



AKDENİZ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ



Yusuf Ziya BAL

BİR KURAM OLARAK
ABDÜLKÂHİR el-CÜRCÂNÎ'NİN NAZİM DÜŞÜNCESİ

Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı
Doktora Tezi

Antalya, 2024



AKDENİZ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ



Yusuf Ziya BAL

BİR KURAM OLARAK
ABDÜLKÂHİR el-CÜRCÂNÎ'NİN NAZİM DÜŞÜNCESİ

Danışman

Doç. Dr. Nazife Nihal İNCE

Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı
Doktora Tezi

Antalya, 2024

Akdeniz Üniversitesi
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğüne,

Yusuf Ziya BAL'ın bu çalışması, jürimiz tarafından Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı Doktora Programı tezi olarak kabul edilmiştir.

Başkan : Prof. Dr. Sevim ÖZDEMİR (İmza)

Üye (Danışman) : Doç. Dr. Nazife Nihal İNCE (İmza)

Üye : Prof. Dr. Rıfat ATAY (İmza)

Üye : Doç. Dr. Halil İbrahim ŞANVERDİ (İmza)

Üye : Dr. Öğr. Üyesi Turan BAHŞİ (İmza)

Tez Başlığı:

BİR KURAM OLARAK ABDÜLKÂHİR el-CÜRCÂNÎ'NİN NAZIM
DÜŞÜNCESİ

Onay: Yukarıdaki imzaların, adı geçen öğretim üyelerine ait olduğunu onaylarım.

Tez Savunma Tarihi : 14/08/2024

Mezuniyet Tarihi : 12/09/2024

Prof. Dr. Seda BAYRAKTAR
Müdür

AKADEMİK BEYAN

Doktora Tezi olarak sunduğum “BİR KURAM OLARAK ABDÜLKÂHİR el-CÜRCÂNÎ’NİN NAZİM DÜŞÜNCESİ” adlı bu çalışmanın, akademik kural ve etik değerkere uygun bir biçimde tarafımca yazıldığını, yararlandığım bütün eserlerin kaynakçada gösterildiğini ve çalışma içerisinde bu eserlere atıf yapıldığını belirtir; bunu şerefimle doğrularım.

Yusuf Ziya BAL





T.C.
AKDENİZ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ



30/07/2024

TEZ ÇALIŞMASI ORJİNALLİK RAPORU BEYAN BELGESİ

Öğrenci Bilgileri	
Adı-Soyadı	Yusuf Ziya BAL
Öğrenci Numarası	20165250002
Anabilim Dalı	Temel İslam Bilimleri
Programı	Doktora
Danışman Öğretim Üyesi Bilgileri	
Unvanı, Adı-Soyadı	Doç. Dr. Nazife Nihal İNCE
Doktora Tez Başlığı	Bir Kuram Olarak Abdülkâhir el-Cürcânî'nin Nazım Düşüncesi
Turnitin Bilgileri	
Ödev Numarası	2446555234
Rapor Tarihi	06/09/2024
Benzerlik Oranı	Alıntılar hariç: %12 Alıntılar dahil: %17
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE, Yukarıda bilgileri bulunan öğrenciye ait tez çalışmasının a) Kapak sayfası, b) Giriş, c) Ana Bölümler ve d) Sonuç kısımlarından oluşan toplam 186 sayfalık kısmına ilişkin olarak Turnitin adlı intihal tespit programından Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez Çalışması Orijinallik Raporu Alınması ve Kullanılması Uygulama Esaslarında belirlenen filtrelemeler uygulanarak yukarıdaki detayları verilen ve ekte sunulan rapor alınmıştır. Danışman tarafından uygun olan seçenek işaretlenmelidir: (×) Benzerlik oranları belirlenen limitleri aşmıyor ise: Yukarıda yer alan beyanın ve ekte sunulan Tez Çalışması Orijinallik Raporunun doğruluğunu onaylarım. () Benzerlik oranları belirlenen limitleri aşıyor, ancak tez/dönem projesi danışmanı intihal yapılmadığı kanısında ise: Yukarıda yer alan beyanın ve ekte sunulan Tez Çalışması Orijinallik Raporunun doğruluğunu onaylar ve Uygulama Esaslarında öngörülen yüzdelik sınırlarının aşılmasına karşın, aşağıda belirtilen gerekçe ile intihal yapılmadığı kanısında olduğumu beyan ederim.	
Gerekçe:	
Benzerlik taraması yukarıda verilen ölçütlere uygun olarak tarafımca yapılmıştır. İlgili tezin orijinallik raporunun uygun olduğunu beyan ederim	
Doç. Dr. Nazife Nihal İNCE	

İÇİNDEKİLER

KISALTMALAR LİSTESİ	iii
ÖZET	iv
SUMMARY	v
ÖNSÖZ	vi
GİRİŞ	1

BİRİNCİ BÖLÜM

ABDÜLKÂHİR el-CÜRCÂNÎ'NİN NAZIM DÜŞÜNCESİNİN KURAM ANALİZİ

1.1. Ana Hatlarıyla Cürcânî'nin Nazım Düşüncesi	12
1.2. Cürcânî'nin Nazım Düşüncesinin Arka Planı	15
1.2.1. Biyografik ve Kültürel Arka Plan	16
1.2.2. Düşünsel Arka Plan	18
1.2.2.1. Cürcânî'nin Günümüze Ulaşan Eserleri	21
1.2.2.2. Cürcânî'nin Günümüze Ulaşmayan Eserleri ve Ona Aidiyeti Şüpheli Olanlar	26
1.2.3. Kelâmî Arka Plan	28
1.2.4. Dilbilimsel Arka Plan	29
1.3. Bir Kuram Olarak Nazım Düşüncesi	32
1.3.1. Kavramlar	32
1.3.1.1. Lafız ve Mâna	33
1.3.1.2. Kelime ve Kelâm	46
1.3.1.3. Meânî'n-Nahv	50
1.3.1.4. Nazım	59
1.3.1.5. Fesâhat ve Belâgat	65
1.3.2. Önergeler	86
1.3.2.1. "Sözler Mukayese Edilebilir" Önermesi	87
1.3.2.1.1. Şiir Savunusu	89
1.3.2.1.2. Nahiv İlmi Savunusu	94
1.3.2.1.3. İfadelerin Karşılaştırılabilirliğinin Savunusu	96
1.3.2.2. "Fesâhat ve Belâgat Nazımdadır" Önermesi	99
1.3.2.2.1. Fesâhat ve Belâgatın Lafızda Olmasının İmkânsızlığı	99
1.3.2.2.2. Fesâhat ve Belâgatın Mânada Olmasının İmkânsızlığı	104
1.3.2.2.3. Fesâhat ve Belâgatın Yeri: Nazım	106
1.3.2.3. "İ'câzın Yeri Kur'ân'ın Nazımdır" Önermesi	110
1.3.2.3.1. Muâraza'nın Şartları	111
1.3.2.3.2. Nazım Dışı İ'câz Açıklamalarına Reddiye	112
1.4. Bölüm Değerlendirmesi	115

İKİNCİ BÖLÜM

ABDÜLKÂHİR el-CÜRCÂNÎ'DE NAZIM DÜŞÜNCESİNİN TEZAHÜRLERİ..... 116

2.1. Nazım Düşüncesinin Meânî Konularındaki Tezâhürleri	117
2.1.1. Haber Çeşitleri	117
2.1.1.1. İsim Haber-Fiil Haber Farkı	118
2.1.1.2. Nekre Haber-Ma'rife Haber Farkı	119

2.1.1.3. Ellezî İsmi Mevsûlünün Haber Olarak Kullanımı.....	121
2.1.1.4 Cümlelerin Temel Unsuru Olmayan Haber: Hâl.....	122
2.1.2. Hazif	125
2.1.2.1. Mübtedânın Hazfî.....	127
2.1.2.2. Mef'ulün Hazfî.....	128
2.1.3. Takdim.....	131
2.1.3.1. Olumlu Yapılarda Takdim	132
2.1.3.2. Olumsuz Yapılarda Takdim	135
2.1.3.3. Soru Cümlelerinde Takdim	136
2.1.3.4. Nekrenin Takdimi	140
2.1.3.5. Ma'rife Haberin Ma'rife Mübtedâyâ Takdimi	140
2.1.4. Fasıl ve Vasıl	142
2.1.5. İnne Harfinin Fonksiyonları	151
2.1.6. Kasr	155
2.2. Nazım Düşüncesinin Beyân Konularındaki Tezâhürleri.....	158
2.2.1. Teşbîh	161
2.2.2. İstiâre	162
2.2.3. Mecâz	165
2.2.4. Kinâye	167
2.3. Nazım Düşüncesinin Bedî' Konularındaki Tezahürleri	169
2.3.1. Mânâyla İlgili Sanatlar	169
2.3.2. Lafızla İlgili Sanatlar.....	172
SONUÇ	174
KAYNAKÇA.....	179
ÖZGEÇMİŞ.....	190

KISALTMALAR LİSTESİ

a.s.:	Aleyhisselâm
bk.:	Bakınız
C.:	Cilt
çev.:	Çeviren
ed.:	Editör
FSMVÜ:	Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi
H.z.:	Hazreti
İFAV:	Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı
İSAM:	İslâmî Araştırmalar Merkezi
ö.:	Ölüm tarihi
r.a.:	Radıyallâhu anh
s.a.v.:	Sallallâhu aleyhi ve sellem
s.:	Sayfa
TDV:	Türkiye Diyanet Vakfı
thk.:	Tahkik
ts.:	Basım tarihi yok
yy.:	Yayınevi yok
vb.:	Ve benzeri
vd.:	Ve diğerleri, ve devamı

ÖZET

Abdülkâhir el-Cürcânî sözün üstünlüğünün kaynağına yönelik tartışmalara nazım düşüncesiyle dahil olmuştur. Sözün üstünlüğünü nazma bağlarken aslında onun ana hedefi Kur’ân’ın mûcizeliğinin nazmında olduğunu kanıtlamaktır. Cürcânî’nin, bu amaç doğrultusunda görüşlerini sistemli bir düşünce olarak aktardığı görülmektedir. Bu sebeple onun nazım düşüncesi bir teori olarak adlandırılmış ve *Cürcânî’nin Nazım Teorisi* şeklinde şöhret bulmuştur. Bu çalışmanın temel amacı da bu görüşlerin bir teori mahiyetinde olup olmadığını tespit etmektir. Bu amaç doğrultusunda söz konusu görüşlerin teori analizi yapılmıştır. Çalışmada nitel araştırma yöntemlerinden doküman analizi kullanılmıştır.

Tez giriş ve iki bölümden oluşmaktadır. Girişte teori kavramı bilim felsefesi açısından ele alınmıştır. Teorinin tanımı üzerinde kesin bir fikir birliği olmadığı görülmüştür. Bu durum genellikle fen bilimleri sahasında kullanılan söz konusu kavramın sosyal bilimlerde özellikle temel İslam bilimlerinde kullanılabileceğini göstermektedir. Birinci bölümde Cürcânî’nin düşüncesine temel teşkil eden kavramlar ele alınmış daha sonra ise Cürcânî’yi “Kur’ân’ın mûcizesi nazmındadır” sonucuna götüren önermeler ve bunların delilleri irdelenmiştir. Cürcânî’nin bazı kavramları yeniden anlamlandırdığı bazılarını ise kendisinin kavramsallaştırdığı görülmüştür.

İkinci bölümde ise nazım düşüncesinin tezahürlerine yer verilmiştir. Bir teorinin olguları konumundaki bu tezahürlerin nazım düşüncesinin hem dayanakları hem de uygulama alanı oldukları görülmüştür. Belâgat ilimlerinin bazı konularından oluşan bu tezahürler sistematik belâgatın tasnifine göre ele alınmıştır. Sonuç kısmında ise elde edilen bulgular bir bütün halinde değerlendirilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Teori, Belâgat, Cürcânî, Nazım Teorisi, Meâni’n-nahv.

SUMMARY

‘ABD AL-QÂHIR AL-JURJÂNÎ’S NAZM THOUGHT AS A THEORY

‘Abd al-Qâhir al-Jurjânî participated in the discussions about the source of the superiority of the speech with the idea of nazm. While he attributes superiority of the speech to nazm, his main purpose is to prove that the miraculousness of the Quran lies in its nazm. It is seen that Jurjânî conveyed his views as a systematic thought for this purpose. For this reason, his nazm thought was named as a theory and became famous as *Jurjânî’s Nazm Theory*. The main purpose of this study is to determine whether these thoughts are a theory. In order to achieve the determined purpose, theory analysis of these thoughts was made. In the study, document analysis, one of the qualitative research methods, was used.

The thesis consists of an introduction and two chapters. In the introduction, the concept of theory is discussed in terms of philosophy of science. It has been observed that there is no clear consensus on the definition of the theory. This situation shows that the concept in question, which is generally used in the field of science, can be used in social sciences, especially in basic Islamic sciences. In the first chapter, the concepts that form the basis of Jurjânî’s thought are discussed, and then the propositions and their evidence that led Jurjani to the conclusion that “the miracle of the Qur'an is in its nazm” are examined. It has been observed that Jurjânî reinterpreted some concepts and conceptualized others himself.

In the second chapter, the manifestations of the nazm thought are given. It has been seen that these manifestations, which are the phenomenon of a theory, are both the foundations and the field of application of the nazm thought. These manifestations, which consist of some subjects of the rhetoric sciences, are discussed according to the classification of systematic rhetoric. In the conclusion chapter, the findings were evaluated as a whole.

The Key Words: Theory, Rhetoric, Jurjânî, The Nazm Theory, Maâni’n-nahw.

ÖNSÖZ

H. Muhammed'e (s.a.v.) hayatı boyunca nübüvvetini ispat etmek üzere pek çok mûcize verilmiştir. Ne var ki o insanlığa vahyi iletme için görevlendirilen son elçidir. Bu durum onun vefatından sonra da etkinliğini sürdürecektir kalıcı bir mûcizenin gerekliliğini ortaya çıkarmıştır. H. Muhammed'in (s.a.v.), vefatından sonra insanları uyuracak ve İslâm'a davet edecek kalıcı mûcizesi ise Kur'ân'dır.

Kur'ân'da onun uydurma olduğunu düşünen ve dolayısıyla ilâhî olmadığını iddia eden müşriklere Kur'ân gibi bir metni asla inşa edemeyecekleri ifade edilmiştir. Kur'ân'ın bütünüyle başlayan bu meydan okuma bir sûreye denk bir metin inşası talebi ile son noktaya ulaşmıştır. 'Tehaddî âyetleri' diye adlandırılan bu ifadeler sonrasında müşrikler bir metin inşa etmeye çalışmamışlardır. Bunun yerine H. Peygamber'i davasından vazgeçirmeye çalışmaları böyle bir metin inşa edemediklerini ve meydan okuma karşısında aciz kaldıklarını göstermektedir.

H. Muhammed'in (s.a.v.) vefatından sonra uzunca bir süre gündemden düşen Kur'ân'ın mûcizeliği konusu İslâm coğrafyasının genişlemesi ve İslâm kültürünün farklı medeniyetlerle buluşması neticesinde üzerine düşünülen ilk konular arasında yer almıştır. Hicrî üçüncü asırda Kur'ân'ın mûcizeliği konusu tekrar gündeme gelmiş fakat bu sefer hangi yönü ile mûcize olduğu tartışılmıştır. Onun mûcizeliğini Allâh'ın insanları engellemesinde görenler olduğu gibi mûcizeliğin lafzında veya mânasında olduğu da ileri sürülmüştür. Hicrî beşinci asırda yaşayan Abdülkâhir el-Cürcânî ise Kur'ân'ın mûcizesini nazmında yani sözdiziminde aramıştır. Daha sonraki dönemlerde onun düşüncelerinin bir bütünlüğü olduğu kabul edilerek teori olarak benimsenmiş ve Cürcânî'nin nazım teorisi diye şöhret bulmuştur.

Bu çalışmanın temel amacı teori olduğu ifade edilen bu düşüncenin, kavramlarının ve önermelerinin ortaya çıkarılması ve bir teori olup olmadığının tespit edilmesidir. Bu amaç doğrultusunda nitel araştırma yöntemlerinden doküman analizine başvurulmuştur. Araştırmada Cürcânî'nin *Delâilu'l-i'câz* adlı eseri temel kaynak olarak kullanılmıştır.

Araştırmanın giriş bölümünde bilim felsefesi alanına ait kavramlardan biri olan teori ele alınmıştır. Böylece Birinci bölümde Cürcânî ve düşüncesine ilişkin genel bilgiler verildikten sonra nazım düşüncesi "kavramlar" ve "önergeler" başlıkları altında analiz edilmiştir. İkinci bölümde ise nazım düşüncesine hem kaynak hem de uygulama alanı olan belâgat konuları günümüz sistematik belâgat anlayışı çerçevesinde tasnif ve tahlil edilmiştir. Sonuç bölümünde ise araştırma esnasında elde edilen bulgulara yer verilmiştir.

Çalışmada temel İslâm bilimleri sahasında da kullanılan teori ve hipotez gibi kavramların bilimsel anlamda neye karşılık geldiği saptanmaktadır. Bundan hareketle belâgat

alanında şöhret bulmuş Cürcânî'nin nazım düşüncesinin teori analizi yapılmaktadır. Dolayısıyla araştırma, disiplinlerarası bir mahiyet arz etmektedir. Tezimizin, alandaki diğer sistematik düşüncelerin de bilim felsefesi açısından teori analizine kapı aralaması umulmaktadır.

Tez konusunun belirlenmesi ve yazımında tecrübe ve önerilerinden istifade ettiğim danışman hocam Doç. Dr. Nazife Nihal İNCE'ye teşekkürlerimi sunarım. İlmî birikim ve tavsiyeleriyle tezin oluşumuna değerli katkıları bulunan Tez İzleme Komitesindeki kıymetli hocalarım Prof. Dr. Rıfat ATAY'a ve Dr. Öğr. Üyesi Turan BAHŞİ'ye şükranlarımı arz ederim. Savunma jürisinde yer alarak teze doğrudan katkı sağlayan Prof. Dr. Sevim ÖZDEMİR ve Doç. Dr. Halil İbrahim ŞANVERDİ'ye teşekkür ederim. Tezin okunması ve tashihi gibi hususlarda kendilerinden istifade ettiğim Takyeddin BAL ve Celaledin BAL'a ayrıca araştırma boyunca manevî destekleriyle yanımda olan annem, babam, eşim, oğullarım ve kızlarıma teşekkürü bir borç bilirim.

Yusuf Ziya BAL
Antalya, 2024

GİRİŞ

Araştırmanın Konusu, Kapsamı ve Amacı

Müslümanlar, Kur'ân'ın mûcizevîliği konusunda fikir ayrılığına düşmemişlerdir. Çünkü Kur'ân'da inkârcılara karşı meydan okuyan ve bir sûresine denk bir metin dahi getirilemeyeceğine yönelik âyete¹ kayda değer bir cevap verilememiştir. Ancak mûcizenin Kur'ân'ın hangi özelliğinde bulunduğu konusu bir tartışma haline gelmiştir.

İ'câzu'l-Kur'ân meselesi yoğun olarak hicrî üçüncü asırdan itibaren tartışılmıştır. Ne var ki meselenin özünü Hz. Peygamber dönemine kadar uzatmak mümkündür. Edebî yönden belli bir seviyeye ulaşmış Arap toplumunun Hz. Peygamber'in getirdiği Kur'ân'la karşılaşınca gösterdiği ilk tepkiler muhatap oldukları ayetlerin ilâhî kaynaklı olmadığını söylemek şeklinde olmuştur. Nitekim müşrikler Kur'ân âyetlerine benzer sözler söyleyebileceklerini iddia etmişlerdir.² Onlara Kur'ân'ın yeterli bir mûcize olduğu açıklanmış³ Hz. Peygamber'in kendi nefesine göre konuşmadığı, aksine bu ifadelerin ona vahyedildiği bildirilmiştir.⁴ Buna rağmen inkâra devam edenler için tehdidî ayetleri⁵ inmiştir. Söz konusu ayetlerde Kur'ân'a inanmayanlardan onun bir benzerinin getirilmesi talep edilmiş devamında ise sadece müşriklerin değil bütün insan ve cinlerin, bir araya gelseler bile Kur'ân'ın benzerinin getirilemeyeceği vurgulanmıştır. Bu karşılıklı talep ve meydan okumadan, âyetlerin üstün geldiği görülmektedir. Nitekim konu ile ilgili araştırma ve tartışmalara hicrî üçüncü asrın başlarına kadar rastlanılamamaktadır.⁶

Hicrî üçüncü asrın başlarında çok sayıda kitap farklı dillerden Arapça'ya tercüme edilmiş bu sayede Müslüman araştırmacılar farklı kültürleri daha yakından tanımaya başlamışlardır. Aynı dönemde farklı din ve kültür mensupları İslâm coğrafyası içinde kaldıkça Kur'ân'a yönelik ithamlar baş göstermiştir. Bunların başında da Kur'ân'ın içerisinde çelişkilerin bulunduğu ve dolayısıyla mûcize olmadığı iddiasının geldiğini söylemek yerinde olur. Söz konusu ithamlar müslüman araştırmacıları Kur'ân'ın mûcizeliği üzerinde araştırma yapmaya sevk etmiştir. Bu minvalde ilk eserlerin Kur'ân'ın dil ve üslûp özelliklerine ilişkin olduğu söylenebilir. Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ'nın (ö. 207/822) *Me'âni'l-Kur'ân*'ı ile Ebû Ubeyde Ma'mer b. Müsennâ'nın (ö. 209/824 [?]) *Mecâzü'l-Kur'ân*'ı bu tarz eserlerin

¹ el-Bakara, 2/23.

² el-Enfâl, 8/31.

³ el-Ankebût, 29/50-51; Yûnus 10/37-39.

⁴ en-Necm, 53/3-4.

⁵ el-Bakara 2/23-24; Hûd 11/13; el-İsrâ 17/88.

⁶ Yusuf Şevki Yavuz, "İ'câzü'l-Kur'ân", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2000), 21/403.

başlıcalarıdır.⁷ Bu eserlerde, anılan müellifler diğer dil alimleriyle beraber Kur’ân üzerinde yaptıkları çalışmalarla Arapça’nın ifade özelliklerini büyük oranda ortaya çıkarmışlardır.⁸ Fakat bu çalışmalar Kur’ân’ın i’câz yönüne yeterli bir açıklama olarak kabul görmemiş olacak ki İbrahim en-Nazzâm (ö. 231/845) tarafından farklı bir görüş olarak “Sarfe” düşüncesi ortaya atılmıştır. Bu düşünceye göre Kur’ân’ın metni mahluktur. Dolayısıyla teorik olarak ona karşılık verilebilir. Bunun yapılamamış olması onun bizzat mûcize olmasından değil bunun Allâh tarafından engellenmesinden kaynaklıdır.⁹ Ancak bu açıklama birçok yönden eleştiriye maruz kalmış ve isabetli bulunmamıştır. Sonrasında bizzat Kur’ân’ın mûcize olduğu görüşü belirginleşmiştir. Fakat bu sefer de Kur’ân’ın mûcizeliğinin lafzında mı yoksa mânasında mı olduğuna yönelik tartışmalar gün yüzüne çıkmıştır. Bazı kesimlerin lafzı bazılarının ise mânayı öncelediği bu tartışmanın Abdülkâhir el-Cürcânî’nin¹⁰ (ö. 471/1078) yaşadığı döneme kadar sürdüğü görülmektedir.

Hicrî beşinci asrın sonlarına doğru vefat eden Cürcânî’nin kelâmî tartışmaların yoğun olarak sürdüğü yer ve dönemde yaşadığı bilinmektedir. Kaynaklarda mu‘tezilî baskıya maruz kaldığı da ifade edilen Cürcânî Kur’ân’ın i’câzı konusuna bir eş‘arî olarak yaklaşmış ve bir düşünce sistemiyle onu açıklamaya çalışmıştır. Söz konusu düşünce sistemi günümüzde *nazım teorisi* olarak kabul görmektedir. Bu çalışmada da Cürcânî’nin nazım düşüncesi kuram olup olmaması bakımından ele alınacaktır.

Tezin kapsamını bir mûcizelik yönü açıklaması olan Cürcânî’nin nazım düşüncesi, bu düşünceyi oluşturan dayanaklar ve tezahürleri oluşturmaktadır. Öte yandan bilim felsefesinin konu edindiği teori kavramı da kapsama dahil edilerek Giriş’te teori hakkında genel bilgiler verilmiştir. Ayrıca nazım düşüncesinin doğru anlaşılabilmesi açısından ona zemin hazırlayan arka plan, farklı yönlerden ele alınarak kapsam içerisinde değerlendirilmiştir. Başka bir ifadeyle çalışma Cürcânî’nin belâgat anlayışı ile sınırlandırılmıştır.

Cürcânî’nin Kur’ân’ın i’câzına yönelik düşünceleri bugün nazım teorisi diye şöhret kazanmıştır. Bu çalışmanın en temel amacı da işaret edilen kapsamın dışına çıkmadan Cürcânî’nin nazım düşüncesinin bir kuram niteliğine sahip olup olmadığını ortaya koymak ve Cürcânî’nin örnekleri üzerinden sağlamasını yapmaktır. Birinci Bölüm’de Cürcânî’nin nazım düşüncesinin kavramları ile önermeleri yer almakta ve böylece bu düşüncelerin bir teori olup

⁷ Yavuz, “İ’câzü’l-Kur’ân”, 21/403.

⁸ Muhammed Âbid el-Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, çev. Burhan Köroğlu (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2001), 28.

⁹ Ebû Bekr Muhammed el-Bâkılânî, *İ’câzu’l-Kur’ân*, thk. Ahmet Sakr (Mısır: Dâru’l-Kütübi ve’l-Vesâiki’l-Kavmiyye, 1971), 29-31; Yusuf Şevki Yavuz, “Sarfe”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2009), 36/140-141; İlyas Çelebi, “Nazzâm”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2006), 32/468.

¹⁰ Bundan sonra Cürcânî şeklinde anılacaktır.

olmadığının ortaya koyulması hedeflenmektedir. İkinci Bölüm’de ise Cürcânî’nin, kullandığı örnekler sistematik belâgat düzeninde ele alınarak bunların nazımla ilişkisinin açığa çıkarılması amaçlanmaktadır.

Araştırmanın Önemi, Yöntemi ve Kaynaklar

Cürcânî’nin nazım düşüncesi birçok araştırmacı tarafından incelenmiştir. Onun görüşlerinin bir sistem arz ettiği söylene de bu görüşlerin sistem analizine yönelik bir çalışma bulunmamaktadır. Bu çalışma ile Cürcânî’nin görüşlerinin sistem analizi yapılarak işaret edilen eksikliğe katkı sunması hedeflenmektedir.

Bu çalışmada nitel araştırma yöntemlerinden doküman analizine başvurulmuştur. Cürcânî’nin nazım düşüncesinin tartışıldığı eserin *Delâilu’l-i ‘câz*¹¹ olması sebebiyle bu eser temel kaynak olmuştur. Ancak eserin sistematik bir kitap yapısına sahip olduğu söylenemez. Öte yandan Cürcânî bu eserde ele aldığı konuları bazen tekrar etmekte bazen farklı bir şekilde ifade etmektedir. Ayrıca Cürcânî’nin çoğu zaman dilin felsefî derinliklerinde analizler yapması eserin anlaşılmasını zorlaştırmaktadır. Bu sebeple zaman zaman Osman Güman’ın tercümesi de¹² göz önünde bulundurulmuştur.

Anılan genel yönteme ilaveten ikinci bölümde özel bir yöntem uygulanmıştır. Bu bölümde Cürcânî’nin nazım düşüncesinin tezahürleri sistematik belâgat kitaplarındaki konu tasnifine göre ele alınmıştır. Bu itibarla Hatîb el-Kazvînî’nin (ö. 739/1338) benimsediği ve kabul gören konu başlıkları doğrultusunda meseleler ve kavramların izi sürülmüştür. Öte yandan âyet meâlleri ihtiyaç oldukça orijinal metinle birlikte parantez içerisinde verilmiştir. Meâllerde Diyanet İşleri Başkanlığı’nın *Kur’ân-ı Kerîm Meâli*’nden¹³ yararlanılmıştır. Ayrıca bazı ayet tercümelerinde sebebi bildirilerek Hasan Basri Çantay’ın kaleme aldığı *Kur’ân-ı Hakîm ve Meâl-i Kerîm*’i¹⁴ tercih edilmiş ve bu durum dipnotta belirtilmiştir. Öte yandan Arapça kökenli kelimelerin yazımında genel itibarıyla TDV İslam Ansiklopedisi’nin tercihleri baz alınmıştır.

Literatür Özeti

Türkiye’de Cürcânî ve nazım düşüncesi üzerine doktora düzeyinde üç çalışma yapılmıştır. Bunlar Sedat Şensoy’un yaptığı *Abdülkâhir el-Cürcânî’de Anlam Problemi*¹⁵, Mehmet Taha Boyalık’ın *Abdülkâhir Cürcânî’nin Sözdizimi Teorisi ve Tefsir Geleneğine*

¹¹ Abdülkâhir el-Cürcânî, *Delâilu’l-i ‘câz*, thk. Mahmud Muhammed Şakir (Cidde: Dâru’l-Medenî, 1992).

¹² Abdülkâhir el-Cürcânî, *Delâilu’l-i ‘câz*, çev. Osman Güman (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2015).

¹³ Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin, *Kur’ân-ı Kerîm Meâli* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2011).

¹⁴ Hasan Basri Çantay, *Kur’ân-ı Hakîm ve Meâl-i Kerîm* (İstanbul: Elif Ofset, 1990).

¹⁵ Sedat Şensoy, *Abdülkâhir el-Cürcânî’de Anlam Problemi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2001).

*Etkisi*¹⁶ ve Numan Konaklı'nın *Abdülkâhir Cürcânî'nin İ'câzü'l-Kur'ân Fikrine Katkıları*¹⁷ adlı çalışmalarıdır. Şensoy çalışmasını Arap dili ve belâgatı alanında yaparken anlamı merkeze almış ve Cürcânî'ye göre anlamın isnâd, lafız ve nazımla olan ilişkisi üzerinde çalışmıştır. Boyalık ve Konaklı ise çalışmalarını Tefsir alanında yapmışlardır. Boyalık çalışmasında farklı boyutlarıyla nazım teorisini incelemiş ve bunun tefsir alanındaki etkilerini ortaya koymuştur. Konaklı ise Kur'ân ilimleri arasında sayılan i'câzü'l-Kur'ân'ı merkeze almış ve nazım düşüncesini bu bağlamda çalışmıştır.

Yüksek lisans düzeyinde de çeşitli çalışmalar mevcuttur. Esmâ Sağ Şencal *Mana Oluşumunda İç ve Dış Bağlam İlişkisi: Abdülkahir el-Cürcani ile Saussure Karşılaştırması*¹⁸ adlı teziyle Cürcânî'yi modern dilbilimin kurucusu kabul edilen Ferdinand de Saussure (1857-1913) ile mukayese etmektedir. Bir diğer çalışmada ise Abdullah Mahmoud Alkhatat *Çağdaş Arap Araştırmalarında Cürcani'nin Nazım Kuramı*¹⁹ başlıklı tezinde Cürcânî'nin düşüncelerinin modern dilbilimlerine yansımalarını ele almaktadır.

Cürcânî'nin düşüncesine ilişkin çeşitli makaleler de kaleme alınmıştır. Bunların başlıcalarına değinilecek olursa Dursun Hazer *Abdu'l-Kâhir el-Cürcânî'de Fesâhat Kavramı*²⁰ başlıklı makalesinde fesâhat merkezli bir çalışma ortaya koyarken Kadir Kınar *Abdulkahir el-Cürcânî'nin Nazm Teorisi*'nde²¹ genel hatlarıyla Cürcânî'nin nazım düşüncesini ele almıştır. Ebû Zeyd Nasr Hâmid'in kaleme alıp Numan Konaklı'nın tercüme ettiği *Abdülkâhir Cürcânî'nin "Nazım" (Sözdizim) Anlayışı -Üslupbilim Işığında Bir Okuma*-²² başlıklı makale Cürcânî'nin düşüncelerini modern dil disiplinleriyle karşılaştırmalı olarak ele almaktadır. Konuyla ilgili bir diğer makale ise Mehmet Taha Boyalık'ın *Kâdî Abdülcebbâr'ın "Sözün Hakikati Teorisi" ve Abdülkahir el-Cürcani'nin "Sözdizimi Teorisi" Bağlamında Bir Eleştirisi*²³'dir. Boyalık bu çalışmada Kâdî Abdülcebbâr'ın söze ilişkin düşüncelerini Cürcani'nin ona verdiği düşünülen cevaplarla bir arada değerlendirmiş ve konunun kelâmî arka

¹⁶ Mehmet Taha Boyalık, *Abdülkâhir Cürcânî'nin Sözdizimi Teorisi ve Tefsir Geleneğine Etkisi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014).

¹⁷ Numan Konaklı, *Abdülkâhir Cürcânî'nin İ'câzü'l-Kur'ân Fikrine Katkıları* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015).

¹⁸ Esmâ Sağ Şencal, *Mana Oluşumunda İç ve Dış Bağlam İlişkisi: Abdülkahir el-Cürcani ile Saussure Karşılaştırması* (İstanbul: Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi, Medeniyetler İttifaki Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014).

¹⁹ Abdullah Mahmoud Alkhatat, *Çağdaş Arap Araştırmalarında Cürcani'nin Nazım Kuramı* (Mardin: Mardin Artuklu Üniversitesi, Yaşayan Diller Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022).

²⁰ Dursun Hazer, "Abdu'l-Kâhir el-Cürcânî'de Fesâhat Kavramı", *Dini Araştırmalar* 5/14 (Haziran 2002), 183-197.

²¹ Kadir Kınar, "Abdulkahir el-Cürcânî'nin Nazm Teorisi", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/13 (Haziran 2006), 65-101.

²² Nasr Hamid Ebû Zeyd, "Abdülkâhir Cürcânî'nin 'Nazım' (Sözdizim) Anlayışı -Üslupbilim Işığında Bir Okuma-", çev. Numan Konaklı, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 38 (Ocak 2010), 231-262.

²³ Mehmet Taha Boyalık, "Kâdî Abdülcebbâr'ın 'Sözün Hakikati Teorisi' ve Abdülkâhir el-Cürcânî'nin 'Sözdizimi Teorisi' Bağlamında Bir Eleştirisi", *İslam Araştırmaları Dergisi* 28 (Eylül 2012), 61-84.

planını ele almıştır. Bizim çalışmamız ise nazım düşüncesinin teori analizini yapmayı hedeflemekte ve bu yönüyle diğer çalışmalardan farklılaşmaktadır.

Nazım düşüncesinin teori analizine geçmeden önce bir bilim felsefesi terimi olan teorinin çerçevesini çizmek faydalı olacaktır.

Kuram Kavramına Genel Bir Bakış

Bilim felsefesinin en önemli kavramlarından birisi olan teori, etimolojik yapı olarak Fransızca'daki 'théorie' kelimesinden Türkçe'ye aktarılmış ve Türk Dilinde "kuram" kelimesiyle karşılanmıştır. Kelime, Türk Dil Kurumunun *Yabancı Sözlere Karşılıklar Kılavuzu*'nda tanımı yapılarak "Sistemli bir biçimde düzenlenmiş birçok olayı açıklayan ve bir bilime temel olan kurallar, yasalar bütünü" şeklinde tarif edilmiştir.²⁴ Teori kelimesi Fransızca'ya ve diğer batı dillerine ise Yunanca'da gözlemci ve izleyici anlamlarına gelen "theoros" kelimesinden geçmiştir.²⁵ Hem Fransızca'dan dilimize geçen "teori" hem de "kuram" kelimelerinin dilimizde aynı anlamda kullanıldığı söylenebilir.

Teorinin ayrıntılarına geçmeden önce onu inceleyen alan olan bilim felsefesi alanına değinmek gerekir. Günümüzde bilimin birçok sahanın nesnesi olduğu kabul edilmektedir. En eski bilim alanlarından kabul edilen matematikten en yeni sahalar olan sosyoloji ve psikolojiye kadar bilim, birçok sahada kendisine dayanılan sağlam bir temel işlevi görmektedir. Peki bilimin böylesine sağlam bir temel kabul edilmesinin arka planında ne olabilir? Kimilerine göre bilimin bu durumu en yalın ifadeyle kendisinden kaynaklanmaktadır. Fakat bilimsel süreçleri ve sonuçları inceleyen bilim felsefesinin bu konudaki katkısı yadsınamaz.

İnsan, karşılaştığı bir olgunun arkasındaki gerçeği açıklama davranışı sergiler. Bu açıklama esnasında bilimin kurallarına uygun davranırsa onun bu açıklaması bilimsel açıklama niteliği kazanır. Bu kurallar arasında olgusalılık, mantıksallık, objektiflik ve eleştirelilik gibi hususlar sayılabilir.²⁶ Anılan bu özellikleri belirleyen saha ise bilim felsefesinin alanına dahildir. Bu bağlamda bilim felsefesi bilimin ne olduğu veya ne olmadığı sorularını cevaplandırmaya çalışırken aynı zamanda bilimsel açıklamanın özelliklerini ve kapsamını belirler. Bilim felsefesi bilimin bir yandan deney ve gözlem gibi pratik yönlerini incelerken diğer yandan hipotez ve teori gibi teorik bilimsel ifadeleri tanımlar ve onların kullanılış sahalarını denetler.²⁷ Özetle bilim, olgunun arkasındaki gerçeği tanımlamaya çalışır, bilim felsefesi ise onun bu gerçeğe ulaşırken uyması gereken kuralları belirler ve bilimsel süreci denetler.

²⁴ Şükrü Haluk Akalın vd., *Yabancı Sözlere Karşılıklar Kılavuzu* (Ankara: Türk Dil Kurumu, 2008), 117.

²⁵ "Teori", *Vikipedi* (01 Mayıs 2024).

²⁶ Doğan Özlem, *Bilim Felsefesi* (İstanbul: Notos Kitap, 2010), 14.

²⁷ Ömer Demir - Mustafa Acar, *Sosyal Bilimler Sözlüğü* (Ankara: Vadi Yayınları, 1997), 37.

Tezimizin konusu olan nazım düşüncesi, Kur'ân'ın i'câzına ilişkin dilsel bir açıklama mahiyetindedir. Nazım düşüncesi, dilsel bir açıklama olması bakımından Arap dilbilgisini, Kur'ân'a yönelik bir açıklama olması bakımından tefsir ilmini, i'câza (aciz bırakma) yönelik bir açıklama olması bakımından da kelâm ilmini ilgilendiren bir sahada yer alırken aynı zamanda nazım düşüncesinin kuram olmakla ilişkilendirilmesi sebebiyle bilim felsefesinin alanına girmektedir. Araştırmamız da Cürçânî'nin nazım düşüncesinin bu yönünü inceleme altına alacaktır. Daha açık bir deyişle bu düşüncenin kuram olup olmadığı araştırılacaktır. Ancak Cürçânî'nin nazım düşüncesinin kuramsal analizine geçmeden önce bilim felsefesinde incelenen ve bilim üretme sürecinde kullanılan olgu, açıklama, varsayım, hipotez, yasa ve teori kavramlarının sınırlarını belirlemeye çalışmamız ve birbirleriyle olan ilişkilerine ışık tutmamız yararlı olacaktır.

Hipotez, bir olgunun arkasındaki gerçeği ortaya çıkarmayı hedefleyen çözüm önerisidir.²⁸ Ne var ki hipotezin doğru olup olmadığı bilinmemekte ayrıca doğrudan test edilmesi de mümkün olmamaktadır. Söz gelimi dokunduğumuz bir masanın sert olduğunu veya elimize aldığımız bir kurşun kalemin altıgen olduğunu biliriz. Ancak dünyanın küre biçiminde olduğuna yönelik ifade bir hipotezdir. Nitekim bu ifadeyi kullananlar her ne kadar baskın çoğunluğu oluştursa da düz dünya düşüncesine sahip olanların da var olduğunu görürüz. Çünkü dünyada gözlemlenen birtakım olgular dünyanın küre biçiminde olduğu sonucuna götürse de hatta uzaydan çekilen fotoğrafların bunu kanıtladığı iddia edilse de dünyanın küre biçiminde olduğu düşüncesi futbol topunun küre şekline ilişkin bilgimizin kesinliğine ulaşmamaktadır.²⁹

Hipotez dünyanın küre biçiminde olduğunu ifade eden tikel bir önerme olabileceği gibi bazen de genelleme şeklinde karşımıza çıkar. Radyoaktif nesnelerin her beş bin yılda atom bakımından yarı yarıya çözüldüğüne ilişkin hipotez bu kapsamda değerlendirilebilir.³⁰ Bütün canlı hücrelerin içinde bulunan karbon atomunun çözünme oranına bakılarak yaşamı sona ermiş olsa bile kalıntılarından canlıların yaşadıkları dönem tespit edilebilmektedir. Ancak bu tespit, temelinde hipotez bulunan bir bilgi olduğu için hiçbir zaman gözlemlenen bir olgunun kesinliğine erişemeyecektir. Kısacası doğumuyla birlikte gözlemlenen bir çocuğun yaşına ilişkin bilgi ile toprak altından çıkarılan kalıntının yaşına ilişkin bilgi aynı kesinlikte olmayacaktır.³¹

Bir olgunun açıklanmasında birden çok hipotez ileri sürülebilir. Yukarıda belirtildiği üzere doğruluğu kesin olmayan ve doğrudan test edilemeyen bir ifadenin yerine pekâlâ aynı

²⁸ Veysel Sönmez, *Bilim Felsefesi* (Ankara: Anı Yayıncılık, 2010), 27.

²⁹ Cemal Yıldırım, *Bilim Felsefesi* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 2000), 113.

³⁰ Yıldırım, *Bilim Felsefesi*, 114.

³¹ Ayrıntılı bilgi için bk. David Hume, *A Treatise of Human Nature*, ed. Tom L. Beauchamp (New York: Oxford University Press, 1999).

olguyu açıklamaya çalışan başka hipotezler de ileri sürülebilir. Örneğin kanser, uzun yıllardan bu yana insanlığın tedavi yöntemini bulamadığı bir hastalık olarak kabul edilmektedir. Söz konusu hastalığa bir tedavi yöntemi bulmak isteyen bilim insanları hastalığın sebebi üzerinde yoğunlaşmaktadırlar. Bu noktada ileri sürülen birçok hipotez bulunmaktadır. Kansere sebep olduğu söylenen etkenler arasında sigara, alkollü içecekler, hava kirliliği, kalabalık kent yaşamı, endişe, doğadan uzaklaşma, kalıtsal özellikler ve sinsi bir virüs gibi somut etkenlerin yanı sıra cin çarpması, nazar ve ilâhî gazap gibi din temelli etkenler yer almaktadır.³² Sayılanların hepsi birer hipotez olmakla birlikte hiçbirisi bilimsel olarak kanserin sebebini teşkil etmemektedir. Muhtemel etkenler arasından sigara ele alınacak olursa sigara içen birçok kişinin kansere yakalanmadığı görülmekte iken kansere yakalanan kimi insanların hayatlarında hiç sigara içmedikleri tespit edilmiştir. “Öyleyse sigara kanser sebebidir” önermesi zayıf bir hipotezdir. Zaten bu konuda ileri sürülen hipotezlerin hemen hepsi, ilişkin olduğu kanser olgusunu açıklamada zayıf kaldığı için kanserin sebebine yönelik çok fazla etken gündeme getirilmiş ve halen getirilmektedir.³³

Bilim insanının bir olgunun arkasındaki gerçeğe ilişkin hipotezi olgunun bütün tekrarlarında doğru sonuç vermesiyle güçlenmektedir. Bu bakımdan hipotez ileri sürmek, sıradan ve keyfi bir iş değildir. Aksine bilgi ve tecrübenin yanı sıra kapsamlı düşünme gerektiren bilimsel bir süreçtir.³⁴ Dolayısıyla hipotez güçlendikçe aynı olguya ilişkin farklı hipotezlerin önüne set çekerken, zayıfladıkça da yeni hipotezlerin önünü açmakta ve aynı olguya yönelik birçok hipotezin ileri sürülmesine sebep olmaktadır. Bu durum bilimin doğal seyri olarak kabul edilebilir.

Bir hipotezin güçlü veya zayıf olması onu hipotez olmaktan çıkarmaz. Olgularla bağdaşıp ne kadar olumlu sonuç verirse hipotez o kadar kuvvetlenir. Aksi durumda ise bir o kadar zayıflar. Ancak her iki durumda da hipotez olarak varlığını sürdürür. Doğrudan test edilme imkânına kavuşuncaya kadar bu durum devam eder. Hipotezin doğrudan test edilme imkânına kavuşması onu hipotez olmaktan çıkaracak yegâne anahtardır. Bu durumda eğer yeterince doğrudan test edilme imkânı bulup doğrulanmışsa hipotez “yasa”ya dönüşmekte³⁵ aksi takdirde bilim tarihi kitaplarının satırları arasındaki diğer yanlışlanmış hipotezlerin arasında yerini almaktadır.

Bir hipotezin nihaî hedefi doğrudan test edilip doğrulanarak bilimsel yasaya dönüşmesidir. Geçmişte doğrudan test edilme imkânı olmayan birçok hipotez zamanla bu

³² Yıldırım, *Bilim Felsefesi*, 114.

³³ Yıldırım, *Bilim Felsefesi*, 115.

³⁴ Özlem, *Bilim Felsefesi*, 63.

³⁵ Yıldırım, *Bilim Felsefesi*, 106; Özlem, *Bilim Felsefesi*, 64.

imkâna kavuşmuş ve doğrulanmıştır. Ancak bilim tarihi zaman ve mekân engelinden dolayı doğrudan test edilme imkânı bulunmayan hipotezlerle doludur. Dolayısıyla bu hipotezler doğrulanma veya yanlışlanma imkânına kavuşamamış ve olgulara açıklama getirmeye çalışan birer iddia olarak varlıklarını sürdürmüşlerdir. Bu bakımdan hipotez için önemli olan, test edilme imkânına kavuşması değil olguları açıklamasındaki başarı sıklığıdır.

Yasa hakkında ilk akla gelmesi gereken, onun bir genelleme olmasıdır.³⁶ Genelleme ile maksat, aslında ifadenin öznesini belirli bir nesne veya olgunun teşkil etmemesi, kısacası nahiv ilmi tabiriyle öznenin nekre olmasıdır. Bu bakımdan belirli bir nesne veya olguya ilişkin açıklama yasa kapsamında değerlendirilmemelidir. Mesela “Dünya Güneş sisteminde bir gezegendir” ifadesi yasa olmaya elverişli bir ifade değildir. Doğrudan test edilebilme imkânının olmaması bir yana bu ifade belirli bir nesne üzerinde açıklama yapmaktadır. Öte yandan “Her doğal ve toplumsal olgunun en az bir nedeni vardır” ifadesi de bir genellemedir.³⁷ Ancak yasalar birer genelleme olmakla birlikte her genelleme yasa değildir. Özetle yasalar tümel önermeler şeklinde ifade edilebilecek olan genellemelerin bir alt kümesi olarak görülür.

Ayrıca genellemenin göz önünde bulundurulması gereken bir diğer hususiyeti ise zaman ve mekân bakımından sınırlandırılmamış olmasıdır. Örneğin “Bu bahçedeki bütün çiçekler...” diye başlayan bir önerme ile “Geçen sene doğan bütün çocuklar...” şeklinde başlayan önerme asıl itibarıyla bir genelleme olmadığı için yasa kapsamında değerlendirilmez.

Yasanın en başta gelen özelliklerinden birisi olgu temelli olmasıdır. Yani gözlemlenebilen veya ölçülebilen ifadeler yasa kapsamında değerlendirilir. Dolayısıyla “üçgenin üç kenarı vardır” gibi mantıksal veya “bekarlar evli değildir” gibi analitik genellemeler yasa değildir.³⁸

Yasanın genelleme ve olgu temelli olmasının dışında dikkate alınması gereken özelliği ise birçok kez kanıtlanmış olmasıdır. Öyle ki yasanın doğrulanma oranı %99’un üstündedir.³⁹ Burada yasanın yanlışlanma oranına bırakılan %1’den daha küçük payın ise yasa dahi olsa bilimin ulaştığı sonuçların yanlışlanabilir olma özelliğinden dolayı bırakıldığı söylenebilir.

Bütün bu açıklamalar ışığında yasa, çok defa kanıtlanmış olgusal içerikli genelleme şeklinde tanımlanabilir. Her ne kadar bir kalıba sokulabilse de yasalar konu, biçim ve yapı yönünden farklı olduğu için bunları elde etme yolları da farklıdır. Yasalara ulaşma yöntemleri arasında üç tanesi öne çıkmaktadır; İndüksiyon, Dedüksiyon, Retrodüksiyon.⁴⁰

³⁶ Yıldırım, *Bilim Felsefesi*, 103.

³⁷ Sönmez, *Bilim Felsefesi*, 28.

³⁸ Özlem, *Bilim Felsefesi*, 59.

³⁹ Sönmez, *Bilim Felsefesi*, 29.

⁴⁰ Yıldırım, *Bilim Felsefesi*, 107.

İndüksiyon, gözlemlenen olgularla yasalara ulaşma yoludur. Tümevarım yöntemi diye de adlandırılan bu yöntemde gözlem veya deney verilerinde göze çarpan bazı düzenli ilişkiler esas alınarak gözlemlenemeyen benzer diğer olguları da kapsayacak yasalara ulaşılır.

Türkçe’de tümdengelim yöntemi diye ifade edilen dedüksiyon yönteminde ise önce birtakım olguları kapsayan teori oluşturulur. Bu teoriden mantıksal veya matematiksel çıkarım kuralları ile yasaya ulaşılır. Örneğin Newton yasalarına göre yapılan hesaplar henüz gözlem yoluyla tespit edilememiş Plüton’un varlığına işaret ediyordu. Daha sonra gelişmiş araçlarla yapılan gözlemlerde Plüton’un varlığı da ampirik olarak tespit edilmiştir.⁴¹ Özetle olguların gözlemlenmesiyle ulaşılan yasalarda indüksiyon yöntemi, teorilerden zihinsel çıkarımlarla ulaşılan yasalarda ise dedüksiyon yöntemi kullanıldığı söylenebilir.

Üçüncü bir yasa oluşturma yöntemi olarak retrodüksiyon fikri ortaya atılmıştır. Buluş mantığı olarak Türkçeleştirilen bu yöntemin mantıksal yapısı açık ve kesin olmamakla birlikte gözlemlerin, gözlem dışı kalan nesne veya olgular tasarlayarak açıklandığı bir yöntem olarak kabul edilebilir. Evrensel çekim yasası bu yöntemle örnek olarak verilebilir. Aslında kütlelerin birbirlerini çektiklerine ilişkin doğrudan bir gözlem olmamakla birlikte gözlem konusu pek çok olgu bu prensiple açıklanabilmiştir.⁴²

Teori de diğer bilim felsefesi terimleri gibi net bir şekilde tanımlanmamaktadır. Daha da ötesi teori yapı olarak varsayım, hipotez ve yasa gibi açıklama şekillerini de içermektedir. Bu bakımdan teorinin tanımı daha karmaşık hale gelmektedir. Teorinin kapsamlı yapısı aslında teorinin anlaşılması gereken yönünü ortaya koymaktadır. Nitekim birçok bilim felsefesi eserinde teori, kapsamlı olması yönüyle okuyucuya aktarılmaktadır.⁴³ Öte yandan günlük dildeki anlamı bakımından teorinin olgusal olmayan ve uygulama dışı kalan zihinsel süreçleri ifade ettiği söylenebilir. Önceki sayfalarda ele alınan açıklama şekillerinin aksine teori bir veya birkaç önerme ile değil birbiriyle ilişkili birçok önerme ile ortaya konulabilir. Zaman ve mekân sınırları sebebiyle çoğu zaman bu önermelerin kanıtlanması mümkün olmamaktadır. Bu bakımdan teori çoğu zaman kısmen doğrulanmış fakat tamamı ile kesinleşmemiş bir savlar topluluğudur.⁴⁴

Teorinin anlaşılabilmesi için hipotez ve yasa dışında ilgili olduğu diğer kavramların da kısa tanımlarına bakmak yararlı olacaktır. Bunlardan biri olan “olgu”, doğada yer alan ve gözlenebilen olayları ifade etmekte kullanılmaktadır. Teori ise olguları açıklamak için ortaya koyulan zihinsel bir üründür. Bu bakımdan olgular üzerine kurulmayan bir açıklama teorisi

⁴¹ Özlem, *Bilim Felsefesi*, 61.

⁴² Yıldırım, *Bilim Felsefesi*, 108.

⁴³ Sönmez, *Bilim Felsefesi*, 29; Yıldırım, *Bilim Felsefesi*, 133; Özlem, *Bilim Felsefesi*, 65.

⁴⁴ Özlem, *Bilim Felsefesi*, 65; Yıldırım, *Bilim Felsefesi*, 133.

olamayacağı gibi teorinin bulunmadığı gözlem ve deneyden bahsetmek de zor görünmektedir. Kısacası olgular, arka plandaki zihinsel çalışmalarla açıklanabilirken teoriler de bu olgulara ilişkin olmak zorundadır.⁴⁵

Teori ile ilişkili bir diğer kavram “dünya görüşü”dür. Teori geniş kapsamlı bir açıklamadır. Belli olgu türlerine yönelik test edilebilir bir açıklama olarak ifade edilebilir. Bu özellik akla dünya görüşü kavramını getirebilir. Dünya görüşü, teorinin de ötesinde bir genişliği ifade ederken teoriden farklı olarak onun nesnel olmasına gerek yoktur. Aksine bireyin ailesi, çevresi ve eğitimi gibi birçok etken ile şekillenen kişisel ölçü ve değer yargıları ile dünya görüşü oluşur. Bu durum bütün bireylerin hayatı ve dünyayı belli bir açıdan algılamasını sağlar. Oysa teori nesneldir ve bu bakımdan herkes tarafından gözlemlenebilir bir yapısı vardır.⁴⁶

Bu bilgiler ışığında teorinin belli bir olgu türüne dayanan, çoğu zaman tamamen kanıtlanmamış, içerisinde varsayım, hipotez ve yasa gibi açıklamaları da barındıran, zihinsel olarak şekillenmiş geniş kapsamlı bir açıklama türü olduğu söylenebilir.

⁴⁵ Yıldırım, *Bilim Felsefesi*, 133.

⁴⁶ Yıldırım, *Bilim Felsefesi*, 133.

BİRİNCİ BÖLÜM

ABDÜLKÂHİR el-CÜRCÂNÎ'NİN NAZIM DÜŞÜNCESİNİN KURAM ANALİZİ

Kur'ân'ın hangi yönüyle mûcize olduğu sorusuna cevap verme iddiasında olan nazım düşüncesi⁴⁷ ilk defa Cürcânî'nin ortaya attığı bir fikir olmamakla birlikte onun bu düşüncüyü ciddi anlamda şekillendirip temellendirdiği söylenebilir. Cürcânî'nin nazım düşüncesinin doğru bir şekilde anlaşılması, nazım fikrinin ortaya çıkışını hazırlayan multidisipliner ortamın anlaşılmasına bağlıdır. Arap dili, edebiyat, kelâm ve tefsir sahalarının kesişim noktasında yer alan nazım düşüncesi, bu sahalarda ortaya çıkan belli tartışmaların ortak bir sonucu olarak görülebilir.

Nazım düşüncesi genel itibarıyla Cürcânî'ye nispet edilse de ona bu düşüncenin gelişme ortamını hazırlayan çeşitli faktörlerin bulunduğu bir gerçektir. Özellikle kelâm problemi olarak halku'l-Kur'ân çerçevesinde Kur'ân'ın mûcizevî yönünü açıklama girişimleri, nazım düşüncesine zemin hazırlamıştır. Öte yandan Yunan felsefesinin Arapça'ya tercümesiyle birlikte ortaya çıkan nahiv-mantık çekişmesi de bu düşüncüyü ortaya çıkaran etkenler arasında görülmektedir. Nazım düşüncesinin ortaya çıkışında etkili olan bir diğer husus ise edebiyat alanında yapılan fesâhatin⁴⁸ yeri tartışmasıdır.

Cürcânî'nin yaşadığı döneme kadar süregelen bu üç tartışma, nazım düşüncesinin ortaya çıkışını sağlayan iklimi oluşturmuştur. Bu iklimde Basra nahiv ekolünün bir mensubu olarak yetişen Cürcânî, nahiv-mantık tartışmasında nahvin yanında yer alırken halku'l-Kur'ân meselesinde ise Eş'arî kimliği itibarıyla Kur'ân'ın mahluk olmadığını düşünmekte ve bu itibarla Sarfe teorisini reddetmektedir. İlmî kariyerinin ilk dönemlerini Arap dili gramerine ayıran ve bu sahaya önemli katkılar sunan Cürcânî, eserlerinin ve kaynakların işaretine göre yönünü gramerden dil felsefesine çevirmiştir.⁴⁹ Bir taraftan yaşadığı dönem itibarıyla siyasî anlamda maruz kaldığı mu'tezilî baskı öte yandan Kur'ân'ın mahluk olduğuna yönelik iddialar sonucunda Cürcânî, gramer alanındaki çalışmalarını terk ederek dil felsefesi ve kelâmın kesişim noktalarından biri olan i'câzu'l-Kur'ân konusunda eserler vermeye başlamıştır. Kelâm sahası bakımından güncel siyasî ve itikâdî meseleler hakkında Cürcânî'ye tarafını belli etme imkânı veren bu konu dil felsefesi bakımından ise onun siyasî baskıdan kurtulmasını sağlayacak ortamı

⁴⁷ Nazım düşüncesi ile maksadımız, ileride detaylı bir şekilde açıklanacağı üzere sözün sanatsal değerinin kaynağı lafız veya anlam değil cümle kurulumu gerçekleştirildikten sonra kelimelerin birbiriyle olan uyumudur.

⁴⁸ Fesâhat ve belâgat günümüzde farklı şekilde ele alınan kavramlar olsa da Cürcânî bu kavramları genel itibarıyla sözün sanatsal değerini ifade etmek için kullanmaktadır. Bu sebeple fesâhat ve belâgat kavramları çalışma içerisinde çoğu zaman Cürcânî'nin anlayışı ile sözün sanatsal değeri anlamında kullanılmıştır.

⁴⁹ Mehmet Taha Boyalık, *Dil, Söz ve Fesâhat Abdülkâhîr el-Cürcânî'nin Sözdizimi Nazariyesi* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2016), 14.

hazırlamıştır. Böylece Cürcânî güncel tartışmalardan uzak kalamamış fakat tam anlamıyla da bu tartışmalara girip siyasî ve itikâdî görüşlerini açıktan ortaya koymamıştır. Eş‘arî olduğu bilinen Cürcânî’nin, eserlerinde açıktan Mu‘tezile⁵⁰ eleştirisine yer vermemiş ve şiirlerinde karamsar bir şair portresi çizmiş olması onun uğradığı veya hissettiği siyasî baskının bir sonucu olarak görülmelidir.⁵¹

Kur‘ân’ın nüzûlünden hicrî dördüncü asrın sonlarına kadar geçen süreçte dil, edebiyat, tefsir ve kelâm sahalarında gelişim aşamasını tamamlayan belâgat ilmi bu sürecin sonunda hicrî beşinci asırla birlikte bağımsız bir ilim dalı olarak teşekkül etmeye başlamıştır. İlk dönem anılan ilim sahalarında yapılan tartışmalar ve üretilen eserlerde belâgatın ilk nüveleri oluşurken yeni dönemde belâgatın temel konuları belirlenmiş ve ilk belâgat eserleri kaleme alınmıştır.⁵² Belâgat literatüründe ilk müstakil eser Cürcânî’nin *Delâilu’l-i‘câz*’ı olarak kabul edilmektedir. Sonrasında Ebû Yakûb Sekkâkî (ö. 626/1229) ve Kazvînî ile belâgatın bir ilim dalı olarak teşekkül süreci tamamlanmıştır. Bu bakımdan Cürcânî, belâgat disiplinin kurucusu olarak kabul edilmektedir.⁵³

Belâgat disiplininin kurucusu olarak tanımlanmasını sağlayan *Delâilu’l-i‘câz* adlı eserinde Cürcânî, teşekkül sürecinde bulunan belâgatın birçok konusuna yer verir. Ancak görülebildiği kadarıyla Cürcânî’nin bu konuları ele almasının temel amacı Kur‘ân’ın mûcizevî yönünün onun nazmında olduğunu kanıtlamaktır. Bunu yaparken belli kavramları kullandığı görülen Cürcânî bu kavramları önermelerinde kullanmış, önermelerinin sonucunda ise genelde sözün üstünlük ve seçkinliğinin özelde ise Kur‘ân’ın i‘câzının nazımında olduğu sonucuna varmıştır.

1.1. Ana Hatlarıyla Cürcânî’nin Nazım Düşüncesi

Cürcânî’nin nazım düşüncesi ileride ayrıntılarıyla birlikte yer almaktadır. Ancak genel bir çerçeve çizebilmek maksadıyla söz konusu düşünce bu başlık altında toplu bir şekilde ele alınmıştır.

⁵⁰ Bkz. Abdülkâhir b. Tâhir el-Bağdâdî, *el-Fark beyne’l-fırak ve beyânu fırkati’n-nâciyeti minhüm*, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd (Beyrut: el-Mektebetü’l-‘Asriyye, 1955), 81-138; İlyas Çelebi, “Mu‘tezile”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2020), 31/391.

⁵¹ Ali b. Hasan Baharî, *Dumyetu’l-kasr ve usratu ehli’l-asr*, thk. Muahmmmed Altuncu (Beyrut: Daru’l-Cîl, 1993), 2/18-20; Ebu’l-Hasan Cemâleddîn İbnu’l-Kıfî, *İnbâhu’r-ruvât alâ enbâhi’n-nühât*, thk. Muhammed Ebu’l Fazl İbrâhîm (Kahire: Dâru’l-Fikri’l-Arabî, 1986), 2/190; Ebû Abdullâh Salâhuddîn el-Kütübî, *Fevâtü’l-vefeyât ve’z-zeyl aleyhâ*, thk. İhsan Abbas (Beyrut: Dâru Sâdır, 1973), 2/370; Ebû Nasr Tâceddîn Abdülvehhâb es-Sübkî, *Tabakâtü’ş-şâfi‘iyyeti’l-kübrâ*, thk. Mahmûd Muhammed et-Tanâhî - Abdulfettah Muhammed el-Hulvî (Kahire: Matbaatü İsa el-Bâbî el-Halebî ve Şürekâh, 1964), 5/150; Cürcânî, *Delâilu’l-i‘câz*, 20-23.

⁵² Hulusi Kılıç, “Belâgat”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1992), 5/380-381.

⁵³ Fahreddin er-Râzî, *Nihâyetü’l-icâz fî dirâyeti’l-i‘câz*, thk. Nasrullah Hacımüftüoğlu (Beyrut: Dâru Sâdır, 2004), 24-25; Mehmet Yalar, *el-Hatîb el-Kazvînî ve Belâgat ilmindeki Yeri* (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1997), 48-49; Mehmet Sıdık Özalp, “Arap Belâgat Literatürü”, *İslami İlimler Araştırmaları Dergisi* 11 (Haziran 2022), 126.

Nazım sözlük anlamı bakımından söz ile ilişkili bir kavram değildir. Bu kavram Cürcânî öncesi dönemde söze ilişkin bir kavram haline gelmiştir. Sözlük anlamı itibarıyla “inciye ipe dizmek” anlamına gelen nazımın söz ile ilişkilendirilmesi tespit edilebildiği kadarıyla ilk olarak Abdullah İbnu’l-Mukaffa‘ (ö. 142/759) tarafından yapılmıştır. İbnu’l-Mukaffa‘a göre eşsiz sözün, yüzüğün kaşına uygun mücevheri bulmak ve bunları bir gerdanlık gibi dizmekten hiçbir farkı bulunmamaktadır.⁵⁴ Câhiz (ö. 255/869) ise edebî değeri olan yazıları nazım olarak nitelendirmektedir. Câhiz’in Kur’ân’ın metni için nazmu’l-Kur’ân ifadesini kullanmasında bu anlayışının etkili olduğu söylenebilir.⁵⁵ Ebû Saîd es-Sîrâfî (ö. 368/979) Arapça özelinde doğru sözü yanlış sözden ayıranın sözdizim (en-nazmu’l-me’lûf) ve i’râb olduğunu, doğru anlamı yanlışından ayıranın ise akıl olduğunu belirtmektedir.⁵⁶ Buna göre Sîrâfî, nazmı sözdizim anlamında kabul etmiş ve konuşma kurallarını belirleyen bir disiplin olarak görmüştür.

Cürcânî’nin nazım düşüncesi nazımın, işaret edilen kullanımlarından çok farklı değildir. O da nazmı telif ve terkip olarak yani sözdizim olarak görmüştür. Ne var ki Cürcânî öncekilerden farklı olarak nazım düşüncesini sistematize etmiş ve onu, Kur’ân’ın i’câzını açıklayan bir yapı haline getirmiştir. Kur’ân ilimleri açısından i’câzı açıklayan önemli bir düşünce durumuna gelen nazım düşüncesi diğer taraftan belâgat konularına bütüncül yaklaşımı sayesinde belâgat ilminin teşekkülünde önemli bir rol oynamıştır.

Nazım düşüncesi sözlerin mukayese edilebilir olduğu tezi üzerine kuruludur. Cürcânî’ye göre zihinde oluşan bir temayı ifade etmenin çok çeşitli yolları bulunmaktadır. Bu tema dile dökülürken her dilde olduğu gibi Arap dilinde de birtakım tercihlerin yapılması gerekmektedir. Kurulacak cümlelerin ihbârî veya inşâî olmasıyla başlayan bu süreçte fiil veya isim cümlesi olması, takdim-tehir, tarif-tenkir, zikir-hazif, izhâr-idmar ve fasıl-vasıl gibi birçok konuda tercih yapılması gerekmektedir. Bu tercihlere ek olarak düz ve dolaylamalı anlatım yöntemleri gibi yöntemler de birer seçenek olarak durmaktadır. Cürcânî, örnek olarak ele aldığı haber konusunda iki kelimeden oluşan bir cümleyi takdim-tehir, tarif-tenkir gibi hususlarla sekiz farklı şekilde ifade etmekte ve bunların her birini, diğerlerinden ayıran nüansların olduğunu bildirmektedir.⁵⁷ Dolayısıyla zihinde oluşan temanın doğru lafızlarla ve duruma en uygun seçeneklerin tercih edilmesiyle dile getirilmesi gerekmektedir. Cürcânî’ye göre sözü diğerlerinden üstün yapan husus da budur.

⁵⁴ Abdullah İbnu’l-Mukaffa‘, *el-Edebü’s-sagîr*, thk. Ahmed Zeki Paşa (Medresetü Muhammed Ali es-Sînâ’ıyye, 1911), 7.

⁵⁵ Ebû Osmân el-Câhiz, *el-Beyân ve’t-tebyîn*, thk. Abdüsselâm Muahmmmed Harun (Kahire: Mektebetü’l-Hancî, 1998), 1/252, 1/304, 3/198.

⁵⁶ Ebû Hayyân et-Tevhidî, *el-İmtâ‘ ve’l-mu’âne* (Beyrut: el-Mektebetü’l-Unsuriyye, 1424), 109.

⁵⁷ Cürcânî, *Delâilu’l-i’câz*, 81.

Cürcânî, söze üstünlük veren bu tercihlerin nahiv ilminin sınırları içerisinde kalması gerektiğini ifade etmektedir. Eğer söz, nahvin belirlediği sınırları aşp gramer kurallarına uymazsa bu durumda üstünlük bir yana gramer hatasına düşülmüş olur. Cürcânî'nin nahivle ilişkili olarak ifade ettiği meâni'n-nahv kavramı da burada anlamını bulmaktadır. Ona göre kelimelerin cümlede kazandıkları mübtedâ, haber, muzafun ileyh gibi konumların yanı sıra az önce ifade edilen tercih konularının tamamı cümledeki meâni'n-nahv yani nahiv anlamlarıdır. Lafzın kendisi ve anlamının dışında cümlenin oluşumuyla birlikte ortaya çıkan bu anlamlar nazmı oluşturmaktadır. Bu itibarla Cürcânî nazmı, kelimeler arasındaki nahiv anlamlarını gözetmek şeklinde ifade etmektedir.⁵⁸

Cürcânî sözlerin mukayese edilebilmesi için öncelikle buna uygun ortamın hazırlanması gerektiğini düşünerek şiir ve nahivle ilgilenmenin caiz olmadığı veya gereksiz olduğuna yönelik eleştirilere cevap verme yoluna gitmiştir. Cürcânî nahiv anlamları diye tercüme edilebilecek meâni'n-nahv⁵⁹ kavramını nazım düşüncesinin aslî unsurları arasında değerlendirirken⁶⁰ kimileri ise “النَّحْوُ فِي الْكَلَامِ كَالْمِلْحِ فِي الطَّعَامِ” (sözde nahiv yemekteki tuz gibidir) sözünü dayanak yaparak nahvin “mübtedâyı, haberi bilmek yeterlidir, fazlasına gerek yoktur” denilen boş bir uğraştan ibaret olduğunu ileri sürmüştür.⁶¹ Halbuki Cürcânî'ye göre söze üstünlük katan husus tam da bu kişilerin bilinmesine gerek olmadığını iddia ettikleri hususlardır. Aynı zamanda Kur'ân i'câzının da bu hususlarda gerçekleştiğini ifade eden Cürcânî nahivle ilgili ortaya atılan gereksizlik iddiasını da Kur'ân'ın i'câzını anlamayı engellemeye götüren bir düşünce olmakla itham etmektedir.⁶²

Sözdeki nahiv anlamlarını detaylı bir şekilde inceleyebilmek için önce nahiv karşıtlarının argümanlarını çürüten Cürcânî ikinci aşamada şiiri savunmaya geçmektedir. Cürcânî sözdeki üstünlüklerin örneklendirilebilmesi açısından son derece önemli olan şiirin de şiir karşıtları tarafından çeşitli argümanlarla bilim dışı bırakılmasına karşı çıkmaktadır. Âyet ve hadislerden getirilen naklî argümanların yanı sıra şairlerin ahlâkî olmayan yaşantıları ve şiirlerin bâtil şeyleri içermesi gibi konuları şiir karşıtlığının temel kaynağı olarak gören Cürcânî her bir hususu ele almış ve aklî ve naklî delillerle bu argümanları çürütmeye çalışmıştır.

Cürcânî sözlerin mukayesesinin mümkün olduğunu tespit edip buna imkân sağlayacak şiiri koruma altına aldıktan sonra sözlerin üstünlüğünü ifade etmekte kullanılan fesâhat ve

⁵⁸ Cürcânî, *Delâilu'l-i'câz*, 452.

⁵⁹ Cürcânî'nin kullandığı bu kavram ileride ele alınacaktır.

⁶⁰ Cürcânî, *Delâilu'l-i'câz*, 8; Abdülkâhir el-Cürcânî, *Esrâru'l-belâga*, thk. Mahmud Muhammed Şakir (Cidde: Dâru'l-Medenî, 1991), 71-72.

⁶¹ Bk. Hüseyin b. Muhammed Râgıb el-İsfehânî, *Muhâdarâtü'l-udebâ ve muhâverâtü's-şu'arâ ve'l-bulegâ*, thk. Ömer et-Tabbâ' (Beyrut: Dâru'l-Erkam bin Ebi'l-Erkam, 1999), 55; Ebu'l-Ferec Zeyneddîn İbn Receb, *Beyânu fadli 'ilmi's-selef 'alâ 'ilmi'l-halef*, ts., 34-35.

⁶² Cürcânî, *Delâilu'l-i'câz*, 8-9.

belâgat gibi özelliklerin sözün neresinde bulunduğunu açıklamaya girişmektedir. Üstünlüğün sözün lafzında ve mânasında olma imkânı üzerinde duran Cürçânî bunun mümkün olmadığını, üstünlüğün sözün nazmında olduğunu belirtmektedir.⁶³

Onun vardığı bu sonuç aslında Kur’ân’ın metni açısından da aynı yargılara ulaşmayı sağlamaktadır. Buna göre Kur’ân’ın fesâhat ve belâgatı nazmındadır. Ancak i’câz’ın kanıtlanması daha farklı bir yol izlemeyi gerektirmiştir. Kur’ân’da bulunan tehdî âyetlerine inkârcıların muârazada bulunmamış olmasını aklî bir delil olarak sunan Cürçânî onların nasıl bir metin inşa ettiklerinde bunun Kur’ân’a denk olacağını bildikleri kanaatindedir. Buna rağmen içlerinden hiçbirinin böyle bir yola girmemiş olması Cürçânî’ye göre i’câzın kanıtı olarak görülmelidir.

İ’câz konusunda Müslümanların fikir birliğinde olduğu konusunda şüphe yoktur. Ancak i’câzın nerede bulunduğu tartışmalıdır. İ’câzı Kur’ân’da görmeyip Allâh’ın ona muâraza edilemeyeşinde gören Sarfe düşüncesini ele alan Cürçânî çeşitli aklî delillerle i’câzın Kur’ân’da olduğunu kanıtlamaya çalışmaktadır. Öte yandan Cürçânî nazım dışındaki hususlarla yapılan veya yapılabilir olan i’câz açıklamalarını da değerlendirmektedir. Zaten fesâhat ve belâgatın lafız ve mânada olamayacağını tespit etmiş durumda olan Cürçânî, Kur’ân’ın bütününe yayılmış olan vezin, âyet sonlarındaki fasıla, kelimelerin harf uyumu ve kulağa hoş gelmesi gibi i’câz değerlendirmelerini ele almaktadır.

1.2. Cürçânî’nin Nazım Düşüncesinin Arka Planı

Hiz. Peygamber’in vefatı sonrasında farklı etkenler sebebiyle zihinlere takılan sorular herkesin ortak noktada buluşabileceği yanıtları bulamamış bu sebeple hicrî beşinci asra kadar belli görüşler etrafında gruplaşmalar meydana gelmiştir.⁶⁴ Bu gruplaşmaları oluşturan meselelerin başında da farklı birçok konuya da temel teşkil eden “i’câzu’l-Kur’ân”⁶⁵ meselesi gelmektedir. Bu konu bağlamında bir taraftan meselenin özü ile ilgili olarak Kur’ân’ın mücizevî yönüne ilişkin tartışmalar yapılırken öte yandan arka planında “halku’l-Kur’ân”⁶⁶ meselesini de barındıran belâgat ve fesâhatin nerede olduğu sorusuna ilişkin lafız-anlam tartışmaları ilmî ve siyasî gündemi meşgul etmiştir. Beşinci asırda yaşadığı bilinen Cürçânî bu tartışmalardan uzak kalmamış aksine, sunduğu sistemli düşüncelerle tartışmalara nokta koymayı hedeflemiştir. Onun “nazım teorisi” diye kabul gören bu düşüncesinin arka planında kelâmî ve dilsel

⁶³ Cürçânî, *Delâilu’l-i’câz*, 81-83.

⁶⁴ İlyas Üzümlü, “Mezhep”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2004), 29/526.

⁶⁵ İ’câzü’l-Kur’ân: Kur’ân’ın bir benzerinin yapılamayacağını ve üstünlüğünün erişilemez olduğunu ifade eden terim olarak kullanılmaktadır.

⁶⁶ Halku’l-Kur’ân: Kur’ân’ın yaratılmış olup olmadığı konusundaki tartışmaları ifade eden terim olarak kullanılmaktadır.

bakımdan bu tartışmalar yer alırken yaşadığı hayatın ve çevrenin de bu düşüncelerde etkili olduğunu söylemek yerinde olacaktır.

1.2.1. Biyografik ve Kültürel Arka Plan

Tam adı Ebûbekir Abdülkâhir b. Abdurrahmân olan Cürcânî, Hazar Denizi'nin güneydoğusunun iç kesimlerinde yer alan Cürcân şehrinde doğmuştur.⁶⁷ Kaynaklarda doğum tarihine ilişkin bilgi bulunmadığından doğumunun hicrî dördüncü asrın sonlarıyla beşinci asrın başlarında olabileceği ileri sürülmektedir.⁶⁸ Cürcânî'nin Fars asıllı olduğu ve ömrünü Cürcân'da geçirdiği nakledilmektedir.⁶⁹ Cürcânî, ilim tahsilini Basra dil okuluna mensup Ebû Ali el-Fârisî'nin (ö. 377/987) yeğeni olan Ebu Hüseyin el-Fârisî'den (ö. 421/1030) yapmıştır. İlim tahsili için doğduğu şehri hiç terk etmediği söylenen Cürcânî'nin bu sebeple Ebu Hüseyin'den başka meşhur bir hocası olmamıştır. Kendisi Cürcân'dan hiç ayrılmaya da farklı şehirlerden ilim öğrenmek için birçok talebe onun yanına gelmiştir.⁷⁰ Kaynakların aktardığına göre Cürcânî 471/1078'de aynı şehirde vefat etmiştir.⁷¹

Kaynaklar sadece Ebû Hüseyin'i aktarsa da Cürcânî'nin onun dışında birçok hocadan ders almış olması muhtemeldir. Çünkü Cürcânî'nin itikadî açıdan Eş'arî ve fikhî açıdan Şafiî olduğunun⁷² yanı sıra Eş'arî mezhebinin bir mütekellimi ve Şafiî mezhebinin de bir fakîhi olduğu ifade edilmektedir.⁷³ Onun her ne kadar fıkıh ve kelâm ilmine yönelik kapsamlı bir eseri bilinmese de bu rivayetlere dayanılarak onun bu alanlarda da iyi bir eğitim alıp uzmanlaştığı söylenebilir.⁷⁴ Ancak günümüzde onun fikhî görüşlerini yansıtan bir eser bulunmadığı gibi kelâmî görüşleri de sadece dar bir kapsamda yazılan *er-Risâletü 'ş-şâfiye*'den elde edilebilir.

Cürcânî'nin bütün hayatını geçirdiği Cürcân, bugün İran sınırları içerisinde yer almaktadır. Hazar Denizi'nin güney doğusunda yer alan Cürcân'ı Müslüman coğrafyacılar bazen Taberistan bazen de Horasan bölgelerine dahil etmişlerdir.⁷⁵ İslâm tarihi açısından

⁶⁷ İbnu'l-Kıftî, *İnbâhu'r-ruvât*, 2/188.

⁶⁸ Ahmed Matlûb, *Abdülkâhir el-Cürcânî belâgatuh ve nakduh* (Beyrut: Vekâletu'l-Matbû'ât, 1973), 11; Boyalık, *Dil, Söz ve Fesâhat*, 13.

⁶⁹ İbnu'l-Kıftî, *İnbâhu'r-ruvât*, 2/188.

⁷⁰ Kemâluddîn Abdurrahmân b. Muhammed İbnu'l-Enbârî, *Nüzhetu'l-elibbâ fî tabakâtî'l-udebâ*, thk. İbrahim es-Sâmerrâî (Ürdün: Mektebetu'l-Menâr, ts.), 264.

⁷¹ Abdülkâhir Cürcânî'nin biyografisi için bk. İbnu'l-Kıftî, *İnbâhu'r-ruvât*, 2/188; İbnu'l-Enbârî, *Nüzhetu'l-elibbâ*, 264; Kütübî, *Fevâtü'l-vefeyât*, 2/369; Sübkî, *Tabakâtü's-şâfi'îyye*, 5/149; Celâleddîn Abdurrahmân b. Ebubekir es-Suyûtî, *Buğyetü'l-vu'ât fî tabakâtî'l-lugaviyyîn ve'n-nühât*, thk. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrâhim (Matbaatü İsa el-Bâbî el-Halebî ve Şürekâh, 1964), 2/106; Ahmed Efendi Taşköprizâde, *Miftâhü's-sa'âde ve misbâhü's-siyâde fî mevzû'âtî'l-ulûm* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1985), 1/165.

⁷² Kütübî, *Fevâtü'l-vefeyât*, 2/370; Suyûtî, *Buğyetü'l-vu'ât*, 2/106.

⁷³ Sübkî, *Tabakâtü's-şâfi'îyyetü'l-kübrâ*, 5/149.

⁷⁴ Boyalık, *Dil, Söz ve Fesâhat*, 16.

⁷⁵ Ebû Abdillâh Şihâbüddîn Yâkût b. Abdillâh el-Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân* (Beyrut: Dâru Sâdır, 1977), 2/119.

önemli bir şehir olan Cürcân Müslümanlar tarafından ilk defa Hz. Ömer'in (r.a.) (ö. 23/644) hilafeti döneminde 22/642'de vergiye bağlanmış, tam otorite ise Emevî halifesi Süleyman b. Abdülmelik döneminde 98/716'da sağlanmıştır. Fetihten sonra şehir aynı adı taşıyan eyaletin merkezi haline getirilmiştir.⁷⁶ Bu sebeple olsa gerek Cürcân sadece şehrin değil aynı zamanda bölgenin de ismi olarak kullanılmıştır.

Cürcân, Abbasiler döneminde mahallî hanedanların iktidar mücadelelerine sahne olmuştur. Bölgede 315/928'de Ziyârîler hanedanının kurulmasıyla birlikte Cürcân'da siyasî istikrarsızlık sona erse de Ziyârîlerin kontrolü Sâsânîler, Büveyhîler, Gazneliler ve Selçuklular arasında el değiştirmiştir.

Cürcân, Cürcânî'nin gençlik yıllarına tekabül eden 427/1035 tarihinde, Gazneliler tarafından ele geçirilmiş Gaznelilerin çekilmesiyle birlikte Ziyârîler şehre yeniden hâkim olarak vergi ödemeye devam etmişlerdir. 433/1041'de Selçuklu Sultanı Tuğrul Bey'in (ö. 455/1063) zapt etmesi ile Selçukluların hâkimiyetine giren Cürcân bu dönemde Tuğrul Bey'in veziri Amîdûlmülk Kündûrî'nin (ö. 457/1065) teşvikleriyle mu'tezilî düşüncenin merkezlerinden biri haline getirilmiştir. Kündûrî, Mu'tezilîleri önemli mevkilere getirirken, bidatçı olarak nitelenen Eş'arîler Selçuklu sınırlarının dışına çıkarılmıştır.⁷⁷ Bu ideolojik ve siyasî koşulların Cürcân'ı ciddi anlamda etkilediği görülmektedir. Nitekim o dönem Cürcân halkının tamamıyla mu'tezilî görüşlere sahip oldukları ve şehirde daima kelâmî konuların tartışıldığı ifade edilmektedir.⁷⁸ Şehrin bu durumu, Eş'arîlerin sınır dışı edilmesi ile birlikte düşünüldüğünde bir Eş'arî olan Cürcânî'nin, eserlerindeki Mu'tezile eleştirisini ve bu eleştiriyi neden gizli yaptığını açıklar mahiyettedir. Öte yandan bu atmosfer, Cürcânî'nin, zamana ve dönemin insanlarına yönelik yazdığı şiirlerinden⁷⁹ anlaşılan eleştirel ve karamsar yapısını açıklayan bir done olarak da kabul edilebilir.

Tuğrul Bey'in ölümünden sonra idareyi devralan Alparslan (ö. 465/1072) tahta geçtikten bir ay sonra 456/1064'de Kündûrî'yi azledip yerine Eş'arî mezhebini benimsediği bilinen Nizâmülmülk'ü (ö. 485/1092) geçirmiştir.⁸⁰ Böylece Mu'tezile'nin siyasî desteği sona ererken etkinlik alanı da zayıflamıştır. Nizâmülmülk'ün verdiği destekle Eş'arîlik canlanmaya

⁷⁶ Rıza Kurtuluş, "Cürcân", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1993), 8/131.

⁷⁷ Sabri Yılmaz - Muhammed Selim Kaya, "Selçuklu Sultanı Tuğrul Bey Döneminde Etkin Bir Âlim: Abdülkerim el-Kuşeyrî ve Şikâyetü Ehli's-Sünne Başlıklı Risalesi", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2018/1/40 (Haziran 2018), 207-209; Çelebi, "Mu'tezile", 31/393.

⁷⁸ Muhammed Bâkır el-Hansârî, *Ravdatü'l-cennât fî ahvâlî'l-ulemâi ve 's-sâdât* (Kum: Mektebetü İsmâiliyyân, 1392), 5/91.

⁷⁹ İbnu'l-Kıftî, *İnbâhu'r-ruvât*, 2/190.

⁸⁰ Abdülkerim Özaydın, "Nizâmülmülk", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2007), 33/194.

başlamıştır.⁸¹ Bu durumun Cürcânî’de karşılık bulduğu ve Nizâmülmülk’e ithafen şiirler yazdığı görülmektedir.⁸²

Cürcân özellikle hicrî altıncı asırda Sultan Sencer (ö. 551/1157) tarafından imar edilmiştir. İslâm devletleri hâkimiyeti altında ekonomik ve kültürel olarak gelişen şehir yedinci asırda bol ürün alınan ve ipekçiliğiyle meşhur bir şehir olarak tanıtılırken⁸³ 665/1267’de gerçekleşen Moğol istilâsında binlerce insan ölmüş ve şehir harabeye dönmüştür. Şehrin sekizinci asırda harabe halinde olduğu ve burada çok az sayıda insanın yaşadığı nakledilmektedir.⁸⁴

795/1393’te Cürcân’a gelen Timur (ö. 807/1405), Cürcân nehri kıyısında kendisi için bir saray yaptırarak şehri yeniden inşa ettirmiş, fakat Cürcân eski ihtişamına bir daha kavuşamamıştır. Kâtib Çelebi’nin Cürcân’ın Moğol istilâsından sonra mutaassıp Şiîler’le meskûn olduğunu söylediği ifade edilmektedir. Dokuzuncu asırdan bu yana harabe halinde olan Cürcân’da bugün birkaç harabe ve Melik Kâbûs b. Veşmgîr’in mezarının bulunduğu Kümbed-i Kâbûs dışında hiçbir eser kalmamıştır. Öte yandan günümüzde Cürcân adıyla anılan şehir, bölgenin diğer önemli ve tarihi bir şehri olan Esterâbâd’dır. Yakın zamanda Cürcân ismi, İran yönetimi tarafından halen canlılığını koruyan bu şehre verilmiştir.⁸⁵

1.2.2. Düşünsel Arka Plan

Cürcânî, kaynakların naklettiğine göre farklı hocalardan ders okumamasına ve ilim yolculuklarına çıkmamasına rağmen, kendisini geliştirmiş ve sonraki ulema tarafından “en-nahvî” nisbesiyle anılmış ve büyük nahivciler arasında sayılmıştır.⁸⁶ Onu bu seviyeye ulaştıran en önemli etken, Sîbeveyhi (ö. 180/796), Câhiz, Müberred (ö. 286/900), Ebû Ali el-Fârisî ve Ebû Hilâl el-‘Askerî (ö. 400/1009’dan sonra) gibi kendinden önceki birçok büyük alimin eserlerini görmüş ve detaylı bir şekilde bunları incelemiş olmasıdır. Bu sayede yazdığı eserlerle Cürcân’ın önde gelen ilim adamlarından olmuş ve ilim yolculuklarının bir durağı haline gelmiştir.⁸⁷

Cürcânî için yapılan ilim yolculukları onun, henüz hayattayken bile ciddi anlamda ilmî bir şöhrete kavuşmuş olduğunu ve bu şöhretinin Cürcân şehrinin sınırlarını aşmış bulunduğunu göstermesi bakımından yeterlidir. Ne var ki onun ilmî seviyesi sadece ilim yolculukları ile değil

⁸¹ İlyas Çelebi, “Mu‘tezile”, 31/393.

⁸² İbnu’l-Kıftî, *İnbâhu’r-ruvât*, 2/189.

⁸³ Hamevî, *Mu‘cemü’l-büldân*, 2/119

⁸⁴ Kurtuluş, “Cürcân”, 8/131.

⁸⁵ Kurtuluş, “Cürcân”, 8/131-132.

⁸⁶ İbnu’l-Enbârî, *Nüzhetu’l-elibbâ*, 264; Ebû Abdullâh Şemseddîn Muhammed ez-Zehebî, *el-İber fî haberi men gaber*, thk. Ebû Hacer Muhammed Saîd b. Besyûnî Zağlûl (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1985), 2/330.

⁸⁷ Matlûb, *Abdülkâhir el-Cürcânî*, 16

döneminin eser veren meşhur simaları ile de tescil edilmektedir. Nitekim Cürcânî'nin çağdaşı meşhur şair ve edip Ali b. Hasan Bâharzî (ö. 467/1075) onun için açtığı bölümü “el-İmâm Ebû Bekir Abdülkâhîr” diye adlandırmıştır. Bu bölümde Cürcânî'nin kendi alanında tek olduğuna ve onun imam kabul edildiği konusunda fikir birliği bulunduğu işaret etmektedir.⁸⁸ Baharzî'nin, Cürcânî'ye yönelik bu övgü dolu sözleri, dönemin Cürcânî algısının son derece pozitif olduğunu gösterse de Cürcânî, çağının insanı ve bilime yaklaşımı hakkında oldukça kötümser görünmektedir. Onun bu görüntüsü şiirleriyle birlikte bilimsel eserlerine de yansımıştır. Nitekim Cürcânî, yaşadığı dönemin insanını *Delâilu'l-i'câz*'da şu ifadelerle eleştirmektedir;

Şimdi biz işlerin rayından çıkartıldığı, eşyanın tabiatının bozulduğu, güzel ahlakın zıttıyla yer değiştirdiği bir dönemde yaşıyoruz. Öyle bir zaman ki faziletin ve fazilet sahiplerinin payına sadece kötülük ve öfke düşmüştür. akılları dehşete kapılsın ve akıl yürüttükleri konular (ilimler) ellerinden alınsın; ilim öğrenmeye, anlayışını geliştirmeye ve fazilet elde etmeye çalışanları kimse beğenmez olsun.⁸⁹

Cürcânî'deki bu kötümser yapının arka planında mu'tezilî otoritenin baskıcı yönetimi olduğunu söylemek yerinde olacaktır. Önceleri sarf ve nahiv alanında eserler veren Cürcânî'nin ilgisini dil felsefesi, belâgat ve edebiyat eleştirisine yönlendiren etkenin de bu atmosfer olduğu söylenebilir.

Cürcânî'nin birçok öğrencisi olduğu söylenmesine rağmen otorite kabul edildiği belâgat alanında onun kadar şöhret kazanan olmamıştır. Talebeleri arasında kaynaklarda en çok Ali b. Zeyd el-Fasîhî'nin (ö. 516/1123) ismi geçmektedir. Onun Cürcânî'den edindiği ilmî birikimi, Bağdat'taki Nizamiye medresesinde birçok öğrenciye aktardığı anlatılmaktadır.⁹⁰ Arap dili alanında uzmanlaşan Fasîhî'nin, Ebu'l-Abbâs Sa'leb'in (ö. 291/904) *Kitâbu'l-Fasîh*⁹¹ adlı eserini çok okuduğu ve okuttuğu için bu lakapla anıldığı aktarılır.⁹² Bu arada Cürcânî'nin *Delâilu'l-i'câz*'da Sa'leb'e değindiğini söylemek gerekir. Fesâhatin kelimeye olmadığını kanıtlamaya çalışan Cürcânî *Kitâbu'l-Fasîh* adlı eserinde fasîh kelimeleri seçtiğini ifade eden Sa'leb'i ve onu kendisine dayanak yapan lafızcılarını eleştirmekte ve Sa'leb'in fesâhati lafza indirgeyen anlayışını bazı örnekler çerçevesinde tutarsız ve hatalı görmektedir.⁹³ Buna rağmen talebesi Fasîhî'nin *Kitâbu'l-Fasîh*'i çokça okuyup okutması Cürcânî'nin fesâhat anlayışını talebelerine aktaramadığını göstermesi bakımından bir veri olarak kabul edilebilir. Fasîhî

⁸⁸ Baharzî, *Dumyetu'l-kasr*, 578.

⁸⁹ Cürcânî, *Delâilü'l-i'câz*, çev. Osman Güman, 38.

⁹⁰ İbnu'l-Kıftî, *İnbâhu'r-ruvât*, 2/189, 307.

⁹¹ Ebu'l-Abbâs Sa'leb, *Kitâbu'l-Fasîh*, thk. Âtıf Medkûr (Kahire: Dâru'l-Meârif, ts.).

⁹² İbnu'l-Enbârî, *Nuzhetu'l-elibbâ*, 274; Merve Özsüllü, “Abdülkâhîr el-Cürcânî: Hayatı, Eserleri ve İlmî Kişiliği”, *Abdülkâhîr el-Cürcânî'nin Dil ve Edebiyat Anlayışı*, ed. İsa Güceyüz (Ankara: Fecr Yayınları, 2022), 26.

⁹³ Cürcânî, *Delâilu'l-i'câz*, 459.

dışında Cürçânî'ye talebelik yaptığı bilinen isimler Ebû Nasr Ahmed el-Şecerî,⁹⁴ Ahmed el-Mehâbazî ed-Darîr⁹⁵ ve Yahyâ b. Ali'dir.⁹⁶

Fars asıllı olmasına rağmen Cürçânî, bilinen eserlerinin tamamını Arap dilinde kaleme almıştır. Cürçânî'nin, eserlerini kaleme aldığı velûd dönemini ikiye ayırmak doğru olacaktır. Eser vermeye başladığı ilk zamanlarda Cürçânî'nin nahiv ve sarf üzerine çalışmalar yaptığı görülmektedir. Hocası vasıtasıyla Basra dil ekolüne ait kabul edilen bu çalışmaları esnasında önceki sayfalarda değinildiği üzere mu'tezilî baskılar yoğunlaşmıştır. Söz konusu baskıların etkisi ve belli bir yetkinliğe ulaşmasıyla Cürçânî'nin ilgisi edebî eleştiri, belâgat ve dil felsefesi alanlarında yoğunlaşmıştır. Belki de bu sayede Mu'tezile'ye yönelik açıktan ifade edemediği eleştirel fikirlerini yeni döneminde örtük bir şekilde ifade etme imkânı bulmuştur. Cürçânî'nin bu dönemini Kur'an'ın i'câzı meselesini ele aldığı eserleriyle başlatmak mümkündür. Bu eserleriyle Cürçânî belâgat ilminin temellerini atmıştır.⁹⁷

Cürçânî'ye isnat edilen çok sayıda eser bulunmaktadır. Bunlardan bazılarının Cürçânî'ye aidiyeti konusunda şüphe bulunmamaktadır. Ancak bazı eserlerin ona aidiyetine şüphe ile yaklaşılmaktadır. Bazıları için ise isimleri konusunda şüphe duyulduğu görülmektedir.

Cürçânî'nin kaleme aldığı eserlerin onun nazım düşüncesinin düşünsel arka planını oluşturduğu muhakkaktır. Düşünsel arka planı oluşturan eserlerin başta dilbilgisi alanına hitap ettiği görülmektedir. Özellikle Cürçânî'nin, hocası Ebû Hüseyin'den aldığı tedrisat ile Ebû Ali el-Fârisî'nin *el-Îzâh fî'n-Nahv* adlı eseri üzerine yaptığı şerh ve ihtisar çalışmaları dikkat çekicidir. Nitekim Cürçânî'yi bu eserler nahiv alanında otorite haline getirmiştir.⁹⁸ Mu'tezilî baskının yoğunlaşması ile yönünü belâgat alanına çevirdiği görülen Cürçânî bu baskının sona ermesiyle belâgat eserlerini ortaya koymuş ve bu alanda birçoklarına göre kurucu rolü üstlenmiştir. Temel alanı olan Arapça dilbilgisinden kopmayan Cürçânî, zamanının tartışmalarına dilbilgisi alanından bir bakış açısı geliştirerek katılmış bunu yaparken de itikadî fikirlerinden ödün vermeden eserlerini ortaya koymuştur.

Bazı eserleri kaybolmuş olsa da günümüze Cürçânî'den çok sayıda eser ulaşmıştır. Bu eserlerden bazılarının Cürçânî'ye aidiyeti şüpheyile karşılanmaktadır. Cürçânî'nin günümüze ulaşan ve aidiyetinde şüphe olmayan eserlerinin tamamı dil ve belâgat sahasında kaleme alınmıştır. Sadece *er-Risâletü 'ş-şâfiye* adlı eser bir kelâm problemi olan i'câzı konu almaktadır.

⁹⁴ İbnu'l-Kıftî, *İnbâhu'r-ruvât*, 2/190.

⁹⁵ el-Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân*, 1/357; Hansârî, *Ravdatü'l-cennât*, 5/90.

⁹⁶ Hatîb el-Bağdâdî, *Târihu Bağdât ve züyûluhû* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004), 21/195.

⁹⁷ Boyalık, *Dil, Söz ve Fesâhat*, 17.

⁹⁸ Özellikle miladî 18. asırdan itibaren yazarların "imâmu'n-nuhât" ifadesini kullandıkları görülmektedir. Bk. Şevkî Dayf, *el-Belâga tetavvur ve târih* (Kahire: Dâru'l-Meârif, ts.), 160.

1.2.2.1. Cürçânî'nin Günümüze Ulaşan Eserleri

Cürçânî farklı sahalara ilişkin pek çok eser kaleme almıştır. Bu eserlerin bir bölümü kaybolmuş olsa da birçoğunun ilim dünyasına kazandırıldığı bir kısmının da yazma nüshalarının günümüze ulaştığı görülmektedir. Günümüze ulaşabilmiş eserleri dikkate alındığında bunların çoğunun dilbilimleri alanında olduğu görülmektedir.

Delâilu'l-i'câz

Belâgatın en temel eserlerinden kabul edilen kitabın *el-İ'câzü'l-Kur'ân* veya *el-İ'câzü'l-Kur'âni'l-Kebir* adıyla tabakat kitaplarında yer bulan eser olması muhtemeldir. Bu isim ilk defa Yemânî (ö. 743/1342) tarafından kullanılmıştır.⁹⁹ Cürçânî'nin Kur'ân'ın i'câzının nazmında olduğunu ispat etmek üzere yazdığı eseridir. Bu eserle Cürçânî bir yandan mensup olduğu Eş'arî mezhebinin Kur'ân'ın mucizeliğine dair görüşünü çok güçlü bir şekilde desteklerken diğer yandan meânî ilminin temellerini teşkil eden görüşlerini ortaya koymuş ve belâgat ilmine büyük bir ivme kazandırmıştır. Her ne kadar onun döneminde belâgat ilmi meânî, beyân ve bedî gibi üç dala ayrılmamışsa da, onun meânî ilminin temelini atan ve vaz' eden kişi olduğu ifade edilmiştir.¹⁰⁰ Bu çalışmanın da ana kaynağı olarak kullanılacak eserinde Cürçânî istiâre, mecâz, kinâye gibi beyân ilminin konularının yanı sıra daha sonra meânî ilminin konuları olarak tasnif edilecek olan takdim-tehir, fasıl-vasıl, hazif, kasr ve ihtisas gibi konuları da ayrıntılı bir şekilde ele almış ve kendisinden önce üzerinde yeterince durulmamış konuları dikkatle tahlil etmiştir.

Eserin yazımında belli bir planın uygulanmadığı görülmektedir. Bu durum bazı konularda tekrara düşmeye sebep olmuştur. Konu başlıkları belirtilmemiş, konular arası geçişler “faslun” veya “i'lem” ifadeleriyle yapılmıştır. Bu bakımdan Fahreddin er-Râzî'nin (ö. 606/1209) *Nihâyetü'l-icâz fî dirâyeti'l-i'câz* adlı eseri, *Delâilu'l-i'câz*'ı sistematize etmesi açısından önemli görülmektedir.¹⁰¹

Eser ilk defa Muhammed Abduh'un (1849-1905) gözetiminde Reşid Rıza (1865-1935) tarafından 1903'te Kahire'de neşredilmiştir. Bu baskı diğer baskılara esas teşkil etmiştir. Ahmed Mustafa el-Merâgî (1883-1952) tarafından biri 1950'de diğeri ise bilinmeyen bir tarihte tahkik edilerek iki sefer basılmıştır. Fas'ta da İbn Tâvî et-Tıtvânî'nin (1911-1993) tahkikiyle iki cilt olarak 1950'de basılan eser daha sonra Muhammed Abdülmün'im Hafâcî tarafından

⁹⁹ Taşköprizâde, *Miftâhu's-sa'ade*, 1/178; Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 1/759.

¹⁰⁰ Mecdüddîn Ebû Tâhir Muhammed el-Firûzâbâdî, *el-Bülga fî terâcimi eimmeti'n-nahvi ve'l-luga*, thk. Muhammed el-Mısri (Şam: Daru Sa'deddin, 2000), 186.

¹⁰¹ Hulusi Kılıç, “Delâilü'l-i'câz”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1994), 9/115.

1969'da ve Mahmûd Muhammed Şâkir tarafından 1984'de tahkik edilerek Kahire'de neşredilmiştir.¹⁰²

Esrâru'l-belâga

Eser belâgat eseri olsa da daha çok belâgatın beyân ilmine dair kaleme alındığı söylenebilir. Cürçânî kendinden önceki dil ve edebiyat bilginlerinden nakillerde bulunmanın yanı sıra eserini birçok şairden naklettiği şiirlerle zenginleştirmiştir. Eser ilk defa *Delâilu'l-i'câz* gibi Muhammed Abduh'un gözetiminde Reşit Rıza tarafından 1902'de Kahire'de neşredilmiştir. Daha sonra Ahmed Mustafa el-Merâgî tarafından 1950'de yine Kahire'de basılan eser İngilizce uzun bir mukaddime ile Hellmut Ritter tarafından İstanbul'da 1954'de ve Muhammed Abdülmün'im Hafâcî (1915-2006) tarafından Kahire'de 1972'de tahkik edilerek neşredilmiştir. Eserin son neşri Mahmûd Muhammed Şâkir (1909-1997) tarafından Cidde'de 1991'de yapılmıştır. Eser Almanca ve Farsça'ya tercüme edilmiştir.¹⁰³

el-Medhal fî Delâili'l-i'câz

Delâilu'l-i'câz'ın giriş bölümünü oluşturan eserdir. Cürçânî bu eseri *Delâilu'l-i'câz*'dan ayrı olarak kaleme almıştır. Cürçânî'nin yazdığı nüshadan hicrî 568 yılında istinsâh edilen nüsha ile çoğaltılmıştır. Arap Birliği'ne bağlı Yazma Eserler Enstitüsü'nde 54/Belâga numarasıyla kayıtlı üç varaklı bir nüshasının bulunduğu ifade edilmektedir.¹⁰⁴

el-Muktesid fî şerhi'l-Îzâh

Cürçânî'nin günümüze ulaşan nahivle ilgili en hacimli eseridir. Günümüze ulaşmayan *el-Muğnî fî şerhi'l-Îzâh* isimli eserin üç ciltlik özetidir.¹⁰⁵ Cürçânî'nin günümüze ulaşan en geniş eseridir. Kâzım Bahr el-Murcân tarafından tahkik edilmiş ve iki cilt halinde Bağdat'ta yayımlanmıştır. Murcân'a göre eser hicrî 452 senesinden önce yazılmıştır.¹⁰⁶ Ebû Nasr Ahmed b. İbrâhîm b. Muhammed eş-Şecerî'nin *el-Muktesid*'i Cürçânî'ye okuyup nüshanın sonuna hicrî 454 senesinin Ramazan ayında bitirdiğine dair Cürçânî'nin kayıt düştüğü nakledilmektedir.¹⁰⁷ Fakat bu tarihin, eserin telif değil istinsah ve icazet tarihi olduğu anlaşılmaktadır. Dolayısıyla eserin bu tarihten önce yazılıp Şecerî'ye ulaşması gerekir ki Murcân'ın verdiği tarih bu anlamda mantık dışı gözükmemektedir.

¹⁰² Matlûb, *Abdülkâhir el-Cürçânî*, 34; Kılıç, "Delâilü'l-i'câz", 9/115.

¹⁰³ Hulusi Kılıç, "Esrâru'l-belâga", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1995), 11/435.

¹⁰⁴ Matlûb, *Abdülkâhir el-Cürçânî*, 40.

¹⁰⁵ İbnu'l-Enbârî, *Nüzhetü'l-elibbâ*, 265; İbnu'l-Kıftî, *İnbâhu'r-ruvât*, 2/188; Kütübî, *Fevâtü'l-vefeyât*, 2/370; Sübkî, *Tabakâtü's-şâfi'îyyeti'l-kübrâ*, 5/150; Suyûtî, *Buğyetü'l-vu'ât*, 2/106; Taşköprizâde, *Miftâhu's-sa'âde*, 1/165; Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyyetü'l-ârifîn esmâu'l-müellifîn ve âsâru'l-musannifîn* (İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı, 1951), 1/606.

¹⁰⁶ Abdülkâhir el-Cürçânî, *Kitâbu'l-Muktesid fî şerhi'l-izâh*, thk. Kâzım Bahr el-Murcân (Bağdat: Irak Cumhuriyeti Kültür Bakanlığı, 1982), 36.

¹⁰⁷ İbnu'l-Kıftî, *İnbâhu'r-ruvât*, 2/189.

el- 'Avâmilü 'l-Mie

Cürcânî, nahivle ilgili bir muhtasar olan¹⁰⁸ bu eserinde Arap dilinde bulunan âmilleri ele almakta, bunları lâfzî ve manevî olmak üzere iki kısımda incelemektedir. Lâfzî âmilleri de semâî ve kıyasî olmak üzere ikiye ayıran Cürcânî'nin bu eserinde semâî âmiller farklı türde ve doksan bir tanedir. Kıyasî âmiller ise yedi tanedir. Böylece doksan sekiz âmile ulaşan Cürcânî eserin adında yer alan yüz sayısına iki mânevî âmille ulaşmaktadır.

Arap dilinde kelimelerin i'râbını belirleyen etkenler olarak tanımlanabilecek âmil kavramının Cürcânî'nin bu eserinden sonra çoğulu olan 'Avâmil' kelimesiyle edebî bir tür haline geldiği söylenebilir. Halîl b. Ahmed el-Ferâhîdî (ö. 175/791) ve Ebû Ali el-Fârisî'ye aynı adı taşıyan eserler nispet edilse de Cürcânî'nin *el- 'Avâmil*'i türünün günümüze ulaşan en eski örneğidir.¹⁰⁹ Birgivî'nin (ö. 981/1573) *el- 'Avâmil*'i ile Cürcânî'nin bu eseri uzun yıllar medreselerde okutulmuş ve bu türün en yaygın iki kitabı haline gelmiştir. Bu sebeple Cürcânî'nin eserine *el- 'Avâmilü 'l- 'atîk*, Birgivî'ninkine de *el- 'Avâmilü 'l-cedîd* denilegelmiştir. İki eser üzerine de çok sayıda şerh, haşiye ve ta'lik çalışması yapılmıştır.¹¹⁰

el-Cümel

*Cümel, el-Cümel fi 'n-Nahv, el-Cümelü 'l-Cürcâniyye ve el-Cürcâniyye*¹¹¹ gibi isimlerle de anılan bu eser nahiv ilmi üzerine kaleme alınmıştır. Cürcânî'nin *el- 'Avâmilü 'l-mie* isimli eserinin şerhi olduğu ifade edilmektedir.¹¹² Ancak iki eser arasında bulunan önemli farklılıklar böyle bir bağın olma ihtimalini zayıflatmaktadır.¹¹³ Cürcânî bu eserini beş bölümde kaleme almıştır. Birinci bölümde giriş mahiyetinde temel bilgiler yer almaktadır. İkinci bölüm âmil fiillere, üçüncü bölüm âmil harflere, dördüncü bölüm ise âmil isimlere ayrılmıştır. Eserin beşinci ve son bölümünde ise ma'rifetin türleri, tevâbi', müzekkerlik/müenneslik gibi müstakil konular bulunmaktadır.¹¹⁴ Eser, bizzat Cürcânî tarafından şerhedilmiştir. *et-Telhîs* isimli bu şerhin dışında eserin pek çok şerhi daha bulunmaktadır. Kâtib Çelebi (ö. 1067/1657) eserinde

¹⁰⁸ İbnu'l-Kıftî, *İnbâhu'r-ruvât*, 2/188; Kütübî, *Fevâtü'l-vefeyât*, 2/370; Sübkî, *Tabakâtü's-şâfi'iyeti'l-kübrâ*, 5/150; Suyûtî, *Buğyetü'l-vu'ât*, 2/106; Taşköprizâde, *Miftâhu's-sa'ade*, 1/165; Kâtib Çelebi, *Keşfu'z-Zunûn an esâmi'l-kütübi ve'l-fünun* (Beyrut: Müessesetü't-Târîhi'l-Arabî, 1941), 2/1179.; İsmail Paşa, *Hediyyetü'l-ârifîn*, 1/606.

¹⁰⁹ Abdülkâhîr el-Cürcânî, *el-Cümel*, thk. Ali Haydar (Şam, 1972), ج.

¹¹⁰ İsmail Durmuş, "el- 'Avâmilü 'l-mie", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1991), 4/106-107.

¹¹¹ Ali Sevdî, "Abdülkâhîr el-Cürcânî: Hayatı, Eserleri ve İlmi Kişiliği", *Iğdır Üniversitesi Din ve Dil Sempozyumu* (Iğdır: Iğdır Üniversitesi Yayınları, 2018), 378.

¹¹² İbnu'l-Kıftî, *İnbâhu'r-ruvât*, 2/189.

¹¹³ Şensoy, *Abdülkâhîr el-Cürcânî'de Anlam Problemi*, 21.

¹¹⁴ Kâtib Çelebi, *Keşfu'z-Zunûn*, 1/602-603.

el-Cümel'in onun üzerinde şerhine yer vermektedir.¹¹⁵ Eser Ali Haydar tarafından tahkik edilerek neşredilmiştir.¹¹⁶

et-Telhîs

Cürcânî'nin *el-Cümel* adlı eserinin şerhidir.¹¹⁷ Abdülhamîd Abdülbâsit el-Marsafî tarafından tahkik edilerek Kahire'de neşredilmiştir. Eserin adı, atıf yapılan çeşitli kaynaklarda *et-Telhîs fî şerhi 'l-cümel*, *Şerhu 'l-cümel*, *Şerhu 'l-mukaddime*, ve *Şerhu 'l-muhtasar* şeklinde de geçmektedir.¹¹⁸

et-Tetimme

Eserle ilgili kayıtlar çağdaş kaynaklarda yer almaktadır. Daha eski kaynaklarda eserle ilgili herhangi bir kayıt bulunmamaktadır. Eserin nahivle ilgili olduğu ve cümle yapısına ilişkin bazı konuları kısaca ele aldığı görülmektedir. Eser, Tarık Necm Abdullah tarafından neşredilmiştir.¹¹⁹ Bu eserin İbnu'l-Kıftî'nin (ö. 646/1248) işaret ettiği *et-Tekmile* adlı eser olduğu ve Zirikî (1893-1976) tarafından *et-Tetimme* adıyla nakledildiği söylenmektedir. Eserin bir yazma nüshası The British Museum'da bulunmaktadır.¹²⁰

el-Muktesid fî şerhi 't-Tekmile

Ebû Ali el-Fârisî'nin *et-Tekmile* isimli kitabına yapılmış bir şerhtir. Genellikle *el-Muktesid fî şerhi 'l-Îzâh* ile birlikte zikredilmektedir. Doktora tezi olarak *el-Muktesid fî şerhi 'l-Îzâh*'ı tahkik etmiş, yüksek lisans tezinde ise Ebû Ali el-Fârisî'nin *et-Tekmile*'si üzerinde çalışmış olan Kâzım Bahr el-Murcân *el-Îzâh*'ın nahivle ilgili ve *et-Tekmile*'nin de sarfla ilgili iki müstakil eser olduğu sonucuna ulaştığını belirtmektedir.¹²¹ Bu durum Cürcânî'nin iki esere şerh yazıp bunu tek bir isimle adlandırdığı ihtimalini ortaya çıkarmaktadır.

Ârâu 'l-Cürcânî

Cürcânî'nin nüshasından hicrî 568 yılında istinsâh edilen kopyadan günümüze ulaşmıştır. Bu eserin de Arap Birliği'ne bağlı Yazma Eserler Enstitüsü'nde 1/Belâga numarasıyla kayıtlı beş varaklı bir nüshasının bulunduğu, ancak bu nüshadaki bozulmaların eser içeriğinin okunmasını engelleyecek derecede olduğu nakledilmektedir. Ayrıca söz konusu

¹¹⁵ Kâtip Çelebi, *Keşfu 'z-Zunûn*, 1/602-603.

¹¹⁶ Cürcânî, *el-Cümel*.

¹¹⁷ İbnu'l-Enbârî, *Nüzhetü 'l-elibbâ*, 265; İbnu'l-Kıftî, *İnbâhü 'r-ruvât*, 2/189; Sübkî, *Tabakâtü 'ş-şâfi 'iyyeti 'l-kübrâ*, 5/150; Kütübî, *Fevâtü 'l-vefeyât*, 2/370.

¹¹⁸ Hatice Muhammed Hüseyin Pakistanî, *Kitâbu şerhi 'l-Cümel fî 'n-nahv* (Mekke: Ümmü'l-kurâ Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 1408), 27.

¹¹⁹ Şensoy, *Abdülkâhir el-Cürcânî'de Anlam Problemi*, 24-25; Nasrullah Hacımüftüoğlu, "Abdülkâhir el-Cürcânî", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1988), 1/248.

¹²⁰ Matlûb, *Abdülkâhir el-Cürcânî*, 42.

¹²¹ Cürcânî, *Kitâbu 'l-Muktesid*, 26.

eserin, Bursa İnebey Kütüphanesi'nde bir nüshası olduğu da ifade edilmektedir.¹²² Ne var ki kütüphanenin çevrimiçi taramalarında böyle bir esere rastlanılmamıştır.

el-'Umde fi't-tasrîf

Cürcânî'nin kaynaklarda yer alan ve günümüze ulaşan eserleri arasında yer almaktadır.¹²³ el-Bedrâvî Zehrân eseri tahkik ederek *el-'Umud Kitâbun fi't-tasrîf* adıyla Kahire'de neşretmiştir.¹²⁴ Ona göre eserin adı *el-'Umde* değil *el-'Umud* şeklinde olmalıdır. Ramazan Abdüttevâb (1930-2001) ise *el-'Umde* isminde değişik konularda yazılmış birçok muhtasar eser bulunduğuna işaret etmekte ve bu eserin zikredildiği bütün kaynaklarda *el-'Umde fi't-tasrîf* şeklinde geçtiğine dikkat çekerek Zehrân'ın görüşünü reddetmektedir.¹²⁵

el-Miftâh

Sarfa dair özet bir metin olan bu eser¹²⁶, *Kitâbu'l-miftâh fi's-sarf* adıyla basılmıştır.¹²⁷ Eserde sarf ilmine ilişkin ana konular bâb ve fasıl diye adlandırılan bölümlerde kısaca ele alınmaktadır. Eserin büyük ölçüde Ebû Ali el-Fârisî'nin *et-Tekmile*'sinin esas alınarak hazırlandığı görülmektedir. Eser son derece özet olması sebebiyle sadece kurallara yer verilmiş, bu kurallar bir veya iki örnekle açıklanmıştır. Eserin tamamında şiire hiç yer verilmezken sadece üç âyet şahit olarak zikredilmiş ve dört âlimin ismine yer verilmiştir.¹²⁸

er-Risâletü's-şâfiye

Tabakat kitaplarında bu isimle Cürcânî'ye ait bir eser kaydedilmemiş olmasına rağmen günümüzde *er-Risâletü's-şâfiye* adıyla neşri yapılmıştır.¹²⁹ Bu bakımdan kaynaklarda *i'câzü'l-Kur'ânî's-sagîr* ismiyle geçen eser olması ihtimali üzerinde durulmaktadır. Eser i'câzı kanıtlamaya yönelik olarak kaleme alınmıştır. Bunu yaparken eserin merkeze nazım düşüncesini aldığı görülmektedir. Eserde ilk i'câz açıklamalarından olan “Sarfe” görüşünün imkânsızlığına yönelik bir bölüm bulunmaktadır.¹³⁰

Eserin neşri iki defa yapılmıştır. İlk defa 1956'da Kahire'de basılan eser Muhammed Ahmed Halefullah (1916-1997) ve Muhammed Zaglûl Sellâm tarafından neşredilmiştir. Eser Kur'ân'ın i'câzı ile ilgili diğer iki risale ile birlikte mecmua şeklinde basılmıştır. İkinci basımı

¹²² Matlûb, *Abdülkâhir el-Cürcânî*, 40.

¹²³ Kütübî, *Fevâtü'l-vefeyât*, 2/370; Sübkî, *Tabakâtü's-şâfi'yyeti'l-kübrâ*, 5/150; Suyûtî, *Buğyetü'l-vu'ât*, 2/106; Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 2/1169; Ebu'l-Felâh Abdülhay İbnu'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb fi ahbâri men zeheb*, thk. Mahmud el-Arnâvut (Beyrut: Dâru İbni Kesîr, 1986), 5/309.

¹²⁴ Abdülkâhir el-Cürcânî, *el-'Umud kitâbun fi't-tasrîf*, thk. el-Bedrâvî Zehrân (Kahire: Dâru'l-Meârif, 1995).

¹²⁵ Ramazan Abdüttevâb, “el-'Umud li'Abdilkahir el-Cürcânî”, *Âlemü'l-Kütüb* 18 (1988), 33-34.

¹²⁶ Kütübî, *Fevâtü'l-vefeyât*, 2/370; Sübkî, *Tabakâtü's-şâfi'yyeti'l-kübrâ*, 5/150; Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 2/1769; İbnu'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb*, 5/309.

¹²⁷ Abdülkâhir el-Cürcânî, *Kitâbu'l-miftâh fi's-sarf*, thk. Ali Tefvik el-Hamed (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1987).

¹²⁸ Cürcânî, *Kitâbu'l-miftâh*, 12.

¹²⁹ Abdülkâhir el-Cürcânî, “er-Risâletü's-şâfiye”, *Delâilu'l-i'câz*, thk. Mahmud Muhammed Şakir (Cidde: Dâru'l-Medenî, 1992), 575-628.

¹³⁰ Matlûb, *Abdülkâhir el-Cürcânî*, 26.

ise *Delâilu'l-i'câz* sonuna eklenmek suretiyle Mahmûd Muhammed Şâkir tarafından 1984'te yine Kahire'de yapılan neşridir.¹³¹

1.2.2.2. Cürcânî'nin Günümüze Ulaşmayan Eserleri ve Ona Aidiyeti Şüpheli Olanlar

İ'câzü'l-Kur'ân

Bu isimle Cürcânî'den günümüze ulaşan bir eser bulunmamaktadır. İbnu'l-Enbârî (ö. 577/1181) ve İbnu'l-Kıftî gibi Cürcânî'ye yer veren en eski biyografi yazarları onun eserlerini sayarken *İ'câzü'l-Kur'ân* isimli bu eseri zikretmekte¹³², Sübkî (ö. 771/1370) ve Suyûtî (ö. 911/1505) gibi hicrî sekizinci ve onuncu asır yazarları ise *İ'câzü'l-Kur'âni'l-kebîr* ve *İ'câzü'l-Kur'âni's-sagîr* isimlerine yer vermektedir.¹³³ Anılan yazarların bu eserleri zikrederken Cürcânî'nin günümüze ulaşan en meşhur eserlerinden *Delâ'ilü'l-i'câz* ve *er-Risâletü's-şâfiye*'yi zikretmemiş olmaları dikkat çekicidir. Daha geç dönem biyografi yazarlarından olan Taşköprizâde (ö. 968/1561) ise *İ'câzü'l-Kur'âni'l-kebîr* ve *İ'câzü'l-Kur'âni's-sagîr*'i *Delâ'ilü'l-i'câz* ve *Esrâru'l-belâga* ile ilk defa birlikte zikretmiştir.¹³⁴ Kâtib Çelebi ise Vâsitî'nin *i'câzü'l-Kur'ân* hakkındaki eserine Cürcânî'nin iki şerh yazdığını kaydederek daha hacimli olanını *el-Mu'tezid* diye adlandırdığını ifade etmekte¹³⁵ bununla birlikte *Delâ'ilü'l-i'câz*¹³⁶ ve *Esrâru'l-belâga*'ya¹³⁷ da Cürcânî'nin eserleri arasında yer vermektedir. Bu durum *İ'câzü'l-Kur'ân* isimli eserin günümüze ulaşan *Delâ'ilü'l-i'câz* olma ihtimalini ortaya çıkarmaktadır. Günümüz bazı araştırmacıları da bu yönde fikir belirtmektedir.¹³⁸

el-Muğnî fî şerhi'l-Îzâh

Ebû Ali el-Fârisî'nin *el-Îzâh fî'n-Nahv* isimli eserinin otuz cilt olduğu ifade edilen kapsamlı bir şerhidir.¹³⁹ Esere birçok kaynakta işaret edilmektedir. Cürcânî de *el-Muktesid* isimli eserinde bu kitaba işaret etmiştir.¹⁴⁰

el-Îcâz

Ebû Ali el-Fârisî'nin *el-Îzâh fî'n-Nahv* isimli eserine yapılan bir ihtisar çalışmasıdır. Kâtib Çelebi *Keşfu'z-zunûn*'da esere yer vermekte ve eserin *el-Îzâh*'ın bir muhtasarı olduğunu ifade etmektedir.¹⁴¹ Cürcânî'nin diğer eserlerine yer veren birçok tabakat kitabı, onun bu eserini

¹³¹ Şensoy, *Abdülkâhir el-Cürcânî'de Anlam Problemi*, 20.

¹³² İbnu'l-Enbârî, *Nüzhetü'l-elibbâ*, 265; İbnu'l-Kıftî, *İnbâhu'r-ruvât*, 2/189; Kütübî, *Fevâtü'l-vefeyât*, 2/370.

¹³³ Sübkî, *Tabakâtü's-şâfi'yyeti'l-kübrâ*, 5/150; Suyûtî, *Buğyetü'l-vu'ât*, 2/106.

¹³⁴ Taşköprizâde, *Miftâhu's-sa'âde*, 1/165

¹³⁵ Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 1/120.

¹³⁶ Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 1 759.

¹³⁷ Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 1/81.

¹³⁸ Şensoy, *Abdülkâhir el-Cürcânî'de Anlam Problemi*, 18-19; Boyalık, *Dil, Söz ve Fesâhat*, 20.

¹³⁹ İbnu'l-Enbârî, *Nüzhetü'l-elibbâ*, 265; Kütübî, *Fevâtü'l-vefeyât*, 2/370; Sübkî, *Tabakâtü's-şâfi'yyeti'l-kübrâ*, 5/150; Suyûtî, *Buğyetü'l-vu'ât*, 2/106; Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 1/211.

¹⁴⁰ Cürcânî, *Kitâbu'l-Muktesid*, 67.

¹⁴¹ Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 1/211.

zikretmemiştir. Görülebildiği kadarıyla eserin adına ilk defa Kâtib Çelebi değinmiş ve eserle ilgili bilgiler ondan nakledilmiştir.

Dercu'd-dürer fî tefsîri 'l-âyi ve 's-süver

Esere ilk defa Kâtib Çelebi *Keşfu'z-zunûn*'da yer vermiştir. *Dercu'd-dürer fî t-tefsîr* adıyla eseri nakleden müellif eserin Cürcânî'ye aidiyetinin şüpheli olduğunu bildirmektedir.¹⁴² Yakın dönem bibliyografi uzmanlarından olan Bağdatlı İsmail Paşa (1839-1920) tarafından da kaydedilen¹⁴³ eser *Duracu'd-dürer fî tefsîri 'l-Kur'âni 'l-azîm* adıyla iki cilt olarak basılmıştır.¹⁴⁴ Muhakkikleri eserin mukaddimesinde farklı noktaları ele alarak eserin Cürcânî'ye aidiyetini değerlendirmektedirler. Onlara göre de eserin Cürcânî'ye ait olması mümkün değildir.¹⁴⁵

Şerhu 'l-Fâtiha

Eserin adı kaynaklarda yer almasına rağmen hakkında detaylı bilgi verilmemiştir. Sadece eserin tek cilt olduğu nakledilmektedir.¹⁴⁶ Cürcânî de günümüze ulaşan diğer telifatında bu eserine atıfta bulunmamıştır. Eserde nazım teorisinin örnek uygulamasının yapıldığı ihtimali üzerinde durulmaktadır.¹⁴⁷

el-Mu'tezid

Bu eser Ebû Abdullah Muhammed b. Yezîd el-Vâsitî'nin (ö. 306/918) İ'câzü'l-Kur'ân konusunda yazdığı eserin şerhidir.¹⁴⁸ Ahmed Matlûb'a göre ilk dönem tabakat yazarlarının Cürcânî'ye atfen *el-İ'câzü'l-Kur'ân*¹⁴⁹ ve *el-İ'câzü'l-Kur'âni 'l-Kebîr*¹⁵⁰ adıyla zikrettikleri eser *el-Mu'tezid*'dir.¹⁵¹ Kâtib Çelebi de Cürcânî'nin söz konusu esere iki şerh yazdığını kaydederek daha hacimli olanını *el-Mu'tezid* diye adlandırdığını ifade etmektedir. Esere ilişkin başka herhangi bir not düşmeyen Kâtib Çelebi daha küçük olan eserin adını ise kaydetmemektedir.¹⁵² Her iki eser de günümüze ulaşmamıştır.¹⁵³ Bazı araştırmalarda *el-İ'câzü'l-Kur'âni 'l-Kebîr* adıyla tabakat kitaplarına geçen eserin *Delâil* daha küçük olanın ise *er-Risâletü's-şâfiye* adlı eseri olabileceği yer almaktadır.¹⁵⁴ Her ne kadar bu ihtimal eldeki veriler bakımından makul

¹⁴² Kâtib Çelebi, *Keşfu'z-zunûn*, 1/745.

¹⁴³ İsmail Paşa, *Hediyetü'l-ârifîn*, 1/606; Matlûb, *Abdülkâhir el-Cürcânî*, 25.

¹⁴⁴ Abdülkâhir el-Cürcânî, *Duracu'd-dürer fî tefsîri 'l-Kur'âni 'l-azîm*, thk. Talat Salâh el-Ferhân - Muhammed Edîb Şekûr (Ammân, 2009).

¹⁴⁵ Cürcânî, *Duracu'd-dürer*, 2/11.

¹⁴⁶ İbnu'l-Kıfî, *İnbâhu'r-ruvât*, 2/189; Kütübî, *Fevâtü'l-vefeyât*, 2/370; Sübkî, *Tabakâtü's-şâfi'iyyeti'l-kübrâ*, 5/150; İsmail Paşa, *Hediyetü'l-Ârifîn*, 1/606.

¹⁴⁷ Matlûb, *Abdülkâhir el-Cürcânî*, 25.

¹⁴⁸ Matlûb, *Abdülkâhir el-Cürcânî*, 42.

¹⁴⁹ İbnu'l-Enbârî, *Nüzhetü'l-elibbâ*, 265; İbnu'l-Kıfî, *İnbâhu'r-ruvât*, 2/189; Kütübî, *Fevâtü'l-vefeyât*, 2/370.

¹⁵⁰ Sübkî, *Tabakâtü's-şâfi'iyyeti'l-kübrâ*, 5/150; Suyûtî, *Buğyetü'l-vu'ât*, 2/106; Taşköprüzâde, *Miftâhu's-sa'âde*, 1/165; Hansârî, *Ravdatü'l-Cennât*, 5/86.

¹⁵¹ Matlûb, *Abdülkâhir el-Cürcânî*, 25.

¹⁵² Kâtib Çelebi, *Keşfu'z-zunûn*, 1/120.

¹⁵³ Matlûb, *Abdülkâhir el-Cürcânî*, 25-26.

¹⁵⁴ Şensoy, *Abdülkâhir el-Cürcânî'de Anlam Problemi*, 18-19; Boyalık, *Dil, Söz ve Fesâhat*, 20.

gözükse de Vâsitî'nin İ'câzü'l-Kur'ân hakkında yazdığı eserin günümüze ulaşmaması sebebiyle bu ihtimalin sağlanması mümkün gözükmemektedir. Öte yandan Kâtib Çelebi'nin eseri bir şerh olarak tanımlaması da anılan ihtimali zayıflatan unsurlardandır.

Kitâbu'l-'arûz

Aruz ilmine dair olan eser¹⁵⁵ şiir vezinlerine yönelik kuralları açıklamaktadır. Kaside türünde kaleme alınan eser Muhammed Hasan Ali Yâsin tarafından Bağdat'ta 1960'da neşredilmiş olan Sâhib b. Abbâd'ın *el-İknâ 'fî'l-'arûz ve tahrîci'l-kavâfi* isimli kitabının sonuna eklenerek basımı yapılmıştır.¹⁵⁶

Muhtârû'l-ihyâr fî fevâidi mi'yârî'n-nüzzâr

Eserin meânî beyân ve bedî konularını içerdiği, Köprülü ve Süleymaniye kütüphanelerinde birer nüshası bulunduğu ifade edilmektedir.¹⁵⁷ Bağdâdî'nin adına yer verdiği eserin bir şiir antolojisi olabileceği de söylenmektedir.¹⁵⁸ Bir başka iddia ise söz konusu eserin hicrî 650'de vefat eden İzzeddîn Zencânî'ye nispet edilen *Mi'yârü'n-nüzzâr fî 'ulûmi'l-eş'âr*'ın bir şerhi mahiyetinde olduğu, bu sebeple Cürcânî'ye aidiyetinin mümkün olmadığıdır.¹⁵⁹

1.2.3. Kelâmî Arka Plan

Hz. Peygamber'in vefatını takip eden süreçte özellikle hilâfet meselesinin, ayrışmaların fitilini ateşlediği söylenebilir. Hz. Ebû Bekir (r.a.) (ö. 13/634) ve Hz. Ömer (r.a.) dönemlerinden sonra hilafete geçen Hz. Osman (r.a.) (ö. 35/656) bu meselenin de etkisiyle öldürülmüş, onun ardından halife olan Hz. Ali'nin (r.a.) (ö. 40/661) döneminde meydana gelen Cemel Vakası ve Sıffin Savaşı gibi olaylar bir müslümanı öldürmenin dinî hükmü, iman-küfür, kader-cebir, tekfir gibi itikadî konuların tartışılmasına yol açmıştır. Bu ihtilafların yanı sıra naslardaki “yed” ve benzeri müteşâbih ifadeler, Allâh'ın sıfatları konusunda müslüman alimler arasında ayrışmalara yol açmıştır. Bütün bunlar neticesinde Hâriciye, Mürcie, Mu'tezile ve Eş'ariye gibi farklı birçok itikadî mektep teşekkül etmiştir.¹⁶⁰ Bunlara ilaveten Hz. Peygamber'in vefatıyla hızlanan fetihler ve Abbasîler dönemiyle sistemleşen tercüme hareketleri neticesinde İslâm kültür ve medeniyeti diğer kültür ve medeniyetlerle sadece meydana değil aynı zamanda fikir bazında da savaş vermek durumunda kalmıştır.

¹⁵⁵ Kütübî, *Fevâtü'l-vefeyât*, 2/370.

¹⁵⁶ Matlûb, *Abdülkâhir el-Cürcânî*, 45; Boyalık, *Dil, Söz ve Fesâhat*, 9.

¹⁵⁷ Hacımuftuoğlu, “Abdülkâhir el-Cürcânî”, 1/248.

¹⁵⁸ Matlûb, *Abdülkâhir el-Cürcânî*, 46.

¹⁵⁹ Şensoy, *Abdülkâhir el-Cürcânî'de Anlam Problemi*, 27-28; Ahmet Özel, “Zencânî, İzzeddîn”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2013), 44/254.

¹⁶⁰ Mehmet Haberli, “İtikadî İslâm Mezheplerinin Ortaya Çıkışına Etki Eden Faktörler”, *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 1/1 (Mart 2012), 174.

İslâm entelektüellerinin fikir üretmek zorunda kaldıkları alanlardan birisi de ilâhî sıfatlar meselesidir. İtikadî anlamda bir kırılma içerisinde bulunan İslâm toplumu diğer dinlerin öğretileri karşısında kendini sınamak durumunda kalmıştır. Özellikle İslâm dini ile Hristiyanlık arasında ilk tartışma konularından olan Kur'ân ile Hz. İsa'nın (a.s.) mahluk olup olmama açısından benzerlik durumları itikadî açıdan Allâh'ın kelâm sıfatının tartışılmasına yol açmıştır.¹⁶¹ Bu tartışmada Hristiyanlığın, Hz. İsa'nın (a.s.) mahluk olmadığı görüşü ile Kur'ân'ın mahluk olmamasının aynı sonuca götürerek tevhîd ilkesine zarar vereceğini düşünen Mu'tezile, Kur'ân'ın mahluk olduğu ve Allâh'ın kelâm sıfatının da ezeli olmadığı sonucuna varmaktadır. Mu'tezile, Kur'ân'ın yaratılmış olmasını beşerî sözün tanımını ağızdan çıkan kesintili seslerden ibaret olmasıyla yaparak desteklemektedir. Çünkü onlara göre beşerî sözün zihnîliği ilâhî sözün de ezeli olması sonucuna götürecektir. Öte yandan ilâhî sözün ezeli olduğu iddiası Arap dilinin de ezeli olduğunu söylemeye mecbur bırakmaktadır. Bu sebeple Eş'arîler sözü ağızdan çıkan kesintili seslerin dizimine indirgemek yerine kelâm-ı lafzî/kelâm-ı nefsî ayırımına gitmişlerdir. Böylece bir sözün varlığı bir dilin varlığı sonucuna götürmeyecektir. Eş'arîler kelâm-ı lafzî/kelâm-ı nefsî ayırımı ile Kur'ân'ın mahluk olmadığı düşüncesinin savunulması güç sonuçlarından kurtarmış olsalar da uzun yıllar bu ayırımın beşerî sözdeki yansımalarını ele almamışlardır. Bunu yapan ise Cürcânî olmuştur.¹⁶²

Eş'arî mezhebine mensup olduğu bilinen Cürcânî, yaşadığı çevrenin en güncel kelâm problemi olan i'câz meselesine eş'arî perspektifi ile bir çözüm sunmaya çalışmaktadır. Bunu sözün zihnî varlığını ortaya koyarak yapması Cürcânî'nin eş'arî perspektifini gösteren bir husus olarak kabul edilebilir.

1.2.4. Dilbilimsel Arka Plan

Arapça İslâmiyet'ten önce de konuşulan ve şiir sanatının üst seviyede icra edildiği bir dildir. Bu dönemde Arap dili, yabancı dillerin etkisinden, özellikle kendisine komşu olan Yunan ve Fars kültürlerinden uzak kalarak orijinalitesini uzun yıllar koruma imkânı bulmuştur. Bu durum şiir ve nesre verilen önemle birlikte Arap dilinin edebi açıdan zenginleşmesini sağlamıştır.

İslâm'ın gönderildiği ortamda şiir, nesir ve bunların tenkidi sayesinde Araplarda ciddi bir sanatsal dil zevkinin yanı sıra kelime hazinesi son derece zengin edebi bir dil oluşmuştur. Böylelikle Kur'ân'ın inişine adeta zemin hazırlanmıştır. Kur'ân'ın böyle bir ortama inmesiyle

¹⁶¹ Ömer Faruk Harman, "Yuhannâ ed-Dımaşkı", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2013), 43/581.

¹⁶² İsmail Çetin, *Ehli Sünnetin Nazarı İ'tikâdın Ölçüsüdür* (Isparta: Dilara Yayınları, 2005), 215; Boyalık, *Dil, Söz ve Fesâhat*, 70-71.

onun mûcizevî yönünün anlaşılabilmesinin önü açılmıştır. Edebi bir dilin ve usta şair ve hatiplerin olmadığı bir ortamda ne Kur'ân'ın edebi seviyesi anlaşılabilir ne de Kur'ân'ın bir benzerinin yapılmasına yönelik meydan okumaların bir anlamı kalırdı. Kur'ân'ın inmesi için hazırlanan bu ortam bir taraftan Hz. Peygamber'in getirdiği kitabın edebi yönden değerlendirilmesine imkân tanırken diğer taraftan Hz. Peygamber'in de teşvikleriyle dilin kurallarının belirlenmesinde temel saiklerden birini teşkil etmiştir.¹⁶³

İslamiyet'le birlikte Arapların zihninde bir dönüşümün gerçekleştiğinden bahsetmek mümkündür. Yeni dinin öğretilerinin de etkisiyle Araplar kabile anlayışını bırakıp devletleşme sürecine girerken bunu fetihler takip etmiştir. Bu durumun dilde bazı problemlere zemin hazırladığı açıktır. Hem Arapların farklı kültürlerle tanışması dillerinin orijinalitesini etkilemiş hem de kısa zamanda gerçekleşen fetihlerle Müslüman olan Arap dışı unsurların, sonradan Arapça'yı öğrenmesiyle henüz yazılı halde bulunmayan gramer kurallarındaki hatalarda ciddi artışlar meydana gelmiştir. Bu durum Arap dili kurallarının belirlenmesini zorunlu kılmıştır.¹⁶⁴

Öte yandan Kur'ân'ın inen ilk kelimesinin “oku” olmasının yanı sıra bilgi ve düşünmeye verdiği önemle birlikte Kur'ân merkezli ilmi faaliyetlerin başladığı görülmektedir. Bu faaliyetlerle birlikte Kur'ân'ın doğru okunması ve doğru anlaşarak hayata tatbik edilmesinin amaçlandığı söylenebilir. Dolayısıyla temel İslâm bilimlerinin hareket noktası Kur'ân-ı Kerîm ve Hz. Peygamber'dir. Bu tespitin Arap dili çalışmalarında da geçerli olduğu söylenebilir.¹⁶⁵ Hz. Peygamber'in hem genel anlamda Kur'ân'ın öğrenilip öğretilmesine yönelik teşvikleri¹⁶⁶ hem de Kur'ân'ın i'râbının¹⁶⁷ yapılmasına ve anlaşılması zor kelimelerinin araştırılmasına yönelik tavsiyeleri¹⁶⁸ bu durumu doğrular niteliktedir. Hz. Peygamber'in vefatından sonra da bu tavsiyelerin, Sahabenin ileri gelenleri tarafından dillendirildiği görülmektedir.¹⁶⁹ Ebu'l-Esved ed-Düelî'nin (ö. 69/688) Kur'ân'daki kelimelerin son harflerini harekelemesini¹⁷⁰, bu

¹⁶³ İsmail Durmuş, “Şiir”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010), 39/158.

¹⁶⁴ İgnace Goldziher, *Klasik Arap Literatürü* (İstanbul: Vadi Yayınları, 2016), 93.

¹⁶⁵ Kenan Demirayak, *Arap Edebiyatı Tarihi-II Sadru'l-İslâm Dönemi* (Erzurum: Fenomen Yayınları, 2009), 92.

¹⁶⁶ Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmi'u's-sahih*, thk. Muhammed Zühayr b. Nâsır en-Nâsır (Beyrut: Dâru tavkî'n-necât, 1422) “Fezâilî'l-Kur'ân”, 21 (No. 5027).

¹⁶⁷ İ'râb sözlükte “bir şeyin aslını ve hakikatini ortaya çıkarmak” anlamında kullanılmaktadır. Hadislerde ve sahabe sözlerinde bu anlamdan yola çıkılarak Kur'ân'ın kelime kelime açıklanıp anlaşarak okunması anlamında kullanıldığı söylenebilir. “Arap dilinin sözdizimini incelemek” anlamıyla terimleşmesi daha sonraki zamanlarda gerçekleşmiştir. Bk. Abdulhamit Birişik, “İ'râbü'l-Kur'ân”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2000), 22/376-379.

¹⁶⁸ Ebû Bekr Abdullâh b. Muhammed İbn Ebî Şeybe, *el-Musanneffi'l-ehâdis ve'l-âsâr* (Beyrut: Dâru't-Tâc, 1989), 6/116 (29914).

¹⁶⁹ Ebû Muhammed Abdülhak İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz* (Beyrut, 1993), 1/40; Ebû Abdullah Muhammed el-Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmî'l-Kur'ân* (Kahire, 1966), 1/23; Yusuf Ziya Bal, *Arap Dilinde İsm-i Tafdil* (Antalya: Akdeniz Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016), 6.

¹⁷⁰ Ebu'l-Esved ed-Düelî'nin konuyla ilgili anlatımı için bk. İbnu'l-Enbârî, *Nuzhetu'l-elibbâ*, 18; İbnu'l-Kıftî, *İnbâhu'r-ruvât*, 1/39; Muhammed et-Tantâvî, *Neş'etü'n-nahvi ve târihu eşheri'n-nuhât* (Kahire: Dâru'l-Meârif, ts.), 24; Şevkî Dayf, *el-Medârisu'n-nahviyye* (Kahire: Dâru'l-Meârif, ts.), 14.

tavsiyelerin bir sonucu olarak görmek yanlış olmaz. Nitekim o bu harekeleme faaliyetine işaret ederek “Kur’ân’ı i’râb edeceğim” ifadesini kullanmıştır.¹⁷¹

Ebu’l-Esved’in Kur’ân’ı harekeleyerek işe başlaması anılan problemin sadece gramer yönünün olmadığını göstermektedir. Kur’ân gibi önemli bir metnin yazılarak kayıt altına alınması, yazının da gelişmesine zemin hazırlamıştır.¹⁷² Aynı metnin farklı şekillerde okunmaya müsait olması, yazının Arapça’yı tespit etmede yetersiz kaldığını göstermektedir. Nitekim Ebu’l-Esved bu problemi görmüş ve bir taraftan gramer kurallarını tespit ederken diğer taraftan yazıya ilişkin önlemler alarak Kur’ân’ı harekelemeye yönelik çalışmaların öncüsü olmuştur.¹⁷³

Ayet ve hadislerin anlam çerçeveleri içerisinde kurulan fıkıh ve kelâm gibi temel İslâm bilimleri açısından da dilin ehemmiyeti en üst seviyededir. Kuralların belirsizliği veya bilgisizlikten kaynaklanan hatalı okuyuşların anılan ilim dallarında yanlış yönelimlere yol açacağı aşîkardır. Bunun önüne geçebilmek adına dil çalışmalarının başladığı söylenebilir. Çünkü bu bilimlerin kurulması ve gelişmesi için sağlam bir zemin olarak dile ihtiyaç duyulmuştur.

Ancak dilbilgisi temel İslam bilimlerine sağlam bir zemin sunsa da Kur’ân’ın anlaşılmasında yeterli araçlara sahip değildir. Çünkü dilbilgisinin araçlarıyla sadece literal anlama ulaşılabilmektedir. Mesela dilbilgisinin soru cümlesi olarak tanımladığı cümle yapısı, bir eylem talebini ifade eder. Ancak günlük kullanımlarda bile bazı soruların eylem talep etmediği açıktır. Kur’ân’da da bu ve benzer durumların olması, dilbilgisinden farklı bir alanın şekillenmesini zorunlu hale getirmiştir.¹⁷⁴

Öte yandan Kur’ân’ın iniş sürecinde şiire olan ilgi kısmen azalsa da sonrasında şiirin dinî metinlerin, kelime ve cümle tahlillerinde istişhâd amaçlı kullanıldığı ve dilbilgisinin dayanaklarından biri kabul edildiği görülmektedir. Bunlara ilaveten yazının da gelişmesi ile daha önce kayıt altına alınmamış olan şiirin tedvini gerçekleştirmiştir. Şair ve edipler açısından söz konusu şiirler sadece edebî bir miras değil aynı zamanda bir model olmuştur. Onlar Câhiliye şiirlerini inşat etmenin yanı sıra bu şiirleri model alarak yeni şiirler ortaya koymuştur. Bu durum eski şiirler ile yeni şiirler arasında doğal bir mukayese sürecini başlatmıştır. Bu mukayesenin yapılabilmesi için de dilbilgisinden başka yeni bir alanın ortaya çıkışı zorunluluk olmuştur.

¹⁷¹ Ebû Amr Osmân ed-Dânî, *el-Muhkem fî nakti’l-mesâhif* (Şam, 1960), 4.

¹⁷² Turan Bahşi, “Arapçada ‘Lahn’ın İlk Dönem Dil Çalışmalarına Etkisi”, *Turkish Academic Research Review* 5/4 (Aralık 2020), 598.

¹⁷³ Tevfik Rüştü Topuzoğlu, “Ebû’l-Esved ed-Düelî”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1994), 10/311.

¹⁷⁴ Nazife Nihal İnce, “Teşekkül Öncesi Dönem Belâgat Akımları: Cahiz Örneği”, *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 23/2 (Aralık 2019), 917-918.

Esasen dilbilgisi dilsel bazı noktaları açıklamakta yetersiz kaldığı için yeni bir alana ihtiyaç duyulmuştur. Öte yandan edebî tenkit sahasında ise gramer kuralları dışında farklı kriterlerle şiir mukayesesi yapılması dilbilgisi kuralları dışında bir müktesebat oluşturmuştur. Oluşan bu müktesebâtı, ihtiyaç duyulan yeni alanla buluşturan kişi de Cürçânî olmuştur.¹⁷⁵

1.3. Bir Kuram Olarak Nazım Düşüncesi

Cürçânî özellikle *Delâ'ilü'l-i'câz* adlı eserinde Kur'ân'ın mûcizevî yönünün nazmında olduğunu açıklamaya çalışmaktadır. O, bu amacına ulaşmak için sözün estetik boyutunun kaynağını ortaya koymayı hedeflemektedir. Bunu yaparken belli argümanlar öne süren Cürçânî sözün üstünlüğünün, kelimelerin seçimi ve yerli yerine konması ile ortaya çıkacağını ifade etmektedir.¹⁷⁶ Bu itibarla Cürçânî, yaşadığı döneme kadar söz konusu üstünlüğü lafız veya mânada görenlere yeni bir alan açmıştır. O, sözün unsurlarını sadece lafız ve mânâ olarak kabul edenlere karşı üçüncü bir unsur ortaya koymuş ve sözün üstünlüğünü nazım olarak belirlediği bu unsurda aramıştır.¹⁷⁷

Nazım düşüncesini açıklarken Cürçânî'nin öne sürdüğü argümanlar, bir bütün olarak 'nazım teorisi' olarak nitelendirilmiştir.¹⁷⁸ Ne var ki bu nitelendirme bilimsel bir zemine oturtulamamıştır. Bu durum aynı zamanda çalışmanın temel hedefi olan nazım düşüncesinin kuram analizi gereğini ortaya çıkarmıştır. Bu başlık altında Cürçânî'nin nazım düşüncesini ortaya koyarken kullandığı kavramlar ile önermeler ele alınacak ve böylece Cürçânî'nin nazım düşüncesine ilişkin yapılan teori nitelendirmesi bilimsel bir zemin kazanacaktır.

1.3.1. Kavramlar

Cürçânî'nin nazım düşüncesi bütünü bakımından orijinal olsa da düşüncesinin sacayakları mesabesindeki kavramların kendinden önceki bazı tartışmalarla gelişim gösterdiği ve hatta bu tartışmalarda ortaya çıktığı söylenebilir. Kavramların içini dolduran isim Cürçânî olsa da bu tartışmaların ona geniş bir yol açtığını kabul etmek gerekir.

Edebiyat sahasında yapılan fesâhatin yeri tartışmasından ortaya çıkan birikimle lafız ve mânâ anlayışını şekillendiren Cürçânî kelâm sahasında yapılan sözün hakikati tartışması ile kelime ve kelâmın hakikatine ilişkin belli bir birikime sahip olmuş, nahiv-mantık çekişmesinde ise nahvin anlamsal boyutunu çözümleme fırsatını bulmuştur. Cürçânî'yi i'câz anlayışında eşsiz kılan özelliği ise Mu'tezile'nin lafızcı kelam/söz anlayışı ile mantıkçıların lafızcı i'râb

¹⁷⁵ İnce, "Teşekkül Öncesi Dönem Belâgat Akımları: Câhiz Örneği", 916-918.

¹⁷⁶ Cürçânî, *Delâ'ilü'l-i'câz*, 250.

¹⁷⁷ Fadl Hasan Abbâs, *I'câzü'l-Kur'ân* (Menşûrâtü'l-Kuds el-Meftûha, 2007), 7576.

¹⁷⁸ Kınar, "Abdulkahir el-Cürçânî'nin Nazm Teorisi", 66.

anlayışları karşısında tavizkâr olmayan duruşudur. Mu‘tezile, sözü harfler ve kesintili seslerden ibaret olarak görürken¹⁷⁹ benzer bir anlayış içerisinde olan mantıkçılar da i‘râbı lafza indirgeyerek onu hareke kabul etmiştir.¹⁸⁰ Halbuki ne söz kesintili seslerdir ne de i‘râb harekedir. Kesintili sesler nefsî kelimayı gösteren işaret iken lafızdaki harekeler de aynı şekilde i‘râbı gösteren şekillerdir. Cürcânî’nin ulaştığı bu sonuç onun i‘câz anlayışını sistemleştirmesinde önemli bir rol oynayacaktır.¹⁸¹

Cürcânî’nin nazım düşüncesi birçok kavram üzerinde şekillenmiştir. Bunların en önemlileri yukarıda işaret edilen tartışmaların ortaya çıkardığı lafız ve mânâ, kelime ve kelim, meâni’n-nahv kavramları ile nazım, fesâhat ve belâgat kavramlarıdır. Bu kavramlar Cürcânî öncesi dönemde çokça tartışılmış ve belli bir anlam çerçevesine oturmuştur. Ancak Cürcânî bu kavramlar için özel bir tanıma yer vermemiştir. Bu sebeple aşağıda ele alınacak bu kavramların Cürcânî’ye kadar geçirdikleri aşamalar ile Cürcânî’de kazandıkları anlamlar tartışılacaktır.

1.3.1.1. Lafız ve Mânâ

Cürcânî’nin düşüncesinin dayandığı temel kavramların ilk ikisi lafız ve mânâdır. Cürcânî’de bu iki kavramın çoğu zaman birlikte kullanıldığı görülmektedir. Ayrıca bu kavramlarla ilgili açıklamalar yapılırken çoğu zaman diğeri de gündeme gelmektedir. Bu sebeple iki kavram, bir başlık altında değerlendirilmiştir.

Arapça’da “lafız” kelimesinin türediği ل-ف-ظ kökü, sözlükte “bir şeyi atmak” anlamında kullanılmaktadır. “atmak” anlamı esas olmak üzere “ağızdan çıkarıp atmak”, “yeryüzünün mevtayı dışarı çıkarması” ve “denizin içindekini sahile vurması” gibi ifadeler bu fiil köküyle anlatılmaktadır.¹⁸² Kelimedeki “atma” anlamının zamanla daralıp genellikle ağızdan çıkan sözleri ifade etmesi bakımından lafız kelimesinin bir anlam daralmasına uğradığı söylenebilir. Nitekim kimi sözlüklerde “lafız” kelimesi, mastar anlamının yanında “kelâm” ile eş anlamlı görülerek ağızdan çıkan “söz” diye de tarif edilmiştir.¹⁸³

Dilbilgisi kitaplarında “lafız” kelimesinin terim anlamı olarak “anlamı olsun veya olmasın harflerden oluşan söz” tarifi yer almaktadır. Buna göre her “söz”ün “lafız” kapsamı

¹⁷⁹ Ebu’l-Hasan Kâdî Abdülcebbâr, “Halku’l-Kur’ân”, *el-Muğnî fî ebvâbi’t-tevhîd ve’l-‘adl* (Kahire: eş-Şirketu’l-Arabiyye, 1961), 6; İbn Sinân el-Hafâcî, *Sırru’l-fesâha* (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1982), 32.

¹⁸⁰ Tevhîdî, *el-İmtâ’ ve’l-mu’âne*, 90-93.

¹⁸¹ Bk. Boyalık, *Dil, Söz ve Fesâhat*, 59-99.

¹⁸² Halîl b. Ahmed el-Ferâhîdî, *Kitâbu’l-‘Ayn*, thk. Mehdî el-Mahzûmî - İbrahim es-Sâmerrâî (Beyrut: Mektebetü’l-Hilâl, 1408), 8/161.

¹⁸³ Ebû Bekir Muhammed b. el-Hasen İbn Düreyd, *Cemheratü’l-lüga*, thk. Remzi Münir Ba’lebekkî (Beyrut: Dâru’l-İlmi li’l-Melâyîn, 1987), 2/932.

içerisinde olduğu fakat “lafız”ın “söz” dışında anlamsız sesleri de kapsadığı ifade edilmektedir.¹⁸⁴

Mâna ise akla takılmak, ilgilenmek¹⁸⁵, boyun eğmek ve açığa çıkmak¹⁸⁶ gibi anlamları olan ع-ن-ي kökünden türemektedir. Araştırma neticesinde bir şeyin içinden ortaya çıkan maksadı¹⁸⁷ ifade eden mâna bir dilbilgisi terimi olarak kelime ve ifadelerin maksatlarını anlatmak için kullanılmaktadır.

Lafız-mâna ilişkisi farklı aşamalarda nahiv, kelâm ve edebiyât gibi çeşitli sahaların tartışma konusu olmuştur.¹⁸⁸ Hicrî üçüncü asırda Câhiz’in de katıldığı lafız-mâna problematiği üzerinde kalem oynatma geleneğine olan ilgi beşinci asra kadar devam etmiştir.¹⁸⁹ Câhiz’in lafzı ön plana çekerek ortaya koyduğu “anamlar yollara atılmıştır” öğretisi¹⁹⁰ Cürcânî’ye kadar lafız-mâna problematiğinde lafzı önceleyenlerin nirengi noktası kabul edildiği görülmektedir. Bu öğretisiyle Câhiz’in fesâhatin membaı hususunda lafızcı düşünceye payanda teşkil ettiği söylenebilir.¹⁹¹

Câhiz ile aynı asırda yaşayan İbn Kuteybe (ö. 276/889) de lafız-mâna ilişkisi üzerine düşünmüş ve şiirleri lafız ve anlam açısından dört kısımda incelemiştir. Bunlar **a-** lafzı ve anlamı güzel olanlar **b-** anlamı güzel lafzı kötü olanlar **c-** lafzı güzel anlamı kötü olanlar **d-** lafzı ve anlamı kötü olanlardır.¹⁹²

Cürcânî, İbn Kuteybe’nin şiirin güzelliğine yönelik bu taksiminin yanlış anlaşılacak lafızcılar tarafından kullanıldığını düşünmektedir. Dilbilginlerinin lafza da güzellik payı biçen ifadelerinin yanlış anlaşıldığını ifade eden Cürcânî şu ifadeleri kullanmaktadır;

Bil ki insanların zihinlerinde bir kuruntu olan lafız söylemine ilişkin tekrar tekrar söz söylememe ve açıklamalar yapmama rağmen sanırsın ki ben hiçbir şey yapmamışım. Çünkü görüyorsun ki üzerinde durduğumuz bu konuda insanlar kör taklit, kuruntu ve hayal batağına saplanmışlar, manayla ilgili hiçbir şey bilmeden lafzı kayıtsız şartsız önceliyorlar. (...) Onların

¹⁸⁴ Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdullâh İbn Hişâm - Abdülhamid Muhammed Muhyiddin, *Şerhu Katri’n-nedâ ve belli’s-sadâ* (Beyrut: el-Mektebetü’l-‘Asriyye, 1988), 17; Celâleddîn Abdurrahmân b. Ebubekir es-Suyûtî, *el-Behcetü’l-merdiyye*, thk. Muhammed Salih İbn Ahmed (Kahire: Dâru’s-Selâm, 2000), 20.

¹⁸⁵ Ferâhîdî, *Kitâbü’l-‘Ayn*, 2/253; İbn Düreyd, *Cemheratü’l-lüga*, 2/955.

¹⁸⁶ Ebu’l-Hüseyn İbn Fâris, *Mu‘cemu makâyisi’l-luga*, thk. Abdüsselam Muhammed Harun (Kahire: Dâru’l-Fikir, 1979), 4/146-148.

¹⁸⁷ İbn Fâris, *Mu‘cemu makâyisi’l-luga*, 4/148.

¹⁸⁸ Zeynep Gemuhluoğlu, “İslam Düşüncesine Özgü Bir Poetikadan Söz Edilebilir mi? : İlk Dönem Kelam ve Dil Alimlerinde Din Dili-Mecaz/Şiir-Mecaz ilişkisi Üzerine Bir İnceleme”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 36 (Mart 2014), 118.

¹⁸⁹ Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, 100.

¹⁹⁰ Câhiz “Anamlar yola atılmıştır. Arap olan da olmayan (acem) da şehirli de köylü de bilir onu. Mesele vezni tutturmak, lafızların kolay telaffuzu, doğallık, güzelce kalıba dökmektir. Şiir bir tür kalıba dökme ve tasvirdir” ifadelerini kullanmaktadır. (Ebû Osmân el-Câhiz, *Kitâbu’l-Hayevân* (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1424), 3/67.)

¹⁹¹ Boyalık, *Dil, Söz ve Fesâhat*, 76.

¹⁹² Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim İbn Kuteybe, *eş-Şi‘r ve’ş-şuarâ*, thk. Ahmed Muhammed Şakir (Kahire: Dâru’l-Hadîs, 1423), 1/65-70.

bu kanıya sahip olmalarının sebebi ise öteden beri dilbilginlerinin lafzı, anlamdan ayıran ve güzelliği sadece lafza bağlayan ifadelerini görmeleridir. Bakıyorlar ki dilbilginleri şiiri taksime tabi tutarak “bazı şiirlerin hem lafzı, hem anlamı güzeldir; bazılarının anlamı değil, sadece lafzı güzeldir; bazılarının ise lafzı değil, sadece anlamı güzeldir” diyorlar. Bazı nitelikleri anlamın değil de lafzın nitelikleri olarak sayıyorlar. Bunu görenler de lafzın, sırf lafız olması bakımından bir güzellik, üstünlük ve ayrıcalığının bulunduğunu sanıyorlar.¹⁹³

Cürcânî’ye göre bu taksimde anlam ile ileride değinilecek olan “garaz” yani tema, lafız ile de “sûret” yani biçim kastedilmektedir. Bu bakımdan dilbilimcilerin anılan taksimde lafza ait kıldıkları düşünülen güzellik Cürcânî’ye göre asıl itibarıyla nazma aittir. Dilbilimcilerin bu taksim dışında “lafız, anlamın süsüdür” ve “lafız, anlam üzerindeki nakış gibidir” şeklindeki ifadeleri de bu kapsamda değerlendirilmelidir. Çünkü lafızla ilgili bu nitelemelerin tamamı ona lafız olmasından ve tınısından dolayı verilmiş değildir.¹⁹⁴

Edebî eleştiri açısından önemli eserler veren İbnu’l-Mu‘tez (ö. 296/908) ve Kudâme b. Ca‘fer’de (ö. 337/948) lafız-mâna problematiğine ilişkin Câhiz’den belirgin bir ayrışma görülmemektedir. Ancak Kudâme b. Ca‘fer’de “şiirin fesâhati” ile ifade ettiği anlamın net bir şekilde ayrıldığı söylenebilir. Nahoş durumları konu edinen şiirlerde bu durumun şiirin estetik güzelliğine zarar vermeyeceğini düşünen Kudâme b. Ca‘fer bu düşüncesini marangoz metaforuyla açıklamaktadır. Ona göre şair ve şiiri, marangoz ve ahşabı gibidir. Marangoz kalitesiz bir ahşaba güzel bir şekil verebileceği gibi şair de nahoş bir anlamı estetik bir şekilde ifade edebilir. Bu itibarla Kudâme b. Ca‘fer her türlü anlamın estetik bir şekilde ifade edilebileceğini savunmaktadır. Bunu iki türlü anlam bulunduğunu söyleyerek açıklayan Kudâme b. Ca‘fer şiirin temasının kastedildiği övme, yeme, dürüstlük, savurganlık ve mahkûmiyet gibi anlamların her bir şiirde farklı bir surette yer aldığını düşünmektedir.¹⁹⁵ Kudâme b. Ca‘fer’in, bu düşüncesiyle Cürcânî’ye geniş bir alan açarak onun lafız-mâna problematiğine üçüncü bir çözüm yolu olarak nazmı önermesinde ufuk açıcı olduğu söylenebilir. Ancak bu durum Cürcânî’nin, bütünüyle nazım düşüncesini ondan etkilenerek oluşturduğu anlamına gelmez. Zira Kudâme b. Ca‘fer *Nakdu’s-şi’r*’de lafız-mâna problematiğine yeni bir çözüm yolu sunmadığı gibi şiirin estetiğini lafzında gören pek çok açıklamada bulunmuştur.¹⁹⁶

Hicrî beşinci asırda yaşayan Cürcânî de özellikle belâgata dair kaleme aldığı *Delâilu’l-i‘câz* ve *Esrâru’l-belâga* adlı eserlerinde Kur’ân’ın mûcizevî yönünü açıklamaya girişmiş ve dolayısıyla kendisini lafız-mâna tartışmalarının tarafı haline getirmiştir. Cürcânî işaret edilen

¹⁹³ Cürcânî, *Delâilu’l-i‘câz*, 365.

¹⁹⁴ Cürcânî, *Delâilu’l-i‘câz*, 366.

¹⁹⁵ Ebu’l-Ferec Kudâme b. Cafer, *Nakdu’s-şi’r* (İstanbul: Matbaatü’l-Cevâib, 1302), 4-5.

¹⁹⁶ Boyalık, *Dil, Söz ve Fesâhat*, 80.

eserlerinde lafız ve mânânın tam bir tarifini yapmamakta, fakat bu iki kavram hakkında bazı tanımlamalara yer vermektedir.

Cürcânî'ye göre lafızların dizimi zihindeki mâna dizimine bağlı olarak gerçekleşmektedir. Bu durum açıklanırken lafızların mânaların sırasını izlediği ifade edilmekte bunun sebebi olarak da “lafızlar anlamların zarfıdır”¹⁹⁷ önermesi kullanılmaktadır.¹⁹⁸ Cürcânî, “yerinde bir lafız”¹⁹⁹ ifadesinin aslında “mânası bitişiğindeki diğer lafızların mânalarına uygun olan lafız” anlamına geldiğini söylerken²⁰⁰ de asıl dizimin mâna dizimi olduğunu kastetmektedir. Başka bir yerde ise nahiv ve i'râbın önemine değinirken lafızların mânalarının kilitli olduğunu ve maksatların da lafızlarda gizlendiğini söylemektedir. Ona göre bu kilidi açacak ve gizliliği kaldıracak unsur i'râbdır.²⁰¹

Cümle içerisinde bir sözcüğü alıntılması durumunda da Cürcânî'nin “lafız” kavramından istifade ettiği görülmektedir. Eserinde sıkça yer verdiği şiirlerden bir sözcük alarak açıklama yapacağı zaman “... lafzı” ifadesini kullanması zihnindeki “lafız” kavramının çerçevesini belirleyen örneklerden biri sayılabilir.²⁰²

Buna karşın Cürcânî'nin zaman zaman bağımsız kelimeleri de lafız kavramıyla ifade ettiği görülmektedir. Mesela “sözlük anlamlarına delaletleri bakımından iki lafızdan birinin diğerine üstünlüğü düşünülebilir mi?” sorusunda²⁰³ yer alan “iki lafız” ifadesinin cümleden bağımsız halde bulunan kelimeleri ifade etmek için kullanıldığı açıktır. Her ne kadar bu, terim anlamı olarak doğru bir kullanım olsa da eserlerinden anlaşıldığı üzere Cürcânî'nin düşüncesindeki lafız kavramıyla bağdaşmamaktadır. Bu durum kullanılan kavramların dilin en genel kavramları olduğu gerçeğiyle açıklanabilir. En genel kavramlarda hareket alanının çok dar olduğu bilinen bir durumdur. Öte yandan Cürcânî'nin yaşadığı döneme kadar süregelen bulunan lafız-mâna tartışmaları da muhtemelen bu noktada ona farklı bir ifade olanağı bırakmamıştır. Çünkü Cürcânî bu tartışmada eserlerini adeta fesâhatin lafızda olmadığını kanıtlamak üzere yazmıştır. Bu sebeple hem lafızcılığı eleştirdiği hemen her yerde kelime kavramı yerinde hem de bilinen anlamıyla lafız kavramını kullanması gereken yerde lafız kavramını tercih etmiş olabilir.

Cürcânî'de “lafız” müstakil haliyle değil aksine cümle içerisinde yer alan haliyle düşünülmüş, açıklamalar bu minvalde yapılmıştır. “Lafız” ile cümleden bağımsız bir kelimenin

¹⁹⁷ Cürcânî'nin kullandığı ifade “الألفاظ أوعية للمعاني” dir.

¹⁹⁸ Cürcânî, *Delâilu'l-i'câz*, 52.

¹⁹⁹ Cürcânî'nin kullandığı ifade “لفظ متمكن” dur.

²⁰⁰ Cürcânî, *Delâilu'l-i'câz*, 64.

²⁰¹ Cürcânî, *Delâilu'l-i'câz*, 28.

²⁰² Cürcânî, *Delâilu'l-i'câz*, 77, 168, 170, 230.

²⁰³ Cürcânî, *Delâilu'l-i'câz*, 44.

kastı ise dikkate alınmayacak kadar azdır. Bu durum Cürçânî'nin lafız kavramı ile kastettiği şeyin cümle içerisinde belli bir konumu ve sırası olan kelimeler olduğunu göstermektedir. Bu bakımdan sözlükte yer alan bağımsız kelimelerin Cürçânî'nin zihninde lafız kavramı dahilinde olmadığı söylenebilir. Burada şunu belirtmek gerekir ki belâgat ilmi çerçevesinde fesâhat, cümle içerisindeki lafzın bir özelliği olduğu gibi bağımsız lafzın da bir özelliği olarak kabul edilmektedir.²⁰⁴

Mâna kavramıyla da lafız ile ilintili olarak yalın halde bulunan lafızların anlamları değil cümle oluşumu tamamlandıktan sonra ortaya çıkan bütüncül anlamın kastedildiği açıktır. Dolayısıyla bağımsız halde bulunan bir lafız Cürçânî'nin ilgi alanına girmediği gibi bağımsızken bu lafzın anlamı da Cürçânî'nin ilgi alanında değildir.

Cürçânî'nin dönemine kadar süregelen lafız-mâna tartışmalarında onun durduğu yer lafız olmadığı gibi tam olarak mâna tarafı da değildir.²⁰⁵ Çünkü o esas olarak nazım yani sözdizimcidir. Ona göre beyan farklılıklarındaki üstünlük lafızlardan kaynaklanmamaktadır. Eğer böyle olsaydı kelimelerin dizimindeki farklılıklar anlamda bir değişikliğe sebep olmazdı. Mesela İmruülkays'ın (ö. 25/645)

فَقَا نَبْكَ مِنْ ذَكْرَى حَبِيبٍ وَمَنْزِلٍ

*Durun da o yar ve diyarın hasretinden ağlayalım*²⁰⁶

beytinde kelimelerin yerleri değiştirilip “مَنْزِلٍ فَقَا نَبْكَ مِنْ ذَكْرَى حَبِيبٍ” (Diyarın durun hasreti ağlayalımdan yar) şekline getirilirse fasîh ve belîğ olan söz, bu özelliklerini kaybetmenin ötesinde anlamsız bir hal alır.²⁰⁷ Aynı şekilde henüz dile dökülmemiş fakat zihinde oluşmuş mâna da fesâhat ve belâgatın dayanak noktası olamaz. Çünkü henüz kelime kalıplarına girmemiş, bir dizim oluşturmamış ve dolayısıyla güzellikle vasıflanacak bir hal almamıştır. Öte yandan Cürçânî'nin deyimiyle sıradan bir sözdizim ile eşsiz bir mâna, benzersiz bir teşbih ortaya konulsa bile bu durum üstünlüğün mânada olduğunu göstermez. Şayet öyle olsaydı dilbilginlerinin fesâhat, belâgat, sözdizim ve metin inşası üzerine söyledikleri her şey anlamsız kalırdı.²⁰⁸ Bu bakımdan fesâhat ve belâgatın aranacağı tek yer sözdizimdir.

Cürçânî'nin lafız ve mânaya bakışını, görülebildiği kadarıyla belâgat ve fesâhat anlayışı şekillendirmiştir. Ona göre esas olan, cümlede yer alan lafızların mâna açısından birbiriyle uyumudur. Belâgat ve fesâhatın derecesini de bu uyum belirler. Buna karşın lafızlardaki uyum da tamamen reddedilmemektedir. Edebî sanatlar arasında yer alan cinas ve seci ise Cürçânî'ye

²⁰⁴ Bk. Nusrettin Bolelli, *Belâgat* (İstanbul: İFAV, 2013), 12-18.

²⁰⁵ Bk. Cürçânî, *Delâilu'l-i'câz*, 257.

²⁰⁶ Ebû Vehb Hunduc İmruülkays b. Hucr, *Dîvânu İmrîi'l-Kays*, ed. Abdurrahman el-Mustâvî (Beyrut: Dâru'l-Marife, 2004), 21.

²⁰⁷ Cürçânî, *Esrâru'l-belâga*, 5.

²⁰⁸ Cürçânî, *Delâilu'l-i'câz*, 257.

göre de lafzî uyumun örneklerindendir. Ancak burada dikkat edilmesi gereken husus iki lafzın anlam açısından uygun düşmesi ve bu iki lafız arasındaki mâna ilişkisinin kuvvetli olmasıdır. Mesela “تَجَا” (Korkudan altına kaçırıldı yine de kurtulamadı) beytinde “تَجَا” fiilinin iki farklı anlamı kullanılarak yapılan cinas ile “نَاطِرَاهُ فِيمَا جَنَى نَاطِرَاهُ / أَوْ دَعَانِي أُمْتُ بَمَا أَوْدَعَانِي” (Gözlerinin işlediği cinayet sebebiyle onu gözleyin / Ya da bırakın da gözlerinin bana bıraktığı emanet ile öleyim) beytindeki hem “نَاطِرَاهُ” hem de “أَوْ دَعَانِي” kelimelerindeki cinas Cürcânî’ye göre anlam bağı kuvvetli örneklerdir.²⁰⁹ Öte yandan Ebû Temmâm’ın (ö. 231/846) “ذَهَبْتُ بِمَذْهَبِهِ” (Gidişiyse cömertlik gitti. Gidiş mi yoksa götürülüş mü diye kafalar karıştı) beytinde ise “مَذْهَب” kelimesinde yapılan cinasta ise anlam bağı kuvvetli bulunmamıştır.²¹⁰ Bu cinas örneklerinde cinası güzel yapan ve ifadeye edebî bir güzellik katan unsurun kelimeler arası lafzî uyumdan daha çok kelimelerin cümle içerisindeki anlam uyumu ile cinasa konu olan kelimelerin birbiriyle olan uyumu olduğu görülmektedir. Cürcânî, ilk iki örnekte kuvvetli bir bağ bulunduğunu son örnekte ise bu bağın zayıf olduğunu ifade etmekte bu durumu da şöyle açıklamaktadır:

Evet, Ebû Temmâm’ın beytindeki cinası zayıf bulup diğer iki beyitteki cinası ise güzel bulman lafızlardan mı kaynaklanmaktadır yoksa son beyitte mânânın zayıf olduğunu diğer iki beyitteki mânânın ise güçlü olduğunu görmenden mi kaynaklanmaktadır? Evet Ebû Temmâm’ın “مَذْهَب” ve “مَذْهَب” lafızlarıyla ekstra bir mâna umduğun fakat bulamadığın birtakım tekrar edilmiş harflerden başka bir şeyi sana işittirmediğini görüyorsun. Diğer iki beyitte ise şairlerin aynı lafızları tekrar etmekle beraber sanki ekstra bir anlam iletmemişler gibi seni aldattıkları anda o ekstra mânayı sana verdiklerini görüyorsun. Diğer bir ifadeyle sanki bu iki şair ekstra bir anlam iletmediklerini sana zannettirdikleri anda, o ekstra anlamı en güzel ve de tastamam bir şekilde sana vermektedirler.²¹¹

Buna göre cinası güzel kılan ve ona üstünlük kazandıran unsur mâna açısından uygunluktur. Yalnızca lafız uyumu yeterli olsaydı tüm cinas örnekleri estetik bulunur, hoş görülmeyen bir örneğe rastlanılmazdı. Öte yandan hiçbir anlam gözetilmeksizin ve söz inşası kastedilmeksizin söyleniş kolay birkaç lafzın bir araya getirilmesinin, bir üstünlük sebebi sayılamayacağı aşıkardır. Aynı şekilde yapılacak seci ve cinas uygulaması da aynı sonuca varacaktır. Bu bakımdan işaret edilen edebî sanatlar icra edilirken anlamı ikinci plana koymak hoş görülmemiş ve eleştirilmiştir.²¹²

²⁰⁹ Cürcânî, *Delâilu'l-i'câz*, 524.

²¹⁰ Hasan b. Bîşr el-Âmidî, *el-Muvâzene beyne Ebî Temmâm ve'l-Buhtürî*, thk. Seyyid Ahmed Sakr (Dâru'l-Meârif, ts.), 285-286.

²¹¹ Abdülkâhir el-Cürcânî, *Esrâru'l-belâgat Belâgatin Sırları*, çev. Zekeriya Çelik (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018), 36.

²¹² Cürcânî, *Esrâru'l-belâga*, 7; Cürcânî, *Delâilu'l-i'câz*, 522.

Cürcânî lafız uyumu olan fakat mâna açısından uygun düşmeyen cinasları göz önünde bulundurarak mânaların her zaman cinasın çektiği yere gitmediğini belirtmekte bunun sebebi olarak da “lafızlar, mânaların hizmetçileridir ve mânaların hükmüne tabidir. Lafızların yönetimini elinde bulunduran ve lafızların itaatini hak eden, mânalardır.” ifadelerini kullanmaktadır. Cinas konusunda sadece lafzî uyumun yeterli olmadığını açıklarken Cürcânî konuyu lafız-mâna tartışmasına getirerek “mânaya karşı lafza yardım eden/lafzı önceleyen kişi, bir şeyi yönünden saptıran ve onun tabiatını değiştiren kimse gibidir. Böyle bir tutum esasen çirkin görülen bir tutumdur ve birçok kusur ve kötülüğe kapı aralamaktır.”²¹³ ifadelerini kullanmaktadır. Onun bu ifadeleri, mevzuyu Kur’ân’la ilgili itikadî noktaya taşıdığını göstermekte ve bu anlamda lafzı öncelemenin itikadî sonuçları olduğunu kastettiğine yönelik işaret vermektedir. Nitekim Cürcânî *Delâilu’l-i‘câz*’da seci ve cinas konularına girme sebebinin bu iki sanatın ne olduğu ve nasıl yapıldığını anlatmak değil Kur’ân’ın mûcizevî yönünün lafızların kolay ve süslü oluşuna indirgenemeyeceği hususunu pekiştirmek olduğunu açıklamaktadır.²¹⁴ Öyle görünüyor ki Cürcânî, Kur’ân’ın mûcizevî yönünün lafızların kolay ve süslü oluşuna indirgenmesi durumunda Kur’ân’ın i‘câzına hâlel geleceğini ve bu konunun anlaşılmasız ve açıklanamaz bir hal alacağını, bunu da Kur’ân’ın anlaşılmasını engellemek ile eş tutarak itikadî anlamda kötü sonuçlara götüreceğini düşünmektedir.

Seci ise Câhiliye döneminden beri bilinen, Câhiliye ve erken İslâm devirlerinde özellikle hitabe, vasiyet, hikemiyât (hikmetli sözler), mevâiz (dokunaklı öğütler) ve nevâdir (zarif sözler) gibi edebî türlerde çokça uygulanan edebî sanatlardandır. Câhiliye döneminde seci genellikle zorlama ve yapmacılıktan uzak, tabii bir şekilde gerçekleştirilirken kâhinlerin secili sözlerinde ise zorlama ve sunîlik mevcuttu. Hz. Peygamber de bir sahâbîyi seciyi bu şekilde uygulamasından menetmiştir.²¹⁵ İslâm’ın ilk dönemlerinde ortaya çıkan yalancı peygamberlerin sözlerinde de bu tür zorlama seci uygulamaları görülür. Seci üslûbu Abbâsîler devrinde daha da yaygınlaşsa da hicrî dördüncü asrın ortalarından itibaren doğallığını kaybetmeye başlamıştır. Bu dönemle birlikte sunî secilerin hâkim olduğu görülmektedir. Bunda ana dili Arapça olmayan Müslümanların Araplarla karşılaşması neticesinde dil selîkasının bozulması ve sözü süslemedeki aşırılık etkili olmuştur. Bununla birlikte edebî nesir yazarları arasında seciyi çok kullandığı halde tabiîliği bozmayanların da olduğu ifade edilmektedir.²¹⁶

Yukarıda işaret edilen hadiste Hz. Peygamber’in bir sahâbîyi seci uygulaması konusunda uyarması secinin fikhî boyutunun tartışılmasına sebep olmuştur. Farklı görüşler olsa

²¹³ Cürcânî, *Esrâru’l-belâga*, 8.

²¹⁴ Cürcânî, *Delâilu’l-i‘câz*, 522.

²¹⁵ Ebu’l-Hüseyin Müslim b. el-Haccâc Müslim, *el-Câmi’u’s-sahîh*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâki (Beyrut: Matbaatü İsa el-Bâbî el-Halebî ve Şürekâh, 1955). “Kasâme”, 36-38.

²¹⁶ İsmail Durmuş, “Seci”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2009), 36/275.

da genel kanaat tabîi secide herhangi bir yasak bulunmamasıdır ki âyetler, hadisler ve sahabe sözleri seci sanatı bakımından oldukça zengindir. Bu örnekler arasında âyetlerde bulunan misaller ilâhî kelâmı ayırt etmek için “fasıla” olarak adlandırılmaktadır.²¹⁷

Seci ve cinasta hem anlam hem lafız uyumunun şart olduğunu ifade eden Cürcânî güzelliğin sadece lafızda olduğu durumun tek bir örneği bulunduğunu ifade etmektedir. Ona göre yaygın olarak kullanılmakla birlikte hatalı bir şekilde kullanılmayan lafızlar özü itibarıyla güzeldir. Cürcânî’nin ifade ettiği bu şartların arasında fiili doğru kalıpta kullanma şartının da bulunduğunu söylemek gerekir. Mesela “فسد” fiilinin yerine “انفسد”nin kullanılması estetiği bozan unsurlar arasında değerlendirilmelidir.²¹⁸

Fesâhat ve belâgatın lafızlarda olduğunu düşündüren “yerinde lafız” veya “yerine yakışmayan lafız” gibi ifadeler aslında birer mecâzî kullanımdan ibarettir. Burada lafızlar ile maksat onların zihinde uyandırdıkları anlamlardır. Çünkü konuşan (mütekellim), lafızları sıralarken bu sıralamada etkili olan unsurun lafızların bizzat kendisi olduğu söylenemez. Böyle bir durum aynı lafızların, daima aynı sırada olmasını gerektirir ki dil pratiğinde bunun bu şekilde olmadığı açıktır. Cürcânî de lafızların sıralanmasında belirleyici tek unsurun mânaları olduğunu ifade ederek lafızların yerindeliliğini değerlendiren bu tarz ifadelerin onların cümle içerisindeki anlamları kastıyla kullanıldığını belirtmektedir.²¹⁹

Cürcânî’nin lafız-mâna problematiğinde daima mânayı savunur ifadeler kullanması onun fesâhat ve belâgatı kelimenin mânasında gördüğü anlamına gelmemektedir. Aslında o lafız karşıtı olduğu kadar mâna karşıtıdır da. Fakat muhtemelen Mu‘tezile karşısında konumlanması sebebiyle *Delâilu’l-i‘câz*’ın hemen hemen her yerinde lafızcı fesâhat anlayışını eleştirirken bunu mâna tarafından yaptığı görülür. Fakat elbette o kelimelerin mânalarını da fesâhat ve belâgatın dayanak noktası olarak görmemektedir. Ona göre tek tek kelimelerin anlamlarının fesâhat ve belâgata etkisi bulunmamaktadır. Fesâhat ve belâgatla ilişkili hususlar cümle ve kelime öbeklerinin oluşumundan sonra ortaya çıkar.²²⁰

Cürcânî’ye göre farklı kelimeler kullanarak anlamı her açıdan aynı olan ve hiçbir hususiyetinde farkı bulunmayan iki farklı ifade oluşturmak mümkün değildir. Cürcânî bu durumun mümkün olmadığını üç argümanla açıklamaktadır;

a- Çünkü bu durum birbirinden ayrıldığında tamamen farklı iki kelime grubunun bir araya geldiğinde aynı mânayı ifade etmesi demektir ki bunu kabul etmek Cürcânî’ye göre büyük bir cehalet göstergesidir.²²¹ Kuyumcunun yaptığı bir bilezik, mahir başka bir kuyumcu

²¹⁷ Ayrıntılı bilgi için bk. Durmuş, “Seci”, 36/275.

²¹⁸ Cürcânî, *Esrâru’l-belâga*, 6.

²¹⁹ Cürcânî, *Delâilu’l-i‘câz*, 64.

²²⁰ Cürcânî, *Delâilu’l-i‘câz*, 72.

²²¹ Cürcânî, *Delâilu’l-i‘câz*, 261.

tarafından bütün ayrıntılarıyla tekrar yapılabilir. Ancak söz sanatlarında bu durum imkân dahilinde değildir. Bu noktada bazılarının dilinde dolaşan “bu şair falanca şairin beytindeki anlamı aynen ifade etmiştir” tarzındaki sözler itiraz konusu olabilir. Cürcânî’ye göre bu sözlerde geçen mânâ ile garaz kastedilmektedir.²²² Öte yandan bilgin diye nitelediği insanlardan²²³ aktardığı “Şair falanca şairden aldığı mânâyı daha güzel bir hale getirmiştir” ifadesi ise tam da Cürcânî’nin lafız-mânâ anlayışını temellendiren bir mahiyettir. Çünkü mânâ aynı olup değişmemiş olsaydı ikinci şairin daha güzel yaptığı şeyin açıklaması mümkün olmazdı.

b- Mânânın değiştiğini gösteren ikinci bir husus ise bazı edebiyatçıların iki beyti birbirine benzeterek onları birbirlerine denk görmeleridir. Bir şiirin diğer bir şiire benzer olması ve anlamlarının yakın olması iki şiirin anlam bakımından aynı olmadığını gösterir. Bu durum da Cürcânî için aynı anlamda iki farklı söz üretilmeyeceğinin kanıtlarından birisidir.²²⁴

c- Bu noktada üçüncü kanıt olarak “mânâyı başkasından almış ancak bunu gizlemiş” sözü nakledilmektedir. Cürcânî’ye göre bu söz de mânânın aynı olamayacağının kanıtlarındandır. Çünkü ikinci şairin biçim ve niteliğe dokunmadan mânâyı tekrar etmesi ve bunu yaptığını gizlemesi mümkün değildir. Lafızlar mânaları gizleyemezler. Mânânın gizlenmesi ile kastedilebilecek tek husus, onun öncekinden farklı bir biçime dönüştürülmesidir.²²⁵

Lafız taraftarlarının Cürcânî’yi zorlayan argümanlarından birisi de “eğer üstünlük lafızda değilse söz ne kadar estetik olursa onun açıklaması da o kadar estetik olacaktır” ifadesidir. Buna göre âyetler ile tefsirlerinin aynı seviyede olması gerekir ki bunun böyle olmadığı açıktır. Cürcânî bu argümanı, mânâyı iki farklı şekilde değerlendirerek boşa çıkarmaktadır.

Sözdizimi gerçekleştikten sonra ortaya iki türlü mânâ çıktığına değinen Cürcânî insanların “aynı mânâyı ifade etti” tarzındaki cümlelerinde geçen “mânâ”nın “garaz” anlamında kullanıldığını belirtmektedir.²²⁶ Sözlükte غ-ر-ض kökünden türeyen garaz hedef, kasıt, ulaşılmaya çalışılan gaye gibi anlamları ifade etmektedir.²²⁷ Cürcânî de garazı, konuşan kişinin

²²² Cürcânî, *Delâilu'l-i'câz*, 260.

²²³ Cürcânî alıntılanan ifadeleri naklederken düşüncesine paralel olmayan ifadeleri hiçbir sıfat kullanmadan “insan sözü” şeklinde alıntılamış, düşüncesine katkı sağlayacak ifadelerde ise “ulemanın sözü” ifadesini tercih etmiştir. Bu durumu destekleyen bir diğer örnek ise Cürcânî’nin Nahiv savunusunda “şiir ancak bir sözdür. Güzeli güzel, kötüsü kötüdür.” sözünü ulemaya nispet etmesidir. Hatta devamında bu sözün Hz. Peygamberin sözü olarak da nakledildiğini aktarmaktadır. (Cürcânî, *Delâilu'l-i'câz*, 24)

²²⁴ Cürcânî, *Delâilu'l-i'câz*, 509.

²²⁵ Cürcânî, *Delâilu'l-i'câz*, 509.

²²⁶ Cürcânî, *Delâilu'l-i'câz*, 261.

²²⁷ Ferâhîdî, *Kitâbü'l-Ayn*, 4/364; Ebû Nasr İsmail b. Hammâd el-Cevherî, *es-Sihâh tâcu'l-lüga ve sıhâhu'l-Arabiyye*, thk. Ahmed Abdülğafur Attâr (Beirut: Dâru'l-İlmi li'l-Melâyîn, 1987), 3/1093; Muhammed el-Murtazâ

ispat etmek istediği şey olarak tanımlamaktadır.²²⁸ Buna göre ifadeler, özü bakımından aynı anlamı taşıyabilirler. Hatta bazı şairler okudukları şiirlerde bulunan anlamdan etkilenip kendi şiirlerine bu anlamı yansıtmışlardır. Nitekim şiir tenkitçilerinin “falancadan aldığı anlamı daha güzel ifade etmiş” veya “daha kötü ve eksik ifade etmiş” tarzındaki sözler bu durumun gerçekliğini ortaya koymaktadır. Mesela edebiyatçı kimliğiyle meşhur Ebu’l-Hasan Kâdî Cürcânî’ye (ö. 392/1001-1002) göre Ebû Nüvâs’ın (ö. 198/813) “خَلِيتُ وَالْحُسْنَ تَأْخُذُهُ تَنْتَقِي مِنْهُ” (Güzellikle baş başa bırakılmış ondan istediğini ayıklayıp seçerek alıyor)²²⁹ beytindeki mânâ ile Abdullah b. Mus‘ab’ın (ö. 184/800) “كَأَنَّكَ جِئْتَ مُحْتَكِمًا عَلَيْهِمْ تُخَيِّرُ فِي الْأَيَّامِ مَا تَشَاءُ” (Sanki sen onlara hükmetmek üzere geldin; dilediğini babalığa seçiyorsun) beytinde bulunan mânâ, Beşşâr b. Bürd’ün (ö. 167/783-84) “خُلِّيتُ عَلَى مَا فِي غَيْرِ مُخَيَّرِ هَوَايَ، وَلَوْ خُيِّرْتُ كُنْتُ الْمُهْذَبَا” (Nasıl istediğim sorulmadan yaratıldım. Şayet sorulsaydım mükemmel olurum) beytinde birleşmekte ve bu üç beyit, anlam bakımından münasip durmaktadır. Ebû Temmâm ise bu mânaları almış fakat Kâdî Cürcânî’ye göre aldığı gizleyerek şu beytini dile getirmiştir; “فَلَوْ صَوَّرْتُ نَفْسَكَ لَمْ تَرُدَّهَا” (Şayet sen kendini biçimlendirecek olsaydın sahip olduğun yüce yaratılışa bir şey eklemezdin) Bu beyitlerde ifade edilen anlamın birbirine paralel olmadığı açıktır. Kâdî Cürcânî bu durumun önemli olmadığını belirterek sevgiliyi övme makamıyla bir kişiyi methetme makamı veya hiciv makamı ile iftihar makamının bu uygunluğa zarar vermediğini söylemektedir.²³⁰

İfadeler arasında mânâ uygunluğu Cürcânî’nin inkâr etmediği ve garaz kavramıyla açıkladığı bir husus iken farklı kelime seçiminin ve ifadelerdeki takdim-tehir, fasıl-vasıl ve zikir-hazif gibi farklılıkların da anlama yansımaları mevcuttur. Mânaları birbirine uygun düşen ifadelerdeki bu farklılık ise Cürcânî’de sûret kavramı ile karşılık bulmaktadır. Sûret sözlükte meyletme anlamındaki ص-و-ر kökünden türemiş olup mahlukatın yaratılış şeklini ifade etmek için kullanılmaktadır.²³¹ Cürcânî de bu anlamdan yola çıkarak sûreti açıklamaya çalışmıştır. Garaz, insan cinsine benzetilirken sûret ise insanın her bir ferdindeki farklılıkları ifade etmek için kullanılmıştır. Dolayısıyla garaz bakımından bütün insanlar aynı olsa da sûret bakımından hepsi birbirinden farklıdır. Aynı durum diğer cinslerde olduğu gibi yüzük ve bilezik

ez-Zebîdî, *Tâcü’l-‘arûs min cevâhiri’l-kâmûs*, thk. Abdülkerim el-Azbâvî (Kuveyt: Matbaatü Hükümeti’l-Kuveyt, 1979), 18/451.

²²⁸ Cürcânî, *Delâilu’l-i‘câz*, 258.

²²⁹ el-Hasan b. Hânî’ Ebû Nüvâs, *Dîvânu Ebî Nüvâs el-Hasan b. Hânî*, thk. Ahmed Abdülmecîd el-Gazzâlî (Kahire: Matbaatü Mısır Şirke Mûsâheme Mısriyye, 1953), 239.

²³⁰ Ebu’l-Hasan Kâdî el-Cürcânî, *el-Vesâta beyne’l-Mütenebbî ve husûmih*, thk. Muhammed Ebu’l-Fadl İbrahim - Ali Muhammed el-Becâvî (Matbaatü İsa el-Bâbî el-Halebî ve Şürekâh, ts.), 205; Cürcânî, *Delâilu’l-i‘câz*, 509-510.

²³¹ İbn Fâris, *Mu‘cemu makâyisi’l-luga*, 3/320;

örneklerinde de geçerlidir. Yüzüğü yüzükten, bileziği bilezikten ayırmak ancak sûret kavramı ile mümkün olabilir.²³²

Cürcânî'nin mâna anlayışında önemli bir yer tutan garaz-sûret farklılaşması esasen lafız-mâna problematiğine kafa yormuş kendisinden önceki dil ve edebiyat bilginlerinin de eserlerinde anlatmaya çalıştığı bir husustur. Câhiz bu noktada anılması gereken en önemli isimdir. “Anlamlar yola atılmıştır. Arap olan da olmayan (acem) da şehirli de köylü de bilir onu”²³³ derken Câhiz'in de maksadı muhtemelen Cürcânî'nin “garaz” kavramıyla aynıydı.²³⁴ Bunun da ötesinde bu ifadeden sonra “maharet, vezni tutturmakta, lafızları seçmekte, seçilen lafızların kolay söylenebilir oluşunda, sözün doğallığında, ısıltılı ve sağlam dokulu oluşundadır. Şiir anlamı kalıba dökmek ve resmetmektir” cümlelerini kurması bu ihtimali güçlendirmektedir. Özellikle “resmetmek” diye tercüme edilen “التَّصْوِير” kelimesini Cürcânî'nin mâna anlayışını şekillendiren başlıca unsurlardan biri olarak kabul etmek gerekir. Nitekim sûret kavramını tanımladığı yerde Cürcânî bu kavramın mucidinin kendisi olmadığını ve atıf yaparak Câhiz'in de sûretin farklı bir versiyonu olan “et-tasvîr” kelimesini kullandığını ifade etmektedir.²³⁵

Sûret kavramını Câhiz'den aldığını söyleyen Cürcânî'nin garaz kavramını da şiir tenkitçilerinden aldığı görülmektedir. Mesela Kudâme b. Cafer, eserinde şiirlerin barındırdığı mânaların sıfatlarına değinerek bu mânaların sayılamayacak kadar çok olduğunu ifade ettikten sonra onları temsilen altı mânayı, şairlerin “garazları” arasında öne çıkanlar olarak zikretmektedir. Bunlar medih, hiciv, mersiye, teşbih, vasıf ve nesibdir.²³⁶ Buna göre Kudâme b. Cafer hemen her şiirde yer alan, sınırları belli bölümleri “en önemli garazlar” diye adlandırmaktadır. Kudâme b. Cafer'de şiirin geniş bölümlerini içine alan garaz kavramının Cürcânî'de farklılaşarak en küçük cümlelerde dahi yer almakta olduğu, cümlenin söyleniş maksadını ifade etmekte kullanıldığı ve dolayısıyla Cürcânî'de daha farklı bir anlamı ifade ettiği söylenebilir.

Cürcânî'ye göre farklı kelimeleri barındıran iki ifadenin aynı anlamda olduğunu anlatan “bu şair falanca beytin anlamını aynen ifade etmeyi başarmış”²³⁷ şeklindeki yerleşik ifadelerde abartı söz konusudur. Mesela {وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ} (Sizin için kısasta hayat vardır)²³⁸ âyetiyle “قَتْلُ الْبَعْضِ إِحْيَاءٌ لِلْجَمِيعِ” (Birilerinin öldürülmesi toplumu yaşatmak demektir) ifadesi arasında

²³² Cürcânî, *Delâilu'l-i'câz*, 508.

²³³ Câhiz, *Kitâbu'l-Hayevân*, 3/67.

²³⁴ Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, 100.

²³⁵ Cürcânî, *Delâilu'l-i'câz*, 508.

²³⁶ Kudâme b. Cafer, *Nakdu's-şi'r*, 17.

²³⁷ Cürcânî, *Delâilu'l-i'câz*, 261.

²³⁸ el-Bakara, 2/179.

mâna açısından benzerlik bulunmaktadır. Cürçânî de bu iki ifadenin aynı anlamda olduğunu kabul etse de bu aynılığın garaz düzleminde gerçekleştiğini düşünmektedir. Dolayısıyla iki ifade garaz bakımından aynı anlamda olsa da başka birçok yönden ayrışıp mefhum itibarıyla farklı anlamları barındırmaktadır. Cürçânî bu konuda aksi bir düşünceye ihtimal vermek bir yana akıllı bir insanın bu konuda şüphe etmesini dahi makul karşılamamaktadır.²³⁹

Farklı kelimelerle aynı anlamın kastedilmesinin imkansızlığını üç argümanla kanıtlamaya çalışan Cürçânî aynı kelimelerden oluşan fakat dizimi farklı olan iki cümlelerin de aynı anlamı ifade etmeyeceğini söylemektedir. Ona göre bunun mümkün olduğunu söyleyenler burada mânayı garaz anlamıyla ele almaktadırlar. Mesela “زَيْدٌ كَالْأَسَدِ” (Zeyd aslan gibidir) ifadesi ile “كَأَنَّ زَيْدًا الْأَسَدُ” (Zeyd adeta aslandır) ifadeleri garaz bakımından aynı anlamı ifade etmektedirler. Her iki cümlede de maksat Zeyd’in aslana benzetilmesidir. Bu bakımdan her iki cümle teşbih temelinde aynı mânada kabul edilebilir. Ancak Cürçânî’ye göre ilk ifade yalın bir benzetme iken ikinci ifadede Zeyd’in yiğitliği, yürekliliği ve korkusuz oluşuyla aslandan ayırt edilemeyecek ve ondan geri kalmayacak bir durumda bulunduğu ve hatta Zeyd’in insan suretine girmiş bir aslan olduğu düşüncesi oluşturulmaya çalışılmaktadır.²⁴⁰ Anılan iki ifade arasındaki üstünlük farkının teşbihte olmadığını söyleyen Cürçânî’ye göre bu fark, ifadedeki biçimsel özelliklerden kaynaklanmaktadır.²⁴¹

Bu noktada akla eşanlamlı kelimeler gelebilir. Nitekim Sîbeveyhi, eşanlamlı kelimeleri de ele aldığı bir tasnifte mânalara delaleti bakımından lafızları üç grupta incelemektedir. Bunlar anlamları farklı olan farklı lafızlar, anlamları aynı olan farklı lafızlar ve anlamları farklı olan aynı lafızlardır. Birinci grup için hem anlamı hem de lafzı farklı olan iki fiili örnek veren Sîbeveyhi ikinci grup için “ذهب” ve “انطلق” gibi aynı anlamı ifade eden fiillere yer verirken üçüncü grup için ise birden çok anlamı olan fiilleri zikretmektedir.²⁴² Sîbeveyhi, aynı anlamı ifade eden lafızları kategorik olarak kabul etse de onun ayrımı cümle içerisine girmemiş, yalın halde bulunan kelimeler üzerindedir. Cürçânî ise cümle içerisine girmemiş kelimelerin anlamlarıyla ilgilenmemektedir. Çünkü bu kelimeler arasında mâna bakımından bir yakınlık söz konusu olsa da yalın halde bulunmaları sebebiyle Cürçânî’nin düşünce sisteminde bir yer edinmemiştir. Mesela “قعد” ve “جلس” fiilleri cümle içerisinde bulunmadığı zaman aynı mânayı

²³⁹ Cürçânî, *Delâilu’l-i‘câz*, 261.

²⁴⁰ Cürçânî, *Delâilu’l-i‘câz*, 258.

²⁴¹ Cürçânî, *Delâilu’l-i‘câz*, 266.

²⁴² Ebû Bişr ‘Amr b. Osman Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, thk. Abdüsselam Muhammed Harun (Kahire: Mektebetü’l-Hancî, 1988), 1/24.

ifade edebilir.²⁴³ Ne var ki cümle içerisinde kullanılıp diğer kelimelerle bir araya gelmediği müddetçe kelimenin sözlük anlamının edebî bir değerinin olmayacağı açıktır.

Cürcânî'nin *Delâilu'l-i'câz*'ın belli bir bölümünde anlamın öne çıkartılıp lafzın geride bırakılmasını eleştirdiği görülmektedir.²⁴⁴ Bu durum okuyucunun aklını karıştırmakta ve zihninde soru işaretlerine sebep olmaktadır. İşaret edilen yerde Cürcânî, Arapların söz telifi konusunda üstün bir meziyete sahip olduğuna yönelik iddianın büyük bir hata olduğunu üstelik bu iddianın Kur'ân'ın mucizeliğini kaldırmakla sonuçlanacağını ifade etmektedir. Arapların ana dillerinin Arapça olması sebebiyle dilin her türlü inceliğine vakıf oldukları düşüncesinin bu iddianın temel argümanı olduğunu söyleyen Cürcânî asıl meziyetin inceliklere vakıf olmak değil bu inceliklerin nereye daha çok yakıştığını bilmek olduğunu ifade etmektedir.²⁴⁵ Bu ifadeleri kullandıktan sonra Cürcânî Câhiz'in bir beyit hakkında kullandığı ifadesini aktarmaktadır; “Ben bu beytin lafzını, dokusunu ve kalıbını beğendiğim kadar anlamını beğenmedim.” Câhiz'in bu sözünü benimsediği görülen Cürcânî, *Delâilu'l-i'câz*'ın hemen hemen tamamında lafızcılık karşısında durup mâna tarafında yer alırken işaret edilen bölümde Câhiz'in de sözlerinden alıntı yaparak mâna karşıtı ve lafız taraftarı gibi görünmektedir. Cürcânî bu bölümde mânayı öne çıkarıp lafzı geri bırakanları işaret ederek şu ifadeleri kullanmaktadır;

Bunlar, lafza, ancak mânadan arta kalan kısımda bir üstünlük veriyorlar ve “mâna olmasa lafız ne işe yarar? Bir sözün mânası dışında ne değeri olabilir ki?” diyorlar. Hikmet ve edep içerikli olmayan, sıra dışı bir benzetme ve eşine az rastlanır bir anlam barındırmayan şiirlere dönüp bakmıyorlar bile. Şiirin lafzına biraz eğilip ona kısmî bir üstünlük payı verdiklerinde de istiâreden başka bir şey bilmiyorlar.²⁴⁶

Bir sözün üstünlük ve meziyetini öğrenmek için yalnızca mânaya bakmanın yanlış olduğunu belirten Cürcânî bu düşüncesini yüzük örneği ile açıklamaktadır. Ona göre bir yüzüğü diğerinden üstün tutarken sadece “bunun gümüşü veya taşı daha kaliteli” denilemez. Dolayısıyla mâna açısından bir beyti üstün tutmak, söz açısından mukayese yapıldığı anlamına gelmez.²⁴⁷

Cürcânî estetik ve üstünlük bakımından “lafızcı” olmadığı gibi bilinen anlamıyla “mânacı” da değildir. Bu itibarla Cürcânî Câhiz'in “anamlar yola atılmıştır”²⁴⁸ derken kastettiği genel anlamları üstünlük mukayesesi açısından kriter kabul etmemektedir.. Ona göre

²⁴³ Muhammed b. Mükerrrem b. Ali İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab* (Beyrut: Dâru Sâdır, 1414), 3/357; Cürcânî, *Delâilu'l-i'câz*, 258.

²⁴⁴ Cürcânî, *Delâilu'l-i'câz*, 249-258.

²⁴⁵ Cürcânî, *Delâilu'l-i'câz*, 249-250.

²⁴⁶ Cürcânî, *Delâilu'l-i'câz*, 251-252.

²⁴⁷ Cürcânî, *Delâilu'l-i'câz*, 254-255.

²⁴⁸ Câhiz, *Kitâbu'l-Hayevân*, 3/67.

söze üstünlük katan ve sözler arasında mertebelerin oluşmasını sağlayan şey nazımdır. Aksi takdirde sözün mucizeliğinden ve üstünlüğünden söz edilemez.²⁴⁹

1.3.1.2. Kelime ve Kelâm

Arap dilinde “kelime” yaralama anlamına gelen ك-ل-م kökünden türese de²⁵⁰ dilbilimciler tarafından cümleyi oluşturan en küçük mânalı birimler anlamında kullanılmıştır. Nitekim klasik nahiv eserlerinde kelime “müfret mânaya tayin edilen lafız” şeklinde tanımlanmaktadır.²⁵¹ Kelime türlerinin tasnifi Antik Yunandan bu yana devam eden bir araştırma alanıdır. Platon, iki kelime türü bulunduğunu öne sürmüştü, Aristo ise sekiz tür olduğunu kabul etmiştir. Modern dönemde Avrupa dillerindeki tasniflerin temelinde bu araştırmalar yer almaktadır.²⁵² Arap dilinde ise kelime isim, fiil ve harf olmak üzere üç sınıfa ayrılmıştır. Bu taksimde harf ile kastedilen, alfabede yer alan yalın haldeki harfler değil isim ve fiilin dışında kalan fakat cümlenin anlamına katkı sağlayan kelimelerdir. Türkçe’nin en eski gramer eseri olarak kabul gören *Müeyyessiretü’l-ulûm*’da²⁵³ da Türk dili açısından benzer bir taksime²⁵⁴ uyulduğu görülmektedir.²⁵⁵ Ne var ki yazar bu eserinde kelimeyi isim, fiil ve harf olarak taksim etse de modern dönemde bu taksimdeki harf kavramını edat kavramıyla değiştirenler olduğu gibi kelimeyi farklı açılardan ikili, üçlü, yedili ve hatta sekizli taksime tabi tutanlar da bulunmaktadır.²⁵⁶

Arapça’da kelimeler tek bir harften müteşekkil olabilir. Ancak bu tarz kelimelerin bir ekle kullanılması veya öncesindeki kelimeye bitişmesi zorunludur. Çünkü kelimeyi okuyabilmek için ilk harfin harekeli olması gerekirken kelime üzerinde durabilmek için de son harfin sakin yapılabilmesi gerekmektedir. Bu ihtiyaç tek harfli kelimelerde aynı anda hem harekeli hem de sakin olmayı gerektirir ki bunun imkânsızlığı izahtan vareste bir durumdur. Fâil zamirlerden olan “ت” zamiri tek harfli kelimelerin örneklerinden kabul edilmektedir. Ne

²⁴⁹ Cürcânî, *Delâilu’l-i‘câz*, 257.

²⁵⁰ Ferâhîdî, *Kitâbü’l-‘Ayn*, 5/378.

²⁵¹ Mahmûd b. Ömer b. Muhammed ez-Zemahşerî, *el-Mufasssal fî san‘ati’l-i‘râb*, thk. Ali Ebû Mülhim (Beyrut: Mektebetü’l-Hilâl, 1993), 23; Abdurrahman b. Abdullah es-Süheyli, *Netâ‘icü’l-fiker fî’n-nahv* (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1992), 49.

²⁵² Yasemin Çürük, “Sözcüklerin Sınıflandırılmasında Kullanılan Ölçütler ve Hermenüetik Yaklaşım”, *Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 23/1 (Mart 2021), 373.

²⁵³ Eser, 1530’dan sonra vefat eden Bergamalı Kadri’ye ait olup ilk Türkçe Türk dili gramer eseridir. Bk. Ekrem Bektaş, “Bergamalı Kadri”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1992), 5/496.

²⁵⁴ Bu benzerlikte klasik nahiv eserlerinin etkisi yadsınmaz. Öyle ki Osmanlı medreselerinde uzun yıllar okutulmuş olan ve klasik Arapça eğitiminin ilk kitabı kabul edilen *Emsile* ile hemen her yönden benzeşmektedir. Görülebildiği kadarıyla *Emsile*’de örnek fiil olarak “تصر” kullanılırken *el-Müeyyessire*’de ise “علم” fiili kullanılmıştır.

²⁵⁵ Kadri Bergamalı, *Müeyyessiretü’l-ulûm*, thk. Esra Karabacak (Ankara: Türk Dil Kurumu, 2002), 7; Galip Güner, “İlk Türkçe Gramer: Müeyyessiretü’l-Ulûm”, *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 1/15 (Aralık 2003), 152.

²⁵⁶ Çürük, “Sözcüklerin Sınıflandırılmasında Kullanılan Ölçütler”, 373-375.

var ki daima fiiline bitişik olduğu için onda bu problem açığa çıkmamaktadır.²⁵⁷ Mu‘tel fiillerin lefif-i mefrûk kısmından olan sülâsî fiillerden türetilen emir fiillerde ise bu problem ortaya çıkmaktadır. Mesela “وَقَيْتُ”, “وَسَيْتُ”, “وَعَيْتُ” ve “وَلَيْتُ” fiillerinden türetilen “قِي”, “عِي”, “سِي” ve “لِي” emir fiilleri tek harfli olarak kullanılmamaktadır. Hâu’s-sekt bitiştirilerek kullanılması zorunlu olan bu fiiller “قِيَّة”, “عِيَّة”, “سِيَّة” ve “لِيَّة” şeklini almaktadır.²⁵⁸

Kelâm ise konuşma anlamına gelmenin yanı sıra kelimelerin oluşturduğu bir anlatım parçası²⁵⁹ olan cümle anlamında kullanılmaktadır. Cümle kavramı kelimeden daha geniş bir anlamı ifade etmektedir. Bu bakımdan her kelimeden cümledir ancak her cümle kelimeden sayılmayabilir.²⁶⁰ Türkçe’de cümle kelimedenden yargı bütünlüğü ile ayrılmaktadır. Yargı bütünlüğü esasında Arapça’daki isnâd kavramıyla eş tutulabilir. Bu itibarla Türkçe’de isnâd ifade etmek için yüklem sonuna “-dır/-dir” eklerinin yer aldığı görülür. Mesela “Ahmet çalışkandır” cümlesinde sondaki “-dır” eki bu iki kelimenin özne-yüklem ilişkisi içerisinde bulunduğunu ifade etmektedir. Ancak günlük kullanımda çoğu zaman bu ekin düşürülerek “Ahmet çalışkan” şeklinde kullanıldığı görülür. Bu durumda da hal karinesinden, iki kelime arasında özne-yüklem ilişkisi bulunduğu ve -dır ekinin düşürüldüğü anlaşılır. Dolayısıyla -dır eki Türkçe’de özne-yüklem ilişkisini kurmak için gereklidir. Fakat günlük kullanımda düşürülmesine de imkân verildiği söylenebilir.

Kelam Arapça’da ise aralarında özne-yüklem ilişkisi yani isnâd bulunan iki kelimedenden oluşan yapı olarak tarif edilmektedir.²⁶¹ Bu iki kelimenin kelamı oluşturabilmesi için aralarında isnâdın bulunması şarttır. Kelime türleri arasında ikili terkiplerde altı farklı kombinasyon elde edilse de bunlardan sadece ikisinde isnâd bağı kurulabilmektedir. Bunu sağlayanlar ise isim-isim ve fiil-isim kombinasyonlarıdır.²⁶²

Kelamın Kur’ân ve Allâh kelamı ekseninde değerlendirilmesi ise kelâm tarihine damga vurmuş bir tartışmayı beraberinde getirmiştir. Allâh’ın kelamı olarak nitelenen Kur’ân’ın²⁶³ mahluk olma durumu “Halku’l-Kur’ân”²⁶⁴ başlığı altında itikadî tartışmalara yol açmıştır. Tartışmada çeşitli görüşler ortaya atılsa da iki görüş diğerlerinden daha çok dillendirilmiştir. Mu‘tezile ve Hâricîler Kur’ân’ın seslerden ibaret olduğunu buna binaen bir mahluk olduğunu

²⁵⁷ Muhammed b. Yezîd el-Müberred, *el-Muktedab*, thk. Muhammed Abdülhâlik Uzayme (Beyrut: Âlemu’l-Kütüb, 1431), 1/36.

²⁵⁸ Ömer b. Sâbit es-Sümânî, *Şerhu’t-tasrîf*, thk. İbrâhîm İbn Süleymân (Riyad: Mektebetü’r-Rüşd, 1999), 274-275.

²⁵⁹ Doğan Aksan, *Her Yönüyle Dil: Ana Çizgileriyle Dilbilim* (Ankara: Türk Dil Kurumu, 2015), 1/61.

²⁶⁰ Bergamalı, *Müeyyessiretü’l-ulûm*, 51.

²⁶¹ Zemahşerî, *el-Mufasssal*, 23.

²⁶² Ebû Amr Cemâlüddîn Osmân İbnu’l-Hâcib, *el-Kâfiye fî ilmi’n-nahv*, thk. Sâlih Abdülazim (Kahire: Mektebetü’l-Âdâb, 2010), 11.

²⁶³ el-Bakara, 2/75; et-Tevbe 9/6; el-Fetih 48/15.

²⁶⁴ Bk. Yusuf Şevki Yavuz, “Halku’l-Kur’ân”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1997), 15/371-375.

savunurken, Ehl-i sünnetin teşekkülünden önce onu temsil eden Abdullah b. Küllâb'a (ö. 240/854 [?]) göre Allâh'ın kelâmı onunla kaimdir ve mahluk değildir. Buna göre kelâm-ı nefsi mahluk değildir. Mahluk olan ise ses veya yazılardan oluşan kelâm-ı lafzîdir.²⁶⁵ Mu'tezile'nin, kelâmı tamamen lafza ve seslere indirgeyerek kendisini sınırlandırdığı görülürken Ehl-i sünnet'te ise nefsi ve lafzî olmak üzere kelâmın iki yönünün kabul edilmesi onları daha makul bir zemine oturtmuştur.

Cürcânî'nin de mensubu bulunduğu ifade edilen²⁶⁶ Eş'ariye'de sözün nefsi ve lafzî olarak ikiye ayrılmasının Cürcânî'nin i'câz anlayışını geliştirmesi için geniş bir saha açtığı söylenebilir.

Cürcânî klasik eserlerde kabul edildiği üzere Arap dilinde kelâmın anlamlı cümleyi ifade ettiğini ve onu oluşturan kelimelerin isim, fiil ve harf olmak üzere üç gruba ayrıldığını kabul etmektedir.²⁶⁷ Kelâmı meydana getirebilme bakımından kelimeleri gruplayan Cürcânî bunları birleşebilenler (mu'telif) ve birleşemeyenler (gayri mu'telif) diye adlandırmıştır. Birleşebilenler altında isim-isim ve fiil-isim olmak üzere iki tertip yer almaktadır. İsim-isim tertibine “زَيْدٌ أَحْوَكٌ” örneğini veren Cürcânî fiil-isim tertibine de “خَرَجَ زَيْدٌ” örneğini vermektedir. Bu iki tertip dışında kalanlar mesela fiil-fiil veya harf-harf tertipleri birleşerek bir kelâm oluşturmamaktadır.²⁶⁸ Birleşme (itilaf) kavramının temelinde ifade yani anlamlı bir cümle oluşturma maksadının bulunduğunu belirten Cürcânî'ye göre birleşebilen tertipler aynı zamanda kelâmın iki farklı cümle yapısını ortaya çıkarmaktadır. İsim-isim tertibi isimle başladığı için isim cümlesi adını alırken fiil-isim tertibi de fiil ile başladığı için fiil cümlesi adını almaktadır. Harflerin cümlelerin oluşumunda bir etkisi yoktur. Fakat eklendikleri cümleye özel bir anlam katarlar. Mesela “خَرَجَ زَيْدٌ” örneğinde başa getirilecek bir “مَا” harfi ile olumlu olan anlam olumsuzla dönüşecektir.²⁶⁹ Şu halde ona göre kelâm iki isim veya bir fiil ve bir isimden oluşan cümlelerdir. Elbette bu anlayış onun nahiv alanındaki kelâm anlayışını göstermektedir.

Cürcânî nahiv ilmi alanında kaleme aldığı eserlerinde kelime ve kelâm kavramlarına klasik Arap dili grameri muvacehesinden bakarken belâgata ilişkin yazdığı eserlerde ise bu kavramların fesâhat temelinde ve onun ulaşmak istediği sonuca uygun özellikleriyle anlamlarını buldukları görülür. Bu minvalde kelimeyi, kelâmı oluşturan öğeler olarak gören Cürcânî kelâmı ise Allâh'ın insanı diğer canlılardan onunla ayırdığı bir sıfat olma özelliği ile

²⁶⁵ Ebu'l-Hasan el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfu'l-musallîn* (Wiesbaden: Dâru Franz Steiz, 1980), 582-585.

²⁶⁶ es-Sübkî, *Tabakâtü's-şâfi'iyyeti'l-kübrâ*, 5/149.

²⁶⁷ Cürcânî, *Kitâbu'l-Muktesid*, 68.

²⁶⁸ Cürcânî, *Delâilu'l-i'câz*, 466.

²⁶⁹ Cürcânî, *Kitâbu'l-Muktesid*, 93.

anlatmaktadır. O *Esrâru'l-belâga* isimli eserinin girişinde kelimelerin önemini dile getirirken şu ifadelerle yer vermektedir:

Bil ki ilimlere derecelerini veren, ilimlerin mertebelerini açıklığa kavuşturan, suretlerini açığa çıkaran, meyvelerini devşiren, sırlarına işaret eden ve her birinin içindeki gizlilikleri ifşa eden şey kelimedir. Allâh beyân sıfatıyla insanı diğer canlılardan ayırmıştır. Ve bu sıfatın büyük bir nimet olduğuna şu âyetlerle dikkat çekmiştir: {الرَّحْمَنُ عَلَّمَ الْقُرْآنَ خَلَقَ الْإِنْسَانَ عَلَّمَهُ الْبَيَانَ} “Rahman Kur’ân’ı öğretti. İnsanı yarattı. Ona beyanı (düşünüp ifade etmeyi) öğretti.”²⁷⁰ Şayet beyân sıfatı olmasaydı ilmin faydaları ilim sahibini aşmaz onunla sınırlı kalırdı. Akıl sahibi bir varlık olan insanın, aklın ürettiği şeyler üzerindeki perdeyi açması düşünülemezdi. İnsanda mevcut bulunan fikir ve düşünce mekanizmaları anlamsızlaşır, âtıl kalırdı. Dolayısıyla da bunların varlığı ve yokluğu eşit olurdu. Evet beyân sıfatı olmasaydı duyulara sahip ve canlı bir varlık olan insan cansız varlıklar mertebesine düşerdi. Bir şeyi kavrayabilme zıttı olan kavrayamama ile eş değer olurdu. Kalpler kendisine emanet edilen bilgilerin üstüne kilitlenir, mânalar da yerlerinde haps olurdu...²⁷¹

Cürcânî uzun uzadıya kelimelerin önemine dikkat çektikten sonra onun en önemli özelliğinin ilim ve marifet tarafından ortaya çıkarılan bilgileri, özellikleri ve keyfiyeti ile aynen aktarmak olduğunu ifade etmekte ve sözlerin derecelendirilmesinde bu özelliği ön plana çıkarmaktadır. Buna göre kelimelerin en üstünü, en açık seçik olanı, duruma ve konuma en uygun ve en layık olanıdır.²⁷²

Cürcânî’nin bu açıklamalarında kelam kavramının yerinde beyân ve bazen de söz kavramlarını kullandığı görülmektedir. Nitekim kelimelerin özelliklerini anlatırken beyânla ilişkili olan {الرَّحْمَنُ عَلَّمَ الْقُرْآنَ خَلَقَ الْإِنْسَانَ عَلَّمَهُ الْبَيَانَ} âyetini delil olarak getirmektedir. O halde Cürcânî’nin zihninde kelimelerin anlamlı cümleleri ifade ettiği söylenebilir. Dolayısıyla kelimelerin en temel unsuru i’râb yani nahivdir. Nahiv kurallarına uyulmadan anlamın ortaya çıkması mümkün değildir. Çünkü “ifadelerin anlamları kilitlidir ve bu kilidi açacak yegâne anahtar i’râbdır. İ’râb olmadan lafızlardaki gizli anlamlar ortaya çıkmaz. İ’râb, sözdeki eksiklikleri ve seçenekleri belirleyen tek ölçüt, doğruyu yanlıştan ayıran tek kıstastır.”²⁷³ Nahiv kavramı ile eş tuttuğu görülen i’râb Cürcânî’ye göre sözlerin birbirine olan üstünlüğünü belirlemekte ve bu üstünlüğün köklerini açıklayan bir nesep uzmanı görevi görmektedir.²⁷⁴ Bu anlayışa paralel

²⁷⁰ er-Rahman, 55/1-4.

²⁷¹ Cürcânî, *Belâğatin Sırları*, 31-32.

²⁷² Cürcânî, *Esrâru'l-belâga*, 4.

²⁷³ Cürcânî, *Delâilu'l-i‘câz*, 28.

²⁷⁴ Cürcânî, *Delâilu'l-i‘câz*, 7-8.

olarak nahiv bilginlerinin terminolojisinde i'râb "mânânın açığa vurulması" anlamında kullanılmakta ve i'râb ile nahiv kavramları birbirinin yerini alabilmektedir.²⁷⁵

Kelime ve kelam arasındaki en önemli fark onları oluşturan unsurların bir araya gelişindeki sıralamanın mahiyetinde olduğu görülür. Kelimelerdeki ekler bir kenara konulacak olursa kelime kökünde yer alan harflerin diziliminde anlamın gerektirdiği bir hususun olmadığı görülecektir. Öte yandan harflerin takdim ve tehirini gerektirecek bir kural da bulunmamaktadır. Mesela dövme anlamını ifade etmek için "ضَرَبَ" yerine "رَبَضَ" belirlenmiş olsaydı bu durum anlamı ifade etme bakımından bir kargaşaya yol açmazdı.²⁷⁶ Aynı düşünceye Saussure'de de rastlanılmaktadır. Saussure'e göre kelimeler yani dilin göstergeleri ile gösterilen arasında iç bağlantı bulunmamaktadır. Mesela "kardeş" kelimesini oluşturan harflerin kardeş kavramıyla doğrudan bir ilişkisi bulunmamaktadır. Bu durumu göstergenin nedensiz oluşu ile açıklayan Saussure farklı kelimelerin farklı dillerde aynı kavramı ifade etmesi ile görüşünü temellendirmektedir.²⁷⁷

Kelimelerin anlama delalet etmesinde harflerin diziliminin bir önemi bulunmadığını belirten Cürcânî kelimelerden oluşan kelamın anlama delaletinde ise kelimelerin sırasını son derece önemli görmektedir. Her ne kadar Arap dilinde cümlede yer alan kelimelerin konumları i'râb hareketleri ile bilinse de kelimeler özel bir sıra ile dizilmeyip kasıtlı bir tertibe tabi tutulmadıkça anlam ortaya çıkmayacaktır. Mesela yukarıda alıntılanan İmru'ülkays'ın "قَفَا نَبْكَ" (Durun da o yar ve diyarın hasretinden ağlayalım) beytini²⁷⁸ mükemmel bir beyân örneği yapan husus bizzat dizilimdir. Şayet dizilim değiştirilip kelimeler rastgele sıralanarak örneğin "مَنْزِلٌ قَفَا ذِكْرِي مِنْ نَبْكَ حَبِيبٍ" (Diyarın durun hasreti ağlayalımdan yar.) şekline getirilirse fasîh ve belîğ olan bir söz bu özelliklerini kaybetmenin ötesinde anlamsız bir hal alır.²⁷⁹

1.3.1.3. Meânî'n-Nahv

Bir isim tamlaması olan 'meânî'n-nahv' kavramında yer alan 'meânî' kelimesi sözlükte mânâ kelimesinin çoğulu olarak kullanılmaktadır ki mânânın sözlük ve terim anlamlarına daha önceden işaret edilmiştir. Meânî'n-nahv tamlamasını oluşturan meânî kelimesi aynı zamanda belâgatın bir alt disiplinin adıdır. Belâgat'ın üç temel alanından birini teşkil eden meânî ilmi "sözün, muktezâ-yı hale uygunluğunun usûl ve kaidelerini bildiren ilim dalı" olarak

²⁷⁵ Ebu'l-Kâsım Abdurrahmân b. İshâk ez-Zeccâcî, *el-Îzâh fî 'ileli'n-nahv*, thk. Mâzin el-Mübârek (Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 1979), 91.

²⁷⁶ Cürcânî, *Delâilu'l-i'câz*, 49.

²⁷⁷ Ferdinand de Saussure, *Genel Dilbilim Dersleri*, çev. Berke Vardar (Ankara: Türk Dil Kurumu, 1976), 62.

²⁷⁸ İmru'ülkays, *Dîvânü İmrîi'l-Kays*, 21.

²⁷⁹ Cürcânî, *Esrâru'l-belâga*, 5.

tanımlanmaktadır.²⁸⁰ Meânî ilmi; haber, inşâ ve cümlelerin öğelerine ilişkin tercihler olmak üzere üç başlıkta incelenirken alt başlıkları ise takdim-tehir, fasıl-vasıl, zikir-hazif ve îcâz-itnâb gibi konular oluşturmaktadır.²⁸¹ Ancak bu tamlamada yer alan “meânî” kelimesi Cürçânî’de kelimelerin dizimi ile ortaya çıkan konumsal anlamları ifade etmektedir. Tamlamanın ikinci sözcüğü olan nahv ise sözlükte kastetmek, yönelmek ve iz takip etmek anlamlarına gelen -ح-ن ج kökünden türemiş olup, cihet, taraf, yol ve yön gibî mânalara gelmektedir.²⁸² Bir ilim dalı olarak ise nahiv “î-râb, binâ gibi Arap dilinin cümle oluşum durumlarının kendisiyle bilindiği kurallar” olarak tarif edilmektedir.²⁸³

Meânî, ilk defa Cürçânî’nin dile getirdiği bir kavram olmamakla birlikte nazım düşüncesinin en temel kavramları arasında yer almaktadır. Bu bakımdan *Delâilu’l-i’câz*’da sıkça rastlanan bu kavramın anlaşılabilmesi onun Cürçânî öncesi tarihi seyrini anlamakla mümkün olacaktır.

İlk dönemlerde meânî kavramının daha çok sözlük anlamıyla paralel olarak “mânalar” anlamıyla kullanıldığı görülmektedir. Nitekim Hz. Ali’nin (r.a.) “Sözünde îcâz, meânîsinde ise itâle bulunan kişiden başka belîğ hiç kimseyi görmedim”²⁸⁴ ifadesinde geçen “meânî” kelimesinin bir belâgat terimi olarak ilk örneklerinden olduğunu söylemek güçtür. Ancak meânî kelimesinin îcâz ve itâle kelimeleri ile bir arada kullanılmasının, teşekkülü daha sonra tamamlanacak olan meânî ilmi ve konuları bakımından kayda değer olduğu söylenebilir. Çünkü îcâz yani sözü kısa tutmak ve itâle yani anlamı çoğaltmak meânî ilminin konuları arasında önemli bir yer tutmaktadır. Ayrıca bu söz meânî-belâgat ilişkisini ortaya koyması bakımından da değerlidir. Sözde îcâz, mânada itâleden (çoğaltma) maksat, az sözle çok şey anlatabilmektir. Bu nitelik ise belîğ kimsenin olmazsa olmaz özelliği olarak ifade edilmektedir. İtâle ve îcâzın, teşekkülü daha sonra tamamlanacak olan meânî ilminin konuları arasında bulunması bu erken dönemlerde bile belâgatın meânî’den daha kapsamlı bir anlam alanını haiz olduğunu göstermektedir.²⁸⁵

Hz. Ali’nin (r.a.) sözüne benzer bir söz ‘Amr b. el-Âs’tan (ö.43/664) aktarılmaktadır. Muâviye (ö. 60/680), ‘Amr b. el-Âs’a insanların en belîğinin kim olduğunu sormuş, o da “îcâz

²⁸⁰ Mehmet Sadi Çöğenli, *Arapça Belâgat* (Erzurum: Eser Ofset Mat, 2012), 14.

²⁸¹ Çöğenli, *Arapça Belâgat*, 14; Bolelli, *Belâgat*, 189-397.

²⁸² Mecdüddîn Ebû Tâhir Muhammed el-Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsu’l-muhît* (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 2005), 1337.

²⁸³ Seyyid Şerîf Cürçânî, *Kitâbu’t-Ta’rîfât* (Beyrut: Dâru’n-Nefâis, 2003), 329.

²⁸⁴ Ebû Hilâl el-‘Askerî, *Kitâbu’s-Sînâ’ateyn*, thk. Ali Muhammed el-Bicâvî - Muhammed Ebu’l-Fazl İbrâhîm (Beyrut: el-Mektebetü’l-Unsuriyye, 1419), 174.

²⁸⁵ İsa Güceyüz, *Temel Belâgat Terimlerinin Teşekkülü: Fesâhat, Belâgat, Meânî, Beyân ve Bedî’* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020), 177.

üzere kasr yapan ve fazlalıkları atan kimse” diye cevap vermiştir.²⁸⁶ Burada kasr ile maksadın sözü kısa tutmak olduğu söylenebilir. Dolayısıyla Hz. Ali (r.a.) ile Amr b. el-Âs’ın belîğ kişi tanımları îcâz niteliğini temel almaktadır. Aralarındaki tek nüans Hz. Ali (r.a.) îcâzı belîğ kimsenin yani belâgatın gerekli şartı olarak görürken ‘Amr b. el-Âs ise daha belîğ olma şartı olarak ifade etmektedir. Câhiz’in aktardığına göre Muâviye, belâgatı îcâz olarak tanımlayan İbn Ayyâş’a îcâzın ne olduğunu sormuş, o da bunun üzerine “duraklamadan cevap vermek ve hataya düşmeden konuşmaktır” yanıtını vermiştir.²⁸⁷

Bir terim olarak meânîye ilk defa edebî tenkit eserlerinde rastlanmaktadır. Şiirlerin belli bölümlerindeki temaları ifade etmek için kullanılan meânî klasik Arap şiirlerinin belli bölümlerine verilen genel bir addır. Bunlar arasında medh (övme), hicv (yerme), fahr (övünme), mersiye (ağıt), hamâse (kahramanlık) gibi bölümler zikredilebilir.²⁸⁸ Meânî kavramıyla birlikte ifade edilen bu konular, şiirlerin belli bölümlerindeki temaları ifade etmek için kullanılmaktadır.²⁸⁹

Meânînin belâgat ilmi içerisinde terimleşmesi ise ilk defa “meânî’n-nahv” kavramı ile olmuştur. Bu terim ilk olarak, mantık-nahiv münazarasında Mettâ b. Yûnus’la (ö. 328/940) karşı karşıya gelen nahiv savunucusu Ebû Saîd es-Sîrâfî tarafından kullanılmıştır.²⁹⁰ Ebû Hayyân et-Tevhîdî’nin (ö. 414/1023) 326/938 yılında yapıldığını aktardığı²⁹¹ bu münazarada temel olarak Mettâ mantığının mâna ile ilişkili olduğunu dolayısıyla evrenselliğini nahvin ise bir dilin lafızları üzerine kurulu olduğunu savunurken Sîrâfî ise evrensel anlamların elde edilmesi için mantığının zorunlu olmadığını, anlama ilişkin problemlerin de nahivdeki dil analizleri ile çözümlenebileceğini savunmaktadır.²⁹² Mettâ’nın nahvi lafızla sınırlandırmasına karşılık Sîrâfî, nahvi mâna ile ilişkilendirerek meânî’n-nahv terimlerini kullanmıştır. Ona göre meânî’n-nahv, lafzın harekeli veya sakin oluşu, harflerin gerekli yerlerde kullanımı, kelimelerin takdim-tehir kurallarıyla telifi ve bu konuda en doğrunun amaçlanıp yanlıştan kaçınılması gibi hususlarla ilişkilidir.²⁹³

Meânî kelimesinin belâgatla ilişkili terim kullanımı İbn Fâris’in (ö. 395/1004) “meânî’l-keîlâm” ifadesinde de görülür. İbn Fâris bu tabirle açtığı başlık altında haber, istihbâr (istifham), emir, nehiy, dua, talep, arz, tahzîz, temenni, taaccüb kavramlarına yer vermiş ve bunları ayrıntılı

²⁸⁶ İbn Reşîk el-Kayrevânî, *el-‘Umde fî mehâsini’ş-şi‘r ve âdâbih*, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd (Beyrut: Daru’l-Cil, 1981), 1/243.

²⁸⁷ Câhiz, *el-Beyân*, 1/98.

²⁸⁸ Kenan Demirayak, *Arap Edebiyatı Tarihi-I Cahiliye Dönemi* (Kayseri: Fenomen Yayınları, 2009), 116.

²⁸⁹ İsmail Durmuş, “Meânî”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2003), 28/204.

²⁹⁰ Durmuş, “Meânî”, 38/205.

²⁹¹ Tevhîdî, *el-İmtâ‘ ve l-Mu‘ânese*, 90.

²⁹² Boyalık, *Dil, Söz ve Fesâhat*, 60.

²⁹³ Tevhîdî, *el-İmtâ‘ ve l-Mu‘ânese*, 96.

olarak açıklamıştır.²⁹⁴ Her bir kavramı şeklen bir cümle yapısı olarak kabul eden İbn Fâris haberin salt bildirimden ibaret olmadığına değinmiş ve haberi doğrulanmaya veya yalanlanmaya imkân veren cümle olarak tanımlamıştır. Haberin taaccüb, temennî, inkâr, nefiy, emir, nehiy, tazim, dua, vaat, tehdit, inkâr ve hatta bazen şart ve ceza gibi anlamları içeren cümleleri olabileceğini örnekleriyle gösteren İbn Fâris, eserinde ilgili başlık altında yer verdiği bu on cümle yapısı ile daha sonra teşekkül edecek olan meânî ilminin temel konularından olan haber-inşâ başlığına zengin içerik sağlamanın²⁹⁵ ötesinde bu konuları meânî ilmi ile ilişkilendiren ilk isim olmuştur.²⁹⁶

Cürcânî'nin bir belâgat ilmi olarak meânî konularını bir araya getirdiği ve bu ilmin kurucusu olduğu kabul edilmektedir.²⁹⁷ Ancak meânînin kapsamına dahil olan konular onun çok öncesinde konuşulup tartışılmıştır. Konulara ilişkin cümle örnekleri klasik Arap edebiyatında çokça yer alsa da meânî konuları üzerinde ilk fikir üreten ismin Abdullah İbnu'l-Mukaffa' olduğu ifade edilmektedir. İbnu'l-Mukaffa' eşsiz sözü, yüzüğün kaşına uygun mücevheri bulmakla ve bunları bir gerdanlık gibi dizmekle ilişkilendirmektedir. Ona göre eşsiz söz söylemenin, insanların hoşuna giden ziynet eşyalarına ve kaplarına şekil veren kuyumculuktan farkı bulunmamaktadır.²⁹⁸ Bu ifadelerle o, meânî konularında teorik bilgi üretirken sözü, inci dizme anlamına gelen nazımla ilişkilendiren ilk kişi olarak da literatüre geçmiştir.²⁹⁹

Meânî ilmini nazım ile ilişkilendirmemiş olsa da bu ilim dalının birçok konusuna değinmesiyle Sîbeveyhi meânînin öncülerinden kabul edilmektedir. Onun Arap dili gramerine ait zamanımıza ulaşan ilk hacimli eser olan *el-Kitâb*'da meânî ilminin konularına yer verdiği görülmektedir. Sîbeveyhi bu eserinde takdim-tehir³⁰⁰, zikir-hazif³⁰¹, tarif-tenkir³⁰² gibi temel meânî konularına yer vermenin yanı sıra meânî ilmiyle ilgili cümle tahlillerine ve bazı edatların anlamlarına değinmektedir. Sîbeveyhi, bu yönüyle kimi araştırmacılar nezdinde meânî ilminin kurucusu sayılmaktadır.³⁰³

²⁹⁴ Ebu'l-Hüseyn İbn Fâris, *es-Sâhibî fî fikhi'l-lugati'l-'Arabiyye ve mesâilihâ ve suneni'l-'Arab fî kelâmihâ* (Beyrut: Mektebetü'l-Meârif, 1993), 183.

²⁹⁵ Durmuş, "Meânî", 38/204.

²⁹⁶ Ahmed Matlûb, *Mu'cemu'l-mustalahâtî'l-belâgiyye ve tatavvuruhâ* (Beyrut: ed-Dâru'l-Arabiyye lil-Mevsûât, 2006), 3/277.

²⁹⁷ Durmuş, "Meânî", 38/204; Matlûb, *Mu'cemu'l-mustalahât*, 3/278.

²⁹⁸ İbnu'l-Mukaffa', *el-Edebü's-sagîr*, 7.

²⁹⁹ Durmuş, "Meânî", 38/204; Matlûb, *Mu'cemu'l-mustalahât*, 3/277.

³⁰⁰ Konuyla ilgili birçok yerde açıklama olsa da örnek olarak birkaç yer verilmiştir. Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, 1/45, 1/56; 2/143, 2/155.

³⁰¹ Konuyla ilgili birçok açıklama olsa da örnek olarak birkaç yer verilmiştir. Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, 1/144, 1/159; 2/33, 2/38.

³⁰² Konuyla ilgili birçok açıklama olsa da örnek olarak birkaç yer verilmiştir. Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, 1/47; 2/5-10.

³⁰³ Durmuş, "Meânî", 38/204.

Sîbeveyhi bir gramer eseri olan *el-Kitâb*'da birtakım meânî konularına yer verse de bu konuları meânî ilminin pratiklerine göre işlediğini söylemek güçtür. Küçük farklarla da olsa bu durum Ferrâ'nın *Me'âni'l-Kur'ân*'ı ve Ebû Ubeyde'nin *Mecâzü'l-Kur'ân*'ı için de geçerlidir. Ancak Bîşr b. Mu'temir'e (ö. 210/825) ayrı bir parantez açmak gerekir. Onun, *Sahîfetü'l-belâga*'sında lafız-anlam uyumunun zarureti ile mânaların dinleyicilerin kültür seviyesine göre ayarlanma gerekliliğini savunduğu ve mânaların duruma uygun düşmesiyle değer kazanacağına ilişkin düşüncelerin bulunduğu nakledilmektedir.³⁰⁴ Bîşr'in bu fikirlerinin yanı sıra Câhiz'in ondan naklettiği “لِكُلِّ مَقَامٍ مِنَ الْمَقَالِ” (her konumun sözü farklıdır) ifadesinin³⁰⁵ meânî ilminin nüvesini oluşturduğu söylenebilir.

Bîşr b. Mu'temir'in meânî ilminin nüvesi mesabesindeki görüşlerini aktaran Câhiz aynı zamanda bu ilmin önemli yapı taşlarından olan *el-Beyân ve't-tebyîn* adlı eserini kaleme almıştır. Belâgat ilminin çeşitli konularına yer verdiği bu eserinde Câhiz'in beyân kavramıyla belâgatı kastettiği ifade edilmektedir.³⁰⁶ Eserinde genel olarak belâgat konularının yanı sıra meânî konularına da dağınık olarak yer verdiği görülen Câhiz, zikir-hazif³⁰⁷ ve fasıl-vasıl³⁰⁸ konularını örneklerle açıklamaya çalışmıştır.³⁰⁹ Câhiz, îcâz-itnâb konusunu daha ayrıntılı işlerken bu konuyu yere ve konuma uyum ile ilişkilendirmektedir.³¹⁰ Bu itibarla Bîşr'den aldığı “her konumun sözü farklıdır” prensibini geliştirerek gelecek nesillere aktardığı söylenebilir.³¹¹ Nitekim belâgat ilminin önde gelen isimlerinden Kazvî'nî meânî ilmini “lafzın, muktezâ-yı hâle uygun durumlarını inceleyen bilim dalıdır” şeklinde tanımlamaktadır.³¹²

Cürcânî'ye kadar önemli aşamalardan geçen meânî kavramı ve ilmüne yukarıda ismi geçenlerin dışında İbn Kuteybe, İbnu'l-Mu'tez, Kudâme b. Ca'fer, Ebû Hilâl el-Askerî, Kâdî Abdülcebâr (ö. 415/1025), İbn Sinân el-Hafâcî (ö.466/1073) gibi isimler de önemli katkılarda bulunmuşlardır.³¹³ Genel olarak bakıldığında bu katkıların cümlelerin kurulumuna ilişkin konularda temerküz ettiği görülebilir. Sîbeveyhi ile başlayan süreçte takdim-tehir, zikir-hazif, îcâz-itnâb-müsâvât, fasıl-vasıl, haberî isnâd, inşâ cümleleri ve diğer konulara değinildiği ve meânî ilminin Cürcânî'ye kadar önemli bir aşama kaydettiği görülmektedir.

³⁰⁴ Câhiz, *el-Beyân*, 1/135-136; Durmuş, “Meânî”, 38/204.

³⁰⁵ Câhiz, *el-Beyân*, 1/136.

³⁰⁶ Durmuş, “Meânî”, 38/204.

³⁰⁷ Câhiz, *el-Beyân*, 1/ 276, 2/278.

³⁰⁸ Câhiz, *el-Beyân*, 1/207, 1/261.

³⁰⁹ Semira Karuko, *el-Câhiz ve Belâgat* (İstanbul: Etkileşim Yayınları, 2014), 196-217.

³¹⁰ Câhiz, *el-Beyân*, 2/7; Ayrıntılı bilgi için bk. Karuko, *el-Câhiz ve Belâgat*, 223.

³¹¹ İnce, “Teşekkül Öncesi Dönem Belâgat Akımları: Câhiz Örneği”, 923.

³¹² Hatîb Celâleddîn el-Kazvî'nî, *el-İzâh fî ulûmi'l-belâga*, thk. Muhammed Abdulmun'im Hafâcî (Beyrut: Daru'l-Cil, ts.), 1/52.

³¹³ Güceyüz, *Temel Belâgat Terimlerinin Teşekkülü*, 177-196.

Arapça’da cümle kurulumu üzerine Cürçânî’nin de ciddi çalışmalar yaptığı ve bu alanda önemli tespitlerde bulunduğu görülmektedir. Cümle kurulumunun önemli bir unsuru olan i’râbın lafızdan ziyade anlamla ilişkili bir olgu olduğunu düşünen Cürçânî kelime sonlarında bulunan ve âmilin değişmesiyle değişen hareketleri ise sadece kelimelerin gramatik konumlarının göstergesi olarak kabul etmektedir.³¹⁴ Cürçânî bu düşüncesini

Gerçekte i’râb lafız değil anlamdır. Bundan dolayı o, “İ’rab, âmillerin değişmesiyle kelimelerin sonlarının değişmesidir.” demiştir. Burada değişim ile kastedilen lafızdaki değil anlamdaki değişimdir. (...) “جَاءَ زَيْدٌ” (Zeyd geldi), “رَأَيْتُ زَيْدًا” (Zeyd’i gördüm), “مَرَرْتُ بِزَيْدٍ” (Zeyd’e uğradım) dediğinde farklı anlamlara delalet etmesi için hareketlerin zamme, fetha ve kesre arasında değişmesi i’râbdır. Harekenin kendisi i’râb değildir. Nitekim harekesi olup değişimi kabul etmeyen kelimeler mu’reb değildir.³¹⁵

sözleriyle açıklamaktadır. Bu ifadede yer alan anlam kavramı ile maksadın kelimenin sözlük anlamı olmadığı açıktır. Bilakis sözü edilen anlam, kelimenin cümle içerisindeki gramatik konumundan kazandığı anlamdır ki bu anlamlar işaret edilen metinde örneği verilen “fâiliyyet”, mef’uliyet” ve “izâfet” gibi anlamlara ilaveten farklı birçok anlam olabilir. İşte bu anlamları ortaya çıkaran olgu i’râbdır.

Kelime türleri arasında fiil ve harfın teorik olarak mebnî, ismin ise mu’reb olmasını farklı gramatik konumlarda bulunabilme hususiyetine bağlayan Cürçânî’ye göre fiil ve harfın gramatik konumunun değişmesi söz konusu değildir. Onların bu konumları değişmediğine göre gramatik konumu belli eden son hareketlerin değişmesine de gerek kalmamıştır.³¹⁶ Yukarıda özellikle kullanılan “teorik” ifadesi Cürçânî’nin “asıl” ifadesinin yerine kullanılmıştır ki bu ifade ile mebnîlik-mu’reblik konusunda isim-fiil-harf arasındaki geçişkenliğe işaret edilmektedir. Nitekim Cürçânî pratikte bazı fiil türlerinin isim çatısı altına girerek mu’reb olduğuna ve bazı isim türlerinin ise harf çatısı altına girerek mebnî olduğuna değinmektedir.³¹⁷ Elbette bazı fiillerde meydana gelen bu değişim onların farklı gramatik görevleri yüklenebileceği anlamına gelmezken bazı isimlerde görülen mebnîlik ise farklı gramatik konumlarda bulunamayacağı anlamına gelmemektedir.

Görüldüğü üzere Cürçânî *Kitâbu’l-muktesid*’de farklı gramatik konumları ifade etmek için meânî kavramını kullanmaktadır. Bu meânî kavramı ile sözlük anlamının ötesinde

³¹⁴ Cürçânî, *Kitâbu’l-Muktesid*, 99; Boyalık, *Dil, Söz ve Fesâhat*, 45.

³¹⁵ Cürçânî, *Kitâbu’l-Muktesid*, 98.

³¹⁶ Konuyla ilgili detaylı bilgi için bk. Cürçânî, *Kitâbu’l-Muktesid*, 107-108.

³¹⁷ Cürçânî her iki değişime sebep olarak da benzerlik kavramını öne sürmektedir. Cürçânî, *Kitâbu’l-Muktesid*, 108. Fiilin isme benzerliği için bk. Cürçânî, *Kitâbu’l-Muktesid*, 118-123. İsmi harfe benzerliği için bk. 127-131. Konuyu daha da detaylandırdığı görülen Cürçânî bazı isimlerin fiillere benzerliği sebebiyle gayr-i munsarif olduğuna dikkat çekerken (Cürçânî, *Kitâbu’l-Muktesid*, 114-115) bazı harflerin de fiillere benzemesi sebebiyle iki mamulde amel ettiğini ifade etmektedir. Cürçânî, *Kitâbu’l-Muktesid*, 443.

kelimenin gramatik görevine vurgu yapıldığı anlaşılmaktadır.³¹⁸ Konu başlığı olan meâni'n-nahv'in ise yukarıda sözü edilen meânî kavramının *Delâilu'l-i'câz*'daki karşılığı olduğu söylenebilir. *Delâilu'l-i'câz*'da yer alan bu kavramın kitabın ana unsurlarından birini teşkil ettiğini söylemek gerekir. Eserin hemen hemen tamamı belâgat ilminin ayrıntılarını ortaya çıkarmak üzere yazılırken bu ayrıntıların nazım ile ortaya çıktığı belirtilmekte ve nazımın da meâni'n-nahve göre yapılan sözdizimden ibaret olduğu vurgulanmaktadır.³¹⁹

Bilesin ki nazım, bir cümle kurarken kullanılacak olan kelimeleri nahiv ilminin gerektirdiği şekilde sıralamak, nahiv kurallarına uymak ve nahiv ilminde belirlenmiş olan esasları koruyarak bunlardan hiçbirini çiğnememektir. Sözdiziminin amacı, her bir nahiv konusu araştırılarak farklı ifade yollarının (vücûh ve furûk) tespit edilmesidir. Buna nahvin farklı konularından bazı örnekler verelim: “زَيْدٌ مُنْطَلِقٌ” (Zeyd gitmektedir), “زَيْدٌ يَنْطَلِقُ” (Zeyd gidiyor), “يَنْطَلِقُ زَيْدٌ” (Zeyd gidiyor), “مُنْطَلِقٌ زَيْدٌ”, (Gitmektedir Zeyd), “زَيْدٌ الْمُنْطَلِقُ” (Zeyd, gitmekte olanıdır), “الْمُنْطَلِقُ زَيْدٌ” (Gitmekte olanıdır Zeyd), “زَيْدٌ هُوَ الْمُنْطَلِقُ” (Zeyd gitmekte olanın ta kendisidir), “زَيْدٌ هُوَ مُنْطَلِقٌ” (Zeyd var ya o, gitmektedir) (...) Kelimeleri dizerek içinden geçeni ifade etmek isteyen kişi, bu ve benzeri kullanımlardan her birinin hangi durumda kullanılacağını öğrenir ve yeri geldiğinde içinden geçeni o cümle biçimine döker. (...) Kelimeleri bazen ma'rife, bazen nekre olarak kullanır. Kimi ögeler arasında yer değişikliği yaparak birini diğerinin önüne alır. Bazen hazif yapar, bazen söylediğini tekrarlar, bazen ismi söyler, bazen söylemeyip zamiriyle yetinir. Bütün bunları yeri geldiğinde yapması ve doğru ve olması gereken şekilde kullanması gerekir. Sözdiziminde izlenmesi gereken yol işte budur. Şu halde sözdizimi açısından doğru veya yanlış olarak değerlendirilen ve sözdizimi kapsamına giren her şey, esasında meâni'n-nahv ile ilgili olup ya bu kurallara uygun ve yerinde kullanılmış ya da kurallar çiğnenerek yanlış kullanılmıştır. Sonuç olarak bir sözdizimin doğruluğuna veya yanlışlığına veya bir sözdizimin üstün bir nitelik taşıdığına dair bir yargı ile karşılaştığımızda sözü edilen doğruluk, yanlışlık ve üstünlük niteliğinin nahvin mânaları ve hükümleri ile doğrudan ilişkili olduğunu görürüz.³²⁰

Bu sözleriyle Cürçânî, meâni'n-nahvi yalın halde bulunan kelimedede söz konusu olabilecek lafız-mâna ikileminin ötesinde cümle kurulumuyla ortaya çıkan hususiyetlerle ilişkilendirmektedir. Bu hususiyetleri alıntılanan metinde yer alan basit bir cümle için sekiz farklı ifade formunun yanı sıra şart kipinin beş farklı ifade formu ve halin (durum zarfı) altı farklı ifade formu ile örneklendirmektedir. Ona göre bu ve benzeri ifade formlarının her birinin özel bir kullanım ortamı vardır. Konuşmacı, zihninde oluşan mânayı ifade etmek için bu formlardan uygun olanı seçmek durumundadır. Aynı şekilde “ما” ve “لَا”nın cümleye olumsuzluk anlamı kattığını bilmenin yanı sıra bu iki harf arasındaki farkın da bilinmesi gerekir.

³¹⁸ Boyalık, *Dil, Söz ve Fesâhat*, 46.

³¹⁹ Cürçânî, *Delâilu'l-i'câz*, 84.

³²⁰ Cürçânî, *Delâilu'l-i'câz*, çev. Osman Güman, 92-94

Cümleye şart anlamı katan “إِنْ” ile “إِذَا”nın tercihi, konuşanın işaret edilen olayın gerçekleşme ihtimaline yönelik bilgiye/inanca sahip olmasıyla ilgilidir. Bazı cümleler arasında bağlaç kullanılmayıp fasıl yapılırken bazı cümleler arasında ise bağlaç kullanılarak vasıl yapmak gerekir. Şayet bağlaç kullanılacaksa mesela “وَ” “فَ” “ثُمَّ” “أَوْ” “أَمْ” “لَكِنْ” ve “بَلْ” bağlaçlarının kullanıldığı konumlar bilinmeli ve bu bağlaçlar yeri geldikçe kullanılmalıdır.³²¹

Kelimeye bakıldığında onun lafız ve mânadan ibaret olduğu aşıkardır. Fakat kelimeler bir araya gelip cümleyi oluşturduğunda cümlede lafız ve mânasının ötesinde bazı anlamların ortaya çıktığı görülmektedir. Bunlar hem lafızlar hem de anlamları ile sürekli bir ilişki kurmayıp, sadece cümle kurulduğunda ortaya çıkan anlamlardır. Nitekim sözlüklerde lafızların anlamında, işaret edilen bu anlamlar bulunmamaktadır. Bu anlamlar kelimelerin bir araya gelmesiyle birlikte ortaya çıkan fâillik, mef'ullük ve izafet gibi anlamlardır. Cürcânî bunların lafız ve anlamdan farklı olduğunu bildiği için bunları meâni'n-nahv yani nahvî anlamlar olarak adlandırmıştır. Daha Türkçe bir ifadeyle bunlara gramatik anlamlar denilebilir. Kelimelerin dizilimi, işaret edilen bu kurallara uygun olursa nazım doğru olurken aksi durumda hatalı bir sözdizim olarak vasıflanır.³²² Cürcânî dizimin hatalı olduğu cümle kurulumuna örnek olarak belâgatçıların şu beyti aktardığını söylemektedir;

مَا مِثْلُهُ فِي النَّاسِ إِلَّا مُمْلَكًا أَبُو أُمِّهِ حَيٌّ أَبُوهُ يُقَارِبُهُ

Onun insanlar arasında bir benzeri yoktur

*Ancak bir melik var ki onun annesinin babası, onun babasıdır.*³²³

Ferezdak, (ö. 114/732) bu beytinde Hişâm b. Abdülmelik'in (ö. 125/743) dayısı olan İbrahim el-Mahzûmî'yi överken adeta tek kötü tarafının, yeğeninin dönemin Emevî halifesi olan Hişâm b. Abdülmelik olması olduğunu belirtmektedir.³²⁴ İbn Kuteybe beytin “وَمَا مِثْلُهُ فِي النَّاسِ حَيٌّ يُقَارِبُهُ” şeklinde olması gerektiğini ifade ederken³²⁵ Müberred ise kötü zaruret-i şiir kullanımı, bayağı lafız seçimi ve anlamın tam oturmamasına örnek olarak bu beyti vermektedir.³²⁶ Cürcânî de konuyla ilgili diğer beyitleri de zikrettikten sonra yaptığı değerlendirmede söz konusu örneklerdeki hatanın takdim-tehir, hazif ve zamir kullanımı gibi konularda meydana geldiğini belirtmektedir.³²⁷ Bunları ve benzeri diğer kullanımları meâni'n-nahv kavramı kapsamı altında değerlendiren Cürcânî işaret edilen kullanımları doğru bir şekilde

³²¹ Cürcânî, *Delâilu 'l-i'câz*, 81-82.

³²² Cürcânî, *Delâilu 'l-i'câz*, 83.

³²³ Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim İbn Kuteybe, *el-Meâni 'l-kebîr fî ebyâti 'l-meânî*, thk. Abdurrahman b. Yahyâ el-Yemânî (Haydarabat: Matabaatü Dâirati 'l-Maarifi 'l-Osmâniyye, 1949), 1/506; Ebû Bekr Muhammed b. Sehl İbnu's-Serrâc, *el-Usûl fî 'n-nahv*, thk. Abdulhüseyn el-Fetlî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1996), 3/467.

³²⁴ Abdülaziz Atîk, *İlmu 'l-meânî* (Beyrut: Dâru'n-Nahdati 'l-Arabiyye, 2009), 21.

³²⁵ İbn Kuteybe, *el-Meâni 'l-kebîr*, 1/506.

³²⁶ Muhammed b. Yezîd el-Müberred, *el-Kâmil fî 'l-luga ve 'l-edeb*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm (Kahire: Dâru'l-Fikri 'l-Arabî, 1997), 1/28.

³²⁷ Cürcânî, *Delâilu 'l-i'câz*, 84.

yapmanın beğeni sebebi olacağını ifade etmektedir. Bu duruma örnek olarak ise şu beyti aktarmaktadır;

بَلَّوْنَا ضَرَائِبَ مَنْ قَدْ نَرَى فَمَا إِنْ رَأَيْنَا لِفَتْحِ ضَرِيْبَا
هُوَ الْمَرْءُ أَبْدَتْ لَهُ الْحَادِثَاتُ عَزْمًا وَشِيكَا وَرَأْيَا صَلِيْبَا
تَنْقَلُ فِي خُلُقِي سُوْدُودٍ سَمَاحًا مُرَجَّى وَبَاسًا مَهِيْبَا
فَكَالسَيْفِ إِنْ جَنَّتْهُ صَارِخًا وَكَالْبَحْرِ إِنْ جَنَّتْهُ مُسْتَنِيْبَا

Gördüklerimizin huylarını sınıadık Feth'e denk kimseyi görmedik.

O öyle biridir ki hadiseler ortaya çıkarmıştır anlık karar alan ve sağlam görüşlü olduğunu

İki yüce haslet arasında gidip gelir Bazen umulan cömertlik, bazen korkulan güç

*Nara atarak gelirsən kılıç gibidir bahşış isteyerek gelirsən deniz gibi.*³²⁸

Buhtürî'nin (ö. 284/897) bu mısralarını insanın içini titretmekle vasıflayan Cürcânî, bu durumu takdim-tehir, tarif-tenkir, hazif, zamir getirme ve tekrar etme uygulamalarının yapılmasına ve her bir uygulama yapılırken nahiv ilminin belirlediği seçeneklerden en doğru olanın seçilmesine bağlarken şu ifadeleri kullanmaktadır;

Bu beyitlerde ilk çarpıcı ifade “O öyle biridir ki hadiseler ortaya çıkarmıştır” sözüdür. Sonra “İki yüce haslet arasında gidip gelir” ifadesi ki burada سُوْدُودٍ kelimesini nekre kullanıp خُلُقِي kelimesini ona muzaf kılmıştır. Sonra فَكَالسَيْفِ sözüdür ki burada da atıf için ف harfini kullanmış ve mübtedâyı hazfetmiştir. Çünkü mâna her halukarda “O, kılıç gibidir” biçimindedir. Sonra “ve deniz gibidir” diyerek ك harfini tekrar etmiş ve her iki benzetmeye birer şart cümlesi eklemiştir. Sonra her bir şart için bir hâl (durum zarfı) belirleyerek ilkinde صَارِخًا, ikincisinde مُسْتَنِيْبَا demiştir.³²⁹

Cürcânî'nin meâni'n-nahv ile ilişkilendirdiği hususiyetlerin dışında meâni'n-nahvin özü itibarıyla Cürcânî'de karşılık bulduğu anlam ise sentaktik konumlardan başkası değildir. Türkçe'de öğelere ayrılarak her bir kelimenin cümle içerisinde aldığı konum, analiz edildiği gibi Cürcânî'de “sözdizim nahiv kurallarının gerektirdiği anlamları ve kurallar arasındaki anlam farklılıklarını gözetmektir.”³³⁰ ifadesinin kullandıktan sonra Fatiha sûresini bu tarz bir analize tabi tutmaktadır;

الحمد lafzı, mübtedâdır. الله onun haberidir. رب kelimesi lafza-i celâlin sıfatı olup العالمين kelimesine muzaftır. والرحمن ve الرحيم lafızları رب lafzı gibi peş peşe gelen iki sıfattır. يوم الدين âyetindeki مالک kelimesi de sıfat olup يوم kelimesine muzaftır. يوم kelimesi de الدين lafzına muzaftır.(...)³³¹

Fatiha sûresinin tamamını özet bir şekilde analiz ettikten sonra Cürcânî “bu anlamlardan herhangi birinin lafzın anlamı olduğu düşünülebilir mi? “الحمد” kelimesinin mübtedâ olması, bu

³²⁸ Cürcânî, el-Vesâta beyne'l-Mütenebbî ve husûmih, 27.

³²⁹ Cürcânî, Delâilü'l-i'câz, çev. Osman Güman, 98.

³³⁰ Cürcânî, Delâilü'l-i'câz, 452.

³³¹ Cürcânî, Delâilü'l-i'câz, çev. Osman Güman, 514-516.

lafzın kendisinde bulunan bir anlam mıdır? Ya da “رب” kelimesinin sıfat ve “العالمين” kelimesine muzaf olması onun kendi anlamı mıdır?”³³² sorularını sormaktadır. Fatıha sûresinin cümle analizini yaptıktan sonra kelimelerin konumları itibarıyla kazandıkları sentaktik anlamların kelimenin sözlük anlamı olmadığını ima eden Cürcânî bu durumda elde kalan seçeneğin, bu anlamların nahvin anlamları diye tercüme edilen meâni’n-nahv olacağını kastetmektedir.

Özet olarak Cürcânî’nin meâni’n-nahv ile maksadı sözdizimle birlikte kelimelerde oluşan sentaktik görevlerdir. Ancak bu görevleri ortaya çıkarmanın fesâhat ve belâgata doğrudan işaret etmeyeceğini bilen Cürcânî bu nedenle farklı ifade yollarını meâni’n-nahv ile ilişkilendirerek özel bir tefekkür ve keskin bir zeka sonucu farklı seçeneklerden en doğru olanı seçmenin sözler arasındaki farkı oluşturduğuna inanmaktadır. Arapça’nın farklı ifade yollarındaki zenginliği düşünülürse Cürcânî’nin burada kastettiği şeyin ne kadar geniş bir alt yapısı olduğu görülecektir. Çünkü en başta cümlelerin isim cümlesi ve fiil cümlesi olarak ikiye ayrıldığı Arapça’da takdim-tehir, tarif-tenkir, zikir-hazif, izhâr-idmar ve fasıl-vasıl gibi anlamda küçük de olsa değişimler meydana getiren ve sözdizimi esnasında özellikle tercihte bulunulması gereken birçok hususiyet yer almaktadır. Mesela yukarıda Ferezdak’tan nakledilen beyitte geçen “أبو أمه ... أبوه” (Onun annesinin babası, onun babasıdır.) ifadesinde gramer bakımından bariz bir hata olmasa da takdim-tehir ve izhâr-idmar konularında gerekli hassasiyetin gösterilmemesi ile nazımın bozuk olduğu ve bu sebeple beytin belâgatçılar tarafından tenkit edildiği bizzat Cürcânî tarafından dile getirilmektedir.³³³ Konuşanın, nahiv ilmi çerçevesinde önünde olan bu seçenekler Cürcânî’de meâni’n-nahv kavramının altını dolduran hususlar olarak kabul edilmelidir.

Ancak söz konusu hususların lafız yalın haldeyken bir fark oluşturması mümkün değildir. Farkın oluşması için kelimelerin cümle içerisine girmiş ve nazımın oluşmuş olması gerekir. Cürcânî’nin düşüncesinde temel kavramlardan biri de nazımdır.

1.3.1.4. Nazım

Nazım kelimesi ن-ظ-م kökünden türemiştir. Sözlükte asıl itibarıyla belli bir düzen içerisinde incilerin ipe dizilmesi anlamında kullanılmaktadır. İncilerin dizildiği ipe de aynı kökten türeyen en-nizâm denilmektedir.³³⁴ Belli bir düzen içerisinde ipe inci dizmek anlamına gelen bu kökün, anlamının genişleyerek bütün düzen gerektiren işlerde kullanıldığı söylenebilir. Bu itibarla şiir yazma anlamı da bu kökle ifade edilmektedir.³³⁵ Bütün şiirler birer

³³² Cürcânî, *Delâilu’l-i‘câz*, 452.

³³³ Cürcânî, *Delâilu’l-i‘câz*, 84.

³³⁴ Ferâhîdî, *Kitâbü’l-‘Ayn*, 8/165; İbn Dureyd, *Cemheratü’l-Luga*, 2/935.

³³⁵ Cevherî, *es-Sihâh*, 5/2041.

nazım örneği olarak kabul edilse de özellikle his ve hayal boyutu olmayıp sadece vezin ve kafiye unsurlarını taşıyan didaktik şiirler, manzume diye anılır.³³⁶ Düz yazı ile şiirsel anlatım nesir ve nazım kavramlarıyla ifade edilirken yazı ve sözlerin bu yönüne mensûr ve manzûm kavramları ile vurgu yapılmaktadır.

Bir kök olarak nazımın söz ile ilişkilendirilmesi hicrî ikinci asra kadar dayanır. Hicrî 142’de vefat eden Abdullah İbnu’l-Mukaffa’ ile başlayan bu süreçte farklı disiplinlerde temayüz etmiş çeşitli isimler yer almaktadır. Nazmı söz ile ilişkilendiren ilk yazılı kaynak Abdullah İbnu’l-Mukaffa’ın kaleme aldığı *el-Edebu’s-sâğîr* adlı eserdir. İbnu’l-Mukaffa’a göre eşsiz sözün, yüzüğün kaşına uygun mücevheri bulmak ve bunları bir gerdanlık gibi dizmekten hiçbir farkı bulunmamaktadır.³³⁷ Câhiz’de ise edebî değeri olan yazıların nazım olarak kabul edildiği görülmektedir. Bu itibarla Câhiz’in Kur’ân’ın metni için nazmu’l-Kur’ân ifadesini kullandığı söylenebilir³³⁸

Nahiv alanında özellikle mantıkçılarla yapılan üstünlük tartışmalarında nazımın sözdizim anlamıyla yer aldığı görülmektedir. Meânî’n-nahv başlığı altında ayrıntılarına yer verilen münazarada³³⁹ Ebû Saîd es-Sîrâfî kavram kargaşasına düşmemek niyetiyle “mantıkla neyi kastediyorsun?” diye sormuş Mettâ b. Yûnus da mantığın, doğru (sahîh) sözü yanlışından (sakîm) ve doğru (sahîh) anlamı yanlışından (fasit) ayırt eden bir alet olduğu cevabını vermiştir. Mettâ’nın bu açıklamasını hatalı bulan Sîrâfî, Arapça özelinde doğru sözü yanlış sözden ayıranın mantık değil sözdizim (en-nazmu’l-me’lûf) ve i’râb olduğunu, doğru anlamı yanlışından ayıranın ise akıl olduğunu belirtmektedir.³⁴⁰ Buna göre Sîrâfî, nazmı sözdizim anlamında kabul etmiş ve konuşma kurallarını belirleyen bir disiplin olarak görmüştür.

Nazım, Cürcânî’nin *Delâilu’l-i’câz*’da temel hedefi olan Kur’ân’ın mucizevî yönünün tespiti konusunda dayandığı en önemli kavramlardan biridir. Çünkü “Sarfe Teorisi” gibi Kur’ân’ın i’câzının farklı yönlerde olduğu iddialarını çürüttükten sonra belâgat ve fesâhati ön plana çıkaran Cürcânî bunların ise tek tek kelimelerin bir özelliği değil terkinin ve telifin yani nazımın bir özelliği olduğunu ifade etmektedir.³⁴¹

Cürcânî harflerin dizimi ile kelimelerin nazmını birbirinden tamamen ayırmaktadır. Ona göre kelimeler oluşurken harflerin belli bir sıra ile gelmesinin özel bir anlamı bulunmamaktadır. Kaldı ki bu işlem esnasında aklın uygulayacağı özel bir kural da yoktur. Buna göre vurma anlamına gelen “ضرب” kelimesi en başta “رضب” şeklinde belirlenseydi bu hiçbir karışıklığa

³³⁶ Durmuş, “Şiir”, 39/144.

³³⁷ İbnu’l-Mukaffa’, *el-Edebü’s-sagîr*, 7.

³³⁸ Câhiz, *el-Beyân*, 1/252, 1/304, 3/198.

³³⁹ Tevhîdî, *el-İmtâ’ ve’l-Mu’âne*, 90.

³⁴⁰ Tevhîdî, *el-İmtâ’ ve’l-Mu’âne*, 109.

³⁴¹ Cürcânî, *Delâilu’l-i’câz*, 385.

yol açmazdı.³⁴² Bu noktada vaz‘ ve delalet kavramlarına değinmek gerekir. Vaz‘ bir şeyin başka bir şey ile eşleştirilmesini ifade etmektedir. Bu eşleştirmenin tamamlanıp birinci şeyden ikincinin anlaşılmasına ise delalet denilmektedir. Bu ‘şeyler’ lafız olabileceği gibi lafız dışındakiler de olabilir. Dolayısıyla delalet ve vaz‘ hem dilde hem de dil dışında kalan şeylerde söz konusu edilmektedir. Lafızların delaleti ise aklî, tab‘î ve vaz‘î olmak üzere üçe ayrılmaktadır. Lafızların işitilmesinin bir konuşana delaleti aklî lafzî delalet kabul edilirken öksürürken çıkarılan “öh öh” sesinin bir hastalığı veya sıkıntıyı göstermesi tab‘î lafzî delaletin, “aslan”ın bilinen yırtıcı hayvana delalet etmesi ise vaz‘î lafzî delaletin örneği olarak kullanılmaktadır.³⁴³

Kelimelerin dizimi ise bundan farklı olarak özel bir sıralamayı gerektirir. Bunun sebebi ise zihindeki anlamın ancak belli bir dizimle ifade edilebiliyor olmasıdır. Cürcânî bu durumu şu ifadelerle anlatmaktadır; “kelimeleri dizerken anlamları kovalar ve anlamlar zihninde hangi sırayı izliyorsa sen de kelimeleri ona göre dizersin. Şu halde bu, dizilenlerin birbirine karşı konumlarının dikkate alındığı bir dizimdir”.³⁴⁴

Cürcânî kelimelerin nazımının harflerinkinden farklı olmasını, nazmı lafız dizimine indirgeyenlere karşı bir argüman olarak kullanmaktadır. Ona göre harflerin diziminde zihinsel bir süreç işlemezken kelimelerin diziminde buna ihtiyaç vardır.³⁴⁵ Bunu söylerken Cürcânî aslında şuna işaret etmektedir; nazmı lafızların dizimine indirgeyenlere göre harflerin dizimi ile lafızların dizimi arasında bir fark kalmamakta ve dizilenler arasındaki takdim ve tehirin bir anlamı bulunmamaktadır. Bu durum ise uygulama bakımından kabul edilebilir gözükmemektedir. Ancak nazım kök anlamında da ifade edildiği üzere rastgele bir dizim değil belli bir düzenin olduğu bir dizimdir. Zaten bundan dolayı dil alimleri bazen nazım yerine dokuma, telif etme, döküm, bina yapma, nakış ve süsleme gibi fiilleri kullanmışlardır. Dikkat edilirse işaret edilen fiillerin tamamında her bir parçanın yerinin bir sebepten dolayı belirlendiği bir durum söz konusudur. Bu parçalar rastgele dizilecek olursa bu dizim için işaret edilen fiiller kullanılmaz.³⁴⁶

Harflerin dizimini ve kelimelerin rastgele bir araya gelmesini nazım olarak değerlendirmeyen Cürcânî nazmı birbirine bağlanmış ve anlam bağı kurulmuş kelimelerin bir araya getirilmesi olarak kabul etmektedir.³⁴⁷ Bunu öz bir tanım olarak “kelimelerin mânaları

³⁴² Cürcânî, *Delâilu’l-i‘câz*, 49.

³⁴³ Cürcânî, *Kitâbu’t-Ta’rîfât*, 106; Hasan el-Kuveysinî, *Şerhu’s-Süllem* (İstanbul: Şefkat Yayıncılık, ts.), 22.

³⁴⁴ Cürcânî, *Delâilu’l-i‘câz*, 49.

³⁴⁵ Cürcânî, *Delâilu’l-i‘câz*, 49-50.

³⁴⁶ Cürcânî, *Delâilu’l-i‘câz*, 49.

³⁴⁷ Cürcânî, *Delâilu’l-i‘câz*, 55.

arasında nahiv anlamlarını gözetmek”³⁴⁸ şeklinde ifade eden Cürçânî bunu nahiv ilminin kurallarına ve usulüne uygun olarak sözü dizayn etmek şeklinde açıklamaktadır. Bu itibarla kelimelerin sözlük anlamlarında bulunmayan konumsal özelliklere göre kelimelerin dizilmesi nazmı ifade etmektedir. Cürçânî konumsal özelliklere şu örnekleri vermektedir;

- Bir ismin, bir fiilin fâili veya mef’ulü olması
- İki isimden birinin diğerine haber yapılması
- İki isimden birinin diğerine sıfat, tekid ve bedel gibi yollarla tabi kılınması
- Cümle tamamlandıktan sonra bir ismin sıfat, hal veya temyiz olarak zikredilmesi
- Olumlu bir anlamı olumsuzluk, soru ve temenni anlamlarını ifade edecek harfler getirilmesi
- İki fiilden biri diğeri için şart yapılmak istendiğinde bu iki fiilden önce bu anlamı ifade edecek harf veya ismin getirilmesi

Bu ve benzeri işlemler yapılmadan kelimelerde nazımdan söz edilemez. Bu işlemlerin ise lafza ait bir husus olmadığı açıktır.³⁴⁹

Cürçânî’nin nazım anlayışında anlam bağının kurulmuş olması en temel husustur. O bu özelliğinden yola çıkarak nazmı nahiv ilmi ile ilişkilendirmiş ve onu, nahiv ilminin gerektirdiği şekilde sözü düzenlemek olarak tanımlamıştır.³⁵⁰ Anlam bağının kurulması ile sadece öğeleri tamamlanmış olan cümleler değil Türkçe’de kelime öbeği olarak tanımlanan izafet ve sıfat terkipleri gibi terkipler de kastedilmektedir. Yukarıda anlam bağının kurulmasına ilişkin verilen örneklerde iki ismin birbirine tabi kılınması bu durumu açıklamaktadır.

Bir lafzın kendi anlamı dışında fâillik mef’ullük veya izafet gibi anlamları ifade etmesi mümkün değildir. O halde nazım diye ifade edilen, kelimelerin belli bir düzen içerisinde sıralanması aslında lafızların kendi özelliklerinden kaynaklanan bir dizim değildir. Burada akla şu soru gelebilir. “Neden herhangi bir söz için “mânaların dizilmesi” anlamına gelen nazmu’l-meânî ifadesi kullanılmaz? Bu soruyu Cürçânî örfte böyle bir kullanımın yerleşmemesi ile cevaplandırmaktadır. Ayrıca mâna ile birlikte nazım ifadesi kullanılsa bile “mâna dizmek” anlamına yakın bir şekilde “anlamları zihninde tertip etti/düzenledi” ve “anlamları birbiri üzerine inşa etti” gibi ifadeler kullanılmaktadır. Öte yandan belâgatçılar nazım yerine dokuma (nesc), nakşetme, süsleme (veşy) ve kalıba dökme (siyagat) gibi fiiller kullanmaktadır. Bu ifadelerin de lafızlarla değil anlamlarla ilgili olduğu konusunda Cürçânî’nin şüphesi bulunmamaktadır.³⁵¹

³⁴⁸ تَوَجَّيْ مَعَانِي النَّحْوِ فِيمَا بَيْنَ الْكَلِمِ (Cürçânî, *Delâilu’l-i’câz*, 84, 361, 362, 370, 371, 392, 395, 405, 415, 452, 454, 488, 525, 526, 546)

³⁴⁹ Cürçânî, *Delâilu’l-i’câz*, 55.

³⁵⁰ Cürçânî, *Delâilu’l-i’câz*, 81, 84, 361.

³⁵¹ Cürçânî, *Delâilu’l-i’câz*, 53.

Cürcânî'ye göre nazmın ikinci temeli vücûh ve fîrûktur. Onun bu kavramlarla kastettiği, aynı anlamın küçük bir değişiklikle farklı şekilde ifade edilmesidir. Zira Arapça'nın bu konuda oldukça zengin bir dil olduğunu söylemek gerekir. Mesela iki kelimelik basit bir cümlelerin müsnedinde³⁵² yapılan değişikliklerle şu cümleler kurulabilir;

- “زَيْدٌ مُنْطَلِقٌ” (Zeyd gitmektedir)
- “زَيْدٌ يَنْطَلِقُ” (Zeyd gidiyor)³⁵³
- “يَنْطَلِقُ زَيْدٌ” (Zeyd gidiyor)
- “مُنْطَلِقٌ زَيْدٌ”, (Gitmektedir Zeyd)
- “زَيْدُ الْمُنْطَلِقِ” (Zeyd, gitmekte olanıdır)³⁵⁴
- “الْمُنْطَلِقُ زَيْدٌ” (Gitmekte olan Zeyd'dir)
- “زَيْدٌ هُوَ الْمُنْطَلِقُ” (Zeyd var ya o, gitmekte olanıdır)
- “زَيْدٌ هُوَ مُنْطَلِقٌ” (Zeyd var ya o, gitmektedir)

Şart kipinin kullanılacağı basit bir cümle ise şu şekillerde kurgulanabilir;

- “إِنْ تَخْرُجْ أَخْرُجْ” (Çıkarsan çıkarım)
- “إِنْ خَرَجْتَ خَرَجْتُ” (Çıktıysan çıktım)
- “إِنْ تَخْرُجْ فَأَنَا خَارِجٌ” (Çıkarsan ben dışarıdayım)
- “أَنَا خَارِجٌ إِنْ خَرَجْتَ” (Ben dışarıdayım çıkarsan)
- “أَنَا إِنْ خَرَجْتَ خَارِجٌ” (Ben -çıkarsan- çıkarım)

Durum zarfı olarak Türkçeleştirilen hâl ise basit bir cümlede aşağıdaki şekillerde ifade edilebilir;

- “جَاءَنِي زَيْدٌ مُسْرِعًا” (Zeyd bana koşarak geldi)
- “جَاءَنِي يُسْرِعُ” (Bana koşarak geldi)
- “جَاءَنِي وَهُوَ مُسْرِعٌ” (O koşmakta olduğu halde bana geldi)
- “جَاءَنِي وَهُوَ يُسْرِعُ” (O koşuyor olduğu halde bana geldi)
- “جَاءَنِي قَدْ أُسْرِعَ” (Koşmuş olduğu halde bana geldi)
- “جَاءَنِي وَقَدْ أُسْرِعَ” (Koşarken bana geldi)

Cürcânî'nin örnek olarak zikrettiği bu cümlelerin³⁵⁵ anlamları hemen hemen aynı olsa da bunların arasında nüans olduğu bir gerçektir. Buna göre her bir cümlelerin kullanılacağı

³⁵² Cürcânî burada “müsned” kavramı yerine “haber”i kullanmakta ise de maksadı hem isim hem de fiil cümlelerinde tümleş konumunu ifade eden müsneddur.

³⁵³ Bu tarz cümleler genellikle mübtedânın tahsisi için kullanılmaktadır. Birinin gittiğinin kesin olup gidenle ilgili bir şüphe veya yanlış bilgi söz konusu olan durumlarda kullanılır. “(Başkası değil) Zeyd gidiyor” anlamını ifade eder.

³⁵⁴ Bu tarz cümleler haberle ilgili bir şüphe veya yanlış bilgi olduğu zaman kullanılmaktadır. Mesela uzaktan kim oldukları bilinen iki kişi görünse birinin gidip diğerinin geldiği bilirse gitme ve gelme arasındaki farkı ortaya koymak için bu cümle kullanılabilir.

³⁵⁵ Tercümesi verilen cümleler arasında tercümeyle yansıtılamayan nüanslar bulunmaktadır.

durum diğerlerinden farklıdır. Basit bir cümlemin kurulumunda farklı durumlar için tercih edilebilecek yukarıda bir kısmı örneklendirilen farklı kurgular bulunurken cümleler karmaşılaştıkça çok daha artmakta ve konuşana sonu görünmeyen bir alan açmaktadır.³⁵⁶ Ne var ki bu alan yine de nahiv ile sınırlıdır. Nahvin belirlediği sahanın dışına çıkıldığında fesâhatten söz edilemez. O halde Cürçânî'nin ifadesiyle “bir nazmin doğruluğuna veya yanlışlığına veya bir nazmin üstün nitelik taşıdığına dair bir yargı ile karşılaştığımızda sözü edilen doğruluk, yanlışlık ve üstünlük niteliğinin meâni'n-nahv (nahiv kuralları) ile ilişkili olduğunu görürüz”.³⁵⁷

Nazmin meâni'n-nahv ile ilişkisini gösteren bir başka husus ise nazmin sahibine aitliği konusundadır. Bir izafet olarak “Zeyd'in kölesi” terkihi ele alınacak olursa bu izafet, kölenin Zeyd'e ait oluşunu ifade eder. Bu aitlik ise kölenin Zeyd'in mülkünde bulunmasıdır. Bu durum şiir üzerinde düşünülecek olursa şiirin şaire aidiyeti hangi yönden gerçekleşmektedir sorusu akla gelecektir. Elbette kelimeler veya onların anlamları şaire ait kılınamaz. Şaire ait olan, kelimelerin arasında oluşan ve yukarıda örnekleri verilen meâni'n-nahv ile birlikte vücûh ve fûrûktur. Bu durumu ipek dokumayla kuyumculuğa benzeten Cürçânî şu ifadeleri kullanmaktadır;

İpek dokuyan kişi için ibrişim neyse; kuyumcu için altın ve gümüş neyse şair için de kelimeler odur. İpek kumaş, dokumacıya ibrişimden dolayı ait olmadığı gibi; bir takı kuyumcuya, malzeme olarak kullandığı altın ve gümüşten dolayı değil, üzerindeki işçilikten dolayı ait kılınır. Şiir de böyle olup söyleyenine, cümlede geçen tek tek kelimelerden dolayı ait kılınmaz. Bir şiiri söyleyenine ait kılarak örneğin “bu şiiri söyleyen kişi İmru'lkays'tır” dediğinde onu niye şiiri söyleyen kişi kıldığın üzerine düşünürsen bu hususu daha iyi anlarsın. Bu, şiirde geçen kelimeleri söylediği ve kelimelerin lafızları onun ağzından duyulduğu için midir? Yoksa kelimeleri telif etmek için gösterdiği çabadan dolayı mıdır? Kelimeleri söylediği ve lafızlar onun ağzından belirli bir sıra ile duyulduğu için onun şiiri söyleyen kişi sayıldığını iddia edersen o zaman şiiri rivayet eden kişiyi de söyleyen sayman gerekir. Çünkü o da şiiri telaffuz etmekte ve kelimelerini şairin söylediği sıra ile ağzından çıkarmaktadır. Ne var ki bunu söyleyebilme imkânın yoktur.³⁵⁸

Bu ifadeleriyle Cürçânî sözün sahibine aidiyeti üzerinden nazmin kelime ve mânasından ayrı bir unsur olduğunu kanıtlamaya çalışmaktadır. Kelimeler veya anlamların bir kişiye ait olması düşünülemez. Fakat sözel eserlerin bir sahibinin bulunduğu da aşıkardır. Dolayısıyla sözel eserlerin sahibine aidiyeti nazım yani sözdizim cihetiyledir.

³⁵⁶ Cürçânî, *Delâilu'l-i'câz*, 87.

³⁵⁷ Cürçânî, *Delâilu'l-i'câz*, 83.

³⁵⁸ Cürçânî, *Delâilü'l-i'câz*, çev. Osman Güman, 412-414.

Nazmın kelimeler arasında anlam bağının kurulması olarak tarif edilmesinden sonra i'câz veçhinin tespiti açısından bir sonraki aşama bunun zihinsel bir süreç olduğunun kanıtlanmasıdır. Bu itibarla Cürçânî farklı yönlerden bunu kanıtlamaya çalışmakta ve gelebilecek soruları önceden yanıtlamaktadır. Özet olarak ifade edilecek olursa Cürçânî'ye göre nazım, düşünülerek icra edilen bir sanattır. Öyleyse nazım lafızla değil anlamla ilişkilidir.³⁵⁹ Öte yandan lafızların özel bir sıra ile peş peşe gelmesinin sebebi lafızlar değildir. Lafızlar anlamların zarfı olduğu için anlamların sırasını izler. Söz dizimi esnasında bir anlamın zihinde aldığı sıraya göre onu ifade eden lafız sıraya girer.³⁶⁰

Cürçânî nazmın oluşumunda muhatabın durumunu ölçü almanın yanlışlığına değinmektedir. Muhatabın anlamı lafızların diziminden çıkarması anlamın lafızlara bağlı olduğunu ve anlamalar arasındaki sıranın lafızlardan kaynaklandığını düşündürebilir. Cürçânî bu düşüncenin hatalı olduğunu belirtmektedir. Çünkü önemli olan sözü telif edenin nasıl bir süreçle bu sözü telif ettiği. Sözü telif eden açısından da anlamların lafızlara bağlı olması ve lafızlardan çıkması mümkün değildir.³⁶¹

Cürçânî'nin nazma dair her bir açıklamasının anlamları zihinde dizme esasını kanıtlamaya yönelik olduğu görülmektedir. Onun bu düşüncesi muhtemelen itikadî anlayışının bir sonucudur. Çünkü nazmın zihinde veya dilde oluşturulmasının onun nazım anlayışına bir etkisinin bulunmadığı görülmektedir. Onun i'câz anlayışına göre fesâhat lafızda veya anlamda değil nazımdadır. Nazmın dilde veya zihinde gerçekleşmesi ise buna etki etmez. Bu bakımdan nazmın zihinsel bir süreç olduğunu hararetle savunması onun sıkı bir Eş'arî taraftarı olduğunu göstermektedir.

Nazımla birlikte ortaya çıkan tercihler sözün üstünlüğünü belirleyen temel kıstas haline gelmektedir. Sözün üstünlüğü ise fesâhat ve belâgat kavramları ile ifade edilmektedir. Şimdi de bu kavramlar inceleme altına alınacaktır.

1.3.1.5. Fesâhat ve Belâgat

Fesâhat kelimesi, ف-ص-ح kökünden türemiştir. Sözlükte; halislik, açıklık ve arı olma gibi anlamlara gelen bu kök sütün, bekletilerek üzerini kaplayan köpüğünden arınması anlamında kullanıldığı gibi yağmurun ve bulutun olmadığı açık hava için de kullanılmaktadır. İnsanlar ile kullanıldığında ise konuşma ile ilgili olduğu görülen bu kök açıklamak ve beyan

³⁵⁹ Cürçânî, *Delâilu'l-i'câz*, 51.

³⁶⁰ Cürçânî, *Delâilu'l-i'câz*, 52.

³⁶¹ Cürçânî, *Delâilu'l-i'câz*, 417.

etmek gibi anlamlara gelmektedir.³⁶² Bunlara ilaveten fasîh lisan akıcı konuşma anlamına gelirken, fasîh kelimeler ile Arapça kastedilmektedir. Buna binaen kişinin fasîh olması Arapça konuşması anlamına gelmektedir. Bu itibarla bir yabancıya Arapça öğrenerek zihninde kurguladığını Arapça ifade etmesi de bu kökle karşılanmaktadır.³⁶³

Belâgat ise ب-ل-غ kökünün mastarıdır. Bu kök sözlükte bir yere varmak, ulaşmak, yetişmek gibi anlamlara gelmektedir. Varılacak yere yaklaşmak ile varılabilecek son noktaya ulaşmak da bu kökle ifade edilmektedir.³⁶⁴ Çocuğun ergenliğe ulaşması bulûğ kelimesi ile anlatılırken bu kökle ilintili olarak peygamberin risaletini insanlara ulaştırmasına tebliğ veya iblâğ denilir.³⁶⁵ Mübâlağa ise bir kişinin var gücüyle çalışması veya çıkarılabilecek olan şeylerin çıkarılmaması anlamında kullanılmaktadır.³⁶⁶

Kur’ân’da hem fesâhat hem de belâgat direkt olarak yer almamaktadır. Ancak onların köklerinden türeyen bazı kelimeler kullanılmıştır. Fesâhat ile ilgili olarak ism-i tafdîl kalıbında “افصح” (efsah) ifadesi yer almaktadır.³⁶⁷ Hz. Mûsâ’nın (a.s.), kardeşi Hz. Harun’la (a.s.) ilgili olarak söylediği aktarılan bu ifadenin “daha açık”, “daha anlaşılır” gibi anlamlara geldiği görülmektedir.³⁶⁸ Kur’ân’da fesâhate göre belâgat sözcüğünün kökünden türeyen kelimelerin çok daha fazla olduğu görülmektedir. Altmış civarında âyette geçen bu kelimelerin genel itibarıyla ulaşma, ulaştırma gibi anlamlara geldiği görülmektedir.³⁶⁹ Ergenliğe ulaşma anlamının³⁷⁰ yanı sıra nihâî nokta anlamına gelen ifadeler de kullanılmıştır.³⁷¹ Kur’ân’da belâgatın kökünden türemiş olan çok sayıda kelime olsa da terim anlamını barındıran kullanım bulunmamaktadır. Bunda belâgatın terim anlamının sözlük anlamından uzaklaşmamasının etkisi olduğu söylenebilir. Buna karşılık fesâhatle ilgili olarak geçen “افصح” ifadesi ise tek olsa da fesâhatin terim anlamını ifade eden bir konumda bulunmaktadır.

Cahiliye döneminden Cürcânî’ye kadar geçen süreçte fesâhat ve belâgatın ifade ettikleri kök anlamın dışında dille ilgili yan anlamlarının çokça kullanıldığı görülmektedir. Hicretten yaklaşık yetmiş yıl önce vefat eden Câhiliye şairi Abîd b. el-Ebras, yaptıkları bir atışmada İmruülkays’a içerisinde “لسان فصيح” teribinin de bulunduğu “İşitmediği, duymadığı ve

³⁶² Ma’mer b. Müsennâ Ebû Ubeyde, *Mecâzu’l-Kur’ân*, thk. Fuat Sezgin (Kahire: Mektebetü’l-Hancî, 1381), 2/104; İbn Fâris, *Mu’cemu makâyisi’l-luga*, 4/506-507; İbn Manzûr, *Lisânu’l-‘Arab*, 2/544; Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsu’l-muhît*, 234.

³⁶³ İbn Fâris, *Mu’cemu Mekâyisi’l-Luğa*, 4/507

³⁶⁴ Ferâhîdî, *Kitâbü’l-‘Ayn*, 4/421; Cevherî, *es-Sihâh*, 4/1316-1317; İbn Fâris, *Mu’cemu makâyisi’l-luga*, 1/301-302; İbn Manzûr, *Lisânu’l-‘Arab*, 8/419.

³⁶⁵ Cevherî, *es-Sihâh*, 4/1316.

³⁶⁶ Ferâhîdî, *Kitâbu’l-‘Ayn*, 4/421; Cevherî, *es-Sihâh*, 4/1317.

³⁶⁷ el-Kasas, 28/34.

³⁶⁸ Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmi’u’l-beyân an te’vîli âyi’l-Kur’ân* (Mekke: Dâru’t-Terbiyeti ve’t-Türâs, ts.), 19/577.

³⁶⁹ el-Bakara, 2/196, 231, 232.

³⁷⁰ en-Nûr, 24/58.

³⁷¹ en-Necm, 53/30.

insanların hoşuna giden fasîh bir dile de sahip olmadığı halde hüküm verenler nedir?” sorusunu sormuş İmruülkays ona cevaben “bu mîzânlardır ki yeryüzünün rabbi olan Rahmân, insanların arasında ölçüt olarak onları indirmiştir” sözünü şiirsel tarzda söylemiştir.³⁷²

Henüz kavramsallaşmadığı dönemde fesâhatin kavram özellikleri üzerinde kalem oynatıldığı görülmektedir. Halîl b. Ahmed kalb usulü ile meydana getirdiği *Kitâbu'l-‘Ayn* adlı eserinde kelimelerin sıralamasını harflerin mahreç özelliklerine göre yapmıştır. Bu durum onun harflerin mahreç özellikleri üzerinde yoğun bir şekilde çalıştığını göstermektedir. Onun, harfleri sınıflandırarak kelime oluşumunda sınıflar arası bazı kuralları zikretmesi³⁷³ tenâfura yönelik ilk ilkelerden kabul edilmektedir.³⁷⁴ Açık bir şekilde tenâfurdan bahsetmese de Halîl b. Ahmed’in Arapça’da hangi sınıftaki harflerin yan yana gelebileceğine değinmenin de ötesine geçerek bölüm başlarında bazı harflerin bazı harflerle bir araya gelemeyeceğine yönelik hükümler vermesi de fesâhatin kavramsallaşma sürecine katkıda bulunmuştur.³⁷⁵

Ma’mer b. Müsennâ daha önce işaret edilen Kasas sûresinin 34. âyetini açıklarken âyette geçen “أفصح” ifadesini ta’kîd ile aynı kökten türeyen “ukde” ile açıklamaktadır. Ona göre Hz. Mûsâ’nın (a.s.) bu talebinin sebebi dilindeki, konuşmasını zorlaştıran problemidir. Bu problemi ukde kelimesi ile ifade eden Ma’mer b. Müsennâ, fasîhin bu anlamıyla kullanımına örnek olarak sesi saf olan at ve develer için söylenen “فصيح الصَّهِيل” ve “فصيح الهدير” ifadelerini kullanmaktadır.³⁷⁶ Ma’mer b. Müsennâ’nın “أفصح” ifadesini “ukde” kelimesi ile tefsir etmesinde Kur’ân’a dayandığını söylemek gerekir.³⁷⁷ Kur’ân’ın bizzat fesâhati dildeki düğüm anlamına gelen ukde ile ilişkilendirmesi müfessirleri de “أفصح” ifadesini ukde ile ilişkilendirmeye sevk ettiği söylenebilir. Bu itibarla tâ’kîdin fesâhat ile ilişkilendirilmesinde hem Kur’ân’ın işaret edilen tefsiri hem de müfessirlerin bu ilişkiyi görmesinin etkisi inkâr edilemez.

Câhiz’in naklettiği bir diyalogda fesâhatin hemen hemen bütün alt kavramlarına değinildiği görülmektedir; Sümâme b. Eşras (ö. 213/828) Cafer b. Yahyâ el-Bermekî’ye (ö. 187/803) beyânın ne olduğunu sormuş, o da “ismin (lafzın), kastettiğin anlamı kapsaması, demek istediğini açık bir şekilde ortaya koyması, ikinci bir anlamı düşündürmemesi ve düşünmeye ihtiyaç bırakmamasıdır. Bunu sağlayacak olan şey de zorluktan, yapmacıklıktan ve

³⁷² İmruülkays, *Dîvânu İmrî’l-Kays*, 114.

³⁷³ Ferâhîdî, *Kitâbu'l-‘Ayn*, 1/51-52.

³⁷⁴ İsmail Durmuş, “Tenâfur”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2011), 40/439.

³⁷⁵ Ferâhîdî, *Kitâbu'l-‘Ayn*, 1/60, 3/5, 7/5,

³⁷⁶ Ebû Ubeyde, *Mecâzu'l-Kur’ân*, 2/104.

³⁷⁷ Tâhâ sûresinde Hz. Mûsâ (a.s.) ile ilgili olan bölümde Allâh ondan firavuna gitmesini isteyince o Allâh’a “Rabbim, benim göğsüme genişlik ver. İşimi kolayla. Dilimden de (şu) düğümü çöz ki sözümü iyi anlasınlar. Bana kendi ailemden bir de vezîr ver, biraderim Hârûn’u.” diye duâ etmektedir. (Tâhâ, 20/24-31) Buradaki anlatım Kasas, 28/34’deki anlatımla beraber düşünüldüğünde Tâhâ, 20/27’de geçen “ukde” ifadesinin Kasas, 28/34’de geçen “efsah” ifadesinin bir tefsiri mahiyetinde olduğu görülecektir.

karmaşıklıkta (ta'kid) uzak olması, te'vile mahal bırakmamasıdır" şeklinde cevap vermiştir.³⁷⁸ Bu açıklamasında Cafer b. Yahyâ her ne kadar beyânın ne olduğunu ifade etse de fesâhat şartlarından olan ta'kide yer vererek fesâhat kavramının şekillenmesine katkı sağlamıştır.

Câhiz'e kadar geçen bu dönemde fesâhatin, altında ta'kid ve tenâfur gibi kavramları olan bir terime dönüşmeye başladığı görülmektedir. Aynı durum belâgat için de geçerlidir. Câhiz'in aktardığına göre Muâviye, belâgatı icâz olarak tanımlayan İbn Ayyâş'a icâzın ne olduğunu sormuş, o da bunun üzerine "duraklamadan cevap vermek ve hataya düşmeden konuşmaktır" yanıtını vermiştir. Sonra bunu daha da özetleyen İbn Ayyâş belâgatı "duraklamamak ve hataya düşmemek" şeklinde tanımlamıştır.³⁷⁹

Abdühamîd el-Kâtib (ö. 132/750) belâgatı "anlamın, sözün en yakın (uygun) veçhi (sûret) ile zihinlere ulaştırılması" şeklinde tanımlamaktadır.³⁸⁰ Bu ifadenin, Cürcânî'nin daha önce değinilen garaz-sûret ayrışmasında onu ilk yönlendiricilerden biri olduğu söylenebilir. İbnu'l-Mukaffa' ise belâgatı, "hakikatin gizli kalan kısımlarını açığa çıkarmak ve hakkı bâtil kisvesinde göstermek" diye tanımlamıştır.³⁸¹ Bu tanımlamada terim anlamına yakın bir şekilde belâgatın düşünceyi muhataba ulaştırma anlamının ifade edildiği açıktır. Ne var ki İbnu'l-Mukaffa' belâgatın mahiyetine yönelik bir tanımlama yapmamış belâgatın kullanılma sebeplerini öne çıkarmıştır. Başka bir açıklamasında ise o belâgatı şöyle tanımlamaktadır;

Belâgat, farklı birçok yerde ortaya çıkan anlamların kolektif adıdır. Bazen sessizlikte, bazen dinlemekte, bazen işaretle, bazen münakaşada, bazen cevap verirken, bazen söze başlarken, bazen şiirde, bazen kız isteme merasiminde veya bazen mektup yazarken belâgat ortaya çıkar. Genel itibarıyla bu yer ve durumlarda ortaya çıkan, mâna ve kısalığa işaret eden şey belâgattir.³⁸²

İbnu'l-Mukaffa'ın bu ifadelerinden belâgatın bulunduğu yerleri dörde ayırdığı, bunların; sessizlik, dinlemek, işaret etmek ve konuşmak olduğu anlaşılmaktadır. İfadenin devamında geçen hususların kelamın çeşitli türlerine işaret ettiği söylenebilir.³⁸³ İbnu'l-Mukaffa'ın konuşmamayı da belâgat türleri arasında kabul etmesi kelamın yokluğu sebebiyle asıl itibarıyla belâgat olmasa da kimileri tarafından mecâzî belâgat olarak kabul edilmiştir. Çünkü faydası olmayacak yerde susmak konuşmaktan daha doğru kabul edilmektedir. Ebu'l-Atâhiyye'nin de dediği gibi "Söylenen her şeyin bir cevabı vardır. Çirkin olanların cevabı ise susmaktır."³⁸⁴

³⁷⁸ Câhiz, *el-Beyân*, 1/106; Dayf, *el-Belâga*, 23.

³⁷⁹ Câhiz, *el-Beyân*, 1/98.

³⁸⁰ Ebû İshâk el-Husarî, *Zehru'l-âdâb ve semeru'l-elbâb* (Beyrut: Dâru'l-Cil, ts.), 1/159.

³⁸¹ 'Askerî, *Kitâbu's-sinâ'ateyn*, 53.

³⁸² Câhiz, *el-Beyân*, 1/114.

³⁸³ Dayf, *el-Belâga*, 20-21.

³⁸⁴ 'Askerî, *Kitâbu's-Sinâ'ateyn*, 14.

Ayrıca alıntılanan metnin devamında İbnu'l-Mukaffa', kelamın uzatılması veya kısa tutulması gereken yerler olduğuna işaret etmektedir. Uzatmanın gerekli olduğu yerlerde dinleyicinin usanmasını kabul etmeyen İbnu'l-Mukaffa' a göre her durumun bir hakkı vardır ve buna riayet edildiği zaman başka şeylerin önemi kalmamaktadır. İbnu'l-Mukaffa' ın bu ifadeleri mukteza-yı hâlin ilk versiyonu olarak kabul edilebilir.

Halîl b. Ahmed'e göre dilin ağırlığı, kişinin belâgat yönünden eksikliğini göstermektedir.³⁸⁵ Tam aksine sözdeki tabîî akıcılık ise sözün fasîh ve belîğ olduğu anlamına gelmektedir.³⁸⁶ Başka bir yerde ise sözü üstün kişi fasîh ve belîğ olarak tanıtılmaktadır.³⁸⁷ Halîl b. Ahmed'in bu açıklamalarından sözün güzelliğini ve hatasızlığını ifade etmek için fasîh ve belîğ sıfatlarının bir ikileme şeklinde kullanıldığı anlaşılmaktadır.

Câhiz'in aktardığı bir rivayette Ebû Abdullah İbnu'l-A'râbî (ö. 231/846), Mufaddal ed-Dabbî'nin (ö. 178/794 [?]) kendisine şunları söylediğini aktarmaktadır; "bir a'râbîye "belâgat nedir?" diye sordum. O da "belâgat acze düşmeden îcâz, gevezelik etmeden itnâb yapmaktır" diye cevap verdi." Bunun üzerine Ebû Abdullah İbnu'l-A'râbî, Mufaddal ed-Dabbî'ye "peki sana göre îcâz nedir" diye sormuş, o da "fazlalıkları atmak, uzakta olanı yaklaştırmaktır" diye cevap vermiştir.³⁸⁸

Câhiz'in fesâhat ve belâgat alanında önemli dönüm noktalarından biri olduğunu söylemek yerinde olacaktır. Ondan önce fesâhat ve belâgata ilişkin açıklamalar çok yoğun olmadığı gibi bu kavramlara ilişkin verilerin çoğu zaman doğrudan tanımlamalarla değil dolaylı olarak elde edildiği görülecektir. Üstelik eserlerde genellikle iki kavram bir bütün olarak değerlendirilmemiş ve fesâhatle ilgili bilgi bulunan yerlerde belâgata, belâgatla ilgili bilgi bulunan yerlerde fesâhate yer verilmemiştir. Bu durum fesâhat ve belâgatı birbirinden bağımsız bir şekilde ele almayı mümkün kılmıştır. Ancak Câhiz'in eserlerinde birçok belâgat tanımı ve fesâhatle ilişkili çeşitli bilgiler bulunmaktadır. Bu sebeple Câhiz'den itibaren önemli isimlerin fesâhat ve belâgat kavramlarına bakışını birlikte değerlendirmek bir zorunluluk olmuştur.

Câhiz, bir kavram olarak fesâhati lahn olgusu ile birlikte ele almaktadır. Ona göre dilde hiç lahna düşmemek yani hata yapmamak fasîh bir dile sahip olmak anlamına gelmektedir.³⁸⁹ Benzer bir şekilde fesâhat "lûkne"³⁹⁰ kavramının zıttı olarak ele alınmıştır. Câhiz'e göre fesâhat dilde ağırlık ve tutukluk bulunmamasını ifade eder.³⁹¹ Bu açıklamalarından yola çıkarak

³⁸⁵ Ferâhîdî, *Kitâbu'l- 'Ayn*, 3/383.

³⁸⁶ Ferâhîdî, *Kitâbu'l- 'Ayn*, 5/77.

³⁸⁷ Ferâhîdî, *Kitâbu'l- 'Ayn*, 8/269.

³⁸⁸ Câhiz, *el-Beyân*, 1/99.

³⁸⁹ Câhiz, *el-Beyân*, 2/152.

³⁹⁰ Câhiz yaygın bir şekilde kullanılmayan bu kavramı mahreç bozukluğu anlamında kullanmaktadır. (Câhiz, *el-Beyân*, 1/78)

³⁹¹ Câhiz, *el-Beyân*, 1/148.

Câhiz'in fesâhat anlayışının, dilin akıcılık ve hatasızlığı üzerine kurulu olduğu söylenebilir. Öte yandan fesâhat herhangi bir dile özgü değildir. Dolayısıyla hangi dili konuşursa konuşsun kendisini güzel bir şekilde ifade edebilen herkes fasîhtir.³⁹²

Câhiz telaffuzu zor ve anlaşılması güç ifadelerden sakınmayı fesâhat olarak değerlendirmiş ve fesâhatin alanına giren birçok konuya temas etmiştir.³⁹³ Bu itibarla Câhiz'in fesâhat hakkındaki görüşlerinin, fesâhat kavramına temel teşkil ettiği ve fesâhat kavramına en çok katkı yapan isimlerin başında geldiği söylenmektedir.³⁹⁴

Câhiz, sözün gereksiz fazlalıktan ve ta'kîdden uzak olduğu zaman gönüllere daha çok etki edeceğini ve zihinlere daha iyi ulaşacağını belirtmektedir.³⁹⁵ Ta'kîd ona göre ifade edilmek istenen anlamları bozan ve lafızları kötü gösteren bir olgudur.³⁹⁶ Bu sebeple ta'kîdden uzak durmak fasîh kelamın şartları arasında yer almaktadır. Ta'kîdi, Kur'ân'da belirtildiği üzere Hz. Mûsâ'nın (a.s.) dilindeki "ukde" ile ilişkilendiren Câhiz'e göre Hz. Mûsâ (a.s.) daha fasîh bir şekilde meramını anlatmak, muradının daha açık olması, sözünün zihinlerin daha iyi anlaması için bu durumdan kurtulmak istemektedir ki birkaç âyet sonra Hz. Mûsâ'nın (a.s.) duasına icabet edildiği ifade edilmektedir.³⁹⁷

Câhiz'in, fesâhat ve belâgat kavramlarını net bir şekilde ayırmadığı iddia edilse de onun ifadelerinde belâgatı fesâhatin bir üst kavramı olarak kabul ettiği görülmektedir. Ona göre belâgat, sözü fasîh bir şekilde dinleyiciye ulaştırmaktır. Belâgatın anlamı bir şekilde muhataba iletmek olduğu iddia edilirse bu durumda fesâhat ile lükne, doğru ile yanlış arasında bir ayrım söz konusu olmayacaktır. Bu noktada belâgat ile beyânı eş anlamlı kabul ettiği görülen Câhiz fasîh olmayan bir sözün beyân kabul edilemeyeceğine işaret etmektedir. Kaldı ki bebeğin ağlama şekline atın kişneme tarzından ve diğer hayvanların seslerinden isteklerinin ne olduğu çoğunlukla anlaşılmaktadır. Ancak bunların belâgat ve beyân olduğu söylenemez.³⁹⁸

Belâgatı fesâhatin bir üst kavramı olarak gören Câhiz bir belâgat tanımı yapmamış olsa da belâgatın tanımı ile ilgili birçok nakilde bulunmuştur. Farklı kişilerden yapılan bu nakillerin birçoğuna daha önce yer verildiği için tekrara lüzum bulunmamaktadır. Bu tanımlamalar içerisinde bir tanesi ise Câhiz'e göre aktarılanlar içerisinde en güzellerindendir; "Lafzı ve mânası birbirleriyle yarışmayıp lafzı kulağa ulaşır ulaşmaz mânası da kalbe ulaşmadıkça hiçbir

³⁹² Câhiz, *Kitâbu'l-Hayevân*, 1/28.

³⁹³ Câhiz, *el-Beyân*, 1/31, 1/129, 2/7, 3/26; *Matlûb, Mu'cemu'l-mustalahât*, 3/278.

³⁹⁴ Sedat Şensoy, "Hatîb el-Kazvîni'de Fesâhat ve Belâgat Kavramları", *İslam Araştırmaları Dergisi* 17 (Ocak 2007), 26.

³⁹⁵ Câhiz, *el-Beyân*, 2/7.

³⁹⁶ Câhiz, *el-Beyân*, 1/129.

³⁹⁷ Tâhâ, 20/27; Câhiz, *el-Beyân*, 1/31.

³⁹⁸ Câhiz, *el-Beyân*, 1/148.

söz belâgat olarak isimlendirilmeyi hak etmez.”³⁹⁹ Câhiz’in en güzellerden biri olduğunu ifade ettiği bu tanımın, belâgatın mahiyetine yönelik olmadığı açıktır. Zaten ifade bakımından da bir tanım olarak kabul edilemeyecek bu cümlemin belâgatın muhatap cihetinden şartlarına değindiği söylenebilir. Cürçânî bu tanım ile lafzın sözlükteki anlamının kastedilmediğini düşünmektedir. Çünkü lafızların sözlük anlamları açısından zihne varma süreçleri arasında bir fark olması mümkün değil değildir. Öyleyse bu tanım ile lafzın sözlük anlamı değil anlamın anlama delaleti kastedilmektedir.⁴⁰⁰ Kinâye, mecâz ve istiâre gibi söz sanatlarında zihnin lafzın hakiki anlamından mecâzî anlamına ulaşmasında bir yarışın söz konusu olabileceğini belirten Cürçânî sözlük anlamı kastedilen lafızlarda ise böyle bir yarışı imkân dahilinde görmemektedir.

Abdullah İbnu’l-Mukaffa’dan ilk defa nakledilen konuma uygunluk şartını yani muktezâ-yı hâli Câhiz de söz konusu metni naklederek benimsediğini ifade etmektedir. Hatta o belâgatı Abdullah İbnu’l-Mukaffa’ gibi açıklayabilen bir başkası bulunmadığını aktarır. Konuma göre eğer sözün uzatılması gerekiyorsa Câhiz’e göre bunun zırvalamadan ve usandırmadan yapılması gerekir. Buna rağmen muhatap sözün uzunluğundan şikayet ediyorsa Câhiz’e göre böyle hasetçi bir dinleyicinin şikayetine itibar edilmez. Öte yandan sözün başında, maksadı yansıtan ögelerin bulunması gerekmektedir. Bu itibarla en güzel beyitler başı işitildiği anda kafiyesi anlaşılan beyitlerdir. Dolayısıyla maksada işaret etmeyen sözün bir faydası olamaz.⁴⁰¹

Câhiz, belâgat bağlamında lafız-mâna ve sûret ilişkisine değinmiş ve bu konuda şöyle söylemiştir: “Anlamlar yola atılmıştır. Arap olan da olmayan (acem) da, şehirli de köylü de bilir onu. Maharet; veznin tutturmakta, lafzı seçmekte, telaffuzun kolay, sözün doğallığında, ısıltılı ve sağlam dokulu oluşundadır. Şiir ancak anlamı kalıba dökme ve bir tür tasvir yani şekil verme sanatıdır.” Câhiz bu düşüncesini Hâlîl b. Ahmed’e isnat ettiği şu sözle delillendirmektedir; “Gelen ilham benim hoşuma gitmiyor. Hoşuma gidecek olan ise bana gelmiyor”.⁴⁰² Öyle anlaşıyor ki Câhiz’in bu ifadelerde anlamlar ile kastettiği şey Cürçânî’nin “garaz” diye tanımladığı temalardır. Sûret ise nazım ile görünür olan şeklin ifade ettiği anlamdır. Ne var ki Cürçânî sûret kavramını Câhiz’e dayandırır da anlamların yola atılmasını ve asıl olanın lafızlarmış gibi gösterilmesini çokça eleştirmektedir.

Fesâhat ve belâgat konusunda birçok isim kalem oynatmış olsa da Câhiz’den sonra bu alandaki en önemli simanın Ebû Hilâl el-‘Askerî olduğu söylenebilir. Ona göre fesâhat, zihindeki anlamın doğru bir şekilde dışarı çıkarılması şeklinde kabul edilirse kökleri farklı olsa

³⁹⁹ Câhiz, *el-Beyân*, 1/113.

⁴⁰⁰ Cürçânî, *Delâilu’l-i‘câz*, 267.

⁴⁰¹ İnce, “Teşekkül Öncesi Dönem Belâgat Akımları: Câhiz Örneği”, 923; *el-Beyân*, 114.

⁴⁰² Câhiz, *Kitâbu’l-Hayevân*, 3/67.

bile belâgat ile aynı anlama gelmektedir. Ancak fesâhat lafzın bir özelliği olarak düşünülüp beyânın mükemmellik aracı olarak kabul edilirse bu durumda fesâhat lafızla, belâgat ise anlamla sınırlandırılmış olur ki bu durumda ise fesâhat ve belâgat farklı anlamları ifade etmiş olur.⁴⁰³ Belâgat ise konuşanın zihnindeki anlamın güzel bir sunum ve makbul bir “sûret”le dinleyicinin zihnine girmesidir. Güzel sunum ve makbûl sûret belâgat için gereklidir. Çünkü bu ikisinin olmadığı durumda mâna anlaşılabilir bile söz belîğ sayılmaz. Ona göre belâgatın iki temel şartı bulunmaktadır. Birincisi mânânın anlaşılması, ikincisi ise lafzın makbul olmasıdır.⁴⁰⁴ Dikkat edilirse Ebû Hilâl de belâgat tanımında sûret kavramına yer vermiştir. Dolayısıyla Ebû Hilâl’in, Câhiz’in sûret kavramını biraz daha geliştirip Cürcânî’ye daha fazla alan açtığı söylenebilir.

Ebû Hilâl şiir yazımında dikkat edilmesi gereken hususlara değinmektedir. Ona göre lafızların seçimi ve bu lafızların yerlerinin doğru bir şekilde belirlenmesi sözün uyumunu gerektiren bir durumdur ki bu ikisi sözün güzelliği konusunda en önemli hususlardır. Bu ikisinin dışında eğer mümkünse mahreci kolay harflerin tercih edilmesi söze güzellik katan başka bir husustur. Ebû Hilâl sözün güzelliğini kemale erdiren son bir özelliğe değinerek bunun da hâle ve konuma uygunluk olduğunu ifade etmektedir. Bu özelliklerin bir araya geldiği şiir Ebû Hilâl’e göre dizilim, uyum ve akıcılık bakımından en güzel şiirdir.⁴⁰⁵ Ebû Hilâl’in güzel şiir için belirlediği bu hususların aslında onun belâgat ve fesâhat şartlarını temsil ettiği kabul edilebilir. Yukarıda sayılanlara ek olarak sözün başı ile sonu arasında bir uyum bulunmalı kelimeler birbirini itmemelidir. Kelimeler arasında tenâfur olmamalıdır. Çünkü kelimeler arasındaki tenâfur, Ebû Hilâl’e göre sözün en önemli noksanlıklarındandır. Tenâfurun zıttı “telâum” yani uyuşma kavramını kullanan Ebû Hilâl, lafızların uyumu ile ilgili tenâfur ve telâum dışında üçüncü bir seçenek bulunmadığını belirtmektedir.⁴⁰⁶

Câhiz’in de naklettiği “bir Fârisî’ye belâgat nedir diye sorulmuş, o da fasıl ve vasıl bilgisidir diye cevap vermiştir” rivayetini aktaran Ebû Hilâl belâgat açısından fasıl-vasıl bilgisini son derece önemli görmektedir. Ona göre her açıdan mükemmel olan bir sözün fasıl-vasıl bilgisi olmadan tertip edilmesi durumunda bu söz ipsiz inciler konumuna düşecektir.⁴⁰⁷

Cürcânî öncesinde fesâhat ve belâgat kavramları açısından en önemli isimlerden birisi de İbn Sinân el-Hafâcî’dir. Yaşadıkları dönem Cürcânî ile aynı olsa da Cürcânî’ye geçmeden İbn Sinân’ın fesâhat ve belâgat anlayışına değinmek gerekir. Çünkü İbn Sinân’ın fesâhat ve belâgat kavramlarının şekillenmesi, bu ikisinin birbirinden farkı ve kavramların içeriği

⁴⁰³ ‘Askerî, *Kitâbu’s-Sinâ’ateyn*, 7-8.

⁴⁰⁴ ‘Askerî, *Kitâbu’s-Sinâ’ateyn*, 10.

⁴⁰⁵ ‘Askerî, *Kitâbu’s-Sinâ’ateyn*, 141.

⁴⁰⁶ ‘Askerî, *Kitâbu’s-Sinâ’ateyn*, 142.

⁴⁰⁷ ‘Askerî, *Kitâbu’s-Sinâ’ateyn*, 142.

konularında doğrudan etkisi olmuştur. Öncelikle fesâhat üzerine kaleme aldığı *Sırru'l-fesâha* adlı eserine değinmek gerekir. Müellif eserin yazılma sebebini insanların fesâhat konusundaki anlaşmazlıkları olarak ifade etmektedir. Eserin amacı bu ihtilafı gidererek fesâhatin ne olduğunu ortaya koyabilmektir. Öte yandan fesâhatin hem edebî ilimler açısından hem de şer'î ilimler açısından son derece önemli olduğunu ifade eden İbn Sinân, edebî ilimler açısından bu önemin bariz olduğunu beyan etmektedir. Çünkü yazılan her şeyde seçilmesi gerekenle terk edilmesi gerekenlerin bilgisi fesâhat ile elde edilebilir. Fesâhatin şer'î ilimlerle olan alakasını ise İbn Sinân Kur'an'ın i'câzı yönünden kurmaktadır. Ona göre Kur'an'a muâraza edilememesinin sebebi fesâhattir.⁴⁰⁸

Fesâhat ve belâgat tanımlarını yapmaktan öte bu iki kavram arasındaki farka değinmesi İbn Sinân el-Hafâcî'yi bu noktada ilklerden yapmaktadır.⁴⁰⁹ İbn Sinân fesâhatin belâgattan farklı olarak lafızlarla da ilişkili olduğunu ortaya koymaktadır. Bu itibarla fesâhat lafızların bir özelliği olarak belâgat ise lafızların anlamlarının bir özelliği olarak ifade edilmektedir. İbn Sinân halen daha geçerli olan genel kabule göre “Her belîğ söz fasîhtir. Ancak her fasîh söz belîğ değildir” ifadesini hiç değişiklik yapmadan kullanmaktadır. Çünkü fesâhat şartlarını taşıyan bir söz, yerinde kullanılmazsa belîğ olmaz.⁴¹⁰ Bu ifadeleriyle İbn Sinân belâgat ve fesâhat kavramları arasındaki ilişkiyi de tespit etmiş olmaktadır.

İbn Sinân fesâhatin kelime ve kelâm açısından şartlarına da ayrı ayrı değinmektedir.⁴¹¹ Kelimenin fesâhati ile ilgili olarak İbn Sinân sakınılması gereken sekiz hususu dile getirmektedir.⁴¹² Kazvîni ve Sadeddin et-Teftâzânî (ö. 792/1390) bu hususların bir kısmının birleştirerek dört başlık altında incelemiştir.⁴¹³ Kelimenin fesâhati ile ilgili bu hususların güncelliğini koruduğunu söylemek gerekir.⁴¹⁴

İbn Sinân, kelâmın fesâhati ile ilgili olarak kelimenin fesâhatinde ifade edilen sekiz hususun dışında tenâfuru'l-kelimât, tekrar, kulağa hoş gelme ve nahiv kurallarına aykırılık gibi sakınılması gereken hususları dile getirmektedir. Bu hususların da sonraki müellifler tarafından lafzî ve manevî ta'kîd, nahiv kurallarına aykırılık ve tenâfuru'l-kelimât başlıkları altında birleştirildiği ifade edilmektedir.⁴¹⁵

⁴⁰⁸ Hafâcî, *Sırru'l-fesâha*, 13-14.

⁴⁰⁹ Güceyüz, *Temel Belâgat Terimlerinin Teşekkülü*, 107.

⁴¹⁰ Hafâcî, *Sırru'l-fesâha*, 59.

⁴¹¹ Hafâcî, *Sırru'l-fesâha*, 59.

⁴¹² Hafâcî, *Sırru'l-fesâha*, 64, 65, 66, 73, 77, 85, 87, 89.

⁴¹³ Kazvîni, *el-İzâh fî ulûmi'l-belâga*, 21-27; Sadeddin et-Teftâzânî, *Muhtasaru'l-meânî* (İstanbul: Salah Bilici Kitabevi, ts.), 13-16.

⁴¹⁴ Dayf, *el-Belâga*, 153; Bolelli, *Belâgat*, 15.

⁴¹⁵ Dayf, *el-Belâga*, 154.

İbn Sinân fesâhat şartları olarak hakiki anlamın uygun olmadığı yerde kinâye yapmak⁴¹⁶, kelimeler arası yapı bakımından uyum⁴¹⁷, fazlalıkların atılması⁴¹⁸, düşünmeye ihtiyaç bırakmayacak şekilde sözün açık olması⁴¹⁹, îcâz yaparken aşırıya kaçılmaması ve lafızların anlaşılabilir olması⁴²⁰ gibi hususları zikretmektedir. İbn Sinân bu şartların sadece fesâhat için değil aynı zamanda belâgat için de gerekli olduğunu ifade etmektedir.

Belâgatın fesâhatten farkını fesâhatin müfret kelime de bulunması, belâgatın ise sadece cümlede söz konusu olması ile açıklayan İbn Sinân daha sonra çeşitli belâgat tanımlarını yetersiz oldukları yönlerle birlikte ele alır.⁴²¹ Bunları yapmasının temel sebebinin ise yapılan tanımların eksik olduğunu gösterme çabası olabilir. Nitekim fesâhati belâgatı oluşturan iki parçadan biri olarak gören İbn Sinân belâgatla ilgili açıklamalarına Aristo'ya da işaret ederek hayvan-ı nâtık ile başlamaktadır. İnsanı diğer canlılardan ayıran ve ona üstünlük kazandıran özellik konuşmaktır. Fakat bu konuşma belâgat şartlarını barındıran konuşmadır. Böylesi bir konuşma kelimeler diye adlandırılır. İnsanı diğer canlılardan ayıran bu meziyetin yanlış kullanılması durumunda ise susmak daha güzel kabul edilmiştir.⁴²² Bu açıklamalarıyla İbn Sinân bir yandan Abdullah İbnu'l-Mukaffa'nın değindiği belâgat türlerinden sessizliğe işaret ederken bir yandan da yerinde konuşmamak anlamında değerlendirilebilecek boş konuşmaya vurgu yapmaktadır. Bu itibarla belâgatın iki parçasından biri olarak zikrettiği fesâhatten sonra ikinci parçası olarak da yerli yerinde konuşmayı dolayısıyla muktezâ-yı hâli kastettiği ifade edilebilir.

Bir belâgat terimi olarak fesâhat, sözü oluşturan kelimelerin ses, anlam ve ahenk bakımından kusurlarından arınmasıdır.⁴²³ Buna binaen fesâhatin daha çok lafza ve lafız güzelliğine bağlandığı söylenmektedir.⁴²⁴ Fesâhatte lafzın öne çıkması ile sarf ilmine uyum şartı söz konusu edilmektedir. Buna göre lafzın fasîh olmasının ön şartı sarf ilminin ön gördüğü kurallara uymaktır.⁴²⁵ Buna göre kök bükümlü bir dil olan Arapça'da farklı anlamları ifade etmesi için türetilen kelimelerde bu kurallara uyulmaması durumunda kelime fesâhat kapsamından çıkmaktadır. Bir diğer ön şart ise lafzın; kolay anlaşılan, yazarlar ve şairler

⁴¹⁶ Hafâcî, *Sırru'l-fesâha*, 163.

⁴¹⁷ Hafâcî, *Sırru'l-fesâha*, 169-170.

⁴¹⁸ Hafâcî, *Sırru'l-fesâha*, 205.

⁴¹⁹ Hafâcî, *Sırru'l-fesâha*, 220.

⁴²⁰ Hafâcî, *Sırru'l-fesâha*, 222.

⁴²¹ Hafâcî, *Sırru'l-fesâha*, 59-60.

⁴²² Hafâcî, *Sırru'l-fesâha*, 60-61.

⁴²³ Çögenli, *Arapça Belâgat*, 9.

⁴²⁴ 'Askerî, *Kitâbu's-Sinâ'ateyn*, 8; Mustafa Çuhadar, "Fesahat", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1995), 12/423.

⁴²⁵ Ali el-Cârim - Mustafa Emîn, *el-Belâgatu'l-vâdiha: el-beyân ve'l-meânî ve'l-bedî* (Mektebetü'l-İlmi'l-Hadîs, ts.), 11; Bolelli, *Belâgat*, 15-16; Seyyid Ahmed el-Hâşimî, *Cevâhiru'l-Belâğa fî'l-Meânî ve'l-Beyân ve'l-Bedî* (Beyrut: el-Mektebetü'l-'Asriyye, ts.), 19.

arasında yaygın bir şekilde kullanılan açık kelimelerden olmasıdır.⁴²⁶ Buna göre az bilinen lafızlar fesâhat kapsamından çıkmaktadır.

Fesâhat ağırlıklı olarak lafız için kullanılıyor olsa da dilbilginlerinin kelime, kelimeler ve mütekellimin kendisiyle nitelendirilebileceği konusunda fikir birliği olduğu görülmektedir.⁴²⁷ Bu itibarla belli şartları taşıyan kelime “fasîh kelime” diye nitelenirken bu kelimelerin oluşturduğu söze “fasîh söz/kelam” denilebilir. Aynı şekilde fasîh sözü oluşturan kişi de fasîh diye nitelenebilmektedir. Dikkat edilirse her bir fesâhat niteliği bir öncekine bağlanmaktadır. Dolayısıyla kişinin fesâhatinin, sözün fesâhatine; sözün fesâhatinin ise kelimenin fesâhatine bağlı olduğu söylenebilir.

Bir kelimenin fasîh olabilmesi için dört şeyden uzak olması gerekmektedir. Bunlar; tenâfurî’l-hurûf⁴²⁸, kıyasa aykırılık⁴²⁹, garâbet⁴³⁰ ve kelimenin kulağa hoş gelmemesidir. Kelamın fesâhatinde ise altı şeyden kaçınılması gerekir. Bunlar; tenâfurî’l-kelîmât⁴³¹, fiillerin atıfsız olarak ardışık kullanımı, za‘fu’t-te’lif⁴³², ta‘kîd⁴³³, gereksiz tekrar⁴³⁴, zincirleme isim tamlaması ve sıfatların peş peşe gelmesidir. Mütekellimin fesâhati ise konuşanın, maksadını fasîh bir sözle ifade edebilmesidir.⁴³⁵

Bir ilim dalı olarak belâgat “edebiyat kaideleri ve edebî sanatlarla ilgili meânî, beyân ve bedî’i içine alan ilim dalı” şeklinde tanımlanmaktadır.⁴³⁶ Başka bir tanıma göre ise belâgat “doğru bir mânâyı, kendisine uygun olan üstün ifadelerle anlatmaktır”.⁴³⁷ Buna göre belâgatın temelde iki unsuru bulunmaktadır. Bunlar fesâhat ve duruma uygunluk anlamında kullanılan muktezâ-yı hâldir. Sözün her yönden kusursuz olması anlamına gelen fesâhatin, belâgatın ön şartı olduğu söylenebilir. Belâgatı fesâhatten ayıran unsur ise muktezâ-yı hâl kavramı yani duruma uygunluktur. Bu sebeple bazı tariflerde belâgat sadece muktezâ-yı hâl uygunluk olarak tanımlanmıştır.⁴³⁸

Belâgatın fesâhatten farklı olarak kelimenin bir niteliği olması düşünülemez. Çünkü sözlük maddeleri olan kelimelerin mukteza-yı hâl uygunlukları söz konusu değildir. Bu sebeple belâgat sadece kelamın ve mütekellimin bir niteliği olarak kullanılmaktadır. Kelamın

⁴²⁶ Hâşimî, *Cevâhiru’l-Belâğa*, 19.

⁴²⁷ Hâşimî, *Cevâhiru’l-Belâğa*, 19; Bolelli, *Belâgat*, 14.

⁴²⁸ Tenâfurî’l-hurûf: Mahreçlerinin yakın olması sebebiyle kelimeyi oluşturan harflerin telaffuzunun zor olması.

⁴²⁹ Kıyasa Aykırılık: Kelimenin dilbilgisi kurallarına aykırı olması.

⁴³⁰ Garâbet: Kelimenin kullanımının yaygın olmaması, şiir ve nesirlerde sık rastlanmaması.

⁴³¹ Tenâfurî’l-kelîmât: Bazı kelimelerin yan yana gelmesi ile oluşan telaffuz zorluğu.

⁴³² Za‘fu’t-te’lif: Sözün nahiv kurallarına aykırı olarak telif edilmesi.

⁴³³ Ta‘kîd: Sözün, anlama açık bir şekilde delalet etmemesi.

⁴³⁴ Gereksiz Tekrar: Fiil, isim veya harflerin anlamayı zorlaştıracak şekilde ve faydasız olarak tekrar edilmesi.

⁴³⁵ Hâşimî, *Cevâhiru’l-Belâğa*, 19-43; Bolelli, *Belâgat*, 14-27.

⁴³⁶ Kılıç, “Belâgat”, 380.

⁴³⁷ Bolelli, *Belâgat*, 28.

⁴³⁸ Cürcânî, *Kitâbu’t-Ta’rîfât*, 106.

belâgatı; sözün, lafızları fasîh olmakla birlikte muktezâ-yı hâle uygun olmasıdır.⁴³⁹ Şu halde belâgat kavramını anlamaya yarayan kilit ifadelerden biri muktezâ-yı hâle uygunluktur. Muktezâ-yı hâle uygunluk ise yerinde, yeterince ve muhataba göre söz söylemek olarak tanımlanabilir.⁴⁴⁰ Mütেকellimin belâgatı ise bir alışkanlık ve meleke olarak kabul edilmektedir. Bu meleke ile de belâgat şartlarına uygun söz telif edilmektedir.

Muktezâ-yı hâl kavramında “hâl” ile mütেকellimin ve muhatabın içinde bulunduğu durum kastedilmektedir. “Muktezâ” ise bu durumda yapılması uygun olan şeyi ifade etmektedir. Mütেকellimin sözü bu uygunluğa göre telif etmesi ise muktezâ-yı hâle uygunluk olarak tanımlanabilir. Basit bir örnekle açıklamak gerekirse muhatabın övüleceği bir durumda sözü uzatmak (itnâb) gerekli olduğu gibi muhatabın zeki olduğu farklı bir durumda ise sözü kısa tutmanın (îcâz) uygunluğundan bahsedilebilir. Buna göre övme ve muhatabın zekâsı hâl, işaret edilen bu durumlarda sözü uzatmak veya kısaltmak ise muktezâ olarak ifade edilmektedir. Mütেকellimin bu gerekliliklere uyması ise muktezâ-yı hâle uygunluk olarak kabul edilmektedir.⁴⁴¹

Fesâhat ve belâgat tanımlarından anlaşıldığı üzere belâgat, fesâhati kuşatan bir kavramdır. Fesâhatte lafzın kurallara uygun ve anlaşılabilir bir kelime olması şart koşulurken belâgat ise bu kelimelerden oluşan yapının muktezâ-yı hâle uygun olarak muhataba ulaştırılmasıdır. Bu bakımdan belîğ olmakla nitelenen söz veya kişi aynı zamanda fasîhtir. Ancak aksi hüküm geçerli değildir.⁴⁴²

Günümüz fesâhat ve belâgat tanımlarının yanı sıra bu kavramların birbiriyle olan ilişkisi ekseriyetle İbn Sinân’ın belâgat anlayışı çerçevesinde şekillenmiştir. Ancak bu çalışmada genel itibarıyla Cürcânî’nin fesâhati belâgata eşdeğer gören anlayışı benimsenmiştir. Çünkü zaten Cürcânî’nin fesâhat ve belâgatı tanımlamak ve bu ikisi arasındaki farkı belirlemek gibi bir amacı olmamıştır. Dilbilgisi üzerine yaptığı çalışmalardan sonra yöneldiği belâgat sahasında Cürcânî’nin temel amacının, özelde Kur’ân’ın i’câzı ile ilgili basmakalıp ifadelerin bilimsel bir zemine oturtulması genelde ise belli kriterler çerçevesinde sözlerin fesâhat ve belâgat derecelerinin belirlenmesi olduğu söylenebilir.⁴⁴³ Cürcânî bu durumu şu sözleriyle ifade etmektedir; “Beğendiğin her söz ve güzel bulduğun her lafız için bilinen ve akılla açıklanabilir bir güzellik sebebi olmalı ve bizim bunu dille ifade edecek bir yolumuz ve doğruluğunu ispat

⁴³⁹ Bk. Hâşimî, *Cevâhiru’l-Belâğa*, 40; Bolelli, *Belâgat*, 28.

⁴⁴⁰ Bolelli, *Belâgat*, 28.

⁴⁴¹ Bolelli, *Belâgat*, 28-29.

⁴⁴² Cürcânî, *Kitâbu’t-Ta’rifât*, 106.

⁴⁴³ Nasrullah Hacımüftüoğlu, “Fahreddin er-Râzî’nin Belâgat ve İ’câz Teorisi”, *İslâm Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî*, ed. Ömer Türker - Osman Demir (İstanbul: İSAM yayınları, 2013), 267.

edecek bir delilimiz bulunmalıdır.”⁴⁴⁴ Bu sebeple Cürcânî, fesâhat ve belâgatın teorik tanımlarını yapmayı değil bunların pratikteki karşılıklarını yani fasîh ve belîğ olan sözlerin hangi özellikleri sebebiyle bu vasıfları kazandığını genel geçer kurallarla belirlemeyi hedeflemektedir. Bu itibarla Kur’ân’ın i’câzının, onun fesâhat ve belâgatında olduğuna yönelik altı boş ifadelerin yeterli olmadığını düşünen Cürcânî şu ifadeleri kullanmaktadır;

Sözdizimlerini (nazım), sıralamaları (tertip) ve anlam örgülerini (nesc) birbiri ile karşılaştırıp “falanca mâna, bu şiirde şu şiirdekenden daha açık görünmektedir”, “falanca konu bu şiirde önemli olduğu gibi şu şiirde de önemlidir” ve benzeri cümleler kurarak bir kıyas yapmanın ötesinde ne yaptınız? Bu söyledikleriniz, dediğiniz gibi doğrudur. Ama bir sözün niye diğerinden üstün olduğunu bize anlatmanız ve bir şey belirlenir ve açıklanır gibi, üstünlük niteliklerini açıklamamız gerekir. Sözdiziminin nasıl olacağı ile ilgili hususları açıklamadan, niteliklerini anlatmadan ve örnekler vermeden “Üstünlük, sözdiziminin nasıl olduğu ile ilgili birtakım hususlardır ve kelimelerin birbirinin ardı sıra getirilmesinde izlenen özel bir yoldur” demeniz bize yeterli gelmiyor. (...) Fesâhatin “kelimelerin özel bir tarz üzere veya anlamın belirgin olacağı bazı yollarla dizilmesi ve birbirine eklenmesi ile ilgili bir hususiyet” şeklinde veya buna benzer kapalı bir söz ile açıklanması, bilinmesi için yeterli olsa buna benzer tanımlar diğer bütün sanatlar için de yeterli olurdu. (...) Ama bu, aklı başında birinin söylemeyeceği bir sözdür. (...) Şu halde fesâhatin ne olduğunun bilinmesi için rastgele bir karşılaştırma yapmak, ifadesi açık olmayan niteliklerle tanımlamak ve ucu açık sözler söylemek yeterli değildir. Sözü açıklayıp ayrıntısına girmedikçe, sözdizimindeki değişken birçok özelliğe el atıp onları birer birer sayarak adını koymadıkça ve dili, bir ipek ustasının dokumadaki her ilmeği bildiği gibi, bir marangozun yaptığı kapıdaki bütün parçaları bildiği gibi ve bir mimarın ortaya koyduğu mimari eserdeki her bir tuğlayı bildiği gibi bilmediğin sürece fesâhat hakkında hiçbir şey biliyor sayılmazsın.⁴⁴⁵

Fesâhatin sadece tanımının yapılmasını yeterli görmeyen Cürcânî bu tavrını Kur’ân’ın i’câzı konusunda da sürdürmektedir. Kur’ân’ın i’câzı konusunu araştırmalarının merkezine koyduğu görülen Cürcânî i’câzın, Kur’ân’ın nazım ve lafzındaki üstünlükler, âyet başlangıç ve bitişindeki güzellikler, haberlerin sunuluş tarzı ve bunun gibi ifadeler ile açıklanmasını yeterli görmemektedir.⁴⁴⁶ Çünkü bu açıklama, sûrelerdeki üstün seviyeyi görebilenler için geçerli olsa da bunu göremeyenler için i’câzı açıklamaktan uzaktır. Bu sebeple Cürcânî Kur’ân’ın i’câzını ifade etmede kullanılan fesâhat, belâgat, beyân ve berâ’at ifadeleri üzerinde çokça düşündüğünü ifade etmektedir.⁴⁴⁷ Fakat bu düşünce işaret edilen ifadelerin kavramsal çerçevesi üzerine değil pratik uygulamaların mahiyetine yöneliktir.

⁴⁴⁴ Cürcânî, *Delâilu’l-i’câz*, 41.

⁴⁴⁵ Cürcânî, *Delâilu’l-i’câz*, çev. Osman Güman, 40-42.

⁴⁴⁶ Cürcânî, *Delâilu’l-i’câz*, 39.

⁴⁴⁷ Cürcânî, *Delâilu’l-i’câz*, 34.

Cürcânî hem fesâhatin hem de i'câzu'l-Kur'ân'ın tanımlarının yapılmasından öte bu tanımların pratikteki karşılıklarının araştırılmasını daha önemli görmektedir. Çünkü Cürcânî'ye göre tanımların yapıldıktan sonra pratikteki uygulamaların araştırılmaması bir cehalet örneği olarak kabul edilir. Cürcânî bu durumu bir şiirle açıklamaktadır;

Sözler söylerler, ne olduğunu bilmezler.

Gelin, güzelce açıklayın denilse beceremezler.⁴⁴⁸

Cürcânî lafızcılık karşısında konumlandığı için fesâhatin de lafızda ortaya çıkmasına şiddetle karşı çıkmaktadır. Bu itibarla fesâhat, Cürcânî'de anlamdaki bir seçkinlik sebebiyle sözün kazandığı bir nitelik olarak kabul edilmektedir. Fakat anlam göz ardı edilerek sadece lafız olmak itibarıyla lafza ait bir nitelik değildir.⁴⁴⁹ Bu görüşünü Hud sûresinin 44. âyetiyle⁴⁵⁰ delillendiren Cürcânî şu ifadeleri kullanmaktadır;

Âyet üzerine düşünülünce i'câzı fark edilir ve kulak duyduğu şeye hayran kalıp söyleyecek söz bulamaz. Kuşkusuz bu apaçık üstünlük, kelimelerin yan yana dizilişinden kaynaklanır. Bu sözün güzelliği, birinci kelimenin ikincisiyle, ikincinin üçüncüsüyle... buluşması sonucu gerçekleşir. Kelimelerin bütününden ortaya çıkar.⁴⁵¹

Cürcânî fesâhatin salt lafızlardan kaynaklanmadığını, lafızlar arasında fesâhat bakımından bir derecelendirme söz konusu olamayacağını belirterek ilgili âyetteki güzellikleri şu şekilde sıralamaktadır;

Yere nidâ edilip sonra emir verilmesinde yüceltme vardır. Münâdâ ile nidâ edatı arasında *يَا* (eyyü) lafzı kullanılmaksızın nidânın doğrudan *يَا* (yâ) ile yapılması yani *يَا أَيُّهَا الْأَرْضُ* (yâ eyytühe'l-ardu) denilmeyip *يَا أَرْضُ* (yâ ardu) denilmesi ve suyu *كُ* 'e yani ikinci tekil şahıs zamirine izafe ederek “suyunu yut” denilmesi de böyledir. Sonra yere nidâ edilmesinin ardından ona münasip bir emir gelmiş; gökyüzüne nidâ edilmesinin ardından da ona özel bir emir gelmiştir. Sonra “su çekilmiş...” ifadesinde suyun çekilmesinin, bir amirin emriyle ve bir kudret sahibinin kudretiyle gerçekleştiği anlaşılсын diye fiil meçhul olarak gelmiş, sonra da bu durum “iş bitirilmiştir...” ifadesiyle vurgulanmış ve tahkim edilmiştir. Sonra bütün bu olayların sonucunda gerçekleşen şeye değinilerek “Cudi üzerine oturmuş...” buyrulmuştur. Sonra gemi ifadesi açıkça zikredilmeyip gizli özne olarak kullanılmıştır ki bu, olayın büyüklüğünü ve önemini gösterir. En son olarak da “denildi...” ifadesiyle başlayan âyet yine “denildi...” ifadesiyle sona erdirilmiştir.⁴⁵²

Cürcânî ilgili âyete dair zikrettiği bu hususların, i'câzı sebebiyle insanı son derece etkilediğini belirttikten sonra bu durumun tek tek lafızlardan kaynaklanmadığını ifade

⁴⁴⁸ Cürcânî, *Delâilu'l-i'câz*, 40.

⁴⁴⁹ Cürcânî, *Delâilu'l-i'câz*, 36, 43, 442.

⁴⁵⁰ {وَقِيلَ يَا أَرْضُ ابْلَعِي مَاءَكَ وَيَا سَمَاءُ أَفْلَحِي وَغِيضَ الْمَاءِ وَقُضِيَ الْأَمْرُ وَاسْتَوَتْ عَلَى الْجُودِيِّ وَقِيلَ بُعْدًا لِلْقَوْمِ الظَّالِمِينَ}

⁴⁵¹ Cürcânî, *Delâilu'l-i'câz*, çev. Osman Güman, 52.

⁴⁵² Cürcânî, *Delâilu'l-i'câz*, çev. Osman Güman, 52-54.

etmektedir. Cürcânî'ye göre bunu sağlayan, lafızların anlamları arasındaki olağanüstü uyumdur. O halde bir kelime olma bakımından lafızlar arasında bir güzellik skalası bulunmamaktadır.⁴⁵³

Bu durumu gösteren bir başka delil ise aynı lafzın bir yerdeki kullanımı beğenilirken başka bir yerdeki kullanımının yadırganmasıdır. Lafızların farklı yerlerdeki kullanımlarına ilişkin çok fazla örnek bulunduğunu belirten Cürcânî, bunlardan “الأخدع” ve “الشيء” lafızlarını örnek olarak seçip bu lafızların geçtiği bazı beyitleri aktarmaktadır. Beyitlerdeki “الأخدع” ve “الشيء” lafızlarının kullanımını değerlendiren Cürcânî okuyucuya da hitap ederek bu kullanımların güzel ve çirkin oluşlarına vurgu yapmaktadır.⁴⁵⁴ Lafızların farklı yerlerdeki kullanımlarının fesâhat açısından farklı değerlendirmelere imkân verdiğini düşünen Cürcânî aksi durumda bütün lafızların daima güzel veya daima kötü olarak vasıflanması gerektiğini ifade ettikten sonra şu ifadeleri kullanmaktadır;

İşin doğrusu şudur: Fesâhatin, özü itibarıyla lafızla ilgili olduğunu savunanlar bu iddialarının gerçeği yansıtmadığının farkındadırlar. Bir kişi bir şey söyler de kendini yoklayınca söylediğinin doğru olmadığını farkına varır ya işte bu da böyledir. Çünkü bu iddia inanılmayacak ve akılda yer etmeyecek kadar çürük bir iddiadır.⁴⁵⁵

Cürcânî'nin bu konuyla alakalı bir diğer argümanı ise kelimelerin dizimi ile harflerin dizimi arasındaki farktır. Kelimelerin diziminde amaç, lafızları telaffuzda birbirinin ardı sıra getirmek değil delalet ve anlamlarının aklın gerekleri doğrultusunda birbirine uygun düşüp buluşmasıdır. Halbuki harflerin dizilerek oluşturduğu kelimelerde dizimi belirleyen bir kural yoktur. Mesela dövme anlamını ifade etmek üzere başlangıçta “ضرب” değil de “ربض” kelimesi belirlenseydi bu hiçbir kargaşaya yol açmazdı.⁴⁵⁶ Dolayısıyla harfleri ve dizimi rastgele belirlenmiş olan lafızlarda fesâhat aramak mümkün değildir.

Fesâhatin mânada olduğunu ifade edip lafızlarda fesâhat aramanın yanlış olduğunu söyleyen Cürcânî bu durumda akla gelecek “öyleyse fesâhat neden mânanın sıfatı olarak değil de lafızların bir sıfatı olarak kullanılmakta ve lafızlar için fasîh nitelemesi yapılırken mâna için fasîh mâna nitelemesi yapılmamaktadır?” sorusuna şöyle cevap vermektedir;

Çünkü fesâhat, lafzın konumuz olan seçkinliğe delalet edebilecek bir nitelikte bulunması demektir. Fesâhat lafzın delalet edici oluşuyla ilgili olduğu için mânanın fesâhatle nitelenmesi mümkün olmadığı gibi mânanın delalet edici olarak nitelenmesi de mümkün değildir.⁴⁵⁷

⁴⁵³ Cürcânî, *Delâilu'l-i'câz*, 46.

⁴⁵⁴ Cürcânî, *Delâilu'l-i'câz*, 46-48.

⁴⁵⁵ Cürcânî, *Delâilu'l-i'câz*, çev. Osman Güman, 56.

⁴⁵⁶ Cürcânî, *Delâilu'l-i'câz*, 49-50.

⁴⁵⁷ Cürcânî, *Delâilu'l-i'câz*, çev. Osman Güman, 72-74.

Cürcânî lafzın yerini bulma anlamında “temekkün” ve yerini yadırgama anlamındaki “kalak” kelimeleriyle nitelenmesine karşı çıkmaktadır. Çünkü yerinde kalıcı olan şeyler bu gibi vasıflarla nitelenebilir. Aynı şekilde “kendisinde anlamının ötesinde bir şey bulunmayan lafız” ifadesinde de maksat tek tek lafızlar değildir. Çünkü hiçbir kelime anlamının ötesinde veya gerisinde bir anlam taşımaz.⁴⁵⁸

Ebu'l-Abbâs Sa'leb *Kitâbu'l-Fasîh* adlı eserinde bazı kelimeleri ele alarak bunları yanlış kullanımlarından ayırt etmektedir. Sa'leb yaygın biçimde kullanılan her kelimeyi fasîh kabul ederken aynı anlamda kullanılan birden çok fasîh kelime varsa en fasîh olanını, yaygınlıkları eşit olan iki kelimenin ikisini de almıştır.⁴⁵⁹ Eserin adının *Kitâbu'l-Fasîh* olması Sa'leb'in fesâhati lafızlarla ilişkilendirdiğini göstermektedir. Cürcânî Sa'leb'in eserine aldığı kelimelerden olan الشمع kelimesinin mim harfi sakın olduğunda fasîh olacağı⁴⁶⁰ iddiasını reddetmektedir. Çünkü Cürcânî'ye göre mim harfinin sakın olması anlama bir şey katmaz. Aynı şekilde وقف fiilinin hem müteaddî hem de lazım olarak yani hem “durma” hem de “durdurma” anlamında hemzesiz olarak kullanılmasını doğru gören Sa'leb'in bu önerisini⁴⁶¹ şu sözleriyle eleştirmektedir;

Sa'leb'in eserine aldığı öyle kelimeler vardır ki içinde bir harf olmayanı, olandan daha fasîh sayar. Mesela وقف lafzının أوقف'ten daha fasîh olduğunu söyler. Öyleyse bu “vâv”, “kâf” ve “te” başlarında “hemze” yok diye daha fasîh olmayı gerektirecek bir üstünlük kazandı. Bir görüşün, tutarsızlığı ve yanlışlığı için böyle bir sonuca götürür olması yeter.⁴⁶²

Fesâhatin lafızlarda olduğunu düşünen Sa'leb'i belli örnekleri ele alarak eleştiren Cürcânî'nin Sa'leb'in fesâhat anlayışının yaygınlık üzerine kurulu olduğunu görmemesi mümkün değildir. Ancak anlaşılan o ki Cürcânî bu ifadeleri ile her ne kadar Sa'leb'i eleştiriyor gibi görünse de onun asıl hedefi Sa'leb'i kendilerine dayanak yapan lafızcı fesâhat düşüncesi sahipleridir.

Cürcânî fesâhatin lafızda olduğunu ifade eden bazı yaygın kullanımlar ile Sa'leb gibi açıkça fesâhati lafızda gören dil alimlerine karşı fesâhatin sözlük anlamını kullanmaktadır. Cürcânî fesâhatin sözlükte “anlamı açık bir şekilde ortaya koymak” anlamına geldiğini belirtmektedir. Ayrıca dilsiz kelimesinin zıttı olarak fasîh kelimesinin kullanılması, “أفصح” (Yabancı kastını anlattı) ifadesi, “فصح اللّٰحَن” (Gramer hatası yapanın konuşması)

⁴⁵⁸ Cürcânî, *Delâilu'l-i'câz*, 457.

⁴⁵⁹ Sa'leb, *Kitâbu'l-Fasîh*, 260; İsmail Durmuş, “Sa'leb”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2009), 36/26.

⁴⁶⁰ Sa'leb, *Kitâbu'l-Fasîh*, 291.

⁴⁶¹ Sa'leb, *Kitâbu'l-Fasîh*, 267.

⁴⁶² Cürcânî, *Delâilu'l-i'câz*, 458.

düzeldi) ifadesi ile “أفصح الرجل بكذا” (Adam filan hususu açıkça ortaya koydu) ifadesi bu durumu teyit etmektedir.⁴⁶³

Cürcânî *Delâilu'l-i'câz*'da mütemadiyen güzelliğin lafızda olmadığını vurgulamaktadır. Yukarıda alıntılanan metinde olduğu gibi bazı yerlerde kendi düşüncesini genel kullanıma karşı dahi savunmak durumunda kalmıştır. Lafızcılık karşısında Cürcânî'yi bu denli keskin hale getiren şeyin itikadî düşüncesi ve yaşadığı dönemde maruz kaldığı siyasî baskı olduğu düşünülebilir.

Cürcânî hararetli bir şekilde fesâhatin lafızlarda olamayacağını savunurken aslında maksadının fesâhatin sadece lafızlarda aranmasına karşı çıkmak olduğu söylenebilir. *Delâilu'l-i'câz*'da daima lafızcılık karşısında konumlandığı görülen Cürcânî'nin hem kelimelerin fesâhati ile ilişkili olarak tenâfuru'l-hurûf ve garâbet gibi hususları hem de sözün fesâhati ile ilişkili olarak tenâfuru'l-kelîmât gibi hususları kabul ettiği ifade edilebilir. Buna göre Cürcânî kelimenin fesâhatini ve kelâmın fesâhatini bilinen anlamlarıyla kabul etmektedir;

1. Kelimenin Fesâhati

Cürcânî'ye göre sözün içerisindeki yerine bakılmaksızın iki kelime arasında üstünlük karşılaştırması yapılması mümkün değildir. Cürcânî bunu ifade ederken iki istisnaya değinmektedir. Birincisi kelimenin “me'lûf” ve “musta'mel” veya “garîb” ve “vahşi” olması yani alışıldık ve kullanımının yaygın olması veya nadir ve az rastlanan olmasıdır. İkincisi ise kelimeyi oluşturan harflerin hafif, birleşiminin güzel olması veya dili rahatsız etmesidir.⁴⁶⁴ Onun bu istisnasından kelimenin fesâhatinde tenâfuru'l-hurûf ve garâbet gibi kelimenin özüne ilişkin hususları kabul ettiği söylenebilir.

2. Kelâmın Fesâhati

Câhiz'in naklettiği *وَقَبْرٌ حَرْبٌ بِمَكَانٍ قَفْرٍ ... وَلَيْسَ قُورْبٌ قَبْرٌ حَرْبٌ قَبْرٌ* beytine⁴⁶⁵ eserinde yer veren Cürcânî kimilerinin fesâhati, lafızların birbirine uyumlu olması ve telaffuzu zor olmayan kelimelerin seçilmesi olarak gördüğünü ifade etmektedir. Bu düşünceye sahip olanların iki seçeneği vardır; ya sözlerin karşılaştırılmasında fesâhatin tek belirleyici unsur olması ya da fesâhatin sözlerin karşılaştırılmasında dikkat edilen unsurlardan biri olması. Bunlardan ilkinin kesinlikle tercih edilemeyeceğini beyan eden Cürcânî aksi durumda kelimeler arası uyum dışında kalan belâgat özelliklerinin mukayese kapsamı dışında kalacağını belirtmektedir. Fesâhati diğer şekilde anlamak ise Cürcânî'nin nazım düşüncesine zarar vermemektedir. Asıl itibarıyla fesâhati, nazımın üstünlüğünü ifade etmek için kullanılan belâgat ve beyân gibi kavramlarla eş tuttuğu görülen Cürcânî'nin fesâhatin kelimelerle ilgili bir kavrama

⁴⁶³ Cürcânî, *Delâilu'l-i'câz*, 459.

⁴⁶⁴ Cürcânî, *Delâilu'l-i'câz*, 44.

⁴⁶⁵ Câhiz, *el-Beyân*, 1/74.

dönüştürölüp mukayesenin unsurlarından sadece biri olarak kabul edilmesine bir itirazının olmadığı görülmektedir. Cürcânî bu durumda fesâhatin belâgat ve beyân gibi kavramlara eşdeğer ve onların bir benzeri olmaktan çıkartılıp lafzın telaffuzunu zorlaştıran unsurlardan uzak olması anlamına geleceğini belirtmektedir.⁴⁶⁶

Bu ifadeleri göz önüne alındığında Cürcânî'nin lafzın fesâhati konusuna asıl itibarıyla karşı olmadığı söylenebilir. Sadece eğer fesâhat bu şekilde kabul edilecekse fesâhatin güzellik kıstaslarından sadece biri olması gerektiğini vurgulamaktadır. Daha önceden de belirtildiği gibi Cürcânî'nin temel hedefi özelde i'câzın genelde ise güzelliğin nazımda olduğunu tespit edebilmektir. Lafzın fesâhati ise işaret edilen anlamıyla Cürcânî'nin hedeflerine engel teşkil etmemektedir.

Fesâhatin lafızla ilişkilendirildiği yukarıda işaret edilen yerler dışında da Cürcânî fesâhatin lafızda olduğunu ifade eden bazı söylemlerde bulunmaktadır.⁴⁶⁷ Ancak bu söylemlerin kinâye, mecâz ve istiâre ile ilgili olduğu görülmektedir. Nitekim Cürcânî fesâhatin kelimeye ait olduğu düşüncesinin sadece istiâre yoluyla başka bir anlamda kullanılan lafızlar için akıldan geçebileceğini belirtmiştir.⁴⁶⁸ Bu düşüncesini detaylandırmak isteyen Cürcânî fesâhatin bulunduğunu söylediği lafızlara örnek olarak kinâye, mecâz ve istiâre yapılan lafızları getirmiştir. Beyân ilminin konularını oluşturan kinâye, mecâz ve istiâre gibi sanatların yapıldığı lafızların fesâhat açısından değerli olduğunu kabul eden Cürcânî ne var ki bu güzelliğin de lafızdan kaynaklı değil nazım ile ilişkili olduğunu uzun uzadıya açıklamalarıyla ifade etmektedir.⁴⁶⁹ Öte yandan Cürcânî bu sanatların kullanıldığı lafızlarda fesâhatin sadece bu lafızlara tahsis edilmesine de karşı çıkmaktadır. Mesela istiârenin kullanıldığı bir sözde üstünlük sadece bu istiârede imiş gibi görünse de Cürcânî bu duruma karşı çıkmaktadır. Bu itibarla Meryem sûresinin dördüncü âyetinde⁴⁷⁰ geçen “Baş ak saç ile tutuştu” ifadesinde kullanılan istiâre bu ifadenin seçkinliğinin yalnızca bir unsurudur. Cürcânî bu durumu şu sözlerle dile getirmektedir;

Bu sözün seçkinliği ve duyduğunda kişiyi etkileyen şey, yalnızca içerdiği istiâre değildir. Bunun gerçek sebebi şudur: Bu cümlede eylem (tutuşma) bir şeye (baş) isnat edilmiştir. Fakat gerçekte bu şey eylemin asıl sahibinin sebebidir. Eylemin isnat edildiği şey fâil olarak merfû olur. Anlam itibarıyla eylemin gerçek fâili olan şey, fiil ve fâilden sonra mansûb olarak zikredilir. (...) Bu ifade tarzını bırakıp lafzı doğrudan gerçek fâiline ait kıl ve “başın ak saç tutuştu” veya “baştaki ak saç tutuştu” de ve düşün. Âyetin özgün ifadesindeki güzelliği ve ihtişamı bulabiliyor musun?

⁴⁶⁶ Cürcânî, *Delâilu'l-i'câz*, 57-63.

⁴⁶⁷ Cürcânî, *Delâilu'l-i'câz*, 99, 429.

⁴⁶⁸ Cürcânî, *Delâilu'l-i'câz*, 403.

⁴⁶⁹ Cürcânî, *Delâilu'l-i'câz*, 429-430.

⁴⁷⁰ {وَاشْتَغَلَ الرَّأْسُ شَيْئًا}

Âyetin özgün ifadesinden etkilendiğin gibi etkileniyor musun? (...) Bu ifade tarzını diğerlerinden ayıran ve ona üstünlük katan husus nedir? Bu şöyle ifade edilebilir: Bu kullanım başa ak düştüğünü -ki birinci derecede kastedilen anlam budur- ifade etmesi yanında genelliği de ifade eder. Yani saçın sadece bir bölümüne ak düşmeyip her tarafını kaplamış ve saçta siyah tel hiç kalmamış ya da dikkate alınmayacak derecede az kalmıştır. Diğer cümlelerin ifade edeceği en çok şey saçın bazı tellerinin ağarmış olduğudur.⁴⁷¹

İşaret edilen âyetle ilgili açıklamalarına devam eden Cürcânî الرأس lafzının belirtme öneki olan el- ile ma‘rife kılındığını ve söyleyişte bir izafet bulunmadığı halde izafet anlamı kazandırıldığını ifade etmektedir. Cürcânî’ye göre âyetin ifadesini üstün kılan niteliklerden birisi de budur. Şayet âyette الرأس yerine رأسي denilerek izafet kullanılsaydı güzelliği kısmen kaybolurdu.⁴⁷²

Öte yandan Cürcânî birçok yerde fesâhati bir ilim olarak ifade etmiştir.⁴⁷³ Bu niteleme belâgat tarihi açısından bir ilk kabul edilmektedir.⁴⁷⁴ Fesâhatin Cürcânî’de bir ilim olarak kabul görmesi belâgat tarihi açısından ilk olması bakımından son derece önemli olsa da Cürcânî’nin amacının; konu, amaç, sınırlar ve benzeri yönlerden fesâhatin bir ilim olarak ortaya konulması olmadığı rahatlıkla söylenebilir.

Cürcânî nazmı bozan unsurlarla nazmin doğru olmasını sağlayan hususiyetlerin tamamını meâni’n-nahv kapsamında değerlendirmektedir. Bununla da kalmayarak nazmin üstünlüğünü ve estetiğini sağlayan unsurların da doğrudan meâni’n-nahv ile ilişkili olduğunu belirtmektedir.⁴⁷⁵ Bu noktada meâni’n-nahvin gramer hatalarını da kapsayan ve dolayısıyla gramer kurallarına uymayı gerektiren bir yönü olduğu düşünülebilir. Ancak Cürcânî gramer hatasına düşmemek anlamında doğru ve hatasız konuşmayı meâni’n-nahv ile ilişkilendirmemektedir. Çünkü gramer hatasına düşmemek ve bu anlamda doğru ve hatasız konuşmak bir üstünlük sebebi sayılamaz.⁴⁷⁶ Bu sebeple özel bir tasarlama ihtiyacı duyulmadan dizilen “Ey Müminlerin Emiri! Senin huzurunda kalkıp konuşan bu kişi ne hatipmiş! Dili ne kadar fasîh! Açıklaması ne kadar güzel! Ne etkileyici bir gönlü var! Ne akıcı dili var! İfade tarzı ne kadar yalın!” gibi bir ifadenin gramer kurallarına uymanın dışında bir meziyetinin bulunmadığı görüşünü savunan Cürcânî gramer kurallarına uyum konusundaki hatasızlığın bir üstünlük sebebi sayılmaması gerektiğini belirtir. Çünkü “hata yapmamak hatayı bilinçli olarak terk etmeyi gerektirmez ki ondan kaçınmak için özel bir düşünmeye, keskin bir

⁴⁷¹ Cürcânî, *Delâilu’l-i‘câz*, 100-101.

⁴⁷² Cürcânî, *Delâilu’l-i‘câz*, 102.

⁴⁷³ Cürcânî, *Delâilu’l-i‘câz*, 12, 37, 455, 456, 626.

⁴⁷⁴ Güceyüz, *Temel Belâgat Terimlerinin Teşekkülü*, 110.

⁴⁷⁵ Cürcânî, *Delâilu’l-i‘câz*, 86.

⁴⁷⁶ Cürcânî, *Delâilu’l-i‘câz*, 98.

zekaya ve uyanıklığa ihtiyaç duyulsun.”⁴⁷⁷ Bu ifadeleriyle o, ana dili Arapça olanların, yaptıkları konuşmalarda gramer hatasına düşmemesini tabîî bir durum olarak görmekte ve bunu bir üstünlük sebebi olarak kabul etmemektedir.

Cürcânî “fadl” ve “meziyyet” diye ifade ettiği üstünlük ve seçkinliğin daimî olmadığını ifade etmektedir. Çünkü bu nitelikler, söz ile kastedilen anlam ve sözün kullanıldığı yer ile yakından ilişkilidir. Dolayısıyla aynı sözün farklı bağlamlardaki belâgat derecesi farklı olacaktır. Bu durumla ilgili olarak bir şiirde ma‘rife yerine nekre kullanımının şiirin fesâhatinin kaynaklarından biri olduğunu ifade eden Cürcânî nekre kullanımındaki güzelliğin yalnızca zikri geçen şiirle ilgili olduğunu, başka şiirlerde böyle olmayabileceğini söylemektedir.⁴⁷⁸ Cürcânî’nin bu ifadelerini belâgatın şartlarından kabul edilen muktezâ-yı hâle bir işaret olarak görmek mümkündür. Cürcânî’nin muktezâ-yı hâle işaret ettiği bir diğer nokta ise zincirleme isim tamlamasına değindiği yerdir. Günümüzde sözün fesâhatine zarar veren unsurlardan kabul edilen zincirleme isim tamlaması ile ilgili olarak Cürcânî, özü itibarıyla bu konunun fesâhate zarar verdiğini ifade ettikten sonra Sâhib b. Abbâd’dan (ö. 385/995) “iç içe girmiş izafetlerden kaçın. Çünkü bu güzel olmaz” sözünü aktarmaktadır. Genellikle bu üslûbun sözde ağırlığa sebep olduğunu ifade eden Cürcânî eğer bu ağırlığa sebep olmayacaksa söze incelik ve tatlılık kazandıracağını belirtmektedir.⁴⁷⁹ Cürcânî’nin bu ifadelerinden Arapça’da bulunan zincirleme isim tamlaması, takdim-tehir, tarif-tenkir, zikir-hazif, izhâr-idmar, fasıl-vasıl gibi uygulamaların yerinde ve zamanında olursa söze güzellik kattığı aksi halde sözde ağırlığa sebep olduğu anlaşılmaktadır. Bu ise günümüzde muktezâ-yı hâl diye ifade edilen duruma uygunluğun bizzat kendisidir.

Cürcânî’nin zaman zaman ilmu’l-belâga ve ulûmu’l-belâga kavramlarını kullandığı görülmektedir.⁴⁸⁰ Bu durum Cürcânî’nin belâgatı hem bir bilim dalı olarak kabul ettiğine hem de altında farklı ilimler barındıran üst bir kavram olarak gördüğüne işaret olarak değerlendirilebilir. Öte yandan bu ifadelerin onun yaşadığı dönemde henüz yaygın olarak kullanılmadığı bilinmektedir. Bu itibarla ilmu’l-belâga ve ulûmu’l-belâga ifadeleri zamanının ötesinde bir kullanım olarak görülmelidir.⁴⁸¹

Cürcânî her ne kadar belâgatı fesâhat ile eşdeğer kullanmış olsa da sistematik belâgatın önemli kavramlarından olan muktezâ-yı hâle yani duruma uygunluk şartına da değinmektedir. Ona göre takdim-tehir, tarif-tenkir, hazif-tekrar, izhâr-izmâr, fasıl-vasıl gibi meânî’n-nahv kapsamı altına giren konular kullanılan yer ve kastedilen anlama göre tercih edilmelidir. İşaret

⁴⁷⁷ Cürcânî, *Delâilu’l-i‘câz*, 98.

⁴⁷⁸ Cürcânî, *Delâilu’l-i‘câz*, 87.

⁴⁷⁹ Cürcânî, *Delâilu’l-i‘câz*, 104.

⁴⁸⁰ Cürcânî, *Delâilu’l-i‘câz*, 174, 231, 252, 576.

⁴⁸¹ Güceyüz, *Temel Belâgat Terimlerinin Teşekkülü*, 152-153.

edilen hususların hiçbirisi daima sözde üstünlük ve seçkinliği sağlamaz. Bu durumu nakkaş metaforuyla açıklayan Cürçânî'ye göre aralarında tercih yapılacak bu hususlar nakış yapmak için kullanılan boyalara benzer;

Bir nakkaş bir karışımı, dokuduğu kumaşın neresinde, ne kadar ve hangi sıra ile kullanacağını düşünerek ve isabetli seçimler yaparak diğerlerinin başaramadığı bir işçilik çıkarır. Bundan dolayı onun işçiliği daha fazla beğeni kazanır ve daha özgün olur. Nazmı ortaya çıkaran meânî'n-nahvi ve farklı ifade yollarını arayarak birini tercih etme konusunda iki şairin birbirine karşı konumu da böyledir.⁴⁸²

Belâgatı bir ilim olarak kabul ettiği görülen Cürçânî buna rağmen belâgatın konularına bütüncül bir şekilde yaklaşarak bütün belâgat konularını açıklama yoluna gitmemiş aksine içlerinden bazılarını yeri geldikçe değinmekle yetinmiştir. Takdim-tehir, tarif-tenkir, hazif-tekrar, izhâr-izmâr, fasıl-vasıl gibi konuların söz için çok değerli olduğunu, cümle içerisinde bu gibi konularla ilgili olarak yapılan tercihlerin arkasında yatan sebeplerin bilinmesi gerektiğini ifade eden Cürçânî bu konulardaki eksikliklerin kişiyi belâgattan uzaklaştırdığını ifade etmektedir.⁴⁸³

Cürçânî, işaret ettiği konuların son derece önemli olduğunu vurgulamakta ve bunların sözler arasındaki üstünlük seviyesini belirlediğini hatta Kur'ân'ı ima ederek bir tanesinin, dili üst seviyede kullananları aciz bıraktığını ifade etmektedir. Kur'ân'ın i'câzının tespitinde son derece önemli gördüğü bu konuların, önem bakımından bazı tecvit kurallarının gerisine bırakılmasına karşı çıkan Cürçânî lafzın sesi ve tınısıyla ilgili hususların, işaret ettiği konulardan daha az önemli kabul edilmesini eleştirmektedir. Tecvitte ilgili hususların bilinmemesinin açık ve anlaşılır söz inşa etmeye engel olmayacağını, zihinde hiçbir kuşku oluşturmayacağını, bir sözün anlamını değiştirmeye, bozmaya veya yanlış yorumlamaya sebep olmayacağını ifade etmektedir. Halbuki belâgat konularındaki eksiklik işaret edilen bu problemlerin tamamına yol açacağı gibi Kur'ân özelinde tefsir ve te'vile ilişkin mesnetsiz ve telafisi mümkün olmayan büyük hatalara yol açabilecektir.⁴⁸⁴

Cürçânî günümüzde meânî ilmi altına giren konuların anlamda nüanslara sebep olduğunu belirterek bu konulardaki detayların bilinmesini belâgat açısından gerekli görmektedir. Mesela o, “daha sonra açıklanmak üzere yapılan hazif” diye adlandırdığı konu ile ilgili olarak istemek eylemi, şart kipinde yani “isterse” veya “isteseydi” şeklinde kullanıldığı zaman fiilin mef'ulsüz olarak gelişinin yaygın bir kullanım olduğunu belirtmektedir. Bu itibarla Cürçânî âyette geçen “Allâh dileseydi onları doğru yolda toplardı” ifadesini⁴⁸⁵ örnek olarak

⁴⁸² Cürçânî, *Delâilu'l-i'câz*, 87.

⁴⁸³ Cürçânî, *Delâilu'l-i'câz*, 109.

⁴⁸⁴ Cürçânî, *Delâilu'l-i'câz*, 109-110.

⁴⁸⁵ el-En'âm, 6/35.

zikretmektedir. Buna göre cevap cümlesinde mef'ulün zikredilmesinden dolayı şart cümlesinde bu mef'ulün zikredilmeyip düşürülmesi belâgatın bir gereği olarak nitelenmektedir.⁴⁸⁶

Benzer bir durum fiil ile ismin haber olarak gelmesindeki farkta da görülmektedir. Fiilin haber olması durumunda eylemin azar azar gerçekleştiğini bildirdiğini kaydeden Cürcânî haberin isim olması durumunda böyle bir anlam olmayıp ifade edilen niteliğin özne için sabit bir hal aldığını ifade etmektedir. “زَيْدٌ يَنْطَلِقُ” ve “زَيْدٌ مُنْطَلِقٌ” ifadeleri ile konuyu örneklendiren Cürcânî ilk örnekte eylemin sürmekte olduğunu ifade edilirken ikinci örnekte ise ayrılığın tamamlandığını ve artık bu şekilde kalıcı bir nitelik halini aldığını ifade etmektedir. Haberler arasındaki bu farklar ise Cürcânî’ye göre belâgat ilminde bilinmesine çok ihtiyaç duyulan ince farklardır.⁴⁸⁷

Cürcânî fasıl ve vasıl konusunu belâgat açısından ayrı bir yere koymaktadır. Sözün inşasında cümlelerin birbirine atfedilme durumlarını ifade eden fasıl ve vasıl konusu Cürcânî’ye göre “esrâru’l-belâga” yani belâgatın sırlarından sayılmaktadır. Bu konuda tam doğruya sadece dili hiç bozulmamış olan bedevilerin ve belâgatta uzmanlaşmış birkaç kişinin ulaşabileceğini bildiren Cürcânî fasıl ve vasıl konusunun belâgat uzmanlarınca belâgatın ölçüsü sayıldığını ifade etmektedir. Nitekim belâgat nedir sorusuna “fasıl ve vasıl yapılacak yerleri bilmek” diye cevap verilmiştir.⁴⁸⁸ Belâgatın bu şekilde tanımlanmasının, konunun girift ve inceliklerle dolu olmasından kaynaklandığını belirten Cürcânî’ye göre sözü belîğ kılan hususlara vakıf olunmadan fasıl ve vasıl konusunda kemale erilmesi mümkün değildir.⁴⁸⁹

Cürcânî’nin çoğu zaman fesâhat için söylediği hususların aslında belâgat için de geçerli olduğu söylenebilir. Çünkü fesâhat ve beyân gibi kavramları belâgattan ayrı düşünmemekte ve onların tamamını sözün güzelliğini ifade eden kavramlar olarak değerlendirmektedir.⁴⁹⁰ Bu itibarla fesâhatte olduğu gibi belâgatın da kelimelerde bulunmadığını ancak nazım oluştuktan sonra belâgatın söz konusu olabileceğini ifade etmektedir.⁴⁹¹

1.3.2. Önergeler

Bir kuram, açıklanırken belli cümlelerin kurulmasına ihtiyaç duymaktadır. Bu cümleler belli ilişkileri ifade edecek şekilde kurgulandığı zaman kuram açıklanmış olur. Kuramı açıklayan ve aralarında belli ilişkiler bulunan cümlelere ‘önerme’ denilmektedir. Nazım teorisi de belli önermeler üzerine kurulmuştur. Teorinin en temel önermesi sözlerin kıyaslanabilir

⁴⁸⁶ Cürcânî, *Delâilu’l-i‘câz*, 164.

⁴⁸⁷ Cürcânî, *Delâilu’l-i‘câz*, 174.

⁴⁸⁸ Câhiz, *el-Beyân*, 1/91; Cürcânî, *Delâilu’l-i‘câz*, 222.

⁴⁸⁹ Cürcânî, *Delâilu’l-i‘câz*, 222, 231.

⁴⁹⁰ Cürcânî, *Delâilu’l-i‘câz*, 43.

⁴⁹¹ Cürcânî, *Delâilu’l-i‘câz*, 72.

oluşudur. Çünkü nazım teorisinin en spesifik hedefi Kur’ân’ın i’câzının nazmında olduğunu ortaya koymaktır. İ’câzın varlığı için öncelikle sözlerin mukayese edilebilir olduğu kanıtlanmalıdır. Sözlerin mukayese edilebilir olduğunun kanıtlanabilmesi için şiir ve nahiv sahalarına ihtiyaç duyan Cürcânî bu sahalara yönelik eleştirileri cevapladıktan sonra sözlerin mukayese edilebilir oluşunu ispata çalışmaktadır.

Nazım teorisinin ikinci önermesi fesâhat ve belâgatın nazımda oluşudur. Cürcânî kendi yaşadığı döneme kadar, söz konusu üstünlük hususlarının lafız veya mânaya tahsis edilmesini hatalı bulmaktadır. Özellikle üstünlüğün kaynağı olarak gösterilen lafza ve mânaya ilişkin birçok açıklamada bulunan Cürcânî’nin mânayı ikiye ayırması ve dolaylamalı anlatımlarda mânâ’l-mâna kavramını ortaya atması dikkat çekicidir. Kimilerine göre mânâ’l-mâna kavramı başlı başına bir teori mahiyetindedir.⁴⁹²

Teori en temel anlamda bu iki önerme üzerine kurulu olsa da Cürcânî’nin bu düşüncüyü geliştirmesinin asıl saiki, Kur’ân’ın mûcizevîliğine yönelik sistemli bir açıklama isteğidir. Bu bakımdan üçüncü bir önermeye ihtiyaç duyulmuştur. Buna göre Kur’ân’ın i’câzı ‘sarfe teorisi’nin aksine bizzat kendisindedir. Bu i’câz ise Kur’ân’ın nazmında gerçekleşmiştir. Şimdi bu önermeleri inceleme altına alalım.

1.3.2.1. “Sözler Mukayese Edilebilir” Önermesi

Kur’ân’ın i’câzı konusunda temel argümanlardan birisi ifadelerin karşılaştırılmasının imkânı konusudur. İfadelerin karşılaştırılıp derecelendirilmesi mümkün değilse bu durumda Kur’ân dahil olmak üzere hiçbir ifadenin bir başkasına edebî üstünlüğünden söz edilemez. Gelecekte haber vermesi, henüz keşfedilmemiş birtakım tabiat olaylarını açıklaması gibi Kur’ân’ın tamamına yayılmamış olan i’câz yönleri⁴⁹³ bir kenara bırakılacak olursa ifadelerin belli kriterlere göre karşılaştırılabilmesi ve böylece edebî bir skala oluşturmaya imkân sağlanması Kur’ân’ın i’câzı için büyük bir önem arz etmektedir. İfadelerin estetik olarak derecelendirilebilmesi ile ancak bir ifadenin başka bir ifadeden üstün kabul edilebilmesi mümkündür ve böylece Kur’ân’ın bu anlamda zirvede yer alarak i’câz seviyesine ulaştığı söylenebilir.

İfadelerin mukayese edilebilmesi için özel olarak dil üzerinde düşünmenin gerekli olduğunu vurgulayan Cürcânî böylece birtakım inceliklere ulaşılacağı kanaatini

⁴⁹² İzzeddin İsmail, “Abdülkâhir Cürcânî’de ‘Anlamanın Anlamı’ Kavramı Üzerine Bir Okuma”, çev. Numan Konaklı, *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 12/3 (Aralık 2012), 194-200.

⁴⁹³ Kur’ân’ın i’câz yönleri için bk. el-Bâkılânî, *İ’câzu’l-Kur’ân*, 48.; Yavuz, “İ’câzü’l-Kur’ân”, 403-406.

taşımaktadır. İşte bu incelikler bir sözün diğerinden üstün olmasını gerektiren hatta onu i‘câz mertebesine yükseltip beşer gücünün ötesine götüren unsurdur.⁴⁹⁴

Kur’ân’ın edebî anlamda mûcizevî yönünü açıklamaya girişen Cürcânî, ifadelerin karşılaştırılabilmesi ile ilgili sözü geçen konunun farkında olarak nazım düşüncesinin temelini şiir ve nahiv ilmi ile oluşturmaya çalışmıştır. O, Kur’ân’ın gramatik olarak hatasız olduğunu tespit etmek gayesi ile nahiv ilmini düşünce sisteminin temeline oturturken edebî anlamda Kur’ân’ın erişilmez seviyesini anlatabilmek için şiiri bir araç olarak kullanmaktadır. Hem Kur’ân’ın anlaşılması hem de mûcizevî yönünün belirlenmesinde her iki sahanın da son derece önemli bir rolü olduğunu düşünen Cürcânî Kur’ân’ın mûcizevî yönüne ilişkin düşüncesinin temeline şiir ve nahiv ilmini almıştır. Ona göre şiir belâgat ve fesâhatin hem kaynağı hem de dayanağıdır. Nahiv ilmi ise bunların köklerine kadar ulaşan adeta bir “nâsib” yani soy bilimcidir.⁴⁹⁵

Cürcânî’nin yaşadığı döneme kadar hem şiir hem de nahiv ilmi birçok yönden eleştiriye maruz kalmıştır. Nazım düşüncesinin ilk aşaması olan sözler mukayese edilebilir önermesinin temeline şiir ve nahiv ilmini koyan Cürcânî ise tabîî bir şekilde bu iki sahanın maruz kaldığı eleştirileri boşa çıkarmaya ve her iki sahanın da Kur’ân için son derece önemli olduğunu tespit etmeye çalışmaktadır. Cürcânî şiir ve nahiv karşıtlarının delillerini teker teker ele alarak hepsine cevap vermenin ötesinde onları düşüncelerinin sonuçlarını bilmemekle itham etmektedir. Bu düşüncelerin onları Allâh’ın yolundan alıkoyan ve nurunu söndürmeye yeltenenlerden olmaya götüreceğini ifade eden Cürcânî şiirin önemine ve şiirden uzak durulması gerektiğini düşünenlerin durumuna şu sözleriyle vurgu yapmaktadır;

Biz biliyoruz ki Kur’ân’ın hüccet oluş yönü, beşer gücünün yetmeyeceği derecede bir fesâhate sahip olması ve üslûbunun, düşüncelerin varmayı bile hayal edemeyeceği bir zirveye yükselmiş olmasıdır. Arapların divanı, Arap edebiyatının nişanı sayılan şiiri tanımayan ve sözlerin birbirinden üstün olmasını gerektiren sebepleri araştırmayan kişinin, Kur’ân’ın bu özelliğe sahip olduğunu bilmesi imkânsızdır. Hiç kuşkusuz şiir, Arapların, fesâhat ve beyân yarışı yaptıkları bir meydandı. Şu hâlde şiirden alıkoyan kişi, Allâh’ın hüccetinin bilinmesinden alıkoymuş gibi olup, Allâh’ın kitabının ezberlenmesine ve okunmasına engel olan kişinin konumuna düşmüş olur.⁴⁹⁶

Bu ifadeleriyle Cürcânî sözlerin biribiri ile mukayese edilmesinde üstünlük ölçütünü fesâhat olarak belirlemektedir. Bu fesâhatin anlaşılmasını şiirleri incelemeye ve şiirler

⁴⁹⁴ Cürcânî, *Delâilu’l-i‘câz*, 7.

⁴⁹⁵ Cürcânî, *Delâilu’l-i‘câz*, 7-8.

⁴⁹⁶ Cürcânî, *Delâilü’l-i‘câz*, çev. Osman Güman, 10.

arasındaki üstünlük sebeplerini araştırmaya bağlamaktadır. Bu sebeple Cürçânî sözlerin mukayese edilebilir önermesine şiir savunusu ile sağlam bir zemin sunmak istemektedir.

1.3.2.1.1. Şiir Savunusu

Cürçânî'den önce bazı edebiyatçılar eserlerinde şiirin önemine yer verip şiir karşıtlarının argümanlarını tenkit etseler de bunu sistemli bir şekilde yapan ilk defa Cürçânî olmuştur.⁴⁹⁷ O, şiir karşıtlarının argümanlarını sistematik olarak ele alıp bunlardaki mantıksal hataları tespit ederken kendi argümanlarını da âyet ve hadislerle teyit etmektedir. Fakat bunu yaparken kendinden öncekilerde olduğu gibi şiir karşıtlarının kimler olduğuna değinmemekte ve isim zikretmemektedir.⁴⁹⁸

Şiir karşıtlarının düşüncelerinde şiir nükte içeren ve eğlendiren bir sözden ibarettir. Dolayısıyla faydası olmayan bir iştir. Şiirlerde konaklama yeri için ağıt yakılması, ören yerinin tasvir edilmesi, develerin tanıtılması gibi temalar yer almaktadır. Bu bakımdan şiir din veya dünya işlerinde fayda sağlayacak bir uğraşı değildir.⁴⁹⁹

Cürçânî şiirden uzak durmanın gerekliliğine inananların temelde üç argümanı bulunduğunu ifade ettikten sonra her bir argümanı müstakil olarak ele almaktadır. Bu argümanlar şunlardır;

a- Şiirlerde alaycılık, saçmalık, yergi, sövgü, yalan ve bâtlı şeyler konu edilmektedir.

Cürçânî şiirlerde alaycılık, saçmalık, yergi, sövgü, yalan ve bâtlı şeylerin konu edildiğini inkâr etmemekte ve bu tarz şiirlerin Arap edebiyatında bulunduğunu kabul etmektedir. Ancak ona göre bu tarz konuların ve üslûpların bulunması şiirden uzak durmayı gerektirmez. Bu argüman ile şiirden uzak durmanın gerekli olduğunu düşünen kimsenin hiç konuşmaması ve daima susmayı tercih etmesi gerekir. Çünkü alaycılık ve saçmalık gibi şiirden uzak durmayı gerektirecek konu ve üslûplar şiirsel olmayan söz ve yazılarda çok daha fazladır.⁵⁰⁰ Kaldı ki bu konu ve üslûplar şiirlerin tamamını kuşatan bir hüviyete de sahip değildir. Bu durumdaki şiirler birçok amaca hizmet edebileceği gibi belâgat ilmine de dayanak teşkil edebilir. Anılan sebepten ötürü şiirden uzak durulması gerektiğini söyleyenlerin de bu tarzda yazılmamış şiirlerden faydalanabileceklerini⁵⁰¹ söyleyen Cürçânî ayrıca şiiri rivayet eden kişinin sadece aktarıcı konumunda bulunduğunu ifade ederek kendi argümanını şu sözleriyle desteklemektedir;

⁴⁹⁷ İrfan Kaya, “Abdülkâhir Cürçânî'nin Şiir Savunması”, *FSMVÜ Uluslararası Arap Dili ve Edebiyatı Araştırmaları Kongresi Bildiriler* (İstanbul, 2021), 277.

⁴⁹⁸ Kaya, “Abdülkâhir Cürçânî'nin Şiir Savunması”, 284.

⁴⁹⁹ Cürçânî, *Delâilu'l-i'câz*, 8.

⁵⁰⁰ Cürçânî, *Delâilu'l-i'câz*, 11.

⁵⁰¹ Cürçânî, *Delâilu'l-i'câz*, 12.

Aktardığı şey ile bâtıla destek çıkmak veya bir müslümana kötülük yapmak gibi bir amaç gütmüyorsa aktarıcının herhangi bir kusuru ve sorumluluğu yoktur. Nitekim Allâh da inkârcıların sözlerini Kur’ân-ı Kerîm’de aktarmaktadır. Öyleyse sen şiirin rivayet ediliş ve derleniş amacına bak. Biraz düşünürsen göreceksin ki şiire karşı sergilediğin bu tutucu tavırda ve düşmanlıkta hatalı olan sensin. Alimler Kur’ân’ın garip kelimelerini ve i’râbını açıklamak için çirkin konulu şiirleri delil olarak kullanmışlar kimse de onları eleştirmemiştir. Çünkü onlar bu çirkin konuları anlatmayı kastetmemişler ve bu şiirleri konularını öne çıkararak rivayet etmemişlerdir.⁵⁰²

Cürcânî söz konusu ettiği alimlere bir örnek olması mahiyetinde Hasan el-Basrî’nin bir vaazında şu beyti kullandığını ifade etmektedir:

الْيَوْمَ عِنْدَكَ دَلُّهَا وَحَدِيثُهَا وَغَدًا لِيُغَيِّرَكَ كُفُّهَا وَالْمِغْصَمُ

*Bugün yanında nazlanıp yapar cilve yarın başkası sahip olur avuç ve bileğine*⁵⁰³

Bu ifadeleriyle Cürcânî şair ile râviyi ayırt ettiği gibi şiirin mahiyeti ile dilsel özelliklerini de ayrı olarak değerlendirmektedir. Her ne kadar bazı şairlerin kötü yaşıntıları şiirlerine aksetmiş olsa da sonrasında bu şiirlerin kullanımı Cürcânî’ye göre amaca matuftur. Dolayısıyla Cürcânî bâtıla destek çıkmak veya bir müslümana kötülük yapmak gibi bir amaç yoksa bu tarz şiirlerin kullanımında aktarıcının bir kusuru ve sorumluluğu bulunmadığını düşünmektedir. Bu bağlamda çirkinlik ve bayağılık barındıran bazı deyimlerin doğru şeylerin ifadesinde kullanılması da Cürcânî’ye göre bu durumu izah etmektedir.⁵⁰⁴

Cürcânî doğru bir amaca ulaşmak için içinde çirkinlik bulunan şiir ve deyimlerin kullanımına yönelik bu olumlu tavrına paralel olarak doğru sözlerin suiistimal edilmesine de karşı çıkmaktadır. Sıffin savaşından sonra ortaya çıkan hakem vakasında⁵⁰⁵ Haricilerin Hz. Ali’yi (r.a.) birçok âyetle belirtildiği üzere “Hüküm Allâh’ındır” diyerek terk etmelerini bu duruma örnek gösteren Cürcânî’ye göre “Hüküm Allâh’ındır” ifadesi âyet olması bakımından doğru olsa da Hariciler bu âyeti Hz. Ali’nin (r.a.) âyete muhalif davrandığını göstermek ve ondan ayrılmak amacıyla kullanmışlardır.⁵⁰⁶

İçinde çirkinlik bulunan şiirlerin doğru bir amaçla kullanılabileceğini düşünen Cürcânî buna rağmen halen daha karşıtlıklarını sürdürecekteler olanların toptancı yaklaşımlarını reddederek onlara şu soruyu yöneltmektedir;

Şiirlerde bâtıl, yalan ve çirkin birçok konunun işlendiğini görmek şiirin senin gözündeki değerini düşürüyor ve şiiri eleştirmene sebep oluyor da bazı şiirlerde hakkın, doğruluğun,

⁵⁰² Cürcânî, *Delâilu’l-i’câz*, 12.

⁵⁰³ Cürcânî, *Delâilu’l-i’câz*, 13.

⁵⁰⁴ Cürcânî, *Delâilu’l-i’câz*, 14.

⁵⁰⁵ Ayrıntılı bilgi için bk. İsmail Yiğit, “Sıffin Savaşı”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2009), 37/107-108.

⁵⁰⁶ Cürcânî, *Delâilu’l-i’câz*, 15.

hikmetin ve fasl-ı hitabın konu edilmesi nasıl şiirin senin gözündeki değerini yükseltip kalbinde ona karşı bir sevgi oluşturmuyor?⁵⁰⁷

Arap edebiyatında bazı şiirlerin gayr-i meşru içeriklere sahip oldukları bilinmektedir. Şiir karşıtları da bu içerikleri sebebiyle şiirden uzak durulması gerektiğini ifade etmektedir. Cürcânî bu düşünceye itiraz etmekle birlikte şiir karşıtlarının meşru içeriğe sahip olan şiirleri hiç itibara almadıklarını ifade etmektedir. Halbuki meşru içeriklere sahip olan şiirler bile Cürcânî'ye göre yeterli miktardadır.

Arap dilinde şiirin fonksiyonlarından birisi de nesillerin geleneklerini, din ve dünya görüşlerini, ahlak anlayışlarını, yaşantı ve tecrübelerini sonraki nesillere aktarmasıdır. İnsanların kalplerine doğan birçok ince mâna ve yaşanan olaylara ilişkin nice önemli bilgi şiir sayesinde kayıt altına alınmış ve onunla sonraki nesillere aktarılmıştır.⁵⁰⁸ Şiirin bu fonksiyonel yapısına rağmen “karnınızın irinle dolup onu çürütmesi şiirle dolmasından iyidir”⁵⁰⁹ hadisini dayanak yaparak şiirden uzak durulması gerektiğini düşünen şiir karşıtlarının eklektik bir yaklaşım sergiledikleri kanaatinde olan Cürcânî onların “Öyle şiirler vardır ki hikmettir, öyle beyânlar vardır ki sihir etkisi yapar”⁵¹⁰ hadisi ile Hz. Peygamber’in bizzat şiirlerden alıntı yaptığı, şiir söylemeyi emrettiği, Hassân b. Sâbit’in söylediği şiiri dinlediği rivayetleri göz ardı ettiklerini ifade etmektedir.⁵¹¹

b- Şiirler vezinli ve kafiyevidir.

Bazı şiir karşıtları da şiirin vezinli ve kafiyevidir olmasını, ondan sakınılması gereken bir ayıp olarak düşünmektedirler. Bu gerekçenin mantıkdışı ve anlamsız olduğunu ifade eden Cürcânî bunun, “âlimler”den naklettiği ve Hz. Peygamber’den de rivayet edildiğini belirttiği “Şiir ancak bir sözdür. Güzeli güzel, kötüsü kötüdür.”⁵¹² sözüne aykırı olduğunu ifade etmektedir.⁵¹³

Şiirin vezinli ve kafiyevidir olması onun nağmeli okunması ve eğlence malzemesi olarak kullanılmasının önünü açtığı kabul edilmektedir. Ancak Cürcânî şiirin çok fonksiyonlu özelliğine işaret ederek kendi kullanım amacının şiiri eğlence malzemesi yapmak olmadığını vurgulayarak şiiri kullanma amacını şöyle açıklamaktadır;

Bizim amacımız, şiirlerde geçen güçlü ifadeleri, güzel mantığı, açık ve anlaşılır sözleri, güzel temsîl ve istiâre yollarını ve işaretlerini seçip almaktır. Değersiz bir anlamın nasıl değerli

⁵⁰⁷ Cürcânî, *Delâilü'l-i'câz*, çev. Osman Güman, 18.

⁵⁰⁸ Cürcânî, *Delâilü'l-i'câz*, 16.

⁵⁰⁹ Buhârî, “Edeb”, 91 (no: 6154).

⁵¹⁰ Buhârî, “Edeb”, 90 (no: 6145), “Tıb”, 51 (no: 5767).

⁵¹¹ Cürcânî, *Delâilü'l-i'câz*, 16.

⁵¹² Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Edebu'l-mufred*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Kahire: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1989), 299.

⁵¹³ Cürcânî, *Delâilü'l-i'câz*, 11, 24.

kılınacağı, sıradan bir anlamın nasıl yüceltileceği, sönük bir anlamın nasıl parlatılacağı, bir sözün nasıl yaldızlanıp güzelleştirileceği ve ifade etmesi zor olan bir anlamın açık bir dille nasıl anlatılacağı gibi konularda şiir sanatından faydalanmaktır.⁵¹⁴

Cürcânî'ye göre kimileri de “Biz ona şiir öğretmedik, Ona yakışmazdı da”⁵¹⁵ âyetine dayanarak şiir karşıtlığı yapmaktadır. Onlara göre Allâh Teâlâ Hz. Peygamber'e şiiri bu âyetle çirkin kılmış ve onu şiirden tenzih etmiştir. Hz. Peygamber'e yasaklandığına göre şiirde kötü bir yön bulunmaktadır ve şiirle uğraşan da amacı iyi bile olsa bu kötülüğü bulaşacaktır. Bu sebeple herkes için şiir söylemek, ezberlemek ve rivayet etmek yasaklanmıştır.⁵¹⁶ Cürcânî şiir karşıtlarının bu yaklaşımına *Delâilu'l-i'câz*'ı yazma amacına da değinerek şu cevabı vermektedir;

Benim amacım şiirlerde geçen etkili ve yerinde söylenmiş ifadeleri bularak edebî sanatları örneklendirmek veya Kur'ân-ı Kerîm'de veya sünnet kaynaklarında geçen bir ifadeyi açıklamak için kullanmak ya da şiirin sözdizimi ile Kur'ân'ın sözdizimini karşılaştırarak Kur'ân'ın i'câz yönlerini tespit etmek, Allâh kelâmı ile kul kelâmı arasındaki farkları algılamaktır.⁵¹⁷

Cürcânî amacının son derece faydalı bir iş olduğundan emin olduğu için şiir gerçekten yasaklanmış olsa bile kendisinin günahkâr ve sorumlu kabul edilmemesi gerektiğini düşünmektedir. İçinde bulunduğu bu durumu mûcizeyi hileden ayırt edebilmek için sihir ve illüzyonu araştıran alimlerle özdeşleştiren Cürcânî sihirbazların başvurdukları hileleri öğrenme çabası içinde olan alimlerin yaptıkları bu işi en büyük hayır işlerinden biri olarak kabul etmekte ve bu şekilde kendisini de mazur göstermektedir.⁵¹⁸

Cürcânî şiirle ilgilenmenin âyetle yasaklanmış olma ihtimaliyle kendisinin sorumlu tutulmaması gerektiğini anlatsa bile ilgili âyetin şiirle ilgilenmeyi yasakladığını kabul etmemektedir. Âyet Hz. Peygamber'in şiirden sakınmasını ve uzak durmasını engelleyecek bir yasağı ifade etseydi Hz. Peygamber'in vezinli sözleri dinlememesi, dilini bunlardan uzak tutması ve kimseden şiir söylemesini istememesi gerekirdi.⁵¹⁹ Halbuki bunların yapıldığını gösteren birçok rivayet bulunmaktadır.⁵²⁰

Cürcânî yukarıda anılan âyetle Hz. Peygamber'e şiirde uzmanlaşmanın yani vezin bilgisinin yasaklandığı görüşündedir. Ona göre Hz. Peygamber'e şiirin öğretilmeyişi ile onun ümmî yani okuma-yazma bilmiyor olması temelde aynı sebebe dayanmaktadır. Okuma-yazma özü itibarıyla kötü olduğu için değil Hz. Peygamber'in en büyük mûcizesi olan Kur'ân'ın ilâhî

⁵¹⁴ Cürcânî, *Delâilu'l-i'câz*, 24.

⁵¹⁵ Yâsin, 36/69

⁵¹⁶ Cürcânî, *Delâilu'l-i'câz*, 24-25.

⁵¹⁷ Cürcânî, *Delâilu'l-i'câz*, 26.

⁵¹⁸ Cürcânî, *Delâilu'l-i'câz*, 26.

⁵¹⁹ Cürcânî, *Delâilu'l-i'câz*, 26.

⁵²⁰ Cürcânî, *Delâilu'l-i'câz*, 17-23.

bir kelim olduğu delili daha açık, etkisi daha güçlü olsun ve şüphe arayanlar açık kapı bulamasın diye Hz. Peygamber ümmî olmuştur.⁵²¹ Dolayısıyla vezin bilgisi ve şairlik de Kur'ân mûcizesine dil uzatılmasın diye Hz. Peygamber için çirkin görülmüştür. Yoksa özü itibarıyla vezin bilgisinde bir çirkinlik bulunmamaktadır.

c- Şairler ahlakdışı bir hayat sürmektedirler.

Kimi şiir karşıtları da şairlerin meşru olmayan yaşantısını ileri sürerek şiirden uzak durmanın gerekli olduğu fikrindedir. Cürcânî bir sözün, söyleyeni sebebiyle kınanmasına ve şairin günahının şiire yüklenmesine karşıdır. Yukarıda değinildiği üzere Hz. Peygamber şiir dinlemiş ve bazı şiirleri beğendiğini ifade etmiştir. Öte yandan birçok tefsir ve şerh kitabında âyet ve hadislerde geçen garip kelimeler Cahiliye dönemi şairlerinin şiirleri vasıtasıyla açıklanmıştır. Dolayısıyla bu argümanı kullanan şiir karşıtlarının kınamaya Hz. Peygamber'in şiir dinlemesi ile başlayıp eserinde şiir kullanan yazarlarla devam etmesi gerekir ki Cürcânî'ye göre bu akıllı bir kişinin yapacağı bir iş değildir.⁵²²

Kaldı ki şairin günahı şiire yüklenecek olsa bile bütün şairler şiir karşıtlarının söylediği gibi kötü bir yaşantıya sahip değildir. Cürcânî, Şuarâ sûresinin son âyetinde iman edip sâlih amel işleyen şairlerin diğerlerinden istisna edildiğini söz konusu ederek toptancı anlayışı burada da reddetmektedir.⁵²³

Cürcânî bu açıklamalarıyla i'câz düşüncesinin ilk aşaması olan sözler mukayese edilebilir önermesinin temelinde önemli bir yer tutan şiiri koruma altına almak istemektedir. Eğer burada bir zafiyet yaşanırsa söz konusu önerme temelden yoksun kalacaktır. Aslında herkesin biraz düşünerek ulaşabileceği bazı hususları belki de şansa bırakmamak adına eserine alan Cürcânî de bu durumun farkında olarak bu tarz konuların vakit harcamaya değmeyeceğini düşünmektedir.⁵²⁴ Ancak görülüyor ki zamanına kadar ulaşan şiir karşıtlığı Cürcânî'yi bu konuları ele almaya mecbur bırakmıştır.

Öte yandan şiir gibi nahiv de sözlerin karşılaştırılabilmesi için zaruri bir durum arz etmektedir. Kurulan cümlelerdeki kelimelerin kazandığı konumsal anlamlar ile bu kelimelerle ilgili olarak yapılabilecek tercihleri nahiv belirlemektedir. Dolayısıyla nahiv aynı şiir gibi, sözler mukayese edilebilir önermesine zemin hazırlamaktadır.

⁵²¹ Cürcânî, *Delâilu'l-i'câz*, 27.

⁵²² Cürcânî, *Delâilu'l-i'câz*, 27.

⁵²³ Cürcânî, *Delâilu'l-i'câz*, 27.

⁵²⁴ Cürcânî, *Delâilu'l-i'câz*, 27.

1.3.2.1.2. Nahiv İlmi Savunusu

Cürcânî'nin i'câz düşüncesinin sacayaklarından birisi de nahiv ilmidir. Ona göre Kur'ân'ın mucizevî yönünün anlaşılabilmesi bu ilmin ayrıntıları ile ancak mümkün olabilir. Ne var ki bazı kimseler nahiv ilmindeki merfûât ve mansûbât konuları ve bunlara ilişkin birtakım temel meselelerin dışında kalan ayrıntıları faydasız bir fazlalık olarak kabul etmektedir. Onlara göre bu ayrıntılar mantığı olmayan zorlama bir yorumdur. Bu düşüncelerini de halk arasında yaygınlaşan “النَّخْرُ فِي الْكَلَامِ كَالْمِلْحِ فِي الطَّعَامِ” (sözde nahiv yemekteki tuz gibidir.) sözüyle temellendirmektedirler.⁵²⁵ Onlara göre bu söz nahvin yeterli miktarda kullanılması gerektiğini belirtmektedir. Nahivdeki ayrıntılar ise tuzun yemeği bozduğu gibi sözü bozmaktadır. Cürcânî ise ayrıntıları “Kelime ve Kelam” başlığı altında verildiği üzere bu ifadeyi “kelam sadece nahivle faydalı” olur şeklinde anlamaktadır.⁵²⁶

Cürcânî nahiv ilminden uzak durmayı yeğleyip onu hafife almayı Kur'ân'dan ve anlamını öğrenmekten yüz çevirmekle eş değer görmektedir. Kur'ân'ın anlaşılması için nahiv bilgisinin zarurî olduğunu ifade eden Cürcânî nahiv ilmi içerisinde yer alan i'râb bilgisi için “i'râb olmadan lafızlarda gizli olan anlam ortaya çıkmaz. İ'râb sözün eksik mi, tam mı; doğru mu, yanlış mı olduğunu tespit için başvurulacak tek ölçüttür.”⁵²⁷ ifadelerini kullanmaktadır.

Nahiv karşıtlarının faydasız bir fazlalık gördüğü nahiv ilminin ayrıntıları eğer Arap dilindeki vezin konusu yani bütün kelimelerin ف-ع-ل kökü üzerinden okunması veya gayr-i munsarif konusundaki “şu kelime birinin özel adı olsa hükmü ne olur?” gibi nadir karşılaşılan problemlere ilişkin farazî açıklamalar ise Cürcânî bu konuda onları eleştirmemiş hatta kendisinin de bu konularla çok ilgili olmadığını söylemiştir.⁵²⁸ Nahiv ilminin konularını nahiv ilmini önemsemeyenlere göre üçe ayırdığı görülen Cürcânî ilk kısımda bu detay konulara yer vermekte ve -eğer fazlalık olarak görülen bilgiler bunlarsa- bu durumun eleştiri konusu olmayacağını söyleyerek kendisi de bir bakıma bu konuları boşa zihin yorgunluğu ve vakit kaybı olarak görmektedir. İkinci kısım ise illetli kelimelerde yani içinde و, ي ve ا harflerinden birinin veya birkaçının bulunduğu kelimelerde kolay telaffuz için yapılan değişikliklere yönelik kurallar ile gayr-i munsariflikle ilgili dokuz illetin varlığı, bunlardan ikisinin bir isimde bulunması durumu gibi kurallardır. Cürcânî bunların son derece faydalı olduğunu, bu ve benzeri konulara vakıf olmanın ise metnin arkasındaki hikmete ulaşmada yardımcı birer unsur olacağını ima etmektedir.⁵²⁹

⁵²⁵ Cürcânî, *Delâilu'l-i'câz*, 8.

⁵²⁶ Cürcânî, *Esrâru'l-belâga*, 70-72.

⁵²⁷ Cürcânî, *Delâilu'l-i'câz*, 28.

⁵²⁸ Cürcânî, *Delâilu'l-i'câz*, 29.

⁵²⁹ Cürcânî, *Delâilu'l-i'câz*, 29.

İlk iki kısımda nahiv ilmini önemsemeyenleri çok fazla eleştirmeyen Cürcânî üçüncü kısımda nahiv ilminin önemli konularına yer vererek nahiv ilmini önemsemeyenlerin bile bu konuların gerekli olduğunu itiraf ettiklerini belirtmektedir. Üçüncü kısımda yer alan konuları mübtedâ ve haberin merfû oluşu, sıfatın mevsûfuna tâbi oluşu gibi temel nahiv konularıyla örneklendiren Cürcânî bu eleştirisini detaylandırarak muhataplarını şu soruyu sormaktadır;

Mübtedâ ve haberin dış görünüşünü ve her ikisinin de merfû olduğunu öğrendikten sonra bir adım daha atarak haberin kısımlarını araştırıp haberin müfret veya cümle olarak gelebileceğini, müfret haberin zamir içeren ve içermeyen olarak ikiye ayrıldığını, cümle şeklindeki haberin dört türü bulunduğunu,...ve diğer ibtidâ konusu ile ilişkili öğrenilmesi gerekli olan detay konuları öğrendiniz mi?⁵³⁰

Görüldüğü kadarıyla ibtidâ konusunda anılan inceliklerin muhatapları tarafından yeterince araştırılıp öğrenilmediğini düşünen Cürcânî aynı şekilde sıfatın mevsufuna tabi olduğunu öğrenen muhataplarının bunun ötesinde yer alan bilgileri de araştırıp öğrenmediklerini düşünmekte ve onlara şu soruyu yöneltmektedir;

Bunun ötesinde de birtakım bilgiler bulunduğunu hiç düşündünüz mü? Bazı sıfatlar tahsis için, bazıları tavzih için yani açıklama maksadıyla gelmekte ve bu iki sıfat türü farklı amaçlar için kullanılmaktadır. Müphemlik ile şüyu'un yani anlam kapalılığı ile belirsiz genelliğin farklı amaçları olur. Bazı sıfatların ise tahsis ve tavzih amacı dışında te'kit yani pekiştirme amacıyla gelir ki “أَمْسِ الدَّائِرَ” “geçen dün” ifadesi ile فَإِذَا نُفِخَ فِي الصُّورِ نَفْخَةً وَاحِدَةً (Sûra bir defa üflendiğinde) âyeti⁵³¹ buna örnektir. Bazı sıfatlar da övgü amacı taşıyabilir ki bunun örneği de lafza-i Celâlden sonra gelen sıfatlardır. Peki sıfatla haber arasındaki farkı ve bu ikisinin halden farklarını öğrendiniz mi? Her üçünün de bir niteliğin bir özneye ait olması bakımından ortak fakat bu aidiyetin keyfiyetinde farklı olduklarını biliyor musunuz?⁵³²

Cürcânî, nahiv ilmini önemsemeyenlere bu gibi bütün nahiv konularının teker teker sorularak onların iki seçeneğe mahkum bırakılması gerektiğini düşünmektedir; ya âyet ve hadîslerin anlaşılması ve Arap dilinin bilinmesi için bu konuların gereksiz olduğunu ve fâilin merfû olduğunu bildikten sonra başka bir bilgiye gerek olmadığını söyleyip büyük bir cehalet örneği sergileyecekler ve Maide sûresinin 69. âyetinde geçen الصَّابِثُونَ kelimesinin niye merfû

⁵³⁰ Cürcânî, *Delâilu'l-i'câz*, 30.

⁵³¹ el-Hâkka, 69/13.

⁵³² Cürcânî, *Delâilu'l-i'câz*, 31.

olduğunu açıklayamayacaklar⁵³³ ya da nahiv ilmiyle ilgili düşüncelerinin yanlış olduğunu fark edip bu iddialarından vaz geçeceklerdir.⁵³⁴

Cürcânî bu soruları sorarak aslında onların nahiv ilminde önemini itiraf ettikleri konuların kapsamını genişletmeye çalışmaktadır. Böylece nahiv ilmiyle ilgili onların yanlış düşünceleri düzelme yoluna girebilecektir. Bunun sonucunda da âyet ve hadislerin muhtevasında yer alan inceliklerin sahîh bir şekilde ortaya çıkarılması mümkün olabilecek ve ihtilafa yer bırakılmayacaktır. Ne var ki onların bu kısımda yer alan konuların gerekli olduğunu kabul etmelerine rağmen bu konuların onlar tarafından gereğince öğrenilmediği ve özünün kavranılmadığını ima eden Cürcânî özellikle konuyu tefsir ilmine getirerek doğruyu yanlıştan ayırt edecek kadar bu konulara vakıf olamadıklarını ihsas etmektedir.⁵³⁵ Nahiv ilminin ayrıntılarına değer vermeyenlerin tefsir ilmi ile meşgul olmasının büyük problemlere yol açtığını söyleyen Cürcânî bu durumu şöyle dile getirmektedir;

Bunlar nahiv ilmini bırakınca ellerini eteklerini onun üzerinden çekselerdi, ihtiyaç duyulan nahiv bilgisi miktarının az olduğunu iddia edince azlarıyla yetinselerdi ve kendilerini fetva verme ve bilmediği konuda görüş belirtme makamına koyarak tefsir ve teville uğraşmasalardı sadece bir sıkıntı olurdu. Çünkü yapmakla uğraşmadıkları için en azından yıkmamış; düzeltmekle uğraşmadıkları için bozmamış olurlardı. Ne yazık ki böyle yapmadılar. Doktoru aciz bırakacak zeki insanı şaşkına çevirecek büyük bir sıkıntıya davetiye çıkardılar. Nahiv ilmi hakkında söyledikleri yüzünden karışıklık telafisi mümkün olmayan bir noktaya vardı. Kargaşayı sevmeyen irfan sahiplerinin payına ise şaşkınlıktan susmak düştü.⁵³⁶

Cürcânî şiirde olduğu gibi nahiv ilminde de âyet ve hadislerin anlaşılmasında faydası olmayan konularla ilgilenmemiş bu konuda yapılan eleştirileri de ilgi alanına dahil etmemiştir. Ancak Kur'ân ve Hz. Peygamber'in sözlerinin anlaşılmasına katkı sağlayacak konulara yönelik gereksizlik ve faydasızlık eleştirilerini dikkate almış bunlara gerekli cevapları vermiştir. Üstelik daha da ileri giderek bu eleştiride bulunanları Kur'ân'dan ve onu anlamaktan yüz çevirenlerin durumuna düşmekle itham etmiştir.

1.3.2.1.3. İfadelerin Karşılaştırılabilirliğinin Savunusu

Şiir ve nahiv sahalarına yönelik tenkitlere gerekli cevaplar verilip i'câz düşüncesinin temeli sağlama alındıktan sonra kök mânası inciye ipe dizmek olan nazım örnekleri arasında

⁵³³ İlgili ayette الصابئون kelimesi ان'nin ismi konumunda görünse de aslında mübtedâdır. Konuyla ilgili olarak Cürcânî'nin aynı yerde naklettiği بَعَاةٌ مَا بَقِينَا فِي شِقَاقٍ وَالْأَفَاعِلُمَا أَنَا وَأَنْتُمْ beytini Sîbeveyhi de nakletmiş ve ilgili ayeti bu şiirle istişâh ederek açıklamıştır. (Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, 2/156) Bedreddîn Aynî de ilgili şiir üzerinde genişçe durmaktadır. Bedreddîn Aynî, *el-Makasidu'n-nahviyye şerhu şevâhidi şurûhi'l-Elfiyye*, thk. Ali Muhammed Fâhir (Kahire: Dâru's-Selâm, 2010), 748-750.

⁵³⁴ Cürcânî, *Delâilu'l-i'câz*, 31-32.

⁵³⁵ Cürcânî, *Delâilu'l-i'câz*, 30.

⁵³⁶ Cürcânî, *Delâilu'l-i'câz*, 32.

farklılıklar olduğu ortaya konulmalıdır. Cürcânî bunu farklı ustalık alanlarına benzeterek yapma yoluna gitmiştir. Bu itibarla metin telifi, nesc (dokuma) ve siyagat (döküm) gibi ustalık alanlarının ürünleri ile nazmı karşılaştıran Cürcânî söz konusu ustalık alanlarının ürünleri arasındaki farklılığın nazımda da olması gerektiğini ifade etmektedir. Cürcânî bu farklılıkların ürünler arasında bir üstünlük skalası oluşturmaya imkân vereceğini düşünmektedir. Bazen aradaki farkın çok açılarak uçuruma döndüğünü belirten Cürcânî sözdizimi de bu kapsamda değerlendirerek şu ifadeleri kullanmaktadır;

Bazen aralarındaki fark öyle açılıyor ki bir şey benzerinden kat kat üste çıkıyor ve değerleri arasında uçurum oluşuyor. Aynen bunun gibi, sözlerin de kimisi diğerinden üstün ve ileridir. Bazı sözler de vardır ki diğerlerinden kat kat üstün olup benzerinin söylenmesi ümit dahi edilmeyen ve herkese “pes!” dedirten zirve noktadadır.⁵³⁷

Cürcânî aslında bu ifadeleriyle düşünce sisteminin temelinde Kur’ân’ın i’câzına yer açmaktadır. Sözler arasında üstünlük farkı bulunduğunu söyledikten sonra bazı sözlerin benzerinin getirilmesi konusunda yaşanan ümitsizlik ifadesi ile elbette ilâhî kelâmın i’câzından başkası kastedilmemektedir. Ne var ki sözlerin birbirine üstünlüğü ve i’câzın tespiti için aralarındaki farkların belirlenmesi gerekmektedir. Bazılarının sözdizimleri karşılaştırıp “falanca mâna, bu şiirde şu şiirdekenden daha açık görünmektedir”, “falanca konu bu şiirde önemli olduğu gibi şu şiirde de önemlidir” vb. cümleler ile kıyas yapmasını yeterli bulmayan Cürcânî onları şu ifadeler ile eleştirmektedir;

Bu söyledikleriniz dediğiniz gibi doğrudur. Ama bir sözün niye diğerinden üstün olduğunu bize anlatmanız ve bir şey belirlenir ve açıklanır gibi üstünlük niteliklerini açıklamamız gerekir. Sözdizimin nasıl olacağı ile ilgili hususları açıklamadan, niteliklerini anlatmadan ve örnekler vermeden “üstünlük, sözdizimin nasıl olduğu ile ilgili birtakım hususlardır ve kelimelerin birbirinin ardı sıra getirilmesinde izlenen özel bir yoldur” demeniz bize yeterli gelmiyor.⁵³⁸

Sözlerin birbirlerine üstünlüğünü ifade etmekte kullanılan fesâhati bu noktada anahtar kavram olarak gören Cürcânî bu kavramın içinin doldurulabilmesi halinde gerçek anlamda sözler arasında bir üstünlük mukayesesi yapılabileceğine inanmaktadır. Nakış ustasının ipekten kumaşı nasıl işlediği sorulduğunda bu sanatın incelikleri anlatılabileceği gibi bu sanat icra edilirken iplerin nasıl gidip geldiği, kumaşın nasıl enine ve boyuna işlendiği, nasıl başlanıp hangi adımların izlendiği görülerek de bunun ince detayları ve el işçiliği ile birlikte ustanın beceri ve sanatkârlığı görülebilir. Sözdizim için kullanılan fesâhat kavramı için de aynı durum söz konusudur. Fesâhati “kelimelerin özel bir tarz üzere veya anlamın belirgin olacağı bazı

⁵³⁷ Cürcânî, *Delâilu’l-i’câz*, 34.

⁵³⁸ Cürcânî, *Delâilu’l-i’câz*, 36.

yollarla dizilmesi ve birbirine eklenmesi ile ilgili bir hususiyet” gibi cümlelerle tanımlamak kesinlikle yeterli değildir.⁵³⁹

Bu düşünceleri ile Cürcânî sözlerin mukayese imkânını tespit ederken üstünlüğün basit bir şekilde mesela “daha fasîh” ve “daha belîğ” gibi ifadelere dayandırılmasına karşı çıkmaktadır. Ona göre belâgat ve fesâhati mevzu bahis yapmak için gerekli donanımına sahip olunmalıdır. Bu donanımına ise sözün ayrıntılarına girmekle ve sözdizimdeki değişken birçok özelliğe el atıp onların ne olduğunu belirlemekle sahip olunur. Bir marangozun, yaptığı kapıdaki bütün parçaları bildiği gibi, bir mimarın inşa ettiği binadaki her bir tuğlayı bildiği gibi dili bilmedikçe fesâhat bilgisinden bahsedilemez.⁵⁴⁰

يَقُولُونَ أَقْوَالًا وَلَا يَعْلَمُونَهَا وَلَوْ قِيلَ هَاتُوا حَقَّقُوا لَمْ يُحَقِّقُوا

*Sözler söylerler, ne olduğunu bilmezler Gelin açıklayın denilse beceremezler.*⁵⁴¹

Cürcânî bir sözün diğerinden üstün olduğunu “daha fasîh” veya “daha belîğ” ifadeleriyle açıklamanın ve Kur’ân’ın da en üst seviyede bulunduğu bu kavramlarla işaret etmenin şairin yukarıda alıntılanan beytinde işaret ettiği durumla özdeşleştiğini düşünmektedir. Ona göre Kur’ân’ın i’câzını sözdizimdeki üstünlükler, lafızların akışındaki özellikler, âyetlerin başlangıç ve bitişindeki güzellikler, lafızlarının etkisi, yapılan benzetmeler vb. ile açıklamak yeterli değildir. Aynı şekilde Kur’ân’ın i’câzı, Arapların bütün Kur’ân’ı ele alıp “bu kelime buraya uymamış” veya “bunun yerine şu kelime tercih edilseydi daha doğru olurdu” dedikleri bir kelime bulamayışları ile de açıklanamaz.⁵⁴² Üstünlük sebeplerinin bilinen ve akılla açıklanabilir bir sebebi olmalı ve bunun ifade edilecek bir yolu ve ispat edilecek bir delili bulunmalıdır.⁵⁴³

Cürcânî aynı problemi dolaylamalı anlatımın düz anlatımla karşılaştırılmasında da ortaya koymaktadır. O dolaylamalı anlatımın daha fasîh olduğu şeklinde yorumlanmasını kabul etse de bunu yeterli görmemektedir. Kinâye, mecâz, istiâre gibi söz sanatlarının kullanıldığı ifadelerin düz anlatımdan daha fasîh olduğu herkesçe kabul edilse de Cürcânî bunun ayrıntılarına girerek buradaki fesâhati tespit etmeye çalışmaktadır. Ona göre “o kını uzun biridir” diyerek kinâye yapmak ile “o uzun boyludur” demek arasında anlamın özü bakımından fark bulunmamaktadır. Yani ilk cümle ile ikinci cümle arasında kişinin boy uzunluğuna yönelik bir fark yoktur. Aynı şekilde “birinin külünün çok olması” onun daha konuksever olduğu anlamına gelmez. İki cümle arasındaki fark kinâye yapılan ifadenin diğerinden daha güçlü ve

⁵³⁹ Cürcânî, *Delâilu'l-i'câz*, 36.

⁵⁴⁰ Cürcânî, *Delâilu'l-i'câz*, 37.

⁵⁴¹ Câhiz, *Kitâbu'l-Hayevân*, 5/139; Cürcânî, *Delâilu'l-i'câz*, 40.

⁵⁴² Cürcânî, *Delâilu'l-i'câz*, 39.

⁵⁴³ Cürcânî, *Delâilu'l-i'câz*, 41.

daha etkili olmasıdır. Bunu sağlayan unsur ise kinâye yapılan ifadede niteliğin delili ile birlikte verilmiş olmasıdır.⁵⁴⁴

Konuyu biraz daha açmak gerekirse kinâyeli ifadede aslında iki cümle bulunduğu düşünülebilir. “O konukseverdir” ifadesinden sonra muhatabın şüphesi sonrası “çünkü onun külü çoktur” ifadesi kullanılmış olabilir. Veya “külü çok olduğuna göre konukseverdir” ifadesi kullanılmış olabilir. Her halükârda “onun külü çoktur” ifadesi istenilen amaca kısa yoldan gitmeyi sağlamaktadır. Bu sebeple düz anlatıma göre daha fasîh kabul edildiği söylenebilir. Öte yandan kinâye özelinde ifade edilen bu durumun İslâm hukukunda bulduğu karşılık ise anlatılanları destekler niteliktedir. Talak bahsinde sarîh lafız kullanılarak dile getirilen boşama ile ric‘î talak gerçekleşirken kinâyeli lafızlarla dile getirilen boşamada ise bâin talak gerçekleşmektedir.⁵⁴⁵

1.3.2.2. “Fesâhat ve Belâgat Nazımdadır” Önermesi

Fesâhat ve belâgatın yeri konusunda yapılan lafız-mâna tartışmalarının asıl itibarıyla çıkış sebebi şairlerin nasıl mukayese edilebileceğine yönelik tartışmalardır. Hz. Peygamber’in vefatını takip eden süreçte yetişen yeni şairlerin yazdıkları şiirlerin Cahiliye dönemi şiirlerinin yerini tutmadığı, onları aktaranların ise gerekli değeri görmediğine yönelik ifadeler⁵⁴⁶ şiirlerin mukayesesinde kıstas belirlemeyi zorunlu hale getirmiştir. Cahiliye şiirlerindeki anlamın yüceltilmesine karşı olan Câhiz, herkesin bilmesi sebebiyle “anamların yola atıldığını” ifade ettikten sonra esas olanın vezni tutturmak ve lafız seçmek gibi hususlar ile lafız dokusuna işaret etmektedir. Onun bu ifadeleri sonrası uzun yıllar fesâhatin lafızdan kaynaklandığına yönelik kabul yaygınlaşmış birçok kişi tarafından dile getirilmiştir. Cürcânî ise fesâhatin lafız merkezli açıklamasına karşı çıkarak nazım düşüncesini ortaya atmıştır. Lafız-mâna ikilemine üçüncü bir seçenek sunan Cürcânî için *Delâilu’l-i ‘câz*’ı fesâhatin lafızda veya mânada olmadığına yönelik yazdığı söylenirse bu abartı olmayacaktır.

1.3.2.2.1. Fesâhat ve Belâgatın Lafızda Olmasının İmkânsızlığı

Günümüzde fesâhatin daha çok kelime, belâgatın ise söz ile ilgili olduğu ifade edilmektedir. Fakat Cürcânî’nin fesâhat, belâgat, beyân ve berâat gibi ifadeleri, eş anlamlı olarak kullandığı ve bunlarla sözdeki meziyet ve üstünlüğü kastettiği görülmektedir. Bu itibarla özellikle *Delâilu’l-i ‘câz*’da sözün üstünlük ve meziyetini belâgat kavramının yanı sıra fesâhat

⁵⁴⁴ Cürcânî, *Delâilu’l-i ‘câz*, 72.

⁵⁴⁵ Burhâneddin el-Mergînânî, *el-Hidâye fî şerhi Bidâyeti’l-mübtedî*, thk. Muhammed Adnan Derviş (Beyrut: Dâru’l-Erkam, ts.), 1/26-266.

⁵⁴⁶ Câhiz, *Kitâbu’l-Hayevân*, 3/67; Cürcânî, *Delâilu’l-i ‘câz*, 255.

kavramı ile de ifade etmektedir. Cürçânî'nin belâgat ve fesâhat anlayışını şu sözü açıkça ortaya koymaktadır; “Bizim belâgat ve fesâhat üzerine konuşurken tek tek kelimelerin mânaları ile işimiz yoktur. Bizim amacımız kelimelerin cümleye dönüşmesiyle meydana gelen hükümlerdir”.⁵⁴⁷

Cürçânî lafızların belâgat ve fesâhat sıfatlarıyla nitelenerek üstünlük ve meziyetin lafza bağlanmasına karşı çıkmaktadır. Ona göre bu özellikler mânanın en doğru tarzda ifade edilmesine, mânayı ifade edecek lafızların en doğru şekilde seçilip en güzel şekilde dizilmesine bağlanmalıdır.⁵⁴⁸

Cürçânî'nin kendi zamanına kadar süren sözün üstünlüğü ve meziyetinin kaynağına yönelik tartışmaları takip ettiği söylenebilir. Bu durum onu geçmişten onun zamanına kadar devam eden fesâhatin lafızda olduğu kabulünü incelemeye sevk etmiştir. Bu incelemeye lafzın yalın halinden başlayan Cürçânî lafızların bu haldeyken mûsikî yönden mukayese edilebileceğini öngörmektedir.⁵⁴⁹ Ne var ki yalın lafız üzerinden yapılacak bu değerlendirme duruma göre değişmeyecek ve lafızlar daima aynı vasıf üzere kalacaklardır. Bunun ise sözler arasında bir mukayeseye imkân vermeyeceği açıktır.

Kelimelerin yalın haldeyken değerlendirilebilecek bir diğer özelliği ise bazılarının yaygın bir şekilde kullanılması, bazılarının ise nadir kullanılmasıdır.⁵⁵⁰ Bu özellik de sözün üstünlük ve meziyetinde tek başına geçerli bir kriter değildir. Cürçânî kelimenin bizzat kendisine ait bu hususiyetlerin fesâhat olarak değerlendirilmesine prensip olarak karşı değildir. Onun karşı olduğu en temel fikir üstünlük ve meziyetin sözdizimin dışında bir yere isnat edilmesidir.

İşaret edilen özellikler dışında lafzın bir üstünlük ve meziyetinin bulunmadığı görülmektedir. Bu özellikler bir üstünlük ve meziyet kabul edilse bile sözün güzelliği konusunda tek başına bir kriter kabul edilemez. Bu duruma işaret etmek için Cürçânî وَقِيلَ يَا أَرْضُ الْجُودِيِّ وَغِيضَ الْمَاءِ وَفُضِيَ الْأَمْرُ وَاسْتَوَتْ عَلَى الْجُودِيِّ وَقِيلَ بُعْدًا لِلْقَوْمِ الظَّالِمِينَ âyetini⁵⁵¹ delil göstermekte ve bu âyetin üzerinde düşünülünce i‘câz’ın fark edildiğini söylemektedir. Âyetteki i‘câz’ın kelimelerin bizzat kendisinden kaynaklanmadığını ifade eden Cürçânî bir bütün halinde son derece fasîh olan bu sözden mesela “الْبُلْعَى” kelimesi ayrılıp öncesi ve sonrasında bağımsız

⁵⁴⁷ Cürçânî, *Delâilu'l-i‘câz*, 72.

⁵⁴⁸ Cürçânî, *Delâilu'l-i‘câz*, 43.

⁵⁴⁹ Cürçânî, *Delâilu'l-i‘câz*, 386.

⁵⁵⁰ Cürçânî, *Delâilu'l-i‘câz*, 44.

⁵⁵¹ Hûd, 11/44.

olarak düşünülünce bütündeki fesâhatin kaybolduğunu belirtmektedir.⁵⁵² O halde yalın lafızlar arasında bir üstünlük mukayesesi söz konusu değildir.⁵⁵³

Yalın lafızlar arasında bir üstünlüğün bulunmamasını gösteren bir diğer husus ise söz içerisinde yer alan bir lafzın bazen beğenilmesi bazen ise beğenilmemesidir. Halbuki eğer üstünlük ve meziyet lafzın bizzat kendi özelliği olmuş olsaydı sözden söze değişmemesi gerekirdi. Konuya misal olarak iki kelime seçen Cürcânî bu iki kelimenin farklı şiirlerdeki fesâhat durumlarını değerlendirmekte ve şu ifadelerle bu durumu açıklamaktadır;

Bu çok geniş bir kapıdır. Çünkü aynı kelimeyi kullanan iki kişiye bakarsın. Birisi yıldıza değer, diğeri yere çakılır. Şayet kelimenin güzelliği sırf lafız güzelliğinden kaynaklanıyor olsaydı, lafzı seçkin ve üstün oldu diye kendisi de başlı başına seçkinlik kazanacak olsaydı ve güzelliğinin gerçek sebebi, sözdiziminde ona bitişik olan diğer kelimeler arasındaki konumu olmasaydı güzellik, kullanımdan kullanıma değişmezdi ya hep güzel olurdu ya da hep kötü. Söylemek isteyen nasıl ifade edeceğini, nasıl başlayıp nasıl bitireceğini bilemediği bir söze de rastlamazdın.⁵⁵⁴

Cürcânî sözün üstünlük ve seçkinliğinin tek tek lafızlardan ortaya çıktığını kabul etmediği gibi bir araya gelen lafızların birbirine uyumlu olmasından meydan gelmesini de kabul etmemektedir. Câhiz'in kullandığı “وَقَبْرٌ حَرْبٍ بِمَكَانٍ قَفْرٍ وَلَيْسَ قُرْبٌ قَبْرِ حَرْبٍ قَبْرٌ” beytini⁵⁵⁵ nakleden Cürcânî telaffuzdaki zorlukların sözün üstünlük ve seçkinliğini engelleyen bir durum olarak kabul edilmesine karşı çıkmaktadır. Cürcânî bu noktada fesâhatin ifade ettiği anlam konusunda bir karışıklık olduğunu fark etmektedir. Çünkü bir taraftan sözün üstünlük ve seçkinliği anlamında kullanılan ve bu itibarla belâgat ve beyân gibi kavramlarla eş tutulan fesâhat diğer taraftan lafzın kendi müzikal üstünlüğü ile diğer lafızlarla bir araya geldiğinde ortaya çıkan müzikal üstünlükleri ifade etmektedir. Cürcânî bu kavram kargaşasını şu ifadelerle çözmeye çalışmaktadır;

Şayet fesâhati lafzın bu nitelikte olması ile sınırlı tutup “fesâhat ile kastedilen şey budur” diyecek olursak fesâhati, belâgat kapsamından ve belâgata eşdeğer olmaktan çıkarırız. Bu durumda ise iki seçenekten biri ile karşı karşıya kalırız: a) İki sözü karşılaştırmada fesâhati ölçü sayıp başka bir şeye bakmamak, b) Fesâhati karşılaştırma ölçütlerinden biri ve bir sözün diğerinden üstün tutulmasını gerektiren yollardan sadece biri olarak kabul etmek.⁵⁵⁶

Cürcânî, işaret edilen seçeneklerden ilki tercih edilecek olursa belâgat kapsamında ifade edilen delaleti açık olmak, doğru işaret etmek, doğru taksim, tertip ve düzen güzelliği, teşbih ve temsilde yaratıcılık ve hazif, tekit, takdim ve tehir gibi uygulamaların şartlarını gözetmek

⁵⁵² Cürcânî, *Delâilu'l-i'câz*, 45.

⁵⁵³ Cürcânî, *Delâilu'l-i'câz*, 46.

⁵⁵⁴ Cürcânî, *Delâilu'l-i'câz*, 48.

⁵⁵⁵ Câhiz, *el-Beyân*, 1/74.

⁵⁵⁶ Cürcânî, *Delâilu'l-i'câz*, 58.

gibi anlamların Kur'ân'ın i'câzında hiçbir rolünün bulunmamasının gerekeceğini ifade etmektedir. Çünkü bu anlamların hiçbirinin kelime içi veya kelimeler arası harf uyumu ile ilgisi yoktur.⁵⁵⁷

İkinci seçeneğin tercih edilmesi durumunda ise fesâhat kavramı için iki öneri sunan Cürcânî ya fesâhat, nazmın üstünlük ve seçkinliğini ifade eden belâgat ve beyân gibi kavramlar arasından ve onlara eşdeğer olmaktan çıkartılıp lafızların bir özelliği haline getirilir ya da müşterek bir isim kabul edilip bazen belâgatın eşanlamlısı olarak bazen de lafızların bir özelliği olarak kullanılır. Cürcânî her iki durumun da kendi düşünce sistemi açısından bir sorun teşkil etmeyeceğini belirtmektedir.⁵⁵⁸ Görüldüğü üzere Cürcânî'nin ikinci seçenek olarak sunduğu öneri günümüz fesâhat anlayışına çok daha yakındır. Burada dikkat edilmesi gereken husus Cürcânî'nin temel problemi fesâhatin bir kavram olarak neyi ifade ettiğini açıklamak değil sözün üstünlük ve meziyetinin kaynağının ne olduğu ortaya koyabilmektedir.

Cürcânî üstünlüğün kadim belâgatçılar tarafından “ince bir mâna” ve “güzel bir lafız” arasında paylaştırılmasını ise lafzın hakikî anlamda kullanılmamış olmasıyla açıklamaktadır. Ona göre güzel bir lafız derken aslında güzel bir anlam tertibi kastedilmektedir. Zihinde sıralanmış olan mânaların muhataba iletilmesinin tek yolu lafızları dizerek konuşmaktır. İşte bu noktada lafızların dizimini mânaların diziminden kinâye olarak almışlar daha sonra dizimi de kaldırarak sadece lafız demekle yetinmişlerdir. Sonra da lafzı maksatlarını ortaya koyan güzellik sıfatıyla nitelemişlerdir. Bu itibarla “yerinde lafız” ifadesi ile mânası, bitişigindeki diğer lafızların mânalarına uygun düşen lafız kastedilirken “yerine yakışmayan lafız” ifadesi ise mânası, bitişigindeki lafızların mânalarına uygun düşmeyen lafzı ifade etmektedir.⁵⁵⁹

Lafızla ilgili olarak yaygın bir şekilde kullanılan “fasîh lafız” ifadesini de ele alan Cürcânî asıl itibarıyla lafza fasîh niteliğini kazandıran üstünlüğün lafızda olmadığını belirtmektedir. Çünkü eğer bu özellik lafızda olsaydı onda kalıcı olur ve fesâhat hiçbir zaman ondan ayrılmazdı. Ancak durum bunun tam aksinedir. Bir lafız kullanım yerlerinin birinde fesâhatin son sınırında bulunurken başka yerlerde onda fesâhatin hiç bulunmadığı görülmektedir. Çünkü lafzın fasîh diye nitelendirilmesini sağlayan üstünlük nazımla birlikte ortaya çıkan bir üstünlüktür.⁵⁶⁰

Cürcânî'nin sözdeki üstünlük ve seçkinlik ile ilgili gündeme getirdiği konulardan birisi de fesâhatin konuşandan kaynaklanan bir üstünlük olması meselesidir. Eğer fesâhat lafzın sıfatı

⁵⁵⁷ Cürcânî, *Delâilu'l-i'câz*, 59.

⁵⁵⁸ Cürcânî, *Delâilu'l-i'câz*, 59.

⁵⁵⁹ Cürcânî, *Delâilu'l-i'câz*, 63-64.

⁵⁶⁰ Cürcânî, *Delâilu'l-i'câz*, 400.

yapılırsa bu durumda fesâhat konuşandan kaynaklanan özellik değil dil koyucudan kaynaklanan bir özellik olur. Cürcânî bu durumu şöyle açıklamaktadır;

Bu durumda konuşan, kullandığı lafza sözlükte sahip olmadığı bir anlam ekleyebiliyor mu diye bakmamız gerekir. Şayet ekleyebiliyorsa onun bu işçiliğini fesâhat olarak ifade edilen bir üstünlük sayabiliriz. Ne var ki baktığımızda onun lafzın kendisine hiçbir özellik ekleyemediğini görürüz. Zaten bunu yapabilse kendi konuşmasını bozmuş ve kendisini konuşmaktan çıkarmış olur. Çünkü kelimeleri sözlükte yer aldıkları biçimlerini koruyarak kullanmaması halinde onun konuşuyor olmasından söz edilemez.⁵⁶¹

Cürcânî'ye göre konuşan, lafza sözlükte öngörülen dışında bir biçim veremediğine göre ve sözün üstünlük ve seçkinliğini ifade eden fesâhat, konuşandan kaynaklanan bir üstünlük olduğuna göre belâgat alimleri fesâhati görünüşte lafzın bir niteliği olarak kullanmış olsalar da onu duyulan bir ses ve tını olması bakımından doğrudan lafza ait bir nitelik yapmış değillerdir.⁵⁶² Aslında onlar üstünlüğü lafza bağlarken lafzın sesini ve tınısını değil anlamın ortaya çıktığı sûreti kastetmektedirler.⁵⁶³

Fesâhatin bir ses ve tını olması bakımından lafzın bir niteliği olması kabul edilirse bu durumda fesâhatin işitme yoluyla algılanan bir özellik olması gerektiğini belirten Cürcânî sözdeki üstünlük ve seçkinliğin düşünce ile tespit edildiğini ifade etmektedir.⁵⁶⁴ Dolayısıyla Cürcânî'ye göre belâgat alimlerinin fesâhat anlayışları lafız üzerine değil nazım üzerine kuruludur.

Belâgat alimlerinin fesâhat anlayışlarının işaret edilen şekilde olduğunu düşünen Cürcânî bunun aksini ifade eden sözlerin yanlış anlaşıldığı kanısındadır. Bu itibarla “Kim çıplak bir anlama kendi bulduğu lafızları giydirirse ona en layık olan kişi odur” ifadesinin yaygın bir şekilde lafız taraftarları tarafından kullanıldığını söyleyen Cürcânî onların bu söz üzerinde yeterince düşünmediğini belirterek şu ifadeleri kullanmaktadır;

Burada “lafız” kelimesiyle dille söyleniş kastedilmişse “ona delalet eden lafzı olmayan çıplak anlam” diye bir şey nasıl tasavvur edilebilir? İçimizden birinin herhangi bir anlamı, kendi bulduğu bir lafızla ifade etmesi diye bir şey olabilir mi? Sonra var sayalım ki böyle yapılabilir olsun. Madem ki lafız anlama bir katkıda bulunmaz, onda yeni bir nitelik ortaya çıkarmaz ve ona bir üstünlük kazandırmaz öyleyse bir anlamın üzerine bir lafız koydu diye niye o, söze başkalarından daha layık olsun ki? Şu hâlde alimlerin bu sözünde geçen lafız kelimesinin “şairin veya başkasının anlam için bulduğu bir ifade biçimi” demek dışında geçerli bir anlamı olabilir mi?⁵⁶⁵

⁵⁶¹ Cürcânî, *Delâilu'l-i'câz*, 401-402.

⁵⁶² Cürcânî, *Delâilu'l-i'câz*, 402.

⁵⁶³ Cürcânî, *Delâilu'l-i'câz*, 482.

⁵⁶⁴ Cürcânî, *Delâilu'l-i'câz*, 407.

⁵⁶⁵ Cürcânî, *Delâilu'l-i'câz*, 483-484.

Cürcânî'nin lafız taraftarlarını eleştirdiği bir diğer nokta onların haber kavramına yaklaşımıdır. Bütün söz türlerinin iki şey arasında tasavvur edilen anlamlar olduğunu belirten Cürcânî'ye göre haber birincil ve esas unsurdur. Olumlu ve olumsuz olarak ikiye ayrılan haberin olmadığı bir durumda herhangi bir niteliğin varlığını veya yokluğunu ifade etmek mümkün değildir. Nitelik ve bu niteliğin yüklendiği haberle sözün iki unsurunun oluştuğunu ifade eden Cürcânî lafız taraftarlarının olumlu haberi bir şeyde bir niteliğin bulunduğunu veya bir şeyden bir eylemin çıktığını gösteren lafız olmak şeklinde, olumsuz haberi de bir şeyde bir niteliğin bulunmadığını veya bir şeyden bir eylemin çıkmadığını gösteren lafız olmak şeklinde tanımlamalarına karşı çıkmaktadır.⁵⁶⁶ Haber verme şeklini sözün üstünlük ve seçkinliğini ortaya koyan unsurlardan saydığı görülen Cürcânî, lafızcıların haberi lafzın bir niteliği olarak gördüğünü ifade etmektedir. Böylece üstünlük ve seçkinliğin dolaylı olarak lafzın niteliği olacağını düşünen Cürcânî haber olma özelliğinin lafzın sıfatı olamayacağını kanıtlamaya çalışmaktadır. Cürcânî lafzın niteliği yapılması durumunda haberin, hakikatin bir delili olması durumunun ortaya çıkacağını halbuki haberin doğrulanma ve yalanlanma özelliği bulunduğunu belirtmektedir. Kelâmî argümanlarla düşüncesini destekleyen Cürcânî haberi, konuşanın zihninde oluşan bir anlam olarak değerlendirmiş böylece sözün üstünlüğü ve seçkinliğinin genellikle asıl kaynağı olarak gördüğü bu anlamı lafzın bir niteliği olmaktan çıkarmıştır.⁵⁶⁷

1.3.2.2.2. Fesâhat ve Belâgatın Mânada Olmasının İmkânsızlığı

Cürcânî sözdeki üstünlük ve seçkinliğin kastedildiği fesâhat ve belâgatın lafızda olmadığı gibi mânada da olmadığını kabul etmektedir. Her ne kadar üstünlüğün lafızda olmadığını belirttiği yerlerde Cürcânî zaman zaman bu özelliği mânaya isnat etmiş gibi görünse de⁵⁶⁸ bu durum daha önce mevzubahis edilen garaz-sûret kavramlarıyla açıklanabilir. Buna göre üstünlüğün mânaya isnat edildiği ifadelerde mâna ile maksat, sözün sûretidir. Cürcânî'nin üstünlüğün mânada olmadığını ifade ettiği yerlerde mânadan maksat ise temayı ifade eden garazdır.

Meânî ilmi ile ilgili kısımlar göz ardı edilirse *Delâilu'l-i'câz*'ın tamamına yakınında Cürcânî'nin fesâhat ve belâgatın lafızda olmadığını anlatmaya çalıştığı görülmektedir. Bu keskin lafız karşıtlığı zaman zaman onun mânâ tarafında olduğunu düşündürse de hem bazı kesin ifadeleri hem de genel olarak nazım anlayışı bu düşünceyi boşa çıkarmaktadır. Örnek olarak dile getirilebilecek “bizim belâgat ve fesâhat üzerine konuşurken tek tek kelimelerin

⁵⁶⁶ Cürcânî, *Delâilu'l-i'câz*, 526-529.

⁵⁶⁷ Cürcânî, *Delâilu'l-i'câz*, 530.

⁵⁶⁸ Bk. Cürcânî, *Delâilu'l-i'câz*, 400-401, 424, 442.

mânaları ile işimiz yoktur. Bizim amacımız telif ve terkiplerle ortaya çıkan hükümlerdir” sözü⁵⁶⁹ bu durumu açık bir şekilde göstermektedir.

Cürcânî *Delâilu'l-i'câz*'ın bir bölümünde fesâhat ve belâgat açısından lafzın yeterince önemsenmediğini dile getirmektedir.⁵⁷⁰ Bu bölümde hikmet ve edep içerikli olmayan, sıra dışı bir benzetme veya eşine az rastlanır bir anlam barındırmayan şiirlere gerekli ehemmiyetin gösterilmediğini belirten Cürcânî, Câhiz'in bir beyit hakkında yorum yaparken lafzı öne çıkaran “bu beytin lafzını, dokusunu ve kalıbını beğendiğim kadar anlamını beğenmedim” sözünü nakletmektedir.⁵⁷¹ Câhiz'in genel itibarıyla bu bölümde üstünlüğün mânada olamayacağını ifade ettiğini belirten Cürcânî aslında üstünlüğü lafza da isnat etmemektedir. Câhiz'den yaptığı alıntının da gösterdiği gibi üstünlüğü, lafızların oluşturduğu yapıya yani nazma bağlamaktadır ki aktarılan sözdeki doku ve kalıp kelimeleri ancak bu şekilde bir anlam ifade edebilir.

Üstünlüğün mânada bulunmadığını ifade eden Cürcânî bunu sözü yüzüğe benzeterek açıklamaktadır;

Yüzüğün döküm ve işçiliğinin kaliteli olup olmadığını anlamak için yalnızca yüzüğün madenine bakmak yanlış olduğu gibi, bir sözün üstünlük ve meziyetini anlamak için yalnızca anlamına bakmak yanlıştır. Bir yüzüğü diğerinden üstün tutarken “bunun gümüşü veya taşı daha kaliteli” diyerek değerlendirme yaptığımızda onları yüzük olmak açısından karşılaştırmış olmadığımız gibi, bir beyti anlam açısından öbüründen üstün tutmamız da şiir ve söz olmak açısından mukayese yaptığımız anlamına gelmemelidir.⁵⁷²

Cürcânî'nin bu bölümde mânayı geri plana atıp lafzı öne çıkardığı açık bir şekilde görülmektedir. Ancak burada lafızla maksadının nazım, mânâ ile maksadının ise garaz olduğu görülmektedir. İronik bir şekilde bu bölümde de i'câzın inkârını gündeme getiren Cürcânî şu değerlendirmeleri yapmaktadır;

Bu görüşün hatası çok büyük olup savunan kişiyi farkına bile varmadan Kur'ân'ın mucizeliğini inkâr etme ve meydan okumasını geçersiz kılma noktasına getirir. Şöyle ki onların benimsediği bu görüş esas alınacaksa; yani bir sözün üstünlüğünü tespit için tek ölçüt anlamı olacaksa ve biri hikmet ve edep içerikli bir söz söylemiş, sıra dışı bir anlam bulmuş veya eşine az rastlanır bir benzetme yapmış diye sözü üstün sayılacaksa dilbilginlerinin fesâhat ve belâgata, sözdizim ve metin inşası üzerine söyledikleri her şey bir yana atılacak demektir. Böyle bir durumda nazım ile bir sözün üstünlük kazanması ve sözler arasında üstünlük mertebelerinin oluşması gereği geçersiz olur.⁵⁷³

⁵⁶⁹ Cürcânî, *Delâilu'l-i'câz*, 72.

⁵⁷⁰ Cürcânî, *Delâilu'l-i'câz*, 249-257.

⁵⁷¹ Cürcânî, *Delâilu'l-i'câz*, 251.

⁵⁷² Cürcânî, *Delâilu'l-i'câz*, 255.

⁵⁷³ Cürcânî, *Delâilu'l-i'câz*, 257.

İşaret edilen bölümle ilgili olarak önemli bir noktaya değinmek gerekir: Câhiz, kendi döneminde yakın dönem şairlerin şiirlerinin eleştirilip Cahiliye şiirlerinin el üstünde tutulmasını doğru bulmamaktadır. Ona göre yakın dönem şiirlerinin hikmet içerikli mânaları olmaması sebebiyle eleştirilmesi yerine vezni tutturma, lafız seçimi, seçilen lafızların kolay telaffuzu, sözün doğal, ışıltılı ve sağlam dokulu oluşu gibi hususlar bakımından değerlendirilmesi gerekmektedir.⁵⁷⁴ Câhiz'in bu düşünceleri şiirlerin karşılaştırılmasında somut kriterlerin belirlenmesi açısından önemlidir. Cürcânî de onun bu düşüncelerinin kendi nazım düşüncesine katkı sağlayacağını düşünerek ona *Delâilu'l-i 'câz*' da yer vermiştir. Lafız taraftarı olarak görülen Câhiz *Delâilu'l-i 'câz*' ın ilgili bölümünde şu sözlerle övülmektedir;

Gördüğün gibi, Câhiz “mânalar yola atılmıştır” (...) diyerek mânayı nasıl hafife alıp mânaya üstünlük vermekten kaçınıyor ve şiirin üstünlüğünün, anlamıyla değil lafızıyla olacağını; lafzında ve dizilişinde güzellik bulunmayan şiirin gerçek anlamda bir üstünlüğü hak etmeyeceğini söylüyor.⁵⁷⁵

Cürcânî burada Câhiz'in mâna karşıtlığını kendisine dayanak yaparak üstünlüğün mânada olmadığını ifade etmektedir. Elbette Câhiz de üstünlüğü lafızların oluşturduğu yapıya yani nazma bağlamaktadır. Fakat bunu ifade ederken Câhiz'in lafızdan net bir şekilde uzaklaşmadığı hatta zaman zaman üstünlük meselesine lafzı da kattığı görülmektedir. Cürcânî ise üstünlüğün mânada olmadığını kanıtlamaya çalışırken Câhiz'in bu ifadelerini kendine dayanak almakta fakat görünen o ki işaret edilen ifadelerde lafza ayrılan payı da kesin bir şekilde reddetmektedir.

1.3.2.2.3. Fesâhat ve Belâgatın Yeri: Nazım

Sözlerin üstünlüğü konusunda yapılan tartışmalar tabii bir şekilde lafız ve mâna üzerine yoğunlaşmıştır. Cürcânî kendisine kadar gelen süreçte olgunlaşan bu tartışmada bir taraf olmanın probleme bir çözüm olmayacağını görmenin ötesinde her iki düşüncenin de belli açılardan doğru belli açılardan ise hatalı olduğunu tespit etmiştir. Lafızcılığa yaklaştığı zaman üstünlüğün lafızlarda olduğunu iddia eden yola girmekte bu da sûreleri oluşturan lafızların mûcize olduğu sonucuna çıkmaktadır. Üstünlüğün mânada olduğunu ifade etmek ise lafızları korumanın ve aktarmanın bütünüyle gereksiz olduğu sonucuna götürmektedir. Bu bakımdan Cürcânî bir orta yol bularak fesâhat ve belâgat anlayışını bütünüyle bunun üzerine inşa etmiştir ki bu da nazımdır.

Cürcânî'ye göre söze üstünlük veren özellik lafız veya onun mânası değil sözün nazımdır. Çeşitli argümanlarla bu durumu kanıtlamaya çalışan Cürcânî nazımın esas unsurunun

⁵⁷⁴ Câhiz, *Kitâbu'l-Hayevân*, 3/67; Cürcânî, *Delâilu'l-i 'câz*, 256.

⁵⁷⁵ Cürcânî, *Delâilu'l-i 'câz*, 256.

haber (müsnedun ileyh) olduğunu ifade etmekte ve üstünlüğün büyük kısmının buradan kaynaklandığını söylemektedir.⁵⁷⁶ Haberin birçok farklı biçimde ifade edilebilir olması yanında birçok sanatın da onda icra edilmesi sebebiyle üstünlüğün genellikle ona isnat edildiği görülmektedir. Buna göre aslında söze üstünlük veren husus ifade yollarının çeşitliliği ve bu çeşitlilik arasında en doğru olanın seçilmesidir. Cürcânî de bu duruma değinerek farklı ifade yollarından herhangi birinin daima üstünlük kaynağı olamayacağını duruma göre bunun değişebileceğini ifade etmektedir. Mesela bir beyitte bir kelimenin nekre olarak kullanılması o beyitte söze üstünlük katarken bunun daima söze üstünlük katması düşünülemez.⁵⁷⁷

Cürcânî belâgatçıların üstünlüğü lafızda gösteren bazı ifadelerini yorumlamak durumunda kalmıştır. Mesela lafız ve mânânın durumuyla ilgili bir benzetmede süslü elbiselerle pazara çıkan cariye metaforu kullanılmaktadır. Bu metaforda cariye mânaya, üzerindeki süsler ise lafza benzetilmektedir. Bu durumun Cürcânî'nin savunduğu görüşleri ve anlatmaya çalıştığı düşüncesi ile çeliştiği görülmektedir. Çünkü benzetme açık bir şekilde üstünlüğü ve estetiği lafza vermektedir. Cürcânî ise belâgatçıların bu benzetmelerinin dolaylamalı ifadelerle ilgili olduğunu söylemektedir. Ona göre sözler iki türdür. Bazı sözlerde konuşanın amacı doğrudan lafızlardan öğrenilir. Bazılarında ise lafızların gösterdiği mânadan öğrenilir. Bu bakımdan Cürcânî mâna ve mânânın mânası (mâna'l-mâna) ayırımına gitmektedir. Bu günümüzün ifadesiyle düz ve dolaylamalı anlatım ayrımıdır. Düz anlatımlarda kelimelerin işaret ettiği anlam kastedilirken dolaylamalı anlatımlarda ise kelimelerden anlaşılan anlamdan ikinci anlama ulaşılmaktadır. Buna göre yukarıda söz konusu edilen benzetme dolaylamalı anlatımlarla ilgilidir. İşaret edilen benzetmede süslü elbiseler kelimelerin mânasını ifade ederken cariye ise asıl maksat olan ikinci mânayı ifade etmektedir.⁵⁷⁸ Cürcânî'nin ortaya attığı bu kavram Fahreddin er-Râzî ve Kartâcennî (ö. 684/1285) gibi belâgatçılar tarafından da kullanılmıştır.⁵⁷⁹ Ayrıca söz konusu kavramın batı dillerine de aynı şekilde geçtiği ifade edilmektedir.⁵⁸⁰

Cürcânî bir kelimenin nekre olması tercihinin yanı sıra sözü oluşturan hususların, bir sınırının olmadığını ifade etmektedir. Bunların bazılarını *Delâilu'l-i'câz*'da yer veren Cürcânî birçoğunu ise kendinden sonrakilere bırakmıştır. Cürcânî'nin değindiği hususlar arasında takdim-tehir, tarif-tenkir, zikir-hazif, haber çeşitleri, ism-i mevsûl kullanımı, hâl çeşitleri ve fasıl-vasıl konuları bulunmaktadır. Bunların dışında birçok konu ve her bir konunun Cürcânî'nin de ifade ettiği gibi sınırsız ifade çeşidi bulunmaktadır. İşte sözü oluştururken çok

⁵⁷⁶ Cürcânî, *Delâilu'l-i'câz*, 528.

⁵⁷⁷ Cürcânî, *Delâilu'l-i'câz*, 87.

⁵⁷⁸ Cürcânî, *Delâilu'l-i'câz*, 262-263.

⁵⁷⁹ Matlûb, *Mu'cemu'l-mustalahât*, 3/281.

⁵⁸⁰ Mehmet Akif Özdoğan, *Arap Dili ve Belâgatında Lafız ve Anlam* (İstanbul: Ensar, 2018), 118.

sayıdaki ifade yollarından en doğru olanı tercih etmek Cürçânî'ye göre üstünlüğün kaynağıdır. Dolayısıyla zihindeki bir anlam söze dökülürken tek bir anlatım biçimi söz konusu olursa bu sözün estetik veya üstün olması mümkün değildir. Cürçânî bu duruma örnek olabilecek bir ifadeyi zikretmemektedir. Ancak bu durumu kanıtlayabilmek için bazı âyetlerde yapılan tercihleri değerlendirmektedir. Mesela {وَجَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ الْجِنِّ} (Cinleri kafirler Allah'a ortak koşular) âyetinde⁵⁸¹ “شُرَكَاءَ” kelimesi “الْجِنِّ” kelimesine takdim edilmiştir. Bu takdimin terkedilmesi durumunda sözdeki güzelliğin kaybolacağını ifade eden Cürçânî bunun sebebini takdimde ortaya çıkan anlamla açıklamaktadır. Ona göre bu takdim ile “شُرَكَاءَ” kelimesi birinci mef'ul, lafzatullah ise ikinci mef'ul konumuna gelmiştir. Bu durumda anlam “Allâh'a ortak koşular” şeklinde olup Allâh'a herhangi bir şeyi ortak koşmanın doğru olmadığını anlatmaktadır. “الْجِنِّ” kelimesi ise sanki “kimi ortak koşular” sorusunun cevabı haline gelmiştir. Böylece cinleri Allâh'a ortak koşmanın doğru olmayışı genel anlamda Allâh'a şirk koşmanın doğru olmayışı ile birlikte ifade edilmiştir. Halbuki “الْجِنِّ” kelimesi birinci mef'ul, “شُرَكَاءَ” kelimesi de ikinci mef'ul yapılarak “وَجَعَلُوا الْجِنِّ شُرَكَاءَ لِلَّهِ” denilmiş olsaydı bu durumda onların sadece cinleri Allâh'a ortak koşmaları gündeme getirilmiş olacak ve dolayısıyla cinlerin dışındakileri Allâh'a ortak koşmanın imkânı akla gelebilecektir. Bunun mümkün olmadığını ifade etmek için yeni bir cümle gerekeceği gibi sözün estetik yapısı da bozulacaktır.⁵⁸²

Sözdeki takdim tercihinin anlama kattığı hususları işaret edilen âyetle değerlendiren Cürçânî marifelik-nekrelik konusunu da bir örnekle anlatmaktadır. {وَلَتَجِدَنَّهُمْ أَحْرَصَ النَّاسِ عَلَى حَيَاةٍ} (Andolsun, sen onların, yaşamaya daha düşkün olduklarını görürsün) âyetindeki⁵⁸³ “حَيَاةٍ” kelimesi ma'rife değil nekre olarak tercih edilmiştir. Bu durum söze güzellik ve incelik katmıştır. Çünkü “حَيَاةٍ” kelimesi ile yaşamın kendisi değil sürmesi kastedilmektedir. Bu itibarla anlam “halen yaşamakta olan Yahudilerin ne kadar yaşamış olurlarsa olsunlar şimdiye kadar devam eden hayatlarına yeni hayat katma konusunda insanların en isteklisi bulursun” şeklinde olur.⁵⁸⁴ Bir diğer âyette ise {يَخْرُجُ مِنْ بُطُونِهَا شَرَابٌ مُخْتَلِفٌ أَلْوَانُهُ فِيهِ شِفَاءٌ لِلنَّاسِ} (Onların karınlarından çeşitli renklerde bal çıkar. Onda insanlar için şifa vardır)⁵⁸⁵ ifadeleri kullanılmaktadır. Âyette geçen “شِفَاءٌ” kelimesi nekre olarak getirilmiştir. Çünkü bal her insan için faydalı değildir.⁵⁸⁶

İşaret edilen bu hususları meânî'n-nahv kavramıyla yani nahiv anlamları olarak ifade eden Cürçânî, bu anlamları sözü oluşturan lafız ve anlamından farklı bir yere koymakta bu sebeple üstünlüğü lafız ve mânadan ayrı tutmaktadır. Ona göre üstünlük özneye bağlanmak

⁵⁸¹ el-En'âm, 6/100.

⁵⁸² Cürçânî, *Delâilu'l-i'câz*, 286-288.

⁵⁸³ el-Bakara, 2/96.

⁵⁸⁴ Cürçânî, *Delâilu'l-i'câz*, 288.

⁵⁸⁵ en-Nahl, 16/69.

⁵⁸⁶ Cürçânî, *Delâilu'l-i'câz*, 290.

istenen niteliğin ifade ediş ve bildiriş biçimindedir.⁵⁸⁷ Cürcânî bu durumu açıklamak adına *Delâilu'l-i'câz*'ın son kısmında onlarca beyti ikili halde alıntılarla aynı temaların farklı biçimlerde sunulabileceğini kanıtlamaya çalışmaktadır. Örnek olarak bunlardan bir kısmını alıntılarla bu bölümü sonlandıralım;

a) Özneyi cömertlikle eş tutma teması

Mütenebbî'nin beyti: إِذَا عَتَلَّ سَيْفُ الدَّوْلَةِ اِغْتَلَّتِ الْأَرْضُ ... وَمَنْ فَوْقَهَا وَالْبَاسُ وَالْكَرْمُ الْمَحْضُ

Seyfuddevle hastalandığı zaman yeryüzü, üstündekiler, iktidar ve katışıksız cömertlik hastalanır.

Buhtürî'nin beyti: طَلَّلْنَا نَعُودَ الْجُودِ مِنْ وَعْكَكَ الَّذِي ... وَجَدْتِ وَقُلْنَا اِغْتَلَّ عُضْوٌ مِنَ الْمَجْدِ

*Sen sıtmaya yakalanalı beri cömertliğe hasta ziyareti yapar ve cömertliğin bir uzvu hastalanmış der olduk.*⁵⁸⁸

b) Geçmişteki şerefi anlayabilme teması

Ebû Temmâm'ın beyti: وَفِي شَرَفِ الْحَدِيثِ دَلِيلُ صِدْقٍ ... لِمُخْتَبِرٍ عَلَى الشَّرَفِ الْقَدِيمِ

Yenin şerefi uzmanına geçmişinin de şerefli olduğunu gösterir.

Mütenebbî'nin beyti: أَفْعَالُهُ نَسَبٌ لَوْ لَمْ يَقُلْ مَعَهَا ... جَذِي الْخَصِيبِ عَرَفْنَا الْعِرْقَ بِالْعُصْنِ

*Onun fiilleri nesebidir. Dedem hayırsever biriydi demese de daldan kökü anlarız.*⁵⁸⁹

c) Öznenin korkudan aslana saldıran eşeğe benzetilmesi teması

Ebû Temmâm'ın beyti: قَدْ يَقْدُمُ الْعَيْرُ مِنْ ذَعْرِ عَلَى الْأَسَدِ

Eşeğin korkudan aslana saldırdığı olur.

Buhtürî'nin beyti: فَجَاءَ مَجِيءَ الْعَيْرِ قَادَتْهُ حَيْرَةٌ ... إِلَى أَهْرَتِ الشَّدَقِينَ تَنْمَى أَظَافِرُهُ

*Şaşkınlığından, geniş avurtlu ve pençelerinden kan damlayan aslana saldıran eşek gibi geldi.*⁵⁹⁰

İşaret edilen temalar ilk beyitlerde sade bir dille ve sıradan bir şekilde aktarılırken ikinci beyitlerde ise beğenilecek hoş bir üslûp tercih edilmiştir.⁵⁹¹ Belâgat alimlerinin “bu beytin mânası öteki ile aynı” derken maksatları, iki beyti garaz yani tema açısından değerlendirmektir. Yoksa onlar her iki beytin sûret yani biçim açısından aynı olduğunu söylemeyi kastetmemişlerdir.⁵⁹² Bu sözleriyle Cürcânî mânanın değişmediğine yönelik ifadeleri sûret-garaz ayrışmasıyla değerlendirmekte böylece temaları aynı olan şiirler arasında üstünlük mukayyesine alan açmaktadır.

⁵⁸⁷ Cürcânî, *Delâilu'l-i'câz*, 538.

⁵⁸⁸ Cürcânî, *Delâilu'l-i'câz*, 490.

⁵⁸⁹ Cürcânî, *Delâilu'l-i'câz*, 491.

⁵⁹⁰ Cürcânî, *Delâilu'l-i'câz*, 494.

⁵⁹¹ Cürcânî, *Delâilu'l-i'câz*, 489.

⁵⁹² Cürcânî, *Delâilu'l-i'câz*, 507.

Cürcânî'yi bu düşüncelerini oluşturmaya iten temel sebebin Kur'an'ın i'câz yönünü açıklamak olduğu söylenebilir. Ona göre Kur'an'ın i'câzı lafzında veya mânasında değil nazımındadır. Bu düşüncesini temellendirmek için Cürcânî sözlerin mukayese edilebilir olduğu ve fesâhat ve belâgatın da nazımda ortaya çıktığı fikirlerini kanıtlamak üzere çalışmalar yapmıştır. İlk iki önermede bu çalışmalara değindikten sonra Cürcânî'nin varmak istediği son önerme olan i'câzın yeri Kur'an'ın nazımıdır önermesine geçelim.

1.3.2.3. “İ'câzın Yeri Kur'an'ın Nazımıdır” Önermesi

Cürcânî sözlerin fesâhat ve belâgat açısından mukayesesinin sözdeki fesâhat ve belâgat inceliklerinin tespiti ile mümkün olduğunu belirtmektedir. Bu inceliklerin bilinmesinin ise dilin bu özelliklerini keşfetmiş kimseler için mümkün olacağını söyleyen Cürcânî Kur'an'ın i'câzını da bu noktada konumlandırarak i'câzı beşer gücünün ötesinde incelikleri barındırması olarak tanımlamaktadır.⁵⁹³ Kur'an'ın Hz. Peygamber'in hak olduğuna delaletinin, sahip olduğu belâgat ve üslûp olduğunu belirten Cürcânî bu belâgatın inceliklerinin ortaya konulabilmesi için şiir bilgisinin zaruri olduğunu düşünmektedir. Şiirlerdeki fasîh ve belîğ ifadelerin edebî sanatların örneklendirilmesi amacıyla kullanılabileceğini düşünen Cürcânî bu sayede Kur'an metni ile diğer metinlerin mukayese edilip ilâhî kelâm ile kul kelâmı arasındaki farkların ortaya konabileceğini söylemektedir.⁵⁹⁴ Onun bu düşüncesine karşılık fesâhatin inceliklerinin öğrenilmesine gerek olmadığını söyleyip sadece Kur'an'a muâraza edilememiş olmasını yeterli görenlere karşı ise şu ifadeleri kullanmaktadır;

Müslümanlar, Hz. Peygamber'in mucizesinin kıyamete dek kalacağı hususunda söz birliği etmişlerdir. Bu şu anlama gelir: “Burhân (mucizelik delili), bilmek ve öğrenmek isteyen herkese açıktır. Kur'an'ın mucizeliği konusundaki hücceti, bilmek isteyen herkes elde edebilir.” (...) Allâh'ın hücceti bilinince mucizelik daha net anlaşılacak, daha güçlü ve daha ezici olacakken onun bilinmesini istemeyen kişininkinden daha kötü bir seçim ve daha cılız bir görüş olabilir mi?⁵⁹⁵

Arapların Kur'an'ı duyup, benzerini getirmeleri istenerek onlara meydan okunduğunda bundan aciz olmasalardı benzerini getirme girişiminden uzak durmayacaklarını ifade eden Cürcânî bu durumu i'câzın delili olarak görmektedir.⁵⁹⁶ Ancak Kur'an'ın belâgatındaki inceliklerin öğrenilip sözdizimindeki değişken birçok özelliğin keşfedilmesi durumunda

⁵⁹³ Cürcânî, *Delâilu'l-i'câz*, 7.

⁵⁹⁴ Cürcânî, *Delâilu'l-i'câz*, 26.

⁵⁹⁵ Cürcânî, *Delâilu'l-i'câz*, çev. Osman Güman, 12.

⁵⁹⁶ Cürcânî, *Delâilu'l-i'câz*, 38.

Cürcânî Allâh'ın hücceti olan Kur'ân'ın en aydınlık olan ve ışığı daha parlak olan taraftan tanınabileceğini ifade etmektedir.⁵⁹⁷

Mucize özü itibarıyla bir meydan okumadır. Kur'ân'da tehattî âyetlerinde muhataplarına meydan okumakta onlardan bir benzerini talep etmektedir. Fakat burada nasıl bir metin inşa edilirse Kur'ân'ın talebine cevap verilmiş olacağı sorusu ortaya çıkmaktadır. Cürcânî bu soruyla ilgili bazı cevaplar vermektedir.

1.3.2.3.1. Muâraza'nın Şartları

Bir işi birinin yaptığı gibi yapmak şeklinde tanımlanan muâraza yerine “nazîre” kelimesi de kullanılmaktadır. Türk toplumlarındaki atışma kültürünün bir karşılığı olarak görülebilecek muârazanın tarihini Cahiliye dönemine kadar götürmek mümkündür.⁵⁹⁸

Cürcânî muâraza yapılacak söz hangi yönlerden fasîh ve belîğ ise inşa edilecek sözün de bu yönlerden fasîh ve belîğ olması gerektiği kanaatindedir. Yoksa muâraza ile maksat kelimelerin yerlerine onların eşanlamlılarını koymak değildir. Bu durum Cürcânî'ye göre tercümeden başka bir şey değildir. O halde muâraza yapmak için geriye sadece anlam kalmaktadır. Anlam düzleminde yapılacak muârazada ise belirleyici unsur fesâhat ve belâgat olacaktır.⁵⁹⁹

Muâraza eşanlamlı kelimelerin yer değiştirilmesiyle olmadığı gibi sözün aynı şekilde tekrar edilmesiyle de gerçekleşmez. Bu durumda telif edilmiş bir sözün aktarılması söz konusu olur. Halbuki telif ile aktarmanın birbirinden farklı olduğu aşıkardır. Her ne kadar iki kişinin de söyledikleri aynı olsa da bu söz onu telif edene aittir. Diğer ise sözü tekrar etmektedir. Bunun sebebi ise lafızların değil nazmın söyleyene ait olmasıdır. Lafızlar dili konuşanlar arasında ortaktır ve objektif bir durum arz eder. Ne zaman ki lafızlar arasında bir dizim söz konusu olur o zaman bu dizim bir telif halini alarak kişiye ait olur.⁶⁰⁰ Tekrar edilen söz ise tekrar edene ait olmadığı için sözün tekrar edilmesi muâraza kabul edilmez. Öte yandan düşünmeden bir söz telif etmenin imkânı yoktur. Ancak aktarıcı hiç düşünmeden bu sözü dillendirebilmektedir.⁶⁰¹

Aynı sözün tekrarı ile veya eşanlamlı kelimelerle muâraza yapılamayacağına göre muâraza sadece söze fesâhat ve belâgat açısından denk bir söz inşa etmekle olabilecektir. Cürcânî'ye göre Araplar kendilerine Kur'ân konusunda meydan okunduğunda nasıl bir söz inşa ettiklerinde ve bu söz hangi niteliklere sahip olduğunda bunun Kur'ân'a denk olacağını

⁵⁹⁷ Cürcânî, *Delâilu'l-i'câz*, 37-38.

⁵⁹⁸ İsmail Durmuş, “Nazîre”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2006), 32/455-456.

⁵⁹⁹ Cürcânî, *Delâilu'l-i'câz*, 259-260.

⁶⁰⁰ Cürcânî, *Delâilu'l-i'câz*, 476.

⁶⁰¹ Cürcânî, *Delâilu'l-i'câz*, 359-360.

biliyorlardı. Çünkü bu bilgi onlarda olmadığı halde yapılan meydan okuma anlamsız ve geçersiz olacaktır.⁶⁰² Buna rağmen bir muâraza çabası içine girmeyip Hz. Peygamber'i baskılar ve savaşlarla davasından vazgeçirmeye çalışmaları muâraza edemediklerini gösteren delillerdendir.

1.3.2.3.2. Nazım Dışı İ'câz Açıklamalarına Reddiye

Kur'ân'ın fesâhati ve belâgatının nazmında olduğu önceki önermelerle ortaya konulmuş olsa da bazı i'câz açıklamalarında nazım dışı hususlar bulunmaktadır. Bu sebeple Cürcânî nazım dışı i'câz açıklamalarına da cevap vermek durumunda kalmıştır.

Cürcânî Kur'ân'ın mucize oluşunu tehattî âyetlerine⁶⁰³ rağmen ona muâraza edilemeyeşine bağlamaktadır. Ona göre şayet inkârcılar Kur'ân'ı kendi sözlerine eşdeğer bir beşer sözü olarak görseler ve kendilerini deneyip ona denk veya yakın bir söz getirmekten aciz kaldıklarını fark etmeselerdi muâraza girişiminden uzak durmazlardı.⁶⁰⁴ Ne var ki bunu yapmamışlar ve Hz. Peygamber'i baskılar ve savaşlarla davasından vazgeçirme yolunu seçmişlerdir.

İlgili âyetlerde meydan okumanın bir sûreye kadar indirilmiş olması i'câzın gerçekleştiği en küçük birimin sûre olduğunu göstermektedir. Kur'ân'daki en kısa sûre dikkate alındığında üç kısa cümleden oluşan bu sözün özellikleri⁶⁰⁵ İbrahim en-Nazzâm ve takipçilerini i'câz açısından tatmin edememiş olacak ki onlar bu sözün mucize olduğunu kabul etmeyerek i'câzı başka yere isnat etmişlerdir. Sarfe adını verdikleri bu düşünceye göre müşriklerde belâgat yönünden Kur'ân'ın benzerini meydana getirme gücü bulunmakta fakat onların bu gücü kullanması Allâh tarafından engellenmektedir. Öyle ki Allâh bıraksa onlar belâgat, fesâhat ve sözdizim açısından Kur'ân'daki gibi bir sûre inşa etmeye güç yetirebilirler.⁶⁰⁶

Cürcânî'nin bu düşünceye yaklaşımı i'câzın nerede gerçekleştiği sorusu üzerindendir. Ona göre Kur'ân başlı başına bir mucize olmayıp muhatapları onun bir benzerini getirmekten engellenmiş olsaydı insanlar Kur'ân karşısında şaşkına dönüp onu böylesine gözlerinde büyütmezlerdi. Aksine normal şartlarda yapabildikleri bir şeyi Kur'ân karşısında yapamadıklarını düşünüp kendilerine şaşkınlıkları gerekirdi. Bu durumu onların sarfeyi açıkladıkları örnekle⁶⁰⁷ açıklayan Cürcânî şu ifadeleri kullanmaktadır;

⁶⁰² Cürcânî, *Delâilu'l-i'câz*, 387.

⁶⁰³ el-Bakara, 2/23-24; Hûd, 11/13; el-İsrâ, 17/88.

⁶⁰⁴ Cürcânî, *Delâilu'l-i'câz*, 38.

⁶⁰⁵ el-Kevser, 108/1-3.

⁶⁰⁶ Taceddin eş-Şehrîstânî, *el-Milel ve'n-nihal*, thk. Ahmed Fehmi Muahmmmed (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1992), 1/50; Yavuz, "Sarfe", 36/140.

⁶⁰⁷ Ebû Süleyman el-Hattâbî, "Beyânu i'câzi'l-Kur'ân", *Selâsü Rasâil fi i'câzi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ahmed Halefullah - Muhammed Zağlûl Sellâm (Mısır: Dâru'l-Meârif, 1976), 22-23.

Düşün ki bir peygamber, kavmine “benim mûcizem, şimdi ben elimi başıma koyarken sizin ellerinizi başlarınıza koymaktan alıkonmanızdır” dese ve dediği gibi de olsa kavmi neye şaşırır? Onun, elini başına koyabildiğine mi, yoksa kendilerinin ellerini başlarına koyamadıklarına mı?⁶⁰⁸

Sarfe düşüncesinin Kur’ân’ın mûcizevîliğini kökten reddettiğini savunan Cürcânî dolaylamalı anlatım, gelecekte haber verme gibi bazı âyetlerde bulunup diğer bazı âyetlerde bulunmayan i‘câz açıklamalarına ise muhtemelen yeterli görmediğinden hiç değinmemektedir. Bu itibarla fesâhat dışında kalan ve Kur’ân’ın bütününe yayılmış özellikleri ele alarak bu ihtimalleri değerlendirmektedir.

Cürcânî, değerlendirmesine tehdî âyetlerini duyan inkârcıların hangi özellikte bir söz inşa ettiklerinde bunun Kur’ân’ın bir sûresine denk olacağını bildiklerinden hareket etmektedir. Bu özelliğin başka hiçbir şeyde bulunmaması ve Kur’ân’la varlık kazanan yeni bir özellik olması gerektiğini ifade eden Cürcânî aynı zamanda Kur’ân inmeden önce bu özelliğin kimse tarafından bilinmemesinin de zarurî olduğunu belirtmektedir. Dolayısıyla Kur’ân’ın i‘câzının lafızlarında olmaması gerektiğini ifade eden Cürcânî muhal olmasına rağmen i‘câzın lafızlarda gerçekleştiğinin varsayılması halinde şu sonuçların çıkacağını ifade etmektedir;

Sözlük maddesi olan tek tek lafızların harflerinin sedasında ve kulağa hoş gelmesinde öyle nitelikler ortaya çıktı ki Kur’ân inmeden önce lafızlarda bu nitelikler yoktu. Lafızlar Kur’ân okunduğunda dinleyenler tarafından duyulan öyle yeni nitelik ve biçimler kazandılar ki dinleyenler, Kur’ân’ın gelişinden önce o lafızlardaki bu nitelik ve biçimleri algılayamıyorlardı.⁶⁰⁹

Lafızların dilin nesnel birimleri olduğu düşünülürse onlarda bir estetik aramanın yanlışlığı ortaya çıkacaktır. Kur’ân bilindiği üzere daha önceden bilinen lafızlarla nâzil olmuştur. Buna rağmen i‘câzın lafızda aranması Cürcânî’nin de ifade ettiği gibi Kur’ân’ın lafızlara lafız olmaları bakımından yeni bir özellik katmasını gerektirmektedir. Ancak lafızlarda bu tarz bir değişiklik görülmemektedir.

Mûcizenin lafızlarda gerçekleşmesi imkânsız olduğu gibi bu lafızların sözlükte yer alan anlamlarında da gerçekleşmesi imkânsızdır. Aksi takdirde Kur’ân’da geçen “الحمد”, “الرب”, “العالمين”, “الملك”, “اليوم” ve “الدين” gibi kelimelerin anlamlarında Kur’ân’ın inişi ile birlikte bir yenilik olduğu ve bu özelliğin daha önce kimse tarafından bilinmediği sonucuna götürür. Bu ise gerçekten çok uzak ve çirkin bir iddiadır.⁶¹⁰

⁶⁰⁸ Cürcânî, *Delâilu’l-i‘câz*, 390-391.

⁶⁰⁹ Cürcânî, *Delâilu’l-i‘câz*, 386.

⁶¹⁰ Cürcânî, *Delâilu’l-i‘câz*, 386-387.

Cürcânî'ye göre i'câz, kelimelerin hareke ve sükunlarının dizilişinde de olamaz. Bu durumda kelimelerin ölçüsü açısından meydan okunmuş ve buna karşılık verilememiş olduğu sonucu ortaya çıkar ve Kur'ân diğer sözlerden şiir beyitlerinin birbirinden ayrıldığı gibi ayrılmak durumunda kalırdı. Öte yandan bu durumda muârazada bulunmak da imkân dahilinde olurdu.⁶¹¹ Çünkü bu konuda Arapların ne kadar mahir oldukları bilinen bir husustur.

Kimilerine göre Kur'ân'ın i'câz yönlerinden birisi de fasılalardır. Âyet sonlarındaki kelimelerin âyeti bir sonrakinden ayırdığı için kendisiyle adlandırıldığı fasılları Cürcânî meydan okumanın asıl unsuru olarak kabul etmemektedir. Çünkü fasıllı olarak bir söz inşa etmek az önce zikri geçen vezinli söz inşa etmek gibidir. Şiirdeki kafiyelerin bir benzeri olarak kabul edilebilecek fasıllar konusunda da Arapların yetenekli olduğu bilinmektedir. Dolayısıyla meydan okunan husus eğer fasıla olsaydı bu tarz bir söz inşa etmek onlara zor gelmez ve bundan aciz kalmazlardı.⁶¹²

Cürcânî Kur'ân'ın harflerinde dile ağır gelen herhangi bir unsurun olmamasını da i'câzın kaynağı olarak görmemektedir.⁶¹³ Çünkü birçok beyit vardır ki onlarda dile ağır gelen herhangi bir durum söz konusu değildir. Halbuki i'câzın kaynağı eğer dile ağır gelmemek olacak olursa bütün bu beyitlerle muâraza yapılabilir. Dile ağır gelme konusunun i'câz ile ilişkilendirilmesinin yanlış bir düşünce olduğunu belirten Cürcânî aksi takdirde seviyesi düşük sözlerin ve gayr-i meşru içeriği olan şiirlerin, sırf söyleniş kolay diye fasîh ve belîğ olması gerekecektir.⁶¹⁴ Öte yandan eğer söyleniş kolaylığı Kur'ân'ın i'câzını açıklamak için yeterli olsaydı fethanın en hafif hareke olması sebebiyle bütün hareketleri fethaya çevirmek, onun mucizelik özelliğini eksiltmez aksine artırmış olurdu.⁶¹⁵ Ancak böylesi bir durumun Kur'ân'ın estetiğini artırmak bir yana onu anlamsız bir hale sokacağı aşıkardır.

Cürcânî'nin harflerin kolay söyleniş ve kulağa hoş gelmesi ile ilgili olarak dile getirdiği eleştiriler bunların i'câza dayanak yapılmasına ilişkindir. Cürcânî harflerin ve kelimelerin müzikal yönlerinin, i'câzın kaynağı olarak kabul edilmesine karşı çıkmaktadır. Yoksa Cürcânî bu özelliklerin, sözü üstün kılan sebepler arasında değerlendirilip mucizeliği güçlendiren hususlar arasında sayılmasına karşı durmamaktadır.⁶¹⁶

Tehaddî âyetlerinden i'câzın gerçekleştiği en küçük birimin sûre olduğu ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla yapılacak olan i'câz açıklamasının Kur'ân'ın tamamını kuşatması gerekmektedir. Bu itibarla Cürcânî Kur'ân'ın tamamına hitap eden sarfe ve fesâhat açıklamaları

⁶¹¹ Cürcânî, *Delâilu'l-i'câz*, 387.

⁶¹² Cürcânî, *Delâilu'l-i'câz*, 387.

⁶¹³ Cürcânî, *Delâilu'l-i'câz*, 388.

⁶¹⁴ Cürcânî, *Delâilu'l-i'câz*, 518.

⁶¹⁵ Cürcânî, *Delâilu'l-i'câz*, 520.

⁶¹⁶ Cürcânî, *Delâilu'l-i'câz*, 522.

üzerine yoğunlaşmış sarfenin mümkün olmadığını ifade ettikten sonra fesâhatin bulunabileceği yerleri değerlendirmeye almıştır.

1.4. Bölüm Değerlendirmesi

Cürcânî'nin nazım düşüncesini farklı dinamikler ortaya çıkarmıştır. Kelâm sahasında yapılan i'câz tartışmaları asıl sebep olarak görünse de dil sahasında yapılan nahiv-mantık tartışmaları ile edebiyat sahasında fesâhatin yerine ilişkin tartışmalar da söz konusu düşüncayı oluşturmada Cürcânî'ye etki etmiştir.

Nazım düşüncesinin dayandığı kavramların birçoğu da bu tartışmalarda şekillenmiştir. Birlikte ele alınan lafız ve mâna kavramları işaret edilen üç tartışmanın da kavramları iken kelime ve kelâm, dil ve kelâm sahalarının kavramları olmuştur. Birlikte ele alınan bir diğer kavram çifti olan fesâhat ve belâgat ise edebiyat sahasının şekillendirdiği kavramlardandır. Cürcânî bu kavramlara ek olarak meânî'n-nahv ve nazım kavramlarını da kullanarak nazım düşüncesini şekillendirmiştir. Öte yandan Cürcânî, düşüncesini bu kavramlardan başka birçok kavramla da desteklemektedir. Özel bir başlık altında olmasa da yeri geldikçe açıklanan kavramlar da nazım düşüncesinin oluşumuna katkı sağlamıştır.

Cürcânî nazım düşüncesini oluşturan önermeleri hem özel başlık altında hem de yeri geldikçe değinilen bu kavramlarla teşkil etmiştir. Üç başlıkta yer verilen temel önermelerin yanı sıra başlıklar altında yer alan konular da esas itibarıyla bu kavramlar üzerine inşa edilmiştir. Bu bakımdan kavramlarla önermeler arasında sağlam bir ilişki bulunduğu söylenebilir.

Nazım düşüncesi birbiriyle ilişkili önermelerin bir sonucu kabul edilebilir. Buna göre sözler üstünlük bakımından mukayese edilebilir. Bu üstünlük çoğu zaman fesâhat ve belâgat kelimeleri ile ifade edilmektedir. Fesâhat ve belâgat lafızda veya mânada değil nazımdadır. Kur'ân'ın diğer metinlere üstünlüğü de nazmı iledir. Çünkü nazım dışında Kur'ân'ın tamamına yayılan mûcizevî bir yön yoktur. Buna göre Kur'ân'ın i'câzı nazmında gerçekleşmiştir. Bu kavram ve önermelerle geliştirilen nazım düşüncesinin bir kuram halini aldığı söylenebilir.

İKİNCİ BÖLÜM

ABDÜLKÂHİR el-CÜRCÂNÎ'DE NAZIM DÜŞÜNCESİNİN TEZAHÜRLERİ

Cürcânî'nin, nazım konusunda sistemli bir düşünce ortaya koyduğu, birinci bölümde tespit edilmiştir. Buna göre Cürcânî, zihinde oluşan temaların dile dökülebilmesi için sayısız ifade seçeneğinin bulunduğunu düşünmektedir. Cürcânî'nin “vücûh ve furûk”⁶¹⁷ diye adlandırdığı bu seçenekler arasındaki nüanslar Cürcânî'nin nazım düşüncesinin önemli dayanaklarından kabul edilebilir.

Cürcânî'ye göre birçokları bu ince ayrıntıların farkında değildir. Bu durum onları farklı ifade yollarının aynı olduğu sonucuna götürmektedir. Dolayısıyla onlara göre mesela bir isim cümlesinin yalın bir şekilde kurulması ile başına “ئ” getirilerek kurulması arasında bir fark yoktur. Bu düşünceye göre bu konulardaki ilkeleri belirleyen nahiv ilminde de detaylara inmeye gerek yoktur. Cürcânî bu düşüncenin, özü itibarıyla son derece hatalı olduğuna inanmaktadır. Fakat Cürcânî için bu konunun diğer bir boyutu, nazım düşüncesini etkilemesidir. Farklı ifade seçeneklerinin üstüne kurulu olan nazım düşüncesi için bu ifade seçeneklerinin sınırını belirleyici konumda bulunan nahiv ilmi son derece önem kazanmaktadır. Çünkü sözün üstünlüğü en başta sözde gramatik hataların yapılmamasına bağlıdır.

Zihindeki temanın dile dökülmesinde sonsuz seçenek olduğu ifade edilebilir. Bu seçeneklerden nahiv ilmine uygun olanlar arasında duruma en uygun olanı, en üstün sözü teşkil etmektedir. Bu bakımdan salt nahiv ilmine uygunluk Cürcânî tarafından üstünlük kıstası sayılmamaktadır. Öte yandan Cürcânî sözdeki üstünlükte, zihinsel beceri ve mahareti söz konusu yapmaktadır. Bu bakımdan herkesin sıradan bir şekilde gramer hatasına düşmeden ifade edebileceği sözlerde bir üstünlük yoktur. Çünkü bu sözlerin dile getirilmesinde özel bir zihnî çaba bulunmamaktadır.⁶¹⁸ Burada nahiv ilminin Cürcânî açısından önem noktasını iyi belirlemek gerekir. Ona göre nahiv ilminin önemi, sözlerin üstünlüğünü belirleme noktasında değil zihindeki temayı dile dökerken farklı seçenekler sunma noktasındadır. Nahiv ilminin sunduğu bu farklı ifade yolları arasındaki nüanslar meânî ilmi tarafından araştırma konusu yapılmıştır. Cürcânî ise kapsamlı ve sistemli olmasa da bu konulara değinerek bazı yakın ifadelerin anlam farklarını veya kullanım yerlerini açıklamaya çalışmaktadır. Cürcânî sadece meânî ile ilgili konulara değil aynı zamanda hakikat-mecâz gibi beyân konuları ile söz süsleme

⁶¹⁷ Cürcânî, *Delâilu'l-i'câz*, 81, 85.

⁶¹⁸ Cürcânî, *Delâilu'l-i'câz*, 315.

sanatlarını içeren bedî' konularına da yer vererek bunların sözün üstünlüğüne nasıl katkı sağladığını açıklamaya çalışmıştır.

Cürcânî'nin belâgat konularını ele alışında eklektik davrandığı görülmektedir. Onun bu tavrı hem bir belâgat kitabı yazmayı amaçlamaması hem de i'câzın nazımda gerçekleştiğini kanıtlamaya çalışması sebebiyle makul karşılanmalıdır. Bu çalışmada da Cürcânî'nin, fesâhatin nazımda oluşunu kanıtlamaya çalışırken dile getirdiği örnekler ve çözümlemeler meânî, beyân ve bedî' olarak üç kısımda ele alınmıştır. Bu ana başlıklar Kazvî'nin sistematize ettiği belâgat anlayışı çerçevesinde belirlenmiş olsa da alt başlıklar Cürcânî'nin ele aldığı konular bağlamında oluşmuştur. Bu sebeple belâgatın bütün konularına değinilmemiş olup başlıklar, Cürcânî'nin ele aldığı konular ile sınırlandırılmıştır.

2.1. Nazım Düşüncesinin Meânî Konularındaki Tezâhürleri

Cürcânî'nin, nazım düşüncesini büyük oranda meânî konuları üzerine inşa ettiği söylenebilir. Bunu yaparken de kendi kavramı olan meânî'n-nahv'den yardım aldığı görülmektedir. Bu durum onun, zihnindeki meânî konuları ile nahiv konularını ayırtmadığı hatta bunları bir bütün olarak gördüğü şeklinde algılanabilir. Diğer bir ifadeyle ona göre meânî, nahiv ilminin farklı ifadelerdeki anlam nüanslarının açıklamasıdır. Ne var ki tarihsel süreç onun zihnindeki gibi gerçekleşmemiş ve meânî, nahiv disiplininin ayrılmış ve bir belâgat disiplini olarak ele alınmıştır.⁶¹⁹ Ancak şunu da vurgulamak gerekir ki meânî disiplini adını Cürcânî'nin kavramı olan meânî'n-nahv'den almıştır. Bu sebeple Cürcânî bu disiplinin kurucusu olarak kabul edilmektedir.⁶²⁰

2.1.1. Haber Çeşitleri

Haber Arapça'da خبر kökünden türemiştir. Sözlükte haber kelimesi bilgi, malumat gibi anlamlara gelmektedir.⁶²¹ Nahiv ilminde cümleler fiil ve isim cümlesi olarak ikiye ayrılmaktadır. İsim cümlesinde bulunan haber, mübtedâ hakkında muhataba bilgi veren ve mübtedâ ile birlikte sözü oluşturan ögedir.⁶²² Belâgat disiplininde de cümleler iki grupta ele alınmaktadır. Bunlar ise ihbârî ve inşâî cümlelerdir. Aynı zamanda haberî cümleler olarak da isimlendirilen ihbârî cümleler doğrulanmaya veya yalanlanmaya uygun olan cümleler olarak tanımlanmaktadır.⁶²³

⁶¹⁹ Matlûb, *Abdülkâhir el-Cürcânî*, 63-64.

⁶²⁰ Fîrûzâbâdî, *el-Bûlga*, 186.

⁶²¹ İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, 4/226-227.

⁶²² Cürcânî, *Delâilu'l-i'câz*, 528, 531; İbnu's-Serrâc, *el-Usûl fi'n-Nahv*, 1/62.

⁶²³ Ebû Yakûb es-Sekkâkî, *Miftâhu'l-'ulûm*, thk. Na'im Zerkûr (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1987), 164.

Cürcânî’de haber kavramı iki açıdan farklılık arz etmektedir. İlk olarak müsned kavramında olduğu gibi fiil cümlesindeki fiil ile isim cümlesindeki haberi eş tutan Cürcânî haber kavramını müsned kavramı yerinde kullanmaktadır. İkinci olarak ise Türkçe’de durum zarfı olarak bilinen hâlin de bir haber türü olarak görülmesi gerektiğini düşünen Cürcânî bu farklılığın doğal bir sonucu olarak haberi iki farklı şekilde ele almaktadır. Bunlar, cümlelerin temel ögesi olup kendisi olmaksızın cümlede tam bir anlam oluşmayan haber ile cümlelerin temel ögesi olmayıp kendisi dışındaki başka bir habere ek olarak gelen haberdır.⁶²⁴

Hâlin bir haber türü olarak kabul edilmesi Cürcânî’den önce Sîbeveyhi’de görülmektedir. Sîbeveyhi hem “ma‘rifetin haberi olduğu için mansûb olanlar” başlığı hem de “haberin nasp yapıldığı cümleler” başlığı altında bu konuya değinmektedir. Konuyla ilgili olarak “فِيهَا عَبْدُ اللَّهِ قَائِمًا” (Abdullah ayakta oradadır) örneği ile benzer örnekler veren Sîbeveyhi bu cümlelerde “قَائِمًا” kelimesinin öznenin haberi olduğunu söylemektedir. Ona göre öznenin orada olduğu ifade edildikten sonra bu oluşun durumuna ilişkin bilgi verilmek istendiğinde “قَائِمًا” kelimesi hâl olarak getirilir.⁶²⁵ Her iki başlık da Sîbeveyhi’nin hâli bir haber türü olarak kabul ettiğini göstermektedir. Ancak aynı örneği ele alan Müberred, “قَائِمًا” kelimesinin hâl olduğunu ifade ettikten sonra “قَائِمًا” şeklinde gelebileceği dört vecih saymaktadır. Fakat Müberred “قَائِمًا” kelimesini haber olarak nitelendirmemektedir.⁶²⁶ Görünen o ki Sîbeveyhi’den sonra hâl haber olarak nitelendirilmemiştir.⁶²⁷

Cürcânî nazım düşüncesini temellendirmek adına haber konusunu ele almış olsa da bu konuyu bütünüyle değerlendirmedeği gibi mübtedâ konusuna da neredeyse hiç girmemiştir. Bu sebeple onun ele aldığı konular başlıklandırılarak incelenmiştir.

2.1.1.1. İsim Haber-Fiil Haber Farkı

İsim haber ile fiil haber arasındaki en temel fark fiilin, yapısı sebebiyle zamana delalet ediyor olmasıdır. Buna göre fiil haberin tercih edilmesinin sebebi mübtedânın ilgili niteliğini geçmiş, şimdiki veya gelecek zamanla kayıtlamaktır. Bu kaydın yanında fiil bir şeyin kısım kısım yapıldığına delalet eder. İsim haberde zaman anlamı yoktur. Buna karşılık onda devamlılık ve sebat anlamı bulunmaktadır.⁶²⁸ Cürcânî de nazım düşüncesi açısından bu anlam farkının değerli olduğunu görmüş ve bu konuyu irdelemiştir. Ona göre bu konu belâgat disiplininde bilinmesine ihtiyaç duyulan özel bir konudur.⁶²⁹

⁶²⁴ Cürcânî, *Delâilu’l-i‘câz*, 173.

⁶²⁵ Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, 2/77, 2/88-89.

⁶²⁶ Müberred, *el-Muktedab*, 4/166-169, 4/307-308.

⁶²⁷ Şensoy, *Abdülkâhir el-Cürcânî’de Anlam Problemi*, 99.

⁶²⁸ Teftâzânî, *Muhtasaru’l-meânî*, 128-129.

⁶²⁹ Cürcânî, *Delâilu’l-i‘câz*, 174.

Cürcânî'ye göre isim haber, kısım kısım gerçekleşmeyi gerektirmeksizin bir şeyde bir niteliğin bulunmasını ifade etmeye tayin edilmiştir. Haberin fiil olarak getirilmesi durumunda ise işaret edilen nitelik kısım kısım gerçekleşir. Mesela “زَيْدٌ مُنْطَلِقٌ” (Zeyd gitmiştir) denildiğinde “gitmek” özne için bir eylem olarak kılınmış fakat kısım kısım gerçekleşme gibi bir anlam ifade edilmemiş, Zeyd'in gidişi kayıtsız olarak ifade edilmiştir. Bu ifade şekli sıfat-ı müşebbehede daha barizdir. Mesela “زَيْدٌ طَوِيلٌ” (Zeyd uzundur) ve “عَمْرٌو قَصِيرٌ” (Amr kısadır) ifadelerinde kısım kısım gerçekleşme söz konusu değildir. “Uzunluk” ve “kısalık” nitelikleri Zeyd ve Amr için devamlı ve sabittir. Fiil haber olarak gelen “زَيْدٌ يَنْطَلِقُ” (Zeyd gidiyor) cümlesindeki “ينطلق”da ise gitme eyleminin kısım kısım gerçekleştiği ve bir yenilenme içerisinde olduğu anlamı kastedilir.⁶³⁰

Cürcânî bu ayrımı isim ve fiilin haber olarak geldiği âyetlerde de değerlendirmektedir. {وَكَلَّبْنَاهُمْ بِأَسْطِ ذِرَاعَيْهِ بِالْوَصِيدِ} (Köpekleri ön ayaklarını eşiğe uzatmıştı) âyetinde⁶³¹ isim olarak gelen haberin fiil olarak gelmesi halinde cümle maksadı ifade edemeyecektir. Çünkü fiil, niteliğin yenilenmesini gerektirirken isim, yenilenme anlamı katmadan sadece niteliğin varlığını ifade etmektedir. Bu sebeple “Köpekleri ön ayaklarını eşiğe uzatıyor” anlamını ifade edecek şekilde {وَكَلَّبْنَاهُمْ بِأَسْطِ ذِرَاعَيْهِ بِالْوَصِيدِ} sözü tercih edilmemiştir.⁶³²

Konuyla ilgili bir diğer ayette ise {هَلْ مِنْ خَالِقٍ غَيْرُ اللَّهِ يَرْزُقُكُمْ مِنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ} (Allâh'tan başka size gökten ve yerden rızık vermekte olan bir yaratıcı var mı)⁶³³ ifadeleri kullanılmaktadır. Bu âyette ifade edilen rızık verme eyleminin yenilenmesi ve sürekliliği isim haber kullanılması durumunda elde edilemeyecektir.⁶³⁴

2.1.1.2. Nekre Haber-Ma'rife Haber Farkı

Dil felsefesi açısından bakıldığında öznede asıl olan ma'rifelik yüklemde asıl olan ise nekreliktir.⁶³⁵ Bu şekilde muhataba, bildiği bir şeyin bilmediği bir niteliği anlatılmış olur. Nekre haberde bunun dışında fazladan bir anlam çoğunlukla bulunmaz.⁶³⁶ Bazen haberin de ma'rife olduğu görülür. Bu durumda muhataba bildiği bir şeyin bilmediği bir niteliğini anlatmak söz konusu değildir. Çünkü her iki öge de muhatapça bilinmektedir. Bu durumda iki öge arasında isnâd ilişkisi kurmanın amacı tahsis veya karşılıklı bilgiyi kastetmektir.⁶³⁷

⁶³⁰ Cürcânî, *Delâilu'l-i'câz*, 174.

⁶³¹ el-Kehf, 18/18.

⁶³² Cürcânî, *Delâilu'l-i'câz*, 175.

⁶³³ Fâtır, 35/3.

⁶³⁴ Cürcânî, *Delâilu'l-i'câz*, 177.

⁶³⁵ Teftâzânî, *Muhtasaru'l-meânî*, 59.

⁶³⁶ Haberin nekre olarak gelmesi bazen yüceltme veya yerme anlamına geldiği ifade edilmektedir. Bk. Kazvînî, *el-Îzâh*, 2/128.

⁶³⁷ Teftâzânî, *Muhtasaru'l-meânî*, 147.

Cürcânî'ye göre “زَيْدٌ مُنْطَلِقٌ” (Zeyd ayrılandır) ifadesinin muhatabı bir gidişin olup olmadığına dair bilgisi bulunmayan kimsedir. Yukarıda ifade edildiği üzere bu cümlede bilinen bir öznenin bilinmeyen bir niteliği muhataba anlatılmaktadır. Ancak “زَيْدٌ الْمُنْطَلِقُ” (Zeyd o ayrılandır) cümlesi bir gidişin gerçekleştiğini bilen fakat kimin gittiği konusunda bilgi sahibi olmayan kimse için kurulur. Bu ifade ile ayrılması muhtemel diğer kimseler muhatabın zihninden elenmiş ve muhatap açısından ayrılanın Zeyd olduğu belirlenmiş olur.⁶³⁸

Nekre haber bilinen bir öznenin bilinmeyen bir niteliğini anlatırken ma‘rife haberde ise bir tahsis durumu söz konusudur. Bu sebeple haber nekre olduğu zaman bu haberden sonra mübtedâsına başka bir mübtedâ atfedilebilir. Buna göre “زَيْدٌ مُنْطَلِقٌ” (Zeyd ayrılandır) denildikten sonra عمرو (Amr da) ifadesi kullanılabilir. Böylece “زَيْدٌ مُنْطَلِقٌ وَعَمْرٌ مُنْطَلِقٌ أَيْضاً” (Zeyd ayrılandır, Amr da ayrılandır) ifadesi kullanılmış gibi olur. Ancak ma‘rife haber tahsis ifade ettiği için haberin devamında böyle bir atıf imkânı söz konusu değildir.⁶³⁹

Cürcânî ma‘rife haberde bazen haberin cinsinin abartılarak özneye tahsis edildiğini ifade etmektedir. Mesela “زَيْدٌ هُوَ الْجَوَادُ” (Zeyd cömertliğin kendisidir) ifadesinde asıl itibarıyla kastedilen Zeyd’in cömertliği eksiksiz bir şekilde taşıdığı ve bu niteliğin ondan başkasında olmadığı kastedilmiş olur. Bu tarz ifadelerde de tahsis anlamı olduğu için devamında haberden sonra mübtedâyâ atıf yapılması doğru olmaz. Bu itibarla زَيْدٌ هُوَ الْجَوَادُ وَعَمْرٌ (Zeyd cömertliğin kendisidir ve Amr) gibi bir ifadede çelişki söz konusu olacaktır.⁶⁴⁰

Cürcânî ma‘rife haberin cinse delalet ettiği ikinci bir ifade şeklinde ise abartı bulunmadığını ifade etmektedir. Ancak bu durumda haber bir kayıt ile sınırlandırılmaktadır. Mesela “هُوَ الْوَفِيُّ حِينَ لَا تَنْظُنُّ نَفْسٌ بِنَفْسٍ خَيْرًا” (O, kimsenin kimseye iyilik düşünmediği bir zamanda vefakârdır) ifadesi bu duruma örnektir. Burada haber zaman ile sınırlandırılmıştır. Cürcânî'ye göre bu ifade şeklinde haberin zaman ile sınırlandırılması yerine müteaddî olup mef‘ul ile sınırlandırılması da mümkündür. Mesela şiirde geçen “هُوَ الْوَاهِبُ الْمِئَةُ الْمُصْطَفَاةُ” (O yüz seçkin dışı deveyi bağışlayandır) ifadesinde haber olan “الْوَاهِبُ” kelimesi cins anlamıyla alınırken mef‘ul ile sınırlandırılmıştır. Cürcânî ma‘rife haberin cinse delalet ettiği daha farklı ifade şekillerine de değinmekte ve örneklerle analiz yapmaktadır.⁶⁴¹

Haberde belirli bir niteliğin özneye yüklenmesi ile niteliğin bir cins olarak özneye yüklenmesi arasında önemli bir fark bulunmaktadır. Buna göre daha önce verilen örnekler arasında yer alan “زَيْدٌ الْمُنْطَلِقُ” ifadesindeki haber ile “هُوَ الْوَاهِبُ الْمِئَةُ الْمُصْطَفَاةُ” ifadesindeki haber aynı değildir. “الْمُنْطَلِقُ” ifadesi belirli ve bilinen bir gidişi ifade ederken “الْوَاهِبُ” kelimesi belirli

⁶³⁸ Cürcânî, *Delâilu'l-i'câz*, 177-178.

⁶³⁹ Cürcânî, *Delâilu'l-i'câz*, 178.

⁶⁴⁰ Cürcânî, *Delâilu'l-i'câz*, 179-180.

⁶⁴¹ Cürcânî, *Delâilu'l-i'câz*, 180-185.

bir bağışlamayı ifade etmemektedir. Bu ifade ile bağışlama bir cins olarak kastedilmiş ve devamındaki mef'ul ile bu cins sınırlandırılmıştır.⁶⁴²

2.1.1.3. Ellezî İsmi Mevsûlünün Haber Olarak Kullanımı

Nahiv disiplininde ma'rife konusunu oluşturan alt başlıklardan biri olarak ele alınan mevsûller hâs ve müşterek olmak üzere iki kısımda incelenmektedir. Eril, dişil veya tekil, ikil ve çoğul oluşuna göre değişen الذي (ellezî) ism-i mevsûlü hâs kabul edilirken “من” (men), “ما” (mâ), “أي” (eyyu), “ال” (el), “ذو” (zû) ve “ذا” (zâ) ise müşterek olarak nitelendirilmektedir. İsm-i mevsûllerde genel itibarıyla sıra cümlesi ve bu cümleden mevsûle dönen bir zamir bulunması şart koşulmaktadır.⁶⁴³

Cürcânî ism-i mevsûller içerisinde “الذي”yi ele alarak ona olan ihtiyacı cümlelerin nekre kabul edilmesi ile ilişkilendirmektedir. Müfret isimler nekre veya ma'rife yapılabilmektedir. Ancak cümleler, içerikleri muhatap açısından yeni bir bilgi sunduğu için nekre kabul edilmektedir. Bu sebeple bir cümle bir ismi niteleyeceği zaman bu ismin nekre olması gerekir. Fakat bazen cümle ile nitelenecek kelimenin ma'rife olması gerekir. Ancak bir ma'rifenin bir nekre ile nitelenmesi dil kuralları açısından mümkün değildir. Bu durumda nekre olan cümle ile ma'rife olan ismin arasında bağlantıyı kuracak bir öge gerekir. İşte bu bağlantı “ellezî” tarafından sağlanmaktadır. Mesela “مَرَرْتُ بِرَيْدِ الَّذِي أَبُوهُ مُنْطَلَقٌ” (Babası ayrılmış olan Zeyd’e uğradım) örneğinde Zeyd ma'rifedir ve bir cümle ile nitelenmesi gerekmektedir. Fakat cümleler nekre kabul edildiği için bu cümlelerin doğrudan Zeyd’i nitelemesi mümkün değildir. Bu sebeple cümle ile Zeyd arasına “ellezî” ism-i mevsûlü getirilmiştir.⁶⁴⁴

Bir diğer husus ise “ellezî” ism-i mevsûlünün kullanılması, başına geldiği cümlelerin içeriğinin muhatap tarafından bilindiğine işaret etmektedir. Zaten cümlelerin içeriği muhatap tarafından bilinmediği için cümle nekre kabul edilmektedir. Eğer cümle muhatap tarafından biliniyorsa “ellezî” ism-i mevsûlünü kullanmak gerekir. Dolayısıyla “ellezî” ism-i mevsûlü muhatap tarafından içeriği bilinen cümleleri içeriği bilinmeyen cümlelerden ayırmak için kullanılmaktadır.⁶⁴⁵

Cürcânî’nin asıl itibarıyla değinmek istediği konuya gelinecek olursa bazen “ellezî” ism-i mevsûlü ile başlayan cümlelerin haber olarak kullanıldığı görülür. Mesela “هَذَا الَّذِي قَدِمَ رَسُولًا” (Bu elçi olarak gelendir) ifadesinde “ellezî” ism-i mevsûlü haber olarak gelmiştir. Burada hem mübtedâ hem de haber ma'rifedir. Öte yandan haberin içeriği muhatap tarafından bilinmekte

⁶⁴² Cürcânî, *Delâilu'l-i'câz*, 181.

⁶⁴³ Bk. İbn Hişâm, *Şerhu Katri'n-nedâ*, 112-122; Suyûtî, *el-Behcetü'l-merdiyye*, 93.

⁶⁴⁴ Cürcânî, *Delâilu'l-i'câz*, 199-200.

⁶⁴⁵ Cürcânî, *Delâilu'l-i'câz*, 200.

fakat gelenin kim olduğu bilinmemektedir. Bu sebeple “ellezî” ism-i mevsûlünün haber olduğu bir yapı tercih edilmiştir. Bu cümle ile “هَذَا قَدِيمٌ رَسُولًا” (Bu elçi olarak geldi) ifadesi arasındaki fark da “ellezî” ism-i mevsûlünün gelme sebebi olan açıklamadır. Buna göre “ellezî” ism-i mevsûlünün bulunduğu cümlede muhatap, birinin elçi olarak geldiğini bilmektedir. Ancak diğer cümlede muhatabın haber cümlesinde verilen bilgiye sahip olmadığı ima edilmektedir.⁶⁴⁶

2.1.1.4. Cümlelerin Temel Unsuru Olmayan Haber: Hâl

Hâl, cümlelerin temel öğelerinden olmayıp nasıl sorusunun cevabını açıklayan türemiş bir kelimedir. Türkçe’de durum zarfı olarak bilinen hâl, fâil veya mef’ulün durumunu açıklayan kelime olarak da tanımlanmaktadır. Hâlin nekre olması şart koşularken durumu açıklanan kelime olan zilhâl’in ise ma’rife olması öngörülmektedir.⁶⁴⁷

Cürcânî cümlelerin temel öğelerinin mübtedâ ve haber ile fiil ve fâil olduğunu ifade etmekte ve bunlardan herhangi birinin eksikliği durumunda anlamın muhataba aktarılmasının mümkün olmadığını belirtmektedir. Cümlelerin kuruluşu açısından temel öğelerden olmasa da hâl de zilhâlde bulunan bir niteliği anlatmaktadır. Mübtadânın haberi nasıl ki mübtedâdaki bir niteliği ifade ediyorsa “جاءني زيدٌ راكباً” (Zeyd binerek geldi) denildiğinde de “راكباً” kelimesi zilhâl olan Zeyd’in bir niteliğini açıklamaktadır. Bu yönüyle hâl cümlelerin temel ögesi olmayan bir tür haberdur.⁶⁴⁸

Fiil ile fâildeki bir nitelik, haber ile mübtedâdaki bir nitelik açıklanırken hâl ile de zilhâldeki bir nitelik açıklanmaktadır. Hâli fiil ve haberden ayıran temel husus da budur. Daha doğru bir ifade ile hâl “Zeyd binerek geldi” örneğinde “gelme” eylemine bağlı olarak ve onu tamamlayıcı olarak getirilmek istenmiştir. Dolayısıyla Zeyd’in binişi bağımsız bir nitelik isnadı değil “gelme” eylemine bağlı ikincil bir nitelik isnadıdır. Bu sebeple hâl fiil ve haberden ayrı bir öge olarak kabul edilmektedir.⁶⁴⁹

Hâli ifade etmek için bazı seçenekler mevcuttur. Hâl müfret bir kelime olarak gelebileceği gibi cümle olarak da gelebilir. Bu cümleler isim cümlesi veya fiil cümlesi olabilir. Ayrıca hâl cümleleri vâv harfîyle veya doğrudan söylenebilir. Hâli dile getirirken yapılacak tercih Cürcânî’ye göre bir sebebe dayalıdır. Her bir cümlede bu sebeplerin tespiti zor olsa da Cürcânî özellikle vâvın gelmesiyle ilgili olarak şu genel ilkeyi ifade etmektedir;

⁶⁴⁶ Cürcânî, *Delâilu’l-i‘câz*, 201.

⁶⁴⁷ İbnu’l-Hâcib, *el-Kâfiye*, 24; İbn Hişâm, *Şerhu Katri’n-nedâ*, 254-257.

⁶⁴⁸ Cürcânî, *Delâilu’l-i‘câz*, 173, 212.

⁶⁴⁹ Cürcânî, *Delâilu’l-i‘câz*, 212-213.

Bil ki hâl olarak gelen bir cümle vâvı kabul etmiyorsa bu, hâl cümlesinin başında bulunan fiili tek bir isnâdda birinci fiile eklemenden dolayıdır. Eğer hâl cümlesi vâvı gerektiriyorsa bu da onu yeni bir cümle ile ifade edip ilk cümlelerin isnâdından ayırmayı istemenden dolayıdır.⁶⁵⁰

Buna göre “جاءني زيدٌ يسرعُ” (Zeyd bana süratle geldi) örneğinde özne sürati içeren bir geliş ile nitelenmiş “gelme” ile “hızlı olma” tek bir isnâd ile ifade edilmiştir. Ancak maksat yeni bir haber verme olursa bu durumda birinci cümle tamamlandıktan sonra vâv kullanılarak ikinci cümleye yeniden başlanır. Mesela “جاءني و غلامه يسعى بين يديه” (Oğlu önünde koştuğu halde bana geldi) örneğinde “جاءني” kelimesi ile cümle tamamlanmış vâv harfî ile yeni bir cümleye başlanmıştır. Hâl vâvı ile iki cümlelerin ayrılması ikinci cümledeki isnâdın vurgulanması içindir. Yoksa hâl vâvı ile ayrılmış olsa da anlam bakımından ikinci cümle birinci cümleye eklenmiş durumdadır.⁶⁵¹ Verilen örnekte iki fiilin fâillerinin farklı olduğu görülmektedir. Ancak bu farklılık hâl vâvının kullanımını zorunlu hale getirmez. Çünkü cümle ikinci fiil başa alınarak “جاءني يسعى غلامه بين يديه” (Oğlu önünde koşarken bana geldi) şeklinde ifade edilebilir. Dolayısıyla hâl vâvı ikinci cümlelerin yeni bir cümle olma vurgusu taşımaktadır.⁶⁵²

Cürcânî hâl vâvının kullanımına ilişkin genel bir prensip belirlemenin ötesinde hangi tür cümlelerde bu vâvın kullanılacağına ilişkin de bazı bilgiler vermektedir.

Hâl olan isim cümlelerinde;

a- Hâl cümlesinin mübtedâsı, zilhâle dönen zamir olursa hâl vâvının kullanılması zorunludur. Mesela “جاءني زيدٌ وهو راكب” (Zeyd, bana binerek geldi) ifadesinde vâv zarurî olarak kullanılmıştır. Bu örneğin “جاءني زيدٌ هو راكب” şeklinde ifade edilmesi doğru bir kullanım olmayacaktır.

b- Hâl cümlesinin mübtedâsı, zilhâle dönen zamirden başka bir şey olursa bu durumda hâl vâvının kullanımı zorunlu olmasa da çoğunluktadır. Mesela “جاءني زيدٌ وعمرٌو أمامه” (Zeyd, bana Amr önündeyken geldi) örneğinde hâl vâvı kullanılmıştır. Nadiren görülen bazı cümlelerde ise hâl vâvının kullanılmadığı görülür. Mesela “كَلَّمْتُه فَوْهُ إِلَى فِيٍّ” (Onunla ağız ağıza konuştum) cümlesinde hâl vâvı kullanılmamıştır.

c- Hâl cümlesi eğer haberin takdim edildiği şibih cümle ise bu durumda hâl vâvı genellikle kullanılmaz. Mesela hâl cümlesi “عليه سيفٌ” (üzerinde kılıçla...) veya “في يده سوطٌ” (Elinde kamçıyla...) gibi ifadeler olursa hâl vâvı genellikle kullanılmaz.

Hâl olan fiil cümlelerinde;

a- Yüklem, olumlu muzâri fiil olursa hâl vâvı kullanılmamaktadır. Mesela “جاءني زيدٌ يسعى غلامه بين يديه” (Zeyd, oğlu önünde koşarken bana geldi) gibi ifadelerde vâvsız kullanım

⁶⁵⁰ Cürcânî, *Delâilu'l-i'câz*, 213.

⁶⁵¹ Cürcânî, *Delâilu'l-i'câz*, 214.

⁶⁵² Cürcânî, *Delâilu'l-i'câz*, 216-217.

yoğunluktadır. Bu cümlelerin Kur'ân'dan örneklerinde de vâvsız kullanım söz konusudur. { وَلَا تَمْنُنْ تَسْتَكْثِرُ } (İyiliği, daha fazlasını bekleyerek (bir kazanç elde etmek için) yapma) âyetinde⁶⁵³ “تَسْتَكْثِرُ” ifadesinde hâl vâvı kullanılmamıştır. Benzer uygulama { الَّذِي يُؤْتِي مَالَهُ } (Arınmak için malını veren, en çok sakınan kimse ise ondan uzak tutulur) âyeti⁶⁵⁴ ile { وَيَذَرُهُمْ فِي طُغْيَانِهِمْ يَعْمَهُونَ } (O, sapanları taşkınlıkları içinde bocalayıp dururlarken bırakır) âyetinde⁶⁵⁵ görülmektedir.

Bu tarz cümlelerde vâv harfinin kullanıldığı bazı örnekler de zikreden Cürcânî bunların hâl olmadığını ifade etmektedir. Mesela “فَقَمْتُ وَأَصْلُكَ وَجْهَهُ” (Kalktım, suratını tokatlıyordum) örneğinde vâv harfi, hâli ifade etmek için gelmemiştir. Ona göre burada vâv harfinden sonra gelen muzâri fiil ile geçmiş zamanın anlatımı amaçlanmaktadır. Ancak bu anlatımda muhataba olayı şu an gerçekleşmekteymiş gibi gösteren bir ifade tarzı benimsenmiştir.⁶⁵⁶

b- Yükleme, olumsuz muzâri fiil olursa hâl vâvının kullanılması da kullanılmaması da yaygındır. Hâl vâvının kullanılmadığı durumlara “جَعَلْتُ أَمْسِيَّ وَمَا أَدْرِي أَيْنَ أَضَعُ رِجْلِي” (Ayağımı nereye koyduğumu bilmeden yürümeye başladım) ifadesi örnek olarak verilebilir. Hâl vâvının kullanılmamasının da yaygın ve güzel bir üslûp olduğunu belirten Cürcânî, Hâlid b. Yezîd'in (ö. 85/704 [?]) şu beytini örnek olarak zikretmektedir;

لَوْ أَنَّ قَوْمًا لَارْتَفَاعَ قَبِيلَةٍ ... دَخَلُوا السَّمَاءَ دَخَلَتْهَا لَا أُحْجَبُ

Bir kavim, kabile üstünlüğü ile göğe erecek olsaydı ben hiç engellenmeden oraya ererdim. Beyitte geçen “لَا أُحْجَبُ” ifadesi hâl olarak gelmiş olmasına karşın burada hâl vâvı tercih edilmemiştir.⁶⁵⁷

c- Yükleme, mâzi fiil olursa hâl vâvının kullanımı çok daha yaygındır. Mesela “أَتَانِي” (Yürümek onu yorduğu halde bana geldi) ifadesinde hâl vâvı kullanılmıştır. Bu tarz hâl cümlelerinde vâv harfi kullanımı yoğunlukta olsa da hâlin vâvsız olarak kullanıldığı da görülmektedir;

يَمْشُونَ قَدْ كَسَرُوا الْجُفُونَ إِلَى الْوَعَى ... مُتَبَسِّمِينَ وَفِيهِمْ اسْتَبْشَارُ

*Yürüyorlar gözlerini kıstıkları halde gülerek ve içlerinde neşe*⁶⁵⁸

Beyitte geçen “قَدْ كَسَرُوا” ifadesi hâl olarak gelmiş olmasına karşın burada hâl vâvı tercih edilmemiştir. Cürcânî bu tarz cümlelerde daha yaygın olanın vâv harfinin kullanımı olduğunu belirtse de bu beyitteki vâvsız kullanımın son derece estetik olduğunu ifade etmektedir.⁶⁵⁹

⁶⁵³ el-Müddessir, 92/17-18.

⁶⁵⁴ el-Leyl, 74/6.

⁶⁵⁵ el-A'râf, 7/186.

⁶⁵⁶ Cürcânî, *Delâilu'l-i'câz*, 206-207.

⁶⁵⁷ Cürcânî, *Delâilu'l-i'câz*, 208-209.

⁶⁵⁸ Cürcânî, *Delâilu'l-i'câz*, 210.

⁶⁵⁹ Cürcânî, *Delâilu'l-i'câz*, 210.

d- Hâl cümlesinin fiili “ليس” (leyse) olursa bu durumda genellikle hâl vâvı kullanılmaktadır. Mesela “رَأَيْتَهُ وَلَيْسَ مَعَهُ غَيْرُهُ” (Onu yanında kimse yokken gördüm) ifadesi bu durumun örneği olarak kabul edilebilir. Bu tarz hâl cümlelerinde yaygın olanın hâl vâvı kullanımı olduğunu belirten Cürcânî bazı vâvsız kullanımların da belâgat açısından güzel olduğunu belirtmektedir. Cürcânî bu duruma şu beyti örnek olarak vermektedir;

إِذَا جَرَى فِي كَفِّهِ الرَّشَاءُ خُلِيَ الْقَلِيبُ لَيْسَ فِيهِ مَاءٌ

*İp eline geçtiği zaman kuyu susuz kalır.*⁶⁶⁰

Cürcânî hâl çeşitlerinden cümle olarak gelen hâle yoğunlaşmış ve bu itibarla cümle hâlin vâvlı ve vâvsız kullanımlarını örneklendirmiştir. Hâl cümlesinde vâvın kullanımına ilişkin genel bir prensip belirleyen Cürcânî’ye göre hâl cümlesinde vâvın kullanımı hâl cümlesinin yeni bir isnâdla vurgulanması amacını taşımaktadır. Böyle bir amaç olmadığı zaman ise hâl cümlesi vâvsız olarak getirilmektedir. Cürcânî cümle hâle ilişkin ayrıntılı açıklamalar yapmasına karşın müfret hâli detaylı olarak incelememiştir. Öte yandan hâlin vâvlı ve vâvsız olarak gelmesine ilişkin olarak dile getirdiği genel prensip dışında Cürcânî hâl kullanımına yönelik örnekler vermekte fakat bu örneklerdeki tercihlerin sebebine ilişkin bir yorumda bulunmamaktadır.

2.1.2. Hazif

Hazif, Arapça ح-ذ-ف kökünün mastarıdır. Kök itibarıyla bir şeyin bir parçasını kesmek anlamına gelen hazif aynı zamanda saldırı amacıyla ok vb. şeyleri atmak ile saç kısıltmak anlamında da kullanılmaktadır.⁶⁶¹ Bir belâgat ve nahiv terimi olarak hazif söylenilmesi gerekmeyen veya istenmeyen lafzın ifadeden düşürülmesi anlamına gelmektedir. Arapça cümle kurulumunda esas olan fâil veya mübtedânın zikredilmesi olsa da bazı durumlarda bu öğelerin dahi hazfî mümkündür.⁶⁶² Ancak hazif için ona delalet edecek bir unsurun bulunması şart koşulmaktadır.⁶⁶³

Kur’ân’da sıkça başvurulduğu söylenen hazif uygulaması bir olgu olarak îcâz kavramı ile ilişkilendirilmektedir. Hazif, sözü kısa ve öz bir şekilde ifade etmek olarak tanımlanan îcâzın iki yönteminden biri olarak kabul edilmektedir.⁶⁶⁴ Ayrıca hazif, îcâz kavramı altında değerlendirildiği gibi sistematik belâgatta mûsned ve mûsnedün ileyhin hallerinde de ele

⁶⁶⁰ Cürcânî, *Delâilu’l-i’câz*, 210.

⁶⁶¹ İbn Manzûr, *Lisânu’l-‘Arab*, 9/39-40.

⁶⁶² Bolelli, *Belâgat*, 397.

⁶⁶³ Teftâzânî, *Muhtasaru’l-meânî*, 56.

⁶⁶⁴ Hattâbî, “Beyânu i’câzi’l-Kur’ân”, 39; Bolelli, *Belâgat*, 357.

alınmaktadır. Bu kısımda hazfın ele alınışı ise genellikle zikir ile art arda olmaktadır.⁶⁶⁵ Halbuki Cürçânî sadece hazfı ele almakta, zikir ile ilgili bir hususa değinmemektedir.

Sîbeveyhi hazfe değinmiş ve bazı şiirler ile halk arasında yaygın olan sözleri alıntılararak hazifle ilgili açıklamalar yapmıştır. Sîbeveyhi'nin hazif anlayışının hazfedilene delalet eden bir şeyin bulunması, muhatabın anlaması ve yaygın kullanım üzerine kurulu olduğu görülmektedir.⁶⁶⁶ İbn Cinnî (ö. 392/1001) ise hazfı Arapların şecâati başlığı altında değerlendirmektedir. Ona göre Araplar delalet eden bir unsur bulunması şartıyla cümleyi, kelimeyi, harfi veya harekeyi hazfetmektedirler. Ancak delalet eden bir unsur bulunmaması durumunda hazfedilenin bilinip sözün anlaşılması zorlaşacaktır.⁶⁶⁷

Cürçânî hazfı incelikleri olan hoş bir üslûp olarak tanımlamaktadır. Ona göre hazif sihir gibidir. Hazif eğer doğru kullanılırsa söz onunla daha fasîh olur. Bu itibarla bazen susmak konuşmaya göre maksadı daha iyi ifade eder.⁶⁶⁸ Nitekim Câhiz'in İbnu'l-Mukaffa'dan naklettiği belâgatın gerçekleşme yerleri arasında susma da geçmektedir.⁶⁶⁹

Cürçânî hazif konusunu mübtedâ ve mef'ul konularıyla sınırlı tutmuştur. Ona göre her öge yeri geldikçe hazfedilebilir. Ancak bu ikisinin hazfı diğerlerine göre nazım düşüncesi ile daha fazla ilişkilidir. Bu sebeple bu iki ögenin hazfı ile ilgili konular değerlendirmeye alınmıştır.⁶⁷⁰

Cürçânî'nin hazif yerine bazen açık ismi, zamir olarak getirmek anlamında kullanılan idmâr kavramını kullandığı görülmektedir.⁶⁷¹ Cürçânî'nin "idmâr alâ şerîtati't-tefsîr" şeklinde bir hazif ve idmâr konusuna değinmesi ise iki uygulamanın benzerliğinden kaynaklanmaktadır. "İdmâr alâ şerîtati't-tefsîr" önce zamirin daha sonra açık ismin getirilmesini ifade etmektedir. Şart veya zaman kiplerinde istemek fiilinin mef'ulünün ilk cümlede hazfedilip cevap cümlesinde zikredilmesi de bir yönüyle önce zamir sonra açık ismin getirilmesi uygulamasına benzemektedir. Cürçânî de bu benzerlikten ötürü bu hazif türünü idmâr diye adlandırmış ve bu hazif ile idmâr uygulamalarını aynı kapsamda değerlendirmiştir.⁶⁷²

⁶⁶⁵ Teftâzânî, *Muhtasaru'l-meânî*, 56-58.

⁶⁶⁶ Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, 1/280.

⁶⁶⁷ Osmân İbn Cinnî, *el-Hasâis* (Mısır: el-Hey'etu'l-Mısriyyetu'l-Âmme li'l-Kitâb, ts.), 2/362; Sevim Özdemir - Abdullah Maktabi, "أثر البلاغة في التحليل النحوي لقضايا الحذف والرتبة عند ابن جني", *Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 45 (Nisan 2023), 260.

⁶⁶⁸ Cürçânî, *Delâilu'l-i'câz*, 146.

⁶⁶⁹ Câhiz, *el-Beyân*, 1/114.

⁶⁷⁰ Cürçânî, *Delâilu'l-i'câz*, 153.

⁶⁷¹ Cürçânî, *Delâilu'l-i'câz*, 147.

⁶⁷² Cürçânî, *Delâilu'l-i'câz*, 163.

2.1.2.1. Mübtedânın Hazfî

Türkçe’de isim cümlelerinin öznesi Arapça’da mübtedâ ile karşılanmaktadır. Türkçe’de olduğu gibi Arapça’da da mübtedâ cümlelerin temel unsurları arasında kabul edilmektedir. Buna rağmen yeri geldikçe hazfedilmesi sözü güzelleştiren uygulamalardan kabul edilmektedir. Özellikle Arap şiirinde mübtedânın hazfî, çokça kullanılan bir uygulamadır. Cürcânî de mübtedânın hazfine yönelik açıklamalarda bulunmuş ve bu hazfînin yapıldığı konumları irdelenmiştir.

Cürcânî’ye göre şiirlerde konaklama yerleri ve evler hazif uygulamasının yapıldığı süregelen bir uygulamadır. Bu konuda Cürcânî Sîbeveyhi’nin

اعْتَادَ قَلْبُكَ مِنْ لَيْلَى عَوَائِدُهُ وَهَاجَ أَهْوَاؤُكَ الْمَكْنُونَةَ الطَّلُ
رَبْعَ قَوَاءٍ أَذَاعَ الْمُعْصِرَاتُ بِهِ وَكُلُّ حَيْرَانَ سَارٍ مَأْوُهُ خَصِلُ

*Leyla ile ilgili düşünceler kalbine gelmeyi alışkanlık haline getirmiş, gizli arzularını
bir ören yeri coşturuyor.*

*(Burası) fırtınaların ve geceleyin gelen yağmur yüklü bulutların silip süpürdüğü ıssız
bir tepedir.*

örneğini aktararak tercümede parantez içinde verilen ifadenin hazfedildiğini ancak asıl itibarıyla anlamın “Burası ... bir tepedir” şeklinde olduğunu ifade etmektedir.⁶⁷³ Bu cümlede önceki ifadede anlaşılmaması sebebiyle mübtedâ hazfedilmiş cümle yalnızca haber ile kurulmuştur.

Mübtedânın hazfedildiği bir başka yer ise yeni cümleye önceki cümlede anlatılan bir şey ile başlanması durumudur. Cürcânî şiirlerde bu tarz haziflerin sürekli uygulandığını ifade etmektedir. Bu duruma örnek olarak

وَعَلِمْتُ أَنِّي يَوْمَ ذَاكَ مُنَازِلٌ كَغُيِّبٍ وَنَهْدَا
قَوْمٌ إِذَا لَبَسُوا الْحَدِيدَ دَنَتْ مَرُورًا حَلَقًا وَقَدَا

O gün anladım ki ben Ka ‘b ve Nehd ile karşılaşacağım.

(Onlar) demiri kuşanınca zırh ve kalkan olarak kaplana dönüşen bir kavimdir.

beytini zikreden Cürcânî parantez içinde verilen ifadenin bir önceki cümleden anlaşılması sebebi ile hazfedildiğini belirtmektedir.⁶⁷⁴

Mübtedâ’nın hazfî konusunda Cürcânî Kur’ân’dan bir örnek zikretmemiştir. Ancak Râzî bu duruma örnek olarak {سُورَةٌ أَنْزَلْنَاهَا وَفَرَضْنَاهَا} ((Bu) indirip, hükümlerini kesinleştirdiğimiz sûredir) ayetini⁶⁷⁵ zikretmektedir.⁶⁷⁶

⁶⁷³ Cürcânî, *Delâilu’l-i‘câz*, 146.

⁶⁷⁴ Cürcânî, *Delâilu’l-i‘câz*, 147-148.

⁶⁷⁵ en-Nûr, 24/1.

⁶⁷⁶ Râzî, *Nihâyetu’l-icâz*, 213.

Cürcânî, mübtedânın hazfine ilişkin birçok örnek beyit zikretmektedir. Dikkatle incelendiği zaman bu haziflerin ortak noktasının önceki cümlede anlatılan bir şeyin yeni cümlede mübtedâ konumunda bulunması ve hazfedilmesi olduğu görülecektir. Ancak Cürcânî bu haziflere ilişkin bir sebep belirtmemekte hazifle ilgili sadece belli konumları ifade etmekle yetinmektedir. Üstelik Cürcânî hazif yapılması ile yapılmaması arasındaki anlamsal farka da değinmemektedir. Bunun yerine Cürcânî hazif eğer doğru yapıldıysa bunun kesin olarak hissedileceğini ifade ederek şu ifadeleri kullanmaktadır;

Hazfedilmiş bir isim veya fiil ile karşılaştığında hazfedilecek yer iyi tutturulmuş ve kelime, hazfin yakıştığı bir durumda hazfedilmiş ise o kelimenin orada hazfedilmesinin zikredilmesinden daha güzel olduğunu mutlaka hissedersin, gizlenmesinin söylenmesinden daha uygun ve kalbe daha sıcak geldiğini görürsün.⁶⁷⁷

Cürcânî'nin ifadeleri buradaki sözün üstünlüğünü subjektif değerlendirmeye bırakmaktadır. Ancak ifadelerinden anlaşıldığına göre bu bir subjektiflik değil herkesin anlayabileceği bir farktır. Öte yandan Râzî de bu konuda Cürcânî'nin hazfe ilişkin bir sebep belirtmediğine değinmektedir. Ancak alıntılanan metindeki ifadelerinden hazif sebebinin mübâlağa olabileceğini söyleyen Râzî mübtedânın zikredilmesi durumunda bu mübâlağa anlamının ortadan kalkacağını belirtmektedir.⁶⁷⁸

2.1.2.2. Mef'ulün Hazfî

Türkçe'deki nesne kavramını karşılayan mef'ul cümlelerin asıl öğelerinden kabul edilmemektedir. Buna rağmen Cürcânî hazif konusunda mef'ulü fâil ile eş tutarak mef'ulün fiil ile olan ilişkisini fâilin ilişkisine benzetmektedir. Sadece fâil zikredilerek söylenen bir eylemde maksat fâilin bu eylemi gerçekleştirmiş olması iken mef'ul de zikredilirse maksat bu eylemin fâil tarafından mef'ule uygulanması olur. Ancak fâil veya mef'ulün zikri kasta dahil değilse bu durumda her ikisi de zikredilmeyip sadece bu eylemin gerçekleştiğini bildiren “Bir darp oldu” veya “Bir darp gerçekleşti” gibi ifadeler kullanılır.⁶⁷⁹

Cürcânî'ye göre müteaddî fiiller farklı amaçlarla kullanılabilir. Bazen bu fiiller mef'ulü kastetmeksizin sadece eylemin kim tarafından yapıldığını ifade etmek için kullanılır. Böyle durumlarda lafzî veya takdirî bir mef'ul olmadığı için müteaddî fiil müteaddî olmayan fiil gibi olur.⁶⁸⁰ Râzî ise bu durumu müteaddî fiilleri farklı kelimeleri mef'ul olarak alabilen fiiller ile tek bir kelimeyi mef'ul olarak alabilen fiiller diye iki ayırarak açıklamaktadır. Farklı kelimeleri mef'ul olarak alabilen fiillerin mef'ulü hazfedildiği zaman bu fiiller müteaddî olmayan fiiller

⁶⁷⁷ Cürcânî, *Delâilu'l-i'câz*, 152.

⁶⁷⁸ Râzî, *Nihâyetu'l-icâz*, 213.

⁶⁷⁹ Cürcânî, *Delâilu'l-i'câz*, 153-154.

⁶⁸⁰ Cürcânî, *Delâilu'l-i'câz*, 154.

gibi olmaktadır.⁶⁸¹ Mesela {الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ} (De ki: "Bilenlerle bilmeyenler bir olur mu?) ayetinde⁶⁸² bilme fiilinin mef'ulü olan maluma değinilmemiştir. Bir diğer ayette ise {هُوَ الَّذِي يُحْيِي وَيُمِيتُ} (O, yaşatan ve öldüren)⁶⁸³ ifadesi kullanılmaktadır. Bu ifade de ise diriltme ve öldürme fiillerinin mef'ulleri zikredilmemiştir. Çünkü ifadenin maksadı diriltme ve öldürme eylemlerini gerçekleştirenin o olduğu hususudur. Fiil gerçekleştirenine ait kılınmak istendiğinde mef'ul zikredilmez. Çünkü bu durumda mef'ulün zikri aktarılmak istenen anlamı bozacaktır. Verme eylemi ele alınacak olursa "Zeyd dinar verir" ifadesi ile Zeyd'in verdiği şeyler arasında dinar bulunduğu veya sadece dinar verdiği anlaşılabılır. Dolayısıyla mef'ulün zikredilmesi ile bu eylemin potansiyel nesnelerinde biri belirlenmiş olur. Böylece bu ifade Zeyd'in bu eylemi gerçekleştirdiğini kabul etmekle birlikte dinar verdiği inkâr eden birine cevap olur. Ancak Zeyd'in her ne türlü olursa olsun verme eylemini gerçekleştirmedini iddia eden birisine karşı söylenecek söz "Zeyd verir" ifadesi olacaktır.⁶⁸⁴

Bu duruma örnek olan bir diğer âyet ise {وَأَنَّهُ هُوَ أَمْاتٌ وَأُحْيَا} (Şüphesiz O, güldürür ve ağlatır. Şüphesiz O, öldürür ve diriltir.) âyetidir.⁶⁸⁵ Peş peşe gelen bu iki âyette geçen dört fiil de müteaddî olmasına rağmen hiçbirisinde mef'ul zikredilmemiştir. Çünkü kastedilen anlam güldürme, ağlatma, öldürme ve diriltme eylemlerini gerçekleştirenin o olduğu hususudur.⁶⁸⁶ Burada işaret edilen fiiller için mef'ul zikredilmiş olsa bu anlamın çıkmayacağı ve bu fiillerin zikredilen mef'ulle ilişkileri kastedileceği açıktır. Cürcânî bu durumu {وَلَمَّا وَرَدَ مَاءٌ مَّذِينٌ وَجَدَ عَلَيْهِ أُمَّةٌ مِنَ النَّاسِ يَسْقُونَ وَوَجَدَ مِنْ دُونِهِمْ امْرَأَتَيْنِ تَذُودَانِ قَالَ مَا خَطْبُكُمَا قَالَتَا لَا تَسْقِيَنَا هُنَا نَحْنُ نَحْمِلُ الْوِجْدَانَ حَتَّى يَصِيرَ الرِّعَاءُ إِيَّانَا شِئْخًا كَبِيرًا} (Vaktaki Medyen suyuna vardı, üst tarafında (ve kenarında) bir sürü insan buldu ki (hayvanlarını) suluyorlardı. Onların gerisinde (ve alt yanında) da (sürülerini) alıkoyan iki kadın gördü. Dedi: «(Bu) haliniz ne»? Dediler: «Çobanlar sıvarıb dönünceye kadar biz sıvarmayız. Babamız ise büyük bir ihtiyardır». Bunun üzerine Mûsâ onların koyunlarını suladı. Sonra gölgeye çekildi)⁶⁸⁷ âyetinde⁶⁸⁸ daha detaylı olarak açıklamaktadır;

Gözü açık biri şunu hemen fark eder: Burada mef'ulün zikri terk edilmiş ve fiil herhangi bir mef'ulle ilişkilendirilmeksizin zikredilmiştir. Çünkü burada ifade edilmek istenen husus "o ortamda insanlar tarafından "suvarma", kızlar tarafından "geride tutma" eylemlerinin gerçekleştiği, kızların "Çobanlar çekip gitmeden biz suvarma yapamayız" dedikleri ve sonra

⁶⁸¹ Râzî, *Nihâyetu'l-icâz*, 213.

⁶⁸² ez-Zümer, 39/9.

⁶⁸³ el-Mü'min, 40/68.

⁶⁸⁴ Cürcânî, *Delâilu'l-i'câz*, 154-155.

⁶⁸⁵ en-Necm, 53/43-44.

⁶⁸⁶ Cürcânî, *Delâilu'l-i'câz*, 154.

⁶⁸⁷ Bu âyette "hayvan sulama" fiili yerine mef'ulsüz olarak aynı anlamı ifade eden suvarma fiilini tercih eden Hasan Basri Çantay meâli tercih edildi.

⁶⁸⁸ el-Kasas, 28/23-24.

Mûsâ Aleyhisselâm'ın suvarma işini yaptığıdır. Suvarılan hayvanların davar mı deve mi yoksa başka bir tür mü olduğu konusu ifade edilmek istenen hususun dışındadır ve amaca aykırı bir anlam akla getirebilir. Mesela “Arkalarında koyunlarını geride tutan iki kız buldu” denilse Hz. Mûsâ'nın (a.s.) “geride tutma” fiilini sırf geride tutuyor oldukları için değil de koyunlarını geride tutuyor oldukları için yadırgadığı öyle ki koyunların yerinde develer olsa yadırgamayacağı gibi bir anlam anlaşılabilirdi.⁶⁸⁹

Zikri geçen âyetlerde mef'ul belirlenmemiş ve anlam fiilin vukua gelmesi üzerine inşa edilmiştir. Bazen de mef'ul belli olduğu halde hazfedilir. Cürcânî'nin bu konuda öne sürdüğü çeşitli sebepleri Râzî bir araya getirerek üç maddede anlatmaktadır;

- a- Amacın fâilin durumunu açıklamak olması
- b- Amacın fâilin durumunu açıklamayı düşündürmek olması
- c- mef'ulün bariz olması⁶⁹⁰

Cürcânî mef'ulün hazfedilmesinde “idmâr alâ şerîtati't-tefsîr” diye ifade edilen bir hazfe de değinmektedir. Mesela “Beni ağırladı ben de Abdullah'ı ağırladım” ifadesinde “Abdullah” ikinci cümlede zikredilmesi sebebiyle ilk cümlede hazfedilmiştir. İkinci cümlede “Abdullah”ın zikredilmesi ilk cümlede yapılan hazfe delalet etmektedir. Cürcânî'ye göre bu hazfin sebebi ilk cümlede kapalı bir ifade kullanılma amacının güdülmesidir. Bu sayede muhatabın merakı artırılmış sonraki açık ifade ile bu merak giderilmiştir. Halbuki ilk cümlede hiçbir kapalılık olmasa bu ifade bayağılıktan kurtulamayacaktır.⁶⁹¹

İsteme fiilinin şart kipi ile kullanımında da mef'ulün hazfi yaygın olarak uygulanmaktadır. Nitekim {فَلَوْ شَاءَ لَهَدَاكُمْ أَجْمَعِينَ} (O, dileyseydi elbette sizin hepinizi doğru yola iletirdi) ayetinde⁶⁹² cevap cümlesi isteme fiilinin mef'ulüne delalet ettiği için hazfedilmiştir. Bu cümlelerin aslı “sizin hepinizi doğru yola iletmeyi dileyseydi iletirdi” şeklindedir. Ancak Cürcânî'ye göre bu tarz ifadelerde güzellik mef'ulün hazfi ile ortaya çıkar.⁶⁹³

Eğer mef'ul eşine az rastlanır, alışılmadık veya önemli bir şey olursa bu durumda mef'ulün zikredilmesi daha güzel olur. Mesela şairin “onun için kan ağlamak isteseydim ağlardım. Ancak sabrın sahası daha geniştir” beytinde mef'ulün hazfi uygulamasına gidilmemiş ve mef'ul zikredilmiştir. Çünkü kan ağlamanın istenmesi sıra dışı bir olaydır. Muhatabın zihnine yerleştirilmesi ve onun bu durumu tasavvur etmeye hazırlanması bakımından mef'ulün başta zikredilmesi daha doğru olacaktır.⁶⁹⁴

⁶⁸⁹ Cürcânî, *Delâilu'l-i'câz*, 161-162.

⁶⁹⁰ Râzî, *Nihâyetu'l-îcâz*, 208-211.

⁶⁹¹ Cürcânî, *Delâilu'l-i'câz*, 163-164; Râzî, *Nihâyetu'l-îcâz*, 11-212.

⁶⁹² el-En'âm, 6/149.

⁶⁹³ Cürcânî, *Delâilu'l-i'câz*, 164.

⁶⁹⁴ Cürcânî, *Delâilu'l-i'câz*, 164.

Cürcânî şart ve zaman kipinde isteme fiilinin mef'ulünün ilk cümlede zikredilmesi durumunda ikinci cümlede zamir getirilmesi gerekeceğini düşünmektedir. Ancak Cürcânî'ye göre zamir kullanmak, açık isimle ifade etmenin yerini tutamaz. Câhiz'den alıntı yaparak onun da bu görüşte olduğunu ifade eden Cürcânî bu konuda zamir getirme uygulamasına gidilmeyip açık isim getirilen {وَبِالْحَقِّ أَنْزَلْنَاهُ وَبِالْحَقِّ نَزَلَ} (Biz onu (Kur'an'ı) hak olarak indirdik ve o da hak ile indi) ayeti⁶⁹⁵ ile {قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ، اللَّهُ الصَّمَدُ} (De ki: “O, Allâh'tır, bir tekdir.” Allâh Samed'dir.) ayetini⁶⁹⁶ örnek olarak vermektedir. Çünkü bu âyetlerde zamirli ifade, açık ismin yerini tutamamaktadır. Dolayısıyla bu âyetlerin yerine “وَبِالْحَقِّ أَنْزَلْنَاهُ وَبِهِ نَزَلَ” ve “قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ، هُوَ الصَّمَدُ” denilse şu an hissedilen şey kaybolacaktır.⁶⁹⁷

Cürcânî'nin hazfın yerine idmârı kullandığı görülmektedir. Ayrıca önce zamir sonra isim getirme uygulamasını aynı zamanda bir hazif türü olarak kabul etmektedir. Bu iki durum Cürcânî'nin hazif ile zamir getirme uygulamalarını benzeştirdiğini göstermektedir. Ancak hazifle ilgili sözlerinin son kısmında idmâr konusuna girmesi hazif konusunun yapısından kaynaklanmaktadır. Yoksa Cürcânî hazif ile zamir getirme konularını eş tuttuğu için zamir getirme konusuna girmiş değildir.

2.1.3. Takdim

Nahiv, cümlelerin kuruluşunda kelimeler için standart bir dizim olduğunu var saymaktadır. Ancak cümledeki konumların i'râb ile bilinmesi sebebiyle nahiv, kelimelerin dizim sırasının değişimine çoğu zaman izin vermektedir. Bu itibarla normal bir cümlede olduğunun aksine haberin mübtedâdan, fâilin fiilden, mef'ulün hem fâilden hem de fiilden önce getirilmesi mümkündür. Takdim (öne geçirme) diye adlandırılan bu durumun anlama çeşitli nüanslar katma imkânı sağladığı bilinmektedir. Takdimin yanı sıra tehir (geri bırakma) de belâgat açısından önemli bir husustur. Ancak Cürcânî sadece takdim konusu ile ilgili örnekleri değerlendirmektedir. Sistematik belâgatta ise takdim, tehir ile birlikte ele alınmaktadır.⁶⁹⁸

Cürcânî bütün takdim tercihlerinin bir amaç doğrultusunda gerçekleştiğini düşünmektedir. Bu itibarla Cürcânî bazı takdimlerin bir anlamı ifade ederken bazılarının ise şairler veya yazarlar tarafından gereksiz olarak sırf kafiye tutsun diye yapıldığı fikrine karşı çıkmaktadır. Çünkü böyle bir yorum özellikle Kur'an'ın i'câzını açıklama konusunda bazı problemlere sebep olacaktır. Dolayısıyla her bir takdimin özel bir anlamı bulunmalıdır.⁶⁹⁹

⁶⁹⁵ el-İsrâ, 17/105.

⁶⁹⁶ el-İhlâs, 112/1-2

⁶⁹⁷ Cürcânî, *Delâilu'l-i'câz*, 170.

⁶⁹⁸ Teftâzânî, *Muhtasaru'l-meânî*, 85.

⁶⁹⁹ Cürcânî, *Delâilu'l-i'câz*, 110-111.

Sîbeveyhi bu konu ile ilgili olarak Arapların genellikle daha çok önem verdikleri şeyi takdim ettiklerini ifade etmektedir.⁷⁰⁰ Cürçânî Sîbeveyhi'nin bu düşüncesine katılmakta ve takdimde temel prensibin önem vermek ve özen göstermek olduğunu ifade etmektedir. Ancak takdim konusunun temel bir prensiple açıklanması ona yeterli gelmemektedir. Bu sebeple Cürçânî takdim ve tehir konusunun ayrıntılarına girme ihtiyacı hissetmiştir.

Takdim konusunda Cürçânî'nin ilk değindiği husus takdim edilen ögenin konumsal bir değişime uğrayıp uğramamasıdır. Takdimin çoğu zaman kelimenin konumsal özelliğini değiştirmedeği söylenebilir. Mesela “منطلق زيد” (Gitmiştir Zeyd) cümlesinde haber takdim edilmiş olsa da haber olma özelliğini korumaktadır. Aynı şekilde mübtedâ tehir edilmiş olsa da mübtedâlık özelliği halen devam etmektedir. Benzer şekilde “ضرب عمرًا زيد” (Amr'ı Zeyd dövdü) ifadesinde mef'ul fâile takdim edilmiş fakat mef'ullük özelliğini kaybetmemiş ve bu itibarla harekesinde de herhangi bir değişim söz konusu olmamıştır. Cürçânî bu şekilde yapılan takdimlere tehir niyeti ile yapılan takdim adını vermektedir.⁷⁰¹

Bazı takdimlerde ise kelimenin konumsal özelliğinin değişime uğradığı görülmektedir. Yukarıda örnek olarak verilen cümleden gidilecek olursa “المنطلق زيد” (Gitmekte olan, Zeyd'dir) ifadesinde “المنطلق” kelimesi ilk örneğe göre takdim edilmiştir. Fakat aynı zamanda haber olan konumu mübtedâyâ dönüşmüştür. “زيد” ise artık haber konumundadır. Başka bir örnekte ise “ضربت زيد” (Zeyd'i dövdüm) cümlesinde Zeyd takdim edilerek fiilin önüne geçirilir. “زيد” şeklinde ifade edilen bu cümlede Zeyd'in konumu mef'ullükten mübtedâlığa dönüşmektedir. Bu ise Cürçânî'de tehir niyeti olmayan takdim diye adlandırılmaktadır.⁷⁰²

2.1.3.1. Olumlu Yapılarda Takdim

Fiil cümlelerinde fâil fiile takdim edildiği zaman amaç fâilin vurgulanmasıdır. Mesela “أنا فعلت” (Ben yaptım) denildiğinde öznenin vurgulanması kastedilmektedir. Ancak bazen bu vurgudan eylemi sadece öznenin yaptığı kastedilir ki Cürçânî bunu açık vurgu diye ifade etmektedir. Bu maksada göre sanki işaret edilen örneğin devamında “başkası değil” açıklaması var gibidir. Ancak bu kullanım her zaman işaret edilen maksadı ifade etmez. Bunun ise az önce ifade edilen açık vurgu gibi olmadığını söyleyen Cürçânî vurgunun açık olmadığı durumlarda muhatabı ikna etme maksadı bulunduğunu fakat eylemin nesneye tahsisi gibi bir amacın söz konusu olmadığını düşünmektedir.⁷⁰³ Bunun da özneyi vurgulayarak gerçekleştiğini düşünen Cürçânî bu maksadı dört maddede incelemektedir;

⁷⁰⁰ Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, 1/34.

⁷⁰¹ Cürçânî, *Delâilu'l-i'câz*, 106.

⁷⁰² Cürçânî, *Delâilu'l-i'câz*, 106-107.

⁷⁰³ Cürçânî, *Delâilu'l-i'câz*, 128.

a- Bildiğini inkâr eden özneye bilgi isnadı durumu: Halk arasında çokça kullanılan “هو يعلم ذاك وإن أنكر” (İnkâr etse de o bunu biliyor) gibi ifadelerde fâil öne geçirilmiş ve mübtedâ kılınmıştır. Bu cümle ile işaret edilen kişinin daha önce konusu geçen olayı inkâr etse de aslında gerçeği bildiği anlatılmak istenmiştir. Bu anlam öznenin takdimi ile ortaya çıkan vurgudan anlaşılmaktadır. Aynı şekilde {وَيَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ وَهُمْ يَعْلَمُونَ} (Onlar, bile bile Allâh’a karşı yalan söylerler)⁷⁰⁴ âyetinde de bilgi isnadı söz konusudur. Burada “هم” zamirinin fiile takdim edilmesi özneye olan vurguyu göstermektedir. Bu vurgudan da onların, bildikleri bir hususu inkâr ettikleri muhataba anlatılmaya çalışılmaktadır.

b- Muhatabın öznenin bilgisinden şüphe etmesi durumu: Muhatabın öznenin bilgisi konusunda şüphesi olabilir. Mesela “Sanki falancanın yaptığını bilmiyorsun ve haberi sana gelmemiş gibisin” denildiğinde fiile bitişik ve fâil konumunda olan “أنا” fiile takdim edilerek “أنا أعلم، ولكني أداريه” (Ben biliyorum, ama görmezden geliyorum) denilir. Bu vurgu ile muhatabın şüphesi giderilmiş olur.

c- Öznenin iddiasının yalanlanması durumu: {وَإِذَا جَاءُوكُمْ قَالُوا آمَنَّا وَقَدْ دَخَلُوا بِالْكَفْرِ وَهُمْ قَدْ خَرَجُوا بِهِ} (Size geldiklerinde “İnandık” derler, oysa yanınıza inkârcı olarak girmiş ve yine inkârcı olarak çıkmışlardır) âyetinde⁷⁰⁵ münafıkların, iman edenlerin yanlarına girip çıktıkları ve bunu yaparken de kendilerinin de mümin olduklarını söyledikleri ifade edilmektedir. Ancak bu ifadenin doğru olmayıp yalan olduğuna vurgu yapılarak “هم” zamiri fiile takdim edilmiştir.

d- Benzerlerinde olan bir özelliğin özneye bulunmaması durumu: Alışılmış olanın dışına çıkılarak tuhaf karşılanan bir durum hakkında verilen haberler bu grup içerisinde yer alır. Mesela korkak olduğu halde cesur olduğunu iddia eden kişi hakkında “يَزْعُمُ أَنَّهُ شَجَاعٌ، وَهُوَ يَفْرَعُ” (En ufak şeyden bile korkarken cesur olduğunu iddia ediyor) denir. İfadede cesaret iddiasının gerçeğin tam zıttı olduğu düşünülmektedir. Bu sebeple “هو” zamiri fiile takdim edilmiştir. Benzer bir durum {وَاتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ آلِهَةً لَا يَخْلُقُونَ شَيْئًا وَهُمْ يُخْلَقُونَ} (Allâh’ı bırakıp hiçbir şey yaratmayan ve zaten kendileri yaratılmış olan, ilâhlar edindiler) âyetinde⁷⁰⁶ de gerçekleşmiştir. Âyette müşriklerin Allâh’ı bırakıp başka şeyleri ilâh edinmeleri anlatılırken bu ilâhların hiçbir şey yaratmadıkları gibi kendilerinin zaten yaratılmış oldukları ifade edilmektedir. Halbuki onların putlara ibadet ediyor olmaları putların yaratılmamış olmasını gerektirir. Bu sebeple “هم” zamiri fiile takdim edilmiştir.⁷⁰⁷

Takdimle birlikte vurgu anlamı vaat verme ve kefil olma durumlarında da ortaya çıkmaktadır. Kendisine söz verilen kişi böyle durumlarda çoğu zaman kuşku duyar. Bu sebeple

⁷⁰⁴ Âli İmrân, 3/75.

⁷⁰⁵ el-Mâide, 5/61.

⁷⁰⁶ el-Furkân, 25/3.

⁷⁰⁷ Cürcânî, *Delâilu'l-i'câz*, 133-134.

vaat verme ve kefil olma durumlarında öznenin vurgulanmasına ihtiyaç duyulur. Mesela “أنا أعطيك” (Sana ben veririm) veya “أنا أكفيك” (sana ben yeterim) ifadelerinde öznenin takdimi bu amaçla vurgulanmıştır. Benzer bir kullanım övgü konumunda da görülür. Mesela “أنت تُعطي” (Bol bol verirsin sen) ifadesinde öznenin takdimi dinleyenlerin bu konudaki kuşkusunu gidermek maksadıyla yapılmıştır.⁷⁰⁸

Hâl cümlelerinde de fâilin takdim edilmesinin güzel olacağını ifade eden Cürcânî takdim yapıldığı zaman bunun muhatabın zihnindeki kuşkuyu gidereceğini düşünmektedir. Öte yandan hâl cümlelerinde takdim yapılmamasının hoş olmayacağını belirtmekte ve belîğ sözün fâilin takdimini gerektirdiğini vurgulamaktadır. Eğer söz konusu fiil, muzâri ise bu durumda kesinlikle fâilin takdim edilmesi gerektiğini düşünen Cürcânî “yazıyorken gördüm” anlamının “رأيتُه وهو يكتب” şeklinde ifade edilebileceğini, fâil takdim edilmeden “رأيتُه يكتب” şeklinde ifade etmenin doğru olmadığını belirtmektedir.⁷⁰⁹

Hâl vâvından sonra muzâri fiil kullanımında fâilin takdim edilmesine örnek olarak { إِنَّ } (Çünkü benim velim, Kitab’ı (Kur’ân’ı) indiren Allâh’tır. O, bütün salihlere velilik eder.) âyetini⁷¹⁰ zikreden Cürcânî “وَيَتَوَلَّى الصَّالِحِينَ” şeklinde kullanılmış olması halinde lafzın itici olacağını, anlamın ise gerekli biçimi kaybedeceğini ifade etmektedir. Cürcânî fâilin fiile takdiminin anlam açısından zorunlu olduğu âyetlere { وَقَالُوا أَأَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ فَهِيَ } (Bu Kur’ân, başkalarından) yazıp aldığı öncekilere ait efsanelerdir. Bunlar ona sabah akşam okunmaktadır” dediler) âyeti⁷¹¹ ile { وَخُشِرَ لِسُلَيْمَانَ جُنُودُهُ مِنَ الْجِنِّ وَالْإِنْسِ } (Süleyman’ın cinlerden, insanlardan ve kuşlardan müteşekkil olan ordusu toplandı. Hepsi toplu olarak gidiyorlardı) âyetini⁷¹² de örnek olarak vermektedir. Bu âyetlerin fâilin takdim edilmeden “اُكْتَتَبَهَا فَتَمَلَّى عَلَيْهِ بُكْرَةً وَأَصِيلًا” ve “فَيُوزَعُونَ” şeklindeki kullanılmış olması halinde Cürcânî âyetin belâgatın öngördüğü doğru biçim ve sûreti kaybedeceğini ifade etmektedir.⁷¹³

Cürcânî “مِثْلُ” ve “غَيْرُ” kelimelerinin tamlama ile kullanıldığı zaman takdim edilmesi gerektiğini ifade etmektedir. Mesela halk arasında kullanılan “مِثْلَكَ رَعَى الْحَقُّ وَالْحُرْمَةُ” (Senin gibisi hakka ve saygınlığa riayet eder) ifadesinin “رَعَى الْحَقُّ وَالْحُرْمَةَ مِثْلَكَ” şeklinde kullanılması durumunda lafzının itici hale geldiği, biçiminin değiştiği ve dil zevkine hitap etmediği görülmektedir.⁷¹⁴

⁷⁰⁸ Cürcânî, *Delâilu'l-i'câz*, 134.

⁷⁰⁹ Cürcânî, *Delâilu'l-i'câz*, 135-137.

⁷¹⁰ el-A'râf, 7/196.

⁷¹¹ el-Furkân, 25/5.

⁷¹² en-Neml, 27/17.

⁷¹³ Cürcânî, *Delâilu'l-i'câz*, 137.

⁷¹⁴ Cürcânî, *Delâilu'l-i'câz*, 138-140.

2.1.3.2. Olumsuz Yapılarda Takdim

Olumsuz yapılarda cümlelerin takdim uygulamasına gidilmeden kurulması halinde, ifade edilen eylemin fâil tarafından yapılmadığı kastedilir. Mesela “ما ضربت زيدا” (Zeyd’i dövmedim) denildiğinde bu eylemin fâil tarafından gerçekleştirilmediği ifade edilmiş olur. Fâil dışındaki bir kimsenin yapıp yapmadığı ile ilgili bir anlamı barındırmamaktadır. Bu cümlede eğer yüklem nekre olursa bu durumda anlam olumsuzlukla birlikte genellik ifade edecektir. Mesela “ما قلتُ” (Ben hiç şiir söylemedim) ifadesinde anlam fâilin hiç şiir söylemediği şeklindedir.

Bazen “ما أنا ضربت زيدا” ifadesinde “أنا” zamiri fiile takdim edilir ve cümle “ما أنا ضربت زيدا” (Zeyd’i ben dövmedim) şeklinde kurulur. Bu ifade ise Zeyd’in dövüldüğü bilinen bir ortamda öznenin Zeyd’i dövdüğü iddiasına karşılık olarak kurulabilir. Bu durumda eylemin gerçekleştiği fakat fâil tarafından yapılmadığı ifade edilmiş olur.

Fâilin takdim edildiği olumsuz cümlelerde fiilin mef’ulünün ma’rife olması gerekmektedir. Bu durumda ilgili olumsuzluk fâile yönelecek ve fâil dışında kalanlar için eylemin sabit olduğu anlaşılabacaktır. Bu tarz bir cümlede nesnenin nekre olması ise imkânsız bir anlamı ortaya çıkaracaktır. Mesela “ما أنا قلتُ شعراً قط” (Hiç şiir ben söylemedim) ifadesinde hem fâil takdim edilmiş hem de nesne nekre kullanılarak olumsuzluğun genelliği söz konusu olmuştur. Bu ifade ile bütün şiirleri söyleyen birinin varlığı iddia edilmekte fakat öznenin bu kişi olmadığı ifade edilmektedir ki bu imkân dahilinde değildir.⁷¹⁵

Mef’ulün takdimi konusu da benzer ayrıntıları içermektedir. Mesela “ما ضربت زيدا” (Zeyd’i dövmedim) denildiğinde Zeyd’in özne tarafından dövülmediği anlatılırken Zeyd’in başkası tarafından dövülüp dövülmediği konusuna işaret edilmemektedir. Ancak “ما زيدا ضربت” (Ben Zeyd’i dövmedim) denildiğinde öznenin dövdüğü kişinin Zeyd olmadığı anlatılmaktadır. Buna göre “ما ضربت زيدا” ifadesi kullanıldıktan sonra “ولا أحداً من الناس” (Veya herhangi birini) ifadesi kullanılabilir. Ancak “ما زيدا ضربت” ifadesinden sonra “ولا أحداً من الناس” ifadesi kullanılmaz.⁷¹⁶

Takdimle ilgili bir diğer husus ise olumsuz olarak kurulan yapıdan sonra getirilecek fiille ilişkilidir. Eğer olumsuzluk bir ögenin takdimi sebebiyle bu ögeye yönelmemişse devamında olumlu yapının kullanılması hatalı olmaz. Mesela “ما ضربت زيدا، ولكني أكرمته” (Zeyd’i dövmedim, aksine ona ikramda bulundum) ifadesinde olumsuzluğun ardından olumlu yapı tercih edilmiştir. Ancak “ما زيدا ضربت ، ولكني أكرمته” (Zeyd’i ben dövmedim, ona ikramda bulundum) ifadesi doğru olmaz. Çünkü bu sözle “bu eylem gerçekleşmedi, başka bir eylem gerçekleşti” anlamı değil “eylem bu nesne üzerinde değil, başkası üzerinde gerçekleşti” anlamı

⁷¹⁵ Cürcânî, *Delâilu’l-i’câz*, 124.

⁷¹⁶ Cürcânî, *Delâilu’l-i’câz*, 126.

kastedilir. Bu yüzden “ما زيدا ضربت” ifadesinin devamında “ولكن عمرأ” ifadesinin getirilmesi doğru olur.⁷¹⁷

Olumsuz yapılarda fâilin takdimi Cürçânî’ye göre vurguyu da ifade edebilmektedir. Bu itibarla Cürçânî fâilin takdiminin hem düz cümle kurgusuna göre hem de fâilin fiilden sonra tekit edilmesine göre daha vurgulu olduğunu ifade etmektedir. Mesela “أنت لا تحسن هذا” (Bu işi sen beceremezsin) ifadesindeki muhatabın o işin üstesinden gelemeyeceği vurgusu hem “لا تحسن هذا” (Bu işi beceremezsin) ifadesine göre hem de “أنت لا تحسن أنت” (Bu işi beceremezsin sen) ifadesine göre daha güçlüdür. Bu durumu {وَالَّذِينَ هُمْ بِرَبِّهِمْ لَا يُشْرِكُونَ} (Rablerine ortak koşmayanlar) âyeti⁷¹⁸ ile açıklayan Cürçânî’ye göre işaret edilen âyetteki onların rablerine ortak koşmayacaklarına ilişkin vurgu “وَالَّذِينَ لَا يُشْرِكُونَ بِرَبِّهِمْ” ifadesinde veya “وَالَّذِينَ لَا يُشْرِكُونَ” ifadesinde ortaya çıkmamaktadır.⁷¹⁹ Cürçânî söz konusu vurgunun {لَقَدْ حَقَّ الْقَوْلُ عَلَى أَكْثَرِهِمْ فَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ} (Andolsun, onların çoğu üzerine o söz (azap) hak olmuştur. Artık onlar iman etmezler) âyeti⁷²⁰ ile {فَعَمِيَتْ عَلَيْهِمُ الْأَنْبَاءُ يَوْمَئِذٍ فَهُمْ لَا يَتَسَاءَلُونَ} (O gün onlara karşı bütün haberler kapanmıştır. Artık birbirlerine de soramazlar) âyetindeki⁷²¹ takdimde de kullanıldığını belirtmekte ve takdim dışındaki tekit uygulamalarının bu vurguyu sağlamayacağını ifade etmektedir.⁷²²

Cürçânî’nin takdimle ilgili ifadelerinden genel olarak anlaşılmaktadır ki takdim özü itibarıyla olumsuzluk anlamının takdim edilen öge ile sınırlandırılmasını ifade etmektedir. Ancak bazı takdimlerde olumsuzluk anlamının sınırlandırılması gibi bir amaç bulunmadığı görülmektedir. Bu takdimlerde amacın vurgu olduğunu belirten Cürçânî bu görüşünü işaret edilen âyetlerle desteklemektedir. Çünkü ona göre fâili içinde gizli olan bir fiilin kişi zamirini fiilden önce getirmek fiilden sonra tekit olarak getirmeye göre daha vurguludur.

2.1.3.3. Soru Cümlelerinde Takdim

Soru cümlelerinin genel anlamıyla herhangi bir konuda muhatabın bilgi vermesini talep eden cümleler olarak tanımlayan Cürçânî konuma göre bu cümlelerde maksadın istihbâr yani haber talebi dışında takrîr yani onaylatma veya inkâr olabileceğini ifade etmektedir. Hangi amaç gözetilirse gözetilsin soru cümlesinde takdim edilen bir öge varsa sorunun o ögeyi hedeflediği görülmektedir.

Cürçânî’ye göre eylemin gerçekleşip gerçekleşmediğinin öğrenilmek istendiği durumlarda, takdime ihtiyaç duyulmadan istifhâm harfî olan hemze başa alınarak cümle

⁷¹⁷ Cürçânî, *Delâilu’l-i‘câz*, 127.

⁷¹⁸ el-Mu’mînûn, 23/59.

⁷¹⁹ Cürçânî, *Delâilu’l-i‘câz*, 138.

⁷²⁰ Yâsîn, 36/7.

⁷²¹ el-Kasas, 28/66.

⁷²² Cürçânî, *Delâilu’l-i‘câz*, 138.

kurulur. Ancak özne, nesne veya diğer öğelere ilişkin bir soru sorulacaksa bu durumda ilgili öge istifhâm hemzesinden hemen sonra getirilerek fiile takdim edilir. Mesela “أفعلت؟” (Yaptın mı?) denildiği zaman sorulan şey eylemin yapılıp yapılmadığıdır. Ancak “أأنت فعلت؟” (Sen mi yaptın?) denildiği zaman eylemin yapıldığı konusunda herhangi bir şüphe yoktur. Burada sorulan şey gerçekleşen eylemin kim tarafından yapıldığıdır. Bundan dolayı Hz. İbrâhim (a.s.) kavminin, en büyük olanı dışında bütün putlarını kırınca kavmi ona {أَأَنْتَ فَعَلْتَ هَذَا بِآلِهَتِنَا يَا إِبْرَاهِيمَ} (İbrahim, bunu tanrılarımıza sen mi yaptın?)⁷²³ diye sormuştur. Putların kırılıp kırılmadığı konusunda insanların bir şüphesinin bulunmadığı ortadadır. Zaten Hz. İbrâhim’in (a.s.) sorulan soruya verdiği {بَلْ فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ هَذَا} (Belki onu şu büyükleri yapmıştır) cevabı⁷²⁴ da bunu göstermektedir. Çünkü sorulan soru fiile yönelik olsaydı Hz. İbrâhim’in (a.s.) cevabı “yaptım” veya “yapmadım” şeklinde olurdu. Soru gerçekleşen eylemin özne tarafından yapılıp yapılmadığını öğrenmeye yönelik olunca cevabında da buna ilişkin bilgi verilmiştir. Öte yandan Cürcânî âyetteki sorunun onaylatma kastı taşıdığını ifade etmektedir. Bu soru ile Hz. İbrâhim’in (a.s.), yaptığını ikrar etmesi devamında niye yaptığının sorgulanması ve yaptığı şey sebebiyle kınanması hedeflenmektedir. Dolayısıyla âyetle geçen bu soru Cürcânî’ye göre takrîrin örneklerindendir.⁷²⁵

Soru herhangi bir öğeye ilişkin olmayıp eyleme ilişkin olursa bu durumda takdim terkedilerek fiil cümlesi kurulur. {أَفَأَصْنَعَاكُمْ رَبُّكُمْ بِالْبَنِيِّينَ وَأَتَّخَذَ مِنَ الْمَلَائِكَةِ إِنَاثًا إِنَّكُمْ لَتَقُولُونَ قَوْلًا عَظِيمًا} (Rabbiniz erkek çocukları size seçip-ayırdı da kendisine meleklerden kız çocukları mı edindi? Gerçekten çok büyük bir söz söylüyorsunuz.) âyeti⁷²⁶ ile {أَصْطَفَى الْبَنَاتِ عَلَى الْبَنِينَ، مَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ} (Allâh kızları, oğullara tercih mi etmiş?) âyeti⁷²⁷ bu durumun örneği olarak ifade edilebilir. Bu iki âyetle isim fiile takdim edilmemiş ve fiilin gerçekleşme durumu sorunun konusu yapılmıştır.⁷²⁸ Buna rağmen tercümede soru eki fiilden sonra değil isimden sonra kullanılmıştır. Âyetle isim takdimi olmamasına rağmen tercümenin bu şekilde yapılması ile sorunun inkâr anlamına işaret edildiği söylenebilir. Cürcânî de bu duruma işaret ederek ilgili âyetlerdeki soru edatlarının inkâr anlamında olduğunu ifade etmektedir.⁷²⁹

{قُلْ أَللَّهُ أَذِنَ لَكُمْ} (Allâh mı size izin verdi) âyetinde⁷³⁰ ise farklı bir durum söz konusudur. Fâil takdim edilmiş olmasına rağmen asıl itibarıyla fiilin gerçekleşmediği kastı bulunmaktadır. Âyetin baş kısmında “De ki: “Allâh’ın size indirdiği; sizin de bir kısmını helâl, bir kısmını

⁷²³ el-Enbiyâ, 25/62.

⁷²⁴ el-Enbiyâ, 25/63.

⁷²⁵ Cürcânî, *Delâilu’l-i‘câz*, 113-114.

⁷²⁶ el-İsrâ, 17/40.

⁷²⁷ es-Sâffât, 37/153-154.

⁷²⁸ Cürcânî, *Delâilu’l-i‘câz*, 114.

⁷²⁹ Cürcânî, *Delâilu’l-i‘câz*, 114.

⁷³⁰ Yûnus, 10/59.

haram kıldığımız rızıklar hakkında ne dersiniz?” ifadesi bulunmaktadır. Burada maksat Cürcânî’ye göre onların bu tasarrufuna izin verilmemiş olmasıdır. Yoksa Allâh’tan başkası tarafından izin verilmiş de onların da bu izni Allâh’a nispet etmiş oldukları kastedilmemektedir. Ancak yaptıkları iş akla bu durumu getirdiği için fâilin takdimi ile soru sorulmuş ve böylece onlar Allâh’tan başkası tarafından verilmiş bir izni yanılarak Allâh’a nispet eden ancak gerçeği öğrenince yaptıklarından vazgeçecek kişiler yerine konulmuşlardır.⁷³¹

Bu duruma benzer başka bir âyet ise {قُلِ الذَّكَرَيْنِ حَرَّمَ أَمِ الْأُنثَيَيْنِ أَمَّا اشْتَمَلَتْ عَلَيْهِ أَرْحَامُ الْأُنثَيَيْنِ} (De ki: “Allâh iki erkeği mi haram kıldı, yoksa iki dişi mi? Yoksa iki dişinin rahimlerinde bulunan (yavru)ları mı?) âyetidir.⁷³² Bu âyette de sanki sayılanlardan biri haram kılınmış gibi nesne takdim edilerek soru sorulmaktadır. Fakat sorunun maksadı bu sayılanlardan hiçbirinin haram kılınmadığı ve haram kılındığı söylenen şeyler hakkında böyle bir hükmün bulunmadığını ifade etmektir. Fakat Allâh’a iftira ettikleri ortaya çıksın diye sanki haram kılma fiili gerçekleşmiş ve haram kılınan şeyin bu üç şeyden hangisi olduğunun belirlenmesine yönelik soru sorulmuştur.⁷³³

Şimdiki zamanı ifade eden fiillerin kullanıldığı soru cümlelerinde ismin takdiminde maksat eğer bilgi almak değilse onaylatmak veya inkâr ettirmektir. Buna göre muhatabın, eylemi öznenin gerçekleştirdiğini kabul etmesi istenir veya öznenin eylemi gerçekleştirdiği inkâr edilir. {أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ} (İnsanları inanmaya sen mi zorluyorsun?) âyetinde⁷³⁴ Hz. Peygamber’in onaylaması talep edilmektedir. {أَهُمْ يَقْسِمُونَ رَحْمَتَ رَبِّكَ} (Rabbinin rahmetini onlar mı bölüştürüyorlar?) âyetinde⁷³⁵ ise bu öznenin eylemi gerçekleştirmesinin kabul edilmediği ifade edilmektedir.⁷³⁶

İnkâr ifade eden soru üslûbu gelecek zaman anlamı içeren cümlelerde de kullanılmaktadır. İsmi takdim edilmemesi durumunda inkâr eyleme yönelmiş olur. Bu durumda fiilin gerçekleşmeyeceği veya gerçekleşmesinin uygun olmadığı ifade edilmiş olur. Olmayacak bir beklenti içine girmiş birinin bu beklentisinin uygun olmadığını ifade ederken de bu yapı kullanılabilir. Nitekim {أَتُلْزِمُكُمْوهَا وَأَنْتُمْ لَهَا كَارِهُونَ} (onu istemediğiniz hâlde, biz sizi ona zorlayacak mıyız?) âyetinde⁷³⁷ böyle bir durum söz konusudur.

İsmi takdimi ile “sen mi yapacaksın?” veya “o mu yapacak?” tarzındaki sorular, takdim edilen ögeye yönelik olur. Bu itibarla sözü edilen kişinin o eylemi yapabilecek durumda

⁷³¹ Cürcânî, *Delâilu'l-i'câz*, 115.

⁷³² el-En'âm, 6/143.

⁷³³ Cürcânî, *Delâilu'l-i'câz*, 115.

⁷³⁴ Yûnus, 10/99.

⁷³⁵ ez-Zuhruf, 43/32.

⁷³⁶ Cürcânî, *Delâilu'l-i'câz*, 122-123.

⁷³⁷ Hûd, 11/28.

olmadığı ifade edilmiş olur. Burada sözü edilen durum güç gerektiren bir özellik olabileceği gibi güzel huyların veya kötü huyların gerektirdiği özellikler de olabilir. “Sen mi bana engel olacaksın?” ifadesinde öznenin engel olma gücü inkâr edilirken “o mu falancadan dilenecek?” ifadesinde öznenin özsaygısına vurgu yapılmaktadır.⁷³⁸

Soruların inkâr anlamında sorulduğu bazı örneklerde ise sorunun arkasında daha farklı bir maksadın gizli olduğu görülür. Öyle ki inkâr anlamı taşıyan sorunun zaten imkânsız bir şeyi sorarak bu durum ile muhatabın iddiası arasında bir ilişki kurulmakta ve böylece muhatabın iddiasının imkânsız olduğu anlatılmak istenmektedir. Nitekim {أَفَأَنْتَ تُسْمِعُ الصُّمَّ أَوْ تَهْدِي الْعُمْيَ} (Sağırlara sen mi duyuracaksın? Yoksa körleri doğru yola sen mi eriştireceksin?) âyetinde⁷³⁹ bu üslûbun kullanıldığı görülmektedir. Sağırın işitmesini, körlerin görmesini sağlamak normal şartlarda imkân dahilinde değildir. Âyette kastedilen de Hz. Peygamber dışındaki herhangi birinin bu işi yapabileceği değildir. Burada bir benzetme söz konusudur. Âyette Hz. Peygamber, sözünü muhataplarına işittirebileceğini düşünen kişi olarak kabul edilmiş ve onun bu durumu, sağırlara duyurabileceğini, körlere yol gösterebileceğini sanan kişiye benzetilmiştir. Öte yandan âyette sorunun, “sen duyurabilir misin?” şeklinde değil de öznenin öne alınarak “sen mi duyuracaksın” şeklinde kurgulanmasında ise Hz. Peygamber’e “sağırlara duyurma özelliği sadece sana mı verildi” deme amacı bulunmaktadır.⁷⁴⁰

Takdim edilen ögenin nesne olması durumunda da soruların maksatları inkâr olabilir. Nitekim {قُلْ أَعْلَمُ بِمَا يَتَّخِذُ الْوَلِيُّ} (Allâh’tan başkasını mı dost edineceğim?) âyeti⁷⁴¹ ile {قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ أَتَاكُمْ عَذَابُ اللَّهِ أَوْ أَتَتْكُمُ السَّاعَةُ أَغَيْرَ اللَّهِ تَدْعُونَ} (De ki, üzerinize Allâh’ın azabı gelse veya kıyamet saati size gelse, Allâh’tan başkasına mı yalvaracaksınız?) âyetinde⁷⁴² maksadın ifade edilen eylemi inkâr olduğu görülmektedir. Öte yandan her iki âyette de “غير” lafzında takdim ile birlikte bir güzellik ve seçkinlik ortaya çıkmıştır. Mesela ilk âyet bu takdim ile “Allâh’tan başkası dost edinilecek güçte ve durumda mıdır?”, “Akıllı biri bunu yapmayı kendine yakıştırabilir mi?”, “bundan daha büyük cahillik ve körlük olabilir mi?” gibi anlamları kazanmıştır. Halbuki cümle takdim olmadan kurgulanıp “Allâh’tan başkasını dost edinir miyim?” şeklinde kurgulanmış olsa bu anlamların hiçbiri kalmayacak soru sadece filin gerçekleşmesine yönelik olarak kalacaktır.⁷⁴³

⁷³⁸ Cürcânî, *Delâilu’l-i‘câz*, 118.

⁷³⁹ ez-Zuhruf, 43/40.

⁷⁴⁰ Cürcânî, *Delâilu’l-i‘câz*, 120-121.

⁷⁴¹ el-En‘âm, 6/14.

⁷⁴² el-En‘âm, 6/40.

⁷⁴³ Cürcânî, *Delâilu’l-i‘câz*, 121-122.

Bu durumla ilgili bir diğer örnek ise {فَقَالُوا أَبَشَرًا مِّنَّا وَاجِدًا نَّتَّبِعُهُ} (İçimizden bir insana mı uyacağız? dediler) âyetidir⁷⁴⁴. Bu ifadeleriyle onlar kendileri gibi olan bir insana uymayacaklarını ifade etmektedirler. Onların bu düşüncesi kendileri gibi olan bir insanın, emir ve yasaklarına uyulmayı hak etmediği esasına dayalıdır. Bu sebeple “بَشَرًا” kelimesi takdim edilmiştir. Böylece kendileri gibi olmayan birine uyabileceklerine işaret etmişlerdir. Nitekim Cürçânî’ye göre “Bu, sizin gibi bir insandan başka bir şey değildir. Sizden üstün olmak istiyor. Allâh dilemiş olsaydı melekler indirirdi.” âyeti onların bu düşüncede olduklarını göstermektedir.⁷⁴⁵

2.1.3.4. Nekrenin Takdimi

Ma‘rife bir öge fiile takdim edildiği zaman eylemin gerçekleşme durumu bu öge ile ilişkilendirilmekte ve bu itibarla takdim edilen ögede bir tahsis söz konusu olmaktadır. Eylemin özneye ilişkili hale getirilmesi ise özne ma‘rife olduğu zaman anlam kazanmaktadır. Takdim edilen ögenin nekre olması ise takdimin ortaya çıkardığı anlama ters düşmektedir. Ancak bazı kullanımlarda nekrenin takdim edildiği görülmektedir. Cürçânî’ye göre nekrenin takdimi sadece türün belirlenmesi maksadı olduğu zaman mümkün olabilir. Çünkü ismin fiile takdiminde ya özne ya da öznenin türünün belirlenme zorunluluğu vardır. Mesela “Zeyd mi geldi?” cümlesinde belirlenen, öznenin kendisidir.

2.1.3.5. Ma‘rife Haberin Ma‘rife Mübtedâya Takdimi

Cümle kurulumunda esas olan önce mübtedânın zikredilmesidir. Haber ise ondan sonra getirilir. Genel itibarıyla mübtedânın ma‘rife haberin ise nekre olması takdim yapılırsa bile bir karışıklığa mahal vermemektedir. Ancak her iki ögenin de ma‘rife olması durumunda takdim yapıp yapılmadığının bilinmesi mümkün olmadığından önce gelenin mübtedâ olduğu kabul edilmektedir. Bu konudaki diğer iki görüş ise iki kelimenin de mübtedâ veya haber olarak takdir edilebileceği ile müştak kelime varsa onun haber takdir edilmesidir.⁷⁴⁶

Cürçânî bu kabule binaen iki ismin ma‘rifelikte birbirine eşit olmaları halinde birinin öne diğerinin sona alınmasının anlamı değiştirmeyeceği düşüncesine karşı çıkmaktadır. Mübtedânın önce söylendiği için mübtedâ olmadığını söyleyen Cürçânî’ye göre haber de mübtedâdan sonra geldiği için haber olmuş değildir. Mübtedâya bu vasfı kazandıran onun müsnedün ileyh olmasıdır. Haber ise müsned olduğu yani mübtedâdaki bir niteliği açıkladığı

⁷⁴⁴ el-Kamer, 54/24.

⁷⁴⁵ Cürçânî, *Delâilu’l-i‘câz*, 122.

⁷⁴⁶ Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdullâh İbn Hişâm, *Muğni’l-lebîb ‘an kütübi’l-e‘ârîb*, thk. Mâzin el-Mübârek - Muhammed Ali Hamdullâh (Dımaşk: Dâru’l-Fikir, 1985), 588.

için haberdır. Aksi takdirde nahiv disiplini içinde bulunan mukaddem (öne geçirilmiş) haber ile muahhar (sona bırakılmış) mübtedâ kavramlarının bir anlamı kalmayacak ve mübtedâ ile haber kavramları cümlede önce ve sonra gelme anlamlarından başka bir şey ifade etmeyecektir.⁷⁴⁷ Cürcânî asıl itibarıyla önde gelenin önde gelmesi sebebiyle mübtedâlık vasfı kazanmasına karşı çıkmaktadır. Buradaki argümanı da mübtedâyâ mübtedâlık vasfını kazandıran şeyin onun bir niteliğin konusu olması durumudur. Yoksa mübtedâ ve haberi birbirinden ayıracak bir delalet bulunmaması durumunda önde olanın mübtedâ olarak tayin edilmesi ile ilgili bir problemi yoktur. Bu durum Cürcânî'nin verdiği misallerde de görülmektedir. Meselâ “الأمير زيد” (Bey Zeyd'dir) ifadesi beyliği Zeyd'e isnat etmek için kullanılırken “زيد الأمير” (Zeyd beydir) ifadesi Zeyd'in ne olduğunu bilmeyen kişiye söylenir.⁷⁴⁸ Görüldüğü üzere her iki kullanımda da önce gelen kelimenin mübtedâ oluşu kabul edilmiş ve anlam buna göre takdir edilmiştir.

Râzî de bu konuda Cürcânî'yi desteklemekte ve mübtedâ ile haber ma'rife oldukları zaman önde gelenin sırf önde olduğu için mübtedâ olacağı düşüncesinin yanlışlığını ifade etmektedir. Bu durumu bir örnekle açıklayan Râzî “الله خالقنا ومحمد نبينا” (Allâh yaratıcımızdır, Muhammed (s.a.v.) nebimizdir) ifadesinde Allâh lafzı yaratıcılıkla Muhammed lafzı ise nebîlikle vasıflanmaktadır. Dolayısıyla yaratıcılık ve nebîlik bu ifadede haber olarak belirlenmiş durumdadır.⁷⁴⁹

Özetle Cürcânî ikisi de ma'rife olan mübtedâ ve haberin yer değiştirilmesi durumunda anlamın da değişeceğini ifade etmektedir. Bunu “زيد المنطلق” (Zeyd o gidendir) ile “المنطلق زيد” (O giden Zeyd'dir) örneğiyle açıklamaktadır. İlk örnekte maksat ya Zeyd'in belirli bir gidiş tahsisidir ya da hakikî olarak veya mübâlağa yoluyla Zeyd'in, gidişin bizzat kendisine tahsisidir. İkinci örnekte ise birisinin gittiği bilindiği halde gidenin kim olduğu bilinmez. Sanki ifadenin devamında “لا عمر” (Amr değil) ifadesi var gibidir.⁷⁵⁰

Bir diğer örnek ise “أنت الحبيب” (Sen sevgilisin) ve “الحبيب أنت” (Sevgili sensin) ifadeleri arasındaki farktır. İlk ifadede “sen insanlar arasından sevgili olarak seçtiğim kişinin” anlamı ortaya çıkarken ikinci ifadede ise özne açısından “sevgili ile muhatap arasında hiçbir fark bulunmadığı” anlatılmış olur.⁷⁵¹ Daha anlaşılır bir ifadeyle özne açısından sevgili kavramı ile muhatap özdeşleşmiştir.

⁷⁴⁷ Cürcânî, *Delâilu'l-i'câz*, 189-190.

⁷⁴⁸ Cürcânî, *Delâilu'l-i'câz*, 122.

⁷⁴⁹ Râzî, *Nihâyetu'l-îcâz*, 85.

⁷⁵⁰ Cürcânî, *Delâilu'l-i'câz*, 177-178; Râzî, *Nihâyetu'l-îcâz*, 85.

⁷⁵¹ Cürcânî, *Delâilu'l-i'câz*, 190.

2.1.4. Fasıl ve Vasıl

Fasıl, Arapça ف-صل kökünün mastarıdır. Vasıl ise و-صل kökünün mastarıdır. Fasıl sözlükte “ayırarak, kesmek, uzaklaştırmak” gibi anlamlara gelirken⁷⁵² vasıl ise “bir şeyi diğer bir şeye bağlamak, ulamak, eklemek” gibi anlamlara gelmektedir.⁷⁵³ Belâgatta cümlelerin birbirine atıf harfîyle bağlanmasına vasıl denirken bu bağlantının terkedilmesine de fasıl denilmektedir.⁷⁵⁴ Câhiz, belâgatın tanımlarına yer verdiği bölümde bir fârisînin belâgatı “faslı vasıldan ayırt etme bilgisidir”⁷⁵⁵ diye tanımladığını aktarmaktadır.⁷⁵⁶ Ebû Hilâl el-‘Askerî ve İbn Sinân el-Hafâcî bu konu hakkında sadece Câhiz’in işaret edilen tanımını aktarmakla yetinmişler ve bu konunun önemine değinmişlerdir.⁷⁵⁷ Cürcânî’ye gelinecek olursa fasıl ve vasıl konusunun tarifi Cürcânî’de yer almamakla birlikte o cümlelerin atıfla birleştirilme mevzusunun belâgatın en önemli konularından biri olduğunu vurgulamış ve detaylı bir şekilde bu konuya değinmiştir.⁷⁵⁸

Fasıl ve vasıl konusunun belâgattaki tanımında iki temel ihtilaf noktası görülmektedir. İlk olarak bu konunun sadece cümlelerin birbirine atfedilmesi ile sınırlandırılması noktasında bir anlayış farklılığı bulunmaktadır. Buna göre fasıl-vasıl konusu ya sadece cümlelerin atfı ile sınırlıdır ya da hem cümle hem de müfretlerin atfı bu konu kapsamı dahilindedir. Cürcânî konunun bu yöndeki sınırını çizmese de onun fasıl ve vasılı cümlelerle ilgili bir hususiyet olarak gördüğü söylenebilir. Şu kadar var ki atfın gerekip gerekmemesi ile ilgili ilkelerde müfretlerin atfına değinmekte ve dayanak noktalarının bir kısmında müfretlerin atfına yer vermektedir.⁷⁵⁹ Fasıl-vasıl konusunu neredeyse tamamen cümlelerin atfına ayırması, müfretlerin atfını ise cümlelerin atfı için bir dayanak noktası olarak görmesinden Cürcânî’nin bu konuyu cümlelere tahsis ettiği anlamı çıkarılabilir. Sekkâkî de bu konuya iki cümle arasındaki bağlantının durumuna ilişkin açıklamalarla başlamakta ve tanımını da buna göre yapmaktadır. Ancak o bu konuyu basit ve zor olarak ikiye ayırmakta ve basit olan kısımda i’râbdan mahalli olan cümlelere yer vermektedir.⁷⁶⁰ Bu cümlelerin müfret hükmünde olduğu düşünülürse Sekkâkî’nin müfretleri de bu konuya dahil ettiği söylenebilir.

⁷⁵² İbn Manzûr, *Lisânu’l-‘Arab*, 11/521.

⁷⁵³ İbn Manzûr, *Lisânu’l-‘Arab*, 11/726.

⁷⁵⁴ Sekkâkî, *Miftâhu’l-‘ulûm*, 249; Kazvîni, *el-İzâh*, 3/97.

⁷⁵⁵ Bu tanım başta TDV İslam Ansiklopedisi’nin “Fasıl” maddesinde olmak üzere bazı kaynaklarda Ebû Ali el-Fârisî’nin tanımı olarak kaydedilmektedir. Ancak bu bilginin hatalı olduğunu söylemek gerekir. Ebû Ali el-Fârisî’nin bilinen eserlerinde böyle bir tanım olmadığı gibi kronolojik açıdan Câhiz’in bu tanımını ondan almış olması mümkün değildir. Muhtemelen Câhiz’in bir fârisî diye aktardığı kişi sehven Ebû Ali el-Fârisî diye anılmaya başlanmıştır. (Fatih Ulugöl, “Belâgat İlminde Fasıl ve Vasıl”, *Nüşa* 19/48 (Haziran 2019), 177.)

⁷⁵⁶ Câhiz, *el-Beyân*, 1/91.

⁷⁵⁷ ‘Askerî, *Kitâbu’s-sînâ’ateyn*, 438; Hafâcî, *Sırru’l-fesâha*, 59.

⁷⁵⁸ Cürcânî, *Delâilu’l-i‘câz*, 222.

⁷⁵⁹ Cürcânî, *Delâilu’l-i‘câz*, 222.

⁷⁶⁰ Sekkâkî, *Miftâhu’l-‘ulûm*, 248-249.

Kazvîni de bu konuda Sekkâkî'ye uymaktadır. O da vasıl ve fasıl cümlelerin atfedilme durumuyla ilişkili görmekte ve tanımını da bu minvalde yapmaktadır. Ancak o i'râbdan mahalli olan cümlelere ilişkin ayrıca açıklama getirmekte ve bunların müfret hükmünde olduğunu ifade etmektedir.⁷⁶¹ Bazı modern dönem belâgatçıları ise müfredi de fasıl-vasıl konusunun tanımına katabilmek adına “sözün öğeleri arasındaki bağlantı” ifadesini kullanmaktadır.⁷⁶²

Fasıl ve vasılın tanımındaki ikinci ihtilaf noktası ise atıf harfinin sadece vâv harfi olması konusundadır. Bu ihtilafın sebebi şöyle açıklanabilir; vâv (و) dışındaki atıf harflerinin iki ögenin ortak kılınmasına ilave olarak özel bir anlamı bulunmaktadır. Mesela fe (ف) harfi gecikmesiz sıralamayı ifade ederken “ثم” ise belli bir arayı ifade etmektedir. Ancak vâv harfinde iki ögenin ortak kılınması dışında bir anlam bulunmamaktadır. Eğer cümlelerin i'râbdan mahalli yoksa bu durumda vasılın veya fasılın tercihinde i'râbı ortak etmenin dışında farklı sebeplere dayanılması gerekmektedir. Öte yandan yapılmış bir tercihte atfı gerektiren ilgi ve alakanın ne olduğu ise ancak ince bir düşünce ve edebî zevkle tespit edilebilir.⁷⁶³

Cürcânî bu ihtilafa ilişkin olarak net bir cümle kullanmamakla birlikte ilgisini vâv harfine yöneltmiştir. Diğer atıf harflerinin kullanımı ile ilgili bir zorluk bulunmadığını belirten Cürcânî meseleye zorluk açısından yaklaşmakta ve bu sebeple atıf harfi olarak vâvın kullanımına yönelik durumları ele almaktadır.⁷⁶⁴ Sekkâkî de meseleye zorluk penceresinden bakmaktadır. Ona göre yukarıda belirtildiği üzere bu konu basit ve zor olmak üzere iki kısımdır. Sekkâkî'nin vâv dışında kalan diğer atıf harflerini konumlandığı yer önceki ihtilafta olduğu gibi konunun basit tarafıdır. Sekkâkî konunun basit kısmında i'râbdan mahalli olan cümlelerin vâvla veya diğer atıf harfleri ile ilişkilendirilmesine yer verirken zor kısımda ise i'râbdan mahalli olmayan cümlelerin vâv ile atfını ele almaktadır.⁷⁶⁵ Kazvîni'nin ise kısmen Sekkâkî'den etkilendiği görülmektedir. Konuyu “i'râbdan mahalli olan cümleler ve müfretlerin hükmü” ile “i'râbdan mahalli olmayan cümlelerin hükmü” şeklinde iki başlıkta ele alan Kazvîni ikinci başlık altında cümlelerin birbirine atfını değerlendirmiştir. Kazvîni bu başlıkta anlatımına vâv dışında kalan atıf harflerinin kullanımı ile başlamaktadır.⁷⁶⁶

Cürcânî ve Sekkâkî'nin anılan ihtilaf muvacehesinde atıf harflerine bakışlarının zorluk açısından olduğu görülmektedir. Ancak Cürcânî vâv dışındaki atıf harflerine sadece onlarla atıf yapmakta bir zorluğun bulunmayışı yönünden değinirken Sekkâkî ise konuyu ikiye ayırmakta ve vâv dışında kalan atıf harflerinin kolay kısımda yer aldığını belirtmektedir. Kazvîni ise

⁷⁶¹ Kazvîni, *el-Îzâh*, 3/97.

⁷⁶² Abdurrahman b. Hasan Habenneke el-Meydânî, *el-Belâgatü'l-arabiyye* (Dimaşk: Dâru'l-Kalem, 1996), 1/557.

⁷⁶³ Ulugöl, “Belâgat İlminde Fasıl ve Vasıl”, 164.

⁷⁶⁴ Cürcânî, *Delâilu'l-i'câz*, 224.

⁷⁶⁵ Sekkâkî, *Miftâhu'l-ulûm*, 249.

⁷⁶⁶ Kazvîni, *el-Îzâh*, 3/98-102.

konuyu i‘râbdan mahalli olmak bakımından ikiye ayırmakta ve vâv dışında kalan atıf harflerine ikinci başlık olan “i‘râbdan mahalli olmayan cümlelerin hükmü” başlığı altında yer vermektedir. Modern araştırmacıların da konuya zorluk yönünden baktığı söylenebilir. Bu itibarla Ahmed Mustafa el-Merâgî tanıma vâv dışındaki atıf harflerini eklese de bunlarda herhangi bir karışıklığın olmadığı ifade ederek anlatımını vâv üzerinden sürdürmüştür.⁷⁶⁷ Hâmid Avnî (ö. 1972), Abdülaziz Atîk (1906-1976) ve Muhammed Ahmed Kâsım gibi araştırmacılar konuyu tamamen vâv harfine tahsis ederek işlemişlerdir.⁷⁶⁸

Vasıl-fasıl konusunu Cürçânî belâgatın sınırlarından saymaktadır. Bu konuda tam doğruya ulaşabilen sadece dili bozulmamış bedeviler ile belâgat uzmanları olduğunu belirten Cürçânî’ye göre belâgatın inceliklerine vakıf olunmadan fasıl ve vasıl konusunda kemale ermek mümkün değildir.⁷⁶⁹ Sekkâkî vasıl-fasıl konusunu belâgatın mihenk taşı olarak nitelendirmekte ve anlayış ve basiret seviyesinin ölçütü olarak kabul etmektedir.⁷⁷⁰ Kazvîni’ye göre ise vasıl ve faslın yerlerini belâgatın öngördüğü şekilde ayırt edebilmek çok önemli bir sanattır. Kazvîni vasıl ve faslı zor bir yol olarak nitelendirmekte ve sadece Arap dilini anlama konusunda duru bir tabiata sahip olanların bu konuyu hakkıyla kavrayabileceklerini ifade etmektedir.⁷⁷¹

Cürçânî fasıl-vasıl konusunu cümlelerle sınırlı tutmuştur. Ona göre bu konu dahilinde cümleler i‘râbdan mahalli olma durumuna göre ikiye ayrılmaktadır. Eğer cümlenin i‘râbdan mahalli bulunuyorsa bu cümle müfret hükmündedir. Ona atfedilen ikinci cümle i‘râb bakımından ilk cümleye ortak edilmiş olur. Mesela “مررتُ برجلٍ خُلِقَهُ حَسَنٌ وَخُلِقَهُ قَبِيحٌ” (Huyu güzel kendisi çirkin olan birine uğradım) ifadesinde “kendisi çirkin” cümlesi, sıfat olarak gelen “huyu güzel” cümlesine atfedilmiş ve i‘râb bakımından ona ortak edilmiştir. Bu cümlede atıf harfinin kullanılma sebebi matufun i‘râbını atfedilen ögeye de uygulamaktır. Dolayısıyla i‘râbdan mahalli olan iki cümlenin birbirine atfedilmesinde vâv harfinin kullanımına olan ihtiyacın sebebi açıktır. Fakat cümlenin i‘râbdan mahalli bulunmuyorsa bu durumda iki cümlenin atfedilme durumlarının arkasında yatan sebepleri tespit etmek kolay değildir. Çünkü vâv harfi yalın olarak hükümde ortaklığı ifade etmektedir. Bu sebeple i‘râbdan mahalli olmayan cümlelerde atıf vâvının kullanılması ortak edilecek bir hükmün varlığı ile ilişkilidir. Mesela “جاءني زيدٌ وعمرو” (Zeyd ve Amr bana geldi) cümlesinde Amr, fâil olan Zeyd’e atfedilmiş ve onun i‘râbı olan fâillik hükmüne ortak edilmiştir. Ancak “زيد قائمٌ وعمرو قاعدٌ” (Zeyd ayakta Amr ise oturmaktadır) ifadesinde yer alan iki cümlenin de i‘râbdan mahalli yoktur. Öyleyse

⁷⁶⁷ Ahmed Mustafa el-Merâgî, *Ulûmu’l-belâga* (Beyrut: el-Mektebetü’l-‘Asriyye, 2014), 164.

⁷⁶⁸ Hâmid Avnî, *el-Minhâcu’l-vâdihi li’l-belâga* (el-Mektebetü’l-Ezheriyye li’t-Türâs, ts.), 2/115; Muhammed Ahmed Kâsım, *Ulûmu’l-belâga* (Beyrut: el-Muessesetu’l-Hadîse li’l-Kitâb, 2003), 249; Bolelli, *Belâgat*, 333.

⁷⁶⁹ Cürçânî, *Delâilu’l-i‘câz*, 222.

⁷⁷⁰ Sekkâkî, *Miftâhu’l-‘ulûm*, 249.

⁷⁷¹ Kazvîni, *el-Îzâh*, 3/97.

burada atıf vâvı kullanmanın i'râb dışında başka bir sebebi bulunmaktadır. O da Cürçânî'ye göre mübtedâ ve haberlerin arasındaki ilişkidir. Cürçânî bu şekilde bir sözün oluşturulabilmesi için Zeyd'i Amr'la ilişkili kılan kardeşlik ve akranlık gibi özel bir sebebin varlığını zorunlu görmektedir. Bu ilişki sebebiyle Zeyd mevzubahis edilince muhatabın aklına Amr'ın durumu geleceği için onun durumu da zikredilmiş ve aralarındaki bu ilişki sebebiyle atıf vâvı kullanılmıştır. Aynı şekilde verilen örnekte görüleceği üzere haberlerin de ilişkili olması gerekmektedir. Ayakta durmak ile oturuyor olmak arasında ilişki olduğu açıktır. Buna göre ”زَيْدٌ طَوِيلُ الْقَامَةِ وَعَمْرُو شَاعِرٌ” (Zeyd uzun boyludur Amr ise şairdir) denilirse bu, anlamsız bir söz olur. Çünkü boy uzunluğu ile şairlik arasında benzerlik veya zıtlık gibi bir ilişki söz konusu değildir. Bu sebeple iki cümle arasında atıf vâvının kullanılması doğru olmaz. Ayrıca birbiriyle ilişkili olmayan iki cümlelerin de atıf vâvı ile bağlanması doğru olmaz. Mesela ”خَرَجْتُ الْيَوْمَ مِنْ دَارِي وَأَحْسَنَ” (Bugün evimden çıktım ve falanca beyti söyleyen ne güzeldir) ifadesinde atıf vâvının kullanılması bu duruma örnektir.⁷⁷²

Cürçânî, i'râbdan mahalli olmayan iki cümlelerin birbirine atıf vâvı ile atfedilmesine dair bir kural bulunmadığını ifade etmekte fakat bunun arkasında bir gerekçe bulunduğunu belirttikten sonra bu gerekçenin cümlelerin konusu ve haberleri arasındaki ilişki olduğunu söylemektedir.⁷⁷³ Cümleler arasında ilişkinin bulunup bulunmaması ile ilgili durumu daha genel bir kurala dönüştürmek isteyen Cürçânî görülebildiği kadarıyla vasıl-fasıl konusu bağlamında ilk defa “ittisâl” ve “infisâl” kavramlarını kullanmıştır. Bu kavramları “el-ittisâl ile'l-gâye” ve “el-infisâl ile'l-gâye” şeklinde kullanan Cürçânî “el-ittisâl ile'l-gâye” ile iki cümle arasında bulunan ayrılmaz ilişkiyi kastetmektedir. Cürçânî iki cümle arasındaki bu bağlantıyı sıfatın, nitelediği; tekidin, pekiştirdiği kelimeyle olan ilişkisine benzetmektedir. Sıfat, nitelediği kelimeye atfedilemeyeceği gibi tekit de pekiştirdiği kelimeye atfedilememektedir. Cümleler arasında bu tarz bir ilişki bulunduğu zaman bu cümlelerin de atfedilmemesi gerekir.

İkinci kavram olan “el-infisâl ile'l-gâye” ise iki cümle arasında hiçbir irtibat bulunmamasını ifade etmektedir. Cürçânî bu durumu da mesela fâil ve mef'ul olan isimlerin arasındaki ilişkiye benzetmektedir. Farklı görevler üstlenen bu isimlerin de birbirine atfı mümkün değildir. Ancak bazı cümleler arasında ne tam bir bağlantı ne de tam bir kopukluk durumu söz konusudur. Bu durumu ise aynı görevi üstlenen örneğin ikisi de fâil olan iki kelime arasındaki ilişkiye benzeten Cürçânî durumu böyle olan iki cümle arasında atıf vâvının kullanılması gerektiğini ifade etmektedir. Cürçânî bu durumun ilk iki halin arasında olduğunu

⁷⁷² Cürçânî, *Delâilu'l-i'câz*, 223-226.

⁷⁷³ Cürçânî, *Delâilu'l-i'câz*, 224.

söylemekte ve bunu “vâsita beyne'l-emrayn” kavramıyla ifade etmektedir.⁷⁷⁴ Cürcânî'nin “el-ittisâl ile'l-gâye” ve “el-infisâl ile'l-gâye” kavramları Sekkâkî'de “kemâlu'l-ittisâl” ve “kemâlu'l-infisâl” şeklini alırken “vâsita beyne'l-emrayn” kavramı ise “tevassut” halini almıştır.⁷⁷⁵ Kazvî'nin ise Sekkâkî'nin kavramlarını tekrar etmiştir.⁷⁷⁶

Cürcânî vasıl ve fasıl yapılan yerleri daha ayrıntılı olarak ele almaktadır. Onun, örnekleri ile açıklamaya çalıştığı yerler şu şekilde sıralanabilir;

a- İki cümlede aynı mübtedânın kullanılması halinde atıf vâvı kullanılmalıdır:

Art arda gelen iki cümlelerin öznesi aynı olursa atıf vâvı kullanılır. Mesela “هو يقول ويفعل” (O söyler ve yapar) ifadesinde her iki fiilin de öznesi “o” zamiridir. Bu durum iki cümlelerin atıfla birleştirilmesi için güçlü bir gerekçe sağlamaktadır. Atıf vâvının kullanılmasıyla “onun her iki fiili gerçekleştirdiği” ifade edilmiş olur. Ancak atıf vâvı kullanılmamış olsaydı bu durumda zikri geçen ifadede ilk fiilin yanlışlıkla, ikinci fiilin ise düzeltme maksatlı söylendiği anlaşılabilir.⁷⁷⁷

b- İkinci cümlelerin ilk cümleyi açıklayıcı veya pekiştirici olması halinde atıf vâvı kullanılmaz:

Art arda iki cümle gelip ikinci cümlelerin ilk cümleyi açıklayan veya pekiştiren bir yapıda bulunması durumunda atıf vâvı kullanılmaz. Çünkü bu durumda ikinci cümle sıfat veya tekit gibi işlev görmektedir. Mesela { أَلَمْ، ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ } (Elif, Lam, Mim. Bu, o kitab'dır ki kendisinde (Allâh katından gönderilmiş olduğunda) hiç şübhe yoktur)⁷⁷⁸ âyetinde⁷⁷⁹ “onda hiç şübhe yoktur” cümlesi “bu, o kitaptır” cümlesini açıklamakta ve pekiştirmektedir. Cürcânî'ye göre bu iki cümleyi art arda getirmek “bu, o kitaptır bu, o kitaptır” demek gibi aynı cümleyi tekrar etmek yerindedir. Bu sebeple atıf vâvına ihtiyaç duyulmamıştır.⁷⁸⁰

Bu durumun bir diğer örneği { إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أُنذِرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ، خَتَمَ اللَّهُ عَلَى } (Küfre saplananlara gelince, onları uyarsan da uyarmasan da onlar için birdir, inanmazlar. Allâh onların kalblerini ve kulaklarını mühürlemiştir, gözlerinde de perde vardır ve büyük azab onlar içindir.) âyetidir.⁷⁸¹ Âyette hem “inanmazlar” cümlesi hem de “mühürlemiştir” cümlesi öncesine atıf vâvıyla bağlanmamıştır. Çünkü “inanmazlar” cümlesi öncesindeki cümleyi pekiştirmektedir. Benzer şekilde “mühürlemiştir” cümlesi de ilk cümleyi pekiştirmektedir. Çünkü uyarılmasına rağmen hiç

⁷⁷⁴ Cürcânî, *Delâilu'l-i'câz*, 243.

⁷⁷⁵ Sekkâkî, *Miftâhu'l-'ulûm*, 252, 261, 271.

⁷⁷⁶ Hatîb Celâleddîn el-Kazvî'nin, *Telhîsu'l-Miftâh* (Karaçi: Mektebetu'l-Buşra, 2010), 59-67.

⁷⁷⁷ Cürcânî, *Delâilu'l-i'câz*, 226.

⁷⁷⁸ Bu âyette meâl iki ayrı cümle ile yapıldığı için Hasan Basri Çantay meâli tercih edildi.

⁷⁷⁹ el-Bakara, 2/1-2.

⁷⁸⁰ Cürcânî, *Delâilu'l-i'câz*, 227.

⁷⁸¹ el-Bakara, 2/6-7.

uyarılmamış gibi davranan kimseler cehaletin son sınırındadır ve kalpleri kesin bir şekilde mühürlenmiştir.⁷⁸²

Bir diğer âyette {وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَقُولُ آمَنَّا بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَمَا هُمْ بِمُؤْمِنِينَ، يُخَادِعُونَ اللَّهَ} (İnsanlardan, inanmadıkları halde, “Allâh’a ve ahiret gününe inandık” diyenler vardır. Bunlar Allâh’ı aldatmaya çalışırlar) ifadesi⁷⁸³ geçmektedir. Burada “aldatmaya çalışırlar” cümlesi, onların mümin olmadıkları halde “inandık” demelerinden farklı bir anlam ifade etmemektedir. Dolayısıyla bu da bir pekiştirme cümlesidir ve atıf yapılmaması gerekir.⁷⁸⁴

İkinci cümlenin birinciye pekiştirmesine bir diğer örnek {وَإِذَا لُفُّوا الَّذِينَ آمَنُوا قَالُوا آمَنَّا وَإِذَا خَلَوْا} (İnananlara rastladıkları zaman, “İnandık” derler, elebaşlarıyla baş başa kaldıklarında, “Biz şüphesiz sizinleyiz, onlarla sadece alay etmekteyiz” derler) âyetidir.⁷⁸⁵ Onların “biz şüphesiz sizinleyiz” ifadesi “biz Hz. Peygamber’e iman etmedik ve Yahudiliği bırakmadık” anlamına gelmektedir. Akabinde gelen “onlarla sadece alay etmekteyiz” ifadesi de aynı anlamı ifade etmektedir.⁷⁸⁶

Bu konuya ilişkin bir diğer örnek {وَإِذَا تُلَّىٰ عَلَيْهِ آيَاتُنَا وَلَّىٰ مُسْتَكْبِرًا كَأَن لَّمْ يَسْمَعْهَا كَأَنَّ فِي أُذُنَيْهِ وَقْرًا} (Ona âyetlerimiz okunduğu zaman sanki bunları işitmemiş, sanki iki kulağında bir sağırılık varmış gibi büyüklük taslayarak yüz çevirir)⁷⁸⁷ âyetidir.⁷⁸⁸ Bu âyette iki “keenne” cümlesi arasında atıf vâvı kullanılmamıştır. Çünkü kulağı az duyana benzetme ile amaç, kulağı hiç duymayana benzetme ile amaçlananın aynısıdır. Ancak ikinci cümle daha vurguludur. Çünkü her iki benzetmenin de anlamı, âyetlerin okunmasının bu kişiye yaramadığını ve onda bir etki bırakmadığını söylemek ve onun âyetler okunduğundaki durumunun okunmadığındaki durumu gibi olduğunu ifade etmektir. İstese bile dinleyemeyecek olan kişinin âyetlerin okunmasından faydalanması, işitmiyormuş gibi yapan kimsenin faydalanmasından çok daha uzak bir ihtimaldir.⁷⁸⁹

Bu konunun örneklerinden birisi de {مَا هَذَا بَشَرًا إِنْ هَذَا إِلَّا مَلَكٌ كَرِيمٌ} (bu insan değil ancak çok güzel bir melektir) âyetidir.⁷⁹⁰ Âyette geçen “bu ancak çok güzel bir melektir” cümlesi “bu insan değildir” cümlesi ile anlam bakımından iç içe geçmiş durumdadır ve farklı yönlerden sıfat veya tekit olarak nitelendirilebilir. Bu sebeple ikinci cümlenin birinciye atfedilmesi doğru olmayacaktır.⁷⁹¹ Âyetin ilk cümlesi olumsuz gelirken ikinci cümlede, iki olumsuzluk içermesi

⁷⁸² Cürcânî, *Delâilu'l-i'câz*, 228.

⁷⁸³ el-Bakara, 2/8-9.

⁷⁸⁴ Cürcânî, *Delâilu'l-i'câz*, 228.

⁷⁸⁵ el-Bakara, 2/14.

⁷⁸⁶ Cürcânî, *Delâilu'l-i'câz*, 228.

⁷⁸⁷ Bu âyette Cürcânî'nin anlatımına daha uygun olduğu için Hasan Basri Çantay'ın meâli tercih edildi.

⁷⁸⁸ Lokmân, 31/7.

⁷⁸⁹ Cürcânî, *Delâilu'l-i'câz*, 228-229.

⁷⁹⁰ Yûsuf, 12/31.

⁷⁹¹ Cürcânî, *Delâilu'l-i'câz*, 229.

sebebiyle anlamın olumluya döndüğü görülmektedir. Dolayısıyla olumsuz olan ilk cümle olumlu bir yapı ile açıklanmış ve pekiştirilmiştir. Bu yapının örnekleri arasında { مَا عَلَّمْنَاهُ الشَّعْرَ } { وَمَا يَنْبَغِي لَهُ إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ وَقُرْآنٌ مُبِينٌ } (Biz ona şiir öğretmedik, zaten ona gerekmezdi. Bu bir öğüt ve apaçık Kur’ân’dır) âyeti⁷⁹² ile { وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ، إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ } (O, nefis arzusu ile konuşmaz. Onun konuşması ancak, bildirilen bir vahy iledir) âyeti⁷⁹³ bulunmaktadır. İlk âyette Hz. Peygamber’e öğretilenin ve vahyedilenin bir öğüt ve Kur’ân olduğu ifadesi ona şiirin öğretilmediği hususunu pekiştirmekte ve ilk cümledeki anlamı vurgulamaktadır. İkinci âyette de Hz. Peygamber’in okuduğu âyetlerin Allâh katından geldiğinin ifade edilmesi nefis arzusu ile konuşmadığı hususunu vurgulamaktadır.⁷⁹⁴

c- Cümleler arasında atıf vâvı kullanılması gerektiği halde özel bir durum varsa atıf yapılmaz:

İkinci cümlelerin atıf vâvı kullanılarak ilk cümleye bağlanması gereken bazı hallerde anlamla ilgili özel bir durum atfı engelleyebilir. Mesela ilk bakışta { اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ وَيَمْدُهُمْ فِي طُغْيَانِهِمْ } (Gerçekte Allâh onlarla alay eder (alaylarından dolayı onları cezalandırır); azgınlıkları içinde bocalayıp dururlarken onlara mühlet verir) âyetinin⁷⁹⁵, bir önceki âyetin son kısmı olan “onlarla sadece alay etmekteyiz” cümlesine atıf vâvıyla bağlanması gerektiği görülmektedir. Nitekim bunun benzeri olan { يُخَادِعُونَ اللَّهَ وَهُوَ خَادِعُهُمْ } (Münafıklar, Allah’ı aldatmaya çalışırlar. Allah da onların bu çabalarını başlarına geçirir) âyeti⁷⁹⁶ ile { وَمَكْرُؤًا وَمَكَرَ اللَّهُ } (Fakat (inkarcılar) hile yaptılar. Allah da onları cezalandırdı) âyetinde⁷⁹⁷ atıf vâvı kullanılmıştır. Ancak atıf vâvı kullanılmayan âyetin öncesindeki “onlarla sadece alay etmekteyiz” cümlesinin aktarılan bir söz olduğu görülmektedir. Bu durumda atıf vâvının kullanılması bu sözün devam ettiğine işaret eden bir anlam taşıyabilir. Oysa ki “Gerçekte Allâh onlarla alay eder” ifadesi onların sözü değil Allâh’ın inkâr ve alayları yüzünden onları cezalandıracağına dair bir haberdur. Bu sebeple atıf mümkün olmamıştır.⁷⁹⁸

Bu durumun bir diğer örneği { وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ آمِنُوا كَمَا آمَنَ النَّاسُ قَالُوا أَنُؤْمِنُ كَمَا آمَنَ السُّفَهَاءُ أَلَا إِنَّهُمْ هُمُ } (Kendilerine: “Yeryüzünde bozgunculuk yapmayın” dendiği zaman, “Bizler sadece ıslah edicileriz” derler. İyi bilin ki, asıl bozguncular kendileridir, lakin farkında değillerdir) âyetidir.⁷⁹⁹ Burada da “İyi bilin ki, asıl bozguncular kendileridir” cümlesinin “elâ” harfi ile başlatılması ve atfedilmeyerek önceki cümleyle bir bağlantı kurulmamasının sebebi

⁷⁹² Yâsîn, 36/69.

⁷⁹³ en-Necm, 53/3.

⁷⁹⁴ Cürçânî, *Delâilu’l-i’câz*, 230-231.

⁷⁹⁵ el-Bakara, 2/15.

⁷⁹⁶ en-Nisâ, 4/142.

⁷⁹⁷ Âli İmrân, 3/54.

⁷⁹⁸ Cürçânî, *Delâilu’l-i’câz*, 231-232.

⁷⁹⁹ el-Bakara, 2/11-12.

önceki cümlelerin aktarılan bir söz olmasıdır. Dolayısıyla bu âyette atıf tercih edilmiş olsa her iki cümlelerin de aktarma sözü olduğu anlaşılabilir. Bu ihtimalin önüne geçmek adına âyette fasıl tercih edilmiştir.⁸⁰⁰

d- Söylenen sözün zihinde bir soru oluşturup bu soruya cevap verilmesi halinde atıf vâvı kullanılmaz:

Cürcânî'ye göre Arap şiirinde bunun çokça örneği bulunmaktadır. Kur'ân'daki "قال" fiili ile başlayıp öncesine atıf ile bağlanmayan cümlelerde de bu durum görülebilir. Mesela { هَلْ أَتَاكَ حَدِيثٌ ضَيْفٌ إِبْرَاهِيمَ الْمُكْرَمِينَ، إِذْ دَخَلُوا عَلَيْهِ فَقَالُوا سَلَامًا قَالَ سَلَامٌ قَوْمٌ مُنْكَرُونَ، فَرَاغَ إِلَى أَهْلِهِ فَجَاءَ بِعَجَلٍ سَمِينٍ، فَقَرَّبَهُ إِلَيْهِمْ قَالَ أَلَا تَأْكُلُونَ، فَأَوْجَسَ مِنْهُمْ خِيفَةً قَالُوا لَا تَحَفْ } (İbrahim'in ikram edilmiş konuklarının haberi sana geldi mi? Onlar, İbrahim'in yanına girip: "Selam sana" demişlerdi, İbrahim de: "Selam size" demişti; içinden de onların "tanınmamış bir topluluk" olduğunu geçirmişti. Hemen ailesine giderek semiz bir buzağı getirmiş, onların önüne sürüp: "Yemez misiniz?" demişti. (Yemediklerini görünce) onlardan endişeye düştü; "Korkma" dediler ve ona bilgin bir oğul sahibi olacağını müjdelediler) âyetleri⁸⁰¹ bu duruma örnek teşkil etmektedir. Bu âyetler sözün akışı sırasında akla gelen sorulara cevap verir tarzda gelmiştir. Bu sebeple "yemez misiniz, demişti" cümlesi öncesine atıf vâvı ile bağlanmamıştır. Çünkü öncesinde geçen "Hemen ailesine giderek semiz bir buzağı getirip onların önüne sürdü" cümlesinin ardından "yemeği önlerine koyarken ne demişti" sorusu akla gelmektedir. Bu zihnî soruya cevaben de "yemez misiniz, demişti" cümlesi atıfsız olarak getirilmiştir. Bu âyetlerdeki diğer atıfsız "قال" fiillerinin de atıfsız kullanılmalarının sebebi budur.⁸⁰² Bu durumun başka örnekleri arasında Şu'arâ sûresinin 23 ila 31. âyetleri, Yâsîn sûresinin 13 ila 21. âyetleri ile el-Hicr sûresinin 57 ve 58. âyetlerinde yer alan atıfsız olarak gelen "قال" fiili zikredilebilir.⁸⁰³

Cürcânî fasıl-vasıl konusu ile doğrudan ilişkili olmayan fakat cümlelerin birbirine atfı ile ilgili olarak başka bir konuya daha değinmektedir. Ona göre bazı cümleler her ne kadar bağımsız bir yapı arz etse de genel anlam bakımından bir bütündür. Bu cümlelerden sonra gelen ve atıfla bu cümlelere bağlanan ifadeler ise en son cümleye değil ilk cümleye atfedilir. Bu sebeple topluca tek bir cümle gibi olan bu cümleler, içinde haber sıfat veya hâl cümlesi gibi cümleler barındıran ifadelere benzemektedir. Örneğin "زَيْدٌ قَامَ غُلَامُهُ" (Zeyd'in oğlu kalktı) veya "جَاءَنِي زَيْدٌ يَعْذُو بِهٖ فَرَسُهُ" (Zeyd atını koşturarak geldi) gibi cümlelerde bir ögeyi oluşturan cümlecikler yer almaktadır. Bu cümleciklerin bir bütün olarak ana cümlelerin bir ögesi olduğu

⁸⁰⁰ Cürcânî, *Delâilu'l-i'câz*, 232-233.

⁸⁰¹ ez-Zâriyât, 51/24-28.

⁸⁰² Cürcânî, *Delâilu'l-i'câz*, 240.

⁸⁰³ Cürcânî, *Delâilu'l-i'câz*, 240-242.

gibi bazı birbirine atfedilen cümleler de genel anlamın bir ögesi konumundadır.⁸⁰⁴ Mesela Mütenebbî'nin

تَوَلَّوْا بَغْتَةً فَكَانَ بَيْنَا
فَكَانَ مَسِيرُ عَيْسِهِمْ دَمِيلاً وَسِيرُ الدَّمْعِ إِثْرُهُمْ أَنْهَمَالاً

Birdenbire ayrılıp gittiler. Sanki ayrılık benden korktu da ansızın üzerime saldırdı.

Develer hızlı adımlarla yürüyorlardı. Gözyaşlarım da taşıp artlarından gidiyordu.

mısralarında ikinci mısranın başındaki “فَكَانَ” cümlesi hemen öncesindeki “فَفَاجَأَنِي” cümlesine değil baştaki “تَوَلَّوْا” cümlesine atfedilmiştir. Böylece ayrılık ve onunla ilgili bir benzetme cümlesinden sonra gözyaşlarının akışı develerin gidişinin ardına gizlenmeye çalışılmıştır. Halbuki “فَكَانَ” cümlesi hemen öncesine atfedilirse bu durumda develerin gidişi gerçek olmaktan çıkıp ilk mısradaki hayal ürünü benzetmenin devamı gibi olur.⁸⁰⁵

Cürcânî'nin, zikri geçen mısralara bakışı bu mısraların her ne kadar beş cümleden oluşsa da anlam bakımından iki cümleden oluşması şeklindedir. Buna göre ilk mısradaki yer alan ayrılık haberi ve onunla ilgili hayalî bir benzetme anlam bakımından tek bir cümle gibidir. İlk mısradaki “تَوَلَّوْا بَغْتَةً” cümlesinden sonra gelen cümleler “تَوَلَّوْا بَغْتَةً” cümlesinin tamamlayıcı bir ögesi haline gelmiştir. Cürcânî bu durumu cümlelerin temel öğelerinin dışında kabul edilen ancak cümleden koparılamadığı gibi tek başlarına da bir söz değeri taşımayan mef'ul ve zarf gibi öğelerin durumuna benzetmektedir.⁸⁰⁶ Dolayısıyla Cürcânî'ye göre ilk mısra tek bir cümle yerinde olduğu için ikinci mısranın başındaki atıf hemen öncesi ile değil baştaki cümle ile irtibat kurmaktadır.

Bu durum bazen şart cümlelerinde de görülmektedir. Birbirine atıfla bağlanan şart cümleleri aslında tek bir şart cümlesi olarak kabul edilmelidir. Şayet iki şart cümlesi olarak kabul edilecekse iki tane de cevabı gelmelidir. Mesela { وَمَنْ يَكْسِبْ خَطِيئَةً أَوْ إِثْمًا ثُمَّ يَرْمِ بِهِ بَرِيئًا فَقَدِ احْتَمَلَ } (Kim bir hata işler veya bir günah kazanır da sonra onu bir suçsuzun üzerine atarsa, şüphesiz iftira etmiş, apaçık bir günah yüklenmiş olur) âyetinde⁸⁰⁷ şart cümlesi iki cümleden oluşsa da asıl itibarıyla tek bir şart vardır ve cevap da bu şarta göre verilmiştir. Eğer iki şart cümlesi kabul edilirse iki ayrı cevap gerekir ki âyetin bu anlamı ifade etmediği açıktır. Çünkü “iftira etmiş olmak” ve “günahı yüklenmek” her iki cümlelerin tamamı için öngörülen cezadır. Bir diğer âyette ise { وَمَنْ يَخْرُجْ مِنْ بَيْتِهِ مُهَاجِرًا إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ ثُمَّ يُدْرِكُهُ الْمَوْتُ فَقَدْ وَقَعَ أَجْرُهُ عَلَى اللَّهِ } (Kim Allah'a ve Peygamberine hicret etmek amacıyla evinden çıkar da sonra kendisine ölüm yetişirse, şüphesiz onun mükâfatı Allah'a düşer) ifadeleri yer almaktadır. Burada da mükâfat

⁸⁰⁴ Cürcânî, *Delâilu'l-i'câz*, 246-247.

⁸⁰⁵ Cürcânî, *Delâilu'l-i'câz*, 244.

⁸⁰⁶ Cürcânî, *Delâilu'l-i'câz*, 244.

⁸⁰⁷ en-Nisâ, 4/112.

hükmü sadece hicrete veya ölümün onu yakalamasına değil her ikisinin de gerçekleşmesine bağlanmıştır.⁸⁰⁸

Cürcânî'nin bu konuya ilişkin ele aldığı bir diğer örnek ise { وَمَا كُنْتَ بِجَانِبِ الْغَرْبِيِّ إِذْ قَضَيْنَا } إِلَى مُوسَى الْأَمْرِ وَمَا كُنْتَ مِنَ الشَّاهِدِينَ، وَلَكِنَّا أَنْشَأْنَا قُرُونًا فَتَطَاوَلَ عَلَيْهِمُ الْعُمُرُ وَمَا كُنْتَ ثَاوِيًا فِي أَهْلِ مَدْيَنَ تَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِنَا { وَلَكِنَّا كُنَّا مُرْسِلِينَ } (Musa'ya hükmümüzü bildirdiğimiz zaman, sen batı yönünde, (Musa'yı bekleyenler arasında) değildin, onu görenler arasında da yoktun. Ama biz nice nesiller var etmiştik. Sen, Medyen halkı arasında bulunup, onlara ayetlerimizi okumuyordun, fakat o haberleri sana gönderen Biziz) âyetleridir.⁸⁰⁹ Bu âyette her cümle hemen öncesine atfedilmemiştir. Aksi takdirde “Sen, Medyen halkı arasında bulunup, onlara ayetlerimizi okumuyordun” ifadesi hemen öncesindeki “Ama biz nice nesiller var etmiştik” cümlesine atfedilirse o da “ama” kelimesinin kapsamına girer ve “fakat sen, Medyen halkı arasında bulunmamıştın” denilmiş gibi olur. Halbuki “Sen, Medyen halkı arasında bulunup, onlara ayetlerimizi okumuyordun” ifadesi cümlenin en başından “الْعُمُرُ” ifadesi ile biten cümle öbeğine atfedilmiştir.⁸¹⁰

2.1.5. İnne Harfinin Fonksiyonları

“İnne” (إِنَّ) Arapça’da ‘fiile benzeyen harfler’ diye adlandırılan kelimeler arasında yer almaktadır. İsim cümlesinin başına gelen bu kelimeler mübtedâyı nasp etmekte ve haberi ise merfû kılmaktadır. Cümlenin başında yer alması gereken inne, cümlenin ifade ettiği anlamı vurgulamak ve pekiştirmek için kullanılmaktadır. Anlamı daha da pekiştirmek için innerin haberine “lâmu’l-ibtidâ” bitiştirilmektedir. Ayrıca inneye “mâ” eklenirse bu durumda “inne” amel etmemektedir.⁸¹¹ Sîbeveyhi “inne”nin “enne”den farkını ortaya koyarken “inne”yi fiil yerine koymakta ve müstakil bir isim cümlesinin öğeleri olan mübtedâ ve haberde amel ettiğini ifade etmektedir. Bu sebeple “inne” yalnızca cümle başlarında gelmektedir.⁸¹²

Cürcânî “inne”nin kullanımına dair İbnu’l-Enbârî’den şu alıntıyı yapmaktadır;

Filozof Kindî bir gün Ebu’l-Abbâs’ın yanına gitmiş ve ona ben Arapça’da gereksiz ifadeler görüyorum, demiş. Ebu’l-Abbâs nerelerde görüyorsun, diye sormuş. Kindî demiş ki: Araplar bazen “Abdullah ayaktadır” (عَبْدُ اللَّهِ قَائِمٌ) diyorlar. Bazen “kuşkusuz Abdullah ayaktadır” (إِنَّ عَبْدَ اللَّهِ قَائِمٌ) diyorlar. Bazen de “kuşkusuz Abdullah elbette ayaktadır” (إِنَّ عَبْدَ اللَّهِ لَقَائِمٌ) diyorlar. Anlam aynı olduğu halde lafızları tekrar ediyorlar. Ebu’l-Abbâs ona şu cevabı vermiş: Hayır, lafızlar değişirken anlam da değişiyor. “Abdullah ayaktadır” sözü, Abdullah’ın ayakta durduğunu

⁸⁰⁸ Cürcânî, *Delâilu’l-i‘câz*, 246.

⁸⁰⁹ el-Kasas, 28/44-45.

⁸¹⁰ Cürcânî, *Delâilu’l-i‘câz*, 247.

⁸¹¹ İbnu’l-Hâcib, *el-Kâfiye*, 52; İbn Hişâm, *Şerhu Katri’n-nedâ*, 161-180.

⁸¹² Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, 3/120.

bildirmek içindir. “Kuşkusuz Abdullah ayaktadır” sözü, birinin sorusuna verilmiş cevaptır. “Kuşkusuz Abdullah elbette ayaktadır” sözü ise onun ayakta durduğunu kabul etmeyen birine söylenmiştir. Dolayısıyla anlamlar değiştiği için lafızlar da değişmiştir. Filozof buna verecek cevap bulamadı.⁸¹³

Cürcânî yukarıda genel olarak anlatılan “inne” konusunda biraz daha detaya inmektedir. “İnne”nin kullanılması için muhatabın şüphe içerisinde bulunması gerektiğini belirten Cürcânî’ye göre söylenen şeyle ilgili olarak muhatabın bir şüphesi yoksa “inne”ye gerek duyulmaz. Mesela “nasılsın” veya “neredesin” gibi muhatabın sadece bilgi alma amaçlı sorularına verilecek cevapta “inne” kullanılmaz. Ancak sorunun arka planında bir şüphe bulursa veya konuşan bir sebeple muhatabını şüphe içerisinde göstermek isterse bu durumda “inne” gerekir. Benzer şekilde konuşan, gerçekleşen olayın gerçekleşmeyeceği yönündeki zannını ifade etmek için de “inne” kullanabilir. Nitekim {قَالَتْ رَبِّ إِنِّي وَضَعْتُهَا أُنْثَىٰ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا وَضَعْتَ} (“Rabbim!” dedi, “Onu kız doğurdum.” -Oysa Allah, onun ne doğurduğunu daha iyi bilir-) âyetinde Hz. Meryem’in (a.s) annesi Cürcânî’ye göre bebeğin cinsiyeti ile ilgili kapıldığı zannı ifade etmek için “inne”yi kullanmıştır. Eğer muhatap cümlelerin içeriğini kabul etmiyorsa bu durumda “inne”nin haberine “lâmu’l-ibtidâ” bitştirilme gerekliliği doğar.⁸¹⁴

Cürcânî “inne” ile ilgili bazı kullanım özelliklerine yer vermektedir. Bunlar;

a- “İnne”nin atıf harfî gibi öncesi ile bağ kurması:

“İnne”nin kullanıldığı bazı cümlelerde önceki cümle ile bağ kurduğu görülmektedir. Bu cümlelerden “inne” kaldırıldığı zaman cümlelerin arasındaki bağın koptuğunu düşünen Cürcânî anlamın da bozulduğunu ifade etmektedir. Bu cümlelerde “inne”nin kullanılmaması durumunda atıf harfî kullanılarak bağlantı kurulabilse de anlam “inne” ile olduğu kadar güzel ifade edilememektedir. “İnne”nin atıf harfî olan “fe” gibi kullanılması için öncesindeki cümleyi düzeltmesi, açıklaması veya delillendirmesi gerekir. Eğer böyle bir durum söz konusu değilse “inne” yerine “fe” kullanılması doğru olmaz. Bu durumun Kur’ân’da çokça örneği bulunduğunu belirten Cürcânî bunlardan bazılarını zikretmektedir. Mesela {يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ { (Ey insanlar! Rabbinize karşı gelmekten sakının. Çünkü kıyamet sarsıntısı çok büyük bir şeydir) âyetinde⁸¹⁵ “inne” öncesi ile bir bağlantı kurmakta ve bu sayede iki cümlelerin anlamı bütünleşmektedir. Zikri geçen âyette “inne” ile başlayan cümle niye “اتَّقُوا” diye emredildiğini açıklar mahiyettedir.⁸¹⁶ Bu âyet dışında Lokmân sûresinin 17. âyetine, et-

⁸¹³ Cürcânî, *Delâilu’l-i‘câz*, 315.

⁸¹⁴ Cürcânî, *Delâilu’l-i‘câz*, 326-327.

⁸¹⁵ el-Hac, 22/1.

⁸¹⁶ Cürcânî, *Delâilu’l-i‘câz*, 316-317.

Tevbe sûresinin 103. âyetine, el-Mu'minûn sûresinin 27. âyetine ve Yûsuf sûresinin 53. âyetine yer veren Cürcânî bu âyetlerdeki “inne” kullanımlarını da aynı kapsamda değerlendirmektedir.

Bazı yerlerde ise “inne” cümlesinin öncesini açıklaması veya düzeltmesi gibi bir durum söz konusu değildir. “İnne”nin bu cümlelerdeki konumu atıf “fe”si ile aynı işlevi görmez. Mesela { إِنَّ هَذَا مَا كُنْتُمْ بِهِ تَمْتَرُونَ } (İşte bu, şüphelenip durduğunuz şeydir!) âyetinden sonra⁸¹⁷ gelen { إِنَّ الْمُتَّقِينَ فِي مَقَامٍ أَمِينٍ، فِي جَنَّاتٍ وَعُيُونٍ } (Allah'a karşı gelmekten sakınmış olanlar ise, güvenli bir yerde, bahçelerde ve pınar başlarındadırlar) âyetinde⁸¹⁸ “inne”nin yerine bağlantı için atıf harfî kullanılamaz. Konunun bir başka örneği ise { إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالصَّابِّينَ وَالنَّصَارَى وَالْمَجُوسَ } (Şüphesiz, iman edenler, Yahudiler, Sâbiîler, Hıristiyanlar, Mecûsiler ve Allâh'a ortak koşanlar var ya; Allâh, kıyamet günü onların aralarında mutlaka hüküm verecektir) âyetinde⁸¹⁹ yer almaktadır. Burada “inne” ile başlayan cümle, önceki cümlelerin haberi konumundadır. Bu sebeple atıf “fe”sinin “inne” yerinde kullanılması mümkün değildir.⁸²⁰

b- “İnne”nin şan zamiri ile kullanılması:

“İnne”nin kullanım yerlerinden birisi de şan zamiri ile birliktelik yaptığı yerdir. Cürcânî'ye göre bu yer doğru tespit edilirse şan zamirinin kullanımı söze güzellik ve tatlılık katar. Hatta buralarda şan zamirinin terk edilmesinin yakışık almadığı görülebilir. Nitekim { إِنَّهُ } { مَنْ يَتَّقِ وَيَصْبِرْ فَإِنَّ اللَّهَ لَا يُضِيعُ أَجْرَ الْمُحْسِنِينَ } (doğrusu kim kötülükten sakınır ve sabrederse bilsin ki Allah iyi davrananların ecrini katiyen zayı etmez) âyetinde⁸²¹ “inne”nin şan zamiri ile kullanımı böyledir. Konunun diğer örnekleri arasında et-Tevbe sûresinin 63. âyeti, el-En'âm sûresinin 54. âyeti, el-Mu'minûn sûresinin 117. âyeti ile el-Hac sûresinin 46. âyetindeki kullanımlar yer almaktadır.⁸²²

c- “İnne”nin nekre olan bir kelimeyi mübtedâ olmaya elverişli kılması:

Cürcânî “inne”nin normalde mübtedâ olması doğru olmayacak bazı nekre kelimelerin “inne” ile birlikte mübtedâ konumunda yer almasının ifadeyi düzgün bir hale getirdiğini ve anlamın güzelleştiğini ifade etmektedir. Mesela “إِنَّ شِوَاءَ وَنَشْوَءٌ ... وَخَبَبَ الْبَازِلِ الْأُمُونُ” (Kebap, neşe ve genç devenin eşkin yürüyüşü...) mısrasında “inne”, tek başına mübtedâ olması uygun olmayacak nekre kelimelerin mübtedâ konumunda gelebilmesini mümkün hale getirmiş ve söze

⁸¹⁷ ed-Duhân, 44/50

⁸¹⁸ ed-Duhân, 44/51-52.

⁸¹⁹ el-Hac, 22/17.

⁸²⁰ Cürcânî, *Delâilu'l-i'câz*, 322-323.

⁸²¹ Yûsuf, 12/90.

⁸²² Cürcânî, *Delâilu'l-i'câz*, 317.

estetik katmıştır. Nekre, eğer sıfat alarak mübtedâ olmaya elverişli hale gelmişse bu durumda cümle “inne” ile daha düzgün ve anlaşılır hale gelmektedir.⁸²³

d- “İnne”nin bazı kullanımlarda habere ihtiyaç bırakmaması:

“İnne”nin bulunduğu bazı cümlelerde haberin zikredilmediği görülmektedir. Mesela “إِنْ مَالًا” (Malları var) örneğinde haber konumunda olan “لَهُمْ” zikredilmemiştir. Sîbeveyhi’nin de ele aldığı bu konu ile ilgili verdiği örneklerden birisi de A‘şâ’nın şu mısrasıdır;

إِنْ مَحَلًّا وَإِنْ مُرْتَحَلًّا وَإِنْ فِي السَّفَرِ مَا مَضَى مَهَلًا

*Konup göçmek kesindir. Her yolculuğun bir süresi var.*⁸²⁴

İlk beyitte geçen “مَحَلًّا” ve “مُرْتَحَلًّا” kelimeleri habersiz olarak zikredilmiştir. Cürcânî bu durumu kurallı hale getiren hususun “inne” olduğunu belirtmektedir. Ona göre bu tarz cümlelerden “inne” kaldırılrsa sözün anlaşılması mümkün olmadığı gibi ifade de estetik değerini kaybetmektedir.⁸²⁵ Ancak bu açıklamalardan “inne”nin haberinin şartsız bir şekilde hazfedilebileceği anlaşılmamalıdır. Bu tarz cümlelerde haberin hazfedilmesi için muhatabın onu bilmesi şartı öngörülmektedir.⁸²⁶

e- “İnne”nin cevap mahiyetinde olan cümlede kullanılması:

Cürcânî cevap özelliği taşıyan cümlelerde prensip olarak “inne”nin kullanılması gerektiğini düşünmektedir. Nitekim yemin ifadelerinden sonra yeminin cevabı olarak gelen cümlede “inne”nin kullanımı zorunludur. Mesela “وَاللَّهِ إِنْ زِيدَ مُنْطَلِقٌ” (Allâh’a andolsun ki Zeyd gitmiştir) cümlesi “inne”siz kurulamaz. Cevap özelliği taşıyan cümlelerin başında “inne”nin bulunmasına Arapça’da olduğu gibi Kur’ân’da da birçok örnek bulunmaktadır. Mesela {وَيَسْأَلُونَكَ عَنْ ذِي الْقُرْنَيْنِ قُلْ سَأَتْلُو عَلَيْكُمْ مِنْهُ ذِكْرًا، إِنَّا مَكْنًا لَهُ فِي الْأَرْضِ} ((Ey Muhammed!)) Bir de sana Zülkarneyn hakkında soru soruyorlar. De ki: “Size ondan bir anı okuyacağım” Biz onu yeryüzünde kudret sahibi kıldık) âyetinde⁸²⁷ Hz. Peygamber’e sorulara cevap olarak söylemesi emredilen bir söz bulunmaktadır. Cevap cümlesi olması bakımından bu ifadede “inne” kullanılmıştır. Hz. Peygamber’in söylemesi emredilen veya diğer peygamberlerin cevap olarak söylediği cümlelerde de “inne”nin kullanıldığı görülmektedir. Mesela Mûsâ (a.s) ile Hârûn’a (a.s) hitap edilen {فَأْتِنَا فِرْعَوْنَ فَقُولَا إِنَّا رَسُولُ رَبِّ الْعَالَمِينَ} (Firavun’a gidin ve deyin: “Şüphesiz biz alemlerin Rabbinin elçisiyiz”) âyetinde onların Firavun’a gitmeleri emredilmektedir. Sonrasında ise Cürcânî’ye göre âyette yer almasa da Firavun onlara niye geldiklerini sorduğunda verilecek cevap “inne” ile zikredilmiştir.⁸²⁸

⁸²³ Cürcânî, *Delâilu’l-i‘câz*, 320.

⁸²⁴ Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, 2/141.

⁸²⁵ Cürcânî, *Delâilu’l-i‘câz*, 320.

⁸²⁶ Müberred, *el-Muktedab*, 4/130.

⁸²⁷ el-Kehf, 18/83-84.

⁸²⁸ Cürcânî, *Delâilu’l-i‘câz*, 324.

2.1.6. Kasr

Kasr Arapça'da ق-ص-ر kökünden türemiştir. Sözlükte hapsetmek, menetmek, kısaltmak, engellemek, sınırlandırmak gibi anlamlara gelen “kasr”⁸²⁹ kelimesi bir belâgat terimi olarak ise özel bir üslûpla bir şeyin bir şeye tahsisini ifade etmektedir.⁸³⁰ Bu tanımda geçen ilk şey “maksûr” adını alırken diğeri ise “maksûrun aleyh” diye adlandırılmaktadır. Özel üslûp ile de kasrın kelimelerle açık bir şekilde ifade edilmesi yerine bu anlamı ifade edecek anlatım yollarının tercih edilmesi kastedilmektedir.⁸³¹ Kasr üslûbu hakikî ve izafî olmak üzere iki kısımda incelendiği gibi⁸³² farklı yönlerden de çeşitli ayrımlara tabi tutulmuştur.⁸³³

Kasr üslûbu Cürcânî'ye kadar gelen süreçte detaylı olarak incelenmemiştir. Sîbeveyhi'nin kısmen ele aldığı konu Cürcânî'ye kadar kayda değer bir gelişme gösterememiştir. Cürcânî'de hemen hemen bütün yönleri ile ele alınan kasr üslûbu daha sonra Sekkâkî tarafından müstakil bir başlık altında kavramsallaşma sürecini tamamlamıştır.⁸³⁴

Cürcânî kasr üslûbunu ifade etmek için kasr ve ihtisas köklerini kullanmıştır.⁸³⁵ Onun bu kullanımı ıstılâhî bir özellik arz etmese de kasr üslûbu açısından öneme haizdir. Ondan sonra Sekkâkî bu üslûba yönelik açıklamalarını “kasr” başlığı altında yapmış⁸³⁶ ve üslûp bu isimle kavramsallaşmıştır.⁸³⁷

Cürcânî kasr üslûbunun vaz'î kısmının öğeleri arasında yer alan “innemâ”, “mâ-illâ” ve kasr ifade eden atıf harfleri üzerinde yoğunlaşmıştır. Zevkî kasr diye adlandırılan takdim, fasıl zamiri ve müsned veya müsnedün ileyhın ma'rifeliği gibi uygulamalara ise sınırlı olarak yer vermiştir. Cürcânî'nin zevkî kasr ile ilgili görüşlerine takdim ve haber başlıklarında yer verildiği için bu başlık altında vaz'î kasrın kısımları ele alınacaktır.

Cürcânî “innemâ”nın ardından gelen cümlede bir niteliğin bir özneye veya bir öznenin bir niteliğe tahsisini için kullanıldığını ifade etmektedir. Mesela “إِنَّمَا جَاءَنِي زَيْدٌ” (Bana ancak Zeyd geldi) denildiğinde bu söz gelen kişinin sadece Zeyd olduğunu ve ondan başka kimsenin gelmediğini anlatır.⁸³⁸

Cürcânî nahivcilerin “innemâ” ile “mâ-illâ” yapısının birebir eş tutulmasına karşı çıkmaktadır. Ona göre “innemâ” muhatabın bilmediği veya inkâr etmediği yerlerde kullanılır.

⁸²⁹ İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, 5/95.

⁸³⁰ Bolelli, *Belâgat*, 311.

⁸³¹ Nihat Tarı, “Arap Belâgatinde Kasr Yolları ve Aralarındaki Belâgî Nüanslar”, *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22 (Aralık 2023), 153.

⁸³² Teftâzânî, *Muhtasarü'l-meânî*, 172; Bolelli, *Belâgat*, 311.

⁸³³ Tarı, “Arap Belâgatinde Kasr Yolları”, 155-157.

⁸³⁴ Tarı, “Arap Belâgatinde Kasr Yolları”, 154.

⁸³⁵ Cürcânî, *Delâilu'l-i'câz*, 346.

⁸³⁶ Sekkâkî, *Miftâhu'l-'ulûm*, 288.

⁸³⁷ Hüseyin Arslan, “Bir Belâgat Üslûbu Olarak Kasr ve Kavramlaşma Süreci”, *İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi* 6/1 (Ocak 2020), 16-40.

⁸³⁸ Cürcânî, *Delâilu'l-i'câz*, 335.

Mesela “إِنَّمَا هُوَ أَخُوكَ” (O ancak senin kardeşindir) ifadesinde muhataba bilmediği veya inkâr etmediği bir durum haber verilmiştir. Burada maksat muhataba kardeşlik hukukunu hatırlatmaktır.⁸³⁹ Bu itibarla Cürcânî’ye göre “innemâ”nın anlam bakımından en güçlü ve en güzel kullanımları doğrudan sözün anlamının kastedildiği değil sözün gereği olan bir hususa imada bulunan kullanımlardır. Mesela {إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُولُو الْأَلْبَابِ} (Ancak akıl sahipleri öğüt alırlar) âyetinde⁸⁴⁰ maksat sözün anlamından öte inkârcıları kınamaktır. İnkârcılar aşırı inatları sebebiyle akli olmayanlara benzetilmektedir. Dolayısıyla onlardan düşünüp ibret almalarını beklemek akli olmayandan bunu beklemek gibidir. Buna benzer anlamların {إِنَّمَا أَنْتَ مُنْذِرٌ مِّنْ} (Sen, ancak ondan korkanları uyarıcısın) âyeti⁸⁴¹ ile {إِنَّمَا تُنْذِرُ الَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُم بِالْغَيْبِ} (Sen ancak, görmediği halde Rablerinden korkanları uyarırsın) âyetinde⁸⁴² de bulunduğu görülmektedir. Buna göre bu korkulara sahip olmayanlar işitecek kulağı, işittiğini anlayabilecek kalbi olmayanlar gibidir. Dolayısıyla onları uyarmakla uyarmamak arasında bir fark bulunmamaktadır.⁸⁴³

Muhatabın kabul etmediği veya kuşku duyduğu yerlerde ise “innemâ” yerine “mâ-illâ” yapısı kullanılmaktadır. Nitekim “مَا هَذَا إِلَّا كَذَا” (Bu şundan başkası değildir) ifadesinde muhatabın kabul etmediği veya kuşku duyduğu bir konu açıklanmaktadır. “مَا هُوَ إِلَّا مُصِيبٌ” (O kesinlikle hedefi vurmuştur) sözü bu durumu kabul etmeyen birine söylenir.⁸⁴⁴

Cürcânî bilinen ve inkâr edilmeyen durumlar için “innemâ”nın kullanıldığını aksi halde yani kabul edilmeyen veya kuşku duyulan durumlarda ise “mâ-illâ” yapısının kullanıldığını ifade etmektedir. Bilinen ve kuşku duyulmayan bir haberin “mâ-illâ” yapısı ile muhataba iletilmesi ise bu haberin kuşku duyulan bir haber yerine konduğu varsayımı sebebiyledir. Nitekim {وَمَا أَنْتَ بِمُسْمِعٍ مَّنْ فِي الْقُبُورِ، إِنَّ أَنْتَ إِلَّا نَذِيرٌ} (Sen, kabirde bulunanlara işittirecek değilsin. Sen ancak bir uyarıcısın) âyetinde⁸⁴⁵ söylenen sözlere ve okunan âyetlere kulaklarını tıkayanlar, ölümlere benzetilmiş ve Hz. Peygamber bu kişilere sözünü işittirebilecek kimse yerine konmuştur. Bu bakımdan “mâ-illâ” yapısı tercih edilmiştir.⁸⁴⁶

“Mâ-illâ”nın kullanımında olduğu gibi “innemâ”nın da bazen kabul edilmesi mümkün olmasa da kabul edilen ve kimsenin itiraz etmediği varsayılan durumlar için kullanıldığı

⁸³⁹ Cürcânî, *Delâilu'l-i'câz*, 330.

⁸⁴⁰ ez-Zümer, 39/9.

⁸⁴¹ en-Nâzi'ât, 79/45.

⁸⁴² Fâtır, 39/18.

⁸⁴³ Cürcânî, *Delâilu'l-i'câz*, 334-335.

⁸⁴⁴ Cürcânî, *Delâilu'l-i'câz*, 332.

⁸⁴⁵ Fâtır, 35/22-23.

⁸⁴⁶ Cürcânî, *Delâilu'l-i'câz*, 334.

görülmektedir. Arapların “إنما هو أسدٌ” (O ancak aslandır) “إنما هو نارٌ” (O ancak ateştir) ve “إنما هو سيفٌ صارمٌ” (O ancak keskin bir kılıçtır) ifadeleri bu duruma örnektir⁸⁴⁷

Bir diğer kasr ifadesi olan “lâ”nın anlamı “innemâ” ile benzeşmektedir. Ancak “Innemâ”nın iki yönden üstünlüğü bulunmaktadır. İlk olarak “innemâ” tek bir cümlede anlamı ifade ederken “lâ” ise bunu iki seferde yapmaktadır. “Innemâ”nın kullanıldığı “إنما جاءني زيدٌ” (Bana ancak Zeyd geldi) ifadesi tek çırpıda söylenirken “جاءني زيدٌ لا عمرو” (Bana Zeyd geldi Amr değil) ifadesinde bu anlam iki ifade ile ortaya çıkmaktadır. İkinci olarak ise “innemâ”da gelenin Zeyd olduğu konusunda durum açık bir şekilde ortaya konmaktadır. Fakat “lâ” harfi ile kurulan cümlede açıklık “innemâ”daki kadar olmaz.⁸⁴⁸

Belâgat kitaplarında muhatapın durumu ile ilgili olarak üç farklı kasr türü ele alınmaktadır. Bunlar kasr-ı kalp, kasr-ı ifrât ve kasr-ı ta’yîndir. Bir örnek üzerinden gidilecek olursa “ما جاءني إلا زيدٌ” (Bana Zeyd’den başkası gelmedi) ifadesi farklı bilgilere sahip olan muhataplar için kullanılabilir. Muhatap gelenin Zeyd’den başkası olduğunu düşünüyorsa söz konusu kasr, kasr-ı kalp olurken Zeyd ile birlikte başkalarının da geldiğini düşünüyorsa kasr-ı ifrât adını almaktadır. Eğer muhatap Zeyd veya başka birinin geldiği konusunda şüphe içindeyse bu durumda kasr, kasr-ı ta’yîn olarak ifade edilmektedir.⁸⁴⁹ Cürçânî atıf harfi olan “lâ” ile yapılan kasrda kasr-ı ifrâtın söz konusu olamayacağını belirterek “lâ” ile kurulan kasr cümlesinin, gelenin Zeyd değil bir başkası olduğunu düşünen kimse ile bu konuda şüphe içerisinde bulunan kimseye yönelik olarak söylenebileceğini belirtmektedir.⁸⁵⁰ Bu itibarla Cürçânî her ne kadar sonradan terimleşen ifadeleri kullanmasa da atıf “lâ”sının kullanımını kasr-ı kalp ve kasr-ı ta’yîn ile sınırlandırmaktadır.

Cümlede kasrın iki unsuru bulunmaktadır. Bunlar, başkasına tahsis edilen unsuru ifade eden maksûr ile başkasının kendisine tahsis edildiği unsuru ifade eden maksûrun aleyhtir.⁸⁵¹ Cürçânî sonradan terimleşen bu ifadeleri kullanmamaktadır. Ancak “mâ-illâ” yapısında kasrın “illâ”dan sonra gelen kelimedede, “innemâ” cümlesinde ise tehir edilen ögede gerçekleştiğini ifade etmektedir. Buna göre “ما ضرب زيداً إلا عمرو” (Zeyd’i ancak Amr dövmüştür) ifadesinde kasr dövende gerçekleşirken “إنما ضرب عمرو زيداً” (Amr ancak Zeyd’i dövmüştür) cümlesinde dövülen üzerinde bir sınırlandırma söz konusu olmaktadır. Dolayısıyla kasrın anlamı cümledeki ögenin konumu ile yakından ilişkilidir. Bu bakımdan {إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ} (Allâh’a karşı ancak; kulları içinden âlim olanlar derin saygı duyarlar) âyetinde⁸⁵² lafzatullah takdim edilerek fiilden

⁸⁴⁷ Cürçânî, *Delâilu’l-i‘câz*, 332.

⁸⁴⁸ Cürçânî, *Delâilu’l-i‘câz*, 335.

⁸⁴⁹ Kazvînî, *el-Îzâh*, 3/18-20; Tarı, “Arap Belâgatinde Kasr Yolları”, 155-156.

⁸⁵⁰ Cürçânî, *Delâilu’l-i‘câz*, 335-336.

⁸⁵¹ Arslan, “Bir Belâgat Üslûbu Olarak Kasr”, 20.

⁸⁵² Fâtır, 35/28.

hemen sonra getirilmiştir. Böylece ifade Allah'tan kimlerin korktuğunu ve bunların sadece “العلماء” (alimler) olduğu anlamını ortaya koymaktadır. Halbuki lafzatullah tehir edilip alimlerin takdim edilmesi durumunda kasrın yönü değişecek ve alimlerin yalnızca Allâh'tan korktukları gibi bir anlam ortaya çıkacaktı. Her ne kadar bu anlam başka âyetlerde⁸⁵³ mevcut olsa da lafızların dizimi zikri geçen âyette bu anlama izin vermemektedir.⁸⁵⁴

Cürcânî maksûrun aleyh ile ilgili olarak kasrın hakikî ve izafî kısımlarına değinmektedir. Yapılan kasr vakıaya bütünüyle uygun olursa buna hakikî kasr denilmektedir. Mesela “إِنَّمَا خَاتَمُ الْأَنْبِيَاءِ مُحَمَّدٌ” (Peygamberlerin sonuncusu ancak Hz. Muhammed'dir) ifadesi hakikî kasrın örneğidir.⁸⁵⁵ Fakat مَا زَيْدٌ إِلَّا قَائِمٌ (Zeyd ayakta olmaktan başka değildir) ifadesinde Zeyd maksûrun aleyh olan ayakta olma niteliğine tahsis edilmiş olsa da bu tahsis sadece ayakta olma niteliği ile çelişen oturma, yatma veya yaslanma gibi niteliklerini olumsuzlamak içindir. Yoksa “Zeyd'in ancak ayakta olması” ile onun uzun veya kısa, bilgili veya cahil olması gibi bütün nitelikleri olumsuzlanmamaktadır. Aynı şekilde “مَا قَائِمٌ إِلَّا زَيْدٌ” (Zeyd'den başka ayakta olan yoktur) ifadesi belirli bir ortamla ilgilidir. Yoksa bu ifade hiçbir yerde kimsenin ayakta olmadığını ifade etmemektedir.⁸⁵⁶

Kasr yapılan öge mübtedâ veya haber olabileceği gibi fâil, mef'ul, ikinci mef'ul veya câr-mecrûr da olabilir. Cürcânî “mâ-illâ” yapısında kasr yapılan ögenin “illâ”dan hemen sonra geldiğini ifade ederek karışıklığın söz konusu olabileceği iki mef'ullü kullanımları örneklendirmektedir. Buna göre “لَمْ يَكُنْ إِلَّا زَيْدًا جُبَّةً” (O Zeyd'den başkasına cübbe giydirmemiştir) ifadesinde maksûrun aleyh Zeyd'dir. Dolayısıyla anlam cübbe giydirme eylemi için insanlar arasında Zeyd'in seçildiğini ifade eder. Ancak “لَمْ يَكُنْ إِلَّا جُبَّةً زَيْدًا” (O Zeyd'e cübbeden başkasını giydirmemiştir) ifadesinde maksûrun aleyh cübbedir. Bu ifadede ise anlam Zeyd'e giydirilecek elbiseler arasından cübbenin seçildiğini anlatmaktadır.⁸⁵⁷

2.2. Nazım Düşüncesinin Beyân Konularındaki Tezâhürleri

Beyân, belâgatı oluşturan üç ilim dalından birisidir. İfadenin açıklığı ile ilgili usûl ve kuralları belirleyen beyânda bu açıklık hakikat ve mecâz ile ifade edilmektedir. Ayrıca teşbih, istiâre ve kinâye gibi ifade tarzlarını ele alan beyân daha belîğ olanı bulma arayışında olan bir ilim dalıdır. Bir başka tanımlamada ise beyân teşbih, istiâre, mecâz ve kinâyeden bahseden ilimdir.⁸⁵⁸

⁸⁵³ el-Ahzâb, 33/39.

⁸⁵⁴ Cürcânî, *Delâilu'l-i'câz*, 339.

⁸⁵⁵ Arslan, “Bir Belâgat Üslûbu Olarak Kasr”, 20.

⁸⁵⁶ Cürcânî, *Delâilu'l-i'câz*, 346.

⁸⁵⁷ Cürcânî, *Delâilu'l-i'câz*, 344.

⁸⁵⁸ Nazife Nihal İnce, “Teşbih Beyân İlminin Neresindedir: Klasik Yaklaşım Üzerine Bir İnceleme”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 24/46 (Aralık 2022), 505-525.

Cürcânî beyân konularını ayrıntılarıyla *Esrâru'l-belâga* adlı eserinde ele almaktadır. Dolaylamalı anlatım türlerinin nazım düşüncesini temellendirmede işlevsel olduğunu düşünen Cürcânî *Delâilu'l-i'câz*'da da yeri geldikçe bu konulara değinmiştir. Sözün üstünlüğünün işitilerek değil ancak düşünülerek tespit edilebileceğini bu itibarla üstünlüğün mâna düzleminde söz konusu olabileceğini ifade eden Cürcânî meânî konularının yanı sıra beyân konularının da sözü edilen üstünlüğü açıklamaya katkı sağlayacağını düşünmektedir. Üstelik *Delâilu'l-i'câz*'da sözdeki üstünlüğün ayrıntılarını açıklamaya beyân konuları ile başlamıştır. Ona göre “Zeyd gitti” anlamının farklı durumlara uygun farklı şekillerde ifade edilebiliyor olması⁸⁵⁹ üstünlüğün nazımda olduğunu gösterdiği gibi aynı anlamı ifade eden düz ve dolaylamalı anlatımlar da üstünlüğün nazımda olduğunu göstermektedir. Mesela cesaretle nitelendirilecek bir kişiye düz bir anlatımla “Sen cesursun” denilebileceği gibi teşbih kullanılarak “sen cesaret bakımından aslan gibisin” de denilebilir. Her iki üslûpta da anlam muhatabın cesaretini ifade etmekteyse de ikinci üslûpta anlamın daha vurgulu ifade edildiği görülmektedir. Bu durum Cürcânî'ye göre farklı sözdizimlerin birbirine üstünlüğünü göstermektedir. Fakat Cürcânî dolaylamalı anlatımların daima düz anlatımlardan üstün olduğu fikrindedir. Bu itibarla o, muktezâ-yı hâli dikkate almadan dolaylamalı anlatımlarda daimi bir üstünlük görmektedir. Ona göre bu konuda herkesin katî bir görüş birliği bulunmaktadır.⁸⁶⁰

Cürcânî, Câhiz'in en güzel belâgat tanımlarından diye nitelediği “lafzı ve mânası birbirleriyle yarışmayıp lafzı kulağa ulaşır ulaşmaz mânası da kalbe ulaşmadıkça hiçbir söz belâgat olarak isimlendirilmeyi hak etmez”⁸⁶¹ şeklindeki ifadenin dolaylamalı anlatımın tercih edildiği sözler için geçerli olduğunu söylemektedir. Çünkü insan ya dili biliyordur ve hakikî anlamıyla kullanılan lafızlarla bir söz oluşturulduğunda bunu hemen anlar ya da dili bilmiyordur ve konuşulan hiçbir şeyi anlamaz. Lafızlar arasında sözlük anlamlarının zihne daha hızlı gelmesi bakımından bir derecelenme söz konusu olamaz. Dolayısıyla zikri geçen tanımdaki yarışma, ancak düşünülerek kavranabilen anlamlar için söz konusu edilebilir. Cürcânî'ye göre bu anlamlar sadece dolaylamalı anlatımlarda bulunmaktadır. Ayrıca dolaylamalı anlatımlarda lafzın anlamından hedef anlama ulaşmanın kolay olması belâgatın şartlarından sayılmıştır.⁸⁶²

Cürcânî'nin dolaylamalı anlatımlara ilişkin açıklamaları nazım düşüncesini savunmaya yönelik olmasının yanı sıra bu düşüncüyü temellendirme amacı da gütmektedir. Dolaylamalı anlatımların lafızda gerçekleştiği düşüncesi Cürcânî'nin “fesâhat ve belâgat nazımdadır” ilkesi

⁸⁵⁹ Birinci bölümde, ‘Nazım’ başlığı altında geçmiştir.

⁸⁶⁰ Cürcânî, *Delâilu'l-i'câz*, 70.

⁸⁶¹ Câhiz, *el-Beyân*, 1/113.

⁸⁶² Cürcânî, *Delâilu'l-i'câz*, 267.

ile çelişen bir durum arz etmektedir. Bu sebeple Cürcânî dolaylamalı anlatımların lafzın değil sözdizimin bir özelliği olduğunu açıklamaktadır. Böylece estetikle ilgili hiçbir hususun lafızla ilgili olmadığını tespit etmektedir. Ancak bu açıklamanın ötesinde Cürcânî bu anlatımların zihindeki bir temayı ifade etme seçenekleri arasında yer aldığını düşünmektedir.⁸⁶³ Bu itibarla Cürcânî'nin dolaylamalı anlatımları takdim-tehir, tarif-tenkir, zikir-hazif, izhâr-idmar ve fasıl-vasıl gibi meânî konuları arasında yer alan dilsel tercihlere ek bir husus olarak değerlendirdiği söylenebilir. Çünkü zikredilen meânî konuları gibi dolaylamalı anlatım türlerinde de anlamın sûretinde değişiklik olmaktadır. Örnek vermek gerekirse “Hasan cesurdur” demekle “Hasan aslandır” demek arasında genel anlam açısından bir fark yoktur denilebilir. Her iki cümle ile de Hasan'ın cesur olduğu kastedilmektedir. Ancak Hasan'ın cesareti düz bir şekilde değil de dolaylamalı olarak ifade edilip “Hasan aslandır” denildiğinde Cürcânî'ye göre anlamın sûreti değişmektedir.

Cürcânî mecâzın hakikatten farkını *Esrâru'l-belâga*'da tanımları ve ayrıntıları ile ele alırken *Delâilu'l-i'câz*'da sınırlı bir şekilde ve mâna penceresinden incelemiştir. Ona göre sözler mânaya ulaşma yolu bakımından iki kısma ayrılmaktadır. İlkinde sözün anlamı lafızlar vasıtasıyla doğrudan anlaşılırken ikinci grupta ise sözün anlamında konuşanın kastına yönelik ikinci bir delalet bulunmaktadır. Bunlar mecâz, istiâre ve kinâye gibi dolaylamalı anlatımın uygulandığı sözlerdir. Mesela Zeyd'in çıktığı ifade edilmek istendiğinde “خَرَجَ زَيْدٌ” (Zeyd çıktı) denilir. Ancak “هُوَ كَثِيرُ رَمَادٍ الْقَدْرُ” (O küllü çok olan biridir) denildiğinde küllün çokluğundan tencerenin altının çok yandığı; bundan, çok yemek pişirildiği; bundan ise misafirin çok geldiği anlaşılır. Beyân ilminde hakikat ve mecâz olarak adlandırılan bu ifade türlerini Cürcânî, *Delâilu'l-i'câz*'da mâna ve mânanın mânası (mâna'l-mâna) kavramları ile ifade etmektedir.

Cürcânî, beyân ilminin konu tertibinin hakikat-mecâz ayrımı ile başlaması gerektiğini ifade etmektedir. Akabinde teşbîh konusu işlenip istiâreye geçilmesinin doğru olacağını belirten Cürcânî *Esrâru'l-belâga*'da kinâye konusuna yer vermemektedir. Cürcânî ayrıntısına girmediği “bazı durumlar” sebebiyle istiâreyi öne almış istiâre içerisinde teşbîhe değinmiş daha sonra hakikat-mecâz konusunu ele almıştır.⁸⁶⁴ Sistematik belâgatı şekillendiren Kazvî'nin ise beyân ilmini teşbîh, hakikat-mecâz, mecâz-ı mürsel, istiâre ve kinâye sıralaması ile ele almaktadır.⁸⁶⁵ Bu çalışmada da Kazvî'nin tertibi tercih edilmiş ancak hakikat-mecâz konusu mecâz başlığı altında irdelenmiştir.

⁸⁶³ Cürcânî, *Delâilu'l-i'câz*, 64-66.

⁸⁶⁴ Cürcânî, *Esrâru'l-belâga*, 29.

⁸⁶⁵ Bk. el-Kazvî, *Telhîsu'l-Miftâh*, 151.

2.2.1. Teşbîh

Sözlükte, benzeme mânasına gelen ش-ب-ه kökünden türeyen teşbih tef'îl babının mastarı olarak ‘benzetmek’ anlamında kullanılmaktadır. Bir beyân terimi olarak ise belirli bir maksat için aralarındaki ortak nitelikten dolayı bir şeyi bir edat vasıtası ile başka bir şeye benzetmektir.⁸⁶⁶

Cürcânî teşbîhi sistematik belâgatta olduğu gibi benzetme edatı ve/veya benzetme yönünün zikredilmesi gibi açılardan ele almamıştır. O, *Esrâru'l-belâga*'da teşbîhi en temelde ikiye ayırmaktadır. Ona göre bazı teşbîhler tevile gerek duymadan anlaşılabilir. Bu teşbîhlere örnek olarak maddî yönden yapılan benzetmeleri zikreden Cürcânî renk, hareket, fizikî ve ahlakî özellik gibi açılardan yapılan benzetmeleri bu grupta değerlendirmektedir. Yanağın güle, istikamet üzere giden bir kişinin düz giden bir oka, insanın boyunun mızrağa ve cesaretinin aslana benzetilmesinde bir tevile ihtiyaç bulunmamaktadır. İkinci kısımda ise tevile ihtiyaç duyan teşbîh yer almaktadır. Bu kısımda doğrudan birbirine benzetilemeyecek iki şey arasında benzeme ilişkisi kurulmaktadır. Mesela lafızların tatlılıkta bala benzetilmesinde bir tevile ihtiyaç duyulmaktadır. Bu benzetmede işitilen lafızlarla tadılan balın doğrudan birbirine benzetilecek bir yönü bulunmamaktadır. Bu sebeple insanın, lafızları işittiği anda hissettiği ile balı tattığı anda hissettiği arasında bir bağ kurularak benzetme bu iki his arasında yapılmıştır. Buna göre lafızların kolay söylenebilir ve kolay anlaşılabilir olmasının beyinde hissettirdiği ile balın tatlılığının hissettirdiği benzetilmektedir.⁸⁶⁷

وقد لآخ في الصُّبح الثَّريَّا لمن رَأَى ... كَعُنُقُودٍ مُلَاحِظَةٍ حِينَ نَوْرَا

*Ülker, bakanlara görünür sabah vakti çiçek açmış beyaz üzüm salkımı gibi*⁸⁶⁸

Şiirde Ülker takımyıldızı şekli itibarıyla bir üzüm salkımına benzetilmektedir. Takımyıldızının Dünya'dan görülen şekli ile üzüm salkımının şekli arasında tevile ihtiyaç duymayan bir benzerlik bulunduğundan Cürcânî bu şiiri tevile ihtiyaç duymayan teşbîhe örnek olarak değerlendirmiştir. Ancak “هذه حُجَّةٌ كَالشَّمْسِ فِي الظُّهُورِ” (bu, açıklıkta güneş gibi bir delildir) ifadesinde delil güneşe benzetilmektedir.⁸⁶⁹ Fakat delil ile güneş arasında duyu organları ile hissedilebilecek bir benzerlik bulunmadığı için tevile ihtiyaç duyulmaktadır. Buna göre nasıl ki güneş önünde bir bulut veya başka bir şey bulunmadığı zaman açık ve aşikâr oluyorsa üstünde şüphe bulunmayan bir delil de akıl için aynı şekilde açık ve aşikârdır. O halde benzetme doğrudan güneş ile delil arasında değil onlarla insan arasında oluşabilecek engel bakımındandır.

⁸⁶⁶ Bolelli, *Belâgat*, 34-35.

⁸⁶⁷ Cürcânî, *Esrâru'l-belâga*, 90-95.

⁸⁶⁸ Cürcânî, *Esrâru'l-belâga*, 95.

⁸⁶⁹ Cürcânî, *Esrâru'l-belâga*, 92.

Cürcânî'nin değindiği teşbîh kısımlarından birisi de teşbîh-i belîğdir. Ancak o teşbîhin bu kısmını 'teşbîh alâ haddi'l-mübâlağa' diye adlandırmaktadır. Benzetme yönü ile benzetme edatı zikredilmediği zaman ortaya çıkan bu teşbîh türüne örnek olarak "Zeyd aslandır" ifadesi verilebilir. Bu cümle Zeyd'in cesaret bakımından aslan yerinde olduğunu ifade etmekte ve bunu muhataba kabul ettirmeye çalışmaktadır. Bu itibarla Zeyd'in aslan gibi olduğu bizzat kurulan isnâd ile anlatılmaktadır. Ancak bir istiâre örneği olan "aslan gördüm" ifadesinde ise Zeyd'in aslan yerinde olduğu kabul edilen bir durum halini almıştır. Bu sebeple isnâd Zeyd'le ilgili olan başka bir şeyi anlatmak için kurulmaktadır.⁸⁷⁰ Haddi zatında bu durum istiâre ile teşbîh arasındaki farkı ortaya koymaktadır.

Esasen teşbîh bir dolaylamalı anlatım üslûbu olarak kabul edilmemektedir. Bu itibarla beyânın en temel konusu olan hakikat-mecâz başlığı dışında değerlendirilen teşbîh, anlaşılması güç olan istiâre konusu için bir ön hazırlık mahiyeti arz etmektedir. Bu sebeple beyân konuları işlenirken genel itibarıyla önce teşbîh ele alınmakta daha sonra ise mecâz, istiâre ve kinâye konuları incelenmektedir.⁸⁷¹

Cürcânî ise teşbîh konusunu dolaylamalı anlatım türlerinde olduğu gibi anlamın sûretinin değişmesi ile ilgili olarak ele almaktadır. Ona göre "Hasan cesurdur" demekle "Hasan aslandır" demek arasında önemli bir fark bulunmaktadır. Daha önce garaz-sûret farklılaşmasında işaret edildiği üzere bu iki cümlede anlamların sûreti farklıdır. Her ne kadar tema diye ifade ettiğimiz garaz, her iki cümlede de Hasan'ın cesaretini ifade etmek olsa da ilk cümlede bu durum düz bir anlatımla ifade edilirken ikinci cümlede teşbîh tercih edilmiştir. Bunun sonucunda cesareti sembolize eden aslana yapılan benzetme ile anlamın sûreti değişmiş ve Hasan'ın cesaretli oluşu daha etkili bir şekilde anlatılabilmektedir.

2.2.2. İstiâre

Sözlükte bir gözün kör olmasını ifade eden ع-و-ر kökünden türeyen istiâre, istif'âl babının mastarı olarak kullanılmaktadır. Arapça'da "استعار-يستعير" fiili bir şeyi ödünç almak anlamını ifade etmektedir. Buna göre istiâre, sözlük anlamı itibarıyla ödünç alma mânasına gelmektedir.⁸⁷² Bir belâgat terimi olarak ise istiâre, bir kelimenin mânasını benzerlik alakası temelinde ve bir karine ile başka bir kelime için ödünç almaktır.⁸⁷³

Cürcânî de istiârede benzetme kastı bulunduğunu ifade etmektedir. Açık bir şekilde zikredilmeyen bu benzetmede kendisine benzetilen anlamın ismi, benzeyen anlam için

⁸⁷⁰ Cürcânî, *Delâilu'l-i'câz*, 68.

⁸⁷¹ Bk. İnce, "Teşbih Beyân İlminin Neresindedir", 505-525.

⁸⁷² İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, 4/612.

⁸⁷³ Bolelli, *Belâgat*, 90.

kullanılır. Mesela “Öyle bir adam gördüm ki cesaret ve yakalama kuvveti bakımından aslan gibidir” demek isteyen kişi bunun yerine “Bir aslan gördüm” demeyi tercih edebilir. Burada adam aslana benzetilmektedir. Kendisine benzetilen mânânın ismi olan aslan, “adam” kelimesinin yerinde kullanılmıştır. Ancak “aslan” kelimesinin anlamında bir nakil söz konusu değildir. Bu itibarla bazı istiâre tanımlarında “kelimeyi sözlük anlamından nakletmek” şeklinde kullanılan ifadenin doğru olmadığı söylenebilir. Çünkü nakil söz konusu olunca bir adam için “aslan” kelimesi ancak o adam aslan türü altına girerse mümkün olur. İstiârede ise böyle bir durum gerçekleşmemektedir.⁸⁷⁴

Eğer istiârede gerçekten bir nakil yani anlam taşınımı söz konusu olsaydı bu durumda istiâre diye ifade edilen üslûp da hakikat ifade edecektir. Bu durum ise istiârenin daha üstün bir üslûp olmasını sağlayan özelliğini yok etmiş olacaktır. Halbuki bütün belâgatçılar istiârenin düz anlatımdan daha etkili olduğu konusunda hemfikirler.⁸⁷⁵

Cürcânî istiârenin özü itibarıyla düz anlatımdan daha etkili bir üslûp oluşunu ifade etmektedir. Bunu sağlayan ise istiârede aynı anda teşbîh, mübâlağa ve vecîzliğin olmasıdır. Mesela “cesaret ve yakalama kuvveti bakımından aslan gibi bir adam gördüm” ifadesinde de teşbîh ve mübâlağa söz konusudur. Ancak vecîzliğin olmayışı bu ifadeyi sıradanlaştırmaktadır. Bunun yerine “bir aslan gördüm” denildiği zaman vecîzlikle birlikte bu kişinin aslana benzerliği konusunda herhangi bir şüphe olmadığına yönelik bir ima da söz konusudur. Bu itibarla istiârenin amaçlarından birisi de muhataba, benzetilenin kendisine benzetilenden hiçbir farkının olmadığını anlatmaktır.⁸⁷⁶

İstiârenin düz anlatımdan daha belîğ yani daha güçlü olduğu inkâr edilmeyen bir gerçektir. Bununla birlikte cümledeki estetiği sadece istiâre belirlemez. Bu estetiğe istiârenin dışındaki dilsel tercihler de katkıda bulunur. Mesela {وَاشْتَعَلَ الرَّأْسُ شَيْبًا} (Baş ak saç ile tutuştu⁸⁷⁷) âyetinde⁸⁷⁸ estetik sadece yapılan istiâreden kaynaklanmamaktadır. Âyette yer alan dilsel tercihlerin de bu estetiğe katkısı bulunmaktadır. Nitekim tutuşma eylemi gerçek fâile değil fâilin sebebine isnat edilmiştir. Gerçek fâili ise devamında temyiz olarak zikredilmiştir. Çünkü tutuşma eylemi başa değil ak saça aittir. Bu itibarla âyette sözdizimin “اشتعلَ شَيْبُ الرَّأْسِ” (Başın ak saç tutuştu) veya “اشتعلَ الشَّيْبُ فِي الرَّأْسِ” (Baştaki ak saç tutuştu) şeklinde yapılması güzelliğin ve ihtişamın kaybolmasına sebep olacaktır. Ayrıca âyetin orijinal ifadesi saçın tamamının

⁸⁷⁴ Cürcânî, *Delâilu'l-i'câz*, 435. Cürcânî istiârede nakil kavramına karşı çıkmaktaysa da zaman zaman kendisi de istiâre tanımında bu kavramı kullanmıştır. (Cürcânî, *Esrâru'l-belâga*, 44) Dolayısıyla Cürcânî özü itibarıyla anlamın nakline karşı değildir. Cürcânî'nin karşı olduğu husus anlamın kalıcı olarak taşınımıdır. Bu sebeple tanımlarında ödünç anlamına gelen ‘ariyye’ ifadesini kullanmaktadır.

⁸⁷⁵ Cürcânî, *Delâilu'l-i'câz*, 432.

⁸⁷⁶ Cürcânî, *Delâilu'l-i'câz*, 71-73.

⁸⁷⁷ Meâlde Osman Güman'ın tercümesi tercih edildi. (Bk. Cürcânî, *Delâilü'l-i'câz*, çev. Osman Güman, 114.)

⁸⁷⁸ Meryem, 19/4.

ağardığını ifade ederken işaret edilen örnek ifadeler ise ancak saçın belli bir kısmında ağarma olduğunu anlatabilir. Öte yandan âyette kullanılan üslûp Arap dilinde yaygın olarak kullanılmaktadır. Mesela “Zeyd gönülce hoş oldu” ve “Amr gözce aydın oldu” gibi kullanımlar bu üslûbun örnekleri arasında sayılabilir. Bu kullanımlarda “hoş olma” eylemi gönle, “aydın olma” eylemi ise göze ait olmakla birlikte fiil bunların sahiplerine isnat edilmiştir.⁸⁷⁹

Cürcânî istiâreler arasında da üstünlük farkı bulunduğunu düşünmektedir. Ona göre “bir aslan gördüm” ifadesi gibi halk arasında yaygınlaşan istiârelerin özgünlüğü kalmamıştır. Bu itibarla Cürcânî, istiârenin özgünlüğünü bir üstünlük kriteri olarak düşünmektedir. Mesela

يُنَاجِينِي الْإِخْلَافَ مِنْ تَحْتِ مَطْلِهِ فَتَخْتَصِمُ الْأَمَالُ وَالْيَأْسُ فِي صَدْرِي

Bana telafi sözü fısıldar oyalamasının altından

*İçimde ümit ile kavga eder ümitsizlik, ardından*⁸⁸⁰

şiiirinde özgün bir istiâre kullanılmıştır. İlk beyitte geçen “telafi fısıldama” ifadesi “oyalamanın altından” ifadesi ile birlikte kullanılmaktadır. Buna göre borcunu vermeyip tehir eden borçlunun alacaklıyı görünce saklı bir şekilde telafi sözünü vermesi kapalı bir yerde bir sırrını açıklayan kişiye benzetilmektedir.

Özgünlük için daima hiç duyulmamış bir benzetme yapma gereği yoktur. Daha önce misal olarak verilen âyette yapıldığı gibi bilinen bir istiârenin farklı dilsel tercihlerle özgünleştirilmesi de mümkündür.

سَالَتْ عَلَيْهِ شِعَابُ الْحَيِّ حِينَ دَعَا أَصَارَهُ، بَوَّجُوهُ كَالدَّنَانِيرِ

*Kabilenin yolları ona aktı -çağırınca destekçilerini- dinar gibi yüzlerle*⁸⁸¹

şiiirinde bilinen bir istiâre kullanılmıştır. Şair bu ifadede sözü edilen kişinin, kabile içerisinde sözü dinlenen bir olduğunu, bir sıkıntıya düşüp kabilesini çağırınca bütün kabile üyelerinin yardıma koştuğunu anlatmaktadır. Bu şiiirdeki benzetme ise kabile üyelerinin çağrıya yanıt verip gelmesi ile sel sularının farklı yönlerden akarak vadiyi doldurması arasında gerçekleşmiştir.⁸⁸² İnsanların gelişini suyun akışına benzetmek bilinen bir istiâre türüdür. Ancak burada harf-i cerler ile fiil geçişli hale getirilip fiil kabileye değil yollarına isnâd edilmiştir. Bu uygulamalar ile istiâre özgünlük kazanmıştır.⁸⁸³ Bir diğer örnek ise

وَسَالَتْ بِأَعْنَاقِ الْمَطِيِّ الْأَبَاطِحُ

*Ve develerin boyunları ile aktı dereleler*⁸⁸⁴

⁸⁷⁹ Cürcânî, *Delâilu'l-i'câz*, 101.

⁸⁸⁰ Cürcânî, *Delâilu'l-i'câz*, 77.

⁸⁸¹ Cürcânî, *Delâilu'l-i'câz*, 74.

⁸⁸² Cürcânî, *Delâilu'l-i'câz*, 75.

⁸⁸³ Cürcânî, *Delâilu'l-i'câz*, 76.

⁸⁸⁴ Cürcânî, *Delâilu'l-i'câz*, 74.

beytidir. Bu beyitte ise develer hızlı ve akıcı yürüyüşleri sebebiyle dereye akan suya benzetilmektedir. Ancak bu bilinen ve yaygın bir benzetmedir. Beyite özgünlüğünü veren unsur ise fiilin derelere isnâd edilmesi ve harf-i cer ile geçişli yapılmasıdır. Ayrıca harf-i cerin develerin boyunları ile kullanılmasıdır. Sonuç itibarıyla “develer dereye aktı” denilmiş olsa istiârenin hiçbir özgünlüğü kalmamış olurdu.⁸⁸⁵

Cürcânî istiârenin lafzî bir husus olmadığı kanaatindedir. Dolayısıyla istiâre yalın halde bulunan bir kelimedede söz konusu olamaz. Mesela yalın haldeki “aslan” kelimesinden herhangi bir benzetme anlaşılması mümkün değildir. Diğer dolaylamalı anlatım türlerinde olduğu gibi istiâre de ancak sözdizimi gerçekleştikten sonra ortaya çıkmaktadır. O halde istiâre kaynaklı estetik ve üstünlük de kelimenin kendisinde değil sözdizim yani nazımdadır.

2.2.3. Mecâz

Sözlükte “mecâz” geçmek, geride bırakmak ve aşmak gibi anlamlara gelen ج-و-ز kökünden türemiştir. Mef‘al kalıbında olan mecâzın ism-i fâil anlamında olduğu söylenmektedir.⁸⁸⁶ Beyân ilminde ise mecâz, kelimenin bir alaka ve hakikî mânanın kastına engel bir karine ile hakikî mânasının dışında kullanılmasına denilmektedir.⁸⁸⁷ Cürcânî mecâzı *Esrâru’l-belâga*’da “جاز-يجوز” fiilinden mef‘al kalıbında türetilmiş bir kelime olarak tanımlamaktadır. Ona göre kelime, dildeki aslî mânasından alınıp başka bir mâna ile kullanıldığı zaman mecâz diye nitelendirilmektedir.⁸⁸⁸

Mecâzda aslî mânadan ikinci mânaya geçiş söz konusudur. Bu bakımdan eşsesli kelimelerde mecâzdan söz edilemez.⁸⁸⁹ Örneğin “yüz”, sayıyı ifade ederken de başın ön bölümünü anlatırken de aslî mânasında kullanılmaktadır. Herhangi bir şekilde mânadan mânaya bir geçiş durumu yoktur. Bu sebeple her iki kullanım da mecâz olarak değerlendirilemez. Ancak “Dalgalan sen de şafaklar gibi ey şanlı hilal!” ifadesinde bayrağın bir kısmını teşkil eden “hilal” ile bayrak kastedilmiştir. Bu ifadede “hilal” kendi müstakil anlamında değil bayrak anlamında kullanılmıştır.

Öte yandan aslî mânadan ikinci mânaya geçiş için daha önce ifade edildiği üzere bir alaka bulunması gerekir. Eğer aslî mâna ile ikinci mâna arasında bir alaka yoksa bu durumda ikinci mâna için yeni bir tayin söz konusu olur ki bu durumdaki kelimedede mecâz söz konusu olamaz. Nitekim bir bebeğe “yaprak” isminin verilmesi o bebeğin yaprakla ilişkili olduğunu gösteren bir durum değildir. Bu ismin verilmesi tamamen yeni bir tayin kabul edilmektedir.

⁸⁸⁵ Cürcânî, *Delâilu’l-i‘câz*, 76.

⁸⁸⁶ Cürcânî, *Kitâbu’t-Ta’rîfât*, 283.

⁸⁸⁷ Bolelli, *Belâgat*, 82-83.

⁸⁸⁸ Cürcânî, *Esrâru’l-belâga*, 395.

⁸⁸⁹ Cürcânî, *Esrâru’l-belâga*, 396.

Ayrıca bu isimlendirmenin bilinen anlamı ile yaprakla bir alakası bulunmamaktadır. Nitekim şiirde bu durum açık bir şekilde görülmektedir;

أَكَلْتُ النَّهَارَ بِنَصْفِ النَّهَارِ وَلَيْلًا أَكَلْتُ بَلِيلَ بَيْهَمٍ

*Yavru toy kuşunu öğlen yedim Gece ise vahşi keklik yavrusu yedim*⁸⁹⁰

Şiirde geçen “النَّهَارَ” ve “لَيْلَ” kelimeleri iki farklı anlamda kullanılmıştır. Ancak her iki anlam da aslî anlam olduğu için bu şiirde mecâzî bir kullanım söz konusu olmamaktadır.

Nazım düşüncesini belâgat ve fesâhatin, sözdizimden ortaya çıktığı fikri üzerine kuran Cürçânî mecâz, istiâre ve kinâye gibi söz sanatlarını da bu düşüncesi çerçevesinde değerlendirmiştir. Bu itibarla Cürçânî mecâzın “tayin edildiği anlamdan nakledilen lafızlar”⁸⁹¹ şeklinde tanımlanarak mecâzın anlamın nakli olarak tanımlanmasına karşı çıkmaktadır. Buna göre birisini aslana benzetme kastıyla “رَأَيْتُ أَسَدًا” (Bir aslan gördüm) denildiğinde sözü edilen kişi cesaret ve atılganlık gibi özellikleriyle aslana benzetilmektedir.⁸⁹² Bu sebeple “esed” aslan anlamından nakledilmiş değildir. Aksine sözlük anlamı ile kullanılmış fakat sözün bağlamından, kişiyi aslana benzettiği anlaşılmıştır. Ne zaman ki “O aslandır” cümlesi benzetme kastı taşımaksızın doğrudan “o cesurdur” anlamına gelirse ancak o zaman lafzın sözlük anlamından çıkarılıp başka bir anlama taşındığı söylenebilir.⁸⁹³ Bu ifadeleri ile Cürçânî mecâz gibi dolaylamalı anlatımlarda anlam nakline karşı çıkmaktadır.

Cürçânî’nin ikinci karşı çıktığı konu bu söz sanatlarının lafza indirgenmesidir. Ona göre diğer dolaylamalı anlatım türlerinde olduğu gibi mecâz, birçoklarının söylediklerinin aksine anlama ait bir husustur. Ancak hakikî anlamın “lafzın sözlükteki asıl anlamında kullanılması”, mecâzî anlamın ise “lafzın sözlük anlamı dışında kullanılması” diye tarif edilmesi ve devamında “‘aslan’ denilince cesur, ‘deniz’ denilince cömert kastedilir” denilmesi bu sanatların lafızlara ait bir husus olduğu düşüncesine sebep olmaktadır. Halbuki “aslan” lafzı cesur adam mânasında kullanılmış değildir. Bu ifadede söz konusu kişi cesaret bakımından aslan yerine konulmuştur. Çünkü bu kişinin son derece korkusuz ve tuttuğunu koparan bir yapıya sahip olduğu iddia edilmektedir. Bunlar ise lafzın kendisinde değil mânasında ortaya çıkan durumlardır.⁸⁹⁴

Cürçânî söz konusu sanatların lafızda değil mânada gerçekleştiğini daha başka yönlerden de kanıtlama amacındadır. Onu bu amaca sürükleyen husus ise şüphesiz lafza

⁸⁹⁰ Cürçânî, *Esrâru’l-belâga*, 396.

⁸⁹¹ Bk. ‘Askerî, *Kitâbu’s-sinâ’ateyn*, 268; Cürçânî, *Delâilu’l-i‘câz*, 366-367.

⁸⁹² Günümüz beyân anlayışında olduğu üzere Cürçânî de istiâreyi mecâz ile birlikte değerlendirmiştir. Bu sebeple mecâzla ilgili bu konuda istiâre örneği vermekten çekinmemiştir.

⁸⁹³ Cürçânî, *Delâilu’l-i‘câz*, 366.

⁸⁹⁴ Cürçânî, *Delâilu’l-i‘câz*, 366-367.

herhangi bir şekilde üstünlük payesi verecek ihtimalleri bertaraf etmektir. Bu sayede üstünlüğün lafızla ilgili bir husus olmadığı sonucuna varmak istemektedir.

Cürcânî mecâz konusunu *Esrâru'l-belâga*'da ikiye ayırmaktadır. Birincisi kelimedede gerçekleşen mecâzdır. Cürcânî bunu “lugavî mecâz” diye adlandırmaktadır. Bu mecâzda bir alaka ile birlikte, tayin edildiği anlam dışında kullanılan kelime kastedilmektedir. Mesela Türkçe’de de olduğu gibi mühür kelimesi ile çoğu zaman mühürlenene eşya üzerindeki mühür izi kastedilmektedir. Şiirde de bu anlam vurgulanmıştır;

وَقُلْنَ حَرَامٌ قَدْ أَجَلَّ بَرِيَّتَنَا وَتُتْرِكُ أَمْوَالٌ عَلَيْهَا الْخَوَاتِمُ

Dediler ki bunlar haramdır, Rabbimize bırakılmıştır.

*Üzerinde mühür olan mallar ellenmez.*⁸⁹⁵

İkincisi ise aklî mecâzdır. Bu mecâz türünde kelimelerde doğrudan bir mecâz bulunmamaktadır. Mecâz, fiilin kendisiyle uyumlu olmayan bir fâile isnadında gerçekleşmektedir. Şu şiir bu duruma örnek olarak verilebilir;

أَشَابَ الصَّغِيرَ وَأَفْنَى الْكَبِي رَ كَرُّ الْغَدَاةِ وَمَرُّ الْعَثِي

*Küçüğe yaş aldırıp öldürdü büyüğü Sabahın gelip akşamın gidişi*⁸⁹⁶

Şiirde küçüğü yaşlandıran ve büyüğü öldürenin sabah ve akşamın gelip gidişi olduğu ifade edilmektedir. Halbuki her iki fiili de gerçekleştiren gerçek anlamıyla Allâh Teâlâ’dır. Bu bakımdan “أَشَابَ” ve “أَفْنَى” fiillerinin “كَرُّ” ve “مَرُّ” kelimelerine mecâzî olarak isnâd edilmiştir. Ancak hem kelimedede yapılan lugavî mecâz hem de isnâdda ortaya çıkan aklî mecâz nazım ile ortaya çıkmaktadır. Nazım olmadan kelimeler yalın haldeyken mecâzın gerçekleşmesi düşünülemez. Bu sebeple mecâzla ilgili olarak ortaya çıkan estetik de lafza değil nazma bağlanmalıdır.

2.2.4. Kinâye

Sözlükte ima etmek ve lakap takmak anlamına gelen ك-ن-ي kökünden türeyen kinâye söz konusu kökün mastarı olarak kullanılmaktadır. Buna göre kinâye bir şey söyleyip başka bir şey kastetme anlamına gelmektedir.⁸⁹⁷ Belâgatta ise bir sözü gerçek mânasına da gelebilecek şekilde başka bir mânada kullanma sanatı olarak tarif edilmektedir.⁸⁹⁸

Cürcânî beyân konularını detaylı bir şekilde ele aldığı *Esrâru'l-belâga*'da anlaşılması güç bir şekilde kinâyeye yer vermemektedir. Söz konusu eserde kinaye ve aynı kökten kelimeler birkaç sefer kullanılmış olsa da bunlarla teşbîh ve istiâre ile ilgili hususlar anlatılmaktadır.

⁸⁹⁵ Cürcânî, *Esrâru'l-belâga*, 355.

⁸⁹⁶ Cürcânî, *Esrâru'l-belâga*, 371.

⁸⁹⁷ İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, 15/233.

⁸⁹⁸ Bolelli, *Belâgat*, 171.

Delâilu'l-i'câz'da ise nazım konusu bağlamında yeri geldikçe, bir dolaylamalı anlatım türü olarak kinâyeye yer verilmiştir.

Cürcânî, diğer dolaylamalı anlatım türlerinde olduğu gibi kinâyenin de sözün görünürdeki anlamı dışında farklı bir anlam kastetmek için kullanıldığını ifade etmektedir. Mesela “tencerenin külü çoktur” denildiğinde sözü edilen kişinin konuksever olduğu, “kını uzundur” denildiğinde uzun boylu olduğu ve “kuşluk vakti uyur” denildiğinde ise zengin ve müreffeh bir hayata sahip olduğu ifade edilmek istenir. Bu örneklerde bir anlam kastedilmekte fakat doğrudan onu ifade edecek lafızlar yerine başka anlamı ifade eden lafızlar kullanılmaktadır. Ancak bu lafızların ifade ettiği anlam, kastedilen anlamın bir sonucu niteliğindedir. Bu durum üç örnekte de açık bir şekilde görünmektedir.⁸⁹⁹

Cürcânî'ye göre kinâyeli anlatımın düz anlatımdan daha etkili ve estetik olduğu konusunda asla şüphe yoktur. Bu durum belâgatçılar tarafından da kabul edilmektedir. Fakat anlatımın daha etkili ve estetik olmasından yüklemün özneye ilişkisine yönelik bir çıkarım anlaşılmamalıdır. Mesela birinin konukseverliğinin “külü çok” diye anlatılması düz anlatıma göre daha çok konuksever olduğu anlamına gelmez. Kinâyeli kullanımın maksadı, kastedilen anlamı daha güçlü bir şekilde ifade etmek ve konuşanın bu duruma olan inancını vurgulamaktır.⁹⁰⁰

Kinâyenin düz anlatımdan daha üstün olması ise kastedilen anlamın delili konumunda olan bir hususun zikredilmesi sebebiyledir. Şüphe yok ki bir konunun, delili ile birlikte söylenmesi yalnız söylenmesinden daha etkilidir. Kinâyede ise bir sonraki aşamaya geçilerek söylenmek istenen değil sadece bunun delili zikredilmektedir. Bu sayede söylenmek istenen konu hakkında bir itirazın bulunmadığı ve herkesçe kabul edildiği iması söz konusu olur.⁹⁰¹

Kinâyede her ne kadar ilk anlamın kastına bir engel yoksa da “tencerenin külünün çokluğu” ilk anlamıyla övme konumunda kullanılabilecek bir ifade değildir. Halbuki bu ifade Araplar arasında bilinen bir övgü ifadesidir. Bu sebeple zihnî süreç başlar; Külün çokluğu ateşin çok yakıldığını gösterir. Bu ise yemeğin çok pişirildiğine işaret eder. Yemeğin çok pişmesi ise misafirin çokluğuna delalet eder. Misafiri çok olan kişi de konukseverdir. Dolayısıyla tencerenin külünün çokluğundan kişinin konuksever olduğu anlatılmış olur. Kinâye üslûbundaki bu zihinsel süreçler onu etkili bir anlatım üslûbu haline getirmektedir.⁹⁰²

Cürcânî'nin dolaylamalı anlatımlarla ilgili olarak kullandığı anlamın anlamı kavramı kinâye için de geçerlidir. Kinâyede de diğer dolaylamalı anlatımlarda olduğu gibi lafızdan

⁸⁹⁹ Cürcânî, *Delâilu'l-i'câz*, 442.

⁹⁰⁰ Cürcânî, *Delâilu'l-i'câz*, 70-71.

⁹⁰¹ Cürcânî, *Delâilu'l-i'câz*, 72.

⁹⁰² Cürcânî, *Delâilu'l-i'câz*, 72.

anlama, anlamdan ise hedef anlama ulaşılmaktadır. Anlamdan hedef anlama ulaşırken zihnin yorulmaması, sözün üstünlük şartıdır. Mesela

لَا أُمَتِّعُ الْغَوْدَ بِالْفِصَالِ، وَلَا أَبْتَاغُ إِلَّا قَرِيبَةَ الْأَجَلِ

Yeni doğurmuş develeri yavrularıyla eğlendirmem.

*Eceli yakın olandan başkasını satın almam.*⁹⁰³

beytinde işaret edilen kişinin yeni doğuran develeri kısa süre içerisinde keseceği, satın aldıklarının ise kısa zamanda kesmek için alındığı ifade edilmektedir. Beytin anlamlarından söz konusu anlamlara kolayca ulaşılabilmektedir.

2.3. Nazım Düşüncesinin Bedî' Konularındaki Tezahürleri

Cürcânî, nazım düşüncesini şekillendirirken çoğunlukla meânî ilminin konularından yararlanmış bununla birlikte hakikat ve mecâz konularını da bu düşüncesini temellendirmede kullanmıştır. Mecâz, istiâre ve kinâyeyi nazım düşüncesi düzleminde ele alan Cürcânî bu söz sanatlarını sözel estetiğin kaynaklarından kabul etmektedir. Ancak bu söz sanatlarının tek başına lafızla değil sözdizimle icra edilebileceğini düşünen Cürcânî böylece dolaylamalı anlatımlardaki güzelliği de nazım düşüncesinin temellendirilmesinde kullanmıştır. Cürcânî'nin, düşüncesini temellendirmek için kullandığı araçlar meânî ve beyân konuları ile sınırlı kalmamıştır. Bazı bedî' konularını da sınırlı bir şekilde ele alan Cürcânî bu sanatların da nazımla doğrudan ilişkili olduğunu düşünmektedir.

Sözlükte, örneksiz yaratmak anlamında kullanılan ب-د-ع kökünden türeyen bedî' kelimesi mübâlağalı ism-i fâil kalıbı olan fa'îl veznindedir. Belâgatta bedî', sözü güzelleştiren sanatların ilmi diye tanımlanmaktadır. Belâgatın üç kısmından biri olan ilmu'l-bedî'de mutâbakatı gözetmek ile delaletin açık olması ön koşul olarak kabul edilmektedir.⁹⁰⁴

Sözü güzelleştiren sanatları konu alan bedî' ilmi iki kısma ayrılmaktadır. Mânayla ilgili sanatlar mânevî sanatlar başlığı altında değerlendirilirken lafızla ilgili olanlar da lafzî sanatlar başlığı altında toplanmıştır. Her ne kadar Cürcânî döneminde işaret edilen bu ikili taksim olmasa da Cürcânî'nin nazım düşüncesi penceresinden bedî'e bakışı, bu iki ana başlık altında değerlendirilecektir.

2.3.1. Mânayla İlgili Sanatlar

Cürcânî sözün zihinde bütün parçalarıyla belirlenmesi gerektiğini ifade etmektedir. Bu durumu duvar ustasının tuğlaları dizmesine benzeten Cürcânî'ye göre iki eliyle taşları koyan

⁹⁰³ Cürcânî, *Delâilu'l-i'câz*, 268.

⁹⁰⁴ Kazvîni, *Telhîsu'l-Miftâh*, 114.

duvar ustasının sonraki taşları nasıl ve nereye koyacağını bildiği gibi konuşanın da lafızlarını nasıl ve nereye yerleştireceğini bilmesi gerekir. Her bir sözün, bir ifade şekli ile vücut bulduğunu söyleyen Cürcânî sözün oluşumunda sınırsız seçenek olduğunu belirtmektedir.⁹⁰⁵ Bu itibarla mânayla ilgili söz sanatlarının da söz inşasının farklı yollarından ibaret olduğunu düşünen Cürcânî bu söz sanatlarına şu örnekleri vermektedir;

a- Müzâvece Sanatı:

Müzâvece şart ve ceza cümlelerinde iki anlamın eşleştirilmesi olarak tanımlanmaktadır.⁹⁰⁶ Farklı eserlerde müşâkele adı ile de anılan bu üslûpta iki şart ve iki ceza cümlesi kullanılmaktadır.⁹⁰⁷ Cürcânî müzâveceyi, bu kelimeyi kullanmasa da aynı fiil ile ifade ederek “iki anlamın şart ve ceza cümlelerinde eşleştirilmesi” şeklinde tanımlamaktadır. Bu tanımın Sekkâkî ve Kazvîni’de değişiklik olmaksızın kullanıldığı görülmektedir.⁹⁰⁸ Cürcânî müzâvecenin örneği olarak Buhtürî’nin şu şiirini zikretmektedir;

إِذَا مَا نَهَى النَّاهِي فَلَجَّ بِي الْهَوَى، أَصَاخَتْ إِلَى الْوَاشِي فَلَجَّ بِهَا الْهَجَرُ

Yasaklasa da yasaklayan, tutku bende direttikçe

O, laf taşıyanların sözüne aldanıp ayrılık onda direttiyor.

Şiirde “لَجَّ” (lecce) fiili hem tutkunun hem de ayrılığın directmesi anlamında kullanılmaktadır. Cürcânî bu durumu müzâveceye örnek saymaktadır.⁹⁰⁹ Bir diğer şiirde ise şu ifadeler kullanılmıştır;

إِذَا احْتَرَبْتُ يَوْمًا فَفَاضَتْ دَمَاؤُهَا، تَذَكَّرْتُ الْقُرْبَى فَفَاضَتْ دُمُوعُهَا

Bir gün birbirleriyle savaşıp kanları aktığında Yakınlıklarını hatırlayıp gözyaşları akar

Şiirde “فاض” (fâda) fiilinin hem kanın akmasında hem de gözyaşının akmasında kullanılması müzâvece sanatına örnek oluşturmuştur.⁹¹⁰

b- Mukâbele Sanatı:

Bedî’ ilminde anlamı güzelleştiren söz sanatları arasında sayılan mukâbele kelime olarak, bir şeyi başka bir şeyle karşılaştırmak anlamına gelirken bedî’ ilminde uygun iki veya daha fazla mânayı bir araya getirme daha sonra da sırasıyla bunların karşılıklarını zikretme sanatı olarak tanımlanmaktadır.⁹¹¹ Cürcânî bir isim kullanmamış olsa da mukabeleyi metin inşasında söze güzellik katan yollardan biri olarak kabul etmiş ve şu şiir ile örneklendirmiştir;

⁹⁰⁵ Cürcânî, *Delâilu 'l-i'câz*, 93.

⁹⁰⁶ Muhittin Eliaçık, “Belâgat Kitaplarında Müzâvece Sanatının Tarif ve Tasnifi”, *Türk ve İslam Dünyası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 5/5 (2015), 13.

⁹⁰⁷ İsmail Durmuş, “Müşâkele”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2006), 32/155.

⁹⁰⁸ Sekkâkî, *Miftâhu 'l-'ulûm*, 425; Kazvîni, *Telhîsu 'l-Miftâh*, 117.

⁹⁰⁹ Cürcânî, *Delâilu 'l-i'câz*, 93.

⁹¹⁰ Cürcânî, *Delâilu 'l-i'câz*, 93.

⁹¹¹ Kazvîni, *Telhîsu 'l-Miftâh*, 115; Yaşar Seracettin Baytar, “Arap Edebiyatında Mana İle İlgili Güzel Söz Sanatları”, *Diyanet İlmî Dergi* 51/1 (Mart 2015), 107.

فَبَيْنَا الْمَرْءُ فِي عِلْيَاءِ أَهْوَى وَمُنْحَطٍ أُتِيحَ لَهُ اغْتِيَاءُ
وَبَيْنَا نِعْمَةٌ إِذَا حَالَ بَوسٌ وَبَوسٌ إِذَا تَعَقَّبَهُ ثَرَاءُ

Yukarıdaki bir anda düşüverir, aşağıdakine yükselme fırsatı doğar.

*Bolluk içinde bir anda sıkıntı araya girer, sıkıntıyı da zenginlik takip eder.*⁹¹²

Yukarıda olan kişinin aşağı düşmesi ifade edildikten sonra bu anlamların zıt anlamlıları olan aşağıdakinin yukarı çıkma ihtimali zikredilmiştir. Bu durum mukâbele sanatına örnek teşkil etmiştir.

c- Cem‘ Mea’t-Taksîm Sanatı:

Anlamları bakımından birbirine uygun düşen ve birbirinin mukâbili olan lafızları bir hükümde toplamaya cem‘ denir. Cürçânî cem‘in kısımlarından cem‘ mea’t-taksîmle ilgili örneklere yer vermektedir.⁹¹³ Taksîm sözlükte “bölmek, bir şeyi parçalarına ayırmak” anlamına gelmektedir. Cürçânî’nin tanımlamadığı cem‘ mea’t-taksîmi, Kazvî’nî bedî‘ ilminin anlama güzellik katan söz sanatları arasında görmüş ve “iki veya daha fazla şeyi bir hüküm altında topladıktan sonra sonra bu şeylerin her biri için anlamlar getirmektir” şeklinde tanımlamıştır.⁹¹⁴

Cürçânî cem‘ mea’t-taksîmle ilgili olarak şu şiire yer vermektedir;

قَوْمٌ إِذَا حَارَبُوا ضَرُّوا عَدُوَّهُمْ أَوْ حَاوَلُوا النِّفْعَ فِي أَشْيَاءِهِمْ نَفَعُوا
سَجِيَّةٌ تِلْكَ مِنْهُمْ غَيْرُ مُحَدَّثَةٍ إِنَّ الْخَلَائِقَ، فَاغْلَمْ، شَرُّهَا الْبِدْعَ

Bir kavim ki savaştığı zaman düşmanlarına zarar verirler.

Taraftarlarına fayda vermek isteyince bunu da yaparlar.

Bu onların sonradan kazanılmamış karakteri değildir.

*Huylar, bil ki, onların en kötüsü sonradan olanlardır.*⁹¹⁵

Şiirde, işaret edilen topluluğun iki huyu söz konusu edilmektedir. Bu huylarla ilgili açıklama yapılmaktadır. Daha sonra bu huyların işaret edilen topluluk için bir karakter olduğu ve sonradan ortaya çıkmadığı ifade edilmektedir. Bu açıklama huylarla ilgili yapılan taksimden sonra her iki huyu da kapsayan bir hükümdür.

Cürçânî bedî‘ ilmi kapsamında değerlendirilen mânevî söz sanatlarına nazmın estetiği ile ilişkili olarak yer vermektedir. Bu bağlamda yukarıdaki söz sanatlarıyla ilgili verilen örnekler de diziminde zihinsel çaba gerektiren sözler arasındadır. Ona göre bu sanatlar söz inşa etmenin farklı yolları olmaktan ibarettir. Cürçânî zikri geçen usta metaforuyla konuşanın seçtiği lafızları açıklamaya çalışmaktadır. Aslında Cürçânî’nin benzetmesi günümüzde tuğlaların dizimiyle bazı binaların duvarlarında ortaya çıkan anlamlı ifadelerle daha da kolay anlaşılabilir.

⁹¹² Cürçânî, *Delâilu’l-i‘câz*, 94.

⁹¹³ Bolelli, *Belâgat*, 497.

⁹¹⁴ Sekkâkî, *Miftâhu’l-‘ulûm*, 425; İsmail Durmuş, “Taksim”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010), 39/474.

⁹¹⁵ Cürçânî, *Delâilu’l-i‘câz*, 94.

Bazı binalarda usta tuğlaları koyduğunda tuğlaların dizimiyle birlikte farklı bir estetik ortaya çıktığı gibi bazı sözler de tek başına bir anlamı olmayan fakat cümle içerisinde farklı yerlerden birbiriyle ilişki kuran kelimelerden oluşmaktadır. İşte bu ilişkiyi sağlayan bedî' ilminin mânevî söz sanatlarıdır.

2.3.2. Lafızla İlgili Sanatlar

Cürcânî nazım düşüncesini ortaya koyarken çabasının büyük kısmını estetiğin lafızlarla ilgili olmadığını kanıtlamaya ayırmıştır. Bu itibarla mânayla ilgili olan söz sanatlarını nazım düşüncesini temellendirmede kullanırken lafızla ilgili sanatları da bu amacını gerçekleştirmekte kullanmıştır. Lafızla ilgili sanatlar arasında cinâs ve seciye yer veren Cürcânî'nin bu sanatlarla ilgili hedefi estetiğin yalnızca lafız uyumundan ibaret olmadığını ortaya koyabilmektedir.

Cinâs, sözlükte “جانس” (cânese) fiilinin mastarı olup iki şeyin birbirine benzemesi anlamında kullanılmaktadır.⁹¹⁶ Belâgatta ise cinâs, mânaları farklı yazılış ve söylenişleri aynı veya yakın olan iki veya daha fazla kelimenin bir arada kullanılmasıdır.⁹¹⁷ Seci ise düzenli ve düzgün olmak, birbirine benzemek anlamlarına gelen س-ج-ع kökünün mastarı olarak kullanılmaktadır.⁹¹⁸ Bir belâgat terimi olan secinin ıstilahî anlamı ise nesirde iki fasılının son harflerinin aynı olmasını ifade etmektedir.⁹¹⁹

Cinâs ve seci ilk bakışta lafızla ilgili sanatlar olarak görülebilmektedir. Ancak bu sanatların uygulandığı bazı sözlerde sırf lafzî uyum için anlamın gözardı edildiği görülmektedir. Mesela Ebû Temmâm'ın

ذهبت بمذهبه الساحة فالتوت فيه الظنون أم مذهب

Gidişle cömertlik gitti. Gidiş mi yoksa götürülüş mü diye kafalar karıştı

beytindeki cinâs buna örnek olarak kabul edilmektedir. Beytin sonundaki “مذهب” (mezheb) ve “مذهب” ve (müzheb) kelimeleri arasında cinâs gerçekleşmiş olsa da buradaki anlatımın doğallıktan uzaklaştığı ve zorlama bir lafzî uyum haline geldiği görülmektedir.⁹²⁰ Sözler, sadece cinâs barındırdığı için estetik bir kimlik kazanmazlar. Cinâsın söze estetik kazandırması için anlam uyumu son derece önemlidir. Dolayısıyla anlam uyumunda doğal olarak ortaya çıkan cinâs, söze üstünlük ve estetik katar.⁹²¹ Nitekim

حتى نجا من خوفه وما نجا

Korkudan altına kaçırıldı yine de kurtulamadı

⁹¹⁶ İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, 6/43.

⁹¹⁷ Bolelli, *Belâgat*, 406.

⁹¹⁸ İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, 8/150.

⁹¹⁹ Bolelli, *Belâgat*, 447.

⁹²⁰ Cürcânî, *Delâilu'l-i'câz*, 524.

⁹²¹ Ayşe Meydanoğlu, “Arap Dili ve Belâgatı'nda Cinâs Sanatı”, *Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 10/1 (Haziran 2019), 165.

beytinde “نجا” (necâ) fiilinin iki farklı anlamı kullanılarak yapılan cinas bu duruma örnek kabul edilebilir.⁹²²

Cinâs, Türk edebiyatında da görülen bir söz sanatıdır. Mesela Yunus Emre’nin “Her nefeste işledim ben bir günâh, bir günâh için demedim bir gün âh” dizeleri bunun en güzel örneklerinden birini teşkil eder. Dizelerin sonundaki ‘günâh’ ve ‘gün âh’ ifadeleri, kendiliğinden ortaya çıkan cinâsa örnek kabul edilebilir.⁹²³

Cinâsı ve seciyi güzel kılan, onlara üstünlük kazandıran unsur mânâ açısından uygunluktur. Yalnızca lafız uyumu yeterli olsaydı tüm cinas ve seci örnekleri estetik bulunur, hoş görülmeleyen bir örneğe rastlanılmazdı. Öte yandan hiçbir anlam gözetilmeksizin ve söz inşası kastedilmeksizin söylenişi kolay birkaç lafzın bir araya getirilmesinin, bir üstünlük sebebi sayılamayacağı aşıkardır. Aynı şekilde yapılacak seci ve cinas uygulaması da aynı sonuca varacaktır. Bu bakımdan işaret edilen edebî sanatlar icra edilirken anlamı ikinci plana koymak hoş görülmemiş ve eleştirilmiştir.⁹²⁴

Ayrıca Câhiliye döneminde seci, genellikle zorlama ve yapmacılıktan uzak, tabî bir şekilde gerçekleştirilirken kâhinlerin secili sözlerinde ise zorlama ve sunîlik mevcuttur. Hz. Peygamber de bir sahâbîyi seciyi bu şekilde uygulamasından menetmiştir.⁹²⁵

Dolayısıyla özel bir kasıt veya ön hazırlıkla lafızları birbirine uygun hale getirmek söze üstünlük ve estetik katmamaktadır. Cinâs ve secinin söze üstünlük katabilmesi için bunların tabî bir şekilde bir araya gelmesi gerekir. Daha doğru bir ifadeyle cinâs ve seciyi ortaya çıkaran üslûbun duruma en uygun üslûp olması gerekir. Bu sonuçla Cürcânî lafızla ilgili söz sanatlarını da nazımla ilişkilendirmektedir. Ona göre lafızla ilgili söz sanatları nazım bakımından uyumsuz ve duruma uygun olmayan hiçbir söze değer katamaz.

⁹²² Cürcânî, *Delâilu'l-i'câz*, 524.

⁹²³ Meydanoğlu, “Arap Dili ve Belâgatı’nda Cinâs Sanatı”, 158.

⁹²⁴ Cürcânî, *Esrâru'l-belâga*, 7; Cürcânî, *Delâilu'l-i'câz*, 522.

⁹²⁵ Müslim, “Kasâme”, 36-38.

SONUÇ

Cürcânî'nin ortaya koymuş olduğu nazım düşüncesinin, bir teori mahiyetinde olduğu kabul edilmektedir. Bu çalışmada da onun, nazım düşüncesini kavramları, önermeleri ve olguları ile bir teori olarak ortaya koyduğu tespit edilmiştir. Var olan bazı kavramları kendi düşünce sistemine göre anlamlandıran Cürcânî bazı kavramları ise bizzat kendisi ortaya atmıştır.

Hicrî beşinci asırda Cürcân'da yaşadığı bilinen Cürcânî, söz konusu düşüncesini Kur'ân'ın mûcizevîlik yönünü ortaya koymak için geliştirmiştir. Bu düşüncesini geliştirmesinde Mu'tezilî baskının etkili olduğu söylenebilir. Zamanının insanlarına karşı pesimist tavrının arkasında yatan sebep de muhtemelen budur. İlmî kariyerinin ilk dönemlerinde Ebu Hüseyin el-Fârisî'den aldığı dil eğitiminin meyvelerini dilbilgisi alanında veren Cürcânî'nin daha sonra dil felsefesi alanına yöneldiği görülmektedir. Büyük Selçuklularda Tuğrul Bey'in ölümünden sonra idareyi devralan Alparslan'ın 456/1064'da tahta geçmesi Cürcânî'nin ilmî kariyerini de etkilemiştir. Alparslan'ın, tahta geçişinden bir ay sonra mu'tezilî baskının mimarı olan Kündûrî'yi azledip yerine Eş'arî mezhebini benimsediği bilinen Nizâmülmülk'ü geçirmesi ikinci mihne dönemi diye bilinen sürecin sona ermesini sağlamıştır. Hayatının son dönemlerinde ideolojik anlamda rahata erdiği görülen Cürcânî buna rağmen örtük Mu'tezile eleştirisinden vazgeçmemiş ve dil felsefesi alanında Kelâm sahasını da ilgilendiren bir konu ile ilmî kariyerini tamamlamıştır.

Bu konu, sözün estetik ve seçkinliğinin nazmında olduğu fikridir. Cürcânî Mu'tezile mezhebince benimsenen lafızcı anlayışın yanı sıra anlamı ön plana çıkaranları da eleştirmektedir. Ancak nazım düşüncesini ortaya koyduğu *Delâilu'l-i'câz*'ın tamamına yakınında lafız taraftarlarını eleştiriye tabi tutup sadece yaklaşık on sayfalık bir bölümü salt anlamcılığın eleştirisine ayırmıştır. Bu arada onun lafızcılık eleştirisinde zaman zaman bazı ifadelerinin anlamı ön plana çıkardığı görülmektedir. Ancak onun lafızcılık kadar anlamcılık karşıtı olduğu hem *Delâilu'l-i'câz*'ın genel görüntüsünden hem de zaman zaman yer verdiği bazı net ifadelerinden anlaşılmaktadır.

Cürcânî nazım düşüncesinin temeline ifadelerin karşılaştırılma imkânını koymuştur. Ona göre ifadelerin karşılaştırılmasının imkânı tespit edilmeden Kur'ân'ın mûcizeliğini ortaya koymak imkânsızdır. İfadelerin karşılaştırılabilmesi için ise zihindeki temayı ifade etmekte kullanılabilecek farklı yapıda ifade şekillerinin olması gerekir. Nahiv ilmini bu açıdan önemli gören Cürcânî nahiv ilminin sağladığı imkânlar sayesinde farklı yapıda cümleler kurulabildiğini görmüştür. Bu sebeple onun nazım düşüncesi aslında nahiv ilminin savunusuyla başlamaktadır.

Cürcânî'ye göre bazıları nahiv ilminin gereksiz ayrıntılarla dolu olduğunu ve temel bazı bilgilerin ötesine geçilmemesi gerektiğini düşünmektedir. Eğer nahiv ilmi Cürcânî'nin eleştirdiği kişilerin dediği gibi temel düzeyde bilgilerle sınırlı kalıp detaylarına kadar araştırılmamış olsaydı bir temanın farklı biçimlerde ifadesi imkânsızlaşırdı. Bu sebeple Cürcânî'ye göre nahiv ilminin detaylarının araştırılması Kur'ân'ın mucizeliğinin ispatı açısından önem arz etmektedir.

Cürcânî nahiv ilminin önemini ortaya koyup farklı ifade biçimlerini garanti altına aldıktan sonra bu ifadelerin çokça bulunduğu şiiri de nazım düşüncesi açısından savunma gereği hissetmiştir. Çünkü nahiv ilminin sağladığı imkânların en çok ve çeşitli olarak kullanıldığı saha şiirdir. Şiirlerde takdim-tehir, tarif-tenkir, zikir-hazif, izhâr-idmar, fasıl-vasıl vb. konularda yapılan tercihler Cürcânî açısından nazım düşüncesini açıklama noktasında benzersiz imkânlar sunmaktadır. O ele aldığı konularla ilgili olarak şiirlerde yapılan tercihlerin anlama yansımaları irdelemekte ve bu şekilde nazım düşüncesini önemli bir zemine oturtmuş olmaktadır. Öte yandan Cürcânî'nin yaşadığı döneme kadar yapılmış olan şiir karşılaştırmaları da onun için ufuk açıcı olduğu görülmektedir. Onun edebî tenkit sahasında yapılan şiir mukayeselerine vakıf olduğu anlaşılmaktadır. Cürcânî, fesâhat ve belâgat yönünden şiirler arasında yapılan karşılaştırmaların yanı sıra şiirlerin arka planında yer alan temaların, sonraki şairleri etkileyip benzer temalarla şiirlerin yazıldığına yönelik şiir eleştirilerini teorisini desteklemek adına kullanmaktadır.

Cürcânî nazmı “tevahhî meâni'n-nahv” diye tanımlamaktadır. Bu tanım nahiv anlamlarının gözetilmesi diye Türkçeleştirilse de aslında bu ifadeyle kasıt, cümledeki konumsal görevlerin özümseme cümlelerin buna göre kurgulanmasıdır. Nazmın telif gerektiren diğer sanatlar gibi olduğunu ifade eden Cürcânî mesela bir mimarın ortaya koyduğu eserde bulunan her bir parçanın tek başınayken ifade etmediği anlamı bütün içerisinde kazandığını söylemektedir. Aynı şekilde lafızların da tek başınayken ifade etmedikleri anlamları söz içerisinde kazandığını belirtmektedir. Bu düşüncesiyle Cürcânî nazmı diğer sanat dallarıyla eş tutmakta ve bir bakıma estetiği parçalara değil onlarla oluşan biçime bağlamaktadır.

Cürcânî ifadelerin karşılaştırılmasıyla ilgili problemleri çözdükten sonra fesâhat ve belâgatın yerini tespit etmeye çalışmaktadır. Cürcânî'nin yaşadığı döneme kadar süre gelen tartışmada sözün güzelliğinin kaynağı olarak lafız ve anlam kavramları ön plana çıkmıştır. Tartışmada taraf olanların ideolojik yaklaşımları yadsınamaz. Cürcânî için de bu durum söz konusu edilebilir. Nitekim o bir Eş'arî olarak katı bir lafız karşıtlığı tavrı sergilemektedir. Bu tavrı *Delâilu'l-i'câz*'ın tamamına yakınında açık bir şekilde görülmektedir.

Cürcânî fesâhat, belâgat, beyân ve berâat gibi kavramların sözün güzelliği anlamında kullanıldığını belirtmektedir. Kendisi asıl itibarıyla bu kavramların ne olduğu, aralarında hangi farkların bulunduğu gibi sorularla değil daha çok sözün güzelliğinin kaynağını ortaya koymakla ilgilenmiştir. Ona göre sözün güzelliğinin kaynağı ne lafız ne de bu lafzın anlamıdır. Hatta lafızları bir araya getiren zihnin arka planındaki anlam da sözün güzelliğinin kaynağı değildir. Ona göre sözün güzelliğinin kaynağı sûret diye ifade ettiği biçimdir. Yoksa güzel olduğu belirtilen bir ifadenin güzellik kaynağı lafızları değildir. Çünkü lafızlar birer sözlük maddeleridir ve dili konuşanların ortak malıdır. Tema diye ifade ettiğimiz genel anlamlar da Câhiz'in de belirttiği gibi herkesin bildiği şeylerdir. Dolayısıyla bir ifadenin güzellik kaynağı biçimidir.

Sözün üstünlük ve meziyetinin lafzında bulunduğunu ima eden “yerinde lafız” gibi bazı deyimleri irdeleyen Cürcânî bu ifadelerde aslında mecâz olduğunu, bununla anlamı diğer lafızların anlamlarıyla uyumlu olan lafzın kastedildiğini ifade etmektedir. Cürcânî'nin bunun gibi yorumlayabildiği ifadeleri belâgatçılardan naklederek yorumladığı fakat yorumlanması mümkün olmayan ifadeleri ise bazı insanların sözleri diye naklettiği görülmektedir. Öte yandan kendi görüşünü destekleyen “şair falanca şairden aldığı mânayı daha güzel bir hale getirmiştir” tarzındaki ifadeleri ise “ulemanın sözü” diye nakletmesi dikkat çekicidir.

Sözün güzelliğini nazma bağlamak Kur'ân'ın mucizelik yönünün tespiti için yeterli değildir. Çünkü mucizenin Kur'ân'da olmadığını ifade eden görüşler olduğu gibi Kur'ân'ın bütününe yayılmış olan âyet sonlarındaki fasıla, kelimelerin harf uyumu ve kulağa hoş gelmesi gibi i'câz değerlendirmeleri de bulunmaktadır. Mucizenin Kur'ân'da gerçekleşmediğini ifade eden sarfe teorisine karşı aklî deliller ortaya koyan Cürcânî'nin bu konudaki argümanı inkârcıların mucize karşısında gösterdikleri şaşkınlığın yöneldiği yerdir. İnkârcıların bizzat Kur'ân'ın güzelliği karşısında şaşkınlıklarını belirten Cürcânî bu bakımdan sarfe görüşünün mümkün olmadığını ifade etmekte ve mucizeliğin Kur'ân'ın kendisinde olduğunu belirtmektedir.

Kur'ân'ın bütününe yayılmış olan kelime uyumu ve âyet sonlarındaki fasılalar da mucizelik değerlendirmeleri içerisinde yer alabilir. Ancak Cürcânî bu konuda Arapların son derece mahir olduklarını ifade ederek meydan okumanın bu konuda gerçekleşmesini mümkün görmemektedir. Zaten veznin ön plana çıktığı bazı muârazaların yapıldığı bilinmektedir. Cürcânî'ye göre vezni tutturmak muâraza sayılmaz. Eğer öyle olsaydı inkârcılar bir şekilde muâraza edebilirlerdi.

Öte yandan Cürcânî'ye göre inkârcılar nasıl bir söz inşa edilse bunun Kur'ân'a muâraza edilmiş sayılacağını biliyorlardı. Zaten bu bilgi olmadan meydan okumanın bir anlamı

kalmazdı. Bu bilgiye rağmen onların muâraza edememiş olmaları Kur'ân'ın mucizeliğini gösteren aklî delillerdendir.

Cürcânî Kur'ân'ın bütününe kapsamayan bazı mucizelik değerlendirmelerini hiç ele almamış ve onlarla ilgili bir yorumda bulunmamıştır. Çünkü meydan okumanın bir süre boyutuna kadar ilerletilmiş olması mucizelik yönünün Kur'ân'ın tamamını kapsayan bir özellikte bulunmasını gerekli kılmaktadır. Bu itibarla bazı âyetlerde gaipten haber verme veya bazılarında eşsiz söz sanatlarının bulunması, kapsamlı bir mucizelik değerlendirmesi sayılamaz.

Cürcânî'nin, Kur'ân'ın mucizevî yönünün nazmı olduğu sonucuna varmak istediği söylenebilir. Bu sonuca ulaşmak için öncelikle sözlerin karşılaştırılabilir olduğu önermesini kanıtlamaya çalışan Cürcânî bunun ancak şiir ve nahiv sahalarının birikimleri ile mümkün olabileceğine inanmaktadır. Sözlerin mukayese edilebileceğini ortaya koyduktan sonra Cürcânî söz konusu mukayesenin fesâhat ve belâgat alanında yapılacağını öngörmektedir. Bu itibarla Cürcânî ikinci önermesini fesâhat ve belâgatın yeri konusuna ayırmaktadır. Ona göre fesâhat ve belâgat nazımdadır. Bu önermeyi üstünlüğün lafızda veya mânada olamayacağından hareket ederek kanıtlamaya çalışan Cürcânî son aşamada ise asıl hedefine ulaşmaktadır. Ona göre fesâhat ve belâgat nazımda olduğuna göre Kur'ân'ın i'câzı da nazımdadır. Ne var ki Kur'ân'ın i'câzını Kur'ân dışı hususlara bağlayanlar olduğu gibi Kur'ân'ın nazmı dışında fasıla ve tını gibi özelliklere de bağlayanlar olmuştur. Bu aşamada nazım dışı i'câz açıklamalarının imkansızlığını açıklamaya girişen Cürcânî ayrıca Kur'ân'a muâraza etmekle ilgili bazı düşüncelerine de yer vermektedir.

Genel anlamda üç önerme ile teorize edilen Cürcânî'nin nazım düşüncesinin tezahürleri ikinci bölümde ele alınmıştır. Nazım düşüncesi temellendirilirken birçok meânî konusu incelenmiştir. Müsned ve müsnedün ileyhin halleri arasında yer alan haber çeşitleri, hazif ve takdim konularının yanı sıra fasıl-vasıl ile kasr konusunu da ele alan Cürcânî bu uygulamaların anlama etkilerini incelemiş ve birçoğunu estetik açıdan değerlendirmiştir. Cürcânî sadece meânî konuları ile sınırlı kalmamış beyân ve bedî' sahalarından da bazı konulara temas etmiştir. Ona göre beyân disiplini içerisinde yer alan dolaylamalı anlatım yöntemleri nazım düşüncesinin dayanaklarından biridir. Çünkü dolaylamalı anlatımlar da takdim-tehir, tarif-tenkir, zikir-hazif, izhâr-idmar, fasıl-vasıl gibi ifade seçeneklerini artıran bir özellik arz etmektedir. Öte yandan bedî' disiplininden de bazı sanatlara yer veren Cürcânî söz konusu sanatların da ancak sözdizimin oluşması ile güzel bulunduğu sonucuna ulaşmaktadır.

Cürcânî, teorisinin olguları mahiyetinde olan belâgat konularını teorisini desteklemek için detaylı bir şekilde ele almıştır. Belâgat konularının Cürcânî tarafından bu kadar ayrıntılı ve

toplu bir şekilde ele alınmasının *Delâilu 'l-i 'câz*'ı belâgatın teşekkül süreci bakımından önemli konuma yükselttiği söylenebilir. Bu itibarla kendisinden sonra telif edilen belâgat kitaplarına dayanak teşkil etmiştir.

Cürcânî'ye göre Kur'ân'ın her bir sûresi bir meydan okumadır. Her bir sûrede ayrı ayrı bu meydan okuma gerçekleşmektedir. Mûcizelik her bir sûrenin nazmında gerçekleşmiştir. Dolayısıyla vezin ve fasıla gibi özellikler bakımından benzer bir metin ortaya konulabilse bile bu kesinlikle bir muâraza sayılamaz.

Nazım düşüncesinin genel bir kabul olmayıp bir teori olarak kalmasına sebep olan eksikliği ise ifadeler arasında yapılacak karşılaştırmalarda üstünlük kıstaslarını belirlememiş olmasıdır. Zaten bunun belirlenip ifadelerin üstünlük sırasına dizilmesi de mümkün gözükmemektedir. Nazım düşüncesinin önerdiği sonuç güzel bulunan ifadelerin güzellik sebebinin bir şekilde açıklanması, dilbilgisinin sağladığı araçların doğru bir şekilde kullanılmasıdır. Ancak iki güzel ifade arasında yapılacak bir mukayesede hangi ifadenin daha güzel olduğuna yönelik bir açıklamada bulunamamaktadır. Bu noktada dilsel zevk, bir kriter olarak belirlenmiştir. Dilsel zevkin ise son derece subjektif olduğu izahtan varestedir.

KAYNAKÇA

- Abbâs, Fadl Hasan. *İ'câzü'l-Kur'ân*. Menşûrâtü Câmîatu'l-Kuds el-Meftûha, 2007.
- Abdüttevâb, Ramazan. "el-'Umud li'Abdilkahir el-Cürcânî". *'Âlemü'l-Kütüb* 18 (1988), 33-41.
- Akalın vd., Şükrü Haluk. *Yabancı Sözlere Karşılıklar Kılavuzu*. Ankara: Türk Dil Kurumu, 2008.
- Aksan, Doğan. *Her Yönüyle Dil: Ana Çizgileriyle Dilbilim*. 3 Cilt. Ankara: Türk Dil Kurumu, 6., 2015.
- Alkhatat, Abdullah Mahmoud. *Çağdaş Arap Araştırmalarında Cürcani'nin Nazım Kuramı*. Mardin: Mardin Artuklu Üniversitesi, Yaşayan Diller Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022.
- Altuntaş, Halil - Şahin, Muzaffer. *Kur'an-ı Kerim Meâli*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 12. Basım, 2011.
- Âmidî, Hasan b. Bişr. *el-Muvâzene beyne Ebî Temmâm ve'l-Buhtürî*. thk. Seyyid Ahmed Sakr. Dâru'l-Meârif, 4. Basım, ts.
- Arslan, Hüseyin. "Bir Belâgat Üslûbu Olarak Kasr ve Kavramlaşma Süreci". *İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi* 6/1 (Ocak 2020), 16-40.
- 'Askerî, Ebû Hilâl. *Kitâbu's-Sinâ'ateyn*. thk. Ali Muhammed el-Bicâvî - Muhammed Ebu'l-Fazl İbrâhîm. Beyrut: el-Mektebetü'l-Unsurîyye, 1419.
- Atîk, Abdülaziz. *İlmu'l-meânî*. Beyrut: Dâru'n-Nahdati'l-Arabiyye, 2009.
- Avnî, Hâmid. *el-Minhâcu'l-vâdih li'l-belâga*. 4 Cilt. el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, ts.
- Aynî, Bedreddîn. *el-Makasidu'n-nahviyye şerhu şevâhidi şurûhi'l-Elfiyye*. thk. Ali Muhammed Fâhir. Kahire: Dâru's-Selâm, 2010.
- Bağdâdî, Abdülkâhir b. Tâhir. *el-Fark beyne'l-fırak ve beyânu fırkati'n-nâciyeti minhüm*. thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd. Beyrut: el-Mektebetü'l-'Asriyye, 1955.
- Bağdâdî, Hatîb. *Târîhu Bağdât ve züyûluhû*. 24 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2. Basım, 2004.
- Baharzî, Ali b. Hasan. *Dumyetu'l-kasr ve usratu ehli'l-asr*. thk. Muahmmmed Altunci. Beyrut: Daru'l-Cîl, 1993.
- Bahşi, Turan. "Arapçada 'Lahn'ın İlk Dönem Dil Çalışmalarına Etkisi". *Turkish Academic Research Review* 5/4 (Aralık 2020), 595-606. <https://doi.org/10.30622/tarr.818519>

Bâkılânî, Ebû Bekr Muhammed. *İ'câzu'l-Kur'ân*. thk. Ahmet Sakr. Mısır: Dâru'l-Kütübi ve'l-Vesâiki'l-Kavmiyye, 1971.

Bal, Yusuf Ziya. *Arap Dilinde İsm-i Tafdîl*. Antalya: Akdeniz Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016.

Baytar, Yaşar Seracettin. "Arap Edebiyatında Mana İle İlgili Güzel Söz Sanatları". *Diyanet İlmi Dergi* 51/1 (Mart 2015), 101-118.

Bektaş, Ekrem. "Bergamalı Kadri". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 5/496. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1992.

Bergamalı, Kadri. *Müeyyessiretü'l-ulûm*. thk. Esra Karabacak. Ankara: Türk Dil Kurumu, 2002.

Birişik, Abdulhamit. "İ'râbü'l-Kur'ân". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 22/376-379. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2000.

Bolelli, Nusrettin. *Belâgat*. İstanbul: İFAV, 8. Basım, 2013.

Boyalık, Mehmet Taha. *Abdülkâhir Cürcânî'nin Sözdizimi Teorisi ve Tefsir Geleneğine Etkisi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014.

Boyalık, Mehmet Taha. *Dil, Söz ve Fesâhat Abdülkâhir el-Cürcânî'nin Sözdizimi Nazariyesi*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2016.

Boyalık, Mehmet Taha. "Kādî Abdülcebbar'ın 'Sözün Hakikati Teorisi' ve Abdülkâhir el-Cürcânî'nin 'Sözdizimi Teorisi' Bağlamında Bir Eleştirisi". *İslam Araştırmaları Dergisi* 28 (Eylül 2012), 61-84.

Buhârî, Muhammed b. İsmail. *el-Edebu'l-mufred*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. Kahire: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1989.

Câbirî, Muhammed Âbid. *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*. çev. Burhan Köroğlu. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 3. Basım, 2001.

Câhiz, Ebû Osmân. *el-Beyân ve't-tebyîn*. thk. Abdüsselâm Muahmmmed Harun. 4 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 7. Basım, 1998.

Câhiz, Ebû Osmân. *Kitâbu'l-Hayevân*. 7 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2. Basım, 1424.

Cârim, Ali - Emîn, Mustafa. *el-Belâgatu'l-vâdiha: el-beyân ve'l-meânî ve'l-bedî*. Mektebetü'l-İlmi'l-Hadîs, ts.

Cevherî, Ebû Nasr İsmail b. Hammâd. *es-Sihâh tâcu'l-lüga ve sihâhu'l-Arabiyye*. thk. Ahmed Abdülgafor Attâr. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-İlmi li'l-Melâyîn, 1987.

Cürcânî, Abdülkâhir. *Delâilu'l-i'câz*. thk. Mahmud Muhammed Şakir. Cidde: Dâru'l-Medenî, 1992.

Cürcânî, Abdülkâhir. *Delâilü'l-i'câz*. çev. Osman Güman. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2015.

Cürcânî, Abdülkâhir. *Duracu'd-dürrer fî tefsîri'l-Kur'âni'l-azîm*. thk. Talat Salâh el-Ferhân - Muhammed Edîb Şekûr. Ammân, 2009.

Cürcânî, Abdülkâhir. *el-Cümel*. thk. Ali Haydar. Şam, 1972.

Cürcânî, Abdülkâhir. *el-'Umud kitâbun fî't-tasrîf*. thk. el-Bedrâvî Zehrân. Kahire: Dâru'l-Meârif, 3. Basım, 1995.

Cürcânî, Abdülkâhir. “er-Risâletü's-şâfiye”. *Delâilu'l-i'câz*. thk. Mahmud Muhammed Şakir. 575-628. Cidde: Dâru'l-Medenî, 1992.

Cürcânî, Abdülkâhir. *Esrâru'l-belâga*. thk. Mahmud Muhammed Şakir. Cidde: Dâru'l-Medenî, 1991.

Cürcânî, Abdülkâhir. *Esrâru'l-belâgat Belâgatin Sırları*. çev. Zekeriya Çelik. İstanbul: Litera Yayıncılık, 1. Basım, 2018.

Cürcânî, Abdülkâhir. *Kitâbu'l-Miftâh fî's-sarf*. thk. Ali Tefvik el-Hamed. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1987.

Cürcânî, Abdülkâhir. *Kitâbu'l-Muktesid fî şerhi'l-îzâh*. thk. Kâzım Bahr el-Murcân. Bağdat: Irak Cumhuriyeti Kültür Bakanlığı, 1982.

Cürcânî, Ebu'l-Hasan Kâdî. *el-Vesâta beyne'l-Mütenebbî ve husûmih*. thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim - Ali Muhammed el-Becâvî. Matbaatü İsa el-Bâbî el-Halebî ve Şürekâh, ts.

Cürcânî, Seyyid Şerîf. *Kitâbu't-Ta'rîfât*. Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 2003.

Çantay, Hasan Basri. *Kur'ân-ı Hakîm ve Meâl-i Kerîm*. 3 Cilt. İstanbul: Elif Ofset, 15. Basım, 1990.

Çelebi, İlyas. “Mu'tezile”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 31/391-401. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2020.

Çelebi, İlyas. “Nazzâm”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 32/466-469. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2006.

Çetin, İsmail. *Ehli Sünnetin Nazarı İ'tikâdın Ölçüsüdür*. Isparta: Dilara Yayınları, 2005.

Çögenli, Mehmet Sadi. *Arapça Belâgat*. Erzurum: Eser Ofset Mat, 2012.

Çuhadar, Mustafa. “Fesahat”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 12/423-424. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1995.

Çürük, Yasemin. “Sözcüklerin Sınıflandırılmasında Kullanılan Ölçütler ve Hermenüetik Yaklaşım”. *Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 23/1 (Mart 2021), 371-389. <https://doi.org/10.16953/deusosbil.752498>

Dânî, Ebû Amr Osmân. *el-Muhkem fî nakti'l-mesâhif*. Şam, 1960.

Dayf, Şevkî. *el-Belâga tetavvur ve târih*. Kahire: Dâru'l-Meârif, ts.

Dayf, Şevkî. *el-Medârisu'n-nahviyye*. Kahire: Dâru'l-Meârif, ts.

Demir, Ömer - Acar, Mustafa. *Sosyal Bilimler Sözlüğü*. Ankara: Vadi Yayınları, 1997.

Demirayak, Kenan. *Arap Edebiyatı Tarihi-I Cahiliye Dönemi*. Kayseri: Fenomen Yayınları, 2009.

Demirayak, Kenan. *Arap Edebiyatı Tarihi-II Sadru'l-İslâm Dönemi*. Erzurum: Fenomen Yayınları, 2009.

Durmuş, İsmail. "el-'Avâmilü'l-mie". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 4/106-107. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1991.

Durmuş, İsmail. "Meânî". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 28/204-206. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2003.

Durmuş, İsmail. "Müşâkele". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 32/154-155. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2006.

Durmuş, İsmail. "Nazîre". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 32/455-456. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2006.

Durmuş, İsmail. "Sa'leb". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 36/25-27. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2009.

Durmuş, İsmail. "Seci". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 36/273-275. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2009.

Durmuş, İsmail. "Şiir". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 39/144-154. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010.

Durmuş, İsmail. "Taksim". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 39/474-476. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010.

Durmuş, İsmail. "Tenâfür". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 40/439-441. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2011.

Ebû Nüvâs, el-Hasan b. Hânî'. *Dîvânu Ebî Nüvâs el-Hasan b. Hânî'*. thk. Ahmed Abdülmecîd el-Gazzâlî. Kahire: Matbaatü Mısır Şirke Müsâheme Mısriyye, 1953.

Ebû Ubeyde, Ma'mer b. Müsennâ. *Mecâzu'l-Kur'ân*. thk. Fuat Sezgin. 2 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1381.

Ebû Zeyd, Nasr Hamid. "Abdülkâhîr Cürcânî'nin 'Nazım' (Sözdizim) Anlayışı - Üslupbilim Işığında Bir Okuma-". çev. Numan Konaklı. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 38 (Ocak 2010), 231-262.

Eliacık, Muhittin. "Belâgat Kitaplarında Müzâvece Sanatının Tarif ve Tasnifi". *Türk ve İslam Dünyası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 5/5 (2015), 12-17.

Eş'arî, Ebu'l-Hasan. *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfu'l-musallîn*. Wiesbaden: Dâru Franz Steiz, 1980.

Ferâhîdî, Halîl b. Ahmed. *Kitâbü'l-'Ayn*. thk. Mehdî el-Mahzûmî - İbrahim es-Sâmerrâî. 8 Cilt. Beyrut: Mektebetü'l-Hilâl, 1408.

Fîrûzâbâdî, Mecdüddîn Ebû Tâhir Muhammed. *el-Bülga fî terâcimi eimmeti'n-nahvi ve'l-luga*. thk. Muhammed el-Mısırfî. Şam: Daru Sa'deddin, 2000.

Fîrûzâbâdî, Mecdüddîn Ebû Tâhir Muhammed. *el-Kâmûsu'l-muhît*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2005.

Gemuhluoğlu, Zeynep. "İslam Düşüncesine Özgü Bir Poetikadan Söz Edilebilir mi? : İlk Dönem Kelam ve Dil Alimlerinde Din Dili-Mecaz/Şiir-Mecaz ilişkisi Üzerine Bir İnceleme". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 36 (Mart 2014), 109-134. <https://doi.org/10.15370/muifd.88304>

Goldziher, İgnace. *Klasik Arap Literatürü*. İstanbul: Vadi Yayınları, 2016.

Güceyüz, İsa. *Temel Belâgat Terimlerinin Teşekkülü: Fesâhat, Belâgat, Meânî, Beyân ve Bedî'*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020.

Güner, Galip. "İlk Türkçe Gramer: Müeyyiresetü'l-Ulûm". *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 1/15 (Aralık 2003), 151-166.

Haberli, Mehmet. "İtikadi İslam Mezheplerinin Ortaya Çıkışına Etki Eden Faktörler". *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 1/1 (Mart 2012), 160-177.

Hacımüftüoğlu, Nasrullah. "Abdülkâhir el-Cürcânî". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 1/247-248. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1988.

Hacımüftüoğlu, Nasrullah. "Fahreddin er-Râzî'nin Belâgat ve İ'câz Teorisi". *İslâm Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî*. ed. Ömer Türker - Osman Demir. İstanbul: İSAM yayınları, 2013.

Hafâcî, İbn Sinân. *Sırru'l-fesâha*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1982.

Hamevî, Ebû Abdillâh Şihâbüddîn Yâkût b. Abdillâh. *Mu'cemü'l-büldân*. Beyrut: Dâru Sâdır, 1977.

Hansârî, Muhammed Bâkır. *Ravdatü'l-cennât fî ahvâli'l-ulemâi ve's-sâdât*. 43 Cilt. Kum: Mektebetü İsmâiliyyân, 1392.

Harman, Ömer Faruk. "Yuhannâ ed-Dimaşkî". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 43/580-582. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2013.

Hâşimî, Seyyid Ahmed. *Cevâhiru'l-Belâğa fî'l-Meânî ve'l-Beyân ve'l-Bedî'*. Beyrut: el-Mektebetü'l-'Asriyye, ts.

Hattâbî, Ebû Süleyman. “Beyânu i‘câzi’l-Kur’ân”. *Selâsü Rasâil fî i‘câzi’l-Kur’ân*. thk. Muhammed Ahmed Halefullah - Muhammed Zağlûl Sellâm. Mısır: Dâru’l-Meârif, 1976.

Hazer, Dursun. “Abdu’l-Kâhir el-Cürcânî’de Fesâhat Kavramı”. *Dini Araştırmalar* 5/14 (Haziran 2002), 183-197.

Hume, David. *A Treatise of Human Nature*. ed. Tom L. Beauchamp. New York: Oxford University Press, 1999.

Husarî, Ebû İshâk. *Zehru’l-âdâb ve semeru’l-elbâb*. Beyrut: Dâru’l-Cîl, ts.

İbn Atıyye, Ebû Muhammed Abdülhak. *el-Muharrerü’l-vecîz*. Beyrut, 1993.

İbn Cinnî, Osmân. *el-Hasâis*. 3 Cilt. Mısır: el-Hey’etu’l-Mısriyyetu’l-‘Âmme li’l-Kitâb, ts.

İbn Düreyd, Ebû Bekir Muhammed b. el-Hasen. *Cemheratü’l-lüga*. thk. Remzi Münir Ba’lebekkî. 3 Cilt. Beyrut: Dâru’l-İlmi li’l-Melâyîn, 1987.

İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr Abdullâh b. Muhammed. *el-Musannef fî l-ehâdis ve l-âsâr*. 7 Cilt. Beyrut: Dâru’t-Tâc, 1989.

İbn Fâris, Ebu’l-Hüseyin. *es-Sâhibî fî fikhi’l-lugati’l-‘Arabiyye ve mesâilihâ ve suneni’l-‘Arab fî kelâmihâ*. Beyrut: Mektebetü’l-Meârif, 1. Basım, 1993.

İbn Fâris, Ebu’l-Hüseyin. *Mu‘cemu makâyisi’l-luga*. thk. Abdüsselam Muhammed Harun. 6 Cilt. Kahire: Dâru’l-Fikir, 1979.

İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdullâh. *Muğni’l-lebîb ‘an kütübi’l-e‘ârîb*. thk. Mâzin el-Mübârek - Muhammed Ali Hamdullâh. Dımaşk: Dâru’l-Fikir, 6. Basım, 1985.

İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdullâh - Muhammed Muhyiddin, Abdülhamid. *Şerhu Katri’n-nedâ ve belli’s-sadâ*. Beyrut: el-Mektebetü’l-‘Asriyye, 1988.

İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim. *el-Meâni’l-kebîr fî ebyâti’l-meânî*. thk. Abdurrahman b. Yahyâ el-Yemânî. 3 Cilt. Haydarabat: Matabaatü Dâirati’l-Maarifi’l-Osmâniyye, 1949.

İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim. *eş-Şi‘r ve ş-şuarâ*. thk. Ahmed Muhammed Şakir. 2 Cilt. Kahire: Dâru’l-Hadîs, 1423.

İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrrem b. Ali. *Lisânu’l-‘Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 3. Basım, 1414.

İbn Receb, Ebu’l-Ferec Zeyneddîn. *Beyânu fadli ‘ilmi’s-selef ‘alâ ‘ilmi’l-halef*, ts.

İbnu’l-Enbârî, Kemâluddîn Abdurrahmân b. Muhammed. *Nüzhetu’l-elibbâ fî tabakâti’l-udebâ*. thk. İbrahim es-Sâmerrâî. Ürdün: Mektebetü’l-Menâr, ts.

İbnu’l-Hâcib, Ebû Amr Cemâlüddîn Osmân. *el-Kâfiye fî ilmi’n-nahv*. thk. Sâlih Abdülazim. Kahire: Mektebetü’l-Âdâb, 2010.

İbnu'l-İmâd, Ebu'l-Felâh Abdülhay. *Şezerâtü'z-zeheb fî ahhâri men zeheb*. thk. Mahmud el-Arnâvut. Beyrut: Dâru İbni Kesîr, 1986.

İbnu'l-Kıftî, Ebu'l-Hasan Cemâleddîn. *İnbâhu'r-ruvât alâ enbâhi'n-nühât*. thk. Muhammed Ebu'l Fazl İbrahîm. 4 Cilt. Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1986.

İbnu'l-Mukaffa', Abdullah. *el-Edebü's-sagîr*. thk. Ahmed Zeki Paşa. Medresetü Muhammed Ali es-Sînâ'ıyye, 1911.

İbnu's-Serrâc, Ebû Bekr Muhammed b. Sehl. *el-Usûl fî'n-nahv*. thk. Abdülhüseyin el-Fetlî. 3 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1996.

İmruülkays b. Hucr, Ebû Vehb Hunduc. *Dîvânu İmrîi'l-Kays*. ed. Abdurrahman el-Mustâvî. Beyrut: Dâru'l-Marife, 2. Basım, 2004.

İnce, Nazife Nihal. "Teşbih Beyân İlminin Neresindedir: Klasik Yaklaşım Üzerine Bir İnceleme". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 24/46 (Aralık 2022), 505-525. <https://doi.org/10.17335/sakaifd.1167028>

İnce, Nazife Nihal. "Teşekkül Öncesi Dönem Belâgat Akımları: Cahiz Örneği". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 23/2 (Aralık 2019), 911-928. <https://doi.org/10.18505/cuid.617871>

İsfehânî, Hüseyin b. Muhammed Râgıb. *Muhâdarâtu'l-udebâ ve muhâverâtu's-şu'arâ ve'l-bulegâ*. thk. Ömer et-Tabbâ'. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Erkam bin Ebi'l-Erkam, 1999.

İsmail, İzzeddin. "Abdülkâhir Cürcânî'de 'Anlamanın Anlamı' Kavramı Üzerine Bir Okuma". çev. Numan Konaklı. *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 12/3 (Aralık 2012), 191-208. <https://doi.org/10.5281/zenodo.3344372>

İsmail Paşa, Bağdatlı. *Hediyyetü'l-ârifîn esmâu'l-müellifîn ve âsâru'l-musannifîn*. 2 Cilt. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı, 1951.

Kâdî Abdülcebbâr, Ebu'l-Hasan. "Halku'l-Kur'ân". *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl*. Kahire: eş-Şirketü'l-Arabiyye, 1961.

Karuko, Semira. *el-Câhız ve Belâgat*. İstanbul: Etkileşim Yayınları, 2014.

Kâsim, Muhammed Ahmed. *Ulûmu'l-belâga*. Beyrut: el-Muessesetu'l-Hadîse li'l-Kitâb, 2003.

Kâtib Çelebi. *Keşfu'z-Zunûn an esâmi'l-kütübi ve'l-fünun*. 2 Cilt. Beyrut: Müessesetü't-Târîhi'l-Arabî, 1941.

Kaya, İrfan. "Abdülkâhir Cürcânî'nin Şiir Savunması". *FSMVÜ Uluslararası Arap Dili ve Edebiyatı Araştırmaları Kongresi Bildiriler*. İstanbul, 2021.

Kayrevânî, İbn Reşîk. *el-'Umde fî mehâsini's-şi'r ve âdâbih*. thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd. Beyrut: Daru'l-Cil, 5. Basım, 1981.

Kazvînî, Hatîb Celâleddîn. *el-Îzâh fî ulûmi'l-belâga*. thk. Muhammed Abdulmun'im Hafâcî. 3 Cilt. Beyrut: Daru'l-Cîl, 3. Basım, ts.

Kazvînî, Hatîb Celâleddîn. *Telhîsu'l-Miftâh*. Karaçi: Mektebetu'l-Buşra, 1. Basım, 2010.

Kılıç, Hulusi. "Belâgat". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 5/380-383. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1992.

Kılıç, Hulusi. "Delâilü'l-i'câz". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 9/114-115. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1994.

Kılıç, Hulusi. "Esrârü'l-belâga". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 11/435. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1995.

Kınar, Kadir. "Abdulkahir el-Cürcânî'nin Nazm Teorisi". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/13 (Haziran 2006), 65-101. <https://doi.org/10.17335/suifd.23103>

Konaklı, Numan. *Abdülkâhir Cürcânî'nin İ'câzü'l-Kur'ân Fikrine Katkıları*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015.

Kudâme b. Cafer, Ebu'l-Ferec. *Nakdu's-şi'r*. İstanbul: Matbaatü'l-Cevâib, 1. Basım, 1302.

Kurtubî, Ebû Abdullah Muhammed. *el-Câmi' li-aḥkâmi'l-Ḳur'ân*. 20 Cilt. Kahire, 1966.

Kurtuluş, Rıza. "Cürcân". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 8/131-132. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1993.

Kuveysinî, Hasan. *Şerhu's-Süllem*. İstanbul: Şefkat Yayıncılık, ts.

Kütübî, Ebû Abdullâh Salâhuddîn. *Fevâtü'l-vefeyât ve'z-zeyl aleyhâ*. thk. İhsan Abbas. 5 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 1973.

Matlûb, Ahmed. *Abdülkâhir el-Cürcânî belâgatuh ve nakduh*. Beyrut: Vekâletu'l-Matbû'ât, 1973.

Matlûb, Ahmed. *Mu'cemu'l-mustalahâti'l-belâgiyye ve tatavvuruhâ*. 3 Cilt. Beyrut: ed-Dâru'l-Arabiyye lil-Mevsûât, 2006.

Merâgî, Ahmed Mustafa. *Ulûmu'l-belâga*. Beyrut: el-Mektebetü'l-'Asriyye, 2014.

Mergînânî, Burhâneddin. *el-Hidâye fî şerhi Bidâyeti'l-mübtedî*. thk. Muhammed Adnan Derviş. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Erkam, ts.

Meydânî, Abdurrahman b. Hasan Habenneke. *el-Belâgatu'l-arabiyye*. 2 Cilt. Dimaşk: Dâru'l-Kalem, 1996.

Meydanoğlu, Ayşe. "Arap Dili ve Belâgatı'nda Cinâs Sanatı". *Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 10/1 (Haziran 2019), 155-167.

Müberred, Muhammed b. Yezîd. *el-Kâmil fi'l-luga ve'l-edeb*. thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm. 4 Cilt. Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1997.

Müberred, Muhammed b. Yezîd. *el-Muktedab*. thk. Muhammed Abdülhâlik Uzayme. 4 Cilt. Beyrut: Âlemu'l-Kütüb, 1431.

Müslim, Ebu'l-Hüseyin Müslim b. el-Haccâc. *el-Câmi 'u's-sahîh*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâki. 5 Cilt. Beyrut: Matbaatü İsa el-Bâbî el-Halebî ve Şürekâh, 1955.

Özalp, Mehmet Sıdk. “Arap Belâgat Literatürü”. *İslami İlimler Araştırmaları Dergisi* 11 (Haziran 2022), 111-137. <https://doi.org/10.54958/iiad.1099672>

Özaydın, Abdülkerim. “Nizâmülmülk”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 33/194-196. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2007. <https://islamansiklopedisi.org.tr/nizamulmulk>

Özdemir, Sevim - Maktabi, Abdullah. “أثر البلاغة في التحليل النحوي لقضايا الحذف والرتبة عند ابن جني”. *Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 45 (Nisan 2023), 256-274.

Özdoğan, Mehmet Akif. *Arap Dili ve Belâgatında Lafız ve Anlam*. İstanbul: Ensar, 2018.

Özel, Ahmet. “Zencânî, İzzeddîn”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 44/253-254. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2013.

Özlem, Doğan. *Bilim Felsefesi*. İstanbul: Notos Kitap, 2010.

Özsüllü, Merve. “Abdülkâhir el-Cürcânî: Hayatı, Eserleri ve İlmi Kişiliği”. *Abdülkâhir el-Cürcânî'nin Dil ve Edebiyat Anlayışı*. ed. İsa Güceyüz. Ankara: Fecr Yayınları, 2022.

Pakistanî, Hatice Muhammed Hüseyin. *Kitâbu şerhi'l-Cümel fi'n-nahv*. Mekke: Ümmü'l-kurâ Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 1408.

Râzî, Fahreddin. *Nihâyetü'l-icâz fi dirâyeti'l-i'câz*. thk. Nasrullah Hacımüftüoğlu. Beyrut: Dâru Sâdır, 2004.

Sağ Şencal, Esmâ. *Mana Oluşumunda İç ve Dış Bağlam İlişkisi: Abdülkâhir el-Cürcânî ile Saussure Karşılaştırması*. İstanbul: Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi, Medeniyetler İttifaki Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014.

Sa'leb, Ebu'l-Abbâs. *Kitâbu'l-Fasîh*. thk. Âtîf Medkûr. Kahire: Dâru'l-Meârif, ts.

Saussure, Ferdinand de. *Genel Dilbilim Dersleri*. çev. Berke Vardar. Ankara: Türk Dil Kurumu, 1976.

Sekkâkî, Ebû Yakûb. *Miftâhu'l-'ulûm*. thk. Na'im Zerzûr. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1987.

Sevdi, Ali. “Abdülkâhir el-Cürcânî: Hayatı, Eserleri ve İlmi Kişiliği”. *Iğdır Üniversitesi Din ve Dil Sempozyumu*. Iğdır: Iğdır Üniversitesi Yayınları, 2018.

Sîbeveyhi, Ebû Bişr ‘Amr b. Osman. *el-Kitâb*. thk. Abdüsselam Muhammed Harun. 5 Cilt. Kahire: Mektebetü’l-Hancî, 1988.

Sönmez, Veysel. *Bilim Felsefesi*. Ankara: Anı Yayıncılık, 2. Basım, 2010.

Suyûtî, Celâleddîn Abdurrahmân b. Ebubekir. *Buğyetü’l-vu‘ât fî tabakâti’l-lugaviyyîn ve’n-nühât*. thk. Muhammed Ebu’l-Fazl İbrâhîm. 2 Cilt. Matbaatü İsa el-Bâbî el-Halebî ve Şürekâh, 1964.

Suyûtî, Celâleddîn Abdurrahmân b. Ebubekir. *el-Behcetü’l-merdiyye*. thk. Muhammed Salih İbn Ahmed. Kahire: Dâru’s-Selâm, 2000.

Sübkî, Ebû Nasr Tâceddîn Abdülvehhâb. *Tabakâtü’ş-şâfi‘iyyeti’l-kübrâ*. thk. Mahmûd Muhammed et-Tanâhî - Abdulfettah Muhammed el-Hulv. 10 Cilt. Kahire: Matbaatü İsa el-Bâbî el-Halebî ve Şürekâh, 1964.

Süheylî, Abdurrahman b. Abdullah. *Netâ’icü’l-fiker fi’n-nahv*. Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1992.

Sümânîni, Ömer b. Sâbit. *Şerhu’t-tasrîf*. thk. İbrâhîm İbn Süleymân. Riyad: Mektebetü’r-Rüşd, 1999.

Şehristânî, Taceddin. *el-Milel ve’n-nihal*. thk. Ahmed Fehmi Muahmmmed. 3 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1992.

Şensoy, Sedat. *Abdülkahir el-Cürcânî’de Anlam Problemi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2001.

Şensoy, Sedat. “Hatîb el-Kazvîni’de Fesâhat ve Belâgat Kavramları”. *İslam Araştırmaları Dergisi* 17 (Ocak 2007), 25-47.

Taberî, Muhammed b. Cerîr. *Câmi’u’l-beyân an te’vîli âyi’l-Kur’ân*. Mekke: Dâru’t-Terbiyeti ve’t-Türâs, ts.

Tantâvî, Muhammed. *Neş’etü’n-nahvi ve târihu eşheri’n-nuhât*. Kahire: Dâru’l-Meârif, ts.

Tarı, Nihat. “Arap Belâgatinde Kasr Yolları ve Aralarındaki Belâgî Nüanslar”. *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22 (Aralık 2023), 151-176. <https://doi.org/10.34085/buifd.1385911>

Taşköprizâde, Ahmed Efendi. *Miftâhü’s-sa‘âde ve misbâhü’s-siyâde fî mevzû‘âtî’l-ulûm*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1985.

Teftâzânî, Sadeddin. *Muhtasarü’l-meânî*. İstanbul: Salah Bilici Kitabevi, ts.

Tevhîdî, Ebû Hayyân. *el-İmtâ‘ ve’l-mu‘ânese*. Beyrut: el-Mektebetü’l-Unsuriyye, 1424.

Topuzoğlu, Tefvîk Rüştü. “Ebû’l-Esved ed-Düelî”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 10/311-313. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1994.

Ulugöl, Fatih. “Belâgat İlminde Fasıl ve Vasıl”. *Nüşa* 19/48 (Haziran 2019), 155-180.
<https://doi.org/10.32330/nusha.558467>

Üzüm, İlyas. “Mezhep”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 29/526-532. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2004.

Yalar, Mehmet. *el-Hatîb el-Kazvînî ve Belâgat ilmindeki Yeri*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1997.

Yavuz, Yusuf Şevki. “Halku’l-Kur’ân”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 15/371-375. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1997.

Yavuz, Yusuf Şevki. “İ’câzü’l-Kur’ân”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 21/403-406. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2000.

Yavuz, Yusuf Şevki. “Sarfe”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 36/140-141. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2009.

Yıldırım, Cemal. *Bilim Felsefesi*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 7. Basım, 2000.

Yılmaz, Sabri - Kaya, Muhammed Selim. “Selçuklu Sultanı Tuğrul Bey Döneminde Etkin Bir Âlim: Abdülkerim el-Kuşeyrî ve Şikâyetü Ehli’s-Sünne Başlıklı Risalesi”. *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2018/1/40 (Haziran 2018), 203-216.

Yiğit, İsmail. “Sıffin Savaşı”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 37/107-108. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2009.

Zebîdî, Muhammed el-Murtazâ. *Tâcü’l-‘arûs min cevâhiri’l-kâmûs*. thk. Abdülkerim el-Azbâvî. 40 Cilt. Kuveyt: Matbaatü Hükümeti’l-Kuveyt, 1979.

Zeccâcî, Ebu’l-Kâsım Abdurrahmân b. İshâk. *el-İzâh fî ‘ileli’n-nahv*. thk. Mâzin el-Mübârek. Beyrut: Dâru’n-Nefâis, 3. Basım, 1979.

Zehebî, Ebû Abdullâh Şemseddîn Muhammed. *el-İber fî haberi men gaber*. thk. Ebû Hacer Muhammed Saîd b. Besyûnî Zağlûl. 4 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1985.

Zemahşerî, Mahmûd b. Ömer b. Muhammed. *el-Mufasssal fî san‘ati’l-i‘râb*. thk. Ali Ebû Mülhim. Beyrut: Mektebetü’l-Hilâl, 1993.

Vikipedi. “Teori”. 01 Mayıs 2024. Erişim 31 Temmuz 2024.
<https://tr.wikipedia.org/w/index.php?title=Teori&oldid=32645119>

ÖZGEÇMİŞ

Adı ve SOYADI	Yusuf Ziya BAL
EĞİTİM DURUMU	
Mezun Olduğu Lise	Antalya Anadolu İmam Hatip Lisesi, Antalya, 2005.
Lisans Diploması	Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Konya, 2011.
Yüksek Lisans Diploması	Akdeniz Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı, Antalya, 2016.
Tez/ Dönem Projesi Konusu	Arap Dilinde İsm-i Tafdîl
Doktora Diploması	Akdeniz Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı, Antalya, 2024.
Tez/Dönem Projesi Konusu	Bir Kuram Olarak Abdülkâhir el-Cürcânî'nin Nazım Düşüncesi
Yabancı Dil / Diller	İngilizce, Arapça
BİLİMSEL FAALİYETLER	
İŞ DENEYİMİ	
Çalıştığı Kurumlar	Akdeniz Üniversitesi İlahiyat Fak. Arş. Gör. 2012 - devam ediyor.