



ALİ B. İSA ER-RUMMÂNÎ'NİN (Ö.384/994) İ' CÂZ ANLAYIŞI

Celalettin Divlekci*

Öz

Rummânî *en-Nüket fi İ'câzi'l-Kur'ân* adını verdiği risalesinde, Kur'an i'câzının yedi şekilde ortaya çıktığını belirtir. Bunlar; belâgat yönü, ortada ciddi sebepler ve ihtiyaç söz konusu olduğu halde, meydan okumanın Araplar tarafından cevapsız bırakılması, meydan okumanın herkese yönelik olması, sarfe, Kur'an'ın gelecekle ilgili doğru haberler vermesi, üslûbundaki harikuladelik ve diğer mucizelerle mukayesesi şeklindedir.

Yazar eserinin büyük bölümünü belâgat konularına ayırmıştır. Rummânî'nin, i'câzın belâgat boyutu bağlamında yer verdiği sanatlarla bakıldığında, bunların Kur'an'ın iç yapısı, dış yapısı ve üslûp ve ifade biçimiyle ilgili olduğu görülür.

Kur'an'ın iç yapısıyla ilgili olan sanatlar teşbih, istiâre ve mübalağa; dış yapısıyla ilgili olanlar îcaz, telâüm, cinas ve fâsıla; üslûp ve ifade biçimiyle ilgili olanları ise tasrîf, tadmîn ve beyandır. Rummânî bu sanatların her birine dair örnek ayetleri o dönemde var olan mesel ve şiir gibi edebî anlatım biçimleriyle karşılaştırır. Bu şekilde Kur'an'ın pek çok açıdan üstün olduğunu gösterir.

Anahtar kelimeler: Rummânî, İ'câz, en-Nüket fi İ'câzi'l-Kur'ân, Meydan Okuma, Belâgat.

Abstract

'Alî b. 'İsâ al-Rummânî (d. 384/994) and His Understanding of I'jaz

While its readers and listeners accepted the unparalleled literary power and beauty of the Qur'an at the time of its revelation, several theologians and philologists have begun to discuss its i'jaz beginning from the early third century of the Islamic calendar. Abû'l-Ĥasan 'Alî b. 'İsâ al-Rummânî, a

* Yrd. Doç. Dr., Süleyman Demirel Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tefsir Ana Bilim Dalı.



leading authority in Arabic grammar, philology, and *tafsîr* as well as a scholar of rational sciences, was one of the Mu'tazilite authors who wrote a treatise (*risâle*) on the topic.

In his *al-Nukat fî I'jâz al-Qur'ân*, al-Rummânî listed seven features to demonstrate the miraculous nature of the Qur'an: its rhetorical beauty, its challenge with respect to Arabic prose and poetry, the inability of the Arabs to produce a similar text, the general extent of the challenge, its *sarf*, its prophecy of future events, the use of words and letters in a harmonious way, and comparison with other miracles.

In the most part of his work, al-Rummânî discoursed on *balagha* or the aesthetic effectiveness of the Qur'an on the verbal level and showed how it contributed to its *i'jaz*. While discussing the *balagha*, the author analyzed the internal and external structures of the Qur'an as well as its style and expression. In his analysis of the internal structure, he put the emphasis on *tashbih* (analogy), *isti'arah* (metaphor), and *mubalaghah* (hyperbole). In defining the external structure, he highlighted *i'jaz*, *telâum*, *jinâs* (paronomasia), and *fasîla* (Qur'anic rhyme). As for the style and expression, he considered *tasrîf*, *tadmîn*, and *beyan*. For each of these literary arts, al-Rummânî brought examples from the Qur'anic verses and compared them with profane speech of the Arabs at the time of the revelation to demonstrate the inimitability and stylistic unsurpassableness of the Holy Book.

Keywords: al-Rummânî, *i'jaz*, *al-Nukat fî I'jâz al-Qur'ân*, *balagha*, Quranic challenge.

Summary

While its readers and listeners accepted the unparalleled literary power and beauty of the Qur'an at the time of its revelation, several theologians and philologists have begun to discuss its *i'jaz* beginning from the early third century of the Islamic calendar. Abû'l-Ḥasan 'Alî b. 'Îsâ al-Rummânî, a leading authority in Arabic grammar, philology, and *tafsîr* as well as a scholar of rational sciences, was one of the Mu'tazilite authors who wrote a treatise (*risâle*) on the topic.

In his *al-Nukat fî I'jâz al-Qur'ân*, al-Rummânî listed seven features to demonstrate the miraculous nature of the Qur'an: its rhetorical beauty, its challenge with respect to Arabic prose and poetry, the inability of the Arabs to produce a similar text, the general extent of the challenge, its *sarf*, its prophecy of future events, the use of words and letters in a harmonious way, and comparison with other miracles.



The work is about forty pages. In its thirty-five pages, al-Rummānî discusses on *balagha* or the aesthetic effectiveness of the Qur'an on the verbal level and shows how it contributed to its *i'jaz*. The remaining part is about other styles. Since he was a theologian interested in kalam, al-Rummānî uses a writing style which is difficult to grasp at the first sight. This concise work offers many significant points on *balagha*. It has also a historical importance in the fields of *tafsîr* and *i'jaz* as being one of the early accounts on the topic.

According to al-Rummānî, *balagha* is the way to reach the meaning with the most beautiful words and the most eloquent manner. If a word is a consonant in terms of eloquence (*husn al bayan*), validity (*sehhat al-burhân*), and aesthetics, it is a good example of *balagha*. To al-Rummānî, it is possible to evaluate the value of *balagha* in three levels. The Qur'an represents the best level of the *balagha* and al-Rummānî discusses it on topics related to language and *balagha* such as *i'jaz*, *tashbih* (analogy), *ista'arah* (metaphor), *talâum* (harmony), *fasila* (Qur'anic rhyme), *jinâs* (paronomasia), *tasreef*, *tadmîn*, *mubalaghah* (hyperbole), and *beyan*. He provides examples how these stylistic and contextual elements, which were already in use in Arab philology and literature, in the Qur'an and how they made the Qur'anic text different from the rest. Without claiming that each of these elements has *i'jaz*, al-Rummānî argues that *i'jaz* became apparent when these elements came together to put an eloquent expression.

When discussing the arts in relation to the *balagha* aspect of the *i'jaz*, he analyzes the internal and external structures of the Qur'an as well as its style and expression. For the internal structure, he claims that literary analogy (*tashbih*) is to unpack what is oblique using the perfection of authorship (*husn at-taleef*) and through the proposition of analogy. Obliqueness might arise since the topic in question is imperceptible with the senses or the addressee does not have familiarity with it. The analogy examples that al-Rummānî brings from the Qur'an has the potential to explain this issue.

Every metaphor (*ista'arah*) has a *beyan* that the narrative based on the truth makes it difficult to explain. In the Quranic verses where he discusses the metaphor, al-Rummānî claims that *isti'arah* is more eloquent than the truth,



since it is more concise and influential when it is compared with the plain narrative. He highlights a number of issues such as the artistic feature and the value of the *isti'arah* and its psychological aspects.

I'jaz, which is a part of the discussion related to the external structure, is to express something in a few words without sacrificing the meaning. When Qur'anic *i'jaz* compared the with remarkable examples from the Arabic philology and literature, it is in an advanced position, particularly with its functionality, power of expression, and sound aesthetic. Another Qur'anic feature is *tala'um* (harmony), which is the related to vowel harmony in words and sentences. Similarly, Qur'anic *jinas* (paronomasia) demonstrates that it is impossible to compare it with the available examples at the time of the revelation.

Another element in the external structure of the Qur'an is *fasila* (rhyme). Although its function and benefits make it belong to this category, it is a part of the meaning and it is available for the meaning. It was used in the Qur'anic to express the meaning in the most eloquent way.

As for the style and expression, al-Rummānī considers *tasreef* as an element which makes the Qur'an superior. As in the example of short stories in the Qur'an, *tasrif* is to narrate the same chains of events with different expressions without reducing its rhetorical value.

One of the original usages in the Qur'an is *tadmîn* in the level of sentences. It includes denotations beyond the expressed word. It is a feature that unique to the Qur'an.

Being superior in terms of *beyan* means to have vowel harmony in terms of perfection of expression (*husn al bayan*), validity (*sehhat al- burhān*), and aesthetics.



Giriş

Kur'ân-ı Kerim, kendisini ilahi bir kelim olarak kabul etmeyip, istedikleri takdirde bir benzerini yapabileceklerini iddia edenlere¹ meydan okumak suretiyle bu iddialarını ispata davet etmiştir.²

Aslında bu teklif o günkü muhataplar açısından son derece caziptir. Zira sözü etkileyici ve güzel söylemek en iyi yaptıkları ve en iddialı oldukları alandır.³ Üstelik Kur'an bunu zamanla miktar açısından olabilecek en az seviyeye çekmiş⁴ ama yine de değişen bir şey olmamıştır.

Kısaca, Kur'an kendileri açısından iyi oldukları ve zahirde en kolay şekilde yapabilecekleri bir teklifte bulunmuş ama herhangi bir cevap alamamıştır. Söze sözle mukabele etmek yerine, en yakınlarının kanının dökme pahasına kılıca sarılmayı tercih etmişlerdir.⁵ Sonraki dönemlerde başarısız ve sahibini küçük düşürücü birkaç teşebbüs bir tarafa bırakılacak olursa,⁶ söz konusu meydan okuma tarih boyunca karşılıksız kalmıştır.

¹ Enfâl, 8/31.

² Bkz. Tur, 54/34; Hud, 11/13; Yunus, 10/38.

³ Salah Abdülfettâh el-Hâlidî, *el-Beyân fi İ'câzi'l-Kur'ân*, (Amman: Dâr Ammâr, 1992), 75.

⁴ Meydan okumayı tedrici olarak ifade eden ayetleri kronolojik olarak dört merhalede incelemek mümkündür:

Birinci merhale, herhangi bir miktar belirlemeksizin, Kur'an'ın bir benzerini getirmeleri için meydan okumuştur: *فَلْيَأْتُوا بِحَدِيثٍ مِّثْلِهِ إِنْ كَانُوا صَادِقِينَ* "Eğer doğru sözlü iseler onun benzeri bir söz getirsinler." Tur, 54/34.

İkinci merhale, bir benzerini getiremeyince miktar bakımından çıtayı aşağıya çekmiş ve şöyle demiştir: *أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ قُلْ فَأْتُوا بِعَشْرِ سُوْرٍ مِّثْلِهِ مُفْتَرِيَاتٍ وَاذْعُوا مَنِ اسْتَعْظَمْتُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ* "Yoksa 'Kur'an'ı kendisi uydurdu' mu diyorlar? De ki: 'Eğer doğru kimseler iseniz Allah'tan başka çağırabildiğiniz herkesi yardıma çağırınız da, siz de onun gibi 'uydurulmuş' on sûre getiriniz.'" Hud, 11/13.

Üçüncü merhale, bunda da aciz kalınca Kur'an çıtayı biraz daha aşağıya indirmiş ve şöyle demiştir: *أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ قُلْ فَأْتُوا بِسُوْرَةٍ مِّثْلِهِ وَاذْعُوا مَنِ اسْتَعْظَمْتُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ* "Onu Muhammed uydurdu' mu diyorlar? De ki: 'Eğer iddianızda doğru iseniz, o zaman onun benzeri bir sûre de siz getirin bakalım; Allah'tan başka çağırabildiğinizi de yardımınıza çağırın!'" Yunus, 10/38.

Dördüncü merhale, Araplar bunu da yapamayıp, aciz kalınca Kur'an onlara şöyle seslenmiştir: *وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُوْرَةٍ مِثْلِهِ وَاذْعُوا شُهَدَاءَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ* "Kulumuza indirdiğimiz kitaptan dolayı bir şüphe içinde iseniz onun benzeri bir sûre de siz getirin, Allah'tan başka yaptıklarınızı da yardıma çağırın; eğer iddianızda samimi iseniz!" Bakara, 2/23.

⁵ Hattâbî, *Beyânü İ'câzi'l-Kur'ân*, Selâse Resâil fi İ'câzi'l-Kur'ân içinde, tah. Muhammed Halefullah-Muhammed Zâlül Selam, (Kahire: Dâru'l-Meârif, ty.), s. 21.

⁶ Bkz. Sa'düddin es-Seyyid Salih, *el-Mu'cizetü ve'l-İ'câz fi'l-Kur'âni'l-Kerîm* (Kahire: Dâru'l-Meârif, 1993), 66, 67.



Kur'an'ın inkârcı muhataplarını aciz bırakması, III. (IX.) yüzyılın başlarından itibaren İslam âlimlerince araştırma konusu yapılmış ve onun hangi noktalarda bunu gerçekleştirdiği üzerinde durulmuştur. İslam toplumundaki yabancı kültür ve unsurların, Hz. Peygamber'in nübüvvetini sorgulama çabalarının bu sürecin ortaya çıkmasında etkili olduğu da ayrıca söylenebilir.⁷

Konuya ilgi duyan âlimler, mezhebi aidiyetleri, meşrepleri ve ilmî birimlerinin çeşitliliği ölçüsünde farklı yaklaşımlar sergilemiştir.⁸ Bu meyanda Kur'an'ın belâgat ve beyan yönüyle mucize olduğu şeklinde tezler ileri sürüldüğü gibi, onun geleceğe dair bilgiler aktarması yahut *sarfe* gibi konuyu çok daha farklı açılardan ele alan tezler de ileri sürülmüştür.⁹

Bu konuları ele alan eserleri, *işâretler dönemi* (h. II. ve III. asır), *risâleler dönemi* (h. IV. asır) ve *kitaplar dönemi* (h. IV. asır ve sonrası) şeklinde üç dönemde ele almak mümkündür.¹⁰

İşâretler döneminin öne çıkan eserleri, Ebû Ubeyde'nin (ö.209/824) *Mecâzü'l-Kur'ân*'ı ile Ferrâ'nın (ö.207/822) *Me'âni'l-Kur'ân* adlı eseridir. Hicrî II. asrın ürünü olan bu eserlerde, -bilhassa *Mecâzü'l-Kur'ân*'da- ileride edebî i'câz yaklaşımının üzerinde duracağı; teşbih, kinâye ve tekid gibi konulara yer verilmiştir. İ'câz meselesi henüz bu asırda yerli yerine oturmamış ve bir disiplin haline gelmemiştir. İ'câzü'l-Kur'ân terkihi ise kavram olarak ortaya çıkmak için III. asrı bekleyecektir.¹¹

Risâleler döneminin iki önemli simâsından birisi, *el-Beyân fî İ'câzi'l-Kur'ân*¹² adlı eseriyle Ebû Süleyman Hamd b. (Ahmed) Hattâbî (ö.388/998),¹³

⁷ Umerî, Ahmed Cemâl, *Mefhûmu'l-İ'câzi'l-Kur'ânî*, (Kahire: Dâru'l-Meârif), 1984, 18.

⁸ Umerî, *Mefhûmu'l-İ'câzi'l-Kur'ânî*, 19.

⁹ Bkz. Hattâbî, *Beyânü İ'câzi'l-Kur'ân*, 22-24.

¹⁰ Fadl Abbâs-Senâ Abbâs, *İ'câzü'l-Kur'an*, (Amman: Dâru'l-Furkan, 2004), 37.

¹¹ Abbâs, Fadl, Senâ Abbâs, *İ'câzü'l-Kur'an*, 36, 37.

¹² Hattâbî'nin i'câz anlayışıyla ilgili bir çalışma için bkz. Celalettin Divlekci, "Hattâbî'nin (ö.388) İ'câz Anlayışı ve Kur'an'ın İfade Biçimine Yönelik Tenkitlere Yaklaşımı", *Ekev*, yıl:18, sayı: 60, (Yaz, 2014): 97-123.

¹³ Ebû Süleyman Hamd b. (Ahmed) b. Muhammed b. İbrahim b. Hattâb el-Hattâbî el-Büstî. Hayatı hakkında bilgi için bkz. Salih Karacabey, "Hattâbî" *TDV İslam Ansiklopedisi (DİA)*, XVI, 489-491.



diğeri de *en-Nüket fi İ'câzi'l-Kur'ân* adlı eseriyle¹⁴ Ebu'l-Hasen Ali b. İsa er-Rummânî'dir (ö.384/994).

Bu çalışmada çok yönlü bir âlim olan Rummânî'nin, i'câz anlayışına yer verilecektir.

Müellif Hakkında

Ebu'l-Hasen Ali b. İsa b. Ali b. Abdillâh er-Rummânî, istinsah yahut bir diğer görüşe göre kâğıtçılık işiyle uğraştığı için¹⁵ Ebu'l-Hasen el-Varrâk olarak da bilinir. Kendisine ait başka nisbeler de vardır. İbnü'l-İhşîd adıyla meşhur hocası Ebû Bekr Ahmed b. Ali'ye (ö.326/937) nispetle İhşîdî diye de tanınır. Rummânî nisbesi ise Vâsıt şehrindeki Rummân kasrına¹⁶ yahut atalarından birisine nispetle açıklanır. Ali b. el-Muhassin et-Tenûhî (ö.355/965) kendisini İbnü'r-Rummân şeklinde zikreder.¹⁷

Aslen Sâmerâlî olup hicrî 296/908 senesinde Bağdat'ta dünyaya gelmiş ve 11 Cemâziyelevvel 384/994'te aynı şehirde vefat etmiştir. İbnü's-Serrâc (ö.316/929), İbn Düreyd (ö.321/933) ve Zeccâc'dan (ö.311/923) dil ilimleri ve edebiyat okumuştur. Arap dilinde temâyüz etmiş ve Basra dil ekolünü desteklemiştir. Mutezilenin ileri gelenlerindedir. Otoritesi tek bir alana inhisar etmeyip aklî ilimlerin yanı sıra pek çok naklî ilme de uzanmaktadır; nahivde, dilde ve tefsirde otoritedir.¹⁸

¹⁴ Fadl- Senâ Abbâs, *İ'câzü'l-Kur'an*, 39, 40.

¹⁵ İkinci görüş için bkz. Abdülkâdir Fethî el-Hamdânî, *el-Belâgatü'l-Kur'âniyye fi Nüketi'r-Rummânî*, (Amman: Dâru Çaydâ, 2014), 15.

¹⁶ Bu şehre nispetle Vâsıtî şeklinde anıldığı dikkate alınırsa bu görüş kabule şayan gözükmektedir. Bkz. el-Hamdânî, *el-Belâgatü'l-Kur'âniyye*, 15.

¹⁷ Hayatı hakkında geniş bilgi için bkz. Mâzin el-Mübârek, *er-Rummânî'n-Nahvî*, (Dimaşk: Dâru'l-Fikr, 1995), 51-53. Mustafa Kaya, "Rummânî, Hayatı, Eserleri ve Arap Gramerindeki Yeri", (doktora tezi, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2007), 29-104. Ayrıca bkz. Sedat Şensoy, "Rummânî" *TDV İslam Ansiklopedisi (DİA)*, XXXV, 242-244.

¹⁸ Bkz. el-Mübârek, *er-Rummânî'n-Nahvî*, 53-56, 59-60. Yâkût el-Hamevî'nin (ö.626/1229) naklettiğine göre nahiv, lügat, astroloji, fıkıh ve Mutezile kelimasına dair eserleri vardır. Nahiv ilmini mantıkla mezcetmiştir. Nitekim bu durum kimilerince eleştirilmiştir ve mesela Ebû Ali Fârisî (ö.377/987) onun hakkında şöyle demiştir: "Eğer nahiv bizim bildiklerimizse Rummânî bir şey bilmiyor demektir. Eğer nahiv onun bildikleri ise biz bir şey bilmiyoruz demektir." Rummânî'nin üslûbunun giriş oluşuyla ilgili olarak ise şu söz meşhurdur: "Nahivciler zamanımızda üç kişidir. Sözü anlaşılmayan; bu Rummânî'dir. Sözü kısmen anlaşılın; bu Ebû Ali Fârisî'dir. Sözüün tamamı hocasız anlaşılın; bu da es-Siryâfi'dir." Bkz. Ebû Abdillâh Şihâbüddin Yâkût el-Hamevî, *Mucemü'l-*



Eser Hakkında

Rummânî eserini, mukaddimesinden anlaşıldığı kadarıyla, bir kısım ilim talebelerinin isteği üzerine yazmıştır.¹⁹ Eserde 'câzî'l-Kur'ân'ın yedi şekilde tezahür ettiği beyan eder. Bunlar; belâgat yönü, Arapların Kur'an'ın meydan okumasını cevapsız bırakmaları, meydan okumanın herkese yönelik olması, sarfe, Kur'an'ın gelecekle ilgili doğru haberler vermesi, üslûbundaki harikula-delik ve diğer mucizelerle mukayesesi şeklindedir.

Yaklaşık kırk sayfa kadar olan eserin otuz beş sayfasını belâgat konusuna, kalan kısmı ise yukarıda zikrettiğimiz diğer 'câz şekillerine ayırmıştır. Müellifin 'câz anlayışını değerlendirirken, kitabın sistematiği içinde kalmanın konuya bakışını daha iyi yansıtacağını düşündük. Bu itibarla müellifin sistemini takip ederek, 'câz vecihlerinden öncelikle belâgate yer vereceğiz. Rummânî'nin yaşadığı dönemde henüz belâgat ıstılahlarının yerli yerine oturmadığı dikkate alınrsa, gerek yapacağı tanımlar gerek tasnifi daha iyi anlaşılacaktır.²⁰ Makalede ıstıhlara ait tanımlar verilirken, Rummânî bir tanım yapmışsa o tercih edilmiş, tanım yapmadığı durumlarda ise temel kaynaklardan tanımı verilmiştir.

I. Belâgat

1. Belâgat Anlayışı Hakkında: Rummânî'ye göre Kur'an'ı mu'ciz yapan şeylerin başında²¹ belâgat geldiğine göre, belâgat anlayışını kısaca ortaya koymak yerinde olacaktır. Zira üzerinde durduğu belâgat konularını, sahip olduğu belâgat anlayışı ve düşüncesi şekillendirmiştir.

Üdebâ, thk. İhsan Abbâs, (Beirut: Dârü'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1993), IV, 1826. Konuyla ilgili karşıt görüşler için bkz. Muhammed Ebû Musa, *el-İ'câzû'l-Belâğî*, (Kahire: Mektebetü Vehbe, 2012), 81, 84, 97-99. Krş. Sedat, "Rummânî" *DİA*, XXXV. 243.

¹⁹ Rummânî, *en-Nüket fi İ'câzi'l-Kur'ân*, selâse resâil fi 'câzi'l-Kur'ân içinde thk. Muhammed Halefullah-Muhammed Zâlûl Selam, (Kahire: Dârü'l-Meârif, t.y.), 75.

²⁰ Fadl Hasen Abbâs, *İ'câzû'l-Kur'âni'l-Mecîd*; dirâse fi târihi'l-İ'câz, (Amman: Dârü'n-Nefâis, 2016), 76.

²¹ Bunu eserde belâgate ayırdığı miktardan anlıyoruz. Bkz. Ebû Musa, *el-İ'câzû'l-Belâğî*, 102.



Ona göre söz, belâgat değeri bakımından üç seviyede ele alınabilir: En üst seviye, orta seviye ve en alt seviye. En üst seviyeyi Kur'an; orta seviyeyi belîğ kimselerin sözleri; en alt seviyeyi ise diğer kimselerin sözleri temsil eder.²²

Rummânî konuya belâgatin ne olmadığı ile başlar. Ona göre belâgat sadece manayı anlatmak değildir. Çünkü bunu meramını ifadede âciz birisi de yapabilir.²³ Aynı şekilde lafzın murat edilen manaya uygun olması da değildir. Çünkü kulak tırmalayıcı ve telaffuzu zor lafızlar da anlatılmak istenen manaya uygun olabilir.

2. Tanımı: Ona göre belâgat, *mananın kalbe lafız bakımından en güzel şekilde ulaştırılmasıdır.*²⁴ Tarifin dikkat çeken tarafı, belâgatten çok edebiyatın tanımına yakın olması ve aynı zamanda edebiyatın son derece hassas bir noktasına temas etmesidir. Söz konusu hassas nokta, *metnin yazarı okura ulaştıracak kudrette olması; yazarın hissine ve fikrine okuru ortak etmesidir.*²⁵

Tarifte dikkat çeken bir diğer husus ise *lafız bakımından en güzel şekilde* kısmıdır. Bu, anlamın ifadeye konuşundaki güzelliği/estetliği ve dizimindeki harikuladeliği dile getirmektedir. Belâgatin tanımını yaptıktan sonra, onu on kısma ayırır; îcaz, teşbih, istiâre, telâüm, fâsıla vd. Rummânî sanki edebiyatla belâgati mezc etmekte ve bir yerde mananın kalbe lafız bakımından en güzel şekilde bunlarla ulaşacağını söylemek istemektedir.²⁶

Şimdi belâgatin, yani anlamın lafız bakımından en güzel şekilde kalbe nasıl ulaştırıldığıнын incelenmesi uygun olacaktır:

²² Rummânî, *en-Nüket*, 75.

²³ Rummânî, *en-Nüket*, 75.

²⁴ Rummânî, *en-Nüket*, 75, 76. Bu aslında kelimadan zevk almaya ve esrarını araştırmaya yardımcı olan mesele ve kaideler demek olan belâgatten çok belîğ sözün yani edebiyatın tarifidir. "Ulaştırma" fikri tarifin özü ve edebiyat cevherinin üzerine tesis edildiği mühim düşüncelerdendir. Bkz. Ebû Musa, *el-İ'câzü'l-Belâğî*, 104.

²⁵ Ebû Musa, *el-İ'câzü'l-Belâğî*, 104.

²⁶ Ebû Musa, *el-İ'câzü'l-Belâğî*, 104.



I.II. Belâgatın Kısımları

1. İcaz

1.1. Tanımı: İcaz Rummânî'ye göre, manayı ihlal etmeden sözü azaltmaya gitmektir. Ona göre mana çok lafızla da az lafızla da ifade edilebiliyorsa, az lafızla ifade edilen şekline icaz denir.²⁷ Konunun sonunda okuyucuya hitaben, icazı ve mertebelerini iyi anladığı ve Kur'an'daki icazları düşündüğü takdirde Kur'an kelamının diğer kelimelere, beyanının diğer beyanlara olan üstünlüğünü fark edeceğini söyler.²⁸ Ardından icazın mahiyetine ve anlatıma kattığı değere dair veciz cümleler sıralar: *"İcaz, beyana güzellik katacak şekilde sözü süslemektir. İcaz, fikirleri bulanıklıktan arındırmak ve kirden kurtarmaktır. İcaz, manayı mümkün olan en az lafızla beyan etmektir. İcaz, az bir lafızla pek çok anlamı ortaya koymaktır."*²⁹

Burada dikkate değer bir tespit olarak, Rummânî'nin icaza dair tespitlerinin kendisinden sonrakilere de dayanak olduğunu belirtmeliyiz.³⁰

1.2. İcazın Çeşitleri: Rummânî icazın iki çeşidinden söz eder.

1.2.1. Hazf Türü İcaz: Anlatılmak istenen anlamı dile getiren sözden bir unsurun hafzedilmesidir. Bu unsur kelime olabileceği gibi cümle de olabilir. Burada sözün hafzedilen unsurdan müstağni olması yani o olmadan da anlaşılabilmesi gerekir. Aynı şekilde cümlede hafzedilen unsuru gösteren bir de karine bulunması gerekmektedir.³¹ Rummânî hazf türü icazı, *"ihtiyaç duyulmaması sebebiyle kendisinde kelimenin düşürüldüğü ve bu duruma da hâli karinenin³² yahut sözün muhtevasının delâlet ettiği yapıdır"*, şeklinde tarif eder.³³

²⁷ Rummânî, *en-Nüket*, 76.

²⁸ Rummânî, *en-Nüket*, 80.

²⁹ Rummânî, *en-Nüket*, 80.

³⁰ Abbâs, *İcâzû'l-Kur'âni'l-Mecîd*, 44.

³¹ Fadl Hasen Abbâs, *el-Belâğa Fünûnühâ ve Efnânühâ*, (Amman: Dâru'l-Furkân, 1997), I, 459.

³² Hâli karineyi Muhammed b. Akile el-Mekkî (ö.1150) şöyle izah eder: Hâli karine, kırbacı kaldırmış birisine "Zeyd" demen gibidir. "Vur" demeysin ama kime vuracağı bilinir. bkz. İbn Akile, Muhammed b. Ahmed, *ez-Ziyâde ve'l-İhsân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, thk. İbrahim Muhammed el-Hammûd v. dğr. (Riyad: Merkezü Tefsîr li'd-Dirâsâti'l Kur'âniyye, 2015), VI, 114.

³³ Rummânî, *en-Nüket*, 76.



Müellif hazfin bu türüne örnek olarak *وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ الَّتِي كُنَّا فِيهَا "İçinde bulunduğumuz beldeye sor."*³⁴ ayetini verir.³⁵ Takdiri, *وَاسْأَلِ أَهْلَ الْقَرْيَةِ "belde ahalisine sor!"* şeklindedir.³⁶ Bu örnek daha sonraki belâgat âlimleri tarafından mecâz-ı mürsel içine sokulacaktır.³⁷

Şart cümlelerindeki cevabın hafzedilmesinin de bu türden olduğunu ve zikrinden daha beliğ olduğunu söyler.³⁸ Kur'an'da pek çok örneği olan hazfin bu türüne *"Bir Kur'an, onunla dağlar yürütülse veya onunla arz parçalansa veya onunla ölümler konuşturulsa!"*³⁹ ayetini örnek olarak verir.

Mezkûr ayette Rummânî'ye göre, cevabın hafzedilmesiyle anlatım daha beliğ olmuştur. Zira böylelikle insan her ihtimali düşünebilir. Hâlbuki cevap zikredilmiş olsaydı, mana onunla sınırlı kalacak, cevabın ötesine geçmeyecekti.⁴⁰ Kendisi hazfin takdirini, *لَكَانَ هَذَا الْقُرْآنَ "Bu, Kur'an olurdu."*⁴¹ şeklinde yapar.⁴² Nitekim Zemahşerî (ö.538/1144) bu hazfi şöyle değerlendirmiştir; *"Şayet böyle bir kitap olsaydı, hatırlatmanın, uyarının ve korkutmanın son noktası olduğu için bu Kur'an olurdu."* Bir diğer değerlendirmesi ise şöyledir; *"Kur'an böyle olsaydı onlar yine iman etmezler, yine farkına varmazlardı."*⁴³ Çağdaş bir müfessir olan Tâhir b. Âşûr'un (ö.1973) takdiri ise daha farklı olmuştur: *"Eğer daha önceki kitaplar böyle olmuş olsaydı Kur'an da böyle olurdu..."*⁴⁴ Görüldüğü üzere zihin, hazfin takdiri noktasında farklı ihtimalleri dikkate almış ve ortaya tafekkür ürünü olan yorum

³⁴ Yusuf, 12/82.

³⁵ Rummânî, *en-Nüket*, 76.

³⁶ Abbâs, *İ'câzü'l-Kur'ânî'l-Mecîd*, 41.

³⁷ Şevki Dayf, *el-Belâga; tatavvur ve târih*, (Kahire: Dâru'l-Meârif, t.y.), 104.

³⁸ Rummânî, *en-Nüket*, 77.

³⁹ Ra'd, 13/31.

⁴⁰ Rummânî, *en-Nüket*, 77.

⁴¹ Bu ifadeyi, "o, bu Kur'an olurdu", şeklinde çevirmek de mümkün.

⁴² Rummânî, *en-Nüket*, 76.

⁴³ ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, haz. M. Abdusselam Şahin, (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1995), III, 352. Krş. Komisyon, *Kur'an Yolu*, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007), III, 288. Rummânî'nin takdiriyle Zemahşerî'nin birinci değerlendirmesi örtüşmektedir. Bkz. Rummânî, *en-Nüket*, 76.

⁴⁴ et-Tahir b. Âşûr, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, (Tunus: ed-Dâru't-Tunusiyye li'n-neşr, 1984), XIII, 143.



zenginlikleri çıkmıştır. Hafz bir yerde araştırma yapma, düşünme ve çıkarımda bulunma imkânı vermektedir.⁴⁵

1.2.2. Kısaltma (Kısar) Türü İcaz: “Hazfe gitmeksizin çok sayıda anlamı az sayıda lafızla ifade etmektir.”⁴⁶ Önceki icaz türünden daha beliğdir ve tefekkürü daha fazla ihtiyaç gösterir. Hafz türü icaz, hazfin nerede uygun olup olmadığını bilmeyi gerektirdiğinden dolayı kapalıdır. Ama kısaltma türü icaz çok daha kapalıdır.⁴⁷

Rummânî icazın bu türüne Kur’an’dan bazı ayetleri örnek olarak verir.⁴⁸ Bunların içerisinde في الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ “Kısta sizin için hayat vardır ey akıl sahipleri!” ayeti⁴⁹ üzerinde durur. Ayeti, Arapların الْقَتْلَ أَنْفَى لِلْقَتْلِ “Öldürmek, öldürmeyi ortadan kaldırır.” şeklindeki veciz sözleriyle karşılaştırır: “İnsanlar bu sözdeki icazı güzel bulurlar. Oysaki bu sözle Kur’an lafzı arasında icaz ve belâgat noktasında birtakım farklılıklar vardır. Bunları dört madde halinde ifade edebiliriz.”

“a. Kur’an lafzında daha fazla fayda söz konusudur. الْقَتْلَ أَنْفَى لِلْقَتْلِ cümlesinde ne varsa ayette de vardır hatta anlam güzelliği bakımından daha fazlası vardır. Mesela, ayet *kıyası* zikretmekle adalete vurgu yapar, *hayatı* zikretmekle kıyastan beklenen amacı gösterir. Ayrıca Allah’ın hükmüne râm olmaya, arzu ve korkuya davet vardır.”

“b. Kur’an lafzı daha vecizdir. Zira في الْقِصَاصِ حَيَاةٌ ifadesi, harf bakımından الْقَتْلَ أَنْفَى لِلْقَتْلِ ibaresinden daha azdır. Ayetteki harf sayısı onken, diğer sözdeki harf sayısı on dördtür.”

“c. Kur’an lafzı tekrar noktasında daha az külfetlidir. Diğer sözde الْقَتْلَ kelimesi tekrar edilirken ayette böyle bir tekrar yoktur. Bu yönüyle de daha beliğdir.”

⁴⁵ Abbâs, *İ'câzü'l-Kur'âni'l-Mecîd*, 41.

⁴⁶ Rummânî, *en-Nüket*, 76.

⁴⁷ Rummânî, *en-Nüket*, 77.

⁴⁸ Örnekler için bkz. Münafikûn, 63/4; Feth, 48/21; Necm, 53/23; Yunus, 10/23; Fâtr, 35/23.

⁴⁹ Bakara, 2/179.



“d. Kur'an lafzı, harf uyumu açısından da daha güzeldir. Bu duyuyula idrak edilebilen bir şeydir. Hiç kuşkusuz, فِي الْفِصَاصِ derken fâ harfinden lama geçiş, الْقَتْلِ أَنْفَى sözündeki lam harfinden hemzeye geçişten daha doğru olur. Zira hemze mahreç itibariyle lam harfinden daha uzaktır. Kısaca, Arapların sözü belîğ olsa da ayet daha belîğdir.”⁵⁰

Daha sonra ise makbul îcazla belâgat açısından kusur addedilen taksîr ve tatvîl gibi kavramlar üzerinde durur ve bunları karşılaştırır.⁵¹ Anlam ancak çok lafızla tamam oluyorsa, lafızları çok bile olsa bu da îcazdan sayılır. Rummânî'den önce bunu ilk fark edense Câhız (ö.255/869) olmuştur.⁵²

Şimdi de î'câz çerçevesinde beyan ilmine ait bir sanat olan teşbihe nasıl baktığı üzerinde duralım.

2. Teşbih

Rummânî'nin teşbihe dair söyledikleri kendisinden sonra gelen pek çok kimse üzerinde etkili olmuştur. Mesela Abdülkâhîr Cürçânî'ye (ö.471/1078-79) *Esrâru'l-Belâğa* adlı eserinde, temsilin tesir sebepleri konusunda ilham kaynağı olmuştur.⁵³ Bu açıdan temsil konusunda Cürçânî'nin ortaya koyduğu gayretin, Rummânî'nin icmal ettiği hususların muhteşem bir şerhi ve zekice bir tefsiri olduğunu söyleyebiliriz.⁵⁴

⁵⁰ Rummânî, *en-Nüket*, 78.

⁵¹ Ona göre îcaz belâgattir ama taksîr ifade-i meramda acze düşmektir. Tıpkı itnâbın belâgat olup tatvîlin âcizlik olması gibi. İcazda manaya hâlel gelmez. Taksîr ise böyle değildir, onda manaya hâlel gelmesi kaçınılmazdır. İtnâb, tafsilata girilmesinin güzel olduğu yerlerde olur. İhtiyaca binaen îcaz ve itnâbtan her birisinin öncelikli olduğu yerler vardır. Tatvîl ise bir kusurdur, sözün aızıyla iktifa etmek varken, sözü gereksiz yere uzatmaktır. Bu yakın yolu bilmeyen bir kimsenin uzak yolu seçmesi gibidir. İtnâb ise böyle değildir, güzergâhta o görülecek yerler olduğundan ve pek çok fayda temin edeceğinden bir kimsenin uzun yolu tutması gibidir. Muhtelif anlamları beyan ederken söz bazen uzayabilir ama bununla birlikte îcazın son noktasındadır. Söz, ne zaman çok olduğunda güzel olursa işte itnâbın yeri orasıdır. İtnâb o vakit îcazdır. Mesela, Allah'ın nimetlerine şükür makamında sözü uzatmak böyledir. İtnâb burada îcazdır. Bkz. Rummânî, *en-Nüket*, 78-80.

⁵² Abbâs, *İ'câzü'l-Kur'âni'l-Mecîd*. 41. Krş. Amr b. Bahr el-Câhız, *el-Beyân ve't-Tebyîn*, thk. Abdus-selam Harun, (Beyrut: Dâru'l-Cil, ts.), I, 107.

⁵³ Bkz. Abdülkâhîr el-Cürçânî, *Esrâru'l-Belâğa*, thk. Reşid Rıza, (Beyrut: Dâru İhyâi'l-Ulûm, 1992), 157, 158.

⁵⁴ Ebû Musa, *el-İ'câzü'l-Belâği*, 114.



Bir diğer misal Ebû Hilal el-Askerî'dir (ö.400/1009). *Kitabu's-Smâateyn*⁵⁵ adlı eserinde Rummânî'nin teşbih ve kısımlarına dair görüşlerini kendisine atıfta bulunmaksızın nakleder. Üstelik Rummânî'den yararlanan yalnız o da değildir. Diyebiliriz ki kendisinden sonra gelip de istifade etmeyen tek kişi yoktur: Bakıllânî (ö.403/1013) *İ'câzü'l-Kur'ân*'da,⁵⁶ İbnü'r-Raşîk (ö.456/1064) *el-Umde*'de,⁵⁷ İbnü Ebî'l-İsba' (ö.654/1256) *et-Tahbîr*'de,⁵⁸ Merzûkî (ö.421/1030) *Şerhu'l-Hamâse*'de kendisinden nakilde bulunanlardan sadece bazılarıdır.⁵⁹ Kısaca Rummânî'nin düşüncelerinin, eleştiri ve edebiyat kuramı tarihinde daima dikkate alındığını söylemek mümkündür.⁶⁰

2.1. Tanımı: “Teşbih, his veya akıl noktasında biri diğerinin yerine geçebilecek iki şey arasında irtibat kurmaktır.”⁶¹ Rummânî tarifteki “his”le, duyularla algılanabilir ve müşahhas olma noktasında, iki şeyden birinin diğerinin yerine geçebilmesini kastetmektedir. Misal olarak, “Bu su aynen şu su gibidir, bu altın aynen şu altın gibidir.” cümlelerini verir. Burada müşebbeh ile müşebbeh bih birbirinin yerini tutabilecek durumdadır.⁶² Hiç kuşkusuz bunların birbirinin yerini tutması, her yönden olmayıp sadece aralarındaki müşterek vasıf noktasındadır.⁶³

⁵⁵ Ebû Hilal el-Askerî, *Kitâbu's-Smâateyn*, thk. Ali Muhammed el-Becâvî-Muhammed Ebu'l-Fadl, (Kahire: Dâru İhyâi Kütübî'l-Arabiyye, 1952), 240-243.

⁵⁶ Bâkılânî, sadece teşbih konusunda değil, i'câz vecihlerinin tamamını Rummânî'den isim vermeksizin “Bazı edebiyat ve kelimeler ehli şöyle demiştir...” diyerek nakleder. Bkz. el-Bâkılânî, Ebû Bekr Muhammed b. et-Tayyib, *İ'câzü'l-Kur'ân*, thk. Seyyid Ahmed Sakr, (Kahire: Daru'l-Mearif, 1963), 268-275.

⁵⁷ İbnü'r-Raşîk el-Kayravânî, *el-Umde*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid, (b.y. Dâru'l-Cil, 1981), 287-289.

⁵⁸ İbnü Ebî'l-İsba' *et-Tahbîr*, thk. Hafnî Şeref, (Kahire: y.y, t.y.), 159-160.

⁵⁹ Bkz. Abbâs, *İ'câzü'l-Kur'ânî'l-Mecîd*, 49. Rummânî'nin teşbih konusunda kendisinden sonraki belâgatçilere tesiri konusunda müstakil bir çalışma için bkz. Abdülkerim el-Hayârî, “Mebhasü't-Teşbih fi İ'câzü'l-Kur'ân li'r-Rummânî ve Eseruhü fi'l-Belâğiyin kable Abdilkâhir”, *Dirâsâtü'l-Ulûmî'l-İctimâiyye ve'l-İnsânîyye*, 33/2 (2006): 324-334.

⁶⁰ László Túske, “Belgatta êr-Rummânî”, çev. İsmail Demir-Mustafa Kaya, *Erzurum Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XIX, (2003): 282.

⁶¹ Rummânî, *en-Nüket*, 80.

⁶² Ebû Musa, *el-İ'câzü'l-Belâğî*, 114.

⁶³ Bkz. Ebû Musa, *el-İ'câzü'l-Belâğî*, 114.



“Akıl” cihetinden yapılan teşbihe ise “*Amr kuvvette Zeyd gibidir.*” örneğini verir ve ekler; “Kuvvet müşahede edilmez ama bir diğerinin yerini tuttuğu (aklen) bilinir.”⁶⁴

Daha sonra teşbihi iki kısma ayırır.

2.2. Teşbihin Kısımları: Birincisi, müttefik olan iki şeyin teşbihidir; cevherin cevhere, siyahın siyaha teşbihi gibi. İkincisi, ortak bir anlamın kendilerini bir araya getirdiği muhtelif iki şeyin teşbihidir ki şiddetin ölüme, beyanın sihr-i helale teşbihi⁶⁵ bu kabildendir.⁶⁶ Rummânî, müttefik iki şeyin birbirine teşbihine *teşbih-i hakikat* adını verir.⁶⁷ Bu bir yerde pratik amaçlı bir teşbihtir. Diğerine ise *teşbih-i belâgat* adını verir ki bu da sanat amaçlı teşbihtir. Bu teşbihler içerisinde daha çok teşbih-i belâgat üzerinde durur, çünkü diğerinin anlam üzerinde bir etkisi yoktur. Teşbih-i belâgatın çeşitlerine, tarzına, şekillerine, amacına ve etkisine yer verir.⁶⁸

Ona göre edebî teşbih, “*hüsn-i telif (güzel bir birliktelik) olmak şartı ile teşbih edatı vasıtasıyla kapalı olanı daha açık bir şekilde ortaya koymaktır.*”⁶⁹ Bu tarif, daha sonra ıstılah hâline gelen teşbih tanımından farklıdır.⁷⁰ Çünkü beyan âlimlerine göre belîğ teşbih, edat ve benzeme yönünün hafzedildiği teşbihtir. Rummânî'nin yapmış olduğu tanım, çok daha derin bir bakış ve düşünce inceliği ihtiva etmektedir.

Kapalı olan bir şeyi açık bir şekilde ortaya koymanın çeşitli şekil ve yolları vardır. Bunlar, duyularla algılanamayan şeyleri, algılanabilir hâle getirmek, alışılmadık bir durumu âşinâ hale getirmek, bedihi olarak bilinmeyi bilinen hâline sokmak ve kuvvetli olmayan bir şeyi kuvvetli hâle getirmek şeklinde

⁶⁴ Rummânî, *en-Nüket*, 80, 81.

⁶⁵ Hz. Peygamber'in (a.s) *لَنْ مِنَ الْبَيَانِ لَسِحْرًا* “Öyle beyân vardır ki adeta sihirdir.” şeklindeki teşbih-i belîğleri kastedilmektedir. Buhârî, (*Tib*), 51.

⁶⁶ Rummânî, *en-Nüket*, 81.

⁶⁷ Rummânî, *en-Nüket*, 81.

⁶⁸ Ebû Musa, *el-İ'câzü'l-Belâğî*, 114.

⁶⁹ Rummânî, *en-Nüket*, 81.

⁷⁰ Nitekim Muhammed Ebû Zehre bu hususa temas eder ve Rummânî'yi bu bağlamda tenkit eder ve teşbihle ilgili hemen hemen her görüşüne dair farklı bir mülahaza serdeder. Bkz. Ebû Zehre, *el-Mu'cizetü'l-Kübrâ*, (Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, t.y.), 260-276.



sıralanabilir. Bunlara aynı zamanda teşbihin işlevleri de diyebiliriz. Şimdi bu konu üzerinde duracağız.

2.3. Teşbihin İşlevleri

2.3.1. Duyularla Algılanamayan Şeyleri, Algılanabilir Hâle Getirmek:

Biz duyularla kavranamayan şeyleri, daha güzel anlatabilmek için kimi zaman duyularla kavranabilen başka şeylere benzetiriz. Bu tür bir teşbihin işlevi, benzeyene vuzuh kazandırmak ve ruhta etki yaratmaktır.⁷¹ Rummânî bunun için Nur, 39 ayetini örnek olarak verir: *وَالَّذِينَ كَفَرُوا أَعْمَالُهُمْ كَسَرَابٍ بَقِيَعَةٍ يُحْسِبُهُ* *“İnkâr edenlere gelince; onların (iyi sandıkları) eylemleri ıssız bir çöldeki serap gibidir. Susamış kimse onu (uzaktan) su sanır. Yanına geldiğinde hiçbir şey bulamaz. (İşte bunun gibi, inkârcı kıyamet günü, yaptıklarından bir sevap bulamaz)”*⁷²

Bu ayet, duyuların idrak edemediği bir şeyi, edilebilir hâle getirmektedir.⁷³ Burada duyularla algılanamayan şey, kâfirlerin iyi amelleri (müşebbeh), algılanabilen şey (müşebbeh bih) ise seraptır. İki tarafın da içine düştüğü hayal ve içinde bulunduğu aşırı ihtiyaç hâli, müşebbehle müşebbeh bih'in birleştikleri noktadır.⁷⁴

Rummânî ayet-i kerimedeki teşbihle gelen anlatım gücünü ortaya koymak için ayeti, *يحسبه الرائي ماء ثم يظهر أنه على خلاف ما قدر* *“Onu uzaktan gören kimse su sanır, sonra onun tahmin edilenin tersi olduğu ortaya çıkar.”* şeklinde alternatif bir cümleyle kıyas eder. Sonuç olarak şu tespiti yapar: *“Bu da belîğ bir cümledir, ama Kur’an lafızları kadar değil. Çünkü susuz kalmış kişinin ihtiyacı ve suya olan arzusu suyu sadece uzaktan gören kimseye göre daha hayatidir.”*⁷⁵ Bu güzel teşbihe, bir de nazım güzelliği, lafzın tatlılığı, faydanın çokluğu ve anlam sıhhati eklenince

⁷¹ Abbâs, *İ'câzü'l-Kur'âni'l-Mecîd*, 46.

⁷² Nur, 24/39.

⁷³ Rummânî, *en-Nüket*, 82. Krş. Abbâs, *İ'câzü'l-Kur'âni'l-Mecîd*, 45.

⁷⁴ Abbâs, *İ'câzü'l-Kur'âni'l-Mecîd*, 46.

⁷⁵ Rummânî, *en-Nüket*, 82.



vahyin indiği dönemde cennetin genişliği bu şekliyle malum bir şey değildi. İnsanlar “cennet” deyince sadece küçük, sınırlı bahçeler tasavvur ediyordu.⁸¹ Kur’an’ın cenneti, göklerin ve yerin genişliğine benzetmesiyle, bu tasavvuru değiştirmiş ve inananları cennete iştihak duyar hâle getirmiştir.

2.3.4. Kuvvetli Olmayan Bir Şeyi Kuvvetli Hâle Getirmek:

Rummânî bunun için خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ صَلْصَالٍ كَالْفَخَّارِ “O, insanı ateşte pişirilmiş toprak kaplar gibi kurutulmuş çamurdan yarattı.”⁸² ayetini örnek olarak verir.⁸³ Burada biri ateşte الفخار, diğeri الصلصال rüzgârda kurutulmuş iki nesne bulunmaktadır.⁸⁴ Ortak tarafları, kurutulmadan önceki yumuşak halleriyle kuruduktan sonraki sert/kuru halleridir.⁸⁵ Bunlardan ateşte kurutulmuş olan الفخار diğere göre daha sağlamdır. Bu teşbihle kuvvetli olmayan bir şey kuvvetli hâle getirilmiştir.⁸⁶

Rummânî bu kısımlardan her biriyle ilgili pek çok ayet zikreder.

3. İstiâre

Rummânî’nin, ilk olmasa da, istiâreyi dakik bir şekilde tarif edenlerin başında geldiğini söylemek gerekir. Kendisinin konuyla alakalı edebî ve ilmî değeri olan orijinal pek çok mülâhazası vardır.

3.1. Tanımı: “Bir anlamı ifade etmek için, nakletmek sûretiyle ibareyi dilde konulmuş olduğu anlamın dışında bir anlamda kullanmaktır/koymaktır.”⁸⁷ Rummânî’nin tabiriyle; “Mübalağadan dolayı, sözü asıl anlamının dışında kullanmaktır.”⁸⁸ Her istiârenin rükünleri yani olmazsa olmaz unsurları vardır. Bunlar müsteâr, müsteâr minh ve müsteâr leh’tir.

⁸¹ Rummânî, *en-Nüket*, 84. Krş. Abbâs, *İcâzü’l-Kur’âni’l-Mecîd*, 47.

⁸² Rahman, 55/14.

⁸³ Rummânî, *en-Nüket*, 85.

⁸⁴ Konuyla ilgili ayırım için bkz. es-Seâlibî, Ebû Mansûr, *Fıkhü’l-Lüğâ*, thk. Cemal Talebe, (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1994), 308.

⁸⁵ Rummânî, *en-Nüket*, 85.

⁸⁶ Krş. Abbâs, *İcâzü’l-Kur’âni’l-Mecîd*, 48.

⁸⁷ Abbâs, *el-Belâğâ*, II, 157.

⁸⁸ Rummânî, “el-Hudûd fi’n-Nahv”, thk. Betül Nâsır, *Mecelletü’l-Mevrid*, XXIII, (1995): 38.



3.2. İstiârenin Rükünleri: Bilindiği gibi istiâre, kelimenin vaz edildiği anlamın dışında kullanılmasıdır. Öyleyse ortada üç husus var demektir: Kelime, kelimenin dilde vaz olduğu hakiki anlam ve kullanıldığı anlam.

1- Kelime: Müsteâr.

2- Kelimenin dilde vaz olduğu anlam: Müsteâr minh.

3- Kelimenin kullanıldığı anlam: Müsteâr leh.

Bu hususları bir örnek üzerinden açıklamak gerekirse; اِهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ “Bizleri doğru yola ilet.” ayetinde,⁸⁹ istiâre vardır. الصِّرَاطُ kelimesi müsteârdır. Kelimenin vaz olduğu anlamı yoldur ki müsteâr minhtir. Kelime, din/İslam anlamında kullanılmıştır ki bu da müsteâr lehdir.

Rummânî'nin üzerinde durduğu kavramlardan bir diğeri de hakikattir. Hakikat, anlatımın yalın, sanatsız hâlidir. Yani istiâreye gidilmemesi durumunda kullanılacak olan kelimedir. Her ne kadar Rummânî'nin açıklamalarında daha geniş bir alanı kapsasa da pratikte hakikat müsteâr lehle aynı anlama gelmektedir.

İstiâreyi kısaca anlattıktan sonra, bu sanatın anlatıma nasıl bir derinlik kattığı Rummânî'nin vermiş olduğu bir misalle şöyle izah edilebilir: وَقَدِمْنَا إِلَى مَا عَمِلُوا مِنْ عَمَلٍ فَجَعَلْنَاهُ هَبَاءً مَنْثُورًا “Çünkü, Biz (o Gün) yaptıkları ne varsa üzerine varacak ve toza toprağa çevireceğiz.”⁹⁰

1- Müsteâr: قَدِمْنَا (İstiâre yapmak için geçici olarak alınan kelime.)

2- Müsteâr minh: *Gelmek, üzerine varmak.* (İstiâre yapmak için geçici olarak alınan قَدِمْنَا kelimesinin dilde vaz olduğu anlam.)

3- Müsteâr leh: عمدنا: *yönelmek* (Kendi yerine قَدِمْنَا kelimesinin kullanıldığı diğer bir ifadeyle istiâreye gidilmemesi durumunda kullanılacak olan anlam.)

Rummânî, istiârenin hakikatının “عمدنا *yönelmek*” olduğunu söyler. İstiârenin hakikatten daha belîğ olduğunu belirtir ve bunu şu şekilde izah eder:

⁸⁹ Fâtiha, 1/6.

⁹⁰ Furkan, 25/23.



Ayette Allah Teâlâ bu istiâreyi yapmakla, kâfirlere yoldan gelen bir kimse gibi davranacağını ifade etmektedir. Kendilerine birtakım emirler vermiş, bunları yapmaları için mühlet vermiş; belli bir süreliğine yanlarında bulunmamış, geldiğinde ise kendilerini verdiği emirlerin tersi bir vaziyette bulan kişinin davranacağı gibi davranacağını belirtmektedir.⁹¹

Burada insanların verilen mühlete, tanınan zamana aldanmamaları noktasında bir ikaz vardır. Her iki durumu bir araya getiren müşterek anlam, adalettir.⁹²

Ona göre istiâre sanatıyla kendisini gösteren bu beyan, sanatsız bir anlatımda yani hakikat şekliyle dile getirildiği zaman kaybolacaktır. O yüzden کادمننا'nın kullanılması yani istiâreye gidilmesi daha belğdir.⁹³

3.3. İstiâreye dair tespitleri: Her güzel istiâre, hakikatin ortaya koyamayacağı bir beyana sahiptir. Öyle ki hakikat,⁹⁴ istiârenin yerine konulduğu durumlarda daha evla oluyorsa, orada istiâre yapmak zaten doğru değildir.⁹⁵ Hemen hemen verdiği bütün örneklerde bu hususu yani istiârenin anlatıma kattığı değeri göstermeye çalışır.⁹⁶

Rummânî zaman zaman teşbihle istiâreyi karşılaştırmaya da gider: “Teşbihde olduğu gibi, her edebî istiâre, birinin beyanını diğerine kazandıracak müşterek bir anlamda iki şeyi bir araya getirir. Şu kadar var ki burada benzerlik kelimenin nakliyle, teşbihde ise bunu gösteren edat ile olur.”⁹⁷

⁹¹ Bkz. Abbâs, *İ'câzü'l-Kur'âni'l-Mecîd*, 57.

⁹² Allah'ın insanlara emirler verip, yerine getirilmesi için zaman tanınması ve yerine getirilmemesi üzerine cezalandırılmasıyla yola giderken geldiğinde yapılmak üzere bir takım işler buyuran bir kimsenin emirlerinin yerine getirilmemesi üzerine verdiği ceza, adalettir.

⁹³ Rummânî, *en-Nüket*, 86.

⁹⁴ Hakikati *Hudûd* adlı risalesinde, istiâre olmaksızın manayı göstermektir şeklinde tanımlamıştır. Bkz. Rummânî, “el-Hudûd fi'n-Nahv”, 38.

⁹⁵ Rummânî, *en-Nüket*, 86.

⁹⁶ Bkz. Rummânî, *en-Nüket*, 87-94.

⁹⁷ Rummânî, *en-Nüket*, 86.



Rummânî belâgat tarihinde istiârenin rükünlerinden ilk defa bahseden kimsedir. Bu konuda kendisinden sonra gelenler için de bir temel teşkil etmiştir.⁹⁸

Rummânî, istiâreye dair Kur'an'dan kırk küsur örnek verir.⁹⁹ Zikretmiş olduğu ayet-i kerimelerde istiârenin hakikatten daha belirgin olduğunu çünkü istiârenin bir yönüyle daha veciz olduğunu, diğer yönüyle ruh ve hisse daha çok tesir ettiğini belirtir. Aynı şekilde istiârede, duyularla idrak edilemeyen hususlar, idrak edilebilir hâle getirilmektedir. Rummânî'nin istiâreye ilgili sözlerinde, istiârenin sanat yönü, kıymeti ve psikolojik etkisine dair pek çok hususiyet bulunmaktadır.¹⁰⁰

4. Telâüm

Rummânî'nin ilmî serveti; Arap diline vukufu ve Kur'an'a dair malumatından oluşmaktadır. Buna sahip olduğu ince zevk ve hissini de ilave etmek gerekir. Rummânî'nin kelimelerin tınısını ve harflerin sesinin estetik değerini idrak etmesinde, hiç kuşkusuz bu birikiminin etkisi olmuştur. Telâümden bahsederken yerinde ve zekice mülâhazalar serd ettiği görülür.

4.1. Tanımı: “Cümlede kelimelerin, kelime içerisinde harflerin telaffuz zorluğu oluşturmayaacak şekilde birbirleriyle uyumlu olmalarıdır.”¹⁰¹

Rummânî'ye göre telâüm, harflerin telifindeki yani bir araya gelişindeki uyum olup, tenâfürün zıddıdır. Ona göre üç çeşit teliften söz edilebilir: İlki, belâgat açısından orta düzeyde olan sözlerde görülen tenâfür türü teliftir.¹⁰² Buna örnek olarak, belâgat kitaplarında fesahatin şartları konusunda, “tenâfür-i kelimâtтан uzak olma” başlığı altında sıkça yer verilen¹⁰³ وَقَبْرُ حَرْبٍ بِمَكَانٍ قَفْرٍ وَلَيْسَ قَبْرُ حَرْبٍ قَبْرُ قَبْرٍ beytini verir.¹⁰⁴

⁹⁸ Abbâs, *İ'câzü'l-Kur'ânî'l-Mecîd*, 52. Krş. Rummânî, *en-Nüket*, 86.

⁹⁹ Rummânî, *en-Nüket*, 86-94.

¹⁰⁰ Abbâs, *İ'câzü'l-Kur'ânî'l-Mecîd*, 55, 59.

¹⁰¹ Ahmed Matlûb, *Mu'cemü'l-Mustalahâti'l-Belâğiyeye ve Tetavvuruhâ*, (Beirut: ed-Dâru'l-Arabiyye li'l-Mevsûât, 2006), I, 291.

¹⁰² Rummânî, *en-Nüket*, 94, 95.

¹⁰³ et-Taftâzânî, Sa'du'ddin, *el-Mutavvel Şerhu Telhîsi Miftâhi'l-Ulûm*, thk. Abdulhamîd Hindâvî, (Beirut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2001), 146; es-Sübki, Ali İbnu Abdilkâfi, *Arûsu'l-Efrâh fi Şerhi Telhîsi'l-*



İkincisi, belâgat açısından orta düzeyde olan sözlerde görülen telâüm türü telifdir. Buna örnek olarak da Hamâse şairlerinden Ebû Hayye en-Nümeyrî'ye (ö.185/825) ait olan *عَشِيَّةٌ أَرَامَ الْكِنَاسِ رَمِيمٌ رَمْتَنِي وَسَيَّرُ اللَّهُ بَيْتِي وَبَيْتَهَا* beytini verir.¹⁰⁵

Üçüncüsü, belâgat açısından en üst düzey söz olan Kur'an'da görülen telâüm türü telifdir ki Kur'an'ın tamamı böyledir. Bu yüzden olsa gerek, Kur'an'dan telâüme dair örnek verme ihtiyacı hissetmez. Ona göre Kur'an'ın bu zaviyeden olan üstünlüğü düşünen kimseler için son derece açıktır. Telâüm açısından Kur'an'la orta seviyede bir söz arasındaki fark, telâümle tenafür arasındaki fark gibidir. Bazı insanlar telâümü fark etme noktasında -tıpkı bazılarının şiirdeki vezin kırıklığını anlamada daha yetenekli olması gibi- daha hassas ve yeteneklidirler.¹⁰⁶

Îcaz konusunu işlerken, Rummânî'nin Bakara 179 ayetini¹⁰⁷ Arapların meşhur sözleriyle kıyasladığını, bu meyanda ayetin ses uyumu cihetiyle olan üstünlüğüne de temas ettiğini görmüştük. Ses uyumu konusu, önceki âlimlerin işaret ettiği, çağdaş dilbilimcilerin de uzun uzadıya üzerinde durduğu bir konudur.¹⁰⁸

Rummânî tenafürün sebebi olarak, Halil b. Ahmed'den (ö.175/791) nakil-
le, harfler arasındaki aşırı yakınlık yahut uzaklığı gösterir. Çünkü telâüm, ona göre harfler arasındaki mesafenin atlama mesafesinde uzak olması yahut birbirine bağlanmışçasına yakın olmasıdır.¹⁰⁹ Kuşkusuz, Rummânî'nin Halil'den

Miftâh, thk. Halil İbrahim Halil, (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2001), I, 198, 199; İbnu Arabşâh, Muhammed Isâmuddin, *el-Atuel Şerhu Telhîsi Miftâhi'l-Ulûm*, thk. Abdulhamîd Hindâvî, (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye), 2001, I, 11.

¹⁰⁴ "Harb'in kabri ıssız bir çöldedir. Harb'in kabrinin yanında başka bir kabir de yoktur."

¹⁰⁵ "Remlü'l-Kinâs'da akşam vakti, Remim bana göz ucuyla baktı. Aramızda Allah'ın koyduğu yasaklar/dîn/ihtiyarlık vardı." Ebû Hayye en-Nümeyrî, *Şi'ru Ebî Hayye en-Nümeyrî*, haz. Yahya el-Cübûrî, (Dimeşk: Menşûratü's-Sekâfe, 1975), 172. Ebû Abdillâh İbnü'l-A'râbî (ö.231/846) beytin *أحجار الكناس* şeklinde rivayetinden hareketle, şairin aslında *رَمَلُ الْكِنَاسِ* demek istediğini ama vezin gereği bu şekilde demek zorunda kaldığını belirtir. Tercümeyi bu bilgi doğrultusunda yaptık. Beyitle ilgili açıklamalar için bkz. İbn Manzur, Ebû'l-Fadl Cemalüddin Muhammed b. Mükerram, *Lisânu'l-Arab*, ن س ك ن س maddesi (Beyrut, 1990).

¹⁰⁶ Rummânî, *en-Nüket*, 95.

¹⁰⁷ "Kıasata sizin için hayât vardır ey akıl sahipleri!" Bakara, 2/179.

¹⁰⁸ Abbâs, *İ'câzü'l-Kur'âni'l-Mecîd*, 61.

¹⁰⁹ Rummânî, *en-Nüket*, 96.



naklettiği bu görüş, ancak bazı kayıtlarla kabul edilebilir. Zira bazı harflerin arasında mesafe olduğu hâlde kelimedede tenafür olmayabilir.¹¹⁰

4.2. Faydası: Rummânî, telâümün faydası ve ruh üzerindeki etkisini zikreder: *“Telâümün faydası; sözün kulağa hoş gelmesi, telaffuzun kolay olması, şekil ve anlam güzelliğinden dolayı anlamın ruhta kabul görmesidir. Bu tıpkı bir kitabı biri güzel, diğeri çirkin bir yazıyla yazılmış iki farklı nüshasından okumak gibidir. Kitap mana bakımından aynı olsa da şekil bakımından farklıdır.”*¹¹¹

Sonra da şöyle der; *“Telâüm, kelamın telaffuzunun kolay olması, kulağa hoş gelmesi ve ruhlarda kabul görmesi şeklinde kendini gösterir. Buna, ifade güzelliği (hüsn-i beyân) ve delilin sıhhati (sıhhat-i burhan) iştirak ettiği zaman, sözün hâlis geöherinden anlayanlar için i'câz ortaya çıkar...”*¹¹²

Rummânî ifade güzelliği ve delil sıhhati ile risalesinde zikrettiği vecihleri kasteder. Bu da şu görüşü teyit etmektedir: Rummânî belâgati on kısma ayırdığında, i'câzın bunlardan her birinde tek başına ortaya çıktığını kastetmemiştir. Telâüm denilen ses uyumunda tek başına i'câz yoktur. Aynı şekilde, istiârede yahut teşbihte... Bilakis, bu telâüme ifade güzelliği (hüsn-i beyân) ve delil sağlamlığı (sıhhat-i burhan) eşlik ettiği zaman i'câz ortaya çıkar.¹¹³

5. Fâsıla

5.1. Tanımı: Fâsıla, Rummânî'nin tarif ettiğine göre; *“anlamın güzel anlaşılmasına hizmet eden, makta'lardaki ¹¹⁴ birbirine benzeyen/uyumlu harfler”* demektir.¹¹⁵

5.2. Çeşitleri: Mütecânis (aynı cinsten) ve mütekârib (mahreçleri birbirine yakın) harfler olmak üzere iki çeşittir. Mütecânise örnek, طه مَا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْقُرْآنَ

¹¹⁰ Abbâs, *İ'câzü'l-Kur'âni'l-Mecîd*, 62.

¹¹¹ Rummânî, *en-Nüket*, 96.

¹¹² Rummânî, *en-Nüket*, 96.

¹¹³ Rummânî, *en-Nüket*, 96. Krş. Abbâs, *İ'câzü'l-Kur'âni'l-Mecîd*, 63.

¹¹⁴ Rummânî, burada makta' ile ayet sonlarını kastetmektedir. Bkz el-Hamdânî, *el-Belâgati'l-Kur'âniyye*, 251.

¹¹⁵ Rummânî, *en-Nüket*, 97.



¹¹⁶ إِلَّا تَذَكَّرَ لِمَنْ يَخْشَى ikinci ve üçüncü ayetin sonlarındaki elif-i maksûrelerdir. Müttekâribe örnek, بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ ¹¹⁷ birinci ayet sonundaki mim ile dördüncü ayet sonundaki nun harfleridir.¹¹⁸

Rummânî, bu arada sonraki âlimleri meşgul edecek bir mesele olan seci meselesine de temas eder ve seci ile fâsıla arasında fark olduğunu söyler.

5.3. Fâsıla-seci ayırımı: Fâsılada, ses mananın emrindeyken secide ise mana secinin emrindedir.¹¹⁹ Fâsıla anlama hizmet ettiği için değerlidir ve seciden bu yönüyle ayrılır. Bir başka ifadeyle seci, sadece maktalardaki kuru ses benzerliğinden ibarettir. Fâsılada ön planda olan anlamken, secide böyle bir durum söz konusu değildir. Zaten seci kelimesi, *güvercin sesi* anlamına gelen سجع الحمامة den alınmıştır. Güvercin sesleri nasıl ki birbirine benzeyen anlamsız seslerden ibaretse, kelimadaki seci de öyledir.¹²⁰ Seciyeye kâhinlerden nakledilen şu sözü örnek verir:¹²¹ لقد نفرَّ المجد إلى العُشراء والأرض والسماء، والغراب الواقعة بنقعاء، لغد نفرَّ المجد إلى العُشراء نقعاء، السماء، والعشراء kelimeleri arasında seci bulunmaktadır.¹²²

Burada Rummânî cümle yapısı içerisindeki ses uyumunu konu alan bu iki terim arasında temel bir ayırma gider. Buna göre anlamın daha iyi anlaşılması maksadına hizmet eden ses uyumları fâsıladır, bunun tersi olanlar ise secidir. Seci, bu maksada hizmet etmediği için ayrıca hikmete de terstir.¹²³ Bu itibarla fâsıla belâğattir, seci ise bir kusurdur. Kur'an'ın bütün fâsılları belâgat ve hikmettir. Çünkü Kur'an'da fâsıla kendisine ihtiyaç duyulan manaları en güzel şekilde anlatmak için bir araçtır.¹²⁴ Rummânî'nin fâsılaya dair verdiği örneklere dikkat edilirse, ayetlerdeki kelime seçiminde belirleyici olan ses uyu-

¹¹⁶ "Tâ-hâ. Biz Kur'an'ı sana mutsuz olsun diye indirmedik. Ancak Allah korkusu taşıyanlar için öğüt olsun diye indirdik." Tâhâ, 20/1-3.

¹¹⁷ "Rahman ve Rahim olan Allah'ın adıyla. Karşılık gününün sahibi." Fâtiha, 1/1, 4.

¹¹⁸ Rummânî, *en-Nüket*, 98.

¹¹⁹ Rummânî, *en-Nüket*, 97.

¹²⁰ Rummânî, *en-Nüket*, 98.

¹²¹ "Yere ve göğe ant olsun ve ant olsun ovaya konan kargaya ki şeref, yücelik için Uşerâ Aşireti'ni galip ilan etmiştir." Rummânî, *en-Nüket*, 97.

¹²² Sözü'n farklı bir versiyonu için bkz. Şevki Dayf, *Târîhu Edebi'l-Arabî: el-Asru'l-Câhilî*, (Kahire: Dâru'l-Meârif, t.y.) I, 421.

¹²³ Rummânî, *en-Nüket*, 97.

¹²⁴ Rummânî, *en-Nüket*, 98.



mu değil, anlam olduğu görülecektir. Ortaya çıkan ses uyumu ise ifadeye güzellik katan tâli bir unsurdur.

Son olarak Rummânî, veciz bir şekilde fâsılalara ait üç faydadan bahseder.

5.4. Fâsılların Pratik Faydaları: Birincisi, fâsıllar maktaları gösterir. Her ayetin kendine mahsus müstakil bir maktayı vardır. Fâsıllar söze ses güzelliği ve ritim estetiği kazandırır. Ayrıca, fâsıllar yardımıyla ayet başları bilinebilir. Bu da vakıfların bilinmesine yardımcı olur. Vakıf yerlerinin bilinmesi ise ayetten murat edilen mananın anlaşılmasına yardımcı olabilir.¹²⁵

6. Tecânüs

Belâgatçılar bu konuyu, bed'î ilminin içinde cinas başlığı altında incelemiştir. Cinâs, bilindiği üzere, iki lafzın telaffuzda aynı, manada farklı olmasıdır. Bunun anlamı bir kelimenin bir ibarede iki yerde zikredilip her birinde farklı anlama gelmesi demektir. Söz konusu iki kelime isim olabilir, fiil olabilir yahut biri isim diğeri fiil olabilir.¹²⁶

6.1. Tanımı: “Dilde bir kökün bir araya getirdiği söz çeşitlerini beyan etmektedir.”¹²⁷ Rummânî, cinâsı müzâvece ve münâsebet olmak üzere iki kısma ayırır. Münâsebeti, söz çeşitlerinin ortak bir anlam etrafında birleşmesidir,¹²⁸ şeklinde tanımlar. Cinâsın bu çeşidine örnek olarak *تَمَّ انصَرَفُوا صَرَفَ اللَّهُ قُلُوبَهُمْ*¹²⁹ ayetini verir. Ayette, kâfirlerin Kur'an'dan uzaklaşmaları anlamına gelen *انصَرَفُوا* ile kalplerinin hayırdan uzaklaştırılması demek olan *صَرَفَ* arasında cinâs yapılmıştır.

Yukarıda vermiş olduğumuz yerleşik tanım açısından bakarsak; *صَرَفَ* kelimesi farklı bir bapla iki yerde zikredilmiş, her birinde de farklı anlama gelmiştir. Öte yandan bu farklı anlamlar Rummânî'nin belirttiği tek bir kök anlamında birleşmiştir ki o da *bir şeyden uzaklaşmak* anlamıdır.¹³⁰

¹²⁵ Rummânî, *en-Nüket*, 99. Krş. Abbâs, *İ'câzü'l-Kur'âni'l-Mecîd*, 65, 66.

¹²⁶ Abbâs, *el-Belâğa*, II, 297.

¹²⁷ Rummânî, *en-Nüket*, 99.

¹²⁸ Rummânî, *en-Nüket*, 99.

¹²⁹ “Sonra onlar Kur'an'dan uzak durdular Allah da onların kalbini hayırdan uzaklaştırdı.” Tevbe, 9/127.

¹³⁰ Rummânî, *en-Nüket*, 100.



Müzâveceyi anlatırken “karşılık olmak üzere gerçekleşir” ifadesini kullanır. Bu husus Rummânî'nin tecânüse bakışının anlaşılması noktasında son derece önemlidir.¹³¹ Ona göre tecânüsün bu çeşidi, yapılan bir şeye karşılık vermek gerektiği durumlarda yapılır. Bunun dışında müzâvecenin ne olduğuna dair herhangi bir şey söylemez. Ama verdiği örneklerden bunun müşâkele sanatı olduğu anlaşılmaktadır. Müşâkele, “bir manayı, kendi lafzının dışında başka bir lafızla ifade etmektir.” şeklinde tarif edilmiştir ki bu söz konusu lafzın aynı ibarede geçmesi gerekir.¹³² Bir diğer tanımla, bir kelimeyi zikretmek fakat anlamını kastetmemektir. Söz konusu kelimenin zikrediliş sebebi ise ibarede sırf kendisine benzeyen bir lafızla birlikte yer almış olmasıdır.¹³³

Rummânî buna misal olarak، يُخَادِعُونَ اللَّهَ وَهُوَ خَادِعُهُمْ¹³⁴ ayetini verir. İzahını da “yani onların hilelerine karşılık verir ve hilelerinin vebali kendilerine râcidir.” şeklinde yapar. Görüldüğü gibi ayette “hilelerinin karşılığını verir” anlamı, kendi lafzının¹³⁵ dışında bir kelimeyle; خَادِعُهُمْ lafzıyla ifade edilmiştir ve lafız aynı ibarede geçmektedir.

Bir diğer verdiği örnek ise فَمَنْ أَعَدَّى عَلَيْكُمْ فَأَعِدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا أَعَدَّى عَلَيْكُمْ¹³⁶ ayetidir.¹³⁶ Ayete şu anlamı verir: “Size düşmanlık edene, adalet yoluyla hak ettiği karşılığı verin.” Görüldüğü üzere, “hak ettiği karşılığı verin” anlamı, kendi lafzının¹³⁷ dışında ama aynı ibarede geçen أَعَدُوا lafzıyla karşılanmıştır.

Rummânî'ye göre müzâvece sanatının bu ayet bağlamındaki işlevi, mısillemenin eşit bir şekilde olması gerektiğini vurgulamak içindir.¹³⁸ Rummânî'nin en temel farkı cinasın müzâvece çeşidini, yapılan bir şeye karşılık vermek gerektiği durumlarda yapıldığını düşünmesidir.

¹³¹ Nitekim Rummânî'nin *en-Nüket* adlı eserini inceleyen bir yüksek lisans tezinde buradaki “karşılık/الجزاء” nahivdeki şart ve ceza ile karıştırılmış ve müellifin anlatmak istedikleri anlaşılammıştır. Bkz. Yılmaz, Hasan, “Ebu'l-Hasen er-Rummânî ve İcâzî'l-Kur'ân Adlı Eseri”, (yüksek lisans tezi, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1995), 70.

¹³² Hafîz el-Kazvîni, *el-İzah, fi Ullûmi'l-Belâğa*, thk. Behic Çazevî, (Beyrut: Dâru İhyâi'l-Ulûm, 1998), 327.

¹³³ Abbâs, *el-Belâğa*, II, 294.

¹³⁴ “Onlar Allah'a hile yapmaya kalkıyor Allah da onlara hilelerinin karşılığını veriyor.” Nisa, 4/142.

¹³⁵ Kendi lafzı على خديعهم şeklinde takdir edilebilir. Bkz. Rummânî, *en-Nüket*, 99.

¹³⁶ Bakara, 2/194.

¹³⁷ Kendi lafzı على طريق العدل جزوه بما يستحق şeklinde düşünülebilir. Bkz. Rummânî, *en-Nüket*, 99.

¹³⁸ Rummânî, *en-Nüket*, 99.



Kısaca, Rummânî tecânüsle, sonraki bedî' âlimlerinin *cinas* ve *müşâkele* dedikleri istilahları kastetmektedir. Daha sonraki bedî' âlimlerinin konuyla ilgili tariflerine bakıldığı zaman, Rummânî'nin yaptığı tanımın dışına çıkmadıkları görülecektir.¹³⁹

6.2. Cinasla İlgili Orijinal Tespitleri: Rummânî cinastan bahsederken, Araplarda var olan cinasla Kur'an'daki cinası karşılaştırır ve bu karşılaştırma neticesinde Kur'an'daki cinasın muhteşem olduğu sonucuna ulaşır. Zira Kur'an'da cinas yapılırken, yalnızca lafız değil, mananın sıhhati de dikkate alınmıştır.¹⁴⁰ İlk örnek için Arap edebiyatından Amr b. Külsûm'ün (ö.584) şu beytini seçer:

أَلَا لَا يَجْهَلُنَّ أَحَدٌ عَلَيْنَا فَتَجْهَلُ فَوْقَ جَهْلِ الْجَاهِلِينَ

“Sakın ha kimse bize küstahlık etmesin! Bize yaptığımı fazlasıyla ödetiriz.”¹⁴¹ Beyitte *يَجْهَلُنَّ* ve *نَجْهَلُ* kelimeleri arasında cinas vardır. Rummânî'ye göre Amr'ın bu beyti belâgat açısından güzel olmakla birlikte seviye olarak Kur'an belâgatinin altındadır. Çünkü beyit, Kur'an'ın yaşattığı adalet hissini yaşatmamaktadır. Sadece bu işin vebalinin karşı tarafa ait olduğunu göstermektedir. O yüzden “Size düşmanlık edene, adalet yoluyla hak ettiği karşılığı verin.” mesajını taşıyan, *فَمَنْ اَعْتَدَى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اَعْتَدَى عَلَيْكُمْ*¹⁴² ayeti, hedeflediği adalet bakımından Amr'ın beytindeki adalet duygusundan çok ileridedir.¹⁴³

İkinci olarak da Arapların *الجزاء بالجزاء* “Karşılık, karşılık mukabilinde olur.” şeklindeki bir meselini verir. Rummânî'nin bu söze getirdiği mantiki eleştiri şudur: İlk yapılan işe “karşılık” denmez,¹⁴⁴ karşılık iyi ya da kötü yapılan bir işe mukabil olur. Oysaki Araplar *الجزاء بالجزاء* diyerek bunu yapmışlardır.

¹³⁹ Abbâs, *İ'câzû'l-Kur'âni'l-Mecîd*, 66.

¹⁴⁰ Abbâs, *İ'câzû'l-Kur'âni'l-Mecîd*, 66, 67.

¹⁴¹ ez-Zevzenî, el-Huseyn b. Ahmed, *Şerhu'l-Muallâkâti'Seb'*, thk. M. Hayr Ebu'l-Vefâ, (Beirut: Dâru İhyâi Ulûm, 1990), 128.

¹⁴² Bakara, 2/194.

¹⁴³ Abbâs, *İ'câzû'l-Kur'âni'l-Mecîd*, 67.

¹⁴⁴ Rummânî, *en-Nüket*, 99.



Hiç kuşkusuz bu Rummânî'ye ait bir zekâ kıvraklığıdır, ne öncesinde ne sonrasında bedî' âlimleri arasında bu türden bir tespite rastlanmıştır.¹⁴⁵

7. Tasrîf

7.1. Tanımı: Rummânî tasrîfin iki türünden bahseder, ilki Arap dili filologlarının küçük iştikak dedikleri konudur. Bu türle kastedilen, “aynı kökten gelen bir sözlük maddesinin çeşitli sıygalara dönüştürülmesidir.”¹⁴⁶ Mesela جن المذنب الجنّة الجنّة الجنّة الجنّة Hepsini örtmek ve gizli olmak anlamlarını gösterir.¹⁴⁷

Tasrîfin diğer türü ise ilkinden son derece farklıdır; “anlamları çeşitli ibarelerle ifade etmektir.”¹⁴⁸ Bunu, en genel anlamda konudaki sistematik değişim şeklinde anlayanlar da olmuştur.¹⁴⁹ Rummânî Kur'an kıssalarını buna örnek olarak verir. Bir kıssa Kur'an'da birçok yerde zikredilir. Mesela Musa kıssası, A'râf, Tâhâ, Şuarâ ve diğerlerinde zikredilmiştir. Fakat her sûrede lafız, söz vb. noktalar bakımından özel bir şekildedir. Bir diğer ifadeyle her kıssa, üslûp ve olay zinciri bakımından içinde zikredildiği sûrenin konusuna uygun olacak şekilde üslûpta değişiklik gösterir.¹⁵⁰

Ebû Zehre (ö.1974) konuyu şu şekilde açar: “Kur'ân-ı Kerim'de tasrîf, anlam ve lafızda olmak üzere iki çeşittir. Tasrîfin anlamda olanında, muhteva bir olmakla birlikte gösterdiği anlam bağlama göre değişir. Mesela Nuh kıssası Kur'an'da çeşitli yerlerde zikredilir. Zikredildiği yerlerde lafızları kimi zaman farklı, kimi zaman birbirine yakın kimi zaman aynıdır. Bununla birlikte her geçtiği yerde bir ders ve öğüt vardır.”¹⁵¹

Rummânî tasrîfin bu nev'ine dair birtakım faydalar ve hikmetler de zikreder.¹⁵²

¹⁴⁵ Abbâs, *İ'câzü'l-Kur'ânî'l-Mecîd*, 67.

¹⁴⁶ Rummânî, *en-Nüket*, 101.

¹⁴⁷ Abbâs, *İ'câzü'l-Kur'ânî'l-Mecîd*, 69.

¹⁴⁸ Rummânî, *en-Nüket*, 101.

¹⁴⁹ Bkz. Tüske, “Belâgatta êr-Rummânî”, 288.

¹⁵⁰ Abbâs, *İ'câzü'l-Kur'ânî'l-Mecîd*, 69. Krş. Rummânî, *en-Nüket*, 101.

¹⁵¹ Ebû Zehre, *el-Mucizetü'l-Kübrâ*, 168.

¹⁵² Rummânî, *en-Nüket*, 102.



7.2. Tasrîfin Hikmet ve Faydaları:

1- Belâgatın en üst seviyesinde kalarak belâgatte tasarrufta¹⁵³ bulunmaktadır.¹⁵⁴ Bir insanın bir konuyu, her biri belâgat açısından aynı düzeyde olacak şekilde muhtelif üslûplarla inşâ etmesi zordur. Hiç kuşkusuz bir kıssanın çeşitli üslûplarla zikredilmesi, meydan okuma noktasında daha belîğdir. Çünkü bu bir yerde muhatap için çıtayı aşağıya çekmektir.¹⁵⁵

2- İbret ve öğüdü yerleştirmektir. Kur'an kıssalarındaki hedef budur.¹⁵⁶

3- Mucize konusundaki şüpheyi ortadan kaldırmaktır.¹⁵⁷ Bunun anlamı, Kur'an'la meydan okuma aklın muhal gördüğü şeyler dairesine girmez. Rummânî bu sözünü açıklar. Bu çerçevede muâraza edilip edilememesi bakımından eşyayı iki kısma ayırır. Bu, Rummânî'nin aklî ilimlerdeki derinliğini gösteren bir mülahazadır.¹⁵⁸

Rummânî, eşyayı muâraza edilmesi mümkün olanlar ve olmayanlar şeklinde ikiye ayırır. İlkine örnek olarak bazı matematik işlemlerini verir. İkincisine ise belâgatın zirvesi olan Kur'an'ı. Matematikte bir çözüm bazen yalnızca tek bir yoldan yapılır. İkinci bir yolla yapılamayacağı için onda muâraza mümkün değildir. Mesela, bir kimsenin çıkıp, "5x5=25 eder. Ben bu neticenin bu işlemin dışında bir çarpım işlemiyle elde edilemeyeceğine dair meydan okuyorum yahut 100'ün bölüneni 10'dur, ben bunun dışında bir bölen getirilmesi noktasında meydan okuyorum." demesi gibidir.¹⁵⁹

Kur'an'da ise böyle değildir, muâraza imkân dâhilindedir. Bu konuda Rummânî şöyle der: "Belâgatte en üst düzeyde olanda ise durum böyle değildir. Çünkü Âl-i İmrân'ı, Mâide'yi ortaya koyabilen En'am'ı ortaya koymaya muktedir olandır. Allah Teâlâ Kur'an'ın mislini dilediği şekilde ortaya koymaya kadirdir. Nitekim kâfirle-

¹⁵³ Tasarruf, konuşmacının bir anlamı bazen istiâre, bazen teşbih bazen de hakikat vs. şeklinde dile getirmesidir. Bir yerde aynı anlamı farklı sanatlarla dile getirmektir. Bkz. Matlûb, *Mu'cemü'l-Mustalahâtî'l-Belâğıyye*, II, 238.

¹⁵⁴ Rummânî, *en-Nüket*, 102.

¹⁵⁵ Abbâs, *İ'câzü'l-Kur'âni'l-Mecîd*, 69.

¹⁵⁶ Rummânî, *en-Nüket*, 102. Krş. Abbâs, *İ'câzü'l-Kur'âni'l-Mecîd*, 69.

¹⁵⁷ Rummânî, *en-Nüket*, 102.

¹⁵⁸ Abbâs, *İ'câzü'l-Kur'âni'l-Mecîd*, 69.

¹⁵⁹ Rummânî, *en-Nüket*, 102.



re hüccetle galebe çalmak, bir manayı belâğatin en üst düzeyinde çeşitli şekillerde dile getirmekle olur.”¹⁶⁰ Bir yerde Kur’an’la meydan okuma, imkân dâhilinde olan bir şeyle meydan okuma kabilindedir; muârazanın imkânsız olduğu bir şeyle meydan okuma kabilinden değildir.¹⁶¹

Rummânî bütün bunlarla sanki şunu demek istemektedir: Matematikte öyle işlemler vardır ki aynı sonuca farklı ikinci bir yolla ulaşmak imkânsızdır. Bu, muârazanın imkânsız olduğu durumdur. Kur’an belâğatinde ise böyle değildir. Ortada farklı anlatım biçimleri olmasına rağmen aynı belâgat üstünlüğü yakalanmıştır. Nitekim kıssalar böyledir. Bir kıssa farklı sürelerde değişik ibarelerle anlatılmış ve fakat belâğatinde bir eksilme olmamıştır. Kur’an’ın inkârcılara delille galebe çaldığı nokta da burasıdır.

8. Tadmîn

8.1. Tanımı: “Bir mananın, isim yahut sıfat şeklinde herhangi bir zikri geçmeksizin sözde kendisini göstermesidir”.¹⁶² Tadmîn bir şeye başka bir şeyin anlamını vermektir. Bazen isimlerde, bazen fiillerde bazen de harflerde olur. İsimlerdeki şekli, bir ismin kendisi dışında başka bir ismin manasını da ifade etmesinden dolayı, o ismi tazammun etmesidir. Şu ayet-i kerimede olduğu gibi: حَقِيقٌ عَلَىٰ أَنْ لَا أَقُولُ عَلَى اللَّهِ إِلَّا الْحَقُّ¹⁶³ “Allah hakkında gerçek olandan başkasını söylememek benim üzerime borçtur.” ayetinde حَقِيقٌ kelimesi Allah hakkında doğruyu söylemeyi ve bu konuda son derece istekli olmayı tazammun etmektedir.¹⁶⁴

Fiillerdeki şekli ise, bir fiilin başka bir fiilin anlamını tazammun etmesidir. Böylece o fiilde iki fiilin anlamı birden olur. Bu, harf-i cer alan bir fiilin, birlikte kullanılmadığı başka bir harf-i cer alması şeklinde olur. Böylece kullanımın doğru olması için, ya harf-i cerrin ya da fiilin teviline ihtiyaç hâsıl

¹⁶⁰ Rummânî, *en-Nüket*, 102.

¹⁶¹ Abbâs, *İcâzû'l-Kur'ânî'l-Mecîd*, 70.

¹⁶² Rummânî, *en-Nüket*, 102. Konuyla ilgili bir çalışma için bkz. Bruce Fudge, “Tadmin The Notion “Implication” According to al-Rummani”, *Classical Arabic Humanities in Their Own Terms* içinde, haz. Beatrice Gruendler, (Boston: Brill, 2008), 468-491.

¹⁶³ Âraf, 7/105.

¹⁶⁴ ez-Zerkeşî, *el-Burhân fi Ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Y. Abdurrahman Maraşlı v.dğr., (Beyrut: Dâru'l-Ma'rif, 1994), III, 401.



olur.¹⁶⁵ Misal, ¹⁶⁶ عَلَىٰ مَلِكِ سُلَيْمَانَ وَاتَّبِعُوا مَا تَتْلُو الشَّيَاطِينُ عَلَىٰ مَلِكِ سُلَيْمَانَ Bazıları عَلَىٰ'daki مَلِكِ سُلَيْمَانَ'nun فِي anlamında olduğunu söylemişlerse de muhakkikler buna razı olmamış ve şöyle demişlerdir: عَلَىٰ manasının dışına çıkmamış, şu kadar var ki تَتْلُو kelimesi yalan söylemek anlamını tazammun etmiştir. Buna göre ayetin anlamı şudur; "Onlar şeytanların Süleyman'ın saltanatı hakkında uydurdukları şeylere tâbi oldular." Bu itibarla, تَتْلُو anlamının dışına çıkmamış, sadece bu anlam üzerine ilave bir şey eklemiştir.¹⁶⁷

8.2. Kelamın Haber Verme Şeklinde Delâlet Ettiği:

Rummânî tadmîni ikiye ayırır, kelamın, *haber verme şeklinde delâlet ettiği* ve *kıyas şeklinde delâlet ettiği* tadmîn. Birincisi de kendi arasında iki kısma ayrılır; yapının gerektirdiği ve ibarenin manasının gerektirdiği tadmîn. İkincisi de aynı şekilde iki kısma ayrılır; ibarenin ancak kendisiyle doğru olması cihetiyle ve âdet cihetiyle.¹⁶⁸ Bu tadmîn çeşitleri ve taksimın beyanla bir alakası olmadığı için üzerinde durulmayacaktır.

8.3. Kelamın Kıyas Şeklinde Delâlet Ettiği:

Burada asıl konumuz olan, kelamın kıyas şeklinde delâlet ettiği tadmîn üzerinde durmak uygun olacaktır. Tadmînin bu türü Allah'ın kitabında olup, kul kelamında olmaz.¹⁶⁹ Rummânî bununla lafızların delâlet ettiği yan anlamı kastetmektedir. Mesela, بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ in, الباء in, اسم in, الله in, الله in, dil açısından ne anlama geldiği bellidir. Ama bir de -Rummânî'nin dediği gibi- ayetin tazammun ettiği ikinci bir anlam vardır ki bu anlam; "işe başlarken besmeleyle başlamanın bereket olduğunu, besmelenin Allah'a ta'zim olduğunu, dinin bir adabı, ubudiyetin bir ikrarı, nimetin itirafı ve korkanların sığınağı olduğunu öğretmeyi tazammun eder."¹⁷⁰

¹⁶⁵ Zerkeşi, *el-Burhân*, III, 401.

¹⁶⁶ Bakara, 2/102.

¹⁶⁷ Abbâs, *İ'câzü'l-Kur'âni'l-Mecîd*, 71, 72.

¹⁶⁸ Rummânî, *en-Nüket*, 102, 103.

¹⁶⁹ Rummânî, *en-Nüket*, 103. Krş. Abbâs, *İ'câzü'l-Kur'âni'l-Mecîd*, 73.

¹⁷⁰ Rummânî, *en-Nüket*, 103. Krş. el-Bâkîllânî, *İ'câzü'l-Kur'ân*, 274; Zerkeşi, *el-Burhân*, III, 406.



Kelimede tadmîn bilinen bir husustur, fakat bunun *kıyasın gerektirdiği* tadmîn ismiyle cümle boyutuna taşınması Rummânî'ye ait bir buluştur. Bunun usul-i fıkihtaki karşılığı *işâratü'n-nasstır*.

9. Mübalağa

9.1. Tanımı: “Mübalağa, açıklık getirmek adına, kelimenin asli şeklinde değişikliğe gitmek sûretiyle manadaki büyüklüğe (çokluğuna) delâlet etmesidir.”¹⁷¹ Mübalağanın çeşitleri vardır.

9.2. Mübalağa Çeşitleri:

1- Mübalağa sıygaları olarak isimlendirilen فَعَالٌ فَعْلَانٌ ve مَفْعَالٌ gibi sıygalardır. Mevcut sıfatlar yerine mübalağa amacıyla bu yapılar kullanılır. Mesela, mübalağa amacıyla راحمٍ yerine رَحْمَانٍ kullanılması böyledir. Allah dışında bir varlığın bu sıfatla nitelenmesi caiz değildir. Çünkü bu yapı sadece Allah'ta bulunan bir anlam olan, rahmetinin her şeyi kuşatmasını göstermektedir.¹⁷²

2- Dar çerçevede umumi bir sıyga kullanılmasıdır. Rummânî buna dair iki örnek verir.¹⁷³ İlki, أَتَانِي النَّاسُ “Bana insanlar geldi.” cümlesidir. Burada “insanlar” denmesine rağmen, gelen kişi sayısı belki de sadece beş kişi olabilir, der. İkincisi ise اَللّٰهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ “Allah her şeyi yaratandır.”¹⁷⁴ ayetidir.¹⁷⁵ Ayette Allah'ın her şeyin yaratıcısı olduğu ifade edilmektedir. Konumuzla doğrudan alakası olmamakla birlikte şu hususa dikkat çekmek istiyoruz: Rummânî'nin Mutezile mezhebinin kul fiilinin hâlikıdır, anlayışına uygun olarak bir tevil çabası içine girdiğini görmekteyiz. İnsanlar geldi, derken *bütün insanlar* kastedilmediğine göre, “Allah her şeyi yaratandır”, derken de *her şey* kastedilmemektedir. Kanaa-

¹⁷¹ Rummânî, *en-Nüket*, 104. Zerkeşî'ye göre, mübalağanın kinaye, teşbih ve istiârede olduğu gibi, dildeki anlamın dışında kullanılması mecazdır. Bkz. Zerkeşî, *Burhân*, III, 134.

¹⁷² Rummânî, *en-Nüket*, 104.

¹⁷³ Rummânî, *en-Nüket*, 104.

¹⁷⁴ Ra'd, 13/16.

¹⁷⁵ Rummânî, *en-Nüket*, 104.



timizce verdiği bu örnekle, ayet “her şey” dese de Allah’ın her şeyin yaratıcısı olmadığını anlatmak istemektedir.¹⁷⁶

Mübalağanın bu iki türüne dair belâgat ve usul âlimleri, hakikat-mecaz ve hâss-âmm bahislerinde yer vermişlerdir.¹⁷⁷

3- Sözü, bahse konu olan şeylerin en büyüğünden bahisle ifade etmektir. Mesela, büyük orduya sahip bir kralın, ordusunun gelmesini جاء الملك “Kral geldi.” şeklinde ifade etmek, ona göre bu türden bir mübalağa çeşididir. Bu türün ayetten örneğine وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا “Rabbin gelip melekler de saf saf dizildiğindedir.”¹⁷⁸ ayetini verir.¹⁷⁹ Bize öyle geliyor ki Rummânî bir önceki mübalağa çeşidine verdiği örnekte olduğu gibi, bu örnekte de mezhebinin tevil anlayışını gösterir.¹⁸⁰ Nasıl ki “Kral geldi.” örneğinde gelen kral değil, ordusuysa işte kıyamet günü Rabb’in gelişi de bunun gibidir, demek ister.

4- Mümkün olan bir şeyin imkânsız gibi sunulması. Buna örnek olarak وَلَا يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ حَتَّى يَلِجَ الْجَمَلُ فِي سَمِّ الْخِيَاطِ “Deve iğne deliğinden geçmedikçe Cennet’e giremeyecekler.”¹⁸¹ ayetini verir.¹⁸²

5- Adalette mübalağa ve deliline destek için sözü şüpheli şekilde ortaya koymak. Misal olarak, فَلَنْ أَكُونَ لِلرَّحْمَنِ وَلَدًا فَأَنَا أَوَّلُ الْعَالَمِينَ “De ki eğer Rahman’ın bir çocuğu olsaydı ona ibadet edenlerin başında ben olurum.”¹⁸³ Bu, Allah’ın çocuk sahibi olmasının hiçbir şekilde söz konusu olmadığını ifade sadedinde söylen-

¹⁷⁶ Krş. Kâdî Abdülcebbar, *Tenzîhi'l-Kur'ân anî'l-Metâin*, (b.y.: Dâru Tullâbi'l-Ma'rife, t.y.), 181; *Şerhu Usûli'l-Hamse*, thk. Abdülkerim Osman, (Kahire: Mektebetü Vehbe, 2006), 323.

¹⁷⁷ Abbâs, *İ'câzü'l-Kur'âni'l-Mecîd*, 75.

¹⁷⁸ Fecr, 89/22.

¹⁷⁹ Rummânî, *en-Nüket*, 104, 105. Mübalağanın bu çeşidine Zerkeşî de yer verir. Krş. Zerkeşî, *el-Burhân*, III, 131.

¹⁸⁰ Krş. Zemaşerî, *Keşşâf*, IV, 739.

¹⁸¹ A'râf, 7/40.

¹⁸² Rummânî, *en-Nüket*, 105. Mübalağanın bu çeşidine Suyûtî de yer verir. Krş. es-Suyûtî, *el-İtkan*, II, 931, 932.

¹⁸³ Zühurf, 43/81.



miş bir faraziye dir.¹⁸⁴ Bu bahiste Sebe', 24, Furkân, 25 ayetlerini de örnek olarak verir.¹⁸⁵

6- Zihnin her ihtimale açık olması için şart ve yemin cümlelerinde cevapları hafız etmek. Misal olarak, *وَلَوْ نَرَىٰ إِذُ وُقِفُوا عَلَى النَّارِ "Ateşin karşısında durdurulduklarında dediklerini bir görseydin..."*¹⁸⁶ Zihni farklı ihtimallere açık tutmak için şart cümlesinin cevabı verilmemiştir. Buna dair örnek olarak ayrıca Bakara, 165 ve Sâd, 1 ayetlerini verir.¹⁸⁷

10. Beyân

10.1. Tanımı: Beyân Rummânî'ye göre sözden daha şümulü bir kavram olup, *"bir şeyi diğerinden ayıran ve kendisinden ne murat edildiği anlaşılan şeye denir."*¹⁸⁸ Bir şeyin beyan olabilmesi için, anlatmak istediği şeyin anlaşılması ve başka şeylerle karışmayacak kadar açık olması gerekir.

Ona göre beyân dört kısımdır; kelim, hâl, işaret ve lâmet. Kendisinden önce Câhız'ın beş kısımda ele alıp incelediği¹⁸⁹ bu hususların açıklamasına girmez. Kelamın ise iki vechi vardır. Birincisi, kendisiyle bir şeyin başka bir şeyden temeyyüz etmediği; bir başkasından ayrılmadığı sözdür. Muhal sözler yahut ne dediği belli olmayan sözler böyledir.¹⁹⁰

Rummânî beyanın ne olduğu üzerinde durduktan sonra, güzel beyanın nasıl olması gerektiğine de temas eder. Ne dediği anlaşılan her söz güzel beyan değildir. Zira söz çirkin, edebe mugayir ve beceriksizce ifade edilmiş olabilir. Buna örnek olarak, Arap dilinde beceriksizce ifadeye mesel olan Bâkıl adındaki

¹⁸⁴ Bkz. Zemahşeri, *Keşşâf*, IV, 258, 259. Mesela Türkçede gündelik dilde kullandığımız, "öyle bir şey olsa ilk ben karşı çıkardım..." türü ifadeler öyle bir şeyin kesinlikle olmadığını ifade maksadıyla söylenen sözlerdir.

¹⁸⁵ Rummânî, *en-Nüket*, 105.

¹⁸⁶ En'âm, 6/27.

¹⁸⁷ Rummânî, *en-Nüket*, 105, 106.

¹⁸⁸ Rummânî, *en-Nüket*, 106.

¹⁸⁹ Câhız beyânı, lafız (söz), işaret (beden dili), akd (bir tür parmak hesabı), hat (yazı) ve hâl dili olmak üzere beş kısımda ele alır. Bkz. el-Câhız, *el-Beyân ve't-Tebyîn*, I, 75, 76. Krş. Tabâne, *Bedevî, el-Beyânü'l-Arabî*, (Cedde: Dâru'l-Menâra, 1988), 88.

¹⁹⁰ Rummânî, *en-Nüket*, 106.



şahsın¹⁹¹ şu olayını verir: Bâkıl bir gün on bir akçeye bir ahu alıp kucağında götürürken karşısına gelen bir kimse, bunu kaçta aldığını sorar. Bâkıl, sözle on bir demek yerine, on parmağını gösterip bir de dilini çıkarır ve bu arada elindeki ceylanı kaçıtır.¹⁹²

Rummânî çirkin ve edepsizce sözlere beyan demenin doğru olmadığını, zira beyanın Kur'an'da Allah tarafından övüldüğünü ve büyük nimetleri arasında sayıldığını¹⁹³ söyler. Fakat beyanın, meramı ifadeyle sınırlanması durumunda bunun caiz olabileceğini de ilave eder.¹⁹⁴

10.2. Beyanın mertebeleri: Kelamda hüsn-i beyanın mertebe mertebe olduğunu belirtir. En üst mertebesi, ibarede güzellik vasıtalarını bir araya getiren nazmın, ses ve telaffuz bakımından güzel olacak şekilde düzenlenmesi; bulunduğu mertebeye yakışacak şekilde ihtiyaç ölçüsünde olması ve böylece kabule şayan olmasıdır.¹⁹⁵

10.3. Telifin delâleti: Kelamda beyan isim, sıfat ve telif şeklinde olur. Mesela "Zeyd'in kölesi" cümlesindeki telif (terkip) bir sahiplik ve mülkiyet ifade eder. Hâlbuki ortada bunu dile getiren ne bir isim ne de bir sıfat vardır. İştikakın delâleti de böyledir. Mesela, قَاتِل sözü ortada isim ya da sıfat olmaksızın bir maktulü ve katl eylemini gösterir. İsim ve sıfatların delâletleri sınırlıyken, telifin delâleti nâmütenâhidir. Nitekim i'câzın tezahür etmesi için yapılan meydan okuma da bu hususta olmuştur. Telifin imkânları nâmütenâhidir, sınırsızdır. O yüzden bir kimse kalkıp şiirin muayyen bir asırda yahut muayyen bir şairle bittiğini iddia ederse, bu görüşü reddedilir.¹⁹⁶

10.4. Kur'an Beyanına Dair Örnekler: Kur'an'ın tamamının hüsn-i beyanda son noktada olduğunun altını çizer. Daha sonra da Kur'an'ın beyan gücü ve güzelliğini gösteren ayetlerden örnekler verir. Mesela, كَمْ تَرَكُوا مِنْ جَنَّاتٍ وَعُيُونٍ

¹⁹¹ Mesel, "Bâkıl'den daha beceriksizdir." şeklindedir. Bkz. Emil Yâkûb, *Mevsûatü Emsâli'l-Arab*, (Beyrut: Dâru'l-Cil, 1995), I, 547.

¹⁹² Rummânî, *en-Nüket*, 106.

¹⁹³ Rahman, 55/1-4.

¹⁹⁴ Rummânî, *en-Nüket*, 106.

¹⁹⁵ Rummânî, *en-Nüket*, 107.

¹⁹⁶ Rummânî, *en-Nüket*, 107.



“Geride nice bahçeler ve pınarlar bıraktılar...”¹⁹⁷ ayeti bu kabildendir. Bu, insanları dünyada verilen mühlete aldanmamaları için uyaran müthiş bir beyandır.¹⁹⁸

Duhân, 40¹⁹⁹ ve 51’in²⁰⁰ vaad ve vaâdlerin en güzeli olduğunu, aynı şekilde Yasin, 78 ve 79 ayetlerinin²⁰¹ hüccetlerin en belîği olduğunu; Zuhruf, 5’in²⁰² azarlamanın olabilecek en şiddetli şekli olduğunu; Zuhruf, 39’un²⁰³ teessüfe bırakmanın²⁰⁴ olabilecek en büyük şekli olduğunu söyler. Aynı şekilde En’âm, 28’in²⁰⁵ Allah’ın adaletine gösterilebilecek en açık delil olduğunu belirtir ve şöyle izah eder: “Söz konusu ayet, azap görenlerin dünyaya geri gönderilseler, azap görmelerine sebebiyet veren o şeyleri yapmaya devam edeceklerini ve yaptıkları kötülükleri de cebren (zorla) yapmadıklarını dile getirmektedir.”²⁰⁶

Bir diğer ayet olan Zuhruf, 63²⁰⁷ takva üzere olan dostlar hariç, o gün dostların birbirine karşı en şiddetli nefret içinde olacağını anlatmaktadır. Zümer, 56²⁰⁸ gerekeni yapmamaktan sakındırmanın en şiddetli şeklidir. Fussilet, 40²⁰⁹ birbirinden uzaklığı olabilecek son noktasını ifade etmektedir. Fussilet,

197 Duhân, 44/25.

198 Rummânî, *en-Nüket*, 107.

199 “Hiç şüpheleri olmasın, o karar günü hepsi bir araya gelecek.” Duhân, 44/40.

200 “Allah’ın itaatsizlikten sakınanlara gelince, hiç kuşkusuz emin bir yerdedirler.” Duhân, 44/51.

201 “Kendi yarattıkları için büyük azap görenlerdir. Onları ilk başta yaratmış olan diriltecek. O yaratmanın her türlüşün bilir.” Yasin, 36/78-79. De ki: ‘Onları ilk başta yaratmış olan diriltecek. O yaratmanın her türlüşün bilir.’ ” Yasin, 36/78-79.

202 “Haddini bilmez bir topluluksunuz diye şimdi Kur’an’ı sizden uzak mı tutalım?” Zuhruf, 43/5.

203 “Bu temennilerin bugün size hiçbir faydası olmaz. Çünkü hayat boyunca, birlikte zulmettiniz. Burada da azabı birlikte çekeceksiniz.” Zuhruf, 43/39.

204 “Tessüfe bırakmak” tabiri, Rummânî’nin konuyu anlatırken kullandığı *tahsîr* kelimesinin karşılığı olarak kullanılmıştır. Mütercim Âsım Efendi kelimenin Türkçedeki karşılığını bu şekilde vermiştir. Bkz. el-Firuzâbâdî, *el-Kamusu’l-Muhît, el-Okyanusu’l-Basît fî Tercemeti’l-Kâmûsi’l-Muhît*, çev. Mütercim Asım, el-Matbaatü’l-Osmaniyye, İstanbul 1305, II, 819.

205 “geri çevrilselerdi mutlak o nehyedildikleri fenalığa yine döneceklerdi.” En’âm, 6/28.

206 Rummânî, *en-Nüket*, 108.

207 “Dostlar o gün birbirinin düşmanıdır, muttakiler müstesna.” Zuhruf, 43/67.

208 “Öyle bir gün geldiğinde, kişi ‘Allah’a karşı işlediğim kusurlar yüzünden yazıklar olsun bana ki alay edenler arasındaydım!’ demesin.” Zümer, 39/56.

209 “Ateşe atılan mı daha iyidir, yoksa kıyamet günü (huzurumuza) güvenle gelen mi?” Fussilet, 41/40.



40²¹⁰ tehdidin olabilecek en büyük şeklidir. Şurâ, 44²¹¹ olabilecek en şiddetli esef ettirme şeklidir. Zâriyât, 52-53²¹² batılda ısrar etmesinden dolayı azarlanmanın en şiddetlisidir.²¹³

Rummânî'nin üzerinde durduğu belâgat konuları ileride belâgatın tekâmül dönemi konuları arasında yer alacak türden konulardır. Ele aldığı konular sıyga, mana, şekil ve ses yapısı gibi günümüz âlimlerinin üzerinde durduğu unsurları da ihtiva etmektedir.²¹⁴ Belâgate dair yaptığı tasnifi de son derece orijinaldir. Hatta bu konuda kendisinden sonra gelenlere yapacak bir şey bırakmadığı dahi söylenebilir.²¹⁵

Öyle zannediyoruz ki Rummânî belâgatın tarifi olarak gördüğü; mananın kalbe lafız bakımından en güzel şekilde ulaşmasının bu konular vasıtasıyla gerçekleştiğini düşünmektedir. Nitekim telâüm, fâsıla, cinâs gibi bir kısım konular doğrudan lafzın estetik boyutuyla (bedî' ile) ilgili, teşbih ve istiâre gibi bir kısım konular, sözü çeşitli şekillerde ifadeye koyma sanatı olan beyan ilmiyle²¹⁶ ilgiliyken, îcâz gibi bir kısmı da cümleyi muhatabın durumuna göre kurmaya yardımcı olan meâni ilmiyle²¹⁷ ilgilidir.

Girişte, müellifin kırk sayfa kadar olan eserin otuz beş sayfasını belâgat konusuna, kalan kısmını ise diğer îcâz vecihlerine ayırdığını belirtmiştik. Şimdi de bu îcâz vecihleri üzerinde duralım.

²¹⁰ اَعْطُوا مَا شِئْتُمْ "İstedığınızı yapın bakalım!" Fussilet, 41/40.

²¹¹ وَتَرَى الظَّالِمِينَ لَمَّا رَأَوُا الْعَذَابَ يَقُولُونَ هَلْ إِلَىٰ مَرَدٍّ مِّنْ سَبِيلٍ "Azapla yüz yüze geldiklerinde zalimlerin, 'Geri dönmenin bir yolu yok mu!' diye feryat ettiklerini göreceksin." Şûra, 42/44.

²¹² مَا آتَىٰ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ مِنْ رَسُولٍ إِلَّا قَالُوا سَاجِرٌ أَوْ مَجْنُونٌ (52) أَتَوَاصَوْا بِهِ بَلْ هُمْ قَوْمٌ طَاغُونَ "İşte böyle, onlardan önce de ne kadar elçi geldiyse mutlaka, 'Büyücü veya cinlenmiş' dediler! Sanki nesiller boyu birbirlerine hep bunu tavsiye etmişler! Daha doğrusu onlar azgın bir topluluk!" Zâriyât, 51/52-53.

²¹³ Kur'an beyânına dair açıklamalar için bkz. Rummânî, *en-Nüket*, 107, 108.

²¹⁴ Abbâs, *İ'câzü'l-Kur'âni'l-Mecîd*, 79.

²¹⁵ Abbâs, *İ'câzü'l-Kur'âni'l-Mecîd*, 79.

²¹⁶ Krş. Saraç, Yekta, *Klâsik Edebiyat Bilgisi*, (İstanbul: Gökkuş, 2004), 89.

²¹⁷ Abbâs, *el-Belâğa*, II, 11.



II. Kur'an'ın Meydan Okumasının Araplar Tarafından Cevapsız Bırakılması

Rummânî Arapların muarazaya karşılık verememesini bir teşbihle dile getirir: Susuzluktan can çekişecek halde olan bir insan, yakınında su olduğu halde ondan içmiyorsa bu onun sadece aczindedir.²¹⁸

Bunun anlamı şudur: *Muâraza için ortada çok sayıda sebep ve son derece ciddi bir ihtiyaç varken Araplar muârazayı terk ettiler. Şöyle ki, Araplar sözden nasibi olan insanlardı. Belâgat ve fesahat onların tabiatında vardı. Bu konuda kendilerine başka hiçbir millete verilmeyenler verilmişti. Muâraza için ortada sebeplerinin olması bu anlamdadır. Ciddi ihtiyaçları olmasına gelince, Kur'an onların rüyalarını saçma gördü, ibadetlerini ve pek çok âdetlerini yerle bir etti; onlara çıkış yeri bırakmadı. Bu, muârazada bulunmaları için ciddi bir sebep olduğu halde muârazada bulunmadılar.*²¹⁹

III. Meydan Okumanın Herkese Yönelik Olması

Kur'an inkârcılara pek çok yerde meydan okudu ama onlar mücadele etmekten korktular ve hücum etmekten, taarruza geçmekten geri durdular.²²⁰ Görüldüğü üzere ikinci ve üçüncü vecihler de Kur'an'ın belâgatıyla ilgilidir.²²¹

IV. Sarfe

IV. I. Tanımı: "Kur'an'a yönelik muâraza gayretinin engellenmesidir."²²²

Sarfe, Rummânî'nin yaşadığı dönemde bilinen bir konu olduğundan olsa gerek üzerinde çok fazla durmaz. Aslında bir i'câz şekli olarak sarfeyi ve Kur'an'ın belâgatini aynı anda savunmak oldukça düşündürücüdür.

Sarfenin i'câz vecihlerinden birisi olduğunu ilk söyleyen kişi Mutezile'nin ileri gelen âlimlerinden ve aynı zamanda Câhız'ın da hocası olan Nazzâm'dır (ö.291/845). Nazzâm'a nispet edilen görüşe göre sarfenin anlamı,

²¹⁸ Rummânî, *en-Nüket*, 109.

²¹⁹ Rummânî, *en-Nüket*, 109. Krş. Abbâs, *İ'câzü'l-Kur'âni'l-Mecîd*, 34.

²²⁰ Rummânî, *en-Nüket*, 110. Krş. Abbâs, *İ'câzü'l-Kur'âni'l-Mecîd*, 34.

²²¹ Abbâs, *İ'câzü'l-Kur'âni'l-Mecîd*, 34.

²²² Rummânî, *en-Nüket*, 110.



Allah'ın Araplardan Kur'an'ın bir benzerini getirme kudretini çekip almasıdır.²²³

Nazzâm'ın savunduğu katı sarfe nazariyesine göre, aslında Araplar Kur'an benzeri getirilemeyecek bir edebî mucize olduğu için âciz kalmamışlar, Allah kendilerine mâni olduğu için bunu yapamamışlardır.²²⁴ Bu ise Kur'an'ın haddizatında ulaşılamayacak bir kitap olmadığı, ilahi bir engel olmadığı takdirde bir benzerinin ortaya koyulabileceği şeklinde bir bakış açısına kapı aralamaktadır. Daha açık bir ifadeyle, Kur'an üst düzey bir belâgate sahip olsa da sonuç itibarıyla bu, benzeri getirilmesi imkânsız türden bir belâgat değildir.

Aslında sarfe görüşünü benimseyenlerin tek tip bir sarfe nazariyesinden söz ettikleri söylenemez. Nazzâm, İbn Sinan el-Hafâcî (ö.466/1073) ve İbn Hazm (ö.456/1064) gibi bazılarının göre sarfeyle Kur'an'ın belîğ oluşunu bir arada düşünmek mümkün değilken, aynı zamanda Nazzâm'ın talebesi olan ve kendisine bu konuda reddiye de yazmış olan Câhız'a göre ise bu mümkündür.²²⁵

Câhız hocasının tersine, Kur'an belâgatının herhangi bir beşerin erişemeyeceği bir mevkiye olduğu düşüncesindedir. Bununla birlikte akıl ya da iman zaafı içinde olanların şüpheye düşmemesi için Allah Arapların gayretlerini engellemiştir.²²⁶ Rummânî'nin sarfeyi bir i'câz vechi olarak görmekle birlikte Kur'an belâgati üstünde ağırlıkla durmuş olması bu konuda Câhız'la aynı çizgide olduğunu göstermektedir.

V. Kur'an'da Geleceğe Dair Doğru Haberler Olması

Kur'an'da geleceğe dair haber verilen şeylerin tamamı gerçekleşti. Bu durum Kur'an'ın gaibi çok iyi bilen zatın katından olduğunun delilidir. Rummânî buna dair Kur'an'dan bazı örnekler verir; Enfâl, 7'de Müminlere iki gruptan birine; Ebû Süfyan'ın kervanına yahut Bedir'deki müşrik ordusuna

²²³ "Nazzâm'a nispet edilen görüş" dememizin sebebi, bu görüşün elimizde mevcut Mutezile'ye ait temel kaynaklarda yer almamasıdır. Bkz. el-Eşarî, Ebu'l-Hasen Ali b. İsmail, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, nşr. Hellmut Ritter (Wiesbaden, 1980) 15; Şehristânî, Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdilkerîm, *el-Milel ve'n-Nihal*, thk. Ali Hasen Fâûr, (Beyrut: Dâru'l-Ma'rîfe, 1990), I, 70, 71.

²²⁴ Abbâs, *İ'câzü'l-Kur'âni'l-Mecîd*, 37.

²²⁵ Abbâs, *İ'câzü'l-Kur'âni'l-Mecîd*, 37, 38.

²²⁶ Abbâs, *İ'câzü'l-Kur'âni'l-Mecîd*, 38.



karşı galip gelecekleri müjdesini verilmişti, nitekim öyle de olmuş, müminler Bedir’de müşriklere galip gelmişlerdir. Rum, 2 ve 3. ayetlerinde üç vakte kadar Rumların Farslara galip geleceği haber verilmişti, nitekim öyle de oldu. Fetih, 27’de Mekke’nin fethi müjdesi verilmiş, nitekim Mekke’nin fethi kısa bir süre sonra müyesser olmuştur. Bunların hiç birisi asılsız çıkmayıp hepsi de tahakkuk etmiştir.²²⁷

VI. Kur’an’daki Harikuladelik

Rummânî, bununla Kur’an’ın Arapların daha önce alışık olmadıkları bir tarzda gelmesini kastetmiştir. Araplar şiiri, recezi, secii ve kafiyeli olmayan nesri biliyordu ama Kur’an’ın üslûbu ve beyan tarzı bütün bunlardan farklıydı.²²⁸ Kur’an bir anlamda kabul edilmiş edebî geleneğin dışına çıktı.

Bu sıra dışılık, şekil ve kalıpla alakalı bir meseledir. Kur’an söylemek istediklerini Arapların alışık olmadıkları, daha önce bilmedikleri lafız ve nazım kalıpları içerisine söylüyordu. Bu konu da aynı şekilde Kur’an’ın belâgatiyle ilgilidir.²²⁹

VII. Kur’an’ın Diğer Mucizelerle Mukayesesi

Rummânî’ye göre “denizi yarmak”, “asânın yılanı dönüşmesi”, gibi peygamber mucizeleri harikuladedir. Halk nasıl ki bunlara muâraza yapamamışsa Kur’an’a da yapamamıştır.²³⁰

Belirtmek gerekir ki bu son vecih yani Kur’an’ın peygamber mucizeleriyle karşılaştırılması, diğerleri gibi i’câza delil olabilecek bir vecih değildir.²³¹

Sonuç

Kur’an’ın edebî gücü ve erişilmezliği, indiği dönemde kabul edilmiş, bunun hangi sebeplerden dolayı böyle olduğu üzerinde ise III. (IX.) yüzyılın başlarından itibaren durulmaya başlanmıştır. Bu konuda eser veren âlimlerden

²²⁷ Rummânî, *en-Nüket*, 110.

²²⁸ Rummânî, *en-Nüket*, 111. Krş. Abbâs, *İ’câzü’l-Kur’âni’l-Mecîd*, 35; Ebû Musa, *el-İ’câzü’l-Belâğî*, 102. Abbâs, *İ’câzü’l-Kur’âni’l-Mecîd*, 34.

²²⁹ Rummânî, *en-Nüket*, 111. Krş. Abbâs, *İ’câzü’l-Kur’âni’l-Mecîd*, 35.

²³¹ Rummânî, *en-Nüket*, 111. Krş. Abbâs, *İ’câzü’l-Kur’âni’l-Mecîd*, 35.



birisi de aklî ilimlerin yanı sıra nahiv, dil ve tefsirde otorite olan, aynı zamanda Mutezilî bir âlim olan Ebu'l-Hasen Ali b. İsa er-Rummânî'dir.

Rummânî konuyla ilgili görüşlerini *en-Nüket fi İ'câzi'l-Kur'ân* adını verdiği risalesinde dile getirir. Eserde İ'câzü'l-Kur'ân'ın yedi vecihte tezahür ettiğini beyan eder. Bunlar belâgat yönü, ortada ciddi sebepler ve ihtiyaç söz konusu olduğu hâlde, meydan okumanın Araplar tarafından cevapsız bırakılması, meydan okumanın herkese yönelik olması, sarfe, Kur'an'ın gelecekle ilgili doğru haberler vermesi, üslûbundaki harikuladelik ve diğer mucizelerle mukayese şeklidir.

Rummânî yaklaşık kırk sayfa kadar olan eserin otuz beş sayfasını belâgat konusuna, kalan kısmı ise diğer vecihlere ayırmıştır. Kalam bilgini olması sebebiyle olsa gerek eserinde zor bir üslûp kullanmıştır. Eser, son derece veciz olup bilhassa belâgatle ilgili ince birtakım noktalara temas eder. Eser, bu güne ulaşan ilk dönem İ'câz eserlerinden olması itibarıyla tefsir ve İ'câz tarihi açısından da ayrıca önemlidir.

Rummânî'ye göre belâgat, *mananın kalbe en güzel şekilde/en güzel lafızlarla ulaştırılmasıdır*. Bir söz, hüsn-i beyan (ifade güzelliği), sıhhat-i burhan (delil sağlamlığı) ve estetik anlamda ses uyumuna sahipse belâgatin zirvesindedir. Ona göre söz, belâgat değeri bakımından üç seviyede ele alınabilir ve en üst seviyeyi Kur'an temsil eder. Kur'an'ın bu temsili nasıl gerçekleştirdiğini yani anlamı lafız bakımdan en güzel şekilde kalbe nasıl ulaştırıldığını ise İ'câz, teşbih, istiâre, telâüm, fâsıla, cinas, tasrîf, tadmîn, mübalağa ve beyan gibi dil ve belâgate ait konular üzerinden göstermeye çalışır. Arap dili ve edebiyatında daha önce de bilinen bu sanatların Kur'an'da farklılık oluşturacak şekilde nasıl kullanıldığına dair örnekler verir. Rummânî'nin, İ'câzın bunlardan her birinde tek başına ortaya çıktığını savunmak gibi bir tezi asla yoktur. Ona göre ne telâüm denilen ses uyumunda tek başına İ'câz vardır, ne istiârede ne de teşbih-te... İ'câz, bu unsurlar birbirlerini tamamlayacak tarzda bir arada olduğunda vardır.



Rummânî'nin, i'câzın belâgat boyutu bağlamında yer verdiği sanatlarla bakıldığında, bunların Kur'an'ın iç yapısı, dış yapısı ve üslûp ve ifade biçimiyle ilgili olduğu görülür.

Kur'an'ın iç yapısıyla ilgili olanlar: Ona göre edebî teşbih, hüsn-i telif (güzel bir birliklilik) olmak şartı ile teşbih edatı vasıtasıyla kapalı olanı açık bir şekilde ortaya koymaktır. Bu kapalılık kimi zaman bahsedilen konunun duyularla algılanamayan bir şey olması sebebiyle olur. Kimi zaman bahsedilen şey muhatapın âşına olmaması sebebiyle olur, kimi zaman ise konunun muhatap tarafından bedihi olarak bilinen bir şey olmaması sebebiyle olur. Rummânî'nin Kur'an'dan verdiği teşbih örnekleri bütün bu kapalı hususları daha açık bir şekilde ortaya koyacak mahiyettedir.

Her güzel istiâre, hakikate dayalı anlatımın ortaya koyamayacağı bir beyana sahiptir. Rummânî, istiâreye dair zikretmiş olduğu ayet-i kerimelerde istiârenin hakikatten daha belîğ olduğunu çünkü istiârenin düz anlatıma göre daha veciz ve etkili olduğunu söyler. Rummânî'nin istiâreyle ilgili sözlerinde, istiârenin sanat yönü, kıymeti ve psikolojik etkisi gibi pek çok hususiyet bulunur.

Kur'an'ın dış yapısıyla ilgili olanlar: Manayı ihlal etmeden sözde tasarrufa gitmek demek olan i'câzın Kur'an'daki uygulaması Arap dili ve edebiyatındaki meşhur örneklerle kıyaslandığında gerek işlev, gerek ifade gücü ve gerekse cümledeki ses estetiği bakımından mukayese kabul etmez şekilde öndedir. Kelime ve cümle içi ses uyumunu konu alan telâüm de Kur'an'ın emsalsiz olduğu alanlardan bir diğeridir. Aynı şekilde müşâkele anlamındaki cinasın Kur'an'daki uygulaması, vahyin indiği dönemdeki örneklerle mukayese kabul etmeyecek kadar üstündür.

Kur'an'ın dış yapısına ait bir diğer unsur fâsıladır. Fâsıla, işlev ve faydaları açısından kelamın dış yapısına ait bir unsur olmakla birlikte manaya tâbidir, manaya hizmet için vardır. Nitekim Kur'an'da da manayı en güzel şekilde anlatmak üzere kullanılmıştır.



Kur'an'ın üslûp ve ifade biçimiyle ilgili olanlara gelince, ona göre Kur'an'ın kâfirlere galebe çaldığı noktalardan birisi de tasrîftir. Yani bir konuyu, kıssalar örneğinde olduğu gibi, farklı sûrelerde değişik ibarelerle -belâgat değerinden taviz vermeden- anlatmış olmasıdır.

Kur'an'daki orijinal kullanımlardan bir diğeri ise cümle düzeyinde tadmîndir. Cümle düzeyinde tadmîn, sözün söylenenin ötesinde delâletler içermesidir; sadece Kur'an'da olan bir hususiyettir.

Kur'an'ın beyan yönüyle üst düzey olması demek, hüsn-i beyan (ifade güzelliği), sıhhat-i burhan (delil sağlamlığı) ve estetik anlamda ses uyumuna sahip olması demektir.



Kaynakça

Abbâs, Fadl Hasen, *el-Belâğâ Fünûnühâ ve Efnânühâ*, Amman: Dâru'l-Furkan, 1997, (I-II).

İbn Manzûr, Ebû'l-Fadl Cemalüddin Muhammed b. Mükerram, *Lisânu'l-Arab*, Beyrut 1990, (I-XVI).

....., *İ'câzü'l-Kur'âni'l-Mecîd*; dirâse fî târihi'l-i'câz, 1. bs. Amman: Dâru'n-Nefâis, 2016.

....., Fadl-Senâ Abbâs, *İ'câzü'l-Kur'ân*, 5. bs. Amman: Dâru'l-Furkan 2004.

Abdülkerim el-Hayârî, "Mebhasü't-Teşbîh fî İ'câzi'l-Kur'ân li'r-Rummânî ve Eseruhû fi'l-Belâğiyîn kable Abdilkâhir", *Dirâsâtü'l-Ulûmi'l-İctimâiyye ve'l-İnsâniyye*, 33/2 (2006): 324-334.

el-Bâkılânî, Ebû Bekr Muhammed b. et-Tayyib, *İ'câzü'l-Kur'ân*, thk. Seyyid Ahmed Sakr, Kahire: Daru'l-Meârif, 1963.

el-Beydâvî, Abdullah b. Ömer, *Envâru't-Tenzil ve Esrâru't-Tev'il*, Lübnan: Dâr Sâdır, 2001, (I-II).

el-Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail, *Sahîhu'l-Buhârî*, İstanbul: Elif Ofset, 1979, (I-IV).

el-Câhız, Amr b. Bahr, *el-Beyân ve't-Tebyîn*, thk. Abdusselam Harun, Beyrut: Dâru'l-Cil, t.y. (I-II).

Cürcânî, Abdülkâhir, *Esrâru'l-Belâğâ*, thk. Reşid Rıza, Beyrut: Dâru İhyâi'l-Ulûm, 1992.

Celalettin Divlekci, "Hattâbî'nin (ö.388) İ'câz Anlayışı ve Kur'an'ın İfade Biçimine Yönelik Tenkitlere Yaklaşımı", *Ekev*, yıl:18, sayı: 60, (Yaz, 2014): 97-123.

Ebû Hayye en-Nümeyrî, *Şi'ru Ebî Hayye en-Nümeyrî*, haz. Yahya el-Cübûrî, Dimeşk: Menşûratü's-Sekâfe, 1975.

Ebû Hilal el-Askerî, *Kitâbü's-Sinâteyn*, thk. Ali Muhammed el-Becâvî-Muhammed Ebu'l-Fadl, 1. bs. Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübî'il-Arabiyye, 1952.



Ebu's-Sü'ûd, Muhammed b. Muhammed el-İmâdî, *Tefsîru Ebi's-Sü'ûd*, nşr. Abdüllatif Abdurrahman, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1999, (I-VI).

Ebû Musa, Muhammed, *el-İ'câzü'l-Belâğî*, Kahire: Mektebetü Vehbe, 2012.

Ebû Zehre, Muhammed, *el-Mu'cizetü'l-Kübrâ*, Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, t.y.

el-Eşarî, Ebu'l-Hasen Ali b. İsmail, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, nşr. Hellmut Ritter Wiesbaden, 1980.

Emil Yakub, *Mevsûatü Emsâli'l-Arab*, 1. bs., Beyrut: Dâru'l-Cil, 1995, (I-VI).

el-Fîruzâbâdî, *el-Okyânûsu'l-Basît fi Tercemeti'l-Kâmûsi'l-Muhît*, çev. Mütercim Asım, İstanbul: el-Matbaatü'l-Osmaniyye, 1305, (I-III).

Fudge, Bruce, "Tadmin The Notion "İmplication" According to al-Rummani", *Classical Arabic Humanities in Their Own Terms* içinde, haz. Beatrice Gruendler, Boston: Brill, 2008.

Hattâbî, *Beyânü İ'câzi'l-Kur'ân*, Selâse Resâil fi İ'câzi'l-Kur'ân içinde, tah. Muhammed Halefullah-Muhammed Zalûl Selam, Kahire: Dâru'l-Mearif, ty.

Hatîp el-Kazvînî, *el-İzah, fi Ulûmi'l-Belâğâ*, thk. Behic Çazevî, Beyrut: Dâru İhyâi'l-Ulûm, 1998.

el-Hâlidî, Salah Abdülfettâh, *el-Beyân fi İ'câzi'l-Kur'ân*, Amman: Dâr Ammâr, 1992.

Abdülkâdir Fethî el-Hamdânî, *el-Belâgatü'l-Kur'âniyye fi Nüketi'r-Rummânî*, Amman: Dâru Ğaydâ, 2014.

İbnü'r-Raşîk el-Kayravânî, *el-Umde*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid, 5. bs., b.y.: Dâru'l-Cil 1981.

İbnu Arabşâh, Muhammed Isâmuddin, *el-Atvel Şerhu Telhîsi Miftâhi'l-Ulûm*, thk. Abdulhamîd Hindâvî, Beyrut: Dâru'l-Kutubî'l-İlmiyye, 2001, (I-II).



İbn Âşûr, Muhammed et-Tahir, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, ed-Tunus: Dâru't-Tunusiyye li'n-Neşr, 1984, (I-XXX).

İbn Akîle, Muhammed b. Ahmed, *ez-Ziyâde ve'l-İhsân fi Ulûmi'l-Kur'ân*, thk. İbrahim Muhammed el-Hammûd v. dğr. Riyad: Merkezü Tefsîr li'd-Dirâsâti'l-Kur'âniyye, 2015.

İbnü Ebî'l-İsba' *et-Tahbîr*, (thk. Hafnî Şeref), Kahire, t.y.

Kâdî Abdülcebbâr, *Tenzîhi'l-Kur'ân ani'l-Metâin*, b.y., Dâru Tullâbi'l-Marife, t.y.

....., *Şerhu Usûli'l-Hamse*, thk. Abdülkerim Osman, 4. bs. Kahire: Mektebetü Vehbe, 2006.

Karacabey, Salih, "Hattâbî" *TDV İslam Ansiklopedisi (DİA)*, c. XVI.

Mustafa Kaya, "Rummânî, Hayatı, Esreleri ve Arap Gramerindeki Yeri", yayınlanmamış doktora tezi, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2007.

Komisyon, *Kur'an Yolu*, 3. bs. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007, (I-V).

Muhammed b. Muslihuddin el-Kûcevî, Hâşiyetü Muhyiddin Şehzâde, nşr. Muhammed Abdülkadir Şahin, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2013, (I-VIII.)

László Tüske, "Belâgatta êr-Rummânî", çev. İsmail Demir-Mustafa Kaya, *Erzurum Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi EAÜİFD*, Erzurum 2003, c. XIX.

Matlûb, Ahmed, *Mu'cemü'l-Mustalahâti'l-Belâgiyye ve Tetavvuruha*, 1. bs. Beyrut: ed-Dâru'l-Arabiyye li'l-Mevsûât, 2006, (I-III).

Mâzin el-Mübarek, *er-Rummânî'n-Nahvî*, 3. bs. Dimaşk: Dâru'l-Fikr, 1995.



Rummânî, *en-Nüket fi İ'câzi'l-Kurân*, selâse resâil fi i'câzi'l-Kur'ân içinde, thk. Muhammed Halefullah-Muhammed Za'lûl Selam, Kahire: Dâru'l-Meârif, t.y.

....., "el-Hudûd fi'n-Nahv", thk. Betül Nâsır, *Mecelletü'l-Mevrid*, Bağdat, 1995, S: 1, c. XXIII.

Saraç, Yekta, *Klâsik Edebiyat Bilgisi*, 3. bs. İstanbul: Gökkuş, 2004.

Salih, Sa'düddin es-Seyyid, *el-Mu'cizetü ve'l-İ'câz fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Kahire: Dâru'l-Meârif, 1993.

es-Seâlibî, Ebû Mansûr, *Fıkhü'l-Lüğâ*, thk. Cemal Talebe, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1994.

es-Suyûtî, *el-İtkân fi Ulûmi'l-Kur'ân*, haz. Mustafa Dîbü'l-büğâ, Beyrut: Dâr İbn Kesîr, 1973, (I-II).

es-Sübkî, Ali İbnu Abdilkâfi, *Arûsu'l-Efrâh fi Şerhi Telhîsi'l-Miftâh*, thk. Halil İbrahim Halil, Beyrut: Dâru'l-Kutubî'l-İlmiyye, 2001, (I-II).

Şehristânî, Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdilkerîm, *el-Milel ve'n-Nihal*, thk. Ali Hasen Fâûr, Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1990, (I-II).

Şevkî Dayf, *el-Belâga; tatavur ve târih*, 12. bs., Kahire: Dâru'l-Meârif, t.y.

..... *Târîhu Edebi'l-Arabî: el-Asru'l-Câhilî*, 11. bs. Kahire: Dâru'l-Meârif, t.y. (I-X).

Şensoy, Sedat, "Rummânî" *TDV İslam Ansiklopedisi (DİA)*, c. XXXV.

Tabâne, Bedevî, *el-Beyânü'l-Arabî*, Cedde: Dâru'l-Menâra, 1988.

et-Taftâzânî, Sa'düddin, *el-Mutavvel Şerhu Telhîsi Miftâhi'l-Ulûm*, thk. Abdulhamîd Hindâvî, Beyrut: Dâru'l-Kutubî'l-İlmiyye, 2001.

et-Tîbî, Şerefüddin Hüseyin b. Abdillâh, *Fütûhu'l-Ğayb*, thk. Muhammed Abdürrahim v.dğr, Amman, Dâru'l-Feth, 2013, (I-XVIII)

Umerî, Ahmed Cemâl, *Mefhûmu'l-İ'câzi'l-Kur'ânî*, (Kahire: Dâru'l-Meârif), 1984.



Yâkût el-Hamevî, *Mucemü'l-Üdebâ*, thk. İhsan Abbâs, 1. bs., Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1993, (I-VII).

Yılmaz, Hasan, “Ebu'l-Hasen er-Rummânî ve İ'câzü'l-Kur'ân Adlı Eseri”, yayımlanmamış yüksek lisans tezi, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri, Erzurum 1995.

ez-Zerkeşî, *el-Burhân fi Ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Y. Abdurrahman Maraşlı v.dğr. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1994, (I-IV).

ez-Zemahşerî, Mahmûd b. Ömer, *el-Keşşâf*, haz. M. Abdusselam Şahin, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1995, (I-IV).

ez-Zevzenî, el-Huseyn b. Ahmed, *Şerhu'l-Muallâkâtü'Seb'*, thk. M. Hayr Ebu'l-Vefâ, Beyrut: Dâru İhyâi Ulûm, 1990.

