

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

CÂHİZ'İN EDEBÎ TENKİT DÜŞÜNCESİNDE LAFİZ VE MANA

Doktora Tezi

ZEYNEL ABİDİN SOYSAL

İSTANBUL, 2025

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

CÂHİZ'İN EDEBÎ TENKİT DÜŞÜNCESİNDE LAFİZ VE MANA

Doktora Tezi

ZEYNEL ABİDİN SOYSAL

Tez Savunma Jürisi

- | | |
|------------------|--------------------------------|
| 1. Tez Danışmanı | :Prof. Dr. ŞÜKRAN FAZLIOĞLU |
| 2. Üye | :Prof. Dr. İBRAHİM ŞABAN |
| 3. Üye | :Doç. Dr. MEHMET TAHA BOYALIK |
| 4. Üye | :Dr. Öğr. Üyesi YILMAZ ÖZDEMİR |
| 5. Üye | :Dr. Öğr. Üyesi YAKUP KARA |

İSTANBUL, 2025

GENEL BİLGİLER

Adı ve Soyadı	:Zeynel Abidin SOYSAL
Anabilim Dalı	:Temel İslam Bilimleri
Bilim Dalı	:Arap Dili ve Belagatı
Tez Danışmanı	:Prof. Dr. Şükran FAZLIOĞLU
Tez Türü ve Tarihi	:Doktora Tezi, 2025
Anahtar Kelimeler	:Arap Dili ve Belâgatı, Câhız, Lafız, Mana, Nazım, Doğa.

ÖZET

CÂHİZ’İN EDEBÎ TENKİT DÜŞÜNCESİNDE LAFİZ VE MANA

Bu çalışmada Câhiz’in (ö. 255/869) edebî tenkit düşüncesi bağlamında lafız ve mana meselesine yaklaşımı ele alınmıştır. Nazzâm (ö. 231/845), Bîsr b. Mu’temir (ö. 210/825) ve Sümâme b. Eşres (ö. 213/828) gibi Mu’tezile kelimcileri; Asmaî (ö. 216/831) ve Ebu Ubeyde (ö. 209/824) gibi Arap dilcileri ve edebiyat alimleri, İbnü’l-Mukaffa’ (ö. 142/759) ve Sehl b. Hârûn (ö. 215/830) gibi Fars asıllı edebiyatçıları; Hint edipleri; Galen (ö. 200) ve Aristo (m.ö. 384-322) gibi Grek, Roma filozof ile düşünürleri olmak üzere İslam medeniyet birikimi ve yabancı kültürün doğrudan veya dolaylı etkileriyle şekillenen bu kapsamlı düşünceyi ve yaklaşımı ortaya koymak önemli olduğu kadar zor da olmuştur. Ancak Câhiz’in lafız ve mana konusuna yaklaşımını temelde “nazım” ve “doğa” düşüncesi üzerinden okuma gereği fark edilince bahsi edilen zorluk daha kolay hale gelmiştir. Zira nazım ve telif, Câhiz tarafından edebî bir söz hakkında son yargıyı vermenin temel ölçütü olarak ortaya konurken doğa ise nazmı bakımından üstün sözü vücuda getirebilmenin temel ilkesi olarak belirlenmiştir. Buna binaen araştırmada öncelikle Câhiz’in beyân teorisi ve doğayla irtibatı sorgulanmış ve doğayı, beyânî yetkinliğin temel ilkesi haline nasıl getirdiği irdelenmiştir. Daha sonra doğallık-yapaylık ve kadîm-muhdes gibi tenkit değerlendirmelerinde lafız ve mana ilişkisini tesis etme keyfiyeti ele alınmıştır. Bu bağlamda onun son tahlilde edebî tenkitte nazmı temel kriter kabul ettiği görülmüştür. Ne var ki varlık mertebesine bakan yönüyle lafız ve manayı, mananın önceliğine dayanacak şekilde tamamen ayırması zahiren lafız-mana ikiliği gözettiği vehmine kapı

aralamıştır. Halbuki bu mertebede görülen ayırım, tenkit ve belâgat mertebesinde tam bir birlikteliğe dönüşür. Birliktelik ise söze dair hüküm aşamasında lafız ve mananın ayrı ayrı değil, üçüncü unsur nazım esas alınarak değerlendirilmesi anlamındadır. Fakat Câhız'ın gerekçelendirme ve izah gibi tenkit aşamalarında halen lafız ve manayı ayırarak tahliller yapabildiği önemle kaydedilmiştir. Önemine binaen Câhız'a göre nazımın hakikati müstakil olarak ele alınmış ve kavramın ses unsuru ile fesâhat, meâni, beyân ve bedî' olmak üzere belâgatın tüm kısımlarını içine alacak genişlikte kullanıldığı sonucuna ulaşılmıştır. Söz sürecinin terkipsel ve dâhili unsurlarıyla ilişkili olan mezkûr tüm hususlarla beraber Câhız'ın bir sözle ilgili “belîğ” veya “üstün” değerlendirmesi yapabilmesi için sözün, makam ve hâle uygun olma şartını da güçlü bir şekilde ortaya koyduğu vurgulanmıştır.



GENERAL INFORMATION

Name and Surname :Zeynel Abidin SOYSAL
Department :Basic Islamic Scienses
Programme :Arabic Language and Rhetoric
Supervisor :Prof. Dr. Şükran FAZLIOĞLU
Degree Awarded and Date :Phd, 2025
Keywords :Arabic Language and Rhetoric, Jāḥiẓ, Lafẓ, Ma‘nā, Naẓm, Nature.

ABSTRACT

LAFẒ AND MA‘NĀ IN JĀḤIẒ'S LITERARY CRITICISM THOUGHT

This study deals with Jāḥiẓ's (d. 255/869) approach to the issue of lafẓ and ma‘nā in the context of literary criticism. It has been both important and challenging to present this comprehensive thought and approach, which was shaped by the direct or indirect influences of the Islamic civilization accumulation and foreign cultures, such as Mu‘tazila theologians like Naẓẓām (d. 231/845), Bishr b. Mutamir (d. 210/825) and Sumāme b. Ashras (d. 213/828); Arabic linguists and literary scholars such as Aṣma‘ī (d. 216/831) and Abu ‘Ubayda (d. 209/824); Persian-origin literary figures such as Ibn al-Muqaffa‘ (d. 142/759) and Sahl b. Hārūn (d. 215/830); Indian literati; Greek and Roman philosophers and thinkers such as Galen (d. 200) and Aristotle (384-322 BC). However, when it was realized that it was necessary to read Jāḥiẓ's approach to the subject of lafẓ and ma‘nā through the idea of “naẓm (syntax)” and “nature”, the mentioned difficulty became easier. This is because while naẓm and composition were established by Jāḥiẓ as the primary criteria for making the final judgment on a literary expression, nature was identified as the fundamental principle of being able to produce a superior expression in terms of its naẓm. Accordingly, the study first examines Jāḥiẓ's theory of bayān and its connection to nature, exploring how he established nature as the fundamental principle of rhetorical competence. Then, the study addresses the process of establishing the relationship between lafẓ and ma‘nā in critical evaluations, such as the naturalness-artificiality and ḳadīm-muhdath debates. In this context, it is ultimately observed that Jāḥiẓ regarded naẓm

as the basic criterion in literary criticism. However, his approach to lafz and ma'nā from the perspective of existential hierarchy-where he seemingly separates them entirely based on the priority of ma'nā-has led to the misconception that he upholds a strict dichotomy between the two. Yet, this distinction observed at the ontological level ultimately transforms into a complete unity in the realm of criticism and eloquence. This unity means that in the judgment phase of speech, lafz and ma'nā are not evaluated separately but rather through naẓm as a third fundamental element. However, it has been duly noted that al-Jāḥiẓ, in the stages of criticism such as justification and explanation, was still able to analyze lafz and ma'nā separately. Due to its importance, Jāḥiẓ's understanding of naẓm has been analyzed independently, and it has been concluded that the concept encompasses all aspects of eloquence, including phonetic elements, fesāḥa, meānī, bayān, and badī'. Along with all the aforementioned aspects related to the compositional and internal elements of the speech process, it has been emphasized that Jāḥiẓ strongly asserts that, for a speech to be considered "balīg" (eloquent) or "superior," it must also meet the condition of being appropriate to the maḳām and situation.

ÖNSÖZ

Câhız genel anlamda İslam medeniyeti, özelde de Arap edebiyatı, belâgatı ve tenkidi açısından önemli bir yere sahiptir. Dil, edebiyat, belâgat/tenkit, kelam, bilgi, ahlâk, siyaset, toplum, zooloji gibi farklı pek çok ilim alanına ilgi duyan Câhız aynı zamanda velûd bir müelliftir. Yirmi cilde yaklaşan eserleri bunun somut göstergesidir. Bu yönüyle Câhız'ı çalışmak önemli olduğu kadar zor bir meseledir. Bir konuyla ilgili nihai görüşünü öğrenmek için tüm eserlerini dikkatli bir okumaya tabi tutmak gerekliliği, araştırdığınız konunun özüne taalluk eden bir detayı okuyucuya göre çok alakasız bir yerde zikretme ihtimali itibara alındığında mezkûr durum daha iyi anlaşılır. Hicri 2. ve 3. asırlarda yaşayan ve hayatının çoğunu Basra ve Bağdat'ta geçiren Câhız tercüme hareketini yakından takip etmiş ve Fars, Hint ve Yunan milletlerinin belâgat ve tenkide dair mülahazalarıyla ciddi anlamda yüzleşen belki de ilk edebiyatçı olmasıyla da Arap tenkidi için ayrı bir önemi haizdir. Eleştiri ve tercih esasına dayalı iki yönlü gerçekleşen bu yüzleşmenin Câhız'ın tenkit düşüncesinin şekillenmesindeki rolü büyüktür. Aynı zamanda Asmaî (ö. 216/831), Ebu Ubeyde (ö. 209/824 [?]), Nazzâm (ö. 231/845) ve Bişr b. Mu'temîr (ö. 210/825) gibi Arap edebiyatı ve Mu'tezile kelamının önemli simalarından doğrudan istifade eden Câhız, özgün şahsiyetiyle birlikte Arap belâgat ve tenkidini farklı bir aşamaya taşımıştır. Başta lafız-mana olmak üzere doğa, nazım ve i'câz, fesâhat, ses unsuru, meânî, beyân, bedî ve sözün makama uygunluğu gibi pek çok konuda önemli ve derin çözümlemeler yapmıştır. Tüm bu hususları dikkate alarak Câhız'ın edebî tenkitte lafız ve mana düşüncesini, sistematik biçimde, ortaya koymak gerçekten de çok sancılı bir süreç olmuştur. Ancak Câhız'ın düşüncesinden hareketle bazı genel tespitler, ayrımlar ve ilkelere ulaştıktan sonra bahsi edilen süreç daha kolay hale gelmiştir. Doğa ve beyân ile ilişkisi, lafız-mana ilişkisinin farklı mertebeleri, nazım ve hakikati ile söz-makâm uyumu gibi meselelere Câhız'ın yaklaşımı ve tüm bunların birbiriyle irtibatı ortaya konduktan sonra mevzu, daha anlaşılır bir hal almaya başlamıştır. Fakat Câhız gibi bir edebiyatçı ve münekkidi layıkıyla anlatabilmek ve tenkit mirasını tüm etkileriyle ortaya koyabilmek çok büyük ve titiz çalışmalar gerektirmektedir. Câhız'ı çalışmak bir açıdan zor olsa da onu okumak büyük bir keyiftir. Hem üslubundaki akıcılık ve güzellik, yaptığı tasvirlerin dakikliği, okuyanı güldürmedeki başarısı ve tabiri caizse kültür zevki yaşatması gibi saikler düşünüldüğünde Câhız'ı araştırmanın ve okumanın ayrıcalık hissi verdiği söylenebilir.

Bu çalışmanın son haline kavuşmasında değerli danışman hocam Prof. Dr. Şükran Fazlıoğlu'nun emekleri çok büyüktür. Bu emek, sadece çalışma süreci ve tezin muhtevasıyla

ilgili değil, aynı zamanda tez konusunun taayyunu ve manevi desteği de içkindir. Yönlendirme, taltif, teşvik ve tashihleriyle her daim bana yardımcı olan hocama müteşekkirim. Tez izleme komitesinde yer alan ve süreç boyunca değerli görüşlerinden ve eleştirilerinden istifade ettiğim Doç. Dr. M. Taha Boyalık ve Dr. Öğr. Üyesi Yakup Kara hocalarıma minnettarım. Yine tez jürisinde yer alan ve mühim tavsiye ve tenkitlerde bulunan Prof. Dr. İbrahim Şaban ve Dr. Öğr. Üyesi Yılmaz Özdemir hocalarıma teşekkür ederim. Câhız ile ilgili kıymetli analizlerini benimle paylaşmaktan çekinmeyen ve bu minvalde bende değerli bakış açıları oluşturan Prof. Dr. Yunus Cengiz hocama ve yine bütüncül, eleştirel ve dakık dokunuşlarıyla çalışmanın son haline kavuşmasında önemli katkıları olan Prof. Dr. Ömer Türker hocama en içten şükranlarımı sunarım. Aynı şekilde bu zor süreç boyunca kendine has bakış açısıyla yoluma ışık tutan değerli dostum Arş. Gör. Tuncay Azar'a teşekkürü borç bilirim. Yine çalışmam boyunca bana yardım etme nezaketinde bulunan değerli arkadaşım Arş. Gör. Metin Kurt'a şükran borçluyum. Son olarak bu uzun süreç zarfında desteğini benden esirgemeyen eşime ve vaktinden kopardığım kızım Hümeysra'ya ayrıca minnettarım.

Zeynel Abidin SOYSAL

İstanbul, 2025

İÇİNDEKİLER

ÖZET.....	i
ABSTRACT.....	iii
ÖNSÖZ.....	v
İÇİNDEKİLER.....	vii
KISALTMALAR.....	x
GİRİŞ.....	1
1. Câhız ve Edebî Tenkit.....	1
2. Câhız'ın Tenkit/Belâgat Düşüncesini İnşa Ederken İstifade Ettiği Kaynaklar.....	5
2.1. Mu‘tezilî Kelamcılar.....	5
2.2. Dil ve Edebiyat Alimleri.....	7
2.3. Grek, Roma ve Doğu Filozof ile Edebiyatçıları.....	9
3. Literatür Değerlendirmesi.....	18
4. Yöntem ve Kapsam.....	22

BİRİNCİ BÖLÜM

BEYÂN VE DOĞA

1. Beyân ve Türleri.....	24
1.1. Nasbe/Hâl.....	28
1.2. Akd.....	32
1.3. İşaret.....	35
1.4. Hat/Kitâbet.....	38
1.5. Lafız: Beyânın En Önemli Türü.....	49
2. Beyân ve Beyânla Doğrudan İrtibatlı Kavramlar.....	55
2.1. Fesâhat.....	58
2.2. Belâgat.....	63
2.3. Hitabet.....	65
3. Beyânî Yetkinliğin Temel İlkesi Olarak Doğa.....	68
3.1. Beyân ve Birinci Doğa.....	70
3.2. Beyân ve İkinci Doğa.....	75

3.3. Beyân ve Doğa İlişkisinde Aklın Yeri.....	81
3.4. Beyân ve Arap Doğası.....	90
4. Beyân ve Doğanın Değişime Açıklığı-Kapalılığı.....	107

İKİNCİ BÖLÜM

LAFİZ VE MANA İLİŞKİSİ

1. Lafız ve Manayla İlişkili Kavramlar.....	115
2. Lafız ve Mananın Delâletleri.....	117
3. Lafız ve Mana İlişkisinin Mertebeleri.....	123
3.1. Varlık Mertebesi: Lafız ve Mananın Keskin Ayrımı.....	124
3.1.1. İsim/Vaz‘ Düzeyinde Mananın Lafza Önceliği.....	125
3.1.2. Kelam/Söz Düzeyinde Mananın Lafza Önceliği.....	126
3.2. Tenkit/Belâgat Mertebesi.....	128
3.2.1. Temel İlkelerin Tespiti.....	129
3.2.1.1. Tahlil ve Gerekçelendirme Aşaması: Lafız-Mana Ayrımının Devamı.....	129
3.2.1.2. Hüküm Aşaması: Lafız-Mana Ayrımının Sonu.....	131
3.2.2. Temel İlkelerin Tahlili.....	131
3.2.2.1. Doğallık ve Yapaylık (et-Tab‘ ve es-san‘a).....	132
3.2.2.1.1. Doğallık ve Yapaylığın Tezahürleri: Doğaçlama ve Düşünme.....	135
3.2.2.1.1.1. Sözü Önceleyen Genel Düşünme.....	138
3.2.2.1.1.2. Söz Üzerinde Gerçekleşen Özel Düşünme.....	139
3.2.2.1.1.2.1. Söze Niyet Ettikten Sonraki Düşünme.....	139
3.2.2.1.1.2.2. Sözü Söyledikten Sonraki Düşünme: Havliyyât.....	142
3.2.2.1.2. Doğallık ve Yapaylık Arasında Edebî Sanatlar.....	146
3.2.2.2. Kadîm-Muhdes Tartışması.....	154
3.2.2.2.1. Temel Kriter: Şiir Kalitesi.....	154
3.2.2.2.2. Manaların Tüketilmesi ve Klasik Kaside Yapısı.....	160
3.2.2.3. Serika/(Ç)Alıntı Meselesi.....	164
3.2.2.3.1. Tutumu ve Kullandığı Kavramlar.....	165
3.2.2.3.2. Serikatta Müşterek Manalar ve Manada Ortaklık.....	167
3.2.2.3.3. Serikata Karşı Tutumunu Belirleyen Temel İlke: Nazım Mefhûmu....	169
3.2.2.4. Kasidede Birlik/Vahdetü’l-Kaside Meselesi.....	174

3.2.2.4.1. Lafız ve Mana Uyumu.....	175
3.2.2.4.1.1. Kırân ve Lafzî Uyum.....	176
3.2.2.4.1.2. Kırân ve Anlamsal Uyum.....	177
3.2.2.5. Sıdk-Kızb Meselesi.....	180
3.2.2.5.1. Sıdk Unsurunu Öne Çıkarması.....	183
3.2.2.5.2. Sıdk Türleri: Sözün ve Mütakellimin Doğruluğu.....	184
3.2.2.5.3. Kızb Karşısındaki Tutumu.....	187
3.2.2.6. Şiir ve Din/Ahlak.....	189

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

LAFİZ VE MANA İLİŞKİSİNDE ÜÇÜNCÜ UNSUR OLARAK NAZIM

1. Kelamda/Sözde Üçüncü Unsura İşaret Eden Kavramlar.....	195
2. Nazım ve Sûretin Belâgat İlimleriyle İlişkisi.....	200
3. Nazmın Hakikati.....	204
3.1. Ses Unsuru ve Fesâhat.....	205
3.2. Bedî‘ Sanatları.....	211
3.3. Beyân İlmi.....	216
3.4. Meânî İlmi.....	226
4. Nazım ve Makam.....	248
SONUÇ.....	253
KAYNAKÇA.....	259

KISALTMALAR

a.s	: Aleyhisselam
b.	: Bin
bk.	: Bakınız
çev.	: Çeviri
ed.	: Editör
H.z.	: Hazreti
İSAM	: İslâm Araştırmaları Merkezi
m.ö.	: Milattan önce
nşr.	: Neşreden
ö.	: Ölüm tarihi
s.a.v	: Sallallahu aleyhi ve sellem
thk.	: Tahkik
ts.	: Tarihsiz
vd.	: Ve diğerleri
y.y	: Yayın yeri yok
y.e.y	: Yayınevi yok

GİRİŞ

1. Câhız ve Edebî Tenkit

Câhız 150-160/767-777 yılları arasında Basra’da doğan ve 255/869 yılında yine Basra’da vefat eden önemli bir karakterdir. Hayatının bir bölümünde Sâmerâ’da bulunmasına ve Şam ile Antakya’ya uğramasına rağmen Basra ve Bağdat, kişiliğini şekillendiren iki büyük şehirdir. Basra Camii’nde ilim, dil ve edebiyat meclislerine iştirak ederek önemli kişileri ve tartışmaları müşahade etme fırsatı bulan Câhız aynı zamanda Basra’da kurulan ve bedevilerin de katılarak şiir ve hitabet okuduğu Mirbed panayırına da katılarak dil ve edebiyat zevkini geliştirmiştir. Daha sonra Abbasî hilafetinin siyasi ve ilmî merkezi Bağdat’a giden Câhız burada neredeyse her tabaka ve mezhepten insanla iletişime geçmiştir. Felsefe, tıp ve mantık gibi özellikle Yunan birikimini tercüme eden mütercimler, devletin önemli kademelerinde yer alan ve özellikle Fars kültür ve birikiminin şiddetli savunucuları kâtip sınıfı, Bağdat’a gidip-gelen ve çeşitli ilmî etkileşimlere kapı aralayan Hint matematikçileri ile tabipleri ve tabi ki Mu‘tezile’nin önde gelen mütekellimleri gibi farklı birçok grupla bizzat irtibat kurmuştur. Bunlara ek olarak bir kitap okuma düşkünü olan Câhız ilmî, edebî ve kültürel birikimini kitaplar üzerinden de desteklemiştir.¹ Onun genel anlamda tenkit/belâgat, özelde de lafız ve manaya yaklaşımı bu ortamda şekillenmiştir.

Câhız’ın, edebî tenkit kavramının ya da konunun neresinde durduğu üzerinde kısaca durmak gerekir. “Edebî tenkit”, klasik dönemde mevcut olmayan, modern dönem eleştirmenleri tarafından kullanılan bir terkiptir.² Her ne kadar klasik literatürde *Nakdü’ş-ş’ir* veya *Nakdü’n-nesr* başlıklarıyla eserler kaleme alınsa da bu bağlamda “en-nakdü’l-edebî” yani edebî tenkit terkibine yer verilmemiştir. Dolayısıyla onlar meseleye “nakd” kavramıyla işarette bulunmuşlardır. Örneğin *Nakdü’ş-ş’ir* eserinin sahibi Kudâme b. Ca’fer (ö. 337/948 [?]), kitabını şu sebeple telif ettiğini belirtir: “Hiç kimsenin şiirin nakdi/tenkidi ve iyisini kötüsünden ayırma konusunda bir kitap telif ettiğine rastlamadım.”³ Kudâme burada “nakd”i, iyi şiir ile

¹ Konuyla ilgili detaylı bilgi için bk. Charles Pellat, *el-Câhız fi’l-Basra ve Bağdâd ve Sâmerâ*, çev. İbrâhîm el-Kilânî (Dimeşk: Dârü’l-Yakazati’l-Arabiyye, 1961); Muhammed Abdülmünîm Hafâcî, *Ebu Osmân el-Câhız* (Kahire: Dârü’t-Tibâ’e’l-Muhammediyye, ts.); Şefîk Cebrî, *el-Câhız: Mu’allimü’l-akl ve’l-edeb* (Kahire: Dârü’l-Meârif, 1948), 26-111; Tâhâ Hâcirî, *el-Câhız: Hayatuhu ve âsâruhu* (Kahire: Dârü’l-Me’ârif, 1969); Charles Pellat, *The Life and Works of Jâhiz*, çev. D. M. Hawke (Londra: Routledge & Kegan Paul, 1969), 2-26.

² M. Akif Özdoğan, *Klasik Arap Edebiyatında Edebî Tenkit ve İbn Raşîk el-Kayravânî’nin Edebî Tenkitteki Yeri* (Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2000), 9-10.

³ Ebü’l-Ferec b. Kudâme b. Ziyâd el-Kâtib Kudâme b. Ca’fer, *Nakdü’ş-ş’ir* (İstanbul: Matba’atü’l-Cevâib, 1885), 2.

kötü şiiri birbirinden ayırma ameliyesi için kullanır. *el-Vesâta beyne'l-Mütenebbî ve husûmih* eserinin sahibi Kâdî el-Cürcânî (ö. 392/1001-1002) de “nakd” kavramını, Kudâme gibi, iyi şiir ile kötü şiiri birbirinden ayırma kabiliyeti için kullanır.⁴ İbn Reşîk el-Kayrevânî (ö. 456/1064) de *el-'Umde fî mehâsini's-şî'r ve âdâbih* eserinde “nakd” kavramını tanımlamadan, “şiir tenkidi” izafetiyle mezkûr isimlerle aynı anlamda kullanır.⁵ “Nakd” olayı daha çok şiirle ilişkili olunca klasik dönem eleştirmenleri çoğu zaman kavramı şiirle beraber kullanmışlardır. Ancak, belirttiğimiz üzere, Kudâme'nin nesir tenkidıyla ilgili eser telif ettiği dikkate alınırsa klasik düşüncenin tenkit olayını şiire hasrettiğini düşünmek doğru değildir. Başta Câhîz'ın eserleri olmak üzere söz konusu literatüre bakıldığında bu durum daha iyi anlaşılır. Esasında “nakd”ı kullanmakla klasik dönem eleştirmenleri, “edebî tenkit” kavramının özüne işaret etmişlerdir. Ancak terkihi son haliyle kullanan modern eleştirmenlerin kavrama yaklaşımlarına da değinmek gerekir. Alanın önemli isimlerinden İhsân Abbâs'a (ö. 2003) göre tenkit, temyiz kudreti demek olan zevk ile başlayıp açıklama, talil/gerekçelendirme, tahlil ve takyîm/derecelendirme ilkelerine dayanan genel anlamda sanata özelde de şiire dair küllî ve sistemli bir bakış açısıdır.⁶ Dâvud Sellûm'a (ö. 2010) göre tenkit; edebî malzemeleri inceleme, derecelendirme ve bunların kaliteli veya zayıf-başarısız olanlarını ortaya çıkarma sanatıdır. Ona göre tenkit, şiir ve nesirle aynı oranda ilgilenir.⁷ Ahmed Emîn'e göre tenkit; edebiyat, resim, oyma veya musîkî olsun sanatsal parçanın değerlendirilmesi ve bu parçanın sanattaki değeri ile derecesinin bilinmesidir.⁸ Şevkî Dayf'a (ö. 2005) göre ise tenkit, edebî parçaları tahlil ederek bunların sanatsal değeri hakkında hüküm vermektir.⁹ Tenkidin hem belâgat gibi edebî sözle ilgilenmesi hem ikisinin klasik gelenekte iç içe işlenmesi olgusu, doğal olarak eleştirmenleri tenkit ve belâgat ilişkisine değinmeye zorlamıştır.

Dayf'a göre tenkit ile belâgat, mevzuları itibariyle aynıdır, zira ikisi de edebî sözle ilgilenir. Ancak belâgat, konuları ele alış ve sunma şekliyle tenkitten ayrılır. Belâgat, edebî eser ile sahibi arasındaki bağı hiçbir şekilde dikkate almaz. Aynı şekilde parçadaki aklî ve duygusal değerlerin hiçbirisiyle ilgilenmez. Sadece üslubun yapısı ve özellikleri ile üslupta yer alan teşbîh, mecaz ve kinayelerle ilgilenir. Çünkü belâgat, edebiyat yoluna giren kimselerin edebî melekelerini

⁴ Ebû'l-Hasen Alî b. Abdilazîz b. el-Hasen el-Kâdî el-Cürcânî, *el-Vesâta beyne'l-Mütenebbî ve husûmih*, thk. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrahim - Ali Muhammed Becâvî (Kahire: Matba'atü İsa el-Bâbî el-Halebî, ts.), 122.

⁵ Ebû Alî el-Hasen b. el-Ezdî el-Mesîlî İbn Reşîk, *el-'Umde fî mehâsini's-şî'r ve âdâbih*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid (Beyrut: Dârü'l-Cîl, 1981), 2/105.

⁶ İhsân Abbâs, *Târîhü'n-nakdi'l-edebî 'inde'l-'Arab: Nakdü's-şî'r mine'l-karni's-sâni hatta'l-karni's-sâmin el-hicrî* (Beyrut: Dârü's-Sekâfe, 1983), 14.

⁷ Davud Sellûm, *en-Nakdü'l-Arabiyyi'l-kadîm: Beyne'l-istikrâ ve't-te'lîf* (Bağdat: Mektebetü'l-Endelüs, 1970), 5.

⁸ Ahmed Emîn, *en-Nakdü'l-edebî* (Kahire: Müessesetu Hindâvî, 2012), 13.

⁹ Şevkî Dayf, *en-Nakd* (Kahire: Dârü'l-Meârif, tsz.), 9.

güzelleştirmeleri gayesiyle, onlara edebiyattaki “ifade” kurallarını tasvir eder. Belâgat öğretir ve niteler. Ancak tenkit, edebî malzemedeki zâhir ve bâtın her şeyi tahlil eder, bu malzemenin sahibiyle ilgilenir, malzemeyi etkileyen genel durumları ele alır, malzemenin değeriyle ilgili hüküm verir ve sanatsal seviyesini dakik bir biçimde ortaya koymaya çalışır.¹⁰ Ahmed Emîn ise tenkit ile belâgat arasında iki fark olduğu iddiasında bulunur. Belâgat, ekseriyetle müptedinin belîğ malzeme ortaya koyması için ona alıştırmaya yapma hedefi güder. Halbuki tenkit, mezkûr malzemeyi değerlendirmeyi sağlayan teorileri izah eder. Yine belâgat çoğunlukla sözün şekli ve suretiyle ilgilenir. Nitekim manaların, kâtibin zihninde mevcut bulunduğunu varsayarak bunları belîğ bir yapıda ifade etmenin yolunu öğretir. Ancak tenkit, edebî eserdeki veya kasidedeki şeklin ötesinde duygular ve hayallerle ilgilenir. Belâgat sözün nazmı ve telifiyle, cümlelerin terkihi ve üslubun görünümüleriyle uğraşıyorsa tenkit düşünce, duygu ve hayal gibi şekille ilişkisi olmayan üslubun kaynaklarıyla uğraşır.¹¹ Zağlûl Sellâm’a göre tenkit, güzel veya çirkin sözü tanıma yollarına işaret eder. Belâgat ise güzel sözün kendisi demektir ve aynı şekilde güzel sözde olması gereken belli hususiyetler anlamına da gelir. Tenkit tanıtır, niteler sonra da hükmeder. Ancak belâgat, beyân yollarını veya güzel sözü öğretir.¹² Ahmed eş-Şâyib’e göre ise tenkit ve belâgatın her ikisi de edebî ifadedeki doğruluk, kuvvet ve güzellikle uğraşır. Belâgat, edebiyatçının elinden tutup onu doğruya iletirken tenkit de güzellik ve çirkinlik bakımından isabet ve yanlışlık derecesini ona kavratır. Ona göre her ikisi de mevzu ve gaye bakımından bir olmakla beraber şu yönlerden ayrılırlar:¹³

a) Belâgat, edebiyatçıya güzel söz telifi ve ifadesi konusunda yardımcı olacak kurallar vaz‘ eder. Ancak tenkit, sözün bittiğini varsayarak oluşturduğu ölçütlerle sözdeki güzellikleri ve kötülükleri ortaya koyar.

b) Belâgat üslupla daha çok ilgilenir. Bu sebeple, değeri ne olursa olsun, edebiyatçının aktarmak istediği bir birikiminin olduğunu varsayar. Ancak tenkit, üslup ve birikimin ikisiyle de ilgilenir ve ikisini de aynı ölçüde değerlendirmeye tabi tutar.

c) Belâgat esasında okuyucu ve dinleyicilerle ilişkilidir. Buna binaen belîğ kimse sözünü onların haliyle uyumlu şekilde telif eder. Ancak edebiyat bizzat edîbin kendisi, yetenekleri ve

¹⁰ Dayf, *en-Nakd*, 9-11.

¹¹ Emîn, *en-Nakdû’l-edebî*, 20-21.

¹² Muhammed Zağlûl Sellâm, *Târîhu’n-nakdi’l-edebî ve’l-belâga: Hatta’l-karni’r-râbi’ el-hicrî* (İskenderiye: Müessesetü’l-Meârif li’t-Tibâ’e ve’n-Neşr, tsz.), 16.

¹³ Ahmed eş-Şâyib, *Usûlü’n-nakdi’l-edebî* (Kahire: Mektebetü’n-Nahdeti’l-Mısriyye, 1994), 51-52.

görüşleriyle ilişkilidir. Okuyucuların edebî eseri anlamaları için kendilerinden öteye geçmeleri gerekir.

Tenkide dair yapılan tanımlar ve belâgat ile birleştikleri-ayrıldıkları yönlerde dair kanaatler dikkate alındığında iki alanı birbirinden ayırmanın zorlukları açık bir biçimde ortaya çıkmaktadır. Bir eleştirmenin tenkidin niteliği olarak saydığı bir hususu bir diğeri belâgatın niteliği olarak görebilmektedir. Ayrıca farklılık olarak zikredilen birçok hususa tahkik nazarıyla bakıldığında meselenin anlatıldığı gibi olmadığı anlaşılmaktadır. Örneğin Dayf'ın iddia ettiği üzere belâgatın eser ile sahibi arasındaki bağa önem vermediği, üslubun sadece zâhir tarafıyla uğraşıp aklî ve duygusal boyutları göz ardı ettiği, öğretici ve niteleyici olmaktan hüküm verici ve dakik tahlil aşamasına geçemediği, tüm bunların tenkit tarafından gerçekleştirildiği yönündeki tespitleri vakıyyla ne kadar uyumludur? Belâgatın öğretici ve niteleyici tarafı olabilir, ancak belâgatın tüm hedefi bu mudur? Belâgat da esasında manzum veya mensûr olsun söylenen sözün edebî değerini ortaya koyma uğraşı içerisinde değil midir? Buna matuf olarak tahlil yapar, tefsir eder, gerekçelendirir ve sonuç olarak söze dair “belîğ” veya “belîğ değil” hükmü verir. Hatta bir söze “belîğ” veya “fasîh” hükmü ıtlak edebilmek için tenkitte olduğu gibi ilkeler ve ölçütler vaz' eder. Sözün sahibini de, sözü de ve dinleyici ile okuyucuları da dikkate alır. Buna binaen hem kelamın hem mütekellimin belâgatinden söz eder ve “muktezay-ı hâl”e uygunluğu belâgatın tarifine yerleştirir.¹⁴ Aynı taraflara edebî tenkit de dikkat eder. Şâyib'in iddia ettiği üzere edebiyatı sadece edîbin bizzat kendisiyle ilgili görmek indirgemeci olmasa dahi edebiyatta küçük bir gurubun bakış açısı olmanın ötesine geçemez. Hülâsa bizim asıl amacımız ve konumuz tenkit ile belâgati birbirinden tamamen ayırtmak veya onları birleştirmek değildir. İki alanı birbirinden ayırtmanın zorluğuna dikkat çekmek ve bu yönde yapılan ayrımlara ihtiyatla yaklaşılması gerektiğini vurgulamaktır. Bu durumun farkında olmak aynı zamanda bizleri klasik eserleri “belâgat” veya “tenkit” taksimlerine zorlayarak inceleme yanlışından da koruyabilir. Zira iki alan neredeyse birbirinden ayırt edilemeyecek şekilde iç içe geçmiştir. Öyle ki eserlerin başlığında “tenkit” veya “belâgat”, Câhız'ı da katarsak “beyân”, yazması bile bu hakikati değiştirmemektedir. Sonuç olarak Câhız'ın eserlerinde tenkit ve belâgatın/beyânın iç içe olduğunu, zihninde iki alana dair bir ayrımın olmadığı kaydedilebilir. Dolayısıyla müteahhir dönemde belâgat ilmine dahil edilen konular da, lafız ve manayla ilgili olduğu ölçüde, çalışmamızın kapsamına dahildir.

¹⁴ Ebü'l-Meâlî Celâlüddîn el-Hatîb Muhammed b. Abdurrahmân el-Kazvîni, *Kitâbu Telhîsi'l-Miftâh*, thk. Musa Alak (İstanbul: y.y., 2014), 7-13.

2. Câhız'ın Tenkit/Belâgat Düşüncesini İnşa Ederken İstifade Ettiği Kaynaklar

Câhız, Basra ve Bağdat'ta oldukça farklı kesimlerle görüşmüştür. Bunlar sadece İslâm medeniyeti ve Arap edebiyatı birikimine sahip kimselerden ibaret değil, aynı zamanda yabancı kültürün de temsilcilerini kapsamaktadır. Câhız'ın farklı ilgileri, tenkit ve belâgat düşüncesini inşâ ederken birçok kaynaktan beslenmesine zemin hazırlamıştır. O, eleştirel gözle okuduğu bu kaynakların bazısını tenkit etmiş, bazısını da kendi belâgat düşüncesine eklemiştir. Bunlar; Mu'tezile düşüncesi ve kalamcıları, dil ve edebiyat alimleri ve Grek, Roma ile doğu filozof ve edebiyatçıları olmak üzere üç başlık altında toplanabilir.

2.1. Mu'tezilî Kalamcılar

“Kalamcılar olmasaydı avam helak olur, Mu'tezile olmasaydı da kalamcılar helak olurdu.”¹⁵ ifadesiyle kalamcıların ve özelde de Mu'tezile'nin İslam düşünce geleneğindeki önemine dikkat çeken Câhız, Basra ve Bağdat'ta mezhebin önde gelen birçok ismiyle doğrudan görüşmüştür. Nazzâm (ö. 231/845), Bişr b. Mu'temir (ö. 210/825) Sümâme b. Eşres (ö. 213/828), Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf (ö. 235/849-50), Külsûm b. Amr el-Attâbî (ö. 220/835), Muammer b. Abbâd (ö. 215/830) ve Ahmed b. Ebî Duâd (ö. 240/854) bunların başında gelir. Câhız her ne kadar atomculuk fikrini savunan Ebü'l-Hüzeyl ve takipçileri karşısında doğa/tabiat ilkesini öne çıkaran Nazzâm, Bişr, Sümâme ve Muammer b. Abbâd gibi isimlerle aynı çizgiyi takip etse de¹⁶ mezhebe aidiyetinin tenkit açısından getirdiği dolaylı doğal bazı sonuçları olmuştur. Bunların ilki akıl ile ilgilidir. Akla verilen önem ve meselelerin makul bir biçimde izah edilmeye çalışılması ve bunun beraberinde getirdiği gerek mezhep içi gerek mezhep harici tartışmalar, hatta başka din mensuplarının İslam'a ve Kur'an'a yönelttikleri tenkitleri bu yolla savuşturma çabaları Câhız'a eleştirel bir bakış açısı kazandırmıştır. Bu sebeple, Tâhâ Hüseyin'in (ö. 1973) isabetle kaydettiği üzere, Câhız'ın edebî tenkit meselelerine yaklaşımı ve bu bağlamda yer verdiği konular muasırı İbn Sellâm el-Cumahî (ö. 231/846) gibi edebiyatçılarla mukayese edildiğinde oldukça farklılaşmaktadır.¹⁷

Câhız'ın Mu'tezilî olmasının tenkit düşüncesi açısından doğrudan doğurduğu birçok sonuç mevcuttur. İ'câz meselesi belki de bunların en önemlisidir. Hz. Peygamber'in nübüvvetini, dolayısıyla getirdiği kitabı inkâr edenlere karşı mücadeleye girişen Nazzâm gibi Mu'tezile

¹⁵ Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Câhız, *Kitâbü'l-Hayevân*, thk. Abdüsselam Muhammed Hârûn (Beyrut: Mektebetu ve Matba'atu Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1965), 4/206, 288-289.

¹⁶ Yunus Cengiz, *Doğa ve Öznellik: Câhız'ın Ahlak Düşüncesi* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2015), 39-48.

¹⁷ Tâhâ Hüseyin, *el-Beyânü'l-Arabî mine'l-Câhız ilâ Abdilkâhir (Nakdû'n-nesr içinde)* (Kahire: Dârü'l-Küttübî'l-Mısriyye, 1933), 9-11.

kelamcılarını bazı teoriler ortaya atmışlardır. İ'câzın sarfe veçhinde olduğunu savunan hocası Nazzâm'a karşı Câhız, i'câzı Kur'ân'ın nazım ve telifine bağlayarak dikkatleri bizzat metnin kendisine çekmiştir. Bu durum doğal olarak Câhız'ın bir sözü diğerinden üstün kılan kriterlerle daha fazla ilgilenmesine ve bu yönde tahliller yapmasına zemin hazırlamıştır. İlaveten Mu'tezile kelamcılarını bir yönüyle mezhep davetçisi ve savunucuları olmaları sebebiyle güzel hitap ile hitabet ve bunun neticesi olan ikna onlar için son derece önemlidir. Câhız, bunun farkında olan Vâsıl b. Atâ'nın (ö. 131/748) dilini ve beyânını geliştirmek için büyük bir çaba gösterdiğinden uzunca bahseder.¹⁸ Yine başta Nazzâm¹⁹ olmak üzere Sümâme²⁰ ve Bişr gibi isimlerin belâgat ve hitabet konusundaki yetkinliklerine sık sık atıf yapar. Mu'tezile kelamcılarını yabancı kültürden istifade edip ondan etkilenmelerine karşın Arap şiirini hem bilgi kaynağı hem de bilgiyi ifade etme vesilesi olarak gördüklerinden dolayı Arap şiiriyle yakından ilgilenmişlerdir.²¹ Bu açıdan Mu'tezile ile aynı zemini paylaşan Câhız Mu'tezilî kelamcılarının genel anlamda şiir rivayet ettiklerini ancak Bişr b. Mu'temir'in bu hususta tümünü geçtiğini zikreder.²² Bişr'in çok iyi bir şair olduğunu belirten²³ Câhız *el-Hayevân* eserinde hayvanları anlatan beyitlerini aktararak uzunca tahlil eder.²⁴ Ayrıca Câhız, Kur'ân ve sünnet tevilini doğru bir şekilde yapabilmek için Arap dilini, edebiyatını ve şiirini çok iyi bilmek gerektiğini belirtir.²⁵

Mu'tezile'nin belâgat, hitabet, şiir ve tenkide olan mezkûr ilgisi konuyla ilgili birçok malzemenin ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır. Bişr gibi simaların 40 bin beyte varan kasidelerinden söz edilmekle beraber²⁶ Câhız'ın bizzat kendisi onların belâgata dair birçok teorik mülâhazasını kaydetmiştir. O, Amr b. Ubeyd (ö. 144/761)²⁷ ve Attâbî'nin²⁸ belâgat tariflerine ve Sümâme'nin bu yöndeki bazı izahlarına²⁹ yer vermiştir. Ancak Câhız'ın genel anlamda tenkit ve belâgat, özelde de lafız ve mana konusuna yaklaşımını etkileyen en önemli isim, mevcut verilere göre, Bişr'dir. Câhız *el-Beyân*'da Bişr'in kaleme aldığı, belâgate dair uzun sayılabilecek, sahifesine yer verir.³⁰ Sahifede garip/yabancı kelimelerden ve bunun sebep

¹⁸ Ebu Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Câhız, *el-Beyân ve't-tebyîn*, thk. Abdüsselam Muhammed Hârûn (Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1998), 1/14-15.

¹⁹ el-Câhız, *el-Hayevân*, 3/471.

²⁰ el-Câhız, *el-Beyân ve't-tebyîn*, 1/111-112.

²¹ Abbâs, *Târîhü'n-nakdi'l-edebî*, 68, 94-95.

²² el-Câhız, *el-Hayevân*, 6/405.

²³ Ebu Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Câhız, *Kitâbü'l-Bursân ve'l-'urcân ve'l-'umyân ve'l-hûlân*, thk. Abdüsselam Muhammed Hârûn (Beyrut: Dârü'l-Cil, 1990), 139.

²⁴ el-Câhız, *el-Hayevân*, 6/283-425.

²⁵ el-Câhız, *el-Hayevân*, 1/153-154.

²⁶ Ahmed b. Yahya İbnü'l-Murtezâ, *Tabakâtü'l-Mutezile* (Beyrut: el-Matba'atü'l-Katolikiyye, 1961), 52-53.

²⁷ el-Câhız, *el-Beyân ve't-tebyîn*, 1/114.

²⁸ el-Câhız, *el-Beyân ve't-tebyîn*, 1/113.

²⁹ el-Câhız, *el-Beyân ve't-tebyîn*, 1/105-107.

³⁰ el-Câhız, *el-Beyân ve't-tebyîn*, 1/135-138.

olacağı ta'kidden/kapalılıktan uzak durma, lafız ve mana uyumunu göz önünde bulundurma, makama ve hâle uygun söz söyleme gibi önemli vurgular yer almaktadır. Örneğin sahifede “Her kim asil bir manayı dile getirmek isterse onun için asil lafız arasın. Zira yüce mananın hakkı yüce lafızdır.”³¹ ve “Lafzının akıcı-tatlı ve ihtişamlı-kolay olmasına ve mananın zâhir-açık ve yakın-bilindik olmasına özen göster.”³² gibi lafız ve mana uyumuna dikkat çeken ve Câhız’ın da benimsediği temel ilkelere gönderme yapılır. Ayrıca Bîşr Câhız’ın, Galenci tıp anlayışından da istifade ederek beyan konusundaki yetkinliğin temel ilkesi olarak ortaya koyduğu, doğa düşüncesine de bu bağlamda atıf yapar. Belîğ söz söyleyebilmek için kişinin bu konuda bir doğaya sahip olması gerektiği fikrini kabul edip geliştiren Câhız, meselenin tenkitteki sonuçlarını da takip ederek bu yönde önemli tahliller yapmıştır.

2.2. Dil ve Edebiyat Alimleri

Câhız, Basra ve Bağdat’ta dönemin Arap dili ve edebiyatında önde gelen birçok simasıyla görüşmüş, fikirlerini öğrenmiş ve bazılarına da talebelik yapmıştır. Bu alimlerden Arap dili, nahiv, hitabet, şiir, belâgat ve tenkide dair çokça nakiller yapmış ve gerekli gördüğünde de onları eleştirmiştir. Buna göre Câhız; Ebu Ubeyde Ma‘mer b. Müsennâ (ö. 209/824), Kutrub Muhammed b. el-Müstenîr (ö. 210/825),³³ Ebu Amr eş-Şeybânî (ö. 213/828), Ebu Zeyd el-Ensârî (ö. 215/830),³⁴ Ebü'l-Hasen Ahfeş el-Evsat (ö. 215/830),³⁵ Asmaî (ö. 216/831) ve İbn Sellâm el-Cumahî³⁶ gibi dil, nahiv ve edebiyat alimleriyle bizzat görüşmüştür. Yine Halef el-Ahmer (ö. 180/796)³⁷ ve Yûnus b. Habîb’ten (ö. 182/798)³⁸ birçok nakilde bulunan Câhız, Ebu Amr b. Alâ’nın (ö. 154/771) dil ve edebiyat birikimini de iki hocası Asmaî ve Ebu Ubeyde yoluyla tevarüs etmiştir. Câhız dil ve nahiv alimlerinin Arap dilinin belirli bir bölgede ve zamanda tekâmüle erdiği ve bu sebeple bunlar haricindekilerden dil malzemesinin alınmaması gerektiği görüşüne katılır. Ona göre de şehirde diğer milletlerle beraber yaşamak dili bozar ve beyânı azaltır. Yine sarf açısından hatalı, i‘râb bakımından yanlış veya dilin genel istimaline aykırı kullanımları “lahn” olarak niteleyip belâgata mugayir görmüştür.³⁹

Câhız, İbn Sellâm el-Cumahî ile görüşüp ona bazı atıflar yapmasına rağmen tenkitle ilgili görüşlerine yer vermemiştir. Bu ise onun, Cumahî’nin *Tabakâtu fuhûli’s-şu‘arâ* adlı eserini

³¹ el-Câhız, *el-Beyân ve’t-tebyîn*, 1/136.

³² el-Câhız, *el-Beyân ve’t-tebyîn*, 1/136.

³³ el-Câhız, *el-Beyân ve’t-tebyîn*, 1/250; 2/330.

³⁴ el-Câhız, *el-Beyân ve’t-tebyîn*, 2/221.

³⁵ el-Câhız, *el-Hayevân*, 1/91-92.

³⁶ el-Câhız, *el-Beyân ve’t-tebyîn*, 1/39, 58-59.

³⁷ el-Câhız, *el-Beyân ve’t-tebyîn*, 4/23-24.

³⁸ el-Câhız, *el-Beyân ve’t-tebyîn*, 1/368-369; 3/109.

³⁹ el-Câhız, *el-Beyân ve’t-tebyîn*, 1/162-163.

görmediği veya önemsemediği anlamına gelir. Câhız'ın eseri bilmemesi veya genel anlamda Cumahî'nin görüşlerini bilmeme ihtimali düşük olduğu için ikinci ihtimal daha güçlü görünmektedir. Câhız'ın şiir, hitabet ve tenkide dair görüşlerini etkileyen en önemli isimler Asmaî, Ebu Ubeyde ve ikisinin hocası Ebu Amr b. Alâ'dır. Câhız, Ebu Amr'ın garibi, Arapça'yı, Kur'ân'ı, şiiri ve eyyâmü'l-Arab'ı herkesten daha çok bildiğini aktarır.⁴⁰ Asmaî'nin Ebu Amr'dan yaptığı bazı nakillerde ise onun Cerîr (ö. 110/728 [?]) ve Ferezdak (ö. 114/732) gibi İslâmî dönem şiirlerini beğenmekle birlikte onları rivayet etmediğini ve onlarla istişhâtta bulunmadığını kaydeder.⁴¹ “Bu izah, Asmaî'nin; ‘Belîğ, taşı gedğine koyan ve seni müfessirden müstağni kılan kimsedir.’ ifadesinin yorumudur.”⁴² gibi Asmaî'nin belâgatle ilgili tahlillerine yer veren Câhız, doğallık gerekçesine binaen Nâbiga el-Cadi'yi (ö. 65/685 [?]) üstün kabul ederken yapaylıktan dolayı Hutay'e'yi (ö. 59/678 [?]) de “şiirinin kölesi” gördüğünü belirtir ve bu türden tenkide dair pek çok mülâhazasını kaydeder.⁴³ Benzer biçimde Ebu Ubeyde'nin de şiir, hitabet ve tenkitle ilgili pek çok görüşüne yer verir.⁴⁴

Câhız'ın bahsi edilen dil ve edebiyat alimlerinden istifadesi ve aktarımları, pasif nakil temelli değildir. Tâhâ Hüseyin'in bu aktarımlarda Câhız'ın özgün şahsiyetinin ortaya çıkmadığı iddiasına⁴⁵ katılmak mümkün değildir. Zira Câhız tevarüs ettiği edebiyat ve tenkit birikimini eleştiri süzgecinden geçirmiş ve meselelere kendi özgün bakış açısını yansıtmaktan çekinmemiştir. Sözelimi Câhız; Asmaî, Ebu Ubeyde ve Ebu Amr eş-Şeybânî gibi dil-nahiv alimi ve şiir ile ahbâr ravilerini söz tenkidi konusunda yetersiz bulduğunu açıkça belirtmiştir. Câhız nahivcilerin şiire sadece i'râb temelli yaklaştıklarını, şiir ravilerinin garip kelime ihtiva eden veya mana bakımından çözümlenmesi zor şiirlere yöneldiklerini ve ahbâr ravilerinin de şâhid ve mesel barındıran şiirlerin peşinde koştuklarını belirtir. Bu yüzden kaliteli ve üstün şiirin cevherine tam anlamıyla vakıf olamadıklarını savunur. Buna binaen delilerin ve hırsız bedevilerin şiirleri, bedevilerin gazelleri, bedevi kadınların kısa recezleri ve Yahudilerin şiirleri gibi şiirleri rivayet etmediklerini vurgular. Hatta uzun bir süre Asmaî ve Ebu Ubeyde gibi isimlerin ve Bağdat ravilerinin meclisinde kalmasına rağmen gazel temalı bir şiire yönelip onu okuyan kimseyi görmediğini aktarır. Bu bağlamda Ebu Amr eş-Şeybânî'nin beğendiği ve hıfz etmek için kayıt altına aldığı bazı beyitlerle ilgili Câhız “Bu şairlerin çocuklarının bile asla güzel şiir söyleyeceğini zannetmiyorum.” diyerek onu tenkit etmiştir. Ona göre Ebu Amr'ın

⁴⁰ el-Câhız, *el-Beyân ve't-tebyîn*, 1/320-321.

⁴¹ el-Câhız, *el-Beyân ve't-tebyîn*, 1/321.

⁴² el-Câhız, *el-Beyân ve't-tebyîn*, 1/106.

⁴³ el-Câhız, *el-Beyân ve't-tebyîn*, 1/204-206.

⁴⁴ el-Câhız, *el-Beyân ve't-tebyîn*, 1/308, 347; 4/83.

⁴⁵ Hüseyin, *el-Beyânü'l-Arabî mine'l-Câhız ilâ Abdilkâhir*, 7-8.

yanılgısı, “nesc”, “tasvîr” ve “sebk” gibi nazım ve telife işaret eden kavramların dikkate alınması gereken şiirde, tek unsur manayı dikkate alarak hüküm vermesidir. Benzer yanı sıra Ebu Ubeyde hatta ondan daha üstün görülen alimler de düşmüştür. Ancak o, bu alimlere saygısından dolayı meselenin ayrıntılarına çok girmeyeceğini ifade eder.⁴⁶ Yine Câhız, hocası Asmaî'nin hocası Ebu Amr b. Alâ'nın ve genel anlamda bu dönem dil-edebiyat alimlerinin kadîm şairleri mutlak anlamda muhdes şairlerden üstün gördüğü fikrine açık biçimde karşı çıkmış ve zaman ile şahıstan ziyade kaliteyi esas almanın önemine dikkat çekmiştir.⁴⁷ Sonuç olarak Câhız Arap dili ve edebiyatına dair birikimini oldukça sağlam kaynaklardan almış ancak kendine has karakteriyle meselelere farklı yaklaşmayı, kritik etmeyi ihmal etmemiş ve edebî tenkitte hususi bir yer edinmeyi başarmıştır.

2.3. Grek, Roma ve Doğu Filozof ile Edebiyatçıları

Câhız özellikle uzun süre ikamet ettiği Bağdat'ta yönetime ve saray çevresine yakın olmanın etkisiyle de hem doğrudan mütercimlerle ve tercüme ettikleri eserlerle temas kurmuş hem ilmî ve kültürel temaslar için Bağdat'a gelen kadim medeniyet birikimine sahip alimlerle bizzat görüşme fırsatı elde etmiştir. İlâveten çoğunluğu Farslardan oluşan kâtip sınıfı gibi devlet kademelerindeki kişilerle de iletişim kurmuştur. Bunlar arasında Grek, Roma, Hint ve Fars kültürünü bilen ve savunan, İslâm'ı ve Kur'ân'ı dolayısıyla da Arap medeniyet birikimini hem genel anlamda hem de edebî açıdan eleştiren birçok kişi de mevcuttu. Câhız'ın hem kişisel karakterindeki bilme ve anlama merakı,⁴⁸ kelamcı ve Mu'tezilî kimliğinin kendisine yüklediğini düşündüğü aklî ilkeler ışığında İslâm'ı savunma görevi ve yine Arap-İslâm aidiyetinden-inancından dolayı Kur'ân ve Arap birikimini temsil eden şiir ile hitabeti savunma gayreti mezkûr tüm yabancı kültürlerle ve iddialarıyla ilgilenmesini gerektirmiştir. Câhız'ın Arap-İslâm karşıtlığını ifade etmek için bazen Şuûbiyye diye isimlendirdiği bu medeniyetler beyân ve belâgat konusunda da Araplardan önde olduklarını savunmuşlardır. Onlar, belâgat sanatında yükselmeyi ve dilde derinleşmeyi arzu edenleri, yine akla, edebe, yüce manalar ve güzel lafızlara ihtiyacı olanları kendi birikimlerine yönlendirmişlerdir. Farslar risaleleri, hutbeleri, lafızları ve manalarını; Yunanlılar risâleleri, hutbeleri, hikmetleri ve mantık

⁴⁶ el-Câhız, *el-Beyân ve't-tebyîn*, 4/23-24.

⁴⁷ el-Câhız, *el-Hayevân*, 3/130.

⁴⁸ Örneğin Câhız deve kuşunu anlattığı bir bağlamda nefis konusunun oldukça zor/karmaşık olduğunu ve konuyla ilgili ciltlerce kitap okuduğunu belirttikten sonra kelamcılarının her şeyi bilmek istediklerini ancak Allah'ın bunu onlara nasip etmediğini vurgular. Bk. el-Câhız, *el-Hayevân*, 4/319-320.

kitaplarını; Hintliler de hikmet ve esrarı, öğütleri ve kitaplarını öne çıkararak Araplara meydan okumuşlardır.⁴⁹

Câhız'ın mevzubahis ilgisini sadece eleştiri ve savunma tepkisine hasretmek elbette doğru değildir. O, medeniyetler arasındaki bilgi aktarımını, insanlığın gelişimi için, zorunlu doğal bir süreç olarak telakki etmektedir.⁵⁰ İşte bu sebeple onun eserlerinde bahsi geçen medeniyetlerin belâgî ve edebî birikimlerine dair birçok mülâhaza mevcuttur. Bu ilgisini *el-Beyân* eserinin henüz başında izhâr eden Câhız, Arapların belâgat tarifleri ve telakkilerine geçmeden önce diğer milletlere atfedilen belâgat tariflerine yer verir.⁵¹ Fârisî asıllı olana göre belâgat “Faslı, vasıldan ayırabilme bilgisidir.”, Yunanlıya göre “[Kelamın] kısımlarını tashih edip kelamı doğru seçebilmektir.”, Romalıya göre “Hazırlıksız konuşma esnasında güzel doğaçlama ve uzun konuşmak gerektiğinde tükenmemektir.”, Hintliye göre ise “Delâletin açıklığı, fırsatın değerlendirilmesi ve işaretin güzelliğidir.” Meseleyi biraz daha detaylandırarak Câhız'ın hangi millettten ne tür istifadelerde bulunduğu yakından bakmak yerinde olacaktır.

Câhız dil, belâgat ve tenkit konusunda **Hintlilere**⁵² pek çok atıf yapar. Dil organının hacim bakımından büyük olmasının harf mahreçlerini iyi çıkarma konusunda daha elverişli olduğu görüşünü onlarla da destekler. Onlara göre şayet filin dili ters/maklûb olmasaydı bilindik kesintili harfleri çıkarabilen birçok kuştan bu konuda önde olurdu.⁵³ Yine Hintliler marifet, gereksinim ve havâtırın çokluğu ile dilin genişlemesi, telif suretlerinin farklılaşması ve seslerin yumuşaklık-sertlik ile uzunluk-kısalık bakımından değişmesi arasında irtibat kurmuşlardır. Bu sebeple marifeti az ve ihtiyacı beşi geçmeyen kedinin buna işaret eden ses türleri/mahreçleri de aynı oranda olmuştur.⁵⁴ Câhız her ne kadar belâgat ve hitabet bakımından onları Araplarla mukayese ettiği bağlamda bu yöndeki birikimlerinin, sıhhati ve müellifleri bilinmeyen kitaplara dayandığını, bu yüzden de onlarda hitabetin olmadığını söylese de⁵⁵ başka eserlerinde onlara ait birçok şiirin ve uzun hutbelerin olduğunu; edep, felsefe ve tıp birikimlerinin olduğunu ve Kelile ve Dimne'nin de onlardan alındığını belirtir.⁵⁶

⁴⁹ el-Câhız, *el-Beyân ve't-tebyîn*, 3/14.

⁵⁰ el-Câhız, *el-Hayevân*, 1/47, 75, 80.

⁵¹ el-Câhız, *el-Beyân ve't-tebyîn*, 1/88.

⁵² Arap-Hint edebiyatı ve belâgatının etkileşimi konusunda bazı yaklaşımlar için bk. Tâhâ Hüseyin vd., *et-Tevcihü'l-edebî* (Beyrut: Âlemü'l-Edeb, 2016), 235; Ahmed Emîn, *Duha'l-İslâm* (Kahire: Müessesetu Hindâvî, 2012), 214-231.

⁵³ el-Câhız, *el-Beyân ve't-tebyîn*, 1/63-64.

⁵⁴ el-Câhız, *el-Hayevân*, 4/21-22.

⁵⁵ el-Câhız, *el-Beyân ve't-tebyîn*, 3/27.

⁵⁶ Ebu Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Câhız, *Resâilü'l-Câhız: Fahrü's-sûdân ale'l-bidân*, thk. Abdüsselam Muhammed Hârûn (Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1964), 1/223-224.

Câhız, Abbasi veziri Yahyâ b. Hâlid el-Bermekî'nin (ö. 190/805) Bağdat'a davet ettiği tabiplerden olan Hintli Behle'den⁵⁷ onların tenkit ve belâgat anlayışına dair önemli bir belge niteliği taşıyan sahifeyi aktarır. Bu sahifede başta lafız ile mananın niteliği ve ikisi arasındaki uyuma riayet, makama ve hâle uygun söz söylemenin önemi ve hatibin soğukkanlı olması ve azalarına hâkim olabilmesi gibi pek çok hususa atıf yapılır. Örneğin lafızları iyi seçme ve parlak/etkili olmasına özen göstermeye vurgu yapıldığı gibi lafızların aşırı derecede tehzîb edilmemesi, elekten geçirilmemesi ve azaltılmaması gerektiği belirtilir. Çünkü bu türden lafızları ve sözleri ancak hakîm, bilgin filozoflar ve mantık sanatına hâkim olan ve sözdeki fazlalıkları atmaya alışan kimseler anlar. Aynı sebepten dolayı sahifede manaların da aşırı biçimde dakik hale getirilmemesi gerektiği vurgulanır. "İsmin manayla birebir uyuşması ve halin manaya uyumlu olması, ismin ondan ne fazla ne eksik olması, manayı sınırlamaması, müşterek ve kapalı hale getirmemesi mana bilgisinin gereklerindendir." gibi ifadeler ise lafız ve mana arasında gözetilmesi gereken uyuma işaret eder. Sahifede ayrıca cariyeye sahibi ve cariyeye yapılacak konuşmanın farklı olması gerektiği gibi hükümdarlara da halka hitap edilecek sözle hitap edilemeyeceği, mütekellimin her tabakaya uygun sözlerle konuşabilecek kabiliyette olması gerektiği vurgusuyla sözün hâle ve makama uygunluğundan da bahsedilir. Çünkü onlara göre temel mesele her gruba gücünün yettiği ölçüde sözü kavratmak ve sahip oldukları konumu dikkate alarak konuşmaktır.⁵⁸ Câhız'ın Hint ehlinde yaptığı başka alıntılara bakıldığında onların konuşma zamanını, yerini ve üslubunu iyi bilmeye özellikle vurgu yaptıkları görülür. Örneğin eğer açık-seçik konuşmak gerekiyorsa kinayeyi bırakıp ona yönelmek gerektiği belirtilir.⁵⁹ Câhız'ın sahifede mezkûr hususların neredeyse tümünü alıp kendi tenkit düşüncesine dahil ettiği söylenebilir.

Câhız'ın edebiyat ve tenkit düşüncesini inşa ederken istifade ettiği bir diğer yabancı-doğu kaynağı **Fars** birikimidir. Fars kültürü ve edebiyatı Farsçadan Arapçaya yapılan tercümelerle veya Fars asıllı olduğu halde Arapçayı çok iyi öğrenen ve duygu ile düşüncelerini Arapça konuşarak veya yazarak aktaran kimseler üzerinden Arap belâgatına tesir etmiştir. Bermekî, Tâhirî ve Nevbaht gibi güçlü aileler veya Abdülhamîd el-Kâtib (ö. 132/750),⁶⁰ Abdullah b. el-

⁵⁷ Hârûnürreşîd (ö. 193/809) döneminde Irak'ta yaşayan önemli Hint tabiplerden biri Sâlih b. Behle el-Hindî'nin saraya oldukça yakın bir isim olduğu anlaşılmaktadır. Hârûnürreşîd ile uzun sohbetlerde bulunduğu rivayet edilen Behle'nin ölüm tarihi ve yeri hakkında bilgi verilmemiştir. Bk. Ebü'l-Abbâs Muvaffakuddîn Ahmed b. el-Kâsım b. Halîfe b. Yûnus es-Sa'dî el-Hazrecî İbn Ebu Usaybia, *'Uyûnü'l-enbâ fî tabakâti'l-etibbâ*, thk. Nizar Rıza (Beyrut: Dâru Mektebeti'l-Hayat, ts.), 375-377.

⁵⁸ el-Câhız, *el-Beyân ve't-tebyîn*, 1/92-93.

⁵⁹ el-Câhız, *el-Beyân ve't-tebyîn*, 1/88-89.

⁶⁰ İran veya Ârâmî asıllı olup Abdülhamîd el-Ekber olarak da bilinir. Emevî Halifesi Hişâm b. Abdülmelik'e kâtiplik yapan Abdülhamîd, klasik Arap risâle üslubunda büyük tasarruflarda bulunarak yazı üslubunu etkilemiştir.

Mukaffa' (ö. 142/759) ve Sehl b. Hârûn (ö. 215/830)⁶¹ gibi önemli edip ve mütercimler bu etkinin somut tezahürleridir.⁶² Abbasiler döneminde devlet kademelerinde de oldukça etkin olan Farslar, birçok konuda olduğu gibi, belâgat konusunda da Araplarla doğrudan veya dolaylı mücadeleye girişmişlerdir. Câhız *el-Beyân* ve *Kitâbu Zemmi ahlâki'l-küttâb* gibi eserlerinde doğrudan bu birikimle yüzleşmiştir. *el-Beyân*'da Arapların belâgat, hitabet ve şiir konusunda Farslardan üstün olduğunu savunmuştur.⁶³ Fars ve Rumların şiir olarak isimlendirdikleri ile Arapların şiirleri arasında birçok fark olduğunu belirten Câhız sözgelimi onların ölçülü-nağmeli vezinlere ulaşmak adına lafızları zorladıklarını, evirip-çevirdiklerini iddia etmiştir.⁶⁴ Benzer şekilde Farslarda hitabet ve hatiplerin olduğunu kabul etmekle birlikte manalarının doğaçlamadan ziyade tefekküre dayandığını, irticalden ziyade büyük bir çaba ve zorlamanın ürünü olduğunu ortaya atmıştır.⁶⁵ Mezkûr ikinci eserde ise Kur'ân'ın nazmına ve telifine eleştiriler yönelten kâtip sınıfını sert bir dille tenkit eder. Bu kâtipler sadece Büzürgmihr'in emsalleri, Erdeşîr'in (ö. 242) ahdi,⁶⁶ Abdülhamîd'in risaleleri, İbnü'l-Mukaffa'nın edeb mecmuası Kelile ve Dimne'yi ve Mazdek'in kitabını⁶⁷ kaynak kabul edip Arap edebî birikimini küçümsemeye çalışmışlardır.⁶⁸

Câhız her ne kadar Arap beyân ve belâgatini Fars beyânından üstün görse de onların bu yöndeki birikiminden istifade etmeyi ihmal etmemiştir. Hatta kâtipleri mevzubahis tavrılarından dolayı eleştirse de belâgat konusunda ve güzel lafızlar ile iyi manaları bilme konusunda onları övmekten çekinmemiştir.⁶⁹ O, bu birikimi çoğunlukla Abdülhamîd el-Ekber,

Ermenice ve Farsça da bildiği gibi Sasani ve eski Yunan kültürüne de aşina biriydi. Ali Şakir Ergin, "Abdülhamîd el-Kâtib", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 1/225.

⁶¹ İran asıllı şair, mütercim ve edebiyatçı olan Sehl, İbnü'l-Mukaffa' ile birlikte, eski Fars edebiyatını devam ettiren ve Arap edebiyatını önemli ölçüde etkileyen bir isimdir. Vezir Yahyâ b. Hâlid el-Bermekî tarafından devletin önemli kademelerine getirilen Sehl'e birçok eser atfedilmektedir. *Kelile ve Dimne* formatına benzeyen *Kitâbü'n-Nemir ve's-sa'leb* eseri Arap edebiyatı için önemli sayılır. Mehmet Azimli, "Sehl b. Hârûn", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 36/319-320.

⁶² Detaylı bilgi için bk. Abdülvehhâb Azzâm, *es-Silât beyne'l-Arab ve'l-Furs ve âdâbuhumâ fi'l-câhiliyyeti ve'l-İslâm* (Kahire: Müessesetu Hindâvî, 2013), 46-48; Hüseyin vd., *et-Tevcihü'l-edebî*, 225-227; Emîn, *Duha'l-İslâm*, 125-135; Hafâcî, *Ebu Osmân el-Câhız*, 107-110.

⁶³ el-Câhız, *el-Beyân ve't-tebyîn*, 3/27-30.

⁶⁴ el-Câhız, *el-Beyân ve't-tebyîn*, 1/384-385.

⁶⁵ el-Câhız, *el-Beyân ve't-tebyîn*, 3/28-29.

⁶⁶ Sâsânî Devleti'nin kurucusu ve hükümdarıdır. *Kârnâme-i Erdeşîr-i Bâbekân* adıyla onun için telif edilen mensûr destan günümüze kadar ulaşmıştır. Câhız "Erdeşîr ahdi" derken büyük ihtimalle milli duygularla dolu bu destana atıf yapmaktadır. Tahsin Yazıcı, "Erdeşîr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 11/284-285.

⁶⁷ İranlı Mezdak b. Bâmdâd, Mazdekiyye ve Mazdek olarak bilinen dinin kurucusudur. Câhız'ın bahsini ettiği eserin asıl adı *Mezdeknâme* olup İbnü'l-Mukaffa' tarafından *Kitâbü Mezdak* şeklinde Arapça'ya tercüme edilmiştir. Kenan Has, "Mezdekiyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29/523-524.

⁶⁸ Ebu Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Câhız, *Resâilü'l-Câhız: Kitâbu Zemmi ahlâki'l-küttâb*, thk. Abdüsselam Muhammed Hârûn (Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1964), 2/191-192.

⁶⁹ el-Câhız, *el-Beyân ve't-tebyîn*, 4/23-24.

İbnü'l-Mukaffa' ve muasırı Sehl b. Hârûn üzerinden almıştır. Câhız ilk iki ismin özellikle kalem ve dil belâğati konusunda oldukça üstün bir konumda olduğunu belirtir.⁷⁰ Tercüme belâğatinde de yetkin olduğunu düşündüğü⁷¹ İbnü'l-Mukaffa'dan belâgat ve tenkit adına birçok malzeme aktarır. Örneğin Câhız belâğatin ne'liğine dair İbnü'l-Mukaffa'nın yaptığı izaha uzunca yer verir.⁷² Bu izahları İbnü'l-Mukaffa'dan alıp Câhız'a aktaran kişi "Belâgatı hiç kimse onun gibi tefsir etmemiştir." kaydını da ekler. Bu açıklamalarda belâğatin kapsamının oldukça geniş tutulduğu görülür. Susma, dinleme, işaret, hüccet getirme ve cevap verme gibi hususlar da belâgate dahil edilmiştir. Belâğatin şiir, seci, hitabet ve risâleleri de içine aldığı belirtildikten sonra özellikle makam ve hâl fikrine de vurgulu biçimde atıf yapılır. Her ne kadar genel anlamda belâgatta îcâzın asıl olduğu belirtilse de bunun makama göre değişeceği belirtilir. Örneğin devlet ricali önündeki hutbelerde ve aşiretlerin arasını bulmak için yapılan hitaplarda uzun konuşmak gerekir. Yine bu bağlamda nikah hutbesinde kız isteyen tarafın uzun, cevap veren tarafın ise kısa konuşmasının uygun olduğu vurgulanır. Makam gereğince uzun konuşmak gerektiğini bildiren İbnü'l-Mukaffa'a birisi "Ya uzun konuşma gerektirdiğini söylediğin yerde dinleyen kişi bundan sıkılırsa?" sorusunu yöneltince şöyle cevap verir: "Her makama hakkını verdiğinde, o makamın gerektirdiği siyaseti yerine getirdiğinde ve söz hukukunu bilenleri razı ettiğinde artık hasetçi ve düşmanın rızasını önemseme." Câhız'ın mezkûr hususlara herhangi bir itirazını bilmiyoruz, aksine makam fikrinde olduğu üzere, benzer noktalara dikkat çektiği malumdur.

Câhız uzun ve kısa risaleler, unutulmaz büyük kitaplar ve müdevven güzel tercüme-i hallerin sahibi kâtip, şair ve hatip olarak aktardığı Sehl b. Hârûn'dan⁷³ belâgat ve tenkit adına birçok malzeme aktarmıştır. "Akıl, ruhun öncüsü; ilim de aklın öncüsüdür. Beyân ise ilmin tercümanıdır."⁷⁴, "Şayet zenci kimse harfleri sağlıklı telaffuz ve beyân aletinin kemali için ön dişlerine olan şiddetli ihtiyacı bilseydi onları çekmezdi."⁷⁵ ve "Belîğ dil ve güzel şiir neredeyse tek kişide aynı anda görülmez. Bundan da zoru şiir ve kalem belâğatinin bir araya gelmesidir."⁷⁶ gibi önemli ifade ve tahlilleri olan Sehl, tenkide dair değerlendirmeler de yapmıştır. Örneğin "Müminlerin emiri Me'mûn'dan daha iyi konuşanı görmedim."⁷⁷ diyen Sehl yine Me'mûn'u

⁷⁰ el-Câhız, *el-Beyân ve't-tebyîn*, 1/208.

⁷¹ Ebu Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Câhız, *Resâilü'l-Câhız: Kitâbü'l-Mu'allimîn*, thk. Abdüsselam Muhammed Hârûn (Beyrut: Dârü'l-Cîl, 1991), 3/44.

⁷² el-Câhız, *el-Beyân ve't-tebyîn*, 1/115-117.

⁷³ el-Câhız, *el-Beyân ve't-tebyîn*, 1/52.

⁷⁴ el-Câhız, *el-Beyân ve't-tebyîn*, 1/77.

⁷⁵ el-Câhız, *el-Beyân ve't-tebyîn*, 1/58.

⁷⁶ el-Câhız, *el-Beyân ve't-tebyîn*, 1/243.

⁷⁷ el-Câhız, *el-Beyân ve't-tebyîn*, 1/115.

belâgat, halavet, güzel ve anlaşılır konuşma bakımından çokça övmüştür.⁷⁸ Aynı şekilde “Belâgatin siyaseti belâgatten daha zordur.”⁷⁹ ve “Her makama yaraşır bir söz vardır.”⁸⁰ gibi ifadeleriyle de makama uygun söz söylemenin önemine atıf yapmıştır. Neticede Câhız’ın tenkit, belâgat ve lafız ile mana konusundaki görüşlerinin şekillenmesinde Fars kültürünün de etkisinden söz edilebilir.

Câhız eserlerinde Hipokrat (m.ö. 460 [?]-375 [?]),⁸¹ Öklid (m.ö. III. yüzyıl),⁸² Platon (m.ö. 427-347), Aristoteles (m.ö. 384-322), Demokritos (m.ö. 370), Batlamyus (ö. 168 [?])⁸³ ve Galen (ö. 200 [?])⁸⁴ gibi **Grek ve Roma**’nın önde gelen filozof ve edebiyatçılarına atıflar yapmıştır. Bunlar arasında en fazla Aristoteles ve Galen’e atıflar yapsa da bahsi edilen düşünörlere işarete bulunması onun Antik çağ felsefesine, bilimine, mantığına, tıbbına, ahlakına ve düşüncesine ilgi duyduğunu göstermesi bakımından kayda değerdir. Bahsi edildiğı üzere Câhız’ın tercüme hareketinin oldukça hızlandığı bir dönemde Bağdat’ta bulunması ve mütercimleri yakından tanınması, hatta tercümeleriyle ilgili değerlendirmeler yapması⁸⁵ Yunan birikimini doğrudan veya dolaylı bir biçimde tanınmasına zemin hazırlamıştır. Tabip olmamasına karşın tıbbı oldukça ilgi duyan Câhız, Galen’in tıp ve ahlakla ilgili kitaplarından istifade etmiş ve doğa ile mizaç düşüncesinden önemli ölçüde etkilenmiştir.⁸⁶ Mu‘tezile’nin tabiat konusundaki birikimini de bilen Câhız, Galen’in doğa düşüncesinden istifadeyle de bilgi, ahlâk, varlık ve beyân konusunda kendine has birçok tahlil yapmıştır. Çalışmanın ilk bölümünde Câhız’ın doğa ve beyân arasında kurduğu irtibatın ve bunun edebî tenkitteki sonuçlarının detaylarına ineceğimiz için burada şu önemli hususu belirtmekle iktifa edilebilir: Câhız’ın beyân ve belâgat konusundaki yetkinlik için güçlü bir biçimde doğa ilkesini vaz’ etmesi *tab*’-*tabî*’*a-matbû*’, *bedîhe*, *irticâl* ve *iktidâb* gibi doğa, doğallık veya doğaçlamaya işaret eden kavramları överken *san*’*a-tasannu*’, *tekellüf-mütekellif* ve *tefkîr-tefekkür-fikir* gibi yapaylığa işaret eden kavramları yermesi, yine *tab*’ ve *san*’a meselesini tenkidin en önemli meseleleri arasına dahil etmesi Galen’in doğa düşüncesinden bağımsız olarak değerlendirilemez. Ancak buradaki etkilenmeyi beyân-doğa

⁷⁸ el-Câhız, *el-Beyân ve’t-tebyîn*, 1/91.

⁷⁹ el-Câhız, *el-Beyân ve’t-tebyîn*, 1/187.

⁸⁰ Ebu Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Câhız, *el-Buhalâ*, thk. Tâhâ el-Hâcîrî (Kahire: Dârü’l-Me’ârif, 1991), 12.

⁸¹ el-Câhız, *el-Hayevân*, 1/101-102.

⁸² el-Câhız, *el-Hayevân*, 1/80.

⁸³ el-Câhız, *el-Hayevân*, 1/74.

⁸⁴ Ebu Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Câhız, *Resâilü’l-Câhız: er-Redd ‘ala’n-Nasârâ*, thk. Abdüsselam Muhammed Hârûn (Beyrut: Dârü’l-Cîl, 1991), 3/314-315.

⁸⁵ Câhız, Hâlid b. Yezîd b. Muâviye (ö. 85/704), İbnü’l-Mukaffâ’ (ö. 142/759), İbnü’l-Bitrîk (ö. 200/815), İbn Nâime, İbn Kurre ve İbn Fihriz gibi mütercimlere atıf yaparak tercüme hareketine dair yorumlar yapar. Bk. el-Câhız, *el-Hayevân*, 1/76.

⁸⁶ Cengiz, *Doğa ve Öznellik*, 26-36.

veya tenkit-doğa arasındaki doğrudan etki yerine dolaylı etki şeklinde değerlendirmek daha makul görünmektedir. Her ne kadar Galen ve Bîşr b. Mu‘temir de doğa ve beyân arasında bazı irtibatlar kurmuşlarsa da, Câhız’a kıyasla, bunlar oldukça sınırlıdır.

Câhız’ın en fazla atıf yaptığı Grek filozofu ise Aristo’dur. Câhız her ne kadar ona bazen “Aristoteles”⁸⁷ ismiyle işaret etse de çoğunlukla “sâhibü’l-Mantık”⁸⁸ yani Mantık eserinin sahibi şeklinde gönderme yapar. Câhız *el-Hayevân* eserinde Aristo’ya yüzü aşkın yerde atıf yapar ve Zooloji kitabından çokça alıntı yapar. Öyle ki bu durum Vedia Tâhâ en-Necm’i *Menkûlâtü’l-Câhiz an Aristo fî Kitâbi’l-Hayevân*, Celîl Ebü’l-Hubb’u da *Nukûlü’l-Câhiz min Aristo fî’l-Hayevân* adlı eserler kaleme almaya sevk etmiştir. Dil ve ağız büyüklüğünün harfleri daha iyi çıkarmaya yardım ettiği, dolayısıyla da fesâhat ve beyân için daha elverişli olduğu görüşünü Câhız, Aristo’ya atıfla destekler.⁸⁹ Ne var ki Câhız Araplarla diğer milletlerin belâgatını mukayese ederken genel anlamda Yunan, özelde de Galen ve Aristo hakkında şu yorumları yapar:

“Yunanlara ait felsefe ve mantık sanatı mevcuttur. Ancak bizzat mantık sahibi- kelâmın temyizi, tafsili, manalarını ve hususiyetlerini bilmesine rağmen- az konuşan biriydi ve beyân ile nitelenmemiştir. Yunanlılar Câlînûs’un [Galen’in] insanların en konuşkanı olduğunu iddia ederler ama onu hitabetle anmadıkları gibi [bahsini ettiğimiz] türden bir belâgâtla da nitelemezler.”⁹⁰

Câhız’ın bu tavrı sebebiyle modern dönem Arap beyân ve tenkit araştırmacıları arasında onun Yunan ve Aristo’nun belâgat/tenkit düşüncesinden etkilenip-etkilenmediği, etkilendiyse bunun ne ölçüde olduğu hususunda derin tartışmalar mevcuttur. Câhız’ın Aristo’nun şiir sanatıyla ilgili *Poetika* ve hitabet sanatıyla ilgili *Rhetorica* eserlerini bilip-bilmediği, biliyorsa hangi oranda bildiği hususu tartışmaları daha çetrefilli hale getirmiştir. Tarafların konuya yaklaşımı genel anlamda üç başlık altında toplanabilir:⁹¹

- a) Tesirin çok güçlü olduğunu ve Arap belâgatının hem teşekkül hem kemâle erme konusunda Aristo felsefesine borçlu olduğunu savunanlar. Tâhâ Hüseyin, Emin el-Hûlî, İbrahim Selâme, Şükrî ‘İyâd ve Muhammed Halefullâh bu isimlere örnek verilebilir.

⁸⁷ el-Câhız, *el-Hayevân*, 1/74, 76; 6/17, 280.

⁸⁸ el-Câhız, *el-Beyân ve’t-tebyîn*, 1/61-62, 170; el-Câhız, *el-Hayevân*, 1/185; 5/288.

⁸⁹ el-Câhız, *el-Beyân ve’t-tebyîn*, 1/61-62.

⁹⁰ el-Câhız, *el-Beyân ve’t-tebyîn*, 3/27-28.

⁹¹ Râmî Cemîl Sâlim, *et-Te’sîrü’l-Yûnânî fî’n-nakdi ve’l-belâgati’l-Arabiyyeyn-min manzûri’d-dirâsati’l-Arabiyyeti’l-muâsira*- (İrbid: Âlemü’l-Kütübi’l-Hadîs li’n-Neşr ve’-Tevzî‘, 2014), 12-14, 72-73.

- b) Arap belâgatı ve tenkidinin tüm konu ve tartışmalarının Arap kaynağından ve düşünce dünyasından doğduğunu, Arap unsuru dışında herhangi bir etkinin varlığını reddedenler. Fadl Hasan Abbâs, Emced Trablûsî ve Muhammed Muhammed Ebu Musa gibi isimler bu gruba örnektir.
- c) Arap tenkidi ve belâgatının Aristo'dan etkilendiğini ancak felsefeye nazaran bu etkinin çok sınırlı olduğunu düşünenler. İhsan Abbâs, Ahmet Matlûb, Ali el-‘Îmârî ve Abdulaziz Hammûde isimleri buna örnektir.

Mezkûr tartışmalar her ne kadar genel anlamda Arap beyânı ve belâgatiyle ilgili gibi görünse de aslında doğrudan Câhız'ı da kapsamaktadır. Zira o, konuya dair görüş bildirenlerin çoğunluğu tarafından Arap beyânının kurucusu kabul edilmekle birlikte diğer milletlerin belâgat birikimiyle ciddi anlamda yüzleşen ilk edebiyatçı sayılabilir. Câhız'ın Yunan düşüncesi ve Aristo'dan etkilendiğini kabul edenler ise bunu üç farklı yolla izah ederler. Birinci gruba göre bu, Yunan kitaplarını okumakla gerçekleşen doğrudan etkidir. İkinci gruba göre Süryani Hristiyanlarla olan irtibatı sebebiyle sözlü aktarımla gerçekleşen dolaylı etkidir. Üçüncü gruba göre ise bu etkilenme, bahsi edilen her iki yolla da vaki olmuştur.⁹² Örneğin Emîn el-Hûlî (ö. 1966), 2. asrın sonlarından itibaren, Mantık adı altında, Retorik kitabının birçok konusunun Arapların ve Mu‘tezilî kelamcılarının elinde olduğunu ve onlar tarafından incelendiğini savunur. Ona göre Retorik kitabında Arap belâgatının neredeyse tüm konuları veya en azından meâni, beyân ve bedî‘ye dair birçok türe işaret edilmiştir. Belâgat kitaplarının mukaddimesinde işlenen fesâhat, garâbet, garîb ve mutabakattan Aristo da söz etmiştir. Meâni konularına dahil olan isim ve fiillerin kullanımı, müsterek ve müteradifin kullanımı, tekil-çoğul ve tekilin yerine çoğul kullanımı ve cümlede veya üslupta icâz ve itnâba o da atıf yapmıştır. Beyân kısmıyla ilgili ise istiârenin kullanımı, güzel istiârenin şartları ve istiârenin kelama kattığı güzellik gibi konuları işlemiş, teşbîhi açıklamış ve istiâre ile ilişkisini ve farklarını ifade etmiş, Yunan hatip ve edebiyatçılarından güzel teşbîh örnekleri sunmuş ve kinâye gibi konuları zikretmiştir. Bedî‘ konusunda ise manalarda taksîm-cem‘, iğrâk-mubalağa, şiir ile nesirde ölçü ve aralarındaki fark ve seci ile cinâs gibi konulara işaret etmiştir. Aynı zamanda, İbn Sînâ'nın (ö. 428/1037) zikretmediği, üsluba dair birçok mülâhazası mevcuttur. Üslubun önemi, açıklığı, özel nitelikleri, genel şartları ve sıhhati gibi noktalara değinmiş, kitâbî, hitâbî, şiirsel ve düzyazı üsluplarından söz etmiş, konuların değişmesiyle üslubun da değişeceğini ifade etmiştir.⁹³ Hûlî'ye göre Câhız'ın mecaz konusunun Arap dilinin övünç kaynağı olduğunu,

⁹² Sâlim, *et-Te'sîrü'l-Yûnânî*, 113-117.

⁹³ Emîn el-Hûlî, *Menâhîcu tecdîd: Fi'n-nahv ve'l-belâga ve't-tefsîr ve'l-edeb* (Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1961), 153-158.

bedî'nin/mecazın Araplara has olduğunu ve bu sebeple dillerinin tüm dillerden üstün olduğunu ifade etmesi mevzubahis görüşü güçlendirmektedir.⁹⁴ Bazıları ise Câhız'ın, lafız ve mana arasındaki uyumu ifade eden, “kırân”⁹⁵ düşüncesi konusunda Aristo'dan etkilendiğini savunurken başkaları, tasvîr veya taklit olarak aktarılabilecek, “muhâkât”⁹⁶ üzerinden böyle bir ilişki⁹⁷ kurmuşlardır.

Tartışmaların ayrıntılarına girmek ana meselemiz olmasa da bazı hususları izah etmek gerekir. Öncelikle, buraya kadar işlediğimiz meselelerden anlaşılacağı üzere, Câhız'ın farklı milletlerin tenkit düşüncesinden istifade etmeye ve bunları kaydetmeye dair çokça ilgisinin olduğu açıktır. Yine Grek ve Roma düşünürlerinden felsefe, Galen'den doğa ve Aristo'dan mantık ve zooloji konusunda faydalandığı söylenebilir. Dolayısıyla genel anlamda Arap belâğatinin teşekkülü sırasında, özelde de Câhız'ın belâgat düşüncesini inşa etme esnasında diğer milletlerden ve Yunanlılardan hiç etkilenmediğini iddia etmek temelsizdir. Öte taraftan Emîn el-Hûlî gibi eleştirmenlerin iddia ettiği üzere Câhız'ın tenkit ve belâgat konusunda tamamen Yunan düşüncesine veya Aristo'ya borçlu olduğunu söylemek ise büyük bir abartıdır. Hûlî'nin istifade ve etkilenmeye delil olarak zikrettiği hususların tümü somut delile dayanmayan varsayımlardan ibarettir. Çünkü Aristo ve Câhız'ın tenkitteki benzer görüşlerinden hareketle bu etkiyi tespit etmeye çalışmak usulen yanıltıcı ve yanıltıcıdır. Mevzu zaten belâgat ve tenkit olunca birçok benzerlik bulabilmek oldukça doğaldır. Kaldı ki Poetika'nın Câhız'dan sonra tercüme edildiğinde neredeyse ittifak varken, Retorik eserinin ise ondan sonra tercüme edildiği⁹⁸ hâkim görüştür.⁹⁹ Bu görüşleri kuvvetlendiren başka bir husus ise Câhız'ın bu eserlere hiç atıf yapmamasıdır. Câhız'ın Aristo'nun bildiği kitaplarına atıf yapmaktan ve onlardan çokça istifade etmekten çekinmezken mevzubahis iki eser konusunda farklı bir yola tevessül ettiğini varsaymak güçtür. Ayrıca Hint ve Farsların bu yöndeki mülâhazalarını kaydetmekten çekinmeyen Câhız'ın sıra Aristo'ya gelince farklı davranacağını düşünmenin, makul bir izahı varsa, ilmî olarak ortaya konması gerekir. Ancak bu iddiayı dile getirenlerin böyle bir

⁹⁴ el-Hûlî, *Menâhicu tecdîd*, 119-123.

⁹⁵ İbrâhîm Selâme, *Belâgatu Aristo beyne 'l-Arab ve 'l-Yûnân* (Kahire: Mektebetü'l-Ancilo el-Mısıriyye, 1950), 63-65.

⁹⁶ Sâlim, *et-Te'sîrû 'l-Yûnânî*, 120-124; Mustafa el-Cevzî, *Nazariyyâtü 'ş-ş'ir inde 'l-Arab: el-Câhiliyye ve 'l-usûri 'l-İslâmiyye* (Beyrut: Dârü't-Talî'â li't-Tibâ'e ve'n-Neşr, 1988), 92; Hâcirî, *el-Câhız*, 434-436.

⁹⁷ Muhâkât düşüncesi üzerinden etkilenmeyi izah etmenin temelsiz olduğuna dikkat çeken bir çalışma için bk. Abbâs Erhîle, *el-Eserü 'l-Aristiyyo fi 'n-nakd ve 'l-belâgati 'l-Arabiyyeyn ilâ hudûdi 'l-karni's-samin el-hicrî* (Fas: Matba'atü'n-Necâh el-Cedîde-ed-Dârü'l-Beydâ, 1999), 300.

⁹⁸ İbnü'n-Nedîm'in (ö. 385/995) iki eserin tercümesiyle ilgili ifadeleri için bk. Ebü'l-Ferec Muhammed b. Ebî Ya'kûb İshâk b. Muhammed b. İshâk en-Nedîm, *el-Fihrist*, thk. İbrâhîm Ramazân (Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1997), 309.

⁹⁹ Tartışmalar için bk. Selâme, *Belâgatu Aristo*, 58-61; Erhîle, *el-Eserü 'l-Aristiyyu fi 'n-nakd ve 'l-belâgati 'l-Arabiyyeyn*, 256, 271, 275, 286-287; Ali Bû Mülhim, *el-Menâhi 'l-felsefiyye inde 'l-Câhız* (Beyrut: Dârü't-Talî'â li't-Tibâ'e ve'n-Neşr, 1988), 206-207.

açıklamasını bilmiyoruz. Bazılarının iddia ettiği üzere Câhız'ın Aristo'dan bu malzemeleri alıp, ustaca eserlerine serpiştirdiği¹⁰⁰ gibi varsayımlar ise ancak Câhız'ın zihin dünyasını anlamayanların dile getireceği tezlerdir. Çünkü Câhız zaten beyân ve belâgat konusunda Arapların üstün olduğu yaklaşımıyla meselelere bakmakta ve bu özgüvenle diğer milletlerden duyduğunu kaydetmekte ve gerekli bulduğunda eleştirmektedir. Sonuç olarak, İbn Rüşd'ün (ö. 595/1198) Fârâbî'den (ö. 339/950) aktardığı üzere,¹⁰¹ Yunan şiir türleri, kuralları, anlayışı ve ilaveten Aristo'nun Poetika ve Retorik kitaplarında zikrettiği hususların Arap edebiyatındaki etkileri oldukça sınırlıdır.¹⁰² Ancak bu yoruma “doğrudan” kaydının eklenmesi oldukça mühimdir. Zira vurgulandığı üzere özellikle teorik ve düşünsel anlamda Câhız'ın bu birikimden önemli ölçüde istifade ettiği ve bu bakış açısıyla belâgat ve tenkide dair birçok meseleyi farklı bir seviyeye taşıdığı söylenebilir.

3. Literatür Değerlendirmesi

Câhız, araştırmacılar tarafından oldukça fazla ilgiye mazhar olan bir müelliftir. Bu sebeple onunla ilgili Arapça, Türkçe, İngilizce ve Fransızca gibi farklı dillerde kitap, tez ve makale düzeyinde pek çok çalışma mevcuttur. Öyle ki tüm bu çalışmaları kuşatabilmek neredeyse imkansızdır. Buna binaen bu bağlamda konumuzla doğrudan veya dolaylı bir biçimde ilişkisi olan, önemli görüp istifade ettiğimiz veya zikre şayan bazı çalışmalara işaret edip tezin bunlardan farkını ve özgünlüğünü ortaya koymaya çalışacağız. Câhız'a dair bu çalışmaları beş farklı başlık altında toplayabiliriz:

a) *Câhız'ın hayatı, eserleri ve genel anlamda edebiyat düşüncesini ele alan çalışmalar*: Tâhâ Hâcirî'nin *el-Câhız: Hayatuhu ve âsâruhu* (1991), Muhammed Abdülmünîm Hafâcî'nin *Ebu Osmân el-Câhız*, Şefîk Cebrî'nin *el-Câhız: Mu'allimü'l-akl ve'l-edeb* (1948), Hasan es-Sendûbî'nin *Edebü'l-Câhız* (1931) ve Ahmed Muhammed Havfî'nin *el-Câhız* (1980) gibi Arapça eserler bu bağlamda zikre şayandır. Câhız'ın hayatı, yaşadığı ortam ve etkileriyle ilgili önemli çalışmaların sahibi Fransız yazar Charles Pellat'ı da anmak gerekir. Fransızcadan Arapçaya ve İngilizceye tercüme edilen *el-Câhız fi'l-Basra ve Bağdâd ve Sâmerrâ* (1961) ve *The Life and Works of Jâhiz* (1969) isimli çalışmaları konuya dair önemli kaynaklardır. Aynı şekilde James E. Montgomery'nin *Al-Jâhiz: In Praise of Books* (2013) adlı hacimli eseri de bu bağlamda kayda değerdir. Yazar her ne kadar Câhız'ın kitap ve bilgiye ilgisi ve sevgisine

¹⁰⁰ Sâlim, *et-Te'sîrû'l-Yûnânî*, 128-129.

¹⁰¹ Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed İbn Rüşd, *Telhîsu Kitâbi Aristoteles fi's-şî'r (Fennü's-şî'r içinde)*, thk. Abdurrahmân Bedevî (Kahire: Mektebetü'l-Muhassasati'l-Misriyye, 1953), 250.

¹⁰² İhsân Abbâs, *Melâmiḥ Yûnâniyye fi'l-edebi'l-Arabî* (Beyrut: el-Müessesetü'l-Arabiyye li'd-Dirâsâti ve'n-Neşr, 1993), 30-32.

odaklanıp başta *el-Hayevân* olmak üzere diğer eserlerinden bu minvalde alıntılar yapsa da eser, onun yaşadığı kültürel ortam, hayatı ve farklı konulara bakışı hususunda değerli bilgiler içermektedir. Câhız'ın hayatı, eserleri, hocaları, yaşadığı ortamı, etkilendiği kültürleri, etkilerini vb. hususları anlamak için mevzubahis eserlere başvurmak oldukça mühimdir.

b) *Câhız'ın düşüncesini belirli bir konu veya konular etrafında inceleyen çalışmalar*. Yunus Cengiz'in *Doğa ve Öznellik: Câhız'ın Ahlak Düşüncesi* (2015), Mahfûz Ali Azzâm'ın *Fi'l-felsefeti't-tabî'iyye li'l-Câhız* (1995), Ali Bû Mülhim'in *el-Menâhi'l-felsefiyye inde'l-Câhız* (1988), Mustafa Köse'nin *Mutezile'de Entelektüel Düşünce-Câhız-* (2017), Abdülhakîm Râdî'nin *el-Eb'âdü'l-keîmiyye ve'l-felsefiyye fi'l-fikri'l-belâgiyyi ve'n-nakdî inde'l-Câhız* (2006), Abdülhakîm Belba'nın *en-Nesrû'l-fennî ve eserü'l-Câhız fîhi* (1955) ve Muhammed el-Annâz'ın *Mefhûmu's-sûre fî Kitabi'l-Beyân ve't-tebyîn li'l-Câhız* (2018) gibi çalışmalar bu bağlamda zikre şayandır. Câhız'ın doğa düşüncesi ve bunun başta ahlakın inşası olmak üzere bilgi felsefesine yaklaşımı üzerindeki etkileri konusunda özellikle Yunus Cengiz'in eserinden çokça istifade ettiğimizi belirtmek gerekir. Eserde, konusu gereği doğal olarak eksik bırakılan, Câhız'ın doğa ve beyân/belâgat arasında tesis ettiği ilişkiyi sistemli bir biçimde tezimizde ele aldık. Yine Câhız'ın birikimini doğa, kelam, cema, dil, belâgat ve ahlak gibi yönlerden inceleyen Bû Mülhim'in eseri de bu özelliğinden dolayı kayda değerdir. Bu bağlamda Beyrut'ta düzenlenen sempozyum bildirilerinden kitaplaştırılan *Al-Jâhîz: A Muslim Humanist for Our Time* adlı çalışmaya da atıf yapmak gerekir. Üç bölümden oluşan eserin ilk bölümünde Câhız'ın kültür tarihine katkıları incelenmiş ve Mu'tezile kelamıyla irtibatı, şiir öğretimi, müziğe yaklaşımı ve Aristo bilimine getirdiği eleştiriler gibi konulara yer verilmiştir. Dil, edebiyat ve iletişim birikiminin incelendiği ikinci bölümde ise Hz. İsmail üzerinden Câhız'ın Arap kimliği ve dil arasında kurduğu ilişki, Arap dilbilim geleneğinde Câhız'ın önemli yeri, onun makâme türü üzerindeki etkisi ile edebiyat anlayışı ve deneme sanatına katkıları gibi mühim yazılara yer verilmiştir. Son bölümde ise Câhız'ın eserlerinden farklı parçalar seçilerek çeşitli konularla ilgili tahliller yapılmıştır.

c) *Arap beyân, belâgat, tenkit ve lafız-mana ile ilgili genel çalışmalarında Câhız'a yer verenler*. Arap belâgat ve tenkit tarihini genel anlamda inceleyen araştırmacılar, önemine binaen, çoğunlukla ya Câhız için özel başlık açmak ya da tahlillerinde ona yer vermek durumunda kalmışlardır. Bu çalışmalar, Câhız'ın hem Arap tenkit ve belâgatındaki yeri hem de başta lafız ve mana olmak üzere diğer tenkit konularına yaklaşımıyla ilgili birçok malzeme içermektedir. Örneğin İhsân Abbâs'ın *Târîhü'n-nakdî'l-edebî 'inde'l-'Arab* (1983), Şevkî Dayf'ın *el-Fenn ve mezâhibühu fi's-şî'ri'l-Arabî* (1987), *el-Fenn ve mezâhibühu fi'n-nesri'l-*

Arabî (1983) ve *Tarihü'l-edebi'l-Arabî* (2001), Seyyid Nevfel'in *el-Belâgatü'l-Arabiyye fî devri neşetihâ* (1948), Ahmed Matlûb'un *el-Bahsü'l-belâgî inde'l-Arab* (1982), Ahmed el-Vedrinî'nin *Kadiyyatü'l-lafz ve'l-mana ve nazariyyetü's-şi'r inde'l-Arab* (2004), Nasr Hâmid Ebû Zeyd'in *el-İtticâhü'l-aklî fî't-tefsîr: Dirâse fî kadiyyeti'l-mecâz fî'l-Kur'ân 'inde'l-Mu'tezile* (1996) ve Muhammed Âbid el-Câbirî'nin *Tekvînü'l-akli'l-Arabî* (2002) gibi eserler bu bağlamda zikredilebilir. Özellikle Arap tenkit düşüncesinde doğrudan lafız ve mana meselesini kapsamlı bir incelemeye tabi tutan Vedrinî'nin eseri ayrıca vurgulanmalıdır. Öte taraftan yine Arap belâgat ve tenkit tarihini incelemekle birlikte bu birikimin yabancı unsurlarla etkileşimini de dikkate alan, dolayısıyla Câhız'ın da konumuyla ilgili tespitler yapan çalışmalara müracaat etmeyi zorunlu gördük. Tâhâ Hüseyin'in *el-Beyânü'l-Arabî mine'l-Câhız ilâ Abdilkâhir* (1993), Emîn el-Hûlî'nin *Menâhîcu tecdîd: Fi'n-nahv ve'l-belâga ve't-tefsîr ve'l-edeb* (1961), Tâhâ Hüseyin ve Ahmed Emîn gibi yazarların ortak kaleme aldıkları *et-Tevcîhü'l-edebî* (2016), Râmî Cemîl Sâlim'in *et-Tesîrü'l-Yûnânî fî'n-nakd ve'l-belâgati'l-Arabiyyeyn* (2014), İhsân Abbâs'ın *Melâmiḥ Yûnâniyye fî'l-edebi'l-Arabî* (1993), İbrâhîm Selâme'nin *Belâgatu Aristo beyne'l-Arab ve'l-Yûnân* (1950) ve Abbâs Erhîle'nin *el-Eserü'l-Aristiyyo fî'n-nakd ve'l-belâgati'l-Arabiyyeyn* (1999) gibi eserler bu bakımdan kayda değerdir.

d) *Câhız'ın beyân, belâgat ve tenkit düşüncesiyle ilgili müstakil çalışmalar*. Muhammed Abdülğanî el-Mısırî'nin *Nazariyyetu Ebi Osmân Amr b. Bahr el-Câhız fî'n-nakdi'l-edebî* (1987) ve *Nazariyyetü'l-Câhız fî'l-belâga* (1983), İdrîs Bilmelîh'in *er-Ru'yetü'l-beyânîyye inde'l-Câhız* (1984), Maysâl Âsî'nin *Mefâhîmü'l-cemâliyye ve'n-nakd fî edebi'l-Câhız* (1974), Dâvud Sellûm'un *en-Nakdü'l-menhecî inde'l-Câhız* (1986), Vedia Tâhâ en-Necm'in *el-Câhız ve'n-nakdü'l-edebî* (1989), eş-Şâhid Buşîhî'nin *Mustalahât nakdiyye ve belâgiyye fî kitâbi'l-Beyân ve't-tebyîn li'l-Câhız* (1995) ve Fevzî es-Seyyid Abdürebbeh'in *el-Mekâyîsü'l-belâgiyye 'inde'l-Câhız fî'l-Beyân ve't-tebyîn* (2005) gibi eserler bu bağlamda dikkate değerdir. Câhız'ın genel anlamda tenkit ve belâgat özelde de lafız ve mana düşüncesiyle ilgili kıymetli pek çok malzeme ihtiva eden bu çalışmalardan tezimizi ayıran husus lafız ve mana meselesini merkeze alarak Câhız'ın tenkit düşüncesini okumaya çalışmasıdır. Bu yöndeki bazı çalışmaların Câhız'ın sadece bir eserinden yola çıkması ise bütüne dair bir tasavvuru olumsuz etkilemiştir. Örneğin Buşîhî'nin eseri Câhız'ın belâgat ve tenkit kavramlarını müthiş bir titizlikle ele alsa da *el-Beyân* ile kayıtlanması Câhız'a dair tümel yargılara varma konusunda sorunlarla karşı karşıyadır. Aynı durum Abdürebbeh'in çalışması için de geçerlidir. Câhız'ın diğer eserlerini dikkate almadan sadece *el-Beyân*'dan hareketle onun tenkit ve belâgat düşüncesini ortaya koymak mümkün değildir. Bunun da biraz etkisiyle olacak ki Câhız'ın belâgat düşüncesini irdelleyen bir eserde

hem Câhız için hem belâgat ve tenkit için oldukça mühim mecaz meselesine dahi yer verilmemiştir. Aynı durum, bahsini ettiğimiz eserden çokça etkilendiği anlaşılan, ülkemizde Câhız'ın belâgat düşüncesiyle ilgili kapsamlı tek çalışma olan Semira Karuko'nun *el-Câhız ve Belâgattaki Yeri* (2013) adlı doktora tezi için de geçerlidir. Mecaz konusunda mezkûr hataya düşen Karuko her ne kadar tezin başlığında bir sınırlamaya gitmemişse de Câhız'ın bütün eserlerindeki belâgî görüşlerini toplamanın zor ve bu yöndeki görüşlerinin çoğunun *el-Beyân*'da yer alması gibi gerekçelere¹⁰³ binaen tezinde bu eseri temel kaynak kabul etmiştir. Bu durum haliyle Câhız'ın herhangi bir konuda dile getirdiği görüşlerin tümünü göz önünde bulundurup derinlemesine analiz ve mukayeseler yapma konusunda yazara ciddi bir sınırlılık getirmiştir. Örneğin Karuko Câhız'ın, lafzı belâgatin tek konusu olarak öne çıkardığını belirtir.¹⁰⁴ Yine Abdülkâhir Cürçânî'nin (ö. 471/1078-79) lafız ve mana konusunda Câhız'a reddiye yaptığını ve lafzı yüceltip anlamı değersiz gördüğüne dair Câhız'dan örnekler aktardığını belirtir.¹⁰⁵ Halbuki, çalışmamızda vurgulanacağı üzere, bu tür iddialar ve tespitler tahkikten uzak olduğu kadar evvel emirde Câhız'ın belâgat düşüncesinin temel hususiyetlerinin göz ardı edildiği anlamına gelmekte, daha sonra da Cürçânî gibi önemli belâgatçıların Câhız'ın mirasına yaklaşımının yanlış yorumlandığına işaret etmektedir. Ayrıca bu çalışmada Câhız'ın doğa düşüncesi ve bunun belâgat düşüncesi üzerindeki etkileri, doğallık-yapaylık, kadîm-muhdes ve sıdk-kizb meselesi gibi önemli tenkit mevzuları ve takdîm-tehîr ile ta'rîf-tenkîr gibi meânî ilminin önemli konuları üzerinde durulmamıştır. Hülâsa bu tür çalışmalar Câhız'ın tenkit ve belâgat düşüncesini hak ettiği ölçüde ilmî derinlikle ve kuşatıcı bakış açısıyla ele alma sorunuyla karşı karşıya kalmıştır.

e) *Câhız'ın edebî tenkit düşüncesinde lafız ve manayı merkeze alan müstakil çalışmalar*. Bu yönüyle Câhız'a dair müstakil, kapsamlı bir tez veya kitap çalışmasına, elimizdeki verilere göre, sahip değiliz. Bu tür çalışmalar daha çok makaleler tarafından ele alınmıştır. Bu bağlamda Habîb Miğrâvey'in *Delâletü'l-lafz ve müsteveyâtü'l-mana fî tasavvuri'l-Câhız* (2015), Süleyman Muhtâr Muhammed İsmail'in *el-Meânî'l-matrûha: Hakikatuhu ve mefhûmuha fî'n-nakdi'l-Arabî* (2018), Hâtim Ubeyd'in *Vücûdü'l-mana fî müellefâti'l-Câhız* (2000), Ahmed b. Tayyip el-Vedrinî'nin *el-Câhız ve felsefetü'l-mana* (2011) ve Ğâde Abdülhâdi Ali'nin *İlmü'l-keîlâm ve 'alâkatuhu bi nazariyyeti'l-mana: el-Câhız numuzecen* (2012) gibi çalışmalar zikredilebilir. Bu tür çalışmalarda her ne kadar Câhız'ın tenkit düşüncesine veya lafız ve

¹⁰³ Semira Karuko, *el-Câhız ve Belâgattaki Yeri* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013), 136.

¹⁰⁴ Karuko, *el-Câhız ve Belâgattaki Yeri*, 84.

¹⁰⁵ Karuko, *el-Câhız ve Belâgattaki Yeri*, 243.

manaya taalluk eden bazı meselelere dair çözümlemelere yer verilse de bunlar, okuyucuya kapsamlı ve sistemli bir bakış açısı sunmaktan uzaktır. Doğrusu yirmi cilde yakın eseri olan ve Arap belâgat ve tenkit tarihinin en önemli simalarından biri Câhız'ın mevzubahis düşüncesini makalelere sığdırmak da pek mümkün değildir. Kaldı ki hem bu bağlamda hem daha önce zikrettiğimiz çalışmalarda şu hususların tümünü göz önünde bulundurup Câhız'ın edebî tenkit düşüncesinde lafız ve mana meselesini irdelleyen kapsamlı bir araştırma bilmiyoruz: Câhız'ın bu konuda istifade ettiği kaynaklar, Câhız'ın beyân düşüncesi, beyân-doğa ilişkisi ve bunun edebî tenkitteki sonuçları, Câhız'ın tenkit meselelerine yaklaşımı üzerinden lafız ve mana ilişkisini tesisi ve son olarak tenkit anlayışında merkezî bir yerde duran nazmın hakikati ve belâgat ilimleriyle irtibatı.

4. Yöntem ve Kapsam

Öncelikle çalışmada Câhız'ın tüm eserlerinin, çoğunlukla Abdüsselâm Muhammed Hârûn'un dakik tahkiklerinden istifadeyle, göz önünde bulundurulduğunu belirtmek gerekir. Her ne kadar onun *el-Beyân* eseri belâgat ve tenkit konusuna hasredilmişse de lafız ve mana konusuna yaklaşımını sağlıklı bir şekilde ortaya koyabilmek için başta *el-Hayevân* ve risâlelerinin toplandığı *Resâilü'l-Câhız* gibi eserlerine müracaat etmek elzemdir. Zira Câhız'ın bu eserleri de konumuzla ilgili doğrudan ve dolaylı birçok malzemeyi içermektedir. Bu hedefle Câhız'ın tüm eserleri titiz bir okumaya tabi tutulmuş, taranmış ve ilgili malzeme toplanmıştır. Câhız'a dair araştırmaların incelenmesiyle eş zamanlı devam eden bu süreç boyunca çalışmanın metodolojisi şekillenmiştir. Buna göre Câhız'ın beyân ve doğa düşüncesi ile ikisi arasında kurduğu ilişkiyi ele almadan lafız ve mana meselesine dair sağlıklı neticelere ulaşmanın mümkün olmadığı fark edilmiş ve ilk bölüm bu gayeye uygun şekilde tertip edilmiştir. Ancak doğa ve beyân ilişkisine geçmeden evvel, Câhız'ın genel anlamda beyân tasavvuru ele alınmıştır. Bu bağlamda beyânın beş türü olan lafız, hat/kitâbet, işaret, akd ve nasbe ele alınıp lafzın bu türler arasındaki önemi ve ayrıcalığına işaret edildikten sonra belâgat, fesâhat ve hitabet gibi beyân ile doğrudan ilgili kavramlara değinilmiştir. Bu veriler ışığında da Câhız'ın doğayı nasıl beyânî üstünlüğün ilkesi olarak vaz' ettiğine odaklanılmıştır. Haliyle bu, Câhız'ın doğa düşüncesine biraz detaylı eğilmeyi de beraberinde getirmiştir. Konunun görece geniş ele alınmasının önemli birkaç sebebi vardır. Bunlardan ilki ele aldığımız meselenin, zayıf bağlantılarla geçirilemeyecek kadar, önemli olmasıdır. İkincisi ise Câhız'ın doğa ve beyân arasında tesis ettiği ilişkinin kapsamlı ve sistemli biçimde daha önce incelenmemesidir. İddianın önemi ilk olmasıyla birleşince, konunun sağlam temeller üzerine inşası adına, meseleyi detaylandırmak elzem hale gelmiştir.

Lafız ve mana ilişkisine hasredilen ikinci bölümde ise iki kavramın delâletleri üzerinde durulduktan sonra hem Câhız'ın konuyla ilgili zahiren çelişkili gibi duran bazı ifadelerini hem de meseleye asıl yaklaşımını doğru anlama adına varlık ile tenkit/belâgat mertebesi şeklinde zorunlu ayrımlara gidilmiştir. Yani Câhız'ın lafız ve mana ilişkisine dair varlık mertebesine taalluk eden değerlendirmeleri ile tenkit mertebesine ilişkin tahlillerini kategorize etmek gerekir. Onun varlık mertebesine dahil ifadelerine keskin bir lafız-mana ayrımı hakimken tenkit mertebesinde böyle bir durum söz konusu değildir. Ancak tenkit mertebesinde de “tahlil aşaması” ve “hüküm aşaması” gibi bazı ayrımlara gitmek gerektiği önemle kaydedilmiştir. Konuyla ilgili temel yaklaşım ve tespitler yapıldıktan sonra Câhız'ın doğallık-yapaylık, kadîm-muhdes ve sıdk-kizb gibi tenkit meselelerinde lafız ve mana ilişkisini nasıl kurguladığı üzerinde detaylı tahliller yapılmıştır.

Câhız'ın lafız ve mana ilişkisinde üçüncü unsur olarak yer verdiği ve sözün edebî değeri hakkında hüküm verirken temel ölçüt kabul ettiği nazım düşüncesi çalışmanın üçüncü bölümünü oluşturmuştur. Bu bağlamda Câhız'ın nazım ve telife işaret için kullandığı sûret, siyâge, nesc ve sebk gibi kavramlar üzerinde durulduktan sonra nazımın belâgatın meânî, beyân ve bedî' kısımlarıyla irtibatına geçilmiştir. Bu irtibat tesis edildikten sonra da nazımın hakikatine geçilmiş ve Câhız'ın bu yöndeki görüşleri tahlil edilmiştir. Câhız'ın sözün edebî değerini belirlerken sadece nazmı yani kelamın dâhili terkip ve unsurlarını dikkate almadığı, aynı zamanda güçlü bir makam ve hâl fikrine de vurgu yaptığı gerçeğinden hareketle nazım ve makam meselesi üzerinde de ayrıca durulmuştur.

BİRİNCİ BÖLÜM

BEYÂN VE DOĞA

Câhız'ın tenkit düşüncesini anlamak ve lafız ile manaya yaklaşımını doğru bir zeminde tartışabilmek için onun genel anlamıyla beyânı nasıl tasavvur ettiğini ortaya koymak gerekir. Bu bağlamda beyânın tanımı ve lafız, hat, işaret, akd ile nasbe olmak üzere beş türüne değinip lafzın bunlar arasındaki yerini ve onlardan farkını tespit etmek oldukça mühimdir. Daha sonra onun beyân ile doğrudan ilişkilendirdiği belâgat, fesâhat ve hitabet kavramlarını analiz etmek elzemdir. Câhız'ın beyân tasavvurunu doğru anlamak için beyân ve doğa arasında kurduğu ilişkiyi de mutlak surette irdelenmek gerekir. Girişte de belirtildiği üzere onun tesis ettiği bu ilişkinin tenkit konuları lafız ve mana özelinde birçok sonucu olmuştur. Buna binaen bu bölümde Câhız'ın beyân tasavvuru ortaya konduktan sonra doğayı, beyânî yetkinliğin temel ilkesi haline nasıl getirdiği üzerinde detaylıca durulacaktır.

1. Beyân ve Türleri

Câhız beyânı en genel anlamıyla “mananın örtüsünü kaldıran her şey” ve “gizli manaya olan zahir delâlet” şeklinde tanımlar. Câhız'ın beyândan kastını anlamak ve beyânın belâgat ile ilişkisini tespit etmek için öncelikle beş beyân türü üzerinde durmak gerekir. Câhız'ın belâgat niteliğini beş beyân türünden hangisi veya hangileri için kullandığı, en çok hangisini ön plana çıkardığı, bunlar arasında lafza biçtiği rolün ne olduğu ve beyân konusunda Arapları üstün tutarken aslında beyânın hangi türüne gönderme yaptığı gibi meseleler önemlidir. Beyânın beş türüne geçmeden evvel Câhız'ın beyân niteliğini gerçek anlamda insan için kullandığına dikkat çekmek gerekir. Ona göre Allah Teâlâ aleme, biri insana diğeri hayvanlara ve cansız varlıklara taalluk eden iki türlü hikmet/mana yerleştirmiştir. Esasında insanların, hayvanların ve cansız varlıkların hikmete delâlet etmesi başka bir deyişle Allah'ın evrene yerleştirdiği nizamı işaret ederek varlığına delil olmaları arasında herhangi bir fark yoktur. Ancak hayvanlar ve cansız varlıklar hikmeti ve bu hikmetin sonucunu akletme yeteneğinden mahrum oldukları için “delil” veya “delâlet” olmakla yetinirler. Halbuki insanın hem kendisi hikmet kılınmış hem de hikmeti ve sonucunu akledebilme yeteneğiyle donatılmıştır. Bu sebeple insan hem delildir hem de aleme yerleştirilen bu hikmetleri/manaları idrak edebilen, çıkarsayabilen bir varlıktır. Câhız buna binaen insanı “delil” ve “müstedil/delili çıkarsayan” olarak niteler. Ona göre beyân ise istidlâl

kabiliyeti olan insanın, kendisi dahil tüm aleme dair istidlâl ettiği şeyleri ve bu istidlâlden elde ettiği sonuçları ifade etme aracıdır.¹⁰⁶ Câhız'ın beyânı bir anlamda insanın faslı yani ayırıcı vasfı olarak görmesi Aristo'ya atfettiği insan tanımındaki “nâtık/düşünen” kaydını “konuşan” şeklinde değerlendirmesini,¹⁰⁷ aynı zamanda tanıma “beyân eden” kaydını da eklemesine zemin hazırlamıştır. Câhız'ın Aristo'ya atfen *el-Beyân*'da iki defa zikrettiği insan tanımı “Canlı, konuşan ve beyân eden (الْحَيُّ النَّاطِقُ الْمُبِين)” şeklindedir.¹⁰⁸

Câhız *el-Hayevân*'da ise “Konuşan canlı (الْحَيُّ النَّاطِقُ)” şeklindeki tanımın insana özgü olduğunu vurgulamakla birlikte “beyân eden” vasfını zikretmemiştir.¹⁰⁹ Hz. Süleymân'a kuş dilinin öğretildiği, karıncayla konuştuğu, bazı hayvanların konuşturulduğuna dair konuları tahlil ettiği bir bağlamda zikrettiği bu tanımla Câhız esasında konuşmanın insana has olduğunu belirtir. Çünkü konuşmanın olduğu yerde akıl, ruh ve istitâ'at/irade vardır. Ona göre hayvanlara konuşmanın isnat edilmesi bu eylemlerinin insanların konuşmasına benzetilmesinden dolayıcıdır.¹¹⁰ Bu sebeple hayvanların kendi aralarındaki konuşmalarının kendileri için bir konuşma ve beyân kabul edilmesi gerektiğini savunur. İnsanların onları anlamaması bunun konuşma ve beyân olarak kabul edilmesini engellemez. Ne var ki seslerden müteşekkil bu konuşma bir manadır ve insanların konuşma ve sözlerine benzetildiği için konuşma olarak isimlendirilir. Ona göre onların gereksinimleri sınırlı olduğu için konuşma görünümündeki manaları da bu oranda sınırlıdır. Allah Teâlâ Hz. Süleymân'ı mucize yoluyla kuş makamına ikame etmiş ve kuş için “konuşma” olarak ifade edilen manaları ve gereksinimleri ona bildirmiştir.¹¹¹ Câhız başka bir bağlamda “nâtık” ve “fasîh” yani konuşma sıfatının gerçek anlamda insana ait olduğunu ve ses çıkaran hayvanlara, benzerlik yoluyla, “nâtık” denmesinin de iki sebebi olduğunu belirtir. Birincisi hiç ses çıkarmayan/sâmit varlıklara, ikincisi ise kendi aralarındaki duruma kıyas iledir. Yani bazı hayvan türleri, dilleriyle diğerlerinden daha fazla harf çıkarabildiği için sanki konuşuyormuş gibi “nâtık” olarak anılmıştır.¹¹² Câhız konuşmanın susmaya/sükuta üstünlüğünü işlediği eserinde insanların diğer hayvan türlerinden ve dikili

¹⁰⁶ el-Câhız, *el-Hayevân*, 1/33.

¹⁰⁷ Câhız nasbenin diğer beyân türleri gibi manaya delâlet ettiğini anlatırken cansız varlıklardaki delâletin konuşan canlıdaki delâlet gibi olduğunu zira suskun olan şeylerin delâlet cihetiyle konuşan/nâtık, dilsizlerin burhân cihetiyle anlam ifade edici/mu'rib olduklarını vurgular. Câhız'ın bu bağlamda “nâtık” ifadesini düşünme melekесinden ziyade konuşma için kullandığı açıktır. Bk. el-Câhız, *el-Beyân ve 't-tebyîn*, 1/81.

¹⁰⁸ el-Câhız, *el-Beyân ve 't-tebyîn*, 1/77, 170.

¹⁰⁹ el-Câhız, *el-Hayevân*, 7/49.

¹¹⁰ el-Câhız, *el-Hayevân*, 7/49.

¹¹¹ el-Câhız, *el-Hayevân*, 7/55-58.

¹¹² el-Câhız, *el-Hayevân*, 5/286-289.

taşlardan konuşma sıfatıyla ayrıldığını ve üstün olduğunu açık bir şekilde ifade eder.¹¹³ Neticede Câhız’a göre konuşma ve beyân hakiki anlamda insanın sıfatıdır. Câhız’ın “nasbe” olarak isimlendirdiği ve cansız varlıklar ile eşyanın hâl diliyle konuştuklarını ifade eden terimi beyânın beş türüne dahil etmesi, aynı şekilde insanın at, eşek, köpek, kedi ve deve gibi hayvanların çıkardığı sesler aracılığıyla gereksinim ve maksatlarının birçoğunu anlayabilmesi hatta kendi aralarındaki bu seslerin kendileri için kelâm olduğunu¹¹⁴ ifade etmesi, çocuğun gülmesi veya ağlaması gibi bazı tepkilerin bazı manalara işaret ettiğini belirtmesi mezkûr tespiti dair bir tereddüde yol açmamalıdır.¹¹⁵ Zira Câhız’ın *el-Beyân* eserinde “beyân eden” kaydı insan tanımında iki defa zikredilerek güçlü bir şekilde insanın faslı kabul edilmiştir. Câhız’ın insanı Arapça, Farsça, Rumca ve Hintçe konuşsa bile kendini söz ile ifade eden şekilde “fasîh”, hayvanı ise kendi cinsinden olanlar haricinde maksadını kimsenin bilemediği seslerin sahibi “a’cem” olarak kategorize etmesi de beyân vasfını gerçek anlamda insan için kullandığını açık bir şekilde desteklemektedir.¹¹⁶ Onun beyân vasfını istidlâl sahibi insanla özdeşleştirmesi ve hem hayvanlarda hem de cansız varlıklardaki hikmet ve manaların insan aklı ve idraki tarafından kavranma şartıyla beyân vasfını haiz olduğunu düşünmesi insanı diğer varlıklardan ayırırken “beyân eden” vasfını rahatlıkla kullanmasını sağlamıştır.

Câhız’a göre insanlar doğaları gereği birbirine ihtiyaç duyarlar ve ihtiyaçlarını tek başlarına gideremezler. En yüksek konumdaki insan en alt tabakadaki insana muhtaçtır. Krallar halka, halk krala, zengin fakire ve fakir zengine ihtiyaç duyar. Bu ihtiyaç ve gereksinim sadece yaşamı idame ettirme için gerekli azığı temin etme konusunda değil iş, zanaat, sanat ve zevk gibi hayatın her alanını ilgilendirmektedir. Bu sırra binaen insanlar bir araya gelmek zorunda kalmışlardır. Ona göre beyân, insanların gereksinimlerini birbirlerine bildirdikleri bir araçtır.¹¹⁷ Câhız’ın dilin gelişime açık olması ve dil öğrenmeyi kolaylaştıran en büyük faktör olarak insan gereksiniminin çokluğunu¹¹⁸ ön plana çıkardığı malumdur. Ona göre gereksinimler çoğalınca insanların havâtırları ve lafızlarının telif türleri de çoğalmış, bilgilerinin genişlemesi oranında da bu telif türleri genişlemiştir.¹¹⁹ Dil her ne kadar beyânın beş türünden biri olan lafza tekabül etse de Câhız’ın bu yorumu beyâna da teşmil edilebilir. Yani insanların gereksinimleri çok

¹¹³ Ebu Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Câhız, *Resâilü'l-Câhız: Tafdîlü'n-nutk 'ala's-samt*, thk. Abdüsselam Muhammed Hârûn (Beyrut: Dârü'l-Cîl, 1991), 4/232-236.

¹¹⁴ Hayvanların bu şekilde bildirişimde bulunmalarının kendileri için kelâm kabul edilmesi gerektiğine dair ifadeleri için bk. el-Câhız, *el-Hayevân*, 4/21-22; 7/57.

¹¹⁵ el-Câhız, *el-Hayevân*, 1/31-32.

¹¹⁶ el-Câhız, *el-Hayevân*, 1/32.

¹¹⁷ el-Câhız, *el-Hayevân*, 1/42-45.

¹¹⁸ el-Câhız, *el-Hayevân*, 5/289-290.

¹¹⁹ el-Câhız, *el-Hayevân*, 4/21-22.

olduğu için onları aktarma aracı olan beyân türleri de tek değil türlü türlüdür. Neticede Câhız’a göre en genel ifadesiyle beyân şudur: İnsanların kendi zatları ve hemcinsleri, hayvanlar, cansız varlıklar ve tüm varlığın yaratıcısıyla tesis ettikleri irtibat sonucu sadırlarında oluşan, zihinlerinde tasavvura dönüşen, nefislerinde yerleşen, havâtırlarına bitişen ve fikirlerinden doğan gizli, kapalı, uzak, bilinemez ve saklı manaları aşikâr eden zahir ve açık delâlettir.¹²⁰ Bu delâletler de sırasıyla lafız, hat, işaret, akd ve nasbe/hâl olmak üzere beş çeşittir.¹²¹

Câhız’ın zihninde beş beyân türüne dair bir skala olduğuna dair şüphe yoktur. Onun *el-Hayevân*’da yaptığı mezkûr sıralamanın zihnindeki hiyerarşiye dair açık bir fikir verdiği kanaatindeyiz. Zira bu eserde önce lafız, hat, akd, işaret ve nasbe şeklinde bir sıralamaya yer verip bazı tahliller yaptıktan sonra tekrardan bir sıralama girişiminde bulunur.¹²² Aslında sıralamada yaptığı tek değişiklik “işaret”i “akd”in önüne almak olmuştur.¹²³ Câhız’ın *el-Beyân*’da lafız, işaret, akd, hat ve nasbe şeklinde yaptığı sıralamanın¹²⁴ ise beyân türlerine dair zihninde mevcut bulunan gerçek skala ile uyuşmadığı görülür. Çünkü delâlet türlerini bu şekilde sıralayıp her biriyle ilgili söz söylemeye başladığında verdiği sıralamaya riayet etmediği fark edilir. Buna binaen hattı, sıralamadan farklı olarak, lafız ve işaretten sonra işler.¹²⁵ Bu durumda Câhız’ın “işaret”i niye hattın önüne geçirdiği akla gelebilir? İşaretin lafızdan müstakil bir sureti olmasına rağmen, Câhız’ın vurguladığı üzere, konuşma esnasında lafza çok fazla yardımcı olması ve ondan neredeyse ayrı tutulamayacak kadar lafza eşlik etmesi Câhız’ın lafızdan hemen sonra ona yer vermesine sebep olmuş olabilir. Onun *el-Hayevân*’da iki defa lafızdan sonra hattı zikrettikten sonra tertip konusunda bir karmaşıklığa mahal kalmadığını düşünmesi kuvvetle muhtemeldir. Ancak konuyla ilgili en büyük tartışmalar ve mukayeseler bu iki beyân türü üzerinde cereyan ettiği için Câhız’ın sıralamasını tersine çevirmek suretiyle hat ve lafzı en son işlemek daha makuldür. Bu bağlamda beyânın bahsi edildiği üzere beşli taksime tabi tutulması, elimizdeki verilere göre, ilk olarak Câhız tarafından yapılmıştır. Her ne kadar Câhız’dan sonraki mantık kitaplarında “düvelü’l-erbaa” ifadesiyle ukûd, nûsub, hutût ve işârât şeklinde dört delâlet türüne¹²⁶ atıf yapılsa da Câhız’dan önce bu dörtlü taksimin veya beşli taksimin zikredildiğine dair bir bilgi mevcut değildir. Bu ise önemle kaydedilmesi gereken bir husustur.

¹²⁰ el-Câhız, *el-Beyân ve’t-tebyîn*, 1/75.

¹²¹ el-Câhız, *el-Hayevân*, 1/45.

¹²² el-Câhız, *el-Hayevân*, 1/33-34.

¹²³ el-Câhız, *el-Hayevân*, 1/45.

¹²⁴ el-Câhız, *el-Beyân ve’t-tebyîn*, 1/76.

¹²⁵ el-Câhız, *el-Beyân ve’t-tebyîn*, 1/79.

¹²⁶ Abdullah b. Hüseyin el-Yezdî, *Şerhü’t-Tehzîb: Maa haşiyetihi’l-cedîde el-müsemma bi ferahi’t-takrîb* (Karaçi: Mektebetü’l-Medine, 2018), 75.

1.1. Nasbe/Hâl

Câhız’a göre nasbe, lafız ve elle işaret olmaksızın, konuşan hâldir. Ona göre bir şey bir manaya delâlet ettiği zaman konuşmasa bile ondan haber verir, suskun olsa bile ona işaret eder. Konuşmayan dilsiz katı cisimler ve hareketsiz cirimler Allah’ın onlara yerleştirdiği hikmet, burhân ve delâlet cihetiyle aslında konuşan, canlı insan gibidirler. Ancak hem delil olan hem delil çıkarsama yeteneğine sahip insanın nazar ve tefekkürle sadece delil olan bu cisimlerden bilgiyi alması ve onları konuşturması gerekir.¹²⁷ Câhız’a göre bu durum göklerin ve yerin yaratılışı, suskun olduğu halde konuşan, katı/câmid ve gelişen/nâmî ile artan ve azalan her şeyde kendini gösterir. Ona göre “Yere şöyle sor: ‘Nehirlerini yaran kimdir, ağaçlarını eken kimdir, meyvelerini bitiren kimdir?’ Şayet sana hitap yoluyla cevap vermezse itibar yoluyla cevap verir.” şeklindeki ifade konunun güzel bir betimini vermektedir. Tüm bunlar esasında Allah’ın varlığına, kudretine, tedbirine ve rubûbiyyetine işaret eden şahit ve delillerdir.¹²⁸

Câhız’ın nasbeyi genelde cisimler ve cansız varlıklar üzerinden anlatması acaba insan, hayvan ve bitki gibi canlı varlıkların hâl ile manaya delâlet etmelerini bu kısma dahil etmiyor mu? şeklinde bir soruyu gündeme getirmektedir. Ancak verdiği örneklerle dikkatlice bakıldığında onun insan dahil canlı varlıkları da bu kısma aldığı görülür. Örneğin bahsi geçen alıntıda “ağaç” ve “meyveler”in zikredilmesi bitkilerin de bu kısma girdiğini gösterir. Câhız’ın nâmî ve artan-azalan kayıtlarıyla da yine bitki ile hayvanlara işaret ettiği düşünülebilir. Konuya dair örnekleri sıralarken kurdun avın sesini duymadığında rüzgârın da yardımıyla oldukça güçlü olan koku alma duyusunu devreye soktuğuna dair beyitlere ve yine karga sesinin ayrılık ve gurbet habercisi olduğunu vurgulamak adına Antere’nin şiirine atıf yapan¹²⁹ Câhız hayvanları da bu kategoriye dahil etmiştir. Buna göre atın kişnemesi, eşeğin anırması, köpeğin havlaması ve kedinin miyavlaması gibi hayvanların çıkardıkları ve belli anlamlara delâlet eden sesleri de Câhız’ın bu kısımdan saydığı söylenebilir.¹³⁰ Ona göre örneğin kedinin çıkardığı farklı sesler aslında farklı manalara gönderme yapar. Dövüldüğünde, kardeşleri ve yakınlarını çağırdığında, yavrularını yemeğe çağırdığında veya acıktığında çıkardığı ses türü de farklılaşır.¹³¹ Yine atın yem torbasını gördüğü zamanki kişnemesi ile gemi gördüğü zamanki kişnemesi farklıdır.¹³² Câhız’ın insana dair bazı durumları da bu kategoride değerlendirdiği görülür. Hâlin delâletine

¹²⁷ el-Câhız, *el-Beyân ve’t-tebyîn*, 1/81-82; el-Câhız, *el-Hayevân*, 1/34.

¹²⁸ el-Câhız, *el-Beyân ve’t-tebyîn*, 1/81.

¹²⁹ el-Câhız, *el-Beyân ve’t-tebyîn*, 1/82; el-Câhız, *el-Hayevân*, 1/34.

¹³⁰ el-Câhız, *el-Hayevân*, 1/31-32; el-Câhız, *el-Beyân ve’t-tebyîn*, 1/162.

¹³¹ el-Câhız, *el-Hayevân*, 4/21-22.

¹³² el-Câhız, *el-Hayevân*, 1/32.

örnek mahiyetinde zikrettiği “Düşman veya dost ortamında bulunduğu zaman gözler sana kalplerden haber verir.” şeklindeki şiir beyti bunu göstermektedir. Yine zayıflık ve renk solmasının halin kötülüğüne, şişmanlık ve canlılığın ise iyi hale delâlet ettiğini ifade etmesi genel anlamda tüm canlıları, özelde insanı da kapsar.¹³³ Nasbeyi anlattığı bağlamda zikretmese de Câhız’ın beşikteki çocuğun ağlama veya gülme gibi irade ve gereksinimlerini izhâr eden tepkilerini de bu kapsamda değerlendirdiği söylenebilir.¹³⁴ Çünkü bu tür durumlar işaretten ziyade Câhız’ın hâlin delâleti için verdiği örneklerle daha çok uyuşmaktadır. Burada manaya işaret eden nesnenin şuur ve bilinç durumu ayırıcı ölçüt olarak değerlendirilebilir. Hâlin delâletinde genel anlamda nesne farkında olmadan manaya delâlet eder ve istidlâl sahibi insan da bu manayı idrak eder. Ancak işaret ile delâlet esnasında, üzerinde detaylı durulacağı üzere, işareti yapan da buna muhatap olan da aktif bir bilince sahiptir. Bu durum Câhız’ın işareti insana hasretme sebebini de izah eder.

Câhız’ın *Kitâbü’l-Delâil ve’l-i’tibâr ala’l-halk ve’t-tedbîr* eserinde üzerinde durduğu temel mesele esasında beyânın bu türüyle ilgilidir. Bu eserde insan, hayvan, bitki ve cisimler dahil alemde var olan tedbir, hikmet ve nizamın açık bir şekilde yaratıcıya delâlet ettiğini detaylı bir biçimde işler.¹³⁵ Yine onun düşmanlık ve haset arasındaki farklara hasrettiği ve insan davranışlarını çözümlediği *Kitâbü’l-Fasl mâ beyne’l-‘adâve ve’l-hased* eserinde konuya dair birçok malzemenin olduğunu belirtmek gerekir. Hasedin veya düşmanlığın kişideki tezahürleri, bilge hasetçi ile cahil hasetçi, bilge riyakâr ve bilge gıybetçi gibi davranış ve hâl çözümlemeleri bu bakış açısıyla okunabilir. Örneğin ona göre haset sadece gözlerden anlaşılır ve hasetçi haset ettiği kişiye sadece destekçilerinin yanında dil uzatır. Halbuki düşmanlığın izleri bedeninin her yerini sarmalar ve kişi, kendisine muvafık veya muhaliflere aldırış etmeksizin düşmanını her yerde tenkit eder.¹³⁶ Yine ona göre cahil hasetçi haset ettiği kişiye dair söz gelimi bir kitabı eline aldığı anda daha bir varak okumadan, fasıllarına vakıf olmadan en ağır sözlerle kitabı eleştirmeye başlar ve “Bu, başından sonuna kadar yanlış ve batıldır.” der. Buna karşın bilge hasetçi kitabı eline alır, sayfalarını çevirir, irdeler, fasıllarına vakıf olur, düşündüğünü izlenimi verir, öyle ki kitabı değerlendirmesini bekleyen yönetici ve meclislikilerin kalbini avlar ve aklını çeler. Hatta bu davranışlarıyla akli başındaki yöneticiyi bile adaletli davranacağına inandırır.¹³⁷ En büyük

¹³³ el-Câhız, *el-Hayevân*, 1/34.

¹³⁴ el-Câhız, *el-Hayevân*, 1/32.

¹³⁵ Bu vurgular için bk. Ebu Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Câhız, *Kitâbü’l-Delâil ve’l-i’tibâr ala’l-halk ve’t-tedbîr* (Beyrut: Dârü’n-Nedveti’l-İslâmiyye, 1988), 5-6.

¹³⁶ Ebu Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Câhız, *Resâilü’l-Câhız: Kitâbü’l-Fasl mâ beyne’l-‘adâve ve’l-hased*, thk. Abdüsselam Muhammed Hârûn (Kahire: Mektebetü’l-Hâncî, 1964), 1/356.

¹³⁷ el-Câhız, *Kitâbü’l-Fasl mâ beyne’l-‘adâve ve’l-hased*, 1/351-352.

eleştiri ise kişinin tenkit etmek istediği kişiyi tenkit ettikten sonra Allah’a istiğfar etmesi, biraz bekledikten sonra onu tekrar tenkit etmesidir. Böylece muhatapları, şayet tenkidi haset kaynaklı olsaydı ilkinden vazgeçmezdi diyerek ona güvenirler. Câhız’a göre kişinin riyakâr olmadığını göstermeye çalışması fark edilmesi zor bir riya’dır. Aynı şekilde ona göre mahir gıybetçiler gıybeti dinleyip gülenler ve konuşmayanlardır. Onlardan da mahiri gıybet edeni dinleyip susturan ve gıybeti yapılan kişiye hayır dua ettikten sonra gıybet edenin sözünü onaylayanlardır.¹³⁸

Câhız’ın eserlerinde insanın hâl diliyle birçok manaya gönderme yaptığına dair bu tür mülâhazaların oldukça fazla olduğunu ve bu gözle okunmayı beklediklerini belirtmek gerekir. Bunlar, değinildiği üzere, sadece genel manalar değil aynı zamanda beyân ile doğrudan irtibatlı bazı manaları da muhtevidir. Onun *el-Beyân* eserinde temas ettiği bu türden bazı örneklerle işaret etmek bu bakımdan verimli olacaktır. Örneğin ona göre gerçek hatip kendisine güveni tam olan kimsedir. Çünkü bu güven, hatibi etkili hitap etmekten alıkoyan her türlü havâtırdan korur. Hatibin iç dünyası ve ruh haliyle ilgili olan bu güven veya güvensizlik duygusunu anlamamanın yolu ise bedeninde tezâhür eden hallerdir. Buna göre güven problemi olan ve heyecanını tam bastıramayan hatip kekeler, öksürür, duraksar, terler, titrer, nefes darlığı yaşar, tedirginliği vücut azaları üzerindeki hakimiyetini zayıflatır ve bu sebeple haddinden fazla göz teması kurar.¹³⁹ Bu hallerin aşırı oranda kişiyi kaplaması durumunda hatip minberde tutulur, konuşamaz ya da saçmalar. Câhız minberde bu şekilde tutulan hatiplere özel olarak değineceğini belirtir¹⁴⁰ ve detaylı bir şekilde konuyla ilgili örneklerle yer verir.¹⁴¹ Ona göre mezkûr hallerin hatibe arız olması bir kusur iken tam tersi haller, mesela terlememesi, hatibin soğukkanlı ve tecrübeli olduğuna delâlet eder.¹⁴²

Câhız’ın naklettiği Hint sahifesinde de hatipte olması gereken meziyetlerin başında soğukkanlı olması, azalarının sakın/dingin kalması ve bakışlarının ölçülü olması yer alır.¹⁴³ Yine ona göre Arap hatibin elinde asâ olması hitabete hazırlık ve hutbenin uzunluğuna alamettir. Hatta bu mana ve delâlet sadece Arap hatiplere hastır.¹⁴⁴ Câhız’ın yaş durumu, soy, makam, güzel elbise, boy-pos ve yakışıklı ya da çirkin olma gibi hallerin belâgat konusundaki etkisini Hintli bir edîb ile Sehl b. Hârûn’un dili üzerinden tartışmaya açtığı görülür. Hintli kişiye

¹³⁸ el-Câhız, *Kitâbü’l-Fasl mâ beyne’l-‘adâve ve’l-hased*, 1/354-355.

¹³⁹ el-Câhız, *el-Beyân ve’t-tebyîn*, 1/133-134.

¹⁴⁰ el-Câhız, *el-Beyân ve’t-tebyîn*, 1/383.

¹⁴¹ el-Câhız, *el-Beyân ve’t-tebyîn*, 2/249-251.

¹⁴² el-Câhız, *el-Beyân ve’t-tebyîn*, 1/134.

¹⁴³ el-Câhız, *el-Beyân ve’t-tebyîn*, 1/92.

¹⁴⁴ el-Câhız, *el-Beyân ve’t-tebyîn*, 3/117.

göre kişinin mezkûr fiziksel özellikler bakımından kâmil olması belâgati tamamlayan bir unsurdur.¹⁴⁵ Ancak Sehl b. Hârûn buna karşı çıkmaktadır. Ona göre örneğin iki adam hitap ederse, konuşursa, tartışırsa veya bir olayı betimleseler ve her ikisinin de sözü belâgat ve doğruluk bakımından aynı seviyede olsa, ancak bunlardan biri güzel görünümlü yakışıklı, soylu ve ihtişamlı bir giyinişe sahipken diğeri çirkin, soyu düşük ve kötü görünüm ve giyiniş sahibiyse onları dinleyenlerin ekserisi çirkin olanın lehinde karar verecektir. Zira ona göre insanlar, çocukların ve delilerin sözleri ve nüktelerine daha çok gülmeleri gibi, beklemedikleri bir şeyle karşılaştıklarında daha çok şaşırırlar. Çünkü bu durum onlara daha tuhaf gelir. Bu yüzden sözlerinin etkisi de kalplerinde kat kat artar. Makamın lehte veya aleyhte belâgat hükmüne neden olduğuna halife ve vezir örneğiyle işaret eder. Buna göre halife belîğ, vezir hatip ise insanlar sözlerini değerlendirme konusunda iki tavır takınırlar: Bazıları makamlarına binaen sözlerine, olduğundan daha fazla yücelik ve belâgat değeri atfederken bazıları makamlarının kendisini etkilememesi gerektiği düşüncesiyle sözlerine, olduğundan çok daha düşük bir değer yükler. Sehl'e göre sevgi, kusurları görmeye engel olduğu gibi nefret de iyilikleri görmeye engel olur. Cumhurun aksine manaları hakkıyla değerlendirmek ve meseleyi bu tür durumlardan soyutlayarak yorumlayabilmek için ahlatı mutedil, hikmet ehli ve âlim olmak gerekir.¹⁴⁶ Câhız tartışmada tarafını tam belli etmez, ancak bu tür hallerin belâgât, hitabet ve dinleyenleri etkilediğini gösteren tartışmalara yer vermesi konumuz için yeterli bir veridir. Tüm bu izahlardan sonra Câhız'ın nasbeyi sadece Allah ile insan arasındaki bir iletişim aracı olarak gördüğü, insan ile toplum iletişimi konusunda ona bir değer yüklediği iddiasını¹⁴⁷ kabul etmek mümkün değildir.

Câhız'ın nasbeye dair önemli tespitleri, tahlilleri ve örneklerine rağmen bu beyân türünü ilmî bir taksim ve tertibe tabi tuttuğunu söylemek zordur.¹⁴⁸ *el-Burhân fî vücûhi'l-beyân* sahibi İbn Vehb el-Kâtib'in (ö. 335/946) bu yönde bir çaba verdiği söylenebilir. Câhız'dan oldukça etkilendiği fark edilen İbn Vehb beyân türlerini "itibar", "itikad", "ibare" ve "kitap" olmak üzere dörde ayırmıştır. Ona göre eşyanın zatıyla kendini anlatması ve manalarını ifade etmesi "itibar" ile beyandır.¹⁴⁹ Bunun Câhız'ın hâlin delâleti olarak tesmiye ettiği nasbe ile aynı olduğu açıktır. İbn Vehb'e göre bu beyân türü zâhir ve bâtın olmak üzere ikiye ayrılır. Ateşin sıcaklığı ve karın soğukluğu gibi duyuyla algılanan ve çiftin tekten farklı olduğu veya küllün cüzden büyük

¹⁴⁵ el-Câhız, *el-Beyân ve't-tebyîn*, 1/89.

¹⁴⁶ el-Câhız, *el-Beyân ve't-tebyîn*, 1/89-90.

¹⁴⁷ İddia için bk. İdrîs Bilmelîh, *er-Ru'yetü'l-beyâniyye inde'l-Câhız* (Amman: Dârü's-Sekâfe, 1984), 121-122.

¹⁴⁸ Bilmelîh, *er-Ru'yetü'l-beyâniyye inde'l-Câhız*, 122.

¹⁴⁹ Ebü'l-Hüseyn İshâk b. İbrâhîm b. Süleymân İbn Vehb el-Kâtib, *el-Burhân fî vücûhi'l-beyân*, thk. Hafnî Muhammed Şeref (Kahire: Matba'atü'r-Risâle, 1969), 65.

olduğunu bilmek gibi idraki konusunda akılların ittifak ettiği hususlar zâhir kısmına dahildir. Duyu idrakine konu olmayan ve ispatı konusunda akılların ihtilaf ettiği istidlâller ise bâtın kısmına dahildir. İnsanın kıyas ve haber yoluyla ulaştığı hüküm ve manalar bâtın kısımla ilgilidir. Ona göre zâhir kısma dahil olanlar son derece açık oldukları için ihtilafa konu olmazken bâtın olanların farklı istidlâl yollarıyla açığa çıkarılması gerekir.¹⁵⁰ Buna binaen kıyasın tanımı ve türleri¹⁵¹ ile haberin çeşitleri¹⁵² üzerinde detaylı olarak durur.

1.2. Akd

Câhız’a göre akd, lafız ve hat dışında kalan hesaplamalardır.¹⁵³ “El”in faydalarından bahsederken “akd” konusundaki işlevinden bahsetmesi onun beyânın bu türünü “el” ile yapılan hesaplamalara hasrettiğine işaret olarak okunabilir.¹⁵⁴ Câhız şayet bu beyân türüyle mücerret anlamdaki bir hesaplama ve ölçümü kastetseydi bunu müstakil olarak zikretmesine gerek kalmazdı. Zira sese taalluk eden ve telaffuz edilen hesaplamalar lafzın alanına dahil olurken insanların ticarî, ziraî ve iktisadî işlemlerinde kullandıkları ve kayıt altına aldıkları hesaplamalar ise zaten hat ve kitabetin alanına girmektedir.¹⁵⁵ Câhız’ın “akd” ile lafız ve hattın alanına giren hesap-kitabı kastettiği varsayılırsa taksim konusunda gereksiz bir tekrara düştüğü kabul edilmelidir. Mezkûr ifadeleri itibara alındığında onun “akd” ile genel anlamdaki hesaptan ziyade “el” ile yapılan özel bir hesaplamayı kastettiği söylenebilir.¹⁵⁶ Bu durumda Câhız’ın da “Akd ve işaret arasını ayırma konusunda bazı tartışmalar olmuştur.” şeklindeki ifadesiyle farkında olduğu akd ve işareti ayırtıran hususun ne olduğu sorusu gündeme gelmektedir.¹⁵⁷ Câhız *el-Hayevân*’ın başlarında beyân türlerini zikretmedeki maksadının akd ve işaret ile diğer beyân türlerini ayırtırmak olmadığını, temel amacının kitabın faziletinden söz etmek olduğu gerekçesine binaen konunun detaylarına girmek istemediğini belirtir. Aksi halde dostlarının bu farkı bilmelerini istediğini vurgular.¹⁵⁸ Bu vurgu aslında Câhız’ın konunun tafsilatına dair malumata sahip olduğunu göstermesi bakımından önemlidir. Ne var ki meselenin detaylarına girmesinin beklendiği *el-Beyân* eserinde de bu doğrultudaki bilgilere rastlamıyoruz. Ancak onun işaret ile beyânı, bakan ve gören kimselere hasrederken akd ile beyân konusunda gören

¹⁵⁰ İbn Vehb el-Kâtib, *el-Burhân fî vücûhi ’l-beyân*, 65.

¹⁵¹ İbn Vehb el-Kâtib, *el-Burhân fî vücûhi ’l-beyân*, 67-76.

¹⁵² İbn Vehb el-Kâtib, *el-Burhân fî vücûhi ’l-beyân*, 76-85.

¹⁵³ el-Câhız, *el-Beyân ve ’t-tebyîn*, 1/80.

¹⁵⁴ el-Câhız, *el-Hayevân*, 1/49.

¹⁵⁵ Bilmelîh, *er-Ru ’yetü ’l-beyâniyye inde ’l-Câhız*, 128.

¹⁵⁶ Benzer bir görüş için bk. Maysâl Âsî, *Mefâhîmü ’l-cemâliyye ve ’n-nakd fî edebi ’l-Câhız* (Beyrut: Dârü’l-’İlm li’l-Melâyîn, 1974), 46-47.

¹⁵⁷ el-Câhız, *el-Hayevân*, 1/49.

¹⁵⁸ el-Câhız, *el-Hayevân*, 1/49-50.

ve dokunanın ortak ve aynı konumda olduğunu ifade etmesi önemli bir kayıttır.¹⁵⁹ İşaret sadece göze hitap ederken akd hem göze hem de dokunma duyusuna hitap eder. Yani gözleri gören de görmeyen de akdi hisseder. Bu sebeple lafız ve hat ile hesap yapmayı bilmeyen veya a‘ma kimseler bu yolla hesaplama yapabilir.¹⁶⁰ Fakat Câhız’a göre “akd”in uzak mesafeye mesaj gönderme konusundaki etkinliği işarete oranla daha düşüktür.¹⁶¹

Câhız’ın sözünü ettiği bu hesap türü esasında İslâm tarihinde hesâb-ı Hindî (el-hisâbü’l-Hindî) yanında ikinci büyük hesap sistemi olarak kullanılmış ve çeşitli kavramlarla ifade edilmiştir. Sayıları gösterme sırasında parmak boğumlarının kullanılması sebebiyle “hesâb-ı akd” (hisâbü’l-akd, hisâbü’l-ukûd), parmakların istimalinden dolayı “hesâb-ı isba” (hisâbü’l-isba‘), ellerin kullanılmasından dolayı “hesâb-ı yed” (hisâbü’l-yed), işlemlerin zihinden yapılması gerekçesiyle “hesâb-ı zihnî” (el-hisâbü’z-zihnî) ve işlemlerin yapılışının hava boşluğunda yer kaplıyor hissi uyandırması sebebiyle de “hesâb-ı hevâî” (el-hisâbü’l-hevâî) olarak adlandırılmıştır. Bizanslıların da bu hesap türünü kullandığına istinaden *Kitâbü’l-Fusûl fi’l-hisâbi’l-Hindî* eserinde Ahmed b. İbrâhim el-Öklîdisî “Rum ve Arap hesabı” şeklinde konuya atıf yapar. Zihin, el, parmak ve parmak boğumlarına dayanan bu hesap türünün tarihi çok eski olup birçok kültürde yer almaktadır. Araplar da ilkel aritmetik bilgileriyle orantılı olarak bu hesabı uzun süre boyunca kullanmışlardır. Hesap şeklinin insan bedeni haricinde bir şey gerektirmemesi, böylece kolay ve kısa olması ve tâcir ile müşteri arasındaki gizliliği koruması, okuma-yazma bilmeyen halk ve esnaf hatta farklı dilde konuşan tüccarların yegâne anlaşma aracı olması gibi gerekçeler bu yöntemin İslâm medeniyetinin ilk dönemlerinde Hint hesabına tercih edilmesini sağlamıştır. Özellikle Abbâsî kâtiplerinin mali işlemlerde bu hesabı sıkça kullandıkları kaydedilir.¹⁶² Esasında bizzat Câhız akd hesabı ile Hint hesabını birbirinden ayırır.¹⁶³ Bu husus, Câhız’ın “akd” ile kastına ışık tutacak bir veri olması açısından dikkate değerdir. Klasik kaynaklarda “parmakla veya elle hesap” şeklinde akda atıf yapılması da Câhız’ın maksadıyla ilgili tespiti destekleyen bir unsurdur. Örneğin İbn Vehb el-Kâtib, “akd”i anlattığı bağlamda Hint rakamları ve hesabının elle hesap edilemeyen hesaplamalar için kullanıldığını vurgular.¹⁶⁴ Yine Kâdi Abdülcebbâr keliminin/sözün hakikatinden bahsederken mana ifade eden her şeyin söz sayılamayacağını aksi halde işaret, parmakla hesap (akdü’l-

¹⁵⁹ el-Câhız, *el-Hayevân*, 1/45-46.

¹⁶⁰ Bilmelîh, *er-Ru‘yetü’l-beyâniyye inde’l-Câhız*, 130.

¹⁶¹ el-Câhız, *el-Hayevân*, 1/48.

¹⁶² Muhammed Süveysî, “Hesap”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 17/257.

¹⁶³ el-Câhız, *Kitâbü’l-Mu‘allimîn*, 3/39.

¹⁶⁴ İbn Vehb el-Kâtib, *el-Burhân fi vücûhi’l-beyân*, 285-287.

esâbi') ve kitabetin de söz sayılması gerekeceğini belirtir.¹⁶⁵ Abdülkâdir el-Bağdâdî (ö. 1093/1682) ise konuyla ilgili şunları kaydeder: “Bil ki ‘ukûd’ ve ‘akd’ iki elin parmaklarıyla olan bir tür hesaptır ve buna ‘el hesabı’ denir.” Bağdâdî ayrıca konuyla ilgili kitap ve urcûzelerin¹⁶⁶ de telif edildiğini kaydeder.¹⁶⁷

Câhız’ın “akd”i anlatırken mutlak anlamdaki hesaba atıf yapması ve örneklerini özel bir hesap türüyle kayıtlamaması bazı araştırmacıları, onun akd ile genel anlamda hesabı kastettiğine dair bir düşünceye sevk etmiştir.¹⁶⁸ Câhız “akd”in fazileti ve büyük faydasını delillendirmek adına şu ayetleri zikreder:¹⁶⁹ “*Sabahı aydınlatan O’dur. Ve O, geceyi dinlenme zamanı, güneşi ve ayı birer hesap ölçüsü kılmıştır. İşte bu, aziz ve alîm olan Allah’ın takdiridir.*”¹⁷⁰, “*Rahmân Kur’ân’ı öğretti. İnsanı yarattı. Ona beyânı öğretti. Güneş ve ay bir hesaba göre hareket etmektedir.*”¹⁷¹, “*Güneşi ışıklı, ayı da parlak kılan, yılların sayısını ve hesabı bilmeniz için ona (aya) birtakım menziller takdir eden O’dur. Allah bunları, ancak bir gerçeğe (ve hikmete) binaen yaratmıştır.*”¹⁷², “*Biz geceyi ve gündüzü (kudretimizi gösteren) iki alâmet yaptık. Rabbinizden lütuf isteyesiniz, yılların sayısını ve hesabını bilesiniz diye gece alametini giderip gündüz alametini aydınlatıcı kıldık.*”¹⁷³

Bu ayetleri zikrettikten sonra ayın evrelerini hesaplama sayesinde med-cezir hallerini ve ayların miktarını bildiğimizi vurgular.¹⁷⁴ Ona göre hesap birçok mana ve büyük faydalar ihtiva eder. Hatta insanlar dünyadaki hesabın manasını bilmeselerdi ahiretteki hesabı anlamaları mümkün olmazdı.¹⁷⁵ Câhız’ın bu bağlamda hesabı çok genel ele aldığı açıktır. Bu durum doğal olarak “akd” ile genel anlamda tüm hesap çeşitlerini kastetme ihtimalini doğurmaktadır. Ancak bahsi edilen deliller dikkate alındığında “akd” ile sadece elle hesaplamaya atıf yaptığı çok daha güçlü ihtimaldir. Câhız’ın bazı izahlarındaki ve örneklerindeki umumî yaklaşımı ise meselenin önemini daha iyi kavratmaya yönelik yöntem olarak okunabilir. Ayrıca beyân türlerini

¹⁶⁵ Ebû'l-Hasen Ahmed el-Hemedânî Kâdî Abdülcebâr, *el-Mecmû' fi'l-Muhît bi't-teklîf*, thk. el-Eb Jean Yusuf Houben el-Yesûî (Beyrut: el-Matba'atü'l-Kâtolikiyye, 1962), 1/317.

¹⁶⁶ Konuya dair literatür değerlendirmesi için bk. Süveysî, “Hesap”, 17/257.

¹⁶⁷ Abdülkâdir el-Bağdâdî, *Hizânetü'l-edeb ve lübbü lübâbi lisâni'l-'Arab*, thk. Abdüsselam Muhammed Hârûn (Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1997), 6/538.

¹⁶⁸ Bû Mülhim, *el-Menâhi'l-felsefiyye inde'l-Câhız*, 240.

¹⁶⁹ Ayetler için bk. el-Câhız, *el-Beyân ve't-tebyîn*, 1/80.

¹⁷⁰ En'âm 6/96.

¹⁷¹ Rahmân 55/1-5.

¹⁷² Yûnus 10/5.

¹⁷³ İsrâ 17/12.

¹⁷⁴ el-Câhız, *el-Hayevân*, 1/46-47.

¹⁷⁵ Ayetler için bk. el-Câhız, *el-Beyân ve't-tebyîn*, 1/80.

anlatırken lafız ve hattın kapsamına dahil olan hesaptan söz etmemesi, onlara da “akd” başlığı altında atıf yapmasına neden olmuş gibi görünmektedir.

1.3. İşaret

Câhız’a göre işaret el, göz kırpma, baş, kaşı çatma, omuz, dudakları hareket ettirme, yüzü ekşitme, boyunları hareket ettirme, elbise, kılıç ve kamçı gibi yollarla olur.¹⁷⁶ Bu tür işaretler lafızla beraber de mana ifade eder, lafız olmaksızın tek başına da manaya delâlet eder. Buna göre elindeki kılıcı veya kamçıyı kaldıran kişi hiçbir söz söylemeden de tehdit ve uyarıda bulunabilir.¹⁷⁷ Câhız’ın bu tür izahları itibara alındığında işaretle beyânı temelde iki kısma ayırdığı söylenebilir. İlki lafza eşlik edip ona yardımcı olan ve konuşmanın daha etkili olmasını sağlayan işaretlerdir. İkincisi ise diğer beyân türlerinden bağımsız, müstakil bir beyân aracı olan işaretlerdir ki işaretin ayrı bir beyân türü olarak vazedilmesini sağlayan temel husus budur.¹⁷⁸ Câhız “İşaret ve lafız iki ortaktır. İşaret, lafız için ne de güzel bir yardımcı ve tercümandır.” derken esasında işaretin sözünü ettiğimiz ilk kısmına, “Ancak lafzın yerine geçtiği ve hatta/kitabete gerek bırakmadığı zamanlar da ne çoktur.” derken de işaretin ikinci kısmına gönderme yapar.¹⁷⁹

İlk kısım ile başlamak gerekirse, Câhız’ın sözlü iletişime eşlik eden işaretlere büyük değer atfettiği görülür. Ona göre konuşma sırasında el, boyun ve kaşlarla işaretle bulunmak sözün ayrılmaz bir parçasıdır.¹⁸⁰ Hatta konuşan kişi başı ve eliyle sözünün muhtevası ve vurgularına dair işaretle bulunabilir. Şayet eli bağlanır ve başını hareket ettirmesi engellenirse kelamının üçte biri kaybolup gider.¹⁸¹ Câhız konuşma esnasında ellerini ve omuzlarını hareket ettirmeyen, gözlerini çevirmeyen, başını döndürmeyen bu sebeple de sözü sanki gedikli bir kayadan çıkıyor hissi uyandıran Ebu Şemir’den söz eder. Ebu Şemir’e göre konuşma ameliyesinde konuşma haricinde hiçbir şeyden destek almamak gerekir. Bu sebeple işaret yollarından herhangi birisine başvuranların maksatlarını dile getirmekten aciz olduklarını ve işarete ihtiyaç duyduklarını savunarak onları tenkit etmiştir. Câhız’a göre Ebu Şemir’i bu yanlış görüşe iten ve aldanmasına sebep olan, uzun süre boyunca sadece destekçilerine hitap ederek kendi konumundaki karşıt görüşlülerle tartışmayı unutmasıdır. Destekçileri, söylediği her şeyi kabul edip onu tazim edince konuşma zorluğundan kurtulmak adına işaret yollarını bırakmıştır. Câhız, Nazzâm’ın konuyla

¹⁷⁶ el-Câhız, *el-Beyân ve’t-tebyîn*, 1/77; el-Câhız, *el-Hayevân*, 1/48.

¹⁷⁷ el-Câhız, *el-Beyân ve’t-tebyîn*, 1/77.

¹⁷⁸ Câhız’ın işareti iki kısma ayırdığını düşünen başka bir çalışma için bk. Bilmeli, *er-Ru’yetü’l-beyâniyye inde’l-Câhız*, 127.

¹⁷⁹ el-Câhız, *el-Beyân ve’t-tebyîn*, 1/78.

¹⁸⁰ el-Câhız, *el-Beyân ve’t-tebyîn*, 3/116.

¹⁸¹ el-Câhız, *el-Beyân ve’t-tebyîn*, 3/119.

ilgili onunla tartışıp hüccet ile onu ilzam ettikten sonra Ebu Şemir'in ellerini oynatmaya başladığını ve azaları üzerindeki kısıtlamayı kaldırdığını belirtir.¹⁸² Sözün işaret olmadan tam anlamıyla görevini ifa edemeyeceğine dair Câhız'ın Sümâme b. Eşres'ten naklettiği değerlendirme de kayda değerdir. Sümâme'ye göre Ca'fer b. Yahyâ b. Hâlid el-Bermekî (ö. 187/803) en iyi konuşan insanlardan biriydi. Sözlerini muhataba o kadar güzel kavratıyordu ki söz tekrarına ihtiyaç hissetmiyordu. Ona göre şayet yeryüzünde konuşması sırasında işarete ihtiyaç hissetmeyen biri olsaydı o kişi, tekrara gerek duymayan Ca'fer b. Yahyâ olurdu.¹⁸³ Bu durum genel anlamda Mu'tezile'nin, özelde de Câhız'ın işaretle beyâna verdikleri önemi gösterir. Çünkü Câhız'a göre el ve başla güzel işaret, dille güzel beyânın tamamlayıcısıdır.¹⁸⁴

Câhız'ın işaretin konuşma üzerindeki etkisine dair kanaati, asâ ile ilgili yorumlarına da yansımaktadır. Ona göre bedenın azalarındaki bir eksiklik veya çarpıklık acziyet ve zaaf belirtisi iken bunları artırmak isabetli bir yoldur. Buradan hareketle mütekellimin konuşma esnasında asâyı işaret için fazladan bir el gibi kullandığını ve asânın bu bağlamda el, boyun ve kaş ile işaret gibi bir vazife eda ettiğini savunur.¹⁸⁵ Asânın Araplar indindeki bu işlevine bazı örneklerle yer veren Câhız, Abdülmelik b. Mervân'ın (ö. 86/705) "Değneğimi elimden atsam sözümün yarısı gider." ifadesine yer verir. Muaviye (ö. 60/680), Câhız'ın beyân konusunda zirve bir isim olarak kabul ettiğı Sehbân Vâil'den konuşmasını talep eder. Ancak Sehbân, asâsı getirilmeden konuşmaya yeltenmez.¹⁸⁶ Câhız'ın bu tür ifadeleri, işaretle beyâna yüklediğı anlamı vurgulu olarak ortaya koymak bakımından dikkat çekicidir.

İşaretin ikinci kısmı ise kendi içerisinde bir sistem ve nizamı olan, lafız veya hatla bir ilişkisi kalmayan ve tek başına mana ve mesaj iletebilen bir delâlettir. Burada artık dille beraber hem kulağa hem göze hitap değil, bedenın diğer azalarıyla sadece göze hitap vardır.¹⁸⁷ Birbirinden uzaklaşan insanların işaret ile anlaşabilmesi¹⁸⁸ veya konuşma yetisi olmayan dilsizlerin işaret yoluyla gereksinimlerini ifade etmeleri bunu açık olarak göstermektedir. Câhız'ın bu bağlamda dilsiz-sağır kimselere dair tahlilleri önemlidir. Câhız'a göre dilsiz-sağır kimseler, hareketlerin şekilleri ve işaretler aracılığıyla kendilerine söylenen sözleri ve anlamları bilirler. Toplumda uzun süre müşahede ettikleri ve öğrendikleri hareket türleri ve işaret yolları sayesinde bunların delâlet ettiğı manaları da öğrenirler ve maksatlarını bu şekilde izhâr ederler.

¹⁸² el-Câhız, *el-Beyân ve't-tebyîn*, 1/91-92.

¹⁸³ el-Câhız, *el-Beyân ve't-tebyîn*, 1/105-106.

¹⁸⁴ el-Câhız, *el-Beyân ve't-tebyîn*, 1/79.

¹⁸⁵ el-Câhız, *el-Beyân ve't-tebyîn*, 3/116-117.

¹⁸⁶ Örnekler için bk. el-Câhız, *el-Beyân ve't-tebyîn*, 3/119-120.

¹⁸⁷ el-Câhız, *el-Hayevân*, 1/45.

¹⁸⁸ el-Câhız, *el-Beyân ve't-tebyîn*, 1/77; el-Câhız, *el-Hayevân*, 1/48.

Buna göre insanların, birini çağırdıklarında ya da sinirlendiklerinde el çırpıklarını, şaşırdıklarında iki ellerini birbirine vurduklarını göre göre işaret şekliyle anlamı bağdaştırır ve aynı yöntemi kendileri de kullanır. Câhız’a göre dilsiz-sağır kimselerin çıkardıkları sesler lafız olarak değil işaret olarak kabul edilmelidir. Zira hiç ses duymadıkları halde bu yolla iletişim kurmaları mümkün değildir. Ona göre onların birini çağırırken çıkardıkları ses veya dövülürken bağırmaları bilinçli veya bilinçsiz olsun esasında sesle iletişim kurma maksadıyla değildir. Amaçları aslında istedikleri manaya delâlet eden hareketi yapmaktır. Ancak bu esnada dilini ağız boşluğu içerisinde var olan hava ve nefesle birlikte döndürdüğünde ses çıkar. Dolayısıyla sesi doğuran aslında yaptıkları o harekettir.¹⁸⁹ Câhız’a göre aslında dilsizin konuşamama sebebi dilindeki bir eksiklikten kaynaklanmaz. Fakat sağır oldukları için telife konu olan veya olmayan türden hiçbir ses duymadıkları için konuşmanın keyfiyetini bilemezler ve bu yüzden konuşmaya dair yönelimleri oluşmaz.¹⁹⁰ Câhız’ın bu bağlamda dil ve delâlet konusunda toplumsal kaynağa çok önemli vurgular yaptığı ifade edilmelidir. Zira kulağa hitap eden dilin, göze hitap eden işaretin ve her ikisinin taşıdığı delâletlerin de ana kaynağı ona göre, bu yorumlar muvacehesinde, toplumun kendisidir.

Câhız’a göre insanlar, başkalarının bilmesini istemediği durumları işaret aracılığıyla, aktarmak istediklerine iletirler ve diğerlerinden gizleyip saklarlar. Öyle ki işaret yoluyla iletişim olmasaydı insanların en özel manaları birbirlerine anlatmaları mümkün olmazdı.¹⁹¹ Sese oranla daha uzak mesafeye mesaj gönderebilen işaret, bu hususta sesi geçmiştir. Ayrıca cilve, kur yaparak yürüme, şehvet uyandırma ve bunlar haricindeki bazı göndermeler işaret yoluyla gerçekleşebilir.¹⁹² Câhız *Kitâbü’l-Kıyân* eserinde şarkıcı cariyelerin göz, bakış ve tebessüm gibi zarif işaretlerle nasıl gönül çeldiklerinden uzunca söz eder.¹⁹³ Bu durum Câhız’ın işareti, manaya delâlet etmesi bakımından, her yönüyle beyâna konu ettiğini göstermektedir.

Câhız’ın işarete örnek adına zikrettiği bazı beyitlere bakıldığında halin delâleti olan nasbeye oldukça yakın oldukları görülür. Bunlardan bazıları şu şekildedir:¹⁹⁴ “Buluştukları zaman kalp, kalbi tanır ve bilir.”, “Gözü gözümü görür de mesajımı anlar, benim gözüm de mesajın nasıl karşılık bulduğunu anlar.”, “Göz, sahibinin içindeki nefreti ve sevgiyi açığa çıkarır. Ağızlar sustuğu halde gözler konuşur, öyle ki kalplerin içini ayan beyan müşahade

¹⁸⁹ el-Câhız, *el-Hayevân*, 4/400-401.

¹⁹⁰ el-Câhız, *el-Hayevân*, 4/404-405.

¹⁹¹ el-Câhız, *el-Beyân ve’t-tebyîn*, 1/78.

¹⁹² el-Câhız, *el-Beyân ve’t-tebyîn*, 1/79.

¹⁹³ Ebu Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Câhız, *Resâilü’l-Câhız: Kitâbü’l-Kıyân*, thk. Abdüsselam Muhammed Hârûn (Kahire: Mektebetü’l-Hâncî, 1964), 2/171-175.

¹⁹⁴ Beyitler için bk. el-Câhız, *el-Beyân ve’t-tebyîn*, 1/78-79.

edersin.” Kalbin kalbi tanıması veya gözler hareketsiz olduğu halde kalbin kanaatine dair mana iletmesi hâlin delâletine de uygun düşmektedir. Ancak Câhız’ın bu tür hususları işaret kapsamına alma sebebi, mana nesnesini tamamen pasif görmemesinden kaynaklı olmalıdır. Zira her ne kadar buradaki manayı çıkarsayan ve kalbi ya da gözü konuşturan muhatap olsa da “gözün sevgiyi dışa vurma” örneğinde olduğu üzere mana ileticisi de bir yönüyle aktif bir bilince sahiptir.

1.4. Hat/Kitâbet

Câhız’ın hatta yönelik tahlilleri beyân tasavvuruna dair bizlere birçok veri sunmaktadır. Zira *el-Hayevân*’da yüz sayfayı aşan mukaddime niteliğindeki çözümlemeler temelde hattın önemini ortaya koymak üzere inşa edilmiştir. Câhız’ın toplum, gereksinim, beyân, beyân türleri ve aralarındaki ilişki, kitap ve kitabetin fazileti, kitap ve medeniyet ilişkisi, medeniyet birikimini kayıt altına almanın en etkili ve kalıcı yolu ve buna binaen yazı ve şiir mukayesesı, kitap-tercüme-mütercim ve konuyla ilgili dikkat çekici vurguları gibi tüm meseleler hattı merkeze alan bir anlatının eseridir. Câhız bu mukaddimede, kitaplarını fütursuzca tenkit eden, dahası bununla da yetinmeyip kitap telif etmeyi bile kusur sayan¹⁹⁵ bir şahsa yönelik kitabın, kalemin, kitabetin ve hattın beyân konusundaki ehemmiyetini oldukça kapsamlı ve detaylı şekilde ortaya koymaya çalışır. Öyle ki Câhız’ın sadece bu bağlamdaki ifadeleri merkeze alınırsa beyânın en önemli aracı olarak hattı ön plana çıkardığı düşünülebilir. Câhız’ın buradaki üslubu, bir konuyu detaylı, kapsamlı, dikkat çekici ve ikna edici bir biçimde savunarak öne çıkarabilme yöntemine dair güzel bir örnektir.

Câhız hattın kapsamını oldukça geniş tutar. Kayalara ve taşlara kazınan ve işlenen suret ve alametler, elbise ve yüzüklere işlenen nakışlar, hayvanlara vurulan damgalar ve derilerine çizilen işaretler, yazıya konu olan sayılar, büyük şehirlerin büyük kapılarına yazılan kitabeler ve kalemin tasarrufu altına giren tüm karalamalar gibi manaya gönderme yapan şeyler hattın kapsamındadır.¹⁹⁶ Câhız mezkûr hat türlerinin önemine de atıf yapmakla beraber doğal olarak kalem, kitabet ve kitabı merkezine almış ve kâğıt üzerinde bir araya gelerek göze hitap eden söze odaklanmıştır.¹⁹⁷ Konumuzla doğrudan ilgili olan husus da budur. Bu başlıktaki temel amacımız Câhız’ın kitabı ve yazıyı belâgate ve edebiyata konu edip etmediği, ettiyse ne kadarıyla ettiği ve lafızla ilişkisini ortaya koymaktır. Câhız’ın hem kitap yazmaya hem okumaya düşkünlüğü ve güçlü kalemi, Abbasîlerin, merkezinde Bağdat’ın olduğu kitap

¹⁹⁵ el-Câhız, *el-Hayevân*, 1/38.

¹⁹⁶ el-Câhız, *el-Hayevân*, 1/68-69.

¹⁹⁷ el-Câhız, *el-Hayevân*, 1/70.

tercüme faaliyetini bir devlet hareketine dönüştürdükleri ortamı dikkatle bizzat müşahade etmesi, çoğunluğu Farslardan oluşan kâtip sınıfının devlette yetkin makamlara gelmeleri ve güçlü kalemin revaç bulması, başını Farsların çektiği ancak Yunan ve Hint kökenli veya taraftarlarının da eşlik ettiği Şuûbiyye akımının beyân ve belâgat konusundaki üstünlüklerini kitaplarını ön plana çıkararak savunmaları gibi veriler, konunun zorluklarına ışık tutacak mahiyettedir. Bu zorluk, Câhız'ın beyân ve belâgat konusunda lafzı veya dili yazının önüne geçirirken yaşadığı ve eserlerinde de kendini bariz olarak hissettiren zorluktur. Bazı araştırmacıların iddia ettiğinin aksine Câhız belâgatin tek konusu olarak lafzı ön plana çıkarmamış,¹⁹⁸ lafzı öne çıkarırken de çok kolay bir süreç yaşamamıştır.

Câhız'ın kâtiplerin ahlakını yermek adına kaleme aldığı *Zemmu ahlâki'l-küttâb* risalesi haricinde hat ve kitabete karşı olumsuz tavrı bulunmamaktadır. Buradaki olumsuz ifadeleri konuya dair gerçek tutumunu yansıtmayan istisna kabilindendir. Kâtiplerin Kur'ân'ı ve Arap kaynaklarını göz ardı ederek Mazdek'in kitabı, Erdeşir'in ahdi, Abdülhamid'in risaleleri ve İbnü'l-Mukaffa'ın Kelile ve Dimne gibi Fars kaynaklı eserlere dayanmaları hatta Kur'ân'ın telifini tenkit edecek seviyeye gelmeleri Câhız'ı bu sert tutuma sevk etmiştir.¹⁹⁹ Onun konuya dair temel görüşleri *el-Hayevân* ve *el-Beyân* başta olmak üzere diğer eserlerine yayılmıştır. Câhız beş beyân türünden biri kabul ettiği hat ve kitabın faziletine dair Kur'ân ayetlerini,²⁰⁰ Arap alimlerinin ifadelerini²⁰¹ ile şairlerin şiirlerini²⁰² ve kendi tespitlerini tafsilatlı bir biçimde aktarır. Ona göre medeniyetten pay sahibi olan her toplumun mutlaka kendisine ait bir hattı vardır. Ancak mülk, siyaset, medeniyet, güç, din ve ibadet konusunda gelişmiş toplumlarda mükemmel kitaplar ve muhkem hesap-kitap olur.²⁰³ Zira geçmiş, şimdi ve gelecek arasında bağ kuran kitaplar sayesinde başta din kitapları²⁰⁴ olmak üzere öncekilerin hesap, tıp, mantık, hendese, musiki, tarım, ticaret, boya türleri, koku, yiyecek-içecek ile usturlap ve saat gibi araç-gereçlere dair hikmet ve fayda yüklü bilgi birikimine erişme imkânı doğmaktadır.²⁰⁵ Yine Câhız'a göre müdevven kitaplar ve ihtiva ettikleri unutulmaz haberler, hesap veya başka ilimleri hıfzeden yazılı hikmetler olmasaydı ilmin çoğu zayi olur, unutkanlık hatırlamaya galip gelir ve faydanın çoğundan mahrum kalırdık.²⁰⁶ Aynı şekilde hat ve kitabet her türlü antlaşma,

¹⁹⁸ Fevzî es-Seyyid Abdürebbeh, *el-Mekâyîsü'l-belâğîyye 'inde'l-Câhız fi'l-Beyân ve't-tebyîn* (Kahire: Mektebetü'l-Ancilo el-Mısıriyye, 2005), 122-124; Karuko, *el-Câhız ve Belâgattaki Yeri*, 84.

¹⁹⁹ el-Câhız, *Kitâbu Zemmi ahlâki'l-küttâb*, 2/191-192.

²⁰⁰ el-Câhız, *el-Beyân ve't-tebyîn*, 1/79.

²⁰¹ el-Câhız, *el-Hayevân*, 1/52-54; 58-62.

²⁰² el-Câhız, *el-Hayevân*, 1/65-68.

²⁰³ el-Câhız, *el-Hayevân*, 1/71.

²⁰⁴ el-Câhız, *el-Hayevân*, 1/50.

²⁰⁵ el-Câhız, *el-Hayevân*, 1/80-82.

²⁰⁶ el-Câhız, *el-Hayevân*, 1/47.

sözleşme, mukavele, emân, barış, şartlar ve kayıtları muhafaza ederek unutmaktan ve yok olmaktan korur.²⁰⁷ Zira insanlar ancak acil ve temel gereksinimlerini akılda tutabilir, mezkûr tüm bilgi ve birikimleri akılda tutamazlar. Öyle ki ilimle uğraşan ve kitap yazan insanların geneline sadece kitaplarının fihristini ezberleme sorumluluğu verilse bundan bile aciz kalır ve daha önemli birçok şeyle ilgilenmekten mahrum kalırlar.²⁰⁸

Câhız kalem ve kitabın özellikle kuşaklar arasındaki bilgi, hikmet ve tecrübe aktarımını temin etmenin yanında bunları muhafaza görevi gördüğünü, bu yanıyla da dilden üstün olduğunu vurgular. Buna binaen kalemi “iki dilden biri” şeklinde niteler ve “lisânü’l-kalem (kalemin dili)” diyerek kaleme, “dil”i nisbet eder.²⁰⁹ Câhız elbette kitabın faziletini mezkûr iki durumdan ibaret görmemekte ve sayfalar boyunca bu faziletleri sayıp dökmektedir. Buna göre kitap her daim yanı başındaki bir dost, kandırmayan, yalan söylemeyen, içindeki bilgileri vermekte cimri davranmayan, her türlü bilgiye ulaşmayı kolaylaştıran, tabiatı ortaya çıkaran ve kalpleri imar eden bir hazinedir.²¹⁰ Bu tür ifadeler Câhız’ın beyân düşüncesinde yazı ve kitabın önemini göstermekle beraber bu bağlamda bizi ilgilendiren temel husus onun özel beyân yani belâgat ile kitap arasında kurduğu ilişkidir. Câhız “dilî beyân” ve “kalemin beyân” kavramlarını aynı bağlamda iki defa kullanmakla beraber buradaki beyân ile genel beyânı kasteder gibi gözükmemektedir.²¹¹ Bu sebeple daha net delillere değinmek gerekir ki buna dair Câhız’ın eserlerinde birçok veri mevcuttur. Câhız’ın belâgat ve edebiyatı kalem ve kitabın da bir vasfı olarak gördüğü konusunda şüphenin olmadığı belki kaydedilmesi gereken ilk noktadır. Câhız evvel emirde risale, hutbe ve secili sözler telif etme veya şiir söyleme konusundaki doğa ve yatkınlığı birbirinden ayırır.²¹² Ona göre şiire yatkınlığı olmayan İbnü’l-Mukaffa‘ ve Abdülhamîd el-Ekber dil ve kalem belâgati konusunda ileri düzeyde idiler. İbnü’l-Mukaffa‘a şiir söyleyememe sebebi sorulduğunda “Razı olduğum bana varit olmazken bana varit olana da ben razı olmuyorum.”²¹³ diye cevap vermiştir. Câhız’a göre muallim ve belîğ edebiyatçılar arasında yer alan İbnü’l-Mukaffa‘ aynı zamanda dil, kalem ve tercüme belâgatinde de önde gelen biridir.²¹⁴ Câhız, Ali b. Heysem’i “dili ve kalemi belîğ” şeklinde niteler.²¹⁵ Yine Câhız’a göre gerçek belîğ, istediği zaman ve bağlam gerektirdiğinde dilini ve kalemini hem güzel hem

²⁰⁷ el-Câhız, *el-Hayevân*, 1/69.

²⁰⁸ el-Câhız, *el-Hayevân*, 1/47.

²⁰⁹ el-Câhız, *el-Beyân ve’t-tebyîn*, 1/79; el-Câhız, *el-Hayevân*, 1/42.

²¹⁰ el-Câhız, *el-Hayevân*, 1/50-51.

²¹¹ el-Câhız, *el-Hayevân*, 1/48-49.

²¹² el-Câhız, *el-Beyân ve’t-tebyîn*, 1/208.

²¹³ el-Câhız, *el-Beyân ve’t-tebyîn*, 1/208.

²¹⁴ el-Câhız, *Kitâbü’l-Mu’allimîn*, 3/44.

²¹⁵ el-Câhız, *el-Beyân ve’t-tebyîn*, 1/131.

kötü kullanabilendir. Buna binaen “Dili daha iyi ve kalemi daha belîğ olanı şöyle görmekteyiz...” diyerek kalemin belâgatini vurgular.²¹⁶ Câhız’ın naklettiği Bişr b. Mu‘temîr’in sahifesinde ise “el-belîğü’t-tâm (tam/gerçek belîğ)” vasfına sahip olma şartlarına dilin beyân, kalemin de belâgattaki yetkinliği eklenmiştir.²¹⁷ Câhız “Belîğ dil ve güzel şiir neredeyse tek kişide aynı anda görülmez. Bundan da zoru şiir ve kalem belâgatının bir araya gelmesidir.”²¹⁸ sözünü ise Sehl b. Hârûn’dan aktarır. Burada dil ve kalem belâgatının birbirinden kesin biçimde ayrıştırıldığı açıktır.

Câhız sadece kalemi değil kitabı, kitâbeti ve risâleleri de doğrudan belâgat ile niteler veya bunlara da belâgati isnat eder. Örneğin İbnü’l-Mukaffa’a atıfla açıkladığı belâgat kavramının kapsamına risâleleri de dahil eder.²¹⁹ Câhız’a göre şiir, hitabet, uzun ve kısa risâleler, unutulmaz büyük kitaplar ve müdevven güzel tercüme-i hallerin sahibi kâtip Sehl b. Hârûn önemli şair ve hatiplerden sayılır. Bu bağlamda bazı kitaplarının ismini de özellikle kaydeder.²²⁰ Ona göre hem hatip hem şair olan Külsûm b. Amr el-Attâbî (ö. 220/835) güzel beyân ile nitelenecek düzeyde hitabet, kaliteli şiir ve üstün risâleleri cem eden nadir kimselerdendir.²²¹ Yine ona göre kitabı konuşturduğun müddetçe belîğ,²²² istediğin zaman Sehbân Vâil’i beyân konusunda geçer (ebyen), istediğinde ise beyân hususunda Bâkil’den daha kötü (a‘yâ) olur.²²³ Abdullah b. Ali ve Dâvud b. Ali’nin İbrâhim adındaki kölelerinden söz eden Câhız bu zatın emsalsiz olduğunu belirtir. Hitabet, nahiv, aruz, şiir rivayeti ile şairlik gibi vasıfları cemedan ve lafızları etkili, manaları da asil olan İbrâhim aynı zamanda ‘kâtibü’l-kâlem (kalem kâtibi)’ vasfına sahiptir.²²⁴ Câhız’ın bu terkipte kalem, kitap ve kitabet konusunda da belîğ olduğuna atıf yaptığı açıktır. Câhız’a göre manalardan istifade etme niyetiyle belâgat ehlinin (buleğâ) kitaplarını okuyan ve hikmet ehlinin (hukemâ) divanlarını irdeleyenler doğru yolda iken lafızlardan istifade etme gayesiyle bunlara bakanlar yanlış yoldadır.²²⁵ Şiire karşı kitabı savunan kişinin ağzından şu cümleyi aktarır: “Filozofların kitabı ve alimlerin tedvin ettiği belâgat türleri...hatırlanma bakımından daha kalıcı ve kıymet bakımından daha üstündür.”²²⁶ Câhız’ın müdevven şeylerin belâgat kapsamına alınmasına itiraz etmemesi bu ifadenin konuya dair delil kabul edilmesi için

²¹⁶ Ebu Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Câhız, *Resâilü’l-Câhız: Risâle fi’l-mevedde ve’l-hulte*, thk. Abdüsselam Muhammed Hârûn (Beyrut: Dârü’l-Cil, 1991), 4/198.

²¹⁷ el-Câhız, *el-Beyân ve’t-tebyîn*, 1/136.

²¹⁸ el-Câhız, *el-Beyân ve’t-tebyîn*, 1/243.

²¹⁹ el-Câhız, *el-Beyân ve’t-tebyîn*, 1/115-116.

²²⁰ el-Câhız, *el-Beyân ve’t-tebyîn*, 1/52.

²²¹ el-Câhız, *el-Beyân ve’t-tebyîn*, 1/51.

²²² el-Câhız, *el-Hayevân*, 1/50.

²²³ el-Câhız, *el-Hayevân*, 1/39.

²²⁴ el-Câhız, *el-Beyân ve’t-tebyîn*, 1/335.

²²⁵ el-Câhız, *Kitâbü’l-Mu‘allimîn*, 3/40-41.

²²⁶ el-Câhız, *el-Hayevân*, 1/73.

yeterlidir. Yine ona göre insan ulaşılmaz, gizli ve kapalı olan her şeye ve bilgiye ulaştığı halde bunu güzel ibare ile anlatacak dile ve güzel yazı (kitâbet) ile aktaracak payeye sahip değilse mevcut bulguların varlığı ve yokluğu eşit olur.²²⁷ Câhız'ın bu bağlamda hattın ve yazının şekilsel güzelliğinden ziyade yazı yazma konusundaki belâgati kastettiği, siyak itibarıyla açıktır. Câhız kitaplarındaki üslubu eleştiren birisine cevap verirken kitâbet ve kitabın belâgati konusunda belâgat ile uyuşmayan bir üsluba ve yapaylık (san'a) hissi uyandıran yersiz secilere başvurmaktan ve bununla anılmaktan haya ettiğini belirtir.²²⁸ Yahyâ b. Ya'mer'in (ö. 89/708) risâlesinde yer alan bazı ifadeleri belâgat sıfatını haiz olduğu iddiasıyla kitaplarında zikreden kimseler için Câhız "Şayet bu sözleri fesâhata delâlet ediyor diye rivayet etmişlerse şüphe yok ki Allah, bu sözleri belâgat ve fesâhat niteliğinden uzaklaştırmıştır. Fakat bu sözleri, [içinde] garip [kelimeler] olduğu için kitaplarında tedvin edip meclislerinde müzakere etmişlerse..." Accâc (ö. 97/715-16), et-Tırmıh (ö. 125/743) ve Hüzeyl kabilesine ait şairlerde daha fazla garip kelime mevcuttur. Ona göre Asmaî'ye bile okunduğunda anlamını bilemeyeceği bu şekildeki yazım tarzı kâtiplerin edebî ve ahlakıyla uyuşmaz.²²⁹

Câhız belâgat konusunda kâtipleri çok üstün bir konuma yerleştirir.²³⁰ Nahivciler, şair ravileri, ahbar ravileri, usta şairleri ve kâtipleri mukayese ettiği bir bağlamda son iki sınıfı ön plana çıkarır. Uzun bir gözlem sonucu bu karara vardığını belirten Câhız'a göre seçkin ve tatlı lafızlar, kolay mahreç, etkili üslup, sağlam doğa, iyi kalıp, tatlı ve akıcı söz, kalbe yerleştiğinde onu eski bozukluğundan alıp imar edecek sonra da dil ve kaleme belâgât kapısını açacak, yerinde ve güzel manalar ihtiva eden kaliteli sözün mahiyetine kâtipler ve usta şairler daha fazla vakıftırlar.²³¹ Câhız başka bir bağlamda ise, yabancı/garip ve çirkin kelimelerden uzak durmaları sebebiyle, kâtipleri belâgat konusundaki en iyi sınıf olarak niteler.²³² Câhız'ın bu değerlendirmesi esasında Abdülhamîd el-Ekber, İbnü'l-Mukaffa' ve Sehl b. Hârûn gibi Arap yazı üslubu üzerinde önemli etkileri olan Fars asıllı kâtipleri kapsamaktadır. Ancak onun kitâbet ve kitabın belâgatine dair yargıları sadece kâtipler veya Farslar ile alakalı değil, her türlü kitap ve yazı ile milleti teşmil edecek şekildedir. Şuûbiyye'nin, yazılı birikimleri ve kitaplarını ön

²²⁷ Ebu Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Câhız, *Resâilü'l-Câhız: Mekâletü'l-Osmâniyye*, thk. Abdüsselam Muhammed Hârûn (Beyrut: Dârü'l-Cîl, 1991), 4/37-38.

²²⁸ Ebu Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Câhız, *Resâilü'l-Câhız: Medhü't-tüccâr ve zemmü 'ameli's-sultân*, thk. Abdüsselam Muhammed Hârûn (Beyrut: Dârü'l-Cîl, 1991), 4/253.

²²⁹ el-Câhız, *el-Beyân ve't-tebyîn*, 1/377-379.

²³⁰ Kâtiplerin Arap belâgatının doğuşu üzerindeki etkisi ve Câhız'ın onlara dair değerlendirmeleri için bk. Seyyid Nevfel, *el-Belâgatü'l-Arabiyye fî devri neşetihâ* (Kahire: Mektebetü'n-Nahdeti'l-Mısriyye, 1948), 17-22, 53-92.

²³¹ el-Câhız, *el-Beyân ve't-tebyîn*, 4/23-24.

²³² el-Câhız, *el-Beyân ve't-tebyîn*, 1/137.

plana çıkararak belâgat ve beyân konusunda üstünlük iddia etmeleri Câhız'ı bir anlamda kapsamlı değerlendirme ve mukayeselere zorlamıştır. Örneğin şöyle demişlerdir:

“Her kim belâgat sanatında yükselmeyi, garibi bilmeyi ve dilde derinleşmeyi arzu ediyorsa Karvend'in kitabını okusun. Akla ve edebe ihtiyacı olan, merâtib, ibretler ve [hikmetli] cezalar, güzel lafızlar ve yüce manalar bilmeye ihtiyacı olan da ‘Siyerü'l-mülûk’ [Hudâyname]²³³ eserine baksın. İşte Farslar! Risâleleri, hutbeleri, lafızları ve manaları ortada. İşte Yunanlılar! Risâleleri, hutbeleri, illetleri/gerekçelendirmeleri ve hikmetleri ortada. Filozofların, kendisiyle sakimi sahihten ve yanlış doğrudan ayırt ettikleri mantık kitapları da elimizde. Tüm hikmetleri ve esrarı, öğütleri ve illetleriyle Hint kitapları da elimizde. Ez cümle her kim bu kitapları okur, bu akılların derinliği ve o hikmetlerin üstünlüklerini tanırsa beyânın ve belâgatın nerede olduğunu ve bu sanatın nerede tekâmüle erdiğini görecektir.”²³⁴

Buna göre risâle ve kitapların ihtiva ettiği her türlü ilim, hikmet ile edebi beyân ve belâgat kapsamında değerlendiren Câhız'ın bu konuda Araplara karşı üstünlük iddiasında bulunan Şuûbiyye'ye reddiye usulü oldukça mühimdir. Câhız onların iddialarının aksine beyân hususunda Arapların üstünlüğünü savunmuş, fakat “Biz belâgattan söz ediyoruz, siz ise yazılı kaynaklarınızı ön plana çıkarıp belâgat iddiasında bulunuyorsunuz.” şeklinde bir reddiye yapmamıştır. Bilakis Hint, Yunan ve Farsların bahsini ettikleri kitap kaynaklı beyân ve belâgati kabul etmiştir. Ne var ki Câhız Hintlerin nesilden nesile aktarılan kitaplarının anonim tarzda olup belli bir müellife nispet edilmeyişini sahih mukayese için büyük bir eksiklik olarak kaydeder.²³⁵ Yine ona göre halk arasında dolaşan risâlelerin Farslara aidiyeti şüphelidir. Bunların sonradan kaleme alınmış olması ve yeni olma ihtimali olabilir ki ona göre Abdülhamîd el-Ekber, İbnü'l-Mukaffa', Ebu Ubeydillah, Gaylân ve Sehl b. Hârûn gibi kişiler bu türden risâleler ortaya koyma potansiyeline sahiptirler.²³⁶ Hint ve Farsların kitap ve risâlelerine bu kuşkular üzerinden yaklaşan Câhız'ın aslında Yunan filozofları ve eserlerine dair kullandığı ifadeler konuya dair temel yaklaşımını bizlere vermektedir. Câhız'a göre felsefe ve mantık sanatıyla bilinen Yunanlıların önemli iki filozofu Aristo ve Galen “sözü edilen türden bir belâgat ve beyân” ile nitelenmezler. Zira mantık sahibi Aristo kelamın temyizi, tafsili, manalarını ve hususiyetlerini bilmesine rağmen beyân ile anılmamışken Galen de hitabetle anılmamıştır.²³⁷

²³³ İbnü'l-Mukaffa tarafından *Hudâyname* adlı Pehlevîce aslından tercüme edilmiştir. Sâsânî salnâmelerinden istifade edilerek III. Yazdicerd zamanında kaleme alınan eser Sâsânî tarihi hakkında önemli bir kaynaktır. İsmail Durmuş, “İbnü'l-Mukaffa", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21/130-134.

²³⁴ el-Câhız, *el-Beyân ve't-tebyîn*, 3/14.

²³⁵ el-Câhız, *el-Beyân ve't-tebyîn*, 3/27.

²³⁶ el-Câhız, *el-Beyân ve't-tebyîn*, 3/29.

²³⁷ el-Câhız, *el-Beyân ve't-tebyîn*, 3/27-28.

Böylece Câhız'ın, bu bağlamda doğrudan zikretmese de, dilin ve kalemin belâgatini birbirinden tam anlamıyla ayırtırmaya çalıştığı söylenebilir. Yani Câhız Arapların beyân konusundaki üstünlüğünü dilin belâgati üzerinden temellendirmeye çalışmaktadır. Bu tartışmalar bağlamında “Araplar/bedeviler ümmi idiler, kitap yazmıyorlardı.” ifadesini kullanması, onlara ait olan her şeyi doğaçlama (bedîhe), irtical ve ilham nitelemeleriyle öne çıkarması, uzun düşünmeye gerek kalmadan maksatlarını dile getirebilmelerini vurgulaması, buna mukabil diğer milletlere ait olan her mananın zihinsel çaba, uzun düşünme, kitaplara dayanma ve aktarım yoluyla olduğunu vurgulaması bu yorumu destekleyen önemli ifadelerdir.²³⁸ Câhız'a göre zaten kalem kullanma, dile oranla zihni daha fazla tefekküre sevk eder ve yanlışları düzeltmeye daha çok olanak sağlar.²³⁹ Câhız kitap telifine teşvik ederken de tessebbüt, tevakkuf, ilk beliren düşüncelerden uzak durmayı ve kitabı hemen neşretmemeyi, tüm insanların düşman olduğu düşüncesiyle uzun bir tefekkür ve tashih işleminden sonra kitabı yaymak gerektiği gibi hususlara sürekli atıf yapar.²⁴⁰ Bu, Câhız'ın dil ve kalemin belâgatini tam anlamıyla ayırtırdığı gibi yöntemlerini de belli oranda ayırtırdığını göstermesi bakımından kayda değerdir.

Câhız'a göre ilmî ve tercüme kitaplar dahil her türlü kitabın beyân ve belâgat kurallarını göz önünde bulundurması elzemdir. Aslında kitabın da, söz gibi, temel vazifesi uzun düşünme gerektirmeden muhatabına anlamı ulaştırmaktır. Bu hedefe ulaşmak için müellifin çirkin lafızlardan ve yabancı/garip söz ile kelimelerden uzak durması gerektiği gibi kitabı tamamen ayıklamaması, fazla ifadelerini atmaması ve çok süzmemesi gerekir. Bu şekilde özün özü ile kaleme alınan yani îcâz konusunda aşırıya giden kitabı defalarca tekrar ve izah olmadığı sürece halkın anlaması mümkün değildir. Zira halkın çoğunluğu görece uzun anlatıma yani itnâba alıştığı için idrakleri bu alışkanlığı aşmakta zorlanır. Câhız buna örnek olarak Aristo ve Öklid'in kitaplarını zikreder. Ona göre Arapçaya çevrildikleri halde bu kitaplar Arap hatipler ve belâgatçilere okunsa çoğunu anlamazlar.²⁴¹ Başka bir bağlamda bu üslup yüzünden Aristo'yu eleştirir ve insan doğası ve diline takatini aşan yüklemeler yapmaya çalışmanın yanlış olduğunu ifade eder. Ona göre bu sebeple Aristo, mantık ilmini öğrenmek isteyenlere kitabı tefsir etmek zorunda kalmıştır.²⁴² Câhız bu bağlamda Basra nahvinin Sîbeveyh'ten sonraki en önemli isimlerinden Ebü'l-Hasen el-Ahfeş el-Evsat'ın (ö. 215/830) nahve dair kitaplarındaki üslubu da tenkit eder. Câhız, ona nahvi herkesten daha fazla bildiği halde kitap yazarken hepsini anlaşılır bir üslupla kaleme almama sebebini sorar. Ahfeş, okuyanı cezbetsin diye, kitabın bir kısmını

²³⁸ el-Câhız, *el-Beyân ve't-tebyîn*, 3/28-29.

²³⁹ el-Câhız, *el-Beyân ve't-tebyîn*, 1/79-80.

²⁴⁰ el-Câhız, *el-Hayevân*, 1/88-89.

²⁴¹ el-Câhız, *el-Hayevân*, 1/89-90.

²⁴² el-Câhız, *el-Hayevân*, 6/8-9.

anlaşılr yazdığını fakat okuyucuların ona muhtaç kalmaya devam etmeleri ve para kazanmak için de bazısını anlaşılmaz yazdığını zikreder.²⁴³

Câhız ilmî kitapların yanında tercüme kitapların da beyân ve belâgat kurallarını dikkate alması gerektiğini vurgular. İbnü'l-Mukaffa'ın tercüme belâgati konusunda önde olduğunu ifade etmesi meseleye dair önemli bir veridir.²⁴⁴ Tercüme faaliyetlerini merkezinde bizzat takip eden ve mütercimleri yakından tanıyan Câhız'ın konuya dair önemli görüşler zikrettiği görülür. O, tercüme konusundaki görüşlerini doğrudan değil Arap şiirini savunan birisinin ağzından aktarır. Metnin temel kurgusu aslında tercüme hakkında söz söyleme üzerine inşa edilmemiştir. Medeniyet birikimini şiirle mi kitapla mı kayıt altına almak daha etkilidir? sorusu üzerinden başlayan ve şiiri dolayısıyla Arapları savunan, mukabilinde de kitabı yani Acemleri savunan meçhul kimselerin tartışmaları bağlamında söz, şiir ve kitap tercümesine gelir.²⁴⁵ Kitap savunusu yapan kişiye göre Hint kitapları nakledilmiş, Yunan hikmetleri tercüme edilmiş, Fars âdâbı çevrilmiş ve sonuçta bazılarının güzelliği artarken bazıları ise güzelliğinden bir şey kaybetmemiştir. Bir milletten diğerine, bir asırdan diğerine ve bir dilden başka dile çevrilen bilgi ve hikmet dolu bu kitaplar en son Arap diline çevrilmiştir. Halbuki Arapların bilgi ve hikmete dair birikimini kayıt altına alan şiirin tercüme, nakil ve tahvil işlemlerine tabi tutulması mümkün değildir. Tercüme edilirse, mensûr sözden farklı olarak, ona i'câz²⁴⁶ özelliği katan vezni bozulur, nazmı kaybolur, güzelliği gider ve beğeni sebebi ortadan kalkar. Hatta normal düzyazı, şiir vezninden yazıya dönüştürülen sözden daha güzel ve üstündür.²⁴⁷ Tüm bunlara rağmen Arap şiirinin tercüme edilmesi halinde Acemlerin, kitaplarında zikretmedikleri bir mana ile karşılaşmamızın mümkün olmadığını belirten kitap savunucusuna²⁴⁸ karşı şiir savunusu yapan kişi tercümenin kitap için bahsi edildiği kadar kolay olmadığını ifade eder. Ona göre aslında sadece şiir değil, kitap da tam anlamıyla tercüme edilemez. Tercüman hiçbir şekilde filozofun dediklerini manalarının hususiyetleri, üslubunun hakikatleri, ihtisarlarının dakikliği ve tanımlarının açıklığı ölçüsünde eda edemez. Bunun olabilmesi için anlattığı manaları/bilgileri bilme ve lafızlara hakimiyet, onları kullanma ve yorumlama konusunda kitabın müellifi seviyesinde olması gerekir. Halbuki Yûhannâ (Yahyâ) b. el-Bıtrîk (ö. 200/815),

²⁴³ el-Câhız, *el-Hayevân*, 1/91-92.

²⁴⁴ el-Câhız, *Kitâbü'l-Mu'allimîn*, 3/44.

²⁴⁵ el-Câhız, *el-Hayevân*, 1/71-74.

²⁴⁶ Arap şiiri karşısında kitabı savunan kişi esasında Arap şiir vezninin "mu'ciz" olduğunu öne çıkarmak suretiyle onları tenkit etmek istemektedir. Yani ona göre Arap şiiri, mana bakımından değil, lafızlar cihetiyle öne çıkmıştır.

²⁴⁷ el-Câhız, *el-Hayevân*, 1/75.

²⁴⁸ el-Câhız, *el-Hayevân*, 1/75.

İbn Fihri'z ve İbnü'l-Mukaffa' gibi isimlerin Aristoteles kadar olması mümkün değilken Hâlid b. Yezîd b. Muâviye (ö. 85/704) gibilerin de Eflâtûn (Platon) kadar olması mümkün değildir.²⁴⁹

Câhîz'a göre mütercimin beyân ve belâgati, çeviriye konu ettiği ilme dair bilgisiyle aynı oranda olmalıdır. Yine hem kaynak hem de hedef dili herkesten daha çok ve aynı oranda bilmelidir. Ona göre tercüme konusundaki zorluklar ve o ilmi bilen alimlerin sayısı azaldıkça tercümenin zorluğu artar. Felsefe, kimya, matematik, astronomi, hesap, tıp, hendese gibi ilimleri tercüme etmenin bu zorlukları içerdiğini belirten Câhîz'a göre din kitaplarını tercüme etmek daha zor ve tehlikelidir. Allah için nelerin caiz olup olmadığı, tabiat ve tevhit, haber ve sıdk ile kizb gibi türleri, muhal ve sahîh, umum ve husus, insanlar için nelerin caiz olup olmadığı, mesel, bedî'/mecaz ve kinâye gibi üsluplar, kelimeler arasındaki farklar, muhtasar veya geniş anlatım yolu, kelimelerin tüm yapıları, tercüme ettiği dili konuşanların adetleri ve anlaşma yöntemleri gibi bilgi türleri ve ifade yapılarına vukûfiyet gerektiren dine dair kitapların tercümesi büyük riskler ve güçlükler barındırır.²⁵⁰ Ona göre şayet Arap dilini çok iyi bilen birisi Yunan dilini çok iyi kullanan birisine ait eserleri tercüme etmeye kalkışırsa fakat belâgati, Yunanlı kişinin belâgatinden azsa tercümenin, asıl metni tam anlamıyla yansıtmaması mümkün olmaz.²⁵¹ Şiiri savunan kimse aslında insanın anadilinden farklı bir dil öğrenmesinin dil yetisini olumsuz yönde etkilediğini ifade eder. Bu düşünceye göre dil öğrenme konusunda insana esasında tek bir kuvve/potansiyel verilmiş, bu yüzden öğrenilen diller arttıkça bunların birbirine karışması ve birbirlerini olumsuz etkileme oranı da artmaktadır. Bu sebeple kusursuz bir biçimde birden fazla dile sahip olmak bu düşünceye göre imkânsız gibidir.²⁵² Câhîz'ın da bu görüşe katıldığı söylenebilir. Zira bu görüşü *el-Beyân*'da da vurgular. Ancak kıssacı Musâ b. Seyyâr el-Usvârî'yi bu durumdan istisna tutar. Câhîz'a göre Arapça ve Farsça fesâhati eşit olan el-Usvârî aynı ortamda Kur'ân'ı Araplara Arapça, Farslara da Farsça aynı beyân seviyesiyle tefsir etme yetkinliğine sahipti.²⁵³ Câhîz'ın böyle bir durumu sadece el-Usvârî'de müşahade ettiğini ifade etmesi Câhîz açısından birden fazla dili kusursuz biçimde cemetmenin imkanına işaret ederken diğer taraftan da zorluğunu göstermektedir. Bu sebeple hem milletler hem de nesiller arası bilgi aktarımını hayati seviyede önemseyen Câhîz'ın tercüme olgusuna tamamen karşı çıkmadığını ancak tercümenin oldukça zor olduğunu, hiçbir zaman aslın yerine geçemeyeceğini, kusurunun azalması için mütercimin bilgi birikimi ve belâgatinin üst düzeyde

²⁴⁹ el-Câhîz, *el-Hayevân*, 1/75-76.

²⁵⁰ el-Câhîz, *el-Hayevân*, 1/76-78.

²⁵¹ el-Câhîz, *el-Hayevân*, 1/78.

²⁵² el-Câhîz, *el-Hayevân*, 1/76-77.

²⁵³ el-Câhîz, *el-Beyân ve't-tebyîn*, 1/368.

olması gerektiğini vurguladığı kaydedilebilir. Bu zorluk da sadece şiirin tercümesi için değil aynı zamanda başta dinî kitaplar olmak üzere bilginin her türüne taalluk eden bir zorluktur.

Kitabı ve yazıyı da beyân ve belâgat kapsamına alan ve Arap olmayan milletlerin bu husustaki birikimini kabul eden Câhız acaba Arapları “dil belâgati” bakımından öne çıkarırken “kalem belâgati”ni sadece Arap olmayan milletlere mi hasretmiştir? Aslında Câhız Arapların kalem belâgatinde de en az diğer milletler kadar iddialı olduğunu düşünmektedir. Bu ifadenin birkaç önemli delili vardır. Bunların en önemlisi Câhız’ın semavi kitapları, dolayısıyla Kur’ân’ı dil belâgatiyle birlikte aynı zamanda kalemin belâgati kapsamında değerlendirmesidir. Kitapların bilgi ve hikmeti muhafaza edip sonraki nesillere aktarma konusundaki hayati önemini kabul eden Câhız hidayet ve rahmet, her türlü hikmet ve her iyilik ve kötülüğün tarifini içeren Allah’ın kitaplarını diğer tüm kitaplardan üstün tutar. “*Bu, kendisinde şüphe olmayan kitaptır.*”²⁵⁴ ve “*Biz bu kitapta hiçbir şeyi eksik bırakmadık.*”²⁵⁵ ayetlerine atıfla Kur’ân’ın bir kitap olduğunu ve Tevrat ile İncil ehline de Ehl-i kitap dendiğini vurgulayarak doğru mukayese için semavi kitapları da hesaba katmak gerektiğini savunmuştur.²⁵⁶ Araplar Kur’ân’ın nüzulünden önce yazıyı sınırlı kullanmışlarsa da İslâmiyet’in gelişyle yazı ve kitap hızla gelişmiştir. Bununla beraber her türlü ilim dalında kitap tedvin faaliyetleri hız kesmeden devam etmiştir.²⁵⁷ Câhız’ın vefat ettiği hicri 255 yılına kadar İslâm medeniyetinin artık Kur’ân ve sünnet önderliğinde bilgi türleri, kitap ve kitabet²⁵⁸ konusunda da ciddi aşamalar kaydettiği söylenebilir.²⁵⁹ Esasında 385/995 gibi erken bir tarihte vefat eden İbnü’n-Nedîm’in ansiklopedik *el-Fihrist* eseri gibi Arap literatürünün zengin yazılı birikimini ortaya koyan çalışmalar bahsi edilen yorumları güçlendirmektedir. Tercüme hareketinin bu dönemde yoğunlaşması da aslında bunun bir işaretidir. Zira bir yandan ilmî birikim tercümeyi zorunlu hale getirirken Arap dili de tercümeyi kaldırarak olgunluğa erişmiştir.²⁶⁰ Yine Câhız’ın kendisi yazdığı risâle ve kitaplarla aslında Arapların sadece şiir ve hitabette değil aynı zamanda yazının belâgati konusunda hem iddialı olduklarını hem iddialı olmaları gerektiğini dile getirmiştir.

²⁵⁴ Bakara 2/2.

²⁵⁵ En‘âm 6/38.

²⁵⁶ el-Câhız, *el-Hayevân*, 1/86.

²⁵⁷ Bahsi edilen döneme kadar yazının geliştiği, yaygınlaştığı ve pek çok alanda kitap telif ve tedvininin hatırı sayılır bir ilerleme kaydettiğine dair detaylı değerlendirmeler için bk. Nihad M. Çetin, “Arap (Yazı)”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 3/276-309.

²⁵⁸ Kur’ân’ın nüzulünden Câhız’a kadar hem genel olarak dinî ve fennî ilmî birikim ve tedvini hem özel anlamda Arap edebî yazı üslubunun kat ettiği büyük mesafeye dair detaylı değerlendirme için bk. Şevkî Dayf, *el-Fenn ve mezâhibühu fi’n-nesri’l-Arabî* (Kahire: Dârü’l-Meârif, 1983), 95-177.

²⁵⁹ Özellikle Emevî döneminden itibaren güçlü bir şekilde beliren ve Abbâsilerde olgunlaşan kitâbetin, kâtip sınıfının, güçlü kalemiyle Câhız’ın ve bu literatürün Arap belâgatindeki yerine dair bir tahlil için bk. Ahmed Matlûb, *el-Bahsü’l-belâgî inde’l-Arab* (Bağdat: Dârü’l-Câhız li’n-Neşr, 1982), 45-49.

²⁶⁰ Dimitri Gutas, *Yunanca Düşünce, Arapça Kültür: Bağdat’ta Yunanca-Arapça Çeviri Hareketi ve Erken Abbasi Toplumu*, çev. Lütfü Şimşek (İstanbul: Kitap Yayınevi, 2023), 108-120.

Onun, kitaplarını belâgî saikleri dikkate alarak yazdığı görülür. Câhız'ın konular arasında geçiş yapması anlamına gelen istitrâd üslubu, anlattığı mevzuları her yönüyle olduğu gibi resmeden gerçekliği, ibareleri arasında oluşturduğu ritim ve ahenk, aklî ve mantıkî argümanların ifadelerindeki gücü,²⁶¹ önemseydiği meseleleri kavratmak adına sıkça başvurduğu tekrar, birçok eserinde rastladığımız tartışma şeklindeki diyaloglar, okuyucuyu rahatlatmak ve zihnî aktifliğini artırmak adına güldürücü, eğlendirici, düşündürücü, aşk, cinsellik ve kahramanlıkla ilgili nadir olay, kıssa ve hikaye anlatımlarını yoğun bir biçimde kullanma, hasmının delillerini detaylı ve tüm güçlü yanlarıyla ortaya koymaktan çekinmeme, bazı durumlarda ise hasmın en zayıf delillerini ön plana çıkararak iddiasını yok etmeye çabalama, eserlerindeki hedef kitlenin durumuna bağlı olarak normalde kabul etmediği görüşleri kabul ediyor gibi görünme, icâz ve itnâb üsluplarını kitap telifinde doğru şekilde kullanmaya vurgu, kişinin her yazdığı şeyi neşretme hatasına düşmemesi ve kitabını bir süre yanında bekleterek alanın uzmanlarına arz etmesi gerektiği²⁶² gibi önemli hususlara değindiği görülür.²⁶³ Aynı şekilde Câhız kitap telifi esnasında da kelime seçiminin dikkatle yapılması gerektiğini ve hâle riayeti şart koşar. Buna göre bir mütekellim, kelimcilerle muhatap olduğunda kelim ilmiyle ilgili lafızlara başvurabilirken kelimla ilgili olmayan bir risâle telif ettiğinde bu tür lafızlara başvurması kusurdur.²⁶⁴ Kitap telifinde ibareyi zorlamak ve tekellüfe kaçmak da Câhız'a göre önemli eksikliklerdendir.²⁶⁵ Câhız kitap okuma ve mütalaa etmenin insandaki beyân ve belâgat gücünü doğrudan etkilediğini düşünür. Ona göre kitaba bakan kimsenin dili açılır, beyânı kaliteleşir ve lafızları görkemli hale gelir.²⁶⁶ Câhız'ın hem okuyucu/muhatap hem kitap müellifine taalluk eden birçok belâgî mülâhazası ve uygulaması itibara alındığında kalem belâgatının beyân tasavvurundaki yerini anlamak daha kolay hale gelmektedir.

Mezkûr tüm tahlillerden sonra Câhız'ın kalem, hat, kitabet, kitap ve risâlenin belâgatini dil belâgatinden ayrı, müstakil bir alan kabul ettiği söylenebilir. Aslında bu, hattı müstakil bir beyân türü olarak vazetmenin doğal bir sonucudur. Bu tutum aynı zamanda yazının, kendine has bazı belâgat kurallarına sahip olduğu hükmüne ve telif sırasında bunlara riayet etme

²⁶¹ Câhız'ın edebî ve belâgî üslubunu uzunca tahlil eden Şevkî Dayf onu ilk Abbasî döneminin en önemli kâtibi/yazarı addeder. Bk. Dayf, *el-Fenn ve mezâhibühu fi'n-nesri'l-Arabî*, 160-177, 188.

²⁶² el-Câhız, *el-Beyân ve't-tebyîn*, 1/203.

²⁶³ Câhız'ın yazı üslubuna dair detaylı bir tahlil için bk. Abdülhakîm Belba', *en-Nesrî'l-fennî ve eserü'l-Câhız fîhi* (Mektebetü'l-Ancilo el-Mısriyye, 1955), 204-271.

²⁶⁴ el-Câhız, *el-Hayevân*, 3/368-369.

²⁶⁵ el-Câhız, *Kitâbü'l-Mu'allimîn*, 3/39.

²⁶⁶ Bizim "Beyânı kaliteleşir." şeklinde aktardığımız ifade, çalışmada esas aldığımız Abdüsselâm Hârûn'un tahkikinde "beyân" yerine "benân/parmak uçları" olarak yer almaktadır. Kanaatimizce siyak-sibak dikkate alındığında, şayet baskıda hata yoksa, "parmak uçları" tercihi muhakkikin açık bir hatası olarak kaydedilebilir. Eğer cümle "Kitap yazmak..." şeklinde başlasaydı bu ihtimal tartışma konusu olabilirdi. Halbuki cümle, "Kitaba bakmak..." şeklinde başlamaktadır. Bk. el-Câhız, *el-Hayevân*, 1/51.

mecburiyetine vurguyla neticelenmiştir. Buna binaen Câhız bir yandan yazdığı eserlerle amelî olarak belâgî yazım tarzını ortaya koymaya çalışırken bir yandan kitaplarında meselenin teorik boyutları ve sonuçlarıyla uğraşmıştır. Câhız'ın beyân ve belâgati her türlü bilgi birikimine teşmil etmesi, onun kadim medeniyetlerin yazılı birikimlerinden yola çıkarak İslâm ve Arap medeniyetine karşı üstünlük iddia etmelerine cevap vermesini gerektirmiştir. Arap beyânı ve Kur'ân'ın belâgî üstünlüğünü savunan Câhız'ın böyle bir birikime karşı koyarak tezini inşa etmesi oldukça zor ve sancılı olmuştur. Özellikle Kur'ân'ın doğrudan muhatabı Arapların yazılı birikim seviyesi ve İslâm medeniyetinin tedvin konusunda henüz erken sayılabilecek merhalede olması dikkate alındığında bu zorluğun derecesi daha iyi anlaşılır. Câhız dil ve kalem belâgatini kesin biçimde ayrıştırarak zorluğu aşmanın belki de en büyük adımını atmıştır. Böylece Arapları ön plana çıkarması onun için çok daha kolay bir hal almıştır. Bir diğer adımı ise Kur'ân'ı aynı zamanda kitap kategorisinde değerlendirip onun bilgi, hikmet ve ibare gücünden destek alarak diğer medeniyetlere karşı koymaya çalışmasıdır. Bir diğer adımı ise İslâm medeniyetinin kendi dönemine kadar gelen yazılı birikimini işe koşması ve güçlü kaleminden de destek alarak bunu etkili ifade gücüyle birleştirmesidir. Bu anlamda “Câhız faktörü”nün de konuyla ilgili bir destek ve delil olarak tecessüm ettiği söylenebilir. Ancak Câhız'a göre divanlar istisna tutulursa yazı son tahlilde aynı zaman ve mekânın paylaşılmadığı durumlara ait bir ihtiyacı karşılamaktadır. Halbuki lafız ve dil insanın her an ihtiyaç duyduğu bir beyân türü olup yazıya oranla çok daha kapsamlı faydalar barındırır.²⁶⁷

1.5. Lafız: Beyânın En Önemli Türü

Câhız'a göre manaya işaret etmeleri itibariyle beyân türleri arasında esasında herhangi bir fark yoktur ve hepsi de bir delâlet, suret ve alamettir.²⁶⁸ Ancak manaya işaret etme keyfiyeti ve etkinliği bakımından Câhız beyân türlerini ayrıştırır ve sıralamaya tabi tutar. Ona göre bunların bazısı bazısından üstündür.²⁶⁹ Câhız'ın beyân türleri arasında lafzı ön plana çıkardığını zaten belirtmiştik. Ancak konunun ehemmiyetine binaen lafzı diğer beyân türlerinden üstün tuttuğuna dair iddianın delillerle ortaya konması gerekir. Çünkü bu husus, Câhız'ın hat ve lafzın beyân ile belâgatine dair mukayeseleri, Arapların beyân konusundaki üstünlüklerinin tam anlamıyla beyânın hangi türüne taalluk ettiği dolayısıyla da Kur'ân'ın beyânı ve i'câzı derken onun neye gönderme yaptığını, Câhız'ın beyân ve belâgat tasavvurunu oluşturan ve şekillendiren ana

²⁶⁷ el-Câhız, *el-Hayevân*, 1/48-49.

²⁶⁸ el-Câhız, *el-Hayevân*, 1/70-71.

²⁶⁹ el-Câhız, *el-Hayevân*, 5/287.

beyân türünün hangisi olduğu gibi önemli konularla doğrudan irtibatlıdır. Fakat bu delillere geçmeden önce Câhız'ın lafızdan kastını kısaca izah etmek gerekir.

Câhız'a göre lafız, dilin ağız boşluğu içerisindeki hareketleri sonucu oluşan kesintili sesler (taktî') ve bunların bir araya gelmesinden yani telif ve diziminden ibarettir. Bu bağlamda "ses", "taktî' (التَّقْطِيع)" ve "telif veya nazım" kavramlarının ön plana çıktığı görülür. Câhız sesi lafzın aleti olarak görmektedir. Ona göre ses açığa çıkmadığı sürece dilin hareketlerini lafız veya vezinli ya da mensûr söz olarak kabul etmek mümkün değildir. Ses aynı zamanda kendisiyle kesintili seslerin oluştuğu ve telifin meydana geldiği cevherdir. Harflerin söze dönüşebilmesi ise ancak kesintili sesler ve telif ile mümkün olabilir.²⁷⁰ Câhız'a göre aslında "taktî'", sözün maddesi olan ve herhangi bir suret ve şekle sahip olmayan seslerin dil, boğaz, diş ve dudaklar aracılığıyla özel bir kalıba ve şekle girmesidir. Böylece birbirinden farklılaşan harfler veya kesintili sesler ortaya çıkar. Sesin bu şekilde özel kalıba girerek farklılaşması harflerin farklılaşmasının ana kaynağıdır. "Telif" ise harflerin bir araya gelerek kelimeleri ve kelimelerin de sözü oluşturmasıdır.²⁷¹ "Ses", "taktî'" ve "telif"in lafız ve sözün mahiyeti noktasındaki önemine binaen Câhız'ın dilsiz-sağır kimselerin çıkardıkları bazı sesleri lafız ve söz kapsamına almadığı görülür. Câhız müellef veya gayr-i müellef ses duymadıkları için onların konuşmanın keyfiyetini bilmediklerini ve çıkardıkları seslerin gerçekte ses değil hareket olduğunu ifade eder.²⁷² Aslında Câhız "müellef" kavramıyla "telif'e, "gayr-i müellef" ile sesleri kesintilemeye (taktî') gönderme yapmaktadır. Seslerinin tam anlamıyla açığa çıkmadığına vurgu yapması lafız ve söz için belirlediği üç şartın da kaybolduğunu gösterirken bu da çıkardıkları belli belirsiz sesleri hareket veya işaret kapsamına almasına neden olmuştur. Neticede Câhız'ın lafız ile kulağa hitap eden konuşma/mantık ve dili kastettiği söylenebilir.

Câhız'ın lafzı beyânın en önemli aracı ve aslı olarak gördüğüne dair oldukça önemli deliller mevcuttur. *el-Beyân*'ın genel yapısı aslında önemli bir delil olmakla birlikte konuyu daha tikel argümanlarla somutlaştırmak gerekir. Câhız, daha önce de vurgulandığı üzere, insanı "konuşan ve beyân eden canlı"²⁷³ veya "konuşan canlı"²⁷⁴ şeklinde tanımlayarak konuşmayı insanın faslı olarak görmüştür. Çünkü ona göre konuşmanın olduğu yerde akıl, ruh ve istitâ'at/irade vardır²⁷⁵ ve Allah Teâlâ insanı konuşma/mantık, akıl ve istitâ'at ile diğer hayvanlara üstün kılmıştır.²⁷⁶

²⁷⁰ el-Câhız, *el-Beyân ve't-tebyîn*, 1/79.

²⁷¹ Bilmelîh, *er-Ru'yetü'l-beyâniyye inde'l-Câhız*, 140-141.

²⁷² el-Câhız, *el-Hayevân*, 4/400-405.

²⁷³ el-Câhız, *el-Beyân ve't-tebyîn*, 1/77, 170.

²⁷⁴ el-Câhız, *el-Hayevân*, 7/49.

²⁷⁵ el-Câhız, *el-Hayevân*, 7/49.

²⁷⁶ el-Câhız, *el-Beyân ve't-tebyîn*, 1/70, 170.

Bu yüzden Hâlid b. Safvân'ın (ö. 135/752-53) “Dili olmasaydı insan başıboş bir hayvan veya dikili bir suretten farksız olurdu.”²⁷⁷ ifadesi Câhız tarafından sık sık zikredilir.

Câhız'ın beyân ilmine hasrettiği *el-Beyân ve't-tebyîn*'de beyânın beş türünü zikretmeden önce yüz sayfaya yaklaşan bir mukaddimeyle lafız ve dile dair tahlillerde bulunması kayda değer bir veridir. Câhız bu mukaddimeye dil, ağız, diş, dudak ve ses yapısının konuşma üzerindeki etkilerini uzunca işler. Örneğin lusge, lukne, hubse,²⁷⁸ hukle,²⁷⁹ ve acele²⁸⁰ gibi dile arız olan ve beyânı olumsuz etkileyen pek çok kusura yer verir.²⁸¹ Câhız'a göre kişinin bazı harfleri telaffuz etmekten aciz kalıp onların yerine başka harfleri telaffuz etmesi anlamına gelen lusge kaf, sin, lam ve ra harflerinde görülür. Kişi (قَالَ) yerine (طَالَ) diyerek kafi ta harfine, (بِاسْمِ) yerine (بِاسْمِ اللَّهِ) diyerek sini peltek se harfine, (جَمَلٌ) yerine (جَمِيٌّ) veya (مَا الْعِلَّةُ) yerine (مَكْعَكَّةُ) diyerek lamı ya veya kef harfine çevirir. Ra harfindeki lusge ise dört harfe arız olur. (عَمُرُو) yerine (عَمِيٌّ), (عَمْعٌ), (عَمْدٌ) ve (عَمْطٌ) denmesi gibi ra harfi ya, ğayn, zal ve za harflerine dönüştürülür.²⁸² Câhız Vâsıl b. Atâ'nın (ö. 131/748) ra harfi telaffuzunda diline çirkin bir lusge arız olduğunu ve bu yüzden içinde ra olan kelimeleri, uzun bir çabadan sonra, terk ettiğini belirtir.²⁸³ Câhız'a göre lukne ise bazı acem harflerin Arap harflerine dahil edilmesidir. Örneğin kişi (سُلْطَانٌ) yerine (شُلْطَانٌ) diyerek sini şin harfine, tayı te harfine veya (مَا سَعَرْتُ) yerine (مَا سَعَرْتُ) diyerek şini sin harfine çevirir.²⁸⁴ Câhız'a göre dilin büyük olması, ağzın geniş olması ve sesin yüksek olması beyân ve fesâhati artıran özelliklerken dilin küçüklüğü, ağzın darlığı ve sesin düşük olması ise dil beyânını azaltan niteliklerdir.²⁸⁵ Bu bağlamda Aristo'ya atıf yaptığı görülür. Aristo papağan, karga, kedi gibi kuş, yırtıcı ve hayvanların dil büyüklüğü ile genişliği artıkça fesâhat ve beyânlarının arttığını ve dinledikleri ile telkin edildikleri sesleri daha iyi taklit

²⁷⁷ el-Câhız, *el-Beyân ve't-tebyîn*, 1/170, 353; Ebu Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Câhız, *Resâilü'l-Câhız: Risâle fî sinâ'ati'l-kuvvâd*, thk. Abdüsselam Muhammed Hârûn (Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1964), 1/380.

²⁷⁸ Konuşma sırasında zorlanan ve dili ağırlaşan kimseler için Câhız'ın kullandığı bir kavramdır. Bk. el-Câhız, *el-Beyân ve't-tebyîn*, 1/39.

²⁷⁹ Kişinin dilinde yüksek derecede hubse ile lusgenin bir araya gelmesidir. Yani kişi hem harfleri doğru şekilde telaffuz etmekten hem de akıcı ve rahat konuşmaktan acizdir. Bu sebeple manaları ancak istidlâl yoluyla anlaşılır. Bk. el-Câhız, *el-Beyân ve't-tebyîn*, 1/40, 325.

²⁸⁰ Câhız konuşurken sözlerin birbirine dahil edildiği dil kusuruna “lefe” kavramı kullanır ki sadece örneğine yer verdiği “acele” terimini de bu anlamda kullanır. Buna göre “acele”, sözü, anlaşılmaz kılacak şekilde, harf teliflerini ve kelime dizimlerini hızlı telaffuz etmektir. el-Câhız, *el-Beyân ve't-tebyîn*, 1/38-39.

²⁸¹ Bu tür dil kusurları hakkında detaylı bilgi için bk. Âsî, *Mefâhîmü'l-cemâliyye ve'n-nakd fî edebî'l-Câhız*, 63-81; Bilmelîh, *er-Ru'yetü'l-beyâniyye inde'l-Câhız*, 145-154.

²⁸² el-Câhız, *el-Beyân ve't-tebyîn*, 1/34-35.

²⁸³ el-Câhız, *el-Beyân ve't-tebyîn*, 1/14-15.

²⁸⁴ el-Câhız, *el-Beyân ve't-tebyîn*, 1/40, 71-74.

²⁸⁵ el-Câhız, *el-Beyân ve't-tebyîn*, 1/120-121.

ettiklerini savunur. Koyun ise bunların aksine sadece “mâ” diyebilir ki “mim” ve “ba” harfleri, “ma-ma” ile “ba-ba” örneklerinde olduğu üzere, çocukların ilk telaffuz edebildikleri harf ve seslerdir.²⁸⁶ Câhız büyük dilin beyân konusundaki olumlu etkisine dair dili “boğa dili”ne benzetilen Ahtal (ö. 92/710-11) ve dilinin ucunu burnunun ucuna değdiren Hassân b. Sâbit’i (ö. 60/680) zikreder. Hatta Hintlilerin filin dilinin maklûb, ters olmasa idi kesintili bazı harfleri çıkarma konusunda tüm kuşları geride bırakacağı yönündeki sözlerini aktarır.²⁸⁷ Câhız’a göre dişler tam ve sağlamsa harfler tam çıkarken dişler dökülüp azaldığında harf mahreçleri eksik olur.²⁸⁸ Nikah töreninde konuşan iki kişinin sözleri mana bakımından aynı olmasına rağmen birisinin düşen ön dişlerinden ısıklık sesi çıktığı için mahreçleri selîm kişi ondan üstün görülmüştür.²⁸⁹ Câhız Muaviye’nin ön dişlerinin düşmesinden sonra topluluğa hitap etmeyi bıraktığına dair rivayeti aktarır.²⁹⁰ Tüm bunlara rağmen kişinin dili, ağız boşluğunu dolduracak kadar büyükse diş düşmesi beyâna çok az zarar verir. Ayrıca ona göre harfleri daha iyi çıkarabilme konusunda dişlerin tümünün düşmesi, çoğunun düşmesinden evladır.²⁹¹ Câhız’a göre dişlerinin ölçsüzlüğü ve dudak yarığı Zeyd b. Cundeb’in Arapların en iyi hatibi olmasına mâni olmuştur.²⁹² Dişlerin ve dudağın üst üste binmesi de beyânî kusurlardandır.²⁹³ Câhız’ın bu tür uzun tahlillerinin tümü lafız ve dille beyân ile ilgili olup diğer beyân türlerine ait bu tarz çözümlemelere *el-Beyân*’da rastlamak mümkün değildir. Bu ise dille beyânî diğerlerine üstün tuttuğuna dair oldukça önemli bir göstergedir.

Câhız’ın konuşmayı çoğu zaman beyânın bizatihi kendisi gibi göstermesi, beyân için kullandığı bazı ifadeleri tek başına dil için de kullanması ve beyân ile dili çoğu zaman birbirine atfetmesi gibi hususlar zikre şayandır. Aslında Câhız’ın beyân türlerine geçmeden dile dair mukaddimesinde yaptığı tahlillerin neredeyse tümünde kullandığı beyân kavramı doğrudan dil ve konuşmaya gönderme yapmaktadır. Câhız’a göre dil, beyânî²⁹⁴ ya da güzel beyânî açığa çıkaran alettir.²⁹⁵ Beyânî bilginin tercümanı²⁹⁶ olarak kabul eden Câhız birçok kez aynı payeyi sadece dile vermiş ve onu bilgi, hikmet ve havâtırın deposu olarak gördüğü kalbin tercümanı

²⁸⁶ el-Câhız, *el-Beyân ve’t-tebyîn*, 1/61-62; el-Câhız, *el-Hayevân*, 5/286-289.

²⁸⁷ el-Câhız, *el-Beyân ve’t-tebyîn*, 1/63-64.

²⁸⁸ el-Câhız, *el-Beyân ve’t-tebyîn*, 1/59.

²⁸⁹ el-Câhız, *el-Beyân ve’t-tebyîn*, 1/58-59.

²⁹⁰ el-Câhız, *el-Beyân ve’t-tebyîn*, 1/60.

²⁹¹ el-Câhız, *el-Beyân ve’t-tebyîn*, 1/61-62.

²⁹² el-Câhız, *el-Beyân ve’t-tebyîn*, 1/55.

²⁹³ el-Câhız, *el-Beyân ve’t-tebyîn*, 1/56.

²⁹⁴ el-Câhız, *Risâle fî sinâ’ati’l-kuvvâd*, 1/379.

²⁹⁵ el-Câhız, *el-Beyân ve’t-tebyîn*, 2/75.

²⁹⁶ el-Câhız, *el-Beyân ve’t-tebyîn*, 1/77.

kabul etmiştir.²⁹⁷ “İstisnasız her peygamberi kendi kavminin diliyle gönderdik ki onlara açık açık beyân etsin.”²⁹⁸ ayetini zikrettikten sonra Câhız temel meselenin beyân-tebeyyün ve ifhâm-tefehüm ile ilgili olduğunu vurgular ve dilin beyân niteliği arttıkça değerinin de arttığını belirtir. Bu ifadelerin hemen ardından “Süs içerisinde (narin bir biçimde) yetiştirilen ve tartışmada (delilini erkekler gibi) beyân edemeyeni mi Allah’a isnat ediyorlar?”²⁹⁹ ayetine işaret ederek Allah’ın, kötü beyân ve kendini ifade edememe (‘ıyy) için mesel verdiğini zikreder. Yine bu bağlamda insanların, dilsizleri ve doğal acziyet sebebiyle beyânında kusur olanları kınamadıklarına atıf yapar.³⁰⁰ Câhız gereksinimlerin çoğalmasıyla organların hareketinin ve dilin tasarrufunun artacağını, hareketin ve tasarrufun azalmasıyla ‘ıyy kusurunun ortaya çıkacağını belirttikten sonra beyânın gitmesinin ise burhânı ortadan kaldıracağını belirtir.³⁰¹ Açık bir şekilde burada dil ve beyânı eşitlediği görülür. Ona göre ekol lideri, mezhep davetçisi ve savunucusu olduğu için uzun hutbelere ve güçlü hasımlarla münazaraya ihtiyaç duyan Vâsıl b. Atâ kötü telaffuz ettiği ra harfini sözlerinden atmak için büyük çaba vermiştir. Zira Vâsıl beyânın temyiz ve siyaset, tertip ve riyazet, aletin tam-kâmil ve sanatın muhkem olması, mahreçlerinin kolay ve konuşmasının yüksek seste olması, harflerinin tam ve vezninin muhkem, konuşmasının tatlı aynı zamanda etkili ve sert olması yani beyânının tam, dilinin de sağlam olması gerektiğini biliyordu. Câhız’a göre güzel beyâna ve fesâhat bakımından harflere hakkını vermeye olan ihtiyaca binaen Vâsıl, ra harfini sözlerinden düşürmüş ve konuşmasından atmıştır.³⁰² Câhız Ahnef b. Kays’i (ö. 67/686-87) çok kötü şekilde niteleyen bir zatın “Ne var ki konuştuğu zaman kendisini ifade edebiliyordu.” şeklindeki ifadelerini aktardıktan sonra “Şayet ondan beyânı men edebilseydi onu da yapardı.” diyerek Ahnef gibi birisinin beyânını sadece kendini ifade edebilme ile izah etmenin garabetine işaret eder.³⁰³ Yine Câhız hatip, alim ve beyân ehli olarak nitelediği Şebîb b. Şeybe’nin (ö. 170/786) halife Ebû Ca’fer el-Mansûr’un (ö. 158/775) oğlu Sâlih’in konuşmasını dinledikten sonra “Bugün Sâlih’in beyânından daha iyi beyân ve dilinden daha kaliteli bir dil görmedim.” dediğini aktarır.³⁰⁴ Dişlerin düşmesi veya ölçüsüz olması Câhız’a göre harf telaffuzlarını götürür ve beyânı ifsat eder. Bu bağlamda tüm dişleri düştüğü halde “beyân sahibi dili güçlü” ve “hatip beyân ehli” kimselerden söz eder.³⁰⁵

²⁹⁷ Ebu Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Câhız, *Resâilü’l-Câhız: Kitmânü’s-sır ve hıfzü’l-lisân*, thk. Abdüsselam Muhammed Hârûn (Kahire: Mektebetü’l-Hâncî, 1964), 1/141; el-Câhız, *Tafdîlû’n-nutk ‘ala’s-samt*, 4/235.

²⁹⁸ İbrâhîm 14/4.

²⁹⁹ Zuhurf 43/18.

³⁰⁰ el-Câhız, *el-Beyân ve’t-tebyîn*, 1/11-12.

³⁰¹ Ebu Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Câhız, *Resâilü’l-Câhız: Fi’l-cidd ve’l-hezl*, thk. Abdüsselam Muhammed Hârûn (Beyrut: Dârü’l-Cîl, 1991), 1/250.

³⁰² el-Câhız, *el-Beyân ve’t-tebyîn*, 1/14-15.

³⁰³ el-Câhız, *el-Beyân ve’t-tebyîn*, 1/56.

³⁰⁴ el-Câhız, *el-Beyân ve’t-tebyîn*, 1/351-352.

³⁰⁵ el-Câhız, *el-Beyân ve’t-tebyîn*, 1/61.

Lusge ve lukne gibi dile arız olan kusurları izah etmeye “Dile arız olup da beyâna engel bazı hususlar vardır.”³⁰⁶ şeklindeki ifadeyle başlar. Câhız gramer hataları anlamındaki “lahn” kavramından söz ederken (دَهَبْتُ إِلَى أَبِي زَيْدٍ وَرَأَيْتُ أَبِي عَمْرٍو) gibi cümleleri anlayan bedevilerden nahivcilerin dil malzemesi almadığını ifade eder. Zira bu tür melhûn ifadeleri anlamak için dili bozan ve beyânı azaltan yerlerde uzun süre ikamet etmiş olmak gerekir. Halbuki ona göre Arap dili tüm bu hatalardan uzak bir şekilde yarımada tekamüle ermiştir.³⁰⁷

Câhız’ın Kur’ân, Hz. Peygamber ve Arapların beyân ile belâgatine dair serdettiği ifadeler dille beyânı diğer beyân türlerinden ayırttığını ve beyânın temeli olarak gördüğüne işaretler. Câhız Kureyş’in konuşma belâgati (بلاغة المَنطِق) ve dil belâgati (بلاغة الألسنة) konusundaki üstünlüğünü ayetlerden istişhâd yoluyla delillendirmektedir. Ona göre Allah Teâlâ etkili dilleri ve güzel konuşmalarıyla onların insanları nasıl cezbettiklerini Hz. Peygamber’e bildirmiştir.³⁰⁸ Başka bir bağlamda hatiplerin halifeler ve elçiler nezdinde takdim edilme sebebi olarak dil ve beyânlarının üstünlüğünü öne süren Câhız’a göre Arapların en büyük fazileti fesâhat ve güzel konuşmadır. Arapların da dil bakımından en fâsihi ve beyân bakımından en üstünü Kureyş’tir. Ona göre fesâhatin fazileti ve güzel beyân sebebiyle Allah Teâlâ en faziletli ve yüce peygamberini Araplardan seçmiş, dilini Arapça kılmış ve ona Arapça Kur’ân indirmiştir. Bu bağlamda “Kur’ân’ı mubîn (apaçık) Arap dili ile indirdi.”³⁰⁹ ayetine atıf yapan Câhız’a göre Arap dilinin beyân ile tahsis edilmesi Arapların sözlerinin faziletini, konuşmaları sırasındaki güzel ibareyi ve işitmeye konu olan lafızlarının tatlılığını vurgulamak içindir. Ona göre bu meziyetlere sahip Araplara gönderilen peygamberin de söz ve beyân fazileti konusunda onlar gibi olması gerekir. Buna binaen Câhız, Hz. Peygamber’i dil bakımından Arapların en fâsihi, beyân bakımından en üstünü ve söz ile harf mahreçlerini en kolay çıkaran kişisi olarak kabul eder.³¹⁰ Allah Teâlâ’nın beyânı öğretmekle ve dile ifade gücü vermekle insanlara büyük bir nimet bahşettiğini aktaran Câhız yüce Allah’ın Kur’ân’ı beyân ve fesâhat, güzel izah ve tafsil, üstün ifhâm ve hikmetli tebliğ vasıflarından dolayı övdüğünü zikreder.³¹¹ Câhız’ın dille beyân konusunda önce Arapları, sonra Kureyş’i, Kureyş’in içinden Hz. Peygamber’i ön plana çıkarırken Kur’ân’ı da en üst mertebeye konumlandığı dikkatle kaydedilmelidir.

³⁰⁶ el-Câhız, *el-Beyân ve’t-tebyîn*, 1/71.

³⁰⁷ el-Câhız, *el-Beyân ve’t-tebyîn*, 1/162-163.

³⁰⁸ el-Câhız, *el-Beyân ve’t-tebyîn*, 1/8-9.

³⁰⁹ Şu’arâ 26/195.

³¹⁰ el-Câhız, *Taqdîlû’n-nutk ‘ala’s-samt*, 4/237-238.

³¹¹ el-Câhız, *el-Beyân ve’t-tebyîn*, 1/8.

Sadece mezkûr tüm tahlillerden yola çıkarak bile lafız, dil veya konuşmanın Câhız'ın beyân tasavvurunun ana omurgasını oluşturduğu söylenebilir.³¹² Ancak Câhız'ın kendisi bu konuda en ufak şüpheyi mahâl bırakmayacak şekilde meseleye dair son sözü söylemiştir. *el-Hayevân*'ın son ciltlerinde, tartışma dilinden uzak bir şekilde, beyân türlerine dair kesin kanaatini belirtme ihtiyacı hisseden Câhız hat, işaret, akd ve nasbenin önemine değindikten sonra tüm bunların dilin beyânına benzedikleri için beyân olarak isimlendirildiğini ifade eder. Bundan hareketle kaleme “iki dilden biri” ve göze “delâlet bakımından dilden daha etkili” denmiştir. Câhız'a göre konuşmaya olan gereksinim çok daha fazla ve faydası daha umumdur. Esasında onun nazarında dil ve konuşma diğer tüm beyân türlerinin aslı olup bunların hepsi dilden türemiş ve ona hamledilirler.³¹³ Bu tespit aynı zamanda bize oldukça önemli neticeler sağlamaktadır: a) Câhız'ın beyân ve belâgat düşüncesi temelde lafız ve dil üzerine kurulu³¹⁴ olup onun düşüncesini yorumlarken bunu akılda tutmak gerekir. b) Hat, kalem ve kitap ile lafız ve dil tartışmasında Câhız, her birinin kendine has hususiyetlerini vurgulamakla birlikte, son tahlilde dilin tarafındadır. Bu aynı zamanda kitap karşısında şiir ve hitabetin savunusu anlamına gelmektedir. c) Arapların beyân konusundaki üstünlüğünü savunan Câhız aslında bununla dille beyânı yani konuşmayı kastetmektedir. Bunun kapsamına Kur'ân'ın beyânı da dahildir. Buna binaen Allah'ın övdüğü ve kendisine teşvik ettiği, Kur'ân'ın kendisiyle konuştuğu, Arapların kendisiyle övündükleri ve Acemlere üstünlük kurdıkları beyân onun nezdinde dille beyândır.³¹⁵ Bu hususu Câhız Arapları savunan birisinin ağızından doğrudan vurgular. Buna göre Araplar medeniyet birikimlerini müdevven kitaplar ve yazıyla değil vezinli-kafiyeli şiirle ve mensûr sözle muhafaza etmişlerdir.³¹⁶

2. Beyân ve Beyânla Doğrudan İrtibatlı Kavramlar

Beş beyân türünü uzun bir şekilde tahlil ettikten sonra Câhız'ın beyân kavramı ile türevlerini hangi anlamda/anlamlarda kullandığı ve beyân ile eş anlamlı veya yakın anlamlı kavramlara yer verip vermediği gibi önemli hususları ele almak gerekir. Onun, beyânı ve türevlerini eserlerinde çok fazla ve kapsamlı kullanması, bağlama göre bu anlamların değişkenlik arz etmesi, bu kullanımların çoğunda tanım yapmaması, beyân, belâgat ve fesâhat

³¹² Konuya dair bir değerlendirme için bk. Abdürebbeh, *el-Mekâyisü'l-belâgiyye 'inde'l-Câhız*, 124-126.

³¹³ el-Câhız, *el-Hayevân*, 6/5-6.

³¹⁴ eş-Şâhid Buşîhî, *Mustalahât nakdiyye ve belâgiyye fî kitâbi'l-Beyân ve't-tebyîn li'l-Câhız* (Kuveyt: Dârü'l-Kalem li'n-Neşr ve't-Tevzî', 1995), 89-90.

³¹⁵ el-Câhız, *el-Beyân ve't-tebyîn*, 1/75.

³¹⁶ Ebu Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Câhız, *Resâilü'l-Câhız: Fasılun min sadri risâletihi ile'l-Feth b. Hâkân fî menâkibi't-Türk ve âmmeti cundi'l-hilâfe*, thk. Abdüsselam Muhammed Hârûn (Beyrut: Dârü'l-Cil, 1991), 3/180.

kavramlarını sıklıkla birbirinin yerine kullanırken aynı zamanda her kavramı farklılaştıracak şekilde özelleştirmesi gibi saikler itibara alındığında konunun zorluğu daha iyi anlaşılır. Eserlerine bakıldığında Câhız'ın beyânı ve ebyen, beyyin, ebyinâ, mubîn, tebyîn, ibâne, istibâne ve tebeyyün gibi türevlerini³¹⁷ şu temel anlamlarda kullandığı söylenebilir:

a) Mana ifade eden her şey beyândır. Burada mesajın veya mananın niteliğine bakılmadan iletinin muhatap tarafından bir şekilde kavranabildiği her şey beyân kapsamındadır. Hayvanların çıkardıkları sesler, çocukların gülmesi ve ağlaması hatta kâinatın insana ilettiği manalar buna örnek verilebilir. Bu, aslında beyânın en genel anlamı olup lafız, hat, işaret, akd ve nasbe olmak üzere beş beyân türünün tümünü kapsamaktadır.³¹⁸ Dolayısıyla özel bir forma dönüşmeden bunların bu genel haliyle edebî tenkide ya da belâgata konu olması mümkün değildir. Bu sebeple Câhız, Attâbî'nin "İhtiyacını sana kavratabilen herkes beliğdir." ifadesini kullanırken hangi şekilde olursa olsun bize maksadını ve manasını aktarabilen herkese belâgat sıfatını ıtlak etmediğini özellikle vurgulamaktadır.³¹⁹ Peki özel bir forma bürünerek makâma uygun bir şekilde ortaya çıkan beyân türleri Câhız'a göre belâgat kapsamına alınabilir mi? Daha önce üzerinde durduğumuz üzere lafız/dil/konuşma ve hat/kitâbet veya kitabın bu kapsama alındığından şüphe yoktur. Câhız'ın İbnü'l-Mukaffa'a nispetle aktardığı belâgat tarifinde şiir, hitâbet ve risâlelerle birlikte işaret, sükût/susma ve dinleme de zikredilmiştir.³²⁰ Susmanın yani hâlin burada nasbeye gönderme yaptığı söylenebilir. Başka bir bağlamda Câhız şiir, konuşma/hadîs, delillendirme, emir-nehî, talîm ve betimleme konusunda üstün addettiği bir kişiye hitaben şu ifadeleri kullanır: "Öyle vasıflara sahipsın ki dillerinden hangisinin daha belîğ (ebلاغ) ve beyânından hangisinin daha etkili olduğunu bilmiyoruz? Kalemin mi daha belîğ, hattın mı yoksa lafzın mı? Veya işaretin mi yoksa akdin mi?"³²¹ Câhız'ın bu bağlamda, nasbe haricinde, tüm beyân türlerini bir anlamda belâgata konu ettiği söylenebilir. Onun özellikle konuşmaya eşlik eden ve mütekellimin muhataba maksadını istediği açıklıkta ve etkide aktarabilme hususunda işarete yüklediği fonksiyonu tekrarlamaya gerek yoktur. "Güzel işaret güzel beyânın tamamlayıcısıdır."³²² ve "İşaret ve lafız iki ortaktır. İşaret, lafız için ne güzel bir yardımcı ve tercümandır."³²³ ifadelerini zikretmek yeterlidir. Neticede Câhız'ın işaret başta

³¹⁷ Câhız'ın beyân kavramını titizlikle irdeleyen iki çalışma için bk. Buşihî, *Mustalahât nakdiyye ve belâgiyye*, 112-138; Nevfel, *el-Belâgatü'l-Arabîyye*, 95-104.

³¹⁸ el-Câhız, *el-Beyân ve't-tebyîn*, 1/76.

³¹⁹ el-Câhız, *el-Beyân ve't-tebyîn*, 1/161-162.

³²⁰ el-Câhız, *el-Beyân ve't-tebyîn*, 1/115-116.

³²¹ Ebu Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Câhız, *Resâilü'l-Câhız: Kitâbü't-Terbî' ve't-tedvîr*, thk. Abdüsselam Muhammed Hârûn (Beyrut: Dârü'l-Cîl, 1991), 3/90.

³²² el-Câhız, *el-Beyân ve't-tebyîn*, 1/79.

³²³ el-Câhız, *el-Beyân ve't-tebyîn*, 1/78.

olmak üzere duruma göre, nadir de olsa, akd ve nasbeyi de belâgat kapsamına aldığı söylenebilir. Bu, aynı zamanda Câhız'ın belâgati sözle kayıtlamadan çok geniş ele aldığına dair önemli bir tespittir.

b) Câhız bazen beyân kavramını hiçbir meziyeti olmayan mücerret konuşma anlamında kullanır. Örneğin Hz. Süleymân'a kuş ve hayvan dilinin öğretilmesinden söz ederken insanın bu konuşmaları anlamamasından hareketle bunları beyân tanımından çıkarmanın mümkün olmadığını vurgular. Böyle bir durumda birbirinin sözünü ve konuşmasını anlamayan farklı milletlerin karşı tarafın sözünü “beyân ve konuşma”nın dışında değerlendirebileceklerini belirttikten sonra hayvanların mezkûr sözlerle birbirlerine ihtiyaçlarını anlattıklarından dolayı bunun “beyân ve konuşma/mantık” kabul edildiğini zikreder.³²⁴ Bu bağlamda kullandığı “beyân” kavramının tüm delâletleri, açık bir şekilde, mücerret konuşmaya işaret etmektedir. Ancak kavramın bu şekildeki kullanımının oldukça sınırlı olduğu, Câhız'ın insanın konuşabilme kabiliyetini, çalışma boyunca belirtildiği üzere, genel olarak “nâtık” bazen de “fasîh” kavramlarıyla ifade ettiğini kaydetmek gerekir.

c) Câhız bazen beyânla beş beyân türünün en önemli aracı lafız ve dili yani konuşmayı kasteder. Bu kullanımı mücerret konuşma anlamındaki “beyân”dan ayıran önemli hususlar mevcuttur. Öncelikle onu da içine alan bir kapsama sahiptir. Zira bu kullanımla meziyeti olmayan konuşma veya söze olduğu gibi belîğ söz ve konuşmaya da gönderme yapılabilir. Câhız kimi zaman bu umumî anlamı “kötü beyân/redâetü'l-beyân”³²⁵ veya “güzel beyân/hüsnu'l-beyân”³²⁶ diyerek tahsis etmektedir. Ancak Câhız “beyân”ı mutlak olarak kullandığı çoğu yerde tüm belîğ söz ve konuşma türlerine işaret eder. Şiir, hitabet, müzdeveç-gayri müzdeveç, seci içeren veya içermeyen mümeyyiz her türlü manzûm veya mensûr söz bu kapsamdadır.³²⁷ “Beyân” kavramının bu anlamı Câhız'ın eserlerindeki en yaygın ve yoğun kullanım alanına sahiptir. Esasında bu, Câhız'ın beyân tasavvurunun temelini oluşturan kelâm-ı belîğ başka bir deyişle belîğ söz ile aynı anlamdadır. Beyân türlerinden lafzı ele alırken konuyla ilgili delilleri zikredip gerekli değerlendirmeleri yaptığımız için bu hususu hatırlatmakla iktifa ediyoruz.

Câhız aynı zamanda beyân ve türevlerini fesâhat, belâgat ve hitabet kavramlarıyla doğrudan ilişkilendirmiş ve kavramları bazen birbirinin yerine kullanmıştır.

³²⁴ el-Câhız, *el-Hayevân*, 7/57-58.

³²⁵ el-Câhız, *el-Beyân ve't-tebyîn*, 1/12.

³²⁶ el-Câhız, *el-Beyân ve't-tebyîn*, 1/15, 79, 395.

³²⁷ el-Câhız, *el-Beyân ve't-tebyîn*, 3/28-29.

2.1. Fesâhat

Câhız beyân ile bazen klasik belâgatta fesâhat başlığı altında ele alınan konulara gönderme yapar. Câhız'ın beyânı ve ibâne-ebyen gibi türevlerini dilin lusge, lukne, hubse ve hukle gibi her türlü kusurdan beri olup zorlanmadan, takılmadan, mahreçleri ve lafızları tam ve eksiksiz telaffuz edebilme meziyeti için kullandığı görülür. Örneğin lusge ve lukne gibi dile arız olan kusurları izah etmeye “Dile arız olup da beyâna engel olan bazı hususlar vardır.”³²⁸ ifadesiyle başlar. Câhız, dilinde lusge bulunan Vâsıl b. Atâ'nın güzel beyâna ve fesâhat bakımından harflere hakkını vermeye olan ihtiyaca binaen, ra harfini konuşmasından attığına atıf yapar.³²⁹ Yine Hz. Musâ'nın, dilindeki ukde ve beyânındaki hubseyi yani konuşma zorluğunu kaldırması için Allah'a dua ettiğini bildirir. Câhız risâleti ve hücceti daha iyi açıklama (ibâne ve ifsâh) için bunun gerekli olduğunu vurgular.³³⁰ Aynı şekilde dişlerin düşmesi veya ölçüsüz olmasından bahseden Câhız bu durumun harf telaffuzlarını olumsuz etkileyip beyânı ifsat ettiğini kaydeder. Dişlerin çoğundan ziyade tümünün düşmesinin harfleri telaffuz (ibâne) için daha elverişli olduğunu söyledikten sonra tüm dişleri düştüğü halde “beyân sahibi dili güçlü” ve “hatip beyânı kuvvetli (beyyin)” kimselerden söz eder.³³¹ Yine Câhız Aristo'ya atıfla papağan, karga, kedi gibi kuş, yırtıcı ve hayvanların dil hacimleri ile genişliği arttıkça beyân ve fesâhatlerinin arttığını (ebyen ve efsah) zikreder.³³² Mezkûr tüm örnekler mütekellimin fesâhati ile ilgilidir. Ancak Câhız “tebâyün” kökünden türeyen “mütebâyin” ve “tetebâyenu” kavramlarını (وَقَبْرُ حَرْبٍ) beytinde olduğu gibi kelâmın ve harflerin veya müfret kelimelerin tenâfüründen söz ederken kullanır. (كَبْعَرِ الْكَبْشِ) terki bindeki harflerin uyumlu olmadığı ve mütenâfir olduğundan söz eden Câhız bazı söz veya şiir parçalarının da bu şekilde muhtelif-mütebâyin ve mütenâfir-zor olduğunu bu yüzden de dile ağır geldiklerini belirterek fesâhat kusuruna gönderme yapar. Bu sebeple mezkûr beyti takılmadan peş peşe üç defa okumanın neredeyse imkânsız olduğunu belirtir. Câhız buna mukabil aynı bağlamda lafızları mütebâyin ve cüzleri mütenâfir olmayan beyitlere de yer verir.³³³ Beyân ve türevlerinin bu hususi anlama geldiği yerlerde Câhız'ın fesâhat kavramını ve efsah-ifsâh gibi türevlerini kullanması yahut klasik belâgatta, tenâfûr gibi, fesâhat başlığı altında işlenen konulara yer

³²⁸ el-Câhız, *el-Beyân ve't-tebyîn*, 1/71.

³²⁹ el-Câhız, *el-Beyân ve't-tebyîn*, 1/14-15.

³³⁰ el-Câhız, *el-Beyân ve't-tebyîn*, 1/7-8.

³³¹ el-Câhız, *el-Beyân ve't-tebyîn*, 1/61.

³³² el-Câhız, *el-Beyân ve't-tebyîn*, 1/61-62; el-Câhız, *el-Hayevân*, 5/286-289.

³³³ el-Câhız, *el-Beyân ve't-tebyîn*, 1/65-68.

vermesi bu bağlamlardaki beyânın doğrudan fesâhatla ilgili olduğu yorumunu mümkün kılmaktadır.

Câhız'ın beyân ve türevleriyle bazen bir anlamda özel fesâhat kavramı ve konularına atıf yaptığıнын en önemli delillerinden biri de kavramın taalluk ettiği konulara dair sahip olduğu farkındalıktır. Zira Câhız, zikrettiklerimize ek olarak, fesâhat ve türevlerini çok belirgin bir biçimde lahn, garip/vahşî yani anlamı bilinmeyen yabancı kelimeler veya doğrudan müfret lafızla ilişkili kullanmaktadır. Câhız'ın fesâhat ile doğrudan lahna atıf yaptığına dair birçok delilden birkaçı şu şekilde zikredilebilir:³³⁴ “Basralı ashabımız, Ebu Amr b. Alâ'nın şöyle dediğini iddia ettiler: ‘Hasan [el-Basrî] ve Haccâc'tan daha fasîh (efsah) karevî/köylü görmedim.’ Ne var ki iddia ettiklerine göre onları da lahnden istisna tutmuyordu.”³³⁵ Bu ifadenin hemen ardından Câhız şu ifadelerle yer verir: “Ebü'l-Âs, Ebu Zeyd en-Nahvî ve Ebu Saîd el-Muallim haricinde konuşmasında ve insanlarla iletişimde lahna düşmeyen hiçbir köylü görmediğini iddia etmiştir. Ashabımızın rivayet ettiğine göre beledî/şehirli bir adam bedeviye, lâmin kesresiyle, (كَيْفَ أَهْلِكَ) demiş, bedevi de ‘katı/sert’ cevabını vermiştir. Çünkü anladığı üzere ona cevap vermiş ve aile efradının halini sorduğunu anlamamıştır.”³³⁶ Aynı şekilde Câhız gramer hatalarına dair uzun örneklere yer verdikten sonra şu cümleyi kurar: “Zeyd b. Kesve'nin Basra'ya yanımıza geldiği günkü haliyle öldüğü günkü hali arasında büyük bir fark mevcuttu. Halbuki evini fesâhat bölgesinin sonu ve ucme bölgesinin evveline inşa etmişti.”³³⁷ Câhız'ın doğrudan fesâhatla ilişkilendirdiği lahn kavramı aynı zamanda yanlış kelime kullanımı veya sarfa dair hatalara da işaret etmektedir. Örneğin Câhız “Dediler ki: Abdülmelik'in iki oğlu Velîd ve Muhammed lahne düşen kimselerdi. Oğulları arasında Hişâm ve Mesleme'den daha fasîhi yoktu.” ifadesine yer verdikten sonra Velîd ve Muhammed'in yazılarında lahne düştüklerini, bunun halk arasında konuşulduğunu duyan Muhammed'in Kureyş'in daha fasîh olduğu konusunda bir mektup yazdığını ancak bunda da lahne düştüğünü kaydeder.³³⁸ Câhız'ın bu bağlamda yer verdiği örnekler arasında (هذا أَشَدُّ حُمْرَةً مِنْ هَذَا) yerine (هذا أَفْتَحُوا) diyerek sarf açısından hatalı veya (سَلُّوا سِيُوفَكُمْ: kılıçlarınızı çekin) yerine (أَفْتَحُوا: kılıçlarınızı açın) diyerek yanlış kelime tercihindən kaynaklı hatalar yapanlar da

³³⁴ Câhız'ın bu yöndeki detaylı tahlilleri için bk. el-Câhız, *el-Beyân ve't-tebyîn*, 1/161-165.

³³⁵ el-Câhız, *el-Beyân ve't-tebyîn*, 1/163.

³³⁶ el-Câhız, *el-Beyân ve't-tebyîn*, 1/163.

³³⁷ el-Câhız, *el-Beyân ve't-tebyîn*, 1/163.

³³⁸ el-Câhız, *el-Beyân ve't-tebyîn*, 2/205.

mevcuttur.³³⁹ Ömer b. Abdülaziz’in yanında lahne düşen iki adamı (قَوْمًا فَقَدْ أُوذِيَئِمَّا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ) Kalkın gidin! Halife’ye eziyet ettiniz.) şeklinde uyarın hâcib de garip bir şekilde hata etmiştir. Yine Câhız’ın aktardığı bir rivayete göre sözlerinde lahn bulunan bir adama alaylı bir dille “Bu fesâhatin nereden gelmektedir?” sorusunu yönelten kişiye adam (مِنْ ذُكَاوَةِ الْعَقْلِ) cevabını vermiştir. Bunun üzerine soru sahibi, ikinci hatanın ilkinden daha çirkin olduğunu ifade ederek adamı yermiştir.³⁴⁰ Zira bu kelimenin sarf açısından doğru kullanımı (ذُكَاءٌ) şeklindedir.³⁴¹

Câhız’ın fesâhat için garip kelime kullanmamayı şart koştuğuna dair birkaç örneğe değinmek gerekir. Mesela Yahyâ b. Ya‘mer’e nispet edilen bir risalede geçen garip kelimeleri kullanarak konuşan bir kişiye hitaben Haccâc’ın “Bu fesâhati nereden aldın?” diye sorduğunu aktaran Câhız, yine Yahyâ b. Ya‘mer’e atfedilen garip kelimelerle dolu bir ifadeyi zikrettikten sonra şu değerlendirmeyi yapar: “Şayet bu sözleri, fesâhata delâlet ediyor diye rivayet etmişlerse şüphe yok ki Allah, bu sözleri belâgat ve fesâhat niteliğinden uzaklaştırmıştır. Fakat bu sözleri, [içinde] garip [kelimeler] olduğu için kitaplarında tedvin edip meclislerinde müzakere etmişlerse...” Accâc, et-Tırmımmâh (ö. 125/743) ve Hüzeyl kabilesine ait şiiirlerde daha fazla garip kelime mevcuttur. Ona göre Asmaî’ye bile okunduğunda anlamını bilemeyeceği bu üslubun belâgat değeri yoktur.³⁴² Bu ifadelerin hemen ardından Câhız garip kelimeler kullanarak Ebü’l-Esved ed-Düelî (ö. 69/688) ile konuşan bir genci, Düelî’nin uyararak bundan onu menettiğini aktarır. Câhız Ebu Alkame en-Nahvî’nin (مَا لَكُمْ تَتَكَاكُونُ عَلَيَّ) şeklinde garip kelimelerle dolu ifadesini duyan Basralıların “Onu bırakın, şeytanı Hintçe konuşuyor.” diyerek ona tepki verdiklerini kaydeder.³⁴³ Bu sebeple Câhız garip kelimelerden uzak duran kâtipleri belâgat konusundaki en iyi sınıf olarak niteler.³⁴⁴

Câhız’ın aktardığı bir rivayete göre şair Muhammed b. el-Münazir’e “Ey Basra halkı sizin fasîh bir diliniz yoktur, fesâhat sadece biz Mekkelilere hastır.” diyen Mekke ehline şair, her iki bölgenin kullandığı kelimeleri Kur’ânî kullanımla mukayese ederek cevap vermiş ve Basra kelimelerinin Kur’ân’a daha fazla benzemesinden dolayı Basra’yı üstün addetmiştir.³⁴⁵ Câhız

³³⁹ el-Câhız, *el-Beyân ve’t-tebyîn*, 2/210-212.

³⁴⁰ el-Câhız, *el-Beyân ve’t-tebyîn*, 3/240.

³⁴¹ Abdürebbeh, *el-Mekâyisü’l-belâğiyye ‘inde’l-Câhız*, 157-158.

³⁴² el-Câhız, *el-Beyân ve’t-tebyîn*, 1/377-379.

³⁴³ el-Câhız, *el-Beyân ve’t-tebyîn*, 1/379-380.

³⁴⁴ el-Câhız, *el-Beyân ve’t-tebyîn*, 1/137.

³⁴⁵ el-Câhız, *el-Beyân ve’t-tebyîn*, 1/18-19.

mezkûr meseleyle ilgili bazı tahliller yaptıktan sonra Kur'ân'ın, lafızlarını özenle seçtiğini halbuki ilim ehli insanların bile bu hususa çok dikkat etmediğini belirterek sitemini dile getirir. Ona göre (الجوع: açlık) Kur'ân'da sadece ceza, şiddetli fakirlik ve tam acziyet bağlamlarında kullanılırken insanlar bu kelimeyi kudret ve selâmet hali için kullanırlar. Halbuki bu hal için (السَّعْب) kelimesini tercih etmeleri gerekir. Aynı şekilde Câhız (المطر: yağmur) lafzının Kur'ân'da sadece intikam bağlamında geçtiğini, fakat insanların bu kelimeyle (الغَيْث) kelimesini birbirinden ayırt edemediklerini vurgular.³⁴⁶ Yine kelimelerinden ra harfini atmaya çalışan bu sebeple içinde ra olmayan buğday lafızlarını tercih eden Vâsıl b. Atâ ile ilgili Câhız “Kendisi ‘burr’ kelimesini kullanan kimselerin dilinin ‘kamh’ veya ‘hinta’ diyenlere göre daha fasîh olduğunu bilmesine rağmen bu yolu benimsemiştir.”³⁴⁷ ifadesini kullanmıştır.³⁴⁸ Tüm bu örnekler Câhız’ın beyân ve belâgat için fesâhati şart koştuğunu göstermektedir. Bu fesâhat ise mahreçleri ve telaffuzu olumsuz etkileyecek her türlü kusurdan hem dilin hem de sözün beri olması, mütekellimin ve kelamın gramer, sarf ve kelime kullanımından kaynaklı yanlışlara işaret eden lahn hatasından beri olması, garip kelime kullanımından uzak durabilme ve kelimeler arasındaki anlam inceliklerini kavrayabilme meziyeti için kullanılmaktadır.

Câhız fesâhati aynı zamanda belâgat anlamındaki beyânla birlikte veya mutlak olarak doğrudan “beyân” ve “belâgat” yerine kullanmıştır. Belâgatin mukaddimesi haline gelen konulara ve, fasîh kavramının, “nâtık/konuşan” anlamına yaptığı göndermeler istisna tutulursa Câhız’ın kullandığı fesâhat ve fasîh, ifsâh, efsah ile fusehâ gibi türevleri beyân ve belâgat ile aynı anlama işaret eder. Örneğin bir ayette yer alan ifadeyi mecaz olarak değerlendirmek gerektiğini vurguladıktan ve konuyla ilgili izahları yaptıktan sonra “Bu durum beyân ve fesâhat ehlince maruftur.”³⁴⁹ der. Aynı şekilde Câhız bazı ayetlerde yer alan mecazlara değinirken Kur'ân'ın, muhatabı Arapların dil ile üslubunu esas aldığını ve ona yanlışlık isnat edilemeyeceğini zikreder. Buna binaen “Bu kelam fasîh Arapçadır. Zira onu getiren fasîh bir Arap’tır.” der. Şayet bu söz Allah’ın kelamı değil de onu getirenin sözü olsa ve bu kişi de lahni/grameri ve konuştuğu dildeki isimlerin kullanım alanını bilmeyen biri olsaydı bu durum mutlak surette bilinirdi. Sözlerine devam eden Câhız şunları ekler: “Şayet biz Muhammed’e (s.a.v) nübüvvet konusunda bir fazilet ve beyân ile fesâhat konusunda bir paye vermeseydik

³⁴⁶ el-Câhız, *el-Beyân ve't-tebyîn*, 1/20.

³⁴⁷ el-Câhız, *el-Beyân ve't-tebyîn*, 1/17.

³⁴⁸ Câhız’ın fesâhat düşüncesini klasik fesâhat düşüncesiyle mukayeseli ele alan bir çalışma için bk. Abdürebbeh, *el-Mekâyisü'l-belâğîyye 'inde'l-Câhız*, 145-168.

³⁴⁹ el-Câhız, *er-Redd 'ala'n-Nasârâ*, 3/346.

bile onun fuschâdan herhangi biri gibi olduğunu varsaymaktan başka bir yol bulamazdık.”³⁵⁰ Yine kendisi mana bakımından Hz. Peygamber’in sözünden daha fasîh (efsah) ve muhtevası daha açık (ebyen) söz olmadığını belirttikten hemen sonra Arapların belâgat konusunda tekellüfü yerdiklerini zikreder.³⁵¹ Hatiplerin halifeler nezdinde takdim edilme sebebi olarak dil ve beyânlarının üstünlüğünü zikreden Câhız’a göre Arapların en büyük fazileti fesâhat ve güzel konuşmadır. Arapların dil bakımından en fasîhi ve beyân bakımından en üstünü ise Kureyş’tir. Fesâhatin fazileti ve güzel beyân sebebiyle Allah Teâlâ en faziletli ve yüce peygamberini Araplardan seçmiş, dilini Arapça kılmış ve ona Arapça Kur’ân indirmiştir. Câhız’a göre Arap dilinin beyân ile tahsis edilmesi Arapların söz faziletini, konuşmalarındaki güzelliğini ve lafızlarının tatlılığını vurgulamak içindir. Bu meziyetlere sahip Araplara gönderilen peygamberin de söz ve beyân fazileti konusunda onlar gibi olması gerekir ki ona göre Hz. Peygamber dil bakımından Arapların en fasîhi ve beyân bakımından en üstün kişisidir.³⁵² Câhız’a göre Arapça fesâhati ve Farsça fesâhati aynı seviyede olan Musâ b. Seyyâr el-Usvârî aynı anda Kur’ân’ı Araplara Arapça, Farslara da Farsça tefsir ettiği halde hangi dildeki beyânının (ebyen) daha iyi olduğunu anlamak mümkün olmuyordu.³⁵³ Yine Câhız Abdü’l-A’lâ b. Abdullah b. Amir’i beyânı ve fesâhati en iyi (ebyen ve efsah) kimselerden kabul eder.³⁵⁴

Bahse konu örneklerin gösterdiği üzere Câhız fesâhati, beyân ile aynı anlamda kullanmıştır. Her iki kavramın beraber zikredildiği durumlarda bunu anlamak nispeten daha kolaydır. Ancak Câhız birçok bağlamda fesâhat kavramını tek başına kullanırken de aslında beyân ve belâgati kasteder. Örneğin Hz. İsmâil’in belâgatinden söz ederken “Allah telkin-tertip olmaksızın dilini apaçık Arapçayla açtı ve onu acayip fesâhat üzere yarattı.”³⁵⁵ ifadesini kullanır. Aynı şekilde belâgat tariflerini zikrettiği ve Arapların beyân ve belâgat konusundaki üstünlüklerini savunduğu iki farklı bağlamda çölü³⁵⁶ ve saf-halis bedevilerin yaşadıkları bölgeleri³⁵⁷ tam fesâhat merkezi/kaynağı olarak aktarır ve gerçek şair ile hatiplerin burada yetiştiğinden söz eder. Câhız küçük yaşından itibaren bedevilerle yaşamaya başlayan Sindli Muntaca‘ b.

³⁵⁰ el-Câhız, *el-Hayevân*, 4/275.

³⁵¹ el-Câhız, *el-Beyân ve’t-tebyîn*, 2/17-18.

³⁵² el-Câhız, *Tafdîlü’n-nutk ‘ala’s-samt*, 4/237-238.

³⁵³ el-Câhız, *el-Beyân ve’t-tebyîn*, 1/368.

³⁵⁴ el-Câhız, *el-Beyân ve’t-tebyîn*, 1/344.

³⁵⁵ el-Câhız, *Menâkibü’t-Türk*, 3/191.

³⁵⁶ el-Câhız, *el-Beyân ve’t-tebyîn*, 1/96-97.

³⁵⁷ İfadeler için bk. el-Câhız, *el-Beyân ve’t-tebyîn*, 3/29.

Nebhân'ın³⁵⁸ Rü'be b. Accâc (ö. 145/762),³⁵⁹ Ebu Mehdiyye ve Ebu Mutarrif el-Ganevî'yi³⁶⁰ fesâhat bakımından (efsah) geride bıraktığını kaydeder. Bu tür örnekler açık bir şekilde fesâhatin Câhız tarafından beyân ve belâgat yerine kullanıldığını göstermektedir. Ancak beyân kavramının belâgat, belâgatin de fesâhate oranla daha umumi olduğuna dikkat çekmek gerekir. Zira Câhız beyân ile mümeyyiz veya gayr-i mümeyyiz beş beyân çeşidinin hepsine atıf yapabilirken belâgat ile mümeyyiz söze veya yazıya işaret edebilmektedir. Ancak fesâhat kavramıyla sadece mümeyyiz söze atıf yapmaktadır. Dolayısıyla fesâhatin kullanıldığı yerde artık hitabet, şiir veya normal belîğ söz/konuşma mevzubahis olmaktadır.

2.2. Belâgat

Câhız beyânı çoğunlukla belâgat ile eş anlamlı kullanır. Bu, hem konuşmayı hem yazıyı kapsamakla birlikte sadece mümeyyiz vasfa sahip yani edebiyata ve belâgate konu konuşma ve yazıyı ihtiva eder. Câhız'ın beyânı hem dil, lafız ve konuşma hem yazının belâgatini kapsayacak şekilde belâgat ile eş anlamlı kullandığına dair şu ana kadar birçok delile yer verdik. Ancak önemine binaen mesele üzerinde biraz daha durmak gerekir. Câhız Sümâme'den naklen Ca'fer b. Yahyâ'nın şu şekildeki beyân tarifini aktarır: "Beyân ismin manayı kuşatması, maksadı aşkar etmesi, manayı müşterek olmaktan çıkarması ve bu sırada düşünceden destek almamadır. Beyânın olmazsa olmazı ise tekellüften ari, san'adan/yapaylıktan uzak, kapalılıktan beri ve tevilden müstağni olmasıdır." Câhız bu tariftten hemen sonra şöyle der: "Bu izah, Asmaî'nin; 'Belîğ, taşı gediğine koyan ve seni müfessirden müstağni kılan kimsedir.' ifadesinin yorumudur."³⁶¹ Aynı şekilde Şuûbiyye'den aktardığı "Her kim belâgat sanatında yükselmeyi, garibi bilmeyi ve dilde derinleşmeyi arzu ediyorsa Karvend'in kitabını okusun... Her kim bu kitapları okur, bu akılların derinliği ve o hikmetlerin üstünlüklerini tanırsa beyânın ve belâgatın nerede olduğunu ve bu sanatın nerede tekâmüle erdiğini görecektir."³⁶² şeklindeki ifadelerden açık bir şekilde anlaşıldığı üzere Câhız beyân ve belâgatı aynı anlamda kullanılmıştır. Câhız Bişr b. Mu'temîr'e atıfla "tam/gerçek belîğ" olmak için dil beyânı ve kalem belâgatini şart

³⁵⁸ İbnü'l-Kıftî (ö. 646/1248) onu "Muntacâ b. Nebhân el-'Arâbî et-Temîmî" nisbesiyle tanıtır ve Tayy kabilesinden olduğunu belirtir. Ona göre Asmaî gibi muasır olan dilciler ondan dil malzemesi almışlardır. Bu durumda hicri birinci asrın ortaları ile ikinci asrın başları arasında yaşadığı söylenebilir. Câhız'a göre de Irak dilcileri ondan dil malzemesi almakla beraber Muntacâ, küçük yaşta bedevilerle yaşamaya başlayan Sind asıllı bir dilcidir. Bk. Ebü'l-Hasen Cemâlüddîn Âlî b. Yûsuf b. İbrâhîm b. Abdilvâhid eş-Şeybânî el-Kıftî, *İnbâhü'r-ruvât 'alâ enbâhi'n-nühât*, thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrahim (Beyrut: Dârü'l-Fikri'l-'Arabî, 1982), 3/323.

³⁵⁹ el-Câhız, *Fahrü's-sûdân ale'l-bîdân*, 1/198.

³⁶⁰ el-Câhız, *el-Hayevân*, 3/434.

³⁶¹ el-Câhız, *el-Beyân ve't-tebyîn*, 1/106.

³⁶² el-Câhız, *el-Beyân ve't-tebyîn*, 3/14.

koşmuştur.³⁶³ Ona göre kitabı konuşturduğun müddetçe belîğ,³⁶⁴ istediğin zaman Sehbân Vâil'i beyân konusunda geçer (ebyen), istediğinde ise beyân hususunda Bâkil'den daha kötü (a'yâ) olur.³⁶⁵ Aynı şekilde Câhız, doğasında beyân ile tebyîne yatkınlık olduğunu düşünen kişiye tabiatını ihmal etmemesi gerektiğini vurguladıktan sonra "Eğer sen beyân sahibiysen ve hitabet ile belâgat konusunda kendinde bir yetkinlik sezdiysen... beyân bakımından en yüksek mertebeyi arzulamaktan geri durma!" ifadesini kullanır.³⁶⁶ Yine mütercimim sahip olması gereken özelliklerden bahseden Câhız beyân ve belâgat kavramlarını açıkça birbirinin yerine kullanır. Zira mütercimim beyânının çeviriye konu ettiği ilme dair bilgisiyle aynı oranda olması gerektiğini³⁶⁷ vurguladıktan sonra her iki dili çok iyi bilmesi gerektiğini ve dillerin mesel, bedî'/mecaz, kinâye, mebsût-ihţisar vb. sahip oldukları tüm belâgî üslupları bilmeden sahih tercümenin mümkün olmadığını belirtir. Ardından Arap dilini çok iyi bilen birisinin Yunan dilini çok iyi kullanan birisine ait eserleri tercüme etmeye kalkıştığında belâgati, Yunanlı kişinin belâgatinden azsa tercümenin, asıl metni tam anlamıyla yansıtmayacağını vurgular.³⁶⁸

Câhız Arapların gereksiz konuşmadan nefret ettiklerini ve îcâzdan hoşlandıklarını anlattığı bir bağlamda onların beyân ile akıcılık ve tahrîr ile belâgatı sevmelerine rağmen boş yere konuşmaktan, tekellüften, gereksiz uzatmadan hoşlanmadıklarını ve belâgat konusunda abartıyı sevmediklerini belirtir.³⁶⁹ Hz. Peygamber'in belâgatinden söz eden Câhız insanların mana bakımından onun sözünden daha fasih (efsah) ve muhtevası daha açık (ebyen) söz duymadıklarını belirtir. Bu ifadenin hemen ardından Arapların belâgat konusunda tekellüf yolunu seçenleri yerdiklerini zikreder.³⁷⁰ Câhız'a göre Hz. Muhammed döneminde yaşayan Arapların en mahir oldukları ve diğer milletleri geride bıraktıkları alan güzel beyân ve farklı türde söz telifi olunca ve aralarında belâgat yayılınca, şairleri çoğalınca ve hatipleri başka milletlerden üstün olunca Allah Teâlâ Kur'ân ile onlara meydan okumuştur.³⁷¹ Milletlerin ön plana çıktıkları hasletlerden söz ettiği bir bağlamda Arapların beyân konusundaki üstünlüğünü vurguladıktan sonra "Bu şekilde zihinlerini ve kuvvelerini şiir söylemeye, konuşma belâgatine,

³⁶³ el-Câhız, *el-Beyân ve't-tebyîn*, 1/136.

³⁶⁴ el-Câhız, *el-Hayevân*, 1/50.

³⁶⁵ el-Câhız, *el-Hayevân*, 1/39.

³⁶⁶ el-Câhız, *el-Beyân ve't-tebyîn*, 1/200.

³⁶⁷ el-Câhız, *el-Hayevân*, 1/76-78.

³⁶⁸ el-Câhız, *el-Hayevân*, 1/78.

³⁶⁹ el-Câhız, *el-Beyân ve't-tebyîn*, 1/191-192.

³⁷⁰ el-Câhız, *el-Beyân ve't-tebyîn*, 2/17-18.

³⁷¹ Ebu Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Câhız, *Resâilü'l-Câhız: Hücecu'n-nübüvve*, thk. Abdüsselam Muhammed Hârûn (Beyrut: Dârü'l-Cil, 1991), 3/279.

dilin kullanımına ve söz tasarrufuna yöneltince...bu konuda zirveye ulaştılar.” ifadelerine yer verir.³⁷²

Mezkûr örneklerin neredeyse tümünde “beyân” ve “belâgat” kavramları yan yana veya aynı bağlamlarda kullanılmıştır. Ancak beyân kavramı mutlak olarak kullanıldığı birçok yerde de doğrudan belâgat, hatta biraz daha tahsis etmek gerekirse dil/konuşma/söz belâgati, anlamına gelir. Özellikle Câhız’ın Arapların beyân konusunda diğer milletlerden üstün olduklarından veya Kur’ân ve Hz. Peygamber’in beyânından söz ettiği bağlamlarda “beyân” artık dil belâgati anlamındadır. Yani Câhız’ın “Sözlerin beyân konusunda en üstünü (ebyen) Allah’ın kelimidir ki tebyîni de öven odur.”³⁷³, “Araplar beyânları ve dillerinin uzun olmasıyla [söze yatkınlığıyla] en fazla övünen millettir.”³⁷⁴ ve “Beyânı kerih görenler aslında bu tür tutumları kerih görmüşlerdir. Yoksa güzel beyânın bizzat kendisini ancak ondan aciz olanlar yerer. Beyânı yeren kişi kendini ifade edememeyi (‘ıyy) övmüş olur.”³⁷⁵ gibi sözlerinde geçen beyân kavramı belâgatin bizzat kendisidir. Câhız özellikle beyânı “el-beyânü’l-hasen/güzel beyân”,³⁷⁶ “el-beyânü’l-ceyyid/kaliteli beyân”³⁷⁷ ve “el-beyânü’l-acîb”³⁷⁸ ya da beyânun acîb³⁷⁹/hoş beyân” şeklinde nitelemişse veya “hasenü’l-beyân”³⁸⁰ ya da hüsnü’l-beyân³⁸¹/güzel beyân”, “ehlü’l-beyân/beyân ehli”³⁸² ve “erbâbü’l-beyân/beyân erbabı”³⁸³ şeklinde izafete konu etmişse belâgat anlamı neredeyse taayyün etmiş olur. Bu bağlamda Câhız’ın belâgat ve belîğ, bulegâ, eblag gibi türevleriyle de doğal olarak bahsini ettiğimiz beyâna gönderme yaptığı, bu sebeple kavramları birbirlerinin yerine sık sık kullandığı kaydedilmelidir.

2.3. Hitabet

Câhız beyân, belâgat ve fesâhat kavramlarını hitabet, şiir ve her türlü belîğ sözü ihtiva eden bir kapsamda kullanmaktadır. Ancak bazı araştırmacıların kaydettiği üzere hitabeti bazen beyân ve belâgat ile eş anlamlı veya onlara çok yakın bir anlamda istimal etmektedir.³⁸⁴ Örneğin Câhız’ın naklettiği Hint sahifesi “Belâgatın başı, belâgat aletinin kişide toplanmasıdır. Bu ise

³⁷² el-Câhız, *Menâkibü’l-Türk*, 1/67-70.

³⁷³ el-Câhız, *el-Beyân ve’t-tebyîn*, 1/273.

³⁷⁴ el-Câhız, *el-Beyân ve’t-tebyîn*, 4/27-28.

³⁷⁵ el-Câhız, *el-Beyân ve’t-tebyîn*, 1/273, 395.

³⁷⁶ el-Câhız, *el-Beyân ve’t-tebyîn*, 1/51.

³⁷⁷ el-Câhız, *el-Beyân ve’t-tebyîn*, 2/315.

³⁷⁸ el-Câhız, *el-Beyân ve’t-tebyîn*, 1/334.

³⁷⁹ el-Câhız, *el-Beyân ve’t-tebyîn*, 1/51.

³⁸⁰ el-Câhız, *el-Beyân ve’t-tebyîn*, 1/243, 403; 3/299-300.

³⁸¹ el-Câhız, *el-Beyân ve’t-tebyîn*, 1/15, 79, 395.

³⁸² el-Câhız, *el-Beyân ve’t-tebyîn*, 1/86, 201, 363.

³⁸³ el-Câhız, *el-Beyân ve’t-tebyîn*, 1/162.

³⁸⁴ Nevfel, *el-Belâgatü’l-Arabiyye*, 95-100; Buşîhî, *Mustalahât nakdiyye ve belâgiyye*, 93-94.

hatibin kendine tam olarak güvenmesi, azalarının sakın kalabilmesi...”³⁸⁵ şeklinde başlar. Ubeydullah b. Ziyâd’ın bir kişiye yönelik “Sen Sa’sa’e b. Sûhân’dan daha hatipsin (ahtab).” dediğini aktaran Câhız “Ubeydullah b. Ziyâd’ın mesel kıldığı adamın belâgatini var sen düşün!” ifadesini kullanır. Câhız bu ifadeyle özellikle Sa’sa’e b. Sûhân’ın hitabet konusundaki yetkinliğini ortaya koymak istediğini belirtir.³⁸⁶ Görüldüğü üzere Câhız hatibi belâgat yerine, belâgati de hitabet yerine kullanarak bir anlamda kavramları eşitlemiştir. Yine Câhız’ın aktardığına göre Muaviye b. Ebu Süfyân, Suhâr b. Ayyâş el-Abdî’ye “Sizdeki bu belâgatin kaynağı nedir?” diye sorunca o da “Sadırlarımızın kaynatıp dillerimize attığı bir şeydir.” cevabını verir. O sırada mecliste bulunan birisi ise bunların yaş hurmaya dair bilgilerinin hitabete dair bilgilerinden daha iyi olduğunu söyleyerek Suhâr’ı tenkit etmiştir.³⁸⁷ Câhız beyân sıfatına sahip olmayan (‘ıyy ve hasir) kişilerin buna rağmen tekellüf yoluyla hatipler veya belîğ kimseler (buleğâ) gibi görünmeye çalıştıklarında çok kötü duruma düştüklerinden bahseder.³⁸⁸ Asânın faydalarından ve söz üzerindeki etkisinden bahseden Câhız’a göre “Şayet biz buleğânın değnekleri ve hutebânın asâlarıyla hüccet getirmeyi terk etsek” bile birçok peygamberin asâ taşınması onun önemini göstermeye yeterlidir.³⁸⁹

Çoğaltılabilecek bu tür örnekler Câhız’ın hitabeti bazen belâgat yerine veya ona oldukça yakın anlamda kullandığını göstermeye kafidir. Buna rağmen Câhız’ın, hitabeti bu şekilde kullandığı yerlerin oldukça sınırlı olduğu kaydedilmelidir. Câhız çoğunlukla hitabet/hatipleri ve şiiri/şairleri sanki beyân ve belâgatin haricinde müstakil bir alan veya grup olarak kabul etmektedir.³⁹⁰ Buna binaen Câhız’ın eserlerinde şu tür ifadelere denk gelme ihtimali yüksektir: “Belâgat ile hitabet savunucusu ve beyân ehli ile tebeyyün sevdalısı dedi ki...”³⁹¹, “Hatipler, belîğler ve beyân ehli (ebyinâ) kimselerin zikri”³⁹², “Belîğler, hatipler ve beyân ehli (ebyinâ) kimselerin zikri”³⁹³, “Şebîb b. Şeybe hitabette kadim ırkın yolunu tutan hatip, âlim ve beyân ehli (ebyinâ) kimselerdendir.”³⁹⁴, “Büyük kelimcılar ve nazar ehlinin reisleri birçok hatibin fevkinde ve birçok belîğden daha belîğ (ebلاغ) idiler.”³⁹⁵, “Kûlsûm b. Amr el-Attâbî güzel beyânla birlikte hitâbet, kaliteli şiir ve etkili risâleleri cem eden hatip ve şairlerdendir.”³⁹⁶,

³⁸⁵ el-Câhız, *el-Beyân ve’t-tebyîn*, 1/92.

³⁸⁶ el-Câhız, *el-Beyân ve’t-tebyîn*, 1/327.

³⁸⁷ el-Câhız, *el-Beyân ve’t-tebyîn*, 1/96.

³⁸⁸ el-Câhız, *el-Beyân ve’t-tebyîn*, 1/12-13.

³⁸⁹ el-Câhız, *el-Beyân ve’t-tebyîn*, 3/89.

³⁹⁰ Buşîhî, *Mustalahât nakdiyye ve belâgiyye*, 108-109.

³⁹¹ el-Câhız, *el-Beyân ve’t-tebyîn*, 1/271.

³⁹² el-Câhız, *el-Beyân ve’t-tebyîn*, 1/306.

³⁹³ el-Câhız, *el-Beyân ve’t-tebyîn*, 1/98.

³⁹⁴ el-Câhız, *el-Beyân ve’t-tebyîn*, 1/351-352.

³⁹⁵ el-Câhız, *el-Beyân ve’t-tebyîn*, 1/139.

³⁹⁶ el-Câhız, *el-Beyân ve’t-tebyîn*, 1/51.

“Yeryüzünde dili açması ve beyânı sağlamlaştırma kalitesi bakımından, yine fayda ve parlaklık, kulaklara verdiği tatlılık ve sahih akıllara yerleşmesi bakımından fasîh (fusehâ), âlim, belîğ (buleğâ) bedevilerin konuşmasını dinlemekten daha iyi söz yoktur.”³⁹⁷, “Kur’ân birçok yerde nazmı ve telifiyle belîğlere, hatiplere ve şairlere meydan okumuştur.”³⁹⁸ ve “Onların arasında belâgat yayılınca, şairleri çoğalınca ve hatipleri insanları geçince...”³⁹⁹ Dahası Câhız Sâbit b. Abdullah b. ez-Zübeyr hakkında “İnsanların beyân konusunda en iyilerindendi (ebyen) ancak hatip değildi.”⁴⁰⁰ ifadesini kullanarak hitabeti beyân ve belâgatın kapsamından çıkardığı izlenimi vermiştir. Yine Câhız, Eyyüb b. Ca’fer’in söz/kelam ve beyân konusunda Davud b. Ca’fer’den üstün olduğu halde hitabette ona yetişemediğini kaydeder.⁴⁰¹

Daha önce belirttiğimiz üzere Câhız beyân, belâgat ve fesâhat kavramlarını hitabet, şiir ve her türlü belîğ sözü kapsayacak şekilde kullanıyorsa mezkûr örnekler nasıl izah edilebilir? Câhız’ın dil ve kalem belâgatini birbirinden ayırdığı gibi dil/konuşma alanına giren şiir, hitabet ve seci içeren veya içermeyen normal söz konusundaki yatkınlığı birbirinden ayırdığını hatırlatmak kayda değer ilk husustur.⁴⁰² Zira onun “Belîğ dil ve güzel şiir neredeyse tek kişide aynı anda görülmez. Bundan da zoru şiir ve kalem belâgatının bir araya gelmesidir.”⁴⁰³ şeklinde ifadeleri olduğu gibi “Hatipler çoktur, şairler onlardan da fazladır. Ancak şiir ve hitabeti cemedanlar azdır.”⁴⁰⁴ benzeri ifadeleri de vardır. Yine Câhız “Hatiplerden kimisi şair olur ve söz söylediğinde, betime gittiğinde veya delil getirdiğinde belîğ, konuşkan ve beyyin olur. Yahut sadece hatip olur ya da sadece dili beyyin olur.” cümlesine yer verdikten hemen sonra Kus b. Sâide b. Amr el-İyâdî’yi (ö. 600) hatip, şair, ebyinâ ve hukemâdan addeder.⁴⁰⁵ Neticede Câhız’ın beyân ve belâgat kavramlarıyla hitabet ve şiire de gönderme yaptığı konusunda şüphe yoktur. Ancak “beyân ehli” veya “belîğ” olmak zorunlu olarak hatip veya şair olmayı gerektirmemektedir. Câhız tarafından bir kişi, zikre konu örnekte de görüldüğü üzere, sadece normal/gündelik konuşma veya hitabet ya da şiir sebebiyle beyyin/belîğ kategorisine alınabilir. Birisi bu sıfatlardan ikisini, üçünü hatta kalemi de eklersek dördünü de cemedebilir. Şüphesiz Câhız’ın indinde bu vasıfların tümünü cemedan, beyân ve belâgat konusunda zirve noktayı temsil etmektedir ki bu da Câhız’ın konuya dair zihnindeki mertebelere işaret etmesi

³⁹⁷ el-Câhız, *el-Beyân ve’t-tebyîn*, 1/145.

³⁹⁸ el-Câhız, *Hüceci’-n-nübüvve*, 3/251.

³⁹⁹ el-Câhız, *Hüceci’-n-nübüvve*, 3/279.

⁴⁰⁰ el-Câhız, *el-Beyân ve’t-tebyîn*, 1/327.

⁴⁰¹ el-Câhız, *el-Beyân ve’t-tebyîn*, 1/333.

⁴⁰² el-Câhız, *el-Beyân ve’t-tebyîn*, 1/208.

⁴⁰³ el-Câhız, *el-Beyân ve’t-tebyîn*, 1/243.

⁴⁰⁴ el-Câhız, *el-Beyân ve’t-tebyîn*, 1/45.

⁴⁰⁵ el-Câhız, *el-Beyân ve’t-tebyîn*, 1/45.

bakımından dikkat çekicidir. Buna binaen Câhız bu vasıfları toplayanları vurgulamak adına “belîğ/buleğâ”, “beyyin/ebyinâ” ve “fasîh/fusehâ” kavramlarının yanına çoğunlukla “hatîp/hutebâ” ve “şair/şuarâ” kavramlarını da ekler. Şairin ve hatibin, bahsi edilen kavramlara dahil olmalarına rağmen, bu şekilde sıklıkla zikredilmesi aynı zamanda bunların Arap toplumunda işgal ettiği yer ve Câhız’ın onlara atfettiği değerle de ilgili olabilir. Bununla beraber Câhız’ın bazı bağlamlarda kavramları tekit maksadıyla aynı anlamda kullanma ihtimalini de gözden kaçırmamak gerekir. Mesela “buleğâ, ebyinâ ve fusehâ” kavramlarını yan yana kullandığı veya bunlarla aynı şeyleri nitelediği yerler bu şekilde okunabilir.

Câhız beyân, belâgat ve fesâhat kavramlarıyla hem kelamın hem de mütakellimin belâgatına atıf yapabilirken tebyîn, beyyin/ebyinâ, belîğ/buleğâ ve fasîh/fusehâ kavramlarıyla sadece mütakellimin belâgatına gönderme yapar. Buna binaen tebyîn ve ifhâm/mufhîm yani kavratma/kavratma, mütakellime/kâile taalluk eden hususiyetler iken tebeyyün, istibâne ve fehm/tefehüm/mütefehîm yani kavrama/kavrayan, muhataba/sâmi’e ait hususiyetlerdir. Câhız’a göre beyânın maksadına ulaşabilmesi ve ifhâm-fehm olayının tam manasıyla gerçekleşebilmesi için mütakellim ve muhataba neredeyse aynı oranda görev düşmektedir. Bu sebeple onun “Güzel bir şekilde susmayı bilmeyen, dinlemeyi de güzel yapamaz, dinlemeyi güzel yapamayan, sözü de güzel söyleyemez.”⁴⁰⁶ ve “Ebu Ya’kûb el-Hureymî dedi ki: Enes b. Ebi Şeyh’e denk geldim, ona ‘Nereye gidiyorsun dedim?’ Şöyle dedi: ‘Bende güzel bir söz var, ben de onun için kavraması güzel, dinlemesi güzel bir insan arıyorum.’ Bunun üzerine ‘Bana anlat ben böyle biriyim’ dedim. Fakat o; ‘Sen kavraması güzel lakin dinlemesi kötü olan birisin.’ dedi.” gibi sözleri zikrettiği görülür.⁴⁰⁷ Yine Câhız “Dinleyenin, konuşanın kötü kavratması sebebiyle eksiklik yaşamaması ve konuşanın da dinleyenin kötü kavraması sebebiyle eksiklik yaşamaması belâgate paye olarak yeter.” cümlesini naklettikten sonra “Ben var ya bu sözü gerçekten çok hoş buluyorum.” diyerek mütakellim-muhatab arasındaki ilişkiyi güzel bir şekilde ortaya koyan ifadeye karşı takdirini izhar etmiştir.⁴⁰⁸

3. Beyânî Yetkinliğin Temel İlkesi Olarak Doğâ

“Evrende olup biten her şey doğasıyla hareket eder.”⁴⁰⁹ ilkesini Nazzâm’a atıfla vurgulayan Câhız’ın beyân ve belâgat tasavvuru üzerinde dururken bu tabiatçı yönünü göz önünde

⁴⁰⁶ el-Câhız, *el-Beyân ve’t-tebyîn*, 1/114.

⁴⁰⁷ el-Câhız, *el-Beyân ve’t-tebyîn*, 3/162-163.

⁴⁰⁸ el-Câhız, *el-Beyân ve’t-tebyîn*, 1/87.

⁴⁰⁹ el-Câhız, *el-Hayevân*, 1/148.

bulundurmak gerekir.⁴¹⁰ Zira ahlaktan bilgiye, estetikten dile ve beyâna kadar Câhız'ın tüm düşüncesinde bu ifadenin yansımaları mevcuttur.⁴¹¹ Câhız bu düşüncesini şu ifadeleriyle çok açık bir şekilde ortaya koymaktadır:

“Avâm ve havâs doğalarının dereceleri/farklılığı meçhul değil ki buna tembihten fazla detaylıca değinmeye ihtiyaç olsun. Zira siz peygamberlerin doğalarının halifelerin doğalarının üstünde, halifelerin doğalarının da vezirlerin doğalarının üstünde olduğunu biliyorsunuz. Aynı şekilde diğer insanlar da terkiplerinde var olan cimrilik-cömertlik, belâdet-zekâ, ihanet-vefa, korkaklık-cesaret, sabır-tahammülsüzlük, hilm-sertlik, kibir-alçakgönüllülük, hatırlama-unutma ve ‘ıyy-beyân gibi hasletler bakımından farklı konum ve tabakadadırlar. Şayet avâm, din ve dünya konusunda havâssın bildiğini bilseydi avâm havâs olur, bilgi noktasındaki üstünlük ve bünye/terkip hususundaki farklılaşma yok olurdu. Eğer Allah insanların doğalarını birbirinden farklılaştırmasaydı imtihan kalkar, ihtiyar/seçim yok olur ve yeryüzünde ihtiyar namına hiçbir şey kalmazdı. Ancak doğaları farklı kılındı ki bu yolla sabreden sabretsin, şükreden şükretsin ve itaat üzere buluşsunlar. Neticede farklılaşma buna matuftur, bu ise kaynaşma sebebidir.”⁴¹²

Nübüvvetin en büyük delili gördüğü Kur’ân’ın i’câzını temellendirirken, Hz. Peygamber’in şiir söylememe/söyleyememe gerekçesini açıklarken, beyân ve belâgat konusunda Arapların diğer milletlerden üstün olduğunu savunurken, şiir ve hitabet konusunda Arap kabilelerinin birbirinden farklılaşma gerekçelerini izah ederken, şair ama hatip olamayan, hatip ama şiir söyleyemeyen veya her ikisini de cem eden kişilerden söz ederken veya bazı şairlerin çok arzu etmesine rağmen bazı konularda şiir söyleyememe hatta iyi şairin bile bazı durumlarda dilinin tutulma sebepleri üzerinde dururken “doğa” düşüncesinin Câhız için merkezî bir yerde durduğu fark edilmektedir. Çoğaltılmaya kâbil mezkûr hususlar Câhız’ın beyân tasavvurunu anlamaya çalışırken doğa düşüncesinin yansımalarını takip etmeyi zorunlu hale getirmektedir.

⁴¹⁰ Câhız’ın bu ilkeye yaklaşımı haliyle tabiatçı Dehrî filozoflardan farklıdır. Câhız yaratıcının varlığını kabul etmeyen bu tabiatçılardan farklı olarak alemleri yaratan ilk ve tek illeti ikrar ederek konuya dair görüşlerini şekillendirmiştir. Mahfûz Ali Azzâm, *Fi’l-felsefeti’t-tabî’iyye li’l-Câhız* (y.y.: Dârü’l-Hidâye, 1995), 40. İlkeyi genel anlamda kabul etmesine rağmen bu detaya binaen Câhız mezkûr ifadeyi Nazzâm’a, o da yıldızlara inanan bir kişiye atıfla zikreder.

⁴¹¹ Cengiz, *Doğa ve Öznellik*, 39.

⁴¹² el-Câhız, *Mekâletü’l-Osmâniyye*, 4/43.

3.1. Beyân ve Birinci Doğa

Câhız'ın doğa kavramını eserlerinde tanımlamadığını belirtmek gerekir.⁴¹³ Doğayı tab'/tibâ' (طَبْع-طَبَاع), tabî'a/tabâi' (طَبِيعَة-طَبَائِع) ve garîze/garâiz (غَرِيْزَة-غَرَائِز) gibi kavramlarla ifade eden Câhız, terimi en genel anlamıyla bir cismin temel nitelikleri manasında kullanır. Yani ateşin sıcaklığı, karın soğukluğu, suyun akışkanlığı, bıçağın kesiciliği, yemeğin besleyiciliği ve yine ateşin yükselme eğilimi bu cisimlerin doğasına işaret eder.⁴¹⁴ Bu cisimlerin tüm hareketleri doğalarıyla uyumludur ve kendilerine uygun şekle kavuşmak için çaba gösterirler. Dolayısıyla ona göre bir şeyin doğası o şeyin mahiyetine, ne'liğine ışık tutar.⁴¹⁵

Evrendeki her şeyin doğasına uygun şekilde hareket ettiğini düşünen Câhız'a göre bu ilke, haliyle hayvanlar ve insanları da teşmil etmektedir. Bu sebeple *el-Hayevân* eserinde hayvanları birbirinden ayıran temel doğalarını tespit etmeye çalışmıştır. Örneğin *el-Hayevân*'ın neredeyse iki cildi boyunca köpek ve horozun doğaları, buna binaen sergiledikleri vefa veya cömertlik gibi davranış biçimleri ve bu davranışların hangilerinin doğuştan hangilerinin çevre tarafından bir uyaran yani öğrenme sonucu gerçekleştiği üzerinde durmaktadır. Tabî Câhız'ın hayvan doğalarını ve davranışlarını ortaya koyma çabası temelde iki gayeye matuftur: İlki Allah'ın varlığını delillendirmektir.⁴¹⁶ Zira hayvanların doğuştan öğrenme olmaksızın sahip oldukları bazı özelliklere insanlar çaba ve eğitimle de ulaşamaz. Örneğin arının bal yapma yeteneği ve örümceğin ağ örme yatkınlığı insanda yoktur.⁴¹⁷ Bu yönüyle bu özellikleri bir yaratıcıya işaret etmektedir.⁴¹⁸ İkinci gayesi ise insan doğalarını ve davranışlarını daha iyi çözümlemektir. Çünkü Câhız insanda var olan tüm eğilimlerin hayvanlarda da karşılığı olduğunu düşünmektedir.⁴¹⁹

Evrendeki cisimlerin kendilerine ait doğalarının olduğu ve ona göre hareket ettikleri düşüncesini Mu'tezile tarihinde vurgulayan ilk isim Câhız değildir.⁴²⁰ Kâdî Abdülcebbar'ın tabiatçı olarak nitelediği Nazzâm, Sümâme b. Eşres, Muammer b. Abbâd ve Bişr b. Mu'temîr de Mu'tezile'de bu hususta ön plana çıkan isimlerdir.⁴²¹ Câhız, onlardan tevarüs ettiği birikimle

⁴¹³ Câhız'a göre her cismin sayısız doğası vardır. Biz sadece tecrübe ettiğimiz ve kendini açığa çıkaran doğaları bilebiliriz. Bu sebeple o, eserlerinde çok sık kullandığı kavramları bile genellikle tanımlamaz. Bk. Cengiz, *Doğa ve Öznellik*, 47.

⁴¹⁴ Azzâm, *Fi'l-felsefeti't-tabî'iyye*, 41-42.

⁴¹⁵ Detaylı bilgi için bk. Cengiz, *Doğa ve Öznellik*, 46-48.

⁴¹⁶ el-Câhız, *el-Hayevân*, 4/209, 7/9.

⁴¹⁷ el-Câhız, *el-Hayevân*, 1/35-37, 2/147-148.

⁴¹⁸ el-Câhız, *el-Hayevân*, 2/109-111.

⁴¹⁹ Cengiz, *Doğa ve Öznellik*, 69.

⁴²⁰ Azzâm, *Fi'l-felsefeti't-tabî'iyye*, 44.

⁴²¹ Cengiz, *Doğa ve Öznellik*, 39.

de beyân ile tenkit konusunda birçok sonucu olacak yargılara ulaşmıştır. Câhız, Galen'in mizaç düşüncesinin etkisiyle de tüm cisimler gibi insan bedeninin dört unsur (anâsır-ı erbaa) hava, ateş, su ve topraktan oluştuğunu, bunların neticesinde de bedende kan, balgam, sarı safra ve kara safra olmak üzere dört karışımın (ahlât-ı erbaa)⁴²² açığa çıktığını düşünmektedir.⁴²³ Bu unsurların ve karışımların farklılığı ve değişimi insan davranışları üzerinde kesin bir etkiye sahiptir. Galen'e göre bedendeki bu unsurların baskınlığı ve edilgenliği insanın hem fiziksel hem de ruhsal anlamda davranışlarını şekillendirmektedir. Örneğin kan baskın olduğunda kişi güleç, sarı safra baskın olduğunda saldırgan, kara safra baskın olduğunda üzülmeye meyilli ve balgam baskın geldiğinde sakin ruhlu olmaktadır. Aynı düşüncüyü Câhız da kabul etmektedir. Zira ona göre kişinin kan akışının fazla olması sevincin artmasına sebep olmaktadır. Burada önemli olan Câhız'ın bedenin temel bileşenleri ile davranışlar arasındaki ilişkiyi reddetmemesi hatta bunu kabul etmesidir.⁴²⁴

Câhız insan ve hayvanların yaşadığı çevrenin de kendine ait bir doğasının olduğunu ve toprak, hava ile suyun genel anlamda hayvan, özelde de insan doğasını şekillendirmede önemli role sahip olduğunu düşünmektedir. Zira ona göre insan ve hayvan suretleri/şekilleri ve renkleri, diller, ahlaklar, karakterler ve şehvetler yaşanılan yerlerin doğalarına göre farklılaşır.⁴²⁵ Câhız'a göre hava, su ve toprağın kirlenmesi insan doğası üzerinde süreç içerisinde olumsuz sonuçlar doğurur. Hatta bu yüzden bazı bölgelerde maymunlara benzeyen insanlara rastlanmış ki Ye'cûc ile Me'cûc'ün doğasını şekillendiren âmil de bu unsurlardır. Çevrenin insan ve hayvan doğasını şekillendirme ve değiştirme gücüne binaen Horasan'a yerleşen Arap bedeviler sahip oldukları tüm özellikleri kaybetmişler, Türk beldeleri de bu civarda yaşayan ehli-yırtıcı tüm hayvanlara kendi doğasını vermiştir.⁴²⁶ Bu bağlamda Câhız'ın siyah tenli insanların ağzından zikrettiği hususlar kayda değerdir. Tenlerinin siyah olma gerekçesini onlar şu şekilde izah eder:

“Allah Teâlâ yaratılışımızdaki bir çirkinlikten dolayı bizi siyah yapmadı. Lakin bunu, bize beldemiz yaptı. Bu konudaki hüccet ise Araplarda Süleym b. Mansûr oğulları gibi siyah kabilelerin olmasıdır. Süleymoğulları haricinde sıcak [bölgelere] ikamet eden tüm kişilerin tamamı da siyahtır. Şu da var ki Süleymoğulları çobanlık, sulama, işçilik ve hizmet için Aşbanî ve Rum kadınlarından köleler edinirler, ancak üç batın doğurana kadar sıcaklık, çocuklarını Süleymoğullarının rengine dönüştürür. Bu sıcaklığın durumu öyle bir yere varmış ki buranın ceylanları ve ehli hayvanları, sürüngenleri ve sinekleri, tilkileri, koyunları, eşekleri, atları ve

⁴²² Beyân ile ilgili tahliller yaparken de kavramı kullanır. Bk. el-Câhız, *el-Beyân ve't-tebyîn*, 3/293.

⁴²³ el-Câhız, *Kitâbü'l-Hayevân*, 1/213.

⁴²⁴ Cengiz, *Doğa ve Öznellik*, 49-57.

⁴²⁵ el-Câhız, *el-Beyân ve't-tebyîn*, 3/291, 294.

⁴²⁶ el-Câhız, *el-Hayevân*, 4/70-72.

kuşlarının tümü siyahtır. Dolayısıyla siyahlık ve beyazlık sadece **bölgenin** yaratılışından, Allah'ın **suya** ve **toprağa** verdiği doğadan kaynaklanır, aynı şekilde güneşin yakınlığı ve uzaklığından ve sıcaklığının yüksekliğinden ve düşüklüğünden olur.”⁴²⁷

Bu ifadelerin devamında Câhız, baklagiller ve reyhanda bulunan çekirge ve kurtların yeşil olduğunu, gencin başındaki bitlerin siyah, saç ağarınca beyaz ve başına kına yaktığında ise kırmızıya dönüştüklerini vurgular.⁴²⁸ Konumuz açısından önemli olan Câhız'ın çevrenin hayvanlar ve özellikle insan üzerindeki etkilerini sadece dış görünüşle sınırlamaması bunu dil, ahlâk, karakter, sanatlar/zanaatlar ve şehvetler gibi önemli hususlara da teşmil etmesidir. Zira Câhız Basra suyunun Basralılar üzerindeki etkisinden şu şekilde söz eder: “Evlerinin çokluğu, ömürlerinin uzunluğu, akıllarının gücü, avuçlarının yumuşaklığı, tüm sanatlarda/zanaatlarda mahir ve usta olmaları ve bu konuda tüm insanları geçmeleri sularının salâhiyetini göstermektedir.”⁴²⁹ Bu durumu daha da somutlaştırmak adına Câhız'ın Sümâme b. Eşres ve Ahmed b. Reşid'in diliyle aktardığı ve birbiriyle irtibatlı iki meseleye yer vermek gerekir. Başka bölgelerdeki horozlar ile Merv horozlarını gözlemleyen Sümâme'ye göre diğer bölgelerdeki tüm horozlar buğday tanelerini gagalarına alıp tavukların önüne atarken Merv horozları tavukların gagalarındaki taneleri bile kapmaya çalışırlar. Bunun üzerine de şöyle bir yorum yapar: “Böylece bildim ki onların [Merv ehlinin] cimriliği, bölgenin doğasında ve suyun cevherinde olan bir şeydir. Bu yolla da tüm hayvanlarına sirayet etmiştir.” Câhız bu anekdotu Ahmed b. Reşid'e anlattıktan sonra o da Merv'de küçük bir çocukla arasında geçen olayı anlatır. Çocukla oynamak veya onu test etmek adına ondan önce ekmek istediğini çocuğun ise “Onu istemezsin, o acıdır.” şeklinde karşılık verdiğini, su isteyince “Onu istemezsin, o tuzludur.” dediğini ve getirmemek için istediği her şeyi ona çirkin göstermeye çalıştığını zikreder. Bunun üzerine çocuğun babası gülererek “Bizim günahımız ne, buna bu duyduklarını kim öğretti?” der. Bu cümleyi, meseleyi aktaran Ahmed b. Reşid veya Câhız'dan birisi şöyle izah etmektedir: “Bununla cimriliğin onlarda doğa olduğunu, damarlarında (a'râk) ve karakterlerinde (tînet) yer ettiğini kastetmiştir.”⁴³⁰ Bu izahın sahibi Câhız olmasa dahi onun, doğa düşüncesiyle uyumlu bu yorumu kabul ettiği açıktır.

⁴²⁷ el-Câhız, *Fahrü's-sûdân ale'l-bîdân*, 1/219-220.

⁴²⁸ el-Câhız, *Fahrü's-sûdân ale'l-bîdân*, 1/220.

⁴²⁹ Ebu Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Câhız, *Resâilü'l-Câhız: Faslı min sadri kitâbihi fi'l-evtân ve'l-büldân*, thk. Abdüsselam Muhammed Hârûn (Beyrut: Dârü'l-Cil, 1991), 4/141.

⁴³⁰ el-Câhız, *el-Buhalâ*, 18.

Câhız filozoflara atıfla akıllı, doğal akıl (العقل المطبوع) ve kazanılmış akıl (العقل المكتسب) olmak üzere ikiye ayırır.⁴³¹ İlkine aynı zamanda garîzî akıl (العقل الغريزي) veya fitrî akıl (العقل المولود), ikincisine de tecrübî akıl (عقل التجربة/عقل التجارب) şeklinde de işaret eder⁴³² ve fitrî aklın sınırlı, tecrübî aklın ise sınırsız olduğunu kaydeder.⁴³³ Ona göre filozoflar bunlardan ilkinin odun ve lambaya, ikincisini ise ateş ve yağa benzetmişlerdir. Bu benzetmeye binaen onun ilkinin insanın doğumdan itibaren sahip olduğu potansiyel düşünme gücü, ikincisini ise bu gücün bilfiil bilgi halini almış düşünce şeklinde anladığını söyleyebiliriz.⁴³⁴ Bu ayrım ve örneklerden, ayrıca Câhız'ın "Kitaplar ölüleri diriltmez, ahmağı akıllıya dönüştürmez ve kıt kafalıyı zeki yapmaz. Ancak kişinin doğasında en ufak bir yatkınlık varsa o zaman kitaplar keskinleştirir ve açar."⁴³⁵ gibi ifadelerinden hareketle kazanılmış/kazanılacak akıllı, doğal/verili akıl üzerine temellendirdiği söylenebilir. Yani müktesep aklın, doğal akılda mevcut olmayan kabiliyetler ve davranışlar izhar etmesi mümkün değildir. Bu durum Câhız'ın akıllı da doğayla ilişkilendirdiğini, hatta doğanın kayıtlarıyla sınırladığını göstermektedir. Bu sebeple Câhız en faziletli sultanın/imamın vasfı nedir? sorusuna "Akıllı, en güçlü doğası olandır." cevabını verir.⁴³⁶ Câhız'ın insanın bazı iş alanlarında veya sanat dallarında sahip olduğu beceri ve yatkınlıkları doğayla irtibatlandırması da konumuz açısından önemli sonuçlar doğurmaktadır. Zira ona göre bir insanda hesap-kitap yapma doğası olabilir ama iyi söz söyleme doğası olmaz, ticaret doğası olabilir ama ziraat doğası olmaz, yine kişide risâle, hutbe ve seci içeren söz telif etme doğası olabilir ama bir beyit dahi şiir söyleme doğası olmaz. Ona göre bu tür durumlar oldukça çoktur.⁴³⁷ Böylelikle Câhız açık bir şekilde beyân ile belâgat kabiliyetini de doğa ile ilişkilendirmiştir. İnsanın gazap-rıza, zekâ-gabavet, riya-ihlas, sevgi-nefret, tevazu-kibir, kanaat-hırs, ilim-cehalet gibi doğalarını serdeden bir bağlamda Câhız belâgat ve kendini ifade edememe ('iyy) ile konuşma ve konuşamamayı da zikreder.⁴³⁸ Bu bağlamda önemli bir hususa dikkat çekmek gerekir. Şöyle ki Câhız bazen doğayı/doğaları tahsis ederek aklın karşıtı olan ve insanı kötüye sevk eden bu sebeple de akıl tarafından mutlak surette bastırılması gereken kuvveler için kullanmaktadır. Buna binaen öfke, haset, cimrilik, korkaklık, kıskançlık, şehvet

⁴³¹ Ebu Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Câhız, *Resâilü'l-Câhız: el-Me'âş ve'l-me'âd*, thk. Abdüsselam Muhammed Hârûn (Beyrut: Dârü'l-Cîl, 1991), 4/73.

⁴³² el-Câhız, *el-Beyân ve't-tebyîn*, 2/11.

⁴³³ el-Câhız, *Fi'l-evtân ve'l-büldân*, 4/112.

⁴³⁴ Azzâm, *Fi'l-felsefeti't-tabî'iyye*, 168-170.

⁴³⁵ el-Câhız, *el-Hayevân*, 1/59.

⁴³⁶ Ebu Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Câhız, *Resâilü'l-Câhız: Min kitâbihi fi'l-cevâbât ve istihkâki'l-imâme*, thk. Abdüsselam Muhammed Hârûn (Beyrut: Dârü'l-Cîl, 1991), 4/305.

⁴³⁷ el-Câhız, *el-Beyân ve't-tebyîn*, 1/208.

⁴³⁸ el-Câhız, *el-Hayevân*, 1/214.

ve kadın sevgisi, çoklukla övünme, kendini beğenmişlik ve kibir gibi kuvveleri akıl gücü tarafından kontrol edilmesi gereken doğalar olarak zikreder.⁴³⁹

Câhız'ın insanların dil, beyân, sûret, ahlâk, karakter ve kabiliyetleri üzerinde etkili olduğunu düşündüğü ve doğayla ilişkilendirdiği başka bir temel kavram da ırk/a'râk yani soy ve neseptir. Câhız'ın insan ırkını doğadan bir biçimde ayıştırdığına dair en büyük delillerden bir tanesi "Doğa ve alışkanlık cihetinden uyuşma benzerliği belki de doğum cihetinden gelen benzerlikten daha etkili ve derindir. Evet, öyle ki kişideki bu [yani doğa ve alışkanlıktan mütevellit] uyuşmayı ana-baba bir kardeşinden daha baskın görürsün."⁴⁴⁰ ifadesidir. Yine başka bir bağlamda birbiriyle uyumlu doğaların oluşturduğu benzerlik ve yakınlığın doğum cihetinden gelen benzerlikten daha önde olduğunu savunur. Zira ona göre akrabalık bağları haset ve düşmanlıklarla doludur. Halbuki birbiriyle uyumlu ve benzeşen doğaların birbirlerine olan sevgileri yok olmaktan daha uzak ve aralarında düşmanlık oluşması daha zordur. Buna binaen şu cümleyi kurar: "Düşmanlık illeti birbirine yabancı olanların doğalarında araz iken akrabaların doğalarında cevherdir."⁴⁴¹ Örneğin Arap kabilelerini şiir söyleme kalitesi veya kemiyeti bakımından mukayese ederken bu hususta onların birbirinden farklılaştıklarını ifade eden Câhız'a göre Allah'ın onlara taksim ettiği paye (hüzûz), doğalar (garâiz), bölgeler (bilâd) ve ırklar ölçüsünde bu farklılıklar açığa çıkmıştır.⁴⁴² Daha önce de bahsi geçen ve Câhız'ın Ahmed b. Reşid'in diliyle Merv ehlinin cimriliğini gerekçelendirdiği ifadede doğa, ırk ve tînet kavram üçlüsüne yer verilmiştir. Yine Bişr b. Mu'temîr'in sahifesinde söz sanatını öğrenmeye çalışan kişiye bu konuda çabalamaya devam etmesi tavsiye edilmiş, zira kişide bu hususta bir doğa (tabî'a) ve sanata uygun bir ırk varsa başarının gelmesi kaçınılmaz görülmüştür.⁴⁴³ İnsanın kökeni ve ırkı cihetiyle sahip olduğu özellikleri ile Câhız'ın doğa olarak kabul ettiği ve insan bedenini oluşturan dört unsur ile bunlardan doğan dört karışımın Câhız tarafından tam anlamıyla nasıl ayırtırıldığı karmaşıktır. Ancak konumuz açısından mühim olan, Câhız'ın doğayla beraber ırk unsurunun da insan davranışları ve yetenekleri üzerinde etkili olduğunu düşünmesidir.

⁴³⁹ el-Câhız, *Fi'l-cevâbât ve istihkâki'l-imâme*, 4/300-303.

⁴⁴⁰ el-Câhız, *el-Beyân ve't-tebyîn*, 3/292.

⁴⁴¹ el-Câhız, *Fi'l-cidd ve'l-hezl*, 1/272.

⁴⁴² el-Câhız, *el-Hayevân*, 4/381.

وَإِنَّمَا ذَلِكَ عَنْ قَدْرِ مَا قَسَمَ اللَّهُ لَهُمْ مِنَ الْخَطِّوِطِ وَالْعَرَائِزِ، وَالْبِلَادِ وَالْأَغْرَاقِ مَكَائِهَا.

⁴⁴³ el-Câhız, *el-Beyân ve't-tebyîn*, 1/138.

3.2. Beyân ve İkinci Doğa

Câhız'ın doğa kavramıyla, insan özelinde düşünürsek, insan mayasında olan dört unsur ile bunların sonucunda ortaya çıkan dört karışım ve yaşanılan bölgenin hava, su ile toprak unsurlarına atıf yaptığı söylenebilir. Bunların tümü ona göre insanın “ilk doğa”sını oluşturur ve suretini, dilini ve davranışlarını şekillendirir. Câhız'ın doğa düşüncesiyle ilgili üzerinde durulması gereken ikinci önemli kavram adet yani alışkanlıktır. Câhız'ın adet ve doğa arasında nasıl bir ilişki kurduğunu anlamak için öncelikle kavramla kastını netleştirmek gerekir. Eserlerine bakıldığında onun “adet”in farklı türlerine işaret ettiği görülür. Bunlardan ilki “kâim adet (العادة القائمة)” yani yerleşik adettir.⁴⁴⁴ Câhız bu adet türüyle evren, insan ve hayvanlar için geçerli olan, genel düzene uygun bir şekilde cereyan eden ve tüm insanların bildiği kurallar bütününe kasteder. Buna göre evrende bulunan mevcut kurallar ve düzen, insan veya hayvanın dişi ve erkekten üremesi, kısır kişilerin çocuk sahibi olamamaları, insanın belli bir süre geçtikten sonra konuşabilmesi, hayvanların insanlar gibi konuşamaması, zehrin öldürücü ve gıdanın besleyici olması gibi durumlar yerleşik adet kapsamındadır. Câhız'ın “bilinen adet (العادة المعروفة)”⁴⁴⁵ ve “düzenli adet (نَسْقُ العادة)”⁴⁴⁶ şeklinde de söz ettiği bu adet türü yine onun ifadesiyle alemde var olan, aşılamayan, devamlı, değişmeyen ve bozulmayan nizamı işaret eder.⁴⁴⁷ Câhız'a göre aslında bu nizam Allah'ın aleme yerleştirdiği sünnetidir ve filozofların doğa/tabiat dedikleri şey de Allah'ın bu kanunlarıdır. Ona göre bu sünnete binaen insan bedenini oluşturan tüm azalar belli görevler icra ederler. Eller iş-güç görme, ayaklar yürüme, gözler yol bulma, kulaklar duyma, burun koklama, ağız beslenme, mide sindirme, menfezler fazlalıkları dışarı atma ve tenasül uzvu neslin devamı görevlerini yerine getirir. Aynı şekilde sindirimi sağlayan tüm organlar baştan sona doğru bunu belli bir nizam içerisinde yürütürler.⁴⁴⁸ Buna binaen cisimler, insan ve hayvanların sahip olduğu tüm doğaların Câhız'ın sözünü ettiği bu adet kapsamına dahil olduğu söylenebilir. Bu sebeple Câhız'a göre Hz. Âdem ve Havvâ'nın anne-babasız yaratılmaları, Hz. İsa'nın babasız yaratılması ve beşikte konuşması, Hz. Yahyâ'nın küçük yaşında hikmetle konuşması ve karınca ile hüdühüd kuşunun Hz. Süleymân ile konuşması gibi olaylar bu yerleşik adet ve düzenin dışında cereyan eden olaylar olup mucize sayılır.⁴⁴⁹

⁴⁴⁴ el-Câhız, *el-Hayevân*, 2/145.

⁴⁴⁵ el-Câhız, *el-Hayevân*, 4/104.

⁴⁴⁶ el-Câhız, *el-Hayevân*, 4/82.

⁴⁴⁷ el-Câhız, *el-Hayevân*, 2/145-146.

⁴⁴⁸ el-Câhız, *Kitâbü'd-Delâil ve'l-i'tibâr*, 42-44.

⁴⁴⁹ el-Câhız, *el-Hayevân*, 4/82; el-Câhız, *el-Beyân ve't-tebyîn*, 3/292-293.

“Bölgesel/yöresel adet” Câhız’ın zikrettiği ikinci adet türüdür. Bunu tüm insanlar değil belli bölgelerde yaşayan insanlar bilir. Câhız bunun için göçebe balık türlerini ve onlardan biri olan usbur balığını örnek verir. Bu balık sene boyunca sadece üç ay Basra kıyıları ve Umman Denizi’nde görülür. Ona göre denizciler ve bu kıyılarda yaşayan insanlar balığın bu göç vaktini bildikleri için buna göre avlanırlar. Aslında bu adet türünü yerleşik ve bilinen adetten ayıran bir husus yoktur. Çünkü burada da evrende bulunan yerleşik ve bilindik nizam ve kanunlar cereyan etmektedir. Balıklar bu düzene uygun bir şekilde göç edip yer değiştirmektedir. Aralarındaki tek fark “bölgesel adet” denilen yerleşik düzenin sadece bir grup insan tarafından bilinmesidir.⁴⁵⁰

Câhız’ın zikrettiği üçüncü adet türüne “toplumsal adet” denebilir.⁴⁵¹ Ona göre toplumun geneli tarafından kabul gören ve istimal edilen, bir anlamda örf ve gelenek halini almış kurallar bütünü bu kapsamdadır. Dillerin kullanımı Câhız’a göre bu şekildedir. Örneğin Araplar “et” derken aynı zamanda balık, baş, karaciğer, akciğer, yağ, kemik, kıkırdak, içkembe ve sinir gibi etle ilişkili her şeyi kastederler. Buna binaen birisi balık, karaciğer veya hayvan başı yediği halde “Et yedim.” derse yalan söylemiş olmaz. Bu sebeple bir adam, vekiline “Bu dinarla bana et satın al.” dediği zaman vekili yukarıda saydığımız şeyleri ihtiva eden bir eti ona getirir. Câhız’a göre şayet vekil bahsi geçen şeylerden sadece bazılarını, örneğin sadece karaciğer getirirse, bu durumda onu gönderen kişinin halini ve adetini itibara alarak hareket etmiş olur. Câhız’a göre dildeki delâletler ve kullanımlar toplumun adetleri ve tasarrufuna göre şekillenir.⁴⁵² Câhız toplumsal adet ve alışkanlıkları o kadar güçlü addeder ki din ve inançların şekillenmesinde onu başat bir yerde görür. Zira Yunanlıların akli dehrîlik inancı ve yıldızlara tapmanın, Farsların akli Zerdüştlük inancının, Hintlerin ve Arapların akli putlara tapmanın çok ötesinde olmasına rağmen ona göre adet ve taklit, milletleri bu inanışlara itmiştir.⁴⁵³ Câhız’a göre şehvetlerin birçoğu da adet ve taklidin sonucudur. Buna binaen beyaz erkekler siyah kadınlara, siyah erkekler de beyaz kadınlara iştah duymaz. Basra ehli Hint kadınlara, Yemen ehli Habeşli kadınlara ve Şam ehli de Rum kadınlara iştah duyarlar.⁴⁵⁴ Aynı şekilde Arapların hitabet esnasında asa kullanmaları ve başlarına sarık takmaları bu adet kapsamında zikredilebilir. Yine meslek gruplarının kendi aralarında oluşturdukları kavramlar ve özel bazı kullanımlar da bu adet kapsamında değerlendirilebilir.

⁴⁵⁰ el-Câhız, *el-Hayevân*, 4/101-104.

⁴⁵¹ Câhız’da adetin yerleşik, bölgesel ve toplumsal şeklindeki kavramsallaştırması için bk. Meliha Bilge, “Câhız’ın Mûcize Anlayışı: Tabiat Teorisi ve Âdet Anlayışı Çerçevesinde Bir İnceleme”, *Kader* 19/2 (2021), 534-543.

⁴⁵² el-Câhız, *el-Hayevân*, 4/74-76.

⁴⁵³ el-Câhız, *el-Hayevân*, 5/325-328.

⁴⁵⁴ el-Câhız, *Fahrü’s-sûdân ale’l-bidân*, 1/215.

Câhız'ın üzerinde ısrarla durduğu dördüncü adet türüne de “özel/bireysel adet” denebilir. Buna göre insanın, özel yaşamında bazı fiilleri sürekli ve tekrar tekrar yapması veya yapmaması sonucu kendisinde yerleşik bir hal alan tüm davranışları bu kapsama dahildir. Câhız'a göre bilgiyle iştiğal, düşünme, nazar ve tebeyyün sevgisi insanda yerleşik bir hal alarak adet haline gelebilir veya bu davranışlar kişide yerleşik bir hal almaz ve alışkanlık haline gelmeyebilir.⁴⁵⁵ Örneğin insanın doğumundan itibaren sürekli maruz kaldığı, duyduğu ve konuştuğu dili artık onda yerleşik bir hal alır ve onu konuşmakta zorlanmaz. Yeni bir dili öğrenmesi için de benzer şekilde dilin kendisinde yerleşik bir hal alması yani alışkanlık haline gelmesi gerekir. İnsanın yüzme gibi edindiği davranışlar da bu türdendir. Yine gündelik hayatta her bireyin uzun bir süre meşgul olduğu ve yaptığı davranışlar da özel veya bireysel adet kapsamındadır. İnsanın kitap okuması, şiir ve hitabetle uğraşması ve resim çizmesi gibi gündelik yaşamında bir eylemi düzenli yapması sonucu gerçekleştirdiği tüm davranışlar bu adet ve alışkanlık türüne dahildir. Aynı şekilde birtakım eylemleri uzun süre yapmaması sonucu davranışı yapamama halinin de kişide yerleşik bir hal alması bu kapsamdadır. Küçüklüğünden itibaren okuma-yazma öğrenme alışkanlığı edinmeyen birisinin bunu sonradan daha zor veya hiç edinmemesi kazandığı bu yöndeki alışkanlık sebebiyledir. Buna binaen Câhız kişiyi “iyi adet” edinmeye teşvik ederken “kötü adet” edinmekten meneder. Câhız'ın teşvik ettiği veya menettiği bu iki adet türü sadece ahlâkî eylemlerle alakalı değildir; kişinin herhangi bir bilgiyi veya sanatı/zanaatı öğrenmesini engelleyecek davranışların tümünü o, “kötü adet” kapsamında değerlendirirken aksine buna teşvik edecek davranışları da “iyi adet” kapsamında görür.⁴⁵⁶ Bu yüzden beyân, belâgat ve hitabet konusunda yatkınlığı olan kimselerin bu yeteneklerini kötü adetle yok etmelerinden onları sakındırır.⁴⁵⁷ Câhız kitap okuma ve müzakere etmenin de insan nefsinde güzel adeti temkin etmeye yani iyice yerleştirmeye yardımcı olduğunu düşünür.⁴⁵⁸

Câhız'a göre adet, doğanın ikizidir.⁴⁵⁹ Buna binaen kazanım ve alışkanlık yoluyla elde edilen doğayı “ikinci doğa” olarak niteler.⁴⁶⁰ Alışkanlığın “ikinci doğa” kavramıyla ifade edilmesi Câhız'a has olmayıp öncesinde Platon ve Galen, sonrasında da Ebu Bekir er-Râzî ve İbn Miskeveyh (ö.421/1030) gibi filozof, tabip ve ahlak düşünürleri tarafından

⁴⁵⁵ Ebu Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Câhız, *Resâilü'l-Câhız: Kitâbu Müfâhereti'l-cevâri ve'l-gilmân*, thk. Abdüsselam Muhammed Hârûn (Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1964), 2/91.

⁴⁵⁶ el-Câhız, *el-Beyân ve't-tebyîn*, 3/293.

⁴⁵⁷ el-Câhız, *el-Beyân ve't-tebyîn*, 1/200.

⁴⁵⁸ el-Câhız, *Fi'l-cidd ve'l-hezl*, 1/249.

⁴⁵⁹ el-Câhız, *el-Beyân ve't-tebyîn*, 4/33.

⁴⁶⁰ el-Câhız, *el-Me'âş ve'l-me'âd*, 1/197.

benimsenmiştir.⁴⁶¹ İkinci doğa kavramına *Devlet* eserinde yer veren Platon'a göre iyi veya kötü eylemlerin sürekli tekrarlanması veya taklit edilmesi kişide ikinci doğa oluşturur. Bu sebeple cesaret, bilgelik ve dini bütünlük gibi erdemli davranışların alışkanlık haline getirilmesi gerektiğinden söz eder.⁴⁶² Onun düşüncesinde insanların şehvet, öfke ve düşünme güçleri doğuştan farklı olduğu için eğilimleri ve karakterleri de farklı olur. Buna istinaden bazıları yöneticilik, bazıları iş alanları bazıları da bekçilik/koruyuculuk sahasında başarılı olmaya yatkındır.⁴⁶³ Neticede önümüze ilk doğaya karşılık gelen “verili yatkınlıklar” ve ikinci doğaya ve adete karşılık gelen “kazanılmış davranışlar” şeklinde bir taksim çıkmaktadır. Câhız'ın kaynaklarından birisi olan⁴⁶⁴ Galen'e göre nefsin şehvet, öfke ve düşünme güçleri her insanda farklı olan bedendeki karışımlara/mizaca tabidir. İnsan doğası ve nefsin tabiatı her bireyde farklı olduğu için bazı çocuklar utangaç, bazıları utanmaz, bazıları cüretkâr, bazıları zorba ve bazıları da tamahkar olur.⁴⁶⁵ Ona göre bahsi edilen ve insanın çocuğunu sevmesi gibi eğilimler ilk doğanın sonucu olup düşünme ve fikirle açığa çıkmazlar. Ancak iyi olduğu için övgüyü hak eden kişiyi sevmek gibi düşünme ve zihni yorma sonucu ortaya çıkan eğilim ve davranışlar ise sonradan kazanılan doğaldır ve alışkanlığın eseridir.⁴⁶⁶ Bu sebeple alışkanlık ona göre ikinci doğadır. Buna binaen Galen kişiyi sadece kötü alışkanlıklar edinmekten değil aynı zamanda kötü alışkanlık sahibi olanlardan da uzak durmaya teşvik eder.⁴⁶⁷ Câhız'dan sonra İbn Miskeveyh'in de, kavramı doğrudan kullanmasa da alışkanlığı ikinci doğa olarak zikrettiği görülür. Ona göre “Fikir ve düşünme olmaksızın nefsi, eyleme sevk eden nefse ait haller” şeklinde tanımlanabilecek ahlak ikiye ayrılır. İlki, insanın aslî mizacından kaynaklanan doğal ahlaktır ki bazı kişilerin en basit şeye öfkelenmesi, en ufak şeyden korkması, en ufak şeye gülmesi veya kendisine isabet eden en ufak şeye üzülmesi buna dayanır. İkincisi ise alışkanlık ve deneyimle elde edilen ahlaktır. Bunun başlangıcı düşünme ve fikirle olur, ancak bu halin tekrar etmesiyle artık bir meleke halini alır.⁴⁶⁸

⁴⁶¹ Detaylı bilgi için bk. Cengiz, *Doğa ve Öznellik*, 176-181.

⁴⁶² Platon, *Devlet*, çev. Sabahattin Eyüboğlu - M. Ali Cimcoz (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2010), 86.

⁴⁶³ Platon, *Devlet*, 55-56.

⁴⁶⁴ Cengiz, *Doğa ve Öznellik*, 177.

⁴⁶⁵ Galen, “*Fî enne kuva'n-nefs tevâbi'u li mizâci'l-beden*”: *Dirâsât ve nüsûs fî'l-felsefe ve'l-ulûm inde'l-Arab içinde*, thk. Abdurrahmân Bedevî, çev. Ebû Zeyd Huneyn b. İshak (Beyrut: el-Müessesetü'l-Arabiyye li'd-Dirâsâti ve'n-Neşr, 1981), 183.

⁴⁶⁶ Galen, “*Muhtasar min Kitâbil'l-Ahlâk li Câlînûs*”: *Dirâsât ve nüsûs fî'l-felsefe ve'l-ulûm inde'l-Arab içinde*, thk. Abdurrahmân Bedevî, çev. Ebû Zeyd Huneyn b. İshak (Beyrut: el-Müessesetü'l-Arabiyye li'd-Dirâsâti ve'n-Neşr, 1981), 208-209.

⁴⁶⁷ Galen, *Muhtasar min Kitâbil'l-Ahlâk li Câlînûs*, 210.

⁴⁶⁸ Ebû Ali Ahmed b. Muhammed b. Ya'kûb İbn Miskeveyh, *Tehzîbü'l-ahlâk ve tathîrû'l-'arâk*, thk. İbnü'l-Hatib (y.y.: Mektebetü's-Sekâfetü'd-Dîniyye, ts.), 41.

Görebildiğimiz kadarıyla Câhız adet/alışkanlık kavramının muhtevasını mezkûr filozoflardan daha geniş tutmuştur. Zira kendisi bu kavramla bazen ilk doğaya da atıf yapmaktadır. Câhız'ın kâim/yerleşik ve bölgesel/yöresel adet türleriyle ilk doğaya, toplumsal ve özel/bireysel alışkanlık türleriyle de ikinci doğaya işaret ettiği söylenebilir. Buna göre Câhız'ın metinlerini yorumlarken adet kavramını mutlak olarak ikinci doğa anlamında kullanmadığını, bazen ilk doğa anlamında da kullandığını ve ikinci doğayla toplumsal ve özel/bireysel alışkanlık türlerini kastettiğini göz önünde bulundurmak gerekir.

Câhız'ın alışkanlığı ikinci doğa olarak kabul etmesinin beyân ile ilgili yaptığı tahlillere nasıl yansıdığına daha yakından bakmak gerekir. Câhız'a göre iyi beyân için dilin aktif bir şekilde kullanılması ve buna alıştırılması şarttır. Bedenin her azası hareket etmekten alıkonduğu ölçüde ve aktif kullanılmadığı oranda düğümlenir ve körelir. “Hareketi terk etmek bir düğümdür.” sözü de Câhız için bu anlamda oldukça önemlidir. Ona göre bu hususta dilin diğer organlardan bir farkı yoktur. Uzun zaman susmak, az konuşmak ve dili az hareket ettirmek dili ifsat eder. Câhız'a göre “uzunca susmak tutukluk sebebi” olduğu gibi insanın konuşmayı terk etmesi sonucu havâtırı ölür, nefsi ahmaklaşır ve hisleri körelir. Bunun farkında olan Araplar çocuklarına şiir rivayet ettirir, karşılıklı konuşma ve atışmayı öğretir, seslerini yükseltmelerini ve i'râbı/kelimeleri tam manasıyla telaffuz etmelerini salık verirlerdi. Ona göre tüm bunlar dildeki mührü kaldırır ve boğazı açar. Zira dilin hareketi ve dönmesi arttıkça incelik ve yumuşak, dönmesi azaldıkça ve susması uzadıkça da katılaşıp sertleşir.⁴⁶⁹ Buna binaen Câhız, bağlama göre durum değişmekle beraber, genel anlamda konuşmayı konuşmamaktan üstün görür ve kişiyi konuşmaya ve beyâna teşvik eder. Aslında ona göre insan doğası ve aslî terkiibinin söze ve eyleme olan gereksinimi, susmaya ve eylemin terkine olan gereksiniminden fazladır.⁴⁷⁰ Câhız'a göre bu yüzden haber alıp-verme sevgisi insan için bir doğadır.⁴⁷¹

Câhız'ın dilin konuşma ve beyâna alıştırılması noktasındaki mezkûr tahlillerini bir örnekle somutlaştırmak yerinde olacaktır. Asmaî'nin Hz. Peygamber'e nispetle rivayet ettiği “Biz peygamberler topluluğu az konuşuruz.” hadisini değerlendiren Câhız'a göre rivayette geçen “azlık”, rivayetin sahih olduğu kabul edilirse bile, yaratılıştan kaynaklanan bir acziyete işaret etmez. Kendisi öncelikle az lafzın birçok manayı ifade etme ihtimalinin olduğunu kaydettikten sonra az konuşmanın iki gerekçesinin olabileceğini zikreder. İlki tekellüften kaçınarak veciz konuşmaktan ve yapaylıktan (san'a) uzak durmaktan kaynaklanır. Öyle ki bu şiddetli muhasebe

⁴⁶⁹ el-Câhız, *el-Beyân ve't-tebyîn*, 1/272-273.

⁴⁷⁰ el-Câhız, *el-Beyân ve't-tebyîn*, 1/271.

⁴⁷¹ el-Câhız, *Kitmânü's-sır ve hıfzü'l-lisân*, 1/143.

ve nefsin kontrolü, alıştırma ve pratiklerle doğa ile uyumlu hale gelen alışkanlığa dönüşür. İkincisi ise acziyetten, aletin eksikliğinden, havâtırın azlığından, iyi manalar ve güzel lafızları bilememekten kaynaklanır. Câhız’a göre diğer milletlere nazaran iyi konuşma ve beyânlarıyla daha fazla övünen Araplara gönderilen Hz. Peygamber’in yaratılışındaki bir eksiklik ve acziyetten dolayı az konuştuğu düşünülemez. Bilakis o, istediğinde herkesten daha belîğ hatipti ve bu konudaki güçleri, yeteneği, sahip olduğu alet ve edevatı tam ve kamildi. Ona göre bu kemal ve acziyetten uzaklık şiir ve hat için de geçerlidir. Zira doğası itibariyle şiir söylemesine engel hiçbir şey bulunmadığı halde uzun bir süre boyunca şiir söylemeyen ve rivayet etmeyen Hz. Peygamber’in dili artık bu hususta dönmemiştir. Çünkü Câhız’a göre “Alışkanlık, doğanın ikizidir.” Buna binaen Hz. Peygambere acziyet nispet etmekle alışkanlık sebebiyle bir şeyi yapamaması arasında fark olduğunu vurgular.⁴⁷² Câhız bu tahlillerinde bir yandan doğa ile alışkanlığı keskin bir biçimde birbirinden ayırırken diğer taraftan alışkanlığın insan doğası üzerinde ne kadar etkili olduğunu hatta ikinci doğa halini aldığını ifade etmektedir. Nitekim kendisi Hz. Peygamber’in doğası itibariyle şiir söylemek için her türlü araç ve gerece sahip olduğunu, her türlü eksiklikten uzak olduğunu belirtmesine karşın şiir söyleme ve rivayet etme alışkanlığı edinmediği için bu doğasının zamanla kaybolduğunu/körelendiğini düşünür. İşte bu, doğa ile alışkanlığı tam anlamıyla birbirinden ayırmaktır. Öte yandan Hz. Peygamber’in mevcut şiir doğası ve kabiliyetini, yaşama dair tecrübe ve alışkanlıkla işlememesi belli bir süre sonra o doğanın geri gelemeyecek şekilde kaybolmasına sebep olmuştur. Bu ise alışkanlığın Câhız tarafından doğa ile eş değer görülme hatta ikinci doğa olarak kabul edilme gerekçesini izah etmektedir.

Câhız’ın *el-Beyân ve’t-tebyîn*’de sayfalar boyunca Şuûbiyye’ye karşı şiddetli bir şekilde asâyı savunmasının ve *Kitâbü’l-asâ* başlığını kaleme almasının en büyük gerekçelerinden biri de doğa ve alışkanlık arasındaki bu irtibata yaklaşımdır. Şuûbiyye’ye göre hitâbet, şiir ve güzel söz yani beyân ile asâ arasında hiçbir bağlantı ve irtibat yoktur. Asâ aklı meşgul eder, havâtırı dağıtır ve zihinsel yoğunlaşmaya engel olur. Asâ ve değnek taşımak aklı bilemez ve konuşma esnasında bunlarla işaretle bulunmak kişiye lafızların akıp gelmesini sağlamaz. Dolayısıyla onlara göre asâ taşımak ile deve güden Arap katılığı ve bedevî kibri arasında ilişki kurmak daha akıllıcadır.⁴⁷³ Câhız aslında sayfalar boyunca temelde bu tenkitlere cevap vermeye çalışmaktadır. Câhız’a göre Şuûbiyye, her milletin kendine has ahlakı ve her dilin sahip olduğu

⁴⁷² el-Câhız, *el-Beyân ve’t-tebyîn*, 4/27-34.

فَلَمَّا طَالَ هِجْرَانُهُ لَقَرَضَ الشَّعْرَ وَرَوَايَتَهُ، صَارَ لِسَانُهُ لَا يَنْطَلِقُ بِهِ، وَالْعَادَةُ تَوَأَمُ الطَّبِيعَةَ.

⁴⁷³ el-Câhız, *el-Beyân ve’t-tebyîn*, 3/6-12.

özellikleri bilmediği için Araplarla beyân ve asâ arasında oluşan bu ilişkiyi anlamakta güçlük çekmektedir.⁴⁷⁴ Ona göre Araplar ile asâ arasında bir ülfet oluşmuştur. Asâyı ihtiyaçlarını görecektir birçok yerde kullandıkları gibi mütekellim, konuşma esnasında asâyı işaret için fazladan bir el gibi kullanır. Dolayısıyla bu konuda el, boyun ve kaş ile işaret gibi bir vazifeyi eda eder.⁴⁷⁵ Ona göre konuşan kişinin mezkûr işaret vesilelerini kullanmaması durumunda kelamının üçte biri kaybolur gider.⁴⁷⁶ Aynı zamanda asâ, hatibin hitabete hazırlandığını ve hutbeyi de uzun tutacağına işaret eder. Câhız'a göre bu özellik sadece Arap hatiplere hastır ve onlardan başka kimsede görülmez.⁴⁷⁷ Bu sebeple Araplar şöyle derlerdi: “Değneği alıp salladığında sonra onunla yere yaslandığında sonra onu kaldırdığında Ba'îs, Temimoğullarının en hatibidir.”⁴⁷⁸ Bu tür mülâhazalar Câhız'ın asâ ile beyân arasında güçlü bir ilişki gördüğünü göstermektedir. Çünkü asâ ve sarık, Arap alameti⁴⁷⁹ ve alışkanlıklarındandır.⁴⁸⁰ Alışkanlık da Câhız'a göre ikinci doğa olduğuna göre Araplar söz konusu olunca asânın beyân konusundaki etkisini inkâr etmek Arap kültür, örf ve geleneğini bilmemek manasına gelir.

3.3. Beyân ve Doğa İlişkisinde Aklın Yeri

Doğa, öğrenme olmadan organizmanın bazı hareket ve davranışları arzulamasını sağlar. Bu yönüyle cinsellik, beslenme ve uyuma gibi eğilimler birer doğadır.⁴⁸¹ Zira uyuma isteği, acıkma yahut karşı cinse ilgi duyma, öğrenme olmadan insanda tezahür eden duygulardır.⁴⁸² Câhız'ın en temel doğalar olarak kabul ettiği cinsellik ve beslenme ile şu ana kadar üzerinde durduğumuz ırk, çevre, dört unsur ve dört karışım ile alışkanlık gibi doğayla ilişkili durumlar aslında hem insan hem hayvan için geçerlidir. Tüm bu hususlarda insanı farklılaştıran herhangi bir durum yoktur. Ne var ki ona göre insan küçük alem olması hasebiyle hayvan fertlerine dağılan farklı özelliklerin tümünü kendinde cemetmiştir. Beş duyu organına sahiptir ve hem et hem ot yer. Devenin kuvveti, aslanın atılganlığı, kurdun ihaneti, tilkinin kurnazlığı, köpeğin ülfeti ve horozun cömertliği onda vardır. Eliyle her şeyi tasvir eder ve ağzıyla her sesi taklit eder.⁴⁸³ Tüm bunlarla beraber insanı farklılaştıran en büyük özelliği istitâ'at/irade, konuşma/mantık ve

⁴⁷⁴ el-Câhız, *el-Beyân ve't-tebyîn*, 3/90.

⁴⁷⁵ el-Câhız, *el-Beyân ve't-tebyîn*, 3/116-117.

⁴⁷⁶ Hemen peşinden Abdülmelik b. Mervân'a nispet ettiği rivayette ise kelamın yarısının gideceği ifade edilir. Bk. el-Câhız, *el-Beyân ve't-tebyîn*, 3/119.

⁴⁷⁷ el-Câhız, *el-Beyân ve't-tebyîn*, 3/117.

⁴⁷⁸ el-Câhız, *el-Beyân ve't-tebyîn*, 3/11.

⁴⁷⁹ el-Câhız, *el-Beyân ve't-tebyîn*, 3/92.

⁴⁸⁰ el-Câhız, *el-Beyân ve't-tebyîn*, 3/100.

⁴⁸¹ Cengiz, *Doğa ve Öznellik*, 69.

⁴⁸² Cengiz, *Doğa ve Öznellik*, 64.

⁴⁸³ el-Câhız, *el-Hayevân*, 1/212-213.

akıldır.⁴⁸⁴ İnsanı “konuşan bir canlı”⁴⁸⁵ veya “konuşan ve beyân eden canlı”⁴⁸⁶ olarak tanımlayan Câhız’a göre konuşma, akla yani düşünmeye işaret etmektedir.⁴⁸⁷ Buna binaen insanın doğasına kadın sevgisi yerleştirilmiş ancak zinadan menedilmiş, doğasına yemek sevgisi yerleştirilmiş ancak haram yemekten sakındırılmıştır. Aynı şekilde doğasına haber alıp-verme yerleştirilmiş ancak sırrı ifşa etmekten nehy edilmiştir.⁴⁸⁸ Çünkü insanın akıl ve düşünme melekesi davranışlarını kontrol edip yönlendirmesine olanak sağlar. Bu yönüyle akıl, insan doğasında hiç olmayan arzu ve hareketleri davranışa geçiren güç değil, arzu eden nefse davranışının uygun olup olamayacağını ve akıbetini bildirir.⁴⁸⁹ Örneğin insanın doğasında cinsellik zaten mevcuttur. Ancak düşünme melekesi sayesinde insan, çocuk sahibi olma ihtiyacına binaen bu eyleme niyet edebilir ya da bu şehvetini veya çocuk isteme arzusunu kontrol edebilir.⁴⁹⁰

Câhız’ın akli, “doğal” ve “kazanılmış” akıl şeklinde ikiye ayırdığını,⁴⁹¹ ilkinin odun ve lambaya, ikincisini ise ateş ve yağa benzettiğini ifade etmiştik. Bunlardan ilki insanın doğumdan itibaren sahip olduğu potansiyel düşünme gücü, ikincisi ise bu gücün bilfiil bilgiye dönüşmüş halidir.⁴⁹² Ancak bu ifadeler Câhız’ın bu iki akıl türünden kastını tam olarak ortaya koymamaktadır. Bu nedenle ona göre potansiyel aklın ne tür saiklerle hareket ederek bilfiil akla dönüştüğü üzerinde durmak gerekir. Bunun için de onun bilgiye ulaşmak için varsaydığı aşamalara bakmak gerekir. Ona göre nazar yani akıl yürütmeye insanın bilgiye ulaşması şu üç aşamayla olur:⁴⁹³

- a) Duyu organlarının duyulur nesnelerle karşılaşması sonucu algının oluşması.
- b) Zihinsel etkinliklerin kalpte bir araya gelerek birleşmesi ve bunun sonucunda vicdan ile basiretin oluşması.
- c) Kalpte oluşan bu bilişsel birikim neticesinde aklın hükümde bulunarak bilgiye ulaşması.

⁴⁸⁴ el-Câhız, *el-Beyân ve’t-tebyîn*, 1/70, 170.

⁴⁸⁵ el-Câhız, *el-Hayevân*, 7/49.

⁴⁸⁶ el-Câhız, *el-Beyân ve’t-tebyîn*, 1/170.

⁴⁸⁷ el-Câhız, *el-Hayevân*, 7/49.

⁴⁸⁸ el-Câhız, *Kitmânü’s-sır ve hıfzü’l-lisân*, 1/144-145.

⁴⁸⁹ Cengiz, *Doğa ve Öznellik*, 71.

⁴⁹⁰ el-Câhız, *el-Hayevân*, 1/109-110.

⁴⁹¹ el-Câhız, *el-Me’âş ve’l-me’âd*, 4/73.

⁴⁹² Azzâm, *Fi’l-felsefeti’t-tabî’iyye*, 168-170.

⁴⁹³ Cengiz, *Doğa ve Öznellik*, 92-93.

Öncelikle duyu organlarıyla nesnelere ait haz ve acı olaylarını deneyimleyen insan bu duyusal idraki gerçekleştirdikten sonra bu formları kalbe gönderir. Bu aşamada idrak parçalı bir şekilde gerçekleşir. Câhız'a göre hem zihinsel etkinliklerin toplandığı bir yer/pota hem de zihinsel etkinlikleri sağlayan kurucu aktör konumundaki kalp,⁴⁹⁴ gelen bu duyusal formları birleştirir. Bunun sonucunda kalbî sezgi demek olan havâtır (hatıralar),⁴⁹⁵ basiret (kalbin görmesi), vicdan ve hads (tahmin) düzeyinde kalpte bilgi ve belli bir kanaat oluşur. Burada bütüne ilişkin bir tasavvur söz konusudur. Ancak zan ve tahminden ibaret bu sezginin bilgiye dönüşebilmesi için halen gerekçelendirilmesi ve test edilmeye ihtiyacı vardır. Son aşamada akıl, kalbî sezgiyi kuşkuyla denetleyip test ettikten sonra sınıflandırma ve gerekçelendirme yapar. Böylece Câhız'a göre aklî sezgi gerçekleşmiş olur.⁴⁹⁶

Câhız'ın bilgiye ulaşma için belirlediği aşamalarda sezgiye yaptığı vurgu dikkat çekmektedir. Ona göre bilgi, sadece düşünme ve irade/tercih sonucu elde edilen bir şey değil zorunlulukla yani doğallıkla gerçekleşen bir durumdur. Câhız'ın bu doğallıkla kastettiği şey, bilginin insanın zihnine onun denetimi dışında ve kastı olmadan aniden hücum edercesine akıp gelmesidir.⁴⁹⁷ Yani burada bilgi, akıl yürütme sonucu elde edilen bir şey değil bir anlamda bu akıl yürütme karşılığında insana ödül mahiyetinde verilen bir hal olmaktadır.⁴⁹⁸ Bu durum ise bilgi edinme sürecinde insanın bir taraftan etken bir taraftan edilgen olduğunu göstermektedir. Zira insan özgür iradesi ve tercihiyle akıl yürütme sürecini başlatırken ve bu noktada etkin bir failken bu süreci sonuçlandırma ve bilgiye erişme konusunda edilgendir. Çünkü Câhız'a göre bilgiye ulaşma süreci birkaç önermeyi bir araya getirip bunların doğruluğunu test etmekten ibaret değildir. Bu düşünme sürecine en başından beri aynı zamanda insanın doğuştan getirdiği yani doğasında var olan şehvet, sevgi, haz, sevinç, öfke, korku gibi duygu ve gereksinimleri eşlik eder. Yani düşünme sürecinin Tanrı'nın müdahalesi sonucu hariçten bir etkiyle başladığını düşünen ve ashâbü'n-nazar olarak adlandırılan atomcu kelamcıların aksine bu sürecin insan doğasından (ashâbü'l-me'ârif) kaynaklı yani içten bir etkiyle başladığını düşünür.⁴⁹⁹ Tüm bunlarla beraber insanın hayatı boyunca yaşadığı tecrübeler bu sürecin seyrinde ve neticesinde önemli bir yerde durur. Câhız'a göre bilgi, tüm bu uzun tecrübelerin ardından gerçekleşen bir

⁴⁹⁴ Cengiz, *Doğa ve Öznellik*, 103.

⁴⁹⁵ Cengiz, *Doğa ve Öznellik*, 117.

⁴⁹⁶ Cengiz, *Doğa ve Öznellik*, 144.

⁴⁹⁷ Ebu Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Câhız, *Resâilü'l-Câhız: el-Mesâil ve'l-cevâbât fi'l-ma'rife*, thk. Abdüsselam Muhammed Hârûn (Beyrut: Dârü'l-Cil, 1991), 4/60-63.

⁴⁹⁸ Cengiz, *Doğa ve Öznellik*, 135-136.

⁴⁹⁹ Cengiz, *Doğa ve Öznellik*, 104, 114.

durumdur.⁵⁰⁰ Bu sebeplerden dolayı Câhız bilgiye ulaşma çabası veren kişinin doğasındaki bu arzu ve korkuları dengede tutmasını, aksi halde bunların akla baskın geleceğini, havâtırını artırmasını bunun için de duyu organlarını olabilecek en aktif şekilde kullanmasını ve hayata dair tecrübesini artırmasını bunun için de çokça gezmeyi, okumayı ve yazmayı tavsiye etmektedir.⁵⁰¹ İşte tüm bu aşamalardan sonra bilgi doğal bir şekilde hak edene verilecektir. Böylelikle Câhız cisimlerin hareketi ve canlıların davranışı için esas kabul ettiği doğallığın zihinsel edimler için de geçerli olduğunu savunmuştur.⁵⁰² Zira davranış sürecinde de insana ait olan, tercihini/iradesini bir eyleme yöneltmektir. Fakat onun sonucunda gerçekleşen eylem doğal bir şekilde ondan bağımsız gerçekleşir. Şöyle ki görmek/basar için insanın özgür iradesiyle gözünü açması gerekir ancak gözünü açtıktan sonra sarı, kırmızı şeylerin bilgisi, bir cismin diğerinden büyük veya küçük olduğu gibi bilgiler kişide zorunlu bir şekilde gerçekleşir. Câhız bu sebeple inattan veya çıkardan dolayı iman etmeyenler haricindekilere çok müsamahakâr bakmıştır. Zira ona göre onların iradesi sadece araştırmaktır, bunun sonucunda bilgi hasıl olmayabilir. Çünkü aklî terkihi, yapısı ve doğası bilgiyi almaya veya delilleri kabul etmeye elverişli olmayabilir.⁵⁰³

Câhız'ın, benimsediği Mu'tezile mezhebi dahil kelamcılarının çoğunun aksine, bilginin doğallıkla gerçekleştiğini savunmasının en büyük nedenlerinden biri insanların baştan beri doğaları/eğilimleri ve yatkınlıkları bakımından birbirlerinden farklı olduğunu düşünmesinden kaynaklanır. Çünkü ona göre en başından beri her insana verilen fizyoloji ve doğa farklıdır, dahası hayat tecrübesi farklıdır. Dolayısıyla şehvet ve diğer duygular yani doğa, düşünme ve bilgiyi önceleyen şeylerdir ve insanın doğasında olmayan bir şeye gereksinim duyması ve bu yönde harekete geçmesi de mümkün değildir.⁵⁰⁴ Bu sebeple Câhız duygularını dengeleyemeyecek kadar olumsuz şartlarda yaşayan insanlar için düşünmeyi vacip kılan koşulların da ortadan kalkacağını ifade eder. Akla gelebilecek her türlü kötülükle yüzleşmek zorunda olduğu bir ortamda yaşayan şarkıcı bir cariyeye profilini bu söylediklerine örnek olarak zikreder.⁵⁰⁵ Tüm bunlar Câhız'ın beyân konusundaki doğa değişimi için zikrettiği dört kavram arasında akla yer vermeme nedenine ışık tutar mahiyettedir. Yani insanın, doğal akıl da dahil

⁵⁰⁰ Câhız iki tür tecrübeden söz eder. Birisi kişinin kasıtlı ve tercih ederek bir nesneyi deneyimleyerek neye yaradığını anlamaya çalışmasıdır ki bu, tecrübenin yaygın anlamıdır. İkincisi ise kasıt ve tercih olmadan yaşanan uzun deneyim sonucu zihnin bir şeye akın etmesidir. el-Câhız, *el-Mesâil ve'l-cevâbât fi'l-ma'rife*, 4/63; Cengiz, *Doğa ve Öznellik*, 136-137.

⁵⁰¹ el-Câhız, *Hüceci'n-nübüvve*, 3/237-240.

⁵⁰² Cengiz, *Doğa ve Öznellik*, 92-93.

⁵⁰³ Emîn, *Duha'l-İslâm*, 787-790.

⁵⁰⁴ Cengiz, *Doğa ve Öznellik*, 136.

⁵⁰⁵ el-Câhız, *Kitâbü'l-Kiyân*, 2/176-177.

olmak üzere, doğası gereği sahip olduğu tüm özellikler bilfiil aklı öncelediği için akıl yürütme/nazar/tefekkür gibi hallerin hepsi bu ilk doğa üzerine temellenir. Bu ilk doğanın işlevsel hale gelmesi ve kemale ermesi, Câhız'ın da belirttiği üzere, ancak müktesep akılla olabilir. Bu ise yukarıda bahsi edilen tüm süreçlerin yaşanmasıyla ortaya çıkar. Sonuçta hem ilk doğa hem de bu doğanın işlevsel hale gelmesini sağlayan, hayata dair yaşantılar ve tecrübeler bakımından insanlar farklılaşmaktadır.

Bilginin doğallıkla gerçekleştiği konusunda ısrarcı olan, yine en üst ahlâkî seviyenin tekellüf içermeyen bir biçimde doğallıkla akla uygun olanı tercih etmekle⁵⁰⁶ oluşacağını savunan Câhız'ın bu bakış açısını beyân düşüncesine de yansıttığı görülür. Araplarla diğer milletleri beyân konusunda mukayese edip onların üstünlüğünü savunurken temelde “Arap doğasının beyâna yatkınlığı” ilkesine vurgu yapar. Örneğin Câhız şunları kaydeder:

“[Beyan konusunda] Araplara ait olan her şey doğaçlamadır (bedihe), irticaldir ve bir ilham gibidir. Bu konuda ne bir zorlama ne bir kasma ne uzun düşünme ne de yardım talebi vardır. Arabın yaptığı tek şey vehmini kelama ve husumet gününde receze yönlendirmesidir. Veyahut bir kuyunun başında su çekerken, develeri sürerken ya da mücadele veya atışma sırasında veya bir kavga ya da savaş esnasındaki durumların tümünde yapması gereken tek şey vehmini, konunun bütününe ve hedeflediği şeyin özüne yönlendirmesidir. Bundan sonra manalar ona dalga dalga, lafızlar da akın akın gelir. Sonra da bunları kendisi için kayıt altına almaz ve çocuklarından hiçbirine de öğretmez. Çünkü onlar ümmi idiler yazmazlardı, matbû' idiler tekellüfe kaçmazlardı. Güzel kelimeler onlarda daha belirgin ve daha çoktu, bu konuda onlar daha güçlü ve daha muktedir idiler. Her biri zatı gereği daha konuşkandı, beyân konusunda daha üst mertebeydi, hatipleri kelimeler vücuda getirme hususunda daha iyidiler ve kelimeler onlar için daha kolaydı. Kelam onlara o kadar kolay geliyordu ki bunun için ezberlemeye ve eğitim görmeye hiçbir ihtiyaçları yoktu. Onların durumu, başkasının bilgisini hıfzeden ve öncekinin kelimelerini taklit eden kimseler gibi değildi. Bu sırra binaen onlar, tekellüf ve kasıt olmaksızın yine ezberleme ve talep olmaksızın, sadece kalplerine tutunan, sadırlarına yapışan ve akıllarına bitişen şeyleri hıfzettirler.”⁵⁰⁷

⁵⁰⁶ Cengiz, *Doğa ve Öznellik*, 192.

⁵⁰⁷ el-Câhız, *el-Beyân ve't-tebyîn*, 3/28.

وكل شيء للعرب فإنما هو بديهة وإرتجال، وكأنه إلهام، وليست هناك معاناة ولا مكابدة، ولا إجالة فكر ولا استعانة، وإنما هو أن يصرف وهمه إلى الكلام، وإلى رجز يوم الحصاد، أو حين يمتح على رأس بئر، أو يجدو ببعير، أو عند المقارعة أو المناقلة، أو عند صراع أو في حرب، فما هو إلا أن يصرف وهمه إلى جملة المذهب، وإلى العمود الذي إليه يقصد، فتأتيه المعاني أرسالا، وتنثال عليه الألفاظ انثيالاً، ثم لا يقيد على نفسه، ولا يدرسه أحدا من ولده. وكانوا أميين لا يكتبون، ومطبوعين لا يتكلمون، وكان الكلام الجيد عندهم أظهر وأكثر، وهم عليه أقدر، وله أقهر، وكل واحد في نفسه أنطق، ومكانه من البيان أرفع، وخطبائهم للكلام أوجد، والكلام عليهم أسهل، وهو عليهم أيسر من أن يفتقروا إلى تحفظ، ويحتاجوا إلى تدارس، وليس هم كمن حفظ علم غيره، واحتذى على كلام من كان قبله، فلم يحفظوا إلا ما علق بقلوبهم، والتحم بصدورهم، واتصل بعقولهم، من غير تكلف ولا قصد، ولا تحفظ ولا طلب.

Câhız buradaki Araplarla “dil ve beyân doğası bozulmamış” bedevileri ve nüzul döneminde Kur’ân hitabına maruz kalan Arapları kasteder. Zira bu ifadelerin devamında Şuûbiyye’den söylediklerine inanmayan birisini alıp “saf halis bedevilerin (أعراب) yaşadıkları bölgelere ve tam fesâhat kaynağına götürsen, sonra onu önde gelen bir şair veya üst düzeyde bir hatip ile buluştursan” bu durumu kendi gözüyle göreceğini ifade eder. Aynı şekilde “İnsanların bugün en şairi ve beyân konusunda en üstün olanları onların söylediğinin, pek azı müstesna, benzerini söylemeye güç yetiremezler.” ifadesiyle yine bedevilere atıf yapar.⁵⁰⁸ Çünkü Câhız Arap dilinin Arap yarımadasında diğer milletlerden uzak bir şekilde tüm özellikleriyle tekamüle erdiğini düşünür. Bu sebeple ona göre şehirde diğer milletlerle beraber ikamet etmek dili bozar ve beyânı azaltır. Nahivciler de bu tür kimselerden dil malzemesi toplamazlar. Câhız, genel anlamda Arapların beyânda üstün olduklarını düşünür.⁵⁰⁹ Ancak bu hususta itibara aldığı asıl Araplar dil doğası bozulmamış bedeviler ve genel anlamda nüzul dönemindeki Araplardır.

Câhız’ın Arap beyânı ile Arap doğası arasında ilişki kurması eserlerinde, özelde de *el-Beyân ve t-tebyîn*’de, birbirinin karşısı iki kavram şemasının ortaya çıkmasıyla neticelenmiştir. Câhız’ın *el-Beyân* eserinde, tenkit değerlendirmeleri noktasında, en fazla öne çıkan bu kavramların bir tarafında Arap doğası ve doğallığına gönderme yapanlar varken diğer tarafında yapaylığa gönderme yapan kavramlar mevcuttur. Bu nedenle kavramların Türkçeye aktarılması zor bir durumdur. Zira aynı tarafa işaret eden terimler farklı bile olsa muhteva itibariyle aynı şeye gönderme yapmaktadırlar. Buna binaen terimleri toplu şekilde verip gönderme yaptıkları tarafı izah etmek kafidir. Buna göre *tab’-tabî’a-matbû’*, *bedîhe-bedâhet-ibtidâ*, *irticâl*, *iktidâb*, *ilhâm*, *fucâet* doğa ve doğallığa atıf yapan terimlerken *san’a-tasannu’*, *tekellûf-mütekellîf*, *tefkîr-tefekkir-fikir*, *tahbîr*, *istikrâh-müstekreh*, *kedd*, *mukâbede* ve *mu’ânât* gibi terimler yapaylığa ve yapmacıklığa işaret eder. Buradaki sorun Câhız’ın sadece Araplara ait gördüğü ve bu sebeple beyânlarının üstün olduğunu savunduğu doğallığın karşısına düşünmeyle ilgili kavramları yerleştirmesidir. Zira mezkûr alıntının hemen öncesinde Câhız şu ifadeleri kullanır:

“Hülâsa biz sadece Arap ve Farslara ait hutbeler olduğunu biliyoruz. Hintlilerin ise müdevven bazı manaları ve süregelen bazı kitapları vardır. Ne var ki bunlar belirli bir kişiye ve tanınan bir alime nispet edilmemiştir. Bunlar tevarüs edilen kitaplar ve asırlar boyunca yayılan ve zikredilen edeplerden (âdâb) ibarettir. Yunanlara ait de felsefe ve mantık sanatı mevcuttur. Ancak bizzat mantık sahibi- kelâmın temyizi, tafsili, manalarını ve hususiyetlerini bilmesine rağmen- az konuşan biriymi ve beyân ile nitelenmemiştir. Yunanlılar Câlînûs’un (Galen’in) insanların en

⁵⁰⁸ İfadeler için bk. el-Câhız, *el-Beyân ve t-tebyîn*, 3/29.

⁵⁰⁹ el-Câhız, *el-Beyân ve t-tebyîn*, 1/162-163.

konuskanı olduğunu iddia ederler ama onu hitabetle anmadıkları gibi [bahsini ettiğimiz] türden bir belâğâtla da nitelemezler. Farslarda ise hatipler mevcuttur. Ancak Farslara ait kelimelerin tümü ve aceme ait tüm manalar gerçekte uzun düşünme, zihinsel çaba ve uzun uzletin eseridir. Aynı şekilde bunlar müşavere ve yardımlaşma, uzun tefekkür, kitapları karıştırma, ikincinin ilkinin bilgisini aktarma ve üçüncünün ikincinin bilgisine ekleme yapmalarının ürünüdür. Böylece bu fikirlerin meyveleri son kuşağın indinde toplanmıştır.”⁵¹⁰

Görüldüğü üzere Câhız çok açık bir şekilde düşünme, çaba, kitap, tecrübe ve deneyimlerden istifade etme ve yine nesiller arasındaki bilgi aktarımları gibi hususları ön plana çıkararak ve bunları diğer milletlere izafet ederek Arapların beyânî üstünlüğünü savunmaktadır. Burada Câhız gerçekten Câbirî’nin işaret ettiği üzere Şuûbiyye’nin eleştirilerini savmaya ve Arapları ön plana çıkarmaya çalışırken farkında olmadan istidlâl ve aklî muhakeme anlamındaki “taakkul” gücünü Araplardan çekip almış mıdır? Zira ona göre bu bağlamda Câhız’ın hızlı kavrayış ve hüküm verme konusunda tereddüde düşmeme anlamındaki “bedâhet” ve “irticâl” kavramlarını öne çıkarması buna işarettir. Câbirî’ye göre bu ise büyük çaba ve uzun irdeleme merkezli nesnel bakış açısının (النَّظَرُ الْمُؤْصَوِيَّةُ) mukabilinde ani tepkimelerin inşa ettiği normatif bakış açısının (النَّظَرُ الْمُعْيَارِيَّةُ) hâkim kılınmasıdır ki Câhız bunu Yunan ve Fars gibi milletlerin özelliği olarak aktarmıştır.⁵¹¹

Câhız’ın düşünme, çaba, tecrübe ve öğrenme gibi olguları beyân konusunda önemsemediğini vehmettiren bu ifadelerini yorumlarken öncelikle eserlerinde kullandığı genel yazım tarzı ve üslubuna değinmekte fayda vardır. Câhız iki şeyi mukayese ederken veya bu konuda hasımları konuştururken diyalektik yani cedel üslubunu çok yoğun bir şekilde kullanır.⁵¹² Buna göre savunduğu veya savundurttuğu konunun akla gelebilecek tüm iyi ve etkili yanlarını ortaya koyarken eleştirdiği veya eleştirttiği şeyin ise akla gelebilecek tüm kötü ve işe yaramaz özelliklerini ortaya koymaya çalışır. Câhız savunmaya odaklandığı meseleye dair argümanlarını sıralarken, incelediğimiz bu metinlerde olduğu üzere, okuyucuyu ikna etmek adına ve görüşünü daha çarpıcı kılmak adına normalde önemsemediği bazı hususları da önemsiz

⁵¹⁰ el-Câhız, *el-Beyân ve’t-tebyîn*, 3/27-28.

وجملة القول أنا لا نعرف الخطب إلا للعرب والفرس. فأما الهند فإنما لهم معان مدونة، وكتب مخددة، لا تضاف إلى رجل معروف، ولا إلى عالم موصوف، وإنما هي كتب متوارثة، وأدب على وجه الدهر سائرة مذكورة. ولليونانيين فلسفة وصناعة منطق، وكان صاحب المنطق نفسه بكِّي اللسان، غير موصوف بالبيان، مع علمه بتمييز الكلام وتفصيله ومعانيه، وبخصائصه. وهم يزعمون أن جالينوس كان أنطق الناس، ولم يذكره بالخطابة، ولا بهذا الجنس من البلاغة، وفي الفرس خطباء، إلا أن كل كلام للفرس، وكل معنى للعجم، فإنما هو عن طول فكرة وعن اجتهاد رأي، وطول خلوة، وعن مشاورة ومعاونة، وعن طول التفكير ودراسة الكتب، وحكاية الثاني علم الأول، وزيادة الثالث في علم الثاني، حتى اجتمعت ثمار تلك الفكر عند آخرهم.

⁵¹¹ Muhammed Âbid el-Câbirî, *Tekvînü’l-akli’l-Arabî* (Beyrut: Merkezu Dirâsâtî’l-Vahdeti’l-Arabiyye, 2002), 32.

⁵¹² Câhız’ın cedel üslubuna dair bir değerlendirme için bk. Cengiz, *Doğa ve Öznellik*, 130-132.

gibi gösterebilmektedir. Çünkü o bağlamda vermeye çalıştığı mesaja odaklanmaktadır. Bu sebeple onun bazı bağlamlarda övdüğü şeyleri başka bağlamlarda yediği görülür. Bu yüzden çoğu zaman konuyla ilgili gerçek kanaatini öğrenmek çok zor bir hal almaktadır. Köpek ve horozu mukayese ederken, nebizin zararları ve faziletlerini sıralarken,⁵¹³ kitap ile şiiri mukayese ederken ve lafız, hat ve işaret gibi beyân türlerini⁵¹⁴ mukayese ederken hep aynı yöntemi kullanır. Öyle ki örneğin okuyucu köpeği ve kitabı, horozu ve şiire karşı savunduğu ifadelerini okurken gerçekten bunların faziletine ikna olur. Ancak ondan sonra karşı argümanları sıralamaya başlar ve bu sefer okuyucuyu tersi hükme ikna eder. Bu ifadelerde Câhız'ın Arap beyânının üstünlüğünü savunduğu konusunda bir şüphe yoktur. Ancak argümanları sunmada ve karşı tarafın argümanlarına saldırmada cedel üslubunun yine iş başında olduğunu belirtmek gerekir. Yani Câhız aslında beyân konusunda düşünme, çaba, tecrübe ve öğrenmeyi hiçbir şekilde önemsiz görmez. Konuyla ilgili vurgulanması gereken ilk husus budur.

Câhız'ın doğa düşüncesi ve bilgiye ulaşmak için varsaydığı aşamalar üzerinde dururken düşünme, çaba, tecrübe ve öğrenmeyi nasıl hayatî bir yere konumlandığını biliyoruz. Bu bağlamda alışkanlıkları ikinci doğa olarak kabul ettiğini, bu sebeple de kişinin tabiatını ihmal etmeyerek onu geliştirmesi gerektiği yönündeki tavsiyelerini hatırlatmak kafidir. Câhız akıl ve bilgi olmadan beyân konusundaki doğanın aktif hale gelemeyeceğinin farkında olduğu gibi gayesine de ulaşamayacağının tam manasıyla bilincindedir. Birçok yerde vurguladığı üzere beyânı kalbin tercümanı görür.⁵¹⁵ Kalp ise ona göre havâtır ve esrârın, duyu organlarının topladığı tüm verilerin, şehvet ve hevanın ortaya çıkardığı her şeyin ve hikmet ile ilmin toplandığı bir depo ve kaptır.⁵¹⁶ Bu sebeple başka bir bağlamda “Beyân, ilmin semeresidir.”⁵¹⁷ der. Yine ona göre akıl, devenin bağlanmasına benzer biçimde, dilin cehâlet, hata ve zarar gibi yollara savrulmasını engelleyerek onu kontrol eder ve şekillendirir.⁵¹⁸ Akıl ile dil ve beyân arasında böyle bir ilişki kuran zihnin bu bağlamda düşünmenin kendisine ve akli geliştirecek vasıtalarla karşı tavır takınmasının sebebi ne olabilir?

Câhız burada beyânın başlama ve gelişme sürecini değil sonucunu değerlendirmekte ve mukayesesini buna göre yapmaktadır. Câhız'ın gözlemi ve incelemeleri onu Arapların bu

⁵¹³ Ebu Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Câhız, *Resâilü'l-Câhız: eş-Şârib ve'l-meşrûb*, thk. Abdüsselam Muhammed Hârûn (Beyrut: Dârü'l-Cîl, 1991), 4/263-267.

⁵¹⁴ el-Câhız, *el-Hayevân*, 1/45-80. Köpek ve horoz mukayeseleri için *el-Hayevân*'ın ilk iki cildine bakılabilir.

⁵¹⁵ el-Câhız, *Tafdîlü'n-nutk 'ala's-samt*, 4/235.

⁵¹⁶ el-Câhız, *Kitmânü's-sır ve hıfzü'l-lisân*, 1/141.

⁵¹⁷ el-Câhız, *el-Beyân ve't-tebyîn*, 1/77.

⁵¹⁸ el-Câhız, *Kitmânü's-sır ve hıfzü'l-lisân*, 1/141.

konuda diğer milletlerden üstün olduğu kanısına sevk etmiştir. Ona göre diğer milletlerin düşünme, öğrenme, aktarım ve büyük çabalara rağmen Arapların kolaylıkla ulaşabildiği seviyelere çıkamamalarının temelinde doğa vardır. Yani ona göre Arabın ilk doğası beyâna daha yatkın olduğu için beyânın gelişimine ve açığa çıkmasına elverişli koşullarla bulunduğu artık o seviyeyi yakalamak mümkün olmaz. Bu, doğasında ritimleri bilme yeteneği ve güzel sesi olmayan şarkıcının özel kimselerin şarkıcısı olamazken halkın şarkıcısı olması ve eğitmen olamazken halkı eğlendiren olarak kalmasıyla aynı şeydir. Câhız, insanın bir davranışı arzulanması ve o yönde harekete geçmesi için o konuda bir doğanın/eğilimin varlığını şart koştuğu gibi ve yine bilginin başlama sürecini insan doğasının gereksinimiyle izah edip aklın doğada olmayan bir şeyi bedene koyamadığını, sonuç olarak da bilginin doğallıkla gerçekleştiğini düşündüğü gibi beyânın da doğallıkla gerçekleştiğini düşünmektedir. Yani ona göre infâk ederken iç çekişmesi yaşamayan, hesap-kitap yapmayan yani tekellüfle değil doğallıkla veren cömert en üst ahlâkî seviyede olduğu gibi tekellüf içermeyen ve kişiden doğal bir şekilde sâdır olan beyân en ideal beyandır. Bu ise Araplarda daha yaygındır. Abdülkâhir Cürcânî, Câhız'ın Arapları beyân konusunda diğer milletlerden üstün gördüğü sözlerine atıf yaparak onun bu konuda şuûbiyyeye reddiye yaptığını ve onların çirkin görüşlerini bertaraf ettiğini savunur. Cürcânî'ye göre Araplar belâgat ve hitabet konusunda diğer milletlerden üstündürler. Ona göre bu husus o kadar açıktır ki cahil veya inatçı kimseden başka buna itiraz eden olmaz. Ancak kendisi de Câhız gibi beyân konusunda bedevîlerin ve nüzûl dönemindeki Arapların sonrakilerden üstün olduğunu savunur. Hatta ona göre Câhız'ın bu konuda bedevî ve Arap taassubuyla hareket edip onlara sahip olmadıkları meziyetler atfettiğini iddia edenler cahildir.⁵¹⁹ İbn Sinân el-Hafâcî (ö. 466/1073) “sonraki beyânın hitap vaktinden geride kalması” ifadesiyle nüzul dönemindeki fesâhat ve belâgatın daha önde olduğunu, bu sebeple yapılacak herhangi bir mukayesenin hitap vaktini esas alması gerektiğini vurgulayarak onları meselede asıl kabul etmiştir.⁵²⁰ Zira ona göre diğer milletlerle buluşma sonucu ilk Araplar ve bedevîlerin sahip olduğu sağlam dil doğası zayıflamaya başlamıştır.⁵²¹ Yine Rummânî'ye göre Kur'ân'ın belâgati müvelledûn dahil tüm Arapları aciz bırakmasına rağmen nüzul dönemindeki Araplara vurgu yapılma sebebi doğalarıdır. Zira onlar i'râbı ve vezni doğalarıyla ikame ettikleri için belâgat konusunda daha öndedirler.⁵²² Rummânî'nin doğa vurgusunda Câhız'dan etkilenmiş

⁵¹⁹ Ebû Bekr Abdülkâhir b. Abdîrrahmân b. Muhammed el-Cürcânî, *Delâilü'l-i'câz*, thk. Mahmûd Muhammed Şâkir (Kahire: Matba'atü'l-Medenî, 1992), 576-577, 600.

⁵²⁰ Ebû Muhammed Abdullâh b. Muhammed b. Saîd İbn Sinân el-Hafâcî, *Sırrü'l-fesâha* (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1982), 222-223.

⁵²¹ el-Hafâcî, *Sırrü'l-fesâha*, 131.

⁵²² Ebû'l-Hasen Alî b. İsâ b. Alî er-Rummânî, *en-Nüket fi i'câzi'l-Kur'ân: Selâsü resâil fi i'câzi'l-Kur'ân içinde*, thk. Muhammed Ahmed Halefullah-Muhammed Zağlûl Sellâm (Kahire: Dârü'l-Meârif, 1976), 112-113.

olma ihtimali kuvvetlidir. O halde Câhız'ın Arap doğası ile beyân arasında kurduğu ilişkinin temelini nereye dayandığına daha yakından bakmak faydalı olacaktır.

3.4. Beyân ve Arap Doğası

Câhız neredeyse hayatın her alanına dair yazan, kalemi güçlü entelektüel bir karakterdir. Ancak Câhız sadece entelektüel saiklerle yazan birisi değildir. Onun Abbâsî devlet erkânıyla çok yakın bir ilişkisi mevcuttu. Bu irtibat halife Me'mûn'un (ö. 218/833) talebi üzerine yazdığı *Kitâbü'l-imâme* eseriyle başlamıştır. Zira hicri 210 yılından itibaren Bağdat'ta ikamet etmeye başlayan Câhız'a Bağdat yolunu açan, yazdığı ve Me'mûn'un takdirine mazhar olan mezkûr eseri olmuştur.⁵²³ Bu tarihten sonra yazdığı birçok eseri halifelere ve devlet büyüklerine ithaf ederek karşılığında büyük ödüller almıştır. Hatta onun devlet erkânıyla olan bu yakınlığı Me'mûn zamanında bir süreliğine de olsa Dîvânü'r-resâil başkanlığına getirilmesine vesile olmuştur.⁵²⁴ Gutas'ın, Me'mûn ve diğer Mu'tezile üyesi haleflerinin “propaganda dehası”⁵²⁵ olarak nitelediği Câhız'ın Abbâsî devleti ve hilafeti için güçlü kalemiyle siyâsî ve dînî birçok alanda büyük hizmetler yaptığı açıktır.⁵²⁶ Eserlerinin listesine bakmak bunu anlamaya kâfi gelir. Câhız yazdığı eserlerle Abbasî devletini bazı temel konularda destekleme uğraşı vermiştir. *Fezâilü'l-Etrak ve 'âmmetü cündi'l-hilâfe ve fahrü's-sûdân ala'l-bîdân* gibi eserlerle Abbasî devleti çatısı altında yaşayan farklı kimlikten insanların sosyal entegrasyonunu sağlayarak siyasî ayaklanmaların önüne geçme çabası vermiştir. Aynı şekilde Adnân ve Kahtân olmak üzere iki farklı koldan gelen Arapların bu farklılık kaynaklı siyasî çatışmalarının önüne geçmek istemiştir. Bunlara ek olarak Kahtânîler ve Ümeyye oğullarına karşı Adnânîler ve Haşim oğullarını ön plana çıkararak Abbasîlerin hilafet konusunda öncelikli olduğunu ortaya koymaya çalışmıştır. Emevî ve Abbasî döneminde kabile asabiyetinin alevlenmeye başlamasıyla Adnânîler ve Kahtânîler arasında başta hilafet olmak üzere farklı konular etrafında birçok ihtilaf baş göstermiştir. Bu ihtilaflar İslâm dünyasında birçok siyasî ve dînî karışıklığa neden olarak ayaklanmalara zemin hazırlamıştır. Bu mücadelelerin etkileri Endülüs'ten Orta Asya'ya kadar geniş coğrafyaya yayılmış, hatta fetihleri bile olumsuz etkilemiştir.⁵²⁷

⁵²³ Pellat, *el-Câhız fi'l-Basra ve Bağdâd ve Sâmerrâ*, 387, 393.

⁵²⁴ Ramazan Şeşen, “Câhîz”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 7/20-24.

⁵²⁵ Gutas, *Yunanca Düşünce, Arapça Kültür*, 87-90.

⁵²⁶ Pellat, *el-Câhız fi'l-Basra ve Bağdâd ve Sâmerrâ*, 392-394.

⁵²⁷ Mustafa Fayda, “Kahtân”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24/201-202.

Bahsi edilen ortam göz önüne alındığında Câhız'ın "Arapların babası"⁵²⁸ ve "ilk Arapça konuşan" kişi olarak gördüğü Hz. İsmâîl gibi bir figüre atıf yapması akılcıdır. Bu sebeple pek çok eserinde Hz. İsmâîl'e yer vermiştir. Bu yolla hem Araplara hem diğer milletlere birçok siyâsî mesaj verme imkânı bulmuştur. Ataları farklı olsa bile sonuçta Adnânî ve Kahtânî kabilelerin birbiriyle evlenmeleri, aynı yarımadada yaşamaları sebebiyle doğalarının ve alışkanlıklarının aynı olduğunu hatta bu sebeple dil, ahlâk, karakter ve şehvet gibi birçok konuda aynı olduklarını savunmuştur. Ona göre bu sebeple Arapların tümü aslında bir sayılırlar ve hepsi diğer milletlere karşı birbirine destek olmak zorundadırlar. Bu, aynı zamanda hilafeti sadece Araplara has kılma çabasıdır. Ancak Hz. İbrâhîm ve Hz. İsmâîl'i ön plana çıkarmakla Câhız, Hz. İsmâîl'in soyundan gelen ve yirmi birinci göbekten Hz. Peygamber'in dedesi olan Adnân'ı⁵²⁹ yani Kureyş'i, Kahtânî olan Yemen Arapları ve Evs, Hazreç gibi kabilelere karşı ön plana çıkarmıştır. Böylelikle hilafet adayları olarak geriye Emevîler ve Haşimîler kalmakta, burada da Hz. Peygamber'i ön plana çıkararak Emevîleri elemektedir. Bu teoriyle hilafeti, Arap birliğini tesis edecek biçimde, savunuculuğunu yaptığı Abbasîlere hasretmeyi başarmıştır.

Câhız'ın Hz. İsmâîl üzerinden inşa ettiği siyasî teoriyi akılda tutmak kaydıyla, bu bağlamda bizi ilgilendiren temel husus meselenin dilsel yani beyânî ve i'câz meselesiyle de irtibatından dolayı kelâmî boyutudur. Câhız'ın "Allah'ın İsmâîl'i Arapça konuşturması" başlığını *el-Beyân ve't-tebyîn*'de ele alması bu konunun beyân açısından ne tür sonuçlar doğurduğunu sorgulamayı gerektirmektedir. Ayrıca Câhız, Hz. İsmâîl'e yaptığı atıfların en uzununu ve sistematik olanını *el-Beyân* eserinde yapmıştır. Bu durum onun meselenin beyânî mesajını, iki durumu tam anlamıyla ayırmak mümkün olmasa da, aslında siyâsî mesajından da önemli gördüğüne dair büyük bir işaret olarak okunabilir. O halde Câhız'ın Hz. İsmâîl üzerinden verdiği beyânî mesaj ne olabilir?

Yaklaşık altı sayfadan müteşekkil metnin genel kurgusu şöyledir.⁵³⁰ Hz. İsmâîl apaçık Arapça konuşan ilk kişidir. Anne ve babası Arap olmayan Hz. İsmâîl'i Allah Teâlâ on dört yaşından sonra eğitim, telkin, alışma ve uzun süre olmadan kendi kudretiyle Arapça konuşturmuştur. Durum böyle olmasına rağmen sadece Adnânîlerin Arap olduğunu iddia etmek doğru değildir. Çünkü Adnânîler ve Kahtânîler aynı yarımadada yaşamalarından dolayı doğası bakımından aynı olan toprak, hava ve su unsurlarıyla hem haldirler. Bu durum aynı zamanda alışkanlıkların/ikinci doğanın benzer olmasını sağlamıştır. Buna ek olarak kendi aralarında

⁵²⁸ el-Câhız, *Fahrü's-sûdân ale'l-bîdân*, 1/218.

⁵²⁹ Fayda, "Adnân", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 1/391-392.

⁵³⁰ Metin için bk. el-Câhız, *el-Beyân ve't-tebyîn*, 3/290-296.

evlenmeleri sonucu artık hepsi bir olmuş ve bu durum dilin, ahlakın, karakterin ve şehvetin de bir olmasını sağlamıştır. O halde Araplara gönderilen peygamber sadece bir kola değil Arapların tümüne gönderilmiştir. Allah Teâlâ Hz. İsmâîl'in dil doğasını Arapça'ya nakledip acem dilinden onu uzaklaştırınca aynı zamanda diğer tüm doğalarını da söküp almış ve onu her bakımdan Arap doğasına evirmiştir. Böylece ona, acemlerde olmayan ve onlarınkinden üstün olan, açık bir lisan vermiştir.⁵³¹ Bunu imkânsız görenlere ise Hz. İsa'nın beşikte konuşması, Hz. Yahya'nın küçük yaşında hikmetle konuşması, Hz. Âdem ile Havva'nın konuşmalarını, Hz. Nuh'un kargası, Hz. Süleymân'ın hüdhüd ve karınca ile konuşmalarını delil olarak zikreder ve Allah'ın kudretine atıf yapar. Ona göre bilgi ve beyânın gerçekleşmesinin önünde insanın aslî doğası ve arızî durumlardan kaynaklı bazı engeller vardır. Bunlar dört karışımın azlık-çokluk, yoğunluk-incelik gibi aslî doğadan kaynaklı engeller olabileceği gibi kötü alışkanlıktan, nefsin ihmal edilmesinden, geçici meşguliyetlerden, öğretmenin kötü olmasından ve öğrencinin sabırsızlığı gibi arızî sebeplerden de olabilir. Ona göre Allah Teâlâ tüm bu engelleri kaldırıp kişiye iyi zekâ ve güzel havâtırlar vererek onu bilgi ve beyânâ yönlendirdikten sonra artık kişi bunlara ulaşmış olur.⁵³²

Bu izahları yaptıktan sonra tekrar Hz. İsmâîl'e dönüp Allah'ın onu tüm manalarıyla Arap kıldığını zikreder. Ona göre peygamberlerin gönderildiği kavimler diğer insanlara hem dini tebliğ etmede hem de hüccet olma konusunda asıldılar. Diğer peygamberler belli bir topluluğa gönderilmesine rağmen Hz. Peygamber tüm insanlığa gönderilmiştir. Ne var ki gönderildiği kavim Araplar olduğu için bu konuda tebliğ eden ve hüccet olan da Araplardır. Dolayısıyla Arapların Kur'ân nazmının benzerini getirememeleri acemler için bir hüccettir. Ancak bu hüccet, Arapların onlara Kur'ân'ın benzerini getirmekten aciz olduklarını bildirmeleriyle sabit olur.⁵³³ Bu hücceti Araplardan duyan diğer milletler tüm insanlığa gönderilen Hz. Peygamber'in

⁵³¹ el-Câhız, *el-Beyân ve't-tebyîn*, 3/292.

فيجوز أن يكون الله تبارك وتعالى حين حوّل إسماعيل عربياً أن يكون كما حوّل طبع لسانه إلى لسانهم، وباعده عن لسان العجم، أن يكون أيضاً حول سائر غرائزه، وسلخ سائر طبائعه، فنقلها كيف أحب، وركبها كيف شاء. ثم فضّله بعد ذلك بما أعطاه من الأخلاق المحمودة، واللسان البين، بما لم يخصهم به. فكَذلك يخصه من تلك الأخلاق ومن تلك الأشكال بما يفوقهم ويروقهم. فصار بإطلاق اللسان على غير التلقين والترتيب. وبما نُقِلَ من طباعه ونقل إليه من طبائعهم، وبالإضافة التي أكرمها الله بها، أشرف شرفاً وأكرم كرمًا.

⁵³² Konuyla ilgili bir analiz için bk. Said Agha Saleh, *Language as a Component of Arab Identity in al-Jāhiz: The Case of Ismā'il's Conversion to Arabhood (Al-Jāhiz: A Muslim Humanist for Our Time)*, ed. Arnim Heinemann vd., ts., 73-86.

⁵³³ el-Câhız, *el-Beyân ve't-tebyîn*, 3/295.

وقد جعل الله قومَ كلِّ نبيٍّ هم المبلغين والحجة. ألا ترى أننا نزعُ أن عجز العرب عن مثل نظم القرآن حجةً على العجم من جهة إعلام العرب العجم أنهم كانوا عن ذلك عَجَزَة.

risaletini inkâr edemezler ve onu tasdik etmekle yükümlüdürler.⁵³⁴ Fark edildiği üzere Câhız, meseleyi Hz. İsmâil'in Arapça konuşmasından alarak i'câza ve Kur'an nazmına oradan da Hz. Peygamber'in nübüvvetine bağlamıştır. Bu noktada bir hususu vurgulamakta fayda vardır. Câhız bu konuşmayı bazen “apaçık Arapça (العربية المبيّنة)” şeklinde nitelerken bazı yerlerde buna ek olarak fesâhati de ekler. Şöyle der: “Allah onun [Hz. İsmâil'in] dilini telkin ve tertip olmaksızın apaçık Arapçayla açtı ve hazırlama ve alışma olmaksızın onu hayret verici fesâhat üzere yarattı.”⁵³⁵ Hz. İsmâil'in nübüvvetine delil gördüğü bu “konuşma” mücerret bir konuşma değil aynı zamanda fesâhat meziyetine sahip bir konuşmadır. Buna “dil doğasının fesâhât temelinde Arapça'ya nakli” diyebiliriz. Mesele böyle anlaşıldığı takdirde olayın Kur'an'a ve i'câza oradan da Hz. Peygamber'in nübüvvetine bağlanması anlaşılır bir hal almaktadır. Yani Câhız aslında görece açık bir şekilde bu metinle şunu iddia etmektedir: Allah Teâlâ Hz. İsmâil'i dolayısıyla da Kur'an'ın muhatabı Arapları doğaları fesâhâta yatkın şekilde yaratmasına rağmen ve bu konuda diğer milletlere vermediğini onlara vermesine rağmen onlar dahi Kur'an'ın benzerini getirmekten aciz kalmışlardır. Bir işin uzmanlarını aciz bırakan üstünlük ve meziyet diğerlerini evlâ cihetiyle aciz bırakır. Câhız'ın *el-Beyân*'da daha sonra üzerinde duracağı konulardan söz ederken kullandığı şu ifadeleri, betimi yapılan okumayı destekleyen delillerden kabul edilebilir:

“[el-Beyân'ın ileriki cüzlerinde] tüm sözlerin telif kısımlarını zikretmemiz gerekir. Aynı şekilde Kur'an'ın vezinli ve mensûr tüm söz türlerinden nasıl farklılaştığını da izâh etmemiz gerekir. Zira Kur'an, şiirler ve secili sözler gibi kafiyeli değil, mensûr niteliğindedir. Yine nazımının nasıl olup da en büyük burhân haline geldiğini ve telifinin en büyük hüccetlerden olduğunu izah etmemiz gerekir. Aynı şekilde orada Hz. İsmâil'in, Allah'ın salatı ona ve aline olsun, durumunu ve on dört yaşından sonra dilinin dönüşümünü zikretmemiz gerekir. Nasıl oldu da kendisiyle büyüdüğü ve damarlarına (a'râk) yerleşen dilini unutmuş ve nasıl telkin ve tertip olmaksızın tüm gereksinimlerini Arapça ile dile getirmiştir! Öyle ki bu konuda ona bir kapalılık, bozukluk ve tutukluk arız olmadığı gibi eski dilinin alışkanlığından da yeni diline bir şey sirayet etmemiştir!”⁵³⁶

⁵³⁴ Bu konuda Kâdî de Câhız ile aynı görüştedir. Bk. Ebü'l-Hasen Ahmed el-Hemedânî Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl: İ'câzü'l-Kur'an*, thk. Emîn el-Hülî (Kahire: eş-Şirketü'l-Arabiyye li't-Tibâ 'a ve'n-Neşr, 1380), 16/294-295.

⁵³⁵ el-Câhız, *Menâkibü't-Türk*, 3/191.

⁵³⁶ el-Câhız, *el-Beyân ve't-tebyîn*, 1/383.

ولا بد من أن نذكر فيه أقسام تآليف جميع الكلام، وكيف خالف القرآن جميع الكلام الموزون والمنثور، وهو منشور غير مقفى على مخارج الأشعار والأسجاع وكيف صار نظمه من أعظم البرهان، وتآليفه من أكبر الحجج. ولا بد من أن نذكر فيه شأن إسماعيل صلى الله عليه وآله وانقلاب لغته بعد أربع عشرة سنة،

Câhız'ın Kur'ân nazmından sonra Hz. İsmâîl'in Arapça konuşmasına atıf yapması dahası konuyu işlediği yerde meseleyi nazım ve nübüvvetle bitirmesi her iki konunun onun için birbiriyle irtibatını göstermektedir. Câhız'ın hicri 210 yılından sonra yerleştiği Abbâsî hilafet merkezi Bağdat'ın her bakımdan kozmopolit bir yapıya sahip olduğu görülmektedir. Arap, Fars, Hint, Türk ve Zenci gibi farklı etnik unsurlar ve Müslümanlık, Hristiyanlık, Yahudilik, Mecûsîlik/Zerdüştlük⁵³⁷ ve Maniheizm⁵³⁸ gibi farklı dinlerin bir arada yaşadığı Bağdat'ta buna paralel olarak birçok mezhep ve fikir akımı ortaya çıkmıştır. Tercüme hareketlerinin de oldukça yoğun olduğu bu dönemin her açıdan bir kültür mozaîği halini aldığı söylenebilir. Doğal olarak bu durum birçok tartışmayı da beraberinde getirmiştir.⁵³⁹ Siyasî, sosyal, kültürel ve dinî birçok veçhesi olan bu tartışmaların izlerini Câhız'ın eserlerinde kolaylıkla görmek mümkündür. Zira ya müstakil eserlerle veyahut bağlam gereği onun Hristiyanlık, Yahudilik, Mecûsîlik, Maniheizm, dehrîlik⁵⁴⁰ ve zındıklık (zenâdika)⁵⁴¹ kaynaklı İslâm'a yöneltilen eleştirileri savuşturmaya çalıştığı görülür. Bu tartışma ve tenkitlerin odağında ise Kur'ân metni ve bu metni getiren Hz. Peygamber'in nübüvveti olduğu söylenebilir. Kur'ân'ı çelişkiler içeren bir kitap olmakla itham eden, bazı ayetlerinin akla ve bilgiye muhalif olduğunu iddia eden velhasıl her türlü vesileyle Kur'ân'ın ilâhî bir vahiy olduğunu inkâr eden ve Hz. Peygamber'in nübüvvetini reddeden fırka ve mezheplerin varlığı bu ortamda göze çarpmaktadır. Örneğin Câhız nübüvvetin delillerini ortaya koymak adına kaleme aldığı eserinde şöyle der: “Biz, Yahudi ve Hristiyanların, Mecûsî ve zındıkların, dehrî ve bidedeye⁵⁴² tapanların Peygamber'i

وكيف نسي لغته التي رَبي فيها، وجرى على أعراقها وكيف لَفَطَ بجميع حاجاته بالعربية على غير تلقين ولا ترتيب، وحتى لم تدخله عجمة ولا لُكْنَةٌ ولا حُبْسَةٌ، ولا تَعَلَّقَ بلسانه شيء من تلك العادة.

⁵³⁷ Mecûsîlik Zerdüş'tün tebliğ ettiği bir dindir. Monoteist teolojiden oluşan inanç ve düşünceler eski İran inanç ve gelenekleriyle bir araya gelerek bu dine kaynaklık etmiştir. Şinasi Gündüz, “Mecûsîlik”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28/279-284.

⁵³⁸ III. yüzyılda Mani tarafından eski İran'da kurulan bir dindir. İslâm kaynaklarında kurucusuna nispetle Mâniyye, Mâneviyye veya Mennâniyye olarak adlandırılan düalist karakterli bu dine göre âlem, nur ve zulmet olmak üzere iki kadîm ve ezeli prensipten yaratılmıştır. Şinasi Gündüz, “Maniheizm”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 27/575-577.

⁵³⁹ Câhız'ın döneminde Bağdat'ın genel yapısı için bk. Pellat, *el-Câhız fî'l-Basra ve Bağdâd ve Sâmerrâ*, 387-404.

⁵⁴⁰ Alemlî ezeli kabul eden ve yaratıcısı olmadığını savunan materyalist felsefî akımdır. Kâinatın nihai ilkesinin dört unsur veya keyfiyet olduğunu savunurlar. Câhız dehrîlerin Allah'ın varlığını, mucizeleri, melekleri, cinleri ve şeytanları inkâr ettiklerini ifade eder. Buna binaen Hz. Süleymân'ın cinleri de kapsayan hükümlerini uydurma kabul ederler. Câhız bu akımı daha çok Grek materyalizmi ile ilişkilendirmiştir. Ona göre akli seviyeleri bu kadar yüksek Yunanlıların dehrî olmaları veya yıldızla tapmaları çevre ve takliden sonucudur. Bk. Hayrani Altıntaş, “Dehriyye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 9/107-109.

⁵⁴¹ Allah'ı veya tevhidi ve ahireti inkâr eden ve alemin kadîm olduğunu savunduğu halde inanmış gibi görünen kimseler için kullanılan bir kavramdır. Eski İran ailelerine mensup olan bu kişiler Şuûbiyye ile aynı yolu izleyerek Fars dinî düşünce ve geleneklerini yeniden canlandırma hedefi gütmüşlerdir. Abbâsîler döneminde zahiren Müslüman olduğu halde nur ve zulmet prensibini kabul eden Maniheizm, Mezdekiyye ve Mecûsîliğe mensup kişiler için “zındık” kavramı kullanılmıştır. Mustafa Öz, “Zındık”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44/390-391.

⁵⁴² Bu kavramla Hint putlarına atıf yapmaktadır. Bk. el-Câhız, *el-Hayevân*, 5/327.

(s.a.v) tekzip ettiklerini, ayetlerini ve alametlerini inkâr ettiklerini ve ‘hiçbir şey getirmede ve [risaleti de] hiçbir şekilde açığa çıkmadı’ dediklerini görmekteyiz.”⁵⁴³ Aynı şekilde Câhız Abdülkerîm b. Ebü’l-Avcâ, İshak b. Tâlût, Nu‘mân b. Münzir gibi zındıkların bizzat ismini zikrederek Kur’ân’a saldırılarından söz eder.⁵⁴⁴ Kur’ân’a yönelik bu tenkit ve saldırılara Şuûbiyye hareketinin bazı taraftarları da iştirak etmiştir.⁵⁴⁵ Çoğunluğu Fars kökenli kâtip sınıfını yermek adına kaleme aldığı eserde Câhız onların Fars kaynaklarını ön plana çıkarırken Kur’ân’ı itham etmelerini sert bir dille tenkit eder. Ona göre bu kâtipler sadece Büzürcumhur’ün emsalleri, Erdeşîr’in ahdi, Abdülhamîd’in risaleleri, İbnü’l-Mukaffa’ın edeb mecmuası Kelile ve Dimne’yi ve Mazdek’in kitabını kaynak olarak kabul ederler. Göreve gelir gelmez yaptıkları ilk iş de Kur’ân’ı telifi/nazmı bakımından eleştirmek ve çelişkiler içerdiği iddiasıyla itham etmektir.⁵⁴⁶ Câhız Şuûbiyye’nin Arap dili ve belâgatına saldırmasının arka planında da Kur’ân’a ve Peygamber’e saldırı olduğunu düşünmekteydi. Bu sebeple onları din düşmanlığıyla irtibatlandırır.⁵⁴⁷ Yani onlara göre Araplar belâgat, şiir ve hitabet konusunda diğer milletlerden üstün olmadıkları gibi bunu Kur’ân metni için de iddia edemezler. Onların şu tür ifadeler kullanmasının ardında bu düşüncenin yattığını tahmin etmek zor değildir:

“Şuûbiyye şöyle dedi: Her kim belâgat sanatında yükselmeyi, garibi bilmeyi ve dilde derinleşmeyi arzu ediyorsa Karvend’in kitabını okusun. Akla ve edebe ihtiyacı olan, merâtib, ibretler ve [hikmetli] cezalar, güzel lafızlar ve yüce manalar bilmeye ihtiyacı olan da ‘Siyerü’l-mülûk’ [Hudâyname] eserine baksın. İşte Farslar! Risâleleri, hutbeleri, lafızları ve manaları ortada. İşte Yunanlılar! Risâleleri, hutbeleri, illetleri/gerekçelendirmeleri ve hikmetleri ortada. Filozofların, kendisiyle sakimi sahihten ve yanlışı doğrudan ayırt ettikleri mantık kitapları da elimizde. Tüm hikmetleri ve esrarı, öğütleri ve illetleriyle Hint kitapları da elimizde. Ez cümle her kim bu kitapları okur, bu akılların derinliği ve o hikmetlerin üstünlüklerini tanırsa beyânın ve belâgatın nerede olduğunu ve bu sanatın nerede tekâmüle erdiğini görecektir.”⁵⁴⁸

Kur’ân metni üzerindeki tartışmalar sadece diğer din mensuplarıyla değil aynı zamanda Müslümanların kendi aralarında da yaşanmıştır. Câhız’ın eserlerinde zikrettiği, hatta bazılarında

⁵⁴³ el-Câhız, *Hücecü’n-nübüvve*, 3/250.

⁵⁴⁴ el-Câhız, *Hücecü’n-nübüvve*, 3/277-278.

⁵⁴⁵ Şuûbiyye hareketi ile zındıklar arasında kurulan ilişki için bk. Öz, “Zındık”, 44/390-391.

⁵⁴⁶ el-Câhız, *Kitâbu Zemmi ahlâki’l-küttâb*, 2/191-192.

⁵⁴⁷ el-Câhız, *el-Hayevân*, 7/220; el-Câhız, *el-Beyân ve’t-tebyîn*, 3/29-30, 89-90.

⁵⁴⁸ el-Câhız, *el-Beyân ve’t-tebyîn*, 3/14.

karşı özel risâleler kaleme aldığı Hâricîler, Mürcie, Rafizîler/İmâmîler,⁵⁴⁹ Haşviyye,⁵⁵⁰ Müşebbihe,⁵⁵¹ Nâbite⁵⁵² ve hadis taraftarları gibi birbirinden oldukça farklı mezhep ve fırka bu tartışmalarda karşı karşıya gelmişlerdir. Örneğin Kur'ân'ın mahluk olup olmadığı konusunda Müslüman gruplar arasında başlayan tartışmalar devletin müdahalesiyle resmi sorgulama ve eziyet adıyla bilinen Mihne hareketine dönüşmüştür. Devlet erkânıyla üst düzey ilişkisinden dolayı tüm bu gelişmeleri yakından müşahade eden Câhız da bir Mutezîlî olarak kendi görüşlerini ifade etmekten çekinmemiştir. Bu bağlamda kaleme aldığı *Halkü'l-Kur'ân* risalesiyle Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) ile taraftarlarını tenkit etmiş ve Mutezîlî düşüncüyü savunmuştur. Kur'ân'a dair mezkûr tartışmaların en önemlilerinden biri de i'câz meselesi olmuştur. Özellikle farklı din ve akımların, bahsi edilen biçimde, Kur'ân'ın Hz. Peygamber'in nübüvveti için delil olmadığını iddia etmeleri Müslüman grupların konuyu hararetli bir şekilde ele almalarına etki etmiştir. Ancak *Nazmü'l-Kur'ân* eserinin telif gayesini izah ederken Câhız'ın kullandığı ifadeler, Müslüman gruplar hatta aynı mezheptekiler arasında da konuya dair farklı kanaatlere işaret etmektedir:

“Bunun üzerine ben de sana büyük özveriyle bir kitap yazdım. Kur'ân'a delil getirme konusunda ve onu eleştiren herkese reddiye yapma hususunda benim gibi birinin ulaşabileceği en üst noktaya da ulaştım. Öyle ki kitapta ne bir Râfîzî ne hadis taraftarı (hadîsî) ne Haşvî ne aşıkâr kâfir ne baskılanmış münafık ne de Nazzâm'ın taraftarları ve Nazzâm'dan sonra ortaya çıkan ve Kur'ân'ın yaratma olduğunu, telifinin hüccet olmadığını, tenzîl olduğunu ve bir burhân ve delâlet olmadığını iddia edenlerin tümüne tutunacak dal bırakmadım. Tam büyük sevgine

⁵⁴⁹ Kendilerine İmâmî diyen ancak Hz. Ebubekir ve Hz. Ömer'in hilafetini kabul etmeyip reddettikleri için muhalifleri tarafından “râfîzî” olarak isimlendirilen bu fırka, Hz. Ali'nin imametinin/hilafetinin Hz. Peygamber tarafından nasla açık bir şekilde tayin edildiğini savunmuştur. Onlara göre sahabe'nin çoğu bu konuda Hz. Peygamber'i dinlememiştir. Bu sebeple de sahabeyi küfürle itham etmişlerdir. W. Montgomery Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Dönemi*, çev. Osman Demir (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021), 244-250.

⁵⁵⁰ Haşviyye kavramı hicri II. yüzyılın başlarından itibaren kullanılmıştır. Dinî konularda akıl yürütmeyi reddedip nakli esas alan ve uluhiyet konularında nasların zahirine bağlı kalarak teşbih ve tecişime kadar giden telakkilerin genel adıdır. Câhız'a göre ise ilâhî sıfatları ispat eden, Kur'ân'ın ezeli olduğunu iddia eden, kul fiillerinin Allah tarafından yaratıldığını savunan ve âhâd hadisler üzerinden itikâdî hükümler ortaya koyan kimselere “haşviyye” denir. Bk. Metin Yurdağür, “Haşviyye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 16/426-427.

⁵⁵¹ Allah'ı yaratılmışlara veya yaratılmışları Allah'a benzeten ya da bu sonuçları doğuran inançları benimseyen kimseler için kullanılan bir kavramdır. Bk. Yusuf Şevki Yavuz, “Müşebbihe”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/156-158. Câhız'ın *Risâle fi'l-Müşebbihe* ve *Risâle fi nefyi't-teşbih* olmak üzere konuya dair iki eseri mevcuttur.

⁵⁵² İnanç meselelerinde akli istidlâli kullanmayan alimlere Mu'tezile kelâmcıları tarafından ıtlak edilen tahkir edici bir kavramdır. Câhız bu kavramı en fazla kullanan isimlerden olup *Risâle fi'n-Nâbite* adında bir eser de telif etmiştir. Buna göre Emevî halifelerinin haksız eylemlerini tasvip eden ve kötülenmelerini bi'dat kabul eden, ulûhiyyet meselelerinde teşbihe giden, kulun irade ve kudretini yok saymak suretiyle fiilleri kadere atfeden ve neticede Allah'a bir nevi zulüm isnat eden ve Kur'ân'ın mahlûk olmadığını savunan kişiler bu kapsama dahildir. İlyas Üzümlü, “Nâbite”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/263-264.

mazhar olduğumu ve istediğini yerine getirdiğimi düşündüğümde Kur’ân’ın nazmı için değil halkü’l-Kur’ân için delillendirme talep ettiğini belirten yazın bana ulaştı.”⁵⁵³

Câhız’ın, hocası Nazzâm’ın sarfe teorisi dahil birçok Müslüman fırkaya reddiye olarak kaleme aldığı eseri maalesef halen elimizde mevcut değildir. Ancak i’câz tasavvurunu var olan eserleri üzerinden ortaya koymak mümkündür. Ama öncelikle Câhız’ın mucizeden kastını kısa bir şekilde izah etmek gerekir. “Doğa ve Adet/Alışkanlık” başlığında üzerinde durduğumuz üzere Câhız kâim/yerleşik, bölgesel/yöresel, toplumsal ve özel/bireysel adet olmak üzere toplumda dört adet ve alışkanlık türüne yer vermiştir. Adet ise ona göre alemde, toplumda ve insan için var olan, aşılamayan, devamlı, değişmeyen, bozulmayan, düzenli, bilinen ve sürekli tekrar eden nizam ve kurallar bütünüdür. Câhız’a göre mucize, bahsi edilen adet ve türleri dışında cereyan eden birtakım olaylardır. Hz. Âdem ve Havvâ’nın anne-babasız yaratılmaları, Hz. İsâ’nın babasız yaratılması ve beşikte konuşması, Hz. Yahyâ’nın küçük yaşında hikmetle konuşması ve karınca ile hüdhüd kuşunun Hz. Süleymân ile konuşması gibi olaylar bilinen ve yerleşik düzenin dışında cereyan eden olaylar olduğu için mucize kabul edilir.⁵⁵⁴ Yine Hz. İsmâil’in Arap olmadığı halde on dört yaşından sonra Arapça konuşmaya başlaması bir mucize olup peygamberlik alametidir. Câhız’a göre onun dili öğrenmesi, bilinen ve yerleşik düzenin aksine toplum içerisinde belirli bir zaman diliminde değil, öğrenme ve telkin olmaksızın aniden gerçekleşmiştir.⁵⁵⁵ Câhız’a göre peygamberlik iddiasında bulunan kişi şayet bilinen adetin dışında gelişen bu tür olayları tehaddi yani meydan okuma yoluyla getirirse ve bunu her istediğinde yaparsa bu durum nübüvveti için delil kabul edilir. Örneğin daha önce bahsi edilen ve belli aylarda Basra kıyılarında görülen usbur balığının kıyılara geliş vaktini bildiği için “Kasım ayının sonu gelince deniz kıyılarından size usbur balıkları akın edecek.” diyerek peygamberlik iddiasında bulunan kişiye gülünür ve onunla alay edilir. Ancak birisi, bu vakitlerin dışında, örneğin “Cuma veya pazar günü size usbur balığı gelecek.” der ve söylediği gibi her seferinde bu durum vaki olursa o halde bu olay peygamberliğine delil kabul edilir.⁵⁵⁶

Câhız peygamberliğin tek değil birçok delilinin olduğunu düşünür. Bu sebeple *Hücecü’n-nübüvve* eserinin adı “nübüvvetin delili” değil “nübüvvetin delilleri” şeklindedir. Ona göre peygamberlerin risâletine delâlet eden birçok ayet ve alametleri olmakla birlikte gönderildikleri halklar hangi konuda en fazla temayüz etmişlerse peygamber o konuda da onları aciz bırakacak

⁵⁵³ Ebu Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Câhız, *Resâilü’l-Câhız: Halkü’l-Kur’ân*, thk. Abdüsselam Muhammed Hârûn (Beyrut: Dârü’l-Cil, 1991), 3/287.

⁵⁵⁴ el-Câhız, *el-Hayevân*, 4/82; el-Câhız, *el-Beyân ve’t-tebyîn*, 3/292-293.

⁵⁵⁵ el-Câhız, *Menâkibü’t-Türk*, 1/31; el-Câhız, *el-Beyân ve’t-tebyîn*, 3/290.

⁵⁵⁶ el-Câhız, *el-Hayevân*, 4/103-104.

ayetler getirir. Buna binaen Hz. Musâ döneminde sihir zirvededir ve bu konuda uzmanlaşmış kimseler mevcut olduğu için onlara bu cinsten bir mucize gönderilmiştir. Aynı şekilde Hz. İsâ döneminde insanlar tıpla çok fazla ıstıgal edip hastaları tedavi etme çabası verdikleri için Allah Teâlâ ona ölüleri diriltme, körleri ve alaca hastalarını iyileştirme mucizesi vermiştir. Câhız'a göre onların birçok mucizesi olmasına rağmen şayet insanların, mahir olduklarında şüphe duymadıkları konuda bir ayet getirmeselerdi şüpheler tam anlamıyla zail olmayacak ve hüccet sabit olmayacaktı.⁵⁵⁷ Bu sebeple ona göre Hz. Peygamber'in güzel ahlakı, gaybtan haber vermesi, insanların içinden geçenleri bilmesi, duasının hemen kabul edilmesi gibi nübüvvetine delâlet eden pek çok ayeti mevcuttur.⁵⁵⁸ Hatta selefin bunları hüccet teşkil edecek biçimde kayıt altına almamasına sitem eder.⁵⁵⁹ Bununla birlikte ona göre Hz. Peygamber'in en büyük delili Kur'an'ın beyânı/belâgatı ve nazımıdır. Zira Araplar ve Kureyş'in en üstün oldukları ve övündükleri meziyetleri güzel beyân ve söz türlerinin telifi olmuştur. Belâgât onların arasında yaygınlaşınca, şairleri çoğalınca ve hatipleri diğer milletlerden üstün olunca Allah Teâlâ da onlara güç yetirebilecekleri konusunda şüphe duymadıkları bir şeyle tehdidde bulunmuştur.⁵⁶⁰ Ancak söz telifi ve türleri konusunda usta olmalarına ve en fazla öne çıktıkları husus beyân olmasına rağmen uzun bir süre boyunca yapılan bu tehdidiye cevap veremeyen Araplar bunun yerine Hz. Peygamber ile çetin bir savaşı tercih etmişlerdir.⁵⁶¹ Yılanlar, akrepler, sinekler, köpekler, eşekler, güvercinler velhasıl debelenen ve uçan, gözle görülen ve akla gelebilen her türlü konuda söz söyleyen Araplar Kur'an'ın bir suresinin benzerini bile telif etmeye yeltenmemişlerdir.⁵⁶²

Câhız'a göre Arapların beyân konusunda diğer milletlere üstünlüğü Yunanlıların hikmet, Farsların mülk ve siyaset, Çinlilerin zanaat ve Türklerin harp konusunda diğer milletlere olan üstünlüğü gibidir. Ancak bu, her Arabın iyi şair, her Türkün savaşçı ve her Yunanlının filozof olduğu şeklinde anlaşılmamalıdır.⁵⁶³ Câhız, zikrettiği hasletlerin bahsini ettiği milletlerde daha yaygın ve kâmil, daha çok ve görünür olduğunu vurgulamak istediğini özellikle belirtir.⁵⁶⁴ Bu sebeple i'câz konusunda genel anlamda beyân/belâgat, özelde de nazım ve telifi ön plana

⁵⁵⁷ el-Câhız, *Hücecü'n-nübüvve*, 3/278-279.

⁵⁵⁸ Bû Mülhim, *el-Menâhi'l-felsefiyye inde'l-Câhız*, 128-131.

⁵⁵⁹ el-Câhız, *Hücecü'n-nübüvve*, 226-227.

⁵⁶⁰ el-Câhız, *Hücecü'n-nübüvve*, 3/279.

⁵⁶¹ el-Câhız, *Hücecü'n-nübüvve*, 3/274-277.

⁵⁶² el-Câhız, *Hücecü'n-nübüvve*, 3/273.

⁵⁶³ el-Câhız, *Menâkibü't-Türk*, 1/70-71.

⁵⁶⁴ el-Câhız, *Menâkibü't-Türk*, 1/73.

çıkarmış ve bunu ısrarla savunmuştur. Doğaları beyâna yatkın olan Arapların benzerini getirmekten aciz kaldıkları Kur’ân nazmına şu şekilde değinir:

“Araplardan birisi yine Araplardan bir hatibe ve belîğe kısa veya uzun bir sure okursa o kişiye, onun intizam, mahreç, lafız ve **doğasındaki** gibisini getiremeyeceği açık olur. Şayet o sureyle Arapların en belîğine meydan okursa acziyeti açığa çıkar. Bahsini ettiğimiz hususlar ise bir harf-iki harf ve bir kelime ya da iki kelimeyle ilgili değildir. Arapların **الحمد لله، وإنا لله، وعلى الله توكلنا، وربنا** gibi ifadeler kullanmaya **doğalarının** elverdiğini ve tüm bunların Kur’ân’da da mevcut olduğunu görmez misin? Ne var ki bunlar parça parça olup toplu değildir. Çünkü Arapların en belîği Kur’ân’ın mevcut haldeki nazmı ve **doğası**, telifi ve mahreci gibi, kısa veya uzun fark etmeksizin, tek bir sure telif etmeye çalışırsa Kahtân ve Ma’d b. Adnân’ın tümünden yardım talep etse dahi buna gücü yetmez.”⁵⁶⁵

Câhız’ın nazım ve teliften söz ettiği bağlamda ardı ardına üç defa “doğa” kavramını kullanmasını rastlantıyla izah etmek güçtür. O halde Câhız i’câz, nazım ve doğa arasında nasıl bir ilişki kurmuştur? Câhız’ın i’câz meselesi ve doğa düşüncesi arasında ilişki kurduğuna dair aslında mevzubahis metin ve Hz. İsmâil ile ilgili yaptığımız çözümlemeler yeterli veriler olarak kaydedilebilir. Ancak Câhız’ın bizzat kendisi doğrudan bu irtibatı tesis etmiştir. Hz. Ali’nin küçük yaşta Müslüman olduğunu iddia edenlere reddiye yaparken temyiz yaşına ulaşmayan bir çocuğun en kapalı manaları ve en derin delilleri hıfzedebileceğini ancak bunların doğrusu ile yanlışını, hak ile batılını, peygamberlik iddiasında bulunan yalancının veya bir sihirbazın durumunu ayırt edemeyeceğini vurgular. Ona göre bu yaştaki çocuk aynı zamanda şunları ayırt edemez:

“Kur’ân nazmı ve telifi ile diğer sözlerin nazmı ve telifi arasındaki farkı anlayamaz. Zira kasîdi recezden, muhammesi secilerden, müzdevici nesirden, hutbeleri risâlelerden ve ortadan kalkması mümkün **arızî acziyeti, zatın sıfatı olan acziyetten** ayırt edemediği sürece bir kişi sözdizimler/nazımlar arasındaki farkı ve nazar ile haber arasındaki ihtilafı anlayamaz. Kişi telif türlerini tanıdığında Kur’ân nazmı ile diğer sözler arasındaki farkı da anlar. Daha sonra bu bilgisiyle yetinmez ve bu nazımın benzerini getirme konusunda hem kendi acziyetini hem de kendisi gibilerin acziyetini idrak eder. Öyle ki **ârizî acziyet** hususunda birbirlerinden farklılaşsalar da **tabii/doğal acziyet** bakımından tüm insanların aynı durumda olduğunu anlar.”⁵⁶⁶

⁵⁶⁵ el-Câhız, *Hücecü’n-nübüvve*, 3/229.

⁵⁶⁶ el-Câhız, *Mekâletü’l-Osmâniyye*, 4/31.

Câhız'ın bu ifadeleri bize i'câz düşüncesinin hatta beyân tasavvurunun temel kodlarını vermektedir. Zira bilgi, ahlak ve insan davranışları konusundaki doğa teorisi ve taksimini bu cümlelerle beyân ve i'câz meselesine de yansıttığı söylenebilir. Câhız'ın “doğal acziyet” (العجز الطبيعي) kavramıyla, doğası gereği beyâna yatkın ve bu konuda diğer milletlerden üstün olan Arapların dahi Kur'ân'ın meydan okumasına karşı koyamamalarını kastettiğini anlamak güç değildir. Başka bir ifadeyle Kur'ân'ın i'câzı, Arap doğası ve terkibi dahil olmak üzere tüm insanların doğasını açacak ve onlara galip gelecek bir düzeydedir. İnsanlar aslında yaratılışları ve doğaları gereği Kur'ân'a karşılık vermekten acizdirler. Fark edilirse Câhız bu i'câz çeşidi için “zatın sıfatı ve izalesi mümkün olmayan acziyet” nitelemesi yapar. Aynı şekilde bu i'câz konusunda tüm insanların eşit durumda olduğunu belirtir. Yani bu konuda Arap doğası ile diğer doğalar arasında bir fark yoktur. Câhız, Hz. Musâ'nın denizi yarma mucizesinin göze verdiği mesaj ile Kur'ân mucizesinin akla verdiği mesajı aynı görür.⁵⁶⁷ Zira ona göre mucize konusunda delilin sabit olmasının temelinde insanları aciz bırakması ve güçlerini aşması vardır. Bu şart sağlandıktan sonra mucizenin cevher-araz veya mevcûd/hissi ve aklî olması arasında fark yoktur. Buna binaen denizi yarma ve ölüleri diriltme ile Kur'ân i'câzının hüccet teşkil etmesi arasında hiçbir fark yoktur, hepsi de insanları aciz bırakmaktadır. Aralarındaki tek fark birinin hissi, diğerinin ise aklî olmasıdır.⁵⁶⁸ Tabi ki ona göre akla hitap eden mucize duylara hitap edenden daha üstündür.⁵⁶⁹ Neticede Câhız'ın “doğal acziyet” kavramıyla insanın ilk doğasına atıf yaptığı kolaylıkla ifade edilebilir.⁵⁷⁰

Câhız'ın “ârizî acziyet” (العجز العارض) ile Kur'ân'ın nazmı ve telifine işaret ettiği söylenebilir.⁵⁷¹ Bununla nazmı kastettiğinin birkaç göstergesi vardır. İlki bu acziyet türünü “ortadan kalkması mümkün olan” şeklinde nitelemesidir. Yani insanlar tüm maharetlerini ortaya koymak suretiyle manzûm ve mensûr söz türlerini ortaya koyabilirler. Bu konuda onları engelleyen bir husus yoktur. İkinci gösterge ise Câhız'ın bu acziyet türü karşısında insanların farklı farklı olduğunu belirtmesidir. Yani bu konuda Araplar diğer milletlerden üstün, Araplar arasında Kureyş üstün ve Kureyş arasında da bedeviler üstündür. Ümmetin en beliğ olanı ise

⁵⁶⁷ el-Câhız, *Hücecü'n-nübüvve*, 3/273.

⁵⁶⁸ el-Câhız, *Hücecü'n-nübüvve*, 3/259-261.

⁵⁶⁹ el-Câhız, *Hücecü'n-nübüvve*, 3/280.

⁵⁷⁰ Benzer tespit ve izah için bk. Abdülhakîm Râdî, *el-Eb'âdü'l-keîmiyye ve'l-felsefiyye fî'l-fikri'l-belâgiyyi ve'n-nakdî inde'l-Câhız* (Kahire: Mektebetü'l-Âdâb, 2006), 192-194, 206-207.

⁵⁷¹ Bu acziyet türüyle nazmı kastettiğini düşünen başka bir çalışma için bk. Râdî, *el-Eb'âdü'l-keîmiyye ve'l-felsefiyye*, 193.

ona göre Hz. Peygamber'dir.⁵⁷² Dolayısıyla bu hususta tabaka ve mertebeler söz konusudur. Bu ise ancak nazım üzerinden fark edilebilir. Neticede Câhız'ın "arızî acziyet" kavramıyla da ikinci doğaya atıf yaptığı söylenebilir. Bu, her ikisini teorileştirse de, Câhız'ın i'câz konusunda arızî acziyet/ikinci doğa yani nazmı çok daha vurgulu bir biçimde ön plana çıkarma gerekçesine ışık tutar. Çünkü ilk doğa ancak ikinci doğa üzerinden görünür olmaktadır. Yani insanların, doğaları gereği Kur'ân'ın benzerini getirmekten aciz oldukları ancak nazım üzerinden ortaya konabilir. Câhız'ın kişinin tüm sözlerin nazım ve telifini öğrendikten sonra hem kendi hem de diğer insanların acziyetini idrak edeceğini vurgulaması da buna matuftur.

Tüm bu tespitlerden sonra Câhız'ın beyân ve i'câz düşüncesini de ilk doğa ve ikinci doğa üzerine inşa ettiği ve *el-Beyân*'ı da buna göre kurguladığı söylenebilir. Bu bağlamda daha önce alıntılarımız şu ifadelerine tekrar değinmekte fayda vardır:

"[el-Beyân'ın ileriki cüzlerinde] tüm sözlerin telif kısımlarını zikretmemiz gerekir. Aynı şekilde Kur'ân'ın vezinli ve vezinsiz tüm söz türlerinden nasıl farklılaştığını da izâh etmemiz gerekir. Zira Kur'ân şiirler ve secili sözler gibi kafiyeli değil, mensûr niteliğindedir. Yine nazımının nasıl olup da en büyük burhân haline geldiğini ve telifinin en büyük hüccetlerden olduğunu izah etmemiz gerekir. Aynı şekilde orada Hz. İsmâil'in, Allah'ın salatı ona ve aline olsun, durumunu ve on dört yaşından sonra dilinin dönüşümünü zikretmemiz gerekir. Nasıl oldu da kendisiyle büyüdüğü ve damarlarına (a'râk) yerleşen dilini unutmuş ve nasıl telkin ve tertip olmaksızın tüm gereksinimlerini Arapça ile dile getirmiştir. Öyle ki bu konuda ona bir kapalılık, bozukluk ve tutukluk arız olmadığı gibi eski dilinin alışkanlığından da yeni diline bir şey sirayet etmemiştir."⁵⁷³

Bu metinde bold yapılan ifadeler aslında eserde doğal acziyete/ilk doğaya dair yapılacak tahlillere, diğer parçası ise ârizî acziyete/ikinci doğaya yani nazma dair yapılacaklara işaret etmektedir. Yani eserin bir ayağında nazariyat diğerinde ise bu nazariyatı temellendiren uygulama hakimdir.⁵⁷⁴ Câhız'ın, vurguladığımız gerekçeye binaen, nazma yüklediği bu anlam, *el-Beyân*'ın şiir, hitabet, risâle ve etkili sözlerle dolup taşmasıyla neticelenmiştir.⁵⁷⁵ Zira i'câzın ancak bu yolla anlaşılacağını düşünmüştür. Câhız aslında bu yolla sadece Şuûbiyye'ye reddiye yaparak Arapların belâgî üstünlüklerini, dolayısıyla da Kur'ân'ın i'câzını ortaya koymakla kalmayacağını aynı zamanda doğasında beyâna yatkınlık olan sonraki Müslüman kuşakların bu

⁵⁷² el-Câhız, *el-Beyân ve't-tebyîn*, 4/30-34.

⁵⁷³ el-Câhız, *el-Beyân ve't-tebyîn*, 1/383.

⁵⁷⁴ Râdî, *el-Eb'âdü'l-kelebiyye ve'l-felsefiyye*, 32-38.

⁵⁷⁵ Hâcîrî, *el-Câhız*, 430-432.

doğalarını açığa çıkarmayı da temin edeceğini düşünmüş olmalıdır. Buna binaen Câhız okuyucusuna, mesel ihtiva eden ve hıfza ehil olan şiirleri hıfzıtmeyi salık vermektedir.⁵⁷⁶

Câhız'ın bu düşüncesinin sonraki Arap münekkitleri tarafından anlaşıldığı ve bu yolun takip edildiği söylenebilir. Örneğin İbn Tabataba *İyaru* 'ş-ş'ir eserinde *Tehzîbü 't-tab* ' adlı bir şiir seçkisi oluşturduğundan bahseder. Güzel şiir örnekleriyle dolu bu esere bakan kişinin doğasını geliştirerek güzel şiir söyleme seviyesine çıkabileceği düşünülür.⁵⁷⁷ Abdülkâhir Cürcânî ise bir sözün telifi ve nazımından kaynaklanan meziyet ve güzelliğin kişide buna kâbil bir tabiat, uygun bir idrak ve zevk olmadığı sürece karşı tarafa aktarılamayacağını vurgular. Ona göre nazımın bizzat kendisi ve takdîm-tehîr ile tarîf-tenkîr gibi nazım uygulamalarını anlatmanın imkânı vardır. Ancak sözler arasındaki farkı anlatacak, kişiye kavratacak yol yoktur. Ona göre edebî zevki olmayan kişinin içine şiir söyleme yeteneği koyamadığın gibi sözdeki güzelliği anlama yetisi olmayan kişiye de bu güzelliği anlatamazsın.⁵⁷⁸ Bu açıklamalarının sonunda Câhız'a atıf yapması da ayrıca dikkat çekicidir.⁵⁷⁹ Nazım kaynaklı güzellikleri, dolayısıyla i'câzı anlamak için öncelikle kişide doğanın/zevkin olması gerektiği, daha sonra bunu üst seviyedeki edebî metinlerle geliştirmesi gerektiğini vurgulayan isimlerden birisi de Sekkâkî'dir. Ona göre i'câz, güzellik gibi, idrak edilir ancak vasfedilemez. Bu sebeple i'câzı idrak etmenin ve anlamının tek yolu olarak edebî zevki görür. Edebî zevkin ise meânî ve beyân ilmiyle uzun süre hemhal olduktan sonra kazanılabileceğini düşünür.⁵⁸⁰ İbn Haldûn da edebî zevk oranında i'câzın idrak edilebileceğini, Arapların bu zevke ve melekeye çok daha fazla sahip oldukları için i'câzı daha çok hissettiklerini ifade eder. Ona göre bu melekeyi oluşturma umuduyla *el-Beyân ve 't-tebyîn* ve İbn Kuteybe'nin *Edebü 'l-küttâb* gibi edep kitapları Arap edebiyatının şiir, hitabet ve risâle gibi her türüyle ilgili üstün malzemeleri bir araya getirmişlerdir. İbn Haldûn da Câhız gibi Arapların diğer milletlerle karışmasının beyânî melekelerini azalttığını düşünür.⁵⁸¹ Münekkitler “zevk” veya “meleke” ile insan doğasında var olan veya oluşan beyân yatkınlığına atıf yapar. Özellikle Cürcânî'de bunun çok belirgin olduğu ifade edilmelidir.

⁵⁷⁶ el-Câhız, *el-Hayevân*, 3/391.

⁵⁷⁷ Ebû 'l-Hasen Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm el-Hasenî el-Alevî İbn Tabâtâbâ, *İyârü 'ş-ş'ir*, thk. Abdülaziz b. Nâsır el-Mânî (Kahire: Mektebetü 'l-Hâncî, tsz.), 10.

⁵⁷⁸ el-Cürcânî, *Delâil*, 546-549.

⁵⁷⁹ el-Cürcânî, *Delâil*, 556.

⁵⁸⁰ Ebû Ya'kûb Sirâcüddîn Yûsuf b. Ebî Bekr (b.) Muhammed b. Alî es-Sekkâkî, *Miftâhü 'l-'ulûm*, thk. Naîm Zarzûr (Beyrut: Dârü 'l-Kütübi 'l-İlmiyye, 1987), 416.

⁵⁸¹ Ebû Zeyd Veliyyüddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Hasen İbn Haldûn, *Kitâbü 'l-'İber ve divânü 'l-mübtade ve 'l-haber fî târihi 'l-Arab ve 'l-Berber ve men âserahum min zevi 'ş-ş'e 'ni 'l-ekber*, thk. Halîl Şehhâde - Süheyl Zekkâr (Beyrut: Dârü 'l-Fikr, 1981), 1/762-765.

Buna binaen aslında Câhız'ın i'câz düşüncesi tüm yönleriyle, başta *el-Beyân* olmak üzere, elimizdeki eserlerine yansımıştır. Ancak *el-Beyân*'da zikrettiği edebî malzemeler ile Kur'ân metninin nazmı arasında mukayeseler yapmamış, bunu okuyucuya bırakmıştır. Onun i'câz düşüncesine dair bize kapalı kalan tek nokta aslında bu mukayeseler bağlamında ulaştığı sonuçlardır. Bu mukayeseleri büyük ihtimalle *Nazmü'l-Kur'ân* eserinde yaptığı için *el-Beyân*'da yapma ihtiyacı hissetmemiştir. Çünkü, alıntıladığımız ifadelerden kolaylıkla anlaşılabileceği üzere, *Nazmü'l-Kur'ân*'ın oldukça hacimli bir eser olduğu ve Câhız'ın nazım konusunu burada etraflıca ele aldığı anlaşılmaktadır. “Benim gibi birisinin konuyla ilgili yapacağı her şeyi yaptım, hiçbir fırkaya tutunacakları bir dal bırakmadım.” demesi ancak bu şekilde anlamlı hale gelir. Bu sebeple eserde Câhiliye şiirleri, bedevilere ait güzel sözler ve etkili hutbeler gibi yüksek edebî malzemeler ile Kur'ân'ın nazmı arasında önemli mukayeseler yapıldığı kanaatindeyiz. Câhız'ın i'câz ve nazım konusunda İmam Eş'arî (ö. 324/935-36) dahil Abdülkâhir Cürcânî ve Râzî gibi Eş'arî çizgideki düşünür ve belâgatçılar üzerindeki bariz etkisi de dikkate alınırsa bu varsayımın gücü daha iyi anlaşılır.⁵⁸²

Câhız'ın i'câz düşüncesinde sarfenin yerine biraz bakmak gerekir. Câhız'ın hocası Nazzâm'a atfedilen sarfe teorisine göre Kur'ân'ın i'câzı nazım ve telifinden ziyade gaybtan haber vermesiyle ilgilidir. Ona göre şayet Allah Teâlâ kulları bundan engellemeseydi ve kendilerinde bir acziyet yaratmasaydı o zaman Kur'ân'ın benzerini getirmeye güç yetirebilirlerdi.⁵⁸³ Câhız'ın *Nazmü'l-Kur'ân* eserini, “Kur'ân telifinin hüccet olmadığını” savunan Nazzâm ve taraftarlarına da reddiye yapmak için kaleme aldığını daha önce belirtmiştik. Dolayısıyla Câhız'ın sarfe düşüncesinin, Kur'an'ın nazmı söz konusu olduğunda, Nazzâm'dan farklı olduğunu evvel emirde belirtmek gerekir. Zira değindiğimiz üzere Câhız nazım ve telifi i'câzın en büyük delili kabul etmiştir.⁵⁸⁴ Bu ise i'câzın bizzat Kur'ân metninden kaynaklandığına dair güçlü inancını göstermektedir. O halde Câhız ne tür bir sarfeden söz etmektedir?

Câhız'a göre Allah Teâlâ Hz. Süleymân'ın emrine cinleri ve insanları vermiş, rüzgârı ona amade kılmış ve kuşların dilini ona öğretmiştir. Tüm bu gücüyle Şam veya Irak'ta ikamet ettiği halde kendisinden çok uzak olmayan Yemen kraliçesi Belkıs'ın varlığından haberi olmamış ve

⁵⁸² Câhız'ın i'câz literatürü üzerindeki etkisine dair değerlendirmeler için bk. Râdî, *el-Eb'âdü'l-kelâmiyye ve'l-felsefiyye*, 207; Yusuf Şevki Yavuz, “İ'câzü'l-Kur'ân”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21/403-406.

⁵⁸³ Ebü'l-Hasen Ali b. İsmâîl b. Ebî Bişr İshâk b. Sâlim el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, thk. Naîm Zarzûr (y.y.: el-Mektebet'ül-'Asriyye, 2005), 1/179.

⁵⁸⁴ Câhız'ın sarfe düşüncesini irdeleyen bir çalışma için bk. Numan Konaklı, “İ'câzü'l-Kur'ân Düşüncesinin Temelleri: Câhız Örneği”, *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 9/1 (2009), 200-204.

bu bilgiyi ona hüdhüd kuşu iletmiştir. Hz. Süleymân, esasına dayanarak vefat ettiğinde cinler etrafında dolaşıp durmalarına rağmen bunu fark edememişlerdir. Yine ona göre Hz. Yusuf ve Yakub'un her ikisi de peygamber olmasına rağmen ve Hz. Yusuf'un Mısır devletindeki malum tüm nüfuzuna ve ikamet yerlerinin birbirlerine yakınlığına rağmen uzun bir süre boyunca birbirlerini bulamamışlardır. Hz. Musa ve beraberindeki İsrâiloğulları Tih çölünde kırk yıl boyunca kısa mesafeler içerisinde dolanıp durmuşlar, çıkış yolu bulamamışlardır. Halbuki burası oynadıkları, gidip-geldikleri bir mekân olmanın yanında aralarında yol bilen askerler, elçiler ve tüccarlar da mevcuttu. Ona göre mezkûr olayların tüm sebebi sarfedir. Yani Allah Teâlâ evhamlarını/güdülerini sarfetmiş ve yapmaları gereken ve yapabilecekleri eyleme dair bilgiyi kalplerinden almıştır. Câhız'a göre kulak hırsızlığı yapmak için göğe her tırmandıkları akşam taşlanan şeytanların buna rağmen eylemlerine devam etmeleri de sarfeyle açıklanabilir. Zira bu taşlanma bilgisini eyleme her niyet ettiklerinde hatırlasalardı buna yeltenmeleri imkânsız olurdu. Ona göre meleklerin nüzulüne şahitlik eden, zaferle ve dinin tamama ereceğiyle müjdelenen Hz. Peygamber'in ahabının düşüncesinde şayet her zaman bu bilgi mevcut olsaydı savaşın yükünü hissetmezlerdi. Ancak Allah bu bilgiyi onlardan almış bu sebeple savaşın sonucunu bilmeden savaş meşakkatini yüklenmişlerdir.⁵⁸⁵

Câhız sarfeye dair bu örnekleri aktardıktan sonra sözü Kur'ân'ın i'câzına getirir. Ona göre Hz. Peygamber, Araplara Kur'ân'ın nazmıyla meydan okumasına rağmen onlar Kur'ân'a muarazada bulunmamışlardır. Çünkü Allah Teâlâ bu güdüyü onlardan almış ve muarazadan onları alıkoymuştur. Bu sebeple kimsenin muaraza düşüncesine kapılmadığı görülür. Şayet bu düşünceye kapılarak muarazaya yeltenen çıksaydı ve şüpheye neden olacak en basit bir şey getirseydi o zaman meseleye dair büyük tartışmalar çıkardı. Bu durum bazı Arapların hakem kılınmasına ve şayiaların yayılmasına zemin hazırlardı. Câhız'a göre bu durum Allah'ın bir tedbiridir. Nitekim Müseylime'nin nazire maksadıyla telif ettiği sözlerini duyan herkes Kur'ân'ı taklit ederek lafızlarını çaldığını anlamasına rağmen taraftarları bundan etkilenmiştir.⁵⁸⁶

Câhız her ne kadar sarfeye dair bu örneklerden sonra i'câz konusunda muaraza girişiminin olmayışını sarfe ile izah etse de iki durum arasında bariz bir fark vardır. Şöyle ki Câhız'ın verdiği örneklerde insanlar normal şartlarda güçlerinin yeteceği ve yapabilecekleri eylemleri, ilahi müdahaleyle alıkonma sonucu bir süreliğine yapamaz hale gelmişlerdir. İsrailoğulları şayet alıkonma olmasaydı Tih çölünden çıkabilecekken cinler de Hz. Süleyman'ın öldüğünü

⁵⁸⁵ el-Câhız, *el-Hayevân*, 4/85-89; 6/268-269.

⁵⁸⁶ el-Câhız, *el-Hayevân*, 4/89; 6/269.

bileceklerdi. Ancak Allah, Arapları muarazadan alıkoymasaydı bile Câhız'a göre Kur'ân'ın nazmına benzer söz telif edemezlerdi. Yani i'câzın bizzat kaynağı Kur'ân nazmidir, sarfe sadece ihtilafı yok etmek adına uygulanan bir tedbirdir. Zaten Câhız'a göre Arapların muarazaya yeltenmemelerinin tek sebebi sarfe değildir. Onlar aynı zamanda Kur'ân'ın benzerini getirmekten aciz oldukları bilgisine sahip oldukları için buna yanaşmamışlardır.⁵⁸⁷ Acziyete dair bu bilgileri ise tabii/doğal ve arızî acziyetlerini bilmeleriyle ilgilidir. Onlar bir taraftan doğaları itibariyle, diğer taraftan nazmı ve telifi cihetiyle Kur'ân'a muaraza etmekten aciz olduklarının farkına varmışlardır. Bu durumda akla şu soru gelmektedir: Câhız'ın sistemine göre sarfenin doğal ve arızî acziyet taksimiyle ilişkisi nasıldır?

Bu soruya cevap vermek biraz zor görünmektedir. Zira Câhız'ın diğer mucize türleri için verdiği örnekleri doğal ve arızî acziyet kategorisine göre sınıflandırmak kolaydır. Buna göre ölüleri diriltmek, hayvanları konuşturmak, denizi yarmak, su üstünde yürümek, az bir şeyle çok kişiyi beslemek, olgunlaşma vaktinden önce insanlara meyve yedirmek ve insanların kalplerinden geçenleri bilmek gibi insanın, doğası itibariyle güç yetiremeyeceği, sadece Allah'ın tasarrufuyla gerçekleşebilecek eylemler doğal acziyet kategorisine girer.⁵⁸⁸ Câhız'ın doğal acziyeti “zatın yani terkinin sıfatı ve ortadan kalkması mümkün olmayan” şeklinde izah ettiği düşünüldüğünde bahsi edilen olayların bu kategoriye dahil olduğunu anlamak güç değildir. Onun sarfeye dair verdiği örneklerin ise arızî acziyet kapsamına girdiği söylenebilir. Çünkü bu acziyet türünü zatın sıfatı olarak görmediği gibi ortadan kalkmasını da mümkün görmüştür. Alıkonma ve engelleme olduğu için Hz. Süleyman Belkıs'ı bilememiş, Hz. Yusuf babasını ulaşamamış ve Hz. Musa ile İsrailoğulları çölden çıkış kapısı bulamamıştır. Bunlara dair bilgi yokluğu, doğaları ve zatî terkiplerinden kaynaklı bir illetten değil arızî yani geçici bir illete binaen oluşmuştur. Nitekim Allah'ın alıkoyması yani sarfe ortadan kalktıktan sonra bahsi edilenler normalde yapabilecekleri şeyleri yapmaya başlamışlar ve mevzubahis olayların tümü gerçekleşmiştir. Arapların Kur'ân'a muaraza girişiminden alıkonması ise her iki acziyet türüyle ilişkili gibi görünmektedir. Arapların normal şartlarda, belâgat seviyesine erişemese de, telifi Kur'ân'a benzeyen ve muaraza iddiasıyla ortaya atacakları bir söz meydana getirmeleri mümkündü. Allah Teâlâ nüzul ile onlardan konuşma, şiir, hitabet ve belâgat yetilerini söküp almamıştır.⁵⁸⁹ Buna rağmen Câhız'a göre böyle bir girişimin varlığından haberdar değiliz. “Zattan kaynaklanmaması ve izalesinin mümkün olması” açısından sarfeyi arızî acziyet kapsamına dahil etmek mümkündür. Ancak Kur'ân'ın i'câzı söz konusu olduğunda diğer sarfe

⁵⁸⁷ el-Câhız, *Hücecü'n-nübüvve*, 3/277-278.

⁵⁸⁸ el-Câhız, *Hücecü'n-nübüvve*, 3/259-261.

⁵⁸⁹ Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, 16/218.

örneklerindeki gibi alıkonma süresinin bitiminde bilgi geri gelmez ve eylem “yapılabilir” niteliği kazanmaz. Yani engelleme kalktığı zaman dahi Araplar Kur’ân nazımının bir benzerini getiremezler. Bu yönüyle sarfenin doğal acziyetle de ilişkili olduğu görülür. Aksi durumda Câhız ile Nazzâm’ı ayıran bir husus kalmaz ve Câhız’ın, hocasına reddiyesi manasız olurdu.⁵⁹⁰

Tarihsel olarak Kur’ân’a muaraza girişimlerinin mevcudiyeti ve Nazzâm ile Câhız başta olmak üzere sarfeyi kabul edenlerin buna dair bilgiye sahip olması meseleyi karmaşık hale getirmektedir. Zira onların, sözünü ettiği sarfeden sadece “kulların muarazadan alıkonması ve nazire niyetiyle niteliği ne olursa olsun hiçbir metin ortaya koyamamaları” kastedilirse teoriyi nakzetmek hiç de zor olmayacaktır.⁵⁹¹ Zira Müseylime, Secâh bint el-Hâris (ö. 41/661’den sonra), Tuleyha b. Huveylid (ö. 21/642 [?]) Esved el-Ansî (ö. 11/632), Nadr b. Hâris (ö. 2/624), İbnü’l-Mukaffâ‘ ve Ebü’l-Alâ‘ el-Maarrî (ö. 449/1057) gibi kimselerin muaraza girişiminde bulundukları rivayet edilir.⁵⁹² Bu isimlerden birisinin bile girişimde bulunması teorinin mezkûr şekilde anlaşılması halinde çökmesine yeterli olacaktır. Daha önce bahsi geçtiği üzere Câhız Müseylime’nin girişimini kabul etmekte, hatta sarfe konusundan hemen sonra ona atıf yapmaktadır.⁵⁹³ Câhız ve sarfeyi savunanların bu kadar basit bir çelişkiyi gözden kaçırmaları ve bunu görmemelerini düşünmek mümkün değildir.⁵⁹⁴ Genel anlamda sarfeyi savunanların ve Câhız’ın muhtemel çelişkiye cevaplarını aslında *el-Mûdih an ciheti i ‘câzi’l-Kur’ân: es-Sarfe* adlı eserini kaleme alan Şerîf el-Murtazâ (ö. 436/1044) vermektedir. Ona göre Müseylime ve Nadr b. Hâris gibi kimselerin muaraza maksadıyla telif ettikleri sözler aslında sarfe teorisinin sıhhatini gösteren en büyük delillerdendir. Zira bırak fasîh olmayı akıllı olup da sözlerini işiten herkes bu sözlerin fesâhattan uzak, cehalete ve akılsızlığa işaret ettiğini anlar. Dolayısıyla ona göre muarazadan alıkonmayla kastedilen, sözü Kur’ân’ın fesâhatine yaklaşan, şüpheye sebep olan ve diğer insanlar üzerinde etki gücüne sahip kimselerin sarf edilmesidir. Şayet Müseylime ve benzerlerine izin verildiği gibi bahsi edilen meziyetlere sahip kimselere de izin verilseydi onların da muarazada bulunması gerekirdi. Ancak ona göre i‘câzı savunan herkes bu yönde bir

⁵⁹⁰ Nazzâm’ın düşüncesini “mutlak sarfe”, Câhız’ınkini ise “dolaylı sarfe” şeklinde kavramsallaştıran bir çalışma için bk. Fethi Ahmet Polat, “Bir İ‘câzü’l-Kur’ân İddiası: Sarfe”, *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 3/3 (2003), 199-202.

⁵⁹¹ Nitekim buna istinaden sarfenin geçersiz olduğunu savunan Zerkeşî gibi alimler mevcuttur. Bk. Yusuf Şevki Yavuz, “Sarfe”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 36/140-141.

⁵⁹² Konuya dair detaylı bilgi için bk. Mustafâ Sâdık er-Râfiî, *İ‘câzü’l-Kur’ân ve ‘l-belâğatü’n-nebeviyye* (Beyrut: Dârü’l-Kitâbi’l-‘Arabî, 2005), 120-130; Polat, “Bir İ‘câzü’l-Kur’ân İddiası: Sarfe”, 204-205.

⁵⁹³ Câhız, Müseylime’nin vahiy ve Kur’ân olduğunu iddia ettiği kurbağaya yönelik sözlerini aktarır. Bk. el-Câhız, *el-Hayevân*, 5/530.

⁵⁹⁴ Özellikle bu isimler arasında Rummânî, İmâmü’l-Haremeyn el-Cüveynî, Gazzâlî, Fahreddin er-Râzî, İbn Sinân el-Hafâcî ve Şerîf el-Murtazâ gibi kişilerin olduğu düşünüldüğünde bu çelişkinin fark edilmemesi imkânsız hale gelmektedir. Sarfeyi savunan başka isimler için bk. Yavuz, “Sarfe”, 36/140-141.

muarazanın bize ulaşmadığında ittifak etmiştir.⁵⁹⁵ Neticede ona göre fesâhat bilgisine sahip olmayan kimseler için şüpheye mahal kalmaması adına, muarazasıyla şüphe uyandıracak fesâhat ehlerinden hiç kimseye muarazaya izin verilmemiştir. Ancak muarazasıyla şüphe oluşturmayacak kimselerin sarf edilmesine de zaten gerek olmamıştır.⁵⁹⁶ Bu cevabın Câhız için de geçerli olduğunu düşünüyoruz. Câhız'ın i'câz konusunda Kureyş ve beyân doğaları bozulmamış bedevileri ön plana çıkardığı da düşünüldüğünde sarfeyle “Beyân ve belâgati ile tanınan ve bu doğaları bozulmayan Arapların ciddi muaraza girişimlerinden alıkonmaları ve engellenmeleri”ni kastettiği söylenebilir. Câhız'ın beyânı ve nazmı çok daha vurgulu olmakla beraber sarfeyi de kabul eden bu yaklaşımı, Rummânî⁵⁹⁷ ve Fahreddin er-Râzî⁵⁹⁸ gibi alimler tarafından da benimsenmiştir.⁵⁹⁹

4. Beyân ve Doğanın Değişime Açıklığı-Kapalılığı

Câhız'a göre dil, renk, suret, ahlâk, karakter, şehvet ve sanat gibi insana taalluk eden pek çok konuda belirleyici bir role sahip olan ilk doğa ve ikinci doğa/adet değişime açık mıdır, kapalı mıdır? Bunların farklılaşmasına bağlı olarak insanlardaki tezahür gücü de farklılaşan sayısız doğa ve kabiliyetin değişimle ilişkisi tam olarak nasıldır? Örneğin doğasında cimrilik veya korkaklık baskın bir kişi çaba sonucu doğasında cömertlik veya cesaret baskın birinin seviyesine ulaşabilir mi? Veya doğasında ticarete yahut müziğe yatkınlık olmayan birisi bu konuda yatkınlığı olan kişiyi yakalayabilir, hatta geçebilir mi? Yani insanın sahip olduğu doğalarını değiştirmesi veya sahip olmadığı doğalara ulaşması mümkün müdür, şayet mümkünse bu, hangi oranda mümkündür ve hangi doğalar için bu değişim söz konusudur? Arap doğası ile beyân arasında ilişki kuran Câhız'ın bu tür sorulara ne tür cevaplar verdiğini anlamak

⁵⁹⁵ Kâdî Abdülcebâr da Müseylime gibilerin muarazasını manasız ve çirkin kabul eder ve konuyla ilgili sahih muaraza örneğinin bize ulaşmadığını ifade ederek onların girişimlerini gerçek anlamda bir muaraza örneği saymaz. Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, 16/253-254.

⁵⁹⁶ Ebû'l-Kâsım Alî b. Hüseyin b. Mûsâ b. Muhammed el-Alevî Şerîf el-Murtazâ, *el-Mûdih an ciheti i'câzi'l-Kur'ân: es-Sarfe*, thk. Muhammed Rıza el-Ensârî el-Kummî (Meşhed: Mecmâ'ü'l-Bühûsi'l-İslâmiyye, 1424), 89-90, 105.

⁵⁹⁷ Rummânî de i'câz eserinde en fazla belâgat üzerinde durmasına rağmen sarfeyi de i'câz veçhi olarak kabul eder. Bk. er-Rummânî, *en-Nüket fî i'câzi'l-Kur'ân*, 75, 110.

⁵⁹⁸ Konuyla ilgili bir değerlendirme için bk. Ahmet Aytepe, *Fahreddin er-Râzî'nin İ'câz Ve Tefsir Anlayışında Nazım* (İstanbul: İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018), 76-81.

⁵⁹⁹ Râzî'nin, fesâhati/nazmı daha fazla ön plana çıkarmasına rağmen, son dönem eserlerinde sarfeyi de bir i'câz veçhi olarak kabul ettiği görülmektedir. Nazmı ve sarfeyi beraber savunmanın Gazzâlî'nin (ö. 505/1111) de etkisiyle Râzî (ö. 606/1210) tarafından geliştirildiğini iddia eden Cennet'in yorumuna katılmak mümkün değildir. Zira yaptığımız tahliller düşüncenin Câhız tarafından sistemleştirildiğini açık bir şekilde ortaya koymaktadır. Câhız'dan sonra, Gazzâlî ve Râzî'den önce Rummânî (ö. 384/994) de aynı düşüncüyü benimsemiştir. Konuyla ilgili tartışmalar için bk. Mehmet Zülfi Cennet, “Fahreddin Râzî'nin İ'câz Düşüncesinde Bir Kırılma Noktası Olarak Sarfe Temayülü Tartışması”, *Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi* 13/3 (2021), 1259-1264.

onun beyân tasavvuruna dair bize birçok veri sunacaktır. Bu sebeple doğa ile değişim arasında kurduğu ilişki temelde beyân konularına dair ifadeleri üzerinden tahlil edilecektir.

Câhız'ın konuyla ilgili izahlarına geçmeden önce doğa düşüncesi ve mizaç teorisi konusunda önemli ölçüde etkilendiği Galen'in meseleye yaklaşımına biraz bakmakta yarar vardır. Daha önce de bahsi geçtiği üzere Câhız, kazanım ve alışkanlık başka bir deyişle eğitim yoluyla elde edilen davranışları “ikinci doğa” olarak adlandırırken Galen'den istifade etmiştir. Tek başına bu kavram bile aslında doğa düşüncesinde insan nefsi ve bedeninin değişime ve eğitime kâbil görüldüğünü göstermektedir. Bu sebeple Galen kişiyi güzel ve övülen “fazilet”li davranışlara ulaşmak adına düşünme gücünü kullanmasını ve nefsi buna alıştırmalarını, öte taraftan “rezilet” olarak nitelediği kötü ve yerilen davranışlardan uzak durmasını veya bunlardan kurtulması gerektiğini savunur.⁶⁰⁰ Ancak buradaki önemli husus Galen'in değişimi ne oranda mümkün gördüğüdür? Galen'in bu konuda düşüncesinin net olduğu söylenebilir. Ona göre doğası itibariyle sapkın veya korkak birisinin edeb ve eğitimle iffet ve cesaretin zirvesine çıkacak şekilde değiştirilmesi mümkün değildir.⁶⁰¹ Bu durumu fiziksel açıdan zayıf olan kimsenin, riyazet ve sporla güçlünün seviyesine çıkamaması veya bedensel terkip bakımından hastalıklı olan kimsenin tedavi ve riyazetle sağlıklı ve güçlü olanın seviyesine yükseltilememesine benzetir. Ona göre buna binaen kişi doğası itibariyle cesur değilse eğitim ve çabayla başkalarının imdadına koşacak cesaret seviyesine ulaşamaz, sadece önceki halinden daha iyi bir noktaya ulaşabilir.⁶⁰² Galen'e göre bazı insanların görme ve duyma organlarının keskin, bazılarının zayıf ve ağır olması, bazılarının hızlı koşarken bazılarının yavaş olması, hıfz ile unutma veya fehm/kavrama ile anlama kıtlığı konusunda farklılaşmaları, yine bazılarının fasîh ve belîğ konuşurken diğerlerinin tam anlamıyla kendini ifade edememesi gibi haller doğadan kaynaklanır.⁶⁰³ Dolayısıyla bunların değişime konu olma durumu da ahlak için sözünü ettiği şekilde olacaktır. Yani kavrama ve beyân konusunda doğası ve yatkınlığı olmayan kişinin eğitimle bu meziyetlere sahip olan kişinin seviyesine çıkması Galen açısından mümkün değildir.

Câhız'ın “Sarsılmaz dağları yerlerinden söküp almak, doğalara karşı koymaktan daha kolaydır.”⁶⁰⁴ şeklinde ifade ettiği ilkeyi vurgulayarak değişime dair kanaatlerini irdelemeye başlamak yerinde olacaktır. Onun bu vurgusu doğalara karşı koymanın zorluğunu yansıttığı gibi

⁶⁰⁰ Galen, *Muhtasar min Kitâbil'l-Ahlâk li Câlînûs*, 192-193.

⁶⁰¹ Galen, *Muhtasar min Kitâbil'l-Ahlâk li Câlînûs*, 192.

⁶⁰² Galen, *Muhtasar min Kitâbil'l-Ahlâk li Câlînûs*, 197.

⁶⁰³ Galen, *Muhtasar min Kitâbil'l-Ahlâk li Câlînûs*, 200.

⁶⁰⁴ el-Câhız, *Kitmânü's-sır ve hıfzü'l-lisân*, 1/144.

onları değiştirmenin de zorluğuna bir işarettir. Çünkü C  h  z'a göre cinsellik, beslenme ve haber alıp-verme gibi insanın temel doğalarını ve bu yöndeki arzularını yok etmenin bir yolu yoktur. Zira nefsin terkibi ve yaratılışında mevcut olan bir gücün yok edilmesi mümkün değildir. Bir cevherde bulunan eylem, ancak cevherin zatının ortadan kalkmasıyla ortadan kalkabilir. Bu sebeple ona göre kişi hadım olup nefisteki arzuyu tahkik eden ilgili organı iptal etmekle nefsindeki cinsellik doğasını yok edemez. Sadece önüne set çekmiş olur.⁶⁰⁵ C  h  z'ın insandaki bu doğanın yok edilme imkanının olmadığına dair takdim ettiği ilginç bir örnek üzerinde durmak gerekir. Buna göre Ebu Mübarek es-S  b   cinsellikle mücadele için kendini hadım ettiğini ve o esnada gözlerine de mil çektiğini, alışkanlığın ikinci doğa olduğunu bildiği için uzun süre uzlete çekilerek kadınlardan uzak durduğunu, bu süre zarfında hiç et yemediğini ve kana kana su içmediğini ve halihazırda yaşının da yüzü aştığını zikreder. Tüm bu çaba ve gayretten sonra bir kadın sesi duyduğunda sanki ciğerlerinin eridiği ve yerinden fırladığı, aklının uçtuğu ve yine gülüşlerini işittiğinde kalbinin parçalanacağı hissine kapıldığını ifade etmektedir.⁶⁰⁶ Bu kıssa, C  h  z'ın doğayı yok etmenin mümkün olmadığına inandiğını vurgulu bir şekilde göstermektedir. Ona göre yok edilemeyen doğanın bu gücü farklı şekillerde tezahür ederek insanın davranışlarını etkiler. C  h  z, bu değişim türlerini hadım edilenler üzerinden tespit etmeye çalışır. Cinsellikten sonra en g  c  l   ve yaygın olan beslenme gücü bu sebebe binaen hadım edilenlerde g  c  lenir. Bu yüzden hadım edilen kişi öz kardeşinden daha fazla yemek yemeye başlar.⁶⁰⁷ C  h  z, doğaya yapılan bu müdahalenin birçok fizyolojik değişimi beraberinde getirdiğini hatta bunun zek   ve iyi konuşmaya bile etki ettiğini ifade eder.⁶⁰⁸ Ne var ki düşünme konusundaki yorumunda ısrarcı olmaz.⁶⁰⁹ Neticede cinsellik, beslenme ve haber alma-verme gibi insanda mevcut bulunan temel doğaları yok ederek etkilerini ortadan kaldırmak mümkün değildir. Hadım edilenlerde görüldüğü üzere ya doğanın işlevsel hale geldiği uzva müdahale sonucu doğa başka şekillerde açığa çıkacak veyahut aklın müdahalesi sonucu arzulara sınır koyularak bunlar meşru dairede tutulacaktır.

C  h  z insanların birbirinden farklı iş alanları ve sanat/zanaat dallarına yönelmesini i  lerinde var olan doğalara ve yatkınlıklara bağlamaktadır. Bu sebeple bazıları tıbb  , bazıları matematiğe, bazıları mühendisliğe, bazıları astronomiye, bazıları müziğe, bazıları askerliğe ve bazıısı siyasete yönelir. O, açık bir biçimde gerçek başarının kişinin doğası ve becerisiyle uyumlu olan işe ve sanata yöneldiğinde gelebileceğini ifade eder. Buna binaen ritim bilme

⁶⁰⁵ el-C  h  z, *el-Hayev  n*, 1/111.

⁶⁰⁶ el-C  h  z, *el-Hayev  n*, 1/126-128.

⁶⁰⁷ el-C  h  z, *el-Hayev  n*, 1/111.

⁶⁰⁸ el-C  h  z, *el-Hayev  n*, 1/116-117.

⁶⁰⁹ Cengiz, *Doğa ve öznellik*, 68-69.

konusunda bir doğaya sahip olmayan ve güzel bir sesi olmadığı halde şarkıcı olarak ölen kişiye şaşırır. Câhız'a göre bu yanlış tercih sebebiyle kişi, müzikte eğitici konumuna veya özel insanların şarkıcısı olmayı başaramamış, eğlendirici ve halkın şarkıcısı olmakla yetinebilmiştir.⁶¹⁰ Câhız'ın bu durumu tüm iş ve sanat alanları için geçerli gördüğü kanaatindeyiz. Yani gerçek yetkinlik, ancak kişinin doğası ve kabiliyetiyle uyumlu alana yönelmesiyle ortaya çıkar. Câhız'ın bu düşüncesini beyâna da teşmil ettiği görülmektedir. Bısr b. Mu'temir'in sahifesinde kişiye, beyân/belâgat sanatında kendini eğitmesi ve bunun için gerekli çabayı göstermesi tavsiye edilir. Zira kişide bu konuda bir doğa ve yatkınlık varsa bunun zamanla ortaya çıkacağı düşünülür. Gerekli tüm çaba doğru bir şekilde gösterilmesine rağmen şayet mesafe kat edilemiyorsa artık kişinin bu sanatı bırakıp kendisine en sevimli gelen sanata yönelmesi gerekir.⁶¹¹ Aynı şekilde bizzat Câhız, doğasında beyân ile tebyîn, hitabet ve belâgata yatkınlık olduğunu düşünen ve bunu fark eden kişinin tabiatını ihmal etmemesi ve bu yeteneğini köreltmemesi gerektiğini güçlü biçimde vurgular.⁶¹² Hatta Câhız doğanın beyân üzerindeki bu belirleyici etkisini genel anlamda vurgulamakla yetinmez, tafsilatlı tahliller de yapar. Çünkü ona göre bir kimsenin risâle, hutbe ve secili sözler telif etme konusunda doğası (tabiat) olabilir ama bir beyit nazmetmek için bile doğası olmayabilir. Buna örnek olarak da İbnü'l-Mukaffa' ve Abdülhamid el-Ekber'i verir. Her ikisi de dil ve kalem belâgati konusunda ileri düzeyde olmalarına rağmen şiirde böyle değildirler. Ona göre bazı şairlerin hitâbet konusunda iyiiken bazılarının böyle olmaması, yine bazı hatiplerin şiir söyleme konusunda iyi, bazılarının kötü olmasının sırrı doğadır. Daha da tafsile inen Câhız'a göre kadınlara düşkün ve sürekli cariyelere gidip-gelen Ferezdak'ın gazel konusunda zikre şayan tek bir beyti bile yoktur. Halbuki Cerîr hiçbir kadına âşık olmadığı ve iffetli olduğu halde gazel konusundaki en iyi şiirler ona aittir.⁶¹³

Câhız'ın insanın beyân konusunda ön plana çıkması veya geri kalması, şiir, hitabet, risâle telifi gibi belâgatın herhangi biri veya birden fazla alanında sivrilmesi veya gazel, mersiye, medih, fahr gibi şiir konularının herhangi birisinde daha yetkin olmasını temelde doğaya atıfla açıkladığı söylenebilir. Yani kişide bu türlerden hangisine dair bir kabiliyet varsa orada ön plana çıkacak, kabiliyeti ve yatkınlığı olmadığı türde ise ilerleyemeyecektir. Peki Câhız'a göre beyân konusunda kişide var olan doğa zamanla kaybolabilir mi? Veya beyânın herhangi bir türünde örneğin normalde doğasında şiire yatkınlık olmayan birisi zamanla bu doğayı kazanabilir mi?

⁶¹⁰ el-Câhız, *el-Hayevân*, 1/202-203.

⁶¹¹ el-Câhız, *el-Beyân ve't-tebyîn*, 1/138.

⁶¹² el-Câhız, *el-Beyân ve't-tebyîn*, 1/200.

⁶¹³ el-Câhız, *el-Beyân ve't-tebyîn*, 1/208-209.

İşte bu sorulara cevap vermek Câhız'ın doğa, değişim ve beyân arasında nasıl bir ilişki kurduğu ve bunun ne tür sonuçlar doğurduğunu görmeyi kolaylaştıracaktır.

Câhız açısından ilk soruya evet cevabı verilebilir. Yani ilk doğa; tecrübe, deneyim, eğitim, çaba ve çalışmanın tamamını ifade eden alışkanlık ve yaşanmışlıklarla bir başka deyişle ikinci doğayla desteklenmez ve işlevsel hale getirilmezse körelir ve neticede geri gelemeyecek şekilde kaybolur. Hz. Peygamber'in şiir söyleyememe nedenini gerekçelendirme yöntemi Câhız adına bu yorumu mümkün kılan en büyük delillerdendir. Zira Hz. Peygamber'in, doğası itibariyle şiir söylemesine mâni hiçbir durum olmaması ve bu hususta gerekli tüm kuvvelere kâmil manada sahip olmasına rağmen şiir söyleme alışkanlığının oluşmaması bu konuda dilinin dönmesine izin vermemiştir. Câhız'ın pratiğe yüklediği bu anlam *el-Beyân ve't-tebyîn*'in belîğ hutbe örnekleri ve şiirlerle dolu olmasının ardında yatan temel nedenlerden biridir. Yani Câhız bir anlamda bu eseriyle beyâna yatkınlığı olanların doğalarını besleme hedefi güder. Kişide beyân konusunda mevcut doğanın zamanla kaybolabileceğine dair başka bir örnek de Câhız'ın Ebu Ubeyde'ye atıfla naklettiği bir rivayettir. Ebu Ubeyde Farisî asıllı Fadl b. İsâ er-Rekâşî ve ailesiyle ilgili şu mülâhazalarını aktarır: Onların hem babası hem dedeleri hatipti ve onlar kistrânın hatipleriydi. İslâm diyarı ve Arap yarımadasına getirildikten sonra burada doğan çocukları da atalarının bu soyunu (ırk) devraldılar. Bu sebeple Farsça'daki maharetlerini Arapça'ya da taşıdılar ve şiir ile hitabet konusunda iyi oldular. Bu durum yabancılarla evlenmeleri sonucu ırklarının zayıflayarak bozulmasına kadar bu şekilde devam etti.⁶¹⁴ Burada açıkça şiir ve hitabet konusunda önceden mevcut olan meziyetin, soyun değişmesi sebebiyle zamanla kaybolduğu kabul edilmektedir.

İkinci soruya verilecek cevap ise ilkinde oranla biraz karmaşıktır. Bunun sebebi Câhız'ın görünürde birbiriyle çelişen ifadeler kullanmasıdır. Çünkü bazı yerlerde şiire yatkınlığı olmayanın iyi şiir söyleme melekesini kazanamayacağını savunurken bazı yerlerde bu melekenin elde edilmesini mümkün görür. Ebu Amr eş-Şeybânî'nin, şiirini beğendiği ancak Câhız'ın meşhur "Manalar yola atılmıştır." sözünü kullanmasına sebep olan şairin beyitleriyle ilgili Câhız birbirinden farklı bağlamlarda şu iki ifadeyi kurar: İlki; "Bu iki beyit sahibinin asla şiir söyleyemeyeceğini iddia ederim. Şayet hükme biraz abartı kattığımı düşünmeseydim bunun çocuğunun bile asla şiir söyleyemeyeceğini iddia ederdim."⁶¹⁵ şeklindeyken ikincisi; "Sanki ben, o atalardan gelen soyları (a'râk) sebebiyle, bu [gibi] şairlerin çocuklarının dahi asla iyi şiir

⁶¹⁴ el-Câhız, *el-Beyân ve't-tebyîn*, 1/308.

⁶¹⁵ el-Câhız, *el-Hayevân*, 3/131.

söylemeye güç yetiremeyeceklerini sezinliyorum.”⁶¹⁶ Yine beğenmediği bir şiirini aktardıktan sonra bir şairle ilgili şu yorumu yapar: “Bu şiirin sahibi şayet İmruülkays b. Hucr, Nâbiga ez-Zübyânî, Züheyr b. Ebî Sülmâ sonra Cerîr, Ferezdak, [Râi en-Nümeyrî], Ahtal sonra da Beşşâr [b. Bürd], İbn Herme, [İbn Ebi Uyeyne, Yahya b. Nevfel] ve Ebu Yakûb el-A‘ver ile bin sene boyunca toza bulansa (ğabira) asla beğeniye konu olacak bir beyit dahi söyleyemez.”⁶¹⁷ Son alıntıda Câhız’ın artık ihtimal kalıplarını terk edip çok vurgulu ve kendinden emin bir şekilde bahsini ettiği kişinin kaliteli şiir söyleme imkanının olmadığını belirtmesi dikkat çekicidir. Bu güçlü inancını okuyucuya yansıtmak adına da hem Câhiliye, Emevîler ve Abbâsîler’in en önde gelen şairlerini zikretmiş hem de “uzun bir süre”ye atıf yapmıştır. O halde Câhız beyân konusunda bir doğa ve yatkınlığa sahip olmayanların bunu kazanmalarını imkânsız mı görmüştür?

Câhız’ın bunu mümkün gördüğünü peşinen belirtmek gerekir. Zira ona göre “Bazı insanlar [kaliteli] şiir söyleme payesine (hazz) ulaşabilirken bazıları da bu payeyi kaybedebilirler. Bu payeyi kaybedenler önceden, payeyi kazananların [şimdiki] seviyesinde veya daha ilerisinde olsalar da bu [değişim] olabilir.”⁶¹⁸ Arap kabilelerinin şiir konusundaki yetkinliklerinden söz ederken bazı kabilelerin daha önce şiir söyleyemezken bu durumun zamanla değiştiğini kaydeder. Örneğin Hâris b. Ka‘b oğullarının Câhiliye dönemindeki şiir payeleri az olmasına rağmen İslâmî dönemde önde gelen (müfli) şairleri olmuştur. Yine Bedir oğulları önceden şiir söylemekten aciz (müfham) idiler. Ancak Allah Teâlâ sonradan içlerine şiir söyleme kabiliyeti yerleştirmiştir.⁶¹⁹

Câhız’ın Sindli çocuk/çocuklar üzerinden yaptığı analiz ve yorum da bu görüşü oldukça güçlendirmektedir. Ona göre delikli kulak Sindli Muntaca‘ b. Nebhân küçükken çöle gelip bedevilerle yaşamaya başlamış ve sonuç olarak fesâhat bakımından Rü’be b. Accâc’ı (ö. 145/762) geçmiştir.⁶²⁰ Başka bir bağlamda ise Sindli bu çocuğa dair gözlemini geneller ve kulağı delik Sindli çocuğa benzeyen Sind çocuklarının küçük yaşta bedevilerin yanına gitmeleri halinde Ebu Mehdiyye ve Ebu Mutarrif el-Ganevî’den daha fasîh hale geleceklerini savunur.⁶²¹ Tüm bu izahlar Câhız’ın beyân kabiliyetinin değişime açık olduğunu ve buna sahip olmayanların bunu elde edebileceklerini düşündüğünü göstermektedir. Ancak halen az önceki

⁶¹⁶ el-Câhız, *el-Beyân ve’t-tebyîn*, 4/24.

⁶¹⁷ el-Câhız, *el-Hayevân*, 5/315-316.

⁶¹⁸ el-Câhız, *el-Hayevân*, 4/381.

⁶¹⁹ el-Câhız, *el-Hayevân*, 4/380-382.

⁶²⁰ el-Câhız, *Fahrî’s-sûdân ale’l-bidân*, 1/198.

⁶²¹ el-Câhız, *el-Hayevân*, 3/434.

وقد يحظى بالشعر ناس ويخرج آخرون، وإن كانوا مثلهم أو فوقهم.

ifadeleri ile buradaki izahları arasındaki zahir çelişki devam etmektedir. O halde meseleyi nasıl anlamak gerekir?

Câhız aslında Câhiliye, Emevîler ve Abbâsîler döneminin en önemli şairleriyle istediği kadar vakit geçirse bile asla iyi bir beyit bile söyleme kıvamına gelemeyeceğini savunduğu şairle ilgili izahında da, bedevilerin yanına geldikten sonra Arap şairlerden daha fasîh hale geldiğini iddia ettiği Sindli çocuğa dair gözleminde de çevreye vurgu yapmaktadır. Yani her iki durumda da değişim için öncelikle “çevre değişikliği” şart koşulmaktadır. Ancak buna rağmen birinde sonuç olumlu anlamda değişirken diğerinde bunun bir fayda sağlamayacağı Câhız tarafından ısrarla vurgulanır. Bu bağlamda “Manalar yola atılmıştır.” sözüne sebep olan şaire dair yorumları meseleyi anlamada bize yardımcı olabilir. Zira orada da beyit sahibinin hayatı boyunca hatta çocuklarının bile şiir söyleyemeyeceği vurgusu yer almaktadır. Bunun gerekçesi ise ırk yani soy olarak verilmektedir. Dolayısıyla Câhız’a göre çevrenin, değişimi tetikleme şartı ilk doğanın bu değişime kâbil olmasına bağlıdır. Sindli çocukta/çocuklarda ilk doğa beyân için elverişli iken diğer örneklerde ise bunlar mevcut değildir ve yapılacak bir şey yoktur. Câhız’ın beyân bakımından doğa kazanımını mümkün görmediği yerlerdeki örneklerin tek bir fert için geçerliken, değişimi mümkün gördüğü örneklerin topluluklar için geçerli olduğu önemle kaydedilmelidir. Zira kişi, ilk doğası ve soyu beyâna yatkın olmadan doğarsa artık onun için yapılacak bir şey yoktur. Ancak zaman içerisinde çocukları bu yetkinliği kazanabilirler. Bunun tek yolu ise soyun değişmesidir. Bu sebeple Câhız’ın “O adamın, çocuklarına gen aktarımından dolayı, çocuklarının dahi şiir söyleyeceğini zannetmiyorum.” ifadesini “soyu hep bu minvalde devam ettiği sürece” şeklinde anlamak gerekir.

Sonuç olarak insanın genel anlamda yeni doğalar özelde de beyân konusunda doğa kazanabilme/kazanamama noktasında Câhız’ın bakış açısı şu şekilde özetlenebilir: Üzerinde konuştuğumuz zaman “şimdi” ve tek bir şahıs ise insan, kabiliyetleri ve yatkınlıklarıyla baş başadır. Yani ilk doğasında mevzubahis konulara yatkınlığı varsa, çocukların çöle gitmesi örneğinde olduğu üzere, uygun koşulların oluşmasıyla bu gizil (kâmin) güç zuhur edecektir. Bu, Câhız’ın vurguladığı üzere, tıpkı toprağa atılan tohumların zamanı geldiğinde ve uygun koşullar oluştuğunda yeşermesi gibidir. Ancak kişinin ilgili alana bir yatkınlığı yoksa artık, çevre değişimi ve çaba gibi yollarla, ona bunu kazandırmanın yolu yoktur. Bu bakımdan “şimdi” ve tek kişi söz konusu olduğunda Câhız’ın yeni doğa kazanımını kesinlikle mümkün görmediği söylenebilir. Fakat kişi tabi ki iradesini, doğasıyla uyumlu olmayan bir alana ısrarla yönlendirebilir. Ama tekellüf yolunu seçtiği için durumu Câhız’ın “Hayatları boyu iyi şiir söyleyemezler.” dediği şairler gibi olur. En iyi ihtimalle hali, ritim bilme doğası ve güzel sesi

olmayan kişinin şarkıcı olmasına rağmen icra ettiği sanatın zirvesine tırmanamayıp alt tabakada kalması gibi olacaktır. Câhız'ın bu bakımdan Platon⁶²² ve Galen ile aynı düşündüğünü ve beyânî meselelerin çözümlenmesinde doğa ve mizaç düşüncesinden önemli oranda yararlandığını belirtmek gerekir. Bu sırra binaen Câhız pek çok vesileyle insanın kendisine en sevimli gelen ve doğasıyla en uyumlu alanlara yönelmesini salık vermektedir.

Ancak, kabileler örneğinde olduğu üzere bahse konu olan, topluluklar ve “uzun zaman dilimi” ise Câhız'ın yeni doğa kazanımını mümkün gördüğü kaydedilmelidir. Bu sebeple önceden şiir söyleyemeyen bazı Arap kabileleri zamanla şiir söyler olmuştur. Câhız kabilelerdeki bu değişimin gerekçelerine değinmez. Ancak onun sistemine göre böyle bir değişikliğin gerçekleşmesi doğalar (garâiz), bölgeler (bilâd) veya ırkların değişmesine bağlıdır. Halbuki Câhız'ın aktardığı şu tespiti mezkûr üç durumdan biriyle izah etmek mümkün değildir:

“Abdülkays'ın durumu hayret vericidir. Şöyle ki onlar İyâd ile muharebeden sonra iki fırkaya ayrıldılar. Bunlardan bir fırka Ummân'a ve Ummân'ın etrafına dağıldılar ki şu an Arap hatiplerindendirler. Diğer fırka ise Bahreyn ve Bahreyn'in etrafına dağıldılar ki şu an Arapların şiir konusundaki en iyi kabilelerindendirler. Halbuki onlar çölün göbeğinde ve fesâhatin kaynağında iken böyle değillerdi. Bu ise gerçekten hayret vericidir.”⁶²³

Câhız'ın iki kez şaşkınlığını izhâr ettiği bu gibi durumlar muhtemelen onu, beyânın elde edilme gerekçelerine dördüncü bir unsur olan payeyi eklemesine neden olmuştur. Çünkü bu durum, Câhız'ın doğa ve değişim ile doğa ve beyân arasında kurduğu genel izah teorisiyle uyuşmayan istisnai örneklerdendir. Buna göre paye, “Allah'ın, gerekçesini tam olarak açıklayamayacağımız bir şekilde kendi katından insanlara verdiği nimetler” şeklinde düşünülebilir. Neticede kabilelerdeki bu değişimin gerekçesi dört kavramla da ilişkilendirilebilir.

⁶²² Platon'a göre kişi, yaratılışına uygun iş ve sanatla meşgul olursa yapılan işin kalitesi artacağı gibi bu konuda daha kolay ve daha güzel bir sonuç elde edilir. Platon, *Devlet*, 56.

⁶²³ el-Câhız, *el-Beyân ve't-tebyîn*, 1/96-97.

İKİNCİ BÖLÜM

LAFİZ VE MANA İLİŞKİSİ

Câhız'ın beyân tasavvuru ve bu tasavvurun doğa düşüncesiyle irtibatını detaylı bir biçimde ortaya koyduktan sonra lafız ve mana konusunu daha sağlıklı bir zeminde tartışabiliriz. Ancak onun lafız ve mana arasında nasıl bir ilişki tesis ettiğini irdelemeye geçmeden evvel öncelikle lafız ve mana ile yakından irtibatlı veya kimi zaman eş anlamlı kullandığı bazı kavramlara değinmek gerekir. Konuyla ilgili eş anlamlı veya yakın anlamlı kavram analizi bu bölümdeki ana konumuz lafız ve mana ilişkisini doğru çözümlemenin önemli adımlarından biridir. Daha sonra Câhız'ın lafız ve manayı hangi anlamlarda kullandığı, daha açık bir ifadeyle ona göre lafzın veya mananın kaç tür delâletinin olduğu, bunlardan hangilerinin tenkit ve belâgat sahasına dahil olduğu üzerinde durulacaktır. Söz konusu veriler ve tespitler ışığında Câhız'ın lafız ve mana ilişkisine yaklaşımı daha derinlikli ve tutarlı bir biçimde ele alınabilir.

1. Lafız ve Manayla İlişkili Kavramlar

Câhız *isim* ve *resm* kavramlarını lafız ile aynı anlamda kullanır. Sözgelimi anlatısı lafız ve mana ilişkisi üzerine kurulu bir bağlamda “Belâgatçilerin en şerlisi manayı hazır etmeden elindeki **lafza** sevgisinden ve o **isme** sevdasından dolayı mananın **resmini** hazırlayanlardır. Öyle ki manayı o **resme** doğru zorla çeker ve ona yapıştırırlar. Sanki Allah Teâlâ o mana için o **isimden** başkasını yaratmamıştır!”⁶²⁴ Görüldüğü üzere Câhız burada lafız, isim ve resm kavramlarını aynı anlamlarda ve mananın mukabilinde kullanır. Yine lafız-mana ilişkisini tahlil ettiği başka bir bağlamda “Maslahat miktarını aşan ve **resmin** nihayet bulduğu yerde, ilmî tanıma dahil etmek için ‘şey’ ve ‘mana’ demen müstesna, artık **isim** yoktur.”⁶²⁵ ifadesiyle isim ve resmi, lafız gibi, mananın mukabili zikreder. Câhız, eserlerinde resm kavramını çok az zikrederken isim kavramını oldukça fazla kullanır. Dolayısıyla o, “Manalara dair hüküm lafızlara dair hükümden farklıdır. Zira manalar, gayesi bitmeyecek şekilde geniş ve sonu gelmeyecek biçimde yol alır. Ancak manaların **isimleri** sınırlı ve sayılıdır.”⁶²⁶, “Beyân, **ismin** mananı kuşatması ve maksadını aşıkâr etmesidir.”⁶²⁷, “Allah Hz. Adem’e **isimlerle** beraber

⁶²⁴ el-Câhız, *Kitâbü'l-Mu'allimîn*, 3/39-41.

⁶²⁵ el-Câhız, *Fi'l-cidd ve'l-hezl*, 1/262.

⁶²⁶ el-Câhız, *el-Beyân ve't-tebyîn*, 1/76.

⁶²⁷ el-Câhız, *el-Beyân ve't-tebyîn*, 1/106.

manaları da öğretmiştir.”⁶²⁸ ve “İsmi manayla birebir uyuşması, halin manaya uyumlu olması ve ismin ondan ne fazla ne eksik olması mana bilgisinin gereklerindendir.”⁶²⁹ gibi ifadelerinde de esasında lafızdan söz etmektedir. Bununla beraber Câhız’ın lafız ve isim arasında dakik bir fark gözettiği söylenebilir. “Lafız bir mana ihtiva etmediği sürece isim olarak var olamaz. Ancak mana, ismi olmadan da var olabilir, manası olmadan bir ismin var olması ise mümkün değildir.”⁶³⁰ ifadesinden anlaşıldığı üzere her isim bir lafızdır ama her lafız bir isim değildir. Yani Câhız “lafız” kavramı için manaya delâlet şartını aramazken “isim” için bunu zorunlu görür.⁶³¹ Bu ise lafzın kavramsal düzeyde ismi de kapsayan bir genelliğe sahip olduğunu göstermesi bakımından kayda değerdir.

Câhız *fahva* (فَحْوَى) ve *mağza* (مَغْزَى) kavramlarını mana ile aynı anlamda kullanır. Örneğin Hz. Peygamber’in belâgatinden söz ederken insanların “Mana bakımından onun sözünden daha fasîh ve **fahva** itibariyle daha açık”⁶³² bir söz işitmediklerini belirtir. Yine ona göre “Lafız, manasıyla uyumlu olursa ve **fahvasını** iyi bir şekilde izah ediyorsa güzel etkide bulunması kaçınılmazdır.”⁶³³ Bu bağlamlarda “fahva”, lafzın muhtevası ve içeriğine delâlet ettiği için doğrudan mana ile eş anlamlı kullanılmıştır. Aynı şekilde “Manana delâlet etmeyen ve **mağzana** işaret etmeyen sözde hayır yoktur.”⁶³⁴ diyen Câhız başka bir bağlamda da belîğ kimsenin, olduğundan farklı görünmesinin makbul sayılabileceğini savunurken bunu “Asıl manalarına zarar vermediği ve **mağzasını** açıklama ve aktarma konusunda yetersizliğe düşmediği sürece”⁶³⁵ yapabileceğini belirterek mağza kavramını mana ile eş anlamlı kullanır. Tabi “mağza” bu bağlamlarda mücerret mana değil mütekellimin muhataba iletmek istediği “asıl/doğru mana” şeklinde esasında kasıt anlamında anlaşılmalıdır. Zaten Câhız açık bir biçimde bazen *kasıt* ve *irade* kavramlarını da manayla eş anlamlı kullanır. Örneğin “müvelled ile şehirlilerin **kastını** ve manasını”⁶³⁶ anlamanın tek başına onları belîğ saymanın bir ölçütü olamayacağını vurgular. Câhız’a göre bazı sözler vardır ki onları duyan kişi “söz ehlinin manalarına ve söz sahibinin **kastına**”⁶³⁷ ulaşır. Ayetleri tevil ederken lafızları devreden çıkarmaya varan bir yaklaşımı benimseyenleri tenkit babında “Delâlet, bizatihi sözün

⁶²⁸ el-Câhız, *el-Hayevân*, 5/201-202; el-Câhız, *Fi’l-cidd ve’l-hezl*, 1/262-263.

⁶²⁹ el-Câhız, *el-Beyân ve’t-tebyîn*, 1/92-93.

⁶³⁰ el-Câhız, *Fi’l-cidd ve’l-hezl*, 1/262.

⁶³¹ Ahmed el-Vedrinî, *Kadiyyatü’l-lafz ve’l-mana ve nazariyyetü’ş-ş-i’r inde’l-Arab* (Beyrut: Dârü’l-Ğarbi’l-İslâmî, 2004), 783.

⁶³² el-Câhız, *el-Beyân ve’t-tebyîn*, 2/17-18.

⁶³³ el-Câhız, *el-Beyân ve’t-tebyîn*, 2/7-8.

⁶³⁴ el-Câhız, *el-Beyân ve’t-tebyîn*, 1/116.

⁶³⁵ el-Câhız, *Risâle fi’l-mevedde ve’l-hulte*, 4/197.

⁶³⁶ el-Câhız, *el-Beyân ve’t-tebyîn*, 1/161.

⁶³⁷ el-Câhız, *el-Beyân ve’t-tebyîn*, 2/281.

bünyesinde. Yani sözün sûreti, **irade** ve **kastın** ta kendisidir.”⁶³⁸ cümlesini sarfeden Câhız bu bağlamda irade ve kastı mana ile eşitlemiştir.⁶³⁹

2. Lafız ve Mananın Delâletleri

Câhız’ın lafız ve mana kavramlarına kaç farklı anlam yüklediğini tespit etmek konuya dair tutarlı bir yaklaşım benimsemek ve isabetli yargılarda bulunmak için son derece önemlidir. Tabi bu tespit aşamasında bir önceki başlıkta zikredilen bu iki kavramla eş anlamlı kavramları da göz önünde bulundurmak gerekir. Buna göre Câhız’ın eserlerine bakıldığında “lafız-elfâz” kavramını şu farklı anlamlarda kullandığı görülür:

a) Câhız lafızla çoğu zaman müfret kelimeyi değil mürekkep ifade ve telifi kasteder. Bu telif hem şifâhî söz hem kitâbî söz olabilir. Şöyle ki o, her ne kadar beyân türlerini beşe ayırırken terkibe işaret eden lafız ve yazı delâletini birbirinden ayırsa da “lafız” kavramıyla aynı zamanda yazılı sözlere ve kitaplara da atıf yapmaktadır. Böylece Câhız’ın “lafız” kavramı aslında lisan, luğa, mantık-nutk, hadîs ve kalam olmak üzere dil, konuşma ve söz anlamındaki tüm ifade türlerine işaret etmektedir. Hatta Câhız’ın beyân kavramıyla da çoğunlukla sözü kastettiği itibara alınırsa lafzı çoğu zaman telif anlamında kullandığı daha iyi anlaşılır. Dolayısıyla Câhız’ın eserlerinde “lafız” kelimesinin geçtiği her yerde öncelikle lafzı söz anlamında kullanıp kullanmadığına bakılmalıdır. Örneğin “Bu bağlamda sadece manalara elbise kılınan lafızlar değişmektedir.”⁶⁴⁰, “lafzın manasıyla yarışması, mananın da lafzıyla yarışması, öyle ki lafzın kulağına ulaşmasının mananın kalbine ulaşmasından daha hızlı olmaması”⁶⁴¹, “mananın kişiye kolay gelmesi ve lafzın dalga gibi hücum etmesi”⁶⁴², “Kalam bazen ciddi lafızlardan oluşur halbuki [gayesi] mizahtır.”⁶⁴³, “Kişinin görüşü, lafzı ve aklı asil olmadığı sürece kendisi asil olamaz.”⁶⁴⁴, “Lafzı haşmetli, manaları haşmetli ve kendisi iri/şerefli bir adam gördüm.”⁶⁴⁵, “O kişiye lafız geldikten sonra manaların doğruluğuna ve yanlışlığına bakmazdı.”⁶⁴⁶, “Bu, yüce ve faydalı bir sözdür. Bu yüzden lafzını ezberleyin ve manasını tedebbür edin!”⁶⁴⁷, “Bazen az lafız birçok manaya işaret edebilir.”⁶⁴⁸, “Zalimin, sözünü mazlumun lafzı suretinde söylemesi [de

⁶³⁸ el-Câhız, *el-Hayevân*, 1/180.

⁶³⁹ Konuyla ilgili tahliller için bk. el-Vedrinî, *Kadiyyatü’l-lafz ve’l-mana*, 757-758.

⁶⁴⁰ el-Câhız, *Kitmânü’s-sır ve hıfzü’l-lisân*, 1/170.

⁶⁴¹ el-Câhız, *el-Beyân ve’t-tebyîn*, 1/115.

⁶⁴² el-Câhız, *el-Beyân ve’t-tebyîn*, 2/13.

⁶⁴³ el-Câhız, *Kitâbü’t-Terbi’ ve’t-tedvîr*, 3/79.

⁶⁴⁴ Ebu Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Câhız, *Resâilü’l-Câhız: en-Nübl ve’t-tenebbül ve zemmü’l-kibr*, thk. Abdüsselam Muhammed Hârûn (Beyrut: Dârü’l-Cil, 1991), 4/173.

⁶⁴⁵ el-Câhız, *el-Buhalâ*, 57.

⁶⁴⁶ el-Câhız, *el-Buhalâ*, 210.

⁶⁴⁷ el-Câhız, *el-Beyân ve’t-tebyîn*, 1/85.

⁶⁴⁸ el-Câhız, *el-Beyân ve’t-tebyîn*, 4/27.

caizdir]...Zira bu makamda temel gayesi lafızla övünmekten ziyade seçkin manalardan faydalanmaktır. Yine gerçek hedefi kulağın parlak lafız hususundaki nasibinden ziyade manayı kalbe ulaştırmaktır.”⁶⁴⁹, “Lafzın zâhiri ve sözün zâhirindeki bilinen delâleti bırakıp mecaza yönelecek değiliz.”⁶⁵⁰, “Elbette ki yeryüzünde hiçbir lafız boşa gitmez ve hiçbir mana zayı olmaz.”⁶⁵¹, “Her kim asil bir manayı dile getirmek isterse onun için asil lafız arasın. Zira yüce mananın hakkı yüce lafızdır.”⁶⁵² ve “Asıl mesele lafızları değil manaları, yine ibareleri değil hakikatleri kavramakla ilgilidir.”⁶⁵³ gibi yerlerde Câhız’ın lafızdan kastı terkip ve teliften meydana gelen sözdür. Bu tür yerlerde Câhız’ın lafızla nutku ve konuşmayı mı yoksa yazılı sözleri mi kastettiğini anlamak çok güçtür. “Biz peygamberler topluluğu az konuşuruz.” hadisine “hadisin lafzı” diyerek atıfta bulunması,⁶⁵⁴ “Allah izin verirse demeden hiçbir şey için, ‘Şu işi yarın yapacağım’ deme!”⁶⁵⁵ ayetini tefsir ederken “bahsettiğimiz mana lafzın zahirine göreyse...”⁶⁵⁶ veya “İlahlık adetinden sakınsın ve kelamı ile lafzı müstebit ve müstağni olanınkinden farklılaşsın diye ‘Allah izin verirse’ [denmesi istenmiştir.]”⁶⁵⁷ ifadelerine yer vermesi, yine kendisinden kitap yazmasını talep eden bir kişiye “İşaret, sebep ve heyeti bilmeden manası anlaşılmayan bazı lafızlar olduğunu iddia ettin.”⁶⁵⁸ şeklinde cevap vermesi ve “Kalk ey Rab!” ile “Gözünü aç ey Rab!” gibi semavi kitaplarda geçen ayetleri⁶⁵⁹ zikrettikten sonra “Tüm bunların mezkûr şekildeki Arapça lafzı üzerinde ittifak edilmiştir.”⁶⁶⁰ cümlesini kullandığı dikkate alınırsa onun lafzı “yazılı söz” için de kullandığı açıkça anlaşılır. Neticede Câhız’ın lafız kavramını genellikle dil ve söz⁶⁶¹ anlamında kullandığını söylemek mümkündür. Câhız’ın lafzı bu şekilde söz anlamında kullandığı yerlerde edebî değeri lafza atfetmesi lafızcılık olarak anlaşılmamalıdır. Zira Câhız bu tür yerlerde lafızla esasında edebî yetkinliğin kendisiyle açığa çıktığı ve farklı bağlamlarda nazım, telif, sûret, siyâge, sebk, nesc, naht, ve rasf gibi kavramlarla işaret ettiği sözü/ kelamı kasteder.

⁶⁴⁹ el-Câhız, *Risâle fi’l-mevedde ve’l-hulte*, 4/196-197.

⁶⁵⁰ el-Câhız, *el-Hayevân*, 7/50.

⁶⁵¹ el-Câhız, *el-Beyân ve’t-tebyîn*, 1/93.

⁶⁵² el-Câhız, *el-Beyân ve’t-tebyîn*, 1/136.

⁶⁵³ el-Câhız, *el-Hayevân*, 5/542.

⁶⁵⁴ el-Câhız, *el-Beyân ve’t-tebyîn*, 4/31.

⁶⁵⁵ Kehf 18/23-24.

⁶⁵⁶ el-Câhız, *el-Hayevân*, 3/413.

⁶⁵⁷ el-Câhız, *el-Hayevân*, 3/414.

⁶⁵⁸ el-Câhız, *Halkü’l-Kur’ân*, 3/286.

⁶⁵⁹ el-Câhız, *er-Redd ‘ala’n-Nasârâ*, 3/335.

⁶⁶⁰ el-Câhız, *er-Redd ‘ala’n-Nasârâ*, 3/336.

⁶⁶¹ Câhız, Nadr b. İsmâil’e kelamın/sözün yaratılışı hakkında soru sorulduğunda şöyle cevap verdiğini belirtir: “Harfler ondan telif ise sendendir.” Câhız bu sözü yorumsuz bir biçimde aktarır. Her ne kadar bu ifadede dil ve söz ayrımını ihsas ettiren bir yaklaşım belirse de Câhız’ın başka eserlerinde bu tür ayrımlara gitmemesi onun adına böyle bir ayırmadan bahsetmeyi zorlaştırmaktadır. el-Câhız, *Kitâbü’l-Bursân*, 306.

b) Câhız lafzı kelime anlamında da çokça kullanır. Eserlerinde lafız kavramı, dil ve sözden sonra, en çok bu anlamıyla yer alır. Örneğin Kur’ân’ın lafızlarını özenle seçerken birçok kişinin buna dikkat etmediğini belirtir. Ona göre Kur’ân, “(جُوع-سَعَب) ve (مَطَر-غَيْث)” gibi aynı anlama geldiği sanılan lafızların arasını ayırmıştır.⁶⁶² Câhız’ın bu bağlamda “lafız-lafızlar” kavramıyla kelimeyi kastettiği açıktır. Bazı kimselerin sahte zühd izhar ederek Arap dilinde cinsel uzuvlara veya cinsi münasebete gönderme yapan lafızları kullanmaktan geri durdukları ve bunu kusur saydıklarını belirten Câhız’a göre bu lafız ve isimlerin dilde kullanılmaması daha uygun olsaydı zaten ilk başta var olmazlardı.⁶⁶³ Câhız Kufe, Basra, Şam ve Mısır gibi şehirlerin bazen aynı manalar için farklı lafızlar kullandıklarını belirtir. Örneğin buğday için burr, kamh ve hinta gibi farklı lafızlar zikrederler. Hatta Basralılar, “(قَدْر-قُدور)”, “(غُرْفَة-غُرْف)” ve “(ظَلَم)” gibi kendi istimal ettikleri ve Kur’ân’da da bu şekilde geçen kelimelerin varlığından dolayı, lafızlarının Kur’ân lafızlarına daha çok benzediğini, bu yüzden de daha fasîh olduklarını savunmuşlardır.⁶⁶⁴ Câhız başka bir bağlamda şöyle der: “Şiir zorlanmışsa ve şiir beyitlerinin **lafızları** arasında bir uyum oluşmamışsa beyitler arasında üvey çocuklar arasındaki gibi bir tenâfür oluşur. Yine **kelimeler** arasında kardeşler arasındaki gibi bir uyum ve rıza yoksa bu şiirleri okumak bile güçleşir.”⁶⁶⁵ Sonuç olarak çok açık bir şekilde Câhız’ın lafız kavramını sık sık kelime anlamında da kullandığı söylenebilir.

c) Câhız bazen lafzı terimsel ifadelere gönderme yapmak için kullanır. Burada da esasında lafız, kelime anlamında olmasına rağmen daha hususi bir anlam kazanıp bir ilim dalı, meslek erbabı veya din, mezhep ve ekolün özel kavramlarına işaret eder. Ona göre her sanatın ve her kavmin alıştığı birtakım lafızlar/terimler vardır. Kelamcılar cevher-araz, eys-leys, butlân-telâşî, aruz ehli tavîl, basît, medîd, nahivciler de hâl ve zurûf gibi kavramları ortaya koymuşlardır.⁶⁶⁶ Mantık lafızlarını bilmeden Aristo’nun *Mantık* eserini anlamının mümkün olmadığını belirtir.⁶⁶⁷ Yine Zındıklar’ın “tenâküh”, “netâic”, “mizaç”, “nur” ve “zulmet” gibi lafızlara alıştıklarını vurgular.⁶⁶⁸ Câhız’ın bu tür yerlerde lafzı terimsel kavramlara işaret için kullandığı ifade edilebilir.

⁶⁶² el-Câhız, *el-Beyân ve’t-tebyîn*, 1/20.

⁶⁶³ el-Câhız, *el-Hayevân*, 3/40-43.

⁶⁶⁴ el-Câhız, *el-Beyân ve’t-tebyîn*, 1/17-19.

⁶⁶⁵ el-Câhız, *el-Beyân ve’t-tebyîn*, 1/66-67.

⁶⁶⁶ el-Câhız, *el-Beyân ve’t-tebyîn*, 1/139-140.

⁶⁶⁷ el-Câhız, *el-Hayevân*, 1/90.

⁶⁶⁸ el-Câhız, *el-Hayevân*, 3/366-367.

d) Câhız bazen lafız kavramına anlam veya anlamsal ilişkilerle hiçbir irtibatı olmayan, kelime veya sözün sadece ses cihetine taalluk eden bir delâlet yükler. Onun “Arapların birbiriyle uyumsuz (tenâfûr) bazı lafızları vardır ki bunlar bir şiir beytinde bir araya gelirse zorluk yaşamadan kişinin bunları okuması mümkün değildir.”⁶⁶⁹ ifadesini kullandıktan sonra kelimeler arasındaki ses uyumuyla ilgili tahlillerde bulunması ve mevzuu “Bu anlattıklarımız lafızların uyumuyla ilgilidir. Harflerin uyumuna gelince ‘cim’ harfi ‘za, kaf, ta ve ğayn’ harflerinin hiçbirleriyle ne takdîm ne tehîr bakımından uyuşmaz...”⁶⁷⁰ şeklinde bitirmesi tespitimizi doğrulamaktadır. Zira bu bağlamda Câhız artık lafız derken lafzın sahip olduğu anlamsal delâleti tamamen devreden çıkarıp kelimelerin telaffuzu, mahreci vs. gibi ses boyutunu ilgilendiren hususları öne çıkarmaktadır. Yine onun “Şarkıcı, değneğiyle şarkıların vezinlerine işaret edebilir, mütekellim, başı ve eliyle sözünün kısımlarına ve vurgularına gönderme yapabilir. Bu sebeple hareket türlerini lafızların türleri ve manaların türlerine göre uyarladılar.”⁶⁷¹ ifadesi kayda değer bir delildir. Genel itibariyle Câhız’ın lafızdan bahsederken kulağa hitap etmesini ön plana çıkardığı ve lafzı “hafiflik, kolaylık, halavet, tatlılık, incelik, tezyin, süsleme” gibi kelimelerle nitelediği yerlerde lafzın semantik tarafını değil sessel cihetini kastettiği söylenebilir. Lafzın bu şekildeki kullanımı, söze ve kelimeye işaret ettiği yerlerle mukayese edildiğinde, oldukça sınırlıdır.

e) Câhız’ın “Lafız bir mana ihtiva etmediği sürece isim olarak var olamaz.”⁶⁷² ifadesine bakılırsa lafzı, isimden farklı olarak, hiçbir manaya delâlet etmeyen şeyler için de kullandığı sonucuna varılır. Bu durumda Câhız’ın “Zeyd” yerine “Deyz” demek gibi herhangi bir mana için vaz’ edilmeyen mühmel lafızlara atıf yaptığını düşünmek dışında başka bir yorum yapmak zordur. Ne var ki Câhız diğer eserlerinin hiçbir yerinde mühmel lafızlara doğrudan veya dolaylı bir atıf yapmamaktadır.

Câhız’ın eserlerine bakıldığında “mana-meânî” kavramını ise şu farklı anlamlarda kullandığı söylenebilir:

a) Câhız mana kavramını bazen aleme yerleştirilen en büyük, sonsuz/sınırsız ve ses, dil veya sözden bağımsız bir varlığa sahip anlamlara işaret için kullanır. O, aleme iki türlü mana/hikmet yerleştirildiğinden söz ederken hayvanlar ve cansız varlıkların sadece mana/hikmet olduğunu, insanların ise hem bizatihi hikmet, hem bu hikmeti kavrayan hem de

⁶⁶⁹ el-Câhız, *el-Beyân ve’t-tebyîn*, 1/65.

⁶⁷⁰ el-Câhız, *el-Beyân ve’t-tebyîn*, 1/69.

⁶⁷¹ el-Câhız, *el-Beyân ve’t-tebyîn*, 3/119.

⁶⁷² el-Câhız, *Fi’l-cidd ve’l-hezl*, 1/262.

bunu beyân ile başkalarına aktarabilen varlık olduğundan söz eder.⁶⁷³ Beyân ve sözden bağımsız olarak var olan, aleme yerleştirilmiş bu manalar ise sınırsız ve sonsuzdur. Bu yüzden Câhız aklı başında, nazar ehli, havassı selim, havâtırı güçlü bir kimsenin sivrisineğin kanadını iyice tefekkür ederse sayfaları aşan bilgi, marifet, hikmet ve mana kaydedebileceğini belirtir. Bu tespitlerin hemen ardından “*Eğer yeryüzündeki ağaçlar kalem, deniz de mürekkep olsa, arkasından yedi deniz daha ona katılsa, Allah’ın kelimeleri yine de tükenmez.*”⁶⁷⁴ ayetindeki “Allah’ın kelimeleri”ni izah eder. Ona göre bu ayette “kelimeler” ile söz veya harflerden oluşan kelam değil nimetler, ilginçlikler, sıfatlar ve bu türden şeyler kastedilmiştir ki dili güçlü, zihni berrak, fikri sahih ve edatı tam bir kişi bu hikmet ve manaları kuşatmaya çalışırsa bundan aciz kalır.⁶⁷⁵ Câhız’ın “Maslahat miktarını aşan ve resmin nihayet bulduğu yerde, ilmî tanıma dahil etmek için ‘şey’ ve ‘mana’ demen müstesna, artık isim yoktur.”⁶⁷⁶, “Manalara dair hüküm lafızlara dair hükümden farklıdır. Zira manalar, gayesi bitmeyecek şekilde geniş ve sonu gelmeyecek biçimde yol alır. Ancak manaların isimleri sınırlı ve sayılıdır.”⁶⁷⁷, “Hassü’l-has/özün özü olan şeylerin...ismi yoktur. İsimler sadece sınırlı ilimleri kuşatıp kapsamak için türetilir. Ancak sınırsız ilimler, gereksinimler derecesine ulaşır ve sonra da bu gereksinimlerin elde edilmesiyle biter.”⁶⁷⁸ ve “Renklerin terkihi/kombinasyonu, yemek ile koku çeşitleri ve sayıların katları ve çarpımı türündeki manaların sınırı ve sonu yoktur.”⁶⁷⁹ gibi tüm ifadeleri bu hakikate vurgu yapar. Bu idrakten dolayı Câhız “Asıl mesele lafızları değil manaları, yine ibareleri değil hakikatleri kavramakla ilgilidir.”⁶⁸⁰ diyerek temel meseleyi lafız ve ibarelere değil, onlardan bağımsız olarak var olan ve alemi kuşatan manalara bağlamıştır. Câhız’ın bu bağlamda hem terkibe girmemiş müfret manalardan hem haber ve inşâ formundaki isnâd ilişkisine girmiş, sözü önceleyen manalara işaret ettiği söylenebilir. O, her ne kadar alemi kuşatan bu büyük ve sınırsız manaları bir nevi varlığın esası ve gayesi olarak görse de tek başına bunları kavramanın ve algılamının insan için yeterli olamayacağını düşünmektedir. İnsan aynı zamanda bu türden idrak ettiği manaları güzel bir biçimde sözle de ifade edebilmelidir. Buna binaen Câhız insanın ulaşılmaz, gizli ve kapalı olan her şeye ve bilgiye ulaştığı halde bunu güzel ibare ile anlatacak dile ve güzel yazı (kitâbet) ile aktaracak payeye sahip olmadığında mevcut bulguların varlığını ve yokluğunu eşit kabul etmekten hiç çekinmemiştir.⁶⁸¹ Bu sebeple

⁶⁷³ el-Câhız, *el-Hayevân*, 1/33.

⁶⁷⁴ Lokmân 27/31.

⁶⁷⁵ el-Câhız, *el-Hayevân*, 1/208-210.

⁶⁷⁶ el-Câhız, *Fi’l-cidd ve’l-hezl*, 1/262.

⁶⁷⁷ el-Câhız, *el-Beyân ve’t-tebyîn*, 1/76.

⁶⁷⁸ el-Câhız, *Fi’l-cidd ve’l-hezl*, 1/263.

⁶⁷⁹ el-Câhız, *Fi’l-cidd ve’l-hezl*, 1/262.

⁶⁸⁰ el-Câhız, *el-Hayevân*, 5/542.

⁶⁸¹ el-Câhız, *Mekâletü’l-Osmâniyye*, 4/37-38.

Ebu Amr'ın şiir tenkit anlayışına bir eleştiri olarak “Üstat, [hükümünü] mananın güzel olmasına bağladı. Ne var ki manalar yola atılmıştır. Arap, acem, bedevi, şehirli ve köylü bu manaları bilir.”⁶⁸² derken mananın önemsiz ve değersiz olduğundan söz etmemektedir. Söze veya şiire dair bir yargıda bulunurken alemleri kuşatması itibarıyla potansiyel olarak herkese aynı mesafede duran, herkesin idrak edebileceği manayı bir şekilde dile getirmek edîb ve belîğ olmak için yeterli değildir. Temel mesele o manayı güzel ve etkili ifadeyle söz alemine taşımaktır. Câhız'ın bu bağlamda edebî/belâğî mana şeklinde hususi bir kategorik ayırım oluşturmadığını belirtmek gerekir. Dînî, siyâsî, toplumsal, bilimsel, duygusal vs. her türlü mana edebiyatın potansiyel konusudur. Bu yüzden her türlü manayı ve bilgiyi içeren medeniyet birikiminin şiirle kayıt altına alınmasını edebiyata mugayir görmez. Hatta Arapların medeniyet birikimlerini vezinli-kafiyeli şiirle ve mensûr sözle muhafaza etmelerinden övgüyle bahseder.⁶⁸³ Câhız bu bakış açısını edebî tenkit anlayışına da yansıtmıştır. Yani manzûm veya mensûr bir söze dair hüküm verirken ele alınan manaya ya da konuya bakmaz. Cesaret veya hikmet manasını işleyen bir şiir, bilimsel bir manayı işleyen şiirden peşinen daha üstün sayılamaz. Câhız tamamen bunların manayı telifle buluştururken ne kadar başarılı olduklarına odaklanır.

b) Câhız manayı çoğu zaman isnâd ve terkip ilişkisine girmiş haber veya inşâ formundaki sözün delâleti anlamında kullanır. Bu, aslında alemleri kuşatan ve teorik olarak herkese aynı mesafede bulunan manaların söz ve kelamla belli bir kalıba girmesidir. Câhız manaların gerçek anlamda kişiye nispet edilebilmesi için söze dökülmesini şart koşar. Ancak bu şekildeki manaları da birbirinden ayırır. Buna belki genel mana ve özel mana denebilir. Bazı edîb ve şairler söze dökükleri manaları genellikle kurtaramayıp, bir anlamda manaya güçlü bir nazım ve sûretle kendi benliklerini yansıtamadıkları için dile getirdikleri manalar genel/müşterek olmaktan öteye gidemez. Sözgelimi bedeviler kadının güzelliğini anlatabilmek için onu inek, ceylan, yılan, güneş ve ay gibi⁶⁸⁴ varlıklara benzetmişlerdir. Şayet bir şair kalkıp bir kadını herkesin bildiği ve çokça duyduğu mezkûr şeylerden bir tanesine benzetirse esasında yeni bir mana dile getirmiş olmaz. Bu sebeple o, bu tür manaların başka şairler tarafından tekrar yeni formlarla ortaya konmasını doğal görür ve bunu çalıntıyla ilişkilendirmez.⁶⁸⁵ Ancak Câhız Antere,⁶⁸⁶ Beşşâr⁶⁸⁷ ve Ganiyye⁶⁸⁸ gibi şairlerin bazı manaları tekeline aldığından söz eder. Bu

⁶⁸² el-Câhız, *el-Hayevân*, 3/131-132.

⁶⁸³ el-Câhız, *Menâkibi 't-Türk ve âmmeti cundi 'l-hilâfe*, 3/180.

⁶⁸⁴ el-Câhız, *Kitâbu Müfâhereti 'l-cevâri ve 'l-gilmân*, 2/116.

⁶⁸⁵ el-Câhız, *el-Hayevân*, 3/311-312.

⁶⁸⁶ el-Câhız, *el-Hayevân*, 3/311-312.

⁶⁸⁷ el-Câhız, *el-Hayevân*, 3/127.

⁶⁸⁸ el-Câhız, *el-Beyân ve 't-tebyîn*, 3/50.

manalarla şair arasında öyle bir bütünlük oluşmuş ki artık o manayı başka birisinin ele alıp, eski şairi geçmesi neredeyse imkansızdır. Bu sebeple Câhız sineği müthiş şekilde betimleyen Antere'nin manayı bir nevi tekeline aldığını ve İmruu'l-Kays'ın dahi ona muarazada bulunması halinde başarısız olacağını savunur.⁶⁸⁹ Aynı şekilde Ganiyye'nin beytinden söz ederken “Ganiyye'nin şiirine mana bakımından bizatihi benzeyen, taşıdığı hiçbir manayı es geçmeden hepsini kapsayan bir şiir bilmiyoruz.”⁶⁹⁰ diyerek mana ve şair arasında kopmaz bir ilişki tesis etmiştir. Onun bu tür manalarla kastı artık herkesin dile getirebileceği genel manalar değil, nazmı ve telifiyle beraber kişiyle özdeşleşen özel manadır. Câhız'ın tespitiyle bu tür sözlerde değişim yapmak, nazım ve sûret değişeceği için, manayı değiştirmek anlamına gelir.⁶⁹¹

c) Lafız kavramının anlamları üzerinde dururken Câhız'ın lafzı bazen kelime veya terim anlamında kullandığını zikretmiştik. Bunun mantıksal bir sonucu olarak Câhız'ın manayı bazen kelimenin sözlük veya terim anlamına işaret için kullandığı anlaşılır. Yani bu tür yerlerde mana, isnâd ilişkisine girmediği için söz olmayan tekil anlamlara işaret eder. Sözelimi Câhız'ın kelam ilminde yeni türetilen “cevher-araz” gibi kavramlardan söz ederken “Onlar o manalara bu lafızları seçmişlerdir.”⁶⁹² veya “Kelam ilminde esasında bu lafızlar genişleyen manaları, isimler taşımaktan aciz kalınca caiz olmaya başladı.”⁶⁹³ gibi bağlamlarda mana ile terkipsel delâleti değil tekil anlamları kasteder. Sonuçta kelime veya kavrama karşılık kullanıldığı her bağlamda mana, müfret anlama delâlet eder.

3. Lafız ve Mana İlişkisinin Mertebeleri

Câhız lafız ve mana ilişkisinden söz ederken her zaman aynı mertebelerle sınırlı kalmaz. Konuya dair ifadeleri bazen mevzunun varlık mertebesine taalluk ederken bazen tenkit/belâgat mertebesine taalluk eder. Haliyle bu farklı boyutlarda lafız ve mana ilişkisine dair yaptığı tahliller ve bu meyanda ulaştığı neticeler farklılaşmaktadır. Meseleyi ontolojik düzlemde değerlendirdiği yerlerde mananın önce geldiği ve asıl olduğu kabulünden hareketle ifadelerine tam bir lafız-mana ayrımı yansırken tenkit düzlemindeki ifadelerinde ise lafız-mana birlikteliği göze çarpar. Farklı boyutlardan kaynaklı bu farklı söylemlerin çelişkiden kaynaklanmadığını daha iyi ortaya koyabilmek için her bir boyutu müstakil başlıklar altında incelemek gerekmektedir.

⁶⁸⁹ el-Câhız, *el-Hayevân*, 3/127.

⁶⁹⁰ el-Câhız, *el-Beyân ve't-tebyîn*, 3/50.

⁶⁹¹ el-Câhız, *el-Hayevân*, 1/281-282.

⁶⁹² el-Câhız, *el-Beyân ve't-tebyîn*, 1/139.

⁶⁹³ el-Câhız, *el-Beyân ve't-tebyîn*, 1/141.

3.1. Varlık Mertebesi: Lafız ve Mananın Keskin Ayrımı

Câhız'ın lafız ve mana ilişkisinin varlık boyutuyla ilgili ifadelerine bakıldığında açıkça manayı öncelediği görülür. Bu inceleme, ontolojik açıdan mananın lafza önceliğidir.⁶⁹⁴ Başka bir deyişle bu, mananın gerek hariçte gerek zihinde mevcut bulunduğu zamana lafzın eşlik etmemesidir. Câhız'ın "Lafız, bir mana ihtiva etmediği sürece isim olarak var olamaz. Ancak mana, ismi olmadan da var olabilir, manası olmadan bir ismin var olması ise mümkün değildir."⁶⁹⁵ şeklindeki vurguları bu tespitin somut kanıtı kabul edilebilir. Mananın varlık sırasında lafzın varlığına ihtiyaç duymaması, buna karşın lafzın var olması için manaya muhtaç olması bir taraftan ikisini birbirinden tamamen ayırarak konuşabilmenin imkanına işaret ederken öbür taraftan mananın temel ve asıl olduğuna delâlettir. Bu sebeple Câhız "Asıl mesele lafızları değil manaları, yine ibareleri değil hakikatleri kavramakla ilgilidir."⁶⁹⁶ sözüyle esasında bu konuda ilke olarak kabul edebileceğimiz bir ölçüt vaz' etmiştir. Bu yaklaşımın bir uzantısı olarak kendisi manayı ruha, lafzı bedene⁶⁹⁷ veyahut manayı cariyeye, lafzı da elbiseye⁶⁹⁸ benzetmiştir. Bu teşbihlerde ruh ve cariyenin tek başlarına kaim olabilecek cevher konumundayken beden ve elbisenin tek başlarına kaim olamayacak araz mesabesinde oldukları dikkate değerdir. Lafzın felsefî ve ontik açıdan manaya bağlı olduğu düşüncesi Câhız'ın "Manalara dair hüküm lafızlara dair hükümden farklıdır. Zira manalar, gayesi bitmeyecek şekilde geniş ve sonu gelmeyecek biçimde yol alır. Ancak manaların isimleri sınırlı ve sayılıdır."⁶⁹⁹ gibi ifadelerinde görüldüğü üzere manayı sınırsız, lafzı ise sınırlı görmesine yol açmıştır. Câhız hem müfret isim hem terkip düzeyinde manayı lafza öncelemiştir. Buna hem vaz' düzeyinde hem söz düzeyindeki öncelik de denebilir. Söz konusu taksimin doğru bir zemine oturduğunun en güçlü destekleyicilerinden biri Câhız'ın önemli birçok ifadesine açıklık getiren Abdülkâhir'in bu yöndeki çözümlemeleridir. Zira ona göre de ister isim, fiil yani vaz' düzeyinde olsun, ister haber veya inşâ formunda bulunan ve isnâd ilişkisi oluşturan mürekkep mana düzeyinde olsun mana, varlık bakımından lafza mukaddemdir.⁷⁰⁰ Yani biz "adam", "at", "ev", "dövme" ve "öldürme" gibi isim veya fiillerin manalarını veyahut "yaptı-yapıyor-yap" gibi haber ve inşâ bildiren sözlerin manasını bunların lafızlarını bildiğimiz için idrak ediyor

⁶⁹⁴ "Anlamanın lafza ontik önceliği" şeklindeki kavramsallaştırma Taha Boyalık tarafından Abdülkâhir Cürcânî'nin söz nazariyesi için ortaya konmuştur. M. Taha Boyalık, *Dil, Söz ve Fesâhat: Abdülkâhir el-Cürcânî'nin Sözdizimi Nazariyesi* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2017), 127.

⁶⁹⁵ el-Câhız, *Fi'l-cidd ve'l-hezl*, 1/262.

⁶⁹⁶ el-Câhız, *el-Hayevân*, 5/542.

⁶⁹⁷ el-Câhız, *Fi'l-cidd ve'l-hezl*, 1/262.

⁶⁹⁸ el-Câhız, *el-Beyân ve't-tebyîn*, 1/254.

⁶⁹⁹ el-Câhız, *el-Beyân ve't-tebyîn*, 1/76.

⁷⁰⁰ Konuyla ilgili detaylı değerlendirme için bk. Boyalık, *Dil, Söz ve Fesâhat*, 126-130.

değiliz. “At” cinsine dair tasavvurumuz, “at” lafzının bilgisinden önce gelir. Abdülkâhir’in ifadesiyle muvazaa ancak malumla bilinir ve onun üzerinden tasavvur edilir.⁷⁰¹

3.1.1. İsim/Vaz‘ Düzeyinde Mananın Lafza Önceliği

Câhız Hz. Âdem’e Allah tarafından isimlerin öğretildiğini haber veren ayeti tefsir ederken lafızların, dış dünyada ve hâriçte mevcut manalara karşılık vaz‘ edildiğini belirtir. İnsanoğlunun dil ile ilk buluşma safhasını ele aldığından dolayı bu izahların ayrı bir önemi mevcuttur. Bu bağlamdaki anlatılara bakılırsa Câhız’ın mevzuyu şöyle tasavvur ettiği söylenebilir: Hz. Âdem yaratılmadan önce başta yaratıcı, esmâ ve sıfatları olmak üzere melek, cin, şeytan, hayvanlar, bitkiler, cansız varlıklar velhasıl mevcudat bütünüyle vardı. Bunların tümünü mana kabul eden Câhız’a göre Allah, Âdem’i yaratınca bunları ona tanıtmak ve öğretmek istemiştir. Bu manalara işaret maksadıyla da alamet kabilinden lafızlar vaz‘ edilmiştir. Dolayısıyla varlığa, eşyaya veya manaya gönderme yapan lafızlar sonradan oluşan itibârî şeylerdir. Yokluğuyla mevcudat yok olmaz, varlığıyla da var olmaz. Onlar sadece mevcut manaları başkasına tanıtmaya aracılık eder. Câhız’ın ısrarla Allah’ın Âdem’e tüm manaları öğrettiğini iddia etmenin abes olduğunu vurgulaması bununla ilgilidir. Şöyle ki Allah’ın Âdem’e isim ve lafızları vermesinin temel sebebi bu vasıta ile ona manaları öğretmesidir, Âdem’in ihtiyaç duyduğu manalar da maslahatını temin edecek miktarla sınırlıdır. Yoksa Allah’ın bildiği tüm manaları ona öğrettiğini iddia etmek gerekir ki bu, mümkün değildir. Dolayısıyla vaz‘ olayı alemdeki mevcut tüm manalara yönelik bir süreç olmaktan ziyade insanın ilgi ve gereksinim alanına dahil olan ve maslahatını temin eden şeylere yöneliktir, başka bir deyişle hususi hallerle ilgilidir. Bundan dolayı Câhız’a göre maslahat miktarını aşan ve resmin nihayet bulunduğu yerde, ilmî tanıma dahil etmek için “şey” ve “mana” deme haricinde, artık isim yoktur. Aynı şekilde hassü’l-has/özün özü olan şeylerin, lafzın eşlik ettiği işareti isim kılmak dışında yani yeni türetim yapılmadığı sürece, ismi yoktur. İsimler sadece sınırlı ilimleri kuşatıp kapsamak için türetilir. Ancak sınırsız ilimler gereksinimler derecesine ulaşır ve sonra da bu gereksinimlerin elde edilmesiyle biter. Aksi takdirde renklerin terkibi/kombinasyonu, yemek ile koku çeşitleri ve sayıların katları ve çarpımı türündeki manaların zaten sınırı ve sonu yoktur. Hatta Câhız çok vurgulu bir biçimde insanların manalara, yardımlaşmaya ve birbirlerini desteklemeye ihtiyaçları olmasaydı isimlere ihtiyaç duymayacaklarını belirtir.⁷⁰²

⁷⁰¹ el-Cürcânî, *Delâilü’l-i‘câz*, 417, 539-541.

⁷⁰² el-Câhız, *Fi’l-cidd ve’l-hezl*, 1/262-263; el-Câhız, *el-Hayevân*, 5/201-202.

Câhız'ın varlık mertebesinde lafız ve mana arasında tesis ettiği bu ilişki tamamen mananın önceliğine ve asıllığına dayanır. Mana olmadan lafız, boş bir kap misali işe yaramaz. Mana olmadan lafız, hareketi, hissi ve faydası olmayan katı bir cisim gibidir.⁷⁰³ Onun bu yaklaşımı sadece dilin başlangıç noktasıyla sınırlı olmayıp devam edegelen dilsel süreçte de etkisini gösterir. Yani yeni lafızların/kelimelerin vaz' edilmesi ya da türetilmesi, var olan bazı lafızların dilden atılması veya lafızların anlam değişimi yaşaması gibi gelişmelerin tümü manaya göre şekillenir. Örneğin kalam, aruz, nahiv ve hesap ilimlerinde ortaya çıkan yeni manalar bu ilimlerle uğraşanları yeni lafızlar vaz' etmeye itmiştir. Kelamcılar cevher-araz, eys-leys, butlân-telâşî, haziyye-huviyye-mâhiyye; aruzcular tavîl, basît, medîd, vâfir, kâmil, evtâd, esbâb ve nahivciler de hâl ve zurûf gibi kavramları ortaya koymuşlardır. Daha önce dilde mevcut olmayan tüm bu yeni isimler Câhız'ın deyimiyle, mevcut lafızlar yeni manaları taşıyamayınca, iletişimi ve anlaşmayı sağlamak için alamet olarak vaz' edilmiştir. Aksi takdirde bu ilimleri başkalarına anlatmak mümkün olmazdı.⁷⁰⁴ Yine ona göre Araplar arasında “daha önce hiç sürülmeyen ve ekilmeyen toprağa bu işlemi yapma” olgusu ve manası mevcut olmasına rağmen bunu “mazzûme” olarak adlandıran ilk kişi Nâbiga'dır.⁷⁰⁵ Aynı şekilde Câhiliye'de herhangi bir manası olmadığı için mevcut olmayıp İslâmî dönemde türeyen “Kur'ân/Furkân”, “muadrâm”, “teyemmüm” ve “fâsık”⁷⁰⁶ gibi kavramların tümü bu türdendir. Buna mukabil Câhiliye döneminde kullanılan bazı lafızların manası ortadan kalktığı için lafızlar da ortadan kalkmıştır. Cariyeye “gulâme”, haraca “itâve” ve rüşvete de “humlan” veya “meks” denmekten vazgeçilmiş ve kölenin efendisine “rabbim!” hitabı terkedilmiştir.⁷⁰⁷ Câhız'a göre Câhiliye'de ibadet konusunda üstün konumdakiler için kullanılan “es-sarûre” lafzında olduğu üzere bazı kelimelerin eski manaları terkedilmiş ve onlara yeni manalar yüklenmiştir. Câhız'ın döneminde artık bu lafız herhangi bir sebepten dolayı haccetmeyen kimseler için kullanılmaya başlanmıştır.⁷⁰⁸ Fark edildiği üzere lafız cihetine ilişkin söz konusu değişimlerin tümü bizatihi manaya bağlanmıştır.

3.1.2. Kelam/Söz Düzeyinde Mananın Lafza Önceliği

Câhız'ın varlık mertebesinde manayı lafızdan tamamen ayırarak öncelemesi sadece müfret lafız veya isimlerle ilgili değil terkip ve telifle de ilgilidir. Yani insan nasıl ki varlık alanında önce zatıyla kaim olan veya olamayan şeyleri ya da manaları idrak ettikten sonra bunları

⁷⁰³ el-Câhız, *Fi'l-cidd ve'l-hezl*, 1/262.

⁷⁰⁴ el-Câhız, *el-Beyân ve't-tebyîn*, 1/139-141.

⁷⁰⁵ el-Câhız, *el-Hayevân*, 1/331.

⁷⁰⁶ el-Câhız, *el-Hayevân*, 5/280.

⁷⁰⁷ el-Câhız, *el-Hayevân*, 1/327-330.

⁷⁰⁸ el-Câhız, *el-Hayevân*, 1/347.

“cevher” yahut “araz” olarak isimlendirme ihtiyacı hissediyorsa cevher ve araza dair yargısal veya bilgisel bir idrak gerçekleştirdikten sonra bunları beyân alanına taşır. Esasında Câhız’ın zihin, sadır veya nefis olsun beden neresinde bulunduğuyula pek ilgilenmediği ama varlığı inkâr edilemeyen mana kabilinden olan hüküm ve idrak sürecinin bittikten sonra insanların gereksinimlerini birbirlerine bildirdikleri bir vasıta olan beyân⁷⁰⁹ sürecini başlattığı görülür. Beyânın vasıta olarak görülmesi ve beş türünün olduğunun kabulü beraberinde birçok netice doğurur. Beyânı vasıta addetmek mananın hem asıl hem öncelikli görüldüğünü destekler. Zira bir varsayım dahi olsa bu, daha iyi vasıtalar bulunduğu mevcutların terk edilebileceği anlamına gelir. Zaten bu vasıtaların başta lafız olmak üzere hat, işaret, akd ve nasbeden oluşması da bunu gösterir. Bu sebeple Câhız manaya işaret etmeleri itibarıyla beyân türleri arasında herhangi bir fark görmez ve hepsini bir delâlet, sûret ve alamet⁷¹⁰ olarak görür. Ne var ki değişen tek şey lafzın manaya işaret etme keyfiyeti ve etkinliği bakımından diğerlerinden üstün olmasıdır.⁷¹¹ Bu ise zihinde veya nefiste oluşan/bulunan ve hüküm bildirdiği için telif ve terkip özelliği sergileyen manaların söze veya dile ihtiyaç duymadığı anlamına gelir. Dolayısıyla bu mertebede lafız ve sözün Câhız için ne kadar araçsal olduğu apaçık ortadadır. Onun “Asıl mesele lafızları değil manaları, yine ibareleri değil hakikatleri kavramakla ilgilidir.”⁷¹² ifadesinin bu bağlamda delâletini tam açığa çıkardığı söylenebilir.

Câhız’ın dilsiz ve sağır oldukları için hem kesintili hem de telif türünden hiçbir ses duymadıkları için sözün keyfiyetini bilmeyen ve konuşmaya da herhangi bir yönelimi oluşmayan insanlarla⁷¹³ ilgili tespitleri konuya dair dikkat çekici veriler sağlar. Bu tür insanların aslında dil ve sözle hiçbir iletişimi ve etkileşimi mevcut değildir. Buna rağmen zihinlerindeki veya nefislerindeki gereksinimleri, maksatları yani manaları hareket ve işaretlerle karşı tarafa iletirler.⁷¹⁴ Bu mana aktarım yönteminde sözün hatta sesin hiçbir yeri yoktur, fakat mana var olmaya devam etmekte ve lafız/dil haricinde farklı bir biçimde kendini göstermektedir.

Câhız’a göre o halde dil ve söz olmaksızın idrak, düşünce ve mana olur mu? Dilsiz-sağır kimselere yönelik tahlillerine bakılırsa soruya tam olarak evet cevabı verilebilir. Genel anlamda insanlığa bakılırsa da Câhız’ın buna evet dediği/diyeceği söylenebilir. Şu farkla ki duyma ve konuşma yeteneğine sahip kişiler için bu durum, manayla ilk karşılaştıkları zaman dilimiyle sınırlıdır. Şöyle ki zihin, manaları lafızlarla güçlü bir biçimde ilişkilendirme eğiliminde

⁷⁰⁹ el-Câhız, *el-Hayevân*, 1/42-45.

⁷¹⁰ el-Câhız, *el-Hayevân*, 1/70-71.

⁷¹¹ el-Câhız, *el-Hayevân*, 5/287.

⁷¹² el-Câhız, *el-Hayevân*, 5/542.

⁷¹³ el-Câhız, *el-Hayevân*, 4/400-405.

⁷¹⁴ el-Câhız, *el-Hayevân*, 4/400-401.

olduğundan hatta zihin, yeni bilgileri ve manaları dil aracılığıyla alıp işlediğinden dolayı mana ve lafız arasındaki farklı varlık mertebesi bir süre sonra kaybolur. Böylece başta dil ve sözden bağımsız olan idrak ve düşünme süreci ayırt edilmesi zor veya imkânsız şekilde sözle bütünleşir. Buna binaen Câhız'ın, dilsiz-sağırılarla ilgili yorumları istisna tutulursa, mana ve lafız birbirinden tamamen ayırarak konuştuğu yerler bu ilişkinin başlangıç noktası veya varlık aşamasına tekabül eder. Özellikle vaz' olgusu üzerinden bu irtibatı fark etmek daha kolaydır. Çünkü vaz' süreci tabiri caizse kesintili olarak ilerlemektedir. Yeni bir bilgi, havâtır veya gereksinim yani mana ortaya çıkınca karşılığında yeni bir lafız vaz' edilir ve aralarındaki ilişki zamanla pekişir. Böylece o mana artık o lafızla bilinmeye başlanır. Bu durum her vaz' olayında tekrar ederek aslında mananın lafızdan önce geldiğini ve asıl olduğunu hatırlatır. Ancak insanın küçük yaştan beri öğrendiği lafızlarla zihninde oluşturduğu telif süreci karmaşıktır. İnsan ne zamandan beri dil ve sözden yardım almadan nesnelere dair idrak gerçekleştirmiştir, hükümlere varmış ve bilgilere ulaşmıştır? Câhız'ın düşüncesine göre teoride bunlar mümkünse de pratikteki keyfiyeti meçhuldür. Hatta Câhız ilk insan Hz. Âdem'e isimlerin verildiği süreçten söz ederken de bu hususa değinmemiştir.

3.2. Tenkit/Belâgat Mertebesi

Câhız insanın ulaşılmaz, gizli ve kapalı olan her şeye ve bilgiye ulaştığı halde bunu güzel ibare ile anlatacak dile ve güzel yazı (kitâbet) ile aktaracak payeye sahip olmadığına mevcut bulguların varlığı ve yokluğunu eşit kabul etmiştir.⁷¹⁵ Aslında Câhız'ın bu dikkat çekici vurgusu lafız ve mana ilişkisinin tenkit/belâgat mertebesindeki keyfiyetine önemli ölçüde ışık tutar. Bu mertebede artık mananın lafza önceliği veya bir başka deyişle, varlık mertebesinde olduğu üzere kesin ve keskin bir, lafız-mana ayrımı yoktur. Mana ve lafız kelimada birbirinden ayrı duran şeyler değil, bir araya gelerek sözü ve telifi oluşturan temel iki öğedir. Bu yüzden esasında Câhız için bu mertebede lafız ve manadan ayrı ayrı bahsetmek, sadece birine dayanarak bir milletin sözlerini, dînî bir metni, şiiri, hitâbeti veya herhangi edebî bir parçayı değerlendirmek abestir. Ne var ki onun lafız ve manayı varlık mertebesinde birbirinden tamamen ayırması, manayı öncelemesi ve asıl kabul etmesi tenkit ve belâgat ifadelerine etki etmiştir. Bu sebeple tenkit mertebesinde dahi çoğunlukla lafız ve manadan ayrı ayrı bahsetmekte, her birinin özelliklerine müstakil biçimde atıf yapmaktadır. Câhız'ın edebî bir sözü tahlil ederken, üstün olma gerekçelerini izah ederken doğal olarak lafız ve sıfatlarından yine mana ve sıfatlarından ayrı ayrı söz ettiği görülür. Ancak bu aşamada ifadelerine yansıyan lafız ve mana arasındaki

⁷¹⁵ el-Câhız, *Mekâletü'l-Osmâniyye*, 4/37-38.

doğal ayırım, hüküm verme aşamasında son bulmaktadır. Yani Câhız bir sözün edebî değerini belirleme aşamasında artık lafız ve manayı ayrı değerlendirmez, bölmez, parçalamaz. Söz olgusunu dikkate alır ve sözün nazmı ile telifine odaklanır. Bu sebeple Câhız'ın eserlerinde, tek başına lafzı veya manayı ön plana çıkararak söz hakkında “üstün” hükmü verdiği bir yere rastlamak mümkün değildir. Aksine Ebu Amr eş-Şeybânî gibi edebiyatçıların bu hataya düştüklerini belirterek onları eleştirir. Câhız'ın tenkit konularındaki analizlerini doğru anlayabilmek için birbirinden farklı olan bu ana iki ilke veya aşamanın farkında olmak gerekir.

3.2.1. Temel İlkelerin Tespiti

Câhız'ın edebî tenkit veya belâgat analizlerinde lafız ve mana ilişkisi iki ana aşamada tezahür eder. Bunların ilki tahlil, izâh, gerekçelendirme hatta ölçüt aşamasıdır. Bu aşamada Câhız lafız ve manadan ayrı ayrı söz eder. Zira edebî bir sözün güzelliklerini ortaya koyabilmek, açıklamak, üstün olma sebeplerini izah edebilmek adına sözü oluşturan iki temel öge lafız ve mananın özelliklerinden ayrı ayrı bahsetmek bir zorunluluktur. Örneğin bir söz hakkında “güzel, iyi, üstün” yargısında bulunan bir münekkide hükmün gerekçesi sorulduğunda tafsile inebilmek adına “Lafızları ve manaları birbiriyle uyumlu, lafzı güzel ve manası asil, manası yüce ve lafzı parlak” gibi ifadeler kullanması muhtemeldir. Klasik Arap edebî tenkit kitaplarına bakıldığında bu tespitin vakıayla uyumlu olduğu görülür. Hatta nazım düşüncesini ortaya koyarak lafız ve manadan ayrı ayrı söz etmenin ve bunları ayrı ayrı değerlendirmenin gereksizliğinden bahseden Abdülkâhir Cürçânî'nin kendisi dahi söz konusu zorunluluktan kurtulamamıştır. Câhız için dikkate alınması gereken ikinci aşama ise hüküm aşamasıdır. Bu aşamada artık sözü tahlil etme, başkalarına izâh etme ve verdiği hükmün haklılığını göstermek için gerekçelendirme süreçlerinin tümü bitmiş ve münekkidin söze dair son kararını verme aşaması başlamıştır. İşte bu noktada artık Câhız sözü oluşturan lafız ve manaya ayrı ayrı değil sözün bizatihi kendisine, nazmına ve telifine odaklanır. Hükmünü de bu telifin kalitesine göre verir.

3.2.1.1. Tahlil ve Gerekçelendirme Aşaması: Lafız-Mana Ayrımının Devamı

Câhız'ın eserlerine, kronolojik tertip fark etmeksizin, bakan bir kimse çok doğal bir biçimde kitapların herhangi bir yerinde şu tür ifadelerle sık karşılaşır: “Lafız erbabı ve mana üstatları dediler ki...”⁷¹⁶, “Belâgatçıların kitabını okumayı ve hikmet ehlinin defterlerini karıştırmayı manalara ulaşmak maksadıyla yapan kimse doğru yoldadır. Lafızlara ulaşmak

⁷¹⁶ el-Câhız, *el-Beyân ve't-tebyîn*, 1/75.

maksadıyla araştıran kişi ise yanlış yoldadır.”⁷¹⁷, “Belâgatçıların en kötüsü manayı hazır etmeden elindeki lafza sevgisinden ve o isme sevdasından dolayı mananın resmini hazırlayanlardır. Öyle ki manayı o resme doğru zorla çeker ve ona yapıştırırlar.”⁷¹⁸, “Manaya hakkı olan lafzı vermen gerektiği gibi lafza da hak ettiği manayı vermen gerekir...Lafız, manasına has olmalı ve başka bir şeye değil sadece onunla sınırlı kalmalıdır. Ondan ne fazla ne eksik olmalı, ne müşterek ne de kapalı olmalıdır.”⁷¹⁹, “[Belîğ kimse], özgür ve asil lafzı yine yüce ve haşmetli lafzı ancak onun gibi olan mananın karşısında kullanır.”⁷²⁰, “Her söz türüne uygun türden lafızlar, her çeşit manaya uygun çeşitte de isimler vardır.”⁷²¹, “Her kavimde/grupta değer kazanan bazı lafızlar mevcuttur...Kişinin ilmi geniş, manaları fazla ve lafızları çok olsa da [bu durum değişmez].”⁷²², “Lafız, manasıyla uyumlu olursa...güzel etkide bulunması kaçınılmazdır.”⁷²³, “Size güzel lafızlar ve tatlı mahreçli sözleri tavsiye ediyorum. Zira mana, güzel bir lafız giydiğinde ve belîğ kimse ona kolay bir mahreç yüklediğinde, yine mütekellim ona sevecen bir işve verdiği kalbinde daha tatlı hale gelir...Yine manalar asil lafızlar giydiğinde...”⁷²⁴, “Bazen az lafız birçok manaya işaret eder.”⁷²⁵, “Manalar çoğalınca lafız adedi çoğalır.”⁷²⁶

Câhız hem mezkûr ifadelerde hem eserlerindeki benzer ifadelerde lafzı ses, müfret lafız ve söz olmak üzere kelamın en küçük biriminden en büyüğünü kapsayacak genişlikte kullanmaktadır. Dolayısıyla lafız ve mana ayrımını kelamın sadece belli kısımlarıyla veya belli açılardan yaptığı iddia edilemez. Hatta Câhız’ın lafız ve mana arasındaki güçlü ilişkiye ve birlikteliğe vurgu yapmak için kullandığı ifadelerde bile son tahlilde lafız-mana ayrımının varlığı inkâr edilemez. Örneğin “Lafzın manasıyla yarışması, mananın da lafzıyla yarışması, öyle ki lafzın kulağına ulaşmasının mananın kalbine ulaşmasından daha hızlı olmaması”⁷²⁷ ifadesi Câhız’ın en beğendiği belâgat tanımları arasında yer alır. Ancak burada dahi sanki lafız ve mana birbiriyle yarışan ayrı şeylermiş izlenimi verir. Aynı durum “İsimler bedenler hükmünde, manalar ise ruhlar hükmündedir. Mana, lafız için ruhtur.”⁷²⁸ sözü ve lafzı elbiseye,

⁷¹⁷ el-Câhız, *Kitâbü'l-Mu'allimîn*, 3/39-41.

⁷¹⁸ el-Câhız, *Kitâbü'l-Mu'allimîn*, 3/39-41.

⁷¹⁹ el-Câhız, *Kitâbü't-Terbî' ve't-tedvîr*, 3/63.

⁷²⁰ el-Câhız, *Tafdîlü'n-nutk 'ala's-samt*, 4/239.

⁷²¹ el-Câhız, *el-Hayevân*, 3/39.

⁷²² el-Câhız, *el-Hayevân*, 3/366.

⁷²³ el-Câhız, *el-Beyân ve't-tebyîn*, 2/7-8.

⁷²⁴ el-Câhız, *el-Beyân ve't-tebyîn*, 1/254.

⁷²⁵ el-Câhız, *el-Beyân ve't-tebyîn*, 4/27.

⁷²⁶ el-Câhız, *el-Beyân ve't-tebyîn*, 4/28.

⁷²⁷ el-Câhız, *el-Beyân ve't-tebyîn*, 1/115.

⁷²⁸ el-Câhız, *Fi'l-cidd ve'l-hezl*, 1/262.

manayı da cariyeye benzettiği⁷²⁹ ifadesi için de geçerlidir. Yine Câhız'ın edebî yetkinliğin en üst makamına işaret etmek için kullandığı “mananın kişiye kolay gelmesi ve lafzın dalga gibi hücum etmesi”⁷³⁰ ilkesi de aynı düşünceyi yansıtır. Dolayısıyla bu aşamada Câhız'ın ifadelerinde doğal olarak lafız ve mana ayrımı görülür. Hatta tenkit sürecinin çoğunluğu bu aşamaya taalluk ettiğinden dolayı Câhız'ın bu yöndeki ifadelerinin çok daha fazla olduğu söylenebilir.

3.2.1.2. Hüküm Aşaması: Lafız-Mana Ayrımının Sonu

Câhız'ın mahreç, telaffuz kolaylığını önemsemesi, seci, cinâs, vezin ve kafiye gibi tesir gücü bulunan sesle ilgili hususlara değer atfetmesi, fesâhat şartları üzerinde durması, nahvî hatalardan korunmayı zorunlu görmesi, semantik açıdan doğru kelime seçimini zorunlu görmesi gibi lafız ve manayla ilgili ve birbirinden ayrı gibi duran süreçlere atıf yapmasının temel hedefi “üstün ifade (التعبير البارع)”⁷³¹ olarak gördüğü söz ve telife ulaşmak veya bunun yolunu göstermektir. Câhız'ın asıl hedefinin bu olduğu özellikle nazım, telif, sûret, rasf, siyâge, sebk, nesc, ve naht gibi yer verdiği kavramlara bakıldığında daha iyi anlaşılır. Bu bağlamlarda artık ayrı ayrı lafız ve manadan söz edilmediği, lafız ve mananın bir araya gelerek meydana getirdiği yapıya veya üçüncü unsura dikkat çekildiği görülür. Bu sebeple Câhız Kur'an'ın edebî üstünlüğünü nazmı ve telifiyle, Arapların beyân konusunda diğer milletlerden üstün olmasını sebk ve naht gibi nazma işaret eden kavramlara atıfla açıklamıştır.⁷³² Câhız'ın şiir tenkidini tek başına manadan hareketle yapan Ebu Amr'ı şiddetle eleştirmesi ve manaların yola atıldığını söylemesi bununla ilişkilidir.⁷³³ Hüküm aşamasında tek başına mana ve lafız dikkate almak Câhız'ın yolu değildir. Hem bu bölümde hem üçüncü bölümde bu konunun detaylarına gireceğimizden dolayı bu hususta bu kadarıyla iktifa etmek yerinde olur.

3.2.2. Temel İlkelerin Tahlili

Câhız'ın tenkit tahlillerine mezkûr iki ilkenin nasıl yansıdığına bakmak faydalı olacaktır. Tabi bu bağlamda anlatı düzeyinde tahlillerinin çoğunda genellikle lafız ve mana ikiliğinin devam edeceği akılda tutulmalıdır. Buna göre doğallık ve yapaylık, kadim-muhdes meselesi, serika/(ç)alıntı meselesi ve kasidede birlik meselesi gibi hem lafız hem manayla doğrudan irtibatlı konuları ele almak gereklidir. Câhız'ın bu konulara dair değerlendirmeleri dikkate

⁷²⁹ el-Câhız, *el-Beyân ve't-tebyîn*, 1/254.

⁷³⁰ el-Câhız, *el-Beyân ve't-tebyîn*, 2/13.

⁷³¹ el-Câhız, *Kitâbü'l-Mu'allimîn*, 3/38.

⁷³² el-Câhız, *el-Beyân ve't-tebyîn*, 3/29.

⁷³³ el-Câhız, *el-Hayevân*, 3/131-132.

alındığında lafız ve mananın ikisine de atıflar yaptığı görülür. Câhız doğallıktan “lafız ve mananın kişiye dalga gibi akın etmesi ve kolay gelmesi” şeklinde söz ederken yapaylıktan ise “lafız ve mananın zorlanması, lafız ve mananın kişiye icâbet etmemesi” şeklinde söz eder. Kadim-muhdes meselesinde manaların tüketilip-tüketilmediği, kadim-muhdes şairlerin üslup bakımından farklılaşp-farklılaşmadığı ve klasik kaside formuna yaklaşım konusunu Câhız’ın nasıl değerlendirdiği gibi hem lafız hem manayı doğrudan ilgilendiren hususlar mevcuttur. Sirkat meselesinde Câhız müşterek manalar ve manada ortaklıktan söz ettiği gibi çalınmaya konu olan şeyin lafız mı mana mı olduğuna dair değerlendirmeler yapar. Kasidede birlik konusunda ise Câhız kasidenin hem lafzî uyumu, hem anlamsal uyumu, hem de lafız ve mananın birbiriyle uyumundan bahseder. Sıdk-kizb ile şiir ve din/ahlak ilişkisi gibi tenkit konularının temelinde ise ilk bakışta sadece mana olduğu düşünülür. Zira edibin sıdk veya kizbe yaklaşımı değerlendirilirken, sözün ve mütekellimin doğruluğu-yanlışlığı tartışılırken ve bunun sonucunda edebî malzeme hakkında hüküm verilirken temelde mana dikkate alınır. Yine şiir ve din/ahlak meselesinde ifadenin dînî ve ahlâkî ilkelere uygun olması veya bunlarla çelişmesi, bunlarla hangi oranda çeliştiğinde kabul edilemeyeceği ve kötü kategorisine alınacağı gibi tüm hususlar temelde manayla ilgilidir. Ancak daha önce de belirtildiği üzere Câhız sözün edebî değeri hakkında hüküm verirken tek başına mana veya lafza değil sözün bütününe odaklandığı için sözün ifade keyfiyeti de onun için her zaman önemlidir.

3.2.2.1. Doğallık ve Yapaylık (et-Tab‘ ve es-San‘a)

Doğallık ve yapaylık Arap edebî tenkit tarihinin en temel ve tartışmalı meselelerinden biridir. Bununla beraber birbirinin muhalifi gibi görünen iki anlam alanına gönderme yapan ikili kavramın elle tutulur bir tanımı yoktur. Mevcut tanım ve nitelemeler münekkitletlerin konuya dair tutumlarının bir sonucu olduğu için burada herhangi bir tanım vermeyi doğru görmüyoruz. Bu, aynı zamanda konunun karmaşıklığını göstermesi bakımından önemlidir. Bu bağlamda belki de vurgulanması gereken en önemli nokta, meseleyi ve uzantılı tartışmalarını Arap edebî tenkit tarihine dahil eden ismin Câhız olmasıdır. Câhız’ın muasırı olduğu, görüştüğü, ilmî anlamda istifade ettiği ve ilk müstakil tenkit eserlerinin kendilerine nispet edildiği Asmâ ve İbn Sellâm el-Cumahî’nin konuyu ele aldıklarına dair elimizde somut veriler yoktur. Cumahî’nin konuya dair görüşünü ele alan bir çalışmanın ulaştığı sonuç da bunu desteklemektedir.⁷³⁴ Zaten Cumahî *Tabakâtu fuhûli’ş-şu‘arâ* eserinde mevzubahis iki kavramı ve konunun özüne vurgu yapan ilgili diğer kavramları kullanmaz. Her ne kadar Cumahî “masnu” kavramını kullansa da

⁷³⁴ Esmâ Rebûh, *Mustalaha et-tab‘ ve’t-tekkellûf fî Kitâbi Tabakâti fuhûli’ş-şu‘arâ li İbn Sellâm el-Cumahî* (Cezayir: Câmi‘atu Kasdî Merbâh Vurakle Külliyyetü’l-Âdâb ve’l-Lugât, Yüksek Lisans Tezi, 2015), 30, 40.

bunu daha çok “şiiir adı altında aktarılan sözlere ve kim tarafından söylendiği tespit edilemeyen bayağı şiirler” anlamında kullanır.⁷³⁵ Yani bununla doğa ve doğallığın karşısı olan yapaylık ve tekellüfû kastetmez. Asmâî’nin ise meseleye dair doğrudan⁷³⁶ veya dolaylı bazı ifadeleri, hatta Câhız tarafından rivayet edilse de, bütüncül bir konu ve mesele vaz’ etmeye elverişli değildir. Câhız’ın bu konuda en fazla faydalandığı ve etkilendiği isimlerden biri Bîşr b. Mu‘temîr’dir. *el-Beyân* eserinde ondan aktardığı konuya dair izahlar bunu belgelemektedir. Buna rağmen meseleyi tenkit ve belâgatın en temel konusu haline getiren ve birçok tartışmaya zemin hazırlayan görüşleri ortaya koyan isim Câhız’dır.

Câhız’ın konuyu tenkit ve belâgatın merkezine bu oranda dahil etmesinin arka planında şüphesiz doğa düşüncesi yatmaktadır. Uzun bir şekilde ele aldığımız üzere Câhız’ın şiir, hitabet, yazı ve diğer söz türlerinde temayüz etme veya geri kalmanın temel ilkesi olarak doğayı görmesi ve bunun sonucunu takip etmesi tenkitte doğallık kriterini açığa çıkarmıştır. Yani Câhız’a göre doğası manzum veya mensûr söz türlerine ya da her ikisine uygun kişi sözünü de doğallıkla söyleyecek ve bu sözü de beğeniye konu olacaktır. Ancak Câhız’a göre örneğin genel anlamda doğası şiire yatkın kişinin şiirin her konusuna dair güzel eser ortaya koyacağı ilkesinden söz edilemez. Bu sebeple doğasıyla uyumlu olmayan alana girdiğinde şair doğallığını kaybedecek, yapaylığa ve tekellüfe evrilecek bu ise arzulanan güzel eserin ortaya çıkmasına mâni olacaktır. Câhız’ın edebî kriter olarak doğa ve doğallığa büyük bir değer atfederken yapaylık ve tekellüfû aynı oranda yermesi eserlerinde bu kavramları veya bunlara gönderme yapan kavramları çok sık kullanmasıyla neticelenmiştir. Buna göre doğallığa gönderme yapan tab’-tabî‘a-matbû‘, bedîhe-bedâhet-ibtidâ, irticâl, iktidâb, ilhâm, fucâet gibi ve yapaylığa işaret eden san‘a-tasannu‘, tekellüf-mütekellif, tefkîr-tefekkür-fikir, tahbîr, istikrâh-müstekreh, iğtisâb, kedd, mukâbede ve mu‘ânât gibi kavramlar Câhız’ın tenkit değerlendirmelerinde sık sık zikredilir. Konu, Câhız’dan sonra tenkit tarihinde “et-tab’ (الطبع)” ve “es-san‘a (الصنعة)” şeklinde işlense de Câhız mezkûr tüm kavramlarla meseleye gönderme yapar. Buna binaen Câhız için “doğallık” ve “yapaylık” kavramlarını kullanırken bahsi geçen ilgili diğer tüm kavramlara da doğrudan veya dolaylı atıf yaptığımızı peşinen belirtmek isteriz.

⁷³⁵ İsmail Araz, *Klasik Arap Edebiyatında Şiir Eleştirisi: İbn Sellâm el-Cumahî Örneği* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2024), 189-192.

⁷³⁶ Örneğin İbn Cinnî’nin aktardığına göre Hutay’e’yi tenkit eden Asmâî’ye bunun sebebi sorulunca şöyle demiştir: “Şiirin tümünü güzel buldum. Bu da beni, şiirinde yapaylık olduğu kanısına sevk etti. Zira matbû‘ şair böyle değildir. Gerçek anlamda matbû‘ şair, iyisiyle kötüsü üst üste gelecek şekilde, sözü gelişigüzel salandır.” Ebû’l-Feth Osmân el-Mevsîlî İbn Cinnî, *el-Hasâis* (Kahire: el-Heyetü’l-Mısriyyetü’l-Âmme li’l-Kitâb, t.s.), 3/284.

Câhız tenkitte doğallık kriterini ön plana çıkarırken yapaylığı ve tekellüfû sert biçimde eleştirir. Yapaylık ve tekellüfû çoğu zaman birlikte ve doğallığın karşısında olumsuz bir şekilde ele alır. Câhız’a göre öncelikle hem Kur’ân hem Hz. Peygamber tekellüften sakındırdığı gibi peygamberimizin kelamı da yapaylıktan ve tekellüften uzaktı. Allah Teâlâ Hz. Peygamber’i lafızları arama kulluğundan ve manaları çıkarsama tekellüfünden korumuş, peygamberimiz de istediği anda doğallıkla ve doğaçlamayla lafızları ve manaları istimal etmiştir.⁷³⁷ Câhız’a göre kendisine tekellüf karışan belâgat ve fazlalık katılan beyân kınama ve yerginin temel sebebidir.⁷³⁸ Hatta Araplar için tekellüf sadece belâgat konusunda değil neredeyse mevcut olduğu her yerde eleştirisi nedenidir.⁷³⁹ Buna binaen Câhız belâgat tanımı yaparken ve kaliteli sözün şartları ile iyi edipten söz ederken gerçekten de doğallığa sahip olma ve yapaylık ile tekellüften uzak olma kriterini temel kılar ve neredeyse her bağlamda bunlara atıf yapar. Kendisi de kitap telifi konusunda belâgat ile uyuşmayan bir üsluba ve yapaylık hissi uyandıran yersiz secilere başvurmaktan ve bununla anılmaktan haya ettiğini belirtir.⁷⁴⁰ Câhız’a göre söz uzadıkça mütekellime tekellüf sebepleri arız olur ki tekellüfle sonuçlanan bir şeyde hiçbir hayır yoktur.⁷⁴¹ Câhız’ın Ca’fer b. Yahyâ’dan aktardığı “Beyân ismin mananı kuşatması, maksadını aşkar etmesi, mananı müşterek olmaktan çıkarması ve bu sırada düşünceden destek almamandır. Beyânın olmazsa olmazı ise tekellüften ari, san’adan/yapaylıktan uzak, kapalılıktan beri ve tevilden müstağni olmasıdır.”⁷⁴² şeklindeki beyân tarifi de bu bağlamda zikredilebilir. Câhız’ın güzel söz söyleme konusunda örnek olarak takdim ettiği Vâsıl b. Atâ, Ca’fer b. Yahyâ, Sümâme b. Eşres ve Bişr b. Mu’temir gibi karakterlerin tümü ona göre doğallık sıfatına sahip, yapaylıktan ve tekellüften uzak edebiyatçılardır. Söz gelimi Bişr muhammes şiir türünde o kadar önde gelen birisidir ki bu şekilde yazdığı şiirlerin tek bir kafiyesini bile zorlamamıştır.⁷⁴³ Câhız’ın doğa ve doğallık kriterine yüklediği bu anlam bu ilkeye dayanarak neticede beyân konusunda Arapları diğer milletlerden üstün tutmasına zemin hazırlamıştır. Zira ona göre Araplar sözü doğalarıyla söylerler ve tekellüfe kaçmazlar. Bu düşünce Câhız’ın bilginin doğallıkla gerçekleştiği ve tekellüf içermeyen bir doğallıkla en üst ahlâkî seviyeye ulaşılabilceği görüşünün uzantısıdır.

⁷³⁷ el-Câhız, *el-Beyân ve’t-tebyîn*, 4/27-31.

⁷³⁸ el-Câhız, *el-Beyân ve’t-tebyîn*, 1/13.

⁷³⁹ el-Câhız, *el-Beyân ve’t-tebyîn*, 2/18.

⁷⁴⁰ el-Câhız, *Medhü’t-tüccâr*, 4/253.

⁷⁴¹ el-Câhız, *el-Beyân ve’t-tebyîn*, 1/115.

⁷⁴² el-Câhız, *el-Beyân ve’t-tebyîn*, 1/106.

⁷⁴³ el-Câhız, *Kitâbü’l-Bursân*, 139.

Câhız'ın doğallık ve yapaylık konusuyla ilgili görüşlerinin detaylarına geçmeden önce konuyla ilgili izahlarının lafız ve manayı doğrudan alakadar ettiğini belirtmek gerekir. Zira ona göre edebî söz söylemeye doğaları yatkın olup kelamı doğallıkla söyleyenlere lafız ve manalar kolay şekilde ve akın akın gelir. Halbuki bu hususta doğaları olmayanlar yapaylık ile nitelenirler ve tekellüfe kaçtıkları için lafız ve manaları zorlarlar.⁷⁴⁴ Hatta Câhız yapaylık ve tekellüf niteliğini edebî söz söylemeye doğası yatkın olduğu halde yazdığı şiiri, hitabeti veya herhangi bir sözü uzun süre bekletip düzelten kimseler için de kullanmaktadır. Züheyr b. Ebi Sülmâ ve Hutay'e gibi şiirlerini bir sene boyunca tehzip ve tadil eden, üzerinde tefekkür edip her açıdan ince eleyip sık dokuyan şairleri “şiir kölesi” olarak niteler ve onlara yapaylık ile tekellüf atfeder.⁷⁴⁵ Bu durum daha önce ele aldığımız üzere bilgi, akıl, tefekkür, nazar, tecrübe yani manaya taalluk eden hususlar ve lafız arasında sıkı bir irtibat kuran Câhız'ın edebiyat söz konusu olunca acaba farklı bir tavır takındığına mı işaret etmektedir? Yani Câhız edebî söz veya yazı için doğru, faydalı, üzerinde düşünülmüş manayı arka plana itip tamamen doğa, doğallık ve doğaçlamanın ürünü olan lafız mı öne çıkarmaktadır? Doğallığa bu kadar vurgu yaptığı halde bazı yerlerde yazılan kitabın, risalenin, hutbenin veya şiirin üzerinde iyice düşünülmeyen neşredilmemesi gerektiğini, zira üzerinde düşünülmeyen ve gözden geçirilmeyen sözlerin kişi için tehlike arz ettiğini⁷⁴⁶ vurgulayan Câhız kendisiyle çelişmiş midir? İlâveten doğallığı ve doğaçlamayı bu kadar önemseyen Câhız'ın Beşşâr b. Bürd, İbn Herme, Müslim b. Velîd el-Ensârî ve Attâbî gibi şiirlerinde sıkça söz sanatlarına yer veren şairleri iyi şair kategorisine alması ve bazısına “matbû” demesi⁷⁴⁷ bariz bir çelişki değil midir? Hatta vezin, kafiye gibi lafzî unsurlarla kayıtlanan Câhız'ın övdüğü Arap şiiri veya Arap kelimasında sıkça kullanılan mecaz, teşbih, kinâye ve seci ile cinâs gibi edebî söz sanatları yapaylık veya tekellüf göstergesi değil midir? Mezkûr tüm soru ve sorunlar meselenin lafız ve manayla ilgisini ortaya koymaktadır. Câhız'ın bu meyanda ortaya koyduğu görüşlerin lafız-mana konusuna yaklaşımına dair elimize ciddi veriler sağlayacağı kanaatindeyiz. Ama öncelikle Câhız'ın doğallığın en büyük göstergesi olarak gördüğü doğaçlama ve yapaylığın en önemli tezahürü olan düşünmenin tenkit anlayışında ne tür sonuçlar doğurduğu üzerinde durmak gerekir.

3.2.2.1.1. Doğallık ve Yapaylığın Tezahürleri: Doğaçlama ve Düşünme

Câhız Arapların beyân konusundaki üstünlüğünü savunurken ve buna dair delilleri sıralarken diğer milletlerin söz ve mana adına ulaştığı her şeyi büyük zihinsel çaba, tekellüf ve

⁷⁴⁴ el-Câhız, *el-Beyân ve't-tebyîn*, 2/13; 3/28.

⁷⁴⁵ el-Câhız, *el-Beyân ve't-tebyîn*, 2/13.

⁷⁴⁶ el-Câhız, *el-Beyân ve't-tebyîn*, 1/203-204.

⁷⁴⁷ el-Câhız, *el-Beyân ve't-tebyîn*, 1/50-51.

zahmetin ürünü olarak görür. Arapların ise buna kolaylıkla, kasma ve kasıt olmaksızın ulaştıklarını iddia eden Câhız'a göre Arap, söz söylemeye niyet ettiğinde manalar ve lafızlar da ona dalga gibi akar gelir. Buna binaen Arapların üstünlüğünü temelde söz söyleme konusundaki doğanın varlığını somut anlamda ortaya koyan “bedîhe, irticâl, iktidâb ve ilhâm” gibi doğaçlamaya işaret eden kavramlara bağlarken diğer milletlerin geride kalma sebebi olarak da düşünmeyi ön plana çıkarır.⁷⁴⁸ Câhız şiirleri üzerinde çokça düşünen ve söyledikleri her beyti aynı kaliteye ulaştırmaya çalışan Zühre ve Hutay'e gibi şairleri tenkit ederken “Eğer şiir onları köleleştirmeseydi...manaların kendilerine kolaylıkla geldiği ve lafızların dalga dalga hücum ettiği matbû' kimselerin yolunu tutarlardı.”⁷⁴⁹ ifadesini kullanır. Bu bağlamda Câhız'ın yine edebî kriter olarak uzun düşünmenin karşısına doğaçlamayı ve aniliği yerleştirdiği görülür. İlginç bir biçimde “düşünme” tüm şiir beyitlerinin aynı kaliteye çıkmasıyla sonuçlansa bile Câhız tarafından eleştirilmekten ve yapaylık olarak görülmekten kurtulamamıştır. Hatta Nâbîga el-Cadî (ö. 65/685) ve Ru'be gibi beyitlerinin kalitesi farklılaşan şairlerin şiirini örnek olarak takdim eder.⁷⁵⁰

Manzûm ve mensûr edebî söz konusunda başarı için doğanın yatkinliğini şart koşan Câhız'a göre bunun en güçlü tezahürü kişide var olan doğaçlamadır. Şayet kişi irticalen şiir söylerken veya hitap ederken beğeniye konu olacak söz ortaya koyabiliyorsa bu hususta doğaya sahip olduğuna hükmedilir. Câhız bu ilkeyi bazı araştırmacıların iddia ettiği üzere sadece Şuûbiyye'ye karşı Arap beyânını savunurken ön plana çıkarmaz.⁷⁵¹ Bilakis irticalen söylenen güzel sözün Câhız'a göre böyle olmayandan üstün olduğu konusunda şüphe yoktur. Câhız'ın *el-Beyân* eserine bakan kişi bunu açık olarak görür. Örneğin Câhız Irak valisi Abdullah b. Ömer b. Abdülaziz'in önünde hitapta bulunan Vâsıl b. Atâ, Hâlid b. Safvân (ö. 135/752-53), Şebîb b. Şeybe (ö. 170/786 [?]) ve Fadl b. İsa'yı değerlendiren Beşşâr b. Bürd'ün (ö. 167/783-84) Vâsıl'ı diğerlerine doğaçlama niteliğinden dolayı üstün tuttuğunu ifade eder. Beşşâr'a göre diğerleri hutbelerini önceden hazırlamalarına ve üzerinde düşünmelerine rağmen Vâsıl buna gerek duymamıştır. Beşşâr bu durumu “Söz söylemek istediğinde bir ay boyunca üzerinde çalışan, onu hazır eden misali değil, doğaçlamadır bu.” beytiyle vurgular. Câhız'a göre Vâsıl'ın “ra” harfini kullanmadan irad ettiği hutbe irticâlî olmasına rağmen diğerlerinin hutbesinden uzun olunca Beşşâr onunla ilgili böyle bir hüküm vermiştir.⁷⁵² Câhız Dâvud b. Ali'nin hitabetteki ve konuşma yetkinliğinden söz ederken doğaçlama bakımından en iyi kimselerden olduğunu ve

⁷⁴⁸ el-Câhız, *el-Beyân ve't-tebyîn*, 3/28.

⁷⁴⁹ el-Câhız, *el-Beyân ve't-tebyîn*, 2/13.

⁷⁵⁰ el-Câhız, *el-Beyân ve't-tebyîn*, 2/13.

⁷⁵¹ Şevki Dayf, *el-Fenn ve mezâhibühu fi's-ş-i'ri'l-Arabî* (Kahire: Dârü'l-Meârif, 1987), 20-21.

⁷⁵² el-Câhız, *el-Beyân ve't-tebyîn*, 1/24.

hiçbir hutbeyi önceden hazırlamadığından söz eder.⁷⁵³ Yine Câhız'ın Hâlid b. Safvân'ın belâgatini vurgulamak adına zikrettiği bir olayın ardından yaptığı değerlendirme, edebiyatta doğaçlamayı düşünmeye üstün tuttuğunun açık kanıtıdır. Buna göre Abbasî halifesi Ebü'l-Abbâs es-Seffâh'ın (ö. 136/754) huzurunda Yemenli bir grup Hâlid b. Safvân'ın aleyhinde konuşarak ona üstünlük taslamışlardır. Halife, Hâlid'e niçin konuşmuyorsun? deyince “Onlar, halifenin dayıları ve akrabalarıdır.” cevabını verir. Ebü'l-Abbâs “Siz de halifenin amcaları ve yakınısınız.” diyerek onu konuşmaya teşvik eder. Bunun üzerine Halid şu ifadeleri kullanır:

“Hayatı elbise dikmek, deri tabaklamak, maymun seyisliği yapmak, merkebe binmekle geçen ve kendilerine hüdhüdün yol gösterdiği, fare tarafından boğulan ve kadının hükümranlılığı altında yaşayan kimselere ne diyebilirim ki!”

(وما عسى أن أقول لقوم كانوا بين ناسج بُردٍ، ودابغ جلدٍ، وسائس قردٍ، وراكب عَرْدٍ، دل عليهم هُذُودٌ، وغَرَقَتَهُمْ فَاةٌ، ومَلَكْتَهُمْ امْرَأَةٌ)

Câhız'a göre “Şayet Hâlid bu sözü düşünüp tefekkür ettiyse şüphe yok ki hafızası güçlü, iyi rivayetçi ve usta bir müelliftir. Ancak bu söz, üzerine gelindiğinde ve gayrete geldiğinde kendisine gelen bir şeyle o halde onun dünyada bir benzeri yoktur. Bu sözü düşünürsen onun ne kadar tatlı ve makbul, değerli ve yüce olduğunu anlarsın. Eğer Yemenliler, Sehbân Vâil'in diliyle tam bir sene boyunca hitap ederlerse sonra sözleri bu cümle ile mukayese edilirse onun yanına bile yaklaşamaz.”⁷⁵⁴ Burada Câhız'ın irticalen söylenen güzel söze nasıl bir anlam yüklediği açıktır. Zira düşünme veya doğaçlamadan bağımsız, sözün kendisini zati itibarıyla değerli gördüğünü ifade etmekle beraber doğaçlama ürünü olması halinde konuşana vereceği belâgat payesini kat be kat artıracakını zikreder.

Câhız doğaçlamayı genel anlamda doğallığın temel tezahürü olarak görse de her doğaçlamayı böyle kabul etmez. Câhız selefîn ve saf bedevilerin hutbeleri ile müvelled ve şehirlilerin hutbelerini mukayese ettiği bir bağlamda ilk grubun hutbelerinde çekiştirilen lafız ve manalar, kötü doğa ve zorlanmış söze rastlamadığını belirtirken bahsini ettiği bu niteliklerin tekellüf ve yapaylıkla mevsuf şehirlilerin hutbelerinde çoğunlukla açığa çıktığını vurgular. Ona göre hutbelerinde var olan bu yapaylık ve tekellüf ister doğaçlama ister düşünmenin ürünü

⁷⁵³ el-Câhız, *el-Beyân ve't-tebyîn*, 1/331.

⁷⁵⁴ el-Câhız, *el-Beyân ve't-tebyîn*, 1/339.

olsun varlığını koruyan bir sabitedir.⁷⁵⁵ Yani Câhız doğaçlamalarını dahi yapaylık ile nitelemiştir.

Düşünmeyi, yapaylığın ve tekellüfün en temel göstergelerinden biri kabul eden Câhız bu tutumuyla acaba manayı önemsizleştirip arka plana mı itmiştir? Zira edîbin, eserini söylemeden önce veya söyledikten sonra üzerinde düşünmesi manayla ilgili birçok hususu düzeltmesine katkı sağlayabilir. Örneğin eser üzerinde sonradan yapılacak incelemeler dilsel, nahvî ve belâgî anlamda üslup ve lafızla ilgili birçok tadili gerektirebilir. Edîb bunu yaptığında neden yanlış bir yola girsin ki? Bu konuyu detaylandırmadan önce bazı ayrımlar yapmak elzemdır. Câhız'ın konuya dair görüşlerini doğru zeminde tartışabilmek adına sözle doğrudan ilgisi olmayan ve sözü önceleyen genel düşünme ile söz üzerinde gerçekleşen özel düşünmeye bakışını birbirinden ayırarak değerlendirmek gerekir. Söz üzerinde vuku bulan düşünmeyi de söze niyet ettikten sonra ve sözü söyledikten sonra gerçekleşen düşünme olarak ayırmak mümkündür. Sözü söyledikten sonra üzerinde düşünmenin Câhız'a göre nasıl hüküm aldığını ise havliyyât üzerinden okumaya tabi tutacağız.

3.2.2.1.1.1. Sözü Önceleyen Genel Düşünme

Câhız'ın doğa düşüncesi ve beyân arasında kurduğu ilişkiyi ele aldığımız ilk bölümde Câhız'ın bilgi, akıl, nazar, tefekkür, tecrübe ve eğitime atfettiği değerin ve bunların beyân üzerinde nasıl bir etkiye sahip olduğunu uzun bir şekilde okumaya tabi tuttuk. Bunları tekrarlamaya gerek yoktur. Esasında Câhız insanın hayata dair edindiği alışkanlıkları “ikinci doğa” kabul ederek düşünme dahil insanın güzel söze ulaşmak için göstereceği tüm çabaları önemli bir yere oturtmaktadır. Zaten insanın beyâna ihtiyacı zihin ve kalp dünyasında oluşan manaları açığa çıkarma isteğinden kaynaklanır. Yani niteliği ne olursa olsun söz söylemek için önce anlatılacak bilgi birikimine ihtiyaç vardır. Şiiri, İhsân Abbâs'ın da isabetle kaydettiği üzere, Arapların en büyük bilgi birikimi kabul eden Câhız'ın aksi halde şiire böyle bir değer yükleme imkânı olmazdı.⁷⁵⁶ Şiir sadece kişinin duygusal tepkimelerini ve hayal dünyasını yansıtan, herhangi bir yolla başkalarını etkilemenin aracı olmaktan öteye geçemezdi. Câhız'ın bu düşüncesi bilgiye ulaşma süreci için belirlediği ilk aşamaya tekabül eder. Zira bu aşamada kişi kasıtlı bir şekilde ve tercih ederek hayata dair deneyimlerini artırır.⁷⁵⁷ Dolayısıyla Câhız'ın, sözü önceleyen zamana taalluk eden düşünme ve çabaya karşı olumsuz bir tavrı mevcut değildir. Ancak buradaki düşünme, ifadesine niyet edilmiş bizatihi muayyen söz kümeleri

⁷⁵⁵ el-Câhız, *el-Beyân ve't-tebyîn*, 2/8-9.

⁷⁵⁶ Abbâs, *Târihü'n-nakdi'l-edebî*, 68, 94-95.

⁷⁵⁷ el-Câhız, *el-Mesâil ve'l-cevâbât fi'l-ma'rife*, 4/63; Cengiz, *Doğa ve Öznellik*, 136-137.

üzerinde cereyan etmez. Bilgi alanların tümüne taalluk eden genel düşünmeye veya hayata dair tecrübe, çaba ve hazırlığa işaret eder.

3.2.2.1.1.2. Söz Üzerinde Gerçekleşen Özel Düşünme

Bu bağlamda üzerinde duracağımız temel husus doğası edebî söz söylemeye yatkın kimselerin sözleri üzerinde düşünmelerinin Câhız tarafından yorumlanma biçimidir. Zira ona göre kişi şairliğe yatkınsa şiire, hatipliğe yatkınsa hitabete, iki yatkınlığı bir araya getirmişse her ikisine veya kitap telifine yatkınsa kitap telifine yönelmelidir. Şiir konusunda da gazele, medhe, mersiye ve velhasıl hangi konu veya konulara yatkınlığı varsa onlara yönelmelidir. Şayet kişi bu gerçeğe riayet etmezse Câhız’a göre istediği kadar çabalasın ve düşünsün edebiyatta istenilen üst tabakaya ulaşamaz. Doğasıyla uyumlu alana yönelmeyen kişiye düşünme ameliyesi ne söz öncesinde ne de sonrasında fayda sağlar. Câhız’a göre bazı şairlerin hatip olamaması, bazı hatiplerin şair olamaması, yine bazı şairlerin sadece recez, bazılarının kasîd, bazılarının da her iki alanda şiir söyleyebilmesinin sırrı budur. Kadın düşkün Ferezdak’ın çok istemesine rağmen gazel konusunda iyi şiir söyleyemezken hiçbir kadına âşık olmayan Cerîr’in bu alanda en iyi şiirlere sahip olması buna işarettir.⁷⁵⁸ İbnü’l-Mukaffa’a “Niçin şiir söylemiyorsun?” dendiğinde “Razı olduğum bana varit olmazken bana varit olana da ben razı olmuyorum.”⁷⁵⁹ şeklinde verdiği cevap aslında konuya dair çok önemli bir veridir. Câhız’ın bakış açısına ve tespitine göre İbnü’l-Mukaffa’ın çaba ve düşünmeyle hiçbir şekilde güzel şiire ulaşması mümkün değildir. Neticede hali bu şekilde olan kişinin söz üzerinde yapacağı düşünme, sözün hangi zamanına taalluk ederse etsin Câhız’a göre yapaylık ve tekellüf ile nitelenir. Peki doğasıyla uyumlu alana yönelen kişinin sözü ile düşünme arasında Câhız nasıl bir irtibat kurmaktadır? Acaba bu edebiyatçıların sözlerini söylemeden önce veya sözlerini söyledikten sonra sözün bizatihi kendisi üzerinde düşünmeleri Câhız tarafından nasıl yorumlanmaktadır?

3.2.2.1.1.2.1. Söze Niyet Ettikten Sonraki Düşünme

Câhız edebiyat yoluna yeni giren müptedilerin kendilerini geliştirmek adına söz üzerinde düşünmeye, çabaya, deneyime ve hazırlığa ihtiyaçları olduğunun farkındadır. Bu sebeple mezkûr tüm hususları onlar için zorunlu görmektedir. “Hitabetin başı doğa, temeli alıştırmadır.”⁷⁶⁰ derken de Bîşr b. Mu‘temîr’in sahifesinden nakille edebiyat yoluna yeni

⁷⁵⁸ el-Câhız, *el-Beyân ve’t-tebyîn*, 1/208-209.

⁷⁵⁹ el-Câhız, *el-Beyân ve’t-tebyîn*, 1/208.

⁷⁶⁰ el-Câhız, *el-Beyân ve’t-tebyîn*, 1/44.

girenlerin güzel söze ulaşmak adına çaba göstermeleri gerektiğine vurgu yaparken de Câhız bu gerçeğe işaret etmektedir. Buna binaen Câhız doğaları edebiyata yatkın olan müptedilerin iyi söze ulaşabilmek ve kendilerini geliştirmek adına gerekli tüm çabayı göstermelerini, işin başında hedeflerine ulaşamazlarsa bunu tekrar tekrar denemeleri gerektiğini, zira denemelerin mutlaka başarıyla sonuçlanacağını belirtir.⁷⁶¹

Câhız’a göre deneyimli edîb ise belli bir konuda ve muayyen bir zamanda söz söylemeye niyet ettikten sonra söz ona akıp gelmelidir. Eğer söz bu kolaylıkla ona gelmeyecekse sözü zorlamamalıdır. Zira bu esnada düşünme ve uğraşla sözü getirmek mümkün olmadığı için bu yoldaki düşünme de Câhız’a göre yapaylık ve tekellüf sayılır. Ona göre söze niyet anından önce kişinin düşünme, çaba ve tecrübeyle ulaştığı bilgi birikim süreci bitmiş ve meziyetin ortaya çıkma süreci başlamıştır. Bu meziyet ise edîb, söz söylemeye niyet ettiği andan itibaren başlar. Doğası söz söylemeye yatkın kişi söze niyet ettiğinde lafız ve manalar ona dalga gibi akın akın ve kolay bir şekilde gelir. Bu konuda tekellüfe, tefekküre, kendini kasmaına, yardıma, istişareye, uzlete ve lafız ile manaların peşinde koşmasına ihtiyacı yoktur.⁷⁶² Câhız’ın bu durumdan söz ederken “tekellüf ve kasıt olmaksızın” yine “talep olmaksızın” gibi hususiyetlere atıf yapması ilgi çekicidir. Bu vurgu aslında Câhız’ın bilgiye ulaşma için belirlediği ikinci aşamayla aynıdır. Bu aşamadaki bilgi, hayata dair uzun tecrübelerin ardından kişinin denetimi ve kastı olmadan bir nevi ona hücum edencesine gerçekleşir.⁷⁶³ Câhız’a göre bu şekilde gerçekleşen bilgi de söylenen söz de doğallıkla meydana gelmiş sayılır. Bu, aslında Câhız’ın edebiyatta doğaçlama ve ilham gibi kavramları bu şekilde merkezî bir yere konumlandırma gerekçesini izah eder. Yani edîb, her istediğinde beğeniye konu olacak şiir söyleyemeyebilir, iyi hitap edemeyebilir ve güzel söz söyleyemeyebilir. Bu yüzden Câhız kişinin söz söylemeye niyet etmesini “kişinin vehmini söz söylemeye yönlendirmesi”⁷⁶⁴ şeklinde “vehim” kavramıyla karşılar. Câhız bir konuda normalde şiir söyleyebilen şairlerin bazen istemelerine rağmen sözün onlara icabet etmediğinden bahseder. Şairin şiir söyleyebilme hallerinin değiştiğini vurgulayan Câhız bu konuda birçok önemli şairden bahseder. Örneğin Ferezdak’ın şöyle dediğini aktarır: “İnsanların nezdinde ben, insanların en şairiyim. Ancak bazen bana öyle vakitler denk gelir ki dişimi çekip almak tek bir beyit söylemekten daha kolay gelir bana.” Bu bağlamda Câhız, Accâc’a da atıf yapar. Bir urcûzesinden bahseden Accâc kafiyelerin kendisine bir gecede akın akın geldiğini, ancak şimdi günlerce bundan daha düşüğüne ulaşmaya çabalasa bile buna güç

⁷⁶¹ el-Câhız, *el-Beyân ve’t-tebyîn*, 1/137-138.

⁷⁶² el-Câhız, *el-Beyân ve’t-tebyîn*, 3/28.

⁷⁶³ el-Câhız, *el-Mesâil ve’l-cevâbât fi’l-ma’rife*, 4/60-63.

⁷⁶⁴ el-Câhız, *el-Beyân ve’t-tebyîn*, 3/28.

yetiremediğini zikreder. Ebu Yakûb el-Hureymî ise evinden çıkarken Ebü't-Tahtâh'ın mersiyesi için söze başladığını sonrasında devamını getirmek için uğraşsa bile tek bir beyit bile söyleyemediğini kaydeder.⁷⁶⁵ Bu bağlamda son olarak Cerîr'e yer vermek gerekir. Câhız'ın aktardığına göre bir gün Mirbed'den geçen Cerîr, Râî ve oğlu Cendel ile karşılaşmış Cendel de Cerîr'e ağır laflarla saldırmıştır. Akşam olunca Cerîr onu hicvetmek için söze başlamış ancak istediği beyitler ona gelmemiştir. Ancak sabah vaktiyle beraber kendisine sözün kapıları açılmış ve şiirini söylemiştir.⁷⁶⁶ Tüm bu örneklerde şairin istediği zaman ve miktarda şiir söyleyemediği vurgulanırken aynı zamanda söz kapılarının aniden hücum edercesine kişiye açıldığına dikkat çekilmektedir. Câhız'ın söz söylemeye niyet anına dair bahsini ettiğimiz tahliller şiir, hitabet ve edebiyata konu olan normal sözlerin tümü için geçerlidir. Zira Câhız'ın düşünmeyi tekellüf ve sözün talep ile kasıt olmadan kişiye akın etmesini doğallık olarak nitelediği bağlam şiir, hitabet ve normal edebî sözlerin tümünü içine almaktadır.

Öyleyse Câhız belli bir konuda söz söylemeye niyet ettiğinde istediği söze ulaşamayanların bu yolda gösterecekleri çaba ve düşünmeyi gereksiz mi görmektedir? Câhız bunu gerekli görmektedir. Hatta ediplerin kendilerini sürekli yoklamaları gerektiğini, sözün bazen bu şekilde açılabileceğini düşünmektedir. Bu sebeple doğaları söze yatkın kimseler için “المطبوعون”)”⁷⁶⁷ yani “kendilerini sürekli yoklayan matbû‘ kimseler” ifadesini kullanır.⁷⁶⁸ Nitekim yukarıda zikredilen bazı örneklerde şairin kendini yoklaması ve uğraşı sonucu istediğine ulaştığı kaydedilmiştir. Ancak mezkûr bazı örnekler bunun her zaman gerçekleşmediğini göstermektedir. Önemli olan Câhız'ın bu bağlamda doğaçlamayı edebî yetkinliğin en üst ilkesi olarak vaz‘ ederken çaba ve düşünmeyi tamamen yok saymamasıdır. Halid b. Safvân'ın sözlerine yönelik değerlendirmesi de bunu ortaya koymaktadır. Zira sözlerinin doğaçlama ürünü olması halinde Halid için “Dünyada benzeri olmayan biri”, düşünme ürünü olması halinde ise “iyi müellif” hükmünü vermiştir. Sözü için de her halükârda “kaliteli söz” yargısında bulunmuştur. Esasında doğaçlama veya düşünme ürünü olsun sözün mahiyeti değişmemekte, konuşanın söze ulaşma keyfiyeti değişmektedir. Dolayısıyla burada söz ve mütekellim ayrımı

⁷⁶⁵ el-Câhız, *el-Beyân ve't-tebyîn*, 1/209.

⁷⁶⁶ el-Câhız, *Kitâbü'l-Hayevân*, 1/258-259.

⁷⁶⁷ Buşîhî'ye göre (المُعَاوِدُونَ) kavramı söz sanatında çokça pratik yaptıkları için bu konuda ustalaşan kimselere işaret etmektedir. Buna binaen Câhız (المطبوعون المُعَاوِدُونَ) ifadesini beyân ehlinin reisleri için kullanmıştır. Bk. Buşîhî, *Mustalahât nakdiyye ve belâgiyye*, 201.

⁷⁶⁸ el-Câhız, *el-Beyân ve't-tebyîn*, 1/201.

da yapmak gerekebilir.⁷⁶⁹ Ancak neticede söze niyet ettikten sonra düşünme her zaman iyi söze vesile olmaz, olsa bile doğaçlama söz kadar takdir görmez. Hatta söz icabet etmediği halde aşırı düşünme ve çabayla sözü zorlamak kişiye yapaylık ve tekellüf kapısını açabilir ki bu da Câhız’a göre yerginin temel sebebidir.

3.2.2.1.1.2.2. Sözü Söyledikten Sonraki Düşünme: Havliyyât

Edebî söz söylemeye doğası yatkın kişinin sözünü söyledikten veya kaleme aldıktan sonra insanlarla paylaşımdan üzerinde düşünmesi, tadil etmesi vs. gibi düzeltmelere Câhız nasıl bakmaktadır? Konunun en çetrefilli ve tartışmalı noktası budur. Çünkü Câhız’ın görünürde birbiriyle çelişen ifadeleri mevcuttur. Bu çelişkinin gerçekte mevcut olup olmadığını tespit etmek için Câhız’ın havliyyât şairleri ve şiirlerine bakışını değerlendirmek gerekir.⁷⁷⁰ Zira bu şairler, şiirlerini oluşturduktan sonra üzerinde bir sene boyunca düşünüp düzelttikten sonra neşreden kimselerdir. Hatta aynı tedbiri yöneticiler ve önemli merasimler için hazırladıkları hutbe ve sözlerine de uygulayan edebiyatçılardır. Bu bağlamda Câhız’ın, daha önce de değindiğimiz üzere, dilin ve kalemin belâgatini birbirinden net bir şekilde ayırdığını hatırlatmak gerekir. Bu ayrıma dikkat etmeden yapılacak yorumlar meselenin özünü kaçırmaya neden olabilir. Zira Câhız kitap telifinden sonra kişiyi, yazdıkları üzerinde daima tefekküre teşvik eder. Buna teşvik ederken de tesebbüt, tevakkuf, ilk beliren düşüncelerden uzak durmayı ve kitabı hemen neşretmemeyi, tüm insanların düşman olduğu düşüncesiyle uzun bir tefekkür ve tashih işleminden sonra kitabı yaymak gerektiği gibi hususlara sürekli atıf yapar.⁷⁷¹ Ona göre zaten kalem kullanma, dile oranla zihni daha fazla tefekküre sevk eder ve yanlışları düzeltmeye daha çok olanak sağlar.⁷⁷² Yani Câhız kalemin dile oranla daha az hata payı olduğunu düşünmesine rağmen kitap telifinden sonra yine de uzun düşünmeye şiddetle teşvik etmiş ve bunu bir gereklilik olarak görmüştür. Câhız kitap telifinde de ibareyi zorlamayı ve tekellüfe kaçmayı büyük bir eksiklik olarak kabul etmesine⁷⁷³ karşın yazılan kitap üzerinde düşünmeyi ve gerekli düzeltmeleri yapmayı yapaylık ve tekellüf olarak görmez. Ancak konu dilin belâgatine gelince sözü söyledikten sonra üzerinde tefekkür etme ve sözü tadil etmeye dair verdiği yargılar görünürde farklılaşmaktadır.

⁷⁶⁹ Konuyla ilgili detaylı ve oldukça dakik tahliller için bk. Abdülkerîm el-Heyârî, “Mezhebü’l-Câhiz fi’l-irticâl fi kitâbihi el-Beyân ve’t-tebyîn”, *Mecelletu İttihâdi’l-Câmi’âti’l-Arabiyye li’l-Âdâb* 11/1 (2014), 379-384.

⁷⁷⁰ Konuyla ilgili bir değerlendirme için bk. Vefâ Said Şehvân, “Cedeliyyetü’t-tab’ ve’s-san’a inde’l-Câhiz: Ru’ye nakdiyye”, *Mecelletu Mecmei’l-Lugati’l-Arabiyye bi-Mekketi’l-Mükerrime* 16 (2018), 174-190.

⁷⁷¹ el-Câhiz, *el-Hayevân*, 1/88-89.

⁷⁷² el-Câhiz, *el-Beyân ve’t-tebyîn*, 1/79-80.

⁷⁷³ el-Câhiz, *Kitâbü’l-Mu’allimîn*, 3/39.

Câhız kişiyi kitabını telif ettikten sonra üzerinde düşünmeye ve gerekli tashihleri yapmaya teşvik ettiği gibi edebiyat ve belâgat yoluna daha yeni giren, henüz eğitim ve öğrenme yolundaki müptedilere de benzer tavsiyelerde bulunur. Ona göre doğasında beyân-tebyîn, belâgat ve hitabete yatkınlık olan kişi çekinmeden bu sanat alanına girmelidir. Ancak kendine ve aklına olan güveni onu oluşturduğu risâle, şiir ve hutbeleri hemen neşretme hatasına sevk etmemeli, şiiri ve sözü hakkında kendi görüşüne güvenmemelidir. Bilakis öncelikle alanın uzmanlarına bunları arz etmeli, onlardan kabul ve takdir gördükten sonra eserini yaymalıdır. Eğer müptedi, alanın uzmanlarından daha işin başında kabul görmezse o halde belâgat haricinde başka bir alana yönelmelidir.⁷⁷⁴ Câhız müptediye tavsiyelerini daha iyi kavratmak adına bu izahlardan hemen sonra havliyyât şairlerine ve edebiyat eseri üzerinde düşünmeyi takdir eden bazı ifadeler yer verir. Buna göre Züheyr b. Ebi Sûlmâ üç büyük şairden olmasına rağmen büyük kasidelerini “havliyyât” olarak adlandırmıştır. Hutay’e “En iyi şiir, üzerinden bir sene geçen tehzip edilmiş olanıdır.” demiştir. En iyi hatiplerden şair Ba‘îs ise törenlerde sadece önceden hazırlanmış, olgunlaşmış sözlerle hitap etmek istediğini, doğaçlama sözden kaçındığını vurgulamıştır. Bu bağlamda Abdullah b. Vehb er-Râsibî’ye de değinen Câhız, Haricilerin ona riyaset için biat ettikten sonra ondan konuşmasını talep edince onun “Ham fikir ve olgunlaşmamış söz benim işim değildir.” dediğini ve ardından şunları eklediğini belirtir: “Reyin olgunlaşmasını bekleyin, zira olgunlaşması size onun en saf halini verir.”⁷⁷⁵ Câhız yine eğitimle ilgili başka bir bağlamda İbn Hubeyre’ye atıf yapar. Oğlunu tedîb eden İbn Hubeyre ona şu sözlerle nasihat eder: “Zinhar ilk işaret eden olma! Ham fikirden sakın ve doğaçlama sözden uzak dur!”⁷⁷⁶ Yine oğlunu tedîb eden başka birisi ona şu tavsiyelerde bulunmuştur: “Ey oğlum!... Nefsinin seni konuşmaya çağırdığı yerlerde söz söylemek için uzun tefekkürden yardım al!”⁷⁷⁷ Dolayısıyla edebî söz konusunda, mevzubahis müptediler olunca Câhız açık bir biçimde doğaçlamanın karşısındadır ve, düşünme dahil, edebiyat adına ulaşılan her şeyin olgunlaşmasını temin edecek tüm yolları zaruri görmektedir. Bu sebeple Câhız’ın doğaçlamaya karşı çıkıp düşünmeye ve hazırlığa teşvik ettiği talim bağlamındaki ifadeleri konuya dair temel görüşleri olarak kabul edilemez.

Câhız *el-Beyân*’da havliyyât meselesine iki yerde uzun bir şekilde değinir. İlki, bahsi geçen, müptedilere hitap ettiği eğitim bağlamıdır. Câhız bu bağlamda havliyyât konusuna olumlu bir giriş yapmakla beraber Asmaî’ye de atıf yaparak bu tür şiirleri ve şairleri eleştirmeye

⁷⁷⁴ el-Câhız, *el-Beyân ve’t-tebyîn*, 1/200-204.

⁷⁷⁵ el-Câhız, *el-Beyân ve’t-tebyîn*, 1/204-205.

⁷⁷⁶ el-Câhız, *el-Beyân ve’t-tebyîn*, 2/188.

⁷⁷⁷ el-Câhız, *el-Beyân ve’t-tebyîn*, 1/174.

başlar. Asmaî'ye göre Hutay'e şiirinin kölesidir. Câhız'a göre bu eleştirinin sebebi yapaylık ve tekellüftür. Zira Hutay'e şiiri üzerinde o kadar duran birisidir ki tüm beyitleri, nitelik bakımından aynı olan seçkilerden müteşekkildir. Bunu kusur olarak gören Câhız bu sebeple Sâlih b. Abdülkuddus ile Sâbik el-Berberî'yi de tenkit eder. Zira mevcut şiirleri başka şiirlerin içine dağıtılsaydı şiirlerinin kalitesi kat be kat artacak ve elden ele dolaşan nadirat kabilinden olacaktı. Câhız'a göre kasidenin tümünün mesel niteliğinde olması kabul görmesine ve önemli eserler arasına dahil olmasına engeldir. Muhatabın etkilenmesi için şiirin onu halden hale sokması gerekir. Tüm beyitlerin kalite bakımından aynı seviyede olmasını eleştiren Câhız ve Asmaî bu yüzden Nâbiga el-Câdi'yi üstün görmüşlerdir. Çünkü Nâbiga'nın şiiri "Bin dirhem eden ipek elbiseler de bir dirhem eden peçeler de ihtiva eder." şeklinde vafedilmiştir.⁷⁷⁸ Bu ise aslında İbn Reşîk'in kaydettiği üzere tekellüfün azlığına ve doğallığa işaret eder.⁷⁷⁹ Câhız'ın müptediye, edebî sözünü oluşturduktan sonra üzerinde tefekkür edip tadil etmesini salık verdiği bağlamda iddiasına destek kabilinden havliyyât şairlerine başvurmasına rağmen hemen akabinde bu yolu tenkit etmesi dikkat çekicidir. Câhız bir anlamda edebiyatta takip edilmesi gereken asıl yolun bu olmadığını en baştan vurgulamak istemiş gibi gözükmektedir.

Câhız selefîn ve saf bedevilerin hutbelerini doğallık bakımından övdüğü, müvelled şehirlilerin hutbelerini ise tekellüf ve yapaylık açısından yerdği ifadelerin akabinde ikinci kez havliyyât meselesine değinir. Câhız'ın lafız ve manaların kişiye doğal ve kolay bir şekilde gelmesini takdir ederken sözü zorlamayı ve tekellüf yerdği bir bağlamdan sonra "Arap şairlerden kasideyi yanında tam bir sene ve uzun bir zaman bekletenler de vardı. Kasideye tekrar tekrar bakarlar, onu iyice akıl süzgecinden geçirirler ve ona dair görüşlerini kontrol edip dururlardı."⁷⁸⁰ şeklinde konuya giriş yapması havliyyât aleyhine bir işaret olarak okunabilir. Zira Câhız düşünmeyi tekellüf ve yapaylığın, doğaçlamayı ise doğallığın en temel göstergesi görmektedir. O, bazı Arap şairlerinin, şiirlerini bu şekilde uzun bir akıl süzgecinden geçirdiklerini, bunu da iyi şiir için doğru yol gördüklerini belirttikten sonra "İşte Hutay'e bu yüzden 'En iyi şiir, üzerinden bir sene geçen tehzip edilmiş olanıdır.' demiştir." ifadesine tekrar başvurur. Buraya kadar Câhız'ın aslında havliyyât şiirlerine yönelik doğrudan bir tenkidi yoktur. Ancak Hutay'e'nin ifadesinin hemen ardından Asmaî, Ebu Ubeyde ve Yûnus b. Habîb'e dayandırdığı, fakat arada kendi ifadelerinin de olduğu havliyyât eleştirisine girişir. Bu eleştirilerde Züheyr ve Hutay'e gibi söylediği her beyit üzerinde düşünen ve kasidenin tüm beyitlerini aynı niteliğe çıkarmak için çabalayanlar tekellüf ve yapaylık ile nitelenirler. Çünkü

⁷⁷⁸ el-Câhız, *el-Beyân ve't-tebyîn*, 1/204-206.

⁷⁷⁹ İbn Reşîk, *el-'Umde*, 1/107.

⁷⁸⁰ el-Câhız, *el-Beyân ve't-tebyîn*, 2/8-9.

“Eğer şiir onları köleleştirmeseydi ve onları tekellûf babına, yapaylıktan yana tavır takınmaya, sözü zorlamaya çalışanların ve lafızları çekiştirenlerin yoluna dahil edecek kadar meşgul etmeseydi kendilerine manaların kolay ve rahat, lafızların da akın akın geldiği matbû kimselerin yolunu tutarlardı.” Câhız Nâbîga el-Câdi ve Ru‘be gibi, şiirlerinin kalitesi farklılaşan şairleri övgüye layık ve örnek olarak takdim eder.⁷⁸¹ Câhız’ın bu meseleden birkaç sayfa sonra Arapların tekellûfı sadece belâgat konusunda değil neredeyse bulunduğu her yerde eleştirdiklerini belirtmesi de havliyyât aleyhine okunabilecek önemli bir delildir.⁷⁸² Câhız aslında Zühre ve Hutay’e’nin şiir ve hitabet konusundaki bir nevi aşırı tutumlarının bazı önemli merasim ve vakitlere has olduğunu vurgular. Ancak bunun haricinde sözün kolayını alır, sözü zorlamaya sebep olacak çabayı terk ederler. Ona göre Zühre, Hutay’e ve onlar gibi şiirleriyle para kazanan, yöneticilerle yakınlık kurmak isteyen, krallar ve idarecilerden hediyeler kazanmaya çabalayan, törenlerde uzun kasideler okuyan ve uzun hutbeler irat eden kimseler onların yaptığını yapmak zorundadır.⁷⁸³ Câhız bu vurgularıyla esasında bir kez daha aşırı düşünmeyi, hazırlığı ve tashihi başta şiir ve hitabet olmak üzere edebiyatın doğasına aykırı gördüğünü ifade etmektedir. Belki de bunu söz ile yazı dili arasındaki ayrımın varlığı ve buna bağlı olarak ortaya çıkan yetkinliklerin geleceği için bir tehlike görmüştür. Zira Câhız’ın konuşmanın/dilin belâgati ile yazının/kitabın belâgatini birbirinden kesin biçimde ayırdığını biliyoruz. Konuşma ve dilin doğasında şimdiki zaman ve anlık yani doğaçlama varken yazının dilinde ise geçmiş ve gelecek zaman yani tefekkür ve tedebbür vardır. Buna binaen beyânın en temel aracı dilin/konuşmanın/lafızların kullanımı hakkında yargıda bulunurken ve bu bağlamda mukayese yaparken Câhız’a göre sözün söylendiği ana odaklanmalıyız. Bu andan sonra söz üzerinde vuku bulacak olumlu-olumsuz tüm çabalar ve tashihler bir anlamda sözün doğasından ziyade yazının doğasına uygun yaklaşımlardır.

Beyitler arasındaki nitelik farkını doğallığın, niteliğin eşitliğini ise yapaylığın alameti gören Câhız bu tutumuna rağmen “kırân (قِرآن)” düşüncesini savunurken farkında olmadığı bir çelişkiye mi düşmüştür? Zira Câhız’a göre “kırân”, beyitler arasındaki benzerlik ve uyumu ifade etmektedir. Câhız bu şekilde birbirine benzeyen ve yan yana konulması gereken beyitleri öz kardeşler arasındaki uyuma benzetirken böyle olmayanları üvey kardeşler veya amca çocukları arasındaki uyuma benzetir.⁷⁸⁴ Buna binaen tüm beyitleri aynı kalitede olan havliyyât şiirleri Câhız’ın övdüğü “kırân” niteliğine sahip olmaya, beyitleri farklılaşan Nâbîga el-Câdi ve

⁷⁸¹ el-Câhız, *el-Beyân ve’t-tebyîn*, 2/12-13.

⁷⁸² el-Câhız, *el-Beyân ve’t-tebyîn*, 2/18.

⁷⁸³ el-Câhız, *el-Beyân ve’t-tebyîn*, 2/13-14.

⁷⁸⁴ el-Câhız, *el-Beyân ve’t-tebyîn*, 1/205-206.

Ru'be gibi şairler ise bu nitelikten yoksun olmaya daha layık değil midir? Câhız ilginç bir biçimde “kırân” niteliğini düşünme ve yapaylığın değil doğaçlama ve doğallığın bir sonucu görmektedir. Ona göre şiir, zorlanmışsa ve beyitler arasında bir uyum oluşmamışsa beyitler arasında üvey çocuklar arasındaki gibi bir tenâfûr oluşur. Eğer kelimeler arasında kardeşler arasındaki gibi bir uyum ve rıza yoksa bu şiirleri okumak bile güçleşir. Câhız’a göre en iyi şiir, parçaları birbirine yapışık olan ve mahreçleri kolay olandır. Bu tür şiirlerin tek seferde söylendiği ve tek bir kalıbın/işlemenin ürünü olduğu anlaşılır. Öyle ki dil üzerinde yağın aktığı gibi akar.⁷⁸⁵ Aslında Câhız “şiirlerin tek seferde söylenmesi ve tek bir kalıbın/işlemenin ürünü olması” ifadesiyle şiir ile söylenme zamanı arasındaki kısılalığa gönderme yapar. Yani “söze niyet edildikten sonra lafız ve manaların kişiye akın etmesi” ilkesi, başka bir deyişle doğa ve doğallık yine iş başındadır. Câhız’ın bu bağlamda “kırân” niteliğinin yokluğundan dolayı oğlu Ukbe’nin şiirlerini tenkit eden Ru’be’ye atıf yaptıktan sonra havliyyâtı yeren, doğaçlamayı ise öven beyitleri zikretmesi tahlillerimizi desteklemektedir. Bu beyitler şu şekildedir: “Kendisinde kırân olmayan bir şiir çalışmasına başladı... Bir yıl boyunca gözden geçirdi ama yine de [kırânı ve kalitesi] artmadı.”, “Söz söylemek istediğinde bir ay boyunca üzerinde çalışan, onu hazır eden misali değil, doğaçlamadır bu.”⁷⁸⁶ Ayrıca Câhız’ın “kırân” meselesine çoğunlukla Ru’be’ye atıfla değinmesi, bu bağlamlardan birisinde Nâbiga el-Câdi’nin bahsi geçen sözünü de konuya dair delil olarak zikretmesi⁷⁸⁷ değerlendirmelerimizi güçlendiren hususlardır. Câhız’dan yaptığı alıntılarla “kırân” konusuna değinen İbn Kuteybe (ö. 276/889) de şiirde “kırân” eksikliğini tekellüf göstergesi kabul eder.⁷⁸⁸ Neticede Câhız “kırân” yani beyitler arasındaki uyumu da doğallığın bir sonucu görmektedir. Beyitlerin kalitesi farklılaşsa da şiirin tek bir seferde söylenmesi veya işlenmesi lafızlar ve manalar arasındaki uyuma daha çok katkı sağlar. Şiir üzerindeki tashih arttıkça mananın vezin, kafiye veya belirli kalıp ve lafızlara zorlanması ihtimali artar.

3.2.2.1.2. Doğallık ve Yapaylık Arasında Edebî Sanatlar

Edebî tenkitte doğallık ile doğaçlamayı çokça öven ve yapaylık ile düşünmeyi aynı oranda yeren Câhız’ın acaba edebî sanatlara bakışı nasıldır? Hem mecaz ve teşbîh gibi müteahhir dönemde belâğatın beyân kısmında işlenen söz sanatları, hem seci ve cinâs gibi bedî’ kısmına dahil sanatlar görünürde yapaylık alametleridir. Zira yeni mecazlar kurmak ve teşbihler

⁷⁸⁵ el-Câhız, *el-Beyân ve’t-tebyîn*, 1/66-67.

⁷⁸⁶ el-Câhız, *el-Beyân ve’t-tebyîn*, 1/68.

⁷⁸⁷ el-Câhız, *el-Beyân ve’t-tebyîn*, 1/205-206.

⁷⁸⁸ Ebu Muhammed Abdullah ed-Dîneverî İbn Kuteybe, *eş-Şi’r ve’s-şu’arâ*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (Kahire: Dârü’l-Hadîs, 2002), 1/90-91.

yapabilmek için manalar arasında ince bağlantılar kurmak gerekirken bunu doğru şekilde ve zamanda ifade edebilmek de lafızlara hakimiyet gerektirmektedir. Bu ise uzun düşünme ve çaba gerektirebilen bir durumdur. Hatta bu sanatları kullanmanın sonucu olarak edebiyatta Câhız'ın çokça övdüğü doğaçlama ve anîliğin yerini belki de tefekkür ve teenni alacaktır. Çünkü sanatların doğru kullanımını temin etmek adına edibin hem sözünü hazırlama aşamasında hem de hazırladıktan sonra dikkatle incelemesi gerekebilir. Özellikle seci ve cinâs gibi bedî' unsurları mevzubahis olunca yapaylık ihtimali güçlenir. Abdülkâhîr'in ifade ettiği üzere edîb "anlaşılmak için konuştuğunu unutup"⁷⁸⁹ bu sanatların lafzî ve edebî cazibesine kapılarak bunları amaç haline getirebilir. Örneğin İbnü'l-Mu'tez (ö. 296/908) Beşşâr b. Bürd, Müslim b. Velîd (ö. 208/823), Ebu Nüvâs (ö. 198/813) ve Ebu Temmâm (ö. 231/846) gibi muhdes şairleri bedî' unsurlarını çokça kullanmaları yüzünden tenkit eder.⁷⁹⁰ Bu sanatlara, şiiri anlam açısından kayıtlama ihtimali yüksek olan vezin ve kafiye gibi unsurlar da dahil edilebilir. Böyle bir durumda Câhız'a göre tekellûf yani hem lafızları hem manaları zorlama kapıları açılabilir. Öyleyse Câhız doğallık düşüncesini ve bir bakıma yapaylık gibi görünen edebî sanatları nasıl bir araya getirmiştir? Bu sanatların kullanımını hangi şartlara bağlamış ve bunlara hangi ölçüde izin vermiştir? Bu sorulara verilecek cevaplar Câhız'ın konu özelinde lafız ve mana ilişkisini nasıl tesis ettiğini görmeyi kolaylaştıracaktır.

Öncelikle Câhız'ın bizatihi edebî sanatları veya kullanımını yapaylık ve tekellûf olarak görmediğini kaydetmek gerekir. Bu yüzden müvelled/muhdes şairlere bedî' yolunu açan, şiirlerinde bedî' unsurlarını çokça ve ustaca kullanan Beşşâr b. Bürd'ü matbû' şairlerden saymıştır. Hatta Beşşâr'ın şiir konusundaki doğası muhdes tüm şairlerden üstündür ve kendisi müvelled şairlerin en üstünüdür. Câhız'a göre Mansûr en-Nemirî, Müslim b. Velîd el-Ensârî, İbn Herme ve Attâbî gibi müvelled şairlerin tümü bedî' konusunda Beşşâr'ın takipçisidir.⁷⁹¹ Câhız bedî'i yapaylık alameti olarak görmek bir yana, "Bedî' sadece Araplara hastır. Onun sayesinde dilleri tüm dillerden üstün olmuş ve tüm lisanları geçmiştir."⁷⁹² diyerek Arap dilinin diğer dillerden üstün olduğu iddiasını onunla da açıklamıştır. Peki Câhız'ın bedî' ile kastı nedir? Câhız Arap dilinin üstünlüğünü bedî'e atıfla açıkladığı ifadenin öncesinde "Onlar kendisiyle korunulan, zamanın koludurlar." ve "(هُم كَاهِلُ الدَّهْرِ الَّذِي يُتَّقَى بِهِ ... وَمَنْكِبُهُ إِنْ كَانَ لِلدَّهْرِ مَنْكِبٌ)" Onlar kendisiyle korunulan zamanın sırtıdırlar... Ve, şayet varsa zamanın omzu, omzudurlar

⁷⁸⁹ Ebû Bekr Abdülkâhîr b. Abdîrrahmân b. Muhammed el-Cürcânî, *Esrârü'l-belâga*, thk. Mahmûd Muhammed Şâkir (Kahire: Matba'atü'l-Medenî, 1991), 9.

⁷⁹⁰ Ebü'l-Abbâs Abdullâh b. Muhammed İbnü'l-Mu'tez, *el-Bedî' fi'l-bedî'* (y.y.: Dârü'l-Cîl, 1410), 73-74.

⁷⁹¹ el-Câhız, *el-Beyân ve't-tebyîn*, 1/50-51.

⁷⁹² el-Câhız, *el-Beyân ve't-tebyîn*, 4/55-56.

zamanın.” şeklinde temsîl ve mecaz içeren şiir beyitlerine atıf yapar. Aynı zamanda “Allah’ın usturası daha keskin ve kolu daha güçlüdür.” hadisini de zikreder. Câhız “(ساعد الدهر) zamanın kolu” gibi ifadelerin mesel olduğunu ve râvilerin bunu bedî’ olarak adlandırdığını söyler.⁷⁹³ Bazen “mesel” ve bedî’ kavramlarını birbirine atfeden⁷⁹⁴ Câhız’ın “mesel”i hakikat ve tahkikin mukabilinde, mecaz ile de eş anlamlı kullandığı görülür.⁷⁹⁵ Bunlar sırasıyla şöyledir: “[Önemine değinilen] başka ateş daha vardır ki mesel değil hakikat üzere zikredilmiştir.”⁷⁹⁶ “Humeyd bunu esasında tahkik veçhiyle değil mesel itibariyle söylemiştir.”⁷⁹⁷ ve “[Devenin yaratılışından] mesel ve mecaz yolla [söz eden hadisi] yanlış yorumladılar.”⁷⁹⁸ Mecazı ıstılah anlamıyla hakikatin doğrudan⁷⁹⁹ karşıtı⁸⁰⁰ olarak kullanan Câhız’ın bedî’ ile mecazı kastettiği söylenebilir. Hatta mecaz, mesel, iştikâk, teşbîh ve bedî’ kavramlarını aynı anlamda kullanan ve istiâre ile kinâyeyi de bunların altına dahil eden Câhız’ın aslında bedî’ kavramı ile tüm beyân konularına gönderme yaptığı söylenebilir.⁸⁰¹ Neticede Câhız başta mecaz olmak üzere diğer beyânî söz sanatlarını doğallığa mugayir görmemiştir. Dahası o, benzerlik ilişkisini iyi kavramayı gerektiren mecaz kullanımını Aristo gibi doğal yeteneğin en önemli göstergelerinden biri olarak ortaya koymuştur.⁸⁰²

Câhız’ın bedî’ kavramını İbnü’l-Mu‘tez’in yaptığı üzere cinâs ile mutâbakat/tibâk gibi bedî’ sanatlarını da içine alacak genişlikte kullandığını iddia etmek çok zordur. Bununla beraber Câhız sonraki süreçte bedî’ ilminin lafzî ve manevî kısımlarına dahil edilen seci, izdivâç, cinâs, taksîm, iktibâs ve üslubü’l-hakîm gibi sanatları doğrudan veya dolaylı olarak izah etmiş veya örneklendirmiştir.⁸⁰³ Örneğin İbnü’l-Mu‘tez beşinci bedî’ sanatı olarak zikrettiği el-mezhebü’l- kelâmî’nin Câhız tarafından adlandırıldığını belirtir.⁸⁰⁴ Zaten Câhız’ın kendi üslubunda da seci

⁷⁹³ el-Câhız, *el-Beyân ve’t-tebyîn*, 4/54-55.

⁷⁹⁴ el-Câhız, *el-Hayevân*, 1/77.

⁷⁹⁵ Buşîhî, *Mustalahât nakdiyye ve belâgiyye*, 216-217.

⁷⁹⁶ el-Câhız, *el-Hayevân*, 5/133-134.

⁷⁹⁷ el-Câhız, *Kitâbü’l-Bursân*, 529.

⁷⁹⁸ el-Câhız, *el-Hayevân*, 1/152.

⁷⁹⁹ Örneğin Câhız şöyle der: “Cömertlik isminin biri hakikat biri mecaz olmak üzere iki farklı kullanımı vardır. Allah’tan sadır olanlar hakikat, insanın bu isimden türeterek kendisi için kullandığı ise mecazdır.” el-Câhız, *el-Buhalâ*, 174.

⁸⁰⁰ Detaylı bilgi için bk. Bilmelîh, *er-Ru’yetü’l-beyâniyye inde’l-Câhız*, 187-192.

⁸⁰¹ Nasr Hâmid Ebû Zeyd, *el-İtticâhü’l-aklî fi’t-tefsîr: Dirâse fi kadiyyeti’l-mecâz fi’l-Kur’ân inde’l-Mu‘tezile* (Beyrut: el-Merkezü’s-Sekâfiyyü’l-Arabî, 1996), 116-117.

⁸⁰² Aristo’ya göre metaforik söylem yeteneği başkasından öğrenilemez. Aristoteles, *Poetika -Şiir Sanatı Üzerine-*, çev. Ari Çokona - Ömer Aygün (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2021), 67.

⁸⁰³ Muhammed Abdülganî el-Misrî, *Nazariyyetü’l-Câhız fi’l-belâga* (Amman: Dârü’l-Adevî, 1983), 141-166; Abdürebbeh, *el-Mekâyisü’l-belâgiyye inde’l-Câhız*, 247-263.

⁸⁰⁴ İbnü’l-Mu‘tez, *el-Bedî’*, 147.

ve izdivâç gibi lafzî sanatların kullanımına sıkça rastlamak mümkündür. Peki Câhız bu tutumuyla bir çelişkiye düşmemiş midir?

Câhız hıfzı kolaylaştıran ve muhataba tesir etme ihtimalini arttıran seci, cinâs, vezin ve kafiye gibi lafzî ve sessel sanatlar⁸⁰⁵ ile doğallığı cemetmenin mümkün olduğunu düşünmektedir. Yani edîb bunları kullandığı halde yapaylıkla nitelenmeyebilir ve doğallığını muhafaza edebilir. Hatta ona göre bu tür kullanımlar tekellüften uzak, doğallığın eseri olunca bazen kendini dayatır. Şayet o üslup tercih edilmezse mana hakkıyla ifade edilemez. Câhız bunu örneklendirmek adına bir bedevinin su amiline söylediği ve seci içeren “حُلْتُ رَكَابِي، وَخَرَقْتُ ثِيَابِي،”

وَضَرَبْتُ صَحَابِي: erzak ve yük taşıyan deve sürüm sudan ve ottan alıkondu, elbiselerim yırtıldı ve arkadaşlarım dövüldü.” şeklindeki ifadeye başvurur. Bunu duyan su amili “Burada da mı seci?” diyerek bir anlamda bedeviye tepki gösterince bedevi “O zaman nasıl söyleyeyim?!” karşılığını vermiştir. Câhız’a göre bedevinin burada hem kendisine binilen hem yük ve erzak taşıyan deve sürüsü anlamındaki (الرَّكَاب) kelimesini kullanması zorunludur. Çünkü onun yerine “develerim (إِبِل)، erkek develerim (جَمَال)، dişi develerim (نُوق)، erkek-dişi develerim (بُعْرَان) veya deve sürülerim (صِرْمَة) alıkondu.”⁸⁰⁶ deseydi istediği manayı tam olarak aktaramazdı. Ona göre aynı durum sözün geri kalanı için de geçerlidir. Yani kelimelerin hepsi yerli yerindedir. Zira söz kısalınca değiştirilmesi mümkün olmayan bir hale bürünür. Söz uzayınca da kafiye/seciler çekiştirilir ve hedef haline getirilerek zorlanır.⁸⁰⁷ Câhız burada açık bir şekilde seci ve kafiye gibi lafzî unsurların tekellüften uzak durma ve doğallık şartına riayet kaydıyla makbul olabileceğini zikreder. Tekellüften uzaklık ve doğallık ise esasında lafzın manayı takip etmesi ve ona uymasındır.

Câhız edebiyatta ve belâgatta lafzın ve lafzî saiklerin hedef haline getirilerek manayı gölgelemesini şiddetli bir biçimde tenkit etmiş hatta böyle kişileri “belâgatçilerin en şerlisi” olarak nitelemiştir. Ona göre asıl olan manadır ve mana hazırlanmadan lafızları hazırlamak doğallığa aykırıdır ve tekellüf sebebidir. Zira kişiyi zorunlu bir şekilde manaları lafza tabi kılmaya ve manaları zorlamaya götürmektedir. Câhız bu durumu şöyle vurgular:

⁸⁰⁵ el-Câhız, *el-Beyân ve't-tebyîn*, 1/287.

⁸⁰⁶ Ebü'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ ez-Zebîdî, *Tâcü'l-'arûs min cevâhiri'l-Kâmûs* (Kuveyt: Vizâretü'l-İrşâd ve'l-Enbâ'/el-Meclisü'l-Vatânî li's-Sekâfe ve'l-Fünûn ve'l-Âdâb, 1965), 10/218.

⁸⁰⁷ el-Câhız, *el-Beyân ve't-tebyîn*, 1/288.

“Onu tekellüften ve ibareyi zorlamaktan sakındır. Şüphesiz tüm bunların en güzeli lafzın; maksadı dinleyene kavratması, tevil ve uzun araştırmaya sevk etmemesi ve manadan ne az ne çok, tamamen ona hasredilmesidir. Fazlalık ve tekellüfe boğulmamış, kapalı lafızlarla örülmemiş türden manaları seçmeye bak! Zira söz ahengini ve parlak lafızları tutturduktan sonra mananın yokluğunu ve dinleyene kapalı kalmasını önemsemeyen o kadar çok kişi var ki! Halbuki bu durumda mana halen ibare tarafından açığa çıkarılmamış, örtülü vaziyettedir. Böylece mana bu haliyle kapalı kalmaya devam etmekte ve ibare de lağva ve boş bir kaba dönüşür. **Belâgatçilerin en şerlisi de manayı hazır etmeden elindeki lafza sevgisinden ve o isme sevdasından dolayı mananın resmini/suretinini/şeklini hazırlayanlardır. Öyle ki manayı o resme doğru zorla çeker ve ona yapıştırır.** Sanki Allah Teâlâ o mana için o isimden başkasını yaratmamış ve ondan başkası ile manayı ifade etmesine izin vermemiş gibi! En büyük afet ise doğası kötü, lafzı yavaş, akli kıt, kibri çok olmasına rağmen belâgatçilerden sayılmak için hırslı olması ve edebiyatçı ismini almaya can atmasıdır. Kişinin durumu böyle olunca lafızların ona icabet etmesi ile onları zorlama arasındaki fark ona gizli kalır. Hülâsa asil olsun hakir olsun, şaka olsun ciddi olsun, sağlam olsun zayıf olsun her mana için hakkı, payı olan ve onu aşmaması veya ihmal etmemesi gereken türden lafızlar vardır. **Dolayısıyla belâgatçilerin kitabını okumayı ve hikmet ehlinin defterlerini karıştırmayı manalara ulaşmak maksadıyla yapan kimse doğru yoldadır. Lafızlara ulaşmak maksadıyla araştıran kişi ise yanlış yoldadır.** İkinci durumdaki zarar da birincideki yararla aynı ölçüdedir. Zira amacı lafızları elde etmek olan kişiyi lafız hırsı ve düşkünlüğü onları vaktinden önce kullanmaya ve uygun olmayan yere yerleştirmeye sevk eder. Bundan dolayı bir şair, arkadaşına ‘Ben senden daha iyi şairim’ demiş, arkadaşı ‘Neden peki?’ diye sorunca da ‘Çünkü ben beyti ve kardeşini söylerken sen beyti ve amca oğlunu söylüyorsun.’ şeklinde cevap vermiştir.”⁸⁰⁸

Yukarıdaki metinden Câhız’ın edebî ve lafzî sanatların kullanım şartı ve güzelliğini çok açık ve vurgulu bir şekilde lafzın manayı takip etmesi ilkesine bağladığı görülür. Câhız’ın bu net vurguları Abdülkâhir Cürcânî’yi seci ve cinâs gibi bedî‘ sanatlarını anlatırken sık sık ona atıf yapmasına yol açmıştır. Hatta hem nazarî hem tatbikî olarak bu bağlamda Câhız’dan çokça istifade etmiştir. Zira Abdülkâhir, bedevi ve su amili arasında geçen, Câhız’ın naklettiği seci içeren sözleri ve buna dair yorumlarını aynen zikretmiş ve kendi değerlendirmelerine dayanak kılmıştır. Abdülkâhir’e göre de bedevinin seci ve cinâs içeren sözünde manayı ihlal eden, sözü zorlayan cinste tekellüf yoktur. Çünkü bedevi, manayı cinâs ve seciye sürüklememiş, bilakis mana onu bunlara sürüklemiştir. Aksine şayet bedevi burada seci ve cinâsı terk etseydi mananın hakkını gasp edeceğinden tekellüf yoluna girmiş olacaktı.⁸⁰⁹ Abdülkâhir’in tatbikî olarak

⁸⁰⁸ el-Câhız, *Kitâbü’l-Mu‘allimîn*, 3/39-41.

⁸⁰⁹ el-Cürcânî, *Esrârü’l-belâga*, 13-14.

Câhız'dan destek alması ise onun manayı esas alan, yapaylıktan uzak doğal üslubuna atıf yapmasıdır. Abdülkâhîr'e göre Câhız gibi sözün cevherine vakıf edebiyatçılar ancak mananın selametini sağladıktan sonra söz sanatlarına başvururlar. Ona göre edibin tüm edebî maharetini sergileme yeri olan ve seci ile vezin gibi sanatlarla bezenen kitap mukaddimelerinde bile Câhız manalar arasındaki uyumu esas almıştır. Bunu örneklendirmek adına Câhız'ın *el-Hayevân*'ın girişindeki şu ifadelerini zikreder:

“Allah seni şüpheden uzaklaştırsın ve hayretten korusun. Seninle marifet arasında bir sebep ve sıdk arasında bir nesep tesis etsin. Sana dikkati sevdirensin ve gözünde insafı süslesin. Sana takvanın halavetini tattırsın ve kalbinde hakkın izzetini hissettirsin. Sadrına yakının soğukluğunu koysun ve ye'sin zilletini senden uzaklaştırsın. Sana batılta var olan zilleti ve cehaletteki noksanlığı göstereyin.”

(جَنَّبَكَ اللَّهُ الشُّبْهَةَ، وَعَصَمَكَ مِنَ الْخَيْرَةِ، وَجَعَلَ بَيْنَكَ وَبَيْنَ الْمَعْرِفَةِ سَبَبًا، وَبَيْنَ الصَّدَقِ نَسَبًا، وَحَبَّبَ إِلَيْكَ التَّوْبَتَ، وَزَيَّنَ فِي عَيْنِكَ الْإِنصَافَ، وَأَذَاقَكَ حَلَاوَةَ التَّقْوَى، وَأَشْعَرَ قَلْبَكَ عِزَّ الْحَقِّ، وَأَوْدَعَ صَدْرَكَ بَرْدَ الْيَقِينِ وَطَرَدَ عَنْكَ ذُلَّ الْيَأْسِ، وَعَرَّفَكَ مَا فِي الْبَاطِلِ مِنَ الذَّلَّةِ، وَمَا فِي الْجَهْلِ مِنَ الْقِلَّةِ.)

Abdülkâhîr'e göre Câhız evvela “şüphe” ve “hayret” arasında i'râb bakımından bir uyum için uğraşmamıştır. Yine “insaf”tan sonra “hilaf”ı ve “hak”tan sonra “sıdk”ı getirmemiştir. Aynı şekilde “ye's” ile uyum sağlayacak ve ona redîf olacak bir kelimeyi zikretmeye de çaba göstermemiştir. Ona göre Câhız burada lafızları serbest bırakarak kendilerine en uygun manaları bulmasını sağlamış ve seci ile vezin peşinde koşmamıştır.⁸¹⁰ Abdülkâhîr'in Câhız'a dair bu tahlilleri Câhız'ın hem konuya dair nazari açıklamaları hem de kendi üslubu ile ilgili değerlendirmeleriyle uyum sağlamaktadır. Zira Câhız belâgat konusunda yapaylıkla nitelenmekten ve yersiz secilere başvurmaktan haya ettiğini belirtir. Üslubuna yönelik bu yöndeki tenkitlere de şiddetle karşı çıkar.⁸¹¹

Acaba Câhız Şuûbiyye'nin Arap şiiri ve hitabetinin manayı vezin, kafiye ve seci gibi yapaylık göstergeleriyle kayıtladığı ithamını nasıl değerlendirmektedir? Câhız'ın bizzat onlardan aktardığına göre Şuûbiyye, Arapların lafzı doğal seyrinden çıkarıp kendisine uygun manaları bulmasına engel olduklarını düşünmektedir.⁸¹² Aslında Câhız seci, izdivâç gibi söz sanatları ile vezin ve kafiye gibi kayıtların mana adına potansiyel büyük tehlike olduğunun

⁸¹⁰ el-Cürçânî, *Esrârü'l-belâga*, 9-10.

⁸¹¹ el-Câhız, *Medhü't-tüccâr*, 4/253.

⁸¹² el-Câhız, *el-Beyân ve't-tebyîn*, 3/6.

farkındadır.⁸¹³ Edebiyatçı her an bu tür hususları amaç haline getirip manayı göz ardı etme ihtimaliyle karşı karşıyadır. Câhız’a göre bu tehlikenin farkında olan selef buna oldukça dikkat etmiştir. Rütbe bakımından diğerlerinden geride olduğunu düşündüğü Muâviye bile imlâ ettirdiği bir mektupta “لَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيَّ مِنْ ذَرَّةٍ، أَوْ كَلْبٍ مِنْ كِلَابِ الْحَرَّةِ”) o adam benim için bir karıncadan/zerreden veya başıboş köpeklerden bir köpekten daha değersizdir”) ifadesini yazdırdıktan sonra “مِنْ الْكِلَابِ (başıboş köpeklerden) ibaresini sil, yerine (مِنْ كِلَابِ الْحَرَّةِ) köpeklerden) ifadesini yaz.” demiştir. Ona göre Muâviye sözün bu şekilde bitişmesini, vezin bakımından muvafakat etmesini ve seciye benzemesini hoş karşılamamış ve kurduğu ifadenin yerinde olmadığını düşünmüştür.⁸¹⁴ Câhız’ın doğallığı bu ölçüde vurgularken yapaylık ve tekellüf yermesinin de temel sebebi buna dayanmaktadır. Çünkü Câhız mananın selametini daha doğrusu “lafzın manaya tabi olması gerektiği” ilkesinin ancak bu şekilde muhafaza edilebileceğini düşünmüştür. Neticede ona göre Araplar mana adına potansiyel tehlike olan edebî/lafzî sanatların tümünü edebiyat konusunda sahip oldukları doğa ve doğallık sayesinde kendi lehlerine çevirmeyi başarmışlardır. İşte bu başarı sayesinde Arap şiiri Câhız tarafından bilginin en önemli kaynaklarından biri olarak kabul edilmiştir.

Câhız’ın tenkitte temel bir kriter olarak ortaya koyduğu doğallık ve bunun karşıtı gördüğü yapaylık, doğa düşüncesinin edebiyat sahasına yansıyan sonucudur. Câhız hem, karşılaştırmalı edebiyat olarak adlandırılabilir, ⁸¹⁵ farklı milletlerin edebî birikimlerine dair büyük yargılarını hem de tenkide dair birçok hükmünü bu kritere bina etmiştir. Örneğin Arapları diğer milletlerden üstün kılarken edebiyat konusundaki doğalarını, doğallıklarını ve bunun temel göstergesi olan doğaçlamayı ön plana çıkarmış, diğer milletleri ise yapaylık, tekellüf ve bunun temel göstergesi olan düşünme nedeniyle geriye almıştır. Yine bu tavrından dolayı edebiyata yatkın olan edibin dahi hem sözden önce hem sözden sonra bizatihi söz üzerindeki tefekkürünü doğallığa aykırı, yapaylık alameti olarak nitelemiştir. Havliyyât konusuna bakışı bunun en somut örneğidir. Câhız’ın edebî sözün bizatihi kendisi üzerinde gerçekleşmeyen düşünmeye ve hazırlığa karşı olmadığı gibi müptedilerin bu yöndeki çabalarını da gerekli gördüğü açıktır. Aynı şekilde doğaçlama ürünü olan güzel, sözlü edebî eseri -kaliteleri aynı olsa bile- düşünmenin ürünü olan eserden üstün gördüğü konusunda da şüphe yoktur. Halîd b. Safvân’ın sözü ve Vâsıl b. Atâ’nın hutbesiyle ilgili değerlendirmeleri bunu çok açık ortaya koymaktadır. Câhız aynı zamanda “lafız ve mananın kişiye akın etme” vesilesi gördüğü doğallığı, mananın teminatı

⁸¹³ el-Câhız, *el-Beyân ve’t-tebyîn*, 1/288-290.

⁸¹⁴ el-Câhız, *Medhü’t-tüccâr*, 4/253-254.

⁸¹⁵ İbrahim Şaban, “Klasik Arap Edebiyatında Edebi Karşılaştırmalar”, *darulfunun ilahiyat* 33/1 (2022), 105-106.

görürken yapaylığı mana adına tehlike olarak görmüştür. Bu yüzden edebî sanatların makbul olma şartını vurgulu bir biçimde “lafzın manaya tabi olması” ilkesine bağlamış ve üslubuyla bunu bizzat kendisi tatbik etmiştir. Ancak tüm bunlara rağmen Câhız’ın, bu yönde güçlü imaları olsa da, söz-edîb ayrımını tam anlamıyla ortaya koymaması bazen onu çelişkili sonuçlara götürmüş gibidir. Zira edibe ait bir nitelik olan doğaçlama ile düşünmeyi bundan farklı olan sözün kendi kalitesinden tam anlamıyla ayırt etmediği söylenebilir. Bu sebeple havliyyâtı eleştirse de Züheyr’i üç büyük şairden biri⁸¹⁶ olarak kabul etmeye devam etmiş ve hazırlık yapmadan hitap etmediğini söylediği Bais’i Arapların en iyi hatiplerinden saymakta bir beis görmemiştir.⁸¹⁷ Aynı şekilde müvelled şehirlilerin düşünme veya doğaçlama ürünü olsun sözlerini tekellüf ve yapaylık sebebiyle yermesi Câhız’ın aslında zihninde var olan edîb-söz ayrımını sistemli bir şekilde işlemediğini göstermektedir. Ayrıca Câhız doğallık ve yapaylık tezahürlerinin birkaçına değinse bile sözleri bu şekilde tasnif etmemizi sağlayacak net kriterleri bize izah etmemektedir. Bu noktada daha çok edebî zevke dayandığını söylemek mümkündür. Her halükârda Câhız’ın doğallığa güçlü bir şekilde vurgu yaparken bir yandan manayı bir yandan da onu takip eden lafzı teminat altına almaya çalıştığı söylenebilir. Bu nedenle hem belîğ sözü⁸¹⁸ hem belîğ mütekellimi en iyi niteleyen ifadelerden kabul ettiği “Lafzın manasıyla yarışması, mananın da lafzıyla yarışması, öyle ki lafzın kulağına ulaşması mananın kalbine ulaşmasından daha hızlı olmaması” cümlesinin, zikredildiği iki yerde de tekellüf eleştirisinden hemen sonra olması tesadüf değildir. Bu ifade ve Câhız’ın söze doğal yatkınlığı olanları nitelerken kullandığı “lafız ve mananın kendilerine dalga gibi akın etmesi ve kolay gelmesi” vurgusunun aynı mefhuma gönderme yaptıklarını anlamak güç değildir.

Peki Câhız’ın söz üzerinde düşünmeyi bu kadar kısıtlaması hatta bazen tekellüf olarak görmesi manayı değersizleştirdiği anlamına gelir mi? Câhız’ın düşüncesi ve ifadeleri kesinlikle böyle bir sonuca götürmez. Câhız’ın takdir ettiği doğa ile doğallık lafza ve manaya aynı anda ve kolaylıkla ulaşmanın kaynağı ve bunu ifadenin yoludur. Yani Câhız lafız ve manayı birbirinden ayırmadığı gibi başarıyı bunların bütünleşmiş hallerinde yani iyi telifinde görmektedir. Dolayısıyla bu sürecin Câhız tarafından bu şekilde yorumlanması mananın değerine yönelik olumsuz bir netice doğurmamıştır.

⁸¹⁶ el-Câhız, *el-Beyân ve’t-tebyîn*, 1/204, 4/83.

⁸¹⁷ el-Câhız, *el-Beyân ve’t-tebyîn*, 1/204, 4/84.

⁸¹⁸ el-Câhız, *el-Beyân ve’t-tebyîn*, 1/115.

3.2.2.2. Kadîm-Muhdes Tartışması

Arap dili ve edebiyatçıları klasik Arap şairlerini yaşadıkları döneme göre sınıflandırmışlardır. Bunlar Câhiliyyûn, muhadramûn, İslâmiyyûn/mütekaddimûn ve müvelledûn/muhdesûn olmak üzere toplam dört tabakadır.⁸¹⁹ Cerîr, Ferezdak ve Ahtal gibi şairler İslâmî dönem şairlerinden sayılırken Abbasi devletinin kuruluşundan itibaren ortaya çıkan ve Beşşâr b. Bürd'ün önderliğini yaptığı şairlere ise muhdes denmiştir. Esasında muhdes şairlerden önceki şairleri kadîm olarak isimlendirmek mümkündür.⁸²⁰ Bununla beraber Ebu Amr b. Alâ gibi dil konusunda sadece Câhiliye şairlerine itibar eden tutucu dilciler Cerîr ve Ferezdak gibi İslâmî dönem şairlerini de muhdes/müvelled olarak değerlendirmiştir. Mezkûr dört tabakaya da eserlerinde atıf yapan Câhız zaman ve isimlendirme konusunda sistemli izahlar yapmasa da Cerîr ve Ferezdak gibi şairleri İslâmî dönem,⁸²¹ Nâbiga el-Cadi gibilerini muhadram,⁸²² Beşşâr b. Bürd ve Ebu Nüvâs gibi şairleri ise muhdes tabakadan sayar. Önemli olan Câhız'ın tartışmalardan dil, nahiv ve edebiyat hocaları üzerinden doğrudan haberdar olması ve konuya dair görüşlerini açık bir biçimde ortaya koymasıdır. Örneğin Câhız, hocası Asmaî'den Ebu Amr b. Alâ'nın konuyla ilgili şu ifadelerini aktarır: “On sene boyunca Ebu Amr'ın meclisinde oturdum. Bu süre zarfında tek bir İslâmî beyti bile şahit olarak kullandığımı duymadım.”, “Vallahi bu muhdesler o kadar çoğaldı ve [şairleri] güzel oldu ki gençlerimize bunları rivayet etme emri vermeyi bile aklımdan geçirdim.” Câhız'a göre Ebu Amr buradaki “muhdes” ile Cerîr, Ferezdak ve benzerlerini kasteder.⁸²³ Zaten Ebu Amr'ın 154/771 yılında vefat ettiği düşünülürse Beşşâr ve Ebu Nüvâs gibilerine atıf yapamayacağı anlaşılr. Kadîm-muhdes meselesi eski şairlerin manaları tükettiği ve sonrakilere lafızdan başka bir şey bırakmadığı iddiası ve klasik kaside formuna dair tartışmaları içkin olduğundan dolayı lafız ve mana meselesini doğrudan ilgilendirmektedir. Ancak Câhız'ın bunlara dair değerlendirmelerine geçmeden önce konuya yaklaşımını ve hangi tarafa meylettiğini, tarihsel açıdan konuyu nasıl bir zemine taşıdığını incelemek gerekir.

3.2.2.2.1. Temel Kriter: Şiir Kalitesi

Câhız'ın konuya yaklaşımının çok açık ve tutarlı olduğu söylenebilir. Zira ona göre bedevi veya hadari olsun Araplar, genel anlamda köylü ve şehirli müvelled şairlerden üstündür. Câhız

⁸¹⁹ Rahmi Er, “Müvelledûn”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/227.

⁸²⁰ Tâhâ Ahmed İbrahim, *Târihü'n-nakdi'l-edebî 'inde'l-'Arab: Mine'l-asri'l-Câhilî ile'l-karni'r-râbi' el-hicrî* (y.y.: y.e.y, ts.), 87-88.

⁸²¹ el-Câhız, *el-Beyân ve't-tebyîn*, 4/83-84.

⁸²² el-Câhız, *el-Hayevân*, 1/330.

⁸²³ el-Câhız, *el-Beyân ve't-tebyîn*, 1/320-321.

verdiği bu hükümle ilgili her türlü tartışmaya girmeye hazır olduğunu vurgulayarak bir bakıma ulaştığı sonucun kendisini ikna derecesini belirtmiştir.⁸²⁴ O, Araplar ile diğer milletleri belâgat bakımından mukayese ettiği bağlamda bedevileri ve dil doğası bozulmamış Arapları kastederek “İnsanların bugün en şairi ve beyân konusunda en üstün olanları onların söylediğinin, pek azı müstesna, benzerini söylemeye güç yetiremezler.” ifadesini kullandıktan sonra “saf halis bedevilerin yaşadıkları bölgelere ve tam fesâhat kaynağına götürsen, sonra onu önde gelen bir şair veya üst düzeyde bir hatip ile buluştursan” kişinin bu durumu kendi gözüyle göreceğini vurgular.⁸²⁵ Câhız bedevilerin yaşadığı çölü tam fesâhat merkezi kabul ettiği gibi diğer milletlerle iletişime geçmediği veya az geçtikleri için dili bozulmayan kadîm Arapları da genel anlamda sonrakilerden üstün görmüştür. Çünkü ona göre Arap dili, Arap yarımadasında diğer milletlerden uzak bir şekilde kendine has özellikleriyle tekamüle ermiştir. Bu sebeple ona göre şehirde diğer milletlerle beraber ikamet etmek dili bozar ve beyânı azaltır. Nahivciler de bu tür kimselerden dil malzemesi toplamazlar.⁸²⁶ Câhız’ın bu yaklaşımı birçok eserinde doğrudan veya dolaylı bir şekilde yer alır.

Câhız şiir ile hitabet konusunda kudemâyı üstün gördüğünü belirtse de ve dille istişhâd söz konusu olunca nahivciler gibi onlara işaret etse de⁸²⁷ edebî tenkitte temel kriter olarak zamanı değil kaliteyi esas almıştır. Hatta bu hususu dil, nahiv ve edebiyat alimlerini şiddetli bir biçimde tenkit ederek ortaya koymuştur. Zira ona göre Ebu Ubeyde, Ebu Amr eş-Şeybânî, Asmaî ve Yahya b. Nuceym gibi dil ile nahiv alimleri ve şiir ile ahhâr ravileri şiir tenkidini doğasına aykırı bir şekilde yapmaya çalışmıştır. Nahivciler, i’râb konusunda işlerine yarayacak şiirler peşinde koşup bunları takdir ederken şiir ravileri sadece garip kelime ihtiva eden veya elde edilmesi zor manalar barındıran şiirlerin peşinden koşmaktadır. Ahhâr ravileri ise içinde şahid ve mesel olan şiirlerle ilgilenmektedir. Câhız bahsini ettiği grupların meclisinde senelerce bulunmasına rağmen bedevilere ait gazellerin buralarda rivayet edilmediğinden sitemle söz eder. Hem şiirin alanını bu şekilde farklı sebeplerle daraltan hem de tenkit için mutlak anlamda zaman kriterini benimseyen zihniyeti eleştirmek adına Ebu Amr eş-Şeybânî’yi zikreder. Ona göre şiir kalitesi bakımından hiçbir değer taşımayan iki beyti sırf söyleyeni kadîm bir şair diye kayıt altına

⁸²⁴ el-Câhız, *el-Hayevân*, 3/130.

⁸²⁵ el-Câhız, *el-Beyân ve’t-tebyîn*, 3/29.

⁸²⁶ el-Câhız, *el-Beyân ve’t-tebyîn*, 1/162-163.

⁸²⁷ Câhız dille istişhâd konusunda bedevî ile müvellâd şairi birbirinden ayırarak bedevileri asıl kabul eder. Ancak şiirin manası, içerdiği bilgi ve doğruluğu bakımından bu ayrıma iltifat edilemeyeceğini net bir şekilde vurgular. Bk. el-Câhız, *el-Hayevân*, 4/183-184.

almaya çalışan Ebu Amr tenkidin özüne aykırı hareket etmiştir.⁸²⁸ Câhız bu durumu çok net ifadelerle reddeder:

“Kendisinden hiçbir şekilde çekinmediğim ve uğrunda tartışmaktan korkmadığım mesele ise şudur: Araplar ve bedeviler yine ister bedevi ister hadari diğer Arapların geneli müvelled ve sonradan gelen şehirli ve köylü şairlerin genelinden daha şairdir. Ne var ki bu, söyledikleri her şey için geçerli değildir. Şüphesiz ben bazı insanların müvelledûna ait şiirleri değersizleştirip bunları rivayet edenleri de küçük gördüklerine tanık oldum. Bu durumu sadece rivayet ettiği şeyin cevherine vakıf olmayan şiir rivayetinde gözlemledim. Şayet bu kimsenin bir vukûfiyeti olsaydı kimden olursa olsun ve hangi zamanda olursa olsun kaliteli şiirin bizatihi kendisini tanırdı.”⁸²⁹

Câhız’ın şiir hakkında hüküm verirken kaliteyi esas almak gerektiğine dair net vurguları konuyla ilgili asabiyete kaçanları sık sık eleştirmesine neden olmuştur. Bu durum Câhız’ın yaşadığı dönemde kadîm ve muhdes meselesinin canlı tartışmalara sahne olduğunu göstermesi bakımından da önemlidir. Örneğin o, Ebu Nüvâs’ın köpeklerle uzun vakit geçirmesi ve onlarla oynaması sebebiyle şiirlerinde onları detaylı ve güzel biçimde betimlediğini vurgular. Ona göre Ebu Nüvâs bu hususta bedevilerin bilmediği bir bilgi birikimine sahiptir.⁸³⁰ Zaman kriterini benimseyen dilci ve edebiyatçılardan gelecek muhtemel bir eleştiriyi ise şöyle savuşturur:

“Onun [Ebu Nüvâs’ın] şiirlerini incelersen, konuyla ilgili sana asabiyet ilişmediği sürece veya bedevilerin her zaman daha şair olduğunu ve müvelledûnun hiçbir konuda onlara yaklaşmadığını düşünmediğin sürece, onu üstün tutarsın. Eğer konuya bu şekilde [asabiyetle] bakarsan, asabiyet duyguna yenik kaldığın müddetçe, hakkı batıldan ayırt edemezsin.”⁸³¹

Câhız’ın bu kriteri tenkitte tutarlı bir şekilde uygulaması şairleri mukayese ederken yaşadıkları zaman ve sahip oldukları ırk, din veya mezhep gibi unsurlara iltifat etmeksizin cesaretli hükümler vermesiyle sonuçlanmıştır. Buna binaen Fârisî asıllı, Mecûsî, Mu‘tezile düşmanı⁸³² ve müvelled şairlerden Beşşâr b. Bürd’ü muhdes şairlerin en üstünü kabul etmekten çekinmemiştir.⁸³³ A‘ma Beşşâr ile Câhiliye şairi A‘şâ’nın (ö. 7/629) teşbîh ve mecaz konusunda gözleri gören şairleri bile geride bıraktıklarını vurguladıktan sonra Câhız şu ifadeleri kullanır: “Özellikle de Beşşâr bu konuda hiç kimsede bulunmayan bir yeteneğe sahiptir.”⁸³⁴ Yine dine

⁸²⁸ el-Câhız, *el-Beyân ve’t-tebyîn*, 4/23-24.

⁸²⁹ el-Câhız, *el-Hayevân*, 3/130.

⁸³⁰ el-Câhız, *el-Hayevân*, 2/27-32.

⁸³¹ el-Câhız, *el-Hayevân*, 2/27.

⁸³² Beşşâr’ın ilhâda sürüklenerek tüm Müslümanları tekfir etmesi, İblis’in görüşünü destekleyerek ateşi topraktan üstün görmesi ve Vâsıl b. Atâ ile husumetine değinen ifadeler için bk. el-Câhız, *el-Beyân ve’t-tebyîn*, 1/16-17.

⁸³³ el-Câhız, *el-Hayevân*, 4/453-454.

⁸³⁴ el-Câhız, *el-Beyân ve’t-tebyîn*, 1/225.

karşı olumsuz tavırları olan Ebu Nüvâs'ı,⁸³⁵ Beşşâr'dan sonra muhdes şairlerin en üstünü kabul etmiştir.⁸³⁶ Câhiliye şairi Mühelhil b. Rebîa (ö. 525 civarı) ve Ebu Nüvâs'ın aynı konuda söyledikleri beyitleri mukayese ederken Câhız şu ifadeleri kullanır: “Kurnaz ve dalavereci bir müvelled olmasına rağmen Küleyb'in meclisinde insanları etkileme/coşturma konusunda Ebu Nüvâs'ın beyitleri Mühelhil'in şiirinden daha üstündür.”⁸³⁷ Aynı şekilde Câhız Hz. Aişe ile ilgili edep dışı sözler sarf eden Seyyid el-Himyerî'ye (ö. 173/789) ait bir şiiri zikretmeden önce şunları kaydeder: “Seyyid aşırı Râfızilerdendi ve esasında onu zikretmekte bir şeref/yücelik yoktur. Ne var ki sanatı kendinde cem eden birisiydi.”⁸³⁸ Bahsi edilen bu türden güçlü deliller Câhız'ın Arap edebî tenkidinde kadîm-muhdes tartışmasını zaman kaydından kurtarıp kalite kriterini İbn Kuteybe'den⁸³⁹ önce vaz' ettiğini göstermesi bakımından önemlidir.⁸⁴⁰ Câhız meseleyi sadece nazari açıdan değil aynı zamanda yaptığı mukayeselerle uygulamalı bir biçimde de aştığını ortaya koymuştur.

Câhız'ın her konuyu tahkik etmeyi seven bir Mutezîlî olması, birikimiyle ve özgüveniyle meseleleri kendine has biçimde değerlendirebilmesi bir yana kadîm-muhdes tartışmasını bu şekilde aşmasını kolaylaştıran en önemli etken doğa düşüncesidir. Zira Câhız beyân veya özelde şiir ile hitabet yetkinliğini temelde doğa ve onunla ilgili adet/ikinci doğa, ırk ve çevre faktörlerine bağlayınca evvel emirde bedevileri ve diğer milletlerle karışmamış Arapları genel anlamda üstün tutmayı uygun görmüştür. Çünkü beyân bakımından önde gördüğü Arap dilinin asıl kaynağı çöl bedevileri ve kadîm Araplardır. Bir yandan bu konuda sahip oldukları doğa, yaşadıkları çevrenin karakteristik özellikleri, yine adet ve görenekleriyle şiir ve hitabeti içselleştirmeleri; diğer taraftan sahip oldukları ırk sayesinde doğal yatkınlıklarını muhafaza noktasında Câhız tarafından daha avantajlı görülmüşlerdir. Örneğin Câhız devlet yönetiminin Acemlerin eline geçmesiyle yaşanan değişim ve noksanlığın şiire de sirayet ettiğini düşünmektedir. Acemler nesepleri ihata edemedikleri gibi şiir için gerekli makamları ve halleri de hıfz edememişlerdir. Ona göre hiçbir şeye ihtiyaç hissettirmeyen aşırı zenginlik ve konfor bir yandan az harekete, unutmaya ve zekâ kıtlığına sebep olurken öte taraftan havâtırı azaltır. Halbuki ihtiyaç ve fakirlik kişiyi harekete ve araştırmaya sevk eder bunlar da düşünceyi

⁸³⁵ Nasuhi Ünal Karaarslan, “Ebû Nüvâs”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/205-207.

⁸³⁶ el-Câhız, *el-Hayevân*, 4/457.

⁸³⁷ el-Câhız, *el-Hayevân*, 3/129.

⁸³⁸ el-Câhız, *el-Hayevân*, 2/208.

⁸³⁹ Şiir tenkidinde kadîm-muhdes eksenli zaman kriterini eleştiren, şiirin kalitesini mutlak kriter olarak benimseyen ifadeleri için bk. İbn Kuteybe, *eş-Şi'r ve 'ş-su'arâ*, 1/64.

⁸⁴⁰ Sellûm, *en-Nakdû'l-Arabiyyi'l-kadîm*, 91.

canlandırır.⁸⁴¹ Câhız'ın izahında isabet edip etmediği bir yana bırakılırsa Arap toplumunun yaşam koşullarının maddi ve manevi açıdan değişmesini şiir açısından genel anlamda olumsuz gördüğü açıktır. Yine müvelled ile bedevinin şiir konusunda farklı olduğunu izah ettiği bir bağlamda şunları kaydeder: “Müvelled, zindeyken ve zihnini topladığında bedevilerin şiirleriyle boy ölçüşecek beyitler söyleyebilmektedir. Ancak biraz ileriye gidip derinlere daldığında kuvveti çözülür ve sözü değişip bozulmaya başlar.”⁸⁴² Câhız bu sebeple selefin ve saf bedevilerin hutbeleri ile müvelled ve şehirlilerin hutbelerini mukayese ettiği bir bağlamda ilk grubun hutbelerinde çekiştirilen lafız ve manalar, kötü doğa ve zorlanmış söze rastlamadığını belirtirken bahsini ettiği bu niteliklerin ekseriyetle tekellüf ve yapaylıkla mevsuf şehirlilerin hutbelerinde açığa çıktığını vurgular. Hatta düşünme ve doğaçlama ayırımına bakmaksızın hutbelerini genel anlamda bu şekilde kabul eder.⁸⁴³ Aynı şekilde Câhız'ın aktarımıyla Hâlid b. Safvân, bedevilerle hitabet konusunda yarışamayacaklarını, zira bu yolda onların asıl olduğunu sonrakilerin bedevilerden kendilerine geçen ırk üzere yürüdüklerini vurgular.⁸⁴⁴ Neticede Câhız açısından doğa düşüncesinin kadîm-muhdes meselesine ilk etkisi bedevilerin ve kadim Arapların şiir ve hitabette genel olarak sonradan gelenlerden üstün tutulmasıdır.

Yine doğa düşüncesinin bir sonucu olarak Câhız ister Arap asıllı ister mevali olsun muhdes bir şairin, dilin doğru kullanımını temin eden fesâhat kurallarına riayet etmek kaydıyla, Câhilî şairi geçmesini mümkün görmüştür. Zira doğa düşüncesinde çevre ve alışkanlık gibi faktörler oldukça önemli olsa bile kişinin sahip olduğu doğal yatkınlık esastır. Yatkınlığı olan kişi koşullar oluştuğunda pek ala bir Arabı veya Câhilî bir şairi geçebilir. Buna istinaden Câhız, Sind asıllı şairin önde gelen Arap şairlerini geride bıraktığını söyleyebilmiştir.⁸⁴⁵ Yine Beşşâr ve Ebu Nüvâs gibi Fars asıllı ve muhdes şairleri Arap ve Câhilî şairlerden üstün tutabilmiştir. Aynı şekilde Ebu Müslim el-Horasanî ve Ubeydullah b. Ziyad⁸⁴⁶ gibi Arap asıllı olmayan kişileri büyük hatiplerden sayabilmiştir.⁸⁴⁷ Öte taraftan Câhız'ın tenkitte benimsediği doğa düşüncesine göre şairin veya hatibin hatta kâtibin yaşadığı zamandan bağımsız olarak temayüz edebildiği veya edemediği alanlar vardır. Şair, hatip olabilir-olmayabilir veya hatip, şair olabilir-olmayabilir ya da şiirin sadece belli başlı türlerinde, konularında veya tümünde ön

⁸⁴¹ el-Câhız, *el-Buhalâ*, 177.

⁸⁴² el-Câhız, *el-Hayevân*, 3/132.

⁸⁴³ el-Câhız, *el-Beyân ve't-tebyîn*, 2/8-9.

⁸⁴⁴ el-Câhız, *el-Beyân ve't-tebyîn*, 1/173.

⁸⁴⁵ el-Câhız, *Fahrü's-sûdân ale'l-bidân*, 1/198.

⁸⁴⁶ el-Câhız, *el-Beyân ve't-tebyîn*, 1/71-73.

⁸⁴⁷ Vedia Tâhâ en-Necm, “el-Câhız ve'n-nakdû'l-ebebî”, *Havliyyâtü Külliyyeti'l-Âdâb* 10/59 (1989), 52-53.

plana çıkabilir-çıkamayabilir. Buna binaen Câhız'ın edebî malzemenin bizatihi kendisine bakmadan mutlak anlamda bedevileri veya Câhiliye şair ve hatipleri üstün kabul etmesi doğa düşüncesine aykırıdır ki Câhız da bunun farkında olarak görüşlerini ortaya koymuştur. Kadîm-muhdes tartışmasını şiirin kalitesini temel kriter haline getirerek aşan Câhız acaba kadîm veya muhdes şairlere ait şiirlerin kalitesi hakkında hüküm verirken hangi ilke ve kriterleri öne çıkarmıştır?

Câhız'ın kaliteli şiiri tayin ederken belirlediği kriterler üzerinde bu bağlamda detaylı bir şekilde durup bunları tespit etme amacımız yoktur. Zaten buna yönelik bir çaba, ele aldığımız konunun tabiatıyla da uyumlu değildir. Ancak kadîm-muhdes şairleri mukayese bağlamında Câhız'ın temelde hangi kriterleri ön plana çıkardığı, şiiri kaliteli kabul ederken veya aksi yönde hüküm verirken hangi ilkelere atıf yaptığına kısaca değinmek gerekir. Bu durum Câhız'ın kadîm-muhdes meselesinde lafız ve mana ilişkisini nasıl tesis ettiğini anlamaya da katkı sağlayacaktır. Câhız'ın kadîm-muhdes şairleri tek başına veya mukayeseli olarak değerlendirdiği yerlere bakıldığında daha çok lafızla ilgili olan üslubu ve manayla ilgili muhtevayı esas kabul ettiği görülür. Bu mukayeseler bağlamında revnâk, sebk, naht ve dibâce gibi özellikle telife yani üsluba atıf yapan kavramlar kullanması ilk temel kriter olarak üsluba yer verdiği izlenimi doğurmaktadır. Bedevileri ve kadîm Arapları diğer milletlerden üstün görme gerekçesini de telif ve üsluba işaret eden mezkûr kavramlara dayandırır.⁸⁴⁸ Câhız nahivciler, şiir ravileri, ahbâr ravileri, usta şairleri ve kâtipleri mukayese ettiği bağlamda son iki sınıfı iyi sebk, dibâce ve revnâk sebebiyle üstün tutmuştur.⁸⁴⁹ Yine köpeklerle dair şiir konusunda Ebu Nûvâs'ı bedevilerden üstün tutarken iyi sebk yani üslubu bu hükmün vazgeçilmez sebebi olarak vurgular.⁸⁵⁰

Câhız bilgi ve mana bakımından isabet olmadığı sürece güzel üslubun bir şey ifade edemeyeceğinin de tam anlamıyla farkındadır. Daha çok şiirin malzemesini oluşturan bilgi; öte taraftan muhtevası olarak görülebilecek mana, kadîm-muhdes meselesinde üslupla beraber ikinci temel kriterdir. Zira Câhız köpekleri iyi betimleme konusunda Ebu Nûvâs'ı bedevilerden üstün tutarken sadece üslup güzelliğini değil aynı zamanda köpeklerle dair bilgisini öne çıkarır. Ona göre Ebu Nûvâs köpeklerle uzunca vakit geçirdiği için bu konuda bedevilerin sahip olmadığı bilgiye sahiptir ve şiirlerinden de bunu okumak mümkündür.⁸⁵¹ Aynı şekilde Beşşâr'ı muhdes şairlerin tümünden ve, beyân konularına atıf yapan, bedî' bakımından Câhiliye

⁸⁴⁸ el-Câhız, *el-Beyân ve't-tebyîn*, 3/29.

⁸⁴⁹ el-Câhız, *el-Beyân ve't-tebyîn*, 4/24.

⁸⁵⁰ el-Câhız, *el-Hayevân*, 2/27.

⁸⁵¹ el-Câhız, *el-Hayevân*, 2/27.

şairlerinden üstün tutarken sadece üslubuna değil kurduğu güçlü ve doğru benzerlik ilişkilerine de vurgu yapmıştır. Ona göre “Bedî‘ isabeti bakımından Beşşâr’ı geçen yoktur.”⁸⁵² Câhız ten rengi hafif beyaz tonda olan kadının, beyazlığının sabah vaktinde kırmızıya çalarken akşam vaktinde ise sarıya çaldığına dair bilgi verdikten sonra buna dair A‘şâ ve Beşşâr’dan beyitler aktarır. Beşşâr’ın “Süslü elbiseler ve boyalar al kendine, çünkü bunlar daha gösterişlidir... Yanıma girdiğinde de kırmızı peçeyle örtün! Güzellik dediğin kırmızıdır.” şeklindeki beytini de aktardıktan sonra Câhız iki a‘manın bu konuda gözü gören kimselerin ayırt edemeyecekleri hakikatlere ulaştığını vurgular ve Beşşâr’ı zirveye yerleştirir.⁸⁵³ Câhız’ın bu vurgusuyla sadece üsluba değil benzerliğe yani manada ortaklık sebebiyle iki veya daha fazla şey arasında kurulan ilişkiye atıf yaptığı açıktır. Câhız fasîh, belîğ, alim ve akıllı bedevilerin sözlerini beyân konusunda en üst mertebeye yerleştirme gerekçesi olarak yaptıkları betimlemelerin çoğunda isabet etmelerini öne sürer.⁸⁵⁴ Aynı şekilde Acemlerin şiirin malzemesi olan nesepleri ihata edememelerini ve gerekli makamları ve halleri hıfz edememelerini şiir için eksiklik kabul eder. İyi şiir için havâtırın yani bir anlamda bilginin çokluğunu gerekli görür.⁸⁵⁵ Câhız Nâbiga ez-Zübyânî’nin, sahiplerinin galibiyetinden emin bir şekilde, düşman ölülerine üşüşmek için bekleyen yırtıcı kuşlardan söz ettiği beyitlerini zikrettikten sonra onu israfla itham eder ve iltifat edilmeyecek bir söz söylediğini vurgular. Ona göre kuşlar ve yırtıcılar, toplulukları sadece sürüden düşen yiyecekler veya muhtemel ölüler için takip ederler. Ancak böyle bir farkındalık için bir veya daha fazla kez söz konusu olayı tecrübe etmeleri gerekir. Ancak yırtıcıların umutla ve inançla özellikle bir gruba bel bağladığını Nâbiga’dan başka kimse söylememiştir.⁸⁵⁶ Bu örnekte Câhız’ın yanlış bilgi yüzünden Nâbiga’nın şiirini değersiz gördüğü açıktır. Sonuç olarak Câhız’ın şiirin kalitesine dair hüküm verirken hem üslup güzelliğini hem de muhteva ve mananın isabetini şart koştuğu söylenebilir.

3.2.2.2.2. Manaların Tüketilmesi ve Klasik Kaside Yapısı

Eski şairlerin söylenebilecek her türlü manayı söyledikleri bir bakıma manaları tüketip sonrakilere bir şey bırakmadıkları kadîm-muhdes konusunun en önemli tartışmalarındandır.⁸⁵⁷ Bu görüşü savunanlar Câhiliye şairlerinin bu minvalde kullandıkları ifadeleri kendilerine delil olarak sunmuşlardır. Antere’nin “Şairler söylenecek söz bıraktı mı ki?!” ifadesi ve Züheyr’in

⁸⁵² el-Câhız, *el-Beyân ve’t-tebyîn*, 1/51.

⁸⁵³ el-Câhız, *el-Beyân ve’t-tebyîn*, 1/225.

⁸⁵⁴ el-Câhız, *el-Beyân ve’t-tebyîn*, 1/145.

⁸⁵⁵ el-Câhız, *el-Buhalâ*, 177.

⁸⁵⁶ el-Câhız, *el-Hayevân*, 6/324-325.

⁸⁵⁷ Muhammed Mustafa Heddâre, *Müşkiletü’s-serikât fi’n-nakdi’l-Arabî: Dirâse tahliliyye mukarine* (Kahire: Mektebetü’l-Ancilo el-Mısriyye, 1958), 213-214.

“Biz sadece ödünç aldığımız veya lafızlarını evirip çevirdiğimiz, tekrarladığımız sözler söylemekteyiz.” beyti bu konuda zikre konu şahitlerdir.⁸⁵⁸ Eski şairlerin mana adına söylenebilecek her türlü şeyi söylediği kabul edildiğinde sonrakilere bu manaları farklı kalıplarla tekrar ifade etmekten veya bu manaları bedî‘ türleriyle süslü biçimde dile getirmekten başka, aslında lafız haricinde bir şey, kalmadığı kabul edilir.⁸⁵⁹ Bu görüşün bir sonucu olarak Ebu Bekr es-Sûlî (ö. 335/946) şu ifadeleri kullanır: “Şüphesiz sonrakiler, gerçekte öncekilerin rüzgarıyla hareket etmekte ve onların kalıpları üzerine ifadelerini dökmektedirler. Yine onların ortaya koyduklarından destek almakta ve sözlerinden çıkarım yapmaktadırlar. Öyle ki öncekinden bir mana alıp da onu güzel bir hale getirmeyenleri yok gibidir.”⁸⁶⁰ İbn Tabâtabâ da muhdes şairlerin önceki şairlere oranla yeni manalara ulaşmalarının çok daha zor olduğunu, onların bu manalara sihirli dokunuşlar yaparak bir bakıma onları süslemeleri gerektiğini belirtir.⁸⁶¹ Acaba Câhız da manaların tüketildiğine inanıp muhdes şairlerin yetkinliği için lafzı mı ön plana çıkarmıştır?

Câhız manaların tüketilebilecek cinsten olmadığını düşünen bir münekkittir. Zira ona göre manalar sınırsız, lafızlar ise sınırlıdır.⁸⁶² Allah’ın Hz. Adem’e isimlerle beraber tüm manaları öğrettiği iddiasına karşı çıkan Câhız’a göre mana hükmünde olan insanların gereksinimleri, renklerin kombinasyonu, sayıların katları ve çarpımının, yemek ve koku çeşitlerinin sınırı ve sonu yoktur. Bu yüzden bunların tümünün isimlerle beraber Hz. Adem’e öğretildiğini iddia eden kişi maslahatın bittiğini iddia etmiş olur. Ona göre Allah Teâlâ Adem’e kendi bildiği her şeyi değil dünya ve ahiret maslahatını temin edecek isimleri öğretmiştir.⁸⁶³ Hayat koşullarındaki değişim ve gelişmelerin beraberinde yeni manaları getirdiğinin farkında olan Câhız manaların da dilde yeni kullanımlara vesile olduğunu düşünmektedir. Buna binaen Câhiliye’de kullanıldığı halde sonraki dönemlerde kullanılmayan veya Câhiliye’de kullanılmadığı halde sonraki dönemde kullanılan, türetilen kelimelerden söz eder.⁸⁶⁴ Bu türetim ve kullanımı sadece kelime bazında değil aynı zamanda yeni teşbîh ve mecazlar için de mümkün görmüştür. Bu bağlamda ona göre örneğin Beşşâr, kadîm şairlerin sahip olmadığı bir yeteneğe sahiptir. Hâsılı Câhız tarafından sınırsız ve sonsuz görülen manaların tüketilmesi söz konusu değildir.

⁸⁵⁸ Dayf, *el-Fenn ve mezâhibühu fi’ş-şî’ri’l-Arabî*, 17-18.

⁸⁵⁹ Heddâre, *Müşkiletü’s-serikât*, 214-215.

⁸⁶⁰ Ebu Bekr Muhammed b. Yahyâ es-Sûlî, *Ahbâru Ebî Temmâm*, thk. Halîl Mahmûd Asâkir vd. (y.y.: Lecnetü’t-Telif ve’t-Terceme ve’n-Neşr, ts.), 17.

⁸⁶¹ İbn Tabâtabâ, *İyârü’ş-şî’r*, 12-13, 123.

⁸⁶² el-Câhız, *el-Beyân ve’t-tebyîn*, 1/76.

⁸⁶³ el-Câhız, *el-Hayevân*, 5/201-202; el-Câhız, *Fi’l-cidd ve’l-hezl*, 1/262-263.

⁸⁶⁴ el-Câhız, *el-Beyân ve’t-tebyîn*, 1/139-140; el-Câhız, *el-Hayevân*, 5/280.

Câhız *el-Beyân*'da şöyle bir ifadeyi yorumsuz nakleder: “Dediler ki: Öncekiler, sonrakilere hiçbir üstün/yüce mana ve parlak lafız bırakmamış, hepsini kendileri almıştır.”⁸⁶⁵ Câhız bu bağlamda tarafını belli etmese de başka bir eserinde şu net ifadeleri kullanır: “Dediler ki: İnsanların kullandığı sözler arasında hem ilme hem alimlere, aynı şekilde avama ve havasa ‘Önceki, sonrakine hiçbir şey bırakmamıştır.’ sözünden daha zararlısı yoktur.” Zira ona göre şayet insanlar bu sözün gereğine uyarak çalışma ve çabayı terk etseler ve sadece ellerindekiyle yetinselerdi ilim ve gelişim/üretim adına sayısız faydadan mahrum kalacaklardı. Câhız’a göre Allah Teâlâ nimetlerini sadece bir millete, tabakaya veya zamana hasretmeksizin aralarında adaletle taksim eder. Bu sebeple hepsine hem dinî emirlerini tam anlamıyla yerine getirecek, hem dünya maslahatından kâmil anlamda faydalanabilecek payeyi ve nasibi ihsan eder.⁸⁶⁶ Bu ifadeler ve yaklaşım Câhız’ın konuya bakışını çok açık bir biçimde ortaya koymaya yeterlidir. Zaten Câhız bedevilerin ve kadîm Arapların hayata dair her bilgiye sahip olmadıklarının farkında olduğu için Ebu Nüvâs’ı köpekleri betimleme konusunda onlardan üstün görmüştür. Çünkü Ebu Nüvâs, Câhız’ın deyimiyle bu konuda onların sahip olmadığı bilgi birikimine sahiptir. O halde bilgi birikiminin artmasıyla Câhız’ın şiir veya hitabetin de gün geçtikçe gelişim göstereceğini, bu yüzden muhdes şairlerin genel anlamda bedevileri geçeceğini belirtmesi gerekmez miydi? Câhız genel anlamda öncekileri, sonrakilerden üstün tutmakla ve Acemlerin yönetime geçmesiyle şiirin de gerilediğini ifade etmekle aslında kendisiyle çelişmemiş midir? Bu soruya şimdilik şu kısa cevap verilebilir: Eğer Câhız şiir ve hitabet konusunda sadece kişinin veya toplumların sahip oldukları medeniyet ve bilgi birikimini dikkate alsaydı söz konusu çıkarım doğru olurdu. Ancak Câhız aynı zamanda bu birikimin ifade formu ve şekliyle de ilgilenmektedir.

Kadîm-muhdes meselesinin diğer önemli tartışması Cähiliye’den itibaren yerleşen klasik kaside formunun muhdes şairler tarafından değiştirilip değiştirilemeyeceğidir.⁸⁶⁷ Zira Arap şiiri genelde sevgilinin konakladığı yerleri betimleme ve kalıntıları üzerinde ağlamayla başlar, sonra şairin çöldeki gezintilerini betimlemeyle devam eder. Bu esnada şair, en büyük yardımcısı devesine duyduğu minnettarlığı onu ustalıkla ve dakik bir şekilde betimleyerek dile getirir. Daha sonra medih, hiciv veya onlar haricindeki belirli bir konuya, bir anlamda asıl maksadına, geçer. Şevkî Dayf’a göre Arap şiirinde yerleşen bu klasik form çağlar boyunca bu şekilde devam etmiştir. Bu sebeple İmruülkays, şairleri-İbn Hizâm gibi- sevgili kalıntıları üzerinde

⁸⁶⁵ el-Câhız, *el-Beyân ve ’t-tebyîn*, 3/326.

⁸⁶⁶ Ebu Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Câhız, *Resâilü ’l-Câhız: el-Vükelâ*, thk. Abdüsselam Muhammed Hârûn (Beyrut: Dârü’l-Cîl, 1991), 4/103.

⁸⁶⁷ Heddâre, *Müşkiletü’s-serikât*, 213-214.

ağlamaya çağırır.⁸⁶⁸ Arapların çöl ve bedevi yaşam tarzından şehir ve medenî yaşam tarzına geçiş yapmaları klasik kaside formuyla ilgili tartışmaları beraberinde getirmiştir. Artık şair kalıntı, çadır, çöl, deve vs. gibi şeylerden ziyade saray, bağ-bahçe, dost meclisi, içki ve süslü evlerle örülü bir yaşamın parçası haline gelmiştir. Ebu Nüvâs gibi yenilik taraftarı muhdes bazı şairler yaşanan değişime atıf yaparak eski şiir formunu devam ettirmenin bir anlamı olmadığını savunmuşlardır. Bu yüzden “Kalıntıları vasfetmek öncekilerin belâgatıdır... sen bağ kızını vasfetmeye bak.”⁸⁶⁹ diyen Ebu Nüvâs bu durumu başka bir şiirinde şu şekilde vurgular.⁸⁷⁰

“İçinde ahalinin olmadığı evle ne işim olur!... Orada ne bir şahıs ne bir kalıntı tasalandırmamışken beni

Ne yaşadığım bir hüznü biliyorum orada... Ne bir ova ne bir dağ tanır beni

Gördüğüm bahçeleri vasfederim ancak... Hurma ağaçlarıyla bezenmiş ulu sarayları

Budur benim halim, beni(m şiirimi) değerlendireceksen... Ve beni soranlara haber edeceksen”

Ebu Nüvâs sadece kasidenin başlangıcı/dîbâcesi ile ilgili yenilik yoluna gitmemiş aynı zamanda lafız, mana ve vezin gibi birçok açıdan klasik kaside formunun dışına çıkmıştır.⁸⁷¹ Görebildiğimiz kadarıyla Câhız’ın klasik kaside formuna ve kullanılan vezinlere yönelik doğrudan bir tenkidi olmadığı gibi bu yöndeki yenilik çabalarını doğrudan takdir eden ifadeleri de yoktur. Câhız’ın, birçok meselede olduğu üzere, bu konuda da orta yolu benimsediği söylenebilir. Kendisi bir yandan hayat koşullarında yaşanan değişimlerin şiirde yeni yönelimlere, konulara, manalara, teşbîhlere, çıkarımlara hatta üsluplara yol açacağını farkındadır ve bunu doğal karşılamaktadır. Örneğin medeniyetten, dünya lezzetlerinden, konforlu yaşamdan uzak bir şekilde çölün katı hayat şartlarında ve vahşî hayvanlarla beraber yaşayan bedeviler ona göre bu yüzden kadının güzelliğini anlatabilmek için onu ineğe, ceylana, yılanı, güneşe veya aya benzetmişlerdir. Halbuki çok güzel bir cariye, sayılan bu tür şeylerin hepsinden ve benzetildiği her şeyden daha güzeldir. İnsan gözünün ceylan ile inek gözünden güzel olduğu ve aralarında fark olduğu konusunda şüphe yoktur. Yine yüzü, güneşe benzetilen güzel kadının güneşten güzel olduğu aşikardır. Zira güneş güzel olsa da bu güzelliği tek bir şeydir, halbuki güzel insanın yüzünde ve yaratılışında ilginç bir terkip ve enva-i çeşit güzellik vardır.⁸⁷² Câhiliye şairlerinin kadının güzelliğini betimleme konusunda bile eksik kaldıklarını

⁸⁶⁸ Dayf, *el-Fenn ve mezâhibühu fi ’ş-şi’ri ’l-Arabî*, 18.

⁸⁶⁹ es-Sûlî, *Ahbâru Ebî Temmâm*, 16.

⁸⁷⁰ Ebû Nüvâs el-Hasen b. Hânî’ b. Abdilevvel el-Hakemî, *Dîvânu Ebî Nüvâs el-Hasen b. Hânî*, nşr. Ahmed Abdülmecid el-Gazalî (Kahire: Matba’atu Mısır, 1953), 698.

⁸⁷¹ Heddâre, *Müşkiletü’s-serikât*, 212.

⁸⁷² el-Câhız, *Kiâbu Müfâhereti ’l-cevâri ve ’l-gilmân*, 2/116.

veya yaşadıkları çevrenin ve hayat tecrübelerinin doğal bir sonucu olarak sınırlı kaldıklarını savunan kişi bu yüzden oğlanların güzelliğini anlatan muhdes şairleri tenkit edenlere karşı çıkar. Kâdîm şairlerin güzellik anlayışını, teşbîhlerini ve bu yöndeki konu sınırlamasını asıl kabul eden kişi ile bunu kabul etmeyen yenilik taraftarı arasındaki tartışmalı diyalogda Câhız tarafını tam belli etmemektedir. Ancak diyalog, ister Câhız'ın kurgusu olsun ister naklettiği gerçek bir olay olsun, Câhız'ın değişim-dönüşüm konusunun farkında olduğu ve bunun bir şekilde şiire sirayet ettiğini/edeceğini bildiğini göstermektedir. Câhız'ın klasik kaside formuna ve vezinlerine başkaldıran, yine Ebü'l-Atâhiye (ö. 210/825) ile birlikte Arap şiirine oğlanlara yönelik gazeli/el-gazelü'l-müzekker dahil eden Ebu Nüvâs'ı Beşşâr'dan sonra muhdes şairlerin en üstünü saymakta beis görmemesi değişime karşı olumlu tavrına işaret kabul edilebilir.⁸⁷³ Aynı şekilde klasik şiirde hiç olmadığı kadar bedî' unsurlarına yer veren, bir nevi Arap şiirinde yenilik öncüsü olarak görülen Beşşâr'ı muhdes şairlerin en üstünü saymakla ve onu takip eden Ebu Nüvâs, Müslim b. Velîd, İbn Herme ve Attâbî gibi şairleri takdir etmekle şiirde yeniliğe oldukça büyük bir kapı bıraktığı izlenimi vermiştir.⁸⁷⁴ Bu tutumuyla Câhız aslında şiiri hayattan, başka bir deyişle manadan koparan, kör bir taklide ve kuru bir şekilciliğe teşvik eden zihniyete karşı olduğunu göstermiştir. Tüm bunlarla beraber Câhız'ın şiir konusunda bedevileri ve kadîm Arapları asıl kabul ettiği ve onları genel anlamda şiir konusunda sonrakilerden üstün gördüğü göz önüne alındığında köktenci bir yenilikten ziyade muhafazakâr bir yenilik eğilimine sahip olduğu söylenebilir. Muhdes şair bir yandan tecrübe ettiği hayatı ve ulaştığı manaları asrına uygun bir üslupla dile getirecek, öte taraftan beslendiği asıl kaynağı ve bu aslın ortaya koyduğu bazı kuralları görmezden gelmeyecektir. Bu tutumundan dolayı Câhız şiirdeki vezin ve kafiye unsurlarını tartışmaya açmaz ve şiirin gerçek anlamda tercümeye konu olamayacağını düşünür.⁸⁷⁵ Ancak sırf vezin ve kafiye uğruna manayı öteleyen ve değersizleştiren zihniyete de şiddetle karşı çıkar.

3.2.2.3. Serika/(Ç)Alıntı Meselesi

Arap edebî tenkidinde genellikle intihâl ile eş anlamlı kullanılan serika kelimesi çalınmış şiir ve sözlere işaret eder. Mesele tenkit tarihinde daha çok “es-serikâtü's-şi'riyye” başlığı altında ele alınsa da bazı son dönem araştırmacıları, hem şiir hem diğer söz çalıntılarına atıf yapmak üzere, konuyu “es-serikâtü'l-edebîyye” başlığı altında ele almışlardır.⁸⁷⁶ Buna göre bir

⁸⁷³ Mehmet Yalar, *Arap Şiiri (İslâm Medeniyetinde Dil İlimleri: Tarih ve Problemler)*, ed. İsmail Güler (İstanbul: İSAM Yayınları, 2015), 344-346, 393.

⁸⁷⁴ el-Câhız, *el-Beyân ve't-tebyîn*, 1/50-51.

⁸⁷⁵ el-Câhız, *el-Hayevân*, 1/74-75.

⁸⁷⁶ İsmail Durmuş, “İntihâl”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/347-350.

şairin, başka şaire veya müellife ait lafızları, manaları veya her ikisini ç(alma) girişimine serika denir. Bu tanıma göre kişinin hem şiirlerden hem de Kur'ân, hadis, nesir, mesel, ahbâr vs. gibi edebî kaynaklardan yaptığı intihâl, serika olarak değerlendirilir.⁸⁷⁷ Serika kelimesi öncelikle Câhiliye şiirlerinde kullanılmış daha sonra edebî tenkit geleneğinde terim haline gelerek kavramsallaşmıştır.⁸⁷⁸ İhsan Abbâs'a göre daha çok muhdes şairin bir problemi olarak görülen serika meselesi temelde kudemânın manaları tükettiği ve muhdes şairin yeni manalar üretme konusunda bir krizle karşı karşıya olduğu teorisine dayanmaktadır. Özellikle hicri dördüncü asırda oldukça yoğun bir şekilde artan serika literatürü, mana dairesinin kapandığına yönelik güçlü ihsasın ve, mütekaddim veya muasır olsun, daha önceki manalara bu asırda yapılan fütursuzca saldırının sonucudur.⁸⁷⁹ Abbâs'ın, serika konusuna değinmenin bir gerekçesi olarak zikrettiği “kudemânın manaları tükettiği ve mana dairesinin kapandığı hissi” Câhız için geçerli değildir. Kadîm-muhdes bahsinde detaylı olarak ele aldığımız üzere Câhız'a göre manalar tükenmeye kâbil cinsten değildir. Serika konusuyla ilgili doğrudan veya dolaylı birçok değerlendirmesi olan Câhız'ın meseleyi ele alış biçimi lafız ve mana, dahası nazım için önem arz etmektedir. Zira Câhız'ın neyi serika olarak isimlendirdiği ve bu konuda mütesâhil tutum takınıp takınmadığı esasında lafız ve manaya dair elimize birçok veri sağlayacaktır. Örneğin Câhız'a göre müşterek/ortak manalar ve özel manalar arasındaki fark nelerdir? Bir şair daha önce söylenmiş bir manaya kendisini ortak edebilir mi, edebilirse bunların şartları nelerdir ve bu ortaklık teşbîh barındıran manaları da kapsamakta mıdır? “Kim mücerret bir manayı alıp ona kendisi lafız giydirdirse o mana üzerinde daha fazla hak sahibi olur.” ilkesini benimseyen Câhız bazı araştırmacıların iddia ettiği üzere bu tutumuyla tenkitte mana karşısında lafzı mı öne çıkarmıştır?⁸⁸⁰

3.2.2.3.1. Tutumu ve Kullandığı Kavramlar

Bazı araştırmacılar Câhız'ın serika konusunda oldukça temkinli olduğunu ve herhangi bir şaire doğrudan intihâl suçlaması yapmadığı kanaatindedirler.⁸⁸¹ İhsân Abbâs'ın da belirttiği üzere Câhız'ın bu konuda temkinli olduğu ve benzer her manayı serika kategorisine almaya çalışmadığı⁸⁸² bir sabite olsa da muayyen şahıslara serika suçlamasında bulunmadığı iddiası doğru değildir. Örneğin Câhız, Ubeydullah b. Abdullah b. Utbe b. Mesûd'a ait beyitler

⁸⁷⁷ Yusuf Seller, *Klasik Arap Edebiyatında İntihal Olgusu ve Şiirdeki Yansımaları* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021), 33.

⁸⁷⁸ Seller, *Klasik Arap Edebiyatında İntihal Olgusu*, 40.

⁸⁷⁹ Abbâs, *Târîhü 'n-nakdi 'l-edebî*, 39.

⁸⁸⁰ Heddâre, *Müşkiletü's-serikât*, 197, 204-205.

⁸⁸¹ Tartışmanın detayı için bk. Seller, *Klasik Arap Edebiyatında İntihal Olgusu*, 115.

⁸⁸² Abbâs, *Târîhü 'n-nakdi 'l-edebî*, 98-99.

zikrettikten sonra Attâbî'nin manalarını ondan çaldığını (سَرَقَ) kaydeder ve çalıntı beyitleri aktarır.⁸⁸³ Yine Câhız Râî'nin, manasını Tufeyl el-Ganevî'nin beytinden çaldığı beyti aktarır.⁸⁸⁴ O, bazen sirkat lafzını kullanmadan şairlerin yaptığı intihâllere atıf yapar. Sözelimi hem nazım hem kelime bakımından aynı olduğu halde içinde tek bir kelimenin değiştiği beyitleri ve sahiplerini art arda sıralar.⁸⁸⁵ Aynı şekilde bazı kitapların manalarını çalarak onları sahiplenmeye çalışan müellif grubunu sert bir dille tenkit eder.⁸⁸⁶ Neticede Câhız'ın bir şaire veya müellife ait manaların, ister tümüyle ister kısmen, lafızlarıyla beraber doğrudan alınıp sahiplenilmesine açık bir şekilde karşı çıktığı söylenebilir. Ancak Câhız bu tutumuyla serika alanını veya iddialarını oldukça kısıtlamıştır. Zira mezkûr kayıtlara riayet edildiği sürece ona göre bir şair hem kendinden önceki hem de muasırı olduğu şairlerin üstün, eşsiz, ilginç manalarından ve isabetli güzel teşbihlerinden yardım alabilir ve kendisini bu manalara ortak kılabilir. Câhız'a göre şairler arasında dönüp dolaşan ancak ifadesi konusunda lafızları ve aruz ölçülerinin farklılaştığı manalar bu türdendir. Bu manalara kimse diğerine nazaran daha fazla hak sahibi değildir. Hatta ona göre şair daha önce bu manayı hiç işitmediğini, ilkinin aklına geldiği gibi onun da aklına geldiğini iddia edebilir.⁸⁸⁷

Bahsi edilen yaklaşımı sebebiyle Câhız eserlerinde şairlere çok az doğrudan sirkat isnadında bulunmuştur. Çünkü Câhız'ın serika lafzını kullandığı yerler onun açısından kesin olarak çalıntının varlığına delâlet ettiği gibi bu şekilde elde edilen şiirleri reddettiğini de göstermektedir. Halbuki Câhız önceki manalardan istifade etmeyi ve bunun sonucunda benzer manaların farklı şekillerde dile getirilmesini doğal karşılamaktadır. Bu sebeple bu tür benzerliklere serika haricinde olumsuz yargılar barındırmayan, bir anlamda nötr diyebileceğimiz şu tür kavram ve ifadelerle gönderme yapmaktadır:⁸⁸⁸ “Aldı. (أَخَذَ),”⁸⁸⁹ “[Şu şiir] buna benzerdir. (شبيه بهذا),”⁸⁹⁰ “Bu manaya benzerdir. (شبيه بهذا المعنى),”⁸⁹¹ “Falancanın sözüne benzerdir. (شبيه بما ذهب إليه فلان),”⁸⁹² “Bu benzerdir. (شبيه بقول فلان),”⁸⁹³

⁸⁸³ el-Câhız, *Kitâbü'l-Fasl mâ beyne'l-'adâve ve'l-hased*, 1/355-356.

⁸⁸⁴ el-Câhız, *el-Hayevân*, 6/306-307.

⁸⁸⁵ el-Câhız, *el-Beyân ve't-tebyîn*, 3/36-37.

⁸⁸⁶ el-Câhız, *Kitâbü'l-Fasl mâ beyne'l-'adâve ve'l-hased*, 1/350-351.

⁸⁸⁷ el-Câhız, *el-Hayevân*, 3/311-312.

⁸⁸⁸ Konuyla ilgili detaylı ve titiz bir analiz için bk. Muhammed Abdülganî el-Mısrî, *Nazariyyetu Ebi Osmân Amr b. Bahr el-Câhiz fi'n-nakdi'l-'edebi* (Amman: Dâru Cedlâvî, 1987), 199-218.

⁸⁸⁹ el-Câhız, *el-Beyân ve't-tebyîn*, 1/154.

⁸⁹⁰ el-Câhız, *el-Beyân ve't-tebyîn*, 3/316-317; el-Câhız, *el-Hayevân*, 6/336.

⁸⁹¹ el-Câhız, *el-Beyân ve't-tebyîn*, 1/9; el-Câhız, *Kitâbü'l-Bursân*, 221.

⁸⁹² el-Câhız, *el-Beyân ve't-tebyîn*, 2/188; el-Câhız, *Kitâbü'l-Bursân*, 40, 48.

⁸⁹³ el-Câhız, *el-Beyân ve't-tebyîn*, 1/4.

mananın benzerini falanca söyledi. (وقال في هذا المعنى فلان),⁸⁹⁴ “Bu minvalde şiir çoktur. (وهذا كثير)”,⁸⁹⁵ “Falancanın sözünün benzerini söyledi. (ذهب إلى قول فلان)”,⁸⁹⁶ “Falancanın sözü de buna benzerdir. (رام مثله)”,⁸⁹⁷ “Benzerini söylemeye yeltendi. (احتذى هذا البيت على فلان)”,⁸⁹⁸ “Bu beyti falancadan esinlenmiştir. (كما قال فلان)”,⁸⁹⁹ “Falancanın dediği gibi. (احتذى هذا البيت على فلان)”.⁹⁰⁰

Peki Câhız’ın benzer her manaya serika hükmünü vermesini engelleyen ve bu şekilde temkinli davranmasına neden olan ana faktör tam olarak nedir? Bunu anlayabilmek için öncelikle onun manayla ilgili bazı mülâhazalarına değinmek gerekir.

3.2.2.3.2. Serikatta Müşterek Manalar ve Manada Ortaklık

Câhız’ın serika konusundaki mütesâhil tutumunun en önemli etkenlerinden birisi de manaya bakışıdır. Sirkat konusunda temelde iki tür manadan söz ettiği anlaşılan Câhız’a göre bunların ilki şairler hatta insanlar arasında müşterek manalardır. Örneğin ona göre çölün katı hayat şartlarında ve vahşi hayvanlarla beraber yaşayan bedeviler kadının güzelliğini anlatabilmek için onu ineğe, ceylana, yılan, güneşe ve aya benzetmişlerdir.⁹⁰¹ Arap şairinin şiirini oluşturmada önce zihninde var olan “güzel kadının inek, ceylan, yılan, güneş ve aya benzerliği” manası genel bir mana olup şairler arasında müşterektir. Bu genel benzerlik manasını zaten tüm Arap şairleri hatta milleti bildiği için Câhız’a göre bu genel manayı işleyen şiirlerde sirkat iddiası ortaya atılamayacağı gibi bu yolla şairin yetkinliği ve üstünlüğü de ortaya konamaz. Bu tür genel manalar sadece tek bir millet için değil aynı zamanda insanlık için de söz konusu olabilir. Câhız’ın Arap, acem, bedevi, şehirli ve köylü herkesin bilebileceği⁹⁰² manadan söz ederken bir yönüyle bu genel manalara atıf yaptığı söylenebilir. Câhız’ın müşterek manalar ile kastını somutlaştırmak adına bu bağlamda zikrettiği bazı şiirlere bakmak gerekir. Bu bağlamda başın vücudun diğer azalarına üstünlüğünü konu edinen şiirlere bakılabilir. Şiirlere geçmeden önce Hz. Peygamber’e isnat ettiği şu hadisi zikreder: “Sûret, baştır. Baş gidince sûret kalmaz.”⁹⁰³ Daha sonra “Yol gösteren başı gibi duyuları da âlidir... Bir sağduyusu

⁸⁹⁴ el-Câhız, *el-Hayevân*, 6/168.

⁸⁹⁵ el-Câhız, *el-Beyân ve’t-tebyîn*, 1/82-83.

⁸⁹⁶ el-Câhız, *el-Beyân ve’t-tebyîn*, 1/50; el-Câhız, *Kitâbü’l-Bursân*, 132.

⁸⁹⁷ el-Câhız, *el-Beyân ve’t-tebyîn*, 1/120.

⁸⁹⁸ el-Câhız, *el-Beyân ve’t-tebyîn*, 3/335.

⁸⁹⁹ el-Câhız, *el-Beyân ve’t-tebyîn*, 1/112.

⁹⁰⁰ el-Câhız, *el-Beyân ve’t-tebyîn*, 2/363-364.

⁹⁰¹ el-Câhız, *Kitâbu Müfâhereti’l-cevâri ve’l-gilmân*, 2/116.

⁹⁰² el-Câhız, *el-Hayevân*, 3/131.

⁹⁰³ el-Câhız, *Kitâbü’l-Bursân*, 486.

ve iki gözü vardır.”⁹⁰⁴ beytini zikreder. Câhız “Omuzlar bizimdir, boyunlar da ondan öncedir [öncü biziz]... Onda dil vardır, kulak ve göz vardır.”⁹⁰⁵ beytini çok fazla beğendiğini ancak şu beyitleri duyduktan sonra yeni bir değerlendirme ihtiyacı hissettiğini belirtir:

“Beni gömmeyin! Şüphesiz beni gömmek... Haramdır size, lakin sen sevin Ümmü Amir

Başımı vurduklarında, ki çoğum başımdadır... Ve geri kalanım o alana terk edildiğinde

İşte orada beni sevindirecek bir hayat aramam... Cinayetlere teslim edilmiş olarak gecelerin dostu olurum.”

(لا تقبروني إنَّ قبري محرم ... عليكم ولكن أبشري أم عامر)

إذا ضربوا رأسي وفي الرأس أكثرني ... وغودر عند الملتقى ثم سائري

هنالك لا أبغي حياة تسرني ... سمير الليالي مسلما بالجرائر

Câhız’ın yaptığı yeni değerlendirmeye göre bu beyitler şu ana kadar bu konuda yani “başın diğer azalara nispetle değerli olduğu” manası etrafında söylenen tüm şiirlerden üstündür.⁹⁰⁶ Bu şiirlerin temelde tek bir manayı veya düşüncüyü vurguladığı bir olgu olsa da şiirlerin her yönüyle aynı olduğunu iddia etmek mümkün değildir. Her şairin bu genel manayı işleme tarzı açık bir biçimde farklılaşmaktadır. Bu durum “büyük başın liderliğe işareti” veya “küçük başın liderliğe aykırı olması” gibi genel manalarla⁹⁰⁷ ilgili Câhız’ın zikrettiği ifadeler ve şiirler için de geçerlidir.

Câhız’ın manayla ilgili atıf yaptığı diğer husus ise “manada ortaklık” meselesidir. Câhız’ın ifadelerinden anlaşıldığı kadarıyla bir şairin, daha önce söylenmiş sözlerin ve şiirlerin manasından yola çıkarak kendine has bir üslupla bunu yeniden ifade etmesi mevcut manaya ortak olma çabasıdır. Yani şair aslında daha önce aklına hiç gelmeyen, önünde hazır olarak duran bir manaya, teşbihe vs. ortak olmaya çalışmaktadır. Bu sebeple bu durum müşterek manalar meselesinden farklılaşmaktadır. Zira şairin ortak olmaya çalıştığı mana genel bir mana olabildiği gibi özel bir mana da olabilir. Özel manadan kasıt, umum tarafından bilinme ihtimali oldukça zayıf bir mananın bir şair veya müellif tarafından özel bir yapıda dile getirilmiş olmasıdır. Câhız’ın bu tür manalardan istifadeyi bile serika alanına dahil etmemesi mana

⁹⁰⁴ el-Câhız, *Kitâbü’l-Bursân*, 493. (كالرأس مُرتفع فيه مشاعره ... يَهْدِي السَّبِيلَ لَهُ سَمْعٌ وَعَيْنَانِ)

⁹⁰⁵ el-Câhız, *Kitâbü’l-Bursân*, 492. (مَنَا الْكَوَاهِلُ وَالْأَعْنَاقُ تَقْدُمُهَا ... فِيهَا اللِّسَانُ وَفِيهَا السَّمْعُ وَالْبَصَرُ)

⁹⁰⁶ el-Câhız, *Kitâbü’l-Bursân*, 492-493.

⁹⁰⁷ el-Câhız, *el-Beyân ve’t-tebyîn*, 1/94.

konusunda özel mülkiyet iddiasını oldukça sınırlandırdığına işaret etmektedir. Bunun bir sonucu olarak ona göre bir manada daha fazla hak sahibi olmanın ölçütü onu daha önce ifade etmek değil, erişilmesi zor bir biçimde ifade etmektir.⁹⁰⁸ Bu kriter Câhız'ın serika konusunda kadîm-muhdes meselesini tamamen göz ardı ettiğini gösterir. Buna binaen Câhız, Accâc (ö. 97/715-16), Beşşâr b. Bürd (ö. 167/783-84), Mansûr en-Nemerî (ö. 190/805) ve Külsûm b. Amr el-Attâbî (ö. 220/835) gibi atı ve orduyu tasvir eden şairlerin şiirlerini zikrettikten sonra Beşşâr'ın bu manayı işleme konusunda herkesi geçtiğini ve bir anlamda manayı tekeline aldığını belirtir.⁹⁰⁹ Böylelikle Câhız örneğin Accâc'ın Beşşâr'dan önce bu manayı ele almasına değil, ele alınan mananın yeni yapısıyla oluşturduğu hususiyetlerini dikkate almaktadır. Beşşâr'ın zikre konu beyti şudur: “Başlarındaki toz bulutları ve kılıçlar...Yıldızları ardı ardına düşen geceyi andırır. (كَأَنَّ مُتَارَ النَّقْعِ فَوْقَ رُؤُوسِهِمْ ... وَأَسْيَافُنَا لَيْلٌ تَهَاوَى كَوَاكِبُهُ)”⁹¹⁰ Yine Câhız, Ebu Davud b. Harîz'e ait bir şiir zikrettikten sonra beyitleriyle gereği gibi ilgilenmediğini, başka bir deyişle söylediği manaya uygun bir yapıda şiirini işlemediğini kaydeder. Bu yüzden Câhız'a göre Müslim b. Velîd el-Ensârî (ö. 208/823) manayı yeniden işleyerek sahiplenmiştir.⁹¹¹ Câhız'ın hem müşterek manalara hem de manada ortaklık meselesine dair mezkûr yaklaşımı hem mana bakımından benzer şiirlerin güzelliği hem de serikata dair hüküm verirken tek başına salt manayı göz önünde bulundurmadığını kanıtlamaktadır. Mananın lafzıyla beraber oluşturduğu sûreti yani nazmı bu konuda temel kriter haline getirdiği söylenebilir.

3.2.2.3.3. Serikata Karşı Tutumunu Belirleyen Temel İlke: Nazım Mefhûmu

Câhız'ın sirkat konusunda hüküm verirken salt olarak manayı dikkate almasını engelleyen temel faktör nazım düşüncesidir. Daha önce de ifade edildiği üzere Câhız'ın beyân, belâgat ve edebiyat düşüncesine göre maharet hangi şekilde ve biçimde olursa olsun bir yolla manayı ifade etmek ve anlaşılır kılmak değil, bunu doğru ve en güzel yolla yapmaktır. Bu düşünce Câhız'ı sûret, sebk, naht, nesc gibi mana ile lafzı beraber değerlendiren ya da aşan kavramların oluşturduğu bir alana, nihayetinde de nazım düşüncesine sevk etmiştir. Câhız'ın beyân anlayışının merkezine oturan nazım düşüncesinin serika meselesinde de temel kriter olduğu söylenebilir. Nitekim Câhız'ın, daha önce ifade edilmiş manalardan istifadeyi bu kadar doğal görmesi ve mana konusunda gördüğü benzerlikleri sirkat olarak değerlendirme hususunda oldukça temkinli davranması, hatta sirkat yargısında çok az bulunması, nazım sebebiyledir.

⁹⁰⁸ el-Câhız, *el-Hayevân*, 3/311-312.

⁹⁰⁹ el-Câhız, *el-Hayevân*, 3/126-127.

⁹¹⁰ el-Câhız, *el-Hayevân*, 3/127.

⁹¹¹ el-Câhız, *el-Beyân ve't-tebyîn*, 1/44-45.

Nazım düşüncesinin mana benzerliklerine sirkat yargısı vermekte acele etmemesi ve bunun sonucunda da sirkat konusunda tesâhüle sevk etmesinin temel nedeni ise cümlelerin diziminde ve yapısında yapılan herhangi bir değişikliğin manayı da değiştirdiği yönündeki yaklaşımdır. Bu noktaya binaen Câhız başka bir şairin lafızlarının tümüyle veya kısmen olduğu gibi alınmadığı sürece manalarından istifade etmeye izin vermiştir. Çünkü bu kayıtlara riayet edildiği müddetçe aslında cümledeki lafızlar ve bunların gramatik mana ilişkileri yani nazmı da değişecektir. Bu ise temelde aynı manaya ve gerçekliğe işaret etseler bile cümlelerin farklılaşmasını sağlamaktadır. Câhız'ın “başın diğer azalara nispetle değerli olduğu” manası etrafında dolaşan beyitleri zikrederken bu gerçeğin farkında olduğu açıktır. Zira her bir beyit bu gerçekliği farklı bir üslupla dile getirmiş, dahası teşbîh konusunda da farklılaşmıştır. Aynı şekilde “at ve ordu tasviri” manası etrafında dolaşan beyitlerin hepsi Câhız'a göre buna farklı derecelerde işaret etmektedir ki bu gerekçeyle Beşşâr'ın beytini en üst makama yerleştirmiş, hatta manayı tekeline aldığını vurgulamıştır. Ancak Câhız bu tür analizler yaparken bizzat nazım ve sûret kavramını kullanmadığı için bu iki terimin bu bağlamda mefhûm itibariyle var olduğunu belirtmek daha doğru olur. Fakat Câhız'ın müşterek manalar ve manaya ortak olma hususunda dile getirdiği görüşler dikkate alındığında bu mefhûmun oldukça güçlü olduğu söylenebilir. Zira şairlerin daha önce ifade edilen bir manadan yardım almalarında ve bu manaya ortak olmalarında bir sakınca görmeyen Câhız bu manayı “şairlerin sahiplenme konusunda birbiriyle yarıştığı ama lafızlarının farklılaştığı mana”⁹¹² olarak niteler. Câhız'ın bu bağlamda lafızla sadece ses unsuruna atıf yaptığını iddia etmek mümkün değildir. Kelimelerin yerine eş veya yakın anlamlarını koymanın da gerçekte bir değişiklik olmadığı ve Câhız'ın da bunun farkında olduğu itibara alındığında geriye sûret ve nazım seçeneği kalır.

Câhız'ın mana itibariyle benzer gördüğü beyitlere bakıldığında, nazmı/sözdizimi değişmeyenler istisna tutulursa, manaların birbirinden oldukça farklı olduğu mülâhaza edilmektedir. Öyle ki bunların temel manada benzer olduğunu söylemek mümkün olsa bile detaylarda, teşbihlerde vs. birçok açıdan muhtelif oldukları görülür. Hatta bu benzerliklerin bazılarında Câhız'ın kendisi işaret etmeseydi bunları tespit etmek bile mümkün olmayabilirdi. Örneğin Câhız “değerli bir insanın ölüm hadisesinin önemli sonuçları olduğu” manasını işleyen birkaç beyte şu şekilde atıf yapar: “Benim gibi birisi öldü mü...Ölümüyle birçok insanın öldüğü bir şey ölmüştür gerçekte. (إذا مات مثلي مات شيء... يموت بموته بشر كثير)”. Câhız'a göre Abde b. et-Tabîb'in, Kays b. Âsim hakkında söylediği beyit bundan daha üstündür: “Kays'in helak olması

⁹¹² el-Câhız, *el-Hayevân*, 3/311-312.

tek kişinin helaki değildir... Lakin o, bir kavmin yıkılan temeliydi (فما كان قيس هلكه هلك واحد ...) Câhız, İmruülkays'ın bu manaya benzettiği şiirini ise mukayeseye konu etmeden aktarır: “Keşke o, tek başına ölen bir nefis olsaydı...Ne var ki birçok nefsi kendisiyle götüren nefistir o. (فلو أنها نفس تموت سوية ... ولكنّها نفس تُساقط أنفسا) ”⁹¹³ Câhız'ın bu beyitlerin temelinde birleşmeler bile detayda farklılaştığına dair sahip olduğu farkındalığı bazen bizzat vurguladığı görülür. Ganiyye adlı bedevi kadının oğlu hakkındaki şiirini değerlendiren Câhız şöyle der: “Ganiyye'nin şiirine bizatihi mana bakımından benzeyen, taşıdığı hiçbir manayı es geçmeden hepsini kapsayan bir şiir bilmiyoruz. (ولا نعرف شعرا يشبه معنى شعر غنية بعينه لا يغادر منه شيئا) ”⁹¹⁴ Câhız'ın anlattığına göre Ganiyye'nin zayıf, çelimsiz ama bir o kadar da haylaz, insanlara sataşan bir oğlu vardır. Bir seferinde genç bir bedeviye saldırır ve genç de burnunu koparır. Oğlunun burun diyetini alan şiddetli fakirlik içindeki Ganiyye'nin hali vakti düzelir. Oğlu başka birisine saldırır, o da kulağını koparır. Kulağının diyetini de alan Ganiyye'nin malı artar, durumu daha da iyileşir. Oğlu başka birisine daha saldırır bu sefer adam dudağını keser, Ganiyye dudağın da diyetini alır. Oğlunun yaraları neticesinde elde ettiği deve, koyun, eşya ve kazançları görünce Ganiyye'nin, oğlu hakkındaki düşünceleri iyileşir ve onu bir urcûzede şöyle zikreder: “Hem Merve'ye hem Safâ'ya yemin olsun ki... Sen bölünmüş asâ parçalarından daha hayırlısın (أحلف بالمروة يوما والصفا ... إنك خير من تفريق العصا) ” Câhız asânın sağlam olduğunda da birçok işleve sahip olduğu gibi bölünüp parçalandığında da birçok fayda sağladığını zira mızrak, ok ve iğ gibi araç-gereçlere dönüştüğünü belirtir.⁹¹⁵

Câhız, Ganiyye'nin manasını tamamıyla ifade eden şiir olmadığını belirttikten sonra bazı dostlarının iki cingöz, dalavereci bedevinin başlarından geçen olaydan sonra söyledikleri şiiri Ganiyye'nin şiiriyle özdeş kabul ettiklerini aktarır. Birisinin ismi Haydân olan bu iki bedevi açlıktan dolayı Irak'ta çarşıya inerler. Bir atlı, Haydân'ın ayağını ezip parmaklarından birini koparınca adamdan parmağın diyetini alırlar. Aç iki bedevi parayı bulunca dükkâna (kurbuc) gidip oradan istedikleri yiyeceği alırlar ve doyarlar. Bunun üzerine Haydân'ın arkadaşı şu beyti söylemeye başlar: “Haydân'ın ayağında parmak kaldığı sürece... İnsanlarda da dükkân olduğu sürece açlık yok. (فلا غرت ما كان في الناس كزبيج ... وما بقيت في رجل حيدان إصبع) ” Câhız, Haydân'ın

⁹¹³ Beyitler için bk. el-Câhız, *el-Beyân ve't-tebyîn*, 2/353.

⁹¹⁴ el-Câhız, *el-Beyân ve't-tebyîn*, 3/50.

⁹¹⁵ el-Câhız, *el-Beyân ve't-tebyîn*, 3/49-50.

arkadaşı tarafından söylenen beyti çok beğenmesine rağmen Ganiyye'nin şiirinden altta görür.⁹¹⁶ Meselenin ilgi çekici tarafı ise Câhız'ın mana bakımından birbirine benzettiği mezkûr iki beytin birbirinden çok farklı olmasıdır. Şayet Câhız beyitlerin arka planını aktarmayıp iki beytin temel manadaki benzerliğinden söz etmeseydi sonrakilerin bu bağlantıyı kurması yüksek ihtimalle mümkün olmayacaktı. Dolayısıyla Câhız bir şairin başka şairlerin manalarına ortak olmasına cevaz verirken manayı olduğu şekliyle alıp üzerine hiçbir şey eklemekten bahsetmemektedir. Şairin temel hareket noktası o şiirdeki mana veya teşbîh olabilir, ancak ulaştığı/ulaşacağı mana, kurduğu benzerlik ilişkileri ve vurguladığı nokta gibi durumlar tamamen farklılaşır ya da farklılaşması beklenir. Bunun neticesinde de şiirin nazmı/sûreti, ölçüsü, kafiyesi, kelimeleri vs. gibi neredeyse tüm unsurları değişir. Abdülkâhir'in dediği üzere, ham maddesi altın veya gümüş olduğu halde işlemesi ve kalıbı farklılaşan yüzük ve bilezik türleri gibi, sûreti değişen beyitlerin aynı olduğunu iddia etmek mümkün değildir. Dahası Abdülkâhir'in "Kim mücerret bir manayı alıp ona kendisi lafız giydirse o mana üzerinde daha fazla hak sahibi olur." ilkesini vurgulayan eleştirmenlerin, ki tespit edebildiğimiz kadarıyla bu vurguyu yapan ilk kişi Câhız'dır, buradaki "lafız" ile sûreti kastettiklerini savunurken isabet ettiğini ve bir anlamda Câhız'ın sözlerini şerh ettiğini düşünmekteyiz.⁹¹⁷

Câhız'ın serika meselesini ele alırken nazmı ve sûreti merkeze aldığını gösteren en önemli delillerden biri de "mana tekerciliği" düşüncesidir. Yani Câhız'a göre bazı şairler herkesin ulaşabildiği, hatta hakkında birçok şiirin olduğu manaları tekeline alır ve o mana artık o şaire atfedilir. Beşşâr'ın at ve ordu tasviri yapan "Başlarımızdaki toz bulutları ve kılıçlar... Yıldızları ardı ardına düşen geceyi andırır." beyti Câhız tarafından bu türden sayılır. At ve ordu tasviri yapan, bu konu hakkında söz söyleyen tek şair Beşşâr değildir. Câhız bu hükmü verdiği yerde Beşşâr'dan önce de sonra da bu manayı dile getiren şairlerin şiirini sıralar. Bu durum Ganiyye'nin beyti, Nemir b. Tevlib'in⁹¹⁸ beyti ve "başın değeri" ile ilgili şiir için de geçerlidir. Câhız bunların tümünü genel bir mana etrafında dolaşan şiirlerin zirvesine yerleştirir. Câhız'ın bu bağlamda en fazla vurgu yaptığı beyitler ise Antere'ye aittir.⁹¹⁹ Bir koluyla diğerini kaşıyan sinekleri iki eli olmayan adamın odunları yakmaya çalışırkenki haline benzeten Antere'nin beyitleri Câhız'a göre bu konuda zirveyi temsil eder:⁹²⁰

⁹¹⁶ el-Câhız, *el-Beyân ve't-tebyîn*, 3/50-51.

⁹¹⁷ el-Cürcânî, *Delâilü'l-i'câz*, 483-484.

⁹¹⁸ Beyit için bk. el-Câhız, *Kitâbü'l-Bursân*, 293.

⁹¹⁹ Bu beyitleri zikrettiği yerler için bk. el-Câhız, *el-Beyân ve't-tebyîn*, 3/326; el-Câhız, *el-Hayevân*, 3/127, 311-312; el-Câhız, *Kitâbü'l-Bursân*, 293, 367.

⁹²⁰ el-Câhız, *el-Hayevân*, 3/312.

“Yağmur dolu gezgin bulutların hepsi bahçelere cömert davrandılar...Öyle ki her bahçeyi dirhem gibi yaptılar

İçen kişinin terennümü gibi... Sineklerin bahçede tek başına şarkı mırıldandığını görürsün

Öterek kollarıyla kollarını kaşırlar...Odunları yakmak için çömelen elsiz adam misali.”

(جَادَتْ عَلَيْهَا كُلُّ عَيْنٍ نَّرَّةً ... فَتَرَكْنَ كُلَّ حَدِيقَةٍ كَالدَّرْهَمِ)

فَتَرَى الدُّبَابَ بِهَا يُعَيِّي وَحْدَهُ ... هَزِجًا كَفِعْلِ الشَّارِبِ الْمُتَرَّمِ

غَرْدًا يَحْكُ ذِرَاعَهُ بِذِرَاعِهِ ... فِعْلَ الْمُكَبِّ عَلَى الرَّنَادِ الْأَجْدَمِ

Câhız beyitleri aktardıktan sonra bu manayı Antere seviyesinde işleyen bir şiir bilmediğini belirtir. Câhız’a göre tüm gerçek şairler Antere’nin sinekleri betimlemedeki yetkinliğini ve manayı tekeline aldığını kabul ettikleri için bu manayı işlemeye yeltenmemişlerdir. Ne var ki güzel söz söyleyebilen muhdeslerden biri manayı işleme girişiminde bulunmuş, ancak manayı o kadar zorlamış ve bozmuş ki bu durum şiir konusundaki kötü doğasına delil olmuştur.⁹²¹ Hatta Câhız verdiği yargıdan o kadar emin ki İmruülkays’ın bile bu manada Antere’ye meydan okuyup bir girişimde bulunması halinde afişe olacağını savunur.⁹²² Câhız, Antere’nin veya bahsi geçen diğer şairlerin manayı tekeline aldıklarını veya bu konudaki en üst şiir örneğini dile getirdiklerini savunurken şüphe yok ki tek başına manaya işaret etmemektedir. Mananın lafzın tüm hususiyetleriyle birlikte meydana getirdiği yapıdan yani nazım ve sûretten söz etmektedir. Câhız aynı zamanda bu tür manaların artık çalınmaya konu olmayacaklarını belirtir. Çalınmaya konu olamaz zira nazım ve sûret bakımından neredeyse ulaşılamaz bir seviyededir, çalınmaya konu olamaz çünkü bu tür beyitler sahipleriyle özdeşlik kurar ve herkes tarafından bilinir. Belki daha da önemlisi şairlerin birbirinden istifadesine izin verilen husus Câhız’ın nezdinde genel anlamda manadır, şairin şahsî eseri olan nazım ve sûret değildir. Nazmı bu kadar güçlü ve sûreti bu seviyede etkili bu tür şiirlerden mücerret manayı almak zor olduğu kadar biraz da gereksizdir. Câhız’ın tavrı “O konuda söylenen söylendi.” cümlesiyle açıklanabilir. Böylelikle nazım düşüncesi serika meselesinde ortak anlamlar açısından Câhız’ı mütesâhil tutuma ve temkinli davranmaya sevk ederken telif ve surete bakan yönü itibarıyla de katı bir tavra ve kesin ifadelere götürmüştür.

⁹²¹ el-Câhız, *el-Hayevân*, 3/311-312.

⁹²² el-Câhız, *el-Hayevân*, 3/127.

3.2.2.4. Kasidede Birlik/Vahdetü'l-Kaside Meselesi

Vahdetü'l-kaside kavramı kasidenin beyitleri arasında olması beklenen birlik ve bütünlüğe işaret etmektedir. Bu birliğin sağlanabilmesi için beyitler arasında sebep-sonuç ilişkisine dayalı bir uyumu temin edecek şekilde tek bir konudan söz edilmesi gerektiği ifade edilmiştir. Organik birlik anlamına gelen ve kasidedeki birliğin bedeninin organları arasındaki uyum ve bütünlük gibi olması gerektiğini savunanlar el-vahdetü'l-uzviyye kavramıyla, kasidede konusal birliğin olması gerektiğini müdafaa edenler ise el-vahdetü'l-mevzû'yye kavramıyla meseleye atıf yapmışlardır.⁹²³ Ancak, vahdetü'l-kaside de dahil olmak üzere, bahsi edilen kavramların tümü batı edebiyatından etkilenen modern dönem Arap eleştirmenleri tarafından kullanılmış, klasik dönemde doğrudan bu kavramlara yer verilmemiştir.⁹²⁴ Hatta klasik dönemin birlik anlayışını yansıttığı iddia edilen beyit birliği anlamındaki vahdetü'l-beyt kavramı dahi dönemin münekkitleri tarafından doğrudan kullanılmamıştır.⁹²⁵ Bu durum klasik dönem münekkitlerinin konuya yaklaşımını ortaya koymaya çalışırken bize evvela temkinli olmayı hatırlatırken öte taraftan sonradan vaz' edilen kavramlarla onları yargılayanın yanlış sonuçlar doğurabileceği uyarısında bulunmaktadır. Zira klasik Arap kasidesinin kendisine has bir formu bulunmaktadır. Kasideler, özellikle de uzun kasideler, gazelle veya sevgilinin kalıntıları üzerinde ağlamakla başlar, av tasviri veya ata binme gibi yiğitliğe işaret eden konularla devam eder, daha sonra medih, hiciv veya sulh gibi asıl konuya intikal eder.⁹²⁶ Yani kasideler, yapısı itibarıyla birden fazla konuyu içermektedir. Hatta Ebü'l-Fazl İbn Tayfûr (ö. 280/893) gibi bazı münekkitler güzel işlenmiş fazla sayıdaki konu varlığını kasidenin üstünlük sebebi görmüşlerdir.⁹²⁷ Bu olgu ise çağlar boyunca devam etmiştir. Hal böyleyken bazı araştırmacıların ileri sürdüğü üzere Arap edebiyatçıları ve münekkitlerinin kaside birliği adına bir şey bilmedikleri, tek bildikleri şeyin beyit birliği olduğu eleştirisi ne kadar yerindedir?

Buradaki amacımız klasik Arap tenkit tarihini irdeleyerek bu eleştirinin doğru veya yanlış yönlerini ortaya koymak değil, Câhız'ın kasidedeki birlik meselesine yaklaşımını doğru bir bakış açısıyla ortaya koyarak lafız ve mana konusuna dair neticeleri takip etmektir. Ancak Câhız'ı merkeze alan bu incelemenin kasidedeki birliğe dair klasik döneme yöneltilen birçok eleştirinin haksızlığına da dolaylı ışık tutacağı kanaatindeyiz. Zira Câhız hem genel anlamda edebiyatta hem de şiirde uyum ve bütünlüğe güçlü vurgular yapan münekkitlerin başında gelir.

⁹²³ Merve Özçetin, *Arap Şiirinde Vahdetü'l-Kaside Meselesi* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020), 62-63.

⁹²⁴ Özçetin, *Arap Şiirinde Vahdetü'l-Kaside*, 71-72.

⁹²⁵ Bedevî Tibâne, *Kadâya'n-nakdi'l-edebî* (Riyad: Dârü'l-Merîh li'n-Neşr, 1984), 89.

⁹²⁶ Abbâs, *Târîhü'n-nakdi'l-edebî*, 32; Şevkî Dayf, *Fi'n-nakdi'l-edebî* (Kahire: Dârü'l-Meârif, 2004), 154.

⁹²⁷ Abbâs, *Târîhü'n-nakdi'l-edebî*, 32.

Câhız'ın bu yöndeki değerlendirmelerini lafız ve mana uyumu üst başlığında toplamak mümkündür.

3.2.2.4.1. Lafız ve Mana Uyumu

Câhız lafız ve mana arasındaki uyumu ruh ve beden uyumuna benzetir. Ona göre lafız, mananın bedeni iken mana ise lafzın ruhudur.⁹²⁸ Mana ve lafız arasındaki irtibat ve uyuma bu benzerlik ilişkisiyle atıf yapan Câhız birçok bağlamda edebiyatta ve belâgatta söz konusu uyumu yakalamanın önemine değinir. Zira yüce veya alçak, şaka veya ciddi olsun her türden mananın gerektirdiği aynı türden lafızlar vardır. Lafızların bu manaları hem aşmaması gerekir hem de onları ifade etme kabiliyetinden yoksun olmaması gerekir.⁹²⁹ Çirkin manalara çirkin lafızlar, hafif olanlara hafif, güzel olanlara güzel lafızlar gerekir. Bağlam, açık konuşmayı gerektiriyorsa o türden lafızlar, kinâye veya uzatmayı gerektiriyorsa buna uygun lafızlar seçilmelidir. Buna binaen Câhız'a göre insanları güldürmek ve eğlendirmek maksadıyla söylenen sözü i'râb kullanarak değiştirmek ve çirkin lafızlarını güzelleriyle değiştirmek lafız ve mana uyumunu bozar ve eğlendirme maksadıyla söylenen söz tam aksine insanları sıkmaya başlar.⁹³⁰ Aynı şekilde Câhız her tabakadan insana uygun lafızların olduğunu vurgular. Avama hitap edince onların anlayacağı türden lafızlar kullanmak gerekirken herhangi bir ilim dalına mensup kişilerle, örneğin kelimcilerle, konuşurken de onların anladığı ve sevdiği lafızlarla konuşmak gerekir. Her makamın gerektirdiği bir söz ve her sanatın bir şekli olduğunu belirten Câhız'a göre bir kelimcinin hutbede, risâle telifinde, avamla, tüccarla, ailesi, kölesi veya cariyesiyle muhatap olurken ya da normal konuşurken kelimcilerin lafızlarına ihtiyaç duyması çirkin bir durumdur.⁹³¹ Câhız sözün manayla ve mananın da makam ile uyumlu olması gerektiğini belirtirken muhatapların hallerini gözetmeyi de gerekli görür.⁹³² Câhız'ın bu bağlamdaki kastını somutlaştırmak adına İbnü'l-Mukaffa'ın "Sözünün başında ihtiyacına bir gönderme olsun. En hayırlı şiir beyitleri de sadrını duyduğunda kafiyesini çıkarabildiğin beyittir." ifadesine yaptığı şerhe bakmak gerekir. Câhız'a göre İbnü'l-Mukaffa' nikah, bayram ve sulh gibi hutbelerin başlangıcını birbirinden ayırma gerekliliğine işaret etmektedir. Böylece her sanatın sonuna işaret eden özel başlangıçları olacaktır. Ona göre kişinin manasına, amacına, temel maksadına ve konusuna işaret etmeyen sözde hayır yoktur.⁹³³ Buna göre örneğin nikah hutbesinde hatibin seçtiği lafızların ve dizimin ele aldığı manayla oluşturduğu içsel bütünlük

⁹²⁸ el-Câhız, *Fi'l-cidd ve'l-hezl*, 1/262.

⁹²⁹ el-Câhız, *Kitâbü'l-Mu'allimîn*, 3/40.

⁹³⁰ el-Câhız, *el-Hayevân*, 3/39.

⁹³¹ el-Câhız, *el-Hayevân*, 3/368-369.

⁹³² el-Câhız, *el-Beyân ve't-tebyîn*, 1/138-139.

⁹³³ el-Câhız, *el-Beyân ve't-tebyîn*, 1/115.

söz-mana uyumunu ifade eder. Hatibin işlediği manaların taziye ve bayram değil de nikah makamıyla oluşturduğu uyum mana-makam uyumuna işaret eder. Hatibin bundan sonra orada bulunan muhatapların akla gelebilecek tüm hallerine itibarla dikkate alacağı hususlar ise muhatap-hâl uyumuna girer.

Câhız'ın lafız-mana uyumunu elde ettikten sonra gerekli tesiri yakalamak ve hedefe ulaşmak maksadıyla makam ve muhatapların hallerini de kapsayan geniş bir uyum düşüncesine sahip olduğu söylenebilir. Lafız-mana uyumunu yakalamak adına önemseydiği en temel husus ise mananın merkeze alınarak lafzın manaya tabi kılınmasıdır. Câhız'ın hem *el-Beyân*'da hem diğer eserlerinde lafız ve mana uyumundan söz ettiği yerlere bakıldığında “lafzın mana ölçüsünde olması ve onu aşmaması, onu takip etmesi, mana ile aynı türden olması” gibi doğrudan manayı temel alan ifadeler kullandığı fark edilir. Buna ek olarak en kötü belâgatçinin manasını hazır etmeden lafzını hazır eden kişi olduğunu belirttiği bağlamda gerçek anlamda uyum için lafzın manayı takip etmesi ve onun seyrine göre yol alması gerektiğini açıkça ortaya koyar. Zira Câhız'ın deyişiyle “Amacı lafızları elde etmek olan kişiyi lafız hırsı ve düşkünlüğü onları vaktinden önce kullanmaya ve uygun olmayan yere yerleştirmeye sevk eder.”⁹³⁴ Câhız'ın söz konusu uyum düşüncesi aslında manzûm ve mensûr tüm edebî söz türlerini şamildir. Ancak Câhız şiirdeki uyum düşüncesine kasidedeki birlik meselesiyle doğrudan ilgili olan ve lafız-mana uyumu başlığı altında değerlendirebileceğimiz “kırân (قِرآن)” kavramıyla özel olarak işaret etmiştir.

3.2.2.4.1.1. Kırân ve Lafzî Uyum

Câhız'ın kendi izahıyla “kırân”, beyitler arasındaki benzerlik ve uyumu ifade etmektedir. Bu benzerlik ve uyumun hem lafzî hem anlamsal veçhesi vardır. Câhız lafzî açıdan bir birliktelik ve uyum oluşturamayan beyitleri “üvey çocuklar” metaforu ile anlatır. Câhız'a göre şiir zorlanır ve beyitler arasında bir uyum oluşmazsa beyitler arasında üvey çocuklar arasındaki gibi bir tenâfûr oluşur. Eğer kelimeler arasında kardeşler arasındaki gibi bir uyum ve rıza yoksa bu şiirleri okumak bile güçleşir. Ona göre en iyi şiir, parçaları birbirine yapışık olan ve mahreçleri kolay olanıdır. Bu tür şiirlerin tek seferde söylendiği ve tek bir kalıbın ürünü olduğu anlaşılır. Zira bunlar dil üzerinde yağ gibi akar.⁹³⁵ Câhız şiir parçalarının uyumundan yani beyitler arası birlik ve uyumdan söz ettiği gibi beytin kendi içerisindeki uyumundan da söz etmiştir. Ona göre en iyi beyit, parçaları arasında lafzî uyum olan, dile hafif ve kolay gelen,

⁹³⁴ el-Câhız, *Kitâbü'l-Mu'allimîn*, 3/39-41.

⁹³⁵ el-Câhız, *el-Beyân ve't-tebyîn*, 1/66-67.

okunduğunda dili zorlamayan hatta tüm beyti tek bir kelime, kelime de tek bir harften oluşmuş gibi bir his uyandıran beyittir.⁹³⁶ Câhız'ın şiirin ve beyitlerin lafzî bütünlük ve uyumundan söz ettiği bağlamda “kırân” meselesine atıf yapması kavramı lafzî uyum anlamında da kullandığını göstermektedir. Zira konuya “Arapların birbiriyle uyumsuz olan (tenâfür) bazı lafızları vardır ki bunlar bir şiir beytinde bir araya gelirse zorluk yaşamadan kişinin bunları okuması mümkün değildir.”⁹³⁷ şeklinde başladıktan sonra fesâhatta tenâfürü'l-kelimât için örnek gösterilen meşhur (وَقَبَّرُ حَرْبٍ بِمَكَانٍ قَفَرٍ ... وَلَيْسَ قُرْبٌ قَبْرِ حَرْبٍ قَبْرٌ) beyti gibi okunmasında güçlük olan beyitlere atıf yapar.⁹³⁸ Buna mukabil okunmasında güçlük olmayan, lafızları birbiriyle uyumlu gördüğü beyitlere de yer verir.⁹³⁹ Bu örneklerden sonra Ru'be'nin, oğlu Ukbe'yi şiirinde kırân eksikliği sebebiyle tenkit ettiğine⁹⁴⁰ değindikten sonra “Bu anlattıklarımız lafızların uyumuyla ilgilidir. Harflerin uyumuna gelince ‘cim’ harfi ‘za, kaf, ta ve ğayn’ harflerinin hiçbirisiyle ne takdîm ne tehrîr bakımından uyuşmaz...”⁹⁴¹ diyerek konuyu bitirir. Böylece Câhız harf, kelime, beyit ve beyitler arasındaki uyumdan söz ederek şiir için bahsi edilebilecek lafzî uyumların tüm şekillerine işaret etmiştir. Câhız'ın meseleyi ele alış usulünde özellikle iki husus göze çarpar. Birincisi, konuyu detaylı anlatmasa bile, lafzî açıdan uyumu yakalama ve bu konuda bilgiye sahip olmayı çok önemli görür ki bu noktayı bizzat kendisi vurgular. İkincisi ise “şiirin tek seferde işlendiğine işaret edecek şekilde beyitleri ve parçaları arasında uyum ve benzerlik olması” gerektiği vurgusuyla kasidedeki lafzî birlik ve bütünlüğü iyi idrak ettiğini göstermiştir.

3.2.2.4.1.2. Kırân ve Anlamsal Uyum

Câhız “kırân” ile beyitler arasındaki lafzî uyuma atıf yapsa da kavramı temelde parçalar arasındaki anlamsal uyum ve birliktelik için kullanmıştır.⁹⁴² Zira önceki başlıktaki lafzî bağlam istisna tutulursa Câhız'ın “kırân” meselesine değindiği tüm yerler şiirin lafzî uyumundan ziyade anlamsal uyumuna gönderme yapar. Örneğin o, belâgatta manayı merkeze alıp lafzı ona tabi kılmak gerektiği, aksi halde lafız ile mana uyumunu tesis etmenin mümkün olmayacağından söz ettikten hemen sonra şöyle der: “Buna binaen şairlerden birisi arkadaşına ‘Ben senden daha şairim.’ demiş, arkadaşı da ‘Niye ki?’ diye sorunca ‘Ben beyti ve kardeşini, sen ise beyti ve amcaoğlunu söylüyorsun.’ demiştir.”⁹⁴³ Câhız'ın beyitler arasındaki mükemmel uyumu

⁹³⁶ el-Câhız, *el-Beyân ve't-tebyîn*, 1/67.

⁹³⁷ el-Câhız, *el-Beyân ve't-tebyîn*, 1/65.

⁹³⁸ el-Câhız, *el-Beyân ve't-tebyîn*, 1/65-67.

⁹³⁹ el-Câhız, *el-Beyân ve't-tebyîn*, 1/67-68.

⁹⁴⁰ el-Câhız, *el-Beyân ve't-tebyîn*, 1/68.

⁹⁴¹ el-Câhız, *el-Beyân ve't-tebyîn*, 1/69.

⁹⁴² Benzer yaklaşımlar için bk. Selâme, *Belâgatu Aristo*, 64-65; Tibâne, *Kadâya 'n-nakdi 'l-edebî*, 94-95.

⁹⁴³ el-Câhız, *Kitâbü'l-Mu'allimîn*, 3/40-41.

kardeşe, uyumsuzluğu veya eksik uyumu ise amcaoğullarına benzettiği bu gibi bağlamlar açık bir biçimde beyitler arasındaki anlamsal uyum ve birlikteliğe işaret etmektedir. Buna ilaveten Câhız şiirin güzel işlenmesi gerektiğinden ve iyi teliften söz ederken “sebk, nesc”,⁹⁴⁴ “naht”⁹⁴⁵ ve “revnak, dîbâce”⁹⁴⁶ gibi lafzî uyumdan ziyade anlamsal uyuma delâlet eden kavramlara dikkat çeker. Câhız’ın Arap belâgatini diğer milletlerin belâgatinden üstün görme gerekçesi olarak öne sürdüğü⁹⁴⁷ bu tür kavramların temelde şiirdeki mana uyumuna gönderme yaptığı söylenebilir. Peki Câhız şiirin beyitleri arasında olması gereken anlamsal uyumdan söz ederken kasidedeki konu birliğine mi atıf yapmaktadır?

Câhız’ın bahsini ettiği anlamsal uyum ve benzerliği giriş, gelişme ve sonuç kısımlarından oluşacak tarzda tek bir mevzuyu detaylıca işlemek anlamına gelen “konusal birlik”⁹⁴⁸ olarak görmek mümkün değildir. Zira bu birliktelik anlayışı, daha önce de vurguladığımız üzere, klasik Arap kaside yapısına yabancıdır. Câhız, Ebu Nüvâs gibi kaside formunda kısmî değişiklikler yapmaya çalışan şairlere karşı nispeten yumuşak bir tavır takınsa da ne bu çabaların zımnında ne de Câhız’ın zihin dünyasında modern dönemde bahsi edilen şekildeki konu birliği anlayışı mevcut değildir. O halde birçok eleştirmenin genel anlamda Arap kasidesine yönelttikleri ve özelde Câhız’ı da içine alan “Arapların konu birliği ve bütünlüğü adına bir şey bilmedikleri, bildikleri tek şeyin beyit birliği olduğu hatta beyitlerde bile konu birliğini aştıkları”⁹⁴⁹ şeklindeki eleştiriler yerinde midir? Bazıları bu gerekçelere dayanarak “kırân” düşüncesinin tümüyle kasidenin değil beyitler arasındaki birlikteliğe işaret ettiğini yani birliktelik anlayışının cüzî birliktelik anlayışından küllî birlik anlayışına evrilemediğini iddia etmiştir. Onlara göre kasidenin tümüyle tek bir düşüncenin ürünü olması ile birbiriyle uyum kurmuş düşüncelerin ürünü olması arasında ise büyük fark vardır.⁹⁵⁰

Câhız kasidenin tüm beyitlerinin aynı kalitede olmaması gerektiğini, hepsinin mesel niteliğinde olmasının muhatabı etkileme konusunda olumsuz sonuçları olduğunu ve şiirin kişiyi halden hale sokacak biçimde kurgulanması gerektiğini vurgulamıştır. Bu sebeple beyitlerinin kalitesi farklılaşan Nabiga el-Ca’dî’yi Salih b. Abdülkuddüs’e üstün tutmuştur.⁹⁵¹ Yine Câhız

⁹⁴⁴ el-Câhız, *el-Hayevân*, 3/131-132.

⁹⁴⁵ el-Câhız, *el-Beyân ve’t-tebyîn*, 3/29.

⁹⁴⁶ el-Câhız, *el-Beyân ve’t-tebyîn*, 4/24.

⁹⁴⁷ el-Câhız, *el-Beyân ve’t-tebyîn*, 3/29.

⁹⁴⁸ Tibâne, *Kadâya’n-nakdi’l-edebî*, 103-104.

⁹⁴⁹ Bu minvaldeki birkaç eleştiri için bk. Dayf, *Fi’n-nakdi’l-edebî*, 155; İzzüddîn İsmâil, *el-Üsüsü’l-cemâliyye fi’n-nakdi’l-Arabî: Arz ve tefsîr ve mukârene* (Kahire: Dârü’l-Fikri’l-‘Arabî, 1974), 369.

⁹⁵⁰ ‘İsâm Kasabcî, *Usûlü’n-nakdi’l-Arabîyyi’l-kadîm* (y.y.: Müdüriyyetü’l-Kütüb ve’l-Matbû’âtü’l-Câmi’iyye, 1991), 229-234.

⁹⁵¹ el-Câhız, *el-Beyân ve’t-tebyîn*, 1/206.

kasideye beyit birliği nazarıyla baktığına delil olacak şekilde bazen beğendiği birkaç beyti veya beyti zikredip benzer konudaki beyitlerle mukayese eder. Hatta bazı Arapların hangi beytin yarısı yani şatırının daha iyi olduğu konusunda yaptıkları tartışmaları da detaylıca aktarır. Bu tartışmada şatırların mukayeseye dahil edilebilmesi için anlamsal açıdan tek başına yeterli olması gerektiğine dahi atıf yapılır.⁹⁵² Ancak söz konusu olguların hiçbirisi Câhız'ın kasidedeki bütünlük, uyum veya birliktelik adına bir şey bilmediğini göstermemektedir. Evvelâ beyitlerin kalite bakımından farklılaşması ile bu farklı kalitedeki beyitlerin kendi içerisinde bir bütünlük oluşturmaları ayrı durumlardır. Buna bağlı olarak bir kasideden bir veya birkaç beytin özellikle beğeniye konu olması doğaldır.⁹⁵³ Aynı şekilde beytin hatta şatırın tek başına bir anlama işaret etmesi, öncesi ve sonrasıyla uyumsuz olduğu, dolayısıyla bu hususun birlik ve bütünlüğe zarar verdiği anlamına gelmemektedir. Yine kasidelerin birden fazla konuyu içine alması sebebiyle birlikten yoksun oldukları tenkidi de çok yerinde değildir. Kasideler gazel, vasıf, medh, zemm, fahr, risâ vs. gibi farklı konu ve temalardan oluşsa bile her konu öncelikle kendi içerisinde bir bütünlük oluşturmaktadır. Yani örneğin gazel beyitlerinin her birini anlamsal açıdan birbirinden müstakil görmek mümkün değildir. Ayrıca dikkatlerden kaçan en önemli hususlardan birisi de kasidenin farklı konuları olsa dahi söylenme amacının tek olduğu gerçeğidir. Sözelimi Ka'b b. Züheyr (ö. 24/645) *Kasîdetü'l-bürde*'de Hz. Peygamber'i överken girişe gazel ile başlasa dahi kasidenin asıl hedefi Hz. Peygamber'i övmektir ki şairlerin asıl gayesi ve konusu herkes tarafından fark edilecek basitliktedir. Meseleye dair yaptığımız tahlillere ek olarak kişinin manasına, amacına, temel maksadına ve konusuna işaret etmeyen sözde hayır olmadığını belirten Câhız'ın kasidenin hem lafzî hem anlamsal bütünlük ve uyumuna dikkatle vurgu yaptığı söylenebilir. Câhız'ın belîğ sözü en iyi niteleyen sözlerden kabul ettiği "Lafzın manasıyla yarışması, mananın da lafzıyla yarışması, öyle ki lafzın kulağına ulaşmasının mananın kalbine ulaşmasından daha hızlı olmaması"⁹⁵⁴ şeklindeki vurgusu lafız ve mana arasındaki güçlü uyuma dikkat çeken en önemli ifadelerdendir. Bu uyumun gerçekleşebilmesi için de lafzın manaya tabi olmasını temel bir ilke olarak vaz' eder. Tabi ki bu bütünlüğü sonraki eleştirmenlerin ele aldığı şekliyle konu birliği olarak anlamak hata olur. Bu yüzden belki de Câhız'ın konuya dair düşüncesinden söz ederken "birlik" kavramı yerine "bütünlük" ve "uyum" tercih edilebilir. Ancak bu, "birlik" ile kasidenin tek bir konuyu işlediğine gönderme yapılması halinde itibara alınabilecek bir kayıttır. Aksi halde Câhız'ın kasidenin baştan sona bir amaca

⁹⁵² el-Câhız, *el-Beyân ve't-tebyîn*, 1/153-155.

⁹⁵³ Tibâne, *Kadâya'n-nakdi'l-edebî*, 88-90.

⁹⁵⁴ el-Câhız, *el-Beyân ve't-tebyîn*, 1/115.

hizmet etmesi gerektiği konusunda ciddi vurgularının olduğu göz ardı edilemeyecek bir olgudur.

3.2.2.5. Sıdk-Kizb Meselesi

Klasik Arap edebî tenkit tarihinde mesele temelde “sıdk-kizb” kavramlarıyla tartışmaya konu olsa da özellikle “hak/hakikat-batıl” kavramlarının da zaman zaman kullanıldığı görülür. Müteahhir belâgat kitaplarında vakıaya mutabakat meselesi bağlamında haberin sâdık veya kâzib olmasına değinilmiştir. Buna göre vakıayla mutabık habere sâdık, mutabık olmayana ise kâzib denir. Bununla beraber doğruluğu ve yanlışlığı, konuşanın itikadı ile doğrudan irtibatlandıranlar da olmuştur. Şayet mütekellim, söylediği şeye inanıyorsa bu durum vakıaya mugayir bile olsa konuşan sâdık kabul edilir. Ancak, münafıklar örneğinde olduğu üzere, mütekellimin söylediği, vakıaya mutabık olsa bile buna kendisi inanmıyorsa o halde kâzib kabul edilir. Bu yüzden Hz. Peygamber’in Resûl olduğunu söyleyen münafıkları Allah Teâlâ yalancı olarak nitelemiştir. Hz. Muhammed’in Allah’ın elçisi olduğu bir hakikat olsa da bu hakikatin buna kalben inanmayan münafıklar tarafından dile getirilmesi onları yalancı dairesinden çıkarmamıştır.⁹⁵⁵ İslâmî dönemin sıdk anlayışının temelinde nefsi/ahlâki ve vakıayla uyumlu doğruluk vardır. Yani kişinin söylediği sözün bir yandan vakıayla uyum içerisinde olması beklenirken aynı zamanda bu sözün iç dünyasını yani inancını doğru bir biçimde açığa çıkarması istenir. İslâmî dönemin bu genel bakış açısı hem bu dönem hem sonraki dönemde şiirdeki sıdk anlayışının temel zeminini oluşturmuştur.⁹⁵⁶ Ancak sonraki süreçte sözün edebî değerini belirleme aşamasında sıdk veya kizbin nerede durduğu, hangisinin esas alınması gerektiği konusunda birbirinden oldukça farklı eğilimler ortaya çıkmıştır.⁹⁵⁷

En güzel, iyi ve etkili şiiri belirleme aşamasında sıdk veya kizb eğilimlerinden hangisinin dikkate alınması gerektiği yönünde tenkit tarihinde çok büyük tartışmalar cereyan etmiştir. Bu sebeple hangi eğilimin daha ağır bastığı yönünde verilecek külli yargılar yanıltıcı olabilir. Biz burada mevcut eğilimleri vermekle iktifa edeceğiz. Sıdkı öne çıkaranlar, kizbi öne çıkaranlar, ikisi arasında vasat yol izleyenler, felsefecilerin kendilerine has bakış açısı ve tartışmayı şiir ve tenkit dışında gören görüş olmak üzere toplamda beş farklı eğilim göze çarpmaktadır. Şiirde sıdkı temel ölçüt kabul edenlerin en önemli temsilcisi İbn Tabâtabâ’dır. Onun sözünü ettiği doğruluk ise çok yönlüdür. Şairin şahsî tecrübesini dile getirirken doğru/samimi olması, genel

⁹⁵⁵ el-Kazvîni, *Telhîsu’l-Miftâh*, 17-18.

⁹⁵⁶ Hammûd Muhammed Mansûr es-Sumeyli, *Mefhûmü’s-sıdk fi’n-nakdi’l-Arabiyyi’l-kadîm* (Mekke: Câmi’atu Ümmi’l-Kurâ Külliyyetü’l-Luğa’l-Arabiyye, Yüksek Lisans Tezi, 1989), 83.

⁹⁵⁷ Tarek Zinai, “İşkâliyyetu kadiyyeti’s-sıdk ve’l-kizb ve tecelliyâtihâ fi’n-nakdi’l-edebiyyi’l-kadîm”, *Mecelletu İşkâlât fi’l-Luğa ve’l-Edeb* 9/4 (2020), 83-93.

insanlık tecrübesini ifade ederken doğru olması, tarihî bilgilerin aktarımında doğru olması, tasvirlerinde yani teşbihlerinde doğru olması ve ahlâkî anlamda doğru olmasıdır. Ahlâkî doğruluk şairin cesura korkaklık, cömerde de cimrilik nispet etmemesidir.⁹⁵⁸ İbn Tabâtabâ teşbîh konusunda da sıdka vurgu yapınca mecazın da hakikate yakınlaştırılması gerektiğinden söz etmiş ve mecazın karşısında hakikati öne çıkarmıştır.⁹⁵⁹ Bu sebeple şiirinde devesiyle diyalog kuran şairin şiirini aktardıktan sonra konuşmanın tümüyle hakikatten uzak, mecaz kabilinden olduğunu belirtir.⁹⁶⁰ Kızbi öne çıkaranların en önemli temsilcisi ise Kudâme b. Ca'fer (ö. 337/948)'dir. "En tatlı şiir en yalan olanıdır." ilkesine atıf yapan Kudâme'ye göre şairden beklenen doğru olması ve önceki kasideleriyle çelişmemesi değil, ele aldığı her manayı o anda güzelce işlemesidir. Bu tutumuyla mübalağa ve abartıyı şiir için daha etkili gören Kudâme bu yüzden "Şirk ehlini korkuttun öyle ki... Yaratılmamış nutfeler bile senden korkmakta." beytini "Hayasından başını eğer, heybetinden de başlar eğilir... Öyle ki sadece tebessüm vaktinde kendisiyle konuşulur." beytinden daha üstün görür.⁹⁶¹ Kudâme'nin böylece şairin söylediğinin vakıayla mutabık olmasına yani "nutfelere korku yüklenemeyeceği" gerçeğini itibara almadığı söylenebilir. Aynı şekilde İmru'ülkays'a ait zahirde birbiriyle çelişen beyitlerin gerçekte çelişmediğini izah ettikten sonra bunların anlamca çelişmesi durumunda da bunun kusur sayılamayacağını vurgular. Hatta ona göre şairin bir şeyi güzelce hem övebilmesi hem de yerebilmesi şairlik gücüne işaret etmektedir.⁹⁶² Böylece Kudâme şairin hem duygu ve düşüncelerini ifade ederken doğru/samimi olması hem de söylediği şeylerin dış dünyadaki gerçeklikle uyuşması gerektiği ilkelerine itibar etmemiştir. Aristo'nun kitabından doğrudan etkilenen İslâm filozoflarının ise meseleye bakışı Kudâme'den farklılaşmaktadır. Onlar şiirsel önermeler ile burhânî ve hatabî önermeler gibi diğer önermeleri mukayese ederek konuya yaklaşmışlardır. Şiirsel önermeler "tahyîl"e dayandığı için burhânî önermelerin içerdiği doğruluğu içermez. Tahyîl ise Abdülkâhîr'e göre şairin veya hatibin iki şeyin-mâkulde veya aklın gereklerine göre böyle olmamasına rağmen- bir vasıftaki ortaklığını, dile getirmek istediği başka bir hükme gerekçe kılmasıdır.⁹⁶³ Bu yüzden Fârâbî (ö. 339/950) "Şiirsel önermeler şüphesiz tümüyle yalan olur." ifadesiyle "tahyîl" ve "kızb"i ilişkilendirmiştir. Ancak kendisi burhânî önermelerin bilgi için taşıdığı değer gibi şiirsel önermelerin de değerli olduğunu belirterek bir anlamda şiir için sıdkın değil tahyîlin temel unsur olduğunu belirtmiştir. İbn Sînâ

⁹⁵⁸ Abbâs, *Târîhü'n-nakdi'l-edebî*, 34-35.

⁹⁵⁹ Abbâs, *Târîhü'n-nakdi'l-edebî*, 142-145.

⁹⁶⁰ İbn Tabâtabâ, *İyârü's-şi'r*, 199-200.

⁹⁶¹ Kudâme b. Ca'fer, *Nakdü's-şi'r*, 17-20.

⁹⁶² Kudâme b. Ca'fer, *Nakdü's-şi'r*, 4-6.

⁹⁶³ el-Cürcânî, *Esrârü'l-belâga*, 270.

(ö. 428/1037) da Fârâbî gibi düşünmüş ancak tahyîle dayanan şiirsel önermelerin tümüyle yalan olmasının zorunlu olmadığını savunmuştur.⁹⁶⁴ Arap şiirinin mantıkî ilkelerce tenkit edilmesi veya bazı filozof veya mantıkçıların şiirden burhân beklentileri erken dönemden itibaren onları şairlerle karşı karşıya getirmiştir. Bundan dolayı Buhtürî (ö. 284/897) mantıkçıların kendi tarif ve taksimleriyle şiiri tenkit etmelerini, kurallarını dayatmaya çalışmalarını eleştirmiş ve şiirde sıdk-kizb aramayı bir anlamda külfet addetmiştir.⁹⁶⁵ Hâzîm el-Kartâcennî (ö. 684/1285) de meselenin şiirle ilgisi olmadığını belirterek bir anlamda konuyu tenkitte tartışmanın gereksizliğine dikkat çekmiştir. Zira ona göre şiirden beklenen şey doğru veya yalan olması değil anlattığı şeyi beğendirmesidir. Merzûkî (ö. 421/1030) “En iyi şiir en ölçülü olanıdır.”⁹⁶⁶ diyerek “iktisât” yani sıdk ve kizb arasında orta yolu benimseyenlerin de olduğunu belirtmiş⁹⁶⁷ ancak konuyla ilgili herhangi bir tercihte bulunmamıştır.⁹⁶⁸

Betimi yapılan tartışmaların çoğunluğu Câhız’dan sonra yapılmışsa da Câhız’ın tutumunu doğru tespit adına bunları akılda tutmak elzemdir. Görüldüğü üzere konunun doğrudan şiirin anlam boyutuna taalluk etmesi ve şiirin kalitesiyle ilgili yargıları etkilemesi sebebiyle Câhız’ın mevzuyu nasıl yorumladığı önemlidir. Câhız şiirin kalitesi hakkında yargıda bulunurken mananın doğru veya yalan olmasını dikkate almış mıdır? Doğru ve gerçekçi manalar ihtiva eden şiirleri daha mı üstün tutmuştur? Sıdk-kizb meselesini değerlendirirken şiirin övgü, yergi, vasıf vs. tüm konularını aynı mı görmüştür? Doğruluğu teşbîh ve mecaz gibi beyân konularına da teşmil etmiş midir? Sıdkı veya kizbi belîğ sayılmanın bir ön koşulu görmüş müdür? Çoğaltılmaya kâbil bu tür sorulara verilecek cevapların tümü konumuz açısından oldukça mühimdir.

Câhız’ın sıdk-kizb konusuna doğrudan veya dolaylı işaret eden birçok değerlendirmesi mevcuttur. Câhız meseleyi sadece şiire hasretmemiş hitabet, vaaz, konuşma hatta yazı/kitap gibi edebiyatın diğer sanatlarına da teşmil etmiştir. Onun yaklaşımını doğru biçimde tespit edebilmek için bu sanatlardan söz ederken konuya taalluk eden değerlendirmelerini de dikkate almak gerekir. Câhız mevzuyu temelde “sıdk-kizb” ve “hak/hakikat-batıl” kavramlarıyla tartışır. Ancak “taksîr”, “ğuluvv”, “iğrâk”, “iktisât”, “tevassut”,⁹⁶⁹ “ifrât” ile “isrâf”⁹⁷⁰

⁹⁶⁴ Abbâs, *Târîhü'n-nakdi'l-edebî*, 35-36.

⁹⁶⁵ el-Cürcânî, *Esrârü'l-belâga*, 270-271.

⁹⁶⁶ Ebû Ali Ahmed b. Muhammed b. el-Hasen el-Merzûkî, *Şerhu Divânî'l-Hamâse li Ebi Temmâm*, nşr. Abdüsselam Hârûn - Ahmed Emîn (Beyrut: Dârü'l-Cil, 1991), 1/12.

⁹⁶⁷ Abbâs, *Târîhü'n-nakdi'l-edebî*, 36.

⁹⁶⁸ Hatice Derebaşı, *Klasik Arap Edebiyatı Şiir Şerhi Geleneği: Ebû Ali el-Merzûkî'nin el-Hamâse Şerhi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2023), 128.

⁹⁶⁹ el-Câhız, *el-Beyân ve't-tebyîn*, 1/254-256.

⁹⁷⁰ el-Câhız, *el-Hayevân*, 6/418-421.

kavramları ve bunların türevleri de anlatısında kendine yer bulmuştur. Câhız'ın kavramları kullandığı bağlamlar dikkate alındığında “sıdk, hak/hakikat, iktisât, tevassut” kavramlarına olumlu, mezkûr diğer kavramlara ise olumsuz anlamlar yüklediği görülür. Kavram analizi bile Câhız'ın esasında sıdka meyilli olduğunu göstermektedir. Ancak onun sıdkı öne çıkaran önemli ifadelerine ve sıdkın hangi türlerinden söz ettiğine, yine kizbi tamamen reddedip etmediği ve mecaz ile teşbîh gibi beyân konularıyla kizb arasında nasıl bir ilişki kurduğunu biraz irdelemek gerekir.

3.2.2.5.1. Sıdk Unsurunu Öne Çıkarması

Câhız'a göre hem öven hem de övülen için övgülerin en faydalısı, en kalıcısı ve en güzeli övgünün sıdk/doğru olması ve övülen kimsenin haline muvafık olmasıdır. Övgü o kadar doğru olacak ki onu ifade eden ve betimleyen kişinin ona işareti ve tembihi övülen için yeterli olacaktır.⁹⁷¹ Şayet övgü bu ilkeye riayet etmez ve hakikatten uzaklaşırsa öven kişiye zarar verir, övülene de fayda sağlamaz. Câhız gerçekte sahip olmadığı övgülerle övülmeyi kabul eden kişiyi yalancıların ortağı kabul eder ve maruf/bilinen söz söylemek veya sahih olanı vasfetmek dışında bir şey yapmaktan Allah'a sığınır.⁹⁷² Yine Câhız yalan söz söyleyen, yalanla iftihar eden, insanların rızasını kazanmaya odaklanan, kendisine para verenleri övmekte aşırı giderken para vermeyenleri aşırı yeren şair ve belâgatçılarını tenkit eder.⁹⁷³ Zira aşırılığın bir sonucu olmadığını düşünen Câhız *el-Buhalâ* eserinde insanlarda var olan ya da var olması muhtemel şeyleri aktardığını özellikle vurgular.⁹⁷⁴ Tüm Arapların en büyük hatibi olarak takdim ettiği Kuss b. Sâide'nin sözlerinin bu kadar etkili olması ve bu payeye erişmesinin temelinde ona göre tevhidî delillendirmesi, ihlâs/samimiyet manasını izhâr etmesi ve dirilişe inanması yatmaktadır.⁹⁷⁵ Şarkı dinlemekte veya söylemekte beis görmediğini belirten Câhız'a göre esasında şarkının aslı, nağmeye dökülmüş şiirdir. Bu sebeple doğru olanı güzel, yalan olanıysa çirkindir. Zira Hz. Peygamber “Bazı şiirler hikmettir.” buyurmuş, Hz. Ömer de “Şiir kelimedir, güzel olanı güzeldir, çirkin olanı da çirkindir.” demiştir.⁹⁷⁶ Câhız'ın aktardığına göre Gaylân b. Hareşe ed-Dabbî, Abdullah b. Âmir ile Basra'yı ikiye bölen “Ümmü Abdillâh” nehrinin yanından geçerlerken Abdullah “Bu şehir için bu nehir ne kadar da faydalı bir şey!” demiştir. Gaylân da ona şöyle karşılık vermiştir: “Allah'a yemin olsun ki dediğin gibidir ey emir! Millet

⁹⁷¹ el-Câhız, *Menâkibü't-Türk*, 1/36.

⁹⁷² Ebu Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Câhız, *Resâilü'l-Câhız: İstincâzü'l-va'd*, thk. Abdüsselam Muhammed Hârûn (Beyrut: Dârü'l-Cil, 1991), 4/221-222.

⁹⁷³ el-Câhız, *el-Beyân ve't-tebyîn*, 4/29-30.

⁹⁷⁴ el-Câhız, *el-Buhalâ*, 132.

⁹⁷⁵ el-Câhız, *el-Beyân ve't-tebyîn*, 1/52.

⁹⁷⁶ el-Câhız, *Kitâbü'l-Kıyân*, 2/160.

çocuğuna yüzmeyi burada öğretir, sulama ve içme suyu ihtiyaçlarını karşılar ve azıkları buradan gelir.” Gaylân, İbn Âmir ile düşman olduktan sonra Ziyâd ile bu nehrin yanından geçerken Ziyâd “Bu nehir bu şehir için ne kadar da zararlı bir şey!” demiştir. Bu sefer Gaylân şöyle karşılık vermiştir: “Allah’a yemin olsun ki dediğin gibidir ey emir! Evleri bundan dolayı nemlenip su sızdırır, içinde çocukları boğulur ve bunun yüzünden sivrisinekleri artar.” Câhız bu olayı aktardıktan hemen sonra bu tarz yaklaşımlar sebebiyle bazı kimselerin beyândan nefret ettiklerini ifade eder.⁹⁷⁷ Tüm bu veriler dikkate alındığında, bazı araştırmacıların da isabetle kaydettiği üzere,⁹⁷⁸ Câhız’ın genel anlamda sıdkı benimsediği ve öne çıkardığı söylenebilir. Peki Câhız hangi doğruluk türlerine atıf yapmıştır?

3.2.2.5.2. Sıdk Türleri: Sözün ve Mütakellimin Doğruluğu

Câhız’ın meseleye değindiği bağlamlar itibara alındığında temelde şairin, hatibin, vaizin vs. yani mütakellimin doğruluğundan ve kelamın doğruluğundan söz ettiği söylenebilir. Herhangi bir konuda söz söyleyen kimsenin söylediği şeye inanması, bu konuda samimi olması bir anlamda zâhir ve bâtınının aynı olması Câhız için önemli ölçütlerdendir. Özellikle aynı nehri farklı iki yönetici karşısında farklı zamanlarda anlamca birbirine zıt ifadelerle niteleyen Gaylân kıssasından sonra Câhız’ın yaptığı yorum bu hususta önemli bir kanıttır. Zira bu tarz yaklaşımların beyândan nefret ettirdiğini açıkça vurgular. Câhız’ın aslında Gaylân’ın nehir hakkında söylediği, delâleti zıt iki sözün edebî veya belâğî kalitesine bir itirazı yoktur. Hatta bir adım daha öteye gidersek Câhız bu sözlerin vakıayla mutabık olup olmadığını da bu bağlamda tartışma konusu etmemektedir. Çünkü bir yandan nehir, çocuklara yüzmeyi öğretebilir, diğer taraftan onların boğulmasına sebep olabilir; yine insanların sulama ihtiyaçlarını karşılayabilir ama sivrisinekleri artırabilir. Bunlar oldukça doğal şeylerdir. Ne var ki Câhız’ın Gaylân’a yaptığı eleştiri iç dünya, inanç, samimiyet yani doğruluk eleştirisidir. Câhız’ın Âmir b. Abdikays’e isnat ettiği “Söz, kalpten çıkınca kalbe dokunur, ancak dilden çıkınca kulakları aşamaz.”⁹⁷⁹ ifadesi de söz konusu tahlili destekler. Aynı şekilde Câhız’ın aktardığına göre bir adam Hasan-ı Basrî’nin (ö. 110/728) yanında önemli vaazlarda bulunur, kalbi yumuşatacak manalardan söz eder. Fakat Hasan-ı Basrî kalbinde bir yumuşama hissetmez. Bunun üzerine adama şöyle der: “Ya bizde bir şer var, ya da sende!” Câhız’a göre Hasan-ı Basrî dinleyenin, sözü söyleyen kişinin samimiyeti ölçüsünde etkilendiğini vurgulamak istemiştir.⁹⁸⁰ Câhız’ın

⁹⁷⁷ el-Câhız, *el-Beyân ve’t-tebyîn*, 1/394-395.

⁹⁷⁸ el-Mısri, *Nazariyyetu Ebi Osmân Amr b. Bahr el-Câhiz fi’n-nakdi’l-edebî*, 167.

⁹⁷⁹ el-Câhız, *el-Beyân ve’t-tebyîn*, 1/83-84.

⁹⁸⁰ el-Câhız, *el-Beyân ve’t-tebyîn*, 1/84.

Kuss b. Sâide'ye dair izahları da hem mütekellimin doğruluğuna atıf yaptığını hem de tesir için bunu önemli gördüğünü ortaya koymaktadır.

Câhız'ın değindiği ikinci doğruluk türü sözün doğruluğudur. Bu doğruluğu genel anlamda sözün vakıayla mutabık olması olarak ifade etmek mümkünse de çok kapsamlı bir alana tekâbül ettiğini belirtmek gerekir. Câhız -övgü veya yergi olsun- sözün kişiyi doğru ve gerçekçi biçimde ortaya koyması, sözün tecrübî, tarihî vs. bilgi türleriyle uyumlu olması, vasıfların doğru olması ve benzerlik ilişkilerinin doğru olması gibi pek çok doğruluk türüne işaret etmiştir. Sırasıyla bunlara değinmek gerekirse; Câhız'ın daha önce de zikrettiğimiz “övgü veya yerginin övülen veya yerilen kişinin haline muvafık olması, onda olanları doğru şekilde aktarması, aşırıya ve yalana kaçmaması” gibi pek çok vurguları vardır. Bu sebeple o, Züheyr b. Ebi Sülmâ'yı takdir eder. Çünkü o, hükümdar veya avam olsun süvari veya ileri gelen olsun herkesi sahip olduğu özelliklerle vafetmiştir. Hatta Züheyr'in aşırıya kaçmayan tutarlı bu tutumu, Câhız'ın aktarımıyla, konunun bazı uzmanları tarafından şiiri için büyük bir değer olarak kaydedilmiştir.⁹⁸¹

Câhız'ın bilgisel doğruluğu ölçüt olarak tenkit ettiği ve kıymetsiz addettiği pek çok şiir mevcuttur. Câhız'ın şiiri Arap medeniyet ve bilgi birikiminin temel kaynağı olarak görmesi onun açısından bu ölçütü zorunlu hale getirmiştir. Örneğin onun, *el-Hayevân* eserinde hayvanlara dair yaptığı tahlil ve tespitlerin birçoğu Arap şiirine dayanmaktadır. Hal böyle olunca Câhız'ın bilgi kriterini gerekçe göstererek bazı şiirleri eleştirmesi oldukça doğaldır. Câhız bir yandan bilgi eksikliğini şiir için bir eksiklik olarak görürken⁹⁸² bilgi çokluğunu da artı bir değer görmektedir. Bu yüzden köpeklere dair bilgisi bedevilerden fazla olan Ebu Nüvâs'ı bu konuda onlardan üstün tutmuştur.⁹⁸³ Meseleyi somutlaştırmak gerekirse Câhız Mütelemmis'in (ö. 569 veya 580) “Ey Haris! Eğer kanlarımız bir tasa konsa...Kan kana bulaşmayacak kadar birbirlerinden ayrılırlar (أَحَارِثُ أَنَا لَوْ تَسَاطَ دِمَاؤُنَا ... تَزَايَلْنَ حَتَّى لَا يَمَسَّ دَمٌ دَمًا)” beytini israf/aşırılıkla niteler. Ona göre bu iddianın herhangi bir bilgisel doğruluğu yoktur. Câhız, Ebu Bekir eş-Şeybânî'nin sözlerinde Mütelemmis'ten daha da ileri gittiğini savunur. Çünkü Şeybânî, beraber öldürülen Arap ve mevali gördüğünü ve Arap kanının diğer kana karışmadığını, üste çıktığını iddia etmiştir.⁹⁸⁴ İnsan ırkı ne kadar farklılaşırsa farklılaşsın kanı değişmediği için Câhız onları aşırılıkla suçlamıştır.⁹⁸⁵ Yine Câhız, sahiplerinin galibiyetinden

⁹⁸¹ el-Câhız, *Kitâbü'l-Bursân*, 123-124.

⁹⁸² el-Câhız, *el-Buhalâ*, 177.

⁹⁸³ el-Câhız, *el-Hayevân*, 2/27.

⁹⁸⁴ el-Câhız, *el-Beyân ve't-tebyîn*, 3/60-61.

⁹⁸⁵ el-Vedrinî, *Kadiyyatü'l-lafz ve'l-mana*, 734.

emin bir şekilde, düşman ölümlerine üşüşmek için bekleyen yırtıcı kuşlardan söz ettiği beyitlerini zikrettikten sonra Nâbiga ez-Zübânî'yi israfla itham eder ve iltifat edilmeyecek bir söz söylediğini belirtir. Ona göre kuşlar ve yırtıcılar, toplulukları sadece sürüden düşen yiyecekler veya muhtemel ölümler için takip ederler. Ancak böyle bir farkındalık için bir veya daha fazla kez söz konusu olayı tecrübe etmeleri gerekir. Ancak yırtıcıların umutla ve inançla özellikle bir gruba bel bağladığını Nâbiga'dan başka kimse söylememiştir.⁹⁸⁶ Câhız'ın tecrübeyle veya vakıayla çelişen yanlış bilgiyi gerekçe göstererek⁹⁸⁷ Nâbiga'nın şiirini değersiz gördüğü açıktır. Yine Câhız Zındıkları, hususen Ebbân b. Abdülhamid el-Lâhikî'yi, yeren Ebu Nüvâs'ı hem tarihî hem tecrübî bilgiye muhalefet etmesi yüzünden eleştirir. Ebu Nüvâs, Ebbân ile şiirinde şöyle atıştığını aktarır:

“Dedim ki Rabbimi tenzih ederim... O ise Manî'yi tenzih ederim dedi

Ben İsa elçidir dedim... O ise Şeytan'ın elçisidir dedi.”

Câhız, kelimcilerle oturup kalkmasına rağmen, Ebu Nüvâs'ın Zındıklardan hiç kimsenin söylemediği sözleri onlardan aktarmasına çok şaşırdığını belirtir. Ona göre “Manî'yi tenzih ederim” diyen kişi Hz. İsa'yı da tazim eder. Hal bu iken böyle birisi Hz. İsa'nın Şeytan'ın elçisi olduğunu nasıl iddia edebilir? Yine Câhız, Ebu Nüvâs'ın şiirde Ebbân'a nispet ettiği “[Rabbin] kendi kendini mi yarattı, yoksa kim yarattı?” ifadesinin avamın ağzında dolaşsa da kelimcilerin bunu Zındıklardan rivayet etmediğini aktarır. Ebu Nüvâs'ın, Ebbân'ın Hammâd Acred (ö. 161/778) gibi bazı kişilere benzemeye çalıştığını iddia etmesi karşısında da şaşırarak Câhız'a göre Ebbân bu kişilerden kat kat üst mertebede yer alır. Ebbân'ın sarhoşken sahip olduğu aklî meleke onların normal halinden üstündür. Câhız'a göre böylesi yanlış yergiler esasında yerilen kişilerin elini güçlendirir.⁹⁸⁸ Fark edildiği üzere Câhız tarihî ve tecrübî bilgileri öne çıkararak Ebu Nüvâs'ın beyitlerini tenkit etmektedir.

Câhız fasîh, belîğ, alim ve akıllı bedevilerin sözlerini beyân konusunda en üst mertebeye yerleştirme gerekçesi olarak yaptıkları vasıfların çoğunda isabet etmelerini öne sürer.⁹⁸⁹ Buna binaen Câhız aslanı “patlak göz” olarak vassfeden Ebu Nüvâs'ı kusurlu bulduklarını söyleyerek Arapların aslan gözünü “çukur göz” şeklinde vassfeden şiir beyitlerine yer verir.⁹⁹⁰ Câhız'ın vasıf konusunda isabeti, bedî' kavramı için de söz konusu ettiği görülür. Daha önce belirttiğimiz üzere Câhız bu kavramı mecaz, mesel, iştikâk, teşbîh, istiâre ve kinâyeyi de içine alacak

⁹⁸⁶ el-Câhız, *el-Hayevân*, 6/324-325.

⁹⁸⁷ Daha fazla örnek için bk. el-Vedrinî, *Kadiyyatü'l-lafz ve'l-mana*, 735-737.

⁹⁸⁸ el-Câhız, *el-Hayevân*, 4/448-452.

⁹⁸⁹ el-Câhız, *el-Beyân ve't-tebyîn*, 1/145.

⁹⁹⁰ el-Câhız, *el-Hayevân*, 4/457.

genişlikte yani tüm beyân konularını teşmil edecek şekilde kullanmaktadır. Bu sebeple Câhız “Bedî’ isabeti bakımından Beşşâr’ı geçen yoktur.”⁹⁹¹ ifadesini kullanırken aslında beyân ilminin tüm konularına gönderme yapmaktadır. Câhız’ın bu bağlamda “isabet” ile kastı vakıayla uyumlu, doğru ve güçlü benzerlik ilişkilerinin kurulmasıdır. Örneğin Câhız ten rengi hafif beyaz tonda olan kadının, beyazlığının sabah vaktinde kırmızıya çalarken akşam vaktinde ise sarıya çaldığına dair bilgi verdikten sonra buna dair A’şâ ve Beşşâr’dan beyitler aktarır. A’şâ, bu kadını “Kuşluk vaktinde beyazdır... Akşam vaktinde ise arare [çiçeği] gibi sarıdır” şeklinde nitelerken Beşşâr ise “Süslü elbiseler ve boyalar al kendine, çünkü bunlar daha gösterişlidir... Yanıma girdiğinde de kırmızı peçeyle örtün! Güzellik dediğin kırmızıdır.” biçiminde vasfetmektedir. Câhız’a göre bu iki a’ma, güçlü ve doğru benzerlik ilişkileri kurma konusunda gözü gören kimselerin ayırt edemeyecekleri hakikatlere ulaşmışlardır.⁹⁹² Ancak Câhız’ın bu tutumu mecazî ifadeleri katı bir hakikat terazisiyle tartan İbn Tabâtabâ’nın yaklaşımından oldukça farklıdır. Câhız beyân konularında doğru ilişkilerin kurulma zorunluluğundan söz etse de İbn Tabâtabâ’nın yaptığı gibi şairin şiirinde devesiyle diyalog kurup hayvanı konuşturmasını abes görmez. Câhız hem cansız varlıklarla hem de hayvanlarla mecaz yolla diyalog kuran birçok edebî malzemeye yer verir.⁹⁹³ Ancak hakikatten uzak nitelmesiyle bunları eleştirmez. Çünkü Câhız mevcut yapıların veya hakikatin genişleyen anlamları karşılamaktan aciz kalmasından dolayı mecazî kullanımların bir zorunluluk olduğunun farkındadır.⁹⁹⁴ Bu sebeple bu tür kullanımları doğruluk veya hakikate mugayir kıstasıyla değerlendirmemiş, bilakis mecaz ve istiâre gibi beyân konularını Arap dilinin üstünlüğü için delil olarak göstermiştir.⁹⁹⁵

3.2.2.5.3. Kizb Karşısındaki Tutumu

Câhız’ın sözün ve mütekellimin doğruluğunu bu kadar öne çıkarması doğal olarak belâgat ve edebiyatta kizb meselesine yaklaşımını merak ettirmektedir. Câhız, bütün anlamlarıyla, kizbi acaba edebiyatın dışına mı itmektedir? Veya vakıayla uyuşmayan ya da mütekellimin halini doğru olarak yansıtmayan sözün muhatap üzerindeki etkisini yok mu saymaktadır, başka bir ifadeyle edebî açıdan sözü kıymetsiz mi görmektedir? Câhız’ın Attâbî’ye nispet ettiği belâgat tanımında zikredilenler dikkate alındığında kizb meselesinin çok boyutlu olduğu anlaşılır. Bu tanıma göre muğlak hale gelen hakkı açık bir biçimde ortaya çıkarabilen ve bâtılı hak suretinde

⁹⁹¹ el-Câhız, *el-Beyân ve’t-tebyîn*, 1/51.

⁹⁹² el-Câhız, *el-Beyân ve’t-tebyîn*, 1/225.

⁹⁹³ Örneğin Câhız koyuna saldırıp onu yiyen sırtlan ve koyun sahibinin şiir formatındaki karşılıklı uzun konuşmasını aktarır. Bk. el-Câhız, *el-Hayevân*, 6/443-445.

⁹⁹⁴ el-Câhız, *el-Beyân ve’t-tebyîn*, 1/139-141.

⁹⁹⁵ el-Câhız, *el-Beyân ve’t-tebyîn*, 4/55-56.

gösterebilen kimse tüm belîğ ve hatiplerin fevkindedir.⁹⁹⁶ Bâtılı hak suretinde gösterebilme yeteneğini Câhız farklı bağlamlarda iyi beyân ve belîğin göstergelerinden kabul eder.⁹⁹⁷ Bunun en güçlü örneği Haccâc b. Yûsuf (ö. 95/714)'tur. Zira Câhız'ın aktardığına göre Mâlik b. Dînâr (ö. 131/748'den önce) onun hakkında şunları söylemiştir: “Irak ehlinin ona yaptıkları ve onun onlara yaptıklarını anlatırken Haccâc'ı hutbede dinlediğim olur. Beyânından ve delilleri güzel serdetmesinden dolayı onun doğru, Irak ehlinin ise ona zulmettikleri bana vaki olur.”⁹⁹⁸ Bu sözü söyleyen de Câhız da aslında Haccâc'ın anlatılarının vakıaya mugayir olduğunu bilmektedir. Ama bu bilgi, sözün muhataplara güçlü bir biçimde tesir etmesine engel olmamıştır. Çünkü Haccâc güzel beyânı sayesinde bâtili hak suretinde gösterebilmektedir ki bu belâgati nedeniyle Câhız ona ait birçok hutbeyi *el-Beyân* eserinde zikreder. Bu ise Câhız'ın Haccâc'ın hutbelerini edebî açıdan “üst seviyede” gördüğüne işarettir. Ama muhtevası ve içeriği ona sorulsa, en azından bazıları için, “yalan, bâtil ve gerçeğe aykırı” cevabını verecektir. Buradan en azından şu sonucu çıkarmak mümkündür: Câhız sözün edebî değerini belirlerken her zaman sözün veya mütekellimin doğruluğuna itibar etmemektedir. Ancak doğruluktan yoksunluk Câhız'ın yerdığı bir durumdur. Nitekim Gaylân'ın bahsi geçen ifadesi ve Mâlik b. Dînâr'ın Haccâc hakkındaki sözlerine yer verdikten sonra bu tarz yaklaşımlar nedeniyle bazı insanların beyândan nefret ettiğini kaydeder. Ancak ona göre bizatihi güzel beyânı sadece beyândan nasibi olmayanlar yerer ki beyânı yeren, ifade edememeyi (‘ıyy) övmüş olur.⁹⁹⁹

Câhız hâl gereği mütekellimin ve sözün doğruluktan ayrılmasını da belâgat ve edebiyat konusunda fazladan bir yetenek addeder. Bu tür durumlarda Câhız sözün vakıaya uyumu ve konuşanın iç dünyasını yansıtip yansıtmadığını dikkate almaz. Ona göre bu tür yerlerde ‘ıyy beyân yerine, salaklık zekâ yerine, ahmaklık tedbir yerine, seviyesizlik kalite yerine ve vurdumduymazlık hikmet yerine geçer. Dâhi kişi edebiyatının birçoğunu izhar etmekten geri durur, güzel konuşmayı azaltır hatta i‘râbta bilerek lahn yolunu seçer. Bunu da ‘ıyyin belâgat yerine geçmesi için yapar. Ama Câhız'a göre bunun makbul sayılması için bunu yapan kişinin gerçekte iyisini yapmaya muktedir olması gerekir. Yani izzetli olduğu halde kendini zelil tabakasına ve belîğ olduğu halde ‘ıyy makamına düşürmelidir. Yine zalim olduğu halde mazlum suretine kendini dönüştürebilmeli, bâtili hak suretinde gösterebilmeli ve kötülükleri süslü sözlerle örtebilmelidir. Câhız'a göre birçok kişi sadece iyi söz söyleyebilmekte, sözün çirkini istendiğinde bunu başaramaz; birçok kişi ise sadece çirkin söz söyleyebilir, iyisi istendiğinde

⁹⁹⁶ el-Câhız, *el-Beyân ve't-tebyîn*, 1/113.

⁹⁹⁷ el-Câhız, *Risâle fi'l-mevedde ve'l-hulte*, 4/197.

⁹⁹⁸ el-Câhız, *el-Beyân ve't-tebyîn*, 1/394.

⁹⁹⁹ el-Câhız, *el-Beyân ve't-tebyîn*, 1/394-395.

buna güç yetiremez.¹⁰⁰⁰ Neticede Câhız’a göre edebiyat/belâgat, bazı durumlarda sözün veya konuşanın doğruluğundan bağımsız olarak halin gereğine uygun söz söyleyebilmektir.

İbn Sinân el-Hafâcî’nin (ö. 466/1073) Câhız’a nispet ettiği bir söze göre Câhız şöyle der: “Araplar bir şeyi hem över hem de yerer. Ne var ki onlar övdükleri şeyi, yerdikleri noktadan övmeyizler.” İbn Sinân’ın oldukça beğendiği bu sözün¹⁰⁰¹ Câhız’ın düşüncesini doğru yansıttığı söylenebilir ki Câhız’ın bizatihi kendisi bu hususa doğrudan temas eder.¹⁰⁰² Câhız’ın Amr b. el-Ehtem’in beyân gücünü övmek ve delillendirmek için aktardığı şu kıssa konuyla ilgili önemli bir veridir: Hz. Peygamber, Zibirkân b. Bedr’i, Amr b. el-Ehtem’e sorunca “Bölgesini korur, yakınlarından itaat görür.” demiştir. Bunun üzerine Zibirkân “Gerçek şu ki söylediğinden daha fazlasını bilmekte, ancak itibarımı kıskanmaktadır.” demiştir. Bunu duyan Amr bu sefer şöyle karşılık vermiştir: “Madem bu şekilde konuştu Allah’a yemin olsun ki onu ancak ‘cimri, yiğitliği az, soyu düşük ve zenginliği yeni’ biri olarak bilirim.” Ancak Amr son sözünün ilkinde muhalefet ettiğini görünce ve Hz. Peygamber’in bu durumu yadırgadığını gözlerinden anlayınca şöyle demiştir: “Ya Resûlallah! Razı oldum ve bildiğimin en güzelini söyledim. Öfkelenim ve bildiğimin en çirkinini söyledim. İlkinde yalan söylemedim, sonuncusunda da doğru söyledim.” Bunun üzerine Hz. Peygamber “Muhakkak beyânın bazısı sihirlidir.” buyurmuştur.¹⁰⁰³ Görüldüğü üzere Amr, aynı zaman ve mekânda aynı kişiyi hem övmüş hem de yermiştir. Ancak övgüde doğru olduğunu, yergide ise yalancı olmadığını belirtmiştir. Burada sözlerin, Gaylân’ın nehir hakkındaki yorumundan farklı olarak, birbiriyle çelişmemesi ayriyeten mütekellimin iç dünyasını olduğu gibi doğru şekilde yansıttığı kanaatinin ağır basması sebebiyle Câhız tarafından takdir edilmiştir. Sonuç olarak Câhız’ın katı, tek tip bir doğruluk ölçütüyle edebî malzemeleri tenkit etmeye çalışmadığı, aksine kapsamlı ve çok boyutlu bakış açısıyla kritik yaptığı söylenebilir.

3.2.2.6. Şiir ve Din/Ahlak

Câhız’ın dil ve edebiyattaki en önemli hocalarından Asmaî, şiir ile dini konu itibarıyla birbirinden ayırmaktadır. Ona göre şiirin alanı ve konusu şeridir. Bu sebeple şiirde dînî, ahlakî veya hayır konuları işlenince şiirin kalitesi zayıflar. Hatta İbn Sellâm el-Cumahî ile birlikte İslâmiyet’in gelişinden sonra şiirdeki kalitenin düştüğünü savunmuşlardır.¹⁰⁰⁴ Bu yüzden bazıları ahlakî vaaz niteliğindeki şiirleri gerçek anlamda şiirden saymamıştır. Ancak konusal

¹⁰⁰⁰ el-Câhız, *Risâle fi’l-mevedde ve’l-hulte*, 4/196-198.

¹⁰⁰¹ el-Hafâcî, *Sırrü’l-fesâha*, 239-240.

¹⁰⁰² el-Câhız, *el-Hayevân*, 5/174-175.

¹⁰⁰³ el-Câhız, *el-Beyân ve’t-tebyîn*, 1/52.

¹⁰⁰⁴ Yalar, *İslâm Medeniyetinde Dil İlimleri*, 325-326.

açından şiir ile din veya ahlak arasında keskin bir ayrım gözeten tek münekkit Asmaî'dir. Diğer eleştirmenler şiirin kalitesi hakkında hüküm verirken konunun şer veya hayır olduğuna bakmanın doğru olmayacağını düşünmüşlerdir. Yani konunun tabiatı tek başına ölçüt olarak alınamaz. Onlarda da konuya yaklaşımda keskin bir ayırmadan söz edilebilir. Ne var ki bu, konusal açıdan değil şair ile şiiri arasındaki bir ayrımdır. Onlara göre şairin dini, inancı, ahlakı vs. gibi hususlar ile şiirin kalitesini birbirinden ayırmak gerekir. Buna binaen şairin dinini ön plana çıkarmak suretiyle yapılan tenkitleri reddetmişlerdir. Sözgelimi Ebu Temmâm, Mütenebbî (ö. 354/965) ve Ebu Nüvâs gibi dinî veya ahlakî bütünlük konusunda problemleri görülen veya şiirlerinde bazı dinî pratikleri hafife aldıkları gerekçesiyle eleştirilen şairleri savunmuşlardır. Fakat şiirlerini değil şairleri savunmuşlar ve dinin, şiirin kalitesi hakkında hüküm vermede ölçüt alınamayacağını dile getirmişlerdir.¹⁰⁰⁵ Aksi halde puta tapan Câhiliye şairleri veya ahlaki açıdan problemleri birçok şairin şiirlerini atmak gerekecekti.¹⁰⁰⁶ Konuya dair önemli sorulardan biri şudur: Ahlâkî prensiplere veya dinî ilkelere saldıran bir şiir okuyan eleştirmenin tavrı ne olmuştur? Abbâs'a göre bu konuda teori ile pratik arasındaki fark oldukça açılmaktadır. Zira Bâkılânî (ö. 403/1013), İbn Şeref el-Kayrevânî (ö. 460/1067) ve İbn Bessâm eş-Şenterînî (ö. 542/1147) gibi münekkitler ahlaki ölçüt olarak benimsemişler ve bu yüzden Bâkılânî ahlaki zaviyeden bakmak suretiyle İmru'ülkays'ın muallakasını tenkide tabi tutmuştur. Şiire terbiye ve eğitim nazarından bakan Yunan kültüründen etkilenmiş Miskeveyh ve İbn Rüşt (ö. 595/1198) gibi münekkitler ise Arap şiirinin kişiyi fazilete yani hayra değil rezilete yani şerre yönlendirdiğini düşünmüşlerdir.¹⁰⁰⁷ Câhız'ın bu konuda hocası Asmaî'den farklı düşündüğünü belirtmek gerekir. Zaten Câhız açık bir şekilde Asmaî ve Ebu Ubeyde gibi şiire dar bir pencereden bakan dilcileri eleştirmiştir.¹⁰⁰⁸ Acaba Câhız şiirin dinî ve ahlakî manaları işlediğinde başka bir deyişle dinin alanına dahil olunca veya, İslam'ın gelmesi gibi, dinden etkilenince zayıfladığı iddiasını nasıl değerlendirmektedir? Dinî değerlere saldıran veya ahlakî ilkelerle çelişen şiirleri sırf bu yüzden kötü şiir kategorisine almış mıdır? Bunun aksine ahlakî ve hikemî manalar içeren şiiri daha üstün görmüş müdür? Şairin dini ile ahlakı ve şiirinin kalitesi arasında doğrudan bir ilişki kurmuş mudur?

Câhız'ın meseleye yaklaşımını şekillendiren ana etken doğa düşüncesidir. Birinci bölümde de uzun bir biçimde ele aldığımız üzere Câhız genel anlamda beyân, özelde de şiir konusundaki mahareti doğayla izah etmektedir. Câhız'a göre Arap kabilelerinin şiir söyleme kalitesi hatta

¹⁰⁰⁵ Abbâs, *Târîhü'n-nakdi'l-edebî*, 37.

¹⁰⁰⁶ Ahmed Ahmed Bedevî, *Usûsü'n-nakdi'l-edebî 'inde'l-Arab* (Kahire: Dâru Nahdeti Mısır, 1996), 403-408.

¹⁰⁰⁷ Abbâs, *Târîhü'n-nakdi'l-edebî*, 37-38.

¹⁰⁰⁸ el-Câhız, *el-Beyân ve't-tebyîn*, 4/23-24.

kemiyeti Allah'ın onlara taksim ettiği paye (hüzûz), doğalar (garâiz), bölgeler (bilâd) ve ırklar ölçüsünde farklılaşmaktadır.¹⁰⁰⁹ “Hüzûz” kavramı istisna edilirse diğer kavram üçlüsü birbiriyle irtibatlı olup temelde “doğa” ile ilişkilidir. Buna göre Câhız kabilelerin şiirlerinin çok veya az olmasını, kaliteli veya kalitesiz olmasını, bu kabiliyetin zamanla olumlu veya olumsuz şekilde değişmesini bu kavramlarla açıklamaktadır. Kabile nüfusunun çokluğu-azlığı, savaşlarının azlığı-çokluğu, yaşadıkları yerin konforu veya yiyeceklerinin kalitesi ya da dînî/ahlakî durumları Câhız'a göre bu konuda önemli değildir. Câhız bazı insanların zamanla kaliteli şiir söyleme payesine ulaşabilirken bazılarının da bu payeyi kaybedebileceğini¹⁰¹⁰ açıkça belirtir. Mesela Hâris b. Ka'b oğullarının Câhiliye dönemindeki şiir payeleri az olmasına rağmen İslâmî dönemde önde gelen (müflik) şairleri olmuştur.¹⁰¹¹ Ancak o, Hâris b. Ka'b kabilesindeki değişimi din ile değil “paye (hazz)” ile açıklamaktadır. Neticede Câhız'ın şiir kalitesi veya şairlik kabiliyeti ile din/ahlak arasında doğrudan bir ilişki kurmadığı söylenebilir.

Şairlerin şiirleri hakkında hüküm verirken dinlerini, mezheplerini veya ahlakını dikkate almayan Câhız'ın, bu pratik yaklaşımıyla mezkûr teoriyi desteklediği söylenebilir. Bu sebeple İmruûlkays b. Hucr, Nâbîga ez-Zübyânî, Züheyr b. Ebî Sülmâ sonra Cerîr, Ferezdak, Râî en-Nümeyrî, Ahtal, Beşşâr b. Bürd, Ebu Nüvâs, İbn Herme, İbn Ebi Uyeyne, Yahya b. Nevfel ve Ebu Yakûb¹⁰¹² gibi farklı dinden, mezhepten ve eğilimden şairi üstün kabul etmekte beis görmemiştir. Örneğin muhdes şairlerin en üstünü kabul ettiği Beşşâr,¹⁰¹³ Câhız'ın ifadesiyle, hem Mecûsî hem Mu'tezile düşmanıdır.¹⁰¹⁴ Beşşâr'dan sonra muhdes şairlerin en üstünü kabul ettiği¹⁰¹⁵ Ebu Nüvâs'ın da hem din konusundaki gevşekliği hem de bunları şiirine yansıttığı bilinen bir husustur. Hatta, daha sonra ele alacağımız üzere, Câhız'ın kendisi bizzat bunlara değinir. Benzer şekilde Hz. Aişe ile ilgili edep dışı sözler sarf eden Seyyid el-Himyerî'ye (ö. 173/789) ait bir şiiri zikretmeden önce şunları kaydeder: “Seyyid aşırı Râfizilerdendi ve esasında onu zikretmekte bir şeref/yücelik yoktur. Ne var ki sanatı kendinde cem eden birisiydi.”¹⁰¹⁶ Bu tür yaklaşımlar Câhız'ın şairin dini/ahlakî ve şiir kalitesini birbirinden tamamen ayırdığını göstermesi bakımından önemlidir. Peki dînî ve ahlakî ilkelere doğrudan saldırdığı halde güzel işlenmiş şiirler hakkında Câhız'ın tavrı nedir?

¹⁰⁰⁹ el-Câhız, *el-Hayevân*, 4/381.

¹⁰¹⁰ el-Câhız, *el-Hayevân*, 4/381.

¹⁰¹¹ el-Câhız, *el-Hayevân*, 4/380-382.

¹⁰¹² el-Câhız, *el-Hayevân*, 5/315-316.

¹⁰¹³ el-Câhız, *el-Hayevân*, 4/453-454.

¹⁰¹⁴ el-Câhız, *el-Beyân ve't-tebyîn*, 1/16-17.

¹⁰¹⁵ el-Câhız, *el-Hayevân*, 4/457.

¹⁰¹⁶ el-Câhız, *el-Hayevân*, 2/208.

Acaba Câhız bir beytin/şiiirin kalitesi hakkında hüküm verirken dînî ve ahlâkî ilkelere riayet etmesine dikkat etmiş midir? Bu sorunun doğrudan cevabına geçmeden önce Câhız'ın şiiirin konusunu ve alanını, Asmaî'den farklı olarak, şer görmediğini belirtmek gerekir. Câhız'a göre esasında şiiir ile sıradan söz arasında bir fark yoktur. Sıradan sözde güzel olan şiiirde de güzel, çirkin olan şiiirde de çirkindir.¹⁰¹⁷ Hatta Câhız'ın, şiiiri Arap medeniyetinin ve bilgi birikiminin kaynağı olarak gördüğü ve bunu bizzat bu şekilde kullandığı dikkate alınırsa şiiirin alanını hayır olarak gördüğü söylenebilir ki ona göre söz, şerrin değil hayrın sebebidir.¹⁰¹⁸ Câhız'ın ilkesel olarak şiiire yaklaşımı bu şekilde kaydedilebilir. O, ayriyeten hayır ve şerrin birbirinden tamamen ayrılmış halde değil iç içe bulunduğunu düşünür. Ona göre dünyanın maslahatı buna bağlıdır. Şayet alemde sırf şer olsaydı mahlukat helak olurdu, salt hayır olsaydı imtihan kalkar ve düşünme sebepleri kesilirdi. Düşünmenin olmadığı yerde hikmet de olmaz. Hayır ve şer arasında seçim olmazsa temyiz de gider ve tessebbüt, tevakkuf, taallum ve ilim olmaz sonuç olarak beyân/konuşma keyfiyeti de bilinmez.¹⁰¹⁹ Câhız'ın bu bakış açısını beyân ve tenkide de doğrudan yansıttığını söylemek gerekir. Çünkü ona göre her durum için geçerli olacak bir ilkeden söz etmek zordur. Zira makamlar değiştiğinde sözün de değişmesi gerekir. Bu yüzden Câhız'a göre bazı yerlerde çirkin lafızlar ve sözlere de ihtiyaç duyulur. Bunları kullanmadan konuşanın maksadı hasıl olmaz. Hatta konuşurken veya yazarken bazı çirkin lafızları ve ifadeleri kullanmaktan imtina edenleri gereksiz zahitlikle suçlar. Ona göre bu tür lafızlar istimal için mevcuttur, aksi takdirde vaz' edilmelerinin bir anlamı kalmazdı. Çünkü lafızlar, manaların karşılığı olarak vaz' edilmişler ve kötü, çirkin manaları sadece bu şekildeki lafızlar karşılayabilir.¹⁰²⁰ Bu yüzden Câhız müstehcen (mücûn) ve pervasız içerikli şiiirlere eserlerinde yer vermekten hiç çekinmediği gibi bizzat aktardığı kıssalarda veya anlatılarında da bu tür içerikleri tüm çıplaklığıyla resmetmekte bir sakınca görmemiştir. Ona göre bu şekildeki aktarımlar ahlaka mugayir değil, tam aksine anlatıların gerçek suretini ve özünü korumak için bir zorunluluktur.

Câhız bazı yerlerde şiiirin kalitesi ve ahlâkî/dînî manalara uygunluğu tamamen birbirinden ayırmış ve hüküm verirken bu uyumu ölçüt olarak benimsememiştir. Örneğin annesiyle ilgili nahoş bir beyit söyleyen bedevinin şiiirini aktardıktan sonra şöyle bir yorum yapar: “Bedevi, şiiirinde temsil yoluna gitti ki, anne hakkına riayette iyi yapmış olmasa da, şiiiri vasfetme konusunda güzel iş yaptığı kesindir.”¹⁰²¹ Burada Câhız'ın keskin bir biçimde şiiirin kalitesi ile

¹⁰¹⁷ el-Câhız, *Kitâbü'l-Kıyân*, 2/160.

¹⁰¹⁸ el-Câhız, *Tafđilü'n-nutk 'ala's-samt*, 4/236.

¹⁰¹⁹ el-Câhız, *el-Hayevân*, 1/204-205.

¹⁰²⁰ el-Câhız, *el-Hayevân*, 3/39-43.

¹⁰²¹ el-Câhız, *el-Hayevân*, 6/396-397.

ahlâkî manalara uyup-uymamasını ayırttığı açıktır. Yine başka beyitlere atıf yaptıktan sonra şöyle bir ifade kurar: “Şiirinde oldukça zarıf ve maharetli sayılır, öyle ki Huzâa’ya dahiyane bir zulümle zulmetti.”¹⁰²² Câhız’ın bu gibi yerlerdeki tavrı Haccâc’ın belâgatine yaklaşımıyla aynıdır. Şöyle ki Câhız, Haccâc’ın zalim olduğunu söylemesine rağmen ve anlattıklarının gerçekte doğruyu yansıtmadığını belirtmesine rağmen belâgat konusundaki yetkinliğini ve buna bağlı tesir gücünü kabul etmektedir. Bu örneklerde de elbette Câhız anne-babaya saygısızlığı da zulmü de hoş görmez ve kabul etmez. Ancak bunların beyitlerde mevcudiyeti Câhız’ın beyitleri “iyi şiir” dairesinden çıkarmasına neden olmamıştır.

Câhız bazı yerlerde ise şiirdeki mananın dînî ve ahlâkî ilkelere ters düşmesini tenkit etmiştir. Özellikle bu içerikler doğrudan Allah’a, Hz. Peygamber’e veya dînî değerlere yönelik olumsuzluklar taşıyorsa Câhız’ın şiirleri reddettiği söylenebilir. Sözelimi Yezîd b. Muaviye için kaleme aldığı mersiyede “Ey köyümüzde ölen kimse...Şüphesiz sen tüm alemlerin en hayırlısısın!” ifadesini kullanan şairin övgülerini ve “Alemlerin en hayırlısını medhettim...” gibi yersiz övgüleri şiddetle eleştirmiştir.¹⁰²³ Aynı şekilde Cemel savaşı sırasında Talha b. Ubeydullah (ö. 36/656) ve Zübeyr b. Avvâm (ö. 36/656) ile Basra’ya doğru ilerleyen müminlerin annesi Hz. Aişe’yi “İki zorba ile beraber hevdeçte gelerek sürdü ordularını Basra’ya doğru...Bu eylemiyle çocuklarını yemek isteyen kediyi andırmakta.” şeklinde niteleyen Seyyid el-Himyerî’nin beyitlerini şiddetli bir biçimde tenkit etmiştir.¹⁰²⁴ Yine Ebu Nüvâs’ın dînî değerlere karşı gevşek davranıp kendisini ölüme zorla sürüklediğini belirttikten sonra şu beytini aktarır: “Kabilelerine Resûlullah’ın mensûb olduğu kimseye... Nasıl olur da ümit beslenmez!” Bu beyitte Abbâs b. Ubeydullah b. Ebu Câfer el-Mansûr’u öven Ebu Nüvâs, Hz. Peygamber’i Abbâs’a izafet etmiştir. Halbuki eleştirmenlere göre Hz. Peygamber kimseye izafet edilmez, izafet peygambere yapılır. Câhız edebiyatçıların Ebu Nüvâs’ın bu beytinden dolayı oldukça şaşırdıklarını ifade eder. Ancak ona göre Ebu Nüvâs sonraki beyitte “Ahmed’ine [Hz. Muhammed’e] sevgiden dolayı sev Kureyş’i...Üstün yetenekleri/hediyeleri sebebiyle tam teşekkür et Kureyş’e.” dedikten sonra ilk beytin üstünü biraz örtmeyi başarmıştır. Yine ona göre Ebu Nüvâs’ın “Tesbihi artırsa bile onu kurtaramayacaktır bu.” şeklindeki şatır ve Ahmed b. Sâlih’e hitaben söylediği “Ey her musibette umulan Ahmed!.. Kalk, efendim, göklerin Cebbâr’ına isyan edelim.” beyti küfür kokan, oldukça iğrenç ifadelerdir. O, Ebu Nüvâs’ın bu türden ifadelere çokça başvurduğunu ekler.¹⁰²⁵ Câhız ifadelerinin devamında “Ancak bu

¹⁰²² el-Câhız, *el-Hayevân*, 1/360.

¹⁰²³ el-Câhız, *el-Hayevân*, 5/176-177.

¹⁰²⁴ el-Câhız, *el-Hayevân*, 5/217.

¹⁰²⁵ el-Câhız, *el-Hayevân*, 4/454-456.

yönelimleri istisna edilirse hata adına sadece şu şiirine atıf yapmışlardır.” diyerek iki beyit aktarır, daha sonra eleştirmenlerin kendisini kusurlu buldukları bir beyte daha yer verdikten sonra “Tüm bunlarla beraber Beşşâr’dan sonra ondan daha şairini tanımıyoruz.” değerlendirmesi yapar.¹⁰²⁶ Câhız böylelikle bir taraftan açık bir biçimde doğrudan dînî ilkelere saldıran içerik ve manaları kabul etmediğini ve şiir hakkında hükmederken bunlara itibar ettiğini belirtirken öte taraftan bu tür şiirler sebebiyle şairin şiir konusundaki genel maharetini görmezden gelmenin doğru olmayacağını vurgulamıştır.

Neticede Câhız’ın dînî/ahlâkî manaları tenkitte ölçüt olarak kullanıp kullanmadığıyla ilgili şunlar söylenebilir: Câhız, bazı yerlerde çirkin lafızlara ve ifadelere de kesinlikle ihtiyaç olduğu ilkesinden hareketle zahiren ahlâkî prensiplerle çelişen kullanımlar karşısında oldukça müsamahakardır ki üslubuyla da bizzat bunu göstermiştir. Buna binaen bu tür yerlerde şiirin kalitesi hakkında hüküm verirken bu tür manaların varlığını-yokluğunu pek dikkate almaz. Şayet, anne hakkına riayet etmeyen bedevi örneğinde olduğu üzere, şairin dile getirdiği husus dinin ortaya koyduğu genel prensiplerle uyumuyorsa ama doğrudan tevhide veya Hz. Peygamber’in zatına bir saldırı yoksa Câhız sırf bu olumsuz muhteva yüzünden şiire kötü demez, fakat uyumsuzluğu da hoş görmez. Ancak, Ebu Nüvâs örneğinde olduğu üzere, şiir doğrudan tevhide veya Hz. Peygamber’in zatına saldıran manalar içeriyorsa artık Câhız şiire karşı olumsuz bir tavır takınarak şiiri tamamen reddeder.

¹⁰²⁶ el-Câhız, *el-Hayevân*, 4/456-457.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

LAFIZ VE MANA İLİŞKİSİNDE ÜÇÜNCÜ UNSUR OLARAK NAZIM

Câhız'ın, kelamı sadece lafız ve manadan ibaret görmediğine delâlet eden en önemli kavramlarından biri şüphesiz nazımdır. Lafzı bir unsur, manayı bir unsur olarak gören Câhız ikisinin bir araya gelerek oluşturdukları farklı üçüncü unsura da nazımla işaret eder. Câhız bir sözün edebî değeri hakkında hüküm verirken ve bu amaçla sözleri mukayese ederken temelde kelamın nazmına ve telifine bakmak gerektiğine işaret eder. Bu sebeple Kur'ân'ın nazmını ve telifini i'câz konusundaki en büyük delil kabul etmiştir. Ancak Câhız sûret-tasvîr, sebk, nesc, naht ve rasf gibi kavramlarla da sözün nazmı ve telifine işarette bulunmuştur.

1. Kelamda/Sözde Üçüncü Unsura İşaret Eden Kavramlar

Câhız, lafız ve mana ilişkisinde üçüncü unsura işaret için birçok kavrama atıf yapar. Bunların başında nazım ve telif gelir. Öncelikle Câhız *Nazmü'l-Kur'ân* eserini kaleme aldığını bizzat kendisi zikreder. Buna göre başta Nazzâm ve taraftarları olmak üzere Kur'ân'ın nazmı ve telifi açısından delil olamayacağını savunan tüm kesimlere reddiye mahiyetinde telif ettiği bu eseri, Câhız'ın kendi ifadesiyle, oldukça ciddi bir kitaptır. Zira “Bunun üzerine ben de sana büyük özveriyle bir kitap yazdım...” ve “Benim gibi birinin ulaşabileceği en üst noktaya da ulaştım...” gibi ifadelerle¹⁰²⁷ kitaptan söz etmesi bunu belgelemektedir. Yine Câhız nübüvvetin delillerini ortaya koyduğu eserinde nübüvveti ispat eden birçok farklı delile atıf yapmasına rağmen temelde nazım ve telifi öne çıkarır. Ona göre Kur'ân, söz ustası Araplara yıllarca meydan okuyarak kısa veya uzun bir suresine benzer bir telif veya nazım ortaya koymalarını istemesine rağmen onlar buna karşılık verememişlerdir. Câhız bu nazımın da bir-iki harf veya bir-iki kelimeden ibaret olmadığını belirtir.¹⁰²⁸ Câhız'a göre Araplar, Kur'ân'ın nazmına benzer bir telif ortaya koyamayacaklarını bildikleri için muaraza yerine Hz. Peygamber ile savaşımayı tercih etmişlerdir. Halbuki Hz. Peygamber'in iddiasını daha fazla nakzedecek ve onlara daha kolay gelen söz telifine imkanları varken daha zor olan savaşa yönelmeleri normalde imkansızdır.¹⁰²⁹ Aksine şöyle demeleri gerekirdi: “Hadi şairlerinizden ve hatiplerinizden birisi,

¹⁰²⁷ el-Câhız, *Halkü'l-Kur'ân*, 3/287.

¹⁰²⁸ el-Câhız, *Hücecü'n-nübüvve*, 3/229-230.

¹⁰²⁹ el-Câhız, *Hücecü'n-nübüvve*, 3/273-274.

sizi rezil ettiği en kısa sure gibi ve muarazasına çağırdığı en küçük ayet gibi, sözünün nazmına benzer bir söz getirsin.”¹⁰³⁰ Câhız’ın mevzubahis eserde sık sık “Eğer Hz. Peygamber (s.a.v), onlara nazım ve telifle meydan okumasaydı ve tutunacakları dalı koparmasaydı...” ve “Şayet onlara, dediğimiz şekilde meydan okumasaydı...” gibi ifadeler kullanması,¹⁰³¹ bu iki kavramın gelişigüzel kullanılmadığını göstermektedir. Eseri okuyan kişi Câhız’ın, i’câzın merkezine beyân ve belâgati yerleştirdiğini, bu noktada da nazım ve telifi öne çıkardığını farkeder. Bu sebeple ona göre Hz. Musa’nın sihir, Hz. İsa’nın tıpla öne çıkması gibi Hz. Muhammed döneminde güzel beyân ve nazım öne çıkmış bu yüzden de meydan okuma bu yolla gerçekleşmiştir.¹⁰³²

Câhız’ın nazım ve telifi, edebî anlamda bir sözü diğerinden ayıran temel ilke olarak ortaya koyması bahsi edilen eserleriyle sınırlı değildir. O, birçok bağlamda bu hususa atıf yapar. Sözelimi ona göre temyiz yaşına ulaşmamış bir çocuk “Kur’ân nazmı ve telifi” ile diğer nazımlar arasındaki farkı anlayamaz. Ancak “Telif türlerini tanıdığı zaman Kur’ân nazımının diğer sözlerden farkını anlar.”¹⁰³³ Yine Câhız Arapların, Kur’ân nazmına benzer bir söz meydana getirememelerini Acemler aleyhine de delil kabul eder. Ne var ki bu delil, Arapların onlara bu acizliği bildirmesiyle taayyun eder.¹⁰³⁴ Câhız “Başka deliller olmakla birlikte, [Allah katından] indirilen kitabımızın doğru olduğuna delâlet eden şey, kulların benzerini getirmeye güç yetiremedikleri eşsiz nazımdır.”¹⁰³⁵ diyerek açık bir biçimde nazmı öne çıkarmıştır. Öyle ki o, *el-Beyân*’daki “[Bu eserde] tüm söz türlerinin kısımlarını ve Kur’ân’ın tüm mevzûn ve mensûr sözlerden nasıl farklılaştığını zikretmeliyiz... Yine nazımın nasıl olup da en güçlü burhân haline geldiğini ve telifinin en büyük hüccetlerden olduğunu zikretmeliyiz.”¹⁰³⁶ diyerek nazım ve telifi i’câzın en önemli veçhi kabul ettiğini vurgulu biçimde ortaya koymuştur.

Nazım ve teliften sonra sözde üçüncü unsura işaret adına Câhız’ın kullandığı kavramların en mühimi sûrettir. Câhız sûret kavramını çoğu zaman şekil, heyet veya sıfat anlamında kullanır.¹⁰³⁷ Örneğin kadın ve erkek misali tavuk ve horozun da sûretlerinin farklılaştığını,¹⁰³⁸ bir şeye kuş diyebilmek için sûretine, tabiatına ve kanatlı olup-olmamasına bakmak

¹⁰³⁰ el-Câhız, *Hücecü’n-nübüvve*, 3/274.

¹⁰³¹ el-Câhız, *Hücecü’n-nübüvve*, 3/277.

¹⁰³² el-Câhız, *Hücecü’n-nübüvve*, 3/278-279.

¹⁰³³ el-Câhız, *Mekâletü’l-Osmâniyye*, 4/30-31.

¹⁰³⁴ el-Câhız, *el-Beyân ve’t-tebyîn*, 3/295.

¹⁰³⁵ el-Câhız, *el-Hayevân*, 4/90.

¹⁰³⁶ el-Câhız, *el-Beyân ve’t-tebyîn*, 1/383.

¹⁰³⁷ Muhammed el-Annâz, *Mefhûmu’s-sûre fî Kitabi’l-Beyân ve’t-tebyîn li’l-Câhız: Dirâsetun nakdiyye* (Fas: Dârü’l-Fâsile li’n-Neşr, 2018), 54.

¹⁰³⁸ el-Câhız, *el-Hayevân*, 2/238.

gerektiğini,¹⁰³⁹ insanın eliyle tüm sûretleri tasvîr ettiğini¹⁰⁴⁰ ve Cebrâil'in (a.s) Hz. Peygamber döneminde yeryüzünde Dihye el-Kelbî (ö. 50/670) sûretinde yürüdüğünü¹⁰⁴¹ belirten Câhız'ın bu tür kullanımlarla şekil ve heyeti kastettiği açıktır. Câhız'ın şekil anlamını kastederek bu tür yerlerde kullandığı sûret kavramının konumuza bakan en önemli tarafı farklılık ve ayıricılıktır. Yani bir hayvan türünü diğerinden ya da insanları hayvandan ayırt etmeyi sağlayan şey sûrettir. Yine aynı türlerin eril ve dişil olanlarını ya da sadece eril olanlarını birbirinden ayırt etmenin temel yolu sûrettir. Dolayısıyla bu anlamıyla sûret, bir şeye hususi özellikler yükleyerek onu başkalarından temyiz eden temel vasıftır. Câhız bu anlamın tamamen farkında olup sûreti sadece göze hitap eden şeylere hasretmemiş, kulağa hitap eden yani seslerin de sûretinin olduğundan söz etmiştir. Zira her kekeme konuşmanın, merkep anırmasının veya köpek havlamasının kendine has bir sûretinin olduğunu belirtir. Hâkiye olarak kavramsallaştırdığı ve bir tür tasvîr yapan maharetli taklitçilerin bu özel sûretleri bir araya getirerek küllî tasvîre ulaştıklarını belirtir. Câhız, Ebu Debbûbe ez-Zencî'nin merkep anırma sûretlerinin tümünü cemettiği için anırdığı zaman, sesini duyan tüm merkeplerin ona karşılık verdiğini ifade eder. Halbuki daha önce gerçek merkep anırması duyduklarında hiç tepki vermediklerini zikreder.¹⁰⁴²

Câhız esasında her manaya delâlet eden özel bir sûret olduğunu düşünür. Hayvanların kendi aralarındaki seslerini onlar için bir tür kelam kabul eden Câhız'a göre bu özel seslenmeler bilgi türleri ve gereksinimler oranında artar. Örneğin kedinin toplamda beş gereksinimi olduğu için bunlara delâlet eden miyavlama sûreti de beştir. Dövüldüğünde, kardeşleri ve yakınlarını çağırdığında, yavrularını yemeğe çağırdığında veya acıktığında çıkardığı seslerin sûreti birbirinden farklılaşır.¹⁰⁴³ Aynı şekilde atın yem torbasını gördüğü zamanki kişneme sûreti ile gemi gördüğü zamanki kişneme sûreti farklıdır.¹⁰⁴⁴ Bu tahlillerde Câhız'ın açık bir biçimde her mananın kendine has bir sûretinin olduğunu vurguladığı söylenebilir. Ona göre zaten insanın gereksinimleri ve bilgi türleri çok olduğu için lafızlarının sûreti ve kullanım şekli de artmıştır.¹⁰⁴⁵ Bu bağlamda Câhız'ın müfret lafızdan değil teliften ve kelimadan bahsettiği aşıkardır. Böylece onun ifade edilen her mananın özel bir sûrete sahip olduğunu düşündüğü söylenebilir. Bu ise mana değiştiğinde sûret, sûret değiştiğinde mananın değişeceği anlamına gelir.

¹⁰³⁹ el-Câhız, *el-Hayevân*, 1/30.

¹⁰⁴⁰ el-Câhız, *el-Beyân ve't-tebyîn*, 1/70.

¹⁰⁴¹ el-Câhız, *el-Hayevân*, 1/299.

¹⁰⁴² el-Câhız, *el-Beyân ve't-tebyîn*, 1/69-70.

¹⁰⁴³ el-Câhız, *el-Hayevân*, 4/21-22.

¹⁰⁴⁴ el-Câhız, *el-Hayevân*, 1/32.

¹⁰⁴⁵ el-Câhız, *el-Hayevân*, 4/21-22.

Câhız'ın, söz konusu çıkarımı destekleyen çok önemli izahları mevcuttur. Birçok bağlamda onun başkalarından nakilde bulunurken titiz davranmak gerektiğine atıf yaptığı görülür. Ona göre bedevilerden bir söz aktarırken i'râbına dikkat edip onu melhûn söze çevirmemek gerekirken müvelled birisinden bir nükte aktarırken de sözü î'râb ile bozmamak gerekir. Yine sözlerin lafızlarına, kelimeleri değiştirmek veya ekleme-çıkarma yapmak gibi, müdahaleler yapmamak gerektiğini savunan Câhız'a göre bu sözü duyan kişi sahip olduğu o sûret ile kelamı beğenmiştir.¹⁰⁴⁶ Câhız kendisine sataşan bir köpeğe sinirlenen Nazzâm'ın şöyle dediğini aktarır: “Şayet yırtıcıysan o zaman yırtıcıların yanına git ve çöl ile ormanları mesken tut. Yok eğer evcilsen o halde evcil hayvanların bizi rahat bıraktığı gibi sen de bizi rahat bırak! (إِنْ كُنْتَ سَبْعًا)”. Câhız bu sözü aktardıktan sonra (إِنْ كُنْتَ سَبْعًا) ifadesini (إِنْ كُنْتَ سَبْعًا) şeklinde i'râblı değil, melhûn olarak zikretmesini okuyucunun garipsememesi gerektiğini belirtir. Çünkü **kelamın sûretinin değiştirilmesi durumunda nazımın da değişeceğini, bunun da manayı değiştireceğini** kaydeder.¹⁰⁴⁷ Böylece Câhız çok bariz bir biçimde sûret, nazım ve mana değişimlerini birbirine bağlamıştır. Birisinde gerçekleşecek değişim zorunlu olarak diğerlerini de değiştirecektir. Sözün lafızlarını tamamen devreden çıkarmaya çalışarak manaya ulaşmaya çalışanlara “**Delâlet, bizatihi sözün bünyesinde**dir. Yani **sözün sûreti**, irade ve kastın ta kendisidir.”¹⁰⁴⁸ tenkidini yönlendiren Câhız, mananın ancak sözün sûreti ve bünyesi yani yapısı üzerinden istidlâl edilebileceğini belirtmiştir. Câhız'ın, daha önce vurguladığımız üzere, hem şiirin hem de bir dilden başka bir dile tercümeyi tam anlamıyla mümkün görmemesinin temelinde de bu düşüncenin yattığını tahmin etmek zor değildir. Şiirin tercüme edildiğinde nazımın yani sûretinin bozulacağını vurgulaması buna işarettir.¹⁰⁴⁹ Felsefe kitaplarının Arap diline tercüme edilmesinden söz ederken tercümanın hiçbir şekilde filozofun dediklerini manalarının hususiyetleri, üslubunun hakikatleri, ihtisarlarının dakikliği ve tanımlarının açıklığı ölçüsünde eda edemeyeceğini savunan Câhız'a göre bunun olabilmesi için onun anlattığı manaları/bilgileri bilme ve lafızlara hakimiyet, onları kullanma ve yorumlama konusunda kitabın müellifi seviyesinde olması gerekir. Ancak Yûhannâ (Yahyâ) b. el-Bitrîk, İbn Fihrîz ve

¹⁰⁴⁶ el-Câhız, *el-Beyân ve't-tebyîn*, 1/145-146; el-Câhız, *el-Hayevân*, 1/282.

¹⁰⁴⁷ el-Câhız, *el-Hayevân*, 1/281-282.

وأنا أقول: إن الإعراب يُفسد نواذر المولدين، كما أن اللحن يُفسد كلام الأعراب؛ لأنَّ سامع ذلك الكلام إنما أعجبته تلك الصورة وذلك المخرج، وتلك اللغة وتلك العادة؛ فإذا دخلت على هذا الأمر - الذي إنما أضحك بسخفه وبعض كلام العجمية التي فيه - حروف الإعراب والتحقيق والتثقیل وحولته إلى صورة ألفاظ الأعراب الفصحاء، وأهل المروءة والتجاة انقلب المعنى مع انقلاب نظيره، وتبدلت صورته.

¹⁰⁴⁸ el-Câhız, *el-Hayevân*, 1/180.

¹⁰⁴⁹ el-Câhız, *el-Hayevân*, 1/75.

İbnü'l-Mukaffa' gibi mütercimlerin Aristoteles gibi, Hâlid b. Yezîd b. Muâviye gibilerin de Eflâtûn gibi olması mümkün değildir.¹⁰⁵⁰ Câhız bu yorumlarla aslında şairin veya filozofun sahip olduğu bilgisel ve dilsel tüm birikimle özel, kişiliğinden ayrı düşünölemeyecek bir telif/sûret ortaya koyduğunu vurgulamaktadır. Başka birinin buna müdahale etmesi zorunlu olarak bu sûreti değıştirmek, bu da manayı veya eserin taşıdığı özel yapıyı etkileyecektir. Mütercimlerin Aristo veya Platon olamayacağını ısrarla vurgulaması da bu hususilik ve özgünlüğe atıftır. Serika konusunda ele aldığımız üzere bu yaklaşım sebebiyle Câhız şairlerin manalar konusunda birbirinden istifade etmelerini son derece doğal bulurken nazım ve sûret hırsızlığına şiddetle karşı çıkar. Zira sûret, Câhız tarafından şairin veya yazarın gerçek/özel mülkiyeti olarak görölmektedir. Bu yüzden onun nazarında sözün edebî değeriyle ilgili hüküm verirken onun sûreti ve nazmını göz önünde bulundurmak gerekir.

Câhız sûreti, söz hakkında hüküm vermenin temel ölçütü vaz' ettiği için manaların yola saçıldığını belirttiğı bağlamda şiiri bir tür tasvîr kabul etmiştir. Ancak bu meyanda “kalıp (السَّبْك)” ve “dokuma (النَّسج)” gibi telife işaret eden kavramları da temel ölçütler arasında zikrederek bir anlamda sûretle gayesini netleştirmiştir.¹⁰⁵¹ Câhız mezkûr kavramları bu bağlamda sadece şiir için kullansa da, Kemalpaşazâde'nin (ö. 940/1534) de isabetle kaydettiğı üzere,¹⁰⁵² bu ölçütü tüm söz türleri için geçerli görmektedir. Yani manzûm veya mensûr herhangi bir söz hakkında hüküm verirken veya onları mukayese ederken sözün nazmına, sûretine ve işlemesine bakmak gerekir. Nazzâm ile ilgili üzerinde durduğumuz tahliller mensûr sözle ilgili olmasına rağmen Câhız sûreti kelâmın esası kabul etmiştir ki başka bağlamlarda da terimi, tenkitte hüküm aşamasında, mensûr sözün ölçütü olarak zikretmiştir.¹⁰⁵³ Arapların kasîd-recez, nesir-seci ve müzdevec ile gayr-i müzdevec gibi belâgatin tüm türlerinde diğer milletlerden üstün olduğunu savunan Câhız “kalıp (sebk)” ve “işleme (naht)” hususundaki yetkinliklerini bu konuda tasdik edici şahit olarak sunmuştur.¹⁰⁵⁴ Yine katipleri belâgatta diğer tabakalardan üstün görürken “sebk” kavramına atıf yapar.¹⁰⁵⁵ Ebu Nüvâs'ın, şiirin bazı konularında Câhiliye şairlerini aştığını ifade ederken de yine “sebk” kavramını öne çıkarır.¹⁰⁵⁶ Tüm bu kullanımlardan şu sonuçlar çıkarılabilir:

¹⁰⁵⁰ el-Câhız, *el-Hayevân*, 1/75-76.

¹⁰⁵¹ el-Câhız, *el-Hayevân*, 3/131-132.

¹⁰⁵² Şemseddin Ahmed Kemalpaşazâde, *Risâle fî tahkiki'n-nazm ve's-siyâge*, thk. Hâmid Sâdık Konyebî (y.y.: el-Câmi'atü'l-İslâmiyye bi'l-Medineti'l-Münevvere, 1406), 186.

¹⁰⁵³ el-Câhız, *el-Beyân ve't-tebyîn*, 1/145-146; el-Câhız, *el-Hayevân*, 1/282.

¹⁰⁵⁴ el-Câhız, *el-Beyân ve't-tebyîn*, 3/29.

¹⁰⁵⁵ el-Câhız, *el-Beyân ve't-tebyîn*, 4/24.

¹⁰⁵⁶ el-Câhız, *el-Hayevân*, 2/27.

- a) Nazım ve sûret başta olmak üzere bahsi edilen tüm kavramlar Câhız tarafından telife işaret etmek için kullanılmaktadır.
- b) Bu kavramlar sadece manzumu veya mensuru değil tüm söz türlerini kapsamaktadır.
- c) Edebî bir söz hakkında hüküm verirken Câhız'a göre dikkate alınacak temel ölçüt bu kavramların delâlet ettiği şeydir ki o da telifdir.
- d) Bir sözü veya manayı kişiye ait kılarak özelleştiren husus da telifdir. Dolayısıyla Câhız nazım, sûret ve söz konusu diğer kavramlarla genel bir teliften ziyade özel/terkipsel telifi kastetmektedir. Yani şiir-nesir veya kasîd-recez arasındaki gibi türsel telif farklılığını değil, örneğin recez ile recez türünde söylenen iki şiiri farklılaştıran özel terkipsel telife işaret eder.
- e) Telif işaret için Câhız'ın, nazımdan sonra, kullandığı en güçlü kavram sûrettir.

Öyleyse Câhız'ın manaların yola atılmış olduğundan bahsettiği bağlamda tasvîri, şiire has kılma gerekçesi nedir? Abdülkâhîr'e göre manaların sûretini değiştirmenin iki yolu mevcuttur. İlki dilin vaz'î kullanımını aşarak mecaz ve kinâye gibi yollara başvurmaktır. İkincisi ise nazımdır. Nazım değişikliği ona göre zorunlu olarak manayı da değiştirir¹⁰⁵⁷ ki bu vurgunun aynısını, değindiğimiz üzere, Câhız da yapmıştır. Kemalpaşazâde, Cürcânî'nin mezkûr ifadelerini yorumlarken sûret değişiminin çoğunlukla mecaz yoluyla gerçekleştiğini kaydeder. Ona göre Câhız'ın "Şiir ancak bir tür kalıptır/tasvîrdir." deyip "Kelam ancak bir tür kalıptır." dememe sebebi de buna matuftur. Çünkü şiir, mecaz kullanımının en çok görüldüğü alan olup bu hususta zirveyi temsil eder. Aksi takdirde Cürcânî'nin "Kelamın yolu kalıp/siyâge ve tasvîrdir." dediği üzere Câhız'ın söylediği sözün hakkı umumdur.¹⁰⁵⁸ Bu durumda Câhız'a göre nazım ve sûretin belâgatın meânî, beyân ve bedî' kısımlarıyla ilişkisinin nasıl olduğu sorusu akla gelmektedir.

2. Nazım ve Sûretin Belâgat İlimleriyle İlişkisi

Câhız'ın nazım, sûret ve sebk gibi kavramlarla özel/terkipsel bir telife işaret ettiği ve bu telifi de tüm söz türlerini tenkit etmenin temel ölçütü kabul ettiği söylenebilir. Bu bağlamda onun nazma dair şu önemli ifadelerini zikretmekte fayda vardır:

"Araplardan birisi yine Araplardan bir hatibe ve belîge kısa veya uzun bir sure okursa o kişiye, onun intizam, mahreç, lafız ve doğasındaki gibisini getiremeyeceği açık olur. Şayet o sureyle Arapların en belîğine meydan okursa acziyeti açığa çıkar. Bahsini ettiğimiz hususlar ise bir harf-

¹⁰⁵⁷ el-Cürcânî, *Delâilü'l-i'câz*, 1/265.

¹⁰⁵⁸ Kemalpaşazâde, *Risâle fî tahkiki'n-nazm*, 186.

الحمد لله، وإنا لله، وعلى الله توكلنا، وربنا iki harf ve bir kelime ya da iki kelimeyle ilgili değildir. Arapların Kur'an'da da mevcut olduğunu görmez misin? Ne var ki bunlar parça parça olup toplu değildir. Çünkü Arapların en belîği Kur'an'ın mevcut haldeki **nazmı** ve doğası, **telifi** ve mahreci gibi, kısa veya uzun fark etmeksizin, tek bir sure **telif** etmeye çalışırsa Kahtân ve Ma'd b. Adnân'ın tümünden yardım talep etse dahi buna gücü yetmez.”¹⁰⁵⁹

Bu bağlamda cevap bekleyen en önemli husus belki de Câhız'ın bu özel telifle yani nazım ve sûretle kastının ne olduğudur. Câhız'ın bahsini ettiği nazım ve sûret acaba meânî, beyân ve bedî' ilimlerinin tümünü mü kapsamaktadır? Meânî ve beyân mı, yoksa sadece meânî ilmini mi kapsamaktadır? Bu sorulara cevap vermek oldukça zordur, hatta bu soruları sormak dahi yanlış görülebilir. Çünkü belâğatin sonraki dönemine ait söz konusu taksim Câhız'ın zihninde veya eserlerinde mevcut değildir. Bu nedenle bu sorulara cevap ararken veyahut Câhız'ın belâgat düşüncesine dair tespitler ya da taksimler yaparken tamamen sonraki taksimlere bağlı kalmak veya Câhız'ı bu taksimlere zorlamak anakronizme sebep olabilir. Ne var ki bu tehlike veya tehlikelerin farkında olarak mezkûr sorulara yanıt aramak elzemdir. Zira Câhız meânî, beyân ve bedî' taksimi yapmasa da veya bunları bu şekilde kavramlaştırmasa da bu ilimlerin başlığı altına giren hemen hemen her meseleyi doğrudan zikredip, örneklendirmiş veya tanımlamıştır.¹⁰⁶⁰ Câhız'ın belâgat ve tenkit düşüncesinin merkezinde yer alan nazım ve sûret kavramlarının, eserlerinde yer verdiği bu meselelerden bağımsız değerlendirilemeyeceği ise bir gerçektir. Neticede Câhız'ın nazım düşüncesinin hakikatini ortaya koyabilmek adına nazımın, onun bahsini ettiği bu belâgî meselelerle, başka bir deyişle meânî, beyân ve bedî' başlıklarına dahil edilen mevzularla ilişkisini ortaya koymak gerekir.

Nazım, sûret ve telif denince akla ilk olarak meânî ilmi geldiği için Câhız'ın nazım kavramı ile evvel emirde meânî konularına atıf yaptığı söylenebilir. Zira meânî ilmi Kemalpaşazâde'nin ifade ettiği üzere kendisine taalluk eden manaları ifade etmekte müstakildir.¹⁰⁶¹ Çünkü müsned, müsnedün ileyh ve isnâd kelamın temel rükünleridir. Bu sebeple takdîm-tehîr, tarîf-tenkîr ve zikir-hazîf gibi müsned ile müsnedün ileyh'in ahvali yine îcâz-itnâb ve fasıl-vasıl gibi meânî konularının tahakkuku beyân ve bedî' ilmine ihtiyaç duymamaktadır. Başka bir deyişle söz ve teliften bahsedilince doğal olarak akla ilkin meânî konuları gelir. Dolayısıyla nazım ve telifte

¹⁰⁵⁹ el-Câhız, *Hüceci'n-nübüvve*, 3/229.

¹⁰⁶⁰ Söz konusu belâgat taksimini esas alarak Câhız'ı tahlil eden bazı çalışmalar için bk. el-Mısrî, *Nazariyyetü'l-Câhız fi'l-belâga*; Abdürebbeh, *el-Mekâyisü'l-belâgiyye 'inde'l-Câhız*.

¹⁰⁶¹ Kemalpaşazâde, *Risâle fi tahkiki'n-nazm*, 187.

teşbîh, mecaz ve kinâye gibi beyân konuları olmadığı müddetçe beyân ilminin nazımda payı yoktur. Nazımda bunlar bulunduğu zaman beyân ilmi de meânî ilmiyle telife ortak olur, ancak yine büyük pay meânîye aittir. Zira beyân ilmi meânîye nazaran dalın ağaca nispeti mesabesindedir.¹⁰⁶² Söz konusu ilişkinin benzeri meânî ve bedî‘ ilmi arasında da mevcuttur. Ancak Abdülkâhir ve Kemalpaşazâde sûret değişimini nazım/meânî ve beyân ilmine hasrettikleri için bedî‘ ilmini belâgat taksimine dahil etmemiş gibi görünmektedirler.¹⁰⁶³ Bu durum bedî‘ ilminin meânî ve beyândan sonra tahsînü’l-kelâm/zeyil¹⁰⁶⁴ ve tevâbi‘¹⁰⁶⁵ olarak kabul edilmesinin illeti gibi durmaktadır.

Câhız’ın bedî‘, mesel, iştikâk ve teşbîh gibi kavramlarla da atıfta bulunduğu mecaz, istiâre ve kinaye gibi beyân konularını Arapların övünç kaynağı kabul ettiği görülür. Ona göre Araplara has olan bu kullanım şekilleri Arap dilinin üstünlüğünü göstermekte,¹⁰⁶⁶ zira onların dile hakimiyetlerini ve onu ustaca kullanmalarına işaret etmektedir.¹⁰⁶⁷ Câhız’ın, mecaz başta olmak üzere, bu oranda değer atfettiği beyân konularını nazım ve sûretin dışına itmesi pek mümkün değildir. Nazımın bu konuları kapsamadığına dair Câhız’a ait elimizde doğrudan veya dolaylı herhangi bir kanıt olmadığına göre onun nazımla aynı zamanda beyân konularına da atıfta bulunduğunu söylemek daha tutarlıdır. Câhız’ın nazım, telif ve sûreti belîğ sözün temel ilkesi ve tenkitte temel ölçüt olarak vaz‘ etmesi bu çıkarımı desteklemektedir. Zira bu durum onun nazımla, sözün yapısını ve tesirini etkileyen söz içerisindeki her türlü aksiyonu göz önünde bulundurduğunu göstermektedir. Yani Câhız Kur’ân’ın nazmı ve telifiyle Arapları aciz bıraktığını, Arapların sebk ve naht gibi telifteki üstünlükleri sayesinde belâgatta diğer milletleri geride bıraktığını veya şiiri değerlendirirken tasvîr, sebk ve nesce bakmak gerektiğini söylerken söze bir bütün olarak bakmaktadır. Bu sebeple onun bu kavramlarla sadece meânî konularını değil aynı zamanda beyân konularını da kastettiği varsayılabilir. Zira Câhız’ın zihninde meânî ve beyân taksimi olmadığı için ve bahsini ettiğimiz üzere aslında beyân ilmi meânîye kıyasla ağaçtaki dal mesabesinde olunca Câhız’ın nazım kavramı her iki disipline işaret eden “çatı

¹⁰⁶² Kemalpaşazâde, *Risâle fî tahkîki’n-nazm*, 187.

¹⁰⁶³ Kemalpaşazâde, *Risâle fî tahkîki’n-nazm*, 186. Esasında Abdülkâhir’in zihninde de söz konusu belâgat taksimi olmadığı için mezkûr yorumu sadece Kemalpaşazâde’ye hasretmek daha sağlıklı olabilir. Abdülkâhir’in nazım ve bedî‘ sanatları arasında tam anlamıyla nasıl bir irtibat kurduğu üzerine yoğun çalışmalar yapmak elzemdir. Ancak hem Abdülkâhir’in hem Kemalpaşazâde’nin sûret değişimini nazım veya beyân konularıyla mümkün görmeleri nazım ve sûreti farklı gördükleri anlamına gelmektedir. Bu bakış açısına göre sûretin nazmı da kapsayan daha genel bir kavram olması gerekir. Câhız için böyle bir ayırım yapmak mümkün değildir. Sûret ile nazımın onun nezdinde genel olarak telife işaret ettiği söylenebilir.

¹⁰⁶⁴ es-Sekkâkî, *el-Miftâh*, 423.

¹⁰⁶⁵ Nasrullah Hacımüftüoğlu, “Bedî‘”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 5/320-322.

¹⁰⁶⁶ el-Câhız, *el-Beyân ve’t-tebyîn*, 4/55-56.

¹⁰⁶⁷ el-Câhız, *el-Hayevân*, 5/423-426.

kavram” kabul edilmelidir. Bununla beraber onun, Arapların mecaz gibi beyân konularındaki üstünlüğünü bazı bağlamlarda tek başına belâgî bir üstünlük olarak vaz’ edebilmesi beyân ilmini meânî ilminden bir yönüyle ayırttığını göstermesi bakımından kayda değerdir.

Peki bedî’ ilminin lafzî ve manevî kısımlarına dahil edilen seci, izdivâç, cinâs, taksîm, iktibâs ve üslûb-ı hakîm gibi sanatları doğrudan veya dolaylı izah eden veya örneklendiren¹⁰⁶⁸ Câhız acaba bu sanatlar ve nazım arasında nasıl bir ilişki tesis etmiştir? Aslında beyân ilmi için yaptığımız tahlillerin bedî’ için de geçerli olduğu söylenebilir. Zira söze bütüncül bakarak nazmı, meziyetin ortaya çıktığı vecih kabul eden Câhız’ın bedî’ konularını nazımın kapsamı dışında tuttuğuna dair elimizde bir veri yoktur. Onun, nazmından dolayı mu‘ciz gördüğü Kur’ân veya telifi sebebiyle diğer sözlerden üstün tuttuğu Arap kelimeleri seci, cinâs veya üslûb-ı hakîm gibi bedî’ sanatlarının tümünü içkindir. Yani Câhız’a göre Kur’ân aynı zamanda seci ve cinâsı üstün kullandığı için mu‘ciz özelliğine sahiptir. Çünkü ona göre örneğin bedevinin su amiline söylediği “(حَلَّيْتُ رِغَابِي، وَخَرَّقْتُ ثِيَابِي، وَضَرَبْتُ صِحَابِي): erzak ve yük taşıyan deve sürüm sudan ve ottan alıkondur, elbiselerim yırtıldı ve arkadaşlarım dövüldü.)” şeklindeki seci içeren sözlerini değiştirmeye kalkışmak sözün sûretine zarar verir. Söz ancak bu haliyle manasını tamamen ifade edebilmektedir.¹⁰⁶⁹

Câhız’ın, daha önce ifade edildiği üzere, belâgat için fesâhati şart koştuğunu, bu fesâhati ise mahreçleri ve telaffuzu olumsuz etkileyecek her türlü kusurdan hem dilin hem de sözün beri olması, mütekellimin ve kelamın gramer, sarf ve kelime kullanımından kaynaklı yanlışlara işaret eden lahn hatasından beri olması, garip kelime kullanımından uzak durabilme ve kelimeler arasındaki anlam inceliklerini kavrayabilme meziyeti için kullandığını biliyoruz. Böyle bir durumda Câhız’ın nazım ve telif bakımından üstün gördüğü sözün zorunlu olarak fesâhat şartlarını da haiz olması gerektiği anlaşılır. Bu ise Câhız’ın nazım kavramının dolaylı biçimde fesâhat şartlarını da kapsadığı anlamına gelir. Neticede Câhız’ın nazım ve telif bakımından üstün kabul ettiği veya “üstün ifade”¹⁰⁷⁰ olarak gördüğü sözün kapsamına ses unsuru ve fesâhat şartları, meânî, beyân ve bedî’ konularının tamamı dahildir. Câhız’ın meânî, beyân, bedî’ ve fesâhatla ilgili görüşleri önemli çalışmalara konu edilmiş olmasına rağmen bu ilimlerin, gördüğümüz kadarıyla, nazım düşüncesiyle irtibatı sorgulanmamıştır. Bu ise Câhız’ın belâgat düşüncesinin merkezinde yer alan nazımla kastını anlamayı güç hale getirmektedir. Biz

¹⁰⁶⁸ el-Mısri, *Nazariyyetü'l-Câhız fi'l-belâga*, 141-166; Abdürebbeh, *el-Mekâyisü'l-belâgiyye 'inde'l-Câhız*, 247-263.

¹⁰⁶⁹ el-Câhız, *el-Beyân ve't-tebyîn*, 1/288.

¹⁰⁷⁰ el-Câhız, *Kitâbü'l-Mu'allimîn*, 3/38.

bu bağlamda meânî, beyân, bedî‘, ses unsuru ve fesâhatin nazımla ilişkisini tesis ettikten sonra nazım düşüncesinin detayına girmeyi elzem görüyoruz.

3. Nazmın Hakikati

Kemalpaşazâde’ye göre Câhız’ın siyâge¹⁰⁷¹ olarak ifade ettiği¹⁰⁷² tasvîrden kastı haricî terkihiyle lafızların tasvîri değil, zihnî tertibiyle manaların tasvîridir.¹⁰⁷³ Kemalpaşazâde esasında bu yaklaşımıyla Câhız ile Abdülkâhîr’in nazım düşüncelerinin hakikatte kesiştiğini vurgulamak istemektedir. Zira Abdülkâhîr’e göre zihinde/nefiste önce manalar tertip edilir, daha sonra hariçteki lafızlar da onları takip eder. Yani kişi zihninde bir kere manayı tertip ettikten sonra, manaların hizmetçisi ve takipçisi olmaları hasebiyle, hariçteki lafızları da tertip etmiş olur. Bu yüzden manaların kullanım yerlerini bilmek ona göre lafızların kullanım yerlerini bilmek anlamına gelir.¹⁰⁷⁴ Dolayısıyla Kemalpaşazâde’ye göre Câhız, nazmın hakikatine işaret eden “haricî terkihin zihinde tertip edilen manaları takip ettiği” gerçeğini idrak etmiştir. Kemalpaşazâde’nin Câhız ile ilgili bu tespitini doğrudan destekleyecek delillere sahip değiliz. Zira Câhız’ın nazımdan bahsederken sözün nahvî manalara uygun biçimde zihinde tertip edildiğine dair doğrudan kullandığı ifadeler mevcut değildir. Ancak Câhız’ın beyânı ve dili bilginin tercümanı¹⁰⁷⁵ veya bilgi, hikmet ve havâtırın deposu olarak gördüğü ve kalbin tercümanı kabul ettiği;¹⁰⁷⁶ aynı şekilde beyânı insanların kendi zâtları ve hemcinsleri, hayvanlar, cansız varlıklar ve tüm varlığın yaratıcısıyla tesis ettikleri irtibat sonucu sadırlarında oluşan, zihinlerinde tasavvura dönüşen, nefislerinde yerleşen, havâtırlarına bitişen ve fikirlerinden doğan gizli, kapalı, uzak, bilinemez ve saklı manaları aşikâr eden zâhir ve açık delâlet¹⁰⁷⁷ olarak gördüğü; yine gereksinimlerin, insanların havâtırları ve lafızlarının sûretlerini ve sözlerinin telif türlerini çoğalttığını, bilgilerinin genişlemesi oranında da bu telif türlerinin genişlediğini¹⁰⁷⁸ düşündüğü dikkate alınırsa Câhız’ın genel anlamda mananın, özelde de söz telifinin zihinselliği düşüncesinden uzak olmadığı söylenebilir. Hatta dilsiz-sağır kimselerin ses, lafız ve söz cihetinden hiçbir şey duymadıkları halde zihinlerindeki veya kalplerindeki manaları işaret ve hareketlerle başkalarına ilettiklerine dair tahlilleri itibara alındığında

¹⁰⁷¹ Kemalpaşazâde, *Risâle fî tahkîki ‘n-nazm*, 186.

¹⁰⁷² Abdüsselam Muhammed Hârûn’un tahkikinde “sanat (صناعة)” olarak geçen kelime Abdülkâhîr ve Kemalpaşazâde’ye göre “siyâge (صياغة)” olarak kabul edilmiştir. İlk okumaya göre Câhız “Şiir, gerçekte sanattır.” derken ikincisine göre “Şiir, gerçekte siyâgedir/kalıptır.” demiştir. Bk. el-Câhız, *el-Hayevân*, 3/132.

¹⁰⁷³ Kemalpaşazâde, *Risâle fî tahkîki ‘n-nazm*, 187.

¹⁰⁷⁴ el-Cürcânî, *Delâil*, 51-54, 360-361.

¹⁰⁷⁵ el-Câhız, *el-Beyân ve ‘t-tebyîn*, 1/77.

¹⁰⁷⁶ el-Câhız, *Kitmânü ‘s-sır ve hıfzü ‘l-lisân*, 1/141; el-Câhız, *Tafdîlü ‘n-nutk ‘ala ‘s-samt*, 4/235.

¹⁰⁷⁷ el-Câhız, *el-Beyân ve ‘t-tebyîn*, 1/75.

¹⁰⁷⁸ el-Câhız, *el-Hayevân*, 4/21-22.

Câhız'ın konuyla ilgili önemli bir idrake sahip olduğu söylenebilir. Bununla beraber Câhız manaların tasvîrinin, bu tasvîr için vasıta olan ve beyânın en önemli türü olan, lafızlarla gerçekleştiği olgusunu her zaman dikkate alır. Yani ona göre insanların zihnindeki mücerret manalara ulaşmanın yolu lafızlardan geçtiği için manayı bir şekilde etkileyecek lafza ilişkin hususların tümü önemli hale gelmektedir. Bu durum sözün cevheri olan sestem¹⁰⁷⁹ başlayıp terkip sürecinin tümünü kapsayacak şekilde devam eder. Bu sebeple Câhız insanın ulaşılmaz, gizli ve kapalı olan her şeye ve bilgiye ulaştığı halde bunu güzel ibare ile anlatacak dile ve güzel yazı ile aktaracak payeye sahip olmadığında mevcut bulguların varlığı ve yokluğunu eşit kabul etmiştir.¹⁰⁸⁰ Elbette daha önce değindiğimiz üzere Câhız sözün edebî değeriyle ilgili hüküm verirken artık ayrı ayrı lafız ve manayı değil bir araya gelerek oluşturdukları yapıyı ve telifi esas alır. Bu yapı ve telif ise bahsi edilen tüm söz süreçlerinin bir araya gelerek oluşturduğu, lafız ve manadan ayrı bir gerçekliktir. O, bunu çoğunlukla nazım, telif ve sûretle ifade eder.

3.1. Ses Unsuru ve Fesâhat

Câhız sesi, lafzın veya sözün aleti ve cevheri kabul eder. Harflerin söze dönüşebilmesi ise ancak kesintili sesler ve bu seslerin telifi ile mümkün olabilir. Ona göre ses açığa çıkmadığı sürece dilin hareketlerini lafız veya vezinli ya da mensûr söz kabul etmek mümkün değildir.¹⁰⁸¹ Câhız sesin hem insanlar hem hayvanlar üzerinde önemli bir etkiye sahip olduğundan söz eder:

“Sesin durumu ilginç ve farklı vecihlerdeki etkisi gariptir. Şöyle ki, yıldırım sesi misali, bazısı öldürür. Bazısı da nefisleri mutlu eder ta ki mutluluk kişiyi kuşatır, böylece yerinde duramaz hale gelir ve raks etmeye başlar. Hatta belki de kişi kendini yüksek bir dağdan aşağı atar. Bunlar, şarkılar gibi, kulağa hoş gelen seslerdir. Seslerin bazısı da [insanı] hüzünlendirir. Bazısı da, hüzünlü sesler ve ahenkli kıraatler gibi, akli izale eder, öyle ki sahibini tümüyle kuşatır. **Bu durum onlara manalar cihetinden ilişmez, zira bunların birçoğunda sözlerin manalarını anlamazlar.** Hatta Masirceveyh, Ebû'l-Hûh'un kıraati sebebiyle ağlayınca ona ‘Allah’ın kitabını tasdik etmediğin halde ondan dolayı nasıl ağladın?’ denince o da ‘Beni ağlatan hüzün veren ahenkti.’ cevabını verir. Bebekleri ve çocukları da sesle uyuturlar...”¹⁰⁸²

Bu sözlerin devamında Câhız hayvanların şarkı duyduklarında ona nasıl kulak verdiklerini, canlandıklarını, daha fazla yürüdüklerini ve yine sesle hayvanların avlandığı, sulandığı ve korkutuldukları gibi hususlardan bahseder.¹⁰⁸³ Mezkûr metinde Câhız'ın sesi ve etkisini

¹⁰⁷⁹ el-Câhız, *el-Beyân ve't-tebyîn*, 1/79.

¹⁰⁸⁰ el-Câhız, *Mekâletü'l-Osmâniyye*, 4/37-38.

¹⁰⁸¹ el-Câhız, *el-Beyân ve't-tebyîn*, 1/79.

¹⁰⁸² el-Câhız, *el-Hayevân*, 4/191-192.

¹⁰⁸³ el-Câhız, *el-Hayevân*, 4/193-194.

manadan bağımsız şekilde tek başına bir olgu olarak değerlendirdiği dikkatle kaydedilmelidir. Yani kişi, manasını anlamadığı seslerden korkabilir veya anlamadığı bir müzikten veya şarkıdan etkilenebilir. Câhız'ın sese dair bu mülâhazasını edebiyat sahasına da taşıdığı açıktır. O, harf mahreçlerini doğru telaffuz etmeyi bir zorunluluk olarak görür ve bu konudaki eksikliği belâgat adına bir kusur sayar. *el-Beyân*'ın girişinde yüz sayfa boyunca dil, ağız, diş, dudak ve ses yapısının konuşma üzerindeki etkilerini işler. Bu bağlamda lusge, lukne, hubse, hukle, ve acele gibi dile arız olan ve beyânı olumsuz etkileyen pek çok kusura yer verir.¹⁰⁸⁴ Esasında bunların tümü doğrudan manayla irtibatlı olmaktan ziyade sesle ilgili hususlardır. Ne var ki Câhız tüm bu hususların belâgati doğrudan etkilediğini düşünmektedir. Örneğin büyük dil, geniş ağız ve yüksek ses beyân ve fesâhati artıran özelliklerken küçük dil, dar ağız ve düşük ses ise dil beyânını azaltan niteliklerdir.¹⁰⁸⁵ Nikah töreninde konuşan iki kişinin sözleri, mana bakımından aynı olmasına rağmen birisinin düşen ön dişlerinden ıslık sesi çıktığı için mahreçleri selîm olan kişi ondan üstün görülmüştür.¹⁰⁸⁶ Yine dişlerinin ölçsüzlüğü ve dudak yarığı Zeyd b. Cundeb'in Arapların en iyi hatibi olmasına mâni olmuştur.¹⁰⁸⁷ Câhız'a göre güzel beyâna ve fesâhat bakımından harflere hakkını vermeye olan ihtiyaca binaen Vâsıl b. Atâ, ra harfini sözlerinden düşürmüştür. Zira o, beyânın temyiz ve siyaset, tertip ve riyazet, aletin tam-kâmil ve sanatın muhkem olması, mahreçlerinin kolay ve konuşmasının yüksek seste olması, harflerinin tam ve vezninin muhkem, konuşmasının tatlı, aynı zamanda etkili ve sert olması yani beyânının tam, dilinin de sağlam olması gerektiğini biliyordu.¹⁰⁸⁸

Câhız'ın kırân düşüncesi üzerinde dururken bunun aynı zamanda şiir ve beyitler arasında olması gereken lafzî uyuma atıf yaptığını belirtmiştik.¹⁰⁸⁹ Buradaki lafzî uyumdan maksat ses, telaffuz ve mahreç konusundaki uyumdur. Onun en iyi şiiri, parçaları birbirine yapışık olan ve mahreçleri kolay, tek bir kalıbın ürünü olduğu için dilde yağ gibi akan¹⁰⁹⁰ şeklinde, en iyi beyti de parçaları arasında lafzî uyum olan, dile hafif ve kolay gelen, okunduğunda dili zorlamayan hatta tüm beyti tek bir kelime, kelime de tek bir harften oluşmuş gibi bir his uyandıran¹⁰⁹¹ şeklinde nitelediği dikkate alınırsa ses unsurunu ne kadar önemseytiği anlaşılır.

¹⁰⁸⁴ Konuyla ilgili detaylı bilgi için "Lafız: Beyânın En Önemli Türü" başlığına müracaat edilebilir.

¹⁰⁸⁵ el-Câhız, *el-Beyân ve't-tebyîn*, 1/120-121.

¹⁰⁸⁶ el-Câhız, *el-Beyân ve't-tebyîn*, 1/58-59.

¹⁰⁸⁷ el-Câhız, *el-Beyân ve't-tebyîn*, 1/55.

¹⁰⁸⁸ el-Câhız, *el-Beyân ve't-tebyîn*, 1/14-15.

¹⁰⁸⁹ Detay için "Kırân ve Lafzî Uyum" başlığına bakılabilir.

¹⁰⁹⁰ el-Câhız, *el-Beyân ve't-tebyîn*, 1/66-67.

¹⁰⁹¹ el-Câhız, *el-Beyân ve't-tebyîn*, 1/67.

Câhız'ın Arap şiiri ve yazılı, sistemli Arap musîki tarihi arasında kurduğu irtibat şiir-ses ilişkisini alımlayışıyla ilgili çarpıcı veriler sağlar. Ona göre Halil b. Ahmed'den (ö. 175/791) önce Arapların musîkiye dair bilgisi Fars ve Hintlilerden duyduklarına dayanmaktaydı. Halil, Arap şiir vezinlerini tespit edip *el-Arûz* eserini kaleme aldıktan sonra nağme ve makamları izah etmeye başlamıştır. Ona göre musîki bilgisi sayesinde İshak el-Mevsîlî (ö. 235/850) bu konuda öncü Halil'i geçmiştir.¹⁰⁹² Câhız şiir vezni ve musîki vezninin aynı cinsten olduğunu ve musîkinin aslında “nağme giydirilmiş şiir” olduğunu belirterek Arap şiirini ve musîkisini birbirinden ayırt etmediğini vurgulamıştır.¹⁰⁹³ Hatta bu hususu Araplar lehine bir üstünlük sebebi kabul etmiştir. Zira bu haslete binaen Araplar, lafızları zorlamadan ve vezni bozmadan, vezinli/ölçülü beste ve makamları vezinli şiirlere doğal bir yolla uygulama imkânı bulmuşlardır.¹⁰⁹⁴ Câhız, şiirle bu şekilde ilişkilendirdiği musîki ile yakından ilgilenmiş, hatta şu an elimizde mevcut bulunan *Tabakâtü'l-muğannîn* adlı bir eser kaleme almıştır. Kendi asrındaki şarkıcıları güzel şarkı söyleme ve iyi enstrüman çalabilme kabiliyetine göre tabakalara ayırıp detaylandırma hedefi güden bu çalışmanın maalesef sadece mukaddimesi mevcuttur.¹⁰⁹⁵ Aynı şekilde onun *Kitâbü'l-Kıyân* yani şarkıcı cariyeler eseri de bir yönüyle musîki ile ilgilidir. Mezkûr verilerden hareketle Câhız'ın şiirin müzikal boyutuna da büyük bir anlam yüklediği sonucuna kolaylıkla ulaşılabilir.

Sonraki süreçte bedî' ilminin lafzî güzellikleri arasında sayılan seci, cinâs ve izdivâç gibi sözün ses boyutuna taalluk eden sanatların tümü Câhız'a göre belâgatta, dolayısıyla nazım düşüncesinde dikkate alınan hususlardır. O, mana arka plana itilmediği ve lafız manayı takip ettiği sürece sesle ilgili bu tür sanatların kullanımını hoş görür, hatta bazen bu şekilde oluşan söz yapısını değiştirmeyi yanlış görür.¹⁰⁹⁶ Örneğin o, *el-Beyân*'da **seci** içeren sözleri topladığı ve konuyla ilgili görüşünü belirttiği başlıkta şu ifadelere yer verir:

“Abdüssamed b. Fadl b. İsâ er-Rekâşî'ye ‘Neden seciyi mensûra tercih ediyor ve kendine kafiye ve vezni tutturmayı mecbur kılıyorsun?’ denilince şöyle dedi: Şayet sözümle benim hedefim sadece şâhidin onu duyması olsaydı seninle ihtilafım azalırdı. Ne var ki ben, gaibi ve hazır bulunanı yine yaşayanı ve sonrakileri göz önüne alıyorum. Çünkü onlara [seci, kafiye ve vezne] dair hıfz daha hızlıdır, kulaklar onları dinlemeye daha heveslidir ve bunlar yok olmaya karşı daha korunaklı ve kayıt altına alınmaya daha elverişlidir. Arapların güzel mensûr namına

¹⁰⁹² Ebu Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Câhız, *Resâilü'l-Câhız: Tabakâtü'l-muğannîn*, thk. Abdüsselam Muhammed Hârûn (Beyrut: Dârü'l-Cîl, 1991), 3/131-132.

¹⁰⁹³ el-Câhız, *Kitâbü'l-Kıyân*, 2/160.

¹⁰⁹⁴ el-Câhız, *el-Beyân ve't-tebyîn*, 1/384-385.

¹⁰⁹⁵ el-Câhız, *Tabakâtü'l-muğannîn*, 3/131-136.

¹⁰⁹⁶ el-Câhız, *el-Beyân ve't-tebyîn*, 1/288.

dile getirdikleri, güzel mevzûn namına dile getirdiklerinden daha fazladır. Ancak mensûrun onda biri bile hıfz edilmezken mevzûn olanın onda biri dahi zayi olmamıştır.”¹⁰⁹⁷

Bu sözlerin devamında Hz. Peygamber’in seci üslubuyla konuşan kişiyi azarlaması ise Abdüssamed tarafından “Şayet mütekellimin tek amacı vezni tutturmak olmasaydı herhangi bir azar işitmezdi.” şeklinde tevil edilir. Câhız’a göre esasında kasîd ve recez gibi şiir türleri sesi dikkate alma ve bir anlamda lafızcılık konusunda seci ve müzdeveç kelimadan daha öndedirler. Halbuki Hz. Peygamber bu şiir türlerini dinlemiş, güzel bulmuş ve şairlerine de bunları emretmiştir. Yine Hz. Peygamber’in ashabının geneli ya şiir söylemiş, ya dinlemiş ya okumuştur. Aynı şekilde halifelerin huzurunda birçok seci içeren hutbe okunmuş ama halifeler bundan menetmemiştir. Önde gelen büyük alimlerin sözlerinde de seci göze çarpmıştır.¹⁰⁹⁸

Câhız delâlet ve istimal açısından farklı bazı isimlerin ses hecelerinin sûreti ve yazılış bakımından birbirine benzeyebileceğini vurgulayarak **cinâsa** atıf yapmıştır. Ona göre bu durumda bu üslubun üstünlük olarak kabul edilebilmesi mütekellime, hallere ve söylenen sözün yapısına bağlıdır.¹⁰⁹⁹ Câhız bu tespiti yaparken doğrudan cinâs kavramını kullanmaz, ancak Arapların seci ve müzdeveç gibi söz türlerine atıf yaparken “mücânes” kavramını iki kavramla birlikte kullanarak onlara atfetmesi¹¹⁰⁰ kavram düzeyindeki bir farkındalığa da işaret sayılabilir. Zaten onun dolaylı bir şekilde eserlerinde hem nâkıs cinâs hem de tâm cinâs başlıklarına dahil edilebilecek sözlere yer verdiği görülür. Sözgelimi secili sözler başlığında nâkıs cinâs örneği de kabul edilebilecek birçok ifadeye yer vermiştir. Kendi memleketinden ayrılıp Nusaybin’e taşınan birisine Nusaybin sorulunca “Akreplerin çok, akrabaların olmadığı bir yerdir. كثيرٌ (العقارب قليلة الأقارب)” yanıtını vermiştir. Yine âbidlerden biri bir hükümdarın kapısına baktıktan sonra “Yeni bir kapı, hazır bekleyen bir ölüm, zor bir son ve uzak bir yolculuk. بابٌ جديدٌ، وموتٌ (بابٌ جديدٌ، وموتٌ)” ifadesini kullanmıştır. Aynı şekilde bazıları şöyle demiştir: “Yalancının sözünü rüzgar kabul et ki müsterih olasın. (اجْعَلْ قَوْلَ الْكَذَّابِ رِيحًا، تَكُنْ مُسْتَرِيحًا)” Câhız’ın seci babında zikrettiği ancak aynı zamanda nâkıs cinâs örneği olan başka bir ifadenin kıssası şu şekildedir: Ölüm fermanı verilen bir adam iki rekât namaz kılmış fakat namazı oldukça uzatmıştır. Bunun üzerine ona “Yoksa ölümden korktun mu?” diye sorulunca “Şayet korkarsam

¹⁰⁹⁷ el-Câhız, *el-Beyân ve’t-tebyîn*, 1/287.

¹⁰⁹⁸ el-Câhız, *el-Beyân ve’t-tebyîn*, 1/287-291.

¹⁰⁹⁹ el-Câhız, *el-Hayevân*, 1/306.

¹¹⁰⁰ Kitabın muhakkiki Abdusselam Hârûn da bu kavramın belâgatçilerin nezdindeki cinâs kavramına işaret ettiğini belirtir. Bk. el-Câhız, *Hücecü’n-nübüvve*, 3/273.

zaten yayılmış bir kefen, meşhur bir kılıç ve kazılmış bir kabir görüyorum. (إِنْ أَجَزَّ فَقَدْ أَرَى كَفْنَا

1101 Görebildiğimiz kadarıyla Câhız tam cinâsa dahil edilebilecek, bir örneğe yer vermiştir. Buna göre hoşlarına gitmeyen kararlar aldığı için emirlerine baş kaldıran Beni Süleym kabilesini yeren şair şöyle demiştir: “[Allah] onların hiçbir emire itaat etmediğini görünce... Otlaklar arasında dönüp dolaşan [hayvanlar gibi] bir halde bıraktı. 1102” (رَأَاهَا لَا تُطِيع لَهَا أَمِيرًا ... فَخَلَّاهَا تُرَدَّدُ فِي خَلَاهَا)

Câhız Arapların başvurdukları söz sanatlarına atıf yaparken seci ile beraber çokça **müzdevec** kelama da işaret eder. O, bu üslup için herhangi bir tanım ve örnek zikretmemekle beraber kitaplarında çokça bu yöntemi kullanır. Bu üslupta ibareler, dakik bir uyum tesis edecek tarzda karşılıklı olarak sıralanır. Ancak seciden farklı olarak kelime sonlarının aynı olmasına itibar edilmez. Her ne kadar seci üslubundaki ses uyumu burada olmasa da ibarelerdeki kelimelerin birbirinin mukabili olduğu hissi, bir tür müzikal uyumun oluşmasına katkı sağlar. 1103 Bu yolla Câhız hem secinin her an tekellüfe götürebilecek tehlikelerinden korunmaya çalışmış hem de ifadelerine akıcılık katma ve kulağa hitap etme fırsatı elde etmiştir. Câhız’ın bu üslubuna örnek olarak şu ifadelerine yer verilebilir:

“Kitabı ayıpladın oysaki ben kitaptan daha iyi komşu, daha insafli bir ortak, daha itaatkar bir dost, daha tevazulu bir muallim, kifayet konusunda daha güçlü bir arkadaş, yine cinayeti/yanlışı ondan daha az, bıktırması ve rahatsız etmesi daha az, ahlak bakımından daha yüce, hilafı ve kötülüğü daha az, yokluğu daha az, iftiradan daha uzak, harikaları ve tasarrufu daha çok, kasıntısı ve tekellüfü daha az, tartışmadan daha uzak, itirazı daha az, cidalen daha uzak ve kavgadan daha uzak bir şey bilmiyorum.” 1104

(وَعَبَّتِ الْكِتَابَ، وَلَا أَعْلَمُ جَارًا أَبْرَ، وَلَا خَلِيطًا أَنْصَفَ، وَلَا رَفِيقًا أَطْوَعَ، وَلَا مَعْلَمًا أَخْضَعَ، وَلَا صَاحِبًا أَظْهَرَ كِفَايَةً، وَلَا أَقْلَ جَنَايَةً، وَلَا أَقْلَ إِمْلَالًا وَإِبْرَامًا، وَلَا أَحْفَلَ أَخْلَاقًا، وَلَا أَقْلَ خِلَافًا وَإِجْرَامًا، وَلَا أَقْلَ غَيْبَةٍ، وَلَا أَبْعَدَ مِنْ عَضِيهَةٍ، وَلَا أَكْثَرَ أَعْجُوبَةٍ وَتَصَرُّفًا، وَلَا أَقْلَ تَصَلُّفًا وَتَكَلُّفًا، وَلَا أَبْعَدَ مِنْ مِرَاءٍ، وَلَا أَتْرَكَ لِشَعْبٍ، وَلَا أَزْهَدَ فِي جِدَالٍ، وَلَا أَكْثَرَ عَنْ قِتَالٍ، مِنْ كِتَابٍ.)

Bu ifadelerde Câhız’ın manayı esas almakla birlikte ibareler arasında tesis ettiği ve kulağa hoş gelen müzikal ve lafzî uyum kendini hemen belli etmektedir. Câhız’ın bu üslubuna, daha

1101 el-Câhız, *el-Beyân ve ’t-tebyîn*, 1/285-287.

1102 el-Câhız, *el-Hayevân*, 5/30-31.

1103 Şevkî Dayf, *Tarihü ’l-edebi ’l-Arabî: el-Asrû ’l-Abbasiyyü ’s-sânî* (Mısır: Dârü’l-Meârif, 2001), 4/595.

1104 el-Câhız, *el-Hayevân*, 1/41-42.

önce de belirtildiği üzere, övgü amacıyla Cürcânî de atıf yapmıştır.¹¹⁰⁵ Bu bağlamda önemli bir hususu kaydetmek yerinde olacaktır. Bu lafzî unsurlara yaklaşım konusunda Câhız ve Cürcânî temelde aynı noktada buluşsalar bile elbette ayrıldıkları barumlar mevcuttur. İkisi de tüm bu lafzî unsurların hedef haline getirilmesine ve manayı gölgelemesine şiddetle karşı çıkar. Bunların güzel kabul edilmesi için manayı takip etmeleri gerektiği ilkesinde buluşurlar. Bu sebeple Câhız “Belâgatçıların en kötüsü manayı hazır etmeden elindeki lafza sevgisinden ve o isme sevdasından dolayı mananın resmini hazırlayanlardır. Öyle ki manayı o resme doğru zorla çeker ve ona yapıştırırlar.”¹¹⁰⁶ ifadesini kullanır. Cürcânî’nin “lafzî güzelliklerin ancak manaya tabi olduğunda makbûl olacağını” belirtirken, bahsi geçtiği üzere, sık sık Câhız’a atıf yapması ve bu konuda ondan destek alması bu konuda aynı düşündüklerini ortaya koyar. *Esrârü’l-belâga* eserinin mukaddimesinde konuyla ilgili yaklaşımını bu şekilde açıkça ortaya koyan Cürcânî, *Delâil*’de de şu önemli ifadeyi kurar:

“Bil ki şüphesiz biz, harflerin tatlı olmasının ve dile ağır gelme sıfatından berî olmasının fazileti gerektirdiğini ve yine i’câz durumunu tekit ettiğini inkâr etmiyoruz. Bizim kesinlikle inkâr ettiğimiz ve reddettiğimiz görüş, bu tür hususları tek başına i’câz sebebi kılmak ve bunları asıl ve temel kabul etmektir.”¹¹⁰⁷

Mezkûr ifadeler, açık bir biçimde, Cürcânî’nin lafzî güzellikleri, i’câz meselesinde itibara aldığını ve destekleyici unsur olarak kabul ettiğini gösterir. Dolayısıyla bu temel meselede Câhız ile aralarında herhangi bir fark olduğunu düşünmüyoruz. Ancak aralarındaki en büyük farklılık konuyu işleme yöntemiyle ilgilidir. Câhız lafza taalluk eden bu tür hususlara çokça değinirken Cürcânî bunlara çok az değinir ki bunun gerekçeleri de ayrı bir çalışma konusudur. Son tahlilde Câhız’a göre temel mesele sözün gereksiz yere uzamaması ve seci, cinâs, izdivâc, kafiye veya veznin hedef haline getirilerek zorlanmamasıdır. Bu hususlara dikkat edildiği sürece ses unsuru sözün güzelliğini, etkisini ve kalıcılığını artırır.¹¹⁰⁸ Buna binaen Câhız, eserlerinde sözün ses boyutuna işaret eden lafzî hususlara şu şekilde sık sık atıf yapar:

“Size güzel lafızlar ve tatlı mahreçli sözleri tavsiye ediyorum. Zira mana, güzel bir lafız giydiğinde ve belîğ kimse ona kolay bir mahreç yüklediğinde, yine mütekellim ona sevecen bir işve verdiği kalbinde daha tatlı hale gelir ve sadrını daha fazla doldurur. Yine manalar asil lafızlar giydiğinde ve âli vasıflar yüklendiğinde, tezyin edildiği miktarda ve süslendiği ölçüde,

¹¹⁰⁵ el-Cürcânî, *Esrârü’l-belâga*, 9-10.

¹¹⁰⁶ el-Câhız, *Kitâbü’l-Mu’allimîn*, 3/39-41.

¹¹⁰⁷ el-Cürcânî, *Delâil*, 522.

¹¹⁰⁸ el-Câhız, *el-Beyân ve’t-tebyîn*, 1/287-288.

gözlerdeki etkisi gerçekte sahip oldukları sûretlerin gücünü aşar ve gerçek hakikatının üzerine çıkar. Böylece lafızlar elbiseler hükmünde, manalar da cariyeler hükmünde olur.”¹¹⁰⁹

Buraya kadar ele aldığımız sesle ilgili meselelerin bazısını Câhız fesâhatla da doğrudan ilişkilendirir. Fesâhat kavramının detayına daha önce yer verdiğimiz için bu bağlamda tekrar bunları zikretmeye gerek yoktur.¹¹¹⁰ Câhız’ın fesâhat ile mahreçleri ve telaffuzu olumsuz etkileyecek her türlü kusurdan hem dilin hem de sözün beri olması, mütekellimin ve kelamın gramer, sarf ve kelime kullanımından kaynaklı yanlışlara işaret eden lahn hatasından beri olması, garip kelime kullanımından uzak durabilme ve kelimeler arasındaki anlam inceliklerini kavrayabilme meziyetini kastettiğini zikretmek kafidir. Bu bağlamda önemli olan husus Câhız’ın sözün edebî değerini belirlerken fesâhat şartlarına riayeti zorunlu görmesidir. Örneğin nahiv ve sarf kurallarına aykırı bir cümlelerin veya yanlış kelime seçimiyle kurulan bir ifadenin onun açısından belâğî bir değeri yoktur. Dolayısıyla Câhız’ın nazmı itibariyle öne çıkardığı herhangi bir söz, şiir, hitabet, risâle veya kitap bu vasıfları da haiz olmak durumundadır. Elbette sese ve fesâhata ilişkin bu durumların hepsi aynı derecede değildir. Bazısı olmazsa olmaz yani meselenin sıhhat, bazısı da olduğunda daha iyi olan yani konunun tezyîn boyutuyla ilgilidir. Sözgelimi Câhız lahn yani nahiv ve sarf açısından hatalı bir ifadeyi edebî anlamda değerlendirmeye bile almazken lafzî uyum, telaffuz veya lafzî bedî‘ sanatlarıyla ilgili bir hususta tavrı farklılaşır.

3.2. Bedî‘ Sanatları

Câhız bedî‘ ilminin hem lafzî hem de manevî sanatlarından kabul edilen birçok konuya işaret etmiştir. Bir önceki başlıkta lafzî sanatlara yaklaşımı değerlendirildiğinden dolayı burada sadece manayla ilgili olanlar üzerinde durulacaktır. Bu bağlamda Câhız’ın üslûb-ı hakîm, iktibâs, te’kidü’l-medh bimâ yüşbihü’z-zem ve aksi, el-hezl el-lezî yürâdü bihi’l-cid, taksîm ve el-mezhebü’l-keîlâmî gibi birçok sanata yer verdiği görülür. Câhız **üslûb-ı hakîmî** ıstılah anlamıyla kullanmamakla beraber meselenin özünü ortaya koyan izahlar yapmış ve buna dair örnekler vermiştir. Sözgelimi birisi Hz. Bilal’e (ö. 20/641) “Kim öne geçti?” diye sormuş o “Allah’a yakın olanlar.” cevabını vermiş, adam “Ben gerçekte sana atı soruyorum.” karşılığını verince Hz. Bilal “Ben de sana hayırdan haber veriyorum.” demiştir. Bunun üzerine Câhız aslında bu üslubun özünü yansıtan şu izahı yapar: Bilal, adamın sorularının cevabını terk ederek onun için daha faydalı olan şeyler hakkında bilgi vermiştir. O, aynı bağlamda üslûb-ı hakîme mugayir olan bir olaya da yer verir. Buna göre Ebu Cafer, Selim’e, İbrâhim ile saf tutanların

¹¹⁰⁹ el-Câhız, *el-Beyân ve’t-tebyîn*, 1/254.

¹¹¹⁰ Detay için çalışmanın “Fesâhat” başlığına müracaat edilebilir.

evlerini yıkmasını ve hurma ağaçlarını kesme emri veren bir mektup yazınca Selm “Hangisiyle başlayalım, evlerle mi yoksa hurma ağaçlarıyla mı?” diye bilgi talep eden bir mektup yollar. Bunun üzerine sinirlenen Ebu Cafer ona “Şayet ben sana hurmalarını ifsat et diye yazsam, bana hangi türünden başlayayım diye yazarak izin isteyeceksin.” şeklinde mektup göndererek¹¹¹¹ onu görevden azletmiştir.¹¹¹² Câhız’ın “el-Luğz fi’l-cevâb”¹¹¹³ yani muhataba beklemediği şekilde şaşırtıcı cevaplar verme başlığında yer verdiği diyaloglar da üslûb-ı hakîmi andırmaktadır. Örneğin elindeki asayla koyunlarını otlatan Hutay’e’nin yanından geçen bir adam ona “Ey koyun çobanı elindeki nedir?” diye sorunca Hutay’e, asayı kastederek, “Palamuttan bir sopa.” karşılığını verir. Bunun üzerine adam “Ama ben misafirim.” deyince Hutay’e “Ben de zaten misafirler için hazırlamıştım.” der.¹¹¹⁴

Câhız Arapların özellikle önemli gün ve merasimlerdeki hitabetlerde ve sözlerde Kur’ân’dan ayetlere yer vermeyi güzel bulduklarını zikrederek **iktibâsa** işaret eder. Zira ona göre bu durum söze güzellik, vakar, rikkat ve akıcılık katar. İktibâsın sözdeki etkisi ve Arapların meseleye yaklaşımına dair Câhız şöyle bir hadiseye yer verir: İmrân b. Hıttân (ö. 84/703), ilk hutbesini Ziyâd b. Ebîh (ö. 53/673) veya oğlu huzurunda verdiğini ve insanların da hutbeyi çok beğendiğinden söz eder. Daha sonra bir meclisten geçerken bir adamın bazı insanlara “Bu genç, şayet hutbesinde Kur’ân’dan bir şeyler olsaydı, Arapların en iyi hatibiydi.” dediğini işittiğini aktarır.¹¹¹⁵

Câhız **te’kidü’l-medh bimâ yüşbihü’z-zem** ve **tekidü’z-zem bimâ yüşbihü’l-medh** sanatlarına yani yergiye benzeyen bir üslupla övgüyü pekiştirme ve onun aksine de değinir. Örneğin şarkıcı cariyelerden söz ederken şayet Şeytan’ın şirk, büyük günah ve baştan çıkarıcı fitne adına onlar haricinde elinde bir güç olmasaydı da bunun ona yeteceğini bildirir. Bu tespitin cariyeler adına bir zem değil aşırı medih kabilinden olduğunu, zira bir rivayette “En hayırlı kadınlarınız/[eşleriniz] büyüleyici ve baştan çıkaranlardır.” şeklinde bir ifadeye yer verildiğini vurgular. Câhız biraz da mübalağalı bir dille Hârut ve Mârut, Hz. Musa’nın asası ve Firavun’un sihirbazlarının kabiliyet bakımından şarkıcı cariyelerden daha düşük olduklarını söyler.¹¹¹⁶ Câhız’ın, eserlerinde yer verdiği iki misali daha sonra Kazvî (ö. 739/1338) bu üslubun en üstün iki kullanımını örneklendirmek için kullanır.¹¹¹⁷ Bunların ilki Câhız’ın, Nâbiga ez-

¹¹¹¹ Câhız’ın bu bağlamda zikrettiği benzer bir hadise için bk. el-Câhız, *el-Beyân ve’t-tebyîn*, 2/180.

¹¹¹² el-Câhız, *el-Beyân ve’t-tebyîn*, 2/282-283.

¹¹¹³ Konuya dair detaylı bilgi için bk. el-Câhız, *el-Beyân ve’t-tebyîn*, 2/147-151.

¹¹¹⁴ el-Câhız, *el-Beyân ve’t-tebyîn*, 2/147.

¹¹¹⁵ el-Câhız, *el-Beyân ve’t-tebyîn*, 1/118.

¹¹¹⁶ el-Câhız, *Kitâbü’l-Kıyân*, 2/175.

¹¹¹⁷ el-Kazvî, *Telhîsu’l-Miftâh*, 216.

Zübyânî'ye nispet ettiği “Onlarda bir kusur yok, ne var ki kılıçları... Ordularla çarpışmaktan körelmiş vaziyettedir. (ولا عَيْبَ فِيهِمْ غَيْرَ أَنَّ سُيُوفَهُمْ ... بِهِنْ فُلُولٌ مِنْ قِرَاعِ الْكَتَائِبِ)” şiiridir.¹¹¹⁸ Burada şair ifadeye yergi hissi uyandıran olumsuz bir ifadeyle başlamış, daha sonra istisna yoluyla da bu hissi devam ettirmiştir. Ne var ki istisnadan sonra medih bildiren bir özellikten bahsedildiği için şairin amacı bu yolla övgüyü pekiştirmektir. İkinci örnek ise Hz. Peygamber’in “Ben Arapların en fasihiyim, ne var ki ben Kureyş’tenim.”¹¹¹⁹ ifadesidir. Burada da Hz. Peygamber, kendisiyle ilgili övgü bildiren bir sığata yer verdikten sonra istisna ile bunun aksine bir şey söyleyeceği hissi uyandırmış, ancak övgüyü pekiştiren bir hususa daha yer vermiştir. Câhız, Nâbîga’nın konuyla ilgili mezkûr beytini evleri tahrip eden farelerin “Ya Rahmân! Azabı hızlandırır...Evleri harap etmekle imâr edenlere.” (يَا عَجَلَ الرَّحْمَنِ بِالْعَذَابِ ... لِعَامِرَاتِ الْبَيْتِ بِالْحَرَابِ)” şeklinde mecaz yoluyla “evlerin imar edicileri” olarak anlatıldıkları şiirden sonra ve yine “İnsanları aleyhimizde tahrik etmek ve ailemize zarar ulaştırmak dışında senin hayrından ve yardımından hiçbir şey görmüyoruz. (مَا نَرَى مِنْ خَيْرِكَ وَرَفْدِكَ إِلَّا مَا يَبْلُغُنَا مِنْ حَطْبِكَ عَلَيْنَا، وَفَتَكَ فِي أَعْضَادِنَا)” ifadesinden sonra zikreder.¹¹²⁰ Câhız’a göre Nâbîga’nın şiiri mezkûr iki ifadeyle aynı olmasa da onlara benzerdir.¹¹²¹ Dikkatle incelendiğinde Câhız’ın atıfta bulunduğu şiir ve ifade, övgü hissi uyandıran üslupla bir şeyleri yerme hedefindedir. Aslında bunlarda tekidü’z-zem bimâ yüşbihü’l-medh sanatı mevcuttur. Böylece Câhız aynı bağlamda her iki üsluba atıf yapmak suretiyle aralarındaki ilişkiyi kavradığını da ortaya koymuştur.

Câhız **el-hezlü’llezî yürâdü bihi’l-cid** sanatına doğrudan atıfta bulunur. İbrâhim b. Hânî’nin mizâhî, alaycı, arsız ve eğlenceli bir kişiliğinin olduğunu belirttikten sonra ona ait bazı sözleri aktardığını zira mizah ve alay suretiyle anlattığı hususların aslında ciddiyet babına dahil olduğunu belirtir. İbrâhim b. Hânî bu ifadelerinde “Şarkıcının beygirinin güzel, elbisesinin parlak, kibrinin fazla ve ahlakının kötü olması bu mesleğin tamamlayıcısıdır.”¹¹²² ve “Reisin kulaklarında ağırlık olması ve başının büyük olması riyasetin tamamlayıcısıdır.”¹¹²³ gibi zahiren mizah ve alay içeren ama aynı zamanda bazı hakikatlere işaret eden tespitler yapmaktadır. Câhız bazı vesilelerle ciddiyet makamının ayrı, mizah ve şaka makamının ayrı olduğunu ve sözü ona göre söylemek gerektiğini vurgular. *el-Hayevân*’ın mukaddimesinde oldukça hacimli eserini bilinçli şekilde bu üsluptan faydalanarak kaleme aldığını aktarır. Zira sırf ciddi ve zorlu

¹¹¹⁸ el-Câhız, *el-Hayevân*, 4/274.

¹¹¹⁹ el-Câhız, *Fi’l-evlân ve’l-büldân*, 4/117.

¹¹²⁰ el-Câhız, *el-Beyân ve’t-tebyîn*, 1/152-153.

¹¹²¹ el-Câhız, *el-Hayevân*, 4/274.

¹¹²² el-Câhız, *el-Beyân ve’t-tebyîn*, 1/93-94.

¹¹²³ el-Câhız, *el-Beyân ve’t-tebyîn*, 1/94.

meselelerden oluşan kitap, okuyanı sıkar ve bundan dolayı faydası azalır. Halbuki mizah ve alayla beraber işlendiğinde durum tersine döner. Bu bağlamda Câhız, Halil b. Ahmed'in "Hiç kimse nahiv ilminde, ihtiyaç duymadığı şeyleri öğrenene kadar, ihtiyacı olan şeyleri öğrenemez." sözüne atıfta bulunarak eserinde de aynı durum olduğunu zikreder. Çünkü ihtiyaç duyulan şeye ancak ihtiyaç duyulmayan şeyin yardımıyla ulaşıyorsa o halde ihtiyaç duyulmayan, ihtiyaç haline gelir.¹¹²⁴ Bu sebeple Câhız, eserlerinin genelinde bu tür şiirler, bedevilerin sözleri ve kelimcilerin tartışmaları, delilerin sözleri ve kıssaları¹¹²⁵ gibi bazı hakikatleri şaka ve alay üslubuyla dile getiren ve aynı zamanda okuyanın zihnini dağıtarak zindeliğini artıran hususlara yer verir. Bu bağlamda özellikle bedevilerin sözlerini dinlemeyi ve kelimadan anlamadığı halde bu konuda tartışan iki kelimacıyı dinlemekten büyük zevk duyduğunu, çünkü inanılmaz derecede güldürücü olduklarını söyler.¹¹²⁶

Câhız bedî' ilminin anlama güzellik katan unsurlarından kabul edilen ve zamanla farklı türlerinden söz edilen **taksîm**¹¹²⁷ sanatından da söz eder. O, taksîmden bahsederken "tafsîl" kavramını da sürekli onunla kullanır. Câhız'ın verdiği örnekler ve mezkûr iki kavramı birbirine atfetmesinden anlaşıldığı kadarıyla taksîm, mütetekellimin bir sözü kapsayıcı bir biçimde detaylandırarak bölümlere ayırmasıdır. Aktardığına göre Horasan'a gelen Kuteybe b. Müslim (ö. 96/715) şöyle demiştir: "Her kimin elinde Abdullah b. Hâzim'in malından bir şey varsa onu atsın, şayet ağzındaysa onu tükürsün ve eğer sadrındaysa da kussun." Bunun üzerine insanlar güzel taksîm ve tafsîlinden dolayı şaşırılmışlardır.¹¹²⁸ Câhız, Hz. Ömer'in (ö. 23/644) şiir tenkidi konusunda ileri seviyede olduğunu ve Zühre b. Ebi Sülmâ'yı diğer şairlerden üstün addettiğini belirtir. Bir ara Zühre'in bir şiirini dinlerken "Şüphesiz hakkın kısımları üçtür... Yemin veya husumet ya da zuhûr. (وَإِنَّ الْحَقَّ مَقْطَعُهُ ثَلَاثٌ ... يَمِينٌ أَوْ نِفَارٌ أَوْ جِلَاءٌ)" şeklindeki beyti duyunca onu tekrar etmiştir. Zira Câhız'a göre Hz. Ömer, Zühre'in hakları bilme, aralarındaki detayları ayırabilme ve bunu güzel bir şekilde taksim edebilmesini takdir etmiştir.¹¹²⁹ Çünkü Zühre hakla ilgili akla gelebilecek ihtimalleri sayıp dökmüştür. Ya husumetlilerden biri yemin edecek, ya iki taraf hâkimlerin önünde delillerini ortaya koyarak tartışacaklar veyahut meseleyle ilgili hakikat apaçık bir biçimde ortaya çıkarak tartışmayı sonlandıracaktır. Aynı şekilde Abde b. Tabîb'in "Kişi elde edemeyeceği şeyler için didinip duruyor...Yaşam da zaten tamahkarlık,

¹¹²⁴ el-Câhız, *el-Hayevân*, 1/37-38.

¹¹²⁵ el-Câhız, *el-Beyân ve't-tebyîn*, 2/222-233.

¹¹²⁶ el-Câhız, *el-Hayevân*, 3/5-7.

¹¹²⁷ Detay için bk. İsmail Durmuş, "Taksim", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/474-476.

¹¹²⁸ el-Câhız, *el-Beyân ve't-tebyîn*, 2/108.

¹¹²⁹ el-Câhız, *el-Beyân ve't-tebyîn*, 1/240.

tedirginlik ve ümitten başka nedir ki... (والمَرْءُ سَاجِدٌ لِشَيْءٍ لَيْسَ يُدْرِكُهُ... والعَيْشُ شَحٌّ وَإِشْفَاقٌ وَتَأْمِيلٌ) beytini duyan Hz. Ömer güzel taksîm ve tafsiline dikkat çekmek için son mısraı tekrar etmiştir.¹¹³⁰ Böylece Câhız'ın taksîm sanatındaki güzelliğe de farklı vesilelerle işaret ettiği söylenebilir.

İbnü'l-Mutez **el-mezhebü'l-kelâmî** sanatının bu şekilde isimlendirilmesini Câhız'a atfetmiştir.¹¹³¹ Ancak Câhız'ın eserlerine bakıldığında böyle bir kavrama rastlanmaz. Bu durumda İbnü'l-Mutez'in bize ulaşmayan bilgi kanallarından istifade yoluyla bu hükme vardığı söylenebilir. Zaten Câhız, kelmacı ve edebiyatçı kimliği hasebiyle, Kazvî'nin kelimeler ehlinin yöntemini kullanarak matluba delil getirmek şeklinde tanımladığı¹¹³² bu üslubu hem çokça kullanır hem de bu yönde edebî tahliller yapar. Şevkî Dayf bu kavramla Câhız'ın, yazılarındaki mantıksal delil getirme gücü ve gerekçelendirme kudretine işaret edildiğini belirtir. Hatta bu yüzden İbnü'l-Amîd'in (ö. 366/976) "Câhız'ın kitapları ilkin aklı, ikinci olarak da edebi öğretir." dediğini aktarır.¹¹³³ Câhız'ın yazı dilinin geneline sirayet eden bu üslup aynı zamanda edebî tenkit değerlendirmelerinde de açığa çıkar. Örneğin Câhız, Ebu Ubeyde'nin (ö. 209/824) ona "Dünyada bu Nazzâm gibisinin olacağını sanmıyorum!" dediğini, onun da sebebini sorduğunda Ubeyde'nin şöyle devam ettiğini aktarır: "Bir gün yanımdan geçti, ben de 'Vallahi onu sınavacağım ve sözlerini işiteceğim.' dedim. Ona 'Camın kusuru nedir?' diye sordum. O da hiç düşünmeden ve heyecanlanmadan 'Çabuk kırılır ve tamir kabul etmez.' (يُسْرَعُ إِلَيْهِ الْكَسْرُ، dedi." ¹¹³⁴ Burada Nazzâm'ın hem mantıksal hem de edebî açıdan sarfettiği sözün değeri açıktır. Yine Câhız'ın aktardığına göre Abdullah b. Hasan (ö. 145/762), sefer elbiseleriyle Hişâm b. Abdülmelik'in (ö. 125/743) yanına girince Hişâm ona "İhtiyaçlarını söyle." demiş, Abdullah ise "Kervan dinlemede ve üzerimde halen sefer elbisem durmakta." karşılığını verince Hişâm "Senin için en iyi olacağım an şimdidir." demiştir. Aynı şekilde Abdullah b. Hasan'ın Şam'a geldiğini duyan Ömer b. Abdülaziz ona şu şekilde bir haber göndermiştir: "Ben senin için Şam vebalarından korkuyorum. Şüphesiz senin de ehline verebileceğin en büyük ganimet kendinsin, onun için onlara dön. İhtiyaçları senden daha önce varacak onlara." Câhız, Emevilerin Abdullah'ın cemalini gördüklerini, beyân ve kemalini bildiklerini ve bu yüzden de Şam'da ikamet etmesini istemediklerini belirtir. Bu yüzden aslında söyledikleri sözün zahiri güzel gibi dursa da bu ince tedbirle onu Şam'dan uzak tutma hedefi

¹¹³⁰ el-Câhız, *el-Beyân ve't-tebyîn*, 1/240-241.

¹¹³¹ İbnü'l-Mu'tez, *el-Bedî*, 147.

¹¹³² el-Kazvî, *Telhîsu'l-Miftâh*, 213.

¹¹³³ Dayf, *Tarihü'l-edebî'l-Arabî*, 4/592.

¹¹³⁴ el-Câhız, *el-Hayevân*, 3/471.

gütmüşlerdir.¹¹³⁵ Câhız bu üslup ve yöntem temelinde bazı şiirleri de tenkit etmiştir. Sözgelimi hüccet getirme ve doğru ibare konusunda övdüğü Ebu Züheyr Rezîn el-Arûzî'nin bir şiirinde delil getirme konusunda büyük bir yanılığa düştüğünü vurgulayarak sözlerini eleştirir.¹¹³⁶

3.3. Beyân İlmi

Câhız'ın nazım düşüncesinin hakikatine beyân ilmi konuları da dahildir. Daha önce belirttiğimiz üzere o, bir sözün edebî açıdan üstünlüğünü nazımla izah ederken bununla belâgatın hususî bazı konularına işaret ettiğine dair doğrudan veya dolaylı bir kayda yer vermemiştir. Tam aksine nazmı, telifteki tüm söz aksiyonlarını kapsayacak bir genişlikte kullandığı görülür. Buna binaen Câhız'ın nazım ile aynı zamanda belâgat ve tenkit düşüncesinde oldukça önemli olan teşbîh, istiâre, mecaz ve kinaye gibi beyân konularına da atıf yaptığı söylenebilir. Bu başlıktaki temel amacımız Câhız'ın mezkûr konulara belâgat ve tenkit sürecinde verdiği önemi gözler önüne sererek nazım düşüncesinin bunlardan bağımsız olamayacağını ortaya koymaktır. Bu sebeple konuyu bu amaca hizmet edecek şekilde ve oranda ele almak elzemdir. Öncelikle Câhız'ın beyân konularını sistemli bir taksim ve tanıma tabi tutmadığını belirtmek gerekir. Kendisi beyânın tüm konularına yer verir, bazılarını ıstılah anlamıyla tanımlar ve örneklendirir. Ancak buna rağmen kavramları ve örnekleri birbirinin yerine kullandığı görülür. Dolayısıyla bu hususta Câhız'ın çok dakik olmadığını bilmek gerekir. Örneğin mecaza, daha önce de belirtildiği üzere, aynı zamanda bedî', mesel, istiâre, kinaye, teşbîh ve iştikâk kavramlarıyla işaret eder. İstiâre örneklerini mecaz, mecaz örneklerini kinâye veya teşbîh olarak zikredebilmektedir. Ne var ki onun bu ayrımları tam anlamıyla netleştirmemesi bu bağlamda ele aldığımız meseleye herhangi bir zarar vermemektedir. Zaten o, bu konuları daha sonra sistemleşen beyân ilmi üst başlığı altında da toplamaz. Fakat Câhız'ın bu kavramları birbirinin yerine kullanması ve konu örneklerini karıştırması esasında zihinsel anlamda meseleleri güçlü bir biçimde ilişkilendirdiğini gösterir ki konumuz açısından bu, yeterli bir veridir.

Câhız'ın beyân konularına yaklaşımı iki temel ilke etrafında ele alınabilir. Birincisi, mütekellime ilişkin ve bu üslupları doğru ve etkili kullanabilme meziyetiyle ilgiliyken ikincisi, muhataba ilişkin ve bu üslupları doğru anlayabilme meziyetiyle ilgilidir. Yani sözü ıtlak eden kişinin yükümlülüğü, örneğin benzerlik ilişkisini doğru kurmak veya mecazı yerinde kullanmakla ilgili iken bu sözü işiten kişi de bunları doğru kavramakla sorumludur. Zira beyân

¹¹³⁵ el-Câhız, *el-Hayevân*, 3/472.

¹¹³⁶ el-Câhız, *el-Hayevân*, 7/217-218.

ilminin temelinde lafzın zahirini aşırp ikincil manaya intikal söz konusu olduğu için sözün hem kuruluş hem de kavrayış süreci bir anlamda tehlikelerle karşı karşıyadır. Câhız’ın hem Arap şiiri ve kelimasını hem de Kur’ân ve sünneti bu iki ilke etrafında değerlendirip tenkit süreciyle ilişkilendirdiği görülür. Kastımızı **teşbîh** konusu üzerinde somutlaştırmak önem arz etmektedir. Sözgelimi Câhız, mütekellim veya şair tarafından teşbîh doğru kurulmadığında sözün edebî değerinin yok olacağını zikreder. Ona göre Hz. Peygamber (s.a.v) “Tarağın dişleri misali insanların tümü eşittir.” sözüyle müthiş bir benzerlik ilişkisi tesis etmiştir. Ancak bu minvalde şiir söyleyen iki şair şöyle demişlerdir: “Merkep dişleri gibi eşittirler, bulamazsın... Yaşlılarının gençlerine herhangi bir üstünlüğünü.”, “Gençleri ve yaşlıları eşittir...Çünkü onlar kınanma konusunda merkebin dişleridir.” Câhız şairlerin teşbihi ve hakikati ile Hz. Peygamber’in teşbihi ve hakikatini ele alıp değerlendirdiğimizde sözler arasındaki üstünlük farkını anlayacağımızı zikreder.¹¹³⁷ Aynı şekilde o, Nâbîga adına uydurulduğunu söylediği “Emanete hıyanet etmediğini fark ettim...Nûh da öyleydi, hıyanet etmezdi. (فَأَلْفَيْتُ الْأَمَانَةَ لَمْ تَخْنُهَا ... كَذَلِكَ كَانَ نُوحٌ لَا يَخُونُ)” şeklindeki beyti zikrettikten sonra bu sözün herhangi bir değerinin olmadığını savunur. Ona göre teşbîh için bilinen, meşhur niteliklerin ön plana çıkarılması gerekir. Mezkûr söz ile “Dâvud (a.s) veya Mûsa (a.s) hıyanet etmezlerdi.” demek arasında herhangi bir fark yoktur. Her ne kadar onlarla ilgili hiçbir şekilde hıyanetten söz etmek mümkün değilse de bu özellikler onların nadir ve öne çıkan fiilleri değildir. Örneğin bir kişi musibetlere karşı sabrı salık verirken “Eyyüp de aynı şekilde sabırsızlık etmezdi.” dese doğru bir söz söylemiş olur. Ancak Hz. Nûh için bunu söylese söze hakkını vermemiş sayılır. Yine “Hâtim de aynı şekilde cimrilik etmezdi.” dese doğru söz söylemiş olurken “Hâtim de aynı şekilde çirkinlik etmezdi.” dese yerinde söz etmiş olmaz.¹¹³⁸ Buna karşın Câhız benzerlik ilişkisinin güzel ve doğru kurulduğu beyitleri edebî anlamda üstün bir mertebeye yerleştirir. Antere, İmruülkays ve Beşşâr’a ait bazı beyitlerle ilgili yorumları bunu açıkça ortaya koyar. Antere’nin, bir koluyla diğerini kaşımaya çalışan sinekleri, iki eli olmayan insanın odun yakmaya çalışır haline benzettiği beyitler Câhız tarafından muazzam bir beğeniyle karşılanmıştır.¹¹³⁹ Yine İmruülkays’ın “Yuvasındaki yaş ve kuru haldeki kuş kalpleri hünnap ve kötü hurmayı andırmaktadır. (كَأَنَّ قُلُوبَ الطَّيْرِ رَطْبًا وَيَابِسًا ... لَدَى) (وَكُرِّهَا الْعُنَابُ وَالْحَشْفُ الْبَالِي)” beytinde farklı haldeki iki şeyi birbirine benzettiğini zikreder. Zira İmruülkays kartalın yuvasındaki yaş kuş kalplerini renk ve şekil itibariyle hünnaba benzetirken,

¹¹³⁷ el-Câhız, *el-Beyân ve’t-tebyîn*, 2/19.

¹¹³⁸ el-Câhız, *el-Hayevân*, 2/246-247.

¹¹³⁹ el-Câhız, *el-Hayevân*, 3/312.

kuru kalpleri de bozuk hurmaya benzetir. Câhız “Dediler ki: Böylesi bir teşbîh görmedik.” ifadesini yorumsuz olarak aktarır.¹¹⁴⁰ Beşşâr’ın “Başlarındaki toz bulutları ve kılıçlarımız...Yıldızları ardı ardına düşen geceyi andırır. (كَأَنَّ مُثَارَ النَّفْعِ فَوْقَ رُؤُوسِهِمْ ... وَأَسْيَافُنَا لَيْلٌ) ” beytinde kurduğu güçlü benzerlik ilişkisiyle de, Antere’nin sineği betimlemede yaptığı üzere, manayı tekeline aldığını belirtir.¹¹⁴¹ Câhız cenazelere ücretli ağıt yakan kadınların ağlaması ile yükü olmayan katırların anırmasını birbirine benzeten beyitlerin hıfz edilmesi gerektiğini belirterek şöyle zikreder:

“Akşam vakti yükseldi kadınların sesleri... Ağıtlar şeklinde, gidip-gelen yüksüz katırlar misali

Elbiselerini çıkararak burunlarının ucuyla hıncırırlar...Alt dudaklarını sarkıtarak üzüntü izhar ederler

Boğaza geçmeyen, ağzın üstündeki hüznü ağlayışıyla...Gırtlığın ötesine geçen üzüntünün ağlayışı değil.”

(وَهَيَّجَ صَوْتُ النَّاعِجَاتِ عَشِيَّةً ... نَوَائِحَ أَمْثَالِ الْبَغَالِ النَّافِرِ)

يَمَحْظُنَ أَطْرَافَ الْأَنْوُفِ حَوَاسِرًا ... يُظَاهِرُنَ بِالسَّوَاءِ هُدُلَ الْمَشَافِرِ

بَكَى الشَّجُو مَا دُونَ اللَّهِ مِنْ حُلُوقِهَا ... وَلَمْ يَبْكْ شَجُوًّا مَا وَرَاءَ الْحَنَاجِرِ

Câhız ücretli ağıt yakan, gerçekte zihni boş ve acısı olmadığı halde hüznü olduğu süsü vermeye çalışan kadınları betimlemeye dair söylenen şiirler arasında mezkûr şiirden daha iyisini işitmediklerini belirtir.¹¹⁴²

Câhız muhatapların benzerlik ilişkisini doğru anlamasını hem sözün tesiri hem de verilmek istenen mesajın sağlığı için zorunlu addeder. Bu bağlamda “Gerçekten o, Cehennemden çıkan bir ağaçtır. Salkımları, *sanki şeytanların başlarıdır*.”¹¹⁴³ ayetine itiraz edenleri veya ayeti yanlış tefsir edenleri eleştirir. Câhız bazı kişilerin “şeytanların başları”nın Yemen’de bulunan ve çirkin görümlü bir ağacın meyvesi olduğunu iddia ettiklerini zikreder. Câhız kelamcılarının böyle bir tefsiri kabul etmediklerini ve ayette gerçek anlamda bilinen fasık, sapkın cin ve şeytan başlarının kastedildiğini savunduklarını aktarır. Ancak Kur’ân’ı tenkit eden mülhitler bu

¹¹⁴⁰ el-Câhız, *el-Hayevân*, 3/53.

¹¹⁴¹ el-Câhız, *el-Hayevân*, 3/127.

¹¹⁴² Ebu Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Câhız, *Resâilü'l-Câhız: Kitâbü'l-Biğâl*, thk. Abdüsselam Muhammed Hârûn (Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1964), 2/252.

¹¹⁴³ Sâffât 37/64-65.

yoruma itiraz etmişlerdir. Onlara göre bu bağlamda sözün bu sûrette kurulma gerekçesi korkutma içindir. Halbuki insanlar sadece gördükleri veya doğru sözlü, betimleme konusunda belîğ kimse tarafından kendilerine tasvîr edilen korkunç, çirkin şeylerden korkar. Halbuki ne biz şeytanların başlarını gördük, ne de sâdık biri tarafından buna dair bir tasvîr yapıldı. Bununla beraber Ehl-i kitapla veya Müslümanlarla yaşamayan diğer insanların buna dair bir tasavvurları oluşmadığı gibi bundan korku da duymazlar. O halde bu, nasıl kuşatıcı bir vaîd olur? Câhız’a göre biz her ne kadar hiçbir şekilde bir şeytan görmesek ve sâdık kimse eliyle onların başlarını tasvîr etmese de Araplar şeytanın çirkinliğini darb-ı mesel kılmada icmâ etmişlerdir. Araplar ve Müslümanların “O, şeytandan daha çirkindir.” gibi ifadeler kullanması onların gerçekte şeytanı çirkin şeylerin tümünden daha çirkin gördükleri konusunda fikir birliği içerisinde olduğunu belgeler. Kur’ân da doğalarına bu mana tam anlamıyla yerleşen kimselere nazil olduğundan Câhız’a göre teşbîh tamamen yerindedir.¹¹⁴⁴

Câhız’a göre temelde sözün etkisini artırma maksadıyla kullanılan teşbîh bazen de zorunluluktan dolayı kullanılır. Standart dilsel istimal ile yeterince anlatamayacağımız hususlar teşbîhler yardımıyla zihne daha fazla yaklaştırılır. Buna binaen Araplar kadının güzelliğini anlatabilmek için onu ceylan, güvercin, çiçek, inek, yılan, güneş ve ay gibi varlıklara benzetmişlerdir. Halbuki Câhız’a göre örneğin güzel bir kadının gözünün inekten, boynunun ceylandan daha güzel olduğu ve aralarında büyük bir fark olduğu konusunda şüphe yoktur. Ancak şairler, belâgatlerini ve konuya dair idraklerini ancak bu yolla ortaya koyabilmektedirler. Birisini yermek istediklerinde ise onu köpek, domuz, maymun, eşek, öküz, teke, kurt ve akrep gibi hayvanlara benzetmişlerdir. Övgü için de yağmur, deniz, aslan, kılıç ve yıldız gibi varlıklara başvurmuşlardır.¹¹⁴⁵ Neticede doğrudan veya dolaylı birçok teşbîh türüne ve örneğine yer veren, konuyla ilgili önemli tahlillerde bulunan Câhız’ın sözün edebî değeri hakkında hüküm verirken teşbîh üslubuna büyük önem verdiği söylenebilir.¹¹⁴⁶

Câhız **istiâreye** dair de birçok tahlilde bulunmuştur.¹¹⁴⁷ Ona göre istiâre, bir şeyin başka bir şeyin yerine geçmesi durumunda onunla isimlendirilmesidir.¹¹⁴⁸ Sözgelimi “Bir bulut kaplamaya başladı evi...Gözlerinden yaş akıtarak alana.” (وَلَفِطَتْ سَحَابَةٌ تَغْشَاهَا ... تَبْكِي عَلَى عِرَاصِهَا) beytinde Câhız “göz” ifadesinin “bulut” için kullanıldığını ağlamanın yağmur yağmak

¹¹⁴⁴ el-Câhız, *el-Hayevân*, 6/211-213.

¹¹⁴⁵ el-Câhız, *el-Hayevân*, 1/211-212; el-Câhız, *Kitâbu Müfâhereti'l-cevâri ve'l-gilmân*, 2/116.

¹¹⁴⁶ Konuyla ilgili detaylı bilgi için bk. Bilmelîh, *er-Ru'yetü'l-beyâniyye inde'l-Câhız*, 161-176.

¹¹⁴⁷ Detaylı bilgi için bk. Bilmelîh, *er-Ru'yetü'l-beyâniyye inde'l-Câhız*, 211-218; Abdürebbeh, *el-Mekâyisü'l-belâğîyye inde'l-Câhız*, 232-238; el-Mısrî, *Nazariyyetü'l-Câhız fi'l-belâga*, 57-73.

¹¹⁴⁸ el-Câhız, *el-Beyân ve't-tebyîn*, 1/153.

için istiâre edildiğini belirtir. Aynı bağlamda “Ya Rahmân! Azabı hızlandır...Evleri harap etmekle imâr edenlere.” (يَا عَجَّلَ الرَّحْمَنُ بِالْعَذَابِ ... لِعَامِرَاتِ الْبَيْتِ بِالْحَرَابِ) beytine atıf yapan Câhız “evleri imâr edenler” ifadesiyle farelerin kastedildiğini belirtir. Zira evlerde kalma süreleri orda ikamet edip onu imar edenler gibi uzun olunca, onların tahribatı da istiâre yoluyla imâr olarak adlandırılmıştır.¹¹⁴⁹ Câhız birçok ayette istiâre üslubuna başvurulduğunu ve bunları lafzın zâhiri üzere anlamaya çalıştığımızda asıl manaya ulaşamayacağımızı kaydeder. “Ateşte olanlar, cehennem muhafızlarına şöyle dediler...”¹¹⁵⁰, “Orada [cennette] sabah ve akşam rızıkları hazırdır.”¹¹⁵¹ ve “İşte ceza günü onlara verilecek ziyafet budur.”¹¹⁵² gibi ayetlerde istiâreye başvurulduğunu belirtir. Câhız’a göre cennet ve cehenneme hazine nispet edildiğini ve kapılarına bekçi konduğundan söz eden ayetleri olduğu gibi anlamak doğru değildir. Zira cehennemden bir şey zayı olmayacağı için korunmaya ihtiyacı olmadığı gibi içine herhangi bir insan girmek istemeyeceğinden dolayı da bundan alıkoymaya de gerek yoktur. Hatta dünyadaki en büyük hırsızlara cehennem kapıları açılıp, girişlerine müsaade edilse yine de ona yaklaşmazlar. Ancak melekler hazinedar ve bekçi yerine geçtiklerinden bu şekilde adlandırılmışlardır. Yine ona göre aslında cennette sabah veya akşam yoktur, ancak orada geçen süre dünyadaki sabah ve akşama kıyasen o şekilde isimlendirilmiştir. Yine azabın tatmaya konu olacak bir şey olmadığı için ikram ve ziyafet sayılamayacağını belirten Câhız’a göre azap, cennettekiler için nimet sayılan şeylerin yerine geçtiğinden böyle adlandırılmıştır.¹¹⁵³ Câhız, mezkûr örneklerde açığa çıktığı üzere, istiârenin temelinde benzerlik olduğunu idrâk etmiştir. Ancak başka bir bağlamda bu durumu açıkça izah etmiştir. Zira o, Arapların kör gibi gözükeni a‘mâ, sağır gibi davrananı sağır ve akılsız kimsenin yapacağı işi yapanı da akılsız olarak isimlendirebileceklerini belirtir. Ona göre bu tür yerlerde sözler birbirine hamledilir. Şöyle ki kör gibi görünen kimse körlük edince cehalet konusunda a‘mâ gibi olur, bir açıdan ona benzeyince de onun ismini almayı hak eder.¹¹⁵⁴ Aynı şekilde Araplar teşbîh yoluyla kibir, azgınlık, aşırı büyüklük ve şiddetli öfkeyi şeytan olarak adlandırmışlardır.¹¹⁵⁵ Yine onlar kalpte gizlenen ve zararı saklı olan kini, kertenkeleye benzetmişler ve bu sebeple kini, kertenkele olarak isimlendirmişlerdir.¹¹⁵⁶

¹¹⁴⁹ el-Câhız, *el-Beyân ve’t-tebyîn*, 1/152-153.

¹¹⁵⁰ Mü’mîn 40/49.

¹¹⁵¹ Meryem 19/62.

¹¹⁵² Vâkıa 56/56.

¹¹⁵³ el-Câhız, *el-Hayevân*, 4/276-278; el-Câhız, *el-Beyân ve’t-tebyîn*, 1/153.

¹¹⁵⁴ Ebu Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Câhız, *Resâilü’l-Câhız: er-Redd ‘ala’l-Müşebbihe*, thk. Abdüsselam Muhammed Hârûn (Beyrut: Dârü’l-Cil, 1991), 4/14.

¹¹⁵⁵ el-Câhız, *el-Hayevân*, 1/153.

¹¹⁵⁶ el-Câhız, *el-Hayevân*, 6/66.

Câhız müteahhir belâgat kitaplarında istiâre-i temsîliyye örneği olarak zikredilen¹¹⁵⁷ ifadelere de yer verir. Buna göre Yezîd b. Velîd’e biat etme konusunda geç kalan ve bu konuda tereddüt eden Mervân b. Muhammed’in haberini alan Velîd ona şöyle yazmıştır: “...Şüphesiz senin bir ayağını öne, diğerini arkaya attığını görüyorum. Bu kitabım sana ulaştığında hangisinde karar kılacağını tayin et! Vesselâm.” Câhız’a göre bu üslup asil görüş, salah ve kemal adına birçok hususa işaret etmektedir. Ancak ona göre çoğu insan bu inceliklerin farkına varamaz.¹¹⁵⁸ Bu örnekte Velîd, Mervân’ın biat konusundaki tereddüdünü yürüme esnasında hangi ayağını önce atacağına karar veremeyen kimsenin durumuna benzetmiştir.

Câhız **kinaye** makamında kinaye, ifsâh makamında ifsâh üslubuna başvurmak gerektiğini belirtirken¹¹⁵⁹ kinayenin bazen ifsâhtan daha etkili¹¹⁶⁰ olacağını vurgular. Ona göre “Falanca tutumludur.” ifadesi cimrilikten, âmil için söylenen “Sıkı birisidir.” ifadesi ise zulümden kinayedir.¹¹⁶¹ Aynı şekilde Câhız “vazah” kelimesinin beyazdan, beyazın da cüzzam hastalığından kinaye olduğunu belirtir.¹¹⁶² O, bazı müfessirlerin birtakım ayetleri yanlış şekilde kinaye ile tevil ettiklerinden söz eder. Nitekim bazıları “*Derilerine dediler ki neden aleyhimizde şahitlikte bulundunuz?*”¹¹⁶³ ayetinde derinin ferçten, “*Ve elbiseni de temiz tut.*”¹¹⁶⁴ ayetinde elbisenin kalpten, “*Mescitler Allah’ındır.*”¹¹⁶⁵ ayetindeki mescitlerin alın, burun, ayak ve el gibi bedenin azalarından, “*Deveye bakmıyorlar mı, nasıl yaratılmış!??*”¹¹⁶⁶ ayetinde devenin buluttan, “*Rabbim! Gören biri olduğum halde neden beni a‘ma olarak haşrettin?*”¹¹⁶⁷ ayetinde körlüğün delilsiz olarak haşredilmekten kinaye olduğunu iddia etmişlerdir. Câhız bu tevillere şiddetle karşı çıkarak bu bağlamda kinâye iddialarını temelsiz addeder.¹¹⁶⁸

Câhız’a göre kinayeye başvurmanın temel sebebi işaret ve yüceltme maksadıyla manayı en yumuşak/hafif lafızlarla aktarmaktır. Bu sebeple yönetimden azledilen kimseye “masrûf/muaf tutulan”, cimriye de “tutumlu” ve “ıslah eden” denmiştir.¹¹⁶⁹ Cinsel uzuvlara işaret eden kelimeler yerine “ferç” denmesi gibi kinayelere gidilmesi de söz konusu gayeye matuftur. Peki

¹¹⁵⁷ Bk. es-Sekkâkî, *el-Miftâh*, 376; el-Kazvîni, *Telhîsu’l-Miftâh*, 183.

¹¹⁵⁸ el-Câhız, *el-Beyân ve’t-tebyîn*, 1/301-302.

¹¹⁵⁹ el-Câhız, *el-Hayevân*, 3/39-43.

¹¹⁶⁰ el-Câhız, *el-Beyân ve’t-tebyîn*, 2/7.

¹¹⁶¹ el-Câhız, *el-Beyân ve’t-tebyîn*, 1/263.

¹¹⁶² el-Câhız, *Kitâbü’l-Bursân*, 106.

¹¹⁶³ Fussilet 41/21.

¹¹⁶⁴ Müddessir 74/4.

¹¹⁶⁵ Cin 72/18.

¹¹⁶⁶ Gâşiye 88/17.

¹¹⁶⁷ Tâhâ 20/125.

¹¹⁶⁸ el-Câhız, *el-Hayevân*, 1/343-345.

¹¹⁶⁹ Ebu Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Câhız, *Resâilü’l-Câhız: Fasılun min sadri kitâbihi fi’n-nisâ*, thk. Abdüsselam Muhammed Hârûn (Beyrut: Dârü’l-Cîl, 1991), 3/140.

Câhız'ın sözünü ettiği kinâyeye ıstılah manasına ne kadar yakındır? Öncelikle Câhız sıfattan, mevsuftan ve nisbetten kinaye şeklindeki kinaye türlerine¹¹⁷⁰ herhangi bir atıfta bulunmaz ve kinayeye dair bir tanım da zikretmez. Ancak Kazvî'nin kinayeyi "[Hakikat] manasını kastetmek caiz olmakla birlikte manasının lâzımı kastedilen lafızdır."¹¹⁷¹ şeklinde tanımladığı itibara alınırsa Câhız'ın kinayedeki temel meselenin farkına vardığı görülür. Zira mezkûr örnekler, mecazdan farklı olarak, kinâyede hakikat anlamının da anlaşılmasına engel bir durumun olmadığını ortaya koymaktadır. Hatta ayetlerde kinâyeye olduğunu düşünen müfessirlere itiraz eden Câhız bunu hakikat manasını öne çıkararak yapar. Ayrıca o, kinayenin edebî değerine doğrudan atıf yaptığı gibi örnekler üzerinden de bunu dile getirmiştir. Sözelimi Türklerin harpteki maharetinden dolayı onlarla savaşa girmemeyi tavsiye eden Hz. Ömer bu durumu "Bunlar ısırgı şiddetli, ganimeti az düşmanlardır." ifadesiyle dile getirmiştir. Câhız Hz. Ömer'in onlara sataşmaktan geri durmayı kinayenin en güzeliyle yasakladığını bildirir.¹¹⁷² Bununla beraber Câhız'ın sonraki süreçte mecaz örneği kabul edilen ifadeleri kinaye olarak adlandırmaya devam etmesi kinaye ve mecaz ayrımının sonuçlarını takip etmediği anlamına gelir. Zira o, def-i hacet gidermenin mekâna nispetle gâit, helâ, mezhep, mahrec ve huşş olarak adlandırıldığını ve tüm bunların da kinaye olduğunu aktarır.¹¹⁷³ Câhız aynı şeyin teyemmüm ve mesh arasında da olduğunu belirtir. Aslında ayetteki "teyemmüm" ifadesi temiz toprağı aramak, ona yönelmek ve onunla mesh etmek anlamında iken zamanla teyemmüm meshin kendisi olmuştur.¹¹⁷⁴ Neticede kinaye konusunda önemli bir idrake sahip olmakla birlikte Câhız'ın, teşbîh ve istiârede olduğu üzere, kinayeyi mecaz ile karışık bir şekilde değerlendirmeye devam ettiği söylenebilir.

Câhız kinayeye bazen "tarîz" kavramıyla da işaret eder. Örneğin Kufe valisi Muğire b. Abdullah b. es-Sekafî, Haccâc tarafından şurta/zabıta yönetimine getirildiği için azledemediği Ziyâd b. Cerîr'e, hitabet esnasında şöyle tarizde bulunmuştur: "Ey Kufe ehli! Her kim size kötülük ederse ve emirinizi gammazlarsa Allah ona lanet etsin ve tek gözlü annesine de lanet etsin!" Ziyâd'ın annesi tek gözlü olunca insanlar "Onun [Muğire'nin] tarizinden daha güzel tariz görmedik." demişlerdir.¹¹⁷⁵ Yine Ermenistan âmili Abdullah b. Yezîd el-Hilâlî, içinde kurbağaların olduğu bir nehre yakın geceledikten sonra yanına Muhârib kabilesinden bir adam gelir. Abdullah kurbağaları kastederek adama "Yüksek seslerinden dolayı Muhârib meşâyih bu

¹¹⁷⁰ İzah için bk. el-Kazvî, *Telhîsu'l-Miftâh*, 190-192.

¹¹⁷¹ el-Kazvî, *Telhîsu'l-Miftâh*, 190.

¹¹⁷² el-Câhız, *Menâkibü't-Türk*, 1/76.

¹¹⁷³ el-Câhız, *el-Hayevân*, 1/332-334.

¹¹⁷⁴ el-Câhız, *el-Hayevân*, 1/332.

¹¹⁷⁵ el-Câhız, *el-Buhalâ*, 149.

gece uyumamıza müsaade etmedi.” şeklinde tarizde bulunur.¹¹⁷⁶ Câhız’ın aktardığına göre Hz. Osman (ö. 35/656) gelmekte olan bir kafilaya bakarak Ebu Zerr’e (ö. 32/653): “Bunların ne taşımalarını arzu ederdin?” diye sorunca o da: “Ömer gibi adamlar.” cevabını verir.¹¹⁷⁷ İlk örnek haricindekileri Câhız doğrudan tariz olarak isimlendirmese de diyalogların gelişimi ve konuşmacıların karakteri sözlerin tariz ve kinaye içerdiğini belgeler. Dolayısıyla Câhız’ın kinayeyle birlikte tarize de yer verdiği söylenebilir.

Câhız’ın hakikatin mukabili olarak değerlendirdiği **mecaza** aynı zamanda bedî‘, mesel, istiâre, kinaye, teşbîh ve iştikâk kavramlarıyla da gönderme yaptığı daha önce de belirtilmişti. O, mecazı da câmi ve mâni bir tanıma tabi tutmadığı gibi sistemli bir taksime de tabi tutmaz. Bu sebeple onun eserlerinde mecaz-ı mürsel ve mecaz-ı akli gibi ayrımlara veya mecaz-ı mürselin alakalarına, sistematik bir biçimde, yer verilmez. Ne var ki dağınık olsa bile Câhız mecazın dilsel ve edebî değerini tamamen idrak etmiş, mecazî ifadeleri yanlış anlamının doğuracağı büyük tehlikelere işaret etmiştir. Bu bağlamda neredeyse mecaza taalluk eden tüm meselelere doğrudan veya dolaylı bir şekilde değinmiştir. Örneğin Câhız itibar-i mâ yekûn, sebep-müsebbep ve cüz-kül gibi mecaz-ı mürselin alakalarına atıfta bulunmuştur. Sözelimi o, bazı mülhitlerin “Onların karınlarından çeşitli renklerde içecek çıkar.”¹¹⁷⁸ ayetine itiraz ettiklerini belirtir. Onlara göre bal, arının karnından çıkmadığı gibi içecek de değildir. Câhız onlara reddiye yaparken mecaz-ı mürselin iki alakasına birden gönderme yapar. Ona göre bal içecek olmadığı halde suyla içecek veya suyla nebize dönüştüğü için yani kendisiyle içecek elde edildiği için bu şekilde isimlendirilmiştir. Burada Câhız’ın aslında itibar-i mâ yekûn alakasına başka bir deyişle balın suyla karıştırıldıktan sonraki haline atıfta bulunduğu açıktır. Ona göre şairin “Bir kavmin arazisine düşünce gök...Öfke duysalar bile otlatırız onu. (إِذَا سَقَطَ

رَعَيْنَاهُ وَإِنْ كَانُوا غَضَابًا) beytinde geçtiği üzere Araplar göğü otlattıklarını ve göğün düştüğünü söylemişlerdir.¹¹⁷⁹ Halbuki gök ile yağmur getiren, yağmura sebep olan bulutları kastedereklerken otlatma ile de yağmurun sebep olduğu otları kastederekler.¹¹⁸⁰ Câhız’a göre buna benzer biçimde bal da arının karnı cihetinden çıktığı için mecazen karnından çıkmış olarak kabul edilir. Câhız Arapların mecazen hem nimet hem kudreti “el” olarak kabul ettiklerini aktarır.¹¹⁸¹ Açıkça ifade etmese bile onun elin zahiren bunların sebebi olmasından dolayı böyle

¹¹⁷⁶ el-Câhız, *el-Beyân ve’t-tebyîn*, 2/181-182.

¹¹⁷⁷ el-Câhız, *el-Beyân ve’t-tebyîn*, 2/177.

¹¹⁷⁸ Nahl 16/69.

¹¹⁷⁹ el-Câhız, *el-Hayevân*, 5/425-426.

¹¹⁸⁰ el-Câhız, *er-Redd ‘ala’l-Müşebbihe*, 4/16.

¹¹⁸¹ el-Câhız, *er-Redd ‘ala’n-Nasârâ*, 3/337.

bir anlam yüklendiğini idrak ettiği söylenebilir. Câhız “Ölmüş hayvan, kan, **domuz eti**...size haram kılındı.”¹¹⁸² ayetine itiraz edenlere cevap verince mecaz-ı mürselin cüziyyet-külliyet alakasına atıf yapar. Onlara göre domuzun içkembe, yağ, baş, sinir, akciğer, kemik, karaciğer ve akciğer gibi “et” haricindeki diğer azalarının dil üzerinden haram kılındığı bu ayetle anlaşılamayacağı için tahrim için akla başvurmak daha yerindedir. Ancak Câhız’a göre Araplar et lafzını mecazdan istifadeyle umum anlamıyla kullandıkları için et ile mezkûr tüm cüzlere işaret ederler. Hatta et ile balığı bile kastettiklerini ifade ederek itirazın yersiz olduğunu savunur.¹¹⁸³

Câhız doğrudan “aklî mecaz” terimine atıf yapmaz. Ancak “Lakin kılıç, bana ihanet etti.”, “Susuzluk beni kestiği haldeyken geldim.” ve “Bir arz/arsa, cahilini/onu tanımayanı öldürür; başka bir arzı ise alimi öldürür.” gibi aklî mecaz sayılan ifadelerin mecaz olduğunu söylemesi¹¹⁸⁴ meseleyi kavradığını gösterir. Zira burada fiillerin gerçek faillerine isnâd edilmemesinden kaynaklı aklî mecaz söz konusudur. Câhız özellikle Kur’ân ve sünnet tevilinde bu mecaz türünü aktif bir biçimde işletmektedir. Buna göre ayetlerde Allah’a isnâd edilen ve tecsîmi andıran “el”, “göz”, “mecî/gelme”, “istivâ” ve “ru’yet” gibi ifadelerin aklın gereklerine uygun biçimde tevîl etmesini zorunlu görür.¹¹⁸⁵ Ona göre bir şeyin görülebilmesi, bir mekânda olması veya gelme-gitmeye konu olması hem mahdûd hem şekle sahip olduğunu dolayısıyla da cisim olduğu manasına gelmektedir.¹¹⁸⁶ Câhız aynı şekilde bazı ayet, hadis ve şiirlerde hayvanlara ve cansız varlıklara irâde ve konuşma nispetinden dolayı birtakım yanlış çıkarımların yapıldığını savunur. Emanetin göklere ve yere arz edilip onların bundan kaçınması,¹¹⁸⁷ canlı ve kuşların da insanlar gibi ümmet oldukları,¹¹⁸⁸ taşların Allah korkusundan yuvarlandıkları,¹¹⁸⁹ dağ ve kuşların Hz. Davud ile tespih ettikleri¹¹⁹⁰ gibi ayetlerden hareket eden İbn Hâit ve takipçileri ile Cehmiyye ilginç sonuçlara ulaşmışlardır. Onlara göre kuşlar, yırtıcı hayvanlar ve taşlar da insanlar gibi irade sahibi olup sorumludurlar. Taş daha önce hem kelam hem akıl sıfatına sahip olduğu halde konuşma sıfatı ondan alınmış diğeri bırakılmıştır. Ancak kuş ve yırtıcıların her iki sıfatı da bu şekilde devam etmektedir. Câhız ayetlerdeki hususların bazısının mecaz olduğunu, bazısının tevîl edilmesi gerektiğini bazısının da önceki

¹¹⁸² Mâide 5/3.

¹¹⁸³ el-Câhız, *el-Hayevân*, 4/74-77.

¹¹⁸⁴ el-Câhız, *el-Hayevân*, 4/84-85; el-Câhız, *el-Beyân ve ’t-tebyîn*, 2/318.

¹¹⁸⁵ el-Câhız, *er-Redd ’ala’n-Nasârâ*, 3/336-337.

¹¹⁸⁶ el-Câhız, *er-Redd ’ala’l-Müşebbihe*, 4/5-16.

¹¹⁸⁷ Ahzâb 33/72.

¹¹⁸⁸ En’âm 6/38.

¹¹⁸⁹ Bakara 2/74.

¹¹⁹⁰ Sebe’ 34/10.

kavimlerden hikâye yoluyla aktarıldığını belirtir.¹¹⁹¹ Yine Hz. Peygamber'in "Güneş şeytanın iki boynuzu arasında doğar." ifadesi ve develerin şeytanların sahip oldukları, dizginlenmesi zor bazı özelliklerle yaratıldığını belirten hadise istinaden bazıları kimi deve ırklarını yanlış bir biçimde cinlere nispet etmişlerdir.¹¹⁹² Câhız'ın "Kelamcılar olmasaydı avam helak olur, Mu'tezile olmasaydı da kelamcılar helak olurdu."¹¹⁹³ şeklindeki meşhur ifadesini mecaza taalluk eden söz konusu bağlamlarda söyleyerek hem genel anlamda mecaz üslubunu anlamının hem aklın önemine atıf yapar. Zira ona göre Araplar dahi bazen bu konuda hataya düşmüşlerdir. Akıl ve dile hakimiyet konusunda Ehl-i kitaptan üstün kabul ettiği Müslümanların da kelimeler ve nahiv ilkelerine aykırı teviller yapabildiğini vurgular. Ona göre Ehl-i kitap sırf bu yüzden Tevrat, Zebur ve İncil'den İbraniceden Arapçaya tercüme ederken lafzın zahirini esas alıp birçok manayı tahrif etmiştir. Bu sebeple kitaplarında "Ey gökteki babamız, ismin ne yücedir!", "Ey Rabbim! Kalk!", "Allah, içki içen sarhoşun uyandığı gibi, uykudan uyandı." ve "Güçlü kolumla sizi Mısır'dan çıkardım." gibi birçok yanlış tercüme mevcuttur. Hatta ona göre onlar Kur'an'ın bahsi geçen ayetleri ve benzerlerini alıp kendi dillerine tercüme etseler birçoğunu tahrif edeceklerdir.¹¹⁹⁴

Câhız'a göre Araplar mecaz yoluyla bir lafzı bağlama göre farklı delâletlerle kullanırlar. Arapların bu kasıtlarını ve manalarını doğru anlamayan kimseler başta Kur'an ve sünnet olmak üzere Arap dilini hakkıyla anlayamaz ve doğru teviller yapamazlar.¹¹⁹⁵ Örneğin Araplar "yeme (أكل)" lafzını birçok bağlamda farklı anlamlarla kullanırlar. Bu lafzı ısırma, sokma, bir şeyin yanıp kül olması, bir şeyin başka bir şeye dönüşmesi, bir şeyin erimesi ve kısılması, zamanın insanı zayıflatması ve gıybet gibi pek çok anlamda istimal etmişlerdir. Mesela "*Allah bize, ateşin yiyeceği bir kurban getirmediği hiçbir peygambere inanmamamızı emretti...*"¹¹⁹⁶ ayetinde ateşin bir şeyi kül etmesi ve "*Sizden biri ölmüş kardeşinin etini yemekten hoşlanır mı?*"¹¹⁹⁷ ayetinde gıybet bu fiille anlatılmıştır. Aynı şekilde yetimlerin mallarını yiyenler veya haksız kazançla elde ettikleri malları yiyenlerin, karınlarına ateş doldurdıkları "yeme" lafzıyla ifade edilmiştir. Câhız'a göre buradaki "yeme" ile sadece yiyecek değil içecek, elbise ve hayvan gibi mal cinsinden olan her şey kastedilmiştir. Hatta bunun bir dirhemini dahi yiyecek yolunda

¹¹⁹¹ el-Câhız, *el-Hayevân*, 4/286-289.

¹¹⁹² el-Câhız, *el-Hayevân*, 1/152-154.

¹¹⁹³ el-Câhız, *el-Hayevân*, 4/206, 288-289.

¹¹⁹⁴ el-Câhız, *er-Redd 'ala'n-Nasârâ*, 3/333-337.

¹¹⁹⁵ el-Câhız, *el-Hayevân*, 1/153-154.

¹¹⁹⁶ Âli İmrân 3/183.

¹¹⁹⁷ Hucurât 49/12.

harcamaları sonucu değiştirmeyecektir.¹¹⁹⁸ Buna binaen Câhız Arapların mecaza çokça başvurduklarını, tevessü yoluyla dilde tasarrufta bulunma konusunda cüretkâr olduklarını ve bunu da ustaca yaptıklarını her fırsatta dile getirir.¹¹⁹⁹ Bu yüzden bu konuyu Arapların övünç kaynağı¹²⁰⁰ ve dillerinin diğer dillerden üstün olma sebebi olarak görür. Hatta bu yüzden “Bedi‘, Araplara hastır.”¹²⁰¹ diyerek mecazı gerçek anlamda sadece Araplara hasretmiştir. Mecaz üslubunu çok fazla ve mahir bir şekilde kullanan Beşşâr, Attâbî¹²⁰² ve A‘şâ¹²⁰³ gibi şairlerden de övgüyle söz ederek edebî tenkit sürecinde başta mecaz olmak üzere diğer beyân konularını dikkate aldığını ortaya koymuştur. Neticede Câhız’ın sözün edebî değerini belirleyen temel kavram olarak öne çıkardığı nazımdan söz ederken bahsi edilen ve daha sonra beyân kısmına dahil edilen konuları dışarda tutması mümkün değildir.

3.4. Meânî İlmi

Câhız birçok meânî konusuyla ilgili önemli izah ve tahliller yapmıştır. Onun nazım düşüncesini anlamak adına bu yöndeki açıklamalarına bakmak elzemdir. Câhız’ın özellikle de *el-Hayevân* eseri bu bağlamda oldukça zengin bir muhtevaya sahiptir. Ancak eserin çok hacimli olması ve genel anlamda tenkit/belâgat ve nazım, özelde de meânî ile ilgili tahlillerin dağınık bir biçimde eserin tümüne yayılması onun bu yöndeki çabalarını tespit konusunda zorluklara yol açmıştır. Bu sebeple nazım düşüncesini veya meânî konularıyla ilgili görüşlerini irdeleyen çalışmalar ta‘rîf-tenkîr, takdîm-tehîr ve zikir-hazîf gibi önemli meselelere ya hiç atıf yapmamışlar veyahut Câhız’ı oldukça sınırlı bir çerçeveye hapsetmişlerdir. Bu eksikliğin farkında olarak başta *el-Hayevân* olmak üzere Câhız’ın diğer eserlerini bu gözle titiz bir okumaya tabi tutan çalışmanın bu başlığında oldukça mühim ve yeni birçok malzeme dikkatlere sunulacaktır. Şüphesiz bu veriler, hem sözün edebî değerini belirlerken Câhız’ın meânî konularına atfettiği önemi gösterme hem de nazım düşüncesinin hakikatine ışık tutma konusunda büyük açılımlara zemin hazırlayacak düzeydedir.

Câhız’ın ta‘rîf-tenkîr konusunu dikkate alarak önemli yorumlar yaptığı görülür. Câhız İbn Hâit ve bazı cahil sufilerin ﴿وَأَوْحَىٰ رَبُّكَ إِلَى النَّحْلِ﴾ “*Rabbin bal arısına şöyle vahyetti...*”¹²⁰⁴

¹¹⁹⁸ el-Câhız, *el-Hayevân*, 5/23-25.

¹¹⁹⁹ el-Câhız, *el-Hayevân*, 5/32.

¹²⁰⁰ el-Câhız, *el-Hayevân*, 5/426.

¹²⁰¹ Câhız’ın bu ifadesi, Ehl-i kitap hakkındaki yorumları da itibara alındığında, diğer milletlerin mecazı bilmediklerinden ziyade Arapların bu konudaki üstünlüğüne işaret olarak değerlendirilmesi daha makuldür.

¹²⁰² el-Câhız, *el-Beyân ve’t-tebyîn*, 1/50-51.

¹²⁰³ el-Câhız, *el-Beyân ve’t-tebyîn*, 1/225.

¹²⁰⁴ Nahl 16/68.

ayetinden hareketle bazı arılara peygamberlik isnat ettiklerini ve yine ﴿وَإِذْ أُوحِيَٰتُ إِلَىٰ الْحَوَارِيِّينَ﴾ “*Hani Havarilere vahyetmiştim...*”¹²⁰⁵ ayetinden hareketle havarilerin peygamber olduklarını iddia ettiklerini zikrettikten sonra onları şiddetli bir tenkide tabi tutar. O, alaylı bir üslupla onların bu mantıkla tüm arılara peygamberlik vermeleri gerektiğini ifade eder. Zira “nahl” kelimesi mutlak olarak kullanılmış olup umum bildirmekte ve sadece anne arı, kraliçe arı vs. ile tahsis edilmemiştir.¹²⁰⁶ Dolayısıyla cins bildiren “elif-lam” takısıyla marife olduğu için umum ifade eden bir kelimeyi sebepsiz yere tahsis etmek Câhız tarafından eleştirilmiştir.

Câhız maslahatın ve rızık taksiminin gurbet ve vatan arasında dengeli bir şekilde bölüştürüldüğünü ifade ettikten sonra ﴿فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلَاةُ فَانْتَشِرُوا فِي الْأَرْضِ وَابْتَغُوا مِن فَضْلِ اللَّهِ﴾ “*Namaz kılınca artık yeryüzüne dağılın ve Allah’ın lütfundan nasibinizi arayın.*”¹²⁰⁷ ayetinden de destek alır. Ona göre Allah Teâlâ keliması mutlak ve umum anlamıyla kullanmış ve özellikle arzın bir yerini tahsis etmemiş veya onu yakın ya da uzak olmakla takyit etmemiştir.¹²⁰⁸ Bir önceki örnekte olduğu gibi aslında Câhız bu umumi manayı cins bildiren “elif-lam” takısından istidlâl etmiştir.

Câhız Maniheistlerin Hz. Süleyman’ın Hüdühüd’ünden yola çıkarak İslâm’a ve Kur’ân’a saldırdıklarını belirtir. Naklettiğine göre Maniheistler, Hüdühüd’ün mümeyyiz, akıl ve istidlâl sahibi birçok insanın bilmediği şeyleri bildiğini savunmuşlardır. Zira Hüdühüd, kral ile halk ve kadın ile erkek arasındaki farkı, yine Belkis’in arşının büyüklüğünü, sahip olduğu mülkün çokluğunu ve güneşe secdeyi bilmiş ve masiyetleri reddetmiştir. Öyle ki onların Allah’tan başkasına secde etmelerini garipsemiştir. Sonra Allah’ın göklerdeki ve yerdeki gaybı, gizli ile açık her şeyi bildiğini bilmiştir. Bilgi ise emir ve nehyi, emir ve nehiy ise itaat ile masiyeti gerektirir. Onlara göre neticede bir cinsin tümü için aynı hüküm söz konusu olduğuna göre tüm hüdühüdlerin mezkûr Hüdühüd ile aynı meziyetlere sahip olduğu kabul edilmelidir. Câhız’a göre Maniheistlerin iddiası temelsizdir. Zira ifade “Kuşları gözden geçirdi ve hüdühüdleri niçin göremiyorum? diye sordu (وَتَفَقَّدَ الطَّيْرَ فَقَالَ مَا لِيَ لَا أَرَىٰ هَهُنَا)﴾ şeklinde değil ﴿وَتَفَقَّدَ الطَّيْرَ فَقَالَ مَا لِيَ لَا أَرَىٰ هَهُنَا﴾ “*Süleyman kuşları gözden geçirdi ve ‘Hüdühüdü niçin göremiyorum; yoksa kayıplara mı karıştı?’ diye sordu.*”¹²⁰⁹ biçimindedir. Yani Allah Teâlâ hüdühüd

¹²⁰⁵ Mâide 5/111.

¹²⁰⁶ el-Câhız, *el-Hayevân*, 5/424-425.

¹²⁰⁷ Cum’a 62/10.

¹²⁰⁸ el-Câhız, *Faşlun min sadri kitâbihi fi’l-evtân ve’l-büldân*, 4/113.

¹²⁰⁹ Neml 27/20.

sürülerinden herhangi birisini kastedecek şekilde sözü toplu olarak hüdhüd cinsinin tümü için kullanmamıştır. Bilakis Hüdhüd ismine elif-lam takısı getirerek onu marife kılmıştır. Bu itibarla onun herhangi bir hüdhüd değil bizatihi maksut ve muayyen bir Hüdhüd olduğu anlaşılmıştır. Bu ise Hz. Nuh'un Kargası, Uzeyr'in Merkebi ve Uhbân b. Evs'in Kurdu misallerinde olduğu üzere Allah Teâlâ'nın peygamberlerine verdiği ayet ve burhân türündendir.¹²¹⁰ Câhız hususî bir meselenin genelleştirilmesine atıfla, hayvan ve insanın epistemolojik düzlemde eşitlenmesine ta'rîf-tenkîr konusundan yola çıkarak karşı çıkmıştır.

Câhız, Hz. Mûsa'nın İsrailoğullarına ﴿وَإِذْ قَالَ مُوسَىٰ لِقَوْمِهِ إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَذْبَحُوا بَقَرَةً﴾ “*Hani Mûsâ kavmine, ‘Allah, size bir inek kesmenizi emrediyor’ demişti.*”¹²¹¹ şeklinde inek kesme emrinden bahseder. Ona göre şayet onlar inek cinsinin tümü içerisinde bir inek alıp kesselerdi emre itaat etmiş olacaktı. Ancak şüphe, sorgulama ve zorlama yolunu seçtiklerinden dolayı, ineğin detaylı nitelenmesi sonucu bulunmasının zorlaşmasıyla, farzın ağırlaşmasına sebep olmuşlardır ki bu da onlara verilen cezayı artırmıştır.¹²¹² Câhız'ın umum bildiren nekire kelimesinden hareketle bu manayı çıkarsadığı açıktır.

Câhız'ın **takdîm-tehîr** konusunda önemli bir idrake sahip olduğu ve bunu tahlillerine yansıttığı söylenebilir. Örneğin o, ﴿رُزِقَ لِلنَّاسِ حُبُّ الشَّهَوَاتِ مِنَ النِّسَاءِ وَالْبَنِينَ وَالْقَنَاطِيرِ الْمُقَنْطَرَةِ مِنَ الذَّهَبِ﴾ “*Kadınlar, çocuklar, yük yük altın ve gümüş, salma atlar, davarlar ve ekinler gibi nefsin şiddetle arzuladığı şeyler insana süslü gösterildi.*”¹²¹³ ayetinde Allah Teâlâ'nın insanlara verdiği nimetleri zikrettiğini kaydeder. Ona göre ayette kadınların çocuklar, altın, gümüş ve at gibi nefse hoş gelen şeylerin başında zikredilmesinin sebebi kalplerde en ön sırada gelmelerinden kaynaklanmaktadır. Kalplerde önce geldikleri için ayette de diğerlerinden önce zikredilmişlerdir.¹²¹⁴

Câhız “Elini yuvaya sokup engerektan kurtulan ve siyah yılanı denk gelen kişi gibisiniz. (كُنْتُمْ كَمَنْ أَدْخَلَ فِي حُجْرٍ يَدَا ... فَأَخْطَأَ الْأَفْعَىٰ وَلَا تَقَىٰ الْأَسُودَا) beytinde şairin, zehir bakımından siyah yılanı engereğe takdîm ettiğini belirtir. Ona göre engerek daha zehirlidir ve yılanların zehir miktarı konusunda yeterli bilgiye sahip olan kimse bu türden bir söz söylemez.”¹²¹⁵ İbn

¹²¹⁰ el-Câhız, *el-Hayevân*, 4/77-82.

¹²¹¹ Bakara 2/67.

¹²¹² el-Câhız, *el-Hayevân*, 4/62.

¹²¹³ Âl-i İmrân 3/14.

¹²¹⁴ el-Câhız, *Fi'n-nisâ*, 3/142.

¹²¹⁵ el-Câhız, *el-Hayevân*, 4/304.

Kuteybe,¹²¹⁶ Kâdı Cürcânî (ö. 392/1001-1002)¹²¹⁷ ve Ebu Hilâl el-Askerî (ö. 400/1009'dan sonra)¹²¹⁸ de Câhız'ın yorumunu benimsemişlerdir.

Câhız Şam ehlinde birinin Muaviye'den atıyye istediğini, onun da bu talebe olumlu karşılık verdiğini belirtir. Bunun üzerine adam çocuğu için de ister ancak olumlu yanıt alamaz, aşireti için de talepte bulununca Muaviye şöyle der: “Hamile aygır talep etti onu bulamayınca da akbaba yumurtası istedi. (طَلَبَ الْأُبْلَقَ الْعُقُوقَ، فَلَمَّا ... لَمْ يَجِدْهُ أَرَادَ بَيْضَ الْأُنُوقِ)” Câhız akbaba yumurtasının bulunabileceğini ancak bunun oldukça az hatta çok nadir olduğunu vurgular. Çünkü yumurtası ulaşılması çok zor yerlerde bulunmakla beraber faydaları olmadığı için insanın kendisini yorarak peşine düşmesini gerektirmemektedir. Buna binaen Câhız Muaviye'nin, sözünü zikredildiği gibi değil “akbaba yumurtası (بَيْضُ الْأُنُوقِ)” lafzını takdîm ederek söylediğini düşünmektedir. Yani ona göre ifadenin şöyle olması daha güçlü ihtimaldir: “Akbaba yumurtası istedi onu bulamayınca hamile aygır talep etti. (طَلَبَ بَيْضَ الْأُنُوقِ، فَلَمَّا لَمْ يَجِدْهُ)”¹²¹⁹ Câhız'ın ifadedeki takdîm-tehîre itiraz sebebi, anladığımız kadarıyla, şuraya dayanmaktadır: Adam önce çocuğu için talepte bulunmuş ki çocuk nesep bakımından ona daha yakın olduğu için olumlu yanıt alması daha muhtemeldir. Olumsuz yanıt alınca bu sefer aşireti için talepte bulunmuştur. Adamın çocuğuna atıyye vermeyenin aşireti için vermeyeceği ise aşikardır. Hal böyle olunca Câhız, Muaviye'nin ifadesinin de bu tertipte olması gerektiğini düşünmektedir. Yani akbaba yumurtası çok nadir bulunsa da bulunma ihtimali olduğu için-çocuğa mukabil olacak şekilde-önce zikredilmeli, erkek atın doğurması diye bir ihtimal olmadığı için de-aşirete mukabil olacak şekilde- daha sonra zikredilmelidir. Câhız'ın tahlilinin oldukça güçlü olduğu kaydedilmelidir. Onun başka bir bağlamda akbaba yumurtasının görülme ihtimali olduğu halde aygırın hamile olması gibi bir ihtimalin bulunmadığını ifade etmesi söz konusu yorumu güçlendirmektedir.¹²²⁰

Câhız koyun ve keçiden hangisinin üstün olduğunu tartışan hasımların bu yönde sıraladıkları delillere yer verir. Tarafların zikrettikleri deliller aynı zamanda Câhız'ın takdîm-tehîr meselesine vukufiyetini yansıtmaktadır. Buna göre koyunun üstün olduğunu savunanlar

¹²¹⁶ İbn Kuteybe, *eş-Şi'r ve 'şu'arâ*, 2/582.

¹²¹⁷ el-Cürcânî, *el-Vesâta*, 13.

¹²¹⁸ Ebû Hilâl el-Hasen b. Abdillâh b. Sehl el-Askerî, *Kitâbü's-sina'ateyn*, thk. Ali Muhammed Becâvî-Muhammed Ebû Fadl İbrahim (Beyrut: el-Mektebetü'l-'Unsüriyye, 1998), 90-91.

¹²¹⁹ el-Câhız, *el-Hayevân*, 3/522-523.

¹²²⁰ el-Câhız, *el-Hayevân*, 6/342.

﴿ثَمَنِيَّةٌ أَزْوَاجٌ مِّنَ الضَّأْنِ اثْنَيْنِ وَمِنَ الْمَعْزِ اثْنَيْنِ﴾ “(Dişi ve erkek olarak) sekiz eş yarattı: **Koyundan iki, keçiden iki**...”¹²²¹ ile ﴿وَاللَّهُ جَعَلَ لَكُم مِّن بُيُوتِكُمْ سَكَنًا وَجَعَلَ لَكُم مِّن جُلُودِ الْأَنْعَامِ بُيُوتًا تَسْتَخِفُّونَهَا يَوْمَ ظَعْنِكُمْ﴾ “Allah, size evlerinizi huzur ve dinlenme yeri yaptı. Hayvanların derilerinden gerek göç gününüzde, gerek ikamet gününüzde kolayca taşıyacağınız evler; onların **yünlerinden**, yapağlarından ve **kıllarından** bir süreye kadar yararlanacağınız ev eşyası ve geçimlikler meydana getirdi.”¹²²² ayetini¹²²³ kendi lehlerinde delil kabul etmişlerdir. Zira ayetlerde koyun ve yünü, keçi ile kılından önce zikredilmiştir ki bu da onlara göre koyunun üstünlüğüne işarettir. Buna mukabil keçi taraftarları söz konusu çıkarımın sathi olduğunu ifade etmişlerdir. Bu mantığa göre ﴿يَمْعَشَرُ الْحَيْنَ وَالْإِنْسَ﴾ “*Ey cin ve insan topluluğu!*”¹²²⁴ ayetine dayanarak cinleri insanlardan üstün kabul etmek gerekecektir. Onlara göre bazen rütbe ve değer bakımından daha aşağıda olan şeyler de daha önce zikredilebilir. Arapların birçok kullanımı bunu belgelemektedir. “Onun, yanımda az veya çok hiçbir şeyi yoktur.”, “kervan ve ordu”, “sirke ve yağ” ve “Rebî’a ve Mudar, Suleym ve Âmir ile Evs ve Hazreç” gibi kullanımlar bunlardan bazılarıdır. Allah Teâlâ da يُغَادِرُ لَا يُكَتِّبُ هَذَا الْكِتَابِ لَا يُغَادِرُ ﴿وَيَقُولُونَ يَوْمَئِذٍ إِنَّ هَذَا إِلَّا كِتَابٌ يَّغَادِرُ﴾ “*Eyvah bize! Bu nasıl bir kitaptır ki küçük, büyük hiçbir şey bırakmadan hepsini sayıp dökmüş! derler.*”¹²²⁵ ayetinde küçük olanı, büyük olana takdîm etmiştir. Neticede önce zikredilenin üstünlüğünü iddia edebilmek için delil gerekir. Onlara göre Arapların “Onun ne keçi kılı ne de koyun yünü var! (مَا لَهُ سَبَدٌ وَلَا لَبَدٌ)” ifadesindeki takdîm-tehîr ise mukaddem olanın takdîmi yani gerçek anlamda üstün olanın öne geçirilmesine örnektir. Onlara göre şiirlerde iki kelimeye de yer verildiğinde “sebed”, “lebed” ifadesinden önce zikredilirken tek kelimenin kullanıldığı yerlerde vezin ve manaya zarar vermeyeceği halde “lebed” yerine “sebed” tercih edilmiştir.¹²²⁶ Câhız bu tartışmada tarafını belli etmemektedir ki önemli olan onun hangi tarafta durduğu değil nazım uygulamasıyla ilgili önemli bu tartışmalardan haberdar olması ve bunları aktarmasıdır.

¹²²¹ En‘âm 6/143.

¹²²² Nahl 16/80.

¹²²³ el-Câhız, *el-Hayevân*, 5/409.

¹²²⁴ En‘âm 6/130.

¹²²⁵ Kehf 18/49.

¹²²⁶ el-Câhız, *el-Hayevân*, 5/522-524.

Câhız'ın konuyla ilgili sahip olduğu bilinci aynı zamanda yazım üslubuna da yansıttığı kaydedilmelidir. Zira beldeler ve memleketlere dair yazacağı eserine önce Şam-Mısır ile başlamasını sonra Irak-Hicaz, köyler-şehirler ve karalar-denizler ile devam etmesini talep eden kişiye karşı çıkmıştır. Ona göre muahhar olan takdîm edilir ve mukaddem olan tehîr edilirse düzen bozulur ve merâtîp yok olur gider. Bu yüzden Câhız eserine tüm şehirlerin anası olan Mekke ile başlayacağını sonra da Medine'ye geçeceğini belirtir. Ona göre Allah'ın takdîm ettiğini takdîm, tehîr ettiğini tehîr etmek gerekmeseydi esasında vatan sevgisinden dolayı insan nefsi önce kendi vatanını işlemeye meyillidir.¹²²⁷ Sonuç olarak Câhız'ın takdîm-tehîri sadece cümle düzeyinde değil genel yazım üslubu açısından da dikkate aldığı söylenebilir.

Câhız'ın **zikir ve hazif** konusundaki tahlilleri belki de terkip ve telif analizinde ulaştığı seviyeyi en iyi ortaya koyacak niteliktedir. Özellikle ayetler üzerinde yoğunlaşan bu tahliller onun nazım düşüncesine dair elimize önemli veriler sunmaktadır. Örneğin o, maymun suretine mesh edilmenin domuz suretine mesh edilmekten daha çirkin ve daha büyük ceza olduğunu zikir-hazif üslubuna dayanarak temellendirmiştir.¹²²⁸ Ona göre ﴿فَلَمَّا عَتَوْا عَنْ مَا نُهُوا عَنْهُ قُلْنَا لَهُمْ كُونُوا

﴿قِرْدَةً خَاسِئِينَ﴾ *“Kendilerine yasak edilen şeyler karşısında küstahça diretince onlara; ‘Aşağılık maymunlar olun!’ dedik.”*¹²²⁹ ayetinde Allah Teâlâ onların maymuna mesh edildiklerini zikrederken domuzu zikretmemiştir. Ancak ﴿قُلْ هَلْ أُنَبِّئُكُمْ بِشَرٍّ مِّنْ ذَلِكَ مَثُوبَةً عِنْدَ اللَّهِ مَنْ لَعَنَهُ اللَّهُ وَغَضِبَ

﴿عَلَيْهِ وَجَعَلَ مِنْهُمْ الْقِرْدَةَ وَالْخَنَازِيرَ وَعَبَدَ الطَّاغُوتَ﴾ *“De ki: Allah katında cezası bundan daha kötü olanları size haber vereyim mi? Onlar, Allah'ın lânetlediği ve gazabına uğrattığı, içlerinden maymunlar ve domuzlar çıkardığı kimseler ile şeytanlara tapan kimselerdir.”*¹²³⁰ ayetinde onların hem maymuna hem domuza mesh edildikleri beraber zikredilmiştir. Domuzun zikredilmediği yerlerde maymunun zikredilmesi bu konuda onun daha kötü ve gazaba daha çok gönderme yaptığına işarettir.¹²³¹

﴿قُلْ لَا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مِمَّنْهُ أَوْ دَمًا مَّسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خِنْزِيرٍ فَإِنَّهُ رَجِيمٌ﴾ *“De ki: ‘Bana vahyolunan*

¹²²⁷ Bununla Basra'dan başlama isteğine işaret eder. el-Câhız, *Fi'l-evtân ve'l-büldân*, 4/110.

¹²²⁸ Câhız'ın Kur'an'da zikredilen tüm hayvanlar arasında domuz ve maymunun meshe konu edilme gerekçesi, yine domuz ve maymun arasında yaptığı ve zikir-hazif meselesine örnek teşkil eden uzun tahlilleri için bk. el-Câhız, *el-Hayevân*, 4/37-42.

¹²²⁹ A'râf 7/166.

¹²³⁰ Mâide 5/60.

¹²³¹ el-Câhız, *el-Hayevân*, 4/105.

*Kur'an'da bir kimsenin yiyecekleri arasında leş, akıtılmış kan, domuz eti -ki o şüphesiz necistir- ya da Allah'tan başkası adına kesilmiş bir (murdar) hayvandan başka, haram kılınmış bir şey bulamıyorum. Fakat istismar etmeksizin ve zaruret ölçüsünü aşmaksızın kim bunlardan yeme zorunda kalırsa yiyebilir.' Şüphesiz Rabbin çok bağışlayandır, çok merhametlidir.”*¹²³² ayetine atıfla domuz etinin çirkinliğinden söz eder. Ona göre Allah Teâlâ haram kıldığı yiyecekleri zikrederken domuz haricindekilerinin sadece haram olduğunu vurgularken domuzu zikrederken “Şüphesiz o, necistir.” demiştir. Domuz ölü olmasa bile veyahut boğazlandığı esnada Allah'ın adı anılırsa dahi yine necis kılınmıştır. Câhız'a göre bu kaydın sebebi domuzun Kur'an'da mesh ile tahsis edilmesidir. Yüce Allah bu yolla cezanın ve inen gazabın büyüklüğünü göstermek istemiştir. Bu ifade bizatihi domuz cinsinin kötülüğüne işaret etmemekle birlikte Allah'ın yasak kıldıklarından uzak durma ve azap türlerinden korkutma içermektedir. Câhız bu bağlamda akla gelebilecek önemli bir soruyu da sorup yine kendisi cevaplandırır: “Allah'ın insanları maymun suretine de mesh ettiğini biliyoruz. Madem domuzla aynı hükmü taşıyorlar o zaman haram kıldığı diğer şeylerle birlikte maymunu da zikredip daha sonra onu da necis olmakla tahsis etseydi ya?” Câhız Arapların maymun yemediğini ve onu yemek için avlamaya da çalışmadıklarını belirtir. Ancak Hristiyanlaşan Rum, Habeş ve Çin hükümdarlarının tümü yine Mecusi olan hükümdar veya halkın her biri domuz etini faziletli görüyor ve canları aşırı biçimde onu çekiyordu. Ona göre insanların doğalarında maymun etine karşı mevcut kerahet ve tiksinti bu ayette zikredilmesine ihtiyaç bırakmamıştır. İşte ikisi arasındaki bu farktan dolayı domuzu zikretmiştir. Şayet haram olmasından dolayı maymunu da domuzla beraber zikretseydi o halde bu, başka maksatla değil sadece insanların doğalarına yerleştirilen bu kerahet ve tiksintiyi tekit etmek için yapıldı.¹²³³

Câhız, Hind'in “Vallahi ben gençlik günlerimde tutuşan/parıldayan ateşten daha güzeldim. (كنت والله في أيام شبابي أحسن من النار الموقدة)” ifadesine yer verdikten sonra “(الموقدة)” kelimesini zikretmesine ihtiyaç olmadığını “(أحسن من النار)” demenin yeterli olacağını kaydeder. Zira ateşin bizatihi kendisi Hind'in istediği manaları cem' ettiği için bu bağlamda başka nitelemeye ihtiyaç duymamaktadır. Buna binaen Câhız nitelemeyi fazlalık addetmiştir.¹²³⁴

¹²³² En'âm 6/145.

¹²³³ el-Câhız, *el-Hayevân*, 4/60-61.

¹²³⁴ el-Câhız, *el-Hayevân*, 5/94-95.

Câhız Ashâb-ı Kehf'in köpeğinin asil, kayda değer ve önemli olduğunu ayetteki zikir üslubuna atıfla izah etmektedir.¹²³⁵ Ona göre at, deve, katır, eşek, öküz, koyun, güvercin ve horoz gibi evcil olan, insanların birçok açıdan faydalandığı, seferlerde insanlara eşlik eden ve ülkeden ülkeye getirilip-götürülen o kadar hayvan olmasına rağmen Allah Teâlâ burada özellikle köpeği zikretmiştir. Bu ise mezkûr tüm hayvanlardan farklı olarak köpeğin sahip olduğu bir hususiyete işaretler.¹²³⁶ Zira رَّابِعُهُمْ كَلْبُهُمْ وَيَقُولُونَ خَمْسَةٌ سَادِسُهُمْ كَلْبُهُمْ رَجَعْنَا بِالْغَيْبِ

وَيَقُولُونَ سَبْعَةٌ وَثَامِنُهُمْ كَلْبُهُمْ قُل رَّبِّي أَعْلَمُ بِعَدَّتِهِمْ مَا يَعْلَمُهُمْ إِلَّا قَلِيلٌ فَلَا تُمَارِ فِيهِمْ إِلَّا مِرَاءَ ظَهْرٍ وَلَا تَسْتَفْتِ فِيهِمْ مِنْهُمْ

أَحَدًا *“Bazıları bilmedikleri şey hakkında atıp tutarak: ‘Onlar üç kişidirler, dördüncüleri*

köpekleridir’ diyecekler. Yine, ‘Beş kişidirler, altıncıları köpekleridir’ diyecekler. Şöyle de

diyecekler: ‘Yedi kişidirler, sekizincileri köpekleridir.’ De ki: ‘Onların sayısını Rabbim daha iyi

bilir. Zaten onları pek az kimse bilir. O hâlde, onlar hakkında (Kur’an’daki) apaçık tartışma(yı

aktarmak)dan başka tartışmaya girme ve bunlar hakkında onlardan hiçbirine bir şey

*sorma.”*¹²³⁷ Allah Teâlâ, sayılarından bahsederken her seferinde köpeği de zikretmiştir. Köpeği

zikrederken de onu dördüncüleri, altıncıları veya sekizincileri kılmış, onu onların zikri üzere

atfetmiş ve zikrini onların zikrinden türetmiştir. Öyle ki sanki köpek de onlardan biri, onların

dengi, benzerleri veya rütbece onlara yakın biri gibi sayılmıştır. Câhız’a göre şayet durum

bahsedildiği gibi olmasaydı “Diyecekler ki: onlar üç kişidirler, yanlarında da kendilerine ait bir

köpekleri vardır. (سَيَقُولُونَ ثَلَاثَةٌ مَعَهُمْ كَلْبٌ هُمْ)” şeklinde bir üslup tercih edilirdi. Ona göre مَعَهُمْ كَلْبٌ

(مَعَهُمْ كَلْبٌ ile رَابِعُهُمْ كَلْبُهُمْ) ifadesi arasında çok bariz ve açık bir fark mevcuttur. Ona göre bazıları

eğer aktarımın doğrudan Allah’tan olmadığını, Allah’ın ifadeyi başkalarından hikâye ettiğini

söylerse isabetli bir şey söylemiş olur. Ancak bu durum mevzubahis tahlile zarar vermez. Zira

Allah, sözde inkâr edilecek veya ayıplanacak bir durum görseydi bunu bu haliyle aktarmazdı.

Kendisi sözü, aklın ve dilin garipsemeyeceği şekilde, bu manayla yüceltmış ve onu Kur’ân’ın

bir parçası haline getirmiştir.¹²³⁸

Câhız, Küseyyir’in (ö. 105/723) bir beyitte içinde kimsenin yaşamadığı çöl bir beldeyi

şöyle nitelediğini aktarır: “Gözler çölün etrafında, meskûn deve kuşu yavrularından başka,

¹²³⁵ Câhız, Hz. Adem’in cinayet işleyen oğluna, kardeşini nasıl gömeceğini göstermek için karganın gönderilmesini ve zikre konu edilmesini ise karganın hakirliğine işaret olarak değerlendirebilir. Çünkü bu, ibretin etkisini artıran bir husustur. Detaylı izahlar için bk. el-Câhız, *el-Hayevân*, 3/410-412.

¹²³⁶ Zikir ve hazif konusuna örnek sayılabilecek Câhız’ın köpeğe dair başka bir tahlili için bk. el-Câhız, *el-Hayevân*, 2/187-188.

¹²³⁷ Kehf 18/22.

¹²³⁸ el-Câhız, *el-Hayevân*, 2/188-190.

yakında ünsiyet kurulacak bir şey bulamaz” Ona göre şairin özellikle deve kuşu yavrusunu zikretmesinin sebebi deve kuşunun diğer vahşi tüm hayvanlardan daha vahşi, yabanî ve ürkek olmasından kaynaklanır.¹²³⁹ Hatta Câhız bir adamın ceylanlara yaklaşıp onları tuttuğunu iddia ettiğini ve deve kuşu haricinde diğer vahşi hayvanlardan hiçbirinin adamı garipsemediğini aktarır.¹²⁴⁰

﴿وَاللَّهُ خَلَقَ كُلَّ دَابَّةٍ مِّن مَّاءٍ فَمِنْهُمْ مَّن يَمْشِي عَلَىٰ بَطْنِهِۦ وَمِنْهُمْ مَّن يَمْشِي عَلَىٰ رِجْلَيْنِ وَمِنْهُمْ مَّن

﴿يَمْشِي عَلَىٰ أَرْبَعٍ﴾ *“Allah bütün canlıları sudan yaratmıştır. Bu canlılardan karınları üzerinde yürüyenler olduğu gibi, onların içinde iki ayakları üzerinde ve dört ayakları üzerinde yürüyenler var.”*¹²⁴¹ ayetine itiraz ettiklerini belirtir. Onlara göre hayvanlar uçan, yürüyen, yüzen ve sürünenler olmak üzere dört kısımdır. Ayette sözün kuruluşu hayvan kısımları ve türlerini içine alacak şekilde kurgulandığı halde devamında bu, eksik bırakılmış ve uçanlar ile yüzenler zikredilmemiştir. Ayrıca yılan ve kurtçuk gibi sürünenler de yürüyen kısma dahil edilmiştir. Halbuki, ısırma sadece ağızla olduğu gibi, yürüme sadece ayakla olur. Dört ayaklı yürüyenleri zikretmesine rağmen altı, sekiz hatta sekizden fazla ayakla yürüyen pek çok hayvan mevcuttur. Yengeç, hamam böceği ve örümcek türleri bunlara örnek verilebilir. Câhız’a göre bu itiraz ve yorumun tümü hatalıdır. Zira sözün kuruluşunun ayaklı hayvan türlerinin tümünü kapsayacak şekilde gerçekleştiğine dair delil nedir? Hangi hüccetle bu hükme vardılar? Ona göre bazen söz, ihtiva ettiği manaların tümünü lafzı itibarıyla tek tek içermeyebilir, ancak bu durum sözün o manaya delâlet etmediğini göstermez.¹²⁴² Örneğin Allah Teâlâ *“Yakıtı insanlar ve taşlar olan ateşten sakının.”*¹²⁴³ buyururken şeytanları zikretmemiştir, halbuki ateş onları daha fazla yer ve ateşle çektikleri azap insanlara kıyasla daha şiddetlidir. Buna rağmen unutmadığı halde onları zikretmemiştir ki bu mana muhatap için malumdur. Yine Allah ﴿هَلْ أَتَىٰ عَلَىٰ﴾ *“Allah sizi topraktan, sonra nutfeden yaratmış, sonra da sizi çiftler halinde varetmiştir.”*¹²⁴⁴ ifadesinde yapısal olarak esasında ademoğullarının tümünü kastetmesine rağmen Hz. İsa’yı bu umumun dışına çıkarmıştır. Aynı şekilde ﴿هَلْ أَتَىٰ عَلَىٰ﴾

¹²³⁹ Konuyla ilgili benzer bir örnek için bk. el-Câhız, *el-Hayevân*, 4/386.

¹²⁴⁰ el-Câhız, *el-Hayevân*, 4/421.

¹²⁴¹ Nûr 24/45.

¹²⁴² Câhız’ın başka bağlamlarda ayetleri izah ederken de bu ilkeye atıf yaptığı görülür. Bk. el-Câhız, *el-Hayevân*, 3/412-414.

¹²⁴³ Bakara 2/24.

¹²⁴⁴ Fâtır 35/11.

﴿الْإِنْسَانِ حِينَ مِّنَ الدَّهْرِ لَمْ يَكُن شَيْئًا مَّذْكُورًا﴾ “Gerçek şu ki, insanın yaratılış tarihinde onun henüz anılan bir şey olmadığı bir dönem gelip geçmiştir.”¹²⁴⁵ ifadesine Adem ile Havvâ’yı dahil etmiş, kelamın devamında ise ﴿إِنَّا خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ نُّطْفَةٍ أَمْشَاجٍ نَّبْتَلِيهِ﴾ “Şüphesiz biz insanı, karışım hâlindeki az bir sudan (meniden) yarattık ve onu imtihan edeceğiz.”¹²⁴⁶ demek suretiyle Adem, Havvâ ve İsa’yı kelimadan çıkarmıştır. Câhız’a göre tartışma konusu ayette de durum bu şekildedir. Yani Allah Teâlâ ayette hayvan kısımlarının tümünü lafızlara yükleme hedefi gütmemiştir. Bununla beraber Câhız’a göre dört ayak üzerinde yürüyen her şey aynı zamanda iki ayak üzerinde yürüyen türdendir, sekiz ayak üzerinde yürüyen, dört ve iki ayak üzerinde yürüyen türdendir. Zira sen “Benim falanca üzerinde on bin dirhemim var.” dediğinde aslında bir ile on bin dirhem arasında ona borcun olduğunu haber edersin. Câhız’a göre yürümenin sadece ayakla olduğundan hareketle ayete itiraz edenlerin gözden kaçırdığı birkaç husus vardır. Biz bunlardan sadece dilsel ve belâgî olanı zikretmekle iktifa edeceğiz. Buna göre Câhız ﴿فَالْقَهَا﴾¹²⁴⁷ ayetine de itiraz etmeleri gerektiğini, zira koşmanın da sadece ayakla olabileceğini belirtir. Câhız’a göre “Yürüyüşü, yılan yürüyüşünü andırmaktadır.” şeklinde yılanın sürünmesini yürümek veya koşmak olarak adlandıran sayısız şair mevcuttur. Onların bu kullanımı olmasaydı bile teşbîh ve bedel yoluyla bu istimal caiz olurdu. Araplar bir şey başka şeyin yerine geçtiğinde çoğu kere onu ona benzetirler. Örneğin ﴿هَذَا نُزْلُهُم يَوْمَ الدِّينِ﴾ “Hesap Günü onların ağırlanışı işte böyle olacak.”¹²⁴⁸ ayetinde azap, konaklama olmadığı halde öyle adlandırılmıştır. Çünkü söz, Arapların istimali dikkate alınarak kullanılmıştır.¹²⁴⁹ Neticede Câhız’ın bu yorumlarıyla, bazı manaların doğrudan zikredilmese bile kelamın muhtevâsından anlaşılabilmesine vurgu yaptığı, ancak bunun için kelamın vaz’ ediliş maksadını gözden kaçırmamak gerektiğine önemle dikkat çektiği söylenebilir.

Tavuğun ve etinin köpekten ve etinden daha pis olduğunu iddia eden köpek savunucuları delil olarak şiir beytindeki zikir-hazif üslubuna başvururlar. Onlara göre Abdurrahman b. Hakem, ensarın pis beslendiğini vurgulamak için “Ensar, kendi köyünde yiyeceklerin pisi olan

¹²⁴⁵ İnsan 76/1.

¹²⁴⁶ İnsan 76/2.

¹²⁴⁷ Tâhâ 20/20.

¹²⁴⁸ Vâkı’a 56/56.

¹²⁴⁹ el-Câhız, el-Hayevân, 4/271-275.

tavuğu en fazla yer. (وَلَا نُصَارُ أَكْلُ فِي فُرَاهَا...حُبْثِ الْأَطْعِمَاتِ مِنَ الدَّجَاجِ) diyerek tüm hayvanlar arasından tavuğu darb-ı mesel olarak zikretmiştir. Köpeği zikretmesine engel bir durum olmamasına rağmen onu zikretmemiştir. Halbuki “Ensar, kendi köyünde yiyeceklerin pisi olan köpeği en fazla yer. (وَلَا نُصَارُ أَكْلُ فِي فُرَاهَا...حُبْثِ الْأَطْعِمَاتِ مِنَ الْكِلَابِ)” deseydi de şiir sahih olurdu.¹²⁵⁰

Câhız bal ve şarabın su ile sütün üstün olduğu iddiasını ayetteki zikir-hazif üslubuna dayandırır. Ona göre ﴿مَثَلُ الْجَنَّةِ الَّتِي وُعدَ الْمُتَّقُونَ فِيهَا أَنْهَارٌ مِنْ مَّاءٍ غَيْرِ آسِنٍ وَأَنْهَارٌ مِنْ لَبَنٍ لَمْ يَتَغَيَّرَ طَعْمُهُ وَأَنْهَارٌ مِنْ خَمْرٍ لَذَّةٍ لِلشَّارِبِينَ وَأَنْهَارٌ مِنْ عَسَلٍ مُصَفًّى﴾ *Allah’a karşı gelmekten sakınanlara söz verilen cennetin durumu şöyledir: Orada bozulmayan su ırmakları, tadı değişmeyen süt ırmakları, içenlere zevk veren şarap ırmakları ve süzme bal ırmakları vardır.*¹²⁵¹ ayetinde cennet nehirlerini zikreden Allah Teâlâ kelamı suyun zikriyle açmış ve balın zikriyle bitirmiştir. Su ve sütün söz ederken onları nitelemiştir. Birisinin bozulmayacağını, diğerinin de tadının değişmeyeceğinden söz edilmiştir. Halbuki şaraptan, sadece içenlere zevk vereceği şeklinde söz edilirken balın ise saf ve süzme olduğundan söz edilmiştir. Bu anlatım şekli ise bal ve şarap için bir tür üstünlük göstergesidir. Başka bir ayette ise ﴿لَا يَصْدَعُونَ عَنْهَا وَلَا يَنْزِفُونَ﴾ *“Bu şaraptan ne başları ağrıtılır, ne de akılları giderilir.”*¹²⁵² demek suretiyle cennet şarabından dünya şaraplarının tüm kusurlarını nefyetmiştir. Ancak ona göre zikrettiğimiz ilk ayet buna nazaran üstünlüğe daha açık biçimde delâlet etmektedir.¹²⁵³

Câhız birçok kişinin وَالْمُتَرَدِّئَةُ وَالْمُؤَفَّقَةُ وَالْمُؤَفَّقَةُ وَمَا أَهْلٌ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِءٍ وَالْمُؤَفَّقَةُ وَالْمُؤَفَّقَةُ ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالْدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنْزِيرِ وَمَا أَهْلٌ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِءٍ وَالْمُؤَفَّقَةُ وَالْمُؤَفَّقَةُ﴾ *Ölmüş hayvan, kan, domuz eti, Allah’tan başkası adına boğazlanan, boğulmuş, darbe sonucu ölmüş, yüksekten düşerek ölmüş, boynuzlanarak ölmüş ve yırtıcı hayvan tarafından parçalanmış hayvanlar size haram kılındı.*¹²⁵⁴ ayetine soru veya itirazlar yönelttiklerini aktarır. Onlara göre Allah Teâlâ ölü ve kandan söz ederken onların tüm hasletlerini kapsayan, umum bildiren tek bir lafız zikretmiştir. Ancak domuzu zikrederken onun yağ, baş, beyin ve sinir gibi diğer tüm parçaları arasından eti zikretmiştir. Halbuki et ile kemik ve et ile yağ arasında herhangi bir fark yoktur. Onlara göre Müslümanların genel akıl

¹²⁵⁰ el-Câhız, *el-Hayevân*, 1/232-233.

¹²⁵¹ Muhammed 47/15.

¹²⁵² Vâkı’a 56/19.

¹²⁵³ el-Câhız, *el-Hayevân*, 5/430-431.

¹²⁵⁴ Mâide 5/3.

yürütmesine göre ayette (حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالْدَّمُ وَشَحْمُ الْخَنزِيرِ) denilerek et yerine yağ zikredilseydi sadece yağı haram kılmak gerekecekti. Ancak Allah eti zikretmesine rağmen siz niçin yağı haram kıldınız? Yağ haricinde bir şey zikredilirken yağı haram kılmak da nedir? Onlara göre bunun yerine Müslümanlar eti kitapla, et haricindeki kısımları sahih haberle haram kılsalardı daha mantıklı olurdu. Şayet kitapta veya sahih haberde zikredilmeyen birkaç kısım kalırsa onu da akıl cihetiyle haram kıldınız. Câhız onların itirazını bu şekilde aktardıktan sonra dilin istimali temelinde onlara cevap verir. Ona göre dil sahiplerinin örfü, dili kullanma ve ondan istifade şekli burada asıldır. Araplar et derken aynı zamanda balık, baş, karaciğer, akciğer, yağ, kemik, kıkırdak, işkembe ve sinir gibi etle ilişkili her şeyi kastederler. Örneğin ayette ﴿وَهُوَ الَّذِي

﴿O, taze et yemeniz ve takınacağınız süs eşyası çıkarmanız için denizi sizin hizmetinize verendir.﴾¹²⁵⁵ denilerek balık da et sayılmıştır. Buna binaen birisi balık, karaciğer veya hayvan başı yediği halde “Et yedim.” derse yalan söylemiş olmaz. Bu sebeple bir adam, vekiline “Bu dinarla bana et satın al.” dediği zaman vekili yukarıda saydığımız şeyleri ihtiva eden bir eti ona getirir. Câhız’a göre şayet vekil bahsi geçen şeylerden sadece bazılarını, örneğin sadece karaciğer getirirse, bu durumda onu gönderen kişinin halini ve adetini itibara alarak hareket etmiş olur. Neticede “Size et haram kılındı.” dendiğinde sanki bununla koyun, inek ve deve etinin haram kılındığı kastedilir. Ona göre et diğer kısımlara nazaran temel maksat olunca ve en değerli parça olunca diğer kısımlar da ismin kapsamına dahil olmuştur. Fakat diğer parçalardan teker teker söz edilecekse beyin, kemik, yağ, kıkırdak, işkembe veya bunlara benzeyen hiçbir şey et değildir. Ancak “Ölmüş hayvan, kan ve domuz eti size haram kılındı.” denilince ete benzeyen şeyler etin bu umumi anlamına dahil olduğu için lafza onlar da dahil olmuştur. Câhız’a göre, muamelat hariç, insanlar dilin mecaz imkanından diledikleri şekilde yararlanabilirler. Bir anlamda onun “cüzün zikri küllün kastı” mecazî manasını işlettiği söylenebilir. Bu küllün domuzun derisi ve kılları için hatta ayette zikredilen diğer hayvanların deri ve kılları için de geçerli olduğunu belirtir. Bu bağlamda ﴿وَمَنْ

﴿Kim savaş için yer değiştirmek veya başka bir birliğe katılmak amacıyla olmaksızın o gün [savaş sırasında] düşmana arkasını dönüp kaçarsa Allah’ın öfkesine uğramış olur.﴾¹²⁵⁶ ile ﴿إِلَّا أَنْ يَشَاءَ﴾ ile

¹²⁵⁵ Nahl 16/14.

¹²⁵⁶ Enfâl 8/16.

ﷻ “Allah izin verirse demeden hiçbir şey için, ‘Şu işi yarın yapacağım’ deme!”¹²⁵⁷ ayetini de şahit olarak zikreder. İlk ayette “gün/gündüz”, ikinci ayette ise “yarın” yani muayyen zamanlar zikredilmesine rağmen¹²⁵⁸ esasında emrin tüm zamanlarda yerine getirilmesi kastedilmekte¹²⁵⁹ ve aslında cüz zikredilirken külle işaret yapılmaktadır. Böylelikle Câhız’ın zikir-hazif konusunda mecazı da dikkatli bir biçimde göz önünde bulundurduğu söylenebilir.

Câhız *el-Beyân*’da Fârisi asıllı kişinin belâgatı “fasıl ve vasıl yerlerini birbirinden ayırt etmek” şeklinde tanımladığını aktarır.¹²⁶⁰ Câhız’ın *el-Belâga ve ’l-îcâz* risalesinde belâgatı şöyle tanımladığı görülür: Manada isabet, îcâz ile hücceti tutturma ve **fasıl ile vasıl** yerlerini birbirinden ayırt etmektir.¹²⁶¹ Böylelikle bizzat Câhız fasıl ve vasıl bilmeyi belâgat tanımına dahil etmiştir. Müteahhir belâgat alimlerine göre atıf harfleriyle cümleleri birbirine atfetmeye vasıl, bu atfı terk etmeye ise fasıl denir.¹²⁶² Câhız’ın kavramları doğrudan bu şekilde tanımladığını söylemek mümkün değildir. Ancak konuyla ilgili zikrettiği sınırlı sayıdaki örneklerle bakılırsa cümlelerin atıf harfleriyle birbirine bağlanması veya ayrıştırılmasını kastettiği söylenebilir ki bu da esasında meselenin temel özünü yakaladığını gösterir. Buna göre bir kan davasını çözmeye giden Hz. Hasan, hitap ettikten sonra bir adam ona; “Hakkımı Allah için ve sizin için terk ettim. (قَدْ تَرَكْتُ ذَلِكَ لِلَّهِ وَلِوُجُوْهِكُمْ)” cevabını vermiştir. Bunun üzerine Hz. Hasan “O şekilde deme, bilakis ‘Allah için **sonra** sizin için’ de. Ve Allah senin ecrini versin. (لِلَّهِ ثُمَّ لَوُجُوْهِكُمْ. وَأَجْرَكَ اللَّهُ)” Câhız’ın yer verdiği başka bir olaya göre elbise taşıyan bir adam Hz. Ebubekir’in yanından geçer. Hz. Ebubekir “Elbise satıyor musun?” diye sorar. Adam da “Hayır Allah seni affetsin (لَا، عَافَاكَ اللَّهُ)” der. Bunun üzerine Hz. Ebubekir bu tür yerlerde “Hayır ve Allah seni affetsin (لَا، عَافَاكَ اللَّهُ)” demenin uygun olduğunu belirtir.¹²⁶³ Burada aslında cümleler haber ve inşa bakımından farklılaştığı için tam bir inkıta/kopukluk söz konusu olduğu için kaideye göre fasıl yapmak, yani adamın ifadeleri ayırması doğrudur. Ancak böyle bir durumda dua ifadesinin beddua anlamında da anlaşılabilme ihtimalinden dolayı Hz. Ebubekir atıf harfiyle vasıl emretmiş, böylece riski ortadan kaldırmıştır. Özellikle mezkûr ifadeyi konuşma

¹²⁵⁷ Kehf 18/23-24.

¹²⁵⁸ el-Câhız, *el-Hayevân*, 4/74-77.

¹²⁵⁹ el-Câhız, *el-Hayevân*, 3/412-414.

¹²⁶⁰ el-Câhız, *el-Beyân ve ’t-tebyîn*, 1/88.

¹²⁶¹ Ebu Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Câhız, *Resâilü ’l-Câhız: el-Belâga ve ’l-îcâz*, thk. Abdüsselam Muhammed Hârûn (Beyrut: Dârü’l-Cil, 1991), 4/151.

¹²⁶² el-Kazvînî, *Telhîsu ’l-Miftâh*, 106.

¹²⁶³ el-Câhız, *el-Beyân ve ’t-tebyîn*, 1/261.

sırasında fasıl üslubuyla dile getirmek beddua anlamını güçlü bir şekilde çağrıştırır. Ancak ifadeye yergi anlamı yüklenmek istendiğinde fasıl üslubunun kullanılması gerekir.¹²⁶⁴ Bu sebeple şaire “Yergi konusunda iyi misin?” diye sorulunca “Benim, ‘Allah seni affetsin (عافاك)’ yerine ‘Allah seni affetmesin (لا عافاك الله)’ demekte iyi olduğumu görmüyor musun?” cevabını vermiştir.¹²⁶⁵

Câhız *Fi’l-belâga ve’l-îcâz* risalesini kaleme almakla beraber şu an elimizde olmayan **îcâz** ile ilgili başka bir eserine de atıf yapmaktadır. Bu eserde Kur’ân ayetlerini cem ettiğini belirten Câhız, kitabı okuyan kişinin îcâz ile hazif, fazlalık ve istiâreleri birbirinden ayırt edebileceğini, yine ayetlerin îcâz bakımından üstünlüklerini görebileceğini kaydeder.¹²⁶⁶ Bu bağlamda verdiği iki örnekle aslında Câhız eserin içeriğine dair bize somut fikir verir. Ona göre Allah Teâlâ ﴿لَا يَنْزِلُ﴾ “Bu şaraptan ne başları ağrıtılır, ne de akılları giderilir.”¹²⁶⁷ diyerek iki kelimeyle dünya şaraplarının tüm kusurlarını cem ederken cennet şarabını da en kısa sözle övmüştür. Allah Teâlâ cennet meyvelerini ise ﴿لَا مَقْطُوعَةٍ وَلَا مَمْنُوعَةٍ﴾ “Tükenmeyen ve yasaklanmayan, sayısız meyveler içindedirler.”¹²⁶⁸ şeklinde zikrederek iki kelimeyle bu meyvelere ait tüm manaları cem etmiştir.¹²⁶⁹ Câhız’ın doğrudan belâğatin tanımına dahil ettiği¹²⁷⁰ ve birçok yerde belâğatin kendisi olarak takdim ettiği îcâz ile kastı az söz ve lafızla birçok mana ifade etmektir.¹²⁷¹ Konuya dair verdiği örneklerden bunu anlamak mümkün olmakla beraber birçok yerde doğrudan kendisi de kastını dile getirir.¹²⁷²

Câhız’a göre en güzel söz, azı çoğuna ihtiyaç bırakmayandır.¹²⁷³ Az sözle çok mana ifade edebilmeyi belâgatte büyük bir meziyet kabul eden Câhız buna binaen Kur’ân’ı, Hz. Peygamber’i, Arapları ve Sümâme b. Eşres ile Ca’fer b. Yahya gibi îcâz özelliğiyle öne çıkanları takdir eder. Esasında ona göre Arap ve Acem herkes îcâzın tercihe şayan olduğu, ihtisarin övgüye layık olduğu ve fazlalık, tatvîl ve tekrarın yergi sebebi olduğu konusunda ittifak

¹²⁶⁴ Abdürebbeh, *el-Mekâyisü’l-belâğîyye ‘inde’l-Câhız*, 211.

¹²⁶⁵ el-Câhız, *el-Beyân ve’t-tebyîn*, 1/207.

¹²⁶⁶ el-Câhız, *el-Hayevân*, 3/86.

¹²⁶⁷ Vâkı’a 56/19.

¹²⁶⁸ Vâkı’a 56/32-33.

¹²⁶⁹ el-Câhız, *Kitâbü’l-Mu’allimîn*, 3/43.

¹²⁷⁰ el-Câhız, *el-Belâga ve’l-îcâz*, 4/151.

¹²⁷¹ el-Câhız, *el-Beyân ve’t-tebyîn*, 1/96-97, 115-116.

¹²⁷² Örneğin bk. el-Câhız, *el-Hayevân*, 3/86.

¹²⁷³ el-Câhız, *el-Beyân ve’t-tebyîn*, 1/83.

etmiştir.¹²⁷⁴ Ona göre Allah, Araplara ve bedevilere hitap ederken sözü işaret, vahiy/öz ve hazif üslubuyla kurgularken İsrailoğullarına hitap ederken veya onları anlatırken sözü geniş tutmuş ve uzatmıştır.¹²⁷⁵ Hz. Peygamber'in "cevâmiu'l-kelim" olduğunu yani az sözle birçok manayı bir araya getirebildiğini¹²⁷⁶ sözlerinden istişat ile uzun uzun anlatan¹²⁷⁷ Câhız bu hasleti belâgatin zirvesine yerleştirmiştir. Ca'fer b. Yahya'nın tevkiâtlarını okuduğunu belirten Câhız ihtisar bakımından onlardan daha kaliteli ve daha fazla manayı bir araya getiren ifadelere rastlamadığını belirtir.¹²⁷⁸ Hatta Ca'fer b. Yahya'nın katiplerine "Sözlerinizin tümünü tevkiât kabilinden yapabiliyorsanız yapın." dediğini aktarır.¹²⁷⁹ O, az sözle güzel ifhâmı bir araya getiren Sümâme gibi birisine, kendi döneminde, rastlamadığını önemle kaydeder.¹²⁸⁰

Câhız'ın îcâza dair mezkûr değerlendirmeleri belâgatta daha sonra "îcâz-ı kısar" başlığı altında ele alınan îcâz türüdür. Ancak o, daha sonra "îcâz-ı hazif" olarak adlandırılan ve kelimenin hazfî, cümlelerin hazfî veya birden fazla cümlelerin hazfî şeklinde türleri olan hazif îcâzına da yer verir. "Mûcez mahzûf güzel söz türünden söylediklerine dair bab"¹²⁸¹ başlığı altında îcâzın bu türüne yer veren Câhız burada birçok örneğe temas ettikten sonra, ileriki sayfalarda tekrar "Mahzûf kelim babı"¹²⁸² başlığını atarak önceki başlığa yine döndüğünü belirterek farklı örnekler zikreder. Bu örneklerde mübtedâ ve haberin yani müsnedün ileyh ile müsnedin hazfî ile bir cümle veya bir cümleden fazla hazfe yer verdiği görülür.¹²⁸³ Câhız'ın "Bir kötülük düşünmeyen cana yakın, genç kadınlardır...Mekke'nin ceylanları gibi onları avlamak yasaktır. (أُنْسٌ غَرَائِرٌ مَا هَمَّ مِنْ بَرِيَّةٍ ... كَطِبَاءِ مَكَّةَ صَيِّدُهُنَّ حَرَامٌ)" şeklinde zikrettiği Beşşâr b.

Bürd'e ait beyitte mübtedâ mahzuftur.¹²⁸⁴ Aslında cümle (هُنَّ أُنْسٌ) şeklindedir. Muhacirler, Hz.

Peygamber'e gelerek "Ey Allah'ın resulü! Ensar bizi evlerine almakla, yardım etmekle ve her türlü fedakarlığı yapmakla bizden üstün oldu." demişler, Hz. Peygamber de onlara "Onların bu hakkının farkında mısınız?" diye sorunca onlar "Evet." cevabını vermişlerdir. Bunun üzerine Hz. Peygamber "İşte budur (فَإِنَّ ذَٰكَ)" demiştir. Câhız hadiste bundan başka ifadenin olmadığını

¹²⁷⁴ el-Câhız, *el-Belâga ve'l-îcâz*, 4/151.

¹²⁷⁵ el-Câhız, *el-Hayevân*, 1/94.

¹²⁷⁶ el-Câhız, *el-Beyân ve't-tebyîn*, 2/28.

¹²⁷⁷ el-Câhız, *el-Beyân ve't-tebyîn*, 2/15-30.

¹²⁷⁸ el-Câhız, *el-Beyân ve't-tebyîn*, 1/106-107.

¹²⁷⁹ el-Câhız, *el-Beyân ve't-tebyîn*, 1/115.

¹²⁸⁰ el-Câhız, *el-Beyân ve't-tebyîn*, 1/111.

¹²⁸¹ el-Câhız, *el-Beyân ve't-tebyîn*, 1/276.

¹²⁸² el-Câhız, *el-Beyân ve't-tebyîn*, 2/278.

¹²⁸³ Abdürebbeh, *el-Mekâyisü'l-belâğiyye 'inde'l-Câhız*, 203.

¹²⁸⁴ el-Câhız, *el-Beyân ve't-tebyîn*, 1/276.

belirttikten sonra cümlelerin takdirinin “İşte bu bir teşekkür ve karşılıktır. (أَنَّ ذَاكَ شُكْرٌ وَمُكَافَأَةٌ)” şeklinde, yani haberin mahzuf olduğunu belirtir.¹²⁸⁵ Tam bir cümlelerin hazfine de aktardığı şu olay örnek verilebilir. Ebu Ubeyde’nin veba konusundaki mektubu Hz. Ömer’e ulaşıp mektubu okuduktan sonra “Allah’tan geldik ve ona döneceğiz.” deyince Müslümanlar “Ebu Ubeyde öldü mü?” diye sorarlar. Hz. Ömer “Hayır, ama sanki de... (لَا وَكَأَنَّ قَدْ)” cevabını verir. Esasında cümle “Hayır ama sanki öldü. (لَا وَكَأَنَّ قَدْ مَاتَ)” şeklinde fiil ve failiyle hazfedilmiştir.¹²⁸⁶ Hz. Ömer’in “Şüphesiz ben öyle adamdan da yardım alırım... (إِنِّي لَأَسْتَعِينُ بِالرَّجُلِ الَّذِي فِيهِ)” ifadesi ise birden fazla cümlelerin hazfine örnektir. İfadede bundan başka bir şey yoktur. Devamında ise Hz. Ömer “Daha sonra şayet zayıf müminden daha güçlü ve kuvvetli olursa ensesinden yakalarım onu.” demiştir. Câhız Hz. Ömer’in “Onda şöyle hasletler ve şöyle hasletler olan adam... (فِيهِ كَذَا وَفِيهِ)” şeklinde ifadeyi kurmadığını vurgular.¹²⁸⁷ Câhız’ın bu eklemesi hazfedilen şeyin tek cümle değil peşi sıra gelen cümleler dizisi olduğuna işaret eder.

Câhız belâgatta îcâz üslubunu ön plana çıkarsa da bunu her zaman geçerli bir ilke görmez. Çünkü ona göre manalar çoğalınca ve vecihler çeşitlenince sözün fazlalıkları ne kadar atılırsa atılsın yine de lafız adedi çoğalır.¹²⁸⁸ Buna istinaden Câhız **itnâbın** bazen îcâza oranla tercihe şayan olduğunu savunur. Her mekânın ve makamın gerektirdiği bir söz olduğunu belirten Câhız akıllı kişinin, üslubunu buna göre seçeceğini vurgular.¹²⁸⁹ Bu sebeple İbnü’l-Mukaffa’dan yaptığı alıntıda îcâzın belâgat olduğu ifade edildikten sonra önemli insanların huzurunda edilen hitapların veya insanların arasını düzeltmek için verilen hutbelerin uzun tutulması gerektiği zikredilir.¹²⁹⁰ Arapların misafirleriyle itnâb üslubuyla konuştuklarını ve misafirle yemek yeme esnasında sözü uzun tuttuklarını kaydeder.¹²⁹¹ Câhız hem Arapların hem Hz. Peygamber’in uzun hutbelerinin olduğunu, ancak bunu sırf uzunluk veya fazla söze güç yetirebildiğini gösterme kastıyla yapmadığını aktarır.¹²⁹² Ona göre lafızlar, manalar ölçüsünce olur. Çok mana çok lafız, az mana az lafız, yüce mana yüce lafız ve çirkin mana çirkin lafız gerektirir. Tek manası olan ve sureti ile cihetiyle farklılaşan manalar, müşterek manalar ve karmaşık cihetlere

¹²⁸⁵ el-Câhız, *el-Beyân ve’t-tebyîn*, 2/278.

¹²⁸⁶ el-Câhız, *el-Beyân ve’t-tebyîn*, 2/279.

¹²⁸⁷ el-Câhız, *el-Beyân ve’t-tebyîn*, 2/280-281.

¹²⁸⁸ el-Câhız, *el-Beyân ve’t-tebyîn*, 4/28.

¹²⁸⁹ el-Câhız, *el-Belâga ve’l-îcâz*, 4/152.

¹²⁹⁰ el-Câhız, *el-Beyân ve’t-tebyîn*, 1/116.

¹²⁹¹ el-Câhız, *el-Beyân ve’t-tebyîn*, 1/10.

¹²⁹² el-Câhız, *el-Beyân ve’t-tebyîn*, 4/28.

nazaran daha az lafız gerektirirler. Câhız aslında ihtiyaç miktarını aşmayan sözleri, her ne kadar zahiren itâle veya itnâb gibi görünse de, itnâb olarak değerlendirmez. Bu yüzden *el-Hayevân* eserinde uzun anlattığı bazı bölümleri tefsire ihtiyaç bırakmayan bir icâz ile anlatmanın mümkün olmadığını, belâgat ehlinin tümü uğraşa bile bunu yapamayacaklarını savunur. Ona göre itnâb gerektiren yerlerde icâza yönelmek dile gücünden fazla yük yüklemek manasına gelir. Bu hatayı yapan Mantık kitabı sahibi Aristo, mantık ilmini talep edenlere eseri tefsir etmek zorunda kalmıştır.¹²⁹³ Başka bir bağlamda yine Aristo'nun Mantık eserindeki icâz üslubunu eleştiren Câhız haddinden fazla icâza gittiğinden ve özün özüyle konuştuğu için eserinin Arap hatip ve belîğlere okunması durumunda ondan bir şey anlamayacaklarını belirtir. Ona göre zaten insanların geneli uzun tutulan sözlere alışık ve bu tür sözleri daha fazla anlarlar.¹²⁹⁴ Câhız ihtiyaç/gereklilik kriterini ortaya koyarak icâz ve itnâbı buna göre yorumlamıştır. İcâz aslında ihtisar veya harf ve lafız adedinin az olması değil, itnâb da uzun veya harf veya lafız sayısının fazla olması değildir. Câhız'a göre bir kişi bir konuda bir sayfayı dolduracak kadar konuşabilir ama yine de ona icâz ile konuştu denebilir. Kelamdan hazfedilen şey anlaşılmasını engellemeyecek ölçüde olacak, ihtiyacı aşan ise fazlalıktır.¹²⁹⁵ Neticede ona göre icâz veya itnâbtan hangisinin belâgata uygun olduğunu belirleyen şey hâl ve makamdır. Onun deyimiyle icâz gününde icâz, itnâb gününde itnâb üslubu benimsenmelidir.¹²⁹⁶

Câhız'ın itnâb bağlamında tekrar üslubuna da değindiği görülür.¹²⁹⁷ Tirdâd olarak da isimlendirdiği tekrarın hükmü de yerinde kullanılıp kullanılmadığına bağlıdır. Ona göre mesele tamamen dinleyenlerin hallerine bağlıdır. Muhatap, sözü hemen kavrayacak durumdaysa tekrara gitmek kusur, aksi durumda ise tekrarın terki kusurdur. Örneğin Allah Teâlâ Mûsa, Hûd, Hârûn, Şuayb, İbrâhim, Lût, Ad ve Semûd kıssalarını tekrar etmiştir. Aynı şekilde cennet-cehennem ve birçok şeyi tekrar etmiştir. Çünkü Arap ve Acem tüm milletlere hitap etmiş ki bunların çoğu da akılsız gafil veya inatçı, zihni meşgul ve kalbi dağınık kimselerdir. Câhız bazı lafızları ve manaları tekrar etmeyi belâgata mugayir gören hatipler iştmediğini söyler.¹²⁹⁸

Câhız Kur'ân'ı Kerîm'in, lafızları çok dakik seçtiğini belirtir. Örneğin Kur'ân'da (أَبْصَار) kelimesi çoğul olarak zikredildiğinde (سَمْع) kelimesi onun yanında (أَسْمَاع) şeklinde çoğul olarak

¹²⁹³ el-Câhız, *el-Hayevân*, 6/7-9.

¹²⁹⁴ el-Câhız, *el-Hayevân*, 1/89-90.

¹²⁹⁵ el-Câhız, *el-Hayevân*, 1/91.

¹²⁹⁶ Ebu Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Câhız, *Resâilü'l-Câhız: Fî medhi'n-nebîz ve sıfati ashâbihi*, thk. Abdüsselam Muhammed Hârûn (Beyrut: Dârü'l-Cil, 1991), 3/125.

¹²⁹⁷ el-Câhız, *el-Beyân ve't-tebyîn*, 1/98-104.

¹²⁹⁸ el-Câhız, *el-Beyân ve't-tebyîn*, 1/105.

kullanılmaz. Yine yedi gök (سَبْعَ سَمَوَاتٍ) şeklinde çoğul olarak kullanılırken (أَرْضٍ) kelimesi (أَرْضَيْنِ) biçiminde çoğul olarak kullanılmaz. Câhız bu kullanımların illetini izah etmese de zihninde bunlara dair izahlar olduğu aşikardır. Çünkü aynı yerde Kur’ân’ın bazı bağlamlarda özellikle bazı kelimeleri bilinçli tercih ettiğini zikrederek konuyla ilgili detaylara girer. Hatta insanların istimale daha uygun lafızları seçme konusunda gerekli titizliği göstermemesine sitem eder.¹²⁹⁹ Câhız’ın **ifrâd-cem**‘ konusuna doğrudan örnek verilebilecek tek bir ayet tahliline ulaşırsak dahi mezkûr yorumlar ve onun nazım konusundaki genel idraki göz önüne alındığında bunun kayda değer olduğu ifade edilmelidir. Buna binaen o, Hz. Mûsa’nın ﴿قَالَ هِيَ غَصَّاءٌ أَتَوَكَّؤُاْ عَلَيْهِا وَأَهْشُ بِهَا عَلَى غَنَمِي وَلِي فِيهَا مَقَارِبُ أُخْرَى﴾ (Musa) dedi ki: O benim asâmdır; ona dayanırım, onunla davarlarım (ağaçlardan) yaprak silkelerim. Onun bana başka **faydaları** da vardır.”¹³⁰⁰ şeklinde asâsından söz etmesini asânın birçok faydayı muhtevi olduğuna delil kabul etmiştir. Çünkü Hz. Musâ “Onun bana başka **faydası** da vardır. (ولي فيها مَآرِبٌ أُخْرَى) şeklinde kelimeyi tekil değil, çoğul olarak kullanmıştır. Câhız *el-Beyân*’da asâya dair zikrettiği tüm faydaların Hz. Mûsâ’nın bahsini ettiği “faydalar”a dahil olduğunu vurgular.¹³⁰¹ Bu yorumlar, Câhız’ın cümlelerini kurarken bu tür mülâhazaları dikkate aldığını göstermesi bakımından oldukça önemlidir.

Câhız Basra’yı övmek için açtığı özel başlığa “Dünya Basra’dan ibarettir. (الدُّنْيَا الْبَصْرَةُ)” şeklinde dünyayı Basra’ya **kasr** eden ifadeyle başlar.¹³⁰² Bu başlıkta Ca’fer b. Süleymân’dan “Irak, dünyanın merkezi; Basra, Irak’ın merkezi; Mirbed, Basra’nın merkezi; benim evim de Mirbed’in merkezidir.”¹³⁰³ ifadesini naklettiği itibara alınırsa mezkûr cümlelerin doğrudan kasr bildirdiği ve bu manayı vurgulama amacıyla Câhız tarafından zikredildiği anlaşılır. Câhız Allah Teâlâ’nın Hz. İbrâhim’i dost edinmesinden uzunca söz ettikten sonra “İbrâhim, Allah’ın dostudur (الله خَلِيلٌ)” ifadesini kullandığımız gibi “Allah, İbrâhim’in dostudur (الله خَلِيلٌ)” ifadesini kullanmanın caiz olmadığını savunur.¹³⁰⁴ İlk ifadede Hz. İbrâhim, Allah’a isnat edilirken Allah’ın onu dost edindiği izlenimi mevcuttur. Yani üstün ve baskın olan taraf Allah

¹²⁹⁹ el-Câhız, *el-Beyân ve’t-tebyîn*, 1/20.

¹³⁰⁰ Tâhâ 20/18.

¹³⁰¹ el-Câhız, *el-Beyân ve’t-tebyîn*, 3/50.

¹³⁰² el-Câhız, *Fi’l-evtân ve’l-büldân*, 4/138.

¹³⁰³ el-Câhız, *Fi’l-evtân ve’l-büldân*, 4/139.

¹³⁰⁴ el-Câhız, *er-Redd ‘ala’n-Nasârâ*, 3/340.

Teâlâ'dır ki o, dilediğini yapmaya muktedir. Câhız'ın deyimiyle bu yüzden (إبراهيم خليل الله) dediği gibi Mûsa'ya (كليم الله), İsa'ya da (روح الله) denebilir.¹³⁰⁵ İkinci ifadede ise baskın tarafın İbrâhim olduğu ve Allah'ın dostluğunun ona hasredildiği şeklinde edebe mugayir bir mana sezilmektedir. Câhız'ın kullanımı caiz görmemesi büyük olasılıkla buna dayanmaktadır.

Câhız *el-Buhalâ* eserinde Ahmed b. Halef el-Yezîdî adlı cimriden söz eder. Ahmed'in babası öldüğünde miras olarak 1.600.000 dirhem ve 140.000 dinar bırakmıştır. Bu mirası da, babası defnedilmeden, kardeşiyle bölüşür. Ahmed tek başına 1.300.000 dirhem ve 70.000 dinar alır. O, tüm bunların bizatihi kaliteli altınlardan oluştuğunu ki bunlar haricinde payına birçok eşya da düştüğünü zikreder. Câhız bu malın tümünü miras almasına rağmen ona “Gece geç gelme sebebin neydi?” diye sorduğumda bana “Yok vallahi dün akşam evde akşam yemeği yapmaktan başka bir şey değildi. (لا والله إلا أني تَعَشَيْتُ، البارحة، في البيت)” cevabını verdiğini belirtir. Câhız bunun üzerine kasr bildiren bu ifadesine dayanarak müthiş bir anlam çıkarır. O, dostlarına şöyle dediğini belirtir: Şayet uzun zamandır evinde yemek yemekten uzak olmasaydı ve bu durum ona yabancı olmasaydı bu istisnaya ve şarta ihtiyaç hissetmezdi. İnsanlar evlerinden başka nerede akşam yemeği yer ki?! Bir adama bu türden bir soru sorulduğunda “Yok vallahi falanca kişinin beni tutmasından başka bir şey değildi. (لا والله إلا أن فلانا حَبَسَنِي)” veya “Yok vallahi falanca kişinin beni alıkoymasından başka bir şey değildi. (لا والله إلا أن فلانا عَزَمَ عَلَيَّ)” şeklinde cevap verir. Ancak bahsettiğimiz bağlamdaki gibi bir yerde böyle istisna ve şart kullanmaktan ancak dediğimiz biçimde anlam çıkar.¹³⁰⁶

Câhız istenilen manayı yansıtabilmek için uygun **kelimeler seçmek** gerektiğini vurgular. Ona göre her çeşit söze uygun lafızlar, her türlü manaya münasip isimler mevcuttur. Kötü manalara kötü lafızlar, hafif manalara hafif lafızlar ve asil manalara asil lafızlar gerekir. Şayet söz güldürü, eğlence ve mizah bağlamında söylenmiş ve içinde kötü lafızlar varsa bunları asil olanlarla değiştirmeye çalışmak sözün taşıdığı nüktayı yok eder. Bu bağlamda yine “Her makamın gerektirdiği bir söz vardır.” ilkesine atıf yapan Câhız yapay takva izhâr ederek avret mahallerine delâlet eden kelimeleri kullanmayı kusur sayanları tenkit eder. Ona göre şayet bu tür lafızların kullanılacağı yerler olmasaydı, o zaman dilin vaz'ı içinde bulunmaları hata olacak ve dilden atılmaları gerekecekti. Dolayısıyla bağlam hangi kelimeyi kullanmayı gerektiriyorsa

¹³⁰⁵ el-Câhız, *er-Redd 'ala'n-Nasârâ*, 3/341.

¹³⁰⁶ el-Câhız, *el-Buhalâ*, 41.

onu kullanmak elzemdir.¹³⁰⁷ Örneğin Câhız, Zühre'nin “Kötülük, kendisiyle iş göreceğin en şerli şeylerdendir...İyilik ise bol yağmur gibidir, bitirmesi çoktur. (وَالْإِثْمُ مِنْ شَرِّ مَا تَصُولُ بِهِ ... وَالْبَرُّ)” beytini zikrettikten sonra “bol yağmur (غَيْثٌ)” kelimesini seçmesinin öneminden söz eder. Ona göre Zühre dileseydi “İyilik ise su gibidir, bitirmesi çoktur (وَالْبَرُّ كَالْمَاءِ نَبْتُهُ أَمْرٌ)” diyerek “bol yağmur” yerine “su” kelimesini de tercih edebilirdi ve şiir vezni bakımından da herhangi bir problem olmazdı. Ne var ki Câhız’a göre bunun herhangi bir manası olmazdı. Zira Zühre, yağmurla bitmenin/nebatın daha güzel/üstün olduğunu belirtmek istemiştir.¹³⁰⁸

Câhız yakın anlamlı kelimelerin istimalinde de dakik olmak gerektiğini savunur. Ona göre Araplar genel anlamda cesaret için “(شَجَاعٌ)” kelimesini kullansalar da cesaret mertebeleri için zayıftan güçlüye doğru sırasıyla “(أَلَيْسَ) - (بُهْمَةٌ) - (بَطْلٌ)” kelimelerini vaz’ etmişlerdir.¹³⁰⁹ Câhız’a göre havassın bile gerekli özeni göstermediği bu meseleye Kur’ân büyük ihtimam göstermiştir. Kur’ân’ın (جُوعٌ) kelimesini ceza veya şiddetli açlık ve tam acizyet bağlamında kullanmasına rağmen insanların lafzı kudret ve selamet bağlamında kullandıklarını, halbuki onun yerine (سَعْبٌ) kelimesini kullanmaları gerektiğini belirtir. Yine (مَطَرٌ) kelimesi Kur’ân’da sadece intikam bağlamında kullanılmasına rağmen Câhız’a göre insanlar bu kelime ile (غَيْثٌ) lafzı arasındaki farka riayet etmezler. Kur’ân’da (نِكَاحٌ) lafzı ise sadece evlilik bağlamında kullanılmıştır.¹³¹⁰

Câhız kelimenin, cümlelerin anlamı üzerinde büyük role sahip olduğunu düşünmektedir. Bununla beraber kelimenin de sözün bağlamına göre anlama delâlet edeceğini belirtir. Örneğin ona göre ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَحْرِمُوا طَيِّبَاتِ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا﴾ “Ey iman edenler! Allah’ın size helâl kıldığı iyi ve temiz nimetleri (kendinize) haram etmeyin ve (Allah’ın koyduğu) sınırları aşmayın.”¹³¹¹ ayetindeki (طَيِّبَاتٍ) kelimesi birçok veçhe muhtemeldir. Zira (هَذَا مَاءٌ طَيِّبٌ) denir ve bununla tatlı su olduğu kastedilir. Buğday, arpa ve pirinç için (طَيِّبٌ) dendiğinde bunların

¹³⁰⁷ el-Câhız, *el-Hayevân*, 3/39-43.

¹³⁰⁸ el-Câhız, *el-Hayevân*, 3/476.

¹³⁰⁹ el-Câhız, *el-Hayevân*, 6/192.

¹³¹⁰ el-Câhız, *el-Beyân ve’t-tebyîn*, 1/20.

¹³¹¹ Mâide 5/87.

kötünün üstü vasat oldukları kastedilir. (فَمَ طَيِّبُ الرِّيحِ) dendiğinde ise ağzın kötü kokmadığı, yani ağızda ne güzel, ne kötü koku olmadığı kastedilir. Bazen (حلال طيب، وهذا لا يحل لك، ولا يطيب لك، وقد) (طاب لك) şeklinde (طيب) ile, ﴿فَإِنْ كُنْتُمْ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مِثْلُ وَرُبَعٍ﴾ “Eğer, (velisi olduğunuz) yetim kızlar (ile evlenip onlar) hakkında adaletsizlik etmekten korkarsanız, (onları değil), size helâl olan (başka) kadınlardan ikişer, üçer, dörder olmak üzere nikâhlayın.”¹³¹² ayetinde olduğu üzere, “helal” anlamı kastedilir. Erkek kadınla baş başa kaldığında (وَجَدْتُهَا طَيِّبَةً) dediğinde cinsel ilişki konusunda hoş olduğunu kasteder. (فُلَانٌ طَيِّبُ الْخُلُقِ) dendiğinde zarafet ve yakışıklı olduğu kastedilir. ﴿حَتَّىٰ إِذَا كُنْتُمْ فِي الْفُلِكِ وَجَرَيْنَ بِهِم بِرِيحٍ طَيِّبَةٍ﴾ “Bulunduğunuz gemi, içindekileri uygun bir rüzgarla götürürken yolcular neşelenirler.”¹³¹³ ayetinde rüzgarın ne zayıf ne güçlü olduğu kastedilmiştir. Câhız ﴿الْحَبِيثَاتُ لِلْحَبِيثِينَ وَالْحَبِيثُونَ لِلْحَبِيثَاتِ وَالطَّيِّبَاتُ لِلطَّيِّبِينَ وَالطَّيِّبُونَ لِلطَّيِّبَاتِ أُولَٰئِكَ مُبَرَّءُونَ﴾ “Kötü kadınlar kötü erkeklere, kötü erkekler de kötü kadınlara lâıktır. Temiz kadınlar temiz erkeklere, temiz erkekler de temiz kadınlara yakışır. Onlar, iftiracıların kendileri hakkında söylediklerinden uzaktırlar.”¹³¹⁴ ayetinde (طيب) kelimesinin taharet/temiz anlamında olduğunu belirtir. Ona göre bu anlam, birçok müfessirin Hz. Nûh ve Lût’un eşleri hakkında yanlış tevile gittiklerinin delilidir. Bu müfessirler ﴿ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا لِّلَّذِينَ كَفَرُوا امْرَأَتَ نُوحٍ وَامْرَأَتَ لُوطٍ﴾ “Allah, inkâr edenlere, Nûh’un karısı ile Lût’un karısını örnek gösterdi. Bu ikisi, kullarımızdan iki salih kişinin nikâhları altında bulunuyorlardı. Derken onlara hainlik ettiler.”¹³¹⁵ ayetinden hareketle eşlerine zina isnadında bulunmuşlardır. Halbuki ona göre “hıyanet”, sadece ferc konusunda değil birçok hususta olabilir. Mal konusunda hıyanet olabilir, daha sonra bundan, samimiyet ve müşaverede aldatma hıyaneti türemiştir. Ona göre malda hıyanet başlamadan ferçte hıyanet gerçekleşmez. Bu yaklaşımla eşlerinin münafık sayılması pek ala mümkündür ve bu da onlar adına büyük hıyanet sayılır, ancak onlara zina gibi çirkin isimler isnat edilemez. Câhız’a göre peygamberlerin eşleri konusunda nazil olan bir

¹³¹² Nisâ 4/3.

¹³¹³ Yûnus 10/22.

¹³¹⁴ Nûr 24/26.

¹³¹⁵ Tahrîm 66/10.

haberi, sahih yoruma imkân olduğu sürece, en çirkin yoruma hamletmeye kimsenin hakkı yoktur.¹³¹⁶

Câhız mezkûr yorumların içerisinde Said b. Osman b. Affân ile Tûsî el-Muğanni arasındaki diyaloga da yer verir. Buna göre Said, Tûsî'ye “Ey Tûsî! Söyle bakalım ikimizden kim yaşlı, ben mi sen mi?” diye sorunca ona şöyle cevap vermiştir: “Muhakkak, ben temiz/hoş babanın mübarek annenle evliliğine şahit oldum. (لَقَدْ شَهِدْتُ زِفَافَ أُمِّكَ الْمُبَارَكَةِ إِلَى أَبِيكَ الطَّيِّبِ)” Câhız'a göre esasında sözün doğal akışı “Temiz annenin mübarek babanla evliliğine şahit oldum. (زِفَافَ أُمِّكَ) (الطَّيِّبَةِ إِلَى أَبِيكَ الْمُبَارَكِ)” şeklinde olmasına rağmen böyle deseydi güzel olmazdı. Çünkü erkek kadınla baş başa kaldıktan sonra (وَجَدْتُهَا طَيِّبَةً) diyerek cinsel ilişkiye atıf yapabilmektedir. Böyle bir vehme mahal vermemek adına sözün yapısını değiştirmiştir. Câhız bu olaydan hareketle Tûsî'nin söz ustalığına karşı yüksek bir takdir izhar eder.¹³¹⁷ Bu tahliller Câhız'ın doğru/uygun kelime seçimi için sadece dile hakimiyeti yeterli görmediği, aynı zamanda kelimenin dilsel manası ile makamı arasında uyum şartı aradığını gösterir.¹³¹⁸

Câhız mütekellim ile kullandığı lafızlar/kelimeler arasında doğrudan irtibat kurar. Ona göre her kavmin/grubun daha fazla kullandığı bazı lafızlar mevcuttur. Aynı şekilde geniş ilmî birikime, birçok manaya ve lafza sahip olsa bile yeryüzündeki her belâğın ve şairin muayyen bazı lafızlara alıştıklarını ve sözlerinde onları tekrarladıklarını belirtir. Örneğin “tenâküh”, “netâic”, “mizaç”, “nur”, “zulmet”, “butlân”, “vicdân”, “esîr” ve “sıddîk” gibi lafızlar Zındıklar'ın kalbine ve tabiatına bitişmiş ve dillerine yapışmıştır.¹³¹⁹ Câhız'ın bu vurgusu kelimelerin tek başına mütekellimden ayrı bir yerde değil bir nevi onunla var olduğunu gösterir. Buna binaen kullanılan kelimeler insandan insana değişiklik gösterir. Câhız'ın verdiği bir örneğe göre duygularını harp konusunda nesir, gazel konusunda ise şiirle dile getiren insanların kullandıkları kelimeler uğraştıkları işe veya mesleğe göre şekillenmektedir. Sözelimi gazel beyitlerinde yönetici “gem”, “dizginleme” ve “ahır” gibi temel savaş aracı olan atla ilgili kelimelere; tabip “karın”, “ishâl”, “kulunç”, “kalp, fuad”, “Hipokrat” ve “Galen” gibi kelimelere; terzi “iğne”, “dikiş”, “batırma” ve “elbise” gibi kelimelere; çiftçi “ekme”, “sulama”, “su”, “bitme” ve “başak” gibi kelimelere; fırıncı “yoğurma”, “un”, “ekmek”, “kazan”, “odun”

¹³¹⁶ el-Câhız, *el-Hayevân*, 4/57-60.

¹³¹⁷ el-Câhız, *el-Hayevân*, 4/58; el-Câhız, *el-Beyân ve 't-tebyîn*, 1/263-264.

¹³¹⁸ el-Vedrinî, *Kadiyyatü 'l-lafz ve 'l-mana*, 762-765.

¹³¹⁹ el-Câhız, *el-Hayevân*, 3/366-367.

gibi kelimelere yer vermektedir.¹³²⁰ Bu durum Câhız'ın kelimeleri sözlük anlamlarından ibaret görmediğini, mütekellimin yaşam şekliyle doğrudan ilgili gördüğünü göstermesi bakımından oldukça önemlidir.

4. Nazım ve Makam

Câhız'ın nazım düşüncesinin detaylarını ele aldıktan sonra nazım ve makam arasında tesis ettiği ilişkiye de değinmek gerekir. O, edebî açıdan bir sözü üstün kabul ederken veya “belîğ” olarak nitelerken buraya kadar bahsini ettiğimiz ve kelamın dahili terkihiyle ilişkili hususları dikkate almakla birlikte sözü etkileyen ve şekillendiren harici unsura yani makama da atıf yapar. Başka bir deyişle sözün nazım ve terkip açısından üstün olması Câhız için göz önünde bulundurulacak tek kriter değildir, sözün aynı zamanda makam ve hâl ile de uyumlu olması gerekir. O, eserlerinde bu hususa hem fazlaca hem de vurgulu bir şekilde değinir. “Her makama yaraşır bir söz vardır.”¹³²¹ veya “Her makama yaraşır bir söz vardır, her zamana yaraşır adamlar vardır, her düşene yaraşır toplayıcılar ve her yemeğe yaraşır yiyciler vardır.”¹³²² ya da “Her makama yaraşır bir söz vardır ve her sanata yaraşır bir şekil vardır.”¹³²³ şeklinde bazen doğrudan bazen de dolaylı olarak makama atıf yapar. Câhız'ın bu vurgularında dikkat çeken önemli hususlardan birisi de makama bizatihi kendisi çokça işaret etmekle birlikte Arap, Hint ve Fars medeniyetlerinin bu konu üzerinde ittifak ettiklerini gösterircesine meseleyi aktarmasıdır. Bu sebeple Arap-Mu'tezilî Bişr b. Mu'temir'in sahifesi,¹³²⁴ Hint sahifesi,¹³²⁵ Fârisî Sehl b. Hârûn'nun risalesi¹³²⁶ ve İbnü'l-Mukaffa'ın¹³²⁷ ifadelerinde makam fikri doğrudan ve vurgulu bir biçimde yer alır.

Câhız'ın makam düşüncesine göre mütekellim ve muhatabın kimliği, sözün söylendiği yer veya bağlamı ve konunun tabiatı kelamı şekillendirir. Eğer söylenen söz bunlardan birisini göz ardı etmişse belîğ kabul edilmesi mümkün değildir. Buna göre öncelikle muhatabın kimliğine ve haline bakılmalıdır. Çünkü Câhız'a göre cariyenin sahibiyle ve cariyeye yapılacak konuşmanın farklı olması gerektiği gibi hükümdarlara da halka hitap edilecek sözle konuşulmaz. Bu açıdan mütekellimin her tabakaya uygun sözlerle konuşabilecek kabiliyette olması beklenir.¹³²⁸ Sözgelimi bir kelimcinin bir hutbede, risâlede, avamdan biri veya tüccarla

¹³²⁰ el-Câhız, *Risâle fî sinâ 'atî l-kuvvâd*, 1/381-387.

¹³²¹ el-Câhız, *el-Hayevân*, 3/43.

¹³²² el-Câhız, *el-Hayevân*, 1/201.

¹³²³ el-Câhız, *el-Hayevân*, 3/369.

¹³²⁴ el-Câhız, *el-Beyân ve't-tebyîn*, 1/136.

¹³²⁵ el-Câhız, *el-Beyân ve't-tebyîn*, 1/92-93.

¹³²⁶ el-Câhız, *el-Buhalâ*, 12.

¹³²⁷ el-Câhız, *el-Beyân ve't-tebyîn*, 1/115-116.

¹³²⁸ el-Câhız, *el-Beyân ve't-tebyîn*, 1/92-93.

muhatap olurken ya da ailesi, kölesi veya cariyesiyle muhatap olurken, onlarla konuşurken veya onlarla ilgili bir haber aktarırken kelamcıların terimlerine ve ifadelerine ihtiyaç duyması ve buna yönelmesi çirkin bir durumdur. Aynı şekilde kelamcılarla muhatap olurken bedevilerin veya avamın lafızlarına başvurması da yanlıştır. Çünkü kelamcılar, kelâmî ibareleri daha iyi anlarlar ve bu lafızları daha çok severler.¹³²⁹ Hatta Câhız’a göre muhatabın kimliği ve söze maruz kaldığındaki hali o kadar önemlidir ki söylenen sözün tümü güzel olduğu halde şayet muhatabın tahammül seviyesini aşıyorsa ve onda bir zindeliğe vesile olmuyorsa uzatılması doğru değildir. Zira mütekellimin gayesi muhatabın sözden istifadesidir.¹³³⁰ Câhız Kur’ân’ın mezkûr hususlara dikkat ederek muhataplarına hitapta bulunduğunu belirtir. Örneğin Araplara ve bedevilere hitap ettiğinde îcâz üslubunu benimserken İsrailoğullarına hitap ederken veya onlardan aktarımda bulunurken sözü uzatır ve itnâba başvurur.¹³³¹ Tekrar üslubundan söz eden Câhız’a göre tekrar, muhatapların avam veya havastan olması gibi, tamamen muhatapların durumuna göre şekillenir. Bu bağlamda yine Kur’ân’ın üslubuna gönderme yapan Câhız, Allah Teâlâ’nın Hz. Musâ, Hûd, Hârun, Şuayb, İbrahim, Lût, Âd ve Semûd kıssalarını, yine cennet ve cehennem gibi pek çok konuyu defalarca zikrettiğine gönderme yapar. Zira Kur’ân, Arap ve acem tüm insanlara hitap etmiş ve bunların çoğunluğu da akılsız, gafil, inatçı, fikri meşgul veya kalbi dağınık kimselerdir. Hülâsa temel mesele, sözün hem muhatapların kaldırabilecekleri ölçüde hem de konumlarına yaraşır bir biçimde kurgulanmasıdır.¹³³²

Câhız’a göre makam ve söz sürecinde itibara alınması gereken ikinci husus mütekellimin kendisidir. Zira ona göre insanların kendisi konum açısından tabaka tabaka olduğu gibi sözleri de tabaka tabakadır. Bu sebeple Câhız genel anlamda lafzın deni, sükî/sokak dili ve yabancı olmasını eleştirirken mütekellimin bedevi olma durumunu bundan istisna eder. O, sokak dilini yine sükî olan kişinin anlamasına benzer biçimde yabancı kelimelerden oluşan sözleri de yine bu şekildeki insanların anlayacağını belirtir.¹³³³ Yine aynı gerekçeyle Câhız bazı sözlerin gençler tarafından söylenmesinin hoş, yaşlılar tarafından söylenmesinin ise çirkin karşılanabileceğini belirtir.¹³³⁴ Öyle ki Câhız güzel, alımlı, tatlı ve genç cariyelerin, tekellüfe kaçmadıkları sürece, yaptıkları lahnin bile tatlı olabileceğini aktarır. Hatta “ra” harfini çıkaramamaktan dolayı dillerine ilişen lüsga bile hoş karşılanabilir. Ancak yaşlanıp büzüşünce

¹³²⁹ el-Câhız, *el-Hayevân*, 3/367-369.

¹³³⁰ Ebu Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Câhız, *Resâilü ’l-Câhız: Nefyü ’t-teşbîh*, thk. Abdüsselam Muhammed Hârûn (Kahire: Mektebetü’l-Hâncî, 1964), 1/289.

¹³³¹ el-Câhız, *el-Hayevân*, 1/94.

¹³³² el-Câhız, *el-Beyân ve ’t-tebyîn*, 1/105.

¹³³³ el-Câhız, *el-Beyân ve ’t-tebyîn*, 1/144.

¹³³⁴ el-Câhız, *el-Hayevân*, 1/201.

tüm bu hususlar değişir.¹³³⁵ Ona göre bazen mütekellimin kimliği sözün edebî ve belâğî değerine veya insanların söz hakkındaki hükümlerine doğrudan etki edebilir. Bu yüzden halifenin konuşmasına bazıları sırf halife diye büyük bir değer yükleyebilirken bazıları da bunun aksi yönde tavır geliştirebilir. Yine insanlar, deli ve çocuklarda olduğu üzere, beklemedikleri kişilerden güzel sözler duyduklarında buna olduğundan fazla değer yükleyebilirler.¹³³⁶ Mütekellim ve sözü arasındaki bu güçlü irtibattan dolayı Câhız, başkalarından özellikle edebî nakiller yapıldığında sözün sûreti ve nazmına sadık kalmak gerektiğini ısrarla vurgular. Zira bu yöndeki bir değişiklik mütekellim ve sözü arasındaki güçlü irtibata, dolayısıyla da sözün edebî değerine olumsuz etkide bulunabilir.¹³³⁷ Sonuçta sözün edebî değeri hakkında yargıya varırken Câhız'ın mütekellimin kimliğini de dikkate aldığı söylenebilir.

Makam-söz ilişkisi bağlamında Câhız'ın vurgu yaptığı üçüncü husus kelamın nerede, hangi ortam ve bağlamda söylendiğidir. O, “îcâz günü îcâz, itnâb günü itnâb”¹³³⁸ ilkesiyle bu konuya her fırsatta atıf yapar. Örneğin Araplar, aşiretlerin arasını bulmak için yaptıkları konuşmalarda veya önemli insanların huzurunda hükümdarı övmek için söyledikleri şiirde itnâb üslubunu benimsemişlerdir.¹³³⁹ Aynı şekilde misafirleriyle konuşurken ve onlarla yemek yeme sırasında sözü uzatıp itnâbı benimsemişlerdir.¹³⁴⁰ Câhız'ın buna dair aktardığı bir olay meseleye yaklaşımını çok iyi bir şekilde ortaya koymaktadır. Buna göre Yusuf b. Ömer, Zeyd b. Ali b. Hüseyin'in başını kesip Ebu Talip ailesinin ondan beri olduklarını ilan etmelerini isteyince ailenin hatipleri sırayla konuşmaya başlarlar. İlk hitap eden kişi Abdullah b. Hasan olur ve îcâz üslubuyla konuşarak oturur. Daha sonra iyi bir şair ve hatip olan Abdullah b. Ca'fer kalkar ve itnâb üslubuyla konuşur. Bunun üzerine insanlar “Tayyar'ın oğlu insanların en iyi hatibidir.” demeye başlar. Bununla ilgili Abdullah b. Hasan'a sorulunca “Şayet sözü uzatmak isteseydim yapardım, ne var ki sürur makamı değildi.” diyerek makam ve söz arasındaki derin irtibata dikkat çekmiştir.¹³⁴¹ Yine Câhız'a göre ciddiyet makamında söylenecek söz ile mizah, alay, eğlence makamında söylenecek söz birbirinden farklıdır. Öyle ki eğer mizah ve alay maksadıyla veya böyle bir ortamda söylenen söz, alınıp ciddiyete dönüştürülür veya böyle bir ortamda söylenirse manası değişir. Böyle bir durumda nefsi mutlu etme amacıyla söylenen söz, üzmeye

¹³³⁵ el-Câhız, *el-Beyân ve't-tebyîn*, 1/146.

¹³³⁶ el-Câhız, *el-Beyân ve't-tebyîn*, 1/89-90.

¹³³⁷ el-Câhız, *el-Beyân ve't-tebyîn*, 1/145-146; el-Câhız, *el-Hayevân*, 1/282.

¹³³⁸ el-Câhız, *Fî medhi'n-nebîz*, 3/125; Ebu Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Câhız, *Resâilü'l-Câhız: Sinâ'attü'l-keîlâm*, thk. Abdüsselam Muhammed Hârûn (Beyrut: Dârü'l-Cil, 1991), 4/245.

¹³³⁹ el-Câhız, *el-Hayevân*, 1/92-93.

¹³⁴⁰ el-Câhız, *el-Beyân ve't-tebyîn*, 1/10.

¹³⁴¹ el-Câhız, *el-Beyân ve't-tebyîn*, 1/311-312.

başlar.¹³⁴² Câhız yerinde gülmenin yerinde ağlamayla aynı olması gibi yerinde tebessümün de yerinde somurtma ile aynı olduğunu belirtir. Men etme-verme, cezalandırma-affetme ve kabz-bast gibi hallerin tümü için bu geçerlidir.¹³⁴³ Sözün de tüm bu halleri yani övgü-yergi, sürur-hüzün, rahatlık-gerginlik, ciddiyet-mizah vs. gibi halleri, yerleri ve bağlamları dikkate alarak kurgulanması gerekir. Aksi halde, Câhız'ın vurguladığı üzere, sözün kuruluş amacıyla neticesi tamamen zıt bir yere varabilir. Dikkat edilirse böyle bir söz, dâhili terkibi yani nazmı itibariyle güzel olsa bile artık “belîğ” veya “üstün” söz vasfından uzaklaşır.

Câhız ele alınan konu, mesele ve mananın tabiatının da itibara alınarak sözün söylenmesi gerektiğini düşünür. *el-Hayevân* eserinde itâle ve itnâb gerektiren bazı konulara gireceğini anlatan Câhız'a göre esasında bu konuların tabiatı sözü uzatmayı gerektirdiği için buna itâle denemez. Zira lafızlar, manalar ölçüsünce olur. Çok manaya çok lafız/söz, az manaya az lafız, yüce manaya yüce lafız ve çirkin manaya çirkin lafızlar gerekir. Örneğin ona göre pek çok şeye muhtemel ve karışık manalar, açık ve seçik tek ihtimalli manalara nazaran daha fazla lafız/söz gerektirirler. Hatta tüm belâgat ehli bu türden manaları, izah gerektirmeyen vecîz sözlerle ifade etmeye kalkışsa yine de başarısız olurlar. Bu konuda Câhız hem dilin hem de insanın takatini zorlamamak gerektiğini vurgular. Bu sebeple Aristo, mantık ilmini öğrenmek isteyenlere Mantık kitabını tefsir etmek zorunda kalmıştır.¹³⁴⁴ Buna binaen Câhız îcâzı ihtisardan ibaret görmeyi eleştirir. Bazen bir konuyla ilgili sayfalarca yazı yazılmasına rağmen kişiye mûciz vasfı kullanılabilir.¹³⁴⁵ Bu yüzden o, Hz. Peygamber'in ve Arapların uzun konuşma kastı gütmedikleri halde uzun hutbeleri olduğunu belirtir. Çünkü manalar çoğalır ve anlatılacak hususlar çeşitlenince sözden ne kadar atılırsa atılsın söz yine de çoğalır.¹³⁴⁶

Câhız'ın aslında makam veya bazen de müvâfakatü'l-hâl¹³⁴⁷ kavramıyla karşıladığı mezkûr anlatıyı veciz bir şekilde şu ifadeleriyle vurguladığı görülür:

“Mütekellimin, manaların ölçüsünü bilmesi ve bunlarla muhatapların ölçüsü ile hallerin ölçüsü arasında dengeyi kurabilmesi gerekir. Bu yolla her tabakaya yaraşır bir söz ve her hale uygun bir makam oluşturacaktır. Öyle ki sözün ölçüsünü manaların ölçüsüne göre, manaların ölçüsünü makamların ölçüsüne göre ve muhatapların ölçüsünü de o hallerin ölçüsüne göre taksim edecektir.”¹³⁴⁸

¹³⁴² el-Câhız, *Kitâbu Müfâhereti'l-cevâri ve'l-gilmân*, 2/91.

¹³⁴³ el-Câhız, *Kitâbü't-Terbî' ve't-tedvîr*, 3/80.

¹³⁴⁴ el-Câhız, *el-Hayevân*, 6/7-9.

¹³⁴⁵ el-Câhız, *el-Hayevân*, 1/91.

¹³⁴⁶ el-Câhız, *el-Beyân ve't-tebyîn*, 4/28.

¹³⁴⁷ el-Câhız, *el-Beyân ve't-tebyîn*, 1/136.

¹³⁴⁸ el-Câhız, *el-Beyân ve't-tebyîn*, 1/138-139.

Böylelikle Câhız makam ve hâl konusundaki ifadeleriyle mütekellimin sadece muhatabın halini kavraması durumunu değil aynı zamanda buna taalluk eden hususları itibara alıp sözde gerekli değişiklikleri yapmayı da kastetmiştir. Bu ise müteahhir belâgatçilerin, belâgat tanımına dahil ettikleri mukteza-yı hâl kavramından anladıklarıyla aynı şeye işaret etmektedir.¹³⁴⁹

¹³⁴⁹ Abdurrahmân el-Hâc Sâlih, *el-Hitâb ve't-tehâtüb fî nazariyyeti'l-vaz' ve'l-istimâli'l-Arabiyye* (y.y.: Enag Editions, ts.), 57-58, 62-63.

SONUÇ

Câhız'ı, onun edebî tenkit anlayışını ve özelde de lafız-mana meselesine yaklaşımını kritik ederken dikkate almamız gereken en önemli hususların başında belki de kapsayıcılık/kuşatıcılık ve özgünlük gelir. Yani o, birçok düşünce, düşünür, ekol ve mezhepten istifade edip muhtelif yönleriyle farklı görüşleri bir araya getirebilirken aynı zamanda kendi özgün bakış açısını her daim korumuştur. Sözgelimi Nazzâm, Bîşr, Sümâme ve Ebü'l-Hüzeyl gibi Mu'tezile'nin önde gelen kelimcilerinden; Asmaî, Ebu Ubeyde, Ebu Amr b. Alâ ve Ebu Amr eş-Şeybânî gibi dil ve edebiyat alimlerinden; Aristo ve Galen gibi Grek ve Roma düşünürlerinden; yine İbnü'l-Mukaffa' ve Sehl b. Hârûn gibi Fars geleneğine bağlı edebiyatçılarından ve Hint birikiminden istifade etmiştir. Birbirinden oldukça farklı bu gelenek ve kültür miraslarından faydalanırken de bunların içinde kaybolmamış, yolunu şaşırmamış, pasif alıcı ve nakledici konumda kalmamış ve tüm bunları kendi zihin dünyasında eriterek yeni, orijinal ve özgün sonuçlara ulaşmayı başarmıştır. Câhız'ın mevzubahis kapsayıcı/kuşatıcı ve özgün karakteri doğal olarak ele aldığı meselelere de doğrudan sirayet etmiştir. Bu sebeple mevzuları kapsamlı bir biçimde ele alabilmiş, bu perspektifle külli değerlendirmeler ve mukayeseler yapabilmıştır. Örneğin milletlerin, şehirlerin, kadın-erkek gibi türlerin, siyah-beyaz insanların, hayvanların, vs. gibi hasletlerine ve bu bağlamda mukayeselerine çokça yer verir. Arapları ve diğer milletleri beyân konusunda mukayese edip Araplar lehine karar vermesi konuya dair somut bir veri olarak kaydedilebilir. Hatta büyük ve çok çeşitli mukayeseler ve bu bağlamda külli yargılara ulaşma konusunda İslam medeniyet tarihinde müstesna bir yere sahip olduğu söylenebilir.

Câhız'ın edebî tenkit düşüncesinde lafız-mana konusuna yaklaşımı da betimi yapılan kapsamlı bakış açısına göre şekillenmiştir. Buna binaen o, beyân teorisi üzerinden mevzunun temellerini inşa etmiştir. Buna göre alemleri kuşatan tüm manalar ve insanın buna dair idraki neticesinde zihninde/nefsinde oluşan manalar, beyânın en önemli türü lafız olmak üzere hat/kitâbet, işaret, akd ve nasbe aracılığıyla dış dünyada hayat bulur. Bu yaklaşımın bir sonucu olarak ona göre varlık açısından mana, lafza mukaddemdir. Bu takaddüm ise hem isim/vaz' hem kelam düzeyinde görülür. Söz düzeyindeki öncelikten kasıt, zihinde inşâ veya haber formatında var olan ve isnâd ilişkisine girmiş mana hükmündeki olgulardır. Özellikle onun dille hiç iletişim kurmayan dilsiz-sağırlara dair yaptığı tahliller buna dair önemli somut veriler sunmaktadır. Böyle olunca Câhız doğal biçimde lafız ve ibare karşısında mana ve hakikatin asıl olduğunu vurgulu şekilde ortaya koymuştur. Zira lafız, her ne kadar manayı ifadenin en önemli ve etkin yolu olsa da, manayı ifade vesilelerinden biri olunca ve aralarındaki ilişki vasıta/aracı

temeline dayanınca mana karşısındaki durumu teorik anlamda zayıflamıştır. Yani Câhız için lafız ve dil olmadan da mana vardır, olabilir ve dahi ifade bakımından lafızdan daha güçlü bir vasıta bulunduğunda onu terk etmekte hiçbir beis yoktur. Çünkü ister dış dünyada/hariçte ister zihinde olsun mana veya mana hükmündeki mevcûdat, lafızdan bağımsız bir gerçekliğe sahiptir. Varlık mertebesine taalluk eden ve tamamen mananın önceliğine ve aslî oluşuna dayanan lafız-mana arasında Câhız'ın tesis ettiği bu tam ayrımı/ikiliği kavramak oldukça mühimdir. Bu kavrayışın ilk önemi, Câhız'ı lafızcı varsaymanın mümkün olmadığını izhâr etmesidir. Çünkü beyân sürecinin, asıl olan manaları en güzel surette ortaya koymaktan ibaret olduğunu düşünen bir zihnin lafızcı olmasını beklemek mümkün değildir. İkinci önemi ise lafız ve mana arasındaki bu keskin ayrımın varlık mertebesiyle sınırlı olduğunu, dolayısıyla Câhız'ın muhtelif mertebelerden kaynaklı, konuyla ilgili zahiren farklılaşan ifadelerinin gerçekte çelişki içermediğini göstermesidir. Tenkit ve belâgat mertebesine geçtiğimizde artık Câhız için mananın lafızdan önce var olması ve aslî olması temel bir ilke olarak devam etse bile farklı bir görünüme kavuşur. Burada artık lafızdan bağımsız mücerret/salt mana değil, doğru ve etkili lafızlarla işlenerek kalıba giren, lafız ve mananın bütününden oluşan ama onlardan farklı olan üçüncü bir unsur yani nazım ve telif önem kazanmaktadır. Bu yüzden ona göre bu mertebede artık tek başına mana veya lafızdan bahsetmek anlamsızdır. Câhız'ın sözün edebî değeri hakkında son kararını verirken bunu dikkate aldığı açıktır. Her ne kadar tenkit mertebesinin tahlil, izah ve gerekçelendirme aşamasındaki ifadelerinde lafız ve mana ayrımı devam ediyorsa da bunun biraz konunun tabiatı, biraz da Câhız tarafından ilk defa bu kapsamda ele alınmasıyla ilgili olduğu düşünülebilir. Elbette onun ilgisini tamamen bu meseleye hasretmemesi ve konuyu dağınık ele almasının da bunda payı mevcuttur. Dolayısıyla Câhız'ın lafız ve manadan ayrı ayrı bahsedip her birinin niteliklerinden söz etmesi, aralarındaki ilişkiyi ruh ve bedene benzetmesi, kulağa ve kalbe ulaşma konusunda ikisini yarıştırması gibi bir yandan bütünlük bir yandan ayrım/ikilik aksettiren tespit ve tahlillerine bakarak meseleye yaklaşımını değerlendirmek yanıltıcı olabilir. Bahsini ettiğimiz ayrımları da dikkate alarak onun son tahlilde sözün edebî değerini belirlerken odaklandığı hususu göz önünde bulundurmak gerekir ki o da nazım ve telifdir. Bu nazım ve telifin üstün veya bayağı olması ise sözün mensûr veya manzûm türüne dahil olması yahut dînî/ahlâkî, siyâsî, toplumsal, duygusal, düşünsel ya da bilimsel muhtevaya sahip olmasıyla ilgili bir husus değildir.

Câhız birçok bağlamda nazım başta olmak üzere sûret, siyâge, sebk, nesc ve naht gibi telife işaret eden kavramları edebî tenkit sürecinde esas kabul ettiğini belirtmiştir. Kur'ân'ın i'câzını nazmına bağlaması, Arapların edebiyat ve belâgata dair sözlerini bu kavramları öne çıkarmak

suretiyle üstün tutması ve üstün şiiri anlatırken bu kavramlara gönderme yapması gibi hususlar itibara alındığında söz konusu tespitin sağlam bir zemine oturduğu görülür. Câhız'ın zihnindeki nazım ise belâgatın sadece bazı kısım ve konularından ziyade telife dahil olmuş tüm söz aksiyonlarını kapsamaktadır. Bu ise ses unsuru ve fesâhat ile başlayıp meânî, beyân ve bedî' konularının tümünü içine almaktadır. Yani Câhız'ın, nazmı ve telifi itibariyle üstün gördüğü manzûm veya mensûr söz, sese taalluk eden ve kelama tesir edebilecek her türlü hususu dikkate almak durumundadır. Aynı şekilde yabancı, yanlış kelime kullanımı ve lahn/nahvî hata gibi fesâhat kusurlarından arı olmalıdır. Yine takdîm-tehîr, ta'rîf-tenkîr ve zikir-hazif gibi meânî; teşbih, mecaz, istiâre ve kinaye gibi beyân; seci, cinâs, taksîm, iktibâs ve üslûb-ı hakîm gibi bedî' konuları ve inceliklerini hesaba katmalıdır. Tüm bu itibarlara riayetle telif edilen kelimeler, Câhız'ın "üstün ifade" olarak nitelediği ve insanın zihnindeki kapalı, bilinemez ve uzak soyut manaların, lafızlarla görünür hale geldiği yapıyı temsil etmektedir. Artık bu aşamada lafız ve mana yoktur, sadece söz vardır. Tek başına birisinden bahsederek sözü değerlendirmek de ona göre yanlıştır. Câhız'ın Ebu Amr eş-Şeybânî'ye karşı çıkarak meşhur "Manalar yola atılmıştır." ifadesini kullanmasının temel nedeni buna dayanmaktadır. Çünkü Ebu Amr, sadece manasına bakarak şiiri tenkit etmeye kalkışmış ve buna göre hüküm verme hatası yapmıştır. Yoksa bu ifadeyle Câhız tenkit sürecinde manaların önemsiz, lafızların asıl olduğunu kastetmemektedir. Bu bağlamda Câhız ile Cürcânî arasındaki irtibata dair birkaç hususu vurgulamakta fayda vardır. Öncelikle ikisinin de lafzın manaya tabi olması gerektiği ve lafzî unsurların ancak bu ilkeyi dikkate aldığı zaman makbûl olabileceği konusunda ortak oldukları söylenebilir. Ancak Câhız bu tür hususlara çokça değinirken Cürcânî bunlara oldukça az yer verir. Câhız ile Cürcânî başta Kur'ân'ın i'câzı olmak üzere bir sözü diğerinden üstün kılan temel kriter olarak nazmı ön plana çıkarma konusunda da buluşurlar. Ne var ki Câhız, Cürcânî'den farklı olarak, tüm belâgat ve tenkit düşüncesini bizzat nazım kavramını merkeze alarak inşa etmemiştir. Sözelimi, bahsi geçtiği üzere, Hz. Süleyman'ın Hüdhdü veya Ashab-ı Kehf'in köpeği üzerinden ta'rîf-tenkîr ve zikir-hazif gibi sözdizim uygulamalarına detaylı bir şekilde yer verirken bu üslupların doğrudan nazımla irtibatını kurmaz. Aynı durum genel anlamda diğer konular ve serikât konusu için de geçerlidir. Yani nazımın mefhûm olarak bulunduğu konusunda şüphenin olmadığı yerlerde Câhız meseleyi doğrudan nazmı kullanarak anlatmaz. Bu sebeple Câhız'ın nazımın hakikatiyle kastını, bu yöndeki birikimini dikkatli bir okumaya tabi tutarak biz tespit etmeye çalıştık. Bu durum Cürcânî ile arasındaki önemli bir farktır. Belki *Nazmü'l-Kur'ân* eserinde bahsini ettiğimiz husus mevcut olabilir ama eserin kayıp olması yorum yapmayı engellemektedir. Yine Câhız, görebildiğimiz kadarıyla, nazmı çok daha kapsamlı bir biçimde değerlendirmiş ve telif sürecinde sözü bir şekilde etkileyen her aksiyonu nazma dahil etmiştir.

Halbuki Cürccânî’de nazım daha hususi bir hal almış gibi görünmektedir. Bu da iki isim arasında kaydedilmesi gereken önemli bir farklılıktır.

Câhız’a göre nazmı ve telifiyle “üstün ifade” derecesine ulaşmış bir kelamın belîğ kategorisine alınabilmesi için aynı zamanda makam ve hâl ile de uyumlu olması gerekir. Başka bir deyişle tenkit ve belâgat süreci sözün terkipsel süreçlerinden ibaret olmayıp muhatap ve mütekellimin kimliği, sözün söylenme yeri ile bağlamı ve ele alınan konunun tabiatı gibi harici unsurları da kapsamaktadır. Bu sebeple ona göre nazmı bakımından üstün olduğu halde makama ve hâle mugayir bir söz, “belîğ” sayılamaz. Sözü makama uygun söyleme olgusu her ne kadar daha çok hitâbet ve konuşmayla ilgili gibi gözükse de Câhız’ın düşüncesinde bu, şiir ve yazı üslubunu da kapsamaktadır. Onun hem güçlü bir biçimde makam fikrine vurgu yapması hem makamı, şiir ile yazı üslubuna da teşmil etmesi söz sürecini ne kadar kapsamlı ve kuşatıcı bir bakış açısıyla ele aldığını göstermektedir.

Câhız’ın bahsini ettiği belîğ sözü herkes vücuda getiremez. Bunun için kişinin doğal bir yetkinliğe sahip olması gerekir. Belâgat ve edebiyat konusunda bir doğası olmayan kimse uğraş, çaba ve eğitimle bu yetkinliği elde edemez. Bu uğraşla en fazla belli bir seviyeye kadar gelir ama doğası kelama yatkın olan kişileri yakalaması veya onları geride bırakması mümkün değildir. Beyân ve belâgat konusunda bir doğaya sahip olanlar ise farklı farklıdır. Kimisi şiire, kimi hitâbete kimi de risâle telifine yatkın olabilir. Veyahut bazıları birkaçını veya tümünü bir araya getirebilir. Aynı şekilde örneğin şiir alanında doğaya sahip olanların bazıları gazel, bazıları medih veya risâ gibi farklı konularda yetkinliğe sahip olabilir. Buna binaen Câhız, belîğ sözün meydana gelebilmesi için, herkesi kendi doğasıyla uyumlu alanı ve konuyu seçmeye teşvik eder. Buradaki kritik mesele Câhız’ın belîğ söz konusundaki doğanın varlığını veyahut yokluğunu nasıl tespit ettiğidir. Acaba bunu sözün bizatihi kendisinden mi yahut sözün sahibi üzerinden mi istintaç etmektedir? Câhız’ın bu aşamada hem sözü hem de sahibini beraber dikkate aldığı görülür. Özellikle mevzubahis hitabet, konuşma veya irticalen inşâd edilen şiirler olunca, ön plana çıkan temel husus, mütekellimin bedensel tepkileri dahil olmak üzere, doğaçlama, irtical ve doğallıktır. Bir başka deyişle örneğin hatibin çok fazla tefekküre ihtiyaç duymaksızın, zorlanmadan ve sözü de zorlamadan kolay ve akıcı söz söyleyebilmesidir. Ancak Câhız, irtical niteliğiyle yetinmeyip sözün bizatihi kendisine de bakar ve son hükmünü ona göre verir. Şayet söz, nazmı ve telifi itibariyle de istenilen seviyedeysen o takdirde kişinin belîğ söz söyleme konusunda doğaya sahip olduğuna hükmedilir. İnşâd edilmeden önce kaleme alınan şiir veya risâle-kitap sahiplerinin bu konuda doğaya sahip olup-olmadığı ise tamamen söz üzerinden tespit edilir. Bu hususta Câhız’ın temel kriteri tabiki nazım ve telifdir. Düşünme, çaba

ve tefekkür ürünü olsa dahi telif bakımından üstün söz edebîdir, belîğdir. Çünkü bu söz de esasında doğanın varlığına işaretler. Ama buradaki doğa, bu konuda çok fazla düşünmeye ihtiyaç duymayana kıyasla daha zayıftır. Bu yüzden de rütbe bakımından Câhız tarafından bedîhî ve irticâli olanın altına yerleştirilmiştir.

Câhız, ilk doğanın ancak ikinci doğayla görünür hale geldiğini idrak ettiğini için ilkinin varlığı veya yokluğuyla ilgili bir iddia durumunda ikincisiyle şahitte bulunmak gerekeceğini de fark etmiştir. Bu sebeple belâgat konusunda bir doğaya sahip olduğunu iddia ettiğini kişi veya gruplar için ikinci doğa üzerinden somut temellendirme yapma ihtiyacı hissetmiştir. Bunu da bedîhe ve irticâl gibi kavramlar ve nazım ile telif ve onlara işaret eden kavramlarla yapmıştır. Ancak hem daha kapsayıcı, yani tüm söz türleri için geçerli olması hasebiyle, hem de temel gaye olması itibarıyla son tahlilde nazım ön plana çıkmıştır. Bu ise hem Câhız'ın nazım ve doğa arasında ilişki kurmasının hem genel anlamda sözün edebî değerini, özelde de Kur'ân'ın i'câzını nazma atıfla izah etmesinin gerçek sebebine ışık tutmaktadır.

Tüm bu izah, tahlil ve tespitlerden sonra gerçekten nazım ve doğa düşüncesinin Câhız'ın edebî tenkit düşüncesini ortaya koymak ve lafız-mana meselesine yaklaşımını anlamak için merkezî bir yerde durdukları söylenebilir mi? Tüm önyargılardan sıyrılmaya çalışarak uzun bir süre boyunca incelediğimiz Câhız'ın zengin beyân, belâgat ve edebî tenkit mirası bu soruya evet demeyi mümkün kılmaktadır. Çünkü doğa, lafız ve manaya taalluk eden ferî her konuda açıkça gözükme de ilkesel anlamda örtük/gizil olarak her daim varlığını korumaktadır. Yani doğa, ister zâhir ister bâtın, Câhız'ın tenkit değerlendirmelerinin tüm süreçlerinde mevcuttur. Aynı durum nazım için de geçerlidir. Doğa ve yatkınlığın temelde kendisiyle anlaşıldığı, lafız ve mana ayrımını ortadan kaldıran ve söze dair son hükmün tayin edicisi olan nazımdan bağımsız bir biçimde Câhız'ın tenkit mirasını anlamak ve sahîh şekilde ortaya koymak mümkün değildir.

Genel anlamda edebî tenkit ve belâgat yaklaşımında özelde de lafız ve mana konusunda bahsi edildiği şekilde doğa ve nazım düşüncesini ön plana çıkaran Câhız akıl, bilgi ve tefekkürü nasıl bir yere konumlandırmaktadır? Yani üstün nazma ulaşma yolunda aklın rolü ona göre nedir? Bu sorunun cevabı o kadar hassastır ki hataya düşmeden bunu ifadelere dökmek çok zordur. Şöyle ki Câhız'a göre üstün nazma ulaşma yolunda akıl, bilgi ve tefekkür gereklidir ve bunlar olmadığı sürece mana ve lafızdan veya teliften bahsetmek mümkün değildir. Ancak ele aldığımız konuda bunlar temel ölçüt müdür? Yani Câhız'a göre dünyanın en akıllı, bilgili ve en çok tefekkür edenleri en belîğ insanları mıdır? Onun düşüncesinde mezkûr meziyetler ve belîğ söz arasında doğrudan bir ilişki yoktur. Akıl ve tefekkür zorunlu olarak belîğ sözü doğurmaz.

Temel kriter doğa ve yatkınlıktır. Doğasında belîğ söz vücuda getirme yatkınlığı olmayan kimseye akıl, bilgi ve tefekkür fayda sağlamaz. Veyahut sağlayacağı fayda sınırlıdır. Bu yüzden bu tür kimseler çaba ve eğitimle bu konuda doğal yatkınlığa sahip olanların konumuna hiçbir zaman erişemezler. Bu yüzden “İmruülkays olunmaz, doğulur.” şeklinde bir ifade Câhız’ın düşüncesini iyi özetler. Ancak bu, Câhız’ın söz sürecinde akıl ve tefekkürü devreden çıkardığı anlamına kesinlikle gelmemektedir. Akıl ve onunla ilişkili meziyetler sadece belîğ söze temel ilke olma sürecine dahil değildir.



KAYNAKÇA

- Abbâs, İhsân. *Melâmiḥ Yûnâniyye fî'l-edebî'l-Arabî*. Beyrut: el-Müessesetü'l-Arabiyye li'd-Dirâsâti ve'n-Neşr, 2. Basım, 1993.
- Abbâs, İhsân. *Târîhü'n-nakdi'l-edebî 'inde'l-'Arab: Nakdü's-ş-ir mine'l-karni's-sâni hatta'l-karni's-sâmin el-hicrî*. Beyrut: Dârü's-Sekâfe, 1983.
- Abdürebbih, Fevzî es-Seyyid. *el-Mekâyîsü'l-belâğîyye 'inde'l-Câhız fî'l-Beyân ve't-tebyîn*. Kahire: Mektebetü'l-Ancilo el-Mısriyye, 2005.
- Altıntaş, Hayrani. “Dehriyye”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 9/107-109. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Annâz, Muhammed. *Mefhûmu's-sûre fî Kitabi'l-Beyân ve't-tebyîn li'l-Câhız: Dirâsetun nakdiyye*. Fas: Dârü'l-Fâsile li'n-Neşr, 2. Basım, 2018.
- Araz, İsmail. *Klasik Arap Edebiyatında Şiir Eleştirisi: İbn Sellâm el-Cumahî Örneği*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2024.
- Aristoteles. *Poetika -Şiir Sanatı Üzerine-*. çev. Ari Çokona - Ömer Aygün. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 10. Basım, 2021.
- Âsî, Maysâl. *Mefâhîmü'l-cemâliyye ve'n-nakd fî edebî'l-Câhız*. Beyrut: Dârü'l-İlm li'l-Melâyîn, 1974.
- Askerî, Ebû Hilâl el-Hasen b. Abdillâh b. Sehl. *Kitâbü's-sina'ateyn*. thk. Ali Muhammed Becâvî - Muhammed Ebû Fadl İbrahim. Beyrut: el-Mektebetü'l-'Unsûriyye, 1998.
- Aytep, Ahmet. *Fahreddin er-Râzî'nin İ'câz Ve Tefsir Anlayışında Nazım*. İstanbul: İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.
- Azimli, Mehmet. “Sehl b. Hârûn”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 36/319-320. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Azzâm, Abdülvehhâb. *es-Silât beyne'l-Arab ve'l-Furs ve âdâbuhumâ fî'l-câhiliyyeti ve'l-İslâm*. Kahire: Müessesetu Hindâvî, 2013.
- Azzâm, Mahfûz Ali. *Fi'l-felsefeti't-tabî'iyye li'l-Câhız*. y.y.: Dârü'l-Hidâye, 1995.
- Bağdâdî, Abdülkâdir. *Hizânetü'l-edeb ve lübbü lübâbi lisâni'l-'Arab*. thk. Abdüsselam Muhammed Hârûn. 13 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1997.
- Bedevî, Ahmed Ahmed. *Usûsü'n-nakdi'l-edebî 'inde'l-Arab*. Kahire: Dâru Nahdeti Mısır, 1996.
- Belba', Abdülhakîm. *en-Nesrû'l-fennî ve eserü'l-Câhız fîhi*. Mektebetü'l-Ancilo el-Mısriyye, 1955.

- Bilge, Meliha. “Câhız’ın Mûcize Anlayışı: Tabiat Teorisi ve Âdet Anlayışı Çerçevesinde Bir İnceleme”. *Kader* 19/2 (2021).
- Bilmelîh, İdrîs. *er-Ru’yetü’l-beyâniyye inde’l-Câhız*. Amman: Dârü’s-Sekâfe, 1984.
- Boyalık, M. Taha. *Dil, Söz ve Fesâhat: Abdülkâhir el-Cürcânî’nin Sözdizimi Nazariyesi*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2017.
- Bû Mülhim, Ali. *el-Menâhi’l-felsefiyye inde’l-Câhız*. Beyrut: Dârü’t-Talî‘a li’t-Tibâ‘ ve’n-Neşr, 1988.
- Buşîhî, eş-Şâhid. *Mustalahât nakdiyye ve belâgiyye fî kitâbi’l-Beyân ve’t-tebyîn li’l-Câhız*. Kuveyt: Dârü’l-Kalem li’n-Neşr ve’t-Tevzî‘, 1995.
- Câbirî, Muhammed Âbid. *Tekvînü’l-akli’l-Arabî*. Beyrut: Merkezu Dirâsâtî’l-Vahdeti’l-Arabiyye, 2002.
- Câhız, Ebu Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb. *el-Beyân ve’t-tebyîn*. thk. Abdüsselam Muhammed Hârûn. 4 Cilt. Kahire: Mektebetü’l-Hâncî, 1998.
- Câhız, Ebu Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb. *el-Buhalâ*. thk. Tâhâ el-Hâcirî. Kahire: Dârü’l-Me‘ârîf, 1991.
- Câhız, Ebu Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb. *Kitâbü’d-Delâil ve’l-i’tibâr ale’l-halk ve’t-tedbîr*. Beyrut: Dârü’n-Nedveti’l-İslâmiyye, 1988.
- Câhız, Ebu Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb. *Kitâbü’l-Bursân ve’l-‘urcân ve’l-‘umyân ve’l-hûlân*. thk. Abdüsselam Muhammed Hârûn. Beyrut: Dârü’l-Cîl, 1990.
- Câhız, Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb. *Kitâbü’l-Hayevân*. thk. Abdüsselam Muhammed Hârûn. 8 Cilt. Beyrut: Mektebetu ve Matba‘atu Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1965.
- Câhız, Ebu Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb. *Resâilü’l-Câhız: el-Belâga ve’l-îcâz*. thk. Abdüsselam Muhammed Hârûn. 4 Cilt. Beyrut: Dârü’l-Cîl, 1991.
- Câhız, Ebu Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb. *Resâilü’l-Câhız: el-Me‘âş ve’l-me‘âd*. thk. Abdüsselam Muhammed Hârûn. 4 Cilt. Beyrut: Dârü’l-Cîl, 1991.
- Câhız, Ebu Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb. *Resâilü’l-Câhız: el-Mesâil ve’l-cevâbât fî’l-ma‘rife*. thk. Abdüsselam Muhammed Hârûn. 4 Cilt. Beyrut: Dârü’l-Cîl, 1991.
- Câhız, Ebu Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb. *Resâilü’l-Câhız: el-Vükelâ*. thk. Abdüsselam Muhammed Hârûn. 4 Cilt. Beyrut: Dârü’l-Cîl, 1991.
- Câhız, Ebu Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb. *Resâilü’l-Câhız: en-Nübl ve’t-tenebbül ve zemmü’l-kibr*. thk. Abdüsselam Muhammed Hârûn. 4 Cilt. Beyrut: Dârü’l-Cîl, 1991.
- Câhız, Ebu Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb. *Resâilü’l-Câhız: er-Redd ‘ala’l-Müşebbihe*. thk. Abdüsselam Muhammed Hârûn. 4 Cilt. Beyrut: Dârü’l-Cîl, 1991.

- Câhız, Ebu Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb. *Resâilü'l-Câhız: er-Redd 'ala'n-Nasârâ*. thk. Abdüsselim Muhammed Hârûn. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Cîl, 1991.
- Câhız, Ebu Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb. *Resâilü'l-Câhız: eş-Şârib ve'l-meşrûb*. thk. Abdüsselim Muhammed Hârûn. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Cîl, 1991.
- Câhız, Ebu Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb. *Resâilü'l-Câhız: Fahrü's-sûdân ale'l-bîdân*. thk. Abdüsselim Muhammed Hârûn. 4 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1964.
- Câhız, Ebu Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb. *Resâilü'l-Câhız: Faslun min sadri kitâbihi fi'l-evtân ve'l-büldân*. thk. Abdüsselim Muhammed Hârûn. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Cîl, 1991.
- Câhız, Ebu Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb. *Resâilü'l-Câhız: Faslun min sadri kitâbihi fi'n-nisâ*. thk. Abdüsselim Muhammed Hârûn. Beyrut: Dârü'l-Cîl, 1991.
- Câhız, Ebu Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb. *Resâilü'l-Câhız: Faslun min sadri risâletihi ile'l-Feth b. Hâkân fi menâkibi't-Türk ve âmmeti cundi'l-hilâfe*. thk. Abdüsselim Muhammed Hârûn. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Cîl, 1991.
- Câhız, Ebu Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb. *Resâilü'l-Câhız: Fî medhi'n-nebîz ve sıfatî ashâbihi*. thk. Abdüsselim Muhammed Hârûn. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Cîl, 1991.
- Câhız, Ebu Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb. *Resâilü'l-Câhız: Fi'l-cidd ve'l-hezl*. thk. Abdüsselim Muhammed Hârûn. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Cîl, 1991.
- Câhız, Ebu Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb. *Resâilü'l-Câhız: Halkü'l-Kur'ân*. thk. Abdüsselim Muhammed Hârûn. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Cîl, 1991.
- Câhız, Ebu Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb. *Resâilü'l-Câhız: Hücecü'n-nübüvve*. thk. Abdüsselim Muhammed Hârûn. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Cîl, 1991.
- Câhız, Ebu Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb. *Resâilü'l-Câhız: İstincâzü'l-va'd*. thk. Abdüsselim Muhammed Hârûn. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Cîl, 1991.
- Câhız, Ebu Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb. *Resâilü'l-Câhız: Kitâbu Müfâhereti'l-cevâri ve'l-gilmân*. thk. Abdüsselim Muhammed Hârûn. 4 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1964.
- Câhız, Ebu Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb. *Resâilü'l-Câhız: Kitâbu Zemmi ahlâki'l-küttâb*. thk. Abdüsselim Muhammed Hârûn. 4 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1964.
- Câhız, Ebu Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb. *Resâilü'l-Câhız: Kitâbü'l-Biğâl*. thk. Abdüsselim Muhammed Hârûn. 4 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1964.
- Câhız, Ebu Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb. *Resâilü'l-Câhız: Kitâbü'l-Fasl mâ beyne'l-'adâve ve'l-hased*. thk. Abdüsselim Muhammed Hârûn. 4 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1964.

- Câhız, Ebu Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb. *Resâilü'l-Câhız: Kitâbü'l-Kıyân*. thk. Abdüsselim Muhammed Hârûn. 4 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1964.
- Câhız, Ebu Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb. *Resâilü'l-Câhız: Kitâbü'l-Mu'allimîn*. thk. Abdüsselim Muhammed Hârûn. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Cîl, 1991.
- Câhız, Ebu Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb. *Resâilü'l-Câhız: Kitâbü't-Terbî' ve't-tedvîr*. thk. Abdüsselim Muhammed Hârûn. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Cîl, 1991.
- Câhız, Ebu Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb. *Resâilü'l-Câhız: Kitmânü's-sır ve hıfzü'l-lisân*. thk. Abdüsselim Muhammed Hârûn. 4 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1964.
- Câhız, Ebu Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb. *Resâilü'l-Câhız: Medhü't-tüccâr ve zemmü 'ameli's-sultân*. thk. Abdüsselim Muhammed Hârûn. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Cîl, 1991.
- Câhız, Ebu Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb. *Resâilü'l-Câhız: Mekâletü'l-Osmâniyye*. thk. Abdüsselim Muhammed Hârûn. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Cîl, 1991.
- Câhız, Ebu Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb. *Resâilü'l-Câhız: Menâkibü't-Türk*. thk. Abdüsselim Muhammed Hârûn. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Cîl, 1991.
- Câhız, Ebu Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb. *Resâilü'l-Câhız: Min kitâbihi fî'l-cevâbât ve istihkâki'l-imâme*. thk. Abdüsselim Muhammed Hârûn. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Cîl, 1991.
- Câhız, Ebu Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb. *Resâilü'l-Câhız: Nefyü't-teşbih*. thk. Abdüsselim Muhammed Hârûn. 4 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1964.
- Câhız, Ebu Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb. *Resâilü'l-Câhız: Risâle fî sinâ'ati'l-kuvvâd*. thk. Abdüsselim Muhammed Hârûn. 4 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1964.
- Câhız, Ebu Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb. *Resâilü'l-Câhız: Risâle fî'l-mevedde ve'l-hulte*. thk. Abdüsselim Muhammed Hârûn. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Cîl, 1991.
- Câhız, Ebu Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb. *Resâilü'l-Câhız: Sinâ'atü'l-keâm*. thk. Abdüsselim Muhammed Hârûn. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Cîl, 1991.
- Câhız, Ebu Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb. *Resâilü'l-Câhız: Tabakâtü'l-muğannîn*. thk. Abdüsselim Muhammed Hârûn. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Cîl, 1991.
- Câhız, Ebu Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb. *Resâilü'l-Câhız: Tafdîlü'n-nutk 'ala's-samt*. thk. Abdüsselim Muhammed Hârûn. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Cîl, 1991.
- Cebrî, Şefîk. *el-Câhız: Mu'allimü'l-akl ve'l-edeb*. Kahire: Dârü'l-Meârif, 1948.
- Cengiz, Yunus. *Doğa ve Öznellik: Câhız'ın Ahlak Düşüncesi*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2015.
- Cennet, Mehmet Zülfi. "Fahreddîn Râzî'nin İ'câz Düşüncesinde Bir Kırılma Noktası Olarak Sarfe Temayülü Tartışması". *Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi* 13/3 (2021).

- Cevzî, Mustafa. *Nazariyyâtü's-ş-ir inde'l-Arab: el-Câhiliyye ve'l-usûri'l-İslâmiyye*. Beyrut: Dârü't-Tali'â li't-Tibâ'e ve'n-Neşr, 1988.
- Cürcânî, Ebû Bekr Abdülkâhir b. Abdîrrahmân b. Muhammed. *Delâilü'l-i'câz*. thk. Mahmûd Muhammed Şâkir. Kahire: Matba'atü'l-Medenî, 1992.
- Cürcânî, Ebû Bekr Abdülkâhir b. Abdîrrahmân b. Muhammed. *Esrârü'l-belâga*. thk. Mahmûd Muhammed Şâkir. Kahire: Matba'atü'l-Medenî, 1991.
- Cürcânî, Ebü'l-Hasen Alî b. Abdilazîz b. el-Hasen el-Kâdî. *el-Vesâta beyne'l-Mütenebbî ve husûmih*. thk. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrahim - Ali Muhammed Becâvî. Kahire: Matba'atü İsa el-Bâbî el-Halebî, ts.
- Çetin, Nihad M. "Arap (Yazı)". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 3/276-309. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Dayf, Şevkî. *el-Fenn ve mezâhibühu fi'n-nesri'l-Arabî*. Kahire: Dârü'l-Meârif, 10., 1983.
- Dayf, Şevkî. *el-Fenn ve mezâhibühu fi's-ş-ri'l-Arabî*. Kahire: Dârü'l-Meârif, 11., 1987.
- Dayf, Şevkî. *en-Nakd*. Kahire: Dârü'l-Meârif, 5. basım., tsz.
- Dayf, Şevkî. *Fi'n-nakdi'l-edebî*. Kahire: Dârü'l-Meârif, 9., 2004.
- Dayf, Şevkî. *Tarihü'l-edebî'l-Arabî: el-Asrû'l-Abbasiyyü's-sânî*. 10 Cilt. Mısır: Dârü'l-Meârif, 12. Basım, 2001.
- Derebaşı, Hatice. *Klasik Arap Edebiyatı Şiir Şerhi Geleneği: Ebû Ali el-Merzûkî'nin el-Hamâse Şerhi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2023.
- Durmuş, İsmail. "İbnü'l-Mukaffa". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 21/130-134. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Durmuş, İsmail. "İntihal". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22/347-350. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Durmuş, İsmail. "Taksim". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39/474-476. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Ebû Nüvâs el-Hasen b. Hânî' b. Abdilevvel el-Hakemî. *Dîvânu Ebî Nüvâs el-Hasen b. Hânî'*. nşr. Ahmed Abdülmecid el-Gazalî. Kahire: Matba'atu Mısır, 1953.
- Ebû Zeyd, Nasr Hâmid. *el-İtticâhü'l-aklî fi't-tefsîr: Dirâse fî kadiyyeti'l-mecâz fi'l-Kur'ân inde'l-Mu'tezile*. Beyrut: el-Merkezü's-Sekâfiyyü'l-Arabî, 3., 1996.
- Emîn, Ahmed. *Duha'l-İslâm*. Kahire: Müessesetu Hindâvî, 2012.
- Emîn, Ahmed. *en-Nakdü'l-edebî*. Kahire: Müessesetu Hindâvî, 2012.
- Er, Rahmi. "Müvelledûn". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/227. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.

- Ergin, Ali Şakir. “Abdülhamîd el-Kâtib”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 1/225. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.
- Erhîle, Abbâs. *el-Eserü'l-Aristiyyo fî'n-nakd ve'l-belâgati'l-Arabiyyeyn ilâ hudûdi'l-karni's-samin el-hicrî*. Fas: Matba'atü'n-Necâh el-Cedîde-ed-Dârü'l-Beydâ, 1999.
- Eş'arî, Ebû'l-Hasen Alî b. İsmâîl b. Ebî Bişr İshâk b. Sâlim. *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*. thk. Naîm Zarzûr. 2 Cilt. y.y.: el-Mektebet'ül-'Asriyye, 1. Basım, 2005.
- Fayda, Mustafa. “Adnân”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 1/391-392. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.
- Fayda, Mustafa. “Kahtân”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 24/201-202. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Galen. “*Fî enne kuva'n-nefs tevâbi'u li mizâci'l-beden*”: *Dirâsât ve nüsûs fî'l-felsefe ve'l-ulûm inde'l-Arab içinde*. çev. Ebû Zeyd Huneyn b. İshak. thk. Abdurrahmân Bedevî. Beyrut: el-Müessesetü'l-Arabiyye li'd-Dirâsâti ve'n-Neşr, 1981.
- Galen. “*Muhtasar min Kitâbil'l-Ahlâk li Câlînûs*”: *Dirâsât ve nüsûs fî'l-felsefe ve'l-ulûm inde'l-Arab içinde*. çev. Ebû Zeyd Huneyn b. İshak. thk. Abdurrahmân Bedevî. Beyrut: el-Müessesetü'l-Arabiyye li'd-Dirâsâti ve'n-Neşr, 1981.
- Gutas, Dimitri. *Yunanca Düşünce, Arapça Kültür: Bağdat'ta Yunanca-Arapça Çeviri Hareketi ve Erken Abbasi Toplumu*. çev. Lütfü Şimşek. İstanbul: Kitap Yayınevi, 10. Basım, 2023.
- Gündüz, Şinasi. “Maniheizm”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 27/575-577. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Gündüz, Şinasi. “Mecûsîlik”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 28/279-284. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Hacımüftüoğlu, Nasrullah. “Bedî'”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 5/320-322. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Hâcirî, Tâhâ. *el-Câhız: Hayatuhu ve âsâruhu*. Kahire: Dârü'l-Me'ârîf, 1969.
- Hafâcî, Ebû Muhammed Abdullâh b. Muhammed b. Saîd İbn Sinân. *Sırrü'l-fesâha*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1982.
- Hafâcî, Muhammed Abdülmünîm. *Ebu Osmân el-Câhız*. Kahire: Dârü't-Tibâ'e'l-Muhammediyye, ts.
- Has, Kenan. “Mezdekiyye”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 29/523-524. Ankara: TDV Yayınları, 2004.
- Heddâre, Muhammed Mustafa. *Müşkiletü's-serikât fî'n-nakdi'l-Arabî: Dirâse tahlîliyye mukarine*. Kahire: Mektebetü'l-Ancilo el-Mısriyye, 1958.

- Heyârî, Abdülkerîm. “Mezhebü’l-Câhiz fî’l-irticâl fî kitâbihi el-Beyân ve’t-tebyîn”. *Mecelletu İttihâdi’l-Câmi’âti’l-Arabiyye li’l-Âdâb* 11/1 (2014).
- Hûlî, Emîn. *Menâhicu tecdîd: Fi’n-nahv ve’l-belâga ve’t-tefsîr ve’l-edeb*. Beyrut: Dârü’l-Ma’rife, 1961.
- Hüseyin, Tâhâ. *el-Beyânü’l-Arabî mine’l-Câhiz ilâ Abdilkâhir (Nakdü’n-nesr içinde)*. Kahire: Dârü’l-Kütübi’l-Mısriyye, 1933.
- Hüseyin, Tâhâ vd. *et-Tevcîhü’l-edebî*. Beyrut: Âlemü’l-Edeb, 2016.
- İbn Cinnî, Ebü’l-Feth Osmân el-Mevsilî. *el-Hasâis*. 3 Cilt. Kahire: el-Heyetü’l-Mısriyyetü’l-Âmme li’l-Kitâb, t.s.
- İbn Ebu Usaybia, Ebü’l-Abbâs Muvaffakuddîn Ahmed b. el-Kâsım b. Halîfe b. Yûnus es-Sa’dî el-Hazrecî. *‘Uyûnü’l-enbâ fî tabakâti’l-etibbâ*. thk. Nizar Rıza. Beyrut: Dâru Mektebeti’l-Hayat, ts.
- İbn Haldûn, Ebû Zeyd Veliyyüddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Hasen. *Kitâbü’l-İber ve dîvânü’l-mübtede ve’l-haber fî târihi’l-Arab ve’l-Berber ve men âserahum min zevi’s-se’ni’l-ekber*. thk. Halîl Şehhâde - Süheyl Zekkâr. 8 Cilt. Beyrut: Dârü’l-Fikr, 1981.
- İbn Kuteybe, Ebu Muhammed Abdullah ed-Dîneverî. *eş-Şi’r ve’s-şu‘arâ*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir. Kahire: Dârü’l-Hadîs, 2002.
- İbn Miskeveyh, Ebû Alî Ahmed b. Muhammed b. Ya’kûb. *Tehzîbü’l-ahlâk ve tathîrû’l-‘arâk*. thk. İbnü’l-Hatib. y.y.: Mektebetü’s-Sekâfetü’d-Dîniyye, 1. Basım, ts.
- İbn Reşîk, Ebû Alî el-Hasen b. el-Ezdî el-Mesîlî. *el-‘Umde fî mehâsini’s-şî‘r ve âdabih*. thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid. 2 Cilt. Beyrut: Dârü’l-Cîl, 5. Basım, 1981.
- İbn Rüşd, Ebü’l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed. *Telhîsu Kitâbi Aristoteles fî’s-şî‘r (Fennü’s-şî‘r içinde)*. thk. Abdurrahmân Bedevî. Kahire: Mektebetü’l-Muhassasati’l-Mısriyye, 1953.
- İbn Tabâtâbâ, Ebü’l-Hasen Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm el-Hasenî el-Alevî. *İyârü’s-şî‘r*. thk. Abdülaziz b. Nâsır el-Mânî’. Kahire: Mektebetü’l-Hâncî, tsz.
- İbn Vehb el-Kâtib, Ebü’l-Hüseyin İshâk b. İbrâhîm b. Süleymân. *el-Burhân fî vücûhi’l-beyân*. thk. Hafnî Muhammed Şeref. Kahire: Matba‘atü’r-Risâle, 1969.
- İbnü’l-Murtezâ, Ahmed b. Yahya. *Tabakâtü’l-Mutezile*. Beyrut: el-Matba‘atü’l-Katolikiyye, 1961.
- İbnü’l-Mu‘tez, Ebü’l-Abbâs Abdullâh b. Muhammed. *el-Bedî‘ fî’l-bedî‘*. y.y.: Dârü’l-Cîl, 1410.
- İbrahim, Tâhâ Ahmed. *Târîhü’n-nakdi’l-edebî ‘inde’l-‘Arab: Mine’l-asri’l-Câhilî ile’l-karni’r-râbi‘ el-hicrî*. y.y.: y.e.y, ts.

- İsmâîl, İzzüddîn. *el-Üsûsü'l-cemâliyye fi'n-nakdi'l-Arabî: Arz ve tefsîr ve mukârene*. Kahire: Dârü'l-Fikri'l-'Arabî, 1974.
- Kâdî Abdülcebbâr, Ebü'l-Hasen Ahmed el-Hemedânî. *el-Mecmû' fi'l-Muhît bi't-teklîf*. thk. el-Eb Jean Yusuf Houben el-Yesûf. Beyrut: el-Matba'atü'l-Kâtolikiyye, 1962.
- Kâdî Abdülcebbâr, Ebü'l-Hasen Ahmed el-Hemedânî. *el-Muğnî fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl: İ'câzü'l-Kur'ân*. thk. Emîn el-Hûlî. Kahire: eş-Şirketü'l-Arabiyye li't-Tibâ 'a ve'n-Neşr, 1380.
- Karaarslan, Nasuhi Ünal. "Ebû Nüvâs". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10/205-207. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Karuko, Semira. *el-Câhız ve Belâgattaki Yeri*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013.
- Kasabcî, 'İsâm. *Usûlü'n-nakdi'l-Arabiyyi'l-kadîm*. y.y.: Müdüriyyetü'l-Kütüb ve'l-Matbû'atü'l-Câmi'iyye, 1991.
- Kazvîni, Ebü'l-Meâlî Celâlüddîn el-Hatîb Muhammed b. Abdurrahmân. *Kitâbu Telhîsi'l-Miftâh*. thk. Musa Alak. İstanbul: y.y., 2014.
- Kemalpaşazâde, Şemseddin Ahmed. *Risâle fi tahkîki'n-nazm ve's-siyâge*. thk. Hâmid Sâdık Konyebî. y.y.: el-Câmi'atü'l-İslâmiyye bi'l-Medineti'l-Münevvere, 1406.
- Kıftî, Ebü'l-Hasen Cemâlüddîn Alî b. Yûsuf b. İbrâhîm b. Abdilvâhid eş-Şeybânî. *İnbâhü'r-ruvât 'alâ enbâhi'n-nühât*. thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrahim. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Fikri'l-'Arabî, 1982.
- Konaklı, Numan. "İ'câzü'l-Kur'an Düşüncesinin Temelleri: Câhız Örneği". *Marîfe Dini Araştırmalar Dergisi* 9/1 (2009).
- Kudâme b. Ca'fer, Ebü'l-Ferec b. Kudâme b. Ziyâd el-Kâtib. *Nakdü's-şi'r*. İstanbul: Matba'atü'l-Cevâib, 1885.
- Matlûb, Ahmed. *el-Bahsü'l-belâgî inde'l-Arab*. Bağdat: Dârü'l-Câhız li'n-Neşr, 1982.
- Merzûkî, Ebû Alî Ahmed b. Muhammed b. el-Hasen. *Şerhu Divânî'l-Hamâse li Ebi Temmâm*. nşr. Abdüsselam Hârûn - Ahmed Emîn. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Cîl, 1991.
- Mısırî, Muhammed Abdülganî el-. *Nazariyyetu Ebi Osmân Amr b. Bahr el-Câhız fi'n-nakdi'l-edebî*. Amman: Dâru Cedlâvî, 1987.
- Mısırî, Muhammed Abdülganî. *Nazariyyetü'l-Câhız fi'l-belâga*. Amman: Dârü'l-Adevi, 1983.
- Necm, Vedia Tâhâ. "el-Câhız ve'n-nakdü'l-edebî". *Havliyyâtu Külliyyeti'l-Âdâb* 10/59 (1989).
- Nedîm, Ebü'l-Ferec Muhammed b. Ebî Ya'kûb İshâk b. Muhammed b. İshâk. *el-Fihrist*. thk. İbrâhîm Ramazân. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1997.

- Nevfel, Seyyid. *el-Belâgatü'l-Arabiyye fî devri neşetihâ*. Kahire: Mektebetü'n-Nahdeti'l-Misriyye, 1948.
- Öz, Mustafa. "Zındık". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 44/390-391. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Özçetin, Merve. *Arap Şiirinde Vahdetü'l-Kaside Meselesi*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020.
- Özdoğan, M. Akif. *Klasik Arap Edebiyatında Edebî Tenkit ve İbn Raşîk el-Kayravânî'nin Edebî Tenkitteki Yeri*. Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2000.
- Pellat, Charles. *el-Câhız fî'l-Basra ve Bağdâd ve Sâmerrâ*. çev. İbrâhîm el-Kilânî. Dimeşk: Dârü'l-Yakazati'l-Arabiyye, 1961.
- Pellat, Charles. *The Life and Works of Jāhiz*. çev. D. M. Hawke. Londra: Routledge & Kegan Paul, 1969.
- Platon. *Devlet*. çev. Sabahattin Eyüboğlu - M. Ali Cimcoz. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2010.
- Polat, Fethi Ahmet. "Bir İ'câzü'l-Kur'ân İddiası: Sarfe". *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 3/3 (2003).
- Râdî, Abdülhakîm. *el-Eb'âdü'l-keîmiyye ve'l-felsefiyye fî'l-fikri'l-belâgiyyi ve'n-nakdî inde'l-Câhız*. Kahire: Mektebetü'l-Âdâb, 2006.
- Râfî, Mustafâ Sâdık. *İ'câzü'l-Kur'ân ve'l-belâgatü'n-nebeviyye*. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-'Arabî, 2005.
- Rebûh, Esmâ. *Mustalaha et-tab' ve't-tekellüf fî Kitâbi Tabakâti fühûli 'ş-şu'arâ li İbn Sellâm el-Cumahî*. Cezayir: Câmi'atu Kasdî Merbâh Vurakle Külliyyetü'l-Âdâb ve'l-Lugât, Yüksek Lisans Tezi, 2015.
- Rummânî, Ebü'l-Hasen Alî b. Îsâ b. Alî. *en-Nüket fî i'câzi'l-Kur'ân: Selâsü resâil fî i'câzi'l-Kur'ân içinde*. thk. Muhammed Ahmed Halefullah - Muhammed Zağlûl Sellâm. Kahire: Dârü'l-Meârif, 1976.
- Saleh, Said Agha. *Language as a Component of Arab Identity in al-Jāhiz: The Case of Ismā'īl's Conversion to Arabhood (Al-Jāhiz: A Muslim Humanist for Our Time)*. ed. Arnim Heinemann vd., ts.
- Sâlih, Abdurrahmân el-Hâc. *el-Hitâb ve't-tehâtüb fî nazariyyeti'l-vaz' ve'l-istimâli'l-Arabiyye*. y.y.: Enag Editions, t.y.

- Sâlim, Râmî Cemîl. *et-Te'sîrû'l-Yûnânî fî'n-nakdi ve'l-belâgati'l-Arabiyyeyn-min manzûri'd-dirâsâti'l-Arabiyyeti'l-muâsira-*. İrbid: Âlemü'l-Kütübi'l-Hadîs li'n-Neşr ve'-Tevzî', 2014.
- Sekkâkî, Ebû Ya'kûb Sirâcüddîn Yûsuf b. Ebî Bekr (b.) Muhammed b. Alî. *Miftâhü'l-'ulûm*. thk. Naîm Zarzûr. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1987.
- Selâme, İbrâhîm. *Belâgatu Aristo beyne'l-Arab ve'l-Yûnân*. Kahire: Mektebetü'l-Ancilo el-Mısriyye, 2. Basım, 1950.
- Sellâm, Muhammed Zağlûl. *Târîhu'n-nakdi'l-edebî ve'l-belâga: Hatta'l-karni'r-râbi' el-hicrî*. İskenderiye: Müessesetü'l-Meârif li't-Tibâ'e ve'n-Neşr, tsz.
- Seller, Yusuf. *Klasik Arap Edebiyatında İntihal Olgusu ve Şiirdeki Yansımaları*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021.
- Sellûm, Davud. *en-Nakdü'l-Arabiyyi'l-kadîm: Beyne'l-istikrâ ve't-te'lîf*. Bağdat: Mektebetü'l-Endelüs, 1970.
- Sûlî, Ebu Bekr Muhammed b. Yahyâ. *Ahbâru Ebî Temmâm*. thk. Halîl Mahmûd Asâkir vd. y.y.: Lecnetü't-Telif ve't-Terceme ve'n-Neşr, ts.
- Sumeylî, Hammûd Muhammed Mansûr. *Mefhûmü's-sıdk fî'n-nakdi'l-Arabiyyi'l-kadîm*. Mekke: Câmî'atu Ümmi'l-Kurâ Külliyyetü'l-Luğa'l-Arabiyye, Yüksek Lisans Tezi, 1989.
- Süveysî, Muhammed. "Hesap". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 17/242-244. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Şaban, İbrahim. "Klasik Arap Edebiyatında Edebi Karşılaştırmalar". *darulfunun ilahiyat* 33/1 (2022), 93-113.
- Şâyib, Ahmed. *Usûlü'n-nakdi'l-edebî*. Kahire: Mektebetü'n-Nahdeti'l-Mısriyye, 10. basım., 1994.
- Şehvân, Vefâ Said. "Cedeliyyetü't-tab' ve's-san'a inde'l-Câhiz: Ru'ye nakdiyye". *Mecelletu Mecmei'l-Lugati'l-Arabiyye bi-Mekketi'l-Mükerreme* 16 (2018).
- Şerîf el-Murtazâ, Ebü'l-Kâsım Alî b. Hüseyin b. Mûsâ b. Muhammed el-Alevî. *el-Mûdih an ciheti i'câzi'l-Kur'ân: es-Sarfe*. thk. Muhammed Rıza el-Ensârî el-Kummî. Meşhed: Mecmâ'ü'l-Bühûsi'l-İslâmiyye, 1424.
- Şeşen, Ramazan. "Câhîz". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 7/20-24. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Tibâne, Bedevî. *Kadâya'n-nakdi'l-edebî*. Riyad: Dârü'l-Merîh li'n-Neşr, 1984.
- Üzüm, İlyas. "Nâbite". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/263-264. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.

- Vedrinî, Ahmed. *Kadiyyatü'l-lafz ve'l-mana ve nazariyyetü's-şi'r inde'l-Arab*. Beyrut: Dârü'l-Ğarbi'l-İslâmî, 2004.
- Watt, W. Montgomery. *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Dönemi*. çev. Osman Demir. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021.
- Yalar, Mehmet. *Arap Şiiri (İslâm Medeniyetinde Dil İlimleri: Tarih ve Problemler)*. ed. İsmail Güler. İstanbul: İSAM Yayınları, 2015.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "İ'câzü'l-Kur'ân". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 21/403-406. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Müşebbihe". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/156-158. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Sarfe". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 36/140-141. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Yazıcı, Tahsin. "Erdeşîr". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 11/284-285. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Yezdî, Abdullah b. Hüseyin. *Şerhü't-Tehzîb: Maa haşiyetihi'l-cedîde el-müsemma bi ferahi't-takrîb*. Karaçi: Mektebetü'l-Medine, 2018.
- Yurdagür, Metin. "Haşviyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 16/426-427. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Zebîdî, Ebü'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ. *Tâcü'l-'arûs min cevâhiri'l-Kâmûs*. 40 Cilt. Kuveyt: Vizâretü'l-İrşâd ve'l-Enbâ/el-Meclisü'l-Vatanî li's-Sekâfe ve'l-Fünûn ve'l-Âdâb, 1965.
- Zinai, Tarek. "İşkâliyyetu kadiyyeti's-sıdk ve'l-kizb ve tecelliyâtihâ fi'n-nakdi'l-edebiyi'l-kadîm". *Mecelletu İşkâlât fi'l-Luğa ve'l-Edeb* 9/4 (2020).