

Milieu basrien et la formation de Cāhiz, Paris 1953, s. 136, 242; a.mlf., *The Life and Works of Jāhiz*, London 1969; a.mlf., "al-Cāhiz Jigé par la postérité", *Arabica*, XXVII/1, Leiden 1956, s. 1-67; a.mlf., "Cāhiziana III., essai d'inventaire de l'oeuvre Cāhizienne", a.e., III (1957), s. 147-180; a.mlf., "Nouvel essai d'inventaire de l'oeuvre Cāhizienne", a.e., XXI/2 (1960), s. 117-164; a.mlf., "Une risāla de Cāhiz sur le-snobisme-et l'orgueil", a.e., XIV/3 (1967), s. 259-283; a.mlf., "al-Djāhiz", *EI*² (Fr.), II, 395-398; M. Adad, "Le Kitāb al-Tarbi' wa-l-tadwīr d'al-Cāhiz", *Arabica*, XIII/3 (1966), s. 268-294; XIV/1 (1967), s. 32-59; XIV/2 (1967), s. 167-190; XIV/3 (1967), s. 298-319; Cemil Cebri, *el-Cāhiz*, Kahire 1959; Sezgin, GAS, III, 368-375; VII, 240-241, ayrıca bk. ciltlerin sonundaki indeksler; Fevzi Atavî, *el-Cāhiz*, Beyrut 1971; Amnon Shiloah, *The Theory of Music in Arabic Writings*, München 1979, s. 92, 93, 95; Muhammed Abdülmün'im Hafacı, *Ebū 'Osmān el-Cāhiz*, Beyrut 1982; "Eine Biographie über al-Cāhiz", *RAAD*, IV (1929), s. 203-217; Ramazan Şeşen, "Cāhiz'in Eserlerinin İstanbul Kütüphanelerindeki Yazma Nüshaları", *ŞM*, VI (1966), s. 113-134; a.mlf., "Cāhiz'in Eserleri Hakkında Bâzi Yeni Malzemeler", *TED*, I (1970), s. 231-272; a.mlf., "Cāhiz'in Eserlerinde Farsça Kelimeler", *ŞM*, VII (1972), s. 137-181; "Cāhiz", *İA*, III, 12-14.



RAMAZAN ŞEŞEN

Kelâmî Görüşleri. Nazzâm ekolünde yetişen ünlü Mu'tezile âlimlerinden biri olan ve hocasından sonra Basra Mu'tezilesi'nin reisi kabul edilen Cāhiz bilgi problemi, tabiat felsefesi, ilâhî sıfatlar, kullanın fiilleri, nübüvvet ve imâmet başta olmak üzere kelâm ilminin konusuna giren önemli problemlerle ilgilenmiş, ayrıca Zeydiyye, Râfıza, İbâziyye, Süfriyye, Cebriyye, Cehmîyye gibi itikadî mezheplerin görüşlerini nakledip tenkide tâbi tutmuş büyük bir kelâm âlimidir. Kelâma ve mezheplere dair yazdığı yirmiyi aşkın eserin pek azı günümüze kadar ulaşabilmiştir. Her ne kadar Ebü'l-Hüseyin el-Malatî gibi bazı müellifler Cāhiz'in bir kelâm âlimi olmadığını ileri sürmüşlerse de Mu'tezile ve Ehl-i sünnet âlimleri onu ekol kurmuş bir kelâmcı olarak kabul etmişlerdir. Cāhizîyye adı verilen bir grubun ona ait görüşleri benimsemişlerinin nakledilmesi de bu kanaati desteklemektedir. Çağdaşlarından İbn Kuteybe Cāhiz'i döneminin son kelâmcısı olarak gösterir ve onun, muarızlarına ait açıkları yakalayıp gösterdiğini, delilleri en güzel şekilde kullandığını, birbirine zıt görüşleri bile başarıyla savunabilecek kadar usta bir tartışmacı olduğunu, nitekim ilme, mantığa ve tarihî gerçeklere ters düşen bazı Şîî görüşler karşısında Ehl-i sünnet'i savunduğunu, bazan da bunun aksini yaptığını belirtir

(*Te'vîlü muhtelifi'l-hadîs*, s. 59). Yaşadığı dönemde zındıklar, Mecûsiler ve Maniheistler'le münazaralar yaparak İslâm dinini dirayetle savunan Cāhiz, diğer dinler ve felsefî görüşler karşısında müslümanların inançlarını yok olmaktan kurtaranların kelâm âlimleri olduğunu, bu sebeple kelâm ilmiyle meşgul olacak kimselerin felsefe ve tabiat ilimlerini de öğrenmeleri ve bunların verileriyle itikadî esasları desteklemeleri gerektiğini belirtir. Ayrıca ona göre kelâm âlimleri nasları, özellikle hadisleri objektif bilgi vasıtalarının ışığı altında incelemeli, bu ölçülere uymayan haberleri reddetmelidirler (*Kitābū'l-Hayevān*, I, 11; II, 134; VI, 206). Cāhiz'in bazı kelâmî görüşleri şöylece özetlenebilir:

1. Bilgi Problemi. Bilgi kaynakları duyular, akıl ve haberden ibarettir. Duyular vasıtasıyla idraki gerçekleştiren nefis olduğuna göre bütün duyular tek cinse irca edilmelidir. Bununla birlikte algılanacak hususlar farklı olduğundan farklı idrakler meydana gelmektedir. Üzerinde ittifak edilmeyen haberler güvenilir bilgi kaynağı sayılamaz. Aynı konudaki farklı rivayetlerin doğru olanını belirleyebilmek için onları tarihî olaylarla karşılaştırmak ve akıl tenkitten geçirmek lâzımdır. Buna göre birbiriyle çelişen veya aklın gerçekleşmesini imkânsız gördüğü haberlerin sahih sayılan ölçüler içinde rivayet edilmiş olması onları kabul etmeyi gerektirmez. Akıl her ne kadar duyu ve haber desteğinden yoksun olduğu takdirde bazan gerçeği kavramakta yetersiz kalabilirse de duyuların yanlışması ve haberin sahih olmaması muhtemel olduğundan bilgi kaynaklarının en güvenilir olanı yine de aklardır. Bu sebeple gözün gösterdiğine değil aklın hükmettiğine itibar etmek daha doğrudur (*el-'Osmāniyye*, s. 6, 31, 42, 50, 116; *Kitābū'l-Hayevān*, I, 207; III, 238; Eş'arî, s. 340, 341). Sözü edilen bilgi vasıtalarıyla kazanılan bilgilerin zihinde şekküllü yaratılışın bir gereği olarak tabii ve zaruridir. Gözünü açan insanın karşısındaki objeyi görmesi zorunlu olduğu gibi akletme gücünü nazarı konulara yöneltip düşünenlerin belli sonuçlara ulaşması da zorunludur. Bilginin oluşumunda insanın etkisi, duyularını ve akletme gücünü kullanma iradesiyle sınırlıdır. Ancak insanların yaratılışları ve dolayısıyla istidatları farklı olduğundan farklı düzeyde veya keyfiyette bilgilere ulaşmaları tabiidir.

2. Ulûhiyet. Âlemin aslı Allah tarafından yaratılmış olup bütün varlıklar çeşitli birleşimler sonucu meydana gelmiş ve her varlık, cevherinde bulunan hâkim özelliğe göre oluşmuştur. Madde hiçbir zaman yok olmaz, sadece arazıları değişir ve bozulur (İbnü'l-Arabî, s. 111; Ahmed Emîn, III, 135).

Her insan Allah'ın varlığına iman etmesini sağlayacak zaruri bilgiye doğuştan sahiptir. Allah'ın varlığını benimsemeyenler ya gerçek karşısında direnen inatçı kimselerdir veya gerçeği bilmekle beraber kendi kanaatlerine aşırı bağlılıktan doğan bunalımın bir sonucu olarak gerçeği bildiklerinin farkına varamayanlardır. Maddenin cevheri ve nitelikleri üzerinde akıl yürüterek âlemin engin bilgiye ve eşsiz güce sahip bir yaratıcısı bulunduğu sonucuna ulaşmak insan için mümkün olmakla birlikte bu herkesin altından kalkamayacağı kadar zor bir yükümlülüktür. Bundan dolayı Allah'ın varlığına inanmak için gereken bilgi her insana doğuştan verilmiştir; yani insanların Allah hakkındaki ilk bilgileri tecrübî değil "apriorik" bilgidir (*el-'Osmāniyye*, s. 255; Ebü'l-Kâsım el-Belhî, s. 73).

"Allah'ın ilmi ve iradesi vardır" demekle O'nun âlim ve mürid olduğunu söylemek benzer hükümlerdir. İkisi de hiçbir şeyin Allah'a gizli kalmadığı, unutmama, yanlışlama, bilgisizlik, mecburiyet ve mağlûbiyetin Allah hakkında düşünülme-yeceği anlamına gelir. Allah kulları için aslah* olan fiilleri terketmeye, yalan konuşmaya, zulmetmeye, müminlere ve çocuklara azap etmeye gücü yetmekle nitelendirilemez; zira bütün bunlar O'nun hakkında düşünülmesi imkânsız olan eksiklik ve ihtiyaç emareleridir.

Kulların fiilleri tabii yolla (bir nevi tevfid*) meydana gelir, bu hususta fiili yapmayı istemek dışında kulun bir fonksiyonu yoktur. Fiilin meydana gelmesinde etkili olan güç (istitâat) fiilden önce mevcuttur. Nitekim Hz. Süleyman'ın isteği üzerine bir cinnin (ifrit) Belkıs'a ait tahıta kısa süre getirme gücüne sahip olduğunu söylemesi (en-Neml 27/39), bu hususun önemli delillerinden biridir (*Kitābū'l-Hayevān*, II, 192; Eş'arî, s. 407).

3. Nübüvvet. Akıl bilgi kaynaklarının en mükemmeli olmakla birlikte tek başına yeterli değildir. Bundan dolayı insanlar dinî ve dünyevî konularda gerekli bilgileri kendilerine sağlayacak başka bir kaynağa muhtaçtır ki bu peygamberler vasıtasıyla gelen vahiydir. Ne var

ki bütün insanlar peygamberleri ve mücizelerini müşahade edememekte, sadece onları müşahade edenlerin verdikleri haberleri incelemek suretiyle bilgi sahibi olabilmektedirler. Şu halde haber nübüvvetin ispat edilmesinde ilk merhaleyi teşkil etmektedir. İkinci merhale ise peygamberin, nübüvvetini ispat etmek için sunduğu delilin iddiasını doğrulayıp doğrulamadığının tesbitidir ki bu da ancak akıl yürütme ile mümkündür. Son peygamber Hz. Muhammed'in nübüvvetine dair en önemli delil Kur'an-ı Kerim olduğuna göre bu konuda şöyle bir istidlâl yolu takip edilebilir: Hz. Muhammed, içlerinde seçkin şairler ve ediplerin yaşadığı Araplar'ın hepsine Kur'an'a bir nazîre yapmalarını ısrarla teklif ettiği halde onlar başka türlü mücadele şekillerine başvurarak Kur'an'a karşı direnmeye devam etmişlerdir. Bu husus, hem Arap kavmi için hem de Arap edebiyatını bilmeyen yabancı milletler için kuvvetli bir delil teşkil eder. Ayrıca Hz. Peygamber'in gayba dair verdiği haberlerin gerçekleşmesi ve hiçbir insanda görülemeyecek derecede üstün bir ahlâka sahip olması da nübüvvetini kanıtlayan delillerdendir. Peygamberler beşer olmanın tabii bir sonucu olarak bazı hatalar da işlemişlerdir. Ancak bu hatalar onların peygamberlikle görevlendirilmelerini zedeleyecek nitelikte olmamıştır (*el-'Osmâniyye*, s. 89-92).

4. **Âhiret Halleri.** Günahkârlarla kâfirler cehennem, müminler cennete gireceklerdir. Müminlerin tabiatı cennetle, kâfirlerin tabiatı da cehennemle uyum sağlayacağı için bunlar cennetle cehennem tarafından âdeta cezbedileceklerdir. Cehennem girenlerin bünyesi bir müddet sonra ateş tabiatına dönüşecek ve artık cehennem onlar için azap yeri olmaktan çıkacaktır (Hannâ el-Fâhûrî, s. 23). Anne ve babası müşrik veya kâfir de olsa hiçbir çocuk ilâhî gazabı celbetmez; dolayısıyla mükellef olmadan ölen çocuklar azap görmeyeceklerdir.

5. **İman-Küfür.** Allah'a ve son peygamber Hz. Muhammed'e ayrıntılara girmeden icmâlen inanan herkes gerçek mümindir. Zira tafsili iman zaruri değildir. Ancak iman konularının ayrıntılarına giren kimse Allah'ın cisim olmadığına, gözle görülemeyeceğine, kullarına zulmetmeyeceğine inanıp teşbih ve cebir görüşlerini reddetmelidir. Aksi takdirde müşrik veya kâfir statüsüne girer (Şehristânî, I, 75-76). Büyük günah işleyenlerin cehennemde kâfirlerle beraber bu-

lunacağını söylemek, cennette müminlerle birlikte olacaklarını kabul etmekten daha doğrudur. İslâm davetiyle karşılaşmayan, yani fetret* döneminde yaşayan insanlar bâtil inançlarından dolayı hesaba çekilmeyeceklerdir. Fakat İslâm davetiyle karşılaştıkları halde bu hususta aklı istidlâllerde bulunmayanlarla eski dinlerinde ısrar eden inatçıların sorumlu olacaklarında şüphe yoktur. İslâm dinini iyi niyetle inceleyip de inanmayı mümkün kılacak tatmin edici delillere ulaşmadıkları için müslüman olmayanlar da mâzur sayılır. Zira Allah hiç kimseyi gücünün yetmeyeceği şeyle mükellef tutmaz.

6. **İmâmet.** Hz. Peygamber ashaptan hiçbirini halife olarak belirlememiştir. Hulefâ-yi Râşidîn'in hepsi meşrû halifelerdir. Hiçbir halife mâsum değildir. Cemel ve Sıffin'de Hz. Ali haklı, muhalifleri haksızdır.

Görüşlerinde akılcılığın ağır bastığı Câhiz, kelâm sisteminde Nazzâm'dan oldukça etkilenmesine rağmen hocasına ve bağlı bulunduğu mezhebe muhalefet edip kendine has fikirler üreten bir kelâmcı olarak görünmektedir. Ebû Ali el-Cübbâî, Câhiz'in sadece bilginin insanda doğuştan mevcudiyeti ve zaruri oluşu ile Şîa'yı tenkit noktasında temayüz ettiğini söylüyor, Abdülatîf Hamza da onun Mu'tezile'ye hiçbir katkıda bulunmadığını iddia ediyorsa da bu görüşlere katılmak oldukça zordur. Zira Câhiz madenin yok olmayıp sadece şekil değiştirdiğini, Allah'ın varlığına ilişkin bilginin (O'na inanma duygusunun) insanlarda doğuştan bulunduğunu, erişilmez nazım güzelliği taşıyan Kur'an'ın Hz. Peygamber'in nübüvvetine dair akil bir delil teşkil ettiğini, dinî sorumluluğun bilgiyle yakından ilgili olduğunu ve gerçek karşısında direnen inatçılar hariç İslâm dinî hakkında bilgisi bulunmayanların âhirette sorumlu tutulmayacağını, nihayet kâfirlerin ve müminlerin tabiatları ile cennet ve cehennem arasında bir âlakanın mevcut olduğunu savunarak çoğu kendine has olan fikirleri benimsemiştir. Kelâm sisteminde genel çerçeve itibariyle Mu'tezile'ye bağlı kalmakla birlikte i'câz konusunda Nazzâm'ın sarfe* teorisini tenkit etmiş, ancak Dehriyye'nin tenkitlerine cevap verirken Kur'an'ın erişilmezliğine zarar getirmeyen bir yaklaşımla bu teoriden faydalanmıştır. Câhiz'in Ebû'l-Hüzeyl el-Allâf, Nazzâm ve Sehl b. Hârûn dışında Yunan felsefesine bağlı tabiatçı filozoflardan, ayrıca Aris-

to'dan etkilendiği kabul edilir. Sokrat'ın bilgi teorisiyle onun bilgi problemine yaklaşımı arasında ilgi kuranlar da vardır. Kendisinden sonra Câhiziyye adı verilen bir fırka tarafından görüşlerinin benimsendiği nakledilirse de bu fırkaya kimlerin dahil olduğu bilinmemektedir.

Bilgi teorisinde Fahreddin er-Râzî Câhiz'le aynı görüşü paylaşmış, gayri müslimlerin dinî sorumluluğu meselesinde Gazzâlî *Fayşalû't-tefrika* adlı eserinde (s. 105-106) onun görüşüne meyletmiş, ancak son kitaplarından biri olan *el-Mustaşfâ*'da bu fikri tenkit etmiş (II, 359), nübüvvetin ispat edilmesiyle ilgili metotta ise kısmen tesirinde kalmıştır. İbnü'r-Râvendî Câhiz'in Hz. Peygamber'e düşmanlık beslediğini (Hayyât, s. 111), Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, onun bütün beşerî problemlerin akıl vasıtasıyla çözülebileceği gerekçesiyle peygamberlere ihtiyaç bulunmadığına inandığını ve peygamberlerin mâsum olmadıklarını söylediğini, çağdaş yazarlardan Hannâ el-Fâhûrî de âlemin ezeli olduğu görüşünü savunduğunu ileri sürerler. Ancak bu görüşlerin Câhiz'e nisbet edilmesi doğru değildir. Zira o âlemin yaratılmış olduğu tezini konu edinen *Uhdüsetü'l-âlem*, peygamberlik müessesesini ve özellikle Hz. Peygamber'in nübüvvetini ispat etmek maksadıyla *Kitâbü'l-Hücce fi teşbîti'n-nübüvve* (*Hucecû'n-nübüvve*) adlı eserleri yazmış (İbnü'n-Nedim, s. 211), peygamberlerin değil imamların mâsum olamayacaklarını açıkça belirtmiştir (*el-'Osmâniyye*, s. 91-92).

Câhiz'in büyük çapta tabiatçı felsefeye dayanan bilgi teorisini ve kendine has diğer kelâmî görüşlerini tenkit edenlerin başında Ebû Ali el-Cübbâî ile oğlu Ebû Hâşim gelir. Ebû Ali *Naşzu Kitâbi'l-Ma'rife*, Ebû Hâşim de *Kitâbü't-Tabâ'i' ve'n-naşz 'ale'l-kâ'ilîne bi-hâ* adlı eserleri ona reddiye olarak yazmışlardır. Daha sonra Kâdî Abdülcebbar çeşitli eserlerinde özellikle bilginin zaruri oluşu meselesinde onu tenkit etmiştir (*el-Muğni*, XII, 140-141, 235, 306). Bunların dışında Ca'fer b. Mübeşşir *el-Ma'ârif 'ale'l-Câhiz*, Ebû Bekir Muhammed b. Zekeriyâ er-Râzî *er-Red 'ale'l-Câhiz fi Nakzi't-Tab ve Münâkazatü'l-Câhiz fi kitâbihî fi Fezâ'ili'l-kelâm* adlı eserleriyle Câhiz'e reddiye yazarlar arasında yer almışlardır (İbnü'n-Nedim, s. 208, 222, 358). Câhiz'in Şîa'ya yönelttiği eleştirileri Ebû Ca'fer el-İskâfî *Münâkazât'ta*, Cemâleddin Tâvûs da *Binâ'ül-makâleti'l-'Aleviyye fi nakzi'r-Risâ-*

leti'l- 'Osmâniyye'de cevaplandırmışlardır (İzâhu'l-meknûn, I, 197). Abdülkâhir el-Bağdâdî ise çeşitli görüşlerinden dolayı Câhiz'i tekfir etmiştir (el-Fark, s. 105, 106, 197).

BİBLİYOGRAFYA :

Câhiz, *Kitâbü'l-Hayevân*, I, 11, 207; II, 109, 134, 192; III, 238, 299, 303-304, 397; VI, 206; a.mlf., *Kitâbü't-Terbî' ve't-tedvîr* (Mecmû'atü Resâ'il içinde, nşr. Sâsî), Kahire 1324, s. 88, 129; a.mlf., *el-'Osmâniyye* (nşr. Abdüsselâm M. Hârûn), Kahire 1374/1955, s. 6, 17, 20, 31, 42, 50, 89-94, 116, 255; a.mlf., "Risâle fi'l-ḥakemeyn" (nşr. Charles Pellat), *el-Mesrûk*, sene 52, Kahire 1958, s. 460; İbn Kuteybe, *Te'vîl-ü muhtelifi'l-ḥadîs* (nşr. Muhammed Zührî en-Neccâr), Kahire, ts., s. 59-60; Hayyât, *el-İntişâr*, s. 24, 27, 70, 72, 111, 120; Ebû'l-Kâsım el-Belhî, *Zikr-ü'l-Mu'tezile* (Fazl-ü'l-i'tizâl ve'l-Mu'tezile içinde, nşr. Fuâd Seyyid), Tunus 1393/1984, s. 73; Es'ârî, *Maḳâlât* (Ritter), s. 340-341, 407, 555; Malatî, *et-Tenbîh ve'r-red*, s. 39; İbn-ü'n-Nedîm, *el-Fihrist* (Tecdüdd), s. 133-134, 204, 208, 210, 211, 222, 358; Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, VI/I, s. 127; VI/II, s. 5; IX, 11; XII, 140-141, 235, 306, 316; a.mlf., *Şerḥ-ü'l-Üşûl-ü'l-ḥamse*, s. 52; a.mlf., *el-Muḥîṭ*, s. 76; a.mlf., *Teşbîṭü delâ'il-i'n-nübüvve* (nşr. Abdülkerîm Osman), Beyrut 1966, II, 511; a.mlf., *Ṭabaḳâtü'l-Mu'tezile*, Beyrut 1380/1961, s. 276; Bağdâdî, *el-Fark* (Kevserî), s. 105-106, 197; a.mlf., *Üşûl-ü'd-dîn*, s. 67-68; İsferyâinî, *et-Teḫṣîr* (Hût), s. 82; Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, II, 359; a.mlf., *Fayṣal-ü't-tefrikâ beyne'l-İslâm ve'z-zenâdika*, Beyrut 1986, s. 105-106; Ebû Bekir İbn-ü'l-Arabî, *el-'Avâṣım* (Tâlibî), s. 99-101, 111, 476; Şehrîstânî, *el-Milel* (Kilânî), I, 75-76; İbn Teymiyye, *en-Nübüvât*, Beyrut 1405/1985, s. 364; Cürċânî, *Şerḥ-ü'l-Mevâkıf*, II, 430; İbn-ü'l-Murtazâ, *Ṭabaḳâtü'l-Mu'tezile*, s. 68; a.mlf., *el-Münye ve'l-emel*, Rabat 1912, s. 140; Oskar Rescher, *Excerpte und Übersetzungen aus den Schriften und Dogmatikers Gâhîz aus Baċra*, Stuttgart 1931; Ahmed Emin, *Ḍuḥa'l-İslâm*, Beyrut 1351-55/1933-36, I, 129, 394; III, 134-139; *İzâhu'l-meknûn*, I, 197; Nafiz Danışman, *Kelâm İlmine Giriş ve Mutezile Mütakellimlerinden Amr bin Bahrîl Cahiz'in Kitaplarından Parçalar*, Ankara 1955; Hannâ el-Fâhürî, *el-Câhîz* [baskı yeri yok] (Dâr-ü'l-Maârif), 1956, s. 23, 59-64; Ch. Pellat, *The Life and Works of Jâhîz*, London 1969; Corc Gureyyib, *el-Câhîz*, Beyrut 1975, s. 26-30, 109; *Mâ lem yünşer min turâṣi'l-Câhîz* (nşr. H. S. ez-Zâmin), Bağdad 1979; A. Muhammed el-Hüfî, *el-Câhîz*, Kahire 1980; W. Montgomery Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri* (trc. Ethem Ruhi Fiğlalı), Ankara 1981, s. 1, 206, 278, 284; M. Abdülğani el-Masrî, *Nazarıyyetü'l-Câhîz fi'l-belâġa*, Amman 1983; Ahmed Ebû Zeyd, *el-Menḥa'l-i'tizâli fi'l-beyân ve'l-câzi'l-Kur'ân*, Rabat 1986, s. 79-82, 255, 259, 266-268, 282; B. Hasan, *el-Fikr-ü'l-'akdî inde'l-Câhîz*, Tunus 1987; Vedîa Tâhâ Necm, *el-Câhîz ve'n-Nakd-ü'l-edebî*, Küveyt 1409-10/1988-89; W. M. Hutchins, *Nine Essays of Al-Jahiz*, New York 1989; Abdüllatif Hamza, "el-Câhîz el-Mu'tezilî", *Mecelletü Külliyyeti'l-âdâb*, XIX/2, Kahire 1957, s. 129-133; G. Vajda, "La Connaissance Naturelle de Dieu Selon al-Gâhîz", *SLI*, XXIV (1966), s. 19-33.



YUSUF ŞEVKİ YAVUZ

CÂHİZİYYE

(الجاحظية)

Mu'tezile kelâmcılarından

Amr b. Bahr el-Câhiz'in

(ö. 255/869)

görüşlerini benimseyenlere verilen ad

(bk. CÂHİZ).

CÂİFE

(bk. CİRAH).

CÂİHA

(الجائحة)

Meyve ve sebzelere zarar veren

tabii âfet anlamında

bir fıkıh terimi.

Sözlükte "âfet ve musibet" mânasına gelen câiha, İslâm hukukunda meyve ve sebzelere kısmen veya tamamen zarar veren, önceden beklenmeyen ve önlenemeyen âfet demektir. Kelime hadis metinlerinde hem sözlük (meselâ bk. Ebû Dâvûd, "Zekât", 26), hem terim (meselâ bk. Müslim, "Müsâḳât", 14) anlamlarında kullanılmıştır.

Dalında veya tarlada iken satılan, fakat müşteri tarafından henüz kaldırılmayan meyve ve sebzelerin âfete mâruz kalması halinde zararın kime ait olacağı, başka bir ifade ile müşterinin ödeyeceği bedelin (semen) zarar oranına indirilip indirilmeyeceği hususu (vad'u'l-câiha) İslâm hukukcuları arasında tartışılmıştır. Hz. Peygamber'den nakledilen, satılan bir meyveye âfet isabet ettiği takdirde müşteriden herhangi bir bedelin alınmasının helâl olmadığını belirten hadisin (Müslim, "Müsâḳât", 14-17; Ebû Dâvûd, "Büyû", 58; Nesâî, "Büyû", 29) sübûtu, rivayet farklılıkları ve değişik yorumlara tâbi tutulması, ayrıca dalda veya tarladaki meyve ve sebzelerin satışında kabzın ne zaman tamam olmuş sayılacağı meselesi, hukukcular tarafından bu konuda farklı sonuçların çıkarılmasına zemin hazırlamıştır. Satılan mala gelecek zararın kabz öncesi satıcı, kabz sonrası ise alıcı tarafından üstlenileceği noktasında genelde ittifak bulunduğu halde, burada kabzın ne zaman gerçekleştiği hususu tartışmalı olduğundan farklı görüşler ortaya çıkmıştır. Bunun sonucu olarak Hanefî ve Şâfiî hukukcuları söz konusu alışverişte kabzın, dolayısıyla akdin tamamlandığı noktasından ha-

reketle olayı malı teslim alan müşterinin zarara uğraması şeklinde değerlendirmiş ve akde bağlılığı esas alarak zarar sebebiyle bedel indirimini doğru bulmamışlardır. Buna karşılık Mâlikî ve Hanbelîler, aralarında bazı görüş farklılıkları bulunmakla birlikte, prensip olarak câihayı müşterinin ödeyeceği bedelin indirilmesi için yeterli ve uygun bir sebep saymışlardır. Bu hukukçulara göre zirai hastalıklar, dolu, kuraklık ve su baskını gibi âfetler câiha sayılır. İnsanların fiil ve müdahalesi sonucu meydana gelen zararlara gelince, Mâlikîler'de bir görüşe göre, sakınlamaz olması veya müşterinin fiili dışında meydana gelmiş bulunması şartıyla bunlar da câiha sayılır ve mal bedelinde indirime gidilir. Hanbelîler ise bu nevi zararları câiha saymazlar, dolayısıyla bedelde indirimi kabul etmezler. Sadece müşteriye, ya akdi feshetme veya haksız fiil sahibinden zararın tazminini talep etme hakkı tanınır. Ayrıca câiha sebebiyle bedelin indirilmesi meyvelerde ittifakla benimsenirken bu hükmün sebzelere de uygulanıp uygulanmayacağı da tartışmalıdır. Bu konularda mevcut görüş farklılıkları, ilgili hadiste geçen lafızların zâhirinin veya gayesinin esas alınmasından kaynaklanmaktadır.

Câihanın tanımı ve mahalli kadar meydana geliş vakti de önemlidir. Müşteri meyve ve sebzeyi, dalında veya tarlada olgunlaşmasını beklemek gibi haklı bir sebebe dayanarak bırakmış ve câiha bu esnada isabet etmişse her iki mezhep de satış bedelinin zarar oranına indirilmesinde müttefiklerdir. Buna karşılık meyve ve sebzeler olgunlaştığı halde malı tedricen satma veya fiyat artışını beklemeye gayesiyle bunları bir müddet daha yerinde bırakmışsa durum tartışmalıdır. Hanbelîler ile bazı Mâlikîler bunu bedelde indirim sebebi saymazken bir kısım Mâlikîler müşterinin ürünü taze veya uygun fiyatla satma isteğini de olgunlaşmayı bekleme gibi haklı bir sebep olarak görmektedirler.

Câihada bir başka önemli nokta ise meydana gelen zararın miktarıdır. Mâlikîler'e göre bedelde indirimi gerektirecek zarar miktarı genelde üçte birden az olmamalıdır. Daha az miktardaki zarar câiha olarak kabul edilmez; olağan sayılan bu zarara müşteri katlanmak zorundadır. Hanbelîler'de böyle bir oran konmasından ziyade zararın mâkul bir sınırı aşması ölçü olarak alınmıştır. Söz