

Abdülkâhir Cürcânî'nin "Nazım" (Sözdizim) Anlayışı -Üslupbilim Işığında Bir Okuma-*

Nasr Hâmid EBÛ ZEYD
(Çev. Numan KONAKLI)

Giriş

Bu okumada tekrar edip vurgulamaktan usanmadığımız önemli bir gerçeği; gelenek ile –hangi tezahür biçiminde olursa olsun- çağdaş bilincimiz arasındaki ilişkinin doğasıyla irtibatlı gerçeği, pekiştirme ihtiyacı duyuyoruz. Zira gelenek bizim onu algılayış ve kavrayışımız dışında kalan bağımsız bir varlığa sahip değildir. Geleneğin bağımsız varlığı –şayet böyle bir varlığı mümkünse- kendini ancak duyu ile idrak edilebilen somut fizikî varlık şekillerinden birinde gösterir ve yazılı ve matbu ciltler şeklinde kütüphane raflarında işgal ettiği mekansal boşluk ölçütlerinin otoritesi altına girer. Biz geleneğin somut varlığı ile değil onun bizim bilgi dünyamız ve kültürel bilincimizdeki varlığı ile ilgileniyoruz. Bağımsız olmakla nitelediğimiz işte bilinçteki bu varlıktır. Gelenek ancak çağdaş bilinçte ve onunla birlikte varlık kazanabiliyorken biz onu nasıl çağdaş bilinçten bağımsız olmakla niteleyebiliriz? Bu gerçekten hareketle bugün bize neler sunabileceğini ve bilincimizden kendisine dair çıkarmamız gerekenleri görmek üzere yeni bir Abdülkâhir Cürcânî (v. 471/1078) okuması gerçekleştiriyoruz. Bu yeni okumayı gerçekleştirirken bizim belki de "Şeyh" in** aklına gelmeyen cevapları arayarak ona güncel sorular yöneltecek oluşumuzu unutmamamız gerekir. Bu cevaplar okumamızın ortaya çıkarıp aydınlatmaya çalışacağı, gizli ve örtük cevaplardır. Aynı şekilde bu okumanın bir özelliği de Şeyh'in sorup cevapladığı bazı soruları görmezden gelmek olacaktır. İşte bu soruların tarihsel anlamları her ne kadar tarihsel okuma açısından hala geçerli ve analiz edilebilir olsa da bize göre anlamını ve canlılığını yitirmiş sorulardır.

Nesnellik adına hiç kimse bizim "o dönemin edebiyat tenkitçilerine bugünkü

* Bu makale *Mecelletü Fusûl*'de yayımlanmıştır (V/1, 1984).

** Ebu Zeyd'in Abdülkâhir Cürcânî'yi "eş-Şeyh" şeklinde anması belagat ilmi geleneğinde onun bu isimle anılmasından ileri gelmektedir (çev.).

modern bilimsel yöntemlerimizi dayattığımızı ve gelenekte bulunamayacak şeyleri ondan talep ettiğimizi”¹ iddia ederek bize itirazda bulunamaz. Çünkü bu itirazcı kişi nesnel bir okumayla geleneğe yaklaştığında çoğu zaman kendi anlayışı ile yargıda bulunur ve kendi güncel kavrayışlarını geleneğin sistemi içerisine dahil eder. Peşinen Cürcânî'nin *Delâilü'l-i'câz* isimli eserinin tertip düzeninden yoksun olduğunu ve eserdeki fikirlerinin “dağınık...hatta araştırmacıya zor gelen parçaların birleştirilmesi işleminin ancak yoğun bir çaba, kurgu ve yazımın değişik noktalarında yer alıp yazarın konuya genel yaklaşımıyla çelişen tali fikirleri atmakla gerçekleşeceğini”² ileri sürer. Veya Cürcânî'nin nahiv ve belâgat anlayışının söz konusu iki ilmin konularının birbirine karıştığı geniş bir anlayış olduğunu varsayar; bunun ardından direkt olarak bu anlayışı edebî metnin temel unsurlarının tamamını kapsayamama eksikliğiyle nitelemeye koyulur. Çünkü bu anlayış –kendince- ifadedeki görünüm ile kayıtlı bir anlayıştır ki “ yetkin bir edebî metinle boy ölçüşemez ve teşbih, istiare ve kinaye ekseninin dışında kalan imaj, ritim (ölçü), benzeşme, zıtlasma, mücanese (cins birliği), hakikat ve mecaz gibi unsurları da içermez.”³ Nesnel okumanın imkânsızlığını, geleneği çağdaş yaklaşımlar açısından değerlendiren bu gibi yargılardan daha iyi hiçbir şey gösteremez.

“Nesnel okumanın imkânsızlığı” şeklindeki ifademiz bizim tamamıyla “tarafılı okuma” anlayışını, bu taraf tutma ister geleneğe karşı isterse geleneğin yanında yer almak olsun fark etmez, benimsemiğimiz anlamına gelmez. Çünkü taraf tutma geçmişle günümüz, gelenekle çağdaşlık arasındaki ilişkinin diyalektiğini tam olarak kavrayamamaktan kaynaklanan eğilimin bir benzeridir. Tamamıyla tarafılı okuma ya bizi geleneği onun kabul etmeyeceği kavramlar açısından yargılamaya veya geleneğin doğasına uygun düşmeyen ve iç mantığıyla çelişen kavram ve

¹ Bu Abdülkadir Katt'ın “*en-Nakdû'l-Arabî el-kadîm ve'l-menhecîyye*” isimli çalışmasında benimsemiştiği yaklaşımdır. bk. *Mecelletü Fusûl*, III/1, s. 13-31. Mustafa Nâsîf da Cürcânî üzerine gerçekleştirdiği “*en-Nahv ve'ş-şî'r: Kırâc fî Delâilü'l-i'câz*” isimli çalışmasında bizim kanaatimize yakın bir yaklaşımı benimsemiştir. bk. *Mecelletü Fusûl*, III/1, s. 33-40. Nâsîf 2 nolu dipnotta kanaatini şöyle dile getirir: “Zaman zaman bizim Cürcânî'yi başka bir dile çevirip kurguladığımız ve ilavede bulunduğumuz dile getirilir. Bu doğrudur. Çünkü geleneğin genel olarak, çağdaş olmaya çabala-yan bir akıldan soyutlanmış bir varlığı yoktur. Kültürel geçmiş ancak güncel zaman tasarımı içerisinde yaşayabilir.”

² Abdülkâdir el-Katt, a.g.m., s. 20

³ a.g.m. , s. 27. Yazarın İbn Tabatabâ ve Hâzım el-Kartacennî gibi bilginlere yönelik yorumuna bakınız. Burada yazar bu iki bilginin şiir anlayışları hakkında şiirin “adeta şiir anlayışları zihinsel düşünce ve planlı literal düzenleme olmaksızın yetkin unsurlarıyla şiiri kalıba dökülebilen bir yeteneğin yön verdiği duygusal heyecana dayanmayan nazımcılardan bir topluluk için ortaya konulmuş” ifadeler olduğunu söyler. (Vurgu bize ait. E.Z.) Biz yoruma ihtiyaç duymuyoruz. Sadece yazarın şiir anlayışının –ki apaçık romantik bir anlayıştır- bu gibi edebiyat tenkitçilerini değerlendirirken müracaat ettiği temel ölçüt olduğuna işaret etmek yeterlidir.

önergeleri ona yüklemeye sevk eder. Biz Cürcânî okumasında " O belâğatçı değildir bilakis edebiyat tenkitçisidir; şiirin yapısıyla ilgili çalışmalara ilginin arttığı zamanda onun çabaları yapısalcı eleştirmen için elverişli bir örnek oluşturur."⁴ şeklinde ve "Cürcânî çağdaşlarından açık ara öndedir, modern eleştirel teorilere içlerinden en yakını ve şiirsel yaratıcılık adına bilincimizi en fazla zenginleştiren kişidir."⁵ gibi ifadeleri ileri sürenlerin de farkındayız. Şayet mesele Cürcânî ile çağdaş edebiyat eleştirmenlerinin fikirleri arasındaki örtüşme ve benzerliği açıklamayı hedefleyen ve medeniyete ilişkin, kültürel hatta tarihî farkları bütünüyle ortaya koyan bir karşılaştırma yapmaksa bunda bir problem yoktur.⁶

Bizim burada gerçekleştirmeyi düşündüğümüz okuma biçimi bir yandan geleceğe has iç mantığı ihmal etmeyen diğer yandan da çağdaş bilinçten tam olarak soyutlanmadan onunla ilişkiye geçen gerçek nesnel bir okumadır. Gerçek nesnel okuma Cürcânî'ye yeni elbiseler giydirmek ve çağdaş kavramlar yüklemek adına ondan kendi elbiselerini ve kavramlarını çekip çıkarmayan bir okumadır. Yine bu okuma bütün düşünsel ve kültürel tasarımlarıyla hali hazırdaki günümüzden ya da Cürcânî'nin zihnindeki daha doğrusu hicrî beşinci asrın Cürcânî'sinin zihnindeki hayattan soyutlanmayı kendi adına iddia etmeyen –ki mümkün değildir- bir okumadır. Bugün okuduğumuz Cürcânî kendisinin hicri beşinci asırda kaleme aldığı ve yazımını bitirmesinden bize ulaşana dek Arap kültüründeki diğer metinlerle etkileşimini kaybetmeyen bir metindir. O şimdi kültürümüzün ve aynı zamanda bilincimizin ve tarihimizin bir parçasıdır. Şimdi bizim bugün Cürcânî'yi okuyuşumuzun –daha doğrusu Cürcânî metnini- yorumsamacı bir okuyuş olduğunu söyleyebilir miyiz? Evet; tefsir âlimlerinin " dil geleneğine uygun makbul yorum" ile "uygunsuz uzak yorumlar" arasındaki farka dair tespitlerini hatırlamamız şartıyla bunu söyleyebiliriz. Cürcânî yorumumuzun –daha doğrusu kavrayışımızın- birinci türden olmasını ümit ediyoruz ya da güncel tabirle ifade edecek olursak bizim Cürcânî okumamız çağdaş eleştirel bilincimizi zenginleştiren "anlam"ı arama yolculuğudur ki V (XI.) asrın Cürcânî'sinin zihninde yer alan anlamda takılıp kalmaz.

Cürcânî metninde gerçekleştirmeyi düşündüğümüz yolculuk onun bizzat kendisi tarafından, seleflerinin ve çağdaşlarının metinlerinde, sadece bu metinlerin

⁴ K. Abu Deeb, *Al-jurjani's Theory of Poetic Imagery*, Warminster, Wilts, England, 1979, p. 3.

⁵ Ibid. , p. 46.

⁶ a.g.e. , Abu Deeb burada Cürcânî ile Richards arasında karşılaştırma yapmaktadır. s. 10-11, 46-47. Aynı şekilde eserde Cürcânî ve T.S. Eliot karşılaştırması da yer alır. s. 13-14. Bu değerlendirmeler kitabın sadece birinci bölümünde yer alır.

sahiplerinin zihinlerinde gizli olan *anlam*'da takılıp kalmadan bu metinlerin "anlam"ını ortaya çıkarmayı hedefleyerek gerçekleştirdiği yolculuğun tekrarından başka bir şey değildir. Cürcânî şöyle der:

"İlme hizmet etmeye başlayalı beri âlimlerin "fesâhat", "belâgat", "beyân", ve "berâat" lafızları ile neyi kastettiklerini düşünür dururum. Kimilerinin bu konudaki sözlerini; bir remz, îma, ve gizli bir işaret olarak kimilerinkini de bulunsun diye gizli bir mekana ve kazılıp çıkarılsın diye define yerine dikkat çekme olarak değerlendiririm."⁷

Cürcânî, seleflerinin metinlerinde gerçekleştirdiği bu yolculukta onların ifade ve sözlerinin arkasındaki "anlam"ı araştırmaktaydı. O yüzeysel zahir anlamı araştırmakla oyalanmadı. Şayet bunu yapsaydı bugün bize üzerinde durmamızı hak edecek bir şey bırakamazdı. Bundan dolayı o seleflerinin kendi yorumuna ihtiyaç duyan remzler, îmâlar ve gizli işaretler niteliğindeki metinleriyle ilişkiye geçmede tereddüt etmemişti. Seleflerinin metinlerini okumada sadece bir yorumcu değil bilakis çoğu zaman bu metinlere karşı çıkma ve çürütme konumundaydı. Meselâ fesâhat ve beyân'ın fonetik ifade gücüne indirgenmesine karşı çıkıyordu ki bu Cürcânî öncesi gelenekte yaygın ve yerleşik bir ilişkilendirmeydi. Bunu Câhız'ın "*el-Beyân ve't-tebyîn*" isimli kitabında açıkça görüyoruz. Câhız da kelimelerin (söz) mânâlarını haber, istifham, emr ve nehy şeklinde sınırlandırmaya karşı çıkıyordu. Bu, Cürcânî'nin sürekli olarak okuyup yorumladığı birçok belâgat ve edebiyat tenkidi kitabında gördüğümüz bir sınırlamadır. Bu çürütme ve karşı çıkma yöntemiyle Cürcânî daha oturmuş kavramlara ve sağlam önermelere zemin hazırlamaktaydı. O, beyân ilminin ehemmiyetini ve din ve dünya açısından eşit seviyedeki önemini açıkladıktan sonra şöyle der:

"Bütün bunlara rağmen, beyân ilminin uğradığı haksızlığa uğramış başka bir ilim bulamazsın. İnsanlar bu ilmin ne anlam ifade ettiği konusunda yanıldılar. Bu ilimle ilgili bozuk inançlara ve temelsiz zanlara saplandılar, büyük cehalet ve fahiş hataya düştüler. İnsanların çoğuna göre başla, gözle işaret etmek, çizgi çizmek ve el işaretleriyle anlaşmak ne anlam ifade ederse beyan ilminin ifade ettiği de ondan ibarettir. Böyleleri diyorlar ki: beyan ilmi haber vermek

* Cürcânî'nin *Delâilü'l-i'câz* isimli önemli klasiği Türkçe'ye Osman Güman tarafından *Sözdizim ve Anlambilim* adıyla kazandırıldı (*Sözdizimi ve Anlambilim*, İstanbul 2008). Güman'ın çevirisi bize dil, belâgat ve nahiv ilmine ilişkin birçok meseleye dair okumalar yapabilmek için önemli imkânlar sunmaktadır. Ebû Zeyd bu yazısında Cürcânî'yi kendi ifadeleri üzerinden sık sık konuşturmakta ve ondan uzun alıntılar yapmaktadır. Bu çeviride Cürcânî'nin ifadelerini birtakım ufak değiştirmeler dışında büyük ölçüde Güman'ın çevirisine dayanarak sunacağız (çev.).

⁷ Cürcânî, Abdülkâhir, *Delâilü'l-i'câz*, (thk. Mahmûd Muhammed Şâkir), Kahire 1984, s. 34.

ve soru sormaktır, emretmek ve yasaklamaktır. Bunlardan her birini anlatmak için belirlenmiş özel lafız ve kalıplar vardır. Arapça olsun Farsça olsun, herhangi bir dilin bu gibi kalıplarını ve her lafzın ifade ettiği anlamı bilen, konuşabilecek durumda olan (yani lal olmayan) ve sesleri ve harfleri telaffuz edebilen herkes bildiği dilde beyyindir (içinden geçeni açıkça ifade edebilen), konuşmak için eksiksiz malzemeye sahiptir ve beyan konusunda daha ötesi olmayan son noktadadır. Böylelerinin fesahat, belâgat ve beraat gibi lafızları duyduklarında tek anladıkları şey, sözü uzatmak, gür sesle, takılmadan, kekeleymeden akıcı bir şekilde konuşmak, bilinmedik kelimeler kullanmaktır. Konuya biraz eğildiklerinde ise şöyle derler: fesahat ve belâgat, konuşanın lahn (gramer yanlış) yapmamasıdır, yani mansup telaffuz edeceği kelimeyi merfu telaffuz etmemesidir veya hata ile lafzı, sözlük anlamı dışında, Araplar'dan nakledilen anlamına aykırı bir anlamda kullanmamasıdır."

"Özetle bu zihniyet sahiplerine göre, belâgat ve fesâhat konusundaki eksiklik, ancak kişinin lugati bilmek konusundaki yetersizliğinden kaynaklanır. Bunlar bilmezler ki dilin ancak düşünülerek tespit edilebilecek bazı incelik ve sırları, akılla idrak edilebilecek nükteleri ve özel anlamları vardır ve bunları ancak yaptıkları incelemeler sonucu dilin bu tür özelliklerini keşfetmiş ve dil ile aralarına gerilmiş olan perdeleri kaldırmış olan kişiler bilebilir. Sözü sözden üstün olmasını gerektiren, erişilmesini güçleştirip onu i'caz (mucizelik) noktasına taşıyan ve beşer gücünün sınırları dışına çıkararak sebep işte budur."⁸

Bu uzun pasajda Cürcânî kendi kavram ve düşüncelerini sunma fırsatını ancak bunlarla çelişen önceki kavram ve düşünceleri çürütme yoluyla bulmaktadır. O ayrıca kitaplarında yaygın ve sıkça rastlanan diğer ifadelerinde kendinden önceki bazı fikirleri yorumlamak suretiyle kendi terminolojisini pekiştirme imkânı bulmuştur. Böylece Cürcânî birbirine zıt görünen iki işlem ile ait olduğu Arap kültüründeki kendi fikri konumunu inşa etmekteydi. Bu iki işlem; yıkım ve inşadır veya ispat ve nefy'dir. İspat, te'vil ile tamamlanırken nefy de çürütme ile gerçekleşir. Cürcânî'nin kendinden önceki gelenek üzerinde gerçekleştirdiği, bizim de onunla birlikte gerçekleştirmeyi düşündüğümüz şeydir. Bundan dolayı biz Şehy'e belki de cevapları aklına gelmeyen ve sormayı düşünmediği çağdaş sorular soracağımızı ifade etmiştik. Aynı zamanda Şeyh'in sorup cevapladığı birtakım soruları görmezden geleceğimizi de belirtmiştik. Böylece onun kendi seleflerini yeniden okuduğu gibi biz de onu yeniden okuyoruz. Bu şekilde hem Cürcânî'nin ruhuna hem de onun temsil ettiği ve bizde hala temsil olunan geleneğin ruhuna o bizimle biz de onunla karşılıklı ilişki içerisinde daha yakın olmaktadır.

⁸ *Delâilü'l-i'câz*, s. 6-7. Klasik bilginlere göre belâgatın tarifleri için bk. Şevki Dayf, *el-Belâga: Tatavvur ve Târih*, t.y., y.y., s. 20-23, 35-38.

Dil ve Şiir

Bugün üslûpbilim bilginleri arasında yaygın olarak tartışılan asıl problem şiir ve dil problemidir. Bu problem etrafında ortaya atılan sorular şöyle ifadesini bulurlar: Şiir ile dil arasındaki girişimliliğin sınırları nelerdir? Aralarındaki ayrışmanın sınırları nelerdir? Edebî türler içersinden diğerlerini bir yana bırakıp özel olarak şiir hakkında soru ortaya atılması, şiirin edebî türler içersinde edebiyatın özelliklerini en fazla yansıtan niteliğiyle dikkate alınmasından kaynaklanır; bu özellikler şiiri diğer söz türlerinden ayıran özelliklerdir. Buna göre, edebî metinlerin özelliklerini belirleme amaçlanarak şiir ve dil hakkında soru sorulur.

Üslûpbilimdeki çeşitli fikirleri ve farklı ekolleri inceleyerek araştırmamızın sınırları dışına çıkmak istemiyoruz. Zaten bu *Fusûl Dergisi*'nin bu sayısındaki birçok araştırmamızın uğraştığı bir meseledir. Burada bizi ilgilendiren şey aynı soruyu Cürcânî'ye sormaktır. Öncelikle bu soru'nun Cürcânî'nin ilgi alanı içersinde olduğunu vurgulamamız gerekir. Cürcânî'nin "*Esrârü'l-belâga*" ve "*Delâilü'l-i'câz*" isimli meşhur kitaplarındaki asıl problemin söz seviyeleri arasındaki ayırım olduğunu ifade ettiğimizde mübalağa yapmış olmayız. Bunlar "sıradan söz"den başlayıp beşer gücünün sınırlarını aşan "mu'ciz söz"de (Kur'an) sona eren seviyelerdir. Cürcânî'nin zihninde "edebî söz seviyesi"ne vakıf olmadan ve onun özellikleri üzerine uzunca durmadan söz seviyeleri içersinde yukarıdaki iki taraf arasındaki ayırımın tamamlanması imkânsızdı. Bu yüzden Cürcânî "şiir ilmi"ni savunmak adına Arap kültüründe azımsanmayacak derecede yer bulan, şiirin değerini düşüren ve şiir ustalarıyla eleştirmenlerini aynı düzeyde küçümseyen bir akımla yüz yüze gelerek kararlı bir savunma göstermiştir ki biz bunun türünün ilk örneği olduğunu düşünmekteyiz.

Cürcânî'nin zihnindeki asıl problem "Kur'an'ın mucizeliği" (i'câz) problemiydi. Bu problem çerçevesinde o seleflerinin fikirleriyle yetinmemişti. Bu fikirler i'câzı bizzat Kur'an metni dışında ya da Kur'an'ın geçmiş, güncel ve gelecek hakkında verdiği doğru haberlerde veya Kur'an'ın üslup ve belâgat gibi metin içi bazı özelliklerinde görmek arasında dönüşümlü olarak gelip giden fikirlerdi.⁹ Cürcânî'ye göre i'câz bizzat Kur'an metni içersinde, uzun olsun kısa olsun Kur'an âyetlerinin tamamında sözkonusudur. Kur'an'ın i'câz özelliğini ortaya çıkarıp ona ulaşmak her asırda mümkün olabilir. Ve i'câzı bilmek yalnızca Kur'an'ın çağdaşı olan Araplar'a has değildir. Bu yüzden Cürcânî i'câzı bilme noktasında sadece

⁹ Bu farklı yaklaşımlar için bk. Zerkeşî, *el-Burhân fi Ulûmi'l-Kur'ân* (thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim), Beyrut, II, s. 90-107; Suyûtî, *el-İtkân fi Ulûmi'l-Kur'ân*, 1951, y.y., II, s. 116-125.

Kur'an'ın çağdaşlarının ona nazire yapmaktan aciz kalmasını dikkate alanlara şöyle der:

"Müslümanlar Hz. Peygamber'in mucizesinin kıyamete dek kalacağı hususunda söz birliği etmişlerdir. Bu şu anlama gelir: "Burhan (yani mucizelik delili), bilmek ve öğrenmek isteyen herkese açıktır. Kur'an'ın mucizeliği konusundaki hücceti, bilmek isteyen herkes elde edebilir." Sen bu mucizenin kıyamete dek olmasını başka ne ile açıklayabilirsin? Mucizeliğin Kur'an'la kıyamete dek kalacak olması sana göre şu mu demektir: "Kur'an'ın mucize olarak nitelenmesi onun hakkında kıyamete dek kalacaktır ve bunu bilmenin yolu vardır." Şayet bu demekse o zaman bir düşün: Allah'ın hüccetini tanımaya yanaşmayıp cehaleti ilme, kapalılığı açıklığa tercih ettiğinde sen nasıl bir insan olursun."¹⁰

Kur'an'ın i'câz özelliği onda sürekli olarak kalacak bir niteliktir. Bu özelliği kavrayıp bilmek de "şiiir ilmi"ne kaçınılmaz olarak ihtiyaç gösterir. Dinî gelenekte şiiirin değerini düşürüp "şiiir ilmi"ni küçümseyen kimseler insanları Allah yolundan alıkoyan ve onun deliline karşı insanları engelleyen kimselerle eşdeğerdirler:

"Çünkü biz biliyoruz ki Kur'an'ın hüccet oluş yönü, beşer gücünün yetmeyeceği derecede bir fesâhate sahip olması ve üslubunun, düşüncelerin varmayı hayal bile edemeyeceği bir zirveye yükselmiş olmasıdır. Araplar'ın divanı ve Arap edebiyatının ünvanı sayılan şiiiri tanımayan kişinin, Kur'an'ın bu özelliğe sahip olduğunu bilmesi imkânsızdır. Hiç kuşkusuz şiiir, Araplar'ın fesâhat ve beyan yarışını yaptıkları bir meydandı. Şu halde şiiirden alıkoyan kişi, Allah'ın hüccetinin bilinmesinden alıkoymuş gibi olup, Allah'ın kitabının ezberlenmesine ve okunmasına engel olan kişi konumuna düşmüş olur. En azından Allah'ın kitabını ezberleyenlerin ve okuyanların sayısının azalmasına yol açacak bir iş yapmış olur. Kur'an'ı korumak için uğraştığımız bir şeyden bizi alıkoymak isteyen kişi Kur'an'ı bize unutturmak ve kalplerimizden söküüp almak isteyen kişi gibi olur. Bir kimse ha seni, delili ve şahidi kendisinden çıkaracağın şeyden alıkoymuş, ha bu delili çıkarmak için kullanacağın yoldan alıkoymuş, ne fark eder!"¹¹

–Bir Cürcânî eleştirisi olarak– O'nun şiiirin değerini düşürdüğünü ve onu Kur'an'ın i'câzına salt bir gösterge ve şahit konumuna indirgediğini söyleyebiliriz. Aynı şekilde "şiiir ilmi"nin onun nezdinde dinî başka bir ilme –İ'câzü'l-Kur'ân– hizmet eden salt "ikincil" bir ilim olduğunu da ifade edebiliriz. Fakat Şeyh'e yöneltebileceğimiz bu eleştirinin bizim bilincimizde, tarihi anlamıyla "kast"ı

¹⁰ *Delâil*, s. 10.

¹¹ *a.g.e.*, s. 8-9.

dikkate almaksızın “şiiir ilmi”ni kurma çabasının değerini düşürmemesi gerekir. Bazen bu tarihi “kasıt”ın, Şeyh’in fikir ve anlayışlarına görmezden gelemeyeceğimizi açık izler bıraktığı dile getirilir. Bu, bizim de kabul ettiğimiz bir gerçektir fakat bu konu üzerinde bu okumada fazla duramayacağız.¹²

Bu, Cürçânî’nin soruyu –üslupbilim bilginlerinin aksine- değişik bir yolla ve farklı bir perspektifle sorduğunu ifade edebilmemiz için biraz uzayan bir giriş oldu. Bu soru şudur: Bir sözü diğer sözlerden ayıran unsurlar nelerdir? Kur’an metninde Araplar’ı hayrette bırakıp da fesâhatlerine ve beyânî yeteneklerine rağmen kendisi karşısında acziyet hissetmiş oldukları apaçık nitelik nedir? Cürçânî bu gibi sorulara verdiği cevaplarda şiirin –ve tabii ki Kur’an’ın- dile dayalı fakat onu “ilim” (fenn) sınırları içerisine sokan özellik ve nitelikleriyle temeyyüz etmiş bir söz olduğunu düşünmekle neredeyse –hemen hemen-çağdaş üslup düşüncesine yaklaşmaktadır. Fakat bu özellik ve ilmi nitelikler ulaşılabildiği ve belirlenmesi mümkün olan özellik ve niteliklerdir ama bunları sadece Cürçânî öncesi edebiyat tenkidi ve belâgat kitaplarını işgal eden kapalı ve abartılı ifadeler olarak nitelemek doğru değildir:

“Şu halde fesâhatin ne olduğunun bilinmesi için rastgele bir karşılaştırma yapmak, ifadesi açık olmayan niteliklerle tanımlamak ve ucu açık sözler söylemek yeterli değildir. Sözü açıklayıp ayrıntısına girmedikçe, sözdizimindeki değişken birçok özelliğe el atıp onları birer birer sayarak adını koymadıkça ve dili, bir ipek ustasının dokumadaki her bir ilmeği bildiği gibi, bir marangozun yaptığı kapıdaki bütün parçaları bildiği gibi ve bir mimarın şaheser yapıdaki her tuğlayı bildiği gibi bilmediğin sürece fesâhat hakkında hiçbir şey biliyor değilsin.”¹³

Cürçânî ucu açık sözlerle yetinmeyip bu özelliklerin tanınması ve belirlenmesi noktasında ayrıntıya girmeye istekli olunca –aynı şekilde- selefleri nezdinde yaygın olan “sebepsizliği ilke edinenler” kesimindeki tavırdan ve onların “bu özellikler nitelenemez ve ifade edilemez” sözüyle yetinmelerinden kaçınmaktadır. Bu anlamda:

¹² Bizim *el-Esâsü'd-dîni limebhasi'l-mecâz fi'l-belâgati'l-Arabiyye* isimli çalışmamıza bakınız. (Merhum Abdülaziz el-Ehvânî’nin anısına atfedilen *Dirâsat fi'l-Fenni ve'l-Felsefeti ve'l-Fikri'l-Kavmî* isimli kitabın içinde), Kahire 1983, s. 275-279.

¹³ *Delâil*, s. 37.

"Beğendiğin her söz ve güzel bulduğun her lafız için bilinen ve akılla açıklanabilir bir güzellik sebebi olmalı ve bizim bunu dille ifade edecek bir yolumuz ve doğruluğunu ispat edecek bir delilimiz olmalıdır."¹⁴

"Şiir" ile "sıradan söz"ü birbirinden ayıran nitelikleri belirlemek için Cürcânî işe ortak niteliklerden başlar. Çünkü bunların her biri dil sahasıyla ilgilidir. İster kelime seviyesinde (lafızlar) isterse cümle seviyesinde (terkip) olsun dil, vaz'a dayalı (nesnelerin anlamları için lafızlar tayin etme işlemi) kurallar bütününden ibarettir. Lafızlar –Cürcânî'ye göre- tam bir delâlete (gösterme) sahip olmayan tikel ve tekil anlamların göstergeleridirler. Bundan dolayı lafızlar ancak başka lafızlarla cümle ilişkilerine dahil olduklarında onların fesâhat ve belâgatından söz edilebilir:

"Ah bilsem! Lafızlar, anlamları ifade etmekten başka bir şeye mi yararlar? Lafızlar, anlamların hizmetçisi değil midir? Anlamların gerektirdiği hükme göre biçim almazlar mı? Lafızlar, anlamların göstergesi ve anlama delâlet etmek için konulmuş sesler değil midir?"¹⁵

"Lafızlar, anlamların göstergesidir. Göstergenin işlevi ise bir şeyin nasılsa öyle olduğunu bildirmektir. Gösterilenin, göstergesi sebebiyle daha önceden sahip olmadığı bir nitelik kazanması ise bırak akla oturmayı, kıyısından bile geçmez."¹⁶

"Lafızlar kendileri için değil, anlamlara delil oldukları için seçilip kullanılırlar. Asıl kullanım sebepleri ortadan kalkınca veya bozuk olunca kendilerinde bulunan nitelikler önemsenmez, dolayısıyla da kolay veya zor söylenişli olmaları arasında bir fark olmaz."¹⁷

Cürcânî böylece müfred lafızların cümle dışı kaldıklarında öz itibarıyla kendilerine verilecek herhangi bir nitelik kazanımını kabul etmez. Buradan hareketle bazı edebiyat tenkitçileri nezdinde yaygın hale gelen "kelimelerinden dolayı şiir beğenisine" karşı çıkar. Daha doğrusu kendi teorisi ışığında bu sözleri yeniden yorumlamaya girişir:

"Sözün özünden anlayan birinin bir şiiri veya nesri beğendiğini sonra onu "tatlı hoş, güzel şık, lezzetli hoş ve etkileyici harika" diyerek kelimeleri açısından övdüğünü görürsen bil ki o sana harflerin ses tonlarına ve lugavi

¹⁴ *Delâil*, s. 41.

¹⁵ *a.g.e.*, s. 417.

¹⁶ *a.g.e.*, s. 483.

¹⁷ *a.g.e.*, s. 522.

vaz'ın kendisine değil de bilakis insanın gönlünde gerçekleşen bir duruma ve aklın çakmağından tutuşturduğu bir üstünlüğe dayalı durumlardan haber vermektedir."¹⁸

Dildeki lafızlar, vaz'a dayalı, üzerinde uzlaşmış ve rastlantısal göstergeler olduğuna göre, lafızları kendi esasına dayalı birtakım ilişkiler içine sokan nahvin kuralları bu fonksiyonlarıyla, karşısında, *mütekellim*'in (konuşan/yazar) yalnızca boyun eğdiği kurallar değil midir? Şayet cevap olumlu ise şu halde *mütekellim*'in rolü nedir? Ve söz inşasında *mütekellim*'e verilen özgürlüğün sınırları nelerdir? *Delâilü'l-i'câz* isimli eserin girişinde Cürcânî'nin belirlediği nahiv kuralları, dilsel göstergeler (kelimeler) arasındaki mümkün ve muhtemel ilişkilerin kendi temelinde bir araya geldiği genel kurallardır. Bu göstergelerin isim, fiil veya harflerden oluşması bir şeyi değiştirmez. Fakat bu genel kurallar dile ait sınırsız lafızlar arasında *mütekellim*'in kurabileceği pratik ilişkileri sınırlandırmaz. Burada çağdaş bir anlayışla Cürcânî'nin "dil" ile "söz"ü birbirinden ayıran etkene dair yetkin bir bilince sahibi olduğunu söyleyebiliriz. Bu, temel ilkelerini İsviçreli bilgin Ferdinand De Saussure'ın belirlediği ve Chomsky'nin edim-yeterlik arasındaki ayrımıyla geliştirdiği ayırıcı etkidir. Nahiv kuralları ve lafızların anlamları Cürcânî'ye göre toplumun bilincinde yer etmiş dil "düzeni"ni yansıtır ki bu düzen dilin iletişimsel görevini yerine getirmede esas aldığı düzendir. Söz'e gelince o, bizzat söze ilişkin bir durumda bu kuralların pratik olarak gerçekleşmesidir:

"İşin özeti şudur: Bir söz, tek bir parçadan oluşmaz. Bir şeye söz denilebilmesi için bir müned (yüklem) ve müned-i ileyh (özne) bulunması gerekir. "ج" vb. cümlelerin başına gelen bütün harflerin durumu böyledir. Nitekim "ك" "sanki" dediğimizde bu lafız, bir müşebbeh (benzetilen), bir de müşebbehün bih (kendisine benzetilen) bulunmasını gerektirir. "كأن زيدا أسد" "Sanki Zeyd aslandır" örneğindeki gibi. Yine "ج" ve "ي" harfleri de biri diğerine cevap olan iki cümlelerin bulunmasını gerektirir."¹⁹

Dil ile söz arasındaki bu ayırmadan –ki bu Cürcânî'ye göre zımnî bir ayırımdır– Cürcânî dil ve nahve ilişkin uygunluk açısından değil bilakis –şayet bu terimleri kullanmamız mümkünse– "ilim" ve "edebiyat" açısından sözleri birbirinden ayırma kriteri olarak "nazım" (sözdizim) kavramını şekillendirmek üzere harekete geçer. Kelime ve cümle (nahiv) seviyesindeki dil kuralları, söz seviyelerinin

¹⁸ Abdülkahir Cürcânî, *Esrâru'l-Belâğa* (thk. Muhammed Abdülmün'im Hafâcî), Kahire 1972, I, s. 97.

¹⁹ *Delâil*, s. 7.

hepsinde etkin olunca bu durumda –sadece- edebi söz söyleyenine nispet edilebilir ve söyleyeninin akli etkinliğinden söz edilebilir. Sadece bu noktada –nazım seviyesinde- mükemmel dil kuralları içerisindeki mümkün en yüksek özgürlük noktasına ulaşabilir. Cürcânî'nin ifadesine göre nazım:

"Bir cümle kurarken kullanılacak olan kelimeleri nahiv ilminin gerektirdiği şekilde sıralamak, nahiv kurallarına uymak ve nahiv ilminde belirlenmiş olan esasları koruyarak bunlardan hiçbirini çiğnememektir."²⁰

Bu pasajda "nahiv ilmi" ile "nazım"ın birbiriyle örtüştüğü ortaya çıkmaktadır. Bu örtüşme Cürcânî'nin tercih ettiği "nazım ancakdır" şeklindeki kasırlı üslubundan anlaşılmaktadır. Fakat bizim Cürcânî'nin *Delâilü'l-i'câz* isimli eserinin girişinde çerçevesini çizdiği cümle kuralları demek olan "nahiv kuralları" ile onun yine aynı eserde kurallarını belirlemeye çabalayıp ince ayrıntılarını ele aldığı "nahiv ilmi" arasındaki ayırımın farkında olmamız gerekir. "Nahiv kuralları", dil kurallarının sahasına girerken "nahiv ilmi" veya "nazım" şiiir olsun nesir olsun sözün "ilmî" ve "edebî" özelliklerini belirlemektedir. Bizim "nahiv kuralları" ile "nahiv ilmi" arasındaki ayırım şeklindeki kanaatimize delil olarak Cürcânî "kurallar"dan söz ettiğinde mücmel kurallardan bahsederken önceki pasajda olduğu gibi nazımı sadece kendi kurallarına uyma ile sınırlayan "nahiv ilmi"nden bahsederken de şöyle der:

"Sözdizimcinin amacı, her bir nahiv konusu araştırılarak farklı ifade yollarının (vucuh ve furuk) tespit edilmesidir. Buna nahvin farklı konularından bazı örnekler verelim:

a) Haberin kullanıldığı başlıca cümle biçimleri şunlardır: ı) "زَيْدٌ مُنْطَلِقٌ" "Zeyd gitmektedir" (mübtedadan sonra zikredilen nekre isim) 11) "زَيْدٌ يَنْطَلِقُ" "Zeyd gidiyor (başkası değil)" (mübtedadan sonra zikredilen fiil) 111) "يَنْطَلِقُ زَيْدٌ" "Zeyd gidiyor" (cümle başında zikredilen fiil) 11v) "مُنْطَلِقٌ زَيْدٌ" "Gitmektedir Zeyd" (mübteda'dan önce zikredilen nekre isim) 1v) "زَيْدٌ الْمُنْطَلِقُ" "Zeyd'dir (sadece) gitmekte olan." (mübteda'dan sonra zikredilen marife isim) 1v1) "زيد المنطلق" "Gitmekte olan Zeyd'dir (başkası değil)" (mübteda'dan önce zikredilen marife isim) 1v11) "زَيْدٌ هُوَ الْمُنْطَلِقُ" "Zeyd gitmekte olanın ta kendisidir" (mübteda ile marife haber arasına zamir-i fasıl girmesi) 1v111) "زَيْدٌ هُوَ مُنْطَلِقٌ" "Zeyd var ya o gitmektedir" (mübteda ile nekre haber arasına zamir-i fasıl girmesi)

b) Başlıca şart ve ceza (şart cümlesi) cümlesi biçimleri şunlardır: 1) "إِنْ تَخْرُجْ أَخْرَجْتُ" "Çıkarsan çıkarırım" (Şart ve ceza, şart edatından sonra muzari fiil olarak kul-

²⁰ *Delâil*, s. 81.

lanılmış) ı) "إِنْ خَرَجْتَ خَرَجْتُ" "Çıkarsan çıkarım" (Şart ve ceza, şart edatından sonra mazi fiil olarak kullanılmış) ıı) "إِنْ تَخْرُجْ فَأَنَا خَارِجٌ" "Çıkarsan ben de çıkarım" (Şart edatından sonra şart muzari fiil olarak ceza ise isim cümlesi olarak kullanılmıştır) ıv) "أَنَا خَارِجٌ إِنْ خَرَجْتَ" "Ben de çıkarım sen çıkarsan" (Şart edatı ve şart fiili isim cümlesinden sonra gelmiş) v) "أَنَا إِنْ خَرَجْتَ خَارِجٌ" "Ben -şayet çıkarsan- çıkarım" (Şart edatı ile şart fiili mübtedâ ile haber arasına girmiş)

c) Başlıca hal (durum zarfı) biçimleri şunlardır: ı) "جَانِبِي زَيْدٌ مُسْرِعًا" "Zeyd bana koşarak geldi" (mansup bir isim olarak) ıı) "جَانِبِي زَيْدٌ يُسْرِعُ" "Zeyd bana koşarak geldi" (muzari fiil olarak) ııı) "جَانِبِي وَهُوَ مُسْرِعٌ" "Bana koşarak geldi" (başında hâl vavı bulunan ve haberi türemiş isim olan bir isim cümlesi olarak) ıv) "جَانِبِي وَهُوَ يُسْرِعُ" "Bana koşarak geldi" (başında hâl vavı bulunan ve haberi muzari fiil olan bir isim cümlesi olarak) v) "جَانِبِي وَقَدْ أُسْرِعَ" (başında hâl vavı ve kad edatı bulunan mazi çatılı bir fiil cümlesi olarak) vı) "جَانِبِي قَدْ أُسْرِعَ" (hâl vavı olmaksızın, başında kad edatı bulunan mazi çatılı bir fiil cümlesi olarak)

Kelimeleri dizerek içinden geçeni ifade etmek isteyen kişi, bu ve benzeri kullanımlardan her birinin hangisinin ne durumda kullanılacağını öğrenir ve yeri geldiğinde içinden geçeni o cümle biçimine döker.

Yine genel bir anlamı ifade etmekte ortak olan; ama kendine özel bir anlamı da bulunan harfleri/edatları inceler ve her bir harfi, özel anlamı ile kullanır. Meselâ "ما" harfi, şimdiki zamanın olumsuzluğunda kullanılır. "لا" harfi, gelecek zamanın olumsuzluğunda kullanılır. "إِنْ" (-se) harfi, bir olay, gerçekleşme ve gerçekleşmeme ihtimallerini eşit derecede taşıyorsa kullanılır. Gerçekleşeceği kesin olarak bilindiğinde ise "إِذَا" kullanılır.

Yine cümleleri inceler ve hangi durumlarda cümleler arasında bağlaç kullanılmayacağını (fasl), hangi durumlarda kullanılacağını öğrenir. Bağlaç kullanılması gerekiyorsa "و، ف، ثم، أو، لكن، بل" bağlaçlarının her birinin cümleye hangi anlamı katacağını ve hangi durumlarda bunlardan hangisini kullanması gerektiğini öğrenir. Kelimeleri bazen marife, bazen nekre olarak kullanır. Kimi öğeler arasında yer değişikliği yaparak birini diğerinin önüne alır (takdim-tehir). Bazen hazif yapar (normalde söylenmesi gereken bir kelimeye konuşmasında yer vermez), bazen söylediğini tekrarlar, bazen ismi söyler (izhâr), bazen söylemeyip zamiriyle yetinir (izmâr). Bütün bunları yeri geldiğinde yapması ve doğru ve olması gereken şekilde kullanması gerekir.²¹

Cürcânî'nin "nazım" ve "nazım ilmi" için vermiş olduğu bu örnekler cümle veya üsluplardaki farklılıkları gösteren örneklerdir diyebiliriz. Cürcânî, *Delâil*'de

²¹ *Delâil*, s. 81-82.

bu genel örneklerin her bir kısmı için özel bir bölüm ayıracaktır. Bu, bazı araştırmacıların –ki biz de buna katılıyoruz– Cürcânî'nin *Delâil*'de edebiyat araştırması ile kelimelerin düzeni ve ifadelerin cümle yapısıyla ilgilenen nahiv meseleleri arasında irtibat kurmaya çalıştığını ileri süren görüşlerini pekiştiren bir durumdur.²²

Cürcânî'nin zihninde "nahiv ilmi" ile "nazım" arasındaki bu benzeşme belki de bizim onun işlediği "nazım" kavramının ciddi derecede "üslup" kavramına yakınlaştığını söylememizi mümkün kılmaktadır. Bu durumda "nahiv ilmi"nin kurallarını düzenlediği "nazım", "edebiyat ilmi" veya "şiiir ilmi" haline gelmektedir. Yine aynı şekilde Cürcânî'ye göre "şiiir ilmi"nin güçlü bir dilsel temele dayan-
dığını ifade edebiliriz. Şimdi bunun detaylarına geçelim.

Nazım ve Üslup

Cürcânî'nin "nazım" ile "nahiv ilmi" arasında irtibat kurup zaman zamanda bunları aynı anlamda kullandığında nahiv ilmi ile kastettiği –önceden de işaret ettiğimiz gibi- sözün doğruluk ve yanlışlık sınırlarını belirleyen "standart nahiv kuralları" değildir. Alıntı yaptığımız önceki pasaj "nahiv ilmi"nden, bir sözdeki değişik üsluplar arasındaki farklar temelinde söz etmektedir. Halbuki "standart nahiv" açısından bunlar birbirinine denk üsluplar olarak görünürler. Fakat takdim-tehir (cümle içinde öğeleri öne alma, sona bırakma), niteliği veya eylemi bildirme vb. Cürcânî'nin belirlediği bu gibi farklar sözü bir seviyeden başka bir seviyeye dönüştüren delâlet farklarıdır. Bu farklar anlam'ın ve delâlet'in yörünge-sini oluştururlar (anlam ve delâlet bunlara bağımlıdır). Bunlar kendilerine özel "şahsî" farklardır. Şayet ifademiz yanlış olmazsa bunlar "edebî" söz seviyelerini belirleyen ve bir sözü diğerinden ayıran "ferdî" özelliklerdir. Biz burada Cürcânî'nin düşüncelerine kendi nezdimizden kavram ve önermeler ekliyor değiliz. Kaldı ki o bir "nazım"ı diğerinden ayıran bu farkı göstermek için "üslup" kelime-sini kullanmaktadır:

"Bil ki şâirler ve şiiir tenkitçileri ıstılahında ihtizâ şudur. Bir şâir, bir temayı ifade etmek için bir üslup –yani, özgün bir nazım ve ifade biçimi- seçer. Başka bir şâir, onun bu üslubunu alarak kendi şiiirlerinde aynen kullanır. Dolayısıyla bu, kişinin, arkadaşının derisinden ayakkabılık deri kesip keñdisine onunkine benzer bir ayakkabı yapmasına benzer. İşte bunu ifade etmek için "O, başka bir şâire ihtiza etti (onun izini sürdü) denir. Şimdi buna bazı örnekler verelim. Ferazdak şöyle demiştir:

²² Nâsîf, *en-Nahv ve'ş-şiiir*, s. 35.

"أَتَرْجُو رُبَيْعَ أَنْ يَجِيئَ صَعَاظَهَا بِخَيْرٍ وَقَدْ أَعْنَا رُبَيْعًا كِبَارَهَا"

Büyükleri Rubey' kabilesini çaresiz bırakmışken Rubey' kabilesi, küçüklerinden mi medet umar oldu?

Baîs de ona ihtizâ ederek şöyle demiştir:

"أَتَرْجُو كَلَيْبَ أَنْ يَجِيئَ حَدِيثُهَا بِخَيْرٍ وَقَدْ أَعْنَا كَلَيْبًا قَدِيمُهَا"

Eskileri, Küleyb kabilesini çaresiz bırakmışken Küleyb kabilesi, yeniyetmelerinden mi medet umar oldu?"²³

Bu pasajda "anlam" veya "garaz" ile bu anlam ve garazı göstermede kullanılan "üslup" arasında Cürçânî'nin fark ettiği ayırt edici bir unsurun olduğu açıktır. Buna göre üslup "nazım"ın bir yolu ve bir türüdür. Aynı şekilde onun üsluptaki ihtizâ'ya (başka bir şâirin üslubunu çalma) şiir ile delil getirmesi onunla ifadelerdeki özel bir tarzı kastettiğini açıkça ortaya koyar. Ferazdak ile Baîs'in beyitleri arasında, ikincisinde kelimelerin değiştirilmesi dışında ayırt edici bir fark yoktur. Çünkü birinci mısradaki "كَلَيْبَ", "رُبَيْعَ" ile, "حَدِيثُهَا", "صَعَاظَهَا" ile yer değiştirmiş ikinci mısradaki ise "قَدِيمُهَا" kelimesi "كِبَارُهَا" ile yer değiştirmiştir. Bu yer değiştirme –her ne kadar mânâyı Rubey' kabilesinin hicvedilmesinden Küleyb kabilesinin hicvine taşımışsa da- "üslup"a fazla etki etmez; çünkü her iki üslup da –şekil bakımından- aynı tarz ve nazım'a sahip olarak kalırlar.

Bazı araştırmacıların Cürçânî'nin üslup konusunda nahiv'e ilişkin cümle seviyesini aşan yönleri ihmal ettiğini dile getiren görüşleri doğru değildir. Cürçânî "*Esrârü'l-belâga*" isimli eserinde kendinden önceki edebiyat tenkidi düşüncesinde sec'i'nin "söz"e ilave edilip sözün delâletine etki etmeyen salt haricî bir süs olduğu şeklinde yaygın olan fikirleri çürütmek için bu olgu üzerinde –fonetik bir olgu olduğu halde- uzunca durmaktadır.²⁴ Sonra bu seci' olgusunun üslup ile ilişkisini vurgulamak için "*Delâil*"de de bu konu üzerinde durur. Cürçânî bu meseleyi delâlet ve anlam'ı bir yana bırakıp "belâgat" ve "fesâhat"ın sadece harflerin birbirleriyle uyumu ve fonetik unsurlarda ortaya çıktığını düşünenlere karşı çıkarken ele almaktadır. O şöyle der:

"Seci yapma isteğinden kaynaklanan zorluk mânâlarda, lafızlardan dolayı ortaya çıkar. Çünkü secili lafızların anlamları ile bunlara tabi kılınan diğer lafızların anlamlarının birbirine uygun düşürülmesi zor iştir. Bu, ya bir üslup-tan diğerine geçilerek ya bir mecaz türüne başvurularak ya da bir lafzı kasti

²³ *Delâil*, s. 468.

²⁴ *Esrârü'l-belâga*, s. 99-111.

aşan bir anlamda kullanarak (ittisa'), özetle seciyi sağlayacak uygun bir yol aranarak başarılabilir."²⁵

"Nazım" ile diğerleri arasındaki bu tarz farklılıkları –Cürcânî bunlara üslup adını verir–, ister vaz'a dayalı lafızlarla isterse standart nahiv kurallarıyla olsun, dil ile değil *mütekellim* ile ortaya çıkmaktadır. Cürcânî'nin *mütekellim*'in "nazım" ve "üslup"taki rolüyle "dil"in rolü arasında yapmış olduğu ayırım onun adları geçen iki kitabında büyük yer kaplayan önemli bir ayırımdır. Biz Cürcânî düşüncesindeki bu ayırımın modern ebeviyat eleştirisindeki anlamıyla metnin şekillenmesinde yazarın/sanatçının rolünü idrak eden bir anlayıştan ileri gelmediğini biliyoruz. Şayet bunun aksini ifade edersek ucuz ve sıradan bir "tarafdar"lığa düşeriz. Çünkü Cürcânî "mütekellim" ile "dil"in rolü arasındaki bu ayırımda ısrarlıydı. Onun bu ısrarı şiir ilmine eğiliminin ana sebebinin –daha önce de işaret ettiğimiz gibi– Kur'an'ın "mucizelik delilleri" ni araştırmasından ileri gelmekteydi.

Cürcânî öncesi "i'câz" araştırmaları çözülmesi zor bir probleme; Kur'an'ın özü itibariyle "apaçık Arapça bir dil" olarak nitelenmesinde ifadesini bulan probleme dahil olmak üzereydi. Bu nitelendirme ile dil bilginleri ve müfessirler "şiiri" Kur'an ifadelerinin doğruluğuna daha doğrusu Arapça oluşlarına şahit kabul etmeye başlamışlardır. Bu durum Kur'an'ın dili ve üslubuna karşı "şuubî saldırısı"ndan ileri gelir. Birinci problemin iç yüzü böyledir. İkinci problemin iç yüzünde de müslümanların Kur'an'ı sahip olduğu dil seviyesi itibariyle ister şiire isterse nesre dayalı olsun başka hiçbir metinle mukayese edilemez "mu'ciz metin" olarak kabul etmeleri yatmaktadır. Bu problemin tarafları arasında "i'câz"ın yorumuna ilişkin dile getirilen farklı görüşleri tasnif etmek mümkündür. Fakat doğrusu bu bir başka araştırmanın konusudur.

Bu problemin tam merkezinde Cürcânî'nin "üsluplar" ve "nazım" biçimleri arasındaki ayırımı devreye girer. Kur'an her ne kadar Arapça olarak, Arapların dile dair toplumsal uyuşmalarına (muvâzaa) ve dillerinin gramer kurallarına uygun olarak indirilse de nazmı ile mu'ciz olmaktadır. Hal böyle iken "Kur'an nazmı"nın kendisi dışındaki metinlerin nazmından ayrılmış sonra da "mu'ciz" olması gerekir. Çünkü Kur'an'ın mütekellimi –Allah Teala– kendisi dışındaki mütekellimlerle karşılaştırılmaz. Bundan dolayı da Cürcânî sürekli "nazım", "fikir" ya da "düşünce", "akıl incelikleri" ve "psikolojik anlamlar"a güç yetirme arasında karşılaştırmalar yapar. –Bazı araştırmacıların yaptığı gibi– bizim

²⁵ *Delâil*, s. 61-62.

* Bürokrasi kökenli Arap karşıtı Fars hareketi (çev.)

Cürcânî'nin "nazım" ile mütekellim'in akli kudreti arasında bağ kurmasına yönelik eleştiri getirmemiz bayağı bir eleştiri olur. Şeyhin –önceden de ifade ettiğimiz gibi- "şiir ilmi" araştırmalarına ve "şiirsel söz" ile "sıradan söz" arasındaki ayırt edici özelliklerin belirlenmesine özel bir eğilim nedeni vardır. Bundan dolayı Şeyh kınanamaz. -Şeyh'in kendine has mantığını bildirdikten sonra- bu okumada çıkarımları bize zenginlik katan "anlam"a doğru onu aşmış olmamızla da biz kınanamayız.

Üslup ve Mütekellim'in Rolü

Dil'in "üslup" ile ilgili rolü tekil kelimelerin anlamlarını belirlemek - veya ayırt edici özellikler koymak diyelim - ve söz inşasını mümkün kılan genel "nahiv kurallarını" belirlemekle sınırlıdır. Bu kuralların ve dile dair toplumsal uylaşımların içinde ifade kalıplarının ve "garaz" veya "anlam"ı ifade eden biçimlerin seçiminde mütekellime verilen devasa bir özgürlük kudreti vardır:

"Bizi ilgilendiren fesâhat, dil koyucudan değil, konuşandan kaynaklanan bir üstünlüktür. Bu durumda konuşan, kullandığı lafza, sözlükte sahip olmadığı bir özellik ekleyebiliyor mu diye bir bakmamız gerekir. Şayet ekleyebiliyorsa onun bu işçiliğini fesâhat olarak ifade edilen bir üstünlük sayabiliriz. Ne var ki baktığımızda onun lafzın kendisine hiçbir özellik ekleyemediğini görürüz. Zaten bunu yapabilse kendi konuşmasını bozmuş ve kendisini konuşan olmaktan çıkarmış olur. Çünkü kelimeleri, sözlükte yer aldıkları biçimlerini koruyarak kullanmaması halinde onun konuşuyor olmasından söz edilemez."²⁶

Mütekellimin standart nahiv kurallarıyla ilişkisini belirlemeye geçerken Cürcânî bu kuralların –tek başına– söz seviyelerindeki üstünlüğün nedeni olamayacağı ve bunların üstünlük ve farklılıklarından söz edilemeyeceği üzerinde de ısrarla durur. Bunlar doğru ile yanlışın ölçütlerini belirleyen kurallar olup Cürcânî'nin kastettiği ve "nazım" içersinde belirlediği anlamda ifadelerin "fesâhat" ve "belâgat"ını belirleyen kurallar değildirler:

"Biz biliyoruz ki bu konuda aranan üstünlük, hiç kuşkusuz düşünülerek fark edilebilen üstünlüktür. Lafzın ise düşünülerek çıkarılan ve fark edilmesi için düşünmeye ihtiyaç duyulan, nağmeli bir söz oluşturma kastı dışında, bir niteliği olamaz. Nağmeli söz oluşturmaksa bizim konumuzla ilişkili bir husus değildir. Bundan dolayı bir sözü üstün kılan yönler sayılırken i'râb bunlar arasında sayılamaz. Çünkü i'râb bilgisi, bütün Araplar arasında ortak olup düşünülerek fark edilen bir husus da değildir. Araplar'dan hiçbiri fâilin merfû;

²⁶ Delâil, s. 401-402.

mef'ûlün mansup; muzâfun ileyhın mecrûr olduğu konusunda ötekilerden daha bilgili değildir. Hem de bu, keskin bir zihne sahip olmayı gerektiren bir şey değildir."²⁷

"Bizim fesâhatten söz etmemizin kelimelerin söylenişı açısından değil, akılla algılanabilecek incelikler açısından olduğunu ve bizim ancak lahinden (gramer hataları) uzak olan ve lafızlarında herhangi bir hata bulunmayan kelimelerden kurulu iki sözden birinin diğerine üstün oluşundan söz ettiğimizi gözden kaçırmışlardır."²⁸

"Bil ki biz, bir şiiri veya şiir dışındaki herhangi bir sözü söyleyenine nispet ettiğimizde bu nispet, o sözü oluşturan tek tek kelimeler açısından değil, düşünülüp tasarlanan sözdizimi (nazım) açısından olup bu da nahiv kurallarının gerektirdiği anlamları kelimelerin anlamlarında aramak demektir."²⁹

Bir şâirin –veya mütekellim– Cürcânî'nin dilin tek tek kelimeleri dediği tekil sözcüklerle ilişkisi bir zanaatkârın hammadde ile ilişkisine benzer. Herhangi bir zanaate ait hammadde zanaatkârın henüz işlemediği fakat bizzat kendine özel bir düşünce ve tasarım ile yeniden şekillendireceği maddedir. Cürcânî'nin "nazım" ile çeşitli zanaat dallarına ait hammaddenin yeniden şekillendirilmesi arasında kurduğu bağ bizi onun düşüncesini yanlış anlamaya sevk etmemelidir. O'nun, şiiri diğer zanaat dalları gibi bir zanaat niteliğiyle ele aldığını hemen belirtmeliyiz. Cürcânî, mecâzi ifadeler ve kendisinden önceki edebi gelenekte yaygın ve yerleşik temsiller kullanmasına rağmen –ileride işaret edeceğimiz gibi– çeşitli zanaat dallarındaki hammaddenin şekillendirilmesi ile şiirdeki anlam'ın nazmını birbirinden ayıran etkene karşı son derece dikkatliydi. Bu karşılaştırmada konuyu açıklama ve ortaya koyma hedeflenirken örtüşme ve benzeşmeye dayalı literal mânâ kastedilmemektedir.

Bu noktada Cürcânî'nin, şâirin dil ile ilişkisi hakkında dile getirdikleri çağdaş anlayışa yakındır. Anladığımız kadarıyla bu bir tür gayret ve sabıra dayalı bir ilişkisidir. Tabi eğer salt bir sözdizimciden değil de gerçek bir şâirden bahsediyorsak durum böyledir. Şâirin dilin kelimeleri ve kelimelerin toplumsal uylaşımlarıyla ilişkisi –Cürcânî'ye göre– zanaatkarın hammaddeyle ilişkisine benzemektedir. Zanaatkâr maddeyi üretmez fakat yeniden şekillendirir. Şâir de böyledir; kelimelerin uylaşımını oluşturan ve onların göstergelerini belirleyen o değildir. Fakat

²⁷ *Delâil*, s. 395.

²⁸ *a.g.e.*, s. 399.

²⁹ *a.g.e.*, s. 362.

şâir, oynadığı rolle kelimelerin göstergelerine etki eden değiştirilmiş şekiller üretmek için yeni bağlamlarda kelimeleri yeniden şekillendirir. Sonra da kelimelere fesâhat ve belâgat kazandırır:

“Şu halde şiirin söyleyenine aitliliğinin hangi açıdan olduğu üzerinde düşünmemiz gerekir. Düşündüğümüzde bu aitliğin, şâirin, şiirde kullandığı kelimelerin anlamlarında aradığı nahiv kurallarının anlamı açısından olduğunu ve kelimelerin kendisinin şâire ait kılınamayacağını görürüz. İpek dokuyan kişi için ibrişim neyse; kuyumcu için altın ve gümüş neyse şâir için de kelimeler odur. İpek kumaş, dokumacıya ibrişimden dolayı ait olmadığı gibi; bir takı kuyumcuya, malzeme olarak kullandığı altın ve gümüşten dolayı değil, üzerindeki işçilikten dolayı ait kılınır. Şiir de böyle olup söyleyenine, cümlede geçen tek tek kelimelerden dolayı ait kılınmaz.”³⁰

Şâirin –veya mütekellim– dilin kelimeleri üzerinde tek yaptığı şey onların arasına nahvin anlamlarının araştırıldığı ilişkiler ikame etmektir. Cürcânî'nin dile getirdiği nahvin anlamları herhangi bir sözün söz olabilmesi için gerçekleşmesi zorunlu olan “standart kurallar” olmayıp üslup ve nazım biçimleri arasındaki farkları ortaya çıkaran anlamlardır. Şüphesiz standart nahiv kuralları başlı başına bir sözü diğerinden ayıramayan vaz'î kurallar olup bu noktada tekil kelimelerin delâletleri gibi bir fonksiyona sahiptirler. Sözün üstünlüğü –Cürcânî'ye göre– mütekellimin nahvin anlamlarının ortaya çıkardığı farkları salt bilmesiyle gerçekleşmez. Bilgi tek başına yeterli olmayıp mütekellim veya şâire bu bilgiyi kullanma ve etkili ve belirgin bir şekilde işletme imkânı veren bir güç gerekmektedir. Cürcânî'nin anlayışına göre şâirin dile karşı gayret ve sabrı kelimelerle sınırlı olmayıp “nahvin anlamları” dediği nahiv'e ilişkin göstergelere kadar uzanmaktadır:

“İnsanların sözdizimi konusunda düştüğü birçok hata bulunup onlardan biri de şudur: Belâgat hakkında konuşanların çoğu, sözdiziminin güzelliği konusunda Arapların üstün bir meziyete sahip olduğunu ve Arapça'yı sonradan öğrenenlerin asla onların bulunduğu zirveye yükselemeyeceğini söyledikten sonra bunu şu gerekçeye bağlarlar: “Kuşku yok ki Arapça onların anadilidir, bizse Arapça konuşmak için büyük bir çaba sarfederiz. Bir dili sonradan öğrenen birisi, onu doğuştan itibaren anadili olarak konuşanın bulunduğu yere ulaşamaz.”

“Belâgatteki üstünlüğü, kişinin bir dili anadili olarak bilmesine bağlayan buna benzer birçok görtüşe rastlanabilir. Ancak bu, öyle büyük bir hatadır ki

³⁰ Delâil, s. 362.

böyle düşünen kişi, bilmeden Kur'an'ın mucizeliğini inkar etmiş olur. Çünkü bir sözün mucizelik niteliği kazanabilmesi için a) Beşer gücünün çok üzerinde, insan aklının yetmeyeceği üstünlüklere sahip olması b) İnsanların kendi akıllarıyla idrak etme imkânına sahip olmadıkları bilgiler ihtiva etmesi gerekir. Dilin inceliklerini bilmekle elde edilebilecek olan bir şeyde ise böyle bir mucizelikten söz edilemez; çünkü bu, dilin anlam araçlarına (delâilü'l-lüğa) dil koyucuların üzerinde anlaşmadıkları (muvazaa bulunmayan) yeni unsurlar eklenmesi sonucuna götürür. Bu, düşünebilen herkesin kavrayabileceği açık bir husustur."

"Bilesin ki biz üstünlüğü, farklı ifade tiplerinin neler olduğunu bilmeye bağlayarak lugate dayandırmadık. Aksine bunların uygulama yerlerini ve hangi ifade tipinin nereye daha çok yakıştığını bilmeye bağladık. Dolayısıyla üstünlük, ى harfinin birbirine atfedilen öğeleri veya cümleleri birleştirmeye yaradığını, ف harfinin gecikmesiz sıralama için, ث harfinin gecikmeli sıralama için olduğunu, ا harfinin şu anlama, اى kelimesin bu anlama geldiğini biliyor olmaktan kaynaklanmaz. Aksine üstünlük, bir şiir nazm ederken veya metin inşa ederken iyi ve yerli yerinde seçim yapabilmekle olur."

"Bir başka husus daha var ki insan onu düşününce bırak kabul etmeyi, nakledi bile gelmiyor. Şöyle ki üstünlük, lugatı ve lugatteki kelimelerin vaz' edildiği anlamları bilmeye dayalı olsaydı ف ile ث, ا, اى vb. arasındaki "lugavî vaz'" denilen farkları bilmekle gerçekleşmiş olurdu. Bu durumda cümleyi öncesine atfetmeyip koparmanın, hazfetmenin, tekrar etmenin, öne alma veya sona bırakmanın ve metin inşasının ortaya çıkardığı ve kastedilen anlamın gerektirdiği diğer biçimlerin, bir sözün üstünlüğünde herhangi bir etkisi bulunmaması gerekirdi. Ayrıca bir şâirin veya hatibin, sözünde, öncesinde hiç bilinmeyen özgün bir istiâre kullanmasının söze hiçbir üstünlük kazandırmaması ve sözün üstün olabilmesi için sadece Arapça'da yerleşmiş olan istiârelere başvurulması gerekirdi. Böyle söylemek cehalet olarak yeter."³¹

Bu uzun pasajda Cürçânî neredeyse –öncelikle– dilin yapısı ile sözü nazmetme gücü arasındaki her türlü ilişkiyi çürütmekte ve söz nazmetme gücünü genel mânâyı bilmeyele ilişkilendirdiği mütekellimin akli gücüne dayandırmakta ve bu gücü salt dili ve dilin uyluşmalarını bilmekle sınırlamamaktadır. Bu ilişki – önceden de işaret edildiği gibi- Cürçânî'ye göre gerçekten önemlidir çünkü söz seviyeleri arasındaki ayırıcı etken ancak bu ilişki sayesinde belirlenir. Sonra o bu ilişkiyi Kur'an'ın i'câzını (mucizelik) yorumlamaya yetkin hale getirir. Bu işlem Kur'an'ın mütekellimini –Allah Teâla– diğer mütekellimlerden ayırma temelinde

³¹ Delâil, s. 249-250.

gerçekleşir. Kur'an'ı diğer metinlerden ayırmak –daha doğrusu ‘icâzını– ister kelime isterse cümle seviyesinde olsun dilin toplumsal uyuşmalarına dayanmaz bilakis bu mütekellime has dili kalıba dökme ve yeniden şekillendirme gücüyle ilgilidir. Diğer bir ifadeyle bu nazım ile ilgilidir. Şiir ve sözleri birbirinden ayıran da işte bu nazımdır.

Yine bu pasajda Cürçânî, mütekellimin yeteneğinin sadece, dilin, kelimelerin göstergelerine ve nahvin anlamlarına bıraktığı değişik imkânlar arasında seçimde bulunma gücünde ortaya çıktığını vurgulamaktadır. Buradan hareketle Cürçânî kelimelerle ibrişim iplikleri ve kelimelerle altın ve gümüş arasında karşılaştırma yaptığı önceki mecâza benzer bir mecâz uygulama imkânı bulmaktadır. Şâirin birincisi ile zanaatkarın ikincisi ile ilişkisi nedeniyle Cürçânî şâirin veya mütekellimin nahvin anlamları ile ilişkisini ifade edebilmek için benzer bir mecâz kurma imkânı bulur. O şöyle düşünür:

“Sözdiziminin, nahvin anlamlarına ve farklı ifade yollarına bağlı olduğu anlaşıldığına göre bilinsin ki sözü edilen farklı ifade yolları pek çok olup durulacak bir sınırı yoktur. Yine bilinsin ki üstünlük, sözdiziminin kendisinden değil, sözle ifade edilmek istenen anlamlardan ve bu anlamların birbirine göre aldığı konum ve kullanım biçiminden kaynaklanır... Bu anlamlar, nakış ve resimler yapmak için kullanılan boyalara benzer. Bir nakkaş, dokuduğu kumaşın neresinde, ne kadar, nasıl bir karışım ve hangi sıra ile kullanacağını düşünerek ve isabetli seçimler yaparak diğerlerinin başaramadığı bir işçilik çıkarır. Bundan dolayı onun işçiliği daha fazla beğeni kazanır ve daha özgün olur. Sözdizimini ortaya çıkaran nahiv anlamlarını ve farklı ifade yollarını arayarak birini tercih etmek konusunda iki şâirin birbirine karşı konumu da böyledir.”³²

Cürçânî'nin bir açıdan bu pasajda boya parçaları ile nahvin anlamları arasında yapmış olduğu kıyas ile diğer açıdan önceki pasajda hammadde ile dilin kelimeleri arasında yapmış olduğu kıyası bir araya getirdiğimizde bu bize onun nazım anlayışını ve nazımın gerçekleştirilmesinde mütekellimin rolünü doğru kavrama imkânı vermektedir. Kelimeler mütekellimin standart nahiv kurallarına uygun olarak kendi üslûbunu ürettiği hammaddeye benzerler. Nahvin anlamları - nahiv kuralları içerisindeki ince farklılıklar- da resim yapmada kullanılan boya parçalarına benzerler. Bu kıyası dokuma zanaatına uyguladığımızda kelimeler elbise biçmek için özel kurallara uygun olarak bir araya gelen iplikler; nahiv kuralları da elbiseleri birbirinden ayıran boya parçalarıdır.

³² *Delâil*, s. 87-88.

Bir kez daha Cürcânî'nin yaptığı kıyasın literal anlamına takılmamak ve onu şiirin değerini düşürüp şanını küçümsemekle suçlamamak için onun şu sözlerini okumalıyız:

"Biz dilbilimcilerin muârazayı ipek dokumak ve altından küpe, bilezik vb. yapmak gibi ustalık gerektiren el işçiliklerine kıyas ettiklerini görüyoruz. Üstünlük mukayesesi yapılabilecek bir kaliteye ulaşan bir sanat eseri öbürlerinden temayüz edecek bir kaliteye sahip olunca onu yapan usta haklı bir ün kazanır ve ustalıkla çoklarının varamayacağı bir mertebeye yükselir.

Bu kıyaslama yeterince açık ve herkesçe bilinen bir şey olup insan buna yaratılıştan sahip olduğu için bu konuda sıradan insanların seçkinlerden farkı yoktur. Ne var ki burada bilinmesi gereken önemli bir nokta vardır. El işçiliklerinde şöyle bir ihtimalin gerçekleşme payı vardır: Bir dokumacı, benzersiz bir ipek dokuyup onu eşsiz nakışlarla işledikten sonra bir başkası gelip bu ipek dokumasındaki nakışları hiç değiştirmeden bütün nitelikleri aynı olan başka bir ipek dokumasına işleyebilir. Bu durumda iki ayrı kişi tarafından yapıldığı bilgisine önceden sahip olmayan bir kişi bu kumaşlara baktığında aralarında hiçbir fark bulamaz ve ustalarının ayrı kişiler olduğunu bilemez. Bu, el işçiliği ürünü olan her türlü eşya için söz konusudur. Meselâ bir kuyumcu bir bilezik yaptıktan sonra öbürü de hiçbir ayrıntıyı atlamadan bütün niteliklerini benzeterek onun yaptığının aynısını yapabilir.

Ne var ki sözlerde böyle bir şeyin gerçekleşme ihtimali hiç yoktur. Çünkü herhangi bir şiirden bir beyti veya nesirden bir bölümü model alıp yerine başka kelimeler kullanarak anlamları her açıdan aynı olan, hiçbir nitelik ve ayrıntıda ondan farkı bulunmayan aynı nitelikte bir söz inşa etmek mümkün değildir. Belâgatçilerin herhangi bir şâir hakkında "Bu şâir, falanca beytin anlamını aynen ifade etmeyi başarmış, onun sözünün anlamını alarak olduğu gibi ifade etmiştir" sözleri seni aldatmasın. Çünkü bu, (içinde abartı da bulunan) yaklaşımcı bir söz olup bunu "Birinci şâirin kastettiği anlamı başka lafızlarla ifade etmiştir" anlamında kullanılır. Birincinin sözünde bulunan anlamı, baktığımızda "bunlar birbirinin aynısı" dediğin iki bilezik ve küpe gibi, ikisi de duyulduğunda aynı şey düşünülecek tarzda, en ufak değişiklik bile yapmadan başka lafızlarla aynen ifade edebilmek imkân dahilinde değildir."³³

³³ *Delâil*, s. 260-261. Ayrıca Cürcânî *Esrârü'l-belâga*'da şöyle der: "(İki şâirin) temadaki ortaklığına gelince bu konudaki ortaklık şiir hırsızlığında geçerli değildir. Bunun tersini dillendiren ve bu hükmü kabul etmeyen birini göremezsin. Yanlışlık söz sanatında yeterince yeteneği olmayan ve bu yeteneği kazanmada fazla çaba göstermeyen bazı kimselerde bulunur. Hatta böyleleri tartışmada cesaret ve cehalet gibi herkesçe malum temaların anlamlarını tasavvur etmede iki şâiri temada birbirine muhtaç kılmakla suçlanır. Bunu zaten hiç kimse açıkça ifade edip yapmaz." (bk. II, s. 200)

Cürcânî'nin nazım tasavvurundan "yapaylık" kavramını kaldırdığına en güçlü şekilde bu ifadeler işaret etmektedirler. Yine bu ifadeler Cürcânî'nin üslup geliştirme daha doğrusu şekillendirmede mütekellimin ve şâirin rolünün etkinliğini kavrayışına güçlü şekilde işaret ederler. Üslup –bu kapsamlı anlayışta- taklide elverişli değildir ancak daha önce de işaret ettiğimiz gibi üslupta sadece ihtizâ (başka bir şâirin üslubunu çalma) söz konusu olabilir. Hikaye ve rivayet dışında, ki bununla bir şâirin kasidesini aynen rivayeti kastediyoruz, söz taklidin geçerli olduğu zanaatlar türünden değildir. Kaldı ki böyle bir durumda kaside – Cürcânî'ye göre- onu hikaye ve rivayet edene değil kendi şâirine izafe edilir. Eski belâgatçıların şâirler arasındaki anlam hırsızlığı hakkında söylediklerini Cürcânî kabul edip dile getirmez. Çünkü üslup ve nazımdaki herhangi bir dönüşüm kaçınılmaz olarak anlama etki eder. Eski belâgatçıların sözlerini kavramada onların "beytin anlamını aynen ifade etmeyi başarmış, onun sözünün anlamını alarak olduğu gibi ifade etmiştir" ifadelerini Cürcânî'nin "onların esnekliği, amaç maksadın yerine getirilmesi, anlama gelince nazım ve üslup değiştiğinde ilk anlamın aynısı olması mümkün değildir" şeklinde yorumlamasından onun nasıl yorumsamacı bir yöntem izlediğini görelim. Burada Cürcânî'nin "kasıt"- "mânâ" ayırımı bizi bu okumada öteki paragraflara taşıyacak önemli bir ayırımdır.

Mânâ ve Üslup

Cürcânî'nin bazı metinlerinde bazı araştırmacılara onun düşüncesinin "mânâ" ile "nazım" veya "üslup"u birbirinden ayıran bir düalizme dayandığını düşündüren noktalar vardır. Bazıları da aslında Cürcânî "mânâyı" ihmal edip "lafzın" yanında yer alan bazı edebiyat tenkitçilerine karşı çıkmakta iken onun lafzı ihmal eden mânâ taraftarlarından olduğu şeklinde başka bir fikre kapılmışlardır. Gerçek şu ki tüm edebiyat tenkidi ve belâgat geleneğindeki "lafız-mânâ" ikilemi bir araştırmacının incelemesini dilediğimiz yeni bir okumaya ihtiyaç duymaktadır. Cürcânî'nin önceki pasajda "garaz" ile "mânâ" arasındaki ayırımında onun açısından en azından bir kez daha bu problemi yeniden tartışmaya yardımcı olmasını mümkün kılan bir nokta bulunmaktadır. Cürcânî şu ifadeleriyle açık şekilde bu problemi tartışmaya açar:

"İki sözden biri, öbüründe bulunmayan bir anlam (kasıt) taşımadıkça üstünlük mukayesesi yapılamaz. Burada diyebilirsin ki, sözlerden biri, öbürünün ifade etmediği bir şeyi ifade ediyorsa bunlar tek bir anlama değil, ayrı iki anlama gelen sözler demektir.

Deriz ki: Bu gibi yerlerde "anlam" kelimesi ile "konuşanın garaz'ı; yani varlığını veya yokluğunu ifade etmek istediği şey" kastedilir. Meselâ birini aslana benzetmek amacıyla "كَالْأَسَدِ زَيْدٌ" "Zeyd aslan gibidir" dersin. Bazen de aynı anlamı kastederek "الْأَسَدُ زَيْدًا كَانَ" "Zeyd adeta aslandır" dersin. Ama bu ikinci söze "aslana benzetme" konusunda öncekinde bulunmayan anlam eklenmiştir. Şöyle ki burada Zeyd'in, çok yiğit oluşu, metin bir kalbe sahip oluşu ve hiçbir şeyden korkmayışı dolayısıyla aslandan ayırt edilemeyecek ve ondan hiç de geri kalmayacak bir durumda bulunduğu anlatılmak istenmekte ve vehimde, insan kılığında bir aslan yaratılmaktadır.

Bu böyle olduğuna göre şimdi üzerinde biraz düşün bakalım; bu ekleme ve anlam farkı, tercih edilen sözdizimi ile; yani "ذ" "gibi" harfi, cümlenin başına alınarak enne ile birleştirilmesi ile ilgili midir, değil midir? Kuşku yok ki bu, sözdizimi ile doğrudan ilgilidir. Şu halde bunu bir ölçüt sayarak diğer bütün ifade biçimlerine uygula. Bu gibi sözdizimi farklarını araştırıp bularak kavramaya kendini alıştır ve bunu yaparken de değer biçilemeyen büyük bir işe kalkıştığının ve dibi bulunmayan engin bir denize daldığının farkında ol."³⁴

Şu halde mânâ, "kelimelerin anlamları" ile mütekellimin bu kelimelere yerleştirdiği "nahvin anlamları" arasındaki semantik etkileşimin bir sonucudur. Garaz'a gelince o genel bir fikirdir; varlığı ancak varsayım ve öngörüye dayalı, üsluba dökülmeden önceki ham fikir. Garazlar Câhız'ın "Mânâlar yola atılmıştır, Arap olan da, olmayan da; şehirli de, köylü de onları bilir." şeklinde nitelediği mânâlardır. Câhız sözdeki maharet ve itimadı "vezni tutturmak, lafızları seçmek, seçilen lafızların kolay söylenir oluşu, sözün doğallığı, ışıltılı ve sağlam dokulu" oluşuna bağlamış ve şiiiri "anlamı kalıba dökmek ve resmetmek" olarak belirlemiştir.³⁵ Cürcânî'nin önceki pasajda sunduğu mânâ/garaz benzetmedir –Zeyd'in aslana benzetilmesi–. Benzetme birçok üsluba dökülebilen ve birçok nazım biçiminde görülebilen genel bir garazdır. Sen "Zeyd aslan gibidir" dediğinde haber verme yoluyla benzetme mânâsını ifade etmiş olursun. "Zeyd adeta aslan" dediğinde üslup ve nazımda değişiklik yapmış oldun. Bu ikinci üsluptan doğan mânâ birinci üsluptan doğan mânâ değildir. Ayrıca ikincide vurgu bildiren "ذ"nin varlığı, benzetme edatı olan "ذ"nin sözün başına alınması ve "Zeyd" ve "aslan" göstergelerinin arasında bir ayırıcının (fasıl) bulunmayışının ifadeye kattığı mânâ fazlalığı bulunmaktadır.

Bu mânâ –ya da mânâ/garaz fazlalığı– az önce de ifade ettiğim gibi kelimelerin

³⁴ *Delâil*, s. 258. Ayrıca bk. *a.g.e.*, s. 425.

³⁵ bk. *Delâil*, s. 255-256.

göstergelerinin nahvin veya “nahvin anlamları”nın göstergeleriyle etkileşiminden doğmaktadır. Bu ifade kendi tahmin ve çıkarımımıza dayanmaz. Bilakis Cürcânî bunu bir kere daha kıyas yaparak kendi diliyle ifade eder:

“Bil ki söz inşa eden kişi, altın ve gümüşün parçalarını alarak birbiri içinde eritip tek kalıba döken kişiye benzer. Şöyle ki: ضَرَبَ زَيْدٌ عَمْرًا يَوْمَ الْجُمُعَةِ ضَرْبًا شَدِيدًا. Söyle ki: “Zeyd, Amr’ı Cuma günü terbiye etmek amacıyla öyle bir dövdü ki” dediğinde bu kelimelerin yekûnüyle elde ettiği şey, çoklarının zannettiği gibi birden çok değil, tek bir anlamı olan bir bütündür (mefhum). Çünkü sen bu sözü, kelimelerin kendi anlamlarını ifade etmek için söylemezsin. ضَرَبَ fiili ile amel ettiği ögeler arasındaki ilişki türlerini ve bu ilişkinin gerektirdiği hükümleri ifade etmek için söylesin. Şu halde bu cümlede عَمْرًا kelimesinin nesne oluşu, يَوْمَ الْجُمُعَةِ ifadesinin dövme zamanı oluşu, ضَرْبًا شَدِيدًا eyleminin (çok sert) oluşu ve ضَرْبًا شَدِيدًا ifadesinin (mutlak mef’ul) ve ضَرْبًا شَدِيدًا ifadesinin (mutlak mef’ul-i leh olduğu düşünülebilir mi?

Düşündüğümüzde böyle bir şeyin tavavvurunun mümkün olmadığını görürüz. Çünkü عَمْرًا lafzı, Zeyd’in gerçekleştirdiği “dövme” eyleminin nesnesidir; يَوْمَ الْجُمُعَةِ ifadesi, aynı eylemin gerçekleşme zamanıdır; ضَرْبًا شَدِيدًا ifadesi bu eylemin hangi nitelikte gerçekleştiğinin açıklamasıdır. ضَرْبًا شَدِيدًا lafzı bu eylemin gerekçesidir. Şu halde kesin olarak ortaya çıkmıştır ki bütün bu kelimelerin yekûnünden anlaşılan birkaç anlam değil, tek bir anlamdır. Bu da Zeyd’in Amr’ı şu zamanda, şu nitelikte ve şu amaçla dövmüş olduğunu ifade etmektedir. İşte bu anlama “tek bir söz” denir.”³⁶

Eğer mânâ nazım ve üslup içerisinde nahiv ilişkilerinin etkileşiminin sonucu ise şu halde bizim Cürcânî okumasında çok dikkatli olmamız ve onun zaman zaman “mânâ” kelimesini kullanıp bununla fikir anlamındaki “garaz”ı; zaman zaman da “garaz” kelimesini kullanıp bununla “delâlet/gösterge”i kastettiğini dikkate almamız gerekir. Cürcânî “mânâ”nın, belâgat, fesâhat ve beyân sonra da “i’câz”ın ölçütü olmasına karşı çıkarken aslında garaz anlamındaki “mânâ”ya karşı çıkmaktadır. Burada Cürcânî’nin kendileriyle “nazmı” kastettiği “lafızlar”ı destekleme noktasında Câhız’la aynı tarafta yer aldığı görülür. İşte bazılarının gelenekteki varlığı üzerine ısrar ettikleri ve bizim de kabul ettiğimiz düalizm

³⁶ Bu alıntı dipnotta *Delâil*, s. 212-214 olarak verilmiştir. Doğrusu s. 412-414 olacaktır (çev.).

budur. Cürcânî şiirin değerinin şâirlerin kastettiği mânâlardan kaynaklanmadığını bilakis şiirin gerçek değerinin ancak nazım ve ifadeleri kalıba dökmekle ortaya çıkacağını düşünür. Burada özellikle de "mânâ" ile "nazım" arasında üstünlük söz konusu olduğunda o mânâ ile "garaz"ı kastetmektedir. O şöyle der:

"Bilesin ki bunlar, sözün anlamı ile öne çıkarılmasını eleştirirken hikmet ve edep içerikli olan veya sıra dışı ve az rastlanır bir anlam taşıyan şiirlerin böyle olmayanlardan daha üstün olduğunu bilmiyor değillerdi. Bu götüşte olanların eleştirdiği esas nokta şuydu: Herhangi bir şiir türünün üstünlüğüne ve sıradanlığına karar yerirken yalnızca o türün özüne ait olan hususları dikkate alıyorlar ve özülle ilişki kurulabilse ve hatta aralarında birbirinden koparılmayacak kadar güçlü bir ilişki bulunsa bile şiirin özü dışındaki başka hiçbir yönüne bakmuyorlardı.

Bilindiği üzere bir söz inşa etmek; resmetmeye veya altın veya gümüşü işleme benzer; anlam ise resmedilen nesne veya -yüzük, bilezik vb. yapmak için- kalıba dökülerek işlenen altın ve gümüş gibidir. Yüzüğün dökümünün ve işçiliğinin kaliteli olup olmadığını öğrenmek için yalnızca -işçilikle biçim verilmiş olan- altın veya yüzüğün madenine bakılması yanlış olduğu gibi, bir sözün üstünlük ve meziyetini öğrenmek için de yalnızca anlamına bakmak yanlıştır. Bir yüzüğü öbüründen üstün tutarken sadece "bunun gümüşü veya taşı daha kaliteli" diyerek değerlendirme yaptığımızda onları yüzük olmak bakımından karşılaştırmış olmadığımız gibi, bir beyti sırf anlamı açısından öbüründen üstün tutmamız da şiir ve söz olmak açısından mukayese yaptığımız anlamına gelmemelidir. Bu, kesindir. İyi bil."³⁷

Bu pasajda "mânâ" kelimesi ile "garaz"ın kastedildiği açıktır. Mânâ kelimesi ile nazım ve üslubu önceleyen bir mânânın varlığını varsaymak kastedilmemektedir. Garazları açısından şiirin üstün tutulması, şiir oluşu dışındaki başka bir açıdan onun üstün tutulması anlamına gelir. Şiir oluşu bakımından onu üstün tutmak nazım'dan hareket etmeyi zorunlu kılmaktadır. Nazım, -daha önce de işaret edildiği gibi- yalnızca mânâdır veya şâirin ürettiği delâlettir diyelim. Buradaki kıyas yine bizi Cürcânî'nin anlayışından uzaklaştırmamalıdır. Burada en genel anlamıyla Cürcânî'nin mânâ'nın şiirler arasındaki üstünlük ölçütü oluşunu reddetmesi ile birinci bölümde tartıştığımız, fesâhat ve belâgatın lafızların nitelikleri oluşunu reddetmesi arasında bir çelişki yoktur. O sürekli olarak mütekellimin lafızları değil mânâları dizdiği üzerinde ısrar etmektedir. Cürcânî'ye göre mesele lafızların karşısındaki mânâlar veya mânâların karşısındaki lafızlar meselesi

³⁷ *Delâil*, s. 254-255; ayrıca bk. *a.g.e.*, s. 422-423.

değildir. Çünkü nazım kavramı –burada açıklandığı gibi– bu düalizmi ortadan kaldırır ve aşar. Cürcânî'nin nazımın lafızlara değil de mânâlara has oluşu üzerindeki ısrarı tekil lafızların mânâlarıyla ilişkili bir ısrardır. Çünkü lafız “nazımda mânâyâ tabi olup, kelimeler de anlamlarının zihindeki sıralanışı sebebiyle konuşma sırasında sıralanırlar. Kelimeler, anlamlarından soyutlanıp salt sesler ve harflerin sedaları haline gelseler aralarında bir sıralanış ve nazım gerekeceği, cümle içinde her birine özel bir yer verileceği ve birini söylemeden diğerinin söylemenin gerekeceği akla gelmezdi.”³⁸

Böylece Cürcânî ister nazım seviyesinde isterse tekil kelimelerdeki gösteren-gösterilen ilişkisi seviyesinde nihai olarak “lafız-mânâ” düalizminden kurtulmuştur. Çünkü lafız bir mânâyâ işaret etmedikçe lafız değildir. Lafız, mânâdan soyutlandığında, o artık göstergesi olmayan ve kendisinde nazım ve sıralamanın düşünülemediği salt bir sestir. Cürcânî'nin bazı metinlerinde görülen son bir şüphe daha vardır ki zihinlerimizde onun nazım ve üslup anlayışının mümkün olduğu tam şeklini alabilmesi için bunun tartışılması gerekir. Şüphesiz Cürcânî lafızlara –biri ses ve harf olmaları açısından– herhangi bir güzellik niteliğinin nispet edilmesine karşı çıkmaktadır. O söz'ü iki kısma ayırarak şöyle der:

“Bil ki fasih söz, iki türlü olur: Bir türünde üstünlük ve güzellik lafza bağlanır, öbüründe nazım'a bağlanır. Birinci tür; kinaye, istiare ve bir de istiare yollu temsildir. Bu kısımda olanlar geneli itibariyle mecaz ifadeler olup bunlarda lafız, görünüşteki anlamının dışına çıkarılır. Bu türden kullanımlar, tam olması gereken yeri bulduğunda söze güzellik kazandırır.”³⁹

Şimdiye kadar Cürcânî'nin fesâhat, belâgat, berâat ve beyân gibi edebi söz'ün tüm incelik ve üstünlüklerini kendisine yüklediği “nazım” kavramını tartışmış olduk. Peki söz'ün bu diğer türü ve üstünlüğün nazm'a değil de lafza dayandırıldığı birinci tür nedir? Aşağıdaki son paragrafların cevap arayacağı soru budur.

Üslup ve Mecaz

Cürcânî'nin önceki pasajda söz'ü iki kısma ayırması; sözün birinci kısmında üstünlüğün sadece lafza bağlanması kabaca bir ayırımdır. Ya da maksadını aşan bir ayırım da diyebiliriz. Çünkü Cürcânî öncesi bilginler istiare ve mecazda genel olarak lafza ait niteliklerin bulunduğu karar kıldıkları gibi aynı şekilde istiare

³⁸ *Delâil*, s. 55-56.

³⁹ *a.g.e.*, s. 429-430.

ve mecazı genel olarak söz'ün güzelliklerinden saymada karar kılmışlardı.⁴⁰ Önceki pasajda Cürcânî'nin istiare ve mecaz'ın özlerine ilişkin güzellik etrafında tartışmak istemediği görülmektedir. Fakat başka pasajlarda istiâre'nin güzelliğini, yalnız istiâre ile sınırlandırmayıp "nazım" a bağlamaya çabalamaktadır.

Cürcânî'nin –Kur'an'ın mucizeliğini yalnızca "nazım" a bağlama ile ilgilenirken– "mucizelik" niteliğini özel anlamda istiare ve mecaz ile genel anlamda da belagat şekilleriyle sınırlandıran kimselere karşı çıkması gerçekten kolay olmuştur. Bunu şu temelde yapar:

"Çünkü bu (istiarenin mucizelikte asıl sayılması), mucizeliğin uzun surelerden sınırlı sayıda âyetlerde bulunmasını gerektirir. Mucizeliğin bunda olması imkânı bulunmadığına göre 'cazın bulunması gereken yerin nazım olması kesinlik kazanır."⁴¹

Kur'an'ın mucizelik vasfının tek başına istiare ve mecaz'da değil de "nazım" da olması mucizeliğin Kur'an'ın bazı âyetlerine has değil de tamamına ilişkin bir nitelik olduğundan kaynaklanır. Kur'an'da istiare ve mecaz'ın kullanılmadığı birçok âyetin olduğu bilinen bir durumdur. İşte bu noktadan hareketle Cürcânî "istiare" ve "mecaz" ı nazım kavramı eksenine sokabilmiştir. Buna göre:

"Nahiv kuralları dikkate alınarak telif edilmemiş olan tek tek kelimelerde bu sayılanlardan hiçbiri tasavvur edilemez. Başkasıyla telif edilmeden istiare edilen bir fiil veya isim tasavvur edilemez. Meselâ "شَيْبَا الرَّأْسِ وَالشَّعْرَ" "Baş, ak saç ile tutuştu." (Meryem, 19/4) âyetinde erra'su kelimesinin işteale fiilinin faili olmadığı; şeyben kelimesinin de temyiz olarak mansup kılınmadığı varsayılsa işteale fiilinde istiare yapıldığından hiç söz edilebilir mi? İstiare'nin diğer bütün örnekleri de bunun gibidir. Bunu iyi kavra."⁴²

Böylece Cürcânî nazım kavramını "mecâz" ı da içine alacak şekilde genişleterek "nazım" ile "mecâz" arasındaki bu çelişkiyi gidermiştir. Fakat o –selefleriyle kendisi arasındaki karşıtlık uçurumunu kapatmak amacıyla– mecâz'ın farklı biçimleri itibarıyla kendine özgü güzelliğini bir şekilde dile getirmeye devam etmiştir. Başka bir metinde onu söz'ü üçlü bir ayırma tabi tutarken görüyoruz. Bu taksim onun bazı istiare biçimlerinin analizinde bu biçimlerin güzelliğinin bunları kullanan mütekellim'in "nazım" a dayandığını ortaya çıkarmasından sonradır. Bunu şöyle ifade eder:

⁴⁰ Câbir Asfûr, *et-Sûretü'l-fenniyye fi't-türâsi'n-nakdi ve'l-belîgi inde'l-Arab*, Beyrut, 1983, s. 202-203.

⁴¹ *Delâil*, s. 391.

⁴² *a.g.e.*, s. 393.

“Özetle kimi sözlerin güzelliği sözdiziminde değil, lafzındadır, kimininki lafzında değil, sözdizimindedir, kimi sözler ise her iki açıdan da güzeldir. Problem de bu üçüncüsüyle ilgili olup, genellikle bu türden sözlerin güzellik sebebini tespitinde hata edilir. Sözdizimine haksızlık edilip görmezden gelinerek gözler lafza yönlendirilir ve hem sözdiziminden, hem lafızdan kaynaklanan sözdiziminin sadece lafza ait olduğu söylenir. “İstiare ile ilgili öyle sözler vardır ki sözdiziminin ne olup olmadığı bilinmeden açıklanması mümkün değildir” derken işte bunu kastediyorum.”⁴³

Söz’ün bu üçlü taksimi Cürçânî’nin “nazım” ile “lafız” arasındaki tereddüdündeki sırrı kavrayabilmemiz için biraz düşünüp araştırma yapmamızı gerektirir. Özellikle de mecaz söz konusu olduğunda. Cürçânî niçin bütünüyle mecâz’ı nazım’a çevirmekle yetinmemiş ve söz’ün ikili taksimi ile üçlü taksimi arasında mütereddit kalmıştı? Bu soruya doğru bir cevap verebilmek belki de bu bölümün ele alamayacağı yeni bir Cürçânî okumasına ihtiyaç gösterir. Burada Cürçânî’nin –ister *Delâil*’de isterse *Esrârü’l-belâga*’da olsun– mecâz’ın “sıradan-bayağı” ve “özel-seçkin” ayırımına karşı çok istekli olduğuna işaret etmemiz yeterlidir. Cürçânî mecâz’ın bu ikinci türüne ait birçok örneği tahlil edip güzellik surlarını ortaya çıkarmak üzere bunlara eğildiği zamanda genellikle birinci türe ait örnekleri analiz etmeksizin onlar üzerinde alelade durur.⁴⁴ Büyük olasılıkla Cürçânî “güzelliği nazıma değil de lafza bağlanan söz” ile “özel mecaz içeren sözü” değil sıradan-bayağı mecaz içeren sözü kastetmektedir. Mecaz’ın bu ikinci türüne ilişkin güzellik aynı anda hem lafzına hem de nazımına bağlıdır:

“İstiare ve temsil’in “رَأَيْتُ اسَدًا” “Bir aslan gördüm”, “وَرَزْتُ بِخَوْرًا” “Bir denize su almaya vardım”, “شَاخَذْتُ بِذُرًا” “Bir dolunay gördüm” ve “سَلُّ مِنْ رَأْيِهِ سَيْفًا نَاصِبًا” “Görüşünden keskin bir kılıç çekti” gibi herkese malolanları ve “وَصَلَّتْ بِأَغْنَابِ الْمَطِيِّ” “ve dereler, develerin boyunlarıyla birlikte aktı” cümlesindeki gibi özel bir beceri isteyenleri bulunduğu gibi yüklem mecazının da her iki türü vardır.”⁴⁵

Bu tereddüt Cürçânî düşüncesinde değişik bir şekilde de görülmektedir. Bazen bu bizi onun benzer seviyedeki nazım ve mecaz anlayışındaki karışıklığı gidermeye yaklaştırır. Burada Cürçânî’yi mecaz problemlerini lafızların delâleti açısından tartışırken görmekteyiz. O bu tartışmayı her bir delâlet türünün bir söz türü ile irtibatlı olmak üzere birbirlerinden ayrılması temelinde yapar. Bir yanda

⁴³ *Delâil*, s. 99-100.

⁴⁴ bk. *Esrârü’l-belâga*, I, 156,168,213; II, 175, 178-179, 182,183,187, 209, 221, 224, 289. Ayrıca bk. *Delâil*, s. 98-99, 100, 113, 157, 161, 167, 168, 187, 190, 230, 277, 278, 329, 375, 411-414.

⁴⁵ *Delâil*, s. 296.

delâletine lafızlarla sadece nahvin anlamları arasındaki etkileşim ilişkilerinden ulaştığımız bir söz türü vardır. Diğer yanda da delâletine daha kapalı ve karmaşık bir yolla ulaştığımız başka bir tür vardır. Cürçânî şöyle der:

"Sözler iki türdür: Birinci türde konuşanın amacı lafızların kendisi ile öğrenilir. Meselâ Zeyd'in çıktığını bildirmek istediğinde "خَرَجَ زَيْدٌ" "Zeyd çıktı" dersin; Amr'ın ayrıldığını bildirmek istediğinde "عَزَمُوا مُنْطَلِقًا" "Amr ayrılmıştır" dersin. Bu türün kapsamına giren diğer sözler de böyledir. İkinci türde de konuşanın amacı lafzın kendisiyle öğrenilir, ne var ki burada, lafız, önce lugatte tahsis edildiği anlamı gösterir, sonra bu anlamda konuşanın amacına ulaştırılan ikinci bir delâlet bulursun. Bu ikinci tür; kinaye, istiare ve temsil etrafında döner. Bunların her birinin örnekleri kitabın başlarında ayrıntılı olarak açıklanmıştır. Meselâ "هُوَ كَثِيرُ الزَّمَانِ" "O, küllü çok olan biridir" veya "طَوِيلُ الشَّجَادِ" "o, uzun kınlı biridir" ya da "الضُّحَى نَوْمٌ" "kuşluk vaktine kadar uyur" dediğinde, bu sözlerin lafızları kastettiğin anlamı doğrudan ifade etmez. Fakat lafız, ilk bakışta anlaşılacak anlamına delâlet eder. Sonra dinleyen bu anlamın işaretinden yola çıkarak senin kastettiğin ikinci anlamı arayıp bulur. Meselâ "kazanın küllü çok" ifadesinden, bu kişinin konuksever birisi olduğunu; "kını uzun" ifadesinden boyunun uzun olduğunu; "kuşluk vaktine kadar uyur" ifadesinden kadının refah içinde yaşadığını ve hizmetçilere sahip olduğu için ev işlerini kendisinin görmesine gerek kalmadığını çıkarırsın.

Şimdi de "anlam" (mânâ) ve "anlamın anlamı" (ma'nel ma'nâ) terimleriyle neyin kastedildiğini üzerinde duralım. Anlam terimiyle, herhangi bir ara anlam bulunmaksızın doğrudan lafzın zahirinden anlaşılacak şey kastedilir. Anlamın anlamı terimiyle ise lafızdan bir anlamın anlaşılması ve bundan başka bir anlamın çıkarılması kastedilir. Nitekim bunu konunun başında açıkladım.⁴⁶

Bu uzun pasaj bize Cürçânî düşüncesinde, onun nazım ismini verdiği dile ilişkin işaretlerle nahvin anlamlarının birbiriyle etkileşiminden doğan mânâ seviyesinden farklı onun başka bir mânâ seviyesi kavrayışını göstermektedir. Mecâz'daki mânâ, mecâz dışındaki mânânın tabi olduğu nazım kurallarına tabi olur. Ve buna çağdaş dilbilimcilerin, bağlamsal ilişkilerin mukabili olarak istibdalî ilişkiler (cümle içi anlam değişimleri) adını verdikleri başka bir nokta da eklenir. Şüphesiz ki Cürçânî'ye göre nazım kavramı çağdaş dilbilimcilere göre bağlamsal ilişkilere karşılık gelirken onun "anlam" ve "anlamın anlamı" kavramı da istibdalî ilişkiler kavramına karşılık gelmektedir.⁴⁷ Çağdaş dilbilimciler bu iki seviyeyi

⁴⁶ *Delâil*, s. 262-263; ayrıca bk. s. 429-442.

⁴⁷ Metinde *el-alâkât es-siyâkiyye* şeklinde geçen ve bizim "bağlamsal ilişkiler" şeklinde tercüme ettiğimiz terim, yazarın da belirttiği gibi, Cürçânî'de nazım kavramına tekabül etmektedir. Bu-

birbirinden ayırmayıp metnin semantik anlamını bu iki tür ilişkinin etkileşiminin bir sonucu olarak ele alırken Cürcânî bazen bu iki seviyeyi birbirinden ayırır bazen de iki seviyenin bağlantısını dikkate alır. Cürcânî'nin metinde tartıştığı örneklerdeki "anlamın", bağlamsal ilişkilerinin sonucu olan bir zahiri (dış görünüm) ve istibdalî ilişkilerinin sonucu olan bir de batını (iç görünüm) vardır. İşte bu batın'a Cürcânî "anlam'ın anlamı" adını vermektedir. İstibdalî seviyede, gösteren (dall), gösterenin zahiri mânâsı olan gösterilene (medlul) işaret eder. Fakat bu gösterilen sırasıyla başka bir mânâyâ işaret eden gösterene dönüşür. Veya Cürcânî'nin diliyle ifade edecek olursak "anlam", "anlam'ın anlamına" işaret eder. Böylece lafzi/literal gösteren, nazım seviyesindeki bağlamsal ilişkilerin salt bir tarafı olmaktan kendi öznel tabiatına, yani "gösteren" oluşu gerçeğine dikkati harekete geçirmeye adım atmıştır. Belki de bu durum Cürcânî'yi söz türleri içerisinde "üstünlüğün hem lafza hem nazım'a dayandığı söz türü" ile "üstünlüğün yalnızca nazım'a dayandığı söz türü" vardır şeklinde ifade etmeye sevk etmiştir.

Cürcânî'nin, –bu noktada kendisi kınanamaz- kendi kültürü sınırlarında ve kendi çağının ufuklarında hareket eden birisi olarak kendi kültür ve çağının sınırlarını tam olarak aşması mümkün değildi. Ne zaman bunları aşmaya çabalasa karşısında aşılmaması mümkün olmayan sınırlar mevcuttu. Onun bu okumada bazı yönlerine değindiğimiz birtakım çabalar göstermesi yeterlidir. Bunun ötesinde o, seleflerinin bazı yerleşik görüşlerine karşı çıkmaması nedeniyle de kınanamaz. Fakat Cürcânî bir yandan seleflerinin ve çağdaşlarının istiare, kinaye ve mecaz'a olan ilgilerini –bunların güzelliklerini sadece lafız ile sınırlandırmışlardı- kendisinin "anlam" dediği noktaya çekmek için çaba sürdürürken öte yandan bu "anlam"ın, "anlam'ın anlamına" güzellik, süs, ışıltı, parlaklık vb. gibi bütün belagat ve edebiyat tenkidi kitaplarında kaçınılmaz olarak yer alan diğer birçok nitelik

nunla kast edilen, kelimelerin cümle içerisinde birbirleriyle olan irtibatları ve kelimelerin bu irtibatlar içerisinde kazandıkları anlamlardır. *el-Alâkât el-istibdâliyye* ise, yine yazarın belirttiği gibi, Abdülkâhîr Cürcânî'nin "mânâ" ve "mânânın mânâsı" dediği şeye tekabül etmektedir. Buna göre dilde iki tür kelam/söz yer almaktadır. Birinci tür sözde, sadece lafzın delâletiyle maksada ulaşılır. Bununla kast edilen lafzların hakiki mânâlarında kullanılmasıdır. İkincisinde ise, lafzın delâleti maksada ulaşmak için yeterli olmamaktadır. Bu tür kelamda, lafız önce hakiki mânâyâ delâlet etmekte, ardından bu mânânın delâlet ettiği ikinci bir mânâ söz konusu olmaktadır. Mecaz, kinaye vb. kullanımlar bu türdendir. Bu durumda *istibdâlî ilişkiler* derken kast edilen, kelimelerin hakiki mânâları ile cümle içerisinde kazandıkları ikincil mânâlar arasındaki ilişkiler olmaktadır. Konuyla ilgili bir değerlendirme için bk. Sedat Şensoy, *Abdülkâhîr el-Cürcânî'de Anlam Problemi* (doktora tezi, 2001, MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü), s. 131 vd. Söz konusu terimlerin İngilizce karşılıkları için bk. David Crystal, *The Penguin Dictionary of Language*, 1999, s. 329. (çev.).

kazandırdığı noktasında onlarla söz birliği etmektedir:

"Lafızların kendisinden anlaşılan ilk anlamlar cariyeye giydirilen elbise, işleme, süs ve benzeridir. Bu anlamlarla ima edilen ikincil anlamlar ise bu elbiselerin giydirildiği, işleme ve süslerle bezendirilen cariyedir. Anlamı, lafızdan dolayı bir surette tasavvur edilir, özel bir biçimde görünür ve bir kalıba dökülür kıldıklarında da böyle olup bu durumların her birinde anlam, manevi delâletlere bağlıdır. Sözün zahiri üzere anlaşıldığı; kinaye, temsil ve istiare gibi yollara başvurulmayan, kısmen de olsa bir anlamın başka bir anlamı ifade etmek için kullanılmadığı ve lafzın delâlet ettiği anlamın doğrudan kastedildiği sözlere ise bu sayılanlardan hiçbirisi uygun düşmez. Meselâ birisi " زَيْتٌ " dese, bir başkası da " تَيْتٌ أَيْتٌ " "Aslanla karşılaştım" dese ikinci cümleyi söyleyen kişinin bu sözünüyle bir anlamı, ilk sûretinden başka bir surette anlattığı ve ona kendi elbisesinden başka bir elbise giydirildiği vb. söylenemez.

Özetle ifade edersek anlamların suretleri, anlam genişlemesi ve mecaz'a başvurulmadıkça ve lafızlardan, tahsis edildikleri sözlük anlamları kastedilmeyip anlamlarıyla başka anlamlara işaret ediliyor olmadıkça bir lafızdan başka bir lafza aktarılmakla değişmez. Bil ki bu, sözdizimi aynı kaldığı sürece böyledir. Sözdizimi değiştiğinde ise anlamın da değişmesi gerekir. Nitekim takdim-tehir konusunda bu açıklanmıştı. Demin geçen konuda yani " إِنَّ زَيْدًا كَالْأَسَدِ " ve " كَأَنَّ زَيْدًا كَالْأَسَدِ " cümlelerinin mukayese edildiği sırada da bu noktaya temas edilmiştir. Burada lafızlarda herhangi bir değişiklik olmaması, sadece sözdizimi değişmiştir."⁴⁸

Şimdi Cürcânî'nin "nazım" ile "lafız" arasındaki terettüdünün sona erdiğini ya da meselenin hâlâ yeni bir okumaya ihtiyaç gösterdiğini söyleyebilir miyiz? Bana göre bu hâlâ belirsizliğini koruyan bir sorudur. Ya da önceki okumama göre hâlâ belirsiz olan diyeyim. Fakat ben Cürcânî'nin "mecâz" ile "nazım"ı birbirinden tam olarak ayırmayıp bilakis onun müstakil bir çalışma ve özel bir okumaya ihtiyaç gösteren bazı Kur'an ve şiiir metinleri üzerine uzun ve analize yönelik incelemelelerinde ortaya çıktığı gibi bu son bölümde de işaret edilen belli bir ilişki seviyesini koruduğunu kesin olarak söyleyebilirim.

Cürcânî'nin nazım veya üslûp anlayışı hakkında söylenebilecek çok şeyin olduğu şüphesizdir. Zira onun bu kavramlarını aydınlatıp ortaya çıkaracak zengin ve verimli bazı taraflar mevcuttur. Fakat işte Cürcânî'deki bu zenginlik ve derinlik sebebiyle tek bir okumanın bu bütün tarafları ortaya çıkarması mümkün

⁴⁸ Delâil, s. 264-265.

değildir. Bundan dolayı biz –bilinçli olarak– Cürcânî nezdinde önemsiz ve okuyucunun kelimeler arasındaki nahiv ilişkilerini kavrayışına dayanarak okuyucu açısından çoklu “nazım yorumu”nun inkânına özel bazı işaretleri dikkate almadık.

Ayrıca Cürcânî'nin geliştirdiği “nazım” kavramının genel olarak edebi metinlere ilişkin bir teori oluşturmaya yetersiz olduğu şüphesizdir. Fakat aynı kusur/yetersizlik bugünkü üslupbilim yönelişlerinde de farklı oranlarda söz konusudur. Bu durumu *Mecelletü Fusûl*'ün bu sayısı net olarak ortaya koyacaktır. Her halükarda Cürcânî böyle bir teoriye ulaşmak için çaba göstermemiştir. Bu onun ilgilendiği bir şey de değildir. O'na soru soranlar bizleriz. Bizim, zihnimizdeki problemleri Cürcânî metnine dayatmaksızın çıkarımını yapabileceğimiz cevaplarla yetinmemiz gerekir. Belki Arap-İslâm kültüründe ön plana çıkmış bu metinde başkalarının okuyabileceği noktalar vardır. Ve belki de bu okuma, onların gerçekleştirecekleri okumaya teşvik edici bir unsur olacaktır.