı kitaplarda yazılı olmasından dolayıdır. Zira çağlar boyu sözlü kültürle taşınması dolayısıyla, nesiller boyu araya düzeltmeler ve eklemeler girmiş kitap basımı ortaya çıkınca şu anki son halini almıştır. Halk edebiyatı; Arapların kendilerini, yaşamlarını, geleneklerini, yerel adetlerini, etik değerlerini ve halk kültürünü en iyi biçimde anlatması noktasında faydalıdır.⁷⁹

⁷⁴ Şeleş, *et-Temerrud 'ele'l-Edeb*, s. 73.

⁷⁵ Kemâl en-Necmî, "Enis Mansûr ve Hayâtuhu'l-Bâkiyye", *Mecelletu'l-Hilâl*, 1991, S. 10, s. 110.

⁷⁶ Ferhân Bulbul, "Mendûr beyne'l-Cemâliyye ve'l-İdelüciyye", *Mecelletu'l-Edib*, 1965, S. 12, s. 11.

⁷⁷ Muhammed Mendûr, "Beyne'l-Fushâ ve'l-Âmmiyye fi't-Ta'bîri'l-Edebi", *Mecelletu'l-Hivâr*, 1965, S. 15, s. 46.

⁷⁸ Vladimir Propp, "Tabî'atu'l-Edebi's-Şa'bi", Çeviren: İbrâhîm Kandîl, *Mecelletu Edeb ve Nakd*, 1989, S. 52, s. 46.

⁷⁹ Mendûr, "Beyne'l-Fushâ ve'l-Âmmiyye", s. 46.

Bunlara ek olarak Mısır'daki *Hayâlu'z-Zilli ve'l-Arâcuz* gibi halk tiyatrosunda Mısır halk lehçesinin kullanıldığı görülmektedir.⁸⁰ Çünkü bu dil basittir ve onların günlük yaşamlarını daha iyi anlatır. Aracüz kelimesi hakkında tarihçilerin değişik açıklamaları vardır. Bazı tarihçilere göre Türkçe kökenli karagöz kelimesinden evrilmiştir. Karagöz -siyah göz- anlamındadır. Gezgin çingene tiyatrocuları Osmanlı Devleti'nin tüm bölgelerini dolaşp bu tiyatroyu oynuyorlardı. Bunlar aracılığıyla kelime tanınmış ve daha sonra bozularak aracüz şeklini almıştır.⁸¹ Diğer bazı tarihçilere göre ise Mısır'da Selahaddin dönemi valilerinden biri olan ve zalimliğiyle tanınan Bahaeddin Karakuş'un adının bozulmuş halidir. Selahaddin zamanında yaşayan İbn Memati isimli Kıptî bir yazar, Bahauddin Karakuş ve icraatlarıyla alay eden bir kitap yazmıştır.⁸² Kitabına da *el-Fâşuş fi Hukmi Karakuş* adını vermiştir. Bu kitabın tamamı Mısır halk lehçesiyle yazılmıştır. O dönemden, Hıdiv İsmail Paşa zamanına kadar Mısır halk tiyatrosu Mısır halk lehçeleri ile doludur. O dönemde tiyatronun önde gelen ismi Yakup Sannu' (1839-1912) Batı tiyatrosunu Mısır'a getirmiş ve onları Mısır yerel halk diline tercüme etmiştir. Daha sonra tiyatroyu Suriye ve Lübnan'a taşımıştır. Ancak Arap dünyasında halk dilinin egemen olduğu halk tiyatrosunun öncülüğünü Mısır sürdürmüştür. 20. yüzyılın başlarında en meşhur tiyatro sanatçıları Selâme Hicâzî (1852-1917) ve Seyyid Derviş'tir (1892-1923).⁸³

Çağdaş şair ve edebiyatçılar eserlerinde halk edebiyatına yer vermişlerdir. Örneğin *Elf leyle ve leyle/Binbir Gece Masalları* kitabının hala birçok edebiyatçıya ilham kaynağı olduğunu görmekteyiz. Bu kitaptaki *Şehrazat* karakteri Tefik Hakim'in romanının konusu olmuştur.⁸⁴ Aynı şekilde Tâhâ Huseyin'in *Ahlâmu Şehrâzât*'i⁸⁵ ve şair Aziz Abaza'nın *Şehriyar*'ı Şehrazat karakterinden yola çıkarak yazılmıştır. Mendûr, halk kültüründen ilham alınan bu hikâyelerin fasih Arapça ile halk lehçelerinin bir arada kullanılarak yazıldığını belirtmiştir.⁸⁶ Tefik Hakim'in halk lehçesi ile fasih Arapça'yı beraber kullanarak yazdığı doğrudur. Ancak Tâhâ Huseyin hikayenin tamamını fasih Arapça kullanarak yazmıştır. Zira o, yerel halk lehçesiyle yazmaya karşıdır.

⁸⁰ Şevkî Dayf, *Muhâdarât Mecme'iyye*, Mecme'u'l-Luğati'l-Arabiyye, Kahire, 1998, s. 103.

⁸¹ Şevkî Dayf, *Muhâdarât Mecme'iyye*, s. 103.

⁸² İbn Memâtî, *el-Fâşuş fi Hukm Karakûş*, Abdullatif Hemze, Kitâbu'l-Yevm, Kahire, ty., s. 3-6.

⁸³ Şevkî Dayf, *Muhâdarât Mecme'iyye*, s. 104-105; ez-Zirikî, *el-A'lâm*, c. VIII, s. 198, c. III, s. 106-107, 146.

⁸⁴ Tefik el-Hakîm, *Şehrazâd*, Mektebetu Misr, Kahire, 1934.

⁸⁵ Tâhâ Huseyin, *Ahlâmu Şehrazâd*, Dâru'l-Ma'ârif, Kahire, 1965.

⁸⁶ Mendûr, "Beyne'l-Fushâ ve'l-'Âmmiyye", s. 47.

Fasih dille yazılan edebiyata gelince ortaçağda Mısır ve Arap dünyasında yaygındı ve bu tür edebiyatı *kısas-ı enbiya ve makamat* türü eserlerden meydana geliyordu. Arap dünyası ve özellikle Mısır, Batı romanlarını öğrenince bunları fasih Arapça'ya tercüme etmeye başladılar ve Avrupa romanı tarzında fasih romanlar yazdılar. Böylece Mısır'da edebiyat gelişme kaydedince fasih dille yazılan sosyolojik, tarihî ve psikolojik hikaye kitapları çoğaldı.⁸⁷

Mendûr'a göre fasih Arapça ve lehçeler sorunu halk kültüründe bir problem teşkil etmez. Zira halk edebiyatında ikisini bir arada kullanmak mümkündür. Esas problem, fasih Arapça'ya alternatif olarak yerel lehçenin edebiyatta kullanılmasıdır. Bu sorun karşısında edebiyatçılar ikiye ayrılmıştır. Bir grup edebiyatçı fasih Arapça'yı desteklerken diğer bir grup edebiyatçı da yerel lehçeleri desteklemektedir. Her grubun kendisine göre argümanları vardır. Fasih Arapça taraftarlarına göre, fasih Arapça, Arap milliyetçiliğini korumak için en doğru yol ve Arap ülkeleri arasındaki iletişimi sağlamak için en uygun araçtır. Aynı zamanda fasih Arapça, Arap halklarının tamamını besleyen ve onları tek çatı altında toplayan kültür dilidir. Fasih dilden vazgeçmek Arap birliğinin üzerine kurulu olduğu Arap milletini bir arada tutan bağların ortadan kalkması anlamındadır. Ayrıca fasih Arapça, Kur'an-ı Kerim'in ve çoğu Arapların mensup olduğu İslam dininin dilidir. Durum böyle olunca Fasih Arapça'dan vazgeçmek Kuran'ı Kerim'den ve İslam dininden uzaklaşmak demektir. Bunların yanı sıra fasih dil taraftarlarına göre fasih Arapça ifade bakımından daha güçlüdür. Zira maddî imkânsızlık nedeniyle eğitim ve kültürden uzak kalan insanlar yerel dile başvurmaktadır. Buna karşılık yerel lehçe taraftarları yerel lehçelerle halka seslenmeyi gerekli gören sosyalist felsefeden etkilenmiştir. Halbuki sosyalist akım lehçenin sadece halk kültüründe kullanılmasıyla yetinmeyip anlaşılması daha kolay ve halkın hislerine tercüman olmaya daha yakın olan yerel halk dilinin tüm edebi türlere girmesini istemektedir. Çünkü halk gündelik işlerini, sevinç ve üzüntülerini, lehçeyle ifade etmektedir. Zira edebiyat insanda duyguları ve estetik hisleri harekete geçiren bir olgudur. İşte yerel halk lehçeleri sade halk ve okur yazar olmayanlar için bunu edebiyatta en iyi şekilde yerine getirmektedir. Sonuç olarak yerel halk lehçeleri realist edebiyatın temeli sayılan günlük yaşamın dilidir.⁸⁸

⁸⁷ Şevkî Dayf, *Muhâdarât Mecme'iyye*, s. 252-253.

⁸⁸ Mendûr, "Beyne'l-Fushâ ve'l-'Âmmiyye", s. 47.

Fasih Arapça ve yerel lehçelerle ilgili Mendûr'un görüşüne gelince; o, fasih Arapça'yı destekleyenlerin gerekçelerine inanmakta, edebiyatta fasih Arapça kullanımını desteklemekte ve halkın kültürel düzeyini yükseltmek için çabalamaktadır. Zira dil kültürün potasıdır. Fasih Arapça halk dilinden çok daha geniştir. Ancak Mendûr, fasih Arapça'nın basit olmasını ve karmaşık olmamasını şart koşar. Bununla, Arap halklarında yaygın olan okuma yazma bilmemeyi ortadan kaldırmayı ister. Ayrıca fasih Arapça edebiyata daha uygundur. Çünkü edebiyatçı ve eleştirmenler fasih Arapçanın sanatsal üsluplarını iyi bilmektedirler. Halk dilinde sanatsal üsluplar şu ana kadar araştırılmamıştır.⁸⁹ Bunlara ek olarak Mendûr, örnek alıp takip edilecek tarzda halk diliyle bir kitap yazılmadığı, halbuki fasih edebiyatta şiir, hikaye ve diğer türlerde mükemmel eserler olduğu görüşündedir.⁹⁰ Mendûr bu görüşünü 1960'larda belirtmesine rağmen, halk dilinin sanatsal üslupları konusunda, onun söylediklerinin hala geçerli olduğu görülmektedir. Farklı lehçelerin öğretimiyle ilgili birçok kitap yayımlanmasına rağmen halk dilindeki sanatsal üsluplarla ilgili halen araştırma yapılmamış ve özellikleri doğru bir şekilde ortaya konulmamış, sadece halk dilindeki kelimelerin ve kuralların öğretilmesi üzerinde durulmuştur. Her ne kadar konuyla ilgili bilgi bulunsa da bunlar halk dili sözlüklerinde ve gramer kitaplarında düzensiz bir biçimde yer almıştır. Halk diliyle yazılan edebi eserlerde durum bugün çok değişmiştir. Zira bugün yayımlanan edebi eserlerin çoğu halk diliyle yazılmış ve fasih Arapça edebiyatta halk dilinden daha az kullanılır hale gelmiştir. Bunun nedeni şu an yayımlanan edebiyat eserlerinin çoğunun gerçekçi edebiyat olması ve Arap halkının günlük yaşamını ifade etmesidir. Sonuç olarak halk dili lehçeleri, günlük hayatı ifade etmeye fasih Arapçadan daha uygundur.

Mendûr'un halk diliyle ilgili görüşlerinden onun tamamen halk dili lehçelerini reddettiği anlaşılır. Zira ona göre bu lehçeler; tarihî, fikrî ve hayalî tiyatroların dışındaki komedi türü tiyatrolar gibi bazı edebî türlerde kullanılabilir. Zira tarihî fikrî ve hayalî tiyatro türleri fasih Arapça'ya dayanmaktadır. Ayrıca hikayedeki veya tiyatrodaki karakterin toplumsal statüsünü belirlemek için tiyatro eseri halk lehçesinden bazı terimleri ve deyimleri içerebilir. Bunun sebebi halk dilindeki ifadelerin kişinin kimliğini ortaya koymasındır. Karakter bu lehçeyle konuştuğunda içinde yaşadığı toplumsal çevresini, sosyal statüsünü ve mesleğini yansıtır. Bu şekilde edebiyat ürünü ortaya

⁸⁹ Mendûr, "Beyne'l-Fushâ ve'l-'Âmmiyye", s. 47-48.

⁹⁰ Mendûr, *Kitâbâtü Muhammed Mendûr*, c. I, s. 290.

koymak Moliere ve Shakespeare gibi büyük edebiyatçıların yapabildiği bir sanatkârlıktır. Ancak gerçekçilik mazeretiyle eserde devamlı halk dili lehçelerinin kullanılması kabul edilemez. Çünkü gerçekçi olan, sözün değil durumun ifade edimesidir. Gerçekçi edebiyat, dili değil de gerçekleri tasvir etmeyi amaçlar. Zira dil yalnız ifade aracıdır. Edebiyatçıya gereken tasvire en uygun aracı kullanmaktır.⁹¹ Bazı eleştirmenler Mendûr'un bu görüşüne karşı çıkmaktadır. Örneğin 1923 yılında oynanan *Sarhatu Tifl* tiyatrosunun önemi, Avrupa'dan alınmadan, direkt Mısır toplumunu ve toplumsal gerçeğini anlatan ilk tiyatro olmasıdır. Eleştirmenlere göre bu tiyatro olağanüstü ilgi görmüştür. Ancak diyalogların İslam'ın ilk dönemlerinde kullanılan fasih Arapça ile dile getirilmesi eleştirilmiştir. Fakat farklı yerlerden ve kültürlerden gelen karakterlerin sadece bir dili konuşabilmesi nasıl mümkün olur?⁹² Mendûr'un ölçütlerine göre bu bir problem değildir. Ona göre önemli olan karakterin durumunu ortaya koyacak şekilde ifade etmektir. Dil ise sadece bir araçtır.

Mendûr'un bazı söylediklerine katılmıyoruz. Zira onun halk lehçelerinin komedi türü tiyatrodaki fasih Arapçadan daha uygun olduğu görüşüne şaşırıyoruz. Mendûr Şevki'nin komedi tiyatrosu hakkında şöyle söylemiştir: “Şevki yaşasa ve toplumsal ve ahlakî gerçeğimizi anlatmaya ve bu şekilde eleştirmeye devam etseydi tarihî trajedilerinden elde ettiği başarıdan daha fazlasını elde ederdi. Komedi alanında yüksek değere sahip tiyatro eserleri bırakırdı. Nesir, komediye şiirden daha uygunsa halk lehçelerinin nesri fasih Arapçanın nesrinden daha uygun olabilir. Hatta tasvir edilen halkın yaşamına daha uygundur”.⁹³ Bu sözler Mendûr'un, Şevki'nin komedi türü tiyatrolarını beğendiğini ifade eder. Halbuki Şevki, komedi türü tiyatrolarını, Mendûr'un bu türe uygun görmediği fasih Arapça ile yazmıştır. Ancak Mendûr'un bu sözleri Şevki'nin şiirsel yeteneğine övgü için yazılmış olabilir. Şevki bu tür tiyatrodaki fasih Arapça'nın kullanılmasının zorluğuna rağmen, fasih şiir ile komedi türü tiyatro yazabilmiş ve eleştirmenlerin beğenisini kazanmıştır. Kanaatimce Şevki'nin fasih Arapça yazdığı komedi tiyatrosu, fasih Arapçanın tüm tiyatro ve roman türlerine uygun olduğunun kanıtıdır. Sanatsal eserin kalitesi, fasih Arapçaya veya halk dili lehçelerine değil de edebiyatçının ifade gücüne bağlıdır. Ancak edebî eserdeki diyalogların karaktere uygun olması gerekir. Zira basit bir kişiliğe sahip karakterin fasih Arapça

⁹¹ Mendûr, “Beyne'l-Fushâ ve'l-‘Âmmiyye”, s. 48.

⁹² er-Râ‘î, *el-Mesrah fi'l-Vatani'l-‘Arabî*, s. 71-72.

⁹³ Muhammed Mendûr, *Mesrahıyyâtu Şevki*, Dâru Nahdati Mısır, Kahire, ty, s. 40-41.

konusabilmesi mümkün değildir. Bu, edebiyatın gerçekçiliğine ters bir durumdur. Fasih Arapça ve halk dili, aralarında çatışma olmaksızın beraber yaşayabilir. Mendûr'un da dediği gibi Avrupa'daki büyük yazarların eserlerinde, fasih dil ile halk dili beraberce yer almaktadır. Bu durum, Arapçaya da uygundur. Çünkü Arapça daha önce tiyatro bölümünde tartıştığımız çift dillilik sorununu yaşayan dünyanın en büyük dillerinden biridir. Bu durumda Arap edebiyatçılarının eserlerinde Arapça'nın her iki düzeyini de kullanmaları doğaldır.

Bazı eleştirmenlere göre Mendûr'un tiyatrodaki, fasih Arapça ve halk Arapçasını ele almasının olumlu etkileri olmuş ve bu konudaki makaleleri temel atma vazifesi görmüştür.⁹⁴

B. Dilsel Farklılıklar

Mendûr zaman zaman dilsel farklılıklar ve bunların Arapçada kullanılmasıyla ilgilenmiş ve bu konuda bazı tartışmalara girmiştir. Ancak bu tartışmaları edebiyat tartışmaları kadar meşhur olmamıştır. Biz bu tartışmaları ikincil öneme sahip tartışmalar olarak anlatacağız.

Anastas Mari el-Kirmilli 1943 yılında Arapça'daki hemze harfinin şekilleriyle ilgili bir makalesinde “Dilcilerden birinin söylediği ve bizim tesadüfen bulduğumuz bir örnek söylemek istiyoruz” anlamına gelen aşağıdaki cümleyi kullanmıştır;

(ونحن نريد هنا نموذجاً مما قال أحد علماء اللغة وقد عثرنا عليه نهباً)⁹⁵ Yazar Zekeriyya İbrahim'e göre bu ibare kolay ve akıcıdır. Ancak edebî ve dilsel makalelerde kullanılmamaktadır. Zira “nebehen” kelimesi “Rastgele bir şeyi bulmak” anlamındadır. “Vecedtühü nebehen” demek istem dışı buldum demektir. Metindeki “nebehen” kelimesi “asere alâ”yı vurgulamaktadır/te'kid etmektedir. Yani bununla Kirmilli “kelimeleri farkında olmadan bulduğunu” anlatmak istemiştir. İbrahim bu örneği, “nebehen” kelimesi gibi terkedilmiş birçok sözcük ve cümlelere dikkat çekmek için getirmiştir. Zira bunların kullanımları kolay, anlamları geniş olduğu için tekrar kullanıma girmeleri gerekir.⁹⁶

Mendûr iki yazar arasında geçen bu tartışmaya katılmış ve şöyle demiştir: “Her dilde kelimeler ilk anda duyusal (somut) anlamlar ifade eder. Sonra kelimelerin anlamları bu duyusal anlamlardan yan anlamlara veya mecaz anlamlara (soyut) kayar.

⁹⁴ Muhammed Ğuneymî Hilâl, *fi'n-Nakdi'l-Mesrahi*, Dâru Nahdatu Mısr, Kahire, 1955, s. 74-84.

⁹⁵ Anastâs el-Kirmilli, “İle'l-Ustâzi'l-Biḡbîḡi”, *Mecelletu'r-Risâle*, 1943, S. 597, s. 32.

⁹⁶ Zekeriyya İbrâhîm, “Tecdidu'l-Luġa”, *Mecelletu'r-Risâle*, 1943, S. 498, ss. 58-59.

Örneğin “er-rif’a ve el-inhıtat” kelimelerinin somut anlamları, bir yere çıkmak ve bir yerden inmektir. Ancak zamanla bu kelimeler duyusal anlamlarını yitirerek bugün kullanıldıkları saygınlık ve değersizlik anlamlarına (soyut anlama) kaymışlardır. Aynı şekilde “asera” kelimesi de şu anda rastgele bulmak ve bir şeyi araştırmak anlamına gelmektedir. Ancak bu onun ilk manası değildir. Bunun gibi tüm dillerdeki harfi cerler anlamları değiştirmektedir. Biz “asere bi” dediğimizde tesadüf anlamına gelir. “Asera ala” ise bu anlamın tersine isteyerek bir şeyi bulmak manasına gelir.”⁹⁷ Mahmut Şakir, Mendûr’un bu görüşüne karşı çıkmış ve fiillerle harfi cerler arasındaki dilsel farklılıklar bağlamında konuyu ele alan bir araştırma yapmıştır. Burada “asera” kelimesinin birçok anlamları olduğunu belirtmiştir. Aynı şekilde harfi cerlerin de asıl manası ve asıl manasıyla bağlantılı yan anlamları olduğunu ifade etmiş ve asıl manasıyla bağlantılı harfi cerler ve “asera” hakkında geniş açıklama yapmıştır. Sonunda Mendûr’un “asera bi” ve “asera ala” ifadeleri konusundaki açıklamalarının yanlış olduğunu zikretmiştir. Mendûr’un bu konudaki yanlışının sebebi, kelimenin yaygın kullanımına bakıp derinlemesine dilsel farklılıkları incelememesidir. Bu makalesinde Şakir, Mendûr hakkında “O, çok okuyan, bilime düşkün, gerçeği araştırmada ciddi çalışan biridir. Bu nitelikler onu inatçı ve kibirli yapmaz” demiştir.⁹⁸ Bu sözlerden kastı Mendûr’un gerçeği kabul edeceğini ifade etmektir. Ancak Mendûr tutumunu devam ettirmiş ve fikrinden vazgeçmemiştir. Zira bu tartışmadan yaklaşık 22 sene sonra 1964 yılında şöyle demiştir: “Son derece geniş malumat sahibiyim ve dildeki yeni gelişmeleri de sürekli takip ediyorum. Sonuç olarak tüm deliller benden yana ve ben haklıyım.”⁹⁹ Bu sözlerden anlaşılan Mendûr’un diğer dilbilimcilerinin görüşlerine ikna olmadığıdır. Kanaatimizce onun Fransa’da aldığı modern dil eğitimi, savunduğu görüşüne bu şekilde bağlanmasında etkili olmuştur.

Mendûr yukarıda sözü edilen tartışmayı küçük bir noktadan hareket ederek büyüyen bir çatışma olarak nitelese de bu tartışma edebî tartışmaları kadar meşhur olmamıştır. Zira bu tartışma karşılaştırmalı filoloji araştırmalarına kadar uzanmıştır. el-Kirmilli’nin eski Yunanca’yı ve klasik dilleri iyi bilmesi tartışmayı alevlendirmiştir. Aynı şekilde Mendûr da Fransa’da Sorbon Üniversitesi’ndeki çalışmaları sırasında eski

⁹⁷ Muhammed Mendûr, “Asertu bihi ve ‘Asertu ‘aleyhi”, *Mecelletu’r-Risâle*, 1942, S. 491, ss. 1101-1102.

⁹⁸ Mahmûd Muhammed Şâkir, *Cemheratu Makâlâti’l-Ustâz Mahmûd Muhammed Şâkir*, Takdim: Âdil Suleymân Cemâl, Mektebetu’l-Hâncî, Kahire, ty., s. 242-249.

⁹⁹ Devvâre, ‘*Aşaratu Udebâ*’, s. 266-267.

diller hakkında birçok yeni araştırma yapmıştır.¹⁰⁰ Kanaatimizce bu tartışma objektif sınırlarda kalmış, bilimsel çerçevenin dışına taşmamıştır.

3.2. Mendûr'un Edebiyatçı ve Eleştirmenlerle Tartışmaları

Aşağıda Mendûr'un bazı eleştirmen ve edebiyatçılarla yaptığı tartışmaları ele alacağız. İlk olarak Tâhâ Huseyin'le başlamak istiyoruz.

3.2.1. Tâhâ Huseyin

Önceden geçtiği gibi Mendûr, Tâhâ Huseyin'in kendisine yaptığı iyiliği itiraf etmektedir. Zira o Mendûr'un edebiyat fakültesine girmesine vesile olmuştur. Ayrıca akademik tarzda edebiyat derslerini ilk öğrendiği hocası ve Mendûr'u Fransa'ya eğitim için gönderen kişidir. Bütün bunlara rağmen Mendûr onun tüm sözlerini kabul etmemiş, onun yazılarına ve görüşlerine karşı kendi görüşlerini cesurca ve edeplince savunmuştur. Bunun sonucunda değerli edebiyat tartışmaları ortaya çıkmıştır. Aşağıda Tâhâ Huseyin ile Mendûr arasında gerçekleşen bazı tartışmaları zikredeceğiz.

A. el-Babu'd-Dayyik Romanı

Bu tartışma *el-Babu'd-Dayyik* romanı etrafında meydana gelmiştir. Bu roman Fransızca aslından (*La Porte Etroite*) tercüme edilen bir romandır. Yazarı 1947 yılında Nobel ödülü alan Andre Gide'dir. Romanın Arapça tercümesi ise Tâhâ Huseyin'in takdim yazısıyla 1946 yılında yayımlanmıştır. Aynı takdim yazısıyla 1998 yılında ikinci basımı yapılmıştır. Bu roman çok önemli sayılmıştır. Zira onun hakkında; bu romanı ve bu romandaki Tâhâ Huseyin'in takdim yazısını okumayan gerçek anlamda kültüre ulaşamaz denilmiştir.¹⁰¹

Romanın konusu Jerome ve Alissa arasındaki olağan dışı aşka dairdir. Hristiyanlığa ait dinî bir roman olup, olaylar din ve ilahî aşkla ilgilidir. Romanın başında Jerome kilisede rahibi dinlemektedir. Rahip o anda "hayata götüren yol ve kapı dardır, çok azları bu ikisini elde etmiştir" cümlesini okumaktadır. Bu sözler Jerome'yi, aşkı Alissa ile bağ kurabilmesi için çok çalışmaya teşvik eden sözlerdi. Alissa'nın ise imanı günden güne artmaktadır, Onun arzusu dualarında yakardığı gibi sufiliğe ulaşabilmek, yaradanına aşık olmak ve Jerome'nin aşkından kurtulup, tüm vaktini Rabbine ibadetle geçirmek için O'na dua etmektir. Roman, insanın Allah'a ulaşmadan önce yeryüzündeki trajedisini anlatmaktadır. Allah'a ulaşması, dünyanın şerrinden

¹⁰⁰ Devvâre, 'Aşaratu Udebâ', s. 266.

¹⁰¹ Abdurrahman Munîf, *Sîretu Medîne*, el-Mu'essesetu'l-Arabiyye li'd-Dirâsâti ve'n-Neşr, Beyrut, 1994, s. 219.

kurtulması anlamına gelmektedir.¹⁰² Tâhâ Huseyin ile Mendûr arasında bu romanla ilgili üç noktada tartışma gerçekleşmiştir. Bunlar:

Hikayenin Kahramanı Alissa'ya Dair Psikolojik Analiz

Hikayenin yazarı Andre Gide Alissa'nın yaşamını dinî trajediden ibaret olarak görmüştür. Çünkü Alissa Protestanlıktaki kendi kendine acı çektirme konusunda endişeler taşıyordu. Gide, Müslümanların bu romanı kesinlikle anlayamayacağını iddia ediyordu. Çünkü onların imanı ruhsal işkence gibi olayları yasaklamaktaydı. Tâhâ Huseyin ise -Mendûr'a göre- bu hikâyeyi genel çerçevede ele almak için Protestanlıktan çıkartmaya çabalıyordu. Zira Tâhâ Huseyin'e göre hikâyede anlatılan konular tüm insanlığı ilgilendiren genel sorunlardır. Aynı şekilde ona göre Arap edebiyatında bu hikayenin benzerleri mevcuttu. Hatta Tâhâ Huseyin bu hikayeyi Arap-İslam tarihindeki *Ebu Zer el-Ğıfari* hikayesine benzetmiştir. Ebu Zer el-Ğıfari dünyadan elini eteğini çeken, fakirlik ve zühdü tercih eden ve yalnızca ahiretle ilgilenen bir mutasavvıftır. Tâhâ Huseyin Alissa'yı aşk şiirlerinde Buseyne'ye âşık olan Cemil ve benzerlerine benzetmektedir. Bu şiirlerde Cemil âşık olup Buseyne ile evlenememiştir. Mendûr bu hikâyede iki şeye itiraz eder; birinci itirazı bu hikayenin benzerlerinin Arap kültüründe bulunmasındır. Zira ona göre bu iddia, hakikatten uzaktır. Çünkü Protestanlık İslamiyet'ten tamamen farklıdır. Protestanlıktaki ruhî endişeler İslam inanç sisteminde yer almaz. Ayrıca Hristiyanlık inancına göre yeryüzündeki her türlü kötülük ve bozgunculuğun kaynağı insandır. Bundan dolayı Alissa'nın Rabbine yönelmek için kötülükle savaşması gerekir. İkinci olarak Mendûr Alissa'nın hikayesinin İslam tasavvufuna benzetilmesine karşı çıkmaktadır. Zira İslam'da tasavvuf, Allah ile beraber olmak anlamına gelir. Bu düşünce Allah'tan korkma ve ondan endişe duyma anlamına gelen Hristiyanlık ruhuna terstir. Tâhâ Huseyin'in hikayeyi gazel şairlerinin yaşadıklarına benzetmesi hatalıdır. Zira gazel şairleri; aşk acısı ve sevgiliye özlem duymalarıyla tanınırlar. Halbuki tek derdi yaratanını razı etmek ve ona yaklaşmak olan Alissa'nın hikayesinde bunlar yoktur. Hatta bunun aksine aşığı Jerome'nin aşkının kendisini ilahî aşktan uzaklaştırmasından endişe etmektedir. Bu ise kalbindeki aşkı öldürür. Arap gazel şairleri böyle birşeyi asla yaşamazlar.¹⁰³ Kanaatimizce Mendûr Arap şairlerin evlenemeyip sevgiliye aşkından deli divane olmaları konusunda haklıdır.

¹⁰² André Gide, *el-Bâbu'd-Dayyik*, Çeviren: Nezîh el-Hakîm, Dâru'l-Medâ li's-Sekâfe ve'n-Neşr, Dimeşk, 1998.

¹⁰³ Mendûr, *Me'ârik Edebiyye*, s. 25-29.

Alissa'nın yaptığının aksine ki o sevgilisinden uzak durmayı dış etkenlerden dolayı değil içten gelen bir istekle yapmıştır.

İslam ve Hristiyanlık Ruhunu Arasındaki Mukayese

Tâhâ Huseyin sürekli İslam ile Hristiyanlığı mukayese etmeye çalışırdı. Bu durum Mendûr'a göre mümkün değildir. Çünkü İslam şüpheden arınmış bir dindir ve ihlal edilmesine izin vermediği değerli prensiplerle gelmiştir. Bu değerli prensipler, Allah'ı hoşnut etmeye, Allah'a güvenmeye, insanlara adaletli davranmaya, kabileci/ırkçı taassubu reddetmeye ve insan yaşamındaki doğal davranışları kabul etmeye çağrıda bulunur. Hristiyanlık ise bu gerçekleri inkâr etmeye ve insan tabiatıyla savaşmaya çağrıda bulunur.¹⁰⁴

Doğu ve Batı Mukayesesi

Mendûr'a göre Tâhâ Huseyin iki kültür arasında büyük farklılıklar olmasına rağmen Doğu ile Batı kültürlerini yakınlaştırmaya çalışmıştır. Zira Tâhâ Huseyin bu farkı anlayamamıştır. Doğu'da dinler doğup gelişmiştir. Batı'da ise dinlerin felsefesi yapılmış ve bu felsefe Andre Gide'in romanında bahsettiği, Protestanlığın temelini oluşturan ruhî endişeyi meydana getirmiştir. Tâhâ Huseyin'in zannettiği züht ve tasavvuf gibi dinler arasında ortak olgular bulunsa bile bu olguların psikolojik alt yapısı çok farklıdır.¹⁰⁵

Kanaatimizce Mendûr bu düşüncesinde haklıdır. Çünkü Hristiyanlık'ta insan doğası ile savaşma konusunda en güzel örnek, ruhbanlıktır. İslam ruhbanlığı haram kılmıştır.¹⁰⁶ Tasavvuf, ruhbanlıktan farklıdır. Mutasavvıf evlenir, çalışır ve insanlarla iletişim içindedir. Rahip ise kilise veya manastırda insanlardan uzak bir yaşam sürer.

B. Ebu'l-Alâ el-Maarrî Üzerinde Tartışma

Tâhâ Huseyin, Ebu'l-Alâ el-Maarrî ve edebiyat eleştirisi hakkında iki kitap yazmıştır. Bunlardan birincisi *Tecdidu Zikrâ Ebi'l-Alâ*'dır. Bu kitapta Tâhâ Huseyin, Ebu'l-Alâ dönemindeki yaşamı ele almış ve siyasi, coğrafi, toplumsal, dinî alanları ve felsefe, edebiyat ve bilimlerini incelemiş, daha sonra da Ebu'l-Alâ'nın yaşamına geçmiş, şiir ve nesirlerini eleştirmiş ve felsefe, inanç ve görüşlerini tartışmıştır.¹⁰⁷ İkinci kitabı ise *Mea Ebi'l-Alâ fî Sicnihidir*. Bu kitapta el-Maarrî'nin yaşamını tekrar ele almamıştır.

¹⁰⁴ Mendûr, *Me'ârik Edebiyye*, s. 29-30.

¹⁰⁵ Mendûr, *Me'ârik Edebiyye*, s. 30-31.

¹⁰⁶ Mâide Suresi, 5/87.

¹⁰⁷ Tâhâ Huseyin, *Tecdidu Zikrâ Ebi'l-'Alâ*, Dâru'l-Ma'ârif, Kahire, 1963.

Bu kitap, Tâhâ Huseyin'in eleştirisinden ibarettir. Çünkü düşünceleri arasında benzerliğe yol açan kendisiyle Ebu'l-Alâ el-Maarrî'nin yaşam şartlarının benzer olduğu görüşündedir. Çünkü her ikisi de mahkumdur; görme duyusunu kaybetme, eve kapanmaya mecbur olma ve beden içinde nefsin hapsedilmesidir. Bununla yalnızlık hissetmeyi kasetmektedir Bu sebeple her ikisi de şüpheye kapılmış ve toplum içinde yalnız kalmışlardır.¹⁰⁸

Mendûr, *Ebu'l-Alâ ve'n-Nukkâd* isimli makalesinde Tâhâ Huseyin'in bu iki kitabını tartışmıştır. Ona göre Tâhâ Huseyin birinci kitabını bilimsel araştırma metotlarının ve felsefenin etkisi altında yazmıştır. Yine Mendûr'a göre Tâhâ Huseyin, Ebu'l-Alâ'nın şiirlerini yüzeysel olarak ele almış ve şiirlerin biçimsel yönüyle ilgilenmiş, özüne dair herhangi bir şey söylememiş, Ebu'l-Alâ'nın şiirlerini sadece bölümlere ayırmakla yetinmiştir. Mendûr bu kitabı hazır eşyanın bir parçasına benzetmiştir. Ona göre Tâhâ Huseyin'in yaptığı şey sadece onu doldurmadan ibarettir. İkinci kitabı ise Tâhâ Huseyin'in deneyimi arttığı ve ufku genişlediği için içerik olarak daha derinliklidir. Bu nedenle Mendûr'a göre ikinci kitap Maarrî hakkında yazdığı en iyi kitaptır. Ancak Mendûr bu kitapta Tâhâ Huseyin'in kendisinden etkilendiği Avrupa kültürünü düşünce tarzımıza katma çabasını eleştirmiştir. Mendûr'a göre bu tutum faydalı olabilir, ancak bunu dikkatli kullanmamız gerekir. Halbuki Tâhâ Huseyin Arap kültüründen gelen her bir fikir için Avrupa kültüründen benzerini getirerek aşırıya kaçmıştır. Bu tutum her iki kültürün farkından dolayı aralarında benzerliğin bulunması mümkün olmadığı için faydasızdır.¹⁰⁹ Tâhâ Huseyin'in Avrupa düşüncesinde Arap düşüncesinin benzerini bulması veya bunun tersinin olması düşüncesi, Mendûr'un dikkatini çekmiştir. Sonuç olarak Tâhâ Huseyin Doğu ile Batı arasında çok fazla kıyaslama yapmıştır. Fakat *el-Babu'd-Dayyik* romanında gördüğümüz gibi Mendûr Tâhâ Huseyin'in tarzından hoşlanmamıştır.

Tâhâ Huseyin'in iki kitabı yazması arasında 25 yıl zaman farkı vardır.¹¹⁰ Kanaatimizce onun Ebu'l-Alâ'yı ele alış metodundaki farklılık doğal bir durumdur. Tâhâ Huseyin'in ilk kitabı aslında doktora tezidir. Bu durumda Fransızların, Arap eleştiri yönteminden farklı olan yöntemlerinden etkilendikten sonra yazılan ikinci kitapta Tâhâ Huseyin'in düşüncelerinin, metodunun birinci kitaptan farklı olması

¹⁰⁸ Tâhâ Huseyin, *Me'a Ebi'l-'Alâ'i fi Sicnihi*, Mu'essesetu Hindâvî, 2014, s. 9-16.

¹⁰⁹ Mendûr, *fi'l-Mîzâni'l-Cedîd*, s. 146-151.

¹¹⁰ Tâhâ Huseyin, *Me'a Ebi'l-'Alâ'*, s. 17.

doğaldır. Avrupa'dan etkilenmeden önceki Arap edebiyatındaki eleştiri metodundan daha önce bahsetmiştik ve orada Avrupa eleştiri metoduyla tanışmadan önce Arap eleştiri metodunun ne kadar farklı olduğunu gördük. Halbuki Tâhâ Huseyin Avrupa eleştirisinin bize taşınmasına öncülük edenlerdendir. Bu durumda Mendûr eleştiri metotlarındaki farklılığın sebeplerini bilerek iki kitap arasındaki farklılıkları anlamaktadır. Mendûr'un kendisi de eleştiri düşüncesinde farklı aşamalardan geçerek değişime uğramıştır.

C. İbrahim Nâcî'nin *Verâe'l-Ğamâm*'ı

Tâhâ Huseyin, İbrahim Naci'nin *Verâe'l-Ğamâm* isimli şiir kitabındaki *kalbun rakısatun* adlı kasideye şerh yazmış ve bu kasideyi eleştirmiştir. Eleştirisinde bu kasidenin yapmacıklıklarla dolu olduğunu ve eski şiiri taklit etmek için manayı önemsemeden kafiye ve vezin uydurma sevdasında olduğunu söylemiştir. Ayrıca anlam yönünden şiirde bir yenilik yoktur. Zira kaside, şairin psikolojik durumunu anlatmaktadır. Şair, ruhu sıkıldığı bir anda caddede yürümeye başlamış ve bir gece kulübü görüp eğlenmek için oraya girmiş ve kendini şöyle anlatmıştır: Bunalmış bir haldeyken ayaklarım beni gece kulübüne götürdü. Tâhâ Huseyin, birinci olarak, şairin ruhunun sıkıldığını kabul etmemektedir. Çünkü bu durum şairi caddede yürümeye değil, düşünmeye sevk eder. Aynı şekilde ayakları kişiyi bir yere sürükleyip götürmez aksine kişi yorgun olup ayakları yürümeye takat getiremez hale geldiğinde ayakların sahibi onu götürür. Ancak şair “se'm” kelimesine uyumlu bir kafiye yapmak istemiş ve şiir bu şekilde yanlış bir anlamla kurgulanmıştır.¹¹¹ Kasidede şair şöyle demektedir:

أَمْسَيْتُ أَشْكُو الضِّيقَ وَالْأُنْيَا مُسْتَعْرِقاً فِي الْفِكْرِ وَالسَّأْمِ

فَمَضَيْتُ لَا أُدْرِي إِلَى أَيْنَا وَمَشَيْتُ حَيْثُ تَجَرَّئَنِي قَدَمِي

فَرَأَيْتُ فِيمَا أَبْصَرْتُ عَيْنِي مَلْهِيٍّ أَعْدَّ لِيهِجَ النَّاسَا

يَجْلُونَ فِيهِ فَرَائِدَ الْحَسَنِ وَيَبَاعُ فِيهِ اللَّهُ أَجْنَاسَا

بِغَرَائِبِ الْأَلْوَانِ مَزْدَهْرٍ وَتَرَاهُ بِالْأَضْوَاءِ مَغْمُوراً

فَقَصَدْتَهُ عَجِلاً وَلِي بَصْرٌ شَبِهَ الْفَرَاشَةَ يَعْتَشِقُ النُّورَا

Düşünce ve bunalımlar içinde

Sıkıntıdan şikayet ederek geceledim

¹¹¹ Tâhâ Huseyin, *Hadîsu'l-Erbi'â'*, Dâru'l-Ma'ârif, Kahire, 1925, c. III, s. 152-153.

Nereye gittiğimi bilmeden
Ayaklarımın sürüklediği yöne ilerledim
İnsanları eğlendirmek için hazırlanan
Gece kulübünü gördüm bir an.....¹¹²

Mendûr Tâhâ Huseyin'e bu kasidenin yenilik açısından ince bir his taşıdığını söyleyerek cevap verir. Ancak bu yenilik Tâhâ Huseyin'in hoşuna gitmemiştir. Zira o, sözlük anlamlarından ve sabitleşmiş anlamlardan kurtulamamıştır. Tâhâ Huseyin kasideyi edebiyatçı değil fıkıhçı mantığıyla eleştirmiş dolayısıyla insan psikolojisini anlayamamıştır. Çünkü iç sıkıntısı bazen Tâhâ Huseyin'in ifade ettiği gibi kişinin düşünce ve duygularındaki boşluktan kaynaklanabildiği gibi bazen de bir düşüncüyü tekrar tekrar düşünüp konunun uzamasından meydana gelebilir. Mendûr'a göre ayakların sürüklemesi ifadesi şairin psikolojik durumunu yansıttığı için çok ince ve harika bir ifadedir. Zira bu ifade düşüncesiz ve amaçsızca yürümeyi, zihin devreye girmeksizin organlar aracılığıyla hareket etmeyi anlatır. Bu durumda kişiyi ayakları sürükler götürür. Yoksa Tâhâ Huseyin'in fıkıhçı mantığıyla kastettiği bunun aksi bir anlam ifade etmez.¹¹³

Kanaatimce şiir ve edebiyatta zevklerin farklılığı, çevre, eğitim ve kültür şartlarına göre kişiden kişiye değişen doğal bir durumdur. Bu kaside karşısında her iki edebiyatçının izlenimlerinin farklı olması da olağandır. Ancak Muhammed Mendûr'un yaşadığı dönemde gerçekleşen edebi gelişme; şairin psikolojik durumuna, hislerinin samimiyetine ve bunları güzel bir üslup ve basit kelimelerle ifade etmesine yoğunlaşmıştır. Benim kasidede gördüğüm de budur. Tâhâ Huseyin'in eleştirdiği noktaların hepsi aslında şairin duygularını doğru yansıtmasıdır. Şair sadece duyguları ifade etmede başarılı olmakla kalmamış, aynı zamanda bu duygulara insanların eşlik etmesi için kalplerini harekete geçirmiş ve şairin iç sıkıntısını ve bunalımlarını insanlara ulaştırabilmiştir. Tâhâ Huseyin bu kasideyi eleştirdiğinde şairin psikolojisini derinlemesine anlamamış, kişisel deneyimlerini hissetmemiştir. Ancak Mendûr bu konuda başarılı olmuştur.

D. Mahmut Ebu'l-Vefa'nın *Enfâsun Muhterika* Başlıklı Şiiri

Tâhâ Huseyin, Mahmut Ebu'l-Vefa'nın *Enfâsun Muhterika* şiirini eleştirmektedir. Zira Tâhâ Huseyin bunu şiir olarak kabul etmeyip nazımdan ibaret

¹¹² İbrâhîm Nâcî, *Verâ'u'l-Ğamâm: Dîvânü İbrâhîm Nâcî*, Dâru'l-'Avde, Beyrut, 1986, s. 24-30.

¹¹³ Mendûr, *eş-Şi'ru'l-Mısri*, c. II, s. 86-87.

görmektedir. Tâhâ Huseyin'e göre Mahmut Ebu'l-Vefa'nın sanat zevki zayıf, hatta bozuktur. Ebu'l-Vefa'nın sanat zevkinin zayıf olma sebebi Huseyin'e göre onun siyasetle bağlantılı olmasıdır. Ebu'l-Vefa başbakanın kararıyla tedavi için Avrupa'ya gittiği sırada gazeteler başbakanın bu kararını överek büyük bir gürültüyle duyurmuştur.¹¹⁴

Mendûr, Tâhâ Huseyin'in bu görüşünü kabul etmez. Zira Tâhâ Huseyin'in sözü kişisel siyasî tavrın etkisiyle söylenmiştir. Bu da Mahmut Ebu'l-Vefa'nın baskıcı bir adam olan başbakan İsmail Sıdkı'yla irtibat halinde olmasından dolayıdır. Sıdkı, protez bacak takılması için Ebu'l-Vefa'nın ülke dışına çıkışını kolaylaştırmış, gazeteler de bu durumu bir iyilik olarak görüp alkışlamıştır. Bu dönemde Tâhâ Huseyin İsmail Sıdkı'ya muhaliftir ve gazetelerin bu tutumunu eleştirmiştir. Hatta bu kızgınlığı Ebu'l-Vefa'ya ve şiirine uzanmıştır. Bu nedenle Mendûr, Ebu'l-Vefa'nın şiirine, siyasî konumuna bakılmadan İsmail Sıdkı'yla ilişkisi göz önünde bulundurulmaksızın tekrar değerlendirilmesini ister. Mendûr'a göre Ebu'l-Vefa güçlü şiir yeteneğine sahip değildir. Ancak kendisi şiir ruhuna sahiptir ve bazı şiirleri güçlü, çekici anlamlara sahip ve şiirsel musikiyle doludur. Bunlarla beraber onun, şiirlerinin güzelliğini göstermek için beyitlerin ayırımının (taktî'i) tekrar düzenlenmesi gerekir.

Aşağıdaki beyit:

في مزهري ألحان أخشى أغنيها ... أخشى على الأوتار من هول ما فيها

Mendûr'a göre şu şekilde düzenlenmelidir.

في مزهري ألحان

أخشى أغنيها

أخشى على الأوتار

من هول ما فيها¹¹⁵

Şairin şiirinin siyasî durumu göz önünde bulundurmadan değerlendirilmesi konusunda Mendûr'la aynı görüşte olmamıza rağmen, yazarın siyasî konumundan dolayı şiirini reddetmek doğru değildir. Ancak Mendûr'un şiirde benimsediği ekole rağmen bu tutumu şaşkıncıdır. Zira o, edebiyatçının toplumsal sorunları ifade etmesi ve toplumla sağlam ilişkisinin olması gerektiğine inanan birisidir. Aslında Mendûr'un da

¹¹⁴ Tâhâ Huseyin, *Hadîsu'l-Erbi'â'*, c. III, s. 186-194.

¹¹⁵ Mendûr, *eş-Şi'ru'l-Musrî*, c. II, s. 128-134.

hapse girmesine neden olan birçok siyasî ve toplumsal tavrı bulunmaktadır. Bu durumda o, şairin şiiri ile siyasî tutumunu ayırmamalıdır.

3.2. 2.Abbâs Mahmûd el-Akkâd

Mendûr'la Akkâd farklı nesillerden olup her ikisi de birbirinden farklı ekollere mensuptur. Akkâd, psikolojik ekole meyillidir.¹¹⁶ Daha önce gördüğümüz gibi Mendûr ise realist ekole mensuptur. Hatta Mendûr, edebiyatın ve edebiyatçının psikolojisinin anlaşılması için, bilimsel ve psikolojik incelemeyi kabul etmemektedir.¹¹⁷

Mendûr, psikolojik ekole saldırmasıyla bilinen İngiliz eleştirmen Eliot'tan etkilenmiştir. Akkâd ise realist ekole ve özellikle de Mendûr'un benimsediği sosyalist ekole karşıdır.¹¹⁸ Bu nedenle Mendûr ile Akkâd arasında edebiyat alanında birçok tartışmanın olması normaldir. Aynı şekilde Akkâd hasmına karşı kaleminin keskinliğiyle bilinmektedir. Ancak bu, Mendûr'un onu eleştirmesine ve onunla tartışmasına engel olamamıştır. Bundan önce belirttiğimiz gibi Mendûr'un zor şartlarda yetişmesi onu hiç kimseden çekinmeyen güçlü biri yapmıştır. Mendûr, Akkâd ile olan edebî tartışmasını en sert çatışma olarak tanımlamıştır.¹¹⁹

Mendûr, Akkâd'ı eleştirmesine rağmen bu büyük edebiyatçıyı devamlı beğendiğini ve takdir ettiğini açıkça ifade etmiştir. Mendûr, Akkâd hakkında şöyle demiştir: Mutenebbî hakkında söylenenler, Akkâd hakkında da söylenebilir. O, Mutenebbî gibi nadir kişilerdendir. Çünkü o, dünyada kalıcı işler yapmış, insanları meşgul etmiş, dostluk ve düşmanlığı tahrik etmiştir. Akkâd'ın özellikle edebi-kültürel sorunlar dışında kalan siyasi çatışmalarındaki sert tavrı yaşadığı dönemde onun etkileme gücünü zayıflatan ve etki alanını daraltan bazı husumetler yaratsa da Mendûr cesur ve güçlü bir şekilde tartışmalara dalmıştır. Modern edebiyat ve eleştirisindeki bu büyük edebiyatçının konumunu değerlendirmede onun katı tavrının herhangi bir etkisi olmamıştır.¹²⁰ Buradan anlaşılan, Mendûr siyasî konularda Akkâd'la çatışmamış, aşağıda anlatacağımız edebiyat tartışmalarına girmiştir.

A. Ebu'l-Alâ ve Ğufrân Risalesi

¹¹⁶ Hafâcî, *Medârisu'n-Nakdi'l-Edebi*, s. 239.

¹¹⁷ es-Sultânî, *en-Nakdu'l-Edebiyyu'l-Hadis*, Dâru'r-Rıdvân, 'Ammân, 2013, s. 100.

¹¹⁸ Mahmûd es-Sağğâr, "Muhammed Mendûr beyne't-Tanzîmi ve'l-Mumârese 'Abre Cedeliyyeti't-Turâsi ve'l-Mu'âsare fi'l-Edebi'l-'Arabiyyi'l-Hadis", *Câmi'atu Tûnus Kulliyetu'l-'Ulûmi'l-İnsâniyyeti ve'l-İctimâ'iyye*, (Yüksek Lisans Tez), Tunus, 1989, s. 240.

¹¹⁹ Devvâre, *'Aşaratu Udebâ'*, s. 267.

¹²⁰ Mendûr, *en-Nakdu ve'n-Nukkâd*, s. 64.

Tâhâ Huseyin ile Akkâd arasında Ebu'l-Alâ'nın *Ğufrân risalesi* üzerinde tartışmalar olmuştur. İlk tartışma konusu Ebu'l-Alâ'nın ortaya attığı rıhle (ahirete seyahat) düşüncesi onun kendi orijinal fikirlerinden midir, yoksa bu fikri başkasından mı almıştır meselesidir. Akkâd'a göre Ebu'l-Alâ 'dan önce bu düşünceye Yunan Lucian Samosat'ın dışında kimse temas etmemiştir. Tâhâ Huseyin ise bunun tam tersini düşünmektedir. Mendûr da Tâhâ Huseyin gibi düşünmekte ve şöyle demektedir: “Ahiret düşüncesi insanlık kadar eskidir. Yunanlar Lucian'dan önce, Araplar da Ebu'l-Alâ 'dan önce bu konuyu bilmekteydiler. Yunanların Orpheus'un eşi Euridice'yi geri getirmek için ahirete gitmesi gibi bu konudan bahseden efsaneleri vardı. Araplarda ise bu konu Ebu'l-Alâ'dan önce, Haris b. Esed el-Muhasibi'nin *et-Tevehhum* kitabında olduğu gibi mutasavvıfların şiirlerinde mevcuttur.¹²¹ Muhasibi (H. 243) Abbasiler döneminde yaşamış bir mutasavvıftır. *et-Tevehhum* kitabında ruhun bedenden çıkışından başlayıp iki meleşin suallerini ve daha sonra da cennet veya cehenneme girişi konu edinen ahiret yolculuğunu anlatmıştır.¹²² Şayet kitap sadece ahiret ile alakalı olayları aktarsaydı Mendûr'un benzetmesinin hatalı olduğunu düşünerek eserin sırf dini bir kitap olduğunu söyledik. Ancak kitap sadece ahiret bilgilerini nakletmekle kalmayıp cennet ve cehennem ehlinin mutluluk veya mutsuzluklarını hayal etmiş ve yazar bu hayali yoluyla onların sözlerini, niteliklerini ve durumlarını anlatmak ve ölüm aşamalarından her birini, okurun, dünya gözüyle ahireti gördüğünü zannettirecek şekilde tasvir etmek için çabalamıştır. Kitap, edebiyat kitabı niteliğine sahip olması dolayısıyla dinî eser çerçevesinden çıkmıştır. Yine Mendûr, İbn Şehid el-Endelusi'nin (M. 1304)¹²³ *Risâletu't-Tevâbi ve'z-Zevâbi* kitabını konuya örnek olarak zikretmiştir. Bu kitapta hikayenin kahramanı cinler dünyasında seyahate çıkmakta, yazarların ruhlarıyla karşılaşmış onlarla konuşmaktadır.¹²⁴

Risâletu'l-Ğufrân kitabına dair tartışılan diğer bir nokta daha vardır. Bu da Akkâd'ın Ebu'l-Alâ el-Maarri hakkında yazdığı birçok makalelerdir ki bunlar *Teşâumu Ebi'l-Alâ* ve *Suhriyyetu Ebi'l-Alâ* konusunu ele almıştır. Maarri'nin kötümser düşüncesi/*Teşâum* şiirlerinin çoğunda nettir ve aşağıdaki beyitte açıkça görülür:

¹²¹ Mendûr, *fi'l-Mîzâni'l-Cedîd*, s. 154-156.

¹²² Ebû Abdillâh el-Hâris b. Esed el-Muhâsibî, *et-Tevehhum*, Tahkik 'Abdulkâdir Ahmed 'Ata, Mu'essesetu'l-Kutubi's-Sekâfiyye, Beyrût, 1991, s. 149-152.

¹²³ Mendûr, *fi'l-Mîzâni'l-Cedîd*, s. 156.

¹²⁴ Ebû 'Âmir Ahmed b. Şehîd, *Risâletu't-Tevâbi'i ve'z-Zevâbi*, Tahkik Butrus el-Bustânî, Dâru Sâdir, Beyrût, 1996.

إذا الفتى ذم عيشاً في شببته فما يقول إذا عصرُ الشباب مضى

Maarri bu beyitte hayatının en güzel ve parlak dönemi olması beklenen gençlik çağındaki karamsar düşüncesini göstermiştir. Akkâd, Ebu'l-Alâ'nın kızgın/öfkeli tavrından insanın yaşama karşı öfkesini çıkarmıştır. Çünkü insan ya daha çoğunu ister veya yaşamın en iyisini elde edeceğine inanır ve bundan daha azına razı olmaz.¹²⁵ Akkâd, Ebu'l-Alâ'nın alay (*Suhriyye*) etmesiyle ilgili onun hayatı tümüyle hafife aldığı ve dünyanın kendisine ihanet ettiği görüşünde olduğunu düşünür. Maarri şöyle söyler;

وما يبالي الميت في لحده بدمه شيع أو حمده

Beyit, geride kalan insanların ölüyü övmesi veya yermesinin ona yarar sağlamayacağını ifade etmektedir. Akkâd'a göre *Ğufrân Risalesi*'nin tamamında Ebu'l-Alâ'nın ortaya koyduğu düşünce gülünç bir şeydir. O, yaşamı hafife aldığını göstermek için istihzâya dalmıştır.¹²⁶

Mendûr'un bu görüşlere yorumu şöyledir; Arap edebiyatçılarının problemi, Avrupâî kitapları okuduklarında, bunları iyice anlama ve bunlardaki alçak gönüllülük ve samimiyetten ders çıkarma yerine, bunları Arap edebiyatına zorla katmaya çalışmalarıdır. Mendûr'a göre kötümserliğin kaynağı, gerçek ile ümit arasındaki açının, yani gücümüzle isteklerimiz arasındaki mesafenin genişliğidir. Ancak kötümserliğin sonuçları kişiden kişiye değişebilir. Bu durum Ebu'l-Alâ'da ümitsizlik derecesine ulaşmıştır. Ümitsizlik kişiyi rahatlatıyorsa faydalı olur. Kişiyi yıkıma uğrattığı zamanlarda da zararlı olabilir. Aynı şekilde ümitsizlik alay etmeye de götürebilir. Bu durumda ümitsizlik, insanı yaşama alay etmeye sevk edebilir. Ebu'l-Alâ'nın sıkıntılı dönemlerde yaşadığı durum budur. Ancak Arap eleştirmenlerin Ebu'l-Alâ hakkındaki yargıları geneldir ve isabetli değildir.¹²⁷ Bu sorun sebebiyle Akkâd, aralarındaki tartışma konusuna değinmeksizin Mendûr'la alay eden bir makale yazmıştır. Makale, Akkâd'ın kendi konumunu ortaya koymaktan ibarettir. Mendûr da buna karşı güçlü ve cesur denebilecek bir makale yazmış ve bu makalede Akkâd'ı Mısırlı Gorgias olmakla nitelemiş, onu metotsuzluk ile ve sofistlik olmakla suçlamıştır.¹²⁸ Gorgias Yunanlı sofistlerin en meşhurlarından biri olup tüm tartışmaları mugalâtadan (demogoji)

¹²⁵ Abbâs Mahmûd el-Akkâd, *Mutâla'ât fi'l-Kutub ve'l-Hayât*, Mu'essesetu Hindâvî, Kahire, 2013, s. 81-84.

¹²⁶ el-Akkâd, *Mutâla'ât*, s. 91-102.

¹²⁷ Mendûr, *fi'l-Mîzâni'l-Cedîd*, s. 155-156.

¹²⁸ Kandîl, *Mendûr Şeyhu'n-Nukkâd*, s. 208; Devvâre, '*Aşaratu Udebâ*', s. 268.

ibarettir. Bu iki büyük eleştirmen arasındaki tartışma birbirlerinin görüşlerine ikna olmadıklarını gösterir. Bu Mendûr'da çok nadir görülen bir durum olmakla birlikte onu sinirlendirmiş ve tartışma bilimsel olmaktan çıkmış ve edebiyat tartışmalarında devamlı uzak durmaya çalıştığı sövgüye dönüşmüştür.

İnsanın zamana kızgınlığı tüm insanlığa özgü bir olaydır. Bu kızgınlık insanın arzularıyla gerçekler çatıştığında meydana gelir. Zamanı eleştirme ve ona kızmak üzerine kurulu bu tür şiir zaman veya zamanlardan şikayet etmek yani dehr/dehriyyât olarak anılır.¹²⁹ el-Maarrî zor şartlardan dolayı kötümserliğe düşmüş ve genç yaşında kör olmuştur. Döneminde hâkim olan politik ve toplumsal olumsuz şartlara ek olarak anne ve babasını da kaybetmiştir. Tüm bunlar onu hayatla alay etmeye sevk etmiştir. Bu nedenle kanaatimizce Akkâd psikoloji ekolüne mensup olmasına rağmen Mendûr, insan psikolojisini ve ümitsizliğin insan üzerindeki etkisini tahlilde ondan daha başarılı olmuştur.

B. Kambiz Romanı

Akkâd, Ahmed Şevki'nin *Rivâyetu Kambiz fi'l-Mizân* romanını eleştirmiştir. Çünkü yazar romanın geçtiği Grek dönemindeki tarihî kişiliklerin bir kısmını zikretmemiştir. Kambises M.Ö. 535 yılında Mısır'a saldıran ve Mısır'ı dört yıl yöneten İran kralıdır. Akkâd bu tiyatroyla Şevki'nin tarihi çarpıttığını söylemiştir.¹³⁰ Örneğin Atinalı Solon ile çok zengin olan Lidyalı Krezüs, Kambises'in saldırdığı dönemde Mısır'da idiler. Ancak Şevki, tiyatrosunda bu iki şahsiyetten bahsetmemiştir. Halbuki bahsetmesi gerekirdi görüşündedir.¹³¹

Mendûr, Akkâd'ı yukarıdaki eleştirisinde haksızlıkla suçlamıştır. Çünkü o, tiyatronun bağlamıyla ilgisi olmayan tarihî karakterleri katmak istemiştir. Edebiyatçının, kendi edebiyatına hizmet eden tarihî olayları seçme ve duygu ve mantığının yönlendirdiği şekilde tarihi yorumlama hakkı vardır. Mendûr, edebiyatçıya tarihi değiştirme kapısını açık bırakmaz. Ancak ona göre seçilen tarihî olaylar tarihî gerçeklerle örtüşmeli ve onları değiştirmemelidir.¹³²

Kanaatimizce Mendûr bu konuda tamamen haklıdır. Çünkü edebiyatçının tarihî gerçeklere bağlı kalarak mantığına göre yorumlaması problem oluşturmaz. Bununla

¹²⁹ Lu'ey Alî Halîl, *ed-Dehru fi's-Şi'ri'l-Endelusî Dirâse fi Haraketi'l-Ma'nâ*, Hey'etu Ebû Zabî, Ebû Zabî, 2010, s. 202.

¹³⁰ Semîre Abdussellâm Âşûr, *Kambîz Beyne'l-Firdevsî ve Şevkî*, Kutub Arabiyye, Kahire, ty., s. 103.

¹³¹ Kandîl, *Mendûr Şeyhu'n-Nukkâd*, s. 208-209.

¹³² Mendûr, *el-Mesrahu'n-Nesrî*, s. 76-77.

beraber tiyatronun amacına hizmet etmeyen karakterler ve olaylarla doldurulması yanlıştır. Zira tarih olaylarla doludur. Şayet edebiyatçı tüm tarihî olayları zikretmeye çalışsa –ki bunu yapamaz- edebî eserde yazarın hayal gücüyle ürettiklerine yer kalmaz. Ancak Akkâd, Şevki'ye eleştirisini tarih üzerinden yapmış, Mendûr'un yaptığı gibi tiyatroya sanatsal açıdan değinmemiştir.

C. Akkâd'ın Düşünsel Şiirleri

Akkâd şairdir ve on şiir kitabı yazmıştır. Ancak şairlikten ziyade yazar ve eleştirmen olarak tanınır.¹³³ Mendûr, Akkâd'ın şiirleri üzerine eleştirisini yoğunlaştırmıştır. Zira Akkâd şiiri felsefeye dönüştürmek istemiştir. Ancak Mendûr'a göre heyecanın gücü felsefi düşünceyi değil de şiirsel bakışı doğurur.¹³⁴ Mendûr, Akkâd'ı detaylı bir şekilde inceleyen çalışma yapmıştır. Bu çalışmada onun genel felsefesini, yaşamla ilgili teorisini, edebiyat ve eleştiriyle bağlantısını, Şevki ve gelenekçi ekolle husumetini incelemiştir. Ayrıca şiir ve eleştiriyle ilgili görüşlerini, edebiyat araştırmalarını, bunların amacını, yöntemini ve biyografi/sire araştırmadaki metodunu araştırmıştır. Bunun sonucunda Akkâd'ın yenilikçilerin önderlerinden olduğu gibi muhafazakarların da önde gelenlerinden olduğunu tespit etmiştir.¹³⁵

Ancak Akkâd bu eleştiriye kabul etmemiş ve Mendûr'un *mehmûs şiir* teorisine şöyle cevap yazmıştır: Gerçekler bizim düşünsel ve felsefî şiiri savunmamıza ihtiyaç bırakmamaktadır. Tarih boyunca en meşhur şairler Arap şiirinde el-Mutenebbî, Grek şiirinde Homeros, İngiliz şiirinde Shakespeare, İtalyan şiirinde Dante, Fransız şiirinde Racine vb. diğer milletlerden toplumu ifade etmeye çalışan fikir adamlarıdır. Akkâd şiirdeki düşünce karşıtlarını alay ederek eleştirir. Bu düşüncede olanları papağan eleştirmenler olarak niteler. Zira bunlar düşünce ve duygunun bir araya gelmeyen iki zıt şey olduğunu düşünmektedirler. Ancak bunlar tabiatı itibarıyla insanın duygu ve düşünceden asla kopamayacağını unutmaktadırlar. Şiirde düşünce suç değildir. Asıl suç olan duyguları yapmacıklıkla eş anlamlı kullanmaktır. Onlar ince olmayan her şeyin duygusal olmadığını zannederek yanılmaktadır.¹³⁶ Akkâd, bunlara “eleştirmenlerin şeyhi, modern sosyal eleştirmen Marksist ekolü eleştirme konusunda tek bir harf yazmadığını unuttu. Daha sonra da mehmûs edebiyatın toplumsal devrimleri ifade eden

¹³³ Mecdî Seyyid Abdulaziz, *Mevsû'atu'l-Meşâhîr*, I-III, Dâru'l-Emîn, Kahire, 1996, c. I, s. 20.

¹³⁴ Mendûr, *en-Nakdu ve'n-Nukkâd*, s. 74-81.

¹³⁵ Mendûr, *en-Nakdu ve'n-Nukkâd*, s. 63-127.

¹³⁶ Abbâs Mahmûd el-Akkâd, “Ra'yun fi'ş-Şi'r”, *Mecelletu'ş-Şi'r*, 1964, S. 1, s. 18-19.

son üslup olduğunu unuttu”¹³⁷ sözlerini ekler. Bu sözler Mendûr’un ülke sorunlarıyla ilgilenen bir edebiyatçı olduğu iddiasına işaret etmektedir. Ancak mehmûs edebiyatı benimsemesi sömürgecilerin egemenliğinden kurtulma sürecinde siyasi ve ekonomik krizler geçiren ülkenin gerçekleriyle çelişmektedir. Bu durumda Mendûr öncelikli olan, ülkesine hizmet eden düşünsel şiire yoğunlaşmalıydı. Kanaatimizce şiirin doğasıyla ilgili Mendûr ile Akkâd arasında gerçekleşen bu tartışmanın olmaması gerekirdi. Çünkü Arap şiirinin ortaya çıkışından beri konuları ve amaçları vardır. Bu konular zamanla farklılık gösterip gelişebilir. Mehmûs şiir teorisi romantik konuları veya kalbe ve hislere dokunan temaları amaçlar. Düşünsel şiir ise genellikle toplumsal, bilimsel ve siyasi konuları amaçlar. Sonuç olarak bu iki şiir arasında çelişki yoktur, farklılık vardır.

3.2.3. Muhammed Halefullah Ahmed

Muhammed Halefullah Ahmed’e göre şairler yalnız şairler için değil tüm insanlık için yazarlar. Şiir insanlığın ilk ve son bilgisidir.¹³⁸ Edebiyatın temeli olan hayal, üretme ve gelişmenin ta kendisidir. Bu nedenle edebiyatta takriri eleştiriyi işlememiz gerekir. Bu, eleştirinin vazgeçilmez olan edebi yazım prensiplerini belirlediği ve bu prensiplerin estetik, psikoloji, tarih ve sosyoloji gibi diğer bilimlerden beslendiği anlamına gelir.¹³⁹

Mendûr bu görüşe şöyle cevap verir; bu eğilim edebiyatın başına gelen bir felakete işaret eder. Zira bunun anlamı edebiyattan, edebiyat zevkinden, edebiyatı anlamaktan sapmak ve faydasız genel teorilere sığınmaktır. Edebiyatı anlamak için diğer bilimlere başvurma edebiyat anlayışımıza yenilik getirmez. Bu, edebiyatta yenilik değildir. Zira bunu Kudâme b. Cafer’den duymuştuk.¹⁴⁰ Kudâme, aklî metoda dayanmaktadır. Onun *Nakdu’s-Şiir* kitabı İbn Mu’tez, el-Asmai gibi eleştirmenlerin kitaplarından farklıdır. Kudâme’nin eleştiri metodu, kendi çağı için derin düşünsel bir devrimdir.¹⁴¹ Avrupa bu yönelimi 18. yüzyılda anlamış ve İbn Kuteybe’nin *Edebu’l-Katib* kitabındaki gibi eskilerin çabalarının farkına varmıştır. Avrupa günümüzde her bilimin kendine özel metodu olduğunu ve her bilimin kendinden kaynaklanan ve

¹³⁷ Rabî’ Miftâh, *Bânarâma el-’İşk ve’l-Kitâbe: Siyer Hayâtu Kuttâb*, Vekâletu’s-Sahâfeti’l-Arabiyye, Kahire, 2015, s. 63.

¹³⁸ Muhammed Halefullah Ahmed, “eş-Şu’arâ’u’n-Nukkâd”, *Mecelletu’l-Sekâfe*, 1942, S. 192, s. 19.

¹³⁹ Muhammed Halefullah Ahmed, “eş-Şu’arâ’u’n-Nukkâd”, *Mecelletu’l-Sekâfe*, 1942, S. 196, s. 7.

¹⁴⁰ Muhammed Mendûr, “eş-Şu’arâ’u’n-Nukkâd”, *Mecelletu’s-Sekâfe*, 1942, S. 197, s. 8; Mendûr, *fi’l-Mizâni’l-Cedîd*, s. 178.

¹⁴¹ Ebu’l-Ferec Kudâme b. Ca’fer, *Nakdu’s-Şi’r*, Şerh: Muhammed Îsâ Menûn, Yayınlayan: Muhammed Îsâ Menûn, yy., 1934, (tahkik mukaddimesi)

kendiliğinden gerçekleşen ilerlemesi olmadıkça gelişemeyeceğini fark etmiştir. Eleştirinin temel görevi, edebiyatçının kişisel özgünlüğünü/orijinalliğini araştırmaktır. İnsanın belirli kalıplara hapsedilmesi/mahkum edilmesi mümkün değildir. Zira toplumdaki her birey diğerinden farklıdır.¹⁴²

Halefullah Ahmed, Mendûr'un bu görüşüne şöyle cevap vermiştir: Her ilim iki temel üzerine kurulur; bunlar bilimin konusu ve bu konuyu ele alma yöntemidir. Bilimsel araştırma yöntemi diye anılan araştırmanın alt bölümlerinden bir bölüm vardır. Bu bilim, kendisinden bilimsel sonuçların çıkarılacağı bilimsel yöntemler şeklinde nitelenebilecek araştırma yöntemlerini inceler, her bilimin kendine has özelliklerini ve diğerinden farklı olan araştırma yöntemlerini araştırır. Zira matematik konularının araştırma yöntemleri, tarih vb. diğer bilimlerin araştırma yöntemlerinden farklıdır. Bu gerçeği görmemezlikten gelmek çoğu kimsenin bazı bilimleri bilim olarak kabul etmemesine yol açar. Bunun sonucunda bazıları psikolojiyi, bazıları da tarihi bilim olarak kabul etmez. Edebiyat için de durum aynıdır. Zira çoğu araştırmacı “edebiyat bilimi”, “edebiyat tarihi bilimi”, “edebiyat eleştiri bilimi” isimlendirmesini kabul etmez. Çünkü bunların hepsi onlara göre belirli bir yöntemle bağlı kalmaksızın ve bilimsel bir metot takip etmeksizin görüşünü söyleme hakkı olan her insanın yaptığı mücerret yazmadan ibarettir. Bu görüş yalnız kozmoloji bilim adamlarıyla sınırlı değildir. Maalesef edebiyat araştırmacılarına da uygundur. Onlara göre edebiyat araştırması kişisel zevke dayanmaktadır. Çünkü eski Arap edebiyat ekollerinden, edebî zevkin şiiri anlamada temel olduğunu öğrendiler. Aynı şekilde bazı modern Avrupa eleştiri ekolleri de sanatı anlamada zevke dayanma çağrısı yaptılar. Halbuki bu, büyük bir demogojidir. Zira doğru olan, edebiyat araştırma yöntemlerini ve edebiyat terimlerini belirlemek, edebiyatçı ve eleştirmenin psikoloji, estetik ve sosyoloji gibi diğer sosyal bilimlerin neticelerine vakıf olması yoluyla kültür seviyesini ilerletmektir.¹⁴³

Mendûr buna, gerçek edebiyat eleştirisinden, psikoloji, estetik ve tarih bilimine kaçmayı reddederek itirazını ortaya koydu. Zira edebiyat, dili estetik kullanma sanatıdır. Bu nedenle bireysel ve toplumsal yaşamla irtibatına ek olarak edebiyattaki estetik ve dilsel alanla da ilgilenmek gerekir. Fakat eleştiri, edebî metni inceleme ve üsluplarını

¹⁴² Mendûr, “eş-Şu‘arâu’n-Nukkâd”, s. 9-12; Mendûr, *fi'l-Mîzâni'l-Cedîd*, s. 179-187; el-Umrânî, *Tetavvuru'n-Nazariyye*, s. 11-12.

¹⁴³ Muhammed Halefullah Ahmed, “Ba‘du Menâhici'd-Dirâsâti'l-Edebiyye”, *Mecelletu'l-Sekâfe*, 1942, S. 203, s. 15.

ayırt etme sanatıdır. Bu sanat farklı şekillerde bilimlerden yardım alır. Ancak diğer bilimler aracılığıyla edebiyat için genel kurallar koyup daha sonra da edebiyat metnine uygulama yapılamaz. Yani bu kurallara uygun olan iyi, muhalif olan kalitesiz şeklinde nitelemek yanlıştır. Ayrıca bildiğimiz gibi bilim, doğal olayları açıklayan kanunları keşfetmektir. Fakat edebiyat böyle değildir. Her yazar diğerinden farklıdır. Buna yazarın orjinalliği/özgünlüğü denir. Özgünlük yazarı diğerinden ayıran özellikler ve onun sahip olduğu ruhtur. Buna ek olarak bir edebî metnin etkisi her okurda farklıdır.¹⁴⁴

Edebiyat, özellikle duygular ve görüşlerin kişiden kişiye değişmesi sebebiyle diğer sanatlardan farklıdır. Tek bir edebî metin onu okuyanlarda farklı ve çeşitli duygular oluşturabilir. Bu farklı görüş ve duygulara rağmen birinin kesin doğru, diğerinin de kesin yanlış olduğunu söyleyemeyiz. Ancak bunların hepsini zevklerin farklı olduğu gerçeği altında toplayabiliriz. Edebiyat metninin yorumu da kişiden kişiye değişir. Edebî metni okuduğunda birinin gördüğü gerçekleri diğeri göremeyebilir. Diğer bir ifadeyle başkasının görmediğini o görebilir. Bu durum, hiç kimsenin ihtilaf etmediği yani herkesin görüş birliğine vardığı bilimsel gerçeklerden ve kozmik olaylardan farklıdır. Zira edebiyatın insandaki en karmaşık düşünce ve hisleri başkalarına aktarabilecek potansiyeli vardır. Edebî metin bazen bu düşünce ve hisleri sembolle ifade etmekle yetinir. Bu durumda edebî çalışmanın okuyuculara aktarılması daha zordur. Bu nedenle edebiyat için bilimsel kurallar belirlemek mantık dışı bir çabadır. Eleştirmenlerin yaptığı şey, edebiyat metninin analizine imkân veren belirli prensipler ortaya koymaktır. Bu prensipler edebiyat metninin anlaşılmasını kolaylaştırır ve psikolojik etkiyi okurun algısına terk eder. Okurdaki bu psikolojik etkiyi hiç kimse engelleyemez. Edebi metin analiziyle ilgili bazı prensipleri dikkate almak gerekir.¹⁴⁵

O halde eleştirmenin kullanması gereken eleştiri araçları ve ölçütler bulunmaktadır. Bu ölçüt ve araçların varlığı edebiyatın diğer bilimler gibi bir bilim olduğu anlamına gelmez. Zira edebî metnin bıraktığı psikolojik etki, okuyanları tesiri altına alır. Bu ölçütleri kullanmanın amacı okuyucunun metni anlamasını kolaylaştırmaktır.

¹⁴⁴ Muhammed Mendür, “el-Ma‘rife ve’n-Nakd”, *Mecelletu’s-Sekâfe*, 1942, S. 203, s. 8.

¹⁴⁵ Muhammed Abdulğani el-Mısri, Mecd Muhammed el-Bâkîr el-Berâzi, *Tahlîlu’n-Nassi’l-Edebi beyne’n-Nazariyyeti ve’t-Tatbîk*, Mu’essesetu’l-Varrâk, Ammân, 2002, s. 67-72.

3.2.4. İbrâhîm Abdulkâdir el-Mâzinî

Mendûr'a göre Mâzinî yaşamında iki aşama geçirmiştir. Birincisi şiir ve eleştiri tartışmalarındaki haliyle eski Mâzinî, ikincisi hikaye ve makale yazarı yeni Mâzinî'dir. Ancak eski Mâzinî tamamen kaybolmamış zaman zaman yeni Mâzinî ile beraber görülmektedir. Buna örnek Mâzinî'nin kendi biyografisini anlatan *İbrahim el-Katib* romanıdır. Bu romanın mukaddimesinde Mâzinî, eski ile yeni Mâzinî'nin çatışmasını ele alır. Bundan dolayı Mendûr, Mâzinî'nin yargılarında ve görüşlerindeki çelişkileri anlatır. Bazen eski görüşlerinden dolayı yeni Mâzinî'yi yadırgar ve onun görüşlerindeki çelişiklere dikkat çeker¹⁴⁶ ki bunlar aşağıda anlatılacaktır.

A. Mâzinî'nin *eş-Şi'ru Ğâyetuhu ve Vesâituhu* Kitabı Üzerinde Tartışma

Mâzinî 1915 yılında *eş-Şi'ru Ğâyetuhu ve Vesâituhu* (*Şiirin Gayesi ve Araçları*) kitabını yazmıştır.¹⁴⁷ Bu kitapta şiirin anlamını açıklamaya çalışmış ve romantik içerikle sembolik ifadeyi bir araya getiren şiir teorisini ortaya koymuştur. Bu teoriye göre şiir yalnız tasvir değildir. Çünkü şiirin alanı duygulardır ve herhangi bir dil bu duyguları ifadede yetersiz kalır. İşte bu nedenle duyguları ifade için şairin sembollere ve ilhama başvurması gerekir.¹⁴⁸

Mendûr bu kitaptaki bazı olumsuzluklara ışık tutmaktadır. Zira ona göre bu kitaptaki asıl amaç, ifade ve duygularda samimiyette kendini gösteren yeniliktir. Bu durumda Mâzinî'ye göre şiir insana heyecan veren ve rahat nefes aldırان duygulardan ibarettir. Bu, şairin iradeli olarak şiir yazmadığı veya şiir yazacağı konuyu kendi iradesiyle seçmediği anlamına gelir. Ancak gönlüne ilham geldiğinde istem dışı, içinden gelerek şiir yazar. Yani şiirin görevi, söyleyen kişiyi rahatlatmakla sınırlıdır. Bu tarz şiir; milliyetçi şiir, dramatik şiir ve başkalarının ümitlerini, acılarını halkın sorunlarını dile getiren diğer şiir türlerine uygun değildir. Mendûr, Mâzinî'nin bu kusurunun nedenini yirminci yüzyıl başlarında ortaya çıkan ve güzelleme diye bilinen geleneksel şiir çerçevesiyle sınırlı olan yenilikçi çağrısına dayandırmaktadır. Bu yenilikçilik kişisel vicdanla sınırlıdır. Çünkü Mâzinî ve arkadaşlarının şiiri hayatın sıkıntılılarından rahatlamaya ve kendilerini ifadeye muhtaçtır.¹⁴⁹

¹⁴⁶ Mendûr, *en-Nakdu ve'n-Nukkâd*, s. 128-129.

¹⁴⁷ Mendûr'un kitabında yanlışlıkla *eş-Şi'ru Ğâyetuhu ve Vesâituhu* yazılmıştır. Doğrusu *eş-Şi'ru Ğâyetuhu ve Vesâituhudür*

¹⁴⁸ Abdulkadir el-Mâzinî, *eş-Şi'ru: Ğâyâtuhu ve Vasâ'ituhu*, Tahkik: Fevzi Terhîni, Dâru'l-Fikri'l-Lubnâni, Beyrut, 1990, s. 94-98.

¹⁴⁹ Mendûr, *en-Nakdu ve'n-Nukkâd*, s. 130-131.

Kanaatimizce özel olarak Mâzinî, genel olarak da divan ekolü iyi şiirin niteliklerini belirlemiştir. Bu özellikler şiirin insan psikolojisinde büyük etkisinin olması ve duyguları coşturmasıdır. Yoksa şiirin görevi insanları eğitmek ve bilgilerle zihnini doldurmak değildir. Bu durum romantik şiir için doğru olmakla birlikte Mendûr'un dediği gibi romantikler başka şiir türlerini görmemezlikten gelmişlerdir. O halde duyguların, şiirin temeli olduğu görüşü doğrudur. Ancak akli görmemezlikten gelmek mümkün değildir. Gerçek hayatı ifade etmek için akla başvurmak gerekir. Çünkü insan sorunlarını, dertlerini ve modern çağda artan problemlerini ifadede en başarılı yol, akla başvurmaktır. Buna ek olarak divan ekolünün yenilikçi çabalarına ve Avrupa tarzına göre kasidenin biçimini değiştirme çalışmalarına rağmen¹⁵⁰ eskiyi taklit hatasına düşmüşler ve buna bağımlı kalmışlardır.

B. Mâzinî'nin *Şi'ru Hâfız* Kitabı Üzerinde Tartışma

Mâzinî 1915 yılında *Şi'ru Hâfız* kitabını yazmıştır. Bu kitap, bazısı *Mecelletu Ukaz*"da yayımlanan birçok eleştiri yazısından ibarettir ve Hafız İbrahim'in şiirlerine güçlü eleştiriler yöneltmektedir. Mâzinî, bu kitabın Hafız'a karşı her hangi bir kötü niyet veya düşmanlık taşımadığını ifade eder. Ekolleri farklı olduğu için aralarında tartışmaya da yer yoktur. Ancak Mâzinî'nin Hâfız'ın şiirini eleştiriye çağrıda bulunması şu anda bize uygun olmayan ve bizim düzeltmeyeceğimiz¹⁵¹ ve eskiyi taklidi terketmeye çağrıda bulunan yenilikçi ekolün taraftarlarından olmasıdır. Ancak Mâzinî, Hâfız'ı eleştiride çok tutucudur. Kanaatimizce Mâzinî, Hâfız'ın şiirini eleştirirken ona çok haksızlık yapmıştır. O, şöyle demiştir: "Eğer edebiyatta iyiliği ödüllendiren kötülüğü cezalandıran bir yönetim olsaydı, şiire karşı işlediği suçtan dolayı Hâfız'ın alacağı en düşük ceza, insanların daha önce satın aldıkları ona ait şiir kitaplarını satın alıp kendi eliyle onları yakmak olurdu. Çünkü onun şiiri edebiyata karşı işlenen cinayettir. Sen kusurlu şiiri, düzgün şiiri bilebilirsin. Ancak kusurlu şiir, zevki bozar ve insanları yalana alıştıtır, insanları yanlış yola sevkeder. İşte Hâfız'ın şiiri böyle bir şiirdir."¹⁵² Bundan dolayı mezkûr kitap, Hâfız'ı çok kızdırmıştır. Bu da, Hâfız'ın Mâzinî'yi Millî Eğitim Bakanı'na şikayet etmesine sebep olmuş ve bakan, onu çalıştığı

¹⁵⁰ Su'ûdi, "et-Tecrubetu'n-Nakdiyye", s. 24.

¹⁵¹ Abdulkadir el-Mâzinî, *Şi'ru Hâfız*, Mu'essesetu Hindâvî, Kahire, 2013, s. 5.

¹⁵² el-Mâzinî, *Şi'ru Hâfız*, s. 13.

liseden alıp ilkokula İngilizce öğretmeni olarak atamıştır. Mâzinî de istifaya mecbur olmuş ve daha sonra yaşamı boyunca gazeteci olarak çalışmıştır.¹⁵³

Mâzinî 1925 yılında *Hasâdu'l-Heşîm* kitabını yayımladı. Bu kitabında *Şi'ru Hâfîz* kitabındaki eleştirilerinden vazgeçti. Çünkü, Hafız üzerine yazdığı kitabı değersiz bulup onu yazmamış olmayı dilediğini ifade etti.¹⁵⁴ Mendûr, Mâzinî'nin eski yazdığının değersiz olduğunu kabul etmedi. Ancak yeni Mâzinî eski Mâzinî'yi temize çıkardı. Zira Mendûr, *Şi'ru Hâfîz* kitabını değerlendirdi ve bu kitabı, Mâzinî'nin zekâsını, zevkinin güzelliğini gösteren ve Hâfîz hakkında yazılan en değerli eleştiri kitabı olarak kabul etti. Fakat Mendûr, Mâzinî'nin sert ifadelerini ve zaman zaman eleştiride aşırıya kaçmasını eleştirdi. Çünkü Mâzinî, Hafız'ı şiir intihaliyle suçlamıştır ki Mendûr bunu tamamen reddetmektedir.¹⁵⁵

Mendûr, Mâzinî'nin Hafız'a saldırılarından vazgeçmesinin nedenini şöyle yorumlamaktadır: Mâzinî *Şi'ru Hâfîz* kitabına, divan ekolünden arkadaşı ve yenilikçi ekolün temsilcisi Abdurrahman Şükrî'nin şiiri ile klasik ekolün temsilcisi Hafız İbrahim'in şiiri arasında mukayese ile başlamıştır.¹⁵⁶ Daha sonra Mâzinî ve Şükrî arasındaki ilişki kötüleşmiş bu da Mâzinî'yi, divan ekolünden Şükrî'yi çıkarmaya sevk etmiş ve onu bir sonraki başlıkta göreceğimiz gibi *Sanemu'l-Elâib* olarak isimlendirmiştir. Hatta Şükrî'yi delilikle ve şiir yeteneğinin zayıflığıyla suçlamıştır. Bu da Mâzinî'yi çelişkiye düşüren şeydir.¹⁵⁷

Gerçekten Mâzinî, Hâfîz'ın şiirine yönelttiği eleştirilerin çoğunda haklıdır. Zira Hafız'ın beyânî ifade ve sanatsal zevk kusurlarının yanında birçok dil hatalarına düştüğünü göstermiştir. Mâzinî'nin Hâfîz'a aşağıdaki eleştirisi bunun örneklerindedir:

كيف لم يرحم أناملها الغر ولم يرفقا بتلك البنان¹⁵⁸

Mâzinî, Hâfîz'ın bu şiiri Mihyar ed-Deylemî'nin şu sözünden çaldığı görüşündedir:

ما على قومك إن صار لهم أحد الأحرار من أجلك عبداً¹⁵⁹

İki beyitteki düşünceler benzeşmesine rağmen, Hâfîz'ın şiir intihali yapması uzak bir ihtimaldir ve Mâzinî bunu ispat edemez.

¹⁵³ Mendûr, *en-Nakdu ve'n-Nukkâd*, s. 131.

¹⁵⁴ Abdulkadir el-Mâzinî, *Hasâdu'l-Heşîm*, Muessesetu Hindâvî, Kahire, 2011, s. 275-277.

¹⁵⁵ Mendûr, *en-Nakdu ve'n-Nukkâd*, s. 133-136.

¹⁵⁶ el-Mâzinî, *Şi'ru Hâfîz*, s. 9-10.

¹⁵⁷ Mendûr, *en-Nakdu ve'n-Nukkâd*, s. 133.

¹⁵⁸ el-Mâzinî, *Şi'ru Hâfîz*, s. 55.

¹⁵⁹ el-Mâzinî, *Şi'ru Hâfîz*, s. 20.

C. Mâzinî'nin *Sanemu'l-Elâib* Makalesi Üzerinde Tartışma

Mâzinî *ed-Divan* kitabının birinci bölümünde *Sanemu'l-Elâib* başlıklı makalesinde arkadaşı Abdurrahman Şükrî'ye saldırmış, onu delilikle suçlamış ve kaderin sahile bıraktığı bir put olarak nitelemiştir. Bu şekilde nitelemesi Şükrî'nün yazdığı birçok kasidesinde delilik kelimesini tekrar ettiğinden dolayıdır. *ed-Divan* kitabının ikinci bölümünde *Sanemu'l-Elâib* başlıklı makalesinde saldırısının nedenlerini sunmaya çalışmış ve şöyle demiştir; “onu şiirde yapmacık sözlerden uzak tutan bir nasihatçi vardı.” Sonra Mâzinî'ye tekrar saldırdı.¹⁶⁰ Akkâd, arkadaşı Mâzinî'nin Şükrî'ye saldırısına katılmaktadır. Ancak Mâzinî ve Akkâd'dan her biri daha sonra Şükrî'ye haksızlık ettiklerini kabul etmişlerdir. Hatta o ikisi yeniliğe çağrıda ve genel olarak Avrupa şiirine özel olarak da İngiliz şiirine ulaşmaya çağrıda Şükrî'nün kendilerine önder olduğunu itiraf etmişlerdir.¹⁶¹

Mendûr'a göre Mâzinî'nin saldırısı aşırılık ve haksızlıkla nitelenebilir. Zira Mâzinî'nin Şükrî'yi delilikle vasıflanması Şükrî'nin kendi sözüne dayanmaktadır. Ancak deli, hiçbir zaman deli olduğunu kabul etmez, daima en akıllının kendisi olduğunu söyler. Mendûr buna, Mâzinî'nin yaşamının ilk döneminde çoğunlukla objektif olmadığını, edebiyat yaşamının ikinci aşamasında ise edebiyat tartışmalarından çok edebiyat ve estetik incelemelerine yoğunlaştığını ekler. Bu nedenle Mâzinî'nin ikinci aşaması şiddetten ve bazen de ciddiyetten çok uzaklaşmış, hatta güldürü ve mizah baskın gelmiştir. Örnek olarak Tâhâ Huseyin *fi's-Şi'ru'l-Cahili* kitabında cahiliye dönemi şairlerinin nisbet edildikleri şiirlerden şüphe ettiğinde Mâzinî ona alaycı bir üslupla Tâhâ Huseyin'in varlığından şüphe ettiğini söyleyerek cevap vermiştir. Çünkü Mâzinî, basit bir köylü olan Tâhâ Huseyin'in değişip Paris'in Latin Mahallesi sakinlerinden biri gibi olmasını uzak görmektedir. Özet olarak Mendûr'a göre Mâzinî, yaşamının ikinci aşamasında belirgin bir eleştiri yapmamış, ancak estetik ve edebiyat kültürüne katkıda bulunacak makaleler yazmıştır.¹⁶²

Mendûr, Mâzinî'nin edebî çalışmalarını, Araplara, onların şiirlerine saldırı içeriği taşıdığı ve Batı ve şiirlerini üstün gördüğü şeklinde yorumlamıştır. Örneğin Mâzinî şöyle söyler: “Kanaatimce Arap edebiyatının en açık iki kusuru vardır ki bunlar; zevki bozması ve zihni yormasıdır. Araplar en iyi şair milletlerden değildir. Eğer bir

¹⁶⁰ el-Akkâd ve el-Mâzinî, *ed-Divân*, s. 57-73, 177-190.

¹⁶¹ Kandîl, *Mendûr Şeyhu'n-Nukkâd*, s. 212.

¹⁶² Mendûr, *en-Nakdu ve'n-Nukkâd*, s. 136-146.

kimse Batı eserlerinden birini okusa, ondaki gördüğü doğruluğa ve samimiyete, yüce emellere, aşka kendini kaptırır. Evet, bu durum şüphe götürmez bir gerçektir. Ari milletler doğal güzellikleri erdemin ve hakikatin güzelliğini en iyi anlayanlardır.” Bu sözler Mâzinî'nin Batılıların, kültür ve edebiyatından etkilendiğine ve onlara olan tutkusuna kanıttır. Mendûr'a göre Batı edebiyatına karşı tutumumuz orta yollu olmalıdır. Zira ne şerefli geçmişimizden sıyrılmalıyız ne de kendisinden yararlanacağımız modern Batı kültürünü terk etmeliyiz. Yani geçmişimizden kopmamak ve yabancı kültürleri terketmeyip onlardan faydalanmak gerekir.¹⁶³

Mâzinî'nin Arap edebiyatı karşısında Batı edebiyatına tutkunluğu *Şuubiyye* görüşünü andırmaktadır. Buna göre Arap'ın Arap olmayana üstünlüğü yoktur. Belki en iyi şiir ve nesir, Arap olmayanların şiir ve nesirleridir. Araplara karşı olan Beşşar b. Burd, İranlı olmakla övünen Ebu Nuvâs ve fıkıh, hadis ve benzeri diğer alanlarda Arap olmayan birçok yetenekli insan buna örnektir.¹⁶⁴

Mendûr bu sorunu farklı açılardan tartışmış ve şöyle sorgulamıştır; biz Arap edebiyatına Arapça yazıldığı için mi yoksa söyleyeni veya yazarı Arap olduğu için mi Arap edebiyatı ismini verebiliriz? Mendûr'a göre edebiyatın Arap ırkına nispet edilmesi, karşı çıkılması gereken hatalı bir düşüncedir. Çünkü bu bilimsel ölçütlere dayanmamaktadır. Edebiyat, bir ırkın edebiyatı değil, Arap edebiyatlarının tamamını altında toplayan dilin edebiyatıdır. Irk temeline dayalı ayrımcılık uluslararası geleneklerde ve kanunlarda reddedilen bir durumdur. Arap milleti gücünü din ya da ırk birliğinden almaz. Ancak bu gücü edebiyatın da önemli bir parçası olduğu kültür birliğinden alır.¹⁶⁵

Kanaatimizce Mendûr görüşünde haklıdır. Zira herhangi bir dilde yazılan edebiyat veya sanat öncelikli olarak yazarına değil de bu dilin hazinesine eklenir. Şu an dünyada en çok kullanılan dil İngilizcedir. Bu nedenle bilim adamları, edebiyatçılar ve araştırmacılar İngilizce yazmada yarışmaktadırlar ve tüm bu dilde yazılanlar öncelikli olarak yazarına değil de İngilizcenin hazinesine eklenmektedir. Bu durum eskiden dünyada birinci sırada geçerli dil olan ve uluslararası iletişimde ortak dil olarak kullanılan Arapça için de geçerlidir. İngilizce'de buna *Lingua Franca* (geçerli dil)

¹⁶³ Mendûr, *en-Nakdu ve 'n-Nukkâd*, s. 151-153.

¹⁶⁴ Abdusselam es-Sâmerrâ'î, *eş-Şu'ûbiyye: Hareke Mudâdde li'l-İslâm ve'l-Ummeti'l-'Arabiyye*, Bağdâd, 1984, s. 99-108.

¹⁶⁵ Mendûr, *Me'ârik Edebiyye*, s. 294-297.

denilmektedir. Arapların da büyük bir bilimsel ve edebî mirası vardır. Arapça ırka değil o dili konuşanlara nispet edilir.

3.2.5. Reşat Ruşdi

Reşat Ruşdi estetik ekole mensuptur.¹⁶⁶ Bu ekol bilimsel, etik, toplumsal ve diğer değerlerden sıyrılıp estetik değerlerle ilgilenir, içeriği değil biçimi önemser. Mendûr da çağlar boyu ruh dünyamızı bozan edebiyat dilinde devrim yapılması gerektiği görüşündedir.¹⁶⁷ Bu durum Mendûr'la Reşat Ruşdi arasındaki tartışmaların kaynağıdır. Bu tartışmalardan bazıları aşağıda zikredilmektedir.

A. Nesnel Karşılık (Objective Corrolative) Tartışması

Nesnel karşılığa meşhur çağırışı Reşat Ruşdi yapmıştır. Bunun anlamı, edebiyatçının ifade etmek istediği içsel durumdur. Edebiyatçı, doğrudan özel aşk deneyiminden bahsedemez, belki başkalarının deneyimlerinden veya objektif bir olaydan bahseder. Bu konuya *Zât* romanını örnek verebiliriz. Yazar, Mısırlıların Cemal Abdunnasır döneminde Sudan'ın Mısır'dan ayrılmasından duydukları acının boyutunu ifade ederken direkt bu durumdan bahsetmemiştir. Ancak acıyı daha iyi ifade eden nesnel karşılığını kullanmıştır. Bu durum, roman kahramanı kız çocuğunun sünnet edilmesidir. Mısır'ın siyasî parçalanmasını sünnetle ifade etmiştir. Sünnet esnasında çocuktan koparılan parçanın çocuğa verdiği çok şiddetli acı, o dönemde Mısır'dan koparılan Sudan'ın Mısırlılara verdiği acıya karşılık olarak kullanılmıştır.¹⁶⁸

Mendûr'a göre Ruşdi, T. S. Eliot gibi bir edebiyatçının ifade etmek istediği içsel durumun nesnel karşılığını aramak istemiştir. Mendûr, nesnel karşılığa çağırıda bulunmanın öznel edebiyata, hatta sadece öznel şiire çağırıda bulunmakla sınırlı olduğunu düşünür. Gerçekte hikaye veya tiyatro yazarı, hikayesinin veya tiyatrosunun konusunu araştırmaya başlayan nesnel bir yazardır. Bu konuyu bulduğunda ondan bunu bırakıp konunun nesnel karşılığını bulmasını istemeyiz. Mendûr'a göre Ruşdi'nin takip ettiği Eliot, tam anlamıyla gerçeğe, tarihe veya efsaneye bağımlı kalmamayı ve konuya uygun hayalî unsurların karıştırılması yöntemiyle gerçek veya tarihî olayların tekrar oluşturulmasını ve yazarın gerçekleri saptırmadan istediğini ifade edebileceğini

¹⁶⁶ Hafâcî, *Medârisu'n-Nakdi'l-Edebi*, s. 239.

¹⁶⁷ Ma'rûf, *Hâkezâ Yasna'üne Enfusehum*, s. 73.

¹⁶⁸ Sun'ullah İbrâhîm, *Zât: Rivâye, Dâru'l Mustekbali'l-'Arabî, Kahire, 1998, s. 9-10.*

kastetmiş olabilir. Ancak Ruşdi'nin nesnel karşılığı, uygulanması gerekli genel bir kural olarak benimsemesi büyük bir hatadır.¹⁶⁹

Mendûr ve Ruşdi birbirine zıt taraflardadır. Zira Ruşdi her sanatsal çalışmanın nesnel karşılık üzerine kurulmasını istemektedir. Eliot'un teorisindeki nesnel karşılıktan Ruşdi'nin anladığı şey: sanatsal çalışma sanatçının hissettiği duygulardan değil bu hislerin nesnel karşılığından ibaret olmalıdır.¹⁷⁰ Mendûr ise bu düşünceyi tamamıyla reddeder ve yazarın bakış açısına göre tarihî olayın yeniden yorumlanması olarak anlar. Kanaatimizce nesnel karşılık teorisi ikisi arasında orta bir yerdedir. Zira bu teori tamamen terk edilemez veya tüm edebî çalışmalarda uygulanamaz. Edebiyatçı, eserini gerçek yaşama göre yapılandırır. Bazı olayların uygun nesnel karşılığını bulur. Mesela; *Zât* romanında yazarın, kız çocuğunun sünnetini Sudan'ın Mısır'dan ayrılmasına nesnel karşılık olarak kullanmasından anlaşılan budur.

B. *Beyne'l-Kasreyn* Tiyatrosu ve Sanatta Müstehcenlik

Necip Mahfuz'un romanından uyarlanan *Beyne'l-Kasreyn* tiyatrosu sahnelendiğinde birçok eleştirmen, içeriğindeki cinsellikten dolayı tiyatroya karşı çıkmıştır. Ancak Ruşdi, eleştirmenleri yapıcı olmamakla, yıkıcılıkla suçladığı bir makale yayımlamış ve edebiyatçıların özellikle de sanatlarını, edebiyatlarını ve görüşlerini ifade etmek isteyen gençlerin yanında olduğunu iddia etmiştir. Mendûr buna şöyle cevap vermiştir: “Eleştirmenin yapması gereken şey, koruması gereken sanatsal ve insanî değerleri hiçe sayarak nezaket uğruna edebiyatçıları hoşnut etmeye çalışmak değildir.” Tiyatroda müstehcenliği savunmak da doğru değildir. Eğer Reşat Ruşdi 1919 yılındaki devrim sırasında aile yaşamını tam olarak anlatan, toplumsal ve ahlaki hedefleri bulunan Necip Mahfuz'u kavradıysa bu sosyal ve ahlaki hedefleri ve hikayede bu hedefleri ortaya koyma yöntemini de bize göstermesi gerekirdi. Ancak tiyatrodaki olaylar cinsel arzuları ve tiyatrodaki geçen cinsel sapkınlıkları ortaya çıkarmaya yoğunlaşmıştır ve aile reisindeki ve büyük oğlundaki sapkınlık, milli sorunları ve ahlakî değerleri bastırmıştır. Necip Mahfuz'un romanı ahlaki çerçeveyi korumuştur. Fakat Reşat Ruşdi'nin tiyatrosu ahlakî açıdan bozuktur.¹⁷¹

Ruşdi'nin bu tiyatroyu benimsemesinin nedeni estetik metoda dayanmasıdır. Mendûr'un reddetmesinin sebebi, toplumu yükseltme sorumluluğunu taşıyan edebiyat

¹⁶⁹ Mendûr, *Me'ârik Edebiyye*, s. 70.

¹⁷⁰ Ruşdi, “Nazariyyetu Eliot”, s. 46.

¹⁷¹ Mendûr, *Me'ârik Edebiyye*, s. 46.

ekolünü takip etmesidir. Doğal olarak bilinmektedir ki sanat veya edebiyatın amacı toplumun seviyesini yükseltmektir. Edebiyat ve sanat yoluyla çirkinliğe ve ahlakî bozgunculuğa fırsat vermek makul değildir. Bazılarının edebiyatın görevinin toplumsal olaylara ışık tutma ile alakalı iddiası, toplumda müstehcenliği ortaya çıkarmak anlamına gelmez. Necip Mahfuz, *Beyne'l-Kasrayn* romanını yazdığında hiç kimse romandaki ahlakî bozukluğu reddetmemiştir. Çünkü bu roman bozulmaya, kokuşmuşluğa çağrıda bulunmamıştır. Aynı roman tiyatrodaki gösterime başladığında sanki ahlakî çöküntüyü reddetmek için değil, insanlara göstermek ve topluma bunu öğretmek için sahnelenmiştir. Bu durum insanları rahatsız etmiş ve onlar gösteriyi çirkin bulmuşlardır. Edebiyatın görevi en kötü şeye dikkat çekmektir, insanları kötülüğe alıştırmak değildir. Mendûr bu tiyatroyu eleştirisinde ve Ruşdi'nin tiyatronun ahlakî ve toplumsal yönlerine değil de sanatsal yönlerine çağrısını kabul etmemesinde haklıdır. Mendûr'un bu tutumu şu an sanat ve edebiyatta olması gereken durumdur. Çünkü Arap toplumu, gençleri erdeme ve toplumsal sorunlarla ilgilenmeye yönlendiren edebiyata ihtiyaç duymaktadır. Bu, bazı araştırmacıların, "Biz bugün prensipleri olmayan, milletin ve ümmetin büyük sorunlarıyla ilgilenmeyen bir edebiyatla muhatabız" sözleriyle dikkat çektiği şeydir.¹⁷²

C. Sanat Sanat İçindir ve'l-Edebu'l-Kaid

Reşat Ruşdi edebiyatçıdan edebi eseri aracılığıyla faydalı ve güzel bir şey sunmasını isteyen Arap eleştirmenlere saldıran bir makale yazdı. Ruşdi, Arap eleştirmenlerin aşırı eleştirdiği Meşhur Amerikan yazar Ernest Miller Hemingway'e insafli davranmıştır. Çünkü Hemingway hiçbir hikayesinde insanlara bir şey söylemeye veya genel fikirleri ifade etmeye heveslenmemiştir. Mendûr, Reşat Ruşdi'nin, Hemingway'in İspanya'daki iç savaş olaylarını ele aldığı *er-Raculu'l-Acuzu inde'l-Cisr* eserini örnek olarak zikretmesini şanssızlık olarak görür. Hemingway bu romanında iç savaş döneminde köyün boşaltılmasıyla ilgili askerî emir olmasına rağmen köyünden ayrılmayı kabul etmeyen İspanyalı bir yaşlıyı anlatır. Adamın köyü tek başına terketmesi söylenir ve hayvanlarını beraberinde götürmesine izin verilmez. O da bir kedi ve keçisi için köyde kalır. Ruşdi bu hikayenin herhangi bir insanî değer taşımadığını, sadece hikayeden ibaret olduğunu iddia eder. Ancak bu hikaye sadece harika insanî düşünceler taşımamakta, bunun yanında üst düzey, asil, şerefli duygular ihtiva etmektedir. Sadece insana değil bütün yaratıklara zarar veren savaş ve acılarına

¹⁷² Âid b. Abdillâh el-Karnî, *Memleketu'l-Beyân*, Dâru İbn Hazm, Beyrut, 2001, s. 129.

karşı en etkileyici şekilde ve en yüksek sesle bağırarak bir hikayedir. Yazar hikâyede evcil hayvanları, insanları yaşama bağlayan unsurlarla simgelemiştir. Mendûr buna ek olarak Rüşdi'nin savunduğu gibi Hemingway'in Nobel ödülü almasının sebebinin sanat sanat içindir prensibi olmadığını, hatta Hemingway'in bu türde hiçbir kitap yazmadığını, Nobel ödülünü *el-Edebu'l-Kaid* isimli eseri sebebiyle aldığını söyler. Daha sonra Mendûr, Hemingway'in Arap eleştirmenlerden korkmasına gerek olmadığını, çünkü onun edebiyatının bir hedefi olduğunu, bu nedenle onu hoş karşıladığımızı ve edebiyatçılarımızı onu önder kabul etmeye çağırdığımızı söyleyerek alay eden bir yorum yapar. Son olarak Mendûr sanat sanat içindir ekolüne şiddetli bir biçimde saldırır ve bu ekolü ahlaki çözümlenin ve çöküşün temel kaynağı kabul eder.¹⁷³

Ben toplumsal sorunları ve problemleri ifade eden ve amacı olan sanata bağımlı kalmanın zorunlu olduğu konusunda Mendûr'a katılıyorum. Zira Rüşdi, estetik düşünce sebebiyle edebiyat eserini insanî sorunlardan soyutlamıştır. Hemingway'in romanı tüm insanlık için zararlı olan savaş tehlikesi sorununu işlemesine rağmen, Reşat Rüşdi bu anlama dikkat çekmemiş ve bunu sadece vakit geçirmek için okunan bir roman olarak kabul etmiştir. Kanaatimce sanat sanat içindir ekolü zaman zaman topluma karşı sorumluluk düşüncesini ihlal etmiş ve edebiyatçıyı dünyadan soyutlamıştır. Bu nedenle çağdaş birçok eleştirmene göre, sanatçı, içinde yaşadığı dünyaya karışmalı ve haritasının şekillenmesine katkısı bulunmalıdır.¹⁷⁴

Mendûr ve Rüşdi'nin aynı romanla ilgili görüşlerinin farklı olmasının nedenine gelince, bu durum her insanın farklı bakış açısına sahip olmasından dolayıdır. Ayrıca hiçbir kimse diğerini bir romandan aynı şeyi anlamaya mecbur edemez. Zira edebiyat eleştirisinde böyle bir yönlendirme, edebi metnin ölümü anlamına gelir.¹⁷⁵

3.2.6. Yahyâ Hakkî

Yahyâ Hakkî Arap edebiyatının uluslararası düzeye ulaşmasına engel olan faktörleri incelemek istemiştir. Ona göre bu düzeye ulaşmak için takip edilmesi gereken en önemli faktör dünya edebiyat klasiklerinin Arapça'ya tercüme edilmesidir. Yani Arap edebiyatçısının faydalanması için eski ve yeni tüm Avrupa edebiyatının düzenli ve

¹⁷³ Mendûr, *Me'ârik Edebiyye*, s. 84-86; Muhammed Zağlûl Sellâm, *en-Nakdu'l-Edebiyyu'l-Mu'âsir fi'n-Nisfi's-Sâni mine'l-Karni'l-İşr'în, Munşe'etu'l-Ma'ârif*, el-İskenderiyye, 2007, s. 123-127.

¹⁷⁴ *En-Nakdu ve'l-İbda'u ve'l-Vâkı': Nemûzec Seyyid el-Bahrâvi*, Mecmû'atun mine'l-Bâhisîn, Takdim: Muhammed Mişbil, Dâru'l-'Ayn, Kahire, 2010, s. 22.

¹⁷⁵ Vehb Ahmed Rûmiyye, *Şi'rune'l-Kadîm ve'n-Nakdu'l-Cedîd*, el-Meclisu'l-Vatanî li's-Sekâfe ve'l-'Ulûm ve'l-Âdâb, el-Kuveyt, 1996, s. 29.

bilimsel bir yöntemle tercüme edilmesi gerekir. Aynı şekilde Hakkı, Arap edebiyatının yükselip uluslararası düzeye ulaşması için Arap eleştiri düzeyinin de yükselmesini istemektedir. Hakkî, modern Avrupa edebiyat ölçütlerinin eski Arap edebiyatına tatbik edilmesine karşıdır. Zira eski edebiyatımızın modern ekollerin bilmediği özellikleri vardır. Mendûr'a göre bazı çağdaş Arap eleştirmenler bu doğrultuda hareket etmiştir. Bazıları Hâricî, Şîî ve Mutezile edebiyatı hakkında kitaplar yazmışlardır. Yine aynı şekilde kafiyeli şiir, bedi' sanatlı şiir ve eşkiya şiiri ve onun hayat felsefesi hakkında yazmaya devam etmişlerdir. Ancak modern çağda edebiyatımız Avrupa ekollerinden etkilenince eleştirmenler hikaye, tiyatro, makale ve benzeri modern edebi türleri incelemeye başlamışlardır.¹⁷⁶

Modern Avrupa ekollerinin kurallarını çağdaş Arap edebiyatına uygulamak gerektiği kanaatindeyiz. Çünkü eskiden yaptığımız gibi dünyadan soyutlanamayız. Günümüzde Arap edebiyat ve sanatlarının tümü Batı edebiyat ve sanatlarından etkilenmiş durumdadır. O halde bize has edebiyat karakterimize çağrıda bulunarak Avrupa edebiyat ekollerinden soyutlanmak mantıklı değildir. Çünkü onların edebiyatından etkilendik ve bunun sonucunda eleştiri kurallarını Arap edebiyatına uygulamaya mecbur kaldık. Ancak göz önünde bulundurmamız gereken durum, onlara uygun olan her şeyin bize uygun olmadığıdır. Örneğin, absürt ekolün diğer ekollerin kabul ettiği her şeyi kabul etmediğini görüyoruz. Biz de absürt ekolün kabul ettiklerini kabul etmeyebiliriz. Zira onun birçok prensibi ve düşüncesi, geleneğimiz, değerlerimiz ve inancımızla çelişmektedir.

Diğer yönden Yahyâ Hakkî'nin estetik eleştiri ve dilsel üsluplarla ilgilendiğini görüyoruz. Zira ona göre dilsel üsluplar düşünceyi ifade aracıdır.¹⁷⁷ Mendûr ise bunu kabul etmemektedir. Zira Mendûr, Yahyâ Hakkî'yi üslup bilimi ile ilgilenip edebi eserin amacıyla ve ona kapsamlı bakışla ilgilenmemekle eleştirir. Mendûr'un Hakkî'ya yönelik iki eleştirisi aşağıda değerlendirilecektir:

A. Yahyâ Hakkî'nin Mahmut Tâhir Lâşin'i Eleştirmesi

Yahyâ Hakkî, Mahmut Tahir Laşin'i "yazarın sayfalardan önce cümleleriyle ilgilenmesini rica ediyorum" diyerek eleştirmiştir. Yani, eserin sanatsal yapısına bir

¹⁷⁶ el-Ka'îd, *Abkariyyetu'l-Mechûd*, s. 175-176; Mendûr, *Kitâbatu Muhammed Mendûr*, c. I, s. 285-288.

¹⁷⁷ Yahyâ Hakkî, *el-Edîbu'l-Kebîr Yahyâ Hakkî Şâhidun 'ale'l-'Asr*, Röportaj: 'Umar Bittîşe, Dâru'l-Fârûk, Cîze, Mısır, 2010, s. 33.

bütün olarak bakmaksızın üslupla sınırlı kalmasıdır.¹⁷⁸ Yahyâ Hakkı, Lâşin'den cümle ve ibarelerle ilgilenmesini isteyerek, eleştirisini edebiyat eserinin amaçlarına yöneltmez. Ancak Mendûr bunu reddeder.

B. Yahyâ Hakkı'nın Şevki'nin Kleopatra Tiyatrosuna Eleştirisi

Mendûr'a göre Yahyâ Hakkı eleştirisini, tiyatro ve hikaye gibi farklı edebî türlerdeki dilsel estetik üslupla sınırlandırmış, insani tecrübelerin kaynaklarını ve hedeflerini görmemiştir. Bu sebeple hatalara düşmüş ve sanatsal gerçeklerin farkına varamamıştır. Onun, Şevki'nin şiirsel tiyatrosundaki, şiirsel ifadelerin detaylarını incelemekten hoşlanması, onu 1930 yılında sergilenen *Masrahu Kleopatra* tiyatrosunu eleştirisinde drama açısından incelemekten uzaklaştırmıştır. Hatta kanaatimizce o, Şevki'nin Mısır milliyetçiliğini inşa etme hedefini gerçekleştirdiğini iddia etmekle hata etmiştir. Mendûr'a göre bu görüş Hakkı'nın, tiyatroya bütüncül bakmaması ve tiyatronun oluşturduğu genel etkiyi tahlil etmemesi anlamına gelmektedir. Zira Mendûr'a göre Şevki, Mısır kraliçesi Kleopatra'ya olan sempatiyi aktarmada başarılı olamamıştır. Yahya Hakkı'nın tiyatrodaki ikincil şahsiyetler yerine Kleopatra'nın kişiliğini tahlil etmesi gerekirdi. Mendûr'a göre Hakkı'nın bu hataya düşmesinin nedeni konunun tamamı yerine parçalarla ilgilenmesidir.¹⁷⁹

Mendûr'un, Yahya Hakkı'nın zaman zaman estetik eleştiriye bırakıp, ideolojik eleştiriyle ilgilenmesine şaşırıldığını görüyoruz. Şöyle ki Hakkı, Tevfik Hakim'in *Ehlu'l-Kehf* tiyatrosundaki sufiliğe eğilimi eleştirmiştir. Yahya Hakkı'ya göre bu tiyatro tasavvufa yüzeysel bakması, tembelliğe, sorumluluktan kaçmaya yaptığı çağrısı sebebiyle Mısır gençliği için tehlikelidir. Ancak bu eleştiriler Mendûr'un beğenisini kazanmıştır.¹⁸⁰

Kanaatimizce Mendûr'un Yahya Hakkı'yı eleştirisi, yerinde bir eleştiri değildir. Zira edebi eser daima çok yönlüdür. Her eleştirmen önemseddiği açıdan bakar. Estetik açıdan bakan vardır, dilsel açıdan bakan vardır, eserin amacıyla ilgilenen vardır, edebî eserin gerçekle ilgisini araştıran vardır. Yahya Hakkı ise eleştirisinin çoğunu dilsel yöne yoğunlaştırmıştır. Edebiyatın farklı yönleriyle ilgilenen diğer edebiyatçılar oldukça bu, problem değildir.

¹⁷⁸ Mendûr, *en-Nakdu ve 'n-Nukkâd*, s. 179.

¹⁷⁹ Mendûr, *en-Nakdu ve 'n-Nukkâd*, s. 181-182.

¹⁸⁰ Mendûr, *en-Nakdu ve 'n-Nukkâd*, s. 179-180.

3.2.7. Şevki Dayf

Şevki Dayf'la Mendûr arasında geçen tartışma Mısırlı şair Ali Mahmut Taha'nın (1901-1949) *Gondol* (جندول) başlıklı kasidesi ile ilgilidir. Bu kaside şairin ziyaret ettiği ve beğendiği İtalya'nın Venedik (Gondollar) şehrindeki bir tekneyi konu edinmektedir. Bu kaside birçok edebiyatçının, eleştirmenin ve halkın beğenisini kazanmıştır.¹⁸¹ Ancak Şevki Dayf (1910-2005) farklı görüştedir. O, *Dacîcu'l-Esvâti'l-Hallâbe inde Ali Mahmut Tâhâ* adında bir eleştiri yazmıştır. Bu yazısında Şevki Dayf, Ali Mahmut Taha'nın şiirinin düşünce ve duygu unsuru taşımadığını sadece etkileyici sözlerden meydana geldiğini söylemiş, sonra meşhur *Gondol* kasidesine şöyle yorum yapmıştır: “*Bu şarkının sözlerinin arkasındaki gerçek anlamları araştırmaya çalıştığında hiçbir şey bulamazsın. Değerlendirmeye kalktığında arkasında hiçbir düşüncenin bulunmadığı dilsel unsurlardan oluştuğunu anlarsın.*” Daha sonra Şevki Dayf, (– عروس البحر – المجالي – حلم الخيال – العشاق ... إلخ) gibi kelimelerde olduğu üzere kasidede bulunan bir grup sözcüğü karışık halde bir araya getirir. Daha sonra karışık halde bulunan bu kelimelerle kasidenin eş değer olduğunu iddia eder.¹⁸²

Mendûr, Şevki Dayf'ın eleştirisine şöyle karşılık vermektedir: Şiirle ilgili iki teori vardır, birincisi hayalî şiir teorisidir. Bu gerçeği hayal dünyasına aktarmak veya gerçeği şiir üzerinden görmektir. Bununla ilgili değerlendirme şiirde ilham gücü ve insanî duyguları yüceltme ve samimi hisleri anlatabilme kudreti aracılığıyla. İkincisi de gerçekçi şiir teorisidir. Bu da şiirin yaşamın ve gerçeğin eleştirisi olması ve gerçeği açıklayıp onun üzerinde hüküm vermesidir. Mendûr, Ali Mahmut Tâhâ'nın kasidesinin şiirin birinci türünden olduğunu söyler. Bu nedenle konuyu, hayali tanımayan, akılcı zihniyetle tartışmak anlamsızdır diyen Mendur yapılan eleştiriye keleşliği soğan bıçağıyla kesmeye benzetir. Yani Şevki Dayf'ın yaptığı budur. Zira o, şiiri makale ölçütleriyle değerlendirmiştir ki bu, şair Ali Mahmut Taha'ya yapılan büyük bir haksızlıktır. Çünkü onu sadece sözcükleri dizmekle suçlamak doğru değildir. Ali Mahmut Taha İtalya'nın Venedik (Gondollar) şehrinde etkilenmiş, samimi hislere sahip bir şairdir. Gördüklerini, Dayf'ın eleştirdiği şiirsel dil aracılığıyla aktarmıştır. O,

¹⁸¹ Ali Mahmud Tâhâ, *Ecmelu Mâ ketebe Şairu'l-Cendûl*, İhtiyar ve Takdim: Samir Serhân, Muhammed Anâni, Mektebetu'l-Usre, Kahire, 1996, s. 15-18; Mahmûd Muhammed Şâkir, “Leyâlî el-Mellâhi't-Tâ'ih – el-Cendûl”, *Mecelletu'r-Risâle*, 1940, S. 352, ss. 585.

¹⁸² Kandîl, *Mendûr Şeyhu'n-Nukkâd*, s. 218-221.

modern şiirdeki yenilikçiliği tekrar etmiştir. Bu durum onu, belirli felsefelere dayanan seçkin şiir ekolü saflarına taşımıştır.¹⁸³

Gondol kasidesi konusunda Mendûr'la aynı görüşü paylaşmaktayız. Çünkü bu kaside gerçeği şairin hayali üzerinden ifade etmektedir. Kaside toplumsal olayları anlatan bir içeriğe sahip olmadığından bundan gerçekçi bakış açısıyla eleştirde bulunmak ve yargılar çıkarmak uygun değildir. Ancak burada Şevki Dayf'ın *Dirâsât fi'ş-Şi'ri'l-Arabi el-Muâsır* kitabına işaret etmek gerekir. Bu kitap Mısır, Suriye, Irak gibi farklı Arap ülkelerindeki çeşitli şairlerin kasidelerinin analiz ve eleştirilerinden oluşmaktadır. Şevki Dayf eserinde bu şairlerin Arap şiirinin doğasına ve Arap şiir unsurlarına ne derece bağlı kaldıklarını incelemektedir. Yani bu seçkin kasidelerle eski Arap şiiri arasında kıyaslama yapmaktadır. Kıyaslamaları sonucunda Gondol kasidesiyle ilgili olumsuz bir yargıya varmıştır.

3.2.8. Luvis Avad

Mendûr, Luvis Avad'ı ve onun uygulamalı eleştiri konusundaki yazılarını beğenmesine rağmen bazı konularda ona karşı çıkmıştır.¹⁸⁴ Bu nedenle aralarında bazı tartışmalar gerçekleşmiştir. Aşağıda bu tartışmalardan bahsedilecektir:

A. Eski Mısır Tiyatrosu

Luvis Avad eski Mısır tiyatrosuyla ilgili bir araştırma yapmıştır. O, araştırmalarından Mısır kırsal kesiminin insan özgürlüğüne inandıklarını, kadere ve kazaya teslim olmadıklarını çıkardı. İnsanın özgürlük ve seçme hakkı olduğuna inanması mutlak hayır ve mutlak şer gibi prensiplere inanmasıdır. Bu prensipler mutlak iyiliği temsil eden hikaye kahramanının mutlak kötüyü temsil eden düşmanı ile savaştığı destanların özüdür. Bu nedenle eski Mısır kırsal çevresi destansı çatışmadan dramatik çatışmaya geçememiştir.¹⁸⁵ Destansı çatışma birbirine zıt iki ana gücün varlığı üzerine kuruludur ve temelleri olayların gelişmesine dayalıdır. Luvis'e göre Yunan düşüncesi gelişmiş ve dramatik çatışmaya ulaşmış ve onu geliştirmiştir. Bu nedenle Yunan tiyatrosu Avrupa rönesans çağında yenilenene kadar gelişmesini sürdürmüştür. Ancak eski Mısır tiyatrosu destana bağlılığından ve mutlak hayırla mutlak şer

¹⁸³ Mendûr, *eş-Şi'ru'l-Mısri*, c. II, s. 112-114.

¹⁸⁴ Ahmed Abdulazim, *Muhammed Mendûr Râ'idu'n-Nakdi'l-Hadîs*, ed-Dâru'l-Mısriyyetu'l-Lubnâniyye, Kahire, 2009, s. 99.

¹⁸⁵ Mendûr, *en-Nakdu ve'n-Nukkâd*, s. 163-164.

inancından dolayı yok olmuştur. Hatta yeni tiyatro yazarları mutlak düşünceye bağlı kaldıkları için ürettiklerinin çoğu Tevfik Hakim'in eserleri gibi destana dayalıdır.¹⁸⁶

Mendûr Avad'a aksi görüştedir ve bu görüşün doğruya daha yakın olabileceğini düşünür. Kırsalda yaşayanlar doğal güçlerin ve doğal olayların yardımıyla yaşamakta ve kadere inanmaktadır. Ancak şehirdeki meslek ve ticaret erbabı kişiler kendi seçtikleri yaşamı ve çalışma hayatını sürdürdükleri için insanın özgürlüğüne ve tercih hakkı olduğuna inanmaktadırlar. Mendûr'un bunlarla anlatmak istediği, kırsalda yaşayanın hava şartlarına, yağmura ve tarımla uğraşmaya mahkûm olmasıdır. İşi tabiat olaylarına değil de kendi icat ettiği aletlere dayanan şehirli insanlar ise onların aksinedir. Bu durumda, kadere iman düşüncesi hâkim olanlarda dramatik çatışma üzerine kurulu tiyatro sanatının geliştiğini, insanın özgürlüğüne inanan ortamda da destansı edebiyatın geliştiğini söylemek doğru değildir. Kader inancının Yunanlılarda tiyatronun gelişmesinde tarihî rol oynadığını kabul etsek bile bu durum semavî dinlerin yayılması ve tevhit inancının ortaya çıkmasıyla tamamen değişmiştir. Zira dramatik çatışma, ilahlar ve güçlü doğa şartları gibi haricî çatışmadan insan nefsiyle olan dahilî çatışmaya intikal etmiş ve sonunda bu çatışma, Tevfik Hakim'in düşünsel tiyatrosu gibi semboller arası mücadeleye varacak şekilde gelişmiştir. Bu zihinsel tiyatro, semboller veya Tevfik Hakim'in yaşamla zaman veya yaşamla sanat veya gerçekle ideal arasındaki çatışmaları gibi "mutlak anlamlar" arasındadır. Mendûr sözlerini Mısırlıların belirli bir tiyatro türünü takip etmedikleriyle ve Mısır'daki dramının ölmesiyle alakaları olmadığıyla sonlandırır.¹⁸⁷ Mendûr, Luvis Avad'ın söz konusu görüşü benimsemesinin nedenini şöyle açıklar: Luvis'in eleştirisinde yorum eğilimi baskındır. Bu durumda o her olguya açıklamalar ve nedenler bulmaya çabalamakta ve Firavun dönemindeki tiyatronun ortaya çıkışının ve daha sonra ortadan kaybolmasının sebebinin açıklamaya çalışmaktadır. Bu konuda tartışmalı bir fikre dayanır ki bu fikir daha önce bahsettiğimiz Mısır'ın kırsalında yaşayan karakterin özelliğinin belirlenmesidir.¹⁸⁸ Mendûr'a göre Luvis Avad'ın yoruma dayalı yöntemi, onu gerçekle çelişen bu görüşe sevk etmiştir.

Kanaatimce Mendûr, Mısırlı çiftçilerin çevreye boyun eğmeleri konusundaki görüşünde haklıdır. Zira insanın bulunduğu çevrenin şartları, insan davranışlarında ve fiillerinde, özellikle de yaşam şartlarına kendini uydurmaya çalışan kırsal kesimde en

¹⁸⁶ Mendûr, *en-Nakdu ve 'n-Nukkâd*, s. 164.

¹⁸⁷ Mendûr, *en-Nakdu ve 'n-Nukkâd*, s. 146-167.

¹⁸⁸ Mendûr, *Kitâbâtü Muhammed Mendûr*, c. I, s. 341-342.

etkili faktördür. Bu nedenle firavunlar zamanındaki Mısır kırsal toplumu kadere daha çok inanıyordu ve tiyatrodan daha çok destansı edebiyata yakındı ve bunun sonucunda “İzis” gibi destanlar ortaya çıktı. Eski firavunlar dönemi efsane ve destanlarla dolu olduğu halde o dönemde tiyatronun ölmesinin en önemli sebebi, dinî olmasıdır. Bu sebeple firavun dönemi tiyatroları, eski Mısır’da tiyatronun dinî amaçla sınırlı olmasından dolayı dinin yok olmasıyla tiyatro da ortadan kalkmıştır. Bu dönemde Yunan düşüncesinin gelişmesi sebebiyle onlarda tiyatro gelişmiştir. Tiyatronun konusu dinî geleneklerden toplumdaki bozukluğu eleştirmek ve insanın iç dünyasını temizlemeyi hedefleyen genel insanî konulara dönüşmüştür.

B. *Izis* Tiyatrosu

Tevfik Hakim firavunlar dönemindeki Mısır’da meydana gelen olaylarla ilgili *Izis* efsanesi üzerine kurulu tiyatrosunu yazdı. Tevfik Hakim bu tiyatrosunda yeni bir bakış açısıyla efsanevî şahsiyetleri ele almaktadır. Bu efsane *Izis*’in eşi Osiris ile Set arasındaki çatışmayı anlatmaktadır. Efsanedeki Set, kardeşi Osiris’i parçalayıp, bir sandık içinde Nil Nehri’ne attıktan sonra yönetimi ele geçirmeye çalışmaktadır. Tevfik Hakim, bu tiyatroda Osiris’in temsil ettiği Mısırlı kadınları anlatmakta başarılı olmuştur. Osiris, eşi öldükten sonra oturup beklemekle kalmayıp, eşini geri getirmek için mücadele etmeye başlayan vefakar eştir. Hakim, efsanedeki *Izis*’in parçalanmış cesediyle, kendini toparlayacak ve birleştirecek birini beklemekte olan bölünmüş Mısır’ı sembolize etmiştir.¹⁸⁹

Avad’a göre Tevfik Hakim *Izis* tiyatrosunda eski firavun dönemindeki birçok efsaneyi değiştirmiştir. Bu nedenle onun görkemini azaltmıştır. Mendûr buna şöyle cevap verir: Hakim bu efsaneyi yeryüzündeki insanî gerçeklere indirgemekle iyi bir iş yapmış ve ebedi bir problemin çözümü için ustaca kullanmıştır. Bu problem siyaset ve yönetim işlerinde ideal ile gerçek arasındaki çatışmadır ki sonunda iyi olanın kazanması tercih edilir. Hakim, efsanedeki olayları olduğu gibi korusaydı tiyatro efsanesinin tekrarından ibaret olurdu. Fakat Hakim bu konuya yenilik getirmiş ve özgün bir eser ortaya çıkarmıştır.¹⁹⁰

Luis Avad, Mendûr’a edebiyatçının veya sanatçının gerçeklere veya efsanedeki hayati derecede önemli olan içeriğe bağlı kalmasına vurgu yaparak cevap verir. Ancak Luis hayatî öneme sahip içerik ile yorumlama arasındaki çizgiyi açıklamaksızın

¹⁸⁹ Tevfik el-Hakîm, *İzis: Mesrahiyye*, Mektebetu Mısır, Kahire, 1988.

¹⁹⁰ Mendûr, *Mesrahu Tevfik el-Hakîm*, 88-98; Mendûr, *en-Nakdu ve’n-Nukkâd*, s. 171-172.

kendine yorumlama ve sembollere yeni anlamlar yükleme hakkını vermiştir.¹⁹¹ Mendûr'a göre Luvis'in çağrıda bulunduğu şey dünya edebiyatında mevcut değildir ve dünya edebiyatında tarihî gerçeklerle çelişen birçok eser vardır.¹⁹²

Bazı eleştirmenlere göre Tevfik Hakim, Izis ve Osiris efsanesini değiştirmiş, genel içerikte tasarrufta bulunmuş, birçok detayı zikretmemiş ve kendi icadı olan farklı detaylar eklemiştir. Ancak bunu birçok kaynaktaki yorumlar ve farklı efsanelerle ilgili kapsamlı bir incelemeden sonra yapmıştır. Her kaynaktan efsanenin özünü –ona çağdaş siyasi bir konsept ekledikten sonra- koruyan yeni içeriğe uygun olanı seçmiştir.¹⁹³

Kanaatimce Mendûr görüşünde haklıdır. Çünkü efsane insanın tasarlamasıdır. Herhangi bir edebiyatçı edebî esere kendi amacına uygun eklemeler yapabilir. Ayrıca gerçekte efsanenin amacı belirli bir mesajı ulaştırmaktır. Edebiyatçıya gereken de efsanenin detaylarını korumak değil, bu mesajı ulaştırmaktır. Efsaneye uygun olan tarihe büyük ölçüde uymaz. Ancak edebî eserin, tarihi değiştirmek ve karalamak suretiyle, tarihî gerçeklerle çelişmemesi gerekir. Bunlara ek olarak realist/gerçekçi edebiyatın amacı, içerisinde yaşadığı insanların ve toplumun sorunlarını ifade etmektir. Bu durumda modern toplumun gerçeğini ifade için binlerce senedir anlatılan efsanenin detaylarına bağımlı kalmak mantıklı değildir. Bu nedenle Hakim gerçeklik ruhunu modern Mısır'ın sorunlarını ifade edecek şekilde efsaneye giydirmiştir.

3.2.9. Mîhâil Nuayme

A. Aruz Üzerinde Tartışma

Mendûr mehmûs şiir teorisinde Nuayme'nin “Ehî” kasidesinden ilham almıştır. Mendûr, şiirde Nuayme'den etkilenmesine rağmen, şiirdeki aruz konusunda onu eleştirmiştir. Mihail Nuayme'yi *ez-Zihâfât ve'l-Ilel* makalesinde Halil b. Ahmed el-Ferahidi'nin aruzuna karşı çıktığını ve tamamen reddettiğini görüyoruz. Bunun sebebi Halil'in Arap şiirini, hiçbir duygu, düşünce, his vermeyen nazma çevirmesidir. Ona göre bu durum Arap şiirine inen bir salgın hastalıktır. Ancak şiirin kaynağının insanlığın kendisi ve uygun kelimelerle ifade ettiği insanın sırları olması gerekir. Bu bahirlerin bir değeri yoktur. Ancak şairin gücünü sınırlamaktadır.¹⁹⁴

¹⁹¹ Kandil, *Mendûr Şeyhu'n-Nukkâd*, s. 216.

¹⁹² Muhammed Mendûr, “Luvîs Avad Nâkiden”, *Mecelletu'l-Mecelle*, 1961, S. 57, s. 22.

¹⁹³ Hamîd Allâvî, “et-Tanzîru'l-Mesrahî İnde Tefvik el-Hakîm”, *Câmi'atu'l-Cezâ'ir*, Kulliyetu'l-Âdâb, ve'l-Lugât, Kısmu'l-Edebi'l-Arabî, (Doktora Tezi), 2006, s. 65.

¹⁹⁴ Nuayme, *el-Ğirbâl*, s. 107-125.

Mendûr, Halil'in aruzuna yapılan bu saldırıyı reddeder. Ona göre Halil'e ve aruz ilmine karşı haksızlık yapılmıştır. Aruz, şiirin musikî kalıplarını belirleyen ve düzenleyen kurallar topluluğudur. Biz de Mihail Nuayme'nin dediği gibi musikîye muhtacız ve bazı kalıplardan hoşlanmayabiliriz. Ancak şiirdeki musiki unsurunu görmezden gelemeyiz. Zira o bizi sadece neşelendirmez, bunun yanında kelimeler ve terkipler kadar değerli ifade araçlarından biridir. Çünkü nağme insanın ifade edemediklerini ifade eder ve doğa bu melodilerle nağmeleri ortaya çıkarır. Nağme, manaların gölgesinde sevinçten hüzne birbirine zıt olan psikolojik duyguların ifade aracıdır. Bazı Mehcer edebiyatçıları Arap şiirinde aruza karşı çıkmış ve mensur şiire çağırıda bulunmuşlar ve bazı Doğulu edebiyatçılar bunlara eşlik etmişse de bu davet uzun soluklu olmamıştır. Zira bu, musikîye olan ihtiyacımızı karşılamamıştır. Kanaatimizce çağdaş genç şairler bu çağırıda uzaklaşmaya ve beyit yerine musiki birliği sağlamak için tef'ileleri kullanmaya çalışmışlardır. Bunun aksine standart kafiyeyi bırakmak, hatta uzun şiirlerde ve özellikle de şiirsel tiyatrodaki vezin birliğini terketmek Arap zevkinin kabul edebileceği bir durumdur.¹⁹⁵

Mihail Nuayme'nin çağırısı -makalesinde alaycı bir üslup olmasına rağmen- Mendûr'un mehmûs şiirdeki çağırısının aynısıdır. Bu çağrı, sözün hiçbir şeye bağımlı olmadan içten gelen şeyleri söylemesidir. Ancak Mendûr, Mihail'in görüşlerini eleştirirken biraz da kendisini eleştirmiştir. Zira Mendûr bu teoride şiirin gücünün sıcak hislerden, engin hayallerden ve samimi duygulardan kaynaklandığını vurgulamıştır. Bu, kendi buluşu olan mehmûs şiirin kaynağıdır. Mendûr, Mihail Nuayme'nin de aralarında bulunduğu Mehcer şairlerini, mehmûs şiirle ilgilenenlerin en iyileri olarak görmektedir. Ancak eski şiiri taklit ettiğinden dolayı Doğu şairleri bu yeteneği kaybetmiştir. Daha sonra onun, Nuayme'nin aruz görüşünü eleştirdiğini görüyoruz. Mendûr'un Nuayme'nin eleştirisine karşı çıkmasının nedeni muhtemelen Nuayme'nin aruz ilmini tamamen reddedip Mendûr'un şiirdeki duyguya ve kelimelere baskı yapmamak şartıyla aruza bağlı kalmayı desteklemesidir

B. Nekiku'd-Dafâdi Üzerinde Tartışma

Nuayme edebiyatta dilin konumunu belirlemeye çalışır ve *Ğırbâl* kitabında *Nekiku'd-Dafadi* başlıklı yazısında Arapça'ya aşırı bağlı olan eleştirmen ve edebiyatçılara saldırır. Nuayme'ye göre dil insanın içinden geçen düşünce ve duyguları

¹⁹⁵ Mendûr, *en-Nakdu ve'n-Nukkâd*, s. 31-32.

ifade etmek için kullanılan diğer semboller gibi bir semboldür. Dilin bu görevi yerine getirmesi yeterlidir ve bu sembollerin kurallarının mümkün olduğunca basitleştirilmesi gerekir. Binlerce yıl önce yaşayan bedevi Arabın belirlediği kurallara bağlı kalmak zaruri değildir. Yani Arapça gramerinin ve sözcüklerinin basit olması gerekir.¹⁹⁶ Nuayme'nin seçtiği makalenin adı dilin kurallarına aşırı bağlı olanların faydasız ve anlamsız birçok sözü tekrar etmesine işaret eder. Yine aynı şekilde onu duyanların bir şey anlamadan çok rahatsız olduklarını ifade eder.

Mendûr'a göre Nuayme'nin çağrısının sadece fikir olarak kalması ve görüşünün sadece bir teoriden ibaret olması isabetli olmuştur. Ne o, ne de diğer Mehcer şairleri fasih Arapça'ya ve kurallarına karşı çıkmamışlardır. Mendûr bazı Doğulu edebiyatçıların yaptığı gibi Nuayme'nin Arap dilinin araçları ve terkiplerine getirdiği yeniliği hoş karşılamıştır. Mendûr buna Arap dili kurallarının dışarıdan gelmediğini ve dilin ifade araçları olduğunu ekler. Bu durumda dildeki lafızlar eşyayı ve kavramları ifade eden sembollerdir. İrab da lafızların anlamları arasındaki ilişkileri ifade aracıdır. Eğer dilin kuralları hafife alınacak olursa dilin en önemli görevi olan bağlantı ve ilişkileri ifade yönü hafife alınmış olur. Ayrıca dil, bazen bilimsel ve matematiksel gerçekleri sembolize etme seviyesine inebilir. Ancak edebiyatta bu en üst seviyeye yükselir. Çünkü edebiyat sadece insanlar arasında duygu ve düşünceleri taşımaz. Bunların yanında beyanî tasvir ile diğer bilimlerden ayrılır. Bu sebeple dil sadece ifade aracı değil, aynı zamanda ressamın resmini boyadığı renkler gibidir. Mendûr, Nuayme'nin ölü dilden uzaklaşıp yaşayan kolay dili kullanma ve dilsel nağmeleri ve ezgileri ifadede yeni yöntemlere ulaşma çağrısını destekler. Bu konuyu ayırt edebilmek ince hislere sahip edebiyatçı ve eleştirmenlerin yapabileceği bir şeydir.¹⁹⁷

Kanaatimce Nuayme'nin çağrısı, Arapçanın kurallarından kurtulma çağrısıdır. Çünkü şairin özgür bir dil kullanmasına çağrıda bulunmaktadır. Bu da, edebiyat ve şiiri yavaş yavaş lehçelere kaydırmakta hatta edebiyatı avamın kullandığı sokak diline sürüklemektedir. Görsel basının halkları etkisi altına aldığı günümüzde halk lehçeleri çok hızlı bir şekilde yaygınlaşmış, hatta sokak dili egemen olmuştur. Nuayme'nin bu çağrısı şairlere, sokak dilini kullanmayı mecbur etmektedir. Çünkü sokak dili insanlara fasih kelimelerden daha yakındır. Kanaatimce Mendûr'un, "Kolay anlaşılabilir canlı dilden

¹⁹⁶ Nuayme, *el-Ğirbâl*, s. 90-106.

¹⁹⁷ Mendûr, *en-Nakdu ve 'n-Nukkâd*, s. 33-35.

kopmamakla beraber, anlamlar arasındaki ilişki ve bağlantıları ifade için kurallı dile bağlı kalmak gereklidir” görüşü uygundur.

Akıcı dili kullanma çağrısı önemlidir. Zira modern çağda görülmeyen untulmuş lafızları kullanmak mantıklı değildir. Ancak bunun yerine modern insanın gereksinimlerini, problemlerini ve duygularını ifade eden lafızları kullanmak gerekir. Kurallar ile ilgili konuya gelince bu durum son derece önemlidir. Çünkü Arapça’da irab, anlamı netleştirir ve anlamdaki muhtemel karışıklığı önler. Kurallardan bağımsız bir dil, dağınık ve anlaşılmaz olur. Kurallar konusundaki kolaylaştırma; *er-Reddu alen-Nuhat* kitabında gramer kurallarının kolaylaştırılmasına çağrıda bulunan İbn Madâ’ya ve daha sonra *Tecdidu’n-Nahv* kitabında bu çağrıyı tekrarlayan Şevki Dayf’a olumlu karşılık vermek anlamına gelir. Zira Dayf, gramerin basitçe anlaşılması için, nahiv konularının tekrar düzenlenmesini, bazılarının bir başlıkta toplanmasını, cümlelerin takdirî, mahall’i irabının kaldırılması gibi konularda nahvin kolaylaştırılması çağrısında bulunmuştur.¹⁹⁸ Ancak kuralların tamamından vazgeçmeye çağrıda bulunmak imkansızdır.

3.2.10. Ahmed Şevki

Ahmed Şevki *Durretu Şevkiyye* adıyla bir kaside yayımlamıştır. Bu, Şevki’nin 1920 yılında Endülüs’ten döndükten sonraki ilk kasidesidir. Şevki bu kaside aracılığıyla uzun yıllar sonra Mısır’a dönmekle çok mutlu olduğunu ifade etmiştir.¹⁹⁹ Ancak Nuayme bu kasideyi ve içeriğini beğenmeyerek basit insanları sevindiren değersiz bir şiir olarak tanımlamıştır. Zira bu kaside Şevki’nin dediği gibi bir inci değildir, sadece parlak sedeften ibarettir.²⁰⁰ Mendûr, Şevki’ye yapılan bu saldırıyı kabul etmemektedir. Çünkü bu saldırı Şevki’ye ve klasik şiire karşı önyargı ve tutuculuk içermektedir. Mendûr eleştirideki aşırılığı reddeder ve eleştirmenleri bundan kurtulmaya çağırır. Zira bu saldırı Şevki’ye karşı tarafgir olup objektif değildir. Mendûr, eleştirideki ve eleştirmenlerdeki bu fanatik/tutucu davranışı reddeder ve bundan kurtulma çağrısında bulunur. Bu taassubun nedeni Mihail Nuayme’nin, Şevki’nin kasidesindeki güzelliği, harika nağmeleri ve vatan sevgisi barındıran üst düzey içeriği görmemesidir.

Kanaatimce *ed-Durretu’s-Şevkiyye* kasidesi içeriğindeki farklı temalar sebebiyle belîğ bir kasidedir. Bu temalar; kasideye hakim olan hoş müziğinin yanında Endülüs’e vedası ve özlemi, orayı övmesi ve orada yaşamaktan memnun olması, yine Mısır’a olan

¹⁹⁸ Şevkî Dayf, *Tecdidu’n-Nahv*, Daru’l-Ma’ârif, Kahire, 2013, s. 3-4.

¹⁹⁹ Ahmed Şevkî, “Durratu Şevkiyye”, *Mecelletu’l-Hilâl*, 1920, S. 6, ss. 591-593.

²⁰⁰ Nuayme, *el-Ğirbâl*, s. 145-154.

sevdasıdır. Nuayme'nin kasideyi kötü bulmasının nedeni, Şevki'nin klasik kaside formuna bağlı kalmasıdır. Çünkü Şevki, cahiliye dönemi şairlerinin sevgiliden kalan izlere ağlayarak başladıkları gibi kasidesine Endülüs'e ağlayarak başlamıştır. Kanaatimce Nuayme'nin yaptığı bu eleştiri sadece Şevki'nin kasidesine yönelik değildir. Aynı zamanda tüm klasik şiiredir. Ayrıca Nuayme eski kaside biçiminden kurtulmaya çağıran yenilikçi ekolün önderlerinden biri olarak tanınmaktadır. Nuayme, Şevki'nin kasidesi aracılığıyla tüm klasik ekolü eleştirme fırsatı bulmuştur.

Edebi tartışmalardan sonra ulaştığımız önemli sonuçlar; edebi tartışmalar dergiler aracılığıyla gerçekleşmiştir. Derginin herhangi bir sayısında bir yazarın görüşü, sonraki sayısında başka bir eleştirmenin cevabı bulunmaktadır. Bir derginin farklı görüşleri yayınlaması yayın özgürlüğünü ve objektifliğini göstermektedir. Aynı zamanda okurların dergiye güvendiğine de işaret etmektedir.

Mendûr, Tâhâ Huseyin gibi duayen edebiyatçılarla ve Akkâd gibi edebiyatçıların en hırçınlarıyla, eleştiri ve edebiyat alanı dışında Kirmillî ile dil tartışmasına girmiştir. Ayrıca birçok alanda siyasî tartışmalara da girmiştir. Bunlardan anlaşılan Mendûr, Mısır ve Arap dünyasında önemli yeri olan bu şahsiyetlerden çekinmemiş, hiçbirine fazladan iltifat etmemiş ve görüşünü dile getirmekten geri durmamıştır. Arap dünyasındaki büyük edebiyatçılarla girdiği tartışmalar ona birçok şey öğretmiş, gücünü ve dayanıklılığını artırmıştır. Zira Mendûr bu tartışmalarda rakiplerinin hırçınlığına, yakalandığı hastalıklara, özellikle de yaşamının son dönemindeki amansız hastalığa rağmen teslim olmamıştır. 1965 yılında vefatından önce yazdığı son makalede yeni nesille ilgili uyarıda bulunmuştur.²⁰¹ Yani hastalık bile onu prensiplerinden ve fakir halk tabakasının haklarını savunmaktan alıkoymamıştır.

Edebiyatçılar arasındaki tartışmalar Arap toplumundaki okurların kültür ve bilinç seviyesini yükseltmiştir. Ancak Arap toplumu gelişmesine rağmen hala kabile ve aşiret yaşam tarzını, etnik ve mezhep taassubu devam ettirenler vardır. Bu yüzden edebi eleştiri çoğu zaman objektifliği ihlal ederek sövgüye ve lakap takmaya kadar uzanmaktadır. Eleştiri, edebî metin yerine yazara yapılmakta, bu da kin ve düşmanlığa yol açmakta, kültür ve düşüncenin gelişmesini olumsuz etkilemektedir. Bu durum bazen şiddet ve saldırıya varan Mendûr'un büyük edebiyatçılarla tartışmalarında bile hissedilmektedir. Arap edebiyatı ve kültürüne yararı olmayan bu düşmanca tartışmaların

²⁰¹ Ma'rûf, *Hâkezâ Yasna'üne Enfusehum*, s. 75.

günümüzde de sürmesi üzücüdür. Zira bazı eleştirmen ve araştırmacılar görüşlerini açıklarken düşük ifadeler kullanmakta ve birbirlerine karşı suçlamalar yöneltmektedir. Eleştiri yazıları kötü sözler ve aşağılayıcı ifadelerle doludur. Tâhâ Huseyin, Akkâd, Mendûr vb. gibi büyük eleştirmenlerin tartışmalarının üstünden seneler geçmesine rağmen hala birçok Arap aydınının eleştirel düşünce seviyesi yükselmemiştir. Burada, iyi niyet dahil olmak üzere eleştirmenin birçok önemli şartı sağlaması gerektiğine işaret etmek zaruridir.²⁰² Eleştirmenin amacı edebî metnin yazarını teşhir etmek değil gerçeğe ulaşmak olmalıdır. Diğer önemli bir husus eleştirmen benimsediği düşüncenin doğruluğuna önce kendisi inanmalı,²⁰³ karşı olduğu düşüncüyü sadece muhalefet etmek için eleştirmemelidir.

²⁰² Merivân Umer Suleymân, *el-Kazfu fî Nitâki'n-Nakdi's-Sahafî: Dirâse Mukârene*, el-Merkezu'l-Kavmî li'l-İsdârâti'l-Kânûniyye, Kahire, 2014, s. 86.

²⁰³ Suleymân, *el-Kazfu*, s. 86.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

MUHAMMED MENDÛR'UN EDEBÎ TÜRLERE İLİŞKİN ELEŞTİRİLERİ

Mendûr'un yaşamı boyunca hedefi büyük oranda değişmiştir. Zira çocukken savcı olmayı istemiş, ancak ömrü boyunca siyasetle ve sanatla uğraşmıştır.¹ Mendûr halkın, siyasetten öğreneceğinin kat kat fazlasını eleştiri ve sanattan öğreneceği kanaatindedir.² O, Arap edebiyat ve sanat yaşamını birçok eleştirel görüşüyle zenginleştirmişti. Zira yazıları aracılığıyla Arap edebiyat eleştiri alanına, Batıdaki yaygın teorilerden çıkardığı yeni teoriler eklemiş, bu şekilde Arap eleştirisini ve Arap kültürünü içinde bulunduğu durgunluktan çıkarmaya çabalamıştır.³ Bu nedenle Mendûr, çağdaş eleştiri hareketiyle ilgili kendi görüşünü “Eleştirin şü anki eksiğı bir felsefeye veya birbiriyile çatışan felsefelere dayanmamasıdır. Hatta şü ana kadar edebiyat ve sanat felsefesi ve bunların görevleriyle ilgili sorunları ele alan tek bir dergimiz yoktur. Böyle bir felsefi temeli bulunmayan eleştiri doğru uygulanamaz ve sağlam temeller üzerine kurulamaz. Ben estetik, tanımlayıcı ve ideolojik metotlar gibi genel eleştiri metotlarına temel teşkil edecek tohumlar ekmememe rağmen, ne yazık ki şü ana kadar bu metotların herhangi biriyle ilgili büyük ekoller ortaya çıkmamıştır.” şeklindeki ifadelerle açıkça dile getirmektedir.⁴ Bu sözleriyle Mendûr, Arap edebiyat ve eleştirisinin, Batı tarzında büyük felsefi ekollerin içinde yer almasını ve Arap dünyasında edebiyat, eleştiri ve kültürel yaşamın zenginleşmesi için bu felsefeler arasında bir tür çatışma meydana gelmesini istemektedir. Bundan dolayıdır ki kanaatimizce Mendûr'un, tiyatro, hikaye, roman ve şiir gibi çeşitli sanatlardaki eleştiriye katkısı büyüktür. Bu alanların her birinde, Batıdan aldığı özel teorileri ve çeşitli Avrupa ekollerinden etkilendiğı yeni kavramları ifade etmek için ortaya koyduğu yeni terimler vardır. Bu bölümde

¹ ‘Âyide eş-Şerif, “Muhammed Mendûr: el-Mu'allimu ve'l-Eb”, *Mecelletu'l-Devha*, 1980, S. 6, s. 92.

² Ma'rûf, *Hâkezâ Yasna'üne Enfusehum*, s. 69.

³ Selâvî, *Mustalahu'n-Nakd*, s. 4.

⁴ Devvâre, *'Aşaratu Udebâ'*, s. 274-275.

Mendûr'un, üç edebî türle (tiyatro, hikâye ve roman, şiir) ilgili eleştirideki rolünü ele alacağız.

1. MENDÛR'UN TİYATRO ELEŞTİRİSİ

Mısır'da 1952 yılındaki devrimiyle beraber siyasî ve toplumsal şartlar değişmiştir. Tiyatro kendisini ve Mısır toplumunun sorunlarını ifade etmeye başlamıştır. Bundan dolayı Mısır tiyatrosunu kurmak için bütün çabalar bir araya geldi. Bunun sonucunda tiyatroyu meydana getiren unsurlar (yazar, yönetmen, eleştirmen ve diğerleri) oluştu.⁵ Tiyatro bu dönemde tüm edebi türlerden daha baskın geldi, çoğu aydın yazarlarını tiyatro üzerine yazmaya başladı. Hatta başarılı hikâyelerin tamamı tiyatroya dönüştürüldü.⁶ Mendûr, ikinci dünya savaşı sonrası durumlara karşılık veren ve bu dönemdeki vatan bilincini en hızlı kavrayıp kapsamlı kültürel hareketi oluşturan yeni tiyatro öncülerinden birisi olarak kabul edilmektedir.⁷ Mendûr tiyatro alanında önderdi, bu konuda engin ve derin kültüre sahipti. Sahip olduğu engin ve derin kültürü, trajediyle ilgili Aristo teorisini kavramasına ve tiyatro ekollerini tanımasına imkân vermiştir. Tüm bunlar Mendûr'a, bu konuları Arap okurlarına kolayca açıklayabilme fırsatı sunmuştur.⁸

Mendûr'un tiyatroya yaklaşması geç dönemdedir. Zira onun tiyatroyla ilgilenmesi 1952 Temmuz devriminden sonra Mısır'da tiyatronun gelişmesiyle başlar.⁹ Buna rağmen Mendûr'un tiyatro eserleri hikaye, roman, şiir gibi diğer alanlardaki eserlerinden fazladır. Zira o, tiyatroyu; tarihi, teorik ve eleştirel yönler gibi tüm açılardan ele almaktadır.¹⁰ Bu alanda yazdığı kitapların bazıları:

1. Mendûr'un *el-Mesrahu'n-Nesrî* eseri tarihsel tiyatroyla ilgilidir. Bu kitapta, tiyatrolar ve içeriğiyle ilgili özetle beraber Lübnan'da Marun en-Nakkaş'tan Mısır'da Mahmut Teymûr'a kadar Arap dünyasında gelişen tiyatro çalışmalarını anlatmıştır.¹¹

2. *el-Mesrah* adlı eserinde firavunlar zamanından şu ana kadar gelen dönemde doğunun tiyatro tarihini anlatmıştır.¹²

⁵ Muhammed Medenî, *en-Nakdu ve Tercemetu'n-Nassi'l-Mesrahi: Dirâse fi Te'siri'l-Menheci'n-Nakdi alâ Tercemeti'l-Mesrahi'l-Âlemi, Dâru'l-Hudâ li'n-Neşri ve't-Tevzî'*, Kahire, ty., s. 68.

⁶ Muhammed Mendûr, "el-Mesrah fi Ahdi's-Sevra Hâdiruhu ve Mustakbeluhu", *Mecelletu'l-Mecelle*, 1964, S. 91, s. 26.

⁷ Abdulkadir, *İzdihâru ve Sukûtu'l-Mesrah*, s. 47.

⁸ Hasen el-Menî'î, *en-Nakdu'l-Mesrahi'l-Arabi: İtlâlatun alâ Bidâyetihî ve Tetavvurihi*, el-Merkezu'd-Devli li-Dirâsâti'l-Furce, Tance, el-Mağrib, 2011, s. 33.

⁹ Kandîl, *Mendûr Şeyhu'n-Nukkâd*, s. 154; Sellâm, *en-Nakdu'l-Edebiyyu'l-Mu'âsir*, s. 104-108.

¹⁰ el-Habûbi, "el-Fikru'n-Nakdî", s. 95.

¹¹ el-Habûbi, "el-Fikru'n-Nakdî", s. 95.

3. Mendûr'un *fi'l-Edeb ve'n-Nakd* adlı kitabı Grekler döneminden modern döneme kadar drama tarihini anlatmıştır. Bu kitabın bir bölümünü de tiyatro tarihine ayırmıştır.¹³

Tiyatro teorisiyle ilgili *el-Mesrah, el-Edeb ve Fununuhu, Kazaya Cedîde fi Edebine'l-Hadis*¹⁴, *el-Klasikiyye ve'l-Usûlu'l-Fenniyye li'd-Drama*¹⁵ ve 1954 yılında Arap araştırma enstitüsü, edebiyat araştırmaları bölümünde verdiği dersleri derleyerek oluşturduğu¹⁶ *Mesrahiyyetu Şevki*, ayrıca *Mesrahiyyetu Aziz Abaza*¹⁷ ve *Mesrahu Tevfik el-Hakîm*¹⁸ kitaplarında yoğunlaşmıştır. Mendûr'un tiyatro eleştirisi ise birçok kitapta dağınık halde bulunmaktadır. Ancak *el-Edebu ve Fununuhu* kitabında tiyatro eleştirisi net olarak görülmektedir. Çünkü bu kitapta tiyatro türü için tam bir bölüm ayırmıştır.¹⁹ Mendûr'un tiyatro alanıyla ilgili çok fikir üretmesine rağmen, tiyatro eleştirisiyle ilgili düşüncesinde herhangi bir gelişmeye tanık olmadık. Zira bu konuda ömrünün son döneminde derinleşmiştir.²⁰ 1950'lerde gelişen çağdaş tiyatro devrimi, tiyatronun bu sanata sonradan giren dillerden, özellikle de beşeri dilden kurtarılmasını sağlamıştır. Böylece tiyatro, hareket, işaret, soyut sembollere anlam yükleme, cansız varlıkları canlandırma gibi kendine özgü ifade araçlarına yönelmiştir. Bu gelişme genel anlamda Avrupalıların özel anlamda da Fransızların çabalarıyla oluşmuştur.²¹ Mendûr, Avrupa tiyatrosunun, özellikle de Fransız tiyatrosunun deneyimlerinin Mısır'a girişinde en büyük paya sahiptir. Çünkü o, tiyatroya çok önem vermiştir. Bu konuda iki temel faktör kendisine yardımcı olmuştur. Bunlar: Mendûr'un belli bir dönem Paris'te yaşaması ve tiyatro enstitüsünde hocalık yapmasıdır.

1.1. Tiyatro Teorisi

Mendûr *el-Edeb ve Fununuhu* kitabında tiyatro eserinin kaynakları ve amaçlarının yanı sıra; tiyatro, tiyatronun tanımı ve kavramlarıyla ilgili bir bölüm ayırmıştır. Bu bölümde aynı zamanda tiyatronun karakterleri, dramatik yapısı, bu yapı

¹² Muhammed Mendûr, *el-Mesrah*, Dâru'l-Me'ârif, Kahire, ty.

¹³ Mendûr, *fi'l-Edeb ve'n-Nakd*, s. 117-152.

¹⁴ Muhammed Mendûr, *Kadâya Cedîde fi Edebine'l-Hadis*, Dâru'l-Âdâb, Beyrût, 1958, s. 117-156.

¹⁵ Muhammed Mendûr, *el-Klasikiyye ve'l-Usûlu'l-Fenniyye*.

¹⁶ Mendûr, *Mesrahiyyâtu Şevki*, s. 103.

¹⁷ el-Habûbi, "el-Fikru'n-Nakdî", s. 94.

¹⁸ Muhammed Mendûr, *Mesrahu Tevfik el-Hakîm*, Dâru Nahdati Mısır, Kahire, ty.

¹⁹ Mendûr, *el-Edebu ve Fununuhu*, s. 69-126.

²⁰ Kandîl, *Mendûr Şeyhu'n-Nukkâd*, s. 154.

²¹ Hamâde İbrâhîm, "el-Mesrahu'l-Mu'âsir: et-Ta'sîlu kable't-Tanzîr", *Mecelletu'l-Melik Su'ûd - el-Âdâb I*, 1990, C. II, ss. 179.

içindeki çatışma ve tiyatrodaki diyalogları yönetmekten bahsetmiş, son olarak da bu bölümde tiyatro türlerini sınıflandırmıştır. Ayrıca tiyatro eleştirisinin nasıl yapılacağını ve ölçütlerini anlatmıştır.

Mendûr, başlangıçta bir grup kurallar koymuş ve tiyatrodaki bulunması gereken birtakım kavramları açıklamıştır. İlk olarak Mendûr'a göre manzum ve mensur tiyatro aynı türdür ve ikisinin arasını ayırmak mantıklı değildir.²² İkinci olarak o, tiyatronun eskiden beri kullanılan kavramalar için tanımlamalar yapmıştır. Örneğin, *Aristo kavramı* gibi birçok kavramı açıklamıştır. Bu kavrama göre dramanın temel unsuru olaya dayanmasıdır.²³ Mendûr'un açıkladığı bir diğer kavram da Lajos Egri'nin benimsediği dramanın temelini oluşturan *mantıklı giriş* prensibidir. Bununla anlatılmak istenilen eserin fikri içeriğidir. Zira yazar, hedefi tiyatronun kendisinden hareket ettiği başlangıç noktası yapar.²⁴ Eğri girişi dramanın temeli olarak görmektedir. Bununla dramadaki fikri içerik ve hedefi kasetmektedir. Tiyatro yazarı, hedefi tiyatronun çıkış noktası olarak belirler. Egri'ye göre giriş tiyatronun hakikatidir ve tiyatro yazarının dramatik çatışmayı gerçekleştirme için zaruridir. Bu, Mendûr'un reddettiği bir şeydir. Çünkü o Aristo kavramını destekler ki bu kavram arıtma prensibini temel alır. Yazarın arıtmaktan kastı, tiyatrodaki korku ve şefkat duygularını harekete geçirmek suretiyle insan nefsinin kötülüklerden arındırılmasıdır. Bu arındırma tiyatro sanatının gerçek amacıdır. Zira genel anlamda edebiyat insandaki duygusal heyecanlar ve güzellik hislerini tahrik eder. Ancak düşünsel içeriği dramanın amacı haline getirmek sanatsal çalışmanın başarı faktörlerinden kabul edilmez. Fakat Tefik el-Hakîm'in tiyatroları gibi düşünsel tiyatrolarda başarı faktörü olabilir. Bundan dolayı Mendûr tiyatroyu şöyle tanımlamaktadır: "Farklı tiyatro türlerinden her birinin dayandığı ve zamanla değişen amaçlardan birini gerçekleştirmek için insani tecrübeyi diğer edebi türlerde olduğu gibi özel sanatsal bir şekilde ifade etmektir."²⁵ Mendûr bu tanım üzerine tiyatro teorisini ifade etmiş ve onu sekiz başlık altında incelemiştir. Bunlar:

1. Tiyatro deneyimleri,
2. Tiyatronun amaçları,
3. Karakterler,

²² Mendûr, *el-Edebu ve Funûnuh*, s. 69.

²³ Mendûr, *el-Edebu ve Funûnuh*, s. 70.

²⁴ Lajos Egri, *the Art of Dramatic Writing*, Simon & Schuster, 2004, s. 304.

²⁵ Mendûr, *el-Edebu ve Funûnuh*, s. 70-73.

4. Dramatik çatışma,
5. Dramatik yapı,
6. Dramatik diyalog,
7. Tiyatro türleri,
8. Tiyatro eleştirisinin ölçütleridir.

Aşağıda bu sekiz maddeyi ele alacağız.

1.1.1. Tiyatro Deneyimleri

Mendür Yunanlılar döneminden beri gelişen dünya tiyatrosunu incelemesi sonucu tiyatro deneyimlerine ait altı kaynak bulmuştur. Bunlar hümanist edebiyatı ifadede edebiyatçının gerek duyduğu kaynaklardır. Söz konusu kaynaklar: efsane, tarih, modern toplum yaşamı, hayal, edebiyatçının kişisel deneyimleri ve bilinç altıdır.

A. Efsane

Efsane, insanın tarihi, inançları ve kültürleriyle bağlantılı hikayelerin zengin bilgi kaynaklarından. Efsane sözcüğüyle gerçek dışı hikayeye veya gerçek dışı inançlara işaret ederiz. Bununla anlatılmak istenen, varlığının veya meydana gelme ihtimalinin imkânsızlığını anlayabileceğimiz olaylar ve karakterlerdir.²⁶ Efsane, insanın edebî bir dil ile ifade ettiği, tanrılar ve dünya ile ilgili bir takım hayal ve tasavvurlardan veya kişinin toplum ve doğayla olan ilişkisinden ibarettir.²⁷ Mendür'a göre efsane Yunanlılardan beri -özellikle de Aristo'dan beri- tiyatro konularının temel kaynağı olduğu için tiyatro deneyiminin en önemli kaynaklarından ve ister tarihî olsun ister dine ait olsun uzun zamandır efsane tiyatrosunun temel kaynağı olmaya devam etmiştir. Bu efsanelerin tercih edilmesinde amaç genellikle, korku ve şefkat gibi duyguları harekete geçirerek insanın nefsinin arındırılmasıdır. Bu durumda düşünce veya konu ikincil öğedir, yani tiyatrosunun etrafında odaklandığı bir problemi ele almaya gerek yoktur. Hristiyanlığın ortaya çıkışı ve putperestliğin yok olmaya başlamasıyla beraber tiyatro yazarları bu tür konulardan uzaklaşmışlardır. Ancak yazarlar Yunan veya Roma kültüründen tekrar alıntılar yapmaya başlayınca rönesans döneminde tekrar geriye dönmüştür. Klasik ekol miladî 15. yüzyıldan beri bu kültürü benimsemiştir. Ancak

²⁶ David A Leeming, *Creation Myths of the World: an encyclopedia*, ABC CLIO, LLC, Santa Barbra, California, 2009, s. xvii.

²⁷ Ummulhayr Şetâtihe, “Ziyâretu'l-Edrihe ve Eseruhâ fi İ'âdeti Teşkili el-Va'yî'l-Cem'î: Dirâsat Meydâniyye li-Darîhi Sîdî 'Atallâh bi-Belediyyeti Tâgmût Vilâyeti'l-Eğvât”, Câmi'atu Kâsîdî Mirbâh, Kulliyetu'l-'Ulûmi'l-İctimâ'iyye, Kismu'l-İctimâ', (Yüksek Lisans Tezi), Virakle, el-Cezâ'ir, 2011, s. 111.

insanlar ve dış güçler arasındaki çatışma prensibini reddetmişler, bunu insan nefsindeki dürtüler ve arzularla değiştirmişlerdir. Bu durumda tiyatro sanatının dayanağı, insan nefsinde bulunan duygulara dayalı çatışmalar olmuştur. Aynı şekilde insanı anlamak için insan nefsinin analizi Aristo'nun arınma ilkesi değil, amacı olmuştur. Bu durum, tiyatro eserindeki ilahların ve kaderin rolünün o dönemde çok daraldığı anlamına gelmektedir. Mendûr, edebiyat ve sanat türlerinin gelişmesine rağmen efsanenin edebiyattaki yerinin tamamen farklılaşmadığını ifade etmektedir. Hatta realist ekol toplumsal amaçları ifade etmek için zaman zaman bu efsaneleri kullanmıştır.²⁸

B. Tarih

Tarih sınırsız insan deneyimleriyle doludur. Edebiyatçı, bu deneyimlerden edebi biçimde ifade etmek istediği şeyi seçebilir. Mendûr'un bakış açısına göre tiyatro yazarı insanı tanıtmak için tarihten yardım almaz. Ancak tiyatro yazarı ilgisini çeken, çağını meşgul eden veya insanı ilgilendiren insani veya toplumsal bir problem ortaya koyabilecek tecrübeyi tarihten seçer. Mendûr'a göre yazarın özgürlüğü, tarihî olaylara bağımlı olmasına rağmen tarihî olayın yorumunda son derece özgür olmasındadır. Bunun nedeni yorumun, sanatçının tiyatrosunun amacına hizmet etmesidir. Edebiyatçıları tarihi şahsiyetleri analiz etmesi ve herbir şahsiyetin yaşadığı hayat aracılığıyla davranışlarının açıklanacağı etkenleri seçmesiyle değerlendirmek ve tecrübesini anlamak mümkündür.²⁹

C. Modern Toplum Yaşamı

Edebiyat, çoğunlukla toplumsal değerlerin ve ölçülerin yansıması olarak görülmektedir. Zira toplumsal kültürün ruhunu, sınıf çatışmasını ve sosyal gerçekleri edebiyat açıklamaktadır.³⁰ Buradan hareketle toplumsal edebiyat şöyle tanımlanabilir; yazarın kendisinden ilham aldığı ve toplumsal çevre veya çağdaş insandan çıkardığı edebiyattır. Edebiyatçı, edebî eser üretmekte iki temele dayanır ki bunlar gözlem ve hayaldir. Bir de bunların yanında diğer edebiyatçıların anlattıkları deneyimlerinden yararlanabilir.³¹ Mendûr, Tevfik Hakîm'in "çağımız edebiyatçıları yeşil yaprakları sarı yapraklara tercih ediyor" sözünü desteklemektedir. Bununla anlatılmak istenilen, edebiyatçıların, çağdaş yaşamdan elde edilen deneyimleri, efsanelerden ve tarihten elde

²⁸ Mendûr, *el-Edebu ve Funûnuh*, s. 75-78; Mendûr, *el-Edebu ve Mezâhibuhu*, s. 14-15.

²⁹ Mendûr, *el-Edebu ve Funûnuh*, s. 78-82; Mendûr, *el-Edebu ve Mezâhibuhu*, s. 13-14.

³⁰ Mitlon C. Albrecht, "The Relationship of the Literature and Society", *The American Journal of Sociology*, 1954, vol. 59, no. 5, pp. 425-436.

³¹ Mendûr, *el-Edebu ve Funûnuh*, s. 82-83; Mendûr, *el-Edebu ve Mezâhibuhu*, s. 15-16.

edilen deneyimlere tercih etmeleridir. Mendûr, bunun nedenini sanat ve edebiyatın toplumsal görevlerine dayandırmaktadır. Bu toplumsal görevler, ancak yaşamsal gerçekler üzerine yapılandırılan konular aracılığıyla yerine getirilmektedir. Bundan dolayı gerçekçi deneyimler modern edebiyatın temeli haline gelmiştir. Fakat Mendûr'a göre bu yönelim yeni değildir. Zira dünya edebiyatında 19. yüzyılın başlarında ortaya çıkmıştır. Ancak 20. yüzyıla kadar edebiyatçıların kişisel deneyime ve aralarından etkenleri seçmeye yönelik bakışları dışında değişen bir şey olmamıştır. Bunun sebebi yaşamın gelişip, toplumsal durumların değişmesidir. Sözelimi kötülük ve kaynaklarını araştıran realist ekol 1917'deki Rusya'daki devrimi hazırlamıştır. Bu devrim başarılı olduktan sonra insandaki iyilik ve özgüvenin kaynaklarını araştırmaya başlamıştır.³²

D. Hayal

Mendûr'a göre hayal tiyatro deneyiminin kaynaklarıyla beraber asıl unsurdur ve sanatsal yapının tamamlanması için olayları birbirine bağlamak açısından zaruridir.³³ Aynı şekilde okuru ve seyirciyi etkilemek için de gereklidir. Yani hayal yardımcı rolüne rağmen zaman zaman eserin tamamını şekillendirmektedir. Bu durumda sanatsal deneyimin biricik kaynağı hayal olmaktadır. Mendûr hayalin iki türünü birbirinden ayırmaktadır: Birincisi gerçeklerle ilgisi olmayan kuruntularla ilgili hayaldir. İkincisi ise günlük sorunları ve yaşamsal gerçekleri andıran gerçekçi hayaldir.³⁴ Gerçeği andıranlar daha yaygın ve geçerlidir. Bunlar gerçeği yansıtan ayna gibidirler.³⁵ Ancak yaşamın parçalarını bir araya getirebilen ve onların, eksiksiz sanatsal bir biçimde bileşimlerini sağlayan ve yaşamsal gerçeğe benzeten yetenekli edebiyatçılar bu tür gerçeği andırmaya güç yetirebilir. Bunlar hayalle gerçeği tamamen birbirine kattıkları için seyirci veya okuru duygu ve düşünce yönünden ikna edebilirler.³⁶ Aristo'ya göre gerçeği andıran hayaller; gerçek, olması muhtemel veya ideal olabilir. Bunun anlamı; gerçekten yaşamda mevcuttur, olması mümkün olandır vya olması gerektir. Hatta fi'li gerçeğin edebiyatçıya mükemmel sanatsal sureti vermesi zordur. Bu nedenle hayalinin suretini/şeklini tamamlamada ve sanatsal surete çevirmede edebiyatçının rolü vardır.³⁷

E. Edebiyatçının Kişisel Deneyimleri

³² Mendûr, *el-Edebu ve Funûnuh*, s. 82-83; Mendûr, *el-Edebu ve Mezâhibuhu*, s. 15-16.

³³ Mendûr, *el-Mesrah*, s. 101.

³⁴ Mendûr, *el-Edebu ve Funûnuh*, s. 84; Mendûr, *el-Edebu ve Mezâhibuhu*, s. 16-17.

³⁵ K. K. Ruthven, *Kadâyâ fi'n-Nakdi'l-Edebî*, Çeviren: Abdulcebbâr el-Matlabî, Murâca: Muhsin Câsim el-Mevsevî, Dârû's-Şu'ûni's-Sekâfiyyeti'l-Âmme-Âfâk 'Arabiyye, Bağdâd, 1989, s. 28-29.

³⁶ Mendûr, *el-Edebu ve Funûnuh*, s. 84; Mendûr, *el-Edebu ve Mezâhibuhu*, s. 16-17.

³⁷ Mendûr, *el-Edebu ve Funûnuh*, s. 85-86.

Edebiyatçının yaşamının getirdiği olaylardır ve edebi konularının odak noktasıdır.³⁸ Eleştirmenlerin bu unsurla ilgili görüşleri farklıdır. Birinci gruba göre, bireysel deneyimin anlaşılması, kavranması ve kurgulanması ve yaşamsal dürtülerin ortaya çıkarılabilmesi için kişisel deneyim temel koşuldur. İkinci gruba göre ise edebiyatçının bireysel deneyimini direkt anlatması gerekmez, onun yerine edebiyatçı, Eliot'un adlandırdığı deneyimin *nesnel karşılığını* araştırmalıdır. Bununla anlatılmak istenen sembolik öğelerdir. Bu da bir takım unsurlar, tutumlar ve herhangi bir duyguyu yaratmak için gerekli olan olaylardır.³⁹ Örneğin edebiyatçının korkuyu anlatması için önce korku deneyimi yaşayıp sonra bunu aktarması gerekli değildir. Ancak korkuyu, insanlar arasında bilinen herhangi bir şeyle simgeleyerek korku deneyimini halka aktarabilir.

Mendûr, kişisel deneyimle ilgili olarak Tevfik Hakîm'i eleştirmekte ve onu Sovyet edebiyatçı Mikhail Sholokhov'a benzetmektedir. Zira her ikisi de edebiyatçının kişisel deneyiminin önemine vurgu yapmışlardır. el-Hakîm, *Edebu'l-Hayat* kitabında edebiyatçıdan yaşamsal tecrübelerini harmanlayarak eserinin konusuna katmasını istemiştir. Fakat Mendûr'a göre el-Hakîm bunu tüm eserlerinde gerçekleştirmemiştir. Ayrıca Mendûr kişisel deneyime gömülmenin, kapsamlı bütüncül bir vizyon oluşturmaya engel olduğu görüşündedir. Aynı şekilde öznel yaklaşım bütüncül vizyonun oluşmasına zarar vermekte veya sahteletmektedir. Bununla beraber onu sınırlar.⁴⁰ Mendûr buna suçlularla bir arada yaşamayan birçok edebiyatçının suçluları anlatmasını örnek verir ve *Difaun 'ani'l-Edeb* kitabında Fransız yazar Georges Duhamel'i tanık göstererek şöyle der: Eski Yunanlı bir ressam işkence gören insanın yüzündeki acıyı anlatmak istediğinde bir köle satın alarak kölenin yüzündeki acı ifadeyi görünceye kadar onun yüzünü ateşle dağlamaya başladı. Duhamel bu durumu şöyle yorumlar; ne zayıf bir hayal, gerçeği anlatmak için onun bizzat gerçekleşmesine gerek duymaktadır. Bireysel deneyim taraftarları buna şöyle cevap verirler; çekilen kişisel sıkıntılar edebiyattaki duygusal patlamaları ve yaşamın sıcaklığını gösterir. Ancak dış gözlem edebiyata soğukluk verir. Zira düşünsel vizyondan, edebiyatçının ayırt edici

³⁸ Mendûr, *el-Edebu ve Funûnuhu*, s. 87-88.

³⁹ T. S. Eliot 1920, *Hamlet and His Problems*, "The Sacred Wood".
<http://www.bartleby.com/200/sw9.html> . Retrieved 26 Mars 2016.

⁴⁰ Mendûr, *el-Edebu ve Funûnuhu*, s. 85-86.

özelliğinden daha önemli olan heyecan unsurunu yok eder. Aynı şekilde nesnel karşılık da sanatsal eseri amacından saptırıp bulmaca haline getirir.⁴¹

F. Bilinçaltı

Mendûr'a göre bilinçaltı 19. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Sigmund Freud sayesinde keşfedilmeye başlamış ve insanların aklın önderliğinden ve savaşları engelleme kudretinden ümitlerini kesmeleri sebebiyle bilinçaltı edebiyata girmiştir. Bu birinci dünya savaşından sonra olmuştur. Bazı edebiyatçılar savaştan uzak durmuşlar ve İsviçre'nin Zürih kentinde Tirstan Tzara başkanlığında toplanmışlar, dadaizmi kurmuşlardır. *Dada* kelimesini anneler çocuklarına yürümeyi öğretirken söylerlerdi. Bu ismi vermelerinin sebebi insanlığın çocukluk zamanlarına döndüğüne işaret etmek içindir. 1924 yılında bu ekolün adı Sürrealizm olarak değişmiştir. Anlamı gerçek ötesi demektir. Daha sonraki dönemlerde bu ekol edebiyat ve plastik sanatların tamamına yayılmıştır. Zira bilinçaltı, edebiyatçıların tiyatrolarını, hikâyelerini ve şiirlerini yazarken konularını aldığı temel kaynak olmuştur. Mendûr'a göre sürrealist ekolün edebiyat gibi ifadeye dayalı sanatlarla sınırlandırılması doğaldır. Çünkü edebiyat her sözcüğün kendisinde belirli bir anlam taşıdığı dile dayanmaktadır. Ancak anlamlardaki veya sırlardaki gizliliği çıkarmak imkânsız veya çok zor olduğu için heykeltıraşlık gibi plastik sanatlarda da sürrealizm çok kullanılmıştır. Zira çoğu zaman plastik sanatçılar eserlerini yorumlamaları ve anlamaları için seyircilere açık alan bırakırlar.⁴² Mendûr 1957 yılında yayımlanan *el-Edebu ve Mezâhibuhû*⁴³ kitabında ilk olarak bilinçaltı dışındaki ilk beş kaynaktan bahsetmiştir. Ancak bu unsuru (bilinçaltını) 1963 yılında yayımlanan *el-Edeb ve Fununuhu* kitabına eklemiştir.

Bazı eleştirmenler Mendûr'un bahsettiği bu altı kaynağı *el-Muhaveletu'l-Aristiyye* olarak nitelemiştir. Yani Mendûr Aristo ve ekolünden etkilenmiş ve edebiyatın kaynaklarını altı kaynakta sınırlamıştır. Bunun anlamı dramının dinamik hareket kabiliyetinden yoksun ve sanatın geleceğini tahmin edemeyen sabit sanatsal kalıplara konulmasına çabalamak demektir.⁴⁴ Ancak kanaatimce bunlar insanların çağlar boyu drama konularını aldığı kaynaklardır. Mendûr bu kaynakların yıllar boyu dünya tiyatrosunun deneyimleriyle sağlandığını söylemiştir. Biz, Mendûr'un altı unsuru

⁴¹ Mendûr, *el-Edebu ve Funûnuh*, s. 87-88.

⁴² Mendûr, *el-Edebu ve Funûnuh*, s. 88-90.

⁴³ Mendûr, *el-Edebu ve Mezâhibuhû*, s. 12-17.

⁴⁴ Şukri, *Sevratu'l-Fikr*, s. 290.

edebiyatın kaynağı olarak belirlediğinden beri sanatçıların tespit ettiği başka farklı bir kaynak görmedik. Anlaşılan bu kaynakları belirlemede Mendûr isabetlidir.

Kısaca anlattığımız kaynaklar edebiyatın modern çağdaki kaynaklarıdır. Bu kaynaklar arasından seçim yapma konusunda edebiyatçılar arasında değişik görüşlere sahip olanlar vardır. Örneğin bazı edebiyatçılar yalnız insan deneyimini kabul etmiştir. Bazıları edebiyatını yalnız efsanelerden beslemiştir. Bazıları da birden fazla kaynaktan almıştır. Ancak hayal unsuru bütün kaynaklar arasında ilk ortak kaynak olarak yerini almıştır. Genellikle edebiyatçılar buna diğer beş kaynağın her birinin eksikliğini telafi etmek için başvurmuşlardır. Arap edebiyatı bu beş kaynaktan çok yararlanmakla birlikte son kaynak olan bilinçaltından yararlanma konusunda zayıftır. Zira edebiyatta psikoloji bilimi, insan psikolojisine özel teoriler, psikolojik problemler ve hastalıklara başvurma hala çok azdır. Her ne kadar Arap edebiyatında belli ölçüde bulunsa da bunlar tercümedir veya bilinçaltı konusunda ileri seviyede olan Avrupa edebiyatından kopyadır. Bunun nedeni genellikle Arap edebiyatçıların psikoloji bilimine çok uzak olmaları ve gerektiği şekilde onu bilememeleridir.

1.1.2. Tiyatronun Amaçları

Tiyatronun amacı -Mendûr'a göre tüm diğer etkenlerde ve unsurlarda etkin rol oynayan temel faktördür. Yazar konusunu amaca göre tercih etmektedir. Bu nedenle amaç; 1. Tiyatro deneyiminin kaynağını; 2. Dramatik çatışma gibi dramatik sanatın temellerini belirler. Örneğin trajedide amaç insan nefisini arındırmak ise tiyatro duyguları harekete geçirmeye çalışır. Bu durumda dramatik çatışmanın dış güçlerle olması gereklidir. Ancak dramadaki amaç değişip, insan psikolojisini tahlile yönelirse çatışma da dış güçlerden, insanın öz benliğiyle çatışmaya dönüşür. Akılla duygu arasındaki çatışma buna örnektir.⁴⁵ Anlaşılan sanatsal temeller tiyatronun amaçlarını gerçekleştirmek için sadece bir araçtır. Bundan dolayı Mendûr'a göre tiyatronun amacı, tiyatroyu anlamak ve tiyatronun konusunu, içeriğini ve tiyatro türünün prensiplerini değerlendirmek için çok önemlidir. Mendûr bu konuya, klasik dönemden beri tiyatronun amacına hizmet etmek için sanatın prensiplerinin değişmesini kanıt göstermiştir. Hatta tiyatro, amaçlarına ve insana hizmet etme boyutuna göre değerlendirilmiştir.⁴⁶

Mendûr tarih boyunca insanın gelişmesiyle bu amaçların değiştiğini ve tiyatronun eski inançların gölgesinde ortaya çıktığını belirtmiştir. Bu nedenle eski Mısır

⁴⁵ Mendûr, *el-Edebu ve Funûnuh*, s. 88-90.

⁴⁶ Mendûr, *el-Edebu ve Funûnuh*, s. 92-93.

inancı, donuklaştığı için yıkılmış ve Firavun dönemi tiyatrosu ortadan kalkmıştır. Aynı zamanda Yunan düşüncesi geliştiği için Yunanlılarda tiyatro gelişmiştir. Yunanlarda tiyatronun amacı dini geleneklerden insan nefsinin arındırma ve yaşamdaki kötülükleri eleştirmek gibi insana yönelik hedeflere kaymıştır. Daha sonra orta çağda Hristiyanlık ve İslamiyet'in ortaya çıkmasıyla beraber tiyatro yok olmuştur. Eski Yunan tiyatrosunun yerini alan Hristiyan tiyatrosu sanatsal unsurları tamamlama konusunda ve gelişmenin garantisi olan objektiflikte yetersiz kalmıştır.⁴⁷

Daha sonra tiyatro yeni düşüncenin hakimiyeti altına girmekle beraber rönesans çağında tekrar canlanmıştır. Çünkü bu dönemde Hristiyanlık temalı tiyatroyu bırakmışlar ve tiyatronun amacının değişmesiyle beraber eski Yunan tiyatrosuna ve sanatsal temellerine yönelmişlerdir. Mendür bu amacı insan psikolojisinin analizi olarak isimlendirir. Zira tiyatronun amacı, beşerî ve fikrî olguları bırakıp, eleştirilen insan davranışlarına yönelmiştir. Örneğin cimriliği somut bir şekilde anlatmak için *el-Bahil* ve benzeri tiyatrolar ortaya çıkmış ve kalkınma döneminde tiyatro insanlık mirasının en zengin sanatlarından olmuştur. Bundan sonra 18. yüzyılda Fransız devrimini hazırlayan felsefî düşünce, klasiğin yerini almış, Trajedi kaybolmuş ve Fransa'da devrimci akımları destekleyen komedi gelişmiştir. Daha sonra da 19. yüzyılda Avrupa'da sanat ve edebiyat ekolleri gelişmiştir. Ekollerin artmasıyla amaçlar da çoğalmıştır. Bu ekollerden; Romantizmin amacı duyuların zevk alması, hayali harekete geçirmek, kendini sınırlayan bağlardan kurtulmak; modern realizmin amacı yaşamı ve toplumu eleştirmek, kötülüklerle ışık tutmak; sembolizmin amacını somutlaştırma yoluyla düşünceye ilham vermektir. Bu faktörler, farklı ekollerde birbiri içine girmekle beraber her ekolü diğerinden farklı kılan amacın bulunduğu açıkça görülmektedir.⁴⁸

20. yüzyılda edebiyat ve sanat ekolleri daha da çoğalmıştır. Bunlar;

1. Bilinçaltı sınırlarını açığa çıkarmaya çalışan Sürrealizm,

2. Jean-Paul Sartre'in liderliğini yaptığı ve ikinci dünya savaşıyla ortaya çıkan Existensiyalizm; buna göre tek şey vardır, o da insanın var olduğudur. İnsan yaşamdaki sorumluluklarını eksiksiz üstlenmeli ve toplumun yararına olacak davranışlarda bulunmalıdır.

⁴⁷ Mendür, *el-Edebu ve Funûnuh*, s. 93-94.

⁴⁸ Mendür, *el-Edebu ve Funûnuh*, s. 94-97.

3. Absürt tiyatro;⁴⁹ absürt tiyatro yaşamda aklın varlığını reddetmiştir. Bunlara daha başka ekoller eklenebilir.

Mendûr'a göre dünya tiyatrosu tarihi süreç içinde dinî amaçtan, absürdizme kadar giden birçok gelişme göstermiştir.⁵⁰

1.1.3. Karakterler

Eski Yunan tiyatrosundaki karakterlerin efsanevî olmaları sebebiyle o zamanın bir önemi yoktur. Onların rolü sadece davranışları canlandırmaktan ibarettir. Bu nedenle başta Aristo olmak üzere Yunan tiyatro yazarları tiyatro karakterlerinin seçiminde belli bir ölçü koymamışlardır. Sadece Aristo karakterlerin temsil ettiği ahlaktan bahsetmiştir.⁵¹ Fakat *Fennu Kitabeti'l-Mesrahiyye* kitabının yazarı Lajos Egri gibi çağdaş eleştirmenler hikaye karakterlerine büyük önem vermişler ve tiyatro yazarlarına karakterlerin üç boyutunu (bedensel, psikolojik ve toplumsal) belirlemek için çağrıda bulunmuşlardır. Zira hikayedeki olayı bu üç boyut yönlendirir.⁵² Mendûr'a göre bu prensip tiyatro yazımına tamamen uyumlu olmayabilir. Zira hikayedeki olaylar karakterin üç boyutunu belirleyebilir, ancak hikaye yazılmadan önce karakterlerin belirlenmesi makul değildir. Bu üç boyut birbirlerinden ayrılmaz ve genellikle iç içedir. Çoğunlukla bedensel boyut psikolojide etkilidir. Psikolojik boyut toplumsal davranışlarda etkilidir. Toplumsal boyutun da karakterin özelliklerini belirlemede etkisi vardır. Bu üç boyutun eşit derecede önemi olmasına rağmen büyük şairler ve tiyatro yazarları üç boyutu belirlemeyi, aynı düzeyde önemsememişlerdir. Yunan tiyatroları sosyal boyutla sadece komedide ilgilenmişlerdir. Zira trajedi tanrılarla sınırlıdır. Klasik ekol sadece psikolojik boyutla ilgilenmiştir. Çünkü amacı insanı anlamaktır. Diğer ekollerin 19. ve 20. yüzyılda ortaya çıkmasıyla beraber her ekolün amacına hizmet eden boyutla ilgilenmesi doğaldır. Eleştirel realizm toplumsal boyuta, natüralizm bedensel boyuta yoğunlaşmıştır. Son olarak Freud'la birlikte sürrealizmin ortaya çıkmasıyla dördüncü boyut da (bilinçaltı) zuhur etmiş ve bu ekol de dördüncü boyuta

⁴⁹ Mendûr, *el-Edebu ve Funûnuh*, s. 98.

⁵⁰ Azîz es-Seyyid Câsim, *Dirâsât Nakdiyye fi'l-Edebi'l-Hadîs*, el-Hey'etu'l-Misriyyetu'l-Âmmetu li'l-Kitâb, Kahire, 1995, s. 189-195.

⁵¹ Mendûr, *el-Edebu ve Funûnuh*, s. 98.

⁵² Lajos Egri, *Fennu Kitâbeti'l-Mesrahiyye*, Çeviren: Dirînî Hâşebe, Mektebetu'l-Encilû el-Misriyye, Kahire, ty., s. 100-238.

yoğunlaşmıştır. Mendûr'a göre her ekol sadece bir boyuta yoğunlaşmış, diğer boyutları farklı düzeylerde ihmal etmiştir.⁵³

1.1.4. Dramatik Çatışma

Mendûr, çatışmanın geleneksel tiyatro sanatının en önemli unsurlarından olduğunu vurgulamaktadır. Bu unsur onu diğer edebî sanatlardan ayırmaktadır. Drama Yunancada *çatışmayı doğuran hareket* anlamına gelmektedir. Eski dillerde bunun anlamı çarpışma veya savaş anlamında *Agon*'dur. Mendûr'a göre eski Yunan tiyatrosuna çatışma unsurunun girmesi onu seçkin bir yapıya kavuşturmuştur. Çatışma türleri çağlar boyu değişmiştir. Örneğin Yunan tiyatrosunda çatışma tiyatrodaki karakterle tanrılar, kader vb. dış güçler arasında olur ve devamlı dış güçler galip gelirdi. Klasikler ise dış güçlere inanmadıkları için psikolojik güdülerini insan davranışlarını harekete geçiren unsurlar olarak ele alırlar ve bu güdülerini açığa çıkarmaya çaba gösterirlerdi. Dolayısıyla onlardaki çatışma psikolojik iç çatışma idi. Örneğin şair Pierre Cornielle çatışmayı bir yönden akıl, ödev ve vicdan arasında, diğer yönden de duygular arasında yapıyordu. Genellikle de çatışmayı akıl, ödev veya vicdan kazanıyordu. Bu nedenle Pierre Cornielle ahlakçı şairlerin en meşhurlarındandır. Arkadaşı Jean Racine ise mücadeleyi sürekli iki güçlü duygu arasında yapıyor ve mücadele sırasında onları birbirine katıyordu. Bu nedenle Jean Racine Fransız edebiyat tarihinde *Musavviru'l-Avatif* olarak meşhur oldu. Gerçekçi ekolde ise mücadele tekrar dış güçlere yönelmekle beraber toplumsal karaktere büründü. Zira mücadele, karakterinin ve özelliklerinin farklılığına göre sosyal gruplar veya sosyal tabakalar arasında oldu. 19. yüzyılın sona ermesi ve 20. yüzyılın başlamasıyla dramatik mücadelede iki değişim oldu; birincisi, düşünceler arasında çatışma meydana geldi ki buna "düşünsel tiyatro" denilmektedir. Bu tiyatro kalbe ve hislere dokunmaz sadece bundan akıl zevk alır, dolayısıyla edebiyatın verdiği duygu yok olur. Mendûr Tefik el-Hakîm'in düşünsel tiyatrolarını bu grup çatışmadan sayar.⁵⁴ İkincisi, çatışma tiyatrodaki temel unsur olmasına rağmen çağdaş edebiyatçıların çoğu bunu aşmaya başlamışlardır ve bu aşma genellikle yeni tiyatro türleri arasında olmuştur. Buna örnek Sovyet edebiyatındaki, edebiyatçının herhangi bir problemle ilgili araştırma sonuçlarını hikaye biçiminde sunan⁵⁵ Otsherk tiyatrosu gibi veya epik ve absürt tiyatrodur. Mendûr'a göre çatışma ihmal edilirse bunun yerinin

⁵³ Mendûr, *el-Edebu ve Funûnuh*, s. 98-101.

⁵⁴ Mendûr, *el-Edebu ve Funûnuh*, s. 102-107.

⁵⁵ Mendûr, *Me'ârik Edebiyye*, s. 11-12.

tiyatro sahnesinde dramatik hareket oluşturacak başka olaylarla telafi edilmesi gerekir. Aksi durumda tiyatronun temel niteliği olan hareket kaybolmuş olur.⁵⁶

1.1.5. Dramatik Yapı

Mendûr'a göre temel dört unsurun (deneyim, amaç, karakterler ve çatışma) sağlanmasından sonra yazar tiyatroyu yapılandırmak için unsurları birleştirerek güçlü dramatik hareketi meydana getirir. Bu durumda beşinci temel unsur olan dramatik yapı ve bu yapının üzerine kurulduğu prensipler oluşmaktadır. Mendûr çağlar boyu tiyatro yapısının oluşumunu takip eder ve şöyle der; eski Yunan trajedisi, adına Epizot⁵⁷ denilen küçük tiyatro sahnelerinden oluşuyordu. Küçük tiyatro sahnesiyle anlatılmak istenen küçük olaylardır. Bunun yanında şarkılar, dans ve diğer şeyler de vardı. Daha sonra İtalya'nın Floransa şehrinde 15. yüzyılda opera veya operet şeklinde müzikal tiyatro ortaya çıktı. Bunlarda, şiire müziğin eşlik etmesi zorunlu değildir. Zira müzik ve şarkı konusunda opera ve operet temsilî tiyatrodan ayrılır.⁵⁸ Daha sonra rönesans döneminde tiyatro sanatı, 17. yüzyılda klasiklerde diğer sanatlardan tamamen bağımsız bir hale gelmiştir. Daha sonra bale ortaya çıkmıştır. Tiyatroda müziğe gerek kalmayınca tiyatro sahneleri klasik tiyatrodaki beş bölümde kalmıştır.⁵⁹

Aristo, Yunanlılardan klasiklere kadar seyreden dönemde yazarların da takip ettiği beş prensip ortaya koymuştur. Hatta bu prensiplerle seyirci klasik tiyatroyu kolayca ayırt edebilmektedir. Bu prensipler:

1. Üçlü birlik prensibi; konu birliği bağlamında, olay birliği zaman ve yer birliğidir. Klasikler bu prensibe sıkı sıkıya bağlı kalmışlardır. Zamanı 24 saat olarak yeri de tek bir şehir olarak belirlemişlerdir.

2. Tiyatro türlerinin ayrılması prensibi, komedi türü tiyatro, trajediye kesinlikle dahil olmaz, trajedi de komedinin arasına girmezdi.

Klasikler 19. yüzyıl boyunca bu prensiplere katı şekilde bağlı kaldılar. Ancak Victor Hugo'nun önderliğini yaptığı romantizm akımıyla birlikte Cromwel'in tiyatrosunun girişinde bahsettiği gibi klasiklerin prensiplerinden uzaklaştılar. Romantikler klasiklerin tüm prensiplerini alt üst ettiler ve Shakespeare'in Aristo

⁵⁶ Mendûr, *el-Edebu ve Funûnuh*, s. 107.

⁵⁷ Epizot; tiyatroyu oluşturan unsurlardandır. Tiyatrodaki olayın bir parçası olarak kullanılır. Bkz, Meister, Jan Christoph, *Narratologia: Computing acting: A narratological Approach*, Berlin, DEU: Walter de Gruyter, 2003, s. 153.

⁵⁸ Mendûr, *el-Mesrah*, s. 95.

⁵⁹ Mendûr, *el-Edebu ve Funûnuh*, s. 108.

kurallarına bağı kalmayan tiyatrosunu delil göstererek bunlardan kurtuldular. Romantikler palyaço karakterini trajediye soktular. Bu dönemden beri hiç kimse Aristo'nun üçlü birlik kuralına bağı kalmadı. Ancak tiyatronun bazı olmazsa olmaz kurallarına bağı kalındı. Mesela, trajedinin komik sahneleri trajedide kullanılmadı. Mendûr trajedide komik sahnelerin kullanılmasını, cenaze ortamında sevinç gösterisinde bulunmaya benzetmektedir.⁶⁰

Aristo *Fennu's-Şiir* kitabında tiyatronun hilelerinden bahsetmiştir. Mesela; bir kişiyi başkası üzerinden tanıtmak hilelerden biridir. Bu tanıtmak, tiyatrodaki olayların kendisiyle beraber değıştiğı odak noktası olur. Örneğın güven hilesinde kişi başka birine güvenir ve sırrını ona anlatır. Amacı bu sırrı tiyatrodaki diğerkarakterlerin değıl de sadece seyircinin duymasıdır. Aynı şekilde klasik tiyatrodaki müziğın yerini alan monolog hilesinde tiyatrodaki oyuncu sahnede tek başına, kişisel sırlarını gizlice ifade etmektedir.⁶¹ Mendûr'a göre monolog, diyalog üzerine kurulu tiyatroya ters olduğı için zamanla yok olmuştur. Ayrıca tiyatrodaki diyalogun gerekliliğine inanan realist ekol taraftarları da bunu reddetmektedirler.⁶²

Mendûr, sebeplilik ilkesine dayalı sağlam temeller üzerine kurulmuş yeni tiyatronun şartlarını anlatmaktadır. Sebeplere dayalı olması, her olayın bir nedeni olması ve onu takip eden olayın da başlangıcının bulunması anlamındadır. Yeni tiyatronun yapısının hiyerarşik olması şartlarındandır. Hiyerarşik biçimde tiyatro krizin karakterlerin ve karakterler arasındaki ilişkilerin sahnelenmesiyle başlar ve hiyerarşinin zirvesine ulaşmıca kadar gelişme devam eder. Sonra tiyatronun son perdesi olan çözüme doğru yukarıdan aşağıya inmeye başlar.⁶³

1.1.6. Dramatik Diyalog

Dramatik diyalog, iki veya daha fazla kişi arasında karşılıklı konuşmayla sağlanan iletişim biçimlerinden biridir. Buradan yola çıkarak diyalog tiyatrodaki karşılıklı konuşma aracı olup yaşamı ve çekiciliğini aktaran bir niteliktir.⁶⁴ Mendûr, tiyatro kurgusundaki diyalogun, tiyatroya edebî değeri verdiğine işaret eder ve diyalogun

⁶⁰ Mendûr, *el-Edebu ve Funûnuh*, s. 108-111.

⁶¹ Aristo, *Fennu's-Şi'r*, Çeviren: İbrâhîm Hamâde, Mektebetu'l-Encilû el-Misriyye, Kahire, 1983, s. 122-123.

⁶² Mendûr, *el-Edebu ve Funûnuh*, s. 111.

⁶³ Mendûr, *el-Edebu ve Funûnuh*, s. 111-112.

⁶⁴ Halûf Miftâh, "Şi'riyyetu'l-Hivâri fi'l-Hitâbi'l-Mesrahi el-Cezâ'iri min 1962 İle-l'Ân", Câmî'atu'l-Hâc Lehdar, Kulliyetu'l-Âdâbi ve'l-Luğâti ve'l-Funûn, Kısmu'l-Luğâti ve'l-Edebi'l-Arabi, (Doktora Tezi), Bâtne, el-Cezâ'ir, 2015, s. 71.

tarihini sunarak şöyle der; eski Yunan ve Romalılar döneminde ve daha sonra 17. yüzyılda klasikler döneminde bu, şiiirdir. Ancak onlar tiyatro sahnelerinde dramatik doğallığa özen gösteriyorlardı. Bu nedenle iki tür şiiir vardır. Bunlar, müzikal ve dramatik şiiirdir. Fakat müzikal şiiir, dramatik şiiire baskındır. Mendûr'a göre eski Yunan seyircilerinin şiiirden aldığı zevk, tiyatrodaki olaylardan aldığı zevkten daha az değildi. Bu nedenle şu an operada olduğu gibi müzik hiçbir zaman şiiir metnine baskın gelemez. Sonuç olarak klasikçiler bunu sürdürmüştür. Fakat klasikler müzikal şiiiri yerinde ve zorunluluktan dolayı kullanmışlardır. Yoksa Ahmed Şevki ve Aziz Abaza'nın tiyatrolarındaki gibi tiyatronun dramatik düzeninin bozulmasına yol açan müzikal yön ağır basmamıştır. Bu nedenle en iyisi bunu operet olarak sunmaktır.⁶⁵

Mendûr 18. yüzyılın başlarından itibaren tiyatro edebiyatında şiiirin kaybolmasını ve yerini nesre bırakmasını ele almaktadır. Mendûr'a göre nesir, şiiirden daha net ve belirlidir. Bu nedenle nesrin, şiiirin yerini alması zaruri olabilir. Ancak Mendûr nesirdeki diyalogların, hitabet, tartışma veya cedel gibi drama dışı diyaloglara kayma veya dramaya ters düşme ihtimaline karşı uyarılmaktadır. Bu üslup genellikle George Bernard Shaw gibi bir ekolü veya görüşü hedefleyen yazarlarda ortaya çıkabilir.⁶⁶

Mendûr *diyalogun objektifliği* konusunu tartışmıştır. Diyalog gerçekçi karakterlerin diliyle mi yoksa edebiyatçı yazarın diliyle mi olmalıdır? Birinci ekol taraftarlarına göre tiyatro karakterleri kendi durumlarına ve zeka seviyelerine uygun konuştuklarında objektiflik/nesnellik gerçekleşir. Diğer ekol taraftarlarına göre bu, yüzeyselliğe, sanatsal ve dilsel zayıflığa çağrıdır. Diyalog, yazarların anlatacağı biçimde olmalıdır. Bu sorun bizi diğer bir tartışmaya, yani fasih Arapça ve yerel halk lehçesi tartışmasına götürür. Tiyatroda bunlardan hangisini kullanmalıyız? Yerel halk lehçesi taraftarlarına göre bu dil fiilî gerçeği ifade ettiği için çoğunluğu fasih Arapça'yı bilmeyen halkın isteklerine karşılık verir. Aynı zamanda Mendûr, Mısır'da yapılan istatistiklere bakıldığında halkın, tiyatrodaki lehçeleri, fasih Arapça'dan daha çok kabul ettiğini ifade etmektedir. Fasih Arapça taraftarlarına göre diyaloglarda lehçelerin kullanılması tiyatroyu ayaklar altına almak ve böylece de halk tiyatrolarını edebî mirastan çıkarmaktır. Zira halk tiyatrolarının kitlesel başarılarının sebebi onların geçici zevk vermesidir. Ayrıca fasih Arapça kullanan Ahmed Şevki, Aziz Abaza, Tefvik el-

⁶⁵ Mendûr, *el-Edebu ve Funûnuh*, s. 113-115.

⁶⁶ Mendûr, *el-Edebu ve Funûnuh*, s. 115.

Hakîm ve Mahmut Teymûr'un tiyatrolarının dışında unutulmuş yüzlerce halk tiyatrosu buna kanıttır. Bununla beraber fasih Arapça'nın Kur'an'ın dili olmasını gerekçe göstererek fasih Arapça'yı korumanın dini korumak olduğunu, halkın, dil düzeyinin yükseltilmesi gerektiğini, yine lehçelerin, tüm Araplar arasında yaygın olan fasih Arapça'nın tersine, tiyatroyu lehçenin konuşulduğu bölgesel çevreyle sınırlandıracağını ifade ederler. Lehçe taraftarları buna "lehçelerle çağlar boyu şiirler, destanlar ve tiyatrolar yazıldığını" söyleyerek cevap verirler. Ayrıca Arapların, birbirlerinin lehçelerini anladıklarını vurgulayıp Mısır tiyatrolarının tüm Arap dünyasında başarılı olmasını kanıt gösterirler. Zira Arapça'da buna "izdivâc luğavî" denilmektedir.⁶⁷ Yani aynı dilde iki düzeyin (fasih Arapça ve lehçeler) bulunması demektir. İngilizcede buna "Diglossia" denilmektedir. Filolog Ferguson ilk defa 1959'da yayınladığı Diglossia başlıklı makalesinde bu terimi kullanmış ve bir dilde iki düzeyin varlığına işaret etmiştir. Birinci düzeye yüksek dil anlamındaki "High" ikinci düzeye aşağı dil anlamındaki "Low" adını vermiştir. Her düzeyin kendine özel kullanımları vardır.⁶⁸

Mendûr, Arapça ile Avrupa dilleri arasında karşılaştırma yaptığı zaman Avrupa dilleri arasında standart dil/fasih dil ile yerel dil/lehçe arasında büyük bir fark olmadığını görür. Ancak çeşitli biçimlerde farklılıklar vardır. Örneğin Paris'teki halk diline *Argot* denir; Londra'daki halk diline *Cockney* denir. Sonuçta Mendûr'a göre her iki grubun kanıtları terazinin kefelerinde eşittir.⁶⁹ Ancak dil sosyolojisi bilimi birçok dilde çift dilliliğin bulunduğunu tespit etmiştir. Yunanca, Almanca, Fransızca bu dillerdendir. Mendûr'un iki görüş arasında (fasih Arapçacılar ve lehçeciler) hüküm verme konusundaki tarafsızlığı yerindedir. Zira Mendûr Mısır tiyatrosunu çok iyi bilmektedir ve gelişmesine katkıda bulunmuştur. Fasih Arapça ve lehçelerin seyircilerde etkisine tanık olmuş ve şu sonuca varmıştır; fasih Arapça veya lehçelerle olan tiyatronun her ikisinin de halk üzerinde kendine özgü etkileri vardır.

1.1.7. Tiyatro Türleri

Daha önce söz edildiği gibi Mendûr tiyatro alanında önderdir. Bunun yanında tiyatro ekollerini ve akımlarını çok iyi bilmektedir. Bu da Arap okurlarına tiyatroyu anlatmasını kolaylaştırmıştır. Dolayısıyla Mendûr kitaplarında bir bölümü tiyatro

⁶⁷ Mendûr, *el-Edebu ve Funûnuh*, s. 115-118.

⁶⁸ Charles A. Ferguson, "Diglossia", *Word* vol. 15, 1959. pp. 325-40; Charles A. Ferguson, "The Arabic Koine", *Language*, vol. 35, no. 4, (Oct. - Dec., 1959), pp. 616-630.

⁶⁹ Mendûr, *el-Edebu ve Funûnuh*, s. 118-119.

türlerini açıklamaya ayırmış ve şöyle demiştir: Bazı tiyatrolar eskiden beri devam etmiş, bazıları da kaybolmuştur. Eski Yunandan beri iki tür tiyatro bilinmektedir. Bunlar trajedi ve komedidir.

Trajedi, bir karakter etrafında dönen hikâyedir. Genellikle trajedide hikâyenin kahramanı, hikayedeki olayların sonucu çektiği sıkıntılardan ve acıdan dolayı ölür ve tiyatro bu şekilde sonlanır.⁷⁰ Trajedi, 17. yüzyılın sonunda klasiklerin son bulmasıyla dünya tiyatro kültüründe sona ermiştir. Trajediden boşalan alanı doldurma çalışmaları olmuştur. Ancak bu çalışmalar çok geçmeden 1789 yılındaki Fransız devrimiyle yok olmuştur. 19. yüzyılda romantik ve realist ekol yayılmıştır. Ancak romantik ekol duygusal kimliği itibarıyla drama türünde kabul gören bir miras bırakmamıştır. Fakat müzikal şiir alanında zengin bir kültür bırakmıştır. Realist ekol ise konuları toplumsal gerçeklere dayanan modern dramayı kurmuş ve trajedinin bıraktığı boşluğu dolduran, Tiyatro ve hikaye alanında büyük bir miras bırakmıştır. Realist ekolün önderleri; Johan Ibsen Henrik, George Bernard Shaw, Anton Chekhov'dur.⁷¹

Komedi, trajedinin zıddıdır. Bu tiyatro türü insanların alışkanlıklarıyla alay eden ve mizahi biçimde kötü ahlakı eleştiren komik olaylardan sonra hikâye kahramanının zaferiyle son bulmaktadır.⁷² Komedi türü tiyatro, orijinal eleştiri amacını muhafaza etmekle beraber çağlar boyu içeriğinin ve sanatsal biçiminin değişmesiyle devam etmiştir. Mendür bunun gelişme aşamalarını; önce hiciv sonra belirli alışkanlıkları gelenekleri eleştiren komedi, daha sonra da Jean-Baptiste Paquelin'in (Moliere) buluşu olan karakter komedisi olarak sıralamıştır. Bu komedide cimrilik gibi belirli bir karakter üzerinde kusurlu davranış somutlaştırılır. Mendür'a göre komedinin trajedi gibi belirli bir kalıbı yoktur. Ona göre bunun nedeni Aristo'nun komediye koyduğu prensiplerin sonrakilere ulaşmamasıdır. Sonraki dönem sanatçıları Aristo'nun trajediye koyduğu prensiplere ulaşmış ve klasiklerin sağlam bir şekilde bağlı kaldıkları gibi komedinin ilkelerine bağlanmışlardır. Mendür bu konuda kimsenin henüz sahnelemediği harikaların olduğu görüşündedir ve şu anda komedi türü tiyatrodaki yeni çeşitler ortaya çıkmıştır.⁷³ Komedi ve diğer yeni tiyatro türlerini şöyle sıralayabiliriz:

1. Farce, Fransızca bir kelimedir. Amacı sadece güldürmektir.

⁷⁰ Kemâl Nâdir, "el-Mesrahiyyetu'l-Me'sât", *Mecelletu'l-Aklâm*, 1975, S. 6, s. 9-10.

⁷¹ Mendür, *el-Edebu ve Funûnuh*, s. 119-120.

⁷² Muhammed Zekî el-Aşmâvî, "Beyne'l-Me'sât ve'l-Melhât", *Mecelletu'l-Mecelle*, 1957, S. 4, ss. 107.

⁷³ Mendür, *el-Edebu ve Funûnuh*, s. 120.

2. Vaudeville (Vodvil), Fransa’da küçük bir bölgeye nisbetinden dolayı bu adı almıştır. Basit/yüzeysel amaçlı komedi türü bu tiyatro, adı geçen bölgede yayılmıştır. Mısır’da 1918-1945 dönemleri arasındaki tiyatroların çoğu bundan yararlanmıştır.⁷⁴

3. Otsherk, Rus tiyatrosudur. Dramanın keşfi anlamına gelir. Zira herhangi bir olayın veya hayata etkisinin sonuçlarını dramatik kurallara bağlı kalmadan dramatik biçimde sunmaktadır. Bu tarz drama Aristo tiyatrosundan doğmuştur. Zira Aristo tiyatrosu büyük toplumsal veya politik olguları nedenleri ve sonuçlarıyla araştırmaktadır. Ancak Otsherk tiyatrosu Aristo’nun üçlü birliğini uygulamamakla ondan ayrılmaktadır.⁷⁵

4. Destansı tiyatrodur. Yazar bunda herhangi bir davada kararın gerekçesi kabul edilen sahneler sunmaktadır. Bununla maksadı halkın davayla ilgili yargıya varmasıdır. Bu tiyatrodaki temsil yabancılaşma teması üzerine kuruludur. Yani oyuncu bu tiyatrodaki savunacağı suçluyu tanımayan avukat gibi, oynayacağı role yabancıdır. Bu tiyatro esnasında yazar film vb. yardımcı araçlardan yararlanabilmektedir.⁷⁶

5. Absürt tiyatro; drama veya drama dışında herhangi bir tiyatronun kurallarına bağlı değildir.⁷⁷ Amaçsız ve faydasızca bir toplumu anlatmaktadır.⁷⁸

1.1.8. Tiyatro Eleştirisi Ölçütleri

Mendûr bununla tiyatronun kalitesinin değerlendirilmesinde ve bulunmadığı takdirde tiyatronun ne kadar başarılı olacağına ölçümünde, başvurulan temelleri ve ölçütleri anlatmıştır. Mendûr’a göre tiyatronun kaynaklarında, amaçlarında ve unsurlarında meydana gelen büyük gelişme sebebiyle eleştirmenlerin bu ölçütlerde görüş birliğine varmaları zordur. Zira tiyatro klasik dönemdeki durumundan tamamıyla farklılaşmıştır. Örneğin Pierre Corneille’nin “es-Seyyid” tiyatrosuyla ilgili eleştirmenler arasında farklılıklar vardır. Zira yazarın Aristo prensiplerine saygısı yarı kutsallık atfetmeye varmıştır. Hatta Fransız akademisi farklılıklara son vermek için bu tiyatronun aleyhine müdahalede bulunmuştur. Şu anda ise eleştirmen bir kısım insan deneyimlerini diğer deneyimlere tercih edebilir. Örneğin Tefîk el-Hakîm gerçekçi yaşamış

⁷⁴ Mendûr, *el-Edebu ve Funûnuh*, s. 121; Hâfiz Celâl, “el-Fudfilu’l-Mısri, el-Vesâi’lu’t-Tiknikiyetu li’l-İktibâs”, *Mecelletu’l-Kahire*, 1991, S. 113, ss. 84-85.

⁷⁵ Cemîl Hamedâvî, “el-Mesrah ve’l-Cumhûr”, *Mecelletu’l-Beyâni’l-Kuveytiyye*, 2010, S. 482, ss. 85; Mendûr, *Me’ârik Edebiyye*, s. 11.

⁷⁶ Mendûr, *el-Edebu ve Funûnuh*, s. 121-122; Semîr el-Lebbân, “el-Hareketu ve’l-İdâ’e fi’l-Mesrahi Beyne’t-Taklîdiyyeti ve’l-Melhamiyye”, 1990, S. 104, s. 78.

⁷⁷ Mendûr, *el-Edebu ve Funûnuh*, s. 120-122.

⁷⁸ Mahmûd es-Semre, “Mesrahu ellâ Ma’kûl”, *Mecelletu’l-‘Arabi*, 1969, S. 124, ss. 136.

deneyimleri tercih eder. Diğerleri tecrübenin türüne önem vermezler. Ancak onlar, yazarın bu deneyimi ele alış yöntemi, deneyimin içeriği ve yazarın koyduğu hedefle ilgilenirler. Buna rağmen Mendûr'a göre tiyatro değerlendirilirken takip edilecek genel çerçeve belirlenebilir. Bu çerçeveler:

1. Yazarın amacı ve bu amacın yaşamdaki değeri
2. Yazarın amacını gerçekleştirmek için kullandığı araçlar ve bu konudaki başarısı
3. Komedi türü tiyatrodaki güldürme, dramadaki duygusal patlamaların veya düşünsel tiyatrodaki fikrin oluşmasıdır.⁷⁹

Kısaca özetleyecek olursak: Mendûr tiyatronun başarılı olmasında, insan deneyimi ile sanatsal yapı arasındaki ilişkiyi ve yazarın halkı etkileyen standart bir sanatsal yapıya ulaşmak için bu ilişkiyi sağlam temellere yerleştirebilme gücünü önemsemektedir. Mendûr, Arap dünyasında tiyatro teorilerini ortaya koyan az sayıdaki eleştirmenlerden biridir. Zira dünya tiyatrosunda Mendûr gibi profesyonel tiyatrocuların sayısı son derece azdır.⁸⁰ Bu da çağdaş Arap tiyatrosunun gelişmesinde onun en büyük paya sahip olduğunu göstermektedir.

1.2. Tiyatro Tarihi

Mendûr'un tiyatro tarihiyle ilgili yazıları *el-Mesrahu'n-Nesri*⁸¹ ve *el-Mesrah* vb. kitaplarında dağınık haldedir. Mendûr bu kitaplarında doğudaki tiyatro tarihiyle ilgili firavunlar döneminden başlayarak günümüze kadar gelen dönemi anlatır. Aynı şekilde *fi'l-Edeb ve'n-Nakd* isimli kitabında eski Yunan dönemi, ortaçağ ve rönesans çağından şu anki döneme kadar batı tiyatro tarihini anlatır. Biz çalışmamızda Mendûr'un tiyatro eleştiri uygulamasına geçmeden kısaca doğu ve batı tiyatrosu tarihini ele alacağız. Zira Mendûr Mısır'daki çağdaş tiyatro eleştiri uygulaması yaparken batıdaki tiyatroyla ilişki kurmaya veya karşılaştırmaya çalışmıştır. Kanaatimce tiyatro tarihiyle ilgili kısa bir giriş, Mendûr'un çağdaş Mısır tiyatrosu hakkındaki görüşlerini anlamak için gereklidir.

Mendûr, firavunlar dönemindeki medeniyetin tiyatro türünün kaynaklarından olan efsanelerle dolu dinî inançlar üzerine kurulduğunu ifade etmektedir.⁸² Mısır kültürü üzerine çalışan bazı araştırmacılar da firavun mabetlerinin duvarlarında tiyatro sanatının

⁷⁹ Mendûr, *el-Edebu ve Funûnuh*, s. 122-126.

⁸⁰ Marvin Carlson, *Nazariyyâtu'l-Mesrah: Ard Nakdi ve Târîhi mine'l-İğrîki ile Vaktine'l-Hâdir*, I-II, Çeviren: Vecdi Zeyd, Mu'essesetu Kutub Arabiyye, yy., 1997, c. I, s. 11.

⁸¹ Mendûr, *el-Mesrahu'n-Nesri*. 2.

⁸² Mendûr, *el-Mesrah*, s. 9-13.

o dönemdeki varlığını gösteren işaretler bulduklarını ifade etmektedirler.⁸³ Ancak Mendûr'a göre duvarlardaki işaretler tiyatro sanatının o dönemde varlığını göstermeye yeterli delil sayılmaz. Zira gerçekte efsanelerin varlığı ve mabetlerde okunması orada tiyatronun var olduğunu göstermez. Bazıları Grek tiyatrosunun varlığının dinî efsaneler üzerine kurulu olmasını delil getirmişlerdir. Fakat Mendûr'a göre Mısır inanç sistemiyle Grek inanç sistemi arasında büyük farklar vardır. Zira Yunandaki ilahlar, erdemler, rezillikler, iyilik ve kötülük gibi insana ait özellikleri taşımaktaydılar. Halbuki bu durum Mısır tiyatrosunda görülmez.⁸⁴ Bu durumu bazı bilim adamları eski Mısırlıların tiyatroyu bildiğini ancak mabetlerin dışına çıkaramadıklarıyla açıklamaktadır.⁸⁵

Mendûr'a göre gerçekten firavunlar döneminde Mısır'da tiyatro olsa bile, eski Mısır'la çağdaş dönemdeki Mısır arasındaki irtibat kopmuştur. Eski Araplara gelince onlar şiir dışında herhangi bir sanat bilmezlerdi. İlahları ve putları bilmelerine rağmen şiir drama alanına girememiştir. Bu, çöl yaşamıyla ilgili iki büyük sebebe dayanmaktadır. 1. Nağmeli konuşma 2. Duygusal anlatım. Zira Araplar detaylar konusunda hassas davranırlar, ancak hayali bilmezlerdi. Mendûr'a göre Araplar kendi akıllarıyla tiyatro sanatını icat etmekten acizdirler. Ayrıca Yunandan felsefeyi aldıkları gibi tiyatroyu alamamışlardır. Ancak Batıyla irtibata geçmeden önce Mısır'da *Hayalu'z-Zilli* ve *el-Aracöz* ve *el-Melâhum* gibi bazı tiyatro çeşitleri ve bunlara ek olarak *Antere*, *Ebû Zeyd el-Hilali* vb. yerel lehçelerde hikâyeler görülmüştür.⁸⁶ Bunların yanında din adamlarının tiyatroyu yasaklaması ortaçağda Arap tiyatrosunun kurulma fırsatının kaybedilme nedenidir. Fakat Mısır'da Osmanlı valisi Muhammed Ali Paşa'nın döneminde Avrupa'yla temas sayesinde tiyatro Batıdan alınmıştır.⁸⁷

Mısırlılar ve Araplar Avrupa tiyatrosuyla ilk olarak Muhammed Ali Paşa döneminde tanışmamışlar, Fransızların 1798-1801 yılları arasında Mısır'a saldırdıkları dönemde tiyatrodan haberdar olmuşlardır. Napolyon Bonaparte askerleri eğlendirmek için Mısır'a Fransız tiyatro gruplarını getirmiştir. Ancak halk bu tiyatrolara oyuncu olarak veya herhangi bir figürü canlandırmak için dahil olmamıştır. Fransızlar *Beridu Mısır* isimli dergi çıkarmışlar ve bu dergi aracılığıyla tiyatro yükselişe geçmiştir. Bu

⁸³ el-Uteybi, Abdullah, "Târihu'l-Mesrahi'l-Fir'avni", *Mecelletu'l-Beyâni'l-Kuveytiyye*, 1966, S. 8, s. 46.

⁸⁴ Mendûr, *el-Mesrah*, s. 9-13.

⁸⁵ el-Yemânî, *Nakdu'l-Mesrah*, s. 8.

⁸⁶ Mendûr, *Mesrahiyyâtu Şevki*, s. 3.

⁸⁷ Abdulkadir, *İzdihâru ve Sukûtu'l-Mesrah*, s. 17.

dergi Mısır'da basılan ilk dergidir. Dolayısıyla tiyatro Fransız saldırısıyla bağlantılıdır. Fransızların Mısır'dan ayrılmasıyla tiyatronun varlığını yitirmesi doğaldır.⁸⁸

Mendûr, Aristo döneminden beri Yunan çağındaki tiyatroları eleştirmiştir. Hatta tiyatronun malzemesini eski Yunandan ilham alarak oluşturan, akıl, hikmet, dengeli olma ve açıklıkla nitelenen, kurallara uyup ifade ve üslup kalitesini önemseyen klasikleri de eleştirisine dâhil etmiştir.⁸⁹

Mendûr klasiklerle 18. yüzyıldaki modern taraftarları arasındaki, felsefî akımların ortaya çıkışı zamanına kadar süren çatışmayı anlatmaktadır. Söz konusu felsefî akımlar siyasî, toplumsal sorunları ve Fransız savaşına neden olan ekonomik problemleri çözüme kavuşturma konusunda çağın düşüncesine galip gelmişlerdir. O dönemin tiyatro yazarlarının çoğu; François-Marie Arouet, Baron d'Holbach gibi Fransız devrimini hazırlayan felsefecilerdir. Akılcı eğilimi temsil eden bu akımla beraber romantik ekolün manevî babası kabul edilen Jaen-Jacques Rouse önderliğinde romantik ekol zorunlu olarak ortaya çıkmıştır. Bu ekol Fransız devriminden sonra, Alman ve İngiliz edebiyatıyla iletişim sonucunda gerçek anlamda kurulmuştur.

Mendûr daha sonra romantizmin karşısında yer alan realist ekolden bahsetmektedir. Mendûr'a göre romantizm orta çağdaki şövalye/kahramanlık şiirleri gibi ciddi edebiyatın temellerini oluşturur. Ancak realizm ahlakî zayıflıkla alay eden komedi edebiyatının temelini oluşturur. Bu iki ekol beraber ortaya çıkmıştır ve eşit şekilde ilerlemişlerdir. Ancak realist edebiyat ekolü 19. yüzyıldan beri edebiyat ve tiyatronun da aralarında bulunduğu tüm alanlarda daha net bilimsel temeller üzerine kurulmuştur. Bu nedenle realizm ve romantizm beraber yaşamışlar, bazen çatışmışlardır. Realizmin gelişmesiyle Emile Zola'nın önderliğinde naturalizm ortaya çıkmıştır. Emile Zola'ya göre içgüdüler ve bedenün ihtiyaçları insanın ruhuna değil de bedenine hakim olan doğal unsurlar gibidir. Ancak birinci dünya savaşının sona ermesiyle edebiyatçılar ve felsefeciler ruha yönelmişlerdir.⁹⁰

Daha sonra semboller aracılığıyla psikolojik, ahlaki veya toplumsal problemleri ele alan sembolizm ortaya çıkmıştır. Bundan sonra da *sanat sanat içindir* ekolü romantik ekole diğer bir tepki olarak ortaya çıkmıştır. Bu ekolde şiir, duyguları ifade

⁸⁸ P. C., Sadgrove, *el-Mesrahu'l-Misrî fi'l-Karni't-Tâsi' 'Aşar 1799-1882*, Çeviren: Emîn el-'Ayyûfî, Takdîm ve Ta'lik: Seyyid Ali İsmâ'îl, el-Merkez el-Kavmî li'l-Mesrah, Kahire, 1996, s. 75-81.

⁸⁹ Mendûr, *fi'l-Edeb ve'n-Nakd*, s. 98-116.

⁹⁰ Mendûr, *fi'l-Edeb ve'n-Nakd*, s. 98-116.

için değil de amaca yönelik yazılmaktadır. Bu ekole karşı çıkanların en meşhuru Friedrich Nietzsche'dir. Ona göre sanat belirli bir amaç için yapılmalıdır.⁹¹ Kanaatimizce Mendûr sanat sanat içindir ekolünü desteklemektedir. Ancak bu ekolün ahlak ve gelenek dışına çıktığını düşünenler vardır. Mendûr bunlara karşı çıkmakta ve bu ekolün estetik duyguları güçlendirmeye çağırıda bulunduğunu söylemektedir. Ona göre edebiyatta ahlakı çığneme insanların hoşlanmadığı bir şeydir. Bu konuda Mendûr “*Utanma, insanda bir erdemdir, edepsizlikse çirkindir*” der.⁹² Bu görüşler bize Mendûr'un sanatta ahlaktan ve toplumdan yana olduğunu göstermektedir, yani Mendûr'a göre edebiyat topluma hizmet etmeye yönelmelidir.

1.3. Uygulamalı Tiyatro Eleştirisi

Eleştirmenlere göre Arap ve Mısır tiyatrosunu değerlendiren kitapların en başarılısı tartışmasız Mendûr'un kitaplarıdır. Zira o kitaplar Mendûr'un üstün edebiyat zevkini, konuya vukufiyetini, felsefi ve edebi ekollerle alakalı bilgisini ve bunların yanında tarih metodunu çok iyi kullandığını göstermektedir.⁹³ Mendûr'un 1958 yılında yayınlanan *Kazâyâ Cedîde fî Edebine'l-Hadis* kitabı tiyatro eleştirisi konusundaki ilk deneyimlerini anlatan bir bölüm içerir.⁹⁴ Bu kitap Mendûr'un tiyatro eleştirisi konusunda yıllarca yaptığı çalışmalarından elde ettiği sanatsal derinliği ortaya çıkarmaktadır. Bu kitapta ayırdığı bölümde çağdaş Mısır tiyatro deneyimlerinin çoğunu eleştiri ve analiz yoluyla ele almaktadır. Bu eser Mendûr'un tiyatro eleştiri uygulaması alanında yazdığı tek kitap değildir. Zira Mendûr'un bu alanda yazdıkları, *Mesrahiyyâtu Şevki*, *Mesrahu Tevfik el-Hakîm*, *el-Mesrahu'n-Nesrî* ve diğer makaleleri gibi çeşitli eserlerinde dağınık halde bulunmaktadır. Ancak onun tiyatro teorisiyle ilgili görüşlerini *el-Mesrah* isimli küçük bir kitapta topladığını görmekteyiz. Mendûr'un, *fî'l-Edeb ve'n-Nakd* kitabında ise tiyatro eleştirisinin nasıl yapılacağını ve bu konunun eğitiminde eleştirmenlerin takip edecekleri yöntemi ele aldığı görülmektedir. Bu prensipler üç bölüme ayrılmıştır; 1. Tiyatro nasıl eleştirilir? 2. Oyun nasıl eleştirilir? 3. Yönetmen nasıl eleştirilir?⁹⁵ Bu prensipler aşağıda özetlenecektir.

⁹¹ Friedrich Nietzsche, *the Anti Christ Ecce Homo Twilight of the Idols and Other Writings*. Edited by Aaron Ridely, Judith Norman; Translated by Judith Norman. Cambridge, Cambridge University Press, 2005, p .204.

⁹² Mendûr, *fî'l-Edeb ve'n-Nakd*, s. 115-116.

⁹³ Kandîl, *Mendûr Şeyhu'n-Nukkâd*, s. 179.

⁹⁴ Mendûr, *Kadâyâ Cedîde*, 117-156.

⁹⁵ Mendûr, *fî'l-Edeb ve'n-Nakd*, s. 140-147.

1.3.1. Tiyatro Nasıl Eleştirilir?

Mendûr eleştirmenlere tiyatronun nasıl eleştirileceğini öğrenmeleri için bazı ölçütler koymuştur. Bu ölçütler aşağıda ele alınacaktır:

Genelden Özele Araştırma (Tümdengelim)

İlk olarak tiyatronun yazıldığı çağın belirlenmesi ve o çağıdaki politik, toplumsal veya kültürel açıdan yaşam şartlarının bilinmesi gerekir. Bu sayede tiyatro ile yazıldığı çağ arasındaki bağlantılar direkt veya dolaylı şekilde anlaşılacaktır. Buna ek olarak yazarın yaşamı, yetişmesi, kültürü ve çevresi, kişiliği ile roman arasındaki bağlantılar ve bunların birbirine etkisini ortaya çıkarmak için araştırılmalı ve yazarın tüm kitaplarıyla bu kitabın ilişkisinin tespit edilmesi için tüm kitapları okunmalıdır. Zira yazar aynı konuyu birçok eserinde ele alabilir. Nitekim Pierre Beaumarchais bu şekilde yapmış, Figaro'nun kişiliğini üç romanda takip etmiştir.⁹⁶ Mendûr'un "*Nemâzice Beşeriyeye*" kitabında incelediği karakterlerden biri budur.⁹⁷

Metnin Okunması

Doğru eleştiri için metnin titiz bir şekilde okunması gerekir. Zira yalnız diyalogların okunması doğru eleştiri için yeterli değildir. Eğer romanı tiyatrodaki izleyeceksek tiyatrodaki seyretmeden önce romanın okunması gerekir, yoksa oyun gerektiği gibi eleştirilemez.⁹⁸ Şayet roman tiyatrodaki izlenildiyse bu aşama eserin, yönetmenin ve oyunun eleştirisini kapsar.

1.3.1.1. Eser Eleştirisi

Eserin eleştirisinde genel ve objektif eleştiri yapılır, bununla beraber karşılaştırmalı eleştiri de yapılabilir. Genel eleştiri romanın biçimsel yanına, yazım yöntemine ve bölümler arası ilişkisine yöneliktir. Örneğin yazar izleyicileri uyanık tutmakta başarılı mı başarısız mı? Diğer taraftan tiyatronun üzerine kurulu olduğu düşünce ve duygular çıkarılır. Bunun yanında romanın içeriğindeki mantığa, olayların tutarlılığına ve yazarın romandaki olaylar zincirinin sıralamasını bozmadan takip etmesine bakılır. Objektif eleştiri diyalog ve dile yöneliktir. Bu nedenle birinci olarak metni doğru ve düzgün anlamak gerekmektedir. Bu konuda dildeki şiirsellik ve gerçekçilik, fasih Arapça ve yerel lehçe gibi birçok eleştiri problemi ortaya çıkmaktadır. Mendûr'a göre bu konuda genel kural, dilin konuya uygun olmasıdır. Fasih Arapça

⁹⁶ Mendûr, *fi'l-Edeb ve'n-Nakd*, s. 140-141.

⁹⁷ Mendûr, *fi'l-Edeb ve'n-Nakd*, s. 141.

⁹⁸ Mendûr, *fi'l-Edeb ve'n-Nakd*, s. 141.

trajediye daha uygunken, komediye uygun değildir. Şiirsel dil sembolik veya duygusal tiyatroya daha uygundur.⁹⁹ Bu konuda birçok eleştirmen Mendûr'u destekler. Zira romandaki her karakterin dilini kullanmak mümkün olmayabilir.¹⁰⁰ Bu problem peşinden başka bir problem getirmektedir. O da dil gerçekliği problemidir. Bununla anlatılmak istenen her karakterin ait olduğu kabilenin lehçesini konuşması değil, romandaki karakterin dilinin kendisine uygun olması demektir. Yani okur yazar olmayan bir karakterin felsefi konuları konuşmamasıdır. Objektif eleştiri ve romanın genel eleştirisinden sonra karşılaştırmalı eleştiriye geçilebilir. Karşılaştırmalı eleştiride, eleştirmen aynı konudaki farklı tiyatroları karşılaştırarak konuyla ilgili yargılarını ve tiyatroyu anlama yöntemini ortaya koyabilmektedir. Burada Mendûr, eleştirmenlere Avrupalıların yaptığı gibi “karşılaştırmalı edebiyat bilimine” başvurmalarını tavsiye etmektedir.¹⁰¹

1.3.1.2. Oyun Eleştirisi

Mendûr bu konuda temel şartları oyunun iyi anlaşılması, oyundaki hareketler ve oyuncunun tiyatrodaki karakteri anlamasıyla sınırlı tutmaktadır. Oyunun anlaşılmasından kasıt, oyuncunun konuyu iyi kavraması ve bunu iyi şekilde yansıtabilmesidir. Hareket ile anlatılmak istenen, oyuncunun hayal gücü ve oyundaki heyecanlı ve gergin sahneleri gereği gibi sergileyebilmesidir. Oyuncu belirli bir psikolojik durumu hayal ettiğinde, duruma uygun hareketler ortaya koymalıdır. Örneğin heyecanın veya gerginliğin ifadesi jest ve mimiklerinden okunmalıdır. Son olarak oyuncunun karakteri anlaması ise direkt olarak oyuncunun karakterle tam bir uyum içerisinde olup onu ve ondaki hayal gücünü anlaması ve bunların yanında karakterin dilini, ifade üslubunu bilmesidir.¹⁰²

1.3.1.3. Yönetmen Eleştirisi

Mendûr yönetmen eleştirisini iki yönden ele almaktadır. Birincisi yönetmenin romanı anlaması, oyuncularını yönlendirmesi, rolleri dağıtması ve her oyuncuya uygun

⁹⁹ Mendûr, *fi'l-Edeb ve'n-Nakd*, s. 141.

¹⁰⁰ Abdullah Ebû Heyf, *el-Mesrahu'l-'Arabîyyu'l-Mu'âsir: Kadâyâ ve Ru'e ve Tecârub*, Menşûrâtu İttihâdi'l-Kuttâbi'l-'Arab, Dimeşk, 2002, s. 115.

¹⁰¹ Mendûr, *fi'l-Edeb ve'n-Nakd*, s. 141-147.

¹⁰² Mendûr, *fi'l-Edeb ve'n-Nakd*, s. 148-152.

rolü seçmesidir. İkincisi de yönetmenin ışık, elbise ve sahne gibi farklı tiyatro araçlarını kullanma yöntemidir.¹⁰³

Mendûr bu teorik görüşlerini makalelerinde Şevki, Aziz Abaza ve Tefvik el-Hakîm'in tiyatrolarına uygulamıştır. Daha sonra bunlardan farklı kitaplar oluşturmuştur.¹⁰⁴ Eleştirilenlere göre Mendûr'un üniversitede çalışması, tiyatro yaşamımızdaki müzikal tiyatro, sanatsal tiyatro, tiyatro edebiyatı ve gelişimi gibi farklı yönleri değerlendirmek için iyi bir fırsat sunmuştur.¹⁰⁵ Mendûr 1954 yılında Kahire üniversitesi Arap araştırmaları enstitüsünde verdiği derslerde konuyla ilgili geniş açıklamalar yapmıştır. Daha sonra bu derslerde anlattığı açıklamaları *Mesrahiyyâtu Şevki* isimli kitapta toplamıştır.¹⁰⁶ Tiyatro eleştiri uygulamalarıyla ilgili kitapları araştırıldığında, onun; Şevki, Aziz Abaza ve Tefvik el-Hakîm'in tiyatroları gibi, eleştiri yönelttiği her tiyatrodaki aynı metodu takip ettiği görülmektedir. Aşağıda bu üç tiyatrocuya ilgili Mendûr'un eleştirileri anlatılacaktır.

1.3.2. Mendûr'un Ahmed Şevki'nin Tiyatrosuna Eleştirileri

Mendûr'un en çok eleştirdiği tiyatro Şevki'nin tiyatrosudur. Bunun nedeni Mendûr'un *Allah Şevki'yi Arap eleştirisini geliştirmek için göndermiştir* düşüncesine inancıdır. Zira Şevki, Arap kültürüyle ilgili derin bilgiye sahiptir. Bu da eski şiirlere benzeyen harika kasideler yazmasına yardımcı olmuştur.¹⁰⁷ Daha sonra 1927 yılında Fransa'ya gönderilince batıyla irtibatı olmuş, orada batı tiyatrosunu öğrenmiştir. Bunlar da batı tiyatrosunu Arap ülkelerine taşıma konusunda onu teşvik etmiştir.¹⁰⁸ Mendûr, Şevki'nin tiyatrolarını dört bölümde incelemektedir. Bunlar:

A. Araplar ve Tiyatro Edebiyatı

Mendûr, Arapların 19. yüzyılın sonu 20. yüzyılın başlarında batıdan tiyatroyu aldıklarını ifade etmektedir. Zira ona göre tiyatro batı kökenlidir ve biz onu Yunanlılardan öğrenmişizdir. Araştırmacılar Arapların firavun dönemi hariç ne batıda ne de doğuda tiyatroyu bilmedikleri konusunda görüş birliğine varmışlardır. Firavunlar dönemiyle ilgili bilgi bize ulaşmamıştır. Araplarda makâme şiir veya hikaye türü vardır, ancak bu, tiyatro düzeyine çıkmamıştır. Hatta Şia'nın Hz. Huseyin'in şehit edilmesini

¹⁰³ Mendûr, *fi'l-Edeb ve'n-Nakd*, s. 152.

¹⁰⁴ es-Semre, *Muhammed Mendûr*, s. 77.

¹⁰⁵ Kandîl, *Mendûr Şeyhu'n-Nukkâd*, s. 172.

¹⁰⁶ Mendûr, *Mesrahiyyâtu Şevkî*, s. 3-52.

¹⁰⁷ Mendûr, *Mesrahiyyâtu Şevkî*, s. 12.

¹⁰⁸ Muhammed Mendûr, "Mesrahiyyâtu Şevki", *Mecelletu'l-Âdâb*, 1958, S. 11, s. 5.

anlatan dini hikayeleri bile bu derecede değildir. Bunun nedeni eski Arap şiiri ve zihniyetinin tiyatro edebiyatının doğasıyla çelişmesidir. Zira eski Arap şiirinin iki büyük özelliği vardır. Bunlar hitabet ve zarif hisse dayalı betimlemedir. Hatta geç dönemlere kadar Araplar eski şiir geleneğine bağlı kalmışlardır.¹⁰⁹ Kanaatimce bu görüş son derece doğrudur. Zira klasik şairler şiirlerinde deveyi, farklı diyarları, kadının güzelliğini öven betimlemelere yoğunlaşmışlardır.

Mendûr, Arapların tiyatroyu önemsememesi ve tiyatroyla tanışıklığının olmayışını izah etmekte ve şu iki hususiyeti (hitabet ve zarif his) Arap aklının/zihniyetinin tabiatına delil getirmektedir. Arap aklı tabiatı itibariyle savaşlarda kabilesini coşturmaya ve nutuk atmaya elverişlidir. Buradan anlaşılan eski Arapların ufku geniş değil, dardır. Zira onlarda hayal kurduracak olaylar ve karakterler yaratacak, farklı konuları kurgulayacak ve tiyatro edebiyatında gerekli olan diyalogları oluşturacak Yunanlardaki gibi yüksek dağlar ve ormanlar yoktur. Bu durumda eski Arap şairleri kabilesinin duygularına hoş gelecek, onları savaşmaya veya kabilesini savunmaya teşvik edecek sözlere veya geniş çöllerin derinliklerine dalmaya özendirerek sözlere gerek duyuyorlardı. Mendûr putlara ve birçok ilaha ibadet etmeyi bilmelerine rağmen Araplarda efsane ve destansı şiirde hayal unsurunun eksikliğine şaşırılmaktadır. Zira Araplar bu anlatılanlarla beraber, Yunanlıların İlyada ve Odessa destanları gibi destansı edebiyatı oluşturabilecek birçok savaşlara da girmişlerdir. Bundan dolayı Mendûr, eleştirmen Hippolyte Adolphe Taine'nin "ırk veya çevre bir milletin edebiyatını diğer milletlerinkinden ayırmada temel etkindir" sözünü kabul etmektedir.¹¹⁰

Mendûr'a göre Abbasiler dönemindeki tercüme hareketiyle beraber bilim, felsefe ve mantık ilkelerinin Araplara intikal ettiği gibi tiyatronun Arap edebiyatına intikal etmemesinin sebebi, putperestlik üzerine kurulu Yunan din felsefesinin, İslam din felsefesine ve hatta eski Arap putperest düşüncesine aykırı olmasıdır. Çünkü Yunanlıların tanrıları insan şeklinde, Arapların ilahları ise farklıdır. Mendûr, Farâbî, İbn Sina ve İbn Rüşd gibi meşhur Arap felsefecileri Aristo'nun *Belâğat* ve *Şiir* adlı iki kitabını tercüme etmelerine rağmen onlar bu iki kitabı tam anlamıyla anlamadıkları görüşündedir. Hatta bazı büyük düşünürler onların bu iki kitaba yaptığı hatalı yorum ve

¹⁰⁹ Mendûr, *Mesrahiyyâtu Şevki*, s. 3.

¹¹⁰ Mendûr, *Mesrahiyyâtu Şevki*, s. 4-8.

açıklamalar sebebiyle yanılığa düşmüşlerdir. Mendûr eski Yunan trajedi ve komedi türü herhangi bir kitabın Arapça tercümesinin bulunmamasını yadırgamaktadır.¹¹¹

Tiyatronun Arap dünyasında eski dönemlerde açığa çıkmamasının sonuncu bir nedeni çoğunluğu övünmeyle kısıtlı dar ufuklara sahip olan Arap şiirinin doğasıdır. Bu durumda Arap düşüncesi; bir yandan hayal, kişileştirme, insan psikolojisi analizi, öte yandan insanlarla tanrılar arasındaki mücadeleyi somutlaştırma, kader, kaza, tabiat güçleri, toplum ve gelenekler üzerine kurulu tiyatroyu üretememiştir. Hatta Arap düşüncesi insanın kendisiyle çatışmasını anlatmaktan bile acizdir.¹¹²

Batı kökenli olan tiyatro türü Araplara ancak doğuya gönderilen dinî heyetler ve Fransızların Mısır'a saldırısı yoluyla geçmiştir. Öncelikle Araplar konuyla ilgili kitaplara tercüme yoluyla ulaşmaya başladılar. Daha sonra telif çalışmaları yapıldı. Mendûr'a göre Arapların manevi/ruhi düşünceye sahip bir tabiatı, ahlak düşüncesi ve müzikal şiirleri vardır. Bu nedenle Arapların bu seçkin özellikleri Arap tiyatrosuna hakim olmuştur. Mendûr'a göre doğulu Araplar bu tiyatro edebiyatında diğer Arapların önüne geçmişlerdir. Ancak geniş imkanlara sahip olan Mısır'a bu tür çabuk ulaşmıştır. Tiyatro türünün Arap edebiyatına girmesinde en büyük pay Ahmed Şevki'ye aittir.¹¹³

B. Şevki'nin Tiyatrosunda Doğu ve Batı Akımları

Mendûr Ahmed Şevki'yle ilgili şöyle der: “Şevki Arap edebiyat kültürünü derinlemesine bilmekteydi, aynı şekilde Batı edebiyatına da hakimdir. Bu iki etken yardımıyla ilk şiirsel tiyatrosu “*Ali Bek el-Kebîr*”i kurgulamıştır.” Şevki şiirde hem hayali son derece özgürce kullanmış hem de geleneklere bağlı kalmıştır. Bu sözlerden anlaşılan Şevki Batı edebiyatından etkilenmiş ve buna Arap kültürünü katmıştır. Mendûr'a göre Şevki'nin tiyatrosunun genel sanatsal yapısı batı tarzındadır. Ancak duygular ve ahlakî yönelimlerle konuları ele alış biçimi Arap tarzındadır.¹¹⁴ Arap tiyatrosundaki şiirsel tiyatro Ahmed Şevki'nin yedi tiyatrosunu yazmasıyla başlar. Zira bu tiyatrolar büyük gürültü koparmış ve Arap tiyatrosunun önünü açmıştır.¹¹⁵

Mendûr'a göre Ahmed Şevki Arap şiir geleneğinin dışına çıkmaya çalışmış ve şiirlerinde batı akımlarını kullanmaya başlamıştır. Bunu kralları ve sultanları

¹¹¹ Mendûr, *Mesrahiyyâtu Şevki*, s. 8-9.

¹¹² Mendûr, *Mesrahiyyâtu Şevki*, s. 9-10.

¹¹³ Mendûr, *Mesrahiyyâtu Şevki*, s. 10-11; Muhammed Mendûr, “Mesrahiyyâtu Şevki”, *Mecelletu'l-Âdâb*, 1958, S. 23, s. 27.

¹¹⁴ Mendûr, *Mesrahiyyâtu Şevki*, s. 13-14.

¹¹⁵ er-Râ'î, *el-Mesrahu fi'l-Vatani'l-'Arabî*, s. 150.

desteklemek üzerine kurulu Arap şiirindeki övgü çerçevesinden uzaklaşarak yapmaya çabalamıştır. Ancak Mendûr'a göre Şevki iki nedenle bunda başarılı olamamıştır. Birincisi, kendisini Fransa'ya eğitime gönderdiği için Hidiv Tevfik'e borçlu olmasıdır. İkincisi ise batı tiyatro edebiyatı tarzında derinleşmeye engel olan geleneklerin dışına çıkmaya korkmasıdır. Şevki Fransız komedi türü tiyatroyu sevmesine rağmen ancak yaşamının son dönemlerinde bu tarzda yazmıştır. Bunun sebebi *Ali Bek el-Kebîr*'i yazdığında Hidiv Tevfik'ten ilgi görmemiş ve uzun dönem bu türde yazmayı bırakmıştır.¹¹⁶ Ancak Arap edebiyatında modern eleştiri akımlarının ortaya çıkmasıyla bu türde yazmaya tekrar dönmüştür. Şevki komediye ara verdiği süreçte henüz hikayenin edebi bir tür olarak kabul görmediği bir dönemde birçok hikaye yazmıştır.¹¹⁷

Şevki, batı tiyatrosu ve müzikal şiirlerinden, Lafonten'in hayvan hikayelerinden etkilenmiştir. Bu da Şevki'nin çocuklara yönelik benzer hikayeler yazmasını sağlamıştır.¹¹⁸ Mendûr şiirsel tiyatronun eski Yunanlılarda olduğu gibi müzikal tiyatro şeklini almasını tercih etmektedir. Eski Yunanda biri diğerine baskın olmadan hareket, diyalog, ve müzikler bir arada kullanılmaktadır.¹¹⁹ Şevki'nin, çoğu tiyatrolarında müzikal şiir kullanması, *Kelile ve Dimne* tarzı 35 şiirsel hikaye yazması, Lafonten tarzında hikayelerinin bulunması batı tiyatrosundan etkilendiğinin göstergelerindedir.¹²⁰ Şevki tiyatro yazma usulünü birçok batılı yazar ve batı ekollerinden öğrenmiş ve kaynaklarını da belirtmiştir. Bunlara doğuya ve Araplara özgü nitelikleri katmıştır. Ayrıca klasiklere bazı açılardan karşı çıktığı fikirleri mevcuttur.¹²¹ Mendûr Şevki'nin edebiyatının özelliklerini ortaya çıkarmış ve onları titizlikle izah etmiştir. Bu, Mendûr'un batı edebiyatını çok iyi bildiğine ve Şevki'nin eserlerindeki batı edebiyatının farklı türlerini ayırt edebilecek derecede derinleştiğine işaret etmektedir.

Mendûr Şevki'nin doğu ve batı tiyatro edebiyatının seçkin özelliklerini bir araya toplamasını hoş karşılamasına rağmen, edebiyat felsefesinde derinleşmediğini sırf kendi

¹¹⁶ Mendûr, *Mesrahiyyâtu Şevki*, s. 16-17.

¹¹⁷ Ahmed Şevkî, *Ahmed Şevkî: el-A'mâlu'l-Kâmile el-Mesrahiyyât*, Tahkik: Sa'd Dervîş ve Râce'ahâ İzzuddin İsmâ'il, el-Hey'etu'l-Misriyyetu'l-Âmmetu li'l-Kitâb, Kahire, 1984, s. 6.

¹¹⁸ Mendûr, *Mesrahiyyâtu Şevki*, s. 16-17.

¹¹⁹ Muhammed Mendûr, "Ebhâsu'n-Nakdi'l-Mesrahi", *Mecelletu'l-Âdâb*, 1957, S. 1, s. 44.

¹²⁰ Ahmed Zalat, *Edebu'l-Atfâli beyne Şevkî ve Usmân Celâl*, Dâru Neşri'l-Câmi'âti'l-Misriyye, el-Mansûre, Mısır, 1994, s. 101-167; Heyâm Ebu'l-Husayn, "Melâmih Ğarbiyye fi Şi'ri Şevkî", *Mecelletu'l-Kahire*, 1985, S. 37, s. 7.

¹²¹ Mendûr, *Mesrahiyyâtu Şevkî*, s. 30-41.

zevkini takip ettiğini fark etmiştir. Ancak bu durum Şevki'nin Arap tiyatrosundaki öncü rolünü azaltmamaktadır.¹²²

C. Şevki ve Tiyatrosunun Öncelikli İçeriği

Mendûr'a göre edebiyatçılar eserlerindeki içeriğin öncelenmesinde ya tarih ya da çağdaş yaşam olmak üzere iki kaynaktan birini tercih ederler. Şevki de yazdığı yedi tiyatronun altısında daha çok tarihi tercih etmiştir. Ancak tek komedi tiyatrosu olan *es-Sitt Huda*'da çağdaş yaşamı tercih etmiştir. Şevki'nin, milliyetçi temalar üzerine kurguladığı trajedik tiyatrolar sadece Mısır ve Arap dünyasının tarihiyle ilgilidir. Ancak bunlarda zayıflık ve yenilgi dönemleri de gözükmemektedir. Şevki'nin *Kambiz* tiyatrosu yenilgi dönemlerine yoğunlaştığı için, Abbas Mahmud el-Akkâd bu tiyatroyu o dönemde eleştirmiştir. Mendûr, Akkâd'ın bu tutumuna şöyle cevap vermiştir; Şevki zor dönemde Arap halkının kahramanlığını göstermek istediği için tiyatrosunu bu şekilde kurgulamıştır.¹²³

Şevki'nin bazı tarihi gerçeklere uyuşmayan şeyler yazdığından Akkâd vb. birçok eleştirmen onu eleştirmiştir. Ancak Mendûr Şevki'nin genellikle hayale ve heyecanlandırmaya yoğunlaştığını düşünmektedir. Şevki'nin bazı tarihî detaylara muhalefetine rağmen, genel olarak tarihî gerçeklerin dışına çıkmamıştır. Aynı şekilde Mendûr'a göre eleştiri Şevki'nin tarihi ele almadaki amacını tartışmalı, bu amacı değerlendirmeli ve Şevki'nin amacını ne derece gerçekleştirdiğini tespit etmelidir. Diğer taraftan Mendûr, Şevki'yi ahlakî ödev ile nefsin istekleri arasındaki psikolojik çatışma konusunda derinleşmemekle eleştirmektedir. Zira Şevki ahlakî yönü nefsin isteklerine karşı galip kılmıştır.¹²⁴ Kanaatimce bu eleştiri Mendûr'un çok yönlü bir eleştirmen olduğunu göstermektedir. Birinci olarak tiyatronun tarihî yönüyle ilgilenmesidir. Ancak Mendûr'un bu ilgisi Şevki'nin tiyatrolarının değerlendirilmesinde estetik yönü vurgulamamıştır. Bunun sonucunda Mendûr, tiyatrodaki amacın önemine vurgu yapmasını sağlayan batı tiyatrosundaki eleştiriden etkilenmiştir. Bunun anlamı o teorilerini gerçek tiyatrodaki uygulamaktadır. İkinci olarak Mendûr Mısır tiyatrosunun gelişmesini çok istemektedir. Bu nedenle, roman karakterindeki psikolojik çatışma unsuruna yoğunlaşmıştır. Ancak o, bu çatışmanın Şevki'nin tiyatrosundaki gibi

¹²² Mendûr, *Mesrahiyyâtu Şevkî*, s. 28-29.

¹²³ Mendûr, *Mesrahiyyâtu Şevkî*, s. 30-31.

¹²⁴ Mendûr, *Mesrahiyyâtu Şevkî*, s. 32-35.

yüzeysel çatışma düzeyinde olmasından hoşlanmaz. Bunun aksine kendisinden çok etkilendiği batı tiyatroları tarzında çatışmanın derinleşmesini istemektedir.

Mendûr'a göre Şevki'nin yazdığı komediler, gerçek hayata dayanmaktadır.¹²⁵ Bu daha önce belirttiğimiz şekilde Mendûr'un görüşünün doğruluğunu göstermektedir.¹²⁶ Zira ona göre edebiyatçının karakteri doğru ifade edebilmek için romandaki karakterin hayatını yaşaması gerekmez. Şevki toplumun elit tabakasından aristokrat bir adamdır. Ancak *es-Sitti Hudâ* tiyatrosunda Mısır toplumunun fakir tabakasını ele almıştır. Bu tiyatrodaki Mendûr'un Şevki'ye itirazı kahramanın diliyle tiyatrodaki olayları anlatma yöntemidir. Aynı şekilde Şevki tiyatrodaki olayları drama tarzında sunmamıştır.¹²⁷ Kanaatimce bunun sebebi imkanların sınırlı olması ve tiyatro sunumu için gerekli teçhizatın yetersizliğidir. Çünkü tiyatrodaki tüm olayları drama yöntemiyle sunmak için birçok hazırlık ve zaman gerekmektedir.

D. Şevki ve Tiyatro Türü

Mendûr'a göre Şevki dramayı oluşturmada insanın kendisiyle ve dış güçlerle çatışması üzerine kurulu olan klasik edebiyattan etkilenmiştir. Ancak okurda veya seyircide heyecan ve düşünce uyandıracak şekilde bu çatışmaya girememiştir. Bunun iki nedeni vardır: . Bunlar; 1. Şevki'nin ahlaki ile psikolojik etkenler arasında kalan çatışması, 2. Şevki'nin toplumsal hayatla insan duyguları arasındaki çatışmayı derinlemesine irdeleyememesidir. Bu nedenle Mendûr, Şevki'nin çatışma unsurunu kullanmada tam başarılı olamadığı görüşündedir. Halbuki Fransız klasik ekolü trajedide bu unsuru çok başarılı bir şekilde kullanmıştır.¹²⁸ Mendûr Şevki'nin *Emiratu Endelus* eserinde tiyatro yazım sanatında çok başarılı olduğunu düşünmektedir. Zira *Emiratu Endelus* tiyatrosunda tarihî olayları bozmadan, gerçek tarihî olaylarla hayali bir arada kullanmıştır.¹²⁹

1.3.3. Mendûr'un Aziz Abaza'nın Tiyatrosuna Eleştirileri

Aziz Abaza, Şevki'nin vefatından on bir yıl sonra ortaya çıkmıştır. Geleneksel şiiri taklit etme konusunda Şevki'nin yolundan gitmiştir. *Ennât Hâira* isimli şiir kitabıyla meşhur olmuştur. Mendûr ona sürprizlerin şairi adını vermiştir. Çünkü 1943 senesinde *Kays ve Lubnâ* ve diğer tiyatrolarıyla halkın karşısına aniden çıkmıştır. Bu

¹²⁵ Mendûr, *Mesrahiyyâtu Şevkî*, s. 38-39.

¹²⁶ Mendûr, *el-Edebu ve Funûnuh*, s. 87-88.

¹²⁷ Mendûr, *Mesrahiyyâtu Şevkî*, s. 39-40.

¹²⁸ Mendûr, *Mesrahiyyâtu Şevkî*, s. 42-45.

¹²⁹ Mendûr, *el-Mesrahu'n-Nesrî*, s. 45.

tiyatrolarında Şevki'nin tarihî olaylardan ve efsanelerden ilham alan kaynaklarını takip etmiştir.¹³⁰ Bazı eleştirilenler Aziz Abaza'yı sadece Şevki'nin gölgesi/kopyası olmakla suçlamaktadır. Zira Abaza, eserlerine Şevki'yi taklit etmenin yollarını aramıştır. Ancak kendini geliştirmiş ve Mısır devriminden sonra Tâhâ Huseyin'in takdim yazısı yazdığı *Sukûtu Endelus* adlı eseri yazmıştır. Bu tiyatrosuyla taklitçilikten kurtulmuştur.¹³¹ Tâhâ Huseyin takdim yazısında Abaza'nın şiirlerini çok beğendiğini ifade etmiştir. Halbuki bu, Mendûr'un kabul edebileceği bir durum değildir. Zira Mendûr'a göre Abaza'nın tiyatrodaki kullandığı sözcükler halk tiyatrosuna uygun değildir. Çünkü bu tiyatroyu izleyen seyirciler Aziz Abaza'nın bu tiyatrodaki kullandığı kelimeleri anlamak için sözlüğe ihtiyaç duymaktadır. Ayrıca Mendûr, Tâhâ Huseyin'i de Aziz Abaza'nın tiyatrosundaki ilkesel hatalarına karşı çıkmadığı için eleştirmektedir. Zira Tâhâ Huseyin Kahire Üniversitesi edebiyat fakültesinde tiyatro dersleri veren ve bu konuda yazıları olan uzman sayılacak birisidir ve bu hatanın farkına varmalıdır. Bunların yanında Mendûr, Tâhâ Huseyin'in tiyatrodaki kapalılığı niteleyen sözünü eleştirmektedir. Tâhâ Huseyin'in "1952 devrimi öncesi tiyatro Mısırlıların yaşamına uyumludur. Zira oyuncular kafalarında Mısırlı karakterleri canlandırmışlardır" sözü iki türlü anlaşılabilir. Birincisi, tiyatronun edebî ve sanatsal değeridir. İkincisi, yazarın çağın ruhunu yakalayamamasıdır.¹³² Kanaatimizce Mendûr *Sukûtu Endelus* tiyatrosunda Aziz Abaza'yı eleştirirken aslında Tâhâ Huseyin'in bu tiyatroyla ilgili görüşlerini eleştirmektedir.

Mendûr, Aziz Abaza'nın binbir gece masallarının kahramanlarından seçerek yazdığı *Şehriyar* tiyatrosunu eleştirmektedir. Bu tiyatro önceki tiyatrolarda olduğu gibi tarihle ilgili değildir. Abaza *Şehriyar*'ı daha önce bunun İngilizcesini kaleme alan yazar Abdullah Beşir ile beraber yazmıştır. Mendûr Arapça ve İngilizce arasında karşılaştırma yapamayacağını açıklamaktadır. Zira İngilizce tiyatro elinde yoktur.¹³³

Sanki Mendûr bu eleştirilerde Aziz Abaza'nın zor ve az kullanılan kelimelerden kaçmasına hayıflanmakta ve şöyle demektedir. Aziz Abaza bize kolayca anlaşılabilir kelimelerle 1950'lerde yayınlanan *Evrâku'l-Harif* tiyatrosunu yazmıştır. Mendûr'a göre bu tiyatrodaki Abaza tiyatro yazılarını tersine döndürmüştür. Zira yazar bu eserinde

¹³⁰ Mendûr, *el-Mesrah*, s. 93-101.

¹³¹ Abdulkadir, *İzdihâru ve Sukûtu'l-Mesrah*, s. 26.

¹³² Mendûr, *el-Mesrah*, s. 93-97.

¹³³ Mendûr, *el-Mesrah*, s. 97-99.

kahramanları canlandırmaya ve geçmişteki gerçek olayları ele almaya yöneldiği tarihle ilgili konulardan uzaklaşmış ve yaşanmış gerçek olayları sunmuştur.¹³⁴

Sonuç olarak Mendûr, Aziz Abaza'ya yaptığı eleştirileri şöyle özetlemektedir:

1. Dil yönünden, Aziz Abaza eserlerinde eski ve kullanılmayan kelimeleri tercih etmektedir. Hatta Abaza'nın eski ve terkedilmiş ifade ve kelimelerden uzaklaştığını iddia ettiği *Evraku'l-Harîf* tyarosunda, Mendûr'a göre zaman zaman aynı hataya düşülmüştür.

2. Müzikal kasideler yönünden, Mendûr'a göre Abaza bazen uzun, bıktırıcı, tiyatro diyaloglarına ve çağdaş yaşamın doğasına ters düşen, eski kültüre yakın uzun müzikal kasideler kullanmıştır.

3. Tarihi olaylar yönünden, Abaza *Kays ve Lubnâ ve Evrâku'l-Harîf* hikayesinde uydurma söylentiler nakletmiştir. Hatta bu uydurmalar Mendûr'un hayal örgüsü zannetmesine kadar varmıştır. Halbuki bu söylentiler hayalden uzak hatta gerçeklerle çelişmektedir. Zira hayal, sanat eseri için gerekli bir imgedir. Fakat gerçeğe yakın olmalıdır.¹³⁵

Kanaatimce Mendûr tiyatrodaki anlaşılabilir çağdaş ifadelerin ve sözcüklerin kullanılması gerektiği düşüncesinde haklıdır. Hatta bu kelimeleri elit tabaka veya sanatçıların yanında normal vatandaş bile anlayabilmelidir. Yine hayalin toplumun problemlerini ve dertlerini ifade etmesi için gerçeğe uygun veya gerçeğe benzer olması konusundaki düşüncesinde de haklıdır. Fakat benim düşünceme göre, bazı eski Araplara ait ifadeler ve atasözleri aynı orijinallikte olmasa bile gerçek yaşamı ifade etmek için hala kullanılmaktadır. Örneğin şu an başarısızlığı ifade için (عاد بخفي حنين) sözünü kullanıyoruz. Hiç kimse "Huneyn'in iki ayakkabısını" görmemiştir. Hatta halkın çoğu bu atasözünün hikayesini bilmez. Ancak şu anda halk kültürünün bir parçasıdır.

1.3.4. Mendûr'un Tevfik el-Hakîm'in Tiyatrosuna Eleştirileri

Mendûr, Tevfik el-Hakîm'in edebiyatını en iyi anlayan eleştirmenlerden kabul edilir. el-Hakîm ile ilgili makalelerini *Mesrahu Teyfik el-Hakîm* kitabında toplamıştır. Ancak onları birbirinden kopuk bağlantısız şekilde yazması sebebiyle Hakim'in edebi yönüyle ilgili kapsamlı bir eser olamamıştır.¹³⁶

¹³⁴ Mendûr, *el-Mesrah*, s. 99.

¹³⁵ Mendûr, *el-Mesrah*, s. 99-103.

¹³⁶ Allâvî, "et-Tanzîru'l-Mesrahî İnde Teyfik el-Hakîm", s. 10.

Mendûr'a göre el-Hakîm küçüklüğünden beri sanata düşkündür ve buna ilişkin karşılaştığı tüm engellerin üstesinden gelmiş ve sanatla meşgul olmuştur.¹³⁷ Mendûr Tefik el-Hakîm'in tiyatro kavramıyla ilgili düşüncelerini üç merhalede özetlemektedir.

1. Hayat tiyatrosu dönemi: Tefik el-Hakîm, *el-Ahbar* gazetesinde yazar olarak çalıştığı zamanlarda tiyatroyla ilgili yazılar yazmıştır. Bu dönem 1943 ile 1951 arasını kapsamaktadır. Bu dönemde yaşamda gördüklerini kaleme aldığı *Mesrahu'l-Müctema'* ve *el-Mesrahu'l-Memnu'* kitaplarını yazmıştır. Bu kitaplarda toplumsal, ahlakî ve psikolojik davranışları işlemiştir.¹³⁸

2. Zihinsel tiyatro dönemi: Mendûr bu döneme verdiği ismi el-Hakîm'in kendisinden aktarmıştır. Zira el-Hakîm *Bigmalion* tiyatrosunun girişinde şöyle demiştir: “Ben bir gün kafamdan tiyatro yapıyordum, oyuncularını hayır ve şer gibi geniş anlamlardan hareket eden fikirler olarak düşünüp onlara sembolik elbiseler giydiriyordum.¹³⁹ Örneğin hayrı çiçek olarak hayal ediyordum.” Böyle olunca *Ehl-i Kehf*, *Şehrazat* ve *Bigmalion* gibi tiyatrolar sembolik yapıya bürünüyor ve maddi çatışma yerine sadece düşüncelere dayanıyordu.¹⁴⁰

3. Amaca yönelik tiyatro dönemi: Devrimden sonraki tiyatrolarını yazdığı dönemdir. Bu tiyatrolar yeni bir ruhu, yeni bir felsefeyi ifade eden *el-Eydi'n-Naime* ve *Eşvaku's-Selâm* gibi tiyatrolardır. Bahsi geçen iki tiyatrodaki yeni topluma yol gösterme düşüncesini derinleştirmeye ve okur ve seyircinin önünde bunu somutlaştırmaya çalışmıştır.¹⁴¹

Mendûr'un Tefik el-Hakîm'in tiyatrosu hakkındaki görüşleri aşağıdaki şekilde özetlenebilir:

1. Tefik el-Hakîm'in bazı tiyatroları önemini kaybetmiş, *el-Mer'etu'l-Cedîde* tiyatrosunda olduğu gibi neredeyse güncelliğini yitirmiştir. Bu tiyatrodaki Tefik el-Hakîm kadının açılması ve kadının erkekle birarada aynı ortamlarda bulunması (ihtilât) sorununu tartışmaktadır. Aslında şu an böyle bir sorun yoktur ve bu sorun sadece Tefik el-Hakîm'in temsil ettiği orta tabakayla sınırlıdır. Mendûr'a göre elit tabaka Avrupa tarzında yaşamakta olup aralarında böyle bir sorun bulunmamaktadır. Alt tabakada da durum değişik değildir. Zira onlar kadın erkek beraber, yan yana işyerlerinde veya

¹³⁷ Mendûr, *Mesrahu Tefik el-Hakîm*, s. 9.

¹³⁸ Mendûr, *Mesrahu Tefik el-Hakîm*, s. 107; Mendûr, *el-Mesrah*, s. 105-108.

¹³⁹ Tefik el-Hakîm, *Bigmâlyun*, Dâru Misr li't-Tibâ'a, Kahire, ty., s. 12.

¹⁴⁰ Mendûr, *Mesrahu Tefik el-Hakîm*, s. 107; Mendûr, *el-Mesrah*, s. 109-116.

¹⁴¹ Mendûr, *Mesrahu Tefik el-Hakîm*, s. 108.

fabrikalarda çalışmaktadırlar. Ancak Mendûr'a göre şu zamanda orta tabakanın durumu 1923 yılında tiyatronun yayınlandığı dönemden farklıdır. Orta tabakada da bayanlarla erkekler karışık oturmaktadırlar. Ancak bu konular tiyatronun değerinden hiçbir şey azaltmamaktadır. Zira Kasım Emin'in *Tahriru'l-Mer'e ve el-Mer'etu'l-Cedîde* kitaplarında anlatılana benzemektedir.¹⁴²

2. el-Hakîm tiyatrolarında düşünsel ve toplumsal tiyatroların her ikisini de kullanmıştır. Sadece düşünsel tiyatrodaki uzman değildir. Bu iki tür arasında geçiş yapmasının nedeni Arap tiyatrosunda ve tiyatro edebiyatında ortaya çıkan boşluktur. el-Hakîm bu boşluğu doldurmak istemiş ve kendisi bu konuyu şöyle izah etmiştir: "Tiyatro severler birbirlerine Arap medeniyetinde bu türün neden bulunmadığını soruyorlardı."¹⁴³ Bunların yanında el-Hakîm savaş dönemleri de yaşamıştır. Bu durum onu vatan sever ve milliyetçi duygularla yazmaya sevk etmiştir. Ancak savaş dönemlerinin sona ermesiyle şartlar yazarı insani konuları yazmaya yöneltmiştir. Burada diğer bir sebep daha vardır ki o da el-Hakîm'in usta bir sanatçı olarak sosyal değişimleri toplumla beraber yaşamasıdır. Bunun sonucunda toplumda gelişen tüm olaylardan etkilenmiş ve bunu farklı şekillerde ifade etmiştir. Bahsi geçen konuların yanında hayatındaki kadınların da üzerinde etkisi olmuştur. Örneğin güçlü bir karaktere sahip annesi ve Kahireli sevgilisi duygusal açıdan onu etkilemiştir.¹⁴⁴

3. Eleştirmenler el-Hakîm ile ilgili farklı görüşlere sahip olmalarına rağmen o, Arap edebiyatında önemli konuma sahip bir edebiyatçıdır. Hatta tiyatrolarının İngilizce, Fransızca, Rusça, İtalyanca ve İspanyolca gibi farklı dillere tercüme edilmesiyle dünya edebiyatında adı duyulan sanatçılardan birisi olmuştur. Bunların yanında el-Hakîm Arap tiyatrosunu geliştirmiş, yüzeysellikten kurtarıp daha yüksek düzeylere çıkarmaya gayret etmiştir. Komedi türü tiyatro düşük bir seviyedeysen el-Hakîm sayesinde uluslararası sanatsal kaliteye ulaşmıştır. Düşünsel tiyatroyu Arap dünyasındaki tiyatro faaliyetlerine katmış ve bu tiyatronun kalıcılığını sağlamıştır. Tüm bunların yanında kendisindeki sanatsal yeteneği halkına hizmet yolunda kullanmıştır. Zira o, tiyatrolarını halkın dertlerini ve isteklerini dile getirecek şekilde hazırlamış ve sunmuştur.¹⁴⁵

¹⁴² Mendûr, *el-Mesrah*, s. 104-105.

¹⁴³ Tefîk el-Hakîm, *Kâlibuna el-Mesrahî*, Mektebetu Mısır, Kahire, 1988, s. 11.

¹⁴⁴ Mendûr, *Mesrahu Tefîk el-Hakîm*, s. 15-16.

¹⁴⁵ Muhammed Mendûr, "Tefîk el-Hakîm ve Mesrahune'l-Mu'âsir", *Mecelletu'l-Mecelle*, 1962, S. 60, s. 21.

1.3.5. Mendûr'un Mahmut Teymûr'un Tiyatrosuna Eleştirileri

Mahmut Teymûr tiyatro ve hikaye türünde uzmanlaşmış bir sanatçıydı. Fakat daha çok hikaye alanında tanınmıştır. Mahmut Teymûr'un edebi yaşamını önemli ölçüde etkileyen faktörler vardır. Bunlar; aristokrat yaşamı, babası Ahmed Teymur Paşa'nın filolog olması, dedesi İsmail Teymûr'un edebiyatçı ve araştırmacı olması, kardeşi Muhammed Teymûr'un da tiyatro edebiyatının öncülerinden olmasıdır.¹⁴⁶

Mahmut Teymûr tiyatrodaki yerel halk lehçelerini kullanma taraftarlarındandır. Çünkü bu lehçeler halka daha yakındır ve iç dünyalarına daha çabuk etki eder. Bu nedenle Teymûr dört tiyatrosunu da yerel halk lehçeleriyle yazmıştır. Bu tiyatrolar: *el-Uşfur fi'l-Kafes*, *Abdussettar Efendi*, *ve'l-Aşeratu't-Tayyibe*, *el-Hâviye*'dir. Kısa hikaye türünde de Teymûr'un halk lehçelerini kullanması onu bu alanın öncülerinden biri yapmıştır. Ancak yerel halk lehçesiyle yazdığı için okurlar, onun kitaplarından uzak durmuştur. Bu nedenle daha sonraları fasih dille yazmaya başlamıştır. Hatta yerel dille yazdığı bazı öykülerini tekrar fasih Arapça'yla yazmıştır. Örneğin *Ebu Ali Amil Artist* hikayesini fasih dille tekrar yazarak *Ebu Ali el-Fennan* hikayesiyle değiştirmiştir. Aynı şekilde tiyatrolarını da iki defa yayınlamış, birinde lehçeleri, diğerinde fasih Arapça'yı kullanmıştır. *el-Mahbaiü Rakam 13*, *Kizbün fi Kizb* ve *Kanâbil* gibi bir kısım tiyatrolarında ise her ikisini (lehçe ve fasih Arapça) kullanma yoluna gitmiştir. Bunun nedeni lehçelerin tiyatroya uygun olması, fasih Arapça'nın da esere edebî değer katmasıdır.¹⁴⁷

Mendûr genel olarak, Teymûr'un gelişim aşamalarını takip etmektedir. Zira o birçok aşama geçirmiştir.

1. Dikkatli bir biçimde dış gözleme dayalı olan edebiyattır. Bu durumda edebiyat eserleri gerçekçidir. Zira Teymûr kırsaldaki ailesini sık sık ziyarete gitmekte ve orada çiftçilerle haşır neşir olup sohbet etmektedir. Bu durum aristokrat bir kişinin, halkın sade hayatının inceliklerini titiz bir şekilde nasıl öğrendiğini açıklar.

2. Psikolojik analize yönelmesiyle son bulan iç gözlemlerdir. Bu aşamada iç gözlem aracılığıyla karmaşık felsefe terimlerinden uzak durarak davranışları ve olayları analiz etmektedir. Ayrıca coğrafi gelişme de buna katkı sağlamıştır. Bunun anlamı dar alandaki yerel Mısırlılıktan geniş alana yayılan Arap milliyetçiliğine geçiştir. Zira onun çoğu öyküsünün konusunu, Lübnan'da geçen olayları anlatan *Nidâu'l-Mechûl* hikayesi

¹⁴⁶ Mendûr, *el-Mesrah*, s. 117-118.

¹⁴⁷ Mendûr, *el-Mesrah*, s. 118-119.

gibi Mısır dışı Arap ülkelerindeki yaşamdan oluşturmuştur. Aynı şekilde *İbn Cela, Antere ve Able ve Havvâ el-Hâlîde* tiyatrolarında Arap tarihinden yararlanmıştır.¹⁴⁸

1.3.6. Mendûr'un Numan Aşur'un Tiyatrosuna Eleştirileri

Mendûr'a göre Numan Aşur'un tiyatroları Otsherk tarzı Rus tiyatrolarına benzemektedir. Yani Aristo'nun öngördüğü üçlü birliği takip etmemektedir. Bunu bazı eleştirmenler desteklemektedir.¹⁴⁹

1.3.7. Nesir Türü Tiyatro

Mendûr Mısır'da tiyatronun Marun en-Nakkaş, el-Kabbânî ve Halil el-Yazıcı gibi önderlerin döneminde şiir veya zecel türünde yazıldığını söylemektedir. Bunun nedeni onların eski Yunan tiyatrosunu taklit etmeleri ve şiirin edebiyatın temel göstergesi olmasıdır. Ancak aynı dönemde tiyatro dünyada nesir tarzında yazılıyordu. Nesir türünde hikaye ve öykünün yayılmasıyla dünya tiyatrosunun etkilerinin Mısır ve Arap dünyasına ulaşması ve etkilemesi kaçınılmazdır. Ahmed Şevki tiyatrolarının birinde, olayın kahramanı Mu'temed b. İbad şair olmasına rağmen bu tiyatroyu nesir biçiminde yazmıştır. Mendûr nesir biçiminde yazılan tiyatronun yaygınlaşması ve şiir biçimindeki tiyatroya baskın gelmesinin tarihini 1920 yılı olarak göstermektedir. Bu dönemde tiyatro ve hikayeleriyle meşhur olan Tefvîk el-Hakîm ve Mahmut Teymûr'un tiyatroları buna örnektir. Hatta Mendûr'a göre bu iki yazar bir eserinde hikaye ve tiyatro türünü karıştırarak yazmışlardır.¹⁵⁰

Mendûr'un tiyatroyla ilgili eserlerinden çıkarılan sonuçlar

Muhammed Mendûr 1940'lardan beri Arap tiyatrosunun gelişimini çok iyi takip etmiştir. Bu durum ona Mısır tiyatrosuyla ilgili birçok sorunu (eleştirel, toplumsal, siyasal ve ahlaki sorunlarını) ortaya koyma konusunda geniş imkân vermiştir. Mendûr'un ortaya koyduğu sorunların bir kısmı aşağıda anlatılacaktır.

1. Modern tiyatrodaki hayalî duvar sorunu: Bu, tiyatroyla halk arasında bulunan engelden ibarettir. Eski Yunanda olduğu gibi halkın tiyatronun içinde yer alması veya etkili olması mümkün değildir. Mendûr engelin kaldırılmasını desteklemesine rağmen engel kalkınca halkın ciddiye alması ihtimaline karşı uyarıda bulunmaktadır.¹⁵¹

¹⁴⁸ Mendûr, *el-Mesrah*, s. 119-121.

¹⁴⁹ er-Râ'î, *el-Mesrahu fi'l-Vatani'l-'Arabî*, s. 98-99.

¹⁵⁰ Mendûr, *el-Mesrah*, s. 102-103.

¹⁵¹ el-Yemânî, *Nakdu'l-Mesrah*, s. 49.

2. Tiyatronun getirisiyle kalitesi arasında ayırım yapmak: İnsanların kendisine aşırı ilgi gösterdiği her tiyatro kaliteli tiyatro anlamına gelmez. Ancak bu durum toplumun kültürel ve toplumsal eğilimlerinin göstergesidir.¹⁵² Bu görüş, Mendûr'un tiyatro alanındaki bilinci ve halktaki kültürel düzeyin ne kadar olduğunu yansıtmaktadır. Zira Mendûr tiyatro gelirlerine ve seyirci sayılarına itibar etmemektedir. Ayrıca o usta bir eleştirmen olarak tiyatronun sanatsal düzeyine yoğunlaşmış ve onu insanların kültürel düzeyi ile ilişkilendirmiştir. Mendûr Mısır toplumunun edebiyat ve kültür seviyesinin gelişmesine örnek olarak, Mısırlıların, Şevki'nin şiirsel tiyatrolarına önem vermelerini kanıt göstermiştir.

3. Mendûr halkın tiyatro eğilimlerini izleyerek ne istediklerini tespit etmiştir. Bu takibi sonucu Mendûr halkın, Numan Aşur'un tiyatroları gibi gerçekçi tiyatrolara Tefvik el-Hakîm'in tiyatroları gibi düşünsel tiyatrolardan daha çok önem verdiğini fark etmiştir.¹⁵³ Bu durum halkın tiyatrodaki toplumsal problemleri görmek istediğini ve olumlu yönde ilerlediğini gösterir.

4. Tiyatro gruplarının uzmanlaşması: Mendûr devletin üç tane tiyatro grubu kuracağını öğrenince, bu çalışmanın ekonomik, zaman ve çalışma¹⁵⁴ açısından daha faydalı olması için her grubun farklı tiyatro türlerinin birinde uzmanlaşması önerisinde bulunmuştur. Bu öneri çok yararlı bir öneridir. Zira her grup çalıştığı tiyatro türünde ilerleyip en üst düzeye çıkacak ve o alana hakim olacaktır.

5. Tiyatro yazarlarını kültürlendirme sorunu: Mendûr tiyatro yazarlarına Shakespeare vb. dünya tiyatro klasiklerini okuma çağrısında bulunmaktadır. Bunun yanında bu sanat dalının uluslararası alanda temelleri kabul edilen kitap, yönetmenlik ve oyunculukla ilgili eserleri de okumalıdır. Devletin bu sanata ilgi duyan kişilerin daha iyi yetişmeleri için akademi kurarak onlara yardımcı olması gerekmektedir.¹⁵⁵

6. Mısır ve diğer dünya ülkeleri arasında tiyatro gruplarının karşılıklı değişimi, Mendûr, Mısır'a dışardan tiyatro gruplarının gelip tiyatro sahnelemelerine ve Mısır'daki tiyatro gruplarının ülke dışına çıkıp oralarda tiyatro sahnelemelerinin önemi üzerinde durmaktadır. Karşılıklı tiyatro sunumu o dönemde gerçekleşmektedir.¹⁵⁶ Bu olay Mısır tiyatrosunun ilerlemesi ve evrensel olması için çok önemlidir.

¹⁵² el-Yemânî, *Nakdu'l-Mesrah*, s. 50-51.

¹⁵³ el-Yemânî, *Nakdu'l-Mesrah*, s. 51.

¹⁵⁴ el-Yemânî, *Nakdu'l-Mesrah*, s. 53.

¹⁵⁵ el-Yemânî, *Nakdu'l-Mesrah*, s. 53-54.

¹⁵⁶ Muhammed Mendûr, "en-Neşâtu'l-Mesrahi fi 'Âmeyn", *Mecelletu'l-Mecelle*, 1961, S. 54, ss. 84-96.

7. Mendûr'a göre Mısır tiyatrosu halkın zayıflıktan kurtulması ve özgürlüğüne kavuşması için bir kültür enstitüsüdür.¹⁵⁷ Bu durum devrimden sonraki dönemde bilfiil gerçekleşmiştir. Ancak Mısır devlet yönetiminin tiyatro yönetimlerine müdahale etmesi ve Mısır tiyatrosunu radyo ve televizyon kurumuna bağlaması iyi sonuç vermemiştir. Zira kurumun amacı radyo yayın saatlerini tiyatro oyunları ile doldurmaktır. Durum böyle olunca kurul, sunulan tiyatronun sanatsal kalite düzeyini göz önünde bulundurmadan, daha çok romanları tiyatro biçiminde sunmaya çalışmıştır.¹⁵⁸ Mendûr'un ölümünden hemen sonra bu kararın çıkarılmasına şaşmamak gerekmektedir. Zira Mendûr sanki Mısır tiyatrosunun yıkılmasının önünde büyük bir engel gibi durmuştur. Ayrıca Mısır tiyatrosunun gelişmesi ve ilerlemesi için teşvikte bulunmuştur.

Buraya kadar anlatılanlardan anlaşılacağı üzere, Mendûr'un Batı kültürüne, Yunan tiyatrosuna ve özellikle de Aristo tiyatrosuna son derece hakim olduğunu, ayrıca Arap edebiyatında ve edebi türlerde ileri derecede derinleştiğini gördük. Bunlar da Mendûr'a Avrupa tiyatrosundan öğrendiği bilgiler ışığında Arap tiyatrosunu eleştiri fırsatı sunmuştur. Bunlar sayesinde Mendûr kendi çağındaki birçok kimsenin modern eleştirinin usüllerini ve Avrupa tiyatrosunu çok iyi bir şekilde öğrenmesine katkıda bulunmuştur. Mendûr'un tiyatro eleştirisinde batı tiyatrosundan ne kadar etkilendiği açığa çıkmaktadır.

Mendûr'un her edebiyatçının eserlerini titizce takip etme konusunda tecrübeli olduğu ortaya çıkmaktadır. Zira her bir edebiyatçının gelişme aşamalarını, sundukları her tiyatrodaki nasıl değişme gösterdiklerini ve edebiyatçıların kendi kitapları ile Mısır'da veya dünyada tiyatroya dair yazılan kitaplarla karşılaştırmalarını takip etmiştir. Biz bu bilgileri onun, Aziz Abaza, Tefik el-Hakîm ve Mahmut Teymûr'un tiyatrolarına eleştirisini incelerken gördük. Buna benzer eleştiriler tiyatro ve tiyatro eleştirilerinin gelişiminde çok önemlidir.

Mendûr daha önce anlattığımız gibi tiyatro oyunu, metni ve tiyatro yönetiminin eleştiri temellerini ortaya koymasının yanında tiyatro metninin değerlendirilmesi ve eleştirisine yoğunlaşmıştır. Böyle olmasının nedeni muhtemelen Mendûr'un metnin tiyatronun her şeyi olduğuna ve tiyatro eserinin temel unsurunu oluşturduğuna

¹⁵⁷ Muhammed Mendûr, "el-Mesrahu'l-Hadîs ve Silsiletu't-Tetavvurâti's-Sâbika", *Mecelletu'l-Mecelle*, 1957, S. 7, s. 110.

¹⁵⁸ Abdulkadir, *İzdihâru ve Sukûtu'l-Mesrah*, s. 85-88.

inanmasıdır.¹⁵⁹ Yani tiyatro metni iyiyse sahnelenmeden de yetinmek mümkündür. Çağdaş birçok eleştirmen de metin üzerinde yoğunlaşmıştır. Ancak bazı eleştirmenler, metinlerini daha önceki çerçeve üzerine yapılandırarak yazan modern tiyatro metin yazarlarını eleştirmişlerdir. Örneğin bir kısmı metni komedi veya vatan sevgisi çerçevesinde yapılandırmıştır. Ancak bunlar yaşam tiyatrosuna zıttır.¹⁶⁰ Yaşam tiyatrosu hergün yaşanan şeyleri tekrar bulmaya çabalayan tiyatrodur. Yani farklı toplum tabakalarının yaşadığı günlük hayatları anlatmaktır.¹⁶¹ Bu anlatılanlar Mendûr'un tiyatro eleştirisinde benimsedikleridir. Zira Mendûr öncelikli olarak insan sorunlarıyla ilgilenmektedir ve eleştirisini Mısır'daki sosyalist devrimin sunduğu değerleri ortaya çıkarmaya yönlendirmektedir.¹⁶²

2. MENDÛR'UN HİKAYE ve ROMAN ELEŞTİRİSİ

Hikâye, son dönemde eleştirmenlerden özel ilgi görmeye başladı. Ancak Arap şiirinin Arap kültürünün bir parçası olması dolayısıyla gördüğü ilgi ve araştırmalar hikâye üzerinde yapılmadı. Klasik kültürde şiirde geniş çaplı ve kayda değer eleştiri hareketleri görüldü, fakat hikâye türüne gelince; gerek hikâye eleştirisi gerekse hikâye türü büyük ölçüde Arap kültürü geleneklerinden bağımsız olarak gelişmiştir. Arap hikâyesi XX. Asrın başlarında roman veya kısa hikâyeler formunda kendini okuyucuya ve yayınevlerine kabullendirmeyi başardı ve kendine has bir kitlesi, sanatsal, entelektüel ve eleştirel akımları oluştu. Hatta, şiirin köklülüğüne ve tiyatronun gelişmişliğine ve sesinin yüksekliğine rağmen; hikâye her ikisine de galip geldi.¹⁶³

Mendûr, eleştiri ile meşgul olmanın kendisini hikâye ve roman yazmaktan alıkoyduğunu söyler. Sanatsal yaratıcılık kabiliyeti olmadığını itiraf eder. Hayatının ilk dönemindeki yoksulluk sebebiyle günlük kazancı için kendisini sanatsal eserlerin yazımından uzak tutan işlerde çalıştı. Bu yüzden daha sonra eleştiriye odaklandı. Çünkü eleştiride alanında uzmanlaşmak istiyordu.¹⁶⁴ Fakat ben Mendûr'un sanatsal eserler yazmak için kabiliyetli olmadığı hakkındaki sözünü gerçeklikten uzak veya onun tevazusunun ifadesi olarak görüyorum. Şöyle ki, onun birçok eleştirmenin ve

¹⁵⁹ Yûnus el-Velîdî, "Mefâhîm fi 'n-Nakdi'l-Mesrahi", *Mecelletu 'Alâmât*, S. 17, ss. 101-107.

¹⁶⁰ Abdurrahmân Hammâdî, "el-Mesrahu'l-'Arabî: İşkâliyyetu'n-Nass", *Mecelletu'l-Beyâni'l-Kuveytiyye*, 2008, S. 450, ss. 94-95.

¹⁶¹ Sâmiye Ahmed Es'ed, "'An Mesrahi'l-Hayâti'l-Yevmiyye", *Mecelletu Fusul*, 1982, S. 3, ss. 151.

¹⁶² el-Velîdî, "Mefâhîm fi 'n-Nakd", s. 107.

¹⁶³ Şukri, *Sevratu'l-Fikr*, s. 276.

¹⁶⁴ Devvâre, *'Aşaratu Udebâ'*, s. 260.

edebiyatçının beğenisini kazanan *Nemâzic Beşeriyye* kitabında yaratıcılığının izleri görünmektedir.

Bazı eleştirmenlere göre Muhammed Mendûr'un hikâye ve roman eleştirisindeki önemi, teoriyi ve pratiği modern Arap hikâyesinde bir araya getirmesinden kaynaklanmaktadır.¹⁶⁵

Mendûr'un dünya klasikleri hakkında çok bilgisi vardı, birçoğunu okumuştü ve üç uzun hikâye tercümesi yapmıştı. Bunlardan bazıları Alfred de Musset'e ait *Les Caprices de Marianne*, *Leyali October ve May ve August*, *Nuits* ve Gustave Flaubert'in *Madame Bovary* romanıdır. Mendûr diğer tercüme eseri yanında, bazı dünya klasiklerine de önsöz yazdı, buna rağmen eleştiri çalışmalarında hikâyeye fazla önem vermedi.¹⁶⁶ Hatta hikâyeye verdiği önem şiir ve tiyatrodan sonra üçüncü sıradadır.¹⁶⁷ Bazı eleştirmenlerin işaret ettiği gibi, onun şiir ve tiyatro alanındaki teorik ve pratik bilgi ve kuramlarını elde ettiğimiz halde, hikâye türüyle ilgili düşüncesi ve bakış açısını tam olarak elde edemedik.¹⁶⁸ Mendûr hikâye ve roman eleştirisi hakkında yazdıklarının çoğunu kardeşine ve eşi Melek Abdulaziz'e yazdırdı. Eşi der ki; "Mendûr'a ait hikâye ve roman hakkında yayımlanan eserlerin bazıları aslında radyo konuşmaları veya gazetecilik yüksek okulu veya Tiyatro Yüksek okulu talebelerine verdiği derslerden oluşmaktadır."¹⁶⁹

Mendûr Arap Edebiyatının modern döneme kadar sadece şiir ile hatta şiirin de geleneksel türü olan lirik şiir ile sınırlı kaldığını, modern dönem ile birlikte epik şiir ve tiyatroyu edebi kültürlerine aktardıkları gibi hikâye türünü de aktardıkları görüşündedir. Arap edebiyatının gelişmesiyle birlikte Arap eleştiri sanatı da gelişti ve eski ile yeni tartışmasından mesela hümanist/insani edebiyatın hedefleri ve onun hayat ile alakası çerçevesinden uygulamalı eleştiriye geçti. Fakat Mendûr hikâye ve öykü türünün Mısır'da gelişmesine karşın, dünyadaki seviyesine ulaşmadığı fikrindedir.¹⁷⁰

Mendûr hikâye ve roman terimi arasında ayırım yapmadı ve hikâye terimini her ikisi için de kullandı.¹⁷¹ Fakat o çoğu zaman "hikâye" terimini ve nadiren de "roman"

¹⁶⁵ Şukri, *Sevratu'l-Fikr*, s. 276.

¹⁶⁶ el-Ka'id, *Abkariyyetu'l-Mechûd*, s. 13.

¹⁶⁷ el-Ka'id, *Abkariyyetu'l-Mechûd*, s. 23.

¹⁶⁸ Şukri, *Sevratu'l-Fikr*, s. 277.

¹⁶⁹ el-Ka'id, *Abkariyyetu'l-Mechûd*, s. 14-15.

¹⁷⁰ Mendûr, *Kadâya Cedîde*, s. 36-37.

¹⁷¹ el-Ka'id, *Abkariyyetu'l-Mechûd*, s. 13.

terimini kullandı.¹⁷² İki terimin yakınlığına rağmen ikisi arasındaki farkın belirlenmesi lazımdır. Edebi hikâye “Olayları kısa öyküler yoluyla anlatmaktır”.¹⁷³ Fakat roman, hikâye benzeri nesir ile olaylar, eylemler ve sahneler¹⁷⁴ aracılığı ile kahramanları tasvir etmektir ve romanda geçen olaylar uzun anlatılır.¹⁷⁵

Mendûr’un hikâye ve roman eleştirisi hakkındaki eserleri incelenirse, onun bu alanda iki farklı yol tuttuğunu görürüz. Birincisi; eserlerinden birçoğunda görülen izlenimcilik akımıdır. Bu eserlerden en meşhuru *Nemâzic Beşeriyye* kitabıdır. İkincisi ise analitik eleştiri akımıdır. Bu akımı da birçok kitabında kullanmıştır. En bilineni *fil-Mîzânîl-Cedîd* kitabıdır. Önce onun izlenimci hikaye ve roman eleştirisi üzerinde duralım.

2.1. Mendûr’un Hikaye ve Roman Eleştirisinde İzlenimcilik

Brunetiére, Darwin’in evrim teorisini edebiyata uygulamıştır. Şöyle ki; edebî türler gerçek ve canlı varlıklardır, gelişir, ilerler mükemmele ulaşırlar, sonra geriler, kaybolur ve ölür, dönüşür ve daha sonra tekrar dirilir.¹⁷⁶ Fakat Mendûr bu teoriye tamamen karşıdır, hatta ilmi bir teorinin edebiyata tatbik edilmesini reddeder. Mendûr’a göre “bilimsel teorilerin edebiyata dâhil edilmesi ya da edebiyatın bu teorilere boyun eğdirilmesinin edebiyata ciddi bir fayda getirmesi mümkün değildir ve hatta edebiyata zarar verir. O zaman, edebiyatın bu ilmi teoriler ile zıt olan veya bu teoriye dâhil olmayan birçok ayrıntısının ve gerçeklerinin ihmali ile sonlanır. İlmi teorilerin edebiyata dâhil edilmesi ve edebiyatla ilgili ayrıntılar ve gerçekler üzerinde baskı yapması bir yana, bunların açıklanması ve yönlendirilmesinin, manalarının ve çağrışımlarının çıkarılmasının istismar edilmesidir.”¹⁷⁷ Burada Mendûr’un eleştirisi eserlerinin bazılarını yazarken izlenimcilik akımına yöneldiğini görüyoruz.

Eleştirmenler, izlenimciliği aklın değil, şahsî intiba ve hislerin sanatsal ve edebi ifade için ölçü olduğu bir akım olarak görürler. Zira bu akımda her sanatsal ürünün öncelikle sanatçının ruhuna sunulması gereklidir ve bu eser sanatçının ruhunu etkiler ve

¹⁷² el-Ka‘îd, *Abkariyyetu’l-Mechûd*, s. 18.

¹⁷³ Allûş, *Mu‘cemu’l-Mustalahât*, s. 180.

¹⁷⁴ İbrâhîm Fethî, *Mu‘cemu’l-Mustalahâtî’l-Edebiyye*, el-Mu’essesetu’l-Arabiyye li’n-Nâşirîn el-Muttehidîn, Tunus, 1986, s. 176.

¹⁷⁵ Hamîd Lihmidânî, *er-Rivâyetu’l-Mağribiyye ve Ru’yetu’l-Vâki’i’l-İctimâ’i: Dirâse Bunyeviyye Tekvîniyye*, Dâru’s-Sekâfe, er-Rabât, 1985, s. 80; Sâlih Mefkûde, *Abhâsu fi’r-Rivâyeti’l-Arabiyye*, Mahbaru Abhâs fi’l-Luğa ve’l-Edebi’l-Cezâ’iri, el-Cezâ’ir, 2008, s. 7-9.

¹⁷⁶ J. C. Carloni – J. C. Filloux, *en-Nakdu’l-Edebi*, Çeviren: Kîti Sâlim, Tahkik: Cûrc Sâlim, Menşûrât Uveydât, Bayrut, Bâris, 1984, s. 58-59.

¹⁷⁷ Mendûr, *fi’l-Edeb ve’n-Nakd*, s. 83.

sanatçı bu etkiyi kendi yöntemi ile tarif eder.¹⁷⁸ Yani izlenimci tenkidin bağlı olduğu kurallar ve kanunlar yoktur, dolayısıyla kişisel zevke en yakın olandır.¹⁷⁹ İzlenimci akımın mensupları duygularına hakimdirler, çünkü onlara göre eleştirmenin görevi ruhunda farklı duyguları harekete geçiren şeyleri yine kendi ruhundaki tesir marifetiyle ifade etmektir.¹⁸⁰

İzlenimci akımın modern Arap dünyasında kurucusu Huseyin el-Marsafi'dır. O, el-Barudi'nin şiirini *el-Vesiletu'l-Edebiyye* kitabında izlenimci eleştiri yöntemiyle incelemiştir.¹⁸¹

Mendûr, bazı eserlerinde izlenimci akıma meyletmesiyle birlikte, bu akıma teslim olmamıştır. Çünkü o izlenimci eleştiri kuramının kuralları ve sınırları olduğu görüşündedir. Bu münasebetle o, “İzlenimcilik edebi tenkidin ilk aşamasıdır, bu akımı eleştiri yöntemi olarak yeterli kabul etmek mümkün değildir, izlenimci eleştirmenin etkilenmeyi ilk aşama olarak kabul etmesi ve bu aşamayı izlenimlerini nesnel (bilimsel) eleştirmenin takip etmesi gerekir. Eleştirmen bu nesnel eleştiri aşamasında eleştirin prensip ve usüllerine müracaat eder ve akla başvurur” demiştir.¹⁸²

İzlenimcilik ve akıl arasındaki karışma, Mendûr'un 1951 senesinde edebiyat üzerine çalışmasının erken bir döneminde yayımlanan *Nemâzic Beşeriyye* kitabında takip ettiği yöntemdir. Mendûr bu çalışmada on dört insanı ele almaktadır. Bu kişiler gerçekte edebiyat dünyasında meşhur olan roman karakterleriydi.¹⁸³ Bu kitap, Mendûr'un bu tarihten yaklaşık on yıl kadar önce 1943 yılı dolaylarında “*es-Sekafe*” dergisinde roman karakterleri hakkında bir dizi makale yayımlayarak başladığı bir projenin tamamlanmasından ibaretti. Süheyl İdris'in *el-Hayy el-Latini* hikâyesindeki Canin Montrö karakteri, Necip Mahfuz'un *Han el-Halili* romanındaki Ahmed Akif karakteri ve *Nemâzic Beşeriyye* kitabına daha sonra eklediği İbrahim Mâzinî'nin *İbrahim Kâtib* karakteri bunlardan birkaçıdır.¹⁸⁴ Mendûr'un makalelerinde yayımladığı daha birçok karakter mevcuttur. Fakat bunları erken vefatı sebebiyle *Nemâzic Beşeriyye*

¹⁷⁸ Clive Scott, “el-Haraketu'l-İntibâ'iyye”, *Mecelletu'l-Âdâbi'l-Ecnebiyye*, 2002, S. 111, ss. 49-50.

¹⁷⁹ Huseyin Alî ez-Zu'bi, “en-Nakdu'l-İntibâ'î fi Haraketi'n-Nakdi'l-Kadîm”, *Mecelletu Eb'âd*, 2009, S. 5, s. 40.

¹⁸⁰ Muhammed Zeki el-Aşmâvî, *A'lâmu'l-Edebi'l-Arabi el-Hadîs ve't-Ticâhâtuhum el-Fenniyye eş-Si'r el-Mesrah el-Kıssa en-Nakdu'l-Edebi*, Dâru'l-Ma'rifeti'l-Câmi'iyye, el-İskenderiyye, 2000, s. 402.

¹⁸¹ es-Sultânî, *en-Nakdu'l-Edebiyyu'l-Hadîs*, s. 61.

¹⁸² Mendûr, *en-Nakdu ve'n-Nukkâd*, s. 186-187.

¹⁸³ Muhammed Mendûr, *Nemâzic Beşeriyye*, Nahdatu Mısır, Kahire, 1997.

¹⁸⁴ Şukri, *Sevratu'l-Fikr*, s. 283.

adlı kitabına alamamıştır.¹⁸⁵

Nemâzic Beşeriyye kitabı eleştirmenlerden büyük beğeni almış, bazıları Mendûr'dan önce kimseni böyle bir çalışma yapmadığını zikretmişlerdir.¹⁸⁶ Bu bir eleştiri kitabı değil, roman ve drama eserlerinde işlenen karakterleri inceleyen bir kitaptır.¹⁸⁷ Mendûr'un örnekleri roman karakterlerinden birinin üzerine yoğunlaşmaktadır. Mendûr'un eleştirmen kimliğini değil, edebiyatçı kimliğini ortaya koymaktadır.¹⁸⁸ Mendûr, edebi eserlerdeki karakterler konusunda derinleşerek onları geliştirmeye ve toplumsal yayınlarını ortaya koymaya çalışmıştır. Bu da toplumsal sorunlarla bir arada yaşadığı için onun tenkide dair çalışmalarına edebî bir nitelik kazandırmıştır.¹⁸⁹

Nemâzic Beşeriyye adlı eser roman eleştirisinden uzaklaşan, fakat Mendûr'un roman eleştirisi aracılığı ile roman karakterlerini yeniden çizerek, roman ve hikâye yazma sevgisini sürdürmeye çalıştığı edebi bir eserdir. Bazen de yaşadığı asra, dertlerine ve sorunlarına yönelik zihnini kurcalayan şeyleri ortaya çıkarmak için roman karakterlerini kullanmaktadır.¹⁹⁰ Bu kitap bir eleştiri çalışmasından ziyade edebi esere yakındır.¹⁹¹ Ayrıca onun şahsi düşüncelerini de ihtiva eder. Bu düşünceler aracılığıyla izlenimcilik metodunu, dünya klasiklerini okuyup kendisi üzerinde yaptığı tesiri gözlemlemeye çalıştığı bir eserdir. Bununla diğer milletlerin yazarlarının insanî tavırlar/durumlarla dolu eserleri üretebilmek için ne yaptıklarını anlamayı hedefliyordu. Mendûr, bu kitabıyla Arapların bu eserleri tanımalarını, bunlarla manevî ve kültürel hayatımızı yenilemeyi istemektedir.¹⁹² Mendûr'un kitabı hakkında öne sürülen bu görüşler, onun kitabında işaret ettiği "Halen ortaya çıkarılmamış ve karanlık kalmış birçok karakter var. Hakikatleri tam olarak ortaya çıkması ve zaman ilerledikçe yine tesirli kalmaları için bunların özelliklerini yansıtacak, boyutlarını izah edecek, hayatlarına ışık tutacak bir yazara ihtiyaç vardır" görüşünü destekler.¹⁹³ Bu kitap, eleştirel bir eser değil, sanatsal bir eserdir demek mümkündür.

¹⁸⁵ el-Ka'id, *Abkariyyetu'l-Mechûd*, s. 17.

¹⁸⁶ el-Ka'id, *Abkariyyetu'l-Mechûd*, s. 17.

¹⁸⁷ Kandil, *Mendûr Şeyhu'n-Nukkâd*, s. 136-137.

¹⁸⁸ Şukri, *Sevratu'l-Fikr*, s. 277.

¹⁸⁹ Atiyye, "Mendûr Sevriyyen", s. 97.

¹⁹⁰ el-Ka'id, *Abkariyyetu'l-Mechûd*, s. 23.

¹⁹¹ Şukri, *Sevratu'l-Fikr*, s. 277.

¹⁹² Kandil, *Mendûr Şeyhu'n-Nukkâd*, s. 136-137.

¹⁹³ Mendûr, *Nemâzic Beşeriyye*, s. 16.

Mendûr'un eşi Melek Abdulaziz *Nemâzic Beşeriyye* kitabının önsözünde Mendûr'un Batı edebiyatının kaynaklarından birçoğunu incelediğini sonra bu eserlerdeki karakterlerin kendisinde bıraktığı tesiri bize tasvir ettiğini, ona görünen sırları bizlere açtığını söyler.¹⁹⁴ Mendûr'un roman karakterlerini tasviri, hayat sevgisi ve bu sevgiyi sanat hayatının içinde aramaktan destek alan saf edebi zevke dayanıyordu. Mendûr'un edebi akımlar ve yazarın hayatı hakkında bilgisi, eseri en iyi şekilde yorumlamayı ve yeniden yaratmayı hedeflemektedir.¹⁹⁵ Yani Mendûr *Nemâzic Beşeriyye* kitabıyla eserdeki şahsiyetlerin yeniden izahını yapıyordu ki, bununla okuyucunun gözünden kaçan yanlarına ışık tutmayı amaçlamıştır.¹⁹⁶ Mendûr'un karakter tahlilini seçmesinin sebebi tiyatro eleştirisine olan ilgisi ve isteği olabilir. Çünkü karakter, tiyatro eserinin inşa edilmesinde esas unsurdur.¹⁹⁷

Nemâzic Beşeriyye adlı kitabın üslubu eleştirmenlerin beğenisini kazanmıştır. Karısı Melek Abdülazîz, Mendûr'un yazdıklarını okuduğu zaman mutlak doğruluğunu ve insancılığını hissettiğini, kaleminin sağlam ve üslubunun kalıcılığı sağlayacak sıcaklıkta olduğunu söylerdi, hatta onun üslubunu modern dönem Arap üslubunun nihai aşaması olarak nitelendirmektedir.¹⁹⁸ Bazı eleştirmenler Mendûr'un roman karakterlerini ortaya koymadaki üslubunu akıcı ve yüksek bir sanatsal seviyeye ulaşmış olarak görürler.¹⁹⁹ Mendûr'un bu kitaptaki üslubunun gerçekten ikna edici, üslubunun sağlam olduğu konusunda yazarın eşi ile aynı fikirdeyim. Fakat "Arap üslubunun nihai aşaması" olduğu görüşünü abartılı buluyorum. Tabi ki bu Mendûr'un yazar olarak önemini veya *Nemâzic Beşeriyye* kitabındaki üslubunun değerini azaltmaz.

Mendûr'un *Nemâzic Beşeriyye* adlı kitabında tarih, eleştiri, edebiyat araştırmaları ve toplumsal yönleri bir araya getirmesi eseri çok yönlü kılmıştır.²⁰⁰ Mendûr'un *Nemâzic Beşeriyye* kitabında seçtiği karakterlerin özellikleri şu şekildedir:

1. Roman karakterlerinin yazarlarının hayatlarını da kapsayıcı olması: Örnek olarak, Hamlet karakterini ele alalım. Mendûr Hamlet'in dilinden onun yazarı Shakespeare'in kitabını yazdığı dönemdeki ruh haline işaret eder.

¹⁹⁴ Mendûr, *Nemâzic Beşeriyye*, (Melek Abdulaziz'in takdim yazısı), s. 6.

¹⁹⁵ Kandil, *Mendûr Şeyhu'n-Nukkâd*, s. 139.

¹⁹⁶ Kandil, *Mendûr Şeyhu'n-Nukkâd*, s. 141.

¹⁹⁷ Şukri, *Sevratu'l-Fikr*, s. 277.

¹⁹⁸ Mendûr, *Nemâzic Beşeriyye*, s. 9, 11.

¹⁹⁹ Kandil, *Mendûr Şeyhu'n-Nukkâd*, s. 141.

²⁰⁰ Atiyye, "Mendûr Sevriyyen", s. 93-101.

2. Karakter müellifin hayatından bir parça yansıttığı zaman yazarla karakteri birleştirmesi. Örneğin, “Don Kişot, Cervantes gibi İspanya’nın Manş bölgesinde yetişti” der. Don Quixote, Miguel de Cervantes Saavedra’nın kahramanıyla aynı adı taşıyan kitabıdır. Mendûr, burada müellifin şahsiyeti ile roman karakterinin şahsiyetini birleştirmektedir.

3. Karakterlerin çeşitli yönlerini izah ederken, bazen karakterin tahlili aşamasından çıktığını okuyucuya hissettirmeden müellifin tenkidine girişir.

4. Roman karakterlerini canlı ve toplumla iletişim halindeymiş gibi somutlaştırması. Onun karakterleri toplumdaki kötülüklerden rahatsız olur ve bunların meydana getirdiği haksızlıkların yok olması için çalışır.²⁰¹

5. Bazı roman karakterlerinin birden fazla bölümde incelenmesi: Mesela Faust ve Figaro gibi. Bazen de birden fazla zamandaki karakterleri inceliyordu. M.Ö. 19. Yüzyılda yaşayan Yunan müellifi Homer ile birlikte eserinde anlattığı Ulyse gibi. M.Ö. 5. Yüzyılda yaşamış Sophocles, Mendûr ile aynı asırda yaşamış James Joyce, Alfred Tennyson gibi müelliflerin karakterleri gibi.

6. Okuyucuya roman karakterlerinin kendi ruhuna ilham ettiği izlenimi verecek şekilde derinlemesine tasvir etmesi. Öyle ki, Mendûr Sefiller romanındaki Gavroche karakterini yoksullar gibi tasvir ettiğinde, Arap okuyucu cahiliye asrındaki yoksul şairleri hatırlar.

7. Mendûr’un, okuyucuyu karakterle birleştiren mükemmel edebi tarzı: Mesela, Mendûr Figaro hakkında şöyle der: “Orada bulunanlar Figaronun üzüntüsünü paylaştılar”. Okuyucuya kendisinin de Figaronun üzüldüğü sahnede mevcut olanlardan biri olduğunu düşündürür ve tesiri daha fazla olur.²⁰²

8. Mendûr’un farklı karakterlere yönelik kendi izlenimini üretmesi: Her karakterin kendine göre şartları ve Mendûr’un sempati duyduğu bir hayatı vardır.

Mendûr’un ele aldığı karakterlerde zihinleri besleyen, düşünce alanlarını açan bir fikir görüyoruz. Mendûr kelimeleri ve ifadeleri seçme konusunda çok başarılıdır.. Ayrıca kelimelerin tınısının manalarıyla uyumu konusunda da yeteneklidir. Hepsine ek

²⁰¹ Abdulmun’im Abdulaziz, “el-‘Unsuru’l-İnsâni fi kitâbi Nemâzic Beşeriyye”, *Mecelletu’r-Risâle*, 1944, S. 591, s. 30.

²⁰² Mendûr, *Nemâzic Beşeriyye*, s. 9.

olarak Mendûr karakterlerde kalp sıcaklığını, şiirin kuvvetini ve sufilik idealizmini de taşıyordu. Bu karakterlerde Mendûr'un ideal sevgisi görünür. O, ahlakın toplumda egemen olmasını istiyordu. Ancak bu ahlakın birisinin baskı ve zorlaması olmaksızın insanlığın ruhundan doğması gerektiğini düşünüyordu. Onun bazen karakterleri betimlemeyi bırakıp, karakteri canlandırmayı okuyucuya bıraktığı görülmektedir.²⁰³

Mendûr'un etkilendiği en önemli karakterlerden birisi de Victor Hugo'nun *Sefiller* adlı romanındaki Gavrocheen'dir. Romanda ana karakter olmamasına rağmen, Mendûr onu sevmiş ve hastalık döneminde onunla yakınlık kurmuştur. Onun hakkında; "o Paris'in çocuğu, orada ormandaki bir kuş mesabesinde, demektir."²⁰⁴

Muhammed Mendûr'un izlenimci eleştiri metodunu eleştiren görüşlerini de ele almak gerekir. Bazı eleştirmenlerin Mendûr'un izlenimci ekol konusunda gerek *Nemâzic Beşeriyye* kitabında gerekse bu kitaptan evvel yayınlanan makalelerinde Fransız yazarların birinden etkilendiğini düşündüklerini görüyoruz.²⁰⁵ Bazı eleştirmenler onu taklitle suçladılar, yani Mendûr'un dünya edebiyatını taklit ettiğini ileri sürdüler. Daha sonra daha açık ve kesin bir dille Mendûr'u hırsızlıkla suçlamaya kadar işi ileri götürdüler. Hatta, "Mendûr, *Nemâzic Beşeriyye* kitabında Fransız yazar Jean Calvet'in *Les types universels dans la littérature française (en-Nemâzicu'l-Alemiyye fi'l-Edebi'l-Fransi ve'l-Alemi)* kitabının içeriğini kendi kitabına aktarmıştır" suçlaması bile yapıldı. Buna delil olarak Mendûr'un kitabındaki karakterlerin İbrahim Mâzinî'nin romanındaki *İbrahim el-Katib* karakteri hariç Fransız yazarın kitabından alındığı görüşünü getirdiler.²⁰⁶ Örnekler, konular ve yöntem ve hatta Mendûr'un görüşünü kuvvetlendirmek için delil getirdiği metinler, bunların hepsi kaynak göstermeksizin bu yazarın kitabından alınmıştır dediler. Mendûr'un yaptığı taklit bile olsa, yeni eleştiri bilimi taklit olgusunu reddeder.²⁰⁷ Birçok eleştirmenin üzerinde ittifak ettiği nokta; edebi çalıntının manasını hırsızlıktan başka manalara gelen kelimelerle hoş göstermeye çalışmanın kabul edilemeyeceğidir. İzlemek, kopyalamak, andırmak veya diğerleri... Bu durumda "edebi hırsızlık" ifadesini kullanmak gereklidir.²⁰⁸

²⁰³ Mendûr, *Nemâzic Beşeriyye*, s. 14-15.

²⁰⁴ Mendûr, *Nemâzic Beşeriyye*, s. 16-25.

²⁰⁵ Şukri, *Sevratu'l-Fikr*, s. 284.

²⁰⁶ et-Tâhir Ahmed Mekki, *el-Edebu'l-Mukâran Usûluhu ve Tatavvuruhu ve Menâhicuhu*, Dâru'l-Âlemi'l-'Arabi, Kahire, 2010, s. 28-30; Avad, *Dr. Mendûr*, s. 61-115.

²⁰⁷ Mekki, *el-Edebu'l-Mukâran*, 2010, s. 28-30.

²⁰⁸ Ahmed eş-Şâyib, *Usûlu'n-Nakdi'l-Edebî*, Mektebetu'n-Nahdati'l-Misriyye, Kahire, 1994, s. 263-264.

Mendûr'un eşi Melek Abdülazîz bu ithamlara cevap olarak “Mendûr'un kitabında *İbrahim el-Katib* adıyla sadece bir tane Arap karakter olmasının sebebi, o zaman modern Arap Edebiyatında sadece üç tane romanın bulunmasıdır. Bunlar; Akkâd'ın *Sare*, Heykel'in *Zeyneb* ve Mâzinî'nin *İbrahim el-Katib* adlı romanıdır” der. Bundan dolayı çoğu karakter Arap edebiyatından değil, dünya edebiyatından alınmıştır. Mendûr'un birçok başka karakteri yeni romanlardan alarak kitabına dâhil etmesini buna delil olarak gösterirler. Mendûr, Necip Mahfuz'un Ahmed Efendi Akif karakteri²⁰⁹ ve diğer karakterleri *Kadâyâ Cedîde fi Edebine'l-Hadis* kitabına eklemiştir. Mendûr'un karakterlerinin Fransız yazarın karakterleri ile olan benzerliğine gelince, Melek Abdülazîz bu örneklerin ya da karakterlerin herkes tarafından tanındığını, Mendûr ve Calvet'ten önce birçok yazar tarafından çalışıldığını; buna ek olarak, Mendûr'un eleştirideki yöntemini; “öncelikle fikrin zihninde berraklaşması ve şekillenmesi için romanı okumak, daha sonra karakteri kendine gördüğü gibi şekillendirmek, daha sonra delil göstermek istediğinde romana müracaat etmek” olarak tarif eder. Ona göre, bu Mendûr'un Calvet'in kitabını veya roman karakterleri hakkında diğer çalışmalarını okumuş ve etkilenmiş olabileceği manasına gelir. Bunun delili Mendûr'un kitabındaki üslubunun sıcaklığı ve yeteneğidir. Calvet'in kitabından nakledilen metinlere gelince; Melek Abdülazîz bu konuda, Moliere'nin *Zevâcu Figaro* tiyatrosunu araştıran herkesin metnin tamamının alıntılanması gerektiğini anlayacağını, çünkü bu tiyatronun temelini ve asıl hikmetinin bu metinde bulunduğunu söyler. Son olarak Melek Abdülazîz, eleştirmenlere, özellikle de Daru'l-Ulum hocalarına intihal ithamından uzak durmalarını, yeni eleştiri hakkında bir şeyler öğrenmelerini tavsiye eder.²¹⁰ Ayrıca Mendûr'un *Nemâzic Beşeriyye* kitabını kendisine evde zihninden direkt yazdığını, yani elinde Calvet'in kitabının bulunmadığını bunun da intihal olayını kökünden geçersiz kıldığını söyler.²¹¹

Eleştirmenler Melek Abdülazîz'in suçlamalara karşı verdiği cevaplara şu itirazlarını dile getirdiler: İlk olarak, 40'lı yılların başındaki dönemde Arap edebiyatında sadece üç roman bilinmiyordu. Dünya edebiyatını bir kenara bırakırsak, Yakup Sarruf'un *Fetâtu Mısr* romanı, Muhammed Lutfi Cuma'nın 1905 tarihli *Fi Vadi'l-*

²⁰⁹ Muhammed Mendûr, “Nemâzic Beşeriyye: el-Burcuvâzi es-Sağîr”, *Mecelletu'r-Risâleti'l-Cedîde*, 1954, S. 1, ss. 24-25.

²¹⁰ Avad, *Mendûr*, s. 63-64.

²¹¹ Avad, *Mendûr*, s. 70.

Humum, Mahmud Tahir Hakkı'nın 1906 tarihli *Azârâ Dunşavi* romanı, Mahmud Teymûr'un 1926 tarihli *eş-Şeyh Seyyid el-Abit* الشيخ سيد العبيط, Tevfik el-Hakim'in 1933 yılında yayımlanan *Avdetu'r-Ruh*, Tâhâ Huseyin'in 1935 yılında yayımlanan *Edib* romanı, 1942 de yayınlanan *el-Hubb ed-Dai'* romanı ve başka birçok eser vardır.²¹²

İkinci olarak, *Nemâzic Beşeriyye* kitabını karısına zihninden yazdırması ile ilgili; eleştirmenler bunun, iki kitap arasında karşılaştırma yaparak araştırmayı gerektiren bir durum olduğunu, bunu da Dr. Tahir Mekki'nin yaptığını ve iki kitabın arasında uyumluluk bulduğunu, öyle ki, Mendûr'un Calvet'in kitabını harfi harfine kendi kitabına aktardığı manasına geldiğini söylediler.²¹³ Ancak araştırmacı İbrahim Avad, Mekki'nin şahitliği ile yetinmedi, iki kitap arasında karşılaştırma yaparak Mendûr'un toplam on üç örnekten oluşan kitabının Calvet'in *en-Nemâzic el-Âlemiyye* kitabının ikinci bölümünden sadece dört örnekte ortak olduğunu buldu. Bu örnekleri, Gavroche²¹⁴, Alcest²¹⁵, Julien Sorel²¹⁶, Rastionac²¹⁷ olarak gösterdi. Fransız örneklere mahsus olan iki kısma gelince, Avad bunların üç örnekte ortak noktalarını buldu. Bunlar Figaro²¹⁸, Tartarin de Tarascon²¹⁹ ve Pathelin²²⁰ karakterleridir. Yani toplam yedi örnekte ortak noktalar tespit edilmiştir. Avad, iki kitap arasında yedi örnek üzerinde karşılaştırma yaptı. Başlıklar arasında benzerlik buldu, ayrıca Mendûr'un kitabının metinlerinin Calvet'in kitabındaki metinlerden alınmış ve bazen de özetlenmiş olduğunu gördü. Mendûr'un onun üzerine fazla bir şey ekmediğini, fakat bazı yerlerde tercüme hatası yaptığını belirledi. Aynı zamanda Mendûr'un *İbrahim el-Katib* romanının sayfalarına işaret ettiği halde Calvet'in kitabından aldığı diğer örneklerde bunu yapmadığını da gösterdi.²²¹

Ben Mendûr'un gerçekten Calvet'in kitabından bir şey intihal yapıp yapmadığı

²¹² Avad, *Mendûr*, s. 67-68.

²¹³ Avad, *Dr. Mendûr*, s. 70-71.

²¹⁴ Mendûr, *Nemâzic Beşeriyye*, s. 16-20; Muhammed Mendûr, "Cefrûş", *Mecelletu's-Sekâfe*, 1941, S. 115, ss. 24-27.

²¹⁵ Mendûr, *Nemâzic Beşeriyye*, s. 63-69.

²¹⁶ Muhammed Mendûr "Julian Sorell", *Mecelletu's-Sekâfe*, 1941, S. 141, ss. 22-27.

²¹⁷ Muhammed Mendûr "Nemâzic Beşeriyye: Rastignac", *Mecelletu's-Sekâfe*, 1943, S. 244, ss. 16-20; Muhammed Mendûr "Nemâzic Beşeriyye: Rastignac", *Mecelletu's-Sekâfe*, 1943, S. 245, ss. 14-16.

²¹⁸ Mendûr, *Nemâzic Beşeriyye*, s. 21-25; Muhammed Mendûr, "Figaro", *Mecelletu's-Sekâfe*, 1941, S. 125, ss. 12-15.

²¹⁹ Mendûr, *Nemâzic Beşeriyye*, s. 163-166.

²²⁰ Muhammed Mendûr, "Nemâzic Beşeriyye: el-Ustâzu Pethelin", *Mecelletu's-Sekâfe*, 1943, 240, ss. 18-21.

²²¹ Avad, *Mendûr*, s. 71-74.

konusunda hüküm verecek değilim. Mendûr'un *Nemâzic Beşeriyye* kitabındaki üslubu Fransız yazarın kitabından tercüme bile olsa, gerçekten etkili bir üsluptur ve okuyan herkesin beğenisini kazanır. Bu üslup yazarın ustalığının yansımasıdır. Fakat Mendûr'un Fransız yazarın kitabından iktibas ettiği gerçekten ispat edildiyse, onun eserin aslına kaynak göstermesi şarttır. Bu önemli bir edebiyatçı, olan Muhammed Mendûr'un ciddi bir hatası olmasına rağmen bu onun edebi eleştiri alanındaki diğer eserlerinin önemini azaltmaz. Onun hesabına eklenmesi gereken bir şey de, bazı yazarların Mendûr'u *Nemâzic Beşeriyye* kitabını örnek almalarıdır. O yazarlar Arap ve dünya edebiyatındaki roman karakterlerini takip etmeye çabalamışlardır. Örneğin, *Nemâzic Beşeriyye fi Edebi Servet Ebaza* kitabının yazarı Abdulazîz Şerif, *li Nemâzic Beşeriyye fi Edebi Muhammed Abdulhalim Abdullah* makalesinin yazarı Ferhat es-Sindi bunlardandır. Dolayısıyla Muhammed Mendûr Arap yazar ve eleştirmenler için Arap edebiyatı ve tenkidi literatüründe yeni bir mevzu olan roman karakterleri konusunda yazmaları için kapı açtığı anlamına gelir. Zira Muhammed Mendûr bu alanda Arap eleştirmenlerin ve edebiyatçıların üstadı olarak kabul edilmektedir.

2.2. Mendûr'un Hikaye ve Roman Eleştirisinde Analitik Eleştiri

Mendûr *Fî'l-Mîzânil-Cedîd* kitabının önsözünde kendisinin Fransız ekolünü Arap edebiyatına tatbik etmeye çalıştığını, bunu, Arap Edebiyatı'nı dünya edebiyatına benzemesini sağlamak için yaptığını belirtir. O yeni Fransız ekolünün *metin tahliline* (Hermeneutics) yani metni okumak, anlamak, açıklamak ve onu yorumlamak üzerine dayandığını söyler. Fransız üniversiteleri tarih, edebiyat, belâğat ve sentaks hakkında başlı başına dersler vermez. Bunların hepsinin eğitimini farklı metinlerin açıklanması ve tahlili ile verir. Bu teorik edebiyat eleştirisi üzerinde yoğunlaşan İngiliz ekolünün yönteminden farklıdır. Bu yöntem onun Arap hikâyesinde ve buna ek olarak Arap edebiyatı ile Batı edebiyatı arasındaki karşılaştırmada üzerinde çalıştığı bütün romanlarda uyguladığı yöntem olan (Critical Analysis) Analitik eleştiri metodudur.²²² Mendûr'un *Fil-Mîzânil-Cedîd* kitabında Arap romanları hakkındaki eleştirel tahlillerinin tamamı Mendûr'un edebi eleştiri tarifi ışığında yapılmıştır. Bu tarif: *Edebi eleştiri, üsluplar arasını ayırdetme sanatıdır* şeklindedir. Aynı zamanda hikâye türünün olmazsa

²²² Mendûr, *fî'l-Mîzâni'l-Cedîd*, s. 5; Fatîme Dâûd Mustegânim, "el-Mîzânu'l-Cedîd: Ru'ye Nakdiyye li-Tahlili'l-Hitâbi'l-Edebi 'inde Mendûr", *Eşğâlu'l-Multeka ed-Devli es-Sâlis fi Tahlili'l-Hitâb*, Câmi'atu Kâsidi Mirbâh, Verakla, 2011, S. 11, s. 111.

olmaz esaslarından olan doğruluk ve gerçekçiliği de desteklemektedir.²²³

2.3. Edebiyatta Efsane

Tiyatro kısmında eski Yunan tiyatrosunda efsanelerin rolünü ve bunların yeni Mısır tiyatrosuna geçişini ele almıştık. Mendûr'un çağdaş edebiyatımızda efsanelerin önemine, iyi kullandığımız taktirde ne kadar tesirli olduğuna, çünkü bunun akli ve kalbi besleyen insani bir yönü olduğuna dikkat çektiğini görüyoruz.²²⁴ Mendûr Tâhâ Huseyin'e olan aşırı beğenisini onun *Edib* romanında memleketindeki bir su kanalını genç bir ilah olarak betimlediğinde göstermiştir. Zira daha sonra ilah, Huseyin'in aşık olduğu bu küçük kanalı toprakla doldurduktan sonra ölmüştür.²²⁵

Mendûr, Tâhâ Huseyin'in bu romanda içinde yaşadığı gerçekliği ifade etmek için efsaneye başvurduğunu söyler. Mendûr efsanelerin geçmişte Avrupa edebiyatı üzerindeki tesirini Arap hikâyesi üzerinde de görmeyi ister. Mendûr'un daha önce Arap edebiyatı ile Avrupa edebiyatı arasında yaptığı karşılaştırmalar bunu destekler. Buna ek olarak Mendûr *Edib* ile Tefvik el-Hakim'in Yunan efsanesi Pygmalion'dan aldığı *Bigmalion* romanını karşılaştırır. Ayrıca Yunan Narcissus efsanesini de inceler. Bu efsanede Narcissus kendi benliğine duyduğu aşırı sevgi sebebiyle Yunan tanrıçasının nehir kıyısındaki bir nergis çiçeğine dönüştürdüğü kişidir. Mendûr *Pygmalion* ve *Narcissus* romanındaki karakterlerin Hakim'in gerçek hayattaki karakteri olduğu görüşündedir.

Mendûr'un Mısırlı romancıların hayatlarının ve benliklerinin hakikatini ifade etmek için efsaneleri kullanmalarındaki gelişmeye duyduğu beğeniyi açıkça görüyoruz. Bunu olumlu bir eğilim olarak görür. Fakat bu yönelimin başarısı için derin insani hislerin mevcudiyetini, asaletini kaybetmemesi için yüzeysellikten uzak durma zorunluluğunu şart koşar.

Mendûr'un Arap kültürüyle ilgili yaklaşımına gelince, Mendûr Arap kültürünün ruhumuzu beslemekten aciz kaldığını söyler. Bunu da tabiattaki izler üzerinde ve insan ruhunda derinleşmemesine bağlar. Çünkü çoğunlukla ağdalı lafızlar üzerine odaklanır, aslında asıl hedef odur. Bundan dolayı dünyanın edebi türlerde ulaştığı şeyleri alarak

²²³ Kandil, *Mendûr Şeyhu'n-Nukkâd*, s. 141.

²²⁴ Mendûr, *fi'l-Mîzâni'l-Cedîd*, s. 19.

²²⁵ Mendûr, *fi'l-Mîzâni'l-Cedîd*, s. 16-17.

geliştirmek lazımdır ki; bunu kendimiz de yapmayı başarabilelim. Bunlar efsane, destan olsa bile anlamamız ve içselleştirmemiz gerekir. Çünkü bazı efsaneler aslında gerçeğin yansımasıdır. Buna Avrupalıların bütün bilimlerde ve alanlarda ilerlemelerinin, kültür mirasını anlamaya ve geliştirmeye verdikleri önem sayesinde olduğunu delil gösterir. Burada örnek olarak George Bernard Shaw'ın bir heykelin sıradan bir genç kıza dönüşmesini ele aldığı *Pygmalion* efsanesini gösterir. Shaw bu efsaneyi geliştirmek ve Tefvik Hakim'in romanında olduğu gibi yalnızca fikirler değil, yaşadığı içgüdüler, duygular, sorunlar ve psikolojik problemler hakkındaki gerçekleri ifade etmek için uygun hale getirmiştir. Hakim, romanını kolay edebiyat olarak tanımlamıştı, çünkü o efsanedeki karakterleri sembollere dönüştürme üzerinde durmuştur. Bunun sebebi okuyucuyu coşturmayan ve insanî problemleri ortaya koymayan sırf yalın bir fikre işaret etmeyi hedeflemesidir. Bundan dolayı Mendûr asıl Yunan efsanesi olarak *Pygmalion* veya George Bernard Shaw'ın *Pygmalion*'u ve Tefvik Hakim'in *Pygmalion*'u arasında büyük fark bulunduğu görüşündedir..²²⁶

2.4. Mendûr ve Üslup

Üslup; yazma yöntemi ve fikri kelimelere yerleştirmek ile ilgilenen bir bilim dalıdır. Başka bir deyişle edebi bir parçanın iletmeye çalıştığı fikirden ziyade ifade formuyla ilgili ayırıcı özellikleridir.²²⁷ Üslup, edebiyat bilimi ile dil bilimini birleştiren sanatlardan biridir.²²⁸ Bu nedenle Mendûr üslubu romanın temellerden biri olarak görür.

Mendûr, modern Arap edebiyatında üslup araştırmasının eleştiri biliminin kısımlarından en geride ve yetersiz kalmış kısım olarak görmüştür. Bunun sebebi üslup araştırmasını gerektiği gibi Avrupa'dan alınmayışdır. Mendûr, Gustave Lanson'un edebiyat hakkındaki "Edebiyat bütün kültürlü kesim için yazılan eserler, -yazımındaki özellikler sayesinde- onlarda hayali suretler, duygusal heyecanlar veya sanatsal hisleri uyandırandır" sözünü delil gösterir. Bunun manası, edebiyatın yazım şekli bakımından felsefeden, tarihten, sosyal, siyasi ve ahlaki teorilerden farklı olmasıdır. Bilim adamlarının Eflatun'un diyaloglarını ya da Jules Michelet'e ait Fransa tarihini vb. eserleri edebiyat adı altında sınıflandırmalarının sebebi, bu tarz eserlerin "hayali suretler, duygusal heyecanlar ve sanatsal hisleri" uyandırmasıdır. Çünkü edebiyat,

²²⁶ Muhammed Mendûr, "Bigmâlyun ve'l-Esâtîru fi'l-Edeb", *Mecelletu's-Sekâfe*, 1942, S. 184, ss. 23-24.

²²⁷ Fethi, *Mu'cemu'l-Mustalahât*, s. 28.

²²⁸ Selâh Fadl, *İlmu'l-Uslûb: Mebâdi'uhu ve-İcrâ'âtuhu*, Dâru'ş-Şurûk, Kahire, 1998. s. 95.

yazım tarzı/şeklidir.²²⁹

Mendûr'un bu görüşünün son derece doğru olduğunu düşünüyorum. Buna bilimsel eserlerindeki üslubunun güzelliği ile bilinen ve birçok edebiyatçı ve dilbilimcinin beğenisini kazanmış Mısırlı iki ilim adamı örnek verilebilir. Bunlardan birincisi coğrafyacı *Şahsiyyetu Mısır* kitabının yazarı Cemâl Hamdân'dır. O, coğrafya kitabı olmasına rağmen kitabını edebi bir üslup ile yazmıştır. Ondan sadece coğrafya araştırmacısı istifade etmez, edebiyatçı ve edebiyat okuru da faydalanır. Bu kitap edebiyatçılar, eleştirmenler ve araştırmacıların birçoğunun beğenisini kazandı.²³⁰ Bu yazarlardan ikincisi Mısırlı teknoloji bilimleri uzmanı Nebil Ali'dir. O, “*uzmanlık alanını dolduran rakamlar ve istatistiklerle dolu kitabını edebi bir üslupla yazmıştır*. Nebil Ali'nin üslubunun zenginliği, kültürel ve bilimsel gerçekleri ve olayları tavsif etmek için belâğatı kullanması dikkat çekmektedir.²³¹ Bu Mendûr'un üslupla ilgili görüşünün doğru olduğunun delilidir. Şöyle ki, “üslup, fikrin formüle edildiği şeydir ve kitabın *edebi* adı altında sınıflandırılması için belirleyicidir.”

Mendûr'un yeni Arap edebiyatındaki üsluplara ilişkin sınıflandırması bulunmaktadır. O, yazarları kendilerine has üsluplarıyla tasnif etmektedir:

A. Tâhâ Huseyin'in Üslubu

Bunu müsamahakâr bir üslup olarak tanımlamıştır. Kolay tarzından dolayı onun yazdığı her şey anlaşılır. Okuyucu yazarın ne demek istediğini anlamak için yeniden okumaya ihtiyaç duymaz. Mendûr birçok edebiyatçının Tâhâ Huseyin'i bilerek ya da bilmeyerek taklit ettiğini söyler.²³²

B. Ahmed Emin'in Üslubu

Onun üslubunu iki nitelik ile vasıflamıştır. Birincisi, gayet açık bir üsluptur. Okuyucuya tahmin veya ilham fırsatı bırakmaz, ona oldukça yoğun malumat verir. İkincisi, basit ve küçük cümlelerden oluşur, cümleler iç içe geçmez ya da birbirine

²²⁹ Mendûr, *fi'l-Mizâni'l-Cedîd*, s. 24-25; Muhammed Mendûr, “Sû'u Tefâhum ve Fennu'l-Uslûb”, *Mecelletu'l-Kâhire*, 1995, S. 148, ss. 22-23.

²³⁰ Mahmûd Emîn el-Âlim, “Şahsiyyetu Mısır Li Cemâl Hamdân Menhecû'l-Kitâb ve Delâletuhu'l-Âmme”, *Mecelletu İbdâ'*, 1993, S. 9, ss. 19-21.

²³¹ Nebîl Ali'nin üslubu için bkz., Nebîl Ali, *es-Sekâfetu'l-Arabiyye ve Asru'l-Ma'lûmât*, el-Meclisu'l-Vatanî li's-Sekâfe ve'l-Funûn ve'l-Âdâb, el-Kuveyt, 2001, s. 263.

²³² Mendûr, *fi'l-Mizâni'l-Cedîd*, s. 24-25; Mendûr, “Sû'u Tefâhum”, s. 20.

bağlanmaz. Okuyucuya bir şey bırakmadığı için okuyucuyu olumsuz bir tutuma sokması onun üslubunun özelliklerindedir. Didaktik üslubu tercihinden dolayı Mendûr okuyucunun “arada sırada da olsa gölgelere ve sırlara” ihtiyaç duyduğunu düşünür.²³³ Kanaatimizce Mendûr okuyucuya edebi parçayı anlamak için düşünme ve aklını kullanma fırsatı vermek için gizemi öngören sembolizm ekolünden etkilenmiştir.

C. Ahmed Hasen ez-Zeyyât’ın Üslubu

Mendûr onu makâme²³⁴ üslubuna en yakın olarak görür. Onun makâme üslubuna duyduğu sevgi ve beğeniye vurgulamakla birlikte Zeyyât’ın makâme üslubu ile değil makale veya hikâye üslubu ile yazdığını söyler. Bu yüzden Zeyyât’ın eserlerinin edebiyatta yapmacık ve zorlamayla edebiyat alanına girdiğini düşünür. Hatta okuyucu bu yapmacıklık sebebiyle gerçeği bozması yüzünden onun romanına inanmayacak duruma gelir.²³⁵ Mendûr’un burada *el-Edebu’l-Mehmûs* (الأدب المهروس) fikrini uyguladığını görüyoruz. Mehmûs, okuyucunun edebiyatçının samimiyetini ve hislerinin sadakatini, ağdalı bir dille ve manasını bilmeden terennüm edilen gösterişli tınılarla dolu nutuk ruhundan uzak hissettiği bir edebiyattır.²³⁶ Böylece Mendûr, okuyucuyu hayali hakikat olarak kurgulayan/vehmeden, bazen kendini veya yazarı romanın kahramanı olarak gören tasvîrî üslubun önemine vurgu yapar.²³⁷

Mendûr az önce incelenen üslupların hiçbirinin dilde hedeflediğimiz noktaya ulaşamadığını söyler. Bunlardan hiçbiri musikî, ilham ve doğallığı birleştirememiştir. Musikînin “hafif, derin ve köklü” olması gerekir. İlhamın zenginlikten ve odaklanmaktan doğması, müphemlikten ve fikir yetersizliğinden olmaması gerekir. Doğallık ise “uzun bir çaba, gizli hüner ve sağlam bir kültürün” neticesi olmalıdır. Buna rağmen Mendûr bu yazarların hakkını görmezden gelmez, onların, eski neslin başaramadıklarını başaran yeni neslin edebi zevkinin oluşmasındaki katkılarının değerini azaltmayacağı görüşündedir. Çünkü Mendûr’un nesli -Mendûr’un dediği şekilde- üslup ilminde yenidir ve üslup konusunda kendilerinden sadece fikir

²³³ Mendûr, *fi’l-Mîzâni’l-Cedîd*, s. 25; Mendûr, “Sû’u Tefâhum”, s. 20.

²³⁴ Makâme, hayali bir kahramanın başından geçen olayların hayali bir hikâyeci tarafından dile getirildiği kısa hikâyeler serisinden meydana gelen edebi türdür. Sanatsal bir üslubun hâkim olduğu makâmede seci, söz sanatları ve nesirden çok şiir örnekleri bulunur. Bkz. el-Bustânî, *Udebâ’u’l-‘Arab fi’l-U’suri’l-Abbâsiyye*, c. II, s. 389-390.

²³⁵ Mendûr, *fi’l-Mîzâni’l-Cedîd*, s. 25; Mendûr, “Sû’u Tefâhum”, s. 20.

²³⁶ Mendûr, *fi’l-Mîzâni’l-Cedîd*, s. 94-99.

²³⁷ Mendûr, *fi’l-Mîzâni’l-Cedîd*, s. 26; Mendûr, “Sû’u Tefâhum”, s. 20.

aktardıkları Avrupalı yazarlardan uzun süre tecrübe edinmeleri gerekir.²³⁸

D. Bişr Fâris'in Üslubu

Aşırılık, zorlama ve alakasız şeyleri bir araya getirme üslubudur ki Mendûr bu üslubu tamamen reddeder. Bişr Faris (1907-1963)²³⁹ bu üslubu *Su'u Tefahum* adlı hikaye koleksiyonunda kullanmıştır. Mendûr bu üslubun bütün dünya edebiyatında mevcut olduğunu, Faris'in üslubunun en fazla Marivaux'un üslubuna benzediğini ve Marivaux 1721-1724 yılları arasında makalelerden oluşan bir kitap yazdığını söyler. Bu yazılar garipliği ile karakterize edilmişti. Bu yüzden anlaşılması zor olan ve fikirlerini garip ifadeler ile formüle eden her bir yazı Marivaudage²⁴⁰ adıyla isimlendirildi. Bu Arapçada *el-Mütefeyhik* (المتفيعيق) ifadesinin karşılığıdır. Bu ifade, sözü genişleten ve ağız dolusu konuşan kişi için kullanılır. Bir hadiste: “Beni en çok kızdıranlar, gevezelik yapanlar ve sözü uzatanlardır” şeklinde geçer.²⁴¹ Mendûr *Su'u Tefahum* kitabından bu *el-Mütefeyhik* nitelemesine uygun gelen bir örnek vererek, Bişr Faris'in “gündüzünün direklerini lokantaya diyor ve gecenin çadırını kahveye kuruyor” sözünü zikreder. Mendûr bu kelimelerin ancak zorlama ifade ettiğini söyler. Çünkü gecenin çadırı kahvenin içerdiği şeylerden çok daha büyüktür. Bu cümlede direkler kelimesine gerek olmadığını çünkü gündüzün direklerle ihtiyacı olmadığını, bunun yerine “gündüzünü lokantada, gecesini kahvede geçiriyordu” cümlesinin daha kolay ve daha belâgatli olduğunu söyler.

Mendûr, Bişr Faris'in toplumsal, siyasi ve ahlaki mülahazalarını hikâyeye gerek olmaksızın zorla ilave etmesini ve *Tabak Ful* hikâyesindeki bir kadın kahramanı tavsif etmek için kullandığı benzetmeyi eleştirir. Faris, bu kahramandan bahsederken “omzuna rahatsızlık verici bir manto ve topuğunun uzunluğu burnu kadar olan bir ayakkabı” giydiğini söyler. Mendûr yazarın detaylara olan tutkusunu hayretle karşılar. Mesela “zavallı bir kadının topuk uzunluğu ile burnunun uzunluğu arasında orantı kurmak” bunlardan birisidir.²⁴² Yine Mendûr, Faris'in kötümser benzetmelerini de eleştirmiştir.

²³⁸ Mendûr, *fi'l-Mizâni'l-Cedîd*, s. 26.

²³⁹ Mârûnî cemaatine mensup Lübnan'lı bir edebiyatçıdır. Mısır'da yaşamış ve ölmüştür. Bkz. ez-Zirikli, *el-A'lâm*, c. II, s. 55.

²⁴⁰ Felicia Sturzer, “Marivaudage as a Self-Representation”, *The French Review*, vol. 49, no. 2, 1972, pp. 212-221.

²⁴¹ Ebu'l-Huseyin Ahmed b. Fâris b. Zekerîyyâ, *Mu'cemu Mekâyisi'l-Luğa*, I-VI, Tahkik: Abdusselâm Muhammed Hârûn, Dâru'l-Fikr, Dimeşk, 1979, c. IV, 456.

²⁴² Mendûr, *fi'l-Mizâni'l-Cedîd*, s. 29.

Örneğin, roman kahramanının yemek yediği tabağı yemeğin parçalarını toplayan mezara benzetmesi... Çünkü o, okuyucunun insani hislerine ortak olmasını ister. Faris'in *Sû'u Tefâhum* kitabındaki üslubunu eleştirmeye devam eden Mendûr sözünü Taha İbrahim'in *Târîhu'n-Nakd inde'l-Arab* kitabındaki bir cümle ile tamamlar. "Yetenek sahibi iki kere düşünmelidir: Bir kere fikir için, bir kere de düzenlemek ve onu hassas bir şekilde ele almak için, ta ki o fikir yeni bir şey üretmek için uygun hale gelsin". Mendûr, Faris'in bu farklı üsluba, tarza ulaşabilmek için iki kere değil onlarca kez düşündüğünü söyler. Orijinallik ruhta ve onun tınısında, doğallıkta ve özgürlüktedir. Tuhafılıkta ve eşyaya kendi isminden başka isimler takmakta değildir. Son olarak Mendûr, Faris'in hikâyelerinin misaller, etkileyici gerçekler, şiir havası ve ilham dolu bir sembolizmle donatılmış olduğu, fakat sahici olmaması ve arkayık ve basit kelimeler kullanmasının üslubundaki bütün güzellikleri bozduğunu düşünür.²⁴³

2.5. Hikayede Gerçekçi (Realist) Edebiyat

Mendûr edebiyatçıların hikâye yazımındaki eğilimlerini birkaç kısma ayırır:

Birincisi, Tarihi Hikâye: Mendûr, Corci Zeydan'ın bu eğilimi ilk başlatan edebiyatçı olduğunu düşünür. Onun arkasından *el-Meliku'd-Dalil* ve *Zenubiya* kitaplarının yazarı Ferid Ebu Hadid gelir. O tarihi hikâyeye yenilik getirmiş ve araçlarını belirlemiştir. Daha sonra onu aynı yöntemi takip eden *Cihad*, *Sellâmetu'l-Kıss* ve *Ihnatun* ve daha başka tarihi romanların yazarı Ali Ahmed Baksir gelir.²⁴⁴

İkincisi, Çözümlemeli Hikâye: Bu eğilimi Akkâd'ın "*Sâra*" romanı temsil eder.²⁴⁵ Bu roman kişisel ruhsal bir deneyimdir. Yazar bu romanda kahramanı olan Sara'nın kişiliğini tahlil eder ve sunar.

Üçüncüsü, Fikri (Düşünsel) Hikaye: Tevfik Hakim ve Tâhâ Huseyin'in bazı romanlarını bu eğilime örnek gösterir.

Dördüncüsü, Gerçekçi Hikaye: Burada gerçekçi hikayede öncü olması hasebiyle sadece Mahmut Teymûr'u özellikle zikreder.²⁴⁶

Mendûr burada zikredilen eğilimlerin arasında kesin ve genel sınırlar

²⁴³ Mendûr, *fi'l-Mîzâni'l-Cedîd*, s. 27-32.

²⁴⁴ Mendûr, *fi'l-Mîzâni'l-Cedîd*, s. 43.

²⁴⁵ Mendûr, *fi'l-Mîzâni'l-Cedîd*, s. 43.

²⁴⁶ Mendûr, *fi'l-Mîzâni'l-Cedîd*, s. 43.

olmadığını, iç içe geçmiş olduklarını, hatta bir hikâyenin farklı tarzlar içerebileceğini söyler. Mesela tarihi hikâyenin içine hassas bir tahlil girebilir veya fikri edebiyat içerisinde gerçekçi karakterler mevcut olabilir. O edebiyatı zenginleştirmesi ve beslemesinden dolayı okuyucuların ve yazarların bir eğilime mensup veya bir edebi ekole hevesli olmalarına yardımcı olması bakımından bu tasnifi önemser.²⁴⁷

Mendûr, gerçekçi edebiyata odaklanır ve bunu gerçekçi üslubu ile meşhur Mahmud Teymûr'un *Nidâu'l-Mechûl* romanı üzerindeki eleştirisinde gösterir. Mendûr, başlangıçta bu romanın realist olmadığına dair bazılarının görüşlerini istihza ile reddeder. Onlar sadece romanın isminin dahi gerçeğe değil, sırlar ve serüvenlere delalet ettiğinden dolayı gerçekçi olamayacağını düşünürler. Fakat Mendûr, aksi görüştedir. Teymûr'un üslubu önceki romanlarında olduğu gibi *Nidâu'l-Mechûl* romanında da değişmemiştir. Bu roman hikâyenin bütünlüğü üzerine kurulmuştur ve bu bütünlük Teymûr'un büyüleyici üslubunda apaçık ortaya çıkar. Bundan dolayı romanı güzellik ve karakter tablolarının asıldığı bir hol ya da salona benzetir. Bu tablolar bazen karakterlerin simalarının, giyimlerinin ve sözlerinin hassas bir tasvir ile işlendiği, hikâyenin temsil ettiği Lübnan toplumunun hakikatini yansıtan tablolardır. Hatta roman karakterleri de toplumda farklı şekillerde mevcut olan kişilerdir. Mendûr bunları Mutefeyhik karakterinde olduğu gibi büyük bir özenle canlandırmıştır. Okuyucu bu karakteri önünde görür, ona güler ve dalga geçer. Bunun gibi diğer karakterlerle gerçek hayattaki kişilikler yansıtılmış olur.²⁴⁸

Bazılarını *Nidâu'l-Mechûl* romanının hayali olduğunu kabule sevk eden şey, İngiliz "İfans Hanım" karakterinin bulunmasıdır. O Lübnan'da bir dağa sihirli bir sarayı aramaya gider. Bu yolculukta bazı Lübnanlı kişilerden yardım alır. Bunun neresi gerçekçidir? Bazı eleştirmenler Mahmut Teymûr'u hayali kullanmada aşırı gitmek ile eleştirmiştir.²⁴⁹ Mendûr söz konusu eleştiriye sarayın gerçekten var olduğunu bunu Osmanlı döneminde inşa edenin Beşir es-Safi olduğunu söyleyerek cevap verir. Zira saray düşmanların ona ulaşmalarını zorlaştırmak için bir dağda inşa edilmiştir. Daha

²⁴⁷ Mendûr, *fi'l-Mizâni'l-Cedîd*, s. 43.

²⁴⁸ Muhammed Mendûr, "Nidâ'u'l-Mechûl ve'l-Edebu'l-Vâki'i", *Mecelletu's-Sekâfe*, 1942, S. 194, ss. 21-24; Muhammed Mendûr, "Nidâ'u'l-Mechûl ve'l-Edebu'l-Vâki'i", *Mecelletu's-Sekâfe*, 1942, S. 195, ss. 21-23.

²⁴⁹ İbrâhîm Celâluddîn, "Fî 'Âlemi't-Te'lif: Nidâ'u'l-Mechûl: Rivâye Kasasiyye lı'l-Ustâz Mahmûd Teymûr" *Mecelletu's-Sekâfe*, 1939, S. 43, ss. 47-49; Bişr Fâris, "Nidâ'u'l-Mechûl Kissa li'l-Ustâz Mahmûd Teymûr Neşarathâ el-Mekşûf", *Mecelletu'r-Risâle*, 1939, S. 331, s. 2101.

sonra saray torunu Yusuf es-Safi'ye intikal etmiştir. Yusuf es-Safi sevgilisini başkasıyla evlendiği için öldürmüş ve bu saraya kaçarak saklanmıştır. Saraya yaklaşan herkese kayalar fırlatmış ve burada yalnız başına 25 yıl yaşamıştır. Bundan dolayı sarayın sihirli olduğu yayılmıştır. Mendûr, şair İfans Hanım karakterinin dahi gerçeklikleri yansıttığını sözüne ekler. Bundan dolayı Mendûr, *Nidâu'l-Mechul* romanının konularıyla, ayrıntılarıyla ve yazarının seçkin üslubuyla, hatta yazarın karakter isimlerindeki seçimiyle bile gerçekçi olduğunu söyler. Mendûr'un Teymûr'un romanında zikrettiği; yerinde olmayan bazı benzetmeler, eski tarzda sözlerden yararlanmak gibi bazı hatalarını görmezden gelerek, üslubunu gerçekten hassas bulduğunu görürüz. Çünkü o dilin sırlarını bilmekte ve bunları kullanmakta ustadır ve bu eser gerçekçi edebiyatın örneklerinden biridir.

Mendûr'un güncel olayları işleyen herhangi bir romana gerçekçi edebiyat adını vermeyi reddettiğine işaret etmek yerinde olacaktır. Şöyle ki, Mendûr, "Realist isminin hayatımızdaki olaylardan alınmış konuları işleyen her hikâyeye verilmesi, bu terimin içerdiği sanatsal manaya uygun düşmez. Gerçekçilik, hayata ve yazarın ele aldığı konuya karşı kendine has bakış açısı ile ayrışır. Hikâye, tarihî bile olsa, yazar objektif bilimler metoduna yaklaşan duygusallıktan yoksunlukla bilinen gerçekçi tarzda yazmış ise gerçekçi olarak isimlendirilmesi mümkündür, zira realist yazarlar katılık kötümserlik ve duygusallıktan yoksunluk ile itham edilmektedir."²⁵⁰

Ben gerçekçi edebiyatın hayatı yansıtmayı başardığını düşünüyorum. O hayatı idealist örneklere ve gerçekten uzaklaşan hayallere başvurmadan okuyucunun önünde canlandırır: Hayat; iyilik, kötülük, tatlı ve acı, güzel ve çirkin, zengin ve fakir... vb. şeylerden her biriyle doludur. Burada gerçekçi edebiyatın hayatın bu yönlerini süslemeksizin veya kötümserlikle, olduğu gibi yansıtmadaki rolü meydana çıkar.

2.6. Romanda Gerçeğin Taklidi (Gerçeğe Benzeme)

Bir yazarın romanla amaçladığı şey betimleme ve etkilemedir. Yani edebiyatçı kahramanlarının yaşadığı çevreyi betimlemesiyle onların karakterlerini anlamamıza yardımcı olur. Kahraman bir iş yaptığı zaman, hikâyede bundan sonra ne olabileceğine okuyucuyu hazırlar. Bu sayede okuyucu hikâyedeki olayları kahramanların yaptıklarına

²⁵⁰ Muhammed Mendûr, *Te'sîsu Funûni's-Serd ve Tatbîkâtuhâ*, Takdim: Târık Mendûr, Tahkik: Muhammed Hasen Abdullah, el-Hey'etu'l-Âmmetu li-Kusûri's-Sekâfe, Kahire, 2008, s. 425.

bakarak önceden çıkarabilir. Bu “gerçeğin taklidi” veya “hayatın benzeri” denen şeydir. Mendûr buna Fransız yazar Beaumarchais’in görüşünü delil getirir. O romanını yazdığı zaman karakterlerini belirler, her birini yerine koyar, ne dediklerini, ne yapacaklarını bilmez, olaylara hakim olan karakterlerdir, yazar değildir.²⁵¹ Mendûr “hayatın benzeri” prensibinin romantizm, realizm, sembolizm ve diğer ekollerden daha eski olduğunu, bunun klasik ekole göre asıl prensiplerden sayıldığını düşünür. Klasik ekol mensupları, “hayatın benzeri” ile sanatsal eserin olaylarını ve karakterlerinin varlığının mümkün olmasını kastederler ve bunu edebiyatın hayatı anlamada doğru ve faydalı bir biçimde yargıya varmasının temeli sayarlar.²⁵² Ben bunun tamamen doğru olduğunu düşünüyorum. Çünkü sanatsal eserin olayları ve karakterleri gerçekte var olması mümkün olmayan şeyler olsaydı, bu eser hayali ya da efsanevî eser kapsamına girmesi gerekirdi. Fakat Mendûr, gerçeğin taklidi ile sadece olayları ve karakterleri kastetmeyip, aynı zamanda roman karakterlerinin arasındaki diyalogları da kastetmektedir. *Dua’u’l-Kervan* romanındaki diyalogların gerçeğin taklidi prensibinden ne kadar uzak olduğunu izah etmek için delil olarak sunmuştur. Mendûr, Tâhâ Huseyin’in *Dua’u’l-Kervan* romanında gerçeğin taklidi prensibini yazarın karakterler üzerindeki baskısından ve üslubunun donukluğundan dolayı gerçekleştiremediğini, buna ek olarak hikâyenin olaylarının doğal olmadığını düşünür.²⁵³

Yazarın karakterleri üzerindeki baskısına gelince, Mendûr romanın kahramanı sade basit bir köylü kızı Emine’nin okuma ve yazma bilmediğini, fakat Tâhâ Huseyin’in onu gayet belâğatli şekilde konuşturduğunu, hayal ve tasvirlerle dolu tatlı sözler söyleyen biri olarak gösterdiğini belirtir.²⁵⁴ Mendûr’a göre kızın konuşma biçimi yazarın karakterine baskı yapması anlamına gelir. Mendûr’un bu görüşü, kendisinin tiyatro hakkındaki görüşü ile uyumludur. Şöyle ki, Mendûr tiyatro karakterlerinin çevresini ve hayatını temsil etmesi gerektiğini düşünür. O halde, bir köylünün akıcı, belîğ bir şekilde konuşması mantıklı değildir, dilinin içinde bulunduğu çevreyi yansıtması gereklidir. İşte bu, Mendûr’un “gerçeğin taklidi” diye isimlendirdiği şeydir.

Romandaki hadiselerin doğal olmamasına gelince; baba, ahlaki bir suç sebebiyle öldürülmüştür, bundan dolayı köy ahalisi, eşini ve iki kızını köyden kovmuşlardır.

²⁵¹ Mendûr, *fi’l-Mîzâni’l-Cedîd*, s. 57-58; el-Ka’îd, *Abkariyyetu’l-Mechûd*, s. 104.

²⁵² Mendûr, *Te’sîsu Funûni’s-Serd*, s. 427.

²⁵³ Mendûr, *fi’l-Mîzâni’l-Cedîd*, s. 57-58; el-Ka’îd, *Abkariyyetu’l-Mechûd*, s. 104.

²⁵⁴ Mendûr, *fi’l-Mîzâni’l-Cedîd*, s. 55-57; el-Ka’îd, *Abkariyyetu’l-Mechûd*, s. 101-104.

Mendûr, bu ailenin kovulmasını mantıksız olarak görür, çünkü taşra kadını korumaya son derece duyarlıdır. Babalarının günahı yüzünden bu kadınların köyden kovulmaları mantıksızdır, Mısır'daki taşra halkının geleneklerine aykırıdır. İşte bu gerçeğin taklidi prensibi ile çelişir.²⁵⁵

Ben Mendûr'un böylesine belağatlı sözlerin bir köylü kızının ağzından ifade edilmesini uygun görmeyişine katılıyorum. Eğer Tâhâ Huseyin bunu halk dili ile söyletseydi daha mantıklı olurdu. Tâhâ Huseyin'in halk diliyle konuşmayı ve yazmayı daima reddetmesi romandaki köylü kızının konuşmasını gerçeğe uygun olmayan tarzda şekillendirmesinin sebebidir. Romandaki kadın ve kızlarının adamın/kocanın öldürülmesinden sonra kovulmalarına gelince; Mendûr'un doğruluktan uzaklaştığını düşünüyorum. Çünkü köylülerin adet ve gelenekleri tek değildir ve tepkileri bir durumdan diğerine değişkendir. Bazıları kadına son derece duyarlıdır. Bazı köylüler ise, kadının kendisinden ziyade namının temiz olmasına önem verirler. Bu kadınların köyde bulunmaları kendilerine babalarının rezaleti ile bakılmalarına sebep olacaktı, kimse evlilik vb. ilişkiler için onlara yaklaşmayacaktı. En iyi çare onlardan kurtulmak, köyden kovmaktı. Babalarının utancından kurtulmak için köylü onlara unutulma fırsatı vermiştir.

2.7. Sosyolojik Hikâye/Roman

Mendûr, sosyolojik hikâyenin modern Arap edebiyatında en önce ortaya çıkan edebi tür olduğunu düşünür ve bununla ilgili birkaç sebep zikreder: Birincisi, siyasi sebeplerdir. Urâbî devrimi ve Mısır'daki İngiliz işgali siyasi sebeplerdendir. Zira entelektüelleri ve edebiyatçıları Mısır toplumunun bu yenilgiye sebep olan sorunlarını dikkate almaya sevk etmiştir. İkincisi, Sosyal sebeplerdir ki, bunlar 19. yüzyılın başlarında Doğu medeniyetinin Batı medeniyeti ile irtibatı sebebiyle ortaya çıkmıştır. Akli ve eleştirel düşünce üzerine kurulmuş olan batı medeniyeti ile adet ve geleneklere ek olarak hurafeler ve efsaneler üzerine kurulu doğu medeniyeti arasında büyük farklılıklar oluşmasına sebep olmuştur. Mendûr bizim batıdan özü değil, yalnız kabuğu aldığımızı düşünür. Yani yalnızca moda, içki ve kumarı aldığımızı, ilmi eleştiri ve akılcı düşünmeyi almadığımızı söyler. Bu ise gelenekçileri batı medeniyetinin içindeki hiç bir şeyi ayırt etmeden çatışmaya sevk eden şeydir. Yani bu birbiri ile zıt iki eğilim ya

²⁵⁵ Mendûr, *fi'l-Mizâni'l-Cedîd*, s. 61-62; el-Ka'îd, *Abkariyyetu'l-Mechûd*, s. 108-109.

Batı'yı kuvvetle desteklemek ya da ona şiddetle karşı çıkmak biçimindeki sosyal eleştiriyi doğurdu. Üçüncüsü, kültürel sebepler; bu da bizim batı ile iletişimimiz ve Arapların tiyatro ve hikaye gibi daha önce bilmedikleri batı kültür ve sanatlarına vakıf olmaları ile meydana gelmiştir. Bu durum yabancı dil bilmeseler bile birçok edebiyatçıyı etkiledi. Hafız İbrahim gibi geleneksel şairler bile klasik edebiyatın geleneklerinden kurtulmak istediler. Bütün bu şartlar, edebiyatçıları ve entelektüelleri sosyal eleştiriye ve realist edebiyata yönlendirdi.²⁵⁶

Mendûr sosyal hikâyeciliğin liderleri olan üç büyük yazarı özellikle zikreder. Bunlar, Muhammed el-Muveylihi, Hafız İbrahim ve Muhammed Huseyin Heykel'dir. Bu yazarlar toplumsal eksiklikleri tespit etmek, eleştirmek ve düzeltilmesine uğraşmak için çalıştılar. Bu, onların en başarılı ve en kıymetli gayretleridir.²⁵⁷

Mendûr, sosyolojik eleştirinin önce dergilerde ve gazetelerde başladığını kaydeder. Daha sonra 1898 yılında Misbâhu'ş-Şark gazetesinde *Hadisu İsa ibn Hişam* hikâyesini bölümler halinde yayınlayan Muhammed el-Muveylihi'den itibaren hikâye şekli aldığını söyler. Bu hikâye, yazarı olan Muhammed el-Muveylihi'nin kendisini canlandırmıştır. Hikayede Muhammed Ali'nin devrindeki paşalardan birisi onu Kahire'nin mahallelerinden birine geziye götürür. Bu eski dönemlerden gelen paşa, gezi esnasında eski insanların ahlakı ile yenilerin ahlakı arasında karşılaştırma yaparak ahlakın kötüye doğru değiştiğini anlatır.²⁵⁸ Muveylihi *Hadisu İsa ibn Hişam* hikâyesinin önsözünde, çağın insanların ahlak ve tavırlarını izah etmeye çalıştığını, eksiklerini ve kusurlarını, aynı zamanda faziletlerini ve güzelliklerini somutlaştırmaya çalıştığını söyler.²⁵⁹

Toplumsal eleştiriye örnek gösterilen ikinci hikâye Hafız İbrâhîm'in *Leyâlî Satih* hikâyesidir. Mendûr yazarın bu hikâyede Muveylihi'nin *Hadisu İsa ibn Hişam* hikâyesinden etkilendiğini düşünür. Hatta *Leyali Satih* adlı hikaye *Hadisu İsa ibn Hişam* hikâyesinden kısımlar içerir. Kelimeleri güçlüdür ve yazarının maharet ve tecrübesine işaret eder. Bu sosyal hikâye aracılığı ile Hafız İbrahim, Mısır toplumunun sorunlarını ortaya koyar. Mendûr bu hikâyede Hafız'ın kişisel sorunlarının da

²⁵⁶ el-Ka'id, *Abkariyyetu'l-Mechûd*, s. 75-78; Mendûr, *Kadâya Cedide*, s. 48-58.

²⁵⁷ el-Ka'id, *Abkariyyetu'l-Mechûd*, s. 85.

²⁵⁸ el-Ka'id, *Abkariyyetu'l-Mechûd*, s. 78.

²⁵⁹ Muhammed el-Muveylîhî, *Hadisu İsa b. Hişam ev Fetratun mine'z-Zemen*, Kelimâton Arabiyye li't-Terceme ve'n-Neşr, 2013.

yansımaları görür. Hikâyede olaylar akşamları yalnız başına ya da arkadaşlarından biri ile birlikte eski bir falcı (Satih) ile görüşmeye giden bir yazarın etrafında dönmektedir. Toplumsal sorunları ele alırlar ve çok geçmeden Satih uzmanlığı ve tecrübesi ile bunlar hakkında hüküm verir. Hafız İbrahim bu hikâyeyi bazen şiirle bazen de mizah ile şekillendirmiştir. Mendûr, eski kelimeleri kullanmaya gösterdiği çaba gibi içerdiği bazı sorunlara rağmen, hikâyeye ve üslubuna olan büyük beğenisini gizlemez. Oysa Hafız'ın kendisi yenilikçi olup yazı dili ve konuşma dilini yaklaştırma hareketinin savunucularındandır. Bu hata, Muhammed Huseyin Heykel haricinde edebiyatçıların çoğunun düştüğü bir hatadır. Heykel, *Zeynep* romanında konuşma diline yakın bir dil kullanmıştır.²⁶⁰

Leyali Satih, makâme tarzına en yakın olan hikâyedir. Şöyle ki, Hafız İbrahim bu hikâyede şiir ile kafiyeli sözü birleştirmiştir. Hafız İbrahim'in dayandığı karakterler romanın kahramanı falcı Satih, romancı, ya da yazara Nil kıyısına giderken eşlik eden şahıs gibi gerçek karakterler olmamasına rağmen, yazar bu karakterleri sorunlarına, fikirlerine ve üzüntülerine geçmek için bir köprü yapmıştır. Mesela, yazar Mısır ve Suriye halkı arasındaki ilişkiler hakkında, Mısır'da yabancıların Mısırlılardan ayrıcalıkları ve basın özgürlüğü konusunda yani tüm toplumsal sorunlar hakkında fikrini beyan eder. Hafız İbrahim betimlemesi ve eleştirisinde olduğu gibi, çözümler sunmada da gayet başarılıdır.²⁶¹

Mendûr, *Leyali Satih* romanında makâme tarzının baskın olmasından dolayı, Heykel'in *Zeynep* adlı eserinin Arap edebiyatımızdaki ilk çağdaş roman olduğunu düşünür. Heykel, bu romanı 1910 senesinde Paris'te öğrenci iken yazmıştır. Makâme benzeri eserlerden uzak, romantik Fransız hikâyeye ruhuna yakındı. Romanını aşk teması üzerine kuran Heykel eserinde konuşma dili ile yazı dilini birleştirmiştir. Bu iki unsurun Heykel'in eserleriyle birlikte Arap hikâyesine girdiği kabul edilir.²⁶²

Romana yöneltilen konu birliğinin olmayışı²⁶³ eleştirisine gelince, Hafız İbrahim hikâyede sunduğu sorunları ve felaketleri değil, Mısır'a olan sevgisini ve onu görmek için duyduğu özlemi yansıtmaktadır. Hafız İbrahim edebiyat vasıtasıyla sanatsal önsezisi ve gücü ile bu problemleri görmeye ve bunlara çözümler sunmaya çalıştı.

²⁶⁰ el-Ka'id, *Abkariyyetu'l-Mechûd*, s. 75-85.

²⁶¹ İbrâhîm, Muhammed Hâfîz, *Leyâli Satih*, Mu'essestu Hindâvî lit-Ta'lîmî ve's-Sekâfe, Kahire, 2011.

²⁶² Mendûr, *Me'ârik Edebiyye*, s. 195.

²⁶³ İncîl Butrus Sem'ân, "Leyâlî Satih beyne'l-Kissati ve'l-Mekâme", *Mecelletu Fusûl*, 1983, S. 2, s. 107.

Romana yöneltilen konu birliğinin bulunmayışı eleştirisine tekrar dönersek, hikâyenin konusu yüzünden doğal karşılanacak bir şeydir. Bunlar Mısır toplumunun sorunlarıdır. Hikâyenin ele aldığı mevzular siyasi, toplumsal, ahlaki vb. çeşitli problemlerdir. Sadece bir hikayenin bütün bu konuları içermesi mümkün değildir.

2.8. Mendûr'a Göre Hikâye ve Hikaye Eleştirisi

Araplar Yunan felsefesini kendi dillerine çevirdiler ve ondan faydalandılar. Özellikle Mısır, Yunan felsefesi, Roma medeniyeti ve İslam medeniyetini birleştirdi. Fakat bundan gerektiği gibi istifade edemedi. Edebiyatta da durum aynı seyretti. Mısır, 1798 senesindeki Fransız saldırısı vasıtasıyla Avrupa ile ilişki kurmaya başlamasından sonra, Rifâa et-Tahtâvî ve daha sonra Ahmed Şevki gibi Fransızca eserleri tercüme edenler sayesinde Avrupa edebiyatından tercüme hareketi başladı. Fakat buna rağmen, kültürel hayatımız etkilenmedi, değişmedi. Bunun sebebi Avrupa ile iletişimimizin Abbasi devrindeki Yunan felsefesinin tercüme edilmesi şeklinde olmasıdır. Biz Avrupa'nın düşünce yöntemini çevirerek naklettik, fakat edebiyatta ve sanatta Avrupa'daki gibi eserler meydana getirmeyi başaramadık. Sadece Avrupa düşünce yöntemini tercüme edip aktarmamız, hayata yeni şeyler katmamız için yeterli olmadı. Zira düşüncemizin başka bir medeniyetin düşüncesinden değil, hayatın kendisinden kaynaklanması gerekir.²⁶⁴ Mendûr, bu fikrini Tevfik Hakim'in *Zehratu'l-Umr* kitabından almıştır. Hakim bu kitabında Fransa'daki ve daha sonra Mısır'daki hayatını anlatmış, burada kültürel ve manevi hayatımızı eleştirmiştir.²⁶⁵ Yani Mendûr'un görüşü de çağının diğer edebiyatçıları gibidir. Onlar, bizim kendi edebiyatımızı üretmek için Batı'nın fikirlerine dayandığımızı düşünürler. Fakat biz edebiyat ve sanatın kaynağı olan manevi ve kültürel hayatımızı değiştirebileceğimiz fikirler üretmeyi başaramadık. İşte o zaman Avrupa ile yarışabilecek ve onu aşabilecek sanat üretebiliriz. Fakat sadece taklit etmek gerçek sanat üretmez.

Mendûr'un hikâye tenkidi üzerinde fazla durmadığı bilinmektedir. O şiir ve tiyatro eleştirisinde uzmanlaştıktan sonra hikâye eleştirisine yönelmiştir. Daha sonra, hikâye eleştiri sistemini şiir ve tiyatro tenkidinden etkilenerak kurmaya başlayan Mendûr'un eleştiri hayatında hikâye eleştirisine ayırdığı zamanın kısa olması sebebiyle,

²⁶⁴ Mendûr, *fi'l-Mîzâni'l-Cedîd*, s. 70-73; Muhammed Mendûr, "Zehratu'l-'Umr", *Mecelletu's-Sekâfe*, 1943, S. 258, ss. 16-18.

²⁶⁵ Mendûr, *fi'l-Mîzâni'l-Cedîd*, s. 63-70; Muhammed Mendûr, "Zehratu'l-'Umr", *Mecelletu's-Sekâfe*, 1943, S. 257, ss. 21-23.

tiyatro ve şiir eleştirisinde yaptığı gibi, hikâye eleştirisinde mükemmel bir sistem oluşturamadı ve hikâye eleştirisinin ayrıntılarında gerektiği gibi uzmanlaşamadı. Hikâye eleştirisinde eserlerinin çokluğuna rağmen nitelik bakımından zayıf kaldı. Mendûr, hikâye eleştirisinde realist hikâyeye odaklandı, bunun için kurallar ve şartlar ortaya koydu. Onun realist hikâyeye odaklanmasının sebebini toplumsal olay ve sorunlara duyarlı kişiliğine bağlıyorum. Yazılarının çoğu siyaset, toplum ve sosyalist fikirler üzerineydi. İşte bu onu sosyal hikâyeye ve kurallarına önem vermeye yönelten şeydi. Çünkü sosyal hikâye toplumun sorunlarını ele alır. Mendûr, makalelerinin bir bölümünü yeni nesil hikâye yazarlarını realist öyküler yazmaları için yönlendirmeye, onlara Arap hikâyesinin zayıf noktalarını ve nasıl olması gerektiğini açıklamaya ayırdı.²⁶⁶ Bu yazılarda onlara hikâye eleştirisiyle birlikte tecrübelerini aktardı. Mısır'daki hikâye kulübü, bir hikâye yarışması düzenledi ve yarışma heyeti Mendûr'u hakem jürisine seçti. Mendûr'un gençlerin hikâyelerine yönelttiği eleştiriler şunlardır:

1.Gençlerin realist hikâye hakkındaki görüşleri henüz yüzeyseldir ve onlar realist hikâyeyi gerçek hayatımızda olanları salt gözlem yapma ve kaydetme zannetmektedirler.

2.Gençler birçok hikâye yazdılar, fakat hikaye sayısı niteliğe baskın gelmiş, sanatsal değeri zayıf kalmıştır. Şöyle ki, gençler hikâyeyi başarının en kolay elde edileceği bir edebi tür zannediyorlardı. Fakat Mendûr hikâye sanatında, ancak derin bir kültür ve tecrübenin meydana getirdiği olgunluk aşamasına gelmeyi kimsenin başaramadığını düşünür.

3.Gençlerin hikâyelerinde tarihi ve milli konular bulunmamaktadır. Oysaki milli tarih hikâye için gerçekten önemli bir kaynaktır. Edebiyatçının bu tarihi, hikâye formuna aktarmak için sadece yeteneğe ihtiyacı vardır.²⁶⁷

Mendûr, üst düzey deneyimi, Avrupaî Arap kültürü ve yüksek zevki ile hikâye eleştirisindeki tecrübelerini ortaya koymuştur. Onun eleştirisi yeni edebiyatçıların realist hikâye konusunda rehber edindikleri bir kılavuz oldu. Bazı eleştirimenlerin Mendûr'un gençlerden ümitsiz olduğunu hissettiklerine işaret etmek gereklidir. Onun, yeni hikâye

²⁶⁶ Muhammed Mendûr, "Ma'raketu'l-Kıssa beyne'l-Mu'eyyidîn ve'l-Mu'âridîn", *Mecelletu'r-Risâleti'l-Cedîde*, 1954, s. 11; Muhammed Mendûr, "el-Kıssatu'l-Kasîre beyne'l-Besâtati ve't-Te'kid", *Mecelletu'l-Kıssa*, 1965, S. 6, ss. 35-38.

²⁶⁷ Mendûr, *Kadâya Cedîde*, s. 42-47.

yazarlarının hiçbirinin iyi sanatsal seviyede bir eser ortaya koymadıklarını ifade eden eleştirisi de buna işaret eder.²⁶⁸ Ben bu görüşün kesinlikle doğru olmadığını düşünüyorum. Mendûr'un görüşleri sadece gençlerin yazdığı hikâyelerin bir değerlendirmesidir, ümitsizliğin ifadesi değildir. Onun görüşlerinin yüksek bir kıymete sahip olduğunu, modern dönemde hikaye türünde seviyenin yükselmesindeki sebeplerden biri olduğu kanaatindeyim. Arap hikâyesinin seviyesinin yükseldiğini görüyoruz. Arap hikâyesinde birçok yazar ve yeni yönelimler ortaya çıktı, sembolizm, psikolojik ekol vb. Avrupa edebiyat ekollerinden etkilendi. Yani Mendûr'un bu görüşleri gençlerin rotalarını düzeltmeleri için bir yönlendirme mesabesindedir.

Mendûr'un kendi hikaye deneyimine gelecek olursak; o, *Hati'e* isminde sadece bir öykü yazmıştır. Bu eski Roma'da geçen tarihi bir hikâyedir. Hayatına fahişe olarak başlayan, rahibe olarak bitiren bir kadının etrafında döner. Bu hikâye sinema filmi yapılmıştır. Mendûr, filmin yönetmenine hikâyedeki derin insani içeriği boşaltmasından dolayı rahatsızlığını belirtmiştir. Hikaye bir insanın fahişelikten rahibeliğe ulaşma yolculuğudur. Kahramanı olan kadının iffet yolculuğunu anlatan film Mendûr'un istediği gibi çekilmemiştir.²⁶⁹

Mendûr'un bu hikâyede *Râbiatu'l-Adeviyye* hikâyesinden etkilendiği söylenebilir. Bu hikâyede kahraman hayatının başlangıcında fahişe idi, daha sonra tevbe edip ibadete sarılmıştır. Fakat Mendûr, bir açıdan Avrupa kültüründen etkilenmesi ve diğer açıdan Doğu'da tevbe eden kadını ele alması sebebiyle hikayesini Avrupai hayata uygun bir biçimde yazmıştır. Mendûr bazı yazılarında Roma edebiyatı üzerine yoğunlaşarak bu edebiyata olan beğenisini açıkça göstermiştir. Hatta Roma edebiyatı ile Arap edebiyatı arasındaki benzer yanları yazmıştır.²⁷⁰ Mendûr'un hikayesinde Yunan tiyatrosundan etkilendiği görülmektedir. Daha önce bahsettiğimiz gibi bu tiyatrodaki temizlik teması esastır. Hikâye kahramanının rahibeliğe ulaşabilmesi için hayatındaki fahişelik dönemini, hatalarından temizlenme unsuru yapmayı amaçlamıştır.

Mendûr eleştiri ile meşgul olması ve bu alanda uzmanlaşmaya çalışması sebebiyle yeniden hikâye yazmaya tevessül etmedi. Fakat daha önce bahsettiğimiz gibi *Nemâzic Beşeriyye* isminde makaleler yazdı. Bunlar roman eleştirisinde gerçek bir

²⁶⁸ Muhammed Abdulhalim Abdullah, *Kadâyâ ve Me'ârik Edebiyye*, Dâru's-Şa'b, Kahire, 1990, s. 45-46.

²⁶⁹ Devvâre, '*Aşaratu Udebâ*', s. 260.

²⁷⁰ Mendûr, *Kitâbâtü Muhammed Mendûr*, c. I, s. 187-192.

çalışma olarak görülemez, ancak hikâye türü üzerinde yeniden yazma çabasıyla ürettiği bir eserdir. Çünkü yazar, karakterlerden birinin hikâyesini yazarak, Arap veya dünya edebiyatından hikâyeleri yeniden yaratmış sayılır. Bu karakter bazen eserin gerçek kahramanı olmaz, fakat yazar, karakterlerden birini seçer ve kendi benliğinde bulunan insani, toplumsal, ahlaki problemleri ve sıkıntıları tekrar yazar. *Nemâzic Beşeriyye* eserinin hikâye eleştirileri içeren makaleler olduğu söylenebilir.

3. MENDÛR'UN ŞİİR ELEŞTİRİSİ

Mendûr'un modern şiiri eleştirmesi ve çağdaş eleştirmenlerin görüşlerini değerlendirmesi, İbn Sellâm el-Cumahî, İbn Kuteybe, İbnu'l-Mu'tez, Kudâme b. Cafer ve diğer eski eleştirmenlerin görüşlerini tekrar değerlendirmeye tabi tutmasından dolayı kendisine *Nâkidu'n-Nukkâd-Eleştirmenlerin Eleştirmeni*²⁷¹ denilmesine şaşkıncı gerekmemektedir. Mendûr'un bu değerlendirmeleri Fransa'dan 1939'da döndükten sonra modern edebiyat eleştiri kurallarını Arap edebiyatına uygulama çabasıyla başlamıştır. Mendûr'un uygulamaya çalıştığı eleştiri çalışmaları çağdaş birçok edebiyatçı ve eleştirmenle çatışmasına yol açmıştır.²⁷² Mendûr, Fransa'da öğrendiği modern eleştiri kurallarını eski şiir ve modern şiirin her ikisine de uygulamıştır. Aşağıda Mendûr'un şiir eleştirisindeki rolü anlatılacaktır.

3.1. Klasik Şiir Eleştirisi

Mendûr eski edebiyatçıların, edebiyatın doğru ve titiz bir tanımını yapamadıklarına inanmaktadır. Zira o, eskilerin edebiyatla ilgili yaptığı tanımları reddetmektedir. Eskilerin yaptığı bu tanıma göre edebiyat: hutbeler, mektuplar, makamat vb. türleri, şiirle veya sanatsal nesirle ifade etmektir. Mendûr'a göre bu tanım çok yüzeysel olup edebiyatın temellerini ve amaçlarını ifade etmemektedir. Bundan dolayı *el-Edebu ve Mezâhibuhu* kitabında batılıların yaptığı tanıma dayanarak edebiyatı şöyle tanımlamaktadır: Edebiyat kendisine has formu ile insanda estetik hisler ve duygusal heyecanlar uyandıran tüm dilsel eserleri kapsar. Bu tanımdan anlaşılan Mendûr'a göre edebiyat sadece sanat demek değildir. Bunun yanında kendine has ifade biçiminden dolayı bizde psikolojik etki bırakması da gerekir. Bu etki, heyecanlar, estetik ve duygusal hislerdir. Mendûr'un edebiyat tanımından yola çıkıldığında, bilimsel

²⁷¹ Kandîl, *Mendûr Şeyhu'n-Nukkâd*, s. 195.

²⁷² Mendûr, *Zikrayât Edebiyye*, s. 19-34.

kitaplar ve felsefe türü eserler, edebiyat tanımının dışında kalır. Ancak Eflatun'un diyalogları gibi edebi tarzda yazılan felsefi ve sosyolojik çalışmalar tanıma dahildir.²⁷³

Mendûr *en-Nakdu'l-Menheci inde'l-Arab* isimli kitabını eski Arap şiirine ve eski Arap eleştirmenlerine hasretmiştir. Bu eserde İbn Sellâm el-Cumahî'den itibaren eleştiri tarihini incelemiştir. Bazı eleştirmenlere göre eser Mendûr'un yazdığı en önemli eserlerden biridir.²⁷⁴ Herhangi bir edebiyat eleştirmeni veya Arap edebiyatçısının bu kitaptan yararlanmaması imkânsızdır. Mendûr'un metodik eleştiri terimiyle anlatmak istediği, teorik veya uygulamalı esasları destekleyen metot üzerine kurulu bir eleştiridir. Yazar yaptığı incelemeler yoluyla edebiyat ekollerini, şairleri veya şairler arasındaki husumeti/rekabeti ele alır, unsurlarını ortaya koyar, güzel olan ve olmayan yönlerini gösterir.²⁷⁵ Buraya kadar anlatılanlar eski Arap eleştirmenlerinin takip ettikleri bir metodunun olduğunu ortaya koymaktır.

Mendûr *en-Nakdu'l-Menheci inde'l-Arab* isimli eserinde edebiyat eleştirisiyle edebiyat tarihi arasında fark olduğunu ortaya koymaktadır. Araplarda edebiyat eleştirisi edebiyat tarihinden öncedir ve aynı zamanda edebiyat eleştirisi edebiyat tarihinin temelidir. Eleştiri edebiyat metinlerini birbirinden ayırt etmek, özelliklerini ortaya çıkarmak ve tahlil etmekse bu durumda Mendûr'un eleştiri konusundaki görüşleri Fransız eleştirmen Gustave Lanson'la aynıdır. Zira Lanson'a göre edebiyat tarihi konu ve biçimsel yakınlıklara göre edebiyat ve eleştirir kitaplarını bir araya getirir.²⁷⁶

Mendûr'a göre edebî ürünlerle tarihlendirmeleri arasında uzun bir zaman farkı vardır. Edebiyatın tarihlendirilmesi edebiyatın düşüğe geçtiği ve gerilediği dönemde başlar. Yunan, Latin ve Araplarda bu konuyla ilgili birçok örnekler vardır. Zira bu milletlerde edebiyat tarihi araştırmaları, edebiyattan sonra ortaya çıkmıştır. Örneğin Yunanlılarda edebiyat tarihi İskenderiye döneminde, Latinlerde Ağustos'un yönetime gelmesinden sonraki imparatorluk döneminde, Araplarda da Abbasîler döneminde ortaya çıkmıştır. İnşa, tenkit ve tarih ekseninde ilimleri biraraya getiren modern kültürlerde ise durum tersinedir. Mendûr buna Araplardaki edebiyat eleştirisinin başlangıcının, şiirin başlamasıyla beraber olduğunu ekler. Ancak eleştiri şahsidir. Mendûr el-İsfahânî'nin *el-Eğani* isimli kitabını ve Taha İbrahim'in *en-Nakdu inde'l-*

²⁷³ Mendûr, *el-Edebu ve Mezâhibuhu*, s. 7-8.

²⁷⁴ Kandîl, *Mendûr Şeyhu'n-Nukkâd*, s. 195.

²⁷⁵ Mendûr, *en-Nakdu'l-Menheci*, s. 5.

²⁷⁶ Mendûr, *en-Nakdu'l-Menheci*, s. 14.

Arab kitabını örnek verir. el-İsfahânî'nin kitabı edebi eleştiri alanında bir eserdir. Taha İbrahim'in kitabı da Arap eleştirisi ve eleştirmenlerinin tarihini içermektedir. Bu iki kitabın arasında eleştiri alanında birçok kitap yazılmasına rağmen iki kitap arasında uzun bir zaman vardır.²⁷⁷ İsfahânî'nin yazdığı *el-Eğâni*' adlı eser hicri üçüncü/ miladi 8. yüzyılda yazılmıştır.²⁷⁸ Taha İbrahim'in kitabı ise 20. yüzyılın başında yazılmıştır.²⁷⁹ Mendûr eski Arap eleştirisini “zevke dayalı eleştiri” olarak niteler. Bunun anlamı eski eleştirinin genel kurallar içermeyip, okurun düşüncesine ve kişisel görüşüne dayanan eleştiri olduğudur.²⁸⁰

Mendûr cahiliye ve Emevi dönemlerinde samimi hislere dayanan öznel eleştirinin bulunduğu, ancak iki şeyin eksik olduğu görüşündedir. Birinci eksiklik metottur. Mendûr'a göre Arapların yaşadığı çöl ortamında metodun bulunmaması doğaldır. Zira metotlu eleştiri ancak kültürel ortamda fikri bakımdan gelişmiş kişiler tarafından ortaya konulabilir. Fakat çöl bu fırsatı sunmaz. Bu durumda çölde yaşayan Araplarda hakim olan düşünce genel hükümler vermektir. Mesele Araplar şöyle der “bu söz Arapların söylediğinin en mükemmelidir”. Eskilerin eleştirisindeki ikinci eksik; detaylı ta'lil/sebebe dayandırmanın olmayışıdır. Zira Araplar -Mendûr'a göre- dil bilimleriyle alakalı ilkeleri ilk olarak Abbasiler döneminde yazmaya başladılar ve konuları sebebe dayandırarak (nedensellik temelli) ele aldılar. Bu detaylı anlatım tanımlamayı, değerlendirmeyi ve diğerlerinden ayırt etmeyi içeriyordu. Ancak metot ve nedensellik bulunmadığından dolayı eleştiri sırf hislere dayalı olup bilgi düzeyine çıkmamıştır. Bu iki eksiklik, edebiyat kitaplarında aktarılan geleneksel hükümlerin çoğunda görülmektedir.²⁸¹ Daha sonra Mendûr, *en-Nakdu'l-Menheci inde'l-Arab* eserinde eski Arap eleştirmenlerin katkılarını anlatır. Şimdi Mendûr'un, eski eleştirmenlere yönelik değerlendirmelerine geçelim.

3.1.1. İbn Sellâm el-Cumahî

İbn Sellâm el-Cumahî (ö. 232) *Tabakâtu Fuhûli's-Şuarâ* kitabının yazarıdır. Modern eleştiride bugün kullanılan birçok terim el-Cumahî'ye aittir.²⁸² O, eserinde şiir

²⁷⁷ Mendûr, *en-Nakdu'l-Menheci*, s. 14-17.

²⁷⁸ Hasen Dâdâhvâh – Muhammed Hasen Zâdeh, “Dirâse Nakdiyye fi Hayâti Ebi'l-Ferac el-İsfahânî ve Kitâbihi el-Eğâni”, *Mecelletu İdâ'âtin Nakdiyye*, 2012, S. 7, s. 85.

²⁷⁹ İbrâhîm, *Târihu'n-Nakdi'l-Edebi*, s. 8.

²⁸⁰ Mendûr, *en-Nakdu'l-Menheci*, s. 14-15.

²⁸¹ Mendûr, *en-Nakdu'l-Menheci*, s. 15-17.

²⁸² Recâ' 'İd, *Bevâkîru'l-Mustalahâti'n-Nakdiyye: Kırâ'a fi Kitâbi Tabakâti Fuhuli's-Şu'arâ* li İbni Sellâm el-Cumahî, *Mecelletu Fusûl*, 1986, S. 2, s. 107.

intihalini anlatmış ve bu konuyu akli ve nakli delillerle ispat etmiştir. Birçok ölçütü temel alarak şairleri tabakalara ayırmıştır. Temel aldığı ölçütler; şairin yazdığı şiir sayısı, şiirdeki kalite ve şiirdeki temaların çokluğudur. Bunların yanında çevresel faktörlerin şiirin sert ya da yumuşak ifadelerle anlatılmasına, şiirin uzun ya da kısa olmasına veya şiirdeki duyguların zarif veya kaba bir biçimde işlenişine etkisini ele almıştır.²⁸³

Mendûr eskilerin eleştirisinde metot ve detaylı nedenselliğin eksikliğinden bahsetmesiyle beraber Cumahî'nin eserini bu eksiklerin dışında tutmuştur. Zira bu kitabı, eleştiride ve eleştirmende bulunması gereken şartları taşıyan bir kitap olarak nitelemiştir. Bu şartlar:

1. Tecrübe ve Uygulama; İbn Sellâm bu kitapta eleştirmenin sanatsal bir eleştiri yapabilmesi için eleştiri deneyiminin ve pratiğinin bulunmasını şart koşmuş ve şu örneği vermiştir, ancak değerli taşlar konusunda uzman olan kişi inci ve yakutu birbirinden ayırt edebilir. Arap edebiyat tarihinde bu şekilde uzman edebiyatçılar ancak İslam'ın yerleşmesinden sonra ortaya çıkmıştır. Mendûr bu uzmanlara; el-Mufaddal ed-Dabbi, Halefu'l-Ahmer, Yunus b. Habib ve daha sonra İbn Sellâm el-Cumahîyi örnek göstermiştir.²⁸⁴

2. Metin incelemesi; İbn Sellâm metin incelemesine ve şiirin ait olduğu kişiye nispet edilmesine büyük önem verir. Zira o, bazı kabilelerin bir kısım şiirleri kendi şairlerine ait olmadığı halde kendi şairlerine ait olduğunu söylediklerine ve şiiri rivayet edenlerin de, bazı şiirleri gerçek olmadığı halde bazı şairlere nisbet ettiklerine inanmaktadır. Yine İbn Sellâm'a göre şairlerin mensup olduğu kabilelerle ilgili de problem vardır. Mendûr'a göre metin inceleme çalışması eleştirinin temelidir. Şiirin ve şairin nisbetindeki hata şiir tenkidinde yanlışlığa yol açar.²⁸⁵

3. Edebiyat Olgularının Açıklanması; Mendûr, İbn Sellâm'ın metin incelemesi ile ilişkili olarak bilimsel tarzda edebiyat olgularını açıklamaya çalıştığını ifade etmektedir. Örneğin İbn Sellâm Taif, Mekke ve Uman'da, Medine'ye oranla şiirin az olmasının nedenini insanlar arasındaki savaşın az olmasıyla açıklamaktadır. Zira ona göre Medine'deki Evs ve Hazrec arasındaki savaş birçok şiir yazılmasına neden

²⁸³ İbn Sellâm el-Cumahî, *Tabakâtu's-Şu'arâ'*, Tahkik: Joseph Hell, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût, 2001.

²⁸⁴ Mendûr, *en-Nakdu'l-Menheci*, s. 18-19.

²⁸⁵ Mendûr, *en-Nakdu'l-Menheci*, s. 19-20.

olmuştur. Kureyş vb. kabilelerin buldukları yerlerde savaşın olmaması çok şiir yazılmasına gereklilik oluşturmamıştır.²⁸⁶

4. Değerlendirme esasları; İbn Sellâm genel prensipler belirlemiş ve buna göre şairleri tabakalara ayırmıştır. Bu prensipler, şairin yazdığı şiir sayısı, şiirindeki kalite ve şiirin temalarıdır.²⁸⁷

Mendûr İbn Sellâm'ın bölümlendirme ve değerlendirme ölçülerini detaylı olarak anlatmış ve şöyle demiştir; el-Cumahî'nin birinci ölçütü zamandır. Zira o, zaman açısından şairleri cahiliye dönemi ve İslam dönemi olarak ikiye ayırmıştır. Mendûr'a göre İslam'ın gelişi Arap toplumunda yaptığı köklü değişiklikler ve insanların ruhunda bıraktığı etkiden dolayı zaman açısından böyle bir ayrıma gidilmesi doğaldır.²⁸⁸ el-Cumahî'nin ikinci ölçütü mekanla ilgilidir. Bu konuda Mendûr şöyle demektedir; İbn Sellâm'ın mekân ayrımı yapmasının sebebi; şairlerin içinde sadece kendi beldesiyle ilgili şiir söyleyenler vardır. Bu grup şairler tüm Arapları ilgilendiren konularda şiir söylememişlerdir. Bu nedenle yazar, şairlerin bölgelerini belirlemiş ve bunları bölge şairleri başlığı altında toplamıştır. Bunlar; Mekke, Medine, Taif, Yemâme ve Bahreyn'dir. Adı geçen bölgelerden olan şairlere bölgesel şairler adını vermiştir. Çünkü bu durum İslamiyet'in yok etmeye çalıştığı fitne ve kargaşanın kaynağı olmaya devam eden cahiliye yaşamının kalıntısıdır.²⁸⁹

İbn Sellâm bir adım daha ileriye giderek şairleri kendi bölgesi içinde sınıflandırmış ve hangisinin en iyi olduğuyla ilgili sıralama yapmıştır. Örneğin en iyi Mekkeli şairler ve en iyi Medineli şairler şeklinde sıralamaya gitmiştir. el-Cumahî'nin üçüncü ölçütü edebi tarzıdır. Bununla anlatılmak istenilen şairlerin birini diğerinden ayıran edebi özelliklerine göre tasnif yapılmasıdır. Örneğin mersiye tarzında yazanlar başlığı altında, İbn Nuveyre ve Hansa'yı zikretmiştir. Mendûr'a göre bu şairler mersiye dalında bilerek uzmanlaşmış değillerdir. Ancak içerisinde buldukları özel şartlar onları bu tarzda yazmaya mecbur etmiştir.²⁹⁰ Mendûr'a göre, İbn Sellâm sağlam edebi zevki sayesinde bu şairlerin ayrılık acısını ifade etmek için şiir söylediklerini fark etmiştir. Bu nedenle Mendûr İbn Sellâm'ın bunlara özel bölüm ayırdığı düşüncesindedir. İbn Sellâm ayırdığı bu özel bölümde üstünlüklerine göre şairleri

²⁸⁶ Mendûr, *en-Nakdu'l-Menheci*, s. 20.

²⁸⁷ Mendûr, *en-Nakdu'l-Menheci*, s. 20.

²⁸⁸ Mendûr, *en-Nakdu'l-Menheci*, s. 12.

²⁸⁹ Mendûr, *en-Nakdu'l-Menheci*, s. 13.

²⁹⁰ Mendûr, *en-Nakdu'l-Menheci*, s. 13-14.

belirlemiştir. Ona göre en değerlisi İbn Nuveyre'dir. Nihayetinde Mendûr İbn Sellâm'ın zaman ve mekân gibi iki çerçevede şairleri değerlendirdiğini ve edebiyat eleştirisini temel alarak bu şairleri tasnif ettiğini belirtmiştir.²⁹¹ Mendûr İbn Sellâm'ı birkaç konuda eleştirmektedir. Eleştirdiği konular şunlardır:

1. Çok şiir yazma ve birçok farklı temada yazmayı, kaliteli şiir söyleme ve insani hisleri samimi bir şekilde ifade etme hususundan önde tutmuştur. Bu yüzden Kuseyyir Azze'yi ikinci gruba, Cemil Buseyne'yi ise altıncı gruba koyarak Kuseyyir'in daha üstün şair olduğunu söylemiştir.

2. İbn Sellâm, şairlerden seçtiği şiirlerle ilgili analiz ve eleştiri yapmamış, sadece geleneksel olarak söylenen yargıları aktarmakla yetinmiştir. Örneğin o, Hassan b. Sâbit'in *en iyi şair Huzeyl'dir* sözünü nakletmiş, ancak bu konuda yorum yapmamıştır.

3. İbn Sellâm şiir veya şairlerle ilgili kendi yargılarını belirtmiş, ancak neden bu yargıya vardığını söylememiştir. Örneğin "Kanaatimizce en iyi şair İbn Nuveyre'dir" demiştir. Bununla ilgili yaptığı açıklamada genel özelliklerden bahsetmiş, ancak neden en iyi şair olduğunu detaylı ve titiz bir şekilde açıklamamıştır. Bunlardan dolayı Mendûr'a göre İbn Sellâm edebi eleştiri alanında kayda değer adımlar atmamıştır. Ancak edebiyat metinlerini inceleme alanında, Arap edebiyatını sanatsal temeller üzerine bölümlere ayırmada ve tarihlendirmede, önemli katkıları olmuştur. Bu nedenle Mendûr'a göre metotlu edebî eleştiri ancak dördüncü yüzyılda el-Âmidi ve Abdulazîz el-Curcânî ile başlamıştır.²⁹²

3.1.2. İbn Kuteybe

Mendûr'un ele aldığı bir diğer eleştirmen İbn Kuteybe (213-276)'dir. İbn Kuteybe eleştiride titiz bir metodu benimseyerek şairleri, doğal ve yapmacık şairler olarak ikiye ayırmıştır.²⁹³ *eş-Şi'ru ve 'ş-Şuara* الشعراء والشعر isimli kitabında yapmacık olanları şöyle anlatır; bunlar, şiirini tekrar tekrar gözden geçirip uzun bir kontrol sonucu düzeltmeler yaparak sağlamlaştırırlardır.²⁹⁴ Bu tür şairler, şiirin iyi bir seviyeye ulaşması için uzun süre gözden geçirmeye gayret ederler. İbn Kuteybe'ye göre yapmacık şiiri anlamak ve bu tür şiirleri iyi olsalar dahi diğer şiirlerden ayırmak kolaydır. Zira şiir konusunda bilgi ve tecrübe sahibi kimse, şiirde bulunan bazı

²⁹¹ Mendûr, *en-Nakdu'l-Menheci*, s. 14.

²⁹² Mendûr, *en-Nakdu'l-Menheci*, s. 20-22.

²⁹³ ed-Dusûki, "eş-Şi'ru ve 'ş-Şu'arâ", s. 180.

²⁹⁴ İbn Kuteybe, *eş-Şi'ru ve 'ş-Şu'arâ*, I-II, Tahkik: Ahmed Muhammed Şâkir, Dâru'l-Ma'ârif, Kahire, 1982, c. I, s. 77-78.

özelliklerden dolayı şiirin yapmacık olduğunu kolayca anlar. Bu özellikler; şairin uzun uzun düşünmesinden sonra bu şiirin ortaya çıkması, bu şiirle çok ilgilenmesi, yorulması, zaruretlerin çok olması, gerekli ifadeleri hafzedip gerekli olmayan ifadeleri kullanması vb. özelliklerdir.²⁹⁵ Ancak doğal şair böyle değildir. Doğal şair, şiir konusunda yetenekli, kafiyeleri yerine oturtan, şiirinin beytinin ilk satırından şiirin kafiyesi anlaşılan, şiirde doğallık farkedilendir. Böyle bir şair denense duraksamadan irticalen şiir söyler.²⁹⁶ Mendûr'a göre İbn Kuteybe şiiri değerlendirirken, şiirin yazıldığı zamanı göz önünde bulundurmadan yalnızca sanatsal niteliği üzerinden değerlendirir.²⁹⁷

Mendûr'un İbn Kuteybe'nin *eş-Şi'ru ve 'ş-Şuara* kitabında eleştiriye yeni bir şey katmadığı görüşündedir. Zira İbn Kuteybe şiiri uygulamalı bir biçimde eleştirmemiştir. Ancak şiir ve şairi değerlendirme konusunda ölçütler koyduğunu iddia etmesine rağmen kitabının önsözünde sadece genel prensipleri anlatmaya çalışmıştır. Mendûr'a göre İbn Kuteybe Arap geleneklerine uymayan bağımsız bir yazardır. Zira İbn Sellâm'ın prensiplerini benimsememiş, onun gibi şairleri tabakalara ayırmamış ve şairleri değerlendirirken kaç şiir yazdıklarıyla ilgilenmemiştir. Mendûr İbn Kuteybe'nin değerlendirmesinde şairin şiir sayısı ile ilgilenmemesini destekler ve bu prensip hakkında şöyle demektedir: “bu sağlam bir düşünce ve isabetli bir görüştür”. Fakat Mendûr'un başka bir prensipte İbn Kuteybe'ye karşı çıktığı dikkat çekmektedir. Bu prensip İbn Kuteybe'nin şiiri ait olduğu zaman üzerinden değil de, sanatsal değerler üzerinden değerlendirmesidir. Mendûr bu konuda şiirin yazıldığı zamanı ön planda tutarak, Cahiliyye ve Emeviler dönemi şiirlerini genel olarak Abbasiler ve sonraki dönem şiirlerinden daha kaliteli görmüştür. Zira ona göre bütün milletlerin en değerli şiirleri, ilk zamanlarda söyledikleri şiirleridir. Mendûr, İbn Kuteybe'nin çağdaşlarından eski şiire bağımlı kalmalarını istemesine şaşırılmaktadır. Zira Mendûr eski şiiri üstün görürken İbn Kuteybe'nin eskiye bağlı kalınmasına itiraz etmesi kanaatimizce bir çelişkidir. Bundan dolayı Mendûr'un İbn Kuteybe'nin kitabını sadece hikâyeler, nevadîr, ahbâr kitabı olarak nitelmesini yadırgamamak gerekir.²⁹⁸

Diğer taraftan Mendûr İbn Kuteybe'nin temel iki özelliğe sahip olduğu görüşündedir. Bunlar:

²⁹⁵ İbn Kuteybe, *eş-Şi'ru ve 'ş-Şu'arâ*, c. I, s. 88.

²⁹⁶ İbn Kuteybe, *eş-Şi'ru ve 'ş-Şu'arâ*, c. I, s. 90.

²⁹⁷ Mendûr, *en-Nakdu'l-Menheci*, s. 23.

²⁹⁸ Mendûr, *en-Nakdu'l-Menheci*, s. 23-25.

1. Bilimsel ruhtur: Başkalarının görüşlerine gerek duymayıp, kendine özgü bir görüşe sahip olmaktır. Mendûr bunu İbn Kuteybe'nin ele aldığı bir çok konuda görmektedir. Örneğin İbn Kuteybe eski şiiri eski olduğundan dolayı övmez, yeni şiiri de yeni olduğundan dolayı değersiz görmez. Yine İbn Kuteybe, dili anlamada biçimsel mantığı savunan felsefe ekolüyle alay etmekte, yani onlara uymamaktadır. Bununla beraber Mendûr, İbn Kuteybe'yi Arap geleneklerini ve eski metinleri koruma konusunda muhafazakar olarak nitelemektedir. Mendûr, Arap edebiyat tarihi ve Arap dil bilimlerinin İbn Kuteybe'nin haklılığını ispat ettiğine inanmaktadır. Çünkü biçimsel mantık dilin anlaşılmasına egemen olunca, Arapları güçlü edebiyat kaynaklarından uzaklaştırır. Bu durumda şiirlerine biçimsel bir yapmacıklık hakim olur, saf Arap zevki kalmaz. Biçimsel mantığın başlangıcı Ebû Hilâl el-Askerî (ö. 395) dönemidir. Biçimsel mantık sadece belâğatı olumsuz etkilemiştir. Arap edebiyat eleştirisi dördüncü yüzyılda el-Âmidî ve el-Curcânî tarafından, beşinci yüzyılda da Ebu'l-Alâ el-Maarrî'nin *Risâletu'l-Gufrân* رسالة الغفران kitabıyla sağlam ve titiz bir biçimde devam etmiştir. Nihayetinde Mendûr yeni akımlara direnme ve edebi ürünleri/çalışmaları yeni akımların istilasından korumada en büyük payı İbn Kuteybe'ye vermektedir. Zira İbn Kuteybe, Mu'tezile'nin kelama hakim kıldığı mantığın, edebiyata egemen olmasına karşı durmuştur. Mendûr'a göre İbn Kuteybe bu görüşünde haklıdır.²⁹⁹

2. Edebî zevk; Mendûr, İbn Kuteybe'yi bu konuda çok zayıf olarak nitelemektedir. Bunun nedeni Mendûr'a göre İbn Kuteybede düşüncenin, edebi zevke galip gelmesidir. Zira o, olaylara tarihi açıdan değil mantıki açıdan bakmaktadır. Bir şeyi değerlendirirken, tarihsel arka planına bakmayıp, içinde bulunduğu dönemdeki durumuna bakarak ele almaktadır. O kasideyi şerh ederken statik bir bakış açısıyla hareket eder. İbn Kuteybe'ye göre şair şiirine *atlâl* ile başlar.³⁰⁰ Daha sonra şair sevgilisine uzak kalmasının acısını dile getirir ve bunu arkadaşına anlatır ve daha sonra kasidede övgüye geçer. Ancak Mendûr bu düşüncede değildir. Ona göre şairin şiirine *etlâl* ile başlamasının nedeni, şiirde gelenek bu şekilde olduğu içindir, yoksa şair bu şekilde başlamak istediğinden değildir. Mendûr'un ilk dikkatini çeken şey, el-Âmidî'nin, Ebû Temmâm ve Buhturi arasındaki karşılaştırmada yaptığı gibi, İbn

²⁹⁹ Mendûr, *en-Nakdu'l-Menheci*, s. 28-33.

³⁰⁰ *Atlâl*: cahiliye dönemi şairlerinin çoğunun kasidelerinde takip ettiği ve o dönemde yerleşmiş bir fenomendir. Şairin sevgilisinin bulunduğu eski diyarları ziyaret etmesi ve oralara ağlaması veya oraları anlatması şeklinde özetlenebilir. Kasidelerin temaları her ne kadar farklı olsa da etlale ağlamak her kasidenin mukaddimesinde bulunmaktadır

Kuteybe'nin metin eleştirisinde objektif olmadığıdır. Ancak İbn Kuteybe *eş-Şi'ru ve 'ş-Şuara* isimli kitabında şairlerle ilgili hikâyelerden ve rivayetlerden bahsetmiş ve bazen de onların şiirlerini eleştirmeden ve tartışmadan anlatmış, zaman zaman konuyla ilgili başkalarının görüşlerine yer vermiştir. İbn Kuteybe kitabının mukaddimesinde edebî eleştiriye yer vermesine rağmen Mendûr'un beğenisini kazanamamıştır.³⁰¹

Mendûr'a göre İbn Kuteybe'nin takriri/statik metodu şiiri bölümlendirmesinde açıkça görülmektedir. O şiirleri; hem lafzı hem anlamı güzel olan, anlamı güzel olup lafzı güzel olmayan, hem lafzı hem de anlamı güzel olmayan, şeklinde bölümlendirmiştir. Mendûr'a göre lafız ve anlamı ifade ederken kullandığı "Hasen-Cevd-Kasır-Teehhur" kelimelerinin ifade ettiği hükümler, lafız, anlam, şair ve şairin söyledikleri ve şiirin söylendiği dönemle bağlantısız mutlak hükümlerdir.³⁰² Bunlardan *Hasen-Cevd* lafız ve anlamın iyi olduğunu *Kasır-Teehhur* ise lafız ve anlamın iyi olmadığını ifade etmektedir. Bu konuda bir çok eleştirmen Mendûr'u desteklemiştir.³⁰³ Mendûr'a göre İbn Kuteybe bahsi geçen mutlak hükümlerde iki şeye dayanmaktadır; İlki; lafız anlamın hizmetindedir, aynı zamanda tek bir mana birden çok lafızla ifade edilebilir. İkincisi; şiirin her bir beytinin anlamı vardır.

Mendûr bu iki temel görüşü şu şekilde değerlendirmektedir.

1. Lafzın, anlamın hizmetinde olması prensibi İbn Kuteybe'nin zevkini yok eden cüz-i bir bakış açısıdır. Zira üslubun iki türü vardır. Birincisi, tarih, felsefe, edebiyat ve bilimde kullanılan akli üsluptur. Bu durumda İbn Kuteybe'nin görüşü doğrudur, çünkü bu üslupta bir lafzın sadece bir manası vardır. Mendûr bunu desteklemekte olup dildeki eşanlamlı kelimeleri reddetmektedir. Çünkü her manayı ifade eden tek bir lafız vardır. Ayrıca Mendûr lafız ile anlam arasındaki ilişkiyi makasın iki ağzına benzetmektedir. Bu durumda lafız ve anlamdan hangisinin daha iyi olduğunu sorgulamak, makasın iki tarafından hangisinin daha keskin olduğunu sorgulamak gibidir. İkincisi sanatsal üsluptur. Mendûr'un edebiyatı "insana ait davranışların sanatsal bir şekilde ifade edilmesidir" şeklindeki tanımlamasından anlaşıldığı üzere o, sanatsal üslubu edebiyat olarak nitelemektedir. Çünkü lafız anlamı ifade için kullanılmaz, lafzın kendisi murat edilir ve lafzın kendisi sanatsal eseri meydana getirir. Mendûr buna A'şâ'nın sözünü

³⁰¹ Mendûr, *en-Nakdu'l-Menheci*, s. 28-33.

³⁰² Mendûr, *en-Nakdu'l-Menheci*, s. 32.

³⁰³ Celîl Raşîd Fâlih, "İdtirâbu'r-Ru'yeti'n-Nakdiyye fi Mukaddimeti İbn Kuteybe", *Mecelletu Edebi'r-Râfideyn*, 1992, S. 24, s. 11.

tanık getirir, A'sâ şöyle demektedir: "إذا انتعل المطى ظلّالها" ayakkabılarını ayağına giyerse" bu sözüyle "وقت الظهيرة قد حان" öğle vaktinin geldiğini anlatmıştır. Aslında burada sadece düşünceyi dile getirmek istememiştir. Bunun yanında sanatsal bir imge yaratmak istemiştir. Bu İbn Kuteybe'nin anlayamadığı ve yanlış hükümler vermesine sebep olan şeydir.³⁰⁴

2. Her bir beyite, bir anlam yükleme zorunluluğu prensibi konusunda Mendûr şunu söyler; İbn Kuteybe'nin bu konuyu anlatmak için getirdiği örneklere bakıldığında anlam ile iki şeyden birini kast etmektedir. Birincisi düşünce, ikincisi ahlaki amaçtır. İbn Kuteybe bazı şiirleri zikreder ve yararlı bir anlam ve düşünce bulunmadığı için eleştirir. Hâlbuki beyitlerde harika bir sanat ve estetik vardır. Mendûr, İbn Kuteybe'nin ahlakî amacı gerekli görmesini onun fıkıhçı kimliği ile ilişkilendirir ve bunu dar bir bakış açısı olarak niteler. Zira –Mendûr'un bakış açısına göre– en iyi şiir sanatsal anlatıma sahip olandır. Bazı şiirlerin ise psikolojik durumu sembolleştirmesi açısından son derece etkili olduğunu belirtir.³⁰⁵ Mendûr şiirin değerini ve ikinci derecedeki konumunu göz ardı ederek nahivde istişhad edilen ayetleri ve hadisleri bir araya getirmeye çalışan İbn Kuteybe'nin dar görüşlülüğüne şaşırılmaz. Çünkü İbn Kuteybe doğal ve yapmacığın anlamını tam olarak kavrayamamıştır.³⁰⁶

Sonuç olarak Mendûr'a göre metnin araştırılmasını, analizini ve ta'lilini ele alan metotlu eleştiride en büyük pay dördüncü yüzyıl eleştirmenlerine aittir. İbn Sellâm ve İbn Kuteybe gibi önceki dönem eleştirmenleri, eleştirmen olmaktan daha çok edebiyat tarihçileridir. Tüm bunlar onların eleştiri konusunda temel taşların konulmasına yaptıkları katkının değerini azaltmaz. Bazı araştırmacılara göre Mendûr'un, İbn Kuteybe ve İbn Sellâm'ı önce edebiyat tarihçisi olarak niteleyip daha sonra onların eleştiri alanına yaptıkları katkıyı dile getirmesi açık bir çelişkidir.³⁰⁷ İbn Sellâm ve İbn Kuteybe'nin eleştirinin gelişmesine katkılarını kimsenin inkar etmesi mümkün değildir. Zira onların yaptığı çalışmalar Arap eleştirmenlerin yolunu açmış ve daha sonraki dönemde eleştirinin gelişmesine katkı sağlamıştır. Onlar eleştirinin genel çerçevesini belirlemişler, daha sonra gelenler ise eleştiri kavramını geliştirmiş ve ölçütlerini koymuşlardır. Bugün bile eleştirmenlerin kullandıkları eleştiri kavramları İbn Sellâm

³⁰⁴ Mendûr, *en-Nakdu'l-Menheci*, s. 32-34.

³⁰⁵ Mendûr, *en-Nakdu'l-Menheci*, s. 34-35.

³⁰⁶ Mendûr, *en-Nakdu'l-Menheci*, s. 35.

³⁰⁷ Velîd 'Umar Nûruddîn Ahmed, "Nakdu's-Şi'ri 'inde Mendûr", *Câmi'atu'l-Hartûm, Kulliyetu'l-Âdâb, Kısmu'l-Luğati'l-'Arabiyye, (Doktora Tezi) el-Hartûm, 2008, s. 55.*

tarafından şekillendirilmiştir. Yine İbn Kuteybe kendi yaşadığı dönemi aşan birçok eleştirel görüşü ortaya koymuştur.

3.1.3. Abdullah İbn Mu'tez

İbn Mu'tez (ö. 296) *el-Bedi'* kitabının yazarıdır. Bedi' İlmî konusunda ilk eseri yazmış ve bu eserde Kur'an-ı Kerim'deki, Hadisi şeriflerdeki, sahabe sözlerindeki ve Arap şiirlerindeki birçok söz sanatını ortaya çıkarmış ve bunların hepsine özel terimler bulmuştur.³⁰⁸ Şiirler arası değerlendirme hususunda öncekilerin yaptığı gibi hareket etmeyip, zaman ögesini ihmal etmiştir.³⁰⁹

İbn Mu'tez kitabının önsözünde şöyle der: kitabımızın bölümlerinde Kur'an-ı Kerim, Hadis-i şerif, sahabe ve eski şairlerin sözlerinden bedi' ilmi ile ilgili bulduklarımızı sunduk.³¹⁰ İbn Mu'tez kitabında bunların yanında Ebu Temmâm ve el-Buhturi'nin şiirlerinden çokça bahsetmiştir. Mendûr kitapta anlatılanlardan iki şey çıkarır; birincisi bedi' ilmini ilk bulan Buhturi değildir, zira ondan önce Kur'an-ı Kerim, Hadis-i şerif ve eskilerin şiirlerinde bedi' vardır. İkincisi de Ebu Temmâm, bedi' ilminii derinlemesine incelemiş ve bu konuda uzmanlaşmıştır.³¹¹

Mendûr, İbn Mu'tez'in *el-Bedi'*de zikrettiği bedi' ilminin bölümleriyle ilgili görüşlerini şöyle açıklar;

1. Tecnis: Bu iki kısımdır. Birincisi, içerikten yoksun, sadece sözün türemesine dayanan faydasız sözdür. (يوم خَلَجْتُ عَلَى الْخَلِيجِ نَفُوسِهِمْ) sözü gibi. İkincisi lafız yönünden benzer, anlam yönünden farklı sözcükleri bir araya getirerek kelime oyunu yapmaktır. (إن لوم العاشق اللوم) sözünde olduğu gibi ki bu sözdeki birinci *levm* sitem ve azarlama anlamındadır, ikinci *levm* kelimesinin kökeni *el-Lüümdür*, kötü, çirkin ve pis anlamlarına gelmektedir.

2. Tıbak: İki anlam arasında zıtlıktır. Zamanın geçmesiyle siyah saçların ağarması veya beyaz yüzün kararması gibi.

3. Reddü E'câzi'l-Kelam alâ mâ Tekaddemehâ: Şairin aşağıdaki ifadesinde olduğu gibi sözü süslemektir:

سريع إلى ابن العم يشتم عرضه وليس إلى داعي الندى بسريع

³⁰⁸ Bedevî Tabâne, *Ebu Hilâl el-Askerî ve Mekâyisuhu'l-Belâğiyye ve'n-Nakdiyye*, Daru's-Sekâfe, Beyrut, 1981, s. 216.

³⁰⁹ Celîl Raşîd Fâlih, "Kirâ'a fi Kitâbi'l-Bedi' li'İbn el-Mu'tezz: Dirâse ve Takvîm", *Mecelletu Edebi'r-Râfideyn*, 1993, S. 25, s. 26.

³¹⁰ Abdullah b. el-Mu'tezz, *Kitâbu'l-Bedi'*, Yayına Hazırlayan: Ignatius Kratchkovsky, Dâru'l-Mesîre, Beyrût, 1982, s. 1.

³¹¹ Mendûr, *en-Nakdu'l-Menheci*, s. 51.

Şiir *seriun* kelimesiyle başlamış ve yine aynı kelimeyle son bulmuştur.

4. el-Mezhebu'l-Kelami: Şairin iddiasında haklı olduğu ve rakibinin iddiasının haksız (yanlış) olduğunu ispat etmek için mantıklı deliller getirmesidir.³¹² Bu sanat, akıl yoluyla tartışma, farklı anlamlar üretme veya farklılıkları dikkatli bir şekilde görebilmektir. İbn Mu'tez yeni şiirin özelliklerinden biri olarak bunu gerekli görmemiştir. Mendûr'a göre bu sanat ne şiirin ne de düşüncenin özünü teşkil etmemektedir.³¹³

Mendûr'a göre bu dört sanat istiare sanatı gibi değildir. Bununla beraber kullanılmalarına da bir engel yoktur. Bunlar dilsel güzelliklerden olmakla beraber düşünce açısından kısırdır. Eski şairler bu yöntemlere hiç başvurmamışlardır. Mendûr, İbn Mu'tez'in *el-Bedi'* kitabında bu yeni ekolün üç farklı özelliğini saydığını belirtmektedir. Bu üç özellik:

1. İstiare, temel unsurdur.

2. Tecnis, tıbak, reddu'l-acuz ale's-sadr, bunlar biçimle ilişkili ifade yöntemleri olup şiirin özülle bağlantılı değildir.

3. el-Mezhebu'l-Kelami, akılcı, akli kullanan bir sanattır.³¹⁴

Genel anlamda bedi' ilmi hakkında Mendûr'un görüşü şudur; dilde gramer ne kadar önemliyse şiirde de bedi' o kadar önemlidir. Eski edebiyatçılar dil ve dilin kuralları konusunda herhangi bir eğitim almadan akıcı bir biçimde konuşuyorlardı. İstiare hakkında teorik bir bilgiye sahip olmadıkları ve onun kullanma yollarını analiz etmedikleri halde istiareyi bulmuşlardır. Bu nedenle Mendûr'a göre istiare kendiliğinden doğal bir biçimde ortaya çıkmıştır. Ancak bedi'in diğer türleri olan; tecnis, mutabakat, reddu'l-a'cuz alâ mâ takaddemehâ, el-mezhebu'l-kelami'de durum aynı değildir. Bunları Ebu Temmâm kendine ait görüşe ve yönetime sahip bir ekol olarak benimsemiş, İbn Mu'tez de yeni bedi' ekolünün özelliklerinden saymıştır.³¹⁵

Mendûr bu ekolde adı geçen sanatların yaygınlaşmasının nedenini bütün edebiyatlardaki taklit problemine dayandırır ve şöyle der; orta çağda Hristiyanlığın eski edebiyatı yıkmasının aksine İslamiyet eski Arap şiir geleneğinde bir değişiklik yapmamıştır. Hristiyanlığın eski edebiyatı yıkmasının nedeni onun putperestliğe

³¹² Abdurrahman Hasen Henbeke Meydânî, *el-Belâğatu'l-Arabiyye Ususuha ve Ulûmuha ve Funûnuha*, I-II, Dâru'l-Kalem, Dimeşk, ed-Dâru's-Şâmiyye, Beyrût, 1996, c. II, s. 446.

³¹³ Mendûr, *en-Nakdu'l-Menheci*, s. 51-52.

³¹⁴ Mendûr, *en-Nakdu'l-Menheci*, s. 51.

³¹⁵ Mendûr, *en-Nakdu'l-Menheci*, s. 50-51

dayanmasıdır. Ancak bize ulaşan cahiliye şiirine göre eski Arap edebiyatında neredeyse putperestlik yoktur. Bu nedenle İslam şiirde putperestlikle değil de daha çok cahiliye şiirinde insanlar arasında tefrikaya neden olan kabilecilik ve asabiyet anlayışıyla savaşımıştır. Bundan anlaşılın İslamiyet, dini değil de siyasi nedenlerden dolayı çatışmış ve mücadele uzun sürmemiştir. Abbasiler döneminde tercüme hareketinin başlamasıyla yenilik eğilimi ortaya çıkmıştır. Bunun üzerine Araplarda bu beyani üsluplar yaygınlaşmıştır.³¹⁶

Mendûr'a Göre Yenilikçilik ve Gelenekçilik

Mendûr'a göre yenilikçilik eski temeller üzerine kurulabilir. Örneğin Fransızlar on yedinci yüzyılda Hristiyan geleneklerine uyan düzeltmeler yapmakla beraber eski Yunan kültürüne dayanarak edebiyatlarını oluşturmuştur. Fransızların eski Yunan edebiyatını temel alarak oluşturdukları bu ekol klasik ekoldür. Ancak bunu Araplar bilmemektedir. Çünkü onların edebiyatı düşünceye, efsanelere veya tarihi savaşımlara değil de, parçalar halinde beyitlere dayanan bir edebiyattır. Mendûr'a göre Araplar eskiden günümüze kadar kendilerinde mevcut olan ve daha iyi edebiyat üretme imkânı verebilecek olan bu unsurları kullanmamışlardır. Daha da ötesi Mendûr Avrupalıların kullandığı gibi Arapların lirik şiiri de kullanmadığı görüşündedir. Buna örnek olarak Fransız şair Andre Marie Chenier (1762-1794) şu şiirini aktarır “yeni düşünceleri eski tarzda söyleyelim”. Öte yandan Ebu Nuvâs ise kendi dönemindeki şairlerin diyarlarına (sevgiliyi bıraktığı mekânlara) ağlayarak eski şiiri taklit etmesiyle alay etmiştir. Bu nedenle İbn Mu'tez, Ebû Temmâm ile son bulan bedi'in gelişmesindeki en büyük payı Ebu Nuvâs'a verir. Mendûr'a göre Araplar Andre Marie Chenier'in tersine hareket etmiş ve eski düşünceleri yeni ifadelerle dile getirmeye çabalamışlardır. Dolayısıyla yenilikçilik ancak dördüncü ve beşinci asırda el-Mütenebbi ve Ebu'l-Alâ tarafından ortaya çıkmaya başlamıştır.³¹⁷ Bu nedenle Mendûr'a göre taklit herhangi bir çağda veya herhangi bir şairde asli unsurları ifade edemez. Sadece olsa olsa dış kabukları ifade eder. Sonuç olarak tüm bunlar dilsel sanatların oluşmasına vesile olmuştur. Örneğin İskenderiye döneminde ve geç imparatorluk dönemlerindeki Yunan ve Latin edebiyatı yapmacık dilsel sanatlarla doludur. Hicri üçüncü asırdaki Abbasîler dönemi de sunilik/tekellûf açısından onlara benzemektedir. Mendûr'a göre köklü Arap şiiri, Arapların diğer kültürlerle açılmasıyla gerilemeye ve canlılığını yitirmeye başlamıştır.

³¹⁶ Mendûr, *en-Nakdu'l-Menheci*, s. 52-53.

³¹⁷ Mendûr, *en-Nakdu'l-Menheci*, s. 53-54.

Aynı şekilde batı kültürü o dönemde etkili değildir. Bu yüzden şairler eskiyi taklit etmeye yönelmişlerdir.³¹⁸

Mendûr'un el-Bedi' Kitabına Yönelttiği Eleştiriler: İbn Mu'tez bedi' terimlerini Araplara ilk aktaranın kendisi olduğunu iddia etmektedir. Ancak Mendûr, İbn Mu'tez'in bu iddiasını kabul etmez.³¹⁹ Zira Mendûr'a göre İbn İshak (ö. 296) Aristo'nun *el-Hitâbe* adlı eserini tercüme ettiğinde, tıbak, istiare, cinas ve reddu'l-acuz gibi bedi'ye ait bazı terimleri Arapçaya aktarmış/tercüme etmiştir. İbn İshak'ın çevirisi İbn Mu'tez'den öncedir. Ancak İbn Mu'tez el-mezhebu'l-kelami sanatını Câhız'dan aktarmıştır. Mendûr'a göre Arapların Huneyn b. İshak'tan önce bu sanatları biliyor olması da mümkündür. İstiare sanatına gelince Mendûr, İbn Mu'tez'in bunu Aristo'dan aktardığını söylemiştir. Aristo'ya göre istiare "bir şeyin isminin başkasına aktarılmasıdır". İbn Mu'tez tıbak sanatıyla ilgili Halil b. Ahmed el-Ferahidi ve Ebu Said'in tarifini tanık göstermekle beraber Mendûr'a göre bu da Aristo'nun Yunanca tıbak tanımının harfî tercümesiyle bize gelmiştir. Aristo, cinas sanatını iki türe (tam ve nakıs) ayırarak anlatmıştır. Hatta Mendûr'a göre bedi' sanatlarından *reddu a'câzi'l-buyût alâ mâ tekaddemehâ* cinasın bir türüdür.³²⁰

Mendûr'a Göre el-Bedi' Kitabının Değeri

Mendûr, İbn Mu'tez'in tüm iddialarını reddetmesine ve yalanlamasına rağmen, sözünü İbn Mu'tez'le ilgili şu ifadeyle bitirir; "tüm bu eleştiriler İbn Mu'tez'in değerini düşürmez." Mendûr'a göre aşağıdaki hususlarda İbn Mu'tez'in katkısı vardır.

1. İbn Mu'tez söz sanatlarıyla ilgili genel kuralları ve bunların tahlil yöntemlerini Aristo'dan alıp bize aktarmış, daha sonra Kur'an, Hadis ve Arap şiirindeki örneklerini bulup Arap diline uygulamıştır.

2. Bedi' ile ilgili tanımları ve bölümlendirmeyi yapmış daha sonra bunları eleştirmeye girişmiş ve bedi'in kusurlu yönlerini ortaya koymuştur.

3. İbn Mu'tez, Câhız, Mu'tezile ve kelam bilginlerinden alarak beşinci sanat olan *el-mezhebu'l-keâmî*'yi bedi' ilmine eklemiştir. Mendûr da İbn Mu'tez gibi bu sanatın suni/yapmacık olduğuna inanmaktadır.

4. İbn Mu'tez bedi ilminin bazı özelliklerini kitabının birinci bölümünde ele almıştır. Herhangi bir bilimin yayılması ve kökleşmesi için bunun yapılması zaruridir.

³¹⁸ Mendûr, *en-Nakdu'l-Menheci*, s. 56.

³¹⁹ el-Mu'tez, *Kitâbu'l-Bedi'*, s. 1-3.

³²⁰ Mendûr, *en-Nakdu'l-Menheci*, s. 61-63.

5. İbn Mu'tez sonraki dönem eleştirmenlerini etkilemiştir.³²¹

Mendûr'a göre herhangi bir edebiyat ekolünün yayılması sadece edebiyatın yayılması yoluyla değildir. Bunun yanında edebiyat teorilerinin ortaya konulması, açıklanması, analiz edilmesi ve kendine has terimlerinin belirlenmesi ilelerdir. Zira terimler yoluyla bilimin prensipleri yerleşir. Nitekim *el-Bedi'* kitabı da bu şekilde hazırlanmıştır. Mendûr'a göre bu kitap iki şeye yol açmıştır. Birincisi eski yeni arasındaki husumeti alevlendirmiştir. Zira yeni ekolün prensip ve özelliklerini belirlemiştir. İkincisi de kendisinden sonra gelen el-Âmidi'yi *el-Muvazene* isimli eserinde, el-Curcânî'yi de *el-Vesâta* isimli kitabında vb. Diğer edebiyat kitaplarının yazımında etkilemiştir. Bunun anlamı İbn Mu'tez bedi' ekolünün özelliklerini belirlemiş ve bu ekolü diğer belâğat ekollerinden ayırmıştır. Mendûr'a göre el-Âmidi'nin *el-Muvâzene* ve el-Curcânî'nin *el-Vesâta* isimli eserleri klasik edebiyat eleştirisi alanında yazılan en değerli iki kitaptır. Bu iki kitabın değeri İbn Mu'tez'in *el-Bedi'* kitabını temel almaları sebebiyledir.³²²

3.1.4. Kudâme b. Ca'fer

Kudâme b. Cafer (275-337) *Nakdü's-Şiir* kitabının yazarıdır. Yazar kitabı üç bölüme ayırmıştır. Birinci bölümde şiirin dört unsuru olan lafız, anlam, vezin ve kafiye anlatmıştır. İkinci bölümde şiirin özelliklerini anlatmıştır. Üçüncü bölümde şiirin kusurlarını anlatmıştır.³²³ Kudâme bu kitabında Galen, Eflatun, Aristo gibi Yunan felsefecilerinin görüşlerinden etkilenmiştir.³²⁴

Bazı eleştirmenler Kudâme'nin akılcı yönüne başvurması hususunda Mendûr'la hemfikirdirler. Zira onun *Nakdu's-Şiir* kitabı İbn Mu'tez, el-Asma'î ve diğerlerinin eserlerinden farklıdır. Çünkü Kudâme'nin eleştiri metodu büyük bir düşünsel devrim niteliğindedir.³²⁵ Fakat Kudâme'nin metodu Mendûr'a göre bir biçimsel metottur. Zira Kudâme *Nakdu's-Şiir* kitabının sonuna kadar biçimsel yönden belâğat metodunu takip etmiştir. Mendûr Kudâme'nin kitabının İbn Mu'tez'in *el-Bedi'* kitabından tamamen farklı olduğunu söyler. Çünkü Kudâme sırf biçimsel akılcı tarza sahiptir.³²⁶ O birinci

³²¹ Mendûr, *en-Nakdu'l-Menheci*, s. 61.

³²² Mendûr, *en-Nakdu'l-Menheci*, s. 73.

³²³ İbn Ca'fer, *Nakdu's-Şi'r*, Şerh: Muhammed İsa Menûn.

³²⁴ Şefik Cebri, "et-Ta'rîfu ve'n-Nakd: Kitâbu Nakdi's-Şi'r li-Kudâme b. Ce'far", *Mecelletu'l-Mecme'i'l-İlmî el-'Arabî*, 1957, S. 2, ss. 353.

³²⁵ Kudâme b. Ca'fer, *Nakdu's-Şi'r*, Tahkik: Muhammed Abdulmun'im Hafâcî, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, ty, s. 8-9.

³²⁶ Mendûr, *en-Nakdu'l-Menheci*, s. 67-68.

derecede şiire bakmaz. Öncelikli olarak inceleyeceği, ele alacağı şey için bir biçim oluşturur. Sonra bölümlendirmeye başlar. Mendûr bu durumu, geometrik mobilya parçalarını önce üretilip daha sonra onları monte eden kişiye benzetir. Mendûr onun yaptığı şiir tanımını eleştirmektedir. Kudâme, şiiri anlam ifade eden vezinli ve kafiyeli söz olarak tanımlar.³²⁷ Mendûr'a göre bu tanım, söze dayalı biçimsel tanımlardan hareketle yapılmıştır. Mendûr kafiyeli ve vezinli sözün şiirin tanımından çıkarılmasını ve yine anlamsız sözün şiirin tarifinden çıkarılmasını reddeder.³²⁸

Mendûr, Kudâme'nin şiiri lafız, mana, kafiye ve vezin olarak dörde taksimine karşı çıkmaktadır. Yine bu dört unsurdan oluşturulan terkibe de karşı çıkar. Zira Kudâme bu dört unsurun uyumundan, dört ayrı uyum daha meydana geldiği görüşündedir. Bunlar:

1. Lafızla anlamın uyumu
2. Lafızla veznin uyumu
3. Anlamla veznin uyumu
4. Anlamla kafiye'nin uyumu

Mendûr bu yapının çok değerli olmadığını, zira Kudâme'nin gereksiz yere yaptığını ifade eder.³²⁹ Örneğin Kudâme uyumun nasıl olması gerektiğini tarif eder ve şöyle der, 1. Lafzın sıfatı, mahrecinden kolayca çıkması, fasih olması ve kulağa hoş gelmesidir. Mendûr bu düşünceyi ahmaklık olarak niteler. Zira bu suni bölümlendirmeye yol açan biçimsel mantıktır ve şiiri bütüncül olarak ele almaz.³³⁰ Mendûr, Kudâme'nin bu dört kısmı detaylı olarak açıklamasını uzun bıktırıcı bir söz olarak görür. Yani Mendûr, onun bölümlendirmesinin ve eleştirel görüşünün faydasız olduğuna inanmaktadır. Bu nedenle Kudâme hakkında "iddiasından çok uzak birisidir" demektedir. Zira Kudâme'nin bu anlattıkları Aristo mantığı ve ahlakının karışımından ibaret olan Aristo felsefesidir. Çünkü Mendûr'a göre Kudâme Aristo'nun *Hitâbe* kitabındaki bir çok tanımdan etkilenmiştir. Mendûr'un Kudâme'nin kitabına yönelttiği eleştirilerden biri de, kitabın fihristinin (içindekiler bölümünün) olmamasıdır. Mendûr *en-Nakdu'l-Menhecî inde'l-Arab* kitabında Kudâme'nin kitabına fihrist hazırlayarak şöyle demiştir: Eleştirmenler Kudâme'nin sözlerini almamışlardır, ancak geç dönem

³²⁷ Kudâme b. Ca'fer, *Nakdu's-Şi'r*, Tahkik: Muhammed Abdulmun'im Hafâcî, s. 64.

³²⁸ Mendûr, *en-Nakdu'l-Menhecî*, s. 69.

³²⁹ Mendûr, *en-Nakdu'l-Menhecî*, s. 69.

³³⁰ Mendûr, *en-Nakdu'l-Menhecî*, s. 69.

belâgat alimleri onun sözlerini almışlardır. Mendûr, Kudâme'nin kitabının bazı terimleri ortaya koyma ve bazı belâgat konularını zikretmenin dışında bir üstünlüğe sahip olmadığı görüşündedir. Eleştirmenler, Kudâme'nin *Nakdu's-Şi'r* kitabından değil, İbn Mu'tez'in *el-Bedi* kitabından etkilenmişlerdir.³³¹

Mendûr'un İbn Mu'tez'in *el-Bedi* adlı kitabı ve Kudâme'nin *Nakdu's-Şi'r* kitabı hakkındaki görüşünü kısaca özetlersek; her iki kitap da eleştiri kitabı değildir. Zira eleştiri “üslupları inceleme sanatıdır”. Bu kitaplar şiir eleştirisini objektif bir şekilde ele almamıştır. Ancak konuyla ilgili esasları belirlemeye, prensipler koymaya, bölümlendirmeler yapmaya çalışmışlardır. Beyitleri ele alan eleştiriden uzaktırlar. Eleştiriye el-Âmidî'nin *el-Muvâzene*, el-Curcânî'nin *el-Vesâta* kitabı gibi ele alamamışlardır.³³²

3.1.5. es-Sûlî

es-Sûlî'nin birçok eleştirel görüşü olmasına rağmen, eleştiriyle ilgili yazdıkları, kitaplarında dağınık haldedir. Diğer eleştirmenler gibi eleştirinin temel kurallarını ortaya koyan eleştiriye has bir kitabı yoktur. Eleştiri metodunda, İbn Sellâm ve Câhîz'ın yaptığı gibi eleştirmenleri farklı tabakalara ayırmamıştır. Fakat Sûlî eleştiriye “şiirdeki sanatları, temaları, lafızları ve anlamları pratik/uygulamalı bir biçimde” ele almıştır.³³³ es-Sûlî'nin eleştiri konusunu incelediği *Ahbaru Ebî Temmâm ve Ahbaru'l-Buhturi* kitabı, bu konudaki en önemli kitaplarından biridir. Bu kitapta Buhturi ile Ebu Temmâm arasında karşılaştırma yapıp, Buhturi'nin Ebu Temmâm'dan çaldığı şiirleri inceler. Bunun yanı sıra Buhturi'nin lafız, mana ve şiire ilişkin tutumu ve şiirin dinle alakasını anlatır.³³⁴ Eleştiri konusunda diğer bir önemli kitabı *el-Evraktır*. Bu kitapta birtakım yeni edebiyatçının isimlerini alfabetik şekilde ele alır. Adı geçen kitapta yazar tarihsel edebiyat metodunu takip ederek halifelerin yönetiminde olduğu yıllardaki yaşamlarını ve şiirlerini ele almıştır.³³⁵ Tüm bunlarla beraber es-Sûlî eleştiride lafız ve anlam arasındaki ilişkiyi, ifade etme yöntemlerini ve şairin görüşlerini okura ulaştırmadaki başarısını inceler. Örneğin bu konuda şöyle söyler: övünme/fahr temalı bir şiirde ağzı dolduran ve güçlü sesi olan sözcüklerin kullanılması uygundur. Ancak gazelde ince ve yumuşak sözcükler uygundur. Mersiyede ise acıyı ve üzüntüyü ifade eden sakinleştirici

³³¹ Mendûr, *en-Nakdu'l-Menheci*, s. 70-74.

³³² Mendûr, *en-Nakdu'l-Menheci*, s. 74.

³³³ el-Havâtime, “Ebû Bekr es-Sûlî ve Cuhûduhu”, s. 74.

³³⁴ el-Havâtime, “Ebû Bekr es-Sûlî ve Cuhûduhu”, s. 45.

³³⁵ ez-Zu'bi, “Kitâbu'l-Evrâk”, s. 313-314.

ve rahatlatıcı kelimeler uygundur. Aynı şekilde es-Sûlî şairin bireysel deneyimini ve hayatta karşılaştıklarını eserinde ifade etmesi taraftarıdır.³³⁶

Mendûr'a göre es-Sûlî genel olarak yeni şiirin, özel olarak Ebu Temmâm'ın tarafını tutmaktadır. Çünkü kitabında *mâ câe fi tafdili Ebî Temmâm* başlığı altında Ebu Temmâm'ın tercih edilmesi konusunu ele almıştır.³³⁷ Hatta Mendûr adı geçen yazara *zâimu'l-muteassibîn li'l-hadis/yeni şiirin fanatiklerinin lideri* lakabını takmıştır.³³⁸ . Mendûr, es-Sûlî'nin Ebu Temmâm'ı tutmasının objektif olmadığına inanır. Zira es-Sûlî kötü zevk sahibi ve tuhaf şeylere eğilimi olan biçimsel görüş sahibi biridir.³³⁹ Bunların yanında es-Sûlî kitabında *mâ Ravâhu Ebû Temmâm* başlıklı bir bölüm tahsis etmiş³⁴⁰ ve bu bölümde Ebû Temmâm'ın rivayet ettiği şiir ve hikayeleri anlatmıştır. Mendûr'a göre es-Sûlî'nin bu bölümde derledikleri fikirden çok ifadeye dayanan bir felsefi düşünceye yakındır. Çünkü ifade yeteneği fikirlerle oynamaya dayanmaktadır. es-Sûlî'nin amacı gerçeğe ulaşmak veya orjinal fikir üretmek değildir. Mendûr'a göre Ebu Temmâm Yunan felsefesinden etkilenmiştir. Mendûr bu görüşüne delil olarak Ebu Temmâm'ın aşağıdaki beyitinde geçen “cevher” ve “araz” kelimelerini gösterir.

صاغهم ذو الجلال من جوهر المجد وصاغ الأنام من عرضه

Mendûr'a göre cevher ve araz Aristo'nun terimleridir. Bu nedenle Ebu Temmâm yalnız forma/biçime dayanmaktadır. Zira büyük oranda geleneksel şiir ve dil geleneğine dayalı Arap eleştirisinin kalıcılığında etkisi olan eski şiirin konularına bağlı kalmayı gerekli görmektedir. Bunun sonucu yeni belâğat ilminden sadece terimleri almıştır. Mendûr, Ebu Temmâm dönemindeki şiirin gelişmemesinin nedenini o dönemde Grek medeniyetini henüz yeni tanımlarına ve şairlerin bu felsefeyi kavramamalarına bağlamaktadır. Bunların tersine din alimleri erken dönemden beri Grek medeniyetini tanımaktadırlar. Arap şiiri ancak Ebu'l-Alâ el-Maarrî döneminden sonra gelişmiştir. Ancak edebiyat eleştirisi zevke dayandığı için varlığını devam ettirmektedir.³⁴¹

³³⁶ el-Havâtime, “Ebû Bekr es-Sûlî ve Cuhûduhu”, s. 48.

³³⁷ Ebû Bekr Muhammed b. Yahyâ es-Sûlî, *Ahbâru Ebî Temmâm*, Tahkik Halîl Mahmûd Asâkir, Muhammed ‘Abduh Ğarâm – Nazîru'l-İslâm el-Hindî, Takdim: Ahmed Emîn, Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde, Beyrût, 1980, s. 59-141.

³³⁸ Mendûr, *en-Nakdu'l-Menheci*, s. 98.

³³⁹ Mendûr, *en-Nakdu'l-Menheci*, s. 93.

³⁴⁰ es-Sûlî, *Ahbâru Ebî Temmâm*, s. 249-262.

³⁴¹ Mendûr, *en-Nakdu'l-Menheci*, s. 94-98.

3.1.6. el-Âmidi

Birçok eleştirmene göre el-Âmidi karşılaştırma/müvazanat konusunda yazarların en meşhurlarındandır.³⁴² Zira el-Âmidi *el-Muvazane beyne Şi'ri Ebî Temmâm ve'l-Buhturi* kitabını yazmış ve eserin önsözünde olabildiğince müvazenede nesnellikten kaçındığını, doğruyu ortaya koymaya gayret ettiğini vurgulamıştır. Önceki eleştirmenler ikisi arasında kimin en iyi olduğu hususunda görüş birliğine varamamışlardır. Aynı şekilde el-Âmidi kimin en iyi şair olduğu hususunda görüşünü açıklamamıştır. Bu nedenle aynı kafiye ve aynı vezinde olan şairlerin kasideleri arasında karşılaştırma yapmış, sonra bu iki kaside arasında hangisinin iyi hangisinin kötü olduğuyula ilgili kendi görüşünü açıklamış, daha sonra da kararı okura bırakmıştır.³⁴³ *Muvâzene*'de el-Âmidi'nin yöntemi daha önce İmruu'l-Kays ve Alkame hikâyesinde anlattığımız gibi cahiliye dönemine dayanır.

Mendûr'un el-Âmidi'ye, *Arap eleştirisinin savunulamayan lideri* (zaîmu'n-nakdi'l-Arabi ellezi lâ yüdâfeu)³⁴⁴ lakabını vermesinden onun hakkındaki görüşü açıkça belli olmaktadır. Mendûr *el-Muvâzene* kitabından el-Âmidi'nin, Ebû Temmâm hakkındaki görüşlerini aktarmış ve Ebû Temmâm'ın yeni şiir hakkındaki yöntemi hakkında şöyle demiştir: “Ebû Temmâm yeniliğe çabalamıştır, ancak şiirde taklit hatasına düşmüştür. Mendûr bunun nedenini eski edebiyatın; fikrî, siyasî, dinî ve ictimâî hayattan kopuk olmasına bağlamaktadır. Ancak yeni edebiyat bunun tersine yaşamın durumuna göre değişiklik gösterebilmiştir. Mendûr'a göre Ebu Temmâm'ın şiirlerinde açıkça yapmacıklık/tekellüf vardır.³⁴⁵ Buna rağmen Mendûr Ebû Temmâm'ın şiirlerinin estetikten yoksun olmadığını ifade eder. Bu nedenle Mendûr'a göre Ebu Temmâm'ın benimsediği tarz tabiatına baskın gelmiş ve kendisinde bulunan sun'ilik edebî zevkini bozmuştur. Zira o geleneklere sıkı sıkıya bağlı birisidir.³⁴⁶ Mendûr'a göre bedi'in gelişmesinde en büyük katkı Beşşar b. Burd'undur. Ancak bedi'de yenilikçi tarzın/ekolün yayılmasında pay Ebu Temmâm'a aittir.³⁴⁷

³⁴² Şevkî Dayf, “el-Muvâzene”, s. 660.

³⁴³ Ebu'l-Kâsim el-Hasen b. Bişr el-Âmidî, *el-Muvâzene beyne Şi'ri Ebî Temmâm ve'l-Buhturî*, Tahkik: es-Seyyid Ahmed Sakr, Dâru'l-Ma'ârif, Kahire, ty., s. 3-6.

³⁴⁴ Mendûr, *en-Nakdu'l-Menheci*, s. 98.

³⁴⁵ Mendûr, *en-Nakdu'l-Menheci*, s. 55-57.

³⁴⁶ es-Sûlî, *Ahbâru Ebî Temmâm*, s. 26, 76, 142.

³⁴⁷ Mendûr, *en-Nakdu'l-Menheci*, s. 58.

3.1.7. İbn Cinni

İbn Cinni birçok Arap dil bilgini gibi Mu'tezile ekolündendir. Bu nedenle eserlerinde yargıya varmada akli kullanma, deneyim ve akılcı delil getirme baskındır. Aynı şekilde her konuyu akıl süzgecinden geçirir, aklın kabul etmediğini reddeder. İbn Cinni *el-Hasâis* kitabını yazarken dilin genel sistemini ve işlevsel yapısını incelemeyi amaçlamıştır.³⁴⁸ İbn Cinni kitabında *Arapların lafızlarla ilgilenip manalarla ilgilenmediğini iddia edenlere cevap/reddiye* başlıklı özel bir bölüm yazmıştır.³⁴⁹

İbn Cinni meşhur kitabı *el-Fesr*'de Mütenebbi'nin divanını şerh etmiştir. Bu şerh eleştiri ağırlıklıdır. Yazarın, Mutenebbi'nin şiiirlerini şerh etmesinin nedeni onun şiiirlerini çok beğenmesidir. Hatta Mutenebbi ile alakalı şöyle demiştir; "Mutenebbi eski şairlerin izlerini takip etmiştir".³⁵⁰ Mendûr'un İbn Cinni'nin şerhiyle ilgili görüşü şudur; İbn Cinni, Mutenebbi'nin şiiirlerinin şerhinde yakın anlamları bırakmış, uzak anlamlara yoğunlaşmıştır. Bu da şiiirin anlamını bozacak şekilde abartıya yol açmıştır.³⁵¹ Buna rağmen Mendûr'a göre, İbn Cinni en doğru anlamı bulamasa da, Mutenebbi'nin şiiirlerini anlamak için önemli bir kaynaktır.³⁵²

3.1.8. Abdulazîz el-Curcânî

Abdulazîz el-Curcânî (290-392) dil ve eleştiri alanındaki tecrübesinin yanında sahip olduğu kuvvetli his, isabetli görüş ve yüksek zevk özelliklerinden dolayı hicri dördüncü yüzyılın en önemli eleştirmenlerindedir. En önemli başarılarından biri *el-Vesata* kitabında eski eleştirmenlerin görüşlerini bir araya getirmesi, düzenlemesi ve onlar için genel bir çerçeve ve teoriler ortaya koymasındır.³⁵³ *el-Vesata* kitabını yazmasının nedeni eleştirmenler arasındaki rekabet dolayısıyla birbirleri arasında ortaya çıkan tartışmalar, çekememezlikler ve kavgalardır. Bunların sebebi de Mutenebbi'yi ya övmeleri ya da yermeleri ve her iki grubun da bu konuda tutucu davranışlarıdır. Bunun sonucu el-Curcânî taraf tutmaksızın insaflica ve dürüstçe Mutenebbi ve şiiirlerini

³⁴⁸ Muhammed Velîd Hâfîz, "Kirâ'a fi Fikri ibn Cinnî min Hilâli'l-Hasâ'is 'ala Dav'i 'İlmi'l-Luğati'l-Hadîs", *Mecelletu't-Turâsi'l-Arabî*, 1986, S. 25-26, ss. 72.

³⁴⁹ Ebu'l-Feth Usmân İbn Cinnî, *el-Hasâ'is*, I-III, Tahkîk, Muhammed Ali en-Neccâr, el-Mektebetu'l-İlmiyye, yy., ty., c. I, s. 215-237.

³⁵⁰ Ebu'l-Feth Usmân İbn Cinnî, *el-Fesr: Şerhu İbn Cinnî el-Kebîr 'Alâ Dîvânî'l-Mutenebbî*, Tahkik Rida Receb, Dâru Yenâbî', Dimeşk, 2004, s. 361.

³⁵¹ Mendûr, *en-Nakdu'l-Menheci*, s. 234.

³⁵² Mendûr, *en-Nakdu'l-Menheci*, s. 239, 244.

³⁵³ Mustafa el-Ulvânî, "Nazariyyetu'l-Mevhibeti'l-Maskûle ve Adâletu'n-Nâkid inde'l-Kâdi Abdilaziz el-Curcânî", *Mecelletu't-Turâsi'l-Arabî*, 1989, s. 226.

eleştirmek istemiştir.³⁵⁴ Bunların yanında el-Curcânî'nin bir çok araştırmacı ve eleştirmenin beğenisini kazanan kasideleri vardır.³⁵⁵ Mendûr, el-Curcânî hakkında “edebiyat tarihçisi olmasının yanı sıra kadı/hâkim ve fıkıhçıdır” demektedir.³⁵⁶

Mendûr'a göre Abdülazîz el-Curcânî insancıl bir eleştirmen olduğu kadar sanatsal bir eleştirmen değildir, eleştirisinde fıkıh dili baskındır. Kendisiyle sırf sanatsal eleştiri yapan el-Âmidi arasındaki farklılık bu noktada gözüktür. el-Curcânî şiirde ve lafızlarda kolaylıktan hoşlanmaktadır. Hatta bu konuda el-Âmidi'den daha ileridedir. Ancak el-Curcânî'nin sahip olduğu insancıl eleştirmenlik, eleştirinin gidişatının, belâğat eleştirisine evrilmesine zemin hazırlamıştır. Ayrıca el-Curcânî o dönemdeki bir çok eleştirmenin etkilendiği felsefeden asla etkilenmemiştir. Özet olarak Mendûr, el-Curcânî'nin diğer alimler gibi dürüstlük, adalet, tevazu ve ihtiyat vb. özelliklere sahip olduğunu kabul etmekle beraber, eleştiri konusundaki sıralamada onu, el-Âmidi'den sonra ikinci sıraya yerleştirir.³⁵⁷

3.1.9. es-Se'âlibî

Bu eleştirmenin tam adı Ebû Mansûr Abdulmelik b. Muhammed b. İsmail es-Se'âlibî (350-429) en-Nîsâbûrî'dir. Kendisine *Câmi'ü Eşâtî'n-Nazmi ve 'ş-Şiir* denilmiştir.³⁵⁸ Kendi çağının öne çıkan edebiyatçılarından. İliminin çok yönlülüğünü gösteren değişik konularda kitapları vardır. Ancak çoğu kitabını edebiyata tahsis etmiştir. Zira belâğat, dil, tarih, eleştiri ve biyografi konusunda kitaplar yazmıştır. *Yetîmetu'd-Dehr fi Mehâsini Ehli'l-Asr* en meşhur kitaplarından birisidir.³⁵⁹ Bu kitapta çağdaşı olan veya yakın geçmişteki şairlerin ve edebiyatçıların biyografilerinden bahseder. Ancak bu kitap öncekilerden farklıdır. Bu kitapta yazar şairleri yaşadığı coğrafyaya göre (memleketlerine göre) sınıflandırmış ve her coğrafya için ayrı bir bölüm açmıştır. Coğrafi bölgeleri sınıflandırırken de edebiyat düzeyi yüksek olandan aşağıya doğru bir sıralama yapmıştır. Edebî açıdan en gelişmiş olan bölgeyi ilk sıraya

³⁵⁴ Alî Abdülazîz el-Curcânî, *el-Vasâta beyne 'l-Mutenebbi ve Husumuh*, Tahkik: Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm – Alî Muhammed el-Bicâvî, Îsâ el-Bâbî el-Halebî, Kahire, ty., s. 1-4.

³⁵⁵ Hilâl Nâci, “Şi'ru'l-Kâdi Alî Abdülazîz: San'atu Dr. Abdurrâzik Huveyzi: İstidrâk ve Nakd”, *Mecelletu Mecme 'i'l-Luğati'l-Arabiyyeti'l-Urduni*, 2010, S. 78, ss. 161-193.

³⁵⁶ Mendûr, *en-Nakdu'l-Menheci*, s. 250.

³⁵⁷ Mendûr, *en-Nakdu'l-Menheci*, s. 249-276.

³⁵⁸ Ebu'l-Abbâs Şemsuddîn İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-A'yân ve Enbâu Ebnâ'iz-Zemân*, I-VIII, Tahkik: İhsân Abbâs, Dâru Sâdir, Beyrût, 1978, c. III, s. 178.

³⁵⁹ Sihâm el-Ferîh, “es-Se'âlibi ve Kitâbuhu Yetîmetu'd-Dehr”, *Mecelletu'l-Beyâni'l-Kuveytiyye*, 1982, S. 197, ss. 21-22.

yerleştirmiştir.³⁶⁰ Bunun nedeni Se‘âlibî’nin yaşadığı çağ, küçük devletlerin ve bölgelerin olduğu çağdır. Zira İslam hilafeti parçalanmış ve bu yüzden önceki dönem yazarların yaptığı gibi şairleri sadece tek İslam şairleri başlığı altında ele alamamıştır.³⁶¹

Mendûr’a göre Se‘âlibî edebiyat eleştirisine bir yenilik getirmemiş, sadece önceki eleştirmenlerin görüşlerini beraberce anlatmıştır. Mendûr şöyle bir örnek verir, es-Sealibi, Mutenebbi ile ilgili bir bölüm ayırmış ve bu bölüme *fi Zikri Ebi’t-Tayyib el-Mutenebbi mâ lehû ve mâ aleyhi* başlığını koymuştur.³⁶² Mendûr’a göre Se‘âlibî eleştiri konusunda pek görüşü olmayan birisidir. Zira o eski eleştirmenlerin görüşlerini aktarmış ve onların görüşlerini yeniden düzenlemiştir.³⁶³

3.1.10. Ebu Hilâl el-Askerî

Ebu Hilâl el-Askerî (293-382) *es-Sinâateyn* kitabının yazarıdır. Bu kitap bir çok eleştirmene göre belâğate dayalı eleştiri kitabıdır. Zira birçok şair ve yazarın biçim ile içeriği, lafız ile anlamı işleme boyutuna eleştiriler içerir. Ebu Hilâl el-Askerî ayrıca Kur’an-ı Kerim’i anlamak ve şiir söylemek için belâğatin öğrenilmesinin gerektiğini vurgulamaktadır.³⁶⁴

Mendûr, Ebu Hilâl el-Askerî ile alakalı kitabında ayırdığı konuya “tahavvulu’n-nakd ilâ belâğa/eleştirin belâğate dönüşmesi” başlığını koyar. Bu başlık Ebu Hilâl el-Askerî’nin belâğatla ne derecede alakadar olduğunu ifade eder.³⁶⁵ Mendûr’a göre el-Askerî fazlasıyla, sun’ilik, seci’, bedi’ sanatlarıyla ilgilenmiştir ve bunlar onun edebiyat zevkini bozmuştur.³⁶⁶ Yine Mendûr’a göre el-Askerî eski eleştirmenlerin görüşlerini ve eleştiri ekollerini çok iyi bilmekte ve hatta onlardan etkilenmektedir. İbn Kuteybe, el-Âmidî ve el-Curcânî gibi bazılarında da alıntı yapmıştır.³⁶⁷ Askerî’nin sözlerinden onun felsefecilerin tutumlarını/tarzlarını reddettiği anlaşılmaktadır.³⁶⁸ Buna rağmen Mendûr, Ebu Hilâl el-Askerî’nin Yunan felsefecilerinden etkilenen Kudâme’nin metodunu sürdürdüğü görüşündedir. Zira Mendûr, Kudâme b. Cafer’in felsefe

³⁶⁰ Mahmûd Abdullah el-Câdir, “Masâdiru’s-Se‘âlibî fi Kitâbihi Yetîmetu’d-Dehr”, *Mecelletu’l-Mecme’i’l-İlmî el-İrâkî*, 1981, S. 1-2, ss. 322.

³⁶¹ el-Ferîh, “es-Se‘âlibî ve Kitâbuhu”, s. 26.

³⁶² Ebû Mansûr es-Se‘âlibî, Abdülmelik, *Yetîmetu’d-Dehri fi Mehâsini Ehli’l-‘Asr*, I-V, Şerh: Mufid Muhammed Kumeyhe, Dâru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, Beyrût, 1983, c. I, s. 139-277.

³⁶³ Mendûr, *en-Nakdu’l-Menheci*, s. 308.

³⁶⁴ el-Cebelâvî, “Kitâbu’s-Sinâ’ateyn”, s. 496; Ebû İsbâ’, “Kitâbu’s-Sinâ’atayn”, s. 56.

³⁶⁵ Mendûr, *en-Nakdu’l-Menheci*, s. 320.

³⁶⁶ Mendûr, *en-Nakdu’l-Menheci*, s. 332.

³⁶⁷ Mendûr, *en-Nakdu’l-Menheci*, s. 320.

³⁶⁸ Ebu Hilâl el-Hasen b. Abdullah el-Askerî, *Kitabu’s-Sinâ’ateyn el-Kitâbe ve’s-Şi’r*, Ali Muhammed el-Bicâvî ve Muhammed Ebu’l-Fadl İbrahim, 1952, s. 133-153.

ekolünden etkilenmeden ortaya koyduğu görüşlerini Ebu Hilâl el-Askerî'nin kabul ettiğini fark etmişti. Bu nedenle Mendûr, Kudâme'nin *Nakdu's-Şiir* kitabının el-Askerî tarafından yeniden canlandırıldığını ve el-Askerî olmasa bu kitabın tamamen unutulacağını belirtmektedir.³⁶⁹

3.1.11. Abdulkâhir el-Curcânî

Abdulkâhir el-Curcânî (400-471) eski Arap eleştirmenlerinin en önemlilerindedir.³⁷⁰ Onun *Esrâru'l-Belâğa* ve *Delâilu'l-Î'câz أسرار البلاغة ودلائل الإعجاز* kitapları eski Arap eleştirisinin zirvesini oluşturur. el-Curcânî *Esrâru'l-Belâğa* kitabında teşbih, temsil, istiare, mecaz, kinaye, hüsnü ta'lil, belâğat üsluplarında şairlerin ihtilafı, nazım, ifade, tasvir ve şiir intihali konularını ele almıştır.³⁷¹ *Delailu'l-Î'caz* kitabında ise nazım teorisini ilk defa ortaya atan ve bu teoriyi beyan üsluplarına uygulayan, Arap şiirlerinden konuyla ilgili örnekler getiren ve titiz ve tarafsız bir şekilde şiirlerle ilgili görüşlerini açıklayan kişidir. el-Curcânî Kur'an'daki i'cazın nedenlerinden birini; bedi'li bir nazım ve eşsiz belâğat üslubu olarak açıklamıştır. Bu nedenle ona göre belâğat kelamın nazmı ile meydana gelir. Bunun anlamı belâğat; kelamın üslubu, ifadesi, kelimelerinin birbiriyle ilişkisi ve cümle yapılarındaki uyumuyla gerçekleşir. Sonuç olarak nazım, gramer kurallarına uygun ve anlamın gerektirdiği şekilde manayı ifade etmektir. İ'cazın meydana gelmesi için metnin şiir olması zorunlu değildir.³⁷² Eleştiriyle ilgili el-Curcânî'nin önemli görüşlerinden biri de, estetiğin idrak edilmesi ve bilinmesi, ifadeler ve anlamlar arasındaki farklılıkların anlaşılması için iki temel faktöre gerek olduğuna inanmasıdır. Bu iki temel faktör doğuştan gelen zevk ve parlak zekadır. Bu iki faktör çalışılarak elde edilemez, her hangi bir hocanın öğrencisine öğretmesi imkânsızdır, bunlar ancak doğuştan insanda bulunur.³⁷³ el-Curcânî kendisinden önceki, Sîbeveyh ve el-Câhız gibi âlimlerden yararlanmıştı.³⁷⁴ Kendisinden sonra gelen eleştirmenler ve belâğatçılar da el-Cürcânî'den yararlanmışlardır. Zira Cürcânî'nin bu iki kitaptaki görüşleri birçok kitap ve araştırmada ele alınmıştır.³⁷⁵

³⁶⁹ Mendûr, *en-Nakdu'l-Menheci*, s. 322.

³⁷⁰ Kattân, "el-Kâdi el-Curcânî", s. 105; Hafâcî, *Medârisu'n-Nakdi'l-Edebi*, s. 90.

³⁷¹ Hafâcî, *Medârisu'n-Nakdi'l-Edebi*, s. 90; Heddâre, *Muşkiletu's-Serikât*, s. 62.

³⁷² el-Hüfî, "Delâ'ilü'l-Î'câz li'l-Curcânî", s. 169-170; Hafâcî, *Medârisu'n-Nakdi'l-Edebi*, s. 90; Nâsif, "en-Nahvu ve's-Şi'r", s. 34; el-Umerî, "el-Muvâzenâtu's-Savtiyye", s. 104.

³⁷³ Bedevî, "Abdulkâhir el-Curcânî", s. 92.

³⁷⁴ Bedevî, "Abdulkâhir el-Curcânî", s. 92.

³⁷⁵ Hammâdî, "Abdulkâhir el-Curcânî", s. 306.

Mendûr, el-Curcânî'yi zevki selim sahibi olarak niteler. Çünkü o, lafzi akımlara karşı direnmiş ve şöyle demiştir: “lafızlar manalara hizmet eder”.³⁷⁶ Mendûr el-Curcânî'yi dilsel alanda bir deha olarak niteler. Bu özelliği *Delailu'l-İ'caz* kitabını yazmada ona yardımcı olmuştur. el-Curcânî'nin sahip olduğu bir ekolü vardır. Bu ekol, Avrupa'nın şu an dilbiliminde ulaştığı ekole, yani İsviçreli filolog Ferdinand de Saussure'nin (1857-1913)³⁷⁷ ekolüne yakındır. Saussure modern dil biliminin kurucusu kabul edilir. Ona göre dil, cümlelerin kendilerinden önceki ve sonraki cümlelerle ilişkisinden ve yine aynı şekilde metinde bulunmayan manaların cümle ile ilişkisinden ibarettir. Örneğin cümlede hubb/aşk kelimesi bulunsa okuyucu bunu gördüğünde aklına hubb/aşk kelimesiyle ilgili diğer birçok kelime gelir.³⁷⁸ Bu tam olarak el-Curcânî'nin ulaştığı şeydir. Çünkü el-Curcânî'ye göre dil kelimelerden ayrı bir topluluk değil, bilakis varlıklar arasında oluşturduğumuz ilişkiler topluluğudur. Bu el-Curcânî'nin kelamın/sözün nazmı olarak isimlendirdiği şeydir. Zira bu nazım varlıklar arasındaki bağlantıları ortaya koyar. Bu yüzden Curcânî'nin eleştiri yöntemi nahiv ile meâni karışımıdır. Çünkü nahiv varlıklar/eşya arasındaki ilişkileri düzenler. Meani, kelimeler ve cümleler arasındaki dilsel anlamları araştırır.³⁷⁹ Bu nedenle Mendûr'a göre Curcânî'nin metodu edebiyat metnine dilsel bakışla başlar ve edebiyat zevkiyle son bulur.³⁸⁰ Bazı araştırmacılara göre Mendûr'un, el-Curcânî ve İsviçreli filolog Ferdinand de Saussure'nin arasında ilişki kurmasındaki amacı, geçmiş kültür ile çağdaşlığı birleştirmek istemesidir. Yani eski Arap edebiyat eleştirisi ile modern Avrupa eleştirisi arasında bağ kurmak istemesindedir.³⁸¹

Buraya kadar Mendûr'un edebiyat eleştirisinin tarihsel gelişimini nasıl anlattığını gördük. O, eleştiri tarihiyle ilgili aşağıdaki sonuçlara ulaşmıştır:

1. Edebiyat eleştiri tarihi İbn Sellâm ve Kuteybe döneminde metotlu şekilde ortaya çıkmıştır,

2. İbnu'l-Mu'tez döneminde bedi' ekolü ortaya çıkmış ve bu dönemdeki bedi'i destekleyenler ile bedi'e karşı çıkanlar arasındaki mücadele görülmüştür.

³⁷⁶ el-Curcânî, *Esrâru'l-Belâğa*, s. 38.

³⁷⁷ Mendûr, *en-Nakdu'l-Menheci*, s. 334; Muhammed Mendûr, “Nazariyyetu Abdulkâhir el-Curcânî”, *Mecelletu's-Sekâfe*, 1943, S. 214, s. 13.

³⁷⁸ Necîb Gazzâvi, “Ferdinand de Saussure Mu'essisu İlmi'l-Luğati'l-Hadis”, *Mecelletu'l-Ma'rife*, 1978, S. 202, ss. 99-103.

³⁷⁹ Mendûr, *en-Nakdu'l-Menheci*, s. 332-337.

³⁸⁰ Muhammed Mendûr, “Nazariyyetu Abdulkâhir el-Curcânî”, *Mecelletu's-Sekâfe*, 1943, S. 213, s. 7.

³⁸¹ Belvâhum Muhammed, “Nakdu's-Şi'ri 'inde Muhammed Mendûr”, *Câmi'atu'l-Kâhire*, Kulliyetu'l-Âdâb, Kısmu'l-Luğati'l-Arabiyye, (Yüksek Lisans Tezi), Kahire, 1983, s. 208.

3. *el-Muvâzene* isimli kitapta gördüğümüz metotlu eleştirinin önu açılmıştır.

4. Mutenebbi'nin ortaya çıkışı, şiirleriyle ilgili birçok tartışmaların olması ve *el-Vesâta* isimli eserin yazılması önemlidir.

5. *el-Muvâzene* ve *el-Vesâta* kitapları aracılığıyla hicri dördüncü yüzyılda Arap edebi eleştirisi sürdürülmüştür.

6. Kudâme b. Cafer tarafından yazılan *Nakdu's-Şi'r* kitabıyla bilimsel metot ortaya çıkmış, ancak yayılması için yeterince ilgi görmeyip bu metoda el-Âmidi vb. eleştirmenler karşı çıkmıştır.

7. Arap edebiyatı Yunan felsefesinden ve bedi'den etkilenmiş, bunun sonucunda da bu yenilikten etkilenen eleştiri ortaya çıkmış ve karşılaştırma sistemi terk edilmiş, seci' ve suni belâgat üsluplarına odaklanılmıştır.

8. Ebu Hilâl el-Askerî ve *es-Sinâateyn* kitabının ortaya çıkışı ve bu kitapta *Nakdu's-Şi'r* kitabında olduğu gibi şiir eleştirisinde yeni bilimsel metod uygulanmıştır.

9. el-Curcânî'nin ortaya çıkarak kendi çağının ilerisine geçmesi ve modern dönemde dil biliminin temeli kabul edilen nazım teorisini ortaya atması kayda değer bir gelişmedir.

Buraya kadar Mendûr'un yaşamıyla ve eğitimiyle ilgili anlattıklarımızdan ortaya çıkan onun engin bir kültüre sahip olduğudur. Bu kültür onun görüşlerini ve tutumlarını etkilemiştir. Mendûr'un sahip olduğu kültür arasında bir çok temel Arapça eser vardır. Bunların yanında Mısır'da ve Avrupa'da edebiyat, hukuk ve ekonomi eğitimi almıştır. Bunlar ona çeşitli kültürlerden yararlanma fırsatı sunmuştur. Tüm bunlar eski Arap edebiyatı eleştirisi aracılığıyla ortaya çıkmıştır. O, modern Avrupa eleştiri ölçütlerini eski Arap eleştirmenlerin metoduna uygulamış ve onları bu ölçütlere göre sınıflandırmıştır. Eski Arap eleştirmenlerinden bazıları anlamla değil de lafızla ilgilenmiş, bir kısmı seci'e yoğunlaşmış, diğer bir kısmı kendi çağının eleştirel görüşlerini aşmıştır. Zira o, her eleştirmenin eksiklerini ve öne çıkan özelliklerini saymış, tarafsız tavrıyla son derece insafli davranmıştır. Kanaatimce Mendûr'un eleştirideki tavrı Avrupa kültüründen edindiği objektif eleştirinin etkilerinin bir sonucudur.

Kanaatimce Mendûr'un eski Arap eleştirisiyle ilgilenmesi Arap edebiyat mirasına karşı hissettiği tarihi sorumluluktandır. Mendûr'daki bu sorumluluk düşüncesi, eskilerin bize miras bıraktığı edebiyat ve kültür hazinelerini geliştirmeye çaba sarf etmesini sağlamıştır. Biz bu edebiyat hazinelerinden, eleştirmenlerin edebiyat mirasına

sahip çıkması sayesinde yararlanabildik. Bunun yanında eleştirmenler modern Avrupa eleştirisine de açılmışlardır. Mendûr bu iki faktör sayesinde daha önce hiçbir eleştirmenin yapmadığı bir şekilde Arap edebiyat mirasını gözden geçirmiştir. Zira eski eleştiriyi tekrarlamamış, ancak modern bir eleştirel bakışla onu tekrar incelemiştir. Bu edebiyat mirasını gözden geçiren tek kişi Mendûr değildir. Tâhâ Huseyin'den sonraki ikinci nesil Arap edebiyat teorisini kurma sorumluluğunu almıştır. Ancak Mendûr bu neslin en önde gelenidir. Araştırmacılara göre Mendûr *el-Edeb ve Mezâhibuhû* ve *el-Edeb ve Funûnuhû* kitaplarını birinci olarak evrensel edebiyat prensiplerine, kurallarına ve asıllarına, ikinci olarak milli Arap edebiyatının özelliklerine, üçüncü olarak Arap edebiyatının gelişim dönemlerinin detaylı anlatımına dayanarak yazmıştır.³⁸²

3.2. Modern Şiir Eleştirisi

Modern Arap eleştirisi Tâhâ Huseyin, el-Akkâd vb. çağdaş edebiyatçıların çalışmalarıyla başlamıştır. Bunlardan önceki dönem yeni bir şey eklemeksizin eski mirası canlandırma çalışmalarıdır. Zira önceki dönemde yapılan çalışmaların tamamı eski edebiyatı taklitten ibarettir. Bu nedenle yenilikçi eleştirmenler taklitçilerle birçok tartışmalara girmişlerdir. Bunların en önde gelenleri Hâfız İbrâhîm ve Ahmed Şevkî'dir. İki taraf arasında çok çetin çatışmalar olmuştur.³⁸³ Ancak Mendûr'un 1939 yılında Mısır'a döndüğü dönemde bu şiddetli tartışmalar azalmıştır. Çünkü önemli gelenekçi taraftarlarından Ahmed Şevki ve Hafız İbrahim 1932 yılında ölmüştür. Ali el-Carim gibi cılız sesler kalmıştır. Mutrân, el-Mâzinî, el-Akkâd gibi romantizme çağrıda bulunan yeni sesler edebiyat alanına hâkim olmuştur. Bunlara yeni nesilden birçok edebiyatçı tabi olmuş, bunun sonucunda çağdaş şiir eleştirisi ve eski şiir incelemelerinde yeni metotlar ortaya çıkmış ve neredeyse gelenekçiler ile yenilikçiler arasındaki tartışmalar son bulmuştur. Ancak yenilikçilerin ortaya attığı kavramlar ve temel kurallar tartışma yaratmıştır. Bu durumda yenilikçilerle gelenekçiler arasında mücadeleler sürmüş, Muhammed Mendûr da gelenekçi taraftarlarla karşı karşıya gelmiştir.³⁸⁴

Burada Mendûr'un Paris'te eğitim aldığı için romantizm yanlısı bir eleştirmen olarak başladığını, daha sonra 1950'lerde sosyalist ülkeleri ziyareti nedeniyle toplumcu

³⁸² Abdulaziz Hallûfe, "Nazariyyetu'l-Edeb 'inde Mendûr", *Mecelletu'd-Dirâsâti'l-Fikriyyeti ve'l-Edebiyye*, 2013, S. 1, ss. 39-40.

³⁸³ Mendûr, *eş-Şi'ru'l-Mısri*, c. I, s. 31-33.

³⁸⁴ Câbir Ahmed Usfûr, "Nakdu's-Şi'ri 'inde Mendûr", *Mecelletu Uyûni'l-Makâlât*, 1988, S. 11, s. 94-95; Nî'mât Ahmed Fu'âd, "Hasâ'isu's-Şi'ri'l-Arabiyyi'l-Hadîs", *Mecelletu'l-Âdâb*, 1955, S. 1, s. 42.

sosyalist eleştirmene evrilmesinin altını çizmeliyiz.³⁸⁵ Sosyalist eleştirmen olduktan sonra romantizmi tamamıyla terk etmiş ve Arap edebiyat eleştirisinde reformist rol oynamıştır. Ondaki bu reformist eğilim şair ve şairin edebiyatçılığı arasındaki karşılaştırmalarında açıkça görülmektedir. Biz onun, basit/sade romantizm eğilimi reddettiğini görüyoruz. Mendûr'a göre şair yaşamdan uzaklaşmamalıdır. Şair şiir eleştirisinde yeni ile eski arasında veya eski Arap kültürüyle Avrupa kültürü arasında bir denge oluşturmalıdır. Bu nedenle Mendûr şiirde bulunması gereken bir takım özellikler belirlemiş ve mehmûs şiir teorisini ortaya atmıştır.

Modern Şiirin Özellikleri

Mendûr şiiri nesirden ayıran üç özellik belirlemiştir. Birincisi müzikal olması, ikincisi şiirsel ifade üslubu, üçüncüsü de şiirsel içerik ve bu içeriği ortaya çıkaracak olan yetenektir.³⁸⁶ Mendûr'un zikrettiği bu özellikler aşağıda anlatılacaktır.

A. Musikî

Şiirdeki musikî ile kast edilen kelimelerde tenâfur olmaması, yani, vezin, kafiye, kelimeler ve harfler arasında uyum bulunmasıdır. Aynı şekilde lafızlar arasında karışıklık meydana gelmeksizin sesin mahrecinden kolayca çıkmasıdır.³⁸⁷

Mendûr'a göre şiirdeki musikî dillere göre farklılık göstermektedir. Mendûr eski Arap şiiriyle yeni Arap şiirini ve Yunan şiiriyle eski Latin şiirini karşılaştırmış, modern Avrupa dillerindeki şiirleri şiir vezinleri, kafiye vb. birçok açıdan değerlendirmiştir. Sonuç olarak her dilin kendisine özel şiirsel musikîsi olduğunu görmüştür. Ancak şiirsel musikî konusunda dillerin birbirinden etkilendiğini, Endülüs Arap şiir musikîsi ile Avrupa şiir musikîsi arasında etkilenme bulunduğunu farketmiştir. Mendûr, Avrupa musikîsinin, Endülüs müveşşaha tarzı şiirdeki özel musikînin ortaya çıkma sebeplerinden biri olduğunu kabul etmektedir. Mendûr'a göre Avrupa'yla iletişim, Arap şiirinin içeriğinin ve musikîsinin gelişimine yardımcı olmuştur. Bu da Arap dünyasında yeni bir şiirin ortaya çıkmasına yol açmıştır.³⁸⁸ Arap dünyasında yayılan serbest şiir anlayışı çeşitli musikî şekillerinin benimsenmesi için vezinli şiirden daha uygundur.³⁸⁹ Yine Mendûr şiir türlerini ritim (البياع) açısından ayırmıştır. Zira şiirde türün ve

³⁸⁵ Sellâm, *en-Nakdu 'l-Edebiyyu 'l-Mu 'âsir*, s. 133-139.

³⁸⁶ Mendûr, *el-Edebu ve Funûnuh*, s. 30.

³⁸⁷ Mustafa Cevâd, "Mûsikîyyetu 'ş-Şi'ri'l-'Arabî", *Mecelletu Abullu*, 1933, S. 10, ss. 1157-1158.

³⁸⁸ Mendûr, *el-Edebu ve Funûnuh*, s. 33-39.

³⁸⁹ Abdulcebbâr Dâvût el-Basri, "Mûsîka 'ş-Şi'ri'l-'Îrâkiyyi'l-Mu 'âsir", *Mecelletu 'l-Âdâb*, 1957, S. 9, s. 95.

bağlamların değişmesiyle şiirin ritmi değişmektedir. Ritmik şiir kitleleri etkilemede kullanıldığı için genel ortamlara uygundur.³⁹⁰ Bazı araştırmacılara göre şiirsel musikînin farklılığı ile şiirsel temalar arasında ilişki yoktur. Ancak şiirsel musikî temelde toplumun durumuyla ilişkilidir. Toplumdaki oyun ve eğlence kültürü şiirdeki musikî türüne etki etmektedir.³⁹¹ Kanaatimce bir milletin sosyolojik yapısı genel olarak şiiri etkiler. Fakat şiirdeki en önemli etken, şiirsel temadır. Biz çoğu zaman şairlerin toplumsal gerçeklerden uzaklaştığını ve onların eserlerinde toplumsal olayların işlenmediğini görürüz. Bunun anlamı toplumsal durumun özel olarak şiirde genel olarak edebiyatta etkisinin bulunmayabileceğidir.

B. Şiirsel İfade Üslubu

Mendûr'a göre "nazım, şiirsel içerik ve yaratıcı yetenek" şiirin unsurlarıdır. Tüm bu unsurlar şiiri nesirden ayırt etmede yeterli olmayabilir. Zira şiirdeki estetiğin sırrı şiirsel formun yanında ifade tarzında gizlidir. Bu "şiir dili veya şiir sözlüğü" konusuyla bağlantılıdır. Yani "şiirin bünyesine girmesi mümkün olmayan nesre uygun lafızlar mı vardır, yoksa tüm lafızlar şiiri ve nesri ifade etmeye aynı şekilde uygun mudur?, onları kullanma tarzına ve şiirsel bağlamda zikredilme konusuna mı itibar edilir."³⁹²

Bu konu Mendûr'un İngiliz edebiyatçı ve eleştirmenlerin görüşlerini ortaya koyduğu tartışmalı bir konudur. Mendûr'un İngiliz şiirindeki tartışmalı konuların detaylarını çok iyi bildiği bu sayede anlaşılmaktadır. Bu durum Mendûr'un Avrupa tecrübesini Arap eleştirisine aktararak Arap şiirinin gelişmesinde önemli rol oynadığını ve Arap şiir kavramlarına etkisi olduğunu ortaya koymaktadır. Mendûr İngiliz şair ve eleştirmenleri lafızlar ve onların şiir ve nesire ne kadar uygun olduğu hususunda farklı görüşlere sahip olduklarını belirtmektedir. İngiliz şair ve eleştirmenlerden bir gruba göre bazı lafızlar nesre özeldir, şiirde kullanılmaları mümkün değildir. Şiirin kendine özgü sözlüğü vardır. Diğer bir grup ise çirkin ve sıradan sözlerin bulunmaması gerektiği görüşündedir. Dilin çirkin veya sıradan sözle ilişkisi yoktur. Zira dildeki sözlere değil, onda bulunan estetiği ve cümle kuruluşunu önemsemek gerekir. Şaire gereken sanatsal tasvirle ilgisi olmayan yüzeysel ifadelerden uzak durmasıdır.³⁹³ Mendûr genel olarak edebiyat özel olarak şiirin beyani tasvire uygun olduğunu vurgulamaktadır. Bunun

³⁹⁰ Mendûr, *el-Edebu ve Funûnuh*, s. 33-39.

³⁹¹ Ahmed Nasîf el-Cenâbî, "Mûsîka 'ş-Şi'r Hel Lehâ Siletun bi-Mevdû'âti'ş-Şi'ri ve Ağrâdihî", *Mecelletu el-Aklâm*, 1964, S. 4, ss. 129.

³⁹² Mendûr, *el-Edebu ve Funûnuh*, s. 37.

³⁹³ Mendûr, *el-Edebu ve Funûnuh*, s. 37.

anlamı beyanî ve bedî' yöntemiyle edebiyat ve şiirin ifade edilmesidir. Mendûr bu sözlerle ne kastettiğini açıklamak için kitabında Arap edebiyatından ve Avrupa edebiyatından şu örnekleri getirmiştir.

1. Şair A'şâ'nın atıyla ilgili aşağıdaki ifadesidir: (قد حسّوا من أنفتسهم جرعاً) Araplar bu sözle atı bitkin düşürdüklerini anlatmak istemişlerdir.

2. Fransız yazar Chateaubriand yaşamdan bıktığını ifade etmek için söylediği sözdür, (لقد تثائبت الحياة فلتذهب الى حيث تريد).³⁹⁴

Mendûr'a göre Araplar belâgat, beyan üslupları, ve tasvirde gelişmelerine ve bunları çok kullanmalarına rağmen modern çağda şiirsel ifade aracı olarak Batı'dan semboller almışlardır. Semboller, aralarındaki benzerlikten dolayı bir lafzı diğerine aktarmaya dayanan lügavi mecazın bir parçası kabul edilir. Bu tanım Aristo'nun *Retorik/el-Hitabe* isimli eserinde yer alan tanımdır.³⁹⁵ Mendûr'a göre ise insan bazı düşünceleri veya duyguları normal lafızlarla ifade edemez ve bu durumda sembollerden yararlanarak onları ifade eder.³⁹⁶ Mendûr eski Arap Belâgat âlimlerini benzetmeyi sadece zahiri yönle sınırlayıp teşbihi ve farklı istiare türlerini çok kullanmakla suçlar.³⁹⁷ Bu durumda şiir ve nesir fikirden ve samimi hislerden uzak, sırf dilsel süslemelere dönüşmüştür.³⁹⁸

Mendûr'un Batı edebiyatına vukufiyeti ve kendi bakış açısına göre batıdaki teşbihin Araplardaki teşbihe benzediği görüşündedir. Bunu Mendûr şiirsel ifadeyi sembolleştirmek için koyduğu genel teorik çerçeve sayesinde fark etmiştir. Zira araştırması esnasında Fransız şair ve eleştirmen Charles Pierre Baudelaire'nin şu sözünü görmüştür “sesler, renkler, kokular birbiriyle uyumludur”. Mendûr Charles Pierre Baudelaire'nin bu sözünü şöyle açıklar; işitme, görme, dokunma ve koku alma gibi belli bir duyuyu ile ilişkili olan lafızlar ve sıfatların, ilhamı ifade etmek için duyusal alandan başka bir alana geçebileceğidir. Mendûr bu konuya şu örneği verir, Hindistanlı büyük şair Tagore Rabindranath *es-sukun el-muşmis/güneşli sessizlik* şeklinde bir ifade kullanmıştır. Mendûr bu ifadeyi şöyle açıklar; sessizliği kulağımızla hissederiz. Öte yandan güneşi ise gözümüzle görür veya hissederiz. Ancak Hintli şair bu sözünde sıfatı

³⁹⁴ Mendûr, *el-Edebu ve Funûnuh*, s. 38.

³⁹⁵ Mendûr, *el-Edebu ve Funûnuh*, s. 38.

³⁹⁶ Muhammed Mendûr, “et-Ta'bîru'ş-Şi'ri beyne's-Sûkiyyeti ve'r-Ramziyye”, *Mecelletu'l-Mecelle*, 1958, S. 20, s. 99.

³⁹⁷ Mendûr, *el-Edebu ve Funûnuh*, s. 38.

³⁹⁸ Mendûr, “et-Ta'bîru'ş-Şi'ri”, s. 94.

görsel alemden duygusal aleme aktarmıştır. Bunun nedeni her iki lafzın psikolojik etkisini bir araya getirmektir. Sessizlik kelimesini sevinç ve mutluluk ifade eden güneşli/muşmis ile niteleyerek sessizlik/sükun kelimesinde bulunan üzüntü çağrışımını gidermiştir.³⁹⁹

Özet olarak Mendûr'a göre Avrupalı şairler Araplarda çok kullanılan yeni mecaz çeşitini kendi edebiyatlarına eklemiştir. Bu mecaz şiirsel ifadelerdeki sembollerdir. Ancak Araplar batının yaptığı gibi öze inememişler, sembolizmin dış kabuğunda kalmışlardır. Bunlara ek olarak Mendûr genelde edebiyata özelde şiire sadece beyani tasvirin uygun olduğunu ifade etmiştir. Bununla imaj yoluyla ifadeyi kastetmiştir. Sembol, sözün arkasındaki gizli duygusal veya fikrî içeriğe işaret etmek için araçtır. Kanaatimce her zamanın kendisinde baskın gelen şiirsel üslubu vardır. Her dönemde şiire hakim olan bir üslubun bulunduğunu görürüz. Ancak, bu üslub her şairin, şiirini ifade eden ve kendisini diğer muasırı olan şairlerden ayıran, kendisine özgü bir yönteminin olmasına engel değildir. Direkt üslub, taktirî üslub ve sembolik üslub kullanan şairler vardır. Biz, Mendûr'un şiirsel üslubu incelemesinde, sadece sembolist üsluba yoğunlaştığını fark ettik. Bu yoğunlaşmanın sebebi Avrupa'da yayılan yeni bir üslub olması ve Arap şairlerini çok etkilemesidir. Mendûr Arap şairlerin sembolizmin gerçek manasını anlamalarını istemektedir. Zira ona göre eski Arap şairler bunu çok iyi kullanmamıştır ve yeni şairlerin bu konuda eskilerin yaptığı gibi hataya düşmelerinden endişeli olabilir.

C. Şiirsel İçerik ve İçeriğin Kaynağı Olan Kişisel Yetenek

Mendûr nazmın tek başına şiiri nesirden ayırmaya yeterli olmadığına inanmaktadır. Mendûr "içerik ve kişisel yeteneği" edebiyatın iki türü arasında ayırt etmek için bir ölçü olarak belirlemiş ve "şiirin içeriğindeki duygusal çeşitliliğin şiiri nesirden ayıran en önemli ölçütlerdendir" demiştir. Çünkü Mendûr şiirin sırf bilimsel ve düşünsel gerçekleri dile getiren sözlerden ibaret olmayıp bunların yanında şiirde bilinçaltına seslenen, bilinçaltını coşturan ve harekete geçiren duygusallığın da bulunmasını şart koşturmuştur. Buna şiir vezinleri ve tef'ilelere dayanarak içerik ve yaratıcı yetenekten yoksun olan İbn Malik'in elfiyyesini ve benzerlerini örnek vermiştir.⁴⁰⁰ Şiir divanlarını çok iyi bilmek, aruzda derinleşmek insana şiirsel ifadeler söyleme imkânı verebilir. Ancak edebiyatçının duygularını doğal ve estetik bir şekilde ortaya çıkaran yeteneği

³⁹⁹ Mendûr, *el-Edebu ve Funûnuh*, s. 38.

⁴⁰⁰ Mendûr, *el-Edebu ve Funûnuh*, s. 36.

yoksa ifadeler yapmacık olur. Ayrıca eleştirilenler şairde duygusal yönün akılcı yöne baskın gelmesi gerektiğini belirtirler. Bunun anlamı şairin insanları şiire çekmek için akıldan çok hislere seslenmesidir.⁴⁰¹ Mendûr'a göre şiirin içeriğiyle, gerçekleri, olayları hatta mantık, matematik ve bilimsel sorunları dile getirme esası üzerine kurulu olan takrîrî nesrin içeriği arasında büyük fark vardır. Mendûr ayrıca şiir söz konusu sorunları ele alsın bile duygusal yapıya bürünmesi ve sembol gibi herhangi bir yöntemle insanî duygularla ilişkilendirilmesini şart koşmuştur. Eğer şairde duygusallık yoksa, isterse şiir bahirlerine ve aruza bağlı kalsın eserleri şiirden çok nesre yakın olur.⁴⁰²

Mendûr, eleştirilenlerin, şiir yaratma imkanını sağlayan kişisel yetenekle, nesri yazmayı sağlayan diğer yetenekler arasında fark gördüklerini belirtir. Şairlerin ruhu, duyguları ve hayali harekete geçiren duygusal izlenimlere sahip hassas bir ruhtur. Şair bu ruhla beyani tarzda tasvir yapar. Beyani tarz; ifade gücü, yoğunlaşma, düşüncelerde belirginlik ve duygusallığa gerek duyar.⁴⁰³ Kanaatimce bu görüş isabetlidir. Arap kültür tarihinde Mendûr'un görüşünün doğruluğunu ispat eden iki âlim vardır. Birincisi İbn Haldun'dur. İbn Haldun dil bilgini, dini ilimlerde ileri dereceye bilgiye sahip bir fıkıhçıdır. Ancak tarihçi ve sosyolog olarak bilinir. Sahip olduğu dilsel yeteneğe rağmen edebiyatçılar kategorisinde yer almaz. İkincisi de Câhız'dır. O din bilgini, dilci ve kelamcıdır. Ancak üst düzey belâğatlı üslubu nedeniyle daha çok edebiyat alanında meşhurdur. Zira kişide bulunan edebiyat yeteneği, yazdığı metnin, edebi metin olup olmadığını ortaya koymaktadır.

Özet olarak modern Arap şiiri, eskiyi taklitle yeni şiire ayak uydurma arasında kalmıştır. Modern şiirin bazıları şiirin kendisiyle ilişkili bazıları da şairle ilişkili özellikleri vardır. Kanaatimizce Mendûr bahsedilen özelliklerin ikisine yoğunlaşmıştır. Musikî ve şiirin içeriği şiirle ilgili iki özelliktir. Kişisel yetenek ise direkt şairle ilgilidir. Zira Mendûr şiirin, şairin duygularından kaynaklanmasını zorunlu görmektedir. Bu nokta şiirle nesir arasını ayıran büyük farktır. Duygu olmaksızın bir metnin şiir kabul edilmesi mümkün değildir. Modern çağda yaşam olaylarla doludur. Şaire gereken bu olaylarla ilgilenmesi, duyguları ve ruhları cezbeden edebî bir üslupla bunları ifade etmesidir. Eski şairler göz önünde yaşananları anlatmaktadır. Eski dönemde savaşlar vb. diğer somut olaylar gerçekleştiği için şairler bunları yüzeysel olarak anlatmıştır. Ancak modern

⁴⁰¹ Muhammed Kâbîl, "el-Melekâtu ve 'ş-Şi'r", *Mecelletu Abullu*, 1933, S. 8, s. 933.

⁴⁰² Mendûr, *el-Edebu ve Funûnuh*, s. 36-37.

⁴⁰³ Mendûr, *el-Edebu ve Funûnuh*, s. 37.

şiiirde, şairin yaşamı ilgilendiren tüm siyasi, toplumsal ve ekonomik açılarda derinleşmesi ve olayların perde arkasına ulaşmaya çalışması gerekir. Böyle ortaya çıkan şiiir, sahici bir şiiirdir ve gerçeklerden doğmuştur. Ayrıca Mendûr'un dediği gibi bilimsel gerçekleri şiiir tarzında ifade etmek şiiir değildir. Yine romantizme ve vehimlere/kuruntulara dalmak edebiyatçının içerisinde yaşadığı toplum gerçeğine uygun değildir. Zira bu durum edebiyatçıyla toplum arasındaki irtibatı koparır ve şairin toplumdaki rolünü zayıflatır.

3.2.1. Mehmûs Şiiir (Fısıltılı Şiiir)

Eleştirmenin en önemli görevlerinden biri de belirli bir edebî döneme hakim olan edebi olguları, hatta belli bir yazarın eserlerini takip etmek, daha sonra da edebi terimlerle bu olguları ifade etmektir. Eleştirmenlere göre Mendûr Arap edebiyatından yardım alarak eleştiri ve edebiyat terimlerini şekillendirmiş, bunun sonucunda araştırmacı ve eleştirmenlerin araştırma konusu olmuştur.⁴⁰⁴ Mendûr'un makale ve kitaplarında zikrettiği terimlerden biri de *eş-Şi'ru'l-Mehmûs* veya *el-Edebu'l-Mehmûs* terimidir. Mendûr bunu “mehmus, samimi ve insancıl edebiyat istiyoruz” şeklinde ifade etmektedir.⁴⁰⁵ Mehmus şiiir kavramı, özellikleri ve örnekleri aşağıda anlatılacaktır.

Mehmûs Şairin Gücünü İfade Eder

Mendûr şairin şiiir söyleme gücü ile ilgili şunu söyler; şiiirde hems zayıflık anlamında değildir, fısıldayıp içinden gelen sıcak nağmelerin sesini hisseden güçlü şiiirdir. Ancak bu, şiiirimize baskın gelen ve şiiiri bozan hitabetin dışındadır.⁴⁰⁶

Mehmus Doğaçlama Değildir

Mehmus doğaçlamanın tersinedir. Mehmusla doğaçlama arasında büyük fark vardır. İrticali şiiir, zorlanmadan ve çalışmadan doğal olarak ortaya çıkar. Mehmus ise dil unsurlarının etkisini hissettirmek ve ruhları harekete geçirmek için bu unsurları kullanmaktır. Bu genellikle şairin bilincinden çıkmaz. Ancak şairin istediğini bulmak için yöneldiği içgüdüdür.⁴⁰⁷

Mehmûs Sadece Kişisel Hisler Değildir

⁴⁰⁴ İbrâhîm Hamâde, “el-Melmûs ve'l-Mehmûs fi'ş-Şi'ri 'inde'd-Duktûr Muhammed Mendûr fi Zikrâ Rahîlihi 19-05-1965”, *Mecelletu'l-Kahire*, 1989, S. 96, ss. 3-7

⁴⁰⁵ Muhammed Mendûr, “eş-Şi'ru'l-Mehmûs”, *Mecelletu's-Sekâfe*, 1942, S. 189, s. 15.

⁴⁰⁶ Mendûr, *fi'l-Mîzâni'l-Cedîd*, s. 77; Mendûr, “eş-Şi'ru'l-Mehmûs”, s. 15.

⁴⁰⁷ Mendûr, *fi'l-Mîzâni'l-Cedîd*, s. 77; Mendûr, “eş-Şi'ru'l-Mehmûs”, s. 15.

Mehmusun anlamı edebiyat veya şiiri kişisel hislerle sınırlamak değildir. İnsancıl/hümanist edebiyatçı şiirin konusu okuyucuyla ilgili olmasa bile herhangi bir şeyi ifade edip insanı coşturur.⁴⁰⁸

Mendûr çağırıda bulunduğu mehmûs şiire iki örnek verir ve bu iki örneğe mehmûs şiirin kurallarını uygular. İlki; Mihail Nuayme'nin *Ehî/Kardeşim* kasidesi⁴⁰⁹, ikincisi de Nesip Arıza'nın *Ya nefş/ey nefis* kasideleridir.⁴¹⁰ Mendûr, Nuayme'nin kasidesiyle ilgili şöyle der; Nuayme'nin *Ehî/Kardeşim* kasidesini incelediğimizde bu şiirin kendi dilimizde benzeri olmadığını ve Avrupa'nın en harika şiirlerine benzediğini gördük. Bu kaside savaş sonrasında söylenmiş olup vatan sevgisini anlatan bir kasidedir. Buna *Edebu'l-Mulabeset* denir. *Edebu'l-Mulabeset*; savaş, deprem veya başa gelen belirli bir olayla ilişkili edebiyattır. Bu olaylar özel olaylardır, yani tekrar tekrar meydana gelmez. Yani ölümsüz bir edebiyat mıdır yoksa değil midir? tartışmasının etrafında döndüğü olaylardır. Şartlar ortadan kalktıktan sonra yok olur mu, yoksa kalıcı olur mu? tarihi belgeler gibi korunaklı odaların raflarında mı kalır, yoksa sürekli yaşamın içinde mi olur? Mendûr aşağıdaki beyitleri sürekli bir nefes olarak niteler.⁴¹¹ Bu beyitler:

أخي إن ضجَّ بعد الحرب غربيِّ بأعماله

وقدَّسَ ذكر من ماتوا وعظم بطش أبطاله

فلا تهرج لمن سادوا ولا تشمت بمن دانا

بل اركع صامتاً مثلي بقلب خاشع دام

لنبيكي حظ موتانا⁴¹²

Bu beyitlerde aşırı hüzn, ümitsizlik ve kızgınlık hâkimdir. Şair birçok suçsuzun ölümüne sebep olan ve birçok probleme yol açan savaş nedeniyle batıya olan

⁴⁰⁸ Mendûr, *fi'l-Mizâni'l-Cedîd*, s. 77; Mendûr, “eş-Şi'ru'l-Mehmûs”, s. 15.

⁴⁰⁹ Mendûr, *fi'l-Mizâni'l-Cedîd*, s. 77; Mendûr, “eş-Şi'ru'l-Mehmûs”, s. 15.

⁴¹⁰ Muhammed Mendûr, “eş-Şi'ru'l-Mehmûs: Yâ Nefsu li-Nesîb Arîda”, *Mecelletu's-Sekâfe*, 1942, S. 190, ss. 14-17; Muhammed Mendûr, “eş-Şi'ru'l-Mehmûs: Yâ Nefsu li-Nesîb Arîda”, *Mecelletu's-Sekâfe*, 1942, S. 191, ss. 21-24.

⁴¹¹ Mendûr, *fi'l-Mizâni'l-Cedîd*, s. 77-78; Mendûr, “eş-Şi'ru'l-Mehmûs”, s. 15.

⁴¹² Mihâ'il Nuayme, “Ehi min Zikrayâti'l-Harbi'l-Mâdiye”, *Mecelletu'r-Risâle*, 1939, S. 326, s. 1904.

kızgınlığını ifade etmektedir. Ancak şair bu kızgınlığını alaycı bir dille ifade eder. Zira şair kasidesinde, kardeşinden savaşa neden olan suçluları yüceltmesini ister. Bu şiirdeki aşırı alaycı ifadeler batılların kibrine işaret etmektedir. Zira onlar birçok savaş suçu işledikleri halde utanmamakta ve ölen birçok masumun ardından kutlamalar yapmaktadır.

Mendûr'a göre şair kasidesi aracılığıyla okuyucunun suçsuz yere ölenlerle bütünleşmesini ve mazlumlara acımalarını sağlamıştır. Bunun nedeni şairin mehmus şiir üslubu kullanmasıdır. Şairin sesi nettir ve yumuşaktır, kasidede kullandığı sözler mübalağasız ve anlaşılması kolaydır ve bunun sonucunda duygularını okurların gönlüne aktarabilmiştir.⁴¹³ Nesip Arıza *yâ-Nefs* kasidesinin girişinde şöyle söyler:

يانفس ما لك والآنين؟ ... تتألّمين وتؤلّمين!!؟

عذبت قلبي بالحنين ... وكتّمته ما تقصدین⁴¹⁴

Mendûr'a göre bu şiir bilinen felsefe teorilerine işaretlerle doludur. Ancak şair güçlü duygular ve harika tasviri ile bunları soyut düşünce olmaktan estetik tasvir ve şiir seviyesine çıkartmıştır. Kasidede şair kendisine seslenmektedir. Mendûr yukarıda zikredilen iki beyti şöyle yorumlar: “biz şiirde geçen soruya bakıyoruz ‘ey nefis sana ne oluyor da ah vah ediyorsun, inliyorsun’ şair bu sözüyle azarlıyor mu, kınıyor mu yoksa merhamet mi ediyor? Bu kasidede şair bilmediğimiz bir şeyden acı mı çekiyor yoksa onu kötülüyor mu? Bunları bilemiyoruz, ancak şairin bu şiirde samimiyetini hissediyoruz. Bu da özlem duyan kalbin çektiği acıdır. Şair burada söylemek istediğini gizlemekte ve bilinmeyen bir şeye özlem duymaktadır.”⁴¹⁵

Bu iki kasidede dikkat çeken şey batıda uzun yıllar yaşayan iki Mehcer şairinin yazmasıdır. Mendûr, Mehcer şairlerinin mehmus şiirde öne çıkmalarını şöyle açıklar; Onlar şu an vazgeçilmez olan batı kültürünü çok iyi incelediler ve bunları iyice hazmettikten sonra ondan nasıl faydalanacaklarını öğrendiler. Bunlara ek olarak onların eski yaşadıkları beldeler duyguları coşturan ve hayal kurmaya imkân veren dağlık bölgelerdi. Mendûr bununla bilâdû’ş-Şam’a işaret etmektedir. Aynı şekilde onların

⁴¹³ Mendûr, *fi’l-Mîzâni’l-Cedîd*, s. 78-82; Mendûr, “eş-Şi’ru’l-Mehmûs”, s. 16.

⁴¹⁴ Nesib Arıda, “Yâ Nefs”, *Mecelletu’l-Edîb*, 1946, S. 7, s. 75.

⁴¹⁵ Mendûr, *fi’l-Mîzâni’l-Cedîd*, s. 83-84; Mendûr, “eş-Şi’ru’l-Mehmûs: Yâ Nefs”, S. 190, ss. 14-17; Mendûr, “eş-Şi’ru’l-Mehmûs: Yâ Nefs”, S. 191, ss. 21-24.

Amerika'ya göç etmeleri, orada yaşam mücadelesi vermeleri duygularını yoğunlaştırıp hislerini inceltmiştir. Bundan dolayı onlar Arapçanın hakiki şairleriydi.⁴¹⁶

Bazı eleştirmenlere göre Mendûr mehmus şiir teorisi sebebiyle çağdaş eleştirmenlerin en büyüğüdür. Çünkü Mendûr derinlemesine zevk alma kudretiyle sözler, terkipler ve musikiyi bir araya getirmiştir.⁴¹⁷ Mendûr'un yukardaki iki kasideyi tercih etmesi yerinde bir tutumdur. Ancak bazı eleştirmenler Mendûr'un *Yâ Nefs* kasidesini mehmus şiire örnek olarak seçmesini yerinde bulmamışlardır. Onlara göre bu kaside zayıftır ve mehmus şiire uygun değildir.⁴¹⁸ Bu eleştirmenlere göre Mendûr şairdeki ince duygulara hayrandır. Bu kasidede Nesib Arîda'nın seçimini iyi yapmadığı şiir vezni ihmal edilmiştir.⁴¹⁹ Bence bu yerinde bir eleştiri değildir. Zira kaside acı çeken insanın psikolojisini anlatmaktadır. Şair kasideye uygun sözcükler seçmekte ve insanın duygularını ifade etmektedir. Bazı eleştirmenler ise Mendûr'un *Ehî* kasidesini tercih etmesini hoş karşılamamıştır. Çünkü bu kasidede şair savaş nedeniyle öldürülen kardeşine seslenmektedir. Bu durumda şairde bulunması gereken ruh kızgın ve isyankar ruhtur, yoksa şairin gösterdiği ezilmişlik ve yorgunluk değildir. Mendûr bu kaside nedeniyle insanları teslim olmaya ve karşı tarafa boyun eğmeğe yöneltmiştir.⁴²⁰ Kanaatimce bu eleştirinin doğru yönleri vardır. Zira savaşta yakınıni kaybeden kimsede değişik duygular oluşur. Bu duygular bazen üzüntü, bazen kızgınlık ve isyan şeklinde, bazen de yorgunluk ve bıkkınlık olarak ortaya çıkar. Halbuki şair Nuayme bu duygulardan birini ifade etmiştir. Eğer okurda savaştan dolayı kızgınlık hâkimse bu durumda şairin okurun tüm hislerini ifade etmesini istemek zorunlu değildir.

Sonuç olarak herhangi bir kasideyi eleştirmenin beğenmesi veya reddetmesi alışılmış bir durumdur. Ancak Mendûr'un düştüğü temel problem mehmus şiir kabiliyetini yalnız Mehcer şairleriyle sınırlı tutmasıdır. Halbuki Arap dünyasındaki bir çok şair kasidelerinde mehmus şiiri kullanmışlar ve Mendûr'un örnek verdiği iki kasideden daha az kaliteli olmayan üslupla duygularını ifade etmişlerdir. Bazı çağdaş eleştirmenler Mısır şairlerinden örnek getirerek Mendûr'un mehmus şiiri mehcer

⁴¹⁶ Mendûr, *fi'l-Mizâni'l-Cedîd*, s. 93; Mendûr, "eş-Şi'ru'l-Mehmûs: Yâ Nefs", S. 191, ss. 21-24.

⁴¹⁷ Kılâmî Hasen Sened, *Kadâyâ ve Dirâsât fi'n-Nakdi'l-Edebî*, Dâru's-Sekâfe li't-Tibâ'a ve'n-Neşr, Kahire, 1979, s. 41.

⁴¹⁸ Seyyid Kutub, "el-Edebu'l-Mehmûs ve'l-Edebu's-Sâdık", *Mecelletu'r-Risâle*, 1943, S. 518, s. 452.

⁴¹⁹ Abdulkadir el-Kutt, "Havle's-Şi'ri'l-Mehmûs", *Mecelletu's-Sekâfe*, 1942, S. 194, ss. 15-16.

⁴²⁰ Enver el-Cundî, *el-Musâcelât ve'l-Me'âriku'l-Edebiyyetu fi Mecâli'l-Fikri ve't-Târîhi ve'l-Hadâre*, Mektebetu'l-Âdâb, Kahire, 2008, s. 124-127.

şairleriyle sınırlamasını hatalı bulmuşlardır.⁴²¹ Hatta bazı eleştirmenlere göre mehmus şiir yalnız şiirin bir türüdür, bazı eleştirmenlerin hoşuna gider, bazılarının hoşuna gitmez. Bu nedenle Mendûr'un diğer bir hatası da şiirde yaratıcılığı mehmus şiirle sınırlamasıdır. Halbuki mehmus şiir, şiir türlerinden biridir ve yalnız bir eğilimi ifade eder. Buna karşı değişik eğilimleri ve farklı psikolojik durumları ifade eden birçok şiir vardır. Fakat bunlar mehmus şiirle ifade edilmeye uygun değildir.⁴²²

Buraya kadar Mendûr'un şiir eleştirisinden anlatılanlardan şunları çıkarabiliriz:

Mendûr farklı modern Avrupa eleştirileri teorilerinden etkilenmiş ve Fransa'da bulunduğu dönemde sembolizmin yaygın olması sebebiyle bir dönem bu ekolden etkilenmiştir.

Mendûr edebiyat eserini oluştururken seçilen kelimeleri önemseydiği gibi içerikleriyle de ilgilenmiştir. Zira Avrupa'daki modern eleştiri, kelimelerin bir ruhu olduğunu kabul eder. Onlara göre bu ruh kelimelerin içeriğidir.⁴²³ Bundan anlaşılan kelimelerle içerikleri arasında fark yoktur.

Mendûr modern Arap şiirini eleştirirken samimi hislerden, sıcak duygulardan ve geniş hayalden kaynaklanan şiirin gücünü vurgulamıştır. Aslında bunlar Mendûr'un buluşu olan mehmus şiir teorisinin kaynağıdır ve uzun bir dönem de eleştirmenlerin araştırma konusu olmuştur.

Mendûr'a göre Mehcer şairleri mehmus şiirle en çok ilgilenenlerdir. Ancak doğulu şairler bu yeteneği kaybetmişlerdir.

Mendûr şiirin kelimelerindeki musikîye yoğunlaşmıştır. Çünkü kelimelerdeki musikî şiirle nesir arasındaki farkı oluşturmaktadır. Mendûr bu konuda kelimelerdeki musikî ve kelimeler arasındaki ilişkiye yoğunlaşan el-Âmidî'den etkilenmiştir. Bu da Mendûr'un farklı birçok kültür ve eleştiri kaynağından beslendiğinin göstergesidir.

Mendûr her türlü kasideyi ve şiir eleştirisini dikkatlice okuyup incelemiştir. Bundan dolayı Arap ve Avrupa şiir türlerinin tamamıyla ilgili geniş bir birikime sahip olmuştur. Yaptığımız incelemelerde, Mendûr'un Arap veya Batı şiirini ayırım yapmadan titizlikle nasıl analiz ettiğini gördük. Bunun sonucunda onun eserleri, şairlere ve eleştirmenlere kaynak olmuştur.

⁴²¹ Seyyid Kutub, "el-Edebu'l-Mehmûs ve'l-Edebu's-Sâdık", *Mecelletu'r-Risâle*, 1943, S. 520, s. 489.

⁴²² Seyyid Kutub, "el-Edebu'l-Mehmûs ve'l-Edebu's-Sâdık", *Mecelletu'r-Risâle*, 1943, S. 515, s. 390.

⁴²³ Celîl Kemaluddin, "Muhammed Mendûr ve Usûlu Nazariyyeti's-Şi'ri'l-Hadîs", *Mecelletu'l-Beyâni'l-Kuveytiyye*, 1978, S. 145, s. 58.

SONUÇ

Yirminci yüzyılın başlarında batıdaki gelişmeler ve rönesansın etkisiyle Arap dünyası da birçok alanda büyük gelişmelere şahit olmuştur. Bunun sonucunda Arap edebiyatı Avrupa'daki edebi gelişmelerden etkilenmiştir. Bu etkileşim Arap dünyasında üniversitelerin açılması ve üniversite eğitime ilginin artmasıyla belirginleşmiştir. Ayrıca Kahire Üniversitesi'nin yabancı öğretilere yönelmesi ve Avrupa eğitim sistemini uygulaması bu etkileşimin ileri seviyelere taşınmasına sebep olmuştur. Bunun sonucunda Avrupa kültürü genel olarak Arap üniversitelerine ve okullarına özelde ise Mısır'a taşınmıştır.

Avrupa ilimlerinin Arap dünyasına taşınması Arap dünyasındaki edebi ürünlerin sayısında artışa ve tiyatro, roman gibi daha önce bilinmeyen yeni edebi türlerin ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Bunun yanı sıra 20. yüzyıldan önce Arap dünyasında bilinmeyen ancak Avrupa'da varolan edebi tenkit de Arap edebiyatında görülmeye başlamıştır. Arap edebiyatçılarının bir çoğunun Avrupa edebiyatından ve edebi eleştirisinden etkilenmesine rağmen Avrupa edebiyatını reddeden ve Arap edebiyatının Batı edebiyatındaki edebi eleştiri yöntemlerine mahkum edilmesine karşı çıkanlar da vardır. Bunun sonucunda gelenekçiler ve yenilikçiler arasında bir tartışma ve çatışma süreci başlamıştır. İki grup arasındaki tartışmalar Tâhâ Huseyin'den sonraki ikinci neslin ortaya çıkışına kadar devam etmiştir. Bu neslin en meşhur eleştirmenlerinden biri de Arap edebiyatı ve kültürüne karşı tarihi bir sorumluluk hisseden Muhammed Mendûr'dur. O, modern Avrupa tenkitçiliğini benimseyip eski Arap edebiyatını yeniden gözden geçirerek modern Arap edebiyatının gelişmesi için yeni teoriler sunma yolunu açmıştır.

Bu çalışma boyunca Mendûr'un 1907'de doğumu ve 1965'te ölümü arasındaki hayatının olaylarla, mücadelelerle, zorluklarla ve çekişmelerle dolu olduğu görülmektedir. Onun yaşamla mücadelesi ve hayatındaki dönüm noktası olan olaylar Mısır'ın küçük bir köyünde başlamıştır. Onun mücadelecilik kimliği İngilizlerin işgali ile ortaya çıkmıştır. Sonra üniversite eğitimi döneminde hukuk okuma isteği ile hocası Taha Hüseyin'in edebiyat okumasını istemesi arasında çatışma devam etmiştir. Daha sonra 9 yıl boyunca Avrupa'da dersler, kütüphaneler, tiyatrolar ve müzeler arasında

mekik dokuyarak sıkıntılar çektikten sonra doktora eğitimini tamamlayamamıştır. Ardından Mısır'a dönmüş ve hocası Taha Hüseyin'le anlaşamadığından Ahmed Emin doktora eğitiminde danışman olarak atanmıştır. Sonrasında ise farklı siyasi gruplarla siyasi tartışmalara girdiği gibi edebi tartışmalara da iştirak etmiştir. Mendûr, öğrencilerinin ve yetkililerin ihmali ile kaybolan birçok makalesinin yanında yayınlanmış birçok makale ve kitaba imza atmıştır.

Mendûr, Tâhâ Huseyin, Ahmed Emin, Abbas Mahmud el-Akkâd ve Ahmed Lütfi es-Seyyid gibi aydınlar ve liberallerden eğitim görmüştür. Ancak akademik ve kültürel birikiminin çeşitliliği dolayısıyla onların yolunu takip edememiştir. O, modern Avrupa edebiyatı, eski Arap edebiyatı, hukuk, ekonomi ve ekonomi hukuku gibi birçok alanda eğitim görmüştür. Edebiyatın sayesinde taşıyacağı ve yayacağı siyasi, ekonomik ve sosyolojik yönelimleri olmuştur.

Mendûr, edebiyatı hayatın eleştirisi ve gerçeğe başvurmak ve onu anlamak olarak tarif etmektedir. Edebiyatın temel hedefinin edip ve hayat arasında bir ilişki kurmak olduğu görüşündedir. Ona göre, edebiyatçı yaşadığı hayatı, hayatın sorunlarını, problemlerini ve çevresindeki insanların acılarını ne ölçüde ifade edebiliyorsa o kadar başarılıdır. O, şiir, hikaye ve tiyatro gibi edebi türlerle ilgili tenkit görüşlerini bu temel üzerine kurmuştur. Ayrıca tenkitlerini yaparken bu türlerin henüz yeni oluşum aşamasında olduğunu da göz önünde bulundurmaktadır. Zira Araplar tiyatro ve hikaye alanında henüz yeni eser vermektedir. Şiire gelince, şiir konusunda Arap eleştirmenler ikiye ayrılmıştır; bir kısmı eski Arap şiirindeki şekil ve temaların devamını savunurken diğer bir kısmı ise eski ve klasik zincirleri kırmak gerektiğini ve yeniliği savunmaktadır.

Tiyatro, Arap dünyasında Avrupa tiyatrosunun etkisiyle farklı tiyatro toplulukları aracılığıyla yayılmıştır. Tiyatro alanında telifler de Ahmed Şevki ve Tevfik el-Hakim gibi meşhur edebiyatçılar tarafından verilmeye başlamıştır. Mendûr da Paris'teki tiyatro eğitimi ve tiyatro salonlarında bulunması dolayısıyla tiyatroya çok önem vermiştir. Avrupa'dan döndüğünde Mısır'da tiyatro eğitimi vermesi de tiyatroya olan ilgisini sürdürmesine sebep olmuştur. Mendûr'un klasik Yunan tiyatrosuna vukufiyeti ve dünya edebiyatı ve tiyatrosunu iyi bilmesi ona dünya edebiyatı ve dünya tiyatrosu hakkında geniş bir birikim kazandırmıştır.. O, özellikle Yunan tiyatrosundan ve Aristo tiyatrosundan etkilenmiştir. Yunan tiyatrosu oyun, müzik, şarkı vb. birçok sanatı içeren geniş çerçeveli bir tiyatrodur. Mendûr, hikaye, roman, tiyatro, dil, siyasi

ve sosyal konular gibi çok farklı alanlarda tenkitleri olan bir eleştirmendie. Onun söz konusu alanlarda eleştirmenleri ve yazarları etkileyen tenkitleri görüşleri vardır.

Mendûr, birçok yazısında tiyatroya yoğunlaşmıştır. Eserleri, tiyatronun birçok alanıyla ilgilidir; tiyatro konusunda eski Yunan'dan modern döneme kadar tiyatro tarihini, tiyatro teorisi alanında tiyatroyu ortaya koymanın kurallarını, tiyatro kavramlarını ve tiyatronun nasıl olması gerektiğini ve uygulamalı tiyatro eleştirisi sahasında ise tiyatroya ilişkin ortaya koyduğu kuralların ve teorilerin nasıl uygulanacağını ve ne ölçüde bu kurallara bağlı kalınması gerektiğini açıklamıştır. Ancak buradaki problem tiyatro konusunda Mendûr'un görüşlerinin dikkate alınmaması ve bazı görüşlerinin ihmal edilmesiyle beraber bugün çöküşün eşiğinde olan tiyatronun en fazla ihtiyacı olan bir zamanda onun görüşlerinden faydalanamamak büyük bir kayıptır.

Arap edebiyatının roman ve hikaye türüyle tanışıklığı yenidir. İlk Arap hikayelerinden biri el-Muveylihi'nin *Siretu İbn Hişam* adlı hikayesidir. Daha sonra ise Muhammed Hüseyin Heykel ve Mahmud Teymûr gibi müelliflerin bu alanda birçok denemesi olmuştur. Mendûr'un hikaye ve roman alanına ilgisi tiyatroya nispetle azdır. Mendûr, roman tenkidinde iki aşamadan geçmiştir; izlenimci eleştiri aşaması ve ideolojik eleştiri aşamasıdır. Birinci aşamada *Nemâzic Beşeriyye* kitabını telif etmiştir. Bu kitabında Victor Hugo ve Shakespeare gibi dünyaca ünlü yazarların romanlarından karakter tahlilleri yapmıştır. İbrahim el-Mazinî'nin *İbrahim el-Katib* adlı kitabında da bu tahlilini Arapça bir roman üzerinde uygulamıştır. İkinci aşama ise Mendûr'un roman tenkidi ile temayüz ettiği aşamadır. Bu dönemde o realist hikayeye ilgi göstermiştir. O, kendisinin de jüri koltuğunda oturduğu hikaye kulüplerinin yarışmalarında sunulan hikayeleri ciddi bir tenkide tabi tutmuştur. O aynı zamanda yeni hikaye yazarlarının "realizm" kelimesini anlamadığını ifade etmiştir. Ona göre bu yazarlar, hayatın gerçeklerini yazarak realist olduklarını zannetmektedir. Halbuki hayattaki olayları aktarmak realizm değildir. Realizm, hayattaki gizli kalmış yönler ışık tutmak ve okura yeni bir bakış açısı sunabilmektir. Ayrıca Mendûr, genç yazarların kültürel açıdan zayıf olduklarını, bu yazarların romanlarının tarihi öğelerden yoksun olduğunu ve tarihi romanların da realist bir biçimde yazılabileceğini vurgulamaktadır.

Şiir tenkidine gelince, Mendûr'un bu alanda *eleştirmenlerin eleştirmeni/nâkidu'n-nukkâd* olarak isimlendirildiği bilinmektedir. Bunun sebebi onun, eski ve yeni

şiiiri uzmanlaşacak derecede inceleyerek her iki şiiirde de eleştirmen olmasıdır. O, İbn Sellâm el-Cumahî, İbn Kuteybe, İbn Mutezz ve Kudâme b. Cafer gibi eski eleştirmenlerin değerlendirme ve tenkitlerini modern edebi eleştiri kurallarına göre yeniden ele almış ve değerlendirmiştir. Bu, çağdaşı olan birçok edebiyatçı ve eleştirmen ile karşı karşıya gelmesine sebep olmuştur. Aynı şekilde modern tenkit kurallarını modern şiiirin hepsi üzerinde uygulaması yine edip ve eleştirmenlerle tartışmalara girmesine sebep olmuştur.

Mendûr'un eski şiiire dair görüşlerine gelince o, eski bilginlerin edebiyatı tam anlamıyla tanımlayamadığını düşünmektedir. Edebiyatın yaygın olan “şiiir ve hutbeler, risaleler, makamat, atasözleri vb. sanatlı nesirdir” şeklindeki tanımını reddeden Mendûr, edebiyatın tarifini “kendine has ifade biçimi sayesinde insanda duygusal heyecanlar ve estetik hisler yaratan dilsel eserlerin tümüdür” şeklinde Avrupâî tarzda yapar. Diğer bir deyişle Mendûr'a göre edebiyat *insanı etkileyen şeydir*. O, edebiyat tarihi ile edebi tenkidi birbirinden ayırmıştır. Edebi tenkit Araplarda daha önce ortaya çıkmışken edebiyat tarihi daha sonra ortaya çıkmıştır. Ona göre, Cahiliye ve Emevi dönemleri eski Arap şiiirinin en iyi dönemleridir. Ancak bu dönemlerde belirli bir tenkit yöntemi ve ölçütü yoktur ve tenkit/eleştiri yalnızca kişisel edebi zevke ve duygulara dayalıdır. Bu temel görüşlerinden hareketle Mendûr, en önemli eserlerinden sayılan, doktora tezi olarak hazırlayıp daha sonra kitap haline getirdiği *en-Nakdu'l-Menhecî inde'l-Arab* adlı eserinde eski şiiiri ve eski eleştirmenleri eleştirmiştir. Ele aldığı en önemli tenkitçiler İbn Sellâm el-Cumahî, İbn Kuteybe, İbn Mutez, el-Âmidî, el-Curcânî ve Ebû Hilâl el-Askerî'dir. Mendûr, her birinin koyduğu ölçütleri ele alır ve bu ölçütlere binaen edebiyatçıyı eleştirir. Bu eser, birçok edebiyatçı ve eleştirmenin beğenisini kazanmış ve alanında temel bir kaynak olmuştur. Aynı zamanda bu eser, Mendûr'un edebiyat ve tenkit alanındaki şöhretinin başlıca sebeplerindendir.

Modern Arap şiiirinde klasik ekolün önemli temsilcilerinden sayılan Ahmed Şevki ve Hafız İbrahim'in vefatından sonra klasik şiiiri tekrar canlandırma çabaları zayıflamıştır. Bunun sonrasında Ali el-Carim, Ahmed Zeki Ebû Şâdi gibi yazarların önderliğinde romantik ekol ortaya çıktı. Daha sonra ise Mendûr'un desteklediği ve en büyük taraftarlarından biri olduğu Mehcer ekolü ortaya çıktı.

Mendûr, eski şiiiri taklide dayalı olan klasik ekolden hoşlanmamıştır. Bundan dolayı şiiirde yenilik için çabalamıştır. O, şiiiri nesirden ayıran üç özellik belirlemiştir.

Birincisi musikîdir ki ona göre şiirde zaruridir ve dilden dile değişebilir. İkincisi şiirin ifade üslubudur. Mendûr'a göre bu özellik, şiiri nesirden ayıran temel faktördür. Çünkü beyanî tasvirler ve bedi sanatları şiirde bulunmalıdır. Üçüncüsü ise şiirsel içerik ve bu içeriğin kaynağı olan kişisel yetenektir. Yani şiir yalnızca bilimsel gerçekleri ifade etme aracı değildir. Hatta bir metin şiirin bahirlerine, aruz veznine ve kafiyyeye uysa bile bütün bunlar şiir olması için yeterli değildir. Mesela; İbn Malik'in *Elfiyye*'si gramer öğretmek için yazılmış bir kasidedir. Ancak *Elfiyye*'yi şiir olarak kabul etmek mümkün değildir.

Mendûr ayrıca mehcer ekolünden mehmûs (fısıltılı) şiir fikrini çıkarmıştır. Mendûr'a göre insanı içten etkileyen güçlü şair fısıldayan ve coşku dolu sesini ruhun derinliklerinden çıkaran şairdir. Bu düşüncesi, bağırان ve sert kelimelerle dolu, duygulardan, kalpten, ruhtan uzak, hitabete benzeyen geleneksel şiirden farklıdır. Mendûr, mehmûs şiire Mihail Nuayme'nin ve Nesib Arida'nın şiirlerini örnek vermiştir. Mendûr, Mehcer şairlerini gerçek anlamda Arap dili şairleri olarak tanımlamış ve bu yüzden doğu şairleri ve eleştirmenlerinin birçok tenkidine maruz kalmıştır.

Mendûr hayatı boyunca tiyatro, hikaye ve şiir alanındaki tenkitleri sonucunda eleştirmenler ve yazarlarla birçok edebi tartışmaya girmiştir. Bunun sebebi onun düşüncelerini açıkça ve herkesin önünde çekinmeden ifade etmesidir. O, Tâhâ Huseyin, Akkâd ve el-Mazinî gibi birçok önemli yazarı eleştirmiş ve onlarla tartışmalara girmiştir. Buna karşın bu önemli isimler de Mendûr'a bazen ilmi ve objektif ölçülerde bazen de objektiflikten uzak bir tavırla eleştirilerde bulunmuş ve cevap vermişlerdir. Mendûr'un tutumu genellikle objektif olmuştur. Bu tartışmalarda o bazı prensipler belirlemiş ve bu prensipler gereğince kişilerin karakterlerini yaralayıcı ifadelerden kaçınmış, doğru olmayan, dinî ve ırkçı fitnelere sebep olacak sözlerden uzak durmuştur. Ona göre eleştirmen, bir yazarın/edibin edebi kaynaklarını, hedeflerini, üslubunu hesaba çekemez. Ancak o, bir kaynağın diğerinden, bir hedefin başka bir hedeften veya bir üslubun bir ötekinden üstün olduğu görüşünü ifade etmede tamamen bir özgürlüğe sahiptir. Bu ilkeler Mendûr'un objektifliğine işaret etmektedir. Yine objektifliğinin delili olarak o bazı eleştirel görüşlerinden dolayı özür dilemiş ve bazen bakış açısının hatalı olabileceğini kabul etmiştir. Onun, bazen eleştirel görüşlerinden vazgeçmesinin sebebi hayatı boyunca geçtiği farklı eleştiri aşamaların kendi görüşlerine olan etkisidir.

Mendûr'un düşünce dünyasının oluşumunda birçok faktörün desteği vardır. Her faktörün onun edebi yönelimlerine ruhî ve fikri etkileri olmuştur. Onun İslami kültürel birikiminde babasından, akademik birikiminde hocaları Taha Hüseyin ve Ahmed Emin'den, modern Arap edebiyatı konusunda Akkâd, el-Mazinî ve Mihail Nuayme gibi büyük ediplerden ve Avrupa edebiyatı alanında özellikle Fransa'daki eğitiminden etkiler ve izler taşımaktadır. Ayrıca insan hayatına dair tecrübesini de gazetecilik ve parlamento görevi ve direkt Mısır toplumuyla teması sayesinde kazanmış ve bu tecrübenin izlerini de göstermiştir. Bütün bunlar sonucunda o, birçok alanda yazabilen geniş birikime sahip bir eleştirmen haline gelmiştir. Aynı şekilde Mendûr'un tenkit hayatında birçok aşamadan geçmesi de onun iyi bir eleştirmen olmasını sağlamıştır.

Mendûr'un hayatı boyunca farklı eleştiri aşamalarından geçerken genel insani değerleri ve estetik değerleri muhafaza ettiğini söylemek gerekir. O estetiğe önem verdiği gibi içeriği de aynı ölçüde önemsemiştir. Hatta bazen içeriği estetiğin önüne geçirdiği de görülmektedir.

Çalışma esnasında Mendûr'un birçok makalesini ihmal edildiğini fark ettik. Onun bazı öğrencileri ve çocukları makalelerini toplamaya, düzenlemeye ve tekrar basmaya çalışmaktadır. Bu basım faaliyetleri 1930-1960 arasında kaleme alınan yazılar olmasına rağmen eserlerinin günümüze dek önemini yitirmediğinin kanıtıdır. İlk kez yayınlanan bu makalelerin kıymetli olmasının sebebi birçok edebiyat alanında felsefi bakış açısına sahip bir eleştirmenin ürünü olmasından dolayıdır. Aynı şekilde bu makaleler insanların Mısır ve Arap kültür tarihinin önemli bir dönemini bilmelerini sağlamaktadır. Söz konusu dönem edebi görüşleri ve çalışmalarıyla Arap kültür tarihini etkileyen değerli ediplerin ve eleştirmenlerin yaşadığı bir dönemdir. Bu etkili şahsiyetlerden birisi olan Mendûr'un, Mısır'ın fikri ve kültürel hayatında hak ettiği değeri görmemiş olması gerçekten üzücüdür. Her şeye rağmen Arap edebiyatının Mendûr'dan edindiği en büyük kazanç, kendinden sonra gelen ve onu takip eden eleştirmenler üzerindeki etkisidir.

KAYNAKÇA

- el-A‘zamî, ‘Avvâd Mecîd, “en-Nez‘etu’l-Barnâsiyye”, *Mecelletu’l-Edîb*, 1952, S. 12, ss. 42-43.
- Âbâdî, Huseyin Şems – Merkân, Pûr, Mes‘ût – Nafiçi, Asgar Mevlevî, “Envâru Nucûmi te’essuri Medreseti’d-Dîvân bi Semâi’I-Âdâbi’l-Ecnebiyye”, *Dirâsâtu’l Edebi’l Mu‘âsir*, 1431/2010, Yıl: 2, S. 17, ss. 27-43.
- Abbâs, Abdulhalim, “Kuseyyir Azze”, *Mecelletu’r-Risâle*, 1934, S. 59, ss. 1381-1383.
- Abbâs, Alî Muzâhim, “Molier ve’l-Klâsîkiyyetu’l-Feransiyye”, *Mecelletu Aklâm*, 1973, S. 2, ss. 70-78.
- Abbâs, İhsân, *Târîhu’n-Nakdi’l-Edebi ‘inde’l-‘Arab: Nakdu’s-Şi’ri mine’l-Karni’s-Sâmini’l-Hicri*, Dâru’s-Sekâfe, Beyrût, 1983.
- Abdi, Salahaddin – ‘Askeri, Leylâ, “el-İltizâmu fî Şi’ri Abdulvehhâb el-Beyâtî”, *Mecelletu İdâ’âtu Nakdiyye*, 2013, S. 12, ss. 144-180.
- Abduddaim, Abdullah, “el-Vucûdiyyetu ve’l-Hayât”, *Mecelletu’l-Âdâb*, 1954, S. 11, ss. 11-15.
- Abduh, İbrâhîm, *Tetavvuru’s-Sahâfeti’l-Mısriyye 1798-1981*, Mu’essesetu Sicilli’l-‘Arab, 1982.
- Abdulazim, Ahmed, *Muhammed Mendûr Râ’idu’n-Nakdi’l-Hadîs*, ed-Dâru’l-Mısriyyetu’l-Lubnâniyye, Kahire, 2009.
- Abdulaziz, Abdulmun‘im, “el-‘Unsuru’l-İnsâni fî kitâbi Nemâzic Beşeriyye”, *Mecelletu’r-Risâle*, 1944, S. 591, ss. 27-30.
- Abdulaziz, Mecdî Seyyid, *Mevsû’atu’l-Meşâhîr*, I-III, Dâru’l-Emîn, Kahire, 1996.
- Abdulcebbar, Su‘ûd, *en-Nakdu’l-Edebiyyu’l-Kadîm: Usûluhu ve Tatavvuruhu*, Mektebetu’l-Hâmid, ‘Ammân, el-Urdun, 2000.
- Abdulkadir, Fârûk, *İzdihâru ve Sukûtu’l-Mesrahi’l-Mısri*, *Takdim*, Girgis Şevki, el-Hey‘etu’l-‘Âmmetu li-Kusûri’s-Sekâfe, Kahire, 2010.
- Abdulkerim, Ahmed İzzet, *Tarihu’t-TALîm fî Mısır*, 1848-1882, Vizaratü’l-Meairifi’l-‘Umumiyye, Kahire, 1945.
- Abdulkuddûs, İhsân, *el-Hezîmetu Kâne İsmuhâ Fâtima*, Dâru’l-Ma‘ârif, Kahire, 1975.
- Abdullah, Hasan el-Hassânî, “Selâme Mûsâ fî’l-Mizân”, *el-Beyânu’l-Kuveytiyye*, 1969, S. 37, ss. 77-80.

-, Selâme Mûsâ fi'l-Mizân”, *el-Beyânu'l-Kuveytiyye*, 1969, S. 38, ss. 34-38.
- Abdullah, Muhammed AbdulhAlîm, *Kadâyâ ve Me'ârik Edebiyye*, Dâru's-Şa'b, Kahire, 1990.
- Abdurrahim, Mustafa Ulyân, *Teyyârâtu'n-Nakdi'l-Edebi fi'l-Endelusi fi'l-Karni'l-Hâmisi'l-Hicri*, Mu'essesetu'r-Risâle, Beyrût, 1984.
- Adereth, Max, “Edebu'l-İltizâm”, Çeviren: ‘Abdulhamîd İbrâhîm Şîhe, *Mecelletu Edeb ve Nakd*, 1984, S. 5, ss. 111-129.
- Adnân Huseyin Kâsim, “en-Nukkâdu'l-Muhdesûn ve'l-Muvâzenâtu's-Şi'riyye”, *Mecelletu'l-Beyâni'l-Kuveytiyye*, 1978, S. 146, ss. 50-59.
- el-Afâfî, Seyyid Huseyin, *el-Cezâ'u min Cinsi'l-'Emel: Ravdatu'n-Nâzir ve-Nuzhetu'l-Hâtir*, I-II, Takdim: Ebû Bekr Câbir el-Cezâ'iri, Mektebetu İbni Teymiye, Kahire, 1996.
- el-Affâni, Seyyid b. Huseyin, *A'lâm ve Akzâm fi Mizâni'l-İslam*, I-II, Dâru Mâzcid 'Ayrî, Cidde, s.2004.
- Ahmed, Muhammed Halefullah, “Ba'du Menâhici'd-Dirâsâti'l-Edebiyye”, *Mecelletu'l-Sekâfe*, 1942, S. 203, ss. 15-18 .
- eş-Şu'arâ'u'n-Nukkâd”, *Mecelletu'l-Sekâfe*, 1942, S. 192, ss. 16-19 .
- eş-Şu'arâ'u'n-Nukkâd”, *Mecelletu'l-Sekâfe*, 1942, S. 196, ss. 4-7.
- Ahmed, Ra'ûf Abbâs, *Târîhu Câmi'a'ti'l-Kahire*, Kutub Arabiyye, Kahire, ty.
- Ahmed, Samî Suleymân, *Kitâbâtu Muhammed Mendûr el-Mechûle*, el-Meclisu'l-A'la lil-Sekâfe, Kahire, 2009.
- Ahmed, Velîd 'Umer Nûruddîn, “Nakdu's-Şi'r 'inde Mendûr”, Câmi'atu'l-Hartûm Kulliyetu'l-Âdâb Kismu'l-Luğati'l-'Arabiyye, (Doktora Tezi) el-Hartûm, 2008.
- el-Akkâd, Abbâs Mahmûd – el-Mâzinî, İbrâhîm Abdulkadir, *ed-Dîvân fi'l-Edeb ve'n-Nakd*, Daru's-Şa'b, Kahire, 1997.
-“Ra'yun fi's-Şi'r”, *Mecelletu's-Şi'r*, 1964, S. 1, s. 15-25.
- *Mutâla'ât fi'l-Kutub ve'l-Hayât*, Mu'essesetu Hindâvî, Kahire, 2013.
- *Şu'arâ'u Mısır ve Bî'âtuhum fi'l-Cîli'l-Mâdi*, Mektebetu'n-Nahdati'l-Mısriyye, Kahire, 1937.

- Albrecht, Mitlon C., “The Relationship of the Literature and Society”, *the American Journal of Sociology*, 1954, vol. 59, no. 5, pp. 425-436.
- Alî, Nabîl, *es-Sekâfetu'l-Arabiyye ve Asru'l-Ma'lûmât*, el-Meclisu'l-Vatanî li's-Sekâfe ve'l-Funûn ve'l-Âdâb, el-Kuveyt, 2001.
- el-Âlim, Alâuddîn, “Teyyâru'l-'Abesi beyne'l-Felsefeti ve'l-Mesrah”, *Mecelletu Diltâ Nûn*, 2014, S. 1, ss. 1-12.
- el-'Âlim, Mahmûd Emîn, “Şahsiyetu Mısır Li Cemâl Hamdân Menhecu'l-Kitâb ve Delâletuhu'l-Âmme”, *Mecelletu İbdâ'*, 1993, S. 9, ss. 12-21.
- Allâm, Munâ, “Anâsiru Tahdîsi'n-Nassi's-Şi'rî fi Mecelleti Şi'r”, Câmi'atu'l-Cezâ'ir, Kulliyetu'l-Âdâbi ve'l-Luğât, Kismu'l-Luğati'l-'Arabiyyeti ve Âdâbihâ, (Doktora Tezi), el-Cezâ'ir, 2006.
- Allâvî, Hamîd, “et-Tanzîru'l-Mesrahî İnde Tevfik el-Hakîm”, Câmi'atu'l-Cezâ'ir, Kulliyetu'l-Âdâb, ve'l-Luğât, Kismu'l-Edebi'l-Arabî, (Doktora Tezi), 2006.
- Allûş, Saîd, *Medârisu'l-Edebi'l-Mukâran: Dirâse Menheciyye*, el-Merkezu's-Sekâfiyyu'l-'Arabi, ed-Dâru'l-Beydâ', el-Mağrib, 1987.
-*Mu'cemu'l-Mustalahâtî'l-Edebiyyeti'l-Mu'âsira*, Dâru'l-Kitâbi'l-Lubnâni, Beyrût – Sûşğris, ed-Dâru'l-Beydâ', 1985.
- el-Âlûsî, Cemâluddîn, *Edebu'z-Zeyyât fi'l-'Îrâk*, Mektebetu'l-Musenna, Bağdâd, 1971.
- el-Âmidî, Ebu'l-Kâsim el-Hasen b. Bişr, *el-Muvâzene beyne Şi'ri Ebî Temmâm ve'l-Buhturî*, I-III, Tahkik: Abdullah Hamet Muhârib, Mektebetu'l-Hâncî, Kahire, 1990.
- *el-Muvâzene beyne Şi'ri Ebî Temmâm ve'l-Buhturî*, Tahkîk es-Seyyid Ahmed Sakr, Dâru'l-Ma'ârif, Kahire, ty.
- Âmir, 'Abdulhamîd Muhammed, “el-Menhecu't-Târîhi fi'n-Nakdi'l-'Arabi ve Tecelliyyâtu Mercî'iyâtihî 'İnde Tâhâ Huseyin: Dirâsa Vasfiyye”, *Mecelletu Şemâl ve Cenûb*, 2015, S. 6, ss. 17-40.
- Anân, Muhammed Abdullah, “Zikrayât 'an Kadiyyeti Drivûs”, *Mecelletu'r-Risâle*, 1935, S. 110, ss. 1290-1292.
- Arîda, Nesîb, “Yâ Nefs”, *Mecelletu'l-Edîb*, 1946, S. 7, s. 75.
- Aristo, *Fennu's-Şi'r*, Çeviren: İbrâhîm Hamâde, Mektebetu'l-Encilû el-Misriyye, Kahire, 1983.

- el-Askerî, Ebu Hilâl el-Hasan b. Abdillâh, *Kitabu's-Sinâ'ateyn el-Kitâbe ve's-Şi'r*, Alî Muhammed el-Bicâvî ve Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim, 1952.
- el-Asyûtî, İbrâhîm, “Şeyhu'l-Cuğrâfiyyîni'l-'Arab fî Zikrahu's-Sâniya: D. Muhammed 'Avad Muhammed 'ala Derbi'l-Fikri ve'l-Edeb”, *Mecelletu'l-Hilâl*, 1974, S. 4, ss. 124-129.
- el-Aşmâvî, Muhammed Zekî, “Beyne'l-Me'sâti ve'l-Melhât”, *Mecelletu'l-Mecelle*, 1957, S. 4, ss. 105-108.
- “ed-Duktûr Abdulkadir el-Kutt Nâkiden”, *Mecelletu'l-İbdâ'*, 1997, S. 8, ss. 30-35.
- *A'lâmu'l-Edebi'l-Arabiyyi'l-Hadîs ve't-Ticâhâtuhum el-Fenniyye eş-Şi'r el-Mesrah el-Kıssa en-Nakdu'l-Edebi*, Dâru'l-Ma'rifeti'l-Câmi'iyye, el-İskenderiyye, 2000.
- Âşûr, Numan, *Me'a'r-Ruvvâd*, el-Hey'etu'l-Mısriyyetu'l-Âmme li'l-Kitâb, Kahire, 1987.
- Âşûr, Radvâ, “Avdetu'r-Rûh beyne'l-Vâki'iyeti ve'r-Rûmânsiyye”, *Mecelletu Edeb ve Nakd*, 1984, S. 5, ss. 39-44.
- Âşûr, Semîre Abdussellâm, *Kambîz Beyne'l-Firdevsî ve Şevkî*, Kutubun Arabiyye, Kahire, ty.
- At'ût, Asîl Abdulvehhab Yusuf, “Ahmed Şevki: Dirâse fî A'mâlihi'r-Rivâ'iyye”, Câmi'atu'n-Necâhi'l-Vataniyye, Kulliyetu'd-Dirâsâti'l-'Ulyâ, (Yüksek Lisans Tezi), Filistîn, 2010.
- Atîk, Abdulaziz, *fî'n-Nakdi'l-Edebi*, Dâru'n-Nahdati'l-'Arabiyye, Beyrut, 1972.
- Atiyye, Ahmed Muhammed, “Mendûr Sevriyyen”, *Mecelletu Edeb ve Nakd*, 1985, S. 12, ss. 93-101.
- Avad, İbrâhîm, *Dr. Mendûr beyne Evhâmi'l-İddi'â'il-Arîda ve Hakâ'iki'l-Vâki'i's-Salba, Selâsu Kadâyâ Sâhine*, Mektebetu Zehrâ'i'ş-Şark, Kahire, 1999.
- Avad, Luvîs, *'Alâ Hâmişi'l-Ğufrân*, Dâru'l-Hilâl, Kahire, 1966.
- el-Ayyûtî, Emîn, “el-Fennu li'l-Fenn”, *Mecelletu'l-Hilâl*, 1994, S. 1, ss. 24-30.
- “Sârter ve'r-Rivâye et-Târîhiyye”, *Mecelletu'l-Fikri'l-Mu'âsir*, 1967, S. 25, ss. 130-135.
- el-Azeb, Muhammed Ahmed, “Âhiru'l-Amâlîka: Mahmûd Hasen İsmâ'îl”, *Mecelletu'l-Hilâl*, 1981, S. 6, ss. 26-31.

- el-Bahrâvî, Seyyid, *el-Envâ'u-Nesriyye fi'l-Edebi'l-'Arabiyyî'l-Mu'âsir*, I-III, Mektebetu'l-Encilû el-Misriyye, Kahire, ty.
- el-Basri, Abdulcebbar Dâvût, "Mûsîka's-Şi'ri'l-'Îrâkiyyi'l-Mu'âsir", *Mecelletu'l-Âdâb*, 1957, S. 9, ss. 28-31, 93-95.
- Bâşe, Umer Mûsâ, *el-Edebu fi Bilâdi's-Şâm: 'Usûru'z-Zenkîyyîn ve'l-Eyyûbîyyîn ve'l-Memâlik*, el-Mektebetu'l-Abbâsiyye, Dimeşk, 1973.
- el-Ba'albekî, Munîr, "Kûhu'l-'Ammi Tûm li Herriet", *Mecelletu'l-Âdâb*, 1953, S.8, ss. 45.
- Be'lî, Hifnâvî, "Racâ'u'n-Nekkâş ve'l Meşrû'u'l-Nakdiyyu's-Sekâfî", *Mecelletu'l-Ma'rife*, 2008, S. 542, ss.185-204.
- Bedevî, Abdurrahmân, *el-Însâniyye ve'l-Vucûdiyye fi'l-Fikri'l-'Arabî*, Vikâletu'l-Matbû'ât, el-Kuveyt – Dâru'l-Kalem, Beyrût, 1982.
- Bedevî, Ahmed Muhammed, "Abdulkâhir el-Curcânî", *Mecelletu'l-'Arabî*, 1964, S. 66, ss. 87-94.
- Bedevî, Ahmed Zeki, *Mu'cemu Mustalahâti'l-'Ulûmi'l-İctimâ'iyye: İngilîzi Feransi 'Arabi*, Mektebetu Lubnân, 1982.
- Bedr, Abdulmuhsin Tâhâ, "eş-Şi'ru'l-'Arabî ve't-Tecrubetu'l-Însâniyye", *Mecelletu'l-Âdâb*, 1956, S. 2, ss. 153-159.
- Behcet, Muncid Mustafa, "Melâmihu mine'n-Nakdi's-Siyâsî ve'l-İctimâ'î fiş-Şi'ri'l-Endelusî 'alâ 'Ahdî't-Tavâ'f", *Mecelletu Edebi'r-Râfideyn*, 1980, S. 12, ss. 243-280.
- Bennette, Andrew, and Royle, Nicolas, *Introduction to Literature, Criticism and Theory*, Pearson Longman, London, 2004.
- el-Berâd'î, Hâlit, "en-Nazariyyetu'n-Nakdiyye 'inde'l-Kartâcennî" *Mecelletu'l-Me'rife*, 1981, S. 233, ss. 124-139.
- Berrâde, Muhammed, *Muhammed Mendûr ve Tanzîru'l-Nakdi'l-'Arabî*, Dâru'l-Fikr, Kahire, 2005.
- el-Beyâtî, 'Abdulvehhâb, *Kasâ'idu Hubbin 'alâ Bevvâbâti'l-'Âlemi's-Seb'*, Dâru's-Şurûk, Kahire, 1985.
- Bû 'Allâm, Bû 'Âmir, "Cedelu't-Tab'î ve's-San'ati fi'n-Nakdi'l-'Arabiyyî'l-Kadîm: Da'vetun ile Î'âdeti'n-Nazar", *Mecelletu'l-Vâhâti li'l Buhûsi ve'd-Dirâsât*, 2014, C. VII, S. 2, ss. 47-59.

- Bû Bekare, Afâf, “er-Ru’yetu’n-Nakdiyye ‘inde Ğâlî Şukri min Hilâli Kitâbihi Şi’rune’l-Hadîs ile Eyne”, Câmi’atu Muhammed Bû Dyâf, Kulliyetu’l-Âdâbi ve’l-Luġât, Kismu’l-Luġati ve’l-Edebi’l-‘Arabî, (Yüksek Lisans Tezi), el-Mesîle, el-Cezâ’ir, 2015.
- Bû Hasen, Ahmed, *el-‘Arabu ve-Târîhu’l-Edeb: Nemûzecu Kitâbi’l-Eġânî*, Dâr Topkal li’l-Neşr, ed-Dâru’l-Beydâ’, 2003.
- Bû Herûr, Habîb, “Temessulu’l-Âher fi’n-Nassi’l-Edebi’l-Urubbiyyî’l-Hadîs: Mukârabetun li-Âliyyâti’t-Tefâ’uli’n-Nassiyye”, *Mecelletu Âdâbi’l-Basra*, 2011, S. 56, ss. 1-20.
- Bû Lik‘îbât, Ferîde, “en-Nakdu’l-Luġavî fi’l-Karnî’r-Râbi’i’l-Hicrî”, Câmi’atu Mentûrî, Kulliyetu’l-Âdâb, Kismu’l-Luġati’l-‘Arabîyyeti ve Âdâbihâ, (Yüksek Lisans Tezi), Kusentîne, el-Cezâ’ir, 2009.
- Bû Ter‘e, Bû Bâkir, “el-Binyetu’l-İhâliyye fî Dîvânî Kasâ’idi Meġdûbin ‘aleyhâ li-Nizâr Kabbânî”, Câmi’atu’l-Hâc Lihder, Kulliyetu’l-Âdâbi ve’l-‘Ulûmi’l-İnsâniyye, Kismu’l-Luġat’l-‘Arabîyyeti ve-Âdâbihâ, (Yüksek Lisans Tezi), Bâtne, el-Cezâ’ir, 2009.
- Budeyr, Ahmed Abdulfettâh, *el-Emîr Ahmed Fu’âd ve Neş’etu’l-Câmi’ati’l-Misriyye*, Camiatü’ Fuadil-Evvel, el-Kahire, 1950.
- Bulbul, Ferhân, “Mendûr beyne’l-Cemâliyye ve’l-Eyduyûlûciyye”, *Mecelletu’l-Edîb*, 1965, S. 12, ss. 9-12.
- el-Bustânî, Butrus, *Udebâ’u’l-‘Arab fi’l-A’suri’l-Abbâsiyye: Hayâtuhum, âsârühum, Nakdu Âsârihim*, Dâru’l-Cîl, Beyrût, 1979.
-*Udebâ’u’l-‘Arab fi’l-Câhiliyye ve Sadri’l-İslâm*, Mu’essestu Hindâvî, 2014.
- el-Câdir, Mahmûd Abdullah, “Cuħdu’l-Asma’î’n-Nakdî fî Kitâbihi Fuhûletu’s-Şu‘arâ”, *Mecelletu’l-Mecme’i’l-‘İlmî el-‘İrâkî*, 1983, S. 4, ss. 191-232.
- “Masâdiru’s-Se‘âlibî fî Kitâbihi Yetîmeti’d-Dehr”, *Mecelletu’l-Mecme’i’l-‘İlmî el-‘İrâkî*, 1981, S. 1-2, ss. 321-362.
- el-Câhiz, Ebû Usmân Amr b. Bahr, *el-Beyân ve’t-Tebyîn*, I-IV, Tahkik Abdusselâm Muhammed Hârûn, Mektebetu’l-Hâncî, Kahire, 1998.
- Carlioni, J. C.– Filloux, J. C., *en-Nakdu’l-Edebi*, Çeviren: Kîti Sâlim, Tahkik: Cûrc Sâlim, Menşûrât Uveydât, Bayrut, Bâris, 1984 .

- Carlson, Marvin, *Nazariyyâtu'l-Mesrah: Ard Nakdi ve Târîhi mine'l-İğrîki ile Vaktine'l-Hâdir*, I-II, Çeviren: Vecdi Zeyd, Mu'essesetu Kutub Arabiyye, yy., 1997.
- Câsim, Azîz es-Seyyid, *Dirâsât Nakdiyye fi'l-Edebi'l-Hadîs*, el-Hey'etu'l-Misriyyetu'l-Âmmetu li'l-Kitâb, Kahire, 1995.
- el-Câzî, Ziyâd Câyiz, “Zavâhiru Uslûbiyyetun fî Şi'ri Ahmed 'Abdulmu'tî Hicâzî”, Câmi'atu Mu'te, 'Îmâdetu'd-Dirâsâti'l-'Ulyâ, (Yüksek Lisans Tezi) el-Kerak, el-Urdun, 2011.
- el-Cebelâvî, Muhammed Tâhir, “Kitâbu's-Sinâ'ateyn li-Ebî Hilâl el-'Askerî”, *Mecelletu Turâsi'l-İnsâniyye*, 1964, S. 6, ss. 493-504.
- Cebr, Alî, “en-Nez'etu'l-İnsâniyyetu fî't-Turâsi'l-'Arabî”, *Mecelletu'l-Ma'ârif*, 1980, S. 224, ss. 53-64.
- Cebri, Şefik, “et-Ta'rîfu ve'n-Nakd: Kitâbu Nakdi's-Şi'r li-Kudâme b. Ca'fer”, *Mecelletu'l-Mecme'i'l-İlmî el-'Arabî*, 1957, S. 2, ss. 353-355.
- el-Cede', Ahmed, *Mu'cemu'l-Udebâi'l-İslâmîyyîn el-Mu'âsirîn*, Dâru'd-Diyâ'i, 'Ammân, 2000.
- Celâl, Abdulmutî, “Kâmil Emîn Şâ'iru'l-İnsâniyyeti'l-Mutefâ'ilu'l-Muteşâ'im”, *Mecelletu'r-Risâleti'l-Cedîde*, 1957, S. 35, ss. 48-49.
- Celâl, Hâfîz, “el-Fudfilu'l-Misrî, el-Vesâ'lu't-Tiknîkiyyetu li'l-İktibâs”, *Mecelletu'l-Kahire*, 1991, S. 113, ss. 84-91.
- Celâluddîn, İbrâhîm, “Fî 'Âlemi't-Te'lîf: Nidâ'u'l-Mechûl: Rivâye Kasasiyye lî'l-Ustâz Mahmûd Teymûr”, *Mecelletu's-Sekâfe*, 1939, S. 43, ss. 47-49.
- el-Cenâbî, Ahmed Nasîf, “Mûsîka's-Şi'r Hel Lehâ Siletun bi-Mevdû'âti's-Şi'ri ve Ağrâdihî”, *Mecelletu el-Aklâm*, 1964, S. 4, ss. 126-132.
- Cevâd, Mustafa, “Mûsîkiyyetu's-Şi'ri'l-'Arabî”, *Mecelletu Abullu*, 1933, S. 10, ss. 1157-1161.
- el-Ceyyâr, Midhat, “Mefhûm Nakdi's-Şi'r 'inde'l-Mâzinî”, *Mecelletu'l-Kahire*, 1990, S. 103, s. 31.
- Chadwick, Charles, *er-Ramziyye*, Çeviren: Nesîm İbrâhîm Yusuf, el-Hey'etu'l-Misriyyetu'l-Âmmetu li'l-Kitâb, Kahire, 1992.
- Chipp, Herscel B., “Mâ Ba'de'l-İntibâ'iyye: Turukun Ferdiyye Nahve'l-Binâ'i ve't-Ta'bîr”, Çeviren: Hâlide Muhammed, *Mecelletu'l-Âdâbu'l-Ecnebiyye*, 2003, S. 114, ss. 40-54.

- Clot, Antoine Barthelemy, *Lemha Âmmé ile Mısr*, Çeviren: Muhammed Mesut, Matbaatu'l-Hevni, Kahire, ty.
- el-Cundî, Enver, *A'lâmun Lem Yunsifhum Cîluhum*, Matâbi'u'd-Dâri'l-Kavmiyye, Kahire, ty.
- *el-Musâcelâtu ve'l-Me'âriku'l-Edebiyyetu fî Mecâli'l-Fikri ve't-Târîhi ve'l-Hadâre*, Mektebetu'l-Âdâb, Kahire, 2008.
- *Mevsû'atu Mukaddimâti'l-'Ulûmi ve'l-Menâhic: Muhâveletun li-Binâ'i Menhecin İslâmî Mutekâmil*, I-X, Dâru'l-Ensâr, Kahire, 1982.
- *Zekî Mubârak: Dirâsatun Tahlîiyyetun li-Hayâtihi ve Edebihi*, ed-Dâru'l-Kavmiyyetu li't-Tibâ'a ve'n-Neşr, Kahire, ty.
- el-Cubûrî, Kâmil Selmân, *Mu'cemu'l-Udebâ'i mine'l-'Asri'l-Câhilî hattâ seneti 2002*, I-VII, Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, Beyrût, 2003.
- el-Cumahî, İbn Sellâm, *Tabakâtu Fuhûli's-Şu'arâ'*, Şerh: Muhammed Mahmûd Şâkir, Kahire, 1974.
- *Tabakâtu's-Şu'arâ'*, Tahkik: Joseph Hell, Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, Beyrût, 2001.
- el-Curcânî, 'Abdulkâhir b. 'Abdurrahmân b. Muhammed, *Esrâru'l-Belâğa*, Kara'ehu ve 'allaka 'eleyhi Mahmûd Muhammed Şâkir, Dâru'l-Medenî, Cidde, 1991.
- el-Curcânî, Alî Abdulazîz, *el-Vasâta beyne'l-Mutenebbi ve Husumuh*, tahkik: Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm – Alî Muhammed el-Bicâvî, İsâ el-Bâbî el-Halebî, Kahire, ty.
- el-Cuveynî, Mustafa es-Savî, *Âfâku mine'l-İbdâ'i ve't-Telakki fi'l-Edebi ve'l-Fenn*, Dâru'l-Ma'ârif, Kahire, 1983.
- Dâdâhvâh, Hasen - Zâdeh, Muhammed Hasen, “Dirâse Nakdîyye fî Hayâti Ebi'l-Ferac el-İsfahânî ve Kitâbihi el-Eğânî”, *Mecelletu İdâ'âtin Nakdiyye*, 2012, S. 7, ss. 83-95.
- ed-Dakkâk, Mecdî, “Recâ' en-Nekkâş”, *Mecelletu'l-Hilâl*, 2007, S. 2, ss. 6-27.
- Darâviş, Mustafa, *Hitâbu't-Tab'i ve's-San'a: Ru'yâ Nakdiyye fi'l-Menheci ve'l-Usûl*, Menşûrâtu İttihâdi'l-Kuttâbi'l-'Arab, Dimeşk, 2005.
- Darrâc, Faysal, “el-Vâki'u ve Tashîhu'l-Vâki'yye”, *Mecelletu Edeb ve Nakd*, 1985, S. 17, ss. 19-42.

- ed-Dâye, Muhammed Rıdvân, “Şi’ru ibni’r-Rûmî ve-Nakdu’l-Ahfeş ve’l-Hattu’l-Fâsilu beyne’t-Teşhîsî ve’l-Fennî”, *Mecelletu’t-Turâsi’l-‘Arabî*, 2005, S. 99-100, ss. 12-32.
- Dayf, Ahmed, “Corneille ve’t-Temsîl fî Feransâ”, *Mecelletu’l-Aklâm*, 1973, S. 2, ss. 672-676.
- *Mukaddime li-Dirâseti Belâğati’l-‘Arab*, Matba’etu’s-Sufûr, Kahire, 1921.
- Dayf, Şevkî, *el-Edebu’l-Arabiyyu’l-Mu’âsir fî Mısır*, Dâru’l-Ma’ârif, Kahire, 1961.
- *Muhâdarât Mecme’iyye*, Mecme’u’l-Luğati’l-Arabiyye, Kahire, 1998.
- el-Muvâzene Beyne Ebî Temmam ve’l-Buhturî, *Mecelletu’s-Sekâfe*, 1944, S. 289, s. 660-663.
- *en-Nakd*, Dâru’l-Ma’ârif, Kahire, 1984.
- *Tarihu’l-Edebi’l-Arabî: el-Asru’l-Câhilî*, Kahire, Dâru’l-Ma’ârif, 1960 .
- *Tecdidu’n-Nahv*, Daru’l-Ma’ârif, Kahire, 2013.
- Dehmân, Ahmed, “ed-Duktûr Zekî el-Aşmâvi Sâdinu’t-Turâsi’l-‘Arabî”, *Mecelletu’t-Turâsi’l-‘Arabî*, 2012, S. 127, ss. 257-260.
- Dendî, Muhammed İsmâ’îl, “es-Surreâliyyetu ve’ş-Şi’ru’l-‘Arabiyyu’l-Hadîs”, *Mecelletu’l-Ma’rife*, 1997, S. 409, ss. 77-95.
- Dervîş, Ahmed, *Ahmed eş-Şâyib Nâkiden*, el-Hey’etu’l-Misriyyetu’l-‘Âmmetu li’l-Kitâb, Kahire, 1994.
- Devvâre, Fu’âd, *‘Aşaratu Udebâ’i Yeteheddesûn*, el-Hey’etu’l-Misriyyetu’l-‘Âmmetu li’l-Kitâb, Kahire, 1996.
- ed-Dusûkî, Abdulaziz, “eş-Şi’ru ve-ş-Şu’arâ’ li ibn Kuteybe”, *Mecelletu’l-Hilâl*, 2002, S. 9, ss. 180-187.
-“Hasen el-Attâr Şâ’ir mine’l-Ezher”, *Mecelletu’l-Hilâl*, 1972, S. 2, ss. 87-96.
- Eagleton, Terry, *Literary Theory: an introduction*, Blackwell Publishing, Malden, MA, 1996.
- Ebû Heyf, Abdullah, *el-Mesrahu’l-‘Arabîyyu’l-Mu’âsir: Kadâyâ ve Ru’e ve Tecârub*, Menşûrâtu İttihâdi’l-Kuttâbi’l-‘Arab, Dimeşk, 2002.
- Ebû İsbâ’, Sâlih, “Kitabu’s-Sinâ’atayn ve Menziletuhu beyne’n-Nakdi ve’l-Belâğa”, *Mecelletu’l-Beyâni’l-Kuveytiyye*, 1973, S. 86, ss. 56-61.
- Ebû Şâdî, Ahmed Zeki, *Mine’s-Semâ’*, Mu’essesetu Hindâvî, Kahire, 2014.

- Ebû Zeyd, Nasr Hâmid, “et-Tenvîru’l-İslâmi: Cuzûruhu ve Âfâkuhu mine’l-Mu‘tezile ve İbn Ruşd ile Muhammed Abduh”, *Mecelletu’l-Kahire*, 1995, S. 150, ss. 39-50.
- Ebu’l-Huseyin, Heyâm, “Melâmih Ğarbiyye fî Şi‘ri Şevkî”, *Mecelletu’l-Kahire*, 1985, S. 37, ss. 7-9.
- Ebussu‘ûd, Fahrî, “en-Nez‘etu’l-İnsâniyyetu fi’l-Edebi’l-Hadîs”, *Mecelletu’l-Hilâl*, 1938, S. 1, ss. 61-64.
- Ebussu‘ûd, Vehbe, “et-Talî‘atu fi’l-Mesrahi’l-Mu‘âsir”, *Mecelletu’s-Sekâfe*, 1964, S. 52, ss. 30-32.
- Egri, Lajos, *Fennu Kitâbeti’l-Mesrahiyye*, Çeviren: Dirinî Haşebe, Mektebetu’l-Encilû el-Misriyye, Kahire, ty.
- *The Art of Dramatic Writing*, Simon & Schuster, UK, 2004.
- Eliot, T. S., *Hamlet and His Problems*, "The Sacred Wood", 1921, <http://www.bartleby.com/200/sw9.html> . Retrieved 26 Mars 2016.
- Sûku ‘Ukâz ‘Ankâ’u’l-Cezîreti’l-‘Arabiyye*, Dâru’l-Muhterifi’s-Su‘ûdî, Cidde, 2011.
- Emîn, Ahmed, *Feydu-l Hâtir*, I-X, Mektebetu Nahdatu Misir, Kahire, 1953.
- *Hayâti*, Muessesetu Hindâvî, Kahire, 2011.
- Emmanuel Fraisse – Bernard Mourâlîs, *Kadâya Edebiyye ‘Âmme: Âfâk Cedîde fi Nazariyyeti’l-Edeb*, Çeviren: Latîf Zeytûni, el-Meclisu’l-Vatani li’s-Sekâfe ve’l-Funûni ve’l-Âdâb, el-Kuveyt, 2004.
- el-Endelusî, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen ez-Zubeydî, *Tabakâtu’n-Nahvîyyîn ve’l-Luğavîyyîn*, Tahkik: Muhammed Ebu’l-Fadl İbrâhîm, Dâru’l-Ma’ârif, Kahire, 1984.
- Enîs, Abdulazîm- el-‘Âlim, Mahmûd Emîn, *fi’s-Sekâfati’l-Misriyye*, Dâru’s-Sekâfati’l-Cedîde, Kahire, 1989.
- Ernst, Carl W. "The Global Significance of Arabic Language and Literature", *Religion Compass*, 2013, vo. 7, no. 6, pp. 191-200.
- Es‘ad, Sâmiye Ahmed, “An Mesrahi’l-Hayâti’l-Yevmiyye”, *Mecelletu Fusul*, 1982, S. 3, ss. 151-158.
- el-Eyyûbi, İlyâs, *Târîhu Misre fî ‘Ahdi’l-Hidiv İsmâ‘il Bâşâ*, Mu’essesetu Hindâvî, Kahire, 2013.

- el-Eyyûbî, Yâsîn, *fi'r-Ramzi ve'r-Ramziyye Âfâk ve Mukevvinât*, Dâ'iretu's-Sekâfe ve'l-Îlâm, eş-Şârika, 2014.
- el-Ezher Târîhuhu ve Tatavvuruhu*, Takdim: Muhammed el-Behî, Vizâretu'l-Evkâf ve Şu'ûni'l-Ezher, Kahire, 1964.
- Fâ'iz el-Îrâkî, "Râmbu: Râ'idu's-Şi'ri'l-Hadîs", *Mecelletu'l-Ma'rife*, 1984, S., 263, ss. 176-183.
- Fadl, Salâh, *İlmu'l-Uslûb: Mebâdi'uhu ve-İcrâ'âtuhu*, Dâru's-Şurûk, Kahire, 1998.
- Fâlih, Celîl Raşîd, "İdtirâbu'r-Ru'yeti'n-Nakdiyye fi Mukaddimeti İbn Kuteybe", *Mecelletu Edebi'r-Râfideyn*, 1992, S. 24, ss. 9-33.
-"Kırâ'a fi Kitâbi'l-Bedî' li'İbni'l-Mu'tezz: Dirâse ve Takvîm", *Mecelletu Edebi'r-Râfideyn*, 1993, S. 25, ss. 7-29.
- Fâm, Lutfî, Yûnisku ve ellâ Ma'kûl, *Mecelletu's-Sekâfe*, 1964, S. 32, ss. 23-24.
- Fâm, Ya'kup, "Sadîkî ed-Duktûr Muhammed Avad", *Mecelletu's-Sekâfe*, 1943, S. 237, ss. 16-17.
- Fâris, Bişr, "Nidâ'u'l-Mechûl Kissa li'l-Ustâz Mahmûd Teymûr Neşarathâ el-Mekşûf", *Mecelletu'r-Risâle*, 1939, S. 331, s. 2101.
- Fârûk, Şûşe, "Melek Abdulazîz: el-Mukâtiletu bi'l-Hems", *el-Ehrâm*, 1999, Yıl: 124, S. 41271.
- Fayolle, Roger, "en-Nakdu'l-Edebi", Çeviren: Tâhir Heccâr, *Mecelletu't-Turâsi'l-Arabi*, 2007, Yıl: 27, S. 107, s. 169-178.
-, *Nahve 'İlmi'l-Edeb: İtticâhâtü'n-Nakdi'l-Mu'âsir*, (*Dirâsât fi'n-Nassi ve't-Tenâssiyye içinde*), Çeviren: Muhammed Heyrî el-Bikâ'i, Merkezi'l-İnmâ'i'l-Hadâri, Helep, 1998.
- el-Faysal, Semer Rûhi, "Hâzim el- Kartâcennî: Nakduhu ve Masâdiru Dirâsetihi", *Mecelletu'l-Ma'rife*, 2008, S. 541, ss. 60-71.
- "İbn el-Esîr el-Cezeri ve Kitâbuhu el-Meselu's-Sâ'iru fi Edebi'l-Kâtibi ve's-Şâ'ir", *Mecelletu't-Turâsi'i-Arabi*, 2000, S. 79, ss. 70-76.
- Fehmî, Mahmûd, "fi'l-Edebi'l-Ğarbi Lâmârtin ve'l-Harîf", *Mecelletu'r-Risâle*, 1933, S. 13, ss. 30-31.
- Ferec, Nebîl, "ed-Duktûr Luvîs 'Avad Yetehaddesu 'an Tecrubetihi en-Nakdiyyeti ve'l-Edebiyye", *Mecelletu'l-Mecelle*, 1970, S. 160, ss. 54-64.
- Ferguson, Charles A., "Diglossia", *Word* vol. 15, 1959, pp. 325-340.

-“The Arabic Koine”, *Language*, vol. 35, no. 4, (Oct. - Dec., 1959), pp. 616-630.
- Ferîh, Sihâm, “es-Se‘âlibi ve Kitâbuhu Yetîmetu’d-Dehr”, *Mecelletu’l-Beyâni’l-Kuveytiyye*, 1982, S. 197, ss. 12-36.
- Ferrâc, Abdussettar Ahmed, “Ebu Amr b. el-‘Alâ”, *Mecelletu’r-Risâle*, 1949, S. 813, s. 131-132.
- Fethî, İbrâhîm, *Mu‘cemu’l-Mustalahâti’l-Edebiyye*, el-Mu‘essesetu’l-Arabiyye li’n-Nâsirîn el-Muttehidîn, Tunus, 1986.
- Fettûh, Îsâ, “Dr. Luvîs ‘Avad Cevânibu min Hayâtihi ve Âsârihi’l-Edebiyye”, *Mecelletu’l-Ma‘rife*, 1991, S. 329, ss. 146-150.
- Feyyâd, Nikûla, “Kûh el-‘Ammi Tum”, *Mecelletu’l-Edîb*, 1944, S. 8, ss. 5.
- Filistîn, Vedî‘, “Hadisu Mustetdrad ‘an Selâme Mûsâ”, *Mecelletu’l-Edîb*, 1980, S., 11-12, ss. 5-9.
-“Min Hadîsi’ş-Şi‘ri ve’ş-Şu‘arâ’: el-Hayâtu’l-Melhamiyyetu li-Şâ‘iri’l-Melâhim Kâmil Emîn”, *Mecelletu’l-Hilâl*, 2004, S. 3, ss. 156-161.
- Flaubert, Gustave, *Madame Bovary*, Çeviren: Muhammed Mendûr, Dâru Şarkiyyât, Kahire, 1993.
- Fowlie, Wallace, “Mesrah Samuel Beckett beyne İntizâri Godot ve Lu‘beti’n-Nihâye”, Çeviren: Sa‘d Ardeş, 1963, S. 73, ss. 57-59.
- Fu‘âd, Ni‘mât Ahmed, “Hasâ’isu’ş-Şi‘ri’l-Arabi el-Hadîs”, *Mecelletu’l-Âdâb*, 1955, S. 1, s. 42-47, 97-103.
- Gide, André, *el-Bâbu’d-Dayyik*, Çeviren: Nezîh el-Hakîm, Dâru’l-Medâ li’s-Sekâfe ve’n-Neşr, Dimeşk, 1998.
- Gorard, S., “Sceptical or clerical? Theory as a barrier to combining methods”, *Journal of Educational Enquiry*, 2004, vol. 5, 1, pp. 1-21.
- Ğazzâvi, Necîb, “Ferdinand de Saussure Mu’essisu İlmi’l-Luğati’l-Hadîs”, *Mecelletu’l-Ma‘rife*, 1978, S. 202, s. 90-103.
- el-Habûbi, Mahmûd, “el-Fikru’n-Nakdî ‘inde Muhammed Mendûr”, *Mecelletu Ehli’l-Beyt*, 2005, S. 2, ss. 89-100.
- el-Hâcirî, Tâhâ, “Ebû ‘Ubeyde”, *Mecelletu’l-Kâtibi’l-Misrî*, 1946, S. 6, ss. 276-289.
- Hafâce, Muhammed Sakr, *Târihu’l-Edebi’l-Yunânî*, Mektebetu’n-Nahdati’l-Misriyye, Kahire, 1956.

- Hafâcî, Muhammed Abdulmun'im, "Mevkifu'n-Nukkâdi mine's-Şi'ri'l-Câhilî", *Mecelletu's-Sekâfe*, 1950, S. 886, ss. 715-717.
- *Medârisu'n-Nakdi'l-Edebiyyi'l-Hadîs*, ed-Dâru'l-Mısriyyetu'l-Lubnâniyye, Kahire, 1995.
- Hâfız, Muhammed Velîd, "Kirâ'a fî Fikri ibn Cinnî min Hilâli'l-Hasâ'is alâ Dav'i İlmi'l-Luğati'l-Hadîs", *Mecelletu't-Turâsi'l-'Arabî*, 1986, S. 25-26, ss. 72-85.
- el-Hakîm, Tevfik, *Bigmâlyun*, Dâru Misr li't-Tibâ'a, Kahire, ty.
- *Îzîs: Mesrahiyye*, Mektebetu Mısır, Kahire, 1988.
- *Kâlibuna el-Mesrahî*, Mektebetu Misr, Kahire, 1988.
- *Şehrazâd*, Mektebetu Misr, Kahire, 1934.
- Hakkî, Yahyâ, el-Edîbu'l-Kebîr Yahyâ Hakkî Şâhidun 'ale'l-'Asr, Röportaj: 'Umar Bittîşe, Dâru'l-Fârûk, Cîze, Mısır, 2010.
- Halef, Celâl 'Abdullâh, "er-Ramziyye fî's-Şi'ri'l-Ğarbî", *Mecelletu Kulliyetu'l-Âdâb-el-'Îrâk*, 2011, S. 97, ss. 121-143.
- Halîl, İbrâhîm, *fî Nazariyyeti'l-Edebi ve İlmi'n-Nass*, ed-Dâru'l-'Arabiyyetu li'l-'Ulûm-Nâşirûn, Beyrût, 2010.
- Halîl, Lu'ey Alî, *ed-Dehru fî's-Şi'ri'l-Endelusî: Dirâsetun fî Haraketi'l-Ma'nâ*, Hey'etu Ebû Zabî, Ebû Zabî, 2010.
- Hallûfe, Abdulaziz, "Nazariyyetu'l-Edebi 'inde Mendûr", *Mecelletu'd-Dirâsâti'l-Fikriyyeti ve'l-Edebiyye*, 2013, S. 1, ss. 39-60.
- Hamâde, İbrâhîm, "el-Melmûs ve'l-Mehmûs fî's-Şi'ri 'inde'd-Duktûr Muhammed Mendûr fî Zikrâ Rahîlihi 19-05-1965", *Mecelletu'l-Kahire*, 1989, S. 96, ss. 3-7.
- el-Hamedânî, Sâlim, "Şi'ru Ebî Temmâm fî Mîzâni'n-Nakdi'l-Kadîm", *Mecelletu Edebi'r-Râfidayn*, 1971, S. 3, ss. 63-97.
- Hamedâvî, Cemîl, "el-Mesrah ve'l-Cumhûr", *Mecelletu'l-Beyânî'l-Kuveytiyye*, 2010, S. 482, ss. 82-88.
- Hamilton, Edith, *el-Uslûbu'l-Yûnânî fî'l-Edebi ve'l-Fenni ve'l-Hayât*, Çeviren: Hannâ 'Abbûd, el-Ma'hedu'l-'Âli li'l-Funûni'l-Mesrahiyye, Dimeşk, 1997.

- Hammâd, Mahmûd, “30 ‘Âmen mine’t-Tecârub et-Talî‘iyyeti el-Îtâliyye: mine’t-Tecrîdi ile’l-Fenni’t-Tasvîri”, *Mecelletu’l-Hayâti’t-Teşkîliyye*, 1986, S. 21-22, ss. 84-93.
- Hammâdî, Abdurrahmân, “el-Mesrahu’l-‘Arabî: İşkâliyyetu’n-Nass”, *Mecelletu’l-Beyâni’l-Kuveytiyye*, 2008, S. 450, ss. 94-101.
- Hammâdî, Semûd, “Abdulkâhir el-Curcânî: Belâğatuhu ve Nakduhu”, *Havlîyyât el-Câmi‘ati et-Tûnusiyye*, 1976, S. 13, ss. 257-270.
- Hammûd, Mâcide, *Alâkatu’n-Nakdi bi’l-İbdâ‘*, Menşûrâtu Vizâretu’s-Sekâfe, Dimeşk, 1997.
- el-Harrât, İdvârd, “es-Surreâliyyetu fi’l-Edeb”, *Mecelletu’l-Beyâni’l-Kuveytiyye*, 1975, S. 107, ss. 25-29.
- Hassân, Temmâm, “el-Luğatu ve’n-Nakdu’l-Edebî”, *Mecelletu Fusûl*, 1983, S. 1, ss. 116-128.
- Hasen, Muhammed Abdulğeni, “‘Abdurrahmân Şukrî Şâ‘iru’l-Fikri ve’l-‘Âtife”, *Mecelletu’l-Fikri’l-Mu‘âsir*, 1966, S. 19, ss. 88-99.
- el-Havâtime, Alî Muhammed Sâlim, “Ebû Bekr es-Sûlî ve Cuhûduhu en-Nakdiyye”, *Câmi‘atu’ş-Şarki’l-Avsat Kulliyetu’l-Âdâbi ve’l-‘Ulûm, Kısmu’l-Luğati’l-‘Arabiyye*, (Yüksek Lisans Tezi), Ammân, el-Urdun, 2011.
- el-Hâvî, İlyâ, *Fi’n-Nakdi ve’l-Edeb*, I-V, Dâru’l-Kitâbi’l-Lubnânî, Beyrût, 1986.
- el-Hazâmî, Suleymân, “Evlâd Hâratinâ beyne’l-Vâki‘iyyeti ve’l-‘Abesiyye”, *Mecelletu’l-Beyâni’l-Kuveytiyye*, 2013, S. 515, ss. 52-54.
- el-Hecevî, Mahmûd, “el-Bedî‘ ‘inde Hâzim el-Kartâcennî”, *Mecelletu Âfâki’s-Sekâfeti ve’t-Turâs*, 1996, S. 13, ss. 26-34.
- Heddâre, Muhammed Mustafa, *Muşkiletu’s-Serikâti fin’-Nakdi’l-‘Arabi: Dirâse Tahlîliyye Mukârane*, Mektebetu’l-Encilu’l-Misriyye, Kahire, 1958.
- Hemze, Abdullatif, “Edebu’l-Kâdî el-Fâdil”, *Mecelletu’s-Sakâfe*, 1944, S. 267, ss. 16-17.
- Hennâ, İliyâ Halîm, “Zekî Mubârak: Safahâtun Matviyyetun min Hayâtihi”, *Mecelletu’l-Edîb*, 1972, S. 2, ss. 21-23.
- Hennâ, Tevfik, “Selâme Mûsâ fi Zikrâ Mevlidihi el-Mi‘eviyye”, *Mecelletu’l-Kahire*, 1989, S. 96, ss. 50-53.

- Herman, David, "Culler, Jonathan, Literary Theory: a very short introduction", *University of Wisconsin Press*, 1999, vol. 28, no. 2, issue 89, pp. 159-162.
- el-Hasnâvi, Âmir Sallâl Râhi, "Hâdisetu Dunşuvây Mevdû'an Şi'riyyen beyne Ahmed Şevki ve Hâfiz İbrâhîm", *Mecelletu'l-Kâdisiyyeti fi'l-Âdâbi ve'l-'Ulûmi't-Terbeviyye*, 2009, C. VIII, S. 3, ss. 77-116.
- Heykel, Ahmed, *fi'l-Edebi ve'l-Luğa*, Mektebetu'l-Usre, Kahire, 1998.
-*Tatavvuru'l-Edebi'l-Hadîs fi Misr min Evâ'ili'l-Karni't-Tâsi' Aşer ile Kiyâmi'l-Harbi'l-Kubra's-Sâniye*, Dâru'l-Ma'ârif, Kahire, 1994.
- Heykel, Muhammed Huseyin, *Sevratu'l-Edeb*, Dâru'l-Ma'ârif, Kahire, 1978.
-, *Zeyneb: Menâzir ve Ahlâk Rifîyye*, Dâru'l-Ma'ârif, Kahire, 1992.
- Hicâb, Muhammed Nebîh, *Belâğatu'l-Kuttâbi fi'l-'Asri'l-Abbâsi: Dirâsetun Tahlîliyyetun li-Tatavvuri'l-Esâlib*, Mektebetu't-Tâlîbi'l-Câmî'î, Kahire, 1986.
- Hicâzî, Semîr, *Kadâya'n-Nakdi'l-Edebîyyi'l-Mu'âsir Dirâse Tahlîliyye Nakdiyye el-Fikru'l-Hadîs*, ed-Dâru'l-Beydâ', 2008.
- Hidr, Abbâs, "Muhammed Ğuneymî Hilâl Râ'idu'l-Edebi'l-Mukâran fi'l-'Arabiyye: Mâzâ Ehaze el-Ûrubî mine'l-Edebi'l-'Arabî", *Mecelletu'd-Devha*, 1983, S. 11, ss. 35-37.
- Hidr, Hâzim Abdullah, "İbn Bessâm ve Kitâbuhu ez-Zahîre", *Âdâbu'r-Râfidayn*, 1974, S. 5, ss. 91-124.
- Hilâl, Ğays Hikmet, "İbn Hafâce Emiru Şu'arâ'i'l-Endelus fi Vasfî't-Tabî'a", *Mecelletu'l-Mevkifi'l-Edebi*, 2013, S. 504, ss. 145-150.
- Hilâl, Muhammed Ğuneymî, *el-Edebu'l-Mukâran*, Daru's-Sekâfe, Dâru'l-'Avde, Beyrut, ty.
- *en-Nakdu'l-Edebiyyu'l-Hedîs*, Dâru Nahdati Mısır, Kahire, 1997.
- *fi'n-Nakdi'l-Mesrahi*, Dâru Nahdatu Mısır, Kahire, 1955.
- *Kadâya Mu'âsira fi'l-Edeb ve'n-Nakd*, Dâru Nahdati Mısır li't-Tibâ'a ve'n-Neşr, Kahire, ty.
- el-Hilvî, Muhammed, "Zu'emâ'u'r-Rûmântizm: Lâmertîn", *Mecelletu Ebullû*, 1934, S. 6, 456-466.

- Hindâvî, Halîl – Umer ed-Dakkâk, *el-Muktebes min Vahyi'r-Risâle: Ahmed Huseyin ez-Zeyyat: Dirase ve Muhtârât*, Dâru'l-Kalem, el-Kuveyt, Daru's-Şark, Beyrut, ty.
-“Hel Yunkizu'l-Edebu el-İnsâniyye”, *Mecelletu'l-Edîb*, 1945, S. 11, ss. 3-4.
- Hudârî, Hayder, “et-Tecrubetu's-Slâviyye ve'd-Dersu'l-Mukâran li'l-Edeb”, *Mecelletu'l-Cem'iyyeti'l-İlmiyyeti'l-Îrâniyye li'l-Luğati'l-'Arabîyyeti ve Âdâbihâ*, 2008, S. 10, ss. 19-37.
- el-Hûfî, Ahmed, “Delâ'ilu'l-Î'câz li'l-Curcânî”, *Mecelletu Turâsi'l-İnsâniyye*, 1967, S.3, ss. 167-178.
- el-Hukmî, Abdulvehhâb, “Mefhûmu'n-Nakd 'inde Muhammed Mendûr”, *Mecelletu'l-'Arabî*, S. 217, 1976, ss. 39-41.
- Hûrşâ, Sâdik – Hâni, Meryem 'Azîz, “el-Klâsîkiyyetu'l-Cedîde ve Medâmînihâ et-Tecdîdiyyetu'l-Muştaraketu beyne'l-Edebeyni'l-Fârisî ve'l-'Arabî el-Hadîs”, *Îdâ'âtun Nakdiyye*, 2011, S. 7, ss. 9-29.
- Huseyin, Muhammed Muhammed, I-II, *el-İtticâhâtu'l-Vataniyyetu fi'l-Edebi'l-Mu'âsir*, Mektebetu'l-Âdâb, Kahire, 1968.
- Huseyin, Tâhâ, *Ahlâmu Şehrazâd*, Dâru'l-Ma'ârif, Kahire, 1965.
-, *Fi'l-Edebi'l-Câhilî*, Lecnetu't-Te'lîfi ve't-Tercemeti ve'n-Neşr, Kahire, 1933.
- *Hadîsu'l-Erbi'â'*, I-III, Dâru'l-Ma'ârif, Kahire, 1925.
-, *Hâfiz ve Şevkî*, Mektebetu'l-Hâncî, Kahire, ty.
- “Havle Kasîde”, *Mecelletu'r-Risâle*, 1933, Yıl: 1, S. 19, ss. 5-6.
- *Me'a Ebi'l-'Alâ'i fi Sicnihi*, Mu'essesetu Hindâvî, 2014.
- *Muzekkirâtu Tâhâ Huseyin*, Dâru'l-Âdâb, Beyrût, 1967.
- *Tecdîdu Zikrâ Ebi'l-'Alâ'*, Dâru'l-Ma'ârif, Kahire, 1963.
- el-Huseyinî, Fâtima bintu Hamîd b. Cevdullah, “Fikru Tâhâ Huseyin fi Dav'i'l-'Akîdeti'l-İslâmiyye”, Câmi'atu Umîi'l-Kurâ, Kulliyetu'd-Dave ve Usûli'd-Dîn, Kismu'l-'Akîde, (Yüksek Lisans Tezi), Mekke, 2009.
- el-Husnî, Fethî, “Şi'ru't-Tabî'ati 'inde'l-'Arab: es-Sanavberî ve ibn Hafâce Nemûzecen”, *Mecelletu'l-İthâf*, 1994, S. 51, ss. 49-54.

- İbn Cinnî, Ebu'l-Feth Usmân, *el-Fesr: Şerhu İbn Cinnî el-Kebîr ala Dîvânî'l-Mutenebbî*, Tahkik Rida Receb, Dâru Yenâbî', Dimeşk, 2004.
- *el-Hasâ'is*, I-III, Tahkîk, Muhammed Ali en-Neccâr, el-Mektebetu'l-İlmiyye, yy., ty.
- İbn Duheys, Abdumelik b. Abdullah, *Ta'limü'l-Benat bi'l-Memleketi'l-Arabiyyeti's-Suudiyye*, Yayınlayan Abdumelik b. Abdullah b. Düheys, er-Riyad, 1998.
- İbn el-Mu'tezz, Abdullah, *Kitâbu'l-Bedî'*, Yayına Hazırlayan: Ignatius Kratchkovsky, Dâru'l-Mesîre, Beyrût, 1982.
- İbn eş-Şerîf, Mahmûd, "Mahmûd Teymûr, Râ'idu'l-Kissati'l-'Arabiyye", *Mecelletu'l-Edîb*, 1966, S. 6, ss. 30-31.
- İbn Haldûn, Abdurrahmân, *Mukeddîmetu İbn Haldûn*, I-II, Yayınlayan: Muhammed ed-Dervîş, Dimeşk, 2004.
- İbn Hallikân, Ebu'l-Abbâs Şemsuddîn, *Vefeyâtu'l-A'yân ve Enbâu Ebnâ'iz-Zemân*, I-VIII, Tahkik: İhsân Abbâs, Dâru Sâdir, Beyrût, 1978.
- İbn Kuteybe, *eş-Şi'ru ve's-Şu'arâ'*, I-II, Tahkik: Ahmed Muhammed Şâkir, Dâru'l-Ma'ârif, Kahire, 1982.
- İbn Memâtî, *el-Fâşûş fi Hukm Karâkûş*, Abdullatîf Hemze, Kitâbu'l-Yevm, Kahire, ty.
- İbn Selâme, el-Beşîr, "Edebu't-Talî'e", *Mecelletu'l-Fikr*, 1978, S. 8, ss. 1093-1096.
- İbn Şehîd, Ebû 'Âmir Ahmed, *Risâletu't-Tevâbi'i ve'z-Zevâbi'*, Tahkik Butrus el-Bustânî, Dâr Sâdir, Beyrût, 1996.
- İbn Yahyâ, Abbâs, "el-Hitâbu'n-Nakdî 'inde İbni Vekî' et-Tenîsî", Câmi'atu'l-Cezâ'ir, Kulliyetu'l-Âdâbi ve'l-Luğât, Kismu'l-Luğati'l-'Arabiyyeti ve Âdâbihâ, (Doktora Tezi), el-Cezâ'ir, 2004.
- İbn Zekerîyâ, Ebu'l-Huseyin Ahmed b. Fâris, *Mu'cemu Mekâyisi'l-Luğa*, I-VI, Tahkik Abdusselâm Muhammed Hârûn, Dâru'l-Fikr, Dimeşk, 1979.
- İbn Zureyl, 'Adnân, "fi'r-Rivâyeti'l-Vucûdiyye", *Mecelletu'l-Edîb*, 1973, S. 11, ss. 22-25.
- İbrâhîm, Hamâda, "Havle'r-Rûmânsiyye", *Mecelletu'l-Beyânu'l-Kuveytiyye*, 1970, S. 46, ss. 51-55.
-, "el-Mesrahu'l-Mu'âsir: et-Ta'sîlu kable't-Tanzîr", *Mecelletu'l-Melik Su'ûd - el-Âdâb 1*, 1990, C. II, ss. 179-204.

- İbrâhîm, Muhammed Hâfiz, *Leyâli Satîh*, Mu'essestu Hindâvî lit-Ta'lîmi ve's-Sekâfe, Kahire, 2011.
- İbrâhîm, Mustafa Abdurrahman, *fi'n-Nakdi'l-Edebîyy'l-Kadîm 'inde'l-'Arab*, Kahire, 1998.
- İbrâhîm, Sun'ullah, *Zât: Rivâya*, Dâru'l Mustakbeli'l-'Arabî, Kahire, 1998.
- İbrâhîm, Tâhâ Ahmed, *Târîhu'n-Nakdi'l-Edebi 'inde'l-'Arabi mine'l-'Asri'l Câhili ile'l-Karni'r-Râbi'i'l-Hicrî*, Câmi'atul-Kâhire, Kulliyetu'l-Âdâb, Kismu'l-Luğati'l-'Arabiyye, ty.
- İbrâhîm, Zekerîyye, "Felsefetu'l-Fenni 'inde'l-Mâzinî", *Mecelletu'l-'Arabî*, 1967, S. 102, ss. 38-43.
-"Tecdîdu'l-Luğa", *Mecelletu'r-Risâle*, 1943, S. 498, ss. 58-59.
- Îd, Racâ', Bevâkîru'l-Mustalahâtî'n-Nakdiyye: Kırâ'a fi Kitâbi Tabakâti Fuhuli's-Şu'arâ' li İbni Sellâm el-Cumahî, *Mecelletu Fusûl*, 1986, S. 2, s. 107-122.
- Îsâ, Alî Necm, "Cuhûdu'l-Kâdi'l-Fâdil es-Siyâsiyye ve'l-Askerîyye ve's-Sekâfiyye fi Devleti Salâhuddîn el-Eyyûbi", *Mecelletu'l-Mevrid*, 2005, S. 3, ss. 52-56.
- el-İsfahânî, 'Îmâduddîn, *Harîdetu'l-Kasr ve Cerîdetu'l-'Asr*, Tahkik: Ahmed Emîn ve âherûn, Dâru'l-Kutub ve'l-Vesâ'iki'l-Kavmiyye, Kahire, 2005.
- İsmâ'îl, İzzuddîn, "Fikretu'l-İltizâm fi Dav'i'l-Felsefeti'l-Cemâliyye", *Mecelletu's-Sekâfe*, 1963, S.9, ss. 15-17.
- *et-Tefsîru'n-Nefsî li'l-Edeb*, Mektebetu Ğarîb, Kahire, 1990.
- K. M. Newton, *Nazariyyetu'l-Edebi fi'l-Karni'l-'İşrîn*, Çeviren: Îsâ 'Alî el-Âkûb, 'Ayn lid-Dirâsâti ve'l-Buhûsi el-İnsâniyyeti ve'l-İctimâ'îyye, el-Cîze, Mısır, 1996.
- Kâbîl, Muhammed, "el-Melekâtu ve's-Şi'r", *Mecelletu Abullu*, 1933, S. 8, s. 933-937.
- Kacce, Muhammed, "İbn Kazmân el-Endelusî ve Menhecuhu fi'z-Zecel", *Mecelletu Âfâki'l-Ma'rife*, 2010, S. 567, s. 306-316.
- el-Ka'îd, Yusuf, *Abkariyyetu'l-Mechûd: Mendûr Nâkiden li'l-Kissati ve'r-Rivâye*, el-Meclisu'l-A'la li's-Sekâfe, Kahire, 2005.
- el-Kalemâvî, Suheyr, "er-Ramziyye", *Mezâhibu'n-Nakdi'l-Edebi*, ed-Dâru'l-Kavmiyyetu li't-Tibâ'a ve'n-Neşr, Kahire, ty.
- *Fennu'l-Edeb: el-Muhâkâh*, Şeriketu Mektebeti Mustafe el-Bâbî el-Halebî, Kahire, 1953.

- Kalkîle, Abdulaziz, “Ebû Hilâl el-‘Askeri beyne’l-Belâgati ve’n-Nakd”, *Mecelletu’r-Risâle*, 1952, S. 999, s. 948-950.
- Kandîl, Fu’âd, *Muhammed Mendûr Şeyhu’n-Nukkâd*, el-Meclisu’l-A‘la li’s-Sekâfe, 2015.
- el-Karni, Âid b. Abdillâh, *Memleketu’l-Beyân*, Dâru İbn Hazm, Beyrut, 2001.
- Kâsim, Adnân Huseyin, “en-Nukkâdu’l-Muhdesûn ve’l-Muvâzenâtu’ş-Şi’riyye”, *Mecelletu’l-Beyâni’l-Kuveytiyye*, 1978, S. 146, ss. 50-59.
- el-Kâsimî, Alî, “limâze Uhmile’l-Mustalahu’t-Turâsi”, *Mecelletu’l-Munâzara*, 1993, S. 6, ss. 33-40.
- Kattân, İbrâhîm, “el-Kâdi el-Curcânî ‘Âlim ve Edîb ve Nâkid”, *Mecelletu’l-‘Arabi*, 1960, S. 21, ss. 103-106.
- Kehhâle, ‘Umer Rida, *Mu‘cemu’l-Mu’ellifîn: Terâcumu Mu’ellifi’l-Kutubi’l-‘Arabiyye*, I-IV, Mu’essesetu’r-Risâle, Beyrût, 1993.
- Keller, Jonathan, *en-Nazariyyetu’l-Edebiyye*, Çeviren: Reşâd Abdulkadir, Menşûrâtu Vizâratî’s-Sekâfe, Dimeşk, 2004.
- Kemâl, Ferîd, “Fîder Li Racine”, *Mecelletu Turâsi’l-İnsâniyye*, 1970, S. 4, ss. 331-353.
- Kemaluddin, Celîl, “Muhammed Mendûr ve Usûlu Nazariyyeti’ş-Şi’ri’l-Hadîs”, *Mecelletu’l-Beyâni’l-Kuveytiyye*, 1978, S. 145, s. 58-59.
- Kerem, Anton Ğattâs, *er-Ramziyye ve’l-Edebu’l-‘Arabiyyu’l-Hadîs*, el-Câmi’atu’l-Emrîkiyye, (Yüksek Lisans Tezi), Beyrut, 1947.
- Kerîm, Sâmih, Likâ’u’l-Fikri me‘a Muhammed Avad Muhammed, *el-Fikru’l-Mu‘âsir*, 1969, S. 50, April, ss. 160-170.
- el-Kîlâni, İbrâhîm, “Mine’l-Edebi’l-Feransi er-Rûmânsi: Alfred de Musset ve Leyâlîh”, Çeviren: Mâcid Heyr Bik, *Mecelletu’l-Âdâbi’l-Ecnebiyye*, 1980, S. 23, ss. 37-57.
- el-Kirmilli, Anastâs, “İle’l-Ustâzi’l-Bişbîşi”, *Mecelletu’r-Risâle*, 1943, S. 597, ss. 31-33.
- Kudâme b. Ca‘fer, Ebu’l-Ferec, *Nakdu’ş-Şi’r*, Şerh: Muhammed İsâ Menûn, Yayınlayan: Muhammed İsâ Menûn, yy., 1934.
- Nakdu’ş-Şi’r, Tahkik: Muhammed Abdulmun’im Hafâcî, Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, Beyrut, ty.

- el-Kutt, Abdulkadir, “Havle’ş-Şi’ri’l-Mehmûs”, *Mecelletu’s-Sekâfe*, 1942, S. 194, ss. 10-17.
- Kutub, Seyyid, “el-Edebu’l-Mehmûs ve’l-Edebu’s-Sâdık”, *Mecelletu’r-Risâle*, 1943, S. 515, s. 390-392.
- “el-Edebu’l-Mehmûs ve’l-Edebu’s-Sâdık”, *Mecelletu’r-Risâle*, 1943, S. 518, ss. 451-453.
- “el-Edebu’l-Mehmûs ve’l-Edebu’s-Sâdık”, *Mecelletu’r-Risâle*, 1943, S. 520, ss. 489-491.
- Lagarde, Andre– Michard, Laurent, “el-Vucûdiyye”, Çeviren: Nu’mâ Habîb, *Mecelletu’l-Âdâbi’l-Ecnebiyye*, 2001, S. 108, ss. 87-96.
- Lanson, Gustave, “Menhecu’l-Bahsi fî Târihi’l-Edeb”, (*en-Nakdu’l-Menheci ‘inde’l-Arab içinde*), Çeviren: Muhammed Mendûr, Nahdatu Mısır, 1996
- el-Lebbân, Semîr, “el-Hareketu ve’l-Îdâ’e fî’l-Mesrahi Beyne’t-Taklîdiyyeti ve’l-Melhamiyye”, 1990, S. 104, ss. 76-78.
- Leeming, David A, *Creation Myths of the World: an encyclopedia*, ABC CLIO, LLC, Santa Barbra, CALifornia, 2009.
- Lihmidânî, Hamîd, “el-Meksadiyyetu ve Devru’l-Mutelakkî ‘inde Abdilkâhir el-Curcânî”, *Mecelletu Cuzûr*, 1999, S. 2, ss. 209-220.
- *er-Rivâyetu’l-Mağribiyye ve Ru’yetu’l-Vâki’i’l-İctimâ’i: Dirâse Bunyeviyye Tekvîniyye*, Dâru’s-Sekâfe, er-Rebât, 1985.
- Ma’rûf, Fevzi, *Hâkezâ Yasna ‘ûne Enfusehum Şahsiyyât ve Mevâkif, İttihâdu’l-Kuttâbi’l-Arab*, Dimeşk, 1997.
- el-Mâcid, Mâcid b. Muhammed, “el-Mutelakkî ‘inde Abdulkâhir el-Curcânî”, *Mecme’u’l-Luğati’l-Arabiyyeti’l-Urdunî*, 2005, S. 68, ss. 107-134.
- el-Mâdî, Şukrî ‘Azîz, *fî Nazariyyeti’l-Edeb*, Dâru’l-Muntehabi’l-Arabi, Beyrut, Lubnan, 1993.
- Maguire, Jon, *el-Vucûdiyye*, Çeviren: İmâm Abdulfettâh İmâm, Tahkik, Fu’âd Zekeriyâ, el-Meclisu’l-Vatani li’s-Sekâfe ve’l-Funûn ve’l-Âdâb, el-Kuveyt, 1982.
- el-Mağribi, İbn Sa’îd, *el-Muğrib fî Hule’l-Mağrib*, Tahkik: Şevki Dayf, Dâru’l-Ma’ârif, Kahire, 1993.

- el-Mahmûd, Cemâl el-Câsim, “Fennu’l-Makâle”, *Mecelletu Câmi’atu Dimesk li’l-Ulûmi’l-İktisâdiyye ve’l-Kânûniyye*, 2008, C. XXIV, S. 1, ss. 445-490.
- Mahmûd, Mahmûd Husnî, “Mevkifu min Yûnus b. Habîb”, *Mecelletu Mecme’i’l-Luğati’l-‘Arabiyye*, ss. 118-151.
- Mansûr, Hamdî, “Ma’raketu’l-Kâdisiyye fi Şi’ri Sadri’l-İslâm”, *Mecelletu Mecme’i’l-Luğati’l-‘Arabiyyeti’l-Urduni*, 2000, S. 59, ss. 43-98.
- el-Matlabi, Abdulcebbar, “Hassân b. Sâbit fi Me’âyiri’n-Nakd”, *Mecelletu’l-Mevrid*, 1980, S. 4, ss. 303-328.
- Matlûb, Ahmed, *Abdulkâhir el-Curcânî: Belâğatuhu ve Nakduhu*, Vikâletu’l-Matbû’ât, el-Kuveyt, 1973.
- el-Mâzinî, Abdulkadir, *eş-Şi’ru: Ğâyâtuhu ve Vasâ’ituhu*, Tahkik: Fevzi Terhîni, Dâru’l-Fikri’l-Lubnâni, Beyrut, 1990.
- *Hasâdu’l-Heşîm*, Mu’essesetu Hindâvî, Kahire, 2011.
- *Şi’ru Hâfiz*, Mu’essesetu Hindâvî, Kahire, 2013.
- Mecdî, Sâlih, *Divânu’l-Merhûm es-Seyyid Sâlih Mecdî Bek*, el-Matba’atu’l-Emîriyye, Kahire, 1311.
- Mecelletu’l-Beyân, “Mahmûd Teymûr: Hayâtuhu, Mekânatuhu, A’mâluhu”, *Mecelletu’l-Beyân el-Kuveytiyye*, 1973, S., 91, ss. 22-26
- Mecîdî, Hasan – Ahmedîna, Seyyid Muhammed, “en-Nakdu’l-Edebiyyu’l-Mu’âsir ve Te’esuruhi bi’l-Menâhici’l-Ĝarbiyye: Dirase ve Tahlîl”, *İdâ’atu Nakdiyye*, 2012, Yıl: 2, S. 8, ss. 101-114.
- Medenî, Muhammed, *en-Nakdu ve Tercemetu’n-Nassi’l-Mesrahi Dirâse fi Te’sîri’l-Menheci’n-Nakdi ‘alâ Tercemeti’l-Mesrahi’l-‘Âlemi*, Dâru’l-Hudâ li’n-Neşri ve’t-Tevzî’, Kahire, ty.
- Mefkûde, Sâlih, *Ebhâs fi’r-Rivâyeti’l-Arabiyye*, Mehbaru Ebhâs fi’l-Luğa ve’l-Edebi’l-Cezâ’iri, el-Cezâ’ir, 2008.
- Meister, Jan Christoph, *Narratologia: Computing acting: A narratological Approach*, Berlin, DEU: Walter de Gruyter, 2003.
- Mekkâvî, Abdulğaffâr, “Likâ’ me’a’d-Duktûr Abdulğaffâr Mekkâvî”, Ecra’l-Hivâr Râdi Hakîm, *Mecelletu’l-Beyani’l-Kuveytiyye*, 1980, S. 176, ss. 68-76.
- Mekkî, et-Tâhir Ahmed, *el-Edebu’l-Mukâran Usûluhu ve Tatavvuruhu ve Menâhicuhu*, Dâru’l-Ma’ârif, Kahire, 1987.

- *el-Edebu'l-Mukâran Usûluhu ve Tatavvuruhu ve Menâhicuhu*, Dâru'l-
 'Âlemi'l-'Arabi, Kahire, 2010.
- Mendûr, Muhammed, "Asertu bihi ve 'Asertu 'aleyhi", *Mecelletu'r-Risâle*, 1942, S.
 491, ss. 1101-1102.
-, "Beyne'l-Fushâ ve'l-'Âmmiyye fi't-Ta'bîri'l-Edebi",
Mecelletu'l-Hivâr, 1965, S. 15, s. 46-49.
-, Bigmâlion ve'l-Esâtîr fi'l-Edeb", *Mecelletu's-Sekâfe*, 1942, S.
 184, ss. 21-24.
-, "Cefrûş", *Mecelletu's-Sekâfe*, 1941, S. 115, ss. 24-27.
-, "Ebhâsu'n-Nakdi'l-Mesrahi", *Mecelletu'l-Âdâb*, 1957, S. 1, s 44-
 47.
-, *el-Edebu ve Funûnuh*, Nahdatu Mısır, Kahire, 2006.
-, *el-Edebu ve Mezâhibuhu*, Nahdatu Mısır, Kahire, ty.
-, "Ervâh ve Eşbâh: eş-Şi'ru ve'l-Esâtîr", *Mecelletu's-Sekâfe*, 1942,
 S. 187, ss. 20-24.
-, *fi'l-Edeb ve'n-Nakd*, Nahdatu Mısır, Kahire, 1988.
-, *fi'l-Mizâni'l-Cedîd*, Mu'essesât 'A. b. Abdullah, Tunus, 1988.
-, "Julian Sorell", *Mecelletu's-Sekâfe*, 1941, S. 141, ss. 22-27.
-, *Kadâya Cedîde fi Edebine'l-Hadîs*, Dâru'l-Âdâb, Beyrût, 1958.
-, "*el-Kıssatu'l-Kasîre beyne'l-Besâtati ve't-Te'kid*", *Mecelletu'l-
 Kıssa*, 1965, S. 6, ss. 35-38.
-, *Kitâbâtu Muhammed Mendûr el-Mechûle*, I-II, Derleyen: Sâmi
 Suleymân Ahmed, el-Meclisu'l-A'la li's-Sekâfe, Kahire, 2009.
-, *el-Klâsîkiyye ve'l-Usûlu'l-Fenniyye li'd-Dirâmâ*, Dâru Nahdati
 Mısır, el-Kahire, ty.
-, Luvîs Avad Nâkiden", *Mecelletu'l-Mecelle*, 1961, S. 57, ss. 21-
 27.
-, "Ma'raketu'l-Kıssa beyne'l-Mu'eyyidîn ve'l-Mu'âridîn",
Mecelletu'r-Risâleti'l-Cedîde, 1954, s. 11.
-, "*el-Ma'rife ve'n-Nakd*", *Mecelletu's-Sekâfe*, 1942, S. 203, s. 8-
 12.
-, *Me'ârik Edebiyye*, Dâru Nahdatu Mısır, Kahire, ty.

-, “*el-Mesrah fi Ahdi’s-Sevra Hâdiruhu ve Mustakbeluhu*”,
Mecelletu’l-Mecelle, 1964, S. 91, ss. 26-29.
-, *el-Mesrah*, Dâru’l-Me‘ârif, Kahire, ty
-, *Mesrahiyyâtu Şevki*, Dâru Nahdati Mısır, Kahire, ty.
-, “*Mesrahiyyâtu Şevki*”, *Mecelletu’l-Âdâb*, 1958, S. 11, ss. 5-7.
-, “*Mesrahiyyâtu Şevki*”, *Mecelletu’l-Âdâb*, 1958, S. 23, s. 27-32.
-, *Mesrahu Tevfik el-Hakîm*, Dâru Nahdati Mısır, Kahire, ty.
-, “*el-Mesrahu’l-Hadîs ve Silsiletu’t-Tetavvurâti’s-Sâbika*”,
Mecelletu’l-Mecelle, 1957, S. 7, ss. 102-110.
-, *el-Mesrahu’n-Nesri*, Nahdatu Mısır, Kahire, 2002.
-, “*min Me‘âni’l-Vataniyye Nâpulyûn Ustûratun Edebiyye*”,
Mecelletu’s-Sekâfe, 1942, S. 162, ss. 9-12.
-, *en-Nakdu ve’n-Nukkâdu’l-Mu‘âsirûn*, Dâru Nahdati Mısır,
Kahire, 1997.
-, *en-Nakdu’l-Menheci ‘inde’l-‘Arab*, Nahdatu Mısır, 1996.
-, “*Nazariyyetu Abdulkâhir el-Curcânî*”, *Mecelletu’s-Sekâfe*, 1943,
S. 213, s. 7-9.
-, *Nazariyyetu Abdulkâhir el-Curcânî*”, *Mecelletu’s-Sekâfe*, 1943,
S. 214, s. 13-15.
-, *Nemâzic Beşeriyye*, Nahdatu Mısır, Kahire, 1997.
-, “*Nemâzic Beşeriyye: el-Burcuvâzi es-Sağîr*”, *Mecelletu’r-*
Risâleti’l-Cedîde, 1954, S. 1, ss. 24-25.
-, “*Nemâzic Beşeriyye: el-Ustâzu Pethelin*”, *Mecelletu’s-Sekâfe*,
1943, 240, ss. 18-21.
-, “*Nemâzic Beşeriyye: Rastignac*”, *Mecelletu’s-Sekâfe*, 1943, S.
244, ss. 16-20.
-, “*Nemâzic Beşeriyye: Rastignac*”, *Mecelletu’s-Sekâfe*, 1943, S.
245, ss. 14-16.
-, “*en-Neşâtu’l-Mesrahi fi ‘Âmeyn*”, *Mecelletu’l-Mecelle*, 1961, S.
54, ss. 95-96.
-, “*Nidâ’u’l-Mechûl ve’l-Edebu’l-Vâki’i*”, *Mecelletu’s-Sekâfe*,
1942, S. 194, ss. 21-24.

-, “Nidâ’u’l-Mechûl ve’l-Edebu’l-Vâki’i”, *Mecelletu’s-Sekâfe*, 1942, S. 195, ss. 21-23.
-, “Sû’u Tefâhum ve Fennu’l-Uslûb”, *Mecelletu’l-Kâhire*, 1995, S. 148, ss. 22-25.
-, “eş-Şi’ru’l-Mehmûs: Yâ Nefsu li-Nesîb Arîda”, *Mecelletu’s-Sekâfe*, 1942, S. 191, ss. 21-24.
-, “eş-Şi’ru’l-Mehmûs: Yâ Nefsu li-Nesîb Arîda”, *Mecelletu’s-Sekâfe*, 1942, S. 190, ss. 14-17.
-, “eş-Şi’ru’l-Mehmûs”, *Mecelletu’s-Sekâfe*, 1942, S. 189, ss. 15-18.
-, *eş-Şi’ru’l-Misrî ba’de Şevki*, I-III, Nahdatu Mısır, ty.
-, “Şu’arâ’u’n-Nukkâd”, *Mecelletu’s-Sekâfe*, 1942, S. 197, ss. 8-12.
-, “et-Ta’bîru’ş-Şi’ri beyne’s-Sûkiyyeti ve’r-Ramziyye”, *Mecelletu’l-Mecelle*, 1958, S. 20, s. 94-101.
-, *Te’sîsu Funûni’s-Serd ve Tatbîkâtuhâ*, Takdim: Târik Mendûr, Tahkik: Muhammed Hasen Abdullah, el-Hey’etu’l-Âmmetu li-Kusûri’s-Sekâfe, Kahire, 2008.
-, “Tevfik el-Hakîm ve Mesrahune’l-Mu’âsir”, *Mecelletu’l-Mecelle*, 1962, S. 60, ss. 18-21.
-, *Zehrâtu’l-‘Umr*”, *Mecelletu’s-Sekâfe*, 1943, S. 257, ss. 21-23.
-, “Zehrâtu’l-‘Umr”, *Mecelletu’s-Sekâfe*, 1943, S. 258, ss. 16-18.
-, *Zikrayât Edebiyye*, Takdim: Târik Mendûr, el-Meclisu’l-A’la li-s-Sekâfe, Kahire, 2015.
- el-Menî’î, Hasen, *en-Nakdu’l-Mesrahi’l-Arabi: İtlâlatun alâ Bidâyetihî ve Tetavvurihî*, el-Merkezu’d-Devli li-Dirâsâti’l-Furce, Tance, el-Mağrib, 2011.
- el-Merzubânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İmrân b. Mûsâ, *el-Muveşşeh fî Me’âhizi’l-Ulemâ’i ‘ale’ş-Şu’arâ’*, Tahkik: Muhammed Huseyin Şemsuddîn, Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, Beyrût, 1995.
- Meydânî, Abdurrahman Hasan Hanbeke, *el-Belâğatu’l-Arabiyye Ususuhâ ve Ulûmuhâ ve Funûmuhâ*, I-II, Dâru’l-Kalem, Dimeşk; ed-Dâru’ş-Şâmiyye, Beyrût, 1996.

- el-Mısri, Muhammed Abdulğani - el-Berâzi, Mecd Muhammed el-Bâkîr, *Tahlîlu'n-Nassi'l-Edebi beyne'n-Nazariyyeti ve't-Tatbîk*, Mu'essesetu'l-Varrâk, Ammân, 2002.
- Miftâh, Halûf, “Şi'riyyetu'l-Hivâri fi'l-Hitâbi'l-Mesrahi el-Cezâ'iri min 1962 İle'l-Ân”, Câmi'atu'l-Hâc Lehdar, Kulliyetu'l-Âdâb ve'l-Luğâti ve'l-Funûn, Kismu'l-Luğati ve'l-Edebi'l-Arabi, (Doktora Tezi), Bâtne, el-Cezâ'ir, 2015.
- Miftâh, Râbî', *Bânarâma el-İşk ve'l-Kitâbe Siyeru Hayâti Kuttâb*, Vekâletu's-Sahâfeti'l-Arabiyye, Kahire, 2015.
- Molsan, Clément, *Mâ et-Târîhu'l-Edebi*, Çeviren: Hasen et-Tâlib, Dâru'l-Kitâbi'l-Cedîd el-Muttehide, Benî Ğâzî, Lîbya, 2010.
- Mu'nis, Huseyin, *el-Hadâra Dirâse fi Usûli ve 'Avâmili Kiyâmihâ ve Tetavvurihe*, el-Meclisu'l-Vatani li's-Sekâfe ve'l-Funûn ve'l-Âdâb, el-Kuveyt, 1978.
- el-Mu'allakâtu's-Seb'*, Rivâyetu Ebî Bekr Muhammed b. el-Kâsım el-Enbârî, Hazırlayan: Abdulaziz Muhammed Cuma, Muessesetu Câizeti Abdilaziz el-Bâbtîn li'l-İbdâ'iş-Şi'ri, Kuveyt, 2003.
- Mubârak, Alî, *el-Hutat et-Tevfikiyye el-Cedîde li-Mısır ve Mudunihe ve Bilâdihe'l-Kadîme ve's-Şehîre*, el-Matba'atu'l-Emîriyye, Kahire, 1306.
-, *Alemu'd-Dîn*, I-IV, Matba'atu Cerîdeti'l-Mehrûse, el-İskenderiyye, 1882.
- Mubârak, Zeki, “ed-Desâ'isu'l-Edebiyyetu beyne'l-Mutenebbi ve's-Sâhib b. 'Abbâd”, *Mecelletu'l-Hilâl*, 1935, S. 10, ss. 1151-1152.
- Muhammed, Belvâhum, “Nakdu's-Şi'ri 'inde Muhammed Mendûr”, Câmi'atu'l-Kâhire, Kulliyetu'l-Âdâb, Kismu'l-Luğati'l-Arabiyye, (Yüksek Lisans Tezi), Kahire, 1983.
- Muhammed, Muhammed İsmâil, “Victor Hugo Râ'idu's-Şu'arâ'i'r-Rûmântikiyyîn fi'l-Karni't-Tâsi' 'Aşar”, *Mecelletu's-Sekâfe*, 1964, ss.13-16.
- Muhammed, Muhiddin, “el-Vucûdiyye Limâzâ?”, *Mecelletu'l-Âdâb*, 1958, S. 9-10, ss. 41-48, 114-119.
- Muhammed, Umer, “Masâdiru Sekâfeti Mendûr en-Nakdiyye”, *el-Kâfile*, 1995, C. XXXIV, S. 7, ss. 36-38
- Muhammedâh, Vicdân Yahya, “el-Edebu'l-Mukâran fi Sûriya: İtticâhâtuhu ve Kadâyahu: 1970-2000”, Câmi'atu'l-Be's, Kulliyetu'l-Âdâbi ve'l-'Ulûmi'l-İnsâniyye (Doktora Tezi), Hıms, Suriye, 2011.

- el-Muhâsibî, Ebû Abdillâh el-Hâris b. Esed, *et-Tevehhum*, Tahkik ‘Abdulkâdir Ahmed ‘Ata, Mu’essesetu’l-Kutubi’s-Sekâfiyye, Beyrût, 1991.
- Mûmuni, Kâsim, *Nakdu’s-Şi’ri fi’l-Karni’r-Râbi’i’l-Hicri*, Dâru’s-Sekâfe, Kahire, 1982.
- Munazzam, Hâdî-Mansûrî, Reyhâne, “el-Edebu’l-Mukâran: Medârisuhû ve Mecellâtu’l-Bahs fihî”, *Fasliyyetu Dirâsâti’l-Edebi’l-Muâsir*, 1431, Yıl: 2, S. 8, ss. 125-141.
- el-Muneccid, Salâhuddîn, “Nazarât fi Bedâ’i’i’l-Bedâ’e”, *Mecelletu’l-Mecme’i’l-‘İlmi’l-Arabi*, 1972, S. 3, ss. 671-679.
- Munîf, Abdurrahman, *Sîretu Medîne*, el-Mu’essesetu’l-Arabiyye li’d-Dirâsâti ve’n-Neşr, Beyrut, 1994.
- Mûru, Muhammed, *es-Sevre’l-Urâbiyye*, Kutub Arabiyye, Kahire, ty.
- el-Mûsâ, Halîl, *el-Mesrahiyyetu fi’l-Edebi’l-Arabiyyi’l-Hadîs: Târîh Tanzîr Tahlîl, Menşûrâtu İttihâdi’l-Kuttâbi’l-Arab*, Dimeşk, 1997.
- Mustafa, Fâ’ik – Alî, Abdurrida, *fi’n-Nakdi’l-Edebiyyi’l-Hadîs: Muntalakât ve tatbîkât, Câmi’atu’l-Mûsil, Mudîriyyetu Dâri’l-Kutubi lit-Tibâ’a ve’n-Neşr*, el-Mûsil, 1989.
- Musteğânim, Fatîme Dâûd, “el-Mîzânu’l-Cedîd: Ru’ye Nakdiyye li-Tahlîli’l-Hitâbi’l-Edebi ‘inde Mendûr”, *Eşğâlu’l-Multeka ed-Devlî es-Sâlis fi Tahlîli’l-Hitâb, Câmi’atu Kâsidi Mirbâh, Verakla*, 2011, S. 11, ss. 109-118.
- el-Mutenebbi, *Dîvânu’l-Mutenebbi*, Dâru Beyrût li’t-Tibâ’a ve’n-Neşr, Beyrût, 1983.
- el-Muveylihî, Muhammed, *Hadîsu Îsâ b. Hişâm ev Fetratun mine’z-Zemen*, Kelimâtun Arabiyye li’t-Terceme ve’n-Neşr, 2013.
- Nâcî, Hilâl, “Şi’ru’l-Kâdi Alî Abdulaziz: San’atu Dr. Abdurrâzik Huveyzi: İstidrâk ve Nakd”, *Mecelletu Mecme’u’l-Luğati’l-Arabiyyeti’l-Urduni*, 2010, S. 78, ss. 161-193.
- Nâcî, İbrâhîm, *Verâ’u’l-Ğamâm Dîvânu İbrâhîm Nâci*, Dâru’l-‘Avde, Beyrut, 1986.
- Nâdir, Kemâl, “el-Mesrahiyyetu’l-Me’sâ”, *Mecelletu’l-Aklâm*, 1975, S. 6, ss. 9-12.
- en-Nahhâl, Reşe Fahrî, “Fennu’r-Rasâ’ili fi’l-Asri’l-Memlûki Dirâse Tahlîliyye”, el-Câmi’atu’l-İslâmiyye, İmâdetu ed-Dirâsâti’l-Ulyâ, Kulliyetu’l-Âdâb, Kismu’l-Luğati’l-Arabiyye, (Yüksek Lisans Tezi), Gazze, 2014.

- en-Nakdu ve'l-İbda'u ve'l-Vâkı' Nemûzec Seyyid el-Bahrâvi*, Yazan: Mecmû'atun mine'l-Bâhisîn, Takdim: Muhammed Mişbil, Dâru'l-'Ayn, Kahire, 2010.
- Nallino, Carlo, *Târihu'l-Âdâbi'l-'Arabiyye mine'l-Câhiliyye hette 'Asri beni Umeyye: Nassu'l-Muhâdarâti'lleti Elkâhâ bi'l-Câmi'ati'l-Misriyye 1910-1911*, Takdim: Tâhâ Huseyin, Dâru'l-Ma'ârif, Kahire, 1970.
- Nâsif, Mustafa, “en-Nahvu ve'ş-Şi'r: Kirâ'a fi Delâ'ili'l-İ'câz”, *Mecelletu Fusûl*, 1981, S. 3, ss. 33-40.
- Necm, Muhammed Yûsuf, *Fennu'l-Makâle*, Dâru's-Sekâfe, Beyrût, 1966.
- en-Necmî, Kemâl, “Enîs Mansûr ve Hayâtuhu'l-Bâkiye”, *Mecelletu'l-Hilâl*, 1991, S. 10, ss. 108-112.
- Nev'î, Zehra Muhâcir, “Bevâriku't-Tecdîd fi Eş'âri's-Sâ'âti'l-Misri”, *Dirâsâtu'l-Edebi'l-Mu'âsir*, 1329, S. 17, ss. 127-140.
- Nietzsche, Friedrich, *the Anti-Christ Ecce Homo Twilight of the Idols and Other Writings*. Edited by Aaron Ridley, Judith Norman; Translated by Judith Norman. Cambridge, Cambridge University Press, 2005.
- Nisbet, H. B., and Rawson, Claude, *the Cambridge History of Literary Criticism: The Eighteenth Century*, I-V, Cambridge University Press, Cambridge, England, 2005.
- Northup, Solomon, *Twelve years a slave*, Miller, Orton and Mulligan, New York, 1855.
- Nuayme, Mîhâ'îl, *el-Ğirbâl*, Nevfel, Beyrut, 1991.
- “Ehi min Zikrayâti'l-Harbi'l-Mâdiye”, *Mecelletu'r-Risâle*, 1939, S. 326, s. 1904.
- Ong, Walter J., *Orality and Literacy*, Routledge, London, New York, 2002.
- Pageaux, Daniel-Henry, *el-Edebu'l-'Âmmu ve'l-Mukâran*, Çeviren: Ğassân es-Seyyid, İttihâdu'l-Kuttâbi'l-'Arab, Dimeşk, 1997.
- Perry, Ralph Barton, *İnsâniyyetu'l-İnsân*, Çeviren: Selmâ el-Hadrâ' el-Ceyyûsî, Menşûrâtu Mektebeti'l-Ma'ârif, Beyrût, 1961.
- Petrov, Sergio, “Dirâsâatun fi'l-Vâki'iyye: el-Vâki'iyyetu ke-Menhec Fennî”, Çeviren: Zuheyr Bağdâdî, *Mecelletu'l-Âdâbu'l-Ecnebiyye*, 1974, S. 2, ss. 164-197.
- Propp, Vladimir, “Tabî'atu'l-Edebi'ş-Şa'bî”, Çeviren: İbrâhîm Kandîl, *Mecelletu Edeb ve Nakd*, 1989, S. 52, ss. 47-55.

- er-Râ'î, Alî, *el-Mesrah fi'l-Vatani'l-'Arabî*, el-Meclisu'l-Vatani li's-Sekâfe ve'l-Funûn ve'l-Âdâb, Âlemu'l-Me'rife, el-Kuveyt, 1999.
- er-Râfi'î, Abdurrahman, *es-Sevretu'l-Urâbiyye ve'l-İhtilâlu'l-İngilîzî*, Dâru'l-Ma'ârif, Kahire, 1983.
-, *Mustafa Kâmil: Bâ'isu'l-Haraketi'l-Vataniyye*, Dâru'l-Ma'ârif, Kahire, 1984.
- er-Râfi'î, Mustafa Sâdik, *es-Sehâbu'l-Ahmer*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût, 2002.
- *Târihu Âdâbi'l-'Arab*, I-III, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût, 2000.
- er-Ramâdi, Cemâluddîn, "beyne Halîl Mutrân ve Alfred de Musset", *Mecelletu'l-Hilâl*, 1959, S. 7, ss. 78-81.
- "ed-Duktûr Muhammed Mendûr ve-Ârâ'uhu fi's-Sekâfeti ve'l-İ'lâm", *Kâfiletu'z-Zeyt*, 1967, C. XIV, S. 12, ss. 23-24.
- Raşîd, Nâzim, "el-Medâ'ihu'n-Nebeviyyetu fi 'Asri'l-Hurûbi's-Salîbiyye", *Âdâbu'r-Râfideyn*, 1981, S. 13, ss. 425-452.
- "min Âsâri'l-Ğazvi't-Teterî fi'l-Edebi Hilâle'l-Karneyn es-Sâbi' ve's-Sâmin el-Hicrî", *Edebu'r-Râfideyn*, 1980, S. 12, ss. 169-207.
- Rıdvân, Fethî, "Muhammed Mendûr 'Amîdu'n-Nakd'l-Edebî el-'Arabî el-Hadîs", *Mecelletu Edeb ve Nakd*, 1985, S. 12, ss. 69-72.
- er-Rıdvânî, İdrîs, "Tedâhulu'l-Fadâ'i ve'l-Mevdû' fi Mesrahiyyeti Nihâyetu'l-Lu'be li-Samuel Beckett", *Mecelletu 'Alâmât*, 2010, S. 33, ss. 151-157.
- er-Rifâ'î, Munîr, "Sa'îd Hûrâniyye Râ'idu'l-Medreseti'l-Vâki'iyye", *Mecelletu'l-Mevki'î'l-Edebî*, 2014, S. 524, ss. 199-210.
- Roper, Fran, *el-Edebu'l-Yûnânî*, Çeviren: Hinerî Zuğeyb, Menşûrât 'Uveydât, Beyrût, 1983.
- er-Rubâ'î, Abdulkadir, *fi Teşekkuli'l-Hitâbi'n-Nakdî Mukârebâ Menheciyye Mu'âsıra*, el-Ehliyye li'n-Neşri ve't-Tevzî', Ammân, el-Urdun, 1998.
- Rûmiyye, Vehb Ahmed, *Şi'rune'l-Kadîm ve'n-Nakdu'l-Cedîd*, el-Meclisu'l-Vatanî li's-Sekâfe ve'l-'Ulûm ve'l-Âdâb, el-Kuveyt, 1996.
- Ruşdî, Raşâd, "Nazariyyetu Eliot fi'n-Nakd", *Mecelletu Asvât*, 1963, S. 10, ss. 43-50.
- Ruthven, K. K., *Kadâyâ fi'n-Nakdi'l-Edebî*, Çeviren: Abdulcebbâr el-Matlabî, Murâca'at: Muhsin Câsim el-Mûsevî, Dâru'ş-Şu'ûni's-Sekâfiyyeti'l-Âmme-Âfâk 'Arabiyye, Bağdâd, 1989.

- Sadgrove, P. C., *el-Mesrahu'l-Misrî fi'l-Karni't-Tâsi'i 'Aşar 1799-1882*, Çeviren: Emîn el-Ayyûtî, Takdîm ve Ta'lik: Seyyid Alî İsmâ'îl, el-Merkez el-Kavmî li'l-Mesrah, Kahire, 1996.
- Sâdik, Hasen, "fi'l-Edebi'l-Feransî: Pierre Corneille", *Mecelletu'r-Risâle*, 1934, S. 39, ss. 541-545.
- Sâdir, Kârîn, "İbn Kazmân el-Endelusî İmâmu'z-Zeccâlîn", *Mecelletu Âfâki'l-Ma'rife*, 2006, S. 518, ss. 207-216.
- es-Sağğâr, Mahmûd, "Muhammed Mendûr beyne't-Tanzîmi ve'l-Mumârese 'Abra Cedeliyyeti't-Turâsi ve'l-Mu'âsara fi'l-Edebi'l-'Arabiyyi'l-Hadîs", Câmi'atu Tûnus, Kulliyetu'l-'Ulûmi'l-İnsâniyyeti ve'l-İctimâ'iyye, (Yüksek Lisans Tez), Tunus, 1989.
- es-Sağîr, İbrâhîm Mahmûd, "Umer b. Ebî Rabî'a ve'l-Lûrd Byron: Tev'emâ el-Hubbi ve'l-İbdâ'", *Mecelletu'l-Ma'rife*, 2012, S. 583, ss. 133-142.
- Saïsselin, Rémy G., "Buffon, Style, and Gentlemen", *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, 1958, 16.3 pp. 357-361.
- Salâh, Tehânî, "el-Meclisu'l-A'lâ li's-Sekâfe Yuhyî zikrâ Şeyhi'n-Nukkâd 'Abdulkâdir el-Kutt" *el-Ehrâm*, 2015, S. 47062.
- Salîba, Cemîl, *el-Mu'cemu'l-Felsefî*, I-II, Dâru'l-Kitâbi'l-Lubnânî, Beyrût, 1982.
- es-Sallâbî, Alî Muhammed Muhammed, *ed-Devletu'l-'Usmâniyye: 'Avâmilu'n-Nuhûdi ve Esbâbu's-Sukût*, Dâru't-Tevzî'i ve'n-Neşri el-İslâmiyye, Kahire, 2001.
- es-Sâmerrâ'î, Abdusselâm, *eş-Şu'ûbiyye: Harake Mudâdde li'l-İslâm ve'l-Ummeti'l-'Arabiyye*, Bağdâd, 1984.
- es-Sayyâd, Muhammed Mahmûd, "ed-Duktûr Muhammed Avad Muhammed Medresetu'l-Cuğrâfiyyeti'l-'Arabiyye", *Mecelletu'l-Mecelle*, 1967, S., 122, ss. 86-92.
- Scholes, Robert E., *es-Sîmyâ'u ve't-Te'vîl*, Çeviren: Sa'îdu'l-Ğânimî, el-Muessesetu'l-'Arabiyyetu li'd-Dirâsâti ve'n-Neşr, Beyrût, 1994.
- Scott, Clive, "el-Haraketu'l-İntibâ'iyye", *Mecelletu'l-Âdâbi'l-Ecnebiyye*, 2002, S. 111, ss. 48-57.
- es-Se'âfîn, İbrâhîm – eş-Şeyh, Halîl, *Menâhîcu'n-Nakdi'l-Edebiyyi'l-Hadîs*, eş-Şeriketu'l-'Arabiyyetu'l-Muttehîdetu li-t-Tesvîki ve't-Tevrîdât, Kahire, 2013.

- es-Se‘âlibî, Ebû Mensûr, Abdülmelik, *Yetîmetu’d-Dehri fî Mehâsini Ehli’l-‘Asr*, I-V, Şerh: Mufîd Muhammed Kumeiye, Dâru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, Beyrût, 1983.
- es-Sa‘dî, Kays Muğeşgiş, *Ebû İshâk es-Sâbî Duraru’n-Nesri ve-Ğureru’s-Şi’r*, Vizâratu’s-Sekâfe ve’s-Şebâbi bi-İklîmi Kûrdstân, Almânyâ, 2009.
- es-Sehertî, Mustafa ‘Abdullatif, “eş-Şâ’ir Ahmed Zekî Ebû Şâdî”, *Mecelletu’l-Bi’s*, 1953, S. 9-10, ss. 588-592.
- “.....”, *eş-Şi’ru’l-Mu‘âsiru ‘Alâ Dav’in-Nakdi’l-Hadîs*, Tihâme, Cidde, 1984.
- es-Sehhâr, Abdülmecîd Cûde, *Ebû Zerr el-Ğifârî*, Mektebetu Misr, Kahire, 1943.
- Sekâkînî, Vidâd, “el-İnsâniyyetu fî Edebi Meyy”, *Mecelletu’l-Edîb*, 1967, S. 2, ss. 12-13.
- Selâvî, Raşîd, *Mustalahu’n-Nakdi fî Turâsi Muhammed Mendûr: 1907-1965*, Cidâr li’l-Kitâbi’l-‘Âlemî, Ammân – ‘Âlemi’l-Kutubi’l-Hadîs, İrbid, 2009.
- Selden, Raman, *en-Nazariyyetu’l-Edebiyyetu’l-Mu‘âsira*, Çeviren: Câbir ‘Usfûr, Dâru Kibâ’, Kahire, 1998.
- Selîm, Mahmûd Rizk, *el-Edebu’l-‘Arabiyyu ve-Târîhuhu fî ‘Asri’l-Memâlik ve’l-Usmâniyyîn ve’l-Asri’l-Hadîs*, Matâbi‘u Dâri’l-Kitâbi’l-‘Arabî, Mısır, 1957.
- Sellâm, Muhammed Zağlûl, *en-Nakdu’l-Edebiyyu’l-Mu‘âsir fî’n-Nisfi’s-Sâni mine’l-Karni’l-‘İşrîn*, *Munşe’etu’l-Ma‘ârif*, el-İskenderiyye, 2007.
- *Târîhu’n-Nakdi’l-Edebî ve’l-Belâğa mine’l-Karni’l-Hâmis ile’l-‘Âşiri’l-Hicrî*, *Munşe’etu’l-Ma‘ârif*, el-İskenderiyye, ty.
- Sellûm, Dâvûd, *ed-Duktûr Mendûr ve’l-Vasâtatu’l-Fikriyyetu beyne’s-Şarki ve’l-Ğarb*, el-Munazzametu’l-‘Arabiyyetu li’l-Terbiyyeti ve’s-Sekâfeti ve’l-‘Ulûm, Kismu’l-Buhûsi ve’d-Dirâsâti’l-Edebiyyeti ve’l-Luğaviyye, Bağdâd, 1983.
- Sem‘ân, İncîl Butrus, “Leyâlî Satîh beyne’l-Kissati ve’l-Makâme”, *Mecelletu Fusûl*, 1983, S. 2, ss. 103-107.
- es-Semre, Mahmûd, “Mesrahu ellâ Ma’kûl”, *Mecelletu’l-‘Arabî*, 1969, S. 124, ss. 136-141.
- *Muhammed Mendûr: 1907-1965: Şeyhu’n-Nukkâd fî’l-Edebi’l-Hadîs*, el-Mu’essesetu’l-‘Arabiyyetu li’d-Dirâsâti ve’n-Neşr, Beyrût, 2006.
- Sened, Kîlânî Hasen, *Kadâyâ ve Dirâsât fî’n-Nakdi’l-Edebî*, Dâru’s-Sakâfeti li’t-Tibâ‘a ve’n-Neşr, Kahire, 1979.

- es-Seyyid, Ğassân, “et-Tercemetu’l-Edebiyyetu ve’l-Edebu’l-Mukâran”, *Mecelletu Câmi’ati Dimeşk*, 2007, C. XXIII, S. 1, ss. 61-82.
- es-Silahdâr, Muhammed Tevfik, “Arvâh ve Eşbâh”, *Mecelletu’r-Risâle*, 1942, S. 487, ss.1019-1021.
- “Ervâh ve Eşbâh”, *Mecelletu’r-Risâle*, 1942, S. 488, ss.1038-1039.
- es-Sirâc, Muvaffak, “Ebû ‘Ubeyde et-Temîmî: Menhecuhu ve Mezhebuhu fî Mecâzi’l-Kur’ân”, *Mecelletu’t-Turâsi’l-‘Arabî*, 1985, S. 18, ss. 33-46.
- Siracuddin, Muhammed, “Fennu’l-Mesrahiyye ve Se‘atuhû fi’l-Edebi’l-Arabi”, *Dirâsâtu’l-Câmi’ati’l-İslâmiyyeti’l-Âlemiyye*, Chittagong, 2006, C. III, ss. 23-34.
- Stekevych, Jaroslav, “Mâ Be‘de’l-Kirâ’ati’l-Ûlâ: el-Hadâse fî Şi‘ri Ahmed ‘Abdulmutî Hicâzî”, *Mecelletu Fusûl*, 1984, S. 4, ss. 78-96.
- Stowe, Harriet Beecher, *Kûhu’l-‘Ammi Tum*, Çeviren: Huseyin el-Kabbânî, Tahkik: Muhammed Badrân, Matba‘atu Atlas, Kahire, ty.
- Sturzer, Felicia, “Marivaudage as a Self-Representation”, *The French Review*, vol. 49, no. 2, 1972, pp. 212-221.
- Su‘ûdi, Râviye, “et-Tecrubetu’n-Nakdiyye inde Cemâ’ti’d-Divân Beyne’n-Nazariyyeti ve et-Tatbîk min Hilâlî Kitabi’d-Divan fi’l-Edeb ve’n-Nakd”, *Câmi’atu Muhammed Ebu Diyâf, Kulliyetu’l-Âdâbi ve’l-Lugât, Kısmu’l-Lugati ve’l-Edebi’l-‘Arabî*, (Yüksek Lisans Tezi), el-Museyyile, Cezair, 2015.
- Suleyhe, Nihâd, “Yâ Tâli‘e’ş-Şecere beyne’l-‘Abesi ve Fenninâ eş-Şa‘bî”, *Mecelletu’l-Kahire*, 1987, S. 75, ss. 36-40.
- Suleymân, Merivân Umer, *el-Kazfu fî Nitâki’n-Nakdi’s-Sahafî: Dirâsetun Mukârene*, el-Merkezu’l-Kavmî li’l-İsdârâti’l-Kânûniyye, Kahire, 2014.
- es-Sûlî, Ebû Bekr Muhammed b. Yahyâ, *Ahbâru Ebî Temmâm*, Tahkik Halîl Mahmûd Asâkir, Muhammed ‘Abduh Ğarâm – Nazîru’l-İslâm el-Hindî, Takdim: Ahmed Emîn, Dâru’l-Âfâki’l-Cedîde, Beyrût, 1980.
- es-Sultânî, Tâlib Hafîf, *en-Nakdu’l-Edebiyyu’l-Hadîs*, Dâru’r-Rıdvân, ‘Emmân, 2013.
- es-Suyûfî, Meysâ’, “es-Surreâliyyetu fi’l-‘Âlemi’l-Arabi”, *Mecelletu’l-Âdâbi’l-Ecnebiyye*, 1996, S. 88, ss. 48-50.
- Şa‘râvî, Abdulmutî, *en-Nakdu’l-Edebî ‘inde’l-İğrîki ve’l-Yûnân*, Mektebetu’l-Encilû el-Misriyye, Kahire, 1999.

- Şâkir, Mahmûd Muhammed, “Leyâlî el-Mellâhi’t-Tâ’ih – el-Cendûl”, *Mecelletu’r-Risâle*, 1940, S. 352, ss. 585-586.
- *Cemheratu Makâlâtî’l-Ustâz Mahmûd Muhammed Şâkir*, Takdim: Âdil Suleymân Cemâl, Mektebetu’l-Hâncî, Kahire, ty.
- Şatâ, Halîl ‘Azîz, “A’lâmu’l-Fikri’l-Fransî Alfred de Vigny Şâ’iru’l-Elem”, *Mecelletu’l-Edîb*, 1949, S. 12, ss. 31-32.
- eş-Şâyib, Ahmed, *Usûlu’n-Nakdi’l-Edebî*, Mektebetu’n-Nahdati’l-Misriyye, Kahire, 1994.
- eş-Şebîbî, Muhammed Ride, “fi Kitâbi Mu’errihi’l-‘Îrâk ibn el-Fûtî: Ta’kîb ve Tashîh”, *Mecelletu’l-Mecme’i’l-‘Îlmi’l-‘Îrâkî*, 1959, S. 6, ss. 368-547.
- Şeleş, Alî, *et-Temerrud ‘ele’l-Edeb: Dirase fi Tecrubeti Seyyid Kutup*, Dâru’ş-Şurûk, Kahire, Beyrût, 1994.
- eş-Şem‘e, Haldûn, “Tehevvuşât: el-Beyâtî: Menhecun fi Kirâ’ati Kasîde”, *Mecelletu’l-Ma’rife*, 1973, S. 138, ss. 61-77.
- Şenûfî, Muhammed, “Tatavvuru’n-Nakdi’l-Menheci ‘Înde Tâhâ Huseyin”, Câmi’atu’l-Cezâ’ir, Kulliyetu’l-Âbâbi ve’l-Luğât, Kismu’l-Luğatu’l-‘Arabiyyeti ve Âdâbihâ, (Doktora Tezi) el-Cezâ’ir, 2006.
- eş-Şerbâsî, Ahmed, “me’a’ş-Şâ’ir İbn Senâ’i’l-Melik”, *Mecelletu’l-Edîb*, 1969, S. 10, ss. 18-23.
- eş-Şerîf, ‘Âyide, “Muhammed Mendûr: el-Mu’allimu ve’l-Eb”, *Mecelletu’l-Devha*, 1980, S. 6, ss. 86-92.
- Şetâtihe, Ummulhayr, “Ziyâretu’l-Edrihe ve Eseruhâ fi Î’âdeti teşkîli el-Ve’î’l-Cem’î: Dirâsatun Meydâniyye li-Darîhi Sîdî ‘Atallâh bi-Belediyyeti Tâgmût Vilâyeti’l-Eğvât”, Câmi’atu Kâsidî Mirbâh, Kulliyetu’l-‘Ulûmi’l-İctimâ’iyye, Kismu’l-İctimâ’, (Yüksek Lisans Tezi), Virakle, el-Cezâ’ir, 2011.
- Şevkî, Ahmed, “Durratu Şevkiyye”, *Mecelletu’l-Hilâl*, 1920, S. 6, ss. 591-593.
- *el-A’mâlu’l-Kâmile el-Mesrahiyyât*, Tahkik: Sa’d Dervîş, Râce‘ahâ İzzuddîn İsmâ‘îl, el-Hey’etu’l-Misriyyetu’l-‘Âmmetu li’l-Kitâb, Kahire, 1984.
- *el-A’mâlu’ş-Şi’riyyetul-Kâmile*, I-II, Dâru’l-‘Avdeti, Beyrût, 1988.
- Şufeyri, Fethiyye, “Hasâ’isu Edebi Ellâ Ma’kûl fi Mesrahiyyeti Yâ Tâli‘a’ş-Şecere li-Tevfik el-Hakîm”, *Mecelletu Mekâlîd*, 2014, S. 7, s. 197-208.

- Şukrî, Ğâlî, *Sevratu'l-Fikri fî Edebine'l-Hadîs*, Mektebetu'l-Encilû el-Misriyye, Kahire, 1965.
- et-Tâ'i, Abdullatif Hammûdî, "Halef el-Ahmer beyne Yedeyi'l-Kadâ'i'l-Edebi", *Mecelletu Âfâki's-Sekâfeti ve-t-Turâs*, 2005, S. 49, ss.84-99.
- Tabâne, Bedevî, *Ebu Hilâl el-Askerî ve Mekâyîsuhu'l-Belâğiyye ve'n-Nakdiyye*, Daru's-Sekâfe, Beyrut, 1981.
- Tâhâ, Alî Mahmud, *Ecmelu Mâ ketebe Şairu'l-Cendûl*, İhtiyar ve Takdim: Samir Serhân, Muhammed Anâni, Mektebetu'l-Usre, Kahire, 1996.
- Tâhâ, Hâzim el-Hâc, "et-Teşbîh 'inde'l-Muberrred fi Kitâbi'l-Kâmil", *Mecelletu Edebi'r-Râfideyn*, 1976, S. 7, ss. 302-323.
- et-Tâhir, Alî Cevâd, *Mukaddime fi'n-Nakdi'l-Edebi*, el-Mu'essesetu'l-'Arabiyyetu li'd-Dirâsât ve'n-Neşr, Beyrut, 1979.
- "el-Binyeviyye A'lâ Merâhili's-Sû'i fi Terefi Nazariyyeti'l-Fenni li'l-Fenn", *Mecelletu'l-'Arab*, 1988, S. 7-8, ss. 480-485.
- et-Tahtâvî, Rifâ'a Râfi', *Menâhici'l-Elbâbi'l-Misriyye fî Mebâhici'l-Âdâbi'l-Asriyye*, Mu'essesetu Hindâvî, Kahire, 2014.
- Talas, Muhammed Sa'd, "er-Ramziyye fi'l-Edebi's-Sûfi", *Mecelletu'l-Edîb*, 1943, S. 11, ss. 29-35.
- et-Tâlib, Hasan, *Mefhûmu't-Târihi'l-Edebi: Mecâlatu't-Tevevssu'i ve Âfâki't-Tecdîd*, Dâru Ebî Karâkır, er-Rabât, 2008.
- et-Tâlib, Umer, "Tetavvuru'l-Kilâsikiyyeti'l-Cedîde", *Mecelletu'l-Beyâni'l-Kuveytiyye*, 1977, S. 138, ss. 26-33.
- et-Tetâvî, Abdullah, *el-Kasîdetu'l-'Abbâsiyye Kadâyâ ve't-Ticâhât*, Mektebetu Ğarîb, Kahire, 2001.
- Teymûr Mahmûd, "el-Edebu'l-Hâdifu ve'l-Edebu'l-Vâki'i", *Mecelletu'l-Edîb*, 1960, S. 7, ss. 2-8.
- Thomas, Henry W., "Şu'arâ'u Hâlidûn: George Byron", Çeviren: Yusuf 'Abdulmesîh Serve, *Mecelletu'l-Edîb*, 1955, S. 8, ss. 38-42.
- Tilib, Abdulhamid Seyyid, "Halef el-Ahmer 'Âlim Luğavi ve Râviye ve Hâfiz ve Nâkid Basîr", *Mecelletu'l-Beyâni'l-Kuveytiyye*, S. 55, ss. 56-62.
- et-Tuncî, Muhammed, *el-Mu'cemu'l-Mufassal fi'l-Edeb*, I-II, Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, Beyrût, 1999.

- et-Tûnî, Ferğâlî, “Dirînî Haşebe Râ'idu's-Sekâfati'l-Mesrahiyyeti'llezi Fekadnâh”, *Mecelletu's-Sekâfa*, 1964, S. 54, ss. 30-31.
- Ubeyd, Şâyib Ferah Fencûl, “el-Kâdi el-Curcânî Nâkiden: el-Vasâta beyne'l-Mutenebbi ve Husûmihi”, Câmi'atu Ummi Durmân el-İslâmiyye, Kulliyetu'd-Dirâsâti'l-'Ulyâ Kulliyeti'l-Luğati'l-'Arabiyye Kısmu'd-Dirâsâti'l-Edebiyyeti ve'n-Nakdiyye (Yüksek Lisans Tezi), Umm Durmân, Sudan, 2006.
- el-Ulvânî, Mustafa, “Nazariyyetu'l-Mevhibeti'l-Maskûle ve Adâletu'n-Nâkid inde'l-Kâdi Abdulaziz el-Curcânî”, *Mecelletu't-Turâsi'l-Arabi*, 1989, ss. 226-235.
- el-Ulyân, Hamed Bekir, *et-Terbiye ve't-Talîm fi'd-Düveli'l-İslamiyye*, Dâru'l-Ensar, Kahire, 1981.
- el-Umeri, Muhammed, “el-Muvâzenâtu's-Savtiyye fi'r-Ru'yeti'l-Belâğiyeti'l-'Arabiyye”, *Mecelletu Âfâk*, 1989, S. 2, ss. 103-108.
- el-Umrânî, Faruk, “Te'sîru'l-Vâki'iyeti'l-İştirâkiyye Fin-Nakdi'l-Arabî el-Hadis: Muhammed Mendûr, Mahmud Emin el-Âlem, Abdulazim Enîs, Hin Merve”, Câmiatu Tunus Li'l-Âdâb ve'l-Funûn ve'l-Ulûmi'l-İnsaniyye, Külliyyetü'l-Âdâb, (Yüksek Lisans Tezi), Tunus, 1990.
- *Tatavvuru'n-Nazariyyeti'n-Nakdiyye 'inde Muhammed Mendûr*, ed-Dâru'l-Arabiyyetu li'l-Kitâb, Tunus, 1988.
- Uşfûr, Câbir Ahmed, “Nakdu'ş-Şi'ri 'inde Mendûr”, *Mecelletu Uyûni'l-Makâlât*, 1988, S. 11, s. 94-111.
-“Kirâ'a fi Muhammed Mendûr: Tehavvulâtu Nâkid”, *Mecelletu Edeb ve Nakd*, 1990, S. 63, ss. 33-58.
- *es-Sûratu'l-Fenniyyetu fi't-Turâsi'n-Nakdi ve'l-Belâği 'inde'l-'Arab*, Beyrût, 1992.
- el-Uteybi, Abdullah, “Târihu'l-Mesrahi'l-Fir'avni”, *Mecelletu'l-Beyâni'l-Kuveytiyye*, 1966, S. 8, s. 46-47.
- Valéry, Paul, “el-Makbaratu'l-Bahriyye”, Çeviren: Mustafa el-Hatîb, *Mecelletu Şi'r*, 1959, S. 12, ss. 76-89.
- “Vefâtu'l-Edîbi ve'l-Mufekkiri'l-'Azîm Abdulğaffâr Mekkâvî 'an 'umrin Yunâhizu 83 'âmen” *Cerîdetu'ş-Şurûk*, 24 Aralık, 2012.

- el-Velîdî, Yûnus, “Mefâhîm fi’n-Nakdi’l-Mesrahi”, *Mecelletu ‘Alâmât*, S. 17, ss. 101-107.
- Wellek, René – Warren, Austin, *Nazariyyetu’l-Edeb*, Çeviren: ‘Âdil Selâme, Dâru’l-Merrîh, er-Riyâd, 1992.
-“Min Mebâdi’in-Nakd”, (*Hâdıru’n-Nakdi’-Edebî: Makâlât fî Tabî’ati’l-Edeb* içinde), Çeviren: Mahmud er-Rabî’î, Dâru Ğarîb, Kahire, 1998.
- Mefâhimu Nakdiyye, Çeviren: Muhammed ‘Usfûr, el-Meclisu’l-Vatani li’s-Sekafeti ve’l-Funûni ve’l-Âdâb, el-Kuveyt, 1987.
- Yaktîn, Sa’îd – Derrâc, Faysal, *Âfâku Nakdi Arabi Mu’âsir*, Dâru’l-Fikri’l-Mu’âsir, Beyrût, Dâru’l-Fikr, Dimeşk, 2003.
- Yemânî, Afâf Abdullah, *Nakdu’l-Mesrahi fî Makâlâti Mendûr es-Suhufiyye*, Câmi’atu’l-Melik Se’ûd, İmâdetu’l-Bahsi’l-İlmi, Merkezu Buhûsi’d-Dirâsâti’l-Câmi’iyyeti li’l-Benât, er-Riyâd, 2006.
- el-Yesû’î, Luvîs Şeyhu, *el-Âdâbu’l-Arabiyyetu fî’l-Karni’t-Tâsi’ Aşar*, I-II, Matba’atu’l-Âbâ’i’l-Yesû’iyyîn, Bayrût, 1910.
- Yusuf, Nikûla, “Musatafa Sadik er-Râfi’i”, *Mecelletu’l-Edîb*, 1975, S. 8, ss. 8-13.
- Zalat, Ahmed, *Edebu’l-Atfâli beyne Şevkî ve Usmân Celâl*, Dâru Neşri el-Câmi’âti’l-Misriyye, el-Mensûre, Mısır, 1994.
- ez-Zehebî, ‘Adnân, “fi Ta’rîfi’r-Ramziyye”, *Mecelletu’l-Edîb*, 1947, S. 9, ss. 6-11.
- Zeydân, Corcî, *Târîhu Âdâbi’l-Luğati’l-Arabiyye*, I-IV, Dâru’l-Hilâl, Kahire, ty.
- ez-Zeyyât, Ahmed Hasan, *Difâ’un ‘ani’l-Belâğa*, ‘Âlemu’l-Kutub, Kahire, 1967.
- *fî Usûli’l-Edeb: Makâlât ve Muhâdarât fî’l-Edebi’l-Arabî*, yy., ty.
- *Târîhu’l-Edebi’l-Arabî*, Daru’l-Marife, Beyrut, 1993.
- Zîgmî, Hâlit, “Menâhîcu’t-Târîhi’l-Edebî ve Halfiyyâtuhe’n-Nazariyye Hilâle’l-Karni’l-‘İşrîn”, Câmi’atu Muhammed Lemîn Debâğîn – Stîf 2, Kulliyyetu’l-Âdâbi ve’l-Luğât, Kısmu’l-Luğati ve’l-Edebi’l-‘Arabî, (Doktora Tezi), el-Hudâb, el-Cezâ’ir, 2016.
- ez-Ziriklî, Hayruddîn, *el-A’lâm: Kâmûs Terâcum li’-E’sheri’r-Ricâl ve’n-Nisâ’i mine’l-Arabî ve’l-Muste’ribîn ve’l-Mustaşrikîn*, I-VIII, Dâru’l-İlmi li’l-Melâyin, Beyrût, 2002.
- ez-Ziyâdî, Muhammed Sâlih Hanyûr – el-Hafâcî, Hanân Câsim Hemze, “Ahmed Lutfî es-Seyyid ve-Devruhu’l-Fikrî fî Misr: 1872-1963”, *Mecelletu’l-Kâdisiyye*, 2015, S. 4, ss. 63-98.

ez-Zu'bi, Fatima binti Hasen Abdulfettâh, “Kitâbu'l-Evrâk li Ebi Bekr es-Sûli”, Tahkîk:
Victor Bilâv ve Enes Hâlidûv, *Mecelletu 'Âlemi'l-Kutub*, 2003, S. 3-4, ss.
312-326.

ez-Zu'bi, Huseyin Alî, “en-Nakdu'l-Întibâ'î fî Haraketi'n-Nakdi'l-Kadîm”, *Mecelletu
Eb'âd*, 2009, S. 5, ss. 40-47.



ÖZGEÇMİŞ

Kisisel Bilgiler :

Adı ve Soyadı : Nidal ALSHORBAJİ
Doğum Yeri : Kahire/MISIR
Doğum Yılı : 1974
Medeni Hali : Evli

Eğitim Durumu :

Lise : 1990-1993 İmbaba Lisesi
Lisans : 1993-1997 Kahire Üninersitesi
Yüksek Lisans : 2004-2009 Kahire Amerikan Üniversitesi
Doktora : 2012-2018 Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler
Enstitüsü

Yabancı Dil ve Düzeyi :

I. İngilizce : İyi
II. Türkçe : İyi

Akademik Denevimleri :

2009-2011 Almanya Bayreuth Üniversitesi Arapça Okutmanı
2012-2013 Süleyman Demirel Üniversitesi Arapça Okutmanı
2013-2015 Danimarka Aarhus Üniversitesi Arapça Doçent
2015- Süleyman Demirel Üniversitesi Arapça Okutmanı