

Sosyal Bilimler Enstitüsü Mezuniyet Dilekçe Formu

Öğrencinin

Adı Soyadı Semira Karuko  
Numarası 074144071001  
Ana Bilim / Bilim Dalı Temel İslam Bilimleri / Arap Dili ve Belagati  
Programı Tezli Yüksek Lisans  Doktora   
Tez Danışmanı Doç. Dr. Muhammet TASA  
Tezin Adı e- Cāhız ve Belāgattaki Yeri

Kimliği belirtilen danışmanı bulunduğum öğrencim, tez savunma sınavına girerek başarılı olmuş ve istenen düzeltmeleri tamamlamıştır. Mezuniyet işlemlerinin yapılabilmesi için gereğini saygılarımla arz ederim.

Önemli Not:

Bu, belge, Jüri tarafından istenen değişikliklerin tamamlandığını kontrol etmek amacıyla  
(Danışmanın önerisi doğrultusunda)  
Yüksek Lisansta danışman hariç en az 1 Jüri Üyesi,  
Doktorada ise danışman hariç en az 2 Jüri Üyesi tarafından imzalanmalıdır

Jüri Üyesi  
Adı Soyadı  
İmzası

Jüri Üyesi  
Adı Soyadı  
İmzası

Jüri Üyesi  
Adı Soyadı  
İmzası

Danışman  
Adı Soyadı  
İmzası

Prof. Dr. Tazettin Uzun

Prof. Dr. M. Ali KAPAR

Doç. Dr. Seyit Bahadır

Doç. Dr. Muhammet Tasa

Uygundur.

Ana Bilim Dalı Başkanı  
Adı Soyadı İmzası

Prof. Dr. Mahmut Taz

Eki :

Mezuniyet için istenen belgeler






T.C.  
NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ  
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü



Mezuniyet ve İlişik Kesme Formu

|            |                        |   |                          |   |
|------------|------------------------|---|--------------------------|---|
| Öğrencinin | Adı Soyadı             | Senira KARUKO                                 |                          |   |
|            | Numarası               | 074144071001                                  |                          |   |
|            | Ana Bilim / Bilim Dalı | Temel İslam Bilimleri / Arap Dili ve Belagati |                          |   |
|            | Danışmanı              | Doç. Dr. Muhammet TASA                        |                          |   |
|            | Programı               | Yüksek Lisans                                 | <input type="checkbox"/> | Doktora <input checked="" type="checkbox"/> |

Kimliği belirtilen öğrencinin ilişkisinin kesilmesinde bir sakınca yoktur

|  | Onaylayanlar   |
|--|--|
| <p>Konya Üniversitesi<br/>Bilimsel Araştırma Projeleri Koordinatörlüğü<br/>Adı Soyadı İmza</p> <p>Adres: Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Ahmet Keleşoğlu Eğitim Fak. A1-Blok 42090 Meram Yeni Yol /Meram /KONYA</p> <p>Not: Bu bölüm Tezli Yüksek Lisans ve Doktora öğrencileri tarafından onaylatılması gerekmektedir.</p> | <p>Tarih:</p>  |
| <p>Necmettin Erbakan Üniversitesi<br/>Kütüphane ve Dökümantasyon Daire Başkanlığı<br/>Adı Soyadı İmza<br/>Adres: K.Ü. Kütüphane</p>  | <p><br/>Tarih: 04-02-2015</p> |

Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Ahmet Keleşoğlu Eğitim Fak. A1-Blok 42090 Meram Yeni Yol /Meram /KONYA

Tel: 0 332 324 7660 Faks: 0 332 324 5510 www.konya.edu.tr e-mail:sosbil@konya.edu.tr

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

**el- CÂHİZ VE BELÂGATTAKİ YERİ**

**Semira KARUKO**  
**DOKTORA TEZİ**

**Danışman**  
**Doç. Dr. Muhammet TASA**

**Konya – 2013**







BİLİMSEL ETİK SAYFASI

|            |                        |  |
|------------|------------------------|--|
| Öğrencinin | Adı Soyadı             | Semira KARUKO  |
|            | Numarası               | 074144071001   |
|            | Ana Bilim / Bilim Dalı | Temel İslam Bilimleri / Arap Dili ve Belagati  |
|            | Programı               | Tezli Yüksek Lisans <input type="checkbox"/> Doktora <input checked="" type="checkbox"/> |
|            | Tezin Adı              | el-Câhız ve Belâgattaki Yeri   |

Bu tezin proje safhasından sonuçlanmasına kadarki bütün süreçlerde bilimsel etiğe ve akademik kurallara özenle riayet edildiğini, tez içindeki bütün bilgilerin etik davranış ve akademik kurallar çerçevesinde elde edilerek sunulduğunu, ayrıca tez yazım kurallarına uygun olarak hazırlanan bu çalışmada başkalarının eserlerinden yararlanılması durumunda bilimsel kurallara uygun olarak atıf yapıldığını bildiririm.

Öğrencinin imzası  
(İmza)





### DOKTORA TEZİ KABUL FORMU

|            |                        |  |
|------------|------------------------|--|
| Öğrencinin | Adı Soyadı             | Semira KARUKO  |
|            | Numarası               | 074144071001   |
|            | Ana Bilim / Bilim Dalı | Temel İslam Bilimleri / Arap Dili ve Belagati  |
|            | Programı               | Tezli Yüksek Lisans <input type="checkbox"/> Doktora <input checked="" type="checkbox"/> |
|            | Tez Danışmanı          | Doç. Dr. Muhammet TASA   |
| Tezin Adı  |                        | el-Câhiz ve Belâgattaki Yeri   |

Yukarıda adı geçen öğrenci tarafından hazırlanan el-Câhiz ve Belâgattaki Yeri başlıklı bu çalışma 04.../01.../2013 tarihinde yapılan savunma sınavı sonucunda oybirliği/oyçokluğu ile başarılı bulunarak, jürimiz tarafından yüksek lisans tezi olarak kabul edilmiştir.

Ünvanı, Adı Soyadı

Danışman ve Üyeler

İmza

Doç. Dr. Muhammet Tasa (Danışman)

Prof. Dr. Tarettin Hızır

Doç. Dr. Seyit Bahadır

Prof. Dr. M. Ali KAPAR





Öğrencinin

Adı Soyadı: Semira KARUKO  
Numarası: 074144071001  
Ana Bilim / Bilim Dalı: Temel İslam Bilimleri / Arap Dili ve Belâgatı  
Programı: Tezli Yüksek Lisans  Doktora   
Tez Danışmanı: Doç. Dr. Muhammet TASA  
Tezin Adı: el-Câhız ve Belâgattaki Yeri

## ÖZET

### el- CÂHİZ VE BELÂGATTAKİ YERİ

Çalışmada, Arap dilinin en önemli ilimlerinden biri olan Belâgatın, kuruluşu ve gelişiminde el-Câhız'ın oynadığı rol ve etkisi araştırılmıştır. Onun Belâgat ilmine getirdiği kural ve ölçüler tespit edilmiştir.

Bu nedenle el-Câhız'ın yaşadığı dönem olan Abbâsîler dönemine kadar Belâgat'ın tarihi gelişimini inceledik. Onun düşünce yapısının oluşumunu etkileyen faktörleri anlayabilmek için hayatını ve ilmi kişiliğini aktardık.

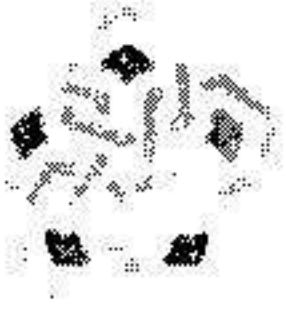
el- Câhız'ın Belâgatla ilgili görüşlerini özellikle onun "el- Beyân ve't- Tebyîn" adlı eserini temel kaynak olarak incelemeyi uygun gördük. Çünkü bu eser, Belâgat tarihinde "Beyân" ismiyle müstakil olarak yazılan ve onun belâgatla alakalı düşüncelerini en yoğun şekilde barındıran bir özelliğe sahiptir. Ne var ki bu görüş ve bilgiler kitapta oldukça dağınık bir şekilde bulunmaktadır.

Sistemsiz bir şekilde yer alan bu bilgiler konu başlıkları altında toplanmış ve örneklerle zenginleştirilmiştir. Böylelikle el- Câhız'ın belâgat ilmine getirdiği temel kural ve ölçülerin tespit ve anlaşılması sağlanmıştır. Ayrıca el- Câhız'ın kendisinden sonra gelen en tanınmış bazı Belâgat âlimlerine olan etkisi de mümkün olduğunca araştırılmıştır.

Çalışma sonucunda el-Cahız'ın Belâgat ilmi alanında "Beyân" ismini taşıyan ilk eserin müellifi olması, bu ilmin tesisinde önemli olan kural ve ölçüleri ortaya koyması ve kendisinden sonra gelen belâgat âlimleri üzerindeki etkisiyle bu ilmin öncüsü ve kurucusu olduğu ilmi pekiştirilmiştir. Konuyla ilgili olarak aktardığı şîr ve nesir örnekleriyle de kendi döneminden önceki çağların belâgat algılarına da ışık tutan bir özelliğe sahip olduğu gözlenmiştir.

Anahtar Kelimeler: el- Câhız, Belâgat, Beyân, el-Beyân ve't-Tebyîn





|                     |                        |  |
|---------------------|------------------------|--|
| Öğrencinin          | Adı Soyadı             | Semira KARUKO  |
|                     | Numarası               | 074144071001   |
|                     | Ana Bilim / Bilim Dalı | Temel İslam Bilimleri / Arap Dili ve Belagati  |
|                     | Programı               | Tezli Yüksek Lisans <input type="checkbox"/> Doktora <input checked="" type="checkbox"/> |
|                     | Tez Danışmanı          | Doç. Dr. Muhammed TASA   |
| Tezin İngilizce Adı |                        | el-Cahız and Its Place in Rhetoric   |

#### SUMMARY

#### el-Cahız and Its Place in Rhetoric

In this study the role of el-Cahız on the foundation and development of Rhetoric which is one of the most important disciplines of Arabic language has been studied. The regulations and dimensions that he introduced to Rhetoric has been fixed.

Therefore, we investigated the development history of Rhetoric till the Abbasid Period in which el-Cahız lived. We also investigated his life and academic personality to define the factors that effected his frame of mind.

We chose to study especially his "el-Beyan ve't-Tebyin" as the basic source to understand el-Cahız's opinions about Rhetoric. Because this literary work has a very intensive characteristic that accomodates his thoughts about Rhetoric that was distinctively written as "Beyan" in the history of Rhetoric. However, these opinions and information are quite scattered in the book.

These information which were taking place in orderly were gathered under the topics and enriched by examples. Thus, the rules and regulations that has provided by el-Cahız to the Rhetoric were proved. Furthermore, the effect of el-Cahız on his well-known Rhetoric followers has also been investigated to the utmost.

At the end of the study, the idea of 'he is the founder and pioneer of this discipline', as el-Cahız is the author of Beyan related to Rhetoric, as he set forth the rules and regulations of Rhetoric and as he has a very immense effect on his followers, was reinforced. It was also observed that his poem and prose examples related to topic showed us that he had a unique characteristic that shed light on the previous ages Rhetoric.

Key words: el- Cahız, Belâgat, Beyân, el-Beyân ve't-Tebyin



## İÇİNDEKİLER

Sayfa No

|                     |      |
|---------------------|------|
| Kısaltmalar.....    | Vi   |
| Transkripsiyon..... | Vii  |
| Önsöz.....          | Viii |

### GİRİŞ

#### BELÂGATIN TANIMI ve ABBÂSİLER DÖNEMİNE KADAR DURUMU

|  |    |
|--|----|
| 1.1. Belâgatın Tanımı.....   | 1  |
| 1.1.1. Belâgatın Lügat Anlamı.....                                   | 1  |
| 1.1.2. Belâgatın Terim Anlamı .....                                  | 1  |
| 1.2. Abbâsiler Dönemine Kadar Belâgatın Durumu.....                  | 7  |
| 2.1. İslam Öncesi Dönemde (Cahiliye Döneminde) Belâgatın Durumu..... | 8  |
| 2.2. İslamın Başlangıcından Abbâsiler Dönemine Kadar Belâgat.....    | 15 |
| 2.2.1. Emevîler Döneminde Belâgat.....                               | 22 |

### BİRİNCİ BÖLÜM

#### el-CÂHİZ'İN HAYATI

|   |    |
|---|----|
| 1.1. Adı, Nesebi.....                         | 31 |
| 1.2. Künyesi, Lakâbı.....                     | 33 |
| 1.3. Doğumu.....                              | 34 |
| 1.4. Hocaları.....                            | 42 |
| 1.4.1. Ma'îmer b. Müsennâ.....                | 43 |
| 1.4.2. el-Aşma'î.....                         | 44 |
| 1.4.3. Ahfeş el-Evşat.....                    | 46 |
| 1.4.4. Ebû Zeyd el-Enşârî.....                | 46 |
| 1.4.5. en-Nazzâm.....                         | 48 |
| 2. el-Câhiz'in İlmî Kişiliği ve Eserleri..... | 50 |

|  |    |
|--|----|
| 2.1.el-Câhız'ın İlmî Kişiliği.....                             | 50 |
| 2.1.1. Delillerinin Güçlü Olması.....                          | 50 |
| 2.1.2. el-Câhız'ın Gözlemciliği ve Tecrübeye Önem Vermesi..... | 51 |
| 2.1.3. Akılcılık, Şüphencilik ve Tenkitçilik Yönü.....         | 55 |
| 2.1.4. Edebî Üslûbu ve Değeri.....                             | 55 |
| 2.2. el-Câhız'ın Eserleri.....                                 | 60 |
| 2. 2. 1. el-Beyân ve't-Tebyîn.....                             | 68 |
| 2. 2. 2. Kitabu'l-Ḥayevân.....                                 | 74 |
| 2. 2. 3. Kitâbü'l-Buḥalâ (Cimriler Kitabı).....                | 78 |

## İKİNCİ BÖLÜM

### el-CÂHİZ'İN BEYÂN İLMİ İLE İLGİLİ GÖRÜŞLERİ

|   |     |
|---|-----|
| 2.1. el-Câhız'a Göre Beyân İlmî.....  | 81  |
| 2. 1. 1. el-Câhız'ın "Beyân İlmî" Tanıtımı.....   | 82  |
| 2. 2. Beyân'ın Önemi ve Üstünlüğü.....  | 87  |
| 2. 2. 1. Ḳur'ân-ı Kerim'de Beyân.....   | 87  |
| 2. 2. 2. Hz Peygamber (a.s.)'in Beyâna Dâir Görüşleri.....  | 89  |
| 2.2.3. Allah'ın İnsanı Beyân Vasıtasıyla Diğer Yaratılmışlardan<br>Ayrıcalıklı Kılması.....   | 89  |
| 2. 2. 4. Âlim, Bilge ve Filozofların Beyânın Önem ve Üstünlüğüne Dair Görüş<br>Birliği İçinde Olmaları.....   | 90  |
| 2.2. 5. Devlet Reisleri, Toplum Önderlerinin, Hak ya da Bâtil Bir<br>Davanın Savunucularının yahut Herhangi bir Düşüncenin Propagandasını<br>Yapan Kimselerin Beyân İlmine Olan İhtiyaçları ..... | 90  |
| 2. 2. 6. 'İy ve Hasr.....   | 93  |
| 2. 3. el- Câhız'a Göre Beyân'ın Araplara Has Bir Özellik Olması.....  | 96  |
| 2. 4. Beyân İlminin Konuları.....   | 104 |
| 2. 4. 1. Teşbih .....   | 108 |
| 2. 4. 1. 1. İstiâre.....  | 116 |
| 2. 4.1.1.1. İstiâre-i Tasrihiyye ve İstiâre-i Mekniyye.....   | 118 |
| 2.4.1.1.2. İstiâre-i Asliyye ve İstiâre-i Tebeiyye.....   | 118 |



|   |     |
|---|-----|
| 2.4.1.1.3. İstiâre-i Temsiliyye (Mürekkeb İstiâre)..... | 123 |
| 2. 4. 2. Kinâye.....                                    | 126 |
| 2.4.2.1. Sıfattan Kinâye.....                           | 129 |
| 2. 4. 2. 2. Mevsuftan Kinâye.....                       | 131 |
| 2. 4. 2. 3. Nisbetten Kinâye.....                       | 133 |

## ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

### el- CÂHİZ'İN MEÂNÎ İLMİ İLE İLGİLİ GÖRÜŞLERİ

|   |     |
|---|-----|
| 3.1. Hazif.....   | 137 |
| 3.2. Sözü'n Muktezâ-yı Zâhirin Hilafına Söylenmesi .....                            | 143 |
| 3.2.1. Hilâfu'z- Zâhir (Zâhirin Aksi).....  | 144 |
| 3.2.2.1. Dinleyeni mütekellimin (konuşanın) kastettiği mânaya ulaştıran sözler..... | 145 |
| 3.2.2.2. el-Luğaz fi'l- Cevâb (Cevapta Bilmece- Şaşırtma).....                      | 148 |
| 3.2.2.3. Kalb (القلب).....  | 151 |
| 3.3. Fasl ve Vasl.....  | 152 |
| 3.4. İcâz - İtnâb.....  | 157 |
| 3.4.1. Tekrâr.....  | 160 |
| 3.4.2. İsbâbetü'l- Mikdâr (Ölçüyü Tutturmak).....                                   | 164 |
| 3.4.2.1. İcâz (Sözü Kısaltma).....  | 166 |
| 3.4.2.1.1. İcâzu'l - Kasr.....  | 168 |
| 3.4.2.1. 2. İcâzu'l-Hazf.....   | 169 |
| 3.4.3. Müsâvât (Eşit İfade) .....   | 169 |

## DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

### el-CÂHİZ'İN BEDÎ' İLMİYLE İLGİLİ GÖRÜŞLERİ

|   |     |
|---|-----|
| 4.1. el- Câhız'a Göre Bedî'   | 176 |
| 4.1.1. Taksîm   | 178 |
| 4.1.1.1. Bir şeyin vasıflarını zikretmek ve ona uygun ilavelerde bulunmak | 178 |
| 4.1.1.2. Bir şeyin bütün kısımlarını zikretmek                            | 179 |
| 4.1.2. Kendisiyle Ciddiyetin Kastedildiği Şaka                            | 180 |
| 4.1.3. Secî'  | 182 |
| 4.1.3.1. Mutarref Secî'   | 183 |
| 4.1.3.2. Murassa' Secî'   | 184 |
| 4.1.3.3. Mütevâzî Secî'   | 184 |
| 4.1.4. İzdivâc  | 190 |
| 4.1.5. Serîkatu'ş-şî'r  | 192 |
| 4.1.5.1. İktibas  | 197 |
| 4.1.5.2. Telmih   | 198 |
| 4.1.6. Berâ'etu'l- İstihlâl   | 120 |



## BEŞİNCİ BÖLÜM

### BELÂGAT ARAŞTIRMALARI SAHASINDA el-BEYÂN VE'T-TEBYÎN'İN ETKİSİ

|   |     |
|---|-----|
| 5.1. Abdullah b. Kuteybe.....           | 206 |
| 5.2. Muhammed b. Yezîd el-Müberred..... | 210 |
| 5.3. Şâ'leb.....                        | 213 |
| 5.4. 'Abdullah b. Mu'tez.....           | 216 |
| 5.5. Kudâme b. Câ'fer.....              | 220 |
| 5.6. Ebû Hilâl el-'Askerî.....          | 227 |
| 5.7. İbn Sinân el- Hafâcî.....          | 231 |
| 5.8. 'Abdulhâhir el-Cürcânî.....        | 236 |
| Sonuç.....                              | 246 |
| Kaynakça.....                           | 250 |
| Özgeçmiş.....                           | 257 |

## KISALTMALAR

|          |   |
|----------|---|
| a.g.e.   | Adı geçen eser                            |
| a.g.m.   | Adı geçen makale                          |
| a.g.md.  | Adı geçen madde                           |
| a.s.     | Aleyhisselam                              |
| a.mlf.   | Aynı müellif                              |
| a.y.     | Aynı yer                                  |
| b.       | Bin, İbn                                  |
| bkz.     | Bakınız                                   |
| c.       | Cilt                                      |
| DİA      | Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi |
| nşr.     | Neşreden                                  |
| v.       | Vefatı                                    |
| thk.     | Tahkik eden                               |
| r.a      | Radiyallahu anh                           |
| s.       | Sayfa                                     |
| (s.a.v.) | Sallallahu aleyhi ve sellem               |
| Sy.      | Sayı                                      |
| tsz.     | Tarihsiz                                  |
| vb.      | Ve benzeri                                |
| vd.      | Ve devamı                                 |

## TRANSKRİPSİYON

|        |   |
|--------|---|
| ء      | ' |
| ث      | s |
| ح      | h |
| خ      | h |
| ذ      | z |
| ص      | s |
| ض      | d |
| ط      | t |
| ظ      | z |
| ع      | ' |
| ق      | k |
| uzatma | â |



## ÖNSÖZ

Belâgat ilmi, Arap edebiyatında önemli bir konuma sahiptir. O bu önemini, Kurân-ı Kerîm'in kendisiyle yani belâğî üslupla inmiş olmasından alır. Öyleki bu üslup karşısında belâgat ve fesâhat ehli Araplar adeta aciz kalmışlardır.

Belâgat ilminin konusu da Kurân-ı Kerîmin kendisiyle indiği edebî sanatlardır. Genel olarak edebiyata bakış, güzel düşüncelerin güzel bir şekilde yorumlanmasından ibarettir. Belâgat sanatları ise güzellik ve mükemmelliğin yansımalarının gösterilmesi girişimi olan bu edebî yorumların meyveleridir. Edebiyattaki inceliklerin ve söz sanatlarının ifade biçimidir. O halde belâgat ilmini, konusundan ayırmak mümkün değildir. O da Kurân-ı Kerîmin en yüksek mertebesinde geldiği edebî sanatlardır. Farklı sanatlarda eseler veren önceki (mutekaddimûn) âlimler, bu gerçeğin farkındaydılar. Onlar belâgatın temel kaidelerini ve nerelerde kullanılması gerektiğini biliyorlardı. Bu durum, bu kaidelerin gelişimi ve düzenlenmesinden önce de müstakil bir ilim haline gelip bütün sanatları tanımlandıktan sonra da aynıydı.

Mutekaddimûn müelliflerinin eserlerine baktığımızda onların, belâğî kaidelerden uzak olmadıklarını hatta büyük bir kısmının bu kaidelerin pratik bir uygulaması şeklinde kaleme alındıklarını görebiliriz. Bunun sebebini anlamak zor değildir. Çünkü edebiyat sanatları belli bir ilimle sınırlandırılmaz. Nitekim söz sanatları, dilin kendi kelimeleriyle bağının sağlam olmasıdır. Bu da gramer kurallarını ortaya koyan nahiv ilminin, Kurân-ı Kerîmin ihtiva ettiği anlam ve esrarı ortaya çıkaran tefsir ilminin, Kurân ve sünnetten -ki bunlar edebiyat sanatlarının zirvesindedirler- hüküm çıkaran fıkıh ilminin, kelimeler ve diğer ilimlerin göz ardı edemeyecekleri bir gerçekliktir.

Nahiv, lügat, tefsir, fıkıh, kelimeler âlimleri başta olmak üzere, genel olarak âlimlerin tümü, Arap belâgatı hakkında yazılar yazmış, araştırmaları sırasında belâgat ilmiyle alakalı kaideler ortaya koymuşlardır. Fakat bu kaideler ve bilgiler oldukça yüzeysel olup kavramların tanımlanması ve titizlik açısından yoksun idiler. Bundan dolayı bu ilmi belirli bir âlime ya da belirli bir zamana atfetmek doğru değildir.

Bu ilmin tarihini incelemek isteyen kimsenin Arap dilinin oluşumunu tamamlayıp müstakil bir dil haline geldiği dönemden başlaması gerekmektedir. Arap dili, Arapların kendisiyle gurur

duydıkları ve üstünlük iddia ettikleri dil haline sahip olduğu belâgat sayesinde gelmiştir. Cahiliye dönemine baktığımızda şairlerin, şiir ve sözlerinde düzgün lafız ve ifadeler kullanmaya özen gösterdiklerini görürüz. Söyledikleri her sözün, durumun gerekliliğine (muktezâ-yı hâl) uygun olmasına dikkat etmişlerdir. Onlar herhangi bir kelimenin yeri haricinde kullanılmasını kendilerine yakıştırmamışlardır. Bundan dolayı dil eleştirmenleri (nukkâd) edebî sanatlarla alakalı eleştiri prensipleri belirlemiş, bu sanatları koydukları edebî kaidelere dayanarak incelemişlerdir. Bu kaideler bir kitapta toplanmış olmasa da benliklerine ve fitratlarına kazanmış gibidir.

Belâgat kaidelerinin, usûl ve ölçülerinin Arapların zihinlerinde açık bir şekilde yer aldığını rahatlıkla söyleyebiliriz. Onlar sözü ne zaman uzatıp ne zaman kısa keseceklerini, nerede pekiştirip nerede te'kidsiz kullanacaklarını, takdim ve te'hiri nerede yapacaklarını biliyorlardı. Öyle ise Belâgat ilmi tarihinin, Arap dilinin oluşumunu tamamladığı andan itibaren varlık göstermeye başladığını rahatlıkla ifade edebiliriz. Sonrasında bu ilim çeşitli dönemlerde farklı gelişim safhalarından geçmiş ve son şeklini almıştır. Bu süreç içerisinde zayıfladığı ve güçlendiği dönemler olmuştur. Belâgat ilminin gelişim aşamalarında ve telifleri sahasında özel konuma sahip âlimler mevcuttur. Bunların arasında bu ilmin kurulması, açıklanması ve tarihinin aydınlanmasını sağlamak suretiyle isimleri parlayan âlimler vardır. Bunların başında Ebû Osman el-Câhız gelmektedir.

Belâgat ilminin tarihini inceleyen bir kimsenin, bu ilmin temellerinin tesisinde el-Câhız'ın oynadığı bâriz rolü göz ardı etmesi mümkün değildir. el-Câhız, bu ilmin tarihinde iddialı ve açık bir konuma sahiptir. Öyle ki “ *el-Beyan ve't- Tebyîn* ” kitabıyla belâgat ilminin kurucusu sayılmıştır. Bu kitap, Arap belâgatının ilk eseri niteliğindedir.

el-Câhız'ın önemi, “Beyân” ismini açıkça taşıyan ve Arap belâgatında telif edilmiş ilk eserin müellifi olmakla sınırlandırılmaz. O, müstakil bir şekilde kaleme aldığı “ *el-Beyân ve't- Tebyîn* ”de Arap dili belâgatıyla meşgul olmuş ve onu müdafaa etmekte de öncü bir rol oynamıştır. Ona göre Arap belâgatı, Arap şairlerinin ve edebiyatçılarının dillerinde dolaşan gelişigüzel/irticali bir edebiyat değil, temelleri, kuralları ve ölçüleri olan bir sanattır. el- Câhız'ın bu hükme varması, onun şiir ve nesirdeki edebî sanatlara vâkıf olmasından kaynaklanmaktadır. Bunun en büyük göstergesi de eserlerini ortaya koyarken kullandığı eşsiz üsluptur.

el-Câhız'ın edebiyat sahasındaki kültür birikimi, Kurân-ı Kerimden, dinden, dil ve edebiyata uzanan bir birikimdir. Onun bu birikimi, ince bir edebî zevk ve sanatla yoğrulmuştur. O, bu deneyimini eserinde detaylı şekilde ele alır. Tüm belâğî konuları, kaide ve esaslarını kapsamlı olarak anlatır.

Araştırmacı ve yazarlar, bu ilme hizmet noktasında el- Câhız'ın oynadığı öncü rol hususunda hemfikirdirler. İttifak ettikleri diğer bir konu da belâgatle ilgili ölçü, kaide ve temel özelliklerin “*el-Beyan ve't- Tebyîn*”in sayfaları arasında dağınık bir şekilde yer aldığıdır. Bunları kitapta var olan diğer bilgilerden ayırıp tümünü müstakil bir eserde toplamak da oldukça zordur.

Belâgata dair birçok bilginin, eserinde dağınık bir şekilde yer almasına rağmen el- Câhız'ın “*el-Beyan ve't- Tebyîn*”i, kendisinden sonra yazılmış olan belâgat eserlerini büyük oranda etkilemiştir. Hatta el-Câhız'ın kitabındaki bu bilgiler, kendisinden sonraki belâgat eserlerine bir temel teşkil etmiştir.

İşte sıraladığımız tüm bu durumları göz önünde bulundurarak bu çalışmamızda, belâgat ilmi tarihinde son derece önemli bir yere sahip olan el- Câhız gibi bir kişiliğin layık olduğu konumu gözler önüne sermeyi uygun gördük. Nitekim el- Câhız, kendisinden önceki döneme de ışık tutan bir özelliğe sahip olmasından dolayı, çalışmamızda cahiliye dönemini de içine alan geniş bir çerçevenin belâği mülâhazalarından da haberdar olma fırsatını yakalamaktayız. Böylelikle belâgat ilminin, el-Câhız sayesinde hangi safhaya kadar geliştiğini görmek mümkün olacaktır. Çalışmamızda el- Câhız'dan sonra gelen belâgat âlimlerinin kendisinden ne derecede istifade ettiklerine ve etkisi altında kaldıklarına da yer vermeye çalıştık. Bununla el-Câhız'ın belâgat ilmindeki yerini, delil ve örneklerle, güçlendirmeyi hedefledik.

Araştırmamızın diğer bir amacı da el- Câhız'ın “*el-Beyan ve't- Tebyîn*” eserinde yoğun bir şekilde bulunan fakat kitabın sayfaları arasında dağılmış olan belâgatla ilgili görüş, kaide, ölçü ve temel prensiplerini mümkün olduğunca bir araya getirmektir. Böylelikle onun görüşlerinden ve bilgilerinden istifade etmek daha kapsamlı, kolay ve verimli olacaktır. .

Çalışma, giriş ve beş bölümden meydana gelmektedir. Giriş'te belâgatın tanımı ve el- Câhız'ın yaşadığı zaman dilimi olan Abbasiler dönemine kadar belâgatın durumunu ve tarihi gelişimi ele alınmıştır. Belâgatın terim anlamı verilirken özellikle, el-Câhız'ın “*el-Beyân ve't- Tebyîn*”de yer verdiği belâgat tariflerine de yer verilmeye çalışılmıştır. Belâgatın tarihi gelişimi incelenirken de İslam öncesi dönem olan Cahiliye döneminden başlanarak, Hz. Peygamber (a.s.), Emeviler ve Abbasiler dönemlerinde belâgatın durumuna özet bir şekilde değinilmiştir.

Birinci bölümde el-Cahız'ın hayatı ve ilmî kişiliği üzerinde detaylıca durulmuştur. Onu ve bilgi birikimini ve düşünce yapısını daha iyi anlayabilmek adına yaşadığı ortam ve eğitim süreci hakkında mevcut bilgiler aktarılmıştır. İlmî kişiliğini anlamayı kolaylaştıran temel özellikleri üzerinde durulmuş, hocaları ve öğrencileriyle ilgili genel bilgiler verilmiştir. Günümüzde bilinen eser ve risalelerinin listesi verilmiş, en önemlileri kısaca tanıtılmıştır.



İkinci bölümde el-Câhız'ın kitabına da ismini veren ve çoğu zaman belâgat ilmini de kapsayacak şekilde kullandığı Beyân ilmi ile ilgili görüşleri detaylı olarak sunulmuştur. Onun bu ilme getirdiği tanım ve yüklediği anlamlar gözler önüne serilmiştir. el- Câhız'ın Beyân'ın önemi ve üstünlüğünü savunduğu düşünceleri de örnekleriyle aktarılmıştır. Sonrasında beyân ilminin Teşbih, İstiâre, Kinâye gibi konuları hakkındaki tanım ve görüşlerine yer verilmiştir.

Üçüncü bölümde el-Câhız'ın Meânî ilmi ile ilgili görüşleri ele alınmıştır. Meânî ilminin tanımından sonra Hazif, Fasıl ve Vasıl, İcâz, İtnâb gibi konular ve bu ana konuların kısımları hakkındaki düşünceleri sistemli bir şekilde aktarılmıştır.

Dördüncü bölümde el-Câhız'ın Bedî' ilmi hakkındaki görüşlerine yer verilmiştir. Onun Bedî'nin Taksim, Secî, İzdivâc, Telmih, Berâ'atu'l- İstihlâl gibi ana konuları ve onların kısımlarıyla alakalı olarak yazdıkları üzerinde durulmuştu el-Câhız'ın önemle ele aldığı Serîkatu's- Şi'r konusu ve onun İktibas ile Telmih kısımlarıyla ilgili mülâhazalarına da değinilmiş, mümkün olduğunca örnekler verilmiştir.

Beşinci ve son bölümde de çalışmamızın temel kaynağı olan "*el-Beyan ve't- Tebyîn*"ın Belâgat araştırmaları sahasındaki etkisi ispatlanmaya çalışılmıştır. Bunu gerçekleştirebilmek adına da kitabın müellifi el-Câhız'dan sonra gelen ve Arap belâgatı alanında eser veren en tanınmış âlimlerin, onun belâgatla ilgili görüşlerinden ne derecede etkilendikleri imkan dahilinde tespit edilmeye çalışılmıştır.

Çalışmamızda, el-Câhız'ın belâgat ilmi anlayışının, ona verdiği önemin, bu ilme getirdiği kural ve ölçülerin daha iyi anlaşılması adına örnekler verilmiştir. Şiirler vezinleri ve tercümeleleri ile sunulmuş, Arapça isim ve kelimelerde transkripsiyon sistemi kullanılmıştır.

Çalışmamızın hazırlanmasında yardım ve ilgilerini esirgemeyen, teşvik edici ve yol gösterici tavsiyelerde bulunan başta danışman hocam Doç. Dr. Muhammet Tasa olmak üzere Prof. Dr. Tacettin Uzun hocama ve Yrd. Doç. Dr. Tayseer ez-Zaydat'a ve yardımlarını esirgemeyen arkadaşlarıma teşekkürü bir borç bilirim. Ayrıca her zaman manevî desteklerini aldığım aileme ve eşime saygılarımı sunmak isterim.

Semira KARUKO

Şırnak, 2013

## GİRİŞ

### BELÂGATİN TANIMI VE ABBÂSİLER DÖNEMİNE KADAR DURUMU

#### 1.1. BELÂGATİN TANIMI

**1.1.1. Belâgatın Lügat Anlamı:** “Belâgat” kelimesi “بلغ” fiilinin mastarıdır. Buna göre sözlükte, “sözlü ve yazılı ifadede fasih olmak” anlamına gelir. *Lisânu’l-‘Arab* da “بلغ – بلوغا” köküne bağlı olarak belâgat kelimesinin; “ulaşmak, varmak, olgunlaşmak, ergenlik çağına gelmek” vb. mânalara geldiği aktarılmaktadır<sup>1</sup>. Belâgat kavramının Batı dillerindeki karşılığı “Retorik” olup, epistemoloji, semantik, hermenotik, semiotik gibi sanatlar ise retorğin bölümlerini oluşturur<sup>2</sup>.

**1.1.2. Belâgatın Terim Anlamı:** İlim dünyasında tarifi en çok yapılan ilim dallarından birisinin belâgat olduğu söylenilebilir. Belâgat kelimesi ile eş anlamlarda kullanıldığı söylenen diğer deyimlerin târifleri de hesaba katılırsa, yüzlerce târifin yapıldığını söylemek mümkündür. Bu târiflerin hepsine burada değinmeye imkân yoktur. Nitekim bu târiflerin birçoğu kapsamlı olmamakla birlikte; bu ilmin farklı bölüm ve yönlerini ortaya koymaları açısından önem arz etmektedir.

Müellifimiz el-Câhız’ın eserine aldığı kadim tariflerden başlayarak, günümüze kadar süregelen belâgat tarifleri gösteriyor ki, her milletin ve muhtelif sanat erbabının ayrı ayrı belâgat anlayışı ve kendine has bir tarifi vardır. Meselâ bir Fârisiye göre belâgat, “fasl ile vaslî birbirinden ayırmaktır”<sup>3</sup>. Bu konu Meânînin önemli kısımlarından birini oluşturmakla beraber, belâgatın tam bir karşılığı değildir.

Bir Yunanlıya göre belâgat, “sözün iyi seçilmesi ve sağlıklı bir şekilde sınıflandırılmasıdır”<sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup> el-Câhız, *el-Beyân ve’t-Tebyîn*, I/88; İbn Raşîk, *el-‘Umde*, I/ 418-420; Halil b. Aḥmed el-Ferâhidî, *Kitâbu’l-‘Ayn*, IV/ 421; İsmail b. Hammâd el-Cevherî, *eş-Şîhaḥ*, I/53; İbn Manzûr, *Lisânu’l-‘Arab*, Beyrut,1990, VIII/420; Firûzâbâdî, *el-Kâmûs*, s.1006; ‘Ali el-Cârim-Mustafa Emîn, *el-Belâğatü’l-vâdîha*, s. 8-10.

<sup>2</sup> M. Nuri Uygun-Mustafa Uzun, *Kur’an ve Tefsir Araştırmaları*, I-VII, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2002, III/276.

<sup>3</sup>el-Câhız, *el-Beyân ve’t-Tebyîn*, I/88; el-Bakıllânî, *İcâzü’l-Kur’ân*, s.126; el-Cürcânî, *Delâilü’l-‘i-câz*, s. 222.

<sup>4</sup> el-Câhız, *el-Beyân ve’t-Tebyîn*, I/88, el-Bakıllânî, *a.g.e.*, s. 126; el-Cürcânî, *a.g.e.*, s. 222.

Bu alanda “Rhetorica” adlı bir eseri olan Aristo’ya göre ise belâgat “istiâre güzelliğidir”<sup>1</sup>. Bu tanımıyla Aristo, sadece Beyânın bir bölümüne işaret etmiş oluyor. Aynı zamanda o, “Rhetorica” dediği belâgat ilmini “karşılıklı konuşmayla ikna yolları” şeklinde de tanımlar. Yani Aristo’nun belâgat görüşü, sadece hitabet yönüyle ikna gücü yaratmayı amaçlayan bir belâgattır. Oysa hitabet, belâgati oluşturan unsurlardan sadece biridir.

Bir Ruma göre ise belâgat, “yerine göre sözü kısa kesmek veya icab ediyorsa uzatmaktır”<sup>2</sup>. Bu tanım da Meânînin “icâz” ve “itnâb” konularına işaret etmektedir.

Belâgatçilerin bir kısmı belâgati “anlaşılan az, usandırmayan çok”, bazıları “az kelimelerle çok mânalar elde etmek”, bir kısmı ise “kastedilen mânayı tam bir şekilde ifade edebilmek ve icâz güzelliği” diye târif etmişlerdir<sup>3</sup>.

Klasik kaynakların bazılarında da farklı meslek sahiplerinin, kendi meslekleriyle benzerlik kurarak belâgata farklı tanımlar getirdiklerine şahit oluyoruz<sup>4</sup>.

Tüm bu tariflerin ortak noktası, lafız-mâna beraberliği, vecizlik ve sadeliktir. Bununla ilgili bazı âlimler, “Belâgat hatırı sayılır manayı kapsamına alabilen kolay sözdür; veciz ifadeler altında yatan hikmettir; kolay sözlerdeki çok ilimdir” şeklinde târifler yapmış ve bu tarifleriyle lafız ve mânayı kastetmişlerdir<sup>5</sup>.

‘Abdulhamîd el-Kâtib (v. 132/749), belâgat, “söz çeşitlerinin en uygun olanından hareketle mânayı idrâke sunmaktır”<sup>6</sup> derken, İbnu’l-Muğaffa‘ da (v. 142/759) belâgati “sessizlik”, “dinlenme”, “işaret” ve “kelâm” gibi değişik yönlerde sahip bir kavram olarak açıklar. İbnu’l-Muğaffa‘nın belâgati “sessizlik” şeklinde değerlendirmesi ilginçtir. el-‘Askerî buna “Mecaz belâgat” denildiğini aktarmaktadır<sup>7</sup>. Eğer bir yerde söz söylemek, hayırdan çok şer getirecekse, orada susmayı tercih etmek belâgattır. Ayrıca İbnu’l-Muğaffa‘a göre, dinleyici, dinlemesini bilmiyorsa, konuşmacı ona bir şeyler anlatamaz<sup>8</sup>.

---

<sup>1</sup> İbn Raşîk, *a.g.e.*, I/245.

<sup>2</sup> el-Câhîz, *el-Beyân ve’t-Tebyîn*, I/88, el-Câhîz, el-Beyân ve’t-Tebyîn, I/115; el-‘Askerî, *a.g.e.*, s. 20.; el-Bakıllânî, *a.g.e.*, s. 126; el-Cürcânî, *a.g.e.*, s. 222.

<sup>3</sup> İbn Raşîk, *a.g.e.*, I/242.

<sup>4</sup> bkz. el-‘Alevî, *et-Ṭirâz el-Mutaḍammîn li Esrâri’l-belâğâ ve “Ulûmi” ḥakâiki’l-icâz*, Beyrut, 1980, I/135-137.

<sup>5</sup> el-‘Askerî, *es-Sinâ’ateyn*, s. 45.

<sup>6</sup> el-Huṣṣrî, *Zehru’l-adâb*, I, 117.

<sup>7</sup> el-‘Askerî, *a.g.e.*, s.20.

<sup>8</sup>bkz. el-Câhîz *el-Beyân ve’t-Tebyîn*, I/77.

İbnu'l-Muḳaffa' farklı alanlarda da belâgatın olabileceğini söyler ve netice olarak, "belâgat i'câzdır"<sup>1</sup> der.

Yine müellifimiz el-Câhız tarafından, Ca'fer b. Yaḥya el-Bermekî (v.187/802) zamanında Hindistan'dan Bağdat'a getirilen doktorların yardımlarıyla ele geçirilen bir sahifenin başında, "Belâgat, vasıtalarının tamam olmasıdır" şeklinde bir ibârenin mevcudiyeti bizlere aktarılmaktadır<sup>2</sup>.

el-Câhız, Bişr b. el-Mu'temerî'nin (v.110/825) belâgatın temel ilkelerini topladığı meşhur "sahife"sinden şunları aktarmaktadır:

"Kelimelerin tatlı ve acı olsun; sarp kelimelerden kaçın, çünkü bu tür kelimeler seni ta`kide sürükler; ta`kit ise mânayı öldürür ve lafızları zedeler. Sözü müktezâ-yı hâle uygun olması için gayret harca; hitapta avam ile havassı birbirinden ayır ve yerine göre söz söyle"<sup>3</sup>.

el-Câhız'ın kendisi ise, kitabında topladığı birçok tarif arasında şu tanımlı beğenmektedir: "Lafız mânasıyla, mâna da lafızla yarışmadıkça; lafız kulağına dokunmadan önce, mâna kalbine vâsıl olmadıkça, hiçbir söz belâgat ismine layık olmaz"<sup>4</sup>.

İbnu'l-Mu'tez belâgat için; "söz yolculuğunu uzatmadan, mânayı gideceği yere ulaştırmaktır"<sup>5</sup> der.

Kudâme b. Ca'fer ise, "Belâgat, kelimelerin seçkinliği, tertip güzelliği ve lisan fesâhati ile beraber, kasdolunan mânayı kuşatabilen bir sözdür"<sup>6</sup> tanımını yapar.

Ali er-Rummânî'nin (v. 386/996) târifiyle belâgat, "mânayı en güzel lafız kalıbı içinde kalbe isal etmektir"<sup>7</sup>.

Ebû Hilâl el-'Askerî 'ye göre "Belâgat, güzel bir takdim ve makbul bir suretle mânayı dinleyicinin kalbine ulaştırıp kendi ruhundaki gibi, onun da ruhuna o mânayı oturtmaktır"<sup>8</sup>.

<sup>1</sup> el-Câhız, *el-Beyân ve't-Tebyîn*, I/115; el-'Askerî, *a.g.e.*, s. 20.

<sup>2</sup> el-Câhız, *el-Beyân ve't-Tebyîn*, I/92; el-'Askerî, *a.g.e.*, s.25.

<sup>3</sup> el-Câhız, *el-Beyân ve't-Tebyîn*, I/135-138.; İbn Raşîk, *a.g.e.*, I/212.

<sup>4</sup> el-Câhız, *el-Beyân ve't-Tebyîn*, I/135-138.; el-Cürcânî, *a.g.e.*, s.267.

<sup>5</sup> İbn Raşîk, *a.g.e.*, I/246. ; Bekri Şeyh Emin, *el-Belâgatü'l-'Arabîyye fî şevbiha'l-cedid*, I/13.

<sup>6</sup> Kudâme b. Cafer, *Naḳdu'n-Neşr*, (Nşr. Tâha Hüseyin-A. el-'Abbâdî), Beyrut, 1930, s. 76.

<sup>7</sup> er-Rummânî, *en-Nüket fî i'câzi'l-Ḳur'ân*. (Nşr. M. Halefullah -M.Zağlul Sellam), Mısır, 1960.

<sup>8</sup> el-'Askerî, *a.g.e.*, s.16.

Tüm bu tariflerden anlaşılın; belâğatin lafız ve mâna özelliklerini ihtiva edebilen geniş bir kavram olduğudur. Aynı zamanda belâğatin; hem sözün hem de mütekellimin vasfı olduğu anlaşılmaktadır.

1) **Kelâmın Belâgati:** Bir sözün hem fasih olması, hem de durumun gereğine (muktezâ-yı hâle) uygun olmasıdır. Yani yerinde, yeterince ve muhâtabına göre söz söylemektir<sup>1</sup>.

Belâğatin tanımında son derece önemli olan “muktezâ-yı hâl” kavramı üzerinde biraz daha detaylı durmakta fayda mülâhaza etmekteyiz.

a) **Hal:** “Makam” olarak da ifade edilir. Mütekellimi özel bir tarzda konuşmaya mecbur eden durumdur<sup>2</sup>.

b) **Muktezâ:** Sözün, özel bir tarzda söylenmesini gerektiren duruma “muktezâ” denilir<sup>3</sup>.

2) **Mütekellimin belâgati:** Hangi gaye ile olursa olsun, mütekellimin, merâmını belîğ bir kelamla (açık ve anlaşılır bir sözle) ifade edebilme kabiliyetidir<sup>4</sup>.

Buradan hareketle, en kısa târifıyla belâgat; “sözün hâlin gereğine (muktezâ-yı hâle) uygun olmasıdır”<sup>5</sup> diyebiliriz.

Belâğatin tanımlarından birinde de “sözün fasih olmakla birlikte hâlin gereğine uygun olmasıdır”<sup>6</sup> denilmişti. Şimdi de fasih olmanın, yani fesâhatın ne demek olduğuna bir bakâlim.

**Fesâhat:** Sözlükte, açıklama ve ortaya koyma mânasını ifade eder<sup>7</sup>. Aynı zamanda, açık seçik olma anlamına da gelmektedir.

Fesâhatın terim anlamı ise; sözün ses ve mâna kusurlarından arınmış olmasıdır. Fasih söz, mânası kolay anlaşılır, rahat telaffuz edilen, dizimi mükemmel olan sözdür<sup>8</sup>.

Fesâhat, kelimedede, kelimada (sözde) ve mütekellimde bulunan bir vasıftır<sup>9</sup>.

<sup>1</sup> es-Sekkâkî, *Miftâhu'l-'ulûm*, (thk., Naim Zerzur), Beyrut, 1987, s. 415-416.; ‘Ali el-Cârim – Mustafa Emin, *el-Belâğatu'l-vâdiha*, Mısır, 1959, s. 8-10.

<sup>2</sup> el-Merâğî, *‘Ulûmu'l-belâğâ*, Beyrut, 1984, s.36.

<sup>3</sup> Komisyon, *el-Belâğâ*, s. 8; el-Merâğî, *a.g.e.*, s. 36.

<sup>4</sup> el-Kazvîni, *el-İzah fî ‘Ulûmi'l-belâğâ*, (Thk. Muhammed Abdulmü'min Hâfâcî), Beyrut, 1980, I/83; el-Merâğî, *a.g.e.*, s.39-40; ‘Ali el-Cârim - Mustafa Emin, *a.g.e.*, s. 8-10.

<sup>5</sup> Tacettin Uzun ve diğerleri, *Anlatımlı Belâğat*, Konya, 2008, s.1.

<sup>6</sup> Hikmet Akdemir, *Belâğat Terimleri Ansiklopedisi*, İzmir, 1999, s.9.

<sup>7</sup> İbn Manzûr, *a.g.e.*, II/545; Firuzabâdî, *a.g.e.*, s. 299; Aşmed Matlûb, *Mu‘cemû'l-mûstalahâti'l-belâğîyye ve tatavvuriha*, Beyrut, 1996, s. 545.

<sup>8</sup> es-Sekkâkî, *a.g.e.*, s. 416; ‘Ali el-Cârim - Mustafa Emin, *a.g.e.*, s.5.

<sup>9</sup> es-Sekkâkî, *a.g.e.*, s. 416; ‘Ali el-Cârim - Mustafa Emin, *a.y.*



1) **Kelimenin Fesâhati:** Kelimenin, tenâfur-i hurûftan, kıyasa aykırı olmaktan ve garâbetten uzak olmasıdır<sup>1</sup>.

Tanımın daha net anlaşılabilmesi için bu ifadeleri teker teker inceleyelim:

a) **Tenâfur-i hurûf:** Konuşanın diline ağır gelen; dinleyicinin kulağına hoş gelmeyen ve kelimenin telaffuzunu güçleştirmeye sebep olan bazı harflerin bir kelimedede toplanmasıdır. Tenâfurun şiddetlisi ve hafifi vardır<sup>2</sup>.

b) **Kıyasa aykırı olması:** Kelimenin sarf kuralına aykırı olmasıdır<sup>3</sup>.

c) **Garâbet:** Mânası (herkes tarafından) bilinmeyen ve Arap edipleri tarafından nesir ve şiirlerinde kullanılması alışkanlık hâline gelmeyen bir kelimenin kullanılmasıdır<sup>4</sup>.

Aslında bütün dillerde bulunan kelimeler, kullanılmak için vazedilmiştir. Fakat zamanla bunlar kullanılmaz hâle gelir.

el-Câhız da “*el Beyân vet-Tebyîn*” adlı eserinde lafzın özelliklerinden bahsederken, lafzın “garip ve vahşi” olmaması gerektiğini söyler<sup>5</sup>. Onun, bu fikri ortaya atan ilk müellif olma ihtimali oldukça yüksektir. Bu görüşü, el-Cürçânî de nakletmektedir<sup>6</sup>.

Bu üç unsura bazı müellifler, başka şartlar da ilave etmişlerdir. Örneğin onlardan en önemlisi, kelimenin kulağa hoş gelmesi şartıdır. Bazı müelliflere göre lafzın, kulak tarafından nefretle karşılanmaması, gerek ritmik yönüyle gerekse mâna cihetiyle kulağı okşaması lazımdır<sup>7</sup>. el-Câhız, sesin tesirinden bahsederken şöyle demektedir: “Ses öyle şaşılacak bir şeydir ki öldüreni var (yıldırım sesi gibi), ruhları coşturup raksettireni, üzüntüye boğanı ve hatta akılları baştan alıp bayılanları var. Bunların hiçbirisi mâna cihetiyle değildir. Çünkü o ortamdaki insan, kelimelerin anlamını düşünmez. Kur’an dinlerken ağlayan bir Yahudî doktora, inanmadığın hâlde Allah’ın kitabından okunanlara neden ağlıyorsun?’ diye sorulduğunda Yahudî ‘Onun doğurduğu hüznün beni ağlatıyor’ cevabını vermiş. Bebekler ve çocukları ninni sesiyle uyuturlar değil mi?’<sup>8</sup>

2) **Kelamda Fesâhat:** Sözü oluşturan kelimelerin tenâfurdan, za’f-ı teliften, ta’kidden ve fazla tekrardan uzak olmasıdır<sup>9</sup>.

<sup>1</sup> el-Şazvîni, *a.g.e.*, I/72; ‘Ali el-Cârim - Mustafa Emin, *a.g.e.*, s. 6-7.

<sup>2</sup> el-Şazvîni, *a.g.e.*, I/72.; el-Merâğî, *a.g.e.*, s.17; Ahmed Matlûb, *a.g.e.*, s. 422.

<sup>3</sup> el-Şazvîni, *a.g.e.*, I/72; ‘Ali el-Cârim -Mustafa Emin, *a.g.e.*, s. 6-7.

<sup>4</sup> el-Şazvîni, *a.g.e.*, aynı yer; Ahmed Matlûb, *a.g.e.*, s. 537.

<sup>5</sup> el-Câhız, *el-Beyân ve’t-Tebyîn*, I/144;

<sup>6</sup> el- Cürçânî, *Esrâru’l-belâğâ*, (Thk. Mahmud Muḥammed Şakir), Kâhire, s. 1.

<sup>7</sup> el- Merâğî, *a.g.e.*, s.22.

<sup>8</sup> el-Câhız, *el-Ḥayevân*, IV/191.

<sup>9</sup> el-Merâğî, *a.g.e.*, s. 22., el-Şazvîni, *a.g.e.*, I/74.

a) **Kelamdaki Tenâfür:** Tek başlarına fasih olsalar da, bazı kelimelerin yan yana gelmesinden veyahut birbirine yakın bulunmasından doğan ses uyumsuzluğu ve konuşma güçlüğüdür<sup>1</sup>.

el- Câhız'ın bu konuyu dile getirdiği ve misal olarak seçtiği şüirlerde kendisinden sonra gelen belâgatçilere yön verdiği görülmektedir<sup>2</sup>.

**Za'f-ı Te'lif:** Cümleyi oluşturan kelimelerin, meşhur olan nahiv kurallarına aykırı olmasıdır.<sup>3</sup>

**Ta'kid:** Lüğatte “dügümlmek” mânasına gelen ta'kid bir terim olarak; sözün, kasdolunan mânayı ifade edebilme imkânından uzak olması, kasdolunan mânaya gizli-kapalı bir şekilde delâlet etmesidir.

Kapalılık, takdim, tehir veya fasl gibi bir sebeple lafız yönünden olursa buna **lafzî ta'kid** denir. Eğer kapalılık, ne kastedildiği anlaşılmayan mecaz ve kinâyeler kullanılması sebebiyle mâna yönünden ise buna da **mânevî ta'kid** denilir<sup>4</sup>.

**Tekrar Çokluğu:** Bir lafzın, bir ibare veya bir fıkrada, dikkatsizlik sebebiyle, defalarca tekrar edilmesi ve böylelikle o kelimenin kastedilen mânasının anlaşılmasının zorlaşmasına sebebiyet verilmesidir. Tekrarlanan lafız; fiil, isim, zamir ve edat olabilir<sup>5</sup>.

**3. Müttekellimin Fesâhati:** Hangi maksatla olursa olsun, müttekellimin merâmını, fasih bir sözle ifade edebilme yeteneğidir<sup>6</sup>.

Konuyu özetlemek gerekirse denilebilir ki fesâhat, söylenmesi kolay, kulağa hoş gelmekle beraber, mânaları açık; garip olmayıp şair ve yazarlar arasında tanınan kelimelerden oluşacak cümlelerin nahiv kurallarına göre düzenlenmesi, herkesin anlayabileceği ve erbâbının takdir edeceği bir üslûbla hazırlanması, yersiz tekrarlar ve gereksiz tamlamalardan kaçınılması demektir.

Daha önce de ifade ettiğimiz gibi fesâhat ve belâgat ilişkisi âşikârdır. Ancak bu ilişkinin netlik kazanması açısından son olarak şunları aktarmakta fayda vardır:

Belâgatle ilgili tanımlarda sıralanan özelliklerin büyük bir kısmı, yani kelime ve kelâmın özellikleriyle ilgili konular “fesâhat” adı altında toplanabilmektedir. Geriye kalan ve özellikle mâna ile alâkalı konular ise belâgat ilminin umûmilik vasfını gözler önüne

<sup>1</sup> el-Şazvîni, *a.g.e.*, I/75; 'Ali el-Cârim - Mustafa Emin, *a.g.e.*, s. 6.

<sup>2</sup> bkz. el-Câhız, *el-Beyân ve't-Tebyîn*, I/65; *el-Hayevân*, VI/207.

<sup>3</sup> el-Şazvîni, *a.g.e.*, I/74; 'Ali el-Cârim - Mustafa Emin, *a.g.e.*, s. 6; el-Merâğî, *a.g.e.*, s. 29.

<sup>4</sup> el-Şazvîni, *a.g.e.*, I/76; el-Merâğî, *a.g.e.*, s. 31-32; 'Ali el-Cârim - Mustafa Emin, *a.g.e.*, s. 6-7.

<sup>5</sup> el-Şazvîni, *a.g.e.*, I/78.

<sup>6</sup> el-Şazvîni, *a.g.e.*, I/79; el-Merâğî, *a.g.e.*, s. 35.

sermektedir. Şu hâlde diyebiliriz ki belâgat, lafız ve mâna özelliklerini kapsayabilen genel bir kavramdır. Belâgat için yapılan bu tariflerin hemen hemen hepsinde fesâhat şartları ihmal edilmediğine göre şöyle bir sonuca varabiliriz: “Her belîğ fasihtir, fakat her fasih belîğ değildir. (Yani her fesâhatli söz belâgatlı değildir)”<sup>1</sup>.

Belâgatın terim olarak diğer bir anlamı ise, Meânî, Beyân ve Bedî’ fenlerini ihtiva eden ilmin adıdır<sup>2</sup>. Tezimizin ikinci bölümünde bu ilimleri detaylı bir şekilde ele alacağımızdan burada onlardan bahsetmiyoruz. Ancak belâgat ilminin tarihî süreç içindeki gelişimini müellifimiz el-Câhız’ın yaşadığı dönem olan Abbâsîler’e kadar incelemekte fayda mülâhaza ediyoruz. Nitekim bu bizlere, el-Câhız’ın Belâgat ilmine olan katkılarını daha net bir şekilde ortaya koyma fırsatını sunacaktır.

## 2. ABBÂSÎLER DÖNEMİNE KADAR BELÂGATİN DURUMU

Bugün mevcut olan tüm ilimlerde olduğu gibi, belâgat ilmi de sistematik hale ancak birkaç merhaleden geçerek kavuşmuştur. Belâgatın müstakil bir ilim dalı hâline gelmesi bir anda olmadığı gibi, bu ilim tek bir âlimin ya da tek bir müellifin çalışmalarıyla da oluşmamıştır. Belâgat ilminin bu hâli, birçok âlimin asırlar boyu süren çalışmalarının ve çabalarının bir sonucu ve meyvesidir.

Bazı araştırmacı ve yazarlar bu ilmi, ‘Abdulâhîr el-Cürcânî’ye (v. H.471) nisbet etseler de, bu, kanaatimize göre yanlış bir tutumdur. Ondan önceki çalışmaları ve birçok ilim halkasını görmemezlikten gelmek demektir.

Elbette ki el-Cürcânî’nin rolü ve belâgat ilmine olan katkıları, bu ilmin tesisi açısından küçümsenemeyecek kadar önemlidir. Fakat ‘Abdulâhîr el-Cürcânî’nin belâgatın konularını toplayıp düzenlenmesi hususundaki çalışmalarına bakıp, kendisinden önceki dönemleri ve otorite şahsiyetleri görmezlikten gelmek mümkün değildir. Bu, belâgat tarihinin karanlıklara gömülmesi ve gerçeğin gizlenmesi anlamına gelir. Nitekim o, “Delâilu’l- İcâz” ve “Esrârû’l- Belâğa” adlı iki temel eserini, o şahsiyetlerden ve kendisinden önceki kültürel birikimden istifade ederek telif etmiştir.

Bu nedenle, bu ilmin tarihiyle -uzaktan yakından- uğraşan bir kimse, ister özet ister detaylı bir şekilde ele alsın, belâgatın yazılı dönemlerinden (tedvin) önceki safhasını yok

---

<sup>1</sup> Hikmet Akdemir, *a.g.e.*, s. 9-10.

<sup>2</sup> Nusrettin Bolelli, Belâgat, *Beyân-Meânî-Bedî İlimleri Arap Edebiyatı*, İstanbul, 2001, s. 29; Hikmet Akdemir, *a.g.e.*, s. 9-10.

sayamaz. Daha açık bir ifadeyle, “belâgat ilmi tedvin öncesi dönemi ve merhalelerini” de durup incelemek zorundadır.

Bu zorunluluktan dolayı bizler de belâgat ilminin oluşum sürecini -özet bir şekilde de olsa- ilk merhalesinden, yani İslam öncesi dönemden ele alıp, müellifimiz olan el-Câhız’ın yaşadığı dönem olan Abbâsîler dönemine kadar incelemeyi uygun gördük.

## 2.1. İslam Öncesi Dönemde (Cahiliye Döneminde) Belâgatin Durumu

Geniş anlamıyla belâgat ilminin, insanlık tarihiyle başladığı söylenebilir. Çünkü insanoğlu düşündüğünü ve dış dünyadan algıladıklarını ifade etmek özelliğine sahiptir. Bu özelliği ona, Yüce Yaratıcısı tarafından, daha ilk insanın yaratılmasıyla birlikte verilmiştir. Hz. Âdem’le (a.s.) insanoğlunun ilk temel dil bilgilerini oluşturan Yüce Allah, Ona isimleri öğretmiştir.

وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا “Ve (Allah) Âdem’e isimlerin hepsini öğretti”<sup>1</sup>. Yine Âdem (a.s.),

işlediği günah karşısında Allah’a sunduğu af ve yakarış ifadelerini de Rabbinden

öğrenmiştir. "فَتَلَقَّى آدَمُ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَاتٍ فَتَابَ عَلَيْهِ إِنَّهُ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ"

“Sonra Âdem, Rabbinden kelimeler aldı (ve onlarla Rabbine tövbe etti.) Bunun üzerine (Allah), onun tövbesini kabul buyurdu. Muhakkak ki O, Tevvab’dır, Rahîm’dir (tövbeleri kabul eden, merhametli olandır)”<sup>2</sup>.

İlâhi kaynaklı olan bu dil, insana duygu ve düşüncelerini, gönlünden geçenleri, en açık ve güzel şekilde anlatma imkânını sunarken, aynı zamanda, ona sahip olduğu bu özelliği ile tüm varlıklardan farklı olmayı da sağlamıştır. Nitekim Kur’an’da: (عَلَّمَهُ الْبَيَانَ) “Allah insanı yarattı ve ona beyanı öğretti.”<sup>3</sup> buyrulmaktadır.

Bundan dolayıdır ki, belâgat ilminin oluşum sürecinin, en azından, Cahiliye döneminden başlatılması gerekmektedir. Böylelikle, belâgat ilminin tohumlarının, bu dönemde atıldığı görülecektir.

Tarihte sabittir ki, Cahiliye döneminde Araplar, kin ve düşmanlığın ortalığı kasıp kavurduğu bir ortamda yaşıyorlardı. Cahiliye dönemi savaşlara, fitnelere ve menfaat çatışmalarına sahneydi. Toplumda güven ve istikrardan söz etmek mümkün değildi. Bu

<sup>1</sup> Bakara, 2/31.

<sup>2</sup> Bakara, 2/37.

<sup>3</sup> er-Rahmân, 55/3-4.



karmaşık ortamdan dolayı ilim ve araştırmaya vakitleri kalmıyor olabilirdi ya da Mısırlıların, Asurluların, Bâbillilerin bıraktıkları gibi bir medeniyet de kurmaya vakit ayıramıyorlardı. Onlardan tek bir fikir, bir düşünce emâresi de ortaya çıkmıyordu. Herhangi bir bilim dalında adlarını duyuracak ilmî çalışmaları veya sanat eserleri yoktu. Çağdaşları olan Yunanlılarda felsefe, Hintliler de tıp ilerlemiş olmasına rağmen, onlarda böyle bir alanda gelişim söz konusu değildi.

Cahiliye döneminde Araplar, sadece söz sanatlarındaki, fesâhat ve belâgat alanındaki güçleriyle adlarını duyurabilmişlerdir. Cahiliye döneminden itibaren Araplar arasında güzide şairler, hatipler, hikmet ve mesel sahibi kimseler yetişmiştir. Bu şair ve hatiplerden Araplara, alâmet-i fârikaları olan ve bundan dolayı da bu sahada tüm milletlere üstünlük sağladıkları büyük bir miras kalmıştır<sup>1</sup>.

İslam öncesi dönemde, belâgatın yüksek derecelerde bulunduğu Kur'an-ı Kerim de açık bir şekilde delâlet etmektedir. " سَلَفُكُمْ بِاللِّسِنَةِ حِدَادٌ " *Keskin dilleriyle sizi incitirler*<sup>2</sup>.

Söz üslûplarında tasarruf etmek, fesâhat çeşitlerine dalmak ve belâgat ilimlerinde maharetli olmak gibi özellikler, Arapların en büyük hedefleri idi. Belâgat sahasındaki bu hedeflerinden dolayı, onları âciz bırakan Kur'an-ı Kerim nâzil olmuştur<sup>3</sup>.

**Cahiliye Döneminde Şiir:** Cahiliye Araplarının söz sanatlarının büyük bir çoğunluğunu, şiir oluşturuyordu. Şiirleri bir "Arap divanı" oluşturacak derecedeydi. Onların bu şiirleri, tarihlerine, günlük hayatlarına, yaşadıkları olaylara ve şeref levhalarına birer delil hükmündeydi. Hz. Ömer (r.a.)'ın şöyle dediği rivâyet edilmiştir: "Arapların en iyi sanatı, onlardan birinin, ihtiyaç ânında ortaya koyduğu beyitlerdir. Bu beyitlerle, iyilik yüceltilir, kötülük de yerilir"<sup>4</sup>.

Şiir denilince akla ilk gelen belâgattır. Nitekim İbn Haldûn, şiiri tarif ederken, "istiâre üzerine bina kılınan belîğ söz" diyerek başlar. Şiirde bize edebî zevk veren şey, ihtiva ettiği bir kinaye veya bir istiare üslûbudur. Önceki insanlarda da zamanımızın insanında da, Arap ve aceminde de bu zevk ve kabiliyet aynıdır. İbn Kuteybe, ilim, şiir ve belâgatın, muayyen bir zamana veya muayyen bir kavme münhasır olmadığını ve her asırda bütün insanlara taksîm edildiğini ifade ettikten sonra, şiiri başlıca dört grupta inceler:

<sup>1</sup> İbn Raşîk, *a.g.e.*, II/105.

<sup>2</sup> el-Ahızâb, 33/19.

<sup>3</sup> eş-Şâtıbi, *el-Muvâfeqât*, Kâhîre, tsz. s. 4.

<sup>4</sup> bkz. el-Câhîz, *el-Beyân ve't-Tebyîn*, II/101-320.

1. grup: Hem lafız hem mânası güzel olan;
2. grup: Lafzı güzel, mânası değersiz olan;
3. grup: Mânası güzel, lafızları yetersiz olan;
4. grup ise: Lafzı da mânası da yetersiz kalmış şiiirlerdir<sup>1</sup>.

Bu değerlendirme, belâgat ilminin bel kemiğini teşkil eder. İslam öncesi dönemlerde, bu mikyaslarla şiiir kritiğinin yapıldığı görülmektedir.

‘Ukaz panayırında şairler, anlam ve sanat dolu hayallerinin mahsulü olan şiiirlerini, eleştiri piyasasına çıkarırlardı. Yarış ve övünme meydanına çıkarılan şiiir ve kasidelerin eleştirisi, fesâhat ve belâgat alanındaki otoriteleriyle temayüz etmiş olan Kureyş’in önde gelenlerinin isabetli görüşlerine bırakılırdı. Hangi nazım eseri belâgat açısından üstünse, emsaline tercih edilir; aynı zamanda, hangi şiiir lafız ve mânâ bakımından daha fasih görülürse, sahibini takdir amacıyla bu nazım eseri, Kâbe’nin bir köşesine asılırdı. Şiiiri Kâbe’ye ilk asılan şair, İmruu’l-Kays’dır<sup>2</sup>. Fesâhat ve belâgatiyle her tarafa nam salan İmruu’l-Kays’ın açtığı bu çığırdan sonra, diğer şairlerin şiiirleri de Kâbe’nin duvarına asılmaya uygun görülmüştür ki bu şiiirler, birer belâgat numûnesi olarak, herkese ferman okuyorlardı. Ancak Kur’an-ı Kerim nazil olmaya başlayınca, özellikle i‘câzın zirvesinde bulunan “*Ey arz, suyunu yut ve ey gök, yağmurunu tut dendi, su çekildi ve iş bitirildi.*”<sup>3</sup> âyet-i kerimesi, bütün fesâhat ehlini ve belâgatçileri susturmuş, kin ve hasetlerini, utanç ateşiyle dağlamıştı. Artık bahsedilen kasidelerin ve şiiirlerin, yarış tablosunda kalmaları alay konusu olacağı düşüncesiyle, Kâbe’den indirildiği malumdur<sup>4</sup>.

Açıkça görüyor ki şiiir, Araplarda bilinen en önemli söz sanatıdır. Onların, bu sanatın fesâhat ve belâgatında zirveye çıktıkları malumdur. Öyle ki bu fesâhat ve belâgat, onların karakteristik özellikleri hâline gelmişti. Onların hiçbirisi, merâmını söze aktarırken zorlanmaz; mânâ kendiliğinden gelir, lafız ve ibâreler de ardı ardına dökülürdü. Akılları ve kalpleri hiçbir zorlama, kasıt ve tekellüf (zorlama) olmaksızın âdeta dilleriyle kaynaşmıştı<sup>5</sup>.

Araplar, iyi hasletleri olarak bilinen cesaretlerine ve misafirperverliklerine verdikleri ehemmiyet gibi, sözde fasih olmaya da özen gösteriyorlardı. Çünkü onlar, dil

<sup>1</sup> İbn Kuteybe, *eş-Şi‘r ve ş-su‘ara*, (Thk. Ahmet Şakir), Mısır, tsz., s. 63.

<sup>2</sup> M. Kâmil, *Terçeme-i Muallakât-ı Seb‘a*, s. 5-6.

<sup>3</sup> Hud, 11/44.

<sup>4</sup> M. Kâmil, *a.g.e.*, s. 6.

<sup>5</sup> el-Câhız, *el-Beyân ve’t-Tebyîn*, III/28-29.

ve belâgat ehli, aynı zamanda sözün efendileri idiler. Kur'an-ı Kerim'in birçok âyetinde, onların bu özelliklerine işaret edilmektedir<sup>1</sup>.

Sözdeki fesâhat ve muaraza gücünde geldikleri noktanın en büyük delillerinden biri, Hz. Peygamber (a.s.)'ın mucizesi olan, onların gözlerini kamaştırıp nefeslerini kesen bir belâgat ve fesâhata sahip olan, ayrıca onları birçok âyetiyle muarazaya çağırın Kur'an-ı Kerim'dir. Bir belâgat harikası olan bu ilâhi kitabın Arap milletine meydan okuması, acaba onların bu alandaki maharetlerine delâlet etmez mi? Üslûbunu anlamayan bir millete, Kur'an'ın meydan okuduğu söylenemez<sup>2</sup>. Her ne kadar, Kur'an-ı Kerim'in muaraza çağrısına cevap verip muarazaya gayret etmişlerse de, bu gayretleri sonuçsuz kalmıştır.

Bununla birlikte, eski Arap şairleri arasındaki münazaralar ve 'Ukaz panayırındaki yarışmalar, henüz ilim hâline gelmemiş olan belâgatin bir sanat olarak icra edildiğini göstermektedir. Meselâ İmruu'l-Kays'ın karısı Ummu Cundub'ün, 'Alkame'tü'l-Fahl ile kocası arasında geçen bir münazarada hakemlik yaptığını ve 'Alkame'de gördüğü kelime seçimi, teşbih ve tasvir gücü üstünlüğü gerekçesiyle, kocası aleyhinde hüküm verdiğini görüyoruz<sup>3</sup>.

Yine en-Nabiğa ez-Zubyani (v. M. 604) için, 'Ukaz panayırında kırmızı bir çadır kurulurdu. Şairler gelip ona şiirlerini okurlardı. en-Nabiğa da şairlerin kritiğini, tenkidini yapar ve onun verdiği hükmü de kimse bozamazdı. Üstün ilan ettiği şair, artık çok büyük bir şöhrete kavuşmuş olurdu.<sup>4</sup>

Cahiliye döneminde, teşbih ve mecaz konuları dışında, dil ve üslûb ile ilgili edebî tenkidin de yapıldığını görmekteyiz. Meselâ el-Hansâ'nın (v. 26/646) , kardeşi için yazdığı mersiye'nin bir beytini en-Nabiğa çok beğenince, Hassan b. Sâbit (v. 54/673) kızarak: "Andolsun ki, ben senden de ondan da daha güçlü bir şairim." gibi bir iddiada bulunur. Bunun üzerine en-Nabiğa, iddiasını ispatlamasını ister. Hassan da kabilesinin kahramanlık ve cömertliğini dile getiren şu beyti okur: (الطويل)

|   |  |
|---|--|
| وَأَسْيَافُنَا يَقْطُرْنَ مِنْ بَجْدَةٍ دَمًا | لَنَا الْجَفَنَاتُ الْغُرُّ يَلْمَعْنَ بِا لَضْحَى |
|---|--|

<sup>1</sup> bkz. Ahzâb, 33/ 19; Münâfikûn, 63/ 4.

<sup>2</sup> İbn Cinni, *el-Hasâis*, II/ 447.

<sup>3</sup> İbn Kuteybe, *a.g.e.*, s. 218; er-Râfi'î, M. Sâdık, *Târihu'l-edebi'l-arab*, I-III, Beyrut, 1974, III/ 207-219.

<sup>4</sup> Muhammed Fehmi, *Târih-i Edebiyyâti'l-'arabî*, İstanbul, I/ 94-95; Şevki Dayf, *el-Belâgatu Ta'avvurun ve Târihun*, Kâhire, 1955, s. 11.

“Kuşluk vakti parlayan çanaklarımız var; kılıçlarımız, yiğitliğimizden dolayı kan damlatmaktadır”<sup>1</sup>.

en-Nâbiğa, şiiri dinledikten sonra, tenkid eder ve Hâssan b. Sâbit’in iddiasını reddeder. Çünkü en-Nâbiğa’ya göre, kab-çanak anlamındaki “جفنة - cefne kelimesi, cem-i killet (azlık bildiren çoğul) mânası arz eden “جفنان - cefenât” kelimesiyle çoğul yapılmış, bunun neticesinde, çanağın sayısı azaltılmıştır. Oysa burada, kullanılması uygun olan, bu kelimenin “جفان - cifân” şeklinde çoğul yapılmasıdır. Çünkü bu tarz cemi, cem-i kesret (çokluk bildiren çoğul) olup, şairin hedeflediği cömertlik vasfını, daha net bir şekilde ortaya koymasına yardımcı olacaktı. Aynen bunun gibi, en-Nabiğa’ya göre “يلمعن بالضحى” yerine “يبقرن با لدجى” denmiş olsaydı, bu ifade medihde daha belîğ bir ifade olacaktı. “سيف - seyf” kelimesi de “سيوف” şeklinde cemi yapılmamalıydı. Çünkü أسياف kelimesi, en az sayıya delâlet eder. “يقطرن” yerine “يجرين” kullanılsaydı daha çok kan akıtmaya delâlet edecekti. İlk kelimedede damlatma anlamı varken, ikincisinde sel gibi akmak mânası vardır<sup>2</sup>.

Cahiliye Araplarının, örneklerini verdiğimiz, bu edebî tenkid özelliği, zihinlerinde yer edinmiş ve herkesçe bilinip kabul gören belirli prensip ve kurallara dayanıyordu. Bu kuralların hepsi, daha sonrasında Arap belâğatinin üzerine kurulacağı temel prensipleri oluşturacaktır.

Cahiliye Araplarının bu tenkit geleneğini inceleyecek olursak, bunun iki yönlü olduğunu görürüz:

**Birinci yön:** Şair ve hatiplerin, eserlerini gün yüzüne çıkarmadan önceki tutumlarıdır. Şairlerin, fesâhat ve belâgatte zirveye ulaşma, kalplere hitap etme ve sözlerini duyanları cezbetme hususundaki hırsları, onları, her akıllarına eseni şiir olarak ortaya koymalarından alıkoyuyordu. Şiirlerini seçkin bir sanat eseri olarak ortaya koymanın yanı sıra, duyanlar tarafından eleştirileceğini bilmeleri de, onları son derece titiz davranmaya sevk ediyordu. Bir şair, sözlerini iyice düşünüp, taşınıp seçer, süsler, mânalarını iyice gözden geçirir, vermek istediği mânayı ne kadar verip vermediğini gözlemler ve eksiklerini giderirdi. Mânaya uygun olmayan lafızları da değiştirirdi. Bir

<sup>1</sup> Hâssan b. Sâbit, *Dîvan*, Beyrut, tsz., s. 221.

<sup>2</sup> Şevki Dayf, *a.g.e.*, s. 11.

bakıma şairin yaptığı, tam mânasıyla, ortaya koyduğu ürünün bir özeleştirisidir. Bu eleştiriyi yaparken o, -daha önce bahsettiğimiz-belirli prensip ve kâidelere dayanarak yapıyordu. Böyle bir şair ve hatip, sözün yerini (makamını) en iyi şekilde bilen, ölçüsünü takdir edebilen tam bir belâgat âlimi niteliğindedir. O, sözü ne zaman uzatıp ne zaman kısa keseceğini bilir, yeri geldiğinde veciz bir söz, hatta bir işaretle de yetinmesini bilir. Sözü niçin pekiştirdiğinin, kullandığı pekiştireci neden seçip diğerlerini elediğinin farkındadır. Neden sözde takdim ve te'hir yaptığının da farkındadır. Hangi sözün hangi makamda işlevlik kazanacağını da bilincindedir.

Tüm bu özellikler, bir kez daha gösteriyor ki; şair, sözlerinin seyri bu kurallara uygun olduğu sürece, şiirinin en yüksek belâgat mertebesine ulaşacağını idrakindedir.

Bu özelliğiyle ve bu metodu en çok kullanmakla tanınan en önemli şair, Zuheyr b. Ebî Sulmâ (v. M. 615)'dir. Telif ettiği kasideleri, bir sene bekletir; o esnada, takdim, te'hir, hazif, çoğaltma ve ibârede ıslah gibi hususlar üzerinde durduktan sonra şiirini piyasaya çıkarırdı. Bunlara “yullanmış” anlamında “hevliyyât” denilirdi<sup>1</sup>. Zuheyr, aynı zamanda, “en az lafızla en çok mâna ifade edebilen şair” olarak da bilinirdi<sup>2</sup>.

**İkinci yön:** Şairin, bu özeleştirisinden ve şiirinin kemale erdiğine, sanatsal şeklinin tamamlandığına kâni olduktan sonra, onu insanlara sunmasıdır.

Şiir bu merhalede, edebî tenkit otoritelerinin ve insanların eleştirisine maruz kalır. Bu merhale, Arap şiirinin son ve sanatsal şeklini almasında büyük bir paya sahiptir. Belâgatın temelini oluşturması ve eleştirmenlerin kullandıkları genel-geçer kâideleri hâvi olması açısından, bu safha ayrıca önem arz eder.

Muallakât da Kâbe duvarına asılmadan önce bu merhalelerden geçmekteydi. Böylece Arap dilinin bu aşırıdaki en güzel örnekleri ortaya çıkmıştır.

**Cahiliye Döneminde Hitâbet:** Arap belâgatının, İslamî dönem öncesinde görüldüğü bir başka edebî alan da hitabettir. Hitâbet, tıpkı şiir gibi, Arapların doğuştan sahip olduğu bir meleke idi.

‘Ukaz panayırında, şiirlerin edebî tenkidinin yapıldığı gibi, hutbelerin de kritiği yapılmıyordu<sup>3</sup>. Hatipler, hutbelerini hazırlayıp irâd ettiklerinde, yaygın olan ve işin erbâbınca en ince ayrıntısına kadar bilinen belâğî kriterleri göz önünde

<sup>1</sup> el-Câhız, el-Beyân ve't-Tebyîn, II/9, 13; Şevki Dayf, *a.g.e.*, s. 10-12.

<sup>2</sup> es-Sa'libî, Ebu Mansur, (Nşr. Hasan el-Emin), *Haşsu'l-Hâs*, Beyrut, 1966, s. 96.

<sup>3</sup> Muhammed Fehmi, *Târîh-i edebîyyâtı 'arabiyye*, I/94-95.



bulunduruyorlardı. Eleştirmenler de bu özelliklere göre, bu hutbeleri, edebî bir tenkid süzgecinden geçiriyorlardı.

Cahiliye’de bir Arap hatibi, nikâh töreni gibi çeşitli törenlerde veyahut barış veya önemli bir meseleye teşvik amaçlı hutbe irâd ettiğinde tekdüze bir üslûp tâkip etmezdi. Konuşmasına çeşitli sanatlar katarak hitapta bulunurdu. Örneğin, dinleyiciyi yormamak maksadıyla konuşmasını bazen kısaltır; merâmını iyice anlatmak için de bazen uzatır. Te’kid amacıyla, bazen tekrarlarla bulunur, bazen de mânâyı gizlerdi. Bazen de, Arap olmayanların bile anlayabileceği bir tarzda açıklamalarda bulunurdu. Bazı konulara açık bir şekilde, bazılarında da kinâye yoluyla değinirdi. Kısacası hatip, sözünü, muktezâ-yı hâle, muhâtaplarının seviyesine, dinleyici topluluğunun isteğine ve makâmın yüksekliğine göre sunmaktaydı<sup>1</sup>.

Tüm bunlar gösteriyor ki, tıpkı Cahiliye şairleri gibi, hatipleri de icâz, itnâb, takdîm-tehir, kinâye gibi, belâgat ilminin olmazsa olmaz temel taşlarını biliyor ve kullanıyorlardı.

Müellifimiz olan el-Câhız, gerek İslam öncesinin gerekse İslam sonrasının meşhur hatiplerinden bazılarını bizlere nakletmekte ve hutbelerinden de pasajlar vererek çeşitli açıklamalarda bulunmaktadır<sup>2</sup>.

Cahiliye döneminde, fesâhat ve belâgatiyle meşhur iki hatip karşımıza çıkmaktadır. Bunlardan biri Sehbân Vâil, diğeri ise Eksem b. Şayfi (v. 91/630)’dir. Birincisi için el-Câhız, “O, Arapların hatibidir.” diyerek bu hatibin edebî gücünü gözler önüne sermektedir<sup>3</sup>. Gerçekten de adı geçen bu hatip, darb-ı mesel haline gelmiştir. Bir kimsenin hitabet gücünü vurgulamak için “O, Sehbân Vâil’den de güçlü bir hatiptir.” denmektedir<sup>4</sup>.

Yine el-Câhız, belîğ bir hatip olan Eksem b. Şayfi’nin sözlerinden de bahsetmekte ve onlardan örnekler sunmaktadır<sup>5</sup>. el-Câhız’ın bu nakilleri bizlere, tedvin öncesi belâgat tarihi hakkında çok önemli vesikalar sunmaktadır.

**Atasözleri (Darb-ı Meseller):** Cahiliye döneminde, belâgat ilminin tohumlarının görüldüğü diğer bir unsur da darb-ı mesellerdir.

<sup>1</sup> İbn Kuteybe, *Te’vilü Müşkili’l-Kur’ân*, Kâhire, 1954, s. 13.

<sup>2</sup> bkz. el-Câhız, *el-Beyân ve’t-Tebyîn*, I/307 vd.

<sup>3</sup> el-Câhız, *el-Beyân ve’t-Tebyîn*, I/ 48.

<sup>4</sup> el-Meydânî en-Nisâbüri, *Mecmau’l-emşâl*, (Naim Hüseyn Zerzur), Beyrut,1988, I/249; Corci Zeydan, *Târihu’l-adâb*, I/169.

<sup>5</sup> bkz. el-Câhız, *el-Beyân ve’t-Tebyîn*, I/165, II/ 70, III/255.

Bütün milletlerde olduğu gibi, Cahiliye Arapları da, konuşmalarını darb-ı mesellerle te'vid eder, açıkça anlatmak istemedikleri şeyleri böylece kapalı bir üslûpla kinâye yoluyla anlatırlardı. Darb-ı mesellerin Kur'an ve hadîste çokça yer almasının da İslam âlimlerine göre sebebi, hitap ettikleri kavmin bu konuda çok ileri bir seviyede olmasıdır<sup>1</sup>.

Arapların bu darb-ı meselleri, "icâz, mâna isabeti ve güzel teşbih" gibi belâğatin en önemli üç temel unsurunu hâvidir. Ve Araplar daima sözlerini, şiirlerini, hutbelerini, bu hikmetli darb-ı mesellerle donatırlardı<sup>2</sup>.

Kısacası bu atasözleri de, tıpkı şiir ve hitabet gibi, Arap belâğatinin ilk nüveleri olma özelliğine sahiptir.

Görüldüğü üzere, Cahiliye döneminde sistemli hâlde bulunan, ilim haline gelmiş bir belâğattan bahsetmek mümkün değildir. Ancak daha sonraları, belâgat ilminin üzerine inşa edileceği ve gelişeceği kaideler, üslûp, ölçü ve prensipler bu dönem insanının zihninde mevcuttur. Yazılı hâlde bulunmasalar da tüm bu belâgat kaide, üslûp, ölçü ve prensiplerini Cahiliye dönemi şiir, hitabet, atasözleri ve edebî tenkitlerinin tümünde görmek mümkündür. Daha sonra gelen ve bu ilimle uğraşan âlimler için bu dönem, her zaman için vazgeçilmez bir kaynak olmuştur.

## 2.2. İSLAM'IN BAŞLANGICINDAN ABBÂSİLER DÖNEMİNE KADAR BELÂGAT

Daha önce aktarılan bilgilerden anlaşılıyor ki; Arap belâğatinin kökleri Cahiliye dönemine kadar uzanmaktadır. İslam öncesinde bu sanat, sadece edebîyat sahasında karşımıza çıkıyorken, İslami dönemde Kur'an-ı Kerim başta olmak üzere dini kaynaklarda boy göstermeye başladı.

### Dinî Saha:

#### a) Kur'an-ı Kerim ve Hz. Peygamber (a.s.)'de Belâgat

<sup>1</sup> es-Suyûtî, Celaleddin, *el-İtkân fi 'Ulûmi'l-Kur'an*, Beyrut, tsz., II/131 vd.; Kudâme b. Ca'fer, *Naşdu'n-Neşr*, s. 67; Corci Zeydan, a.g.e., I/ 47.

<sup>2</sup> es-Suyûtî, el-Muzhîr, Mısır, tsz., I/ 486.; Corci Zeydan, a.g.e., I/ 47.

Kur'an-ı Kerim, gönderildiği toplumun dil yapısına uygun, rahatça anlaşılabilen bir kitap olarak indirilmiştir. Bu hususu, Kur'an'ın bizzat kendisi de şu şekilde vurgulamaktadır:

"وَلَوْ جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا أَعْجَمِيًّا لَقَالُوا لَوْلَا فُصِّلَتْ آيَاتُهُ أَأَعْجَمِيٌّ وَعَرَبِيٌّ قُلْ هُوَ لِلَّذِينَ آمَنُوا هُدًى وَشِفَاءَ وَالَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ فِي آذَانِهِمْ وَقْرٌ وَهُوَ عَلَيْهِمْ عَمًى أُولَئِكَ يُنَادُونَ مِنْ مَّكَانٍ بَعِيدٍ"

*“Eğer biz onu başka dilde bir Kur'an yapsaydık onlar mutlaka Onun âyetleri genişçe açıklanmalı değil miydi? Başka dilde bir kitap ve Arap bir peygamber öyle mi? derlerdi. De ki: ‘O, insanlar için bir hidâyet ve şifâdır. İnanmayanların kulaklarında bir ağırlık vardır ve Kur'an onlara kapalı ve anlaşılmaz gelir. (Sanki) onlara uzak bir yerden sesleniyor (da anlamıyorlar)’”<sup>1</sup>..*

(وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانٍ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ فَيُضِلُّ اللَّهُ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ)

*“Biz her peygamberi, ancak kendi kavminin diliyle gönderdik ki, onlara (Allah'ın emirlerini) iyice açıklasın. Allah, dilediğini saptırır, dilediğini de doğru yola iletir. O, mutlak güç sahibidir, hüküm ve hikmet sahibidir”<sup>2</sup>.*

Ayrıca Yüce Allah, Kur'an-ı Kerim'i, kendi aralarından seçip gönderdiği Peygamberinin en büyük mucizesi olarak indirmiştir.

Yeni din ve bu eşsiz mucizesi, Arapların bazılarının kin ve intikam duygularını yumuşattı. Nefret dolu benliklerini sakinleştirdi ve onları, anarşi hayatına veda etmeye ikna etti. Ancak bazıları, bu yeni dinde, kendileriyle putperestliklerinin, önceki sapkınlıklarının ve bâtil inançlarının arasını açacak unsurlar görünce, ona karşı düşmanlık gösterip, tuzak kurdular ve onu daha kundakta sayılacağı bir dönemde ortadan kaldırmayı denediler. Kur'an-ı Kerim, bu durumu şöyle beyan etmektedir:

"وَإِذَا تَنَلَىٰ عَلَيْهِمْ آيَاتُنَا قَالُوا قَدْ سَمِعْنَا لَوْ نَشَاءُ لَقُلْنَا مِثْلَ هَذَا إِنْ هَذَا إِلَّا أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ"

<sup>1</sup> Fussilet,41/44.

<sup>2</sup> İbrahim, 14/4.

“Onlara karşı âyetlerimiz okunduğu zaman, “Duyduk, istesek biz de bunun benzerini elbette söyleriz. Bu, eskilerin masallarından başka bir şey değildir” dediler”<sup>1</sup>.

Buna karşılık Kur’an, beşerî belâgatın zirvesindeki bu insanlara meydan okuyor ve onları benzer bir söz getirmeleri hususunda muarazaya davet ediyordu. Bu meydan okuma da sadece Kur’an-ı Kerim’in belli âyetleri için değil, tümü için yapıyordu:

" أَمْ يَمُنُونَ أَفْتَرَاهُ قُلْ فَأْتُوا بِعَشْرِ سُورٍ مِّثْلِهِ مُفْتَرِيَاتٍ وَاذْعُوا مِنِّي اسْتَطَعْتُمْ مِّنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ "

“Yoksa “Onu (Kur’an’ı) uydurdu” mu diyorlar? De ki: “Eğer doğru söyleyenler iseniz, haydi Allah’tan başka gücünüzün yettiklerini de (yardıma) çağırıp, siz de onun gibi uydurma on sûre getirin”<sup>2</sup>.

" وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّثْلِهِ وَاذْعُوا شُهَدَاءَكُمْ مِّنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ  
فَإِنْ لَّمْ تَفْعَلُوا وَلَنْ تَفْعَلُوا فَاتَّقُوا النَّارَ الَّتِي وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ "

“Eğer kulumuza (Muhammed’e) indirdiğimiz (Kur’an) hakkında şüphede iseniz, haydin onun benzeri bir sûre getirin ve eğer doğru söyleyenler iseniz, Allah’tan başka şahitlerinizi çağırın (ve bunu ispat edin). Eğer, yapamazsanız -ki hiçbir zaman yapamayacaksınız-o hâlde yakıtı insanlarla taşlar olan ateşten sakının. O ateş kâfirler için hazırlanmıştır”<sup>3</sup>.

Kur’an-ı Kerim’in bu meydan okuması karşısında âciz kaldılar. Bu öyle bir âcizlik ki hiç birisi çıkıp da Kur’an-ı Kerim’de, herhangi bir nazım bozukluğundan, çelişkilerden, zıtlıklardan, ihtilaf ve sonradan değiştirilme (lahn) gibi kusurlardan bahsedememiştir. Yüce Allah, onlara, bu noktada âcizliğin en kötü olanını tattırmiş ve ebediyete kadar süren bir hezimet takdir etmiştir. “ *Yapamadınız ve asla yapamayacaksınız.*”<sup>4</sup> âyet-i celilesi, bunun en net ifadesidir<sup>5</sup>.

Bununla birlikte tarih bize, Araplardan bazılarının, Kur’an-ı Kerim’le mücadele edebileceğine kendilerini inandırdıklarını ve kendilerinin de böylesine eşsiz sözler söyleyebileceklerine güçleri olduğunu sanıp bazı girişimlerde bulduklarını aktarıyor.

<sup>1</sup> Enfal, 8/31.

<sup>2</sup> Hûd, 11/13

<sup>3</sup> Bakara, 2/23-24.

<sup>4</sup> Bakara, 2/24.

<sup>5</sup> ez-Zerkânî, ‘Abdulazim, *Menâhîlu’l-urfân fi ‘Ulûmi’l-Kur’ân*, II/221.



Fakat aynı tarih bize bu girişimlerin, komik sahnelerden öteye geçmediğini ve buna cüret eden kimselerin ise fesâhat ve belâğatin zirvesinde olan kavimlerin karşısında rezil olduklarını aktarıyor.

Bunun yanında, Hicrî üçüncü asırda, özellikle İbn er-Râvendî (v. 298/910) tarafından ortaya atılan bazı iddialarla Kur'an-ı Kerim'de tenakuz, çelişki, ihtilaf, lahn, tekrar ve düzen bozukluğu gibi bazı kusurlar aranmış ise de, bu tür iddialara karşı gerekli ve yeterli cevaplar verilmiştir<sup>1</sup>.

Kur'an-Kerim'in fasih olan ve belâgatçileri şaşkına çeviren üslûbuna karşı "O sihirdir."<sup>2</sup>, "O, şair sözüdür"<sup>3</sup>, "O, evvelkilerin masalıdır"<sup>4</sup> şeklinde iddialarda bulunmuşlardır. Bu iddiaların hepsini Kur'an-ı Kerim reddetmiş, kendi içlerinden de birçok kimse bu iddiaları kabul etmemiştir. Tıpkı bir müşrik olan Velid b. Muğire'nin yaptığı gibi. O, Kureyş liderlerinin bulunduğu bir toplantıda söz konusu iddiaları şöyle çürütmüştü:

"Kur'an, sihir değildir; çünkü onu bize getiren kişi, düğümlere üfleyen bir üfürükçü ya da büyücü değildir. O, şiir de değildir, çünkü ben aranızda recezi, kasideyi ve şiiri en iyi bilen kimseyim. Kısaca şiirin özünü bilir, cinlerin şiirini dahi anlarım. Fakat dinlediğim şu söz, onların hiçbirine benzemiyor. Onda fevkâlade bir güzellik mevcut. O kelâmın üstü semereli, altı ise bereketlidir. O, kâhin sözü de olamaz, çünkü onda kâhinlerin uygunsuz secilerinden eser yok. Ne var ki biz yine ona sihir demek mecburiyetindeyiz"<sup>5</sup>.

Utbe b. Rabia'nın da, Kur'an-ı Kerim'i duyduğunda şöyle söylediği rivâyet edilir:

"Ey insanlar! Bilirsiniz ki ben birçok ilim tahsil etim, ama öyle bir söz işittim ki daha önce benzerini asla duymamıştım. Allah'a yemin olsun ki, o ne bir şiir, ne bir büyü, ne de kehânettir"<sup>6</sup>.

Aslında Kur'an'a "sihir"dir demeleri, benzerini getiremeyeceklerinin en büyük itirafıydı. Böylece Araplar söz sanatlarını bilmenin ve edebî bir tenkit gücüne sahip olmanın vesilesiyle anladılar ki, Kur'an-ı Kerim üslûbuyla, lafızlarıyla, mâna ve nazmıyla, kısacası bildikleri söz sanatlarının her çeşidiyle, farklılığını apaçık bir şekilde ortaya

<sup>1</sup> bkz. İbn Kuteybe, *Te'vilü müşkilî'l-Kur'ân*, s. 22; el-Bağillânî, *el-İntisâr*, s. 127 vd.

<sup>2</sup> Yûnus,10/76.

<sup>3</sup> Enbiya, 31/5.

<sup>4</sup> Furkân, 225/5.

<sup>5</sup> es-Suyûtî, *a.g.e.*, II/117.

<sup>6</sup> İbn Hişâm, *es-Siratu'n-nebevîyye*, Mısır, 1955, I/393-394.

koyuyordu. O, hepsinin edebî gücünün üstünde bir güce sahipti ve onun bir beşer sözü olması mümkün değildi.

Hatta bazı şairler, Kur'an-ı Kerim'e ve onun üslûbuna duydukları hayranlıklarından dolayı bir daha şiir yazmamışlardır. Bunlardan biri, Muallakâ sahibi büyük şair Lebid b. Rebia'dır. O, Peygamber (a.s.)'ın huzuruna gelip müslüman olmuş ve Kur'an-ı Kerim'i kendi yazdığı şiirlere tercih etmiştir. İslam'a girdikten sonra sadece şu beyit duyulmuştur: (البيط)

|  |  |   |  |
|--|--|---|--|
| حَتَّى لَيْسَتْ مِنَ الْإِسْلَامِ سِرِّيَالَا  |  | الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي لَمْ يَتَّيْنِي أَجْلِي |  |
| “İslam dinine kavuşmadan (İslam elbisesini giymeden) beni öldürmeyen Allah'a hamd olsun” |  |   |  |

O, kendisinden şiir okuması istendiğinde Kuran'dan bir âyet okur ve “Allah bana şiirimden daha güzelini nasip etti” derdi<sup>1</sup>.

Büyük bir edebî güce sahip olan bu insanlar, Kur'an'la mücadele edemeyeceklerini anlayınca bu defa, silaha sarılıp, kan dökmeyi ve hicret ettirmeyi tercih ettiler<sup>2</sup>.

Tıpkı mucizesi olan Kuran-ı Kerim gibi, Hz. Peygamber de belâgatta eşsizdi. O, bir sözünde “أتيت جوامع الكلم” “Bana cevâmiu'l-kelim (az sözle çok mânalar ifade eden kelimeler) verildi”<sup>3</sup> buyuruyor. Hz. Muhammed (a.s.)'ın bu sözünden de belâgatin özünü teşkil eden “az lafız, çok mâna” özelliğine sahip olduğu anlaşılmaktadır. ez-Zemaşşerî “Kudreti yüce olan Allah, sanki bu Arap dilini yayıktan geçirmiş, onun kaymağını ve yağını Hz. Peygamber (a.s.)'ın diline vermiştir” diyerek Hz. Peygamber'in fesâhat ve belâgatını en veciz ve güzel bir şekilde beyân etmiştir<sup>4</sup>.

Müellifimiz el-Câhız'a göre de Hz. Peygamber (a.s.), zamanında en geçerli moda olan şiir ve hitabet yarışları için değil, nübüvvet ve risâlet vazifesini ifâ için gönderilmiştir. Fakat O, gerektiğinde en büyük belâgatçı ve en büyük hatip olarak görülürdü. Yaptığı konuşmaların ve irâd ettiği hutbelerin hiçbirinde kendisine yardım edildiğine dair herhangi bir bilgiye de rastlanmamaktadır.<sup>5</sup>

<sup>1</sup> Hasan İbrahim Hasan, *Târihu'l-islâm*, Mısır, 1957, I/192.

<sup>2</sup> el-Haţtabî, Hamd b. Muhammed, *Beyânu İ'câzi'l-Kur'an*, (Nşr. Muhammed Halefullah-Muhammed Zağlul Sellam), Kâhire,1968, s.1; es-Suyûti, *a.g.e.*,II/117.

<sup>3</sup> el-Câhız, *el-Beyân ve't-Tebyîn*, II/58; IV/29.

<sup>4</sup> el-Münâvî, 'Abdurraûf, *Feyzu'l-Kadîr*, I-IV, Beyrut, 1974, III/44.

<sup>5</sup> el-Câhız, *el-Beyân ve't-Tebyîn*, IV/31,33.

Yine Hz. Peygamber (a.s.), “Ben Arapların en fasihiyim. Ben Kureyşliyim.” buyurarak belâgat ve fesâhatteki derecesini gözler önüne sermektedir.<sup>1</sup>

O, güzel konuşmaya, hitabete, fesâhat ve belâgata çok önem veriyordu. Öyle ki bir gün, babası Hz. Ali tarafından öldürülen bir kadının, tavaf esnasında Hz. Peygambere yaklaşarak üzüntüsünü bir şiirle dile getirdiği ve Hz. Peygamber (a.s.)’ın, “Daha önce bu şiiri duysaydım, öldürülmesine izin vermezdim.” dediği rivâyet edilmektedir.<sup>2</sup>

Onun bu belâgî yönünü, tüm hadislerde görmek mümkündür. Nitekim hadis-i şerifler, harfleri az mânası çok olup, her türlü tekellüf (zorlama) ve tasannu‘ (yapmacıklık)dan da uzaktır. Onlarda uzun ve kısa ifadeler, yerine ve makâmına göre kullanılmıştır. Hadisler, garip ve bilinmeyen kelimelerden sâlim olduğu gibi, argo kelimelerden de uzaktır. Peygamber (a.s.) ismet sıfatıyla korunmuş, Allah’ın takdir ettiği câzibe ile herkes tarafından hüsn-ü kabul görmüştür. Güzide ve tatlı bir üslûp, tekrar ve iadeye ihtiyaç duyulmaksızın az sözle çok şey ifade edebilme gücü ve güzel anlatım onda toplanmıştır. Konuşmalarında, düşmanı kendi yöntemiyle susturur, hakkı ve doğruyu ortaya koymaktan başka gâye taşımazdı. Herkesin menfaatini hedefleyen, kolay, mânası apaçık olan, gâye ve maksadı kutsal olan bir söze, hadis-i şeriflerin dışında rastlamak mümkün değildir.<sup>3</sup>

İslamî kaynaklara baktığımızda, kısmen veya tamamen, hadis belâgatına münhasır birçok te’lifin yapıldığını görmekteyiz<sup>4</sup>. Hadisleri şerh eden eserlerin birçoğunda, belâgata dâir tahliller yer aldığı gibi, müstakil çalışmalarda da bu tür bilgiler yer almaktadır. Bu çalışmaların başta geleni Şerif er-Râdi’nin “*el-Mecâzâtü’n-Nebevîyye*” adlı eseridir.

Hulefâ-yı Râşidine baktığımızda da Hz. Peygamber (a.s.)’daki belâgat örneklerini onlarda da görebiliyoruz. el-Bâkîllânî’ye göre aradaki fark; iki fasihin sözü veya iki şairin şiiri arasındaki derece farklılığı gibidir<sup>5</sup>.

Onlar, gerek hutbelerinde gerekse bizlere kadar gelen sözlerinde belâgat ölçülerine karşı gösterdikleri hassasiyeti açık bir şekilde hissettiriyorlar.

Hz. Ebûbekir’e göre belâgat, icâzdan ibarettir. Onun bu düşüncesi, hutbelerinde de kendini bâriz bir şekilde gösteriyor. el-Câhîz’in “*el-Beyân ve’t-Tebyîn*” adlı eserinde,

---

<sup>1</sup> Muhammed Fehmi, *a.g.e.*, I/125; ‘İzzüddin ‘Ali, *el-Hadişu’ n-Nebevî mine’l vecheti’l-belâğa*, Kâhire, 1973, s. 22.

<sup>2</sup> el-Câhîz, *el-Beyân ve’t-Tebyîn*, IV/43.

<sup>3</sup> bkz. el-Câhîz, *el-Beyân ve’t-Tebyîn*, II/16 vd.

<sup>4</sup> el-Câhîz, *el-Beyân ve’t-Tebyîn*, II/15 vd.; es-Se‘Alibî, Ebu Mansur, *el-İ‘caz ve’l-icâz*, (Nşr. İskender Asaf), Beyrut, tsz., s. 16.

<sup>5</sup> el-Bâkîllânî, *İ‘cazu’l-Şur’an*, s. 136.

Hiz. Ebûbekir'in, ölüm ânında Hiz. Ömer'e halifelik görevini teslim ederkenki hutbesi (sözleri) yer alıyor<sup>1</sup>.

Hiz. Ömer'in (v. 231/643) ise, belâgatle olan yakın ilişkisi, birçok rivâyette karşımıza çıkmaktadır. Meselâ, Hiz. Ömer'in bir gün yanında bulunanlar arasındaki en güçlü şairlerinden şiir okumalarını talep ettiği rivâyet edilir. Onlar da, bu şair kimdir, diye sorunca Hiz. Ömer'den "Zuheyr" cevabını alırlar. Bu sefer, şairin üstünlük vasfını sorarlar ona. Hiz. Ömer de, belâgat ölçülerindeki derin bilgisini ortaya koyan şu cevabı verir: "O (Zuheyr) , sözü birbirine yığmaz, sözü tekrarlamaz, garip ve vahşi kelimelere yer vermez, kişiyi var olan sıfatlarıyla över"<sup>2</sup>.

Hiz. Ömer'in saydığı bu özellikler, belâgat ilminin temel unsurlarını oluşturmaktadır.

Hiz. Osman'ın da (v. 135/655) hutbelerinde ve mektuplarında, i'câza ve belâgata verdiği önem, kendini açıkça göstermektedir<sup>3</sup>.

Hiz. Ali'nin (v. 40/660) ise, belâgat ilmindeki yeri tartışmazdır. "Nehcu'l-belâğa" adıyla bir araya getirilen hutbeleri, mektupları, hikmetli sözleri ve öğütleri büyük bir belâgat şaheseri konumundadır. Hiz. Ali, belâgati, "Muğlâk konuları, karışık noktaları ve bilinmeyen gizlilikleri, en kolay ifadelerle izah etmektir." şeklinde tarif eder<sup>4</sup>.

Hiz. Peygamber ve dört halifeden sonra, belâgat ilminin oluşumuna en büyük ve temel katkısı, sahabîler ve onların tefsir çalışmalarında görüyoruz.

Daha önce de ifade ettiğimiz gibi Kur'an Arap diliyle indirildiğinden, sahabîler, genelde, onu anlayabiliyorlardı. Hatta sahabîlerden büyük bir kesim, onun fesâhat ve belâgatını da kavriyordu. Anlamadıkları hususları ise, Peygamber (a.s.)'a soruyorlardı.

Hiz. Peygamber'in vefatından sonra, anlaşılmayan meseleler, tefsir ilminde adını duyuran İbn 'Abbas gibi birtakım sahabîlerce çözüme kavuşturuluyordu. Bu sahabîlerin, tefsirdeki başvuru kaynakları, Kur'an-ı Kerim, hadisler, Arap şiiri ve genel mânada, Cahiliye edebiyatı ile Arap geleneği, örf ve âdeti idi.

İbn 'Abbas'ın "Kur'an'daki garip kelimeleri, Arap şiirinde arayınız" sözü, aslında bu dönemdeki tefsirlerin, belâgat ilmiyle olan yakın ilişkisinin en bâriz delillerinden biridir<sup>5</sup>. Nitekim ilk dönemlerden itibaren, Kur'an'daki garip kelimeler, Arap dil

<sup>1</sup> bkz. el-Câhız, *el-Beyân ve't-Tebyîn*, II/45.

<sup>2</sup> İbn Kuteybe, *eş-Şi'r ve's-şuarâ*, s. 137-138.

<sup>3</sup> el-Bakillânî, *a.g.e.*, s. 142 vd.

<sup>4</sup> el-'Askerî, *es-Şinâ'ateyn*, s.58; Hikmet Akdemir, *a.g.e.*, s. 9.

<sup>5</sup> İbn Raşık, *a.g.e.*, I/30.

özelliklerinde, istiâre, mecaz, kinâye ve takdîm-tehir gibi hususlarda aranmıştır. Hatta diyebiliriz ki ilk tefsir çalışmaları, dilciler tarafından yapılmıştır.

### 2. 2. 1. Emevîler Döneminde Belâgat

Emevîler Döneminde, Arap düşüncesi ve sanatları hızlı bir gelişim göstermiştir. Bu dönemde başta yönetim şekli olmak üzere, birçok değişiklik gerçekleşmiştir. İslam hilafet sistemi, Emevî hanedanından olanların art arda yönetime geçmesiyle gerçekleşen bir kraliyet sistemine dönüştü; insanlar bunu çok çabuk kabullendi ve kısa bir zamanda istikrar ve düzen dolu bir yaşam inşa edildi. Bu yeni siyasî yapının, edebîyat eleştirisi (nakd) üzerinde kesin ve açık bir etkisi vardı.

Şiir ve edebîyat, çok büyük bir hamle yaparak gelişti. Söz sanatlarına olan ilgi daha da arttı. İnsanların gözlem ve araştırmaları Kur'an'ın üslûp ve nazmı konusunda yoğunlaştı. Öyle ki birçok kimse bu dönemde kendini, Kur'an-ı Kerim'in mâna ve nazmını anlamaya adadı.

Kur'an-ı Kerim araştırmaları ve incelemelerinde gözle görülür bir canlılık ve hareketlenme başladı. Bu çalışmaların belâgat ilminin oluşumuna etkisi çok büyük olup, daha sonra ortaya çıkarılacak olan i'câz kitaplarının nüveleri hükmündeydi.

Daha önceki bölümde, ilk dönemlerde, sahabilerin Kur'an tefsirindeki gayretlerinden ve bu gayretleri neticesinde ortaya çıkan belâğî mülâhazalarından bahsetmiştik.

Emevîler dönemine gelindiğinde ise sahabîlerin başlattığı bu tefsir faaliyetlerine, onların talebeleri olan tâbiîn devam etmişlerdir. Gün geçtikçe genişleyen bu çalışmalar, zamanla hocalarının sahabîlerin, talebelerini ise tâbiîn'in oluşturduğu ve büyük şehirlerde kurulan ilmî medreselere taşındı. Bu medreselerin, Kur'an'ın sahip olduğu birçok üslûp ve mâna inceliğinin ortaya çıkartılmasında ve bizlere tâbiîlerin tefsirlerinden oluşan büyük bir mirasın kalmasında çok büyük katkıları olmuştur.

Bu dönemin en büyük müfessirlerinden biri, Mücâhid b. Cebr (v. 21/641-104/722)'dir. Bu sahabî, Abdullah b. Abbas'ın en yakın arkadaşlarından olup, ondan tefsir rivâyet eden en güvenilir (sika) kimselerdendir. Fadl b. Meymun, Mücâhid'in şöyle dediğini bizlere aktarmaktadır: “Kur'an'ı İbn 'Abbas'a otuz defa okudum (sundum) .”<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> el-Hâfız ez-Zehebî, *Mizânu'l- İtidal*, IX/3.



Mücâhid'in, Kur'an'ın müphem, zor anlaşılır âyetlerini anlama hususunda büyük gayret gösterdiği rivâyet edilmektedir. Bu şekildeki bir Kur'an âyetiyle karşılaştığında onu sadece açık bir şekilde benzetme ve örneklendirmelerle anlaşılacak hâle getirdi. Bu yöntem, daha sonra kabul gören ve Mu'tezile'nin bu tarz âyetlerin tefsirinde kullandıkları bir yöntemdi<sup>1</sup>. Mücâhid'in, teşbih ve temsil yöntemini nasıl kullandığını, şu âyetin tefsirinde daha net görüyoruz:

وَلَقَدْ عَلِمْتُمُ الَّذِينَ اعْتَدَوْا مِنْكُمْ فِي السَّبْتِ فَقُلْنَا لَهُمْ كُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ

“Şüphesiz siz içinizden Cumartesi yasağını çiğneyenleri bilirsiniz. Biz onlara “Aşağılık maymunlar olun.” demiştik”<sup>2</sup>.

Âyette geçen, hayvana dönüştürme olayı insanların bedenlerinde gerçekleşmez. Aksine kalplerinde gerçekleşir. Ve insanlar, maymun nefsi taşıyan insanlar olurlar. Burada kasıt, mücerred temsildir<sup>3</sup>.

Bu ve buna benzer birçok âyeti tefsir ederken bu âlimler, Kur'an'ın lafızlarının inceliğini ve delâlet ettikleri mânaların derinliklerini kavrama hususunda büyük gayret sarf etmişlerdir.

Bu dönemde belâgat ve beyan konularına hizmet eden Kur'an'la ilgili çalışmalar, neredeyse bu müfessirlerin çabalarıyla sınırlı kalmıştır. Ancak bunlara, Kelâm âlimlerinin, Kur'an'la alâkalı olan ve uzun yıllar Müslümanları meşgul eden konular etrafında yaptıkları araştırmaları ilave edebiliriz. Çünkü bu kelâmî münazaralar ve ortaya çıkan grupların -Mu'tezile'de olduğu gibi-tartışmaları özellikle belâgat ilmiyle alâkalı konular çerçevesinde gerçekleşiyordu.

Bu dönemde edebîyat sahasındaki çalışmalara baktığımızda, bu çalışmaların bir derinlik ve yayılma gösterdiklerine şahit oluyoruz. Edebî çalışmaların bu gelişimine yardımcı olan birçok etken vardır. Bunların başında halife ve yöneticilerin desteği gelmektedir. Giderek krallara benzeyen halifelerin, yanlarından ayırmadıkları kimselerin başında şair ve edipler gelmekteydi. Bu şair ve edipler halifelerin beğenisini kazanma ve bunun neticesinde elde edecekleri maddi hediye ve meblağlara nâil olma arzusuyla âdetâ birbirleriyle yarışıyor ve yazdıkları övgü dolu beyit ve eserleri halifelere ithaf ediyorlardı.

<sup>1</sup> Muhammed Hüseyin ez-Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Mufessirûn*, I/106.

<sup>2</sup> Bakara, 2/65.

<sup>3</sup> Tefsiru Mucâhid b. Cubeyr, (thk. Abdurrahman es-Surtî), Katar, tsz. s. 65.

Halife ve yöneticiler ise, hem kapılarını hem gönüllerini bu şairlere açıyor, onların şiirlerini dinliyor ve sürekli olarak daha fazlasını talep ediyorlardı. Halife ve yöneticiler, söz sanatlarından dilediklerini sergilemeleri için edip ve şairler arasında rekabeti kızıştırıyor ve bir yarış ortamı oluşturmaya çalışıyorlardı. Bunları yaparken de şair ve ediplerin daha güzel sanat eserleri ortaya koymaları adına, onların gayretlerini arttıracak ve onları memnun edecek hediyeler ve mükâfatlar veriyorlardı.

Örneğin Halife ‘Abdumelik b. Mervan, Emevî döneminde şairleri desteklemesiyle ün kazanmıştır. O, bir gün yanında, Cerîr, el-Ferezdağ ve el-Ahḫal varken, içinde beş yüz dinar olan bir keseyi ortaya koyar ve der ki: “Her biriniz kendini öven birer beyit söyleyin. Bu kese en güzel beyiti söyleyenindir.” Bunun üzerine el-Ferezdağ şu beyiti söyler:

|   |                                 |
|---|---------------------------------|
| أنا القَطْرَانُ والشعرَاءُ جَزِي                                    | وفي القَطْرَانِ للجَرِي شِفَاءُ |
| “Ben katranım, şairler de uyuz; katranda uyuzlar için şifa vardır.” |                                 |

Sıra el-Ahḫal’a gelince o da: (الوافر)

|  |                                     |
|--|-------------------------------------|
| فإن تك زاملةٍ فإني   | أنا الطَّاعُونُ لَيْسَ لَهُ دَوَاءُ |
| “Sen hayvanlara yüklenmiş katran kabının kendisi de olsan ben devası olmayan vebayım.” |                                     |

Cerîr de son olarak: (الوافر)

|   |                               |
|---|-------------------------------|
| أنا الموتُ الذي آتَى عَلَيْكُمْ                           | فليس لِهُارِبٍ مِنِّي بُجَاءُ |
| “Ben size gelen ölümüm. Benden kaçanın kurtuluşu yoktur.” |                               |

Beyitleri dikkatle dinleyen halife, Cerîr’e: “Keseyi al. Vallahi ölüm herkese uğrar.” der ve altınları Cerîr’e verir. Halife Abdumelik’in bu davranışından, şairleri en güzel şiiri ortaya koymaya ve doğru lafızları seçmeye teşvik ettiğini net bir şekilde görüyoruz<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> el-İsfahânî, *el-Eğânî*, Mısır, tsz., VIII/65.

Edebî eserler, açık bir şekilde, halife ve yöneticilerin şair ve edipleri özenle koruduklarına işaret eden bu gibi örneklerle doludur. Emevîler döneminde devlet erkânının meclisleri, şair ve ediplerle dolup taşıyordu. Onların rekabetleri, edebîyat eleştirisi sanatının da (nakd) canlılık kazanmasını sağladı. Tıpkı belâgat ilmi usûl ve incelemelerinin gelişimine vesile olması gibi<sup>1</sup>.

Edebîyattaki gelişimin ivmesini artıran diğer bir unsur da, bu dönemde birçok siyasî ve itikadî fırkanın oluşumudur. Bu grup ve fırkalar arasında şiddetli ihtilaflar ve büyük mücadeleler vardı.

Şiir ve hitabet, bu büyük siyasî ve itikadî savaş meydanının en bâriz silahları durumundaydı. Her fırka ve grubun, kendilerine yardım eden ve onları muhaliflerine karşı savunan özel şair ve hatipleri vardı. Bunlar, karşı gruplardan olan düşmanları, acımasız eleştirisi ve akıl almaz yergilerle mağlup etmeye çalışırken, kendi görüşlerinin mensuplarını da mübalağalı bir sûrette övüyorlardı.

Bu tablo, İslam'ın insanlar için şekillendirdiği önceki yaşam biçiminden farklılık arz ediyordu. Fertler arasında yerginin (hiciv), gruplar arasında rekabetin, kabileler arasında karşılıklı gururlanma ve övünmenin, halifeler ve toplumun önde gelenlerinin ise övülmesinin oldukça yaygın olduğu bir ortam oluşmuştu.

Bu toplumsal yapı, hâliyle, açık ve net bir ifade tarzını, sağlam bir üslubu, şair ve hatiplerin büyüleyici ve söz sanatlarıyla dolu edebî ürünlerini ortaya çıkarmıştır. Tüm bunlar da, belâgatın temel unsurlarının oluşumunu desteklediği gibi hiciv, medih, şiir ve hitabetin en güzel örneklerinin de ortaya çıkmasını sağlamıştır.

Bu dönemde, en seçkin hutbe örneklerini ve edebî sanat nümunelerini yöneticilerde de görmek mümkündür. Emevi halifelerinden b. Ebî Süfyan lafzının güzelliği, üslûbunun inceliği, tasvir ve betimlerinin harikalığıyla ün salmıştır. Ziyâd b. Ebihî de, bu sıfatlarla şöhret kazanan ikinci bir isim olmuştur. eş-Şa'bî, onunla ilgili olarak, şu ifadelerde bulunur:

“Minbere çıkıp da güzel konuşan ve hata yapar korkusuyla minberden inmesini istemediğim tek insan, Ziyad b. Ebihî'dir. Çünkü o, konuşmasını devam ettirdikçe daha güzel konuşuyordu”<sup>2</sup>.

Halifelerin şiir, hitabet ve söz sanatlarına olan tutkularının bir başka göstergesi de, onların edebî tenkid (nakd) özelliğine sahip olmalarıdır. Emevîler döneminde edebî

<sup>1</sup> el-Mes'udî, *Murucu'z-Zeheb*, IV/19-20.

<sup>2</sup> el-Câhız, *el-Beyân ve't-Tebyîn*, II/61, 65.

tenkid, daha önce bahsettiğimiz, halife meclislerinin vazgeçilmez bir unsuru hâline gelmişti. Halifeler, şairlerin beğendikleri şiirlerini ödüllendirirken, beğenmedikleri ve kusurlu bulduklarını da eleştiriyorlardı.

Emevîler döneminde bu meclisler sadece halifeler, emirler, devletin önde gelenleri ve zenginleriyle sınırlı kalmamış; toplumun diğer tüm sınıflarına yayılmıştı. Aralarında rekabet ve kıskançlık olan şairleri ise, karşılıklı sevgi ve saygıları birleştiriyor, onların birbirlerinden nefret etmelerini engelliyordu. Onlar, tüm bu eleştirileri sanat adına yapıyor ve bu meclisleri bir zevk ve eğlence unsuruna dönüştürebiliyorlardı. Şairlerin her biri, arkadaşının şiirine bakar ve ondaki güzellikleri de kusurları da ortaya koyardı.

Edebîyat ve nakd merkezli bu meclisler, edebîyat-sanat ürünlerinin, üzerine bina edileceği kural ve prensiplerin gün yüzüne çıkmasını sağlamış ve edebî tenkit (nakd) melekesinin toplumun her kesiminde güçlenmesine vesile olmuştur. Bunların yanı sıra, bu meclisler, bizlere edebîyat ve tenkide (nakd) dair, çok büyük bir servet bırakmış, belâgat ilmi eserlerinin ve âlimlerin bu eserlerin telifinde istifade ettikleri temel kıstasların oluşumuna zemin hazırlamıştır.

Edebîyat tarihi ve nakd kitapları, bu meclisler ve burada cereyân eden olaylarla doludur. Bu dönemin en meşhur meclislerinin başında, Sekine bint el-Hüseyyin'in ve Âkile bint Âkil b. Ebî Tâlib'in meclisleri gelmekteydi.

Cahiliye döneminde olduğu gibi, İslâmî dönemde de belâgat ilminin oluşumunu etkileyen faktörlerin başında edebîyat fuarları (panayır) gelmektedir.

Emevîler döneminde edebî hareketlilik, kapsam ve derinlik kazanarak bu panayırlar sayesinde gündün güne arttı. Basra'da "*Mibred*", Kûfe'de de "*Kinâse*" panayırları kuruluyordu. Sonraları bu iki panayır, dört bir yandan gelen şair ve hatiplerin bulunduğu büyük bir meydana taşındı. Şairler, bu buluşma için ciddi bir şekilde hazırlanıyor, hazırladıkları şiirlerini defalarca gözden geçiriyorlardı. Şiirlerin lafız ve mânalarının seçiminde son derece titiz davranıyor, insanların kalplerine işleyecek ve onların hiç duymadıkları sözler söylemeye gayret ediyorlardı. Cerîr ve el-Ferezdağ, bu iki panayırın piri durumundaydılar. Bu iki ismin sanatı, bu panayırlar sayesinde, gözle görülür şekilde gelişti. Özellikle kendi aralarında geçen ve bir münazara haline dönüşen hiciv sanatının iki dev ismi hâline geldiler. Çünkü onların her biri, diğerini yenip mahvetmek ve bu sanat yarışının tek gâlibi olmak istiyordu<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> el-İsfahânî, *a.g.e.*, VIII/80.

Söz konusu çekişme ve rekabet, bu iki isimle sınırlı kalmıyordu. Her şair, rakiplerinin şiirlerini takip ediyor, ondaki eksiklikleri ve kusurları gözler önüne seriyor ve bu şekilde, o şiirleri saf dışı bırakmaya çalışıyordu. Tüm bunlar, belâgat ilmine dair çok sayıda incelemenin gün yüzüne çıkmasını sağlamıştır.

Bu durum sadece edebîyat panayırlarındaki şairlerin çekişmesiyle sınırlı kalmamış, panayırlarda hazır bulunan dinleyicilerin de katılımı söz konusu olmuştur. Dinleyiciler, şairleri can kulağıyla dinliyor, onları büyüleyen bir sözle karşılaştıklarında onları alkışlayarak beğenilerini ifâde ediyorlardı. Bir beyitte gözle görülür bir kusur bulduklarında ise edebî görüş ve tenkitlerini belirtiyorlardı.

Kısacası bu panayırların, edebîyat ilmi ve tenkidindeki (nakd) hareketlilik ve canlanmaya katkısı oldukça büyüktür. Nitekim bu faaliyetler belâgatle ilgili birçok görüşün ortaya çıkmasını sağlamıştır.

Yine bu dönemde boy gösteren sanatlardan biri de hicivdir. Emevî dönemi şairleri arasında, âdeta şiirlerinden pençeler ve dişler edinen bir grup şair türedi. Bunlar şiirleriyle muhaliflerinin ve rakiplerinin şeref ve onurlarını yerle bir ediyor, onların bu incitici ve yakıcı sözleri ağızdan ağıza dolaşıyordu.

Bilinen şu ki, bu devrin hicivde en önde gelen isimleri, Cerîr, el-Ferezdağ ve el-Ahṭal'dır. Bu üçü, bir topluluğu övdüklerinde onları yüceltmeleriyle, bir kavmi verdiklerinde ise, onları mahvetmekle nâm salmıştı. Onlar, sözleriyle istedikleri kimseleri yüceltip saygın bir konuma getirebiliyorken, istediklerini de yerle bir edip insanlar arasında değerlerini düşürebiliyorlardı.

Cerîr'in kendi zamanın şairleriyle hırçın bir şekilde çekiştiği ve ağır bir hicvinin olduğu bilinmektedir. el-Ferezdağ ve el-Ahṭal'dan başkası onun karşısında duramıyordu. Bu üç şair arasında cereyân eden hiciv, yergi, övünme ve tenkid Arap edebîyatına zenginlik katan ve döneme damgasını vuran bir özellik arz ediyordu. Bunların her birinin hicvinin, kendine has yöntem ve biçimi vardı<sup>1</sup>.

Bu dönem şairleri, şiirlerinin mâna ve lafızlarında çok titiz davranıyor, rakiplerine karşı galip gelmelerini sağlayacak eserler ortaya koymaya çalışıyorlardı. Bu amaçla, şiirlerinin eksikliklerini, kusurlarını araştırıyorlardı. Bu arada, rakipler de boş durmuyor en acı sözlerle, en akıl almaz hicivle onlara karşılık veriyorlardı.

---

<sup>1</sup> el-İsfahânî, *a.g.e.*, VIII/8.

Bu dönemde hiciv sanatının, nakd (edebîyat tenkidi) sahasına açık bir etkisi vardı. Tenkitçiler, adını verdiğimiz bu üç hiciv ustasından sürekli bahsediyor, onların şiirlerinden ve hicivde kullandıkları eleştiri kriterlerinden örnekler veriyorlardı.

Bu büyük rekabet meydanı, insanların dikkatini bu şiirlere celbetti. Onlar, şiirlerinin güzel ya da kötü olma sebeplerini, içindeki teşbihleri, zikir veya hazifleri, i'caz ve itnâbı, lafızların yerinde kullanılıp kullanılmadığını ve belâgat ölçülerinin çoğunu ve birçok edebî görüşü incelediler<sup>1</sup>.

Bu dönemde gelişme gösteren ve belâgatin oluşmasına katkı sağlayan diğer bir edebî unsur da Arap dil ilimlerinin ortaya çıkmasıdır. Emeviler döneminde, İslam fetihleri arttı. Araplar diğer milletlerle iletişim hâline geçti. Birçok insan Arapça öğrenmeye ve eğitimlerinde onu kullanmaya başladı. Böylelikle yanlış kullanımlar, lahnlar dilden dile dolaşır hale geldi. Hatta halifelerin dillerine bile, bu yanlış kullanımlar yansdı. Bu yanlış kullanımların Kur'an-ı Kerim'e de ulaşması daha tehlikeli hale getirdi. Bu durum gayretli âlimleri, bu dilin kurallarını belirlemeye ve sınırlarını çizmeye yönlendirdi. Bunlar bir yandan dili koruyacak kuralları koyuyor, bir yandan da Arap olmayanların dili daha kolay öğrenmelerini sağlıyorlardı. Bu işle uğraşan âlimler “النحوية ve النحاة” “Dilci ve Nahivci” olarak adlandırılmışlardır.

Nahiv ve dil ilimleri gibi Arap dili ilimlerinin çekirdeği bu dönemde atıldı. Ebû Esved ed-Duelî, Emeviler döneminde nahivle uğraşan ilk kişi olmuştur. Bu ilmi, Hz. Ali b. Ebî Tâlib'den öğrendiği ve onun teşvikleriyle ilerlettiği de aktarılmaktadır<sup>2</sup>. Yüce Allah bu dille uğraşan samimî âlimleri nasip etti. Onlar, hiçbir şeyi gözden kaçırmadan kayıt altına aldılar ve bu dili hatalardan, yanlış kullanımlardan ve kaybolup gitmekten koruyacak kurallar vazettiler. Örneğin Yaḥya b. Ya'mer, İsa b. 'Amr es-Sakâfi, 'Abdullah b. İshâk el-Hadramî, Ebû 'Amr b. el-A'la' ve diğerleri en önde gelen isimler arasındadırlar. Bu âlimlerin bu dönemde üzerinde durdukları öncelikli konu, bu ilmin kurallarını, kâidelerini belirlemek oldu.

Doğal olarak dil ve nahiv alanındaki çalışmalar, şiir ve nakd (tenkit) konusunu da etkiledi. Böylece birçok beyanî görüş ortaya çıktı ve derinlik kazandı. Şairler -ilk defa- kendilerini, dil ve kâidelerinde ihtisaslaşmış akıllar (zihinler) karşısında buldular. Bunlar,

<sup>1</sup> bkz. el-İsfahânî, *a.g.e.*, VIII/5.

<sup>2</sup> İbn Nedîm, *el-Fihrist*, s 60-61.



dilin usûlünü, temellerini ve kurallarını biliyor; sözleri, kelimeleri ayırt edebiliyor, iyisini kötüsünden titizlikle temyiz ediyorlardı.

Bu âlimler, edip ve şairlerin eserlerini inceliyor ve onları takip ediyorlardı. Eserlerindeki güzellikleri, sanatları, kusurları ve eksiklikleri ortaya koyuyorlardı. Şairler arasında, koydukları kurallara muhalefet edenler olabilir, kaygısıyla edebî eserlere yaklaşıyorlardı.

Bu âlimlerin, şiir hakkında söyledikleri sözler ve bu şiirlerin içindeki güzellik ve kusurları ortaya koyan tenkitleri çoktur. İster kendi asırlarının şairleri olsun ister daha önceden gelen şairler olsun, fark gözetmeksizin, onlar arasında bir üstün tutma işlemine dahi girişebiliyorlardı. Örneğin ‘Amr b. el-A‘lâ, el-A‘şâ’yı överek şöyle der: “O, şahin gibidir. Küçük kuşu da, büyük kuşu da vurur”<sup>1</sup>.

Yunus b. Hâbîb, Basra âlimlerinin İmruu‘l-Kays’ı, Kûfe ekolünün de el-A‘şâ’yı tercih ettiklerini aktarır. Hicaz ekolü sahipleri ise Zuheyr’i ve en-Nabiğâ’yı tercih ederler. O, Ebû İshâk’ın şöyle dediğini rivâyet eder. “Cahiliyye’nin en önde gelen şairi el-Murakkış’tır. Müslümanların şairleri ise çoktur”<sup>2</sup>.

Âlimlerin şiir ve şairler hakkındaki konuşmaları, şairlerin şiirlerinde gizli olan birçok esrarı ve gizemi ortaya çıkarmak adına geniş bir kapı açtı. Bu kapının, belâğî ve beyânî terimlerle kuvvetli bir bağı vardır.

İbn Sellâm “*Tabakât*”ında, Emeviler döneminde vuku bulan belâğî görüşler üzerine kurulu olan tenkit çalışmalarını şöyle anlatır: “İmruu‘l-Kays’ı önde tutanlardan biri, onu destekleyerek şöyle dedi: “O, söylemediklerini söylemez. Fakat daha güzel ve sanatlı şeyleri kullanmada Arapları geçmiştir. Ve bu konuda şairler de onun yolundan, izinden gitmiştir”<sup>3</sup>.

Netice itibariyle diyebiliriz ki, âlimlerin -dilcilerin ve nahivcilerin-şairlerle ilgili görüşleri bu dönemde artmıştı. Bu görüşlerin çoğu, belâğî usûl ve kâideleri ortaya çıkardı ve onlara açıklık kazandırdı.

Görüldüğü üzere, Cahiliye döneminde tohumları atılan belâgat ilmi, Emevîler dönemini de içine alan İslâmî devirde de sistemli bir ilim hâline gelememiş ve yazıya geçirilememiştir.

<sup>1</sup> İbn Sellâm, *Tabakât’uş-Şu‘arâ*, Kâhire, tsz., s. 30.

<sup>2</sup> İbn Sellâm, *a.g.e.*, s. 26-27.

<sup>3</sup> İbn Sellâm, *a.g.e.*, a.y.



## BİRİNCİ BÖLÜM

### el-CÂHİZ'İN HAYATI

#### 1.1. Adı, Nesebi

el-Câhiz'in tam adı, 'Amr b. Baħr b. Maħbûb el-Kinanî el-Leysi'dir. Kendisi Huzeyme'nin Benî Kinâne koluna mensuptur. Huzeyme, Nadr Ebi Kureys'in babasıdır. Beni Kinâne ise, kendilerine "Kinânetü Talħa" denilen, "Mudar = قبیلة مضر" kabilesinin bir koludur<sup>1</sup>. "el-Leysi" ise, el-Leys b. Bekr b. 'Abdul Menât b. Kinâne b. Huzeyme b. Müdrike'ye dayandırılan bir nisbet ismidir. Nitekim el-Câhiz, bu kabileye nisbet edilmektedir<sup>2</sup>.

Yâkût, tarihçiler arasında, el-Câhiz'in dedelerinden birinin adının, "Fezâra" olduğunu aktaran tek kişidir. Yakût'a göre Fezâra, siyah tenli olup, 'Amr b. Kıl'ın deve çobanı idi<sup>3</sup>. es-Sem'ânî ise bu iki özelliğin, el-Câhiz'in "Maħbûb" isimli dedesine ait olduğunu aktarmaktadır<sup>4</sup>. Birçok tarihçi de, el-Câhiz'in dedesinin isminin "Maħbûb" olduğunu söylemektedir<sup>5</sup>.

Tarihçilerin, el-Câhiz'in dedesine -ister Fezârâ ister Maħbûb olsun-nisbet ettikleri bu iki özellik, el-Câhiz'in Araplığı hususunda şüphe uyandırmıştır. Bazıları onun, mevâlî olduğunu zannettiler. Bu düşünceyi ortaya atanların, görüşlerini dayandırdıkları isim ise, Yemût b. Muzarrî'dir. el-Câhiz'in kız kardeşinin kızının (yeğeni) oğlu olan Yemût,<sup>6</sup> "el-Câhiz, Ebû Kalammis 'Amr b. el-Kinânî el-Fukaymî'nin bir kölesi idi. el-Câhiz'in dedesi Fezârâ da siyah tenli bir köle olup, 'Amr b. Kıl' el-Kinânî'nin deve çobanıydı" demektedir<sup>7</sup>.

Bizim görüşümüz ise, el-Câhiz'in halis bir Arap olduğudur. Bizi bu tatminkârlığa götüren unsurların başında, el-Câhiz'in hayatını ele alan biyografi eserlerinde, el-Câhiz'in dedelerinden hiçbirinin köle olduğuna dair bir bilgiye rastlanmaması gelmektedir. Bunun yanında, el-Câhiz'i çekemeyen, onun dehâsını ve başarısını kıskanan birçok düşmanı

<sup>1</sup> el-Hatib el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, Beyrut, tsz., XII/213.; el-Hamevî, Yâkut b. Abdillâh, *Mu'cemu'l-Udebâ'*, Beyrut, tsz., XVI/74.; ez-Ziriklî, el-Hayrettin, *A'âm*, Beyrut, tsz., V/314; İbn Halikân, *Vefeyât el-A'yân ve Enbâu ebnâi'z-zemen*, Mısır, 1948., II/140.

<sup>2</sup> Muħammed Kurd 'Ali, *Umerâu'l-Beyân*, 1937, 1/315.

<sup>3</sup> Yâkut el-Hamevî, *a.g.e.*, XVI/74.

<sup>4</sup> es-Sem'ânî, *el-Ensâb*, Leydın, 1912, s. 118.

<sup>5</sup> el-Enbârî, *Nuzhetu'l-elibbâ' fi tabakâti'l-udebâ'*, Kâhire, s. 254.

<sup>6</sup> Bazı kaynaklarda bu şahıs, el-Câhiz'in annesinin dayısı olarak geçmektedir. bkz. el-Hatib el-Bağdâdî, *a.g.e.*, XII/213; İbn 'Asâkir, *Târîhu Dimaşk*, s. 205-206.

<sup>7</sup> Yâkut el-Hamevî, *a.g.e.*, XVI/74.

vardı. el-Câhız'ı küçük düşürmeye fırsat arayan bu şahıslar, el-Câhız'ın Arap olmadığına, köle olduğuna dair en ufak bir bilgiyi bile görmezlikten gelmezlerdi.

Görüşümüzü destekleyen diğer bir unsur ise, el-Câhız'ın farklı ırklara mensup milliyetçilerin oluşturduğu ve “Şuûbîyye” adı verilen gruba katılmamış olmasıdır. Araplara muhalefetiyle tanınan Şuûbîler, Arapların tüm meziyetlerini reddediyor, onlara her türlü kusuru nisbet ediyorlardı. Bazı müellifler el-Câhız'ın Şuûbîyye taraftarı olduğunu iddia etmişlerse de itibâr görmemişlerdir<sup>1</sup>. Çünkü o, her şeyden önce, hayranı olduğu Arap kültürünün ateşli bir taraftarıdır. Eserlerinde verdiği örnek insan tipleri hep Araplardandır. el-Câhız, bir bakıma, kendini, Arapları savunmaya hasrediyor ve onların iki önemli faziletine dikkat çekiyordu: Biri “*el-Beyân ve't-Tebyîn*” adlı eserinde ele aldığı “fesahât ve belâgat”, diğeri ise “*el-Buḥalâ*” esrinde ele aldığı “cömertlik” meziyetidir<sup>2</sup>.

Şunu da unutmamak gerekir ki, el-Câhız, hilâfetin kuvvetli bir savunucusu olduğu için, kitaplarında, elinden geldiği kadar, devletin müdafaasında etkili olan diğer unsurları darıltmamaya, fırsat buldukça onları müdafaaya çalışmıştır. “*Fezailu'l-Etrâk*”, “*Fahrû's-Sûdan*”, “*Mufâḥarat el-Cevârî ve'l-Gilman*” adlı eserleri, bu maksatla yazılan eserlerdir<sup>3</sup>.

İlk kaynaklara dayanarak el-Câhız'ın biyografisini yazan es-Sendûbî de, el-Câhız'ın Arap olmadığı ve köle olduğu görüşünü reddeder. Sendûbî'ye göre el-Câhız'ın dedesi Mahbûb, deve çobanı bir zenci idi. Buna göre o, bir Arap-zenci melezi olmalıdır<sup>4</sup>. Bununla birlikte Sendûbî, “Şâyet el-Câhız'ın kanına, Arap olmayan ırkların kanından az veya çok karışmış olsaydı, yâni diğer ırklarla uzaktan yakından bir soy bağı olsaydı, onu Şuûbîlerin başı olarak görürdük. Fakat biz el-Cahız'ı, eserlerinde ve ondan aktarılan tüm rivâyetlerde, güçlü bir Arap savunucusu olarak görmekteyiz.”<sup>5</sup> diyerek bu tartışmalı konuya bir çözüm getirmiş oluyor.

el-Câhız'ın siyah tenli veya melez olmasına gelince, bu asla köleliğe bir delil teşkil etmemektedir. Çünkü birçok Arap, siyâhidir. Ve bunlar, Araplardır. Fezârâ veya Mahbûb olarak bilinen dedesinin, deve çobanı olması da onun köle olmasını gerektirmemektedir.

el-Câhız'ın nesebi hakkında bilinenler bununla sınırlıdır. Nitekim el-Câhız, babası Bahr'dan hiç bahsetmemektedir. Bundan dolayı, bazı tarihçiler onun ismini -dedesinin

<sup>1</sup> 'Abdulḳâhir el-Bağdâdi, *el-Farḳ*, Kâhire, 1910, s. 162.

<sup>2</sup> Nikolson, *Ṭârîḫü Edebi'l-Arabî*, s. 28.

<sup>3</sup> Ramazan Şeşen, *el-Câhız ve Türklerin Faziletleri*, İstanbul, 2002, s. 15.

<sup>4</sup> es-Sendûbî, *Edebu'l-Câhız*, s. 12; Ramazan Şeşen, “*Câhız*”, *DİA*, VII/20.

<sup>5</sup> es-Sendûbî, *a.g.e.*, s.12.

gerçek adı olduğu hususunda ağırlık kazanan -Maḥbûb'da bitirirken, bazıları Fezârâ ve el Leysî isimlerini de ekliyor.

### 1.2. Künyesi, Lakabı:

el-Câhız'ın künyesi, 'Ebû Osman'dır. Ona bu künye, pek erken yaşta verilmiş olabilir. Kendisinden nakledilen şu söz, bu ihtimali kuvvetlendirmektedir: "Çocukluğumda tam üç gün, künyemi unuttum. Eve gelip aileme künyemin ne olduğunu sorduğumda, 'Ebû Osman' dediler"<sup>1</sup>.

Bu künyenin ona, sevenleri tarafından, İslam geleneğine göre verildiği düşünülmektedir. Nitekim bu gelenek, bugüne kadar bazı İslam memleketlerinde ve bilhassa Araplar arasında devam etmektedir.

Kendisiyle meşhur olduğu lakabı ise "el-Câhız"dır<sup>2</sup>. el-Câhız, sair Mu'tezile reisleri gibi, kendisinin veya atalarının icrâ ettikleri bir sanatın ismiyle yâd edilmemiştir. Ona, diğer Mu'tezile erkânı gibi Gazzal (iplik bükücü), Allâf (kepekçi), Hayyat (terzi) , İskâf (köşker), Fûti (peştemalci), Usvari (bilezikçi), Nazzâm (boncukçu) gibi lakaplar verilmeyip, gönül kırıcı bir lakap verilmiştir. Gözleri iri ve yuvalarından çıkık olduğu için ona, "patlak gözlü" mânasına gelen "el-Câhız" demişler. Başlangıçta; gözbebekleri büyük olduğundan dolayı "el-Ḥadakî" lâkabı verilmişse de, onu sevmeyenler, sevenlerden fazla oldukları için, daha kaba ve ezici bir tâbir olan "el-Câhız" lâkabını kasıtlı olarak kullanmışlardır. Böylece "el-Câhız" lakabı yaygınlık kazanıp, "el-Ḥadakî" lakabını unutturmuş ve onunla meşhur olmuştur<sup>3</sup>.

el-Câhız, önceleri bu lakaptan sıkılmış, ona bu lakapla seslenenlere kızmıştır. Etrafindakilerden, kendisini, adı veya künyesiyle çağırılmalarını isterdi. İsmi başına sürekli, 'Amr'ı getirirdi. Sevenleri, her ne kadar el-Câhız'ın bu talebine uyup onu adıyla çağırırsalar da o, halk arasında, özellikle düşmanları arasında, bu lâkapla yâd edildiğini bilirdi. Gerçi el-Câhız'ın bu üzüntüsü, kendi çirkinliğini bilmesinden dolayı duyduğu üzüntünün yanında hiç kalmıyordu. Nitekim el-Câhız, arkasından basılan kahkahalara aldırış etmeyecek kadar hissiz, ya da karşılaştığı düşmanlarının alaycı tebessümlerini veya göz kırpmalarını görmeyecek kadar vurdumduymaz değildi.

<sup>1</sup> Yâkût el-Ḥamevî, *a.g.e.*, XVI/74; el-Hatib el-Bağdâdî, *a.g.e.*, XII/214; Ramazan Şeşen, *a.g.e.*, s. 1.

<sup>2</sup> Yâkût el-Ḥamevî, *a.g.e.*, XVI/74; Ramazan Şeşen, *a.g.e.*, s. 1.

<sup>3</sup> İbn Hâllikân, *a.g.e.*, II/140.

Bir gün kendisini ziyarete gelen talebelerinden biri, onun, hüngür hüngür ağlayarak Allah'a yalvardığını görür. Niçin ağladığını sorar. el-Câhız da, “Herkes alay konusu oldum. Allah'a kusurlarımı düzeltmesi ve çirkinliğimi gidermesi için yalvarıyorum.” der. Bu sözü üzerine talebesi, kendisine şu acı mülâhazada bulunur: “Efendim, seni yeniden yaratmak, Allah için çok daha kolaydır”<sup>1</sup>.

Müellifimizin bu lakattan sıkılmasının ve hoşlanmamasının nedeni; ona bu lakabı düşmanlarının ve muhaliflerinin kasıtlı olarak vermeleri olabilir. Bu düşmanların, kendisine “el-Câhız” diyerek, çirkin görünümünü ona hatırlatmak ve sıkıntısını artırmak gayesini taşıdıkları açıktır. Ne var ki bu lakap, “Arap belâgatının liderinin” küçümsenmesine sebebiyet vermediği gibi, değerinden de bir şey eksiltmemiştir. Birçok büyük âlimin de, güzellikten nasibi olmamıştır. Örneğin, felsefenin önde gelen ismi sayılan Sokrat’ın da, patlak gözlü olduğu rivâyet edilmektedir.

el-Câhız da bu isimle şöhret bulduktan sonra, ömrünün sonlarına doğru kendisine adını soranlara “el-Câhız” olduğunu söyleyecek ve kitaplarında da bu lakabı kullanacaktır<sup>2</sup>.

**1.3. Doğumu:** Hayatının ilk devirleri karanlık olan el-Câhız’ın, hangi senede doğduğu bilinmemektedir. Onun hayatından bahseden müellifler, Basra’da doğduğu hususunda hemfikirken, doğum tarihi için çeşitli tarihler vermektedirler.

İbn Hallikân’a göre el-Câhız, hicri 136 yılında,<sup>3</sup> İbnu’l-Ḥatib’e göre 145’te,<sup>4</sup> bazılarına göre de H. 155’te doğmuştur<sup>5</sup>. Bazıları onun, H.159 yılında doğduğunu söylerken,<sup>6</sup> bazıları da H.160, H.163 gibi tarihleri vermektedirler<sup>7</sup>.

Bu konudaki en etkili söz, Yâkût’un, el-Câhız’ın söylediğini idia ettiği şu ifadeleridir: “Ben Ebû Nûvas’tan bir yaş büyüğüm. Ben H.150 senesinin başlarında doğdum. Ebû Nûvas ise, aynı senenin sonlarında doğmuş”<sup>8</sup>. Ne var ki Yâkût’un bu iddiasının bir dayanağı bulunmamaktadır<sup>9</sup>.

<sup>1</sup> el-Bustânî, *Dâiratu’l-Arab*, Beyrut, 1882, s. 88; Danışman, Nafiz, *Kelam İlmine Giriş*, Ankara, 1955, s. 91-92,

<sup>2</sup> Ramazan Şeşen, *a.g.e.*, s 1; Pellat, Charles, *el-Câhız fî Basra ve Bağdâd ve Samarra*, (trc. İbrahim el-Geylânî), Dimaşk, tsz., s. 99.

<sup>3</sup> İbn Hallikân, *a.g.e.*, II/140.

<sup>4</sup> el-Ḥatib el-Bağdâdî, *a.g.e.*, XII/213.

<sup>5</sup> İbnu’l-Cevzî, *a.g.e.*, s. 185.

<sup>6</sup> es-Sendûbî, *a.g.e.*, I/19.

<sup>7</sup> ez-Ziriklî, *a.g.e.*, V/314; Cemil Cibr, *el-Câhız fî hâyetihî ve edebihî ve fikrihî*, 1974, s. 41.

<sup>8</sup> Yâkût el-Ḥamevî, *a.g.e.*, XVI/74.

<sup>9</sup> Cemil Cibr, *a.g.e.*, s.17.



Tarihçileri bu ihtilafa sürükleyen unsur, daha önce de ifade ettiğimiz gibi, el-Câhız'ın hayatının ilk dönemleri hakkında çok fazla mâlumata sahip olunmamasıdır. Bu bilinmezlikte doğum tarihinin de net olmamasına şaşırılmamak lazımdır. Ama bizler genel olarak, H.150-160 (M. 767-777) yılları arasında doğmuştur diyebiliriz<sup>1</sup>.

el-Câhız'ın çocukluk ve gençlik dönemi, doğduğu şehir olan Basra'da geçmiştir. Fakir bir ailenin çocuğu olarak dünyaya gelen el-Câhız, küçük yaşta babasını kaybetmiş. Hiçbir varlığı olmayan annesi ona bakmaya başlamıştır. el-Câhız da çocuk yaşlarından itibaren, hayatın zorluklarını göğüslemekten başka çare bulamaz ve geçimlerini sağlamak için çalışır. Çocukluğunda hayli sıkıntı çeken el-Câhız'ın, Basra'nın kıyılarından birinde balık-ekmek satmaktan başka bir iş bulamadığı aktarılmaktadır<sup>2</sup>. Başka bir nakle göre, geçimini ailesi temin ederdi. Bir defasında eve geldiğinde annesi, yemek yerine önüne içinde kitaplar bulunan bir tabak koymuş, el-Câhız sebebini sorunca, annesi ona, “Senin eve getirdiklerin bunlar.” demiştir. Bunun üzerine üzgün bir şekilde evden camiye gitmiş, onun bu halini gören Muveys b. İmran ona elli altın yardımda bulunmuştur<sup>3</sup>. el-Câhız'ın eserleri arasında bulunan “Risâle ilâ Muveys b. İmran” belki de bu münasebetle yazılmıştır.

Bu fakir çocuk, çok zengin bir çevrede yaşıyordu. Etrafındakiler zenginlik ve refah dolu bir hayat sürerken, o, kendisini bu çevrede fakir, çirkin ve önemsiz olarak görüyordu. Ona göre insanlar kendisine, çirkinliğinden, fakirlik ve zavallılığından dolayı bakıyorlardı. Hassas ve duyarlı bir kişiliğe sahip olan el-Câhız'ı, tüm benliğiyle hissettiği bu duygular yıldırılmayacak, köşesine çekilmesine sebep olmayacak, aksine onu, bu eksikliğini telafi edecek kendisini üstün bir mertebeye yükseltecek bir yol aramaya sevk edecektir. Nihâyetinde “eğitimi” arzularını gerçekleştireceği yegâne çare olarak görecektir.

el-Câhız'ın maddi durumu, eğitimine bir engel teşkil etmiyordu. Çünkü zengin aileler, çocuklarına özel hoca tutarken, fakirler de mahalle mekteplerine gidiyorlardı. el-Câhız da mahalle mekteplerinden birine gitti<sup>4</sup>. Orada, okuma-yazmanın yanında, bir miktar fıkıh ve hesap öğrendi. Ayrıca Kur'an-ı Kerim'in bazı sûrelerini ve bazı şiirleri ezberledi.

---

<sup>1</sup> Ramazan Şeşen, “*Câhız*”, DİA, VII/20.

<sup>2</sup> Yâkut el-Hamevî, *a.g.e.*, XVI/74.

<sup>3</sup> Cemil Cibr, *a.g.e.*, s. 17.

<sup>4</sup> Yâkut, el-Hamevî, *a.g.e.*, XVI/75; Ramazan Şeşen, *a.g.e.*, s. 1.

Gençlik yıllarında, okumaya olan heves ve arzusu arttı. Allah'ın kendisine bahşettiği güçlü, kıvrak zekâsı ve hızlı öğrenme kâbiliyetiyle dikkat çekiyordu. Mahalle mektebindeyken, onun bu öğrenme azmini kamçıl原因 iki hocası olmuştur. el-Câhız, “Şeyh Ebû'l-Vezir” ve “Ebû 'Adnân” isimli bu hocalarından, “el-Ḥayevân” eserinde şöyle bahsetmektedir: “Bizde, Basra'da, Ebû'l-Vezir'den ve Ebû 'Adnân'dan, çeşitli ilimlerde daha bilgili ve daha güzel üslûplu hoca yoktu. Çocukluk yıllarımdan aklıma gelen ilk şey, onların bu hâlleridir”<sup>1</sup>.

Basra, bu zaman diliminde, Bağdat'la her cihette rekabet eden bir yapıya sahipti. Basra hiçbir zaman, el-Câhız'ın asrında olduğu kadar parlak bir dönem yaşamamıştır. Çünkü o, koca Abbâsî İmparatorluğu'nun parlak, canlı ve zengin metropolü olan Irak'ın, Hint Okyanusu'na açılan tek kapısı idi. Muhtelif yönlerden gelen yolların kavşağında kurulmuş olan bu şehrin servet ve azâmeti hakkında Binbir Gece Masalları'nın verdiği mâlumât çok doğrudur. Med ve cezrin günde iki defa kabarttığı Ganj ile Gök ırmağ'a benzettiği Şattu'l-'Arab'ın iki kıyısında uzanan sonsuz hurmalıklar gölgesinde yaşayan Basra şehri, hummalı bir faaliyetin merkezi idi. Hindistan'ın bunaltıcı iklimini hatırlatan nemli sıcakları, ticârî mübadeleler kadar, fikrî mübadelelerin de canlı olmasına ve uyanık zekâların ortaya çıkmasına mâni olmuyordu. Aksine, Basra'nın tanık olduğu ilmî atmosfer, insanları, ilim yolunda ilerlemeye teşvik ediyordu. Bunun yanında, ilim ve edebîyat sahalalarında temayüz etmek, sahibini yücelten ve yüksek bir mertebeye getiren bir özellikti. Genç el-Câhız da, tüm gayretini, geçimini sağlama ve ilim öğrenme yolunda sarf etti.

Mahalle mektebi kendine yeterli gelmeyince, insanların akın akın katıldığı, başkanlığını her ilim ve sanat dalında ün salmış âlimlerin yaptığı ilim meclislerine katılmaya başladı. Bu meclisler Basra'nın büyük camisinde toplanması münasebetiyle kendilerine “*Mescidiyyûn*” ismi verilen ilim halkaları idi. Bu halkaların en dikkat çeken ve popüler olanı, kelimcilerin halkalarıydı. Bu halka, günden güne genişleyip aktif bir hal kazandı. Öyle ki bu meclislerde, ilmi meseleler ortaya konuyor, konuyla alâkalı kapsamlı ve sonuca varan araştırmalar yapılıyordu. el-Câhız, tüm bu halkalardan ve buralarda cereyân eden ilmî münakaşa ve araştırmalardan istifade etti. Tüm dikkatini bu araştırmalar üzerinde yoğunlaştıran el-Câhız, özellikle, itikâdî ve kelâmî meseleleri tercih etmiştir. İşte el-Câhız, bu meclislerde, din, edebîyat, felsefe ve ilim alanında, dönemin

---

<sup>1</sup> el-Câhız, *Kitâbu'l-Ḥayevân*, (Thk. Muḥammed 'Abdusselâm Hârun), Mısır, 1933, I/170.

en seçkin, en büyük hocalarıyla irtibata geçmiş ve onların düşünce ve tesirleri altında yetişmiştir<sup>1</sup>.

Muhtemelen el-Câhız'ın Basra camiindeki ilmî meclise katıldığı zamanlarda, toplumda ya da tahsil görmüşler arasında, Mu'tezilî düşünceye bir sempati vardı. Müntesiplerinin, Basra'nın büyük camiinde sürekli toplanabilmeleri, bu konuya işaret edebilir. el-Câhız'ın da kelâmî görüşlerinin temelini, bu halkaların oluşturduğu kesindir<sup>2</sup>.

el-Câhız, *el-Beyân*'ında, Musa el-Esvârî'nin hocalığını yaptığı bir ilim meclisini, şöyle tasvir etmektedir. “O (Musa el-Esvârî), yeryüzünün en büyük dehalarındandı. Farsçadaki fesâhati, Arapçadaki fesâhati nisbetindeydi. Herkesçe tanındığı mecliste bulunurdu. Araplar sağında, Farslılar da solunda otururlardı. Kur'an'dan âyetler okur, önce onları Araplara Arapça tefsir ederdi. Sonra da Farslılara döner ve onlara da âyetleri Farsça tefsir ederdi”<sup>3</sup>.

Tüm bunların yanı sıra el-Câhız, Basra panayırının kurulduğu, çöl Araplarının geldikleri, şairlerin ve hatiplerin şiirlerini ve hutbelerini okudukları “Mirbed”e devam etti. Arap dilinin fesâhatini onların ağızından öğrendi. Mirbed, Câhiliye döneminin ‘Ukaz panayırı gibi bir panayırdı<sup>4</sup>.

Bu ilim meclisleriyle ve Mirbed gibi bir panayırda yetinmeyen el-Câhız her fırsatta kendini kitap okumaya veriyordu. Okuduğu kitapların konuları, onun için hiç önemli değildi. Konular arasında bir fark gözetmiyordu. Basra'nın zengin kütüphanelerini dolduran kitapların mütalaasıyla yetinmeyip sık sık, “varrâk” denilen kitapçı dükkânlarını geceleri kiraladığı ve dilediği kitapları bu sûrette okuduğu rivâyet edilmektedir<sup>5</sup>.

Böylelikle el-Câhız, asrının birçok ilmini en iyi şekilde öğrenmiş oldu. Hatta Ebû'l-'Aynâ', kendisine “el-Câhız hangi sahada daha iyiydi?” diye sorulduğunda, “Ne tuhaf bir soru? el-Câhız, hangi sahada iyi değildi ki!” cevabını verir<sup>6</sup>.

Halife Me'mun (197-218/813-833), el-Câhız'ın, 200/816 yılında imâmet (hilafet) konusunda yazdığı eserleri incelemiş, yazdıklarını beğenip onu, Bağdat'ta çağırmıştır. Bu konuyla ilgili olarak müellifimiz, “*el-Beyân ve't-Tebyîn*”inde şunları aktarır: “Me'mun, imâmete dâir kitaplarını okuyup onları kendi icraatına uygun buldu ve beni Bağdat'a

<sup>1</sup> el-Câhız, *el-Buhalâ*, Beyrut, tsz., s.7.

<sup>2</sup> el-Câhız, *aynı eser*, s. 8.

<sup>3</sup> el-Câhız, *el-Beyân ve't-Tebyîn*, I/96.

<sup>4</sup> Yâkût el-Hamevî, *a.g.e.*, XVI/75; Ramazan Şeşen, *a.g.e.*, s.1-2.

<sup>5</sup> Yâkût el-Hamevî, *a.g.e.*, XVI/75-76.

<sup>6</sup> el-Câhız, *el-Hayevân* (mukaddime), I/20.

çağırtdı. Önceden Yezidi'ye, onları inceleyip bir rapor vermesini emretmişti. Yezidi, raporunu verdikten sonra huzuruna çıktım. Bana, "Aklına ve sözüne itimad ettiğimiz bir kişi, bu eserlerindeki üslubun sağlamlığını, mânaların kuvvetini bize haber verdi. Ben ona 'Genellikle bir eser hakkında yapılan tavsif ve tavsiye gözle görmeyi geçer. Fakat kitaplarını okuyunca, gözle görmenin, haklarında yapılan medhi geçtiğini gördüm...' dedim. Bunlar, müdafaa için sahibinin hazır bulunmasını gerektirmeyen ve haklarında müdafaaçılara muhtaç olmayan eserlerdir. Mânalarının inceliğini ve genişliğini, kelimelerin akıcılığını ifadenin kolaylığıyla birleştiren, hem halka, hem aydınlara, hem krallara hitap eden eserlerdir." dedi<sup>1</sup>.

el-Câhız, bundan sonra Basra'yı tamamiyle terk etmemekle beraber, o dönemde Abbâsîlerin başkenti olan, Bağdat'a yerleşir. Bağdat ilmî münazaraların ve eğitimin merkezi konumundaydı. Bağdat'ın yanı sıra, zaman zaman, Samarrâ'da da bulunan el-Câhız, devlet büyüklerinin muhitinde yaşadı. Çeşitli kitaplar yazarak onlara takdim etti. Bazen de, onlar tarafından, çeşitli konularda kitaplar yazmakla görevlendirildi. Takdim ettiği ve yazdığı bu kitaplar karşılığında büyük bir yekûn tutan bahşişler aldı. Öyle ki kitapları, halifelerin katında, başka hiçbir yazarının olmadığı kadar, değer kazandı.

el-Câhız Bağdat'a gelince, daha yüksek bir muhite girdi. Bu fırsattan istifade ile ilmî ve edebî faaliyeti yanında, Yunanca ve Sanskritçeden yapılan tercümelemleri okudu. Bilgisini ve düşüncelerini geliştirdi. Bilhassa Aristo'nun eserlerini okudu; herhangi bir kayıt olmamasına rağmen, Beytu'l-Hikme'deki âlimlerle beraber çalıştığı da aktarılmaktadır. Edindiği bu bilgiler, kelâm ilmine dair fikirlerinin olgunlaşmasına yardım etti. Bu konuda birçok eser yazdı. Mutezile içinde "el-Câhızîyye" denilen yeni bir ekol meydana getirdi. Şunu da belirtmek gerekir ki; tercümelemler yoluyla elde ettiği yeni bilgiler, onun ilmî ve edebî faaliyetinin yönünü değıştirmedi. Basra'da iken, ilmî ve edebî kişiliğı tam teşekkül ettiği için, bundan sonra da ilmî ve edebî faaliyetinin esası daima, Arap ve İslam kültürü olarak kalacaktır. Eserlerinde verilen örnek şahsiyetler hep Araplardan olacaktır. Araplara karşı, kendi ırklarının daha üstün olduğunu savunan Şuûbîlere karşı, Arapların ve Arap kültürünün müdafiliğini yapacaktır. Bununla beraber o, hiçbir zaman katı ırkçı olmayacak; İslam devletinin çeşitli unsurları arasında bir denge kurmaya çalışacak, "*Fazâil el-Etrak*", "*Fahr es-Sûdan*" gibi kitaplar yazacaktır<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> el-Câhız, *el-Beyân ve't-Tebyîn*, III/374-375; Ramazan Şeşen, *a.g.e.*, s. 3.

<sup>2</sup> Ramazan Şeşen, *a.g.e.*, s. 4.

Hilâfet muhitiyle olan sıkı ilişkilerine rağmen, onun Bağdad ve Samarra devrindeki şahsi hayatı hakkında pek bir şey bilmiyoruz. Yalnız, Me'mun zamanında bir ara, İbrahim b. el-Abbas el-Sûlî (v. 243/857)'nin yerine, Dîvanu'r-Resâil başkanlığına getirilmiş, sabit ve düzenli bir hayatı sevmeyi için üç gün sonra istifa etmiştir. Etrafindakilerin çekememezliğine ya da irâdesiz bir emir kulu olmaya tahammülü olmayan el-Câhız'ın, serbest meslek erbâbından olan tüccarlarla ilgili şu sözleri, neden bu görevden istifa ettiğini gözler önüne seriyor: “Onlar kadar, huzur, emniyet ve refah içinde yaşayan kimse yoktur. Tüccarlar, tahtlarına kurulmuş padişahlara benzerler. İhtiyaç sahipleri onları arar, müşteriler onların ayaklarına gelirler; kazançlarında zillet yoktur. İşlerini yürütmek için, alçalmak ya da boyun eğmek zorunda da değillerdir”<sup>1</sup>.

İstifasıyla ilgili Sehl b. Hârûn, “el-Câhız, bu dîvanda ve bu görevde kalsaydı, tüm kâtiplerin yıldızı sönerdi.” der. Daha sonraları, es-Sûlî'ye aynı dîvanda, bir müddet vekâlette bulunmuştur. el-Belâzûrî gibi, üzerine resmî görev almaktan kaçınan el-Câhız, daha çok, geçimini yazdığı kitapları ithaf ettiği kişilerden aldığı mükâfâtlarla ve hediyelerle sürdürmüştür. “*Kitabu'l-Hayevân*” adlı eserini, Muhammed b. ‘Abdumelik ez-Zeyyat (v. 233/847)'a; “*Kitabu'z-Zar' ve'n-Nahl*” kitabını, İbrahim b. ‘Abbas es-Sulî'ye; “*el-Beyân ve't-Tebyîn*” adlı eserini de, Ebû Du'âd'a ithaf etmiş; her birinden beşer bin dinar bahşiş almıştır. Dînî -siyasî konulardaki kitaplarıyla, “Sen bana şu konuda sormuştun... Ben de cevap veriyorum.” şeklinde başlayan eserlerinin bir kısmını, halifenin ve devlet adamlarından bazılarının isteği üzerine yazmıştır. Fetḥ b. Hakan (v. 247/861)'a da bazı çalışmalarını takdim etmiştir. Onlar da, el-Câhız'ı, önemli sayılabilecek meblağlarla ödüllendirmişlerdir.

el-Câhız'ın en parlak dönemi, 220-233/835-847 yılları arasında halife Mu'tasım ve el-Vâsık'ın vezirliğini yapan Muhammed b. Abdumelik el-Zeyyat (v. 233/847) ile tanışmasıyla başlar. el-Câhız, edebiyat ve siyasette Ahmed b. Ebî Du'âd'a karşı İbnu'z-Zeyyat'ı destekledi. Vezir de onu himaye etti. Ona, dîvandan maaş bağladı ve bir dirlik verdi. Kısacası ihtiyaç duyduğu her şeyi vezir karşıladı. Böylelikle el-Câhız'ın nâmı daha çok yayıldı. el-Câhız'ın yazarlığının en önemli devri, bu zamana rastlar. Bu dönemde yazdığı pek çok kitabını İbnu'z-Zeyyat'a ithaf etmiştir. Bu devirde, onun nasıl rahat bir hayat yaşadığını ve ne derece bir itibâra sâhip olduğunu, el-Hatîb el-Bağdâdî (v. 463/1072) tarafından anlatılan şu nakil açık bir şekilde gösterir: “Bir gün dostlarından

---

<sup>1</sup> Nafiz Danışman, *a.g.e.*, s. 93.

biri, el-Câhız'ın yanına girip, halini hatırını sorar. el-Câhız ona: “Önemli bir meseleyi sordun. Tafsilatıyla dinle.” der: “Benim hâlim şöyledir: Vezir, Benim düşünceme göre konuşur, emirlerimi yerine getirir. Halife, peşi peşine ödülleri verir. En nefis kuş etleri yer, en pahalı elbiseler giyerim. En yumuşak koltuklara otururum. Allah bir genişlik verinceye kadar bu hale tahammül ederim.” Bunu duyan kişi ona “Senin bulunduğun hâl, rahatlığın (genişliğin) kendisidir.” der. el-Câhız da ona, hilâfetin bana âit olmasını, İbnu'z-Zeyyat'ın emrime göre hareket etmesini, yanıma gelip gitmesini arzu ederdim. İşte genişlik budur” der<sup>1</sup>.

Bu arada el-Câhız, Şam, Antakya, Lazkiye ve daha birçok yerleşim merkezini gezerek, toplumun çeşitli kesimleri arasında gözlemlerde bulunmuştur. Böylece insanların tabiatları, adaletleri, gelenekleri, fikirleri ve temayülleri ile ilgili tecrübeler edinmiştir. *el-Hayevân* adlı kitabında el-Câhız, bu gezilerinden bahsetmektedir<sup>2</sup>.

Mütevekkil dönemine kadar, çok parlak bir hayat yaşayan ve itibar gören el-Câhız'ın, Mütevekkil'in Abbasî Devletinin başına geçmesiyle birlikte itibarı zayıflamış; hatta cezalandırılmaktan son anda kurtulmuştur. Çünkü Mütevekkille birlikte, Mu'tezilî düşüncenin tesiri silinmeye ve yerine Ehl-i Sünnet'in düşüncesi yerleştirilmeye başlanılmıştır. Rivâyetlere göre İbnu'z-Zeyyat, Mütevekkil'i değil, el-Vâsik'ın oğlunu tahta geçirmek istiyordu. Fakat bunda başarılı olamayınca, halife olan Mütevekkil, Başkadı Ahmet İbn Ebî Duâd'ın telkinleriyle, İbnu'z-Zeyyat'ı önce hapsettirdi; sonrasında da iğneli bir tandıra atmak suretiyle cezalandırdı. el-Câhız da, aynı âkıbete uğrayacağını hesap ederek kaçmış, kısa bir süre sonra yakalanarak elleri bağlı bir şekilde, İbnu'z-Zeyyat kadar şöhretli, ancak onun rakibi olan Başkadı Ahmet b. Ebî Duâd'a getirilmiştir<sup>3</sup>. Kadı, el-Câhız'ı, bazı özelliklerden dolayı affetmiş ve şöyle demiştir: “Onun belâgatına güveniyorum fakat din anlayışına güvenmiyorum”<sup>4</sup>.

Kadı Ahmed ibn Ebî Duâd ile İbn Zeyyat arasındaki rekabetten, cezaya çarptırılmayan ancak itibarı zayıflayarak çıkan el-Câhız, yavaş yavaş, kadı ile ilişkilerini geliştirir. Hatta “el-Beyân ve't-Tebyîn” adlı en önemli eserini, daha önce de ifade ettiğimiz gibi, Ebî Duâd'a ithaf eder. Kadı buna karşılık ona, beş yüz bin dinâr bahşiş verir. H. 234'te rahatsızlık sonucu İbn Ebî Duâd vefat eder ve onun yerine kadılığa oğlu

<sup>1</sup> Ramazan Şeşen, *a.g.e.*, s. 5.

<sup>2</sup> ez-Zehebi, *a.g.e.*, XI/529.

<sup>3</sup> Yâkut el-Hamevî, *a.g.e.*, XVI/58.

<sup>4</sup> el-Câhız, *el-Buhalâ*, (mukaddime), s. 9.



Ebû'l-Velid Muhammed (v. 238/852) getirilir. H.237'de de el-Câhız'ı himaye eden Ebû'l-Velid de görevinden azledilmiştir.

el-Câhız, Abbâsiler döneminde, on bir halifenin zamanını ve bu dönemdeki olayları yaşamıştır. Bu da Mehdi döneminden (158-255/755-869) başlayarak Muhtedi zamanına kadar olan devreyi kapsar. Yani o, Halife Emin ile Me'mun arasındaki mücadeleyi, İranlıların Araplara üstünlüklerini ve Mu'tasım zamanında Türklerin egemenliğini yaşamıştır.

el-Câhız, Basra'ya dönüşünden sonra ağır bir felç geçirmiştir. Onun bu hastalığı, Muntasır, Müstain ve Mu'tezz'in yönetimleri süresince devam etmiştir. Yaklaşık dokuz sene felçle mücadele etmiştir. Basra'da, etrafı misvak ağaçlarıyla çevrili evinde, felçli bir hâlde yatarken, kendisini ünlü bazı ilim ve irfan sahibi kimselerin ziyaret ettiği de rivâyet edilen haberler arasındadır.

Öldüğünde doksan yaşını aştığı söylenen el-Câhız, 255/870 yılının Muharrem ayında doğum yeri olan Basra'da vefat etmiştir<sup>1</sup>. Hayatını ilme adayan el-Câhız'ın, son nefesini kitaplar arasında verdiği, hatta üzerine devrilen kitap yığınlarının, ölümüne sebep olduğu söylenmektedir<sup>2</sup>.

#### 1.4. Hocaları:

el-Câhız'ın, kitaplarından veya bizzat kendilerinden istifade ettiği çok sayıda hocası oldu. Bunlar o dönemin, kültürleri farklı, birikimleri farklı, meşrepleri farklı, önde gelen hocaları idi. Bu hocaların, el-Câhız'ın, kültürel birikimi ve ilmî oluşumundaki etkileri inkâr edilemez.

Onun, sadece kitaplarından faydalandığı mânevi hocaları arasında, Basralı fakat İran asıllı olan iki büyük edebiyatçı ve düşünür vardır. Bunlar İbnu'l-Muḳaffa' (v. 142/759) ile Sehl b. Hârûn (v. 215/830)'dur. Bunlar aynı zamanda Farsçadan tercüme

---

<sup>1</sup> İbn Hallikân, *a.g.e.*, III/140; el-Mes'ûdi, *Murucu'z-Zeheb*, IV/195; Ramazan Şeşen, "Câhız", DİA, VII/20.

<sup>2</sup> Ebu'l-Felah Abdulhayb el-İmâd el-Hanbelî, *Şezarâtüz-Zeheb fî Ahbârî men Zeheb*, Kâhire, 1931, II/121; ez-Zirikli, el-Âlâm, V/74

yapmış kimselerdir. el-Câhız ilk kitaplarını, revaç bulsun diye, onların adıyla yayınlamıştır. Yalnız bu hocaları, büyük ölçüde İran kültürünün temsilcisi oldukları hâlde, el-Câhız, Arap kültürünün en ateşli savunucularından ve en büyük temsilcilerindedir.<sup>1</sup>

el-Câhız'ın fikrî ve edebî şahsiyetinin teşekkülünde rol oynamış olan başlıca hocaları şunlardır: Ebû 'Ubeyde, el-Aşma'î, Ebû Zeyd el-Ensârî, Ebû Hasan Ahfeş ve Ebû İshak en-Nazzâm'dır.

Ebû 'Ubeyde, el-Aşma'î, Ebû Zeyd gibi isimler, el-Câhız'ın kendilerinden, dili, fesâhati, Arapların söz üslûplarını ve güzelliklerini öğrendiği kimselerdir. Bunlardan başka, el-Câhız'ın en değerli fesâhat hocaları, onun sık sık ziyaret edip aralarında haftalarca kaldığı Mirbed Araplarıdır<sup>2</sup>.

Aynı şekilde kelimci Ebû'l-Huzeyl el-Allâf, Sumâme b. Eşres en-Numeyrî (v. 213/828), Yezid b. Hârun, es-Serâ b. Abdirebah, Kadı Ebû Yusuf Yakub b. İbrahim ve Haccac b. Hammad b. Selman ve zamanın ünlü kadısı Ahmed b. Ebî Duâd gibi isimlerin el-Cahız üzerinde etkileri vardır.

Biz çalışmamızın bu kısmında, el-Câhız'ın dil-edebiyat, belâgat ve kelim alanında etkilendiği hocalarına ve onların en tanınmış eserlerine kısaca temas etmek istiyoruz:

#### 1.4.1. Ma'mer b. Müsennâ:

Ebû 'Ubeyde Ma'mer b. el-Müsennâ et-Teymî el-Basrî, H. (110 /728) yılında Basra'da doğdu. Kureyş'in Teym koluna nisbeti, bu kabilenin âzatlılardan (mevâlî) olması dolayısıyladır. İran asıllı olduğu kaydedilmektedir<sup>3</sup>.

Ma'mer, Basra Mektebi'nin önde gelen âlimleri olan, Hulefî'l-Ahmer, Ebû Zeyd el-Ensârî ve el-Aşma'î'den ders aldı. Ma'mer'in ders aldığı diğer isimler arasında, Ebû Amr

<sup>1</sup> Ramazan Şeşen, *a.g.e.*, s. 2.

<sup>2</sup> Yâkut el-Hamevî, *a.g.e.*, XVI/56.

<sup>3</sup> Yâkut el-Hamevî, *a.g.e.*, XVI/74; Süleyman Tülücü, "Ma'mer b. Müsennâ", DİA, XXVII/551.

b. A'lâ, İsa b. Ömer eş-Şekâfi, Yunus b. Habîb, Ahfeş el-Ekber gibi kimseler de bulunmaktadır<sup>1</sup>.

Kendisinden de, Ebû Ubey b. Kâsım b. Sellâm, Ebû Ömer el-Cermî, İbn Sellâm el-Cumaî, İbn Şebbe, İshak el-Mevsîlî, Ebû Osman el-Mâzini, Ebû Hâtım es-Sicistânî ve şâir Ebû Nuvâs gibi âlimler faydalandı. Ebû Nuvâs ondan ders alır ve onu el-Asmâ'î'ye tercih ederdi.

Tarih ve biyografi eserleri, el-Câhız'ın onun öğrencisi olduğunu ve ondan ders alıp onun ilminden istifade ettiğini ortaya koymaktadır. el-Câhız; "Yeryüzünde ilimleri, Ma'mer'den daha iyi bilen ne bir Hâricî, ne de bir İcmâî (Sünnî) vardır."<sup>2</sup> ifadesiyle onun, Araplar arasında bilinen ilimlerdeki seviyesini belirtmiştir.

Ebû 'Ubeyde'yi, yeraltında yatan gizli bir hazineye benzeten el-Câhız, ondan, Cahiliye devri ile İslam'ın ilk yıllarına ait, ahbâr ve tarihe dair bilgiler aldı<sup>3</sup>. el-Câhız, Ebû'l-Hasan el-Medâinî'den de tarih ilmi almış ve onun eserlerinden istifade etmiştir. Fakat el-Mesudî'nin (v. 345/9956) dediği gibi el-Câhız, bu malumatlara ruh vermiş ve sentezini yapmıştır<sup>4</sup>. Bunun yanı sıra, Ebû 'Ubeyde'nin, güvercin, yılan, akrep at, deve gibi hayvanlar hakkında eserler verdiği bilinmektedir. el-Câhız'ın, "*Kitabu'l-Hayevân*" ve "*Kitabu'z-Zer' ve'n-Nahl*" eserlerini yazarken hocasının bu çalışmalarından etkilendiği kesindir<sup>5</sup>.

el-Müberred'e göre de, Ma'mer; şiir, garip kelimeler, ahbâr ve nesep ilmi sahasında da seçkin bir âlimdir. Nesep ve eyyâm ilminde Aşma'î'den ve Ebû'z-Zeyd'den daha bilgili olduğu da söylenmektedir.

Ma'mer garip kelimeler, şiir ve nahvin yanında, en güçlü olduğu eyyâmü'l-Arab, ensâp ve ahbâr alanında yoğunlaşmıştır. Cähiliyye devrine ve İslamiyetin ilk iki asrına ait eyyâm ve ahbârın büyük bir kısmı onun çalışmaları sayesinde intikal etmiştir. Bu alanda derin bilgiye sahip olmasında, diğer faktörlerin yanında, çöle ve bedevîlere yakın bir yer sayılan Basra'da doğup yaşamasının büyük bir rolü vardır.

Arap edebiyatı ve kültür tarihinin en önemli kaynaklarından olan el-İsfahânî'nin *Kitâbü'l-Egâni'sinin* temel kaynağını, Ma'mer'den yapılan nakiller oluşturur. et-Taberî ve

<sup>1</sup> Süleyman Tülücü, *a.g.m.*, XXVII/551.

<sup>2</sup> el-Câhız, *el-Beyân ve't-Tebyîn*, I/347.

<sup>3</sup> Yâkut el-Hamevî, *a.g.e.*, XVI/74.

<sup>4</sup> Ramazan Şeşen, *a.g.e.*, s. 2.

<sup>5</sup> Yâkut el-Hamevî, *a.g.e.*, XVI/74-75.

İbnu'l-Esîr gibi tarihçiler zikrettikleri olayların çoğunda ona dayanmışlardır. Garîbû'l-Hadîse dair ilk eser de Ma'mer tarafından yazılmıştır<sup>1</sup>.

**Eserleri:** Ma'mer'in çeşitli konularda ikiyüzden fazla eserinin bulunduğu kaydedilmektedir. Bunların yüz beşinin adını ilk defa, İbnûn-Nedim, el-Fihrist'inde zikreder. Son zamanlarda yapılan araştırmalarda, bilinen eserlerinin sayısının, yüz altmışa yaklaştığı söylenmektedir<sup>2</sup>.

En çok bilinen eserleri şunlardır: “*Mecâzü'l-Kur'ân*”, *Nakâ'izu Cerir ve'l-Ferezdağ*”, *Kitâbû İ'rabi'l-Kur'an*, *Ġaribu'l-Hadîs ve Tesmiyetû Ezvâci'n-Nebî ve Evladih'tir*.

Ma'mer'in kitapları üzerine yapılan tahkik çalışmalarının yanı sıra hayatı, eserleri ve ilmî kişiliğiyle ilgili bazı tezler ve monografiler de hazırlanmıştır.<sup>3</sup>

Ma'mer b. Müşennâ'nın ölümüyle ilgili, 207-213 (822-828) yılları arasında değişen tarihler verilse de,<sup>4</sup> kabûl gören görüş, H.210 yılında Basra'da vefat ettiği'dir.

#### 1.4.2. el-Aşma'î:

Ebû Saîd Abdulmelik b. Kureyb el-Aşma'î el-Bâhilî, H.122'de (740) Basra'da doğdu. Basra Dil Mektebi'nin önde gelen simalarından olup bu dil okulunun en önde gelen temsilcisi Ebû 'Amr b. Alâ'dan ders almış ve ondan rivâyetlerde bulunmuştur. İsa b. Ömer es-Sağafî, el-Halil b. Ahmed ve Halefu'l-Ahmer gibi tanınmış âlimlere öğrencilik yapmıştır. İmam-ı Şâfi'nin de talebesi oldu. Güçlü hafızası ve tenkitçi fikir yapısıyla dikkat çeken el-Asmâî, şiir dinlemek gramer ve lügat konusunda bilgi toplamak için sık sık çöle gider, bedevîlerle kalır ve onlarla konuşurdu. Bu sırada Arap dîvanları Hâricinde, 16.000 urcuze ezberlediğini bizzat kendisi söylemektedir. En büyük şiir ravilerinden olduğu için, birçok Arap şairinin şiirleri, onun sayesinde zamanımıza ulaşmıştır<sup>5</sup>.

el-Aşma'î, aynı zamanda iyi bir hatipti. Ebû Nuvâs onun için “O, insanları nağmeleriyle sevdirip coşturan bir bülbüldür.” der.

<sup>1</sup> Süleyman Tülücü, *a.y.*

<sup>2</sup> İbnu'n -Nedim, *el-Fihrist*, Kâhire, tsz., s. 85-86.; Süleyman Tülücü, *a.y.*

<sup>3</sup>bkz. Süleyman Tülücü, *a.g.m.*, XXVII/552.

<sup>4</sup> Süleyman Tülücü, *a.g.m.*, XXVII/551.

<sup>5</sup> Süleyman Tülücü, “*Asmaî*”, DİA, III/499.

Genç yaşta büyük bir üne kavuşan Aşma'î, aralarında Ebû 'Ubeyd el-Kasım b. Sellam, Ebû Hâtım es-Sicistanî, Sukkerî gibi tanınmış âlimlerin olduğu birçok talebe yetiştirdi.

Ahmed b. Hanbel, Yahyâ b. Maîn, Ali b. el-Medenî ve Ebû Dâvûd gibi hadis otoritelerinin güvenilir bulduğu el-Aşma'î, Kur'an ve hadis konusunda te'vile yol açacak herhangi bir filolojik yorum ve görüş belirtmekten son derece sakıncıydı. Bu tavırlarıyla, Kur'an'ı kendi reylerine göre tefsir eden Mu'tezile ve Kaderiyye'den ayrılmaktadır. O, bunun yanında sadece âlimlerin ittifak ettikleri konuları fetva olarak verirdi.

Hârûn Reşit zamanında Bağdat'a giderek halifenin yakın ilgisini kazandı ve halifenin oğlu Emîn'in eğitimiyle meşgul oldu. Bermekîlerle de irtibata geçen el-Aşma'î, 216 (831) yılında Basra'da vefat etti. Vefat tarihiyle ilgili 210-217 yılları arasında değişik rivâyetler de bulunmaktadır<sup>1</sup>.

el-Aşma'î, el-Câhız'ın hem Arap edebîyatı hocası, hem de yakın bir dostudur. el-Câhız fesâhat, şiir, güzel sözler ve lügat konusunda en çok el-Aşma'î'den istifade etmiştir. Arapların şiir, nesir ve nevadirini toplayan ince ve zarif bir adam olan el-Aşma'î'nin edebî zevkine ve kabiliyetine hayrandı. Onun hakkında el-Câhız "En basit şiir ve hikâyeler bile el-Aşma'î'nin ağzında kıymetlenir ve hususi güzelliklere bürünür."<sup>2</sup> derdi.

**Eserleri:** Çoğu dil ve edebîyat alanında olan kırkı aşkın eseri vardır. Bunların en önemlileri şunlardır:

*"el-Asma'îyyât* (Çoğunluğu Cahiliye devri şairlerinin şiirleri olmak üzere, bazı muhadramûn ve İslamî devir şairlerinin şiirlerinden derlenen bir antolojidir.)

*"Fuhûletü's-Sua'ra", Kitâbü Halkî'l-İnsan," "en-Nevâdir," "Meaniş-Şi'r"*<sup>3</sup>.

### 1.4.3. Ahfeş el-Evşat:

Ebû'l-Hasan Saîd b. Mes'âde el-Mucaşî el-Belhî el-Ahfeş el-Evşat'ın doğum tarihi kesin olarak bilinmemektedir. Aslen Belhli olup, Basra'da yaşadı. el-Ahfeş lakabıyla bilinen Arap dil âlimlerinin, tarihî sıra itibarıyla ikincisi ve en meşhur olanıdır. el-Ahfeş el-Evşat olarak tanınmış ve nahiv sahasındaki otoritesi sebebiyle "el-Ahfeş" denilince akla ilk gelen o olmuştur. Basralı dil âlimlerinden biridir.

<sup>1</sup> Süleyman Tülücü, a.y.

<sup>2</sup> Yâkût el-Hamevî, a.g.e., XVI/75; Nafiz Danışman, a.g.e., s. 97.

<sup>3</sup> Süleyman Tülücü, a.y., III/499-500.

el-Halil'le arkadaşlık yapmış fakat ondan herhangi bir şey almamıştır. Nahvi, en meşhur hocası ve yaşça kendinden küçük olan Sibeveyhi'den öğrenmiştir. el-Ahfeş, Sibeveyhi'nin en güçlü ve meşhur talebesi, aynı zamanda yakın dostu oldu. O, Sibeveyhi'yle alâkalı şunları aktarmaktadır: “Sibeveyhi'nin anlattığı fakat anlamakta zorluk çektiğim, okuduğum ama içinden çıkamadığım konuları tekrar ona sorardım. Bunun üzerine Sibeveyhi de, bulunduğu ilim meclislerinde bu konuları detaylı bir şekilde ele alıp açıklar ve muğlak yönlerini izah ederdi.”

el-Ahfeş, hocasının ölümünden sonra da onun “*el-Kitab*”ını okutmuş ve bu eseri ilim dünyasına tanıtmıştır<sup>1</sup>.

Basralı öğrencilerinin yanı sıra, başlarını Kûfeli âlimlerin çektiği el-Kisâî gibi ünlü âlimler de ondan ders almıştır. Sa'leb onun için; “O, insanların en bilgelisidir.” derken, el-Müberred de; “O, Sibeveyhi'den en çok ilim alıp ezberleyen kimsedir.” demektedir.

Nahivden başka kelâm, tefsir, aruz ve şiirlerin şerhiyle de meşgul olmuştur. Onun, şiirlerin garip kelimelerini toplayan ilk kişi olduğu söylenmektedir.

el-Câhız da onun öğrencisi olmuş, ondan gramer ve sentaks dersleri almıştır<sup>2</sup>. el-Câhız, hocası el-Ahfeş'le ilgili, *el-Hayevân* adlı eserinde, şunları söyler: “O, eserlerinde, insanlar ona gelip bunların açıklamasını sorsunlar diye, kapalı ve anlaşılması zor ifadeleri kullanırdı. Onun, böyle hareket etmesinin nedenlerinden biri de para kazanmak arzusuuydu”<sup>3</sup>.

Hocalarını saymakla beraber, onları tenkit etmekten de geri kalmayan el-Câhız'ın bu tesbiti, hocasıyla aralarında geçen şu diyalogun bir neticesi olmalıdır:

el-Câhız, bir gün hocası el-Ahfeş'e şöyle demiştir: “Sen dünyanın en bilgili gramercisi olduğun hâlde, neden bütün kitaplarını açık ve kolay bir dille yazmıyorsun? Yazılarının bir kısmı hariç çoğunu anlamıyoruz. Kitaplarında kapalı ve girift ibarelerini öne alıyor, kolaylarını sona bırakıyorsun”. el-Ahfeş de ona şöyle cevap vermiştir: “Ben kitaplarımı sadece Allah rızası için yazmıyorum. Bazılarını açık ve kolay yazmaktaki maksadım okuyucuların merâkını uyandırmak, böylece kendi kendilerine anlamayacakları bahisleri gelip benden öğrenmeleri için zemin hazırlamaktır. Fakat sorarım sana, İbrahim

<sup>1</sup> İnci Koçak, “*Ahfeş el-Evsat*”, DİA, I/526.

<sup>2</sup> Yâkût el-Hamevî, *a.g.e.*, XVI/75; İnci Koçak, *a.y.*

<sup>3</sup> el-Câhız, *el-Hayevân*, I/91.



en-Nazzâm ve filanca kişiler, Allah için kitap yazdıklarını iddia ettikleri hâlde, yazılarının büyük bir kısmını, ben bile, kafa yormama rağmen acaba neden anlayamıyorum!”<sup>1</sup>

el-Ahfeş’in, muhtelif kaynaklarda 210 (825), 215 (830) veya 221 (836) yılında vefat ettiği kaydedilmektedir<sup>2</sup>. Kabul gören görüş ise, H. 215’tir.

**Eserleri:** Birçok kitap telif eden el-Ahfeş’in en tanınmış eserleri şunlardır: “*Kitabu’l-Kavâfî*”, “*Meâni’l-Kur’ân*”, “*Kitabû’l-Evşat fi’n-Nahv*”, “*Kitabû’l-Mekâyis fi’n-Nahv*”, “*Kitabû’l-Mesaili’l-Kebîr*”, “*Kitabû’l-Mesâili’-s-Sağîr*” ve “*Kitabû’l-İştikâk*”<sup>3</sup>.

#### 1.4.4. Ebû Zeyd el-Enşârî:

Ebû Zeyd Said b. Evs b. Sabit b. Zeyd b. Qays el Enşârî el-Hazrecî’nin doğum tarihi hakkında net bir bilgi yoktur. Basralıdır. Gramer ve dil âlimi olmakla birlikte, şiir nevâdirinde ve garip kelimeler hususunda temayüz etmiştir. ‘Amr b. Ebi’l-A’lâ’dan ders almıştır.

Ebû ‘Ubeyd el-Kâsım b. Sellâm, ‘Amr b. ‘Ubeyd, Ebû’l-‘Inâ’, Ebû Hâtım es-Sicistânî, Ru’be el-‘Acâc gibi isimler de kendisinden ders almıştır. Ebû Zeyd el-Enşârî, çok dindar ve afif bir adam olup, naklettiği rivayetlerin sahih olmasına çok önem verirdi. Güvenilir (sika) bir âlimdi. Ebû Hâtım onun için, “O, çok doğru bir âlimdir.” derken, Sibeveyhi de “Sikâ ifadeleriyle Ebû Zeyd’in kastedildiğini duydum” demiştir. el-Müberred de onun için şunları söyler: “Ebû Zeyd, el-Halil ve Sibeveyhi kadar olmasa da, nahivde ilim sahibiydi.” Bununla birlikte nahivde el-Aşma’î’den ve Ebû Ubeyde’den daha çok söz sahibidir. Nitekim el-Asmâî, ona fevkalâde hürmet eder ve sık sık derslerini dinlerdi. el-Mâzinî bu konuda “el-Asmâî’nin Ebû Zeyd’in ilim halkasına gelip onun başını öptüğünü ve önünde oturduğunu gördüm.” der.

el-Câhız da Ebû Zeyd’in talebesi olmuş, ondan lügat, şiir, güzel sözler konusunda istifade etmiştir<sup>4</sup>. Ayrıca Ebû Zeyd, el-Câhız’a, Araçların ensâbı ve ahvâli hakkında ders vermiştir.

O da, el-Aşma’î ve Ebû Ubeyde gibi doksan küsûr yıl yaşadktan sonra H. 215 yılında Basra’da vefat etmiştir.

<sup>1</sup> el-Câhız *el-Hayevân*, I/91-92.

<sup>2</sup> İnci Koçak, a.y.

<sup>3</sup> bkz. İnci Koçak, a.y.

<sup>4</sup> Yâkût el-Hamevî, *a.g.e.*, XVI/75.

**Eserleri:** En çok bilinen eserleri şunlardır: “*en-Nevâdir*”, “*Büyûtât el-‘Arab*”, “*el-Hemze*”, “*el-Cem’ ve’t-teşniye*”, “*Garibû’l-Esmâ*” dır.

#### 1.4.5. en-Nazzâm:

Ebû İshâk İbrahim b. Seyyâr b. Hâni’ en-Nazzâm’ın doğumu için 143 (760) ile 195 (811) yılları arasında farklı tarihler ileri sürülmüştür. Basra’da doğup büyümüştür<sup>1</sup>.

“en-Nazzâm” lakabını almasının sebeplerinden biri olarak, hayatının ilk yıllarında Basra çarşısında boncuk dizip satması gösterilmektedir. Diğer bir sebep ise çok güzel nesir ve manzum yazılar yazmasıdır.

Mu‘tezile’nin altıncı tabaka ricâlinden sayılan en-Nazzâm, dayısı Ebû’l-Huzeyl el-‘Allaf’ın öğrencisi oldu. Onunla beraber birçok ilmî toplantı ve tartışmaya katıldı. Yetişkinliğinden itibâren Mu‘tezile’nin tutkunu olmasında, dayısının büyük bir etkisi olmalıdır. Dayısı, onun kültürlü biri olarak yetişmesinde büyük bir gayret ve ihtimam göstermiştir. Büyük gayret, münbit bir zekâyla birleşince, en-Nazzâm gibi ilmî bir şahsiyet ortaya çıkmıştır.

Tercüme ve telif çalışmalarının yoğun olduğu bir dönemde yaşayan en-Nazzâm dil, edebiyat ve şiir alanında; ayrıca fıkıh, kelam, hadîs gibi ilimlerde de zengin bir birikime sahipti<sup>2</sup>. O, Mu‘tezile’ye ve felsefeye dâir okuyabildiği tüm kitapların yanı sıra; tefsir, hadîs, kimya, astronomi ve dil bilimleri ile ilgili birçok kitap okumuştur.

Halife Me’mûn’un daveti üzerine 202/812’de Bağdat’a gitti. Burada hem yöneticilerle, hem de Bağdat’ta Deysâniyye ve Dehriye gibi dinî ve felsefî akımların yanı sıra Mürchie ve Cebriye kelamcıları, hadîsçiler ve fakihlerle ilmî tartışmalara girdi.<sup>3</sup>

Münazara ve kesin delillerle hasımlarını susturma hususunda oldukça hünerliydi. Bu bakımdan ün kazandı ve nâmı dört bir yana yayıldı. Halife Reşit döneminden itibaren, çok sık Bağdat’a gelmeye başladı. Hatta H. 210 yılına gelindiğinde de Bağdat’a yerleşerek burada kendine büyük bir ilim meclisi oluşturdu. Burada “*Nazzâmiyye*” diye adlandırılan bir grup oluşmuş ve bunların görüşleri zamanla Mu‘tezili bir mezhep hâline gelmiştir. en-Nazzâm, dönemindeki şahısları ve fikir akımlarını etkilemekle birlikte, onlardan etkilenmiş; başta öğrencileri el-Câhız, Ali el-Esvâri, Ca’fer b. Mubeşşir, Ebû

<sup>1</sup> İlyas Çelebi, “*Nazzam*”, DİA, s. 466.

<sup>2</sup> el-Câhız, *el-Beyân ve’t-Tebyîn*, I/224.

<sup>3</sup> el-Câhız, *el-Hayevân*, V/40-47.

‘Affân er-Rakkî ve Hayyât olmak üzere, Bağdat ve Basra Mu‘tezile’lerinden birçok kişiye tesir etmiştir.

el-Câhız’ın kelim ilminde en büyük hocası en-Nazzâm’dır. Hocasının onun üzerinde çok büyük etkileri olmuştur<sup>1</sup>. O, Nazzâm’a olan hayranlığını gizleyemez. Onun hakkında el-Câhız şunları söyler: “Eskiler ‘Her bin yılda, eşi ve benzeri bulunmayan bir insan dünyaya gelir’, demişler. Eğer bu söz doğru ise şüphesiz ki o insan, en-Nazzâm’dır.” demiştir. Yine el-Câhız “Kelamcılar olmasaydı bütün dinler, Mu‘tezile olmasaydı bütün mezhepler; İbrâhîm (en-Nazzâm) ve arkadaşları olmasaydı Mu‘tezile’nin tamamı helak olurdu.” şeklinde övdüğü hocası hakkında, “Ebû İshak en-Nazzâm, Mu‘tezileye yürüyecekleri yolu gösterdi; müşküllerini halletti, yüce menfaatler ve tükenmez nimetler bıraktı” değerlendirmesini yapar<sup>2</sup>.

Fakat el-Câhız, başka bir yerde, hocasını över gibi görünürken, eleştirmekten de geri kalmayarak şöyle der: “İbrahim en-Nazzâm, hata ve savap meselelerinde az yanılan ve dil yanlışlarına az düşen adamlardandır. Fakat az demek hiç demek değildir. Onun büyük bir kusuru vardı ki, o da kötü zannı idi. Bunu çoğu defa kıyasına esas tutardı. Sonra da bu çürük esasa dayanarak yürüttüğü kuvvetli muhakeme ve mukayeselerin neticelerine inandığı takdirde, onlardan kat’i hükümler çıkarırdı. O, gördüm ve düşündüm dediği an, o kadar büyük bir emniyet telkin ederdi ki, itimat etmemek mümkün değildi”<sup>3</sup>.

en-Nazzâm’ın ulûhiyyet, nübüvvet-imamet, tabiat ve bilgi konularında birçok önemli kelimî görüşü mevcuttur. Bunlara el-Câhız’ın birden çok eserinde rastlamak mümkündür<sup>4</sup>.

H. 221 (835) veya 231(845) yıllarında vefat ettiğine dair farklı rivâyetler bulunmaktadır.

**Eserleri:** Kaynaklarda en-Nazzâm’ın kırk civarında eserinin adına yer verilse de, bunların hiçbiri günümüze ulaşmamıştır. Öğrecisi el-Câhız, bunlardan alıntılar yapmaktadır. İbnu’n-Nedim, el-Fihrist’inde bu eserlere dair geniş bir liste vermektedir.

<sup>1</sup> İbn Hallikân, *Vefeyât el-A‘yân ve Enbâu ebnâi’z-Zemen*, III/140; el-Hatîb el-Bağdâdî, *Târihu Bağdâd*, XII/213.

<sup>2</sup> el-Câhız, *el-Hayevân*, IV/206.

<sup>3</sup> el-Câhız, *el-Hayevân*, IV/136,

<sup>4</sup> bkz. İnci Koçak, a.g.m., DİA, I/ 526.

Bunlardan bazıları şunlardır: *Kitâbû'r- Red 'alâ ashâbi'l-İşneyn, er-Red ale'l-Dehriyye, Kitâbû'l-Ma'rife, Kitâbû't-Tevhîd, Kitâbû'l-Cüz', el-Cevâhir ve'l-A'râz.*

Bu saydığımız isimlerin hepsi, el-Câhız'ın dilin temel prensiplerini, edebîyat sanatını ve kelâm ilmini kendilerinden öğrendiği hocalarıdır. Görüldüğü üzere el-Câhız, çeşitli ilim ve sanat dallarında âdeta birbiriyle yarışan bu değerli hocaların ilim sofralarında yetişmiştir. Çeşitlilik arz eden bu meclislerin hepsinden ilmî ve edebî genişliği ve seçkinliğiyle istifade etmiş, ihtiyacı olan tüm bilgileri alıp güzel bir sentezle bunları okuyucularına sunmuştur.

## 2. el-CÂHIZ'IN İLMÎ KİŞİLİĞİ ve ESERLERİ

### 2.1. el-Câhız'ın İlmî Kişiliği

Abbâsiler döneminde Basra, önceki bölümde de adı geçen hocalar gibi, İslam dünyasına çok büyük âlimler yetiştirmiştir. Basra'nın, İslam-Arap âlemine verdiği âlimlerden biri de el-Câhız'dır. el-Câhız, Basra'nın feyizli havasında, fitrî istidatlarının inkişâfı için lâzım olan her şeyi bulmuştur. Burası, çocukluğunda kendisine sık sık yardım eden büyük servet sahiplerinin, zengin kütüphanelerin, kıymetli hocaların ve mürşitlerin, muhtelif ırklara mensup zengin tüccar ve iş adamlarının, muhtelif tabakalara mensup insanların kaynaştıkları bazen de çatıştıkları kalabalık ve görkemli bir şehirdir. Her çeşit münasebet ve sosyal hâdiselerin zenginleştirdiği hayat safhalarından, el-Câhız'a her gün ibret dersleri veren eşsiz bir ortam bulmuştur. İşte el-Câhız'ın ilmî kişiliğinin oluşmasında bu sosyal çevrenin, öğrenme arzusunun, eşsiz zekâsı ve fitrî kabiliyetinin etkisi büyüktür.

Çalışmamızın bu kısmında, büyük bir âlim olan el-Câhız'ın ilmî kişiliğinin en belirgin özelliklerine kısaca değinmeye çalışacağız:

#### 2.1.1. Delillerinin Güçlü Olması:

el-Câhız'ın birçok sahadaki engin bilgisi, çeşitli kültürlerin ona kazandırmış olduğu tecrübesi, güçlü zekâsı, eşsiz ifâde tarzı ve hitabetinin bir araya gelmesiyle mükemmel bir ikna gücü ortaya çıkıyordu.

O, istedikten sonra, ele aldığı küçücük bir konuyu çok büyük gibi gösterebiliyor; büyük bir mevzûyu da son derece ehemmiyetsiz bir hâle getirebiliyordu.

“*Risâletü'l-Hâsîd ve'l-Maḥsûd*”, “*Risâletü't-Terbi' ve't-Tedbîr*”, “*Risâletü'l-Ġina*”, “*Risâletü fâdl'î-s-Sûdân ale'l-Bizân*” eserleri bu özelliğinin tanığı gibidir<sup>1</sup>.

el-Câhız, bir konudaki delillerini ortaya koyarken, son derece âdil davranırdı. Haksızlık yapmakla suçlanmamak için, önce hasmının delillerini sunar, sonra onları çürütürdü. Çoğu zaman bunu, alaycı bir tavırla yapardı. Karşıt görüşleri her yönüyle geçersiz hâle getirirdi ki, kimseye, söyleyecek bir söz kalmasın.

İşte bu kesin delil getirme gücüyle, dinin muhaliflerine galip gelebiliyor. Müşebbihe, Cehmiyye, Râfiziyye ve Mürtedlere reddiyeler yazabiliyordu. Örneğin, el-Câhız, *el-Hayevân* adlı eserinde de Aristo'yu eleştirmekte ve ona isabetli reddiyelerde bulunmaktadır<sup>2</sup>.

Aynı şekilde, Şuûbîlerle de mücadele edip kesin hüccetlerle onları da susturmayı başarmıştır<sup>3</sup>.

el-Câhız'ın, eserlerindeki delillerinde, teoriden çok, pratik hayattan aldığı tecrübeye ve tarihî bilgilere ağırlık verdiği bilinmektedir<sup>4</sup>.

### 2.1.2. el-Câhız'ın Gözlemciliği ve Tecrübeye Önem Vermesi:

el-Câhız, kendi evinde, komşusunda, yolda, çarşıda veya gezi ve eğlence alanlarında gördüğü herşeyi bir etüd ve gözlem konusu yapardı. Hiç kimsenin dönüp bakmadığı, önemsiz ve değersiz görülen unsurları bile dikkatle inceler ve çeşitli neticeler ortaya koyardı.<sup>5</sup> el-Câhız'ın bu tür gözlemlerine birkaç örnek verelim:

el-Câhız der ki: “Günün birinde, İbn Ebî Kerîme'nin evine gitmiştim. Bir güğümünden çıkardığı pis çamaşır suyunun içinde, ölmüş gibi görünen sinekler vardı. Bunlar, çömleğin içine akşamdan düşmüş ve ertesi gün öğleye kadar kaldıkları için şişmiş, kokmuş ve yumuşamış bir hâlde idiler. İbn Ebî Kerîme onların beş altı tânesini alıyor ve kuru bir tuğlanın üstüne koyuyordu. Üzerlerine, öğüttüğü taze bir tuğlanın tozunu serpiyordu. Sinekler çok geçmeden kıvıldıyor, yürüyor, daha sonra da uçuyorlardı. Ne var ki, uçuşları pek zayıf ve mecalsizdi”<sup>6</sup>.

<sup>1</sup> Ahmed Muhammed el-Hûfî, *el-Câhız*, Kâhire, tsz., s. 33.

<sup>2</sup> bkz. el-Câhız, *el-Hayevân*, VII/71.

<sup>3</sup> el-Hûfî, *a.g.e.*, s.33-34.

<sup>4</sup> İslam Ansiklopedisi, “Cahız” maddesi, İstanbul, 1977, III/13.

<sup>5</sup> el-Hûfî, *a.g.e.*, 29.

<sup>6</sup> Nafiz Danişman, *a.g.e.*, s. 102.

Yine bu tarzda olup müellifimizin gözünden kaçmayan basit bir hâdise de şudur: “Eşekler, en şiddetli sopa darbelerine aldırış etmezler. Zira bu sopaları yedikten sonra dahi çabuk yürümezler. Öküz ve develer de öyledir. Fakat günün birinde bindiğim eşeğin terkesine konan bir sinek, hayvana müthiş bir acı çektiriyordu. Eşek, kulaklarını dikiyor ve başını sağa sola sallıyordu. Kamçı ile sineği kovduğumda, sineğin soktuğu yerden kan fişkırdığını gördüm.”

el-Câhız, garîze (içgüdü) bahislerinden birinde şunları aktarmaktadır: “İbnu'l-Kelbî, eş-Şarkî b. Katâmî'den naklen der ki: Bakınız ve isterseniz ömrünüz yettikçe düşününüz; koca yaban arılarının şu basit görünen narin yuvaları nasıl yapılmış! Girift ve yekdiğerlerine ekli bulunan hücreleri, hep aynı büyüklükte olup, zarımsı perdelerle birbirinden ayrılır. Ne binaya, ne örgüye, ne dikişe benzeyen bu yuvaları nasıl kurmuşlar ve hangi maddeden yapmışlar!..”

el-Câhız, bunlara cevap olarak der ki: “İbnu'l-Kelbî ve eş-Şarkî, bizlere bu konuda hiçbir açıklama yapmadıklarından, elimizde hayret ve taaccüpten başka bir şey kalmıyor. Ben bu meseleyi civar köy ihtiyarlarına sordum. Dediler ki yaban arıları, yuvalarının maddesini ayran kaymağından alırlar. Ama bana göre, bu maddeyi kaymaktan mı, yoksa başka maddeden mi aldıkları malûm değil. Fakat kesin olan bir şey varsa, o da örümceklere ağ örmesini öğreten içgüdü (garîze), arılara da mezkûr maddenin veyahut unsurlarının nerede bulunduğunu öğretmiştir”<sup>1</sup>.

Bunların yanında kül, renkler, ışık-görme ilişkisi, hayvanlar, çocuklar ve daha birçok konu, el-Câhız'ın gözlem ve tecrübe konusu olmuştur. Bitkiler ve hayvanlar üzerinde deneyler yapan el-Câhız, çoğu zaman, hayvanların uzuvlarını keser; bazen de iç yapılarını ve organlarını incelerdi. Bazen de, düşman olarak bilinen hayvanları bir araya getirir ve onların kavgalarını seyrederdi<sup>2</sup>.

Bu gözlemlerin ve deneylerin neticesi olsa gerektir; el-Câhız, bazı eserlerinde insan ve hayvan psikolojisine dair ilgi çekici fikirler ileri sürmektedir. Ne var ki o, dağınık hâlde kalan bu görüşlerini sistematik bir şekle getirememiştir. Eğer el-Câhız, bu görüşlerini sistemleştirebilseydi “deneysel psikoloji”nin kurucusu olarak kabul edilebilecekti<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> el-Câhız, *el-Hayevân*, III/108.

<sup>2</sup> el-Hûfî, *a.g.e.*,29.

<sup>3</sup> Hakkı Dursun Yıldız - Kenan Seyithanoğlu, *Doğuştan Günümüze Büyük İslam Târîhi*, İstanbul, 1986, III/466.

el-Câhız, psikolojik tahlillerin yanısıra, sosyoloji ve antropoloji sahasında da önemli tesbitlerde bulunmuştur. “*Fezâilî'l-Etrâk*”, “*Fahru's-Sûdân ale'l-Bizân*” adlı eserleri bunun en güzel delilleridir. O, bu eserleriyle, devletin unsurlarını meydana getiren ırklar arasındaki ahengi korumak istemiştir. Belki de o zamanki Arap halkı tarafından iyi bakılmayan bu unsurların da kendine has yüksek meziyetleri olduğunu göstermeye çalışmıştır. Bunu yaparken de delillerini tarihten ve kendi gözlemlerinden almıştır<sup>1</sup>.

### 2.1.3. Akılcılık, Şüphencilik ve Tenkitçilik Yönü:

el-Câhız, insanlara ve okuyup, duyup inandığı hususların hepsine, akli hakem tutarak yaklaşır ve şüpheyi de gerçeklere ulaşmada bir araç telakki ederdi.

el-Câhız'ın bu özelliğinin oluşmasında, hocası en-Nazzâm'ın etkisi büyüktür. Müellifimiz, duyguların ulaştırdığı bilgiden şüphe ederdi. Çünkü çoğunlukla duygular, insanları yanıltabilir. O, bu konuyla ilgili şu çarpıcı ifadeleri kullanmaktadır: “Gözün gösterdiğinin peşine düşme; aklın gösterdiğinin peşine düş. Olayların iki yönü vardır: Zahirî yön duyguların, bâtnî yön de aklıdır. Akıl da asıl delildir”<sup>2</sup>.

el-Câhız'ın bu akılcılık özelliği, şüpheci (raybî) olarak algılanmasına neden olmuştur. Ama hakikatte, el-Câhız'ın şüphenciligi, menfi olmaktan çok, müsbet bir gâye güder. Onun raybîliği, herşeyi şek ve şüphenin karanlığı içinde bırakmaktan ziyâde, şek ve şüpheleri izah etmeye yöneliktir. Dolayısıyla ona, raybî ve şüpheci demektense, ihtimalci demek daha doğru olur. Onun bu özelliğini eserlerinin tümünde görmek mümkündür. Kitâbû'l-Ḥayevân'da anlatılan şu örnekte olduğu gibi:

“Bir gün Irak'ın ve aynı zamanda Harun Reşid'in meşhur tabîbi Yahtîşû'nun meclisinde bulunan el-Câhız'ın karşısında, uzun uzadıya, panzehirden (tıryak) bahsediliyordu. Panzehirin ne zaman ve hangi miktarda verileceği anlatılmaktaydı. ‘Yılan soktuktan sonra kıvrılırsa, tıryak fayda etmez; kıvrılmadan önce verilirse faydalı olur. Bununla beraber lüzumundan fazla veya az verilen tıryakın da faydası yoktur.’ denmekte idi. el-Câhız, bu safatalara dayanamayarak dedi ki: ‘Yılan bir kimseyi soktuktan sonra zehirini boşaltmak için mi kıvrılır, yoksa eğri olan dişini etten sıyırmak için mi kıvrılır? Bunu düşünmek lâzımdır. Sonra panzehirin azlık veya çokluğu nasıl tâyin edilir? Bana

<sup>1</sup> el-Hûfî, *a.g.e.*,29-30; Ramazan Şeşen, *a.g.e.*, s. 8.

<sup>2</sup> el-Hûfî, *a.g.e.*, 41.

kalırsa, yılanın soktuğu kimseye bir miktar tiryak vermek faydadan hâli değildir.’ Bunun üzerine İbn Ebî Du’ad, el-Câhız’a, ‘Ne çabuk raybilige düştün, Ebû Osman!’ demiş.” Oysa ki bu gibi safsatalardan şüphe etmesi ne kadar yerinde ve ne kadar doğru idi.

el-Câhız, bu özelliğinden dolayı, nakil ve rivâyetlerinde de doğruluğa önem vermekte; ancak, dürüst ve tekellüfsüz bildiği kimselerin sözüne inanmaktadır. Halkın ağzında dolaşan haber ve rivâyetler hakkındaki düşünceleri ise şöyledir: “Bir haber, ortaya çıkmasından itibaren, kaybolana kadar değişikliklere uğrar; menşesinde zayıf olduğu hâlde, kuvvetlenir veya aslında kuvvetli ve sağlam olduğu hâlde zayıflar”.

el-Câhız’ın, dürüstlüğüne itimat ettiği kimselerin sözlerini bile naklederken pek ihtiyatlı davrandığını, *Kitâbü’l-Ḥayevân*’da geçen şu örnek gözler önüne sermektedir: “Bahreyn’den, doğru ve güzel konuşan bir adam bana dedi ki: Anlattıklarına göre, Hindistan’da filini incitecek ve ona zarar verecek derecede döven bir fil terbiyecisine arkadaşları, bu hayvanın kindar ve intikamcı olduğunu söyleyerek yanında uyumamasını tavsiye etmişler. Filci, öğle uykusuna yatmadan önce hayvanı bir ağacın gövdesine sıkıca bağlamış ve az ötede uzanıp uyumuş. Hintlinin uzun saçları varmış. Fil hortumu ile yerden bir dal almış, bir ucunu çiğnemiş ve öbür ucunu da hortumu ile tutarak seyisin saçlarına dolamış. İyi dolandığına kanaat getirince, Hintliyi ayakları altına çekmesiyle öldürmesi bir olmuş.”

Şimdi el-Câhız’ın, bu hikâye hakkındaki şahsî yorumlarını dinleyelim:

“Bu hikâye doğru ise, filin ne kadar zeki ve kurnaz olduğunu gösterir: Hayır, doğru olmayıp file isnad edilen bir şey ise, ondan böyle marifetlerin beklendiğini gösterir”<sup>1</sup>.

el-Câhız, hakikatleri ortaya koyma adına, herkesi korkusuzca tenkit edebilmiştir. Eserlerinde, çok sevdiği hocası en-Nazzâm başta olmak üzere, hocalarını ve mensubu olduğu Mu‘tezileyi bile sık sık eleştirdiğine tanık oluyoruz<sup>2</sup>.

el-Câhız’ın, hocaları hakkındaki bir tenkidi şöyledir: “el-Aşma’î’den şiir öğrenmek istedim. Fakat o, şiirin yalnız garibini biliyordu. Onu bırakıp el-Aḥfeş’e gittim. Bu da şiirden fazla, şiirin i’râbını biliyordu. Yanından çıkıp Ebû Ubeyde’ye uğradım. O da, tarih ve ensabdan daha iyi bir şey bilmiyordu. Asıl istediğimi muharrir ve ediplerin nezdinde buldum: Hasan b. Vehab ve Muhammed b. ‘Abdumelik ez-Zeyyat gibi”<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> el-Câhız, *el-Ḥayevân*, III/110.

<sup>2</sup> bkz. el-Câhız, *el-Beyân ve’r-Tebyîn*, III/108, IV/68, IV/106.

<sup>3</sup> İbn Raşîk, *a.g.e.*, I/31



Abbâsîler döneminde en çok tartışılan konulardan birisi, diğer dillerden tercüme edilen eserlerdir. el-Câhız'ın bu alana da ilgisiz kalmadığı görülmektedir. O, felsefe ve şiir kitaplarının tercümelerinin güçlüğünden, tercüme neticesinde meydana gelen tahriflerden, mütercimlerin, tercüme ettiği dili iyi bilmesi gerektiğinden bahsetmektedir. Bundan dolayı, tercüme usûllerinden bahsedenlerin de mütercimleri tenkit edenlerin de ilki olarak kabul edilmektedir<sup>1</sup>.

Ayrıca tercümeyle kelimelerin ilmi açısından bir yaklaşımda bulunarak, mütercimlerin tevile ihtiyaç duyulacak zamanla, bunun muhal olduğu zamanı bilmesinin lüzumunu ilave eder. Bütün bunların yanında mütercimlerin darb-ı mesel, bedî' gibi edebî sanatlarla sözün söylendiği ortamı, o kavmin örf ve geleneklerini bilmesini de hatırlatır. Mütercim bu konularda ne kadar yetersizse, yapacağı tercüme de o kadar yetersiz olacaktır.<sup>2</sup>

Bunun yanında, el-Câhız'ın, Aristo'nun naklettiği bir sürü haberi şüpheyle karşılayıp tenkit ettiğini de daha önce zikretmiştik<sup>3</sup>.

Netice olarak diyebiliriz ki; el-Câhız, hiçbir olayın gizli kapaklı durmasına, müphem veya muğlak kalmasına tahammül edemezdi. Ne yapıp edip, onu mutlaka açar, aydınlatır, sıhhat ve çürüklüğünü ortaya koyardı. Başkalarının ileri sürdükleri iddiaları ve naklettikleri haberleri şüpheli bulduğu takdirde, hakikate ulaşmak için, en zahmetli ve masraflı tecrübelerle girişmekten çekinmezdi. Gözünden ve muhitinden uzakta cereyan eden hâdiseleri, akli delil ve kıyaslarla, ince ve isabetli ta'lillerle nefy veya tasdik ederdi. Bazen bu hâdiseleri, uzak memleketlerde tetkik ve müşahede etmiş olan kimselerden sorup, mahiyetlerini tâyine çalışırdı. Kitabû'l-Ḥayevân, baştan sona kadar, onun bu nevi tetkik, tecrübe ve araştırmalarıyla, şahsi mûlâhaza ve görüşleriyle doludur.

#### 2.1.4. Edebî Üslûbu ve Değeri:

İslam dünyasının tanımış olduğu en büyük edebîyatçılardan biri el-Câhız'dır. Onun edebî yönünden söz etmeden ilmî kişiliğinden bahsedilemez. Bütün eserleri -hangi konuda yazılmış olursa olsun-ilmilik özelliği yanında edebî bir damga taşırlar.

el-Câhız ve arkadaşları Hicrî II. asrın nesir metoduna, kendilerine has edebî anlayış ve usul ile, yeni bir görünüm vermişler ve canlılık kazandırmışlardır.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> bkz. Tacettin Uzun, *el-Câhız ve İlmü'l-Luğadaki (Dilbilimdeki) Yeri*, Konya, 1996, s. 86-87; İsmail Aka ve diğerleri, *Doğuştan Günümüze Büyük İslam Târîhi*, III/424.

<sup>2</sup> el-Câhız, *el-Ḥayevân*, I/168-170; M. Said Şimşek, *el-Câhız ve Eserlerindeki Kur'an ve Tefsirine Ait Görüşleri*, (Basılmamış Doktora Tezi), Ankara, 1984, s. 63-65; Tacettin Uzun, *a.g.e.*, s. 87-88.

<sup>3</sup> bkz. el-Câhız, *el-Ḥayevân*, VII/71.

el-Câhız'dan önce, İranlı İbnu'l-Mukaffa, Sehl b. Harun gibi büyük nesirciler gelmiştir. Hatta el-Câhız'ın açık bir şekilde kendisinden etkilendiği İbnu'l-Mukaffa<sup>1</sup>, Arap nesrine ilk edebî şeklini veren araştırmacıların başında gelmektedir. el-Câhız ise, Arapçaya edebî ve ilmî kıvraklığını veren ve onu büyük bir medeniyet dili hâline getiren yazarların başında gelmektedir. Nitekim el-Câhız, Arap nesrine en mükemmel şeklini vermiştir.

el-Câhız Arap âleminde, büyük bir fikir adamı olmaktan ziyade, emsalsiz bir yazar ve seviyesine ulaşamayan bir edip olarak tanınmıştır. Arap âleminde el-Câhız'dan üstün olan birçok fikir adamı gelmişse de, onun ayarında yazarlara ve ediplere az rastlanmaktadır. el-Câhız'ın yazdığı eserler, bugün olduğu kadar yarın da Arap nesrinin en tâbiî ve en zengin, en mükemmel örnekleri arasında yer alacaktır. Nesrinin ve edebî yönünün en mükemmel eseri "*el-Beyan vet'Tebyîn*" adlı eserdir. Bugün nesirde sahip olduğumuz en eski büyük eserler, el-Câhız'ın bu kitabının yanında, diğer edebî eserleridir.

Dokuzuncu asrın başlarında, el-Câhız'la birlikte, kendisinden önce bilinmeyen terkipler, Arapçanın en edebî mecaz ve istiarelerine bürünerek ortaya çıktı. el-Câhız'ın kullandığı yeni kelimeler ve edatlara verdiği yeni vazifeler, Arapçanın fesâhat zevkini asla ihlâl etmiyordu. Nitekim el-Câhız'ın münekkitleri, onun fesâhat ve belâgatine dil uzatmaktan âcizdiler. Zâten kendisi de münekkitlerine böyle bir imkân vermemek için, eserlerini yazarken, pek müteyakkız davranmaktaydı<sup>2</sup>.

Tüm bu dikkatine rağmen, yine de, eserleri ve üslûbuyla ilgili tenkitlerden kurtulamamıştır. el-Bâkılânî, el-Câhız'ın fikirlerinin kapalılığı, düşüncelerinin sınırlılığı ve üslûbunun özürlü oluşu sebepleriyle tenkide uğradığını, böylece fikirlerinin ve yaptığı alıntılar sebebiyle, eserlerinin orijinalliğinin bulunmadığını, böylece fikirlerini tesbit etmekte güçlük çektiğini ifade eder<sup>3</sup>.

el-Câhız, el-Bâkılânî'nin dediği gibi, başkalarından bol miktarda alıntılarda bulunmuştur. Yalnız, onun, ne için bu yola başvurduğu tartışmalı bir konudur. Öyle anlaşılıyor ki o, hem kendini toplumun baskısından kurtarmayı hedeflemekte, hem de töhmet altına girmek istememektedir. Özellikle hilafet meselesinde, bu yolu takip etmiştir. O, çeşitli İslamî grupların fikirlerini belirterek, kendi görüşlerini açıklamaktan

---

<sup>1</sup> İsmail Aka ve diğerleri, *a.g.e.*, III/478.

<sup>2</sup> bkz. el-Câhız, *el-Hayevân*, I/88-89.

<sup>3</sup> el-Bâkılânî, *I'câzu'l-Kur'ân*, s. 247.

kaçınmaktadır. el-Câhız'ın bu tür konularda, muhtelif görüşleri açıklayarak, şahitler ve çeşitli deliller ışığında, hükmü okuyuculara verdirmeyi tercih ettiği görülmektedir<sup>1</sup>.

el-Câhız'ın eleştirildiği diğer bir husus ise; daha çok geniş eserlerinde sıkça başvurduğu istitratlardır. el-Câhız, özellikle büyük hacimli eserlerinde, bir düşünceden diğerine, bir konudan başka bir konuya geçmesiyle âdeta nâm salmıştır. Örneğin *el-Hayevân* adlı eserinde, varlıkların sınıflandırılmasından Beyân ilminin kısımlarına; oradan, kitapları, yazı ve şiiri övmeye, oradan da kitapların özelliklerine ve onlara teşvik konusuna geçiş yapmıştır. Peki el-Câhız'ın, bu uzun istitratlarındaki asıl gayesi neydi?

Bu, okuyucusunun da faydalanmasını istediği, okumalarının bir meyvesi olan, geniş ve çeşitlilik arz eden kültürel yapısının bir neticesi miydi? Yoksa bu, el-Câhız'ın konuya hâkim olmamasının ve konuları belli bir düzende sunmaktan âciz olmasının bir sonucu muydu? Zannımızca, birinci ihtimal, bu istitratların gerçek sebebidir. Çünkü el-Câhız'ın parlak zekâsı, ince mülâhazaları, kendini tefekkür ve düşünceye vermesi münazara gücü, bir konuyu tüm yönleriyle mecedip bir bütünlük içinde sunamama âcizliğine sahip olabileceği ihtimalini tamamen geçersiz kılmaktadır. el-Câhız, bu istitratlarını, okuyucuyu sıkmamak için kasıtlı olarak kullanmıştır. Eserlerindeki bu istitratlar, ilim ve düşünce tarihi bakımından da ehemmiyetlidir. Fakat bu telif metodunun inkâr edemeyeceğimiz bir yönü vardır ki o da, araştırmacıları zor durumda bırakması ve çokça uğraştırmasıdır. Çünkü kitabın çeşitli yerlerine serpiştirilmiş olan benzer düşünceleri ve bilgileri âdeta teker teker seçmek mecburiyetinde kalmaktadır. Ne olursa olsun, iyisiyle kötüsüyle bu, el-Câhız'a has bir özelliktir.

Bununla birlikte, el-Câhız'ın cevval ve sabırsız zekâsı, sanatının şekilciliğe dönüşmesine izin vermezdi. Onun serbest ve hür mizacı, üslûbunun da kayıtsız olmasına sebebiyet vermiştir. el-Câhız'ın yazılarında tekellüflü cinaslar, lafzî istiareler, lüzumsuz seciler, mânasız teşbih ve mecazlar aramak abestir. Hatta diyebiliriz ki; el-Câhız, kasten seciden kaçardı. O, üslûbundaki ahengi, aynı fikri iki farklı şekilde, müteradif kelimelerle ifade ederek temin etmiştir. Çünkü o, tekrarı, hitabetin bir özelliği olarak görmüş ve bunun önemli olduğunu vurgulamıştır<sup>2</sup>. Secilerden de kaçınmamıştır. Onun yazılarında güzellik, tekellüfsüz bir doğallığın kusursuz unsurları arasındaki umumi âhenkten fişkirmaktır. Bu hususta, ince ve zarif ruhlu hocası el-Aşma'î'nin tesiri altında kaldığı muhakkaktır. el-Aşma'î, naklettiği rivâyet ve haberleri sâde ve kolay bir ibareyle, nezih ve

<sup>1</sup> en-Necm, Vedî'a Tâha, *el-Câhız ve'l-hağâratu'l-Abbâsiyye*, Bağdat, 1965, s.7.

<sup>2</sup> el-Hüfî, *Câhız*, 102.

kibar bir zevkle okuyucuya sunar; en sönük mevzuları bile sanatkârane buluşlarla canlandırır. el-Câhız da bu konuda, hocasından aşağı kalmazdı. Kuvvetli ve belîğ ifadesi, insicamlı ve tekellüfsüz sanatıyla herkesin içinde, büyük bir hayranlık hissi uyandırır. Onu okuyup anlayan her insan, ara sıra duraklayıp, yazarın sihirli terkiplerine tekrar bakmak ihtiyacı duyar. Beyanda, el-Câhız kadar kuvvetli olmayı imrenmeyen bir muharrir yoktur. el-Câhız sözün güzelini eserinde şöyle tarif etmektedir:

“Sözün en güzeli, kısa olup, mânası lafzında kaybolmayan, söyleyenin niyet ve gâyesi ile uyuşan, aynı zamanda, bir celal ve hikmet nuruna bürünmüş olanıdır. Mânâ, yüksek ve saf olup lafzı belîğ olunca, ifadesi sahih ve tekellüfsüz olur. Her türlü sakatlık ve çirkinlikten âzâde olunca, o sözün yürekler üzerindeki tesiri, yağmurun bereketli topraklar üzerindeki tesirine benzer... Bu şartlar dâhilinde söylenen her söz, en katı yüreklerin bile övgüsüne mazhar olur ve en basit kimseler tarafından dahi anlaşılır. Âmir b. Abdil Kays der ki: ‘Söz kalpten çıkarsa kalbe dökülür. Ağızdan çıkarsa kulaklardan öteye geçmez.’”<sup>1</sup>

Nitekim el-Câhız, tekellüf ve hatadan kurulmak amacıyla, fazla titiz davranmanın da sakıncalı olduğunu söylemektedir. “Eseri ziyadesiyle süsleyip irdelemek ve ibâreyi mânaların izahına yarayacak fazlalıklardan arıtmak, yani; özün özünü süzmek de yanlıştır. İnsanların, böyle bir eseri anlamaları güç olur. Onlar, sözün kolayına alışkındırlar. Anlayışları, bu alışkanlıklarının ötesine geçmez”<sup>2</sup>.

Mânayı lafzın güzelliğine feda edenleri, el-Câhız, çok ağır bir şekilde tenkit etmekte ve şöyle demektedir: “Muharrirlerin en kötülere, lafız ve isimlere âşık olanlardır. Bunlar, mânâyâ giydirecek kalıpları peşin hazırlarlar. Sanki Allah, düşündükleri mânâyâ, buldukları lafızlardan başkasını yaratmamış gibi mânayı bu lafızlara yerleştirmeye uğraşıp dururlar.”

el-Câhız’a göre kitap, en fazla, mânalarının açık olarak ifade edilmesine muhtaçtır. Tâ ki; işiten ve okuyan onu kolaylıkla anlayabilsin. Aynı zamanda kelimeler, argonun üzerinde olmalıdır. Kitap mânayı açıklayan lüzumlu izahlardan mahrum olmamalıdır. Yazar, cümlelerden, lüzumlu izahları atıp kitabına matematiksel bir ifade verecek olursa, onu yüksek kültürlü kimselerden başka anlayan bulunmaz. Aristo, Öklid ve Ebû’l-Hasan el-Ahfeş (v. 215/830) ’in kitapları bu şekildedir. O, bunu göz önüne aldığından, okuyucuyu yormamak, bıktırmamak için en hararetli parçalar arasına fikirle ilgili notlar,

<sup>1</sup> el-Câhız, *el-Beyân ve’r-Tebyîn*, I/47-48.

<sup>2</sup> el-Câhız, *el-Hayevân*, I/145.

fıkralar, dokunaklı tenkitler sıkıştırmakta kendisini haklı bulur. Hicivci ve alaylı üslûbu, nükteli zekâsı, ona en ciddi konuları kolayca basitleştirme imkânı verir<sup>1</sup>.

el-Câhız'ın, üslûp açısından eleştirildiği diğer bir husus da, eserlerinde halka âit olan ve yazı dilinde kullanılmayan ifadelere epeyce sık rastlanmasıdır. Bu özellik, *el-Buhalâ* ve *el-Hayevân* adlı eserlerinde daha bârizdir. el-Câhız, bunu isteyerek yapmış, halka âit ifadelerin canlılığını ve orijinalliğini korumak, olayı okuyucuya duyduğu gibi aktarmak için bu ifadeleri kullanmıştır. *el-Buhalâ* kitabı için; “Bu kitapta, hatalı ifade, i’rablanmamış söz, mahallinde kullanılmamış ifade görürseniz, biliniz ki, biz onları kasten bıraktık. Zira i’rab bu konunun düşmanıdır, onu çerçevesinden çıkarır.”<sup>2</sup> der. Onun eserlerinde ki bu ifadeler, müstakil bir sözlük oluşturacak kadar zenginlik arz eder<sup>3</sup>.

el-Câhız'ın eserlerinde göze çarpan diğer bir üslûp özelliği de ifade çeşitliliğidir. O olumlu, düz bir cümleden istifhâma, istifhâmdan taaccübe, taaccübden emir yapısına geçebilmektedir. Aktardığı haber ve hikâyeleri; cedel ve örneklerini de Kur’an-ı Kerim, hadis-i şerif ve şüirlerden örneklerle kuvvetlendirmekte, bu açıdan da bir renklilik arz etmektedir<sup>4</sup>.

Kısacası el-Câhız, her fırsatta okuyucuya edebîyat ve belâgatteki hünerini hissettirir. Kolay bir şekilde, öğretmek istediğini öğretir, muhâtabına zorluk çıkarmaz. Farkında olmadan, onu, konuya karşı heveslendirir. Üslûbundaki akıcılıkla da bu arzuyu sürekli canlı tutar. Mukaddimelerindeki güzellik, yazılarının mâna inceliği ve kapsamlı araştırmaları, insanda hayranlık hissi uyandırır. O, yazılarını bir şeyi güzel yaparken, diğerini ihmal etmeksizin yazar. Nitekim tüm eserleri, mükemmellik ve titizlik hususunda eşit durumdadırlar.

Sâbit b. Kurra el-Harrâni (v. 288/ 901)'nin, müslüman olmadığı hâlde, şöyle dediği rivâyet edilir:

“Üç büyük adama sahip oldukları için, Arap milletine gıpta ederim. Bunlardan birincisi; siyaseti, dindarlığı ve adaleti ile Ömer b. el-Hattab, ikincisi; dindarlığı, ahlakı ve ilmi ile el-Hasen el-Basrî, üçüncüsü ise; Müslümanların hatibi, edibî ve kelimcilerin hocası el-Câhız'dır”<sup>5</sup>.

---

<sup>1</sup> el-Hûfî, *a.g.e.*, 101.

<sup>2</sup> el-Câhız, *el-Buhalâ*, s. 40.

<sup>3</sup> el-Hûfî, *a.g.e.*, 102.

<sup>4</sup> el-Hûfî, *a.g.e.*, 102-103.

<sup>5</sup> Yâkût el-Hamevî, *a.g.e.*, XII/95-98.

Âlimler, Ebû Osman hakkında böyle sözler sarf ettikleri gibi onunla bir araya gelip konuşmak için can atarlardı. Bunu da, büyük bir şeref addederlerdi. Halife ve krallar dahi, onunla aynı mecliste bulunup ondan istifade eden kimseler arasındaydılar. Ebû Halef Selâm b. Yezid el-Endelûsî'ye, el-Câhız'ın Endülüs'e hiç gitmemesine rağmen, onunla bir araya gelme nedeni sorulduğunda, şöyle cevap verdiği rivâyet olunur: "Doğudaki bir ilim talebesi, krallarımızın nezdinde, Ebû Osman'la görüşmesiyle saygınlık kazanırdı"<sup>1</sup>. Nitekim daha el-Câhız hayattayken, onun talebelerinden olan Ferâc b. Sellâm, el-Câhız'ın kitaplarından bir kısmını 250/864 yılı civarında Endülüs'e götürmüştür. Bu eserler arasında "*el-Beyân ve't-Tebyîn*", "*Kitabu'l-Buhalâ*" da bulunmaktaydı<sup>2</sup>.

el-Câhız, fiziki yapısının çirkinliği ve nükteciliği ile Arap edebîyatında bir çok hikâye ve fıkraya konu olmuştur. Daha hayatta iken, şöhretinin zirvesine ulaşmıştır. Çağdaşı Ebû Hiffan'a "el-Câhız seni perişan etti. Onu niçin hicvetmiyorsun?" dediklerinde "Benim aklımdan zorum mu var? Vallahi, sabahleyin aleyhimde bir risale yazsa, akşam olmadan, şöhreti Çin'e ulaşır. Ben onun aleyhinde bin beyit söylesem hiç duyulmaz ve tekrarlanmaz" demiştir.<sup>3</sup> Çağdaşı Ali b. Yahya el-Müneccim, el-Câhız'a, *Kitabu'l-Beyân*'da bir hata yaptığını hatırlatmış ve bunu düzeltmesini söylemiş. el-Câhız da ona, "Bu imkansız; süvariler onu her tarafa götürdüler." demiştir<sup>4</sup>.

Bu şöhretinin farkında olan el-Câhız, bir beytinde, "Benden önce birçok kimse ileri gittiyse de ehemmiyeti yok. Ben yavaş yavaş yürüyerek onların hepsini geçtim" der<sup>5</sup>.

<sup>5</sup>.

## 2.2. el-Câhız'ın Eserleri:

Yüce Allah, el-Câhız'a, hem kendi döneminde, hem kendinden önceki dönemlerde bilinen ilim ve sanat dallarında kitaplar yazması, ilklere imza atan eşsiz sanat eserleri ortaya koyması büyük bir güç ve şaşılacak bir kâbiliyet vermiştir. O, belli bir yaştan sonra, yazı yazmak hastalığına tutulmuş gibi, hiç durmadan kitap ve risale yazmıştır. el-Câhız'ın bu telif tutkusunun sebeplerinden biri, kitabı en iyi hoca olarak görmesidir. Ona göre kitap, sahibine değer katar, müellifini öne çıkartır. Müellifin kalemini, dilinden

<sup>1</sup> Yâkut el-Hamevî, *a.g.e.*, XVI/104.

<sup>2</sup> Ramazan Şeşen, *a.g.e.*, s. 16.

<sup>3</sup> Yâkut el-Hamevî, *İrşadu'l-erîb*, XVI/99.

<sup>4</sup> Ramzan Şeşen, *a.g.e.*, s. 16.

<sup>5</sup> İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-A'yân*, III/14.

üstün tutar. O, her yerde okunur. Muhtevası her dilde ortaya çıkar. Asırların geçmişine rağmen kitap, her zaman varlığını korur. Bu, kitabı yazan müellifin sahip olamayacağı bir durumdur<sup>1</sup>.

el-Câhız'ın eserlerinde, kitapları öven şu sözlerine de rastlıyoruz: “Kitap dediğin şey ilim dolu bir kap ve zerâfet dolu bir zarftır. Zurrimme, İsa b. Ömer’e dedi ki: ‘Şiirlerimi yaz; yazı bence ezbere tercih edilir. Çünkü bedevî unuttuğu sözü, bütün bir gece düşündükten sonra, bulamayıp yerine aynı mâna ve vezinde başka bir kelime koyarak okur. Yazı ne unutulur ne de onun kelimeleri değişir”<sup>2</sup>.

el-Câhız, bir kitap veya bir risale telif etmeye kendini verdiğiğinde, sonsuz bir lezzet hisseder ve zevk duyardı. Öyle ki, bu lezzet ve zevkin ona, karşılaştığı sorunlarını, hayatı boyunca uzun bir zaman çektiği hastalıkları ve elemeleri dahi unutturduğu görülür. *Kitâbü'l-Hayevân*’da şunları söyler: “Bu kitap, neticeye varmasına engel olacak hâdiselerle karşılaştı. Bunlardan birincisi, ağır hastalık; ikincisi, yardımcılardan azlığı; üçüncüsü ise, kitabın uzunluğudur. Dördüncüsü de, eğer bu kitabın uzunluğunda, kelimeleri ve mânaları sayısınca bir kitap yazmaya kalkışsaydım, bu eser; cevher, araz, tafra, tevellüd, müdahale, tabiatlar, temas gibi felsefe konularında olsaydı, kitabın yazılması daha kolay olur, daha az zaman alır ve daha çabuk sona ererdi. Zira bu çeşit kitaplardan şiir toplamaya, atasözleri derlemeye, Kur’an ve hadîsten deliller çıkarmaya başvurmazdım. Üstelik bunlar, kitaplarda dağınık hâldedir”<sup>3</sup>.

Yazı yazma konusundaki tutkunluğu ve kendini buna adanması, bu sanatta büyük bir deneyim sahibi olmasını sağladı. O, artık her alandaki araştırmacı ve yazarları yönlendiren bir üstad konumundaydı. Onun bu isabetli yönlendirmeleri, okuyucunun hoşuna gidecek, ona edebiyat ve ilim konusunda fayda sağlayacak temel unsurlar taşımaktadır. Bunların bir örneğini, el-Câhız'ın şu sözlerinde açıkça görüyoruz: “Kitap yazmak isteyen bir kimse, bütün insanların kendisiyle uğraşmaya hazırlanmış, bilgili düşman olduklarını düşünmelidir. Binaenaleyh yazdığı kitabı taslak, fikirlerini de henüz olgunlaşmamış saymalıdır. Kitaba başlamış olmanın verdiği gurura kapılmamak lâzımdır. Fakat tabiat sükûn bulup hareketlilik dinince ve zihin karışıklıkları zâil olup ruhumuz

---

<sup>1</sup> el-Câhız, *el-Hayevân*, I/85.

<sup>2</sup> el-Câhız, *el-Buhalâ*, s. 9.

<sup>3</sup> el-Câhız, *el-Hayevân*, IV/69-70.

daha verimli ve feyizli olunca, esere yeniden göz atmak ve her faslı üzerinde ayrı ayrı durmak doğru olur...”<sup>1</sup>

el-Câhız, eserlerini, işte böyle mükemmel bir dikkat ve bir titizlikle telif etmiştir. Yazı yazmak, onun için fikrî ve ruhî bir ihtiyaç olduğu kadar, başlıca geçim vasıtası olduğu için de her sınıf ve tabaka mensuplarına hitap edecek ve onları tatmin edecek kitaplar yazmıştır. Dolayısıyla onun kitapları çeşitlilik arz ettiği gibi, üslupları açısından da farklılık göstermektedir<sup>2</sup>.

el-Câhız, eserlerini ve yazılarını, tam ikna olmadan ve istemeden yazmazdı. Çoğu zaman onu kitaplarını yazmaya sevk eden âmilleri de dile getirmeyi ihmal etmezdi. Örneğin, “*el-Buḥalâ*” adlı eserinde, bu kitabı yazma nedenlerini ifade ettiğini görüyoruz.

Bununla birlikte Ebû Osman, birçok kitabını, arkadaşlarının ve hocalarının talep etmesi neticesinde kaleme almıştır. Meselâ “*el-Kahtâniyyâ ve'l-Adnâniyya*” adlı eserini hadis hocası Ebû Ma'n Şumâme b. Eşres için yazmıştır<sup>3</sup>.

Tüm bu özellikleriyle el-Câhız, Arap edebiyatında en çok eser veren müellifler arasında yer alır. el-Mesudî onun için, “Hadîs ve ilim ehli arasında ondan daha çok eser telif eden kimse bilinmemektedir.”<sup>4</sup> der. Nitekim el-Câhız, yarım asırdan uzun bir zaman diliminde, üç yüzden fazla kitap ve risale yazmıştır. Kitaplarının çoğunun cüzleri dahi, birer cild teşkil edecek kadar yüklüdür. Risaleleri de, bugünkü anlamda birer kitap teşkil edecek kadar uzundur. el-Câhız'ın, kitaplarını büyük bir süratle yazması, kuvvetli bir hafızaya sahip olmasından ve Arapçayı pek çabuk ve kolay yazmasından kaynaklanıyordu. Bununla birlikte, onun kitaplarının sayısı hakkında kesin bir şey söylemek mümkün değildir. Bazı kaynaklarda, onun çeşitli alanlardaki eserlerinin üçyüzaltmış geçtiği bilgisi yer almaktadır<sup>5</sup>.

el-Câhız'ın kitaplarının sayısıyla ilgilenen tarihçilerin verdiği sayılar çeşitli olmakla birlikte, bunların en azı 170 küsûrdur<sup>6</sup>. Sibt İbnû'l-Cevzî (v. H. 654) de, el-Câhız'ın 360 eseri olduğunu ve bunların çoğunu Bağdat'taki Ebû Hanife Türbesi Kütüphanesi'nde gördüğünü söyler<sup>7</sup>.

<sup>1</sup> el-Câhız, *el-Beyân ve't-Tebyîn*, I/47.

<sup>2</sup> el-Câhız, *el-Beyân ve't-Tebyîn*, II/225-244.

<sup>3</sup> bkz.el-Câhız, *Resâilu Câhız*, (Thk. 'Abdusselâm Hârûn), Kâhire, tsz. I/300.

<sup>4</sup> el-Mes'udî, Ebu Ḥasan 'Alî b. Ḥüseyn b. 'Alî, *Murucu'z-Zeheb ve Meâdinu'l-Cevher*, Beyrut, tsz., IV/135.

<sup>5</sup> el-Yâfi'î, *Mir'âtu'z-Zemân ve I'baru'l-Yakazân*, Mısır, tsz., III/58

<sup>6</sup> el-Hâfiz b. Hacer, *Lisânu'l-Mizân*, Beyrut, 1971, IV/357

<sup>7</sup> Ramazan Şeşen, a.g.m., s. 21.



Bu sayıya, gençliğinde, İbnü'l-Muḳaffa', Ḥalil b. Ahmed ve Sehl b. Harun gibi o devrin meşhurları adına yazdığı kitapları da ilâve edersek, kitaplarının sayısının daha çok olduğunu tahmin edebiliriz. Bununla birlikte, el-Câhız'ın, eserlerini genellikle belirli adlar altında zikretmeyip, çeşitli yerlerde farklı isimlerle kaydettiği veya onları yeniden telif ettiği, ayrıca başkalarının da, onun şöhretinden istifade için kendi kitaplarını, el-Câhız'a isnat ettikleri de bilinmektedir.

Charles Pellat onun eserleri hakkında iki envanter çıkarmıştır. Bunların birincisi; 1956 yılında yayınlanmıştır. Bu makalede el-Câhız'ın 200'den fazla kitabından bahseder. 1980 yılında yayınlanan ikinci makalede ise 245 kitabından bahseder. 1970 yılında, Ramazan Şeşen tarafından yayınlanan bir makalede de, el-Câhız'ın kitaplarının sayısı 250 civarında bulunmuştur. Müellif, bu sayının artacağını da vurgulamıştır<sup>1</sup>.

İlmî ve edebî mirasımızın büyük çoğunluğu gibi, bu eserlerin de büyük bir kısmı zamanla kaybolmuştur. el-Câhız'ın, bugün elimizde mevcut olan kitapları, oldukça azdır. Bütün bu yekûndan 25 kadar eser tam, 65 kadarı da eksik olarak zamanımıza kadar gelmiştir. Tam zannedilen kitapların da bazıları seçmeler hâlinindedir. Bir kısmı da küçük risaleler hâlinde kaleme alınmış olan bu eserler, değişik araştırmacılar tarafından "*Mecmûâ'tu resâ'ili'l-Câhız*" veya "*Resâilu'l-Câhız*" adlarıyla bir araya getirilerek neşredilmiştir<sup>2</sup>. el-Câhız, zamanın ve karanlık ellerin, kendi şaheser telifleri üzerindeki bu etkisini takdir etmiş olacak ki "*Kitabu'l-Ḥayevân*" eserinin başında "Fihrist" niteliğinde olması için, kitaplarının isimlerini zikretmiştir<sup>3</sup>. Muhtemelen el-Câhız, bu fihriste, tüm eserlerinin tam bir listesini almamış, en önemli ve meşhur olanlarının adlarını zikretmiştir. Fakat biyografi kitapları, onun, bu kitabının başında zikretmediği birçok eserinin adını zikretmişlerdir.

Yakut el-Ḥamevî, Mu'ceminde, tesbit ettiği kitap ve risaleleri bir liste hâlinde verir. Yakut'un; "Bunlar, el-Câhız'ın kitaplarının fihristidir." diyerek sunduğu liste şu şekildedir:

1-Kitâbu'l-Ḥayevân

2-Kitâbu'n-Nisâ

3-Kitâbu'n-Na'l

4-Kitâbu'l-Beyân ve't-Tebyîn

---

<sup>1</sup> Ramazan Şeşen, *a.g.e.*, s. 7.

<sup>2</sup> Ramazan Şeşen, *a.g.m.*, s. 21.

<sup>3</sup> bkz. el-Câhız, *el-Ḥayevân*, I/3; Yakut el-Ḥamevî, *a.g.e.*, XVI/101.

- 5-Kitâbu'l-Âyi'l Ḵur'ân
- 6-Kitâbu'l-'Usmâniyye
- 7-Kitâb fi'l-'Abbâsiyye
- 8-Kitâbu Taşvibi 'Alî fi tahkîmu'l-Ĥakemeyn
- 9-Kitâbu Fazileti'l-Mu'tezile
- 10-Kitâbu'r-Red 'ala Aşşâbi'l-İlhâm
- 11-Kitâbu Halkı'l-Ḵur'ân
- 12-Kitâbu'l-Ĥucecu'n-Nübüvve
- 13-Kitâbu Tafđil'i Şına'ati'l-Kelam
- 14-Kitâbu'r-Red 'ale'n-Naşârâ ve'l-Yehûd
- 15-Kitâbu'r-Risale ila Aĥmed b. Ebî Duâd fi Kitâbi'r-Red ale'l-Müşebbihe
- 16-Risâle fi Beyâni Mezâhibi's-Şi'a
- 17-Risâle fi Benî Umeyye
- 18-Kitâbu Cemherati'l-Mülûk
- 19-Kitâbu'l-Mülûk ve'l-Umemi's-Sâlife ve'l-Bâkıye
- 20-et-Tac fi Ahlâkı'l-Mülûk
- 21-Kitâbu'l-Meĥâsin ve'l-Azdâd
- 22-Risale fi'n-Nubl ve't-Tenebbul ve Zemmi'l-Kibr
- 23-Risale fi Fasl mâ Beyne'l-'Adâve ve'l-Ĥased
- 24-Kitâbu't-Tebassur bi't-Ticâre
- 25-Risâle fi Şınâati'l-Kuvvâd
- 26-Risâle fi Medhi't-Tüccâr ve Zemmi 'Ameli's-Şultan
- 27-Kitâbu'l-Muĥayyînîn ve'l-Ĝınâ' veş-Şan'a
- 28-Kitâbu Gaşşı's-Şına'ât
- 29-Risâle fi Tabakâti'l-Muĥannîn
- 30-Kitâbu'l-Menâkıb Cunûdi'l-Ĥilâfe ve Feđâilü'l-Etrâk
- 31-Kitâbu't-Terbi' ve't-Tedvîr
- 32-Fahru's-Sûdân 'Ale'l-bidân
- 33-Kitâbu'r-Racul ve'l-Mer'a
- 34-Mufaĥaratu'l-Cevâri ve'l-Ĝilmân
- 35-el-Burşan ve'l-'Urcan
- 36-Kitâbu'l-'Arab ve'l-Mevâlî

- 37-Kitâbu'l-Esma'
- 38-Kitâbu'l-Buldân
- 39-Kitâbu'z-Zer' ve'n-Nahl ve'z-Zeytun va'l-'Inab
- 40-Kitâbu'l-Ḳavl fi'l-Bigâl
- 41-Kitâbu Nazmi'l-Ḳur'ân
- 42-Kitâbu Mesâili'l-Ḳur'ân
- 43-Kitâbu'r-Red 'ale'l-Müşebbihe
- 44-Kitâbu'l-İmâme 'ale Mezhebi's-Şi'a
- 45-Kitâbu'l-Hikâyât Ḳavl Aşnâfi'z-Zeydiyye
- 46-Kitâbu'l-Aḥbâr ve Keyfe Taşîḥ
- 48-Kitâbur-Red ale'l -'Uşmâniyye
- 49-Kitâbu İmâmeti Mu'âviyye
- 50-Kitâbu İmâmeti Benî 'Abbâs
- 51-Kitâbu'l-Fityâ
- 52- Kitâbu'l-Hazm ve'l-Azm
- 53-Kitâbu'l-Luşûş
- 54-Kitâbu'z-Zikr mâ beyne'z-Zeydiyye ve'r-Râfıdiyye
- 55-Kitâbu Şiyâğâti'l-Kelâm
- 56-Kitâbu Vucûbi'l-İmâme
- 57-Kitâbu'l-Vukalâ ve'l-Müvekkilîn
- 58-Kitâbu's-Şârib ve'l-Meşrûb
- 59-Kitâbu İftihâri's-Şitâ ve's-Şayf
- 60-Kitâbu'l-Mu'allimîn
- 61-Kitâbu'l-Cevârî
- 62-Kitâbu Nevâdiri'l-Ḥasan
- 63-Kitâbu'l-Buḥalâ
- 64-Kitâbu'l-Fahr mâ beyne 'Abdiş-Şems ve Maḥzûm
- 65-Kitâbu'l-Muḥâtabât fit-Tevḥîd
- 66-Kitâbu'l-Fahr el-Kaḥtâniyye ve'l 'Adnâniyye
- 67-Kitâbu't-Tufeyliyyîn
- 68-Kitâbu Aḥlâki'l-Mülûk
- 69-Kitâbu'l-Eşnâm

- 70-Kitâbu'l-Ahlâki's-Şuţţâr  
71-Kitâbu'l-Hâsid ve'l-Maḥsûd  
72-Kitâbu'r-Red 'ale'l-Yahûd  
73-Kitâbu's-Şurahâ' ve'l-Hucenê'  
74-Kitâbu'l-Me'âd ve'l-Me'âş  
75-Kitâbu't-Tesviye Beyne'l-'Arab ve'l-'Acem  
76-Kitâbu's-Şultân ve Ahlâku ehlihi  
77-Kitâbu'l-Va'îd  
78-Kitâbu'l-Aḥbâr  
79-Kitâbu'd-Delâle 'ale enne'l-Îmâme Farḍ  
80-Kitâbu'l-Hidâye  
81-Kitâbu'l-İḥvân  
82-Kitâbu'r-Red 'ale men Elḥade fî Kitâbi'llâh 'Azze ve Celle  
83-Kitâbu'n-Nâşi ve'l-Mütelâşî  
84-Kitâbu Ḥanût 'Attâr  
85-Kitâbu't-Temsîl  
86-Kitâbu Faḍlî'l-'Îlm  
87-Kitâbu'l-Mizâḥ ve'l-Cid  
88-Kitâbu's-Şavâlice  
89-Kitâbu Zemmi'z-Zinâ  
90-Kitâbu't-Tefekkür ve'l-İ'tibâr  
91-Kitâbu'l-Ḥicrati ve'n-Nübüvve  
92-Kitâbu Âli İbrâhim b. el-Müdebbir  
93-Kitâbu İḥâleti'l-İḡudrati 'alez-Zulm  
94-Kitâbu Ummehâti'l-Evlâd  
95-Kitâbu'l-I'tizâl ve Faḍluhû 'an Faḍîyletin  
96-Kitâbu'l Aḥtâr ve'l-Merâtib ve's-Şina'ât  
97-Kitâbu'r-Red 'ale men Ze'ame enne'l-Însân Cüz' lâ Yetecezze'  
98-Kitâbu Ebî Necm ve Cevâbihi  
99-Kitâbu't-Tuffâḥ  
100-Kitâbu'l-Üns ve's-Selvâ  
101-Kitâbu Kibri'l-Müstaḥsin ve'l-Müstaḡbiḡ

- 102-Kitâbu Nakdi't-Tıbb
- 103- Risaletun fi'l-'Afv ve's-Şafh
- 104-Kitâbu'l-'Anâsırı'l-Âdâb
- 105-Kitâbu't-Taḥşını'l-Emvâl
- 106-Kitâbu'l-Emsâl
- 107-Kitâbu-Faḍlı'l-Furus
- 108-Risâle ile Ebî Ferac b. Necâh fi imtiḥân 'Ukûli'l-Evliyâ
- 109-Risâle Ebi'n-Necm fi'l-Ḥarâc
- 110-Risâletun fi Kitmâni's-Sır
- 111-Risâletun fi Medhi'n-Nebîz
- 112-Risâletun fi Zemmi'n-Nebîz
- 113-Risâletun fi İsmi's-Sekr
- 114-Risâletun fi'l-Emel ve'l-Me'mûl
- 115-Risâletun fi'l-Ḥile
- 116-Risâletun fi Zemmi'l-Küttâb
- 117-Risâletun fi Medhi'l-Küttâb
- 118-Risâletu'n fi Medhi'l-Varrâk
- 119-Risâletun fi Farḫi Cehli Ya'kûb b. İshâk el-Kindî
- 120-Risâletun fi'l-Kerem ile Ebî'l-Ferac b.Necâh
- 121-Risâletu'n fimen Yusemme mine's-Şua'ra 'Amr'
- 122-Risâletu'l-Yetîme
- 123-Risâletun fi Mevt Ebî Ḥarb eṣ-Şaffâr el-Başrî
- 124-Risâletun fi'l-Mirâs
- 125-Kitâb fi'l-Esed vez-Zi'b
- 126-Risâletu'n fi Kitâbi'l-Kimyâ
- 127-Kitâbu'l-İstibdâd ve'l-Müşâvere fi'l-Ḥarb
- 128-Risâletun fi'l-Kuḍât ve'l-Vulâ'
- 129-Kitâbu Ḥuşûmâti'l-Ḥavl ve'l-'Avr
- 130-Risâletun fi'r-Red a'le'l-Ḳavliyye
- 131-Kitâbu'l-'Âlim ve'l-Câhil
- 132-Kitâbu'n-Nerd ve's-Şatranc
- 133-Kitâbu Zevî'l-'Âhâd

Brockelmann da el-Câhîz'in kitaplarından tespit edebildiklerini konularına göre tasnif etmeye çalışmıştır. Bunlar; edebîyat, tarih, dinler ve mezhepler tarihi, kelam, siyaset, antropoloji, ahlâk, zooloji, botanik, edebîyat tarihi ve dil konularına ayrılır<sup>1</sup>. Gerek Brockelmann'ın bu tasnifinde gerekse, az önce zikrettiğimiz, Yâkut'un fihristindeki eser isimlerinden anlaşılacağı üzere, el-Câhîz çok geniş bir sahada ve çok çeşitli konularda eserler yazmıştır.

Bu çalışmamızda, el-Câhîz'in adı geçen tüm kitaplarını ele alıp konularını açıklayacak ya da bunların hangi gayeyle yazıldıklarını inceleyecek konumda değiliz. Nitekim bu alanda yapılmış olan birçok çalışma vardır<sup>2</sup>.

Biz bu araştırmamızda, el-Câhîz'in konumuzla doğrudan alâkalı olan, *el-Beyan ve't-Tebyîn* adlı eseri başta olmak üzere, *el-Hayevân* ve *el-Buhalâ* eserlerini kısaca tanıtmaya çalışacağız:

### 2.2.1. el-Beyân ve't-Tebyîn:

Arap dil özellikleri üzerinde duran ve Arapların şiir ve hitabetteki kabiliyetlerini ortaya koyan el-Câhîz'in, bu alandaki en önemli eseridir. Aynı zamanda el-Câhîz'in en çok bilinen, en çok nâm salan ve en çok basılan kitabıdır. *Kitâbu'l-Hayevân*'dan sonra, hayatının sonlarına doğru, yani en olgun çağında yazdığı eseridir. Bunu, el-Câhîz'in kendisi "*el-Beyan ve't-Tebyîn*" adlı bu eserinde, şu sözlerle ifade eder: "Âdetim üzere, *Kitâbu'l-Hayevân*'ın her cildinde, on sayfa civarında Arap şiirine, fıkra ve anekdotlarına yer verdim. Sen de, hoşuna gittiğini söyleyince, ben de bu kitapta, bunlara daha fazla yer vermeyi istedim ki bu kitabın şansı, Allah'ın izniyle, daha çok olsun"<sup>3</sup>.

Müellifimiz, daha önce de ifade ettiğimiz gibi, bu kitabını Ahmed b. Ebî Duâd'a ithaf etmiş, o da, el-Câhîz'a eser karşılığında beş yüz bin dinar ödül vermiştir<sup>4</sup>.

Bilinen şu ki Ebû Duâd'ın kendisi, bir fasih, belîğ ve şair kimliğine sahipti. Dolayısıyla, edebî bir zevke sahipti. Bu da bize, el-Câhîz'in, eserini nasıl bir titizlikle

<sup>1</sup>Brockelmann, GAL, I/158-159; Suppl.,I/239-247.

<sup>2</sup> bkz.Muhammed Kürd 'Ali, *Umerâu'l-Beyân*, I/319-443; el-Haciri, Tâha, *el-Câhîz Hayâtuhu ve Âsâruhu*, Mısır, 1962, s. 176.-vd.

<sup>3</sup> el-Câhîz, *el-Beyân ve't-Tebyîn*, I/225.

<sup>4</sup> Yâkut el-Hamevî, *a.g.e.*, XVI/106.

yazdığı hususunda bir ipucu vermektedir. Ayrıca kitabın edebî değerini ve önemini gözler önüne sermektedir.

**2.2.1.1.Kitabın Muhtevası:** Eser, bir edebîyat, belâgat, hitâbet ve şiir sergisidir. Lisanı ve üslûbu bakımından mükemmel bir fesâhat ve belâgat nümunesi olduğu kadar, mevzusu bakımından da Arap edebîyatının zengin bir antolojisi sayılır.

el-Câhız, kitabına istiazeyle başlar. Çünkü insanlar eskiden beri, her türlü kötülük ve şerden Allah'a sığınmışlardır. el-Câhız da her türlü eksiklik ve kusurdan emniyette olmak için Allah'a yalvarır.

Müellifimiz, daha sonra, söz kusuru olan “kendini ifade edememe” (‘ıy)’yi ayrıntılarıyla açıklar. Bu söz kusurunu kötüleyen şiirleri ve hikmetli sözleri derlemiş; insanlara da bu kusurdan ve eksiklikten kurtulmanın bir yolu olarak susmalarını önermiştir. el-Câhız’a göre, böyle bir durumda olan kimsenin başvurabileceği diğer bir çözüm de, kendisinden daha iyi konuşan ve kendini daha iyi ifade edebilen birinden yardım dilemesidir. Buna örnek olarak Hz. Musa (a.s.)’ın, Yüce Allah, kendisine risalet görevini verdiğiğinde, o’na iltica edip kardeşi Hz. Harun’u kendisine yardımcı yapmasını talep etmesini verir.

el-Câhız, tüm bunlardan sonra, okuyucularına, kitaba neden “*el-Beyan ve’t-Tebyîn*” ismini verdiğini izah eder. el-Câhız’a göre, her kim “fesâhat” nimetinden mahrumsa, o, kendini tam anlamıyla ifade edemiyor demektir. Nitekim Allah (c.c.), insanı yaratmış, ona beyân’ı öğretmiş ve “dil” gibi bir nimet vermiştir. Kur’an-ı da beyân ve fesâhat kavramlarıyla övmüştür.

Akabinde el-Câhız, pelteklik ve konuşmada tutukluluk mevzusuna geçer. el-Câhız’a göre bu iki unsur, beyânı ortadan kaldırır. Bundan dolayı “ra” harfini telaffuz edemeyen Araplardan bazıları sözlerinin tümünden “ra” harfini çıkarırlardı. Yani konuşmalarında, bu harfin olmadığı kelimeleri kullanırlardı.

Bu açıklamalarından sonra müellifimiz, Vâsıl b. Atâ’ya “Ğazzal” lakabının verilmesinin sebeplerini izah etmeye çalışır. Ne var ki el-Câhız, bunun gerçek sebebini izah etmeden okuyucuyu, şairlerin bu isimlendirmedeki görüşlerine yönlendirir.

İstitrat üslûbuyla meşhur olan el-Câhız, pelteklige sebep veren harfler konusuna döner. Ele aldığı bu harfler dört tane olup, “Kaf”, “Sin”, “Lam” ve “Ra”dır. Müellifimiz, bunları telaffuz edememekten kaynaklanan pelteklige örnekler verir.

Buradan, “*hatipler*” konusuna geçen el-Câhız, onların cesaret ve korkaklıklarından bahseder.

“Bir kimse ya şair olur, ya hatip olur ya da iki özelliği bir arada bulundurabilir.” diyen el-Câhız; Kus b. Saide, Kümeyt b. Zeyd el-Esedî, Ömer b. Hattab gibi isimleri örnek olarak verir. Bunların şiirlerinden de azıcık aktararak ikinci bir defa “*beyân*” meselesine döner. Beyân kavramını, belâgatın birçok unsurunu içinde barındıran genel bir kavram olarak kullanır.

el-Câhız’ın bu eserinin ana konusu belâgattır diyebiliriz. Belâgat ilmi, beyân’ın bir cüz’ü olarak kabul ediliyorken el-Câhız, ona özel bir bölüm ayırır. Bu bölümde, Arapların, Yunanlıların, Rumların, Hintlilerin ve farklı milletlerin belâgat tanımlarını ortaya koyar. Nesir, hitâbet ve şiirde belâgatten bahseder<sup>1</sup>. Hatibin, kendileriyle övündüğü yüksek ses, el ve mimik hareketlerine değinir.

el-Câhız, dili ve dilin etkisini müstakil olarak incelemiş, burada da, şair ve âlimlerin bu konudaki görüşlerine yer vermiştir.

Müellifimiz, dilin bir güzellik ve hayır vesilesi de olabileceğine değinmeden geçmez. “Söz gümüşse, sükût altındır.” mantığıyla susmayı över. Araplar, konuşmayı övdükleri gibi yermişlerdir de. Bunu yapanların ilki de Hz. Peygamber (a.s.) olmuştur, vurgusunu yaptıktan sonra hadislerle bu görüşünü delillendirir.

Müellifimizin nazarında “hatiplik”, yüce bir merteye olup, bu mertebeye ancak beyan sahibi olan ve kendinde hitâbet ve belâgat gücünü hisseden kimseler erişebilir.

Burada el-Câhız, şiir hakkındaki görüşlerine geçer. Akabinde, aptallık ve ahmaklık vasıflarıyla suçlanan mahalle mektebi hocalarını savunur ve şöyle der: “İnsanlar arasında merhamete en layık kimse, cahilin hâkimiyeti altında kalan âlim kimsedir.”

Lafız ve mâna ilişkisini inceleyen müellifimiz, hemen ardından, susmanın faydalarını ve gerekli gereksiz konuşmanın zararlarını izah eden vaaz ve hutbe örnekleri sunar. Kendisi de, bütün bilge kimselerin susmanın daha hayırlı olacağı hususunda hemfikir olduklarını söyleyerek, görüşünü delillendirir. Bunun yanlış anlaşılması gerektiğini vurgulayan müellifimiz, susmak kadar yerinde ve zamanında konuşmanın da faydalı olacağına dikkatleri çeker.

Bu konuyu tamamlayan el-Câhız, “*seci*” sanatına geçer ve buna büyük bir bölüm ayırır.

<sup>1</sup> Çalışmamızın ikinci bölümünde, el-Câhız’ın belâgatle ilgili görüşlerine detaylı bir şekilde yer vereceğimizden bu konuyu orada incelemek üzere şimdilik bu kadarla iktifâ ediyoruz.



Bu uzun mevzudan sonra, Şuûbilere olan reddiyelerine geçer. Burada da, konuyla ilgili hadîs, hutbe ve şiirlere yer verir.

Beğenilen ve şiirleriyle halife ve kralların nezdinde değer kazanan şairlerin bazılarının isimini zikreden el-Câhız, Hz. Peygamber (a.s.)'ın hutbelerinden de örnekler verir. Daha sonrasında Arapların vecize ve atasözlerinden, meşhur kimselerin mektuplarından (Hz. Ömer'in mektupları gibi), Hz. Ali, Abdullah b. Mesud, 'Utbe b. Ğazvan es-Sulemî, Muâviye ve diğerlerinin hutbelerinden de seçtiklerini aktarır.

Müellifimiz buradan, uzunca bir bâb olan “*Asâ Bâbı*”na geçer. Kitabın bu bölümünün hemen girişinde, kendisini Arapların safında konumlandırarak, Arap karşıtı (Şuûbiyye) kesimle ateşli bir polemige girmektedir. el-Câhız'ın naklettiklerinden anlaşıldığına göre, Arap hatiplerin, toplantılarda sarık sarmaları, nikah merasimlerini oturarak, barış görüşmelerini ayakta gerçekleştirmeleri gibi hususların yanı sıra; hitap ederken asâ, değnek veya benzeri bir şeyi ellerine almaları, konuşurken bunlara yaslanmaları, anlatımı kuvvetlendirmek üzere yere vurmaları ya da bunlarla şekil ve çizgi çizmeleri gibi davranış ve uygulamalar, Arap olmayanlarca Araplara yöneltilen ciddi kusurlardı.

“Şuûbiyye fırkası ve müfrit (aşırı) Arap karşıtlarının iddiasına göre, çubuk şarkı nağmelerindeki ritim için; sopa, sığır çobanları için; değnek dövüş ve kavga etmek için ya da atıcılık için bir araçtan ibarettir. Yoksa konuşma ile asâ arasında herhangi bir münasebet bulunmadığı gibi, bu iki şeyi yanında bulundurmamak ne zihni keskinleştirir, ne de bunlarla işaret etmek, daha güzel konuşmaya yardımcı olur.

el-Câhız, işte burada, değnek, asâ vb. hakkında söylenenlerle Şuûbiyye taraftarlarınca ileri sürülen, yukarıdaki bu iddiaları çürütmeyi hedefler. Bunu yaparken, naklî delillerin yanısıra, Arap yaşam kültürüne, tarih içinde oluşmuş anonim veya kaynakları bilinen rivâyetlere müracaat eder ve rasyonel değerlendirmeler ışığında bir temellendirme yapmaya çalışır. Ancak bunu yaparken el-Câhız'ın sistematik bir tasniften uzak olduğunu, zaman zaman tekrarlara düştüğünü belirtmekte fayda vardır.

el-Câhız, konuya, Şuûbiyye'nin Araplara “asâ” üzerinden yönelttiği “ilkellik” ve “hikmetsizlik” suçlamasını reddetmek suretiyle başlar ve bu ithamları çürüten tezi savunmak için mevcut entelektüel ve edebî birikimden olabildiğince yararlanır.

el-Câhız asâ'yı, Arap toplumunu diğer milletlerden ayıran temel bir farklılık unsuru olarak görür. Ona göre, asâ ve değnek, Arap hatiplerine özgü, sadece onlara ait ve

yalnızca onlara nisbet edilen şeylerdir. Asâ gibi, sarık konusunu da ele alan el-Câhız, görüşlerini Hz. Ömer, Ebû Esved ed-Duelî gibi âlimlerin konuyla ilgili sözleriyle delillendirir.

Asânın manevi ve metafizik anlamı olduğunu savunan el-Câhız, Kıur'ân kıssalarında geçen ve Hz. Peygamber'in (a.s.) böylesine önemsedığı bir şeyi küçümsemeyi cehalet örneğı saymıştır. Hz. Süleyman'ın, Hz. Musa'nın hayatında yer alan asâ etkeninden örnekler vermiştir.

el-Câhız asânın Hz. Muhammed'in hayatında da özel bir yere ve anlama sahip olduğunu düşünmüştür. Her şeyden önce "asâ", Hz. Peygamber'in herhangi bir konuyu izah ederken, yere bir şeyler çizdiği ve eğitim amaçlı kullandığı bir enstrümandır.

Yine, ensardan olan, Abdullah b. Uneys adlı sahabenin, Hz. Peygamber (a.s.) tarafından, "asâ sahibi" olarak lakablandırılması da el-Câhız'ın tezini temellendirmede kullandığı önemli bir veridir. Hz. Peygamber'in, değneğı bir sahabeye verdikten sonra "Cennette bana, yanında bu olduğu hâlde kavuşacaksın." demiş olması, el-Câhız'a göre, basit gibi görünen bu nesnenin anlam ve değerini zirveye taşımıştır<sup>1</sup>.

el-Câhız, asâ hakkındaki düşüncelerini rasyonel bir biçimde ifade ettikten ve anekdotlarını aktardıktan sonra, konuyu özellikle deyim ve masal kültürü açısından ele almayı, bu hususta kendi zamanına kadar oluşmuş edebî literatüre temas etmeyi de ihmal etmez. Hem tâbir ve deyimler, hem de rivâyet unsuruyla ilişkilendirilen meseller aracılığıyla tezini desteklemeye çalışır. Bu da eserin, belâgat ilmi açısından değerini bir kez daha gözler önüne sermektedir.

Müellifimiz eserini, ahmak ve aptallarla ilgili mesellerle neticelendirir.

**2.2.1.2. Kitabın Üslûbu:** el-Câhız'ın kendine has üslûbu kitabın tümünde kendini gösterir. Bu üslûp, çoğunlukla, okuyucuda kitaba karşı istek ve arzu uyandırır.

el-Câhız, bazen bir şeylerden bahsedeceğini söyler fakat verdiği sözde durmaz. Bunun sebebinin de, okuyucuyu araştırmaya sevk etmek olduğunu söyler.

Yazılarında ciddiyetten alaylı bir tavra, şüirden nesire, gerçek ve hikmet dolu bilgilerden mitolojilere geçer. el-Câhız, okuyucularının psikolojisini bildiğinden böyle bir metot takip etmiş olabilir<sup>2</sup>.

**2.2.1.3. Kitabın Değeri:** Eserin edebî ve tarihî bir kıymeti vardır. Edebî değerine kısaca baktığımızda, el-Beyân vet-Tebyîn'in, belâgat ilmî açısından, bir temel niteliğinde

<sup>1</sup> el-Câhız, *el-Beyân ve't-Tebyîn*, II/6.

<sup>2</sup> Cemil Cibr, *a.g.e.*, s. 48-49.

oduğunu görüyoruz. el-Câhız'dan önce gelen edebiyat âlimlerinin belâgatle ilgili görüşleri, farklı kaynaklarda dağınık bir vaziyette bulunmaktaydı. Bazı âlimler de belâgat sanatına kısaca değinmekle yetinmişlerdi. Ayrıca bu ilimle ilgili birçok materyal, tedvin edilmediği için, ciddi oranda, kaybolma tehlikesiyle karşı karşıya kalmıştı. İşte el-Câhız, kaybolmak üzere olan bu bilgileri tek bir kitapta toplamıştır.

el-Câhız, -tezimizin ilerleyen kısımlarında detaylı bir şekilde göreceğimiz üzere-bu eseriyle, belâgat ilmi sahasında birçok ilke imza atmış ve bir bakıma bu ilmin kurucusu kabul edilmiştir. Ayrıca bu eser, kendinden önceki âlimlerin görüşlerini öğrenilebileceğimiz ve bu alanda araştırma yapan kimselerin de bakması zorunlu olan temel bir başvuru kaynağıdır<sup>1</sup>.

Eserin tarihî değeri; Yunan, Hint ve Fars kültürünü bir arada bulundurmasından ve birçok tarihî vesika ve kayıtları ihtiva etmesinden kaynaklanmaktadır. Bu kitap bize bu medeniyet ve toplumlar hakkındaki bilgileri, yönetim düzenlerini, yaşam tarzlarını aktarmaktadır. Şuûbilere olan reddiyeleri vesilesiyle de, o dönemin olayları hakkında geniş bir bilgiye ulaşma olanağı sunmaktadır.

Kısacası el-Câhız, eserine “*el-Beyân ve't-Tebyîn*” adını vermekle, amacını ve gayesini peşin olarak açıklamıştır. Kitapta Cahiliye dönemi, İslamın ilk dönemleri, Emevî ve Abbâsî devirlerinin hatip ve şairlerinden edebî nûmuneler verirken, her dönemin belli başlı siyasî, içtimaî ve ahlâkî olaylarına, kendisine has tarafsızlığıyla, temas eder. Dolayısıyla, kitabı okuyan bir kimse, Arap edebiyatının en seçkin ve güzel örnekleriyle karşılaştığı gibi; edebî akımlar, fikrî, siyasî ve tarihî olaylara üzerine derin derin düşünme ihtiyacı da duyar.

**2.2.1.4. Kitabın Kaynakları:** el-Câhız'ın bu kitaptaki kaynaklarının büyük bir kısmını, Cahiliye, İslamın ilk dönemleri ile Emevî ve Abbâsî dönemlerine ait şiir, hutbe, nesir, vecize, atasözleri ve rivâyetler oluşturmaktadır. Bunun yanı sıra eserde, Kır'ân-ı Kerim âyetleri ve hadîs-i şerifler de büyük bir yekûn oluşturmaktadır.

el-Câhız, Yunan kültürünü, Yunancadan tercüme edilen kitaplardan ve bu kültürle donanmış olan kelimciler vasıtasıyla öğrenmiştir. Tıpkı, Fars kültürünü ve dilini, İbnu'l-Muğaffa'nın dilinden öğrendiği gibi. Bu iki kültüre ait bilgilerini, okuduğu birçok kitapla da pekiştiren el-Câhız'ın malumatları, *el-Beyân ve't-Tebyîn*'in kaynakları arasında yer

---

<sup>1</sup> Cemil Cibr, *a.g.e.*, s. 51.

almaktadır. Özellikle Aristo'nun hitabetinden etkilenen el-Câhız, yer yer, onu uygun bir üslûpla tenkit de eder<sup>1</sup>.

Kitabın diğer bir kaynağı da, el-Câhız'ın kelimine ait geniş bilgi hazinesidir. O, kitabında “*Kelam Sanatı*”ndan da bahseder ve bununla bazen kelimini, bazen de beyânı kasteder. Eserde “*Mantık Sanatı*”, “*Hitabet Sanatı*”, “*Belâgat ve Hitabet Ehli*” gibi kavramlara da çok sık rastlanmaktadır.

el-Câhız, eserinde bu kavramlar gibi, birçok belâgî terimi de kullanır. el-Câhız'ın bu terimlerinin çoğuna, onun “*Risâletün fî Tafdili'n-Naṭk ale's-Şamt*” adlı risâlesinde de rastlanmaktadır.

### 2.2.2. Kitabu'l-Ḥayevân:

Üç yüz elliden fazla hayvan türünü şiirli anlatım, anektod ve atasözleri ile açıklayan ve tanımlayan ansiklopedik bir eserdir. Bu anlatım tarzından dolayı, kitap, bir zooloji ürünü olduğu kadar, bir edebîyat ürünüdür de.

Ebû Osman, yedi bölümde ortaya koyduğu bu büyük çaplı araştırmasını, 847 yılından önce yazmış ve o dönemin veziri Ömer b. Zeyyat'a hediye etmiştir. *el-Beyân ve't-Tebyîn*'den önceki son eseridir.

Kitabın telif nedenini el-Câhız, hayvanlarda bulunan ve Allah Teâlâ'nın geniş kudret ve hikmetine delâlet eden unsurları gözler önüne sermek olarak açıklar. Ne var ki kitabın telif metodu, bu amacı aşan bir yapı arz etmekle birlikte, “Her bilim ve sanattan haberler” başlığı altındaki modern dergiler tarzındadır<sup>2</sup>.

**2.2.2.1. Kitabın Muhtevası:** el-Câhız'ın, bu kitabını yedi bölüme ayırdığını daha önce belirtmiştik.

**Birinci Bölüm'de** el-Câhız; daha önceki eserlerini eleştirenlere cevap vermiş ve bu eleştirilerin geçersiz olduğunu teker teker ortaya koymuştur. Daha sonra, kitaptan ve onun faydalarından bahsetmeye başlar. el-Câhız'ın, bu bölümdeki, kitap hakkındaki görüşlerinden biri şöyledir: “Zamana meydan okuyan, ucuz, her yerde bulunması mümkün olan, değerli bilgileri, sağlam kafaların ve engin tecrübelerin eserlerini, geçmiş çağların, uzak memleketlerin haberlerini toplayan kitap gibisini bilmiyorum. İstediginizde

---

<sup>1</sup> Cemil Cibr, *a.y.*

<sup>2</sup> Cemil Cibr, *a.g.e.*, s. 30.

yanınızdan ayrılmayan, arzu ettiğinizde ziyaretini seyrek yapan böyle bir misafire, kim sahip olmak istemez ki!"<sup>1</sup>

Akabinde insan ve hayvanı, kapsamlı bir şekilde incelemeye başlar. Bunları, kâinatın sultanı olan Yaratıcı'ya ulaştırmak için, bir giriş olarak kabul eder. Görüşlerini şiir, kadim eserler, örnek ve delillerle güçlendirir. Bu uzun girişten sonra el-Câhız, münazaralarına horoz ve köpek ile başlar. Bu münazara en-Nazzâm b. Seyyâr gibi dönemin büyük kelimcilerini ve diğer önemli düşünürlerini meşgul etmiştir.

**İkinci Bölüm'de**, horoz ile köpek arasındaki münazaraya devam eder ki, hangisinin daha üstün olduğu ortaya konsun. Köpek sahibinin köpek için, horoz sahibinin de horoz için söylediklerini de aktarmayı ihmal etmez. Konuyla alâkalı gördüğü âyet, hadîs, hikâye, hikmetli söz ve vecizelere bu bölümde de yer verir. Burada hayvanların bazılarını, ilginç bir şekilde vafeder. Ve kendi ilmî-felsefî görüşlerine, hissî deneyimlerine ve mantığına delil teşkil edecek şekilde inceler.

**Üçüncü Bölüm'de** ise, güvercinler, güvercinlerin çeşitleri ve yapısı ile sinekler, kargalar, böcekler, hüdhüd, yarasa gibi hayvanlar üzerinde durur. Burada çok fazla istitratlarda bulunur. Bu istitratlarında, güzellik, kızgınlık, öfke, delilik, zekilik, anlayış ve feraset gibi konulara değinir.

**Dördüncü Bölüm'de** ise, atomdan (zerre), karıncalardan, maymunlardan, domuzlardan, yılanlardan ve deve kuşlarından bahseder. Burada da konu değişikliği yapan müellifimiz, Arap ve acemlere göre ateş ve ateş çeşitlerinden söz etmeye başlar. Ateşin dinler üzerindeki etkisini de incelemeyi ihmal etmez.

**Beşinci Bölüm'ün** ilk kısmında da, "Arap ve acem ateşleri" konusuna devam eder. Âyet tefsirinden sonra, renkler ve farklılıklarıyla ilgili mevzuya geçer. Bu bölümün ikinci kısmında ise Hıristiyanları öven sözler ile hayvan ve kuş türlerinden bahisler mevcuttur. Burada kedilerin, insanlar hariç, tüm canlılara olan üstünlükleri üzerinde özellikle durur. Daha sonra insan ve hayvanlar arasındaki farklılıkları inceler. Âdeti üzere, tüm bu konuların arasına hadîs-i şerifler, şiirler, hikmetli söz ve hutbeler serpiştirir.

**Altıncı Bölüm'de**, önceki bölümleri özetledikten sonra, kertenkelelere, müstakil bir bâb ayırır. Behrânî ve Bişr b. Mu'tez'in hayvanlar hakkındaki kasidelerini açıklar. Ayrıca bu bölümde, Arapların intikam duygularından ve korkaklıktan bahseder. Buna ilâveten, hüdhüd, tavşan, timsah vb. hayvanları ele alır.

---

<sup>1</sup> el-Câhız, *el-Hayevân*, I/16.

**Yedinci ve son Bölüm** ise, bir hülAsâ niteliğindedir. Hayvanların, Allah (c.c.)'ın hikmetinin bir delili oldukları düşüncesine, tekrar vurgu yapar. İstirat özelliği burada da boy gösteren el-Câhız, sonrasında fillerden bahseder.

Tüm bu konuların yanısıra, el-Ḥayevân, birçok dini öğretiyi içeren mevzuları da ihtiva etmektedir. Öyle ki Yahudilikten Maniheizme, Zerdüştlüğe, Hıristiyanlığa, İslamiyete, Dehriyeciliğe, Putperestliğe kadar birçok inanca değinir. Bu bilgiler, kitabın yazılmasının ana hedefinin dinî olduğunu destekler mâhiyettedir<sup>1</sup>.

**2.2.2.2. Kitabın Üslûbu:** Kitâbu'l-Ḥayevân'da dil, son derece işlenmiş, fasih bir lisandır. Bu yönüyle kendi alanlarında uzman kişilerce kaleme alınan teknik kitaplardan büyük ölçüde ayrılır.

el-Câhız, konuları, ciddî ve sıkıcı olmasına, ayrıca ansiklopedik bir mahiyet içermesine rağmen, eserinde sıkıcı ve bıktırıcı bir üslûp kullanmamıştır. Aksine sunumunun çeşitliliğiyle, eğlenceli, sevimli, insana câzip ve yakın gelen bir tarz oluşturmuştur. Kendi düşüncelerini, hayvanları konuşturmak sûretiyle ortaya koymuştur. Bu durum, daha önce Doğu edebiyatında “*Kelile ve Dimne*” ile Hint'te; XIII. asırdan itibaren de “*Mesnevi*” ile Mevlana'da görülür. Bu nedenle XVIII. asır Fransız edebiyatçısı La-Fontaine'nin dahi, el-Câhız'ın, hayvanları konuşturma (fabl) üslûbunu taklit ederek üne kavuştuğu görüşünde olanlar da vardır.

el-Câhız'ın bu eserinin tipik bir özelliği de, hayvanlar ve hatta soyut nitelikler arasında bir rekabet havasının oluşturulmuş olmasıdır. Bu yüzden, diğer eserlerinde de olduğu gibi, “Mufahera, fark, muvazene” gibi sözcükler sık sık geçmektedir. Bu yöntem Fars menşeli olabilir; zira Sasânî dönemi Fars edebiyatında da, bu metot ve kavramlara rastlamaktayız.

**2.2.2.3. Kitabın İlmî Değeri:** Kitâbu'l-Ḥayevân, el-Câhız'ın en çok tanınan kitaplarından biri olmakla beraber, üslûbu, ihtiva ettiği şiir, hikâye, mesel ve hikmetli sözleri ayrıca fabl türünün ilk örneklerinden olması hasebiyle edebî bakımdan da önemlidir. Fakat kitabın asıl değeri ilmî yönüyledir.

el-Câhız, eserinde, birçok hayvanın yaşayışı hakkında bilgiler vermiş ve hayvanları deney için kullanmıştır. O, tetkik ve deneylerini, o konu hakkında doğruyu elde edinceye kadar sürdürürdü. Hayvanlardaki değişiklikleri de incelerdi. Böylelikle hayvanlar hakkında yaygınlık kazanan fakat aslı ve esası olmayan birçok hurafeyi

---

<sup>1</sup> Cemil Cibr, *a.g.e.*, s. 31-32.

reddetmiş ve kendi özel tecrübeleriyle bunları tashih etmiştir. Hatta zamanla, birçok hayvanın özelliklerini izah etmiştir.

Kitapta el-Câhız, doğal çevrenin hayvanlar üzerindeki etkisinden de söz etmiş ve bir “evrim kavramı” geliştirmiştir. Çevrenin, bir hayvanın hayatta kalma olasılığına etkilerini incelemiştir. Aynı şekilde eserinde, “besin zinciri”nden de örneklerle bahsetmiş ve böylece, bu kavramdan bahseden ilk kişi olmuştur.

Çevresel detlerimizimizin ilk gözlemleyicilerinden olan el-Câhız, eserinde, çevre koşullarının, belirli bir topluluğun bireylerinin fiziksel karakteristiklerini nasıl belirlediğine de yer vermiştir. İnsanların derilerindeki renk çeşitliliğinin, özellikle de siyahilerin köklerini açıklamak için “doğal seçim” ve “çevresel determinizm” kavramlarını kullanmıştır.

Bu eser, aynı zamanda kelim ilmi açısından da temel bir vesika niteliğindedir. Çünkü el-Câhız, bu kitabın telifiyle “tabiatın birliğini” ve “kâinatın cüzlerindeki eşitliği” ortaya koymaya çalışmıştır. Hem büyük hem de küçük hayvanları ele almasının nedeni de budur.

Dolayısıyla bu eser, günümüz modern ilim görüşlerinin de çekirdeği hükmündedir (Gelişim, iklim etkisi, hayvan psikolojisi vb.). el-Câhız kitabının son kısımlarında, tabii ve fizikî olaylar hakkında, Mu‘tezile’nin ve diğer Arap düşünürlerinin mütalaalarını bize aktarmıştır.

“*Nirânu’l-Arap ve’l-Acem*” bahsinde, İran ve Arap adasındaki petrol kaynaklarının yerlerini tayin etmeye çalışmıştır. Eser, realist bir tarzda yazıldığı için mükemmel bir etüt sahası, üslûbu bakımından da harika bir edebiyat örneği niteliğindedir<sup>1</sup>.

**2.2.2.4. Kitabın Kaynakları:** el-Câhız’ın bu kitabında müracaat ettiği kaynaklar, oldukça çoktur. Fakat bunların en önemlileri, Kûr’ân-ı Kerim âyetleri, hadîs-i şerifler, kendisinin çok sık alıntılarda bulunduğu, İslam öncesi ve erken dönem İslamî şiirlerle bunlar üzerinde yapılmış yorumlardır. Yine bu dönemlere ve Emevî ile Abbâsî’nin ilk devirlerine ait tarihî rivâyetler de kaynakları arasında yer almaktadır. Aynı zamanda, hayvanlarla ilgili şiirlerden de mısralar aktarmaktadır.

Eserde geçen hayvan türleri, daha çok Irak’ta karşılaşılan hayvanlarla (köpek, katır, eşek, güvercin vb.) sınırlı kalıyor. Bu da el-Câhız’ın yorumlarının, daha çok kendi

---

<sup>1</sup> Nazif Danışman, *a.g.e.*, s. 110-111.

deneyim ve gözlemlerine dayandığının bir delilidir. Ancak kitapta geçen mizah malzemesinin büyük bir kısmının, kendisine tanıdıklar yoluyla kazandırılmış olması veya bir iki kuşak öncesinin devlet ve bilim adamlarının anlattığı hikâyelerden meydana gelmiş olması da bir hakikattir. *Kitabu'l-Hayevân*'ın büyük bir kısmı, bu türden bir malzemeyi ihtiva etmektedir. el-Câhız, eserinde, sürekli olarak konu dışına çıkma eğiliminde olduğundan, ortaya koyduğu malzemenin büyük bir kısmının hayvanlarla bağlantısı, olabildiğince yüzeyseldir. Şâyet şiiiri, Kur'ân ve hadisten alınan malzemeyi, müellifimizin bunlar üzerinde yaptığı yorumları, filolojik nitelikteki konu dışı sözleri, anekdotları, dinî ve felsefi noktadaki ahlakçı yaklaşımını göz önünde bulunduracak olursak, böylesine hacimli bir kitaptan -Abdusselam Harun'un tahkiki yedi cildi bulmaktadır-hayvanlar hakkında daha az bir bilgi edindiğimizi fark ederiz. Bu yönüyle, eserin edebî yönünün ağırlık kazandığı âşikârdır.

el-Câhız'ın bu eserinin diğer bir kaynağı da Aristo'nun konuyla alakalı araştırmalarıdır. Özellikle, İbn Batrik'in tercüme ettiği on dokuz makalesinden, bunun yanı sıra birçok filozoftan, Fars efsaneleri ile o dönemde bilinen ilmi kaynaklardan da istifade etmiştir<sup>1</sup>.

### 2.2.3. Kitâbü'l-Buhalâ (Cimriler Kitabı)

Cimri ve aç gözlü kimseler üzerine, nesir tarzında yazılmış bir eserdir. Mizâhî ve hicivli bir üslûba sahip eser aynı zamanda, insan psikolojisi incelemesidir. Ahlâkî ve tenkitçi bir araştırma olan bu kitap, ilk defa Hollandalı müsteşrik G.Van Vionten tarafından Leiden'de 19. yüzyılda yayımlanmıştır. Eser edebîyat tarihi açısından da değerli bir kaynak niteliğindedir.

**2.2.3.1. Kitabın Gaye ve Üslûbu:** Bu kitapta el-Câhız'ın gerek kendi döneminde gerekse kendinden önceki dönemlerde yaşamış olan cimrilerin durumlarını, gördüğü hâliyle tasvir etmiş ya da duyduğu hâliyle aktarmıştır. Basra ve Horasan'da ortaya çıkıp kendilerini "Muhtesâdun" olarak adlandıran ve cimrilerden müteşekkil olan grup üzerinde özellikle durmuştur. Eserde, bu kimselerin konuşmalarını, savunma ve gerekçelerini komik bir tarzda aktarmıştır. "*Cimri*" "*Cömert*" ve "*Misafirperverlik*" kavramları arasında geçen münazaralarla da sık sık istitratlarda bulunmuştur. Sehl b. Harun'un risâlesini de bu konuda kaynak olacak şekilde eserine almıştır.

---

<sup>1</sup> Cemil Cibr, *a.g.e.*, s. 33.



*el-Beyân ve't-Tebyîn*'de el-Câhız'ın ana gayesi; nasıl Arap belâgatını ortaya çıkarmak ve Şuûbîlere olan üstünlüklerini bu yolla ispatlayarak herkese göstermekse burada da cömertlik özelliğiyle aynı hedefi gerçekleştirmektedir. Fakat el-Câhız, hedefini alaycı ve mizâhi biraz da hicivci üslûbuyla, cimrileri küçük düşürmek sûretiyle gerçekleştirmeyi tercih etmiştir. Nitekim bu cimrilerin çoğu, Arap olmayan unsurlardan seçilmiştir. “Her şey zıddıyla kâimdir.” kuralınca Arapların cömertliğini diğer unsurların cimriliğiyle kıyaslayarak, daha da üstün bir vasıf olarak göstermeye çalışmıştır. Ebû Osman'ın bu kitabın telifi hususunda izhar ettiği sebeplere gelince, “*Tavsîf hiyeli Lususi'n-Nehâr ve Tafsîlü hiyeli Surrâki'l-Leyl*” adlı kitabında hedeflediği faydaların, bu kitabı için de geçerli olduğunu belirtir. Bunun yanı sıra, ihtiyaç sahibi olan dilencilerin veya bir istekte bulunan kimselerin ihtiyaçlarında ne kadar gerçekçi olduklarını, cimrilerin ise bu istekleri geri çevirmek adına öne sürdükleri bahanelerinin geçersizliğini ortaya koymak niyetindedir.

**2.2.3.2. Kitabın Muhtevası:** el-Câhız bu kitabında, cimri kimselerin psikolojisini inceleyerek onları cimriliğe sevk eden etkenleri ortaya koymaya çalışır. Bu kötü ve hoş olmayan davranışı bu denli çirkinliğine rağmen neden yaptıklarını açıklar ve onların bahaneler ileri sürme konusunda ne derece zeki olduklarını da sergilemek ister. Eserde, cimri kimse, bu bahaneleri sıralarken bunları kaba ve sıradan bir şekilde değil de son derece ikna edici, kendini haklı gösteren, belîğ ve güzel bir üslûpla ifade eder. el-Câhız'ın eseri, bu açıdan, bir edebîyat ve belâgat ürünü niteliğindedir.

el-Câhız kitabındaki açıklayıcı mukaddimeden sonra, Sehl b. Harun'un, kendi mezhebini cimrilikle suçlayan amca çocuklarına yazdığı reddiye niteliğindeki risâlesinden bahseder. Akabinde Horasan özellikle Merv halkının hikâyeleriyle eserine devam eder. Ona göre, cimrilik bunların yapılarına ve iliklerine kadar işlemiş; hayvanlarında, kuşlarında dahi görünür olmuştur. Öyle ki başka memleketlerin horozları, yerden gagalarıyla topladıkları taneyi alır ve tavuğun önüne koyar. Fakat Merv'deki horozlar, bırakın tavuğun ağzına taneyi koymayı, tavuğun ağzındakini bile gasbeden bir özelliğe sahiptir.

Horasan halkının hikâyelerinden sonra Basralılara geçer. Özellikle, Zubeyde b. Hamîd es-Sûfî, Leyla en-Nâtıyye, Aḥmed b. Halef, Halîd b. Yezid vd. “Mescidiyyûn”ların hikâyelerini aktarır. Daha sonra iki risale üzerinde önemle durur. Bunlardan biri Ebû'l-As'ın Seḳafi'ye yazdığı risaledir. Bu risâlenin genelinde, cimrilik

yerilmekte cömertlikse övülmektedir. Diğer risâle de İbn Tev'em'in, es-Seḳafi'nin israfın zararlarıyla alâkalı olarak kaleme aldığı risâlesine yazdığı cevaptır.

el-Câhız tüm bunlardan sonra kitabını, Arap yemeklerinden oluşan ayrıntılı bir listeye sonlandırır. Burada, yemeklerin hangi malzemeden ve nasıl yapıldıklarını da açıklar.

**2.2.3.3. Kitabın Değeri:** el-Câhız bu kitabıyla, daha önce de ifade ettiğimiz gibi, gerek Şuûbîlere gerekse Arap olmayan diğer unsurlara karşı, Arapların cömertliğini göstererek üstünlük sağlamayı amaçlamıştır. Nitekim Arapların nazarında, cimrilikten daha kötü bir vasıf yoktur. Aynı şekilde cömertlik ve misafirperverlikte onlardan daha çok isim yapan ve nâm salan başka bir topluluk da yoktur.

el-Câhız, cimrileri eleştirmek için küçük bir risâle yazmakla yetinmemiş, tam bir kitap telif etmiş ve bu onun en hacimli, en çok tanınan kitaplarından biri hâline gelmiştir. Onlarla ilgili rivâyetleri toplamış, hareket ve tavırlarını ortaya koymuş, fiillerini tahlil etmiştir. Cimrilerin bahaneler ardında gizledikleri gerçekleri gün yüzüne çıkarmış ve bencilliklerini açığa vurmuştur. Bunun sonucunda, bugün elimizde bulunan üslûbu ile, Arap hiciv ve mizah sanatının ilk örneklerinden biri olmasıyla edebî bir değere sahip olan, ayrıca kişi tiplmeleri ve davranış tahlilleriyle de psikolojik bir önemi olan bu eseri ortaya çıkarmıştır<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Cemil Cibr, *a.g.e.*, s. 34-39.

## İKİNCİ BÖLÜM

### 2. el-CÂHİZ'İN BEYÂN İLMİ İLE İLGİLİ GÖRÜŞLERİ

**Beyân (البيان):** Sözlükte ortaya koymak, açık-seçik olmak, açıklamak ve anlaşılır hâle getirmek gibi mânalara gelir<sup>1</sup>.

Bir terim olarak “Beyân”, Belâgat ilmini oluşturan üç alt kısımdan biri olup; bir mânayı farklı söz ve usûllerle anlatmayı öğreten, belirli usûl ve kuralları olan bir ilimdir. Başka bir ifadeyle “Beyân”, mânayı, ifadede lafzı açıklığa kavuşturmak için gerekli olan melekeyi kazandıran ve bununla ilgili kaidelerin bütününe içine alan ilimdir. Bir mâna, vuzuh (açıklık) yönünden farklı birkaç lafızla ifade edilebilir. İşte beyân ilmi, kişiye söylemek istediğini farklı söz ve usûllerle ifade edebilme fırsatı verir<sup>2</sup>. İfadelerdeki açıklık derecesi, o ifadenin hakikat, mecaz, teşbih, istiâre ve kinâye olmasına göre değişir. Dolayısıyla beyân ilminin konusunu, bu edebî sanatlar teşkil etmektedir<sup>3</sup>.

#### 2.1. el-CÂHİZ'A GÖRE BEYÂN İLMİ

Beyân, el-Câhiz'in “*el-Beyân ve't-Tebyîn*” adlı eserinin ana konusudur. Bu eserinde o, kendisinden önceki âlimlerin görüşlerini de açıklayarak beyânın tanımını yapmış, bu ilmin önem ve değerine dikkatleri çekmiştir. Bununla birlikte o, Arapların bu sahadaki üstünlüklerini vurgulayarak onları diğer milletlerle kıyaslamıştır. Ona göre Allah (c.c.) Arapları, kendilerine beyân nimetini vermekle özel kılmıştır. Bu kıyasın neticesinde el-Câhiz, beyânın, kendine has yöntem ve kuralları olan bir sanat olduğunu ispatlamıştır. Konu dâhilinde bu yöntem ve kuralları detaylı bir şekilde ele alarak, el-Câhiz'in beyân

<sup>1</sup> el-Cevherî, *es-Sıhah*, I/60; İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, XIII/ 67; Firûzâbâdî, *el-Kâmûs*, s. 1526.

<sup>2</sup> İbn Manzûr, *a.g.e.*, aynı yer; es-Sekkâkî, *Miftâhu'l-'ulûm*, s. 162.

<sup>3</sup> es-Sekkâkî, *Miftâhu'l-'ulûm*, aynı yer; el-Hâşimî, *Cevâhiru'l-belâğa*, s. 244-246

görüşünü tesbit etmeye çalışacağız.

### 2.1.1. el-Câhız'ın "Beyân İlmi" Tanımı

Beyân kelimesini, terim anlamına en yakın şekilde ele alan ilk kişi el-Câhız'dır. el-Câhız'ın kitabında üzerinde durup mânasını verdiği ve konularını etrafında yorumladığı beyân, kişinin benliğindeki, içindekini, hislerini ortaya çıkarma ve açıklama gücüdür. Akılda olanı yani düşünceyi dil ve lafızlar aracılığıyla ifade edebilmek, açıklamaktır.

Bu anlamıyla beyân, el-Câhız'ın kitabında (*el-Beyân ve't-Tebyîn*) üzerinde durduğu ve ona özel bir kısım ayırdığı ilk konu olma özelliğine sahiptir. el-Câhız, "باب البيان" (*Bâbu'l-Beyân*) adını verdiği bu kısmı, bazı sebeplerden dolayı birkaç sayfa sonrasında ele almıştır. Bununla birlikte, konunun asıl yerinin kitabın başı olması gerektiğini de vurgulamıştır<sup>1</sup>.

Bu bölümde el-Câhız, beyânı şöyle tarif eder: "**Beyân**", gizli olan mânaya, açık bir şekilde delâlet etmektir." Nitekim ona göre "Yüce Allah (c.c.), beyânı övmüş, uygulanmasını istemiş ve insanları buna teşvik etmiştir. Kır'ân-ı Kerim, muhâtaplarına beyânla hitap etmiş, Araplar beyân özellikleriyle övünüp, bununla diğer ırklara üstünlük iddiasında bulunmuşlardır<sup>2</sup>.

el-Câhız, kitabını yazma nedeninin beyân olduğunu söyleyip, bu konunun, kitabın başında olması gerektiğini vurgulasa da o, ancak birkaç sayfa sonrasında bu konuya yer verir. Beyânın tanımını yaparken çizdiği sınırlar, konuyu daha sonra ele almasının ipuçlarını vermektedir. Beyân konusundan önce yer alan bu bölüm, aslında konuya bir giriş mahiyetindedir. Ayrıca denilebilir ki, bu bölüm el-Câhız'ın, beyânın tanımını yapmasında ve sınırlarını çizmesinde ona yardımcı olmuştur. O, burada beyânın üstünlük ve faziletini, Allah'ın beyân hususundaki övgü ve teşvikini konu edinir. Bunu yaparken de, Kur'an-ın beyânı apaçık bir şekilde öven ve beyânla alâkalı olan âyetlerinden deliller sunar. Ayrıca çok sayıda, birbirinden güzel nesir ve nazım örnekleri de vermeyi ihmal etmez. Daha önce de ifade ettiğimiz gibi, tüm bunlar, beyânın tanımını için bir hazırlık niteliğindedir. Aslında bir yandan bu giriş bizlere ve okuyucuya, el-Câhız'ın, belâgat, beyân ve onların unsurları konusunda ne kadar derin bir bilgiye sahip olduğunun ipuçlarını sunuyor.

<sup>1</sup> el-Câhız, *el-Beyân ve't-Tebyîn*, I/76.

<sup>2</sup> el-Câhız, *el-Beyân ve't-Tebyîn*, I/75.

el-Câhız, beyânın tanımını yaparken, onun açık bir şekilde sadece lafızlar yoluyla ifade edilebilen bir unsur olduğuna dikkatleri çeker. Allah'ın övdüğü, Arapların da kendisiyle övündüğü “beyân”, tam anlamıyla budur. O, bu tanımını “*el-Beyân ve't-Tebyîn*” adlı eserinin üçüncü bölümünün girişinde açıklayarak şöyle demektedir. “Kitabımızın bu üçüncü kısmının bir bölümü, beyân örnekleridir ki; bunlar, güzel konuşma örnekleri ve onun bir türü olan seçme kitâbelerden, makale, alıntı ve seçme parçalardan; ayrıca şiir, hatırat ve seçme mektuplardan oluşmaktadır<sup>1</sup>.”

En iyi konuşmaların ve en seçkin hitabet örneklerinin, şiir ve mektupların sadece dil ve lafızlarla meydana geldiği ve ifade edildiği bilinmektedir. Bu da şu gerçeği tasdik etmektedir: Lafzın mânaya delâletinin açık ve net olması nisbetinde, onun bir beyân örneği sayılması mümkündür. el-Câhız'a göre lafzın delâletinin açıklığı, ifade edilen sözün doğruluğu, özlü oluşu, girişin ve sunumun güzelliği, mânayı ortaya çıkarır. İfadeler ne kadar açık ve fasih olursa, işaret edilen mâna, daha net, anlaşılır ve faydalı olur<sup>2</sup>.

el-Câhız, bu görüşünde gâyet açık ve net olmasına rağmen, bu görüşlerine ters gibi görünen farklı bir beyân tanımı yapar ve der ki: “*Beyân, mânanın maskesini indiren, akıldan perdeyi kaldıran ve böylelikle dinleyici veya okuyucunun, mânanın hakikat ve neticesini anlamasını sağlayan kapsamlı bir kavramdır. Bunun da (yani beyânın) birden çok metodu olabilir. Çünkü asıl mesele, kendini ifade edebilmektir. Konuşan ve dinleyen kimsenin gayesi anlamak ve anlatmaktır. Anlatılmak ve açıklanmak istenilen şey, hangi yöntemle ve hangi şekilde dinleyici tarafından anlaşılır hâle geliyorsa, işte beyân budur*”<sup>3</sup>.

Görüldüğü üzere el-Câhız, daha öncesinde beyânı ortaya koyan yegâne yöntem olarak “lafızları” gösterirken, burada beyânın tanımında bir kapsamlılık gösterir ve lafızlardan da başka yöntemlerin olabileceğini söyler.

el-Câhız, bu yöntemleri “**lafız**” ve “**lafız dışı yöntemler**” olarak beş kısım altında inceler. Ona göre bunlar, sadece bu beş tane yöntemden ibarettirler; ne artar ne eksilirler;

1. Lafız (اللفظ)

2. İşaret (الإشارة)

3. Akd (العقد)

4. Hat (الخط)

<sup>1</sup> el-Câhız, *el-Beyân ve't-Tebyîn*, III/5.

<sup>2</sup> el-Câhız, *el-Beyân ve't-Tebyîn*, I/75

<sup>3</sup> el-Câhız, *el-Beyân ve't-Tebyîn*, I/76.

5. Hâl (الحال): el-Câhız, bunu “نصبة = *nasbe*” olarak isimlendirir. Nasbe; bir şeyler ifade eden hâl ve tavırdır. Aslında hâl (nasbe) diğer yöntemleri de kapsayan bir özelliğe sahiptir.

Bu beş unsur, birbirlerinden farklı olmalarına rağmen, ortak noktalara da sahiptir. Her bir yöntemin kendisine has şekli ve güzelliği vardır. Fakat hepsi de aynı gâyeye hizmet etmektedir. Hepsi de kastedilen mânanın en güzel, en anlaşılır bir şekilde ortaya konmasını sağlamaktadırlar. Dinleyici ve okuyucuya, karşılaştıkları mânanın açıklamasını yapmakta ve bu mânanın özelini, fayda ve zararını doğru ve yanlışını, türünü ve değerini, edebî açıdan yalın veya sanatlı olanını ayırt edebilme imkânı sunmaktadırlar<sup>1</sup>.

Açıktır ki lafız (söz) ve hat (yazı) dışındaki yöntemlerin beyândan sayılması mümkün değildir. Çünkü beyân, her şeyden önce bir edebîyat ve bir ifade gücüdür.

Bu iki konuda, el-Câhız'ın söylemlerini dikkatli bir şekilde inceleyen bir kimse, aslında onun görüşlerinde bir zıtlık olmadığını görecektir. O, bu sınıflandırmayı, kitabında “*insanda bulunan açıklama ve anlatma yolları*”nı kaleme aldığı bir bölümde yapmaktadır. “Bu konumda ve bağlamda bu da bir tür beyândır.”<sup>2</sup> demektedir. Fakat konu, hakiki anlamıyla beyânı bir edebî sanat olarak incelemeye gelince; daha titiz davranmış ve beyânı ancak lafız yani sözlerle ifade edilebilen bir sanat olarak tanımlamıştır. Diğer yöntemlerin ise el-Câhız için edebî beyân açısından hiçbir değeri yoktur. Daha önce zikrettiğimiz bu tenakuzu (zıtlığı) ise el-Câhız, şu âyet-i kerimeyi örnek vermekle kısmen giderir:

وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانٍ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ فَيُضِلُّ اللَّهُ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ

“*Kendilerine apaçık anlatabilsin diye, her peygamberi kendi milletinin diliyle gönderdik. Allah dilediğini saptırır ve dilediğini de doğru yola erdirtir; güçlü olan, Hakîm olan O'dur*”<sup>3</sup>.

el-Câhız konuyla ilgili açıklamalarına şöyle devam eder: “Çünkü işler, beyân ve tebyîn, anlama ve anlatama döngüsünde cereyan etmektedir. Dil ne kadar açıklama ve kendini ifade edebilme gücüne sahipse, o kadar övgüye layıktır. Aynı şekilde kalp de mânanın açık olmasını ne kadar isterse, o kadar değerlidir, övgüyü hak etmektedir”<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> el-Câhız, *el-Beyân ve't-Tebyîn*, a.y.

<sup>2</sup> el-Câhız, *el-Beyân ve't-Tebyîn*, I/11.

<sup>3</sup> İbrahim, 14/4.

<sup>4</sup> el-Câhız, *el-Beyân ve't-Tebyîn*, a.y.

Onun bu sözlerinden anlaşılıyor ki el-Câhız, beyânı dile bağlamıştır. Dile, beyân gücü nisbetinde değer vermiştir. Ona göre dil, mânayı kalbe daha açık bir şekilde ulaştırabildiği ve kalbi etkileyebildiği nisbette beğeni ve övgüyü hak eder.

“*Belâğatin anlamı= معنى البلاغة*” konusunu ele aldığı kısımda, el-Câhız’ın bu çelişkiyi izale eden ve bu konuda aslında ne demek istediğini ortaya koyan başka açıklamalarına da rastlamaktayız. Ebû Osman, burada el-‘Atâbi’nin, “*derdini anlatabilen herkes belîğdir*” sözünü eleştirerek şöyle der: “Her kim, belâğatın dinleyicinin, konuşanın sözünü anlaması” olduğunu iddia ederse hata etmiş olur. Ayrıca fesâhati ve fesâhatsizliği, yanlış ve doğruyu, kapalılığı ve açıklığı, nükteli ve edebî olanla yalın ve sade anlatımı aynı kefeye koyup hepsini beyândan saymış olur. Eğer dinleyici, uzun süre yabancılarla bir arada bulunmaz ve onların dildeki yanlış kullarımlarına şahit olmazsa, beyânın ne olduğunu bilemez. Bizler de ancak, toplumumuzda ve kendimizde bulunan eksikliklerinden dolayı beyânı anlayabiliriz. Bu dilin sahipleri ve beyân erbâbı kimseler, yabancıların sözlerini delil olarak gösteremezler. Tıpkı bir Rum’un, bir Slav’ın karışık ve anlaşılmaz sözlerinden hiçbir şey anlamadıkları gibi, bizler de yabancı birinin konuşmalarını anlayamıyoruz. Fakat bir atın kişnemesinden, bir kedinin miyavlamasından, bu hayvanların bizlere anlatmak istedikleri birçok şeyi anlayabiliyoruz.

Aynı şekilde bir köpeği, bir eşiği veya süt emen bir bebeği de anlayabiliyoruz. O hâlde öncelikli mesele, el-Atâbi’nin iddia ettiği gibi, derdini ifade edebilmek değil, onu fasih Arapların yöntemiyle, fasih bir Arapça ile anlatmaktır<sup>1</sup>.

el-Câhız, beyân ve beyânın lafızlarla olan ilişkisi ile ilgili görüşlerini, Câfer b.Yahya’dan naklettiği şu sözlerle pekiştirir: “Beyân nedir?” diye sorulduğunda o, “Kullandığın ismin (kelimenin), anlatmak istediğin mânayı kapsamaması, ne demek istediğini net bir şekilde ortaya koymaması, ikinci bir anlam taşımamasını engellemesi, anlaşılması için düşünmeye ihtiyaç bırakmaması, zorlayıcılıktan ve yapmacılıktan (tekellüf ve tasannu’) uzak olması, çetrefilli olmaması ve yoruma gerek duymamasıdır.” cevabını verir<sup>2</sup>.

Yazarımızın başkalarından naklettiği farklı bir beyân tanımı vardır ki o da “ hakkı bâtul, bâtulı da hak gibi göstermektir”. el-Câhız, bu görüşü kötülemiş ve hoş görülmemeyen bir yaklaşım olarak nitelendirmiştir. Ona göre bu düşünce, insanların beyândan nefret

<sup>1</sup> el-Câhız, *el-Beyân ve’t-Tebyîn*, I/162.

<sup>2</sup> el-Câhız, *el-Beyân ve’t-Tebyîn*, I/106.

eder ve tiksindir bir hâle gelmesine sebebiyet vermiştir.

O, bu konuyla ilgili olarak Mâlik b. Dînar'ın şu sözünü bizlere aktarır: “Bazen, el-Haccâc'ın insanlara hitap ettiğine şahit olurdum. O, Irak halkının kendisine, kendisinin de onlara yaptıklarından bahsedirdi. el-Haccâc, beyân sanatını o kadar güzel kullanıyor ve delillerle kendini o kadar temize çıkartıyordu ki neredeyse, kendisinin masum olduğu, Irak halkınınsa kendisine zulmettiği fikrine kapılırdım”<sup>1</sup>.

Ğaylân b. Cârşe el-Đabiy, Abdullah b. Amr ile beraber “Ûm ‘Abddilah” nehrine geldi. Nehir, Basra’yı ikiye ayırıyordu. Abdullah: “Bu nehir, bu şehir için ne kadar da faydalıdır.” dedi. Ğaylan da: “Doğru söylüyorsun. Halk, çocuklarına yüzmeyi burada öğretir, içme suyu ve sulama ihtiyaçlarını, geçimlerini hep buradan karşılarlar.” der. Bir defasında da Ğaylan, aynı nehir kenarında Ziyad ile yürümektedir. Yanlarında ‘Adî b. ‘Amr bulunmaktaydı. Ziyad: “Bu nehir, şehir halkı için ne kadar da zararlıdır.” der. Bunun üzerine Ğaylan da: “Kesinlikle efendim! Şehrin çocukları bu nehirde boğulmakta, evleri (nemden) su sızdırmakta, sivrisinekleri artırmakta, halk da bu nehir yüzünden birbirine girmektedir.” der<sup>2</sup>.

el-Câhız, aktardığı bu örneğin akabinde şunları söyler: “Beyândan nefret edenler, aslında böyle bir tarzdan nefret etmektedirler. Ancak beyânın güzelini, iyisini kötüleyenler, onu ifâ edemediklerinden dolayı kötülemektedirler. Beyânı kötüleyen her insan, aslında kendini ifade edememeyi/meramını anlatamamayı (1y) övmüş olur<sup>3</sup>.

Beyân aslında tartışmalı bir konu değildir. Bazı kimselerin hoşlanmadığı ve kerih gördüğü beyân türü, insanları doğrudan, hakikatten saptıran ve gerçeği görmelerine engel olan beyân türüdür. Fakat konuşma ve lafızlarda açıklık, sözü en güzel biçimde özetleme, dikatli bir giriş ve mâna bakımından kapalı olanı açıklamak esasları üzerine kurulu olan beyân türünde, en ufak bir ihtilaf söz konusu olamaz.

Daha önce de aktarıldığı gibi el-Câhız’a göre beyân, son derece net ve sınırları çizilmiş olan bir kavramdır. Bu da kişinin söylemek ve anlatmak istediğini, yani meramını söz ve dil vasıtasıyla, güzel bir sunumla ortaya koymasıştır. Böylece beyân, en güzel neticeleri sağlayacak ve büyük bir beğeniyi hak etmiş olacaktır.

<sup>1</sup> el-Câhız, *el-Beyân ve’t-Tebyîn*, I/394.

<sup>2</sup> el-Câhız, *el-Beyân ve’t-Tebyîn*, I/394-395.

<sup>3</sup> el-Câhız, *el-Beyân ve’t-Tebyîn*, I/395.



## 2.2. BEYÂNIN ÖNEMİ VE ÜSTÜNLÜĞÜ

Bir yazar veya konuşmacının, yazdığında veya konuştuğunda yegâne hedefi, okuyucu ve dinleyiciye ne söylemek istediğini bildirmek, kalp ve ruhunun derinliklerinde hissettiklerini onlara da hissettirmek, yüreğinde saklı olan duyguları onlara açmaktır. Tüm bunların tek yolu ise, apaçık olan söz ve ifadedir. Yani beyândır.

Beyân bu temel özeliğinin Hâricinde de hiç kimsenin inkâr edemeyeceği üstünlüklere ve insanlara sunduğu sayısız faydalara sahiptir.

el-Câhız, kitabında (el-Beyân ve't-Tebyîn) beyânın önemini ve üstünlüğünü açıklamaktadır. Hatta kitabının her sayfası beyânın sahip olduğu o eşsiz güçten ve üstün özelliklerinden örnekler sunmaktadır. O, beyânın önem ve üstünlüğüyle ilgili olarak şunları söyler: “İnsanların kalbinde mevcut olan mânalar, zihinlerinde yer eden düşünceler ve içlerinde taşıdıkları duygular vardır. Bunlar gizli-saklı, uzak ve yabancıdırlar. İnsan sürekli birlikte olduğu insanların, en yakın arkadaşının, hatta kardeşinin bile aklından geçenleri bilemez.

Tüm bu akıldaki mânalara hayat veren şey, onların dile getirilmeleri, onlar hakkında bilgi verilmesi ve onların fiillerle gösterilmesidir. İşte bu özellikler, mânayı anlaşılır kılan, akla açık birşekilde gösteren, gizli olanı âşikâr, uzağı yakın, görülmeyeni de görünür kılan özelliklerdir”<sup>1</sup>.

el-Câhız, büyük bir titizlikle ve hâkimiyetle, beyânın üstünlüğünü ortaya koyarken, bu görüşlerini destekleyecek deliller sunmayı da ihmal etmez. *el-Beyân ve't-Tebyîn* kitabında, serpiştirilmiş hâlde bulunan ve beyânın üstünlüğünü ispat etmek ve önemini ortaya koymak için verilmiş birçok delil göze çarpmaktadır. Bu delilleri şu şekilde sıralamak mümkündür:

### 2.2.1. Kur'an-ı Kerim'de Beyân

Yüce Allah (c.c.) en büyük nimetin dilin yaratılması, en güzel imtihanın da beyânın öğretilmesi olduğunu zikiretmış ve şöyle buyurmuştur: “عَلَّمَ الْقُرْآنَ خَلَقَ الْإِنْسَانَ عَلَّمَهُ الْبَيَانَ” “Rahmân (olan Allah) Kur'an-ı öğretti. İnsanı yarattı. Ona açıklamayı (beyânı) öğretti”<sup>2</sup>.

<sup>1</sup>el-Câhız, *el-Beyân ve't-Tebyîn*, 1/75.

<sup>2</sup> Rahmân, 55/1-4.

Qur'ân-ı Kerim, beyân ve fesâhati övdüğü gibi, ayrıntılı ve izahlı bir şekilde konuşmayı da övmüş, belâgatın hikmetlerine dikkatleri çekmiştir. Yüce Allah (c.c), kitabına “Qur'ân” ismini verdiği gibi "hak ile bâtlı birbiriden ayıran" mânasında “Furkan” adını da vermiştir:

“وَلَقَدْ نَعَلِمُ أَنَّهُمْ يَقُولُونَ إِنَّمَا يُعَلِّمُهُ بَشَرٌ لِّسَانُ الَّذِي يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِيٌّ وَهَذَا لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُبِينٌ”

“Şüphesiz biz onların: ‘Kur'an-ı ona ancak bir insan öğretiyor’ dediklerini biliyoruz. Kendisine nisbet ettikleri şahsın dili yabancıdır. Halbuki bu (Kur'ân) apaçık bir Arapçadır”<sup>1</sup>.

“بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ Apaçık Arapça bir dille”<sup>2</sup>.

“وَجَعَلْنَا اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ آيَاتَيْنِ فَمَحْوُنَا آيَةَ اللَّيْلِ وَجَعَلْنَا آيَةَ النَّهَارِ مُبْصِرَةً لِّتَبْتَغُوا فَضْلًا مِّن رَّبِّكُمْ وَلِتَعْلَمُوا عَدَدَ السَّيِّئِينَ وَالْحِسَابَ وَكُلَّ شَيْءٍ فَصَّلْنَاهُ تَفْصِيلًا”

“Biz, geceyi ve gündüzü birer âyet (delil) olarak yarattık. Nitekim Rabbinizin nimetlerini araştırmanız, ayrıca, yılların sayısını ve hesabı bilmeniz için gecenin karanlığını silip (yerine, eşyayı) aydınlatan gündüzün aydınlığını getirdik. İşte biz, her şeyi açık açık anlattık”<sup>3</sup>.

Bunlara benzer birçok âyet, beyânın değerine işaret eder ve Yüce Allah'ın kullarına in'am ettiği ilk nimetin beyân olduğunu gösterir. Aynı şekilde Yüce Allah (c.c) Qur'ân-ı Kerimi de beyân özeliği ile övmüştür. Onda beyân, fesâhat ve mükemel bir anlatım gücünün olduğundan söz etmiştir. Qur'ân-ı Kerim'in tümü, en yüksek ve ileri derecede bir beyân özeliğine sahiptir:

“فَرَأْنَا عَرَبِيًّا غَيْرَ ذِي عِوَجٍ لَّعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ ۝”

“Biz onu, Allah'a karşı gelmekten sakınsınlar diye hiçbir eğriliği bulunmayan Arapça bir Qur'ân olarak indirdik”<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> Nahl, 16/103.

<sup>2</sup> Suarâ, 26/195

<sup>3</sup> İsrâ,17/12; bkz. el-Câhız, *el-Beyân ve't-Tebyîn*, I/1-8.

<sup>4</sup> Zumer, 39/28.

### 2.2.2. Hz Peygamber (a.s.)’in Beyân’a Dair Görüşleri

Hz. Peygamber (a.s.) de Kıur’ân-ı Kerim gibi beyânı övmüş, onun değerini ortaya koyup insanları beyân hususunda teşvik etmiştir.

el-Câhız bu konuda birçok hadis-i şerifi delil olarak sunmuştur. Bunların başlıcaları şunlardır:

Abbas b. Abdilmuttalib, Hz. Peygamber (a.s.)’e: “*Ey Allah’ın Rasulü! Güzellik nerededir?*” diye sordu. Rasulullah (a.s.) da: “*Güzellik dildedir*” buyurdu<sup>1</sup>.

Hz. Peygamber’i (a.s.), Yüce Allah, en güzel şekilde terbiye etmiştir. Öyle ki o, âdeta insanlar arasında yürüyen canlı bir Kıur’ân olmuştur. Hz. Peygamber, şu sözleriyle beyânın ne kadar değerli olduğunu vurgulamaktadır.

“*Şiirin hikmeti, beyânın da büyüğü vardır*”<sup>2</sup>.

Hz. Peygamber (a.s.), Arapların en fasihi ve beyân özelliği bakımından en üstünü olmakla övünürdü. O (a.s.), Kıureyşliydi ve Benî Sa’d kabilesinde büyümüştü. Böylece Allah (c.c.) O’nu, diğer peygamberlerden özel kılmış ve O’na “*Cevâmi’u’l-keîim*” (az sözle çok mâna ifade etmek) vasfını vermiştir. Nitekim O’nun mübarek sözleri, insanlar arasında özlü ve hikmetli sözler olarak dolaşmaktadır.

### 2.2.3. Allah’ın İnsanı Beyân Vasıtasıyla Diğer Yaratılmışlardan Ayırıcılık Kılması

Beyân özeliği olmasaydı insanoğlu, bir şekilden, bir sureten ya da bir hayvandan farklı olmayacaktı.

el-Câhız bu gerçeği, Halit b.Safvan’dan naklettiği şu sözle bariz bir şekilde gözler önüne seriyor: “Dil olmasaydı insan, hareket eden bir suretten (şekilden) ya da kıymetsiz bir hayvandan başka ne olabilirdi ki...”<sup>3</sup>.

“*Mantık*” adlı eserin sahibine (Aristo) göre ise insanın tanımı, “Canlı, konuşan ve açıklama gücüne sahip olandır.” şeklindedir<sup>4</sup>.

el-Câhız, bu görüşüne delil olarak el-‘Aver eş-Şenniyyî’nin (الأعور الشَّيِّي) şu beytini

de sunar: (الطوبل)

|             |      |          |     |              |           |       |      |         |      |          |
|-------------|------|----------|-----|--------------|-----------|-------|------|---------|------|----------|
| زِيَادَتُهُ | أَوْ | نَقْصُهُ | فِي | التَّكْلِيمِ | وَكَائِنِ | تَرَى | مِنْ | صَامِتٍ | لَكَ | مُعْجَبٍ |
|-------------|------|----------|-----|--------------|-----------|-------|------|---------|------|----------|

<sup>1</sup> el-Câhız, *el-Beyân ve’t-Tebyîn*, I/170.

<sup>2</sup> el-Câhız, *el-Beyân ve’t-Tebyîn*, I/269.

<sup>3</sup> el-Câhız, *el-Beyân ve’t-Tebyîn*, I/170.

<sup>4</sup> el-Câhız, *el-Beyân ve’t-Tebyîn*, a.y.

|  |  |
|--|--|
| لِسَانُ الْفَتَى نِصْفٌ وَنِصْفٌ فُؤَادُهُ   | فَلَمْ يَبْقَ إِلَّا صُورُهُ اللَّحْمِ وَالِدَمِ |
| <p>“Nice beğendiğin suskunlar görürsün, onun eksikliği ve artısı konuşmasındadır. Gencin yarısı dili, yarısı da kalbidir (gencin dili yarısıdır; diğer yarısı ise yüreğidir). Geriye kalan sadece et ve kandan müteşekkil bir sûrettir”<sup>1</sup>.</p> |  |

#### 2.2.4. Âlim, Bilge ve Filozofların, Beyânın Önem ve Üstünlüğüne Dâir Görüş Birliği İçinde Olmaları

el-Câhız, bu gruplardan çok sayıda insanın beyânın önem ve etkisini vurgulayan sözlerinden örnekler sunmuştur. Bu örneklerden biri, Yunus b. Hübeyb'in şu sözüdür: “İyyin (meramını anlatamama) tatlılığı olamaz. Beyânı eksik olan sözün güzelliği de yoktur.”

Ve yine derler ki: “Beyân görmektir; 'iy (meramını anlatamama) ise körlüktür. Tıpkı ilmin görmek, cehaletin de körlük olması gibi. Beyân, ilmin bir neticesidir. 'iy ise cehaletin sonuçlarındandır.” Sehl b. Harun da: “Akıl ruhun kâşifidir. İlim de aklın kâşifidir. Beyân ise ilmin tercümanıdır.” demiştir.

Bazı bilgeler de derler ki: “Yiğitliğin hayat kaynağı doğruluktur. Ruhun hayatı ise dürüstlüktür, erdemdir. Hoşgörünün de kaynağı ilimdir. İlimin hayat bulması ise beyân iledir.”

İbn Teveim de şöyle der: “Ruh, bedenın direğidir. İlim de ruhın direğidir. İlimin direği ise beyândır”<sup>2</sup>.

el-Câhız, bu görüşleri aynı ilim ya da sanatla uğraşan, aynı düşünce yapısına sahip olan özel bir topluluktan nakletmemiştir. Bilakis kültürleri, fikirleri, uğraşları ve zevkleri birbirinden farklı olan kesimlerden seçmiştir. Bundaki gâyesi ise, tüm farklılıklarına rağmen, bu ilim erbâbı kimselerin beyânın ehemmiyeti ve üstünlüğü hususunda hemfikir olduklarını ispatlamaktır.

#### 2.2.5. Devlet Reisleri, Toplum Önderlerinin, Hak ya da Bâtl Bir Dâvanın Savunucularının yahut Herhangi Bir Düşüncenin Propagandasını Yapan Kimselerin Beyân İlmine Olan İhtiyaçları

el-Câhız, bu konularda olan insanların beyândan uzak kalamayacaklarını, beyânın kendilerini hedeflerine ulaştıran en önemli vasıtalarından biri olduğunu kitabında aktardığı

<sup>1</sup> el-Câhız, *el-Beyân ve't-Tebyîn*, I/170.

<sup>2</sup> el-Câhız, *el-Beyân ve't-Tebyîn*, I/77.

örneklerle delillendirir.

İlk örneği, Mu'tezile'nin lideri olan Vâsıl b. Atâ'dır. One göre "Vâsıl b. Atâ, ileri derecede peltek olduğunun, hatta telaffuzunun berbat olduğunun farkındaydı. Ama aynı zamanda, bir düşünce akımının savunucusu ve bir grubun lideri olduğunu da biliyordu. Gerek kendi taraftarlarına gerekse karşıt görüşteki gruplara ve liderlerine hitap etmek, yeri geldiğinde uzun süren konuşmalar yapmak zorundaydı. Bazen de delillerle bir görüşü ispat etmesi ya da çürütmesi gerekiyordu. Vâsıl, bununla birlikte beyânın bir düzen ve araştırma gerektirdiğinin, bu sanatın inceliklerini ve argümanlarını bilmek zorunda olduğunun da farkındaydı. Net ve kolay anlaşılır bir telaffuza da ihtiyaç duyuyordu. Çünkü bir konuşmanın tatlılığa ve akıcılığa olan ihtiyacı, azamet ve etkileyciliğe duyduğu ihtiyaç gibidir. Nitekim beyânda gönülleri çelen ve dizginleri ele aldırان çok büyük bir güç vardır. Vâsıl, beyânın işlevini göreceğ başka bir özelliğın olmadığını da farkındaydı. Bundan dolayı, pelteklığıne sebep olan, telaffuz edemediğı "Ra" harfini tüm konuşmalarından çıkarmıştır. Böylece, uzun zamandır uğraştığı, pelteklığını bastırma hususunda başarılı olmuş ve üstün bir beyân gücüne ulaşmıştır"<sup>1</sup>.

Yazarımızın, Vâsıl b. Atâyı örnek olarak vermesinin nedeni, onun Mu'tezile'nin lideri ve kurucusu olmasıdır. Kendisi de bir Mu'tezilî olan el-Câhız, bu fırkanın İslam akidesine hizmet ettiğini, Kur'an'ın i'câzını ve beyânını, şüpheli kimselere ve mühlitlere karşı savunduğunu söyler. Ona göre, Mu'tezilî hatipler, beyân ve fesâhatte ün salmışlardır. Vâsıl b. Atâ, doğuştan gelen pelteklik gibi bir dezavantajı bertaraf edip beyân harikaları sayılabilecek hutbeler irâd etmeyi başarabilmiştir.

Hız. Musa (a.s) da kendisinde bulunan ve açık, net konuşmasını engelleyen tutukluluğın farkedince Rabb'ine yalvarır. Kendisinden bu eksikliğı gidermesi için dua eder. Bu isteğinin nedeni, toplumuna yüce Allah'ı daha iyi anlatabilmek ve Rabb'inin davetini onlara en güzel şekilde sunabilmektir.

el-Câhız, Yüce Allah'ın Hz. Musa (a.s.)'ın bu talebini kabul ettiğini şu âyetle delillendirir:

**قَالَ رَبِّ اشْرَحْ لِي** وَيَسِّرْ لِي أَمْرِي وَاحْلُلْ عُقْدَةً مِّن لِّسَانِي يَفْقَهُوا قَوْلِي وَاجْعَلْ لِّي وَزِيرًا مِّنْ أَهْلِي هَارُونَ أَخِي

اشدُّ بِهِ أَرْزِي وَأَشْرِكُهُ فِي أَمْرِي كَيْ نُسَبِّحَكَ كَثِيرًا وَنَذْكُرَكَ كَثِيرًا إِنَّكَ كُنْتَ بِنَا بَصِيرًا قَالَ قَدْ أُوتِيتَ سُؤْلَكَ يَا مُوسَى

*(Mûsa) dedi ki: 'Rabbim! Gönlüme ferahlık ver. İşimi bana kolaylaştır. Dilimdeki tutukluğu çöz ki sözümü anlasınlar. Ailemden kardeşim Harun'u bana vezir (yardımcı)*

<sup>1</sup> el-Câhız, *el-Beyân ve't-Tebyîn*, I/14-15.

*kıl, beni onunla destekle, onu görevimde ortak kıl ki Seni daha çok tesbih edelim ve çokça anâlim. Şüphesiz Sen bizi görmektesin' dedi. (Allahu Tealâ): 'Ey Musa! Sana istediğın verilmiştir' dedi”<sup>1</sup>.*

Ona göre Hz. Musa bu duayı fesâhat talebi dışında bir niyetle yapmıyordu. Çünkü duayı yaparken “*Göğsüm daralıyor, dilim dönmüyor*” diyordu. Bu görüşünü şu âyet-i kerimeyle delillendirir:

“ وَيَضِيقُ صَدْرِي وَلَا يَنْطَلِقُ لِسَانِي فَأَرْسِلْ إِلَىٰ هَٰؤُلَاءِ ”

“*Göğsüm daralıyor, dilim dönmüyor. Onun için Harun'a da elçilik ver.*”<sup>2</sup>.

Ebû Osman bu örneği verirken, Yüce Allah'ın Hz. Musa'yı böyle bir şeyle imtihan etmesindeki hikmete değinmeden geçemez. O, Allah'ın (c.c.) her filinin bir gaye ve hikmet taşıdığını, Allah'ın kullarını ağır veya hafif fark etmeksizin dilediği şekilde imtihan ettiğini söyler. “Bazen kullarının hoşuna giden, bazen de hiç istemeyecekleri durumlarla sınar. Hz. Musa'nın bu imtihanının hikmetini de o zamanın şartlarında ve gereklerinde aramak gerekir” der<sup>3</sup>.

Gerçekten de Hz. Musa (a.s.)'ın imtihanı, müellifimizin de işaret ettiği gibi, gönderildiği dönemle uygunluk arz etmektedir. Nitekim sihrin, büyüünün boy gösterdiği kavimde beyân, önemsiz ve hiç rağbet görmeyen bir hâl almıştı. Dahası, Hz. Musa (a.s.) da peygamberlik görevi kendisine verilene kadar, bu nimetin farkında değildi; kıymetinden habersizdi. Allah'ın dinini, kavmine karşı savunma durumunda kalınca gerçeği fark edip Yüce Allah'a yakarmış; konuşmasında beyân ve fesâhat sahibi olma talebinde bulunmuştur. Hz. Musa'nın bu duasının kabulü, beyânın, tarih sahnesinde, büyü ve sihrin önüne geçmesine imkân sağlamıştır.

## 2.2.6. 'Ey ve Hasr

el-Câhız, beyânın önem ve üstünlüğünü kaleme aldığı bu kısımda, beyânın zıddı

<sup>1</sup> Tâhâ, 20/25-36.

<sup>2</sup> Suarâ, 26/13.

<sup>3</sup> el-Câhız, *el-Beyân ve't-Tebyîn*, 1/7.

olan ‘ıy (derdini, merâmını anlatamama, kendini ifade edememe) ve hasır (yetersiz-kısıtlı söz söyleme) konularını da ele alır. Aslında Onun, ‘ıy ve hasırı kötülemedeki asıl gâyesi, beyânı övmek ve beyânın üstünlüğünü ‘her şey zıddıyla kâimdir’ kuralınca ispat etmektir.

el-Câhız’a göre ‘ıy ve hasır beyânın iki düşmanıdır. Ayrıca her zaman, her dilde kötülenmiş ve hiç hoşgörülmemiştir. Yüce Allah da (c.c.) dili iyi kullanamayan, meramını ifade edemeyen (‘ıy sahibi) insanlara ve beyânın güzelliğine örnek olarak şu âyet-i kerimeyi bizlere sunmaktadır:

“أَوَمَنْ يُنَشَأُ فِي الْحُلِيِّةِ وَهُوَ فِي الْخِصَامِ غَيْرُ مُبِينٍ” “Süs içerisinde (narin bir biçimde) yetiştirilen ve tartışmada (delilini erkekler gibi) açıklayamayan mı Allah’a isnad ediyorlar?”<sup>1</sup>

ez-Zemaşşerî, bu âyetin tefsirinde şunları söyler: “Allah’a düzgün nitelikli olmayan bir çocuğu mu izâfe ediyorsunuz? O, süs ve nimet içinde yaşar. Fakat düşmanlarına üstün gelmesi ya da insanlarla konuşması gerektiğinde bunu gerçekleştiremez. Çünkü beyân gücüne sahip değildir. Kendisine karşı gelenlere de kesin deliller sunamaz. Bu, kadınların yaratılış itibariyle erkeklerden daha zayıf olmalarından ve akıllarını iyi kullanamamalarından dolayıdır. Denilir ki bir kadın ne zaman konuşmak isterse aslında sunduğu delillerle kendi aleyhinde konuşur”<sup>2</sup>.

Yüce Allah (c.c.), ‘ıy (meramını anlatamama) ile delilsiz konuşmayı, açık ve net konuşamamayı kötülemiştir. Bu özellikleri taşıyan insanları da; süs ve rahat içinde yaşayan fakat kendini tam ifade edemeyen, hakkını savunmaktan âciz olan kimselere benzetmiştir.

el-Câhız da, kitabının konusu beyân olunca, “*el-Beyân ve’t-Tebyîn*”e ‘ıy ve hasırdan Allah’a sığınarak başlar ve der ki: “كما نعوذ بك من العي والحصر وقد بما نعوذوا بالله من شرهما” = Öncelikle bu ikisinin, (‘ıy ve hasır) şerrinden Allah’a sığınır ve onlardan uzak olmak için Allah’a yakarırım”<sup>3</sup>.

O, bununla da yetinmeyerek, bu iki özelliğin kötü ve tüm dünya dillerinde hoşgörülmeyen birer özellik olduklarını ispatlamaya çalışır. Bunu yaparken de birçok şairin şiirini, bilge ve edebîyatçının sözlerini örnek olarak verir. Bunlardan bazıları şu şekildedir:

<sup>1</sup> Zuhrûf, 43/18.

<sup>2</sup> ez-Zemaşşerî, *el-Keşşâf*, IV/243.

<sup>3</sup> el-Câhız, *el-Beyân ve’t-Tebyîn*, I/3.

en-Nemir b. Tevleb (النَّيْمِرُ بْنُ تَوَلَبٍ) der ki: (الوافر)

|  |                                     |
|--|-------------------------------------|
| أَعِدَّنِي رَبِّ مِنْ حَصْرٍ وَعَمِيٍّ   | وَمِنْ نَفْسٍ أَعَايَجُهَا عِلَاجًا |
| “Rabb'im ‘iy ve hasırdan ve iyileştirilen nefisten sana sığınırım.” <sup>1</sup> |                                     |

Ehîhetî b. Culâh’ın (أَحِيحَةَ بْنِ الْجَلَّاحِ) şu sözü: (مجزوء الكامل)

“Onu çirkinleştiren ‘iy özelliği varsa, gencin susması onun için daha iyidir. Kendisine yardım eden akıl yoksa söz (konuşması) ahmaklıktır, safsatadır”<sup>2</sup>.

Hümejd b. Sevr el-Hilâlî<sup>3</sup> (حميد بن ثور الهلالي) kendisine gelen bir misafiri hicvettiği şiirinde

şöyle der: (الطويل)

|  |  |
|--|--|
| أَنَا نَا وَمَ يَعِدِلُهُ سَحْبَانُ وَائِلٍ  | بِيَانًا وَعِلْمًا بِالَّذِي هُوَ قَائِلٌ    |
| فَمَا زَالَ عَنْهُ اللَّقْمُ حَتَّى كَانَهُ  | مِنَ الْعِيِّ لَمَّا أَنْ تَكَلَّمَ بِأَقِلٍ |
| “O (misafir) konuşmalarında, beyân ve ilim açısından, Sahbânu Vâil ona yetişemezken bize geldi. Karnını doyurup yemeği bıraktığında (konuşmaya başladığında), ‘iy özelliğinden dolayı, sanırsın ki Bâkil konuşmakta” |  |

el-Câhız, bu son örneğine şu açıklamaları yapar: “Sahbân, beyân sahibi biridir. Beyâna örnek olarak gösterilir. Bâkil de ‘iy sahibi kimsedir. ‘iy için örnek olarak gösterilir. Bu ikisi ile ilgili rivâyetler de vardır”<sup>4</sup>.

Yazarımızın bu açıklaması, beyân ehlinin fazileti ve ‘iy sahiplerinin hoşgörülmemesi konusundaki ehliyetini gözler önüne sermektedir.

el-Câhız’ın Sâhbân b. Vâil (v. 94?/712?) ile ilgili olarak anlattığı olaylardan biri de şöyledir:

“ Muâviye’ye (v. 60/680) bir gün Horasan taraflarından bir elçi geldi. O da Sahbân’ı çağırttı. Fakat onu evinde bulamadılar. Bunun üzerine onu, bulunduğu yerden alıp Muâviye’nin yanına getirdiler. Muâviye ona “Konuş!” dedi. O da: “Bana bir asâ getirin.”

<sup>1</sup> el-Câhız, el-Beyân ve’t-Tebyîn, I/17; el-Câhız, el-Hayevân, II/305.

<sup>2</sup> el-Câhız, el-Beyân ve’t-Tebyîn, I/18.

<sup>3</sup> Hümejd b. Sevr el-Hilâlî, misafirleri acımasızca hicvetmekle tanınmış bir şairdir. Bir gece yanına bir misafir gelir. O da eşini uyandırarak “Kalk, sana bela geldi; kalk da bizlere bir şeyler hazırla.” der. Adam bir yandan yemeğini yerken bir yandan da “el-Haccâc insanlara ne yaptı?” diye sorar. Yemeği bitirdiğinde ise Hümejd yukarıda aktardığımız beyitleri okur. bkz. en-Nuveyrî, Nihâyetu’l-Ereb, III/278.

<sup>4</sup> el-Câhız, el-Beyân ve’t-Tebyîn, I/6.



dedi. Orada bulunanlar: “Mü’minlerin emirinin huzurundayken asâyı ne yapacaksın?” diye sordular. Sâhbân da: “Rabb’iyle konuşurken Musa asâyıla ne yaptıysa onu yapacağım.” cevabını verdi. Muâviye gülerken, ona asâ getirmelerini emretti. Asâ geldiğinde, Sâhbân onu beğenmeyerek tekmeledi. Bunun üzerine ona kendi asâsını getirdiler. Öğle namazından ikindi namazının vakti girene kadar, hiç durmadan, takılmadan, öksürmeden konuştu. Ele aldığı her konuyu eksiksiz bir şekilde anlattı. Bu hâl, orada bulunanlar hayretler içinde kalıncaya dek, aynı şekilde devam etti. Muâviye eliyle işaret ederek, konuşmayı bitirmesini istedi. Sâhbân da “Sözümü kesme!” anlamında bir işarette bulundu. Muâviye “Namaz” deyince, Sâhbân “Şu anda önünde duruyor. Biz şu anda bir şükür namazının Va’d ve Va’id’in içindeyiz zaten.” dedi. Muâviye de ona “Sen Arapların en iyi hatibisin.” dedi. Sâhbân “Acemlerin, insanların ve cinlerin de (en iyi hatibiyim).” diye ilave etti<sup>1</sup>.

Bâkil ve onun ‘ıy özelliğiyle ilgili olarak anlatılan olaylardan biri şöyledir: “Bâkil bir gün, onbir dirheme bir geyik satın alır. Yolda bir grup insanla karşılaşır. Bâkil’e ‘Geyiği kaçta aldın?’ diye sorarlar. O da, ‘on bir’ diyebilmek için iki elini ve dilini uzatır. Bu esnada geyik kaçar”<sup>2</sup>.

el-Câhız, ‘ıy ve hasrı kötilediği bu bölümde, Araplar kadar, Arap olmayan birçok edebîyatçıdan da örnekler sunar. Bundaki amacı, dilleri ve ırkları farklı olsa da bu konudaki fikirlerinin aynı olduğunu ispat etmektir. Bu örneklerden biri şu şekildedir: Büzr Cumhur ibn Bahtakânî el-Fâris’e “İyi gizleyecek en güzel şey nedir?” diye soruldu. O da: “Onu güzelleştirecek akıldır!” dedi. “Peki ya akıl yoksa?” diye sorduklarında “Mal onu gizler.” cevabını verdi. “Ya malı da yoksa?”, “kendisinin yerine konuşacak iki kardeş”, “Ya iki kardeşi de yoksa?” “O hâlde susması daha iyidir” “Peki ya susmayı beceremiyorsa?” diye sorduklarında ise “O hâlde ölsün daha iyi” cevabını verir<sup>3</sup>.

‘ıy ve hasr özellikleri gibi, el-Câhız’ın, kitabının bir bölümünde, laf kalabalığını da kötilediğini ve buna karşı insanları uyardığını görüyoruz. O, bu konuyla alâkalı olarak da birçok nakilde bulunur. Meselâ Hz. Peygamber (a.s.)’in şu sözünü aktarır:

"يكون قوم يأكلون الدنيا بألسنتهم كما تلحس الارض البقرة بلسانها"

<sup>1</sup> el-Câhız, el-Beyân ve’t-Tebyîn, II/120; Ahmed Hasan ez-Zeyyât, *Târîhu’l-edebî’l-‘arabî*, s. 188-189.

<sup>2</sup> en-Nisâbüri, *Mu’cemu’l-emşâl*, II/43.

<sup>3</sup> el-Câhız, *el-Beyân ve’t-Tebyîn*, I/7.

“Bazı insanlar dilleriyle dünyayı siler süpürür (tüketir). Tıpkı bir ineğin diliyle yeri yalaması gibi”<sup>1</sup>.

Aynı konuyla ilgili olarak bir şairin şu beytini de aktarır:

|   |  |            |           |          |
|---|--|------------|-----------|----------|
| وَجُرْحُ الدَّهْرِ مَا جَرَحَ اللِّسَانُ  |  | تَدْمُلُهُ | السَّيْفِ | وَجُرْحُ |
| “Kılıç yarasını tedavi edersin iyileşir, geçer. Hayat boyu kalacak yara, dilin açtığı yaradır.” |  |            |           |          |

Müellifimiz bizleri münazara, çekişme ve tartışmalarda laf kalabalığına karşı uyardığı gibi, uzun hutbelerde boş boş konuşulmaması hususunda da dikkatli davranmaya çağırıyor. Bu eylemin, insanların görüşlerini savunmalarına engel olan ‘ıyden, ya da kendini ifade etmeyi kısıtlayan hasırdan daha kötü olmadığının da altını çiziyor. Ona göre insanlar, fiziki bir kusurdan dolayı konuşamayan dilsizleri veya konuşma özürülü olan kimseleri ayıplamazlar. Hiçbir engeli yokken, ‘ıy ya da hasır gibi özelliklere sahip olup beyândan mahrum olanları ayıplarlar.

el-Câhız’ın beyânın üstünlüğü ve önemi hakkında ortaya koyduğu tüm bu deliller, akıl ve mantık sahibi her insanın kabul edeceği ve karşı çıkamayacağı hususlardır. Daha önce de ifade ettiğimiz gibi, ona göre, beyânın tek bir çeşidine karşı gelinebilir; o da hakkı bâtil, bâtılı da hak gibi gösteren beyândır.

Açıkça görülüyor ki el-Câhız, beyân ilmine giriş mâhiyetindeki bu sunumunda, beyânın önemini, üstünlük ve faziletlerini ortaya koymuştur. Bunu yaparken de Yüce Allah (c.c.)’ın âyetlerine ve Hz. Peygamber (a.s.)’in hadislerine müracaat etmiştir. Ayrıca beyân ile ilgili söz söyleme yetisine sahip olan birçok bilge, âlim, şair ve filozofun görüşlerine de yer vermiştir. ‘ıy ve hasır şiddetli bir şekilde kötülmesi ise, beyânın onun için ne kadar önemli olduğunun bir göstergesidir. Öyle ki el-Câhız, hoşlanmamasına rağmen, laf kalabalığını bile bu iki özelliğe tercih etmiştir. Aslında o, çok önemli, bir o kadar faydalı olan bu sunumuyla kitabının amaç ve gayesini de net bir şekilde belirtmiştir.

### 2.3. el-Câhız’a Göre Beyân Araplara Has Bir Özellik Olması

Çalışmamızın birinci bölümünde el-Câhız’ı “*el-Beyân ve’t-Tebyîn*” adlı eserini yazmaya iten ana sebeplerden birinin Arap milliyetçiliği olduğunu aktarmıştık. O, Araplara karşı yöneltilen eleştirilere, Arapların temel özelliklerinden biri olan beyânla

<sup>1</sup> el-Câhız, *el-Beyân ve’t-Tebyîn*, I/172; İbn Ebî Âsım, *ez-Zühhd*, (thk. Abdu’l-Alî Abdulhamid el-Hâmid), s.140.

karşılık verir. Nitekim beyân, Arapların övünç ve şeref kaynağıdır.

Kendisi de bir Arap olan müellifimiz, kendi ırkının dili ve beyânı hususunda son derece kıskançtır. Başka milletlerin bunları sahiplenmelerine hiç tahammülü yoktur. Bu nedenle o, asla, diğer milliyetçilerin beyâna sahip çıkmalarına ve Araplara karşı rastgele savurdıkları eleştiri oklarına sessiz kalan bir kişilik olmamıştır. Onların karşısında durmayı, onların delillerini çürütmeyi, Araplara da tüm faziletlerini özellikle de beyânın Allah tarafından kendilerine has kılınan bir vasf olduğunu anlatmayı boynunun borcu bilmiştir.

el-Câhız, öncelikle karşıt grubun düşüncelerini ve Arap hatiplerine yönelttikleri eleştirileri sıralamıştır. Bunu yapmasındaki amacı, onların eleştiri noktalarını tesbit edip bunlara cevap vermek ve böylece bu eleştirileri çürütmektir. O, Arapların şu hususlarda eleştirildiklerini tesbit etmiştir:

- Konuşurken ya da bir hutbe irad ederken asâ, değnek tarzı şeylere yaslanmaları
- Kafiye ve vezinler yoluyla düşmanlarıyla atışmaları
- Sonu olmayan uzun nesirleri
- Kuyunun en başından su içmek isterken söyledikleri recez ölçülü şiirleri
- Atışmalarda dizleri üstüne çökmeleri
- Mızraklarla vuruşurken yaptıkları söz düellolarıyla ve aynı mücadeledeki diyaloglarıyla tanınmaları
- Aynı şekilde, kavimlerinin çokluğuyla övünmeleri esnasında sarf ettikleri sözleri
- Bir topluluğun, başka bir topluluğun diyetini üstlenirken, barış amaçlı söyledikleri nesirleri
- Kin ve düşmanlığın ortadan kaldırılması, barışın tesisi için gerçekleştirdikleri sözleşme ve akitlerde yaptıkları konuşmaları
- Yapmacıklık ve zorlayıcılıktan (tekellüf ve tasannu) uzak olsun diye sözü akışına terk etmeleri
- Sırf söylenmiş olsun diye söz söylemeleri, kafiye gözetmemeleri, vezin zahmetine katlanmamaları
- Konuşurken, ellerindeki sopa-değnek tarzı şeylerle işaret etmeleri, sert bir yere yaslanmaları
- Törenlerde, bir araya geldikleri özel günlerde konuşma yapacak önderlere ihtiyaç duymaları

- Her halükârda, konuşma sonlarında özetleme yöntemini kullanmaları
- Nikâh konuşmalarında oturmaları, barış konuşmalarında ayağa kalkmaları
- Diyeti yüklenmede (iki düşman grubu barıştırmak amacıyla yapılan konuşmalarda), karşılıklı yeminleşmelerde, komşuluk hukukunda, önemli zamanlarda ve at sırtında yaptıkları konuşmaları
- Büyük toplantılarda söyledikleri sözleri
- Ateş üzerine yemin etmeleri
- Kendileri için kutsal olan değerler üzerine söz vermeleri ya da yeminde bulunmaları
- Pekiştirdikleri bir sözü tutmaları ya da gamus yeminini (istisnası olmayan yemin) yerine getirmeleri, bunda da “her yıldız kaydığında, her rüzgâr estiğinde” tarzında sözler sarf etmeleri<sup>1</sup>.

el-Câhız'ın sıraladığı bu Arap karşıtı milliyetçilerin iddiaları, Arapların beyân özelliğiyle ilgilidir. Onlar Arapları, övündükleri vasıf ve yönlerle eleştiriyor ve en parlak edebî sanatlarından biri olan hitabet özelliklerini hedef alıyorlardı. Bu hitabet sanatının birçok türü olduğu gibi bunlar birbirinden farklı pozisyonlarda ve şekillerde de irad edilebiliyordu. Örneğin barış hutbeleri, atışma hutbeleri, sayı-çokluk ile övünme, gururlanma konuşmaları tarzında çok çeşitli hutbeler vardı. Aynı şekilde bu hutbeler, asâya ya da bir kuyu kenarına yaslanarak, oturarak veya ayakta yapılabiliyordu. İşte, Arapların konuşmalarında âdet hâline getirdikleri bu özellikleri, birer eleştiri konusu olmuştur.

el-Câhız, bu eleştirileri sıralayarak, rakiplerinin iddialarını ortaya koymaları için onlara fırsat sunuyor ve delillerini sunmaları için âdeta zemin hazırlıyordu. Onlara göre “Hitabet, bütün milletlerin ortak bir özelliğidir. Tüm nesiller ona sonsuz bir şekilde muhtaçtır. Hatta bütün ahmaklığı, beyinsizliği, cehâleti, haddini bilmezliği, duygusuzluğu ve sırf konuşma uzasın diye muhtevayı değiştirmesiyle siyâhî bir kölenin bile hitabete ihtiyacı vardır. Hitabet hususunda, Arap olmayan milletler, üstünlük iddiasında bulundular. Kullandıkları mânalar ağır ve kaba, lafızlarının cahilce ve saçma olmasına rağmen Fârisilerin iddialarından, kendilerinin insanların en hatibi olduklarını öğrendik. Onların da en tatlı dillisi, en saf (arı) sözlüsü, mareçleri en güzel kullanan ve dile en

<sup>1</sup> el-Câhız, *el-Beyân ve't-Tebyîn*, III/6-7.

hâkim olanları ise Merv halkı imiş!”<sup>1</sup>

Bu milliyetçilere göre, Araplar hatipleriyle övündüğü gibi, Fârisiler de, zenciler de kendi hatipleriyle övünmektedirler. O hâlde bu özellik, tüm milletlere ait bir özellik olup, Arapların bu hususta övünmeleri yersizdir.

el-Câhız, bu yersiz kuruntuları ve aslı astarı olmayan iddiaları sonuna kadar bizlere aktarmaktan çekinmez. Bunlara ilaveten, onların şu sözlerini de nakleder: “Her kim belâgat sanatına ulaşmak, bilinmeyi bilmek ve dil konusunda derya olmak isterse ‘*Kâr u vend*’ kitabını okusun. Kim de akla, edebîyata, ibretlik olaylara, değerli sözlere, ilme değer veriyorsa, o da “*Siyeru'l-Mülûk*” kitabına baksın. İşte bunlar Fârisilerin mektupları, hutbeleri, sözleri ve mânalarıdır. Bunlar, Yunanlıların mektupları, hutbeleri, delilleri ve hikmetli sözleridir. İşte bu da onları bilge kılan “*Mantık*” kitaplarıdır. O kitaplarla sağlamı çürükten, doğruyu yanlıştan ayırabilirsin. Bunlar da hikmetiyle, gizemiyle, mistisizmiyle, sırlarıyla ve akıcılığıyla Hint kitaplarıdır. Her kim bu kitapları okusa ve o akılların, mantığın derinliklerine inse, onların hikmetlerini öğrense işte o zaman beyân ve belâgatın nerede ve kimde olduğunu bilecektir. Bu sanatın nerede zirveye ulaştığını ve mükemmelleştiğini görecektir. Mânalar incelendiğinde bu sanatın, diğer bilinen bütün topluluklardan nasıl uzaklaştığının farkına varacaktır. O zaman durum, sopayı elimize almamıza yahut sert bir yere yaslanmamıza takılıp kalmalarından farklı mı olacaktır? Hayır, asla! Çünkü siz (Araplar), (onlara göre) sadece koyun ve develer arasında yaşayan çobanlardınız!”<sup>2</sup>

Müellifimizin bu sözlerinden anlaşılın o ki, bu milliyetçiler, tüm ilim ve fenleri kendilerine has kılmış; Arapların onlara ulaşamayacaklarını, onların ancak koyun ve deve çobanları olduklarını iddia etmişlerdir. Beyân ve felsefede de kendilerinin son derece ilerlediklerini, Arapların ise bu alanlarda da geri olduğunu düşünmüşlerdir.

el-Câhız, bu eleştirilerin, özellikle beyân ve belâgat noktasında toplanmasının nedenini, Arapların bu konuda köklü ve zengin bir tecrübeye sahip olmalarına bağlar. Ona göre milliyetçiler, oklarını açık bir şekilde Arap hitabet ve şiirine yönlendiriyorlardı. Çünkü bu sanatlar, genelde toplumun üst tabakasında bulunan lider, vezir ve halifelerin kullandığı sanatlardır. Bu eleştiriler, en üst tabakaya isabet etmeyince, hemen bir alt tabakada olan şair ve yazarları hedef alıyordu.

el-Câhız, çok zekice davranıp, bu eleştirilere sadece hitabet açısından cevap

<sup>1</sup> el-Câhız, *el-Beyân ve't-Tebyîn*, III/12-13.

<sup>2</sup> el-Câhız, *el-Beyân ve't-Tebyîn*, III/14.

vermez. Sanatları, çeşitleri ve bütün özellikleriyle hitabete göre daha merkezî bir konumda olan beyânla karşı durur.

Yazarımız, son derece güçlü ve kesin delillerle bu iddiaları çürütürken işi sonuca bağlar. O, konuyla ilgili olarak şunları söyler: “Biz hitabet sanatının sadece Arap ve Fârisîlere has olduğunu biliriz. Hintlilerin mistik dîvanları ve klasik eserleri vardır ki bunlar anonimdir. Bilinen bir şahsa ya da yazara ait değildirler. Bunlar kültürel birer mirastırlar. Asırlar boyunca söylenerek, dilden dile dolaşan edebîyat ürünüdürler. Yunanlıların ise felsefe ve mantık ilimleri vardır. ‘*Mantik*’ eserinin yazarının (Aristo’yu kastetmektedir) bizzat kendisi bile, sözü anlam ve özelliklerine göre ayırt edebilmesine rağmen konuşma özürüydü. Yani beyân özelliğine sahip değildi.

Onlar Calyonus’un, insanların en hatibi olduğunu savunuyorlardı. Fakat onun da hitabeti, belâgat ürünü sayılabilecek tarzda bir hitabet değildi.

Evet, Farสลılar arasında hatipler var; ancak onların ortaya koyduğu söz ve fikirler, uzun çabalar ve düşünceler sonucunda elde edilmiştir. Zaman alan karşılıklı fikir alışverişleri, yardımlaşmalar, tefekkür ve kitapların incelenmesi neticesinde oluşmuş ürünlerdir. İkinci şahsın anlattıkları, aslında birincinin ilmidir. Üçüncü şahsın ortaya koyduğu eser ise ikinciye ilavelerden ibarettir. Bu durum, en sonuncu şahısta bir fikir ve düşünce yığını hâline gelinceye kadar böyle devam eder”<sup>1</sup>.

Bu görüşler, el-Câhız’ın kendi dönemine kadar bilinen milletler hakkında yaptığı titiz araştırmalarının sonuçlarıdır. O, her milletin nam saldığı özelliğı gözler önüne sermiştir. Ona göre Hintliler mistisizmleri, bilgelikleri ve klasik eserleriyle tanınmışlardır. Fakat Arapların ortaya koyduğu ve bildikleri, onların övünç kaynağı olan beyân sanatından uzaktırlar. Aynı şekilde Yunan toplumu da, liderleri Aristo da dâhil olmak üzere, belâgat ve beyân özellikleriyle tanınmamışlardır. Aristo’nun kendisi, meramını ifade edemeyen biridir. Bunlar sadece felsefe ve mantık ilimlerinde öne çıkmışlardır. Fârisîlere gelince, el-Câhız, bu toplumun içinde hatiplerin olduğunu kabul eder. Ne var ki onlarda ve onlar gibi Arap olmayan diğer milletlerde konuşma sanatı, yaradılıştan gelen bir yetenek/meleke ya da alışkanlık değildir. Onların söz sanatları, uzun bir eğitim ve düşüncenin ürünüdür.

Ona göre, Arapların sıradan konuşmaları dâhil olmak üzere, tüm sözleri doğaçlamadır, irticalîdir. Bir o kadar da anlaşılır, net ve sorunsuzdur. Ne bir düşüncenin

---

<sup>1</sup> el-Câhız, *el-Beyân ve’t-Tebyîn*, III/27-28.

ne de kolektif bir çalışmanın ürünüdürler. Arapların yaptığı tek şey, rakipleriyle atışırken söyledikleri vecizelerde, bir kuyu başında iken ya da bir devenin sırtında çarpışırken, bir diyeti taşırken, savaşırken veya birbirleriyle görüşürken akıllarından geçenleri olduğu gibi söze aktarmalarıdır. Bunun için konuşmalarının; bir cümle yapısını, bir de kastettiği mânânın ana fikrini barındırması şarttır. Sonrasında fikirler, düşünceler akar gider. Lafızlar da çorap sökücü gibi peşi sıra gelir. Hem akabinde, bu sözleri, bir yere yazıp kendine mâl etmez. Çocukları da bunları okuyup öğrenmez. Onlar zaten okuma yazma bilmeyen ümmî bir topluluktur. Söz söyleme onlarda karakteristik bir özellik olduğundan, bunda zorluk da yaşamazlardı. Güzel söz, onlarda hem çok fazlaydı, hem de bu sözler oldukça net ve anlaşılırdı. Buna en çok gücü yeten ve onun hakkından gelenler de onlardı. Onların her biri, hadd-i zâtında bir diğerinden daha güzel konuşur. Beyân onlarda üst konumdadır. Onların hatipleri ise daha bir değerlidir. Söz söylemeleri de, diğerlerine nazaran daha kolaydır. Bu tarzda, yani irticalen/doğaçlama söz söylemeleri, onlar için herhangi bir ezberleme âcizliğine düşmekten ya da herhangi bir eğitim alma ihtiyacı duymaktan daha kolay geliyordu. Onlar başkasının ilmini ezberleyenler gibi değillerdir. Ya da kendilerine bir rehber de edinmemişlerdir. Onlar, sadece gönüllerine düşeni, akıllarına yatanı hiç zorlanmadan, *şu şekilde söyleyeyim* diye düşünmeden, herhangi bir ezbere ya da isteğe bağlı olmadan söylerlerdi<sup>1</sup>.

Müellifimiz, ortaya koyduğu bu hükümlerle, toplumların birbirine karşı üstünlük iddia ettikleri en temel ayırıcı özelliği, net bir şekilde belirlemiş oluyor. Böylelikle (ona göre) Allah'ın kulları üzerindeki nimetleri de açığa çıkmış oluyor.

Arapların en ayırıcı nitelikleri ise, karakteristik özellikleri olan beyândır. Onlar beyân sanatında bir zorlamaya, tekellüfe gitmezler. Sözlerinde bir yapmacıklık ya da zorlama yoktur. Kalpleri akıllarına kayıtsız şartsız bağlıdır. Beyânları da bir eğitimin ya da ezberin ürünü değildir.

el-Câhız, kitabında, rakiplerini ister nazım ister nesir olsun, kendi edebiyat ürünlerine yönlendirir. Nitekim bunlar, kendi beyân sanatlarına birer delil niteliğindedir. “Bu elimizdekiler, o edebiyatın sadece bir kısmıdır. Bunların tamamını, ancak, toprak tanelerinin ve yağmur damlalarının sayısını bilen Zât bilir. O da âlemi şimdiki ve gelecekteki hâliyle, olacaklarıyla bilen ve kuşatan Yüce Allah (c.c.)’tır”<sup>2</sup>.

O, bu ifadeleriyle Arap beyân sanatı ürünlerinin çokluğuna işaret

<sup>1</sup> el-Câhız, *el-Beyân ve't-Tebyîn*, III/28-29.

<sup>2</sup> el-Câhız, *el-Beyân ve't-Tebyîn*, III/29.

etmektedir.

el-Câhız'ın eleştirilere verdiği bu cevapları gören ve dikkatlice inceleyen biri, onun gâyesine ulaştığını düşünebilir. Ne var ki o, bu kadarla yetinmez ve düşüncelerini pekiştirme yoluna gider. Beyân açısından Araplarla diğer milletler arasındaki farkı ortaya koymaya çalışır. Arapların beyân özelliğinin kendilerinde son derece net ve doğaçlama olduğunun tartışma götürmeyecek bir konu olduğunu ısrarla tekrarlar. Farslılarla alâkalı olarak da şunları söyler: “İnsanların elinde dolaşan ve Fârisilere ait olan mektupların orijinal olmayıp sonradan yazıldıkları iddia edilemez. Bunlar eskidir; sonradan oluşturulmuş değildir. Örneğin İbn Mukaffâ'nın, Sehl b. Hârun'un, Ebî Ubeydullah Abdulhamid'in ve Gaylân'ın bu tarz mektupları yazmaları ve böyle eserler ortaya koymaları mümkündür”<sup>1</sup>.

Araplar hakkındaki düşüncelerine gelince, ona göre, Arap karşıtı kimselerin nefisleri, kendilerine, Arapları beyân hususunda eleştirmelerini emretmektedir. Onlara, Arapların geride bıraktıkları şiir, vezin, seci, nesir ve diğer yazı çeşitlerini hedef aldırılmaktadır. Her kim Arapların beyânından şüphe ediyorsa, kolayca cevherin özüne ve beyânın kanlarında dolaşmasına şahit olabilir.

Konuyla ilgili olarak yazarımız şunları söyler: “Biz, kaside, aruz veznindeki tüm eserler, nesir, seci, iki ya da daha fazla mısradan oluşan şiirler gibi belâgat çeşitlerinin Araplara has olduğunu iddia etmek istersek ilk karşılaşacağımız şey, süslü sözler ve girişler (dibâceler) olacaktır. Bunlar iddialarımıza birer şahit ve tasdikleyicidir. Daha sonrasında ilginç revnaklar, kalıplar ve birkaç kelimeyle derdini anlatma özelliği göze çarpacaktır ki, buna zamanımızın en iyi şairinin ya da beyân konusunda en üst düzeyde olan edebîyatçımızın bile gücü yetmez. Sözü uzatmayalım. Ne zaman bir milliyetçi seni elinden tutup fesâhat madeninin asıl kaynağına, saf Arap ırkının arasına götürüp, muğlak bir şairin ya da belâgat sahibi bir hatibin yanında durduracak olursa Benim iddialarımın gerçek olduğunu anlayacak ve buna gözlemlerle tanıklık edeceksin. Yani bizimle onlar arasındaki farkı anlayacaksın”<sup>2</sup>.

el-Câhız, bu hükmünü ortaya koyarken, sadece beyân sanatını diğer milletlerden çekip almıyor (onu sahiplenmelerine engel olmuyor), aynı zamanda bunun Araplara has bir özellik olduğunu da ispat ediyor. Milliyetçiler, onun eleştirilere verdiği cevaplar karşısında çaresiz kalmışlardır. Gerek el-Câhız'a cevap verebilme, gerekse beyân

<sup>1</sup> el-Câhız, *el-Beyân ve't-Tebyîn*, a.y.

<sup>2</sup> el-Câhız, *el-Beyân ve't-Tebyîn*, III/a.y.



sanatında Araplara ulaşabilme hususunda hüsrana uğramışlardır. En sonunda onlar da, “Güzel söz söyleme sanatı Araplara hastır. Bundan dolayıdır ki, dilleri bütün dillerin üzerindedir. Hepsini geçmiştir”<sup>1</sup> yargısına varmışlardır.

el-Câhız, konuyla ilgili sunduğu akli delillerle yetinmeyip, Kur’ân-ı Kerim’den nakli deliller de sunar. “Yüce Allah (c.c.), Peygemberine (a.s.) Kureyşin belâgat, söz söyleme sanatı, rüya tabiri ve zekilikleri gibi özelliklerini anlatmıştır. Arapları ve onlardaki dehâyı, fesatlığı, hilebazlığı, belâgattaki güçlerini, düşmanlık ânındaki uzlaşmazlıklarını ve huysuzluklarını vurgulayarak, Yüce Allah (c.c.) şöyle buyurdu.” der ve şu âyet-i kerimleri sıralar:

"شَحَّةٌ عَلَيْكُمْ فَإِذَا جَاءَ الْخَوْفُ رَأَيْتَهُمْ يَنْظُرُونَ إِلَيْكَ تَدُورُ أَعْيُنُهُمْ كَالَّذِي يُغَسِّى عَلَيْهِ مِنَ الْمَوْتِ فَإِذَا ذَهَبَ الْخَوْفُ

سَلَفُوكُمْ بِاللَّسِنَةِ حِدَادٍ أَشْحَةً عَلَى الْحَيِّرِ أُولَئِكَ لَمْ يُؤْمِنُوا فَأَخْبَطَ اللَّهُ أَعْمَالَهُمْ وَكَانَ ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرًا"

*“Sizinle ilişkilerinde pek cimridirler. Tehlike geldiğinde, üzerine ölüm baygınlığı çökmüş kimse gibi gözleri korkudan dönmüş bir hâlde sana baktıklarını görürsün. Tehlike geçince de, mala düşkünlük göstererek sizi sivri dillerle incitirler. Bu tip kimseler inanmış değillerdir. Bu yüzden Allah onların işlerini boşa çıkarır. Bu, Allah için kolaydır”*

”وَمِنَ النَّاسِ مَن يُعْجِبُكَ قَوْلُهُ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَيُشْهَدُ اللَّهُ عَلَى مَا فِي قَلْبِهِ وَهُوَ أَلَدُّ الْخِصَامِ

وَإِذَا تَوَلَّى سَعَى فِي الْأَرْضِ لِيُفْسِدَ فِيهَا وَيُهْلِكَ الْحَرْثَ وَالنَّسْلَ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الْفَاسَادَ“

*“Dünya hayatına dair konuşması senin hoşuna giden, pek azılı düşman iken, kalbinde olana Allah’ı şahid tutan, işbaşına geçince, yeryüzünde bozgunculuk yapmaya, ekin ve nesli yok etmeğe çabalayan insanlar vardır. Allah bozgunculuğu sevmez”*

وَقَالُوا أَأَلْهَيْنَا خَيْرٌ أَمْ هُوَ مَا ضَرَبُوهُ لَكَ إِلَّا جَدَلًا بَلْ هُمْ قَوْمٌ خَصِمُونَ

*“Bizim tanrılarımız mı hayırlı, yoksa o mu dediler. Bunu sana ancak tartışmak için söylediler. Doğrusu onlar kavgacı bir toplumdur”*<sup>4</sup>.

"فَإِنَّمَا يَسْتَرْزَاهُ بِلِسَانِكَ لِتُبَشِّرَ بِهِ الْمُتَعَبِينَ وَتُنذِرَ بِهِ قَوْمًا لُدًّا"

*“(Ey Muhammed!) Biz, Allah’a karşı gelmekten sakınanları Kur’ân ile müjdeleyesin, inat eden bir topluluğu da uyarasın diye, onu senin dilin ile (indirip)*

<sup>1</sup> el-Câhız, *el-Beyân ve’t-Tebyîn*, IV/55-56.

<sup>2</sup> Aḥzâb, 33/19.

<sup>3</sup> Bakara, 2/ 204-205.

<sup>4</sup> Zührûf, 43/58.

*kolaylaştırdık”<sup>1</sup>.*

"سَوَاءَ عَلَيْهِمْ أَسْتَغْفَرْتَ لَهُمْ أَمْ لَمْ تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ لَنْ يَغْفِرَ اللَّهُ لَهُمْ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْفَاسِقِينَ"

"الْقَوْمَ الْفَاسِقِينَ"

*“Onlara mağfiret dilesen de, dilemesen de birdir. Allah onları kesinlikle bağışlamayacaktır. Çünkü Allah, yoldan çıkmış topluluğu doğru yola iletmez”<sup>2</sup>.*

el-Câhız’ın bu Kıur’ân âyetlerini zikretmekteki gayesi, diğer milletlerin de kabul edip inandığı bir dinin kutsal kitabında anlatılan Arap beyânına dikkatleri çekmektir. Nitekim bu deliller, onları gerçeğe ulaştıracaktır. Böylece o, hedefine de ulaşmış ve beyânın kendi milletine ait olduğunu ispatlamış olacaktır. Bunu yaparken de, diğer milletlere haksızlık etmemeye ve adaletli olmaya da gayret eder.

Netice itibariyle el-Câhız, belâgatın ve beyânın Araplara has birer meziyet olduğu ve başka toplumlara bu özelliklerin verilmediği hükmünü ortaya koyar.

#### 2.4. BEYÂN İLMİNİN KONULARI

Beyân ilmi, tek bir mânanın, kendisine işaret eden delillerin açıklığıyla, farklı şekillerde ifade edilmesini sağlayan ilimdir. Lafzın mânasına ya da kullanıldığı şeye delâleti “**vaz’î delâlet**” (hakikî-asıl anlam) olarak isimlendirilmektedir. Lafzın asıl mânası Hâricinde kullanılması ise “**aklî delelet**” (yan anlam) olarak adlandırılır ki bu ikincinin şartı, zihni bir eylemdir.

Lafzın kendisi için konulduğu anlam (vaz’î delâlet); o lafzın zihindeki başka bir anlamlarından birinin diğerlerine tercih etme gereğinin olmamasıdır.

Tek bir mânanın, kendisini gösteren açık bir delille, farklı yollarla ifade edilmesi, sözün gerçek anlamıyla kullanılması ile gerçekleşmez. Çünkü dinleyici lafzın hakiki (asıl) mânalarını biliyorsa birinin diğerine göre daha açık olması mümkün değildir. O mânaya da tek bir söz işaret etmez. Bu ancak aklî delâletle netleşecek bir durumdur. Bu da bir şeyin çağrıştırdığı anlamların birbirinden farklı olabilmesinden kaynaklanmaktadır. Kısacası lafız ile mâna arasındaki karinelerin, başka bir ifadeyle vasıtaların, az ya da çok olması, lafzın işaret ettiği mânanın netliği hususunda ihtilaf oluşturmaktadır.

<sup>1</sup> Meryem, 19/97.

<sup>2</sup> Munâfikûn, 63/6.

Eğer söz (lafız) asıl anlamında kullanılmışsa hakiki (vaz’i) anlamdır. Eğer sözün konulduğu mâna dışında kullanıldığına dair bir karine varsa mecazdır. Eğer öyle bir karine yoksa kinâyedir. Ayrıca mecazın bir çeşidi istiâredir. Teşbih üzerine bina edilmiştir. Buradan hareketle belâgatçiler beyân ilminin konularını bu üç sınıfta toplamışlardır:

### 1. Teşbih

### 2. Mecâz

### 3. Kinâyeye<sup>1</sup>

Beyân ilminin konusu, temel olarak, lafzın kendi mânasına olan delâletidir. Bu delâletin ne kadar açık ve net olduğudur; yani açıklık derecesidir. Başka bir ifadeyle kalplerde gizli olan mânaların ortaya çıkarılma şeklidir. Lafzın delâlet ettiği mânanın birbirinden farklı ve sayısız şekillerde ifadesidir.

el-Câhız mânaları, kolay ve bilinen unsurlar olarak tarif eder. Ona göre özel ve genel anlam eşittir. Bu anlamlar insanların önüne saçılmış durumdadır. Burada edebîyat sanatı için önemli olan sîgalardır, fakat bu açıklamalarına rağmen el-Câhız, mâna yönünü de ihmal etmez. Lafzın mânaya olan delâletini de tamamen göz ardı etmez. Açıklamalarından anlaşıldığı üzere o, mânaları incelemiş, garip ve ilginç olanları, edebî açıdan eşsiz güzellikte olanları, zorlama ürünü ve tekellüflü olanları bir bir sıralamıştır.

el-Câhız’ın, beyân konuları (Mecaz-Kinâyeye-Teşbih) ile ilgili açıklamaları *el-Hayevân* eserinde *el-Beyân ve’t – Tebyîn* kitabından daha fazla yer tutmaktadır.

O, *el-Hayevân* kitabının “Şiir hırsızlığı” ile ilgili bölümünde bizlere şunları aktarır: “Yeryüzünde isabetli benzetmeleriyle öne çıkan bir şair bilinmemektedir. Ya da garip ve ilginç anlamları ortaya koyan yahut da değerli ve yüce bir mâna sunan da yoktur. İlk defa kendisinin ortaya koyduğu eşsiz, özgün bir sanat icra eden de görülmemiştir.

Yaptıkları tek şey, kendi dönemlerinde yaşayan veya kendilerinden sonra gelen kimselerin, sözlerine yetişemeyeceği (kendisiyle aynı dönemde yaşamayan) şairlerin şiirlerinden hırsızlık yapmak; sonrasında da bu şiirlerin kendi eserleri olduğunu iddia etmektir. Yani bunları kendilerine mâl etmektir. Şairlerin, üzerinde hak iddia ettikleri mânalar bu türdendir. Şiirlerinin sunumları ve sözleri birbirinden farklı olsa da hiçbirisi şiirin mânasında, diğerinden daha fazla hak sahibi değildir. Bu mânayı daha önce hiç

---

<sup>1</sup> Kazvîni, *el-İzâh*, III/6.

duymadığını iddia edip ‘Ben bunu daha önce hiç duymadım; bana ilham geldi ve yazdım.’ dese bile (bu durum değişmez) .

Bir şairi hırsızlıkla eleştirdiklerinde, onun cevap olarak aklına gelen şey hep, şiirini çaldığı şairin (aynı eleştiri karşısında) aklına gelen savunmasıyla aynıdır. Ancak, Antera’nın, sineği vafettiği şiiri bu genellemenin dışındadır. O, sineği son derece güzel ve orijinal (özgün) bir şekilde nitelemiştir. Bütün şairler, onun bu sözlerine dokunamamış, olduğu gibi bırakmışlardır. Fakat bazı konuşma becerisi olan kimseler, onun bu nitelermelerine karşı çıkmışlardır. Bu durum onda bir kırgınlık ve nefrete dönüşmüştür. Hatta Antera’nın şiir konusunda sivri dilliliği ve huysuzluğu bundandır. Antera, sineği şöyle nitelemiştir:

|               |            |          |            |             |           |            |         |
|---------------|------------|----------|------------|-------------|-----------|------------|---------|
| كَالذَّرْهَمِ | حَدِيقَةٍ  | كَلَّ    | فَتَرَكْنَ | عَيْنِ      | كُلُّ     | عَلَيْهَا  | جَادَتْ |
| الْمَتْرَمِ   | الشَّارِبِ | كَفَعَلِ | هَزَجًا    | وَحَدَه     | بِمَا     | الدُّبَابِ | فَتَرَى |
| الأحْدَمِ     | الرَّوَادِ | عَلَى    | المِكْبِ   | بِذِرَاعِهِ | ذِرَاعِهِ | يُحَاكُّ   | عَرْدًا |

“Her ağlayan göz (bol yağmurlu bulut) ona (bahçeye) cömert davrandı. Her bahçeyi dirhem gibi (hiç girilmemiş, el değmemiş hâlde) bıraktılar. Terennüm eden sarhoş kimsenin yaptığı gibi sinekleri, içinde (bahçede) tek başına nağmelerle şarkı söylerken görürsün. Etsiz birinin, kollarını birbirine sürtmesi gibi (sinek) kollarını birbirine sürter.”<sup>1</sup>

el-Câhız bu şiirle ilgili şu açıklamaları yapar: “Antera burada, kolları dirsekten kesik olan bir kimsenin hareketini nitelemek istiyor. “الأحْدَمِ = Eczem” ‘iki eli kesik’ olan demektir. O, önce sineği durur vaziyette niteledi. Sonra iki elini dirseklerine sürttü. Bu durumunu da iki kolu kesik olan bir adamın, kollarını birbirine sürtmesine benzetti. Sinek ne zaman bir yere konsa böyle yapar. Ben bu konuda şimdiye kadar, Antera’nın şiiri Hâricinde (buna benzer bir nitelirmede bulunan) herhangi bir şiir duymadım”<sup>2</sup>.

el-Câhız bu tutumuyla, orijinallik ve özgünlük hususundaki tavrını net olarak sergilemektedir. Benzetmeler, ilginç anlamlar ve söze delâlet eden mânanın niteliği, şairlerin çekiştikleri, üzerinde hak iddia ettikleri hususlardır.

<sup>1</sup> el-Câhız, *el-Hayevân*, VI/78.

<sup>2</sup> el-Câhız, *el-Hayevân*, a.y.

el-Câhız'ın bu konudaki geniş açıklamalarına “*el-Hayevân*” adlı eserinde rastlamaktayız. O, *el-Beyân ve't-Tebyîn* adlı kitabında sözü bu kadar uzatmaz. Fakat bu eseri de (*el-Beyân ve't-Tebyîn*) kısa ve veciz bir tarzda, beyânın bütün konularını (teşbih-istiâre -kinâye) kapsamaktadır.

*el-Hayevân* adlı eserinde el-Câhız'ın bu konulara daha geniş bir şekilde yer vermesinin nedeni “*el-Beyân ve't-Tebyîn*”in ondan önce yazılmasıdır. O, daha sonra *el-Hayevân*'ı yazmış ve onda Kıur'ân-ı Kerim'in birçok âyetini, mülhitlere ve onların bu âyetler hakkındaki şüphelerine karşı yorumlamıştır. Ona göre, onların bu şüpheleri, edebî sanatlarla ilgili cahilliklerinden ve Kıur'an-ın beyân yönünü bilmemelerinden kaynaklanmaktadır. O, bu hususta Mu'tezile'nin çabalarını överek şöyle der: “Kelamcılar olmasaydı avâm helâk olur, kaybolur ve inançları ellerinden alınır. Eğer Mu'tezile olmasaydı kelamcılar helak olurdu”<sup>1</sup>.

Başka bir yerde de el-Câhız, görme yetisinin (basar), dili kullanabilmeye ve kullanım şekillerini bilmeye bağlı olduğunu açıklamaktadır. Basar; sözün hangisinin gerçek (hakikî) hangisinin mecaz anlamda kullanıldığını ya da Kıur'ân ve Sünnet'te ne tarzda geçtiğini bilebilmektir.

Onun bu konudaki açıklamalarının bir kısmı şu şekildedir: “Arapların kendi iradelerine ve anlayış tarzlarına işaret eden atasözleri, deyimleri, türettikleri ve inşa ettikleri sözleri ve bunların kendilerine has kullanım yerleri vardır. Bu sözlerin başka kullanım alanları da mevcuttur. Bundandır ki lafızların diğer anlamlarını bilmeyen bir kişi, Kur'an-ın, Sünnet'in, görünen olayların ve atasözlerinin yorumlarını bilemez. Böyle biri, kelama ya da farklı ilimlere el atarsa, bu onun yapabileceği bir iş olmadığından, kendini de başkalarını da helâk eder.”<sup>2</sup>

el-Câhız, beyân konularını ve onları ortaya koyma (icra etme) tekniklerini anlattığı *el-Beyân ve't-Tebyîn* adlı eserinin, şairlerin ve söz sanatlarıyla uğraşan kimselerin özel ve gözde kitaplarından biri olmasını hedeflemiş olabilir. Zaten bu kimseler de, konunun detaylı bir şekilde açıklanmasına ve çok söze ihtiyaç duymazlar. Kastedilen mânaya küçük bir delâlet, onlar için yeterlidir. Bundan dolayı el-Câhız, bu eserinde beyân konularını ele alırken onları detaylı bir şekilde açıklamaktan kaçınmıştır.

el-Câhız'ın beyân ilminin kısımları ve konuları hakkındaki sözleri, onun belâgat konusundaki olgunluğunun ve ehliyetinin bir göstergesidir. O; teşbih, istiâre ve kinâye

<sup>1</sup> el-Câhız, *el-Hayevân*, VI/206.

<sup>2</sup> el-Câhız, *el-Beyân ve't-Tebyîn*, I/153-154.

konularına değinir. Bu konuları, özet bir şekilde anlatmasına rağmen, açık delillerle ve işaretlerle, kapalı bir yanı kalmayacak şekilde sunar.

Bu bölümde, el-Câhız'ın gözüyle *el-Beyân ve't-Tebyîn* eserinde anlattığı bu konuları sırayla ele almaya çalışacağız.

#### 2.4.1. TEŞBİH

**Teşbih:** Sözlükte شَبَّهَ filinin mastarı olup “bir şeyi, başka bir şeye benzetmek” anlamını taşımaktadır<sup>1</sup>. Terim anlamı itibariyle teşbih; “iki şeyin bir vasıfta müşterek olduklarını göstermektir”<sup>2</sup>.

Başka bir tanım da şöyledir: Teşbih, belirli bir maksat için, bir edat ile aralarındaki ortak nitelikten dolayı bir şeyi başka bir şeye benzetmektir. Bir amaçtan dolayı, bir edat yardımıyla, bir veya birden çok şeyin bir veya daha fazla özellikte başka bir şeyle ortak olduğunu açıklamaktır.<sup>3</sup>

el-Câhız'ın da bu bölümde üzerinde durduğu ilk konu; teşbih kavramından ne kastedildiğidir. Yani teşbihin terim anlamıdır.

Ona göre, teşbih sanatının en önemli amacı, insanın zihnindeki düşünce ve mânaları sunarken, icâzı (az sözle çok şeyi ifade etmek) kullanmasıdır. Meselâ, “Muhammed, cömertlikte deniz gibidir.” demek, teşbihin (benzetme) sağladığı bu mânayı karşılayacak birçok ifadeden daha vecizdir. Aynı zamanda müşebbehi (benzeyen) birçok vasıfta niteleme imkânı da sağlamaktadır.

el-Câhız, icâz ile az sözle birçok mânayı elde etmeyi kastetmektedir. Teşbihin de icâzı sağlayan en önemli yöntem olduğunu vurgulamıştır. Ona göre teşbih ve icâz arasında göz ardı edilemeyecek, çok sıkı bir ilişki vardır. O, konuyla ilgili olarak şairin devesini çalışkanlık ve kuvvetiyle nitelediği şu örneğini verir:

“خَرْقَاءُ إِلَّا أَنَّهَا صِنَاعٌ = O beceriksiz görünür, fakat gerçekte çok becerikli ve maharetlidir”<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> el-Cevherî, *es-Sıhah*, I/345; el-Ferâhidî, *Kitâbu'l-'Ayn*, III/404; İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, XIII/503; Firûzâbâdî, *el-Kâmûs*, s. 160;

<sup>2</sup> bkz. el-Şazvîni, *a.g.e.*, III/6-7; Tacettin Uzun ve diğerleri, *Anlatımlı Belâğat*, s. 125.

<sup>3</sup> el-Cürçânî, *Esrâru'l-belâğâ*, s.219; Aḥmed Maṭlûb, *Mu'cemu'l-mustalahâti'l-belâğîyye*, s.323-326, Nusrettin Bolelli, *a.g.e.*, s. 36.

<sup>4</sup> el-Câhız, *el-Beyân ve't-Tebyîn*, I/150; el-Câhız, *el-Ḥayevân*, III/72.

Şair burada, devenin el ve ayaklarını hareket ettirmesini, hızlı ve rastgele hareket eden beceriksiz kadının davranışlarına benzetmiştir. “حرقاء” kelimesi işlerinde aceleci ve düzensiz olan kadın demektir<sup>1</sup>.

*el-Hayevân* adlı eserinin bir yerinde müellifimiz, bu teşbihteki vechü’ş-şebahi (benzetme yönü) açıklamıştır. Şair burada, deveyi kuvvetli ve çevik olmakla vasıflandırmıştır.<sup>2</sup>

“*el-Beyân ve’t-Tebyîn*” kitabında da konuya yeni bir bölüm açar ve ona “*Bir şeyin Bir şeye Benzetildiği Şiirler Bölümü*” adını verir. Burada, benzetme edatlarının birbirinden farklı olduğunu iki örnekle anlatmaktadır. Birinci misalde kullanılan edat “مثل”dir. Aktardığı misal de şairin şu beytidir:

|  |  |                                      |  |
|--|--|--------------------------------------|--|
| وكَلُّ حِجَازِيٍّ لَه الرِّقُّ شَائِقٌ   |  | بدا الرِّقُّ من نحو الحِجَازِ فشاقِي |  |
| وأعلامٌ أُبْلَى كَلُّهَا والأسالِقُ  |  | سرى مثل نبض العرق والليلِ دونهُ      |  |
| <p>“<i>Şimşek, Hicaz tarafından çakmaya başladı ve beni usandırdı. Her Hicazlı için, şimşek çakması sıkıntıdır. (Şimşek) Damarın atması gibi yürüdü geceyle birlikte. Bütün işaretler, haberler ve su arıkları ile</i>”<sup>3</sup>.</p> |  |                                      |  |

“ك” edatına verdiği örnek ise şu şekildedir:

|   |  |                                  |  |
|---|--|----------------------------------|--|
| سرى دائباً فيها يهْبُ ويهجعُ  |  | أرقْتُ لبرقِ آخرَ الليلِ يلمعُ   |  |
| بأرواقِهِ والصبحِ قد كاد يسطعُ  |  | سرى كاحتساء الطيرِ والليلِ ضاربُ |  |
| <p>“<i>Gecenin sonuna doğru çakan şimşekten uyukum kaçtı. (Şimşek) gecenin içinde bir gürleyip bir sakinleşerek fark ettirmeden yürüdü. Kuşun süzülüşi gibi süzüldü, gece yapraklarını çarparken, neredeyse sabahın ilk ışıkları parlıyordu</i>”<sup>4</sup>.</p> |  |                                  |  |

*el-Câhız*’ın bu konuya değinme nedeni, teşbihin mutlak anlamda edatlar vasıtasıyla yapılabileceğini göstermektir. Bu edatlar birbirinden farklı olabilir; “مثل” gibi isim olanlar

<sup>1</sup> *el-Câhız, el-Beyân ve’t-Tebyîn, I/150.*

<sup>2</sup> *bkz. el-Câhız, el-Hayevân, III/72.*

<sup>3</sup> *el-Câhız, el-Beyân ve’t-Tebyîn, II/328.*

<sup>4</sup> *el-Câhız, el-Beyân ve’t-Tebyîn, a.y.*

ve “ك” gibi harf olanlar şeklinde. el-Câhız, kitabında *müşebbeh bih* (kendisine benzetilen) konusunu anlatırken teşbihin iki yönüne değinmiştir. Bunlar: **Müşebbeh** (benzeyen) ve **müşebbeh bih** (kendisine benzetilen) dir. Bu iki unsur, müellifimize göre, birçok hususta ortaktır; fakat edebiyatçılar bu ortak özelliklerinden bir veya birkaçını zikrederler. Çünkü bu, onların teşbihi (benzetmeyi) sunmalarıyla alâkalıdır.

Söz konusu iki unsurdaki zorunlu olarak bulunması gereken özellik, müşebbeh bih’in (kendisine benzetilen) vechü’ş-şebhe (benzetme yönünde) herkes tarafından bilinen yaygın bir vasfın olmasıdır. Bununla birlikte, benzerlerinden kendisini ayıran birçok yönünün olması da zorunludur.

Başka bir ifadeyle vechü’ş-şebhe, iki tarafın (müşebbeh ve müşebbeh bih’in) ortak özelliği niteliğindedir. Onun, müşebbeh bihte, müşebbehtekinden daha güçlü ve daha açık olması gerekir<sup>1</sup>.

Müellifimiz, Hz. Peygamber (a.s.)’in fesâhatinden ve O’nun hadis-i şeriflerinde ortaya çıkan güzel teşbihlerinden de bahsetmektedir. O, Hz. Peygamber (a.s.)’in teşbihlerinin eksiksiz ve tam bir şekilde hedefini bulan benzetmeler olduğuna vurgu yapar; müşebbeh bih’in, vechü’ş-şebhe müşebbehten daha belirgin olduğuna da dikkatleri çeker.

el-Câhız burada da son derece önemli bir konuya değinir. O da teşbihin tam yerini bulması yani hedefine varması özelliğinin arz ettiği önemdir. Bunun gerçekleşmesi için de sadece vechü’ş-şebhe, müşebbeh bihe ait olan ve yaygın olarak bilinen bir vasfın olması yeterli değildir. Aynı zamanda dinleyicinin zihninde, kastedilen mânanın dışında herhangi bir şüpheye ya da yanlış anlamaya sebep olacak bir niteliğin de olmaması gerekmektedir.

Hz. Peygamber (a.s.)’in: “الناس كلهم سواء كأسنان المشط” = *Bütün insanlar tarağın dişleri gibi eşittir.*” sözü buna çok güzel bir örnektir. Bu teşbihle Hz. Peygamber (a.s.), mutlak doğru ve hedefini bulan bir benzetmede bulunmuştur. Irkları ve renkleri birbirinden farklı olsa da insanların bir birlerine üstünlükleri olmadığını, bir tablo (resim) hâlinde tasvir ederek dinleyiciye sunmuştur. Aynı zamanda, kastedilen mânanın dışında bir şüpheye de mahâl bırakmamıştır<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Tacettin Uzun ve diğerleri, *a.g.e.*, s. 130.

<sup>2</sup> el-Câhız, *el-Beyân ve’t-Tebyîn*, II/19.



Şairin de buna benzer bir teşbihi şöyledir: (الطويل)

|   |   |
|---|---|
| سَوَاءٌ كَأَسْنَانِ الْحِمَارِ فَلَا تَرَى  | لِذِي شَبِيَّةٍ مِنْهُمْ عَلَى نَاشِيءٍ فَضْلاً |
| <i>Eşeğin dişleri gibi eşittirler. Onların yetişkin olanının genç olanına bir üstünlük ve erdemini göremezsın.”</i> |   |

Başka bir şair de şunları söylemiştir:

|  |               |         |   |
|--|---------------|---------|---|
| شَبَابُهُمْ  | وَشَبِيَّهُمْ | سَوَاءٌ | وَهُمْ فِي اللَّؤْمِ أَسْنَانُ الْحِمَارِ |
| <i>“Onların gençleri ve yaşlıları eşitler. Onlar kötülük konusunda eşeğin dişleri gibidirler”.</i> |               |         |   |

el-Câhız, bu iki örneğin ardından şu açıklamayı yapar: “Eğer Peygamber (a.s.)’ın benzetmesi ile bu iki şairin benzetmelerinin gerçekliğine bakarsan, bu iki söz arasındaki farkı da göreceksindir”<sup>1</sup>.

Nitekim ona göre, iki beyitteki teşbih şüphelidir ve söylenilmek istenileni tam olarak karşılamamaktadır. Hz. Peygamber (a.s.)’ın teşbihinde ise böyle bir şüphe ya da anlaşılmaazlık durumu bulunmamaktadır. Bununla birlikte onun (a.s) sözlerindeki titizlik ve mânayı tam olarak karşılama özelliği, bu iki şiirde de mevcut değildir. Kısacası aslolan teşbih yapmak değil, yapılan teşbihin hedefe varması ve kastedilen mânayı eksiksiz bir şekilde karşılayabilmesidir.

el-Câhız, bazı şeylerde açık ve yaygın olarak bulunan ve herkes tarafından bilinen vech-u’ş-şebehlere örnekler sunar:

“Dosdoğru olmak ve güç, mızrağa benzetilmiştir. “رجل كالقناة = Mızrak gibi adam” veya “فرس كالقناة = Mızrak gibi at” denilir.

Hâtim et-Tâi’nin şu beytinde olduğu gibi: (الطويل)

|   |  |
|---|--|
| مَتَى مَا يَجِيءُ يَوْمًا إِلَى الْمَالِ وَارِثِي                                       | يَجِدُ جُمُعَ كَفِّ غَيْرِ مَلَأَى وَلَا صِفْرَ  |
| يَجِدُ فَرَسًا مِثْلَ الْقَنَاةِ وَصَارِمًا   | حُسَامًا إِذَا مَا هُزَّ لَمْ يَرْضَ بِالْهَبْرِ |
| <i>“Bir gün (ben öldükten sonra) mala vârisim geldiğinde, avuç dolusu (ne az ne çok</i> |  |

<sup>1</sup> el-Câhız, *el-Beyân ve’t-Tebyîn*, a.y.

mal) bulur. Mızrak gibi bir at ve keskin bir kılıç bulur. (Kılıç) sallandığında, sadece eti koparmakla yetinmez”<sup>1</sup>.

Aynı şekilde, yumuşaklığı ve kıvraklığından dolayı kadının kemikleri kamaşa benzetilmiştir. Bu konuda diğerlerine nazaran en çok bilinen ve kullanılan örnek kamıştır. Beşşâr b. Bürd’ün şu sözünde gördüğümüz gibi: (الوافر)

|   |         |               |          |         |            |      |             |
|---|---------|---------------|----------|---------|------------|------|-------------|
| إِذَا   | قَامَتْ | لِسُبْحَتِهَا | تَثْنَتْ | كَأَنَّ | عِظَامَهَا | مِنْ | خَيْرَرَانٍ |
| “Bir ihtiyacını karşılamak için kalktığında kemikleri kamıştanmış gibi kıvrılır.” |         |               |          |         |            |      |             |

el-Câhız “el-Ḥayevân” adlı eserinde de bu konuya değinerek, konunun daha net bir hâle gelmesini sağlar. Bu eserindeki örneklerinden biri, en-Nâbiğa’nın şu beytidir: (الوافر)

|   |              |      |           |          |       |       |     |         |
|---|--------------|------|-----------|----------|-------|-------|-----|---------|
| فَأَلْفَيْتُ  | الْأَمَانَةَ | لَمْ | تُخْنِهَا | كَذَلِكَ | كَانَ | نُوحٌ | لَا | يُخُونُ |
| “Emaneti buldum, ona hıyânet etmedin. Aynı şekilde Nuh da hıyânet etmezdi.” |              |      |           |          |       |       |     |         |

Örneğin akabinde şu açıklamaları yapar: “Bu sözlerin benzetme yönü yoktur. Çünkü insanlar, bir insanın nâdir olarak görülen bir özelliğini deyim veya atasözü haline getirirler. Örneğin “Eyyûb’un sabrı”, “Ahnef’in hilmi (yumuşak huyluluğu)”, “Ḥâtim’in cömertliği” darb-ı mesel hâline gelen özelliklerindedir. Fakat bir şahsın sıradan (herkeşçe bilinmeyen) bir eylemi örnek olarak verilmiş ve bu şahıs o eylemiyle tanınmamışsa sözdeki benzetme, mânayı tam olarak karşılamaz. Bu eylem, o şahsın gerçek bir niteliği de olsa durum değişmez”<sup>2</sup>.

Teşbihin faydaları çoktur. Bunlardan biri de, tek bir şeyle birçok benzer yönü gösterme fırsatı sunmasıdır. Örneğin sözlerde “çakmak” kelimesinin kullanılması cömertliği, zekâyı ve bütün işlerde başarılı olmayı ifade eder. Çakmağın sertlik yönü ise cimri ve budala kimse ile çalışmalarında sürekli kaybeden, başarısız olan kimseye benzetilir. Ay teşbihi ile de, eksiklikten (hilâl şekli) sonra tam olma (dolunay) ve tam

<sup>1</sup> bkz. el-Câhız, *el-Beyân ve’-Tebyîn*, IV/62.

<sup>2</sup> el-Câhız, *el-Ḥayevân*, II/246.

olduktan sonra da eksik olma özellikleri anlatılır. Ayın bu iki hâlinde, tam olmasında (dolunay) ve eksik olmasında (hilal) güzel, hoş detaylar ve incelikler vardır<sup>1</sup>.

el-Câhız da teşbihin bu fayda ve üstünlüğüne dikkatleri çekmiştir. Bir tek şeyle birçok benzetme yapılabileceğinin altını çizmiştir. Örneğin tazelik, incelik ve güzellik vasıfları “dal”a benzetilir. Şairin şu örneğinde olduğu gibi: (الوافر)

|  |           |            |         |          |          |      |           |            |
|--|-----------|------------|---------|----------|----------|------|-----------|------------|
| رَأَيْتُ   | الغائياتِ | نَفَرْنَ   | مِني    | نُفُورَ  | الوَحْشِ | مِنْ | رَامِ     | مُفِيقِ    |
| رَأَيْنَ   | تَعْيُرِي | وَأَرْدَنَ | لَدْنَا | كُغْصَنَ | الْبَانِ | ذِي  | الْفَنَنِ | الْوَرِيقِ |
| <p>“Güzellerin benden kaçtığını gördüm, uyanık bir atıcıdan (avcıdan) kaçan yabani hayvanların kaçtığı gibi. Değişimimi gördüler ve esnek olmayı istediler, yapraklı kahve dalı gibi”<sup>2</sup>.</p> |           |            |         |          |          |      |           |            |

Bazen de bir dalı, çubuğu alır ve onu bir şeylerden sıyrılmaya, güzelliğini kaybetmeye örnek olarak verir. Ebû'l-Atâhiye'nin şu mısralarında olduğu gibi: (الوافر)

|  |        |            |         |         |              |         |        |           |            |
|--|--------|------------|---------|---------|--------------|---------|--------|-----------|------------|
| عَرَيْتُ   | مِنَ   | الشَّبَابِ | وَكَانَ | غَضَبًا | كَمَا        | يَعْرِى | مِنَ   | الْوَرَقِ | الْقَضِيبِ |
| أَلَا  | لَيْتَ | الشَّبَابِ | يَعُودُ | يَوْمًا | فَأَخْبِرُهُ | بِمَا   | فَعَلَ | المَشِيبِ |            |
| <p>“Dalın yapraklarından sıyrıldığı gibi gençliğimden sıyrıldım taze iken. Keşke bir gün gençlik geri dönse de ihtiyarlığın bana yaptığını ona anlatsam”<sup>3</sup></p> |        |            |         |         |              |         |        |           |            |

Bazen de bükülme, esneklik ve yumuşaklık dala benzetilir; Lebid b. Rabia el-Âmirî'nin aşağıdaki beytinde olduğu gibi: (الكامل)

|  |          |        |           |          |        |            |          |                 |
|--|----------|--------|-----------|----------|--------|------------|----------|-----------------|
| فَلْتَنَ   | بَلِيْتُ | لَقَدْ | عُمِرْتُ  | كَأَنِّي | غَصْنٌ | تُتْنِيهِ  | الرِّيحُ | رَطِيبٌ         |
| وَكَذَاكَ  | حَقًّا   | مَنْ   | يُعَمَّرُ | بِيْلِهِ | كُرُّ  | الزَّمَانِ | عَلَيْهِ | وَالتَّقْلِيْبِ |
| <p>“Sıkıntı ve belalarla sınıandım; rüzgârın, tazeyken büküdüğü dal gibi yaşlandım. Zamanın geçmesinin ve değişimin yaşanan her insanı sıkıntı ve belaya düşürmesi</p> |          |        |           |          |        |            |          |                 |

<sup>1</sup> Kazvîni, *el-İzah*, III/12-13.

<sup>2</sup> el-Câhız, *el-Beyân ve't-Tebyîn*, III/82.

<sup>3</sup> el-Câhız, *el-Beyân ve't-Tebyîn*, a.y.

*haktır*”<sup>1</sup>.

Vecu’ş-şebeh (benzetme yönü), müşebbeh ile müşebbeh bihin ortak özelliklerini içeren bir kavram olduğuna göre, müşebbeh bihin bu nitelikler bakımından daha çok bilinmesi gerekmektedir. Teşbihi anlaşılmaktan uzak ve garip yapan şey vecu’ş-şebehin gizli olmasıdır. Bu, aradaki benzerliğin kolayca anlaşılmasına engel olan bir durumdur. Bu durum da teşbihi tekrar tekrar gözden geçirme ve bir müşebbeh, bir de müşebbeh bih üzerinde düşünme mecburiyeti oluşturmaktadır.

Teşbihin anlaşılmasını zor kılan bir diğer durum da, müşebbehi sınırlandırmak isterken müşebbeh bihin zihinde canlanmasının ve tasavvur edilmesinin zorlaşmasına neden olmaktır. Böylesi bir sorunun sebebi, müşebbehle müşebbeh bih arasındaki benzerlik ilişkisinin birbirinden uzak olmasıdır.

el-Câhız buna örnek olarak, Ebû Zubeyd eṭ-Ṭâî’nin bir aslanı nitelediği şu beytini nakleder: (البيط)

|  |                         |
|--|-------------------------|
| للصدرِ منه عويلٌ فيه حشرجةٌ  | كأنما هي في أحشاءٍ مصدر |
| “Kendisinden hırıltıyla karışık bir bağırıtı yükseliyor. Sanki o bağırıtı bağırsaklarından geliyor” <sup>2</sup> . |                         |

Bu teşbihteki benzerlik ilişkisinin birbirinden ne kadar uzak olduğu son derece açıktır. Aslanın kükremesi bağırsaktan çıkan sese benzetilmiştir. Bir insanın, zihninde böyle bir benzerlik kurabilmesi ya da bunu tasavvur edebilmesi oldukça zordur. Teşbihte aslanan, bir şeyin, kendisinden daha açık ve net olan bir şeye benzetilmesidir. Örneğin güzelin, kendisinden daha güzele; çirkinin kendisinden daha çirkine ya da az olanın çok olana, alçak olanın yüksek olana benzetilmesi gerekmektedir. Aslında teşbihte gizlenemeyen bir mübalağa (abartı) vardır.

Teşbihin temel esası bu olmalıyken, hayal dünyası edebîyatçıları coşturur ve onları daha güçlü bir mübalağa sanatına doğru sürükler. Neticesinde teşbihi kalbederler, çevirirler. Aslı teferruat, teferruatı da asıl yaparlar; yani birinci derecedekini ikinci dereceye, ikinci derecedekini de birinci dereceye koyarlar. Kısacası “müşebbehi”

<sup>1</sup> el-Câhız, *el-Beyân ve’t-Tebyîn*, a.y.

<sup>2</sup> el-Câhız, *el-Beyân ve’t-Tebyîn*, I/357.

“müşabbeh bih” yaparlar. Abartmak ve “müşebbeh”in “müşebbeh bih”ten daha güçlü ve sağlam olduğu zannını uyandırmak için fazla olan, eksik olana benzetilir. O zaman avantaj “müşebbeh”e değil “müşebbeh bih”e geçer. Bu tarz teşbihe “teşbih-i maklub” (ters yüz edilmiş-maklub teşbih) denilir<sup>1</sup>.

el-Câhız, teşbih-i maklûbu Bîşr b. Ebî Hâzîm’in şu beytiyle açıklar: (البيسط)

|   |   |
|---|---|
| وكلُّ جارٍ على حِرَانِهِ كَلِيبٌ  | لِلَّهِ دُرٌّ بَنِي الْحَدَّاءِ مِنْ نَفَرٍ |
| كَمَا تَنْصَبُ وَسَطَ الْبَيْعَةِ الصُّلْبِ   | إِذَا عَدُوا وَعَصِي الطَّلْحِ أَرْجُلُهُمْ |
| <p><i>“Benî Hadda’ın her ferdine maşallah (afêrin)! Her biri, bir diğêrine yaslanarak yürür. Sabahleyin koştuklarında ayakları, katı bir anlaşmanın ortasına dikilmiş, söğütten yapılan asâ (asâ-yı talh) gibidir”<sup>2</sup>.</i></p> |   |

Asâ-yı Talh (عصي الطلح = söğütten yapılmış asâ) eğriliği ile bilinen bir ağaçtan yapılmış asâdır. Eğriliği ifade etmek için kullanılır. Şair de bu kavmin bacaklarının eğriliğini ifade edebilmek için onları asâ-yı talh’a benzetmiştir. “Şair onların toplam olduğunu ve bacaklarının asâ-yı talh gibi olduğunu, asâ-yı talh’ın ise eğriliğiyle tanındığını aktarmak istemiştir”<sup>3</sup>. Fakat görüldüğü üzere, bunu yaparken teşbihi aslına göre değil de maklûb (ters) bir şekilde yapmıştır. Eğer teşbih sıradan, bilindik ve klişeleşmiş teşbih türündense bunu ilginç ve orijinal bir şekle çevirmek, birden çok benzetmeyi bir araya getirmekle mümkün olur. Bu bir araya getirme işiyle teşbih, hem daha güzel hem de daha ilginç ve çekici bir hâl alır. el-Câhız, konuyla ilgili olarak şunları söyler:

“İmru’l-Kays’ın şu sözünde olduğu gibi, birden çok mânâyı ihtiva eden başka bir söz bilmiyorum: (الطويل)

|  |   |
|--|---|
| وإِرْحَاءُ سِرْحَانٍ وَتَقْرِيْبُ تَنْقُلٍ | لَهُ أَبْطَلًا ظِيٍّ وَسَاقًا نَعَامَةٍ |
|--|---|

<sup>1</sup> bkz. Tacettin Uzun ve diğêrleri, a.g.e., s. 134-135.

<sup>2</sup> el-Câhız, *el-Beyân ve’t-Tebyîn*, III/75.

<sup>3</sup> el-Câhız, *el-Beyân ve’t-Tebyîn*, aynı yer; *el-Câhız, el-Bursân ve’l-Urcân*, I/43.

“Onun (atın) ceylan böğrü gibi iki böğrü ve deve kuşu bacağı gibi iki bacağı vardır. Kurdun birdenbire koşması gibi koşması ve tilki yavrusu gibi ön ve arka ayaklarını çift çift atması vardır”<sup>1</sup>.

Burada teşbihi daha güzel hâle getiren unsur, müşebbeh ve müşebbeh bihin birden fazla olmasıdır. Şairin bu beyitiyle ilgili olarak, Ebû Hilal el- ‘Askerî de şu açıklamalarda bulunur: “Eğer bu beyit teşbihe dayandırılmazsa, sözler bozulur. Çünkü atta ne geyiğin sırtı ne deve kuşunun bacakları ne de onun sıraladığı nitelikler vardır. Asıl mâna şudur: Geyiğin sırtı “gibi” bir sırtı ve deve kuşunun iki bacağı “gibi” bacakları vardır. Bu tarz teşbih, teşbihin en güzel ve sanatlı olanıdır. Çünkü bir beyitle, dört şeyi dört şeye benzetmiştir<sup>2</sup>.

Yapılan tüm bu açıklamalar, el-Câhız’ın bu sanatın temel taşlarının büyük bir kısmına hâkim olduğunu gösteriyor. O, teşbihin en önemli gayelerini açıklamıştır. Teşbihî tablodaki asıl hedefleri titiz bir şekilde idrak ederek, resmin çizilebilmesinin önemine işaret etmiştir. Bunu çizebilecek olanların ise ancak maharetli söz ustaları ve beyân erbâbı kimseler olduğunun da altını çizer.

#### 2.4.1.1. İSTİÂRE

Bilindiği gibi “mecaz” sözlük anlamı itibariyle “geçmek, aşmak” mânalarına gelmektedir<sup>3</sup>. Terim olarak mecaz, hakiki mânayı kastetmeye engel olan bir karineyle birlikte, bir alâkadan dolayı konulduğu mânanın (sözlük mânasının) dışında kullanılan her lafızdır<sup>4</sup>.

Eğer bu alâka, lafzın aslî (hakikî) mânası ile mecaz mânası arasındaki bir benzerlik ise bu istiâredir.

**İstiâre**, beyân ilminin en önemli konularından biridir. Sözlükteki anlamı; bir şeyi kaldırmak ve onu bir yerden alıp başka bir yere koymak veya bir şeyden faydalanmak üzere onu birisinden ödünç olarak istemektir<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> el-Câhız, *el-Beyân ve’t-Tebyîn*, IV/53.

<sup>2</sup> el-‘Askerî, *eş-Şinâ’ateyn*, s.55.

<sup>3</sup> İbn Manzûr, *a.g.e.*, V/326; el-‘Kazvîni, *a.g.e.*, II/393; Tacettin Uzun ve diğerleri, *a.g.e.*, s. 145; Nusrettin Bolelli; *a.g.e.*, s. 76.

<sup>4</sup> el-Cürcânî, *a.g.e.*, s. 352; el-‘Kazvîni, *a.g.e.*, II/394; Tacettin Uzun ve diğerleri, *a.g.e.*, a.y.

<sup>5</sup> İbn Manzûr, *a.g.e.*, IV/618-619; Firûzabâdi, *el-‘Kâmûs*, s. 573.

İstiârenin terim anlamı ise; hakikî mâna ile mecâzi mâna arasındaki benzerlik alâkasından dolayı bir kelimenin mânasını geçici olarak alıp başka bir kelime için kullanmaktır. Fakat burada önemli olan şey; hakikî manayı kastetmeye engel olan bir karinenin bulunmasının gerekliliğidir<sup>1</sup>.

İstiâre, mecaz çeşitlerinden olan **lugavî mecaz**dandır. Bu; vechü’ş-şebeh, teşbih edatı ve iki öğesinden (müşebbeh-müşebbeh bih) birisi hafzedilerek yapılan teşbihtir<sup>2</sup>.

İstiârenin dört önemli unsuru vardır:

- 1- **el-Müsteâr**: Müşebbeh bihten nakledilerek müşebbehte kullanılan lafız
- 2- **el-Müsteâr minh**: Müşebbeh bih
- 3- **el-Müsteâr leh**: Müşebbeh
- 4- **el-Câmi’**: Vechi şebeh

el-Câhız “*el-Beyân ve’t-Tebyîn*” adlı kitabında istiâre konusuna geniş bir şekilde yer vermiş; konuyla ilgili olarak nesir ve şiir örnekleri sunmuştur. O, eserinde istiâre üzerinde bu kadar dururken **mecaz-ı mürseli** zikretmemiştir.

Onun bu davranışının sebebi, istiârenin söz sanatları içindeki öneminin diğerlerine nazaran öncelikli olmasıdır.

İstiâre, güzel bir anlatım ve titiz bir uygulama biçimine, ince bir tarza ihtiyaç duyar.

Daha önce de ifade ettiğimiz gibi, istiâre, teşbih üzerine kurulu bir sanattır. İstiâreyi anlamak dikkat ve sabır gerektirir. Mecaz-ı mürsel ise buna ihtiyaç hissetmez.

el-Câhız’ın istiâre anlatımını dikkatli bir şekilde incelediğimizde, günümüz belâgatçilerinin yaptığı tanımların ve istiâre sınıflandırmalarının temelinin kendisine dayandığının rahatlıkla görebilmekteyiz.

İstiârenin tanımını konunun girişinde verdiğimizden dolayı burada sadece istiârenin kısımlarına ve el-Câhız’ın konuyla ilgili görüşlerine değinmek istiyoruz.

İstiâre, iki tarafına (müşebbeh ve müşebbeh bihe) göre “**tasrihiyye**” ve “**mekniyye**”; istiâre yapılan lafız yönüyle “**asliyye**” ve “**tebeiyye**”; mülâzimine (ilgili bir lafzına) göre “**müraşşaha**”, “**mücerrede**” ve “**mutlaka**” olarak sınıflandırılmaktadır.

el-Câhız da kitabında istiârenin tanımını yapmış ve tüm kısımlarına değinmiştir. Hatta o, istiârenin bu kısımlarına “**istiâre-i inâdiyye**” adını verdiği bir istiâre çeşidi de eklemiştir.

<sup>1</sup> İbn Manzûr, *a.g.e.*, aynı yer; İbn Raşîk, *el-Umde*, I/462-463; el-Kazvîni, *a.g.e.*, II/407; Nusrettin Bolelli, *a.g.e.*, s. 83.

<sup>2</sup> bkz. Tacettin Uzun ve diğerleri, *a.g.e.*, s.157.

el-Câhız'ın istiâre tanımlarından ilk dikkatimizi çeken onun şu tarifidir:

“Eğer yerini tam olarak tutabiliyorsa, o şeyi kendisinden başka bir isimle isimlendirmektedir”<sup>1</sup>.

Müellifimizin bu tarifi belâgat âlimlerinin yaptıkları istiâre tanımlarından farksız olup onların yaptıkları tanımlara bir ilham kaynağı olduğu da gâyet açıktır.

el-Câhız'ın, kendisinden sonraki belâgatçilere sadece istiârenin tanımı husunda rehberlik etmediğini, onun sınıflandırılması ve bu kısımlara getirdiği izahlarla da onlara bir temel teşkil eden fikirler ortaya koyduğunu görüyoruz. Bu konuda yukarıdaki sınıflandırmaya uygun bir şekilde, onun görüş ve açıklamalarına yer vermeye çalışacağız:

İstiâre, müşebbeh ve müşebbeh bih lafızlarının zikredilip edilmemesi açısından iki kısma ayrılır:

#### 2.4.1.1.1. İstiâre-i Tasrihiyye ve İstiâre-i Mekniyye

a) **İstiâre-i Tasrihiyye:** Kendisinde müşebbeh bihi açıkça zikredilen ve müşebbehi hazfedilen istiâredir<sup>2</sup>. (Dilimizde buna **açık istiâre** denilir.)

b) **İstiâre-i Mekniyye:** Müşebbeh bihin lafzı hazfedilen ve kendisi ile ilgili bir hususla ona işaret edilen istiâredir<sup>3</sup>. (Türkçemizde buna **kapalı istiâre** denilir.)

#### 2.4.1.1.2. İstiâre-i Asliyye ve İstiâre-i Tebeiyye

a) **İstiâre-i Asliyye:** Kendisinden istiâre yapılan kelime camid isim (türetilmeyen) olan istiâredir<sup>4</sup>.

b) **İstiâre-i Tebeiyye:** Kendisinden istiâre yapılan kelime, müştak (türetilmiş bir kelime) isim veya fiil olan istiâredir<sup>5</sup>.

Her tebe'i istiâre, karinesi bakımından meknî istiâre olmaya müsaittir. Ancak istiâre, her ikisine birlikte değil ancak birine uygulanabilir.

Başka bir ifadeyle, istiâre-i tasrihiyyede müşebbeh bihin lafzı, cins (camid) isim ise buna **aslî istiâre-i tasrihiyye** denir.

Cins isme tâbi (türetilmiş fiil, sıfat ve harfler) ise **tebeiyye** olarak isimlendirilmiştir.

<sup>1</sup> el-Câhız, *el-Beyân ve't-Tebyîn*, I/153.

<sup>2</sup> el-Ğazvîni, *a.g.e.*, II/444; 'Ali Cârîm-Mustafa Emin, *el-Belâğatu'l-vâdîha*, s. 75-77.

<sup>3</sup> el-Ğazvîni, *a.g.e.*, a.y.

<sup>4</sup> el-Cürcânî, *a.g.e.*, s. 240; el-Ğazvîni, *a.g.e.*, II/429.

<sup>5</sup> el-Cürcânî, *a.g.e.*, s. 249-430; el-Ğazvîni, *a.g.e.*, II/241.



İstiâre-i tebeiyeyi anlattığı bölümde el-Câhız aktardığı mısralar üzerinde şu açıklamaları yapar:

|             |           |            |            |          |            |            |            |
|-------------|-----------|------------|------------|----------|------------|------------|------------|
| يَا         | دَار      | قَد        | غَيَّرَهَا | بَلَاهَا | كَأَنَّمَا | بَقَلِمٍ   | مَحَاهَا   |
| أَخَرَ      | بَهَا     | عُمَرَانَ  | مَنْ       | بَنَاهَا | وَكُرُّ    | مُسَاهَا   | مَعْنَاهَا |
| وَطَفَّقَتْ | سَحَابَةً | تَغَشَاهَا | تَبْكِي    | عَلَى    | عِرَاصِهَا | عَيْنَاهَا |            |

“Ey ev! Belaları (musibetleri) onu değiştirdi; sanki onu tek kalemde sildi. Onu inşa edenin, içinde uzun yaşaması onu (evi), harab etti. Ve ona dokunan kimse, içinde sahiplerinin oturduğu eve ağladı. Bir bulut onu hemen kaplayıverdi ve onun arsa olmasına ağladı durdu.”

Der ki, “ظلمت = طفقت” (kaldı, yapadurdu) demektir”

ظلمت تبكي على عراسها عيناها = Onun arsalık durumuna gözleri ağlayıp durdu. عيناها = gözleri’ burada ‘bulutun gözyaşları’nu ifade etmektedir. Yağmur da istiâre yoluyla ‘ağlamaya’ benzetilmiştir. Eğer yerini tutabiliyorsa bir şeyin kendisinden başka bir isimle isimlendirilmesi istiâredir. İçinde bina olmayan her verimsiz, çorak toprağa da عرصه = arsa’ denilir<sup>1</sup>.

İnanıyoruz ki, el-Câhız’ın bu ve buna benzer beyitlerde yaptığı tahliller kendisinden sonra gelen belâgatçileri “istiâre-i tasrihiyye ve tebeiyye” konusunda buna benzer istiâreler düzenlemeye sevk etmiştir.

Eğer istiâreyi karinede gerçekleştirirlerse, örneğin beyitte ‘تبكي = ağlar’ kelimesinde istiâre yaparlarsa bu tebeîdir. Eğer istiâreyi yaygın ve bilinen hâliyle bulutta gerçekleştirirlerse istiâre-i mekniyye olur. İstiâre ana konusuna, bu çeşit bir istiârenin dâhil edilmesinin sebebi el-Câhız’ın bunu ilk defa gerçekleştirmiş olmasıdır gibi görünüyor<sup>2</sup>.

el-Câhız belâgatçilerin “istiâre-i inâdiyye” (sezgisel veya telmihi) adını verdikleri istiâre çeşidine yukarıda geçen üç beyitin ikinci mısrasında kapsamlı bir analiz yapmıştır.

<sup>1</sup> el-Câhız, *el-Beyân ve’t-Tebyîn*, I/153.

<sup>2</sup> Şevki Dayf, *el-Belâğatu Tatavvurun ve Târihun*, s. 54.

Bu istiâre çeşidi, bir şeyin mânasının zıddı veya karşıtı ile kullanılması demektir. Sezgi veya işaret yoluyla, uyum yerine zıtlık ve çelişkiyi kullanmak sûretiyle yapılır<sup>1</sup>.

el-Câhız bu beyitle alâkalı olarak şunları söyler:

‘مماسها=Ona dokunan’ demektir. ‘مغناها=içinde sahiplerinin oturduğu ev’ anlamındadır. Şairin ‘أخر بما عمران من بناها’= onu bina edenin bekası onu harab etti.’ şeklindeki sözüne gelice, “harap oldu” demekle ma’mur (inşâ edilmiş) olmayı kastetmiştir. ‘عمران=imrân’ kelimesi ‘عمر= ‘Umr’ kelimesinden türemiştir. “Beka” anlamındadır. Bir kimsenin evinde kalması – yaşaması o evi yaşanılır ve mamur kılar. Şair der ki: O kimsenin uzun süre yaşayarak o evde kalması evi yıpratır. Çünkü geçen günler ve zaman, varlıklar üzerinde, onlardan bir şeyler götürmek suretiyle ve musibetler vasıtasıyla olumsuz etkiler bırakır. Burada “harap olma” eve ait bir özellik olarak kalırken, mamurluk (yıkılmışlığı-harap olmanın zıddı) olarak başka bir şeyin özelliği olarak kullanılmış ve ‘عمران’ olarak isimlendirilmiştir<sup>2</sup>.

el-Câhız, bu istiâre çeşidine ve onun açıklamasına farklı bir örnek daha verir:

|  |        |             |              |              |           |              |
|--|--------|-------------|--------------|--------------|-----------|--------------|
| يا   | عَجَلِ | الرَّحْمَنِ | بِالْعَقَابِ | لِعَامِرَاتِ | الْبَيْتِ | بِالْخَرَابِ |
| “Ey Rahman’ın azabını acele isteyen kimse! Evin mamurluğu (bakiliği) harap olmasıyla (zaman içinde yıpranmasıyla) olur.” |        |             |              |              |           |              |

el-Câhız beyite şu açıklamaları, ilave eder:

“Burada şair “fareyi” kastederek der ki: “Farenin bekası budur. (Evin harap olması ile onun yaşamını devam ettirebilmesidir). Adamın birinin dediği gibi:

" ما نَرَى مِنْ خَيْرِكَ وَرَفْدِكَ إِلَّا مَا يَبْلُغُنَا مِنْ حَطْبِكَ عَلَيْنَا وَفَتْكَ فِي أَعْضَادِنَا "

“Senin ne bir hayrını ne de faydanı gördük. Senden bize ancak aleyhimizde konuşman ve gücümüzü tüketmen ulaştır”<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> el-Ğazvîni, a.g.e., III/122.

<sup>2</sup> el-Câhız, *el-Beyân ve’t-Tebyîn*, III/152.

<sup>3</sup> el-Câhız, *el-Beyân ve’t-Tebyîn*, III/152-153; el-Câhız, *el-Hayevân*, IV/274.

el-Câhız bu istiârenin anlamını Kur'an-dan aldığı apaçık bir örnekle pekiştirir. Bu örneği daha sonra belâgatçiler de el-Câhız'dan alıp kullanmışlardır. Bu âyet, Yüce Allah'ın şu sözüdür: “ هَذَا نُزُهُمْ يَوْمَ الدِّينِ ”

“İşte ceza gününde onlara sunulacak (indirilecek) olan (ziyafet) budur”<sup>1</sup>.

O, bu âyet-i kerimeyle ilgili şu açıklamaları yapar. “Azab”ın inmesi diye bir şey olmaz. Fakat kendilerine inen azap, başkalarına inen nimet anlamında kullanıldığından bu şekilde isimlendirilmiştir”<sup>2</sup>.

el-Câhız'ın bu âyet-i kerime ve iki beyitle ilgili analiz ve izahları, istiâre-i inâdiyyeyi, herhangi bir şüpheye veya kapalılığa mahâl bırakmayacak şekilde açıklamıştır. Ondan sonra gelen belâgatçiler bu izahlara herhangi bir ilâvede bulunmamışlardır. Sadece el-Câhız'ın kastettiği bu mânanın dışına çıkmadan, bu istiâre çeşidinin sınırlarını belirlemişlerdir.

el-Câhız, istiâre-i tebeiyye ve istiâre-i inâdiyye üzerinde durduğu gibi, birçok örnekle istiâre-i tasrihiyye-i asliyye üzerinde de durmuştur. Bu istiâre çeşidinin özelliklerini de açıklamıştır. Bu örneklerden biri Nımr b. Tevleb'in şu beytidir: (الطويل)

|  |  |
|--|--|
| بَعِيداً نَأْنِي صَاحِبِ وَفَرِي   | أَعَاذِلَ إِنْ يُصْبِحُ صَدَايَ بَقْفَرَةٍ   |
| وَأَنَّ الَّذِي أَنْفَعْتُ كَانَ نَصِيبي   | تَرَى أَنَّ مَا أَبْقَيْتُ لَمْ أَكُ رَبَّهُ |
| <p>“Sesimin uzak çorak bir arâzide yankılanmasını istiyorum. Arkadaşlarım ve yakınlarım benden uzaklaştı. Geride bıraktıklarımın sahibinin artık ben olmadığımı görüyorsun. Sadece verdiklerim Benim olandır.”</p> |  |

Burada ‘صدای’ = ölünün azaba çekildiğinde kendisinden çıkan sestir. Kendisine öldüğünü haber veren âcizliği ve yardım talebinde bulunmasıdır. Bunu Câhiliye Arapları da kullanırdı. Burada istiâre yapılmıştır. Anlamı; ‘Ben bu hale geldim.’ demektir<sup>3</sup>.

Açık bir şekilde görüldüğü üzere istiâre, burada cins isimdedir. “صدای = sada”

“konuşan kimse”ye istiâre edilmiştir.

<sup>1</sup> Vâkıa, 56/56.

<sup>2</sup> el-Câhız, *el-Beyân ve't-Tebyîn*, a.y.

<sup>3</sup> el-Câhız, *el-Beyân ve't-Tebyîn*, I/284.

el-Câhız aslı istiâre-i tasrihiyyede “*kardeş*” kavramı üzerinde de durur. Teşbihin ve kendisine benzeyenin (eşdeğerinin) “*kardeş*” diye isimlendirilmesi, bir şeyin başkasının ismiyle isimlendirildiği aslı istiâre-i tasrihiyye konusuyla alâkalıdır. Bu “*kardeş*” şeklindeki adlandırma teşbihe işaret eder. Müellifimiz bu konuya şu açıklamalarıyla değinir: “Bir şair, diğer şaire “Ben senden daha şairim” der. O şair de “Niçin?” diye sorar. O da cevaben: “Ben beyiti ve kardeşini söylüyorum. Sen ise, beyiti ve amcasının oğlunu söylüyorsun.” der.

Ru’be, oğlunun şiirini ayıplayarak şöyle der: “Şiirinde bir denge ve birliktelik (yakınlık) yoktur. Teşbih yaptığında bir beyitle diğerini kardeş eyle. Eğer onun yanında duracaksa, bu onun en doğal hakkıdır.”

el-‘Aşa, konuyla ilgili şu mısraları sıralar: (الطويل)

|   |                             |
|---|-----------------------------|
| أبا مسمعٍ أقصِرْ فإن قصيدَةً  | متى تأتكم تُلحق بها أخواتها |
| “Dinleyiciler! Yaklaşın; bu bir kasidedir; size ne zaman ulaşırsa, peşinden kardeşleri de gelir” <sup>1</sup> . |                             |

Yüce Allah da şöyle buyurmuştur:

” وَمَا تُرِيهِمْ مِّنْ آيَةٍ إِلَّا هِيَ أَكْبَرُ مِنْ أُخْتِهَا ... ”

“Onlara gösterdiğimiz her bir âyet (mucize) bir diğerinden (kardeşinden) daha büyük ve yücedir”<sup>2</sup>.

Teşbih için ‘*kardeş*’ kelimesini istiâre ettikleri gibi ‘*amca ve teyze*’ kavramlarını da onun yerine kullanmışlardır. Çünkü ‘*amca ve teyze*’ kişiye en çok benzeyen kimselerdir. el-Câhız bunu şu sözleriyle ispata çalışır: “Akrabalarından diğer kimseler, bunlardan daha uzaktır. İbn ‘Aslete eş-Şeybânî (asıl adı ‘Abdulmesihtir) şöyle der: (أخذ الكامل)

|  |               |             |               |           |           |
|--|---------------|-------------|---------------|-----------|-----------|
| وسماعٍ   | مُدَجِّنَةٍ   | تُعَلَّنَا  | حَتَّى نُووبَ | تَنَاوَمَ | العُجْمِ  |
| لَصَحْوَتِ   | وَالنَّمْرِئِ | يَحْسِبُهَا | عَمَّ         | وَحَالَةَ | النَّجْمِ |
| “Şarkıcı kadını dinlemek, Acemler uyuyuncaya dek (seher vakti horozlar ötene |               |             |               |           |           |

<sup>1</sup> el-Câhız, *el-Hayevân*, IV/434.

<sup>2</sup> Zuhurf, 43/48; bkz. el-Câhız, *el-Beyân ve’t-Tebyîn*, III/228.

*kadar) bizi eğlendiriyor. (Sen Ka'b!) ayıldığında, Nemerî bu eğlence meclisini, (güzelliğinden dolayı, Arkturus ile Başakçı yıldızının amcası ve takımyıldızının teyzesi sanıyor”<sup>1</sup>.*

Açık bir şekilde bilinen şudur ki; *‘kardeş, amca ve teyze’nin*, bir şeyin yerine konulması, aslı istiâre-i tasrihiye çeşididir.

Yazarımız eserinde istiâre-i tasrihiye ve istiâre-i inâdiyeyi ele almakla yetinmez. Aksine sözlerine istiâre-i temsiliye yani mecaz-ı mürekkeble devam eder.

#### 2.4.1.1.2.1. İSTİÂRE-İ TEMSİLİYYE (MÜREKKEB İSTİÂRE)

Aslı anlamını kastetmeye engel olan bir karine ile birlikte aralarındaki benzerlikten dolayı esas anlamının dışında bir mânada kullanılan terkip (birden çok kelime kümesi)dir. Bu istiâreye **“mürekkeb istiâre”** de denilir<sup>2</sup>.

İstiâre-i temsiliyede bulunan bütün müşebbeh ve müşebbeh bihlerin, birden çok teşbihten alınmış bir tablo olması şarttır. Aralarındaki alâka, devamlı olarak benzerliktir ve karine hayalidir (yani durumu dile getiren karinedir).

İstiâre-i temsiliye daha çok deyim ve atasözü tarzındaki sözlerde kullanılır.

Gizli gizli iş yapan adam hakkında *‘Saman altından su yürütüyor*, kararsız şahıs için *‘Bir ileri gidip bir geri gidiyor*.; haddinden fazla harcama yapan kimseye *‘Ayağını yorganına göre uzat*.’ ifadelerinin kullanılması gibi<sup>3</sup>.

el-Câhız’ın konuyla ilgili açıklamalarında şu örnekleri aktardığına şahit oluyoruz:

“İnsanlar, Yezid b. Velid’e biat edince ona, Mervan b. Muhammed’in insanlara zulmettiği ve onları kırbaçlattığı haberi ulaşır. Bunun üzerine Yezid, Mervan’a hemen bir mektup yazar. Mektubunda şunları söyler:

‘Rahman ve Rahim olan Allah’ın adıyla... Allah’ın kulu, mü’minlerin emîri Yezid b. Velid’den Mervan b. Muhammed’e. Bir ileri bir geri gittiğini görüyorum. Sana bu yazdıklarım ulaştığında artık dilediğine itimat et. Vesselâm!’<sup>4</sup>

<sup>1</sup> el-Câhız, *el-Beyân ve’t-Tebyîn*, III/229.

<sup>2</sup> el-Kazvîni, *a.g.e.*, II/441; İbn Raşîk, *el-’Umde*, I/473; ‘Ali Cârîm-Mustafa Emin, *el-Belâğatu’l-vâdîha*, s. 98; Nusrettin Bolelli, *a.g.e.*, s.117; Tacettin Uzun ve diğerleri, *a.g.e.*, s.158.

<sup>3</sup> M. Kaya Bilgegil, *Edebiyat Bilgi ve Teorileri*, s.163; Nusrettin Bolelli, *a.g.e.*, a.y.

<sup>4</sup> el-Câhız, *el-Beyân ve’t-Tebyîn*, I/302.

el-Câhız, bu mektuptaki istiâre-i temsiliyyeyi ve mecâz-ı mürekkebi fark edip bundaki inceliği ve zevki bizlere de hissettiriyor. Bu sözleriyle de şunlara atıfta bulunuyor:

“Burada bazı yorumlar, düşüncenin asaletine işaret ediyor. Bazı yorumlar da kişiliğin oturmasına (kararlı bir kişiliğe), erdem ve kemâline vurgu yapıyor. Ne var ki, insanların çoğunun buna önem vermediklerini görüyoruz”<sup>1</sup>.

Kısa bir açıklamayla yetindiği bu sözleriyle müellifimiz, bu istiâredeki güzelliği ve üstünlüğü gözler önüne seriyor. Onda varolan anlam derinliğine, letâfete ve titizliğe dikkatleri çekiyor. Burada Mervan b. Muḥammed’in biat etme hususundaki tereddüdünü, bir iş için kalkmak üzere olan adama benzetiyor. Bir gitmek istiyor, adımını atıyor; bir gitmekten vazgeçiyor, diğer adımını geri çekiyor. Müşebbeh bihe delâlet eden lafız, müşebbehe istiâre ediliyor. Bu da, istiâre-i temsiliyye metoduyla gerçekleştirilmiş oluyor.

Belâgatçiler, el-Câhız’ın bu örneğini alıp, bu istiâre çeşidinin âdeta simgesi hâline getirdiler. Onun kurduğu bu bağlantıyla da konuyu daha iyi anlamış oldular<sup>2</sup>.

Müellifimiz, istiâre-i temsiliyyede asâyı ilgili teşbihlere de yer vermektedir.

Asâyı, asânın faydalarını ve onunla nasıl teşbihler yapılabileceğini anlattığı bölümde Sabıḳ b. ‘Abdullah el-Berberî’den şu beyti bizlere aktarır: (البيط)

|   |  |
|---|--|
| وَ لَنْ تَلِيَنَّ إِذَا قَوْمَتَهَا الْحَشْبُ   | إِنَّ الْعُصُونَ إِذَا قَوْمَتَهَا اعْتَدَلَتْ |
| <i>“Eğer dalları düzeltirsen düzelir. Fakat odunu düzeltmek istersen düzeltemezsin”<sup>3</sup></i> |  |

Beyitteki teşbih şöyledir: Çocukları küçük yaşta eğitip terbiye etmek, burada “yaş-taze bir dalı eğmeye” benzetilmiştir. Böyle bir dalı düzeltmek nasıl kolaysa, küçük yaştaki bir çocuğa istenilen eğitim ve terbiyenin verilmesi de o denli kolaydır.

Bu eğitimin onlara büyüdükten sonra verilmek istenmesi ise kuru ve eğri bir odunu düzeltmek istemeye benzetilmiştir. Bunu gerçekleştirmek nasıl zorsa ve mümkün görünmüyorsa, belli bir yaştan sonra çocuğu eğitmek ve ona şekil vermek de o derece zordur.

<sup>1</sup> el-Câhız, *el-Beyân ve’t-Tebyîn*, a.y.

<sup>2</sup> bkz. el-Ḳazvîni, *a.g.e.*, III/147-148.

<sup>3</sup> el-Câhız, *el-Beyân ve’t-Tebyîn*, III/83.

Bu örnek, Türkçemizdeki ‘Ağaç yaşken eğilir.’ sözü ile birebir uyum göstermektedir.

Örnekte müşebbeh bihe işaret eden terkebî (tablo hâlindeki) şekil, müşebbehe istiâre edilmiştir.

Daha önce de ifade ettiğimiz gibi, bu istiâre çeşidinin en büyük özelliklerinden biri, atasözü ve deyimlerin bu tarz teşbihlerle kullanılmasıdır. Her toplumun ekonomik, sosyal ve siyasi yönlerini veciz bir şekilde dile getirmek için kullandıkları sözler vardır. Bu sözler genelde mecâzdırlar. Bu atasözleri ve deyimlerde anlatılan durumlar, onların söylenmesine sebep olan durumlara benzetilmiştir. Her deyim veya atasözünün bir ortaya çıkış sebebi ve çıkış noktası vardır. İşte bu sebep, o sözün ilk kez söylendiği durumdur. Sonradan söylenmesine sebep olan hâl ise; yeni durumdur.

el-Câhız eserinde, mevcut olan birçok atasözü ve deyimden örnekler sunmuş ve bu örneklerin üzerine kurulu olduğu teşbihleri açıklamıştır. Bunlardan biri şöyledir: “فَلَانٌ = واسع السرب = *Filan kimse geniş gönüllüdür.*” Yani o kimsenin huy ve karakteri geniş gönüllülük vasfıyla nitelenmiştir. “*O kimse kalp ve gönül insanıdır.*” demektir. Aşma’î’ye göre; “فَلَانٌ واسع السرب = *Filan kimse geniş gönüllüdür.*” kesra ile söylendiğinde; “*geniş yürekli, çabuk kızmayan, sinirlenmeyen*” anlamında kullanılır<sup>1</sup>.

Burada “*gönlün geniş olması*” müşebbehtir. “*Geniş yollara (yüreğe) ve karaktere sahip olmak*” da müşebbeh bihtir. “السرب” kelimesi “geniş yol” demektir. Müşebbeh bihe delâlet eden tablo, istiâre-i temsiliyye yoluyla müşebbehe istiâre edilmiştir.

Yazarımız, Hz. Peygamber (a.s.)’in hadislerinde yer alan bazı deyimleri aktarır. Ona göre, bu deyimleri daha önce hiçbir Arap söylememiş, hiçbir Acem bunlara ortak olmamıştır. Hiç kimse bu sözleri kendine mâl etmemiş, kendine ait olduğu iddiasında bulunamamıştır. Bu deyimlerden bazıları Hz. Peygamber (a.s.)’in şu sözleridir:

يَا خَيْلَ اللَّهِ ارْكَبِي = *Ey Allah’ın atları binin.*” Burada hitap, atların binicilerinedir. “Ey

Allah’ın atlarının süvarileri atlara binin.” demektir.

مَاتَ حَتْفَ أَنْفِهِ = *Eceliyle öldü.*

<sup>1</sup> el-Câhız, *el-Beyân ve’t-Tebyîn*, I/279.

<sup>2</sup> en-Nisâbüri, *Mecmau’l-Emşâl*, II/266.

لا يَنْتَطِحُ فِيهِ عُنْزَانٌ = Onda keçiler toslaşmaz (vuruşmaz)<sup>1</sup>.

الآن حمي الوطيس = Şimdi tandır (savaş) kızıştı. Peygamber (a.s.) savaşın en kızıştığı

bir anda bu deyimî söylemiştir. Bir durumun, bir işin zorlaştığını ifade etmek için söylenir<sup>2</sup>.

Bunlara benzer Hz. Peygamber (a.s.)'e ait olan daha nice sözler vardır ki; bunların her biri aynı zamanda istiâre-i temsiliyyeye birer örnektir<sup>3</sup>.

Görüldüğü üzere el-Câhız, okuyucuyu ve bizleri bu açıklamalarıyla istiâre sanatının zirvelerinde dolaştırıyor.

Kendisinden sonra gelen belâgat âlimleri, onun yapmış olduğu istiâre tanımına hiçbir şey eklememişlerdir. O, istiârenin tanımıyla başladığı konusuna, istiârenin kısımlarıyla devam eder. Bu kısımlar üzerinde araştırmalar yapmak, konuşmak ve fikir beyânında bulunmak için onlara bir kapı açar. Çünkü o, aynı zamanda, tüm bu kısımların tariflerini yapmış ve sınırlarını belirlemiştir.

## 2.5. KİNÂYE

**Kinâye**, birinci babdan olan يَكْنِي - كُنَا fiilinin veya ikinci babdan olan “يَكْنِي - كُنَا”

fiilinin mastarıdır. Sözlükte, bir şeyi söyleyip başka bir şey kastetmek demektir<sup>4</sup>.

Terim anlamıyla kinâye, gerçek mânâyı düşünmeye engel olacak bir karine bulunmamak şartıyla, bir sözü gerçek mânasına da gelebilecek şekilde, başka bir mânada kullanma sanatıdır<sup>5</sup>.

Başka bir ifadeyle kinâye; bir sözün gerçek mânasına da gelebilecek şekilde, lâzım-ı mânası (anlamının gereği) kastedilerek söylenmesidir<sup>6</sup>.

Kinâye, “**Meknî anh**”a (kinâyede kasdolunan mânâ) göre üç kısma ayrılır:

- 1- **Sıfattan kinâye:** Sıfatın bizzat kendisinin kastedildiği kinâyedir.
- 2- **Mevsuftan kinâye:** Meknî anh'ın zat veya mevsuf olduğu kinâyedir.
- 3- **Nisbetten kinâye:** Meknî anh'ın nisbet olduğu kinâyedir<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> en-Nisâbüri, *a.g.e.*, II/225.

<sup>2</sup> ez-Zemaşşerî, *el-Müsteksâ fî emşâli'l 'Arab*, I/297.

<sup>3</sup> el-Câhız, *el-Beyân ve't-Tebyîn*, II/15.

<sup>4</sup> el-Ferâhîdî, *Kitâbu'l-'Ayn*, V/411; el-Cevherî, *es-Sıhâh*, II/126; Firûzâbâdî, *el-Şâmûs*, s.1713; el-Merâğî, *Ulûmu'l-belâğa*, s. 279-291.

<sup>5</sup> el-Şazvîni, *a.g.e.*, II/456; Firûzâbâdî, *a.g.e.*, aynı yer; M. Kaya Bilgegil, *a.g.e.*, s. 175.

<sup>6</sup> Tacettin Uzun ve diğerleri, *a.g.e.*, s. 176.



Burada sıfattan kasıt, manevî sıfattır: “Cömertlik, eliaçıklık, cesaret, v.b.”. Yoksa hakîki sıfat değildir<sup>2</sup>.

‘Abdulhâhir el-Cürcânî, konuyla ilgili şu açıklamaları yapar:

“Konuşmacı, sözün mânalarından birini söylemek isterken o sözü, lûgat anlamıyla değil de, onun ikinci (yan) anlamıyla söyler. Asıl mânaya imâda bulunur veya ona işaret eder.

Meselâ, (طويل النجاد) = *Onun kılıç bağı uzundur.* cümlesinde geçen (طويل النجاد)’ın lâzımî mânasının gereği kastedilmektedir. Bu da “uzun boylu” demektir. Çünkü sahibinin uzun boylu olması, kılıcın bağının uzun olmasını gerektirmektedir. Onun gerçek anlamıyla, kılıcın bağının uzun olduğunun kastedilmesi uygundur.

Aynı şekilde “كثير رماذ القدر” “Kazanın küllü çok.” sözüyle anlatılmak istenilen; köy sayısının çokluğudur. Direkt bunu anlatacak lafızlar kullanılmamış, o anlamı verecek başka sözler kullanılmıştır. Tıpkı “kılıç bağının (necâd) uzun olması”nın, uzun boyluluğu ifade etmesi gibi, “küllerin çokluğu” da köy sayısının fazlalığını anlatmaktadır<sup>3</sup>.

Âlimler kinâyenin fesâhat ve ifsahtan (sözü açıkça söylemek) daha belîğ bir sanat olduğu hususunda görüş birliği içindedirler. el-Câhız, bu konu üzerinde de durur ve şu açıklamalarıyla konuya dikkatleri çeker: “Kesin delillerle bir şeyleri göstermek ve fırsat sağlayan makamları (avantajlı konumları) bilmek, fesâhat ve ifsah (sözü açıkça söylemek) yerine kinâyeyi kullanmakla olur”<sup>4</sup>.

Kinâyenin ifsahtan daha belîğ olmasının nedeni; eğer biliniyorsa, malumsa, herhangi bir delil ya da şahit göstermeye ihtiyaç duymamasından kaynaklanmaktadır. Sadece mutmain olmak amacıyla, sözün belâgatındaki sebep ve illetin bilinmesine ihtiyaç duyulur. Kesin bir şekilde biliyoruz ki; anlam bakımından daha seçkin ve güzel bir ifade olan “Onun küllü çoktur” kinâyesini bir kenara bırakıp, asıl söylenilmek istenilen “Onun misafîrleri çoktur.” cümlesini kullanmak daha mantıklıdır. O hâlde kinâyeyi kullanmanın sebep ve illeti nedir?

Düşündüğümüzde, kinâye yoluyla ispatlanmak istenen üstünlüklerin, mânaya dönük olmadığını görürüz. Bilakis bu, ispat şekline dönüktür. Biz kinâye yoluyla bir şeyin

<sup>1</sup> el-Şazvîni, *a.g.e.*, II/457; ‘Ali Cârîm-Mustafa Emin, *el-Belâğatu’l-vâdîha*, s. 123-125; el-Merâğî, *a.g.e.*, s. 280-282.

<sup>2</sup> bkz. el-Şazvîni, *a.g.e.*, III/15.

<sup>3</sup> el-Cürcânî, *Delâilu’l-icâz*, s. 173-174.

<sup>4</sup> el-Câhız, *el-Beyân ve’t-Tebyîn*, I/88.

anlamını arttırmış olmuyoruz. Bu anlamı daha çok te'kid ve ispat etmiş oluyoruz. Onu delillendiriyor, daha belîğ, daha vurgulu ve kuvvetli bir hâle getiriyoruz. Örneğin, “*Onun külü çoktur.*” sözüyle sadece onun çok cömert olduğunu söylemiş olmuyoruz. Ayrıca köylerin çokluğunu da daha belîğ bir şekilde ispatlamış oluyoruz.

Kinâye yoluyla ispatın, tasrihten daha üstün ve belîğ olmasının nedeni, kinâyede sıfatın ispatının, delilin ispatıyla yapılmasıdır. Şüphesiz bu, sıfatı basit ve açık olmayan bir şekilde ispatlamaktan daha belîğ ve kesindir. Bu şu demektir: Kinâye ile, ispatlamak istediğimiz sıfata deliller sunarız. Örneğin; “*Kazanın külünün çokluğu*”, köylerin çokluğuna bir delildir. Kinâyeye hedeflenen anlatım da tam olarak işte budur.

el-Câhız’a göre “kinâyenin fesâhat ve ifsahtan daha üstün ve belîğ olması, sözde muktezâ-yı hâle uygunluk çerçevesinde olur. Yoksa kinâyenin olduğu her söz, ifsahtan (açıklama) daha net ve sanatlıdır demek değildir”.

Müellifimizin, mânanın gizliliğini ortadan kaldırmanın ve onu açıklamanın akıllarda, kinâyenin bırakamayacağı bir etki bıraktığını savunduğunu görmekteyiz. O, konuyla ilgili olarak şunları söyler: “Benim bildiğim kinâye ve ta’riz sanatı, ifsah (açıklama) ve keşf (mânanın gizli yönlerini açığa çıkarma) sanatlarının akıllarda meydana getirdiği etkiyi oluşturamazlar”<sup>1</sup>.

el-Câhız, bu açıklamalarıyla, kinâyenin değerini düşürüp, onun önemsiz olduğunu iddia etmek niyetinde değildir. İfsah (açıklama)’ın kinâyeden daha üstün ve belîğ olduğunu da savunmuyor. Fakat o, bu düşünceleriyle ifsah ve kinâyenin her birinin kendine has işlevleri ve üstünlükleri olduğunu vurgulamaktadır. Ne ifsah kinâyenin, ne de kinâye ifsahın yerine kullanılabilir. Ancak bu da bir gerçekliktir ki kinâye, genel anlamda, ifsahtan daha belîğdir.

Yazarımız, aktaracağımız bu sözüyle, kinâye ve ifsahın bir uyum içinde olduğunu ifade eder. Böylece ne demek istediği hususunda da bir netlik kazanmış oluyoruz: “*Nice kinâyeler vardır ki, ifsah üzerine kurulur. Ve nice ifsah (açıklama) vardır ki gizli mânalara delâlet eder*”<sup>2</sup>.

Belirttiğimiz gibi, el-Câhız’ın düşünceleri bu yöndedir. Yoksa hiç kimse, kinâyenin üstünlüğü hususunda ihtilaf etmiş değildir. Herkes kinâyenin, fesâhat ve ifsahtan daha belîğ ve üstün olduğu hususunda hemfikirdir<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> el-Câhız, *el-Beyân ve't-Tebyîn*, I/117.

<sup>2</sup> el-Câhız, *el-Beyân ve't-Tebyîn*, I/7.

<sup>3</sup> el-Cürcânî, *a.g.e.*, s. 56.

Yazarımız, üstünlüğünü ve sözün belâgati açısından önemini kabul ettiği kinâyeyi, üç kısma ayırmıştır. Onun bu sınıflandırması, konunun girişinde verdiğimiz sınıflandırmayla birebir örtüşmektedir.

**2.5.1. Sıfattan Kinâye:** Sıfatın bizzat kendisinin kastedildiği kinâyedir. Buna örnek olarak “*Ali'nin külü çoktur.*” cümlesi verilebilir. Söylenilmek istenilen “*Ali'nin cömert olduğudur*”.

Burada sıfattan maksat; cömertlik, cimrilik, kahramanlık, uzunluk, kısalık, güzellik, çirkinlik gibi özelliklerdir<sup>1</sup>.

el-Câhız, sıfattan kinâye ile ilgili olarak, Şerih'in şu sözünü nakleder: “الحدة = el-hidde” kelimesi, “الجهل = el-cehl” kelimesinden kinâyedir.

Ebû 'Ubeyde'den de şu sözü aktarır: “العارضة = el-'aridatu” “*kendini sunan-teşhir eden*” kelimesi “البداء = iğrençlik-müstehcenlikten” kinâyedir”.

Aynı şekilde “فلان مقتصد = *Fılan kimse iktisatlıdır.*” denilse, bu onun cimriliğine kinâyedir. Bir işçi için “مستسقى = müstesqâ” kelimesi kullanılsa bu da “*onun zulme uğradığına ve kovulduğuna*” kinâyedir<sup>2</sup>.

el-Câhız'ın, asâdan ve asânın gerek Araplar için gerekse Arap olmayanlar için öneminden bahsettiği bölümünde, onun Arap toplumunda birçok amaçla kullanıldığını zikreder. Asâ kelimesiyle yapılan kinâyelere örnekler verir. Bunların birkaçı şöyledir:

طَارَتْ عَصَا فُلَانٍ شِقْقًا = *Falan kimsenin asâsı uçtu ve paramparça oldu.*” sözüyle, kinâye, “ayrılığa ve tefrikaya düşmektir.”

Esedî'nin şu beytinde olduğu gibi: (الوافر)

|   |   |
|---|---|
| عِصِيَّ الشَّمْلِ مِنْ أَسَدٍ أَرَاهَا  | قد انصَدَعَتْ كَمَا انصَدَعِ الرَّجْحَانُ |
| “Birlik asâsının (ruhunun) Benî Esed kabilesinde, camın parçalandığı gibi parçalandığını gördüm.” |   |

<sup>1</sup> Tacettin Uzun ve diğerleri, *a.g.e.*, s. 174.

<sup>2</sup> el-Câhız, *el-Beyân ve't-Tebyîn*, I/263.

“عصي الشمل = (Asâ-yı Şeml) = Birlikten ve bir arada olmaktan” kinâyedir.

فيلان شقَّ عصا المسلمين = Filan kişi, müslümanların Asâsını yardı” sözü de söylenir. Bu sözdeki kinâye, “*ihtilafâ ve ayrılığa düşmektir*”. “شق ثوبا (Elbise yırtıldı) ya da “شق (yarılma-yırtılma)” kelimesinin kullanılabileceği diğer cümleler bu anlamda kullanılamaz.

Şair el-Uşâri şöyle der: (الطويل)

|   |   |
|---|---|
| وأَلَقْتُ عَصَاهَا وَاسْتَقَرَّتْ بِهَا النَّوَى  | كما فَرَّ عَيْنًا بِالْإِيَابِ الْمَسَافِرُ |
| “Yolcunun (yurduna) dönmesiyle mutlu olduğu gibi, O da asâsını attı ve yolculuğu sona erdirdi.” |   |

Bu beyitte kinâye, “الإستقرار- الإقامة = bir şeyde/bir yerde karar kılma ve ikamet etme”dir.

Araplar sözünde ve düşüncelerinin ardında duran kimseyi överken: “ذلك الفحل لا = O aygırın burnuna asâ ile vurulmaz.” derler. Konuşan kimsede veya hatipte bu nitelik varsa, onlar için de “لان الفحل اللئيم اذا اراد الضراب ضرب انفه بالعصا = Kötü aygır vuruşmak, toslaşmak isterse, asâyyla burnuna vurulur.”<sup>1</sup> ibaresi kullanılmaktadır.

el-Câhız, sıfattan kinâyeyi açıklamaya ve ona örnekler vermeye devam eder. Bunlardan bazıları şöyledir:

“Asânın zayıflığı”ndan kinâye, “şefkat ve merhamettir”; “asânın sertliği” “güç ve kuvvettir”. “Asânın yumuşaklığı” “iflas ve başarısızlık” olarak kinâye edilmektedir.

Çoban için de eğer asâsıyla hayvanlara yavaşça vuruyorsa, onlara şefkatli ve merhametli davranıyorsa:

انه لضعيف العص = asâsı zayıf-güçsüz denilir. en-Nemîrî beytinde şöyle der:

<sup>1</sup> el-Câhız, *el-Beyân ve't-Tebyîn*, III/44.

|  |                                       |
|--|---------------------------------------|
| عليها إذا ما أجذب الناس إصبعا  | ضعيفُ العَصَا بادی العُرُوقِ تَرَى له |
| “Asânın en zayıfı, köklerin başıdır. Onu (kırbaç) onun (devenin) üzerinde görürsün. Eğer insanlar onun etrafını verimsizleştirmezlerse.” |                                       |

Eğer çoban sert bir şekilde hayvanı kırbaçlıyorsa “صلب العَصَا = asâsı/değneği sert; sopası kalın” denilir. Bu deyim, güttüğü hayvanları elindeki sopayla döven, onlara eziyet eden çoban için kullanılır. Bununla ilgili olarak recez sahibi bir şair şöyle der:

“صلب العَصَا باق على إذا تمها = Asânın sertliği, yaptığı eziyete bağlıdır.”

Çobanın söylediklerine benzer olarak da bir başkası:

“لا تضرباها وأشهرها العَصَا... = Vurup da asâyı meşhur etmeyin.” der.

“قد أقبل فلان ولانت عَصَاهُ = Falan kimse Asâsı/değneği/sopası yumuşak bir vaziyette geldi.”

deyimiyle anlatılmak istenen asıl mâna, birinin, bir yerden, sahip olduğu malı, parayı veya aile efradını kaybetmiş olarak döndüğüdür. Ne var ki artık yanında asâsından başka hiçbir şey yoktur. Çünkü o, asâsını asla terketmez. İster yanında devesi olsun, ister olmasın hiç fark etmez<sup>1</sup>.

Bunların Hâricinde el-Câhız’ın kitabında yer alan, onun belâğî anlayışına, kavrama gücüne ve fikrî teyakkuzuna işaret eden birçok örnek vardır. Çalışmamızın sınırlılığı açısından bu kadarını aktarmakla yetiniyoruz<sup>2</sup>.

**2.5.2. Mevsuftan Kinâye:** Mevsuf açıklanmadan, onda bulunan sıfatlardan birisi zikredilerek elde edilen kinâyedir. Örneğin: “قتل الصياد ملك الوحوش” = *Avcı, vahşi hayvanların kralını öldürdü.* Yani, “aslanı” öldürdü. Bilindiği üzere aslan, vahşi hayvanların tümünün kralı olarak kabul edilir. Bu nedenle aslanın kendisi değil de sıfatı zikredilerek, aslandan kinâye yapılmıştır<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> el-Câhız, *el-Beyân ve’t-Tebyîn*, III/52; bkz. Hasan Taşdelen, *Cahiz’in Diliyle Arap Kültür ve Edebiyatında ‘Asâ’*, Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Cilt.17, Sayı. 2, s. 285-312.

<sup>2</sup> bkz. el-Câhız, *el-Beyân ve’t-Tebyîn*, III/56, 83, 124, 145.

<sup>3</sup> Tacettin Uzun ve diğerleri, *a.g.e.*, s. 174-175.

Müellifimiz de bu kinâye çeşidiyle ilgili olarak birçok örnek vermiştir. Bu örnekler onun, mevsuftan kinâyeye ilgili açıklamalarını ve diğer kinâyelerden farkını ortaya koyduğu düşüncelerini bizlere sunmaktadır:

Ebû Hezli'den rivâyet ettiği, (الطويل)

|  |  |
|--|--|
| أَعَامِرَ لَا أَلُوكَ إِلَّا مُهَنْدًا   | وَجَلَدَ أَبِي عَجَلٍ وَثِيقَ الْقَبَائِلِ |
| “Ey Âmir! Sana bir kılıç ve yaşlı öküz/boğa derisinden yapılmış bir zırhtan başka bir şey vermem” beytinin ardından şu izahları yapar: |  |

“عجل=ıcl kelimesinin anlamı “boğa, dana” demektir. Burada kinâye, ne sıfat ne de nisbettir; mevsuftur”.

Aynı şekilde, “asânın başıyla” “küçük baş”ı kinâyeye ederler. Araplar her küçük başlı varlığı nitelediklerinde “asânın başı” deyimini kullanırlar.

Ömer b. Hubeyre de küçük başlı biriydi. Sûveyd b. Hâris, onun hakkında şunları söyler:

|   |   |
|---|---|
| فَمَنْ مَبْلُغُ رَأْسِ الْعَصَا أَنْ بَيْنَنَا  | ضَغَائِنَ لَا تَحْصِي وَإِنْ هِيَ سَلَّتْ   |
| رَضِيَتْ لَقَيْسٍ بِالْقَلِيلِ وَلَمْ تَكُنْ  | أَخًا رَاضِيًا إِنْ صَدَرَ نَعْلُكَ زَلَّتْ |
| “Asânın başı (küçük başlı olan), aba altından gözüktüğünden beri, ne kadar unutuldu dense de aramızda unutulamayacak büyük bir kin ve nefret vardır. Kays (kabilesi) senin için az ile yetinecekti. Hata yaptığında davranışların değişse de sen, razı olunan bir kardeş olmayacaktın.” |   |

Velibe de küçük başlı bir kimseydi. Ebû'l-Atâhiyye, Velibe ve kavminin başlarıyla ilgili olarak şunları söyler: (الطويل)

|   |   |
|---|---|
| رُؤُوسَ عِصِيٍّ كُنَّ فِي عُوْدٍ  | أَثَلَةٌ لَهَا قَادِحٌ يَفْرِي وَآخِرُ مُخْرِبٍ |
| “Esil ağacından asâ başı idiler. Onun bir ıslah edici, bir de talan edici yönü vardır” <sup>1</sup> . |   |

<sup>1</sup> bkz. el-Câhız, *el-Beyân ve't-Tebyîn*, III/40-41.

*el-Beyân ve't-Tebyîn* adlı eserinde buna benzer birçok örnek mevcuttur.

**2.5.3. Nisbetten Kinâye:** Kinâyenin bu çeşidinde, sıfat ve mevsuf açık bir şekilde belirtildiği hâlde aralarındaki nisbetin (bağın) kinâye yoluyla ifade edilmesine “**nisbetten kinâye**” denilir<sup>1</sup>.

Müellifimizin bu konuyla alâkalı olarak anlattıkları, onun edebî zevkini ve anlama-kavrama gücünü gözler önüne sermektedir.

|  |      |         |      |       |     |      |       |     |
|--|------|---------|------|-------|-----|------|-------|-----|
| لثاما  | أسرى | ووجدتهم | بغوا | عُراب | بني | نعأل | اخضرت | إذا |
| <i>“Benî Ğurab’ın (toprakları) bereketlendiğinden dolayı (ayakkabıları) yeşerdiğinde hadlerini aştılar ve sen onları en kötü, en kibitli-kendini beğenen insanlar olarak gördün”</i> |      |         |      |       |     |      |       |     |

Burada kastedilen, “ayakkabıların yeşillenmesi” değil, “yerin yeşillenmesi”dir. Onlar, azgınlık ve haddi aşmada ileri gitmişlerdir<sup>2</sup>.

Bu kinâyeden kasıt; yeşillenmenin yere nisbetidir. Bu da ayakkabılara nisbet edilerek yapılmıştır. Zihin, ayakkabıların yere göre nisbetini anlasın ve anlatabilsin diye. Burada kinâye nisbetten yola çıkarak yapılmıştır.

Aşağıdaki kinâye de, nisbetten kinâyeye örnektir.

|  |     |      |        |        |      |       |       |      |        |
|--|-----|------|--------|--------|------|-------|-------|------|--------|
| وأمي   | من  | سلمى | ابوها  | وخالها | وكيف | أرجي  | ان    | أسود | عشيرتي |
| محصرة  | بيض | سباط | نعالها | رأيتكم | سودا | جعادا | ومالك |      |        |
| <i>“Annem, babası ve dayısı Benî Selmâ’dan iken aşiretimin efendisi olmayı nasıl isterim. Sizi, siyah, kıvrıkcık ve kavruk saçlı olarak gördüm. Mâlik (kabilesinin) ise (toprakları) bereketli, yüzleri ak ve uzun boyludurlar”.</i> |     |      |        |        |      |       |       |      |        |

Şair direkt olarak, ayakkabıları övme yoluna gitmiyor. Ayakkabılarının, dolayısıyla ayaklarının uzunluğuna dem vuruyor (uzun boylu-yapılı bir insanın ayakkabıları da uzun

<sup>1</sup> Tacettin Uzun ve diğerleri, *a.g.e.*, s. 175.

<sup>2</sup> el-Câhız, *el-Beyân ve't-Tebyîn*, III/106.

olur). Onlardan kısalık vasfını alıyor; ayakkabıyı “büyük olmakla (bereket ve zenginlikle)” övüyor <sup>1</sup>.

Medhin nisbeti ayakkabıyı giyen kimseyedir. Ayakkabı övülüyor, oradan da asıl sahibine intikal ediyor.

el-Câhız, *el-Beyân ve't-Tebyîn* adlı eserinde, beyân ile ilgili konularda ayrıntıya girmezken, kinâyeye geniş yer vermiştir. Kinâyenin tüm kısımlarına, üstünlüklerine ve önemine vurgu yapmıştır. Örneklerle de konuyu zenginleştirmiş, daha anlaşılır hâle getirmiştir. Bu yönüyle o, kendisinden sonra gelen belâgat âlimlerine âdeta rehberlik yapmıştır. Onların daha sonradan yapacakları tanımlamalara ve koyacakları ilmî ölçülere bir temel niteliği taşımıştır.

---

<sup>1</sup> *el-Câhız*, *el-Beyân ve't-Tebyîn*, III/107-110.



## ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

### eL-CÂHİZ'İN MEÂNÎ İLMİ İLE İLGİLİ GÖRÜŞLERİ

**Meânî ilmi**, belâgatı meydana getiren üç ilim dalından biridir. Meânî kelimesi “mâna” kelimesinin çoğuludur. Mâna, sözlükte “maksud” yani “kastedilen şey” demektir. **Bir belâgat terimi olarak meânî**; muktezâ-yı hâle (duruma ve yerine) göre söylenen Arapça sözlerin durumu kendisi vasıtasıyla bilinen bir ilimdir<sup>1</sup>. Durumun değişmesiyle sözün şekilleri de değişir.

Başka bir ifadeyle meânî, sözün dinleyicilerin hâline ve söylendiği makama uygun düşücek tarzda söylenmesinden bahseden ilimdir. Yani, sözün muktezâ-yı hâle uygunluk şartlarını, sözü duruma ve yere göre uyarlama ilkelerini inceleyen belâgat dalıdır<sup>2</sup>.

Burada “söz” ile ifade etmek istenilen kavram; eski kitaplarda “kelam” terimiyle ifade edilirdi. Kelam, tam bir nisbete delâlet eden kelimeler kümesinin adıdır. Eksiksiz bir terkip olması da, tam bir nisbete delâletini sağlar. Böyle bir lafız takımı, bitirildiği zaman, dinleyici ve okuyucunun zihninde soruya yer bırakmayacak mâna bütünlüğü taşır<sup>3</sup>.

Kelamla cümle arasında çok büyük bir yakınlık vardır. Bu yakınlık, genel ve mutlak husus olarak karşımıza çıkmaktadır. O hâlde kelam, tam bir nisbete delâlet eden cümle için husûsi bir ad oluyor. Böylece kelamın ister olumlu ister olumsuz karşılığı olsun,

<sup>1</sup> es-Sekkâkî, *Miftâhu'l-ulûm*, s.161; el-Kazvînî, *el-İzâh*, I/35; el-Hâşimî, *Cevâhiru'l-belâğa*, s. 55.

<sup>2</sup> Tacettin Uzun ve diğerleri, *Anlatımlı Belâğat*, s. 10.

<sup>3</sup> İsmail Durmuş, “*Meânî*”, *DİA*, XXVIII/ 204.

kelimeler vazifelerine uygun yer ve zamanda kullanılacak veya kaldırılacaktır. Demek ki meânî, mânânın görevi karşısında ifadenin şekillenmesidir<sup>1</sup>.

Belâgat âlimleri, bu ilmi sekiz kısma ayırıp sınıflandırmış ve onu bu ana başlıklar altında incelemişlerdir. Bunlar: 1.Haber, 2. İnşâ, 3.Müsnedün ileyhin halleri, 4.Müsnedin halleri, 5.Fiilin mütealliklerinin halleri, 6.Kasr, 7.Fasl ve Vasl, 8.Îcâz, İtnâb ve Musâvat<sup>2</sup>.

Bekrî Şeyh Emîn, meânî ilminin gayesi ile ilgili şu açıklamaları yapar: “Meânî ilmi, nahvin ruhu, illeti, amaçlarının ve ahvâlinin (durumlarının) açıklanmasıdır. Bunun yanında, bu ilim bize cümleyi ne zaman haberî, ne zaman inşâî yapacağımızı öğretir; bunlarda var olan sebepleri açıklar. Müsnedün ileyhi ne zaman nekre ne zaman mârife yapacağımızı; ne zaman takdim ve tehir eedeceğimizi ve tüm bunları niçin yaptığımızı gösterir”<sup>3</sup>.

Belâgatın kurucusu sayılan el-Câhız, *el-Beyân ve't-Tebyîn* adlı eserinde, belâgat âlimlerinin, bu ilmin kapsamında ele aldıkları birçok konuya yer vermiştir. Ne var ki el-Câhız, kitabında dağınık bir şekilde ele aldığı bu konuların bazılarını değinmemiştir. Bazılarına ise “*el-Hayevân*” gibi başka eserlerinde yer vermiştir. Nitekim “*el-Hayevân*” kitabında belâgata ait konuları bulabilmek mümkündür. Bu da -daha önce belirttiğimiz gibi- okuyucuya, onun birçok kitabının sanki tek bir eser olduğu hissini verir. Bu eserler, onun akıl ve düşüncesinin birer ürünüdür. Tüm eserleri, konularının, içinde bir araya gelip dolaştıkları tek bir meydan gibidirler. O, kitabın ismi ya da alanıyla uyuşmayan, hatta hoş görülme dahi, birçok farklı mevzuyu, bu kitapların herhangi birine rahatlıkla yerleştirebilmiştir. Eserlerinde dağınık bir şekilde ele aldığı, belâgat ile ilgili görüşlerini tesbit edebilmemiz için, onun *el-Beyân ve't-Tebyîn* adlı eserini temel kaynağımız olarak kabul ettik. Nitekim bütün eserlerindeki belâgî görüşlerini toplamak oldukça zor bir işlem olacaktır. *el-Beyân ve't-Tebyîn* kitabını seçmemizin nedenine gelince, el-Câhız'ın belâgat ile ilgili görüşlerini genel olarak bulabileceğimiz bir kaynak olması ve bu eserin belâgat tarihi açısından hak ettiği değeri almasına bir nebze de olsa katkıda bulunmaktır. Ayrıca onun tüm belâgî fikirlerini elde etmeye çalışan bir kimsenin, tüm eserlerini başından sonuna kadar, incelemesi gerekmektedir. Bu da çok büyük zorlukları ve imkânsızlıkları beraberinde getirmektedir. Bu zorluk ve imkânsızlıkların aşılması

<sup>1</sup> el-Cürcânî, *Delâilu'l-îcâz*, s. 81-83.

<sup>2</sup> bkz. el-Şazvîni. *a.g.e.*, s. 35-37; Hikmet Akdemir, *Belâgat Terimleri Ansiklopedisi*, s. 228-229.

<sup>3</sup> Bekrî Şeyh Emîn, *el-Belâgatu'l-'arabiyyetu fi şevbiha'l-cedîd: 'İlmu'l-meânî*, Beyrut 1990, I/58.

durumunda, el-Câhız'ın belâgat ile ilgili görüş ve buluşlarının tümüne ulaşılabilme ihtimali doğabilir. Ne var ki, onun eserlerinin tamamı da günümüze ulaşmamıştır<sup>1</sup>.

el-Câhız'ın, meânînin kapsamına giren ve kitaplarında ele aldığı bu konuları son derece net bir şekilde işlediğini görüyoruz. Bazen konuları hızlı ve özet bir biçimde ifade etmesine rağmen, anlatımının oldukça net ve anlaşılır olması, onun bu ilimdeki vukufiyetini gözler önüne sermektedir.

Biz bu bölümde, belâgat âlimlerinin “Meânî ilmi” adını verdikleri ve görüşlerini üzerine inşa ettikleri, el-Câhız'ın bu ilimle ilgili görüşlerine ayırdık. Mümkün olduğunca, onun bu ilmin kısımları ve konuları hakkındaki düşüncelerini ve bu düşüncelerin oluşturduğu etkiyi sunmaya çalışacağız.

### 3.1. HAZİF

**3.1.1. Sözlük Anlamı:** Sülasiden masdar olan “حذف = hazf” kelimesi sözlükte, bir nesneyi bir kenarından kesip atmak, kırpma, vurup düşürmek, çıkarmak anlamlarına gelmektedir<sup>2</sup>.

**3.1.2. Terim Anlamı:** Bir Meânî terimi olarak hazif, bir karineye ve bir maksada binaen bilinip anlaşılabilir olan cümle unsurlarının sözden düşürülmesidir<sup>3</sup>. Örneğin “Ferit nereye gitti” diye sorulsa “Ferit”i söylemeden, “O gezmeye gitti.” diye cevap verilebilir. Çünkü bu, sorudaki karineden bilinmektedir<sup>4</sup>.

Hazif, tam anlamıyla, ancak söz sanatları erbâbının ve beyân ehlinin seçkinlerinin ortaya koyabilecekleri gâyet hoş bir üslûptur. Belâgat önderlerinden el-Cürçânî, hazfî şu sözlerle ifade eder: “Bu, nükteli, olağanüstü ve sihre benzer bir konudur. Çünkü burada bir kelimenin zikredilmemesinin (hazfedilmesinin/sözden düşürülmesinin) bazen zikredilmesinden daha fasih olduğunu (anlamı daha açık ifade ettiğini); bir şeyi söyleyip susmanın, maksadı daha iyi ifade ettiğini, konuşulmadığında daha çok şey söylendiğini, açıklama yapılmadığında konunun daha açık ortaya konduğunu görürsün. Bu

<sup>1</sup> Bedevi Tabâne, *Dirâsetu fî nakdi'l-edebi'l-ârabî*, Mısr, 1969, s. 180.

<sup>2</sup> el-Cevherî, *es-Sıhâh*, I/120; el-Ferâhidî, *Kitâbu'l-Ayn*, III/201; İbn Manzûr, *Lisânü'l-ârab*, IX/39-40. ; Firûzâbâdî, *el-Kâmûs*, s. 1032; İsmail Durmuş, “Hazif”, *DİA*, XVII, 122.

<sup>3</sup> el-Cevherî, *a.g.e.*, I/120; el-Ferâhidî, *a.g.e.*, III/201; İbn Manzûr, *a.g.e.*, IX/ 39-40. ; Firûzâbâdî, *a.g.e.*, 1032.; Tacettin Uzun ve diğerleri, *a.g.e.*, s. 92; Halil İbrahim Kaçar, *Edebi Yönden Hazif Üslûbu (Eksilteli ifadeler)*, s. 37.

<sup>4</sup> Tacettin Uzun ve diğerleri, *a.g.e.*, s. 92-93.

söylediklerimi bizzat tecrübe edinceye kadar reddedebilirsin ve üzerinde düşününceye kadar kabul etmeye yanaşmayabilirsin”<sup>1</sup>.

el-Câhız da sözlerinde, bu konunun üstünlüğünü göz ardı etmez. Onun üslûbundaki incelik, konuşmalarındaki özgünlük, orijinallik ve tatlılık ile dinleyici ve okuyucularda bıraktığı büyük etki bunun açık bir göstergesidir.

Belâgat literatüründe hazifli kullanımların, Qur’ân-ı Kerim’den ve Hz. Peygamber (a.s.)’in sözlerinden misallerini ortaya koymaya çalışan dil ve edebîyat âlimlerinin en önde gelenlerinden biri de el-Câhız’dır. “باب ما قالوا فيه من الحديث الحسن الموجز المحذو = *Arapların veciz, güzel, öz, fazlalıkları hafzedilmiş söz söylemeleri*”<sup>2</sup> bölümünde hazif konusu üzerinde etraflıca durarak kendisinden sonra gelenlere önemli bir birikim aktarmıştır. el-Câhız’ın şiirden ziyade nesirden verdiği bol örnekler, hazifli kullanımların edebî boyutunu ve hazif üslûbundaki edebî zevki açıklamaktadır<sup>3</sup>.

el-Câhız, hazif konusuna ve onun Araplar için önemine şu sözleriyle dikkatleri çeker:

“Yezid b. Hubeyre şöyle derdi: ‘Sözleri, Selm b. Kuteybe’nin hafzettığı gibi hafzediniz.’ Ayrıca onlar, ‘Sufyan b. ‘Uyeyne’den başka, konuşmalarında daha çok hazif kullanan, daha güzel ihtisarda (kısaltma) bulunan ve etkileyici olan hiçbir hatibi (konuşmacıyı) görmediklerini” iddia etmişlerdir<sup>4</sup>.

Hazif, söz sanatlarıyla ilgilenen kimselerin ve edebîyatçıların, alanlarının farklılığına rağmen, hepsinin birden gaye edindikleri bir unsurdur. Edebîyatçılardan Selm b. Kuteybe ve Sufyan b. ‘Uyeyne “hasr” ve “hazif” özellikleriyle tüm muhaddisler arasında darb-ı mesel hâline gelmişlerdir.

el-Câhız, *el-Beyân ve’t-Tebyîn* kitabında hasrı iki kısım hâlinde, en açık bir şekilde ele almıştır. Birinci bölüme; “*Güzel, Öz ve Hafzedilmiş Sözler Bölümü*” başlığını verirken, ikincisini de “*Hafzedilmiş Sözlerden Bir Bölüm*” şeklinde isimlendirmiştir.

Birinci bölümde, mütekaddim şairlerin mübtedanın hazfini içeren şiirlerinden örnekler sunar.

Bu şiirlerden bazıları şu şekildedir: Beşşâr b. Bürd’ün: (الكامل)

<sup>1</sup> el-Cürcânî, *a. g.e.*, s. 104.

<sup>2</sup> el-Câhız, *el-Beyân ve’t-Tebyîn*, I/276.

<sup>3</sup> es-Sultânî, *Me’âl-belâğati’l-‘arabiyye*, s. 80-81; Halil İbrahim Kaçar, *a.g.e.*, s. 41.

<sup>4</sup> el-Câhız, *el-Beyân ve’t-Tebyîn*, I/174-175.

|  |  |   |  |
|--|--|---|--|
| كُظِبَاءِ مَكَّةَ صَيْدُهُنَّ حَرَامٌ  |  | أُنْسٌ غَرَائِرٌ مَا هَمَمَنْ بَرِيَّةٍ       |  |
| وَيَصُدُّهُنَّ عَنِ الْحَنَّا الْإِسْلَامُ   |  | يُحْسِبَنَّ مِنْ لَيْنِ الْحَدِيثِ زَوَانِيَا |  |
| <p>“(O kadınlar) Ülfet sahibidirler, insanlara tam güvenir, herhangi bir şeyden şüphe duymazlar. Avlanmaları haram olan Mekke ceylanları gibidirler. Rahat konuşmalarından dolayı kötü zannedilirler. Fakat İslamiyet (Müslüman olmaları) onları kötü söz ve fiilden alkoyar.”</p> |  |   |  |

(الكامل)

|   |  |  |  |
|---|--|--|--|
| يَرُقُبْنَ كُلَّ مُرَقَبٍ تَبَالٍ   |  | نَمَسٌ إِذَا خَطَلَ الْحَدِيثُ أَوَانِسٌ |  |
| بِالْكَاسِ كُلِّ عَقِيلَةٍ مِكْسَالٍ  |  | أَنْفٌ كَأَنَّ حَدِيثَهُنَّ تَنَادُمٌ    |  |
| <p>“(O kadınlar) Güneşirler; ülfet sahibi kadınlar böbürlenerek konuştuklarında, ürkek, tedirgin bir şekilde her yeri gözetlerler. Onlar şeref ve izzet sahibidirler. Onların sözleri şarap meclisindeki sözler gibidir.”</p> |  |  |  |

İkinci bölümde Ebû Osman, genel olarak, nesir ve vezinli sözlerden örnekler sunar. Bunlardan bazıları haberin hazfine, bazıları tüm cümlenin hazfine, bazıları da bir cümleden daha fazlasının hazfine misal teşkil etmektedirler.

Haberin hazfi ile ilgili verdiği misallerden biri, el-Hasan’ın şu hadîs rivâyetidir:

Muhâcirler gelip Rasulullah (a.s.)’a şöyle demiştir: “Allah’ın Rasulü! Ensâr bizi barındırdı, bize yardım etti. Hatta daha fazlasını yaparak lütufta bulundular.” Bunun üzerine, Ensâr’a teşekkürlerini iletmek isteyen muhacirlere hitâben Hz. Peygamber (a.s.):

هم قد عرفتم أن ذلك لهم “Siz bunun onlara ait bir erdem ve fazilet olduğunu ikrar etmiyor musunuz?” şeklinde bir soru yöneltir. Onlar da: “بلى = Evet” cevabını verince Hz. Peygamber (a.s.) “فإن ذاك = İşte bu!” buyurmuştur<sup>1</sup>.

el-Câhız, bu hadîs-i şerifte hazfedilmiş olan unsurun “haber” olduğunu açıklar ve der ki: “Bu hadîsin devamı yoktur. Onda başka bir şey de mevcut değildir. Hz. Peygamber (a.s.) burada “ذلك مكافأة لهم” = İşte bu onlar için bir teşekkür ve mükâfattır”

<sup>1</sup> es-Sicilmâsi, *el-Menze‘u’l-bedi‘*, s.192; Halil İbrahim Kaçar, a.g.e., s.167.

demek istemiştir. O'nun (a.s.) bu açılımdaki sözleri haberin hazfine ve mânânın veciz bir şekilde ortaya konmasına imkân sağlamıştır<sup>1</sup>.

Haberin hazfiyle ilgili olarak verdiği başka bir örnek de Ömer b. Abdulaziz (r.a.)'ın, bir ihtiyacını karşılaması için huzuruna gelen bir Kureyşli'ye söylediği sözlerdir.

Kureyşli adam, Ömer b. Abdulaziz (r.a.)'dan ihtiyacını karşılaması için talepte bulunurken, akrabalık bağını vesile kılar. Bunun üzerine Ömer (r.a.): “ فإن ذلك = Tamam, durum bundan ibarettir.” şeklinde karşılık verir. Daha sonra Kureyşli ihtiyacını arz edince, bu defa Ömer (r.a.), “ لعل ذلك = Ümid ederiz ki durum böyledir” der. Her iki cümlede haber mahzûf olup söz: “ فإن صلتك بنا وقربتك لنا مسلمة لك = Tamam, senin bize olan yakınlığın inkâr edilmez bir gerçekliktir.” ve “ لعل ذلك ييسر لك ويقضى حاجتك = Ümid ederiz ki bu seni rahatlatır ve ihtiyacını görür.” açılımındadır<sup>2</sup>.

Dolayısıyla, Hz. Peygamber'le (a.s.) Ömer b. Abdulaziz (r.a.)'ın yukarıdaki ifadeleri ince bir tahlile tabi tutulursa, son derece mükemmel bir hazfî ve sözde zikredilmemesi gereken hususların söz dışında tutulmasında eşsiz bir icâz mahâretini sergiledikleri açıkça görülmektedir<sup>3</sup>.

el-Câhız, cümlelerin tamamının hazfiyle ilgili olarak, Hz. Ömer (r.a.) ve Ebû Ubeyde arasında gerçekleşen veba olayıyla ilgili yazışmaları örnek olarak sunar.

Hz. Ömer (r.a.), veba salgını sırasında Ebû Ubeyde'ye bir mektup yazar ve gelmesini talep eder. Ebû Ubeyde de cevap verir; fakat kendisi dönmez. Bu cevabı okuyan Hz. Ömer (r.a.) dönmüş olmasını dileyince, orada bulunan mü'minler: “Ebû Ubeyde öldü mü?” diye sorar. Bunun üzerine Ömer (r.a.): “ لا، وكأن قد مات(لا، وكأن قد = Hayır, ama ölmüş gibi.” cevabını verir.<sup>4</sup> Fiili ve faili hazfedilmiş bir cümle ile Hz. Ömer (r.a.), onun ölmüş gibi olduğunu kastetmiş bulunmaktadır. Nitekim bu mektubu yazarken Ebû Ubeyde'nin can çekiştiği ve kısa bir süre sonra vebadan vefat ettiği rivâyet edilmektedir.

<sup>1</sup> el-Câhız, *el-Beyân ve't-Tebyîn*, I/278.

<sup>2</sup> el-Câhız, *el-Beyân ve't-Tebyîn*, II/280-281.

<sup>3</sup> Ebû Musa, *Delâlâtü't-terâkîb*, s. 246; Halil İbrahim Kaçar, *a.g.e.*, s. 168.

<sup>4</sup> el-Câhız, *el-Beyân ve't-Tebyîn*, II/279.

el-Câhız'ın cümlelerin hazfiyle ilgili verdiği diğer bir misal de en-Nâbiğa'nın şu beytidir: (الكامل)

|  |   |
|--|---|
| أَزْفَ التَّرْحُلُ عَيْرَ أَنَّ رِكَابَنَا   | لَمَّا تَزُلُ بِرِحَالِنَا وَكَأَنَّ قَدِ |
| “Göç etmenin vakti geldi, ne var ki develer (kervan) konaklama yerimize henüz ulaşmadılar. Ama sanki (ulaştılar.)” |   |

Yani “وَكأن قَد زالت” cümlesi hazfedilmiştir.

el-Câhız'ın cümle ve haberin hazfini içeren örneklerinden biri de, İbnu'l-‘Arabî'nin şu beytidir: (الطويل)

|  |                                       |
|--|---------------------------------------|
| اِذَا قِيلَ أَعْمَى قُلْتُ اِنْ وَرِمَا                                    | أَكُونُ وَاِنِّي مِنْ فِتَى لَبْصِيرُ |
| “Bana kör denildiğinde “Belki görüyordum.” dedim. Ben gören gençlerdenim.” |                                       |

Yani “Söylediğiniz şey doğrudur”. Mübteda ve haberiyle cümle hazfedilmiştir. Şair “أَكُونُ” sözünü “رِمَا أَكُونُ بصيرا = Görüyor olabilirim.” demek istemiştir. “أَكُونُ”nun haberi hazfedilmiştir.

el-Câhız, bir cümleden fazlasının hazfedilmesine de şu örnekleri verir:

Hz. Ömer (r.a.) istihdam edeceği kişinin niteliklerini dile getirirken etrafındakilere: “إِنِّي لِأَسْتَعِينُ بِالرَّجُلِ الَّذِي فِيهِ” = *şu niteliklere sahip kimseden yardım almam*” demiştir. Konuşmasında bunda fazlası bulunmamaktadır. Konuşmaya tekrar başlayınca ise; “*Sonra ben zayıf mü’minden daha güçlü olursa (zayıf mümini ezmeye kalkarsa) onun ensesinde olacağım.*” der ve el-Esedî'nin şu beytini okur: (الوافر)

|  |                                  |
|--|----------------------------------|
| سُوَيْدٌ فِيهِ فَابْعُونَ سِوَاهُ  | أَيِّنَاهُ وَإِنَّ بَهَاءُ تَاجِ |
| “Onda azıcık bir siyahlık var. (O siyahidir). Biz de ondan başkasını istedik, onu küçümsedik. Şüphesiz onun güzelliği bir taçtır” <sup>1</sup> . |                                  |

<sup>1</sup> el-Câhız, *el-Beyân ve't-Tebyîn*, II/280-281.

el-Câhız, Hz. Ömer (r.a.) ile ilgili aktardığı bu rivâyette şu açıklamaları yapar: “Zira O (Hz. Ömer):“إِنِّي لَأَسْتَعِينُ بِالرَّجُلِ الَّذِي فِيهِ كَذَا، وَفِيهِ كَذَا” = Şu şu özelliklere sahip kimseden yardım almam” dememiştir. Burada hazif, sadece tek bir cümleden meydana gelmiş bir parça değil; peşi sıra gelen birçok cümle hazfedilmiştir<sup>1</sup>.

Hz. Ömer burada, istihdam edeceği kişide aradığı nitelikleri tek tek sayma yoluna gitmeden, ibareyi son derece veciz bir şekilde ortaya koymuştur. Hâlin mahzuf mübtedaya delâlet ettiği yerlerde böyle bir hazif mümkündür<sup>2</sup>.

el-Câhız’ın hazif konusunu ele aldığı bu iki bölümde verdiği örnekler (şahitler), hem sayı hem çeşit bakımından oldukça fazladır. Biz burada bu misallerin çok küçük bir kısmını aktarmış bulunuyoruz. O, mübteda ve haberin hazfi üzerinde özellikle durmuştur. Çünkü bu iki öge, cümlenin temeli ve en önemli unsurlarıdır. Aynı şekilde oluşturduğu etkiden dolayı, cümlenin ve cümleden fazlasının da hazfini ele almıştır.

el-Câhız’ın son derece dikkatli bir şekilde ortaya koyduğu hazif ve hazfin üstünlüğünü açıklayan sözleri ve hazfin kısımlarına işaret eden net ifadeleri, kendisinden sonra gelen belâgat âlimlerine bir ilham kaynağı olmuştur. Onlar, hazif ve hazfin önemiyle ilgili konuşmalarında, hazfin kısımlarını açıklamada el-Câhız’ın ilk defa ortaya koyduğu bu bilgileri temel almışlardır. Onlar hazfi -genel olarak- üç kısma ayırmışlardır:

1. Cümlenin bir bölümünün hazfi
2. Cümlenin tümünün hazfi
3. Bir cümleden fazlasının hazfi<sup>3</sup>.

Belâgat âlimleri, el-Câhız’ın bu konuda söylediklerine pek bir şey ilave etmemişlerdir. Ancak ondan farklı olarak, cümlenin bazı öğelerinin; -fâil, meful ve fiille ilintili olan cümle öğeleri (Müteallıkatu’l-fi’l)’nin hazfi konularını işlemişlerdir. Müellifimiz ise, cümlenin en önemli iki unsurunun hazfini konu edinmekle yetinmiştir.

el-Câhız, hazif konusunu iki ayrı bölümde incelemesine rağmen, ikinci kısımdaki sözlerini sanki birinci bölümün devamıymış gibi sürdürür. Bu da aslında iki bölümün net çizgilerle birbirinden ayrılmayacağını göstermektedir. Nitekim el-Câhız, ikinci bölüme

<sup>1</sup> el-Câhız, *el-Beyân ve’t-Tebyîn*, II/280-281.

<sup>2</sup> bkz. Halil İbrahim Kaçar, *a.g.e.*, s. 137.

<sup>3</sup> el-Kazvinî. *a.g.e.*, II/122.



şu sözlerle bir başlangıç yapar: “ثم نرجع بعد ذلك الى الكلام الأول” = *Bunlardan sonra, baştaki sözlerimize dönüyoruz*<sup>1</sup>.

Müellifimizin bu tutumu, bizim, onun herhangi bir konuyla -özellikle de belâgat konularıyla- alâkalı bilgi ve birikimlerini aktardığı eserlerini tek bir çalışma gibi kabul ettiği, bundan dolayı da, konuları rahatlıkla dağınık bir şekilde ele aldığı görüşümüzü destekliyor.

### 3.2. Sözün Muktezâ-yı Zâhirin Hilafına Söylenmesi

Araştırmamızın önceki kısımlarında “hâl”in tanımını aktarmıştık. Hâl; sözü söyleyen kişiyi (mütekellimi), sözünü belli bir surette ifade etmeye zorlayan durumdur. Zikir, hazif, takdim, tehir gibi sözde itibar gören özellikler bu kategoridedir. Meselâ bir kişiyi övmek, sözün uzatılmasını (itnâb) gerektirir. Muhâtabın zeki olması ise, sözün veciz olmasını gerektirir. Öyleyse övgü (medih) ve zekilik birer hâldir. İlk konumda sözü uzatmak (itnâb), ikinci kısımda sözü kısaca ifade etmek (icâz), halin muktezasıdır.

Biz burada, müellifimizin verdiği bilgiler ışığında “hâl”i iki çeşit olarak ele alacağız:

1. Zâhir hâl
2. Zâhirin hilafı olan hâl

**3.2.1. Zâhir hâl:** Muhâtabın görünen (zâhir) durumundan (hâlinden) anlaşılardır. Başka bir ifadeyle, sözün -farklı bir durumu göz önünde bulundurmaksızın- o şekilde ifade edilmesini gerektiren durumdur. Yüce Allah’ın (c.c.) haberin te’kîd edildiği şu âyet-i kerimesi buna güzel bir örnek teşkil etmektedir:

“فَقَالُوا إِنَّا إِلَيْكُمْ مُرْسَلُونَ”

“Şüphesiz biz size gönderilmiş elçileriz”<sup>2</sup>.

Bu âyet-i kerimedeki sözlerin te’kîd şeklinde gelmesinin nedeni, muhâtabların inkârıdır. Onların bu inkârının giderilmesi için, söz yani âyet, onların durumunun zâhirine göre te’kîdli bir şekilde söylenmiştir.

Belâgat ilmine göre, iyi bir konuşmacı, dinleyicisinin zihninin, verilecek haber karşısında üç hâlden birinde olduğunu daima göz önünde bulundurmalıdır. Dinleyici, verilen haberi ya bilmeyen bir kişidir, ya da bildiği hâlde mütereddit olan bir kişidir

<sup>1</sup> el-Câhız, *el-Beyân ve’t-Tebyîn*, II/278.

<sup>2</sup> Yâ-sîn, 36/14.

veyahut bildiği hâlde haberi inkâr eden biridir. Konuşan bu üç durumda (hâlin zâhirinde) aynı haberi farklı şekilde ifade etmek zorundadır. Bu belâğatin en önemli kuralı olarak karşımıza çıkmaktadır.

Muhâtabın görünen (zâhir) bu üç hâline göre söz, üç farklı şekilde söylenir:

**Birinci hâl “İbtidâ”:** Muhâtab, haberin ihtiva ettiği hüküm hakkında herhangi bir fikre sahip olmayıp onu inkâr etmeden ve şüpheye düşmeden tereddütsüz kabul ederse bu haber **ibtidâî haber** adını alır. Bu durumda haber pekiştirilmeden (durumun zâhirine göre) muhâtaba bildirilir<sup>1</sup>.

“المال والبُتونَ زينَةُ الحَيَاةِ الدُّنْيَا” = *Mal ve oğullar dünya hayatının süsüdür.*”<sup>2</sup>

“جاء ابوك = *Baban geldi.*” örneklerinde olduğu gibi.

**İkinci hâl “Taleb”:** Muhâtab, bildirilen haberin doğruluğundan şüphe ediyorsa, bu durumda haber, te’kîd (pekiştirme) edatlarından biriyle veya tekrar yapılmak suretiyle kuvvetlendirilerek ifade edilir. İşte bu ifadeye talebî haber (istemeli bildirme) adı verilir<sup>3</sup>. Meselâ, babasının gelip gelmediği hususunda tereddüt eden ve kesin bilgiye ulaşmak isteyen bir kişiye “قد جاء ابوك = *Gerçekten baban geldi.*” denmesi talebî haberdir. Cümle, te’kîd edatlarından biri olan “قد” ile pekiştirilmiştir.

**Üçüncü hâl “İnkâr”:** Muhâtab bildirilen haberdeki hükmün aksine inanıp onu inkâr ediyorsa, bu takdirde haber, muhâtabın inkâr derecesine göre bir, iki veya daha fazla te’kîd vasıtalarıyla kuvvetlendirilir ki buna inkârî haber adı verilir. Meselâ bir kişi babasının geldiğine inanmıyorsa “إن اباك لقدام = *Gerçekten baban geldi.*” denilir. Burada cümle, “el” takısı ve ibtida lâmı ile te’kîd edilmiştir. İşte bu üç şekle göre söz söylemek “**mukatezâ-yı zâhir üzerine söz söylemek**” adını alır<sup>4</sup>.

**3. 2. 2. Hilâfu’z-Zâhir (Zâhirin Aksi):** Görünen (zâhir) hâle uygun olmayan söz söylemek demektir. Söz bazen halin, muhâtabın ya da makamın gerektirdiği zâhir durumun dışında bir unsur göz önünde bulundurularak söylenir. Bu tür genelde, mütekellimi buna zorlayan sebeplerin varlığı nedeniyle veya göz önünde bulundurduğu durumlar gereğince

<sup>1</sup> ‘Ali ‘Uşrî Zâid, *el-Belâğatu’l-‘arabiyye*, I/71-72; Hikmet Akdemir, *Belâğat Terimleri Ansiklopedisi*, s. 74; Nusrettin Bolelli, *Belâgat, Beyân-Meânî-Bedî‘ İlimleri Arap Edebiyatı*, s. 174-175.

<sup>2</sup> el-Kehf, 18/46.

<sup>3</sup> ‘Ali ‘Uşrî Zâid, *a.g.e.*, I/71-72; Hikmet Akdemir, *a.g.e.*, s. 74; Nusrettin Bolelli, *a.g.e.*, s. 174-175.

<sup>4</sup> ‘Ali ‘Uşrî Zâid, *a.g.e.*, I/71-72; Hikmet Akdemir, *a.g.e.*, s. 74; Nusrettin Bolelli, *a.g.e.*, s. 174-175.

uygulanır. Burada haber cümlesi, durumun gereğine (hâlin zâhirine) aykırı olarak söylenir.

İnkâr edilmeyen ve hatta edilemeyen (gayr-ı münker) bir sözün inkâr konumuna indirildiği şu âyet-i kerimede olduğu gibi: “ ثُمَّ إِنَّكُمْ بَعْدَ ذَلِكَ لَمَيِّتُونَ ” = *Sonra siz bunun ardından elbette öleceksiniz*<sup>1</sup>.

Bu örnekte muhâtaplar, Yüce Allah'ın bu âyet-i kerimesindeki hükmü inkâr etmemişlerdir. Nitekim ölüm hiç kimsenin inkâr edemeyeceği bir gerçekliktir. Ne var ki muhâtaplar; gaflet, sapkınlık ve dünyaya yönelik arzularından dolayı ölümü unutup ebedilik tevehhümüne kapılmışlardır. Onların bu yanlış kabulleri ve ölüme hazırlanmamaları birer inkâr alâmeti sayılmış ve onlar münkir kimseler yerine konulmuşlardır. Bu nedenle haber cümlesi iki pekiştirme edatı ile pekiştirilerek söylenmiştir<sup>2</sup>. Sözün bu şekilde pekiştirilerek söylenmesine “**muktezâ-yı zâhirin hilafına (aksine) söz söylemek**” adı verilir.

el-Câhız -kitabında- sözün muktezâ-yı zâhirin hilafına söylenmesi konusunu üç kısma ayırıp, bunları birçok örnekle açıklamıştır. Burada onun sınıflandırması aktarılıp yine onun verdiği örneklerle konu açıklanmaya çalışılacaktır.

### 3.2.2.1. Dinleyeni Mütakellimin (Konuşanın) Kastettiği Mânaya Ulaştıran Sözler:

el-Câhız'ın bu türle kastettiği, mütakellimin, muhâtabının anlama kapasitesine ve kendi sözlerinin akışına uygun olarak, zâhir hâlin gerekliliğine aykırı olsa dahi, söylediği sözlerdir. Bu tür, sözün muktezâ-yı zâhirin hilafına (aksine) söylenmesinin bir çeşididir. Belâgat âlimleri de bu türe daha öncesinde değinmemişlerdir.

Müellifimiz konuya örnek olarak şu âyet-i kerimeleri verir:

“... وَتَرَى النَّاسَ سُكَارَىٰ وَمَا هُمْ بِسُكَارَىٰ ...”

“*İnsanları hep sarhoş görürsün, halbuki sarhoş değillerdir*”<sup>3</sup>.

“ إِنَّهُ مَن يَأْتِ رَبَّهُ مُجْرِمًا فَإِنَّ لَهُ جَهَنَّمَ لَا يَمُوتُ فِيهَا وَلَا يَحْيَىٰ ”

<sup>1</sup> Mü'minûn, 23/15.

<sup>2</sup> Mehmet Zihni Efendi, *el-Kavlu'l-ceyyid*, s. 49-50; el-Merâğî, *'Ulumu'l-belâğâ*, s. 51; Nusrettin Bolelli, *a.g.e.*, s. 189.

<sup>3</sup> Hacc, 22/2.

“Her kim Rabb’ine suçlu olarak varırsa, şüphesiz ki ona cehennem vardır. Orada ne ölür, ne de dirilir”<sup>1</sup>.

“... وَيَأْتِيهِ الْمَوْتُ مِنْ كُلِّ مَكَانٍ وَمَا هُوَ بِمَيِّتٍ ...”

“Her yandan ona ölüm gelecek, fakat o ölemeyecektir”<sup>2</sup>.

“... وَهُمْ رِزْقُهُمْ فِيهَا بُكْرَةً وَعَشِيًّا...”

“Orada sabah akşam rızıkları da hazırdır.”<sup>3</sup>

Cenâbı Hakk’ın Peygamberine (a.s.) olan şu sözü de buna bir örnek niteliğindedir:

“فَإِنْ كُنْتَ فِي شَكٍّ مِمَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ فَاسْأَلِ الَّذِينَ يُشْرُؤُونَ الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكَ”

“Şimdi sana indirdiğimiz şeylerde şüphe edecek olursan, senden önce kitabı okuyanlara sor”<sup>4</sup>.

Müfessirler, (bu âyet-i kerimeye), “O (a.s.), ne şüpheye düşmüş ne de bir soru sormuştur”<sup>5</sup> şeklinde bir açıklama yapmışlardır.

Bu üslûplarda söz, muktezâ-yı hâl ve makamın zâhirinin hilafına söylenmiştir. Nitekim kıyamet gününde “سُكَارَى = onlar sarhoşturlar” şeklinde nitelenecek bir sarhoşluk yoktur. “وَمَا هُمْ بِسُكَارَى = Onlar sarhoş da değildir.”<sup>6</sup> sözünde bir istiâre ya da teşbih kullanılmış olması söz konusu da değildir. Tıpkı cehennemde ölüm veya hayatın olmaması gibi; ölmeyeceği için o kimseye ölümün gelmesi mümkün değildir.

Diğer âyetlerde de söz, dinleyicinin anlayacağı bir tarzda ve daha kolay bir şekilde anlamasını sağlamak amacıyla hâlin zâhirinin hilafına (görünen durumun aksine) söylenmiştir.

el-Câhız, bu çeşidin kapsamında kendisinden sonra gelen belâgatçilerin “el-üslûbu’l-hakîm” adını verdikleri birçok örnek sunmuştur. Belâgat âlimleri üslûbu’l-hakîm’i şu şekilde tarif etmişlerdir. “Muhâtaba veya soru soran kimseye, beklemediği bir söz ile karşılık vermektir.” Sözü söyleyen kişinin böyle bir üslûbu tercih etmesinin sebebi, sarf ettiği sözün maksada daha uygun olduğunu veya verilen cevabın muhâtabın

<sup>1</sup> Tâhâ, 20/74.

<sup>2</sup> İbrahim, 14/17.

<sup>3</sup> Meryem, 19/62.

<sup>4</sup> Yûnus, 10/94.

<sup>5</sup> el-Câhız, *el-Beyân ve’t-Tebyîn*, II/281.

<sup>6</sup> el-Hacc, 22/2.

durumuna daha elverişli ya da onun için daha önemli olduğunu vurgulamaktır<sup>1</sup>. Bu üslûp, o soruyu sormasının veya o mânâyı kastetmesinin uygun olduğuna işaret etmek için, ya sorusunu bırakıp sormadığı soruya cevap vermekle ya da sözünü kastedilmeyene yormakla gerçekleştirilir.

Meselâ bir patronun işten kovmak maksadıyla işçilerden birisine, “İşi bırak ve git.” demesine o işçinin şöyle karşılık vermesi üslûbu’l-hakîmdir: “Bana izin verdiğiniz için size çok teşekkür ederim efendim. Gerçekten eve gidip dinlenmeğe ihtiyacım vardı.”

Bu örnekte işçinin vurgulamak istediği husus, “patronun beklenen davranışın, kendisi gibi çalışkan bir işçiyi kovmak değil, onu izinle ödüllendirmek olduğudur.”

Bir öğrencinin “Hocam, imtihanda kaç gözcü bulunacak?” sorusuna hocanın vereceği şu cevap da üslûbu’l-hakîmdir: “Dersi dinleyen ve çalışan öğrenciler, imtihanı mutlaka başaracaklardır.”

Hoca bu sözyle öğrencilerin hâline uygun ve onlar için önemli olan hususu bildirmekle beraber, böyle bir sorunun da gereksiz olduğuna işaret etmektedir<sup>2</sup>.

el-Câhız’ın konuyla ilgili olarak verdiği örneklerden biri de şudur:

“Adamın biri Bilal’e -Hz. Ebû Bekir’in kölesi- at yarışlarının yapıldığı meydan tarafından gelerek “Yarışı kim kazandı?” diye sorar. Bilal de “Bizimkiler (bizim akrabalar) kazandı.” der. Adam da “Ben sana atları soruyorum.” der. Bunun üzerine Bilal, “Ben de sana hayırlı olan şeyi cevap olarak veriyorum.” der. Böylece Bilal, adama, sorusunun cevabıyla değil de onun için daha uygun, faydalı ve ehemmiyetli olan bir şeyle cevap vermiştir. (Nitekim yarışı kazanan at, kendi tarafının atı olmayabilir)”<sup>3</sup>.

Müellifimizin verdiği bu misal, kendisinden sonra gelen belâgatçilerin üslûbu’l-hakim tanımıyla uygunluk arz etmektedir.

Bilal, soru soran adama, sorusunu farklı şekilde sormasını istemeden, soru ve cevapta daha öncelikli ve önemli olanın bu olduğuna vurgu yaparak cevap vermiştir.

el-Câhız’ın bu konuya verdiği örnek, Hz. Ömer’in, Amr b. el-As yanına geldiğinde, ona söylediği sözlerdir: “Bir âşığın (mâşukuna) geldiği gibi mi geldin?” Amr b. el-As da ona: “Allah’a yemin olsun ki, ne cariyeler beni tedavi etti, ne de kötü kadınlar beni, hasta kadınların eskiyen elbiselerinin kalıntılarıyla taşıdı.” şeklinde cevap verdi. Bunun üzerine Ömer (r.a.) ona: “Allah’a yemin olsun ki, sana sorduğum şeyin cevabı bu değildir. Tavuk

<sup>1</sup> el-Kazvîni. *a.g.e.*,160; bkz. Tacettin Uzun ve diğerleri, *a.g.e.*, s. 213-214.

<sup>2</sup> Hikmet Akdemir, *a.g.e.*, s. 382.

<sup>3</sup> el-Câhız, *el-Beyân ve’t-Tebyîn*, II/282.

(yumurtasını) kuma bırakır. Fakat yumurta horozdan başkasına ait değildir.” der. Hz. Ömer –bunun üzerine- kalkıp içeri girer. Amr da kalkar ve: “Mü’minlerin emiri bize karşı çok rezil edici (alçaltıcı) ve çirkin sözler sarf etti.” der<sup>1</sup>.

Aynı şekilde bu örneğin de üslûbu’l-hakîme dâhil edilmesi mümkündür. Çünkü Amr b. el-As, Hz. Ömer’in sözlerine onun kastettiğinin zıddı bir anlam yüklemiştir. Bunu yaparken de bunları söylememesi gerektiğini ifade etmeye çalışmıştır. Bu sebeple Hz. Ömer “Allah’a yemin olsun ki sana sorduğum şeylerin cevabı bu değildir.” şeklinde ona açıklamada bulunmuştur. Çünkü Ömer, onun, sevgilisine gelen bir âşık gibi, hızlı bir şekilde geldiğini söylemek istemiştir.

el-Câhız’ın bu bölümde aktardığı örnekler ve işaret ettiği konular, kendisinden sonraki belâgat âlimlerinin üslûbu’l-hakîm ile ilgili çalışmalarına bir giriş niteliği taşımıştır. Daha sonrasında belâgatçiler bu konuyu “Meânî ilminde” müstakil bir şekilde ele almış ve “muktezâ-yı zâhirin hilâfına söz söyleme” ana konusunun bir bölümü olarak kabul etmişlerdir. Onu tanımlayıp, sınırlarını belirlemişlerdir.

### 3.2.2.2. el-Luğaz fi’l-Cevab (Cevapta Bilmecce-Şaşırtma)

Bu tür, el-Câhız’a göre, “üslûbu’l-hakîm” olarak tanımlanan çeşitten daha genel ve kapsayıcıdır. Bu çeşitle kastedilen ise müellifimize göre “muhâtabın ya da soru soran kimsenin kastettiğinin dışında bir söz veya bir cevapla karşılık bulmasıdır.” Bu üslûbun, öncelikli olarak anlatılmak istenilene dikkat çekmek amacıyla, muhâtabı şaşırtmaktan başka bir gayesi yoktur.

Ebû Osman, bu konuya “باب من اللغز في الجواب = *cevapta luğazdan bir bölüm*” adını verdiği müstakil bir bölüm ayırmış ve burada ona birçok örnekle deliller sunmuştur. Örneklerden biri şu rivâyettir:

Hutay’e (v. 59/678) bir gün koyunları otlattıyordu. Elinde de bir asâ vardı. Yanına bir adam gelerek ona şöyle dedi: “Çoban! Elindeki nedir?” Çoban asâsını kastederek: “عجاء من سلم = Akasya ağacından budaklı bir sopa!” cevabını verir. Bunun üzerine

<sup>1</sup> el-Câhız, *el-Beyân ve’t-Tebyîn*, II/283.

adam: “Biliyorsun ki ben bir misafirim.” der. Çoban: “Ben de bunu zaten misafirler için elimin altında bulunduruyorum.”<sup>1</sup> şeklinde karşılık verir.

Soruyu soran adam, burada beklediğinin dışında bir cevap almıştır. Hutay’e, soruda daha öncelikli olana dikkati çekmek amacıyla daha genel bir cevap vermiştir. Hutay’e’ye göre burada adamın sorması gereken öncelikli soru, asâ olmamalıydı. Bu nedenle “luğaz” (bilmece-şaşırtma) usûlüyle cevap vermiştir.

“Ezher b. Abdilhâris’in yanına Benî Yarbu’dan bir adam gelir ve: ‘ألا ادخل = İçeri gireyim mi?’ diye sorar. Ezher: ‘وراءك أوسع لك = Arkan senin için daha geniştir (girmesen daha iyi olur).’ şeklinde bir cevap verir. Bunun üzerine adam: ان الشمس أحرقت رجلي = Güneş ayaklarımı yaktı (izin ver de gireyim).’ der. Ezher de: ‘بل عليهما تبرأ = aksine onlar seni serinletir.’ dedi. Adam: ‘يا آل يربوع = Ey Yarbu’ halkı!’ diye seslendi. Ezher bu sefer de:

"ذليلا دعوت يا بني حريص اطعمتكم عاما اول جلة فأكلتم جلتكم وأغرتم على جلة الضيفا"

“Ey Benî Hurays! Zelil olarak çağrıldınız. Size bir yıl ilk hurma kabını yedirdim. Kendi hurma kabınızı yediniz de misafirlerinkine yöneldiniz” cevabını verir<sup>2</sup>.

Bu örnekte hem soru soran kişinin hem de muhâtabın –her ikisinin- bekledikleri cevapların dışında sözlerle karşılık bulduklarını görüyoruz. Burada önemli görülen nokta, başka bir şeye dikkat çekmek gibi bir amacın olmamasıdır. Gaye sadece muhâtabların, “luğaz” (bilmece-şaşırtma) yöntemiyle birbirine hitap etmesidir. Luğazla hedeflenen ise, herhangi bir şüphe uyandırmak ya da mânâyı gizlemek değildir. Kastedilen mânânın dışına çıkmaktır.

Bu üslûbun amaçlarından biri, makâmın ve sözün siyâkının (öncesinin) gerektirdiği mânalardan farklı bir anlamı ifade edecek şekilde söz sarf etmektir. Aktardığımız örneklerden Hutây’e’nin sözünde amacın, soru soran adamın küçük düşürülmek istenmesi ve kaale alınmadığını göstermek olması gibi... Ezher’in sözünde de, muhâtabtan yüz çevirme, onunla ilgilenmeme ve onu hakir görme amacını görüyoruz.

<sup>1</sup> el-Câhız, *el-Beyân ve’t-Tebyîn*, II/147.

<sup>2</sup> el-Câhız, *el-Beyân ve’t-Tebyîn*, II/148.

el-Câhız, bu bölümde aynı zamanda, üslûbu'l-hakîm olarak adlandırılan konuya da dâhil olabilecek şekilde bazı metinler ve deliller (şevahid) sunar. Bu örnekler bizim, el-Câhız'a göre bu çeşidin taşıdığı anlamın; muhâtabın kastettiğinin ya da soru soran kimsenin, amaçta daha öncelikli olan unsura dikkatleri çekmek gayesiyle, beklediğinin dışında bir tarzda karşılık bulmasından daha genel bir üslûp olduğu fikrinde emin olmamızı sağlamıştır.

Bu örneklerden biri müellifimizin aktardığı şu rivâyettir: el-Haccâc, Hâricîlerden bir adama: ‘أجمعت القرآن = Kıur'ân-ı Kerim'i bir araya getirdin mi?’ diye sorar. Hâricî: ‘أمتفرقا كان فأجمعه = Kıur'ân parça parça mıydı ki onu toplayayım?’ diye karşılık verir. el-Haccâc: ‘بل أفرؤه وأنا انظر اليه = Onu ezbere mi okuyorsun?’ diye sorunca adam: ‘Hayır, ona bakarak okuyorum’ cevabını verir. el-Haccâc: ‘أتحفظه = Onu ezberledin mi?’ deyince bu sefer Hâricî: ‘أخشيت فراره فأحفظه = Kaçıp gitmesinden korktum da mı ki, onu ezberleyeyim?’ der. Haccâc: ‘ماتقول في أمير المؤمنين عبد الملك = Müminlerin emîri Abdulmelik hakkında ne düşünüyorsun peki?’ diye sorar. Hâricî: ‘لعنة الله ولعنك معه = Allah sana da ona da lanet etsin.’ der. Haccâc: ‘إنك مقتول فكيف تلقاه الله = Sen öldün!. Allah'ın katına nasıl çıkacaksın?’ deyince Hâricî: ‘ألقاه بعملتي وتلقاه بدمي = Sen onunla Benim kanım sebebiyle karşılaşacaksın.’ der<sup>1</sup>.

Belâgatçilerin üslûbu'l-hakîm bölümüne dâhil ettikleri bunun gibi daha birçok örnek vardır. Görüldüğü üzere el-Câhız bu ve bundan önceki bölümlerde, üslûbu'l-hakîm örneklerini dağınık bir şekilde işlemiştir.

Belirttiğimiz gibi, el-Câhız, “cevapta luğaz” konusunu ayrı bir başlık altında ele almasına rağmen, kitabının (*el-Beyân ve't-Tebyîn*) farklı yerlerinde bu konuya çeşitli örnekler vermiştir. Örneğin o, kitabının bir yerinde şu rivâyeti aktarır: “İsa b. Musa'ya bir adam sorulur. ‘Onun bir şerefi, bir evi ve ayakları vardır.’ der. Adama bakınca, onun, ayak takımı arasından çıkıp gelen kötü, rezil bir adam olduğunu gördüler. Adamın durumu İsa b. Musa'ya iletildi. O da: Ben yalan söylemedim. Onun bir şerefi, iki kulağı

<sup>1</sup> el-Câhız, *el-Beyân ve't-Tebyîn*, II/148-149.



ve kendileriyle yürüyebildiği ayakları vardır. Ayrıca onun başını soktuğu bir evi de muhakkak mevcuttur” der<sup>1</sup>.

Açıkça görüldüğü üzere bu örnek, el-Câhız’ın “luğaz” konusuyla anlatmak istediği konunun içeriğiyle uyum sağlamaktadır. Buna rağmen, konunun ele alındığı bölümden çok uzak bir yerde bulunmaktadır.

**3.2.2.3. Kalb (القلب) :** Belâgat âlimlerinin tanımına göre kalb; sözün bir bölümünü, başka bir bölümünün yerinde kullanmaktır. Bunu yaparken de her bir bölümün hükmünün, diğerinde sabit olması gerekmektedir. Araçların şu sözünde olduğu gibi: “عرضت الناقة على الحوض = Deve su içtiği yere (yalağa) sunuldu<sup>2</sup>.”

el-Câhız, *el-Beyân ve’t-Tebyîn* adlı eserinde “kalb”e yer vermiş ve onu “باب تأديب من تأديب العلماء = *Âlimlerin disiplinlerinden (eğitmelerinden) bir disiplin (eğitim) bölümü*” şeklinde adlandırdığı bir bölümde kaleme almıştır. el-Câhız bu bölüm başlığıyla kalbi kastetmiş olmalıdır.

Müellifimiz, konuyla ilgili olarak verdiği bir misalde, Said b. Affân’ın, Tuvays el-Muğanni’ye şu soruyu sorduğunu aktarır: “Hangimiz daha yaşlıyız? Ben mi sen mi? Tuvays:

“بأبي انت وأمي لقد شَهِدْتُ زفاف أمك المباركة إلى أبيك الطيب = Annem babam sana feda olsun, ben (daha yaşlıyım). Ben, mübarek annenle, iyi bir kimse olan babanın nikâhlarına şahit oldum.”<sup>3</sup> şeklinde cevap verir.

el-Câhız, bu örneğin akabinde, kalb sanatının ne mânaya geldiğini açıklayan şu ilavelerde bulunur: “Tuvays’ın sözü söylemedeki yeteneğine bir bak! O sözün düzeni normalde: “زفاف امك الطيبة الى ابيك المبارك = *İyi bir kimse olan annenin mübarek babanla nikâhı*” şeklinde iken öyle söylememiş; mânayı kalb etmiştir”<sup>4</sup>.

Bu tür de, sözün muktezâ-yı hâlin hilâfına söylenmesinin bir çeşididir.

Belâgat âlimlerinden bazıları “kalb”i kabul etmeyerek tamamen reddetmişlerdir. Gerekçeleri ise “kalb”de söylenilmek istenilen asıl şeyin tam tersinin ve asıl gayenin

<sup>1</sup> el-Câhız, *el-Beyân ve’t-Tebyîn*, I/337.

<sup>2</sup> bkz. el-Ğazvîni, *a.g.e.*, I/163.

<sup>3</sup> el-Câhız, *el-Beyân ve’t-Tebyîn*, I/263; el-Câhız, *el-Hayevân*, IV/58.

<sup>4</sup> el-Câhız, *el-Beyân ve’t-teby’in*, I/263-264.

zıddının söylenmesidir. Bazıları da “kalb” sanatını tümüyle kabul etmiştir. Onlara göre kalb; sözde asıl olana dikkatleri çekmek ihtiyacından kaynaklanmaktadır. Bu çeşit bir kalb, söze tatlılık ve güzellik katan temel unsurlardandır.

el-Câhız’ın sözlerinden onun “kalb”i tamamıyla kabul etmediği gibi tamamıyla da reddetmediğini açıkça görebiliyoruz. Onun bu sanatı kabul etmesinin nedeni, “kalb”in sözde vurgulanmak istenilen asıl mânaya, güzel ve hoş bir şekilde dikkatleri çekmek özelliğine sahip olmasıdır. el-Câhız’ın aktardığımız örneğinde olduğu gibi... Kalb bu misalde “mübareklik” vasfının anne için, “iyilik” vasfının da baba için kullanılmasıyla gerçekleştirilmiştir. Böylelikle bu iki sıfat (mübareklik ve iyilik) her ikisine de, anne ve babaya, aynı anda atfedilmiş oluyor.

el-Câhız -bu konuyu özet bir şekilde de olsa anlatmakla- kendisinden sonra gelen belâgat âlimlerine “kalb” sanatını anlama ve anlatma bakımından bir zemin hazırlamıştır. Birçok belâgatçi, şevâhid ve örneklerde ondan alıntılar yapmıştır. Aynı şekilde “kalb”i müstakil bir bölümde ele almış ve onu “muktezâ-yı zâhirin hilâfına söz söyleme” ana konusunun bir çeşidi olarak kabul etmiştir.

### 3.3. FASL VE VASL

Fasl ve vasl, Meânî ilminin en önemli konuları arasında yer almaktadır. Sözlükte “**fasl**”; ayırmak, kesmek, uzaklaştırmak anlamına gelirken<sup>1</sup> “**vasl**” ise ulaşmak, ulaştırmak, bir şeyi başka bir şeye bağlamak anlamlarına gelir<sup>2</sup>.

Bir meânî terimi olarak “vasl”, belâgat âlimleri tarafından, bir cümleyi kendisinden önce gelen cümleye “و = vav” harfiyle atfetmek şeklinde tanımlanmıştır<sup>3</sup>.

Birçok belâgat âlimi bu konu üzerinde durmuş, kelimeler ve irabda mahalli olan cümleler arasındaki atf hakkında fikir beyan etmişlerdir. Aynı zamanda “و = vav” Hâricindeki atf harflerinin ( ف - ثم vd.) kullanılmasına karşı çıkmışlardır.

el-Cürçânî, öğeleri birbirine atfetmenin işlevini anlatırken şu bilgileri aktarır: “Bilesin ki bu konuda yapmamız gereken şey, öncelikle kelimeleri birbirine bağlamanın

<sup>1</sup> el-Cevherî, *a.g.e.*, II/ 45;el-Ferâhîdî, *a.g.e.*, VII/126.

<sup>2</sup> el-Cevherî, *a.g.e.*, II/ 280-281;el-Ferâhîdî, *a.g.e.*, VII/152; İbn Manzûr, *a.g.e.*, I/726.; Nusrettin Bolelli, *a.g.e.*, s. 259; Tacettin Uzun ve diğerleri, *a.g.e.*, s. 71-72.; Hikmet Akdemir,*a.g.e.*, s. 48.

<sup>3</sup> el-Cürçânî, *a.g.e.*, s. 222; el-Merağî, *a.g.e.*, s. 149; Tacettin Uzun ve diğerleri, *a.g.e.*, s. 73; Hikmet Akdemir, *a.g.e.*, s. 48.

ne işe yaradığını irdelemek, sonra da cümleye dönerek, cümlelerin birbirine atfedildiği veya atfedilmediği durumları tanımaya çalışmaktır.

Bilindiği üzere kelimelerin birbirine atfedilmesinin faydası, ikinci kelimenin ilk söyleyenin i‘rabına ortak kılınmasıdır. İ‘rabda birbirine ortak kılınan kelimeler, i‘rabı gerektiren (fâil olmak, meful olmak gibi) hükümlerde de ortak kılınmış olurlar. Örneğin fâil olduğu için merfu olan bir kelimeye atfedilen kelime de onun gibidir”<sup>1</sup>.

İ‘rardan mahalli/yeri olan cümleler ve kelimeler Hâricinde, i‘rardan mahalli/yeri olmayan cümlelerle sınırlı kalmalarının nedeni ise oldukça açıktır. İ‘rardan mahalli/yeri olan cümle ya da kelimelerde, ortaklığın olup olmamasının amaçlandığı irâbi bir hüküm vardır. Bu gâyet açıktır. İ‘rardan mahalli/yeri olmayan cümlelerde ise aralarında ortaklık oluşturulacak ya da oluşturulmayacak bir irâbi hüküm yoktur. Bundan dolayı, bu konu zor anlaşılabilen büyük bir mesele haline gelmiştir. Burada önemli olan, bu atıf olayının gerekliliğine ya da terkine sebebiyet veren sırların, inceliklerin araştırılması ve bilinmesidir.

Belâgat âlimlerinin, atıf olayını sadece “و = vav” harfiyle sınırlandırmalarının nedenine gelince, diğer atıf harfleri, cümleleri ortak kılmaya ek olarak başka anlamlar da içermektedirler. Örneğin, “ف = fe” harfi, gecikmesiz sıralama (yani bir fiilin diğerinin ardı sıra gerçekleştiğini) ifade eder. “ثم = sonra” harfi ise, gecikmeli sıralama (bir fiilin diğerinden bir süre sonra gerçekleştiğini) ifade eder. “و! = veya” harfi ise; fiili iki şey arasında götürüp getirir ve ikisinden belli olmayan birine ait kılar. “ل = lâ” harfiyle yapılan atıfta ise atfedilen kelime veya cümlenin, ma’tufun aleyhin hükmünde olmayıp tam tersi hükümde olduğu ifade edilmiş olur. Bu sebeple vasl sadece “و = vav” harfi ile sınırlandırılmıştır<sup>2</sup>. Çünkü “و = vav” harfinin, ikincinin birinciye bağlandığı irabı, gerektiren hükümde ortaklık ifade etmekten başka bir anlam ve işlevi yoktur<sup>3</sup>.

Buradan hareketle konu, “ortaklık” Hâricinde iki cümlenin birleştirilip birleştirilmeyeceği tartışmalarını da beraberinde getirmiştir.

el-Câhız’ın konu ile ilgili sözleri, bu genel çerçevede cereyan etmektedir. Onun fasl ve vasl konusunu özet bir şekilde ele aldığını görmekteyiz. Konuya uzun açıklamalar yapmadan kısaca değinmiş, sözü uzatmadan örnekler vermekle yetinmiştir.

<sup>1</sup> el-Cürcânî, *a.g.e.*, s. 197-198.

<sup>2</sup> el-Cürcânî, *a.g.e.*, s. 198.

<sup>3</sup> Tacettin Uzun ve diğerleri, *a.g.e.*, s. 72-73.

el-Câhız atf meselesini aktarırken, her bir atf harfinin, duruma ve kendine göre sözde özel bir konumunun olduğunun altını çizer. Örneğin, “ثم” harfinin kullanılmasını gerektiren öyle bir yer olur ki, “و = vav” harfi bu anlamı asla karşılayamaz. Bundan dolayı “و = vav” harfi, orada asla kullanılamaz. Ya da tam tersi bir durum söz konusudur. Yani “و = vav” harfinin yerine “ثم” harfinin kullanılmadığı durumlar olabilir.

el-Câhız bu açıklamalarla ilgili olarak şu örneği vermektedir: “Mücâşi kabilesinden bir adam şöyle dedi: “el-Hasen, aramızdaki bir kan davası için gelip bir konuşma yaptı (hutbe irad etti). Bir adam da (bu konuşmaları üzerine) ona: “وقد تركت ذلك = Ondan (kan davasından) Allah ve sizin için vazgeçtim.” dedi. Bunun üzerine el-Hasan: “لا تقل هكذا بل قل لله ثم لوجهكم وأجرك الله = Allah iyiliğini versin! Öyle deme! Aksine, önce Allah sonra sizin için de!”<sup>1</sup> şeklinde onu uyardı.”

Bu rivâyetten de anlaşıldığı üzere el-Câhız, vaslın güzelliğini ve mânaya kattığı inceliği sadece “و = vav” harfi ile sınırlı tutmaz. Aksine, ona göre, atf harflerinden bir başkasının, o konumda kullanılması daha uygun olabilir. Hatta belâgat ilmi açısından daha uygun sayılabilir. Gördüğümüz üzere el-Câhız, vasl konusundaki sözlerini sadece irabda yeri olmayan cümleler ile de kısıtlamaz. Aksine, cümle ve diğerlerini de kapsayacak şekilde sözlerini geneller. Nitekim el-Hasan örneğinde atf, bir şibh-i cümlenin şibh-i cümleye atfı şeklindedir.

el-Câhız, vasl çeşitlerinden birine de dikkatleri çekmiştir. Bunu da “كمال النقط مع الإيهام” olarak nitelemiştir. Yani iki cümle, haber (bildirme) veya inşâ (dilek) olduklarında konum aslında faslı gerektirmektedir. Fakat atf yapılmadığı takdirde, maksada aykırı bir mânayı anlama şüphesinin (الإيهام) ortaya çıkması durumunda fasl bırakılır ve vasl yapılır.

el-Câhız bu konuya, verdiği şu örnekle işaret eder: “Hz. Ebû Bekir (r.a.) yanında elbise bulunan bir adama uğrar ve ona: ‘Bana bu elindeki elbiseyi satar mısın?’ diye sorar.

<sup>1</sup> el-Câhız, *el-Beyân ve't-Tebyîn*, I/261.

Adam da: ‘لا عافاك الله’ şeklinde cevap verince Hz. Ebû Bekir (r.a.): ‘لقد علمتم لو كنتم تعلمون’  
الله = Eğer biliyor olsaydınız bilirdiniz. Hayır (satmam), Allah seni esirgesin  
(sana afiyet versin) de!”<sup>1</sup> şeklinde, kullandığı ibarenin yanlış olduğunu ifade etmiştir.

Hz. Ebû Bekir (r.a.), bu cümlede olması gerekenin fasl değil vasl olduğunun bilincindedir. Bu örnekte adamın sözlerindeki asıl mânâ duadır; beddua değil. Nitekim fasl yapıldığında söz beddua anlamı taşımaktadır. Neticede Hz. Ebû Bekir (r.a.) adamın ne demek istediğini fark edip ona, sarf ettiği ibarelerin onu söylemek istediği mânaya ulaştırmayacağını anlatıp, doğru kullanımı öğretmiştir.

Eğer bu gayenin tam tersi hedefleniyorsa, vasl yerine fasl kullanılmalıdır. el-Câhız buna örnek olarak şu rivâyeti aktarır:

“Mesleme b. Abdilmelik şair en-Nuşayb’a: ‘Ey eğri asâ sahibi! Yazıklar olsun sana. Hicvi (yergi) güzel yapamıyor musun?’ dedi. (Bunun üzerine şair): ‘عافاك الله = Allah sana afiyet versin.’ yerine; ‘لا عافاك الله’ (Allah sana afiyet vermesin)’i ne güzel kullanıyorum görmüyor musun?’ dedi<sup>2</sup>

Cümleler arasında nerede fasl nerede vasl yapılacağını kestirebilmek ve hüküm vermek ancak beyân ve söz sanatlarında önde gelen kimselerin yapabileceği bir iştir. Nitekim el-Cürçânî, fasl ve vasl ile ilgili sözlerine şu şekilde başlar:

“Bilesin ki bir sözün inşasında cümlelerin birbirine atfedilmesinin mi yoksa bağlaçsız olarak biribiri ardına dizilmesinin mi (istinaf) daha uygun olduğu hususu belâgat ilminin çok ince konularındandır. Bu noktada en doğruyu bulabilmek ancak dilinde hiç bozulma olmamış olan bedevilere ve bir de Allah vergisi bir belâgat yeteneğine sahip olup bir sözün belâgat açısından değerini tespitinde kendince bir ölçüsü bulunan üç beş kişiye nasip olur. Bu konu belâgat ilminde öyle büyük bir yer edinmiştir ki belâgat âlimleri, bunu “belâgatın ölçüsü” saymışlardır. Örneğin onlardan birine belâgatın ne olduğu sorulunca “Fasl ve vasl yapılacak yerleri birbirinden ayırabilmektir.” cevabını vermiştir. Bunun sebebi, konunun çok girift ve inceliklerle dolu oluşudur. Öyle

<sup>1</sup> el-Câhız, *el-Beyân ve't-Tebyîn*, a.y.

<sup>2</sup> el-Câhız, *el-Beyân ve't-Tebyîn*, 1/207.

ki kişinin, sözü belîğ kılan diğer bütün hususları son derece iyi bilmeden bu konuda bir meziyete sahip olması pek imkân dâhilinde değildir”<sup>1</sup>.

Fasl ve vasl konusu belâgat âlimleri için bu derece önemliyken, el-Câhız’ın bu önemli konuyu göz ardı etmesi mümkün değildir. O, fasl ve vasl ve her ikisinin konumlarını (kullanım yerlerini) bilmeyi belâgat ilminin en önemli unsuru olarak saymış ve buna dikkatleri çekmiştir. Hatta müellifimiz fasl ve vaslın unsurlarını ve konularını önemsemiş, belâgati dahi, kitabında aktardığı şu ifadelerle fasl ve vasla has kılmıştır: “Bir Farisi’ye belâgat nedir? diye soruldu. O da: ‘Fasl ve vasl yapılacak yerleri bilmektir’ şeklinde cevap verdi”<sup>2</sup>. Nitekim daha önce de aktarıldığı üzere, el-Cürcânî de el-Câhız’ın bu ifadelerinden alıntı yapmıştır.

el-Câhız’ın, fasl ve vasl konusunda aktardığı bu özet bilgiler belâgat âlimlerine yolu açmış ve dikkatlerini bu konunun önemine çekmiştir. Ayrıca bu mevzunun, mânaları ifade etmedeki ve söz dizimindeki derin etkisini de son derece açık bir şekilde gözler önüne sermiştir. Hatta onun bu özet ifadeleri, kendisinden sonra gelen belâgatçilerin yolunu aydınlatan birer meşale niteliği taşımıştır. Onlar bütün açıklama ve ilavelerini, el-Câhız’ın ortaya koyduğu bu temel bilgiler üzerine inşa etmişlerdir.

el-Câhız’ın fasl ve vasl ile ilgili sözlerini sunduğumuz bu kısa açıklamalardan sonra, bir meseleyi daha açıklığa kavuşturma zorunluluğu vardır. O da, bazı araştırmacıların müellifimiz ile ilgili şu yanlış hükümleridir: Onlara göre el-Câhız, fasl ve vasl konusuyla ilgili sadece Fârisînin “Belâgat nedir?” sorusuna verdiği cevapla yetinip, buna en ufak bir ilavede bulunmamıştır<sup>3</sup>.

Bu düşüncüyü kabul etmek mümkün değildir. Nitekim bu bölümde aktarılan bilgilerden de açıkça görüldüğü üzere, el-Câhız’ın konu ile ilgili söyledikleri, bu araştırmacıların iddialarındaki ile sınırlı değildir. Ayrıca, daha önce de ifade edildiği üzere, müellifimizin verdiği bu parıltı mahiyetindeki öz bilgiler, kendisinden sonraki belâgat âlimlerinin araştırmalarına imkân sağlayan ipuçlarıdır.

---

<sup>1</sup> el-Cürcânî, *a.g.e.*, s. 197.

<sup>2</sup> el-Câhız, *el-Beyân ve’t-Tebyîn*, I/11.

<sup>3</sup> bkz. Ahmed Bedevî; *‘Abdukkâhîr el-Cürcânî ve cuhûduhu’l-belâğîyye*, s. 358.

### 3.4. İCÂZ - İTNÂB

Meânî ilminin en önemli konularından biri de icâz ve itnâbdır. Bu öneminden olsa gerektir, el-Câhız bu konuya eserinde geniş yer vermiştir. Bundan dolayı her bir mevzuyu müstakil bir şekilde ele alma ihtiyacı hissettik.

Sözlükte “أَطْنَبَ” fiilinin mastarı olup sözü uzatmak mânasına gelir<sup>1</sup>.

**Bir meânî terimi olarak itnâb;** Mânayı, elde edilecek herhangi bir fayda sebebiyle alışlagelmiş lafızlardan fazla sözle gerçekleştirmek<sup>2</sup>

el-Câhız’a göre itnâb; mânaları çok lafızla ifade etmektir. Yani mânaların ihtiyaçtan fazla sözle dile getirilmesidir<sup>3</sup>.

Müellifimizin kitabında itnâb hakkında işlediği öncelikli konu, Arapların itnâbı ikramdan saymalarındır: “Araplar, konuşmayı uzun tutmayı, rahat ettirmeyi ve zorluklara, sıkıntılara katlanmayı misafirin birer hakkı olarak kabul eder ve ona yapılan ikramdan sayarlar. Derler ki; başta (karşılama) güleryüz ile karşılıklı güven ânında sözü uzatmak misafir ağırlamanın gereklerindedir.” Şair Tufeyl el-Ğanevî şöyle der: (الطويل)

|   |   |
|---|---|
| لِحَافِي لِحَافُ الصَّيْفِ وَالْبَيْتُ بَيْتُهُ | وَمَ يُلْهِئِي عَنْهُ عَزَالٌ مُقَنَّعٌ     |
| أُحَدِّثُهُ إِنَّ الْحَدِيثَ مِنَ الْقَرَى      | وَتَعَلَّمَ نَفْسِي أَنَّهُ سَوْفَ يَهْجَعُ |

“Yorganım misafirin yorganı, evim de onun evidir. Yüzü peçeli bir ceylan beni ondan alıkoyamaz. Onunla konuşurum, çünkü konuşmak ikramdandır. Bilirim ki o sonunda uyuyacaktır”<sup>4</sup>.

Misafirlerle çok konuşup sözü uzatmak (itnâb) onlara sunulacak ikramlar arasında yer almaktadır. Bunun sözün belâgatiyle de bir bağlantısı vardır.

el-Câhız bu açıklamalarından sonra konuya bir açıklık getirir ve itnâbla ilgili bazı hususlardaki kararlılığını gözler önüne serer: “Onlar, laf kalabalığını, gereksiz yere konuşmayı, tekellüfü (zorlamayı), gereğinden fazla detaya girmeyi ve çok konuşmayı sevmezler. Çünkü bunda kibir, arzu ve hevaya uyma ve aşırılıkta rekabet vardır. Onlar belâgatte de boş yere konuşmaktan ve boş sözlerden hoşlanmazlardı. Çünkü bu, laf

<sup>1</sup> el-Cevherî, *a.g.e.*, I/ 431; el-Ferâhidî, *a.g.e.*, VII/438.; İbn Manzûr, *a.g.e.*, I/563; Firûzâbâdî, *el-Kâmûs*, s. 141.

<sup>2</sup> el-‘Askerî, *Kitâbu’s-sinaateyn*, s.90; el-Ğazvîni, *a.g.e.*, I/301; el-Meraġi, *a.g.e.*, s.173-174; Nusrettin Boelli, *a.g.e.*, s. 286; Tacettin Uzun ve diğeri, *a.g.e.*, s.120; Hikmet Akdemir, *a.g.e.*, s. 192.

<sup>3</sup> el-Câhız, *el-Hayevân*, VI/8.

<sup>4</sup> el-Câhız, *el-Beyân ve’t-Tebyîn*, I/10.

gevezeliğine sevk eder. Laf gevezeliği de edep ve ahlaka aykırı sözlere sebep olur. Yeryüzündeki ikiyüzlü insanların varlığı, onların lüzumsuz konuşmalarının bir neticesidir”<sup>1</sup>.

el-Câhız’ın konuyla ilgili görüşlerini sunan diğer bir bilgi de şöyledir: “Halk (insanlar), İbn Ömer’e: ‘Allah’a (bizim için) dua et’ dedi. O da: ‘Allah’ım bize merhamet et, bizi affet ve bizi rızıklandır.’ diye dua etti. Bunun üzerine ‘Ebâ Abdırâhman daha çok dua etseydin ya!’ dediler. O da: ‘Uzun uzun konuşmaktan Allah’a sığınırız.’ şeklinde cevap verdi”<sup>2</sup>.

el-Câhız, Arapların itnâbda ve çok konuşmada mübalağa, övünme ve kibir bulunduğundan dolayı, onu hoş karşılamadıklarını izah eder. Buradan hareketle, el-Câhız’ın bu görüşleriyle itnâbı öven sözleri arasında bir zıtlık olduğu düşüncesi akla gelebilir. Fakat bu zıtlık, “*el-Câhız’a göre itnâb nedir?*” sorusunun tam bir şekilde cevaplanmasıyla ortadan kalkacaktır. Önemli olan, onun “itnâb” kavramıyla ne kastettiğini anlayabilmektir. Ona göre itnâb; belâgatın tarifi ve özü etrafında cereyan eden bir mefhumdur. Nitekim itnâb, bir fayda gayesiyle yapılmışsa övülmüş ve güzel görülmüştür. Verdiği örneğinde “misafirlere eşlik etmek” gibi bir fayda hedeflemiş, bu nedenle sözün uzatılmasını (itnâb) uygun görmüştür. Hatta misafirlerle sohbette belâgat, ancak itnâbla tamamlanır. Fakat makam, sözü uzatmaya gerek duymuyorsa, amaç sadece çok konuşmak ve övünmek ise bu durum belâgatte kötülenmiş ve kabul görmemiştir.

el-Câhız, bu hakikati şu sözleriyle destekler: “Arapların, ister yerleşik olan, ister göçebe olan; bedevi ve şehirli hatiplerinin tümünün takip ettikleri iki yöntem vardır: Biri “**tıval**” biri de “**kasr**”dır. Onların bu iki yönteminin her birinin kendine göre bir makamı ve kendileriyle güzelleşen konuları vardır”<sup>3</sup>.

Konuyla ilgili olarak Ebû Duâd el-‘Iyâdi’nin şu sözünü aktarır:

“ *يَرْمُونَ بِالْحُطْبِ الطَّوَالَ وَتَارَةً وَحَيَّ الْمَلَا حِظَّ حَشِيَّةَ الرَّقَبَاءِ* ” = *Bazen uzun hutbeler irad ederler.*

*Dikkatlice dinleyenlere ilham olsun diye. Bazen de (sözü) kısa keserler. Seyredenlerin korkusuyla”*

el-Câhız, ek olarak, bu beyite şu açıklamaları yapar: “Gördüğün üzere yerli yerinde yapılan bir itnâb ve hazif övülmüştür”<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> el-Câhız, *el-Beyân ve’t-Tebyîn*, I/191.

<sup>2</sup> el-Câhız, *el-Beyân ve’t-Tebyîn*, I/195-196.

<sup>3</sup> el-Câhız, *el-Beyân ve’t-Tebyîn*, II/7.

<sup>4</sup> el-Câhız, *el-Beyân ve’t-Tebyîn*, I/155.



el-Câhız'ın görüşlerinde herhangi bir zıtlık yoktur. Aksine onun söylemlerinde tam bir uyum vardır. Dikkat edilmesi gereken husus, makamın ne gerektirdiğidir. Eğer makam, itnâbı gerektiriyorsa sözü uzatıp detaya girmek güzeldir. Hatiplerin asâ ya da değnek kullanma nedenlerinden biri de itnâba hazırlıktır. Başka bir ifadeyle ellerine asâ olarak hazırlandıkları uzun hutbeler, bu tür itnâba birer örnektir. “Asâ ve değnek hutbe için birer donanımdır ve itnâb için bir hazırlıktır. Sözü uzatmak (*itâle*) ise Arapların hatiplerine özel bir durum olup, onlara hastır ve kendilerine nisbet edilir”<sup>1</sup>.

Hız. Peygamber (a.s.) da Arapların en fasihi ve onların belâgatçilerinin en belîğidir. Onun (a.s.) da uzun hutbeleri mevcuttur. O (a.s.), sözlerini makamın gerektirdiği gibi sarf eder, sadece uzatılması gereken yerlerde uzatırdı.

el-Câhız da bu gerçeği şu sözleriyle netleştirir: “Onlar Nebi (a.s.)’ın uzun hutbelerine, önemli günlerde, bayramlarda şahit olmuşlardır. O, sözü sırf uzatmak isteğinden ya da çok konuşabilme tutkusundan uzatmazdı. Fakat söylenilmek istenilen mânalar arttığı ve bunları ifade eden yöntemler büyüleyici bir hâl aldığı anda (insanları etkilediğinde) lafızların sayısı da çoğalır. Hazif yapılmak istenildiğinde de bu fazla sözler atılır”<sup>2</sup>.

Buradan hareketle diyebiliriz ki, Hız. Peygamber (a.s.)’ın itnâb (sözü uzatma) metodunu kullanması, onun icâz gücünün nisbetindedir. Hadîs-i şeriflerinde ise sözü kısa kesmesi, özellikle kendisine “cevâmiu’l-kelim” denilmesinden kaynaklanmaktadır. Nitekim Allah Rasülü (a.s.), sözü uzatmayı ve dolaştırmayı hoş karşılamaz, mübalağa yapanları ve tekellüflü söz söyleyenleri kınardı. Bir hadîsinde şöyle buyurmaktadır: “Sizlerden en çok sevdiğim ve kıyamet günü Benim meclisime en yakın olanlarınız ahlâkı en güzel olanlarınızdır. Sizlerden bana en sevimsiz ve kıyamet günü Benim meclisime en uzak olanlarınız, sözü gösteriş amacıyla gereksiz yere uzatan, fasih görünmek için avurdunu şişire şişire konuşan ve anlaşılmaz ifadelerle edebîyat parçalayan kimselerdir”<sup>3</sup>.

Bilindiği üzere cuma günü hutbeyi kısa kesmek ve namazı uzatmak Allah Rasülü’nün âdetiydi. Daha önce de ifade ettiğimiz üzere, bu, hiçbir zaman hutbeyi uzatmazdı anlamına gelmemektedir. Aksine onun, -el-Câhız’ın da işaret ettiği gibi- farklı münâsebetlerle zaman zaman, durumun gereğine uygun olarak, hutbeyi uzattığını

<sup>1</sup> el-Câhız, *el-Beyân ve’t-Tebyîn*, III/117.

<sup>2</sup> el-Câhız, *el-Beyân ve’t-Tebyîn*, IV/28.

<sup>3</sup> Tirmizî, *Birr* 71; Aḥmed b. Hanbel, *Müsned*, XXIX, 267, 279; el-Câhız, *el-Beyân ve’t-Tebyîn*, II/21.

görüyoruz. Örneğin Ebû Said el-Hudrî'den gelen rivâyette, Allah Rasulü bir gün ikinci namazından sonra “Dikkat edin; dünya yeşildir, tatlıdır...” ifadeleriyle başlayan uzun bir konuşma yapmış ve güneş ufukta kaybolmaya yüz tutuncaya kadar devam etmiştir. Sahabiler gündüzden geriye ne kadar kaldı, diye etraflarına bakınca Allah Rasulü, bu durumu değerlendirerek şöyle demiştir: ‘Dikkat edin! Dünyadan geçmişe oranla geriye kalan vakit ancak bu gününüze nisbetle kalan zaman gibidir’<sup>1</sup>. İşte bu, ikinci namazından sonra başlayıp güneşin batışına yakın bir zamana kadar devam eden uzun bir konuşmadır. Belâgat açısından ne bir sanat kaygısının ne de bir tekellüfün olduğu bu hutbe, aksine fitri ve kendiliğinden söylenen sözlerden meydana gelip, nebevî belâgatta alışılmış olan icâz üslûbuna uygun olarak sâdır olmuştur. Fakat aktarılacak olan mânalar çok olunca söz de uzamıştır.

İtnâb, muktezâ-yı hâl dairesinden çıkınca, hedeflenen amaca aykırı bir şekil alır. Bu tarz bir itnâb da, duyanların hiçbir zevk almayacağı ve telâffuz dahi etmek istemedikleri bir laf kalabalığı ile mübalağa içerir. Bu da sözün değerini düşürecektir. Nitekim el-Câhız’a göre, “*Birçok ‘çok’ vardır ki, ona nice ‘az’ ehli bulaşmaz.*”<sup>2</sup> Müellifimiz bu veciz sözünü şu şekilde açıklar: “Anlattığınız uzun konuşma ve zorlama (ishâb ve tekellüf); (konuşanı) saçmalamaya, mübalağaya ve tekellüflü bir söz uzunluğuna sevk eder. Ve gitgide artan bir saçmalığı netice verir”<sup>3</sup>.

el-Câhız, itnâb çeşitlerinden iki tanesine dikkatleri çekmiş ve onlara açıklık getirmiştir:

**3.4.1.Tekrâr:** el-Câhız, bunu “ترداد” (Terdâd) olarak adlandırmıştır. O, bu itnâb çeşidiyle, “*Kıssaların veya sözün bölümlerinin tekrarlanmasını*” kastetmektedir. Kendisinden sonra kaleme alınan belâgat kaynaklarında da “Herhangi bir maksat için bir kelimeyi tekrarlamak suretiyle yapılan itnâb çeşididir.”<sup>4</sup> şeklinde tarif edilmiştir.

el-Câhız, bu tür itnâbın bir bölümünün problemlili olduğuna da dikkatleri çekmekten geri kalmaz. Konuyla ilgili olarak Tevrat’ta geçen “*Söz iki defâ tekrarlanmaz.*” ibaresini zikreder. Sonrasında da ez-Zuhrî’nin “*Sözün tekrarı kayaları bile taşımaktan daha zordur.*” sözünü nakleder. Onun tekrarla ilgili olarak aktardığı bir başka örnek de, İbnü’s-Semmâk ile cariyesi arasında geçen şu diyalogdur: “İbnü’s-Semmâk bir

<sup>1</sup> Tirmizî, Fiten 26; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, X,314.

<sup>2</sup> el-Câhız, *el-Beyân ve’t-Tebyîn*, II/7.

<sup>3</sup> el-Câhız, *el-Beyân ve’t-Tebyîn*, I/201.

<sup>4</sup> Nusrettin Bolelli, *a.g.e.*, 294.

gün bir konuşma yapmaktadır. Cariyesi de onun bu konuşmalarını dinlemektedir. Cariyesinin yanına geldiğinde ona: ‘Konuşmamı nasıl buldun?’ diye sorar. Cariyesi: ‘Konuşman ne kadar da güzel! Bu kadar fazla tekrarda bulunmasan!’ şeklinde cevap verir. Bunun üzerine İbnu’s-Semmâk: ‘Tekrar ediyorum ki sözlerimi anlamayanlar anlasın.’ der. Cariye: ‘Anlamayanlar anlayacak diye anlayanlara bıkkınlık geliyor.’<sup>1</sup> (şeklinde söze son noktayı koyar).

Tekrar, belâgat âlimlerince bir kusur ve utanç verici bir özellik olarak görülmüştür. Çünkü sözün akıcılığını, birbiriyle olan bağlantı ve bütünlüğünü bozmaktadır. Dinleyiciyi bıktıran ve söze olan dikkatlerini azaltan bir yönü de vardır. Bununla birlikte tekrarda, hoşgörülmeven mübalağa, gereksiz yere konuşma ve detaya dalma gibi, belâgatte kabul görmeyen nitelikler de mevcuttur. Fakat tekrardaki bu olumsuzluklar, tümü için genellenemez. Nitekim tekrarın, kullanıldığı sınırlı bir alanı yoktur. Her türlü söz çeşidinde kullanabilmektedir. Kıur’ân-ı Kerim’de, vâizlerin vaaz ve hutbelerinde tekrarlar bulunmaktadır. Buralarda tekrar, saf-arı ve güzel bir şekilde kullanılmıştır. Hatta Kıur’ân-ı Kerim’de tekrarlar, belâgat ve icâzın en yüksek derecesinin birer örnekleri olarak karşımıza çıkmaktadır.

el-Câhız’a göre tekrar, sözün söylenmesine neden olan maksat ve münasebet etrafında dönüp dolaşır. “Terdâd (tekrar) hakkında özet olarak söylenebilecekler -burada da açıklandığı üzere- onun son bulduğu bir sınırının olmadığıdır. Aynı zamanda o, nitelenemez de. Nitekim bu, ister âvam ister havas olsun, tekrarı duyan dinleyicilerin kapasitesi nisbetindedir.” Söylenen sözü anlama husunda her milletin ve her ferdin durumu birbirinden farklıdır. Bazı millet ve fertlerin anlaması için sözün tekrar edilmesi gerekir.

el-Câhız’a göre Kur’an’daki tekrarların sebebi de budur. Çünkü Kur’an-a herkes muhâtapdır. Bunlar arasında avâm, havâs, Arap ve de acem vardır. “Allah Teâlâ, Araplara ve bedevilere hitap ettiği zaman birtakım işaret ve imalarla yetinir. Ama İsrailoğullarına hitap ettiği yahut onlardan bahsettiği zaman sözü uzatır.”<sup>2</sup> “Bunun sebebi Arapların ileri bir zekâyâ ve anlama kabiliyetine sahip olmaları ve İsrailoğullarının ise zekâ seviyesi olarak düşük olmalarından dolayıdır.”<sup>3</sup> el-Câhız, Kur’an-daki tekrarların sebebinin de buna bağlayıp şöyle demektedir: “Allah’ın Musa, Hud, Harun, Şuayb, İbrahim, Lut ve ‘Ad ile

<sup>1</sup> el-Câhız, *el-Beyân ve’t-Tebyîn*, I/104.

<sup>2</sup> Mehmet Said Şimşek, *el-Câhız ve Kur’an Tefsirindeki Yeri*, s.

<sup>3</sup> Mehmet Said Şimşek, *a.g.e.*, a.y.

Semud kıssalarıyla cennet, cehennem ve daha birçok konuyu sık sık tekrar ettiğini görüyoruz. Çünkü bunlarla bütün milletlere; hem Araplara hem de acemin çeşitli sınıflarına hitap etmiştir. Onların çoğu geri zekâlı ve gafil, ya da zihni meşgul ve dalgın kimselerdir.” Buradan çıkarılacak bir sonuç da Kur’an-daki tekrarların nedenlerinden biri de, muhâtapları göz önünde bulundurması ve anlayacakları bir dil kullanmasıdır<sup>1</sup>.

Ayrıca Kur’an-ı Kerim’deki kıssaların anlatım güzelliği ve tatlılığına gelince; bunun herhangi bir kimse tarafından kusurlu görüldüğüne ya da beğenilmediğine şahit olunmamıştır. Herhangi bir hatibin de sözdeki tekrarları –gerekli olduğu takdirde sözü ifadede eksiklik- kendini ifade edememe olarak kabul ettiği de duyulmamıştır.

“en-Nehâr b. Evs el-‘Uzri; af, hoşgörü, aralarında kan davası olan topluluklar arasındaki düşmanlığı ortadan kaldırma ve barış için irâd ettiği hutbelerinde, her iki tarafı ölüm ve yok olma ile tehdit etmek, bazen de korkutmak amacıyla sözlerini tekrar ederdi. Bazen de sinirlenip kızardı. Sonunda gücü tükenirdi”<sup>2</sup>.

Kur’an-ı Kerim’deki tekrarlardan bahsettiğimiz bu bölümde, tekrara neden olan güzellik ve sırlar üzerinde durmamız gerekmektedir. Bu tekrarların birçok sebebi olmakla birlikte biz burada bir kısmına değinmekle yetineceğiz.

#### 3.4.1.1. Birbiriyle Bağlantılı Konuların Tekrar Edilmesi (Taaddudu’l-Mûteallık):

Rahmân suresinde Yüce Allah’ın "فَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ" = *O hâlde Rabb’inizin hangi nimetini yalanlıyorsunuz?*” âyet-i kerimesi buna örnektir.

Bu surede Cenâb-ı Hak, nimetlerini peşi sıra, tek tek, ayrıntılı bir şekilde saymıştır. Her bir nimetin akabinde de bu âyeti tekrarlamıştır. Aktarılan her bir ibare bir öncekiyle alâkalıdır. Bu tekrar edilen ibareler ise insanların ve cinlerin, kendilerine verilen nimetleri inkâr edememeleri için soru şeklinde defalarca zikredilmiştir. Bu tekrarlanan soru, onu işiten insanların ve cinlerin benliğinde yer edinir; ruhuna işler ve psikolojik bir etki meydana getirir. Bunu duyan bir kimse yakinen bilir ki, sıralanan bu nimetleri inkâr, Hakk’a karşı bir zulümdür. Asla doğru olmayan bir davranıştır. Bundan dolayı, sahih hadislerde rivâyet edildiğine göre; cinlerden bazıları her “*O hâlde Rabb’inizin hangi nimetini yalanlıyorsunuz?*” âyet-i kerimesinden sonra, “*Rabbim biz, senin hiçbir nimetini yalanlamıyoruz. Şüphesiz hamd sanadır.*” demektedirler.

<sup>1</sup> el-Câhız, *el-Beyân ve’t-Tebyîn*, II/281.

<sup>2</sup> el-Câhız, *el-Beyân ve’t-Tebyîn*, I/105.

Rahmân suresindeki bu tekrarın bir benzeri “Mürselât” suresinde de yer almaktadır. Burada tekrar edilen; وَيُنَالُ يَوْمَئِذٍ لِلْمُكَذِّبِينَ = *O gün, yalanlayanların vay hâline*” âyet-i kerimesidir. Burada da birbiriyle bağlantılı konular sıralandığından, akabinde bu âyet-i kerime tekrarlanmıştır. Bu surede, korkutma ve uyarma amacı vardır.

#### 3.4.1.2. Korkutma, Ürkütme ve Şiddetini Arttırma

Korkutma, ürkütme ve şiddetini arttırma da tekrarlarla hedeflenen özelliklerdendir.

Yüce Allah’ın “مَا الْقَارِعَةُ وَمَا أَذْرَاكَ مَا الْقَارِعَةُ” = *Karia! Karia nedir? Sana Karia’yı bildiren nedir?*”<sup>1</sup>

“وَمَا أَذْرَاكَ مَا يَوْمُ الدِّينِ ثُمَّ مَا أَذْرَاكَ مَا يَوْمُ الدِّينِ” = *Din günü nedir? Sonra din günü nedir bilir misin?*”<sup>2</sup> âyetlerinde tekrarların amacı korkutma ve ürkütme ile bunların şiddetini arttırmaktır.

#### 3.4.1.3. Birbirine Bağlı İki Kısım Arasındaki Mesafenin Çok Uzun Olması

Bu durumda muhâtabın mesajı daha iyi anlayabilmesi için, birinci kısım tekrarlanır. Sözün sonrası öncesine tam bir şekilde bağlanır. Yüce Allah’ın şu âyet-i kerimesinde olduğu gibi:

"وَلَمَّا جَاءَهُمْ كِتَابٌ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ مُصَدِّقٌ لِمَا مَعَهُمْ وَكَانُوا مِنْ قَبْلُ يَسْتَفْتِحُونَ عَلَى الَّذِينَ كَفَرُوا فَلَمَّا بِهِ فَلَاعَنَهُ اللَّهُ عَلَى الْكَافِرِينَ" جَاءَهُمْ مَا عَرَفُوا كَفَرُوا"

“*Ve onlara, Allah katından onların beraberindeki şeyi (Tevrat’ı) tasdik eden bir Kitap, (Kur’ân) geldiği zaman (Onu kabul etmediler). (Kur’ân gelmeden) önce kâfirlere karşı (zor durumda kaldıklarında, Tevrat’ta bahsi geçen ahir zaman Peygamberi adına) fetih ve zafer için (Allah’tan) yardım istiyorlardı. Oysa O bildikleri (Tevrat’ta vasfı bildirilen Peygamber) onlara gelince onu inkâr ettiler. Bu yüzden Allah’ın lâneti kâfirlerin üzerindedir*”<sup>3</sup>.

Açık bir şekilde görüldüğü üzere “فَلَمَّا جَاءَهُمْ” ibaresi âyetteki şart fiil ve cevabı arasındaki mesafenin uzunluğundan dolayı tekrar edilmiştir.

<sup>1</sup> el-Kâria,101/1-3.

<sup>2</sup> İnfitâr, 82/ 17-18.

<sup>3</sup> Bakara, 2/89.

#### 3.4.1.4. Uyarı (İnzâr) ve Korkutmayı (Tahvif) Pekiştirmek İçin

Cenâb-ı Hakk'ın “أَلْهَأَكُمُ التَّكَاثُرَ حَتَّى زُرْتُمُ الْمَقَابِرَ كَلَّا سَوْفَ تَعْلَمُونَ ثُمَّ كَلَّا سَوْفَ تَعْلَمُونَ”

“Sizi tekâsürle (o çoklukla, mal ve evlâd çokluğuyla) övünmek (o kadar) oyaladı ki, nihâyet kabirleri ziyâret ettiniz (ve artık ölmüş olanlarınızı dahi sayarak gururlandınız)! Hayır! İleride *bileceksiniz!* *Sonra (yine) hayır! İleride bileceksiniz!*”<sup>1</sup> âyet-i kerimelerinde “كَلَّا” ibaresi, ahireti unutup sadece dünyayla meşgul olmayı engelleme ve bu davranışta bulunan kimseleri azarlama amaçlı tekrar edilmiştir. Hidâyete erdikten sonra, sayı ve mal bakımından çoğalıp, bınlarla oyalanıp ahireti ve Allah’a ibadeti unutan muhâtapları uyarmak ve tehdit etmek gayesiyle tekrarlar da bulunulmuştur. Yüce Allah “كَلَّا” (Hayır, Hayır), sözüyle onları bu tutumlarından men etmiş ve “كَلَّا سَوْفَ تَعْلَمُونَ” = *Hayır! İleride bileceksiniz!*” sözüyle de onları uyarmıştır. Yani kıyamet gününün dehşetini gördüğünüzde, içinde olduğunuz durumun cahillik ve ahmaklık olduğunu anlayacaksınız. Daha sonrasında da bu uyarı ve yasaklamayı “ثُمَّ كَلَّا سَوْفَ تَعْلَمُونَ” = *Sonra (yine) hayır! İleride bileceksiniz!*” âyetiyle pekiştirmiştir.

Bu ve buna benzer tekrarın, muktezâ-yı hâle uygun olarak, fesâhat ve belâğatin en yüksek derecesinde gelmesinin birçok amaç ve sebebi vardır.

#### 3.4.2. İsâbetü'l-Mikdâr (Ölçüyü Tutturmak)

el-Câhız'ın bununla anlatmak istediği şey; aktarılmak istenilen mânalar nisbetinde konuşmak, gereğinden fazla söz sarf etmemektir.

el-Câhız, bu çeşidi, şu sözleriyle ortaya koyduğu müstakil bir bölümde inceler: “(Onlar), vezinli sözler söyler, onunla övünür, ölçülü olmayı tercih eder ve dengeli olma özelliğini yitirmeyi kötülerler”<sup>2</sup>.

Müellifimiz bu sözlerini, şairin şu beyitiyle örneklendirir: (الطويل)

|  |                            |
|--|----------------------------|
| جميل الحفوق أغفلته الدواهن   | إذا حسرت عنه العمامة راعها |
| إذا ما وزنت القوم بالقوم وارن  | فإن أك معروق العظام فإني   |
| “Sarığ başından kalktığında (saçı görüldüğünde), (sarığın) sahibinin güzel |                            |

<sup>1</sup> Tekâsür, 102/1-4.

<sup>2</sup> el-Câhız, *el-Beyân ve't-Tebyîn*, 1/227.

*görünümlü saçını yağların kapladığını görürsün. Ben çelimsiz, sıska biri olabilirim; fakat bütün kavimle karşılaştırılsam (meziyetlerim ve ahlakımdan dolayı) hepsinden daha ağır gelirim.”*

Şair “**إذا ما وزنت القوم بالقوم وارن**”sözüyle ölçüyü tutturmuştur. Eğer bu ibareyi söylemeseydi sözlerinde gayesiz bir genelleme olacaktı. Belki de öncesinde sarf edilen sözlerden dinleyicinin zihninde şüpheler ve vehimler oluşacaktı. Şair, olası şüphe ve vehimleri, bu ibareyle gidermiş ve asıl söylemek istediği mânaları, bir bakıma, garanti altına almıştır.

Müellifimizin bu konuya verdiği bir diğer misal de şair Tarâfe b. el-Abd’in şu beytidir:

(الوافر)

|  |           |            |         |             |        |           |         |
|--|-----------|------------|---------|-------------|--------|-----------|---------|
| تَهْمِي  | وَدِيمَةٌ | الْعَمَامِ | صَوَّبُ | مُفْسِدِهَا | عَيْرَ | دِيَارِكَ | فَسَقَى |
| “ <i>Senin arazini bahar yağmuru, şimşeksiz ve yıldırımsız, ona zarar vermeden sulasın. Taze ve yeşil kılsın</i> ” |           |            |         |             |        |           |         |

“Burada şair yağmurun ihtiyaç nisbetinde yağmasını istemiştir. Çünkü yağmurun fazlası zararlıdır.”<sup>1</sup> Ayrıca bu beytin birinci mısrasında “**عَيْرَ مُفْسِدِهَا**” = ona zarar vermeden” ibaresi ile “sele sebep olacak zararlı yağmurların yağmasını istemek” gibi, kastetmediği bir vehmi ortadan kaldırmıştır.

Kendisinden sonra gelen belâgat âlimleri, bu türü el-Câhız’dan öğrenmiş ve ona “**İhtiras**” ya da “**Tekmil**” adını vermişlerdir. İsmi değiştirilmelerine rağmen onu müellifimizin tanımladığı şekilde tarif etmişlerdir. Onlar “ihtiras” ya da “tekmil” adını verdikleri bu türü şu şekilde açıklamışlardır: **İhtiras** (sakınmak): Kastedilen mânadan ayrı bir mâna anlaşılabilir bir sözden, bu şüpheyi ortadan kaldırma amaçlı ilaveler yapmaktır. Bu ilaveler cümlelerin ortasında da, sonunda da bulunabilir.

Aynı tanımları el-Câhız’dan alan belâgatçiler, bu konuda onun verdiği misalleri kullanmışlardır.

<sup>1</sup> el-Câhız, *el-Beyân ve’t-Tebyîn*, I/228.

### 3.4.2.1. İCÂZ (SÖZÜ KISALTMA)

Bir meânî terimi olan icâz sözlükte; işi çabuk yapıp uzatmamak, sözü kısa kesmek, özet hâlinde söylemek gibi mânalara gelir<sup>1</sup>.

Belâgat ilminde ise icâz; çok ve engin mânaları, maksada uygun bir şekilde açık-seçik ve tam olarak az lafızla ifade etmektir. İcâzla amaçlanan şey, mânanın fasih ve açık bir şekilde zihinde yerleşmesini ve (ihtiyaç hâlinde) hatırlanmasını kolaylaştırmaktır<sup>2</sup>.

el-Câhız ise icâzı şu şekilde tarif eder: “Bana göre icâz, fazlalıkları atmak ve (anlayışlardan) uzak olanı (anlayışlara) yaklaştırmaktır”<sup>3</sup>. Müellifimiz icâz ile ilgili sözlerini bu anlam çerçevesinde ortaya koymuştur. Ona göre icâz; “az sözle çok şey anlatmak demek olmakla birlikte, anlatılmak istenilen mânayı anlatamayacak derecede az söz söylemek de değildir. Aslolan, gereğinden fazla söz söylememektir. Çünkü belâgat açısından hoş karşılanmayan unsur, lüzumsuz yere sözü uzatmaktır”<sup>4</sup>.

Müellifimizin icâzı öven sözlerinden bazıları da eserlerinde şu şekilde karşımıza çıkmaktadır:

*“Sözün en güzeli az olup, sana çok mâna kazandırır”<sup>5</sup>.*

*“Nice az vardır ki çoğu kazandırır. Hatta bazen bir kelime, bir hutbenin yerini tutar”<sup>6</sup>.*

Ona göre eğer çok söz ve itnâb, yerli yerinde kullanılırsa, güzel ve değerlidir. el-Câhız’a göre icâz, daha güzel ve övgüye daha layık bir kullanımdır. O, bu görüşlerini şu sözleriyle temellendirir: “Öğrendik ki, her kim şiir yazar, secileri yüklenir, “müzdevic”ler telif eder ve nesir karmaşasında ilerlerse, Meânîde (anlamlarda) derinleşmiş ve vezni hakkıyla gerçekleştirmeyi üstlenmiş demektir.”

*“Tabiatı (mizacı) ona (doğallıkta) cömert davranarak, tamamen rahat ve az konuşan, az söz sarf etmesiyle birlikte, son derece sakin, rahat bir kişilik sergileyen kimse, en çok övülen bir davranışı sergilemiş olur. (Bu durum) kalplerde de daha büyük*

<sup>1</sup> el-Cevherî, *a.g.e.*, II/ 267; el-Ferâhîdî, *a.g.e.*, VI/166.; İbn Manzûr, *a.g.e.*,V/427; Firûzâbâdî, *a.g.e.*, s. 679; el-Merâğî, *a.g.e.*, s. 166; el-Câhız, *el-Beyân ve’t-Tebyîn*, I/82.

<sup>2</sup> bkz. el-Şazvîni, *a.g.e.*, II/118; el-Câhız, *el-Hayvân*, III/186; İbn Raşîk, *el-Umde*, I/43.

<sup>3</sup> el-Câhız, *el-Beyân ve’t-Tebyîn*, I/97.

<sup>4</sup> el-Câhız, *el-Beyân ve’t-Tebyîn*, I/90-91; Mehmet Said Şimşek, *el-Câhız ve Kur’an Tefsirindeki Yeri*, s. 135.

<sup>5</sup> el-Câhız, *el-Beyân ve’t-Tebyîn*, I/82.

<sup>6</sup> el-Câhız, *el-Beyân ve’t-Tebyîn*, II/7.



*bir etki bırakır. Ayrıca (onun bu az sözleri) dinleyiciler için de zorlama ve büyük çabalar sonucu ortaya konan tekellüflü çok sözden daha faydalıdır”<sup>1</sup>.*

Ebû Osman, Sumâme b. Eşras hakkında şunları söyler: “Ben, onun zamanında yaşayan ne köylülerden ne de bedevilerden herhangi bir kimsenin, az sözle güzel anlatım sunma özelliğinde ona ulaştığını bilmiyorum”<sup>2</sup>.

Müellifimiz bu ifadeleriyle, Sumâme b. Eşras’ın “icâz” yönüne dikkatleri çekerek onun bu özelliğini övmüştür.

el-Câhız’a göre icâz konusu, harflerin ve lafızların sayısının azlığı çerçevesinde cereyân eder. Bununla birlikte, bu az sayıdaki harf ve lafızlar çok mâna içerip, dinleyicilerin benliğinde ve zihninde gâyet açık anlamlara sahiptir. İcâz, edebîyatçıların rekabet ettiği bir yarış meydanıydı. Bazıları bu yarışta kazanmış, onların sözleri ise, anlatmak istedikleri mânaların birer işaretleri (sembolleri) olarak söylenmiştir. Sarf ettikleri lafızlar, ifade etmek istedikleri anlamlar ölçüsündedir. Nitekim Araplar, mânayı ihlâl etmeyecek ve ibarenin edebîliğine gölge düşürmeyecek şekilde bazı unsurları hafzetmeyi âdet edinmişlerdir<sup>3</sup>. Onun için bir karine yardımıyla ibareden anlaşılacak lafızların zikrini, bir âcizlik alâmeti olarak değerlendirmişlerdir<sup>4</sup>.

Arap dili, Arabistan yarımadası gibi bir sosyal çevrede ve yazının yok denecek kadar az olduğu bir zaman diliminde en parlak dönemini yaşamıştır. Bunun tabîî sonucu olarak da edebî birikim, bu sosyal çevrede sosyal olarak terennüm edilmiştir. Hafızaya dayanılarak icrâ edilen sözlü (şifahi) edebîyatta sözde iktisat ve tasarruf temel kriter olmuştur<sup>5</sup>. Bu kriterleri ihlâl eden kimselerin sözleri de münekkitler tarafından eleştirilene eleştirilere maruz kalmıştır<sup>6</sup>. Nitekim bir Arap bedevi başka bir bedeviyi icâz ile gerektiği kadar ve yerinde konuşma özellikleriyle nitelemiş, şöyle demiştir: “Allah’a yemin olsun ki o, uyuz olan yerlere katran koyardı.”

İcâzlı sözlerle, mânanın kendisini (olduğu gibi) aktarabilen kimse hakkında da onlar (Araplar): “*Falanca, küçücük bir çentik atar ve detayı tuttururdu.*” ifadelerini

<sup>1</sup> el-Câhız, *el-Beyân ve’t-Tebyîn*, IV/28-29.

<sup>2</sup> el-Câhız, *el-Beyân ve’t-Tebyîn*, I/11.

<sup>3</sup> el-Câhız, *el-Beyân ve’t-Tebyîn*, I/115; el-Câhız, *el-Hayvân*, I/91.

<sup>4</sup> el-‘Alevî, *et-Tirâz*, s. 163.

<sup>5</sup> er-Râbi‘î, *Mekâyisü’l-belâğâ*, s. 225.

<sup>6</sup> bkz. Halil İbrahim Kaçar, *a.g.e.*, s. 52.

kullanırlar. Bu deyim mahiyetindeki sözü de, işini ustaca yapan kasap ya da sözünü doğru bir şekilde özetleyen kimse için darb-ı mesel suretinde kullanmışlardır<sup>1</sup>.

el-Câhız'a göre icâz'ın kendine has bir ihtişamı ve yüksek bir değeri vardır. Hatta neredeyse icâz, belâğatin en mükemmel şekliyle gerçekleştirilmesidir. O, bu düşüncelerini, İbnu'l-Muğaffa'nın belâğati tanımladığı şu sözleriyle delillendirirler: “*İcâz, belâğatin ta kendisidir*”<sup>2</sup>.

Kendi dönemine kadar gelen edebî kültürü sağlıklı bir şekilde değerlendiren el-Câhız, icâz konusu üzerinde önemle durmuş, ilk defa onu, “icâzu'l-kısar” ve “icâzu'l-hazf” diye ikiye ayırmıştır. Onun bu sınıflandırması, kendisinden sonra gelen bütün belâgat âlimleri tarafından Benimsenmiştir. er-Rummânî, el-Câhız'dan aldığı bu ilk bilgileri, bir tasnife tabi tutarak, “icâzu'l-kısar” ve “icâzu'l-hazf”in tanımlarını yapmış onun misallerini zikretmiştir<sup>3</sup>.

#### 3.4.2.2. İCÂZU'L-KASR

Bu icaz türü cümle unsurlarında herhangi bir hazfe başvurmaksızın, geniş ve engin mânaları, mümkün olduğunca az lafızla ifade etmektir.

el-Câhız, ilk defa ele aldığı ve bazı şiiirleri ona örnek olarak verdiği bu icâz çeşidi hakkındaki sözlerine şu şekilde başlar: “... مما قالو في الایجاز وبلوغ المعان بالألفاظ اليسيرة ...”<sup>4</sup>. Bu girişinden de açıkça anlaşıldığı üzere el-Câhız, icâza, “Az sözle çok mânaya delâlet etmek” şeklinde özel bir anlam yüklemiştir. Bu da **icâzu'l-kasr** olup tamamen mânayla irtibatlıdır<sup>5</sup>.

#### 3.4.2.3. İCÂZU'L-HAZF

<sup>1</sup> el-Câhız, *el-Beyân ve't-Tebyîn*, I/107.

<sup>2</sup> el-Câhız, *el-Beyân ve't-Tebyîn*, I/116.

<sup>3</sup> bkz. er-Rummânî, *en-Nüket fi icâzi'l-Şur'ân*, s. 70-74; Halil İbrahim Kaçar, *a.g.e.*, s. 54.

<sup>4</sup> el-Câhız, *el-Beyân ve't-Tebyîn*, I/139.

<sup>5</sup> bkz. ez-Zerkeşî, *el-Burhân*, III/102; el-Hafâcî, *Sırru'l-Fesâha*, s. 200.

Bu tür icâz, hazfedilen şeye delâlet eden bir karinenin (ipucu) bulunması şartıyla, ibarede bulunan kelimelerden bir veya birkaç kelimeyi, bir veya birkaç cümleyi hazfetmek suretiyle yapılır<sup>1</sup>. el-Câhız, bu tür icâza hazif bölümünde özel bir yer tahsis etmiş ve bu konuyu iki bölümde ele almıştır. Biz de buna hazif mevzuunda yer verdiğimizden, burada bu kadar değinmekle yetineceğiz.

Müellifimiz, icâzu'l-kasrı “*İnsanların Veciz Lafızlarla Açık (Anlaşılır) Mânalar Hakkında Söyledikleri Seçilmiş Sözler Bölümü*” adını verdiği bir bölümde ele alır. Bu bölümde, az sözle çok mânanın ifade edildiği nükteli sözleri örnek olarak vermiş ve böylelikle bu türle ne kastettiğini açıklamıştır. Örneklerin bazıları şu şekildedir:

Arapların bazıları “من التوقي ترك الافراط في التوقي = *Tedbirin bir çeşidi de tedbirde aşırıya gitmeyi terk etmektir.*” derler. Aynı şekilde “اذا لم يكن ما تريد فأرد ما يكون = *İsteddiğin olmadığında, olanı iste!*” vecizesini kullanırlar. Nitekim şair de: (الخنيف)

|  |         |          |       |         |              |
|--|---------|----------|-------|---------|--------------|
| قَدَّرُ  | اللَّهِ | وَأَرِدُ | حِينَ | يَقْضَى | وَأُرْوَدُهُ |
| فَأَرِدُ   | مَا     | يَكُونُ  | إِنْ  | لَمْ    | يَكُنْ       |
|  |         |          |       |         | مَا          |
|  |         |          |       |         | تَرِيدُهُ    |
| “Allah’ın kudreti ortaya çıkar; çıkma zamanı geldiğinde. İsteddiğin olmazsa, olacak olanı iste.” |         |          |       |         |              |

el-Câhız, el-Ahnef b. Qays’ın şu sözünü de örnekler arasında zikreder. “*Sana doğru söylersem senden korkarım. Sana yalan söylersem Allah’tan korkarım.*”

“Ömer b. Abdulaziz adamın birine ‘Kavminizin lideri kim?’ diye sorar. Adam da ‘Benim.’ diye cevap verir. (Bunun üzerine Ömer): ‘Eğer öyle olsaydın bunu söylemezdin’ der”<sup>2</sup>.

Bunlar gibi daha birçok örnek, el-Câhız’ın bu bölümde aktardığı delillerdir. Birçok mânayı barındıran ve anlatmak istedikleri anlamlar yazıldığında çok yer kaplayacak olan bu nükteli sözler son derece az lafızla ifade edilmiştir. Az sözle söylenmelerine rağmen oldukça anlaşılır durumdadırlar.

**3.4.3. Müsâvât (Eşit İfade):** el-Câhız icâzla sadece anlamı lafızlarından fazla olan sözleri kastetmemektedir. O aynı zamanda, lafız ve mânası eşit olan sözleri de icâz kapsamında ele almıştır. Yani el-Câhız’ın bu konu hakkındaki görüşlerinin bir kısmı, kendisinden sonra gelen belâgatçilerin “**müsâvât**” olarak adlandırdıkları çeşidi de

<sup>1</sup> el-Şazvîni, *a.g.e.*, I/287-290; ez-Zerkeşî, *a.g.e.*, III/102.

<sup>2</sup>el-Câhız, *el-Beyân ve’t-Tebyîn*, I/210-211.

barındırmaktadır. Müellifimize göre Arapların sözleri iki kısımdır: Uzun olan ki bu itnâbdır. Kısa olan da icâzdır. Onların sözlerinin bir üçüncü çeşidi yoktur<sup>1</sup>. el-Câhız, icâzı överken hutbe ve mektuplar arasında farkın olduğunu ve bunların aynı üslûpla gerçekleştirilemeyeceğini de gözden kaçırmaz. Her ne kadar hutbeler uzun uzun konuşmayı (itnâbı) gerektiriyorsa da mektuplara icazdan başka bir üslûp uygun düşmez.

“Cafer b. Yahya insanlara hitap ediyordu. O; sakinlik ve yavaşlığı, açık ve net ifadeleri, görkemi ve tatlılığı ile tekrara ihtiyaç hissettirmeyecek kadar anlaşılır olmayı bir arada toplamıştır. Eğer yeryüzünde, konuşmalarında işarete (jest ve mimik) ihtiyaç duymayan bir hatip olsaydı o da Cafer olurdu”<sup>2</sup> şeklinde bir misalle de ne demek istediğini açıklar.

O, Cafer b. Yahya’nın kâtiplerine “Eğer sözlerinizin hepsinin bir imza niteliğinde olmasını sağlayabiliyorsanız (hiç durmayın) hemen yapın.”<sup>3</sup> sözünü de aktarır.

Daha önce de zikrettiğimiz gibi hatipler asâ ya da değnek taşımak sûretiyle uzun konuşmalar ve itnâb için hazırlanıyorlarmış.

Açık bir şekilde görülüyor ki, itnâb ve detaylı konuşmanın yeri olan hutbeler ile icâz ve ihtisarin uygun düştüğü mektuplar arasındaki farkın odak noktası “*hâl ve makama mutabakat*”tır. Hutbeler dinleyicilerin dikkatini çekmeyi, akıl ve idraklerine ulaşıp orada yer edinmeyi gerektirir. Bunun için de dinleyicilerin zihinlerine kazanacak, hiç unutamayacakları söz ve ibarelerin seçilmesi gerekmektedir. Hatip, çoğu zaman, maksadına ulaşmak için eş anlamlı kelimeleri tekrar suretiyle kullanır.

Mektuplara gelince, bunlardaki asıl gaye, bir konu hakkındaki görüşü açıklamak veya muhâtabı herhangi bir düşünceye sevk etmektir. Veya mektup sahibinin bir arzu veya talebini ihtiva eder. Bu sebepler de ihtiyaç ölçüsünde konuşup konuyu özet bir şekilde aktarmayı ve fazla söze kaçmadan maksada ulaştıracak kelimelerle mektubu kaleme almayı gerektirir.

el-Câhız, Rasulullah’ın (a.s.) fesâhatinden bahsederken O’nun (a.s.) icaz özelliğini gözler önüne sermede büyük bir titizlik ve özen gösterir. Hz. Peygamber’in (a.s.) sözlerini bu vasıfla nitelemeye başlayarak der ki: “Ben sana (a.s.)’ın sanat eseri olan sözlerini söylüyorum. O sözler ki harflerinin sayısı az, fakat anlamlarının sayısı fazladır.” Ebû Osman, bu sözlerini Rasulullah (a.s.)’ın Allah’ın kendisine has kıldığı icâz özelliğini

<sup>1</sup> el-Câhız, *el-Beyân ve’t-Tebyîn*, II/7.

<sup>2</sup> el-Câhız, *el-Beyân ve’t-Tebyîn*, I/105-106.

<sup>3</sup> el-Câhız, *el-Beyân ve’t-Tebyîn*, I/115.

ispat eden bir grup hadîs-i şerifle devam ettirerek şöyle der: “Sana Rasulullah (a.s.)’ın az sözle çok mâna ifade edebilme yeteneğiyle özel kılındığını gösterecek delillerden biri şudur: Bana yardım edilmiş ve cevâmîu’l-kelim özelliği verilmiştir.’ Bu söz ‘çoğu barındıran az’dır.”

“Onun kelimeleri az, mânaları çoktu; yapmacık tavırlardan ve tekellüften uzaktı... Uzun konuşulması gereken yerlerde sözü uzatmış, kısa tutulması gereken yerlerde de sözü kısaltmıştır. Kulağa hoş gelmeyen garip kelimelerden de uzak durmuştur, sokak dilinden de yüz çevirmiştir. O, ancak bir hikmet mirasından konuşmuş, ismetle kuşatılmış, ilâhî teyitle güçlendirilmiş, ilâhî yardım ile kolaylaştırılmış sözler söylemiştir. Bunlar, Allah’ın sevgisine mazhar olmuş kabul edilmiş sözlerdir. Allah onun sözlerine saygınlık (mehâbet) ile tatlılığı, güzel ifade ile kelime azlığını bir arada vermiştir. O, sözlerini tekrar etmeye ihtiyaç duymadığı gibi, dinleyenler de tekrara ihtiyaç hissetmezdi. Onun sözlerinde eksik kelime yoktur, konuşurken asla hata etmemiştir. Hiçbir delil ve hiçbir hasım ona karşı duramamış, hiçbir hatip de onu susturamamıştır. Ayrıca insanlar, ondan daha faydalı, lafız yönüyle daha doğru, vezin bakımından daha düzgün, üslup açısından daha güzel, istek yönüyle daha şerefli, etki itibariyle daha kuvvetli, mahreç bakımından daha kolay, mâna itibariyle daha fasih, anlam yönüyle daha açık bir söz işitmemişlerdir”<sup>1</sup>.

el-Câhız, Rasulullah (a.s.)’ın tüm bu özelliklerinin yanı sıra, icâz özelliğini özellikle vurgulamış ve bu vasfın mânaların ortaya çıkmasındaki eşsiz rolüne dikkat çekmiştir. İcâzla sözler muhteşemlik ve incelik, yüksek bir değer ve netlik kazanır. Ayrıca icâzla sözün anlaşılması ve ezberlenmesi kolaylaşırken aynı zamanda, kalplerde de daha büyük bir etki oluşur.

el-Câhız’ın itnâb ve icâz hakkındaki görüşleri - görüldüğü üzere- son derece nettir. Bu iki konunun her biri müellifimizde “muktezâ-yı hâl ve makama mutabık” olma temel şartı etrafında cereyan etmektedir. Kendisinden sonra gelen belâgat âlimleri de bu iki konunun önemine dikkatleri çekmiş ve meânî ilminin en ehemmiyetli kısımlarından saymışlardır. Çünkü sözün hedefine ulaşmasında (belâgat) itnâb ve icâzın, meânînin temeli kabul edilen “mutabakat” kavramıyla çok sağlam bir bağı mevcuttur.

İşte bunlar, el-Câhız’ın, eserinde dağınık bir şekilde ele aldığı ve sonrasında belâgatçilerin “Meânî İlmi” başlığı altında topladıkları konulardır. Tüm bu anlatılanlardan

<sup>1</sup> el-Câhız, *el-Beyân ve’t-Tebyîn*, II/16-18.

açıkça anlaşılıyor ki, hızlıca ve özet bir şekilde sunduğu tüm bu konularla el-Câhız, kendisinden sonraki belâgat âlimlerine bu ilmin konuları hakkında söz söyleme ve kendi dönemlerine uygun bir şekilde onları tasnif etme imkânı sağlamış; âdeta onlara bir kapı açmıştır.

## DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

### 4. el-CÂHİZ’İN BEDÎ‘ İLMİYLE İLGİLİ GÖRÜŞLERİ

Bedî‘ kelimesinin sözlük anlamı “bir şeyi örneksiz benzersiz ve modelsiz icad eden, örneği ve modeli olmadan yaratılmış olan” demektir. Nitekim Kıur’ân-ı Kerim’de

"بَدِيعُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ" = O, göklerin ve yerin eşsiz (örneksiz) yaratıcısıdır.”<sup>1</sup>

mealindeki âyet-i kerimelerde de Bedî‘ bu mânayı ifade etmektedir<sup>2</sup>.

Bir belâgat terimi olarak Bedî‘; muktezâ-yı hale uygun sözlerin lafız bakımından kusursuz, mâna yönünden makul ve aynı zamanda bir ahenge sahip olmasının usûl ve kaidelerini inceleyen ilim dalıdır. Başka bir ifadeyle Bedî‘ , kelamın lafız ve mânalarını güzelleştirme yollarına ait bilgileri ihtiva eden ve bu husustaki kaideleri inceleyen bir ilimdir. Belâgat âlimleri bu kaideleri (usûl ve yöntemleri) iki kısma ayırmış ve mâna ile ilgili güzelleştirici sanatlara “*manevî güzelleştirici sanatlar*” adını vermişlerdir. Lafızla ilgili süsleme ve güzelleştirme sanatlarına da “*lafzî güzelleştirici sanatlar*” demişlerdir<sup>3</sup>.

Bu güzelleştirici sanatlar ve yöntemleri dolayısıyla Bedî‘ ilmi, sözün belâgatle ilgili kısmına dâhil olmayıp ona tâbi konulardan kabul edilmiştir. Önem derecesi itibariyle bu ilim, “Meânî” ve “Beyân”dan sonra gelmektedir. Çünkü meânî ve beyânın güzelliği zâtidir, kendisindedir. Bedî‘ deki güzellik ise ârızîdir. Bu güzellik ancak ince bir zevk ve duygularla hissedilip anlaşılabilirler. Zâtî güzellikler, belâgat kavramına dâhil olurlar. Ârızî güzellikler ise belâgatın dışındadır. Buradan hareketle Bedî‘ ilmi, belâgatın tamamlayıcı (tevâbî‘) ilimlerindedir. Bundan dolayı bu ilim her zaman meânî ve beyân ilimlerinden

<sup>1</sup> En’âm, 6/101; Bakara, 2/117.

<sup>2</sup> el-Cevherî, *es-Sıhâh*, I/ 35; el-Ferâhîdî, *Kitâbu’l-‘Ayn*, II/54; İbn Manzûr, *Lisânü’l-‘Arab*, VIII/6; el-Merâğî, *‘Ulumu’l-Belâğâ*, s. 295; Nasrullah Hacımüftüoğlu, “*Bedî’*”, *DİA*, V/320.

<sup>3</sup> el-Şazvînî, *el-İzah*, II/477; aynı mlf, *et-Telhîs*, s. 212; İbn Raşîk, *el-‘Umde*, I/453; el-Merâğî, *a.g.e.*, 295-296.

sonra ele alınır. Nitekim Sekkâki “Bedî” terimini kullanmadan lafız ve mânaya ait olmak üzere yirmi dokuz kadar edebî terim zikreder. Konuları iç içe olmaktan ayırarak “belâgat” adı altında, meânî ve beyân ilmlerini ayrı ayrı açıkladıktan sonra Bedî’ ilmine, “tahsinu’l-keîâm” gayesiyle kullanılan sanatlardan olmak üzere, bu iki ilimden sonra yer verir. Sekkâki’nin meânî ve beyân ilimlerine zeyil (ek) olarak gösterdiği ve “tahsinu’l-keîâm” adıyla aktardığı edebî sanatlar grubu için “Bedî” terimi kullanılmaktadır. Nitekim *el-Misbâh* adlı eserinde Bedî’ sanatından bahsederken onu sadece lafız ve mâna itibariyle sözü güzelleştirme yönünden dolayı, fesâhatin tamamlayıcısı (tevâbî’i) olarak değerlendirir. Hatib el-Kazvîni (v.739/1338-39) ise “Üçüncü sanat Bedî’ ilmidir.” diyerek Bedî’ ilmini, meânî ve beyândan sonra gelen bir bölüm olarak ele alır.

Bedî’ ilmindeki güzelleştirici sanatların sınırlandırılması mümkün değildir. Bunların mânalarını düşünmek, sayısını ve detaylarını bilmek her ferdin kendi gücü nisbetindedir. Birçok belâgat âlimi ve müellif bu sanatın çeşitlerini ele almış, kendilerinden önce gelen müelliflerin eserlerini de göz önünde bulundurarak, bu sanatlara kendilerinden bir şeyler katıp yenilerini ilave etmişlerdir.

Ebû Hilal el-‘Askerî de belâgat konusunda bir sistem dâhilinde ilk eser sayılabilecek, nesir ve nazım sanatlarına dair yazdığı *Kitâbu’s-Sinâateyn* adlı eserinin dokuzuncu bölümünü, otuz beş fasıl hâlinde Bedî’ ilmine ayırır. O, kendisinden önceki müelliflerin ortaya koyduğu çalışmalara altı yeni tür ilave ettiğini söyleyerek Bedî’ sanatlarını otuz yediye çıkartmıştır. el-‘Askerî şöyle der: “Bu kitapta onun (Bedî’in) sanatlarını açıkladım ve yöntemlerini izah ettim. Öncekilerin (mutekaddimun) ortaya koyduklarına altı çeşit daha ekledim. Bunlar: et-Taşîr, el-Muḥâvere, et-Ṭarîz, el-Muḍâ‘afe, el-İstîşâd ve et-Telṭîf’tir.<sup>1</sup>

Bedî’ sanatlarından kastın, belâgat temelli sanatlar olduğu gizlenemez bir gerçekliktir. Bu sanatları, muktezâ-yı hâl ve makama mutabakat ile delâletin açıklığı ilkelerine -ki bunlar meânî ve beyân ilminin iki temel ilkesidir- dayandırmadan icra etmek, bir Arap deyimiyle, domuzların boyunlarına inci takmak gibidir.

Bu ilmin temelini atan kişi el-Câhîz’dır. Daha sonra da Bedî’ i bir edebî sanat olarak inceleyen ve prensiplerini ortaya koyan ve ana konularını açıklayan, bununla birlikte “*Kitâbu’l-Bedî’*” adıyla sahasının ilk müstakil eserini kaleme alan kişi ise Abbâsî halifesi Abdullah İbnu’l-Mu‘tez’dır (v.296/909). İbnu’l-Mu‘tez bu konuda bir ilk

<sup>1</sup> el-‘Askerî, *eş-Sinâateyn*, s.273.



olduğunu şu sözleriyle iddia eder: “Bu kitabın ilk defa tarafımızdan yazılmış olması hususunda bazıları haksızlık yapabilir. İçlerinden bir ses gelir ve bu üstünlüğümüze ortak olurlar. Bedî sanatlarını bizim adlandırdığımızın dışında adlandırabilirler ya da herhangi bir bölümüne sistematik olmayan sözler ilave edebilirler. Veyahut bizim açıklamadığımız bir şiire açıklama getireceklerdir. Terk ettiğimiz veya zikretmediğimiz bir şiiri zikredeceklerdir. Oysa biz bunların (şiiirlerin) bazılarını, aldığımız şiir işimizi göreceğinden ve istediğimiz fonksiyonu gerçekleştirebileceğinden dolayı almamışızdır. Ya da aktardığımız şiirler yeterli ve doyurucudurlar”<sup>1</sup>.

Sözlerinden de anlaşılacağı üzere İbnu'l-Mu'tez, Bedî sanatlarını açıklayan ilk kişinin kendisi olduğunu iddia etmektedir. Zaten hiç kimse onun bu sanatları açık bir üslûpla, müstakil bir eserde toplayan ilk kişi olma üstünlüğünü inkâr etmemektedir. Nitekim o, bu eserindeki bilgilerini Kur'ân-ı Kerim'den, hadislerden ve edebî şaheserlerden verdiği örneklerle delillendirir. O, bu isimlendirmenin (Bedî isminin) de hadis râvilerine ait olduğunu itiraf ederek şöyle der: “Biz bu kitabımızın bölümlerinde, hadis âlimlerinin “Bedî” adını verdikleri sözlerden Kur'ân-ı Kerim'de, Rasulullah (a.s.)'ın sözlerinde ve şiirlerde bulduğumuz misalleri verdik ki Beşşâr, Müslim, Ebû Nuvvas ve benzerleri ile onların izinden giden kimselerin bu sanatın öncüleri olmadığı anlaşılsın. Bununla birlikte onların şiirlerinde Bedî sanatları yoğun bir şekilde bulunmaktadır. Bu sanat da onlar zamanında tanınmıştır. Hatta bu isimle anılmıştır. Ondan (Bedî den) bahsedip ona işaret etmişlerdir”<sup>2</sup>.

İbnu'l-Mu'tez çalışmasında Bedî ilminin, dönemin şairlerinin bir icadı olmayıp aksine bunun Kur'an-da, hadîste, eski Arap şiirlerinde, hatta bedevîlerin konuşma dillerinde var olduğunu, ilmî bir terim haline gelmeden önce şairlerin, teşbih, cinas, istiâre vb. Bedî sanatlarını ele alıp onların tesir ve güzelliklerini idrak ederek onların tarih boyunca kullandıklarını bol misâl ve delillerle ispat etmeye çalışmıştır. Sonraki şairler, bu edebî sanatları sadece daha çok benimseyip ele almış ve yaygınlaştırmışlardır.

İbnu'l-Mu'tez eserinde, kelimeyi mecâzî anlamda kullanmak (istiâre), bir kelimeyi iki anlamda kullanmak (cinas), zıt anlamlı iki kelimeyi kullanmak (mutâbaka), söz veya beyit sonundaki kelimeyi sözün başında da kullanmak (reddu'l-acûz ale's-sadr) ve belâgati temin gayesiyle söze delil getirmek (el-mezhebu'l-keâmî) adıyla tesbit ettiği beş unsur için Bedî terimini kullanır.

---

<sup>1</sup> İbnu'l-Mu'tez, *el-Bedî*, s. 3.

<sup>2</sup> İbnu'l-Mu'tez, *a.g.e.*, s. 1.

O, Bedî‘ sanatlarının bunlardan ibaret olduğunu ifade etmekle birlikte, başkalarının bunlara ilaveler yapabileceğini söyler ve “kendisi de nesir ve nazım güzellikleri” (mehâsinu’l-kelâm ve’ş-Şi‘r) başlığı altında on iki sanat daha zikreder.<sup>1</sup>

İbnu’l-Mu‘tez dil bilimcilerin Bedî‘ ilmini ve sanatlarını bilmediklerini iddia eder ve şöyle der: “Bedî‘ , şairlerin ve edebîyat eleştirmenlerinin aktardığı şiirler için verilen bir isimdir. Eski şiir ve dil âlimleri ise bu ismin ne olduğunu bilmezler. Bundan haberleri bile yoktur”<sup>2</sup>.

#### 4.1. el-CÂHİZ’A GÖRE BEDÎ‘

İbnu’l-Mu‘tez, Bedî‘ ilmi sanatlarının bir araya toplanması, açıklanması ve delillendirilmesi açısından bir öncelik ve üstünlüğe sahip olsa da bu ilmin Bedî‘ olarak isimlendirilmesi ve edebî bir terim hâline gelmesinde aynı önceliğe sahip değildir. Nitekim el-Câhiz, ondan önce, kitabında (*el-Beyân ve’t-Tebyîn*) birçok Bedî‘ sanat türünü açıklamıştır. Bu sanat çeşitlerine açıklayıcı ve mânalarını izah edici deliller ve örnekler sunmuştur. Dolayısıyla bu ilmin temellerini ilk olarak, el-Câhiz atmıştır. Bedî‘ olarak isimlendirilmesi ise râvilere nisbet edilmektedir.

“İbnu’l-Mu‘tez, el-Câhiz’dan ilham alarak bu kitabını telif etmiştir.” denilirse bu gerçek dışı bir beyân olmaz. İbnu’l-Mu‘tez, *el-Beyân ve’t-Tebyîn*’i defalarca inceledikten sonra Bedî‘ sanatlarını sistematik bir şekilde bir araya toplamış, bu ilmin prensiplerini açıklayıp ana konularını tanımlayarak, ilk defa bu ilim dalını telif etmiştir<sup>3</sup>. Diyebiliriz ki İbnu’l-Mu‘tez, eserinin (*Kitâbu’l-Bedî‘*) ilmî yapısını *el-Beyân ve’t-Tebyîn*’den istifade ederek oluşturmuştur.

el-Câhiz, el-Beyân ve’t-Tebyîn’de “Bedî‘ ” kelimesinin ilk defa râviler tarafından, şiire renk ve güzellik kazandıran her türlü edebî sanatlar ve belâğatin kapsamına giren beceriler için kullanıldığını misallerle anlatır. Aynı zamanda bu kelimenin artık belâğatin değişik konularını içine alan ve kapsamı giderek genişleyen bir edebîyat terimi kimliğini kazanmağa başladığına da işaret eder<sup>4</sup>.

el-Câhiz, râvilerin, *Bedî‘* kelimesini meseller veya o tarzda söylenen sözler için kullandıklarını açıklamıştır. Konuyla ilgili olarak da el-Eşheb b. Rumeyle’nin şu sözünü aktarmıştır: (الطويل)

<sup>1</sup> Nasrullah Hacımüftüoğlu, “Bedî‘”, *DİA*, V/ 320.

<sup>2</sup> İbnu’l-Mu‘tez, *a.g.e.*, s. 58.

<sup>3</sup> Nasrullah Hacımüftüoğlu, “Bedî‘”, *DİA*, V/320 -321.

<sup>4</sup> el-Câhiz, *el-Beyân ve’t-Tebyîn*, I/51; IV/55-56; Nasrullah Hacımüftüoğlu, “Bedî‘”, *DİA*, V/320.

|   |  |
|---|--|
| وَأَنَّ الَّذِي حَانَتْ بِفَلَجٍ دِمَاؤُهُمْ  | هُمُ الْقَوْمُ كُلُّ الْقَوْمِ يَا أُمَّ خَالِدِ |
| هُمُ سَاعِدُ الدَّهْرِ الَّذِي يُتَّقَى بِهِ  | وَمَا خَيْرُ كَفٍّ لَا تَنْوُءُ بِسَاعِدِ        |
| أُسُودٌ شَرِيٌّ لَاقَتْ أُسُودَ خَفِيَّةٍ   | تَسَاقَتْ عَلَى لَوْحِ سِمَامِ الْأَسَاوِ        |
| <p>“<i>Felc’te kanları heba olanlar (intikamları alınmayanlar), kavmin iyi ve kâmil insanlarıdır; Ey Ümmü Hâlit! (Bunu bil ve onlar için ağla). Onlar kendilerinden korkan/çekinilen zamanın güçlü kimseleridirler. Tokadın en iyisi, Sâid kabilesinde kalkmaz. Şerâ’nın aslanları ormanın aslanlarıyla karşılaştı. Aslanların (cesur kimselerin) kanlarını susuzluklarından dolayı içtiler.</i>”</p> |  |

Müellifimiz verdiği örneğe şu açıklamaları yapar: “Onun ‘سَاعِدُ الدَّهْرِ’ (zamanın yardımcısı, sağ kolu) sözü meseldir. Râvilerin “Bedî’ ” adını verdikleri şey tam olarak budur<sup>1</sup>.

el-Câhız, râvilerin Bedî’ olarak kabul ettikleri şeyin mesel ya da insanların birbirlerinden etkilenerek aktardıkları sözler olduğunu söyler. Onun Bedî’ e örnek olarak verdiği ve delil olarak gösterdiği beyitler ile edebî ürünlerden tam olarak ortaya koymak istediği şey ise, daha başka belâğî anekdotları içermektedir.

el-Câhız bu anekdotları son dönem (muteahhirûn) belâgat âlimlerinin sunduğu terimsel ifadelerle ortaya koymaz. O, bunları dilsel (lugavî) delâletleriyle sunmuştur. Bu delâlet, edebî eleştirinin (nakd) de dile getirdiği çok eski bir delâlettir<sup>2</sup>.

el-Câhız kitabında Bedî’ ilminin sanatlarını ve çeşitlerini ele almış ve bunları delil ve metinlerle uzun uzun açıklamıştır. Biz bu bölümde el-Câhız’ın dağınık bir şekilde birbirinden farklı yerlerde ele aldığı bu sanat türlerini aktarmağa çalışacağız. Bunun neticesinde, el-Câhız’ın Bedî’ ilminin birçok sanatını işlediğini açık bir şekilde gözler önüne serme fırsatı bulacağız. Bu sanatlar, ya kendi döneminde bilinen sanatlardır ya da onun edebî süsleme sanatlarının etkilerinin farkındalığı ile bulunduğu örnekler ve mütekaddimûn şairlerin şiirleridir. Bununla birlikte el-Câhız, kendilerine verdiği öneme rağmen, bu sanatlarda aşırıya gitmekten de uzak durmuştur.

<sup>1</sup> el-Câhız, *el-Beyân ve’t-Tebyîn*, IV/55.

<sup>2</sup> bkz. İbrahim Selâme, *Belâğatu Aristo beynel Arab ve'l-Yunan*, s. 64.

#### 4.1.1. TAKSİM

Belâgat âlimlerine göre “taksîm” manevî güzelleştiricilerdendir. Sözlükte taksîm, قسم kökünden türeyen “قَسَمَ” fiilinin masdarı olup parçalama ve bölme gibi mânalara gelir<sup>1</sup>. Terim anlamı ise, iki veya daha fazla parçası olan bir şeyi zikredip daha sonra bu parçaların her birini tayin ve tahsis yoluyla belirtmek suretiyle aralarındaki ilgiyi ortaya koyma sanatıdır<sup>2</sup>. Belâgat âlimleri taksîme örnek olarak genelde, el-Cerîr’in şu şiirini verirler: (البيسط)

|  |   |
|--|---|
| ولا يقيمُ على ضَمِيمٍ يراؤُ بهِ  | إلا الأدلَّانِ عَيْرُ الحِي وَالْوَتْدُ |
| هذا على الخسفِ مربوطٌ برُمَّتِهِ   | وذا يُشعُجُ فلا يرثِي لهُ أحدُ          |
| <i>“Hiç kimse kendisine yapılmak istenilen zulme sabredip oturamaz. Yalnız iki zelil ki bunlardan biri eşek diğeri kazıktır. Eşek, eski bir ip parçasıyla zillet üzere bağlanır. Kazığın ise başı yarılr ve kimse ona acımaz”<sup>3</sup>.</i> |   |

Şair burada, iki şeyin durumunu gözler önüne sermiştir. Bunlar eşek ve kazıktır. Sonra bunların her birinin neler olduğunu anlatarak sözlerine devam etmiştir. Birinciye (eşeğe) zillet ve değersizlik vasfını verir. İkincinin (kazığın) ise vurulup, dövülüp yaralandığını, hiç kimsenin de ona acımadığını söyler.

Belâgatçiler taksîmi en genel hâliyle şu iki şekilde sınıflandırmışlardır:

##### 4.1.1.1. Bir Şeyin Vasıflarını Zikretmek ve Her Birine Uygun Olan İlavelerde Bulunmak:

el-Mütenebbî’nin şu şiirinde olduğu gibi: (الطويل)

|  |                               |
|--|-------------------------------|
| سأطلب حقي بالقنا ومشائخٍ   | كأنهم من طول ما التشموا مرد   |
| ثقالٍ إذا لاقوا خفافٍ إذا دعوا   | كثيرٍ إذا شدوا قليلٍ إذا عدوا |
| <i>“Hakkımızı mızraklarla ve arkadaşlarla talep eedeceğim. (O arkadaşlarımın, harplerde ağız ve burunlarını) yaşmakla örtmeleri çok uzun müddet devam ettiğinden, sanki sakalsız gençler gibidirler.</i> |                               |

Şair, öncelikle bu yaşlı kimselerin vasıflarını zikretmiş sonrasında da onların bu vasıflarıyla ilgili olarak ilavelerde bulunmuştur. Bu yaşlı kimseler, düşmanla

<sup>1</sup> el-Cevherî, *es-Sıhâh*, II/77; el-Ferâhîdî, *Kitâbu'l-Ayn*, VI/86; İbn Manzûr, a.g.e., XII/480-481; Firuzabâdî, *el-Kâmûs*, s. 1483; Nusrettin Bolelli, a.g.e., s.382.

<sup>2</sup> İbn Raşîk, a.g.e., I/599-600; el-Kâzvinî, a.g.e., II/ 506; er-Râzî, *Nihâyetu'l-icâz*, s. 295.

<sup>3</sup> el-Kâzvinî, a.g.e., II/ 506; et-Teftazânî, *el-Muṭavvel*, s. 428; M. Zihni Efendi, *el-Kavlu'l-Ceyyid*, s. 436.

karşılaştıklarında soğukkanlı ve sebatkârdırlar. Yardıma çağrıldıklarında ise hafiftirler. Düşmana karşı direndiklerinde ya da hamle yaptıklarında çokturlar; oysa onlar gerçekte sayıca azdırlar.

**4.1.1.2. Bir Şeyin Bütün Kısımlarını Zikretmek:** Yüce Allah'ın şu âyet-i kerimesi konuya güzel bir örnektir:

"كُمُّ أَوْرُنَّا الْكِتَابَ الَّذِينَ اصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِنَفْسِهِ وَمِنْهُمْ مُقْتَصِدٌ وَمِنْهُمْ سَابِقٌ بِالْخَيْرَاتِ يُؤْذِنُ اللَّهُ  
ذَلِكَ هُوَ الْفَضْلُ الْكَبِيرُ"

*“Sonra biz, o kitabı kullarımızdan seçtiğimiz kimselere (Muhammed ümmetine) miras olarak verdik. Onlardan kendilerine zulmedenler vardır. Onlardan ortada olanlar vardır. Yine onlardan Allah'ın izniyle hayırlı işlerde öne geçenler vardır. İşte bu, büyük bir lütüftür”<sup>1</sup>.*

el-Câhız, taksîm konusunun bu son çeşidini Ebû İshak el-Ğaysî'den rivâyetle aktardığı Ķuteybe b. Müslim'in Horasan'a geldiğinde söylediği řu sözlerini açıklarken ele alır:

"من كان في يديه شيء من مال عبد الله بن خازم فلينبذه وان كان في فيه فليلفظه وان كان في صدره فلينفثه"

*“Her kimde Abdullah b. Hâzim'in malı varsa onu atsın. Eğer (o mal) ağzındaysa onu çıkarsın; boğazındaysa (onu) tükürsün”.*

el-Câhız, bu örnek için, “İnsanlar, onun bu taksiminin güzelliği karşısında hayran kaldılar.” der<sup>2</sup>.

el-Câhız, taksîmi bu konu çerçevesinde ele almıştır. Bu taksîm çeşidi, bir şeyin bütün kısımlarını, hiçbir yönünü eksik bırakmadan ifade etme özelliğine sahiptir. Nitekim Ķuteybe b. Müslim'in sözleri, başkasına ait olan malın her türlü sahiplenilmesini yasaklanmıştır. Elde de midede de kalpte de ona yer bırakılmamıştır. O, sözleriyle tüm bu kısımları detaylı bir şekilde yasaklamıştır.

el-Cahız'ın ele aldığı bu taksîm türü, belâgatçilerin kendi kitaplarında bu türe örnek olarak verdikleri bu misalle uygunluk arz etmektedir: “Bir bedevî, Hasan el-Basrî'nin meclisine gelerek oturur ve şöyle der: ‘Fazlından dolayı sadaka veren kimseye

<sup>1</sup> Fâtır, 35/ 32.

<sup>2</sup> el-Câhız, *el-Beyân ve't-Tebyîn*, II/108.

*Allah merhamet etsin. Olduğu kadar verenden veya yiyecek vermeyi tercih edenden de (Allah razı olsun).’ Bunun üzerine Hasan el-Basrî: ‘Hiç kimseye, (vermeme hususunda) tek bir mazeret bile bırakmadı.’ der<sup>1</sup>.*

Bu bedevî dilenci, tüm sadaka yollarını ve çeşitlerini sıralamış ve neticesinde de o sadakaları elde etmiştir. Böylece birçok sadakayla o insanların yanından ayrıлып gitmiştir<sup>2</sup>.

el-Câhız ve belâgat âlimlerinin taksîm konusu ile ilgili aktardığımız bu görüş ve örneklerinden açıkça anlaşılıyor ki, belâgat âlimleri, el-Câhız’ın verdiği bu örnekler üzerine ve onlardan istifade ederek fikir beyanında bulunmuşlardır. Taksîmin tanımını yapmış ve bu bilgiler ışığında onu sınıflandırarak alt konu başlıklarını oluşturmuşlardır.

#### 4.1.2. Kendisiyle Ciddiyetin Kastedildiği Şaka

Bu sanat türü, Bedî‘ ilminde manevî güzelleştiricilerden biri olarak kabul edilir. Belâgatçilere göre tanımı, şartların uygun olmaması sebebiyle, ciddi olan iş ve durumları, şaka ve eğlence yoluyla ifade etmektir. Başka bir ifadeyle bu sanat türü, bir şeyin şaka ve eğlence yollu zikredilmesi, bununla da gerçekte doğru olan bir durumun kastedilmesidir<sup>3</sup>.

Ebû Nuvvas’ın şu örneğinde olduğu gibi: (الطويل)

|   |   |
|---|---|
| فقل: عَدُّ عن ذَا، كيف فقل: عَدُّ عن  | إِذَا مَا تَمِيمِيٌّ أَتَاكَ مُفَاجِرًا |
| “Temimî (Temim kabilesinden biri) her ne zaman sana övünerek gelirse ona de ki: ‘Bu övünmeği bırak da “keleri” (bir kertenkele cinsi) yemen nasıldır onu söyle bana” <sup>4</sup> . |   |

Ebû Atâhiyye’nin şu sözü de bu konuya örnek olarak verilebilir: (البسيط)

|  |  |
|--|--|
| مِنْ بُحْلِ نَفْسِكَ لَعَلَّ اللَّهُ يَشْفِيكَ | أَرْقِيكَ أَرْقِيكَ بِسْمِ اللَّهِ أَرْقِيكَ |
|--|--|

<sup>1</sup> el-Ğazvîni, *a.g.e.*, IV/42-43.

<sup>2</sup> el-‘Askerî, *a.g.e.*, s. 350.

<sup>3</sup> el-Ğazvîni, *a.g.e.*, II/ 530; el-Merâğî, *a.g.e.*, s. 323.

<sup>4</sup> M. Zihni Efendi, *a.g.e.*, 474-475.

|  |                                       |
|--|---------------------------------------|
| مَا سَلِمَ نَفْسِكَ إِلَّا مَنْ يُتَارِكُهَا   | وَمَا عَدُوُّكَ إِلَّا مَنْ يُرْحِيكَ |
| <p>“Seni korurum, seni Allah’ın adıyla korurum. Seni nefsinin cimrilüğünden üstte tutarım, umulur ki Allah sana şifa verir. Nefsin ancak onu terk edende güven bulmuştur. Düşmanın ise senden bir şeyler umandır”<sup>1</sup>.</p> |                                       |

el-Câhız bu Bedî’ türünü ortaya koymuş, fakat kendinden sonra gelen belâgatçiler ise bu konuya herhangi bir bilgi ilâvesinde bulunmamışlardır. Müellifimiz, İbrahim el-Hânî’nin şakacı bir mizâca sahip olduğunu, eğlence ve mizahla da çok uğraştığını söyler. Fakat onun şaka yollu söylediği sözlerle “ciddiyet”i amaçladığını da vurgular. el-Câhız, el-Hânî’nin şu sözlerini, “Kendisiyle Ciddiyetin Amaçlandığı Şaka Bölümü” adını verdiği kısımda ele alır.

“Hikâyelerde eksiksiz bir şekilde olması gereken unsurlar şunlardır: Hikâyeyi anlatan kimsenin kör, yaşlı ve uzun süre konuşmaya dayanıklı bir sese sahip biri olması gerekmektedir. Nefesli sazda olması gerekense, kamışının siyah olmasıdır. Şarkıcının aracı ise beygir gücünde olmalıdır, parlak elbiseli, çok kibirli ve kötü ahlaklı olmalıdır. Bir içki tüccarında da eksiksiz bir şekilde bulunması gerekenler de, onun ölüm döşegünde olması, adının da “Ezyân”, “Şalomon” ya da “Mâziyâd”, “Ezdân”, “Nikâzâr” veya “Mayşân” olmasıdır. Boğazı kapalı, leopar desenli (benekli) elbiseleri olmalıdır. Şürde tam olarak bulunması gereken de ise, şairinin “Araplaştırılmış biri” olmasıdır. Allah’a çağırın kimse de mutlaka sûfî olmalıdır. Yönetimin (hâkimiyetin) sahip olması gereken yöneticisinin az işiten ve büyük başlı (kibirli) olmasıdır. Bundan dolayı İbn Sinan el-Cedidî, Râşid b. Selmâ el-Hezli’ye demiştir ki: “Sen büyük başlı (kibirli) değilsin, az da işitmiyorsun. Bir de kalkmış yönetici mi oluyorsun? Senin binici olman daha doğru olur”<sup>2</sup>.

el-Câhız, ismini de kendisinin verdiği bu Bedî’ türünü işte bu örnekle delillendirir. Bu sözlerin zâhirinin bir şaka, alay ve muhâtabı hafife almaktan ibaret olduğu gâyet açıktır. Gerçekte ise bu sözler, hakikat ve ciddiyet içermektedirler. Bu durum azıcık bir düşünmeyle açıkça anlaşılabilir.

<sup>1</sup> İbnü'l-Mu'tez, a.g.e., s. 63.

<sup>2</sup> el-Câhız, *el-Beyân ve't-Tebyîn*, I/93-94.

el-Câhız'ın İbnu'l-Mu'tez ve sonraki belâgatçilerin kendisinden öğrendikleri bu Bedî' türünün isimlendirilmesi hususunda da bir öncelik ve üstünlüğü söz konusudur. Bu türle ilgili olarak müellifimizin aktardığı bilgiler bunlarla sınırlıdır.

#### 4.1.3. Secî'

Bedî' sanatlarından olan secî', lafzî güzelleştiricilerdendir. Sözlükte "güvercin ve kumru gibi kuşların nağmelerini tekrarlayarak ötmelerine denir"<sup>1</sup>. Bedî' terimi olarak secî', nesirde fasılların bir harf üzerinde muvafık (uyum içinde) olmalarıdır<sup>2</sup>. es-Sekkâkî'nin ifadesiyle "nesirde secî' nazımdaki kâfiye gibidir"<sup>3</sup>. Secî' bazı belâgat âlimlerine göre sadece nesre mahsus ise de birkısım edipler şiirde de onun varlığını kabul etmişlerdir.

el-Câhız, Bedî' ilminin lafzî güzelleştiricilerinden bir tür olan secî' sanatını geniş bir şekilde ele almıştır. Bu konuya kitabında (el-Beyân ve't-Tebyîn) iki bölüm ayırmıştır. İki bölümde de secî'yi açıklayan birçok metni örnek olarak sunmuştur. el-Câhız'ı, Bedî' in bu sanat türünü bu kadar detaylı bir şekilde ele almasına sevk eden etken, onun kelimelerin fonetiğine ve dinleyiciyi etkileyen unsurlara olan tutkusudur. Secî' ile ses (fonetik) arasında sıkı bir bağın olduğu gizlenemez bir gerçekliktir. Nitekim secî', "sesin kesilmesi" (taktiu's-savt) kapsamındadır.

Bu bölümde el-Câhız'ın secî'ye örnek olarak verdiği misallerin hepsini aktarmaya ihtiyaç duymadığımızdan, sadece bir kısmını zikretmekle yetineceğiz. Nakledilen secî' örneklerinden bazıları şunlardır:

” يقول العبد مالي مالي وانما لك من مالك ما أكلت فأفئيت او أعطيت فأمضيت او لبست فأبليت ”

“*Kul, malım mâlim der. Malından senin olan sadece yediğin ve tükettiğindir. Verdiğin veya (sadaka olarak) kendinden uzaklaştırdığıdır veyahut giydiğin ve eskittiğindir*”<sup>4</sup>.

Bir bedevî, adamın birini niteleyerek şöyle demiştir:

" هو صغير القدر ، قصير الشبر ، ضيق الصدر ، لثيم النجر ، عظيم الكبر ، كثير الفخر "

*kazanı küçük, karışı kıtsadır. Kızgın, cimri, çok kibirli ve fazla övünen biridir*"<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> el-Cevherî, *es-Sıhah*, I/ 304; el-Ferâhidî, *Kitâbu'l-'Ayn*, I/214; İbn Manzûr, *a.g.e.*, VIII/150; Firuzabâdî, *a.g.e.*, s. 939; el-Şazvîni, *et-Telhis*, s. 245.

<sup>2</sup> el-Şazvîni, *el-İzah*, IV/547; 'Alî Cârîm – Mustafa Emin, *el-Belâğatu'l-Vâdha*, s. 273; 'Abdulazîz 'Atîk, *İlmu'l-Bedi'* s. 215; el-Merâğî, *a.g.e.*, s. 336; Nusrettin Bolelli, *a.g.e.*, s. 338; Tacettin Uzun ve diğerleri, *Anlatımlı Belâğat*, s. 187.

<sup>3</sup> es-Sekkâkî, *Miftâhu'l-'ulûm*, s. 431.

<sup>4</sup> el-Câhız, *el-Beyân ve't-Tebyîn*, I/284.



Şa'bi'den rivâyetle İsa b. Meryem şöyle demiştir:

"البر ثلاثة المنطق والمنظر والصمت فمن كان منطقه في غير ذكر فقد لغا ومن كان نظره في غير اعتبار

فقدسها ومن كان صمته في غير فكر فقد لها"

"*İyilik (dindarlık) üç çeşittir: Konuşma, bakma, susma. Kim Allah'ı anmadan konuşursa saçmalamış olur; kim görür ve ibret almazsa gaflettedir. Kim susar ve düşünmezse o da oyalanma içindedir*"<sup>2</sup>.

el-Câhız, secî'ye verdiği örneklerden birinde de Eyyub b. el-Karye'nin şu sözünü aktarır: O (Eyyub b. el-Karye), konuşma yapma üzere çağrılmış, fakat bir tutukluk yaşayıp konuşamamıştı. Bunun üzerine şöyle dedi:

"قد طال السمر وسقط القمر واشتد المطر فماذا ينتظر" = *Gece eğlencesi ve uykusuz kalma hali çok uzun sürdü. Ay kayboldu, yağmur da şiddetlendi. Artık burada fazla durulmaz.*" (Bunun üzerine) Abdulkays'tan bir genç ona cevap olarak şöyle dedi:

"= *Uygunun tutmaması giderek arttı (uyku kaçtı), şafak da söktü, nem ve çamur çoğaldı. Konuşan konuşsun*"<sup>3</sup>.

Müellifimizin verdiği bu ve buna benzer tüm örnekler, kendisinden sonraki belâgatçilerin secî' tanımıyla bire bir örtüşmektedir. Onlar tanımlarıyla, el-Câhız'ın bu sanat türünde kastettiği mânâyla zıt düşmemektedirler.

Belâgat âlimleri secî'yi üç kısma ayırmışlardır:

**4.1.3.1. Mutarref Secî':** Vezin bakımından uygunluk olmamakla beraber, fasılaların sonundaki harfte (kafiyede) denklik bulunan secî'lere "mutarref secî'" denir<sup>4</sup>.

**4.1.3.2. Murassa' Secî':** İki mısradaki yer alan kelimelerin, kafiye ve vezin bakımından birbirine denk olmasıdır<sup>5</sup>.

**4.1.3.3. Mütevâzî Secî':** Bir ibarede, fasılalarda vezin yönünden uygunluk bulunmasıdır. Kendisinde uyumun sadece son iki kelimedede olduğu türdür<sup>6</sup>.

el-Câhız'ın örnek olarak verdiği metinlerden bazıları şu şekildedir:

<sup>1</sup> el-Câhız, *el-Beyân ve't-Tebyîn*, I/284.

<sup>2</sup> el-Câhız, *el-Beyân ve't-Tebyîn*, I/297.

<sup>3</sup> el-Câhız, *el-Beyân ve't-Tebyîn*, I/298.

<sup>4</sup> el-Şazvîni, *el-İzah*, II/547; 'Abdulazîz 'Atik, *a.g.e.*, s. 217; el-Merâğî, *a.g.e.*, s. 337.

<sup>5</sup> el-Şazvîni, *a.g.e.*, II/551; 'Abdulazîz 'Atik, *a.g.e.*, s. 218; el-Merâğî, *a.g.e.*, s. 337.

<sup>6</sup> el-Şazvîni, *a.g.e.*, II/547; el-Merâğî, *a.g.e.*, s. 337.

“ لا تغتر بمناصحة الامير اذا غشك الوزير = *Vezir seni aldatmışsa padişahın (emirin) tavsiyesine aldanma!*<sup>1</sup>”

“ اجعل قول الكذاب ريحا تكن مستريحا = *Yalancının sözünü rüzgâra sal, rahat edersin!*<sup>2</sup>”

“ من صادق الكتاب أغنوه ومن عاداهم أفقره = *Kim kâtiplerle arkadaşlık ettiyse, o kimseyi zengin ettiler; kim de onlara düşmanlık ettiyse onu fakirleştirdiler*<sup>3</sup>”.

Bu örneklerdeki fasılalar, vezinle uygunluk arz etmemektedir. Bunlar “mutarref secî”e dâhil edilebilir. Yüce Allah’ın (c.c.) şu âyet-i kerimesinde olduğu gibi:

“ ما لكم لا تزجون لله وقارًا وقد خلقكم أطوارًا = *Size ne oluyor ki, Allah için bir azamet (O’nun şânına lâayık bir yücelik) ümîd etmiyorsunuz (O’na yakıştıramıyorsunuz)? Oysa sizi türlü merhalelerden geçirerek O yaratmıştır*<sup>4</sup>”.

İkinci çeşit için ise el-Câhız, aktardıklarımızın Hâricinde birçok örnek vermiştir. Bir bedevînin, bir adama söylediği şu sözler gibi:

“ نحن والله اكل منكم للمأدوم واكسب منكم للمعدوم وأعطى منكم للمحروم = *Allah’a yemin olsun ki biz, zavallılara sizden çok yemek yedirir, yoksullara sizden çok kazandırır, mahrum kimselere sizden çok veririz*<sup>5</sup>”.

Bir Arap da adamın birini niteleyerek şöyle der:

“ ان رفدك لنحيح و ان خيرك لسريح وان منعك لمريح سريح ”

“*Senin yardımın/desteğın isteksiz yapılandır, iyiliğın uzun süreli değildir; vermemen de tamamen keyfidir*”<sup>6</sup>.

Burada fasılalar arasında vezin ve kafiye bakımından herhangi bir uygunluk yoktur. Bu, el-Harîrî’nin şu sözüne örnek sayılabilir:

“O, lafzının cevherleriyle (özüyle) secî’ye uyar; öğütlerinin veciz oluşu kulaklarda yankılanır”<sup>7</sup>.

Üçüncü çeşide ise el-Câhız, birçok örnekle işaret etmiştir: Abdülmelik b. Mervan bir bedeviye:

<sup>1</sup> el-Câhız, *el-Beyân ve’t-Tebyîn*, I/287.

<sup>2</sup> el-Câhız, *el-Beyân ve’t-Tebyîn*, a.y.

<sup>3</sup> el-Câhız, *el-Beyân ve’t-Tebyîn*, a.y.

<sup>4</sup> Nuh, 71/13-14; bkz. el-Şazvîni, *el-İzah*, II/547-548.

<sup>5</sup> el-Câhız, *el-Beyân ve’t-Tebyîn*, I/298.

<sup>6</sup> el-Câhız, *el-Beyân ve’t-Tebyîn*, I/298.

<sup>7</sup> el-Şazvîni, *el-İzah*, II/548.

“ما أطيب الطعام = *Yemeklerin en güzeli hangisidir?* diye sorar. Bedevi de:

“بكرة سَنِمَة معتبلة غير ضمنه في فُدُور رَزَمَه بِشِقَار خَدَمَه في عَدَاة شَبِمَه” = Soğuk bir yemekte (öğle yemeğinde), etraflarından taşan dolu kazanlara rastgele konulmuş, keskin bıçaklarla parçalanmış, yüksek hörgüçlü genç bir deve.

Bunun üzerine Abdülmelik:

“وأبيك لقد أظبت = Yemin olsun ki, güzel söyledin.” der.

Bu örnekte uyum sadece fasılalardadır. Geriye kalan lafızlar ise ne vezin bakımından ne de uyum bakımından uygunluk arz etmektedir. Tıpkı Yüce Allah’ın şu âyet-i kerimesinde olduğu gibi:

“فِيهَا سُرُرٌ مَرْفُوعَةٌ وَأَكْوَابٌ مَوْضُوعَةٌ = *Orada yükseltilmiş tahtlar, (önlerine) konulmuş kadehler vardır!*”<sup>1</sup>.

En güzel secî‘ türü, fasılalardaki harflerin sayısının birbirine denk olduğu secî‘ türüdür. Bu seci türüne “mütevâzin secî‘” adı verilmiştir. Şu âyet-i kerime, bu türe misal teşkil etmektedir:

“فِي سِدْرٍ مَخْضُودٍ وَطَلْحٍ مَّنْضُودٍ وَظِلٍّ مَّمْدُودٍ = *(Onlar) dikensiz sedir ağaçları ve (salkımları) dizili muz ağaçları içinde, yayılmış bir gölgededirler!*”<sup>2</sup>

el-Câhız, bu secî‘ türünü, keskin zekâ gücü ve sezgisi ile dikkatli düşünce ve görüşleriyle tam bir şekilde kavramış görünmektedir. O, bu konuyla ilgili olarak şunları söyler: “Güzel secî‘ türlerinden biri de, Arap bir kadının, sudan bir sebepten dolayı oğluna küstüğünde söylediği şu sözleridir:

“أما كان بطني لك وعاء؟ أما كان حجري لك فناء؟ أما كان ثديي لك سقاء.”

“*Karnım sana korunaklı bir kap değil miydi? Kucağım senin için bir avlu değil miydi? Göğsüm sana bir süt kırbası değil miydi?*”

Bunun üzerine oğlu ona:

“أصبحت خطيبة رضي الله تعالى عنك”

“*Allah senden razı olsun; hatip olmuşsun*” dedi<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Ğaşiye, 88/13-14.

<sup>2</sup> Vâkıa, 56/28-30; bkz. el-Ķazvîni, *el-İzah*, II/548.

<sup>3</sup> el-Câhız, *el-Beyân ve't-Tebyîn*, I/287.

Çocuğun annesinin konuşması üzerine söyledikleri, annesinin secî' tarzı sözlerini beğendiğini göstermektedir. Ayrıca bu fasılların eşit olması da sözlere muhteşem, harika bir vaziyet kazandırmıştır.

el-Câhız, secî'nin dinleyicilerde bıraktığı derin etkinin de farkındadır. Secî'li sözler onlara güzel gelir ve gönüllerinde tatlı, hoş bir etki bırakır. Aynı şekilde secî'in, edebîyat ürünlerinin klasikleşmesi ve kalıcılığındaki rolünün de bilincindedir. O, bu hususta şu örneği verir:

“Abduşşamed b. İsâ er-Rakqâşî'ye denildi ki: ‘Niçin nesirde secî'yi kullanıyorsun? Kafiye için kendini zorlayıp, uyumu sağlamaya çalışıyorsun?’ O da (er-Rakqâşî): ‘Eğer sözlerimle muhâtapların beni dinlemelerini arzulamasaydım, sana daha az karşı gelir, bu kadar çok itiraz etmezdim. Ben sözlerimi burada bulunanlarla bulunmayanlara (seslenmeyi), şimdiyle geçmişi (bir araya getimeyi), kolay bir şekilde ezberlenmesini sağlamayı, onların kulaklarına daha güçlü bir şekilde duyurmak istiyorum. Bu da sınırlama ve serbestliği, rastgele söylemeyi azaltmakla (seciyi sağlamakla) mümkün olur”<sup>1</sup>.

el-Câhız, bir Bedî' sanatı çeşidi olan secî'nin güzelliğine ve kişiler üzerindeki etkisine dikkatleri çekmiştir. Aynı zamanda bu sanatın üstünlüğünü ve büyük etkisini, secî'yi kötüleyenlere karşı savunmayı kendine bir görev kabul etmiş, bu konuda elinden geleni yapmıştır. Secî'yi kötüleyen kimseler ise, buna gerekçe olarak Rasulullah (a.s.)'ın da secî'yi hoş görmediğini iddia ederek görüşlerini delillendirmeye çalışmışlardır. Nitekim Rasulullah (a.s.)'a şöyle denildiği rivâyet edilir:

“يا رسول الله أرأيت من لا شرب ولا أكل ولا صاح فاستهل أليس مثل ذلك بطل”

“*Ey Allah'ın Rasulü; yemeyen, içmeyen, bağırmayan, kolaylık istemeyen ve bunun gibi (sözü) uzatan kimseyi gördün mü?*” Bunun üzerine Rasulullah (a.s.):

“أسجع كسجع الجاهلية = *Cahiliye secî'si gibi secî' mi yapıyorsun?*” buyurmuştur<sup>2</sup>.

el-Câhız, Rasulullah (a.s.) tarafından hoş karşılanmayarak konulan bu secî' yasağının, secî'nin bizzat kendisine olmadığını altını çizer. Bu yasak secî'yi, muhâtabı etki altında bırakıp mânayı ve hakikati değiştirmek, dinleyiciler için karmaşık ve net olmayan bir hale getirme aracı olarak kullanan kâhinlerin yöntemlerine dair bir yasaklamadır. Bu üslûp Cahiliye döneminde Araplar arasında yaygın olan söz ve

<sup>1</sup> el-Câhız, *el-Beyân ve't-Tebyîn*, I/287-288.

<sup>2</sup> el-Câhız, *el-Beyân ve't-Tebyîn*, a.y.

hitabelerinde sıkça kullanılmıştır. Genellikle kâhinler tarafından muhâtabı etki altında bırakmak ve hakkı, gerçeği değiştirmek amacıyla sıklıkla başvuru bir üslûptu. Kâhinler bu secî'li kelimeleri cinlerden aldıklarını iddia etmekte ve muhâtaplarını, verdikleri hükümlere inandırmak için tekellüflü, yapmacık ve anlamsız lafızlara başvurmaktaydılar. Bu yüzden Allah Rasulü, kâhinlerin kullandığı, İslâm'ın özüne aykırı olan bu türden secî'leri hoş karşılamamıştır. el-Câhız, konuyla ilgili olarak Abdussamed'den rivâyetle şu sözü aktarır: *“Eğer konuşmacı sadece bununla vezni gerçekleştirmeyi istiyorsa bunda herhangi bir sakınca yoktur. Fakat o, gerçeği ortadan kaldırmak, değiştirmek ve yapmacık, anlamsız lafızlarla konuşma niyetinde olabilir.”*<sup>1</sup>

Bununla birlikte müellifimiz, bazı kimselerin iddia edilen bu hadîs-i şerife karşı çıktıklarına dair rivâyetleri aktarır: “Rasulullah (a.s.)’ın recez ve kaside türü şiirleri dinleyip beğendiğine şahit olduk. Ashab da genel itibariyle şiir okumuş, az ya da çok, şiir dinlemiş ve hatta yazmıştır. Secî’ ve müzdevic ise şiir ile kasideden sonra gelir. Nasıl olur da O (a.s.), çoğu helal kılarken az olanı yasaklar (haram kılar)”<sup>2</sup>.

Bu sözler Rasulullah (a.s.)’ın yasağının, secî’nin kendisine olmadığını açık bir şekilde göstermektedir. Yasak, konuşan kimsenin hak ve hakikati gizleyip mânada kapalılık ve gizemi amaçlaması eylemine getirilmiştir. Allah Rasulü’nün şiir dinleyip ondan zevk aldığı, şairleri de şiir yazma hususunda teşvik ettiği kesin olarak bilinmektedir. (Çalışmamızın önceki kısımlarında bununla ilgili açıklamalar mevcuttur.) O hâlde nasıl olur da Hz. Peygamber (a.s.)’ın secî’yi yasakladığı düşünülebilir. Hem de secî’ vezin ve kafiyeye bağlı kalmak noktasında şiirin gerisindeyken!

el-Câhız, bu konuyu daha net ve açık bir hale getirmeyi sağlayan şu ilavelerde bulunmayı da ihmal etmez: “Secî’in bizzat kendisinden nefret ettiren unsur –üstelik tekellüf ve yapmacıklık noktasında şiirin gerisindeyken- Cahiliye ehlinin çoğunun kendilerine başvurdukları Arapların kahinleridir. Onlar kehanetten medet umarlardı. Kâhinlerin her birinin, yanında sürekli bulunan bir cini vardı. Cuhayne kâhini, Şak, Saîh, ‘Uzzî, Selma vb. gibi. Bunlar secî’lerle kehânette bulunup hükümler veriyorlardı. Şu secî’ örneğinde olduğu gibi:

“والارض والسماء والعقاب والصقعا واقعة ببقعاء لقد نفر الحمد بني العشاء للمجد والسناء” *Yeryüzü-gökyüzü; patikalar ve başının ortası beyaz olanlar, çakıl taşlı yere düşen, şeref ve asalet,*

<sup>1</sup> el-Câhız, *el-Beyân ve’t-Tebyîn*, I/287.

<sup>2</sup> el-Câhız, *el-Beyân ve’t-Tebyîn*, I/287-288.

*el-‘Aşrâ oğullarını (Mâzin b. Fizâre b. Zubyan oğullarından bir topluluk) övgü ve asalet için başkalarına galip kıldı”<sup>1</sup>. el-Câhız, açıklamalarına şöyle devam eder:*

“Buna benzer misaller çoktur. Görmüyor musun ki Dâma b. Dâma, Herem b. Kûba, Akra’ b. Hâbis ve Nufeyl b. ‘Abdul‘uzza secî’lerle hüküm verip üstünlük taşıyorlar. Aynı şekilde Rabia b. Hızâr da bunlardandır. Yasağın bu dönemde gelmesi de bu kimselerin Cahiliye dönemine yakın olmalarından ve birçok kimsenin gönlünde hala yer edinmelerinden dolayıdır. İlet ortadan kalkınca yasak da ortadan kalkmıştır”<sup>2</sup>.

el-Câhız, Rasulullah (a.s.)’in secî’yle ilgili yasağını kesin bir şekilde netleştirmek amacıyla tek bir delille yetinmez. O, secî’nin hadd-i zatında güzel kabul edilen sanatlardan olduğunu ve dinleyicilerin benliğinde, ruhunda eşsiz bir etki yarattığını pekiştirerek göstermek için delil üstüne delil sunar. el-Câhız’a göre “Eğer Rasulullah (a.s.)’in secî’ hakkındaki yasağı, secî’nin kendisine olsaydı –bu illetten/sebepten dolayı olmasaydı- kendisinden sonra Hulefâ-i Râşîdin de onun (secî’i) yanlış bulup beğenmemesinin ve kötülemesinin izinden giderlerdi. Fakat rivâyet edilir ki, hatipler Hulefâ-i Râşîdîn’in yanında hitab ederlerdi. Onların bu hutbelerinde birçok secî’ de bulunurdu. Onlar hatipleri engellemezlerdi. Fağl b. ‘Îsâ er-Rukkkâşî -Basralı vaiz, Mutezilenin liderlerinden biri- gibi. O, hutbelerinde secî’i çokça kullanırdı. ‘Amr b. ‘Ubeyd, Hişâm b. Hâssân, Ebân b. Ebî ‘Iyâş gibi isimler onun (er-Rukkkâşî’nin) meclisinde bulunurlardı”<sup>3</sup>.

Hadîs metinlerine baktığımızda Allah Rasulü’nün konuşmalarında zaman zaman secî’ye yer verdiğini görüyoruz. Fakat bu secî’ kâhinlerin üslûbundan tamamen farklıdır. Çünkü nebevî belâgatın secî’ karşısındaki tutumu şu prensipler çerçevesindedir: Tekellüften ve yapmacılıktan uzak olması, sanat kaygısı taşımaması ve İslâmın özüne aykırı olmamasıdır. Secî’ bu tür illetlerden sâlim olduğu vakit söz için süstür, ona güzellik ve ahenk katar. Nebevî belâgat bu tür güzellikleri reddetmez, aksine bunları kabul eder ve kullanır. Bu yüzden birçok hadîs-i şerifte kendiliğinden, tekellüfsüz bir surette gelen secî’ler vardır. Örneklerin bazıları şu şekildedir:

"اللَّهُمَّ إِنِّي أَعُوذُ بِكَ مِنْ عِلْمٍ لَا يَنْفَعُ ، وَعَمَلٍ لَا يُرْفَعُ ، وَقَلْبٍ لَا يَخْشَعُ ، وَدُعَاءٍ لَا يُسْمَعُ."

<sup>1</sup> el-Câhız, *el-Beyân ve’t-Tebyîn*, I/289-290.

<sup>2</sup> el-Câhız, *el-Beyân ve’t-Tebyîn*, I/290.

<sup>3</sup> el-Câhız, *el-Beyân ve’t-Tebyîn*, I/290-291.

“Allah’ım! Faydasız ilimden, kabul edilmeyen duadan, itaat etmeyen kalpten ve doymayan nefisten Sana sığınırım.”<sup>1</sup>

"أَعُوذُ بِكَلِمَاتِ اللَّهِ التَّامَّةِ مِنْ كُلِّ شَيْطَانٍ وَهَامَّةٍ وَمِنْ كُلِّ عَيْنٍ لَامَّةٍ"

“Her şeytandan ve öldüren her zehirli mahlûktan ve nazarı isabet eden her kötü gözden Allah’ın tam ve mükemmel kelimelerine sığınırım”<sup>2</sup>.

"إِنَّ اللَّهَ حَرَّمَ عَلَيْكُمْ عُقُوقَ الْأُمَّهَاتِ، وَوَادَّ الْبَنَاتِ، وَمَنْعَ وَهَاتِ، وَكَرِهَ لَكُمْ قَيْلَ وَقَالَ، وَكَثْرَةَ السُّؤَالِ، وَإِضَاعَةَ

الْمَالِ"

“Allah sizlere annelere kötülük etmeyi, kızları diri diri gömmeyi, verilmesi gereken hakları engellemeyi, alınmaması gereken şeyleri almayı da haram kıldı. Dedikodu yapmayı, çok soru sormayı ve malı zayi etmeyi kerih gördü”<sup>3</sup>.

el-Câhız’a göre övülmüş olan ve beğenilen secî‘, vezni (uyumu) sağlamak, sese tatlılık kazandırmak, edâya güzellik katmak amacıyla yapılan secî‘dir. Fakat secî‘yle hakkı bâtil gibi göstermek, bir erdemi/fazileti lekelemek veya bâtila yardım etmek hedefleniyorsa -kâhinlerin secî‘lerinde olduğu gibi- işte bu, kötülünen ve kabul görmeyen secî‘dir.

el-Câhız’ın secî‘ye bu kadar önem vermesi, eğilmesi ve savunması secî‘nin istisnasız tüm türleri için değildir. Aksine, sadece söze bir güzellik ve tatlılık katan secî‘ler içindir. “Bu söz eğer uzamazsa, kafiyeler hedeflenip elde edilmezse ya da tekellüflü ve yapmacıksa bu söz bir bedevînin öylesine söylediği hiç bir mâna taşımayan şu sözlere benzer:

“=حلبت ركابي وحرقت ثيابي وضربت صحابي ومنعت إبلي من الماء والكلاء،  
elbiselerim yakıldı, dostlarım dövüldü, develerim ot ve sudan (yeme ve içmeden) alıkoyuldu<sup>4</sup>.

el-Câhız’ın dikkatleri çektiği bu konu, daha önce açıkladığımız, onun için çok önemli olan bir prensiple yakından alakalıdır. Bu prensip onun zorlama ve tekellüfle yapılmış olan her şeye duyduğu şiddetli nefreti; aynı zamanda yapmacıklığın ve gereksiz ayrıntıların görülmediği sözlere olan tutku ve eğilimidir.

<sup>1</sup> Ebu Abdillah Muhammed b. Yezid el Kazvîni, *Sunenu İbn Mâce*, Bâb 23.

<sup>2</sup> el-Buhârî, *Enbiyâ* 10; İbn Mâce, *Tıb* 36.

<sup>3</sup> el-Buhârî, *İstikrâd* 19; *Edeb*, 16; *Muslim*, *Akdiye* 5; bkz. M. Vecih Uzunoğlu, *Hz.Peygamber’in Edebi Yönü*, s. 51-52.

<sup>4</sup> el-Câhız, *el-Beyân ve’t-Tebyîn*, I/288.

Anlatılanlardan el-Câhız'ın bu Bedî' sanatını eksiksiz bir şekilde kavradığı, Bedî' i tüm yönleriyle anlattığı açık bir şekilde görülmektedir. Onun bu konudaki görüşlerini, kendisinden sonra gelen belâgatçilerin temel olarak kabul edip onlardan faydalandıkları inkâr edilemez bir gerçekliktir.

**4.1.4. İzdivâc:** “Mükerrer” veya “Müredded” cinas olarak da bilinen Cinas-ı Müzdevic'in diğer adıdır. Cinaslı kelimelerin arasında bir fasıla olmadan, direkt art arda gelmesidir.

Nesir “müzdevic” olmadıkça güzelleşmez; bir tatlılığı olmaz. İzdivac ise secî'in en güzel kısmıdır. İzdivac da aynı şekilde lafzî güzelleştiricilerdendir. Hatta o, her iki kısmının (müzdevicin) lafızları secî'li olduğundan secî' içinde secî'dir.

el-Câhız, bu edebî türün güzelliğinin ve edebîyat sanatlarındaki büyük etkisinin farkına varmış, ona müstakil bir bölüm ayırmıştır. Adına da “باب مزدوج الكلام = *Müzdevic Sözler Bölümü*” adını vermiştir. Konuya örnek olarak da Allah Rasulünün Muâviye için söylediği şu sözlerini aktarır:

“اللَّهُمَّ عَلَّمَهُ الْكِتَابَ وَالْحِسَابَ ، وَقِهِ الْعَدَابَ = “Allah'ım sen ona yazı ve matematiği (hesabı) öğret. Onu azaptan koru”<sup>1</sup>.

Diğer bir örnek de Benî Esed'den bir adamın söylediği şu sözlerdir: “Bizden olan yaşlı bir adamın (şeyhin) oğlu öldü. Oğluna olan üzüntü ve kederi giderek şiddetlendi. Bunun üzerine kavmimizden başka bir şeyh de ona gelerek şöyle dedi:

“إصبر ابا أمامة فانه فرط افراطه وخير قدمته وذخر ادخرت = *Ey Ebû Emâme sabret, şüphesiz o (çocuğun), verdiklerinin en önde olanıdır; sunduğun şeylerin en hayırlısıdır. Biriktirdiklerinin en saklı ve emniyette olanıdır.*”

Adam da ona cevap olarak şöyle dedi:

“ولد دفنته وثكل تعجلته وغيب وعدته والله لئن لم اجزع من النقص لا افرح بالمزيد = *Gömüp toprağa verdiğim bir çocuk, çok çabuk karşılaştığım bir evlat kaybı ve bana vaat edilen bir*

<sup>1</sup> et-Taberânî, *Müsnedü's-şâmîn*, I/190; Alaaddin 'Ali b. Hisâmeddin el-Muttâkî el-Hindî, *Kenzu'l - Ummâl fi Suneni'l- Akval ve'l-Afâl*, XIII/588.



*ğayb... Allah'a yemin olsun ki bu eksiklikten (kayıptan) saklanmam; daha fazlasına da sevinmem*"<sup>1</sup>.

el-Asmâî'den de İbn 'Ukaysır'ın şu sözü rivâyet edilir:

"خير الخيل الذي اذا استدبرت حبا واذا استقبلته ألقى واذا استعرضته استوى واذا مشى ردى واذا ردى دحا"

*"Atların en iyisi ona sırtını döndüğünde otlanandır. Yüzünü ona döndüğünde ise kuyruğu üzerine oturur ve ayaklarını diker. Çağırdığında doğrulur. Yürüdüğünde toynaklarıyla yerde çukurlar açar. Toynaklarıyla yerde çukur açtığına ise onu yayararak genişletir"*<sup>2</sup>.

el-Câhız'ın tutumundan, bu sanat türünün, onun için çok büyük bir öneme sahip olduğu anlaşılmaktadır. Nitekimbu önem, izdivac konusuna özel bir bölüm ayırmasını gerektirmiştir. el-Câhız'ın bu çeşide verdiği örneklerde, her zamanki gibi, tekellüf ve yapmacılıktan uzak olma ve doğallık ilkelerinden vazgeçmediğini görmekteyiz. Gerek bu örnekler, gerekse öncekiler, tüm hoş karşılanmayan unsurlardan ve özellikle tekellüften oldukça uzaktır. Hepsi doğallık esası üzerine kurulmuşlardır. Bu çeşitte de her iki fasılının bir, üç veya dört harf üzerine kurulu olması ve bunu geçmemesi daha güzeldir. Bu bölümde sunduğu tüm örnekler buna işaret etmektedir.

**4.1.5. Serîkatu's-Şi'r:** Belâgatçiler serîkatu's- şî'r konusunu Bedî' ilmine dâhil ederek ele alırlar. Fakat bu konu, Bedî' in bir sanatı ya da çeşidi değildir<sup>3</sup>. Çalışmamız dâhilinde bu konuyu, onların yöntemine uygun olarak Bedî' in kapsamında, fakat onun aslî güzelleştirici sanatlarından ve konularından sonra ele alıyoruz. el-Câhız ise bu konuları dağınık bir şekilde işlemiştir.

"Sirkat" sözlükte hırsızlık demektir<sup>4</sup>. Belâgat ıstılahında serîkatu's-Şi'r ise bir şair veya müteşairin, başka bir şaire ait mısrayı veya beyti alarak kendi şiiri gibi ilan etmesidir.

<sup>1</sup> el-Câhız, *el-Beyân ve't-Tebyîn*, I/288.

<sup>2</sup> el-Câhız, *el-Beyân ve't-Tebyîn*, I/288.

<sup>3</sup> bkz. el-Şazvîni, *el-İzah*, IV/108.

<sup>4</sup> el-Cevherî, *es-Sıhah*, I/ 314; el-Ferâhîdî, *Kitâbu'l-'Ayn*, V/76; İbn Manzûr, *a.g.e.*, III/472.

Serikatu’ş- Şi’r adı da verilen bu hırsızlık, zâhir (açık) ve gayr-ı zâhir (açık olmayan) olmak üzere iki türdür<sup>1</sup>.

Söz söyleyen herkes, sözlerinde kastettikleri mâna ve amaçlarda ittifak hâlinedirler. Edebîyat gruplarından söz sanatlarıyla uğraşan hiçbir kimse yoktur ki, kendisinden öncekilerin kastettiği mânaların bir kısmını almasın ve onların tarzını Benimsemesin. Bu son derece normaldir. Fakat bu yapılırken dikkat edilmesi gereken, bir sözü aldıklarında, ona kendilerinden lafızlar giydirmeleri ve onu kendi teliflerinde ancak kendi tarzlarıyla, ilk şeklinden farklı olarak sunmalarındır. Hatta bu sözleri, yaptıkları ilavelerle daha güzel ve mükemmel bir hale getirmelidirler. Bunu yaptıkları takdirde o söz üzerinde, öncekilerden daha çok hak sahibi olabilirler. Başka bir ifadeyle eğer ikinci nazım, birincisinden üslup yönüyle üstünse, bu makbul sayılmıştır. Fakat üstünlük ilk eserde kalırsa bu çalışma kötülenmiş, hoş görülmemiştir.

Mütakellimin duyduğunu aktarmasında herhangi bir sakınca görülmemiştir. Nitekim bir bebek de yetişkinlerden duyduklarını tekrarlamak suretinde konuşmayı öğrenmektedir. Müminlerin Emîri Ali b. Ebi Tâlib’in (r.a.) şöyle dediği rivâyet edilmiştir: *“Sözler tekrarlanmasaydı mutlaka tükenirlerdi.” Bazıları da “İkiye katladığında her şey kısaldı; söz hariç. Onu ikiye katlarsan uzar”*<sup>2</sup>.

Mâna ve kasıta (anlam ve amaçta) birleşmek demek, cümlede bu iki unsurdaki ortak olmak demektir. Cesaretin ve sabrın; cömertlik ve ahmaklığın veya diğer sıfatların nitelenmesi genelde birbirine benzer. Bu, sirkat sayılmaz; bu benzerlikte herhangi bir beis de söz konusu değildir.

Amaca ve mânaya delâletteki temel prensip ise, şairin, sıfatların nitelemek istediği varlığa ait olduğunu ispatlamak için delil olarak gösterdiği şeyleri söylemesidir. Bunun çeşitli vesileleri vardır. Bu vesilelerden bazıları: Teşbih, sıfata işaret eden hâl, tutum ve davranışların zikredilmesi, Meselâ cömertliğin, gelen misafirleri güler yüz ve sevinçle karşılamak, onları gördüğü anda mutlu ve memnun olmakla ifade edilmesi buna örnektir. Daha bunlar gibi amaç ve mânaya ulaştıracak bütün vesileler kullanılabilir.

İki şairin, kastettikleri mâna ve amaca işaret eden yöntemlerinin uygunluk göstermesi, eğer tüm insanların bildiği ortak anlamlar ise ya da akıllarda ve günlük hayatta yerleşmiş olan kullanımlar ise bu, hırsızlık olarak nitelenmez. Aslan ve cesaretin,

<sup>1</sup> el-Ğazvîni, *a.g.e.*, II/557; et-Teftazânî, *el-Muṭavvel*, s.421; Hikmet Akdemir, *Belâğat Terimleri Ansiklopedisi*, s.3-4.

<sup>2</sup> el-‘Askerî, *eş-Şinâ’ateyn*, s. 202.

deniz ve cömertliğin birbirine benzetilmesi gibi. Bunlar herkesin bildiği ve kullandığı yaygın teşbihlerdir. Fakat durum bunun tam tersi ise, yani söz söyleyen kişi, ortaya koyduğu mânalara tamamen kendi çaba ve gayretleriyle ulaşmışsa ve onun kendi görüş ve düşüncelerinin bir ürünüyse, bu durumda dikkate alınması gereken, sözü ilk defa kimin söylediği ve kime ait olduğudur. Böyle bir sözdeki ortaklık sirkat sayılır.

Eğer sirkat dediğimiz konu, belâgat âlimlerinin önde gelenlerinin eserlerinde zikrettikleri şeysel; örneğin el-Âmedi'nin "Muvâzene"sinde, Ebû Hilâl'in "es-Sinaateyn"inde, el-Cürcânî'nin "el-Vaşâta"sında anlattıkları konuya el-Câhız, sirkatten bahseden ilk kişidir. O, tüm bu müelliflerin önüne geçerek, ahz ve sirkate işaret eden ilk âlim olmuştur.

Bu konuyu, el-Câhız'ın şu sözler ve örneklerle işlediğini görüyoruz: Yezid b. Müferrağ şöyle demiştir: (مجزوء الكامل)

|  |           |            |            |          |           |
|--|-----------|------------|------------|----------|-----------|
| المَلَامَةُ  | تَكْفِيهِ | وَالْحُرُّ | بِالْعَصَا | يُقْرَعُ | الْعَبْدُ |
| “(Bir iş yaptırmak için) köleye (gerektiğinde) sopa atılır, hür olana ise hafif bir işaret yeter.” |           |            |            |          |           |

Bu şiirin benzeri, Filtan el-Fehmî'den de rivâyet edilmiştir: (مجزوء الكامل)

|  |           |            |            |          |           |
|--|-----------|------------|------------|----------|-----------|
| الإِشَارَةُ  | تَكْفِيهِ | وَالْحُرُّ | بِالْعَصَا | يُقْرَعُ | الْعَبْدُ |
| “Köleye (gerektiğinde) asâyla vurulur. Hür kimseye ise işaret yeter” |           |            |            |          |           |

Başka benzer bir şiir de Mâlik b. er-Rayb tarafından söylenmiştir: (مجزوء الكامل)

|  |           |            |            |          |           |
|--|-----------|------------|------------|----------|-----------|
| الْوَعِيدُ   | يَكْفِيهِ | وَالْحُرُّ | بِالْعَصَا | يُقْرَعُ | الْعَبْدُ |
| “Köleye asâyla vurulur, hür kimseye ise tehdit (vaîd) yeter” |           |            |            |          |           |

Beşşâr b. Bürd de şöyle demiştir: (الرجز)

|          |        |              |          |            |            |         |          |
|----------|--------|--------------|----------|------------|------------|---------|----------|
| الرَّذِّ | مِثْلُ | لِلْمُلْحِفِ | وَلَيْسَ | لِلْعَبْدِ | وَالْعَصَا | يُلْحَى | الْحُرُّ |
|----------|--------|--------------|----------|------------|------------|---------|----------|

“Hür kimse, kaba sözler söyler (söver). Asâ ise kölenindir; ısrar etmek, reddetmek gibi değildir.”<sup>1</sup>

Bir diğeri ise: (بخزوء الكامل)

|            |           |            |             |             |          |             |
|------------|-----------|------------|-------------|-------------|----------|-------------|
| المِحَالِه | لا        | يَعْجِزُ   | والمِرْءُ   | صَرَمْتِنِي | حِينَ    | حَاوَلْتُ   |
| تُعَالِه   | مِن       | أَرْوَعُ   | وَالدَّهْرُ | بِالْفَتَى  | يَلْعَبُ | وَالدَّهْرُ |
| الكَالِه   | يُورِثُهُ | بِالشُّحِّ |             | مَالَهُ     | يَكْسِبُ | والمِرْءُ   |

|  |           |            |  |           |          |            |
|--|-----------|------------|--|-----------|----------|------------|
| المِقَالِه   | تَكْفِيهِ | وَالْحُرُّ |  | بِالعَصَا | يُقْرِعُ | وَالعَبْدُ |
| <p>“Sen benden ayrılınca (bir yerde) konakladım. Kişi yaşlanır, bunun hiçbir hilesi/kaçarı yoktur. Zaman gençle oynar; zaman tilkiden daha kurnazdır. Kişi malını (kendinin olanı) kıskanır; cimrilikle yorgunluk/bitkinlik onu devralır. Köleye değnekle vurulur; hür kimseye ise bir bakış yeter”<sup>2</sup>.</p> |           |            |  |           |          |            |

el-Câhız’ın verdiği bu örnekler, zâhir sirkat adı verilen türe dâhildirler. Zâhir (açık) sirkat, hiçbir değişiklik yapmadan lafız ve mânanın beraberce alınması veya bütün kelimelerin zıtlarıyla ya da mürâdifleriyle değiştirilerek alınmasıdır. Belâgat âlimleri buna, “nesh” yahut “intihâl” de demişlerdir. Bu çeşit, sirkattendir -ve ne olursa olsun- her hâlükârda şikâyet konusu olan ve çok kötü karşılanan bir fiildir.

el-Câhız, bu sirkat türü gibi “gayr-ı zâhir sirkat”e de değinmiştir. Gayr-ı zâhir sirkat, lafızlarla değil mâna yönüyle yapılan sirkat neticesinde ortaya çıkan benzerliktir. Buna “selh” veya “ilmâm” da denmiştir<sup>3</sup>.

Müellifimiz bu sirkat çeşidine de, bir şairin bazı hatipleri hicvettiği şu şiirini örnek olarak verir: (الوافر)

|         |           |            |          |         |       |         |         |         |
|---------|-----------|------------|----------|---------|-------|---------|---------|---------|
| شَدِيدَ | اللَّقْمِ | صَلَقَامَا | خَطِييَا | يَمَانَ | وَلَا | يَمُونَ | وَكَانَ | شَيْخَا |
|---------|-----------|------------|----------|---------|-------|---------|---------|---------|

<sup>1</sup> el-Câhız, *el-Beyân ve't-Tebyîn*, III/36-37.

<sup>2</sup> el-Câhız, *el-Beyân ve't-Tebyîn*, III/37.

<sup>3</sup> bkz. el-Kazvîni, *a.g.e.*, II/557-574; Hikmet Akdemir, *Belâgat Terimleri Ansiklopedisi*, s.3.

“Kendisine kefil olundu ve gözetildi; o ise (hiç kimseye) kefil olup (kimseyi) gözetmez. O, çok hızlı yemek yiyen bir yaşlıydı; kocaman ağızlı (obur) bir hatipti”<sup>1</sup>.

Bu şair, el-Ahvas el-Enşârî'nin şu sözlerine müracat etmiştir: (أخذ الكامل)

|                                      |                                      |
|--------------------------------------|--------------------------------------|
| ذَهَبَ الَّذِينَ أَحْبَبُهُمْ فَرطاً | وَبَقَيْتُ كَالْمَقْمُورِ فِي خَلْفِ |
| مَنْ كَلَّ مَطْوِيٍّ عَلَى حَنْقِ    | مَتَضَجِّعٍ يَكْفَى وَلَا يَكْفِي    |

Ölürcesine sevdiklerim çekip gittiler. Kumarda yenilen kimse gibi geride kalakaldım. Hayata küskünlüğü içinde barındırmış olarak, hiçbir iş yapmadan, ihtiyaçları karşılanan fakat kimsenin ihtiyacını gideremeyen (biri olarak)<sup>2</sup>.

Hasan b. Hâni'in şiiri de şu şekildedir: (الطويل)

|  |                                      |
|--|--------------------------------------|
| إِذَا نَابَهُ أَمْرٌ فَإِمَّا كَفَيْتُهُ | وَإِمَّا عَلَيْهِ بِالْكَفَى تَشِيرُ |
|--|--------------------------------------|

“Bir işe önem verirse ben de onun ihtiyacını karşılarım; ona, ihtiyaçlarını karşılamak suretiyle işaret edersin”

Bir diğeri de şöyle dedi: (الطويل)

|   |  |
|---|--|
| ذَرِينِي فَلَا أَعْيَا بِمَا حَلَّ سَاحَتِي | أَسُودُ فَأُكْفَى أَوْ أُطِيعُ الْمُسَوِّدَا |
|---|--|

“Beni kendi hâlime bırak, bir şeyler yapmaya gücüm yok; efendi olurum (yönetirim) ve ihtiyacım giderilir ya da efendisi olana itaat ederim.”

Tüm bu şairlerin üzerinde dönüp dolaştıkları mâna aynıdır. Fakat bu mânayı ifade ettikleri üslûp ve lafızlar birbirinden farklıdır. Buradaki sirkat gizlidir, gayr-ı zâhirdir. Bu konuya diğer bir örnek de Beşşar b. Bürd'ün şu şiiridir: (الطويل)

|   |   |
|---|---|
| وَفِي الْعَبْرَاتِ الْعُرِّ صَبْرٌ عَلَى النَّدَى | وَلَمَّا حَيٌّ مِنْ حُرْمَةِ أَغْلَبُ       |
| وَأَلَامٌ مِنْ يَمَشِي ضَبِيعَةً إِنْهُمْ         | زَغَانِفُ لَمْ يَخْطُبِ إِلَيْهِمْ مَحْجَبُ |

<sup>1</sup> el-Câhız, *el-Beyân ve't-Tebyîn*, II/184.

<sup>2</sup> el-Câhız, *el-Beyân ve't-Tebyîn*, a.y.

“Aldatan gözyaşlarında neme sabır vardır; onlar Hazime’den (at binicisi) daha diri ve kalın boyunludur. (Deve gibi) hızlı yürüyen herkesi kötülerdiler (lanetlediler); onlara hiçbir örtülü hitab etmez. Dubay’a kabilesinden yürüyen herkesi kötülerdiler.

A’şa b. Sa’leb’in şiiri de şöyledir: (البسيط)

|   |   |
|---|---|
| مَا ضَرَّ غَازِي نِزَارٍ أَنْ يَفَارِقَهُ   | كَلْبٌ وَجَرْمٌ إِذَا أَبْنَاؤُهُ اتَّقَفُوا    |
| قَالَتْ قُضَاعَةُ إِنَّا مِنْ دَوِي بَمَنْ  | اللَّهُ يَعْلَمُ مَا بَرُّوا وَلَا صَدَقُوا     |
| يَزِيدُ لَحْمِ الْمَنَاقِي فِي مَنَازِلِنَا | طَيِّبًا إِذَا عَزَّ فِي أَعْدَائِنَا الْمَرَقُ |

|  |  |
|--|--|
| وَمَا حَطَبْنَا إِلَى قَوْمِ بَنَاتِهِمْ   | إِلَّا بِأَرْعَنَ فِي حَافَاتِهِ الْحَرَقُ |
| <p>“Eğer çocukları birlik olursa, köpek ve suçluların ayrılması ile az bir düşman onlara zarar vermez. Kudaa kabilesi “biz Yemen taraflarındanız” dedi, Allah onların itiraz ettiklerini de doğruladıklarını da bilmektedir. Et suyu düşmanımızda bulunursa evlerimizde ilikli kemiklerin etlerinin lezzeti artar. Kızları beceriksiz olan bir kavim, en saçma yönü dışında bizi ilgilendirmez.”</p> |  |

el-Câhız, şiirdeki gayr-ı zâhir sirkati açıklar ve şöyle der: “Şairin buradaki “حطبنا”

sözü “حطبة”den türemiştir. Birinci şiirde de aynı şekilde “حطبة”dendir”<sup>1</sup>.

el-Câhız, bu konuya kısaca değindikten sonra sirkatin iki bölümünü -zâhir ve gayr-ı zâhir sirkat- son derece açık örneklerle ele alır. Bu örnekler, kendisinden sonra gelen belâgatçilere sirkat konusunda açık-anlaşılır bir şablon ve şekil sunmuştur. Onlar, sirkatin bu bölümlerine alt başlıklar ilave etmişlerdir. Bu alt konularda da el-Câhız’ın düşünce ve işaretlerinden ilham almışlardır. Sözü edilen konular “İktibas”ve “Telmih”tir.

<sup>1</sup> el-Câhız, *el-Beyân ve’t-Tebyîn*, III/184-185.

**4.1.5.1. İktibas:** Bir şair veya nesir ustasının ifadeyi süsleyip mânayı kuvvetlendirmek maksadıyla âyet ve hadislerden bir kısmını -âyet ve hadîs olduğunu belirtmemek kaydıyla- almasıdır<sup>1</sup>.

el-Câhız bu sanat türünün, güzel ve mükemmel bir tür olduğuna değinmiştir. Onun şu sözlerinde bunu açık bir şekilde görüyoruz: “Kutlamalarda, hutbelerde, toplanma günlerinde, konuşmalarda Kur’an-dan bir âyet kullanmayı güzel görürlerdi. Bu, söze bir değer, ağırlık, akıcılık, güzellik ve incelik kazandırmak için yapıldı. İmrân b. Hattân şöyle demiştir: *İrâd ettiğim ilk hutbe Ziyâd’ın -ya da İbn Ziyâd’ın- yanında söylediğimdir. İnsanlar onu çok beğendi. Buna babam ve amcam da şahit oldu. Sonra birkaç meclise uğradım ve bir adamın insanlara (Benim hakkımda) şöyle dediğini duydum: Eğer hutbesinde Kur’an-dan bir şeyler olsaydı, bu genç, Arapların en hatibi olurdu*”<sup>2</sup>.

el-Câhız’a göre hutbelerde Kur’an-ı Kerim’den âyetlerin olmaması, onların muhakeme sahibi insanların gözünde değer kaybetmelerine sebebiyet verir. Daha öncesinde onun, hutbeler ve onlarla ilgili savunmalarına dair sözlerine yer vermiştik. Burada değindiği nokta ise, hutbelerin Kur’an-ı Kerim’den âyetler içermesinin onlara bir güzellik, değer, incelik ve akıcılık kazandıracağıdır. Bu husus, el-Câhız’ın, zekice farkına varıp işaret ettiği bir özelliktir.

**4.1.5.2. Telmih:** Şiir veya nesirde, asıllarını zikretmeksizin, meşhur bir hâdiseye, kıssaya, fıkra, şiire, atasözüne/deyime veya ilmî bir konuya işaret edilmesidir<sup>3</sup>.

el-Câhız birçok telmih örneği zikretmiştir. İster içinde Kur’an-dan âyetler barındıran olsun, ister şiir içerenler olsun, fark etmeksizin hepsinden örnekler sunmuştur. Misallerdeki telmihleri açıklamış, kendisiyle telmih edilen unsuru (mülemmeh bih) da belirtmiş ve onu izah etmiştir.

Şiirde bazı âyet-i kerimelerin varlığına işaret eden örneklerden bazıları şunlardır:

(الطويل)

|   |  |
|---|--|
| وَأَحَبِّتُ أَمْرًا كَانَ فِيهِ شَبَا الْقَتْلِ | كَرِهْتُ وَكَانَ الْحَيْرُ فِيمَا كَرِهْتُهُ |
|---|--|

<sup>1</sup> bkz. el-Kazvîni, *a.g.e.*, IV/130.

<sup>2</sup> el-Câhız, *el-Beyân ve’t-Tebyîn*, I/118.

<sup>3</sup> bkz. el-Kazvîni, *a.g.e.*, IV/142.

“Nefret ettim ve hayır nefret ettiğim şeydeydi. Bir şeyi sevdim onda da ölümün bir ucu vardı”

el-Câhız bu beyitle ilgili olarak şu açıklamaları yapar: “Bu beyit Yüce Allah’ın şu sözünü anımsatmaktadır:

" كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ وَهُوَ كَرْهٌ لَّكُمْ وَعَسَى أَن تَكْرَهُوا شَيْئًا وَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ وَعَسَى أَن تُحِبُّوا شَيْئًا وَهُوَ شَرٌّ

لَّكُمْ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ "

“Savaş, hoşunuza gitmediği hâlde, size farz kılındı. Olur ki, bir şey sizin için hayırlı iken, siz onu hoş görmezsiniz. Yine olur ki, bir şey sizin için kötü iken, siz onu seversiniz. Allah bilir, siz bilmezsiniz”<sup>1</sup>.

Diğer örnekler ise şöyledir:

“خذ مقتصد العراق ومجتهد الحجاز = Irak’ın yolcusuyla Hicaz’ın çalışkanını al.”

(الطويل)

|   |  |
|---|--|
| لِكُلِّ كَرِيمٍ مِنْ الْأَيْمِ قَوْمِهِ   | عَلَى كُلِّ حَالٍ حَاسِدُونَ وَكُشَّحٌ |
| “Her cömert insanın, her zaman ve durumda, kavminin en şerefsiz kimselerinden hasetçileri ve engelleyicileri vardır.” |  |

Cerir de şöyle demiştir: (الكامل)

|  |   |
|--|---|
| إِنِّي لِأَمَلٌ مِنْكَ خَيْرًا عَاجِلًا  | وَالنَّفْسُ مُؤَلَعَةٌ بِحُبِّ الْعَاجِلِ |
| “Ben senden dünyalık hayır beklemiyorum. Nefis, dünyalık sevgisine tutkundur”. |   |

Yüce Allah da şöyle buyurmuştur:

“فَلْ مَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ مِنْ أَجْرٍ وَمَا أَنَا مِنَ الْمُتَكَلِّفِينَ” = (Ey Muhammed!) De ki: “Bundan (tebliğ görevinden) dolayı sizden hiçbir ücret istemiyorum. Ben kendiliğinden yükümlülük altına girenlerden değilim”<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Bakara, 2/216.

<sup>2</sup> Sâd, 38/86.



el-Câhız'ın, rivâyet ettiği şiirlerden biri de şu şekildedir: “Muhârib kabilesinden bir adam, Abdullah b. Yezid el-Hilâlî'nin yanına geldi. O, Ermenistan'da vali olarak görevliydi. İçinde kurbağaların çok olduğu bir su birikintisinin yakınında geceledi. Abdullah savaşçıya şöyle dedi: ‘Muhârib kabilesinin horlama seslerinin yüksekliği bu gece uyumamıza izin vermedi. Muhâribî bunun üzerine şöyle dedi: Allah emiri ıslah etsin. O (horlama sesi), kendisine bir peçe idi. (Uyurken gözlerine kadar yüzünü peçe gibi örtüyordu. Peçe açılınca) horlama sesleri serbest kaldı.

Sonrasında el-Câhız, bu olaydan hareketle yapılan şu şiirdeki telmihi açıklayarak şöyle der: “Hilâlî, el-Ahṭal'ın şu sözünü aktarmıştır: (الطويل)

|  |      |           |          |             |         |            |           |         |           |         |
|--|------|-----------|----------|-------------|---------|------------|-----------|---------|-----------|---------|
| تَبِقُ   | بِلا | شَيْءٍ    | شَيْوُحُ | مُحَارِبٍ   | وَمَا   | حَلَّتْهَا | كَانَتْ   | تَرِيشُ | وَلَا     | تَبْرِي |
| ضَفَادِعُ  | فِي  | ظُلْمَاءٍ | لَيْلٍ   | تَجَاوَبَتْ | فَدَلَّ | عَلَيْهَا  | صَوْتُهَا | حَيَّةَ | الْبَحْرِ |         |
| <p>“Muhâribin yaşlıları hiçbir sebep yokken horlayıp durdular. (Horlamalarının) kesilmesine ya da dinmesine izin vermedim. Gecenin karanlığında kurbağalar karşılıklı vıraladılar. (Öyle ki) Sesleri deniz yılanına, nerede olduklarının ipucunu verdi.”</p> |      |           |          |             |         |            |           |         |           |         |

el-Muhâribî, şairin şu şiirini kastetmiştir:

|   |            |      |           |          |         |         |          |           |
|---|------------|------|-----------|----------|---------|---------|----------|-----------|
| لَكَ  | هَلَالِيَّ | مِنْ | اللُّؤْمِ | بِرَقْعٍ | وَلابنِ | هَلَالٍ | بِرَقْعٍ | وَقَمِيصُ |
| <p>“Her Hilâlî'nin, kötülükten (şerefsizlikten) bir peçesi vardır. Hilâl'in oğluna da bir peçe ve bir gömlek vardır (Oğlu ondan da kötüdür)”<sup>1</sup>.</p> |            |      |           |          |         |         |          |           |

el-Câhız, bunlar gibi birçok örneği telmih konusunda çok titiz bir şekilde vermiştir. Bu sanat türünün sözde meydana getirdiği harikalık ve güzellik, el-Câhız'ın konuya bu kadar önem vermesinde ve onu örneklendirmesinde etkili olmuştur.

#### 4.1.6. Berâ'atü'l-İstihlâl:

Berâ'at, sözlükte “üstün olmak, üstün gelmek” mânasındadır. İstihlâl ise, “başlamak, yeni ayın görünmesi, yağmurun yağması, çocuğun doğduğu anda çıkardığı

<sup>1</sup> bkz. el-Câhız, *el-Beyân ve't-Tebyîn*, II/182.

çılgılık” anlamındadır<sup>1</sup>. Terim anlamıyla berâ’atu’l-istihlâl, nazım ve nesirde maksada ve muhtevaya işaret eden kelimeler kullanarak konuya güzel bir üslûpla başlama sanatıdır. Bu sanata *berâ’at-ı matla’, hüsn-ü ibtida, hüsn-i matla’* gibi isimler de verilmiştir. (Fakat Teftazânî, söze güzel başlanmasına “*hüsn-ü ibtida*”, sözün başında maksada işaret edilmesine “*berâ’atu’l-istihlâl*” adını vermekle bunları birbirinden ayırmış ve ikincisini birincinin hususî bir kısmı olarak görmüştür.) Şâyet maksada işaret eden kelime ve deyimler nazmın ya da nesrin ortasında kullanılmış ise, bu sanat “*telmih*” adını alır. Bir münasebet kurarak maksada geçilmesine “*tahallus*”, münasebet kurulmadan yapılan geçişe “*iktidab*” denir<sup>2</sup>.

Berâatu’l-istihlâl, Bedî’ konuları arasında yer almaktadır. Belâgat âlimleri, mütekellimin, konuşmasının daha tatlı lafızlarla donatılması, daha güzel kalıplara sahip olması ve daha çok anlam kazanması için dikkat etmesi gereken üç temel unsurun olduğunu söylemişlerdir. Bu üç konunun belâgat ilimi açısından en öncelikli ve önemli olanı, “ibtidau’l-keîâm”a riâyet edilmesidir. “İbtidau’l-Kelâm” kulağa ulaşan ilk sözlerdir. Eğer sözün başlangıçta güzel bir üslûba sahipse, kulağa hoş gelen, güzel düzenlenmiş ve mânası açıkça anlaşılabilir, makama uygun sözlerden oluşuyorsa dinleyicinin dikkatini çeker ve kendini dinletir. Eğer aksi bir durum söz konusuysa, dinleyici söylenenleri dinlemez, faydasız görerek önemsemez.

el-Mütenebbî’nin (v.354/965) Seyfuddevle’yi (v.356/967), bir hastalıktan kurtulduğunda kutladığı şu beyit konuya örnek olarak verilebilir:

|  |                 |             |
|--|-----------------|-------------|
| وَزَالَ عَنكَ إِلَىٰ أَعْدَائِكَ الْأَمَّةَ  | إِدُّ عَوْفِيَّ | وَالْكَرْمُ |
| “ <i>Sen (hastalıktan) sıhhate kavuşunca, şeref ve kerem de sıhhate kavuştun; illet ve hastalık senden ayrılarak düşmanlarına intikal etti.</i> ” <sup>3</sup> |                 |             |

el-Câhız, bu sanat türünü, İbnu’l-Muğaffa’ın belâgat tanımını açıkladığı sözlerine ilave ederek aktarmıştır. Müellifimiz İbnu’l-Muğaffa’dan başka hiçbir kimsenin, belâgati bu şekilde izah edemeyeceğini de vurgulamıştır.

<sup>1</sup> el-Cevherî, *a.g.e.*, II/ 253-254; el-Ferâhidî, *a.g.e.*, II/54; İbn Manzûr, *a.g.e.*, VIII/8; Hikmet Akdemir, *a.g.e.*, s. 12.

<sup>2</sup> el-Ğazvîni, *a.g.e.*, II/591; et-Teftazânî, *el-Muğavvel*, s. 437-438; M. Kaya Bilgegil, *Edebiyat Bilgi ve Teorileri*, s. 293; Hikmet Akdemir, *a.g.e.*, s. 12-13.

<sup>3</sup> el-Hâşimî, *Cevâhiru’l-Belâğa*, s. 343; Abdurrahman Hanbeke, *el-Belâğatu’l-‘arabiyye*, s. 77; Nusrettin Bolelli, *a.g.e.*, s. 404.

İbnu'l-Mukaffa' belâgatle ilgili açıklamalarında şunları söyler: “*Konuşmanın başında, ne anlatmak istediğini gösteren bir delilin (işaretin) mutlaka olsun. Tıpkı en güzel şiirin, beytinin ilk mısrasını duyduğunda kafiyesini bildiğin şiir olması gibi*”<sup>1</sup>. el-Câhız, sonrasında “ibtidau'l-keâm”da berâ'atu'l-istihlâl'in bulunması gerektiğini düşündüğünü ifade eder. Bunun ne demek olduğunu ve hangi özellikleri taşıması gerektiğini şu sözlerinde net bir şekilde görüyoruz: “Nikâh hutbesiyle bayram hutbesi arasında, barış hutbesi ile harekete geçirici (motive edici) hutbeler arasında fark vardır. Hatta bu sanatların beyitlerinin her birinde ikinci mısrasına (sadr) işaret eden birinci mısra (acz) vardır. Söylemek istediğin mânaya delâlet etmeyen, kastettiğin şeye ya da temel konuya ve arzuladığın amaca işaret etmeyen sözde hayır yoktur”<sup>2</sup>.

el-Câhız, dikkatli bir bakış açısı ve zevk-i selim ile ibtidaların (sözün başlangıcının) beyânın bir göstergesi olduğunu idrak etmiş ve bunu anlatmaya çalışmıştır. “Bir edip, sözlerine aklına gelen rasgele sözlerle ya da anlatmak istedikleriyle ve konusuyla uyuşmayan sözlerle başlarsa bu, dinleyicilerin onu dinlememesine ve onun da edebî çerçeveden uzaklaşmasına sebebiyet verir”<sup>3</sup>.

el-Câhız'ın Bedî' ve Bedî' sanatlarıyla ilgili görüşleri bunlardan ibarettir. Gördüğümüz üzere o, bu sanat türlerini açık ve net bir üslûpla sunar. Bazen konuları özet ve sistemsiz bir şekilde ele almıştır. Fakat buna rağmen, kendisinin söz sanatlarıyla ilgili derin bilgisini, idrak ve dikkatini, his ve kabiliyetini; ayrıca edebî zevkini açıkça gözler önüne sermektedir. el-Câhız'ın Bedî' ile ilgili olarak aktardıkları bizi, onun bu güzelleştirici sanatları, edebîyat türlerini süsleme ve onları sanat hâline getirmede birer “araç” olarak gördüğü fikrine vardırıyor. Nitekim o da eserlerinin klasikleşmesi ve edebî kalıcılığını kazanması için görüşlerini, bu sanat türlerini kullanarak dillendirmiş ve kaleme almıştır. Kısacası Bedî' , onun, düşüncelerini muhâtaplarına daha etkili bir biçimde ulaştırmak için kullandığı önemli bir yöntemi olarak karşımıza çıkmaktadır. Bunu yaparken de Bedî' in temel konu ve kavramlarını, çeşitlerini ve kendileriyle ilintili konuları da sunmuştur. el-Câhız'ın tüm bu çalışmaları, Bedî' in açık-anlaşılr, üstün ve müstakil bir ilim hâline gelmesinin âdeta doğum sancılarıdır.

<sup>1</sup> el-Câhız, *el-Beyân ve't-Tebyîn*, I/116.

<sup>2</sup> el-Câhız, *el-Beyân ve't-Tebyîn*, I/116.

<sup>3</sup> el-Câhız, *el-Beyân ve't-Tebyîn*, II/116-117.

el-Câhız'ın bu Bedî' kavramlarını tanımlayıp sınırlarını belirlemesi faaliyetlerinin yanı sıra onun diğer belâgat bölümleriyle ilgili sözleri de oldukça önemlidir. Nitekim bunlar, konuların açıklığına işaret eden son derece dikkatli bir şekilde söylenmiş ve mükemmellik derecesine ulaşmış sözlerdir. Aynı zamanda kendisinden sonra gelen belâgatçileri, ışıyla doğru olana ileten, net ve açık bir şekilde gerçekleri görmelerini ve bu belâgat hazinelerinden faydalanmalarını sağlayan düşüncelerdir.

Netice olarak diyebiliriz ki bunlar el-Câhız'ın kitabında yer verdiği belâgat ölçüleridir. Beyân, Meânî, Bedî' ilimleri hakkında söyledikleri ve sonrasında belâgat âlimlerinin, araştırma ve çalışmalarına bir temel ve giriş olarak kabul ettikleri bu düşünceleri, kitabında geniş bir yer tutmaktadır. Müellifimizin belâgat, fesâhat ve beyân kavramları hakkındaki açıklamaları, kitabındaki belâgate dair görüşlerinin büyük bir kısmını teşkil etmektedir. O, bu gâyet doğal ve mantıklı yaklaşımıyla, saydığımız üç kavramı diğer ilimlerden ayırıp onların tanımını yapmış ve sınırlarını belirlemiştir. Kanaatimize göre, onun tüm bu gayretlerinin altında yatan öncelikli hedefi de buydu. Yani bu ilimleri tarif edip örneklendirmek, böylece onların müstakil bir ilim hâline gelebilecek bir değerde olduklarını gözler önüne sermektir. Bu hedefini gerçekleştirmek için de müellifimiz tanım ardına tanım yapmış, konularla ilgili görüş ve tasavvurlarını sıralamıştır.

## BEŞİNCİ BÖLÜM

### BELÂGAT ARAŞTIRMALARI SAHASINDA el-BEYÂN ve't-TEBYÎN'İN ETKİSİ

el-Câhız, -çeşitli kültür dallarında ortaya koyduğu ilmî miras ile- Arap kütüphanesine, Arap dilinin ve insan düşüncesinin netice verdiği en harika eserleri sunmuştur. Bu eserleriyle o, ilim yolunu aydınlatmayı sağlayan yöntem ve metodları açıklayan, tüm kültürel ve ilmî farklılıklarına rağmen, yazar ve düşünürlerin başvurdukları ana kaynakları ortaya koyan edebîyat ve düşünce bilimlerinin en meşhur isimlerinden biri sayılır.

el-Câhız'ın -Ebû'l-Ğâsım es-Sîrâfî'nin de açıkladığı gibi- "*el-Beyân ve't-Tebyîn*" adlı eseri onun en çok yayılan, elden ele dolaşan, en çok istifade edilen eseri olmuştur. Kendisinden sonra gelen birçok edebîyatçı, eleştirmen, yazar, belâgat ve fesâhat ehli kimseler bu eserin âdeta öğrenciliğini yapmışlardır. Onun rehberliği sayesinde ince bir edebîyat zevkine, yazı ve telif sanatında güçlü bir kaleme sahip olmuşlardır.

"*el-Beyân ve't-Tebyîn*", izinden gidilen eserlerin en eskisidir. O, birbiri ardınca gelen grupların hocasıdır. Nitekim bu gruplar, zihinlerini el-Câhız'ın cilasıyla parlatmış, onun belâgatinin ve fesâhatinin ışığıyla yollarına devam etmişlerdir. Ayrıca el-Câhız'ın eserinde yazdığı her şey, kültür ve irfan ürünü olan ve belâgatın harikalar diyarını gösteren benzersiz, asil bir zevkin ürünüdür.

Arap kültür tarihinde kesin ve ispatlanmış olan şeylerden biri, el-Câhız'ın kendi çağdaşı olan ya da kendisinden sonra gelen birçok edip ya da yazarın onun bu kitabını duymuş ya da ondan istifade etmiş olduğudur. Son dönem (çağdaş) edebîyatçılardan da bu kitaptaki edebî bilgilerle uğraşmayanını çok az buluruz. Öyle ki el-Câhız'ın kitabına aldığı edebî konular taşkın bir deniz gibidir. Bu denizden birçok büyük âlim ve müellif faydalanmıştır. İbn Kuteybe'nin "*Uyûnu'l-Ahbâr*", İbn 'Abdirrahîm'in "*el-İkdu'l-*

*Ferîd*’i, el-Husrî’nin “*Zehru’l-Âdâb*”ı ve “*Cem’u’l-Cevâhir*”inde ve daha sayısız birçok eserde “*el-Beyân ve’t-Tebyîn*”in izini görüyoruz.

el-Câhîz’in kitabına aktardığı fikrî yapısı ve kültürel birikimi, kendisinden sonra gelen belâgat âlimlerinin çoğuna, bu ilmin kural ve prensiplerinin temelini elde etme fırsatı sağlamıştır. Bu bölümde açıklayacağımız üzere üslûplarının, yöntemlerinin ve gayelerinin farklılığına rağmen hepsi de el-Câhîz’in eserini incelemiş, onun konuları işleyiş tarzını öğrenmiş ve belâgat araştırmalarındaki hassas ölçülerini ortaya çıkarmışlardır.

Çalışmamızın bu kısmında “*el-Beyân ve’t-Tebyîn*”in belâgat araştırmaları sahasındaki etkisini inceleyeceğiz. Akâbinde de araştırmamızın sonuç kısmı olan ve bizi “el-Câhîz -bu kitabıyla- belâgat ilminin kurucusu ve açıklayıcısıdır” fikrine ulaştıracak bilgileri sunacağız.

#### 5.1.1. Belâgat Araştırmaları Alanında el-Beyân ve’t-Tebyîn’in Etkisi

“*el-Beyân ve’t-Tebyîn*” Belâgat tarihinin gelişimini sağlayan teliflerin en önemlisi sayılmaktadır. Ayrıca Arap belâgati sahasına giren şiir ve nesirdeki eserlerin de en önemlisidir. Bunun yanı sıra eser, el-Câhîz’in asrında belâgat ve özellikle beyânla ilgili yaygın olan görüşlerin de tanımlandığı, bu ilmin sınırlarının belirlendiği sunumlar içermektedir.

el-Câhîz’in, kitabında sergilediği çabalarını küçümsemek ya da yetersiz görmek büyük bir hata sayılır. Buradan hareketle, bu değerli kaynağın, belâgat ilmi açısından bir dönüm noktası sayılabilecek özet bir araştırma olduğunu ispat etmeye çalışacağız. Nitekim onun bu eseri, belâgatın müstakil bir ilim hâline gelmesinin, daha doğrusu tesisinin ilk ve temel çalışmasıdır.

el-Câhîz’dan sonra gelen Belâgat çalışmalarını takip eden herkes -şüphesiz- el-Câhîz’in “*el-Beyân*”ının birçok âlimi etkilediğini onların da bizlere edebîyat meselelerinde, belâgat ve beyân araştırmaları sahasında verimli ve faydalı olan sayısız eserler sunduklarını görüyoruz.

Hicrî III. asrın ikinci yarısı bu âlimlerle dolup taşmıştır. Bunlar, dönemlerinin ilimlerini elde etmiş, oldukça zengin ve çok yönlü kültürel birikimden beslenmişlerdir. Yazdıkları risale ve eserlerine de bu ilim ve kültür hazinelerini taşımışlardır. Yabancıların

eserlerinden edindikleri bilgileri de kendi potalarında eriterek kendi zevk ve anlayışlarına göre yorumlamışlardır.

el-Câhız'dan sonra gelen ve Arap belâgatiyle uzaktan yakından ilgilenen kimselerin kendisinden ve kitabında yazdıklarından açık bir şekilde etkilendiğini, onun ilminden faydalanıp kurduğu ilmi devam ettirdiklerini, bu âlimlerin eserlerini dikkatlice inceleyen herkes rahatlıkla görecektir.

Bu kitaplar çok olmalarına ve belâgat konularını “*el-Beyân ve't-Tebyîn*”den öğrenmelerine rağmen, yöntemleri bakımından büyük farklılıklar sergilerler. Yazarlarının düşünce ve kültür yapılarının farklılığına, ele aldıkları konuyu anlama ve ona hâkim olma kapasitelerine göre konular içerik ve sayı bakımından farklılık gösterirler<sup>1</sup>.

İbn Haldûn “*Muqaddime*”sinde bu bilgileri doğrulayan şu sözleri söyler: “İlim meclislerinde hocalarımızdan bu ilmin esasını, dört eserin teşkil ettiğini duyardık. Bunlar: İbn Kuteybe'nin “*Edebu'l-Kuttâb*”ı, el-Müberred'in “*el-Kâmil*”i, el-Câhız'ın “*el-Beyân ve't-Tebyîn*”i ve Ebû Ali el-Çâlî'nin “*en-Nevâdir*”idir. Bu dört tanesi Hâricîndeki kitaplar ise bunların tâbileri, dalları ve yan eserleri gibidirler<sup>2</sup>.

İbn Haldûn'un “*Muqaddime*”sinde belâgat ve edebîyat ilimlerine temel olarak saydığı bu eserlerin en eskisinin “*el-Beyân ve't-Tebyîn*” olduğu malumdur. Dolayısıyla belâgat sanatlarında bunların ve sonralarında gelen eserlerin ana kaynağı sayılır.

Arap belâgati alanında eser vermiş âlimlerin en meşhurlarına ve bu muazzam ilmin inşasında bizlere değerli eserler veren yazarların konuyla alâkalı eserlerine kısaca göz atmak istiyoruz. Böylelikle bu müelliflerin el-Câhız'ın beyân görüşünden nasıl etkilendiklerini ve eserlerinde onun belâgat kriterlerinin izlerini görme fırsatı bulabiliriz.

### 5.1.2. ABDULLAH B. KUTEYBE

Ebû Muhammed ‘Abdullah b. Müslim b. Ebî Kuteybe ed-Dîneverî 213/828 senesinde Bağdat'ta doğdu. Kûfe'de dünyaya geldiği de söylenir<sup>3</sup>. Fârisî ya da Horasan'ın Merv Türklerinden olduğu düşünülmektedir. Bağdat'a giderek eğitimini oradan alır. Bundan dolayı kendisine “*Bağdat Misafiri*” denilmiştir. Burada el-Câhız'ın öğrencisi olur

<sup>1</sup> Bedevî Tabâne, *el-Beyân'ul-'Arabî*, s. 104-105.

<sup>2</sup>İbn Haldûn, *Muqaddime*, s. 805.

<sup>3</sup> İbnu Nedîm, *el-Fihrist*, s. 115; İbnu'l-Enbârî, *Nuzhetu'l-elibbâ' fi tabakâti'l-udebâ'*, s. 209; Hüseyin Yazıcı, “*İbn Kuteybe*”, DİA, XX,145.

ve ondan ders alır<sup>1</sup>. Dil ve nahiv âlimi bir yazardı. H. 276 senesinde vefat etti<sup>2</sup>. Hatîb el-Bağdâdî onun için şöyle der: “O, Arapça dil, ahbar, eyyâm, neseb konularında güvenilir, dindar ve erdemli bir önderdi. Kur’an, hadîs, din ve dil alanında birçok eseri vardır. Yazdıkları onun bu ilimlerdeki derin bilgisine ve fikrî yapısının üstünlüğüne tanıklık eder<sup>3</sup>.”

İbn Kuteybe el-Câhız’dan sonra ortaya çıkan en büyük edebîyat müellifi sayılır. Telif ettiği kitaplar belâgat araştırmalarında büyük bir yere ve değere sahiptir. Bunlar: *Te’vilû Müşkili’l Kur’ân, eş-Şîr ve’s-Su’arâ, ‘Uyûnu’l-Ahbâr* vd.’dir.

Birinci kitap adından anlaşıldığı haliyle tefsir konusunda yazılmış değildir. O, müfessirlerin yaptığı gibi, âyetleri tek tek ele alıp onlardaki bilgi ve hükümleri açıklama yöntemini takip etmez. İbn Kuteybe, Kur’an’ın beyân ve belâgatiyle ilgilenir. O, araştırmaları neticesinde Kur’an’ın genelinde belâgat konularının gizli bir şekilde yer aldığını görür. Kur’an-ı Kerim, eşsiz bir üslûp ve biçimdedir. Söz sanatlarında kör olanların bile görebileceği üslûp ve anlatım gücüne, ayrıca birbirinden güzel ibarelere sahiptir. Bu sanatı göremeyen kimseler, edebî zevk nimetinden yoksun olan insanlardır. Bunlar Arap dili konusunda yetersiz bilgiye sahip olan ve yorum metotları yetersiz olan kimselerdir. Bundan dolayı onlar, Kur’an’daki ince beyânı anlayamaz ve onun üslûp güzelliğini fark edemezler. Ancak geniş bir bakış açısına sahip, derin düşünebilen, Arap dili üslûbunu çok iyi bilen, Allah’ın onlara bir lütuf olarak verdiği beyân özelliğini ve yüksek belâgati kavrayabilecek bir bilgiye sahip olanlar Kur’an’ın belâgatini görebilirler.

Bu kitap, bu konudaki problemi gidermek adına, belâgat konularıyla ilgili meselelere net bir şekilde çözüm getirmektedir. Arapların, Kur’an’ın üslûbunda da yer alan ve beşer kelimelerinden çok üstte olan icâzı, ayrıca onu idrak edemeyenlerin anlayamayacağı mecazları ve üslûpları vardır. Bunlar; takdim, te’hîr, istiâre, kinâye ve ifsah konularıdır. Arapların kullandığı, Kur’an-ı Kerim’de de zirve noktasına ulaşan bunlar gibi daha birçok sanat mevcuttur.

İbn Kuteybe’nin belâgat alanında doğan bu ihtiyacı gidermeye çalıştığı kitabında el-Câhız’ın etkisi açıkça görülmektedir. O, el-Câhız’ın belâgat ilmindeki işlevini ve görüşlerini devam ettirmiş; ondan aldığı mülâhazaları geliştirmiştir.

<sup>1</sup> Haîb el-Bağdâdî, *Târihu Bağdâd*, X/170.

<sup>2</sup> bkz. Haîb el-Bağdâdî, *a.g.e.*, X/170; Hüseyin Yazıcı, “İbn Kuteybe”, *DİA*, XX/146.

<sup>3</sup> Haîb el-Bağdâdî, *a.g.e.*, X/170.



Kitabında beyân çeşitleri ve belâgat konularına verdiği örneklerden birini sunmamız, el-Câhız'ın onun üzerindeki etkisini göstermek adına faydalı olacaktır.

O, Yüce Allah'ın yere ve göğe hitaben buyurduğu şu âyet-i kerimesini zikreder:

" ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ائْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ "

“Sonra bir duman hâlinde bulunan göğe yöneldi; ona ve yeryüzüne “İsteyerek veya istemeyerek gelin” dedi. İkisi de “İsteyerek geldik.” dediler.<sup>1</sup>

Yüce Allah da yer ve gök de konuşmaz. Durum böyleyken nasıl oluyor da Allah, olmayan (henüz yaratılmayan) şeylerle konuşuyor? Bu onların varlıklarına hitaptır ki ikisinin (yerin ve göğün) de varlığına işaret ediyor.

Tıpkı şair el-Musakkab el-‘Abdi’nin devesini anlattığı şu şiirinde olduğu gibi: (الوافر)

|  |          |      |         |           |       |          |          |         |
|--|----------|------|---------|-----------|-------|----------|----------|---------|
| أهدأ   | دينه     | أبدأ | وديني؟  | وَضِيبي:  | إِذَا | دَرَأْتُ | لَهَا    | تَقُولُ |
| يُبقِي   | ولا عليّ | أما  | يَقيني؟ | الدَّهْرِ | كُلِّ | حَلٌّ    | وارتحالٌ | حَلٌّ   |
| “Semer üzerinden kaldırılınca deve şöyle der: Sırtıma binen kişinin hâliyle Benim hâlim sürekli böyle midir? Bütün ömür konaklamak ve yolculuk yapmaktır. Beni korumaz, muhafaza etmez misiniz?” |          |      |         |           |       |          |          |         |

Aslında deve konuşamadığından böyle bir şey dememiştir. Şâyet konuşabilseydi içinde bulunduğu durumu şikâyet ederdi. Şair onun yorgun ve bitkin olduğunu görmüş ve deve adına bu hükümlerde bulunmuştur. Bir diğeri de:

"شكا إليّ جملي طول السرى" *Devem bana yolculuğun uzunluğunu şikâyet edip durdu*” der.

Burada devenin yorgunluğundan haber vermiştir. Deve şikâyette bulunamaz. O, yolculuğun çokluğundan ve kendi yorgunluğundan haber vermiştir. Fakat o, eğer deve konuşabilseydi böyle derdi, hükmüne varmıştır. ‘Antera’nın, atıyla ilgili söylediği şu sözlerinde olduğu gibi:

(الكامل)

<sup>1</sup> Fussilet, 41/11.

|   |  |
|---|--|
| فَاذْوَرَّ مِنْ وَقَعِ الْقَنَا بِلْبَانِهِ   | وَشَكَاَ إِلَىٰ بَعْبَرَةٍ وَحَمَّحِمِ |
| <p>“Düşman oku göğsüne saplanıp onu yere yığıncaya atıp dönüp bana baktı ve bakışı ve iniltisiyle bana şikâyetinde bulundu ki ona acıyayım. Her kimin başına böyle bir hâdise gelse şikâyet eder ve bunu dile getirir. Fakat bu olayda, gerçek anlamda ne bir şikâyet ne de dile getirme olayı vardır”<sup>1</sup>.</p> |  |

İbn Kuteybe'nin bu âyet hakkında yazdıklarında el-Câhız'ın etkisi gâyet açıktır. el-Câhız'ın kinâye ve istiâre konularında yazdıklarına bakılsa İbn Kuteybe'nin sözlerinin onların açıklaması mahiyetinde olduğu düşünülecektir<sup>2</sup>.

el-Câhız'ın İbn Kuteybe'nin Te'vil'u Müşkil'l-Kur'an'ındaki etkisini, eş-Şi'r ve Şuarâ adlı eserinde de görebiliyoruz. Kitabın mukaddimesinde İbn Kuteybe, lafız ve mânayı birbirine eşit tutar ve bunların belâgati gerçekleştirme hususundaki etkilerini gözler önüne serer. Onun ifade biçimlerini dikkatli bir şekilde incelediğimizde, el-Câhız'ın lafzı mânayla eşit tutan görüşüyle mutabık olduğunu göreceğiz. O da el-Câhız'ın yöntemine karşı çıkmayarak belâgat açısından mâna ile lafzı eşit tutmuştur. Söz çeşitlerini de bu temel üzerine;

1. Lafzı ve anlamı güzel
2. Lafzı güzel ve hoş, anlamı yüzeysel
3. Anlamı iyi fakat lafzı aynı güzellikte olmayan

4. Hem lafzı, hem de anlamı yetersiz sözler şeklinde sınıflandırmıştır. O, bu son bölüm üzerinde, belîğ sözlere dâhil olmadığından durmaz.

O, lafzı güzel ama içeriği boş yani anlamı yüzeysel dediği 'Ukbe b. el-Mudarrîb'e nisbet edilen aşağıdaki beyitleri değerlendirirken, beyitleri şiir formundan çıkarıp düz yazıya aktardıktan sonra içinde bir fikir ve anlam bulamadığı için bu beyitleri beğenmez.  
(الطويل)

|  |  |
|--|--|
| وَلَمَّا فَصَّيْنَا مِنْ مِي كُلِّ حَاجَةٍ | وَمَسَّحَ بِالْأَرْكَانِ مَنْ هُوَ مَاسِحٌ |
|--|--|

<sup>1</sup> İbn Kuteybe, *Te'vilü müşkil'il-Kur'an*, s. 79; 103-105.

<sup>2</sup> bkz. el-Câhız, *el-Beyân ve't-Tebyîn*, I/279-302, II/15; III/52-83.

|   |  |
|---|--|
| وَأَشَدَّتْ عَلَى حُدْبِ الْمَهَارِي رِحَالَنَا | وَلَا يَنْظُرُ الْعَادِي الَّذِي هُوَ زَائِحٌ  |
| أَخَذْنَا بِأَطْرَافِ الْأَحَادِيثِ بَيْنَنَا   | وَسَأَلَتْ بِأَعْنَاقِ الْمَطِيِّ الْأَبَاطِحِ |

“Mina’daki bütün görevlerimizi yerine getirip, herkes rükünlere selam verdikten sonra yorgun ve bitkin develere yüklerimiz sarıldı. Gelenin gidenle ilgilenecek hâli yoktu. Aramızda muhabbetle yola koyulduk ve vadiler binek hayvanlarının boyunlarını kendisine çekiyordu.” “Bu şiir, lafzı güzel olan şiirlerdendir. Fakat onu dikkatlice incelersen onda mâna bakımından işe yarar bir fayda bulamazsın.”<sup>1</sup> der.

Daha öncesinde el-Câhız’ın şakayla karışık ciddi bir üslubu yazılarının bir özelliği olarak kullandığını aktarmıştık. Bundaki amacı okuyucularını sıkmamak ve onların dikkatlerini sürekli canlı tutmaktır. Bu üslup, onun kitabında detaylı bir şekilde anlattığı “muktezâ-yı hale uygunluk” prensibinin bir pratiğidir. İbn Kuteybe de ciddiyet ve vakar sahibi bir kişiliğe sahip olmasına rağmen “*Uyûnu’l-Ahbâr*” adlı eserinin mukaddimesinde, kitabında bu yöntemi kullandığını söyler ve şöyle der: “*Kitabı orijinal fıkralardan, zekâ ürünü nüktelerden, hoş giden, aynı zamanda komik sözlerden uzak tutmadım. Bunu, dinleyiciyi ciddiyetin zorluğundan ve hakikatin yoruculuğundan kurtarmak için yaptım. Nitekim kulak, hoş olmayanı atar/dinlemez, nefis de zor beğenir. Gerçeğe yakınsa (yalan değilse), yeri ve zamantysa ve sebepler de onu gerektiriyorsa (şaka ile ciddiyeti) karıştırmak bir suç değildir, hoş görülmeyen şeylerden olmadığı gibi - inşallah- ne büyük ne de küçük günahlardandır. Bu kitabımız, büyük hocaların ve önderlerin aktardığı mizah ve fıkralarla son bulacaktır. Ey ciddi/vakur kişi, eğer hafife aldığın veya güzel bulduğun ya da hoşuna giden veyahut seni güldüren sözlerle karşılaşırsan bil ki bu, kitabın bir yöntemi ve onda kasıtlı olarak kullandığımız bir üsluptur*”<sup>2</sup>.

İbn Kuteybe’nin, okuyucusuna yaptığı bu uyarıyı da el-Câhız’a bağlayabiliriz. Nitekim bu uyarıda *el-Beyân ve’t-Tebyîn*’deki üslubun ruhunu hissedip izlerini görebiliyoruz. Onun, kişiyi yormayan rahatlatıcı sözlerini ve güldüren fıkralarını anımsayabiliyoruz.

<sup>1</sup> İbn Kuteybe, *eş-Şîr ve’s-su’arâ*, I/64 -66.

<sup>2</sup> İbn Kuteybe, *Uyûnu’l-Ahbâr*, s. L.

İbn Kuteybe'nin diğer eserlerini inceleyecek olursak, belâgatle alâkalı yazdığı tüm konularda el-Câhız'ın etkisi ve beyânı ile karşılaşabiliriz.

İbn Kuteybe'nin belâgat konularını, gâyet açık-net ve edebî bir üslûpla sunduğunu söylemek gerekir. O, muhteva bakımından geliştirilmiş bir şekilde sunduğu bu konuları, dikkatlice seçtiği, kolay, anlaşılır ve güçlü lafızlarla aktarmasıyla farklılık arz eder. Her ne kadar bunu yaparken bazen izdivacı bazen de istirsâli kullanarak el-Câhız'ı taklit etse de gâyet anlaşılır bir üslûp kullanmıştır.

### 5.1.3. MUHAMMED b. YEZİD el-MÜBERRED

Muhammed b. Yezid el-Müberred el-Yezdi'dir. Kendi döneminin Basra dil âlimlerinin önderlerindedir. Bazıları H. 210 (M.826) yılında<sup>1</sup> bazıları da H. 207 yılında doğduğunu söylemişlerdir<sup>2</sup>.

Ebû'l-'Abbâs el-Müberred, 285/899 veya 286/900 tarihinde Şevvâl ayında Bağdat'ta vefatetmiştir<sup>3</sup>.

Ebû'l-'Abbâs el-Müberred Basra'da yaşamış, eğitimini burada sürdürmüş, dönemin ileri gelen âlimlerinden lûgat ve nahiv dersleri almaya başlamıştır. Basralı âlimlerden Ebû Âtim es-Sicistânî (v.255/868), Ebû Ömer el-Cermî (v.225/839) ve Ebû Osman el-Mâzinî'nin derslerine devam etmiş, Sîbeveyh'in (v.180/796) "*el-Kitâb*"ının bir kısmını el-Cermî'den okumaya başlamış, el-Cermî'nin ölümünden sonra, geriye kalan kısmını da el-Mâzinî'nin yanında tamamlamıştır<sup>4</sup>. el-Câhız'ın da talebeliğini yapmış, el-Câhız'la olan ilişkisini vefat edinceye kadar devam ettirmiş, ondan şiir ile bedevîlere ve tarihî şahsiyetlere dair haberleri rivâyet etmiştir<sup>5</sup>.

el-Câhız'ın yolundan giden ve belâgat konularında onun yöntemini Benimseyen isimlerden biri de el-Müberred'dir. el-Müberred'in "*el-Kâmil*" adlı eserini yüzeysel bir şekilde inceleyen biri, el-Câhız'ın, belâgatle ilgili görüşlerindeki etkisini açıkça görecektir.

"*el-Kâmil*", edebîyat konuları açısından oldukça zengin bir eserdir. Konuları; açıklayıcı, detaylı, analitik, eleştirisel ve kıyaslayıcı bir metotla ele alır. Aynı şekilde bu eserde çoğu zaman, belâgatle ilgili görüşlerin yanı sıra şiir ve nesir örneklerine de

<sup>1</sup> Ahmed 'Abdulbâli, *min A'lâmi 'Ulemâ'i'l-'Arab fî'l- 'İarnî's-sâli'i'l-Hicrî*, Dirâsatu'l-'Arabiyye, Beyrût, 1990, s. 164.

<sup>2</sup> el-İfî, *İnbâhu'r-Ruvât 'alâ Enbâi'n-Nuhât*, thk. Muhammed Ebû'l-Faîl İbrâhîm, Dâru'l-Fikrî'l-'Arâbî, Mıştır, 1955, II, 163.

<sup>3</sup> Muhammed Rıvân ed-Dâya, *A'lâm'ul-Edebi'l-'Abbâsî*, Muessesetu'r-Risâle, Beyrût, 1987, s. 179.

<sup>4</sup> İbn İacer el-'Asâlanî, *Tezhibu'r-Tezhib*, Dâru İadir, Beyrût, tsz., VII, 47.

<sup>5</sup> İsmail Durmuş, "*Müberred*", DİA, XXXI /432.

rastlamaktayız. el-Müberred'de de el-Câhız gibi dilsel/lugavî açıklamaları mutlaka bu tarz örnekler takip etmektedir.

Eserinde el-Câhız'ın üslûbu gibi kolay bir üslûp kullanır. Tekellüf, yapmacıklık/tasannu', zorlama ve anlaşılmaz olmayı kötüler. İnsanları kolay, rahat bir üslûp kullanmaya ve doğallığa çağırır. Peygamber (a.s.)'ın "*Sizlerden en çok sevdiğim ve kıyamet günü Benim meclisime en yakın olanlarınız ahlâkı en güzel olanlarınızdır. Sizlerden bana en sevimsiz ve kıyamet günü Benim meclisime en uzak olanlarınız, sözü gösteriş amacıyla gereksiz yere uzatan, fasih görünmek için avurdunu şişire şişire konuşan ve anlaşılmaz ifadelerle edebîyat parçalayan kimselerdir.*"<sup>1</sup> hadîs-i şerîfi üzerinde durur. Buradan hareketle Peygamber (a.s.)'ın tasannu' ve tekellüften hoşlanmadığını açıklar. Doğallık ve kolaylığın sözün güzelliği, mükemmellik ve verimliliği üzerindeki etkisini izah eder<sup>2</sup>.

el-Müberred'in kinâyeden bahsettiğini görürüz. Bu konuda el-Câhız'dan etkilenir ve kinâyeyi üç kısma ayırır. Kinâye ister genelleme ve kapalılık için olsun ister sıradan kötü bir sözün yerine başka bir lafzı kullanma isteği ile gerçekleştirilmiş olsun, ister yüceltmek için olsun hiç fark etmez. Bu etki hepsinde gâyet açıktır<sup>3</sup>.

el-Müberred, teşbih konusuna da geniş yer vererek onu dört sınıfa ayırır:

1. Teşbihu'l-Mufrit
2. Teşbihu'l-Musîb
3. Teşbihu'l-Mukârib
4. Teşbihu'l-Ba'îd ki bu tür, açıklamaya ihtiyaç duyar. Tek başına meydana gelmez<sup>4</sup>.

Müberred'in -el-Câhız'dan ilham alarak- kitabında dikkat çektiği diğer bir konu da haber ve mânanın çeşitleri ile ilgili görüşleridir: "Felsefeci Kindî, dil imamlarından el-Müberred'e gitmiş ve: "Ben Arap kelimemde gereksiz sözler görüyorum. Meselâ "Abdullah ayaktadır." diyor, sonra "Muhakkak Abdullah ayaktadır." diyor. Daha sonra "Muhakkak Abdullah, gerçekten ayaktadır." diyor. "Bunların hepsi mâna bakımından aynı; fakat birbirinden fazla gereksiz kelimeler içermektedir." demiş. el-Müberred: "Hayır!" demiş, "Lüzumsuz söz yok, kelimeler değiştikçe mâna da değişir. Birincisi

<sup>1</sup> Tirmizi, *Birr* 71; Ahmed b. Hanbel, *Musned*, XXIX,267, 279; el-Câhız, *el-Beyân ve't-Tebyîn*, II/21.

<sup>2</sup> bkz. el-Müberred, *el-Kâmil*, I/3.

<sup>3</sup> bkz. el-Müberred, *el-Kâmil*, II/5-6.

<sup>4</sup> bkz. el-Müberred, *el-Kâmil*, II/35-101.

doğrudan doğruya ayakta durmayı haber veriyor. İkinci, bir sorunun cevabı oluyor. Üçüncü de bir inkârcının inkârına cevap oluyor"<sup>1</sup> şeklinde cevap vererek, dildeki incelikler konusunda açıklamalar yapar.”

el-Müberred, bu görüş ve mülahazalarıyla meânî ilminde yeni bir bölüm açmış olur ve bu bölüme “Haber çeşitleri” adını verir. el-Kindî'nin sorusundaki ve kendi cevabındaki haberlerin ilkinin “ibtidâî” ikincisini “talebî” üçüncüsünü de “inkârî” olarak isimlendirir<sup>2</sup>.

el-Müberred'in “*el-Belâğa*” adını verdiği ve bu konuya özel kıldığı küçük bir risalesi de bulunmaktadır. Bu risale Ahmed b. Vâsık'ın ona yazdığı bir mektuptaki sorulara cevap niteliğindedir. O mektubunda şöyle demektedir: “Allah seni aziz kılsın! Hangi belâgat türünün daha belîğ olduğunu öğrenmek istedim. Şiirin belâgati mi yoksa hitabet, düz yazı ve secinin belâgati mi? Allah seni aziz kılsın! Hangisi daha belîğdir, bana bildir.”

el-Müberred de risalesinde, bu sorunun cevabını vermektedir. Bunu yaparken de şiir ve nesir arasında kıyas yaptığı birçok örnek sunar. Serîkatu's- Şi'r konusunda bunlara oldukça geniş yer verir.

Bu risalede göze çarpan en önemli husus -el-Câhız'da da gördüğümüz- edebîyat sanatlarını anlatırken kullandığı açık ve anlaşılır üslûbudur. Bunun yanı sıra şu bilgiler yer almaktadır: “Şüphesiz belâgatin hakkını vermek, sözün mânayı kuşatması, lafzın iyice seçilmesi ve söz düzeninin (nazmının) güzelliğini sağlamakla olur. Ta ki kelime kardeşiyle (yanındaki ile) eşit (mukârin) olsun ve onun biçimini desteklesin. Onunla uzağı yakın etsin, fazlalıklarını atsın. Bu özellikler nesirde ya da şiir adı verilen manzum sözde olduktan sonra ikisi birbirine eşit olur; hiçbiri diğerine üstün olmaz. Fakat kafiye söz sahibi kişi daha çok övülmüştür. Çünkü arkadaşının (nesir sahibinin) söylediği sözün benzerini söylemiş, kafiye ve vezinleri de ilave etmiştir. Vezin zarurete sevk eder, kafiye ise bir çözüm yoludur”<sup>3</sup>.

Bu risale geneli itibarıyla, el-Müberred'in düşünce yapısındaki -*el-Beyân ve't-Tebyîn*'in etkisine açık bir şekilde işaret etmektir. Hatta “el-Müberred, bu risalesini, *el-Beyân ve't-Tebyîn*'deki belâğî görüşlerin bir özeti olarak yazmıştır.” dersek, gerçek dışı bir ifadede bulunmuş olmayız.

<sup>1</sup> el-Kazvîni, *el-İzah*, I/46.

<sup>2</sup> Şevkî Dayf, *el-Belâğatu Ta'avvurun ve Târihun*, s. 61.

<sup>3</sup> bkz. el-Müberred, *Risâletu'l-Belâğa*, thk. Ramadân Abduttevvâb.

### 5.1.3.1. ŞÂLEB

Ebû'l-'Abbas Şa'leb Aḥmed b. Yaḥya b. Zeyd eṣ-Şeybânî el-Kûfî en-Naḥvî adıyla tanınır. Aslen Fârisî'dir. 200/815 senesinde Bağdat'ta doğmuştur. Meşhûr nahiv ve lûgat (Arap dili) âlimidir. Künyesi Ebû 'l-Abbâs'tır. Şa'leb diye tanınır. 291/904 senesinde doğduğu şehir olan Bağdat'ta vefât etmiştir. "Ben Ma'rûf-i Kerhî'nin vefât ettiği senede doğdum." demiştir. Zamanında Kûfe'de nahiv, lûgat ve edebîyat hususun da en tanınmış isim idi<sup>1</sup>.

Ezber kabiliyeti ile meşhûrdur. İbrâhîm b. Munzir Hızamî, Muḥammed b. Selâm Cumehî, 'Ubeydullah b. Ömer el-Kavâri, Muḥammed b. 'Arâbî ve daha birçok tanınmış âlimden ilim alıp, onlardan rivâyetlerde bulunmuştur. Nahivde birinci derecede hocası İbn 'Arâbî idi. Nahivde en çok İbn Âsım'a itimâd ederdi. Kendisinden de, Niftaveyh, Muḥammed bin 'Abbâs el-Yezîdî, 'Ali el-Aḥfeş, Aḥmed bin Kâmil, Ebû 'Amr ez-Zâhid, Ebû Bekir bin Enbârî gibi birçok âlim istifâde edip, rivâyetlerde bulunmuşlardır. Aḥmed bin Yaḥya: "216/831 senesinde Arapça ve lûgat ilmine başladım. Meşhûr nahiv âlimi Ferra'nın "Ḥudûd" isimli kitabını daha on altı yaşında iken mütâlâa ettim (inceledim). Yirmi beş yaşına gelince, Ferra'nın bütün kitaplarını ezberledim" demektedir<sup>2</sup>.

Dil, nahiv, kıraat ve emsal alanında birçok eseri vardır. Bunların en meşhurları: "*el-Mecâlis*", "*el-Faṣîḥ*" ve "*Ḳavâidu's-Şi'r*" eserleridir.

el-Beyân ve't-Tebyîn'in etkilerinin görüldüğü "*Ḳavâidu's-Şi'r*" ismiyle kaleme aldığı eseri araştırmamız açısından önemlidir.

Şa'leb, muhafazakâr bir düşünce yapısına sahip olmasına rağmen, eserlerinde dil, nahiv ve belâgat konuları azımsanmayacak derecede mevcuttur. Öyle ki kitapları, Arap belâgat çalışmalarında göz ardı edilemeyecek eserler arasındadır. Bunlar, konuları işleyiş tarzı açısından el-Câhîz'in etkisinin rahatlıkla hissedildiği eserlerdir.

Şa'leb, şiir kaidelerini dört grupta toplar:

1. Emir
2. Nehy
3. İstihbâr
4. Haber

<sup>1</sup> Yâḳut el-Ḥamevî, *Mu'cemu'l-Udebâ'*, V/110-114.

<sup>2</sup> İsmail Durmuş, "*Şa'leb*", DİA, XXXVI/ 25-27.

Bu kaidelerin her birine örnekler verir; sonrasında medih, hiciv, mersiye, i'tizâr, teşbîb (bir kadın için yazılan şiir), teşbih ve iktisâsu'l-ahbâr ile ilgili açıklamalar yapar.

Sa'leb, teşbih, istiâre, “letâfetu'l-mâna”<sup>1</sup> adını verdiği kinâye, “el-İfrât fi'l-İğrâk” adını verdiği mübâlağa ve “Mücâveratu'l-eddâd” olarak isimlendirdiği mutâbakat gibi birçok belâgat konusunu sunmuştur. Aynı şekilde lafız ve düzenin güzellik ve öneminden de bahsetmiştir<sup>2</sup>.

Sa'leb 'in eseri -küçük hacimli bir eser olmasının yanı sıra- belâgat alanında yeni bir bilgi paylaşımında bulunmaz. Fakat her hâlükârda bu kitabı inceleyen herkes el-Câhız'ın etkisini görecektir.

Örneğin, Sa'leb, istiâreyi anlatırken onu “*Bir şeye, başka bir şeyin isminin ya da mânasının ödünç olarak verilmesidir*” şeklinde tarif eder ve şu örnekleri verir: “İmruû'l-Kays'ın şu beyitlerinde olduğu gibi: (الطويل)

|  |  |
|--|--|
| فَقُلْتُ لَهُ لَمَّا تَمَطَّى بِصُلْبِهِ   | وَأَزْدَفَ أَعْجَازًا وَنَاءَ بِكَلْكَلِ |
| “Gece uzayıp gidince ve bir türlü bitmek bilmeyince ve başlangıcından uzaklaşınca ona (geceye) seslendim.” |  |

Zuheyr b. Ebî Sulme de şöyle demiştir: (الطويل)

|  |   |
|--|---|
| لَدَى حَيْثُ أَلَقْتُ رَحْلَهَا أُمُّ قَشَعِمِ   | وَمَ فَشَدَّ وَمَ يَنْظُرُ بُيُوتًا كَثِيرَةً |
| “Ölümün yükünü indirdiği yerin yanında, pek çok kişiyi öldürmediği halde, gazaplandı.” |   |

Ölümün yolculuğu olmaz!

Ta'bat eş-Şerâ, Şems b. Mâlik için: (الطويل)

|  |  |
|--|--|
| إِذَا هَرَّةٌ فِي عَظْمٍ قَرِنٍ تَهَلَّلَتْ  | نَوَاجِدُ أَفْوَاهِ الْمَنَائَا الصَّوَاحِكِ |
| “Bir boynuzlunun kemiğinde onu sarstığında, sırttan ölümün ağzındaki dişler memnun olurlar.” |  |

Ölümün ne ifadesi ne de ağzı vardır!

<sup>1</sup> bkz. Sa'leb, a.g.e., s. 44.

<sup>2</sup> bkz. Sa'leb, *Kavâidu's-Sîr*, s. 68; İsmail Durmuş, “Sa'leb”, DİA, XXXVI/ 26.



Aynı şekilde (Ta‘bat eş-Şerâ) şöyle demiştir: (الطويل)

|  |                              |
|--|------------------------------|
| فَظَلَّ يُنَاجِي الْأَرْضَ لَمْ يَكْذِبِ الصَّفَا                                      | به كدحاً الموتُ خزيانُ ينظرُ |
| “Ölüm perişanlıkla bakarken, huzuru bir kez bile bozmadan yere seslenmeye devam etti.” |                              |

Ölümün gözü de yoktur!

Ebû Zuûb el-Hezlî de şöyle der: (الكامل)

|  |   |
|--|---|
| وَإِذَا الْمَنِيَةَ أَنْشَبْتُ أَظْفَارَهَا                                    | أَلْفَيْتُ كُلَّ تَمِيمَةٍ لَا تَنْفَعُ |
| “Ölüm pençelerini gösterdiğinde, bütün muskaların fayda vermediğini görürsün.” |   |

Ölümün tırnağı da yoktur!

el-Câhız’ın istiâre hakkındaki sözlerini okuyup verdiği örnekleri inceleyen bir kimse Şa‘leb’in yazdıklarıyla aralarında büyük bir benzerlik olduğunu görecektir<sup>1</sup>.

İstiâre konusunda gördüğümüz bu etkilenmeye, kitabın belâgatle ilgili olan diğer bölümlerinde de şahit oluyoruz. Bu da bizi, “*el-Beyân ve’t-Tebyîn*”in -edebîyat ve belâgat konularında yazılmış olmasına rağmen- Şa‘leb gibi muhafazakâr bir âlimin zihin ve düşünce yapısını etkilediği fikrine ulaştırıyor. Öyle ki dikkatle incelenmeye devam edildiğinde, bu etkilenmenin onu, kendi kitabını belâgat ve edebîyat konusunda telif etmeye sevk ettiği görülecektir.

#### 5.1.4. ‘ABDULLAH B. MU‘TEZ

Ebû'l-‘Abas ‘Abdullah b. el-Mu‘tez b. el-Mütevekkil İbnu'l-Mu‘taşım b. Hârun er-Reşîd’dir. Abbâsî halifelerinden biridir. H. 247 senesinde hilâfet merkezi olan Samerra’da dünyaya gelmiştir. Özel hocalardan der almış, dil, tarih, lügat, ahbâr, edebîyat, şiir, kelâm, astroloji, hadîs ve fıkıh gibi alanlarda geniş bir kültüre sahip olmuştur. Müberred, tarihçi Belâzürî ile Ebû'l-‘Abbâs Şa‘leb hocaları arasındadır. Bulunduğu her yerde ilim ve edebîyat meclisleri düzenlemiş, şiirle yakından ilgilenmiştir. 296/908 tarihinde

<sup>1</sup> bkz. el-Câhız, *el-Beyân ve’t-Tebyîn*, I/153; *el-Makâyisu’l-Belâğiyye*, s. 21.

öldürülmüştür. Başlıca eserleri arasında *Kitâbu'l-Bedî'*, *Ṭabakâtu's-Şu'arâ*, *Divân* yer almaktadır<sup>1</sup>.

Çalışmamızın Bedî' konusunun başında, İbnu'l-Mu'tez'in Bedî' sanatını ortaya koyan ve onu müstakil bir eser hâlinde kaleme alan ilk kişi olduğunu ifade etmiştik. Bunu el-Bedî' eserinin mukaddimesinde kendisi de doğrular<sup>2</sup>.

Araştırmamızın önceki kısımlarında da söylediğimiz gibi, hiç kimse İbnu'l-Mu'tez'in bu ilmi toplama ve sistemli bir şekilde yazan ilk kişi olma konusundaki üstünlüğünü inkâr edemez. Aynı şekilde Kur'an, hadîs, şiir ve nesirdeki en güzide örneklerden istişhâd etme hususunda da ayrı bir yere sahiptir.

Özet bir şekilde, İbnu'l-Mu'tez'in bu üstünlüğe el-Câhız'dan aldığı ilhamla ve onun belâgat ile ilgili yazdıklarını inceleyip etkilenerak sahip olduğunu aktarmıştık.

"*el-Beyânu'l-'Arabî'*" adlı eserin yazarı Bedevî Ṭabâne, İbnu'l-Mu'tez'in "*Bedî'*" kitabının gerçek anlamda, Arap belâgatının ilk eseri olduğunu söyler. Nitekim konu ve sanatları ele alması bakımından belâgat araştırmalarının dışına çıkmaz, farklı konulara değinmez<sup>3</sup>.

Bununla birlikte, bu kitabın (el-Beyânu'l-'Arabî) yazarı, kitaba isim olarak verilen "Bedî' kavramını ilk kullanan kişinin İbnu'l-Mu'tez olmadığına da dikkatleri çeker. Bu kelime aksine, İbnu'l-Mu'tez'den önce de kullanılmıştır. el-Câhız, "*Bedî' Araplara has bir sanattır*" başlığı altındaki bölümünde bu kelimeyi bizzat kullanmıştır. (Ona göre) Bundan dolayı Arapların dilleri ilerlemiş ve diğer tüm halklara üstünlük sağlamıştır. el-Câhız, Abbâsî şairlerinin bazılarının şiirlerinden örnekler sunmuş ve bu adlandırmayı râvilere atfetmiştir<sup>4</sup>.

el-Bedî' kitabını inceleyerek İbnu'l-Mu'tez'in onu yazmadaki gayesini öğrenen ve kitabındaki Bedî' sanatlarını el-Câhız'ınkilerle kıyaslayan herkes, İbnu'l-Mu'tez'in "*el-Beyân ve't-Tebyîn*"ın bazı konuları üzerinde titizlikle durduğunu görecektir. Bu konular, el-Câhız'ın "*edebî güzelleştiriciler*" adını verdiği ve söze renk ve ahenk katan sanatlardır. İbnu'l-Mu'tez'in bu açıdan el-Câhız'dan etkilenerak bu sanatları kitabında ele aldığı düşünülebilir.

<sup>1</sup> Yâkut el-Hamevî, *Mu'cemu'l-udebâ*, III/ 47-48.

<sup>2</sup> İbnu'l-Mu'tez, *el-Bedî'*, s. 1.

<sup>3</sup> Bedevî Ṭabâne, *el-Beyânu'l-'Arabî*, s. 104.

<sup>4</sup> Bedevî Ṭabâne, *a.g.e.*, s. 128.

İbnu'l-Mu'tez, kitabını yazmadaki gayesini açıkça ifade eder. Bu gaye ise, Bedî' sanatını kullanan ilk kişilerin râviler olmadığını, aksine bunun, Arapların eskiden beri sözlerinde kullandıkları bir sanat olduğunu ispatlamaktır. Kur'an-ı Kerim ve hadis-i şeriflerde bolca bulunan bu sanat, Cahiliye Araplarının sözlerinde de çoktur.

İbnu'l-Mu'tez şöyle der:

“Biz bu kitabımızın bölümlerinde, hadis âlimlerinin “Bedî” adını verdikleri sözlerden Kur'an-ı Kerim'de, Rasulullah (a.s.)'ın sözlerinde ve şiirlerde bulduğumuz misalleri verdik ki, Beşşâr, Müslim, Ebû Nuvvas ve benzerleri ile onların izinden giden kimselerin bu sanatın öncüleri olmadığı anlaşılın. Bununla birlikte onların şiirlerinde Bedî' sanatları yoğun bir şekilde bulunmaktadır. Bu sanat da onlar zamanında tanınmıştır. Hatta bu isimle anılmıştır. Ondan (Bedî'den) bahsedip ona işaret etmişlerdir”<sup>1</sup>.

Başka bir yerde de kitabını yazma gayesini şu sözlerle açıklar: “Bu kitabı yazmadaki amacımız, muhaddislerin, Bedî' sanatları bakımından kendilerinden öncekilerin (mütেকaddimûn) önüne hiçbir şekilde geçemediklerini insanlara bildirmektir”<sup>2</sup>.

İbnu'l-Mu'tez'in gerçekleştirmeye çalıştığı bu gaye, ilk defa onunla gün yüzüne çıkmış ya da sadece onun düşüncesinin ürünü olan bir konu değildir. Nitekim bu, ilhamını el-Câhız'dan aldığı bir konudur. “*Bedî', Araplara has bir sanattır. Bu nedenle dilleri, tüm dillerden üstün bir hâl almış ve her dilden fazla gelişmiştir.*” şeklindeki görüşlerini savunduğu bölümüyle ona öncülük etmiştir. el-Câhız'a göre de er-Râ'î, şiirlerinde Bedî' sanatını çok kullanmıştır; Beşşâr da Bedî'e güzellik katmıştır. el-'Atâbî ise Bedî' sanatında Beşşâr'ın yöntemini kullanır<sup>3</sup>.

Kitabın ana düşüncesi ve gayesini, -hiç şüphesiz- el-Câhız'ın belâgat görüşünden ve Bedî' in çeşitli sanatları ile edebî güzelleştiricilerden bahsettiği sözlerinden etkilenecek ortaya konmuştur. Aynı zamanda İbnu'l-Mu'tez'in kitabında ele aldığı birçok konuda el-Câhız'ın etkisi inkâr edilemez.

İbnu'l-Mu'tez, eserinde on sekiz edebî tür üzerinde durmuş, bunların ilk beşini Bedî' adı altında toplamıştır. İbnu'l-Mu'tez, eserinde kelimeyi mecâzî anlamda kullanmak (istiâre), bir kelimeyi iki anlamda kullanmak (cinas), zıt anlamlı iki kelimeyi kullanmak (mutâbakat), söz veya beyit sonundaki kelimeyi sözün başında kullanmak (reddu'l-acûz

<sup>1</sup> İbnu'l-Mu'tez, *a.g.e.*, s. 1.

<sup>2</sup> İbnu'l-Mu'tez, *a.g.e.*, 3.

<sup>3</sup> bkz. el-Câhız, *el-Beyân ve't-Tebyîn*, IV/55-56.

ale's-sadr) ve belâgati temin gayesiyle söze delil getirmek (el-mezhebû 'l-kelâmî) adıyla tesbit ettiği beş unsur için Bedî' terimini kullanır.

O, Bedî' sanatlarının bunlardan ibaret olduğunu ifade etmekle birlikte başkalarının bunlara ilaveler yapabileceğini söyler ve kendisi de “Nesir ve Nazm Güzellikleri” (Mehâsinu'l-Kelâm Ve's-Şi'r) başlığı altında on iki sanat daha zikreder<sup>1</sup>.

İbnu'l-Mu'tez'in ayrıntılı bir şekilde ele aldığı bu beş sanat ve sonrasında “Mehâsinu'l-Kelâm Ve's-Şi'r” başlığında saydığı sanatların çoğu, el-Câhız'ın tanımını yaptığı ve özet de olsa değindiği konulardır.

İbnu'l-Mu'tez'in bu konuları sunma yöntemiyle, el-Câhız'ın üslûbu -hiç şüphesiz- birbirinden farklıdır. Bu nedenle el-Câhız'ın üzerindeki etkisi, dikkatlice incelenmeyince anlaşılabilir. Bu görüşümüzü ortaya koyacak bazı örnekleri şu şekilde sunabiliriz:

“هزل يراد به الجد = Kendisiyle Ciddiyetin Kastedildiği Şaka” bölümü İbnu'l-

Mu'tez'in kitabında aktardığı mehâsinu'l-kelâmdandır. Kesin olan bir şey var ki o da İbnu'l-Mu'tez'in bu sanat çeşidini el-Câhız'dan aldığı ve konuyu anlamada ondan istifade ettiğidir. Fakat onun örnekleri el-Câhız'ın misallerinden farklıdır. İbnu'l-Mu'tez, Ebû 'Atâhiyye'nin şu beytini örnek olarak vermiştir:

|  |  |
|--|--|
| أَرْقِيكَ أَرْقِيكَ بِسْمِ اللَّهِ أَرْقِيكَ   | مِنْ بُحْلِ نَفْسِكَ لَعَلَّ اللَّهَ يَشْفِيكَ |
| مَا سَلِمَ نَفْسِكَ إِلَّا مَنْ يُتَارِكُهَا   | وَمَا عَدُوُّكَ إِلَّا مَنْ يُرْجِيكَ          |
| <p>“Seni korurum, seni Allah'ın adıyla korurum. Seni nefsinin cimrilüğünden üstte tutarım, umulur ki Allah sana şifa verir. Nefsin ancak onu terk edende güven bulmuştur. Düşmanın ise senden bir şeyler umandır”<sup>2</sup>.</p> |  |

Ebû Nuvâs'ın şu beytini de örnek olarak vermiştir: (الطويل)

|  |  |
|--|--|
| إِذَا مَا تَمِيمِي أَتَاكَ مُفَاخِرًا  | فَقُلْ: عَدَّ عَنْ ذَا، كَيْفَ أَكُلُّكَ لِلصَّبِّ |
| <p>“Temimî (Temim kabilesinden biri) her ne zaman sana övünerek gelirse ona de ki: ‘Bu övünmeği bırak da “keleri” (bir kertenkele cinsi) yemen nasıldır onu söyle bana”<sup>3</sup>.</p> |  |

<sup>1</sup> Nasrullah Hacımüftüoğlu, “Bedî”, DİA, V/ 320.

<sup>2</sup> İbnu'l-Mu'tez, a.g.e., s. 63.

<sup>3</sup> İbnu'l-Mu'tez, a.g.e., s. 63; M. Zihni Efendi, el-Ğavlu'l-Ceyyid, 474-475.

İbnu'l-Mu'tez, el-Câhız'ın bu konuda aktardığı bilgilere, verdiği farklı örnekler Hâricinde, herhangi bir ilavede bulunmaz<sup>1</sup>.

Eserindeki “*Hüsn-ü tadmîn*” bölümünün ana fikrini de İbnu'l-Mu'tez, el-Câhız'dan almış ve onun bu konudaki -kendi düşüncelerinden farklı olan- görüşlerinden etkilenmiş gibidir. el-Câhız bu çeşidi, güzelleştirici sanatlardan biri olarak kabul etmemiş, hatta onun, kaçınılması gereken bir kusur olduğunu vurgulamıştır<sup>2</sup>. İbnu'l-Mu'tez ise bu türü edebî güzelleştiricilerden sayar ve onunla şunu kasteder: “*Bir şairin şiirinde, kendisinden başka bir şairin şiirinden beyitler ya da kesitler barındırmasıdır.*” Buna da örnek olarak el-Ahṭal'ın şu beyitlerini verir: (الكامل)

|          |       |               |        |          |        |          |        |           |            |
|----------|-------|---------------|--------|----------|--------|----------|--------|-----------|------------|
| وَلَقَدْ | سَمَا | لِلْحُرْمِيِّ | فَلَمْ | يَعْلُنْ | بَعْدَ | الْوَعَا | لَكِنْ | تَضَائِقَ | مُقَدِّمِي |
|----------|-------|---------------|--------|----------|--------|----------|--------|-----------|------------|

(الكامل) sözünü ‘Antera’nın şu beyitinden alıntıdır: (الكامل)

|      |            |     |              |      |        |         |          |           |            |
|------|------------|-----|--------------|------|--------|---------|----------|-----------|------------|
| إِذْ | يَتَّقُونَ | بِي | الْأَسِنَّةَ | لَمْ | أَحْمِ | عِنَهَا | وَلَكِّي | تَضَائِقَ | مُقَدِّمِي |
|------|------------|-----|--------------|------|--------|---------|----------|-----------|------------|

İbnu'l-Mu'tez'in eserinde, el-Câhız'dan etkilendiğini gösteren bunlar gibi -küçük görülebilecek- birçok işaret mevcuttur. Fakat en azından kitabın *el-Beyân ve't-Tebyîn*'den etkilenecek yazıldığını göstermek adına bu örnekler yeterlidir diye düşünüyoruz.

### 5.1.5 KUDÂME B. CÂ'FER

Asıl adı Ebû 'l-Ferec Kudâme b. Ca'fer b. Kudâme b. Ziyâd olup “el-Kâtib el-Bağdâdî” olarak da bilinir. Yaklaşık olarak 260/874'te doğduğu söylenebilir. Bazı devlet görevlerinde bulunmuştur. Ediplik ve şairlik yönleri olan Kudâme b. Ca'fer, döneminin büyük ilim sahibi kimseleri arasında yer almıştır. Arap edebiyatında şiir ve şiir tenkidi alanlarında ilmî çalışmaların yoğunlaştığı bir dönemde yetişmiş ve muhtemelen Sa'leb, Müberred ve İbn Kuteybe'den de feyiz almıştır. Döneminin İslam kültüründen kapsamlı

<sup>1</sup> bkz. el-Câhız, *el-Beyân ve't-Tebyîn*, I/93-94

<sup>2</sup> bkz. el-Câhız, *a.g.e.*, I/92.

bir şekilde istifade etmiş; tarih, coğrafya, edebiyat, matematik, mantık, felsefe ve fıkıh sahalarında belli bir birikime sahip olmuştur. 337/948 yılında vefat etmiştir<sup>1</sup>.

el-Câhız'ın belâgatle ilgili görüşlerinden etkilenen, onu öven ve eserlerinde ona işaret eden isimlerden biri Kudâme b. Câ'fer'dir. En önemli eseri "*Kitâbu'l-Beyân*" adını da taşıdığı iddia edilen "*Nağdu'n-Neşr*"dir.

Araştırmamız kitabın asıl adının tartışılacağı yer olmadığından, sadece kitabı tahkik eden 'Abdulhamid el-'Abbâdî'nin araştırmaları neticesinde asıl adının "*Kitâbu'l-Beyân*" olduğu neticesine vardığını aktarmakla yetiniyoruz. Nitekim Kudâme b. Câ'fer'in yazdığı asıl nüshanın ilk ve son sayfalarında bu isim mevcuttur<sup>2</sup>.

Kudâme, el-Câhız'ın belâgatle ilgili görüşlerini öğrenmek için zaman ayırmış ve bunları dikkatli bir şekilde incelemiştir. Öyle ki Kudâme b. Câ'fer, el-Câhız'ın "*el-Beyân ve't-Tebyîn*"ine reddiye şeklinde, bazı konuları tashih ettiği "*Nağdu'n-Neşr*" olarak tanınan eserine "*Kitâbu'l-Beyân*" adını verdiğini söyler. Bu amacını da eserinin mukaddimesinde "*Yeni yetişen kâtiplerin kolay bir şekilde okuyup anlayabilecekleri bir kitap olsun.*" diyerek açıklamıştır<sup>3</sup>. Özellikle ifade ettiği bir hedefinin el-Câhız'ın kitabının mükemmellikten uzak olmasına neden olan bazı eksikliklerini tamamlamak olduğunu beyan ederken, bu kitabı yazmasına vesile olan şeyin bir arkadaşının sorusu olduğunu da altını çizerek şunları söyler:

"Artık tüm bu dua ve giriş sözlerinden sonra sen, el-Câhız'a ait olan "*el-Beyân ve't-Tebyîn*" isimli kitaba vâkıf olduğunu bu kitabın birçok haberden ve oradan buradan seçilip toplanan bazı hitap örneklerinden ibaret olduğunu, ama beyân vasfını taşımamakla beraber, kendisine nisbet edilen bu isme de layık olmadığını söyledin. Benden beyân ilminin aslını ve kâidelerinin çoğunu kapsayacak, konularının da tümünü içerecek ve bu ilme yeni başlayan bir talebenin beyân ilminin mânalarını bilebileceği ve göz atıp inceleyen birinin başka bir şeye ihtiyaç hissetmeyeceği şekilde yeterli, ama fazla da uzun olmayacak bir tarzda, bazı cümleleri sana zikretmemi istedin. Çünkü sözü uzatmak, muhâtapta bıkkınlık ve usanç oluşmasının en önemli sebebidir"<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> İbn Nedîm, *el-Fihrist*, s. 331; Abdulhamid el-Abbâdî, *Mukaddimetu'l-Beyân*, (Nağdu'n Neşr-Muhakkik mukaddimesi), s. 43; Cengiz Kallek, "Kudâme b. Ca'fer", DİA, XXVI/311-312.

<sup>2</sup> Abdulhamid el-Abbâdî, *Mukaddimetu'l-Beyân*, (Nağdu'n Neşr-Muhakkik mukaddimesi), s. 43; Ahmed Kömürcü, *Arap edebî tenkidinde önemli bir yere sahip olan "Nağdu'n-Neşr" eseri ve müellifinin tesbiti*, s.14.

<sup>3</sup> Kudâme b. Câ'fer, *Nağdu'n-Neşr*, s. 3.

<sup>4</sup> Kudâme b. Câ'fer, *Nağdu'n-Neşr*, s. 1.

Kudâme, arkadaşının *“el-Beyân ve’t-Tebyîn”*’i yetersiz gördüğünü ve ondan el-Câhız’ın ele almadığı konuları yazmasını istediğini söylemesine rağmen, onun arkadaşının bu talebine cevap niteliğinde yazdığı bu eserini inceleyen herkes, belâgatle ilgili görüşlerini aktardığı bölümlerde el-Câhız’ın yöntemini takip ettiğini görecektir. Hatta kendisi bile kitabında yeni sayılabilecek şeyler yazmadığını şu sözleriyle ifade etmektedir: “ Bu kitabımda beyân konularından bölümler ve önceki âlimlerin ve bu dilin ediplerinin sözlerini aktardım. Bununla birlikte, onların özet olarak geçtikleri bazı konuları açıkladım. Uzun bir şekilde anlattıklarını da özetledim. Bazı bölümlerde dağınık bir şekilde yazdıkları konuları da bir araya topladım ki bu özet sayesinde ezberlenmesi kolaylaşsın ve açıklamalar sayesinde de daha rahat anlaşılsın”<sup>1</sup>.

Kudâme b. Câ’fer, gerek kendi döneminde gerekse kendinden önceki dönemlerde yaşamış olan âlimlere ve onların eserlerine büyük önem vermiştir. Eserlerinde el-Câhız, Şa’leb ve diğer âlimlerin görüşlerine yer verir. Talebelerini daima bunları okumaya teşvik etmekle beraber bu eserlerde, özellikle de *“el-Beyân ve’t-Tebyîn”*’de var olan bazı uzun ve zor olan ibareleri kolaylaştırmayı ve kapalı noktaları da onların anlayabileceği bir şekilde açmayı hedeflemiştir.

Kudâme b. Câ’fer, eserinde belâgatle ilgili birçok örnek sunar. Bunu yaparken de el-Câhız’ın rehberliğinden istifade eder. Kitabında “Teşbih”, “Lahn”, “Remz”, “Vahy”, “İstiâre”, “Emsal”, “Lağz”, “Hazf”, “Mübâlağa”, “Kat’ ve Atıf”, “Takdim ve Te’hir” konularına dair bahisleri mevcuttur. Bu konuların birçoğunda el-Câhız’dan aldığı metinleri görmekteyiz. Çok azı hariç, bu konulara ilavelerde bulunmamış ve belirgin bir özetlemeye de gitmemiştir.

Bir örnek verecek olursak, Kudâme b. Câ’fer, *“Bâb fihî’l-Mensûr vemâ ceâ fihî”* ismini verdiği bir bölümde hitâbet ve hatipte bulunması gereken vasıflar üzerinde detaylı bir şekilde durur. Bu durum bize el-Câhız’ı ve onun hitâbet sanatına verdiği önemi hatırlatmaktadır. Bu bölümde Kudâme, bir hatibin dikkat etmesi gereken hususlara dikkat çekerken, âyet, hadis ve şiiirlerden örnekler vermeyi ihmal etmez. Ona göre bir hatip, hutbesine öncelikle Allah’a (c.c.) hamd ve Rasulüne salavât ile başlamalıdır. Bundan dolayı başında Allah’ın (c.c.) zikredilmediği bir hutbe eksik ve hedefine ulaşmayan bir hutbe olarak görülürken, âyet ve atasözleriyle süslenmeyen bir hutbe de şekli bozuk ve çirkin bir hutbe olarak görülmüştür. Bu davranış, dinleyiciler tarafından

---

<sup>1</sup> Kudâme b. Câ’fer, a.g.e., s.3.

konuşmanın değerinin bilinmesini ve ondan istifadeyi arttırır. Bir hatibin dikkat etmesi gereken hususlardan biri de hatibin kutlama ve toplantı esnasında yaptığı uzun konuşmalarında şiir okumamasıdır. O, bunu uygun görmez. Eğer bunu yapmak isterse kısa hutbelerde yapması gerektiğini söyler. Hatip uzun konuşması gereken durumlarda konuşmasını kısa tutmamalıdır. Şâyet böyle yaparsa meramını ifade edemez. Kısa bir konuşmanın yeterli olacağı yerde de sözü uzatmamalıdır. Bu da dinleyenlerin sıkılmasına ve onu dinlememesine sebep olur. Umuma yapılan konuşmalarda özel terimler ve meslekî tabirler kullanmamalıdır<sup>1</sup>.

Kudâme, hatibin taşıması gereken özelliklerden birinin, sözlerinde ve ifade ettiği mânalarda doğallık ve akıcılık unsurlarına dikkat etmesi olduğunu vurgular. Ona göre hatip elinden gelenin fazlasını yapmaya çalışmamalı, tekellüften sakınmalıdır. Eğer sözde tekellüf ve tasannu' boy gösterirse, bu, hatibi zor durumda bırakır ve konuşmasını kusurlu kılar. Bu sözlerini Yüce Allah'ın şu âyet-i kerimesiyle delillendirir:

" قُلْ مَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ مِنْ أَجْرٍ وَمَا أَنَا مِنَ الْمُتَكَلِّفِينَ "

(Ey Muhammed!) De ki: "Bundan (tebliğ görevinden) dolayı sizden hiçbir ücret istemiyorum. Ben kendiliğinden yükümlülük altına girenlerden değilim"<sup>2</sup>.

Sonrasında konuya şu şekilde devam eder: "Sanılmasın ki belâgat, bilinmeyen lafızları kullanmak ve mânada derinleşmektir. Ne mânanın lafza bir üstünlüğü ne de lafzın mânaya bir üstünlüğü vardır. Sözün fasihi, mânaları bakımından fasih olan ve onu duyan kişinin herhangi bir açıklamaya ihtiyaç duymadığı söz demektir. Ayrıca düşük ifadeler ya da genel lafızlar kullanılmamasıdır. Bundan dolayı bazıları belâgati tanımlarken, "Lafzın mânanın önüne geçmemesi, mânanın da lafzı yenmemesidir." şeklinde tanımlamışlardır.

Bununla birlikte, çöl halkıyla kendi kapasitelerine göre konuşmanın, edip ve âlim kişilere de kendi ilim ve anlama kapasitelerine göre hitap etmenin gerekliliği de inkâr edilemez. Fakat anlaşılmayan ve tefsire ihtiyaç duyacakları, sonradan türetilmiş modern kelimelerle konuşulması da hoş karşılanmaz. Sıradan (avâm) halk ile ediplerin havassının konuştuğu şekilde konuşmak, bir insanla anlamadığı ve açıklamaya ihtiyaç duyduğu bir dille konuşmak gibidir. Bu, Arap olan biriyle Farsça konuşmaya benzer. Çünkü söz, dinleyenin, konuşanın amacını bilmesi (maksadını anlaması) için söylenir. Eğer onunla

<sup>1</sup> Kudâme b. Câ'fer, a.g.e., s. 96.

<sup>2</sup> Sa'd, 38/86.



anlayamayacağı bir tarzda konuşmuşsa, ha onunla Arapça konuşmuş, ha farklı/yabancı bir dilde konuşmuş, onun için hiçbir farkı yok... Bunun gibi, yerinde ve kişisine (muhâtabına) göre söylenilmeyen söz de hoş görülmemiştir”<sup>1</sup>.

Bu metni okuyan biri, el-Câhız’ın mantığını açıkça görecektir. Hatta birçok ibaresi el-Câhız’ın ibarelerinin aynısıdır. Kudâme b. Câ’fer’in bu ifadeleri, el-Câhız’ın tekellüf, tasannu’, doğallık ve kolaylık konusunda söylediklerinin bir özeti hükmündedir<sup>2</sup>.

el-Câhız’ın, Kudâme b. Câ’fer ve belâgatle ilgili görüşleri üzerindeki etkisini göstermek için verebileceğimiz diğer bir örnek de “*Cedel ve Cedel Adâbı*” konusudur. Kudâme b. Câ’fer, bu bölümde cedeli şu şekilde tarif eder: “Cedel, münazara yapan kişilerin, itikatları ve düşünceleri ile ilgili olan kanaatlerine göre farklılık arz eden hususlarda, kendi düşüncelerini ispatlamak amacıyla kullandıkları ve kendisiyle ortaya delil getirmek istedikleri bir sözden ibarettir.” “*Edebû’l-Cedel*” isimli bölümde, münazara ve mücadelede bulunan kimsenin dikkat etmesi gereken hususlardan ve sahip olması zorunlu olan bazı özelliklerden bahseder. Ona göre “*cedelin adâbı*” en veciz ifadeyle şunlardan ibarettir: Öncelikle tarafların hedefi hak ve hakikat, istekleri de doğrunun ortaya çıkması olmalıdır. Bir şeyin doğruluğu ya da yanlışlığı hakkındaki mücadelede sabırlı davranmalı, aceleci olmamalıdır. Zira bu, cedel sahibi kişinin anlayış gücünü azaltır. Ayrıca mücadelenin amacı hak ve hakikati ortaya çıkarmak olmalıdır. Aksi takdirde bu tutum, cedelcinin âlimler ve diğer insanlar arasında er-Râvendî (v.250/863) gibi kötü şöhret kazanmasına neden olur. Nitekim insanlar onu (er-Râvendî), bu ilimdeki kabiliyeti ve üstünlüğüne rağmen, cedeldeki metodundan dolayı gözden düşürdüler. Cedel ehli kimse, kibir içerisine girmemelidir. Tarafların azlığı ya da çokluğu onu hakkı aramaktan da alıkoymamalıdır. Hasmına karşı gösteriş yapmak amacıyla sözlerini süsleme gayereti içine de girmemelidir. Sırf inattan kaynaklanan bir sebepten dolayı hasmının ortaya koyduğu doğruyu kabul etmemekten de kaçınılmalıdır. Mizacının farklılaştığı ve ıtidalden uzak olduğu zamanlarda, sabır, yeterince düşünme ve teenni gibi özelliklerin azalacağından dolayı böyle bir tartışma içerisine girmemelidir<sup>3</sup>.

Aynı zamanda iyi bir tartışmacının, dilin özelliklerini ve düşünceleri ifade sanatını çok güzel bir şekilde bilmesi gerektiğini de hatırlatır. Bu sayede, cedel yapan kişi,

<sup>1</sup> Kudâme b. Câ’fer, *a.g.e.*, s. 92-93.

<sup>2</sup> bkz. el-Câhız, *el-Beyân ve’l-Tebyîn*, I/7-9, 16-18, 271-273, II/21.

<sup>3</sup> Kudâme b. Câ’fer, *a.g.e.*, s. 129-130.

kendisine gelen haberlerin doğru ve yanlış olanlarını birbirinden ayırırken, hasmının kendisini kışkırtmak ve yanıltmak için verdiği cevaplara soğukkanlı bir şekilde nasıl karşılık vereceğini de bilir. Kudâme b. Câ'fer, konuyla ilgili olarak, cedeli iyi bilen ve iyi anlayan kimselerin şüirlerinden de örnekler verir. Bunlardan biri Ebi Nuvâs'ın şu beytidir: (المجتث)

|  |          |          |             |     |             |
|--|----------|----------|-------------|-----|-------------|
| تَأْمَلُ   | العَيْنُ | منها     | مَحَاسِنًا  | ليس | تَنَقَّدُ   |
| فَبَعْضُهَا  | قد       | تَنَاهَى | وَبَعْضُهَا |     | يَتَوَلَّدُ |
| “Gözler onun hiç bitmeyen güzelliklerini fark etti. Bir kısmı sona ermiştir, bir kısmı ise yeniden doğmaktadır.” |          |          |             |     |             |

Yine onun şu sözleri : (المجتث)

|   |        |             |         |            |           |
|---|--------|-------------|---------|------------|-----------|
| تَرَكْتُ  | مَعِيَ | قَلِيلًا    | من      | الْقَلِيلِ | أَقْلًا   |
| يَكَاذُ   | لا     | يَتَجَرَّأُ | أَقْلًا | فِي        | اللَّفْظِ |
| “Benden geriye çok az bir şey bıraktın; azdan da daha az. Neredeyse daha küçük parçaya ayırlamayacak kadar; sözde “Lâ”dan da az.” |        |             |         |            |           |

Nazzâm'ın şu şiiri:

|  |           |       |          |           |      |           |         |
|--|-----------|-------|----------|-----------|------|-----------|---------|
| أَفْرَعُ   | مِنْ      | نُورِ | سَمَائِي | مَصَوِّرٌ | فِي  | جِسْمِ    | أُنْسِي |
| وَأَفْتَقِرُ   | الْحَسَنُ | إِلَى | حُسْنِهِ | فَجَلَّ   | عَنْ | تَحْدِيدِ | كَيْفِي |
| “Semâi bir nurdan kopup gelmiş, insan suretine girmiştir. Güzelliğin kendisi bile onun güzelliği karşısında âciz kaldı. Ben onu nasıl vasfedeyim.” |           |       |          |           |      |           |         |

Karşılıklı hitapta bulunmak demek, sözü yanlış anlamlarda kullanmamak, onu kullanan kimselerin kullandığı şekilde kullanmak ve cedelcilerin lafızlarıyla konuşmamaktır. Bunu böyle söyleyen cahildir; böyle yapan da hata yapmış olur.<sup>1</sup>

Kudâme'nin aktardığı bu sözler, el-Câhız'ın sözün “muktezâ-yı hâle uygun söz söylemek” konusunda söylediği sözlerinden alınmış gibidir. Kudâme, bu konuda “el-Câhız'ın sözlerini nakletmiştir.” dersek aşırıya kaçmış olmayız.

Bu sözlerimizi doğrulamak ve bu konudaki sözlerimizi tamamlamak için el-Câhız'ın, “*el-Beyân ve't-Tebyîn*”deki metninden bir kesit aktarıyoruz:

“Eğer kelimacı bir hatip, kelimacıların (mütekellimîn) lafızlarını kullanmaktan sakınırsa bu yaptığı doğru değildir. Aynı şekilde, sanatlarından birini tanımlarken ya da cevap verirken veya soru sorarken bunları (kelamcıların lafızlarını) kullanırsa isabet etmiş olur. Çünkü lafızların en güzeli, mütekellimin kullandığı lafızlardır. Onlar bu ibareleri daha iyi anlıyor, bu lafızlara daha meyillidirler, onlara daha yakındırlar ve daha çok sevmektedirler. Nitekim kelimacıların büyükleri ve münazaracıların önde gelenleri, hatiplerin çoğundan üstün idiler. Belâgatçilerin çoğundan daha belîğdirler. Onlar bu lafızları, bu mânalar için seçtiler ve yine onlar, bunlara Arapların dilinden isimler türettiler. Arap dilinde ismi olmayan kavramlara da terimler (ıstılahlar) kullandılar. Bu yönleriyle de kendilerinden sonra gelen herkese öncülük ettiler. Bütün tâbilerine de örnek oldular. Bundan dolayı; Araz ve cevher; eys (varlık) ve leys (yokluk) gibi terimleri kullandılar; butlân (bâtıl) ile telâşî (net olmayan)ı birbirinden ayırdılar. Hezy, hüviyet, mahiyet ve bunlara benzer kavramlardan bahsettiler. İsimler mânaları kapsamaktan âciz kalınca bu kavramlar kelam ilminde kabul gördü. Kelamcıların lafızları -aynı şekilde- şairlerin sözlerinde de güzellik buldular. Ebû Nuvâs'ın şiirinde olduğu gibi: (المجتث)

|   |      |            |       |          |          |
|---|------|------------|-------|----------|----------|
| تَنْقُدُ  | ليس  | مَحَاسِنًا | منها  | العَيْنُ | تَأْمَلُ |
| يتولد   |      | وبعضها     | تناهى | قد       | فبعضها   |
| مردد  | معاد | منها       | عضو   | كل       | في       |
| والحسن  |      |            |       |          |          |
| “O güzel gözlüye bakmak istersen onun bitmez tükenmez güzellikleri vardır. Bir kısım güzellikleri biterken bir kısmı da başlar. Güzellik onun her uzvunda tekrar edip |      |            |       |          |          |

<sup>1</sup> Kudâme b. Câ'fer, *a.g.e.*, s. 116-117.

durur.”

Şu sözü de öyledir: (المجث)

|  |             |         |          |         |           |
|--|-------------|---------|----------|---------|-----------|
| حَلَا  | تَدَكَّرَتْ | هَلَا   | مِثِّي   | عَاقِدَ | يَا       |
| أَقِلَّا   | الْقَلِيلِ  | مِنْ    | قَلِيلًا | قَلْبِي | تَرَكَّتْ |
| "لا"   | مِنْ        | الْفِظِ | فِي      | أَقِلَّ | يَكَادِ   |
| “Ey gönlü bana bağlanan! Bir çözüm bulabildin mi? Gönlümü azıcık bıraktın, azdan da daha az. Daha küçük parçalara ayırlamayacak kadar az; sözde “Lâ”dan da az!” <sup>1</sup> |             |         |          |         |           |

Kudâme'nin eserini inceleyen biri, bu iki örnekte olduğu gibi onun el-Câhız'ın sözleriyle konuştuğunu görecektir. Küçük büyük fark etmeksizin belâgatle ilgili konuların tümünde *el-Beyân ve't-Tebyîn*'in izinden gittiğini hissedecektir.

İlmî konuların işlenmesinde gördüğümüz bu etkilenmeyi, onun el-Câhız'ın kitabından aktardığı örneklerinde ve getirdiği delillerde de görüyoruz. Öyle ki belâgat konusundaki araştırmaları ve onların mânalarını açıklaması, ondaki unsurları ve sanatları incelemesi, el-Câhız'ın ona ve diğerlerine açtığı yol ile mümkün olmuştur.

### 5.1.6. EBÛ HİLÂL el-‘ASKERÎ

Ebû Hilâl el-Hasan b. ‘Abdillah b. Sehl el-‘Askerî ’dir. Irak sınırları içinde Basra ile Kûfe arasındaki el-Ahvâz’a bağlı bir yerleşim merkezi olan ve Haccâc b. Yûsuf’un kumandanlarından Mûkram’ın ordugâhının bulunduğu “Asker-i Mukram” adıyla bilinen yerde doğup büyüdüğü için “el-‘Askerî ” nisbesini almıştır. Doğum tarihi kesin olarak bilinmemekle birlikte H.300-310 (M.912-922) yılları arasında doğduğu tahmin edilmektedir. Dayısı olduğu söylenen Ebû Aḥmed el- ‘Askerî’nin öğrencisidir.

<sup>1</sup> bkz. el-Câhız, *el-Beyân ve't-Tebyîn*, I/139-141.

Ebû Hilâl, memleketinden, Bağdat'a oradan da Basra'ya gitmiştir. Dayısından sonra, kendi döneminin en büyük âlimlerinden ders almıştır. Aslen, dil ve fıkıh âlimi olmasına rağmen edebîyat ve şiir onda ağır basmıştır. Kendisinden önceki tenkitçilerin ortaya koyduklarını toplamıştır. 395/1005 senesinde vefat ettiği hususunda kaynakların çoğu hemfikirdir. Bazıları ise, 400/1009'dan sonra vefat ettiği görüşünün daha ihtiyatlı olduğunu söylemektedirler. En önemli eserleri: eş-Şinâ'ateyn, Divânu'l-Me'ânî, Cemheratu'l-Emsâl'dir<sup>1</sup>.

Ebû Hilâl el-'Askerî, uzun belâgat ilmi tarihinin önemli bir halkası sayılır. Bu ilmin inşasında oldukça büyük katkıları vardır. Onun edebîyat ve belâgate olan büyük ilgisi, kendinden önceki tenkitçilerin (Nuḳḳâd) yazdıklarının büyük bir kısmını bir araya getirmesine neden olmuştur.

"*Kitâbu's-Şinâ'ateyn*" adlı eseri bu alanda yazılmış olan ve Arap belâgatinin gelişiminde etkili olan kitapların bir özeti şeklinde telif edilmiştir. Eserine, belâgatın tanımını yaptığı bir mukaddimeyle başlar. Ona göre belâgat, Kur'an-ı Kerim'in i'câzının anlaşılması ve sözün iyisiyle kötüsünün birbirinden ayrılabilmesi için gereklidir. Aynı zamanda bu ilim, yazar ve şairlerin, dilin mükemmel lafız ve üslûplarını kullanabilmeleri açısından da zorunludur. Belâgatın asıl değeri ve üstünlüğü Kur'an'ın yüksek beyân ve i'câzının anlaşılmasındaki rolü ile doğrudan alâkalıdır. Bu ilme duyulan ihatiyaç acil ve zorunludur. Ne var ki bu alanda yazılan eserler, oldukça az olmakla beraber, seçilen konular bakımından oldukça karışıktırlar.

Bu bağlamda müellif, el-Câhız'ı ve onun "*el-Beyân ve't-Tebyîn*"ini unutmaz. Bu eserin çok önemli olduğunu vurgular ve ondan övgüyle bahseder. Onu, belâgat ilminin üzerinde yükseldiği en önemli ve en güçlü temellerden biri olarak kabul eder. Ona göre bu kitabın tek kusuru, belâgat konularının, bu eserin kalabalık sayfaları arasında serpiştirilmiş olup dağınık bir vaziyette bulunmasıdır. Bu durum da, onlardan istifadeyi zorlaştırmaktadır.

Ebû Hilâl, belâgatle ilgili yazılmış olan eserlerden bahsederken şöyle der: "Belâgat sahasındaki eserlerin en meşhuru ve en büyüğü Ebû Osman 'Amr b. Baḥr el-Câhız'ın "*el-Beyân ve't-Tebyîn*"idir. Yemin olsun ki bu kitap, birçok faydayı barındırmaktadır. Kıymetli bölümleri, hoş kısımları, mükemmel hutbeleri, muhteşem ahbarlarıyla, içeriğinde hatiplere ve onların hitabetteki değerlerine dikkat çekmesiyle oldukça

<sup>1</sup> Yâkutel-el-Ḥamevî, *Mu'cemul-udebâ'*, VIII / 258-267; Ahmed Turan Arslan, *Askerî, Ebû Hilâl*, DİA, III/489-490.

değerlidir. Bunun yanı sıra, seçkin sanatları ve güzelleştirici sıfatlarına rağmen belâgat ve fesâhati tanımladığı ve açıkladığı konular, kitabın bölümleri arasında dağınık bir vaziyettedir. Kitabın farklı birçok yerine yayılmış olup örnekler arasında kaybolmuştur. Ancak dikkatlice düşünmek ve uzun uğraşlar sonucunda tespit edilebilirler”<sup>1</sup>.

Bu sözlerinden Ebû Hilâl el-‘Askerî’nin bu sonuca ulaşmak için, “*el-Beyân ve’t-Tebyîn’i*” okuyup dikkatlice incelediği anlaşılmaktadır. Ebû Hilâl, konuların sınırlarını belirlemeye, kısımlarını ayırmaya ve tanımlarını yapmaya önem veren sistematik bir âlimdir. el-Câhız’ın eserine bu kadar önem vermesinin nedeni de onda tespit ettiği bu eksikliği gidermeye çalışmak istemesi olabilir. Kitabını da nesir ve nazım alanındaki söz sanatlarının ihtiyaç duyduğu tüm konuları kapsayacak şekilde telif etmeye çalışmıştır. Konularını, zor kolay fark etmeksizin, hiçbir şeyi eksik bırakmadan, düzenli bir şekilde, gereksiz sözlere ve ayrıntılara dalmadan işler<sup>2</sup>.

Ebû Hilâl el-‘Askerî, eserini kelimcilerin metoduyla değil de edip ve şairlerin metoduyla yazmış olmasına rağmen, kitabının bölüm ve konularını sunmada el-Câhız’ın etkisinde kalmıştır. Koyduğu tüm ölçü ve kurallarda ondan ilham almıştır. Hatta el-Câhız’ın okulunun daimi bir üyesi ve öğrencisi olduğu kararına varırsak gerçek dışı bir ifade bulunmuş olmayız.

Bu konuda karşılaştığımız ilk örnek, edebiyatı sanat hâline getirme hususunda söylediği sözlerdir. el-Câhız’ı takip etmiş ve edebiyatın bazı kurallar üzerine kurulu olan bir sanat olduğunu ifade etmiştir: “İster şair olsun, ister yazar olsun bir edibin, sanatını icra edeceği bu kuralları mutlaka bilmesi gerekmektedir. Bu kuralları ihtiva eden ilim ise belâgattır. “Bir edip, bu ilmi göz önünde bulundurmadan, bir kaside ya da bir risale yazmaya kalkarsa, saf-arı olanı net olmayanla (bulanık olanla) karıştırmış olur; iyiyi kötüye katmış ve bilinmeyen/garip kavramları kullanmış olur. Böylelikle kendini cahillerin alay konusu ve akıllıların ibret alacağı bir kişi hâline getirir. Nesir ya da şiir yazmak istediğinde bu ilmi dikkate almaması oldukça kötü bir seçimdir. Eserleri de bu nedenle kötü olur. Kabul görmeyen, kusurlu kullanımı alıp, beğenilen ve eksiksiz bir üslûbu terk etmiş demektir. Bu davranış da onun eksik olan anlayışına ve yetersiz ilim ve marifetine işaret eder”<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> el-‘Askerî, *eş-Sinâ’ateyn*, s. 11.

<sup>2</sup> bkz. el-‘Askerî, *a.g.e.*, s. 11.

<sup>3</sup> bkz. el-‘Askerî, *a.g.e.*, s. 11.

Üslûp ve sîga edebîyat ilminde her şey demektir. Edebîyatçıların birbirlerine üstünlük kazanmaları da ancak bununla mümkün olur. Ebû Hilâl el-‘Askerî, bu konuyu şu şekilde izah eder: “Sözün, akıcılığı ve kolaylığı, açık ve net olması, lafızlarının seçkinliği, mânasının isabeti, mukaddimelerinin verimliliği, bölümlerinin yumuşaklığı (bir bölümden diğerine rahatça geçilmesi), kısımlarının eşitliği, başının ve sonunun denklığı ve birbirine benzemesi, çok zorunlu olmamakla beraber, sonunun başlangıcına uygun olması önemlidir. (Bunlar sayesinde) Manzum eserin, başlangıcının kolaylığı ve bölümlerinin verimliliği bakımından mensur eser gibi olduğunu göreceksin. Söz böyle olursa, daha çok kabul görür ve ezberlenmeye daha elverişli olur”<sup>1</sup>.

Ebû Hilâl’in bu düşünceleri bize, el-Câhız’ın bu konudaki sözlerini hatırlatmaktadır. Edebîyatı sanat hâline getirme yöntemlerinde onun çizdiği rotanın dışına çıkmaz<sup>2</sup>.

Edebîyat sanatlarını gerçekleştirme de mâna ve lafız arasındaki üstünlük konusu ile bunların hangisinin sözün belâgatine dönük olduğu üzerinde de detaylı bir şekilde durur.

Lafız ve anlam ilişkisi konusunda da el-Câhız’ın görüşlerini ortaya koyduğunu ve bunların dışına hiç çıkmadığını görürüz. Ebû Hilâl, lafız ile anlam arasındaki farkı, her birini ayrı ayrı ele alarak incelemiştir. Bir yerde sanat faaliyetlerinin lafızlardan oluşması nedeniyle lafza -cümle ya da kelime- dikkat edilmesi gerektiğini söylemiştir. Lafızda dikkat edilmesi gereken pek çok durum vardır. Anlamda ise bu daha sınırlıdır. Fazla olanı yapmak az olanı yapmaktan çok daha zordur.

el-Câhız gibi Ebû Hilâl de anlamların herkes tarafından bilindiğini düşünür. Şiir yeteneği, vezni düzgün kullanmak, lafız ve cümlelerin başarılı seçimi ve şiirin kalıbını düzgün yapmaktır. Ayrıca belâgatın temel sorununun lafzı güzelleştirmek olduğunu söyler ve der ki: “Olay, sadece anlamı sağlamakla gerçekleştirilmez. Nitekim anlamı Arap da acem de, bedevî de şehrî de bilebilir. Asıl iş, lafzı iyice seçmek, onun açık, anlaşılır, hoş ve güzel olmasına dikkat etmek, vezni kurmak, şiirin örgüsünü yerli yerince oluşturmaktır. Anlamda istenilen ise sadece doğru olmasıdır. Lafız ise ancak saydığımız vasıfları taşırsa beğenilir”<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> bkz. el-‘Askerî, *a.g.e.*, s. 61.

<sup>2</sup> bkz. el-Câhız, *el-Beyân ve’t-Tebyîn*, I/14, 287, IV/40.

<sup>3</sup> bkz. el-‘Askerî, *a.g.e.*, s. 62-63; bkz. el-Câhız, *el-Beyân ve’t-Tebyîn*, I/75-76.

Ebû Hilâl, kitabında belâgate ayrı bir bölüm ayırmıştır. Bu bölümü incelediğimizde de el-Câhız'ın görüş ve düşüncelerinden alıntılar yaptığı fikrine sahip olabiliyoruz. Örneğin el-'Askerî'nin şunları aktardığını görüyoruz:

“Belâgatin şartlarından biri, mânanın anlaşılır ve lafzın da kabul edilir olmasıdır. Her kim ‘Belâgat, sadece mânanın anlaşılır olmasından ibarettir’ derse fesâhati ve anlaşılmazlığı, doğru ile yanlış, anlamda kapalılık ile açıklığı aynı kefeye koymuş olur. Aynı şekilde açık ve kolay söz, açık ve letafetli ise belîğdir. Bunun aksi olan kapalılık ve anlaşılmazlık ise belîğ sayılamaz. Çünkü belâgat, sözün kendisiyle övüldüğü bir kavramdır. Bütün bu özellikler övülen ve beğenilen vasıflardır. Bu iki çeşit sözden biri güzel görülüp kabul edilirken diğersinin beğenilmediğini gördük. Böylece güzel görülenin belîğ söz olduğunu anladık. el-'Atâbî ‘Sana ihtiyacını anlatan herkes belîğdir’ derken bununla ‘Sana güzel lafızlarla ve açık ibarelerle ihtiyacını anlatabilen herkes belîğdir.’ demek istemiştir. Bu sözleri zahiriyle değerlendirecek olursak kapalı ve kötü bir şekilde konuşan kimsenin de belîğ olması icap ederdi. Çünkü bir şekilde o da bize ihtiyacını anlatabilmektedir. Hatta tüm insanların, çocukların bile belîğ kimseler olması gerekirdi. Çünkü bunların hepsi, kapalı ve hatalı konuşmasıyla, işaret ve imalarla da olsa ihtiyaçlarını anlatmaktan mahrum değillerdir. Öyle olsaydı kedinin bile belîğ sayılması gerekirdi. Nitekim miyavlamaları sayesinde istediği birçok şeyi anlayabilmekteyiz. Bu yargının doğru olmadığı gâyet açıktır. Biz sokaktaki insanların yanlış kullandıklarını ya da bir acemin oradan buradan toplayıp konuştuklarını sürekli duyduğumuzdan (ülfetten) dolayı anlayabiliyoruz. Yoksa onların belîğ kimseler olduklarından değil. Görmüyor musun ki, çöl Arapları bunları duyduklarında anlamamaktadırlar; çünkü onları sık sık duymamaktadırlar<sup>1</sup>.

el-Câhız'ın belâgat konusunda söyledikleriyle, el-Atâbî'nin sözlerine yaptığı yorumları hatırlayacak olursak, Ebû Hilâl'in aktardıkları ile arasında bir farkın olmadığını göreceğiz<sup>2</sup>.

Ebû Hilâl'in “*es-Şinâ'ateyn*” adlı eserinde, el-Câhız'ın görüş ve düşüncelerinden etkilendiği ve onu dikkatlice incelediği gâyet açıktır. Her bölümünde ortaya koyduklarını titiz bir şekilde okuyan birinin, Ebû Hilâl'in belâgat konularıyla alâkalı düşüncelerini ve ölçülerini el-Câhız'dan aldığı ilhamla oluşturduğunu, kaçınılmaz bir surette görecektir.

---

<sup>1</sup> el-'Askerî, *a.g.e.*, s. 16-17.

<sup>2</sup> bkz. el-Câhız, *el-Beyân ve't-Tebyîn*, I/113-115, 161-162.



### 5.1.7. İBN SİNÂN el-HAFÂCÎ

Ebû Muhammed İbn Sinân ‘Abdullah b. Said el-Hafâcî el-Halebî 422/1031 yılında Halep'in kuzeyindeki Qal'atu'l-'Azâz'da doğdu. Medine'nin güneyinden Suriye'ye göç ederek Halep civarında yerleşen Hafâce kabilesine mensuptur. Edip, şair ve âlimdir. Ebû'l-Âlâ' el-Me'arri'den edebîyat öğrenimini görerek döneminin bu sahadaki önde gelen âlimleri arasında yer almıştır. Siyasetle yakından ilgilenmiş ve bazı devlet görevlerini üstlenmiştir. H. 466 senesinde zehirlenerek vefat ettiği söylenmektedir. En önemli eserlerinden biri “*Sırru'l-Fesâha*” adlı kitabıdır<sup>1</sup>.

İbn Sinân'ın “*Sırru'l-Fesâha*” kitabı belâgat ilminin oluşmasına katkı sağlayan önemli eserlerden biri olarak kabul edilir. Kitap, belâgat konularını sistemli bir şekilde çalışma eğilimidir. Eser aynı zamanda yazarının bu konudaki derin bilgisine ve bu kitabı yazmadaki gayesine işaret etmektedir.

Eserini Kur'an'ın i'câzı konusunda süregelen tartışmalara bir çözüm getirmek maksadıyla kaleme aldığı anlaşılan el-Hafâcî, belâgat kriterlerinin tesbitinde bulunmuştur. Başka bir ifadeyle bu kitap, kendisinden sonraki belâgat âlimlerinin büyük ölçüde istifade ettikleri kurallar bütünüdür diyebiliriz. Bu âlimlerden bazıları es-Sekkâkî ve el-Kazvîni'dir.

Kitabın mukaddimesinde İbn Sinân'ın, eserini belâgat ilmine vâkıf olma niyetiyle yazdığını görüyoruz. Bu, sözün dizimini ve eleştirisini bilmeyi ve gizli kalmış güzelliklerini ortaya çıkarmayı sağlayacaktır<sup>2</sup>.

İbn Sinân, eserinde fesâhat kavramının yanı sıra fesâhatle alakalı olan belâgat kavramları üzerinde önemle durmuştur. Daha ilk bakışta onun Mutezile ve onların belâgat meseleleri hakkındaki görüşleri ile bağlantısını görüyoruz. Özellikle el-Câhîz ve onun belâgî görüşleriyle olan güçlü bağı göze çarpmaktadır.

Kitapta ilk karşımıza çıkan, İbn Sinân'ın Araplar ve onların beyândaki üstünlüğünü ortaya koyma çabasıdır. O, bazı kesimlerin Arap dilinin diğer dillere olan üstünlüğünü gizlemeye çalıştıklarını iddia eder. Ne var ki ona göre bu dilin köklü ve kapsamlı oluşu gizlenemeyecek kadar açıktır. Bütün dünya dillerini inceleyen biri, Arap dili gibi, tek bir anlamı kapsayacak çok sayıdaki kelimenin bulunduğu başka bir dil bulamaz. Genişlik ve zenginliğinin yanı sıra, yeni türeyen anlamları karşılama noktasında da en modern dildir.

<sup>1</sup> Zirikli, *el 'A'lam*, IV/1252; Recep Dikici, “*Hafâcî, İbn Sinân*”, DİA, XV/71.

<sup>2</sup> el-Hafâcî, *Sırru'l-Fesâha*, s. 3-4.

Arapçaya yapılan tercümelerde bu gâyet açık bir şekilde kendini göstermektedir. Başka dilden Arapçaya çevrilen sözler, ilk hâlini tam bir şekilde ifade edemeyen, kısır/yetersiz bir hâl de almaz. Çünkü Arap dili önceki dildeki (çevirinin yapıldığı dil) anlamları ve asıl gayeyi ifade edebilecek kapasite ve zenginliğe sahiptir. Bu özellik de üstünlüğü herkes tarafından bilinen büyük bir meziyettir<sup>1</sup>.

el-Hafâcî'de gördüğümüz bu büyük gayreti, araştırmamızın önceki bölümlerinde, “*Bed’i’ Araplara hastır*” başlığında el-Câhız’da da görmüştük. Ona göre de Arap dili bu özelliğinden dolayı bütün dillere üstünlük sağlamıştır<sup>2</sup>. Aynı şekilde, bu benzerlik Arapları Şuubilere karşı savunduğu kısımda da kendini göstermektedir<sup>3</sup>. Yine Araplara ait tüm sözlerin ilham edilmişçesine kendiliğinden, herhangi bir zorlama ve tekellüf olmaksızın, irticalen söylendiğine vurgu yaptığını görmüştük. “Onların her biri, meramını söze aktarırken zorlanmaz, mâna kendiliğinden gelir, lafız ve ibâreler de ardı ardına dökülürirdi. Akılları ve kalpleri hiçbir zorlama, kasıt ve tekellüf (zorlama) olmaksızın âdeta dilleriyle kaynaşmıştı” sözleriyle de el-Câhız’ın el-Hafâcî’ye rehberlik ettiği düşünülebilir<sup>4</sup>.

İbn Sinân, fesâhatle ilgili sözlerine başlamadan, bu konuya öncesinde el-Câhız’ın dikkat çektiğini söyler. “Fesâhat ve onun açıklamasıyla ilgili sözlerime başlamadan önce (şunu belirtmeliyim). Bu sanatı beğenip onun icra edilmesine davet edenlerin hatta kendilerini fesâhat ehli insanlardan görüp meclislerde arkadaşlarıyla bu konuda tartışmaya girenlerin ve ondan bahsedenlerin sayısı çoktur. Buna rağmen, bu sanatı hakkıyla bilenlerden ve bu sanatın anlaşılmasına ve eleştirisine (nakd) dair yazılan eserlerden daha az olan bir şey görmedim. Ben bu durumun, sadece içinde bulunduğumuz zaman ve topraklarla sınırlı olduğunu sanmıştım. Ta ki, Ebû Kâsım el-Hasan b. Bişr el-Âmedî ve öncesinde ‘Amr b. Baħr el-Câhız gibi âlimlerin, bu illele (sorunla) uğraştıklarını görene kadar”<sup>5</sup>.

Bu açıklamalar, İbn Sinân’ın el-Câhız’ın “*el-Beyân ve’t-Tebyîn*”ini okuyup özümsemişinin bir göstergesidir. Kitabına bir kelime dahi yazmadan önce, el-Câhız’ın bu konuyu kendisinden ve el-Amedî’den önce yazdığını ifade etmiştir. Kitabında işlediği belâgat konularının çoğunda en büyük rehberi el-Câhız olmuştur.

<sup>1</sup> bkz. el-Hafâcî, *a.g.e.*, s. 50-51.

<sup>2</sup> bkz. el-Câhız, *el-Beyân ve’t-Tebyîn*, IV/55-56.

<sup>3</sup> bkz. el-Câhız, *el-Beyân ve’t-Tebyîn*, III/6 ve sonrası.

<sup>4</sup> el-Câhız, *el-Beyân ve’t-Tebyîn*, III/27-29.

<sup>5</sup> el-Hafâcî, *a.g.e.*, s. 65.

İbn Sinân'ın eserindeki bazı örnekleri, el-Câhız'ın belâgat ve fesâhatle ilgili görüşlerinden etkilendiğini ispat etmek için sunuyoruz.

Müfred kelimedede fesâhatin şartlarını saydığı bölümünde el-Câhız'ın bu konuda söylediklerini unutmuyarak ondan iki şart alır. Bu alıntıyı açıkça belirterek üçüncü şartta şunları söyler: “Ebû Osman'ın dediği gibi kelime anlaşılması zor, garib (bilinmeyen) bir kelime olmamalıdır. Ebû Temmâm'ın şu sözünde olduğu gibi: (الطويل)

|   |                           |
|---|---------------------------|
| لَقَدْ طَلَعَتْ فِي وَجْهِهِ مِصْرَ بُوْجْهِهِ                    | بلا طالع سعد ولا طائر كهل |
| “Mısır'ın yüzüne, simasıyla doğmuştur, şansızca ve bereketsizce.” |                           |

كهل dilde “garib” sayılan kelimelerindendir. Hatta Asmaî'nin dahi bu kelimeyi bilemediği rivâyet edilmiştir. Aynı şekilde bu konuya Ebû 'Alkame en-Nahvî'nin de şu beyitleri örnek olarak verilebilir:

|  |
|--|
| ما لكم تتكأكوون علي كما تتكأكوون علي ذي جنة؟ افرنقعو عني!                                      |
| “Bir delinin etrafında toplandığınız gibi niye etrafımda toplaniyorsunuz? Dağılın etrafımdan!” |

<sup>1</sup>“تتكأكوون” ve “افرنقعو” kelimeleri de az kullanılan garib ve vahşi kelimelerdendir.

İbn Sinân sözlerine şunları ilave eder: “Dördüncüsü ise, kelimenin tedavülden kalkmayan, yaygın kullanılan bir kelime olmasıdır. Ebû Osman'ın dediği gibi! Yaygınlık kazanan kelimeye örnek, Ebû Temmâm'ın şu sözüdür: (البسيط)

|  |                           |
|--|---------------------------|
| جليت والموت مبد حر صفحته   | وقد تفرعن في أوصاله الأجل |
| “Ölüm sıcak yüzünü gösterirken ortaya çıktın. Ecel etrafında azgın gücünü göstermişti” |                           |

<sup>1</sup> el-Hafâcî, a.g.e., s. 69-70; bkz. el-Câhız, el-Beyân ve't-Tebyîn, I/ 137, 379-380.

"تفرعن" kelimesi "فرعون" isminden türemiştir. Bu da yaygınlaşmış lafızlardandır.

Nitekim bir kişiyi zulüm ve zorbalıkla nitelediklerinde "تفرعن فلان = Filanca Firavunlaştı." demeleri adetlerindedir"<sup>1</sup>.

Ta'kid ve sözün ta'miyesi (kapalılığı) ile ilgili sözlerinde, bu türlere çokça örnekler verir. el-Câhız'ın da *el-Beyân ve't-Tebyîn*'inde rivâyet ettiği Büsr b. el-Mu'temer'in "Sahife"sinde söylediği şu sözlerini nakleder: "Sözü zorlaştırmaktan sakın! Bu seni ta'kide teslim eder. Ta'kid ise mânalarını mahveden ve meramını ifade etmene engel olan şeyin ta kendisidir." İbn Sinân bu alıntıdan sonra şunları ilave eder: "Ebû Osman 'Amr b. Baḥr el-Câhız, belâğatin bazı niteliklerinden bahsetmiş ve şöyle demiştir: 'İsmin mânaya mutabık olması gerekir. Bu durum, en uygun olanıdır. İsmin ne fazla ne de eksik olması gerekir. Ne ortak (müşterek) olmalı ne de içerilen (mudmin) olmalıdır"<sup>2</sup>.

Mutâbakat ve sözü yerinde kullanmakla ilgi sözlerinde sadece el-Câhız'ın *el-Beyân ve't-Tebyîn*'inde yazdıklarının rehberliğiyle yetinmez. Aksine "mutabakat"ın pratik uygulamalarından ve te'lif tarzından da istifade etmiştir.

Bunu şu sözleriyle açıklar: "Lafızların yerinde kullanılması kapsamına giren unsurlardan bazıları, manzum şiirde ve nesirde kalamcılardan, nahivcilerin ve mühendislerin mektuplarının, hutbelerinin ve mânalarının kullanılmamasıdır. Ayrıca bilim ve meslek sahiplerinin de kullandığı lafızlara yer verilmemelidir. Çünkü insan bir ilimde derinleşirse ya da bir zanaat dalı hakkında konuşursa bu ilim ehlinin lafızlarını ve zanaat erbabının sözlerini kullanmak zorundadır. Bu mânada en üstün sözler Ebû Osman el-Câhız'ın sözleridir. Çünkü o, yazdığı kitabın lafızlarından sapmazdı. Eğer konuşmayı tasnif ederse kalamcılardan terimlerinin dışına çıkmazdı. Sanki o, derinleştiği her ilimden başkasını bilmiyor ve ondan başkasını güzelce icra edemiyor gibi bir izlenim verirdi. Kalamcılardan bu türden kullanımlarına örnek olarak Ebi Temmâm'ın şu beytini sunar: (البيسط)

|   |              |          |          |         |              |        |           |
|---|--------------|----------|----------|---------|--------------|--------|-----------|
| عَرَضُ  | مَعْرُوفُهَا | جَوْهَرٌ | وَهْمَةٌ | شَبَّةٌ | أَنْمَارُهَا | دَهَبٌ | مَوَدَّةٌ |
| "Sevgi altındır. Meyveleri benzetme yönüdür. Çalışma gayreti bir madendir. Onun iyiliği ise belirgindir." |              |          |          |         |              |        |           |

<sup>1</sup> el-Hafâcî, *a.g.e.*, s.78; bkz. el-Câhız, *el-Beyân ve't-Tebyîn*, I/137.

<sup>2</sup> el-Hafâcî, *a.g.e.*, s. 269; bkz. el-Câhız, *el-Beyân ve't-Tebyîn*, I/92-93.

Nitekim cevher ve araz kelimelerinin kendilerine özel olan ve onların kullandığı terimlerdir. Nahivcilerin lafızlarına örnek ise onun şu beytidir: (الكامل)

|   |              |            |            |              |          |           |
|---|--------------|------------|------------|--------------|----------|-----------|
| بِالْأَسْمَاءِ  | الْأَفْعَالِ | كَتَلَعِبِ | حَبَابُهَا | بِالْعُمُولِ | يَلْعَبُ | خَرْقَاءُ |
| “Fiillerin isimlerle oynadığı gibi hareketleri akıllarla oynayan bir aptaldır” <sup>1</sup> . |              |            |            |              |          |           |

Bu şekilde eğer İbn Sinân'ın kitabını bölüm bölüm ve kısım kısım inceleyecek olursak el-Câhız'ın onun üzerindeki etkisini her bölüm ve kısımda açıkça görebiliriz. Bu da bizi el-Câhız'ın, İbn Sinân için, kitabını telif ederken önemli bir rehber olduğu kanaatine vardiıyor.

#### 5.1.8. ‘ABDULKÂHİR el-CÜRCÂNÎ

Ebû Bekr ‘Abdulkâhir b. Muhammed el-Cürcânî (v.471/1078-79) İran asıllı olup Cürcan'da doğmuş ve bütün hayatını orada geçirmiştir. H. 377 tarihinde dünyaya gelmiştir. Ebû ‘Ali el-Fârisî'nin yeğeni ve talebesi olan ünlü dil âlimi Ebû 'l-İhsân Muhammed b. Hasan el-Fârisî'nin öğrencisi olmuştur. Ondan nahiv ilmi dersini almıştır. Ebû ‘Ali'nin “*el-İzâh*”ını da ondan okumuştur. Daha sonrasında kaynak kitapların talebeliğini yapmış ve kendinden önceki nahiv, belâgat ve nakd alanında yazılmış olan temel kaynakları inceleyerek âdeta bunları hazmetmiştir. Bunları kendine örnek almıştır. Aynı şekilde birçok şiir divanını okumuştur. Bütün bu çabaları yazdıklarına açık bir şekilde yansımıştır. Nahiv ve belâgat alanında imam (önder) olmakla nam salmıştır. H. 471 senesinde vefat etmiştir. En önemli nahiv ilmi eserleri: *el-Muğnî*, *el-Avâmil* ve *el-Cumel*'dir. Belâgat alanındaki kitapları ise: *Delâil'ul-İcâz* ve *Esrâru'l-Belâğa*'dır<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> el-Hafâcî, *a.g.e.*, s. 195-196.

<sup>2</sup> Yâkût el-İhsânî, *a.g.e.*, XIV/16.

İmam ‘Abdulkâhir el-Cürcânî Arap edebîyat, kültür ve belâgati alanında büyük bir etkisi olan eşsiz bir kişilik olarak kabul edilir. Başarılı çalışmalarının bu ilmin gelişimindeki rolü oldukça büyüktür. Bu da bu şahsiyet üzerinde önemle durmamızın sebeplerinden bir tanesidir. Onun bu ilimdeki yeri ve üstünlüğünü gözler önüne sererken aynı zamanda el-Câhız’dan hangi alanlarda ve ne ölçüde etkilendiğini de gözler önüne sermeye gayret edeceğiz.

‘Abdulkâhir el-Cürcânî kendini âdeta kendisinden önceki âlimlerin ve müelliflerin edebîyat, nakd ve belâgat alanlarında bıraktıkları mirası anlamaya vakfetmiştir. O aynı şekilde nahiv alanında da geniş bir bilgi ve kültür birikimine sahiptir. el-Halil, Sibeveyhî, ez-Zeccâc, Şa’leb, Ebû ‘Ali el-Fârisî, İbn Cinnî ve diğer âlimlerin eserlerini okumuştur. Aynı şekilde belâgat ve nakd ilimlerinde de el-Câhız, İbn Kuteybe, el-Müberred, İbn Mu‘tez, Kudâme b. Ca’fer ve el-‘Askerî ’nin teliflerini okumuştur.

el-Cürcânî’nin nahiv ilmindeki şöhretine ve eserlerinin çokluğuna rağmen bu alanda büyük bir etkisi olmadığı açıktır. Daha doğrusu ortaya yeni bir şey koymuş değildir. Onun asıl etkisi belâgat alanında olmuştur. Belâgat ilminin gelişimini sağlayan görüşlerinin oluşumunda onun dil bilgisinin de büyük bir katkısı olduğu şüphesizdir.

Bu görüşlerin başında belâgat ilmi tarihinde bir dönüm noktası sayılabilecek “Nazm teorisi” gelmektedir. O, bu teoriyi açıklamış, savunmuş ve ona harika deliller ve örnekler sunmuştur.

el-Cürcânî’nin asıl şöhreti buradan kaynaklanmaktadır. Bu özelliği onun belâgat alanında nahivden çok nam salmasını sağlamıştır. Bu ilmin gelişimi açısından oldukça büyük bir konuma sahip olmuş, “*Esrâru’l-Belâğa*” ve “*Delâilu’l-İcâz*” adlı eserleri de aynı şekilde büyük bir değere sahiptir.

el-Cürcânî’nin iki eserinde ortaya koyduğu bu çalışma, çaba ve belâgat araştırmaları, bu ilmin fikrî olgunluk ve gelişmişlik dönemini temsil etmektedir. Onun nazm teorisiyle ilgili görüşlerini “*Delâilu’l-İcâz*” eserinde detaylı bir şekilde görüyoruz.

Nazm sözlükte telif, dizme, bir araya getirme demektir. Bir araya getirilip birbiriyle birleştirilen her şey dizilmiş, nazmedilmiş olur. İnciyi ipe dizmek anlamını ifade etmek için nazm kelimesi kullanılır. Nazm, nizam, intizam, tanzim gibi dizme ve düzen anlamı ifade eden kelimeler aynı kökten isimlerdir. İntizam, uyumlu bir şekilde bir araya gelmek veya getirmektir<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> İbn Manzûr, *Lisânu’l-‘Arab*, “nazm” md.

Onun belâgat felsefesi, “*Delâilu’l-İcâz*” eserinde tarifini şu şekilde yaptığı nazm teorisine dayanmaktadır: “Nahiv mânalarının, sözler ile sözün kendisi için söylendiği kasıtları hedeflemektir”<sup>1</sup>. O, sözü edilen nahiv mânalarını şu şekilde açıklamıştır: "Nahiv mânaları; nahvin hareketleri, sükunları, harfleri konulması gerekli yerlere koymak, takdim ve tehir ile kelimeler oluşturmak, bunları yaparken doğruyu gözetmek, yanlıştan kaçınmak kısımlarına ayrılmaktadır. Eğer bir söz bu kurallardan saparsa aykırılık ve yanlışlık sebebiyle kabul görmez, bilimsel kriterlere uymadığı için reddedilir”<sup>2</sup>.

Bu teoriyi kitabında titiz ve detaylı bir şekilde ele alır. ‘Abdulkâhîr el-Cürcânî kendisinin de “*er-Risaletü’s-Şâfiye*”de belirttiği gibi, İslam dünyasında ortaya çıkan inkârcılık hareketlerine karşı, inancı ve onun temel kaynağı Kur’an’ı savunma ve O’nun mucizeliğini ispat ihtiyacından dolayı nazm teorisini geliştirmiştir<sup>3</sup>.

Kitabının mukaddimesinde kendi dönemindeki bir grup âlimin belâgatle ilgili anlayışlarını ve zihniyet yapılarını sunan şu bilgileri aktarır:

“Sen bu ilimden daha köklü, dallı budaklı, meyvesi daha tatlı, suyu daha yumuşak, ürünü daha bol ve daha aydınlık bir ilim bulamazsın. Beyân ilmi olmasaydı sen güzel elbiseler dokuyan, zinet eşyası yapan, inciler dizen, büyü üfleyen, bal toplayan, sana rengârenk çiçekler gösteren, tatlı ve olgunlaşmış meyveler toplayan bir dil bulamazdın. Bünyesinde barındırdığı bilgileri titizlikle ele alıp tasvir etmeseydi bu bilgiler hep gizli kalacaktı. Bu bilgilerin nasıl bir görünüşe sahip olduğunu asla bilmeyecektin. Ayın son gecesinin hilâli hep hilâl olarak kalacaktı (dolunayı hiç görmeyecektin), bu bilgileri hep gizlilik bürüyecek ve sayısız fayda ve güzelliklerin bilgisinden mahrum kalacaktın.

Bütün bu faydalarına rağmen, beyân ilminin uğradığı haksızlığa uğramış başka bir ilim bulamazsın. İnsanlar bu ilmin ne anlam ifade ettiği hususunda yanıldılar. Bu ilimle ilgili bozuk inançlara ve temelsiz zanlara saplandılar, büyük bir cehalet ve fâhiş hataya düştüler. İnsanların çoğuna göre başla, gözle işaret etmek ve el işaretleriyle anlaşmak ne anlam ifade ederse beyân ilminin ifade ettiği de ondan ibarettir. Böyleleri diyorlar ki: ‘Beyân ilmi, haber vermek ve soru sormaktır, emretmek ve yasaklamaktır. Bunların her birini anlatmak için belirlenmiş özel lafız ve kalıplar vardır. Arapça olsun Farsça olsun,

<sup>1</sup> el-Cürcânî, *Delâilu’l-İcâz*, s. 64.

<sup>2</sup> Velid Muhammed Murad, *Nazariyyetu’n-nazm ve kıymetuha’l-ilmiyyetu fi’d-dirâsâti’l-lügaviyyeti inde Abdilkahîr el-Cürcânî*, Daru’l-fikr, Dimaşk, 1983, s. 58; Aḥmed Matlub, ‘*Abdulkâhîr el-Cürcânî, Belâgatuhu ve Nakduhu*, Vekaletu’l-matbuat, Kuveyt, 1972, s. 54

<sup>3</sup> Aḥmed Seyyid Muhammed Ammar, *Nazariyyetu’l-icâzi’l-Kur’ânî ve eṣeruha fi’n-naḥdi’l-‘Arabiyyi’l-kadimi*, Daru’l-Fikr, Dimaşk, 1998, s. 158-159.

herhangi bir dilin bu gibi kalıplarını ve her lafzın ifade ettiği anlamı bilen, konuşabilecek durumda olan (yani lâl olmayan) ve sesleri ve harfleri telaffuz edebilen herkes bildiği dilde beyân sahibidir (yani içinden geçeni açık bir şekilde ifade etmeye muktedirdir). Konuşmak için eksiksiz malzemeye sahiptir ve beyân konusunda daha ötesi olmayan son noktadır.’

Böylelerinin fesâhat ve belâgat gibi lafızları duyduklarında tek anladıkları şey, sözü uzatmak, gür sesle, takılmadan, kekelemeden akıcı bir şekilde konuşmak, bilinmeyen (garîb) kelimeler kullanmaktır. Konuya biraz eğildiklerinde ise (bir adım daha ileriye giderek) şöyle derler: ‘Fesâhat ve belâgat, konuşanın lahn (gramer yanlış) yapmamasıdır, yani mansub telaffuz edeceği kelimeyi merfu telaffuz etmemesidir veya hata ile bir lafzı, sözlük anlamı dışında, Araplardan nakledilen anlamına aykırı bir anlamda kullanmamasıdır.’

Kısacası bu zihniyete sahip insanlara göre, belâgat ve fesâhat konusundaki eksiklik, ancak kişinin lügati bilmek konusundaki yetersizliğinden kaynaklanır. Bu kimseler 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 girilmiş olan perdeleri kaldırmış olan kişiler bilebilir. Sözün sözden üstün olmasını gerektiren, erişilmesini güçleştirip onu i’câz noktasına taşıyan ve beşer gücünün sınırlarının dışına çıkaran sebep işte budur’<sup>1</sup>.

“*Delâilu'l-İ'câz*” eserine başladığı bu mukaddimesi sayesinde onun asıl amacını ve kitabını etrafında telif ettiği nazm teorisini daha iyi anlayabiliyoruz. Nitekim Kur’an’ın i’câzı onu, belâgatın sırlarını bilmeye iten en önemli etken olmuştur. Ona göre Kur’an’ın en önemli özelliği belâgat ve i’câzdır. el-Cürcânî’nin “*Delâilu'l-İ'câz*” adlı eseri, adından da hemen anlaşıldığı üzere, Kur’an’ın edebî i’câz ve belâgatını ispatlamak amacıyla kaleme alınmıştır. Kur’an’ın i’câzının hangi hususiyetinde olduğu konusunda farklı görüşler ileri sürülmüş, uzun tartışmalar yapılmıştır. Ancak onun i’câzının, indirildiği zamanın ediplerini bir benzerini getirmekten âciz bırakan nazmında olduğu, yine Kur’an’ın kendi ifadesiyle sabittir. Kur’an’ın diğer i’câz yönleri yanında, eşsiz nazmıyla mucize oluşu genel kabul görmüş bir kanaattir.

---

<sup>1</sup> el-Cürcânî, *Delâilu'l-İ'câz*, s. 13-15.



Bu gayeyle el-Cürcânî kitabında bu teoriyi geniş bir şekilde açıklamıştır. el-Cürcânî edebî bir metnin kıymetini, onun nazmına bağlamakta, nazmı da kelimeler ve terkipler arasında nahiv mânalarının gözetilerek cümle oluşturulması esasına dayandırmaktadır.

Beyânla ilgili görüşlerini ise “*Esrâru'l-Belâğa*” adlı eserinde sunmuştur. Bu eserde belâgat konularını ele alıp incelemiştir. Bu konular “Hakikat, Mecaz, İstiâre, Teşbih, Temsil, Kinaye ve Ta’rîz”dir.

el-Cürcânî’nin bu kitaptaki belâgat konularını ele aldığı üslûbu farklılık arz eder. O, analitik-çözümleyici bir üslûp kullanır. Her bir belâgat konusunu derin ve titiz bir şekilde anlatır. Konuları belirli bir mantık ve tutarlı bir felsefe temeline dayandırmaya çalışır. Eserde aynı zamanda Bedî konularından seci ve cinas ile bunların tatbikine de yer verir. Şiir ve nesir örnekleriyle de konuları örneklendirir.

Bu araştırmamızda, eserin içeriği üzerinde detaylı bir şekilde duracak değiliz. Nitekim bu alanda yazılmış olan çok sayıda makâle ve araştırma mevcuttur. Üzerinde duracağımız unsur, bu büyük gayretleri sonucunda, belâgatçiler arasında el-Cürcânî’nin “*Belâgatin Şeyhi ve Kutbu*” olarak şöhret bulmasıdır. Belâgatin sırlarını gün yüzüne çıkaran kişi olduğu inkâr edilemez bir gerçekliktir. Hatta birçok belâgat âlimi onu, bu ilmin kurucusu ve açıklayıcısı olarak kabul eder. Yahya b. Hamza el-‘Alevî (v. H. 749) şunları söyler: “‘Abdulkhâhir el-Cürcânî *Delâilu'l-İcâz*” ve “*Esrâru'l-Belâğa*” adlı kitaplarıyla, bu ilmin kurallarını ilk ortaya koyan, delillerini açıklayan, sanatlarını düzenleyen, bu sanatların sırlarından çiçekler açtıran problemlerini ve düğümlerini çözen ilk kişidir.”<sup>1</sup>

‘Abdulkhâhir el-Cürcânî’nin belâgat tarihi açısından büyük bir öneme sahip olmasında, etkisinde kaldığı âlimlerin rolü inkâr edilemez. Bunların başında el-Câhîz gelmektedir. el-Cürcânî’nin eserlerinde, gerek görüşlerinde gerekse konuları sunma tarzında, el-Câhîz’in belâgî görüşlerinin ve üslûbunun izini açıkça görebilmekteyiz.

“*Delâilu'l-İcâz*” ve “*Esrâru'l-Belâğa*” kitaplarına azıcık düşünerek bakan herkes, el-Cürcânî’nin, el-Câhîz’in belâgî görüşlerini devam ettirdiğini görecektir. el-Câhîz ona birçok belâgat konu ve meselesinde âdeta rehberlik etmiştir. Hatta el-Câhîz’in ismini açıkça zikrederek onun beyân anlayışından bahsetmiştir.

Bu konuda *Delâilu'l-İcâz*’da karşımıza çıkan ilk örnek, fesâhatten bahsettiği kısımdır. O da uzun uzun bahsettiği fesâhatin mânasını şu şekilde tarif eder: “Fesâhat,

---

<sup>1</sup> el-‘Alevî, *eş-Tirâz*, I/4.

lafızların birbirine uyumlu olması ve telaffuzu zor olmayan kelimelerin seçilmesinden başka bir şey değildir. Telaffuzu zor olan harfler bir araya gelmesin diye bu hususa dikkat edilir.

Örneğin el-Câhız, şu beyitleri nakleder: (الخفيف)

|  |         |              |               |          |           |             |             |      |
|--|---------|--------------|---------------|----------|-----------|-------------|-------------|------|
| بَحِيلٌ  | جُدُّ   | بِالْأَمَالِ | بَعْدَهَا     | إِيَّ    | بِعَدَاكَ | الْأَمَالَ  | أُذِيئُ     | لَا  |
| بِالتَّعْطِيلِ   | نَدَاهُ | مِنْ         | رَجَعْتُ      | صَدِيقِي | بِبَابِ   | مَوْقِفًا   | هَذَا       | كَمْ |
| دَهْوِلٌ   | نَفْسِي | عَزَفِ       | وَأَنْتَنَّتْ | شَيْءٌ   | لِلَّهِ   | وَالْحَمْدُ | يَضْرِبُهَا | أَمْ |
| <p>“Senden sonra beklentilerimi serbest bırakmam. Artık ben beklentiler konusunda çok cimriyim. Beklentilerim bir dostun kapısında nice bekledi de eli boş döndü. Allah’a hamdolsun ki hiçbir şey ona zarar vermedi. Ve bu, dalgın nefsimi isteksizliğe yöneltti.”</p> |         |              |               |          |           |             |             |      |

‘Abdulğâhir el-Cürçânî, el-Câhız’dan nakillerine devam ederek şöyle der:

el-Câhız, bu şiiri naklettikten sonra “Sonuncu beytin ikinci mısrasını bir yokla. Lafızlarının birbirinden kaçtığını göreceksin.” demiştir<sup>1</sup>.

Fesâhat konusunun başka bir kısmında da el-Câhız’dan nakillerde bulunur. Tenâfur olmadan söz söylemek üzerine ele aldığı bu konuda -aynı şekilde- el-Câhız’ın örneklerini ve delillerini verdiği görürüz.

Mef’ulün bihin hazfını anlatırken, bu hazfın güzelliğini ve harikalığını el-Buhtûrî’nin şu beytiyle açıklar: (الخفيف)

|  |                |             |               |
|--|----------------|-------------|---------------|
| مِثْلًا  | وَالْمَكَارِمِ | وَالْمَجْدِ | فِي السُّودِّ |
| <p>“Ululuk, yücelik ve erdemlerde -aradık ise de-senin dengini bulamadık.”</p> |                |             |               |

Bu sözün açılımı “Senin dengini aradık.” biçiminde olup **مِثْلًا** “dengini” ifadesi hazfedilmiştir. Çünkü ikinci cümlede yer alması ona delâlet etmektedir. Diğer yandan bu ifade biçiminin güzellik, üstünlük ve etkileyiciliği de ortadadır. Şair, **فِي السُّودِّ وَالْمَجْدِ**

<sup>1</sup> el-Cürçânî, *a.g.e.*, s.48-49; bkz. el-Câhız, *el-Beyân ve’t-Tebyîn*, I/65-66.

والمكارم مثلاً فلم نجده “*Ululuk, yücelik ve erdemlerde sana denk birini aradık; ama bulamadık*” deseydi ifade yukarıdaki gibi güzel düşmezdi. Bunun sebebi şudur: Övgünün esasını oluşturan ve birinci derecede kastedilen husus, sözü edilen kişiye denk birinin mevcut olmadığının ifade edilmesidir. Aranması ise anlatılmak istenen asıl hususun dayandırılması ve pekiştirilmesi için dolaylı olarak zikredilen bir şey gibidir. Böyle olunca şair “*Ululuk yücelik ve erdemlerde sana denk birini aradık; ama bulamadık.*” deseydi mevcut olmama ifadesini doğrudan “*denk olan*”a yüklemeyi bırakıp onun zamirine yükleyecekti. Kinâye (zahir) ise açıktan söylemenin (tasrih) yerini asla tutamaz<sup>1</sup>.

O bu sözlerini, daha önce de işaret ettiğimiz gibi, el-Câhız’ın kinâye ve ifsâh (açıklama) ile ilgili görüşleriyle açıklar. -Ona göre- bu iki sanatta da olay “mutâbakat” kavramı etrafında dönmektedir. el-Cürcânî şunları aktarır: “Ebû Osman el-Câhız’ın “*el-Beyân ve’t-Tebyîn*” adlı eserindeki ifadesi bu hususu çok güzel ortaya koymaktadır. Kastımızın iyi anlaşılabilmesi için şimdi onun konuyla ilgili bu ifadelerine yer vereceğiz. O şöyle demektedir:

“Evlilik teklifinde yerleşik uygulama, teklifte bulunan tarafın sözü uzatması, cevap verenin ise kısa tutmasıdır. Nitekim Kays b. Hârice (b. Sinân), Dâhis (Gabra) savaşının sonunda belirlenmiş olan diyeti ödemek üzere yola çıkacak olan iki kişinin (ki bunlar Hâris b. ‘Avf ile Herim b. Sinân’dır) develerinin eyerinin yastığını kılıcıyla keserek “Ey iki ihtiyar! Bu konuda Benim yapabileceğim ne var? demişti. O da şu cevabı verdi: “Ben, bana konuk olan herkesi güzelce ağırılarım, öfkelenen herkesin öfkesini yatıştırırım. Güneşin doğuşundan batışına kadar konuşabilirim. Bu konuşmada bağların devam ettirilmesini emreder, koparılmasını da yasaklarım...”

Derler ki: bunun üzerine Kays b. Hârice geceye kadar gün boyunca konuştu. Bu konuşmasında ne bir kelimeyi yineledi ne de aynı anlama gelebilecek kelime ve cümleleri tekrar etti.”

Ebû Yakup (el-Hureymî)’ye dediler ki: “Bağların koparılmasını yasaklamak yerine bağların devam ettirilmesini emretmekle yetinseydi ya! Bağların devam ettirilmesini emretmek, koparılmasını yasaklamakla aynı şey değil midir?”

Ebû Yakup şu cevabı verdi: “Bilmiyor musun, bir şeyi kinâyeli ve üstü kapalı bir biçimde söylemek, akıllarda açıkça söylemek kadar iz bırakmaz”<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> el-Cürcânî, *a.g.e.*, s.120.

<sup>2</sup> el-Cürcânî, *Delâilu’l-İcâz*, s. 120-12; bkz. el-Câhız, *el-Beyân ve’t-Tebyîn*, I/117-118.

‘Abdulkâhir el-Cürcânî bu olayı anlatır, sonrasında el-Câhız’ın bu konudaki yorumlarına itimat ederek onları paylaşır; örnek ve delillerini sunar.

Kapalı ve anlaşılmaz konuşmak (muâzale) ile bilinmeyen (garib) kelimelerin kullanımının i‘caz kapsamına girmediğini anlattığı sözlerinde el-Cürcânî, bu tarzı kelimeleri kullanmanın kötülendiğini, bundan sakınılması gerektiğini söyler. Bilinmeyen (garib) kelimeleri kullanmanın üstünlük sebebi sayılmasını da şaşkınlıkla karşılar ve öncekilerin de asıl üstünlüğün bu kelimelerin terkinde olduğunu düşündüklerini vurgular<sup>1</sup>. Sonrasında da el-Câhız’a dönerek, kendisinden bu hususta etkilendiği birçok görüş ve örneği sunar ve şunları aktarır:

“*el-Beyân ve’t-Tebyîn* adlı eserinde el-Câhız şöyle der:

“Yaḥya b. Ya’mer’e ait olan ve Yezîd İbnu’l Muḥelleb’in ağzıyla Ḥaccâc’a iletilen mektubu insanların elden ele dolaştırdıklarını gördüm. Mektup şöyleydi:

“Biz düşmanla karşılaştık, bir grubu öldürdük, bir grubu esir aldık, bir grup derelerin eteklerine ve ağaçlıkların arasına doğru kaçıp gitti. Biz, geceyi dağın başında geçirdik, düşman dağ eteğinde geceledi.” Ḥaccâc mektubu alınca “Bu mektubun sahibi Yezîd olamaz.” dedi. Yaḥya b. Ya’mer de onunla beraber dediler. Hemen onun yanına getirilmesini emretti. Yaḥya gelince Ḥaccâc “Sen nerede doğdun?” diye sordu. “Ehvâz’da” dedi. Ḥaccâc, “Böyle fasih konuşmayı nereden öğrendin?” diye sordu. O da “Babamdan öğrendim.” dedi.

Yine der ki:

İnsanların şunu da yazıp elden ele dolaştırdıklarını gördüm: Bir kadın, Yaḥya b. Ya’mer’e gelerek kocasından şikâyetçi olmuş, kocası da onu birkaç kez azarlamıştı. Bunun üzerine Yaḥya, kadının kocasına “Senden kadınlığının ve evlilik akdinin bedelini istedi diye mi onun hakkını vermeyip eksiltiyorsun?” dedi.

el-Câhız sözünü şu değerlendirmeye bitiriyor:

“İşte onlar böyle sözleri, fesâhat ve belâgat göstergesi olarak birbirine nakledip duruyorlardı. Allah böyle sözleri belâgat ve fesâhat niteliğinden irak etsin.”<sup>2</sup>

Bunlar ve bunlara benzer birçok örnek, ‘Abdulkâhir el-Cürcânî’nin, el-Câhız’ın görüşlerini rehber edindiğini, ondan çok sayıda alıntıda bulunduğunu ve belâgat konularının sunumunda onun izinden gittiğini gözler önüne sermektedir.

<sup>1</sup> bkz. el-Cürcânî, *Delâilu’l-İcâz*, s. 261-262.

<sup>2</sup> el-Cürcânî, *Delâilu’l-İcâz*, s. 262; bkz. el-Câhız, *el-Beyân ve’t-Tebyîn*, I/378-379.

‘Abdulkâhir el-Cürcânî’nin, el-Câhız’ın peşinden gidip onu takip emekle kalmadığını zikretmek doğru olacaktır. Nitekim el-Câhız’ın onun üzerindeki etkisi, bazı meselelerde ona olan muhalefesinde bile kendisine benzemesine sebebiyet vermiştir.

Buna en açık örnek, lafız, mâna ve bunlardan hangisinin belâgati sağladığı konusundaki görüşleridir. el-Cürcânî, el-Câhız’ı anlamı ihmal etmek ve anlamları bilmenin bütün insanlar arasında ortak olduğunu ve bu konuda dili iyi bilenlerle sıradan insanların, farklılıklarına rağmen, eşit olduğunu savunmak ve daha da ileri giderek anlamların yola atıldığını iddia etmekle suçlar. el-Câhız’ın lafzı yücelttiği ve anlamı ise önemsiz gördüğüne dair örnekler sunar. Sonra da bu ona reddiyede bulunur ve anlamın belâgatteki etkisini göstermeye çalışır<sup>1</sup>.

‘Abdulkâhir el-Cürcânî’nin, lafız-mâna tartışmaları hususunda el-Câhız’a olan bu muhalefedinin sadece olaya dışarıdan bakıldığında görünen bir hilâfet olduğuna dikkatleri çekmeden bu konuyu geçemeyeceğiz. Görüşlerini dikkatlice incelediğimizde, ikisi arasında bir ihtilaf olmadığını görebiliriz. Nitekim el-Câhız, -daha öncesinde de aktardığımız gibi- kendi dönemindeki edebîyatçıların mânaya önem verip lafzı dışladıklarını görünce, lafzın değerini yükseltmek ve belâgat açısından önemini vurgulamak istemiştir. Her ne kadar o, lafzın güzelliği üzerinde daha çok durmuş ise de anlamı tamamen göz ardı etmiş değildir. Lafız – mâna dengesinin sağlanmasının güzellik açısından önemini vurgulamıştır. Örneğin o, şöyle demektedir: “Söz ancak anlamı lafzı, lafzı da anlamı ile yarışmadıkça ve lafzı kulağa anlamı ile aynı anda varmadıkça belâgat ismini hak edemez.”<sup>2</sup> Sözün mânası değerli, lafzı da belâgatlı olursa yağmurun verimli toprakta yapacağı etkinin aynısını kalplerde de yapacağını belirtir<sup>3</sup>.

el-Cürcânî ise mânanın değerini yükseltirken, lafzı da tamamen ihmal etmez. O, güzelliğin tekil lafızda değil de lafızların bir araya gelmeleri sonucu ortaya çıkan anlamda olduğu görüşündedir. ‘Abdulkâhir el-Cürcânî’ye göre “Söz söyleme, resim yapma veya kuyumculuğa benzer. Mâna ise resim ve kuyumculuğa konu olan, kendilerinden yüzük veya bilezik yapılan altın ve gümüş gibi maddelere benzer. Bir yüzüğün şeklinin ve işçiliğinin kaliteli veya kalitesiz olduğunu değerlendirmek için bu şekli taşıyan gümüş veya o işçilik ve sanatın üzerinde gerçekleştiği altın maddesine bakman doğru olmadığı gibi, bir kelamdaki üstünlük ve meziyeti tanıman için sırf mânasına bakman yeterli

<sup>1</sup> el-Cürcânî, *Delâilu'l-İcâz*, s. 172-176.

<sup>2</sup> el-Câhız, *el-Beyân ve't-Tebyîn*, I/50

<sup>3</sup> el-Câhız, *el-Beyân ve't-Tebyîn*, I/61.

değildir. Birinin gümüşün daha kaliteli ve yapıldığı taşlar daha kıymetli olduğundan bir yüzüğü diğerine üstün tutarken bu üstün tutma nasıl onun sırf yüzük oluşu açısından olmuyorsa, mânasından dolayı bir beyti diğerine tercih ettiğimizde de bu tercih ve üstün tutmanın da sadece onun şiir ve kelimeler oluşu açısından olmaması gerekir”<sup>1</sup>. ‘Abdulkâhir el-Cürcânî, edebî metnin sadece mânası sebebiyle de meziyet ve üstünlük kazanamayacağı kanaatindedir. Meziyet için lafız da mâna da tek başına yeterli değildir. Ancak gerekli şartları taşıyan kelimeler biçimine dönüştükleri zaman belâgat meziyetini kazanmaktadırlar.

‘Abdulkâhir el-Cürcânî ile el-Câhız arasında bu konu hususunda aslında bir farklılık olmadığı açıktır.

Beyân görüşünü ele aldığı “*Esrâru’l-Belâğa*” adlı eserine geçecek olursak, burada da el-Câhız’ın beyânından etkilendiğini açıkça görebiliyoruz. Beyânın üstünlüğünü anlattığı kitabının mukaddimesinde dahi el-Câhız’ın izi açıkça görülmektedir. Ona göre beyânın üstünlüğü teliftedir; söz ise ancak telif sayesinde fayda sağlar<sup>2</sup>.

Onun seciden bahsederken, ancak doğal olan (matbu’) secî’i kabul ettiğini, bunda hoş görülmecek ya da beğenilmeyecek bir yönün olmadığını ifade ettiğini görürüz. Bu düşüncesini de el-Câhız’dan aldığı şu sözleriyle açıkça göstermektedir: “Mânanın onu gerektirdiği, çağırıldığı ve etrafında cereyan eden seciden daha güzel seci bulamazsın...” diye başladığı sözlerine el-Câhız’dan aldığı örnek ve yorumları aktararak devam eder<sup>3</sup>.

el-Câhız’ın, “*Esrâru’l-Belâğa*”daki etkisini aktarmaya devam etmek konumuzun sınırlarını zorlayacağından bu kadarıyla iktifa ediyoruz. Fakat bu eseri okuyan herkes, onun mantığını ve felsefesini kitabın tümünde kolaylıkla görebilir. Aynı şekilde ‘Abdulkâhir el-Cürcânî’nin büyük bir ölçüde el-Câhız’ın beyânından, fikirlerinden ve belâgat konularını sunma tarzından etkilendiği kanaatine varabilir. Buradan hareketle diyebiliriz ki nasıl ki el-Câhız, gerçekten Arap belâgatının temelini atan şahıssa, el-Cürcânî de bu temeli yükselten ve binayı kuran kişidir.

Ebû Yâkub es-Sekkâkî (v.H.626), el-Hâtib el-Kazvîni (v.H.739), Sa’d et-Teftâzânî (v.H.792) ve diğer son dönem (mutaahirün) belâgatçilerinin de bu ilk dönem (mutakaddimün) âlimlerin eserlerini inceleyip onların belâgat ziyafetinden istifade ettiklerini düşünecek olursak bunların da direkt olmasa da dolaylı yoldan el-Câhız’ın

<sup>1</sup> el-Cürcânî, a.g.e., I/196.

<sup>2</sup> bkz. el-Cürcânî, *Esrâru’l-Belâğa*, I/95-98; el-Câhız, *el-Beyân ve’r-Tebyîn*, I/8, 75.

<sup>3</sup> bkz. el-Cürcânî, *Esrâru’l-Belâğa*, I/102-105.

görüşlerinden istifade ettiğini anlayabiliriz. Nitekim bu etkiyi eserlerinde de hissedebiliyoruz.

## SONUÇ

Belâgat, Arap dilinin en önemli ilimlerinden biri olup muktezâ-yı hâle uygun söz söyleme sanatıdır. Beyân, Meânî ve Bedî' olmak üzere üç temel kısımdan oluşmaktadır.

Belâgat ilmi, tedvin öneminden önce dini ve kültürel alanda yazılan Tefsir, Hadîs, Kelam, Dil, Nahiv ve Edebiyat vb. kitaplarda az ve dağınık bir şekilde yer almıştır.

Belâgat alanında ilk müstakil eser olma özelliğine sahip olan “*el-Beyân ve’t-Tebyîn*” adlı eseri, el-Câhîz telif etmiştir. O, bu kitabında diğer kitaplarda dağınık ve âdeta toz hâlinde serpiştirilmiş olan belâgatla ilgili bilgileri, görüşleri ve incelemeleri bir araya getirmiş bunlara kendi düşüncelerini de katmıştır. Bu görüşlerinin çoğunu da belli kurallar çerçevesinde terimsel ifadelerle ifade etmeye gayret etmiştir.

*el-Beyân ve’t-Tebyîn*, edebiyat sahasının birbirinden farklı kültürlerden gelen en önemli isimleri ve onların sanat anlayışlarını ihtiva eden geniş bir ilmin ürünü olarak kabul edilecek olursa el-Câhîz, –bu eserle– sadece öne çıkıp sivrilmekle kalmaz aynı zamanda, bize kitabında, Arap Beyânına dair titiz bir şekilde mülâhaza ve idrakle ortaya konmuş ilk araştırmaları da sunar. Belâgî ölçü ve kriterleri içinde bulunduran bu eser, aynı zamanda bariz bir şekilde “*Beyân*” ismini taşıyan ilk eserdir.

el-Câhîz’in kitabında sunduğu ve konularını etrafında sürdürdüğü belâgat, fesâhat ve beyânın asıl kaynağı olan Arap dilini yüceltmıştır. Onun beyân sanatına verdiği önem, aslında dile verdiği önemin ve onu anlatma gayretinin bir göstergesidir. O, kitabında dilin kendi yanındaki değerini titiz bir şekilde ortaya koymaktadır.

el-Câhîz’a göre “dil, beyânın kedisıyla ortaya çıktığı bir araçtır. Gönüldekileri ifade eden bir göstergedir. Konuşmayı tasnif eden bir hüküm koyucu, soru ve şüphelere cevap veren bir konuşmacı, sayesinde ihtiyaçların giderildiği bir yardımcı, eşyaların kendisiyle tarif edildiği bir niteleyici, kötülüklerden alıkoyan bir vâiz, üzüntüleri hafifleten bir unsur, kin ve nefreti ortadan kaldıran bir özür, kulakları hoşnut eden bir eğlence, sevgi eken bir çiftçi, düşmanlık deren bir hasatçı, hep daha fazlasını üreten bir şükredici, yakınlığı/ünsiyeti hak eden bir meddah, yalnızlığa ortak olan bir dosttur.”

O, Arap dilinin inceliklerini ve sanatlarını idrak etmekle dilin asıl görevini kavramış ve bu iki unsurun, muhatapların benliklerinde oluşturdukları derin etkiyi anlatmaya çalışmıştır. el-Câhîz, kitabında bize belâgatın güzel ve mükemmel olmasını sağlayan unsurları anlatmıştır. Dilin asıl görevini en iyi şekilde yerine getirmesini gerçekleştiren ve hedefine varmasına yardımcı olan vasıtaları göstermiştir. Dağınık bir şekilde de olsa belâgat ölçü ve kriterlerini aktarmıştır.

el-Câhîz’in “*el-Beyân ve’t-Tebyîn*” de sıraladığı bu ölçüler incelendiğinde, onun belâgat kavramlarını sunduğu üslubunun da kendine özgü olduğunu rahatlıkla



anlaşılabilir. İster kendi akıl ve algısıyla bu bilgilere ulaşmış olsun, ister diğer âlimlerden nakletmiş olsun fark etmez. Bu üslup, onun farklı sunumuyla birlikte belâğat konularını özet ve edebî bir zevkle boyanmış bir tarzda ortaya koymuştur.

el-Câhız, “*el-Beyân ve’t-Tebyîn*”de aktardığı bilgiler ve belâğata ilişkin kaidelerle Arap belâğatının önderidir. Hatta o, tartışmasız bir şekilde belâğat ilminin ilk kurucusudur. Bu tespitimizde herhangi bir abartı ya da aşırılık yoktur. el-Câhız’ın kitabı (*el-Beyân ve’t-Tebyîn*) ise başta sahibinin, Arapların ve diğer milletlerin, belâğat, beyân ve fesâhata dair tasavvurlarının toplandığı ilk eserdir. el-Câhız, Cahiliye döneminden kendi dönemine (hicrî III. asrın yarlarına) kadar belâğatla alakalı konuları ele almış ve bizlere Arap belâğatının gelişimiyle ilgili özet fakat aynı zamanda kapsayıcı bir tablo sunmuştur.

“*el-Beyân ve’t-Tebyîn*”de el-Câhız’ın, asırları/dönemleri ve yaşadıkları bölgeleri farklı olan, Arap olan ve olmayan milletlerin Belâğatla ilgili düşünce ve tasavvuru mevcuttur. Bunların görüş, düşünce ve bakış açılarını yorumlamaya çalışmıştır.

el-Câhız’ın kitabında sunduğu bilgileri, “*belâğat ilmi*” olarak isimlendirmek yanlış değildir. Nitekim –onun sayesinde belâğat, divan ve telifler arasında müstakil bir çalışma olarak yerini almıştır.

Fadl b. el-Amîd’in (v. H.360) şu sözleri, bu hükmü doğrular niteliktedir: “Üç ilim vardır ki, bütün insanlar bunlarda üç kişiye muhtaçtır. Fıkıhta Ebû Hanife’ye; çünkü o, yazdıkları ve birer klasik haline getirdiği eserleriyle kendinden sonra gelen ve bu ilimle ilgili söz söyleyen herkesin ona işaret edip ondan rivâyetde bulunmalarını sağlamıştır. Kelamda Ebû Huzeyl’e; Belâğat, fesâhat, dil ve muârazada ise Ebû Osman el-Câhız’a muhtaçtırlar.”

Kısaca diyebiliriz ki -el-Câhız’ın belâğat eserleri üzerindeki etkisini de gördükten sonra- İbnu’l-Amîd’in bu söylemi son noktayı koyar niteliktedir. O, Ebû Hanife’ye Fıkıh ilminin önderliğini nispet edip kendisinden sonra gelen tüm fıkıhçıların araştırmalarında ondan faydalanıp ona işaret ettiklerini söylediği gibi el-Câhız’ın da belâğat ilminin kurucusu olduğunu, kendisinden sonra gelen ve belâğat ilmi alanında çalışan araştırmacı ve yazarların da ondan istifade ettiklerini söylemiştir.

el-Câhız’ın hayatını yazan biyografi yazarları da onun belâğattaki üstünlüğünde ve bu ilmin kurulmasındaki etkisinde neredeyse hemfikirdirler. Onlar, “*el-Beyân ve’t-Tebyîn*”ini övmüş ve onun bu ilimdeki bilgilerinden istifade etmiştir. Hatta bu

kitaplardan bazıları onun eserinden birçok metni, yerlerine de işaret ederek, eksiksiz bir şekilde alır; onun bu ilmin kural ve esaslarındaki rehberliğine de ısrarla vurgu yaparlar.

Arap Belâğatı tarihçileri de, el-Câhız'ın bu ilimde oynadığı bariz role kayıtsız kalamamışlardır. Nitekim o, bu ilmin kurucu önderidir. Ne var ki onlar, ona hakkını ve layık olduğu değeri tam manasıyla vermemişlerdir; sadece belâğatı güzelleştirme hususundaki çalışmalarına işaret etmekle yetinmişlerdir. Sonrasında onların el-Câhız hakkındaki bu hükümleri yetersiz ve geçersiz kabul edilmiştir.

Şevkı Dayf, “*el-Belâğatu Ta'avvurun ve Târihun*”, adlı eserinde belâğat ilminin geçirdiği aşamaları sayarken, müstakil bir merhale olması hasebiyle el-Cahız üzerinde özellikle durur; bu aşama belâğatın tedvin sürecinin başlangıç aşamasıdır. Yazar konuyla alakalı olarak şunları söyler: “Hicrî III. asrın ilk çeyreğinden öteye gidemeyiz. Bu dönem beyân ve belâğat araştırmalarında büyük bir Mu'tezilî olan el-Câhız'ın sivrildiği ve “*el-Beyân ve't-Tebyîn*” adlı eserini telif ettiği dönemdir. Bu eser, içeriğinde bazı yabancıların ve Arapların beyân görüşlerini toplayan dört büyük cilt hâlinde yazılmıştır. Kendi döneminin insanların, özellikle de Mu'tezile'nin bakış açılarından birçoğunu kayıt altına almıştır.”

Kendisinden sonra gelen ilk dönem belâğat âlimleri, ondan etkilenmenin yanı sıra, onun bu ilmin kurucusu olduğunu ve kaidelerini ortaya koyduğunu da idrak etmişlerdir.

Dr. Taha Hüseyin de “*Temhîd fî'l-Beyâni'l-'Arabi*”nin mukaddimesinde “Araplar, el-Câhız'ı Arap Beyânının kurucusu olarak kabul etmekle hata etmiş olmazlar” diyerek aynı hükme varır.

Son olarak, tüm bu görüşlerin sahipleri el-Câhız'ın önderlik ve liderliğine şahitlik etmişlerdir. Hatta onun Arap Belâğatının kurucusu olduğunu, bu ilimdeki gayret ve çalışmalarını, bu ilme getirdiği kavramları ve ona kurallar koyma girişimlerini özetle ele alıp inceledikten sonra, konuyla ilgili bu düşüncelerini ifade etmişlerdir. el-Câhız'ın eserinde gördüğümüz gayret ve girişimlerini detaylı olarak sunmamızın ardından, bizler de bu âlimlerin görüşlerine katılmaktan başka bir söz söyleyemiyor ve hiçbir şüpheye düşmeden, kesin bir şekilde diyoruz ki; Ebû Osman el-Câhız'ın gösterdiği bu büyük çaba, belâğat ilmi tarihinde ilk defa karşımıza çıkmaktadır. Kendi dönemindeki kelâm âlimleri ile diğer müelliflerin eserlerinin ve tasniflerinin içeriğinde dağınık bir şekilde bulunan belâğat ilmine dair bilgileri bir araya getirmek için sarf ettiği büyük çabayı da göz ardı edemeyiz. Aynı şekilde muâsırları olan râvilerin, yazarların, edebiyatçıların ve

kelamcıların ağzıyla aktardığı bilgiler de oldukça önemlidir. O bunlarla yetinmeyip çeşitli halkların belâgat tasavvurlarını da bizlere aktarmıştır. Tüm bunları, belâgat ilminin geleceğine damgasını vuracak olan müstakil bir kitapta toplamıştır. Böylece belâgat ilmi, çağındaki bütün ilimler arasında ayrıcalıklı bir hal almıştır. O, gerçek anlamıyla bu ilmin kurucusu olup kaidelerini ortaya çıkaran, esaslarını belirleyen ve temellerini inşa eden kişidir. el-Câhız'ın dağınık bir şekilde yer alan belâgat ilmiyle ilgili görüşlerini, bu ilme getirdiği kural, ölçü ve prensipleri bir araya getirip sistemli bir şekilde sunduğumuz çalışmamızın, bu alanda yapılacak araştırmalarda kolaylık sağlamasını ve daha kapsamlı çalışmalara bir basamak teşkil etmesini temenni ediyoruz.

## KAYNAKÇA

Ahmed 'Abdulbâkî, *min A'lâmi Ulemâ'i-l-'Arab fi'l-Ğarnî's-sâlsî'l-hicrî*, Dirâsâtu'l-'Arabiyye, Beyrût, 1990.

- Ahmed Emin, *Duḥa'l-islâm*, Lecnetu't-Te'lif ve't-Terceme ve'n-Neşr, Beyrut, 1933.
- Ahmed Maṭlûb, *'Abdulkâhir el-Cürcânî, Belâgatuhu ve naḥduhu*, Vekaletu'l-maṭbuat, Kuveyt, 1972.
- \_\_\_\_\_, *Mu'cemu'l-mustalahât'il-belâğîyye ve tatavvurihe*, Beyrut, 1996.
- Ahmed Seyyid Muḥammed 'Ammâr, *Naẓariyyetu'l-icâzi'l-Ḳur'ânî ve eṣeruha fi'n-naḥdi'l-'Arabiyyi'l-ḳadimi*, Daru'l-Fikr, Dımaşk, 1998.
- Aka, İsmail ve diğeri, *Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi*, İstanbul, tsz.
- Akdemir, Hikmet, *Belâgat Terimleri Ansiklopedisi*, Nil Yay., İzmir, 1999.
- el-'Alevî, Yaḥyâ b. Ḥamza b. 'Alî b. İbrâhîm el-Yemenî, *eṭ-Ṭirâzu'l-mutaḳdammin li esrârî'l-belâğati ve 'ulûmi ḥaḳâḳi'l-i'câz*, Mışır, H. 1332.
- el-'Asḳalânî, İbn Ḳacer, *Tezhîbu't-Tezhîb*, Dâru Ḳadr, VII, Beyrût, tsz.
- 'Alî 'Uşrî Zâyd, *el-Belâgatul-'Arabiyye -Tarîhuhe ve Maşâdiruhe ve Menâhicuhe*, Maṭbaatu's-Şebâb, 1982.
- Arslan, Ahmed Turan, "*Askerî, Ebû Hilâl*", DİA, III, İstanbul, 2003.
- İbn 'Asâkir, Ebû'l-Ḳâsım 'Alî b. Ḥasan, *Tarihu Dimaşk*, (nşr. Ömer el-'Amrî), Beyrut, Dâru'l-fikr, 1995.
- el-'Askerî, Ebû Hilâl Ḥasan b. 'Abdullah b. Sehl, *Cemheretu'l-emsâl*, (Thk. 'Abdusselâm-Ahmed), Beyrût, Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, 1988.
- \_\_\_\_\_, *Kitâbu's-Şinâ'ateyn: el-Kitâbe ve's-Şi'r*, el-Âsitene, tsz.
- 'Atîk, 'Abdulazîz, *İlmu'l-beyân*, Dâru'n-nehḳati'l-'Arabiyye, Beyrût, 1985.
- \_\_\_\_\_, *İlmu'l-Bedî'*, Dâru'n-nehḳati'l-'Arabiyye, Beyrût, 1985.
- \_\_\_\_\_, *İlmu'l-me'ânî*, Dâru'n-nehḳati'l-'Arabiyye, Beyrût, 1985.
- el-Bağdâdî, 'Abdulkâhir, *el-Farḳ Beyne'l-Fıraḳ*, Kâhire, 1910.
- el-Bağdâdî, 'Abdulkâdir b. 'Umer, *Hizânetu'l-edeb ve lubbu lubâbi lisânî'l-'Arab*, (Thk. ve şerh: 'Abdusselâm Muḥammed Hârûn), Kâhire, 1986.
- el-Baḳillânî, el-Ḳâdî Ebû Bekir, Muḥammed eṭ-Ṭayyib, *I'câzu'l-Ḳur'ân*, el-Mektebetu's-seḳâfiyye, Beyrut, tsz.
- \_\_\_\_\_, *el-İntişâr linakli'l-Ḳur'ân*, İskenderiye, tsz.
- Bedevî, Ahmed Ahmed, *'Abdulkâhir el-Cürcânî ve cuhûduhu'l-belâğîyye*, Müessesetu'l-Mışırıyyeti li't-te'lif ve'n-neşr, Mışır, tsz.
- \_\_\_\_\_, *Esâsu'n-Naḥdi'l-'Arabî 'inde'l-'Arab*, Dâru nehḳati Mısr lit-Ṭab' ve'n-neşr, Mışır, tsz.

- Bedevî Tabâne, *el-Beyânu'l-'Arabî*, Mektebetu'l-Ancelo el-Mısrıyye, Mısır, 1968.
- \_\_\_\_\_, *Dirâsetun fi Nağdı'l- edebî'l-'arabî*, Mektebetu'l-Ancelo el-Mısrıyye Mısır, 1969.
- Bilgegil, M. Kaya, *Edebîyat Bilgi ve Teorileri* (Belâgât) , Enderun Kitabevi, İstanbul, 1989.
- Bolelli, Nusreddin, *Belâgat* (Arap Edebîyatı Bilgi ve Teorileri), İFAV Yay., İstanbul, 2001.
- Brockelmann, Carl, *Geschichte der arabischen Litteratur*, Leyden, 1937-1949.
- el-Câhız, Ebû 'Osmân 'Amr b. Baħr, *el-Beyân ve't-tebyîn*, (Thk. M. 'Abdusselam Harûn), Maḡbaatu'l-Hancî, Mısır, 1975.
- \_\_\_\_\_, *Kitâbu'l-Ḥayevân*, (Thk. M. 'Abdusselam Hârûn), Daru'l-Kutub, Mısır, 1975.
- \_\_\_\_\_, *el-Buḡalâ*, Dâr Şâdır, Beyrut, tsz.
- \_\_\_\_\_, *el-Burşân ve'l -'Urcân*, (Thk: Muḡammed Mursî el-Hûlî), Muessesetu'r-Risâle, Beyrut, 1972.
- \_\_\_\_\_, *Resâilu Câhız*, (Thk. 'Abdusselâm Hârûn) , Kâhire, tsz.
- Cârim, 'Alî, Muştafâ Emin, *el-Belâgatu'l-vâdha*, Mısır, 1959.
- Cemil Cibri, *el-Câhız fi ḡayetihi ve edebîhi ve fikrihi*, Dârû'l-Kitâb, 1974.
- el-Cevherî, İsmail b. Ḥammâd, *eş-Şıḡab*, (Nşr. Aḡmed 'Abdulḡafûr 'Attâr), Beyrût 1404/1984.
- el-Cürçânî, Ebû Bekr 'Abdulḡâhir b. 'Abdirraḡman b. Muḡammed, *Delâilu'l- 'icâz*, Mısır, tsz.
- \_\_\_\_\_, *Esrâru'l-belâḡa*, (Şerh: Dr. Muḡammed 'Abdulmun'im Ḥafâcî), Mektebetû'l-Kâhire, Mısır, 1972.
- Corci Zeydân, *Târîhu Âdâbi'l-Luḡati'l-Arabiyye*, Beyrut, 1996.
- Dairatu Meârifî'l-Karnî'l-'İşrîn, *"Câhız"*, Dâr el-Marife li't-Tab' ve'n-Neşr, Beyrut, 1933.
- Danışman, Nafiz, *Kelam İlmine Giriş ve Mutezile Mütakellimlerinden Amr bin Baħr el-Cahiz'in Kitaplarından Parçalar*, Ankara, 1955.
- Dönmez, İbrahim Kâfi, *"Beyân"*, T.D.V. , *İslam Assiklopedisi*, İstanbul, 1988-2007.
- Durmuş, İsmail, *"Meânî"*, DİA, XXVIII, İstanbul, 2003.
- \_\_\_\_\_, *"Sa'leb"*, DİA, XXXVI, İstanbul, 2003.

- ed-Dâye, Muhammed Rıfâvân, *A'lâm'ul-Edebî'l-'Abbâsî*, Muessesetu'r-Risâle, Beyrût,1987.
- Dikici, Recep *"Hafâcî, İbn Sinân"*, DİA, XV, İstanbul, 2003.
- Ebû 'l-Felâh 'Abdulhayb el-'Imâd el-Ĥanbelî, *Şezarâtûz-Zehab fi Ahbârî men Zehab*, Kâhire,1931.
- Ebû Musa, Muhammed Huseyn, *Delâlâtü't-terâkîb: Dirase taḥlîliyye li-mesaili 'ilmi'l-me'ânî* (Câmi'atü kâryunus), Bingazi 1979.
- Elmalılı, M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kuran Dili*, Eser neşriyat, İstanbul, 1971.
- Emîn, Bekrî, *el-Belâğatu'l-'arabiyyetu fi sevbîha'l-cedîd: İlmu'l-me'ânî*, Beyrut 1990.
- el-Enbârî, Ebû 'l-Berekât Kemâlüddîn 'Abdurrahmân b. Muhammed, *Nuzhetu'l-elibbâ' fi ṭabakâti'l-udebâ'*, Kâhire, tsz.
- el-Ferâhîdî, Ebû 'Abdurrahmân Halîl b. Aḥmed, *Kitâbu'l-'Ayn*, (Thk. Mehdi el-Maḥzûmî - İbrahim es-Samerrâî), Muessesetu'l 'Alemlî'l-Matbuât, Beyrut, 1988.
- el-Fîrûzâbâdî, Mecduddîn Muhammed b. Ya'kûb, *el-Kâmûsu'l-Muḥîṭ*, Muessesetu'r-risâle, 4.baskı, Beyrût, 1994.
- Hacımüftüoğlu, Nasrullah, *"Belâgat İlminin Gelişmesinde Kelamcılar ve İslam Filozoflarının Rolü"*, EAÜİFD, IX, 1990 (s. 215-237) .
- \_\_\_\_\_, *"Belâgat İlminin Gelişmesine Müessir Olan Kaynaklar"*, EAÜİFD, 1993, (ss. 268-298) .
- \_\_\_\_\_, *"Bedî'"*, DİA, V, İstanbul, 2003.
- \_\_\_\_\_, *"Beyân"*, DİA, VI, İstanbul, 1988.
- \_\_\_\_\_, *"'Abdülkahir el-Cürcânî"*, DİA, I, İstanbul, 1988.
- el-Ĥâcîrî, Ṭâhâ, *el-Câhîz Ḥayâtuhu ve Âşâruhu*, Mıṣır, 1962.
- el-Ĥafâcî, Ebû Muhammed 'Abdullah b. Muhammed Said b. Sinân, *Sırru'l-Fesâḥa*, (Thk. 'Abdulmuteâl eş-Şa'îdî), Mıṣır, 1953.
- İbn Ḥacer, *Lisânu'l-Mizân*, Beyrut, 1971.
- Hakkı Dursun Yıldız - Kenan Seyithanoğlu, *Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi*, İstanbul, 1986.
- İbn Haldun, *Muḥaddime*, Lecnetu Beyân'i-l 'Arabî, 1968.
- İbn Ḥallikân, Aḥmed b. Muhammed b. İbrahim b. Ebû Bekr, *Vefeyâtu'l-A'yân ve Enbâu ebnâi'z-zemân*, Mıṣır,1948.

- Habenneke, ‘Abdurrahmân Hasan el-Meydânî, *el-Belâğatü’l-‘arabiyye: Uşûsüha ve ‘ûlûmühâ ve fînûnühâ*, I,II, Darü’l-ı̇kalem, Dımaşık 1416/1996,
- Hassan b. Sâbit, *Divan*, Beyrut, tsz.
- Hasan İbrahim Hasan, *Tarihu’l-İslâm*, Mışır, 1957.
- el-Hâşimî, Ahmed, *Cevâhiru’l-belâğati fil-me‘ânî ve’l-beyân ve’l-bedî‘*, İstanbul, 1984.
- el-Hattâbî, Hamd b. Muḥammed, *Beyânu İ‘câzi’l-Ḳur‘ân*, (Nşr. Muḥammed Halefullah-Muḥammed Zağlul Sellaâm), Ḳâhire,1968.
- el-Hatîb el-Bağdâdî, *Tarihu Bağdâd*, Beyrut, tsz.
- el-Hindî, ‘Alâaddin ‘Ali b. Hişâmuddin el-Muttâkî, *Kenzu’l ‘ummâl fi süneni’l aḳvâl ve’l-ef‘âl*, (Thk. Bekrî Hayyânî – Şafvetu’s Seḳâ) Müessesetu’r-Risâle Beyrut, 1985.
- İbn Hişâm, Ebû Muḥammed ‘Abdulmelik, *es-Siretu’n-Nebevîyye*, Mışır, 1955.
- el-Husrî, İbrahim ‘Ali, *Zehru’l-adâb*, (ŞrH. ve Thk. ‘Âlimuḥammed el-Bicâvî), Dâru iḫyâi’l-kutubi’l ‘Arabiyye, Mışır, tsz.
- el-Hûfî, Ahmed Muḥammed, *el-Câhız*, Ḳâhire, tsz.
- el-İsfahânî, Ebû ‘l-Ferec, *el-Eğânî*, Mışır, tsz.,
- İbrahim Selâme, *Belâğatu Aristo Beyne’l-‘Arab ve’l-Yunân*, Mektebetu’l İncü el-Mışırıyye, Mışır, 1952.
- ‘İzzüddin ‘Ali, *el-Ḥadısu’ n-Nebevî mine’l vecheti’l-belâğâ*, Ḳâhire, 1973.
- Kaçar, Halil İbrahim, *Edebî Yönden Hazif Üslûbu (Eksiltili ifadelet)*, (Basılmamış Doktora Tezi), İstanbul, 2007.
- Kallek, Cengiz, *“Kudâme b. Ca‘fer”*, DİA, XXVI, İstanbul, 2003.
- Ḳazvinî, Celâluddin Muḥammed b. ‘Abdurrahmân el-Hatîb, *el-İzah fi ‘ulûmi’l-belâğâ*, (Thk. Muḥammed ‘Abdulmü‘min Ḥafâcî) , Beyrut, 1980.
- el-ḲıfḲî, *İnbâhu’r-Ruvât ‘alâ Enbâi’n-Nuhât*, Thk. Muḥammed Ebû’l-FaḲl İbrâhîm, Dâru’l-Fikri’l-‘Arâbî, II, Mışır, 1955.
- Koçak, İnci *“Ahfeş el-Evsat”*, DİA, I, İstanbul, 2003.
- Kudâme b. Câ‘fer, *el-Beyân (Naḳdu’n-Nesr)*, (Takdim: Ṭaha Hüseyin –‘Abdulḥamid el-‘Abbâdî), Beyrut, 1930.
- \_\_\_\_\_, *Naḳdu’s-Şi‘r*, İstanbul, H.1302.
- İbn Ḳuteybe, Ebû Muḥammed ‘Abdullâh b. Müslim, *eş-Şi‘r ve’s-su‘arâ’*, (thk. Müfid Ḳamâḫa – Nu ‘aym Zerzûr), Beyrut, 1985.

- \_\_\_\_\_, *'Uyûnu'l-Ahbâr*, Kâhire, 1925.
- \_\_\_\_\_, *Te'vilu müşkil'il-Kur'an*, (Thk. es-Seyyid Aḥmed Sakr) Beyrut, 1981.
- Kılıç, Hulusi, *"Belâgat"*, DİA, V, İstanbul, 1992.
- Kınar, Kadir, *Abdulkahir el-Cürcânî'nin Nazm Teorisi*, SÜİFD., s. 13, 2006.
- Ma'mer b. el-Müşennâ, Ebû Ubeyde, *Mecâzu'l-Kur'an*, (Thk. Muhammed Fuâd Sezgin) , Mısır, tsz.
- İbn Manzûr, Ebû 'l-Faḍl Muḥammed b. Mükrim b. 'Ali b. Aḥmed, *Lisânu'l-'arab*, I-XV, Beyrut, 1990.
- Mehmet Zihni Efendi, *el-Kavlu'l-ceyyid fi Şerḥi Ebyâti't-Telhîs ve Şerḥayhi ve Hâşiyeti's-Seyyid*, Yasin Yayınevi, İstanbul, tsz.
- el-Merâğî, Aḥmed Muştafa, *Ulûmu'l-belâğa: el-Beyan ve'l-Meani ve'l Bedî'*, Beyrut, 1984.
- el-Mesudî, Ebû Ḥasan 'Ali b. Ḥüseyn b. 'Ali, *Murucu'z-Zehab ve Me 'âdinu'l-Cevher*, Beyrut, tsz.
- el-Meydânî, Ebû 'l-Faḍl Aḥmed b. Muḥammed b. Aḥmed b. İbrahim en-Neysâbûrî, *Mecma'u'l-emşâl*, I-II, (thk. Naim Ḥüseyn Zerzur) , Beyrut, 1988.
- Muḥammed Fehmi, *Târiḥ-î Edebîyyât-ı 'Arabîyye*, İstanbul, 1917.
- Muḥammed Kurd 'Alî, *Umerâu'l-Beyân*, Lecnetu't-telif ve't-terceme ve'n-neşr, 1937.
- el-Müberred, Ebû'l-'Abbâs Muḥammed b. Yezîd b. 'Abdulkber el-Ezdî, *Risâletun fi'l-belâğa*, (Thk. Ramadân 'Abduttevvâb, Matbaatu Câmiati 'Aynîş-şems) , Kâhire, 1965.
- \_\_\_\_\_, el-Kâmil fi'l-luğa ve'l-edeb, Matbaatu'l-İstikâme, 1951.
- el-Münâvî, 'Abdurraûf, *Feyzu'l-Kadîr*, I-IV, Beyrut, 1974.
- İbnu'l-Mu'tez, 'Abdullah, *Kitabu'l-Bedî'*, (Nşr. Ignatius Kratchkovsky) , Londra, 1935.
- Mehmed Kâmil, *Terceme-i Muallakât-ı Seb'â*, İstanbul, H.1305.
- M. Nuri Uygun-Mustafa Uzun, *Kur'an ve Tefsir Araştırmaları*, I-VII, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2002,
- en-Necm, Vedit'a Ṭaha, *el-Câhız ve'l-ḥaḍâratu'l-'Abbâsiyye*, Bağdat, 1965.
- İbnu'n-Nedim, *el-Fihrist fi ahbâti 'ulemâi'l-muşannifin mine'l-ḳudemâi ve'l muḥaddîşîn ve esmâi kutûbihim*, Kâhire, H. 1348.
- en-Nuveyrî, Sehḥâbeddîn Aḥmed b. 'Abdulvehhâb b. Muḥammed, *Nihâyetu'l-ereb fi funûni'l-edeb*, Kâhire, Dârû'l-kutubi'l-Mısrî, Kâhire, tsz.
- Pellat, Charles, *el-Câhız fi Basra ve Bağdâd ve Samarra*, (Trc. İbrahim el-Geylânî), Dimaşk, tsz.



- er-Râbî'î, Hâmid Sâlih Halef, *Mekâyisü'l-belâgati beyne'l-üdebâi ve'l 'ulemâ'*, (Menşûrâtu câmi'ati ümmü'l-ğurâ), Mekke, 1996.
- er-Râfî'î, M. Şadıq, *Târîhu'l-edebî'l-'arab*, I-III, Beyrut, 1974.
- İbn Raşîk, Ebû 'Ali el-Hasan el-Ğayravânî el-Ezdî, *el-Umde fi meğâsini's-Şi'r ve âdâbih ve nağdih*, I-II, (Thk. Muhammed Karakazan, Birinci Baskı, nşr. Dâru'l-Ma'rife) Beyrut, 1988.
- er-Rummânî, Ebû 'l-Hasen 'Alî b. 'İsâ, *en-Nüket fi i'câzi'l-Ğur'ân*, (Nşr. M. Halefullah – M.Zağlul Sellâm) , Mısır, 1960.
- es-Sekkâkî, Ebû Ya'küb Yûsuf b. Ebî Bekr Muhammed, *Miftâhu'l -'ulûm*, (Thk., Naim Zerzur), Beyrut, 1987.
- Saleb, Aşmed b. Yağya b. Zeyd, *Ğavâidu's-Şi'r*, (şerh: Muhammed 'Abdulmünim Hafâcî), Ķâhire, 1948.
- es-Sa'libî, Ebû Mansur, *Hassu'l-Hâs*, (Nşr. Hasan el-Emîn), Beyrut, 1966.
- \_\_\_\_\_, *el-İ'câz ve'l-İcâz*, (Nşr. İskender Asaf) , Beyrut, tsz.,
- İbn Sellâm, *Ğabakât'uş-Şu'arâ'*, Matba'atu's-Sa'âde, Ķâhire, tsz.,
- es-Sem'ânî, Ebû Sa'd 'Abdulkerîm b. Muhammed et-Temîmî, *el-Ensâb*, Leydın, 1912.
- es-Sendûbî, Hasan, *Edebû'l-Câhız*, Ķâhire, 1931.
- Sibeveyhî, Ebû Bîşr 'Amr b. Usmân b. Kanber, *el-Kitâb*, Bulâk, 1316.
- eş-Şultânî, Muhammed 'Ali, *Ma'a'l-belâğati'l-'arabiyyeti fi târihihâ*, Dâru'l-me'mûn li't-turâs, Dımaşk, 1979.
- es-Sicilmâsi, Ebû Muhammed el-Ğâsım, *el-Menze'u'l-Bedî' ' fi tecnîsi esâlibi'l -Bedî'*, Mektebetu'l-Meârif, Rabât, 1980.
- es-Suyûtî, Ebû'l-Fağl Celâleddîn 'Abdurrahmân b. Ebi Bekr, *el-İtkân fi 'Ulûmi'l-Ğur'ân*, el-Mektebetu's-Şekâfiyye, Beyrut, tsz.
- \_\_\_\_\_, *el-Muzhir fi 'ulûmi'l-Lüğâ*, Mısır, tsz.
- eş-Şâtîbî, Ebû İshâk, *el-Muvâfeğât fi Usûli's-Şerî'a*, el-Mektebetu't-Ticâriyye, Ķâhire, tsz.
- Şehristânî, 'Abdulkerim, *el-Milel ve'n-Nihal*, (thk. Muhammed Seyyid Keylâyî), Mısır, tsz.
- Şensoy, Sedat, *Abdülğâhir el-Cürcânî'de Anlam Problemi*, (Basılmamis Doktora Tezi), İstanbul 2001.
- eş-Şeybânî, Aşmed b. 'Amr İbn Ebî 'Âsım, *ez-Zühed*, (Thk. 'Abdu'l-Alî 'Abdu'l-Ğamîd el-Ğâmîd), Dâru'r-Reyyân li't-Turâs, Kahire, H. 1408.
- Şeşen, Ramazan, *el-Câhız ve Türklerin Faziletleri*, İstanbul, 2002.

- Şevkî Dayf, *el-Belâğatu Ta'avvurun ve Târihun*, Daru'l-Me'ârif, Kâhire, 1962.
- Şimşek, M. Said, *el-Câhız ve Eserlerindeki Kur'an ve Tefsirine Ait Görüşleri*, (Basılmamış Doktora Tezi), Ankara, 1984.
- Ṭâha Aḥmed İbrahim, *Tarihu'n-Nakdi'l-'Arabî*, Kâhire, 1957.
- Ṭaha Hüseyn, *Temhîd fi'l-Beyâni'l-'Arabî*, Beyrut, 1983.
- Taşdelen, Hasan, *Cahiz'in Diliyle Arap Kültür ve Edebîyatında 'Asâ'*, Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Cilt.17, Sayı. 2.
- Tefsiru Mucahid b. Cubeyr*, (Thk. Abdurrahman es-Surtî), Maṭâbi' ed-Devḥatu'l-Ḥadîse, Kâtar, tsz.
- et-Teftazânî, Sa'düddîn Mes'ûd b. Ömer, *el-Muṭavvel 'ale't-Telhîs*, İstanbul 1330.
- Tülücü, Süleyman *"Asmaî"*, DİA, III, İstanbul, 2003.
- \_\_\_\_\_, *Ma'mer b. Müşennâ'*, DİA, XXVII, İstanbul, 2003.
- Uzun, Tacettin, *el-Câhız ve İlmü'l-Luğadaki (Dilbilimdeki) Yeri*, Konya, 1996.
- Uzun, Tacettin ve diğerleri, *Anlatımlı Belâgat*, Konya, 2008.
- Uzunoglu, M. Vecih, *Hız Peygamber'in Edebî Yönü*, DEÜİFD, XXXII/2010.
- Velîd Muḥammed Murad, *Naẓariyyetu'n-naẓm ve kıymetuha'l-İlmiyyetu fi'd-dirâsâti'l-lüğaviyyeti inde 'Abdikâhir el-Cürcânî*, Daru'l-fıkr, Dimaşk, 1983.
- el-Yâfi'î, Abdullah b. Es'ad, *Mir'âtu'z-Zemân ve İbaru'l-Yakazân*, Dâru'l-Kutub, Mısır, tsz.
- Yâkut el-Ḥamevî, Ebû 'Abdillah, *Mu'cemu'l-udebâ*, (nşr. Dâru'l-kutubi'l-İlmiyye), Beyrut, 1991.
- Yazıcı, Hüseyn *"İbn Kuteybe"*, DİA, XX, İstanbul, 2003.
- ez-Zeccâcî, *el-İdâh fi Teli'n-Nahv*, Kâhire, tsz.
- ez-Zehebî, Muḥammed Hüseyn, *et-Tefsîr ve'l-Mufessirûn*, Daru'l-kutubi'l-hadîse. tsz.
- Zemaḥşerî, Mahmud b. Ömer, *el-Müsteksâ fi emşâli'l 'Arab*, Daru'l-Kütubi'l-İlmiyye Beyrut, 1987.
- ez-Zemaḥşerî, Ebû 'l-Kasım Cârullâh Maḥmud b. Ömer, *el-Keşşâf 'an ḥakâiki't-tenzîl*, (thk. Muḥammed 'Abdusselâm Şâhin, nşr. Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye), Beyrut, 1995.
- ez-Zerkânî, Muḥammed 'Abdulazim, *Menâhîlu'l-'urfân fi 'ulûmi'l-Ḳur'ân*, Beyrut, tsz.
- ez-Zerkeşî, Bedreddin, *el-Burhân fi 'Ulûmi'l-Ḳur'ân*, Beyrut 1972.
- ez-Zeyyât, Aḥmed Hasan, *Tarihu Edebî'l-'Arabî*, Dâru's-sekâfe, Lübnan, tsz.

## ÖZGEÇMİŞ

20.11.1979 yılında Hatay'ın Reyhanlı ilçesinde doğdu. İlk ve orta öğrenimini Reyhanlı'da tamamladı. 2003 yılında Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nden mezun oldu. 2006 yılında "Arap dilinde Müstesnâ" isimli teziyle Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde Yüksek lisansı eğitimini bitirdi. 2007- 2008 Eğitim – öğretim yılında doktora eğitimine başladı. 2009'da Hatay / Kırıkhan'da, 2010'da da Diyarbakır'da vâzilik görevinde bulunmuştur. Evli olup halen 2011 yılında başladığı Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Arap Dili ve Belagatı Anabilim Dalı öğretim görevliliğine devam etmektedir.

**Adres:** Yeni mah. Cudi cad. Toki Sitesi

14. Blok 16. Daire P.K. 7300

Şırnak / Merkez

**İrtibat tel:** 05368979463

**e - posta:** semira\_yayar@hotmail.com.