



## ABDULKAHİR EL-CÜRCÂNÎ'NİN NAZM TEORİSİ

*Kadir KINAR\**

### ABDULKAHEER AL-JURJAANI'S THEORY OF NAZM (DISCOURSE ARRANGEMENT)

According to Abdulkahir el-Cürcânî Quran's inimitability depends on its (nazm) unique discourse arrangement . The Quranic discourse arrangement is means to take care of syntactic meanings between its words and phrases. The syntactic meanings that he means are difference from syntactic rules. They consist of application of necessities such as separation and joining, preposing and postposing. According to him the meaning has a dominant role in evaluating speaking fairly and eloquency and correctnes of composition. He is one the supporters for descriptive literature critique. İn addition to the other literature criterions he put forward the syntactic meanings for evaluate the text. He eliminated the views of preceded schoolers for inimitability of Quran and decided that its inimitability depends on its unique composition. His book "*Dalaal al-ejâz*" "evidences of inimitability" constitutes the foundation of "ilm al-maani" "science of meanings" and the book "*Asrar al-balağâ*" "secrets of eloquency" constitutes the foundation of " ilm al-badi va'l-bayan" "science of adornment and explanation"

**Anahtar Kelimeler:** Nazm, Nahiv manaları, lafız, mana, i'câz

**Keywords:** Discourse arrangement, Grammatical Meanings, Word Order Variations, İnterrelationships between the words, - Meaning and the meaning of the meaning.

### GİRİŞ

Büyük dil, nahiv ve belagat alimi Abdulkahir el-Cürcânî (471/1078) Arap dili alanında yazdığı eserlerle çığır açmıştır. Bu eserlerden çoğu günümüze kadar ulaşmamış olsa da "*Delâilu'l-i'câz*" ve "*Esrâru'l-belâğâ*" adlı eserleri haklı bir şöhret kazanmışlardır. Bu eserler islam dünyasının belli başlı ilim merkezlerinde okutulmuş hakkında kritikler yapılmıştır. el-Cürcânî özellikle "*Delâilu'l-i'câz*" adlı eserinde Arapça gramerine geleneksel yaklaşımın dışında farklı bir açıdan yaklaşmıştır. Onun bu eserlerindeki

\* Dr., Erciyes Ü. İlahiyat F. Arap Dili ve Belagatı Anabilim Dalı, kinark@erciyes.edu.tr

fikirleri ışığında Arap dünyasında Arap gramerinin yeniden yapılandırılması gerektiğini savunanlar çıkmış, bu hususta eserler yazılmıştır.

O, dînî ilimlerdeki engin bilgisine dil alanındaki dehasını, felsefe, psikolji, mantık ve edebiyat bilgilerini de katarak genelde edebî metnin belagatını, özelde de Kur'an'ın belagat ve i'câzını ispatlamaya çalışmıştır. Onun nahiv, edebiyat ve şiirle ilgili fikirleri başlı başına birer teori kabul edilmiş ve özel çalışmalara konu olmuştur.

el-Cürcânî'nin "*Delâilu'l-i'câz*" adlı eseri adından da hemen anlaşıldığı üzere Kur'an'ın edebî i'câz ve belagatını ispatlamak amacıyla kaleme alınmıştır. Kur'an'ın i'câzının hangi hususiyetinde olduğu konusunda farklı görüşler ileri sürülmüş, uzun tartışmalar yapılmıştır. Ancak onun i'câzının indirildiği zamanın ediplerini bir benzerini getirmekten aciz bırakan nazmında olduğu yine Kur'an'ın kendi ifadesiyle sabittir. Kur'an'ın diğer i'caz yönleri yanında eşsiz nazmıyla mucize oluşu genel kabul görmüş bir kanaattir.

el-Cürcânî'nin "*Delâilu'l-i'câz*" eserindeki temel amacı sistematik bir tarzda olmasa da, edebî bir metnin kıymetinin ve Kur'an'ın i'câzının nazmda olduğunu ortaya koymaktır. Bu nedenle onun nazm teorisi çağdaş müellifler tarafından bu eserden hareketle ortaya çıkarılmaya çalışılmıştır. el-Cürcânî'nin nazm teorisiyle ilgili gerek müstakil gerekse bazı eserler içerisinde bir bölüm halinde yer verilen çalışmalar yapılmıştır.

Kur'an'ın i'câzını bir bütün olarak ele alan çok sayıda eser ve çalışma vardır. Onun dildeki mucize olduğu şeklinde genel olarak değerlendirme yapan eserlere de rastlamak mümkündür. Ancak onun sadece nazm özelliğini değerlendiren çalışmalar az sayıdadır. Biz bu çalışmamızda Kur'an'ın i'câzının temel dayanağı olan nazm teorisini Abdulkâhîr el-Cürcânî ve temelde onun "*Delâilu'l-i'câz*" adlı eseri esas alınarak yapılan çalışmalar vasıtasıyla anlamaya çalışacağız.

el-Cürcânî edebî bir metnin kıymetini onun nazmına bağlamakta, nazmı da kelimeler ve terkipler arasında nahiv manalarının gözetilerek cümle oluşturulması esasına dayandırmaktadır. Ancak o, nahiv manalarının açık bir tarifini vermemiştir. Çağdaş müelliflerden bazıları onun bu kavramdan kastının ne olduğuna dair bazı yorumlar yapmışlardır. Ahmed Matlub'a göre nahiv manaları, kelimelerin birbirleriyle ilişkilendirilmesi işlemiyle ortaya

çıkan dilbilgisi kurallarıyla ilgili değişik yapılarıdır.<sup>1</sup> Abdulkadir el-Muhayrî ise “nahiv manaları” terimini modern dilbilimdeki “grammatical functions/ dilbilgisel işlevler” ile eşit saymaktadır.<sup>2</sup>

Onun sözünü ettiği nahiv manaları gramer kurallarından farklı bir şeydir. O nahiv manalarıyla gramer kurallarının durumun gereğine uygun olarak nerede, nasıl ve niçin öyle kullanılması gerektiğini bilmeyi ve uygulamayı kastetmektedir.

el-Cürçânî'nin ileri sürdüğü her fikir bir teori olarak kabul edilmiş, bu yüzden eserleri üzerine farklı açıdan yorumlar yapılmış, verdiği her misal bir konunun ispatında delil kabul edilmiştir. Nazmı ilgili de onun verdiği çok sayıda örnek ve bunlar üzerine yaptığı yorum bulunmaktadır. Bütün bu örnekleri ve yorumları sıralamak makalenin sınırlarını zorlayacaktır. Bu nedenle biz bu çalışmamızda nazm teorisini ilgilendiren örneklerden bazılarına yer vererek, onun bu konudaki görüşlerine açıklık getirmeye çalışacağız.

### NAZM TEORİSİNİN TEMELİ

Nazm sözlükte telif, dizme, bir araya getirme demektir. Bir araya getirilip birbiriyle birleştirilen her şey dizilmiş, nazmedilmiş olur. İnciyi ipe dizmek anlamını ifade etmek için nazm kelimesi kullanılır. Nazm, nizam, intizam, tanzim gibi dizme ve düzen anlamı ifade eden kelimeler aynı kökten isimlerdir. İntizam uyumlu bir şekilde bir araya gelmek veya getirmektir.<sup>3</sup>

Abdulkahir el-Cürçânî (471/1078) kelim, felsefe, psikoloji ve dil bilimleri gibi zamanının birçok ilimlerine vakıf bir alimdir. Kendisi Eş'arî kelim okuluna mensup bir alim olarak zamanında yapılan Kur'an'ın mahluk olup olmaması gibi kelâmî tartışmalara katılmıştır. Kendini Kur'an'ın mahluk olmayıp beşer sözüne benzemeyen eşsiz Allah kelâmı olduğunu ispatlamak zorunda hissetmiştir. Bunu yaparken sözü edilen tartışmalı ortamın kültüründen etkilenmiştir. Onun fikirlerinin tohumlarını, çevresinde yapılan

<sup>1</sup> Ahmed Matlub, Abdulkahir el-Cürçânî, Belagatuhi ve nakduhu, Vekaletu'l-matbuat, Kuveyt, 1972, s. 66

<sup>2</sup> Sweity Ahmad, *Al-Jurjaani's theory of nazm (discourse arrangement): A linguistic perspective*, The University of Texas at Austin, 1992, University Microfilms International, A Bell & Howell Information Company, USA, s. 62

<sup>3</sup> İbn Manzur, Ebu'l-Fadl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali b. Ahmed, *Lisann'l-Arab*, Daru Sadır, Beyrut, 1968, "nazm" maddesi

bu münazarlardan aldığı uzak bir ihtimal değildir. Onun sıkça kullanarak nazm teorisini dayandırdığı “nahiv manaları” terimi bir münazara esnasında es-Sîrâfî (398/1007) tarafından kullanılmıştır.<sup>4</sup> O, sözü edilen nahiv manalarını şu şekilde açıklamıştır: " Nahiv manaları; nahvin hareketleri, sükunları, harfleri konulması gerekli yerlere koymak, takdim ve tehir ile kelam oluşturmak, bunları yaparken doğruyu gözetmek, yanlıştan kaçınmak kısımlarına ayrılmaktadır. Eğer bir söz bu kurallardan saparsa aykırılık ve yanlışlık sebebiyle kabul görmez, bilimsel kriterlere uymadığı için reddedilir".<sup>5</sup> Burada savunulan fikirler nazm teriminin ilk gelişim safhası kabul edilmektedir.<sup>6</sup>

Abdulkahir el-Cürcânî kendisinin de “*er-Risaletü’ş-Şâfiye*”de belirttiği gibi, İslam dünyasında ortaya çıkan inkarcılık hareketlerine karşı inancı, dolayısıyla onun temel kaynağı Kur’an’ı savunma ve O’nun mucizeliğini ispat ihtiyacından dolayı nazm teorisini geliştirmiştir.<sup>7</sup>

Bedevî Tabâne’nin belirttiği gibi Abdulkahir el-Cürcânî “*Delâilu’l-i’caz*” adlı eserindeki görüşlerini yukarıda sözü edilen fikirlerin tesiriyle oluşturmuştur.<sup>8</sup>

### **ABDULKAHİR EL-CÜRCÂNÎ’DEN ÖNCEKİ İ’CÂZ ARAŞTIRMALARINDA NAZM**

Abdulkahir el-Cürcânî’den önceki alimler edebi metnin birleştirici unsurları hakkında döküm, intizam ve diziliş gibi çeşitli terimler kullanmışlardır. Nazm düşüncesine ilk olarak İbnu’l-Mukaffa (143/760) şu sözleriyle değinmiştir: “Eğer insanların özgün bir yapıtları, harikulade bir sözleri yoksa onlara tenkit yöneltmeye hazırlanan eleştirmenler bilmeli ki onlardan herhangi birisi çok güzel ve belîğ söz söylemiş de olsalar yakut, zebercet ve mercanı alıp onları gerdanlık, tespih veya taç olarak dizen, her bir değerli taş ve boncuğu yerli yerine koyan, renk uyumlarını sağlayarak o

<sup>4</sup> Ahmed Seyyid Muhammed Ammar, *Nazariyyetu’l-İcazi’l-Kur’ani ve eseruha fi’n-nakdi’l-Arabiyyi’l-kadimi*, Daru’l-Fikr, Dımaşk, 1998, s. 156-157.

<sup>5</sup> Velid Muhammed Murad, *Nazariyyetu’n-nazm ve kizmetuha’l-ilmiiyyetu fi’d-dirâsâti’l-lügaviyyeti inde Abdulkahir el-Cürcânî*, Daru’l-fikr, Dımaşk, 1983, s.58; Ahmed Matlub, *Abdulkahir el-Cürcânî el-Cürcânî, Belagatuhu ve nakduhu*, Vekaletu’l-matbuat, Kuveyt, 1972, s.54

<sup>6</sup> Velid Muhammed Murad, a.g.e, s.58

<sup>7</sup> Ahmed Seyyid Muhammed Ammar, a.g.e, s. 158-159; bkz. Muhammed Berekât Hamdi Ebu Ali, *Meâlimu’l-menbeci’l-belâğî inde Abdulkahir el-Cürcânî*, Daru’l-fikr, Amman, 1984, s.45-49

<sup>8</sup> Ahmed Seyyid Muhammed Ammar, a.g.e, s. 157-158.

süs eşyasının güzelliğini daha da artıran böylece usta sanatkar diye adlandırılan kuyumcunun yaptığından öte bir şey yapmış olmazlar. Söz söyleme sanatı aynen altın ve gümüş kuyumculuğu gibidir, nasıl ki onlardan insanı hayran bırakan ziynet eşyaları ve kaplar yapıyorlarsa, maharetli bir edip de öyle insanı büyüleyen sözler söyleyebilir. Dilinden, kendisinin hoşlandığı veya başkası tarafından beğenilen güzel bir sözün döküldüğü birisini gördüğün zaman, özgün bir eser yapana veya bir mucide hayran olduğun gibi ona da hayran olma. Dediğimiz gibi o, anlattığımız niteliklere göre bir derleme yapmıştır, o kadar”.<sup>9</sup> İbnu’l-Mukaffa’nın bu sözlerini daha sonraki belagatçılar ona atıfta bulunmaksızın nakledegelmışlerdir.<sup>10</sup> İbnu’l-Mukaffa’dan sonra el-Cahız (255/868) nazm terimini kullanmıştır. O şöyle der: “Allah katından indirilen kitabımızın doğruluğuna delil, kulların bir benzerine güç yetiremeyeceği nazmdır”.<sup>11</sup> Nitekim o “Nazmu’l-Kur’an” adlı bir kitap yazdığından bahsetmiştir. Ancak eser, günümüze kadar ulaşmamıştır.<sup>12</sup> Kadı Abdulcebbar’la (415/1024 ) birlikte nazm teriminin dilsel ve sentaktik yapısı oluşmaya başlamıştır.<sup>13</sup> Abdulcebbar’ın fikirleri Abdulkahir el-Cürcânî’nin dildeki nazm teorisi için ilham kaynağı olmuştur.<sup>14</sup> O fesahat ve belagatın kelimelerin birbine katılması ve birleştirilmesi esasına dayandığını düşünüyordu.<sup>15</sup> Onun bu husustaki sözleri şöyledir: “Bil ki fesahat, kelime teklerinin özel bir şekilde birbirine eklenmesiyle ortaya çıkmaz. Eklemeye birlikte her kelimenin bir sıfatı da olması gerekir. Bazen bu sıfatın eklemeyi de içine alacak şekilde kelimelerin dildeki vazedilişi sebebiyle de özellik kazanmış olması mümkün olabilir, fesahatla ilgisi olan irapla olabilir, kelimenin yeri ile ilgili olabilir. Bu üç türün dışında dördüncüsü yoktur. Çünkü fesahatta ya kelime, ya kelimenin hareketleri veya yeri dikkate alınır. Her kelimedede bunların göz önünde bulundurulması gerekir. Birbirlerine eklenince kelimelerde de aynı hususların dikkate alınması gerekir. Çünkü bazen kelimeler ancak dizildiklerinde fesahat

<sup>9</sup> İbnu’l-Mukaffa’ *el-Edebu’s-sağır*, Daru’l-cil, Beyrut, 1981, s.12; Velid Muhammed Murad, a.g.e, s.57

<sup>10</sup> Ahmed Matlub, a.g.e, s.53

<sup>11</sup> el-Câhız, Ebu Osman Amr b. Bahr, *el-Hayevân*, th.Abdüsselam Muhammed Harun, Matbaatu’l-Halebi, Kahire, ts. 4/90; Ahmed Matlub, a.g.e, s.53

<sup>12</sup> el-Ahzar Cem’î, *el-Laşî ve’l-mana fi’l-tefki’ri’n-nakdi ve’l-belâğî inde’l-Arab*, Menşûrâtu ittihâdi kuttâbi’l-Arab, Dımaşk, 2001, s.52; Velid Muhammed Murad, a.g.e, s.58

<sup>13</sup> el-Ahzar Cem’î, a.g.e, s.169; Ahmed Matlub, a.g.e, s.56

<sup>14</sup> Şevki Dayf, *el-Belâğatu (tatavvur ve tarih)* Daru’l-Meârif, Kahire, 1965, s.116

<sup>15</sup> Ahmed Matlub, a.g.e,s.55

sıfatı kazanabilirler. Aynı durum kelimelerin irabı, hareketleri ve mevkiisi için de söz konusudur. Ancak bu saydığımız şartlar yerine getirildiği zaman fesahat meziyeti ortaya çıkar”.<sup>16</sup> Abdulcebbar’a gelinceye kadar alimlerin istilahında nazm farklı delaletleri içine alacak kadar geniş bir yelpazede kullanılıyordu. Abdulkahir el-Cürcânî’den önceki kelimcilerin metinlerinde ise izlenen edebî üslup veya edebî tür anlamına gelmekteydi. er-Rummânî’nin (374/984) dediği gibi “ Kelamın geleneksel olarak bilinen çeşitli türleri vardı: “Şiir, seci, hutbeler ve risaleler, insanların günlük konuşmalarında kullandıkları nesir türünde olanlar bulunmaktaydı. Nihayet Kur’an hepsinin üzerinde eşsiz bir güzelliğe sahip, harikulade bir üslupla geldi”.<sup>17</sup> er-Rummânî’de üslupla eşanlı olarak görülen bu nazm anlayışı el-Hattâbî’de (388/998) de görülmektedir.<sup>18</sup> el-Hattâbî nazm teorisini her ne kadar Abdulkahir el-Cürcânî’nin ulaştırdığı derinlikte anlamamışsa da nazm teorisini i’caz sahnesinin baş oyuncusu yapmıştır. Bu nedenle Kur’an’ın i’cazının belagatında oluşunu saptamada el-Hattâbî’nin er-Rummânî kadar başarılı olamadığı, duygusallıktan öteye gidemediği şeklindeki eleştirinin doğru olmadığı belirtilmektedir.<sup>19</sup> O, Arapların fesahatinden bahsederken onların “kelamın bütün vadilerinde tasarrufa muktedir olduklarını, kasidesi, recezi, secii ve diğer türleriyle onun nazmlarını bildiklerini” ifade etmektedir.<sup>20</sup> Ona göre Kur’an’ın lafızlarından daha akıcı, daha tatlı ve fasih olan söz yoktur. Diziliş bakımından onun nazmından daha güzeli, daha çok uyumlusu yoktur. Kur’an, en güzel nazm içerisinde en doğru manaları içerirken en güzel lafızlarla geldiği için mucize olmuştur.<sup>21</sup> el-Bâkîllânî’nin (403/1012) eserlerinde nazm terimi, Kur’an’ın i’câz yönlerinden birisi olarak sıkça geçmekle birlikte yukarıda sözü edilen üslup kavramı çerçevesini aşmadığı görülmektedir.<sup>22</sup> Nazm kelimesi her ne kadar el-Bakillânî’nin kitabının satır aralarında geçse de Abdulkahir el-Cürcânî’nin ortaya koyduğu

<sup>16</sup> Kadı Abdulcebbâr, Ebu’l-Hasen, *el-Muğnî fi ebvâbi’t-tevhîd ve’l-adl (i’câzu’l-Kur’an)* c.XVI, th. Emin el-Hulî, Daru’l-kitab, birinci baskı, Kahire, 1960, 16/199; Ahmed Matlub, a.g.e, s.55-56

<sup>17</sup> er-Rummanî, *en-Nuketü fi i’câzi’l-Kur’an ( Selasü resâil fi i’câzi’l-Kur’an içinde)* th.Muhammed Halefullah, Muhammed Zağlul Sellâm, Darü’l-Maarif, İkinci baskı, Kahire, 1968, s.111

<sup>18</sup> el-Ahzar Cem’î, a.g.e, s.169

<sup>19</sup> Ahmed Seyyid Muhammed Ammar, a.g.e, s. 136.

<sup>20</sup> el-Hattâbî, *Beyanu i’câzi’l-Kur’an, (Selasü resâil fi i’câzi’l-Kur’an içinde)* th.Muhammed Halefullah, Muhammed Zağlul Sellâm, Darü’l-Maarif, İkinci baskı, Kahire, 1968, s.35

<sup>21</sup> Velîd Muhammed Murad, a.g.e, s.59

<sup>22</sup> el-Ahzar Cem’î, a.g.e, s.169-170

şekilde dört başı mamur, açık bir terim halini almamıştır.<sup>23</sup> O'na göre Kur'an "eşsiz bir nazma, olağanüstü bir telife sahiptir. İnsanların onun karşısında aciz kaldıklarının anlaşılacağı bir belagat seviyesine ulaşmıştır".<sup>24</sup> "Kur'an nazmı, farklı ifade yönleri ve değişik yöntemleriyle Arapların alışık olduğu bütün söz düzenlerinin dışındadır".<sup>25</sup> Kadı Abdulcebbar " Biz nazmda adetin dışına çıkan metodu, üstün bir fesahat rütbesine de sahip olduğu zaman Kur'an'ın mucize oluşunun tekidi kabul ediyoruz"<sup>26</sup> diyerek Kur'an nazımının diğer kelimelerden farklı bir üsluba sahip olduğu şeklindeki görüşünü dile getiriyordu. Bu şekilde dile getirilen nazm anlayışı, nazm teriminin kavramsal çerçevesini belirlemede ilk teşebbüs olarak görünmektedir.<sup>27</sup>

Nazm terimi kendisi de bir Eş'arî olan Abdulkahir el-Cürcânî'nin mensup olduğu Eş'arî çevresinde yaygın olarak kullanılan bir terim idi. Onlar Kur'an'ın i'câzını el-Bâkılânî'de olduğu gibi onun nazmına bağlıyorlardı. Mutezile ise i'câzı lafzın fesahatine bağlıyorlar, nazma bağlı oluşunu kabul etmiyorlardı.<sup>28</sup> Abdulkahir el-Cürcânî meziyeti lafza vermeleri sebebiyle Mutezile'yi eleştirirken "kelimeleri birbirine uygun bir şekilde, özel bir surette katmak" gerektiğini vurgulamalarıyla aslında onların kendisinin icat ettiği "lafızlar arasında nahiv manalarını gözetmek" kuralını farkında olmadan kabullendiklerini söyler.<sup>29</sup>

### **EDEBÎ METNİN DEĞERLENDİRİLMESİNDE MANA-LAFİZ İKİLEMİ VE ABDULKAHİR EL-CÜRCÂNÎ**

Alimler ifade formlarına sanat değeri kazandırmada, lafızlar ve manaların her birinin rollerini belirlemede ve öncelikle üstünlüğün hangisine verileceği hususunda görüş ayrılığına düşmüşlerdir. Kur'anın i'câzı lafızlar ve onların telifinde mi, yoksa manalar ve onların delâletlerinde mi, yoksa her ikisinde birden mi bulunduğunu tartışmışlardır. Böylece lafız taraftarları, hem lafız

<sup>23</sup> Ahmed Seyyid Muhammed Ammar, a.g.e, s. 148,149.

<sup>24</sup> el-Bakillânî, Ebûbekir Muhammed b. Tîb, *İcâzül-Kur'ân*, th. es-Seyyid Ahmed Sakr, Darü'l-Maarif, 5. Baskı, Kahire,1981, s.95

<sup>25</sup> el-Bakillânî, a.g.e, s.95; Muhammed Azzam, *Nazarîyyetu'n-nazm inde Abdilkahir el-Cürcânî*, Mecelletu'l-mevkîf'l-edebî, Mart 2000, sayı:347, İttihâdu'l-kuttâbi'l-Arab yayını, Dımaşk, s.82

<sup>26</sup> Kadı Abdulcebbar, a.g.e, 16/216,225,231

<sup>27</sup> el-Ahzar Cem'î, a.g.e, s.170

<sup>28</sup> Velîd Muhammed Murad, a.g.e, s.110

<sup>29</sup> Ahmed Seyyid Muhammed Ammar, a.g.e, s. 153-154.

hem de mana taraftarları, lafız ve manayı ayırt etmeyenler ve lafızla manayı ayrı ayrı ele alarak aralarında bir alakanın olduğunu savunanlar olmak üzere dört gruba ayrılmışlardır. Birinci grup manalar değil, lafızlar tarafını savunmuş, iyilik, güzellik ve zerafetin lafızların edebî kıymetinde olduğunu iddia etmişlerdir. Bu grubun temsilcileri el-Câhız<sup>30</sup> (255/868) ve Ebû Hilal el-Askerî (395/1004)dir.

İkinci grup, belagatın kriteri ve sanatsal değerın ölçüsü olarak lafızlarla manaları birleştirme yoluna gitmişlerdir. Bu grubun temsilcilerinin başında İbn Kuteybe (276/889) ve Kudâme b. Cafer ( 310/922) gelmektedir. Üçüncü grup, lafızla mananın bedenle ruh gibi birbirini tamamlayan ve birbirinden ayrılması mümkün olmayan iki unsur olduğunu kabul etmiştir. Bu grubu da İbn Reşik (414/1023) ve İbnu'l-Esîr (637/1239) temsil etmektedir. İbn Reşik, bazılarının lafzı önde tuttuğunu bazılarının manayı önde tuttuğunu, çoğunluğun ise lafzı manaya tercih ettiğini söyler.<sup>31</sup> Kendisi ise lafız ve mananın ruh ile beden gibi birbirine bağlı olduğunu kabul eder.<sup>32</sup> Dördüncü grubun temsilcisi olan Abdulkahir el-Cürcânî (471/1078) nazm teorisini geliştirmiş, lafızlarla manalar arasında organik bir bağ olduğunu vurgulamıştır.<sup>33</sup> Buna göre, Abdulkahir el-Cürcânî lafız taraftarlarından da mana taraftarlarından da değildir. O hem lafız hem de mananın uyumlu bir şekilde, etle kemik gibi birleşerek bir form oluşturduğuna inanmaktadır.<sup>34</sup> Ancak el-Cürcânî'nin ifadelerinden manaya öncelik verdiği anlaşılmaktadır.

Lafız taraftarlarıyla mana taraftarları arasındaki ihtilaf, görünüşte bir ihtilaftır. Onların hepsi de manayı ifade etmeye yarayan lafızdan önce mananın varlığını kabul ederler. Genel olarak, lafzı öne çıkaranlar ve manayı öne çıkaranlar şeklinde ikiye ayrılmaları, (ifadenin) iyisini kötüsünden ayırma faaliyetinde lafzın mı yoksa mananın mı göz önünde bulundurulması gerektiği hususundaki ihtilaflarından kaynaklanmaktadır. Onların bu

<sup>30</sup> Bazı yazarlar el-Câhız'ın da lafız ve mananın birleşerek bir form oluşturduğuna inandığını Abdulkahir el-Cürcânî'nin onun bu fikrinden etkilenerek nazm nazariyesini geliştirdiğini iddia ederler. Bkz. Ahmed Matlub, a.g.e, s.116

<sup>31</sup> Cevdet Fahreddin, *Şekli'l-kasidetü'l-Arabîyye fi'n-nakdi'l-Arabi batte'l-karni's-samini'l-hicri*, Menşuratu Darü'l-Âdâb, Beyrut, 1984, s. 44-45

<sup>32</sup> İbn Reşik, Ebu Ali el-Hasen el-Kayravani el-Ezdi, *el-Umde fi mehasini's-şî'r ve âdâbihi ve nakdihî*, th. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid, Daru'l-cil, Beşinci baskı, Beyrut, 1981, s.127

<sup>33</sup> Muhammed Hüseyin Ali es-Sağîr, *Nazariyyetu'n-nakdi'l-Arabi*, <http://www.rafed.net/books/olom-quran/naqid/02.html>, 2/3/2006.

<sup>34</sup> Velid Muhammed Murad, a.g.e, s.135; Ahmed Matlub, a.g.e, s.115



hususutaki ihtilafları bize edebî tenkitçilerin özelde şiirin, genelde de edebiyatın lafız ve mananın birleşmesine dayanan tabiatını anlamakta yetersiz kaldıklarını göstermektedir. Onların bu yetersizlikleri metin veya ibare düzeyinde şekli (formu) önce ve sabit olan unsur (mana) ile sonra ve değişken olan unsurun (lafız) birleşmesi olarak kabul etmelerinde ortaya çıkmaktadır. Onlar lafzın değişmesiyle mananın da zorunlu olarak değiştiğini düşünememişlerdir. Bunun keşfini Abdulkahir el-Cürcânî'ye bırakmışlardır.<sup>35</sup>

### ABDULKAHİR EL-CÜRCÂNÎ'NİN NAZM TEORİSİ

Abdulkahir el-Cürcânî Kur'an'ın i'cazının hangi hususiyetlerde olduğunu araştırdıktan sonra sarfe, tarihî olaylardan haber verme gibi konuları teker teker irdelleyip reddetmiş, en sonunda nazm teorisinde karar kılmıştır. O nazmın önemini şöyle dile getirmiştir: “O, ilmin kapısıdır. Onu açtığın zaman çok yüce yarırlara ulaşırsın. Onun dinde fevkalade bir faydası ve çok büyük bir etkisi olduğunu görürsün. Kur'an'a yönelik çıkartılmaya çalışılan bir çok fesadın kökünü kesmeye yaradığını, yorumda meydana gelecek çeşitli aksaklıkları düzelttiğini görürsün”.<sup>36</sup>

Abdulkahir el-Cürcânî Kur'an'ın i'câzında sarfe iddiasını savunanlara itiraz ederek i'câzın delillerini ispata çabalarken genel edebî zevke aykırı olmayan, aksine ona uygun olup ondan beslenen, metnin içinden doğan bir kritere dayalı olarak edebî telifin özelliklerini araştırır. Abdulkahir el-Cürcânî'ye göre i'câz müfred (tek başına) kelimelerde olamaz.<sup>37</sup> Kur'an'ın musiki yönünü oluşturan hareke ve sükunların dizilişinde de olamaz.<sup>38</sup> İstiarenin i'câzın kaynağı yapılması mümkün değildir.<sup>39</sup> Çünkü bu i'câzın sayılı ayetlerde olması demektir.<sup>40</sup> İ'câzın sadece istiare ve mecazda olmayıp nazmda aranmasının sebebi, i'câzın bütün Kur'an ayetlerini kapsayan bir nitelik olmasındandır. İ'câz sadece belirli ayetlerde olup diğerlerinde olmayan

<sup>35</sup> Cevdet Fahreddin, a.g.e, s. 49

<sup>36</sup> el-Cürcânî, Abdulkahir el-Cürcânî, *Delâilü'l-icaz*, th. Mahmut Muhammed Şakir, Mektebetü'l-Hancı, İkinci baskı, Kahire, 1989, s. 41; Ahmed Seyyid Muhammed Ammar, a.g.e, s. 159.

<sup>37</sup> el-Cürcânî, Abdulkahir el-Cürcânî, *Delâilü'l-icaz*, th. Muhammed Reşid Rıza, Daru'l-marife, Beyrut, 1978, s.295

<sup>38</sup> el-Cürcânî, *Delâil*, s. 296; Muhammed Azzam, a.g.m, s. 87

<sup>39</sup> el-Cürcânî, *Delâil*, s. 299

<sup>40</sup> el-Cürcânî, *Delâil*, s. 300

bir özellik değildir.<sup>41</sup> Kur'an'da istiare ve mecazın kullanılmadığı bir çok yerin bulunduğu bilinen bir gerçektir. Buradan hareketle Abdulkahir el-Cürcânî mecaz ve istiareyi nazm kavramı çerçevesine sokmuştur.<sup>42</sup> Bütün bunlar mümkün olmayınca geriye sadece i'câzın “nazm ve telifte olması seçeneği kalıyor. Çünkü diğer seçenekler gerekçeleriyle birlikte elenince ancak nazmda olması seçeneğinden başka seçenek kalmıyor”.<sup>43</sup> Nazm ise nahiv manalarının gözetilmesidir. Nahiv manaları insanlar arasında müşterek olmaktan çıkamayacağına, aksine hakkında icma olduğuna göre onu kabul etmek icmayı kabul etmek olacaktır. Bu açıdan Abdulkahir el-Cürcânî toplumun ve toplumun edebî zevkinin ruhunu keşfetmiş görünmektedir.<sup>44</sup>

Abdulkahir el-Cürcânî'ye göre nazm tek başlarına kelimeler düzeyinde değil, kelimelerin oluşturduğu kelimeler, bütün bir cümle, paragraf düzeyinde gerçekleşmektedir. Onun sözünü ettiği metin içi ilişkiler, tertip ve nahiv manaları ancak cümle düzeyinde gözlenebilmektedir.<sup>45</sup> Kelimeler ve terkipler ancak metin haline geldikten sonra edebî açıdan değerlendirmeye konu edilebilirler. Metin haline gelmeden önce onlar hakkında edebî açıdan değerlendirmede bulunmak doğru değildir.<sup>46</sup> "Nasıl ki gümüş kendiliğinden yüzük, altın kendiliğinden bilezik, diğer süs eşyaları kendiliğinden süs eşyası olmuyor, onlara verilen şekil ve biçim sayesinde süs eşyası oluyorsa; isim, fül ve harflerden meydana gelen tek tek kelimeler de hakikati nahiv mana ve hükümlerini gözetmekten ibaret olan nazm şekline konulmadığı müddetçe kelimeler ve şiir olmazlar".<sup>47</sup> "Dilin yapısal unsurları olan tek tek kelimeler kendi başlarına manaları bilinsin diye değil, birbirlerine eklensinler de aralarındaki anlam ilişkisi bilinsin diye konulmuşlardır".<sup>48</sup> "Lafızlar özel bir şekilde birleştirilip terkip ve tertipte diğer alternatif dizilişleri arasından o

<sup>41</sup> Hasan Tabl, *el-Mana fi'l-belâğati'l-Arabîyye*, Daru'l-fikri'l-Arabî, Birinci baskı, Kahire, 1998, s. 158; Muhammed Azzam, a.g.m, s. 87

<sup>42</sup> Nasr Ebu Zeyd, *Mefhûmu'n-nazm inde Abdülkahir el-Cürcânî, (Kerae fî z'av'i'l-üslûbiyye)*, Fusûl, Mecelletu'n-nakdi'l-edebî, Kahire, Aralık 1984, sayı:1, s.21

<sup>43</sup> el-Cürcânî, *Delâil*, s.300; Velid Muhammed Murad, a.g.e, s.111

<sup>44</sup> Cevdet Fahreddin, a.g.e, s. 99

<sup>45</sup> el-Ahzar Cem'i, a.g.e, s.200-201; Velid Muhammed Murad, a.g.e, s.111

<sup>46</sup> Sweity Ahmad, *Al-Jurjaani's theory of nazm (discourse arrangement): A linguistic perspective*, The University of Texas at Austin, 1992, University Microfilms International, A Bell & Howell Information Company, USA, s. 62

<sup>47</sup> el-Cürcânî, *Delâil*, s.373; el-Ahzar Cem'i, a.g.e, s.209

<sup>48</sup> el-Cürcânî, *Delâil*, s.373; Muhammed Azzam, a.g.m, s.87

şekli benimsenecek tarzda dizilmedikçe"<sup>49</sup> onlara herhangi bir anlam yüklenemez. Bu durum kişiler arası iletişim vasıtası olan dilin sıradan kullanımı hakkında böyleyken edebî özelliği taşıyan kelimada daha özeldir. Bu açıdan tek tek lafızların belagat niteliğinden herhangi bir nasipleri yoktur.<sup>50</sup> Çünkü "tek tek kelimelerin manalarında belagat ve fesahattan söz ederken onlarla bir işimiz de yok, bizi ilgilendirmemektedirler de. Biz ancak telif ve terkip sonucu ortaya çıkan hükümlerle ilgileniriz".<sup>51</sup>

Abdulkahir el-Cürçânî söz dizim kurallarına büyük bir ehemmiyet vermiştir. Çünkü o istiareyi i'câz için bir temel yapmamıştır. Nahiv hükümlerinin o ve diğer mecaz çeşitleri için geçerli olduğunu açıklamıştır. "İstiare, temsil, kinaye ve mecazın diğer türleri olan bütün bu ifade biçimleri nazmın gereklerindedir. Ondandır, onunla gerçekleşir. Çünkü bunlardan herhangi bir şeyin müfred olan ve aralarında nahiv hükümlerinden herhangi bir hükmün gözetilmediği sözlere girdiği tasavvur olunamaz".<sup>52</sup>

Aslında her nazm, tek tek kelimelerin manalarıyla söz dizim kurallarının birbiriyle etkileşimidir. Kelimeleri dizerek nazm haline getiren kimse için tek tek kelimelerin manaları, anlamı olan bir söz oluşturmanın aracı olmaktan öteye bir şey ifade etmemektedir. Terkibin nazari kaidelerini ihata etmek de onun ilgi alanının dışında kalmaktadır. Amaç sadece her bir sözlü davranışta onu kullanmaktır.<sup>53</sup> Çünkü "Bazısı bazısıyla ilişkilendirilip biri diğerine monte edilmediği ve biri ötekiyle bağlantılı hale getirilmediği sürece kelimelerde nazm ve tertipten söz etmek güçtür. Bu herkesin bilebileceği apaçık bir şeydir. Bunun böyle olduğu anlaşılınca bizim yapmamız gereken bunlar arasındaki ilişki ve yapıya bakmak ve birini yanındakiyle bağlantılı yapmanın ne anlama geldiğini ve ne sonuç verdiğini öğrenmeye çalışmaktır. İncelediğimiz zaman anlıyoruz ki, ya bir ismi alıp bir fiile fail yahut meful yapmak veya iki ismi alıp birini diğerinden haber yapmaktan başka bir neticesi olmuyor".<sup>54</sup> Anamlı bir ifade oluşturmak isteyen herkesin tek tek kelimelerinin manalarını nahiv kalıbına dökmesi gerekir. Aksi halde o kişi

<sup>49</sup> el-Cürçânî, Abdulkahir el-Cürçânî, *Esrârü'l-belâğa*, th. Helmut Ritter, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, 1954, s.3

<sup>50</sup> el-Ahzar Cem'i, a.g.e, s.202

<sup>51</sup> el-Cürçânî, *Delâil*, s. 57

<sup>52</sup> el-Cürçânî, *Delâil*, s.300

<sup>53</sup> el-Ahzar Cem'i, a.g.e, s.204

<sup>54</sup> el-Cürçânî, *Delâil*, s. 45

müellif (söz oluşturan) olarak adlandırılmaz.<sup>55</sup> “ Sadece lafızları ele alıp da onların aralarındaki nahiv kurallarını gözetmeden rastgele peş peşe dizdiğin zaman müellif olarak adlandırılmayı gerektirecek bir şey yapmış olamazsın”.<sup>56</sup>

Bu nedenle Abdulkahir el-Cürçânî mana ve onun lafızla ilişkisi hususundaki anlayışında diğer tenkitçilerden ayrılmaktadır. Manaların tertibi, lafızların tertibi ve telif ameliyesi esnasında onların alakası konusunda diğer edebi tenkitçilerden farklı düşünmektedir.<sup>57</sup>

Abdulkahir el-Cürçânî fikirlerle onların lugavi şekillerini ayırt eder. O bu hususta mananın sureti diye adlandırdığı bir kavram önermiştir. Fikirlerin, bu fikirleri form haline getiren şekillerden önce oluştuğunu kabul eder. Lafızların düzenli bir şekilde dizilişini düşüncenin manaları içte değerlendirmesini takip eden bir merhaleye erteler.<sup>58</sup> Bu tespitte mananın lafızdan üstünlüğü söz konusudur.<sup>59</sup> Sanat değerini haiz bir mananın üretilmesi demek, aynı zamanda otomatik olarak onun lafzının da üretilmesi demektir.<sup>60</sup> O şöyle der: “Manasını tanımadan lafzın oluşması düşünülemez. Sırf lafız olmaları açısından lafızlar için bir tertip ve nazmdan söz edilemez. Öncelikle manaların dizilişini düşünür, onda fikir yürütürsün. Bu işlemi tamamladıktan sonra peşinden lafızları getirir, lafızlara mananın izini takip ettirirsin. Zihninde manaların dizilişini tamamladıktan sonra o manalarla ilgili lafızları dizmek için tekrar baştan düşünmeye ihtiyaç duymazsın. Aksine onların manaların hizmetinde, onlara tabi ve bağımlı olmaları nedeniyle kendiliğinden zihinde dizilip oluşuverdiklerini görürsün. Manaların zihindeki yerlerini bilmek aynı zamanda konuşma esnasında onlara delalet eden lafızların da yerlerini bilmek demektir”.<sup>61</sup> Bu telif ve terkip sonucu ortaya çıkan hükümler de nahiv kurallarından başkası değildir. Ama bu tek tek lafızların manaları hakkında düşünmenin imkanını ortadan kaldırmaz.<sup>62</sup> Abdulkahir el-Cürçânî nazımın güzelliğini, lafzı tamamen bir kenara koyarak manada aramış değildir. Ancak lafza ait güzellikler, lafız uygun yerine düşer

<sup>55</sup> el-Ahzar Cem’î, a.g.e, s.203

<sup>56</sup> el-Cürçânî, *Delâil*, s.283

<sup>57</sup> Cevdet Fahreddin, a.g.e, s. 50.

<sup>58</sup> Velid Muhammed Murad, a.g.e, s.133

<sup>59</sup> Cevdet Fahreddin, a.g.e, s. 53.

<sup>60</sup> Hasan Tabl, a.g.e,s. 121; Sweity Ahmad, a.g.e, s.118

<sup>61</sup> el-Cürçânî, *Delâil*, s. 44; Muhammed Azzam, a.g.m, s.88; Sweity Ahmad, a.g.e, s.31

<sup>62</sup> el-Ahzar Cem’î, a.g.e, s.202

ve belirli siyaklarda uyumlu bir armoni meydana getirirse o zaman ortaya çıkar.<sup>63</sup> "Nahiv manalarından soyutlanmış ve onları gözetmenin mümkün olmayacağı bir tarzda söylenmiş olması durumunda söz konusu lafızlara belagat ve fesahat özelliği bağlanamaz".<sup>64</sup> Çünkü her söz söyleme faaliyeti, nahiv manalarına göre dizilen lafızların manalarıyla birlikte sıralanması sonucu ortaya çıkan anlamlı bir cümle oluşturma faaliyetidir.<sup>65</sup> Söz oluşturan kişinin faaliyeti "Aynen eline bir altın veya gümüş parçası alıp onun bütün parçalarını tek bir parça haline gelinceye kadar eritip birbirine katan kimse gibidir. Mesela " ضرب زيد عمراً يوم الجمعة ضرباً شديداً تأديباً له " Zeyd Amr'ı eğitmek amacıyla cuma günü iyice dövdü" dediğin zaman bu kelimelerin toplamından bazılarının zannettiği gibi birçok manalar değil bir tek mana/söylev elde edersin. Çünkü sen bu kelimelerin herbirini kendi anlamlarını ifade etsinler diye değil, ضرب (dövmek) fiili ile onun öznesi ve nesnesi gibi ilintili olduğu taraflar arasındaki anlamı ifade etsin diye getirdin".<sup>66</sup> Buradan toplumun ortak hazinesi olup sözlüklere kaydedilmiş olan dil ile konuşmacının oluşturduğu kelam arasında fark olduğu anlaşılmaktadır. Dil unsurlarının uzlaşma vasıtasıyla kazandıkları anlamları dışında anlamları bulunmamaktadır. Konuşmacı bunları değiştiremez. Kendinden onlara ekleme yapamaz. Kelam ise kelimelerin uzlaşılmanalarına ek olarak konuşmacının kelamın unsurları arasında oluşturduğu manaları da içerir.<sup>67</sup> Nazmdan maksat kelimeler arasında telif oluşturmaktır. Akla uygun olan bu teliften delaletin yapısı, oradan da bir tek mefhum oluşur. Madem ki her telif eylemi kelimelerin manaları arasında oluşuyor. Buna göre işlenmemiş ham düzeyindeki dil materyalleri nazmın harekete geçirdiği potansiyel delaletleri meydana getirmektedir.<sup>68</sup> Kelimeler özel bir kompozisyonla birleştirilip biçimlendirilerek diğer şekilleri değil de o yapı dizilişinde kullanılmadıkça iletişim değeri taşımamaktadır.<sup>69</sup>

Abdulkahir el-Cürcânî'ye göre ses düzeyinde lafızlarla ilgili olmalarına rağmen cinas ve seci gibi özellikleri lafzın fesahatinden saymak doğru

<sup>63</sup> Hasan Tabl, a.g.e,s.115-116

<sup>64</sup> el-Cürcânî, *Delâil*, s. 314.

<sup>65</sup> el-Ahzar Cem'i, a.g.e, s.202

<sup>66</sup> el-Cürcânî, *Delâil*, s. 316 ; Sweity Ahmad, a.g.e, s.92

<sup>67</sup> Sweity Ahmad, a.g.e, s.93

<sup>68</sup> el-Ahzar Cem'i, a.g.e, s.200

<sup>69</sup> el-Cürcânî, *Esrârü'l-belâğa*, s.3; Sweity Ahmad, a.g.e, s.86

değildir.<sup>70</sup> Bazen “Düşüncenin başlangıcında ve tam olarak sonuca ulaşmadan ibaredeki güzelliğin lafız ve nağme düzeyini aşmadığı düşünülebilir. .... netice olarak bizzat mananın isteyip talep etmediği, gerektirmediği ve ona doğru sevketmediği ne makbul bir cinas ne de güzel bir seci bulabilirsin”.<sup>71</sup> “Kelamın cevherlerini iyi anlayan birilerinin bir şiir veya nesri lafızlarından dolayı beğendiğini ifade etmek için “tatlı ve endamlı”, “güzel, göz alıcı”, “tatlı, içesin gelen”, “harika, göz kamaştırıcı” gibi nitelermeler kullandıklarında bil ki, o kimse sana harflerin nağmeleriyle ve o lafızların sözlük anlamlarıyla ilgili şeylerden bahsetmiyor. Aksine kişinin kalbine tesir eden bir olaydan, aklın tetiğini çekerek parlattığı bir kıvılcımdan haber veriyor”.<sup>72</sup> O aynı şekilde, daha önceki alimlerin lafızlar hakkındaki olumsuz nitelermelerini de kendi nazariyesine uygun olarak yorumlamak suretiyle<sup>73</sup> şöyle diyor: “Belagatçuların iyi nitelikli lafız dizileri için “sağlam ve makbul” tersi için “kararsız ve çirkin, hoş değil” demelerinden maksatları bu dizilerden güzel nitelikli olanların manaları açısından uyumlu olması, kötü nitelikli olanların uyumsuzluğu, mana bakımından birbirinin yanına varmamasıdır”.<sup>74</sup>

Abdulkahir el-Cürcânî nazm düşüncesini açıklamak üzere teşbihe başvurarak sık sık “tasvir”, “döküm”, “işleme”, “dokuma”, “süsleme” ve “bina” sözcüklerini kullanır.<sup>75</sup> Nazm ve telifin farklı derecelerinden bahsederken şöyle der: “ Burada şunun anlaşılması gerekir ki, ortada bir nazm ve tertip, telif ve terkip, kalıba dökme ve tasvir, dokuma ve süsleme var. Bu sayılanlar maddi eşyalarda hakikat anlamında nasıl kullanılmakta ise kelamda da mecaz anlamında aynı şekilde kullanılmaktadır. Nasıl ki diziliş dizilişe, bileşim bileşime, dokuma dokumaya, döküm döküme üstün olur da üstünlük ve meziyet o dereceye varır ki, bir şey, benzer ve özdeş olduğu şeyi derece derece geçerse kelamın bazısı da bazısından üstün niteliklere ulaşır. Biri diğerinden öne geçer, üstünlüğü artar, sonra daha da artar, mertebeden mertebeye yükselir, kuleden kuleye tırmanır, bir zirveye ulaştıktan sonra başka bir zirve başlar onun için. Öyle bir seviyeye varır ki, artık oraya ulaşma

<sup>70</sup> el-Ahzar Cem’î, a.g.e, s.191

<sup>71</sup> el-Cürcânî, *Esrârü'l-belâğa*, s.5-10

<sup>72</sup> el-Cürcânî, *Esrârü'l-belâğa*, s.4

<sup>73</sup> el-Ahzar Cem’î, a.g.e, s.192

<sup>74</sup> el-Cürcânî, *Delâil*, s. 36

<sup>75</sup> Ahmed Matlub, a.g.e, s.81

ümitleri kesilir, takatler tükenir, zanlar boşa çıkar ve bütün ayaklar acziyette eşit olur".<sup>76</sup>

Abdulkahir el-Cürcânî'ye göre "Söz söyleme, resim yapma veya kuyumculuğa benzer. Mana ise resim ve kuyumculuğa konu olan, kendilerinden yüzük veya bilezik yapılan altın ve gümüş gibi maddelere benzer. Bir yüzüğün şeklinin ve işçiliğinin kaliteli veya kalitesiz olduğunu değerlendirmek için bu şekli taşıyan gümüş veya o işçilik ve sanatın üzerinde gerçekleştiği altın maddesine bakman doğru olmadığı gibi, bir kelimadaki üstünlük ve meziyeti tanıman için sırf manasına bakman yeterli değildir. Birinin gümüşünün daha kaliteli ve yapıldığı taşların daha kıymetli olduğundan dolayı bir yüzüğü diğerine üstün tutarken bu üstün tutma nasıl onun sırf yüzük oluşu açısından olmuyorsa, manasından dolayı bir beyti diğerine tercih ettiğimizde de bu tercih ve üstün tutmanın sadece onun şiir ve kelim oluşu açısından olmaması gerekir".<sup>77</sup> Abdulkahir el-Cürcânî edebî metnin sadece manası sebebiyle de meziyet ve üstünlük kazanamayacağı kanaatinde. Meziyet için lafız da mana da tek başına yeterli değildir. Ancak gerekli şartları taşıyan kelim biçimine dönüştükleri zaman belagat meziyetini kazanmaktadırlar.

Abdulkahir el-Cürcânî yukarıda sözü edilen türden çokça teşbihler yaparken nazm ve mesela dokuma sanatını bütün yönleriyle birbirine eşit saymayı amaçlamamaktadır. O ancak anlaşılması için tabloyu yakınlaştırmakta ve şekil ve kalıba sokulan maddeyi değil, şekil ve kalıba sokma eylemini esas yapmak istemektedir. Bir başka deyişle o, lafız oluşu açısından lafız ve mana oluşu açısından manayı değil, nazmı esas yapmak istemektedir.<sup>78</sup>

Abdulkahir el-Cürcânî, mananın beyan formuna önderlik ettiğini düşündüğünden, kendinden önceki belagatçılar tarafından genel kanaat olarak ön plana çıkarıldığı gibi, fesahatın lafza özgü olmasına katılmaz. Aksine lafzın mana sebebiyle fasihlik kazanabileceğini açıklar.<sup>79</sup> Fasih kelamı iki kısma ayırır. Bunlar kendilerinde meziyetin lafza atfedildiği ve meziyetin nazma atfedildiği kısımlardır. Birinci kısım kinaye, istiare, istiare standardında olan temsil ve kendisinde lafzın zahirinden dönme ve mecaz

<sup>76</sup> el-Cürcânî, , *Delâil*, s. 29

<sup>77</sup> el-Cürcânî, *Delâil*, s. 196

<sup>78</sup> Ahmed Matlub, a.g.e, s.82

<sup>79</sup> Ahmed Matlub, a.g.e, s.102

yapılan diğerk şeylerden oluşmaktadır. Bütün bunlarda fesahat akli veya manevidir. Lafzi değıldir. Nitekim nazmda da fesahat manevi yani mana ile ilgilidir. Çünkü nazm, nahiv manalarını ve hükümlerini gözetmektir. Oysa ki manaların nahvi, lafızların nahvi değıldir.<sup>80</sup>

Abdulkahir el-Cürcânî fesahatin işitmeyle değıl akilla idrak edilebileceğini savunur. Eğer böyle olmasaydı bir lafzın fasih olduğunu anlamakta lafzi duyanların hepsi eşit olurdu.<sup>81</sup> O, lafzın fesahati konusundaki görüşünü şöyle açıklar: “Kısacası biz, bir lafzın içinde bulunduğu kelimadan kesik ve kopuk olarak fasih olacağını düşünmüyoruz. Ancak o lafzın diğerkleriyle bağlantılı, manasının kendinden sonra gelenin manasına ilişik olduğu durumda fasih olacağını düşünmüyoruz”.<sup>82</sup> Abdulkahir el-Cürcânî’ye göre nazmedilmiş, dizilmiş lafızda herhangi bir değışiklik, ibarenin manasında değışikliğe sebep olur.<sup>83</sup>

### **ABDULKAHİR EL-CÜRCÂNÎ VE NAHVÎ MANA**

Abdulkahir el-Cürcânî Kur’an’ın i’câzını onun özel nazmına, nazmı da nahiv kaidelerinin (manalarının) gözetilmesine dayandırmaktadır. Öyleyse Abdulkahir el-Cürcânî’nin kastettiğı mana hangisidir. Nahvî mananın özellikleri nelerdir? Bunların araştırılması gerekmektedir.

Abdulkahir el-Cürcânî mana tarafını tutarken şairin tek başına sahip olması mümkün olmayan genel mana tarafını tutmuyordu. Nitekim Arap edebî tenkitçilerin çoğı özellikle de “amûdu’s-şîr” adı verilen şiir için cahiliyeden beri süregelen bir formu kabul edenler bunun böyle olduğunu kabul ediyorlar. Öyle ise Abdulkahir el-Cürcânî gerçekte özel manadan taraf oluyordu. Bu mana için de Abdulkahir el-Cürcânî kendinden önce egemen olan anlayıştan farklı bir anlayış getirmişti. Önceki anlayış şairin meziyetini fasih lafızları doğru bir şekilde seçip dizmesine bağılıyor, bu lafızlarla nasıl tasarrufta bulunacağını onları nasıl birleştireceğini göz önüne almıyorlardı. Halbuki bu, Abdulkahir el-Cürcânî’nin anladığı üzere özel mananın şairde fiilen somutlaşması, vücut bulmasıydı. Abdulkahir el-Cürcânî’nin manayı

<sup>80</sup> Cevdet Fahreddin, a.g.e, s. 55

<sup>81</sup> Cevdet Fahreddin, a.g.e, s. 56

<sup>82</sup> el-Cürcânî, *Delâil*, s. 309

<sup>83</sup> Cevdet Fahreddin, a.g.e, s. 81



lafza takdim etmesi meziyeti manaya hasretmiyor, lafızla mananın uyumlu olarak birleşmesine dayanan nazma bağlıyordu.<sup>84</sup>

Abdulkahir el-Cürcânî amûdu’ş-şi’r için konan genel kriterleri aşmıştı. O, şiir şekilciliğinin kesin ve değişmez kabul edilen kriterciliğini, metni dışarıdan değerlendirmeyi kabul etmiyor, detaylı vafedici tenkide çağırıyordu.<sup>85</sup> Abdulkahir el-Cürcânî edebî tenkidin önceden belirlenmiş kriterlerden hareket eden istidlali bir şekilde değil, metinden hareket eden niteleyici bir özellikte olmasını istemiştir. <sup>86</sup> Çoğunun yaptığı gibi kendisi için önceden sabit bir görüş benimseyip ona göre hareket ederek onun doğruluğunu ispatlamak ve savunmak için deliller araştırmıyordu. Onun iki temel eseri “*Delâilu’l-i’câz*” ve “*Esrâru’l-belâğâ*” kitaplarını inceleyen herkes bu sonuca ulaşabilir.<sup>87</sup> O şöyle der: “Bir şeyin özlü bilgisinden detaylı bilgisine geçmedikçe, onu bütün açılardan gözlemleyip gizliliklerini açığa çıkarmadıkça susuzluğunu gideremez, tam bilgiyle tatmin olup içini ferahlatamazsın”.<sup>88</sup> Bu nedenle Abdulkahir el-Cürcânî bütün insanlar arasında müşterek olup, tabiatlarında yerleşmiş bulunan genel manayı içeren “amûdu’ş-şi’r”, şiirin çatısı, görüşünü metni değerlendirmede kriter olarak kabul etmemiş, her ne kadar genel mananın varlığını ve şiirde kullanılabileceğini itiraf etmiş olsa da metni değerlendirmede metnin içinden doğan dahili bir kriterin varlığına vurgu yapmıştır. Şairler manalarda ortaklıklar. Onlar ancak bu manaları ifade ettikleri lafızlar açısından farklı farklıdır. “Bu müşterek manalar hususunda çekişen şairler, şiir sanatındaki bilgi derecelerine göre üstünlük elde ederler. Tedavülde olan (ortada dolaşan) bir mana hususunda bir grup müşterek olabilir. Ancak onlardan biri hoş karşılanabilecek bir tertip, yerine konan bir vurgu veya başkasının göremediği bir fazlalık sayesinde öne çıkabilir. Böylece ortak bir manayı yeni icat edilmiş özgün bir biçimde sunabilir”.<sup>89</sup>

O şöyle der: “Manaların durumu şöyledir: Manalardan birinin kapalı basit ve sıradan insanların hepsinin dilinde mevcut olduğunu görürsün.

<sup>84</sup> Cevdet Fahreddin, a.g.e, s. 86

<sup>85</sup> Cevdet Fahreddin, a.g.e, s. 86

<sup>86</sup> Cevdet Fahreddin, a.g.e, s. 50.

<sup>87</sup> Ahmed Matlub, a.g.e, s.118

<sup>88</sup> el-Cürcânî, *Delâil*, s. 200; Cevdet Fahreddin, a.g.e, s. 86

<sup>89</sup> el-Cürcânî, el-Kadî Ali b. Abdilaziz, *el-Visatatu beyne’l-Mütenebbî ve husumih*, th. Muhammed Ebu’l-fadl İbrahim ve Ali Muhammed el-Becavi, Matbaatu’l-Babi el-Halebi, Dördüncü baskı, Kahire, 1966, s.3; Cevdet Fahreddin, a.g.e, s. 45

Sonra aynı manayı belagattan anlayan, manaları şekle sokabilen kabiliyetli birinin ele aldığını bu manayı, maharetli bir sanatkarın eserini yaptığı gibi yaptığını, kurallarına uygun bir şekilde ürettiğini, bütün ustalığını kullandığını, harika bir eser olarak icat ettiğini görürsün”.<sup>90</sup> Abdulkahir el-Cürcânî bu iddiasının delili olarak aşağıdaki örneği sunar: “İnsanların şu sözlerine bak: “Tabiat değişmez insanı yaratıldığı huydan çıkaramazsın” bu ifadeye manayı genel olarak kapalı ve her nesilde bilinen bir şey olarak görürsün. Sonra ona bir de el-Mütenebbî'nin şu beytinde bak:

يراد من القلب نسيانكم وتأبى الطباع على الناقل

“Kalbimden sizin unutulmanız istenmektedir. Oysa ki tabiatlar değiştiriciye direnir”. Beyitte sözü edilen mananın en güzel şekilde ortaya çıktığını, sıradan bir boncuk iken elmas gibi kıymetli bir cevhere, hiç bir şey değilken en hoş şeye dönüştüğünü görürsün”.<sup>91</sup>

Abdulkahir el-Cürcânî kapalı ve basit olan genel mananın edebî tenkidin mercii olmasını reddeder. “Mananın sureti” diye isimlendirdiği kavramla temsil edilen özel manaya öncelik verir. Bir metnin mezziyetlerini tanımada ilk ve son merci kabul ettiği “nazm” diye isimlendirdiği şiir/kelam telifi metoduna özellikle vurgu yapar. “Nazm ancak sözünü nahiv ilminin gerektirdiği biçime koyma, onun usul ve kaidelerine göre hareket etme, o ilmin koyduğu kuralları bilmen ondan sapmama, çizdiği tabloları koruma ve ondan herhangi bir şeyi ihlal etmemendir. Nazm faaliyetinde bulunan kişinin nazmıyla her bölümün farklı yönlerini ve değişik alternatiflerini arama teşebbüsünden başka bir şey yaptığını bilmiyoruz. زيد منطلق Zeyd giden biridir, زيد ينطلق Zeyd gider/gidiyor, زيد ينطلق Gitmekte olan kişi Zeyddir, منطلق زيد Giden şahıs Zeyddir, زيد المنطلق Giden bizzat Zeyd'dir, زيد هو المنطلق Giden başkası değil Zeyd'dir, زيد هو المنطلق Zeyd var ya o giden şahıstır, زيد هو المنطلق Zeyd bir giden kişidir,<sup>92</sup> gibi cümlelerde haberin değişik alternatifli yönlerini araştırmaktadır. Arap dilinde temel iki çeşit cümle türünden isim ve fiil cümlesinin hangisinin nerede kullanılacağını bilmek de Abdulkahir el-Cürcânî'nin nazm faaliyetinde önemle vurguladığı hususlardandır. Zira isim cümlesi sabitliği, değişmemeyi, bir hal üzere oluşu ifade ederken fiil cümlesi değişikliği, yeniden oluşu, tekrar tekrar oluşu ifade

<sup>90</sup> el-Cürcânî, *Delâil*, s.324

<sup>91</sup> el-Cürcânî, *Delâil*, s.324

<sup>92</sup> Sweity Ahmad, a.g.e, s.115

etmektedir. Bu yüzden uzunluk kısalık vb. gibi değişmeyen sıfatlardan, hallerden haber verirken isim cümlesi tercih edilmelidir. Değişiklik ve yenilenme ifade eden olaylar anlatılırken fiil cümlesi tercih edilmelidir. el-Cürçânî isim cümlesinin ögesi olan haberin varyasyonları hakkında sözünü sürdürürken Arapça cümleler ve şiir beyitlerinden verdiği örnekler yanında Ashab-ı Kehf'in köpeğinin değişmeyen sabit pozisyonunu anlatan şu ayeti örnek verir: *وَكَلْبُهُمْ بَاسِطٌ ذِرَاعَيْهِ بِالْوَصِيدِ: "Köpekleri de mağaranın girişinde ön ayaklarını uzatmış yatmakta idi."*<sup>93</sup> Eğer cümlede *باسط* ismi yerine aynı kökten türeyen *بيسط* fiili kullanılmış olsaydı Ashab-ı Kehf'in köpeğinin sabit pozisyonunu ifade etmeyecekti. Bunun gibi sabit ve değişmez pozisyonları ifade etmede isim cümlesi daha tercihe şayandır.<sup>94</sup>

Nazm yapan kişi getirdiği cümlelere de bakar ve o cümlelerdeki fasl (ayırma) ve vasl (ulama) yerlerini bilir. Vasl yapılması gereken yerlerde nerede atıf edatlarından *ثم ، ف ، و ، nin ، أم ، أو ،* atıf edatlarının birbirine karıştırılmadan hangi konumda kullanılacağını, aynı şekilde *بل ، لكن* edatlarının nerede hangisinin kullanılacağını ayırt edebilir. Marife, nekra, takdim ve tehiri gerektiği gibi kullanılmalıdır. Hazif, tekrar, izmar, izhar gibi özellikleri sözün arasında yerli yerinde kullanır. Bütün bunları doğru şekliyle gerektiği gibi kullanır".<sup>95</sup>

Nahiv, Abdulkahir el-Cürçânî'nin kabul ettiği dahili kriterdir. Söz öbeğini onunla çözümlenmeyi amaçlar. Onunla kelamın sentaktik bünyesini açığa çıkarır. Şöyle der: "Nazımın doğru veya yanlış olmasıyla, yahut kendinde bir meziyet ve faziletin varlığıyla vasıflandırılan hiç bir kelim yoktur ki, sen bu doğruluğun veya yanlışlığın bu meziyet ve faziletin nahiv kurallarına ve ahkamına bağlı bulunduğunu görmüş olmayasın. Bunun nahvin temellerinden birine dahil olduğunu, yine nahvin başlıklarından biriyle bağlantılı olduğunu görürsün".<sup>96</sup>

Abdulkahir el-Cürçânî, nahiv manaları ile sözlerin birbirine bağlandığı yolları ve yönleri kastetmektedir. O, nitelelendirmeci tenkidi, kriterci tenkidin (amûdu's-şî'r) yerine geçirmiştir. Ama o nahvin başvuru kaideleri olmasını istememiştir. Aksine kişisel tecrübeyi dile getiren nazımın

<sup>93</sup> el-Kehf 18/18

<sup>94</sup> el-Cürçânî, Abdulkahir, Ebu Bekir Abdurrahman b. Muhammed, *Delâilu'l-i'câz*, Tah: Muhammed et-Tancî, Daru'l-kitabi'l-Arabi, 1. baskı, Beyrut, 1995, s.141

<sup>95</sup> el-Cürçânî, *Delâil*, s.64-65

<sup>96</sup> el-Cürçânî, *Delâil*, s.65; Cevdet Fahreddin, a.g.e, s. 87

özelliklerini araştırmaya bir yol olmasını istemiştir. O şöyle der: “ Nazmın, nazmda olması özelliği olan değişik alternatifler ve farklılıklara bağlı olan nahiv manalarında olduğunu anladıktan sonra bil ki bu alternatif ve farklılıklar o kadar çoktur ki duracağı bir son sınırı, ondan sonra daha fazlasını bulamayacağın bir nihayeti yoktur. Sonra bil ki bu durum sırf böyle oluşu dolayısıyla mutlak olarak meziyeti gerektirmemektedir. Ancak kelamın kendisi sebebiyle oluşturulduğu manalar ve temalar sebebiyle, birbirlerine göre konumları itibariyle meziyet kazanmaktadırlar”.<sup>97</sup> Nahiv manalarını gözetmek demek olan nazm, nahiv kaidelerinin uygulanması demek değildir. Nitekim kaidelerin genel bir karakteri vardır. Herkes için tahsili mümkündür. Nahiv manalarını gözetmek demek onlarda tasarruf edebilmek anlamına gelmektedir. Bu tasarruf, şaire şiir tecrübesinin diğer unsurlarıyla bağlantılı olan bir hususiyet kazandırmaktadır. Abdulkahir el-Cürcânî'nin genel manaların varlığını kabul etmesi, onun şiir için son şeklini almış bir şablonun varlığını kabul etmesi anlamına gelmiyor. Böyle olsaydı farklı manaların varlığı inkar edilmiş olurdu. Abdulkahir el-Cürcânî farklı manaların varlığını kabul ederek bunları da temalar olarak isimlendirmektedir. Mana aynı kalmakla birlikte temalar farklılaşabilmektedir. Bunlarda şairlerden birçoğunun ortak olması mümkündür. Ancak manzum lafzın değişmesiyle değişmesi gereken olan manalarda ortak olmaları mümkün değildir.<sup>98</sup>

Abdulkahir el-Cürcânî bunu şöyle açıklar: “Manada diğerinde olmayan bir tesire sahip olmadıkça iki ibareden birinin diğeri üzerine bir meziyeti olamaz. Eğer bu ibarelerden biri ötekinin ifade etmediğini ifade ediyorsa bunlar bir tek mananın iki ayrı ifadesi değil, iki mananın iki ayrı ifadesidirler diye itiraz edilirse, bu gibi yerlerde “mana”dan kastımız temadır diye cevap veririz”.<sup>99</sup> O zaman bir tek temada ortak olan fakat nazmları farklı olan iki ayrı ibaredeki mana, biri diğerinin aynı olmaz. Bunun misali şöyledir: “ Adamı arslana benzetmek istediğinde şöyle dersin: زيد كالأسد “ Zeyd arslan gibidir”. Sonra aynı manayı kastederek şöyle dersin: كأن زيدا الأسد “ Zeyd sanki arslan gibidir”. Burada da onu arslana benzetmiş olursun. Ancak bu durumda benzetmenin manasında birincide olmayan bir eklemeye bulunmuş olursun. Bu fazlalık onu cesaretinin aşırılığında ve kalbinin kuvvetli oluşunda, hiçbir şeyden korkmayışında arslandan ayırtedilemez bir şekilde

<sup>97</sup> el-Cürcânî, *Delâil*, s.69

<sup>98</sup> Cevdet Fahreddin, a.g.e, s. 88

<sup>99</sup> el-Cürcânî, *Delâil*, s.199

benzetmiş olursun. Arslandan hiçbir yönü eksik kalmaz. Öyle ki onun adam kılığına girmiş arslan olduğu sanılır”.<sup>100</sup>

Bu nedenle Abdulkahir el-Cürcânî bir sözün diğer bir söze ancak mana cihetinden nazire yapılabileceği görüşünü reddeder. Eğer böyle olsaydı “ Bir sözü tefsir eden herkes ona nazire yapmış olurdu”<sup>101</sup> der. O şunu da ekler: “ İnsanların “falanca mananın aynısını söyledi” “onun sözünün manasını aldı ve tıpkısıyla söyledi” gibi sözleri seni aldatmasın. Bu onların toleransıdır. Bundan maksat o kişinin aynı temayı ifade etmiş olmasıdır”.<sup>102</sup> Maksatlar ve temalar manaların kökleridir. Bunlar arasında üstünlük yönünden karşılaştırma yapılmaz. Çünkü bunlar değişik nazm süreçlerinde uğradığı metotlar sayısınca değişik biçimler alırlar.<sup>103</sup> Abdulkahir el-Cürcânî’nin Arapça ifade türlerinden olan “haber” ve onun ne kadar önemli olduğunu belirtme esnasında değindiğine göre bu biçimlerde üstünlük söz konusu edilebilir. O şöyle der: “ Haber ve bütün söz türleri insanın zihninde oluşturduğu, düşüncesinde evirip çevirdiği, kalbine fisıldadığı, onunla ilgili aklına başvurduğu manalardır. Bunlar maksatlar ve temalar olarak nitelendirilirler. Bunların en önemlisi kendisinden acayip işlemlerin yapıldığı ve birçok biçimlerde şekillendirilen, fesahatta en kapsamlı meziyetlerin kendisinde olduğu “haber”dir.<sup>104</sup>

Tema ile ilgili sözüne açıklık getirmek için Abdulkahir el-Cürcânî şöyle der: “ Kelam iki çeşittir. Birincisi: Sen ondan sadece lafzın delaletiyle maksada ulaşırsın. Hakikat üzere Zeyd’in çıktığını Amr’ın gittiğini haber vermeye niyetlendiğin zaman *خرج زيد* Zeyd çıktı ve *عمرو منطلق* Amr gitti dersin. Bu ifade genel kurala göredir. İkincisi: Sen ondan sadece lafzın delaletiyle maksada ulaşamazsın. Fakat seni lafzın dildeki konumunun gerektirdiği manasına iletir. Sonra bu mananın ikinci bir delaletini bulursun. Onunla amaca ulaşırsın. Bunun dayanağı da kinaye, istiare ve temsildir”.<sup>105</sup> Mesela bir kişinin uzun boylu olduğunu ifade etmek istediğin zaman *طويل* كثير رماد القدر kılıç bağı uzun, misafirperverliğini kastettiğin zaman *النجد* ocağının külü çok, lüks ve bolluk içinde yaşayan kadını kastettiğin zaman *نوم الضحى* o kuşluk vaktine kadar uyur vb. dersin”. Bu durum mana

<sup>100</sup> el-Cürcânî, *Delâil*, s.199; Cevdet Fahreddin, a.g.e, s. 88

<sup>101</sup> el-Cürcânî, *Delâil*, s.200

<sup>102</sup> el-Cürcânî, *Delâil*, s.201

<sup>103</sup> el-Cürcânî, *Delâil*, s.201-202

<sup>104</sup> el-Cürcânî, *Delâil*, s.406

<sup>105</sup> el-Cürcânî, *Delâil*, s.202

konusunda sözünü sürdüren Abdulkahir el-Cürcânî'yi mananın manasından söz etmeye sevketmiştir.<sup>106</sup> Bu mana lafzın zahirinin gerisinde gizlenen manadır. Akılla idrak edilir.<sup>107</sup> O şöyle der: “ Mana lafzın zahirinden anlaşılın ve vasıtasız olarak ulaştığıdır. Mananın manası ise; önce lafızdan bir manayı anlaman sonra bu mananın seni başka bir manaya götürmesidir”.<sup>108</sup> Abdulkahir el-Cürcânî mananın bir aslı olduğunu belirtmiştir. Ancak şairin onu lafızlarla giydirmesi için çıplak olarak mananın varlığını kabul etmemiştir. Mana ancak bizzat nazm ameliyesiyle tahakkuk eder. Nazmın değişmesiyle de değişir. Meziyet bakımından mana değil de lafız tarafını tutmak bu ameliyeyi bilmemektir. Lafız taraftarları biçim durumunu görmediler, kendileri için bir esas koydular ve onu bir kaideye bina ettiler. Dediler ki, ancak lafız ve mana vardır, bunların bir üçüncüsü yoktur. Bu böyle olunca iki kelamdan birinin üstünlüğü/fazileti varsa diğerinin olmaması gerekir. Sonra bu ikiden birinin teması diğerinin temasıyla aynı ise bu üstünlük özellikle lafza raci olmalıdır. Manaya raci bir yönü olmamalıdır. Zira bu onların iddiasına göre çelişkiye götürür. Manaları aynı zamanda hem farklı hem de farksız olur”.<sup>109</sup> Manaların çalınabileceği hakkındaki hüküm ancak bu bilgisizliğe bir delildir. Abdulkahir el-Cürcânî yukarıdaki iddiayı savunulara verdiği misaller aracılığıyla tarizde bulunuyor. Onun el-Merzubanî'nin “*es-Şi'r ve ş-şuara*” adlı kitabından aldığı misallerden birinde el-Merzubanî, İbrahim b. Mehdî'ye şu beyitleri okuyor:

يا من لقلبٍ صيغ من صخرة      في جسد من لؤلؤ رطب  
جرحت خديه بلحظي فما      برحت حتى اقتص من قلبي

“ İnciden bir vücutta kayadan biçimlendirilmiş bir kalp; Bakışlarımla yanaklarını yaraladım, kalbime kısas uygulayınca dek bu tavrı sürdürdüm”. Bu beyitleri naklettikten sonra Abdulkahir el-Cürcânî diyor ki: “ Ali b. Harun dedi ki: “ Ahmed b. Ebî Finen bu beyitleri lafız ve mana olarak aldı ve şöyle bir beyit söyledi:

أدميت باللحظات وجنته      فاقتص ناظراه من القلب

“ Ben bakışlarımla onun yanak yumrusunu kanattım. Onun iki gözü ise kalbime kısas uyguladı”. Abdulkahir el-Cürcânî devamında şu yorumu ekler:

<sup>106</sup> Cevdet Fahreddin, a.g.e, s. 89; Muhammed Azzam, a.g.m, s.91

<sup>107</sup> Muhammed Azzam, a.g.m, s.90

<sup>108</sup> el-Cürcânî, *Delâil*, s.203

<sup>109</sup> el-Cürcânî, *Delâil*, s.368

“Ancak ibaresinin temizliği/seçkinliği ve yerindeliğiyle sonraki şair manaya daha bir isabet etmiştir”.<sup>110</sup> Abdulkahir el-Cürcânî yorumuna şunu ekler: “Burada iyice düşünenler için şu hususta delil vardır: Onlar (belagatçılar) ibarenin güzelliği ile mücerret lafzı kastetmiyorlar. Ancak manada meydana gelecek bir biçim, nitelik ve hususiyeti kastediyorlar. Bir de meydana gelen bir özelliği kastediyorlar ki genel olarak onu bilmenin yolu işitme değil, akıldır”.<sup>111</sup>

Bu şekilde Abdulkahir el-Cürcânî lafız taraftarlarının şairin lafızları sayesinde özellik kazandığı iddialarını reddeder. Şöyle der: “Şiir kelimelerin ve dilin kullanıcısı konumunda olan şairin malı olamaz”.<sup>112</sup> Aksine tertip ve nazm üslubuyla belirginleşen manaların gözetilmesi cihetinden söyleyene mal edilir.<sup>113</sup>

Abdulkahir el-Cürcânî'nin ele aldığı bu “özel mana”yı “nahvî mana” diye isimlendirebiliriz. Çünkü bu müfred kelimelerin manalarında nahiv manalarının gözetilmesiyle gerçekleşir. Zaten “nazm da sözlerin manalarında nahiv manalarının gözetilmesidir. Nahiv manalarını lafızların köklerinde aramak ise imkansızdır”.<sup>114</sup> Yani bu işlem tek tek kelimelerin manalarıyla ilişkili fikir yürütmedir. Yoksa nahiv manalarından mücerret olarak lafızlara bağlı olmaz.<sup>115</sup> Bunu açıklamak üzere Abdulkahir el-Cürcânî Beşşar b. Burd'un aşağıdaki beyitini örnek gösterir:

كأن مثار النقع فوق رؤوسنا وأسيافنا ليل تهاوى كواكبها

“Başlarımızın üstündeki toz bulutları ve kılıçlarımız, yıldızları kayan geceyi andırır”. O beyitle ilgili şu yorumu yapar: “Hele bir bak! Beşşar'ın bu sözlerin manalarını aklına görmüş olduğu nahiv manalarından soyut olarak teker teker getirmiş olması, bir şeye teşbih etmeyi düşünmeksizin كأن teşbih edatını zihninde oluşturması, birinciyi ikinciye izafe etmek istemeksizin مثار مثار فوق toz bulutları terkiibini, yine birinciyi ikinciye izafe etmeyi istemeden فوق النقع toz bulutları terkiibini, أسياف kılıçlar kelimesinde و atf harfi ile مثار toz kelimesine atf düşünmeksizin sade o kelimeyi düşündüğü, و da atf yapmayı istemeksizin sadece harfi düşündüğü, الليل gece kelimesini كأن nin haberi

<sup>110</sup> el-Cürcânî, *Delâil*, s.371

<sup>111</sup> el-Cürcânî, *Delâil*, s.372; Cevdet Fahreddin, a.g.e, s. 90

<sup>112</sup> el-Cürcânî, *Delâil*, s.377

<sup>113</sup> Cevdet Fahreddin, a.g.e, s. 91

<sup>114</sup> el-Cürcânî, *Delâil*, s.276

<sup>115</sup> el-Cürcânî, *Delâil*, s.314

yapmayı istemeden tek başına düşündüğü, تهاوى كواكبہ terkinde تهاوى kelimesini كواكب kelimesi için fiil yapmayı, sonra bu cümleyi teşbihten kastettiği şeyin tamamlanması için الليل kelimesine sıfat yapmayı düşünmeden bütün bu kelimeleri yalnız başlarına düşündüğü tasavvur edilebilir mi? Yoksa bütün bunlar aklına bunlarda görülen hükümler ve manalar var olduğu için mi gelmiştir? Bir diğer kelimenin manasıyla ilişkilendirmeden herhangi bir kelimenin manasına senden bir yönelişin gerçekleştiğinin nasıl tasavvur edilebileceğini ah bir anlayabilsem”<sup>116</sup> “Bu nedenle onu zahir bir isme veya zamire isnat etmeyi düşünmeksizin bir fiili kullanmaya niyetlenmen imkansızdır. Eğer böyle bir niyet taşımazsan onu telaffuz etmenle herhangi bir ses çıkarman arasında bir fark olmaz”.<sup>117</sup>

İşte bu şekilde, Abdulkahir el-Cürcânî lafızların manalara tabi oluşunu ortaya koyar. “Nazm ve tertip, müellifin kelimelerin lafızlarında değil, manalarında gerçekleştirdiği bir iştir”.<sup>118</sup> Manaların zihinde dizilmesiyle lafızlar da dizilir. Müfred kelimelerin manaları ancak nahiv manalarına uygun olarak dizilir. Nahiv manası (veya özel mana) terkiye organik olarak bağlıdır. Nahiv manalarının değişmesiyle lafızlar değişip başkalaşmadan kalsa da mananın aslı olan tema değişir. Abdulkahir el-Cürcânî bunun misalini Ebu Temmam’ın şu beyitinde varsayılabiliriz değişiklikle uygulamalı olarak gösterir:

لعاب الافاعي القاتلات لعابه وأري الجنى إشتارته أيد عواسل

“ Kaleminden sızan mürekkep iyilikte bal sağan kadınların ellerinin sağdığı taze bal, kötülükte ise öldürücü, zehirli yılanların salyası gibidir”.

Metnin dış görüşünün çağrıştırdığı gibi لعاب الافاعي “yılanların salyası” ifadesini mübteda لعابه “onun salyası” ifadesini haber kabul edersek Ebu Temmam’ın ifadesini bozmuş, bu ifadeyle söylemek istediği anlam şeklini iptal etmiş oluruz. Çünkü maksat, şairin övdüğü kişinin mürekkebinin taze bala benzetmesidir. Şöyle ki o hediyeler ve yakınlıklar hususunda yazdığında onu nefislere öyle ulaştırıyor ki tadıldığı zaman çok tatlı bir duygu meydana getiriyor, ruha neşe ve lezzet katıyor. Bu anlam ancak beyitte geçen لعابه kelimesi mübteda لعاب الافاعي terkinde de haber olduğu zaman böyledir. Ancak لعاب الافاعي terkinde لعابه terkinde haber yaparsak, bu

<sup>116</sup> el-Cürcânî, *Delâil*, s.315

<sup>117</sup> el-Cürcânî, *Delâil*, s. 405; Ahmed Matlub, a.g.e, s.58-59

<sup>118</sup> el-Cürcânî, *Delâil*, s.275; Cevdet Fahreddin, a.g.e, s. 91



anlamı bozuyor ve kesinlikle böyle anlaşılmasını engelliyor. Sözü Ebu Temmam'ın kastetmiş olmasının düşünülemediği tam aksi bir mana mecrasına sokuyor ki bu da Ebu Temmam'ın "yılan zehiri"ni ve balı mürekkebe benzetmek istemiş olmasıdır".<sup>119</sup>

Abdulkahir el-Cürcânî nazmın değişmesiyle manaların değişeceğine güzel nazmın özellikle Kur'an ayetleri söz konusu olduğunda ancak bulunduğu haldeki dizilişinde, mesela filin isme bina edilmişinde güzel olduğuna dair şu ayetleri örnek gösterir:<sup>120</sup> "إن وليي الله الذي نزل الكتاب وهو يتولى الصالحين" "Zira benim koruyucum o Kitab'ı indiren Allah'tır. Ve O, hep salih kullarına sahip çıkar".<sup>121</sup>

"وقالوا أساطير الاولين اکتتبها فهي تملی علیه بكرة واصيلا" "Kur'an öncekilerin masallarındır; başkalarına yazdırmış da sabah akşam kendisine okunmaktadır dediler".<sup>122</sup>

"وحشر لسليمان جنوده من الجن والإنس والطير فهم يوزعون" "Süleymân'a cinlerden insanlardan ve kuşlardan orduları toplandı, hepsi bir arada düzenli olarak sevk ediliyordu".<sup>123</sup> O bu ayetlerle ilgili şu yorumu ekler: "Eğer bu ayetlerde cümlelerden bazısı aşağıdaki şekilde gelse de mesela: "إن وليي الله الذي نزل الكتاب و يتولى الصالحين" "Zira benim koruyucum o Kitab'ı indiren Allah'tır. Salih kullarına sahip çıkar". "وحشر لسليمان جنوده من الجن والإنس والطير فيوزعون" "Süleymân'a cinlerden insanlardan ve kuşlardan orduları toplandı, düzenli olarak sevk ediliyordu" denseydi de fiil isme bina edilmiş olarak (haberi fiille başlayan isim cümlesi) olarak gelmeseydi lafzın manadan uzaklaşarak, mananın olması gerektiği şekil ve halden ayrılıp kaybolacağını birazcık edebî zevki olan herkes anlar.<sup>124</sup>

O halde nahiv manalarının takdirine göre manalar ve temalar değişmektedir. Lafızlar müellifin zihninde manaların dizilişine göre dizilmektedir. Öyleyse mana önceliğe ve üstünlüğe sahiptir.<sup>125</sup> Aynı şekilde dinleyici açısından da lafızlar manalara tabidir. Geçen misalde bunun böyle olduğu görülmektedir. "Bazıları lafızların dinleyicinin kulağına çarpmasından

<sup>119</sup> el-Cürcânî, *Delâil*, s.283-284

<sup>120</sup> Ahmed Matlub, a.g.e, s.79

<sup>121</sup> el-Araf 7/196

<sup>122</sup> el-Furkan 25/5

<sup>123</sup> en-Neml 27/17

<sup>124</sup> el-Cürcânî, *Delâil*, s.205

<sup>125</sup> el-Ahzar Cem'i, a.g.e, s.190

sonra manaların zihninde oluştuğu düşüncesinden hareketle, manaların sıralamada lafızlara tabi olduğunu onlardan sonra geldiğini zannetmektedir. Bizim bu açıklamamız onun bu düşüncesinin yanlışlığını ortaya koymaktadır. Eğer sıralamada manalar lafızlara tabi olmuş olsaydı lafızlar düzenini değiştirmeyip aynı halinde kaldığı halde manaların değişmesi muhal olurdu. Biz lafızlar yerlerinden oynamayıp değişmeksizin manalarda değişiklik meydana gelebileceğinin caiz olduğunu gördük. Öyleyse lafızlar uyan (tabi) manalar ise uyulandır (metbu).<sup>126</sup>

Muhtemelen Abdulkahir el-Cürcânî kendinden önceki bazı nahivcilerin mana ve mananın manası "mane'l-mana" görüşlerinden istifade etmiştir. Özellikle de "el-Hasais" adlı kitabında "mananın her zamanki "mutad" lafızdan başkasıyla getirilmesi"<sup>127</sup> ve "Arapların lafızları ön plana alıp manayı görmezlikten gelmesini ret"<sup>128</sup> başlıklarıyla bölüm açmış olan İbn Cinnî'den (392/1002) etkilenmiş olduğu düşünülebilir. İbn Cinnî bu hususta şöyle diyor: "Arapların kelamın lafızlarını güzelleştirip tesviye ettiklerini dört bir yanını sağlamaştırdıklarını, düzenlediklerini, sıvrılıklerini törpülediklerini gördüğün zaman, burada ilginin sadece lafızlara olduğu sanılmasın. Bize göre ilgi ancak manalaradır. Mananın şeref ve değeri yüceltilmektedir. Bunun misali kabin onarımı, sağlamaştırılması, temizlenmesi ve kalaylanmasıdır. Bundan maksat kaba konacak şeye gösterilen titizliktir. Onun güzel kokmasını sağlayacak, maddesini kokutmayacak bir şeye koymaktır. Bazen bazı yüce ve soylu manaların lafzın bulanıklığı sebebiyle değersiz ve hoşlanılmaz bir hale geldiğini görürüz".<sup>129</sup>

### **ABDULKAHİR EL-CÜCANİ'YE GÖRE NAHİV MANALARININ UYGULAMA ALANLARI**

Abdulkahir el-Cürcânî lafız (kap) kavramını aşarak onun yerine terkip (mana) kavramını yerleştirmiştir. İbarenin manası ile onun nahvî bünyesi arasındaki organik birliğe vurgu yapmıştır. Takdim, tehir, hazif, tekrar, izmar, izhar, marifelik nekralık, fasl ve vasl gibi nahiv varyetelere dikkat çekmiş bunlara büyüleyici değerler vermiş, her bir çeşidin incelik ve

<sup>126</sup> el-Cürcânî, *Delâil*, s.285; Cevdet Fahreddin, a.g.e, s. 92; Velid Muhammed Murad, a.g.e, s.130

<sup>127</sup> İbn Cinnî, Ebu'l-Feth Osman, *el-Hasais*, th. Muhammed Ali en-Necâr, İkinci baskı, Daru'l-hedy, Beyrut, ts. 1/215-237

<sup>128</sup> İbn Cinnî, a.g.e, 2/466-469

<sup>129</sup> İbn Cinnî, a.g.e , 1/267

faydalarını açıklamıştır. Takdim ve tehirle ilgili değerlendirmeler bağlamında şunları söylemektedir. "Bu çok anlamlı, güzellikleri bünyesinde toplamış, geniş alternatifli kullanım alanı olan uçsuz bucaksız bir bölümdür. Durmadan sana göz alıcı şimşekler parlatır, seni bir inceliğe götürür. Sürekli duymaktan hoşlanacağıın ve hoş bir izlenim bırakan bir şiir görürsün. Sonra hoşlanmanın ve etkilenmenin sebebinin bu şiirde tehir edilmesi gereken bir şeyin takdim edilmiş olması, bir sözcüğün yerinin bir yerden başka bir yere değiştirilmiş olması olduğunu görürsün".<sup>130</sup> Sonra Abdulkahir el-Cürcânî bu değişik alternatiflerin kullanımından örnekler verir. Hangi alternatif kullanıldığı takdirde kelimada meziyet ve üstünlük olacağına işaret eder. Şöyle ki bazen bir sözün o andaki diziliş hali o halinden başka bir alternatif diziliş halinde de gelmeye muhtemel ve müsait olabilir. Ancak birinci asıl dizilişinde değil de alternatif kabul edilebilecek dizilişte geldiği zaman önceki güzellik cazibe ve tesirini kaybeder. Abdulkahir el-Cürcânî buna şu ayeti örnek gösterir: " **وجعلوا لله شركاء الجن** " " *Onlar, Allah'a cinlerden de ortak koştular. Halbuki onları yaratan O'dur. Bilgileri olmadan O'na oğullar, kızlar uydurdular. O'nun şânı onların uydurdıkları sıfatlardan münezzeğ ve yücedir*"<sup>131</sup>: ayetinde **الشركاء** kelimesinin takdiminde öyle bir güzellik, öyle bir zerafet, öyle kalbi etkileyiş var ki, eğer onu tehir edip de **وجعلوا الجن شركاء لله** desek, önceki dizilişteki güzellikten hiç birşey bulamayız. Aynen hoş manzaralı, cazibeli, baktıkça insanın içinin açıldığı bir tablodan mat ve sıkıcı bir tabloyu seyretmeye çevrilmiş gibi oluruz. Bu tablodan hiç zevk almamız. Hiç tatmin olmayız. İşte bunun nedeni *takdimin* öyle değerli bir anlam kazandırması ve cümleye kattığı değer vardır ki, bunu *tehirle* birlikte bulmanın imkanı yoktur. Bunu şöyle açıklayabiliriz: Biz söz konusu kelimenin takdimi ile de tehiri ile de mananın netice itibariyle "onların cinleri ortak koştukları ve onlara Allah'la birlikte ibadet ettikleri" olduğunu anlamaktayız. Ancak buradaki incelik, **الشركاء** kelimesi önce zikredildiği zaman hem bu manayı hem de bunun yanında diğer bir manayı da ifade etmektedir ki o da; "Allah'ın ne cinlerden ne de cinlerden başka varlıklardan ortağının olmasının yakışık almayacağıdır". Eğer bu kelime tehir edilse de " **جعلوا الجن شركاء لله** " " *Cinleri Allah'a ortak koştular*" dense, sözkonusu ettiğimiz anlamı ifade etmez, onların Allah'la beraber cinlere de tapıklarını haber vermektense öteye bir anlam ifade etmezdi. Allahla beraber başka birine ibadet edilmesinin

<sup>130</sup> el-Cürcânî, *Delâil*, s.83; Cevdet Fahreddin, a.g.e, s.93

<sup>131</sup> Enam 6/100

reddedilişi, O'nun ne cinlerden ne de başka varlıklardan ortağının bulunmadığı gerçeği sözkonusu edildiğinde شركاء kelimesinin *tehir* edilmesi durumunda buna delalet etmesi söz konusu değildir.<sup>132</sup>

Başka yerlerde de takdim manayı güçlendirir ve onu zenginleştirir. Mesela kendisinden söz edilen birinin adının veya adının yerine geçen zamirinin takdim edilerek önceden zikredilmesi haberin tekidini ifade eder. Çünkü bir şeye dikkat çektikten sonra ondan haber vermek onu doğrudan doğruya ansızın bildirmek gibi olmaz. Kıssa zamirlerinin çoğunda durum böyledir.<sup>133</sup> Bu açıdan şöyle demişlerdir: "Bir şey önce zamirle, sonra da açık olarak ifade edilirse bu, zamirle ifade edilmeden açıklanmasından daha gösterişlidir. Böyle diyenlerin haklılığını şu ayetin ifadesinden anlamamız mümkündür: فإنها لا تعمي الأبصار "Gerçek şudur ki, gözler kör olmaz,...."<sup>134</sup> Ayetin bu ifadesinde bulunan gösteriş, büyüklük ve güzelliği فإن الأبصار لا تعمي "gözler kör olmaz" ifadesinde bulamamaktayız. Kıssa zamiri bulunan şu ayette de durum aynıdır. إنه لا يفلح الكافرون "Gerçek şu ki, kafirler kurtuluşu eremezler"<sup>135</sup> ayeti kafirlerin kurtulamayacağını ifade etme hususunda öyle bir kuvvete sahiptir ki onun yerine إن الكافرين لا يفلحون "kafirler kurtulamazlar" denmiş olsaydı ayetin ifade ettiği kuvvetli manayı ifade etmezdi.<sup>136</sup>

Abdulkahir el-Cürcânî'nin sitayişle bahsettiği nahiv manalarından biri de haziftir. "Hazif hadisesi akıllara durgunluk veren sihre benzeyen bir şeydir".<sup>137</sup> "Zikredilmesi gereken bir şeyi zikretmemenin daha açıklayıcı, ifadeyi terkin anlatımı daha güçlendirdiğini gördüğün bir haldir hazif".<sup>138</sup> Bu bazen aşağıdaki beyitlerde olduğu gibi mübtedanın hazfedilmesiyle olur:

إعتاد قلبك من ليلي عوائده      وهاج أهوائك المكنونة الطلل  
ربيع خواء أذاع المعصرات به      وكل حيران سار ماؤه خضل

"Leyla'nın iyiliklerine kalbin alıştı. Yurt kalıntıları gizli duygularını depreştirdi. Bir de boş bahar evi, yağmur bulutlarını darmadağın etmiş, her

<sup>132</sup> Abdulkahir el-Cürcânî el-Cürcânî, *Delâilü'l-i'câz*, th. Ridvan ed-Dâye- Fayiz ed-Dâye, Mektebetu Saduddîn, Dımaşk, 1407/1987, s. 276.

<sup>133</sup> el-Cürcânî, Abdulkahir el-Cürcânî, *Delâilü'l-i'câz*, th. Muhammed Reşid Rıza, Daru'l-marife, Beyrut, 1978, s.102

<sup>134</sup> el-Hac, 22/46

<sup>135</sup> el-Müminun 23/117

<sup>136</sup> el-Cürcânî, *Delâil*, s.102

<sup>137</sup> el-Cürcânî, *Delâil*, s.131

<sup>138</sup> el-Cürcânî, *Delâil*, s.112; Cevdet Fahreddin, a.g.e, s.94

çukuruna suyu dolmuş, ıslatmış". Bu beyitlerden ikincisinde şair mübtedayı hazfederek ذاك ربيع işte bu bahar evi veya هو ربيع "o bahar evi" demek istemiştir.<sup>139</sup> Mübteda hazfedildiği gibi bazen fiil cümlesinden fiil de hazfedilebilir. Şu beyitte olduğu gibi:

ديار مية إذ ميُّ تساعفنا ولا يرى مثلها عجم ولا عرب

"Hatırla bize yardım eden Meyye'nin diyarını, Onun benzerini ne Acem ne Arap görür". Burada fiil hazfedilerek şiir ديار kelimesinin nasbıyla söylenmiştir. Sanki أذكر ديار مية "hatırla Meyye'nin diyarını" denmiş gibidir.<sup>140</sup> Hazfın yukarıda geçenlerden daha hoş olanları da vardır. Öylelerinde güzellik ve çekicilik daha açık büyüleyici bir şekilde görülmektedir.<sup>141</sup> Bu da mefulü bih'te gerçekleşendir. Bu durumda müteaddi (geçişli) fiil sanki müteaddi değilmiş gibi olmakta fiilin ne lafzen ne de takdiren mefulü görülmektedir. Halkın şu sözü böyledir: "Falanca çözer, bağlar, emreder, yasaklar, zarar verir, fayda verir..."<sup>142</sup> Şu ayette böyledir: " *Doğrusu güldüren de ağlatan da O'dur, Doğrusu, öldüren ve dirilten de O'dur.*"<sup>143</sup> Abdulkahir el-Cürcânî'nin bununla ilgili verdiği şiir örneklerinden biri de el-Buhturî'nin şu beyitidir:

وكم ددت عني من تحمل حادث وسورة أيام حزن إلى العظم

"Kemiklerime işleyen mazide kalan nice günler ve üzücü olaylarda beni himaye ettin". O bu beyite şu yorumu getirir: Beyitte حزن kelimesi ile başlayan kısmın aslı kaçınılmaz olarak حزن اللحم إلى العظم "eti keserek kemiğe değdi" şeklindedir. Ancak bu ifadenin mahzuf olarak gelmesi telaffuz edilmeyip gizlenmesi acayip bir meziyet ve büyük bir anlam içermektedir. Şöyle ki şairin dinleyicinin gönlüne başlangıçta kastedilenden başka bir şeyi düşünmesini engelleyecek bir etki bırakıp sonra asıl maksada dönmesi onun ustalığındandır. Malumdur ki, şair "mefulü bih"i açıktan söyleyipte سورة أيام حزن اللحم إلى العظم deseydi dinleyicinin zihninde ta ki حزن اللحم إلى العظم gelinceye kadar etin hepsi değil de bir kısmının kesilmiş olduğu, kemiğe işlemediği gibi bir izlenim oluşabilirdi.<sup>144</sup>

<sup>139</sup> el-Cürcânî, *Delâil*, s.112; Ahmed Matlub, a.g.e, s.272

<sup>140</sup> el-Cürcânî, *Delâil*, s.113; Ahmed Matlub, a.g.e, s.273

<sup>141</sup> el-Cürcânî, *Delâil*, s.118

<sup>142</sup> el-Cürcânî, *Delâil*, s.119

<sup>143</sup> en-Necm 53/43-44

<sup>144</sup> el-Cürcânî, *Delâil*, s.132; Cevdet Fahreddin, a.g.e, s.95

Hazfın çok sayıda güzellikleri olduğu gibi tekrarın da kendine has güzellikleri bulunmaktadır. Abdulkahir el-Cürcânî bununla ilgili de birçok örnekler vermiştir. Bunlardan bazıları şöyledir: İbnu'r-Rûmî'nin beyiti:

بجهل كجهل السيف والسيف منتضى وحلم كحلم السيف والسيف مغمد

"Kılıç kınından sıyrılmış olduğu halde kılıcın gözü karalığı gibi bir cüretle, kılıç kınında olduğu halde kılıcın ağırbaşlılığı gibi bir hilim ile". el-Mütenebbi'nin(354/965) beyiti:

بمن نضرب الأمثال أم من نقيس إليك واهل الدهر دونك والدهر

" Sana kiminle misal getirebilir veya seni kimle kıyas edebiliriz. Çağlar içinde yaşayanlar ve çağlar senden alt mertebededir".

Bu beyitlerde tekrarlanan zahir isimler yerine zamir getirilmiş olsaydı güzellik ve meziyetin yok olacağı edebî zevki olan kimseye gizli değildir".<sup>145</sup>

Abdulkahir el-Cürcânî'ye göre marifelik/belirlilik olgusunun "gizemli bir yöntemi vardır. El çabukluğuyla kapıvermek gibi anlık bir parıltıdır. Bilmeyen tanıyamaz. Tanıyıp incelemedikçe de reddeder. Şu deyimde olduğu gibi: "O kelimenin tam anlamıyla koruyan kahramandır. Dört dörtlük bir sakınılan ve ümit beslenen şahsiyettir".<sup>146</sup> Diğer bir örnek İbnu'r-Rûmî'nin şu beyitidir:

هو الرجل المشروك في جلّ ماله ولكنه بالحمد والمجد مفرد

" O tam anlamıyla bütün malı paylaşımına açık adamdır. Ancak o övülmek ve ululanmakta ortaksızdır" Şu beyit de marifelik aynı fonksiyonu yerine getirmektedir:

أنا الرجل المدعوّ عاشق فقره إذا لم تكارمني صروف زماني

"Yaşadığım zamanın felaketleri beni ödüllendirmediği zaman fakirliğin aşığı diye adlandırılan adamın ta kendisiyim ben". İşte bütün bunlar zan ve takdir manasına binaendir. Kişi zihninde görmediği bilmediği bir şeyi tasavvur eder, sonra onu bildiği tanıdığı bir şey konumuna geçirir".<sup>147</sup>

Nekra (belirsiz) ismin de ince ve hoş tarafları bulunmaktadır. Şu ayet-i kerimeye bakalım: *Yemin olsun ki, sen onları*

<sup>145</sup> el-Cürcânî, *Delâil*, s.427

<sup>146</sup> el-Cürcânî, *Delâil*, s.141

<sup>147</sup> el-Cürcânî, *Delâil*, s.142

*yaşamaya karşı insanların en düşkününü olarak bulursun..*".<sup>148</sup> Ayetteki حياة kelimesi bu şekilde nekra değil de على الحياة şeklinde marife olarak gelmiş olsaydı, nekra olarak gelmesinde bulunan hususiyete sahip olmayacaktı. Bunun sebebi burada söz konusu edilen hayatın asıl hayat değil artma özelliği olan bir hayat olmasıdır. Hayata ancak yaşamakta olan kişi düşkünlük gösterir. Hayatta/canlı olmayan ise ne hayata ne de başka bir şeye düşkün olur. Bunun böyle olması nedeniyle sanki şöyle denmiş gibidir: Şayet onlar yaşarlarsa geçmişteki ve şimdiki yaşadıkları hayata ek olarak gelecekte yaşayacakları bir hayata düşkün olduklarını görürsün. Eğer böyle hayatlarına ek bir hayat istekleri belirtilmeyecek olursa "hayat" kelimesini marife/belirli olarak الحياة şeklinde getirilebilir. Böyle olmadığı için حياة değil حياة denmiştir. Çünkü belirlilik takısı (harf-i tarîf) mutlak olarak hayat kastedildiği yerde getirilebilir. Şu sözümüzde olduğu gibi: كل أحد يحب الحياة ويكره الموت".<sup>149</sup> Şu ayetteki "hayat" kelimesinin nekra olarak getirilmesi de bu ayettekine benzerdir<sup>150</sup>:

ولكم في القصاص حياة " Ey temiz akıl sahipleri! Kısasta sizin için bir hayat vardır".<sup>151</sup>

Nahiv manalarının gizemli çeşitlerinden biri de "fasl ve vasl"dır. Çünkü "cümlede bazısını bazısına atfetmek veya atfı terk etmek, ayrı ayrı olarak birinin peşinden diğerini başlatmak gibi yapılacak işlemler belagatın sırlarındandır".<sup>152</sup> Abdulkahir el-Cürcânî "Delailu'l-i'câz"da atfin çeşitleri fasl, katı' istinafin nükteleri ile özellikle de قال "dedi" maddesinden meydana gelenlerle ilgili olarak misallere yer vermiştir. Şu ayetlerde olduğu gibi<sup>153</sup>:

هل أتاك حديث ضيف إبراهيم المكرمين ، إذ دخلوا عليه فقالوا سلاما ، قال سلام قوم منكرون . فراغ إلى أهله فجاء بعجل سمين فقربه إليهم قال ألا تأكلون ، فأوجس منهم خيفة قالوا لا تخف

" Geldi mi sana İbrahim'in ikram edilen müsafirlerinin kıssası? O vakit ki üzerine girdiler de «selâm» dediler. «Selâm, görülmedik bir kavim» dedi Hemen bir bahâne ile ehlîne gitti, bir semiz dana getirdi de onu yakınlarına koydu, yemeğe buyuramaz mısınız?"

<sup>148</sup> el-Bakara 2/96

<sup>149</sup> el-Cürcânî, *Delâil*, s.223; Cevdet Fahreddin, a.g.e, s.96

<sup>150</sup> el-Cürcânî, *Delâil*, s.224

<sup>151</sup> el-Bakara 2/179

<sup>152</sup> el-Cürcânî, *Delâil*, s.170

<sup>153</sup> el-Cürcânî, *Delâil*, s.185

*Dedi. O vakit onlardan içine bir korku düştü Korkma dediler*".<sup>154</sup> Abdulkahir el-Cürcânî bu konudaki fasl ve vasl nüktelerini soru-cevap şeklinde değerlendirmektedir.<sup>155</sup>

Atfın terkinin manayı daha çok tekid edici ve daha belîğ oluşuyla ilgili misaller arasında şu ayet-i kerimeyi göstermiştir<sup>156</sup>: *ما هذا بشرا إن هذا إلا ملك كريم* "Haşa, Allah için bu bir insan değil, ancak değerli bir melektir!"<sup>157</sup> Bu şekilde *إن* ve *لا* ile cümlenin olumlu halde geldiği örneklerden ikisi de şu ayetlerdir<sup>158</sup>:

*وما علمناه الشعر وما ينبغي له إن هو إلا ذكر وقرآن مبين* "Biz ona şiir öğretmedik, ona yaraşmaz da, o sâde bir zikir ve parlak bir Kur'andır"<sup>159</sup> *وما ينطق عن الهوى إن هو إلا وحى يوحى* "Hevadan (arzusuna göre) söylemiyor. O (Kur'an) sadece vahyolunan bir vahiydir".<sup>160</sup>

### NAZMDA DÜZENSİZLİK

Abdulkahir el-Cürcânî daha sonra lafzî ta'kid (kapalılık) örneği olarak belagat kitaplarında yer alan aşağıdaki beyit ve benzerlerini bozuk nazma misal getirmektedir. Söz konusu beyit el-Farazdak'ın (110/728) Hişâm b. Abdilmelik'in dayısı İbrahim b. Hişâm b. İsmail el-Mahzûmî'yi methettiği şu beyitidir: " *وَمَا مِثْلُهُ فِي النَّاسِ إِلَّا مُمَلَكًا أَبُو أُمَّه حَيُّ أَبُوهُ يُقَارِبُهُ* " "İnsanlar içinde bir padişah müstesna, faziletlerde ona benzeyen hiçbir canlı yoktur. (Zaten) o padişahın (Hişâm b.Abdilmelik'in) annesinin babası, onun da (İbrahim'in de) babasıdır. (Yani kızkardeşinin oğlundan (Hişâm'dan) başka hiç kimse onun gibi olamaz.)<sup>161</sup>

<sup>154</sup> ez-Zariyat 51/24-28

<sup>155</sup> Cevdet Fahreddin, a.g.e, s.97

<sup>156</sup> el-Cürcânî, *Delâil*, s.176

<sup>157</sup> Yusuf 12/31

<sup>158</sup> el-Cürcânî, *Delâil*, s.178

<sup>159</sup> Yasin 36/69

<sup>160</sup> en-Necm 53/3-4

<sup>161</sup> es-Sekkâkî, Ebu Yakub Yusuf b. Ebi Bekr Muhammed b.Ali, *Miftabu'l-ulûm*, Ta'lik: Naim Zerzur, Birinci Baskı, Daru'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut, 1403/1983, s.416; el-Kazvîni, el-Hatîb Muhammed b. Abdîrrahman, *el-İzâb fî 'ulûmi'l-belâğa*, Daru ihyâi't-turas, 4.baskı, Beyrut, 1400/1980, 1/76; el-Kazvîni, *Telbîs ve Tercümesi*, nşr. Sadi Çöğenli-Mustafa Kılıç-Nevzat H.Yanık, İstanbul,2001s.7; et-Tehânevî, Muhammed b. Ali b. Ali, *Keşşâfu Istilâhâti'l-funûn*, th.Ahmed Hasan Besec, nşr. Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut,1999, 3/209; Abdülaziz Atik, *İlmu'l-meânî, el-Beyan, el-Bedi'* Daru'n-nahdati'l-Arabiyye, Beyrut, t.s., s.21; el-Merâğî, Ahmed Mustafa, *'Ulûmu'l-belâğa*, Birinci baskı, Dâru'l-âfâkı'l-Arabiyye, Kahire, 1420/2000, s.32; et-Teftâzânî, Sadüddin, *el-Mutavvel 'ala't-Telbîs*, Matbai 'Âmire, İstanbul, 1309/1981,s.21; et-Teftâzânî, *Mubtasaru'l-me'ânî*, Beyrut,1965, s.18; Ahmed Matlub, *Mu'cemu'l-mustalahâti'l-belâğîyye ve tetavuruha*, İkinci



"وما مثله في الناس حيُّ يُقارِبُهُ إِلَّا" "أبو أمِّه أبوُه" Bu şiirde, mübteda ve haberin "أبو أمِّه أبوُه" " arasına, onları birbirinden ayıran yabancı bir kelime olan "حيُّ" kelimesi girmiş; sıfat mevsuf "حيُّ يُقارِبُهُ" " arasına, onları birbirinden ayıran yabancı bir kelime "أبوُه" girmiş, Müstesna "مملكا", müstesna minhden "حيُّ" önce gelmiş. Ayrıca bedel "حيُّ" ve mübdelün minh "مثله" " arasına birçok kelime girerek onları birbirinden ayırmıştır. "مثله" kelimesi, "ما" edatının ismidir. " " ibaresi bu edatın haberidir. "أمه" " kelimesindeki zamir padişaha işaret ediyor. "أبوُه" " kelimesindeki zamir memduhu yani; Hişâm b.Abdilmelik'in dayısı İbrahim b. Hişâm b. İsmail el-Mahzûmî'yi gösteriyor. el-Farazdak (110/728) beytin parçaları arasında takdim ve tehirler yapmıştır.<sup>162</sup> Görüldüğü gibi bu şekilde beyit son derece ta'kidli(kapalı/karmaşık) bir şekle bürünmüştür. Muhtemelen el-Farazdak böyle yaparak memduh ile alay etmeyi ve onu hafife almayı düşünüyordu. el-Farazdak'ın alevî taraftarı ve memduh'un kendilerinden olduğu Emevî'lere karşı olduğunu öğrendiğimiz takdirde bu uzak bir ihtimal olarak görünmüyor.<sup>163</sup>

Abdulkahir el-Cürcâni, el-Farazdak'ın beytiyle ilgili şu yorumu getirmektedir: "Düşün bakalım bu beytin kötülüğünün harflerinden bir şeyi hoş görmediğinden veya çok az kullanılan garip ve çok zayıf harciâlem bir sözcüğe tesadüf ettiğinden kaynaklandığı tasavvur edilebilir mi? Yoksa onun düzensizliği şairin lafızları söyleyişte manaların düşüncede dizilişine uygun olarak dizmeyip boş yere zorlayarak bulanık hale getirmesinden mi kaynaklanıyor? Böyle yaparak dinleyicinin takdim tehir yapmaksızın anlayamayacağı bir hale getirmiştir. Sonra düzeni bozmakta o kadar ileri gitmiştir ki, şekilleri arasındaki aşırı uyumsuzluk ve konumları arasındaki aşırı farklılık nedeniyle ancak bir çeşit mimarlığa uğratılmaksızın kendisinden bir heykelin oluşamayacağı parçaları rastgele kaldırıp atan kimseye dönmüştür".<sup>164</sup>

Baskı, Mektebetu Lubnan, Beyrut,1996, s.387; Bolelli Nusreddin, *Belâgat (Beyân-Me'ânî-Bedî İlimleri)* (nşr.İ.F.A.V.) İstanbul, 2001, s.23; Akdemir Hikmet, *Belâgat Terimleri Ansiklopedisi*, Nil yayınları, İzmir,1999, s.58.

<sup>162</sup> el-Kazvîni, *el-İzâh*, 1/76; et-Teftâzânî, *el-Mutavvel* s.21; et-Teftâzânî, *Muhtasaru'l-meânî*, s.18; Abdülaziz Atik, a.g.e, s.21.

<sup>163</sup> Besyûnî, Abdülfettâh Besyûnî, *İlmu'l-meânî*, Matbaatu's-saade, 1.Baskı, Kahire, 1987, 1/24.

<sup>164</sup> el-Cürcâni, *Esrârü'l-belâğa*, s.21

O, bu ve benzeri nazmı düzensiz olan beyitlerle ilgili şöyle der: "Nazmla ilgili olup doğru ise doğru, yanlış ise yanlış olarak gördüğün hususların hepsi de sonuçta nahiv varyasyonlarından biridir. Ya yerli yerine konmuş hakkı verilmiştir, ya da bunun tersi yapıp yerinden kaydırılmıştır. Belagat alimleri bu dediğimizi doğrulamış ve el-Farazdak'ın yukarıdaki beytinde olduğu gibi nazmın bozukluğunu dile getirmişlerdir. Onun beytinde nazm bozukluğu olduğu hususunda itiraz eden bir tek kimse çıkmamıştır. Alimlerin kötü diziliş sebebiyle kusurlu buldukları ve nazm bozukluğuyla nitelendirdikleri bu ve benzeri beyitlerde bozukluk ve düzensizlik, şairin takdim, tehir, hazif, izmar gibi kullanımları bu ilmin kurallarına göre caiz ve doğru olmayan bir tarzda uygun olmayan yerlerde kullanmasından kaynaklanmaktadır. Nazmın bozukluk ve düzensizliği şairin/müellifin bu ilmin kurallarına uymamasından kaynaklandığına göre onun doğruluk ve düzenliliğinin bu kurallara uymaya bağlı olduğu kesinleşmektedir. Nazmın doğruluk ve düzensizliği bu ilmin verilerinden anlaşıldığına göre onun kazandığı meziyet ve üstünlük de aynı şekilde bu ilmin verilerinden anlaşılmaktadır".<sup>165</sup>

## SONUÇ

Alimimiz Abdulkahir el-Cürcânî için bazıları bizzat "belagat ilminin babası" deyimini kullanmıştır. O "*Delâilu'l-i'câz*" adlı eseriyle meânî ilminin, "*Esrârü'l-balâğa*" esriyle de beyân ve bedî ilminin temellerini atmıştır. Daha sonra gelen alimler onun bu eserlerindeki değerlendirmeleri üzerine belagat ilimlerini sistemleştirmişlerdir.

Ondan önceki alimler arasında Kur'an'ın i'câzının lafzına mı yoksa manasına mı raci olduğu ihtilaf konusu olagelmiştir. Bazıları manayı ihmal etmemekle birlikte lafız tarafını tercih etmiş, diğer bazıları da lafzı ihmal etmemekle birlikte mana tarafını tercih etmişlerdir. el-Cürcânî bütün bu tartışmaları önünde hazır bulmuş ve bir uzlaştırma yoluna giderek Kur'an'ın i'câzının lafız ve mananın uyumlu bir şekilde dengeli olarak birleştiği nazmında olduğunu savunarak baştan sona nazm teorisinin ispatı özelliğini taşıdığı söylenen "*Delâilu'l-i'câz*" adlı eseriyle bu iddiasını kanıtlamıştır.

Ona göre nazm, müellifin sadece doğru ve fasih sözcükleri yan yana getirip dizmesinden ibaret bir işlem değildir. Nazm aynen maharetli, usta bir ressamın harika bir tablo çizerken tablosunda titizlikle renk uyumlarını

<sup>165</sup> el-Cürcânî, *Delâil*, s.65-67; el-Ahzar Cem'i, a.g.e, s.208

meydana getirmek için hangi boyadan nereye ne oranda seçip boyaması gerektiğini düşünmesi gibi, sözcükleri titizlikle seçerek onların arasında, onun sıkça vurguladığı nahiv manalarını gözeterek dizmesidir.

el-Cürcânî'nin nazariyesinde dayandığı temel noktalar şunlardır:

a) Dil temelde konuşmacı ile dinleyici arasındaki iletişim vasıtasıdır.

b) Ne lafız, ne mana, bağlamdan ayrı olarak tek başlarına bir değer taşırlar. Onlar ancak kelimada kullanıldıkları zaman değer ifade ederler. Bu nedenle onlar bütün bir kelamın parçası olarak değerlerini kazanırlar.

c) Nazmın sayısız seviyeleri vardır. En alt seviyesi gramer açısından doğruluk düzeyidir. En üst seviyesi ise Kur'an'da temsilini bulan harikulade belagat ve i'câz düzeyidir.<sup>166</sup>

O, zaman zaman lafzın taşıdığı özelliklerin önemine vurgu yapmakla birlikte lafız teklerinin belirli bir siyapta bir araya gelerek biri diğeri ile bir bütün oluşturmadıkça anlam ifade etmeyeceğini savunmuştur. Bu açıdan o, lafzın önemini inkar etmemekle birlikte nazmda başat rolü manaya vermiştir. Bunda kendinden öncekilerin edebî metnin değerlendirilmesinde lafzı ön plana çıkarmalarının rolü de büyüktür. Onlara karşı bir tez oluşturmanın getirdiği psikolojinin onda manayı daha yüceltme gayretine sevkettiği söylenebilir.

O eserlerinde temel amaç olarak Kur'an'ın i'câzını nazm teorisi vasıtasıyla ispatlamayı benimsemiştir. Ama bu işlemi sadece Kur'an'dan seçtiği metinlerle örnekendirme yoluna gitmemiştir. O, herhangi bir edebî metnin nasıl düzgün bir nazm haline konulabileceğinin yollarını araştırmıştır. Bu nedenle de Kur'an metinlerine daha fazla yer vermeyişi nedeniyle eleştirilmiştir. Ancak o ortaya koyduğu teoriyle düzgün bir nazmın nasıl olacağını göstermiş, nazmı bütün edebî ürünlerden daha üstün olan Kur'an'ın bu nitelikleri fazlasıyla taşıması dolayısıyla mucize oluşunu belgelemiştir.

Söz dizim estetiğine büyük kıymet atfetmesi sebebiyle nahiv ilminin kendisine bir sıfat olarak verilmesine zemin hazırlamıştır. Nazm teorisini temel olarak nahiv manalarının gözetilmesine dayandırmıştır. O, bunu

<sup>166</sup> Sweity Ahmad, *Al-Jurjaani's theory of nazm (discourse arrangement): A linguistic perspective*, The University of Texas at Austin, 1992, University Microfilms International, A Bell & Howell Information Company, USA, s.201

yaparken nahvi bir kurallar ve bu kuralların bilinmesi olmaktan çıkarmış, bu kuralların durumun gereğine uygun olarak nerede, niçin, nasıl uygulanması gerektiğinin yollarını öğretmiştir. Bu tavrıyla adeta nahiv ilmiyle belagat ilmini mezcetmiştir.

Asırlar geçmesine rağmen el-Cürcânî'nin teorisi orijinalliğinden hiçbir şey kaybetmeden günümüze kadar gelmiştir. ez-Zemahşerî (538/1143) onun teorisini tefsirinde uygulamış, er-Râzî (606/1209) onun adı geçen iki önemli eserini özetleyerek “*Nihâyetu'l-ücâz*” adlı eserini yazmıştır. Hala da onun fikirlerini konu alan onlarca eser, makale, araştırma yazılmış ve yazılmaya devam etmektedir. Onun fikirlerinin doğuda ve batıda ortaya konan çağdaş dil nazariyeleriyle büyük ölçüde örtüştüğü kabul edilmektedir. Mesela Muhammed Mendûr “*Fî'l-mîzânî'l-cedîd*” isimli eserinde el-Cürcânî'nin fikirleriyle Ferdinand de Saussure'ın linguistik fikirlerinin karşılaştırmasını yapmıştır. Kemal Ebu Dîb “*Al-Jurjaani's theory of poetic imagery*” adlı eserinde el-Cürcânî'nin fikirleriyle bazı modern edebî eleştiri kuramları arasında karşılaştırmalar yapmıştır. Eser batılı bilim adamları arasında büyük bir şöhrete sahiptir.<sup>167</sup> Ondan etkilenecek ondan sitayişle bahseden yazarlar arasında Seyyid Kutup, İbrahim Enîs, Subhî es-Sâlih, er-Râfî, Muhammed el-Mubarek gibi çağdaş yazarları saymamız mümkündür.<sup>168</sup>

el-Cürcânî'nin nazm teorisi manayı belagatın kaynağı olarak kabul eden tez ile lafzı belagatın kaynağı olarak kabul eden antitezin diyalektik sentezidir. O her iki tarafın iddialarının geçersizliğini ispatlamak amacıyla toplumsal uzlaşmanın sonucu olarak ortaya çıkan ve lafız ve manalardan meydana gelen dil ile konuşmacının edimine konu olan kelam arasında ayırma gitmiştir. Ona göre belagat, lafız ve manalardan oluşan dilin unsurlarının değil, konuşmacının ürettiği kelamın karakteristiğidir.

el-Cürcânî nazm teorisini açıklarken terkiplerin oluşturulması sırasında gramer kurallarının dikkate alınması hususuna vurgu yaptığı gibi, konuşmacının ve muhatabın psikolojik durumları, aralarında paylaşılan veya paylaşılmayan bilginin nicelik ve niteliği, üzerinde konuşulan konunun tabiatı, zaman, mekan, fiziksel ve sosyal çevre, konuşmacının ne amaçla konuştuğu, kullanılan dil, metnin mesaj ve hedefi gibi metne anlam kazandıran dil dışı unsurları da hesaba katmıştır. el-Cürcânî'ye göre lafızlar

<sup>167</sup> Sweity Ahmad, a.g.e, s.5

<sup>168</sup> Velid Muhammed Murad, a.g.e, s.176-192

ve manalar gibi lügavî amiller belagatla doğrudan ilgili değildir. Diğer taraftan, gramer manaları, bağlam, anlamlı sözcükler arasındaki karşılıklı ilgi ve konuşmacının niyeti belagatla doğrudan ilgilidirler.

Nazım teorisinin eleştirilen yönlerinden önemlileri şunlardır:

- a) el-Cürcânî'nin kelimelerin nağmelerine estetik ve belagat özelliği atfedilmesini reddetmesi
- b) Kalam unsurlarının yekûnuna birden belagat özelliği atfederek tek başına kelimelerden belagat niteliğini nefyetmesi
- c) Bazı şiir beyitleri ve Kur'an ayetlerinin belagat ve edebi estetiğini göstermeye çalışırken neden dolayı öyle olduğunu gösteren herhangi bir belagat kaidesi zikretmeden sırf kendi kişisel beğenisiyle değerlendirmesi <sup>169</sup>
- d) Yalın olarak kelimelerin manalarının herhangi bir belagat ve icaz değerinin olmasını kabul etmemesi <sup>170</sup>

<sup>169</sup> Sweity Ahmad, a.g.e, s.126-127

<sup>170</sup> Sweity Ahmad, a.g.e, s.128