

Abdu'l-Kâhir el-Cürçânî'de Fesâhat Kavramı

Dursun HAZER*

ABSTRACT

The Notion of Eloquence in Abd al-Kahir al Jurjani's Thought

This study deals with Abd al-Kahir al Jurjani's thoughts on concept of eloquence (fesâhat) in the context of his opinions on statement and language. He uses the concept of eloquence in order to examine the characteristics of rhetorical statements. He examines the Qur'anic texts, Arabic poems and reaches to some conclusions about the utterances that take role in forming a rhetorical statement, about the language system (el-nahu), about reason and about psychological and sociological dimensions (feelings thoughts, emotions and cultural dimension) of meaning.

Keywords: Eloquence (fesâhat), rhetoric (eloquence), arrangement (system), syntax (grammar), meaning (signification)

Abdu'l-Kâhir el-Cürçânî (ö.471/1078) fesâhat¹ ve belâğat kavramlarının izahında temel çıkış noktası olarak Kur'an'ın i'câzının araştırılmasını seçmiştir. Kur'an'ın metnini, Arap toplumunun düşünce ve ifade sistemine uygun bir biçimde oluşturulmuş bir nazm, metin olarak düşünmüş; bu söz yapısından Kur'an'ın i'câzının temellendirilmesine gitmiştir. Bu sebeple toplumun söz yapısını, söz yapısında ortaya çı-

* **Yrd.Doç. Dr.**, Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyât Fakültesi Arap Dili ve Belâğatı Öğretim Üyesi
1 Fesâhatin kelime anlamı, açık, berrak olma, karışıklık ve bulanıklığın olmaması, bir çocuğun veya yabancıнын dilinin olgunlaşması, Arapçayı hatasız konuşabilmesidir. Fesâhat ile mufred, kelâm ve mütekellim vasıflandırılır. Mufreddeki fesâhatın oluşmasında lafızların tenâfurı hurûf (kelimenin telaffuzunda ağırlık hissedilmesidir), garâbetten (kullanımı bilinmeyen, anlamı kapalı) uzak olması ve kelimenin Arap dilinde uyulan kanuna muhalefet etmemesidir. Kelâmdaki fesâhat ise, kelâmın telif zafiyetinden (nahiv kurallarına aykırı oluşması), tenâfurı kelimâtın ve ta'kidden (kelâmda kelimelerin olması gereken yerlerinden önce-sonra gelmeleri sebebiyle delâletin kapalı olması veya konuşanın kullandığı kelimeleri kastettiği anlamı sağlayacak şekilde seçmemesi) arınmış olmasıdır. Mütekellimdeki fesâhat, konuşanın maksadını fasîh lafızla ifade edebilme melekesine sahip olmasıdır. (el-Cevherî, *es-Sıhah*, Neşr. Ahmet Abdu'l-Gafur, Dâru'l-İlm li'l-melâ'în, 1990, I,391; ez-Zebîdî, *Tâcu'l-'Arûs*, Beyrut, 1994, 'fsh' maddesi; Sekkâkî, *Miftâhu'l-'Ulûm*, Dâru'l-Kutub el-'İlmiye, Beyrut, 1987, 416-417; el-Kazvîni, *et-Telhis*, Şerh: Abdurrahman el-Berkûkî Dâru'l-Kutub el-'Arabî, Beyrut, 21-34). Cürçânî fesâhat, belâğat kelimelelerini, düşüncenin oluşumu ve bunun karşı tarafa aktarılmasının işleyişini ele aldığı nazm nazariyesi ile aynı anlamda kullanmıştır. Ancak fesâhat ve belâğat vasıflarını, edebî değerleri olan, avamın sözlerinin aksine düşünce ürünü sözler için kullanmış, anlambilimle birlikte sanatın değerlendirilmesini yapmıştır. Aslında nazm nazariyesini fesâhat ve belâğat vasıflarının çözümlenmesi için ortaya koymuştur.

kan dil mantığını incelemiştir. Dili kelâm (söz) ve nahiv (dilbilim) olarak ikiye ayırmış, fesâhat kavramı adı altında bu iki unsuru incelemiştir. Cürcânî’de fesâhat kavramı bu yönüyle anlambilim çalışmaları karşılıklıdır.

Cürcânî’ye göre fesâhat ve belâgat vasfı sözün nazm yapısıyla ortaya çıkmaktadır. Nazm, “kelimeleri birbirine bağlı kılma, bazı kelimeleri diğer bazı sebebiyle (söze) yerleştirme”² dir. Başka bir yerde de, “Nazm, sözünü (kelâmı) nahiv ilminin gerekli gördüğü yapıda kurman, onun kuralları ve usûllerine göre planlanan (tertib etmen), nahvin işleyen yöntemlerini bilmen ve buna bir halel getirmemen, sana çizdiği şekilleri koruman, her şeyi eksiksiz yapmandır”³ şeklinde tanımlamaktadır. Cürcânî fesâhat ve belâgat ile, kelimelerin mufred (tekil) anlamlarını değil, te’lif ve terkîbde oluşan hükümleri kasteder.⁴

Dil sisteminin temel yapı parçalarını araştırırken Kur’an ayetlerine, klasik şiire⁵, meşhur olmuş özdeyişlere, hitaplara bağlı kalmıştır. Cürcânî’nin bu seçimi bize göre, Arap dilinin yapısını, Arap ruhunu, hissini ve düşüncesinin işleyiş şeklini ortaya çıkaran dil dizgesini, en doğru boyutlarda bu söz türlerinin yansıttığına inandığını göstermektedir.

Cürcânî’nin fesâhatla ilgili görüşleri tarihî süreç içinde oluşan bilgi birikiminin devamı ve yeni bir yorumudur. Lafız-anlam ayrılığı ve bunlardan birine meziyet yükleme üzerine oluşmuş bilgi birikimini işleme, bunu doğru noktaya götürme çabasıdır. Görüşlerini Arap beyânı üzerine kurgulamış, bunu Fars, Yunan unsurlarıyla desteklemiştir.⁶ Biz burada Cürcânî’nin yararlandığı görüşlerin, kaynakların analiz-

2 Abdu’l-Kâhir el-Cürcânî, *Delâilu’l-İ’câz fi ‘İlmi’l-Me’ânî*, Tahkik: Muhammed Reşid Rıza, Dâru’l-Marife Beyrut, 1994, 15

3 el-Cürcânî, a.g.e., 70; el-Cürcânî, *Esrâru’l-Belâğa fi İlmi’l-Beyân*, Neşr. Muhammed el-İsken-derânî, M. Mes’ûd, Dâru’l-Kitâb el-Arabî, Beyrut: 1996, 10

4 el-Cürcânî, *Delâilu’l-İ’câz*, 64. Cürcânî’ye göre telîf, ifâde etmedir; bu da isimle isim arasında veya fiille isim arasında olur: a) İsim cümlesi, b) fiil cümlesi. (el-Cürcânî, *Kitâbu’l-muktasid fi Şerhi’l-İzâh*, Neşr. Kâzım Bahr el-Mercân, tarihsiz, I, 94)

5 Ünlü edebiyat eleştirmeni T.S.Eliot, şiiri, milli özelliklere sahip yegane sanat olarak görür. Bir milletin başka milletlerin düşüncelerini, düşünce ürünlerini alabileceğini ancak başka milletler gibi duyuş ve hislere sahip olduğu anda benliğini yitireceğini söyler. Şiir bir millete kendine has duyuşla hissettiren bir sanattır, der. (T.S.Eliot, *Edebiyat Üzerine Düşünceler*, Çev. Sevim Kantarcıoğlu, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara: 1983, 194. Bu düşüncelere göre Cürcânî gibi dilcilerin. Arap düşünce yapısını en iyi yansıttığını düşündükleri için şiiri temel alarak dil ve sözü çözümleme gayretleri, dil olgusuna doğru yaklaşıtlarını göstermektedir.

6 M.A.Hafâcî, M.S. Ferhûd, A.Şeref, *el-Uslûbiyye ve’l-Beyânü’l-Arabî*, Dâru’l-Misriyye, Kahire: 1992, 30. Cürcânî’nin bazı görüşleriyle Aristoteles’in görüşleri arasında büyük benzerlikler görmek mümkündür: “Bir dilsel anlatım açık olur, buna karşılık bayağı olmazsa, o iyi bir dilsel anlatımdır: Kuşkusuz en açık dil, herkesin ortak olarak kullandığı sözcükleri kullanan dildir. Fakat herkes için ortak olan sözcükleri kullanan dil, açıklık yanında aynı zamanda bayağılığı da getirir... Alışılmamış sözcüklerin kullanılmasıyla bir dil gündelik ve kaba olmaktan kurtulur, yücelir. Alışılmamış sözcük deyinse, yalnız yabancı sözcükleri değil, aynı zamanda mecazları, uzatılmış sözcükleri ve genel olarak da gündelik dilin dışında kalan şeyleri anlıyorum. Cümlemin gösterdiği birlik, iki çeşitten olan bir birliktir: Ya bu birlik insanın tanımında olduğu gibi (İnsan akıllı bir hayvandır.) tek bir şeyi bildirir, ya da birçok şeylerin bağlılığını gösterir ki, bu anlamda bütün *İliada* bir cümleden ibarettir.” (Aristoteles, *Poetika*, Çev.: İsmail Tunalı, Remzi Kitabevi, İstanbul: 1999, 63, 58.) Tecnis (aynı lafzın tekrarı)’in verdiği üstünlüğün anlama katkısından dolayı olduğunu, sadece lafızla olsaydı bir güzelliğinin olmayacağını söylediği düşüncesi (Cürcânî, *Esrâru’l-Belâğa*:14-21) Aristoteles’de da vardır: “Tecnis, tekrar eden lafız, kulakla duyunca

leri üzerinde durmayacağız; fesâhat kavramına bağlı kalarak, onun düşünce ve dil olayına bakışını, bu doğrultuda bu kavrama getirdiği yeniliği tespit etmeye çalışacağız. Çalışmamızı, lafızların fesâhatta yeri, aklın dilde rolü, nahiv kuralları ve anlamın oluşması, fasîh sözün çeşitli şekillerini inceleme konularında Cürçânî'nin görüşlerini tespit etme doğrultusunda şekillendireceğiz.

Cürçânî'nin bu görüşlerini incelerken iki eserini, *Delâilu'l-İcâz* ve *Esrâru'l-Belâğa*'yı temel almaktayız. Abdü'l-Kâhîr el-Cürçânî'nin adını metin içindeki atıflarda 'Cürçânî', dipnotlarda da 'el-Cürçânî' şeklinde kullandık.

* * * * *

Cürçânî nazm nazariyesinin temel esaslarını ortaya koymadan önce, Kâdî Abdü'l-Cebbâr (v.415/1024)'da onun fesahatla ilgili görüşlerine benzeyen düşünceler ortaya koyduğunu görmekteyiz.⁷ Nazm nazariyesi, el-Câhîz, Ebu Osmân Amr b. Bahr (v.255/869)'dan itibaren kelâmcı ve belâğatçıların birikimleri kullanılarak oluşturulmuştur. Sibeveyh, Ebû Bişr Amr b. Osmân b. Kanber (v.180/796)'den başlayıp, Ebû Sa'îd es-Sirâfî (v.368/978) ve Ebû Ali el-Fârîsî (v.377/987)'ye uzanan nahiv ilminin gelişim ve bilgi birikiminden beslenmiştir. Nazm nazariyesi, Arap beyânı ve dil sistemi, söz yapısı temel alınarak ortaya konulmuştur.⁸

her ne kadar aynı lafız gibi ise de anlam bakımından farklıdır." (İbni Sînâ, 4. Makale, 3. Fasil, el-Hitâbe, eş-Şifâ, Neşr.: İbrahim Medkûr, Kahire, 1966). Ancak Cürçânî bunun yanında harflerin tını, sesleri, mahreçlerinin uyumu, lafızların güzelleştirilmesi konusunda Aristoteles'dan farklı düşünmüş, bunların tek başlarına bir yararın olmadığı görüşünde olmuştur. (bkz.: İbni Sina, 4. Makale, 1. Fasil, el-Hitâbe, eş-Şifâ; el-Cürçânî, *Esrâru'l-Belâğa*, 11). Cürçânî'nin nazm teorisini ortaya koyarken Yunan kültüründen yararlanıp yararlanmadığı konusunda iki zıt görüş vardır. Muhammed Âbid el-Câbirî'ye göre bu teori tamamen beyânî bilgi alanında üretilmiş olup Yunan mantığının bu teoride bir etkisi olmamıştır. (Câbirî, *Arap İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, 106) Bunun karşısında Taha Hüseyin, Aristoteles'ü sadece felsefî ilimlerde müslümanların hocası değil, beyânî bilgi alanında da hocası saymıştır. Ona göre Cürçânî, Arap nahiv kuralları ile Aristoteles'nun cümle, üslûb, fil konusundaki görüşlerini buluşturmuştur. (Tâhâ Hüseyin, *el-Beyânü'l-Arabî, Min Târîhi'l-Edebi'l-Arabî, Dâru'l-İlm li'l-Melâyin*, Beyrut, 1976, 1,477-499)

- 7 Kâdî Abdü'l-Cebbâr'ın bu konudaki ifadeleri şöyledir: "Fesâhat kelâmın tek tek fertlerinde ortaya çıkmaz, kelâmda *damm* (damm: ilişki, katılım, birleştirme, ekleme) yoluyla çıkar, bu da özel bir yolla (tarîka: yol, metot, usûl) olur. Katılımda her kelimenin özel bir sıfatı olması gerekir. Bu sıfatlar belki bazen katılıma konu edinen (ilişkinin gerçekleştiği) uyuşma (muvâda'a) yoluyla, bazen bunda yeri olan irâbda, bazen mevkide olur. Bu üçünün dışında bir dördüncüsü yoktur. Çünkü kelâmdaki fesâhatta ya kelimeye bakarsın, ya hareketlerine ya da mevkine. Her kelime-de bunları göz önünde bulundurmamak gerekir. Şayet kelimelerde birbirlerine katılım olmuşsa, bu katılım esasında bir sıfat ortaya çıkar. İrâb durumu, hareketler ve mevkî bakımından da aynı şey geçerlidir. O halde fesâhat burda belirttiğimiz üç yönde ortaya çıkar, bunun dışında olmaz." Bu sözünün devamında da:

"Eğer dersiniz, cümledeki fesâhat anlamın güzelliğinden midir? Onu göz önüne aldınız mı? Denir: Anlamlar gerekliyse de meziyyet ondan çıkmaz. Her ne kadar kelâm anlam için söyleniyorsa da, bu yüzden tek anlamı ortaya koyan iki kişiden biri diğerinden daha fasîh oluyor, anlam tek olduğu halde. Anlamlarda artma olmaz, anlamları ortaya çıkaran lafızlarda artma olur. İfâdenin üstünlüğü ancak kelimelere hâs ibdalle, mevkîye mahsus (cümle içi konuma ait) takdim-te'hirle ya da irâba ait hareketlerle açığa çıkar ve farklılık bu şekilde gerçekleşir. Biri diğerinden daha fasîh olan iki ifâdeden fasîh olanını bunların üçüyle, yada bazılarıyla üstün olmuştur. Aynı lafzın bile bir yerdeki kullanımının bir başka yerdeki kullanımından daha fasîh olması mümkündür." Kâdî Abdü'l-Cebbâr, *el-Muğnî, Dâru'l-Kutub*, 1380/1960, XVI/199-200

- 8 Muhammed el-Câbirî, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, Çev.: B.Koroğlu, H.Hacak, E. Demirli, Kitabevi, İstanbul, 1999, 106-107

Cürcânî, fesâhat kavramı dahilinde ele aldığı konuların kendisinden önce müzakere edildiğini kabul etmekte, Kâdî Abdu'l-Cebbâr'ın adını anmayarak onun sözlerini incelemektedir. Abdu'l-Cebbâr'ın fesâhat tanımını aktarmış,⁹ ancak bu tanımları, üzerinde kabartmalar bulunan ipek kumaşı gören birinin, o kumaş hakkında, "o, ipeğin özel bir şekilde dokunması, ipek liflerinin çeşitli şekillerde birleşmesinden oluşmuş" demesi gibi bulmuştur. Cürcânî'ye göre bir şeyde ustalık, o şeydeki iyi ve kötü yönleri bulma, iyiyi derecelere ayırmayı bilmektir.

Cürcânî, Kâdî Abdu'l-Cebbâr'ın sözün lafız yönüne önem verdiğini, meziyyetin nahiv anlamlarında çıktığını söylediği sözünü ise farkında olmadan söylemiş olduğunu iddia etmiştir:¹⁰

"Onlar meziyyeti arıyoruz dediklerinde, bunun yerinin lafız olduğunu sandılar; bu zanları, nazmın, anlamları olmaksızın lafızların nazmı olduğuna dayanıyordu... Ancak onların, şuurlunda (farkında) olmaksızın, aradıkları meziyyetin ancak nahiv anlamları ve hükümlerinin bulunduğu yerde olduğunu kabul ettiklerini görürsün. Şöyle derler: Fesâhat tek tek kelimelerde çıkmaz, özel bir usûlle damm (katılım, bir araya gelme) ile çıkar."

Abdu'l-Cebbâr'ın 'anlamlar artmaz, lafızlar artar'¹¹ görüşü, Cürcânî'ye göre, lafızların anlamlarının artmasından kastolunan, vazı'da belirlenmiş olan anlamlarının artması veya eksilmesi değildir; kelimeler arasındaki nahiv ve nahiv anlamlarıdır. Nahiv anlamları, lafızın anlamının başka anlama delâletiyle birçok lafızla ifade edilecek anlamı az lafızla sağlamaktadır¹². Anlamların artmaması, anlamın tek bütün halinde zihinde düzenlenmesi, zihinde düzenlenen anlamın kelimelere dökülmesidir;

ضرب زيد عمرا يوم الجمعة ضربا شديدا ناديا له sözünde tüm bu kelimelerden tek bir anlam ortaya çıkmıştır. Bu kelimeler tek başlarına iken işaret ettikleri anlamları bilinsin diye toplanmamıştır. Burada anlam tektir, Zeyd'in Amr'a Cuma günü terbiye için şiddetli vuruşudur; bu bütün, kelâm olmaktadır.¹³

Cürcânî'ye göre Kâdî Abdu'l-Cebbâr söze lafız boyutuyla, ifadeye dökülmüş, metin üzerindeki haliyle bakmış, zihin boyutu ile ilgilenmemiştir. Gerçekten de Kâdî Abdu'l-Cebbâr'da içimizde anlamın nasıl gerçekleştiği, aklın rolü, nahiv sisteminin burada yeri gibi konularda fesâhat teorisinde detayları görememekteyiz. Ancak, Cürcânî'nin Kâdî Abdu'l-Cebbâr'dan yaptığı bu aktarımları, onun bu taslaktan yararlandığını, bu taslağın felsefi temelini hazırlayarak onu nazm nazariyesine dönüştürdüğü de açık bir şekilde ortaya çıkmaktadır.¹⁴

Laflar:

Cürcânî, lafız kelimesini işaret edilen anlamla (gösterilen), bunu taşıyan ses, şekil (gösteren) boyutunu birlikte belirtmek için kullanmıştır. Fesâhati oluşturan unsurlar-

9 "Fesâhat, özel bir yolla ve yararını kendisiyle çıktığı çeşitli şekillerde, kelimelerin birbirlerine bağlandığı nazımlarındaki özelliştir." Kâdî Abdu'l-Cebbâr, *el-Muğni*, XVI, 187; Abdu'l-Kâhîr el-Cürcânî, *Delâilü'l-İ'câz*, 43

10 el-Cürcânî, *Delâilü'l-İ'câz*, 254

11 Kâdî Abdu'l-Cebbâr, *el-Muğni*, XVI, 199

12 el-Cürcânî, *Delâilü'l-İ'câz*, 296

13 el-Cürcânî, a.g.e., 265

14 Nasr Hâmid Ebû Zeyd, *İlâhî Hitâbın Tabiatı*, Terc. M.Emin Maşalı, Kitâbiyât, Ankara, 2001, 193

dan biri olarak gördüğü lafızla, onun işarette bulunduğu anlamını değil, kullanım içinde kazandığı anlamını kastetmektedir.¹⁵ Ona göre, mufred lafızların işaret ettikleri anlamları haber vermek için, bu lafızlarla dinleyene konuşulmaz; *تخرج زيد* derken amaç *خرج* fiilinin anlamını açıklamak değildir.¹⁶ Cürcânî mufred lafızları dilin taslakları (kapları), tek başlarına olduklarında işarette buldukları anlamların kapları olarak nitelendirir ve¹⁷ lafzın işaret ettiği anlam ile bu anlama işaret için vaz' edilen ses veya şekli birbirlerinden ayırmanın mümkün olmadığını, her yerde onu izlediğini; çünkü anlamların lafızlarla ortaya çıktıklarını, anlamları düzenlemenin onlarsız başka bir yolunun olmadığını belirtir.¹⁸ Cürcânî'de fesâhat yönünden lafzın değeri, zihni şeklin çizilmesine aracı olması sebebiyledir.¹⁹

Cürcânî'ye göre lafızların vaz'ı (anlaşarak isimlendirme, sembol belirleme, bilinmeyen eşyaya isim verme) eşyayı tanıdıktan sonra olmuştur, çünkü bilinmeyen şeye vaz' yapılamaz. Vaz' işaret gibidir. Eşyayı, kendilerine lafızlar vaz' edilmeden önce tanıyorlardık. *دار رجل ، فرس ،* (ev, at, adam) kelimelerinin delâlet ettikleri varlıklar biz biliyorduk, biz bu kelimeleri telaffuz edince karşımızdaki kişiye daha önceden bildiği şeye işarette bulunuyoruz. Bunlar bilinmese işaret de mümkün olmayacaktı.²⁰

Cürcânî lafzın telaffuzundaki seslerin, sözün fesâhatinde bir değerleri olmadıklarını kabul etmiştir; çünkü sesler ona göre uzlaşım ile belirlenmişlerdir; dolayısıyla bir kelime için bunun sesleri daha hafif, hoş, tatlı; diğeri için zor, kaba diyemeyiz.²¹ Fesâhat vasfı ve sözdeki meziyyet, kulakla algılanan, hissedilen bir sıfat değildir, akulla kavranılan bir sıfattır.²² Ayrıca fesâhat vasfını, lafızlarda harflerin uyumu, dile ağır gelmemesi gibi şekilsel durumlar ile sınırlandırdığımızda, bu durumda fesâhatî belâğatın alanından çıkarmış olaçağımıza işaret etmektedir.²³ Cürcânî, kelimelerin ses düzeni, kelâmda sesin yeri hakkında görüşlerini, fesâhat ve belâğat kavramlarına yaptığı açıklamalarında belirtmiştir; sesbilimini ayrı bir bilim dalı olarak ele almamıştır. Seslerin anlama katabileceği ilaveleri, vurguları, terkip üzerinde nahiv anlamlarına göre değerlendirmiştir.

15 el-Cürcânî, a.g.e., 64

16 el-Cürcânî, a.g.e., 264

17 el-Cürcânî, a.g.e., 53, 345

18 el-Cürcânî, *Delâilü'l-İ'câz*, 59

19 Muhammed Abbâs, *el-Eb'âdu'l-İbdâ'iyye fi Menheci Abdu'l-Kâhir el-Cürcânî*, Dârü'l-Fıkr, Dımaşk, 1999, 21.

20 el-Cürcânî, a.g.e., 345: "Dilin taslakları olan mufred lafızlar, kendi zâtî anlamları bilinsin diye vaz' edilmediler; bunlar birbirlerine eklenip aralarındaki yarar bilinsin diye vaz' edildiler. Lafızların, işaret ettikleri anlamları bilinsin diye vaz' edildiklerini iddia edersek, bu şuna götürür: Cinslere isimleri vaz' etmeleri cinsleri tanımak için olurdu. Bu durumda *دار رجل ، فرس* adlarını vermemiş olsalardı bizim onların anlamları hakkında bir bilgimizin olmaması gerekirdi. *فعل - فعل - فعل* dememiş olsalardı haberin kendisini, aslını, emrin aslını tanımamış olmamız gerekirdi... Harfleri vaz' etmeselerdi, anlamlarından habersiz olmamız ve nefi, nehiy, istifhâm, istisnâ, vb. lerini bilmememiz gerekirdi. Vaz' sadece bilinen şeye olur. İsmi veya ismin dışında bir şeyin bilinmeye vaz'ı muhaldir. Vaz' işaret gibidir. 'Bunu al' deyince, bu işaret dinleyene işaret edilenin zâtını, kendisini öğretmek için değil, gördüğü eşya arasında istenilenin o olduğunu bildirmek içindir."

21 el-Cürcânî, a.g.e., 262-263

22 el-Cürcânî, a.g.e., 59, 262.

23 el-Cürcânî, a.g.e., 56

Cürçânî kelimelerin nazmıyla, harflerin nazmını ayırmıştır. Lafızda harflerin nazmı, dizilişi, sesleri bir anlamdan dolayı veya bir anlamı sağlamak için yapılmamıştır. Aynı şekilde akıldaki bir şekil ve resimden dolayı da değildir. Dili vaz' eden ضرب yerine روض deseydi herhangi bir bozukluğa sebep olmazdı. Kelimelerin nazmı ise, zihinde anlamların tertibine göre gerçekleşmektedir.²⁴ Bir diğer husus, fasih bir kelâm içinde yer alan bir kelime, meselâ شيباء الراس (Meryem/4) sözünde اشعل kelimesi bu vasfını tek tek harfleri ile almamakta, bütünlüğü ile bu vasfı kazanmaktadır; çünkü kelimenin tüm harfleri hepsi birden bir defada telaffuz edilmez, çizgiseldir.²⁵

Bir kelimenin değer kazanması, diğer kelimelere göre bir vasf elde etmesi, Cürçânî'ye göre telif ile olmaktadır. Bunun dışında iki ayrı lafzın delâlette birbirlerinden üstün oldukları tartışılmaz. Meselâ, رجل kelimesi, isim verildiği şeye, فرس kelimesinin isimlendirildiği bilinen şeye delâleti daha çoktur denemez. Hatta bilinen bir şeye vaz' edilen iki lafız için, meselâ لَيْثٌ ، سَيْحٌ : aslan gibi, onların anlama delâlette birbirlerinden üstünlükleri tartışması yapılamaz.²⁶

Fesâhat vasfının oluşumunda, lafızların bağlam dışında işaret ettikleri anlamlarının bir değerlerinin olmadıklarını, Cürçânî ısrarla tekrarlamıştır. Zira bu durumda lafızlar hakkında (sözlüksel anlamlarında) eşit bilgiye sahip fertler arasında, sözün değeri açısından farklılık ve üstünlük meydana gelmemesi gerekirdi, çünkü lafızları peşpeşe dizmekte ikisi aynı şeyi hisseder, birinin bildiğini diğeri de bildirdi.²⁷ Ancak bunun yanında, lafızların tek başlarına işaret ettikleri anlamlarının yok sayılmayacağını; söz içinde önce-sonra yer almalarının, lafızların telif ve nazmının bu anlamları sebebiyle mümkün olduğunu söylemektedir. Bunu şuna benzetmiştir, küçük bir ço-

24 el-Cürçânî, *Delâilu'l-İ'câz*, 51

25 el-Cürçânî, a.g.e., 262. Cürçânî'nin lafız, nahiv anlamları ve kelâma dair görüşleriyle, 19-20. Yı. bazı batılı dil teorisyenlerinin görüşleri arasında, farklı bilgi altyapıları olsa da, bazı benzerlikler görmek mümkündür. Amacımız bunların mukayeselerini yapma olmamakla birlikte, bir-iki örnek vermek istiyoruz. Ferdinand de Saussure, Cürçânî gibi sözü dilden ayırmıştır. Gösterge kuramıyla ilgili görüşlerinde de Cürçânî'nin görüşlerine benzerlikler bulmak mümkündür: "Göstereni gösterilenle birleştiren bağ nedensizdir. Göstergeyi, bir gösterenin bir gösterilenle birleşmesinden doğan bütün olarak gördüğümüzden daha yalın olarak şöyle diyebiliriz: Dil göstergesi nedensizdir. Örneğin, 'kardeş' kavramının, kendisine gösterenlik yapan k-a-r-d-e-ş ses dizilişiyle hiçbir bağıntısı yoktur." "Gösteren işitimsel nitelikli olduğundan yalnızca zaman içerisinde yer alarak gerçekleşir ve zamandan kaynaklanan özellikler taşır: a) bir yayılım gösterir ve b) bu yayılım bir tek boyutta ölçülebilir: O da çizgiseldir." (Ferdinand de Saussure, *Genel Dilbilim Dersleri*, çev. Berke Vardar, Multilingual, İstanbul, 1998, 111,115). Wittgenstein'in lafız ve anlam ile ilgili görüşleri de Cürçânî'nin görüşlerine benzerlik göstermektedir: "Bir sözcüğün anlamı onun dildeki kullanımınıdır. Bir anlamı kavramak onunla ilgili kullanım tekniklerini edinmek, onlara hakim olmak demektir." (N.Soykan:86) Wittgenstein cümlelerin mantıksal çözümlemesi ile onun dilbilgisi bakımından aydınlatılmasının aynı şey olduğunu söyler: "Dilbilgisi tam olarak aydınlatılmış cümle, mantıkca tam olarak çözümlenmiştir." s.99 "Dilbilgisi kuralları önce anlamı belirlerler (onu kurarlar) bu nedenle hiçbir anlama karşı sorumlu değildirler. Sözün dildeki kullanımını onun anlamıdır. Dilbilgisi sözün dildeki kullanımını betimler." Ö.N.Soykan: 101 (Wittgenstein, *Felsefi Soruşturmalar*, çev. Deniz Kanıt, İstanbul, 2000, Küyerel Yayınları, 36; Ö. Naci Soykan, *Felsefe ve Dil*, İstanbul, 1995, Kabcacı Yayınevi, 86-87)

26 el-Cürçânî, a.g.e., 44-47,272

27 el-Cürçânî, *Delâilu'l-İ'câz*, 52

cuğa *Kitâbu'l-'Ayn* (Halil b. Ahmed, v.170/786'in eseri)'in bir bölümünü ezberletsek, lafızları ve şekillerini ezberle bilmesinin anlamı, bunları okuduğunda, kuşun ötüş seslerinden farklı değildir. Lafızlarından neyi önce neyi sonra getireceğini bilemez, zihninde bunların bıraktığı görüntüler de olmaz.²⁸

Cürcânî'nin bu görüşleri doğrultusunda, Kur'an'ın i'câzı ile ilgili olarak şu sonuç çıkmaktadır: Kur'an'ın nazmını oluşturan lafızların tek başlarına, şekil ve ses olarak hiçbir değerleri yoktur. Çünkü onu oluşturan lafızları Araplar Kur'an inmeden önce biliyorlardı. Ancak bildikleri bu lafızlar nazm içinde yeniden var olmuş, her biri yeni bir delâlet kazanmışlardır. Bu nazmı şekil ve ses boyutuyla anlamından ayırmak da mümkün değildir, çünkü bu iki unsur murad edilen anlamın doğal bir tezahürüdür.

Cürcânî'ye göre mufred lafız donuk anlamı dışında, bireyle, toplumla, duygu, düşünce ile ilgili esas anlamını kelâmda kazanır.²⁹ Ancak, fesâhat konuşanın kelâmına bağlı bir vasıf olmakla birlikte, konuşan vaz'a uymak zorundadır. Lafızlara dilde olmayan şeyleri katarsa, ortak vazı'dan ayrılmış, saçmalamış olur. Fesâhat, lafzın nazımdaki konumundan dolayı kazandığı bir sıfattır; bu sıfatın kazanılmasında onun ses titreşimleri, akislerinin de yeri yoktur.³⁰ Cürcânî buradan şu hükme varmıştır: Kişi lafza kendinden bir şey katamadığına göre o zaman, fesâhat anlamdaki bir meziyettir.³¹ *و قيل يا ارض ابعلي ماءك و يا سماء اقلعي و غيض الماء و قضى الامر* (Hüd/44) ayetlerinde apaçık bir i'câz vardır; bu icâz burada yer alan kelimelerin birbirleriyle irtibatlı olmaları ve kenetlenmeleriyle ortaya çıkan anlamla oluşmaktadır. Lafızlarından birini yerinden alıp tek başına bırakırsak, hem nazmı bozar, buradaki icâzı gideririz, hem de o kelimenin değerini azaltmış oluruz. Burada olduğu gibi bir lafız bir yerde ilişkiye girdiği lafızlarla çok iyi uyum gösterir, orada o lafız sana çok tatlı, hoş, fasih gelir; aynı lafız ilişkili olduğu lafızlarla uyumlu olmazsa çok çirkin, vahşi, fasih olmayan kelime gelebilir.³²

Kelâm ve Nahiv (Dil Sistemi):

Cürcânî, dili düşünme ve bildirişim aracı olarak görmüştür.³³ Bunun için iki ayrı yapı birimini ortaya koyduğunu görmekteyiz: Kelâm ve kelâmı var eden dil sistemi, yani nahiv anlamları.³⁴ Kelâmı, nahiv ve lafızlar gibi vazı' ürünü yapıyla, akıl, hisler,

28 el-Cürcânî, a.g.e., 51-52

29 el-Cürcânî, a.g.e., 44-47

30 el-Cürcânî, a.g.e., 262-263

31 el-Cürcânî, *Delâilu'l-'i'câz.*, 258-259

32 el-Cürcânî, a.g.e., 48-49; Muhammed Zekî 'Aşmâvî, *Kadâyâ'n-Nakdi'l-Edebî*, Kahire, Dâru's-şurûk, 330-332

33 "Kelâmın tüm anlamları ancak iki şeyde tasavvur edilen anlamlardır. Birinci asıl haberdır.. Haber, haber veren ve haber verilen olmadan olmaz. Çünkü haber isbât ve nefye ayrılır. İsbât, isbât eden ve isbât edileni gerektirir. Nefi de nefyeden ve nefyedileni gerektirir. Ortada kendisine isbât edilen veya olumsuzlanan olmadan bir anlamı isbât etmeye veya olumsuzlamaya çalışırsan akılda doğru olmayan şeyi çabalamış olursun. Bu yüzden bir fiili açık veya gizli zamirle dayandıracağın biri olmadan o fiilin olması mumtenidir, böyle bir isnâd olmazsa sestene öteye geçmez. Mesela biri sana, 'Zeyd ne yaptı?' derse, 'Çıktı' demen yeterlidir. Bu Zeyd'e gönderdiğin zamir olmadan olmaz. Yine biri, 'Zeyd nasıl?' deyince, 'İyi' demen, bu 'O iyi' anlamındadır. Üçüncü olarak, haberin sâdir olduğu, kendisi tarafından meydana geldiği, kendisine nisbeti olan olmadan olmaz." (el-Cürcânî, a.g.e., 337)

34 Cürcânî, anlamın ortaya çıkmasını sağlayan ilişki şekillerini üçe ayırmıştır: 1) İsmiyle isimle irtibat-

duygular, dünyayı algılama biçimi gibi ferdi yapıyla oluşmuş bütüncül bir yapı olarak düşünmüştür. Nahiv, kelâmın ortaya çıkmasına aracı olan, ortak vaz'ın bir ürünüdür; kendisi anlam değil, anlam verdiren şekilleri olan bir yapıdır.³⁵

Cürcânî'ye göre kelâm, bir delâletin ortaya çıkmasını sağlayan, bir anlam ifade eden cümle; insanın içinde oluşturduğu anlamdır.³⁶ İsim, fiil ve harften oluşur. İsmın isimle telifi (isim cümlesi), fiilin isimle telifi (fiil cümlesi) gibi kelâmı ortaya çıkarın iki yapı birimi vardır.³⁷ Bir anlamın doğmasına aracı olan terkîbin şeklinin oluşumunu mütekellimin içinde tasarladığı anlam belirlemektedir.³⁸ Onun bu görüşünü şu örneklerle açmak mümkündür: Sen, زيد مطلق derken, Zeyd'in ayrılığına tanıklık ettiğin için ayrılığı ona isnad edersin, ayrılık Zeyd'de onun tarafından gerçekleşti, böylece Zeyd mübteda oldu, anlam ona dayandırıldı.³⁹ Cürcânî'nin bu düşüncesine göre, nahivcilerin dediği gibi, "mübteda, kelâmın kendisiyle başladığı şeydir" kuralı yerine, "delâlet eden anlam bu şekli aldırılmış, terkîbin yapısını bu şekilde oluşturmuştur" düşüncesini ortaya koymuştur.⁴⁰

Cürcânî, anlamların kaynağının, tertîb ve nazımlarının zihinde gerçekleştiğini düşünmüştür. Zihni yapı onda, lafızların anlamları, nahiv, akıl ve garaz-maksatlara bağlı olarak oluşan anlamların alanıdır.⁴¹

"Kelimelerin nazmında, zihinde anlamların düzenlenmesine uygun olarak, anlamların izlerine ve düzenine uyarsın. Nazım, rastgele, nasıl gelmişse bir şeyin bir şeye eklenmesi değildir. Kelimelerin nazmından maksat, konuşmada lafızlarının peş peşe gelmesi değil; bilakis aklın hükmüne göre lafızların delâletlerinin düzenlenmesi, anlamlarının buluşmasıdır... Lafızların sırf lafız olarak tertîb ve nazmı düşünülmez. Sen anlamlarda tertîbi amaçlarsın ve bu noktada düşünceni işletirsin. Bu tamamlanınca buna lafızları takip ettirirsin, anlamların izinden lafızları getirirsin. Zihinde anlamların tertîbini tamamlayınca lafızların tertîbi için tekrar düşünce yürütmene gerek olmaz, lafızlar anlamların hizmetçileri olarak düzene girerler, anlamlara uyarlar, onları izlerler.

1) Olması: İsmın isme irtibatlı olması, onun haberi, hâli, tabisi (sıfat, atf, te'kid, atf, bedel) olması veya birincisinin ikincisinde amel etmesi, ikincisinin onun faili, mef'ûlü (ism-i fâil, ism-i mef'ûl, sıfat-ı müşebbehe, masdarda olduğu gibi) veya temyizi olmasıdır, زيد ماضٍ، زيد مضروب، زيد ماضٍ، زيد ماضٍ، زيد ماضٍ örneklerinde olduğu gibi. 2) İsmın fiille irtibatlı olması: İsmın, fiilin fâili, mef'ûlü konumuna geçmesiyle (كان) ve kardeşlerinin haberi, hâl, temyiz-i melhûz, istisnâ üzerine nasb olan isim gibi) olmaktadır. 3) Harfin isim ve fiille irtibatı: Harfin fiille isim arasında yer alması (harfi cerler gibi), veya atf yapması yada harflerle tüm cümlenin irtibatlı olması (nefi, istifhâm, şart gibi) şeklinde gerçekleşmektedir. Bir kelâmın oluşumunda saydığı bu üç şekildeki ilişki biçimi ve bu ilişkileri ortaya koyan yapıya nahiv anlamları demidir. (el-Cürcânî, *Delâilu'l-İ'câz*, 17-18, 54)

35 el-Cürcânî, a.g.e., 74

36 el-Cürcânî, *Delâilu'l-İ'câz*, 338 : "Velhasıl haber ve kelâmın tümü, insanın içinde oluşturduğu anlamdır. Onu düşüncesinde tartar, kalbine danışır, aklına başvurur. Anlamlar makâsîd ve agrâd (maksatlar ve gayeler) olarak vasıflandır."

37 el-Cürcânî, *Kitâbu'l-Muktasîd fi Şerhi'l-İzâh*, Neşr. Kâzîm Bahr el-Mercân, Basım yeri ve tarihi belirsiz., I. 67, 94

38 el-Cürcânî, a.g.e., 70

39 el-Cürcânî, a.g.e., 85-89

40 Muhammed 'Abbâs, *el-Eb'âdu'l-İbdâ'iyye*, 28-29

41 el-Cürcânî, a.g.e., 53-54; *Esrâru'l-Belâga*, 11

Cürcânî'nin nazm düşüncesine göre, bir anlamın nazmı içinde, kelimelerin ayrı ayrı anlamları kalmamakta, tümü bir anlam içinde birleşerek anlam tek bir lafız gibi olmaktadır.⁴² Anlamın nazmı gerçekleşince bu yapıya göre lafızlar anlamları izlemektedir. Anlam zihin içinde olduğu için, anlamın sureti kelâmın bütününde ortaya çıkmaktadır;⁴³ bu sebeple kelâm içinde bir kelimeyi ayırarak ona faşih vasfını yüklemek mümkün değildir. Fesâhat vasfını, zihnî aktivitenin bir sonucu olarak zihinde oluşan anlam sebebiyle lafzın kazandığı bir vasıf kabul ettiği için,⁴⁴ şiiri lafız ve anlamına göre dörde ayıran İbn Kuteybe'nin⁴⁵ bu taksimini doğru bulmayarak, onun sözlerinden yanlış anlamaları önlemek için maksadını açıklamaya çalışmıştır: "Kudemayı, lafızla anlamın arasını ayırarak, 'anlamı latîf, lafız şerefli' söylemelerine, lafzın önemini abartmalarına sevk eden şey nedir?" diye bir soru sorar, devamında kendisi cevap verir: "Anlamlar ancak lafızlarla ortaya çıktığından ve anlamları tertîb edenin başka bir yolu olmadığından dolayı, anlamların tertibinin konuşma esnasında lafızların tertibi ile olduğunu ima ettiler. Daha sonra 'tertîb' kelimesini de kullanmayarak sadece lafza fesâhat vasfını verdiler. 'Lafız sağlam'dan maksadı, anlamı kendisini izleyen anlamlarla uyumlu, tam yerini bulmuş olmasıdır. 'Lafız sıkıntılı'dan kastı, anlamı kendisini izleyenlerle uyumlu değil, yerini bulmamış olmasıdır."⁴⁶

Cürcânî, anlamların tertibi ve nazımının, nahvin kuralları doğrultusunda gerçekleştiğini⁴⁷ söyleyerek, düşünme olayında nahiv ve nahiv anlamlarına önemli görev vermiştir: "Düşüncenin nahiv anlamlarından soyulmuş olarak kelimelerin anlamlarıyla ayrı ayrı ilgilendiği düşünülemez. Birinin bir fiilin anlamını, onu isimde amel ettirmeyi istemeksizin veya ismin anlamını, kendisinde fiili amel ettirmek ve onu o fiilin faili ve mef'ûlu kılmaksızın düşünmesi ... aklın doğru değildir.

Nazm nazariyesine göre akıl, nahiv sistemine göre işleyen ve onu işleten güçtür. Zihinde anlamın oluşumu, lafızların anlamlarına göre buluşması ve birbirleriyle bir anlam içinde kenetlenmeleri, aklın hükmüne göre ceryan etmektedir.⁴⁸ Akıl, bir düşüncede kullanılacak kelimelerin hangisinin daha iyi anlam oluşturmaya uygun olduğunu, nahiv anlamları doğrultusunda oluşturduğu yapıya göre tercihte bulunmaktadır.⁴⁹ Akıl nahiv sistemi dahilindeki yapı ile zihindeki görüntüleri bir anlam için ilişkilere soktuktan sonra, bunun karşı tarafa aktarılması için lafızları tekrar düzene koymaya uğraşmasına gerek yoktur; onlar (sesler, şekiller, harfler) anlamların taslakları olarak yerlerini bulmaktadırlar.⁵⁰ Cürcânî'ye göre anlamın zihindeki mevkiini

42 el-Cürcânî, *Delâilu'l-İ'câz*, 263-267

43 el-Cürcânî, a.g.e., 342

44 el-Cürcânî, a.g.e., 258

45 İbn Kuteybe şiiri dörde ayırmıştır: 1) Lafız güzel, anlamı bol, 2) lafız güzel, tatlı, ancak içinde yararlı anlam yok, 3) anlamı bol, lafızları kusurlu, 4) anlamı geri, lafız geri, alt seviyede. (İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Muslim, *eş-Şi'r ve ş-Şu'ara*, Neşr. Hasan Temîm, Dâru İhyâi'l-Ulûm, Beyrut, 1994, 24-27.

46 el-Cürcânî, a.g.e., 59; *Esrâru'l-Belâga*, 11

47 el-Cürcânî, a.g.e., 263-264

48 el-Cürcânî, *Delâilu'l-İ'câz*, 51; *Esrâru'l-Belâga*, 11; İsa Ali 'Akûb, *et-Tefkîru'n-Nakdi 'Inde'l-Arab*, (Dimaşk:2000), Dâru'l-Fîkr, 308

49 el-Cürcânî, a.g.e., 264.

50 el-Cürcânî, a.g.e., 53

bilmek demek, konuşurken bu manaları ifâde edecek lafızların hangi sırayla söyleneceklerini bilme anlamına gelmektedir.⁵¹

Cürcânî nahvî, zihnî aktiviteyi ortaya çıkaran bir yapı olarak gördüğü için ferdin nahiv ve nahiv anlamlarını aklı faaliyetine göre çok farklı şekillerde, sınırsız biçimlere sokarak kullanabileceğini; sözlerdeki fesâhat vasfının, ferdin nahiv anlamlarını kullanmadaki yeteneğini gösterdiğini belirtmiştir.⁵² Nahvin şekillerinin bir nihayeti ve sınırının olmadığını söylemiştir.⁵³ Burada sınırsız yapıdan kast olunan, takdîm-tehîr, izmâr, hazf, marife-nekre, izhar gibi yapı içi kabiliyetleridir. Ona göre, nahvin sınırsız şekilleri anlamın gereği olarak şekillendiklerinden dolayı,⁵⁴ nazmın birinde delâlet eden şeyin olması, diğerinde olmaması mümkün değildir; meselâ, nazmın birinde mef'ûlun fâile takdîmi olmuşsa, bu bir yarar gözetilerek yapılmıştır, delâlet bunu gerektirmiştir. Cürcânî bu inceliklerin kurallarla ortaya konamayacağını da farkında olmuştur; çünkü "nazm, nahiv anlamlarına, yapısında olan çeşitli görüntüleri ve farklı şekillerine bağlı bir şey ise de, bil ki bu görüntüler ve şekiller çoktur, bir limiti ve sonu yoktur"⁵⁵; bunun için örneklerle çözüm yolunu kullanmıştır: "أ فعلت؟" cümlesinde fiille başladın, şüphe fiiledir; أنت فعلت؟ de şüphe fâilin kim olduğundadır. قتل الخارجي زيد cümlesinde haberi bildiren burada bir hâricînin öldürüldüğünü önemsiyor, kimin öldürdüğünü önemsemiyor. أ تفعل؟ derken yapmakta olduğu fiili kabul etmesini istiyorsun. زيداً تضرب؟ de kınama vardır, Zeyd'in dövülme durumunda olması veya ona çüret edilmesi eleştiriliyor.⁵⁶

Cürcânî'nin anlayışına göre ferde zihnî faaliyet kazandıran nahiv sistemi, donuk kurallar değil, her an ferdin aklını işleyen, düşünceye araç olan faal, canlı bir sistemdir.⁵⁷ Bir bakıma nahiv anlamın iskeletidir; anlam bu iskeletin içinde anlam olarak belirgin hâle gelmekte, tek bir şekil ve delâlet kazanmaktadır.⁵⁸ Nahve bu açıdan baktığı için, sözlerde ortaya çıkan fasîh ve belîğ vasfının tesbitinde önce nahiv hükümlerine dayanmıştır. Cürcânî'nin bu görüşlerinden, zihinde işlerlik aşamasına gelmeyen nahiv kurallarının düşünceye üretmeyeceği, fesâhat vasfını taşıyan söz ortaya koyamayacağı düşüncesine ulaşmak da mümkündür. Diğer taraftan, nahiv işleyişini bir toplum içinde, toplumun hissiyatı, şuuruna göre şekillendiğine göre ve lafızlar bu yapıda farklı delâletler, sıcak anlamlar kazandıklarına göre, bir toplumun şuuruna vâkıf olmadan fasîh söz ortaya koymak mümkün değildir. Burada Cürcânî'de gördüğümüz bir yenilik de, belağat ilminin sınırları içinde işlenen konuları, nahiv ve nahiv anlamları ile oluşan, nahvin sınırları dahilinde ceryan eden bir yapıda görmesidir.

Cürcânî, bir sözü oluşturan nahiv yapısını bütün bir yapı olarak düşündüğü için azı ya da çoğunun da mümkün olamayacağını belirtmiştir. Ona göre, كان زيد ذاهباً

51 el-Cürcânî, a.g.e., 51-53; Câbirî, *Arap-İslâm Kültürünün Aktı Yapısı*, 111-112

52 el-Cürcânî, a.g.e., 267

53 el-Cürcânî, a.g.e., 74

54 el-Cürcânî, a.g.e., 85-88; 'Aşmâvî, *Kadâyâ'n-Nakdi'l-Edebî*, 291

55 el-Cürcânî, *Delâilü'l-İ'câz*, 74

56 el-Cürcânî, a.g.e., 86

57 'Aşmâvî, *Kadâyâ'n-Nakdi'l-Edebî*, 281

58 'Aşmâvî, a.g.e., 283

sözünde ismin merfu, haberin mensub olması gerekiyorsa, bu ya gerçekleşmiştir, o zaman söz doğru olur, veya gerçekleşmemiştir, o zaman da söz diye bir şey olmaz.⁵⁹ Sözlerdeki kapalılığı, anlamın düğümlü olmasını, nahvin eksikliğine değil, irâba bağlamıştır. Ona göre irâb, kelime sonlarındaki hareke gibi lafzî husus değil, anlamdır:

زید ، مررت بزید ، رأیت زیداً
birinde kesra, birinde fetha olması lafzî değildir; bu üç cümlede oluşan anlam değişikliklerine işaretir. Burada hareke irâbın aracıdır.⁶⁰ İrâbın anlamları açıklama, kelâmdaki bozukluğu ve kapalılığı kaldırma görevi vardır: "Lafızların anlamları irâb onları açmıca dek muğlaktır. Maksatlar lafızlarda gizlidir, ta ki irâb onları çıkarıncaya dek. İrâb, kelâmın eksikliği ve üstünlüğü, standart ölçü olarak üzerine konulmayınca anlaşılmayan, ortaya çıkmayan şeydir."⁶¹

Cürcânî, nahiv anlamlarını sözün oluşmasını sağlayan yapı olarak gördüğü için sözün alıcısının, anlamı ortaya koyanın açısından katıldığını söyler: "Alıcı işitirken, lafızların tertibi ve sıralanması ile anlamların oluştuğu, anlamlardaki düzenlemenin lafızlardan ve konuşanın nutkündeki düzenlemeye uyduğunu zanneder... Bakış açısı kelâmı ortaya koyan ve onu oluşturanın durumundan olmalıdır... Anlamların lafızların sıralanmasıyla düzenlendiği muhaldir; bu, lafızların anlamlardan önce olmaları düşüncesine götürür."⁶²

Sözün oluşumunda ve güzelliğinde nahiv ve nahiv anlamlarına çok değer vermekle birlikte, Cürcânî, fashiği açısından bir sözün nahiv açısından doğru olmasını yeterli görmemekte; sözde, ince bir düşünce ürünü olmayı, olayı iyi anlama ve bunu güzel canlandırma, derin idrak gücü, estetik yapı, gözleri açan bir uyanıklığa sevkedilen bir resim, oluşum aramaktadır. Sözün değerli olanının insanın aklına, ruhuna, hislerine, zevkine hakim olmasını, yankı bulmasını kastetmektedir.⁶³ Fesâhat kavramı içinde nahiv ve nahvin anlam verdiren şekilleri, edebî zevkin taşıyıcılığını, ince bir zeka ürününü oluşturma görevini de üstlenmiştir. Bir metindeki nahiv ve nahiv anlamlarına; cansız kurallar ve irâb bilgisinden ibaret olarak değil, o metindeki kültürün derinliğini, metni ortaya koyan ve alanın edebî zevkini, zeka seviyesini, zihni zenginliğini gösteren dinamik bir yapı olarak yaklaşmıştır. Bu sebeple, Arap kültürü içinde yetişmiş, dilini ve dilinin sıcak anlamlarıyla zihni yapısını işleten bir bedevinin, ileri derecede nahiv ilmine sahip bir bir bilginden daha üstün fasih söz ortaya koyabileceğini söylemiştir.⁶⁴

Cürcânî, anlam ortaya koyma yolunu, küpe, bilezik gibi zinet yapmaya benzetmiştir. Kelimelerin anlamlarını ve nahvi, sözün madeni, zihinde bunlarla oluşturulan

59 el-Cürcânî, *Esrâru'l-Belâğa*, 61, 62.

60 el-Cürcânî, *Kitâbu'l-Muktasid*, I, 97-98

61 el-Cürcânî, *Delâilu'l-İ'câz*, 38

62 el-Cürcânî, a.g.e., 267-268

63 el-Cürcânî, a.g.e., 81. Bunu şu örnekle açıklamaktadır:

- سألت عليه شعاب الحمي حين دعا أنصاره بوجوه كالدنانير

Onun üstüne kabilenin boyları aktı, yardımcılarını çağırdığı zaman, dinarlar gibi parılayan yüzlerle- beyti takdim ve tehirle güzelleşmiş, bu beyti bozup şöyle derseni aynı güzelliği bulamazsın:

سألت أنشعاب الحمي بوجوه كالدنانير عليه حين دعا أنصاره
İkincisine bak, güzellik ve tatlılığın kalmadığını, coşkunluğun nasıl kaybolduğunu görürsün."

64 el-Cürânî, *Delâilu'l-İ'câz*, 268

anlamı sanat olarak düşünmüştür. Aynı madenden yapılan iki bilezikten biri son derece estetik, cazibeli, sanatkârlık izini taşıyan yapıda olur, diğeri de basit, âmiyâne yapı taşıyabilir. Meselâ şu söz, ‘Huy değişmez, insanı yarattığı huyunun dışına çıkaramazsın’ sözü, avamın söylediği türdendir. Aynı sözü Mutenebbî(v.354/965):

يراد من القلب نسيانكم و تلى الطبايع على الناقل

Kalpten sizi unutmaları istenir ve tabiatlar(huylar) taşıyana direnir şeklinde ifade ederek, ustalık, mahâret, zekâsını göstermiştir. Bu iki sözde temel anlam birdir, ancak beyitteki anlam süslenmiş, ziynetlendirilmiş, diğesinde olmayan bir etkileme özelliği verilmiştir. Bu söz sanat eseri gibi emsalsizdir ve herkes bu yapıya ulaşamaz, bu yüzden de mensubiyeti vardır.⁶⁵

Cürcânî kelâmdaki musîkî ahenki, anlamın mükemmel bir şekilde oluşturulmasına bağlamıştır.⁶⁶ Ona göre anlamın güzel tasviri, muhatabın hislerini, duygularını okşayarak onda heyecan yaratır. Bu sebeple musîkî ahenk oluşturmak için uğraşmanın anlamın güzel tasvirine zarar vereceğini söyler.

Nazm nazariyesinde nahiv ve nahiv anlamları, anlam-şekil ayrımını kaldıran, bununla her iki yapının ayrılmaz, birbirlerinin aynı olduğunu ispat etmeye çalışan bir sistem olarak öne çıkmaktadır. Cürcânî, söze, edebî metne dilsel sanat olarak bakmıştır. Burada dil birdirim aracı ve aynı zamanda sanatsal bir araçtır. Nahiv ikinci bir delâlete izin vermeyen donuk mantık kurallarından çok me‘ânî ve belâğat ilmiyle daha irtibatlıdır, bu sebeple eleştirel bakışının temel dayanağını oluşturmaktadır. Her kelâmın, beytin eleştirisini, nasıl olduğu veya olması gerektiği, onunla ilgili nasıl hüküm vereceğimizi bu açıdan incelemektedir. Bu yaklaşımına nahvin yanında şahsî zevk anlayışını, kültürünün yansımaları da katmakta, böylece dil sistemi ile insanî boyut bütünleşmektedir.

Nahiv ve nahiv anlamlarının görünen yapısı, kelâmda tezahür etmektedir. Kelâmda ortaya çıkan yapı, zihin boyutunda tek bir anlam içinde bu şekli almıştır. Tasvîr (görüntüleme, resmetme) ile sıyâga (şekil, biçim), veya zihindeki nazm ile ifadedeki nazm aynı şeydir ve bir yapıdır. Zihin boyutunda gerçekleştiği için insan ona hislerini, zevkini, kültürünü, ruhunu katmaktadır. Bu ferdî boyut, zikrettiğimiz gibi takdîm-tehîr gibi mevkiyle, marife, nekre gibi yapı kabiliyetleriyle gerçekleştirilmektedir.⁶⁷ Yapı dizge içinde erimiş haldedir, ön plana çıkarsa aklın hürriyet gücü, hareket kabiliyeti elinden alınmış olur, bu durumda insanın hisleri, duyguları tezahür etmez, yapı ile yapıyı dolduran dinamikler kaynaşmamış olur. Fazla süs yapılmış gelinin halini buna benzetmiştir.⁶⁸ Bu yapıyla nazm nazariyesi dil mantığını, düşünce mantığını ve psikolojik mantığı birleştirmiştir.

65 el-Cürcânî, a.g.e., 271

66 el-Cürcânî, *Esrâru'l-Belâğa*, 11. Cürcânî'nin bu görüşüne çağdaş eleştircilerden T.S.Eliot da vurgu yapmaktadır: “Ben burada musîkî bakımından zengin bir şiirde, seslerin yarattığı musîkî ile kelimelerin esas ve diğer anlamlarının yarattığı musîkinin birbiriyle sımsıkı şekilde örülmüş olduğunu söylemek istiyorum. Eğer şiirde musîkinin anlamdan kopuk bir şekilde sadece seslerin yarattığı musîkî olduğunu söylerseniz, şiirde anlamsız sesin de, sestem yoksun anlam gibi, tek başına var olamayacağını tekrarlamak mecburiyetinde kalırım.” T.S.Eliot, *Edebiyat Üzerine Düşünceler*, Çev. Sevim Kantarcıoğlu, Kültür Turizm Bakanlığı Yayını, 140

67 ‘Aşmavî, *Kadâya'n-Nakdi'l-Edebî*, 288

68 ‘Aşmavî, a.g.e., 291

Fasîh Söz Yapıları:

İnsanlar anlamları içlerinde oluştururlarken, düşüncelerinde ilerisi-gerisini tartar, düşünürler, kalplerine başvururlar, akıllarına kontrol ettirirler. Kalpten kastedilen, insanın duygu, his dünyası, kültürel kazanımları, insanın eşyayla birebir tecrübeleridir.⁶⁹ Cürcânî, akıl, düşünce ve kalp üçlüsü birlikte kelâmın oluşumunda fasîh kelâmı iki ayrı yapıda incelemiştir: 1) Kelâmıda güzellik ve meziyyetin nazma dayandığı fesâhat, 2) lafza dayandığı fesâhat. Nazımdaki fesâhat, nazmın sınırlarında gerçekleşmiştir, buna işaret edildi.

Lafza dayanan fesâhat, kinâye, isti'âre ve temsilde gerçekleşmiştir. Bu yapı da, nahvin sınırları dahilinde kalarak, akıl ve kalbin tasarrufunun güçlü olacağı bir yapıda lafızların dizilmeleriyle oluşmaktadır. Bir sözün kendi nazm boyutunda anlattığı şeyin dışında, belâğat boyutunda, zihni aktivite ürünü bir anlam taşıyacağını göstermeye çalışmıştır *هو كثير رماد القدر* (o, tencere(si)nin külleri çok olandır) kinâye içeren sözde esas kastedilen anlam, muhakeme yoluyla ortaya konulmaktadır. Muhakeme engellenerek, lafızların kullanımıyla istenilen anlam ortaya konulursa, *هو كثير القسرى و الصياقة* gibi, sözün fesâhati, yitirilmiş olur. Bu tür yapı içeren sözlerde lafızdan hareketle anlam anlaşılmaz, lafzın anlamından esas anlama ulaşılır: Zihinde kendi kendine, 'Bu medih için söylenmiş bir söz, kül çokluğunun medihde bir anlamı yok, külün çokluğu, birçok tencerede misafirler için yemek pişirilmesi, pişirilirken altlarında çok odun yanacağı, yanan odunlardan da çok kül oluşacağı' şeklinde bir muhakame zincirini doğurmaktadır.⁷⁰ Bu muhakemenin doğması için bilinen bir kültürel ve yaşanmış ortamın olması gerekmektedir, bu ortamı tanımayan birisi muhakemeyi de yapamayacaktır. İsti'ârede de durum aynıdır. Lafızlarla bir anlam ortaya konulur, bu anlam bizi esas kastettiğimiz anlama götürür. 'Bir arslan gördüm' cümlesinde kişi gerçek arsları değil, arslanın temsil ettiği cesaret, cür'et, parçalayıcılık gibi anlamları o kişinin taşıdığını, bu şekil bir benzetmeyle anlamın güçlü, canlı olmasını sağlamaktadır. Bu yapı içinde de aklın tasarrufuyla anlama ulaşılmaktadır, kelimelerin göstermiş oldukları şeklin önemi, karşısındaki alıcının zihninde uyandırdığı anlamlar zinciridir.⁷¹

Kelâm anlamındaki meziyyetinden dolayı fasîh vasfını kazanıyorsa, bu kelâmın tefsîri fasîh kabul edilebilir mi? 'Bir arslan gördüm'ün yerini, 'Sıfatları arslana benzeyen bir adam gördüm' tutabilir mi? Cürcânîye göre isti'âre, kinâye ve temsilin fasîh olma vasıfları lafızları sebebiyle değil, lafızların delâlet ettiği anlamları sebebiyledir. Çünkü hiç kimse bir lafızla kinâye yapmaz, anlam yine anlamla kinâye yapılır. Cürcânî anlamların her biri için onlara delâlet eden aynı aynı lafızların kullanılmasını söz açısından değersiz bulur, bunu halk sözü olarak değerlendirir ve fesâhat kavramına aykırı bulur. 'Bir arslan gördüm' sözünde arslan lafzının anlamından başka bir anlama gidilmiştir, tefsirde ise akılla bulunan ikinci anlam lafızlarla, 'Cesarete arslana eşit bir adam gördüm.' ifade edilmekte, anlam basitleşerek anlam yoğunluğu sınırlandırılmış olmaktadır. Önceki sözde iki delâlet vardır ve bu üstünlüğün sebebidir: Lafzın bir anlama delâ-

69 el-Cürcânî, *Delâtilu'l-i'câz*, 338

70 el-Cürcânî, *a.g.e.*, 276

71 el-Cürcânî, *a.g.e.*, 276,280

leti, lafzın delâlet ettiği anlamın başka lafzların delâlet ettiği anlamlara delâleti. Tefsirde bu yoktur, onda sadece lafzın delâleti vardır.⁷² Câbirî'ye göre, Cürçânî'nin teşbîh, isti-are, kinâye, temsile dayalı olarak ortaya çıkan anlamları, Arap beyanının üslûplarının akıl yürütmeye bağlı olduklarını tahlil ederek göstermesi yeni bir düşüncedir.⁷³

Cürçânî'nin bu iki tür fasîh kelâm yanında, farklı bir yapıdan daha bahsettiğini görmekteyiz. Bu yapı, nahiv anlamlarının kabiliyetlerinden ortaya çıkmakla birlikte biri görünen diğeri derin yapı olmak üzere iki farklı yapı arz etmektedir; anlamın yapısı derin yapıyı oluşturmakta ancak bunun etkili görüntülemesi dış yapıda farklılık göstermektedir. Ona göre bu yapı irâb bilgisiyle bilinemez, failiği, mef'ûllüğü gerektiren durumu bilmekle anlaşılır. **اشتعل الرأس شيئا** (Meryem/19-7) görünen yapıdır, derin bünyesi **اشتعل شيب الرأس** dir. Burada kelâmdaki üstünlüğü çıkaran istiare değil, fiilin bir şeye isnâd olması, isnâd olduğu şey yüzünden musnedun ileyhini raf' etmesi; fakat anlam bakımından fiilin esas ortaya çıkmasına sebep olan şeyin, kendisinden sonra mansûb olmasıdır. Biz **اشتعل** (parıldama, ışıl ışıl olma) nin anlamda **الشيب** (yaşlılık) yüzünden olduğunu biliyoruz; halbuki lafızda bunun **الرأس** (baş) yüzünden yapıldığı gösterilmektedir. Görünen yapı baştaki beyazlığın arttığını, her yana yayıldığını, hiç siyah kalmadığını anlatmasına karşılık, bu anlam derin yapıyla ortaya konulunca şumûllu beyazlık anlamını vermeye yeterli olmamaktadır. Bu ayette meziyyet ortaya çıkaran diğer bir yön **الرأس** kelimesinin elif-lâmlı gelmesi, izâfet içinde olmadığı halde izâfet anlamı taşımasıdır.⁷⁴ **و فجرنا الأرض عيونا**

örneğinde de anlama abartı eklenmiş, sanki dünya pınarlara dönüşmüş gibi bir anlam ortaya çıkmıştır. Bunu **فجرنا عيون الأرض** şeklinde derin yapısıyla ifade edecek olursak, yeryüzünün bazı pınarlarını fışkırttığı anlamı doğar.⁷⁵ **فما ربحوا في تجارتهم** (Bakara/16) ayetinde derin bünye **فما ربحوا في تجارتهم** dir. Birinci cümlede faillik ticaret için, ikinci cümlede ise ticaret yapanlardır; esas anlamın şekli ikinci yapıdaki gibidir. Derin bünyesindeki **بحر** nun (روا) hazfoldu, **فما ربحوا في تجارتهم** deki harfi cer düştü⁷⁶

Sonuç:

Cürçânî'nin Kur'an'ın icâzını isbat etmek için ortaya koyduğu nazm teorisi, tamamen zihni yapıda oluşan bir yapıyı konu edinmektedir ve bunu var eden de toplum şuurudur. Bu temellendirmeye göre Kur'an'ın nazmı Arap zihni yapısına göre oluşmuştur, zira böyle olmasaydı Araplara bilmedikleri bir şeyle meydan okumaya girilmiş olurdu, böyle olunca muhatab bulamayacağı için icâz da ortada kalmazdı. Çünkü icâz muhatab ile ortaya çıkan bir değerdir.

Kur'an'ın icâzı Allah'ın kelâmı olması yönüyle değil, içerdiği nazmıyla, fesâhat ve belâğatıyladır. Nazmının tamamında lafız ve anlam yönünden ne bir fazlalık ne de

72 el-Cürçânî, a.g.e., 284

73 Câbirî, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, 115

74 el-Cürçânî, *Delâilu'l-İcâz*, 82-83

75 'el-Cürçânî, a.g.e., 83

76 el-Cürçânî, a.g.e., 274-275; Muhammed Abbas, *el-Eb'âdu'l-ibdâ'iyye*, 30-31

bir eksiklik vardır, her şey yerli yerindedir. İcâz, Arap zihni yapısına göre şekillenmekle birlikte Arap akli bu seviyede nazm örneklerini ortaya koyamamıştır. Bununla birlikte tahlil ettiği şiir ve bazı özdeyiş örneklerini icâz ölçüsünde işlemiştir. Fesâhat ve belâgat bağlamındaki görüşleri doğrultusunda, Arap aklının Kur'an'ın nazmına benzer icâz içeren nazım biçimleri koyması mümkündür. Nazm nazariyesi icâz vasfını insanî ve akli boyuta taşıyarak aslında onu bir yandan da insânî bir olgu kılmıştır.

Cürcânî de fesâhat nazariyesi, sözün sadece doğru söylenilmesi değil, sözün seviye ifade etmesi, belîğ bir tarzda söylenmesidir. Bu sebeple sözün oluşumunu sağlayan birimlerin, zihni yapı (kelime hazinesi, bilgi, kültürel şuur, dünyayı algılama) akıl, nahiv ve nahiv anlamlarının eşit katılımını ve ahenkli çalışmalarını araştırmıştır. Sözde seviyeyi belirleyen yapı budur. Sözü oluşturan ve alan kendi zihni yapılarında bunu gerçekleştirmişlerse söz değer kazanmaktadır. Bu yapıda konuşan veya yazan insan, düşüncesini, duygusunu, arzu ve isteğini ifadede kuralların tahakkümünde değil, onları şekilden şekile sokma hürriyetine sahiptir.

Cürcânî'nin fesâhat nazariyesinin ferdi ve toplumsal yönü vardır. Fert sözü oluşturan yapıyı, kelimeler ve dil sistemini, toplumun ortak uzlaşımından almıştır, bu yönüyle edilegendir. Uzlaşım dahilinde zihnine aktardığı yapının dışına çıkamamaktadır. Ancak bunun zihni ve akli boyutu söze fesâhat vasfını kazandıran ferdi tasarrufu; sınırlı yapıdan sınırsız şekil ve resimler yapabilme imkanını ortaya koymaktadır. Zihni ve akli boyut anlam oluşturan, düşünce üreten ve onun aktarılmasını gerçekleştiren faal ve dinamik yapıdır. Bu yön söz nazmedenin ruhunu, zihniyetini de temsil etmektedir. Zihni yaratıcılık kendisini dilde göstermekte, dilde dilsel yaratım halini almaktadır.

