Bir ilim yolcusu olarak İslam coğrafyasının önemli bilim ve kültür merkezlerini ziyaret eden; hatta Mekke'de Kâbe'ye komşu olmasından dolayı 'Cârullah' lakabıyla anılan, döneminin büyük âlimlerinden dersler alan Zemahşerî çok boyutlu bir âlim olmasına rağmen İslam dünyasında hak ettiği takdiri yeteri kadar görememiştir.

Harizm'de dünyaya gelen Zemahşerî, Tefsir, kıraât, hadîs, fıkıh ve kelâm gibi ilimlere dair geniş bir müktesebata sahip olan ve felsefi tartışmalara giren Zemahşerî'nin, kendisinden sonra yazılan tefsirlerin pek çoğunda referans olarak gösterildiği müşahede edilmektedir. Bu da şüphesiz onun tefsîr ilmindeki otoritesini ve özgünlüğünü göstermektedir.

Zemhaşerî aynı zamanda İslam kelâmının ilk rasyonalistleri kabul edilen Mu'tezile mezhebine mensup olup bu yönüyle 'Hâtemü'l Mu'tezile' olarak da anılmıştır. Nitekim o, kelâma dair eserler de kaleme almıştır. Gerek tefsîrinde gerekse kelâm ilmine dair yazdığı eserlerde felsefî tartışmalara da yer vermiştir. Zemahşerî, Mutezilî bir düşünür olmasına rağmen Sünnî ve Şiî alimler de onu yakından takip etmişlerdir. Tefsirindeki iddiaları ve kelâmî yaklaşımlarının bazıları beğenilmiş ve benimsenmiş olmasına rağmen bir kısmı da sert eleştirilere tabi tutulmuştur.

ISBN: 978 625 6497 24 5

BÜTÜN YÖNLERİYLE ZEMAHŞERİ

Editörler
Prof. Dr. Ömer Aslan
Prof. Dr. Ali Yılmaz

CİLT 1

BÜTÜN YÖNLERİYLE ZEMAHŞERİ

Cilt - 1

Editörler
Prof. Dr. Ömer Aslan
Prof. Dr. Ali Yılmaz

SİVAS 2023

BÜTÜN YÖNLERİYLE ZEMAHŞERÎ

Cilt - 1

Editörler
Prof. Dr. Ömer Aslan
Prof. Dr. Ali Yılmaz

SİVAS 2023

SİVAS CUMHURİYET ÜNİVERSİTESİ

Bütün Yönleriyle Zemahşerî
Cilt 1

ISBN
978-625-6497-24-5
978-625-6497-23-8 Tk

Yayın Yönetmeni
Prof. Dr. Alim Yıldız

Editörler
Prof. Dr. Ömer Aslan
Prof. Dr. Ali Yılmaz

Kapak ve İç Düzen
Abdulkadir Kocatürk

Baskı
Sivas Cumhuriyet Üniversitesi Rektörlük Matbaa
Sertifika No: 40954

Dağıtım
Sivas Cumhuriyet Üniversitesi

Sivas / 2023

İÇİNDEKİLER

Zemahşerî Meydan Okumaya Devam Ediyor
Prof. Dr. Ali Akpınar 11

Zemahşerî'nin Belagat İlmine Katkısı; Müşâkale Sanatı Örneğinde
Prof. Dr. Adem Yerinde 17

Nazım Teorisi ve Zemahşerî'nin Tefsirine Yansımaları
Prof. Dr. Galip Yavuz 35

Zemahşerî'nin *el-Mufassal fî Sınâʿati'l-İʿrâb* Adlı Eserinin Literatürü
Prof. Dr. Yusuf Doğan 43

ملامح من علاقة ابي حيان الاندلسي بجارالله الزمخشري
Doç. Dr. Aydın Kudat, Dr. Tarık Abdulkadir Huseyin 61

Zemahşeri ve Ebu Hayyan Arasında Fankale Üslubu
اسلوب الفنقلة بين الزمخشري وأبي حيان
Doç. Dr. Mücahit Elhut 71

Mahmud Zamahşeri ve Mevara-un Nehir Arap Dilbilimi Okulu
Doç. Dr. Nasirova Malika Anvarovna 79

نظرات زمخشرية في كلمات قرآنية
Dr. Abdelouahid Bouchdak 85

اصول الاستدلال النحوي عند الزمخشري طَيَّ نسق الاعتزال وشروطه: (بحث في الفلسفة المنطقية للنحو)
Dr. Ahmed Al-Farrak - Dr. Younis Al-Khamlishi 93

Hazif Üslûbuna Yaptığı Takdirleri Açısından el-Keşşâf'ın Özgünlüğünün Değerlendirilmesi
Dr. Cengiz Güneş 105

Zemahşerî'nin Dil Felsefesinde Nahiv İlletlerinin Yeri
Dr. Cumali Baylu 115

جدلية الانساق في شعر الزّمخشريّ دراسة في الثنائيات الضّدية
Dr. Hafel Alyounes 123

Keşşâf Tefsiri Çerçevesinde Zemahşerî'nin Kinaye Anlayışı
Dr. Hüseyin Arslan 127

Şair Olarak Zemahşerî ve Divanı
Dr. Hüseyin Avcı 139

Zemahşerî'nin Tefsirinde Şiir ile İstişhâd Yöntemi
Dr. Hüseyin Zamur 151

Belâğat Kuralları ile Mezhepsel Kabuller Arasında Âyet Yorumu:
Zemahşeri'nin el-Keşşâf'ı Örneği
Dr. Mehdi Cengiz 161

شعر الزّهد والتّصوف في ديوان جار الله الزمخشري
Dr. Mohamadou Aboubacar Maiga 169

Zemahşerî'nin "Rebî'u'l-Ebrâr ve Nusûsu'l-Ahbâr" Adlı Eserinin
Belagat Sanatları Açısından Tahlili
Dr. Muhammed Emin Görgün 181

كتاب المفصّل للزمخشري وشروح شواهده شرح ابيات المفصل للخوارزمي نموذجًا
Dr. Muhammed Nur Yusuf 193

Ebû Hayyân'ın Zemahşerî Eleştirisine Karşı Eleştiri:
Kınalızâde Ali Çelebi'nin *el-Muhâkemâtü'l-'aliyye* Adlı Eseri
Dr. Orazsahet Orazov 203

Zemahşerî'nin Fâtiha Suresindeki Dilsel Analizleri الزمخشري وتحليلاته اللغوية في سورة الفاتحة
Dr. Refaa Yıldırım 213

ندوة عن الزمخشري الزمخشري بين مؤلفاته في النحو
Dr. Safaa Sawsak 223

ستقصى في الامثال دراسة وصفية تحليلية
Dr. Salman Malla Yahi, Ahmed Şeyh Helal 229

الموازنة بين جهود الزمخشري في كتابه المستقصى وجهود ابي الفضل الميداني في كتابه مجمع امثال العرب "دراسة مقارنة"
Dr. Samir Omar Kamel Hasan Sayed 235

Arap Dili ve Belagatı Açısından Keşşâf'ta Temsîl Terimi
Dr. Sedat Sağdıç 251

Zemahşerî'nin Nahve Ait *"El-Müfred ve'l-Müellef"* Adlı Risalesinde Konu ve Yöntem
Dr. Süleyman Cesur 261

مكانة الزمخشري في علم البلاغة ودراساته
Dr. Yasser Ali Mohamed Ali 271

فلسفة اللغة وتوظيفها في التفسير: نظرة إجمالية في الكشاف
Dr. Zakir Aras 279

Zemahşerî'nin Keşşâf Eserinde Mecâz Konusu
Arş. Gör. Mustafa Özçelik 285

Zemahşerî'nin Keşşâf'ta Ezdâd Lafızlara Yaklaşımı
Arş. Gör. Ulviye Sevde Can 297

"Al-Mufassal Fi San'ati-l-E'rob" Asari va Uning Manbalari
Asqarova Saidaxon 305

الجهود اللغوية لدى الزمخشري في كتابه المفصَّل في صنعة الإعراب"مقاربة لسانية حديثة "
Khadidja Reguieg 315

مصادرُ الزّمَخْشَرِيّ البَلاغيَّةُ في الكَشَّاف
Turkiy Alali 327

التحول النظمي في تفسير الكشاف للزمخشري مقاربة اسلوبية
Yamine Raaş 337

إبستمولوجية المعتزلة؛ الإمام الزمخشري نموذجا
Mu'tezile Epistemolojisi; Bir Model Olarak İmam Zemahşeri
Prof. Dr. Bellil Abdelkarim 349

Zemahşerî Düşüncesinde Akıl ve Vahyin Anlamlı ve Tamamlayıcı İlişkisi
Prof. Dr. Hasan Özalp 361

Din-Akıl İlişkisi Bağlamında Zemahşerî'de Din Dili Problemine Dair Bir Değerlendirme
Dr. Abdullah Pakoğlu 373

Mahmûd Ez-Zemahşerî'nin "Rebî'u'l-Ebrâr" Eseri Bölümlerinin Analizi ve Onun İçeriği
Dr. Turaev Laziz 379

Çağdaş Din Felsefesi Açısından Zemahşerî'de Din Dili ve Tenzîhî Tanrı Tasavvuru
Arş. Gör. Asım Kaya 387

TAKDİM

Özünü Kur'ân'ın, “Rabbinin adıyla oku!” emrinden alan İslam düşünce medeniyeti, Hz. Peygamber'in tebliğ ve tebyiniyle beşerle buluşarak hayatın her alanına yansıyan ve birbirinden farklı ilmî disiplinlerle zenginleşen çok muhteşem bir yapıdır. Bu yapıya dil bilimleri, tarih, tefsîr, hadîs, fıkıh, kelâm ve felsefe gibi birçok disiplin katkı sunmuştur. Farklı usul ve yöntemlerle hareket etseler de bu ilimler, İslam düşünce geleneği içerisinde hakikati ve hakikatin en ideal formda ifadesi olan Kuran-ı Kerim'i daha iyi kavrama amacı taşımaktadır. Sivas Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi olarak bu amaca hizmet eden ve tefsir geleneğinin kudretli âlimlerinden biri olarak görülen Zemahşerî üzerine bir çalışmanın önemli olduğunu düşündük.

Bir ilim yolcusu olarak İslam coğrafyasının önemli bilim ve kültür merkezlerini ziyaret eden; hatta Mekke'de Kâbe'ye komşu olmasından dolayı 'Cârullah' lakabıyla anılan, döneminin büyük âlimlerinden dersler alan Zemahşerî çok boyutlu bir âlim olmasına rağmen İslam dünyasında hak ettiği takdiri yeteri kadar görememiştir. Biz yapmak istediğimiz bu çalışmada Zemahşerî'nin kıraât, tefsîr, kelâm, fıkıh ve felsefe gibi alanları da kapsayacak şekilde elden geldiğince bütün yönleriyle ele alınması ve incelenerek akademiye kazandırılmasını planladık.

Harizm'de dünyaya gelen Zemahşerî, Ebûkubeys dağına çıkıp Araplar'a, “atalarınızın dilini gelin benden öğrenin” diyecek kadar Arap dili ve belağatine sahip yetkin bir âlimdir. Bu sebeple de 'Şeyhu'l-Arabiyye' olarak isimlendirilmiştir. Dil ve dil etrafındaki tartışmalara bu kadar hâkim bir kişi olmasına rağmen modern dönemde yapılan dil, gramer ve dil felsefesi ekseninde yapılan tartışmalara neredeyse hiç konu edinilmediğini söylemek mümkündür. Tefsir, kıraât, hadîs, fıkıh ve kelâm gibi ilimlere dair geniş bir müktesebata sahip olan ve felsefi tartışmalara giren Zemahşerî'nin, kendisinden sonra yazılan tefsirlerin pek çoğunda referans olarak gösterildiği müşahede edilmektedir. Bu da şüphesiz onun tefsîr ilmindeki otoritesini ve özgünlüğünü göstermektedir.

Zemhaşerî aynı zamanda İslam kelâmının ilk rasyonalistleri kabul edilen Mu'tezile mezhebine mensup olup bu yönüyle 'Hâtemü'l Mu'tezile' olarak da anılmıştır. Nitekim o, kelâma dair eserler de kaleme almıştır. Gerek tefsîrinde gerekse kelâm ilmine dair yazdığı eserlerde felsefî tartışmalara da yer vermiştir. Zemahşerî, Mutezilî bir düşünür olmasına rağmen Sünnî ve Şiî alimler de onu yakından takip etmişlerdir. Tefsirindeki iddiaları ve kelâmî yaklaşımlarının bazıları beğenilmiş ve benimsenmiş olmasına rağmen bir kısmı da sert eleştirilere tabi tutulmuştur. Bu takdir ve eleştirilerin değeri ve anlamı nedir?.. Böylesine çok yönlü ve ilmi yetkinliğe sahip olan Zemahşerî'nin yapmış olduğu dirayet tefsîrinin, dil ve belağat yaklaşımlarının, kelâmî ve felsefî tartışmaların bugünki anlamı nedir? Aklın egemen olduğu günümüz dünyasında Zemahşerî'yi nasıl anlamak ve yorumlamak gerekir?..

İşte zihin dünyamıza takılan tüm bu soru ve tartışmalar bağlamında İslam düşüncesinin yetiştirdiği bu âlimi hem bütün yönleriyle anlayıp gün yüzüne çıkarmak, hem de bahsi geçen konular etrafında günümüz araştırmacılarının gündemine almak suretiyle onu anlamaya çalıştık. Bu vesile ile gerek yurtiçi ve gerekse yurtdışından birbirinden farklı alanlarda çok sayıdaki akademisyenlerimizin kaleminden “Bütün Yönleriyle Zemahşerî” adlı çalışmamızı tamamlayıp ilim dünyasına sunabilmenin mutluluğunu yaşadığımızı ifade etmek isteriz. Faydalı olması dileğiyle…

Prof. Dr. Ömer Aslan
Sivas Cumhuriyet Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi Dekanı

SUNUŞ

Sivas Cumhuriyet Üniversitesi olarak, İslam düşüncesinin zengin mirasını taşıyan ve tarihsel bir derinliğe sahip olan Cârullah ez-Zemahşerî üzerine düzenlemiş olduğumuz kapsamlı çalışmanın metinlerini içeren değerli kitabımızı sizlere sunmaktan büyük bir onur ve memnuniyet duyuyoruz.

Zemahşerî, İslam tarihinde önemli bir yer tutan, dil bilimleri, tefsir, kelam ve felsefe gibi alanlarda derin izler bırakmış bir âlimdir. Onun eserleri, İslam düşüncesi için vazgeçilmez bir kaynak teşkil etmektedir. Bu çalışmayla, Zemahşerî'nin eserlerini ve katkılarını modern dünya perspektifinden yeniden değerlendirme fırsatı bulduk.

Çeşitli disiplinlerden gelen bilim insanlarını bir araya getirerek, Zemahşerî'nin çalışmalarını her yönüyle ele alma ve onun düşüncelerinin bugünkü dünya üzerindeki etkilerini tartışma imkânı bulduk. Bu faaliyetler, akademik düşünceye katkıda bulunmanın yanı sıra Zemahşerî'nin eserlerinin daha geniş bir kitle tarafından anlaşılmasına da önemli bir katkı sağlayacaktır. Ülkemizin çeşitli üniversitelerinden ve dünyanın dört bir tarafından 110 değerli katılımcının çalışmalarının yer aldığı bu eser, aynı zamanda Zemahşerî'nin düşüncelerinin evrensel değerini ve geniş etki alanını da vurgulamış olmaktadır.

Bu kitap, sempozyumda sunulan tebliğlerin titizlikle seçilmiş bir derlemesidir ve Zemahşerî üzerine yapılan çalışmalarda yeni ufuklar açmayı amaçlamaktadır. Bu çalışmalar, onun düşüncelerinin çağdaş dünya üzerindeki yankılarını daha iyi anlamamıza yardımcı olurken aynı zamanda İslam düşüncesinin daha geniş bir çerçevede ele alınmasına da katkıda bulunmaktadır.

Bu eserin, Zemahşerî üzerine yapılan araştırmalara değerli bir katkı sunacağına ve bu büyük âlimin eserlerinin anlaşılması ve değerlendirilmesi konusunda yeni bir sayfa açacağına inanıyorum. Katılımcılara ve eserin gerçekleşmesine katkıda bulunan herkese değerli katkılarından ötürü derin minnettarlığımı sunuyorum. Bu kitap, sizlerin emekleriyle zenginleşip gelecek nesillere ilham verecek bir kaynak haline gelmiştir.

Bu çalışmanın, İslam ilimleri alanında ve akademik dünyada önemli bir referans kaynağı olarak yer alacağını düşünüyorum.

Prof. Dr. Alim Yıldız
Sivas Cumhuriyet Üniversitesi
Rektör

Zemahşerî Meydan Okumaya Devam Ediyor

Prof. Dr. Ali Akpınar*

GİRİŞ

Ebü'l-Kāsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî ez-Zemahşerî (Zemahşer/Harizm - Türkmenistan 467/1074- Cürcâniye/Harizm 538/1144)

Fahr-i Harezm, Allâme, Hâtemü'l-Mu'tezile, Şeyhü'l-Arabiyye, Asrın İmamı, Cârullah gibi pek çok unvanın haklı olarak sahibi olan bir âlim. Doğup büyüdüğü Harezm'in övüncüdür o, pek çok ilimde otorite bir allâme, mensubu olmakla gurur duyduğu Mü'tezile mezhebinin mührü, kendisi Arap olmadığı halde Araplara, *gelin dilinizi benden öğrenin* diye meydan okuyacak kadar bu dilin bilgini olması hasebiyle *Arap dilinin şeyhi,* pek çok ilimde asrının olduğu kadar sonraki dönemlerin de imamı, en önemlisi de Mekke'de Ka'be'ye çok yakın bir medresede kaldığı ve ölümsüz eseri el-Keşşâf tefsirini orada yazdığı için de *Cârullah/Allah'ın komşusu* diye anılmayı hak etmiş bir âlim. Arap edebiyatında darb-ı mesellere konu olan edîp bir kişi.

Duaları makbul sâliha bir anne ile müttakî bir babanın evladı olarak şimdiki Türkistan sınırları içerisinde bulunan Harezm'de dünyaya geldi. (467/1074) Önce terzi kalfalığı ile hayata başladı, ardından yetmiş bir yıl sürecek ömrünü bereketlendirecek ilim yolculuğuna çıktı. Hârizm, Buhara, Horasan, İsfehan, Bağdat, Şam, Mekke gibi pek çok ilim merkezine ziyaretler yaptı ve oralardaki pek çok üstazdan dersler aldı. Doğduğu yer olan Harizm'de vefat etti. (538/1144)

Talebe seçiminde ve icâzet verme hususunda çok titiz davranan Zemahşerî pek çok talebeye hocalık yaptı. Bugün onu takdir yahut eleştiri babında eserlerinde söz konusu eden pek çok ulema, onun eserlerinden istifade eden pek çok kişi doğrudan yahut dolaylı olarak onun talebesi konumundadır.

Bir dirayet müfessiri olmasına rağmen rivayet ilminde de ilerledi. Hatta doğup büyüdüğü Harizm'e dışarıdan hadis kitapları getirtip insanları hadis ilmini öğrenmeye teşvik ederek o bölgede hadis ilminin ihyasını gerçekleştiren kişi oldu. Zehebî ve İbn Hacer hadis rivayeti konusunda Zemahşerî'yi "sâlih" olarak nitelendirirler. *El-Fâik fî Ğarîbi'l-Hadîs* bu ilme dair önemli bir eseridir. *Ru'ûsü'l-Mesâ'il* Fıkıh ilmine dair eseri, *Esâsü'l-Belâğa fi'l-Lüğa* Arap diline dair pek çok eserin başatıdır. Onun tefsiri ise pek çok ilme dair onun yetkinliğini gösteren örnek açıklamalarıyla bezenmiştir.

Gençliğinde üst düzey devlet adamlarıyla iyi geçinmeye çalışan, hatta onlara yaranmak için medhiyeler yazan Zemahşerî, 512 (1118) yılında şiddetli bir hastalığa yakalandı. Kibirli bir âlim iken 45 yaşlarında *Nâhike ve Münzire* dediği şiddetli bir hastalıktan sonra bu özelliğini terk edip mütevazı bir ilim adamı oldu. Gerçekten de o amansız hastalığı onun için önemli bir uyarıcı oldu.

Çıktığı bir ilim yolculuğunda soğuktan ayağı donmuş, yahut bineğinden düşmüş sonunda ayağı kesilmiş, kesik ayağı için tahtadan ayak taktırmış belli olmasın diye uzun etek giyer, *hırsızlık-eşkıyalık gibi bir suçtan dolayı ayağı kesilmiş* şeklinde olumsuz bir kanaat oluşmasın diye bir bilirkişi raporunu yanında taşırdı. İlerleyen yaşlarında ayağının kesilmesi olayını küçük yaşta annesinin yaptığı bir bedduanın sonucu olduğunu Tefsirinin başında şöyle anlatır: *Anamın bedduası. Küçükken bir serçeyi yakalamış, ayağına bir ip bağlayıp onunla oynuyordum. Sonunda hayvan bir deliğe kaçtı, ipi çektim çektim, hayvanın ayağı kopuverdi, bu acıklı manzarayı gören annem, bu hayvanın ayağını kopardığın gibi Allah da senin ayağını koparsın deyiverdi. İleriki yaşlarımda ilim için Buhara'ya giderken binekten düştüm, ayağım kırıldı, hekimler ayağımın kesilmesi gerektiğini söyleyip kestiler.*

Yaşadığı dönemde Harizm'de Türk nüfusun yoğun olması ve *Mukaddimetü'l-Edeb* adlı Harizm Türkçesini tanıtan Türk dili hakkında yazılmış bir eseri olması sebebiyle kendisinin Türk asıllı olduğu söylenir. İti-

* NEÜ. İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi e-mail: lakpinar1@gmail.com ORCID: 0000-0001-5188-3884

kadda mutezilî, amelde Hanefî'dir. Ehl-i Beyte sevgisinden dolayı onu Şiî sayanlar da olmuştur. Ancak o Hz. Ebû Bekir ile Hz. Ömer'den övgüyle söz eder, Hz. Osman'ın zühd ve takvâsından örnekler verir. İnşirah suresi tefsirinde olduğu gibi Şia'yı eleştirmekten geri durmaz. Kapısında durduğu kimse, *kim o* dediğinde: *Kapıdaki Ebu'l-Kâsım el-Mutezilî* diye cevap vermekten çekinmezdi. Zamane çocuklarının hayırsız olduğundan şikayet ederek evlenip çoluk çocuk sahibi olmadığını, evlatlarının fikirleri ve eserleri olduğunu, şiirlerinde söyler. Tefsîr, kıraat, Arap dili ve belağatı, hadis, fıkıh başta olmak üzere çeşitli alanlarda altmış civarındaki eserlerinden kırk beşinin listesini Abdü'l-Fettâh Ebû Gudde verir.[1]

Bağdat'da hem ders verdi hem de Nizâmiye Medresesi müderrisi Mevhûb b. Ahmed el-Cevâlîkī'nin derslerine katılıp altmış altı yaşında iken ondan icâzet aldı. Bu durum onun, beşikten mezara kadar ilim aşığı ve yolcusu olduğunun açık kanıtıdır. Bilmen'in ifadesiyle *Zemahşerî, ilmindeki vüs'at, yazılarındaki belagat, üslûbudaki azamet, fikrindeki metanet her türlü takdirin fevkindedir. Muhalled eserlerin sahibidir.* Onun en önemli, en meşhur eseri ise *el-Keşşâf* adlı tefsiridir.

Zemahşerî ve Tefsiri

Eserin tam adı şöyledir: *el-Keşşâf'an Hakāikı Ğavâmidi't-Tenzîl Ve Uyûni'l-Ekāvîl fi Vucûhi't-Te'vîl.* Aslında eserin ismi, tefsirin en temel özellikleri hakkında ipuçları verir. Kur'ân'ın derinlikli gizem ve hikmet hazinelerini apaçık ortaya koyan, farklı yorumlara dair gözde görüşlerin fışkırdığı pınarlar kitabı.

El-Keşşâf, Mutezile mezhebinin gerilemeye başladığı 6. asrın başlarında yazıldı. Zemahşerî, ilmî birikimi yanında, mezhebini savunma ve karşıtlarına cevap verme hırs ve arzusu ile eserini yazdı. Tefsirin yazılmasında dostlarının ısrarlı baskısının tesiri de büyüktür.

Zemahşerî tefsirini Mekke'de Mekke Emiri Mutezilî İbn Vehhas'ın ısrarı üzere iki sene yedi ayda tamamlamış. (Hicrî 516) Bu hususu açıklarken tefsirinin mukaddimesinde şunları söyler: *Ve 30 yıldan daha az bir zamanda tamamlanamayacağı düşünülen bu tefsir, Allah'ın tevfiki ve doğrultması sayesinde Ebû Bekr (r.a.)'ın hilâfet süresi kadar kısa bir sürede [2 sene 4 ay] tamamlandı. Bu tamamen, Allah'ın saygın Ev'inin mucizelerinden bir mucize ve tazime lâyık bu mekânın bereketlerinden benim üzerime akıtılan bir bereket idi.*

Tefsirin yazıldığı dönem, Asya'nın Doğusunda Zemahşerî (467-538), Avrupanın batısında İbn Atıyye (481-542) birbirlerinden habersiz iki önemli tefsir yazdılar. Biri doğulu diğeri batılı, biri mutezilî diğeri Ehl-i sünnet, biri Hanefî diğeri Mâlikî. Kâtib Çelebî'nin dediği gibi, İbn Atiyye'nin *el-Muharreri'l-Vecîz*'i daha kapsamlı ve daha öz; Zemahşeri'nin *el-Keşşâf*'ı daha kısa ve daha derindir.

Tefsirinde dilin bütün imkânlarını kullanmasının yanında aklın ilkelerine de büyük önem vermiş, özellikle Kur'an'daki tasvir, temsil ve mecazlarla ilgili anlam takdirlerinde son derece başarılı kabul edilmiştir. Tefsirinde şahit olarak bin beyit civarında şiir kullanmıştır. Tefsirde, Kur'ân'ın bir mu'cize-i belagat olduğunu isbâta çalışmıştır. Tefsiri için kimileri *muhalled eser,* kimileri *Allah onu affetsin batıl eser* demiş. Kim ne derse desin Zemahşerî'nin tefsiri üzerine 150'den fazla şerh, hâşiye, ta'lik, şevâhid yazılmıştır. Onun üzerine yazılan Teftazâni, Curcânî'nin Keşşâf haşiyeleri üzerine bile pek çok yeni haşiyeler yazılmıştır. Zemahşerî ve tefsiri hakkında çeşitli dillerde yüzlerce tez yapılmış, makale yazılmıştır. Osmanlı medrese eğitiminde en son okutulan ders Tefsir; bu derste takip edilen temel metinlerden biri de *el-Keşşâf* olmuştur.

Onun tefsirindeki sert salvolarına karşı Ehl-i Sünnet, sühuletle esere yaklaşmış, ondan istifade etmesini bilmiştir. Bu da Ehl-i Sünnetin ne kadar adalet ve hakkaniyet ehli olduğunun açık göstergesidir. Zira Zemahşerî tefsirinin bu kadar şöhret bulması, ehl-i Sünnet âlimlerinin ondan istifade etmesi ve eserlerinde ismini açıkça zikrederek ondan alıntılar yapmaları ile gerçekleşmiştir. Böyle muhteşem bir eserde Mutezilî fikirlerin yer alması, bir taraftan bu mezhebin görüşlerinin sonraki kuşaklara aktarılmasını sağlamış, diğer taraftan da Ehl-i Sünnetin bu görüşleri değerlendirip bunlara mukni cevaplar vermelerine yol açmıştır. Zemahşerî'nin el-Keşşâf'ı lafız ve manasıyla çağlara meydan okuyan Kur'ân ayetlerini anlamada dil bilimsel hikmet ve nüktelere derinlikli ve kapsamlı bir bakış açısıyla bakma konusunda sonrakilere çığır açmıştır. Zemahşerî'den sonra bu alanda çok özel ve güzel çalışmalar yapılmıştır.

---

[1] Ebû Ğudde Abdü'l-Fettâh, *el-Ulemâü'l-Uzzâb,* s, 77-79.

Müellif eseri hakkında yazdığı bir şiirinde şöyle der:

إن التفاسير في الدنيا بلا عدد
وليس فيها لعمري مثل كشافي
إن كنت تبغي الهدى فالزم قراءته
فالجهل كالداء والكشاف كالشافي

Dünyada sayısız tefsir var gerçi amma; hayatıma and içerim ki, yok içlerinde benim Keşşâf'ım gibisi.
Doğrunun peşinde isen okumalısın onu mutlaka. Çünkü bilgisizlik hastalık gibidir; Keşşâf'tadır şifası.

Gerçekten de Zemahşerî, *Kur'ân'ın güzelliği ve büyüleyici belağati üzerindeki perdeyi kaldıran kişidir.* Büyük müfessir Fahrüddin Râzî'nin şu değerlendirmesi oldukça dikkat çekicidir: *Allah Keşşaf sahibine rahmet etsin; onun kitabında şayet sadece şu bir nükte bulunmuş olsaydı bile, şeref ve iftihar vesilesi olarak ona yeterdi.*[2] Râzî'nin bu takdirini kazanan nükteler Mümin suresinin 7. Ayetinin şu açıklamalarındadır: **Arş'ı taşıyanlar ve Arş çevresindekiler, hamdederek Rablerini tenzih ve takdis ederler; O'na iman ederler; müminlerin bağışlanması için dua ederler...** Şayet **"**Arş'ı taşıyan ve onun etrafında hamdederek Allah'ı tesbih eden meleklerin *mümin* olduklarını herkes bilirken, *"O'na iman ederler."* demenin anlamı nedir?" dersen şöyle derim: Bunun anlamı, imanın şeref ve faziletini ortaya koymak ve *iman*ı özendirmektir. Nitekim Allah Teâlâ, kitabının pek çok yerinde peygamberlerini bu sebeple *sālih*likle nitelemiştir. Yine, hayırlı amelleri zikrettikten sonra, *"Ayrıca, iman edenlerden olmaktır."* [Beled 90/17] buyurarak imanın faziletini vurgulamıştır. *"O'na iman ederler."* ifadesinin bir diğer anlamı da şu uyarıda bulunuyor olmasıdır: Şayet mesele (Allah'a mekân ve cismiyet isnat eden) Mücessime'nin dediği gibi olsaydı, Arş'ı taşıyan ve onun etrafında bulunan melekler Allah'ı görür ve gözlemler; dolayısıyla *O'na iman etmekle* nitelenmezlerdi; çünkü ancak gâib bir varlık, *kendisine iman edilmekle* nitelenir. Melekler -övgü kabilinden- Allah'a *iman*la nitelenince, gerek onların gerek yeryüzündekilerin gerekse o makamdan uzakta bulunan herkesin -yani iman edebilecek herkesin- *iman*ının akıl yürütme ve istidlâlden başka bir yolla gerçekleşmeyeceği noktasında birleştiği; Allah'ın cisimlere ait sıfatlardan münezzeh olması hasebiyle, ancak nazar ve istidlâl yoluyla bilinebileceği anlaşılmış olur.[3]

Cerrahoğlu Tefsîr Tarihinde, Zemahşerî'nin tefsirini değerlendirirken şunları söyler: *el-Keşşâf, lüzumsuz metinler ve haşviyattan hâli olması, İsrâiliyât ve kıssalardan sâlim bulunması, Arap dili ve üslûbu yönünden manalarına itimat edilmesi, meâni ve beyân ilimleri yönünden azamî gayret göstermesi, Kur'ân'ın i'câz yönünün tahkik ve ispatı için belagat nüktelerine ehemmiyet vermesi, maksadını izah edebilmek için, sualli cevaplı bir yolu takip etmesi yönlerinden temayüz etmiş; âyetleri Mu'tezile mezhebine göre tatbik etme gayreti, şâzz kıraat hikâyelerine dalması, bazı mütevâtir kıraatlere hücum etmesi, sûre sonlarına, o sûrenin faziletine dâir mevzu hadisler koyması cihetiyle de ayıplanmış bir tefsirdir.*

Zehebî'nin değerlendirmesi ise özetle şöyledir: Her sure tefsirinin sonunda surenin faziletine dair bir rivayete yer vermesi, tefsirinden de zaman zaman zayıf ve garip rivayetlere yer vermesi, muhaliflerini hevâ ehli, cebrî, bid'atçi, cahil ve boş kafalı kişiler olarak nitelemesi; kendi görüşünü ispat etmek için lafızları zorlayan açıklamalar yapması eleştirildiği konuların başında gelir. Onu eleştirenler bile onun belağat açısından eşsizliğini teslim etmekten geri durmazlar.[4]

Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları 2016 da 6 cilt halinde metin ve tercümesiyle eseri basmıştır. Burada *el-Keşşâf'ın* öne çıkan bazı özelliklerinden örnekler verelim:

Zemahşerî ve Kur'ân'da Sembolik Anlatım

A'raf suresi 172. Ayetin tefsirinde şu açıklamaları yaparak Kur'ân'da sembolik anlatımın varlığını kabul eder: *Ben sizin Rabbiniz değil miyim?" demişti de "Elbette... Şahitlik etmekteyiz" demişlerdi." "Zürriyetlerin*

---

2 Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr,* XXVII, 33.
3 Zemahşerî, *Keşşâf Tefsiri,* V, 1002.
4 Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn,* I, 407-416.

Âdemoğullarının sırtlarından çıkartılması" nesilden nesile babalarının sulplerinden çıkartılması ve kendi aleyhlerine şahit tutulması anlamındadır. "Ben sizin Rabbiniz değil miyim? Elbette... (Buna) şahitlik etmekteyiz" diyaloğu temsilî olup, böylece, anlaşılması güç bir olgu insanın hayalinde canlandırılmış olmaktadır (tahyîl).

Onları bir nevî kendi aleyhlerine şahit tutmakta; soru sormak amacıyla değil, onlara doğru cevabı ikrar ettirmek için "Ben sizin Rabbiniz değil miyim?" demekte; insanlar da sanki "Elbette... Bizim Rabbimiz sensin; kendi aleyhimize tanıklık ettik ve Senin yegâne [Rabbimiz] olduğunu ikrar eyledik." demektedirler. Gerek Allah kelâmında gerek resûlünün sözlerinde gerekse Arap dilinde temsilî anlatım yaygındır. "Bizim bir şey dilediğimiz zamanki sözümüz, ona 'Ol' demekten ibarettir; anında olmaya başlar." [Nahl 16/40] ve "Sonra, duman halindeki göğe yönelmiş; ona ve Arz'a 'Gönüllü ya da gönülsüz ikiniz de gelin.' demiştir... İkisi de (Allah'ın bu yaratma irâdesine boyun eğerek lisân-ı hâlleriyle) 'Gönüllü geldik' demişlerdir." [Fussilet 41/11]) âyetleri de bunun naziridir.[5]

Nitekim Nahl suresi 40. Ayetinin tefsirinde de şunları söyler: *Ayetteki Bizim bir şey dilediğimiz zamanki sözümüz, ona 'Ol' demekten ibarettir sözü, bir deyimdir, çünkü murat etti- ği hiçbir şey O'nun için imkânsız değildir ve Allah Teâlâ bir şeyin mevcudiyetini murat ettiğinde onun varlığı asla duraksamaz. Tıpkı itaat edilen bir âmirin itaatkâr bir memura emri söz konusu olduğunda, orada sözlü bir ifade olmadığı halde, emredilen şeyin mevcut olması gibi.*[6]

Fussilet suresinin söz konusu ayetinin tefsirinde ise şunları söyler: *'Göğe ve yeryüzüne gelmelerinin emredilip, onların da bu emre itaat etmelerinin' anlamı şudur: Allah Teâlâ onları yaratmayı dilemiş; onlar da O'nun bu dilemesine itaatsizlik etmemişler ve O onların nasıl olmasını dilediyse o halde bulunmuşlardır. Bu hususta onlar, kendisine itaat edilen âmirin fiili (emri) karşısındaki itaat eden memur gibidirler. Bu, temsîl denen mecaz kabilindendir; ama tahyîl de olabilir.* [7]

Yine benzer şekilde Kâf suresi 30. Ayeti olan ***Cehenneme; "Doldun mu?" diyeceğimiz, onun da; "Daha yok mu?" diyeceği gün...*** ayetini açıklarken şu notu düşer: *Cehenneme yöneltilen soru ve onun verdiği cevap, kalbe mânayı iyice yerleştirmek amacıyla canlandırma (tahyîl) kabilindendir.*[8]

Ahzâb suresi 72. Ayeti olan ***Şüphesiz, Biz bu emaneti göklere, yere ve dağlara sunduk da hakkını veremeyiz kaygısıyla onu üzerlerinde tutmaktan şiddetle kaçındılar*** ayetinin tefsirinde şunları söyler: *Emaneti cansız varlıklara sunma ve onların da geri durup çekinmesi mecazdır... Bu âyette ve hayvanın bedensel yağına "Nereye gidiyorsun?" denilmesi ve benzeri ifadelerde misal verilen şey farazîdir. Farazî şeyler ise, gerçek şeyler gibi zihinde canlandırılırlar. Burada mükellefiyet hali, zorluk ve taşınmasındaki ağırlık bakımından, onun farazî olarak göklere, yere ve dağlara sunulup onların da kaygıya kapılarak onu yüklenmekten kaçınmalarına benzetilmiştir.*[9]

Zemahşerî'nin Şia'yı Eleştirmesi

İnşirah suresi 7. Ayetinin tefsirinde şunları söyler: *Bazı Râfizîlerin, ayetteki fensab kelimesini sād'ın kesresiyle; "Devlet reisliğine Ali'yi tayin et!" anlamında fa'nsıb (nasb et) şeklinde okumuş olması bid'atler cümlesindendir. Şayet bu, Râfizî için sağlıklı oluyorsa, o takdirde bir nâsıbînin bu şekilde okuyarak, bunu "Ali'ye kin tutma ve düşmanlık" anlamındaki nasba dair bir emirmiş gibi telakki etmesi de sağlıklı olacaktır!..*[10]

Zemahşerî'nin Sûfiyyeyi Eleştirmesi

Mâide suresi 54. Ayetinin tefsir ederken Sufiyye'yi şu sözlerle ağır bir şekilde eleştirir: ***"Allah onları sever, onlar da O'nu severler."*** Kulların Rablerini sevmesi, O'na itaat etmeleri ve rızasını elde etmek için çaba göstermeleri, gazabını gerektirecek şeylerden de uzak durmalarıdır. Allah'ın kullarını sevmesi ise on-

---

5 Zemahşerî, *Keşşâf Tefsiri,* II, 1034.
6 Zemahşerî, *Keşşâf Tefsiri,* III, 966.
7 Zemahşerî, *Keşşâf Tefsiri,* V, 1100.
8 Zemahşerî, *Keşşâf Tefsiri,* VI, 366.
9 Zemahşerî, *Keşşâf Tefsiri,* V, 456, 460.
10 Zemahşerî, *Keşşâf Tefsiri,* VI, 1352.

ların itaatlerine en güzel karşılığı vermesi, onları yüceltmesi ve onlardan hoşnut olmasıdır. İnsanların en cahillerinin, ilme ve ilim ehline en düşman olanların, şer-'i şerîften en çok nefret edenlerin, *tarikat* [yol] olarak en çirkin olanların itikadına gelince, -ki bunlar, her ne kadar *tarikat*ların kendileri gibi cahil ve beyinsizlerce bir itibarı olsa da [*tasavvuf* adlı] *sūf*tan yapma düzmece bir fırkanın mensuplarıdır- bunların *dîn* olarak gördükleri ilâhî aşk, yıkılasıca- kürsülerine kurulup "Tanrı'nın kendilerinde tecellî ettiği"ni söyledikleri parlak oğlanlara yakılmış gazeller okumaları, -yerle bir olası- raks halkalarında kendilerinden geçmeleri, "Hazret-i Mûsâ'nın Tūr'un parçalanması esnasındaki düşüp bayılması" yanında az kalacak türden ayılıp bayılmalarıdır. Allah Teâlâ işbu uyduruk taifenin bu kabil itikatlarından uzaktır, bunlara sahip olamayacak kadar yücedir!.. Onların sözlerinden biri de Allah'ın, onları 'zâtı ile sevdiği', kendilerinin de O'nun zâtını sevdikleri hezeyanıdır. Çünkü *Hâ* [yani Yuhıbbûnehû) ifadesindeki hû zamiri], sıfatlara ve nitelemelere değil zâta raci imiş!.. Bir diğeri, muhabbetin şartı kişiye aşk sarhoşluğunun gelmesiymiş! Eğer böyle olmazsa, orada gerçek *muhabbetullah* olmazmış!..[11]

Zemahşerî tefsirinin eleştirildiği hususlardan biri de bir dirayet müfessiri olarak hemen her surenin sonuna koyduğu, surenin faziletine dair, *kim bu sureyi okursa…* diye başlayan rivayetlerdir. Onun bu yolunu Beyzâvî (685), Ebu's-Suûd (982) gibi müfessirler de izlemişlerdir.

Yazımıza son verirken bir dil âliminin çağdaşı ve arkadaşı olan Ömer en-Nesefî ile olan şu hatıratını aktaralım: *Akâidü'n-Nesefiyye/Metn-i Akaid* adlı eserin ve *et-Teysîr fî İlmi't-Tefsîr* isimli tefsirin sahibi olan Ömer b. Muhammed en-Nesefî (ö: 537) Mekke-i Mükerreme'de iken Zemahşerî'yi ziyarete gitmiş, o koca allâmenin kapısını çalınca aralarında kapı arkasından şöyle bir muhavere cereyan etmiştir ki bu diyalog, ilim adamlarının latifelerinin de ne kadar bilimsel olduğunu gösterir:

Zemahşerî : — *Kim o?*
Kapıdaki : — *Ömer!*
Zemahşerî: — *Munsarıf ol, yâni çekil git.*
Kapıdaki: — *Efendim! Ömer gayrqi munsariftir, munsarıf olmaz ki!*
Zemahşerî:— *Nekre olunca munsarıf olur.*[12]

Evet, büyük bir dil ustası, tefsir uzmanı, daha pek çok ilimde otorite olan Cârullah ez-Zemahşerî, dün olduğu gibi, bugün ve yarınlarda gündem olmaya, konuşulup tartışılmaya devam edecektir. Ona Rahmet olsun!

KAYNAKÇA

Bilmen Ömer Nasuhi, *Büyük Tefsîr Tarihi,* (Tabakatü'l-Müfessirin), Bilmen Yayınevi, İstanbul, 1973.

Ebû Ğudde Abdü'l-Fettâh, *el-Ulemâü'l-Uzzâb,* Beyrut, 1982.

Özek, Ali, 'el-Keşşâf', Diyanet İslam Ansiklopedisi, XXV, 329-330.

Öztürk Mustafa-Sertoğlu Murat, 'Zemahşerî', Diyanet İslam Ansiklopedisi, XXXXIV, 235-238.

Râzî, Muhammed b. Hüseyin Fahruddin (606/1209), *et-Tefsiru'l- Kebir* (32c), Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Tahran, ty.

Muhammed el-Fâzıl b. Âşûr, *et-Tefsîr ve Ricâlühü,* Tunus, 1966.

Zehebî Muhammed Huseyn, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn* (3c), Kahire, 1989.

Zemahşerî Carullah Muhammed b. Ömer (538/1143), *Tefsîru'l-Keşşaf an Hakaiki't-Tenzîl ve Uyuni'l-Ekâvîl fî Vücûhi't-Tenzîl,* Beyrut, 2005.

Zemahşerî, *Keşşâf Tefsiri,* Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul 2016.

[11] Zemahşerî, *Keşşâf Tefsiri,* II, 472.

[12] Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi,* II, 463-464

Zemahşerî'nin Belagat İlmine Katkısı; Müşâkale Sanatı Örneğinde

Prof. Dr. Adem Yerinde*

GİRİŞ

I- Arap Dili ve Belagatinde Müşâkele Sanatı

Bu bölümde Arap belagatinin bedîî sanatlarından olan müşakalenin tanımını, belagat terimi olarak ortaya çıkışını ve özellikle belagat ilmindeki anlam içeriği ve yerini ele alacağız.

1. Etimolojik Yönden Müşâkele

Müşâkele (مشاكلة), "ş-k-l (شكل)" kökünün mufa'ale yapısına girmiş (شاكل) fiilinin mastarı olup sözlükte; "iki şeyin biçimce benzeşmesi" anlamına gelmektedir. Kökün شَكْلٌ mastarı "benzer, şekil, misil" anlamında isim olarak da kullanılmaktadır.[1] Buna göre "müşâkele" sözlükte "iki şey arasındaki biçim benzerliğini" ifade etmektedir.

Kur'an'da da "şekl (شَكْلٌ)"[2] ve "şâkile (شاكلة[3])" türevleriyle iki yerde geçen sözcük "benzer, tür/tarz ve heyet/biçim" gibi anlamlarda kullanılmıştır.[4]

2. Belagat İlminde Müşâkele

Belagatte müşâkele; "Aynı söz içinde iki kelimenin biçimce benzeşmesi" demektir.[5] Söze estetik katan müşâkele bir lafzın aynı bağlamda farklı bir anlamda tekrarlanması şeklinde gerçekleşir. Bu durumda kelime ilk geçtiği yerde genellikle gerçek manasında kullanılırken, ikincisinde sadece şekil bakımından ona benzemektedir.[6] İlk devirlerinde bu durumu ifade için müşâkele yerine müsâvat, mukâbele[7], müsâveme, mükâseme ve mücâveze[8] gibi tabirler kullanılmıştır.[9]

Kur'an-ı Kerim ve hadisi şeriflerde de bolca örneğine rastlanan müşâkelenin Cahiliye döneminden itibaren Arap edebiyatında sıklıkla kullanılan bir üslup olduğu anlaşılmaktadır. *Muallakât* şairlerinden Amr b. Külsüm'ün (ö. 584 veya 600m.) şu beytinde müşâkele üslubu kullanmıştır:

أَلاَ لاَ يَجْهَلَنَّ أَحَدٌ عَلَيْنَا... فَنَجْهَلَ فَوْقَ جَهْلِ الجَاهِلِيْنَا

> *(Dikkat edin! Bize karşı sakın kimse cahillik yapmasın. Sonra biz de bize cahillik yapanların cahilliğinin ötesinde bir cahillik yaparız.)*[10]

Burada cehalet ilk geçtiği yerde hakiki manasıyla (yanlış davranış) kullanılırken[11], ikincisinde meydan okuma ve tehditle birlikte had bildirme kastedilmiştir. Söze bir estetik katma ve ifadenin gücünü artırma maksadıyla cehalet lafzı tekrarlanmıştır.[12]

---

* İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Temel İslam Bilimleri Bölümü Arap Dili ve Edebiyatı ABD, Orcid: 0000-0001-5704-0167, adem.yerinde@istanbul.edu.tr

1 Bkz. İbn Manzur, Ebü'l-Fazl Muhammed b. Mükerrem el-Ensârî *Lisânü'l-Arab,* Beyrut: Dâru Sadır 2010, ş-k-l md.

2 Sâd 38/58.

3 İsrâ 17/84.

4 Isfehânî, er-Rağıb el-İsfehânî, *Müfredâtü elfâzi'l-Kur'ân* (thk. Safvân Adnân Davudî), 1430/2009, ş-k-l md.

5 Durmuş, İsmail, "Müşakele", *DİA*, XXXII, 154, İstanbul 2006. (154-155)

6 Bkz. Durmuş, a.g.m., s. 154.

7 Örnek olarak bkz. Şerif er-Radî, *Telhisü'l-beyân fi mecâzâti'l-Kur'an* (Muhammed Abdülgani Hasan), Kahire 1374/1955, s. 123; Zemahşerî, Carullah Mahmud b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an hakâiki gavâmidi't-Tenzîl ve uyûni'l-ekâvîl fi vücûhi't-tevil* (thk. Adil Ahmed Abdülmevcud ve Ali Muhammed Muavvad), I, 237, Riyad 1418/1998.

8 İbnü'n-Nâzım, Bedreddin İbn Malik el-Endelüsî, *el-Misbâhü'l-münir fi ilmi'l-meânî ve'l-beyân ve'l-bedî'* (thk. Hüsni Abdülcelil Yusuf), Kahire: Mektebetü'l-Âdâb 1409/1989, s. 182.

9 Geniş bilgi için bkz. Râid Hamed Halef Küreyş el-Cebbûrî, *et-Tevzifü'l-belâgî li't-tecnîsi ve'l-müşâkele fi şi'ri'l-Mütenebbî,* (Yüksek Lisans Tezi), Camiatü'd-Diyâlâ Külliyeti'l-Terbiye li'l-ulûmi'l-insâniyye Kısmü'l-Lügati'l-Arabiyye fi'l-Irak: Bakuba 1436/2014, s. 44.

10 Emil Bedî' Yakub, *Divânü Amr b. Külsüm,* Beyrut 1991, s. 78.

İleri de müşâkelenin Kur'an'daki kullanımına bolca örnek verileceğinden burada hadisteki kullanımına bir örnek verelim. Bir hadiste şöyle buyrulmuştur:

... خُذُوا مِنَ العَمَلِ مَا تُطِيقُونَ، فَإِنَّ اللهَ لاَ يَمَلُّ حَتَّى تَمَلُّوا،...

> *"Gücünüzün yettiği amelleri yapın. Zira siz (ibadetten) usanmadıkça, Allah da (sevap vermekten) usanmaz."*[13]

Hadiste ikinci cümlede geçen لاَ يَمَلُّ (usanma) lafzı, ilk cümlede geçen تَمَلُّوا (siz usanmadıkça) lafzına musahabeden dolayı gelmiştir. İlk cümlede geçen تَمَلُّوا lafzı hakiki anlamda kullanılırken onun musahibi olan لاَ يَمَلُّ lafzı farklı bir manada kullanılmıştır. Buna göre hadisin kastedilen anlamı; "Siz Allah'a dua edip istekte bulunmaktan bıkmadıkça, Allah da sizden ihsan ve lütfunu kesmez, esirgemez" demektir.[14]

Müşâkele üslubu Arap edebiyatın Cahiliye dönemine kadar gerilere gitse de edebî bir sanat olarak bundan ilk bahseden II. Asır dilcilerinden Ferrâ'dır (ö. 207/822). Müşâkele tabiri yerine "ceza (karşılık)" tabirini kullanan Ferrâ, bunu "bir lafzın önceki bir lafza denk ve benzer biçimde ve fakat farklı bir anlamda kullanılması" şeklinde tanımlamıştır. Buradan hareketle Kur'an'da Allah'a isnat edilen "mekr, keyd, suhriyyet, istihzâ" gibi O'nun şanına yakışmayan fiilleri, "Allah'ın insanların bu fiillerine denk düşen cezalar vermesine" yormuştur.[15] Kur'an'da Allah'a nispet edilen söz konusu fiilleri aynı şekilde yorumlayan III. asır dilcilerinden Müberred (ö. 285/898) de bu durumu "mükafee, kısas ve ceza (denklik, misliyle cezalandırma ve karşılık)" tabirleriyle ifade etmiştir.[16] Yine III. asır dilcilerinden İbn Kuteybe (ö. 276/889) söz konusu âyetleri *Te'vîlu Müşkili'l-Kur'ân*'ında; "Muhâlefetu zâhiri'l-lafzi ma'nâhu/Lafzın Zahirinin Manasına Muhalif Olması" ana başlığı altında "el-Cezâü ani'l-fi'li bi-misli lafzihi ve'l-ma'nayâni muhtelifân/ Manaları farklı olmakla beraber fiilin cezasının fiilin lafzıyla zikredilmesi" alt başlığıyla ele almıştır.[17]

IV. asır dilcilerinden Rummânî (ö. 384/994) müşâkeleyi "kökleri bir olan kelime türlerinin aynı söz içinde toplanması" şeklinde tanımladığı "tecânüs"ün bir türü olarak "müzâvece" başlığı altında ele alırken,[18] Şerîf er-Radî (ö. 406/1015) bu sanatı geniş anlamıyla istiare (mecaz) kapsamında değerlendirmiştir.[19] V. Asır dilcilerinden Hatîb et-Tebrîzî (ö. 502/1109) de müşâkeleyi kısaca; "müşterek bir lafzın aynı söz ya da beyitte farklı bir anlamıyla tekrarlanması" şeklinde tanımlamıştır.[20]

Bugün bedî ilminde ele alındığı şekliyle müşâkeleyi bir söz sanatının adı olarak ilk kullanan belagatçi Zemahşerî'dir (ö. 538/1144)[21]. Zemahşerî, ayrıca müzâvece, isti'âre, mülâbese ve mukâbele tabirleriyle de ifade ettiği müşâkeleyi terim anlamıyla *Keşşâf*'ında 13 kadar yerde zikretmiş, özellikle takdirî türünü "cevabı, soruya biçimce uydurma (itbâk)" şeklinde tanımlamıştır.[22]

---

11 Habenneka, Abdurrahman Hasan el-Meydânî, *el-Belâgatü'l-Arabiyye üsüsühâ ve ulûmuhâ ve fünûnuhâ*, Beyrut: Dımeşk 1416/1997, II, 438

12 Bkz. Râid Hamed, a.g.t., s. 47, 56.

13 Buhârî, Ebû Abdillah Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Kütübü's-sitte ve şürûhuhû: Sahihü'l-Buhârî*, I-VIII, İstanbul: Çağrı yayınları, 1992/1413, "İman" 32; Müslim, Ebü'l-Hüseyin Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî, *el-Kütübü's-sitte ve şürûhuhû: Sahihü Müslim*, I-III, İstanbul: Çağrı yayınları, 1992/1413, "Salatü'l-Müsafirin", 220-221.

14 Bkz. Durmuş, "Müşakele", XXXII, 154. Daha başka örnekler için bkz. Yılmaz, a.g.t., s. 77-85.

15 Ferrâ'nın müşakele sanatına dair açıklamaları için bkz. Ferrâ, Ebû Zekeriya Yahya b. Ziyad el-Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, Beyrut 1403/1983, I, 116-117.

16 Bkz. Müberred, Ebü'l-Abbas Muhammed b. Müberred, *Mâ'ttefeka lafzuhû ve'htelefe ma'nâhü mine'l-Kur'âni'l-Mecîd* (thk. Ahmed Muhammed Süleyman Ebû Ra'd), Kuveyt: Vezâretü'l-evkâf ve'ş-şuûni'l-İslâmiyye 1409/1988, s. 57-59.

17 Bkz. İbn Kuteybe, *Te'vîlu Müşkili'l-Kur'ân* (nşr. Seyyid Ahmed Sakr), Kahire 1393/1973, s. 275-279;

18 Bkz. Rummânî, *en-Nüket fi i'câzi'l-Kur'an* (Selâsü resâil fî i'câzi'l-Kur'an: li'r-Rümmanî ve'l-Hattabi ve Abdilkâhir el-Cürcânî (thk. Muhammed Halefullah Ahmed v.dğr.), Kahire 1976, s. 99-100.

19 Örnek olarak bkz. Şerif er-Radî, *Telhisü'l-beyân,* s. 113, 117, 123.

20 Tebrîzî, Ebû Zekeriya Yahya b. Ali Hatib et-Tebrîzî, *el-Kâfî fi'l-arûz ve'l-kavâfî*, (thk. Hasan Abdullah el-Hassânî), Kahire 1415/1994, s. 199-200.

21 Bkz. Zemahşerî, *Keşşâf*, I, 335, 464; II, 315. Zemahşerî'nin müşakele sanatını kullanımıyla ilgili ayrıca bkz. Ebû Musa, Muhammed Haseneyn, *el-Belâğatü'l-Kur'âniyye fî Tefsiri'z-Zemahşerî ve eserühâ fi'd-dirâsâti'l-belâğiyye*, Kahire: Dârü'l-fikri'l-Arabî ts. s. 485-487.

22 Bkz. Zemahşerî, *Keşşâf*, I, 137-138.

Zemahşerî'den sonra Kur'ân'ın mana incelikleri ve nükteleri yönünden kendisini takip eden müfessirlerden Fahrettin er-Râzî[23], Beyzâvî ve Ebüssuûd Efendi de bu sanatı âyet yorumlarında terim anlamıyla etkin biçimde kullanmışlardır.

Sekkakî'yle (ö. 626/1229) birlikte önemli bir gelişme kaydeden müşâkele sanatı, hem mana sanatları arasındaki yerini almış hem de hala geçerliliğini sürdüren teknik tanımına kavuşmuştur. Müşâkeleyi: "Bir şeyi, başkasının sohbetinde vaki olduğu için onun lafzıyla zikretmek" şeklinde tanımlayan Sekkâkî, Kur'ân âyetleri ve Arap edebiyatından getirdiği şahidlerle tanımını daha da berraklaştırmıştır. Mesela: وَمَكَرُوا وَمَكَرَ اللهُ âyetinde[24] مَكَرَ fiilinin Allah'a isnadı, öncesindeki مَكَرُوا (plan kurdular) fiiline musahabeden dolayıdır. Söz konusu lafız ilk geçtiği yerde hakiki anlamıyla kullanılırken, ikinci yerde farklı bir anlamda (planı boşa çıkarma) kullanılmış olup iki lafız arasında biçim ve ses uyumu dışında bir alaka yoktur.

Sekkâkî müşâkeleye Arap edebiyatından da şu meşhur örneği verir:

قالوا اقترح شيئاً نجد لك طبخه .... قلت *اطبخوا* لي جُبةً وقميصا

(Dediler ki: İstediğin bir şey varsa söyle de sana onu güzel pişirelim. Dedim ki: Bana bir cübbe, bir de gömlek pişirin.)[25]

Beyitte اطبخوا (pişirin) lafzı, öncesindeki طبخه (pişirme) lafzıyla biçim yönünden benzeşse de manaları farklıdır. Birincisinin hakikî anlamında kullanılmasına karşın ikincisiyle aynı anlamın kastedilmiş olmasına "cübbe ve gömlek" sözcükleri engel oluşturmaktadır. Burada şair, kendisine yemek pişirmeyi teklif eden dostlarına serzenişte (tariz) bulunarak: "Bana önce üzerime giyecek bir cübbe, bir de gömlek getirin/dikin" demek istemiştir.

Sekkakî'nin müşâkele tanımı sonraki belagatçiler tarafından da aynen devam ettirilmiştir.[26] Ancak Kazvînî (ö. 739/1338) buna türlerini de ekleyerek müşâkele sanatını: "Bir şeyi tahkikî ve takdirî olarak başkasının sohbetinde vaki olduğu için onun lafzıyla zikretmendir" diye tanımlamıştır.[27]

Kazvînî, Sekkakî'nin de müşâkele örnekleri arasında yer alan صِبْغَةَ اللهِ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللهِ صِبْغَةً âyetini[28] müşâkeley-i takdîriyyeye örnek verir. Ona göre Hristiyanlar çocuklarını sarı renkli bir suya batırarak vaftiz ederlerdi/arındırırlardı. Bu tarihi olaya telmihle âyeti kerimede صِبْغَةً (boya) anlamına gelen lafız kullanılmıştır. Yoksa kasıt asıl arınmanın imanla olacağıdır.[29] Kazvînî'nin müşâkele-i tahkîkiyye ve müşâkele-i takdîriyye şeklinde iki türe ayırdığı müşâkele sanatı[30], ondan sonraki belagatçiler tarafından da aynı içerikle sürdürülmüştür.[31]

---

23 Örnek olarak bkz. Râzî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ömer Fahrettin er-Râzî, *Mefâtihü'l-gayb*, Beyrut 1420, II, 304 (mütabakatü'l-lafz); III, 482 (müvafakatü'l-lafz); IV, 75 (müşakele); VI, 480 (müşakele); XX, 193, 274 (müşakele); XXI, 438 (istidrâc); XXXIV, 407 (müşâkele); XXIII, 245 (taalluk); XXXI, 123 (mükâbele).

24 Ali İmran 3/54.

25 Sekkâkî, Ebû Yakub Yusuf b. Muhammed es-Sekkâkî, *Miftâhü'l-ulûm* (thk. Abdülhamid el-Hindâvî), Beyrut 1420/2000, s. 533-534. Sekkakî ve sonraki müşakele teriminin mükayeseli tanım ve tasnifi için bkz. Eliaçık, Muhittin, "Bazı Belagat Kitaplarında Müşakele Sanatının Tanım ve Tasnifi", Kırklareli Ün. Sosyal Bilimler Dergisi (KUSBD), cilt. 3, sayı. 2 (Temmuz 2013), s. 13-14; Tefsir kitapları ve Edebiyat sözlüklerindeki tanımları için de bkz. Yılmaz, a.g.t., s. 4-8.

26 İbnü'n-Nâzım, a.g.e., s. 196-197; Kazvinî, Celâlüddîn Muhammed b. Abdirrahmân el-Hatîb el-Kazvînî, *et-Telhis fi ulumi'l-belâğa* (nşr. Abdurrahman el-Berkûkî), Kahire: Darü'l-Fikri'l-Arabî 1350/1932, s. 356-357; TeftazÂnî, Sa'duddî et-Teftazânî, *el-Mutavvel Şerhu Telhisi Miftâhi'l-ulûm* (thk. Abdülhmaid el-Hindâvî), Beyrut 1434/2013, s. 648-649; İbn Hicce el-Hamevî, *Hizânetü'l-edeb ve gâyetü'l-ereb*, (thk. İsam Şuaytû) Beyrut 1987, II, 276; Taşköprüzade, Ebü'l-Hayr İsamüddin Ahmed Efendi, *Şerhu Fevâidi'l-ğıyâsiyye min ilmeyi'l-meânî ve'l-beyân*, Dersaâdet : Dârü't-tıbâati'l-âmire, 1312, s. 307. Geniş bilgi için bkz. Râid Hamed, *et-Tavzif*, s. 44-45.

27 Kazvinî, *İzâh*, s. 263-264.

28 Bakara 2/138.

29 Bkz. Kazvînî, *Telhis*, s. 357; a.mlf. *İzâh*, s. 264.

30 Ancak Kazvînî *İzah*'ında bazı müşakele örneklerini, beyan ilminin konusu olan mecaz-ı mürselin bir türü (müsebbebin sebeple ifadesi) olarak da ele alır. (bkz. Ebü'l-Meâlî Celâlüddîn Muhammed b. Abdirrahmân el-Hatîb el-Kazvînî, *el-İzâh fi ulûmi'l-belagati: el-Meânî ve'l-beyân ve'l-bedî* (nşr. İbrahim Şemşeddin) Beyrut 1424/2003, 207-208)

31 Müşakelenin sonraki dönemlerdeki yaygın tanımı için ayrıca bkz. Sübkî, Ahmed b. Ali Behâüddin es-Sübkî, *Arûsü'l-efrâh fi şerhi Telhisi'l-Miftâh* (thk. Abdühmaid Hindâvî), Beyrut 1423/2003, II, 237; Suyûtî, Celaleddin Ebü'l-Fadl Abdurrahman b. Ebî Bekr es-Suyûtî, *el-İtkân fi ulûmi'l-Kur'an* (thk. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrahim), I-VII, Suud Din İşleri, Vakıflar, Davet ve İrşad Bakanlığı Yayınları ts. III, 281-282; Tehânevî, Muhammed Ali et-Tehânevî, *Mevsûatü Keşşâfi'stılahâti'l-fünûn ve'l-ulûm* (nşr. Ali Dehrûc), I-II, Beyrut 1996, "müşakele" md. II, 1544-1545.

Şüphesiz Kur'an-ı Kerim Arap dili gramerinin olduğu gibi belagatin de ilk kaynağıdır. Birçok belagat sanatına kaynaklık eden Kur'an'ın aynı şekilde müşâkele sanatı için de zengin bir kaynak oluşturduğu görülmektedir. Bu sanatın ortaya çıkışı ve terim olarak manasının netleşmesinde, ileride de geleceği üzere, Kur'an'da Allah'a isnat edilen ve fakat hakikî anlam içeriğiyle Allah'a isnadında dinen ve aklen mahzurlar görülen lafızların belirleyici olduğu anlaşılmaktadır[32]. Bu yönüyle müşâkele üslûbunun keşfi, Kur'ân'ın bazı müşkil ve müşabih âyetlerinin rasyonel yorumlanmasında da önemli bir fonksiyon icra etmiştir. Zemahşerî'ye kadar müşakel-i tahkikiye konusu âyetlerin yorumunda "lafızda birlik ve manada farklılık" özelliğine dikkat çekildiği,[33] henüz müşâkele terimi teknik anlamıyla kullanılmaya başlanmadığından bunun için genellikle mükabele, mücâvede, müzâvece, istidrâc,[34] cinas ve cevap tabirlerinin kullanıldığı görülmektedir.[35] Zemahşerî'yle birlikte müşâkele terimi tefsir terminolojisine girmiş ve daha sonra Râzî, Beyzâvî, Ebüssuûd Efendi, Âlûsî ve İbn Âşur gibi müfessirlerce devam ettirilerek bazı müşkil âyetlerin yorumunda başvurulan temel kavramlardan biri haline gelmiştir.

3. Müşakalenin Unsurları

Buraya kadar işaret edilen tanımlarından hareketle müşâkelenin üç unsurundan bahsedilebilir. a) Müşakel, b) Müşakil[36] ve c) Alaka. Bunlardan müşakel, genellikle sözde önce geçen ve hakiki anlamıyla kullanılan lafız iken, müşakil musahabe dolayısıyla biçim yönünden müşâkeleye benzese de mana yönünden ondan ayrılan ikinci lafızdır. İlk lafzın biçim yönünden tekrarını temellendiren münasebet/sebep de alakadır[37].

Müşâkelede tertip yönünden asıl olan, müşakelin önce, müşakilin ise sonra gelmesidir. Ancak bazen bağlam ya da kasıttan kaynaklanan bir zaruretle bunun tersi de olabilmektedir. Mesela, Mütenebbî'nin:

ومن يك ذا فم مر مريض يجد مرا به الماء الزلال

(Kim ki ağzında acı ve ağrı varsa, o tatlı suyu da acı hisseder.)[38]

beytinin ilk mısraında geçen مر (rahatsızlık) müşakil olup mecazi anlamda kullanılmıştır. İkinci mısraında geçen مرا ise hakiki anlamda kullanılmış olup müşakeldir.[39]

4. Müşâkele Türleri

Edebi incelikleri ve nükteleriyle bilinen *Keşşâf*'taki bazı ifadelerinden Zemahşerî'de müşâkele sanatının bugün bilinen iki türüne (tahkikî ve takdirî) dair bir tasavvurun bulunduğu, buna rağmen, müşâkele sanatını tanımlayan ilk belagatçi olarak Sekkâkî'de aynı tasavvurun bulunmadığı görülmektedir. Sekkakî'nin müşâkele tanımına "tahkiken ve takdiren" tabirlerini de ekleyerek bu sanatı bugün bilinen iki türüne ayıran ilk belagatçi Kazvînî'dir. Ondan sonra müşâkele sanatı bu iki türüyle birlikte ele alınmıştır. Kur'an ve şiirden getirilen örneklerinden hareketle özetle muşakelin müşakil ile birlikte sözde yer alması halinde buna müşâkele-i tahkikiye; değilse, müşâkeley-i takdiriye dendiği söylenebilir.[40]

---

[32] Krş. Güllüce, Veysel, "Kur'ân-ı Kerim'de Müşakele Yoluyla Allah'a İsnat Edilen İfadelerin Değerlendirilmesi", *Atatürk Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 25/41-62, Erzurum 2006, s. 49 vd.

[33] Örnek olarak bkz. Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerir et-Taberî, *Tefsirü't-Taberî: Câmiu'l-beyân an te'vili âyi'l-Kur'ân* (thk. Abdullah b. Abdülmusin et-türkî), Kahire: Dârü Hicr ts. I, 314. Geniş bilgi için bkz. Yılmaz, a.g.t., s. 19.

[34] Bkz. Ferrâ, Ebû Zekeriya Yahya b. Ziyad el-Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, I-II, Beyrut 1403/1983., I, 218.

[35] Örnek olarak bkz. Maverdî, Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed el-Maverdî, *en-Nüket ve'l-uyûn: Tefsirü'l-Maverdî* (nşr. Es-Seyyid Abdülmaksud b. Abdürrahim), Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye ts. I, 77, 396..

[36] Müfessir Âlusî de tefsirinin bir yerinde müşakelenin iki unsuru için müşakil ve müşakel tabirlerini kullanmıştır. Bkz. Âlûsî, Ebü'l-Fadl Şihabüddin Mahmud el-Âlûsî, *Ruhu'l-meânî fi tefsi'l-Kur'ani'l-azim ve's-sebi'l-mesânî*, Beyrut: Darü ihyai't-türasi'l-Arabî, ts. I, 148.

[37] Müşakelenin mecaz mı? Hakikat mi? Olduğu meselesini tartışan bilginler, genellikle bu sanatı mecaz kapsamında değerlendirmekle beraber, alaka net olmadığından bunu hakikat ile mecaz arasında bir yere koyanlar da vardır. Suyûtî ise müşakeleyi mecaz olarak alır ve alakayı da müsahabe (aynı bağlamda gelme) olarak belirtir. Bkz. Suyûtî, *İtkân*, III, 127.

[38] Bkz. Hamevî, *Hizânetü'l-edeb*, I, 189.

[39] Râid Hamed, a.g.e., s. 58

[40] Bkz. Abdurrahman Abdülkadir el-Arabî, *el-Müşâkele beyne'l-lüğati ve'l-belâğa*, Yüksek Lisans Tezi, el-Camiatü'l-Mustansırıyye, Külliyetü'l-âdab, 2002, 64-67; Râid Hamed, a.g.t., s. 50.

4.1. Müşâkele-i Tahkikiye

Müşâkele-i tahkikiye, müşâkelenin unsurlarından müşakelin gerçek manasıyla sözde geçmesi ve onunla sadece biçim yönünden benzeşen müşakilin (müsahib) kendisine eşlik etmesidir[41]. Mesela إِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَهْزِؤُونَ * اللهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ[42] âyeti müşâkeley-i tahkikiyeye örnektir. Burada يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ lafzı müşâkele sanatının müşakil unsurunu teşkil etmekte olup biçim yönünden benzeştiği ve gerçek manasıyla sözde yer alan مُسْتَهْزِؤُونَ tabirine musahabe etmiştir. Biçim bakımından birbiriyle benzeşen bu iki lafız sözde birlikte zikredildiği halde, ikinci lafız dilin geniş ifade kabiliyetine istinaden mecazen "günah fiilleri cezalandırma" manasında kullanılmıştır.[43]

Mütenebbî'nin şu beyti de müşâkelenin bu türüne güzel bir örnektir:

إنّ القَتيلَ مُضَرَّجاً بدُمُوعِهِ مِثْلُ القَتيلِ مُضَرَّجاً بِدِمائِهِ

(Kuşkusuz gözyaşlarına boğularak öldürülmüş maktul de (savaş meydanında) kanlarına boyanmış maktul gibidir.)

Beyitte gözyaşlarının akışı kanın akışına benzetilmiştir. Beyitte geçen مُضَرَّجاً kelimesi esasen kana bulaşmış elbise için kullanılan bir nitelemeyi ifade ederken, burada Mütenebbî müşâkele yoluyla aşkından gözyaşlarına boğulan kimseyi, başına gelen derdin büyüklüğünden dolayı, savaşta kanlara boyanmış maktule benzetmiştir[44]. Buna göre apayrı bir anlamda kullanılan ilk mısradaki مُضَرَّجاً lafzı müşakil (müsahib), gerçek anlamıyla kullanılan ikinci mısradaki مُضَرَّجاً lafzı ise müşakel (müsaheb) olmaktadır.

4.2. Müşâkele-i Takdiriye

Müşâkele-i takdiriye, söz içinde sadece müşakilin (müsahib) geçmesi, kendisine eşlik etmesi dolayısıyla şekilce benzeştiği müşâkelenin ise sözde yer almaması durumudur[45]. Bu durumda müşakel zihnen takdir edilir.

Müşâkele sanatının bu türünde söz içinde tek bir lafız bulunduğundan, müşâkele-i tahkikiyedeki lafız tekrarı ve fonetik harmoniden kaynaklanan bedii güzellik ve ifade gücü yoktur. Ancak ima ve tariz yoluyla da olsa hayal gücünü zorlayan geniş manasıyla bir istiare ve manevî nükteden bahsedilebilir. Mesela, daha evvel de işaret edildiği üzere, belagatçiler ve müfessirler[46] صِبْغَةَ اللهِ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللهِ صِبْغَةً âyetinde böyle bir müşâkelenin varlığına dikkat çekmişlerdir. Şöyle ki: صِبْغَةَ اللهِ (Allah'ın boyası) ifadesiyle asıl kastedilen, kalplerin iman nuruyla arındırılmasıdır. Bu mana, sözün bağlamında saklı bir musahabeden dolayı "boya" tabiriyle anlatılmıştır. Ancak burada müşâkelenin ikinci unsuru olan müşakel muğlak olup derin tefekkür ve tarihi bilgiyi gerektirmektedir. Mesela, Ragıb el-İsfehanî (ö. 502/1108-1109) burada boyadan maksadı "Allah'ın insanın fıtratında yarattığı ve onu behâimden ayırt eden akıl gücü" ile açıkladıktan sonra müşakel olarak Hristiyanların vaftiz merasimine işaret eder.[47] Aynı şekilde Suyûtî de burada, Hristiyanların bebekleri sarı bir suya sokarak vaftiz etme merasimleriyle bir ilgi kurar ve müşabehet üslubuyla bu âyetin, esasen vaftize (günahtan arınma merasimi) ima ve telmih ettiğini belirtir.[48]

Kur'an-ı Kerim'de daha açık müşâkele-i takdîriye örnekleri de mevcuttur. Mesela; فَأَصَابَهُمْ سَيِّئَاتُ مَا كَسَبُوا[49] (Bu sebeple işledikleri kötülüklerin cezası onlara ulaştı ve alay ettikleri şey kendilerini kuşattı.... İlh.) âyetinde geçen *seyyie* (günah) tabiriyle esasen yapılan günahların cezası kastedilmiştir. Burada cezanın *seyyie* (gü-

---

41 Krş. Durmuş, "Müşakele", s. 154.

42 Bakara 2/14-15.

43 Beyzâvî, Nasırüddin Abdullah b. Ömer el-Beyzâvî, *Envârü't-Tenzîl ve esrârü't-Te'vil el-ma'ruf bi Tefsirü'l-Beyzâvî* (nşr. Muhammed Abdurrahman el-Mar'aşlî), Beyrut: Dârü ihyâi't-türâsi'l-Arabî ts. I, 48; Ebüssuûd, Muhammed/Ahmed b. Şeyh Muhyiddin el-İmâdî, *Tefsirü Ebi's-Suûd el-müsemmâ İrşâdi'l-akli's-selim ilâ mezâya'l-Ku'râni'l-Kerim*, Beyrut: Dârü ihyâi't-türâsi'l-Arabî ts., I, 47.

44 Ukberî, Ebü'l-Bekâ Abdullah b. el-Hüseyin el-Ukberî, *Divân el-Mütenebbî bi Şerhi Ebi'l-Bekâ el-Ukberî el-müsemma bi't-Tibyân fi şerhi'd-Dîvân* (nşr. Mustafa es-Sekâ v.dğr.), Kahire 1355/1926, I, 6.

45 Bkz. Durmuş, "Müşakele", XXXII, 154.

46 Bakara 2/138.

47 İsfehânî, *Müfredât*, s-b-ğ (صبغ) md.

48 Bkz. Suyûtî, *İtkân,* III, 282.

49 Zümer 39/51.

nah/suç) olarak isimlendirilmesi, Kur'an bağlamında وَجَزَاء سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِّثْلُهَا[50] âyetiyle müşâkele-i tahkîkiye üslubuyla *seyyie* tabiriyle anılmış olmasındandır.[51]

Mütenebbî'nin şu şiirinde de müşâkele-i takdiriyeye örnek vardır:

لَنا مَلِكٌ لا يَطعَمُ النَومَ هَمُّهُ مَماتٌ لِحَيٍّ أَو حَياةٌ لِمَيِّتٍ

(Bizim öyle bir hükümdarımız vardır ki (tebaasını) düşünmekten uykuyu tatmaz; diri için ölüm, ölü/çaresiz için hayattır o.)[52]

Burada Mütenebbî, Seyfüddevle'nin tebaası için uykusuz kalması halini, yemek yiyememe haline benzetmiştir. Bunu yaparken de لا يَطعَمُ النَومَ (uykuyu tatmaz) ifadesini kullanarak müşâkele yoluyla uykuyu, yemeğe benzetmiştir. Müşâkele sanatının müşakil unsurunu oluşturan bu ifadenin müşakeli (ilk lafzı), lafzın asıl kullanıldığı anlam üzerinde düşünmekle takdir edilen يطعم الطعام (yemek yeme/tatma) ifadesidir ki bu, sözde lafzen mevcut değildir. Bu kulanımda teşbih, vurgu ve abartıda zirvedir. Mütenebbî burada Seyfüddevle'nin hiçbir anını gafletle geçirmeyip, dostlarını lütuf ve ikramıyla ihya ederken, düşmanlarını kahretmek için sürekli uyanık kaldığı anlamını güçlü bir üslupla ifade etmiştir.

5. Müşâkelenin Edebî Değeri

Müşâkelede mana ve lafız cihetinden olmak üzere iki yönlü bir faydadan bahsedilebilir. Anlamca mükerrer lafza karineyle anlaşılan yeni bir anlam yüklenir ki bu söze bedî bir güzellik kattığı gibi hakikatten daha güçlü olan mecazî bir anlam yükler. Diğer yandan lafzın tekrarıyla oluşan ses uyumuyla söze sanatsal bir estetik ve şiirsel bir tat verilmiş olur.[53] Müşâkele, örnekleri genellikle mecâz-ı mürsel ve bazen de istiare kabilinden sayılmış olsa da söze hem biçim hem de anlam bakımından güzellik katmasıyla edebi bir sanat olarak daha üstün görülmüştür.[54]

Müşâkele, geniş anlamıyla mecaz, dar anlamıyla istiare içermesi ve ifade gücündeki üstünlüğü sebebiyle beyanın konusu görüldüğü gibi lafız tekrarıyla oluşan fonetik harmoninin verdiği zevk dikkate alınarak bedî sanatlar içinde de değerlendirilmiştir[55]. Bununla beraber genel eğilim, bağlam faktörüyle oluşan anlam farklılığı ve bunun maksadı ifadedeki gücü, ayrıca tıbâk, müzâvece ve mukâbele sanatlarıyla benzeşen bedî güzelliği sebebiyle bu sanatın, muhassinât-ı maneviyyeden (manevî güzelleme sanatları) sayılması yönündedir.[56]

II. Zemahşerî ve Müşâkele Sanatı

Zemahşerî kuşkusuz, bir müfessir olduğu kadar bir dilci ve edebiyatçıdır da. Arap edebiyatının şaheseri olarak görülen Kur'ân'ı yorumlarında o bu edebî kişiliğinden çokça istifade etmiştir. O aynı zamanda Kur'an'ın edebî üstünlüğünü derin analizleri ve ince nükteleriyle ortaya koyduğu *el-Keşşâf*'ında müşâkele sanatını teknik anlamıyla ilk defa kullanan müfessirdir. Ondan sonra bu kavram âyet yorumlarında Fahrettin e-Râzî, Kadı Beyzâvî, Ebüssuûd Efendi, Alûsî ve İbn Aşûr gibi müfessirlerce de geniş biçimde kullanılmıştır.

Zemahşerî müşâkele kavramını[57] إِنَّ اللَّهَ لا يَسْتَحْيِي أَنْ يَضْرِبَ مَثَلاً ما بَعُوضَةً فَما فَوْقَها âyetini izah ederken, insana arız olan bir takım haller neticesinde ortaya çıkan hayanın (istihyâ) Allah'a isnadıyla ilgili itirazı cevaplarken açıklar. Bu bağlamda müşâkeleyi temsil, mükâbele veya cevabı soruya uydurma şeklinde açıklar. Müşriklerin "Muhammed'in Rabbi sinek ve örümceği örnek vermeye utanmıyor mu? (أ ما يستحيى)" sualine cevap olarak inen âyette bu ifadenin soru bağlamında kullanıldığını ve bunun da Arap edebiyatında son derece ilgi çekici

---

50 Şûra 42/40.

51 Krş. Yılmaz, a.g.t., s. 45-46.

52 Mütenebbî, Ebü't-Tayyib Ahmed b. el-Hüseyin el-Mütenebbî, *Divânü'l-Mütenebbî*, Beyrut: Dârü Beyrût 1403/1983, s. 379.

53 Bkz. Râid Hamed, a.g.t., s. 59.

54 Durmuş, a.g.m., s. 155.

55 Bugün genel bir eğilim olarak *müşâkele* bedî' ilminin bir konusu olarak değerlendirilir. Örnek olarak bkz. Habenneka, a.g.e., II, 438.

56 Geniş bilgi için Bkz. Râid Hamed, a.g.t., s. 53; Yılmaz, a.g.t., s. 14; Durmuş, a.g.m., s. 155.

57 Bakara 2/26.

bedî bir sanat olan mukabele veya cevabı soruya uydurma sanatı olduğunu belirtir. Bu izahını Arap edebiyatından Ebû Temmam'ın şu beytiyle destekler:

مَنْ مُبْلِغٌ أَفْناءَ يَعْرُبَ كُلَّها ... أَنِّى بَنَيْتُ الجَارَ قَبْلَ المَنْزِلِ؟

(Ya'rub kabilesinin bütün boylarına haber salın ki ben ev almadan komşu aldım.)[58]

Zemahşerî'ye göre bu beyitte بناء الجَار (komşu inşa etme) tabiri, eğer takdiren بناء المنزل (Ev inşa etme) tabiriyle birlikte kullanılmasaydı, mecazen de olsa "komşu edinmek, komşu kazanmak" anlamında kullanılmazdı. Söz konusu tabir burada بناء المنزل tabirine muşâkeleden (musahabe) dolayı kullanılmıştır. Arap belagatinin en ince sanatlarını kapsayan Kur'an'da Allah'a nispetle haya/istihya tabirinin kullanılması da böyledir. Müşriklerin sorularına cevapta onların sorularında kullandıkları tabire musahabeden dolayı bu tabir kullanılmıştır.[59] Zemahşerî'nin doğrudan müşâkele tabiriyle açıkladığı bu hal bugün Belagatte terimleşme sürecini tamamlamış müşâkele kavramıyla açıklanmaktadır. Bununla beraber belirtilmelidir ki Zemahşerî'nin burada yaptığı müşâkele tanımı, daha evvel de işaret edildiği üzere, müşâkelenin unsurlarından müşakelin zikredilmediği takdiriyye türüdür. Çünkü Müşriklerin mukadder sualleri âyet metninde yer almamıştır.

Bu bölümde Zemahşerî'nin Arap dili ve belagatine katkısını, müşâkele sanatı özelinde bazı somut verilerle incelenip değerlendirilecektir. Bu çerçevede Belagate dair görüşlerinin yer aldığı *el-Keşşâf*'ında bilhassa istihzâ, keyd, suhriye, mekr gibi Yüce Allah'a isnadı dinen ve aklen uygun görülmeyen bazı tabirlerin yer aldığı müşkil âyetleri izahında bir yorum biçimi olarak bu sanatı nasıl kullandığı hususu, takipçilerinden Beyzâvî ve Ebussuud Efendi ile karşılaştırmalı olarak ele alınacaktır.

1. Kur'an'da Müşâkele Sanatı

Müfessirler Yüce Allah'a "yed, vech, taht, istiva... istihza, hud'a, suhriye, mekr, keyd..." gibi sırf insanî eylemlerin isnat edildiği müşkil/müteşâbih âyetleri İslam'daki genel ulûhiyet telakkisiyle tutarlı biçimde yorumlayabilmek için çeşitli tevil yöntemlerine başvurmuşlardır. Bu tür âyetlerin yorumunda ilk dönemlerde "mukabele, ceza, istidrâc, temsil, istiare..." gibi tabirlerin sağladığı yorum kabiliyetiyle tekrarlanan tabirle ilgili olarak "lafızda birlik ve manada farklılık" izahı öne çıkarılırken, Zemahşerî'yle birlikte müşâkele kavramı tefsirde kullanılmaya başlanmıştır. Böylece söz konusu âyetlerin rasyonel yorumunda müfessirler yeni bir imkana daha kavuşmuşlardır.

Kur'an'da müşâkele sanatı üzerine tez, kitap ve makale hacminde bazı bilimsel çalışmalar da yapılmıştır. Bu çalışmaların bir kısmı Kur'an'ın bütününü konu alırken, bir kısmı belli sûreler ya da ortak konularla sınırlı kalmıştır. Ancak incelediğimiz bu çalışmalarda müfessirlerin müşâkele kavramıyla yorumladıkları âyetlerin sayısı hakkında bir bilgiye rastlanılmamıştır[60]. Muhtemeldir ki bu müşâkelenin özellikle de tekdiriye türünün yoruma açık oluşundandır.

Muhtelif veri tabanlarıyla ilgili yaptığımız taramalarda konuyla ilgili ülkemizde yapılan en geniş çalışmanın, Selahattin Yılmaz'ın *Kur'an'da Müşâkele Sanatı* isimli Yüksek Lisans tezi olduğu görülmüştür.[61] Çalışmada Kur'ân'daki müşâkele âyetlerinin sayısına dair bir fikir verilmemesine rağmen tespitlerimize göre müşâkele sanatı içerdiği iddiasıyla yer verilen âyetlerin sayısı, 50'si müşakel-i tahkiye, 8'zi ise müşâkele-i takdiriye örneği olmak üzere 58'dir. Birkaç tefsir kitabının elektronik nüshası taranarak yapılmış ve müellifince müşâkele sanatıyla yorumlanan âyetlerin kaydedildiği bir çalışmaya göre ise bu sayı 113'tür[62]. Bazı örneklerin terim anlamıyla müşâkelenin konusuna girdiği tartışmalı görülse de müşâkele sanatının Kur'an'daki şahidlerine dair bir fikir vermesi bakımından bu çalışmalar dikkate değerdir.

---

58 Çeviri mana gözetilerek Türk dilindeki "ev alma komşu" atasözüne göre yapılmıştır.

59 Zemahşerî, *Keşşâf,* I, 235-237.

60 Örnek olarak bkz. Güllüce, a.g.m., s. 41-62; İsrâ Müeyyed Reşid'in "Üslûbü'l-müşakele fi's-süveri't-tıvâl: dirâse üslubiyye dilâliye", *Mecelletü midadi'l-âdâb,* sayı: 2, Bağdat, s. 71-93.

61 Erzurum 2012.

62 Bkz. http://www.vb.tafsir.net/tafsir5565/#.VtfbTI9OJMs

2. Zemahşerî'de Bir Yorum Biçimi Olarak Müşâkele Sanatı

Zemahşerî bir çok âyette doğrudan müşâkele kavramını kullanırken, yine müşâkeleye yorulabilecek pek çok âyette ise alternatif tabirleri kullanmıştır. Beyzâvî Zemahşerî'yi izleyerek müşâkele kavramını daha sıklıkla kullanırken, temel kaynakları Zemahşerî ve Beyzâvî olan Ebüssuûd Efendi 27 âyetin yorumunda doğrudan müşâkele kavramını kullanarak kavramını kullanım alanını biraz daha genişletmiştir. Ona göre mekr, suhriye, istihza, keyd gibi Kur'an'da Yüce Allah'a isnadında sorun olan sırf insanî eylemlerin yorumunda müşâkele üslubuna başvurmak bir gerekliliktir. Aksi takdirde Yüce Allah'a, O'nun şanına yakışmayan fiiller isnat edilmiş olur ki bu doğru değildir.[63]

2.1. Zemahşerî'nin Âyet Yorumlarında Doğrudan Müşâkele Kavramını Kullanması

Zemahşerî birçok âyette doğrudan müşâkele kavramını kullanırken, diğer bazı âyetlerde alternatif tabirleri kullanmıştır. Öyle ayetler de vardır ki Zemahşerî hiçbir şekilde müşâkele imasında bulunmaksızın dil ve örfi kullanıma göre açıklarken, geç dönem takipçileri onlarda da müşâkele sanatı görmüşlerdir.

Bu başlık altın ele alınacak âyetleri Zemahşerî doğrudan müşâkele tabirini kullanarak yorumlamıştır.

2.1.1. Bakara 2/26

﴿إِنَّ اللَّهَ لاَ يَسْتَحْيِي أَن يَضْرِبَ مَثَلاً مَّا بَعُوضَةً فَمَا فَوْقَهَا﴾

Zemahşerî "kınanma/ayıplanma korkusuyla insana arız olan çekingenlik ve değişme hali" olarak tanımladığı *istihyâ* (haya etmek) fiilinin âyette Yüce Allah'a isnadını mukâbele, itbâku'l-cevap ale's-süâl, temsil ve müşâkele sanatlarıyla izah etmiştir. Zemahşerî âyette *istihyâ* tabirinin kâfirlerin " أما يستحيي ربُّ محمدٍ أنْ يضرب مثلا بالذباب والعنكبوت (Muhammed'in Rabbi sinek ve örümceği örnek göstermeye utanmıyor mu?) şeklindeki mukadder sorularına cevaben mukâbele ve itbâkü'l-cevab ale's-süâl (cevabı, soruya uydurma) yoluyla kullanıldığını belirmiştir. Zemahşerî'nin burada "güzel bir sanat" (فن بديع) diye nitelediği müşâkelenin takdirî türünden bahsettiği açıktır. Zemahşerî Ebû Temmam'ın şahid olarak getirdiği ve takdirî müşâkeleye örnek gösterilen bir beytinin izahında açıkça müşâkele kavramını kullanmıştır.[64]

Âyette *istihyâ* tabirinin Yüce Allah'a isnadını Beyzavî temsil ve mükâbele kavramlarıyla izah ederken[65] Ebüssuûd Efendi bir vecih olarak Zemahşerî'nin yorumunu biraz daha açarak söz konusu tabirin Allah'a isnadını doğrudan müşâkele kavramıyla açıklamıştır.[66]

Zemahşerî ve ona tabi olarak Beyzavî Ahzab 33/53'de ﴿إِنَّ ذَلِكُمْ كَانَ يُؤْذِي النَّبِيَّ فَيَسْتَحْيِي مِنكُمْ وَاللَّهُ لَا يَسْتَحْيِي مِنَ الْحَقِّ﴾ " لَا يَسْتَحْيِي (hayası sebebiyle çekinmez)" ifadesinin Yüce Allah'a isnadını ise hakikî anlamıyla değerlendirmiş, bunu; "utangaç biri gibi hakkı söylemekten imtina etmez" şeklinde izah etmiştir.[67] Ebüssuûd Efendi ise burada da *istihyâ* (haya etme) tabirinin Allah için kullanımını müşâkele kavramıyla izah etmiştir.[68]

2.1.2. Bakara 2/138

﴿صِبْغَةَ اللهِ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللهِ صِبْغَةً﴾

Zemahşerî'ye göre Hristiyanların vaftiz merasimlerine atıf yapılan bu âyette "imanla arındırma" anlamını ifade için müşâkele yoluyla boya (صِبْغَةَ) lafzı kullanılmıştır. [69] Burada söz konusu olan, müşâkeley-i takdiriyedir.

Beyzavî ve Ebüssuûd Efendi ise bu yorumu, birinci tercihleri olmasa da bir vecih olarak zikretmişlerdir. Beyzâvî boyayı ilk tercihi olarak Allah'ın insanları yarattığı fıtrat olarak açıklarken,[70] Ebüssuud "imanla arınma" yorumunda Zemahşerî'ye katılsa bile burada müşâkele-i takdiriyye bulunduğu görüşünü bir vecih

---

63 Bkz. Ebüssuûd, *İrşâd*, IV, 19.
64 Zemahşerî, *Keşşâf*, I, 237-238.
65 Beyzâvî, *Envâr*, I, 62.
66 Ebüssuûd, *İrşâd*, I, 72.
67 Zemahşeri, *Keşşâf*, V, 89 krş Beyzâvî, *Envâr*, IV, 237.
68 Ebüssuûd, *İrşâd*, VII, 112.
69 Zemahşerî, *Keşşâf*, I, 335.
70 Beyzâvî, *Envâr*, I, 109.

olarak zikretmiştir. Bunun temelinde de Hristiyanlar çocuklarının sarı renkli bir suya batırarak vaftiz edilmeleri ve bunu arınma olarak görmeleri rivayeti vardır.[71]

2.1.3-4. Bakara 2/193-194

﴿فَلاَ عُدْوَانَ إِلاَّ عَلَى الظَّالِمِينَ ... فَمَنِ اعْتَدَى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُواعَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَى عَلَيْكُمْ﴾

Zemahşerî, Beyzâvî ve Ebüssuûd'a göre ilk âyette geçen عُدْوَانَ (düşmanlık, zulüm) kelimesi müşâkele yoluyla zalimlere verilecek cezayı ifade etmektedir. Bu durum "illetin (sebep) hüküm (ceza) yerine konması" şeklinde açıklanmıştır. Âyette zulmün (udvan) cezası müşâkele yoluyla zulüm tabiriyle ifade edilmiştir.[72] Ayetin devamında ise *i'tidâ* (hakkı tecavüz, saldırganlık) kelimesi hem haksız saldırıda bulunanlara hem de müşâkele yoluyla misliyle mukabelede bulunma/cezalandırma anlamında inananlara isnat edilerek kullanılmıştır. Bu gibi ayetlerde illetin hüküm yerine konmasını yani suçun cezasının da suçu ifade eden kavramla tabir edilmesini müfessirlerimiz; "fiilin cezasının da fiille tesmiyesi" manasında müşâkele olarak değerlendirmişlerdir.[73] Beyzâvî bunu "sümmiye cezaü'z-zulm bismihi (zulmün cezasına da zulüm denmiştir.)" diye ifade ederken[74], Zemahşerî de aynı kullanımı bir başka bağlamda; istihza fiilinin Yüce Allah'a isnadını izah ederken "sümmiye cezaü'l-istihza bismihi (istihzanın cezasına da istihza denmiştir.)" şeklinde açıklamıştır.[75]

2.1.5. Bakara 2/237

﴿وَقَدْ فَرَضْتُمْ لَهُنَّ فَرِيضَةً فَنِصْفُ مَا فَرَضْتُمْ إِلاَّ أَن يَعْفُونَ أَوْ يَعْفُوَ الَّذِي بِيَدِهِ عُقْدَةُ النِّكَاحِ وَأَن تَعْفُواْ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى﴾

Üç müfessir de Hanefî yorumuna göre âyette müşâkele sanatı bulunduğunu belirtir. Şöyle ki: يَعْفُونَ (bağışlama) fiilinin faili, boşanan kadınlar olup bunların hak ettikleri yarı mehri bağışlamaları gerçek bir bağıştır (afv). Hanefi yoruma göre يَعْفُوَ kelimesinin faili kocadır ve mehrin tamamını ödeyen erkeğin, hakkı olan yarı mehri boşadığı kadında bırakması, hakiki anlamda bir bağıştır (afv). Fakat boşanan kadının mehrinde, bir önceki lafzın ifade ettiği gibi bir eksilme değil bir artış söz konusudur. İşte Zemahşerî'ye göre bu artışa müşâkele yoluyla afv (bağış) denmiş olabilir.[76] Bu konuda Beyzâvî de Zemahşerî gibi düşünmektedir.[77] Ebüssuûd Efendi ise mehrin tamamının ödenmemesi halinin müşâkele veya tağlib üslubuyla ödenmiş haline benzetildiğini belirtir.[78]

2.1.6. Mâide 5/116

﴿تَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِي وَلاَ أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكَ﴾

Bu âyette yüce Allah'a isnat edilen نَفْس tabiri üç müfessirimize göre de müşâkele yoluyla kullanılmış olup bununla esasen "Allah'ın gizleyip bildirmediği şeyler", bir yoruma göre ise "Allah'ın zâtı" kastedilmiştir.[79]

2.1.7. Nahl 16/17

﴿أ فَمَن يَخْلُقُ كَمَن لاَّ يَخْلُقُ﴾

Üç müfessirimize göre de âyette akıllı varlıklar için kullanılan مَن ism-i mevsulü, bir vecih olarak müşâkele yoluyla Allah'tan başka tapılan cansız varlıklar (putlar) için kullanılmıştır.[80] Burada müşâkele sanatının esasen bir nahiv kuralının tutarlığını temellendirmek için kullanıldığı görülmektedir.

---

71 Ebüssuûd, *İrşâd,* I, 168.
72 Bkz. Zemahşeri, *Keşşâf,* I, 397; Beyzâvî, *Envâr,* I, 128; Ebüssuûd, *İrşâd,* I, 204-205.
73 Beyzâvî, a.y.; Ebüssuûd, a.y.
74 Bkz. Beyzâvî, a.y.
75 Zemahşerî, *Keşşâf,* I, 185.
76 Zemahşerî, *Keşşâf,* I, 464.
77 Beyzavî, *Envâr,* I, 147.
78 Bkz. Ebüssuûd, *İrşâd,* I, 234.
79 Bkz. Zemahşerî, *Keşşâf,* II, 315; Beyzâvî, *Envâr,* II, 151; Ebüssuûd, *İrşâd,* III, 101.
80 Zemahşerî, *Keşşâf,* III, 430; Beyzavî, *Envâr,* III, 223; Ebüssuûd, *İrşâd,* V, 104.

Ebüssuûd Efendi aynı sûrenin 20. Âyetinde ﴿ وَالَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِ اللهِ لاَ يَخْلُقُونَ شَيْئًا وَهُمْ يُخْلَقُونَ ﴾ geçen *يُخْلَقُونَ* (yaratılmak) ifadesinde de bir vecih olarak müşâkele sanatı görür ve bunu, ilk lafzın aksine, putların taştan yontulup şekil verilmesi anlamına yorar.[81]

2.1.8. Sebe 34/16

﴿...وَبَدَّلْنَاهُمْ بِجَنَّتَيْهِمْ جَنَّتَيْنِ ذَوَاتَيْ أُكُلٍ خَمْطٍ ...﴾

Âyette üç müfessire göre de bedel olarak gelen ve gerçekte bahçe olarak nitelenemeyecek bir azap halini ifade eden ikinci جَنَّتَيْنِ lafzının kullanılması, müşâkele üslubuna göre olup "alay etme" anlamı taşır.[82]

2.1.9. Nur 24/45

﴿... فَمِنْهُم مَّن يَمْشِي عَلَى بَطْنِهِ وَمِنْهُم مَّن يَمْشِي عَلَى رِجْلَيْنِ وَمِنْهُم مَّن يَمْشِي عَلَى أَرْبَعٍ ...﴾

Âyette, sürüngenler için özellikle onların eylemine uygun düşen "sürünmek (زحف)" fiili yerine "yürümek (مشى)" fiilinin kullanılmasını üç müfessirimiz de ayakları üzerine yürüyen diğer canlılarla birlikte anılmasına bağlamış ve bunu istiare ya da müşâkele sanatıyla açıklamışlardır.[83]

Aşağıdaki âyetlerde ise diğer iki müfessirimizden farklı olarak sadece Zemahşerî müşâkele sanatı görmüştür.

2.1.10. Şuara 26/43-46.

﴿قالَ لَهُمْ مُوسى أَلْقُوا ما أَنْتُمْ مُلْقُونَ ... فَأَلْقَوْا حِبالَهُمْ وَعِصِيَّهُمْ ... فَأَلْقى مُوسى عَصاهُ... *فَأُلْقِيَ* السَّحَرَةُ ساجِدِينَ﴾

Zemahşerî bu âyetler grubunun son ayetinde geçen أُلْقِيَ kelimesinde müşâkele sanatı görür. Ona göre bu kelime anlam içeriği bakımından خرَّ kelimesi yerine kullanılmıştır. Öncesinde ألقى fiilinin birden fazla formu kullanıldığından müşâkele yoluyla son âyette de aynı fiil kullanılmıştır. ألقى fiilin sözlük anlamı "yere atmak" olduğu halde âyetteki anlamı "Sihirbazlar secdeye kapandılar" demektir.[84]

2.1.11. Sebe 34/13.

﴿*يَعْمَلُونَ* لَهُ ما يَشاءُ مِنْ مَحارِيبَ وَتَماثِيلَ وَجِفانٍ كَالْجَوابِ وَقُدُورٍ راسِياتٍ/*اعْمَلُوا* آلَ داوُدَ شُكْراً﴾

Zemahşerî ayette yer alan يَعْمَلُونَ ile اعْمَلُوا kelimeleri arasında müşâkele görür. Ona göre اعْمَلُوا fiili, nimet sahibine şükür anlamına gelir. Burada şükür kelimesinin اعْمَلُوا fiilinin mefulü kabul edilmesi, müşâkele yoluyla daha önceki يَعْمَلُونَ fiilinin mefulleriyle aynı bağlamda zikredilmesinden dolayıdır. Buna göre şu denmek istenmiştir: Biz cinleri sizin hizmetinize verdik; sizin için istediğiniz her şey *yapıyorlar*. Siz de şükür *yapınız*.[85]

2.2. Zemahşerî'nin Alternatif Tabir/Kavramlarla Müşâkeleye İşaret Etmesi

2.2.1. Bakara 2/14-15

﴿قَالُواْ إِنَّا مَعَكُمْ إِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَهْزِؤُونَ اللهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ وَيَمُدُّهُمْ فِي طُغْيَانِهِمْ يَعْمَهُونَ﴾

Zemahşerî, âyette Allah'a nispet edilen *istihzâ* (alaya alma) tabirini hakikî anlamıyla değerlendirmiş, bunu, kâfirlerin gerçekte alay edilecek ve gülünecek kimseler olduğuna yormuştur. Bunun, tıpkı وَجَزاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِثْلُها) ، (فَمَنِ اعْتَدى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ) âyetlerinde olduğu gibi *sümmiye cezâü'l-istihzâ bismihi* (müşâkele) üslubuyla kâfirlerin istihzalarının gerektirdiği cezaya yorulmasını ise "kîle (denildi ki)" temriz sıygasıyla bir yorum olarak nakletmiştir.[86] Bu yorumu öne çıkaran Beyzavî sümmiye cezaü'l-istihzâ bismihi ifadesini açıklarken, ayrıca mükâbetü'l-lafz bi'l-lafz ve mümasil fi'l-kadr tabirlerine yer vermiş, müsebbebin sebeple isimlendirilmesi babından seyyienin (günah) cezasına seyyie dendiği gibi burada da istihzanın cezasına istihza dendiğini belirmiştir. Zemahşerî'nin ilk tercihini ise diğer bir vecih olarak ayrıca nakletmiştir.[87] Beyzâvî'nin yo-

---

81 Ebüssuûd, *İrşâd*, V, 106.

82 Bkz. Zemahşerî, *Keşşâf,* V, 116; Beyzavî, *Envâr,* IV, 245; Ebüssuûd, *İrşâd,* VII, 128.

83 Zemahşeri, *Keşşâf*, IV, 312-313; Beyzâvî, *Envâr*, IV, 111; Ebüssuûd, *İrşâd*, VI, 185.

84 Zemahşeri, *Keşşâf*, V, 391-392.

85 Zemahşerî, *Keşşâf*, V, 11.

86 Zemahşerî, *Keşşâf*, I, 185

87 Beyzâvî, *Envâr*, I, 48.

rumunu aynen paylaşan Ebüssuûd Efendi bu beyan üslubunu doğrudan müşâkele fi'l-lafz veya mükârebe fi'l-vücûd tabirleriyle açıklamıştır.[88]

2.2.2. Nisâ 4/142

﴿إِنَّ الْمُنَافِقِينَ يُخَادِعُونَ اللهَ وَهُوَ خَادِعُهُمْ﴾

Müfessirlerimiz, sonraki birçok müfessirin açıkça müşâkele üslubunun bulunduğunu belirttiği[89] bu âyette Allah'a aldatma (خدعة) fiilinin isnadını Zemahşerî anlam içeriği yönüyle, Beyzâvî ve Ebüssuûd ise bir yorum olarak Bakara 2/10, 14-15 âyetlerinde Allah'a isnat edilen *hıdâ'* (aldanma) ve *istihzâ* (alay etme) tabirleriyle ilgili yorumlarına atıf yaparak izah etmişlerdir.[90] Bakara sûresinin başlarında geçen bu isnatları müfessirlerimiz doğrudan veya anlam içeriğiyle *mukabele, tesmiyetü'l-ceza bismi fi'lihi, istidrâc, temsil, istiare ve mecaz-i aklî* gibi kavramlarla açıklamışlardır.[91] Sadece Ebüssuûd Efendi'nin istihzâ fiilinin Allah'a isnadında müşâkele bulunduğu yönündeki görüşüne daha evvel değinilmişti. Ayrıca Ebüssuûd Efendi'nin müşareket ifade eden mufâ'ale yapısındaki bütün fiillerin Allah'a isnadında genel manada bir müşâkele üslûbu gördüğü de unutulmamalıdır.

2.2.3. Tövbe/Berâe 9/79.

﴿فَيَسْخَرُونَ مِنْهُمْ سَخِرَ اللهُ مِنْهُمْ﴾

Zemahşerî ve Beyzâvî zikri geçen *istihzâ* âyetine atıfla dolaylı olarak bu âyette *suhriyye* (alay etme) fiilinin Allah'a isnadında da müşâkele görmüşler, bunu, *tesmiyetü cezâi'l-fi'l bismihi* babından münafıkların müminlerle suhriyelerini/alaylarını cezalandırma anlamına yormuşlardır.[92] Ebüssuûd Efendi ise aynı yorumu doğrudan müşâkele kavramını kullanarak yapmıştır.[93]

Hud 13/38'de ﴿وَيَصْنَعُ الْفُلْكَ وَكُلَّمَا مَرَّ عَلَيْهِ مَلَأٌ مِنْ قَوْمِهِ سَخِرُوا مِنْهُ قَالَ إِن تَسْخَرُوا مِنَّا فَإِنَّا نَسْخَرُ مِنكُمْ كَمَا تَسْخَرُونَ﴾ ise *suhriyye* (alaya alma) fiili bir peygambere; Hz. Nuh'a isnat edilmiştir. Bu fiilin ismet sıfatını haiz bir peygambere isnat edilmesi mahzurludur. Zemahşerî ve Beyzâvî âyeti sözlük anlamına uygun bir şekilde "Bugün siz bizimle alay ediyorsanız, dünyada boğulurken ve ahirette yanarken biz de aynı şekilde sizinle alay edeceğiz" şeklinde izah etmişlerdir.[94] Ancak suhriyyenin bir Peygamber'e hatta bir Müslümana yakışmayacağı açıktır. O yüzden burada da söz konusu tabirin müşâkele üslubuyla tekrarlanmış olduğunu söylemek daha muvafıktır. Nitekim Ebüssuûd Efendi burada, bu mahzuru dahi ortadan kaldıracak şekilde müşâkele sanatını ustaca kullanır ve geniş bir izahatla suhriyyenin nübüvvet makamına yakışmayacağını, Nuh'a isnat edilen suhriyenin müşâkele yoluyla "istichâl (cahillikle itham etme)" ya da misliyle mukâbelede bulunma anlamında "cezalandırma" manasına yorulmasını önerir.[95] İstichâl yorumunu bir vecih olarak Zemahşerî ve Beyzavî'de zikretmişlerdir. Ancak Ebüssuûd Efendi bunu müşâkele veya mukâbele kavramlarıyla açıklamıştır.

2.2.4. Yunus 10/21

﴿وَإِذَا أَذَقْنَا النَّاسَ رَحْمَةً مِنْ بَعْدِ ضَرَّاءَ مَسَّتْهُمْ إِذَا لَهُمْ مَكْرٌ فِي أٰيَاتِنَا قُلِ اللهُ أَسْرَعُ مَكْراً إِنَّ رُسُلَنَا يَكْتُبُونَ مَا تَمْكُرُونَ﴾

Zemahşerî müşâkele kavramıyla açıklanmaya son derece uygun olan bu âyetteki mekr (hile yapmak, tuzak kurmak) fiilinin Allah'a isnadını "cezalarını hazırlamak/planlamak" manasına yorarak *tesmiyetü cezâi'l-fi'l bismihi* prensibine göre dolaylı olarak bir müşâkeleden bahsederken[96], aynı anlam için Beyzâvî *istidrâc* ve *cezâ*,[97] Ebüssuûd Efendi de *mükâbele* tabirini kullanmıştır.[98]

---

88 Ebüssuûd, *İrşâd*, I, 47.

89 Yılmaz, a.g.t., s. 38 (147 nolu dipnot).

90 Bkz. Zemahşerî, *Keşşâf*, II, 116; Beyzâvî, *Envâr*, II, 104; Ebüssuûd, *İrşâd*, II, 246.

91 Bkz. Zemahşerî, *Keşşâf*, I, 185; Beyzâvî, *Envâr*, I, 44; Ebüssuûd, *İrşad*, I, 40-41. Ayrıca istihzâ fiilinin Allah'a isnadını yorumları için bkz. yk.

92 Zemahşerî, *Keşşâf*, III, 72-73; Beyzâvî, *Envâr*, III, 91.

93 Ebüssuûd, *İrşâd*, IV, 87.

94 Zemahşerî, *Keşşâf*, III, 198; Beyzâvî, *Envâr*, III, 134.

95 Ebüssuûd, *İrşâd*, IV, 207

96 Zemahşerî, *Keşşâf*, III, 124.

97 Beyzâvî, *Envâr*, III, 109.

Aynı şekilde İbrahim 14/46'da (وَقَدْ مَكَرُواْ مَكْرَهُمْ وَعِندَ اللّهِ مَكْرُهُمْ وَإِن كَانَ مَكْرُهُمْ لِتَزُولَ مِنْهُ الْجِبَالُ) مَكْرُهُمْ ifadesini Zemahşerî ve Beyzâvî iki şekilde yorumlamışlardır. Birine göre *mekr* mastarı, failine muzaf olup hakiki anlamıyla kullanılmıştır. Maksat "Allah katında onların mekrleri (suçları) yazılıdır. Bu yüzden Allah onları cezalandıracaktır." Diğer yoruma göre *mekr* mastarı mefulüne muzaf olup faili Allah'tır. Bu yoruma göre *mekr tesmiyeti'l-ceza bismi fi'lihi* prensibini göre mekrin cezası anlamındadır. Manası "Allah katında onların mekirlerini cezalandıracaktır." demektir. Âyette *mekr* fiilinin Allah'a isnadında mahzur gören müfessirimiz dolaylı da olsa müşâkele yorumuyla bu mahzuru ortandan kaldırmışlardır.[99] Ebüssuûd Efendi ise âyeti mukâbele tabiriyle izah etmiştir.[100] Müteahhir müfessirlerden Âlusî de âyetteki ikinci mekrin cezaya yorulmasını doğrudan müşâkele veya istiare kavramlarıyla açıklamıştır.[101]

2.2.5. Nahl 16/126

﴿وَإِنْ عَاقَبْتُمْ فَعَاقِبُواْ بِمِثْلِ مَا عُوقِبْتُم بِهِ وَلَئِن صَبَرْتُمْ لَهُوَ خَيْرٌ لِّلصَّابِرِينَ﴾

Zemahşerî yine müşâkele ile açıklanmaya uygun olan bu âyette cezalandırmanın ıkâb sözcüğüyle ifade edilmesini *müzâvece* tabiriyle açıklamıştır. Bununla "Eğer size öldürme vb. bir kötülük yapılırsa, aynıyla mukabele edin, haddi aşmayın" denmek istendiğini belirtir.[102] Bu da daha evvel işaret edilen "suçun cezasının da suç kavramıyla açıklanması" prensibine göre bir müşâkeledir. Âyette Beyzavî herhangi edebî bir sanata işaret etmezken[103] genel prensibine göre burada ona göre de mükâbele/müşâkele bulunduğu söylenebilir. Ebüssuûd Efendi ise Müslümanlara isnatla ıkâb kelimesinin kullanılmasını daha baştan sebep-müsebbeb ilişkisine ya da müşâkele üslubuna bağlamıştır.[104]

Aynı ifade yer aldığı Hac 22/60'de ﴿وَمَنْ عَاقَبَ بِمِثْلِ مَا عُوقِبَ بِهِ ثُمَّ بُغِيَ عَلَيْهِ لَيَنصُرَنَّهُ﴾ ıkâba (şuç) verilecek cezanın da ıkâb (ceza) tabiriyle ifade edilmesini Zemahşerî *mülâsebet* yoluyla nazirin nazire, nakîdın nakîda (zıt) hamledilmesi babından görürken,[105] Beyzavî bunu *izdivâc* yoluyla iki tabir arasındaki sebep-sonuç/suç-ceza ilişkisine bağlamıştır.[106] Her iki izah da nihai tahlilde müşâkeleyi işaret etmektedir. iki müfessirin de şakirdi Ebüssuûd Efendi bunu da sarih bir dille müşâkele kavramıyla açıklayacaktır.[107]

2.2.6. Tarık 86/15-16.

﴿إِنَّهُمْ يَكِيدُونَ كَيْداً وَأَكِيدُ كَيْدًا﴾

Müşâkelenin en uygun örneklerinden biri olan bu âyette[108] Allah'a *keyd* (tuzak kurma, plan yapma) tabirini isnat edilmesi üç müfessirimizce de *mükâbele* ve *istidrâc* kavramlarıyla açıklamıştır. Buna göre kastedilen, Kur'an'ın ışığını söndürmek için planlar kuran kâfirlerin bu planlarını boşa çıkarmak, onları beklemedikleri bir anda karşı koyamayacakları bir cezaya uğratmaktır.[109]

2.3. Zemahşerî'nin Müşâkele ya da Alternatif Kavramlarına Başvurmadan Yorumladığı Müşâkele Âyetleri

Bazı âyetler de vardır ki Zemahşerî'nin yorumlarında müşâkele kavramını ya da alternatiflerini kullanmamasına rağmen takipçileri söz konusu ayetlerde müşâkelenin varlığına işaret etmişlerdir.

---

98 Ebüsssuûd, *İrşad*, IV, 133.
99 Zemahşerî, *Keşşâf*, III, 392; Beyzâvî, *Envâr*, III, 203.
100 Bkz.Ebüssuûd, *İrşâd*, V, 58.
101 Bkz. Âlûsî, *Ruhu'l-meânî*, 13, 250.
102 Zemahşeri, *Keşşâf*, III, 486.
103 Beyzâvî, *Envâr*, III, 245.
104 Ebüssuûd, *İrşâd*, V, 152.
105 Zemahşerî, *Keşşâf*, IV, 207.
106 Beyzâvî, *Envâr*, IV, 77.
107 Ebüssuûd, *İrşâd*, VI, 116.
108 Geniş bilgi için bkz. Yılmaz, a.g.t., s. 37 (139 nolu dipnot).
109 Bkz. Zemahşerî, VI, 355; Beyzâvî, *Envâr*, V, 304, Ebüssuûd, *İrşad*, IX, 142.

2.3.1. Bakara 2/268

﴿الشَّيْطَانُ يَعِدُكُمُ الْفَقْرَ وَيَأْمُرُكُم بِالْفَحْشَاء وَاللّهُ يَعِدُكُم مَّغْفِرَةً مِّنْهُ وَفَضْلاً﴾

Âyette geçen va'd (vadetme) kelimesinin hayır ve şerde kullanıldığını belirten Zemahşerî ve Beyzâvî burada müşâkele ya da *mükâbele* sanatından bahsetmezlerken[110] Ebüssuûd Efendi burada şeytanın fakirlikle korkutmasının va'd (vadetme/söz verme) tabiriyle ifade edilmesinde müşâkele görür.[111] Buna göre Allah'ın vaadi hakikat iken şeytanın vaadi mecaz olmaktadır.

2.3.2. Ali İmran 3/31

﴿قُلْ إِن كُنتُمْ تُحِبُّونَ اللّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللّهُ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ وَاللّهُ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾

Zemahşerî bu âyette kulların Allah'ı sevmelerini mecazen sadece Allah'a ibadet etmelerine, Allah'ın kullarını sevmesini ise onları ödüllendirmesine yorarak tefsir ederken[112], Beyzavî ikinci defa sevme (يُحْبِبْكُمْ) lafzının kullanılmasında *istiare* veya *mukâbele*,[113] Ebüssuûd Efendi ise *istiare* veya *müşâkele* sanatı görmüştür.[114]

2.3.3. Ali İmrân 3/54

﴿وَمَكَرُوا وَمَكَرَ اللّهُ وَاللّهُ خَيْرُ الْمَاكِرِينَ﴾

Âyette Allah'a isnat edilen mekr (tuzak kurma) sözcüğünü müşâkele sanatına işaret etmeksizin "planı boşa çıkarma" anlamına yoran Zemahşerî, bunu, Allah'ın Hz. İsa'yı göğe yükselterek onu öldürmek isteyenlerin planlarını boşa çıkarmasıyla açıklar.[115] Zemahşerî'yle aynı yorumu paylaşan Beyzavî kökü itibariyle hile manası içeren mekr lafzının Allah'a ancak *mükâbele* ve *izdivâc* yoluyla isnat edilebileceğini belirtirken, Ebüssuûd Efendi, bunu daha teknik bir terimle; müşâkele tabiriyle ifade eder.[116]

Aynı ayet, Enfâl 8/30'de ﴿وَيَمْكُرُونَ وَيَمْكُرُ اللّهُ وَاللّهُ خَيْرُ الْمَاكِرِينَ﴾ şeklinde geçmektedir. Zemahşerî Âl-i İmran 54'de olduğu gibi burada da Allah'a isnad edilen *mekr* (hile) ifadesini, müşâkeleye işaret etmeksizin Allah'ın müşriklerin tuzaklarını boşa çıkaran beklenmedik planlar hazırlaması olarak yorumlar.[117] Beyzavî ve Ebüssuûd'a göre ise âyette müşâkele vardır. Onlara göre *mekr* gibi Allah'a isnadı mahzurlu görülen tabirleri müşâkeleyle/müzaveceyle yorumlama zarureti vardır. Değilse Yüce Allah'a, şanına yakışmayan bir mana isnat edilmiş olur.[118]

Açıktır ki *mekr, keyd, suhriyye* vb. gibi dinen ve aklen Yüce Allah'a isnadında mahzurlar görülen bazı Kur'an tabirlerin yorumunda müşâkele kavramı önemli bir yorum esnekliği sağlamaktadır.

2.3.4. Ali İmrân 3/169

﴿وَلاَ تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُواْ فِي سَبِيلِ اللّهِ أَمْوَاتًا بَلْ أَحْيَاء عِندَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ﴾

Zemahşerî ve Beyzâvî âyeti sözlük bilimi kurallarına göre izah ederlerken[119] Ebüssuûd Efendi "... ölüler sanmayın" ifadesini "Allah yolunda öldürülenler kendilerini ölüler sanmasınlar." şeklinde yorumlar. Ona göre öldürülmeleriyle birlikte zaten kendi durumlarına vakıf olacak şehitlere bu söz daha öldürülmeden "Sonsuz hayat, üstün şeref ve daimî nimetlerle teselli bulsunlar" diye ya da müşâkele yoluyla söylenmiştir.[120]

Ebüssuûd Efendi burada, şehitlerin uhrevî ölüm ve hayatı ile dünyevi ölüm ve hayatı arasında, hakikatte birbirinden farklı oldukları halde, dünya gözüyle bir alaka görmüş ve bunu müşâkele üslubuyla açıklamıştır.

---

110 Bkz. Zemahşeri, I, 499; Beyzâvi, *Envâr*, I, 160.
111 Ebüssuûd, *İrşâd*, I, 262.
112 Zemahşerî, *Keşşâf*, I, 547.
113 Beyzavî, *Envâr*, II, 13.
114 Ebüssuûd, *İrşâd*, II, 24.
115 Zemahşerî, *Keşşâf*, I, 562
116 Ebüssuûd, *İrşâd*, II, 48.
117 Zemahşerî, *Keşşâf*, II, 576.
118 Beyzâvî, *Envâr*, III, 57; Ebûsuûd, *İrşâd*, IV, 19. Ebüssuûd Araf 8/99'de Allah'a isnat edilen mekr tabirini, müşakele-i tahkikiye üslubunda gelmese de, istiare ve istidrac olarak yorumlamıştır. Bkz. *İrşâd*, III, 254.
119 Zemahşeri, *Keşşâf*, I, 657; Beyzâvî, *Envâr*, II, 48.
120 Ebüssuûd, *İrşâd*, II, 112.

2.3.5. Nisâ 4/47

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ أُوتُواْ الْكِتَابَ آمِنُواْ بِمَا نَزَّلْنَا مُصَدِّقًا لِّمَا مَعَكُم مِّن قَبْلِ أَن نَّطْمِسَ وُجُوهًا فَنَرُدَّهَا عَلَى أَدْبَارِهَا أَوْ *نَلْعَنَهُمْ* كَمَا لَعَنَّا أَصْحَابَ السَّبْتِ وَكَانَ أَمْرُ اللهِ مَفْعُولاً﴾

Zemahşerî ve Beyzâvî âyette Allah'a nispet edilen lanetin "Yahudiler gibi domuz ve maymuna dönüştürme (mesh) cezası" ya da gerçek anlamıyla "lanet" olarak açıklanabileceğini belirtirken,[121] Ebüssuûd Yahudilerin "mesh cezasıyla" tehdit edilmelerinin (atalarınınkiyle ilgisi dolayısıyla) müşâkele yoluyla açıklanabileceğini belirtmiştir.[122]

2.3.6. Mâide 5/9

﴿وَلَوْ جَعَلْنَاهُ مَلَكًا لَّجَعَلْنَاهُ رَجُلاً وَلَلَبَسْنَا عَلَيْهِم مَّا يَلْبِسُونَ﴾

Âyette Zemahşerî ve Beyzâvî herhangi bir edebî inceliğe işaret etmezken,[123] Ebüssuûd meleğin insan suretinde gösterilmesinin lebs (kuşkulandırma) tabiriyle ifade edilmesinin, sebep-sonuç ilişkisi ya da müşâkele üslubuyla açıklanabileceğini belirtmiştir.[124].

2.3.7. Tevbe/Berâe 9/67

﴿نَسُوا اللهَ فَنَسِيَهُمْ﴾

Zemahşerî ve Beyzavî âyette müşâkele üslubuna işaret etmeksizin Allah'a isnat edilen nisyanı, Allah'ın münafıkları rahmetinden ve lütfundan mahrum etmesi olarak açıklamışlardır.[125] Ebüssuûd Efendi ise aynı yorumu müşâkele kavramıyla yapmıştır.[126] Zemahşerî Secde 32/14'de (فَذُوقُوا بِما نَسِيتُمْ لِقاءَ يَوْمِكُمْ هذا إِنَّا نَسِيناكُمْ) ise nisyanın Allah'a isnadını *mükâbele* ve *cezâ* kavramıyla izah etmiştir.[127]

2.3.8. Yusuf 12/24

﴿وَلَقَدْ هَمَّتْ بِهِ وَهَمَّ بِهَا لَوْلا أَن رَّأَى بُرْهَانَ رَبِّهِ﴾

Hz. Yusuf'un bir peygamber olarak sahip olduğu ismet ve iffet sıfatı dolayısıyla âyette "zinaya kalkışma" gibi bir niyeti içeren هَمَّ (azmetmek) fiilinin kendisine isnadı, tefsirde karşılaşılan en müşkil durumlardan biri olmuştur. Zemahşerî ve Beyzâvî bu müşkil durumu, kelimenin sözlük anlamını daraltarak aşmışlardır. Onlara göre kastedilen, tercih (ihtiyar) derecesine varmayan fıtrî arzudur. Yusuf bu arzuyla mücadele edip başarmış ve bu yüzden övülmeyi hak etmiştir.[128]

Ebüssuûd Efendi ise burada müşâkele sanatını ustaca kullanarak bu müşkil durumu daha bilimsel temelde çözmüştür. Teklif derecesine varmayan doğal istek/arzu yorumunu Ebüssuûd da uygun görmekle beraber onun asıl dikkat çektiği husus, burada müşâkele üslubunun kullanılmış olmasıdır. Zira Kur'an'da zinaya teşebbüs düşüncesiyle böyle bir azmin (hemm) Hz. Yusuf'tan sadır olamayacağı sağlam kanıtlarla tescil edilmiştir[129].

Bazı âyetler de var ki Zemahşerî ve Beyzâvî'nin müşâkeleye hiçbir şekilde işaret etmeyip dilsel olarak yorumlamalarına karşın takipçileri Ebüssuûd Efendi yorumunda müşâkele kavramını öne çıkarmıştır.

Gelen âyetler bunun örnekleridir:

2.3.9. Yusuf 12/36-37

﴿... نَبِّئْنَا بِتَأْوِيلِهِ إِنَّا نَرَاكَ مِنَ الْمُحْسِنِينَ ... قَالَ لاَ يَأْتِيكُمَا طَعَامٌ تُرْزَقَانِهِ إِلاَّ نَبَّأْتُكُمَا بِتَأْوِيلِهِ قَبْلَ أَن يَأْتِيَكُمَا﴾

Ebüssuûd Efendi, Zemahşerî ve Beyzâvî'den farklı olarak bu âyetlerde geçen iki te'vîl lafzı arasında *istiare* veya *müşâkele* görmektedir. Burada istiare, normal yemeğin rüyada görülen yemeğe benzetilmesi sebebiyledir. Müşâkele ise te'vil lafzının, aynı bağlamda tekrar edilmiş olmasından dolayıdır.[130]

---

121 Zemahşerî, *Keşşâf*, II, 89.krş. Beyzâvî, *Envâr*, II, 77.
122 Ebüssuûd, *İrşâd*, II, 186.
123 Zemahşeri, *Keşşâf*, II, 325; Beyzâvî, *Envâr*, II, 155.
124 Ebüssuûd, *İrşâd*, III, 113-114.
125 Zemahşerî, *Keşşâf*, III, 65; Beyzâvî, *Envâr*, III, 88.
126 Ebüssuûd, *İrşâd*, IV, 80.
127 Zemahşeri, V, 32.
128 Zemahşeri, *Keşşâf*, III, 268-269; Beyzâvî, *Envâr*, III, 160.
129 Ebüssuûd, *İrşâd*, IV, 266.
130 Ebüssuûd, *İrşâd*, IV, 276. Krş. Zemahşerî, *Keşşâf*, III, 284; Beyzâvî, *Envâr*, III, 163.

2.3.10. Nûr 24/54

﴿... فَإِنَّمَا عَلَيْهِ مَا حُمِّلَ وَعَلَيْكُم مَّا حُمِّلْتُمْ وَإِن تُطِيعُوهُ تَهْتَدُوا وَمَا عَلَى الرَّسُولِ إِلَّا الْبَلَاغُ الْمُبِينُ﴾

Âyette geçen حُمِّلَ (görev yüklenmesi) fiillerini, Zemahşerî ve Beyzâvî lügavî ve şerî örfe uygun olarak tefsir ederlerken[131] Ebüssuûd Efendi, burada Hz. Peygamberle ilgili olarak kullanılan مَا حُمِّلَ (üzerine yüklenen sorumluluk) ifadesinin müşâkele yoluyla kullanıldığını belirtmiştir. Çünkü Allah Resulü'nün (s.a.s.) görevi apaçık tebliğdir ve tamamlanmıştır. Ümmetin görevi ise itaattir ve devam etmektedir. Burada *tahmil* kelimesinin seçilmesi, muhtemeldir ki, işin ağırlığını ve bunun hala uhdelerinde duran bir sorumluluk olduğunu hissettirmek içindir.[132]

Bu son âyetlerde Ebüssuûd'un müşâkeleyi tefsirde Zemahşerî ve Beyzâvî'den daha etkin ve daha kapsamlı kullandığı, manasında işkâl bulunan âyetlerin izahında müşâkele kavramı sayesinde daha geniş bir yorum kabiliyetine kavuştuğu görülmektedir.

Bazı âyetler de var ki müşâkele sanatıyla izah edilmeye çok uygun olmasına rağmen Zemahşerî ve diğer müfessirlerimiz bunlarda *müşâkele* kavramına ya hiç değinmemişler ya da dolaylı olarak işarette bulunmuşlardır. Bunun yerine daha çok *mukabele* veya *istidrâc* kavramlarına yer vermişlerdir.

SONUÇ

Çalışmada ulaşılan başlıca sonuçlar şöyledir:

1. Zemahşerî'nin belagattaki yetkinliği ve bilimsel katkısını gösteren en çarpıcı örneklerden biri, kuşkusuz, Kur'an'nın bazı müşkil âyetlerinin tevilinde geniş bir yorum kabiliyeti sağlayan *müşâkele* kavramını tefsirde ilk defa kullanmış olmasıdır.

2. Belagatte "bir lafzın aynı bağlamda farklı bir manada tekrarlanması" olgusu, ilk dnemlerde *müzavece, istidrac, mükabele, istiare*... vb. gibi tabirlerle ifade edilirken, Zemahşerî'yle birlikte bu durum müşâkele tabiriyle dile getirilmiş, Sekkâkî'yle birlikte *müşâkele* teknik tanımına kavuşmuş, Kazvînî'yle de hakikî ve takdirî türlerine ayrılarak belagatin bedî sanatları arasındaki bugünkü yerini almıştır.

3. Kur'ân-ı Kerim ve hadisi şeriflerde müşâkelenin iki türüne de örnek teşkil edecek birçok kullanım vardır. Özellikle Kur'ân'da Allah'a isnadında dinen ve aklen mahzurlar görülen bazı eylemlerin makul bir şekilde yorumlanmasında müşâkele kavramı etkin bir rol oynamıştır. Zemahşerî'yle birlikte literatüre giren müşâkele Kur'an yorumlarında en etkin biçimde kullanan müfessirlerden biri, hiç kuşkusuz, aynı zamanda dil ve belagatte Zemahşerî'nin sadık takipçilerinden biri olan Ebüssuûd Efendi'dir.

4. Çalışmada doğrudan (28) veya dolaylı (4) olarak toplam 32 âyete yer verilmiştir. Zemahşerî bu âyetlerin 13'inde müşakale (Bakara (dolaylı) 26, 138, 193-194, 237; Mâide 116; Tevbe 79 (atıfla); Nahl 17; Sebe' 16; Nur 45; Şuara 43-46, Sebe 13); 1'inde müşâkele ve istiare (Nur 45), 3'ünde *tesmiyetü cezâi'l-fi'l bismihi* (Bakara 14-15, Tevbe/Berâe 79; İbrahim 46), 1'inde mülasebet (Hac 60), 1'inde müzavece (Nahl 126), 1'inde de müşâkele, mukabele ve *itbakü'l-cevab ale's*-süal (Bakara 26), 1'inde mülasebet (Hac 60), 2'sinde mukabele ve istidrac (Nisa 142; Târık 15-16) tabirlerini kullanırken, 13'ünde ise müşâkele sanatına hiç değinmemiştir. İki âyette (Şuara 43-46, Sebe 13) Beyzâvî ve Ebussuud'dan farklı olarak müşâkele üslubu görmüştür. Buna göre Zemahşerî 13 âyetin yorumunda doğrudan müşâkele kavramını, mükerrerlerle birlikte 13 âyette bir veya birden fazla alternatif tabir kullanmıştır. Başka müfessirlerin müşâkele sanatı gördüğü 10 ayeti de geleneksel tefsir yöntemlerine göre tefsir etmiştir.

Beyzâvî söz konusu ayetlerden sadece 8'inin yorumunda müşâkele terimini kullanmıştır (Bakara 138, 193, 194, 237; Mâide 116; Nahl 17; Nur 45; Sebe 16). Kalan ayetlerin 5'de mükabele (Bakara 14-15, 26; Ali İmran 31, 54; Tevbe, 79 (atıfla)), 2'inde istiare (Nur 45; Ali İmran 31), 1'nde sebep müsebbeb ilgisi (Hac 60), 1'ndeye izdivâc (Ali İmran 54), 1'nde mümasil fi'l-kadr (Bakara 14-15) ve 1'de de müzavece (Enfal 30) tabirlerini tek başına ya da müşâkele ile birlikte kullanırken, 8'inde hiçbir edebî sanata işaret etmemiştir.

Öncelikle bazı müşkil âyetlerin yorumunda bir yöntem biçimi olarak müşâkele kavramını sıklıkla kullanan Ebüssuûd Efendi ise müşâkele sanatının bulunduğunu düşündüğü 27 âyetten 20'sinde (Bakara 26,

---

[131] Zemahşeri, *Keşşâf*, IV, 316; Beyzâvî, *Envâr*, IV, 112.

[132] Ebüssuûd, *İrşâd*, IV, 189.

138, 193, 194, 268; Ali İmran 54, 169; Nisa 47; Mâide 116; Enfâl 30, Tevbe 67, 79; Yusuf 24; Hud 38; Nahl 17, 20; Hac 60; Ahzab 53; Nur 54; Sebe' 16) müşâkele kavramını tek başına, 3'ünde (Ali İmran 31; Yusuf 36-37; Nur 45) istiare; 2'inde (Maide 9; Nahl 126) sebeb-müsebbeb ilgisi; 1'inde (Bakara 14-15) mukarebe fi'l-vücud (birlikte var olma) ve 1'inde de (Bakara 237) tağlib tabiriyle birlikte ve alternatif bir yorum olarak zikredilmiştir.

5. Âyet yorumlarında müşâkele üslubuna sıklıkla başvuran Zemahşerî ve Beyzavî, çok kere müşâkele tabiri yerine *mukabele* ve *istiare*, bazen de *müzâvece*, *mülâbese, icdivâc* ve *tesmiyetü cezâü'l-fi'l bismihi* (cezanın suç oluşturan fiille isimlendirilmesi) tabirlerini kullanılmıştır. Ebüssuûd Efendi ise genellikle müşâkele tabirini tek başına veya alternatifleriyle birlikte kullanmakla birlikte bazen *mükâbele*, *istiare* ve *tesmiyetü cezâi'l-fi'l bismihi* gibi alternatif tabirleri kullanmıştır. Buna göre Ebüssuûd Efendi'nin müşâkele sanatını tefsirde Zemahşerî ve Beyzâvî'den daha etkin kullandığı söylenebilir.

6. Bazen bunun tam tersi de olmuştur. Bazı âyetlerde Zemahşerî müşâkele tabirini kullandığı halde Ebüssuûd kullanmamıştır. Mesela Zemahşerî'ye göre Şuara sûresinin 46. âyetinde (فَأُلْقِيَ السَّحَرَةُ سَاجِدِينَ) geçen فَأُلْقِيَ lafzı, gerçek anlamında kullanılmış olabileceği gibi, esasen müşâkele yoluyla bir önceki âyette geçen (فَأَلْقَى مُوسَى عَصَاهُ) aynı ifadenin tekrarından ibaret olup خَرَّ (yere kapandı) lafzı yerine kullanılmıştır.[133] Ebüssuûd Efendi bu inceliğe dikkat çekmemiştir.

8. Zemahşerî'den sonra da bir yorum biçimi olarak müşâkeleyi, takipçileri Râzî, Beyzâvî ve Ebüssuûd Efendi, Ebüssuud'un takipçilerinden Âlusî ve geçen asır müfessirlerinden İbn Âşur ve başkaları uygulama alanını genişletilerek kullanmışlardır.[134]

KAYNAKÇA

Abdurrahman Abdülkadir el-Arabî, *el-Müşâkele beyne'l-lüğati ve'l-belâğa*, Yüksek Lisans Tezi, el-Camiatü'l-Mustansırıyye, Külliyetü'l-âdab, 2002.

Alûsî, Ebü'l-Fadl Şihabüddin Mahmud el-Âlûsî, *Ruhu'l-meânî fi tefsi'l-Kur'ani'l-azim ve's-sebi'l-mesânî*, I-XXX, Beyrut: Darü ihyâi't-türasi'l-Arabî, ts.

Beyzâvî, Nasırüddin Abdullah b. Ömer el-Beyzâvî, *Envârü't-Tenzîl ve esrârü't-Te'vil el-ma'ruf bi Tefsirü'l-Beyzâ*vî, nşr. Muhammed Abdurrahman el-Mar'aşlî, I-V, Beyrut: Dârü ihyâi't-türâsi'l-Arabî ts.

Buhârî, Ebû Abdillah Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Kütübü's-sitte ve şürûhuhû: Sahihü'l-Buhârî*, I-VIII, İstanbul: Çağrı yayınları, 1992/1413.

Durmuş, İsmail, "Müşâkele", *DİA*, XXXII, 154-155, İstanbul 2006.

Ebû Musa, Muhammed Haseneyn, *el-Belâğatü'l-Kur'âniyye fi Tefsiri'z-Zemahşerî ve eserühâ fi'd-dirâsâti'l-belâğiyye*, Kahire: Dârü'l-fikri'l-Arabî ts.

Ebüssuûd Efendi, Muhammed/Ahmed b. Şeyh Muhyiddin el-İmâdî, *Tefsirü Ebi's-Suûd el-müsemmâ İrşâdi'l-akli's-selim ilâ mezâya'l-Ku'râni'l-Kerim*, I-IX, Beyrut: Dârü ihyâi't-türâsi'l-Arabî ts.

Eliaçık, Muhittin, "Bazı Belagat Kitaplarında Müşâkele Sanatının Tanım ve Tasnifi", *Kırklareli Ün. Sosyal Bilimler Dergisi* (KUSBD), cilt. 3, sayı. 2 (Temmuz 2013), s. 1-15.

Emil Bedî' Yakub, *Divânü Amr b. Külsüm*, Beyrut 1991.

Ferrâ, Ebû Zekeriya Yahya b. Ziyad el-Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, I-II, Beyrut 1403/1983.

Güllüce, Veysel, "Kur'ân-ı Kerim'de Müşâkele Yoluyla Allah'a İsnat Edilen İfadelerin Değerlendirilmesi", *Atatürk Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 25/41-62, Erzurum 2006.

Habenneka, Abdurrahman Hasan el-Meydânî, *el-Belâgatü'l-Arabiyye üsüsühâ ve ulûmuhâ ve fünûnuhâ*, Beyrut: Dımeşk 1416/1997.

[133] Bkz. Zemahşerî, *Keşşâf*, IV, 392. Ayrıca bkz. V, 112. krş. Ebüssuûd, *İrşâd,* VI, 243; VI, 126.

[134] el-Mektebetü'ş-şâmile isimli e-kütüphaneden *Ruhu'l-meânî* "müşakele" lafzıyla taranırsa, Âlûsî'nin bu tabiri, 100'ü aşkın yerde genellikle belagatteki terim anlamıyla kullanıldığını, aynı şekilde Ebüssuûd Efendi'yi kastettiği "Şeyhulislam" unvanıyla yapılan aramayla da 300'ü aşkın yerde Ebüssuûd'dan bahsettiği görülür. Örnek olarak Âlûsî'nin, Ebüssuûd Efendi'nin müşakele tabirini kullandığı Bakara 2/14-15, 237; Ali İmran 3/31, 54, Nisa 4/47, Maide 5/9, 116, Yusuf 24… gibi âyetleri yorumuna bakılabilir. Ebüssuûd'un müşakele sanatını kullanmadığı yerlerden de Bakara 2/3, Nisa 4/102, 108, 172; En'am 6/150; Yunus 10/21 … âyetlerini yorumlarına bakılabilir.

Isfehânî, er-Rağıb el-İsfehânî, *Müfredâtü elfâzi'l*-Kur'ân (thk. Safvân Adnân Davudî), 1430/2009.

İbn Aşur, Muhammed et-Tâhir b. Âşur, *et-Tahrir ve't-tenvir*, I-XXX, Tunus 1984.

İbn Hicce el-Hamevî, *Hizânetü'l-edeb ve gâyetü'l*-ereb, thk. İsam Şuaytû, I-II, Beyrut 1987.

İbn Kuteybe, *Te'vîlu Müşkili'l-Kur'ân*, nşr. Seyyid Ahmed Sakr, Kahire 1393/1973.

İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Muhammed b. Mükerrem el-Ensârî *Lisânü'l-Arab,* I-XV, Beyrut : Dâru Sadır 2010.

İbnü'n-Nâzım, Bedreddin İbn Malik el-Endelüsî, *el-Misbâhü'l-münir fi ilmi'l-meânî ve'l-beyân ve'l-bedî',* thk. Hüsni Abdülcelil Yusuf, Kahire: Mektebetü'l-Âdâb 1409/1989.

İsrâ Müeyyed Reşid, "Üslûbü'l-müşâkele fi's-süveri't-tıvâl: dirâse üslubiyye dilâliye", *Mecelletü midadi'l-âdâb*, sayı: 2, Bağdat, s. 71-93.

Kazvînî, Kazvinî, Ebü'l-Meâlî Celâlüddîn Muhammed b. Abdirrahmân el-Hatîb el-Kazvînî, *el-İzâh fi ulûmi'l-belagati: el-Meânî ve'l-beyân ve'l-bedî*, nşr. İbrahim Şemşeddin, Beyrut 1424/2003.

--------- *et-Telhis fi ulumi'l-belaga*, nşr. Abdurrahman el-Berkûkî, Kahire: Darü'l-Fikri'l-Arabî 1350/1932.

Maverdî, Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed el-Maverdî, *en-Nüket ve'l-uyûn: Tefsirü'l-Maverdî*, nşr. es-Seyyid Abdülmaksud b. Abdürrahim, I-VI, Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye ts.

Müberred, Ebü'l-Abbas Muhammed b. Müberred, *Mâ'ttefeka lafzuhû ve'htelefe ma'nâhü mine'l-Kur'âni'l-Mecîd*, thk. Ahmed Muhammed Süleyman Ebû Ra'd, Kuveyt: Vezâretü'l-evkâf ve'ş-şuûni'l-İslâmiyye 1409/1988.

Müslim, Ebü'l-Hüseyin Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî, *el-Kütübü's-sitte ve şürûhuhû: Sahihü Müslim*, I-III, İstanbul: Çağrı yayınları, 1992/1413.

Mütenebbî, Ebü't-Tayyib Ahmed b. el-Hüseyin el-Mütenebbî, *Divânü'l-Mütenebbî*, Beyrut: Dârü Beyrût 1403/1983.

Râid Hamed Halef Küreyş el-Cebbûrî, *et-Tevzifü'l-belâgî li't-tecnîsi ve'l-müşâkele fi şi'ri'l-Mütenebbî,* (Yüksek Lisans Tezi), Camiatü'd-Diyâlâ Külliyeti'l-Terbiye li'l-ulûmi'l-insâniyye Kısmü'l-Lügati'l-Arabiyye fi'l-Irak: Bakuba 1436/2014.

Râzî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ömer Fahrettin er-Râzî, *Mefâtihü'l-gayb*, I-XXX, Beyrut 1420.

Rummânî, *en-Nüket fi i'câzi'l-Kur'an* (*Selâsü resâil fi i'câzi'l-Kur'an: li'r-Rümmanî ve'l-Hattabi ve Abdilkâhir el-Cürcânî*) ,thk. Muhammed Halefullah Ahmed v.dğr., Kahire 1976.

Sekkâkî, Ebû Yakub Yusuf b. Muhammed es-Sekkâkî, *Miftâhü'l-ulûm*, thk. Abdülhamid el-Hindâvî, Beyrut 1420/2000.

Suyûtî, Celaleddin Abdurrahman b. Ebî Bekr es-Suyûtî, *el-İtkân fi ulûmi'l-Kur'an,* thk. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrahim, I-VII, Suud Din İşleri, Vakıflar, Davet ve İrşad Bakanlığı Yayınları ts.

Sübkî, Ahmed b. Ali Behâüddin es-Sübkî, *Arûsü'l-efrâh fi şerhi Telhisi'l-Miftâh*, thk. Abdühmaid Hindâvî, I-II, Beyrut 1423/2003.

Şerif er-Radî, *Telhisü'l-beyân fi mecâzâti'l-Kur'an*, thk. Muhammed Abdülgani Hasan, Kahire 1374/1955.

Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerir et-Taberî, *Tefsirü't-Taberî: Câmiu'l-beyân an te'vili âyi'l-Kur'ân*, thk. Abdullah b. Abdülmusin et-Türkî, I-XXX, Kahire: Dârü Hicr ts.

Taşköprüzade, Ebü'l-Hayr İsamüddin Ahmed Efendi, *Şerhu Fevâidi'l-ğıyâsiyye min ilmeyi'l-meânî ve'l-beyân*, Dersaâdet : Dârü't-tıbâati'l-âmire, 1312.

Tebrîzî, Ebû Zekeriya Yahya b. Ali Hatib et-Tebrîzî, *el-Kâfî fi'l-arûz ve'l-kavâfî,* thk. Hasan Abdullah el-Hassânî, Kahire 1415/1994.

Teftâzânî, Sa'duddîn Mesud b. Fahreddin Ömer et-Teftâzânî, *el-Mutavvel Şerhu Telhisi Miftâhi'l-ulûm* (thk. Abdülhmaid el-Hindâvî), Beyrut 1434/2013.

Tehânevî, Muhammed Ali et-Tehânevî, *Mevsûatü Keşşâfi'stılahâti'l-fünûn ve'l-ulûm*, nşr. Ali Dehrûc, I-II, Beyrut 1996.

Ukberî, Ebü'l-Bekâ Abdullah b. el-Hüseyin el-Ukberî, *Divân el-Mütenebbî bi Şerhi Ebi'l-Bekâ el-Ukberî el-müsemma bi't-Tibyân fi şerhi'd-Dîvân*, nşr. Mustafa es-Sekâ v.dğr., I-IV, Kahire 1355/1926.

Zemahşerî, Carullah Mahmud b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an hakâiki gavâmidi't-Tenzîl ve uyûni'l-ekâvîl fi vücûhi't-tevil,* thk. Adil Ahmed Abdülmevcud ve Ali Muhammed Muavvad, I-VI, Riyad 1418/1998.

Nazım Teorisi ve Zemahşerî'nin Tefsirine Yansımaları

Prof. Dr. Galip Yavuz *

GİRİŞ

Cârullah Zemahşerî (öl. 538/1144) dendiğinde şüphesiz akla gelen ilk şey, *Zemahşerî Tefsiri* olmaktadır. Tefsiri ile ilgili ilk akla gelen şey ise Kur'ân-ı Kerîm'i linguistik bir tahlile tabi tutarak tefsir etmiş olmasıdır. Bu itibarla tebliğimizin konusu, Zemahşerî'nin bu muhallet eserini ortaya koyarken takip ettiği lügavî yöntem olacaktır. Şüphesiz bu konu bin yıla yakın bir süreç içerisinde birçok ilim ehlinin dikkatini çekmiş, yorumlarına, değerlendirmelerine muhatap olmuştur. Biz de burada bilginin devamlılığını, yeni nesillere güncelleyerek aktarımını sağlamak amacıyla bu konuyu gündeme getirmek istedik.

Tebliğimizde ele almak istediğimiz husus, Zemahşerî'nin tefsirindeki anlayışına rehberlik eden en temel düşüncenin Abdülkâhir Cürcânî'ye (öl. 471/1078-1079) ait *nazım nazariyesi* olduğu hususudur. Bu konu ilim çevrelerinin dikkatini muciptir. Binaen aleyh Zemahşerî ve nazım nazariyesi bu bağlamda oldukça önem arz etmektedir. Bir sunumun tabiatı gereği konunun çok fazla tafsilatına girmeden, anlaşılabilir bir çerçevede ele almak istiyoruz. Öncelikle nazariyeyi tarihi perspektifiyle ele alarak kısaca gelişim sürecine işaret edip, kavramsal noktaya taşındığı aşamaya yani, Cürcânî'ye kadar getirerek kavramın oluşturduğu tasavvuru belirleyip, sonra da bu tasavvurun Kurân-ı Kerim ayetleri üzerindeki sergileniş biçimine işaret edeceğiz. Çünkü nazariyenin Cürcânî temelinde iyice anlaşılmış olması Zemahşerî'nin tefsiri ile bağlantılı boyutunun da iyi anlaşılmasını sağlayacaktır. Arkasından da doğrudan doğruya asıl konumuz olan Zemahşerî'nin tefsirindeki yansımalarına değineceğiz.

Nazım nazariyesini temellendirebilmek için ayrıntıya çok fazla girmeden genel hatlarıyla terminolojinin etimolojisi ve kavramsal gelişim sürecini özetlemeye çalışacağız.

1. Nazım Kavramının Lügavî Anlamı

Nazım, Arapçada نظم kökünden mastar kalıbında te'lif etmek, bir araya getirmek vb. anlamlarda kullanılmıştır. Araplar نظمت الؤلؤ dediklerinde "incileri dizdim, bir araya getirdim" manasında kullanmışlarıdır. نطمت الشعر dedikleri zaman da lafızların bir araya getirilmesiyle yapılan bir işlemden bahsetmektedirler. Bu kelime منظّم، در منظوم ve daha başka ifadeler içerisinde de kullanılmıştır.[1]

2. Nazım Düşüncesinin Doğuşu ve Gelişimi

Bu düşünce, Kur'ân-ı Kerim'le ilişkili olarak kullanılmış olan *i'câz* kavramı ile henüz ilişkilendirilmeden evvel de zihinlerde tebellür etmeye başlamış, çünkü *nazım* daha öncesinden söz sanatlarıyla birlikte var olup kullanılagelmiştir. Yani Kur'ân-ı Kerîm ile başlayan bir sürecin ürünü değildir. Ancak bu kelime Kur'ân-ı Kerîm'in nazmının söz konusu yapıldığı dönemde ayrı bir boyuta intikal ederek kavramlaşma yönündeki oluşumunu sürdürmüş ve böylelikle hali hazırdaki anlamını kazanmıştır.

Nazım lafzının kadim edebiyatçılardan İbnu'l-Mukaffâ'nın (öl. 142/759) *el-Edebü's-sağîr* adlı eserinde "وجد ياقوتا وزبردجا فنظمه قلائد" ibaresiyle ifade ettiği gibi Câhiz'in (öl. 255/869) kitabına verdiği *Nazmü'l-Kurân* adıyla da görebiliyoruz. Câhiz bu kelimeyi diğer kitaplarında da lafızların doğru seçimi manasında kullanmaktadır.[2] Cahiz'den sonra Ebû Hilâl el-Askerî'nin (öl. 400/1009'dan sonra) *es-Sınâateyn* adlı eserinde de "güzel di-

---

* İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi Eğitim Fakültesi Yabancı Diller Eğitimi Bölümü Arapça Öğretmenliği, gyavuz@29mayis.edu.tr, ORCID: 0000-0002-7630-3820

1 bk. Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfiî İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab* (Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005), "nzm", 14/215; Ebü'l-Kāsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî ez-Zemahşerî, *Esâsü'l-belâga*, thk. Abdürrahim Mahmûd (Beyrut: Daru'l- Me'ârif, ts.), 463.

2 bk. Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Câhiz, *Kitabü'l-Hayevân*, thk. Abdüsselâm Hârûn (Beyrut: Dâru'l-İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1969), 4/9.

zim/حسن الرصف" ibaresiyle Cürcânî ile birlikte kazanmış olduğu kavramsal anlama yaklaştığı söylenebilir. Askerî, "Söz dizimi kötü ise hüsnü kabul görmüyorsa, güzelliğini hissettirmiyorsa o halde mana yönünden de kötüdür. Şayet söz dizimi güzel olursa güzel dizilmiş bir gerdanlığa benzer."[3] ifadesini kullanmıştır. Ayrıca bu hususta gelişim sürecine önemli ölçüde katkı vermiş olan Hattâbî'nin (öl. 388/998) Muʻtezile'ye ait *sarfe nazariyesini* reddetme sadedinde, insanların bir dili bütünüyle bilebilme imkânının olmadığı iddiasında bulunarak, *nazım* kelimesini "bir araya gelmek" anlamında kullandığı görülmektedir. Buradan da anlaşılıyor ki Hattâbî *nazım* düşüncesinin farkına varmış ancak, Cürcânî'nin geldiği noktaya henüz gelememiştir.[4]

O döneme yakın dönemlerde yaşamış olan, önemli şahsiyetlerden Bâkıllanî'nin (öl. 403(1013) kitaplarında kullanmış olduğu "nazım" kelimesine gelince bu kelimeden ne kastettiği bizim aradığımız anlamda tam olarak anlaşılır kavramsal bir netlikte görülmemektedir.[5]

Öbür yandan Eşʻarî kelamcılarına mukabil *iʻcâz* konusuna hassasiyetle yaklaşan bir ekol olarak Muʻtezile ve ekolün önde gelenlerinden aynı zamanda da kendi döneminde *nazım* kavramına yeni bir anlayış katan Hâşim el-Cübbâî'ye (öl. 321/933)öğrencisi, Kâdî Abdülcebbâr (öl. 415/1025) da katılarak nazmın, bir sözün fasih olabilmesi için lafızların net ve tumturaklı olabilmesi adına, sözün fesâhatı için özel bir nazma sahip olması gerektiğine işaret etmiştir. Buradan anlaşılmaktadır ki Kâdî Abdülcebbâr nazmı sadece dizim olarak görmek yerine hocası Cübbâî gibi lafız ve mana sınırları dahilinde görmesi, Cürcânî'nin nazım anlayışına çok yakın bir anlayış ortaya koymuş olduğunu gösteriyor. Ancak ayırıcı olmak bakımından belirtmek gerekirse Kâdî Abdulcebbâr bu konudaki yaklaşımlarını, nazım lafzı yerine benzer manayı taşıyan "ed'damm" lafzıyla ifade etmiştir. O, "اعلم أن الفصاحة لا تظهر في أفراد الكلم وانما تظهر في الكلام بالضم على طريقة مخصوصة"[6] ibaresinden de anlaşıldığı üzere iʻcâzı fesahette aramamaktadır. Her ne kadar fesahatte kelimelerin bir araya gelişinde görmeye çalışsa bile bu düşüncenin mihveri fesahattir.[7]

3. Abdülkâhir Cürcânî'nin Nazım Anlayışı

Yukarıda özetlediğimiz kadarıyla görülüyor ki *nazım* terimi birçok aşamadan geçerek Cürcânî ile sürecini tamamlamış, içerisinde lügavî tasavvurlar barındıran kavramsal bir boyuta taşınmıştır.

Cürcâni nazım teorisini en bariz şekliyle, *Delâilu'l-iʻcâz* adlı eserinde ortaya koymuştur. Nazariyeye ışık tutan ve tekrar tekrar dile getirdiği en önemli lafızlar, *taʻlîk* ve *tealluk* lafızlarıdır. Bu iki kelime nazım nazariyesini özetleyebilecek anahtar kelimeler olarak kabul edilebilir. Çünkü nazariye temelde gerek bir cümlenin kendi içerisinde gerekse cümleler arasında olsun. Ögelerin biri birleriyle olan bağlantıları üzerine inşa edilmiştir.[8] Taʻlik ve tealluk lafızları da o tür bağlantıların teknik adıdır.

Cürcânî, *Delâil*'inde öncelikli olarak nazariyenin özüne işaret ettikten sonra kelimeleri malum yönleriyle yani isim, fiil, harf şeklinde üç kategoriye ayırıp, bu üç ayrı kelime çeşidinin biri birleriyle olan bağlantılarına değinir. İsmin isimle, fiilin isimle, harfin her iki türle olan bağlantılarına işaret eder. Bu farklı kelime türleri bir araya gelerek haber, hal, sıfat, te'kid, atıf-ı beyan, bedel, birinin muzaaf diğer isminin muzafun ileyh olması vb. birinin diğeri üzerindeki etkisi gibi hususlara değinerek günlük kullanılan dilden ve ayetlerden örnekler verir.[9] Bütün bu izahları yaparken kendi kullandığı ifadeyle *tealluk* ya da *taʻlik* kavramlarını kullanarak, Sîbeveyhi'den (öl. 180/796) itibaren kabul görmüş olan *âmil nazariyesinin* işleyişi üzerinden ortaya çıkan sonuçları o ögeler arası bağlantılar üzerinden izah eder.[10]

---

3 Ebû Hilâl el-Hasen b. Abdillâh b. Sehl el-Askerî, *es-Sınâʿateyn*, (b.y.: Dâru'l-Fikr, ts.), 120.

4 bk. Omer Yaseen Taha, "Vücûhu'l-iʿcâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm ʿinde'l-İmâm el-Hattâbî", *Mecelletü Külliyyeti'l-ʿUlumi'l-İslâmiyye*, 7/13 (2013), 401-433.

5 bk. Ahmed Dervîş, *Dirâsâtü'l-üslûb beyne'l-muʿâsara ve't-türâs*, (Kahire: Dâru Garîb, ts.), 93.

6 Ebü'l-Hasen Kādı'l-kudât Abdülcebbâr b. Ahmed b. Abdilcebbâr el-Hemedânî Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-ʿadl*, thk. Muhammed Ali en-Neccâr – Abdülhalîm en-Neccâr (Kahire: Dâru'l-Mısrıyye, 1965), 199.

7 Mehmet Taha Boyalık, *Dil, Söz ve Fesâhat, Abdülkahir el-Cürcânî'nin Sözdizim Nazariyesi* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2017), 106.

8 Ebû Bekr Abdülkâhir b. Abdirrahmân b. Muhammed el-Cürcânî, *Delâilü'l-iʿcâz*, thk. Mahmûd Muhammed Şâkir (Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 2004), 4.

9 bk. Cürcânî, *Delâilü'l-iʿcâz*, 4-5.

10 bk. Cürcânî, *Delâilü'l-iʿcâz*, 5-9.

Bu yaklaşım tarzı o dönem için bir ilk olması dolayısıyla dilbilimdeki gelinen nokta itibariyle o gün için büyük bir zihni açılım sayılmalıdır. Öylesine bir zihni açılım ve öylesine bir nüve olarak kabul edilmesi gereken bir yaklaşım ki yaklaşık dokuz asır sonra dilde gelinecek olan *yapısalcılık* anlayışına nüve teşkil etmiştir.

Sözün henüz dizim aşamasına gelmeden önceki hali olan kelime ya da lafız olma nokta-i nazarından bakıldığında yani, teknik tabiriyle müfret lafızlar olarak bakıldığında Cürcânî, kelimenin vaz'ındaki keyfilikten dolayı, zaman içerisinde oluşan uzlaşı üzerine teşekkül etmiş olma anlayış üzerinden hareketle lafızla anlam arası ilişkinin sorgulanamayacağını belirtir.[11] Bir kelimenin tek başına bağlam ve bağlantısı olmaksızın anlam ifade etmeyeceği kanaatindedir.

Kelimelerin dizim aşamasına taşındığında ise artık keyfiliğin ötesine geçilmiş, uzlaşıyla noktalanmış bir boyuta dönüşmüş olduğundan dolayı, tabir yerindeyse, artık mazruf zarfın içine yerleşmiş, kelime bizatihi kendine has bir hüviyet kazanmıştır. Bir cümle içerisinde kullanılma durumunda da kelime, iradi bir hal almıştır, artık keyfiliğin dışına çıkan ve değerlendirilmeyi hak eden bir husus olmuştur.[12] Cürcânî, kelimelerin uzlaşıyla elde ettiği mananın dışına çıkarak farklı anlamlarda kullanılmasını da "dildeki yerinden edilmesi kullanımının dışına çıkılması" olarak değerlendirmiş ve bu tür kullanımı "mananın manası" olarak tanımlamıştır.[13] Cürcânî bu hususu dile getirirken kelamı/sözü iki kısımda mütalaa etmiştir; birincisi, sözün doğrudan doğruya zahire, yani algılanabilir gerçeklere, ikincisi ise: lafzın doğrudan doğruya işaret ettiği zahirin dışındaki bir manaya işaret etmesidir. Cürcânî bu binicisini خرج زيد/عمرو منطلق ikincisini ise نؤوم الضحى/طويل النجاد cümleleriyle örneklendirmektedir.[14]

Birincisinde cümleleri oluşturan lafızların sahip oldukları örfi anlamlar, doğrudan doğruya muhatabında herhangi bir düşünceye hacet bırakmaksızın doğrudan bir çağrışım yapacaktır. Çünkü ibarenin zahiri toplumsal uzlaşıyla oluşmuş olan mana ile örtüşmektedir. Oysaki ikinci kısım örneklerde terkibi oluşturan lafızlar uzlaşılmış anlamın dışında başka anlamlar kastetmiş olmakla muhatabın zihnini uzlaşılmış bir anlamdan başka bir anlama yöneltmektedir. İlk bakışta Cürcânî'nin "mananın manası" ifadesini duyan kişi *mânâ*nın tanımını kastettiği zehabına kapılabilir. Ancak sözün bağlamını dikkate alındığında, mananın mensup olduğu bir diğer manaya işaret ettiğini görür. Cürcânî bu anlayışını "Anlam terimi ile arada herhangi bir vasıta olmaksızın doğrudan doğruya lafzın zahirinden anlaşılan şey kastedilir." ifadeleriyle izah eder Görülüyor ki bu anlayış Cürcânî'nin dile yönelik düşüncesinin bir diğer eksenini oluşturmaktadır. Bu anlayışa yönelik asıl incelik daha evvel de ifade ettiğimiz üzere Cürcânî'nin anlam çıkarımını kitabında da çokça kullandığı ta'lik ve tealluk (bağlam) üzerine temellendirmesidir.[15] Yukarıda yer verdiğimiz örneklerden de anlaşılacağı gibi asıl kastedilen mana literal mana değil, bağlamı içerisinde söylenen ve kastedilen şey mananın manasıdır ki orada birinci örnekte aslında uzun boyluluktan, ikinci örnekte ise, müreffeh hayattan bahsedilmektedir. Cürcânî bütün bu mananın manası denilebilecek çıkarıma dayalı anlamları ifade eden yapıları, anlatım biçimlerini, Kinayeli, temsili, mecazi vb. terimlerle isimlendirmiştir. Bir diğer ifadeyle bu tür ifade biçimleri literal mananın dışında daima bir diğer manaları taşımak için vardır. *Mânânın manası* terimi her türlü belâği maksat taşıyan anlatım biçimlerinin ortak maksadını taşıyan bir terim olarak değerlendirilebilir. Çünkü bizatihi kelime ya da cümlenin yapısının ifade ettiği mananın ötesinde bağlam ve benzeri karineler ışığında, asıl anlam literal sınırların haricine çıkan anlamdır. Esasında bu fark kavramsal manada *dil* ve *söz* arasındaki farkın uygulamadaki tezahürüdür. Çünkü bir dilin genel yapısal özelliği ve söz diziminin toplumsal bir uzlaşıyla oluştuğu ortak bir kabuldür. Oysaki dilin toplumsal hayata ait *söz* noktasına taşınması durumunda ise psişik bir boyuta tanışmışlığı söz konusudur. Bir diğer yandan dil. Konuşan kişinin bir işlevi değil, kişinin edilgen bir biçimde hafızasına aktardığı bir üründür. Buna mukabil söz, bireysel, iradi ve anlık bir eylemdir. [16] O nedenle söz aynı zamanda dili işleyiş yasaları dahilinde bireysel boyuta taşıma halidir. Her türlü mana da işte bu noktada oluşur.

---

[11] bk. Boyalık, *Dil, Söz ve Fesâhat*, 49, 120.

[12] Cürcânî, *Delâilü'l-i'câz*, 49.

[13] Cürcânî, *Delâilü'l-i'câz*, 263, Boyalık, *Dil, Söz ve Fesâhat*, 121.

[14] Cürcânî, *Delâilü'l-i'câz*, 49.

[15] Cürcânî, *Delâilü'l-i'câz*, 263.

[16] bk. Ferdinand de Saussure, *Genel Dilbilim Dersleri*, çev. Berke Vardar (Ankara: Birey ve Toplum Yayınları, 1985), 16.

Cürcânî bu nazım düşüncesini ortaya koymadan evvel, amil nazariyesi zemini üzerine inşa edilmiş olan analitik bir yaklaşım zaten vardı. Cürcânî'nin burada yapmış olduğu şey, dili âmil- ma'mûl ilişkisinin dışında bir izaha tabi tutmuş olmasıdır. Bir diğer ifadeyle Cürcânî, Kur'ân diline aklın imkanları dahilinde yani cüziyyat nokta-i nazarından bakarak delillerini de yine dilin somut cüziyyatı yani akledilir yönü üzerinden göstermiştir.

Bu bakış açısı Arap dilini morfolojik ve sentaktik yapısı üzerine temellendirmiş olup, dilin kendi kendine müsaade ettiği çerçeve dahilinde gözlemlenebilen farklılıklara böylelikle bir ışık olmuştur. Ancak şurası unutulmamalıdır ki Cürcânî bu kendi yaklaşımını ortaya koymadan evvel de zaten Arap dilinin yapısını belirlemede temel teşkil eden âmil-ma'mûl ilişkisi vardı. Biraz önce buna temas ettik. Ancak Cürcânî bunun ötesinde dil ve zihin ilişkisini öne çıkaran bir noktaya daha parmak basmıştır. Bu bağlamda özellikle dilin kullanımındaki örfîliğine dikkat çekerek böylelikle *mananın manası* tezini ortaya koymuştur.

Anlaşılan o ki Cürcânî Kur'ân-ı Kerim'in dilini yalnızca lafızlar ve bağlantıları yönüyle somutlaşmış şeklini ele almamış, soyut olan tarafını da dikkatlere sunmuştur. Sergilemiş olduğu bu yaklaşımıyla Cürcânî, bu günkü terminoloji ile ifade edecek olursak, dile bir nevi *pragmatik* bir yaklaşıla bakma anlayışı getirmiştir.

Cürcânî'nin i'cazı ispat sadedinde ortaya koymuş olduğu benzer bakış açısını bu günkü yapısalcılarda da görmekteyiz. Konuya bir başka açıdan bakarak tırnak içerisinde söyleyecek olursak; Cürcânî Kur'ân-ı Kerim'in i'câz' ı sadedinde ortaya koyduğu yaklaşımlarını dil varlığının cüziyyatı üzerinden ortaya koymuş, referansların da tabiatıyla cüz'iyyât üzerinden göstermiştir. Bu yönüyle Cürcânî'nin ortaya koymuş olduğu deliler çok güçlü olmakla birlikte, kanaatimize göre icazı bütünüyle ispata yeterli görünmemektedir. En azından ispat çabası burada yalnızca nazım eksenlidir. Oysaki Kur'ân dilinin aşılamazlığına mutlak bir varlığın mutlak sıfatının tecellisi olması yönüyle bakılarak cevap aranabilse, belki aczin ispatına yarayacak başka deliller de bulunabilir. Ancak bu husus felsefi yönden temellendirmeyi gerekli kılar ki o da ayrı bir bahistir.

Böylelikle nazariyenin arka planını oluşturan bazı temel noktalara kısaca değindikten sonra Cürcânî, nazım nazariyesini dilin kendi içerisindeki sentaktik ilişkinin sebep ve sonucu olarak cümle yapılarının mana ile olan ilişkilerini Arap dilinin sentaktik yapısının üzerine oturttuğunu *âmil nazariyesi*nin sonucu olarak ortaya konulmuş birtakım kavramlarını da kullanarak belirlediğini. Bazen de sentaktik ilişkiyle bağlı kalmaksızın kendi sezgilerine dayalı anlamlar çıkardığına işaret etmiştik. Bu minval üzere düşüncesinin sistematiği içerisinde şu başlıklara yer vermiştir:

- Takdim ve tehir: Bu başlık altında bir cümlenin nazımında/söz diziminde ârızî denilebilecek ögelerin, kurallar dahilinde yer değiştirmiş olmasının manaya olan yansımasına dikkat çekmiştir.[17]

- Hazif: Arapçada gramatikal olarak mümkün sayılan her türlü hazif çeşidi ve hazfin var olduğu cümlede oluşturduğu manalara işaret etmiştir.[18] Bunu yaparken tabiatıyla hazfin varlığı ile yokluğu arasındaki incelik de kendiliğinden ortaya çıkmış olmaktadır.

- Haber ve kullanım farklılıkları. [19]

- İsm-i mevsul ve manaya katkısı.[20]

- Fasıl ve vasıl.[21]

Daha birçok konuyu bu benzer şekilde başlıklandırarak söz diziminin mana ile alakasını somut örneklerle göstermiştir. Anlaşılıyor ki Cürcâni nazariyesini klasik nahivin konularını ele alış biçiminden farklı olarak düşüncelerine ışık tutacak bir anlayışla yaklaşıp, o dönem itibariyle oldukça önemli bir açılım gerçekleştirmiştir. Ancak şurasını da unutmamak gerekir ki Cürcânî nin başlıklar altında ele almış olduğu birçok konu Sibeveyhi tarafından âmil nazariyesi temelinde nahve konu olmuş hususlardır. Hatta Cürcânî'den sonra gelen bazı dilciler Cürcânî'nin bazı görüşlerini eleştirmişlerdir.[22] Şurası bilinmelidir ki eleştiriler *âmil* temelli çıkarımlarla alakalıdır. Cürcânî'nin nazım nazariyesine yönelik değil.

---

[17] bk. Cürcânî, *Delâilü'l-i'câz*, 106-142.

[18] Cürcânî, *Delâilü'l-i'câz*, 146-171.

[19] Cürcânî, *Delâilü'l-i'câz*, 173-195.

[20] Cürcânî, *Delâilü'l-i'câz*, 200-220.

[21] Cürcânî, *Delâilü'l-i'câz*, 220-240.

[22] bk. Muhammed Hüseyin Ebû Mûsâ, *el-Belâgatü'l-Kur'âniyye fi Tefsîri'z-Zemahşerî* (Mısır: Mektebetü Vehbe, 1408/1988), 96-97.

Burada nazariyeye ışık tutması kabilinden birkaç örnekle yetinmiş olduk. Bu aşamadan sonra Arap diline analitik bir bakış üzerinden, Kur'ân-ı Kerîm'in ayet ve surelerinin anlam boyutlu tahlilinde nasıl bir bakış açısı sergilenmiş olduğu yönünde ve özellikle de Zemahşerî'ye ne tür bir ilham kaynağı olmuş olduğu yani, bu nazariyenin Zemahşeri'nin pratiğine nasıl yansımış olduğu hususuna kısaca değinilecektir. En baştan da ifade ettiğimiz üzere Zemahşerî'nin *Keşşâf*'ında takip ettiği yöntemin temelini Cürcânî'nin *nazım nazariyesi*nin oluşturmuş olmasından mütevellit bu nazariyenin anlaşılması tabiatıyla Zemahşerî'nin anlaşılması demek olduğundan dolayıdır öncelikle nazım nazariyesine yer verdik.

4. Nazariyenin Zemahşerî'nin Tefsirindeki Yansımaları

Zemahşerî'nin tefsirinin adından da anlaşılacağı üzere, Zemahşerî, kitabını yalnızca Kur'ân-ı Kerim'in i'câzını esas alan i'câzın delillerini ortaya koymak isteyen bir anlayışla yazmamış, Kurân'ın lafız ve ayetlerinin kapalı yönlerini *keşf* etmeye uğraşmıştır. Daha açık bir ifadeyle vahyin anlamını açığa çıkarmaya gayret etmenin yan ısıra farklı te'viller yaparak kelamın maksadını anlayabilme yönünde çaba sarf etmiştir. Bu bağlamda genel hatlarıyla Zemahşerî, yaklaşımındaki bütün ilhamını Cürcânî' den almış olmakla birlikte, i'câzın keşfi sadedinde, Cürcânî'nin "ma'ne'l-ma'nâ" ibaresiyle işaret ettiği mecâzî, kinâî, temsîlî, vb. ifade biçimlerine ayrı ayrı işaret ederek Kur'ân-ı Kerîm'in beyan yönüne ilk kez bu denli kapsamlı bir yaklaşım getirmiştir. Bu bağlamda kitabının mukaddimesinde de şunları söyler:

"Mânalar, derin sırlardır ve perdeler ardındaki gizli noktalardır. Ve bunlar, ancak dikkatli ve ince bir düşünme ile ortaya çıkarılabilir; seçkin âlimlerin en seçkinlerinden, önde gelenlerinden ve parmakla gösterilenlerin dışında kimse bu derin sırları tespit edemez. Âlimlerin geneli bunları idrak etmekten uzak birer kör, kafalarındaki taklit zincirlerini kıramamış birer esirdirler. Ayrıca ilimler içerisinde çok zor elde edilebilecek olağanüstü incelikleri ve esrarengiz yönleri ile insan zihnini en fazla kuşatan, bilgi dağarcığını en çok dolduran ilim Tefsirdir ve dahi her ilim sahibi bu ilmin hakkını veremez. Câhiz'in *Nazmu'l-Kur'ân* adlı eserinde ifade ettiği gibi; bir fakih ahkâm ve fetva ilimlerinde akranları arasında öne çıksa dahi, kelâmcı, söz sanatında bütün dünyadakilerin fevkinde de olsa, hatta kıssa ve rivayetleri ezberlemiş olan , İbnü'l-Kırriyye 'den (öl. 84/703) daha iyi ezbere bilmiş olsa da, bir diğer yandan Hasan-ı Basrî'den (öl. 110/728) daha etkili vaazlar dahi verse, nahvi Sîbeveyhi'den daha iyi bilse, yine bir kişi bir dilci olarak bütün dillerde bülbül gibi şakısa, kısaca bunların hiçbiri; Kur'ân'a özgü ma'ânî ve beyân ilimlerinde uzmanlaşmadıkça, bu iki ilme zaman ayırıp onları didik didik etmek için tüm gayretini sarf etmedikçe, Kur'ân'ın inceliklerini öğrenme gayreti ile işe koyulup bu iki zaruri ilmi elde etmek adına elinden geleni yapmadıkça, Allah Resulü'nün mucizesini iyiden iyiye anlamaya gayret etmedikçe bu yola giremez ve söz konusu hakikatlerden en ufak bir şekilde nasiplenemez."[23]

Zemahşerî'nin tefsirine verdiği o uzun addan da anlaşılacağı üzere, yaklaşımını özetleyen böyle bir genellemeden sonra, baştan itibaren söz dizimini oluşturan kelimelerin hem morfolojik yapılarına hem de lügavî manalarına değinirken aynı zamanda cümlelerin nahvî/sentaks yapısına işaret ederek, âmil ve mâmül ilişkisinin sonucunu olarak belirlemiş olduğu, çeşitli irâb farklılıklarına da işaret eder. Buna mukabil Cürcâni ise; işin bu yönünü ele almaz, daha evvel de belirttiğimiz üzere nazmın cümle içerisindeki kelimeler arası ilişkisine *bağlam* zemininde ta'rîf- tenkîr, takdîm-te'hîr, fasıl- vasıl gibi manaya tealluk eden hususlarına daha ziyade dikkat çeker. Zemahşerî ise Cürcânî'nin ortaya koymuş olduğu nazmın/sözdiziminin sınırları dahilinde, Cürcânî'nin izinden ayrılmamakla birlikte, o yolu genişletmenin yanında tabir yerindeyse yan yollar ihdas etmek suretiyle Cürcânî'nin açmış olduğu ana yola olan ulaşımı daha da kolaylaştırarak daha işlevsel hale dönüştürür.

Zemahşerî nazım nazariyesini *Keşşaf* adlı tefsirinde kendine has bir yaklaşım biçimiyle kitabının birçok yerinde "Eğer şöyle derseniz ben de böyle derim" ya da benzer farazî sorular sorarak cevap vermeye çalışır. Bu soruları *nasıl*dan ziyade *niçin* sorusuna cevap olabilecek boyutta, yani keyfiyeti sorgulamaktan ziyade mahiyeti sorgulayan tarzda sorular sorarak cevaplandırır. Bu tür sorgulama tarzı zihni, dilin yapısal özelli-

[23] bk. Ebü'l-Kāsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an hakâ'ikı gavâmizi't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekāvîl fi vücûhi't-te'vîl*, çev. Muhammed Coşkun vd. (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2016), 1/61.

ğine yönelik bir anlama çabasına itmekten ziyade, mahiyete, öze yönelik bir anlam arayışına sevk eder ki bu tür bir sorgulama eşyanın hakikatine ulaşabilme arayışında, İslam düşünce geleneğini diğer geleneklerden ayıran önemli bir sorgulama biçimidir.

Zemahşerî'nin bu tarz yaklaşımını, izinden gitmiş olduğu Cürcânî'nin yaklaşım tarzıyla birleştirdiğimizde karşımıza *nazım* düşüncesine katkı sağlayan bir anlayış ve uygulamanın çıktığını görürüz. Yaklaşım büyük ölçüde aynı minval üzere olunca görüyoruz ki Zemahşerî de Cürcânî'nin yaptığı gibi ayet metnindeki cümlenin gramatikal farklılığına dikkat çekip oradan da manaya yansıyan inceliğine işaret etmiştir. Mesela isim ve fiil cümlesi farklılığı bağlamında *"İman edenlerle karşılaşınca 'inandık' derler, şeytanlarıyla baş başa kaldıklarında ise 'Biz sizinleyiz, biz yalnızca alay etmekteyiz' derler."*[24] âyetini açıklarken, dikkat edilirse Zemahşerî bu ayetin tefsirinde, münafıkların daimî olmayan bir halin ifadesini fiil cümlesi olarak kullanılan آمنا kelimesinden elde ettiğini, münafıkların değişmeyen gerçek, sabit hallerini ise إنا معكم cümlesiyle, yani isim cümlesiyle ifade ettiği çıkarımını yapar. Zemahşerî'nin bu açıklaması geriye gidilip Cürcânî'nin açıklamasıyla kıyasladığında bu hususta aralarında bir fark olmadığı görülür.[25] Yine aynı bağlamda "الله يستهزئ بهم" cümlesi ile "الله مستهزئ بهم" arasında bir karşılaştırma yaparak isim cümlesinin sabit, kalıcı bir duruma işaret ettiğini, fiil cümlesinin ise değişken bir duruma işaret ettiğini belirtir[26] Bir diğer örnek olarak kelimenin fiil ve ism-i fâil formlarının farklılığı bağlamında da "كلبهم باسط ذراعيه" âyetinin tahlilinde Cürcânî, "باسط" kelimesinin isim formunda olmasıyla farzı muhal, "يبسط" şeklinde fiil formunda olması arasındaki farka işaret edip birinin sabit bir durumu diğerinin ise değişkenlik arz eden bir hale işaret ettiğini belirtir.[27] Buna mukabil Zemahşerî, bu ayeti bağlam boyutuyla da ele alarak, ayetin daha evvelki bir olayda geçen bir durumu hikaye etmesi manasında "باسط ذراعيه" şeklinde Ca'fer-i Sâdık'ın (öl. 148/765) kıraati ile ism-i failin amel etmemesi durumunda geçmişin hikayesi şeklinde anlaşılabileceğini söyler.[28] Oysaki amel ettiğinin var sayılarak okunması, köpeğin iki ön ayaklarını uzatmış vaziyette hareketsiz ve sabit bir şekilde durduğuna işaret eder.

Bu kıyaslamadan çıkan sonuç şudur; Zemahşerî benzer ayetlerin açıklamasını *nazım* konusunu daha bir ileri noktaya taşıyarak yer yer lafızların morfolojik yapılarında arız olan değişikliğin manadaki değişikliğe neden olduğu bilinciyle, irabın vecihlerini dikkate alarak her bir mana farkı için bir karineye işaret etmiştir. Mesela; irap farklılığı, müsnet ve müsnedin ileyh arasındaki ilişkinin "فما ربحت تجارتهم" âyeti[29] örneğindeki mecaziliği,[30] takdim tehir,[31] lafızların müphemliği[32] vb. sayılamayacak kadar örnek gösterilebilir. Bu anlamda *Keşşaf* tefsiri nazmın her versiyonunun Kur'an ayetleri üzerinden tahlilleri ile doludur. Burada sadece örnek kabilinden birkaç nazım örneğine işaret etmekle yetinmiş olduk.

Zemahşerî'nin tefsirinde en dikkat çekici yönlerinden biri de hep soru sorarak zihinleri aktive etmeye hem lafza hem de manaya dikkat çekmesidir. Böylelikle günümüz dilbilminin ilgi alanına giren muhatap mütekellim ve kelam üçgeninde gerçekleşen *pragmatik* boyutu da tespit etmeye çalışır. Zira *pragmatik* anlam cümlenin belli bir kontekst içerisinde kullanımının bir fonksiyonudur.[33] Bu yönüyle bakıldığında denilebilir ki Zemahşerî, cevabı okuyucunun da düşünebilmesine ortam hazırlayarak, okuyucuyu yani bir nevi muhatabın zihnini, kelamdaki inceliklere yönlendirerek, kelamın sahibi ile manevi irtibatın kurulmasını sağlamaktadır. Böylelikle dikkatleri belli noktalara çekmekle *pragmatik* anlamın ortaya çıkması yönünde okuyucuyu aktive etmektedir.

Zemahşerî, Cürcânî'nin, *mananın manası* terminolojisi ile kastetmiş olduğu hususu daha kapsamlı bir şekilde, ilgili bütün üslupları ihtiva edecek şekilde uygulama boyutuna taşıyarak mecaz, kinaye, teşbih, istia-

---

24 *Kur'ân Yolu* (Erişim 23 11 2023), el-Bakara 2/14. وَاِذَا لَقُوا الَّذِينَ اٰمَنُوا قَالُوا اٰمَنَّاۚ وَاِذَا خَلَوْا اِلٰى شَيٰاطِينِهِمْۙ قَالُوا اِنَّا مَعَكُمْۙ اِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَهْزِؤُنَ

25 bk. Cürcânî, *Delâilü'l-i'câz*, 228; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/65-66.

26 Zemahşerî, *el-Keşşâf*. 1/67.

27 Cürcânî, *Delâilü'l-i'câz*, 175.

28 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/709.

29 el-Bakara 2/16.

30 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/272-273.

31 el-Bakara 2/7; en-Nisâ 4/2; Hûd 11/41; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/102,506; 2/32-33.

32 bk. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/188

33 bk. Atakan Altınörs, *Analitik Felsefe* (İstanbul: Say Yayınları, 2008), 81.

re, vb. bütün anlatım biçimlerinin literal karşılığının ötesine geçip, mânâdan mânâya intikal eden, hemen hemen her türlü ifadeyi açıklamaya çalışarak okuyucunun zihnine gelebilecek ilk tasavvurun daha ötesinde başka bir tasavvurun zihinlerde bir resme dönüşebileceği bir boyuta taşır.

Zemahşerî'nin nazm nazariyesini uygulama zemininde göstermiş olduğu en bariz hususlardan bir diğeri de biraz evvel sözünü ettiğimiz Cürcânî'nin *mananın manası* diye tanımladığı *beyân*a taalluk eden Kur'ân ayetlerinin yapısal boyutlarını me'âni ile bir araya getirmesidir. Daha açık bir ifadeyle nahivle belagati birleştirerek, nahvi Arap dilinin sırf yapısına dair ortaya konmuş olan, kup kuru kurallar manzumesi olmaktan çıkarmıştır.

SONUÇ

Kur'ân-ı Kerim'in nüzulünden itibaren başlayan kuranın nazmına dair düşünceler farklı yorumların da ortaya atılmasıyla giderek önem kazanmış, Abdülkâhir Cürcânî ile birlikte nazariye olabilecek bir boyuta taşınmıştır. Cürcânî'nin özelde Kur'ân-ı Kerîm üzerinden dile getirmiş olduğu *nazım* anlayışı onun dönemini takip eden bütün zamanlarda özelde Cârullâh Zemahşerî ile birlikte uygulama boyutuna intikal ederek, genelde bütün dilcilerin, hatta batılı dil anlayışı için bile bir ilham kaynağı olmuştur.

Zemahşerî, nazım nazariyesinden almış olduğu ilhamla *Keşşaf* gibi bir eseri vücuda getirmekle kalmamış, arkasından gelen birçok dilci ve müfessir zevata ışık tutmuştur. Çağımızda farklı açılımlarla güncellenen, farklı disiplinlerle bütünleşmiş hale gelmiş olan dil anlayışlarına, çeşitli dilsel yaklaşımlara da birer nüve teşkil etmenin yanında farklı perspektifler sunmuş olmak gibi bir orijinalliğin de sahibi olmuştur.

KAYNAKÇA

Altınörs, Atakan. *Analitik Felsefe*. İstanbul: Say Yayınları, 2008.

Askerî, Ebû Hilâl el-Hasen b. Abdillâh b. Sehl. *es-Sınâʿateyn*. b.y.: Dâru'l-Fikr, ts.

Boyalık, Mehmet Taha. *Dil, Söz ve Fesâhat: Abdülkahir el-Cürcânî'nin Sözdizim Nazariyesi*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2017.

Câhiz, Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb. *Kitabü'l-Hayevân*. thk. Abdüsselâm Hârûn. Beyrut: Dâru'l-İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1969.

Cürcânî. Ebû Bekr Abdülkâhir b. Abdirrahmân b. Muhammed. *Delâilü'l-iʿcâz*. thk. Mahmûd Muhammed Şâkir. Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 2004.

Dervîş, Ahmed. *Dirâsâtü'l-üslûb beyne'l-muʿâsara ve't-türâs*. Kahire: Dâru Garîb, ts.

Ebû Mûsâ, Muhammed Hüseyin. *el-Belâgatü'l-Kur'âniyye fi Tefsîri'z-Zemahşerî*. Mısır: Mektebetü Vehbe, 1408/1988.

İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfiî. *Lisânü'l-ʿArab*. Beyrut: Daru'l- Kütübi'l-İlmiyye, 2005.

Kâdî Abdülcebbâr, Ebü'l-Hasen Kādı'l-kudât Abdülcebbâr b. Ahmed b. Abdilcebbâr el-Hemedânî. *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-ʿadl*. thk. Muhammed Ali en-Neccâr – Abdülhalîm en-Neccâr. Kahire: Dâru'l-Mısrıyye, 1965.

Kur'ân Yolu. Erişim 23 11 2023. https://kuran.diyanet.gov.tr

Saussure, Ferdinand de. *Genel Dilbilim Dersleri*. çev. Berke Vardar. Ankara: Birey ve Toplum Yayınları, 1985.

Taha, Omer Yaseen. "Vücûhu'l-iʿcâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm ʿinde'l-İmâm el-Hattâbî". *Mecelletü Külliyyeti'l-ʿUlumi'l-İslâmiyye* 7/13 (2013), 401-433.

Zemahşerî, Ebü'l-Kāsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî. *el-Keşşâf ʿan hakâ'ikı gavâmizi't-tenzîl ve ʿuyûni'l-ekāvîl fi vücûhi't-te'vîl*. çev. Muhammed Coşkun vd.. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2016.

Zemahşerî, Ebü'l-Kāsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî. *Esâsü'l-belâga*. thk. Abdürrahim Mahmûd. Beyrut: Daru'l- Meʿârif, ts.

Zemahşerî'nin *el-Mufassal fî Sınâʿati'l-İʿrâb* Adlı Eserinin Literatürü

Prof. Dr. Yusuf Doğan *

GİRİŞ

el-Keşşâf adlı tefsiri yanında Arap dili ve edebiyatına dair çalışmaları ile tanınan çok yönlü Muʿtezile âlimi Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî ez-Zemahşerî 467/1075 yılında Türkmenistan'ın Taşavuz İli'nin Köroğlu beldesinde doğmuştur. Ancak onu ilmî yönünün gelişmesi canlı bir ilim ve kültür merkezi olan Hârizm ve çevresinde olmuştur. İlme olan düşkünlüğü sebebiyle gençlik yıllarından itibaren Hârizm, Buhara ve Bağdat gibi ilim merkezlerinde birçok âlimin derslerine katılmıştır. Özellikle lügat, nahiv ve tıp alanlarında yetişmesinde Muʿtezile âlimleri Ebû Mudar Mahmûd b. Cerîr ed-Dabbî el-İsfahânî (ö. (ö. 507/1113), Hâkim el-Cüşemî (ö. 494/1101) ve Rükneddin İbnü'l-Melâhimî (ö. 536/1141) en büyük pay sahibi olmuştur. Bunlardan başka Bağdat'ta Ebu'l-Hasan Ali b. Muzaffer en-Nîsâbûrî (ö. 442/1051) ve Ebû Nasr el-İsfahânî'den (ö. 553/1158) edebî ilimler, Ebu'l-Hattâb Nasr b. Ahmed İbnu'l-Batir (ö. 464/1072), Ebû Saʿd eş-Şekkânî (ö. 556/1161) ve Ebû Mansûr Nasr el-Hârisî'den hadis (ö. 512/1118), Ebû Abdullah ed-Dâmegânî'den (ö. 478/1085) hadis ve fıkıh dersleri almış, Mekke'de Ebû Bekir Abdullah b. Talha el-Yaʿbûrî'den Sîbeveyhi'nin (ö. 180/796) *el-Kitâb*'ını okumuş; Ebü's-Saâdât İbnü'ş-Şecerî'den (ö. 542/1148) nahiv dersleri almış, böylece edebiyat alanında yetişmesinde büyük katkıları olmuştur. Ayrıca o dönemin Hârizm, Bağdat, Mekke gibi ilim merkezlerinde kalmıştır. Mekke'de uzun süre kaldığı için "Cârullah (Allah'a komşu)" lakabıyla onurlandırılmıştır. Söz konusu yerlerde, meşhur âlimlerle görüşmüş dersler almış, dersler vermiş, kıymetli öğrenciler yetiştirmiş ve idarecileri görüşerek ilgilerine mazhar olmuştur. Ömrünün sonuna doğru Hârizm'de iken Özbekistan sınırları içindeki Cürcâniye'ye (Ürgenç/Gürgenç) yerleşmiş ve 9 Zilhicce 538 (13 Haziran 1144) tarihinde arefe gecesi burada vefat etmiştir. Ebû Hanîfe'nin (ö. 150/767) menâkıbına dair *Şeḳāʾiḳu'n-Nuʿmân* adlı bir eser kaleme alan İbn Kutluboğa (ö. 879/1474), Zemahşerî'yi *asrının imamı* olarak nitelemiş ve onun Hanefî fakihleri arasında sayıldığını kaydetmiştir.[1]

Başta tefsir olmak üzere hadis, fıkıh, kelâm gibi ilimlerde de geniş bilgiye sahip bulunan Zemahşerî özellikle Arap dili ve edebiyatı konusunda otorite kabul edilmiş bir şahsiyet olup Arap asıllı olmamasına rağmen "*Şeyhü'l-Arabiyye*" diye nitelendirilmiştir. Hatta onun bir gün Mekke'de Ebû Kubeys dağına çıkıp Araplara, "*Atalarınızın dilini gelin benden öğrenin*" dediği rivayet edilmektedir. Arap dilindeki tartışılmaz otoritesinden dolayı edebiyatta birçok darb-ı mesele konu olmuştur. Basra dil mektebine mensup olmakla birlikte seçmeci ve uzlaştırmacı bir yol izleyen Zemahşerî, *el-Mufaṣṣal* adlı eserinde daha çok Basralı gramer âlimlerinin, zaman zaman Kûfelilerin, bazen da Ebû Ali el-Fârisî ile öğrencisi İbn Cinnî'nin görüşlerini benimsemiş, yer yer kendi fikirlerini de ortaya koymuştur.[2] Zemahşerî'nin *el-Mufaṣṣal*'ının, gerek plan ve ter-

---

* Sivas Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi doganyusuf58@hotmail.com, Orcid: 0000-0001-9070-9635

1 Zemahşerî'nin biyografisi hakkında daha geniş bilgi için bk. Ebu'l-Berekât Kemâlüddîn el-Enbârî, *Nuzhetü'l-elibbâʾ fî tabakâti'l-udebâʾ*, thk. İbrâhîm es-Sâmirrâî, Bağdad: Mektebetu Endelus, 1970, s. 290-292; Yâkūt el-Hamevî, *Muʿcemu'l-udebâʾ*, thk. İhsân Abbâs, Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1993, I/2687-2691; İbnu'l-Esîr, Ebü'l-Hasen İzzüddîn el-Cezerî , *el-Lubâb fî Tehẕîbi'l-Ensâb*, Bağdâd: Meketebetu'l-Musennâ, ts., II/74; İbnu'l-Kıftî, Ebu'l-Hasen Cemâluddîn Alî eş-Şeybânî, *İnbâhu'r-ruvât ʿalâ enbâhi'n-nuḥât*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm, Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1406/1986, III, 265-272; Ebü'l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed İbn Hallikân (ö. 681/1282), *Vefeyâtu'l-A'yân ve Enbâu Ebnâi'z-Zamân*, thk. İhsân Abbâs, Beyrut: Dâru Sâder, 1397/1977, V, 168-174; Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed ez-Zehebî, (ö. 748/1348). *Mîzânü'l-İʿtidâl fî Nakdi'r-Ricâl*, thk. Ali Muhammed el-Bicâvî, Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts., IV, 78; Ebu'l-Fidâ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Turkî, Kahire: Dâru Hicr, ts., XVI/335; Zeynuddîn İbn Kutluboğa, *Tacu't-Terâcim*, thk. Muhammed Hayri Ramazan Yûsuf, Beyrut-Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 1413/1992, 291-293; Taşköprizâde Ahmed Efendi, *Miftâḥu's-saʿâde ve misbâḥu's-siyâde fî mevzûʿâti'l-ʿulûm*, Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1405/1985, II/87-90; Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-Zunûn*, Haz. Ş. Yaltkaya ve R. Bilge, Beyrut: Daru'l-Fikr, 1982, II, 1475-1483; Bağdatlı İsmâil Paşa, *Hediyyetu'l-Ârifîn*, Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1955, II, 402-403; Nuri Yüce, "Zemahşerî", *MEB İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: MEB Yayınları, 1986, 13/509-514; Mustafa Öztürk –M. Suat Mertoğlu, "ez-Zemahşerî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 2013, 44/235-238.

2 Mustafa Öztürk –M. Suat Mertoğlu, "ez-Zemahşerî", *DİA*, 44/236.

tibindeki düzgünlük gerekse anlatımındaki kolaylık ve muhtevasındaki zenginlik dolayısıyla kendi zamanına kadar Arap gramerine dair yazılmış eserlerin en mükemmeli kabul edilmesi, onun bu alandaki otoritesini göstermesi bakımından önemlidir.[3] Başta Zemahşerî olmak üzere bu eser üzerine geçmişten günümüze birçok çalışmalar yapılmıştır. Biz de bu sempozyumu fırsat bilerek *el-Mufaṣṣal*'ın literatürünü ele almak ve böylece yeni yapılacak çalışmalara ufuk açmasını amaçladık.

1. el-Mufaṣṣal Fî Ṣınâʿati'l-İʿrâb

Nahivde "*İmam*" unvanıyla tanınan Zemahşerî, bu unvanının hakkını vererek Arap gramerine dair eserler telif etmiştir. Bunlardan birisi de müellifin *el-Mufassal fi Ṣınâʿati'l-İʿrâb* olarak adlandırdığı, ancak bir kısım müstensih, ravi veya tabakat sahipleri tarafında *el-Mufassal, el-Mufassal fi'n-naḥv* (*fi ʿilmi'n-naḥv, fi ʿilmi'l-ʿArabiyye*), *el-Mufassal fi sınâʿati'l-iʿrâb (fi ʿilmi'l-ʿArabiyye, fi ʿilmi'l-luġa)* şeklinde de adlandırılmıştır.[4] Bu da *el-Mufassal* üzerine hem şerh hem de haşiye yazıldığını göstermektedir. Zemahşeri'nin *el-Mufassal*'ı 513/1119 yılı Ramazan ayı başında başladığı 514/1120 veya 515/1121 yılı Muharrem ayında bitirdiği belirtilmiştir.[5]

1.1. Eserin İçeriği

Eser mukaddime, fiil, edat ve eş anlamlı kelimeler olmak üzere dört ana bölümden oluşmaktadır.[6] Mukaddimede müellif Arap diline hayranlığını belirttikten sonra özellikle ana dili Arapça olmayan Müslümanların bu dile olan ihtiyacına temas etmiş ve kitabını bu ihtiyacı giderme arzusuyla kaleme aldığını belirtmiştir.[7] Zemahşerî eserin mukaddimesinde içeriği ile ilgili şu bilgileri vermiştir: "*el-Mufassal fi San'ati'l-İʿrâb diye açıklanan bu kitabı dört kısım olarak yazdım: Birinci kısım isimler hakkındadır, İkinci kısım filler hakkındadır, üçüncü kısım harfler hakkındadır, dördüncü kısım isim, fiil ve harf arasında ortaktır. Bu kısımlardan her birini gruplara ayırdım ve bu gruplardan her birini de ayrıntılı olarak anlattım…*" Müellifin de ifade ettiği gibi *el-Mufassal*'ı isimler, fiiller, harfler (edatlar) ve bunlar arasındaki ortak hususları kapsayan müşterekler olmak üzere dört ana bölüme, her bölümü sınıflara, her sınıfı da fasıllara ayıran müellif, *birinci bölümde* isim ve çeşitlerini, iʿrab-binâ, maʿrife-nekre, tesniye-cemi, müzekker-müennes, tasgâr-nisbet durumlarını, sayı isimlerini ve fiil işlevi gören isimleri türeme özellikleriyle ele almış;[8] *ikinci bölümde* fiilleri zaman, iʿrab-binâ, müteaddî-lâzım, ma'lûm-meçhûl, tam-nâkıs, mücerred-mezîd, medh (övme)-zemm (yerme), mukârabe ve taaccüb yönleriyle incelemiştir.[9] Üçüncü bölümde izâfet (cer), atıf, nefiy, nidâ, istisna, istifham ve şart harfleri gibi bütün çeşitleriyle edatları; dördüncü bölümde imâle, vakıf, kasem, vasıl ve katʿ hemzesi, iki sâkin harfin çakışma durumu (iltikâü's-sâkineyn), ibdâl, iʿlâl ve idgam bahislerini açıklamıştır.[10]

1.2. Eserin Değeri

el-Mufassal plan ve tertibinin düzgün, anlatımının kolay, muhtevasının zengin olması sebebiyle kendi zamanına kadar Arap gramerine dair yazılmış eserlerin en mükemmeli olarak kabul edilmiş, âlimler ara-

---

3 Mustafa Öztürk –M. Suat Mertoğlu, "ez-Zemahşerî", *DİA*, 44/236. Ayrıca bk. İbrahim Toprak, *Zemahşerî'nin El-Musaffal Fî Sınâʿati'l-İʿrâb İsimli Eserinde Kur'ân-ı Kerîm Ayetleriyle İstişhâd Yöntemi*, Samsun: Ondokuz Mayıs Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020, 31.

4 el-Enbârî, *Nuzhetü'l-Elibbâ'*, s. 290; Yâkût el-Hamevî, *Muʿcemu'l-udebâ'*, I/2691; İbnu'l-Kıftî, *İnbâhu'r-Ruvât*, III, 270; İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-A'yân*, 5/169; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, XVI/335; İbn Kutluboğa, *Tacu't-Terâcim*, 292; Taşköprizâde, *Miftâḥu's-saʿâde* , II/87; Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-Zunûn*, Haz. Ş. Yaltkaya ve R. Bilge, Beyrut: Daru'l-Fikr, 1982, II, 1475-1483; Bağdatlı İsmâil Paşa, *Hediyyetu'l-Ârifîn*, II, 403; Nuri Yüce. "Zemahşerî", *MEB İA*, 13/511; Mehmet Sami Benli, "el-Mufassal", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44/368; Mustafa Öztürk –M. Suat Mertoğlu, "ez-Zemahşerî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları, 2013, 44/237. Ayrıca bk. İbrahim Toprak, *Zemahşerî'nin El-Musaffal Fî Sınâʿati'l-İʿrâb*, 31-32.

5 İbn Kutluboğa, *Tacu't-Terâcim*, 292; Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-Zunûn*, II, 1774.

6 Nuri Yüce. "Zemahşerî", *MEB İA*, 13/511; Benli, "el-Mufassal", *DİA*, 44/368.

7 Benli, "el-Mufassal", *DİA*, 44/368.

8 Zemahşerî, *el-Mufassal fi ʿilmi'l-luga*, thk. Fahri Salih Kadâre, Ammân: Dâru Ammâr, 1425/2004, 33-241.

9 Zemahşerî, *el-Mufassal fi ʿilmi'l-luga*, 243-286.

10 Zemahşerî, *el-Mufassal fi ʿilmi'l-luga*, 287-343. Ayrıca eserin muhtevası için bk. Benli, "el-Mufassal", *DİA*, 44/368. Ayrıca bk. İbrahim Toprak, *Zemahşerî'nin El-Musaffal Fî Sınâʿati'l-İʿrâb*, 32-33.

sında geniş kabul görmüştür. Kitabın hayranlarından olan Şam Eyyûbî Hükümdarı el-Melikü'l-Muazzam'ın onu ezberleyenleri otuz (veya 100) dinar vb. ödüllendirdiği kaydedilir.[11]

Zemahşerî kendisinden önce yazılan kitapların fasıllara ve bablara göre tertip edilmediğini farkederek *el-Mufassal* kitabını bablara ve fasıllara ayırarak yeni bir yöntem izlemiştir.[12] Bundan dolayı çağdaş araştırmacılardan Hasan 'Avn *el-Mufassal*'ın Sîbeveyh'in *el-Kitab*'ından sonra güvenilen ve dayanak olarak kabul edilen ikinci ana kaynak olarak kabul edildiğini ifade etmiştir.[13] Osmanlı döneminde çok rağbet gören bu eserin Türkiye'deki birçok kütüphanede yazmalarının bulunduğu belirtilmiştir.[14]

Katip Çelebi'nin el-Mufassal'ın kıymetini ifade eden beyitler aktarmıştır. Bunlardan birisi şöyledir:

إِذَا مَا أَرَدْتَ النَّحْوَ هَاكَ مُحَصَّلًا عليكَ مِنَ الكُتُبِ الحِسَانِ مُفَصَّلًا

Eğer nahvi tahsil etmek istersen, kitapların güzeli Mufassal'ı elde etmen gerekir.[15]

1.3. Baskıları

el-Mufassal ilk kez J. B. Broch'un tahkikiyle bakısı yapılmıştır (Oslo 1859, 1879; İskenderiye 1291; Kahire 1323).[16] Bu neşrin peşine İslam dünyasında da farklı kişilerin tahkiki ile eserin aşağıdaki baskıları yapılmıştır:

1. Ya'kūb Raspûrî (Delhi 1309/1891). [17]
2. Hamza Fethullah tahkikiyle iki defa basılmıştır (İskenderiye 1291/1874; Kahire1323/1905).[18]
3. Muhammed Abdülganî tahkikiyle İbn Sînâ'nın *Aksâmü'l-ʿulûmi'l-ʿaḳkliyye'*siyle ve *el-Muʿavvel* adlı şerhiyle birlikte (Kalküta 1322) baskısı yapılmıştır.[19]
4. Muhammed Abdülganî'nin tahkiki Ali b. İmâdî'nin önsözüyle (Leknev 1323/1905) ve Bedreddin en-Na'sânî'nin Ebyât şerhiyle birlikte de basılmıştır (Kahire 1323).[20]
5. Muhammed İzzeddin es-Saîdî'nin tahkikiyle *el-Mufassal fî ʿilmi'l-luga* adıyla (Beyrut 1410/1990) yayımlanmıştır.[21]
6. Dr. Fahri Salih Kadâre tarafından da bir neşri yapılmıştır (Amman 2004). Biz de eserin tanıtımında bu nüshayı esas aldık.
7. Hâlid İsmâil Hassân'ın neşri ile ayrı bir baskısı daha yapılmıştır (Kahire 2006).

2. el-Mufassal Üzerine Yapılan Çalışmalar

Telifinden itibaren *el-Mufassal* üzerine şerh, hâşiye, ihtisar, nazma çekme gibi klasik çalışmalarla birlikte müstakil kitap, makale, tez, ansiklopedi maddesi ve başka diller çeviri gibi pek çok çalışma yapılmıştır.[22] Biz de *el-Mufassal* litaretürü bağlamında bunların bir listesini vererek araştırmacılara hem yol göstermeyi hem de Zemahşerî'nin bu eserinin kıymetini ve etkisini ortaya koymayı istedik.

2.1. Şerhleri

Genel olarak şerhler bir ilim dalında meşhur olmuş muhtasar metinlerdeki kapalı ifadelerin açıklandığı eserler olarak tanımlanmıştır.[23] Aynı amaçlarla *el-Mufassal* üzerine şerhler yazılmıştır. İbn Hallikân *el-*

---

11 Benli, "el-Mufassal", *DİA*,44/368. Ayrıca bk. İbrahim Toprak, *Zemahşerî'nin El-Musaffal Fî Sınâ'ati'l-İ'râb*, 31-32.

12 Harun Özel, "Zemahşeri ve Nahiv İlmindeki Yeri", *Route and Educational and Social Science Journal Vol 2/4 (October 2015)*, 293.

13 Hasan'Avn, *Tetavvuru'd-Dersi'n-Nahvî, Ma'hedu'l-Buhûs ve'd-Dirâsâti'l-'Arabiyye*, Kâhire: Ma'hedu'l-Buhûs ve'd-Dirâsâtu'l-Arabiyye, 1970, 99. Ayrıca bk. İbrahim Toprak, *Zemahşerî'nin El-Musaffal Fî Sınâ'ati'l-İ'râb*, 31; Özel, "Zemahşeri ve Nahiv İlmindeki Yeri", 293.

14 Nuri Yüce, "Zemahşeri (Hayatı ve Eserleri", *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi (İstanbul 1993)*, 301.

15 Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-Zunûn*, 2/1774.

16 Nuri Yüce. "Zemahşerî", *MEB İA*, 13/512; Benli, "el-Mufassal", *DİA*, 44/369.

17 Nuri Yüce. "Zemahşerî", *MEB İA*, 13/512; Benli, "el-Mufassal", *DİA*, 44/369.

18 Nuri Yüce. "Zemahşerî", *MEB İA*, 13/512; Benli, "el-Mufassal", *DİA*, 44/369.

19 Benli, "el-Mufassal", *DİA*, 44/369.

20 Benli, "el-Mufassal", *DİA*, 44/369.

21 Benli, "el-Mufassal", *DİA*, 44/369.

22 Benli, "el-Mufassal", *DİA*, 44/368.

23 Şensoy, Sedat, "Şerh", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi İstanbul: TDV Yayınları, 2010)*, 38/555.

Mufassal üzerine birçok kişinin şerh yazdığını ifade etmiştir.[24] Kâtip Çelebi de bu şerhlerin uzun bir listesini vermiştir.[25] Biz de kaynaklardaki bu bilgileri dikkate alarak bu şerhlerin listesini verdik.

1. Zemahşerî: *Havâşi'l-Mufassal*

Bizzat müellif tarafından şerhedilen eserin[26] adının "*Haşiye ale'l-Mufassal*", "*Şerhu'l-Mufassal*" olduğunu Yâkût el-Hamevî zikretmiştir.[27] Eser Bahuddîn Abdulvehhâb Abdurrahman tahkikiyle yayımlanmıştır (Mektebetu Alukah, 1416/2018).

2. Fahruddîn er-Râzî (ö. 606/1210): *el-Muhassal fi Şerhi'l-Mufassal*

er-Râzî'nin *el-Mufassal*'a bir şerh yazdığı ifade edilmektedir.[28] Bu şerh *Arâisu'l-Muhassal fi Nefâisi'l-Mufassal*, *el-Muhassal fi Şerhi'l-Mufassal*, *Şerhu'l-Mufassal,* gibi adlarla da anılmaktadır.[29]

Bu eserin isminin *el-Muhassal fi Şerhi'l-Mufassal* olduğu, ancak bu eserin Zemahşerî'nin kitabına yapılmış bir şerh olup Râzî'ye aidiyeti tartışmalı olduğu da beyan edilmiştir.[30] Bu şerhin tamamlanamadığı ve söz konusu eserin tek nüshası Medine Arif Hikmet Par Kütüphanesi/Nahv nr: 146'da bulunduğu ifade edilmiştir.[31]

Kâtip Çelebi herhangi bir kayıt koymadan *el-Mufassal* üzerine ta'lika olduğunu[32] ve bunun da Râzî'nin söz konusu eserinin ta'likası olduğu belirtilmiştir.[33] Aşağıda bu konuyla ilgili bilgi verilmiştir.

3. Muhammed b. Sa'd b. Muhammed el-Mervezî (ö. 609/1213) : *el-Muḥassal*

Eserin başlıca şerhleri arasında sayılan bu şerh, Zemahşerî'nin öğrencisi ed-Dîbâcî tarafından kaleme alınmıştır.[34]

4. Ebu'l-Bekâ el-Ukberî (ö. 616/1219): *el-Muhassal fi şerḥi (Îdâhi/Islâhi)'l-Mufassal*

Kaynaklarda el-Ukberî'nin *el-Mufassal* üzerine büyük bir şerh yazdığı geçmektedir.[35] Bu şerh *Muhassal fi şerḥi (İdâhi/Islâhi)'l-Mufassal*, *Şerhu'l-Mufassal, el-Îdâh fi Şerhi'l-Mufassal, el-Îdâhu'l-Mufassal, Ta'lîk ale'l-Mufassal* ve *Haşiyetu'l- Mufassal* gibi adlarla da anılmaktadır.[36] Bazı araştırmacılar bu eserin günümüze kadar gelemediğini[37] söylese de Mısır Milli Kütüphanesi olan Dâru'l-Kutubi'l-Mısrıyye nr. 292'de bulunduğu ifade edilmektedir. [38]

5. Kâsım b. Hüseyin el-Hârizmî (ö. 617/1220): *et-Tahmîr Şerhu'l-Mufassal*

et-Tahmîr Şerhu'l-Mufassal Kâsım b. Hüseyin el-Hârizmî tarafından telif edilmiştir. Müellif üç cilt halinde kolay bir şerh yazdığını, birinci cilde *tahmîr*, ikinci cilde *vasît* ve üçüncü cilde *muhtasar* adını verdiğini ifade etmiştir.[39] Eser Abdurrahmân b. Suleymân el-Useymîn tarafından tahkik edilerek 4 cilt halinde yayımlanmıştır (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1990).

---

24 İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-A'yân*, V, 169

25 Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-Zunûn*, 2/1777.

26 Benli, "el-Mufassal", *DİA*, 44/368.

27 Yâkût el-Hamevî, *Muʿcemu'l-udebâ'*, I/2691.

28 Kâtip Çelebi, Keşfü'z-Zunûn, II, 1774.

29 İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-A'yân*, IV, 249; Safedî, *el-Vâfi*, 4/180. Ayrıca bk. Gülsüm Karaca, *Fahruddin er-Râzî ve Nihâyetu'l-İcâz fi Dirâyeti'l-İ'câz* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017), 16-17.

30 Yusuf Şevki Yavuz, "Fahreddin er-Râzî", *TDV İslam Ansiklopedisi (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1991)*, 12/94.

31 Karaca, *Fahruddin er-Râzî*, 17.

32 Kâtip Çelebi, Keşfü'z-Zunûn, 2/1774.

33 Mehmet Reşit Özbalıkçı, "Şelevbîn", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38/494.

34 Suyûtî, Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr, *Buğyetu'l-Vuât*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm, Kahire: Matbaa Îsa el-Bâbî el-Halebî, 1384/1965, 2/112; Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-Zunûn*, 2/1775; Zırıklî, *el-A'lâm*, VI, 137; Benli, "el-Mufassal", *DİA*, 44/368.

35 Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-Zunûn*, 2/1774. Ayrıca bk. Ebu'l-Bekâ el-Ukberî, *Mesâil Hılâfiyye fi'n-Nahv*, thk. Abdulfettâh Selîm, Kahire: Mektebetu'l-Âdâb, 2008, Muk: 13-14; Yüce, "Zemahşeri (Hayatı ve Eserleri", 301Bakırcı, Selami, "Ukberî" . *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (*İstanbul: TDV Yayınları, 2012),* 42/67; Zabiullah Zaka, *Ebu'l-Bekâ el-Ukberî ve el-Mesâilu'l-Hilâfiyye Adlı Eseri* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 48.

36 Bakırcı, "Ukberî", *DİA*, 42/67; Zaka, *Ebu'l-Bekâ el-Ukberî*, 48.

37 Zaka, *Ebu'l-Bekâ el-Ukberî*, 48.

38 Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-Zunûn*, 2/1774. Ayrıca bk. Bakırcı, "Ukberî", *DİA*, 42/67.

39 Suyûtî, *Buğyetu'l-Vuât*, 2/253; Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-Zunûn*, 2/1775; Zırklî, *el-A'lâm*, 5/175; Yüce, "Zemahşeri (Hayatı ve Eserleri", 301; Benli, "el-Mufassal", *DİA*, 44/368.

6. Ebu'l-Abbâs el-Hâvirânî (ö. 620/1223): *Şerhu'l-Mufassal*

el-Hâvirânî'nin *Şerhu'l-Mufassal* adında bir eser telif ettiği ifade edilmektedir.[40]

7. Ebu'l- Abbâs el-Makdisî (ö. 638/1240): *Şerhu'l-Mufassal*

el-Makdisî el-Kâdî *Şerḥu'l-Mufassal* adında bir şerh yazmıştır.[41]

8. Ziyâeddin el-A'cemî: *Şerḥu'l-Mufassal*

Ziyâeddin el-A'cemî tarfından telif edilmiştir. Yazması Süleymaniye Ktp., Yenicami, nr. 1102 olduğu ifade edilmiştir.[42]

9. Ebû Abdillâh Muhibbüddîn Muhammed b. Mahmûd b. el-Hasen b. Hibetillâh İbnu'n-Neccâr el-Bağdâdî (ö. 643/1245): *Şerḥu'l-Mufaṣṣal*

İbnu'n-Neccâr el-Bağdâdî'nin *Şerḥu'l-Mufassal* adında bir şerh telif ettiği ifade edilmiştir.[43]

10. Alemuddîn Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed es-Sehâvî (ö. 643/1245): *el-Mufaddal, Sifru's-Saâde ve Sefîru'l-İfâde*

Alemuddîn es-Sehâvî'nin *el-Mufaddal* ve *Sifru's-Saâde ve Sefîru'l-İfâde* adlarında 4 cilt olarak iki şerh yazdığı ve *el-Mufaddal*'ın hem hem nazmı ve nesri olduğu ifade edilmiştir.[44] Ancak bu konuyla ilgili yapılan incelemeler sonunda bu eserlerin *el-Mufassal*'ın şerhleri olmadığı belirtilmiştir.[45] Ancak birçok kaynakta *el-Mufassal*'ın şerhi olduğu ifade edildiği için burada yer verilmiştir. Ayrıca *Sifru's-Saâde ve Sefîru'l-İfâde* üzerine Ahmed Abdulmecîd Herîdî'nin doktora çalışması yaptığı ve böylece neşredildiği açıklanmıştır.[46]

11. Ebû Yûsuf Ya'kûb el-Hemedânî (ö. 643/1245): *Şerhu'l-Mufassal*

Ebû Yûsuf el-Hemedânî'nin (el-Hemezânî *Şerhu'l-Mufassal* adında bir şerh yazdığı ifade edilmiştir.[47]

12. Ebü'l-Bekā Muvaffakuddîn Yaîş b. Alî İbn Yaîş b. Muhammed el-Esedî el-Halebî (ö. 643/1245): *Şerhu'l-Mufassal*

İbn Yaîş *el-Mufassal* üzerine geniş bir şerh yazmıştır.[48] Yazılan şerhlerden hiçbirinin onun seviyesine ulaşamadığı ifade edilmiştir.[49] Müellif bu şerhinde Sîbeveyhi, Ahfeş el-Evsat, Ebû Ali el-Fârisî, Ebû Ömer el-Cermî, Ebû Osman el-Mâzinî ve İbn Cinnî gibi âlimlerin görüşlerini sık sık zikretmiş, Zemahşerî'nin görüşlerine de yer yer itirazlarda bulunmuştur.[50]

Bir nahiv ansiklopedisi niteliği taşıyan eser ilk defa G. Janh tarafından neşredilmiş (Leipzig 1876-1886), daha sonra Ezher şeyhliği ve âlimler kurulunun tashih ve ta'likleriyle iki cilt halinde yayımlanmıştır (Kahire, ts.). Bu neşrin Beyrut'ta ofset baskıları da yapılmıştır. Âsım Behcet el-Baytâr, şerhin muhtelif fihristlerini çıkararak *Fehârisü Şerḥi'l-Mufaṣṣal li'bn Ya'îş* adıyla neşretmiş (Dımaşk 1411/1990), eserin bir başka fihristi Abdülhüseyin Mübârek tarafından *el-Fehârisü'l-fenniyye li-Şerḥi'l-Mufaṣṣal* adıyla yayımlanmıştır (Beyrut 1988).[51]

13. İbnü'l-Hâcib (ö. 646/1249): *el-Îzâh fî Şerhi'l-Mufassal*

İbnü'l-Hâcib'in *el-Mufassal* üzerine iki çalışma yaptığı ifade edilmiştir. Birincisi *el-Îzâḥ fî Şerhi'l-Mufassal*, diğeri ise meşhur *el-Kâfiye*'dir. Aşağıda *el-Kâfiye*'ye *el-Mufassal*'ın muhtasarları başlığı altında yer

---

40 Yâkūt (ö. 626/1229), *Mu'cemu'l-udebâ'*, 2/205; Halil b. Aybek es-Safedî, *el-Vâfî bi'l-Vefeyât*, thk. Ahmed el-Arnâût ve diğer., Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabi, 1420/200, 6/167; Suyûtî, *Buğyetu'l-Vuât*, 2/299-300; Kâtip Çelebi, Keşfü'z-Zunûn, 2/1774;

41 Suyûtî, *Buğyetu'l-Vuât*, 2/231; Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-Zunûn*, 2/1774.

42 Benli, "el-Mufassal", *DİA*, 44/368.

43 Kâtip Çelebi, Keşfü'z-Zunûn, 2/1774-1775. Ayrıca bk. Sami es-Sakkâr, "İbnu'n-Neccâr el-Bağdâdî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21/170.

44 Yâkût, *Mu'cemu'l-Udebâ*, 5/1963; Zehebî, *Siyer A'lâmi'n-Nubelâ*, 23/124; Suyûtî, *Buğyetu'l-Vuât*, 2/192; Taşköprizâde, *Miftâḥu's-sa'âde* , 2/45; Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-Zunûn*, 2/1775; Zırıklî, *el-A'lâm*, 4/332; Yüce, "Zemahşeri (Hayatı ve Eserleri", *DİA*, 302.

45 Tayyar Altıkulaç, "Sehâvî, Alemüddîn", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (*İstanbul: TDV Yayınları, 2009)* 36/312/313.

46 Tayyar Altıkulaç, "Sehâvî, Alemüddîn", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (*İstanbul: TDV Yayınları, 2009)* 36/312/313.

47 Abdullāh b. Es'ad b. Alî b. Süleymân el-Yâfiî, *Mir'âtü'l-cenân ve 'ibretü'l-yaḳẓân fî ma'rifeti ḥavâdiṣi'z-zamân*, thk. Halîl Mansûr, Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 4/84; Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-Zunûn*, 2/1775, 1776; İbnu'l-İmâd, *Şezerâtü'z-Zeheb*, 7/393; Zırıklî, *el-A'lâm*, 7/290.

48 İbnu'l-Kıftî, *İnbâhu'r-Ruvât*, IV, 46; İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-A'yân*, 7/52; Zehebî, *Siyeru A'lami'n-Nubelâ*, 23/145; Suyûtî, *Buğyetu'l-Vuât*, 2/352; Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-Zunûn*, 2/1775; Yüce, "Zemahşeri (Hayatı ve Eserleri", 301.

49 İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-A'yân*, 7/52; Mustafa Çuhadar, "İbn Yaîş, Ebu'l-Bekâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (*İstanbul: TDV Yayınları, 1999),* 20/446.

50 Çuhadar, "İbn Yaîş, Ebu'l-Bekâ", *DİA*, 20/446.

51 Şevki Dayf, *el-Medârisu'n-Nahviyye*, Kahire: Dâru'l-Meârif, 1968, 280; Çuhadar, "İbn Yaîş, Ebu'l-Bekâ", *DİA*, 20/446.

verilecektir. İbnü'l-Hâcib'in bu eseri tenkitçi bir yaklaşımla şerhettiği ifade edilmiştir.[52] Bu eser üzerine haşiyeler yazılmış olup aşağıda bilgi verilmiştir.

Mûsâ Binây el-Alîlî eseri tahkik ederek iki cilt halinde yayımlamıştır (Bağdad 1402/1982).[53] Eserin incelediğimizde birinci cildin tahkikini yapanın eseri ve yazmasını tavsif ettiği mukaddimesi, merfûât, mansûbât, tevâbi ve mebni isimlerin tasnifi; ikinci cildin ise fiiller, harfler ve ortak konulardan oluştuğunu görürüz.

14. Abduzzâhir b. Nişvân b. Abduzzâhir b. Necde Sa'dî el-Mısrî er-Ravhî el-Cuzâmî (ö. 649/1251-1252): *Şerhu'l-Mufassal*

Bu eserinin adının *Şerhu'l-Mufassal* olduğu ifade edilmiş,[54] ancak Suyûtî kitabının adını *Şerhu Ba'dı'l-Mufassal* olduğunu zikretmiştir.[55] Suyutî'nin bu adlandırmasından eserin tamamının şerhedilmediği anlaşılmaktadır.

15. Abdulvâhid b. Abdulkerîm b. Halef b. ez-Zemelkânî (ö. 651/1253): *el-Mufaddal ale'l-Mufaddal fî Dirâyeti'l-Mufassal*

Müellif bu eseri *Ğâyetu'l-Mufaddal fî Şerhi'l-Mufassal* adıyla ihtisar etmiştir.[56] Muhtasarlar başlığa altında *Ğâyetu'l-Mufaddal* hakkında bilgi verilecektir.

16. Alemuddin Kasım b. Ahmed el-Lûrekî (ö. 661/1263): *el-Muvassal*

Alemuddin el-Endelusî'nin *el-Muvassal* isminde el-Mufassal üzerine dört cilt halinde şerh yazdığı ve bu eseri Vezir Cemaluddîn Ali b. Yûsuf el-Kıftî'ye sunduğu ifade edilmiştir.[57]

17. İbn Mâlik et-Tâî (ö. 672/1274): *Şerhu'l-Mufassal*

Katip Çelebi İbn Mâlik et-Tâî'nin *Şerhu'l-Mufassal* [58] ve Bağdatlı İsmail Paşa'nın *el-Mâsıl (el-Muvessal) fî Şerhi'l-Mufassal* adını verdiği şerhinden bahsederler.[59] Ayrıca İbn Mâlik'in sülâsî, rubâî ve humâsî isimler ve anlamlarını ele alınarak açıkladığı "*Zikru Meânî Ebniyeti'l-Esmâi'l-Mevcûde fi'l-Mufassal li'z-Zemahşerî*" risale kaleme aldığı da belirtilmiştir.[60] Bu risâle hakkında aşağıda bilgi verilecektir.

18. Ebû Âsım Fahruddîn Ali b. Ömer el-Fakîhî el-İsfenderî (ö. 698/1298): *el-Muktebes fî Tavdîhi Mâ iltebes fî Şerhi'l-Mufassal*

el-İsfenderî *el-Muktebes fî Tavdîhi Mâ iltebese (Şerhu'l-Mufassal)* adında bir şerh yazmıştır. Bu şerhte müellifin kendisinden önce yazılan *et-Tahmîr*, *el-Îdâh* ve *el-Muhassal* şerhlerini gözden geçirerek yeni bir şerh yazdığı ifade edilmiştir.[61] Bu eserin Âtıf Efendi Ktp., nr. 2570, 2571'da yazması olduğu belirtilmiştir.[62] Bu eser üzerine iki babı Abdullah Muhammed el-Lihyânî (Ummu'l-Kurâ Üniv.,), Mutîullah es-Sulemî (Ummu'l-Kurâ Üniv.), Âişe el-Cuhenî (Ummu'l-Kurâ Üniv.), Sa'd Muhammed er-Reşîd (Medine İslam Üniversitesi) ve Ahmed Muhammed b. Yahyâ el-Fakîh ez-Zehrânî adlı araştırmacılar tarafından akademik çalışmayla ayrı ayrı tahkik edilerek neşredilmiştir:[63] Aşağıda bilgi verilecektir.

19. Tacuddîn Ahmed b. Mahmûd b. Ömer el-Cendî (el-Hacendî) (ö. 700 civarında/1300): *el-Iklîd*

el-Cendî *el-Iklîd* adlı bir şerh kaleme almıştır.[64] Bu eserin Laleli Kütüphanesi nr. 3446, Irak Müzesi'nde ve Chester Beatty Ktp. [Dublin], nr. 3609'da birer nüshaları bulunduğu ifade edilmiştir. [65] Bağdatlı İsmâîl

---

52 Abdullah Bilin, *Çarperdî Bibliyografyası*, Ankara: İksad Yayıncılık, 2020, s. 40

53 Hulusi Kılıç, "İbnü'l-Hâcib", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları), 2000, 44/57.

54 Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-Zunûn*, 2/ 1775.

55 Suyûtî, *Buğyetu'l-Vuât*, 1/97.

56 Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-Zunûn*, 2/ 1776; Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyyetu'l-Ârifîn*, 1/635. Ayrıca bk. Abdulvâhid b. Abdulkerîm b. Halef ez-Zemelkânî, *el-Mufaddal ale'l-Mufaddal fî Dirâyeti'l-Mufassal*, thk. Esmâ bint Muhammed Sâlih el-Habîb, Mekke: 1435/2016, s. 9.

57 Suyûtî, *Buğyetu'l-Vuât*, 2/250; *Keşfü'z-Zunûn*, 2/ 1775; Zırıklî, *el-A'lâm*, 5/172.

58 Kâtip Çelebi, Keşfu'z-Zunûn, 2/ 1774.

59 Bağdatlı İsmâil Paşa, *Hediyyetu'l-Ârifîn*, 2/ 130.

60 İbn Mâlik, *Zikru Meânî Ebniyeti'l-Esmâi'l-Mevcûde fi'l-Mufassal li'z-Zemahşerî*, thk. Muhammed Vecîh Tikrîtî, Amman, 1987, s. 1-2. Ayrıca bk. Mustafa Bilici, *İbn Mâlik ve Şevâhidu't-Tavdîh ve't-Tashîh Adlı Eseri*, Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008, 58.

61 Katip Çelebi, *Keşfu'z-Zunûn*, 2/ 1776-1777; Bağdatlı İsmâil Paşa, *Hediyyetu'l-Ârifîn*, 1/715

62 Benli, "el-Mufassal", *DİA*, 44/369.

63 Ebû Âsım Fahruddîn Ali b. Ömer el-Fakîhî el-İsfenderî, *el-Muktebes fî Tavdîhi Mâ iltebes fî Şerhi'l-Mufassalmin Evveli Bâbi'l-İ'tilâl ilâ Nihâyeti'l-Kitâb*, thk. Ahmed Muhammed b. Yahyâ el-Fakîh ez-Zehrânî, Mekke: Ummu'l-Kurâ Üniversitesi Yüksek Lisans Tezi 1424/2003, 3.

64 Katip Çelebi, *Keşfu'z-Zunûn*, 2/ 1775; Bağdatlı İsmâil Paşa, *Hediyyetu'l-Ârifîn*, 1/102; Zırıklî, *el-A'lâm*, 1/254.

65 Katip Çelebi, *Keşfu'z-Zunûn*, 2/ 1775, dipnot 1; Zırıklî, *el-A'lâm*, 1/254.

Paşa da Bursa'daki yazma eserler kütüphanesinde bir nüshasının olduğunu zikretmiştir. Eser Suudi Arabistan Yüksek Öğretim Bakanlığı tarafından Mahmûd Ahmed Ali Ebû Kethe ed-Derâvîş'in tahkiki ile dört cilt halinde baskısı yapılmıştır (1423/2002). Bu eser hakkında aşağıda bilgi verilmiştir.

20. Husâmuddîn Huseyin b. Ali es-Sağnâkî (ö. 710-711/1310): *el-Muvassal/Şerhu'l-Mufassal*

es-Sağnâkî'nin *el-Muvassal* adında büyük bir şerh yazdığı ve bu şerhte *el-İklîd* ve *el-Muktebes* adlı şerhleri cemettiği ifade edilmiştir.[66]

21. Muzhirüddin Muhammed (ö. 727/1327): *el-Mükemmel fî Şerhi'l-Mufassal*

Muzhirüddin Muhammed *el-Mükemmel fî Şerhi'l-Mufassal* adında bir şerh yazdığı ifade edilmiştir. Kâtip Çelebi eserin mukaddimesini ve ferağ tarihini 659/1260 olarak vermektedir.[67] Eserin Türkiye'deki kütüphanelerde yazmaları olduğu bildirilmektedir (Millet Ktp., Feyzullah Efendi, nr. 2008; Süleymaniye Ktp., Serez, nr. 3349).[68] Bu eser üzerine Abdullah Hamîd Huseyin ed-Duleymî tarafından doktora çalışması yapılmıştır.[69] Aşağıda bilgi verilecektir.

22. Ebû Muhammed (Ebû Alî) Bedrüddîn Hasen İbn-i Ummi Kāsım b. Abdillâh b. Alî el-Murâdî (ö. 749/1348): *Şerhu'l-Mufassal*

el-Murâdî'nin *Şerhu'l-Mufassal* adında bir şerh yazdığı ifade edilmektedir.[70]

23. Muhammed b. Hussâm el-Herevî (ö. 751/1350): *el-Mufaddal fî Şerhi'l-Mufassal*

el-Herevî, *el-Mufaddal fî Şerhi'l-Mufassal* adında bir şerh telif etmiştir. Bu eser Mansûr b. Nâsır el-Berekâtî'nin Yüksek Lisans çalışmasıyla neşredilmiştir (Ummu'l-Kurâ Üniv., Mekke, 1438/2017).[71] Aşağıda bilgi verilmiştir.

24. Muhammed Tayyib el-Mekkî: *el-Vişâḥu'l-Ḥâmidî*

el-Mekkî'nin *el-Vişâḥu'l-Ḥâmidî* adında bir şerh yazdığı ve neşredildiği ifade edilmiştir ([baskı yeri yok] 1318).[72]

25. Muhammed Abdülganî: *el-Muʿavvel*

Muhammed Abdülğanî'nin şerhettiği *el-Muʿavvel* günümüze kadar gelmiş olup iki defa baskısı yapılmıştır (Kalküta 1322, Kahire 1323).[73]

2.2. Haşiyeleri

Sayfa boşluklarına ilâve edilen açıklayıcı ve tamamlayıcı bilgileri içeren not olarak tarif edilen haşiye, genellikle muhtasar yazılmış meşhur bir metnin şerhi üzerine yapılan, hem şerhte hem de metindeki bazı kelime ve terkiplerle ya da metinde geçen özel isim, ayet, hadis, şiir gibi hususlarla ilgili olarak yapılan kısa açıklamalar mahiyetinde olup bazen bu açıklamalar metinden daha uzun olabilmektedir.[74] İslam kültür geleneğinde kitap yazmada bu usûl yıllardır kullanılmış ve *el-Mufassal* şerhleri üzerine de haşiyeler yazılmıştır. Burada tespit edilen İbnü'l-Hâcib'in (ö. 646/1249) *el-Îzâḥ*'ı üzerine yapılan iki haşiyeye yer verilecektir.

---

66 Safedî, *el-Vâfî*, 12/151; Katip Çelebi, *Keşfu'z-Zunûn*, 2/ 1775; Ebu'l-Hasenât Abdulhay Leknevî, *el-Fevâidu'l-Behiyye fî Terâcimi'l-Hanefiyye*, thk. Muhammed Bedruddin Ebû Firâs en-Na'sânî, Kahire, ts., 62.

67 *Keşfü'z-Zunûn*, 2/ 1776; Benli, "el-Mufassal", *DİA*, 44/369.

68 Benli, "el-Mufassal", *DİA*, 44/368-369.

69 https://www.alukah.net/library/erişim tarihi: 21.09.2023

70 Suyûtî, Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr, *Buğyetu'l-Vuât*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm, Kahire: Matbaa Îsa el-Bâbî el-Halebî, 1384/1965, 1/517; Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-Zunûn*, 2/1774; İbnu'l-İmâd, *Şezerâtu'z-Zeheb fî Ahbâri men Zeheb*, thk. Muhammed el-Arnâût, Dımaşk-Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1406/1986, VIII, 275; Bağdatlı İsmâil Paşa, *Hediyyetu'l-Ârifîn*, 1/ 286. Ayrıca bk. İbn Ümmü Kāsım el-Murâdî, *el-Cene'de-Dânî fî Hur"ûfi'l-Meânî*. thk. Fahruddîn Kabâve, Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1413/1992, temhîd 9; Hüseyin Tural, "İbn Ümmü Kāsım" . *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (*İstanbul: TDV Yayınları, 1999),* 20/434, 433-434

71 http://ecat.kfnl.gov.sa:88/ipac20/ipac.jsp?session=1F9952466KH25.12888&

72 Benli, "el-Mufassal", *DİA*, 44/369.

73 Benli, "el-Mufassal", *DİA*, 44/369.

74 Tevfik Rüştü Topuzoğlu, "Hâşiye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (*İstanbul: TDV Yayınları, 1997),* 16/419.

1. Ebu'l-Mekârim Fahrüddîn Ahmed b. el-Hasen b. Yûsuf Çârperdî (ö. 746/1346): *Hâşiye ʿalâ Îzahı İbni'l-Hâcib*

Çârperdî, İbnü'l-Hâcib'in yazdığı *el-Îzâḥ* üzerine *Hâşiye ʿalâ Şerhi'l-Mufassal adlı* bir haşiye yazmıştır.[75] Bu eser henüz yayımlanmamıştır. Söz konusu haşiyenin Millet Kütüphanesi Feyzullah Efendi nr. 2006 ve 2007'de iki adet yazması bulunduğu ifade edilmiştir.[76] Ayrıca Çârperdî'nin *el-Mufassal* üzerine *Haşiye ale'l-Mufassal* adında bir haşiye daha yazdığı ve bu haşiyenin Süleymaniye Kütüphanesi Kadızâde Mehmed nr. 511'de tespit edilen tek nüshası olduğu zikredilmiş, ancak hangi şerhin haşiyesi olduğu veya doğrudan şerhi olup olmadığı belirtilmemiştir.[77] İki yazma incelendiğinde aynı eserin haşiyesi mi yoksa farklı bir haşiye mi olduğu ortaya çıkacaktır.

2. Celâluddîn Rasûl (Yusuf) b. Ahmed et-Tîrî el-Kâhirî et-Tebbânî (ö. 793/1391): *Ḥâşiye ʿalâ Îzahı İbni'l-Hâcib*

et-Tebbânî'nin İbnu'l-Hâcib'in şerhi üzerine *Hâşiye ʿalâ Îzahı İbni'l-Hâcib* veya *Şerh Muhtasar ʿalâ Îzahı İbni'l-Hâcib* adında bir haşiye yazdığı ifade edilmiştir.[78]

2.3. Şevahid Şiir Şerhleri

Arapçada bir kelimenin veya bir ifadenin lafız, anlam ve kullanım doğruluğunu kanıtlamak amacıyla doğruluğu kesin olan nazım ve nesirden örnek vermek anlamında istişhâd kelimesi kullanılır. Bunun için getirilen örneğe *şâhid* denir ki çoğulu *şevâhid*dir. Bu şevâhidler her ilme göre değişebilmektedir.[79] Zemahşerî de *el-Mufassal*'da dört yüzden fazla şiiri şevahid olarak kullanmıştır. Ondan sonra gelen dilciler de o şiirlerin daha iyi anlaşılabilmesi için şerhler yazılmıştır. Aşağıda söz konusu eserlere yer verilmiştir.

1. Ebu'l-Berekât Mubârek b. Ahmed İbnü'l-Müstevfî (ö. 637/1239): *İsbâtü'l-Muhassal min (fi) Nisbeti Ebyâti'l-Mufassal*

İbnü'l-Müstevfî, *İṯbâtü'l-Muhassal min (fi) Nisbeti Ebyâti'l-Mufaṣṣal* adında *el-Mufassal*'daki şiir beyitlerini şerhettiği belirtilmiştir.[80] İbn Hallikân bu eserin iki cilt halinde telif edildiğini ve şiirlerin açıklandığını ifade etmiştir.[81]

2. Ebu'l-Fezâil Radıyyüddîn (Radî) Hasen b. Muhammed b. Hasen es-Sâğânî (ö. 650/1252): *Şerhu Ebyâti'l-Mufassal*

es-Sâğânî'nin *Şerhu Ebyâti'l-Mufassal* adında bir eser yazarak *el-Mufassal*'daki şiirleri şerhettiği ifade edilmiştir.[82]

3. İbn Mâlik (ö. 672/1274): *Ẕikru meʿânî ebniyeti'l-esmâ'i'l-mevcûde fi'l-Mufaṣṣal*

İbn Mâlik'in şâhid beyitlere dair "*Ẕikru meʿânî ebniyeti'l-esmâ'i'l-mevcûde fi'l-Mufaṣṣal*" adlı bir şerh yazdığı ifade edilmiştir.[83]

4. *Şerhu Ebyâti'l-Mufassal*

Kâtip Çelebi müellif ismi zikretmeden "الحمد لله الذى فضل الإنسان بفضيلة البيان..." şeklinde hamdeleyle başlayan *el-Mufassal*'daki 424 şiiri şerheden bir kitaptan bahsetmekte,[84] ancak Âgâ Büzürg-i Tahrânî bu eserin Zemah-

---

[75] Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-Zunûn*, 2/1774. Ayrıca bk. Mehmet Şener, "Çârperdî," *Türkiye Diyanet Vakfı İslam* Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 8/231.

[76] Bilin, *Çarperdî Bibliyografyası*, s. 40-41.

[77] Bilin, *Çarperdî Bibliyografyası*, s. 41-42.

[78] İbnu'l-Hınnâî (Kınalızâde) Alâuddîn Ali b. Emrillâh, *Tabakâtu'l-Hanefiyye*, thk. Muhyî Hilâl es-Serhân, Bağdâd: Dîvânu'l-Vakfu's-Sunnî, 1426/2005, 3/5; Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-Zunûn*, 2/1775.

[79] İstişhad ve şevahid konusunda daha geniş bilgi için bk. Muhammed Ali b. Ali et-Tehânevî, *Keşşâfu Istılâhâti'l-Funûn*, İstanbul: Ofset Baskı, 1404/1984, 2/738-739; Durmuş, İsmail, "İstişhâd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları, 2001, 23/396-397; Hârun Öğmüş, "Arap Dili Ve Tefsirle İlgili Şevâhid Literatürü", *Sosyal Bilimler Dergisi Cilt 5 Sayı 10 (Aralık 2015)*, 27-45.

[80] Suyûtî, *Buğyetu'l-Vuât*, 2/272; Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-Zunûn*, 2/ 1775.

[81] İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-A'yân*, 4/147.

[82] Suyûtî, *Buğyetu'l-Vuât*, 1/520; Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-Zunûn*, 2/1774; Leknevî, *Fevâidu'l-Behiyye*, 63; Zırıklî, *el-A'lâm*, 2/214.

[83] Benli, "el-Mufassal", *DİA*, 44/368, 4/ 372.

[84] Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-Zunûn*, 2/1776.

şerî'ye ait olduğunu ifade etmektedir.[85] Söz konusu cümlelerle başlayan eser, Medine Arif Hikmet Kütüphanesi 2577:94/415 numarada bulunmaktadır.[86]

5. Fahreddin el-Hârizmî (ö.?): *Şerḥu'ş-şevâhid*

el-Hârizmî tarafından telif edilen *Şerḥu'ş-şevâhid* günümüze kadar gelmiş ve Nûr Muhammed Ramadân Yûsuf (Trablus: Kulliyyetu'd-Da'veti'l-İslâmiyye, 1429/1999) tarfından Yüksek Lisans çalışması olarak 2 cilt halinde ve Dr. Yusuf Muhammed Feccâl (Kahire: Mektebetu's-Sekâfe'd-Dîniyye, 2012) tarafından tahkik edilerek neşredilmiştir.[87] Eser üzerine Suleymân Ahmed el-Fudûl tarafından *Menhecu'l-Hâvârizmî fî Kitâbihî el-Mufassal* adında doktora çalışması yapılmış (Mûte Üniversitesi, 2011). Aşağıda bilgi verilmiştir.

6. Bedreddin en-Na'sânî (ö. 1943): *el-Mufaddal fî şerḥi ebyâti (şevâhidi)'l-Mufaṣṣal*

en-Na'sânî tarafından *el-Mufassal*'daki şiirler *el-Mufaddal fî şerḥi ebyâti (şevâhidi)'l-Mufassal* ya da *Şerhu Şevâhidi'l-Mufassal li'z-Zemahşerî* adında bir eser telif etmiş ve yayımlanmıştır (Kahire 1324).[88]

2.4. Muhtasarları

İslam ilimler tarihinde bazı eserlerin ihtisar edildiği ve söz konusu eserlerin muhtasar olduğunu belirtmek amacıyla da *muhtasar-ihtisar, mulahhas-telhîs-hulâsa, muhezzeb-tehzîb, muhtâr-ihtiyâr, muntekâ-intikâ, muntehab-intihab, mücerred-tecrîd,*[89] *kâfiye-kifâye* gibi adlar verilmiştir. Yine bunlardan birisi de "*Unmûzec* (أُنْمُوذَجٌ)" adıyla ihtisar edilen eserlerdir. Katip Çelebi çeşitli alanlarla ilgili bu eserlerin bir listesini sıralamıştır.[90] Bu listeyi tarihi olarak sıraya koyduğumuzda Meydânî'den sonra Zemahşerî'nin *el-Unmûẕec*'i gelmektedir. Zemahşerî de ihtisar geleneğini sürdürerek telif ettiği *el-Mufassal*'ı *el-Unmûẕec* adıyla ihtisar etmiştir.[91]

2.4.1. el-Unmûzec

Genel olarak kaynaklar tarafından *el-Unmûzec*'in nahivle ilgili bir eser yazdığı, isminin *el-Unmûzec fi'n-Nahv*[92] ve *el-Mufassal*'ın muhtasarı olduğu belirtilmiştir.[93] Zemahşerî bu eseri Horasan'da görüştüğü devlet adamı Mucîru'd-Devle Ebu'l-Feth Ali b. Huseyin el-Ardastânî'ye (ö. 461/1069) takdim etmiştir.[94]

Eserin birçok baskısı yapılmıştır. J. B. Broch tarafından önce el yazısı ile yazılmış, peşine Christiania tarafından 1867'de teksir edilmiş ve daha sonra (muhtemelen bu teksirden) baskıları yapılmıştır (Bulak 1269/1852, Tebriz 1275/1858, Oslo 1959; Kahire, İstanbul 1289/1852).[95] Ayrıca Ernst Trumpp (Münih, 1878) ve Henri Pérès (Alger: Impr. Officielle, 1947) tarafından baskıları yapılmıştır.[96] Tahran'da da yapılan baskısı *Câmiu'l-Mukaddimât* adlı eserin içerisinde (1884) yayımlanmıştır. Çeşitli tarihlerde İstanbul'daki baskılarının yapıldığı görülmüş, bunlardan birisinin de Meydânî'nin (ö. 518/1124) *Nuzhatu't-Tarf* (1280/1872, 1298/1880) adlı eserinin sonunda yer aldığı belirtilmiştir. Yine İstanbul'da (1289/1872, 1298/1880) baskısı yapılmıştır. Zemahşerî'nin bu eseri daha sonra 1401/1981 yılında Beyrut'ta da basılmıştır.[97]

---

85 Âgâ Büzürg-i Tahrânî. *ez-Zerîa ilâ Tesânîfi'ş-Şîa.* yy., ts., 342.

86 *Fihrisu Mahtûtâti Mektebeti Arif Hikmet*, Haz. Ebû Yûsuf el-Filistînî, Mektebetu'ş-Şâmile, 193.

87 Benli, "el-Mufassal", *DİA*, 44/369.

88 Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-Zunûn*, 2/1774; Benli, "el-Mufassal", *DİA*, 44/369; *el-Muhakkık Bedreddin en-Na'sânî* https://mtafsir.net/forum/erişim tarihi: 27.09.2023.

89 İsmail Durmuş, "Muhtasar", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 2013)*, 31/57.

90 Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-Zunûn*, 1/ 184-185

91 Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-Zunûn*, 2/1774.

92 İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-A'yân*, V, 169; Taşköprizâde, *Miftâḥu's-sa'âde* , 2/88; Nuri Yüce. "Zemahşerî", *MEB İA*, 13/512. Ebu'l-Fadl el-Meydânî'nin de *el-Unmûzec fi'n-Nahv* adlı eseri olduğu belirtilmiştir. Bk. Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-Zunûn*, I, 185. Ayrıca Zülfikar Tüccar, "Meydânî, Ahmed b. Muhammed", *TDV İslam Ansiklopedisi (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1991)*, XXIX/502.

93 İbn Kutluboğa, *Tacu't-Terâcim*, 292; Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-Zunûn*, II, 1774; Bağdatlı İsmâil Paşa, *Hediyyetu'l-Ârifîn*, II, 402-403.

94 Nuri Yüce. "Zemahşerî", *MEB İA*, 13/509-514; Benli, "el-Mufassal", *DİA*, 44/369.

95 Nuri Yüce. "Zemahşerî", *MEB İA*, 13/512; Benli, "el-Mufassal", *DİA*,44/369; Esra Gözeler, "Zemahşerî Araştırmaları: Bir Literatür İncelemesi", *Kelâm Araştırmaları Dergisi Cilt: 14, Sayı: 1, (2016)*, 95.

96 Esra Gözeler, "Zemahşerî Araştırmaları", 95.

97 İmran Arslan, *ez-Zemahşerî ve el-Unmûzec Adlı Eseri*, Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008, 72-73.

el-Ünmûzec çok rağbet görmüş, dolayısıyla üzerine şerhler yazılmış[98] ve aşağıda bu şerhler sıralanmıştır.

1. Ziyâeddîn el-Mekkî (ö. 568/1173): *el-Kifâye fî İlmi'l-İ'râb*

Zemahşerî'nin öğrencisi Ziyâeddîn el-Mekkî tarafından *el-Kifâye fî İlmi'l-İ'râb* adıyla şerhedilmiş[99] ve Kâtip Çelebi eserin isim, fiil ve harfler olarak üç bölümden oluştuğunu belirtmiştir. [100] Abdurrezzak Hâmid Mustafa'nın tahkikiyle neşredilmiştir (Ammân: Dâru'l-I'sârı'l-İlmî, 2015).

2. Muhammed b. Sa'd el-Mervezî ed-Dîbâcî'nin (ö. 609/1213): *Şerhu'l-Unmûzec*

Eserin başlıca şerhleri arasında Zemahşerî'nin öğrencisi ed-Dîbâcî'nin *Şerhu'l-Unmûzec* adlı şerhi gelmiştir.[101]

3. el-Kasım b. Imâd el-Kâşî (ö. 617/1220): *Şerhu'l-Unmûzec - Sadru'l-Efâdıl*

el-Kâşî, *Şerhu'l-Unmûzec- Sadru'l-Efâdıl* adlı bir şerh telif etmiştir.[102]

4. Cemaleddîn b. Abduğânî el-Erdebîlî (ö. 647/1249): *Şerhu'l-Unmûzec*

el-Erdebîlî *Şerhu'l-Unmûzec* adlı şerh yazmıştır.[103] Eser günümüze ulaşmış ve baskıları yapılmıştır. Kitap Ali Yılmaz tarafından tahkik edilerek neşredilmiştir (Sivas 2012). Bu neşre göre eser Türkçe bir giriş ve tahkik edilen kitabın Arapça metninden oluşmaktadır. Girişte Zemahşerî ve Erdebîlî'nin biyografisi; yazmanın tavsifi ve tahkikte takip edilen metottan bahsedilmektedir. Tahkik edilen kitap ise Arapça metin ve ayetlerin-şiirlerin indeksinden oluşmaktadır. Ancak konuların fihristi verilmemiş, gerekli görüldüğü yerde harekelemeler yapılmıştır. Aynı zaman da Enver b. Ebû Bekir eş-Şeyhî ed-Dâğıstânî'nin tahkikiyle bir baskısı daha yapılmıştır (Kuveyt: Dâru'd-Dıyâ, 1441/2020).

5. Ali b. Ubeydullah b. Ahmed b. Zeynuddîn Ebu'l-Mefâhir (758/1357), *Şerhu'l-Unmûzec*: *Zeynu'l-Arab*

Ebu'l-Mefâhir (758/1357), *Şerhu'l-Unmûzec*: *Zeynu'l-Arab* adıyla şerhetmiştir. Bu eserin halen Riyad Üniv. Kütüphanesinde yazma olarak bulunduğu bildirilmektedir.[104]

6. Alâaddîn Ahmed b. Imâd el-Kâşî: *Şerhu'l-Unmûzec*:

Alâaddîn Ahmed b. Imâd el-Kâşî *Şerhu'l-Unmûzec* adıya şerhettiği ifade edilmiştir. [105]

2.4.2. Muhtasarlar

Yukarıda da ifade edildiği bir grup ihtisar eserler de *muhtasar* adıyla telif edilmiş olup aşağıda bir listesi verilmiştir.

1. Şemseddin el-Kûnevî (ö. 788/1386): *Muhtaṣaru'l-Mufassal*

el-Kûnevî ed-Dımaşkî *Muhtasaru'l-Mufassal* adında yazdığı eserde *el-Mufassal*'ı ihtisar etmiştir.[106]

2. eş-Şeyh Abdulkerîm b. Atâaullah (Atâyâ) (ö. 612/1215): *Muhtasarü'l-Mufassal*

İb Atâaullah (Atâyâ) *Muhtaṣarü'l-Mufassal* adında yazdığı eserde *el-Mufassal*'ı ihtisar ettiği ifade edilmiştir.[107]

3. Abdulvâhid b. Abdulkerîm b. Halef ez-Zemelkânî (ö. 651/): *Ğâyetu'l-Mufaddal fî Şerhi'l-Mufassal*

Yukarıda da geçtiği gibi ez-Zemelkânî *el-Mufaddal ale'l-Mufaddal fî Dirâyeti'l-Mufassal* adında bir şerh telif etmiş, daha sonra bu eseri *Ğâyetu'l-Mufaddal fî Şerhi'l-Mufassal* adıyla ihtisar etmiştir. Eserin " الحمد لله

---

98 Nuri Yüce. "Zemahşerî", *MEB İA*, 13/512.

99 Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-Zunûn*, 1/ 185, II, 1498.

100 Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-Zunûn*, 2/1498.

101 Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-Zunûn*, 2/1775.

102 Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-Zunûn*, 1/ 185. Bu eser ve müellifi hakkında herhangi bir bilgiye ulaşamadık.

103 Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-Zunûn*, I, 185; Bağdatlı İsmâil Paşa, *Hediyyetu'l-Ârifîn*, I, 720; Hayruddîn; Zırıklî. *el-A'lâm*, VI, 211. Eser ve müellef hakkında daha geniş bilgi için bk. Ali Yılmaz, *Şerhu'l-Ünmuzec*, Sivas: Asitan Kitap, 2012, 1-16.

104 Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-Zunûn*, 1/185; Bağdatlı İsmâil Paşa, *Hediyyetu'l-Ârifîn*, I, 720; Hayruddîn; Zırıklî, *el-A'lâm*, Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 2002, IV, 310. Ayrıca bk. https://app.alreq.com/ar/Authors/Author/72ba9db3-5cf5-4875-e670-08d7902f2e12; erişim tarihi: 13.09.2023

105 Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-Zunûn*, 1/185.

106 İbn Kutluboğa, *Tacu't-Terâcim*, 283; Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-Zunûn*, 2/1775; Leknevî, *el-Fevâidu'l-Behiyye*, 203; Benli, "el-Mufassal", *DİA*, 44/369; Ömer Rızâ Kahhâle, *Mu'cemu'l-Müellifîn Terâcimu Musannfî el-Kutubi'l-Arabiyye*, Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 1414/199, 3/780.

107 Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-Zunûn*, 2/1775.

المرتفع بالفاعلية قبل تعلق الأفعال" cümleleriyle başladığı söylenmiştir.[108] Söz konusu eserin ikinci bölümünde "Fiiller" konusu Esmâ binti Muhammed Sâlih el-Habîb'in tahkikiyle Yüksek Lisans çalışması olarak neşredilmiştir (Ümmü'l-Kurâ Üniversitesi Arap Dili Fakültesi, Suudi Arabistan 1435/2014)

4. İbnü'l-Hâcib (ö. 646/1249): *el-Kâfiye*

el-Mufassal maddesi yazarı Mehmet Sami Benli, İbnü'l-Hâcib'in *el-Kâfiye'sini de el-Mufassal*'ın muhtasarları arasında saymıştır.[109] Bundan dolayı esere burada yer verilmiştir.

Nahivle ilgili muhtasar bir mukaddime olan bu kitaba başta müellifi olmak üzere birçok âlim tarafından 100 civarında şerh, bu şerhlerden her birine hâşiyeler, bu hâşiyelere de birkaç ta'lik yazılmıştır. Başta Roma (1591) olmak üzere Floransa, İstanbul, Bulak, Kahire, Kazan, Taşkent, Beyrut, Bombay, Leknev, Kalküta, Delhi ve Kanpûr gibi şehirlerde defalarca basılan *el-Kâfiye* son olarak Târık Necm Abdullah tarafından tahkik edilerek *el-Kâfiye fi'n-Naḥv* adıyla yayımlanmış olup (Cidde 1407/1986) Batı dillerine, ayrıca Farsça ve Türkçe'ye de defalarca çevirisi yapılmıştır.[110]

2.4.3. Ta'lîkalar

İslâm tarihinde kitap yazma geleneğinden birisi de bir metnin daha iyi anlaşılabilmesi için sayfa kenarlarına yazılan malumatlar, bir müellifin bazı görüş ve düşüncelerinin notlar halinde toplandığı ta'lîkâtlar olmuştur. Ta'lîkâtlar bir âlimin bir ilim alanındaki görüş ve düşüncelerinin toplandığı kitapçık (risâle) veya kitaplar için kullanıldığı gibi daha çok başka yazarların kitaplarına yazılan, bazen doğrudan metin, bazen şerh, bazen hâşiye üzerine düşülmüş notları ifade ettiği belirtilmiştir.[111] *el-Mufassal* üzerine de böyle muhtasar risale tarzında ta'lîkatlar yazılmıştır. Aşağıda bu ta'lîkatların ikisine yer verilmiştir.

1. Şelevbîn, Ebû Alî Ömer b. Muhammed b. Ömer b. Abdillâh el-Ezdî el-İşbîlî en-Nahvî (ö. 645/1247): *Ḥavâşin (Ta'lîḳ) ʿalâ Şerḥi Mufaṣṣali'z-Zemaḫşerî*

Kâtip Çelebi herhangi bir kayıt koymadan *el-Mufassal* üzerine Şelevbîn'in telif ettiği bir ta'likadan bahsetmiştir.[112] Zırıklî ise *Ḥavâşin (Ta'lîḳ) ʿalâ Şerḥi Mufaṣṣali'z-Zemaḫşerî* adlı *el-Mufassal* üzerine haşiye olduğunu ve halen Chester Beatty Ktp. [Dublin], nr. 5026'da yazma halinde olduğunu ifade etmiştir.[113] Ancak bu eserin *Ḥavâşin (Ta'lîḳ) ʿalâ Şerḥi Mufaṣṣali'z-Zemaḫşerî li-Faḫriddîn er-Râzî* adlandırılması sebebiyle er-Râzî'nin bu şerhine haşiye olabileceği de belirtilmiştir.[114]

2. Muhammed b. Abdillah b. Muhammed b. Ebu'l-Fadl el-Mursî (ö. 655/1257): *Ta'lîka ale'l-Mufassal*

Kâtip Çelebi el-Mursî'nin *Ta'lîka ale'l-Mufassal* adlı bir eser yazdığını,[115] ancak Yâkut el-Hamevî öncelikli olarak el-Mursî'nin çeşitli ilimlerle ilgili ta'lîkalar yazdığını, bu bağlamda da *el-Mufassal*'ın 70 kadar yerinde delillerle yanlış yazımlarına dikkat çektiğini ve *el-İmlâ ale'l-Mufassal* adında eser yazdığını da belirtmiştir.[116] Böylece Kâtip Çelebi'nin de söylediği gibi el-Mursî'nin bu eserinin bir talika olduğunu söyleyebiliriz.

2.5. el-Mufassal'ın Manzumeleri

İslâm tarihinde kitap yazma geleneğinin bir diğeri de özellikle Memlüklüler döneminde ilmî konuların şiirleştirilmesi, yani didaktik yani "terbevî-ta'lîmî (تربوي - تعليمي)" şiir geleneğinin devam ettirilmesidir. Meselâ İbn Mâlik sarf ilmine dair *el-Kâfiyetü'ş-Şâfiye*'yi ve nahiv ilmine dair bin beyitlik *el-Elfiyye*'yi nazmetmiştir.

---

108 Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-Zunûn*, 2/ 1776; Bağdatlı İsmail Paşa, 1/635

109 Benli, "el-Mufassal", *DİA*, 44/369.

110 İbnü'l-Hâcib, *el-Kâfiye*, thk. Sâlih Abdulazîm eş-Şâir, Kahire, ts., Mukaddime, 4; Hulusi Kılıç, "İbnü'l-Hâcib", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21/57.

111 Ta'lîkat hakkında daha geniş bilgi için bk. Sedat Şensoy, "Ta'lîkât" *TDV İslam Ansiklopedisi (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2010)*, 39/508-510.

112 Kâtip Çelebi, Keşfü'z-Zunûn, 2/ 1774.

113 Zırıkli, *el-A'lâm*, 5/62.

114 Mehmet Reşit Özbalıkçı, "Şelevbîn", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38/494.

115 Kâtip Çelebi, Keşfü'z-Zunûn, 2/ 1775.

116 Yâkût, *Mu'cemu'l-Udebâ*, 6/2546-2547; Suyûtî, *Buğyetu'l-Vuât*, 1/144-145; Zırıkli, *el-A'lâm*, 6/233.

Aynı şekilde Fahruddîn Divriğî (ö. 713/1313) de *Şerhu'l-Kasîdeti'l-Mutadammine*'de arûz kurallarını şiirleştirmiştir.[117] Benzer şekilde *el-Mufassal* da nazma çevrilmiştir. Aşağıda bu eserlerin bir listesi verilmiştir.

1. Ebû Nasr Feth b. Mûsâ el-Hadravî (ö. 663/1264): *Nazmu'l-Mufassal*

el-Hadravî *Nazmu'l-Mufassal* adında telif ettiği kitabında *el-Mufassal*'ı şiirleştirmiştir.[118]

2. Ebû Şâme Abdurrahmân b. İsmâil ed-Dımeşkî (ö. 665/1267): *Nazmu'l-Mufassal*

ed-Dımeşkî *Nazmu'l-Mufassal*adın adında telif ettiği kitabında *el-Mufassal*'ı şiirleştirmiştir.[119]

3. İbn Mâlik: *el-Muvassal (el-Muʾassal)*

İbn Mâlik *el-Mufassal*'ı *el-Muvassal (el-Muʾassal)* adlı kitapta manzum hale getirdiği ifade edilmiştir.[120]

2.6. el-Mufassal'a Reddiye

Bilhassa VI. ve VII. (XII ve XIII.) yüzyıllarda Hârizm ve Horasan gibi doğu ülkelerinde yegâne ders kitabı olan el-Mufassal Suriye, Mısır, Irak, Hicaz ve Yemen'de de okutulan kitapların önünde yer aldığı, Mağrib ülkeleriyle Endülüs'te ise müellifinin Mu'tezilî olması yüzünden yayılma imkânı bulamadığı ifade edilmiştir.[121] İbn Mâlik'in eserlerinin okutulmasını tavsiye eden Ebû Hayyân el-Endelüsî Zemahşerî'ye ve kitabına eleştiriler yöneltmiş ve Ebü'l-Haccâc Yûsuf b. Ma'zûz el-Kaysî el-Endelüsî'nin (ö. 625/1228) *et-Tenbîh ʿalâ ağlâṭı (eğâlîṭı)'z-Zemaḫşerî fi'l-Mufassal ve mâ ḫâlefe fîhi Sîbeveyhi* adıyla bir reddiye yazdığını da belirtmiştir.[122] Yukarıda da geçtiği gibi eserin İbn Mâlik tarafından *el-Muvassal (el-Muʾassal)* adıyla manzum hale getirilmesi ve kitapta geçen şâhid beyitlere dair "*Ẕikru meʿânî ebniyeti'l-esmâʾi'l-mevcûde fi'l-Mufaṣṣal*" adlı bir şerh yazılması onun *el-Mufassal*'la ilgili tenkitlerinin ihtiyatla karşılanması gerektiği de söylenmiştir.[123]

2.7. Muhtasar-Risâle

İbn Mâlik sülâsî, rubâî ve humâsî isimler ve anlamları ele alınarak açıkladığı "*Zikru Meânî Ebniyeti'l-Esmâi'l-Mevcûde fi'l-Mufassal li'z-Zemahşerî*" risale kaleme aldığı belirtilmiştir. Söz konusu risale Muhammed Vecîh Tikrîtî (Amman 1987) ve Abdulilâh Nebhân'ın (Kuveyt 1989) ayrı ayrı tahkikleri neşredilmiştir.[124]

2.8. Akademik Çalışmalar

el-*Mufassal* ve şerhleri, manzumeleri, şevahid şerhleri üzere çeşitli akademik çalışmalar yapılmıştır. Bu çalışmaların bir kısmı söz konusu alandaki eserleri neşretme, bir kısmı da akademik olarak incelemek amacıyla kaleme alınmıştır. Aşağıda bunlardan ulaşılabilenlerin isimleri verilmiştir.

Müstakil Kitap:

1. Ahmed Muhammed el-Hûfî, *ez-Zemahşerî*, Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1966.

2. Muhammed el-Hellânî, *eş-Şâhidu'l-Kur'âni fi Kitâbi'l-Mufassal li'z-Zemahşerî*, Tunus: Dâru Sahnûn li'n-Neşr ve't-Tevzî, ts.

Yüksek Lisans Tezleri:

1. Ebû Âsım Fahruddîn Ali b. Ömer el-Fakîhî el-İsfenderî (ö. 698/1298): *el-Muktebes fi Tavdîhi Mâ iltebes fi Şerhi'l-Mufassal*'ı üzerine iki babı dört araştırmacı tarafından akademik çalışmayla ayrı ayrı tahkik edilerek neşredilmiştir:[125]

---

[117] Yusuf Doğan, *Fahreddîn Divriğî Ve Arûz Kitabı (Arûz Kasîdesi ve Şerhi)*, Bişkek: BYR Publıshıng House, 2015, 20-21.

[118] Suyûtî, *Buğyetu'l-Vuât*, 2/242; Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-Zunûn*, 2/1775; Zırıklî, *el-A'lâm*, 2/124.

[119] Safedî, *el-Vâfî*, 18/68; Suyûtî, *Buğyetu'l-Vuât*, 2/78; Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-Zunûn*, 2/1775; İbnu'l-İmâd, *Şezerâtu'z-Zeheb*, 7/554.

[120] Benli, "el-Mufassal", *DİA*, 44/368, 4/372.

[121] Mustafa Öztürk –M. Suat Mertoğlu, "ez-Zemahşerî", *DİA*, 44/368, IV, 372; Benli, "el-Mufassal", *DİA*, 44/368.

[122] Ebû Hayyân Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf b. Hayyân el-Endelüsî (ö. 745/1344). *el-Bahru'l-Muhît*, thk. Adil Ahmed Abdulmevcûd ve diğer., Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1413/1993, 4/372; Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-Zunûn*, 2/1776.

[123] Benli, "el-Mufassal", *DİA*, 44/368, IV, 372.

[124] İbn Mâlik, *Zikru Meânî Ebniyeti'l-Esmâi'l-Mevcûde fi'l-Mufassal li'z-Zemahşerî*, thk. Muhammed Vecîh Tikrîtî, Amman, 1987, 1-2. Ayrıca bk. Mustafa Bilici, *İbn Mâlik ve Şevâhidu't-Tavdîh ve't-Tashîh Adlı Eseri*, Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008, 58.

1. Abdullah Muhammed el-Lihyânî (Ummu'l-Kurâ Üniv.)

3. Âişe el-Cuhenî (Ummu'l-Kurâ Üniv.)

3. Sa'd Muhammed er-Reşîd (Medine İslam Üniversitesi)

5. Ahmed Muhammed b. Yahyâ el-Fakîh ez-Zehrânî

Yüksek Lisans çalışması olarak sunulan bu tahkik (Mekke: Ummu'l-Kurâ Üniversitesi Yüksek Lisans Tezi 1424/2003) *el-Muktebes fi Tavdîhi Mâ iltebes fi Şerhi'l-Mufassal min Evveli Bâbi'l-İ'tilâl ilâ Nihâyeti'l-Kitâb*, isminden de anlaşılacağı gibi i'lâl'den kitabın sonuna kadar olan bölümü içermektedir. Çalışma genel olarak iki bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde müellif Zemahşerî ve şerheden el-İsfenderî'nin biyografileri, *el-Mufassal* ve şerhi *el-Muktebes*'in tanıtılması yer almakta; ikinci kısım i'lâl ve idğâm konularının ele alındığı tahkikten oluşmaktadır.

6. Yukarıda da geçtiği gibi ez-Zemelkânî'nin (727/1327) *el-Mufaddal ale'l-Mufaddal fi Dirâyeti'l-Mufassal* adındaki şerhin[126] ikinci bölümü yani "Fiiller" konusu Esmâ binti Muhammed Sâlih el-Habîb'in tahkikiyle Yüksek Lisans çalışması olarak neşredilmiştir (Ümmü'l-Kurâ Üniversitesi Arap Dili Fakültesi, Suudi Arabistan 1435/2014).

7. Fahreddin el-Hârizmî tarafından telif edilen *Şerḥu'ş-şevâhid* adlı eseri Nûr Muhammed Ramadân Yûsuf (Trablus: Kulliyyetu'd-Da'veti'l-İslâmiyye, 1429/1999) tarafından Yüksek Lisans çalışması olarak 2 cilt halinde yayımlanmıştır.

8. Arslan, İmran. *ez-Zemahşerî ve el-Unmûzec Adlı Eseri*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008.

9. Hüseyin Samancı, *ez-Zemaḫşerî'nin Hayatı ve Arap Edebiyatı Alanındaki Çalışmaları*, Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015.

10. Muhammed b. Hussâm el-Herevî (ö. 751/1350), *el-Mufaddal fi Şerhi'l-Mufassal* adlı şerhi Mansûr b. Nasır el-Berekâtî'nin Yüksek Lisans çalışmasıyla neşredilmiştir (Ummu'l-Kurâ Üniv., Mekke 1438/2017).[127]

10. İbrahim Toprak, *Zemahşerî'nin el-Mufassal Fî Sınâ'ati'l-İ'râb İsimli Eserinde Kur'ân-ı Kerîm Ayetleriyle İstişhâd Yöntemi*, Samsun: Ondokuz Mayıs Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020.

Doktora Tezleri:

1. Mutîullah es-Sulemî (Ummu'l-Kurâ Üniv.) tarafından el-İsfenderî'nin *el-Muktebes fi Tavdîhi Mâ iltebes fi Şerhi'l-Mufassal min Evveli Mef'ûlü fih hattâ Nihâyeti min Esnâfi'l-İsmi'l-Humâsiyyi* adlı eser üzerine doktora çalışmasıyla tahkik edilerek neşredilmiştir (Mekke: Ummu'l-Kurâ Üniversitesi 1424/2003). Eserin isminden de anlaşılacağı gibi Mef'ûlü fih'ten humâsî isimlerin sonuna kadar olan bölümü içermektedir. Çalışma genel olarak iki bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde müellif el-İsfenderî'nin biyografisi, bağlı olduğu dil okulu, görüşleri, Zemahşerî hakkındaki görüşleri vb. yer almaktadır. İkinci kısım mansûbat, tevâbi, atıf, marife isimler, isim fiiller, zarflar, mürekkep isimler vb. konularının ele alındığı tahkikten oluşmaktadır.

2. Fahreddin el-Hârizmî tarafından telif edilen *Şerḥu'ş-şevâhid*, Nûr Muhammed Ramadân Yûsuf (Trablus: Kulliyyetu'd-Da'veti'l-İslâmiyye, 1429-1999) ve Dr. Yusuf Muhammed Feccâl (Kahire: Mektebetu's-Sekâfe'd-Dîniyye, 2012) tarafından tahkik edilerek neşredilmiştir. Eser üzerine Suleymân Ahmed el-Fudûl tarafından Menhecu'l-Hâvârizmî fî Kitâbihî el-Mufassal adında doktora çalışması yapılmıştır (Mûte Üniverstesi 2011).

3. Tacuddîn Ahmed b. Mahmûd b. Ömer el-Cendî'nin (el-Hacendî) (ö. 700 civarında/1300) telif ettiği *el-Iklîd* şerhinin Laleli Kütüphanesi nr. 3446, Irak Müzesi'nde ve Chester Beatty Ktp. [Dublin], nr. 3609'da birer nüshaları bulunduğu ifade edilmiştir. [128] Ayrıca Bağdatlı İsmâîl Paşa da Bursa'daki yazma eserler kütüpha-

---

[125] Ebû Âsım Fahruddîn Ali b. Ömer el-Fakîhî el-İsfenderî, *el-Muktebes fi Tavdîhi Mâ iltebes fi Şerhi'l-Mufassalmin Evveli Bâbi'l-İ'tilâl ilâ Nihâyeti'l-Kitâb*, thk. Ahmed Muhammed b. Yahyâ el-Fakîh ez-Zehrânî, Mekke: Ummu'l-Kurâ Üniversitesi Yüksek Lisans Tezi 1424/2003, 3.

[126] Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-Zunûn*, 2/ 1776; Bağdatlı İsmail Paşa, 1/635

[127] http://ecat.kfnl.gov.sa:88/ipac20/ipac.jsp?session=1F9952466KH25.12888&

[128] Katip Çelebi, *Keşfu'z-Zunûn*, 2/ 1775, dipnot 1; Zırıklî, *el-A'lâm*, 1/254.

nesinde bir nüshasının olduğunu zikretmiştir. Eser Suudi Arabistan Yüksek Öğretim Bakanlığı tarafından Mahmûd Ahmed Ali Ebû Kethe ed-Derâvîş'in tahkiki ile dört cilt halinde baskısı yapılmıştır (1423/2002).

4. Muzhirüddin Muhammed tarafından telif edilen *el-Mükemmel fî şerhi'l-Mufassal*, üzerine Abdullah Hamîd Huseyin ed-Duleymî tarafından doktora çalışması yapılmış ve neşredilmiştir (Bağdat İslam Üniversitesi, Bağdat 1427/2006).[129]

5. el-Mu'tez Hâmid Beşîr, *eş-Şevâhidu'ş-Şi'riyye fî Kitâbi'l-Mufassal fî San'ati'l-İ'râb*, Hartum Ummu Durmân Üniversitesi, Doktora Tezi, 1430/2010.

5. Ayhan Can, *Arap Nahvinde Kurucu Metin İle Şerh İlişkisi Bağlamında Zemahşerî'nin el-Ünmûzec Adlı Eseri ve Şerhler Örneği*, Çorum: Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, Doktora Tezi, 2021.

2.9. Makaleler

1. Nuri Yüce, "Zemahşeri (Hayatı ve Eserleri". *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi* (İstanbul 1993), 289-316.

2. Abdulazîz b. Muhammed el-Harbî, "*Ârau'z-Zemahşerî fi'l-Mufassali'l-letî Hâlefehâ fi'l-Keşşâfi*", *Mecelletu'l-Ulûmi'l-Arabiyye*, sy. 18 (1432/220), 68-107.

3. Harun Özel, "Zemahşeri ve Nahiv İlmindeki Yeri", *Route and Educational and Social Science Journal Vol* 2/4 (October 2015), 276-307.

4. Esra Gözeler, "Zemahşerî Araştırmaları: Bir Literatür İncelemesi", *Kelâm Araştırmaları Dergisi Cilt:* 14, Sayı: 1, (2016), Sayfa: 84-101.

5. Hasan Ubeyd Muhaysin, "el-Mezâhiru'l-Leheciyye fî Kitâbi'l-Mufassal li'z-Zemahşerî (ö. 538) Dirâse Savtiyye ve Nahviyye", *Mecelle Merkez Bâbil li'd-Dirâsâti'l-İnsâniyye*, sy. 7, (Irak, 2017), 155-186.

5. Üveys Veysî, "el-İlelu'n-Nahvî inde'z-Zemahşeri fi'l-Mufassal", *Uluslararası Sosyal Bilimler ve Eğitim Dergisi,* cilt: 1, sayı:1 (Kastamonu: 2019) .

6. Abdulfettâh Ferah Dû, "Lev Inde'z-Zemahşerî beyne'l-Mufassal ve'l-Keşşâf", *Havliyye Kulliye Arabiyye Câmiatu'l-Ezher*, cilt: 3 (1340/2019), 2204-2242.

2.10. Ansiklopedi Maddeleri

1. Yüce, Nuri. "Zemahşerî". *MEB İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: MEB Yayınları, 1986, 13/509-514.

2. Yüce, Nuri. "Zemahşeri (Hayatı ve Eserleri". *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi (İstanbul 1993)*, 289-316.

3. Mustafa Öztürk – M. Suat Mertoğlu, "ez-Zemahşerî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi.* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 21/53-58.

SONUÇ

İlim otoriteleri tarafından İslami ilimler alanında asrının imamı unvanı verilen ve hakettiği bu övgüye layık olan Zemahşerî, İslami ilimlerin hemen hemen her alanında çok kıymetli eserler telif etmiş, büyük bir kısmı da günümüze ulaşmıştır. O eserlerden birisinin de nahiv alanında *el-Mufassal* adlı eseri olmuştur. *el-Mufassal* Sîbeveyi'nin *el-Kitab*'ından sonra en fazla ilgiye ulaşmıştır.

Zemahşerî, Sîbeveyi'nin *el-Kitab*'ı gibi kıymetli eserleri gözden geçirerek ve dil ekollerinin görüşlerini dikkate alarak, kendi görüşlerini ortaya koyarak yerine göre ekoller arasında uzlaştırmacı tavrını ortaya koyarak, *el-Mufassal*'ı telif ettiği anlaşılmıştır. Eserin bu metodolojisi sebebiyle elden dolaşan ve nahiv öğrenmek isteyenlerin başucu kitabı olmuştur.

İslam dünyasının her tarafında oldukça rağbet gören bu eser, daha fazla istifade amacıyla başta müellif Zemahşerî olmak üzere şerhetmiş ve ihtisar yazmıştır. Zemahşerî'nin hem yaşadığı asırda hem de sonrasında İslami kültür geleneğinde şerh, haşiye, ihtisar, şevahitleri açıklama, nazma çekme olmak üzere bütün tür-

[129] https://www.alukah.net/library/erişim tarihi: 21.09.2023

leriyle el-Mufassal üzerine çalışmalar yapıldığı görülmüştür. Yapılan araştırmalar sonucunda *el-Mufassal*'ın yedi ayrı tahkiki yapılarak neşredilmiştir. Yine 24 ayrı şerh yazıldığı tespit edilmiş, bunlarda 14'ü günümüze ulaşmış, ancak 3'ü hala yazma olarak durmaktadır. Tabi bu şerhlerin sayısının 80'den fazla olduğunu söyleyenler de olmuştur. İbn Hâcib'in *el-Îzâh*'ı üzerine yazılan 2 haşiyeden başkasına rastlanmamıştır. *el-Mufassal*'da 400'den fazla şiiri açıklayan altı şevâhid şerhi tespit edilmiştir. Unmûzec, muhtasar, ta'lîk, kifâye ve kâfiye adlarıyla muhtasarlar telif edilmiş, söz konusu eserlerin şerhleriyle birlikte sayısının 13 olduğu tespit edilmiştir. *el-Mufassal*'ın üç eserde nazma çekildiği görülmüştür. Bu kadar ilgi gören esere bir adet de reddiye yazılmıştır. Bütün bunların yanında *el-Mufassal* üzerine yüksek lisans, doktora, müstakil kitap, makale, ansiklopedi maddeleri olmak üzere onlarca çağdaş çalışma yapılmış, daha da yapılacağını da belirtmeliyiz. Genelde söz konusu çağdaş çalışmaların Türkiye ve Arap dünyasında yapılanlar olduğunu belirtmeliyiz. Daha kapsamlı çalışmalar yapılarak Asya, uzak doğu ve batıda yapılanları da ele alarak yeni bir çalışma yapılması gerekliliğini ifade etmeliyiz. Çünkü Zemahşerî nasıl yaşadığı dönemde insanların ufkunu açtıysa daha birçok ilim adamının ufkunu açarak alana genişlik getirecek çalışmalara kapı açacağını söylemeliyiz. Sonuçta el-Mufassal'ın bu alanda bir milat oluşturduğunu ifade etmeliyiz.

KAYNAKÇA

Âgâ Büzürg-i Tahrânî. *ez-Zerîa ilâ Tesânîfi'ş-Şîa.* yy., ts.

Altıkulaç, Tayyar. "Sehâvî, Alemüddîn". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (*İstanbul: TDV Yayınları, 2009)* 36/312-313.

Arslan, İmran. *ez-Zemahşerî ve el-Unmûzec Adlı Eseri*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi. 2008

'Avn, Hasan. *Tetavvuru'd-Dersi'n-Nahvî, Ma'hedu'l-Buhûs ve'd-Dirâsâti'l-'Arabiyye*. Kâhire: Ma'hedu'l-Buhûs ve'd-Dirâsâtu'l-Arabiyye, 1970. Ayrıca bk.

Bağdatlı İsmâil Paşa. *Hediyyetu'l-Ârifîn*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî. 1955, II, 402-403.

Bakırcı, Selami, "Ukberî" . *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (*İstanbul: TDV Yayınları, 2012).* 42/66-67.

Benli, Mehmet Sami. "el-Mufassal". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (*İstanbul: TDV Yayınları, 2013).* 44/368-369.

Bilici, Mustafa. *İbn Mâlik ve Şevâhidu't-Tavdîh ve't-Tashîh Adlı Eseri*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi. 2008.

Bilin, Abdullah. *Çarperdî Bibliyografyası*. Ankara: İksad Yayıncılık. 2020.

Borocelmann, Carl, *GAL (Geschichte der arabischen Litteratur)*, Leiden, 1937.

Çuhadar, Mustafa. "İbn Yaîş, Ebu'l-Bekâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (*İstanbul: TDV Yayınları, 1999).* 20/445-446.

Dayf, Şevki. *el-Medârisu'n-Nahviyye*. Kahire: Dâru'l-Meârif. 1968.

Doğan, Yusuf. *Fahreddîn Divriğî Ve Arûz Kitabı (Arûz Kasîdesi Ve Şerhi)*. Bişkek: BYR Publıshıng House. 2015.

Durmuş, İsmail. "İstişhâd". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları, 2001. 23/396-397.

Durmuş, İsmail, "Muhtasar". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları, 2013. 31/57-59.

el-Enbârî, Ebu'l-Berekât Kemâlüddîn. *Nuzhetü'l-elibbâ' fi tabakâti'l-udebâ'*. thk. İbrâhîm es-Sâmirrâî, Bağdâd: Mektebetu Endelus. 1970.

Ebû Hayyân, Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf b. Hayyân el-Endelüsî (ö. 745/1344). *el-Bahru'l-Muhît*, thk. Adil Ahmed Abdulmevcûd ve diğer., Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye. 1413/1993.

Gözeler, Esra. "Zemahşerî Araştırmaları: Bir Literatür İncelemesi". Kelâm Araştırmaları Dergisi Cilt: 14, Sayı: 1, (2016). Sayfa: 84-101.

İbn Hallikân, Ebü'l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed (ö. 681/1282). *Vefeyâtu'l-A'yân ve Enbâu Ebnâi'z-Zamân*. thk. İhsân Abbâs, Beyrut: Dâru Sâder. 1397/1977.

el-Hamevî, Ebû Abdillâh Şihâbüddîn Yâkût (ö. 626/1229), *Mu'cemu'l-udebâ'*. thk. İhsân Abbâs, Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî. 1993.

İbnu'l-Hınnâî (Kınalızâde) Alâuddîn Ali b. Emrillaâh. *Tabakâtu'l-Hanefiyye*. thk. Muhyî Hilâl es-Serhân, Bağdâd: Dîvânu'l-Vakf es-Sunnî, 1426/2005. 3/51

İbnu'l-İmâd Ebü'l-Felâh Abdülhay b. Ahmed b. Muhammed es-Sâlihî el-Hanbelî (ö. 1089/1679). *Şezerâtu'z-Zeheb fi Ahbâri men Zeheb*, thk. Muhammed el-Arnâuût, Dımaşk-Beyrut: Dâru İbn Kesîr. 1406/1986.

İbnu'l-Esîr, Ebü'l-Hasen İzzüddîn el-Cezerî (ö. 630/1233), *el-Lubâb fi Tehẕîbi'l-Ensâb*, Bağdâd: Meketebetu'l-Musennâ, ts.

İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ. *e-Bidâye ve'n-Nihâye*. thk. Abdullah b. Abdulmusin et-Turkî, Kahire: Dâru Hicr. ts.

İbnu'l-el-Kıftî, Ebu'l-Hasen Cemâluddîn Alî eş-Şeybânî. *İnbâhu'r-ruvât ʿalâ enbâhi'n-nuḥât*. thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm, Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1406/1986.

İbn Kutluboğa, Ebu'l-Fidâ Zeynuddîn. *Tacu't-Terâcim*, thk. Muhammed Hayri Ramazan Yûsuf, Beyrut-Dımaşk: Dâru'l-Kalem. 1413/1992.

İbn Mâlik. *Zikru Meânî Ebniyeti'l-Esmâi'l-Mevcûde fi'l-Mufassal li'z-Zemahşerî*. thk. Muhammed Vecîh Tikrîtî. y.y., ts.

İbn Yaîş, Ebü'l-Bekā Muvaffakuddîn Yaîş el-Esedî el-Halebî (ö. 643/1245). *Şerhu'l-Mufassal.* İdâre't-Tıbâa el-Munîriyye, ts.

el-İsfenderî, Ebû Âsım Fahruddîn Ali b. Ömer el-Fakîhî. *el-Muktebes fi Tavdîhi Mâ iltebes fi Şerhi'l-Mufassalmin Evveli Bâbi'l-İ'tilâl ilâ Nihâyeti'l-Kitâb*. thk. Ahmed Muhammed b. Yahyâ el-Fakîh ez-Zehrânî, Mekke: Ummu'l-Kurâ Üniversitesi Yüksek Lisans Tezi. 1424/2003.

el-İsfenderî, Ebû Âsım Fahruddîn Ali b. Ömer el-Fakîhî. *el-Muktebes fi Tavdîhi Mâ iltebes fi Şerhi'l-Mufassalmin Evveli Bâbi'l-İ'tilâl ilâ Nihâyeti'l-Kitâb*. thk. Mutîullah es-Sulemî, Mekke: Ummu'l-Kurâ Üniversitesi Yüksek Lisans Tezi. 1424/2003.

Kahhâle, Ömer Rızâ. *Mu'cemu'l-Müellifîn Terâcimu Musannfi el-Kutubi'l-Arab,yye*. Beyrut: Muessesetu'r-Risâle. 1414/1993.

Kâtip Çelebi (ö. 1067/1657) . *Keşfü'z-Zunûn*. Ş. Yaltkaya ve R. Bilge (Haz.). Beyrut: Daru'l-Fikr. 1982.

Kılıç, Hulusi. "İbnü'l-Hâcib". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000). 21/55-58.

İbnü'l-Hâcib. *el-Kâfiye*. thk. Sâlih Abdulazîm eş-Şâir, Kahire, ts.

Leknevî, Ebu'l-Hasenât Abdulhay. *el-Fevâidu'l-Behiyye fi Terâcimi'l-Hanefiyye*. thk. Muhammed Bedruddin Ebû Firâs en-Na'sânî, Kahire, ts.

el-Murâdî, İbn Ümmü Kâsım. *el-Cene'de-Dânî fi Hur"ûfi'l-Meânî*. thk. Fahruddîn Kabâve, Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1413/1992.

Öğmüş, Hârun, "Arap Dili Ve Tefsirle İlgili Şevâhid Literatürü", *Sosyal Bilimler Dergisi Cilt 5 Sayı 10 (Aralık 2015)*. 27-45.

Özbalıkçı, Mehmet Reşit. "Şelevbîn". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38/493-494.

Özel, Harun. "Zemahşeri ve Nahiv İlmindeki Yeri". *Route and Educational and Social Science Journal Vol 2/4 (October 2015)*. 276-307.

Öztürk Mustafa – Mertoğlu, M. Suat, "ez-Zemahşerî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. (İstanbul: TDV Yayınları, 2013). 21/53-58.

es-Safedî, Halil b. Aybek (ö. 764). *el-Vâfi bi'l-Vefeyât*. thk. Ahmed el-Arnâût ve diğer., Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabi. 1420/200.

es-Sakkâr, Sami. "İbnu'n-Neccâr el-Bağdâdî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. (İstanbul: TDV Yayınları, 2000). 21/169-170.

Suyûtî, Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr (ö. 911/1505). *Buğyetu'l-Vuât*. thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm, Kahire: Matbaa Îsa el-Bâbî el-Halebî. 1384/1965.

Şener, Mehmet. "Çârperdî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam* Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 1993). 8/230-231.

Şensoy, Sedat. "Ta'lîkât". *TDV İslam Ansiklopedisi (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2010)*, 39/508-510.

Şensoy, Sedat. "Şerh". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi İstanbul: TDV Yayınları, 2010)*. 38/555-558.

eş-Şevkânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Muhammed (ö. 1250/1834). el-Bedrü'ṭ-ṭâliʿ bi-Meḥâsini Men Baʿde'l-Karni's-sâbiʿ.

Taşköprizâde, Ahmed Efendi (ö. 986/1561). *Miftâḥu's-saʿâde ve misbâḥu's-siyâde fi mevzûʿâti'l-ʿulûm*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye. 1405/1985.

et-Tehânevî, Muhammed Ali b. Ali. *Keşşâfu Istılâhâti'l-Funûn*. İstanbul: Ofset Baskı. 1404/1984.

Toprak, İbrahim, *Zemahşerî'nin El-Musaffal Fî Sınâ'ati'l-İ'râb İsimli Eserinde Kur'ân-ı Kerîm Ayetleriyle İstişhâd Yöntemi*. Samsun: Ondokuz Mayıs Lisansüstü Eğitim Enstitüsü. Yüksek Lisans Tezi, 2020.

Topuzoğlu, Tevfik Rüştü. "Hâşiye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (*İstanbul: TDV Yayınları, 1997).* 16/419-422.

Tural, Hüseyin. "İbn Ümmü Kāsım" . *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (*İstanbul: TDV Yayınları, 1999).* 20/433-434.

Tüccar, Zülfikar. "Meydânî, Ahmed b. Muhammed". *TDV İslam Ansiklopedisi (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1991)*. 29/501-502.

el-Ukberî, Ebu'l-Bekâ. *Mesâil Hılâfiyye fi'n-Nahv*. thk. Abdulfettâh Selîm. Kahire: Mektebetu'l-Âdâb. 2008.

el-Yâfiî, Abdullāh b. Es'ad b. Alî b. Süleymân el-Yemenî (ö. 768/1367). *Mir'âtü'l-cenân ve 'ibretü'l-yaḳẓân fî ma'rifeti ḥavâdiṯi'z-zamân*. thk. Halîl Mansûr. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye. 4/84

Yavuz, Yusuf Şevki. "Fahreddin er-Râzî". *TDV İslam Ansiklopedisi (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1995)*. 12/89-95.

Yılmaz, Ali. *Şerhu'l-Ünmuzec*. Sivasd: Asitan Kitap. 2012.

Yüce, Nuri. "Zemahşerî". *MEB İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: MEB Yayınları. 1986. 13/509-514.

Yüce, Nuri. "Zemahşeri (Hayatı ve Eserleri". *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi (İstanbul 1993)*. 289-316.

Zaka, Zabiullah. *Ebu'l-Bekâ el-Ukberî ve el-Mesâilu'l-Hilâfiyye Adlı Eseri*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi. 2019.

Karaca, Gülsüm. Fahruddin er-Râzî ve Nihâyetu'l-İcâz fî Dirâyeti'l-İ'câz. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi. 2017.

ez-Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed (ö. 748/1348*). Mîzânü'l-İ'tidâl fî Nakdi'r-Ricâl*, thk. Ali Muhammed el-Bicâvî, Beyrut: Dâru'l-Ma'rife. ts.

Zemahşerî, el-Mufassal fî 'ilmi'l-luga, thk. Fahri Salih Kadâre, Ammân: Dâru Ammâr, 1425/2004.

ez-Zemelkânî, Abdulvâhid b. Abdulkerîm b. Halef. *el-Mufaddal ale'l-Mufaddal fî Dirâyeti'l-Mufassal*. thk. Esmâ bint Muhammed Sâlih el-Habîb, Mekke: 1435/2016.

Zırıklî, Hayruddîn. *el-A'lâm*, Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn. 2002.

Fihrisu Mahtûtâti Mektebeti Arif Hikmet. Haz. Ebû Yûsuf el-Filistînî, Mektebetu'ş-Şâmile. ts.

Elektronik kaynaklar:

https://app.alreq.com/ar/Authors/Author/72ba9db3-5cf5-4875-e670-08d7902f2e12; erişim tarihi

https://www.alukah.net/library/erişim tarihi: 21.09.2023

el-Muhakkık Bedreddin en-Na'sânî. .https://mtafsir.net/forum/erişim tarihi: 27.09.2023.

http://ecat.kfnl.gov.sa:88/ipac20/ipac.jsp?session=1F9952466KH25.12888&/erişim tarihi 01.10.2023

ملامح من علاقة أبي حيان الأندلسي بجارالله الزمخشري

Doç. Dr. Aydın Kudat *
Dr. Tarık Abdulkadir Huseyin*

المقدمة

أعلامنا هم المنارات العلمية الذين سهروا الليالي وسودوا القرطاس وجهدوا أنفسهم لغاية وحاجة في النفس، قد تكون المباهاة فيما جمع وأبدع، أو حسبة للجليل الكريم، وبياناً لكتابه الكريم، وحسن الظن بهم من المكرمات، وما بدر منهم من أفكار إنما مكانه طاولات البحث الموضوعية، وليس كراسات التشهير قبل الاطلاع على مكنونات بحوثهم، والأمة في عملها من سالف الأزمان إنما هو في اجترار المعارف التي قدمها أولئك الأفذاذ، فهم وضعوا المعارف ونحن إلى ساعة كتابة الوريقات ندور في فلكهم ولم ننتج معرفة جديدة، وسرد مناقب ومثالب الأعلام ليس من القيم العلمية البحث عن الزلات.

يتناول الزمخشري جوانب القراءات الصحيحة وغير الصحيحة. والوجوهات المختلفة للقرائة تساهم بشكل كبير في فهم الآيات .وقد استفاد الزمخشيري في تفسيره الكشاف استفادة كبيرة من القراءات الصحيحة وكذلك القراءات الشاذة .ومثل الزمخشري، قام أبو حيان أيضا بتقييم القراءات الشاذة و القراءات الصحيحة في تفسيريه المسمى بالبحر المحيط .وقد شرح الزمخشري هذه الجوانب من القراءات، وتضمن آراء العلماء السابقين فيها، كما ناقش المسائل الخلافية. وذكر أبو حيان أيضاً القراءات السبع وصلت إلينا بالحجج الصحيحة وبأساند متواترة،

سبب اختيار الموضوع:

نتيجة لعدم وجود خُلُق علمي حيادي معرفي هدفه التقويم الموضوعي وليس الشخصي، كان لنا دافع لبيان الخلق الرفيع في المناظرة القاصرة على الحاضر البياني، دون الغائب البلاغي.

أهميته: نرى أن لهذه الدراسة أهمية في إرساء صفحتين واحدة للمديح والثانية للنقد، تكون مَعْلَمَاً علمياً بين القمم الشوامخ العلمية.

هدف البحث: يرمي إلى إظهار الدور الإيجابي للزمخشري في أفكاره، ثم الدور البناء لأبي حيان.

تساؤلات البحث:

من هو الزمخشري، ما اعتقاده؟ ما هي جهوده ومنجاته الفكرية؟ ما موقف أبي حيان الأندلسي منه، وهو حاضر بعد(278) سنة.

هيكليه البحث الرئيسة:

الملخص، المقدمة، (3) مباحث، ولكل مبحث (3) مطالب. ثم الخاتمة.

المبحث الأول: الزمخشري والأندلسي تحت المجهر

المطلب الأول: الزمخشري تعريف عام

المطلب الثاني: الزمخشري عقيدته ومذهبه

المطلب الثالث: أبو حيان الأندلسي

المبحث الثاني: الجهود والمنتجات الزمخشرية

المطلب الأول: البلاغة

المطلب الثاني: دراسات القرآن الكريم

المطلب الثالث: المعارف

المبحث الثالث: الميزان بين أبي حيان الأندلسي والزمخشري

المطلب الأول: بعض من المقارنات العلمية بين الكشاف والبحر المحيط

المطلب الثاني: التقريظ

المطلب الثالث التوجيهات

المبحث الأول

الزمخشري والأندلسي تحت المجهر

الأعلام والعلوم والمعارف، ذائعة الصيت، مشهورة، طُرقت على المسامع، والاشتهار فيها قد يشوبه الكثير من دقائق الشخصية وماهيتها، ولما كان علماء الأمة يعملون بِنَفَسٍ واحد هدفهم خدمة القضية العلمية لم يكن انتسابهم القومي أو العرقي إلا بالنسب لإكمال اللقب الشخصي الكامل، وتفاخرهم بدينهم قبل موطنهم،

* Ankara Yıldırım Beyazıt Ünv. İslami İlimler Fak. aydinkudat@hotmail.com, ORCID ID: orcid.org/0000-0002-8153-8181
* Ankara Yıldırım Beyazıt Ünv. İslami İlimler Fak. Musul /Irak, tarikhuseyin1@gmail.com , orcid.org/0000-0002-5533-3318

فالزمخشري، أو البغدادي، أو الدمشقي، أو الأندلسي، كلهم تصب معارفهم في بودقة علوم الشرع الحنيف، وإن اختلفت مشاربهم ومذاهبهم الفكرية. ونستعرض المطالب التالية للبيان.

المطلب الأول

الزمخشري تعريف عام

أبو القاسم محمود بن عمر بن محمد بن عمر الخوارزمي الزمخشري. إمام البلاغة والمعاجم، والتفسير واللغة، والآداب، ولد في زَمَخْشَر يوم الأربعاء السابع والعشرين من شهر رجب سنة 467 هـ / 1074 م في تركمانستان، له باع طويل في التفسير والحديث واللغة والشعر ، سمي جارالله لمكوثه في البيت الحرام،[1] وتوفي 538 هـ / 1143 م، بعد عودته من مكة في جرجانية خوارزم.[2]

كان الزمخشري عالما بالعربية، مطلعاً على كتبها، وتمذهب بالاعتزال[3]، وكانت له شهرة، ووصل به الأمر طلب العلماء الإجازة منه في رواية كتبه ، وكان متواضعاً يصف نفسه (السُّها) (النجم الصغير) مع نجوم السماء والزهام(المطر الخفيف) مع الغوادي(الغزير). ويصف نفسه في علمي الدراية، والرواية، ذو بضاعة مزجاة.[4]

ورأينا في هذا، أن الجم الكثير من علماء الأمة الإسلامية ليسوا بالعرب، واعتزوا بالعربية لاعتزازهم بالإسلام، وهذا يعطي مدلول الوحدة الفكرية والتعاضد للنهوض بالأدب الإسلامي، جزء منه العربي.

المطلب الثاني

الزمخشري عقيدته ومذهبه

نشأ الزمخشري معتزلياً، مجاهراً بالاعتزال، والْمُعْتَزِلَةُ (والمفرد: مُعْتَزِلِيّ) هي فرقةٌ إسلامية كلاميّةٌ غلبت عليها النزعةُ العقلية في تأسيس عقائدهم وقدموه على النقل، وقالوا بالمعرفة العقلية وأنها مقدمة على المعرفة النقلية، ويعرف الحسن والقبح في الحياة بالعقل فهو موجبٌ، وآمرٌ وناهٍ، ووسيلة لفهم النص وليس حاكمًا[5].

وتقوم على أصولٍ خمسة هي الأساس المتفقُ عليه بين المعتزلة، هي:

1. التوحيد: أي إثبات وحدانيةِ ذات وصفات الله، فصفاته هي ذاته فهو عالم بذاته قادر بذاته... لا بصفات زائدة عن الذات.[6]
2. العدل: ويعنون به قياس أحكام الله على ما يقتضيه العقل والحكمة، وإن العباد هم الخالقون لأفعال أنفسهم خيراً وشراً، وما حسنه العقل كان حسناً، وما قبحه كان قبيحاً.
3. المنزلة بين المنزلتين: أن الفاسق في الدنيا لا يسمى مؤمناً بوجه من الوجوه، ولا يسمى كافراً، بل هو في منزلة بين هاتين المنزلتين، فإن تاب رجع إلى إيمانه، وإن مات مُصِراً على فسقه كان من المخلدين في عذاب جهنم.
4. الوعد والوعيد: فمن توعده الله لا يقبل فيهم شفاعة، ولا يخرج أحداً منهم من النار.
5. الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر مع الإمكان والقدرة باللسان واليد والسيف وقتال أئمة الجور لمجرد فسقهم.[7]

وبعض العقائد[8]: وعندهم لا يمكن نفي رؤية الله في الآخرة، وأن القرآن كلام مخلوق، وأن العلو والاستواء للرحمن، هو الاستيلاء، وأن لا شفاعة لأهل الكبائر، وأن لا كرامة لولي.[9]

وهذه الخلاصة لا يمكن لعاقل أن ينتقص منها دون تمحيص والاستعلام عن استدلالات المعتزلة.

أما جهود الزمخشري في الفقه:

المذهب الفقهي للزمخشري الحنفي ويعطي معنى مؤول للآيات وفق مذهبه، ويعتز بالمعتزلة: ويعدهم الفرقة الناجية والإخوان في الدين.[10] أوقف كل كتبه عند مشهد أبي حنيفة وقال:

وأسند ديني واعتقادي ومذهبي ... إلى حنفاء اختارهم وحنائفا

حنيفية أديانهم، حنفيّـــــــــة ... مذاهبهم لا يبتغون الزعانفا

---

1. خير الدين بن محمود بن محمد بن علي بن فارس، الزركلي الدمشقي (ت: 1977/1396) الأعلام. الناشر: دار العلم للملايين الطبعة: الخامسة عشر - أيار / مايو 2002 م.ج7.ص178.
2. عبد الكريم بن محمد بن منصور التميمي السمعاني المروزي، أبو سعد (ت: 1166/562) الأنساب. المحقق: عبد الرحمن بن يحيى المعلمي اليماني وغيره. الناشر: مجلس دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد. الطبعة: الأولى، 1382 هـ - 1962 م. ج6.ص315.
3. أبو العباس شمس الدين أحمد بن محمد بن إبراهيم بن أبي بكر ابن خلكان البرمكي الإربلي (ت: 1282/681).وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان. المحقق: إحسان عباس. الناشر: دار صادر – بيروت.ج2.ص340.
4. ابن خلكان البرمكي الإربلي.وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان.ج5.ص170.
5. أبو محمد عفيف الدين عبد الله بن أسعد بن علي بن سليمان اليافعي (ت: 1366/768). مرهم العلل المعضلة في الرد على أئمة المعتزلة. المحقق: محمود محمد محمود حسن نصار. الناشر: دار الجيل - لبنان – بيروت. الطبعة: الأولى، 1412هـ - 1992م.ص59.
6. إبراهيم مناد. كشاف الزمخشري عقيدة ومنهجا. مجلة حوليات التراث. 2016 / جامعة تلمسان، الجزائر- العدد 16.ص109.
7. زهدي حسن جارالله. المعتزلة. مطبعة مصر.1366هـ/1947م. ص51.
8. فهمي جدعان. كتاب المحنة. بحث في جدلية الديني والسياسي في الإسلام، ط1، دار الشروق، عمان 1989؛ ط2، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 2000.ص502.
9. مصطفى بن محمد بن مصطفى. أصول وتاريخ الفرق الإسلامية.بلا.ص218.
10. مناع بن خليل القطان .مباحث في علوم القرآن. الناشر: مكتبة المعارف للنشر والتوزيع. الطبعة: الطبعة الثالثة 1421هـ- 2000م.ص397.

وفي الجانب الفقهي له ميزة التسامح مع مخالفيه، فنقل عن الشافعية والمالكية، أما في العقيدة حيث فكان معهم بالتقريع والتسفيه والتجريح.[11]

وانتج الزمخشري كتاباً في الفقه المقارن بين الحنفية والشافعية ضم رؤوس المسائل الخلافية، وهذا يدل على سعة أفق الزمخشري الفقهية التي تخوض في المقارنات الفقهية، ولديه قصيدة تحكي واقع فقه عصره:[12]

إذا سألوا عن مذهبي لم أبح بـــه ..... وأكتمه كتمانه لي أسلـــــــــــم
فإن حنفيا قلت، قالوا بأنـــــــني ..... أبيح الطَّلا وهو الشراب المحـــــرم
وإن مالكيا قلتُ، قالوا بأنـــــــني..... أبيح لهم أكل الكلاب وهم وهم
وإن شافعياً قلت، قالوا بأنـــــــني..... أبيح نكاح البنت والبنت تحـــــرم
وإن حنبلياً قلت، قالوا بأنـــــــني..... ثقيل حلوليّ بغيض مجســـــــــم
وإن قلت من أهل الحديث وحزبه .....يقولون تيس ليس يدري ويفهـم
وأخرني دهري وقدم معشـــــــــــراً..... على أنهم لا يعلمون وأعلـــــــــم

المطلب الثالث

أبو حيان الأندلسي

محمد بن يوسف بن علي ين يوسف ابن حيان الغرناطي الجياني: النفزي، أثير الدين، أبو حيان، عالم اللغة في النحو والصرف، من أساطين العلماء ومفكريهم شهد له التاريخ أن بحره المحيط، كان بحق بحراً محيطاً ملماً جماً غزيراً في علوم اللغة جميعاً، بَيَّنَ فأوضح، وأجمل وفصل، ونقل وأحدث، وهو المفسر البارع وحوى بحره من كل رأي نافع، ولكل سقيم دافع، نقل الآثار، ودقق الأخبار، وجانب التكرار، فكان بحره بالنافع زخار، على غيره ظهار، وله في الحديث يد طولى ومكانة أولى، وفي القراءات له إشراقات، ببيان صور قراءة الآيات، المتواتر منها والشاذات، ورد القول لأصحاب المقامات، والأديب الشاعر، جياش المشاعر، في كل علم ناظر، جميل الخواطر، لرأيه بالحق مكابر.

تنقل بين المغرب ومصر والشام والحجاز وسمع من نحو أربعمائة وخمسين شيخاً.[13] وتولى التدريس بمدارس مصر والشام ومساجدها. واشتهرت تصانيفه في حياته وقرئت عليه. كان ظاهري المذهب، وتحول بمصر شافعيًا، وقد ظهرت آثار مذهبه في تفسيره ونحوه. توفي بالقاهرة بعد أن كف بصره.[14] من كتبه "البحر المحيط" في تفسير القرآن، طبع بمصر، ثماني مجلدات، والناحية النحوية هي أبرز ما فيه من البحوث التي تدور حول آيات الكتاب العزيز، و "النهر الماد" طبع، اختصر به البحر المحيط، و "تحفة الأريب بما في القرآن من الغريب.[15]

المبحث الثاني

الجهود والمنتجات الزمخشرية

الزمخشري بحر لا ساحل له من المعارف لغة وأدب وتفسير وجغرافية، والأصل أن الزمخشري ليس من العرب الأقحاح ولكن عامل الإسلام هو الدافع والمحرك للسلف العلمي وبغية تيسير كتاب الله وبيان كنوز معارفه، فكان الزمخشري عربي اللسان فاق بفصاحته مَنْ كان عربي الأم، فتفنن بالفصاحة بصنوفها فاشْرَّب بالعربية وغالب دعوته مناصرة العربية ومحاربة الشعوبية ومن يريد الانتقاص من العربية وهذا من تسخير الله تعالى لوسائل بيان وحفظ كتابه الكريم. وترك إرثاً علمياً من التفسير والبلاغة وصنعة الإعراب والمعجمية البلاغية، فكان هو لذاته مدرسة بيانية بلاغية نحوية ضاهى عبدالقاهر الجرجاني (471/ 1078).[16]

ونستعرض بعض من السطور عنه في الأدب، ودراسة القرآن واستعراض أعماله ونتاجاته في المطالب التالية.

المطلب الأول

البلاغة

البلاغة وما يتفرع منها علمي المعاني والبيان جوهر لمن يُفسِّر كتاب الله تعالى، وأفضل أساليب التعليم هو أسلوب السؤال المفترض والجواب الشافي، ويسمى (الفنقلة) أي هناك سؤال يفترضه، فيرد عليه(فنقول)(فقلنا)[17] وهو توظيف عدّة صيغ أشهرها: (فإن قلتَ: فالجواب) أو: فإن قيل: قلتُ:.) أو: فإن قال قائل: كذا... قيل:..)؛[18] وفيه (2500) فنقلة.

---

[11]. جار الله الزمخشري (ت:538 / 1143)ربيع الأبرار ونصوص الأخيار. الناشر: مؤسسة الأعلمي، بيروت. الطبعة: الأولى، 1412 هـ.ج1.ص12.

[12]. أبو القاسم محمود بن عمرو بن أحمد، الزمخشري جار الله (ت:538 / 1143).رؤوس المسائل الخلافية بين الحنفية والشافعية. تحقيق: عبدالله نذير أحمد. دار البشائر الإسلامية. الطبعة الثانية. 2007/1428.ص27.

[13]. أبو الهمام البرقاوي. تراجم الأعلام.ص32./https://books--library-website.translate.goog

[14]. صلاح الدين خليل بن أيبك بن عبد الله الصفدي (ت: 764/1362)(الوافي بالوفيات. المحقق: أحمد الأرناؤوط وتركي مصطفى الناشر: دار إحياء التراث – بيروت. عام النشر:1420هـ-2000م.ج5.ص175.

[15]. عادل نويهض. معجم المفسرين «من صدر الإسلام وحتى العصر الحاضر. مؤسسة نويهض الثقافية للتأليف والترجمة والنشر، بيروت – لبنان. الطبعة: الثالثة، 1409 هـ - 1988 م.ج2.ص655.

[16]. مُحمَّد الفَاضِل بن عاشوُر التفسير ورجاله.ص60.www.ahlalhdeeth.com

[17]. سيد عبد السلام باچا** حبيب الله خان. ابتكارات العلامة الزمخشري في علم المعاني. الإيضاح. العدد 35.ديسمبر الجامعة الإسلامية العالمية إسلام آباد باكستان.2017.ص214. عبد العزيز جودي. أسلوب (الفنقُلة) عند الزمخشري في تفسيره وبيان خصائصه وفوائده.https://tafsir.net › article

[18]. صبحي الصالح مباحث في علوم القرآن. دار العلم للملايين، الطبعة:. 2000. ص294.

وظف الزمخشري علومه في اللغة وإبداعاته البلاغية وفق البيان والبديع والاستعارة والحقيقة والمجاز فأوغل فيها بطاقة متميزة عن أقرانه حتى غدا العلم والبيرق فيها وكان يتحرى دقة المعلومة ودقة المعنى المستنبط ويصوغه بأسلوب مع نظرية الفنقلة فكان أسلوب سلس مقنع،[19] ونضرب مثالاً لطريقته، فقال عن الآية المباركة: (يَجْعَلُونَ أَصابِعَهُمْ فِي آذانِهِمْ مِنَ الصَّواعِقِ).[20]

فوضح ببيان عملي واقعي أي اصبع تُسد به الأذن، والغالب الشائع اصبع خاص(السبابة)، فلم يذكر القرآن لفظ السبابة، لأن العرب وغيرهم من الأقوام يشير بها حال الكلام وبالذات، حال النقاش الحاد، فبين الزمخشري أن استعمال لفظ الأصابع عام دون الخاص كي يتجنب الخطاب بما ينفرون من لفظه، وبين إن قيل لِمَ لَمْ يستعمل (المسبحة، المشهدة...) فالجواب أن العرب لا تعرفها وهي ألفاظ مستحدثة. كما أن لفظ السب منهي عنه في كتاب الله يقول الله تعالى: وَلا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْواً بِغَيْرِ عِلْمٍ)[21] فلا يصبح اسمه الجليل ممتهنا على الألسنة.[22]

ويمكن وصفه، فقيه بالأحكام، خبير بصناعة الكلام، حافظ لأخبار الأيام، عالم باللغات والأفهام، والمعاني والبيان بإفعام، وفي الإعراب وصناعة الأقلام، يعرف كيف يرتب الكلام، والنثر والمقال والنظام.[23] وفهم إعجاز القرآن وتفنن به حتى ساق الأمثلة التطبيقية على نظرية الجرجاني(471/ 1078).[24]

المطلب الثاني

دراسات القرآن الكريم

الدراسات القرآنية تعتمد بشكل أساس على علوم اللغة التي بدورها أساس للثقافات اللسانية، وهذه العلوم تتنوع بين الثقافة المعجمية، أي العلم بمعنى الكلمات ومعرفة السياق الذي تستعمل معه المفردات فاللغة العربية واسعة ولكل كلمة فيها معان متعددة وكل معنى يتناسب مع سياق وحدث يختلف عن غيره، ولربما كانت الكلمة الواحدة تحمل معنى يضاد معنى آخر، فأصبحت من الأضداد، وهنا مكمن دقة وثقافة الخبير الذي يعمد إلى السياق فيوظف المعنى المتضاد بحيث يتناسق الأمر وتتوحد الفكرة، والذي يتصدى للدراسات القرآنية يلزم أن يكون ملماً بالمفردات المعجمية، وعلوم اللغة من البيان والبديع وضبط النحو والضوابط الموضوعية للنحو(قواعده الأصولية)، وكان الزمخشري أحد الأفذاذ الذين برعوا في تلك المجالات.

أثر الزمخشري في حركة تفسير القرآن الكريم، ويُعَد من كبار المفسرين والسبب هو السبق في الموضوعات البيانية التي بين فيها معالم علم البيان ، الذي يعد علم مكمل لعلوم اللسان وهذا يتبع الحداثة والحضارة والتمدن وأمتاز الزمخشري بهذه الميزة.[25]

وتفسير الكشاف، فيه الإعجاز، وجمال البيان وسحر البلاغة.[26]واستعمل أساليب الحقيقة والمجاز والاستعارة وغيرها في التفسير ، فلما يعطي تأويل {خَتَمَ اللهُ عَلى قُلُوبِهِمْ} يسند مجازاً الختم لله تعالى، مع أن الشيطان هو الخاتم في الحقيقة أو الكافر إلا أن الله لما أقدره ومكنه أسند إليه الختم كما يسند الفعل إلى المسبب.[27]

المطلب الثالث

المعارف

امتاز السلف العلمي بميزة الشمولية الموسوعية فكان أحدهم خبيراً باللغة وهي الأصل في المعارف وله البلاغة والبيان، وفي التفسير سهم وفي الحديث كتاب وفي الأصول باب، فالتنوع الثقافي يسفر عن العقليات الجامعة الواسعة المدارك وهي سبب سعة الأفق العلمي بحيث أصبح كل منهم مدرسة بحد ذاتها، وكل مؤلف من كتبهم تتناوله رسائل الدراسات العليا، وهذا الأمر ذو حدين، فمن باب أنهم توسعوا ودونوا ونشروا مع قلة الإمكانيات المحيطة بهم أولها الكهرباء وأجهزة المعارف الحالية(الحاسبات)، والحد الثاني، ولد في مجتمعاتنا العلمية تأخر في المجال العلمي، فأخذنا ندرس آثارهم ونقارن عقلياتهم، وندور في فلكهم ونتحاور في فكر مضى عليه ألف سنة، فأين إنتاجنا، وغيرنا استحدث نظريات لو وظفنا طاقاتنا أو نصف معارفنا لتفوقنا على ثقافات العالم، فلا نحن وصلنا إلى نتيجة من أفكار ومنتجات السلف ولا نحن فكرنا وأنتجنا، فلكل عالم عشرات المؤتمرات وألوف الأوراق كتبت ولم نتوصل إلى نتيجة مغنية.

وتنوعت المعارف التي أجادها الزمخشري، وفيما يأتي نبذة ميسرة لمجمل تلكم المعارف:

1. الجغرافيا، له كتاب (الجبال ، والأمكنة ، والمياه)، كتاب ذو قيمة عالية في معرفة : الجبال ، والأمكنة ، والسهول والأودية ، والمياه في الجزيرة العربية، ضم بين دفتيه كل أعلام الأماكن التي منها نشأت دعوة الإسلام ، وانتشرت في عهد النبي صلوات الله عليه وسلامه، وأماكن الغزوات وأعلام القبائل والنباتات والحيوانات، فكان على الصيغة المعجمية، ويمثل معجم الجغرافية الطبيعية، والاقتصادية والبشرية.[28]
2. ومن المعارف أنه كان بارع في التأويل، وبيان تفسير الآيات، وأجاد في الحديث، وكان له الفائق،[29] والموعظة،[30] والإعراب[31]، وكان له اليد الطولى في البلاغة[32] وفي إعجاز القرآن.[33]

---

[19]. أحمد ياسوف. جماليات المفردة القرآنية. دار المكتبي. دمشق. ط2، 1419هـ-1999م. ص9.

[20]. سورة البقرة:19/2.

[21]. سورة الأنعام:108/6.

[22]. أحمد ياسوف جماليات المفردة القرآنية. ص260.

[23]. محمد حسين الذهبي. التفسير والمفسرون.ج4.ص105.

[24]. محمود شاكر عبود الخفاجي. إعجاز القرآن البلاغي بين اللفظ والمعنى. الجامعة الإسلامية / النجف الأشرف.مجلة القادسية للعلوم الإنسانية. 2008. مجلد11. العدد.4. ص55.

[25]. ابن خلدون. مقدمة ابن خلدون. مصدر الكتاب : موقع الوراق.http://www.alwarraq.com .ج1.ص355.

[26]. محمد علي الحسن .المنار في علوم القرآن مع مدخل في أصول التفسير ومصادره. الناشر: مؤسسة الرسالة – بيروت الطبعة: الأولى، 1421 هـ - 2000 م.ص286.

[27]. محمد بن عبد الرحمن بن عمر، أبو المعالي، جلال الدين القزويني الشافعي، المعروف بخطيب دمشق (ت: 739/1338). الإيضاح في علوم البلاغة. المحقق: محمد عبد المنعم خفاجي. الناشر: دار الجيل – بيروت. الطبعة: الثالثة.ج1.ص117.

[28]. محمود بن عمر بن محمد الخوارزمي (ت:538 / 1143)الجبال والأمكنة والمياه. تحقيق، أحمد عبدالتواب عوض. دار الفضيلة. القاهرة.ص5.

المبحث الثالث

الميزان بين أبي حيان الأندلسي والزمخشري

كثير كتبوا، ومنهم انتقدوا وغيرهم أشادوا، وعملنا استعراض بعض الملامح دون إطالة وتوسع ونبين في المطلب الأول بعض المقارنات، وفي الثاني تقريظ الأندلسي للزمخشري، وفي الثالث، بعض التوجيهات.

المطلب الأول

بعض من المقارنات العلمية بين الكشاف والبحر المحيط

نعرض جزء من المقارنة بين أعلام التفسير ،في كتاب البحر المحيط في التفسير، والكشاف للزمخشري.

والبحر المحيط في حقيقته، هو بحر جمع من علوم اللغة والبلاغة والفقه والتفسير والقراءات ما يغني عن كتب كثيرة في مجالات متعددة، فالبحر المحيط كتاب بالحق وسيط، وأسلوبه بسيط، والعلم به أنيط، وأبو حيان عالم نشيط، به الشبهات تميط فهو البحر بجنباته العلوم غطيط، وللحق مبين دون تشطيط، ولدقائق الأمور تمسيد وتمشيط، له قيمة علمية وتقريط.

والكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، كتاب كأنك بليل وبيدك قنديل، يعطي لكل أمر دليل، ولكل شائك تعليل، وللمعاني تذليل، بأسلوب ذهيل، دون إسهاب ولا تطويل، فقه ولغة وقراءات ليس بقليل، ومن البلاغة فإنه يهيل ويكيل.

أولاً: منهج التفسير:

البحر المحيط:

1. يبدأ ببيان المفردة اللغوية لكلمات الآية المباركة بتفصيل لغوي ونحوي وصرفي، وبيان معاني الكلمة المتعددة لغرض التوفيق بين المعنى مع أول موقع تركيبي للكلمة ثم ما يتناسب مع المعاني الأخرى.
2. المرحلة الثانية، تفسير النص، مشرعاً بسبب النزول والناسخ والمناسبة بين السابق واللاحق.
3. وله أسلوب بيان القراءات، مع بيان درجة القراءات وإن كانت على غير الضوابط(شاذة)، مع الأقوال فيها.
4. ويمتاز ببيان الإعراب، وتفصيله، وينزهه عما لا يليق بكتاب الله، ويعرج على البديع والبيان، ودقائق الآداب من بديع وبيان.
5. يعرض الجانب الفقهي لبيان الأحكام الشرعية المتعلقة باللفظ القرآني، مع الدليل.[34]

(*)الكشاف: يحلل التركيب، ويبين الخصائص، ويبن معاني الكلمات، ويبين صور الإعجاز البياني وفق منهجية عبدالقاهر الجرجاني(471/ 1078)،[35] ويبين ورود الألفاظ في القراءات.[36]

ثانياً: في تفسير آيات الأحكام:

(*) الصفة الغالبة على أبي حيان الأندلسي أنه كان على المذهب الظاهري وكان شائعاً في الأندلس وضع أسسه (ابن حزم الأندلسي(ت:1064/456)[37]، فمشربه الفقهي الظاهرية، واختزل المحلى لابن حزم وسماه (الأنوار المجلى في اختصار المحلى).[38]

(*) المشرب الفقهي للزمخشري، المذهب الحنفي مع ذكر آراء الشافعية، ويضيف شيئاً من المذهب المالكي ، وله ميزة يعطي رأيه في المسائل دون تفصيل أو مناقشة.[39]

---

[29]. أبو القاسم محمود بن عمرو بن أحمد، الزمخشري جار الله (ت:538 / 1143). الفائق في غريب الحديث والأثر. المحقق: علي محمد البجاوي –محمد أبو الفضل إبراهيم. الناشر: دار المعرفة – لبنان. الطبعة: الثانيةحامد الخفاف. رسالة في إعجاز سورة الكوثر للزمخشريhttps://quran.isca.ac.ir/fa/Article/Detail/7153

[30]. محمود بن عمرو بن أحمد، الزمخشري. أطواق الذهب ، في المواعظ والخطب. تحقيق، أحمد عبدالتواب عوض. دار الفضيلة. أبو القاسم محمود بن عمرو بن أحمد، الزمخشري جار الله (ت:538 / 1143). مقامات الزمخشري. الناشر: المطبعة العباسية، شارع كلوت بك – مصر .الطبعة: الأولى، 1312 هـ.

[31]. أبو القاسم محمود بن عمرو بن أحمد، الزمخشري جار الله (ت:538 / 1143).المفصل في صنعة الإعراب. المحقق: علي بو ملحم. الناشر: مكتبة الهلال. بيروت. الطبعة: الأولى.1993.

[32]. أبو القاسم محمود بن عمرو بن أحمد، الزمخشري جار الله (ت:538 / 1143). أساس البلاغة. تحقيق: محمد باسل عيون السود الناشر: دار الكتب العلمية. بيروت. لبنان. الطبعة: الأولى، 1419 هـ - 1998 م.

[33]. شهاب الدين أبو عبد الله ياقوت بن عبد الله الرومي الحموي (ت: 1228/626) معجم الأدباء = إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب المحقق: إحسان عباس. الناشر: دار الغرب الإسلامي، بيروت. الطبعة: الأولى. 1414 هـ - 1993 م.ج6.ص2691.

[34]. أبو حيان محمد بن يوسف بن علي بن يوسف بن حيان أثير الدين الأندلسي (ت: 1345/745) البحر المحيط في التفسير المحقق: صدقي محمد جميل. الناشر: دار الفكر – بيروت. الطبعة: 1420 هـ.ج1.ص6.

[35]. مُحمَّد الفَاضِل بن عاشوُر التفسير ورجاله.ص61.

[36]. أبو القاسم محمود بن عمر الزمخشري الخوارزمي. الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل. دار النشر: دار إحياء التراث العربي . بيروت. تحقيق: عبد الرزاق المهدي.ج1.ص42.

[37]. أَبُو مُحَمَّدْ عَلِي بْنْ أَحْمَدْ بْنْ سَعِيدْ بْنْ حَزْمِ بْنْ غَالِبِ بْنْ صَالِحِ بْنْ خَلَفَ بْنْ مُعَدَّانِ بْنْ سُفْيَانْ بْنْ يَزِيدَ اَلْأَنْدَلُسِيُّ اَلْقُرْطُبِي.

[38]. رمضان يخلف. الموازنة بين تفسير الكشاف الزمخشري وتفسير البحر المحيط لأبي حيان الأندلسي. كلية أصول الدين جامعة الأمير عبد القادر الإسلامية – الجزائر.ص18.

[39]. رمضان يخلف. الموازنة بين تفسير الكشاف الزمخشري وتفسير البحر المحيط لأبي حيان الأندلسي.ص2.

ونموذجه السياسي في تأويل قول الله تعالى(قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَاماً قَالَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِي قَالَ لا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ).[40]

حيث وقف عند قوله " لا ينال عهدي الظالمين " ليستنبط منها عدم جواز الإمامة الكبرى للفاسق ، ليطلق لسانه بعدئذ في بعض أئمة بني أمية ، مبديًا تحيزه ونصرته لأئمة أهل البيت ، وهو في ذلك ـ حسب رأيه ـ مقتد بالإمام أبي حنيفة الذي كان يناصر زيد بن علي ، ويدعو الناس لمؤازرته والخروج معه.[41]

ثالثاً: التفسير بالمأثور والرأي:

(*) اعتمد أبو حيان الأندلسي على المأثور من المنقول، فيفسر الآية، بسبب نزولها، وناسخها ومناسبتها مع السابق واللاحق لها، مع ذكر القراءات الواردة فيها وبيان أقوال العلماء.[42]

(*) أخذ الزمخشري بالتفسير بالرأي، ولكون عنوان كتابه متوافق مع التأويل، كان اتجاهه العلمي في التفسير هو التأويل، ويعتمد على الرأي أكثر من النقل.[43]

رابعاً النحو والبلاغة:

(*) يأخذ أبو حيان الأندلسي بأقوال النحاة ويرجح بينها باختصار، ويختار منها، ويلمح إلى سبب اختياره.

(*)أما الزمخشري فيعمد إلى التوفيق والملائمة بين الإعراب والتعبير القرآني، فيأخذ من المفسرين ويعطيها صبغة بيانية وفكرية شخصية به بأسلوب محكم دون إسهاب في السرد والمناقشات.[44]

خامساً: الصناعة:

(*) يميل أبو حيان إلى الصناعة النحوية، ويميل الزمخشري إلى المعنى، فيميل إلى الإعراب الذي يخدم المعنى.[45]

المطلب الثاني

التقريظ

هنا مجموعة أبيات أجاد فيها أبو حيان بمدح الزمخشري وعمله.[46] فأبو حيان الأندلسي عالم لغوي وأديب ويعد من فقهاء اللغة العربية، له مكانته العلمية المرموقة وسد الشاغر العلمي في اللغة والتفسير والقراءات، وديدن العلماء البحث والتقصي عن كل صغيرة وكبيرة تمر أمامهم ولولا الحرص على هذه الصفة لما وصلتنا تلكم العلوم غضة طرية مع كل عاديات الزمن، ومع البحث في العلوم تمر أمام الباحث وقفات يتفاعل بها بوجدانه، فالباحث كائن حي، يتعامل مع النص الذي أمامه كأنه كائن حي، يفرح به، يغضب، ينتقده، يقرظه، وهو في الأصل يتعامل مع صاحب النص الغائب الحاضر، فالمقابل للباحث كاتب له نصه الحي الباقي، فكانت المعاملة مع النصوص، ولأن الكاتب المقابل قد يكون غير موجود في الحياة لكي يتحاور معه مفردات بحثه لغرض النقد والتعريض ببحثه أو تقريظه، ولما كان الفارق الزمني بين الباحِثَيْنِ كبيراً وورد تقريظ بالكاتب الأول(الزمخشري)، فهنا نستبشر خيراً بالخلق العالي لعلماء الأمة، لأن التقريظ دليل على عدم وجود ضغينة تنافس بينهما، وتعد كلمة صدق وكلمة حق تقال في الزمخشري، خالصة من الرياء. فوصف الأندلسي كتاب الكشاف وصفاً قد يفوق ما صبا إليه الزمخشري، وأثنى عليه ثناءً فأجزل، فقرأ وحلل، وأشار ودلل، وبسط وذلل، وشرح وعلل، وأشاد وفضل، فكان التقريظ إضافة بهجة على الكشاف بلغة أدبية رصينة، ونستعرض الأبيات ونتذوق المعاني الجميلة فيها.

1. لزِمْتُ انفرادي إذْ قطعتُ العلائقَـا .....وجالَسْتُ مِن ذاتي الصديق المُوَافِقَـا
2. وآنَسَنِي فِكْرِي لبُعْدِي عن الـــوَرَى..... فلستُ إلى شيءٍ سِوَى العِلْمِ تَائِقَـــا
3. أرَى يَقْظَتِي تُبْدِي لطائفَ حِكمـةٍ.....وفي هجعتي وهنًا أشيم البَوارِقَـــــــا
4. بَوَارِقَ في صحْفٍ مِن العلمِ أَجْتَلِي..... مشاهدةً منها المعاني الرَّقائقَـــــــــا
5. فاختال منها في رياضٍ أنيقـــــــةٍ..... وأقطف منها الزهر أنورَ فائقـــــــــا
6. إذا أحْجَمَتْ أذهانُ قومٍ عن الذي.....يُعاطَونَ كانَ الذهن لي فيهِ سابِقـــا
7. وإنْ يشربوا طَرْقاً لتكدير ذهنهـــم.....شربت أنا صَفواً إلى العين رائقـــــا
8. وأنقدُ ما قد بَهْرَجُوا من كلامهـــم.....كأن بذهني عند ذاكم ميالِقـــــــا
9. ومن يؤتَ فَهماً في القُرآن فأنَّـــــه ..... يفتحُ منه بالذكاءِ المَغالِقـــــــــــا
10. ويَنْشَقُ من ريّاه عَرفَ أزاهـــــــــرٍ ..... ترى الجوَّ منها تأرَج عابِقـــــــــــا
11. ويُدرِكُ بالفكرِ المُصيبِ لطائفـــــــاً..... ترى اللفظ للمعنى بهِنَّ مُطابِقـــــا
12. ويزدادُ بالتكرارِ فيه لَـــــــــــــذاذةً ..... كَما لُكْتَ مَعْسولاً من الحُلْوِ صادِقا
13. مُجيري كتابُ الله يومِي وإنَـــــــــــهُ.....هجيري إذا ما الليلُ أظلَم غاسِقـــا
14. كتابٌ بِلسْنِ العُربِ أوحاه جاريـــــاً .....على نهجهم لم يَعدُ عنهم طرائِقـــا

---

[40]. سورة البقرة:124/2.

[41]. رمضان يخلف. الموازنة بين تفسير الكشاف الزمخشري وتفسير البحر المحيط لأبي حيان الأندلسي.ص15.

[42]. أبو حيان الأندلسي .البحر المحيط في التفسير.ج1.ص12.

[43]. محمود بن عمر الزمخشري. الكشاف .ج1.ص42.

[44]. رمضان يخلف. الموازنة بين تفسير الكشاف الزمخشري وتفسير البحر المحيط لأبي حيان الأندلسي.ص2.

[45]. محمد حماد ساعد القرشي. تعقبات أبي حيان النحوية لجار الله الزمخشري في البحر المحيط. رسالة دكتوراة . إشراف: تمام حسن. جامعة أم القرى. كلية اللغة العربية. المملكة العربية السعودية.1414هـ-1415هـ. ص المقدمة.

[46]. أبو حيان الأندلسي. ديوان أبي حيان الأندلسي. تحقيق: أحمد مطلوب. خديجة الحديثي. مطبعة العاني. بغداد. الطبعة الأولى. 1969/1388. ص328.

15. ومن يجعلْ القرآنْ نَصْباً لعينـــــــــــهِ.....ينلْ خيرَ مأمولٍ ويأمنَ بوائقـــــــــا
16. أرى الناسَ أشتاتاً فَبَعضٌ مُعـــارِضٌ..... لبعض يخال الحقَّ في فيهِ فارِقـــــــا
17. واِقليدهُ حقاً هو النحو فاقصِـــدنْ..... لتحصيلهِ اِن كُنتَ للعلمِ عاشِقـــا
18. على قدرِ تحصيلِ الفتى في فهمُـــه .....فاقلِلْ وأكثِرْ واصِلاً أو مُفارقـــــاً
19. ودَع عنك تقليدَ الرجالِ فانمـــــــا..... يُقَلِّدُهم من كان أنوكَ مائِقـــــــا
20. ولا تعدُ عن كَشَّاف شيخِ زَمَخْشَـرٍ..... وكاشِفْ به باغي الكراماتِ خارِقا
21. فكم بكرِ مَعْنىً عَزَّ منها افتراعهـا..... لها ذهنه الوقادُ أصبحَ فائقـــــــا
22. كساها من اللفظ البديع ملابسـا.....فَجَّرَتْ ذُيُولاً للفخار سوامِقـــــا
23. لقد غاصَ في بحرٍ فأبدَى جواهـراً..... ولولا اعتيادُ السبحِ قد كان غارِقـا
24. وراضَ له في العلمِ نفساً نفيســـةً .....فقادت له آبي المقادة آبِقـــــــا
25. وكَشَّفَ بالكشّافِ لا خابَ سعيُهُ ..... مُغطى خبيّاتٍ تبَدَّت حقَائِقـــــا

المطلب الثالث

التوجيهات

النقد والانتقاد مشكلة كبيرة في المجال العلمي، والأصل أنها للبناء فيكون النقد البناء معين لا ينضب لتصحيح وتقويم أفكار المقابل، فالنقد عملية موضوعية لا تستهدف الباحث شخصياً ولا تبحث عن النقائص بل هي عملية بناء تكمل بناء الباحث الأصلي كي يستقيم العمل الأدبي أو الفني، ونظرية النقد أجاد فيها سيدنا لوط على نبينا وعليه الصلاة والسلام، فمع قبح أفعال قومه لم يكن نقده لقومه بل للفعل الشنيع، فقال: (قَالَ إِنِّي لِعَمَلِكُمْ مِنَ الْقَالِينَ) (الشعراء:168)، فعاب عملهم ثم وجههم إلى طريق الحق، أما ما يقوم كثير من الباحثين بالانتقاد العبثي وهدم فكر وشخص المقابل فهو مرض نفسي تمر به عقليات مريضة لا تستطيع الإنتاج فتعيب المُنْتِج والمُنْتَج، لعلها تحصل بالانتقاص على مكرمة النقيصة من العلماء، والأندلسي إذ يوجه كلامه للزمخشري قد نرى في ظاهره أنه قد قسى عليه، لكن يشفع له ما تقدم من تقريظ، فكان كلامه بأسلوب توجيهي، يوجه فيه القارئ المستعرض لإعمال الزمخشري، أن هناك ثغرة في إسناد الأحاديث، ويراعي الزلات الفكرية الاعتزالية، ويمرر مسألة تجاوز الزمخشري على العلماء، كي لا يقلده القارئ، ويشير إلى بعض من زلات التفسير، وهذا الأمر بديهي بالنسبة للتأويل، فالزمخشري اعتمد فكرة التأويل لما فيها من أفق واسع في جلب المعنى.

وفي هذا المطلب نستعرض بعض التوجهات الفكرية التي يبديها الأندلسي، وكانت بشكل قصيدة تغني عن الشرح والكلام.

1. وَلَكِنَّهُ فِيهِ مَجَالٌ لِنَاقِـــــــــــــــــدٍ .... وَزَلَّاتُ سُوءٍ قَدْ أَخَذْنَ الْمَخَانِقَـا
2. فَيُثْبِتُ مَوْضُوعَ الْأَحَادِيثِ جَاهِلًا .... وَيَعْزُو إِلَى المعصوم ما ليس لائقا
3. ويشتم أعلام الأئمة ضـــــــــــلة .....ولا سيما إن أولجوا المضايقـــــــا
4. وَيُسْهِبُ فِي الْمَعْنَى الْوَجِيزِ دَلَالَـــةً .... بِتَكْثِيرِ أَلْفَاظٍ تُسَمَّى الشقاشقـــا
5. يُقَوِّلُ فِيهَا اللَّهَ مَا لَيْسَ قَائِـــــــلًا .... وَكَانَ مُحِبًّا في الخطابة وامقـــــــا
6. ويخطىء فِي تَرْكِيبِهِ لِكَلَامِـــــــــــــهِ .... فَلَيْسَ لما قد ركبوه موافقـــــــــا
7. وَيَنْسُبُ إِبْدَاءَ الْمَعَانِي لِنَفْسِـــــــــهِ .... لِيُوهِمَ أَغْمَارًا وَإِنْ كَانَ سارقـــــا
8. ويخطىء فِي فَهْمِ الْقُرْآنِ لِأَنَّـــــــــهُ .... يُجَوِّزُ إِعْرَابًا أَبَى أَنْ يطابقـــــــــا
9. وَكَمْ بَيْنَ مَنْ يُؤْتَى الْبَيَانَ سَلِيقَـــةً .... وَآخَرَ عَانَاهُ فَمَا هُوَ لَاحِقَـــــــا
10. وَيَحْتَالُ لِلْأَلْفَاظِ حَتَّى يُدِيرَهَـــــــــا .... لِمَذْهَبِ سوء فيه أصبح مارقـــا
11. فَيَا خُسْرَهُ شَيْخًا تَخَرَّقَ صِيتُـــــــــهُ ... مَغَارِبَ تَخْرِيقِ الصَّبَا ومشارقـــــا
12. لَئِنْ لَمْ تَدَارَكْهُ مِنَ اللَّهِ رَحْمَـــــــــــةٌ .... لَسَوْفَ يُرَى لِلْكَافِرِينَ مُرَافِقَـــــا

الخاتمة:

الزمخشري من أعلام الأمة، مسلم غير عربي فاق العرب ببيانه وبلاغته، جسد أن العمل لدين الله تعالى، تبين معنا سعة أفق علوم الزمخشري، ولو كان قد قدم للأمة كشافه لكفى به خزانة علوم البلاغة والنحو والقراءات، وجهت له تهمة إعمال العقل على منهج المعتزلة، وكان هو السائد على الساحة العلمية والسائد على السياسية، ومنهج الزمخشري لا يتبين بوريقات وأسطر، ونحن هنا للإشارة وليس التوسع، فالخزين الفكري الذي حواه الكشاف مغني لطلبة العلوم من حيث العقيدة، والقراءات والتفسير، وعلوم اللغة جميعها، وفي البحث ارتأينا جانب من الموازنة بين كشاف الزمخشري، وبحر الأندلسي، وتبين أن الأندلسي كان قد وضع ضوابط تفسيره، باعتماد الأثر في التفسير، أما الزمخشري، فأخذ بالرأي والتأويل، واعتمد الأندلسي المذهب الظاهري في آيات الأحكام، والزمخشري، الحنفي، ويميل الزمخشري إلى المعاني الدقيقة، ويميل أبو حيان إلى صنعة الإعراب، ولما كان أبو حيان خلفاً في صناعة التفسير للزمخشري، كان توجيه الانتقادات من طرف واحد، دون الرد عليها، فأصبح الميدان مفتوحاً دونما مجيب، وهذه الحالة تناقض قواعد الحوار، لكن أجاد أبو حيان في أبياته إذ أطرى على الزمخشري، بضعف ما وجه له انتقادات أراد منها تنبيه مَنْ يقرأ الكتاب إلى عقيدة المعتزلة، ومع هذا فرأينا أن كلاً منهما لا يستغنى عنهما، وما عملنا من موازنة إن هي إلا للاستطلاع وليس التقييم، فكلاهما ذو قيمة عالية ومركز مرموق.

المصادر

1. إبراهيم مناد. كشاف الزمخشري عقيدة ومنهجا. مجلة حوليات التراث. 2016 / جامعة تلمسان، الجزائر- العدد 16.
2. أبو العباس شمس الدين أحمد بن محمد بن إبراهيم بن أبي بكر ابن خلكان البرمكي الإربلي (ت: 1282/681).وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان. المحقق: إحسان عباس. الناشر: دار صادر – بيروت.
3. أبو القاسم محمود بن عمرو بن أحمد، الزمخشري جار الله (ت:538 / 1143).المفصل في صنعة الإعراب. المحقق:علي بو ملحم. الناشر: مكتبة الهلال. بيروت. الطبعة: الأولى.1993.
4. أبو القاسم محمود بن عمرو بن أحمد، الزمخشري جار الله (ت:538 / 1143). أساس البلاغة. تحقيق: محمد باسل عيون السود . الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان. الطبعة: الأولى، 1419 هـ - 1998 م.
5. أبو محمد عفيف الدين عبد الله بن أسعد بن علي بن سليمان اليافعي (ت: 1366/768). مرهم العلل المعضلة في الرد على أئمة المعتزلة. المحقق: محمود محمد محمود حسن نصار. الناشر: دار الجيل - لبنان – بيروت. الطبعة: الأولى، 1412هـ - 1992م.
6. زهدي حسن جارالله. المعتزلة. مطبعة مصر.1366هـ/1947م.
7. فهمي جدعان. كتاب المحنة. بحث في جدلية الديني والسياسي في الإسلام، ط1، دار الشروق، عمان 1989؛ ط2، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 2000.
8. ابن خلدون. مقدمة ابن خلدون. مصدر الكتاب : موقع الوراق.http://www.alwarraq.com .
9. أبو القاسم محمود بن عمر الزمخشري الخوارزمي. الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل. دار النشر: دار إحياء التراث العربي – بيروت. تحقيق: عبد الرزاق المهدي.
10. أبو القاسم محمود بن عمرو بن أحمد، الزمخشري جار الله (ت:538 / 1143).رؤوس المسائل الخلافية بين الحنفية والشافعية. تحقيق: عبدالله نذير أحمد. دار البشائر الإسلامية. الطبعة الثانية. 2007/1428.
11. أبو القاسم محمود بن عمرو بن أحمد، الزمخشري جار الله (ت:538 / 1143). الفائق في غريب الحديث والأثر. المحقق: علي محمد البجاوي –محمد أبو الفضل إبراهيم. الناشر: دار المعرفة – لبنان. الطبعة: الثانيةحامد الخفاف. رسالة في إعجاز سورة الكوثر للزمخشريhttps://quran.isca.ac.ir/fa/Article/Detail/7153
12. أبو القاسم محمود بن عمرو بن أحمد، الزمخشري جار الله (ت:538 / 1143). مقامات الزمخشري. الناشر: المطبعة العباسية، شارع كلوت بك - مصر .الطبعة: الأولى، 1312 هـ.
13. أبو حيان محمد بن يوسف بن علي بن يوسف بن حيان أثير الدين الأندلسي (ت: 1345/745) البحر المحيط في التفسير المحقق: صدقي محمد جميل. الناشر: دار الفكر – بيروت. الطبعة: 1420 هـ.
14. أبو حيان الأندلسي. ديوان أبي حيان الأندلسي. تحقيق: أحمد مطلوب. خديجة الحديثي. مطبعة العاني. بغداد. الطبعة الأولى. 1969/1388.
15. أحمد ياسوف. جماليات المفردة القرآنية. دار المكتبي. دمشق. ط2، 1419هـ-1999م.
16. جار الله الزمخشري (ت:538 / 1143)ربيع الأبرار ونصوص الأخيار. الناشر: مؤسسة الأعلمي، بيروت. الطبعة: الأولى، 1412 هـ.
17. خير الدين بن محمود بن محمد بن علي بن فارس، الزركلي الدمشقي (ت: 1977/1396) الأعلام. الناشر: دار العلم للملايين. الطبعة: الخامسة عشر - أيار / مايو 2002 م.
18. رمضان يخلف. الموازنة بين تفسير الكشاف الزمخشري وتفسير البحر المحيط لأبي حيان الأندلسي. كلية أصول الدين جامعة الأمير عبد القادر الإسلامية – الجزائر.
19. سيد عبد السلام باچا** حبيب الله خان. ابتكارات العلامة الزمخشري في علم المعاني. الإيضاح. العدد 35.ديسمبر الجامعة الإسلامية العالمية إسلام آباد باكستان.2017.
20. شهاب الدين أبو عبد الله ياقوت بن عبد الله الرومي الحموي (ت: 1228/626) معجم الأدباء = إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب. المحقق: إحسان عباس. الناشر: دار الغرب الإسلامي، بيروت. الطبعة: الأولى. 1414 هـ - 1993 م
21. صبحي الصالح مباحث في علوم القرآن. دار العلم للملايين، الطبعة:. 2000.
22. صلاح الدين خليل بن أيبك بن عبد الله الصفدي (ت: 1362/764) الوافي بالوفيات. المحقق: أحمد الأرناؤوط وتركي مصطفى. الناشر: دار إحياء التراث – بيروت. عام النشر:1420هـ- 2000م.
23. عادل نويهض. معجم المفسرين «من صدر الإسلام وحتى العصر الحاضر. مؤسسة نويهض الثقافية للتأليف والترجمة والنشر، بيروت – لبنان. الطبعة: الثالثة، 1409 هـ - 1988 م.
24. عبد العزيز جودي. أسلوب (الفنقُلة) عند الزمخشري في تفسيره وبيان خصائصه وفوائده.https://tafsir.net › article
25. عبد الكريم بن محمد بن منصور التميمي السمعاني المروزي، أبو سعد (ت: 1166/562) الأنساب. المحقق: عبد الرحمن بن يحيى المعلمي اليماني وغيره. الناشر: مجلس دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد. الطبعة: الأولى، 1382 هـ - 1962

26. محمد بن عبد الرحمن بن عمر، أبو المعالي، جلال الدين القزويني الشافعي، المعروف بخطيب دمشق (ت: 1338/739). الإيضاح في علوم البلاغة. المحقق: محمد عبد المنعم خفاجي. الناشر: دار الجيل – بيروت. الطبعة: الثالثة.

27. محمد حسين الذهبي. التفسير والمفسرون.

28. محمد حماد ساعد القرشي. تعقبات أبي حيان النحوية لجار الله الزمخشري في البحر المحيط. رسالة دكتوراة . إشراف: تمام حسن. جامعة أم القرى. كلية اللغة العربية. المملكة العربية السعودية.1414هـ-1415هـ.

29. محمد علي الحسن .المنار في علوم القرآن مع مدخل في أصول التفسير ومصادره. الناشر: مؤسسة الرسالة - بيروت

30. مُحمَّد الفَاضِل بن عاشوُر التفسير ورجاله..www.ahlalhdeeth.com

31. محمود بن عمر بن محمد الخوارزمي (ت:538 / 1143)الجبال والأمكنة والمياه. تحقيق، أحمد عبدالتواب عوض. دار الفضيلة. القاهرة..

32. محمود بن عمرو بن أحمد، الزمخشري. أطواق الذهب ، في المواعظ والخطب. تحقيق، أحمد عبدالتواب عوض. دار الفضيلة.

33. مصطفى بن محمد بن مصطفى. أصول وتاريخ الفرق الإسلامية. بلا.

34. مناع بن خليل القطان .مباحث في علوم القرآن. الناشر: مكتبة المعارف للنشر والتوزيع. الطبعة: الطبعة الثالثة 1421هـ- 2000م.

35. أبو الهمام البرقاوي. تراجم الأعلام./https://books--library-website.translate.goog

36. محمود شاكر عبود الخفاجي. إعجاز القرآن البلاغي بين اللفـظ والمعـنى. الجامعة الإسلامية / النجف الأشرف. مجلة القادسية للعلوم الإنسانية. 2008. مجلد11. العدد.4.

Zemahşeri ve Ebu Hayyan Arasında Fankale Üslubu

أسلوب الفنقلة بين الزمخشري وأبي حيان

Doç. Dr. Mücahit Elhut*

المدخل

قبل الحديث عن الفنقلة أسلوبا وأهميتها في علم التفسير بين الزمخشري وأبو حيان لا بد من التعريف الموجز بكل من الزمخشري وأبي حيان والعلاقة بينهما، ومن ثم التعريج على الفنقلة عند كل واحد منها، مع ما يستدعي الاستفادة من سواهما من المراجع.

وقبل البدء في الحديث عن الإمامين أذكر أهم ما جاء في الموضوع مع تبيين ما تميز به هذا البحث عن غيره، فقد بحث العديد من الكتاب في الفنقلة في التفسير ومنهم من بحث في فنقلة أحد المفسرين ومن هذه البحوث:

1. فنقلات المفسرين دراسة نظرية وتطبيقية على سورة الفاتحة، خلود شاكر فهيد العبدلي، مقال في مجلة العلوم الشرعية في جامعة القصيم، ج3/12، للعام 2019، الصفحات: 1601 – 1542، وقد تحدثت الباحثة عن الفنقلة تعريفا وأسلوبا، ومن ثم ذكرت بعض النماذج من فنقلات المفسرين، وختمت ببعض من فنقلاتهم الخاصة بسورة الفاتحة.[1]

2. الفنقلة عند الزمخشري بين الدلالة والحجاج، عادل راضي الزركاني، بحث منشور في مجلة لارك للفلسفة واللسانيات والعلوم الاجتماعية، عدد 2015/19، 1-23.حيث ركز الباحث في بحثه على الفنقلة عند الزمخشري وأهميتها في الحجاج وإثبات المراد.[2]

3. فنقلات الزمخشري البلاغية في سورة يوسف عليه السلام دراسة تفسيرية، نزار عطا الله أحمد صالح، مجلة البحوث والدراسات القرآنية، ع2013/16، ص49-98، وقد اهتم الباحث ابراز بأهمية الفنقلة عند الزمخشري في مسائل البلاغة من خلال سورة يوسف.[3]

4. أسلوب (الفنقُلة) عند الزمخشري في تفسيره وبيان خصائصه وفوائده، عبد العزيز جودي، بحث منشور في موقع أهل التفسير، ركز الباحث فيه على تعريف الفنقلة وأهميتها عند الزمخشري.[4]

5. فنقلات الفخر في تفسير سورة البقرة عرض ودراسة، يحيى زكريا عبد المنعم أبو العزم، مجلة كليّة أصول الدين والدعوة الإسلامية بالمنوفية، مصر، ع41/ 2022، ص203-399، ركز الباحث فيها بعد الحديث عن الإمام الرازي ومنهجه والفنقلة تعريفا، ومن ثم الفنقلة في التفسير عند الرازي من خلال سورة البقرة.[5]

6. فنقلات الإمام الخازن في تفسيره لباب التأويل في معاني التنزيل من سورة الفاتحة إلى نهاية الجزء الأول من سورة البقرة دراسة تحليلة مقارنة، حيدر خليل إسماعيل، كتاب منشور في دار صون جاغ، أنقرة، 2022، حيث عرف الباحث بالفنقلة، ومن ثم عرج على فنقلات الإمام الخازن خلال تفسيره في القسم المحدد بالعنوان المذكور أعلاه.[6]

7. فنقلات الإمام الطبري في تفسيره لمعاني المفردة القرآنية نماذج تطبيقية، صفاء عبد اللطيف عبد الحميد الحاجم، مجلة البحوث والدراسات الإسلامية، ع2020/59 ص.197-239، وذكرت الباحثة مفهوم الفنقلة، وعرفت بالإمام الطبري، ومن ثم عرضت نماذج من فنقلاته في بيان معاني المفردة القرآنية.[7]

---

* Ağrı ibrahim çeçen üni- islami ilimler fak melhut@agri.edu.tr Orcid: 0000-0002-8970-6661

[1] خلود شاكر فهيد العبدلي، فنقلات المفسرين: دراسة نظرية وتطبيقية على سورة الفاتحة، (مجلة العلوم الشرعية جامعة القصيم، 2019 ج12/ع3)، 1542 -1601.

[2] عادل راضي جابر الزركاني، الفنقلة عند الزمخشري بين الدلالة والحجاج، (مجلة لارك للفلسفة واللسانيات والعلوم الاجتماعية، ع2015/19)، 1-23.

[3] نزار عطا الله أحمد صالح، فنقلات الزمخشري البلاغية في سورة يوسف عليه السلام دراسة تفسيرية، (مجلة البحوث والدراسات القرآنية التابعة لمجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة المنورة، ع2013/16)، ص49-98،

[4] عبد العزيز جودي، أسلوب (الفنقُلة) عند الزمخشري في تفسيره وبيان خصائصه وفوائده،2019.

https://tafsir.net/article/5212/aslwb-alfnqult-and-az-zmkhshry-fy-tfsyrh-wbyan-khsa-is-h-wfwa-id-h

[5] يحيى زكريا عبد المنعم أبو العزم، فنقلات الفخر في تفسير سورة البقرة عرض ودراسة، (مجلة كلية أصول الدين والدعوة الإسلامية بالمنوفية، مصر، ع41/ 2022)، 203-399.

[6] حيدر خليل إسماعيل، فنقلات الإمام الخازن في تفسيره لباب التأويل في معاني التنزيل من سورة الفاتحة إلى نهاية الجزء الأول من سورة البقرة دراسة تحليلة مقارنة، (أنقرة: دار صون جاغ، 2022)، 227.

[7] صفاء عبد اللطيف عبد الحميد الحاجم، فنقلات الإمام الطبري في تفسيره لمعاني المفردة القرآنية نماذج تطبيقية، (مجلة البحوث والدراسات الإسلامية، التابعة لديوان الوقف السني، العراق: ع2020/59)،197-239.

وهذا نموذج من الدراسات المتعلقة بالفنقلة في التفسير، وإن كنت لا أدعي استقصاءها فقد ذكرت أهمها، ولو لاحظنا أن الغالب منها ركز على فنقلة إمام بذاته، أو سورة معينة، وفي بحثنا هذا سنقارن بين إمامين من أئمة التفسير؛ ليظهر لنا مدى أهمية هذا الأسلوب في مقارنة أقوال أعلام التفسير.

الزمخشري وكشافه (467 - 538 هـ) (1075 - 1144 م)

الإمامُ الزمخشري[8] هو: محمود بن عمر بن محمّد بن عمر، الخوارزميّ، الزمخشريّ، الحنفيُّ، أبو القاسم. ولد في سنة سبع وستّين وأربعمئة بزمخشر.[9] وكان إمام عصره بلا مُنازع في التّفسير واللغة والنّحو وعلم البيان والحديث وجاب الأقطار متعلما ومعلما. لُقِّب بجار الله؛ لمجاورته بمكّة زمانًا. ورغم كونه معتزليَّ الاعتقاد، كانت تُضرب إليه أكبادُ الإبل، ولقد أثنى عليه العلماءُ ثناءً خاصا عدا اعتزاليّاته، من مصنَّفاته: «الكشّاف عن حقائق التّنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التّأويل»، و«نكت الأعراب في غريب الإعراب»، و«أساس البلاغة»، و«الفائق في غريب الحديث»، و«الرّائض في علم الفرائض»، وغير ذلك كثير. مات سنة ثمانٍ وثلاثين وخمسمئة.[10]

وأمّا تفسيره الشهير بـ "الكشَّاف" الذي نحن بصدد التعريف به فقد طغى معتقده على كلّ الجوانب الأخرى في تفسيره، ولكنّنا لو نظرنا إلى هذا التّفسير– بعيدا عن معتقده– فإنّنا نجد أنّه فريدٌ في بابه لم يُسبَق إليه كونه مرجعًا لغويًّا هامًّا،[11] فقد أبان مصنّفُه وجوهَ الإعجاز اللغوي في كثير من آيات القرآن الكريم مع إبرازه جمال النَّظم القرآنيّ وبلاغته، ودقّة معانيه بإسلوب أدبيٍّ رائع، وإنشاءٍ بديع؛ لما حظي به الزمخشري من إلمامٍ بعلوم اللغة العربيّة قاطبة بلاغتها وأدبها ونحوها وصرفها، ولقد أشار في مقدَّمة كشافه أنه ً من يتصدّى للتّفسير ينبغي عليه أن يبرع في علمين لصيقين بالقرآن، هما: علمي المعاني والبيان، فقال: «ولا يغوص على شيء من تلك الحقائق إلا رجل قد برع في علمين مختصين بالقرآن، وهما: علم المعاني وعلم البيان».[12]

ومما مر من ترجمته وتميزه في العربية نجد أن أثر الزمخشريّ في كشّافه واضحًا في المفسرين بعده لا سيّما الدراسات البيانيّة التي أبدع فيها، ولهذا وصفه ابن خلدون بقوله: «والعناية به لهذا العهد عند أهل المشرق في الشّرح والتّعليم منه أكثر من غيره، وبالجملة فالمشارقة على هذا الفنّ أقوم من المغاربة وسببه –والله أعلم– أنّه كماليٌّ في العلوم اللسانية، والصنائع الكمالية توجد في العمران والمشرق أوفر عمرانًا من المغرب كما ذكرناه أو نقول لعناية العجم وهم معظم أهل المشرق كتفسير الزمخشريّ، وهو كله مبني على هذا الفنّ وهو أصله».[13]

أبو حيان وبحره المحيط (654 - 745 هـ) (1256 - 1344 م)

محمد بن يوسف بن علي بن حيان بن يوسف الأندلسي أثير الدين أبو حيان.[14] نزيل القاهرة.[15] النفزي، نِسْبَة إِلَى قَبِيلَة من البربر، نحوي عصره ولغويه ومفسره ومحدثه ومقرئه ومؤرخه وأديبه،[16] ولد بمطخشارش، مَدِينَة من حَضْرَة غرناطة فِي آخر شَوَّال سنة أَربع وَخمسين وسِتمِائَة،[17] ودرس بالقبة المنصورية الحديث، وبالجامع الطولوني[18] وبالقبة المنصورية التفسير، والاقراء بجامع الأقمر وسمع الحديث بالأندلس وافريقية والاسكندرية والقاهرة والحجاز من نحو اربعمائة وخمسين شيخا، منهم. القطب القسطلاني، وأخذ عنه تقي الدين السبكي والجمال الأسنوي وابن عقيل وابن مكتوم والسفاقسي وغيرهم، وأخذ القراءات عن أبي جعفر بن الطباع والعربية عن أبي الحسن الأبذي وابن الصائغ وغيرهما، وبمصر عن البهاء بن النحاس وجماعة.[19] وتذهب للشافعي،[20] بعد أن كان على رأي أهل الظاهر،[21] له: «البحر المحيط في التفسير»، «والإرشاد»،[22] و«تحفة الأديب بما في القرآن من الغريب»، و«عقد اللآلي في القراءات السبع

---

[8] تم أخذ هذه الترجمة للزمخشري من بحث سابق أعده الباحث حمد محمد نجيب، ونشر في كتاب مؤتمر قراءة النص في جامعة الوصل في دبي للعام 2021.

[9] زَمَخْشَر– بفتح أوّله وثانيه ثمّ خاء معجمة ساكنة، وشين معجمة، وراء مهملة–: قرية جامعة من نواحي خوارزم. ياقوت بن عبد الله الرومي الحموي الحموي، معجم البلدان، (بيروت: دار صادر، الثانية، ١٩٩٥م)، 147/3؛ الحِميرى محمد بن عبد الله بن عبد المنعم، الروض المعطار في خبر الأقطار، تح: إحسان عباس، (بيروت: مؤسسة ناصر للثقافة، الثانية، ١٩٨٠م)، 293.

[10] ابن خلكان شمس الدين أحمد بن محمد الإربلي، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، تح: إحسان عباس، (بيروت: دار صادر، 1994) 168/5؛ الذهبي شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان، العبر في خبر من غبر، تح: محمد بسيوني زغلول، (بيروت: دار الكتب العلمية)، 106/4؛ السيوطي عبد الرحمن بن أبي بكر، طبقات المفسّرين، تح: علي عمر، (بيروت: مكتبة وهبة، الأولى، ١٣٩٦)، 120؛ الأدنه وي أحمد بن محمد، طبقات المفسرين، تح: سليمان الخزي، (السعودية: مكتبة العلوم والحكم، الأولى، ١٩٩٧م)، 172؛ الداوودي محمد بن علي بن أحمد، طبقات المفسرين، (بيروت: دار الكتب العلمية)، 314/2.

[11] لقد امتدح العلّامة ابن خلدون الجانب اللغويّ في التّفسير مع الإشارة إلى ما فيه من اعتزاليات، فقال: «من أحسن ما اشتمل عليه هذا الفنّ من التّفاسير: كتاب الكشَّاف للزمخشري من أهل خوارزم العراق إلا أنَّ مؤلّفه من أهل الاعتزال في العقائد، فيأتي بالحِجَاج على مذاهبهم الفاسدة حيث تعرَّض في آي القرآن من طُرق البلاغة فصار ذلك للمحقِّقين من أهل السنَّة انحراف عنه، وتحذير للجمهور من مكامنه مع إقرارهم برسوخ قدمه فيما يتعلَّق بالّلسان والبلاغة، وإذا كان الناظر فيه واقفًا مع ذلك على المذاهب السنيّة مُحسِنًا للحجاج عنها فلا جرم إنَّه مأمون من غوائله فلتغتنم مطالعته لغرابة فنونه في اللسان». ابن خلدون عبد الرحمن بن خلدون، ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر، تح: خليل شحادة، (بيروت: دار الفكر، الأولى، ١٩٨١م) 440/1.

[12] الزمخشري، الكشّاف، 43/1.

[13] ابن خلدون، المقدّمة، 552/1.

[14] ابن الملقن سراج الدين أبو حفص عمر بن علي بن أحمد الشافعي، العقد المذهب في طبقات حملة المذهب، تح: أيمن نصر الأزهري وغيره، (بيروت: دار الكتب العلمية، الأولى، ١٩٩٧م)، 423.

[15] محمد بن أحمد بن علي، تقي الدين، أبو الطيب المكي، ذيل التقييد في رواة السنن والأسانيد، تح: كمال يوسف الحوت، (بيروت: دار الكتب العلمية، الأولى،١٩٩٠م)، 283/1.

[16] عمر رضا كحالة، معجم المؤلفين، (بيروت: مكتبة المثنى)، 130/12.

[17] عبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين السيوطي، بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة، تح: محمد أبو الفضل إبراهيم، (بيروت: المكتبة العصرية)، 280/1.

[18] ابن الملقن، العقد المذهب، 423.

[19] كحالة، معجم المؤلفين، 130/12.

[20] ابن الملقن، العقد المذهب، 423.

[21] شمس الدين أبو المحاسن محمد بن علي بن الحسن الحسيني الدمشقي، ذيل تذكرة الحفاظ، تح: زكريا عميرات، (بيروت: دار الكتب العلمية، الأولى، ١٩٩٨م)، 13.

[22] ابن الملقن، العقد المذهب، 423.

العوالي»، و«الإعلام بأركان الإسلام»، و«التذييل والتكميل في شرح تسهيل الفوائد وتكميل المقاصد»،[23] و«ارتشاف الضرب من السان العرب والتحرير لأحكام سيبويه».[24]

إن مما يبدو من تسمية أبو حيان لكتابه بـ البحر المحيط، أنه يريد أن يكون كتابه بحرا ذاخرا بالعلوم والمعارف مما لدى مؤلفه، وإضافة المحيط لبحره ليبين لنا أنه أحاط بالمعاني القرآنية وبالعلوم اللازمة لفهم المرادات الإلهية، فكان بحرا محيطا لفظا ومعنى ومضمونا، حيث قال: "فعكفت على تصنيف هذا الكتاب، وانتخاب الصفو واللباب، أجيل الفكر فيما وضع الناس في تصانيفهم، وأنعم النظر فيما اقترحوه من تآليفهم، فألخص مطولها، وأحل مشكلها، وأقيد مطلقها، وأفتح مغلقها، وأجمع مبددها، وأخلص مَنْقَدَهَا، وأضيف إلى ذلك ما استخرجته القوة المفكرة من لطائف علم البيان، المطلع على إعجاز القرآن..."[25]

وقد بين لنا منهجه فيه فقال: "وترتيبي في هذا الكتاب، أني أبتدئ أولا بالكلام على مفردات الآية التي أفسرها، لفظة لفظة، فيما يحتاج إليه من اللغة والأحكام النحوية التي لتلك اللفظة قبل التركيب، وإذا كان للكلمة معنيان أو معان، ذكرت ذلك في أول موضع فيه تلك الكلمة، ... ثم أشرع في تفسير الآية، ذاكرا سبب نزولها، إذا كان لها سبب، ونسخها ومناسبتها وارتباطها بما قبلها، حاشدا فيها القراءات، شاذها ومستعملها، ذاكرا توجيه ذلك في علم العربية، ناقلا أقاويل السلف والخلف في فهم معانيها، متكلما على جليها وخفيها، بحيث إني لا أغادر منها كلمة، وإن اشتهرت، حتى أتكلم عليها، ... ناقلا أقاويل الفقهاء الأربعة، وغيرهم في الأحكام الشرعية مما فيه تعلق باللفظ القرآني، محيلا على الدلائل التي في كتب الفقه، وكذلك ما نذكره من القواعد النحوية أحيل في تقررها والاستدلال عليها على كتب النحو، ...ثم أختتم الكلام في جملة من الآيات التي فسرتها إفرادا وتركيبا بما ذكروا فيها من علم البيان والبديع، ملخصا، ثم أتبع آخر الآيات بكلام منثور أشرح به مضمون تلك الآيات على ما أختاره من تلك المعاني، ملخصا جملها في أحسن تلخيص، وقد ينجر معها ذكر معان لم تتقدم في التفسير، وصار ذلك أنموذجا لمن يريد أن يسلك ذلك فيما بقي من سائر القرآن."[26]

بين الزمخشري وأبو حيان

مما لا ينكره أحد أن الزمخشري شيخ الباب في التفسير اللغوي وجل من جاء بعده كانوا عالة عليه، بغض النظر عن نسبة موافقتهم أو مخالفتهم له أو حتى ردهم عليه كثيرا من آرائه، ومن هؤلاء أبو حيان فيعتبر من أهم مصادر تفسيره الكشاف للزمخشري والمحرر الوجيز لابن عطية، حيث قال واصفا هذين التفسيرين في مقدمته: " وكتاب ابن عطية أنقل وأجمع وأخلص، وكتاب الزمخشري ألخص وأغوص، إلا أن الزمخشري قائل بالطفرة، ومقتصر من الذؤابة على الوفرة، فربما سنح له آبي المقادة فأعجزه اغتياصه، ولم يمكنه لتأنيه اقتناصه، فتركه عقلا لمن يصطاده، وغفلا لمن يرتاده، وربما ناقض هذا المنزع، فثنى العنان إلى الواضح، والسهل اللائح، وأجال فيه كلاما، ورمى نحو غرضه سهاما، هذا مع ما في كتابه من نصرة مذهبه، وتقحم مرتكبه، وتجشم حمل كتاب الله عز وجل عليه، ونسبة ذلك إليه، فمغتفر إساءته لإحسانه، ومصفوح عن سقطه في بعض لإصابته في أكثر تبيانه، فما كان في كتابي هذا من تفسير الزمخشري، رحمه الله تعالى، فأخبرني به أستاذنا العلامة أبو جعفر أحمد بن إبراهيم بن الزبير، قراءة مني عليه فيه، وإجازة أيام كنت أبحث معه في كتاب سيبويه، عن القاضي ابن الخطاب محمد بن أحمد بن خليل السكوني، عن أبي طاهر بركات بن إبراهيم بن طاهر الخشوعي وأخبرني به عاليا أبو الحسن علي بن أحمد بن عبد الواحد المقدسي، عرف بابن البخاري في كتابه إلي من دمشق عن أبي طاهر الخشوعي، وهو آخر من حدث عنه عن الزمخشري"[27]

ولو لاحظنا امتداحه وبيان اعتماده عليه وأنه أخذ الكشاف عن شيوخه بالسند المتصل إلى الزمخشري، مع الإجازة فيه وهذا إن دلّ دلّ على اهتمامه به واعتماده عليه، ولذا قيل: " لا تكاد تخلو صفحة من البحر من ذكر كليهما أو أحدهما"[28]

المبحث الأول: الفنقلة عند الزمخشري

قبل الخوض في الفنقلة عند الزمخشري لا بد من بيان مفهومها وتاريخها اختصارا، ومن ثم بيان أهميتها عند الزمخشري، الذي يعتبر رائدا من روادها، وأحد الأعلام الذين كان لهم الأثر البالغ في انتشارها عند أهل التفسير.

الفنقلة مفهوما

الفَنْقَلة لغة: كلمة منحوتة[29] من قولهم فإن قلت؛ قلت.

الفَنْقَلة اصطلاحا: أسلوب حواري حقيقي أو افتراضي لغرض الإحاطة بمسألة، أو لرفع شبهةٍ قائمةٍ لتوضيحها، وذلك بطرح الاعتراضات الموهومة والإجابة عليها،[30] قال ابن عاشور: "ولهذا شاع عند أهل العلم إلقاء المسائل الصعبة بطريقة السؤال نحو: فإن قلت للاهتمام".[31]

وقد استخدمها العلماء مع بدايات التدوين في العلوم العربية والإسلامية ولا يتسع المجال لذكر المزيد من التفصيل لتاريخها لكن أذكر على سبيل المثال من استخدامات لهذا الأسلوب: صاحب العين بقوله: "فإن قلت: ما الدليل على أن ياء عيسى زائدة قلت: هو من العَيَس"،[32] واستخدمه سيبويه بدون استخدام

---

[23] كحالة، معجم المؤلفين، 130/12.

[24] أبو الطيب المكي، ذيل التقييد في رواة السنن والأسانيد، 283/1.

[25] أبو حيان محمد بن يوسف بن علي أثير الدين الأندلسي، البحر المحيط في التفسير، تح: صدقي محمد جميل، (بيروت: دار الفكر، ١٤٢٠ه)، 10/1.

[26] أبو حيان، البحر المحيط، 12/1-13.

[27] أبو حيان الأندلسي، البحر المحيط، 21/1.

[28] أحمد خالد شكري، أبو حيان الأندلسي ومنهجه في تفسيره، (الأردن: دار عمار، الأولى 2007)، 171.

[29] النحت "ان تأخذ كلمتان وتنحت منهما كلمة تكون آخذه منهما جميعاً بحظ"، انظر: أحمد بن فارِس بن زكَرِيّا، أبو الحسين، *معجم مقاييس اللغة*، تح. عبد السَّلام محمد هَارُون، (بيروت: اتحاد الكتاب العرب، 2002/1423)، 329/1.

[30] خالد عزيز، الكوراني، *الفنقلات في كتب القراءات العشر جمعاً ودراسة*، (الموصل، كلية الإمام الأعظم، رسالة دكتوراه،2017)، 10؛ حيدر إسماعيل، فنقلات الإمام الخازن، 16.

[31] محمد الطاهر بن محمد الطاهر التونسي، ابن عاشور، *التحرير والتنوير «تحرير المعنى السديد وتنوير العقل الجديد من تفسير الكتاب المجيد»*، (تونس: الدار التونسية للنشر، 1984)، 692/1.

[32] المؤلف: الفراهيدي ن الخليل بن أحمد (ت ١٧٠هـ)، كتاب العين، تح: مهدي المخزومي، إبراهيم السامرائي، (القاهرة: دار ومكتبة الهلال)، 202/2 عيسى.

فعل الجواب قلتُ بقوله: "فإذا قلت: ما منطلقٌ عبدُ الله، أو ما مُسِيٌّ مَنْ أعْتَبَ، رفعتَ"، وهو كثير عنده،[33] ونحوه ابن جني بقوله: "فإن قلت: ولِمَ سكنوا أوائل الأفعال حتى احتاجوا إلى همزة الوصل؟ قيل: إنما كان ذلك؛ لأن الأفعال موضوعة للتوهين والإعلال لتصرفها"،[34] ومن المفسرين الشافعي بقوله: "قلنا: فإذا زعمت ذلك، دخل عليك أن تكون العرب ممن يعطون الجزية، وإن لم يكونوا أهل كتاب فإن قلت لا يصلح أن تعطِي العرب الجزية. قلنا: أوَ ليسوا داخلين في اسم الشرك؛ قال: بلى، ولكن لم أعلم النبي صلى الله عليه وسلم أخذ منهم جزية "،[35] ومنه: قول الأخفش: "فان قلت: إنما يكون هذا في النفي والاستفهام فقد جاء في غير ذلك، قال {وَيُكَفِّرُ عَنكُم مِّن سَيِّئَاتِكُمْ} فهذا ليس باستفهام ولا نفي"،[36] وعند الطبري نحوه: "فإن قال قائل: فما أنت قائل إذ كان الأمر على ما وصفت في تأويل هذه الآية، وأن المعنيّ بها آدم وحواء في قوله: {فتعالى الله عما يشركون} أهو استنكاف من الله أن يكون له في الأسماء شريك، أو في العبادة؟ ... قيل لك: أفكان آدم أشرك في عباد الله غيره؟ قيل له: إن القول في تأويل قوله: {فتعالى عما يشركون}، ليس بالذي طننت، وإنما القول فيه: فتعالى الله عما يشرك به مشركو العرب من عبدة الأوثان"،[37] والزمخشري: "فإن قلت: لم قدّرت المحذوف متأخراً؟ قلت: لأنّ الأهم من الفعل والمتعلق به هو المتعلق به لأنهم كانوا يبدؤون بأسماء آلهتهم"،[38] وغيره الكثير فليراجع في بعض المراجع السالفة الذكر التي أفردت بابا في تاريخ الفنقلة.

فنقلات الزمخشري

لقد كرّر الزمخشري توظيف الفنقلة في تفسيره بنحو من ألفين وخمسمائة موضع، مما يعني لا تكاد تخلو سورة من سور القرآن منها، مما يؤكد لنا أهمية هذا الأسلوب عنده؛ فقد كان هذا الأسلوب الافتراضي في طرح المسألة والجواب عليها أعظم الأثر في إثارة القارئ وجذبه إلى معرفة النكات والفوائد، وترسيخها في ذهنه؛ كما كانت بوابة للزمخشري في الولوج إلى أبواب كثيرة من المسائل وطرح قضايا متشعبة للنقاش، مما نتج عنه كون الكشاف موسوعة تفسيرية حافلة بمواضيع شتى في اللغة والنحو والبلاغة والأدب والفقه والقراءات والاعتزال وغيرها.[39]

فنقلاته في اللغة: قوله في سورة الفاتحة: "فإن قلت: بم تعلقت الباء؟ قلت: بمحذوف تقديره: بسم اللَّه أقرأ أو أتلو لأن الذي يتلو التسمية مقروء، كما أنّ المسافر إذا حلّ أو ارتحل فقال: بسم اللَّه والبركات، كان المعنى: بسم اللَّه أحل وبسم اللَّه أرتحل وكذلك الذابح وكل فاعل يبدأ في فعله ب «بسم اللَّه» كان مضمرا ما جعل التسمية مبدأ له"[40] وهذا السؤال والجواب ليس افتراضيا بل مما هو معلوم من الأسئلة، وأجاب عليه.

ومنها ما هو غير مشهور أو معلوم ومنه: "فإن قلت: لم أطلقت الاستعانة؟ قلت: ليتناول كل مستعان فيه، والأحسن أن تراد الاستعانة به وبتوفيقه على أداء العبادة، ويكون قوله: اهْدِنَا بيانا للمطلوب من المعونة، كأنه قيل: كيف أعينكم؟ فقالوا: اهدنا الصراط المستقيم، وإنما كان أحسن لتلاؤم الكلام وأخذ بعضه بحجزة بعض".[41]

ومن فنقلاته في توجيه الإعراب قوله: "فإن قلت: فما المراد بالغيب إن جعلته صلة؟ وإن جعلته حالا؟ قلت: إن جعلته صلة كان بمعنى الغائب، إمّا تسمية بالمصدر من قولك غاب الشيء غيبا، ... وإما أن يكون فيعلا فخفف"،[42] ومنه: " فإن قلت: هل يجوز أن يجرى الموصول الأوّل على المتقين، وأن يرتفع الثاني على الابتداء وأولئك خبره؟ قلت: نعم على أن يجعل اختصاصهم بالهدى والفلاح تعريضاً بأهل الكتاب الذين لم يؤمنوا بنبوّة رسول اللَّه صلى الله عليه وسلم، وهم ظانون أنهم على الهدى وطامعون أنهم ينالون الفلاح عند اللَّه".[43]

ومن فنقلاته البلاغية: "فإن قلت: هب أنّ شراء الضلالة بالهدى وقع مجازاً في معنى الاستبدال، فما معنى ذكر الربح والتجارة؟ كأن ثمّ مبايعة على الحقيقة قلت: هذا من الصنعة البديعة التي تبلغ بالمجاز الذروة العليا، وهو أن تساق كلمة مساق المجاز، ثم تقفى بأشكال لها وأخوات، إذا تلاحقن لم تر كلاما أحسن منه ديباجة وأكثر ماء ورونقا، وهو المجاز المرشح. وذلك نحو قول العرب في البليد: كأنّ أذني قلبه خطلا، وإن جعلوه كالحمار، ثم رشحوا ذلك روما لتحقيق البلادة، فادعوا لقلبه أذنين، وادعوا لهما الخطل، ليمثلوا البلادة تمثيلا يلحقها ببلادة الحمار مشاهدة معاينة"،[44] ومنه: "فإن قلت: كيف صح في النار المجازية أن توصف بإضاءة ما حول المستوقد؟ قلت: هو خارج على طريقة المجاز المرشح فأحسن تدبره. فإن قلت: هلا قيل ذهب اللَّه بضوئهم؟ لقوله: {فَلَمَّا أَضاءَتْ} قلت: ذكر النور أبلغ لأنّ الضوء فيه دلالة على الزيادة. فلو قيل: ذهب اللَّه بضوئهم، لأوهم الذهاب بالزيادة وبقاء ما يسمى نوراً، والغرض إزالة النور عنهم رأساً وطمسه أصلا".[45]

---

[33] سيبويه عمرو بن عثمان بن قنبر (ت ١٨٠هـ)، الكتاب، تح: عبد السلام هارون، (القاهرة: مكتبة الخانجي، الثالثة، ١٩٨٨ م)، 59/1.

[34] ابن جني أبو الفتح عثمان بن جني الموصلي (ت ٣٩٢هـ)، المنصف لابن جني شرح كتاب التصريف لأبي عثمان المازني، القاهرة: دار إحياء التراث القديم، الأول، ١٩٥٤م، 55.

[35] الشافعي محمد بن إدريس (ت ٢٠٤هـ)، تفسير الإمام الشافعي، تح: أحمد الفرّان (السعودية: دار التدمرية، رسالة دكتوراه، الأولى: ٢٠٠٦م)، 901/2.

36 أبو الحسن المجاشعي الأخفش الأوسط (ت ٢١٥ هـ)، معاني القرآن للأخفش، تح: هدى محمود قراعة، (القاهرة: مكتبة الخانجي، الأولى، ١٩٩٠م)، 105/1.

[37] الطبري محمد بن جرير (٣١٠ هـ)، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، تح: عبد الله التركي، (مصر: دار هجر للطباعة والنشر، الأولى، ٢٠٠١ م)، 360/10.

[38] الزمخشري محمود بن عمر بن أحمد (ت ٥٣٨ هـ)، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، تح: مصطفى حسين أحمد، (القاهرة: دار الريان للتراث، الثالثة ١٩٨٧م)، 3/1.

[39] عبد العزيز جودي، أسلوب (الفنقُلة) عند الزمخشري في تفسيره وبيان خصائصه وفوائده، موقع تفسير للدراسات القرآنية، https://tafsir.net/article/5212.pdf

[40] الزمخشري، الكشاف، 2/1.

[41] الزمخشري، الكشاف، 15/1.

[42] الزمخشري، الكشاف، 38/1.

[43] الزمخشري، الكشاف، 44/1.

[44] الزمخشري، الكشاف، 70/1.

[45] الزمخشري، الكشاف، 74/1.

ومما مر يتبين أنّ فنقلات الزمخشري تنوعت لغويا بين ما هو معلوم فسأل وأجاب عنه، وبين ما هو جديد تفرد به، مع تنوع في كل أبواب اللغة من نحو وصرف وبلاغة وأدب ونظم وبيان، كيف لا وتفسيره حمل عنوان الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، فكان في غالبه كما أبان عنه صاحبه.

فنقلاته في توجيه الحديث أثناء تفسيره للآيات قوله: "فإن قلت: فقد روي عن ابن عباس رضي الله عنه أنه قال: إن العمرة لقرينة الحج وعن عمر رضى الله عنه أنّ رجلا قال له: إني وجدت الحجّ والعمرة مكتوبين عليّ، أهللت بهما جميعاً فقال: «هديت لسنة نبيك» وقد نظمت مع الحج في الأمر بالإتمام فكانت واجبة مثل الحج. قلت: كونها قرينة للحج أنّ القارن يقرن بينهما، وأنهما يقترنان في الذكر فيقال: حجّ فلان واعتمر والحجاج والعمار، ولأنها الحجّ الأصغر، ولا دليل في ذلك على كونها قرينة له في الوجوب. وأمّا حديث عمر رضى الله عنه فقد فسر الرجل كونهما مكتوبين عليه بقوله: أهللت بهما، وإذا أهلّ بالعمرة وجبت عليه كما إذا كبر بالتطوّع من الصلاة. والدليل الذي ذكرناه أخرج العمرة من صفة الوجوب فبقي الحجّ وحده فيها، فهما بمنزلة قولك: صم شهر رمضان وستة من شوّال، في أنك تأمره بفرض وتطوّع"[46]

ومنه: "فإن قلت: فما تصنع بما روى سالم بن الجعد رضى الله عنه أنها لما نزلت قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «تباً للذهب تبا للفضة» قالها ثلاثاً. فقالوا له: أيّ مال نتخذ قال «لساناً ذاكراً، وقلباً خاشعاً، وزوجة تعين أحدكم على دينه وبقوله عليه الصلاة والسلام «من ترك صفراء أو بيضاء كوى بها» وتوفي رجل فوجد في مئزره دينار، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم «كية» وتوفي آخر فوجد في مئزره ديناران، فقال «كيتان» قلت: كان هذا قبل أن تفرض الزكاة، فأمّا بعد فرض الزكاة، فالله أعدل وأكرم من أن يجمع عبده مالا من حيث أذن له فيه، ويؤدّى عنه ما أوجب عليه فيه، ثم يعاقبه".[47]

ومن فنقلاته في الفقه قوله: "فإن قلت: قد ذهب جماعة من المجتهدين إلى جواز أكل ما لم يذكر اسم الله عليه بنسيان أو عمد. قلت: قد تأوله هؤلاء بالميتة وبما ذكر غير اسم الله عليه كقوله {أَوْ فِسْقاً أُهِلَّ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ لَيُوحُونَ} بقولهم: ولا تأكلوا مما قتله الله. وبهذا يرجع تأويل من تأوله بالميتة {إِنَّكُمْ لَمُشْرِكُونَ} لأنّ من اتبع غير الله تعالى في دينه فقد أشرك به ومن حق ذي البصيرة في دينه ألا يأكل مما لم يذكر اسم الله عليه كيفما كان، لما يرى في الآية من التشديد العظيم، وإن كان أبو حنيفة رحمه الله مرخصا في النسيان دون العمد، ومالك والشافعي رحمهما الله فيهما".[48]

حيث نجده هنا عزا القول لصاحبه من الأئمة وأحيانا لا يفعل كما في قوله: " فإن قلت: فإذا لم يكن المقذوف محصنا قلت: يعزر القاذف ولا يحدّ، إلا أن يكون المقذوف معروفا بما قذف به فلا حدّ ولا تعزير"[49]

وأحيانا يذكر الحكم مع عزوه لصاحبه ومن ثم يدلل عليه بفنقلته كما في قوله: "فإن قلت: فكيف صح أن يمهرها إجارة نفسه في رعية الغنم، ولا بد من تسليم ما هو مال؟ ألا ترى إلى أبى حنيفة كيف منع أن يتزوج امرأة بأن يخدمها سنة وجوّز أن يتزوّجها بأن يخدمها عبده سنة، أو يسكنها داره سنة، لأنه في الأول: مسلم نفسه وليس بمال، وفي الثاني: هو مسلم مالا وهو العبد أو الدار، قلت: الأمر على مذهب أبى حنيفة على ما ذكرت. وأما الشافعي: فقد جوّز التزوّج على الإجارة لبعض الأعمال والخدمة"[50]

ومن فنقلاته في مسائل الاعتقاد قوله: "فإن قلت: ما الإيمان الصحيح قلت: أن يعتقد الحق ويعرب عنه بلسانه، ويصدّقه بعمله فمن أخل بالاعناد- وإن شهد وعمل- فهو منافق ومن أخل بالشهادة فهو كافر. ومن أخل بالعمل فهو فاسق"[51]، وهذا مما لا علاقة له بالاعتزال والكثير من فنقلاته جاءت لنصرة اعتزاله وهذه صور منها:

قوله في التوحيد والعدل: "فإن قلت: ما فائدة هذا التوكيد؟ قلت: فائدته أن قوله: {لا إِلهَ إِلَّا هُوَ} توحيد، وقوله: {قائِماً بِالْقِسْطِ} تعديل، فإذا أردفه قوله: {إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلامُ} فقد آذن أن الإسلام هو العدل والتوحيد، وهو الدين عند الله، وما عداه فليس عنده في شيء من الدين. وفيه أن من ذهب إلى تشبيه أو ما يؤدّى إليه كإجازة الرؤية أو ذهب إلى الجبر الذي هو محض الجور، لم يكن على دين الله الذي هو الإسلام، وهذا بين جلى كما ترى"،[52] وهو بذلك حصر الإسلام بالتوحيد والعدل المرادين عند المعتزلة وهو خلاف ما عليه علماء الأمة.[53]

ومنه أن الجزاء لا يكون إلا بالذنب قوله: "فإن قلت: فما معنى سؤال الموؤدة عن ذنبها الذي قتلت به، ... وفيه دليل بين على أن أطفال المشركين لا يعذبون، وعلى أن التعذيب لا يستحق إلا بالذنب"[54] وهو بذلك يخالف منهج الأئمة ورد عليه ابن عاشور بقوله: " فأشار إلى ثلاثة أدلة: أحدها: دلالة الإشارة، أي لأن قوله تعالى: بأي ذنب قتلت يشير إلى أنها لا ذنب لها، وهذا استدلال ضعيف لأن الذنب المنفي وجوده بطريقة الاستفهام المشوب بإنكار إنما هو الذنب الذي يخول لأبيها وأدها لا إثبات حرمتها وعصمة دمها فتلك قضية أخرى على تفصيل فيها. الثاني: قاعدة إحالة فعل القبيح على الله تعالى على قاعدة التحسين، والتقبيح عند المعتزلة وإحالتهم الظلم على الله إذا عذب أحدا بدون فعله، وهو أصل مختلف فيه بين الأشاعرة والمعتزلة. فعندنا أن تصرف الله في عبيده لا يوصف بالظلم خلافا لهم على أن هذا الدليل مبني على أساس الدليل الأول وقد علمت أنه غير سالم من النقض. الثالث: ما نسبه إلى ابن عباس وهو يشير إلى ما أخرجه ابن أبي حاتم بسنده إلى عكرمة أنه قال: قال ابن عباس: أطفال المشركين في الجنة، فمن زعم أنهم في النار فقد كذب بقول الله تعالى: وإذا

---

[46] الزمخشري، الكشاف، 239/1.

[47] الزمخشري، الكشاف، 267/1.

[48] الزمخشري، الكشاف، 62/2.

[49] الزمخشري، الكشاف، 213/3.

[50] الزمخشري، الكشاف، 404/3.

[51] الزمخشري، الكشاف، 39/1.

[52] الزمخشري، الكشاف، 345/1.

[53] ينظر: مهند الجبالي، أثر الاعتزال في توجيهات الزمخشري، (الأردن: رسالة ماجستير جامعة اليرموك، 2001)، 22.

[54] الزمخشري، الكشاف، 708/4.

الموؤدة سئلت بأي ذنب قتلت وقد أجيب عن القول المروي عن ابن عباس بأنه لم يبلغ مبلغ الصحة. وهذه مسألة من أصول الدين لا يكتفى فيها إلا بالدليل القاطع..."[55]

ومنها قوله: "فإن قلت: ما فائدة قوله {فَأُولَئِكَ يَتُوبُ اللَّهُ عَلَيْهِمْ} بعد قوله: إنما التوبة على اللَّه لهم؟ قلت: قوله: {إِنَّمَا التَّوْبَةُ عَلَى اللَّهِ} إعلام بوجوبها عليه كما يجب على العبد بعض الطاعات"،[56] وفيها يقرر أصل من أصول الاعتزال وهو الوعد والوعيد.[57]

المبحث الثاني: الفنقلة عند أبي حيان

إذا نظرنا إلى الفنقلة عند أبي حيان نجد أن غالبها هي ليست من استخداماته شخصيا بل نقلا عن غيره وجلها نقلا عن الزمخشري، واتبع فيها ثلاثة مناهج: منهج الاستدلال بها، ومنهج الرد التفصيلي عليها، ومنهج الرد بإجمال.

منهج الاستدلال:

استخدم أبو حيان فنقلات الزمخشري في كثير من المواضع للاستدلال بها؛ وبل وثناء عليها في بعض الأحيان كما في قوله: "وقد ذكر الزمخشري في اختصاص ذكر البارئ هنا كلاما حسنا هذا نصه: فإن قلت: من أين اختص هذا الموضع بذكر البارئ قلت: البارئ هو الذي خلق الخلق بريئا من التفاوت، ما ترى في خلق الرحمن من تفاوت، ومتميزا بعضه من بعض بالأشكال المختلفة والصور المتباينة، فكان فيه تقريع بما كان منهم من ترك عبادة العالم الحكيم الذي برأهم بلطيف حكمته على الأشكال المختلفة، أبرياء من التفاوت والتنافر إلى عبادة البقر التي هي مثل في الغباوة والبلادة في أمثال العرب: أبلد من ثور، حتى عرضوا أنفسهم لسخط الله ونزول أمره بأن يفك ما ركبه من خلقهم وينثر ما نظم من صورهم وأشكالهم حين لم يشكروا النعمة في ذلك وغبطوها بعبادة من لا يقدر على شيء منها، انتهى كلامه".[58]

ومما ذكره استدلالا دون التعليق بتصويب أو استحسان قوله: " قال الزمخشري: فإن قلت، فهلا قيل: صفراء فاقعة وأي فائدة في ذلك اللون قلت: الفائدة فيه التوكيد، لأن اللون اسم للهيئة، وهي الصفرة، فكأنه قيل: شديد الصفرة صفرتها، فهو من قولك: جد جده، وجنونك جنون. اهـ كلامه".[59]

وأحيانا يأخذ بفنقلة الزمخشري وبعد الانتهاء منها يلخصها أو يعلق عليها كما في قوله: "قال الزمخشري: فإن قلت في الميتات ما يحل وهو السمك والجراد قلت: قصد ما يتفاهمه الناس ويتعارفونه في العادة ألا ترى أن القائل إذا قال: أكل فلان ميتة، لم يسبق الفهم إلى السمك والجراد؟ كما لو قال: أكل دما، لم يسبق إلى الكبد والطحال ولاعتبار العادة والتعارف قالوا: من حلف لا يأكل لحما، فأكل سمكا، لم يحنث، وإن أكل لحما في الحقيقة. وقال الله تعالى: لتأكلوا منه لحما طريا، وشبهوه بمن حلف لا يركب دابة، فركب كافرا، لم يحنث وإن سماه الله دابة في قوله: {إن شر الدواب عند الله الذين كفروا}، انتهى كلامه. وملخص ما يقوله: إن السمك والجراد لم يندرج في عموم الميتة من حيث الدلالة، وليس كما قال وكيف يكون ذلك، وقد روي عنه صلى الله عليه وسلم أنه قال: «أحلت لنا ميتتان»...".[60]

واستخدم فنقلات الزمخشري أحيانا ليس صراحة بل معنى كما فعل في أسلوب السائل والمجيب، وإن كان صرح بأن هذا رأي الزمخشري بقوله: "وسأل سائل: ما معنى: ومن الناس من يقول ومعلوم أن الذي يقول هو من الناس، فكيف يصلح لهذا الجار والمجرور وقوعه خبرا للمبتدأ بعده؟ فأجيب بأن هذا تفصيل معنوي لأنه تقدم ذكر المؤمنين، ثم ذكر الكافرين، ثم أعقب بذكر المنافقين، فصار نظير التفصيل اللفظي في قوله: ومن الناس من يعجبك، ومن الناس من يشري نفسه، فهو في قوة تفصيل الناس إلى مؤمن وكافر ومنافق، كما فصلوا إلى من يعجبك قوله، ومن يشري نفسه، ومن: في قوله تعالى: من يقول نكرة موصوفة مرفوعة بالابتداء، والخبر الجار والمجرور المتقدم الذكر. ويقول: صفة، هذا اختيار أبي البقاء، وجوز الزمخشري هذا الوجه".[61]

منهج الرد التفصيلي:

حيث ينقل عن الزمخشري فنقلته ومن ثم يرد عليها بالتفصيل ومن ذلك قوله: "قال الزمخشري: فإن قلت: هل يجوز أن ينصب حطة في قراءة من نصبها بقولوا على معنى قولوا هذه الكلمة قلت: لا يبعد، انتهى. وما جوزه ليس بجائز لأن القول لا يعمل في المفردات، إنما يدخل على الجمل للحكاية، فيكون في موضع المفعول به، إلا إن كان المفرد مصدرا نحو: قلت قولا، أو صفة لمصدر نحو: قلت حقا، أو معبرا به عن جملة نحو: قلت شعرا وقلت خطبة، على أن هذا القسم يحتمل أن يعود إلى المصدر، لأن الشعر والخطبة نوعان من القول، فصار كالقهقرى من الرجوع، وحطة ليس واحدا من هذه".[62]

ومنه: " وقال الزمخشري فإن قلت: لم جاز إفراده بنصب الحال دون المعطوفين عليه، ولو قلت: جاءني زيد وعمر وراكبا لم يجز؟ قلت: إنما جاز هذا لعدم الإلباس، كما جاز في قوله: ووهبنا له إسحاق ويعقوب نافلة إن انتصب: نافلة، حالا عن: يعقوب، ولو قلت: جاءني زيد وهند راكبا، جاز لتميزه بالذكورة. انتهى كلامه. وما ذكر من قوله في: جاءني زيد وعمرو راكبا، أنه لا يجوز ليس كما ذكر، بل هذا جائز، لأن الحال قيد فيمن وقع منه أو به الفعل، أو ما أشبه ذلك، وإذا كان قيدا فإنه يحمل على أقرب مذكور، ويكون راكبا حالا مما يليه، ولا فرق في ذلك بين الحال والصفة، لو قلت: جاءني زيد وعمرو الطويل. لكان: الطويل، صفة: لعمرو، ولا تقول: لا تجوز هذه المسألة، لأنه يلبس بل لا لبس في هذا، وهو جائز فكذلك الحال".[63]

---

[55] ابن عاشور محمد الطاهر التونسي، تحرير المعنى السديد وتنوير العقل الجديد من تفسير الكتاب المجيد، (تونس: الدار التونسية للنشر، ١٩٨٤هـ)، 147/30.

[56] الزمخشري، الكشاف، 489/1.

[57] ينظر: الجبالي، أثر الاعتزال في توجيهات الزمخشري، 136.

[58] أبو حيان، البحر المحيط، 335/1.

[59] أبو حيان، البحر المحيط، 408/1.

[60] أبو حيان، البحر المحيط، 112/2.

[61] أبو حيان، البحر المحيط، 88/1.

[62] أبو حيان، البحر المحيط، 359/1.

[63] أبو حيان، البحر المحيط، 64/3.

ومنه مارد عليه ومن ثم شنع عليه ما وقع منه من الخطأ: "وقال الزمخشري: فإن قلت: بم تعلق قوله: في أنفسهم قلت: بقوله: بليغا أي: قل لهم قولا بليغا في أنفسهم، مؤثرا في قلوبهم يغتمون به اغتماما، ويستشعرون منه الخوف استشعارا، وهو التوعد بالقتل والاستئصال إن نجم منهم النفاق، وأطلع قرنه، وأخبرهن أن ما في نفوسهم من الدغل والنفاق معلوم عند الله، وأنه لا فرق بينكم وبين المشركين. وما هذه المكافة إلا لإظهاركم الإيمان، وإسراركم الكفر وإضماره، فإن فعلتم ما تكشفون به غطاءكم لم يبق إلا السبت انتهى كلامه. وتعليقه في أنفسهم بقوله: بليغا لا يجوز على مذهب البصريين، لأن معمول الصفة لا يتقدم عندهم على الموصوف لو قلت: هذا رجل ضارب زيدا لم يجز أن تقول: هذا زيدا رجل ضارب، لأن حق المعمول ألا يحل إلا في موضع يحل فيه العامل، ومعلوم أن النعت لا يتقدم على المنعوت، لأنه تابع، والتابع في ذلك بمذهب الكوفيين. وأما ما ذكره الزمخشري بعد ذلك من الكلام المسهب فهو من نوع الخطابة، وتحميل لفظ القرآن ما لا يحتمله، وتقويل الله تعالى ما لم يقله، وتلك عادته في تفسيره وهو تكثير الألفاظ ونسبة أشياء إلى الله تعالى لم يقلها الله تعالى، ولا دل عليها اللفظ دلالة واضحة، والتفسير في الحقيقة إنما هو شرح اللفظ المستغلق عند السامع مما هو واضح عنده مما يرادفه أو يقاربه، أو له دلالة عليه بإحدى طرق الدلالات. وحكي عن مجاهد أن قوله: في أنفسهم متعلق بقوله: مصيبة، وهو مؤخر بمعنى التقديم، وهذا ينزه مجاهد أن يقوله، فإنه في غاية الفساد".[64]

منهج الرد الإجمالي:

وهو أن يبين أبو حيان خطأ رأي الزمخشري دون التعليق عليه بشرح أو تفصيل ومنه: "وقال الزمخشري: فإن قلت: فلم عطف قوله: {وأن الله ليس بظلام للعبيد}، على {بما قدمت أيديكم} وكيف جعل كونه {غير ظلام للعبيد} شريكا لاجتراحهم السيئات في استحقاقهم العذاب قلت: معنى كونه غير ظلام للعبيد: أنه عادل عليهم، ومن العدل أن يعاقب المسيء منهم ويثيب المحسن انتهى. وفيه رائحة الاعتزال".[65]

ومنه: "قال الزمخشري: وهذا تعليم من الله كيف يدعى، وكيف يبتهل إليه ويتضرع، وتكرير ربنا من باب الابتهال، وإعلام بما يوجب حسن الإجابة وحسن الإثابة من احتمال المشاق في دين الله والصبر على صعوبة تكاليفه، وقطع لأطماع الكسالى المتمنين عليه، وتسجيل على من لا يرى الثواب موصولا إليه بالعمل بالجهل والغباوة انتهى. وآخر كلامه إشارة إلى مذهب المعتزلة وطعن على أهل السنة والجماعة".[66]

حيث نجد عدم قبوله لرأي الزمخشري ولكن دون مزيد من الشرح أو التفصيل، وهذا في الكثير من مواضعه، ولربما رأى أنه لا حاجة لذلك واكتفى بالتعريض بعدم صحته أو أنه من اعتزالياته.

خاتمة

إن الأساليب اللغوية متنوعة ولا تنتهي، وهي مختلفة ومتطورة من عصر إلى آخر، والكثير منها تم استخدامه في فهم كلام الله عز وجل، وإن من أهم أساليب العلوم الأسلوب الافتراضي الذي كان مستخدما في كثير من العلوم، ومنه هذه العلوم التي نال الأسلوب الافتراضي منها الحظوة الواسعة هو التفسير بأسلوب الفنقلة، والتي يراد منها افتراض سؤال والجواب عليه سواء وجد أو لو يوجد هذا السؤال.

ومن هؤلاء العلماء الذي أكثروا بل ربما يقال بالغوا في استخدامها في تفسيره الزمخشري في كشافه الذي لا نكاد صفحة أو آية من الفنقلة، التي بلغت في تفسيره: ما يربو على ألفي فنقلة، والتي كانت متعددة المجالات فمن اللغة في جميع أبواها إلى الفقه والحديث ومع كل ذلك الاعتقاد، حيث استخدمها مبينا صحة معتقده في الاعتزال، مصرحا تارة ومخفيا تارة.

وجاء من بعده العلماء مستفيدين من هذا الأسلوب كل حسب منهجه ومراده، ومن هؤلاء أبو حيان، حيث نقل عن الزمخشري ما يزيد عن خمس مئة فنقلة، ولكنه كان متنوع المنهج في ذلك، فتارة ينقلها مستدلا بها متنقلا بين الثناء والاستحسان وبين الاكتفاء بالنقل، وأحيانا ينقل عن الزمخشري لكن لا للاستدلال بل للرد؛ ورده مقرونا بالتفصيل والشرح لأسباب الرد والتضعيف، وأحيانا مكتفيا بالإجمال وخاصة إذا كان الأمر منوط بالاعتزال فيكتفي بالإشارة إلى ان هذا من اعتزاليات الزمخشري لوجود السابق من العلماء ممن أوسع الرد والتفصيل على الزمخشري.

المراجع

ابن الملقن سراج الدين أبو حفص عمر بن علي بن أحمد الشافعي، العقد المذهب في طبقات حملة المذهب، تح: أيمن نصر الأزهري وغيره، (بيروت: دار الكتب العلمية، الأولى، ١٩٩٧).

ابن جني أبو الفتح عثمان بن جني الموصلي، المنصف لابن جني شرح كتاب التصريف لأبي عثمان المازني، (القاهرة: دار إحياء التراث القديم، الأول، ١٩٥٤).

ابن خلكان شمس الدين أحمد بن محمد الإربلي، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، تح: إحسان عباس، (بيروت: دار صادر، 1994).

ابن خلدون عبد الرحمن بن خلدون، ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر، تح: خليل شحادة، (بيروت: دار الفكر، الأولى، ١٩٨١م).

ابن عاشور محمد الطاهر التونسي، تحرير المعنى السديد وتنوير العقل الجديد من تفسير الكتاب المجيد، (تونس: الدار التونسية للنشر، ١٩٨٤هـ).

ابن عاشور محمد الطاهر بن محمد الطاهر التونسي، تحرير المعنى السديد وتنوير العقل الجديد من تفسير الكتاب المجيد، (تونس: الدار التونسية للنشر، 1984) .

[64] أبو حيان، البحر المحيط، 691/3.

[65] أبو حيان، البحر المحيط، 457/3.

[66] أبو حيان، البحر المحيط، 481/3.

ابن فارس أحمد بن فارِس بن زكَريّا، معجم مقاييس اللغة، تح. عبد السَّلام محمد هَارُون، (بيروت: اتحاد الكتاب العرب، 2002).

أبو الحسن المجاشعي الأخفش الأوسط، معاني القرآن للأخفش، تح: هدى محمود قراعة، (القاهرة: مكتبة الخانجي، الأولى، ١٩٩٠م).

أبو الطيب المكي محمد بن أحمد بن علي تقي الدين، ذيل التقييد في رواة السنن والأسانيد، تح: كمال يوسف الحوت، (بيروت: دار الكتب العلمية، الأولى، ١٩٩٠م).

أبو المحاسن محمد بن علي بن الحسن الحسيني الدمشقي، ذيل تذكرة الحفاظ، تح: زكريا عميرات، (بيروت: دار الكتب العلمية، الأولى، ١٩٩٨م).

أبو حيان محمد بن يوسف بن علي أثير الدين الأندلسي، البحر المحيط في التفسير، تح: صدقي محمد جميل، (بيروت: دار الفكر، ١٤٢٠هـ).

أحمد خالد شكري، أبو حيان الأندلسي ومنهجه في تفسيره، (الأردن: دار عمار، الأولى 2007).

الأدنه وي أحمد بن محمد، طبقات المفسرين، تح: سليمان الخزي، (السعودية: مكتبة العلوم والحكم، الأولى، ١٩٩٧م).

الحِميرى محمد بن عبد الله بن عبد المنعم، الروض المعطار في خبر الأقطار، تح: إحسان عباس، (بيروت: مؤسسة ناصر للثقافة، الثانية، ١٩٨٠م).

حيدر خليل إسماعيل، فنقلات الإمام الخازن في تفسيره لباب التأويل في معاني التنزيل من سورة الفاتحة إلى نهاية الجزء الأول من سورة البقرة دراسة تحليلة مقارنة، (أنقرة: دار صون جاغ، 2022).

خالد عزيز، الكوراني، الفنقلات في كتب القراءات العشر جمعاً ودراسة، (الموصل، كلية الإمام الأعظم، رسالة دكتوراه،2017).

خلود شاكر فهيد العبدلي، فنقلات المفسرين: دراسة نظرية وتطبيقية على سورة الفاتحة، مجلة العلوم الشرعية جامعة القصيم، 2019 .

الداوودي محمد بن علي بن أحمد، طبقات المفسرين، (بيروت: دار الكتب العلمية).

الذهبي شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان، العبر في خبر من غبر، تح: محمد بسيوني زغلول، (بيروت: دار الكتب العلمية).

الزمخشري محمود بن عمر بن أحمد، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، تح: مصطفى حسين أحمد، (القاهرة: دار الريان للتراث، الثالثة ١٩٨٧م) .

سيبويه عمرو بن عثمان بن قنبر، الكتاب، تح: عبد السلام هارون، (القاهرة: مكتبة الخانجي، الثالثة، ١٩٨٨م).

السيوطي عبد الرحمن بن أبي بكر، طبقات المفسّرين، تح: علي عمر، (بيروت: مكتبة وهبة، الأولى، ١٣٩٦).

الشافعي محمد بن إدريس، تفسير الإمام الشافعي، تح: أحمد الفرّان (السعودية: دار التدمرية، رسالة دكتوراه الأولى: ٢٠٠٦م).

صفاء عبد اللطيف عبد الحميد الحاجم، فنقلات الإمام الطبري في تفسيره لمعاني المفردة القرآنية نماذج تطبيقية، مجلة البحوث والدراسات الإسلامية، التابعة لديوان الوقف السني، العراق: ع2020/59 ص.197-239.

الطبري محمد بن جرير، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، تح: عبد الله التركي، (مصر: دار هجر للطباعة والنشر، الأولى، ٢٠٠١م).

عادل راضي جابر الزركاني، الفنقلة عند الزمخشري بين الدلالة والحجاج، مجلة لارك للفلسفة واللسانيات والعلوم الاجتماعية، ع2015/19، ص1-23 .

عبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين السيوطي، بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة، تح: محمد أبو الفضل إبراهيم، (بيروت: المكتبة العصرية).

عبد العزيز جودي، أسلوب (الفنقُلة) عند الزمخشري في تفسيره وبيان خصائصه وفوائده، موقع تفسير للدراسات القرآنية، https://tafsir.net/article/5212.pdf

عمر رضا كحالة، معجم المؤلفين، بيروت: مكتبة المثنى.

الفراهيدي الخليل بن أحمد، كتاب العين، تح: مهدي المخزومي، إبراهيم السامرائي، (القاهرة: دار ومكتبة الهلال).

مهند الجبالي، أثر الاعتزال في توجيهات الزمخشري، (الأردن: رسالة ماجستير جامعة اليرموك، 2001).

نزار عطا الله أحمد صالح، فنقلات الزمخشري البلاغية في سورة يوسف عليه السلام دراسة تفسيرية، مجلة البحوث والدراسات القرآنية التابعة لمجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة المنورة، ع2013/16، ص49-98،

ياقوت بن عبد الله الرومي الحموي الحموي، معجم البلدان، (بيروت: دار صادر، الثانية، ١٩٩٥م).

يحيى زكريا عبد المنعم أبو العزم، فنقلات الفخر في تفسير سورة البقرة عرض ودراسة، مجلة كلية أصول الدين والدعوة الإسلامية بالمنوفية، مصر، ع41/ 2022، ص203-399.

Mahmud Zamahşeri ve Mevara-un Nehir Arap Dilbilimi Okulu

Doç. Dr. Nasirova Malika Anvarovna *

Bu makale, Orta Asya'nın (Mevara-un Nehir) Arapça konuşan ünlü dilbilimcisi Mahmud Zemahşeri (467/1075-538/1144) ve onun bilimsel faaliyetlerine ayrılmıştır.

İslam'ın Orta Çağ sosyal yaşamının önemli bir kültürel bileşeni olarak tanıtılmasının bir sonucu olarak, Arap dili, Arap dünyasının doğusunda ve Acem ülkelerinde (Maverunnehr dahil) bilimsel literatür dili olarak geniş çapta yayıldı.

Orta Çağ'da Arap dilbiliminin ortaya çıkışının ilk günlerinde, onun yönünde birkaç bilim ekolü kuruldu. Arap dil geleneğinde özellikle Basra, Kûfe, Bağdat, Mısır ve Endülüs dil ekollerine dikkat çekilmektedir (3).

I. Mevara-un Nehir 'a gelince, Arap dilbilimi üzerine bilimsel ve eğitici literatür burada doğdu. Maverunnehr dilbilimcileri, yerel halk için medreselerde okutulmak üzere Arapça gramer üzerine özel ders kitapları oluşturdular. Bunların arasında Mahmud Zemahşeri'nin "El-Unmuzaj fi an-nahv - Nahv (gramer) biliminin bir örneği", "Harakot - İsimlerin Sınıflandırılması", "el-Mufiyd fi-t-tasrif – Morfoloji biliminda yararlı [kitap]"(4) ve Ebu Nasr Mutarrizi'nin "El-Misbah fi-n-nahv - Nahv ilminde bir meşale" gibi eserler ayrı ayrı seçilebilir. Bu kılavuzlar, kısalıkları ve özlülükleri, uzunlukları ve benzersiz sunum ve materyal sunum yöntemleri ile ayırt edilirler. Bu eserler arap dilinin sözlüğüne ve gramerine eşit derecede yoğun bir şekilde hakim olma ihtiyacı akılda tutularak yazılmıştır. Sonuç olarak, bu ders kitapları o kadar popüler oldu ki, birkaç yüzyıl boyunca Doğu'nun tüm medreselerinde Arapça öğretimi için ana ders kitabı olarak kullanıldılar.

Aynı zamanda, 9.-14. yüzyıllarda, bu bölgede kendi dil geleneklerinin oluşumu ve temel eserlerin yaratılması için uygun koşullar ortaya çıktı. Bu tür eserler arasında Mahmud Zemahşeri'nin "el-Mufassal fi san'ati-l-i'rab - Arap biliminde kapsamlı bir kitap", "Mukaddamu-l-edeb - Ahlak ilmine giriş", "Asasu-l-balag" – Belagat temelleri", "al- Faiq fi gharibi-l-hadith - Hadislerdeki bilinmeyen kelimelerin açıklanması üzerine mükemmel bir kitap", "Al-Unmuzaj fi-n-nahv - Gramer örnekleri", "Samimu-l-arabiyya - Arapça dilinin temeli", "al-Mufrad va -l -yazar fi -n-nahv – Arapçada tekillik ve çoğul", "Şerh abyat kitab Sibavayh - Sibavayhin al-Kitabi ayetlerinin tefsiri", "al -Asma fi-l-lug'at – Dildeki isimler", "al-Amoli fi-n -nahv - Dilbilgisi kurallarında imla", "Cevahiru-l-lug'at - Dilin Mücevherleri", "Şarhu- l - fasih - es-Sa'lab'ın el-Fasih tefsiri", "Şerh bad mushkilat "al-Mufassal" - "al - "Mufassal"ın bazı zor meseleleri üzerine tefsir, "el-Mufiyd fi-t-tasrif" – "Morfoloji biliminde yararlı [kitap]" ve diğerleri gösterebiliriz.

Sonuç olarak, Arap dilinin Maverunnehr okulu o kadar gelişti ki, Mahmud Zemahşeri'nin adı ve yazıları tüm İslam dünyasında özel bir ilgi gördü.

Biz siniz dikkatınıza Arap dilbilimciliğinde büyük önem taşıyan ama kaynaklarda 'dilbilimciliği mektebi' diye kayd edilmeyen Maverunnehr arap dilbilimciliği mektebi ile ilgili bilgileri sunmaktan şeref duyuyoruz. Zira, Türk Halklarının arap dilbilimciliğinin gelişmesine kattığı payının ne kadar büyük olduğunu vurgulamak istiyoruz.

II. Mevara-un Nehirliler nahv ilmi ile meşgul olmayı Basra, Kufa okulları kendi zirvesine ulaşdıklarında başladılar. Böyle olsada, Maverunnehir kısa bir sürede Şam, Mağrip ve Andalus gibi ülkeleri bu alanda geride bıraktı.

1. Muhammad Bavardi (vefat. 367/977) – (Abu Y'la) Muhammad b. Abu Tolip b. Nasir Bayani. Bayan-Nasaf'taki ünlü semt olup, onu 'Sıkkatu Bayan' diye de söylerler. İmam Muhammad b. İsmail Buharı de Na-

* Uluslararası Özbekistan İslam Akademisi ,"Özbek dili ve klasik doğu edebiyatı" bölüm başkanı, filoloji adayı. m.nosirova2005@mail.ru , ORCID: 0009-0004-6215-8978

saf'a geldiğinde bu semte kalmış. Nasır Bayanı arap dili ve edebini mükemmel bilen imam olmuş. O ülemalardan, ülemalar da ondan hadis rivayet etmişler.

2. İsmail Mağkani (vefat. 380/990 yıldan önce) – (Abu Bakr) İsmail b. İmran b. Musa b. Bistam Mağkani Soğdi – semarkandlı bilimadamı, fakıh ve arap dilinin bilgini olmuş. O ulemalardan, ulemalar da ondan hadis rivayet etmişler.

3. Abdulah Bafi (vefat 398/ 1007) – (Abu Muhammad) Abdullah b. Muhammad Bafi ('Baf' – Harezm köylerinden biri.) – Bağdad'da yaşamış yazarlardan. İmam al- Buhari hadislerini mükemmel bilen şafi'ı fakıh olmuş. Özellikle nahv ilmi ve edebı, eser dili ve onun ince taraflarını iyi bilmiş. Onun güzel eserleri ve şiirleri var. Kendi isteği ile şiirler söyleyecek, şiir uslubunu gösterebilecek tatlı dil konuşmacı olmuş. Hatıp olarak faaliyet göstermiş. Yazdığı kitablarında gerçek esasa dayanmış, rivayet ve tefekküriye yer vermemiş. (İbn İmad 1934 :115)

4. Yahya Barabi (1) (vefat. 425/1034) – (Abu Zakarıya) Yahya b. Ahmad b.abu Zakarıya Barabi – yazar, dilbilimcisi ve dilin temizliği için çabalayan önde gelen ulemalardan biri olmuş. Maverunnehrdeki Farap elinden sayılan bir grup onun yardımıyla okumuş,öğrenmiş ve büyük alimler olmuş. O ulemalardan, ulemalar da ondan hadis rivayet etmişler. Onun eserlerinden biri: 'al- Masadir fi-l-luğati' (Dil konusunda kaynaklar) (Hamavi Yakut 1906 :379)

III. Mevara-un Nehir'de arap dilbilimciliği mektebinin meydana geldiği dönem X1.yüzyılı yakalar. Bu dönemde Sibavayhi ve Salap gibi dilbilimcilerin, Mutanabbıy gibi cahiliyet dönemi şairlerinin divanına açıklama yazma düzeyine ulaşan as- Saffar Buharı, Mahmud Zamahşarıy, İsmail Fukaiy gibi bir sürü alimler Maverunnerhir faaliyet göstermişler.

1. İshak as- Saffar (vefat.405/1014) – (Abu Nasr) İshak b. Ahmad b. Şiys b. Nasr b. al- Hakim al- Adip as-Saffar Buhari – Buharalı büyük fakıh, arap dili üzerinde tanınmış alim ve şair. Onun ilmle ilgili şiirleri Buharada günümüzde de okunuyor. Bilimin çeşitli alanlarına ait hadisleri öğrenmiş. O Mekke'de üzün süre yaşamış ve bir çok eserlerini bu şehirde yazmış. Onun ilmi Mekke'de çok yayılmış. Onun eserleri: 'al- Madhal ila Sibavayh' ('Sibavayh nahvine ön hazırlık'), 'al- Madhal as-sağıyr fin- nahv' ('Nahv ilmine ait küçük ön giriş'), 'ar-Raad ala hamza fi hudusi-t taskıf' ('Telaffüzde heceler oluşması konusunda Hamzaya raddiya'). O ulemalardan, ulemalar da ondan hadis rivayet etmişler. Taif'te vefat etmiş. (Sam'aniy 1988 b : 340).

2. Muhammad Harezmi (vefat. 425/1034) – (Abu Andullah) Muhammed b. Ali b. İbrahim Hirasiy Harezmi – süfi, yazar, şair, nahvşinas ve dilci alim olmuş. Eserlerinden : 'Kitap fi-t-tasrif' , 'al-Balağa va-l- baraa', 'Şarhu divani-l-mutanabbiy' gibileri söylemek mümkün. (Kahalla Umar 1958 a : 494). Bilgin'in 'Kitab fi-t-tasrif' eseri arap dili morfolojisine, 'Balağat ve uslup' eseri ise cümle bilimine adanmıştır.

3. Mahmud Zamahşari (1075- 1144)- Basra dilcilik mektebinin temsilcisi Sibavayhi'nin 'Al-Kitap' eserine yazmış açıklamasını 'Şarhu abyat kitap Sibavayh' diye adlantırmış. 'Şarhu-l Fasih' eseri ise 'Salap' adı ile ün kazanmış dilbilimcisi Abu-l-Abbas Ahmad b. Yahya b.Zayd b. Yasar aş-Şaybanı'nın 'Al-Fasih' eserine yazmış açıklaması.

4. İsmail Fukaıy (4) (642-715/ 1244- 1315) İsmail b. Muhammed b. İsmail Fukaıy Hamaviy Hanafiy – imam ve nahvşinas alim olmuş. Onun ünlü eserlerinden 'Şarhu umtadi-l-makıyd ve iddatu-l-maciyd fi marifati lafzati-t-tacvid li-Sahaviy'. (Kahalla Umar 1957a :377). İşbu eser Mısır dilbilimcilik okulu temsilcisi, Mahmud Zamahşarı'nin 'Al-Mufassal' eserine iki açıklama yazmış Alamiddin Ali Sahaviy'nin (557-643/ 1161-1245) 'Umdatu-l-makıyd ve iddatu-l-macıyd fi marifati lafzati-t tacvid' ('Tacvid eserini öğrenmek üzere araştırılan temel ve bilim sahibine esas ') eserine yazılmış açıklama.

IV. Turkiy halkın arapçadaki Kuran, Hadis, ve Fıkhı kaynakları incelemeye yönelik istek ve bu hududlardaki ilahiyet, tavsir, fıkf üzerinde araştırma yapan alimler yerli ortamdan gelerek sözkonusu kaynakları tam anlamaları ve onları çözümleyerek yerli ortamlara uyum sağlayan kaynakları hazırlamak için gramere ait eserlere ihtiyaç vardı. Bunun sonucunda, arapçayı öğrenmek için arap olmayanlara daha basit, açıklamalı dile ait eserler hazırlamaya ihtiyaç duyulmuş. 'Unmuzaj', 'Harakat', 'Tasrifi İzziy', 'Şarhi Mulla', 'Misbah' gibi halk arasında tanınmış eserler yayınlandı. Onlar ilk orta asrlardan itibaren, medrese uslubu mevcud olan XX. yüzyılın ilk çeyreğine kadar yaygın biçimde uygulanmış. Bu dilbilimine ait eserler dil oğretmeye

yöneliktir. Tabıı, bu eserler gereğince bilim almış öğrenciler arapça bilimsel metini anlayıp, kullanma düzeyine çıkmış.

1. Mahmud Zamahşari'nin 'Al-Unmuzac fi-n-nahv' eseri de bu eserler sırasından olup, o önsöz ve 3 fasldan oluşuyor. Bir cümleden oluşmuş kısa önsözden sonra 'kelime' ve 'cümleye' tarif verilmiş. Daha sonra 1.faslda 'ad' kelime çeşidi, 2.faslda 'eylem' kelime çeşidi ve 3.faslda 'harf' kelime çeşidi açıklanmış. Cümlebilimi meseleleri 1.faslın 3. bölümünde, 'çekimlenme' anlatılmış. Arap dili cümlebilimine ait konular arapçada bulunan 3 durum aracılığıyla açıklanmıştır. (Nasırova 2005: 77). Taşkent'teki Abu Rayhan Biruni adlı Şarkşınaslık Enstitüsü el yazmaları fonunda 'Al-Unmucaz fi-n-nahv'in 7 adet elyazısı eseri (№ 7151,12858,12474,8589, 12888, 8107, 8642) bulunmakta. Onların tümü Cemaliddin Ardabilin açıklaması ile beraber kopya edilmiş.

2. Abu-l-Fath nasır b. Abdu-s-Sayid b. Ali Mutarriziy'nin 'al-Misbah fi-n-nahv' eseri iki fasldan oluşmuş kısa dilbilimine ait eser olup, bilgin onda orjınal, diğer eserlerde görülmeyen uslubu kullanmış. Birinci faslda nahv kurallarını Mahmud Zamahşarı icat etmiş 'ad- eylem- harf' üslübü uyarınca anlatılan, yanı arapçanın tüm kuralları kelime çeşitleri aracılığıyla anlatılır. İkinci faslda ise arap nahvi geleneksel üslüpta, yani morfolojı ve cümle bilimine ayırarak sunulmuştur. Usta dilci bir eserde arapça dilbiliminin anlatımının her iki usulunu kullanmış. Bu makel çok ün kazanmış ve medreselerin ders kitabı olarak kullanılmış.

Taşkent, Abu Reyhan Biruni adlı Şarkşınaslık Enstitüsü elyazmaları fonunda 'Al-Misbah fi-n-nahv' ın iki elyazması eseri (№ 3312 ve 8709) bulunmaktadır.

3. Muhammed b. Abu al- Kasım Muizzıy'nın ünlü 'Kitabu-t-tasrifi-l- Muizziy' eseri halk arasında 'Al- Muizzıy fi-t-tasrif', 'Al-Muizziy', 'Tasrifü-l-Muizziy' adlı eseri ile tanınmış. İşbu eser arap dili fiil kelime çeşidi konusundaki kısa dil bilgisi makalesi sayılır. V.Girgas alimle ilgili şöyle bilgi verir: 'Tasrif konusunda ayrı eserler yazmış nahvçılardan biri Muhammad Muizziy olup, o X111. yüzyıl ikinci yarısında vefat etmiş. Bilgin kendi 'Kitabu-t-tasrifi-l-arabiy' adlı eserinde doğru ve yanlış fiillerin etimilojısı ve yapımı, fiilden yapılmış isim ve sıfat konusu üzerinda durur.'. (Girgas 1873:35)

Taşkent Abu Reyhan Beruni adlı Şarkşınaslık Enstitüsü el yazmalar fonunda işbu eserin edi elyazı örneği (№10455, 12018, 10461, 12214,12147, 10326, 11743) bulunmakta.

4. Mevlana Abdurahman Camı'nın 'Favoidu-d-diyaiyya' eseri İbn Hacıpın 'Kafıye' eserine yazılmiş açıklaması olup, Cami işbu eserini 897/1492 tarihleri arasında yazmış. (Ziyaev 1989 :165). Eser Orta Asya medreseleride arap dilbilimini öğrenmede esas derslik sayılmış. Halk arasında 'Şarhi Mulla' adı ile tanınmış. Ondan bir sürü örnekler kopya çekilmiş, açıklama ve Haşyalar yazılmış.

Özbekistan elyazmaları fonlarında eserin yüzden fazla elyazma örnekleri bulunmakta. (Islomov 1989 :141-163, Ziyaev 1989: 164-171). Onlardan 2 adeti XV.yüzyıl,14 adeti XVI. yüzyılda kopya edilmiş örnekleridir. Öz.Cüm. Bilimler Akademisi Şarkşinaslık Enstitüsü fonudaki 862 sayılı elyazma örnek Mevlana camı'nın mubarek elleriyle kopya edilmiştir.

5. Mahmud Zamahşari'nin 'Mukaddamatu-l-adap' eserinin 'Harakatu-l-asma' diye başlanacak 4.kısmı arapçadaki arap kurallarını ele almış. Bu kurallar o kadar basit ve kolay anlaşılacak şekilde yazıldığı için işbu 4.kısım eserden ayrı alınarak ayrı bir eser şeklinde kopya edilmiş ve halk arasında çok yayılmıştır. Özbekistan elyazma fonlarında işbu eserin yaklaşık yüz civarındaki örnekleri bulunmakta.

V. Mevara-un-Nehir arap dilbilimciliği mektebinin en yüksek zirveye ulaştığı dönem 'Al-mufassal' eserini yazıp bütün islam alemine tanıtmış Mahmud Zamahşarıy, 'Sadru-l-afodil' Muhammad Harezmi, Abu Yakup Sakkakıy, Umar Candıy, Nasr b. Abu-s-Sayıd Mutarriziy, Abulkasım Baycuk ve başka bir sürü alimler faaliyet gösteren XII.- XIII. yüzyılı yakalar.

1. Muhammed Harezmi (vefat 562/1166) – (zaynu-l-maşayıh Abul-dazl) Muhammed b. Abulkasım Baycuk Abu-l-Fadl Bakkalıy, Harezmiy, Adamiy, Hanafiy – mufassır, yazar, nahvcı ve dilci alim olmuş. Arapça ve kelime kökünün kırılması konusunda bilgiyi Mahmud Zamahşarı'den almış. Hocasından sonra onun yerini tutmuş. Eserleri: 'al-İcap fi-ilmi-l-irap', 'Takvimu-l-lisan fi-n-nahv', 'Miftahu-t-Tanziyl', 'al- Muhassal fi-l-bayan', 'al-Bidaya fi-l-maanıy va-l-bayan', 'İftiharu-l-arap' v.b. (Hacı Halife 1981a:51). (Abu-l-Fadl Bakkalıyın

‘al-Icap fi- ilmi-l-irap’ eseri arap dili cümlebiliminin önemli konusu olan kelime kökünde kırılma konusunu ele alan ünlü bir eserdir.

2. Al- Muvaffak Harezmi (484-568/ 1091- 1172) – (Abu-l-Muayyad) al- Muvaffak b. Ahmad Makkıy Harezmiy- fakıh, yazar, hatıp, dilci ve şair olmuş. O ‘Ahtabu Havarazm’ – ‘Harezm’ın en güzel söz sanatçısı’, ‘sadru-l-aımma’- ‘İmamların kalbı’ adı ile ün kazanmış. Alim Harezm’ın en iyi öğretmeni sıfatı ile sayılan ve Zamahşari’nin en yetenekli öğrencisi sayılmış. Abu-l-Muayyid arap dili kurallarını mükemmel bilmiş. Bununla birlikte o yazar, şair olarak ta ün kazanmış, islam tarihine aitbir sürü eserler yazmış. Camıde hatipliği yönetmiş. Onun çok sayıdaki eserleri ve şiirleri divan olmuş. (Abdullah Abdulhamid Saad 2007: 153).

3. Ali Harezmi (vefat.566/1170) – (Abulhasan) Ali b.Ahmad b. Mirvan Umraniy, Harezmi – yazar, mufessir, dilci alim olmuş. ‘Huccatu-l-afadil’ ve ‘Fahru-l-maşaıh’ takma adlarını almış bilgin, iyi nahvçi, Mahmud Zamaşharı’nin en yakın dostu ve öğrencisi. Onun ‘İştikaku asmai-l-mavazi va-l-buldan’ (‘Semt ve ulkeler adlarının etimolojısı’) gibi dilbilimine ait eserleri ve güzel şiirleri var. (Kahalla Umar 1957 b :514)

4. Nasr b. Abu-s-Sayıd b. Ali Abu-l-Fath Mutarrizi (538/1143-610/1213) – ‘Zamahşari’nin yardımcisi’ adını almış, Zamahşariden sonra ‘İmamu ilmi-n-nahv’, yanı (‘Nahv ilminin imamı’) düzeyine çıkmış. Onun dilbilimine ait eserleri sırasına ‘al-Misbah fi-n-nahv’, ‘al-Mukaddıma al-Mutarriziyya fi-n-nahv’, ‘al-İkna fi-l-luğati’, ‘Muhtasaru-l-ıkna fi-l-luğati’, ‘al-Muğrip’, ‘al-Murip fi-şarhi-l-muğrip’ eserlerini ekleyebiliriz. Mutarrizi’nin ‘al-Muğrap’ eseri fakıhlerin dilinde rastlanan batı kelimelerinin çözümlemesi üzerinde durulmuş. (Ravvoyi Saloh 2003:558). Eserleri bizim dönemimize kadar gelmiş. Arap dilbilimi tarihi ile meşgul olan alimler Abu Nasr Mutarriziy ve onun öğretmeni Mahmud Zamahşarileri Bağdad mektebi vekili olarak öğreniyorlar. (Saloh Ravvoyi 2003, Tantavıy Muhammad 2005, Mazin Mubarak 1971).

5. Al- Kasım Harezmi (555-617/1160-1220) – (Abu Muhammad) al-Kasım b. al-Husayn b. Muhammad Harezmi – fakıh, yazar, dilci ve nahvçı, konuşmacı alim olmuş. Harezmda doğmuş ve moğul-tatarlar tarafınca katletilmiş. Ünlü dilbilimcisi, arap dili sarfu nahvının çok iyi bilen – ‘Sadru-l-afadil’ takma adını almış. Gramer’e ait ondan fazla eserler yazmış ve onların bazıları bize kadar ulaşmıştır. Onlar ‘Kitabu acaıbı-n-nahv’, ‘Kitabu-r-rivaya fi-n-nahv’, ‘Kitabu sıhrı-l-irab’, ‘Kitabu şarhi-l-abniya’, ‘az-Zavaya va-l-habaya fi-n-nahv’, ‘al-Muhassal li-l-maslahati fi-l-bayan’, ‘al-Muhtasar’, ‘Kitabu-l-micmara fi şarhi-l-mufassal’, ‘Kitabu-t-tahmir fi şarhi-l-mufassal’, ‘Kitabu şarhi-l-unmuzac’, ‘Kitabu şarhi-l-ahaciy li-l-Carullah’ gibi eserleridır. (Hamavıy Yakut, 1924: 640) Mahmud Zamahşari’nin altı eserine açıklama yazmış. Bunlardan ‘al- Mufassal’a ‘al-Muhtasar’ ve ‘Kitabu-l-micmara’ adlı yine iki açıklama yazmış. Bununla birlikte Mahmud Zamahşari’nin ‘al- Unmuzac fi-n-nahv’ ve ‘al-Ahaciy fi-n-nahv’ eserlerini açıklamış. Ali Kunucıy Buhari (1248-1307/1832-1890) ise Al- Kasım Harezmi’nin ‘az-Zavaya va-l-habaya fi-n-nahv’, yani ‘Nahv ilmideki kesin ve gizli yönler’ adlı eserine açıklama yazmış.

6. Yusuf Harezmi (556-626/ 1160-1229)- (Abu Yakup Sıraciddin) Yusuf b. Abu Bakir b. Muhammad b. Ali Sakkakıy, Harezmi – gramer, morfolojı, konuşmacılık sanatı, cümlebilimi, aruz ve şiir ilmleri konusunda faaliyet gösteren bilimadamı. Arap grameri üzerinde verimli eserler yazmış. Onun ‘Mıftahu-l-ulum’ eseri Maverunnerhir ve komşu ülkeler medreselerinde yaygın okutulmuş, bir sürü elyazma örnekleri kopya edilmiş. Eserleri günümüze kadar gelmiş. (Kahalla Umar, 1958 b : 149)

7. Taciddin Ahmad b. Mahmud b. Umar. Candıy (vefat. 700/1301) – Ahmad Candıy arap dili morfolojısına ait ‘Ukudu-l-cavahir fi ilmi-t-tasrif’ eserini yazmış. Mahmud Zamahşari’nin ‘al- Mufassal’ eserine ‘Al- Iklıd’ adlı açıklama, Abu-l-Fath Nasır b. Abdu-s-Sayıd Mutarraziy’nin ‘Al- Misbah’ fi-n-nahv’ eserine ‘Al- Makalıd’ adlı açıklama yazmış. Bunula birlikte İbn Hacib’in ‘Al- Kayfiyatu fi-n-nahv’ eserini de açıklamış.

VI. Mevara-un Nehir arap dilbilimciliği mektep temsilcilerinin eserleri musulman Doğusunda ün kazanan ve bu eserlere başka arap dilciliği mektep temsilcileri açıklama yazmaya başlamışlar. Özellikle, Mısır dilcilik mektebine mevere-un-nehirli alimler eserlerinin etkisi önemli olmuş. Mesela,

1. Abu-l-Hasan Sahaviy, (557-643/ 1167-1245) – Mahmud Zamahşari’nin ‘Al- Mufassal’ eserine açıklama yazmış ve onu ‘Al-Mufaddal’ diye adlandırmış.

2. Mısır dilcilik mektebinin yetenekli temsilcisi İbn Hacip (571- 646/ 1175- 1248) hem Mahmud Zamahşari'nin 'Al-Mufassal' eserine açıklama yazmış ve ona 'Al-Iydah fi şarhi mufassali-z-zamahşari' diya başlık koymuş.

3. Abu Alı Badriddin al- Hasan Muradıy – 'Şarhu-l-mufaddal fi şarhi-l-mufassali-s-Sahaviy' adlı eserini yazmış.

4. Abu Muhammad Camaliddin ibni Hişam Ansarıy (708-761/1308-1359) – 'Tahlisu-linsaf fi tafsiri-l-kaşşaf'.

VII. Mevara-un Nehir dilcilik mektebi faaliyetlerini daha sonraki yüzyılda da devam ettirmiş. Onlar dilbilimine ait eserler yazmakla birlikte eserlere açıklamalar da yazmışlar.

1. Masud Taftazanıy (712-791/1312- 1389) – Masud b. Umar b. Abdullah Taftazanıy (Sadudun) – gramer, morfolojı, konuşmacılık sanatı, fıkh ve onun usulları, mantık ve başka bir sürü alanlarda araştırmalar yapan çok yönlü bilgin. Nisa ilçesindeki köylerden biri- Taftazan'da doğmuş, Semarkand'da yaşamış ve vefat etmiş. Onun çok sayıdakı eserleri: 'Haşiya ala-l-kaşşaf', 'Şarhu muhtasari-l-Zancaniy', 'al-Mutavval', 'Şarhu abyoti-l-misbah', 'Hallu-l-makaid fi şarhı-l- kavaid', 'Şarhu- tasrihi-l-ğaziy fi- şarhi miftahi-l-ulum', 'al-Mutavval fi-l-balağa', 'Şarhu talhisi-l-miftah- fi-maanı va-l-bayan', 'al- Muhtasar ala talhisu-l-miftah', 'At-Tahzip fi-l-mantık' v.b. (İbn Hallıkan,1892 :339, Hacı Halife,1981a :56, Kahalla Umar, 1958 a : 849). Arap dili gramerinde yetenekli bilgin olan Masud Taftazanıy 'al- Mutavval', yani 'Mufassal' adlı eser, bununla birlikte Mahmud Zamahşari'nin (467-538/1075-1144) Kuranın filolojık tafsiri – 'Al- Kaşşaf' eserine haşiyeli açıklama (789/ 1387 tarıhında yazıp bıtırılmış); Nasr ibn Abu-s-Sayıd Mutarriziy'nin (538/1143- 610/ 1213) 'al Misbah fi-n-nahv' eserine açıklama; Mısır dilbilimciliği okulu temsilcisi İbn Hişam Ansarıy'nın 'Hallu-l makaıd-fi şarhi-l-kavaıd', yanı 'Kurallar açıklaması konusundaki çözümleri' eserine açıklama: Zancanı'nın arap morfolojısıne ait 'Muhtasar' adlı eserine açıklama yazmış. Diğer eserleri balağat ve mantık ilmine aittir. Ayrıca Abdullah b. Rızvan (718-784/1318-1382), Muhammed Buhârî (895/1490), Muhammed b. Salih b. Muhammed b. Abdullah b. Ahmed Gazzi, Tumurtaşi (1035/1626), Salih b. Muhammed b. Abdullah b. Ahmed b. Muhammed el-Hatib, Gazzi, Tumurtaşi, Hanefi (980-1055/1572-1645), İnayatullah Ahund (1176/1762), Ali Kunuci (1248-1307/1832-1890) Arap dil bilimi ve bilimin çeşitli alanlarında faaliyet göstermişlerdir. Mahmud Zemahşeri tarafından kurulan ve geliştirilen Movarounnahr Arap Dil Bilimi Okulu'nun geleneklerini sürdüren bilim adamları sayilirlar.

Biz yukarıda kayd ettiğimiz bilgiler çerçevesinde Orta Çağ'da Mevara-un-Nehir'de Mahmud Zamahşari'nin meydana gelerek, gelişerek zirveye ulaşan 'Mevara-un-Nehir' arap dilbilimciliği okulu' konusunda bilgi vermeye çalıştık. Ama, herkesçe bilindiği gibi bir konuşma çerçevesinde bütün başlı okulun meydana gelmesinden itibaren ulaştığı zirve ve sürdüğü bütün dönemi anlatmak mümkün olmuyor. Sözkonusu okul faalıyeti ile ilgili işbu kısa bilgi bu okulun arap dilbilimi tarihinde faaliyet gösteren Basra, Kufa, Bağdad, Mısır ve Andalusiya dilcilik okulları sırasından yer almada ne kadar önemli olduğunu gösterir.

NOT

1. 'Barab' ('Farab') – Seyhun deryasının ardındakı Maşrık ülkelerinde bulunan geniş alanlı ilçe.
2. Bark- Harezm eline mensup olmuş bazi dedelere özgü sıfat, Bazı kaynaklarda 'Barkı' diye kayd edilmiş.
3. 'Hayyatun' – arapçada terzi anlamında. Alimin mesleğine işare edilmiştir.
4. Semarkandlılar 'fuka' (ayran) hazırlayıp, onu satış ile uğraşan kişilere göre söylenmiş.

KAYNAKÇA

1. Abdullah Abdulhamid Saad. Mavsuatu ulumai asiya –l- vusta.- Taşkent.2007.
2. Girgas V. Очеркъ грамматической системы арабовъ.- СПб:.1873.
3. Hacı Halife. Kaşfu-z-zunun.- Bayrut, 1981,C.4.
4. Hacı Halife. Kaşfu-z-zunun.- Bayrut, 1981,C.6.
5. Hamavıy Yakut. Mu'camu-l- buldon. .- Mısır, 1906, C.1.
6. Hamavıy Yakut. Mu'camu-l-udaba.- Mısır,1924,C.2.

7. İbn İmad. Şazaratu-z-zahab.- Mısır,1934, C.3.
8. İbn Hallıkan. Vafayatu-l-ayan.- Bulak,1892, C.2.
9. Islomov Z. Рукописи «Ал- Фаваид ад- дийаиййа », Абд ар- Рахмана Джами, хранящиеся в фонде института рукописей АН РУ// Адабий манбашунослик.- Taşkent. 1989.
10. Kahalla Umar. Mucamu-l-muallifiyin. -Damaşk, 1957, C.1.
11. Kahalla Umar. Mucamu-l-muallifiyin. -Damaşk, 1957, C.2.
12. Kahalla Umar. Mucamu-l-muallifiyin. -Damaşk, 1958, C.3.
13. Kahalla Umar. Mucamu-l-muallifiyin. -Damaşk, 1958, C.4.
14. Kasani Mubaşşir. Orta Asya tarihi.- Saudi Arabistani. Abha.1992.
15. Mazin Mubarak. An-nahvu-l-arabiiyu, Al-illatu-n-nahviyya; naşa'atuha va tatavvuruha.- Mısır, 1971.
16. Nasırova M. Mahmud zamahşarı'nın 'Al-unmuzac fi-n-nahv' makalesi.-Taşkent. 2005.
17. Ravvoyi Saloh. An-nahvul-arabiy: naş'atuhu, tatavvuruhu masadirihu, racaluhu. -Mısır. 2003.
18. Sam'ani Abdulkarim. Kitabu-l-ansab.- Bayrut,1988, C.1.
19. Sam'ani Abdulkarim. Kitabu-l-ansab.- Bayrut,1988, C.3.
20. Sam'ani Abdulkarim. Kitabu-l-ansab.- Bayrut,1988, C.4.
21. Tantavıy Muhammad. Naş'atu-n-nahv ve tarihu aşhuru-n- nuhhat.- Mısır, 2005.
22. Ziyaev T. "Ал- Фавоиуз-зийаийа "нинг Ўз ФА Шарқшунослик институтидаги қўлёзма ва босма нусхалари.// Адабий манбашунослик. -Taşkent. 1989

نظرات زمخشرية في كلمات قرآنية

Dr. Abdelouahid Bouchdak*

مقدمة:

أقبل جار الله الزمخشري (ولد 467هـ وتوفي 532هـ) على دراسة التراث البلاغي وأكب عليه زمنا طويلا، فاطلع على كتب النظام والجاحظ والفراء والرماني وعبد القاهر الجرجاني... إلا أن تأثره بأستاذه عبد القاهر كان أظهر وأقوى خصوصا فيما يتعلق بنظرية النظم التي استمدها منه وعلى يديه - بعد ذلك - بلغت النضج. إذ نجده قد بدأ من حيث انتهى المتقدمون، وبذلك ازداد الدرس البلاغي على يديه تعميقا وتدقيقا، لأنه لم يتناول هذا الدرس تناولا نظريا كما فعلوا، ولكنه راح – بما أوتي من ذوق رفيع وحس فني مرهف يطبق ما قرأه عن البلاغة في تفسيره للقرآن الكريم كاشفا من خلال كشافه عن الأسرار والدقائق والنكت البلاغية التي اشتملت عليها آيات الذكر الحكيم.

لقد أدرك الزمخشري أن المفسر للقرآن الكريم ينبغي أن يغوص وراء الكلمات، ويبين أسرار التركيب في التعبير القرآني، وأن تنصب العناية فيه على بيان أسرار التعبير من الناحية الفنية كالتقديم والتأخير والذكر والحذف واختيار لفظة على أخرى وما إلى ذلك مما يتعلق بأحوال التعبير[1].

لقد كان من بين أهداف الإمام الزمخشري فهم مفردات القرآن الكريم وأساليبه فهما يقوم على الدرس المنهجي الاستقرائي للمح أسراره وكنه أساليبه.

وعلى هذا الأساس سعى الزمخشري إلى فهم الخطاب القرآني فهما يعتمد روح اللغة العربية ومزاجها باستعمال أسلوب القرآن نفسه وبالاحتكام إليه وحده عندما يظهر الخلاف عن طريق التتبع الدقيق لمعجم ألفاظه والتدبر الواعي لدلالة سياقه والإصغاء إلى إيحاء التعبير في البيان المعجز[2].

لذلك ظل الإمام الزمخشري يشترط أن يكون المفسر الناظر في القرآن الكريم بلاغيا مرهف الحس، دقيق الشعور، آخذا بطبيعته الأدبية إلى ما وراء ظاهر النصوص، مدركا لما توحي به الأساليب من المعاني على متن ألفاظها وبذلك يكون قادرا آنئذ على تأويل المشتبهات من كلام الله، وتبين ما جاء منه على سبيل التمثيل وتوضيح المراد من هذه الصور ودراستها متجاوزا إياها ليصل لمرادها ومدلولاتها.

من هنا كان الإمام الزمخشري إماما يؤتم به، وجاء تفسيره بدعا بين التفاسير لما اشتمل عليه من اللطائف والحقائق وجواهر النكت والرقائق جامعا بين بديع اللفظ والمعنى، محققا بمنهجه البياني الغرض الأسمى. لذا كان الكشاف من هذا الجانب كتابا لا يوازيه أي كتاب، إذ لا يوجد بين المفسرين قاطبة من بلغ بالبحث فيه مبلغ الزمخشري، فقد استطاع بدقة تحليله وبلاغة تعبيره وحسن تذوقه النفاذ إلى أسرار الجمال ومظاهر البلاغة في لغة القرآن وأسلوبه، وأن يستخلص منه الفوائد الدقيقة والنكت اللطيفة والمعلومات النفيسة ما لم يسبق إليه، وقد أعانه على تحقيق ذلك إلمامه الواسع بلغة العرب وأشعارهم وإحاطته بعلوم البلاغة والبيان والإعراب والآداب، وهذه العدة لازمة لكل من يريد تفسير القرآن والخوض في حقائقه.

لقد أصبح الزمخشري في كشافه سلطان الطريقة اللغوية والبيانية في التفسير بلا منازع، وهي خاصية أكسبت تفسيره مكانه متميزة ومنزلة رفيعة بين كتب التفسير، وجعلته يحظى بتقدير كل من وقفوا عليه من علماء هذا الميدان وفرسانه، ومعظمهم من خصوم الزمخشري وخصوم المعتزلة كابن باشكوال وابن حيان وابن حجر، فكل هؤلاء أشادوا بالكشاف وشهدوا لصاحبه بالبراعة وحسن الصناعة وعلو الرتبة في علوم اللغة والبلاغة، وإن أخذوا عليه بشدة وصلابة تمذهبه بمذهب المعتزلة وانتصاره لآرائهم[3].

"إن كتاب الكشاف أحد كتب التفسير التي اهتمت بالجانب البياني والبلاغي في القرآن الكريم وقد حرص مؤلفه أن يورد ضروبا من الاستعارات والمجازات والأشكال البلاغية، كل ذلك ليبرز جمال القرآن وكمال نظمه، وهو بهذا يعد أوسع كتب التفسير مجالا في هذا الصدد"[4].

أهمية علم المعاني والبيان عند الزمخشري:

أيقن الزمخشري بثاقب ذهنه أنه لا سبيل لأحد من أن يقترب من حمى القرآن وهو يبغي تفسيره دون أن يتسلح بعلم البلاغة الذي يكشف أسراره ويبرز لطائفه ونكته، فمن لم يكن بارعا في علمي المعاني والبيان، لا يمكن له أن يتصدى لتفسير كتاب الله وإن كان عالما بالفقه والأصول وعلم الكلام واللغة والنحو والقصص والأخبار، يقول الزمخشري: «ثم إن أملأ العلوم بما يغمر القرائح وأنهضها بما يبهر الألباب القوارح من غرائب نكت يلطف مسلكها، ومستودعات

---

* Külliyetü'l-Âdab ve'l-Ulûmu'l-İnsâniyye , Abdülmelik es-Saadi Üniversitesi Titvan/ Fas, a.bouchdak@uae.ac.ma ORCID: 0009-0003-3021-3373

[1]- د. فاضل السمرائي، على طريق التفسير البياني، ج. 1، ص: 12، النشر: جامعة الشارقة، ط. 2002م.

[2]-د. عائشة بنت عبد الرحمن بنت الشاطئ، التفسير البياني للقرآن الكريم، ، دار المعارف، ط. السابعة، 1990م، ج 1، ص: 10.

[3]- الذهبي، التفسير والمفسرون، ج 1، ص: 441. ود. عبد الرحمن حسي، الأثر المذهبي للمعتزلة في التفسير، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة المولى إسماعيل، مكناس، ص: 176.

[4]-المصدر نفسه، ج 1، ص: 443.

أسرارها يدق سلكها، علم التفسير الذي لا يتم لتعاطيه وإحالة النظر فيه كل ذي علم كما ذكر الجاحظ في كتاب "نظم القرآن"، فالفقيه وإن بز على الأقران في علم الفتاوي والأحكام، والمتكلم وإن بز أهل الدنيا في صناعة الكلام، وحافظ القصص والأخبار وإن كان من ابن القرية أحفظ، والواعظ وإن كان من الحسن البصري أوعظ، والنحوي وإن كان أنحى من سيبويه، واللغوي وإن علك اللغات بقوة لحييه، لا يتصدى أحد منهم لسلوك تلك الطرائق، ولا يغوص على شيء من تلك الحقائق، إلا رجل برع في علمين مختصين بالقرآن، وهما علم المعاني وعلم البيان، وتمهل في ارتيادهما آونة، وتعب في التنقيب عنها أزمة، وبعثته على تتبع مظانهما في معرفة لطرائف حجة الله، وحرص على استيضاح معجزة رسول الله ε بعد أن كان آخذا من سائر العلوم بحظ»[5].

وما أكد عليه الزمخشري في هذه المهمة من كشافه صار له نزعة اقتبسها من سابقيه الذين ظل علم البلاغة يتطور على أيديهم وفي كتاباتهم حول إعجاز القرآن الكريم إلى أن نضجت تلك النزعة فاكتملت على يد الزمخشري وهو يؤكد على أنه لا يصل إلى ما دق من معاني كتاب الله ولطائفه إلا رجل بارع في علمي المعاني والبيان.

لقد أدرك الزمخشري أن التفسير للقرآن الكريم ينبغي أن يغوص وراء الكلمات والمفردات، ويبين أسرار التركيب في التعبير القرآني من الناحية الفنية واختيار لفظة على أخرى وما إلى ذلك مما يتعلق بأحوال التعبير.

موقع الكلمة في القرآن الكريم:

إن الكلمة القرآنية تمتاز برصانة وجزالة وسلامة وعذوبة وقوة في التأثير وروعة في البيان وتصوير للمشهد الذي من وراء اللفظ، وهذا أمر لا يجتمع في غير كلام الله تعالى، فاللفظة القرآنية تحقق معادلة نصية مفادها أن توظيف اللفظ المناسب يكون بالصوت المناسب والمعنى المناسب، فلا الموقع يريد به بدلا ولا هي تبغي عنه حولا، وإن كل لفظة في القرآن الكريم لو اختير مكانها لفظ آخر لا يسد مسده أبدا كما أشار إلى ذلك ابن عطية الأندلسي حين أكد "أن كتاب الله تعالى لو نزعت منه كلمة ثم أدير لسان العرب عن كلمة تؤدي معناها ما وفت به ولذهب رونقها وجمالها، وذلك لما بين المعاني والألفاظ من كمال الاتصاف والترابط المحكم"[6]، فقد اختار الله اللفظ المناسب في الموقع المناسب حتى لا يؤدي غيره المراد منه، ويتعذر استبداله بغيره. وهذه حقيقة لا يتناطح حولها كبشان ولا تقبل الشك ولا المراء.

إن من حقائق البيان أن الألفاظ جُعلت من أجل المعاني وما هي إلا خدم لها، قال الجرجاني في هذا الصدد: «وليت شعري هل الألفاظ إلا من أجل المعاني؟ وهل هي إلا خدم لها ومصرفة على حكمها؟ أو ليست هي سمات لها وأوضاعا قد وضعت لتدل عليها»[7].

إن كلمات القرآن الكريم مرتبطة ببعضها أشد الارتباط، وهي مصطفاة معدودة بالغة التأثير، وهي كلمات تأتلف فيما بينها ائتلافا يأتي على غاية من الترابط الذي تتدفق منه المعاني تدفقا وتفيض منه جملة المواقف والحقائق والتصورات والتشبيهات فيضا. وفي هذا الصدد يقول محمد عبد الله دراز: «ضع يدك حيث شئت من المصحف، وعُدّ ما أحصته كفك من الكلمات عدا، ثم احص عدتها من أبلغ كلام تختاره خارجا عن الدفتين وانظر نسبة ما حواه هذا الكلام من المعاني إلى ذاك، ثم انظر كم كلمة تستطيع أن تسقطها أو تبدلها من هذا الكلام دون إخلال بغرض قائله؟ وأي كلمة تستطيع أن تسقطها أو تبدلها هناك؟»[8].

كيف لا يكون كتاب الله تعالى بهذه الدقة العالية من حيث كلماته وألفاظه وهو الذي علم الإنسان البيان، كلمات في موضعها المناسب الدقيق لا تنوب عنها كلمة أخرى، وصدق الله العظيم حين قال واصفا لكتابه الحكيم: {**كتاب أحكمت آياته ثم فصلت من لدن حكيم خبير**}[9].

بعد هذا نتساءل: من ذا الذي يستطيع من البشر مهما أوتي من فصاحة وبلاغة أن يجمع أشتات متفرقة متعددة متباينة من المعاني المتعلقة بكل مناحي الحياة المتنوعة وذلك في كتاب واحد تترابط فيه الألفاظ والمعاني ترابطا وثيقا حكيما؟

نظرات الزمخشري في كلمات القرآن الكريم:

لقد وقف الزمخشري كثيرا عند كلمات ومفردات الخطاب القرآني يتأمل وقع كلماته وملائمتها للسياق، والنظر في مفردات القرآن من أوجب ما يجب على مفسره ودارسه، لأنها مفتاحه وزمام ما فيه من دقيق المعاني وخفي الإشارات، وكلما أحسن الدارس هذه الوقفات واستشف من المفردات كل ما تعطيه وتلوح به من معنى ووحي ورمز كان أقدر على الاندماج والمشاركة. وبهذا يحلق في آفاقه ويتابع خطواته، وحينما يصل المفسر إلى هذه الدرجة، فقد وصل إلى ما ينبغي أن يصل إليه.

لقد ترك الزمخشري في هذا الصدد تراثا ضخما ومفيدا وهو يقف عند مفردات القرآن الكريم؛ وقفات تهتم بمادة الكلمة؛ أي بمعناها المفاد من مادتها، وبعضا منها يهتم بهيئة الكلمة أي بمعناها المفاد من هيئتها، وبعضا منها يهتم بحروف المعاني وأدوات الربط، وبعضا منها يهتم بما يفيده تعريفها بأي نوع من أنواع التعريف، وبعضا منها يهتم بمعاني تنكيرها... وهذا كله يدل على حسه الدقيق بالمفردات وعنايته بدراسة هذا النوع الهام الذي أهمله البلاغيون من بعده والذي يعطينا صورة دقيقة لبلاغته كما يصورها تفسيره.

---

[5] – مقدمة الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، ص: 97، نشر وتوزيع دار الثقافة، الدوحة 1405هـ – 1989م.

[6] – النبأ العظيم، ص: 112، نقلا عن الإتقان.

[7] – دلائل الإعجاز للجرجاني، ص: 320.

[8] – النبأ العظيم: نظرات جديدة في القرآن، محمد عبد الله دراز، ص: 112.

[9] – هود: 11.

أما دراسته لمادة الكلمة وملاءمتها لسياقها فقد اجتهد الزمخشري في ربط مدلول الكلمة بسياقها حتى تكون ملاءمة له على أحسن وجه من وجوه الملاءمة انطلاقا من القاعدة المشهورة التي تقول «لكل كلمة مع صاحبتها مقام».

إن الزمخشري يعتمد في تفسير الكلمة على خبرته اللغوية وإحاطته بمفردات هذه اللغة ومعانيها، وعلى فقه الأساليب وإدراك المقامات التي تجري فيها الكلمة... ثم على ذوقه الذي يقبل ويرفض. وله في هذا الكلمة العليا.

إن القرآن الكريم امتاز بتخير الألفاظ ودقتها وانتقاءها حتى تؤدي كل ما تحمله في أحشائها من صور مدخرة ومشاعر كامنة التي تحتوي عليها اللفظة القرآنية، وهذا هو الوجه الذي تنبه إليه الزمخشري في تفسيره الكشاف.

إن الكلمة الواحدة لو نزعت من مكانها ثم قرئت منفردة أو من خلال عبارة أخرى لذهب ما يحوطها– وهي في الآية – من جميل الإيقاع وبالغ التأثير.. وهي في ذلك كله ليست لذاتها من حيث أنها لفظة ذات حروف وذات أصوات مسموعة بل لما بين المعاني من كامل الاتساق ولما بين الألفاظ نفسها من ترابط محكم أو تناسق أوثق. وهلم بنا الآن نقترب من الزمخشري ونصغي إليه وهو يضع أيدينا على لطائفه من خلال نظراته في الكلمة القرآنية:

نكت ولطائف زمخشرية بخصوص الكلمة القرآنية:

قال الله تعالى: {**ألم ذلك الكتاب لا ريب فيه هدى للمتقين**[10]}. حاول الزمخشري الربط بين تأليف الكلام وتعليل روعته البلاغية، ملاحظا أن معنى (ذلك الكتاب) أنه "هو الكتاب الكامل" مدخلا هكذا ضمير الفصل بين المبتدأ والخبر ليدل على أن التركيب يفيد الحصر، وواصفا الكتاب بالكامل ليدل على أن التركيب يفيد الحصر وواصفا الكتاب بالكامل ليدل على أن اللام فيه للجنس وأن المقصود من حصر الجنس للكمال، يقول الزمخشري: «كأن ما عداه من الكتب في مقابلته ناقص وأنه الذي يستأهل أن يسمى كتابا كما تقول: هو الرجل أي الكامل في الرجولية الجامع لما يكون في الرجال من مرضيات الخصال»[11].

قال الله تعالى: {**أولئك على هدى من ربهم**}[12]. يقول الزمخشري وهو يبصر علو وسمو مقام المؤمنين دون غيرهم: «معنى الاستعلاء في قوله تعالى: {**على هدى**} مثل لتمكنهم من الهدى واستقرارهم عليه وتمسكهم به، شبهت حالهم بحال من اعتلى الشيء وركبه، ونحوه: هو على الحق وعلى الباطل»[13].

لقد نظر الزمخشري إلى هذه الآية انطلاقا من حرف الجر "على" وما يفيده من العلو والسمو والرفعة. وله مع هذا الحرف وقفة أخرى في قوله تعالى: {**وإنا أو إياكم لعلى هدى أو في ضلال مبين**}[14].

يقول الزمخشري: «انظر الفرق بين حرفي الجر "في" و"على" في قوله تعالى: {وإنا أو إياكم لعلى هدى أو في ضلال مبين}، فإن قلت: كيف خولف بين حرفي الجر الداخلين على الحق والضلال؟ قلت: لأن صاحب الحق كأنه مستعل على فرس جواد يركضه حيث شاء، والضال كأنه منغمس في ظلام مرتبك فيه لا يدري أين يتوجه»[15]..

يقول الله تعالى: (**ولأصلبنهم في جذوع النخل**)[16]، قال الزمخشري في التعليق على آية طه: «شُبه تمكن المصلوب في الجذع تمكن الشيء الموعى في وعائه، فلذلك قيل في جذوع النخل»[17].

يا له من تعليق دقيق ينم عن حس لغوي مرهف دقيق يمكن صاحبه من الغور وراء المعاني الخفية للكلمة، ففرعون قال: "في جذوع" والمنطق اللغوي يستدعي أن يقول "على جذوع"، ولقد استعمل "في" بدلا من "على" لإظهار قوة بطشه وبأسه من تعذيبه لهم حتى تذوب أجسامهم في جذوع النخل فتصير وكأنها جزء لا يتجزأ منها.

وفي نظرات الزمخشري للكلمة المفردة يبصر السر البلاغي لإفراد الكلمة وجمعها جمع قلة أو جمع كثرة ويساعده على لمح ما في هذه الهيئات من وحي وإشارات وحس أدبي وذوق بصير.

يقول الزمخشري في قوله تعالى: (**ولو أنما في الأرض من شجرة أقلام**)[18]: «فإن قلت: لم قيل من "شجرة" على التوحيد دون اسم الجنس الذي هو شجر؟ قلت: أريد تفصيل الشجر وتقصيها شجرة شجرة حتى لا يبقى من جنس الشجر ولا واحدة إلا بردت أقلاما»[19].

قال تعالى: (**ولقد نصركم الله ببدر وأنتم أذلة**)[20].

قال الزمخشري وهو ينظر إلى كلمة "أذلة" نظرة بصير خبير عالي الحس بدلالتها: «والأذلة جمع قلة، والأذلاء جمع الكثرة، وجاء بجمع القلة ليدل على أنهم على ذلتهم كانوا قليلا، وذلتهم على ما كان بهم من ضعف الحال وقلة السلاح والمال والمركوب»[21].

---

[10] – البقرة: 1.
[11] – الكشاف، ج 1، ص: 111.
[12] – البقرة: 5
[13] – الكشاف، ج 1، ص: 109.
[14] – سبأ: 24،
[15] – الكشاف، ج: 3، ص: 289.
[16] – طه: 71
[17] – الكشاف، ج: 2، ص: 248.
[18] – لقمان: 27.
[19] – الكشاف، ج: 3، ص: 236.
[20] – آل عمران: 123.

ومنه ما قاله الزمشخري كذلك في قوله تعالى: **(والذين يقولون ربنا هب لنا من أزواجنا وذرياتنا قرة أعين)**[22].

قال الزمخشري: «وإنما قيل "أعين" جمع قلة دون "عيون" جمع كثرة، لأنه أراد أعين المتقين وهي قليلة بالإضافة إلى عيون غيرهم، قال تعالى: (وقليل من عبادي الشكور)»[23].

إنها أعين خاصة وقليلة، أصحابها مؤمنون، وبما أنهم كذلك فالله وهبهم أزواجا وذرية تقر بها أعينهم وتسعد بها نفوسهم لما هم عليه من صلاح وطاعة، وهذا هو السر في تنكيرها وقلتها.

قال تعالى: **(من خشي الرحمان بالغيب)**[24].

قال الزمخشري معلقا على هذه الآية: «فإن قلت كيف قرن بالخشية اسمه الدال على سعة الرحمة؟ قلت: للثناء البليغ على الخاشي وهو خشيته من علمه أنه الواسع الرحمة، كما أثنى عليه بأنه خاش مع أن المخشى منه غائب»[25].

إن ذكر لفظ "الرحمان" في سياق الحديث عن الخشية يجعل الآية تتفجر حسنا، وتقع من القلب والسمع الموقع الحسن البديع، فإذا كانت الخشية في مدلولها المعجمي تعني الخوف، فإنها في هذا السياق الذي قرنت فيه بكلمة الرحمان، دلت على صدق الطاعة المقرونة بكمال المحبة الذي توحي به لفظة الرحمان؛ أي أن الباعث لهذا المتقي على الخشية هو سعة رحمة الله الشاملة له في كل لحظة من الزمان، وفي كل خير من المكان، كما يوحي إيقاع هذه الكلمة ضمن هذا السياق إلى أن هذه الخشية التي وصف بها هذا المتقي إنما هي بمحض إرادة الله ورحمته، ولولا تلك الرحمة لما كان خاشيا لله، فالكل برحمته، ومن ثم كانت تلك الخشية ملفوفة بمعاني اللطف والرحمة ابتداء من حيث الدافع وانتهاء من حيث الغاية، وكأن القرآن يقول للمكلف: اعلم أنك ما ارتقيت إلى مقام الخشية إلا بالرحمة، ولن تصل الغاية في الآخرة إلا بالرحمة، وهذا هو السر الذي أدركه الزمخشري من خلال إقحام كلمة "الرحمان" في سياق الحديث عن الخشية، مما أضفى على المقام سرا خفيا وملائمة رقراقة وربطا محكما حسنا.

بعبارة أخرى نقول إن كلمة الرحمان لا تتلاءم في الظاهر السطحي مع الخشية، وإنما يكون التلاؤم ظاهرا لو قيل: من خشي الجبار أو القهار أو القوي... أضف إلى ذلك أن كل من يخشى منه أو يخاف يكون مكروها إلا مع الله جل في علاه الذي قرن خشيته بالغيب بواسع رحمته، وكأنه سبحانه أراد أن يقول: يا من تخشاني وأنت لا تراني فلك مني نصيب من واسع رحمتي... وهذا المعنى الخفي هو الذي أدركه الزمخشري من خلال ذلك التباعد الظاهري بين كلمتي الخشية والرحمان الذي يبدو للناظر أول مرة، لكنه عند التعمق والتدبر تجده تقاربا ملائما أشد الملائمة وأحسنها.

قال الله تعالى: **(ألم تر أن الله أنزل من السماء ماء فتصبح الأرض مخضرة)**[26].

قال الزمشخري ناظرا إلى هذه الآية: «فإن قلت: هلا قيل فأصبحت ولم صرف إلى لفظ مضارع؟ قلت: لنكتة فيه وهي إفادة بقاء أثر المطر زمانا بعد زمن كما تقول: أنعم علي فلان عام كذا فأروح وأغدو شاكرا له، ولو قلت فرحت غدوت لم يقع ذلك الموقع... ومعناه إثبات الاخضرار»[27].

بمعنى أن الله قال فتصبح في المضارع ولم يقل فأصبحت في الماضي، ليشير سبحانه إلى أن خضرتها تبقى وتتجدد زمانا بعد زمان، وهذا من معاني الفعل المضارع الذي يفيد التجدد والاستمرار.

قال تعالى: (فوقع الحق وبطل ما كانوا يعملون فغلبوا هنالك وانقلبوا صاغرين وألقي السحرة ساجدين)[28] .

يقول الزمخشري متدبرا المعاني الخفية الدقيقة لهذه الآية: «وألقي السحرة وخروا سجدا كأنما ألقاهم ملق لشدة خرورهم، وقيل لم يتمالكوا مما رأوا فكأنهم ألقوا»[29].

لقد كان تعليق الزمخشري على تلك الآية بكلمة موجزة تكشف عن ذلك الموقف العجيب ويستوحي حركة بناء الفعل الماضي للمجهول. وكأن السحرة المهرة بالسحر وبدقائقه السرية حين رأوا معجزة العصا تنقلب حية لم يسعهم إلا أن خروا سجدا، وهذا هو الجواب الشافي الكافي منهم لما رأوا ما رأوا بأم أعينهم.

قال الله تعالى: **(يوم ترونها تذهل كل مرضعة عما أرضعت)**[30].

قال الزمخشري معلقا على هذه الآية الكريمة: «فإن قلت: لم قيل (مرضعة) دون مرضع؟ قلت: المرضعة التي هي في حال الإرضاع ملقمة ثديها الصبي، والمرضع التي شأنها أن ترضع وإن لم تباشر الإرضاع في حال وصفها به، فقيل مرضعة ليدل على أن ذلك الهول إذا فوجئت به هذه وقد ألقمت الرضيع ثديها نزعته عن فيه لما يلحقها من الدهشة (عما أرضعت) عن إرضاعها أو عن الذي أرضعته وهو الطفل»[31].

---

[21] – الكشاف، ج: 1، ص: 461.

[22] – الفرقان: 74.

[23] – الكشاف، ج: 3، ص: 102.

[24] – ق: 33.

[25] – الكشاف، ج 4، ص: 11.

[26] – الحج: 63.

[27] – الكشاف، الجزء 3، ص: 21.

[28] – الأعراف: 120.

[29] – الكشاف، ج: 3، ص: 21.

[30] – سورة الحج: 2.

[31] – الكشاف، ج: 3، ص: 4.

يا لها من دقة في الأسلوب القرآني وهو يصور لنا مشاهد القيامة المروعة والمفزعة، فإذا كان الناس قد تعارفوا على أن المرضعة تكون أشد ارتباطا برضيعها لا يمكن لها أن تذهل عنه، لكن عند رؤيتها لمشاهد القيام المفزعة سوف تذهل عن رضيعها ولن تبال به.. ولقد استخدمت كلمة مرضعة ولم تستخدم كلمة مرضع: لأن الأولى أبلغ وأنسب وأوفى للمعنى.

قال الله تعالى: **(أقتلوا يوسف أو اطرحوه أرضا)**[32].

قال الزمخشري: «أرضا منكورة مجهولة بعيدة عن العمران، وهو معنى تنكيرها وإخلائها من الوصف ولإبهامها من هذا الوجه نصبت نصب الظروف المبهمة»[33]. ومعنى هذا أن الآية الكريمة تصور أحسن تصوير نفوس إخوة يوسف وهم يتآمرون عليه، وذلك ما يستفاد من معنى التنكير في كلمة (أرضا)؛ وهو ما يعرف عنه النحويين بتنوين التنكير الذي أظهر لنا حجم الكراهية والبغضاء المنطوية عليها قلوب إخوة يوسف (ع)، فحين تفاوضوا في أمره كان اقتراحهم الأول قتله ليستريحوا منه، واقتراحهم الثاني قضى بأن يطرح أرضا نكرة منكرة بعيدة عن الناس والعمران كي لا يروا وجهه ثانية بعد طرحه ورميه في غيابات الخلاء والقفار.

قال الله تعالى: **(يوسف أعرض عن هذا واستغفري لذنبك إنك كنت من الخاطئين)**[34].

قال الزمخشري متدبرا هذه الآية: «"من الخاطئين" من جملة القوم المتحملين للذنب، يقال خطئ إذا أذنب متعمدا، وإنما قال من الخاطئين بلفظ التذكير تغليبا للذكور على الإناث»[35].

ومعنى هذا أن الله تعالى حين وصف امرأة العزيز وصفها بأنها كانت من الخاطئين ولم يقل سبحانه من الخاطئات والسر في ذلك أنها أتت فعلا لا يأتيه في العادة إلا الرجال وهو (المراودة) وبذلك تكون امرأة العزيز بفعلها هذا قد خرجت عن طبيعة النساء اللواتي يأبين وهن الراغبات، واشتركت في الوصف مع الرجال المعروفين بالمراودة، فيالها من دقة عالية في التعبير وإبراز لمعاني خفية دقيقة.

قال تعالى: **(فاجعل أفئدة من الناس تهوي إليهم)**[36].

«أفئدة من أفئدة الناس، ومن للتبعيض ويدل عليه ما روي عن مجاهد: لو قال أفئدة الناس لزحمتكم عليه فارس والروم، وقيل لو لم يقل من لازدحموا عليه حتى الروم والترك والهند»[37].

فسبحان من وضع كل كلمة في موضعها الدقيق، فلا يصلح لها إلا هي مؤدية المعنى بدقة وإحكام. فلا عجب أن ترد الآية بهذا الشكل: "أفئدة من الناس" وليس "أفئدة الناس"، لأن دعاء الأنبياء مستجاب ولو قال إبراهيم (ع) "أفئدة الناس" لتزاحم الناس كلهم أجمعون لتلبية النداء ولاستحال أداء فريضة الحج، لأن المقام لا يتسع لكل الناس، لذا وجب التناوب أفئدة بعد أفئدة وذلك كل عام.

قال تعالى: **(والزانية الزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة)**[38].

يقول الزمخشري: «كيف قدمت الزانية على الزاني أولا ثم عليها ثانيا؟ قلت: سيقت تلك الآية لعقوبتهما على ما جنيا، والمرأة هي المادة التي منها نشأت الجناية، لأنها لو لم تطمع الرجل ولم تومض له ولم تمكنه لم يطمع ولم يتمكن، فلما كانت أصلا وأولا في ذلك بُدي بذكرها»[39].

قال تعالى: **(قل أفرأيتم ما تدعون من دون الله إن أرادني الله بضر هل هن كاشفات ضره)**[40].

قال الزمخشري معلقا ومتدبرا: «فإن قلت: لم قيل: كاشفات وممسكات على التأنيث بعد قوله تعالى: **(ويخوفونك بالذين من دونه)**؟ قلت: أنثهن وكن إناثا وهن اللات والعزى ومناة، قال تعالى: **(أفرأيتم اللات والعزى ومناة الثالثة الأخرى ألكم الذكر وله الأنثى)** ليضعفها ويعجزها زيادة تضعيف وتعجيز عما طالبهم به من كشف الضر وإمساك الرحمة، لأن الأنوثة من باب اللين والرخاوة، كما أن الذكورة من باب الشدة والصلابة، كأنه قال: الإناث اللاتي هن اللات والعزى ومناة أضعف مما تدعون لهن وأعجز، وفيه تهكم أيضا»[41].

يقول الله تعالى: **(ذلك يوم مجموع له الناس)**[42].

يقف الزمخشري عند هذه الآية موازنا بين دلالة الفعل ودلالة اسم المفعول ليبين أن اسم المفعول أكثر توكيدا للمعنى وإثباتا له وتقريرا. يقول: فإن قلت لأي فائدة أوثر اسم المفعول على فعله؟ قلت: لما في اسم المفعول من دلالة على ثبات معنى الجمع لليوم، وأنه يوم لابد من أن يكون ميعادا مضروبا لجمع الناس له وأنه الموصوف بذلك صفة لازمة، وهو أثبت أيضا لإسناد الجمع إلى الناس وأنهم لا ينفكون منه، ونظيره قول المتهدد: إنك لمذهوب مالك محروب قومك، فيه من تمكن الوصف وثباته ما ليس في الفعل. وإن شئت فوازن بينه وبين قوله تعالى: **(يوم يجمعكم ليوم الجمع)** تعثر على صحة ما قلت»[43].

---

[32] – يوسف: 9.
[33] – الكشاف، ج: 2، ص: 305.
[34] – يوسف: 29.
[35] – الكشاف، ج: 2، ص: 316.
[36] – إبراهيم: 37.
[37] – الكشاف، ج 2، ص: 380.
[38] – النور: 2.
[39] – الكشاف، ج 3، ص: 49-50.
[40] – الزمر: 38.
[41] – الكشاف، ج: 3، ص: 399.
[42] – هود: 103.
[43] – الكشاف، ج: 2، ص: 292.

إن كلمات القرآن كلمات متسقة متناغمة متلائمة لفظا ومعنى، وهي منتقاة مختارة بدقة ليس لها مثيل ولا نظير فيما تسطره يد الإنسان... كلمات مصطفاة بالغة التأثير وهي متآلفة فيما بينها ائتلافا أتى على غاية من الترابط والالتحام تتدفق منه المعاني تدفقا سلسبيلا. وهذا هو البيان الذي من حقائقه أن الألفاظ جعلت من أجل المعاني، فما هي إلا خدم لها، وهذا وجه من وجوه إعجاز القرآن الكريم الذي وضع الحكيم الخبير فيه كل مثقال ذرة في موضعها الذي هو أحق بها وهي أحق به.. هذه الدقة العالية والرباط القوي بين الألفاظ ومعانيها هي التي هزت قريشا من أعماقها هزا، وجعلتهم يتسللون لسماع هذا القرآن أما ظاهرا فقالوا: **(لا تسمعوا لهذا القرآن والغوا فيه لعلكم تغلبون)**[44].

قال تعالى: **(فسجد الملائكة كلهم أجمعون)** [45]، إنه توكيد لبيان الشمول ف "كل" تفيد الإحاطة، و"أجمعون" تفيد الاجتماع، فأفادا معا أنهم سجدوا عن آخرهم ما بقي منهم ملك إلا سجد، وأنهم سجدوا جميعا في وقت واحد غير متفرقين في أوقات[46].

قال تعالى: **(أنلزمكموها وأنتم لها كارهون)**[47]: إن الهداية من الله تعالى ولا حق لأحد أن يلزم أحدا بما لا يعتقده ويؤمن به ولو كان دين الإسلام، ولقد تمثل هذا في مفردة "أنزلمكموها" التي اتصلت بها عدة ضمائر فأطالتها وصعبتها في النطق، فإذا كانت شكلا بهذه الصعوبة فالصعوبة الأكبر في معناها ودلالتها؛ قال الزمخشري: "يعني أنكرهكم على قبولها ونقسركم على الاهتداء بها وأنتم تكرهونها ولا تختارونها ولا إكراه في الدي، وقد جيء بضميري المفعولين متصلين جميعا، ويجوز أن يكون الثاني منفصلا كقولك أنلزمكم إياها"[48].

قال تعالى: **(لهم فيها أزواج مطهرة)**[49]، يلمح الزمخشري إلى ما في كلمة "مطهرة" وبنائها للمفعول من المعنى فيقول: "فإن قلت: هلا قيل طاهرة؟، قلت في "مطهرة" فخامة لصفتهن ليست في "طاهرة"، وهي الإشعار بأن مطهرا طهرهن وليس ذلك إلا الله عز وجل المريد بعباده الصالحين أن يخولهم كل مزية فيما أعد لهم"[50].

قال تعالى: **(ويوم ينفخ في الصور ففزع من في السموات والأرض)**[51]، يقول الزمخشري معلقا على هذه الآية فإن قلت لم قيل ففزع دون فيفزع؟ قلت لنكتة وهي الإشعار لتحقق الفزع وثبوته، وإنه كائن لا محالة واقع على أهل السموات والأرض، لأن الفعل الماضي يدل على وجوب الفعل وكونه مقطوعا به[52].

قال تعالى: **(ففريقا كذبتم وفريقا تقتلون)**[53]، لقد عدل الله سبحانه إلى المضارع لأن القتل فظيع فأريد استحضاره في النفوس وتصويره في القلوب.. ولأن المضارع كما أشرنا يفيد التجدد والاستمرار والدوام وهذا حال اليهود الذين لا يفترون عن القتل وإزهاق الأرواح حتى أصبح القتل مقرونا بهم وعنوانا لهم؛ يعني هذا القتل منهم مستمر ودائم استمرار وجودهم في جميع الأزمنة والأوقات، يقول الزمخشري: "فإن قلت هلا قيل وفريقا قتلتم؟ قلتُ: هو على وجهين أن تراد الحال الماضية لأن الأمر فظيع، فأريد استحضاره في النفوس وتصويره في القلوب، وأن يراد: وفريقا تقتلونهم بعد لأنكم تحومون حول قتل محمد صلى الله عليه وسلم لولا أني أعصمه منكم... والتعبير بالمضارع يفيد ذلك دون الماضي كقوله تعالى: {**ألم تر أن الله أنزل من السماء ماء**} فعبر بالماضي ثم قال: {**فتصبح الأرض مخضرا**} فعدل عنه إلى المضارع إرادة لتصوير اخضرارها في النفس"[54].

قال تعالى: **(من خشي الرحمن بالغيب)**[55]، فإن قلت: "كيف قرن بالخشية اسمه الدال على سعة الرحمة؟ قلت للثناء البليغ على الخاشي، وهو خشيته مع علمه أنه الواسع الرحمة، كما أثنى عليه بأنه خاش مع أن المخشى منه غائب"[56]. فظاهر كلمة "الرحمن" لا تتلائم مع الخشية، وإنما يكون الالتئام ظاهرا لو قال من خشي الجبار أو القهار.

في نظرات الزمخشري للكلمة المفردة يبسط السر البلاغي لإفراد الكلمة وجمعها جمع قلة أو كثرة ويساعده على لمح ما في هذه الهيئات من وحي وإشارات حسية وأدبية وذوق بصير، يقول الزمخشري في قوله تعالى: **(ولو أن ما في الأرض من شجرة أقلام)**[57] فإن قلت لم قيل من "شجرة" على التوحيد دون اسم الجنس الذي هو شجر؟ قلت: أريد تفصيل الشجر وتقصيها شجرة شجرة حتى لا يبقى من جنس الشجر ولا واحدة إلا بريت أقلام[58].

قال تعالى: **(فما لنا من شافعين ولا صديق حميم)**[59]، فإن قلت: لم جمع الشافعين ووحد الصديق؟ قلت لكثرة الشفعاء في العادة وقلة الصديق"[60]. وصدق الشاعر حين قال:

---

[44] - فصلت: 26.
[45] - الحجر: 30.
[46] - الكشاف 17/3.
[47] - هود: 28.
[48] - الكشاف، ج 2، ص: 266.
[49] - البقرة: 25
[50] - الكشاف، ج 1، ص: 262.
[51] - النمل 87
[52] - الكشاف ج 371/2.
[53] - البقرة: 87.
[54] - الكشاف، ج 295/1.
[55] - ق: 33.
[56] - الكشاف، ج 11/4.
[57] - لقمان: 27.
[58] - الكشاف ج396/3
[59] - الشعراء: 101.

وما أكثر الإخوان حين تعدهم ولكنهم في النائبات قليل

قال تعالى على لسان إبراهيم: (**رب اجعل هذا بلدا آمنا**)[61]، في البقرة. وقال في إبراهيم: (**رب اجعل هذا البلد آمنا**[62]). فنكر اللفظ في البقرة وعرفها في إبراهيم؛ لأن الأولى فكرة نكرة دعا بها قبل أن يصير بلدا عند تركه لهاجر وإسماعيل به وهو واد غير ذي زرع، فدعا أن يصير بلدا، والثاني دعا بعد عودته وسكنى جرهم به فدعا بأمنه مرتين، يقول الزمخشري: "فإن قلت: أي فرق بين قوله {اجعل هذا بلدا آمنا} وبين قوله {اجعل هذا البلد آمنا}؟ قلت: قد سأل في الأول أن يجعله من جملة البلاد التي يأمن أهلها ولا يخافون، وفي الثاني أن يخرجه من صفة كان عليها من الخوف إلى ضده من الأمن كأنه يقول: هو بلد مخوف فاجعله آمنا"[63].

قال تعالى: (**ولا تقتلوا أولادكم من إملاق**)[64]، وفي الإسراء: (**ولا تقتلوا أولادكم خشية إملاق**)[65] الأولى خطاب للفقراء المقلين أي لا تقتلوهم من فقركم نحن نرزقكم مما يزول به إملاقكم، ثم قال: "وإياهم" أي نرزقكم جميعا.. والثانية: خطاب للأغنياء أي لا تقتلوا أولادكم أيها الأغنياء خشية فقر يحصل لكم بسببهم ولهذا حسن نرزقكم وإياهم.. إلخ[66].

قال تعالى: (**المنافقون والمنافقات بعضهم من بعض**)[67]، التوبة، وقال في حق المؤمنين: (**المؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض**)[68]، وفي حق اليهود قال: (**والذين كفروا بعضهم أولياء بعض**)[69]، لماذا التفريق في الخطاب؟ لأن المنافقين ليسوا متناصرين على دين معين وشريعة ظاهرة كان بعضهم يهود وبعضهم مشركين؛ لذا قال: "من بعض" في الشرك والنفاق. وأما المؤمنون فمتناصرون على دين الإسلام، وكذلك الكفار المعلنون كفرهم كلهم أعوان بعضهم البعض ومجتمعون على التناصر بخلاف المنافقين...قال الزمخشري: "{بعضهم أولياء بعض{ في مقابلة قوله في المنافقين {بعضهم من بعض}"[70].

قال تعالى: (**الذين هم عن صلاتهم ساهون**)[71]، قال: ولم يقل في صلاتهم رحمة منه بالعباد؛ لأنه قليل من المصلين من لم يسه في صلاته، والغالب على هذا الحال ولو قال: "فويل للمصلين الذين هم في صلاتهم" لعم الويل جميع المصلين. قال الزمخشري: "فإن قلت: أي فرق بين قول {عن صلاتهم} وبين قولك (في صلاتهم)؟ قلت: معنى "عن" أنهم ساهون عنها سهو ترك لها وقلة التفات إليها، وذلك فعل المنافقين أو الفسقة الشطار من المسلمين، ومعنى "في" أن السهو يعتريهم فيها بوسوسة شيطان أو حديث نفس وذلك لا يكاد يخلو منه مسلم، وكان رسول الله صلى الله عليه وسلم يقع له السهو في صلاته فضلا عن غيره، ومن ثم أثبت الفقهاء باب سجود السهو في كتبهم. وعن أنس رضي الله عنه قال: الحمد لله على أن لم يقل (في صلاتهم)"[72].

قال تعالى: (**توتي الملك من تشاء وتنزع الملك ممن تشاء**)[73]، إن وقع كلمة تنزع في الآية لها وقع عجيب دقيق بحيث لا يمكن لأي كلمة أخرى أن تنوب عن هذه في هذا المقام؛ لأن أي مَلك مُلك مُلكاً لا يستطيع أن يسلم الملك طواعية وعن طيب خاطره للآخر، فإذا أردت استنزاعه منه فينبغي أن تنزعه منه انتزاعا قويا دون رضاه[74].

خاتمة:

وختاما أقول: إذا كان للشافعي (ت204هـ) والجاحظ (ت255هـ) وابن قتيبة (ت276هـ) - وآخرين - في هذا الباب فضلُ السّبق والتأسيس، وللباقلاني (ت403هـ) وعبد القاهر الجرجاني (ت471هـ) - وأضرابهما- مشقة البناء والإغناء، فقد نال الزمخشري (ت538هـ) مزية الإكمال والتتميم؛ فعلى يديه اتسقت جواهر التفسير البياني وجمُلت، وفي دواوينه ترعرعت شعابُهُ وأينعت، وبخاصة ديوانه المعرفي الجليل (الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل) فقد أجاد فيه رحمه الله وأفاد، واجتبى إليه أطايب كلام غيره وزاد، حتى زُين لأهل العلم والأرب قربانُهُ، وذاعت في كتبهم للتفسير والأدب أقوالُهُ، ونقل عنه فحولُ المعتزلة ونظراؤُهم من السنة.

وما هذه الأفضال على الزمخشري بغريبة، فقد حباه الله في استكناه أسرار المعاني القرآنية بقدرة عجيبة، ووهبه بصيرة وقّادة في استجلاء دلائل القرآن الحالية والمقالية، واستدرار لطائف إشاراته الحِكمية كما رأينا، وسقاه سبحانه من شراب علوم شتى، ورزقه على تفهّمها عونا ومددا، وصبرا جميلا وأدبا، وأما فرطُ ذكائه في المعقولات، وسيلانُ ماء مخه بالمحفوظات، فحدّث ولا حرج.

---

[60] - الكشاف، ج 3، ص: 119

[61] - البقرة: 126.

[62] - إبراهيم: 35

[63] - الكشاف، ج 379/2.

[64] - الأنعام: 151

[65] - الإسراء: 31.

[66] - الكشاف، ج 2، ص 61 وص: 447 بتصرف.

[67] - التوبة: 67

[68] - التوبة: 71.

[69] - الأنفال: 73.

[70] - الكشاف، ج 2، ص: 200 وص202 وص 170 بتصرف.

[71] - الماعون: 5.

[72] - الكشاف، ج 4، ص: 289.

[73] - آل عمران: 26.

[74] - الكشاف، ج 1، ص: 421 و422 بتصرف.

وما زالت فضائلُ الله تعالى على تفسير الإمام الزمخشري تترى، إذْ سخر له مِن الرجال الأماجد مَن يخدمه من كل جانب، في القراءات، والحديث، والنحو، والفقه، والأصول، والجدل، والشعر، والتاريخ ... وغيرها من العلوم والفنون.

كانت تلك وقفات موجزة مع الإمام الزمخشري وهو ينظر في كلمات القرآن الكريم متدبرا لها ومخرجا لنا منها أسرارا خفية دقيقة غائرة لا يدركها إلا من تسلح باللغة والبلاغة والنحو، فصار بذلك الصنيع الفريد عجبا من عجائب الدنيا فيما يتعلق بالتفسير للقرآن الكريم تفسيرا بيانيا متميزا... ولولا خشية الإطالة لأبرزت باقات بيانية زمخشرية من نكته ولطائفه التي منحته التميز ومكنته من أن يتقلد الجلوس مبكرا على عرش التفسير البياني للقرآن الكريم. وصلى الله وسلم على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم تسليما.

لائحة المراجع المعتمدة

- أبو القاسم جار الله محمود ابن عمر الزمخشري الخوارزمي، الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، ومعه: 1- حاشية السيد ا لشريف علي بن محمد بن علي السيد زين الدين أبي الحسن الحسيني الجرجاني. 2 - كتاب "الإنصاف فيما تضمنه الكشاف من الاعتزال" للإمام ناصر الدين أحمد بن محمد ابن المنير الإسكندري المالكي. – وبآخره "تنزيل الآيات على الشواهد من الأبيان" للعالم المدقق محب الدين أفندي،دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى 1397هـ - 1977م.
- الذهبي، التفسير والمفسرون، الناشر مكتبة وهبة، تاريخ الطبعة 2000.
- د. عبد الرحمن حسي، الأثر المذهبي للمعتزلة في التفسير، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة المولى إسماعيل، مكناس.
- عائشة بنت عبد الرحمن بنت الشاطئ، التفسير البياني للقرآن الكريم، ، دار المعارف، ط. السابعة، 1990م، ج 1.
- عبد القاهر بن عبد الرحمن بن محمد الجرجاني النحوي أبو بكر، دلائل الإعجاز، المحقق: محمود محمد شاكر، مكتبة الخانجي – مطبعة المدني
- فاضل السمرائي، على طريق التفسير البياني، ج. 1، ص: 12، النشر: جامعة الشارقة، ط. 2002م.
- محمد عبد الله دراز، النبأ العظيم، نظرات جديدة في القرآن، نشر وتوزيع دار الثقافة – الدوحة.

أصول الاستدلال النحوي عند الزمخشري طَيَّ نسق الاعتزال وشروطه:
(بحث في الفلسفة المنطقية للنحو)

Dr. Ahmed Al-Farrak - Dr. Younis Al-Khamlishi*

مقدمة:

موضوع البحث وأهميته:

إن النحو العربي علم فريد جداً، ذلك لأنه:

1-يستوعب الكلام ويحتويه، فلا يخرج عنه من الجمل والكلمات شيء، فهو علمي وصفي للغة.

2-يرد الكلام إلى قوانين تضمن صحته من فساده، وسلامته من لحنه، فهو علم ذو قيم، بها يكون معيارياً للغة.

3-يصل التركيب بالدلالة، ويبين المعنى من خلال إعراب الكلام، فهو علم دلالي (نوعاً ما).

4-كما أنه مترابط ومتسلسل، يُرجع الكثير إلى القليل، والشاردةَ إلى القاعدة، فهو علم استدلالي.

5-كما أنه بِنىً مركزة لوصف التركيب العربي، فهو علم تأسيسي للغة.

قد استمدت الأصول الاستدلالية النحوية عند الزمخشري من البلاغة وعلم الحديث والمنطق وعلم الكلام الاعتزالي والتفسير واللغة وأصول النحو وأصول الفقه. كما أنها صيغت في عدة قوالب استدلالية من مثل 'نظرية العامل' المنطقية، و'التعليل النحوي'، و'استصحاب الحال', و'قوانين تعارض العلل'، و'صفات العلة القاصرة'، ومعايير قواعد أصول النحو من مثل 'دروانها العلل والمعلول وجوداً وعدماً'، و'ثبت خلع الأدلة'، و'أشكال الحكم'، و'أنواع القياس المقبولة والمردودة'، ونحو ذلك.

لكن هذه الأصول تحتاج في فكر الزمخشري:

أ-إلى تفصيل مواضع التأثير وتوضيح نماذج التأثر والتطبيق.

ب-إعادة صياغة الاستدلالات التي نظَمها الزمخشري في ذهنه واستثمرها في تقعيداته النظرية واستشهاداته العقلية وتفريعاته العملية في مختلف العلوم وبالأخص علم الكلام الاعتزالي.

ج-استخراج شروط هذه الاستدلالات وتلك الأصول وحيازتها وفق خيط ناظم.

د-كيفية استيعاب النظر النحوي لمجمل هذه الأصول والاستدلالات، وإعادة سكبها في قوالب استدلالية نحوية.

هـ-فهمها طي نسق الاعتزال، فلا يمكن تجريد الزمخشري عن طائفة الاعتزال ولو في نحوه وبلاغته.

إشكال البحث:

إن كانت البنى النحوية عند الزمخشري تنتظم وفق استدلالات تحقق بها شروطها ؛ فإن صيغة إشكال هذا البحث هي: "**كيف تحقق أصول الاستدلالات النحوية شروطها عند الزمخشري طي نسق الاعتزال؟**"

منهج البحث:

إن المنهج الذي اعتمده هذا البحث يتمثل في منهج "**الجينالوجيا التأويلية**", وهو منهج يروم الرجوع إلى أصل الشيء، وتأويل هذا الشيء بما يجعله ملائماً مع المعرفة الحديثة. فبه تم إرجاع نحو الزمخشري إلى أصله الكلامي الاعتزالي، وتأويل هذه الأصول الاعتزالية وهي نحوية بنظر معاصر ملائم لمواد العلوم الإنسانية وآفاقها المعاصرة.

الدراسات السابقة في الموضوع:

قد تمت دراسة الزمخشري بشكل مكثف على مختلف المستويات البلاغية والدلالية والنحوية والبلاغية والتفسيرية وغيرها، لكننا هنا نروم استئناف الزمخشري في حلة جديدة، ترجع بآرائه إلى أصولها وتقدمه من جديد بما يعيد التفكير فيه مرةً أخرى. فلا ندري إن كان لهذا الموضوع الذي طرقه البحث طرق سابق حسب علمنا، إلا ما كان متشظياً في عدة كتب عنه من جرد آرائه وسردها دون تأويلها وتأصيلها.

* Abdülmelik Saadi Üniversitesi Fas/Titvan a.elfarrek@uae.ac.ma elkhamlichi.younes@gmail.com ORCID: 0009-0000-6628-0891 ORCID: 0009-0009-8925-2477

تصميم البحث:

محاور البحث هي كالآتي:

مقدمة:

المبحث الأول: أصول الاستدلال النحوي عند الزمخشري علم الكلام الاعتزالي أساساً

المطلب الأول: العلوم النقلية أسساً للاستدلال النحوي عند الزمخشري طي نسق الاعتزال

المطلب الثاني: العقليات كأصول للاستدلال النحوي عند الزمخشري؛ أصول الفقه وعلم الكلام الاعتزالي مثالاً

المبحث الثاني: شروط الاستدلالات النحوية عند المعتزلي الزمخشري طي نسق الاعتزال

المطلب الأول: شروط الاستدلالات النحوية عند الزمخشري طي نسق الاعتزال

المطلب الثاني: سيكولوجيا التركيب ووضوحه شرطان ضروريان للتركيب

خاتمة

توصيات

والله من وراء القصد.

المبحث الأول: أصول الاستدلال النحوي عند الزمخشري علم الكلام الاعتزالي أساساً

المطلب الأول: العلوم النقلية أسساً للاستدلال النحوي عند الزمخشري

إن المطلعَ على كتب الزمخشري يدرك أن نحوه كان مصباً لعدة علوم؛ العقلية منها والنقلية. وهذه العلوم كانت بمكانة الأسس القوية لنحوه. لكننا سنفرد للعلوم العقلية مطلباً خاصاً لنخصص بحثنا هنا عن العلوم النقلية. ويتجلى هذا في الآتي:

أولاً: تعدد موضوعات كتب الزمخشري توثق موارده العلمية التي شكلت نسق استدلاله النحوي

إن كتب الزمخشري متنوعة جداً في موضوعاتها، وثرية جداً في طرحها، فمنها ما هو في **البلاغة** مثل 'أساس البلاغة' ، **والأدب** كـ'مقدمة الأدب' و'مقامات الزمخشري'، **والتفسير** كـ'الكشاف'، **والحديث وغريبه** اللغوي كـ'الفائق في غريب الحديث' و'مشتبه أسامي الرواة'، **والفقه والفرائض** كـ'رؤوس المسائل (المسائل الخلافية بين الحنفية والشافعية)' و'الرائض في علم الفرائض'، **والرقائق** كـ'أطواق الذهب في المواعظ' ونحو ذلك. وكلها موضوعاتُ علمٍ أسهمت في تشكيل بنية الوعي النحوية عند الزمخشري، وانعكست عليها من جهتين:

1-جهةِ كونها أساساً نظرياً لتفكيره النحوي، حيث إنها زودت أدواته النحوية بحاجاتها اللائقة، بما هيأ استدلالاته النحوية وِجاهَ الرزانة التنظيرية المعروف بها نحوُ الزمخشري واستدلاله.

2-جهة كونها أساساً عملياً يأخذ منها تطبيقاته النحوية وأمثلتها لتوضيح القواعد النحوية، بما هيأ استدلالاته النحوية العملية إزاء الوضوح الناعم المعروف به نحوُ الزمخشري واستدلاله.

إن طريقة الزمخشري النحوية تقوم على جمع العلوم وسكبها في النحو، ولذا كان نحوه:

1- معيارياً تسويغياً؛ حيث إنه:

أ- يستخرج القواعد من نص العربية، وعليها يبنى ويسوّغ نحوه ويعضدُ قواعده. وكان هذا من أسباب استدلاله أحياناً بقراءات متواترة وبكلام العرب على قاعدة وترجيحها على أخرى.

ب- يتمثل نحوَهُ متعالياً، حكماً على الجميع، ووفقه يحاكم النصوص ويردها إليه أو يرفضها وفقه، لدرجة أنه يرد شعراً قديماً، ومن هنا رد بعض القراءات الصحيحة.

2-تفسيرياً؛ حيث إنه يرد التركيب أحياناً -وليس غالباً- إلى الدلالة، ويرجح منه الصحيح والأصح، ويعايره عن الفاسد، انطلاقاً من الدلالة، والدلالة هنا أعم من دلالة التركيب، حيث إن الدلالة النحوية هنا تشمل:

أ-دلالة التركيب المباشرة (علاقة المعنى بالإعراب)، يقول في قوله تعالى: الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ (الفاتحة: 2): "والعدل بها عن النصب إلى الرفع على الابتداء، للدلالة على ثبات المعنى واستقراره، ومنه قوله تعالى: {إذ دخلوا عليه فقالوا سلاما قال سلام قوم منكرون} رفع السلام الثاني للدلالة على أن إبراهيم عليه السلام حياهم بتحية أحسن من تحيتهم، لأن الرفع دال على معنى ثبات السلام لهم دون تجدده وحدوثه".[1] فهنا أثبت علاقة النحو بالجملة.

2-دلالة التركيب وعلاقتها باللغة، فتبرز شخصيةُ الزمخشري اللغويةُ، وهنا تثبت علاقة النحو بالكلمة أو الصرف.

3-دلالة التركيب وعلاقتها بالجمال، وتظهر هنا شخصية البلاغة والتفسير الزمخشرية، فتثبت علاقة النحو بالسياق. يقول في إظهار بلاغة التقديم والتأخير، في قوله تعالى: أَفَغَيْرَ دِينِ اللَّهِ يَبْغُونَ وَلَهُ أَسْلَمَ مَن فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ طَوْعًا وَكَرْهًا وَإِلَيْهِ يُرْجَعُونَ (آل عمران: 83): "وقدم المفعول الذي هو غير

[1] الزمخشري، محمود بن عمر. الكشاف عن غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل. وبهامشه: الانتصاف من الكشاف. لأحمد المعروف بابن المنير. والكافي الشاف في تخريج أحاديث الكشاف. تح: مصطفى حسين أحمد. ط3(القاهرة: دار الريان للتراث، 1987) ص: 1/ 9.

دين الله على فعله لأنهم أهم من حيث أن الإنكار الذي هو معنى الهمزة متوجه إلى المعبود بالباطل".[2] ويقول أيضاً في قوله تعالى: قُلْ أَغَيْرَ اللَّهِ أَتَّخِذُ وَلِيًّا (الأنعام: 129):"أولى "غير الله" همزة الاستفهام دون الفعل الذي هو أتخذ لأن الإنكار في اتخاذ غير الله ولياً لا في اتخاذ الولي، فكان أولى بالتقديم".[3] لكن هذه العلوم كلها فوق، سوف تنسكب طي علم مركَّز واحد، يكون جامعاً لها جمعَ العلم لأجزائه. وهذا العلم هو علم أصول النحو.

ثانياً: علم أصول النحو أساساً للاستدلال النحوي عند الزمخشري

بادئ ذي بدء، كان علم أصول النحو مبثوثاً في كتب النحاة، مفرَّقاً فيها شذرَ مذرَ، فتطور جراء ذلك بتؤدة، آخذاً حقه التاريخي من التكوُّن السليم حد الشبع. حتى بَزَّ فيه ابن جني أقرانه عندما صنف أول كتاب متسق في أصول النحو، وهو كتاب "الخصائص"، فكان هو 'المعلم الأول' فيه. وعُرِف أو حُدَّ -أي علم أصول النحو- ، كما صاغ ذلك "المعلم الثاني" لهذا العلم وواضعه بالتمام أبو البركات الأنباري، بكونه: "أدلة النحو التي تفرعت منها فروعه وفصوله، كما أن أصول الفقه أدلة الفقه التي تنوعت عنها جملته وفصيله وفائدته التعويل في إثبات الحكم على الحجة والتعليل، والارتفاع عن حضيض التقليد إلى يفاع الإطلاع على الدليل".[4] ومن خلال هذا التعريف وغيره يمكن تقييد أربعة تسجيلات هنا:

1-**التسجيل الأول**: **موضوعات هذا العلم ظاهرة** في:

أ-النقل أو السماع المعتمد، وهو "الكلام العربي الفصيح المنقول النقل الصحيح الخارج عن حد القلة إلى حد الكثرة، وعلى هذا ما جاء شاذاً من كلام غير العرب من المولدين وغيرهم، وما جاء شاذاً في كلامهم".[5] ويشمل السماعُ القرآنَ الكريم وقراءاته بشروطها وكلامَ العرب غير المولَّد شعراً ونثراً.

ب-العقل أو القياس[6] والتعليل والاستقراء واستصحاب الحال وغيرها مما صيغت في عدة قوالب استدلالية من مثل 'التعليل النحوي'، و'بقاء الأصل على حاله إلا لموجب التغير', و'قوانين تعارض العلل'، و'صفات العلة القاصرة'، ومعايير قواعد أصول النحو من مثل 'دروانها العلل والمعلول وجوداً وعدماً'، و'ثبت خلع الأدلة'، و'أشكال الحكم'، و'أنواع القياس المقبولة والمردودة'، و'ضم الجزئي إلى أخيه لصياغة الكلي'، ونحو ذلك.

إن الزمخشري يرى الاحتجاج بالسماع والاستقراء والاستدلال بالقياس والتعليل النحويين كما سنرى. كما يستدل بالاستصحاب النحوي، الذي هو حسب ابن جني: "إقرار الألفاظ على أوضاعها الأول، ما لم يدع داع إلى الترك والتحول"،[7] أو حسب الأنباري: "إبقاء حال اللفظ على ما يستحقه في الأصل عند عدم وجود دليل النقل عن الاصل"،[8] ومن تطبيقاته كما يقول الزمخشري في أن 'الأصل في الأسماء الإعراب، وفي الأفعال البناء حتى ينقلها موجب عن هذا الأصل' حيث أن "حق الإعراب للاسم في أصله، والفعل إنما تطفل عليه بسبب المضارعة".[9]

2-**التسجيل الثاني: أنواع الاستدلال النحوي عند الزمخشري**

يمكن القول إن الاستدلال في فلسفة النحو عند الزمخشري متعدد، ففيه:

1-استدلال على إثبات القواعد النحوية.

2-استدلال على الجزئيات والكلمات والتراكيب النحوية.

3-استدلال على أصول النحو كاستصحاب الحال والسبر والتقسيم والاستقراء...وغير ذلك مما سطرناه فوق.

4-استدلال على نسق النحو وفعاليته من حيث كونه الفائز الأول والمرشح الأقرب لتفسير التركيب الوحياني والتشرف بإعرابه.

5-استدلال بالنحو وقواعده ومفاهيمه وتبويباته على مسألة في علم آخر، كالبلاغة والتفسير وعلم الكلام ونحو ذلك.

التسجيل الثالث: الاستدلال الشكلي عند الزمخشري

إن الاستدلال الشكلي عند الزمخشري يمكن وصفه في جهتين:

1-التبويب النحوي:

إن الترتيب النحوي عند الزمخشري وأنماط هندسة الأبواب النحوية هو استدلال خاص، إذ التبويب يعكس نمط الترتيب الذي هو استدلال من نوع خاص. فهو استدلال منهجي يعكس طريقة التفكير، فالتصميم النحوي عند الزمخشري من صيغ الاستدلال النحوي عنده، إذ طريقة تأليف المباحث دليل على نمط استدلالي نحوي معين.

2-المصطلحات النحوية:

---

[2] الكشاف، ص: 1/ 380.

[3] الكشاف، ص: 2/ 9. يبدو لي أن هذا التقديم يتضمن تقديم النفي 'غير الله' وتقديم الباطل، وهو تشكيل ثان لكلمة لا إله إلا الله، في تقديم النفي، وتقديم الباطل المنفي. فكأن الوحي يصرف نفسه في سياقات متعددة.

[4] أبو البركات الأنباري، لمع الأدلة في أصول النحو، ومعه: الإغراب في جدل الإعراب. تح: سعيد الأفغاني، ط2(بيروت: دار الفكر، 1971) ص: 80. .

[5] الأنباري أبو البركات، أسرار العربية، تح: محمد بهجت البيطار، (دمشق: مطبوعات المجمع العلمي العربي، 1957) ص: 3-31.

[6] القياس هو "رد الشيء إلى نظيره، واكتشاف المجهول من المعلوم، أو حمل غير المنقول على المنقول". السيد الشريف الجرجاني، التعريفات، (القاهرة: المطبعة الخيرية، 1306) ص: 78.

[7] ابن جني، أبو الفتح الموصلي، الخصائص، (مصر: الهيئة المصرية العامة، د ت) ص: 2/ 459.

[8] الأنباري أبو البركات، الإغراب في جدول الإعراب، ص: 46.

[9] اابن يعيش بن علي، شرح المفصل للزمخشري، تقديم: إميل بديع يعقوب، ط1(بيروت: دار الكتب العلمية، 2001) ص: 149/1.

يستعمل الزمخشري المصطلح النحوي البصري. فإذا كان الكوفيون مثلاً يستعملون في البدل النحوي لفظ 'الترجمة' و'المردود' و'التكرير'؛ فإنه يحافظ على مصطلح 'البدل' البصري، كما يحافظ على الاصطلاحات البصرية عموماً. والمفهوم صيغة استدلالية مضمرة، سرعان ما تعكس قضية فحجة فنتيجة. فكان تشبثه بشبكة مفاهيمية معينة لأمارة على وعي معين يشهد نمطاً استدلالياً موجَّهاً.

التسجيل الرابع: أصول 'أصول النحو':

إن أصول أصول النحو تتمحور في الآتي:

أ-فيما تقدم من البلاغة والتفسير...ونحو ذلك، وتأخذ صيغاً متعددة جراء ذلك.

ب-أصول الفقه، وهذا جلي من خلال موضوعات أصول النحو نفسها، ومن خلال تعريف الأنباري المتقدم له استشفافاً من ابن جني[10]في ذلك، فهو اتباع لأصول الفقه وتقليد له. فكأن النحو للأقوال كالفقه للأفعال. طبعاً، مع الحفاظ على خصوصية كل منهما، إذ أصول الفقه يختلف عن أصول النحو من حيث المواد، فحينما اختلفت الأقوال عن الأفعال؛ اختلفت أصولهما بالضرورة.

ج-علم الكلام أساساً لأصول النحو، وذلك عائد إلى تأثر أصول الفقه بعلم الكلام رأساً، فتأثر الفرع عنه بالضرورة لتأثر الأصل، بل يوحي ابن جني إلى أكثر من ذلك، وهو تأثر النحو نفسه مباشرة بعلم الكلام، كما يقول عن كتابه الخصائص: "وهو كتاب يتساهم ذوو النظر من المتكلمين والفقهاء والمتفلسفين والنحاة والكتاب والمتأدبين التأملَ له والبحث عن مستودعه".[11] ويقول عن علل النحو: "وعلل النحو وإن كانت ليست في سمة العلل الكلامية ألبتة، إلا أنها أقرب إليها من العلل الفقهية"،[12] فيلاحظ من هذا الكلام إبرازت أثر العلل النحوية بالعلل لكلامية كما سنرى. وإذا كان الزمخشري معتزلياً؛ فإن نحوه وأصوله قد تأثرا معاً بالاعتزال ضرورةً. **فما هي علاقة الاعتزال بأصول الاستدلال النحوي عند الزمخشري؟**

المطلب الثاني: العقليات كأصول للاستدلال النحوي عند الزمخشري؛ أصول الفقه وعلم الكلام الاعتزالي مثالاً

إن أصول الاستدلال النحوي عند الزمخشري جَذّرت الاعتزال وكانت له بمكانة أسسه التطبيقية في المجال التركيبي، وكان الاعتزال لها في نفس الوقت، بمكانة أسسها النظرية في مجال بنيتها العلمية، فكان الاعتزال أفقاً لأصول الاستدلال التركيبي ووجهاً من أوجه انعكاساته. ذلك أن لأصول الاستدلال عند الزمخشري أسساً نظرية وعملية من علوم الشرع عقلاً ونقلاً. ولاسيّما إذا عرفنا أن علم الكلام وأصول الفقه قرينان تأثراً وتأثيراً، فالنظر الأصولي يترجم النظر الكلامي في كثيره، والعكس كذلك. مما يعني أن الاختيارات الاعتزالية عند الزمخشري تشي باختياراته الأصولية في الغالب لتلازم العلمين واستلزام بعضهما بعضاً. وغرضنا هنا هو الكشف عن هذه الأسس وانعكاساتها على آراء الزمخشري النحوية واستدلالاتها مباشرةً، لأن أصول النحو نُسجَ على مَقاس أصول الفقه الذي هو كذلك لصيق علم الكلام وبَلدِيُّه. ويمكن تبيُّن هذا في الآتي:

أولاً: أصول الاستدلال النحوي العقليةُ عند الزمخشري؛ نظرية التوليد الكلامي الاعتزالي

بين العاملية النحوية والتوليد الكلامي الاعتزالي:

إن التوليد هو إثبات سببية حتمية، فبين النتيجة وسببها علاقة لازمة ضرورية لا تنفك أبداً. فإن صدر الفعل من الله فالناتج مفعول الله ومقدوره، وإن صدر من الإنسان فالناتج مفعول الإنسان ومقدوره، فهو إيجاب المسبب عن السبب:

أ-لزوماً توليدياً ضرورياً لا ممكناً، "فيقدر على فعل الألوان والطعوم والروائح والارييح والحر والبرد واليبس والبلة واللين والخشونة وجميع هيئات الأجسام".[13] وعليه؛ يكون تجذير هذا اعتزالياً حيث: "الذي عندنا أن كل ما كان سببه من جهة العبد حتى يحصل فعل آخر عنده وبحسبه، واستمر الحال فيه على طريقة واحدة؛ فهو فعل العبد. وما ليس هذا حاله، فليس بمتولد عنه، ولا يضاف إليه عن طريق الفعلية".[14] وهذه العلاقة التوليدية الحتميةُ تكون:

ب-ذاتية، أي تحصل بذات الموجِب، فالسبب يولد المسبَّب بذاته لا بشيء آخر، فالعبد عندما يفعل إنما يولد المسبَّب بنفسه، لا أن الله هو المولِّد له. وعليه؛ فالمعتزلة ينصون على أن العلة مؤثرة بنفسها، فهي موجب ذاتي للحكم، يقول القاضي: "والذي يفيده قولنا علة أن له تأثيراً في الحكم، حتى لولاه كان لا يكون ذلك الحكم".[15]

إن تطبيقات هذا المفهوم تطال "الفعلَ الإلهي" في باب الإلهيات، "والفعلَ "البشري في باب الاجتماعيات، "والفعلَ الطبيعي" في باب الطبيعيات، "وعلاقاتِ إنتاج الذهن للمعاني" في باب الذهنيات، "وعلاقات التركيب ببعضها بعضاً" في باب النحويات، "والكلمات الاشتقاقية والصرفية بفروعها" في باب الصرفيات. وعلاقات التركيب هو ما يهمنا هنا. فكل كلمة بأخرى طي التركيب أو التراكيب تقوم على الآتي:

---

[10] الخصائص، ص: 1/ 17.

[11] الخصائص، ص: 68/1.

[12] الخصائص، ص: 48/1.

[13] أبو الحسين ابن عثمان الخياط، الانتصار والرد على ابن الراوندي، تح: نيبرج، (مصر: مكتبة الكليات الإزهرية، 1988) ص: 86.

[14] القاضي عبد الجبار، المحيط بالتكليف، تح: عمر السيد عزمي، فؤاد الأهواني، (مصر: الدار المصرية للتأليف، د. ت) ص: 380.

[15] شرح الأصول الخمسة، القاضي عبد الجبار بن أحمد الهمداني، (القاهرة: مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاؤه، 1965) ص: 17/ 285.

أ-ب-**الحتمية، والذاتية:** فعلاقة الفعل بالفاعل في مثل 'جاء زيد' هي علاقة عمل الفعل في فاعله، وهذه العاملية تشتغل بموجب السببية التوليدية التي هي ذاتية وحتمية، فيجب أن يرفع الفعل فاعله، كما يجب أن يكون الرفع في الفاعل بعمل الفِعل لا بعمل غيره. وعليه؛ فمحال نقض علاقة العاملية اعتزالياً لحتميتها وذاتيَّتها. فالعاملية النحوية ذات أصل استدلالي عميق، وهو التوليد الاعتزالي.

ج-**عدم التعطيل التركيبي ولزوم الاستمرار النحوي**، فلا يمكن أن تتخلف العاملية النحوية. فإذا وجد تركيب ما؛ لزم أنه مستمر العمل، دائم الاشتغال، إذ التركيب دائم، والنحو أبدي. فلا يمكن أن يفيق المرء يوماً على تخلف رفع الفعل فاعلَه، فالتركيب:

د- **اطرادي معَلَّل**، فكل تركيب لهو ذو حركة، بسبب ما، وهذا التعليل له مناح متعددة، منها:

د-أ-**تقدير علة له،** قال الزمخشري في نصب {الحمدَ لله} في سورة الفاتحة من قراءة بعضهم على أنه: "من المصادر التي تنصبها العرب بأفعال مضمرة في معنى الإخبار، كقولهم شكراً...ينزلونها منزلة أفعالها ويسدون بها مسدها".[16] فكل تركيب لزم أنه معلَّل، فإن وجد منصوب بدون ناصب؛ تم تقدير ناصب له وابتكار موجِب فيه حتى لا يظل الشيء بدون تعليل.

د-ب-**إلحاقه بعلة ما من أنواع العلل**، كعلة الشبه مثلاً، كما في علة رفع الفعل المضارع كونه يحوي "المضارعة، فالمضارع أعرب لمضارعته الاسم".[17]

د-ج-وما ظُن أنه بدون علة عُلِّل بعاملية استصحاب الحال، فالاسم معرب بعامل كون أصله كذلك، فعليته هي 'الأصلية'، وهكذا يعلل كل تركيب وكل كلمة وكل حرف وفعل.

وكل هذا عنى أن:

هـ-**التركيب موضوعي**، فهو مستمر ومعلل بذاته في سلسلة سببية دائمة، فلا يحتاج إلى ذات تقيمه وتضمن استمراراه، فهو "عِلِيّ المادة"، لا يحتاج إلى "علي الفاعل".

بينما من يرى علاقة العادة في العلية كالأشعرية؛ فإنها تترجَم في النحو بعلاقة 'العاملية العندية الاحتمالية'، يقول الرازي: "هذه الإشكالات إنما تتوجه على من يجعل هذه الأوصاف عللاً مؤثرة لذواتها في هذه الأحكام، ونحن لا نقول بذلك، بل كونها عللاً لهذه الأحكام أمر ثبت بالشرع، فهي لا توجب الأحكام لذواتها، بل لأن الشرع جعلها موجبة لهذه الأحكام".[18] ولهذه العاملية الاحتمالية لوازم مختلفةواستتباعات تخصها وتطال العلاقات وهي مختلفة عما سندونه تحتُ، ولا تهمنا هنا.

2-الأصل والفرع النحويان وأساسهما الكلامي؛ بين المصدر وفروعه النحوية ونظرية التوليد الاعتزالي:

يرى النحاة البصريون ومنهم الزمخشري أن المصدر هو الأصل، والفعل فرع عنه، والعكس عند الكوفيين،[19] يقول الزمخشري: "هو المصدر، سمي لذلك لأن الفعل يصدر عنه".[20] وهذا عنى الآتي:

إن التوليد في مقام الأصلية والفرعية النحويين له عدة صيغ، نكتفي باثنتين منها، وهما:

أ-الاشتقاق والصرف ودلالاتهما الكلامية:

إن الاشتقاق اللغوي يعكس علاقة التوليد بين المشتق والمشتق منه، فالاشتقاق لغةً هو "أخذ شيء من شيء"، يقول الزمخشري: "قعدوا في شق الدار في ناحية منها، وخذ شي الثياب من عرضها ولا تختر...وطارت من الخشبة أو القصبة شقة: شظية، وشقة فانشق، وشققه فتشقق، وأعطني شقة من الثوب وشقق".[21]واصطلاحاً: "أخذ صيغة من أخرى، مع اتفاقهما معنىً، ومادةً أصلية وهيئة تركيب لها، ليدل بالثانية على معنى الأصل، بزيادة مفيدة لأجلها اختلفا حروفاً وهيئةً، كضارب من ضرب، وحذِر من حذَر".[22] أو كما قال الزمخشري: الاشتقاق هو: "أن ينظِم الصيغتين فصاعداً معنى واحد".[23] فإذا كان الاشتقاق هو شيء من شيء؛ وإذا كان التوليد نظرية تفسر علاقة أي شيء بأي شيء؛ فتطبيقاتها في المستوى الاشتقاقي هو توليد شيء لغوي من شيء لغوي، وهذا عنى:

أ-أ-أن العلاقة بين المشتق والمشتق منه تأخذ نفس الأوصاف التي أعطيت للتركيب من الحتمية والذاتية والاستمرارية...

أ-ب-أن العلاقة الاشتقاقية هي ترجمة لغوية لعلاقة العلية، وعلاقة العلة والمعلول هي نتاج علاقة الشيء بذاته، لأن 'قانون العلية' فرع 'قانون مبدأ الهوية'، فكانت:

أ-ج-صور الاشتقاقات اللغوية المتعددة تعكس صور الأشياء المتعددة وعلاقاتها بمصدرها.

ب-'المصدر' و'المعنى الحاصل بالمصدر' نحوياً ودلالاتهما الكلامية:

---

[16] الكشاف، الزمخشري، ص: 1/ 9.

[17] شرح المفصل، ص: 1/ 49.

[18] فخر الدين الرازي، المحصول في أصول الفقه، تح: طه جابر العلواني، ط1(مطبوعات جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية 1981) ص 2/2/ 182.

[19] أبو البركات الأنباري، الإنصاف في مسائل الخلاف بين البصريين والكوفيين، وبحاشيته: الانتصاف من الإنصاف: محيي الدين عبد الحميد، ط1(المكتبة العصرية، 2003) ص: 1/ 190.

[20] شرح المفصل، ص: ص: 1/ 272.

[21] الزمخشري، أساس البلاغة، تح: محمد باسل عيون السود، ط1(بيروت: دار الكتب العلمية، 1998) ص:515.

[22] الزمخشري، أساس البلاغة، ص:515.

[23] الزمخشري، الكشاف، ص: 1/ 16.

إن المصدر النحوي في دلالته الكلامية الاعتزالية هو التأثير، والفعل والمعنى الحاصل بالمصدر هو المؤثَّر. ذلك أن المعنى المصدري يطلق في الأغلب على نفس الحدث، والمعنى الحاصل به يطلق على آثار ذلك الحدث، يقول التفتازاني: "فلفظ الفعل وكثير من صيغ المصادر قد يطلق على نفس إيقاع الفاعل ذلك الأمر، وهو المعنى المصدري ويسمى تأثيراً، كإحداث الحركة وإيجادها في ذات المُوقِع والمُحدث، فإنه تحرك، لا كإيقاع الحركة في جسم آخر، حتى يكون تحريكاً (أي القدرة والفاعلية في الذات لا المفعولية في المفعول)، وكإيقاع القيام أو القعود في ذاته، (فالمصدر يطلق على القدرة الفاعلية من غير فعلها في المفعول، أي قدرة حاصلة في ذاتها، دون أي فعل واقعي لها، ويطلق كذلك على القدرة وهي فاعلة في ذاتها أي قدرة مستحصلة في ذاتها، أي فاعلية واقعاً لكن في ذاتها) وقد يطلق على الوصف الحاصل للفاعل بذلك الإيقاع وهو المعنى الحاصل من المصدر، ويكون وضعاً كالقيام أو كيفية كالحرارة، أو غير ذلك، كالحالة التي تكون للمتحرك ما دام متوسطاً بين المبدأ والمنتهى. والأول (المعنى المصدري) حقيقة معنى المصدر... وهو أمر اعتباري لا وجود له في الخارج، لوجوه ثلاثة...الثالث وهو جواب إلزامي أن الإيقاع معناه التكوين، ومذهب الأشعري أنه ليس من الصفات الموجودة في الخارج على ما تقرر في على الكلام. والإلزام ليس بتام، لأن مذهب الأشعري أن التكوين ليس صفة حقيقة أزلية مغايرة للقدرة، ولا يلزم من ذلك نفي التكوين الحادث عند تعلق القدرة والإرادة لوجود الشيء".[24]

فتلاحظ معي من خلال هذا النص كيف فسر المصدر بمفهوم 'التكوين' الأشعري،[25] فدمج النحوي والصرفي بالكلامي والعقدي، أو الكلامي بالكلامي. وعليه:

أ-فنفاة مفهوم 'التكوين' كالمعتزلة، يلزمهم تفسير المصدر هنا بوجود خارجي، ولو لم يكن من تكوين الله، لأن أفعال العالم منها ما يخرج عن قدرته تعالى إلى قدرة العبد كالشر مثلاً. فيكون معنى المصدر الحاصل به نتيجة غير حتمية للمصدر أشعرياً، لعدم ترابط العلل والمعلومات حتمياً، بل عادياً. ويكون حتمياً عند المعتزلة لعلاقة التوليد الحتمية، فعلاقة الفعل بالمصدر والمصدر بمعناه الحاصل والاسم بالمسمى[26] حتمية توليدية اعتزالياً وليست كذلك أشعرياً. ويلزم أيضاً وفق الاعتزال أن كل مصدر له معناه الحاصل لحتمية النتائج، ولكل فعل مصدره وهكذ، وهكذا اعتزالياً، بينما لا يلزم هذا أشعرياً.

ب-أفعال العبد أشعرياً مخلوقة لله، فالأفعال هنا أشعرياً يراد به المعنى الحاصل بالمصدر، لأنها تابعة لله. واعتزالياً تكون أفعال العبد المفعولة له هي المصدر، لأن العبد له تأثير ذاتي وفعل مستقل مستمر.[27]

ج-المعنى الحاصل بالمصدر يقتضي أنه حتمي عن المصدر، مولد عنه، لعلاقة السببية بينهما، فنفيه محال اعتزالياً.

3-مفهوم الحسن والقبح الذاتيان الاعتزالي أساساً للاستدلال النحوي عند الزمخشري

يرى المعتزلة أن الفعل الحسن هو حسن بذاته فيدرك العقل بنفسه حسنه، والفعل القبيح هو قبيح بذاته فيدرك العقل قبحه بنفسه، "فالتحسين والتقبيح عقليان ذاتيان"،[28] يقول الزمخشري في قوله تعالى: يُخَادِعُونَ اللَّهَ وَالَّذِينَ آمَنُوا وَمَا يَخْدَعُونَ إِلَّا أَنفُسَهُمْ وَمَا يَشْعُرُونَ (البقرة: 9): "فإن قلت: كيف ذلك ومخادعة الله والمؤمنين لا تصح لأن العالم الذي لا تخفى عليه خافية لا يخدع، والحكيم الذي لا يفعل القبيح لا يخدع".[29] فكان الله لا يفعل القبيح بل الأصلح فحسب، "فعلى الله وجوب فعل الأصلح".[30] وهذا اقتضى الآتي:

أ-أن التركيب الصحيح أو المركب بشكل صحيح هو:

أ-أ-حسن ذاتياً، لأن الحسن والقبح ذاتيان، فهو صواب لزم حسنه بالذات، واللاحن منه قبيح بالذات.

أ-ب-وجب عقلاً الاعتراف بصحته، فقوته في صوابه، ويجب الاعتراف للمركِّب تركيباً صحيحاً أنه مصيب، واللاحن فيه فعل قبيحاً فوجب تقبيحه، وخَوَرُه في لحنه.

ب-هنالك نحو أخلاقي، أو أخلاق النحو، بما يفيد أن كل تركيب هو حسن بذاته أو قبيح بذاته، فاللاحن منه قبيح بذاته، والصحيح منه حسن بذاته. وهذا يقتضي أن:

ج-د-هنالك حسناً وقبحاً عميقين داخل التركيب السطحي، أعني أن هنالك حسناً وقبحاً متجذرين وراء التركيب اللاحن أو الصحيح، فالتركيب الصحيح الذي لفَظه لافظ هو تركيب حسن ذاتاً، فعبارة 'زيد قائم' حسنة ذاتاً، ولو قالها شخص ما 'زيد قائماً' كانت قبيحةً ذاتاً. فهنالك بنية أخلاقية ذاتية وراء كل تركيب.

---

[24] سعد الدين التفتازاني، شرح التلويح على التوضيح لمتن التلقيح. تح: موسى علق، ضمن: معاني المصدر؛ المعنى المصدري والمعنى الحاصل بالمصدر، دراسة باللغة التركية، وتحقيق -أو اعتناء- نصوص مختلفة. (استانبول: ravza، 2022) ص: 9-11. ما بين الأقواس من عندي للتوضيح.

[25] وهو فعل صدر الشريعة كذلك، انظر: صدر الشريعة الثاني، عبيد الله بن مسعود، التوضيح لمتن التنقيح، تح: موسى علق، ضمن: معاني المصدر؛ المعنى المصدري والمعنى الحاصل بالمصدر، دراسة باللغة التركية، وتحقيق -أو اعتناء- نصوص مختلفة. (استانبول: ravza، 2022) ص: 5-6.

[26] سنرى هذا بعد قليل بإذن الله تعالى.

[27] هنالك من يجعل الفعل هو أصل المصدر والمعنى الحاصل به، يقول الفناري: "الفعل قد يراد به معنى المصدر كالحركة لقطع المسافة، وقد يراد به المعنى الحاصل بالمصدر". الفناري، فصول البدائع في أصول الشرائع، تح: محمد حسن إسماعيل، ط1(بيروت: دار الكتب العلمية، 2006) ص: 1/ 187. ويلزمه هذا أن يجعل الفعل النحوي أصلاً للمصدر النحوي ليضمن الاتساق النظري عنده بين هذا وآرائه النحوية.

[28] الزمخشري، الكشاف، ص: 1/ 50. وانظر كذلك: القاضي عبد الجبار، المحيط بالتكليف، ص: 234. أبو الحسين البصري، المعتمد في أصول الفقه، ط1(بيروت: دار الكتب العلمية، 1983) ص: 1/ 4.

[29] الكشاف، ص: 1\ 56.

[30] الكشاف، ص: 1/ 68.

فالحسن والقبح ذاتيان في التركيب. وإذا دل التركيب بدلالته؛ فدلالته هاته لها قبح أو حسن ذاتيان كذلك، لها دلالة منفصلة عن تركيبها[31]. فمثلاً؛ لدينا عبارة "زيد كذاب"، فالتركيب حسن، وأما معنى 'زيد كذاب' فله وصفه **الدلالي** الأخلاقي الذاتي المباين لوصفه **التركيبي** الأخلاقي الذاتي. وهذه الأكسيو-نحوية تعكس بنية أخلاقية وراء كل تركيب بذاته، وتختلف عن بنيته الأخلاقية التي تكون وراء دلالاته. لكنها أي البنية الإخلاقية وراء تراكيب النحو تستأنف من وصف التركيب بالحسن والقبيح. ولا تلزم تبعيةُ الحسن والقبيح الدلاليين للقيم التركيبية، أي لا يلزم من صحة التركيب حسنه الدلالي، ولا من فساد التركيب قبحه الدلالي. وهذا يكشف لنا أن:

هـ-العقل هو المنتج للقيم في الأشياء، فهو حر في معقولاته، ويدرك "وجوب شكر المنعم،"[32] كما يدرك حسن التركيب ووجوب شكره أي الاعتراف بحسنه وتعظيمه، كما تُدرك الإساءة بالعقل وتدرك قباحة التركيب به، وإذا "وجب على الله الأصلح" اعتزالياً؛ وجب في في كل تركيب الأفصحُ، وفي كل دلالة الأبلغ. أعني من كل هذا، أن اهتمام المعتزلة بالنحو والبلاغة والكلام، يعكس توْقَهم الصافي إلى الأصلح في كل هذه العلوم، دركاً بالعقل الذي يدرك حسن الأشياء وقبحها بنفسه، إذ الأشياء دالة على قيمها بذاتها، لأنها جواهر منها.

و- إذا تعارضت رتب الحسن أو رُتب القبح في شيء تركيبي من الأقوال؛ أُعمل فيه إعمال الفقهاء عند تعارضها في الأفعال. وُيعنونُ ابن جني المعتزلي في كتاب الخصائص: "باب الحمل على أحسن القبيحين"،[33] بما يحيل إلى قاعدة "ارتكاب أخف الضررين" الفقهية. فمثلاً في تركيب: 'فيها قائماً رجل'، يقول ابن جني: "لما كنت بين أن ترفع قائماً فتقدم الصفة على الموصوف وهذا لا يكون وبين أن تنصب الحال من النكرة، وهذا على قلته جائز حملت المسألة على الحال فنصبت".[34] وعلى نفس المنوال يقول ابن الأنباري: "إذا تعارض المانع والمقتضي قدم المانع، من ذلك اسم الفاعل إذا وجد شرط إعماله وهو الاعتماد وعارضه المانع من تصغير ووصف قبل العمل امتنع إعماله"، [35]وهذا إعمال واضح لمبدإ "درء المفاسد مقدم على جلب المنافع".

4- مفهوم الاسم غير المسمى الاعتزالي وتطبيقاته في الاستدلال النحوي عند الزمخشري:

إن الاسم غير المسمى عند المعتزلة، يقول الزمخشري: "المومن لما اعتقد أن فعله لا يجي معتداً به في الشرع واقعاً على السنة، حتى يصدر بذكر الله"،[36] وعقب ابن المنير: "وفي قوله: إن اسم الله هو الذي صير فعله معتبراً شرعاً حيد عن الحق المعتقد لأهل السنة في قاعدتين، أحدهما أن الاسم هو المسمى".[37] فالله هو الجاعل لفعله ذا اعتبارٍ شرعي، فالقرآن شيء، وهو الذي جعله شرعاً وجعله من كلامه. وهذا يقتضي:

أ-فصلا بين الدال والمدلول.

ب-فصلاً بين القضية وقيمها، فقد تكون القضية بدون الحكم عليها بصدق أو كذب.

ج-فصلاً بين الاسم وقيمه.

د-جعلَ التركيب مفصولاً عن معناه وإعرابه، فالتركيب هو الذي يعطي المعنى في مدولوله، والدال هو الصانع لمعناه، واللغة أم معانيها وأصلُها.

5-علل علم الكلام الاعتزالي ودلالاتها في علل النحو عند الزمخشري:

أستهل هنا بنص ابن جني مرةً أخرى: "وعلل النحو وإن كانت ليست في سمة العلل الكلامية ألبتة، إلا أنها أقرب إليها من العلل الفقهية"،[38] لأقرر أن العلل النحوية توجب القياس، وكما قال الخليل الفراهيدي: "ما قيس على كلام العرب فهو من كلامهم".[39] وبعض هذه العلل النحوية التي تجلي لنا دلالاتها الاعتزالية في الآتي:

1-2-علتا الشبه والسعة:

إن علة الشبه النحوية تتضح في المضارعة النحوية، فالفعل المضارع أعرب لمضارعته الاسم[40]. وهي "قياس الشبه" المعروف في الأصول. وقد يشبهه في:

أ-ب-الشكل والصورة, أو في غالب الصورة، كعلة التغليب أو العدلية في الممنوع من الصرف النحوي، فيقاس عليه في شكله فيمنع من الصرف.

ج-شبه المكان، وهو أن يأخذ موضعه فيأخذ حكمه. فعبارة "سلام عليك" ابتدئ بها رغم كونها نكرة، لأنها نزلت منزلة الفعل في تقديمها.[41] وكذلك حذف خبر 'لولا زيد لكان كذا'، فسد الجواب مسد الخبر هنا. وكذلك عبارة "كل رجل وضيعته"، فيسد مسد الخبر الحال أو الجواب ونحو ذلك.

---

[31] سنتحدث عن الأساس الكلامي الاعتزالي لفصل الدلالة عن التركيب بعد قليل.

[32] يقول المعتزلة بوجوب شكر المنعم عقلاً. يقول القاضي: "الشكر هو الاعتراف بنعمة المنعم مع ضرب من التعظيم، ولابد من اعتبار هذين الوصفين جميعاً، وهما الاعتراف والتعظيم". القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة. ص: 18. ويقول أبو الحسين البصري: "ومنه ما لابد من فعله، وهو الواجب كالإنصاف وشكر المنعم". المعتمد، ص: 2/ 310.

[33] الخصائص، ص: 213/1.

[34] الخصائص، ص: 213/1.

[35] لمع الأدلة، ص: 81.

[36] الكشاف، ص: 1/ 3.

[37] ابن المنير، الانتصاف من الكشاف. ضمن: الكشاف للزمخشري. ص: 1/. 3.

[38] الخصائص، ص: 48/1.

[39] الخصائص، ص: 1/ 114.

[40] شرح المفصل، ص: 1/ 49.

[41] شرح المفصل. ص: 237/1.

د-في ترك المكان (وهو نقيض الأول)، وذلك كالاستغناء بترك شيء لذكر شيء آخر، مثل "ضربت وضربني زيد"، فرفع 'زيد' لإيلائه إياه الرافع، وحذف 'زيداً' المفعول استغناءً عنه.[42]

وهذا عنى أن:

أ-العلة النحوية ذات وجهين متناقضين، فتؤثر بالشيء، وتؤثر بعدم وجود ذلك الشيء نفسه، فيؤثر الشيء أ بوجود ب، ويؤثر ~أ بوجود ب. ويؤكد هذا:

ب- وجود علة النقيض، وهي حمل الشيء على نقيضه، فيعمل عمل نقيضه، فـ"لا" النافية للجنس ترفع خبرها لحملها على "إن" كما قال الزمخشري "لأن 'لا' محذو بها حذو 'إن' من حيث إنها نقيضتها ولازمة الأسماء لزومها".[43] ويؤكد هذا:

ج-علة سعة الكلام المضادة لعلة الشبه المتقدمة، وهي أخذ الشيء حكماً آخر توسعاً في الكلام، أي بدون أي شبه ما واقتران يجمع الشيئين ويضيقهما عن غيرها إلى بعضهما، تضييق لهما عن أي علاقة مع الأغيار فيرفع حريتهما وتوسعها، إلى تضييق لهما في المكان والشكل بحيث يقتربان من بعضهما معاً ويقتربان من شكل بعضهما في الحكم والصيغة. وبهذا -على الأقل- تضاد علةُ السعة علةَ الشبه، قال الزمخشري: "وقد يجعل المصدر حيناً لسعة الكلام، فيقال كان ذلك مَقدِم الحاج وخَفوق النجم، وقد يذهب بالظرف عن أن يقدَّر فيه معنىً 'في' اتساعاً، فيجري لذلك مجرى المفعول به، فيقال سرته يومُ الجمعة، ويضاف إليه كقولك يا سارق الليلة أهلَ الدار وقوله تعالى {بل مكر الليل والنهار}، ولولا الاتساع لقلت سرت فيه وشهدناه فيه".[44]

د-وهذا التناقض والتضاد في تأثير العلة الواحدة يرجع إلى أصله الكلامي الاعتزالي عند أبي هاشم، وهو مسألة "الفعل ذو الوجهين يصح أن يتعلق به الأمر والنهي" الاعتزاليةُ. فذهب أبو هاشم إلى أن سجود المرء للصنم مع قصد التوحيد والتقرب إلى الله ليس حراماً، وهو إسلام، لأن "السجود لا تختلف صفته وإنما المحظور القصد".[45]

3-علة الأولى، وهي علة تعود إلى قياس الأولى الذي يستعمله المعتزلة -وغيرهم- كثيراً، يقول الزمخشري في الاشتغال بإمكان النصب والرفع: "والثاني أن يقع موقعاً هو بالفعل أولى، وذلك أن يقع بعد حرف الاستفهام...".[46]

المبحث الثاني: شروط الاستدلالات النحوية عند المعتزلي الزمخشري طي نسق الاعتزال

إن الزمخشري قد أبدع في ابتكار استدلالات نحوية تجذر لذاتها شروطاً ملهِمة في بابها، ومن هذه الشروط:

المطلب الأول:

شروط 1-'العلمية' و2-'العقلانية' و'3-النسقية المطردة' في الاستدلال النحوي عند الزمخشري

إن العلوم الشرعية شكلت خلفية مهمة للزمخشري، وبالأخص علم الكلام عموماً، والاعتزالي منه. كما أن علاقته بالتفسير هي علاقة استنجاد أسس، وهذه الأسس:

1- نظرية؛ حيث وجد في التفسير أساساً نظرياً مهما لفكره.

2-وعملية؛ حيث وجد فيه تطبيقاً لآرائه، ومن الاستطالة جعل التفسير أساساً عملياً للزمخشري فحسب، يطبق فيه آراه النحوية والكلامية، بل كثيراً ما يستمد منه معانيه العقدية والنحوية، فيرجح مذهباً نحوياً انطلاقاً من القرآن الكريم، ويرجح فكرةً عقدية لإفادة الوحي لها.

وحتى نصف استدلالاً ما:

1- بالعلمية، لا بد أن تكون له صفة:

2-العقلانية، وذلك يعني أنه ينبغي أن يجد له أساساً نظرياً وعملياً، وهذه الأسس يشترط فيها:

3-4-الاتساق النظري والعملي.

أ-فالاتساق النظري يتجلى في كون:

أ-أ-الزمخشري لم يقبل فكرة غير متسقة أبداً، فآراؤه النحوية تنتمي إلى مدرسة البصرة، وهي مدرسة لها نظرية نحوية مكتملة لكل العربية حسب رأيهم على الأقل.

أ-ب-وكذلك انتمى إلى الاعتزال الذي كان قد استقام منزله، واستتبت أركان الاعتزال الخمسة فيه. يقول الخياط: "وليس يستحِقُّ أحدٌ منهم اسم الاعتزال حتى يجمع القول بالأصول الخمسة: التوحيد، والعدل، والوعد والوعيد، والمنزلة بين المنزلتين، والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر، فإذا كَمُلت في الإنسان هذه الخصال الخمس؛ فهو معتزلي".[47]

ب-والاتساق العملي يظهر في:

---

[42] شرح المفصل، ص: 1/ 208.

[43] شرح المفصل، ص: 1/ 262.

[44] شرح المفصل، ص: 1/ 430.

[45] المرداوي علاء الدين، التحبير شرح التحرير في أصول الفقه، تح: عبد الرحمن الجبرين، عوض القرني، أحمد السراح، ط1(الرياض: مكتبة الرشد، 2000) ص: 2/ 951.

[46] شرح المفصل، ص: 1/ 407.

[47] الخياط، الانتصار، ص: 188. انظر كذلك: شرح الأصول الخمسة، ص: 124.

1-اتساق التطبيق العملي

يطبق الزمخشري آراه في كتاب شامل، وهو القرآن فالسنة، فقد طبق آراه ونظَّر لآرائه (أي جعل لها أساساً نظرياً، ووجد لها تطبيقات عملية) في القرآن الكريم -وهو كتاب **الكشاف**- نحوياً وبلاغياً وكلامياً. كما أنه طبق آراءه ونظر لها حديثياً، كما في كتابه "الفائق في غريب الحديث" وغيره. فالزمخشري لا يطبق نظره إلا فيما هو مكتمل ومتسق، يطبقها في موضع له اتساقه. كما أن آراءه غير شاذة، بل تنتمي إلى وضع متسق قائم، سواء في نحو البصرة أو كلام الاعتزال. فوصفا العلمية والعقلانية يتجلى في الاتساق النظري والعملي من مجمل نظر الزمخشري برمته، فيقبل الزمخشري:

ب-أ-خبر الآحاد في الحديث للاستدلال على مدلول فقهي لضبط الأفعال، كما يقبل خبر الآحاد من كلام العرب في توثيق قاعدة نحوية على تركيب نحوي لضبط الأقوال.

ب-ب-وتطرد العلل المؤثرة بذاتها عنده في العقائد كما تطرد في العامل النحوي.

ب-ج-كما يقبل القياس أصولياً وعقدياً ونحوياً نحو انسجام معرفي بين كل العلوم.

ب-د-ويضمن الاتساق المنهجي عند قبول الاستصحاب أصولياً ونحوياً معاً. وغير ذلك مما سطرناه ونسطره هنا.

2-اتساق التركيب الواصف لكل العربية

إن اتساق التركيب يعني أن:

أ-النحو يصف كل العربية،

ب-النحو مكتمل،

فاتساقية التركيب تفيد بإحاطة النحو بكل العربية واكتماله، بمعنى أن يكون المتخصص فيه قادراً على إعراب كل كلام عربي. فلا يجوز تجزيء القواعد، ولا التخصص في باب نحوي دون آخر، أي أن الاجتهاد النحوي يكون في علومه كلها لا في باب واحد منه. ولذا كان من اتساق التركيب؛ رجوعه إلى قاعدة اعتزالية أصولية، وهي أنه "لا يجوز إسماع الله الملكف العام المخصوص دون أن يسمعه المخصص". يقول أبو الهذيل والشحام: "لو كان في معلوم الله سبحانه أنه يسمع الآية التي ظاهرها العموم من لا يسمع ما يخصصها، لم يجز أن ينزلها إلا ومعها تخصيص".[48]

ج-اتساق قواعد النحو بقيمه، فلا قيمة بلا قاعدة، فمن خالف القاعدة لحن، ومن أصابها صح، فلا يجوز أن يقال قائل في العربية "قل ما شئت"، إذ لا حق مطلقٌ في النحو، بل الحق في النحو نفسه، وخصوصاً بعد أن تقررت القواعد واكتمل سقفها.

لكن، ينبغي التنبيه هنا إلى أن النحو في مرحلته الأولى كان الحكم للقائل. وفي مرحلته الأخيرة كان الحكم للمقول. أعني أن للنحو مرحلتين:

ج أ-مرحلة الحكم للقائل، قبل التوليد، حيث كلام العربي حجة في نفسه، فما قاله صواب، وما عارضه لحن، فالحكم للقائل والشخص.

ج-ب-مرحلة رسوخ القواعد واكتمال كم النصوص وكتابتها...فصار الحكم للنص لا للشخص.

فالانتقال من **نحو الشخص إلى شخص النحو** تُعَيِّن لنا انتماء الزمخشري إلى المرحلة الثانية، حيث يُشترط عنده أو من شروط العلمية عنده، اكتمال النص نسقياً، ونضوجه عن الاعتماد على الشفهي إلى الاعتماد على النص الاكتمالي. من هنا كان:

د-اطراد القاعدة لا موتها نموذجاً للنسقية المطردة:

إن النسق المطرد تطرد فيه قوانينه فلا تتعطل بأي نوع من أنواع التعطيل، حيث: "لا حكم في النحو إلا للنظام" و"لا قول لشيء إلا للقاعدة". والأساس الكلامي الاعتزالي لهذه الخصيصة هو قول أهل الاعتزال "بعدم جواز قول الله لرسوله أو لعالم احكم بما تشاء". يقول صاحب المعتمد: "إن الشرائع إنما يتعبد الله بها لكونها مصالح، والإنسان قد يختار الصلاح وقد يختار الفساد، فلو أباح الله تعالى للإنسان الحكم بما يختاره لكان فيه إلاحة الحكم بما لا يأمن من كونه فساداً".[49] فالحكم بدون قاعدة هو فتح للفوضى، وإباحية الحكم النحوي يكرس موت القاعدة. فإذا كانت المصالح ليست تحدَّد إلا بالشرع -لأنه لو فتح تحقيق مصلحة بدون شارع؛ فإنه سيكون أمراً مبنياً على إباحة الشارع للعالِم فالعالَم أن يحكم بما يشاء-؛ فإن إباحية الحكم للمرء اعتماداً على مصالحه أو مفاسدة خاطئ، بل المحدد للمصالح والأحكام هو الشارع. وإباحية الحكم الفقهي أو العقدي أو النحوي داخلٌ في موت القاعدة وهتك النسق ونقض شروط أصول الاستدلال الصحيحة. ومن شروط العلمية اطراء القاعدة لا موتها وانسجام النسق لا تعارضه. فمن أباح بمشيئته؛ فقد قتل القاعدة العلمية؛ النحوية الفقهية العقدية. ومن هنا؛ كان الاعتزال متسقاً شاملاً لكل مناطات الاعتقادات، وكان نحو البصرة مكتملاً شاملاً لكل الأقوال، وكان الفقه الحنفي الذي ينتمي إليه أغلب المعتزلة منسجماً شاملاً لكل مناطات الأفعال.

المطلب الثاني: شرط الوضوح التركيبي، و5-سيكولوجيا التركيب؛ من شروط التركيب وجود إرادة له

أولاً : سيكولوجيا التركيب

---

[48] أبو الحسن الأشعري، مقالات الإسلاميين، تح: نعيم زرزور، ط1(المكتبة العصرية، 2005) ، ص:1/ 218.

[49] المعتمد، ص: 2/ 329. شذ عن الاعتزال ابن خلاد في قوله: "إن التأسي برسول الله يكون في العبادات دون المعاملات والعادات، لأنه يجوز أن يكون له فيما مصلحة دوننا". أبو الحسين البصري، المعتمد في أصول الفقه، ص: 1/ 354.

من المقرر أن للتركيب دلالةً، كما أن له منطقاً يحكمه، يحكم قواعده وضوابطه ونحوه. لكن الذي قد لا يبدو مؤلوفاً هو وجود سيكولوجيا تخصه. فالتركيب يحس ويعطف ويتأمل ويتردد ويخاف ويغضب ويحب ويمارس السياسة ويدرج نفسه في الاجتماع البشري ويلج الغامض. فللتركيب روح، له حياته، يحمل صفات نفسية تميزه روحياً عن غيره. وقد انتبه المعتزلة إلى هذا الغرض العلمي عندما اشترطوا في التركيب الإرادة له. فالقائل لابد له أن يكون مريداً لتركيبه، قاصداً الصواب فيه، كما يقصد منه دلالاته. ومعنى اشتراط الإرادة للتركيب اعتزالياً أن تكون الإرادة بمعنى إرادة المأمور به، لأنها قد تطلق على أمرين آخرين، يقول الجبائي: "الأمر يفتقر إلى ثلاث إرادات، إحداهما إرادة إحداثه، (إحداث المركب لإنشاء الأمر) والثانية إرادة إحداثه أمراً لمن هو أمر له، (إرادة إحداث الأمر وهو متعلق بآخر، أي وجود علاقة بين الأمر ومأمور) والثالثة: إرادة المأمور به"،[50] أي إحداث المأمور به في المأمور عبر التركيب. وبهذا المعنى نفسه، اشترطوا في الأمر والنهي الإرادة، يقول القاضي عبد الجبار: "قد بينا من قبل أنه لا يجوز منه تعالى وقد خاطبنا بلغة مخصوصة وبكلام يتضمن الأمر والنهي والوعد والوعيد إلا ويريد بذلك أمراً ما، وإلا كان عبثاً".[51] ففي سياق قول المرجئة بعدم تنفيذ الوعيد يكونون به لا محالة من نفاة الإرادة عن التركيب، فالتركيب في نفسه بدون قصدية، وتنحصر قصديته في الدلالة فحسب.

إن هذا المقال الاعتزالي يعني أن التركيب يشترط له:

أ-إرادة القصدية، حيث إن صاحبه يريد قصداً فعلاً ما يقول.

ب-إرادة الإحالة، حيث إن تركيبه المحيل على شيء، هو مراد أي أن هذا الشيء حقاً مراد تنفيذه.

ج-إرادة قول التركيب، حيث إنه وهو يتكلم يريد ألا يلحن، يريد أن يصيب، فلا يتهاون ولا يستهتر، بل يبذل أقصى الجهد للصواب فيه.

د-وصف نفسية المتكلم، ذلك أنه الأفعال عند المعتزلة نجدها إما قبيحة لذاتها أو حسنة لذاتها، فلها صفات نفسية أو ثبوتية أو وجودية، وكون التركيب له نفسيته تتمثل في أنه يمثل نفسية المتحدث به ويحكيها، فهو:

د-أ- لا يصف العالم فحسب، بل يصف نفسية المتكلم كذلك.

د-ب- ولا يحيل على الخارج فحسب، بل يحيل على الداخل قبل ذلك. فله انعكاس داخلي. وكما أنه يصف الكون حيث النحو يصف الكون ويرقص بإيقاعاته، فهو يصف نفسية القائل ويرتب تآليفه وإيقاعاته. لكن وصف التركيب نفسيةَ المتكلم لا يعني أنه ليس للتركيب سيكولوجيا تخصه، لأن اشتراط عدم فصل الإرادة في الأمر عند المعتزلة قد يوحي أنهم لا يفرقون بين التركيب والمركِّب؛ لكنهم عندما يجعلون الحسن والقبح ذاتيين؛ فإنهم بذلكم ينجرُّون نحو كون النحو بنيةً موضوعية، وأخلاقها وصفاتها من ذاتها لا بمنح متكلم، والفائدة في التركيب من الكلام لا من المتكلم. فالنحو بذلك علم موضوعي. وهذا ينسجم مع فكرة أن الحسن والقبح ذاتيان في التركيب.

فهنالك إذاً فرق بين هذه الأمور داخل التركيب في بنيته الاستدلالية بين:

1-إحالته للعالم.

2-حصوله على معنىً.

3-وجود معناه في الذهن -ذهن المتكلم- فقط.

4-وصفه للعالَم، حيث إن كون الفعل قبل الفاعل هو وصف لأصالة العمل على النظر في المخيلة العربية، فالنحو يحكي حضارة العربي وتخيلاته.

5-وصفه للعالِم، حيث إن اختيار الكلمات ونوعية التراكيب (الجملة الاسمية بدل الفعلية مثلاً) ليس فقط لتأجيج جهة ما من الجهات الأربعة فوق، أي للدلالة على معنى التجدد بالجملة الاسمية، أو إحالته على شيء في الخارج...؛ بل لأن التركيب كذلك طابق شأناً داخلياً فيه، فكأنه يبصم بروحه ويوَقِّع بدمه. فله بذلك سيكولوجيا تخصه. وإذا كان الزمخشري معتزلياً لا يعرف عنه شذوذ عن اشتراط المعتزلة الإرادة في الأمر؛ فإنه يلحقه ما سطرناه هنا بالضرورة.

ثانياً: 5-شرط الوضوح في الاستدلال النحوي:

قد جعل الزمخشري الوضوح علة نحوية كاملة، وأدرجه طي طرائق التعليل في الاستدلالات النحوية على القواعد أو الجزئيات. ذلك أن الوضوح قد جُعل:

1-**علة** نحوية تامة: ففي قوله تعالى: شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُو الْعِلْمِ قَائِمًا بِالْقِسْطِ ۚ لَا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ (البقرة: 18) قد أعربت "قائماً" على أنها حال مؤكدة، ويلزم جمعها لتعدد أصحاب الحال هنا، وهم الله والملائكة وأولوا العلم، لأنه "لو قلت جاءني زيد وعمرو راكباً لم يجز قلت إنما جاز لعدم الإلباس"،[52] فأمن اللبس تعليل في النحو، أي أن الوضوح علة في التحكم بالتركيب حذفاً وإبقاءً.

2-جعل الوضوح أساساً لعلة **الإيجاز**، فالحذف إيجازاً يتأتى بعد الوضوح وضمان عدم اللبس، فيحذف جواب الشرط إيجازاً لوضوحه كما هو معروف.

3-جاز **تضمين** الحروف بعضها بعضاً -وفقاً لما يعرف بقاعدة التضمين- إذا كان الوضوح بادياً، فقد تتعدى 'أتى' بحرف لنكتة، على شرط ضمان الوضوح. ومثال ذلك قوله تعالى: حَتَّىٰ إِذَا أَتَوْا عَلَىٰ وَادِ النَّمْلِ قَالَتْ نَمْلَةٌ يَا أَيُّهَا النَّمْلُ ادْخُلُوا مَسَاكِنَكُمْ لَا يَحْطِمَنَّكُمْ سُلَيْمَانُ وَجُنُودُهُ وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ (النمل: 18) وذلك لنكتة لطيفة، وهي وصف مشهد قدوم الجيش، لأن "إتيانهم كان من فوق فأتى بحرف الاستعلاء."[53]

---

[50] المغني، ص: 17/ 22. ما بين الأقواس من عندي للتوضيح.

[51] المغني، ص: 17/ 39.

[52] الكشاف، ص: 1/ 372.

[53] الكشاف، ص: 3/ 360. وهذا له ملحظ دقيق يرجع إلى اشتراط أب الفلسفة الحديثة رينيه ديكارت الوضوح كشرط للحقيقة كما هو معروف.

خاتمة:

إن المرء يظل مقلداً في النحو ما لم يع بأصول الاستدلال النحوية من الكلام وسائر العلوم. والزمخشري لم يخرج عن التقليد العام بل ظل مجتهد المذهب البصري نحواً والاعتزال مذهباً. لكن خلفية الاستدلال النحوي عند الزمخشري تبرز لنا كمَّ العلوم التي أتقنها الزمخشري، والتي تحقق البنية العميقة لاستدلاله النحوي. فنظرية العامل توثق التوليد الاعتزالي. والتعليل النحوي المستقل في التأثير في المعمول توثق نظرية أفعال العباد الاعتزالية والمنعكسة على كون أفعال التركيب حرة بذاتها، حيث التركيب حركي ذاتياً لا دخل لخارج فيه، ليكون علم النحو موضوعياً. وبهذا لا يكون النحو هو العلم بقواعد الكلام، بل يكون هو قواعد الكلام موضوعياً. كما أن نماذج التعليل النحوي تعكس نظرية الزمخشري في الإرادة الجزئية للعبد وحركيتها. وترجيحاته أي الزمخشري لتراكيب على أخرى ليس إلا لأنها تتضمن علم الكلام النحوي أو ما يقتضيه التركيب من قيم عقدية. أعني أن ميتافيزيقا التركيب النحوي التي رجحها الزمخشري تحوي قيماً اعتزالية، وهكذا.

وإذا كانت الآراء الاعتزالية عند الزمخشري غير مصرَّح بها كلها عنده، إذ لم يؤلف كتاباً كبيراً شاملاً في الكلام الاعتزالي -حسب علمي الساعةَ- فإنه يمكن استشفافها من تطبيقاته النحوية والبلاغية لها، إذ العملي علامة على النظري، وتحديد لشكله بصيغة ما.

إن العلوم النقلية من التفسير والبلاغة واللغة والحديث شكلت خلفية نظرية وعملية مهمة جداً لأصول الاستدلال عند الزمخشري. كما أن أصول النحو وأصول "أصول النحو" كانت بنيةً عميقة له، خصوصاً أنهما علمان استلهما ذاتيهما من علم أصول الفقه الذي تأثر بقوة بعلم الكلام. ومن هنا، كان علم الكلام الاعتزالي هو النسق المؤسس لأصول الاستدلال النحوي عند الزمخشري بما جعل الأصول العقلية أرضيةً فخمةً له. ومن بين هذه الأسس هو التوليد الاعتزالي الذي كان أساس ظاهرة العاملية النحوية والأصل والفرع النحويين والاشتقاق اللغوي والصرفي. كما أن الحسن والقبح الذاتيين وكون الاسم غير المسمى والعلل الاعتزالية شكلت أساساً مهماً لطبيعة التركيب عند الزمخشري.

ومن هنا؛ اشترط الاستدلال النحوي عند الزمخشري شروطه التي تشخصت في:

1-العلمية،

2-والعقلانية،

3-والنسقية المطردة بوجهيها العملي والنظري،

4- وسيكولوجية التركيب وإرادته،

5- والوضوح الباهر.

توصيات:

يوصي البحث بالآتي:

-تفسير الآراء النحوية عند الزمخشري وفق نسقه الاعتزالي.

-إرجاع الآراء النحوية إلى دلالاتها الكلامية.

-إعادة الاعتبار لكل العلوم التي اطلع عليها الزمخشري لإدراجها في لائحة المؤثِّرات في منتوجات الزمخشري النحوية.

-فتح آراء الزمخشري أمام التأويلات التي تجعله معاصراً ومشتبكاً مع النظريات الحديثة والمعارف المعاصرة في مجال اللسانيات والميتافيزيقا وفلسفة اللغة والترجمة.

-دراسة نتاج الزمخشري بمناهج حديثة لتستنطقه أكثر، ولتقول لنا ما أراد الزمخشري قوله ولو لم يفصح عنه.

-دراسة آراء الزمخشري وفق النسق الشامل، سواء نسق الاعتزال أو نسق نحو البصرة أو نسق العلوم الإنسانية الحديثة أو نسق وحدة المعرفة ووحدة الجماعة العلمية.

Hazif Üslûbuna Yaptığı Takdirleri Açısından el-Keşşâf'ın Özgünlüğünün Değerlendirilmesi

Dr. Cengiz Güneş [*]

GİRİŞ

Sözlükte bir şeyi eksiltmek, etrafından koparmak ve düşürmek gibi anlamlara gelen hazf (hazif),[1] terim olarak; bir delile dayanarak sözün bir kısmını ya da tamamını düşürmek şeklinde tarif edilmektedir.[2] Bu tarifi biraz açacak olursak hazif; kelamdan bir kısmını veya bir söz öbeğinden belli bir bölümünü cümleden kaldırmak anlamına gelmektedir. Hazf, Nahiv, Belagât ve Ulûmü'l-Kur'ân literatüründe bu şekilde kullanılagelmiştir.[3]

Türkçeye *eksiltili kullanım* şeklinde çevirisi mümkün olan hazif,[4] Kur'an'ı anlama açısından önemli bir yere sahiptir. Zira cümleden düşürülen kısmın ne anlama geldiği, yani bu kısma nasıl anlam verileceği ve nasıl bir takdir yapılacağı Kur'an'ın anlamını tespit açısından izahtan varestedir. Bu bağlamda Zemahşerî'nin (ö. 538/1144) *el-Keşşâf*'ında hazif üslûbu ve bunlara yaptığı takdirler incelenmeye çalışılacaktır.[5] Zemahşerî'nin haziflere yaptığı takdirler diğer tefsirlerle kıyaslanarak orijinalitesi tespit edilmeye gayret edilecek, daha önceden kaleme alınmış tefsirlerle ne oranda benzerlik gösterdiği ve kendinden sonraki tefsirlere ne kadar etki ettiği belirlenecektir. Hal böyle olunca, *el-Keşşâf*'tan evvel yazılmış, özellikle de dilbilimsel tefsirlere bakmak önem arz etmektedir. Kendisinden sonra telif edilen tefsirlerin neredeyse hepsi onun izahlarından uzak kalamamıştır. Bu tebliğde, hazif konusunda *el-Keşşâf*'tan ne kadar yararlanıldığı ortaya konulmaya çalışılacaktır.

Ferrâ'nın (ö. 207/822) *Meʿâni'l-Ḳur'ân*'ı Ebû Ubeyde'nin (ö. 209/824 [?]) *Mecâzü'l-Ḳur'ân*'ı, İbn Kuteybe'nin *Ġarîbü'l-Ḳur'ân*'ı (ö. 276/889) ve Zeccâc'ın (ö. 311/923) *Meʿâni'l-Ḳur'ân*'ları ilk başvurduğumuz eserlerdir. Bunların yanında zaman zaman da Taberî'nin (ö. 310/923) *el-Câmiʿu'l-beyân*'ına müracaat ettik. *el-Keşşâf*'tan sonra yazılan tefsirlerden hazif konusunda çokça istifade eden ve onunla benzerlik gösteren Beyzâvî'nin (ö. 685/1286*) Envârü't-tenzîl*'ine, Nesefî'nin (ö. 710/1310) *Medârik*'ine, Ebüssuûd'un (ö. 982/1574) İrşâdü'l-ʿaḳli's-selîm'ine atıflarda bulunduk.

Arap dilinde geniş bir kullanıma sahip olan hazif üslubu, belagatte îcâz başlığı altında yer alan, meânî ve bedî'de kullanılan bir terimdir. Hazif üslubunun, cümlenin unsurlarından muzafın ve muzafun ileyhin

---

[*] Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi TİB Arap Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı, cengizgunes@nevsehir.edu.tr, ORCID ID: 0000-0003-2979-7271

[1] Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfiî İbn Manzûr, *Lisânü'l-ʿArab* (Beyrut: Dâru Sâdır, 1414), "hzf", 9/39-40.

[2] Ebû Muhammed Abdullāh b. Muhammed b. Saîd el-Hafâcî, *Sırrü'l-feṣâḥa* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1982), 211; Muhammed b. Abdullah b. Burhân Zerkeşî, *el-Burhân fi 'ulûmi'l-Kur'ân* (Beyrut: Daru'l-Marife, 1376), 3/102; Muhammed Aʿlâ b. Ali b. Muhammed Hâmid b. Muhammed Sâbir el-Ömerî el-Fârûkī et-Tehânevî, *Keşşâfü ıstılâhâti'l-fünûn ve'l-ulûm* (Beyrut: Mektebetü Lübnân, 1997), 1/631; es-Seyyid Ahmed el-Haşimî, *Cevâhiru'l-belâġa fi'l-meânî ve'l-beyân ve'l-bedî*ʿ (Beyrut: el-Mektebetu'l-Asriyye, ts.), 103.

[3] Geniş bilgi için bk. Halil İbrahim Kaçar, "Hazif Üslubu Açısından Meallerin Değerlendirilmesi", *Kur'an Meâlleri Sempozyumu - Eleştiriler ve Öneriler- (I)*, ed. Ömer Menekşe (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007), 265-284. Kutbettin Ekinci, *Kur'ân'da Hazf* (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013), 8. Hazif konusunda ayrıca bk. Osman Kara, "Şart Cümlelerindeki Haziflerin Kur'an Çevirilerine Yansıtılması Sorunu", *Mevzu Sosyal Bilimler Dergisi* 6 (2021), 27-48; Nihat Yalçın - Uğur Gülbil, "Ahzab Suresi Örnekleminde İcaz-ı Hazif Olgusu", *Amasya İlahiyat Dergisi* 18 (2022), 255-292; Abdullah Kuşçuoğlu, "Hazf Kavramının Kur'ân ve Arab Dili Açısından Tahlili", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 24/2 (2019), 25-44; Mehmet Hadin Turabi, "Kur'an-ı Kerim'deki Pratiği ve Nahiv Teorisi Açısından Mef'ulün Bih'in Hazfi (Otuzuncu Cüz/Amme Cüzü Örneği)", *Genç Mütefekkirler Dergisi* 3/2 (ts.), 280-301.

[4] İsmail Durmuş, "Hazif", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 122-124.

[5] Cârullah Mahmud b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf ʿan ḥaḳā'iḳı ġavâmiżi't-tenzîl* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'Arabî, 1407).

hazfi, mübtedanın hazfi, fiil ve failin hazfi, mevsûfun, mefûlün ve haberin hazifleri yanında cümlelerin de hazfedildiği şekilleri vardır.[6]

Hazfi izah edebilmemiz için, nahivde mübteda / habere tekabül eden müsned ve müsnedün ileyhin bilinmesi gerekmektedir. Müsned, kendisi ile müsnedün ileyh üzerine hüküm bina edilen kelimedir. هذا أخوك cümlesinde هذا kelimesi üzerine bir hüküm bina edildiği için müsnedün ileyhtir. أخوك kelimesi ise müsneddir.[7] Fiil cümlesinin faili de müsneddir. Çeşitli cümlelerde bulunan mübtedanın haberi, tam ve isim fiiller, haber yerine merfûuyla yetinen mübtedalar müsnedlerden bir kısmıdır. Müsned lafzî veya mukadder bir karinenin bulunması şartıyla birçok durumda hazfedilebilir. Müsnedin hazfedilmesi için; mahzûfun zikrine ihtiyaç duyulmaması, şiirin veznini korumak, makam darlığı ve sözü uzatmamak, mahzûfun şerefli biri veya çok meşhur ya da hazfedilenin umum ifade etmesi gibi durumlar geçerli sebepler olarak görülmüştür.[8]

el-Keşşâf'ta Hazif Üslubu ve Bunlara Yapılan Takdirlerden Örnekler

Kur'an'daki hazif üslubunu birçok başlıkta incelemek mümkündür. Muzafın hazfi, muzafun ileyhin hazfi, mübtedanın hazfi, fiil ve faillerin hazfi ile cümlelerin hazfi örnek verilebilir. Tebliğin hacmini artıracağı için, anlama katkısı yok denecek kadar az olan harflerdeki hazifleri konu edinmedik ve her başlıktan ancak bir örnek sunabildik.

1. Muzafın Hazfi

Arap dilinde en çok başvurulan hazif yöntemlerinden biri olan muzafın hazfi, ibarede îcâzı temin eden başlıca unsurlardandır. Sibeveyhi (ö. 180/796) ve İbn Cinnî (ö. 392/1002) bu hazif türünü mecâzın bir çeşidi olarak mülahaza etmektedirler. Kur'an da bu üslubu sık sık kullanmaktadır.[9]

Anlamın bozulmasına engel ve kesin bir karine bulunduğunda, muzafun ileyh düşürülen muzafın yerini alarak irab olarak onun harekesini aldığında muzaf hazfedilir.[10]

Muzafın hazfi, Kur'an'daki en çok bulunan hazif türü olduğu için bu başlıkta iki örnek vermeyi uygun bulduk. İlk misal Bakara sûresi 111. ayette yer almaktadır:

وَقَالُوا لَنْ يَدْخُلَ الْجَنَّةَ اِلَّا مَنْ كَانَ هُودًا اَوْ نَصَارٰى تِلْكَ اَمَانِيُّهُمْ ...

> *"(Ehl-i kitap:) Yahudiler yahut Hıristiyanlar hariç hiç kimse cennete giremeyecek, dediler. Bu onların kuruntusudur..."*[11]

Ayette hazfedilen kısmın takdiri şu şekildedir: أمثال تلك الأمنية أَمَانِيهِمْ / Bunlar onların kuruntularının örneklerindendir.[12]

Zemahşerî'nin bu ayette ortaya koyduğu hazif ve ona yaptığı takdire kendinden önceki Mücâhid (ö. 103/721),[13] Mukâtil (ö. 150/767),[14] Ferrâ,[15] Ebû Ubeyde,[16] İbn Kuteybe,[17] Taberî,[18] Zeccâc,[19] Mâturîdî (ö.

---

6 Kaçar, "Hazif Üslubu", 268-275.

7 Ebû Bişr Amr b. Osmân b. Kanber el-Hârisî Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, thk. Abdüsselâm Muhammed Harûn (Kahire: Mektebetu'l-Hâncî, 1988), 1/23. Müsned ve müsnedün ileyh hakkında geniş bilgi için bk. Mehmet Sıddık Özalp, "İbnü'n-Nâzım'ın, 'el-Misbâh fî İhtisâri'l-Miftâh' İsimli Eserinde Müsned İleyh Konusunda Gösterdiği Şiir İstişhâdların Analizi", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21/1 (2021), 251-275; Mehmet Kahraman, "Kur'ân-ı Kerîm'in Âyetleri Örnekliğinde Cümlelerde Müsned ve Müsned İleyhin Farklı Şekillerde Gelmelerinin Sebepleri", *Umde Dini Tetkikler Dergisi* 5/1 (2022), 1-29.

8 el-Haşimî, *Cevâhiru'l-belâġa*, 134; Hikmet Akdemir, *Belâğat Terimleri Ansiklopedisi* (İzmir: Nil Yayınları, 1999), 260-263.

9 Kaçar, "Hazif Üslubu", 268.

10 Ebû Muhammed Bahâüddîn Abdullah b. Abdirrahmân b. Abdillâh el-Hemedânî İbn Akîl, *Şerḥu İbn ʿAḳīl ʿalâ elfiyyeti İbn Mâlik*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamîd (Kahire: Dâru't-Türâs, 1980), 2/18; Yusuf Uralgiray, *Arapça İlk ve İleri Dilbigisi* (İstanbul: Tebliğ Yayınları, 1986), 1/496.

11 Hayreddin Karaman vd., *Kur'ân-ı Kerim ve Açıklamalı Meâli* (İstanbul: Yeni Şafak Yayınları, 2007), 16.

12 ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/178.

13 Ebu'l-Haccâc el-Mahzûmî Mücâhid, *Tefsîru Mücâhid* (Mısır: Dâru'l-Fikri'l-İslâmiyyi'l-Hadîse, 1410), 211.

14 Ebü'l-Hasen b. Beşîr el-Ezdî el-Belhî Mukātil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, thk. Abdullah Mahmud Şehhate (Beyrut: Müessesetü't-Târîhi'l-Arabî, 1423), 1/131.

15 Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ, *Meâni'l-Ḳur'ân*, thk. Ahmed Yusuf Necati (Dâru'l-Mısrıyye, ts.), 1/73.

16 Ma'mer b. Müsennâ Ebû Ubeyde, *Mecâzü'l-Ḳur'ân*, thk. Fuat Sezgin (Kahire: Mektebetu'l-Hâncî, 1381), 1/51.

17 Ebû Muhammed Abdullāh b. Müslim ed-Dîneverî İbn Kuteybe, *Ġarîbü'l-Ḳur'ân*, thk. Seyyid Ahmed Sakr (Kâhire, 1973), 58-59.

18 Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî el-Bağdâdî et-Taberî, *Câmiʿu'l-beyân ʿan teʾvîli âyi'l-Ḳur'ân*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (y.y.: Müessesetü'r-Risâle, 2000), 2/507-509.

333/944),[20] Râğıb (502/1108?)[21] ve Begavî (ö. 516/1122)[22] gibi tefsircilerden hemen hemen hiçbiri değinmemiştir.

Beyzâvî ve Ebüssuûd kimden aldığını belirtmeden أمثال تلك الأمنية أمانيهم ibaresini aynı şekliyle tefsirlerine taşımışlardır.[23] Ebû Hafs es-Sirâcüddîn (ö. 829/1426) de *el-Lübâb fî 'Ulûmi'l-Kitâb* adlı tefsirine aynı ibareyi Zemahşerî'den aldığını ifade ederek nakletmiştir.[24]

Muzafın hazfi ile ilgili ikinci örnek Âl-i İmrân sûresi 37. ayete bulunmaktadır:

... فَتَقَبَّلَهَا رَبُّهَا بِقَبُولٍ حَسَنٍ وَاَنْبَتَهَا نَبَاتًا حَسَنًاۙ

"Rabbi Meryem'e hüsnü kabul gösterdi; onu güzel bir bitki gibi yetiştirdi."

Zemahşerî ayetin bu kısmına فتقبلها بذي قبول حسن şeklinde bir muzaf takdir etmiştir.قبول kelimesi burada mastardır. Muzaf olan بذي kelimesi hazfedilmiştir. Anlamı şu şekilde ifade etmek mümkündür: "Onu (Meryem'i) güzelce kabul eden birinin haliyle kabul etti."[25]

Bu hazif ve takdiri Zemahşerî öncesindeki tefsirlerde tespit edilememiştir. Zemahşerî'nin ibaresi, kaynak verilmeden sonraki dönem tefsirlerinden Beyzâvî,[26] Nesefî[27] Ebüssuûd,[28] Âlûsî (ö. 1270/1854)[29] tefsirlerinde hemen hemen aynı ifadelerle nakledilmiştir. Son dönemde yazılan Reşîd Rızâ'nın (1865-1935) *el-Menâr*'ında, İbn Âşûr'un (1879-1973) *et-Taḥrîr ve't-tenvîr*'inde, M. İzzet Derveze'nin (1888-1984) *et-Tefsîru'l-Hadîs*'inde, M. Hamdi Yazır'ın (1878-1942) *Hak Dini Kur'ân Dili*'nde, Ebü'l-A'lâ Mevdûdî'nin (1903-1979) *Tefhîmu'l-Kur'an*'ında ve Vehbe Zuhaylî'nin (1932-2015) *et-Tefsîru'l-Münîr*'inde hazif türü bilgilere hemen hemen hiç rastlanılmamaktadır.

2. Muzafun İleyhin Hazfi

Manası zihinlerde yaşatılsın ve lafzının manası baki kalsın istenen muzafun ileyhler hazfedilir. Bazı durumlarda da bu iki şarta bağlı kalmaksızın muzafun ileyhler hazfedilebilir.[30]

Bu başlıkta vereceğimiz örnek Bakara sûresi 31. ayetten alınmıştır:

وَعَلَّمَ اٰدَمَ الْاَسْمَاۤءَ كُلَّهَا...

"Allah Âdem'e bütün isimleri, öğretti..."

Ayette, *bütün isimler* anlamındaki الْاَسْمَاۤءَ كُلَّهَا ibaresinde muzafun ileyh olan مسمى kelimesi hazfedilmiştir. Çünkü burada muzafun ileyhin hazfi, muzafa delalet etmektedir. Hazfedilen bu kelimeden bedel olarak (الْاَسْمَاۤءَ) kelimesinin başına lâm-ı tarif getirilmiştir. Böylece ilgili kelime, isimlendirilen bütün adları öğretti anlamını kazanmıştır.[31] Erken dönem tefsirlerde, bu ayette Zemahşerî'nin söz ettiği muzafun ileyhin hazfine dair herhangi bir bilgiye rastlanmamıştır.[32] Buradaki *el-esmâ* ilgili birçok bilgi ve rivayet sunan Taberî de hazifle ilgili herhangi bir malumat vermemiştir.[33]

---

19 Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî b. Sehl el-Bağdâdî ez-Zeccâc, *Meâni'l-Ḳur'ân ve i'râbuhu*, thk. Abdülcelil Abduh Şelebî (Beyrut: Âlemu'l-Kütüb, 1988), 1/194.

20 Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Ḳur'ân*, thk. Mecdî Baslûm (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 2005), 1/539-540.

21 Ebu'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed el-İsfahânî, *Tefsîru'r-Râğıb* (Tanta: Külliyyetü'l-Âdâb, 1999), 1/293.

22 el-Hüseyin b. Mesud el-Ferra Begavî, *Meâlimu't-tenzîl*, thk. Muhammed Abdullah en-Nemr vd. (Beyrut: Dâru Tayyibe li'n-Neşri ve't-Tevzi', ts.), 1/156.

23 Abdullah b. Ömer b. Muhammed el-Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl*, thk. Muhammed Abdurrahman el-Mar'aşî (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1418), 1/101; Muhammed b. Muhammed Ebu's-Suûd, *İrşâdü'l-'aḳli's-selîm ilâ mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, ts.), 1/147.

24 Sirâcüddin Ömer b. Ali Ebû Hafs, *el-Lübâb fi'ulûmi'l-Kitâb* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1998), 2/398.

25 *el-Keşşâf*'ın tercümesinde, bu ayetteki hazf edilen kelimenin muzafun ileyh olduğu ifade edilmektedir. Ancak doğrusunun muzaf olması gerekir. bk. Ebu'l-Kāsım Cârullah Mahmûd b. Ömer b. Muhammed ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, ed. Murat Sülün, çev. Komisyon (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2020), 1/926.

26 el-Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl*, 2/14.

27 Ebü'l-Berekât Hâfızüddîn Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd en-Nesefî, *Medârikü't-tenzîl ve ḥaḳā'iḳu't-te'vîl*, thk. Yusuf Ali Bedevî (Beyrut: Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, 1998), 1/251-252.

28 Ebu's-Suûd, *İrşâdü'l-'aḳli's-selîm*, 2/29.

29 Şihabüddin Mahmud b. Abdillah el-Âlûsî, *Rûḥu'l-meânî*, thk. Ali Abdülbâri Atıyye (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1415), 2/133.

30 İbn Akîl, *Şerḥu İbn 'Aḳīl*, 2/18.

31 ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/126.

32 Mukātil b. Süleymân, *Tefsîru Mukātil*, 1/98; Mücâhid, *Tefsîru Mücahid*, 199; Ebû Ubeyde, *Mecâzü'l-Ḳur'ân*, 1/36.

33 et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 1/482-486.

Râzî tefsirinde, hazif lafzını kullanmadan Zemahşerî'nin takdir ettiği muzaf olan "müsemmâ" kelimesini zikretmektedir.[34] Kurtubî de isim müsemma arasındaki ilgiye değinmektedir.[35]

Beyzâvî ve Nesefî, Zemahşerî'nin ibaresini aynen almakta ama herhangi bir kaynak belirtmemektedirler.[36]

Ebüsuûd, Zemahşerî'nin verdiği açıklamaları ve hatta aynı örnekleri tefsirine taşımaktadır.[37]

Menâr tefsirinde de isim müsemma ilişkisinden bahsedilmekte, ancak Zemahşerî'ye herhangi bir atıfta bulunulmamaktadır.[38]

Mevsûfun Hazfi

Mevsûfun hakkı sıfatla birlikte bulunmaktır. Ancak bulunduğu durum açık ve net olursa veya sıfat herkesçe malum olursa mevsuf hazfedilebilir.[39]

وَأُزْلِفَتِ الْجَنَّةُ لِلْمُتَّقِينَ غَيْرَ بَعِيدٍ

"Cennet de takvâ sahiplerine yaklaştırılır; (onlardan) uzakta olmayacaktır."[40]

Zemahşerî bu ayetteki غَيْرَ بَعِيدٍ "uzak değil" ifadesiyle ilgili çeşitli irab durumlarını zikrettikten sonra, ayetin bir veçhinin de شَيْئاً غَيْرَ بَعِيدٍ takdirinde mansûb ve mahzûf bir mevsûfun sıfatı olduğunu kaydetmektedir. غَيْرَ kelimesi أُزْلِفَتِ fiiline taalluk eden mansûb bir zarf-ı mekandır.[41]

Mücâhid ve Ferrâ ayetin tefsirine hiç değinmemiştir.[42] Mukatil, hazifle ilgili bir açıklama yapmamıştır.[43] Ebû Ubeyde غَيْرَ بَعِيدٍ için sadece yakınlaştırılmış anlamında قرّبت kelimesinden başka bir izah yapmamıştır.[44] İbn Kuteybe de أدنيت kelimesini kullanmış ve bu ifade ile yetinmiştir.[45] Taberî ayeti, her iki ifadeyi tefsirine taşıyarak وأُدنيت الجنة وقرّبت şeklinde açıklamıştır.[46] Kısaca ifade etmek gerekirse Zemahşerî öncesi hiç kimse burada bir haziften söz etmemiştir.

Râzî ayetle ilgili takdir ve haziften bahsetmekte ise de Zemahşerî'nin yaptığı gibi شَيْئاً غَيْرَ بَعِيدٍ şekliyle bir takdir yapmamaktadır.[47] Kurtubî de haziften söz etmemektedir.[48] Beyzâvî ve Nesefî, Zemahşerî'nin صفة محذوف، أو شيئاً غير بعيد ibaresini aynen, yine isim belirtmeden nakletmektedirler.[49]

3. Fiilin Hazfi

Arapçada fiil hazifleri zorunlu (vacip) ve zorunlu olmayan şeklinde ikiye ayrılır. Çok çeşitli sebeplerden dolayı fiil hazfedilebilir.[50] Burada konunun teferruatını vermek bu tebliğin boyutlarını aşacaktır. Bu nedenle örnek ayet üzerindeki fiilin hazfini vermekle iktifa ediyoruz.

وَأَقْسَمُوا بِاللَّهِ جَهْدَ أَيْمانِهِمْ لَئِنْ أَمَرْتَهُمْ لَيَخْرُجُنَّ قُلْ لا تُقْسِمُوا طاعَةٌ مَعْرُوفَةٌ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِما تَعْمَلُونَ

"(Münafıklar), sen hakikaten kendilerine emrettiğin takdirde mutlaka (savaşa) çıkacaklarına dair, en ağır yeminleri ile Allah'a yemin ettiler. De ki: Yemin etmeyin. İtaatiniz malûmdur! Bilin ki Allah, yaptıklarınızdan haberdardır."[51]

---

34 Ebû Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyn er-Râzî, *Mefâtîḥu'l-ġayb* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1420), 2/398.

35 Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh el-Kurtubî, *el-Câmiʿ li-aḥkâmi'l-Ḳurʾân*, thk. Ahmed el-Berdûnî - İbrahim Etfiyyiş (Kâhire: Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye, 1964), 1/282.

36 el-Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl*, 1/69; en-Nesefî, *Medârîku't-tenzîl*, 1/78.

37 Ebu's-Suûd, *İrşâdü'l-ʿaḳli's-selîm*, 1/84.

38 Abduh, Muhammed-Rıza, Muhammed Reşit, *Tefsîrü'l-menâr (Tefsîru'l-Kur'âni'l-Hakîm)* (Kâhire: Dâru'l-Fikr, 1923), 1/218.

39 Abdülkādir b. Ömer el-Bağdâdî, *Ḫizânetü'l-edeb ve lübbü lübâbi lisâni'l-ʿArab*, thk. Abdüsselâm Muhammed Harûn (Kahire: Mektebetu'l-Hâncî, 1997), 5/3.

40 Kâf 50/31.

41 ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/389.

42 Mücâhid, *Tefsîru Mücâhid*, 616; el-Ferrâ, *Meâni'l-Ḳurʾân*, 3/79.

43 Mukātil b. Süleymân, *Tefsîru Mukātil*, 4/114.

44 Ebû Ubeyde, *Mecâzü'l-Ḳurʾân*, 2/224.

45 İbn Kuteybe, *Ġarîbü'l-Ḳurʾân*, 362.

46 et-Taberî, *Câmiʿu'l-beyân*, 22/363.

47 er-Râzî, *Mefâtîḥu'l-ġayb*, 28/144-145.

48 el-Kurtubî, *el-Câmiʿ li-aḥkâmi'l-Ḳurʾân*, 17/19-20.

49 el-Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl*, 5/143; en-Nesefî, *Medârîku't-tenzîl*, 3/367.

50 İbn Akîl, *Şerḥu İbn ʿAḳīl*, 2/177.

51 en-Nûr 24/53.

Ayet-i kerimede bulunan جَهْدَ أَيْمانِهِمْ kısmında fiil hazfedilmiştir. Takdiri şöyledir: أَقْسَمَ يَجْهَدُ اليَمِينَ جَهْدًا : "Son derece ve güçlü bir şekilde yemin etti", anlamındadır. Ayette fiil hazfedilmiş, mastar öne geçirilmiş ve mefûle muzaf olarak fiilin yerine getirilmiştir.[52] Buradaki durumu diğer tefsirlerden takip ettiğimizde karşımıza şu tablo çıkmaktadır:

Mücâhid ve Ferrâ, bu ayete ilgili hiçbir bilgi vermemiştir.[53] Ebû Ubeyde, İbn Kuteybe, Taberî, Zeccâc جَهْدَ أَيْمانِهِمْ ile alakalı olarak herhangi bir haziften bahsetmemiştir.[54]

Zemahşerî sonrası tefsirlerden bazılarındaki durum şöyledir:

Râzî ve Kurtubî'de ilgili kısımla alakalı bir haziften söz edilmemektedir.[55] Nesefî'de Zemahşerî'nin aynı ibarelerinin alındığı ve her zamanki gibi kaynak belirtmediği müşahede edilmektedir.[56]

4. Failin Hazfi

Meçhul yapıda gelen fiillerde, mefûlü mahzûf olan failin yerini aldıktan sonra nâibi fail olan ve bazen de mastarın fail kabul ettiği durumlarda fail hazfedilir.[57]

وَلا تَنْفَعُ الشَّفاعَةُ عِنْدَهُ إِلاَّ لِمَنْ أَذِنَ لَهُ حَتَّى إِذا فُزِّعَ عَنْ قُلُوبِهِمْ قالُوا ماذا قالَ رَبُّكُمْ ...

"Allah'ın huzurunda, kendisinin izin verdiği kimselerden başkasının şefaati fayda vermez. Nihayet onların yüreklerinden korku giderilince: Rabbiniz ne buyurdu? derler..."[58]

Ayette bulunan فُزِّعَ عَنْ قُلُوبِهِمْ : "Onların yüreklerinden korku giderilince" ibaresinde fail hazfedilmiş ve fiil câr ve mecrûra isnat edilmiştir. فُزِّعَ kelimesi فَزَّعَ şeklinde malûm formda da okunmuştur.[59] Bu durumda fail Allah olmaktadır. Korku kelimesinin zikrinden vazgeçilmiş ve fiil عَنْ قُلُوبِهِمْ câr ve mecrûruna isnat edilmiştir.[60]

Mücâhid, hazif üslûbundan söz etmeksizin ilgili kısmın geniş bir şekilde tefsirini yapmaktadır.[61] Ferrâ da malûm kıraati zikrederek failin Allah olduğunu hazif kelimesini kullanmadan izah etmektedir.[62] Ebû Ubeyde, İbn Kuteybe ve Taberî ayeti uzun bir şekilde açıklasa da haziften bahsetmemektedirler.[63] Zeccâc kısa bir açıklamada bulunarak haziften söz etmemektedir.[64] Mâturîdî de فُزِّعَ عَنْ قُلُوبِهِمْ kısmıyla ilgili izahlarda bulunmakta ancak o da konuyu hazifle ilişkilendirmemektedir.[65]

Zemahşerî sonrasında فُزِّعَ عَنْ قُلُوبِهِمْ ibaresiyle ilgili açıklamalara baktığımızda Râzî ve Kurtubî birçok bilgi sunmakta ancak hazif lafzını kullanmamaktadır.[66] Beyzavî ve Nesefî de aynı şekilde burada haziften söz etmemekte ancak Beyzavî'nin açıklamalarındaki kullandığı ibareler Zemahşerî'nin hemen hemen aynısıdır.[67] Elmalılı'nın Hak Dini Kur'an Dili tefsirinde de hazifle ilgili bir bilgiye ulaşılamamıştır.[68]

Netice itibariyle, buradaki hazfe neredeyse Zemahşerî'den başka hiçbir müfessirin değinmediğini söyleyebiliriz.

5. Fiil ve Failin Birlikte Hazfi

Arapçada fiilin hazfi tek başına olabileceği gibi, fiil faili ile beraber mahzûf durumda bulunabilmektedir. Fiil ve failin beraber hazfine en güzel örnek besmelenin başında gerçekleşen haziftir.

---

52 ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3/250.
53 Mücâhid, *Tefsîru Mücâhid*, 494; el-Ferrâ, *Meâni'l-Ḳur'ân*, 2/258.
54 Ebû Ubeyde, *Mecâzü'l-Ḳur'ân*, 2/69; İbn Kuteybe, *Ġarîbü'l-Ḳur'ân*, 262; et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 19/206.
55 er-Râzî, *Mefâtîḥu'l-ġayb*, 24/411; el-Kurtubî, *el-Câmi' li-aḥkâmi'l-Ḳur'ân*, 12/296.
56 en-Nesefî, *Medârîku't-tenzîl*, 2/514.
57 Daha geniş bilgi için bk. Ekinci, *Kur'ân'da Hazf*, 95.
58 Sebe 34/23.
59 İbn Âmir ve Yâkûb el-Hadramî bu kelimeyi fâ ve zây'ın fethasıyla fezze'a (فَزَّعَ) şeklinde okumuşlar, diğer kıraat imamları ise füzzi'a (فُزِّعَ) şeklinde okumuşlardır. bk. Ebü'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Alî b. Yûsuf el-Cezerî, *en-Neşr fi'l-ḳırâ'âti'l-'aşr*, thk. Eymen Rüşdî Suveyd (İstanbul: Dâru'l-Gavsânî, 2019), 5/2565.
60 ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3/580.
61 Mücâhid, *Tefsîru Mücâhid*, 554.
62 el-Ferrâ, *Meâni'l-Ḳur'ân*, 2/361.
63 Ebû Ubeyde, *Mecâzü'l-Ḳur'ân*, 2/147; İbn Kuteybe, *Ġarîbü'l-Ḳur'ân*, 306; et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 20/395-400.
64 ez-Zeccâc, *Meâni'l-Ḳur'ân ve i'râbuhu*, 4/253.
65 el-Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Ḳur'ân*, 8/443-444.
66 er-Râzî, *Mefâtîḥu'l-ġayb*, 25/203-204; el-Kurtubî, *el-Câmi' li-aḥkâmi'l-Ḳur'ân*, 14/295.
67 el-Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl*, 4/246; en-Nesefî, *Medârîku't-tenzîl*, 3/62.
68 Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dîni Kur'ân Dili* (İstanbul: Eser Yayınları, 1979), 6/3962.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

Besmeledeki hazif konusunda Zemahşerî şu izahları kaydetmektedir: Besmelenin başındaki bâ harfi mahzûf أقرأ ya da أتلو fiiline taalluk etmektedir. Hal böyle olunca anlam, "Allah'ın ismiyle okurum" veya "Allah'ın adıyla tilavet ederim" gibi manalara gelmektedir. Zemahşerî burada بسم الله أقرأ أو أتلو şeklinde takdirini yapmakta, fiilleri "Bismillah"tan sonraya getirmekte ve sebebini şöyle açıklamaktadır: Fiil ve fiile taalluk eden harf-i cer ikilisinden daha önemli olanı fiile taalluk eden harf-i cerdir. Cahiliye müşrikleri de "Bismi'l-'uzzâ" formunu kullanıyor ve ilahlarını ön plana çıkarıyorlardı. Bu nedenle tevhit inancını benimsemiş bir Müslümanın da Allah'ın ismini başlama fiilinden öne alması isabetli olacaktır. Aynı durum إِيَّاكَ نَعْبُدُ ayetinde de bahis konusudur. Burada da isim fiilden önce zikredilmiş ve ibadetin sadece Allah'a yapılacağı vurgulanmıştır.[69]

Mücâhid, besmele ile ilgili hiçbir açıklama yapmamıştır.[70] Ferrâ, Zemahşerî'nin takdir ettiği gibi herhangi bir fiil takdir etmemekte, fakat بسم kelimesindeki elif harfinin düşmesini uzun uzadıya açıklamaktadır.[71]

Ebû Ubeyde'nin *Mecâzü'l-Kur'ân*'ında تفسير قوله "بسم الله" مضمر، مجازه كأنك قلت : بسم الله قبل كل شيء وأول شيء ونحو ذلك، ibaresine rastlamaktayız. "Her şeyden önce ve ilk Allah'ın adıyla", anlamına gelen bu ifadenin yanında, بدأت: başladım anlamına gelen fiil ve faili de takdir etmekte ancak isim kelimesinden önce veya sonra olduğu hakkında bir bilgi vermemektedir.[72] İbn Kuteybe أبدأ باسم الله. أو بدأت باسم الله şeklinde isim kelimesinin başına hem mazi hem de muzâri formda başlıyorum / başladım cümlelerini takdir etmektedir.[73] Taberî أقرأ بسم الله الرحمن الرحيم şeklinde takdir yapmakta ve أقوم باسم الله، وأقعد باسم الله وكذلك سائر الأفعال gibi farklı örnekler de vermektedir.[74] Râzî'nin açıklaması Zemahşerî doğrultusundadır. Aralarındaki fark sadece takdir edilen fiildir. O, efâl-i şurûdan أَشْرَعُ fiilini takdir etmiştir.[75] Kurtubî görüşünü يَعْنِي بَدَأْتُ بِعَوْنِ اللَّهِ وَتَوْفِيقِهِ وَبَرَكَتِهِ : "بِسْمِ اللَّهِ" cümlesiyle ifade etmektedir. Bismillah demek, Allah'ın yardımı, tevfiki ve bereketi ile başladım, demektir. Yine o, / ابْتِدَائِي بِسْمِ اللَّهِ ابتدأت بسم الله şeklinde farklı takdirler yapmakta ve bunların gerekçelerinden bahsetmektedir.[76]

Beyzâvî, Nesefî ve Ebüssuûd تعلقت الباء بمحذوف تقديره بسم الله أقرأ أو أتلو ibareleriyle Zemahşerî paralelinde açıklamalarını burada da sürdürmektedirler.[77] İbn Âşûr, *el-Keşşâf*'ı kaynak göstererek Zemahşerî'nin açıklamalarını tefsirine taşımaktadır.[78] Hamdi Yazır da fiilin besmeleden önce veya sonra takdir edilebileceğini, ancak sonra takdir edilmesinin gerekliliği üzerinde durmakta ve isim vermeden Zemahşerî'nin düşüncesini tercih ettiğini ortaya koymaktadır.[79]

6. Mefûlün Hazfi

Arap dilinde en çok görülen hazif türlerinden biri de mefûllerin hazfidir. Mefûl, cümlenin temel öğesi değildir. Bu nedenle kimi dilciler, hazfinin karineye bile ihtiyaç duymayacağını iddia ederken, kimileri de mahzûfun mezkur hükmünde olduğu için hazfi için karineye ihtiyacı olduğu görüşündedirler.[80]

Örnek:

أَفَلَا يَنظُرُونَ إِلَى الْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ . وَإِلَى السَّمَاءِ كَيْفَ رُفِعَتْ . وَإِلَى الْجِبَالِ كَيْفَ نُصِبَتْ . وَإِلَى الْأَرْضِ كَيْفَ سُطِحَتْ

> *"(İnsanlar) devenin nasıl yaratıldığına, bakmazlar mı? Göğe bakmıyorlar mı nasıl yükseltilmiş? Dağların nasıl dikildiğine, bakmazlar mı? Yeryüzünün nasıl yayıldığına bir bakmazlar mı?"*[81]

---

69 ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/2-3.
70 Mücâhid, *Tefsîru Mücâhid*, 194.
71 el-Ferrâ, *Meâni'l-Ḳur'ân*, 1/2.
72 Ebû Ubeyde, *Mecâzü'l-Ḳur'ân*, 1/20-21.
73 İbn Kuteybe, *Ġarîbü'l-Ḳur'ân*, 1/39.
74 et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 1/115.
75 er-Râzî, *Mefâtîḥu'l-ġayb*, 1/23.
76 el-Kurtubî, *el-Câmi' li-aḥkâmi'l-Ḳur'ân*, 1/98-99.
77 el-Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl*, 1/25; en-Nesefî, *Medârîku't-tenzîl*, 1/26; Ebu's-Suûd, *İrşâdü'l-'aḳli's-selîm*, 1/9.
78 Muhammed Tâhir İbn Âşûr, *et-Taḥrîr ve't-tenvîr* (Tunus: ed-Dâru't-Tûnisiyye, 1984), 1/146.
79 Yazır, *Hak Dîni Kur'ân Dili*, 1/39.
80 et-Tehânevî, *Keşşâfü Istılâhât*, 639; Ekinci, *Kur'ân'da Hazf*, 80-81.
81 el-Gaşiye 88/17-20.

Hz. Ali ayet sonlarındaki fiilleri sırasıyla خَلَقْتُ, رَفَعْتُ, نَصَبْتُ, سَطَحْتُ şeklinde zamir tâ'sı ile birlikte bina-i malûm olarak okumuştur. Hal böyle olunca cümleler فَعَلْتُها : "Onu yaptım" şeklinde takdir edilmekte ve mefûl zamirleri hazfedilmiş olmaktadır.[82]

Mücâhid, Ferrâ, Ebû Ubeyde, İbn Kuteybe ve Taberî yukarıdaki ayetlerde hazif veya takdirden bahis açmamışlardır.[83]

Râzî وَالتَّقْدِيرُ فَعَلْتُهَا، فَحُذِفَ الْمَفْعُولُ şeklindeki açıklamasıyla Zemahşerî ile örtüşmekte ancak onun isminden söz etmemektedir.[84] Kurtubî de Hz. Ali'den rivayet edilen kıraati nakletmekte, mefûlün mahzûf olduğunu bildirmekte, *el-Keşşâf*'taki açıklamaları kaynak belirtmeden tekrarlamaktadır.[85] Beyzâvî ve Ebüssuûd, zikri geçen dört fiilin bina-i malûm olarak okunduğu ve mefûlün hazfedildiği görüşündedirler.[86]

7. Mübtedanın Hazfi

Mübteda isim cümlesinin öznesidir. Müsnedün ileyhtir. Mütekellimin konuşmasında konu o olduğuna göre özel bir durum olmadıkça tekrar edilmesi gereken yerlerde, istifhamdan sonra ve şen zamiri gibi durumlarda hazfedilir.[87] İlgili misal:

... وَالَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ فِي آذَانِهِمْ وَقْرٌ وَهُوَ عَلَيْهِمْ عَمًى أُولَئِكَ يُنَادَوْنَ مِنْ مَكَانٍ بَعِيدٍ

"...İnanmayanlara gelince, onların kulaklarında bir ağırlık vardır ve Kur'an onlara kapalıdır. (Sanki) onlara uzak bir yerden bağırılıyor (da Kur'an'da ne söylendiğini anlamıyorlar.)"[88]

... وَالَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ : *"İman etmeyenler..."* kısmının irabı ile ilgili iki hal söz konusudur: Ya cer mahallindedir ve ayetin baş kısmına atfedilmiştir. Ya da merfudur ve mübteda hazfedilmiştir. Buna göre anlam; "İman etmeyenlerin kulaklarında o (Kur'an) bir ağırlıktır." şeklindedir.[89] Merfu olması istinafiye ve mübteda; mecrur olması ise ayetin öncesindeki لِلَّذِين kelimesine atfedilmesi nedeniyledir.

Mücâhid, Ferrâ, Ebû Ubeyde, İbn Kuteybe, Zeccâc ve Mâturîdî ayetin bu kısmıyla ilgili herhangi bir açıklamada bulunmamışlardır. Taberî, Râzî ve Kurtubî ayeti tefsir etmekte, kulaklarındaki ağırlığın Kur'an'la alakalı olduğunu ifade etmekte ancak Zemahşerî'nin açıkladığı türden bir haziften söz etmemektedir.[90]

Beyzâvî "لاَ يُؤْمِنُونَ مبتدأ خبره: فِي آذانِهِمْ وَقْرٌ على تقدير هو في آذانِهِمْ وَقْرٌ" şeklindeki açıklamasıyla hemen hemen Zemahşerî ile örtüşmektedir.[91] Nesefî ve Ebüssuûd'daki izahlar, hazif lafzı dahil neredeyse birebir aynıdır.[92]

İbn Âşûr da ayeti çok geniş bir şekilde açıklamakta ve irabını yapmaktadır. Hazif sözcüğünü kullanmasa da verdiği bilgiler Zemahşerî ile paralellik arz etmektedir.[93]

Netice olarak, bu örnekte de görüldüğü üzere Zemahşerî yorum açısından birçok noktada olduğu gibi hazif açısından da orijinalliğini göstermekte, kendisinden önceki tefsirlerde yer almayan takdirleri yapmakta, kendisinden sonraki birçok tefsir onun verilerinden faydalanmaktadır.[94]

8. Haberin Hazfi

Müsned diye de isimlendirilen haber cümlede varılan yargıdır. Türkçedeki yüklemi çağrıştırmaktadır. Birden fazla mübtedanın ortaklaşa bir hükümde paylaşıldığı yerlerde ikinci haber hazfedilebilir. Cinsini nefyeden lâ'nın ve levlâ'nın haberi de hazfedilir.[95]

---

82 ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/745.

83 Mücâhid, *Tefsîru Mücâhid*, 724; el-Ferrâ, *Meâni'l-Ḳur'ân*, 3/258; Ebû Ubeyde, *Mecâzü'l-Ḳur'ân*, 2/296; et-Taberî, *Câmiʿu'l-beyân*, 24/388-389.

84 er-Râzî, *Mefâtîḥu'l-ġayb*, 31/145.

85 el-Kurtubî, *el-Câmiʿ li-aḥkâmi'l-Ḳur'ân*, 20/36.

86 el-Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl*, 5/308; Ebu's-Suûd, *İrşâdü'l-ʿaḳli's-selîm*, 9/151.

87 İbn Akîl, *Şerḥu İbn ʿAḳīl*, 1244; et-Tehânevî, *Keşşâfü Istılâhât*, 636-637; Ekinci, *Kur'ân'da Hazf*, 75-76.

88 Fussilet 41/44.

89 ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/203.

90 et-Taberî, *Câmiʿu'l-beyân*, 21/484; er-Râzî, *Mefâtîḥu'l-ġayb*, 27/570; el-Kurtubî, *el-Câmiʿ li-aḥkâmi'l-Ḳur'ân*, 15/369.

91 el-Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl*, 5/73.

92 en-Nesefî, *Medârîku't-tenzîl*, 3/240; Ebu's-Suûd, *İrşâdü'l-ʿaḳli's-selîm*, 8/16.

93 İbn Âşûr, *et-Taḥrîr ve't-tenvîr*, 24/315-316.

94 Öncesi ve sonrası itibariyle manaya yansıyan yorum farklılıkları ve anlam kırılmaları hakkında daha geniş bilgi için bk. Mustafa Sağlam, *Tefsirde Anlam Kırılmaları* (Ankara: Fecr Yayınları, 2022).

95 İbn Akîl, *Şerḥu İbn ʿAḳīl*, 1/244, 248.

Örnek:

ما كانَ مُحَمَّدٌ أَبا أَحَدٍ مِنْ رِجالِكُمْ وَلكِنْ رَسُولَ اللَّهِ وَخاتَمَ النَّبِيِّينَ ...

"Muhammed, sizin erkeklerinizden hiçbirinin babası değildir. Fakat o, Allah'ın Resulü ve peygamberlerin sonuncusudur..."[96]

Bu ayete وَلكِنْ kelimesi ولكنَّ olarak haberin hazfedilmesi şeklinde şeddeli de okunmuştur. Bu durumda takdiri ولكنَّ رسول الله من عرفتموه : "Fakat Allah'ın elçisi tanıdığınız bir kimsedir." Yani onun oğulları yoktur, sizin erkeklerinizden birinin babası değildir anlamındadır.[97]

Mücâhid, mevzu bahis olan kısımla ilgili bir açıklama yapmamıştır. Ferrâ, ilgili kısma Zemahşerî'nin yapmadığı bir takdir yapmış ve haberin hazfinden bahsetmemiştir. O, وَلكِنْ kelimesinden sonra bir كانَ takdir etmiştir.[98] Ebû Ubeyde, İbn Kuteybe bu ayete hiç değinmemiştir.[99] Taberî ve Kurtubî ayet hakkında bilgi vermiş fakat hazif ve takdirden söz etmeden yalnızca kıraat vecihlerini açıklamıştır.[100]

Râzî haziften bahsetmemektedir.[101] Beyzâvî burada da Zemahşerî'nin verdiği bilgileri kaynak belirtmeden tekrarlamaktadır.[102] Nesefî, bu kısımda *el-Keşşâf*'tan herhangi bir nakil yapmamaktadır.[103]

9. Cümlelerin Hazfi

Şart ve cevap, sıla cümleleri, kasemin cevabı ile ma'tûf olan cümlelerin mahzûf olarak gelmesi mümkündür. Burada Zemahşerî'den vereceğimiz örnek kasemin cevabının hazfi ile ilgili örnek olacaktır:

... وَالنَّازِعاتِ غَرْقاً . وَالنَّاشِطاتِ نَشْطاً . وَالسَّابِحاتِ سَبْحاً

"Söküp çıkaranlara, and olsun; yavaşça çekenlere, yüzdükçe yüzenlere..."[104]

Zemahşerî, bu ayetlerin devamında kıyametten söz edildiği için, yeminin mahzûf olan cevabını لتبعثن : "Elbette diriltileceksiniz." şeklinde takdir etmiştir.[105]

Mücâhid, bu konuda bir bilgi vermemektedir.[106] Ferrâ ve Zeccâc burada kasemin cevabının mahzûf olduğunu belirtmeksizin لَتُبْعَثُنَّ olarak vermektedir.[107] Ebû Ubeyde ve İbn Kuteybe yeminin cevabının mahzûf olduğuna dair bir bilgi vermemişlerdir.[108] Mâturîdî, kasemin cevabını biraz değişiklikle أنهم لمبعوثون : "Şüphesiz onlar diriltilecekler." şeklinde takdir etmiştir.[109] Râzî kasemin cevabının mahzûf olduğunu ifade etmekte ve لَتُبْعَثُنَّ şeklinde tekit lâmı ilave etmektedir.[110] Kurtubî yukarıdaki kelimelere ilaveten وَلَتُحَاسَبُنَّ : "Elbette hesaba çekileceksiniz." takdirini yapmaktadır.[111] Beyzâvî ve Nesefî ise ayetlerde yemin edilen ... وَالنَّازِعاتِ وَالنَّاشِطاتِ وَالسَّابِحاتِ kelimelerinin kendisinden sonraki kısma delalet etmesinden dolayı, yeminin cevabı olan kıyamet lafzı hazfedilmiştir, ifadelerine yer vermektedirler.[112] Ebüssuûd da benzer açıklamalarda bulunmaktadır.[113] Bu ibareler Zemahşerî'nin ibareleri olmasına rağmen sonraki müfessirler onun ismini kaynak olarak vermemektedirler.

Kasemin cevabının mahzûf olduğunu söyleyen ve لَتُبْعَثُنَّ takdirinde bulunan son dönem müfessirlerinden Zuhaylî de kaynak vermeyerek kendinden önceki tefsircilerin davranışını sergilemektedir.[114]

---

96 el-Ahzâb 33/40.
97 ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3/544.
98 el-Ferrâ, *Meâni'l-Ḳur'ân*, 2/344.
99 Ebû Ubeyde, *Mecâzü'l-Ḳur'ân*, 2/138; İbn Kuteybe, *Ġarîbü'l-Ḳur'ân*, 1/300.
100 et-Taberî, *Câmiʿu'l-beyân*, 20/278-279; el-Kurtubî, *el-Câmiʿ li-aḥkâmi'l-Ḳur'ân*, 14/196.
101 er-Râzî, *Mefâtîḥu'l-ġayb*, 25/171.
102 el-Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl*, 4/233.
103 en-Nesefî, *Medârîku't-tenzîl*, 2/34.
104 en-Nâziât 79/1-3.
105 ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/693.
106 Mücâhid, *Tefsîru Mücâhid*, 701-702.
107 el-Ferrâ, *Meâni'l-Ḳur'ân*, 3/231; ez-Zeccâc, *Meâni'l-Ḳur'ân ve i'râbuhu*, 278/5.
108 Ebû Ubeyde, *Mecâzü'l-Ḳur'ân*, 2/280; İbn Kuteybe, *Ġarîbü'l-Ḳur'ân*, 437-438.
109 el-Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Ḳur'ân*, 10/405.
110 er-Râzî, *Mefâtîḥu'l-ġayb*, 31/33.
111 el-Kurtubî, *el-Câmiʿ li-aḥkâmi'l-Ḳur'ân*, 19/194.
112 el-Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl*, 5/282; en-Nesefî, *Medârîku't-tenzîl*, 3/596.
113 Ebu's-Suûd, *İrşâdü'l-ʿaḳli's-selîm*, 9/96.
114 Vehbe İbn Mustafa ez-Zuhaylî, *et-Tefsîru'l-münîr* (Dımeşk: Dâru'l-Fikri'l-Muâsır, 1418), 30/32.

SONUÇ

Kur'an'ın anlaşılmasında önem arz eden üslûp özelliklerinden biri de haziflerdir. Çeşitli sebeplerle hazfedilen kelime veya cümlelerin açılımını ortaya koymak, bunlara takdirler yapmak, Kur'an'ın anlamını belirlemesi açısından son derece ehemmiyeti haizdir. Zemahşerî'nin, *el-Keşşâf* adlı eserinde hazif üslûbuna diğer tefsirlerden çok daha fazla yer verdiği söylenebilir. Zira Zemahşerî'nin, hiçbir müfessirin yapmadığı nice takdirlerine rastlanmıştır. Özellikle dilbilimsel tefsir alanının kıymetli eserleri Ferrâ, Ebû Ubeyde, Zeccâc gibi kendisinden önce yazılmış olan *Meâni'l-Kur'ân* türü tefsirlerde olmayan, birçok haziflere orijinal takdirler yaptığı tespit edilmiştir.

Zemahşerî, kendisinden sonra yazılan tefsirlere birçok konuda etki ettiği gibi, hazif ve bunlara yaptığı takdirler konusunda da etki etmiştir. Özellikle Beyzâvî, Nesefî ve Ebüssuûd, istisnası yok denecek kadar isim vermeden bu takdirleri tefsirlerine taşımışlardır. Zaman zaman Râzî ve Kurtubî de ondan istifade etmişlerdir. Son dönem tefsirlerinde hazif üslûbundan hemen hemen hiç söz edilmemiştir. Besmeledeki hazfe neredeyse bütün tefsirler temas etmişlerdir. İbn Âşûr ve Elmalılı Hamdi Yazır gibi müfessirler de ara sıra isim vererek onun bu konudaki engin bilgilerinden faydalanmışlardır.

Netice itibariyle Zemahşerî, hazif konusunda kendisinden önceki dönem kaynaklarıyla yok denecek kadar az benzerlik göstermektedir. Ancak kendisinden sonraki yazılan tefsirlere hazif ve takdirleri konusunda azami derece kaynaklık yaptığını ifade etmek gerekmektedir.

KAYNAKÇA

Abduh, Muhammed - Rıza, Muhammed Reşit. *Tefsîrü'l-menâr (Tefsîru'l-Kur'âni'l-Hakîm)*. 12 Cilt. Kâhire: Dâru'l-Fikr, 1923.

Akdemir, Hikmet. *Belâğat Terimleri Ansiklopedisi*. İzmir: Nil Yayınları, 1999.

Âlûsî, Şihabüddin Mahmud b. Abdillah el-. *Rûḥu'l-meânî*. thk. Ali Abdülbâri Atıyye. 30 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1. Basım, 1415.

Bağdâdî, Abdülkādir b. Ömer el-. *Ḫizânetü'l-edeb ve lübbü lübâbi lisâni'l-ʿArab*. thk. Abdüsselâm Muhammed Harûn. 13 Cilt. Kahire: Mektebetu'l-Hâncî, 4. Basım, 1997.

Begavî, el-Hüseyin b. Mesud el-Ferra. *Meâlimu't-tenzîl*. thk. Muhammed Abdullah en-Nemr vd. 8 Cilt. Beyrut: Dâru Tayyibe Li'n-Neşri ve't-Tevzi', 4. Basım, ts.

Beyzâvî, Nâsırüddîn Ebû Saîd (Ebû Muhammed) Abdullāh b. Ömer b. Muhammed el-. *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl*. thk. Muhammed Abdurrahman el-Marʿaşî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1418.

Cezerî, Ebü'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Alî b. Yûsuf el-. *en-Neşr fi'l-ḳırâ'âti'l-ʿaşr*. thk. Eymen Rüşdî Suveyd. 5 Cilt. İstanbul: Dâru'l-Gavsânî, 2019.

Durmuş, İsmail. "Hazif". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 17/122-124. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.

Ebû Hafs, Sirâceddin Ömer b. Ali. *el-Lübâb fi Ulûmi'l-Kitâb*. nşr. Cengiz Güneşş. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1998.

Ebû Ubeyde, Maʿmer b. Müsennâ. *Mecâzü'l-Ḳur'ân*. thk. Fuat Sezgin. Kahire: Mektebetu'l-Hâncî, 1381.

Ebu's-Suûd, Muhammed b. Muhammed. *İrşâdü'l-ʿaḳli's-selîm ilâ mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm*. 9 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, ts.

Ekinci, Kutbettin. *Kur'ân'da Hazf*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013.

Ferrâ, Yahyâ b. Ziyâd el-. *Meâni'l-Ḳur'ân*. thk. Ahmed Yusuf Necati. Dâru'l-Mısrıyye, ts.

Hafâcî, Ebû Muhammed Abdullāh b. Muhammed b. Saîd el-. *Sırrü'l-feṣâḥa*. 1 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1. Basım, 1982.

Haşimî, es-Seyyid Ahmed el-. *Cevâhiru'l-belâġa fi'l-meânî ve'l-beyân ve'l-bedî'*. Beyrut: el-Mektebetu'l-Asriyye, ts.

İbn Akîl, Ebû Muhammed Bahâüddîn Abdullah b. Abdirrahmân b. Abdillâh el-Hemedânî. *Şerḥu İbn ʿAḳīl ʿalâ elfiyyeti İbn Mâlik*. thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamîd. 4 Cilt. Kahire: Dâru't-Türâs, 1980.

İbn Âşûr, Muhammed Tâhir. *et-Taḥrîr ve't-tenvîr*. 30 Cilt. Tunus: ed-Dâru't-Tûnisiyye, 1984.

İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullāh b. Müslim ed-Dîneverî. *Ġarîbü'l-Ḳur'ân*. thk. Seyyid Ahmed Sakr. Kâhire, 1973.

İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfiî. *Lisânü'l-ʿArab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 1414.

İsfahânî, Ebu'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed el-. *Tefsîru'r-Râğıb*. 5 Cilt. Tanta: Külliyyetü'l-Âdâb, 1999.

Kaçar, Halil İbrahim. "Hazif Üslubu Açısından Meallerin Değerlendirilmesi". *Kur'an Meâlleri Sempozyumu - Eleştiriler ve Öneriler- (I)*. ed. Ömer Menekşe. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007.

Kahraman, Mehmet. "Kur'ân-ı Kerîm'in Âyetleri Örnekliğinde Cümlelerde Müsned ve Müsned İleyhin Farklı Şekillerde Gelmelerinin Sebepleri". *Umde Dini Tetkikler Dergisi* 5/1 (2022), 1-29.

Kara, Osman. "Şart Cümlelerindeki Haziflerin Kur'an Çevirilerine Yansıtılması Sorunu". *Mevzu Sosyal Bilimler Dergisi* 6 (2021), 27-48.

Karaman vd., Hayreddin. *Kur'ân-ı Kerim ve Açıklamalı Meâli*. İstanbul: Yeni Şafak Yayınları, 2007.

Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh el-. *el-Câmiʿ li-aḥkâmi'l-Ḳurʾân*. thk. Ahmed el-Berdûnî - İbrahim Etfiyyiş. 20 Cilt. Kâhire: Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye, 1964.

Kuşçuoğlu, Abdullah. "Hazf Kavramının Kur'ân ve Arab Dili Açısından Tahlili". *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 24/2 (2019), 25-44.

Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-. *Teʾvîlâtü'l-Ḳurʾân*. thk. Mecdî Baslûm. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 2005.

Mukātil b. Süleymân, Ebü'l-Hasen. *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman*. 5 Cilt. Dâru İhyai Turas, 1423.

Mücâhid, Ebü'l-Haccâc Mücâhid b. Cebr el-Mekkî el-Mahzûmî. *Tefsîru Mücâhid*. thk. Muhammed Abdüsselâm Ebû Nebîl. Mısır: Dâru'l-Fikr, 1989.

Nesefî, Ebü'l-Berekât Hâfızüddîn Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd en-. *Medârikü't-tenzîl ve ḥaḳāʾiḳu't-teʾvîl*. thk. Yusuf Ali Bedevî. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, 1998.

Özalp, Mehmet Sıddık. "İbnü'n-Nâzım'ın, 'el-Misbâh fî İhtisâri'l-Miftâh' İsimli Eserinde Müsned İleyh Konusunda Gösterdiği Şiir İstişhâdların Analizi". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21/1 (2021), 251-275.

Râzî, Ebû Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyn er-. *Mefâtîḥu'l-ġayb*. 32 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 3. Basım, 1420.

Sağlam, Mustafa. *Tefsirde Anlam Kırılmaları*. Ankara: Fecr Yayınları, 2022.

Sîbeveyhi, Ebû Bişr Amr b. Osmân b. Kanber el-Hârisî. *el-Kitâb*. thk. Abdüsselâm Muhammed Harûn. 4 Cilt. Kahire: Mektebetu'l-Hâncî, 3. Basım, 1988.

Taberî, Ebû Caʿfer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî el-Bağdâdî et-. *Câmiʿu'l-beyân ʿan teʾvîli âyi'l-Ḳurʾân*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir. y.y.: Müessesetü'r-Risâle, 2000.

Tehânevî, Muhammed Aʿlâ b. Ali b. Muhammed Hâmid b. Muhammed Sâbir el-Ömerî el-Fârûkī et-. *Keşşâfü ıstılâhâti'lfFünûn ve'l-ulûm*. 7 Cilt. Beyrut: Mektebetü Lübnân, 1997.

Turabi, Mehmet Hadin. "Kur'an-ı Kerim'deki Pratiği ve Nahiv Teorisi Açısından Mef'ulün Bih'in Hazfi (Otuzuncu Cüz/Amme Cüzü Örneği)". *Genç Mütefekkirler Dergisi* 3/2 (ts.), 280-301.

Uralgiray, Yusuf. *Arapça İlk ve İleri Dilbigisi*. 2 Cilt. İstanbul: Tebliğ Yayınları, 1986.

Yalçın, Nihat - Gülbil, Uğur. "Ahzab Suresi Örnekleminde İcaz-ı Hazif Olgusu". *Amasya İlahiyat Dergisi* 18 (2022), 255-292.

Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi. *Hak Dîni Kur'ân Dili*. 10 Cilt. İstanbul: Eser Yayınları, 1979.

Zeccâc, Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî b. Sehl el-Bağdâdî ez-. *Meâni'l-Ḳurʾân ve i'râbuhu*. thk. Abdülcelil Abduh Şelebî. Beyrut: Âlemu'l-Kütüb, 1988.

Zemahşerî, Cârullah Muhammed b. Ömer ez-. *el-Keşşâf ʿan ḥaḳāʾiḳı ġavâmiżi't-tenzîl*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'Arabî, 3. Basım, 1407.

Zemahşerî, Ebu'l-Kāsım Cârullah Mahmûd b. Ömer b. Muhammed ez-. *el-Keşşâf*. ed. Murat Sülün. çev. Komisyon. 6 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2. Basım, 2020.

Zerkeşî, Muhammed b. Abdullah b. Burhân. *el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'ân*. 4 Cilt. Beyrut: Daru'l-Marife, 1376.

Zuhaylî, Vehbe İbn Mustafa ez-. *et-Tefsîru'l-münîr*. 30 Cilt. Dımeşk: Dâru'l-Fikri'l-Muâsır, 1418.

Zemahşerî'nin Dil Felsefesinde Nahiv İlletlerinin Yeri

Dr. Cumali Baylu*

GİRİŞ

Arapça gramer kurallarının bazı gerekçelere dayandırılması ve bunun üzerinden gramer kurallarının açıklanması anlamına gelen ta'lîl/illetlendirme işlemi, Hicri I. yüzyılda Arap dilinde bazı bozulmaların görülmesinden sonra başlayan ilk gramer çalışmalarından beri nahiv ilmindeki önemini korumuş ve nahiv kurallarının tespit edilmesindeki önemli faktörlerden biri kabul edilmiştir. Gramer çalışmalarının ilk defa başladığı bu dönemde telif edilen eserlerde sarf ve nahiv kurallarının aktarılmasıyla birlikte bu kuralların dayandırıldığı illetler de zikredilmiştir. Hicri IV. asırda illetlere dair müstakil eserler yazılmış ve illetler bazı sınıflandırmalara tabi tutularak sayıları tespit edilmeye çalışılmıştır. Hicri VI. asırda ta'lîl işlemi daha sistemli bir hale gelmiş ve dilciler tarafından nahiv usulüne dair eserler yazılmış; illetler de kıyasın bir rüknü olarak nahiv usuluندeki yerini almıştır.

Gerek klasik dönemde gerekse modern dönemde yetişen Arap dilbilimcilerinden, nahiv illetlerine başvuranlar ve bunları savunanlar olduğu gibi nahiv illetlerine karşı çıkan dilbilimciler de olmuştur. Ülkemizde ve dünyada yapılan bazı akademik çalışmalarda bu dilbilimcilerin illetlere karşı pratik ve teorik yaklaşımları incelenmiş olmasına rağmen, müfessir ve kelam alimi olmasının yanında çok iyi bir Arap dilbilimcisi olan Zemahşerî'nin (ö. 538/1144) nahiv illetlerine yaklaşımına dair tafsilatlı bir akademik çalışma yapılmış değildir.

Bu çalışma kapsamında Zemahşerî'nin nahiv konularına dair yazdığı *el-Mufassal* isimli eserinde ve *el-Keşşâf* isimli tefsirinde gramer kurallarına dair zikrettiği illetler tespit ve tasnif edilmeye çalışılacaktır. Bu şekilde Zemahşerî'nin, nahiv usulünde önemli bir yeri olan kıyas ve illetlere karşı yaklaşımı ortaya konulacak ve onun dil felsefesini belirlemeye yönelik yapılacak çalışmalara katkı sunulmaya çalışılacaktır.

1. Arap Gramerinde İllet Teorisi

"İllet/علة" kelimesi Arapça sülâsî mücerred ikinci baptan alle/عَلَّ – ye'illu/ يَعِلُّ fiilinin masdarı olup sözlükte "hastalık", "zayıflık", "engel", "sebep", "dayanak" anlamlarına gelir (Cürcânî, 1983, s. 201; Ebû Nasr Cevherî, 1987, s. 7/1773; İbn Fâris, 1979, s. 4/13; İbn Manzûr, 1994, s. 11/470).

Nahiv usulünde ise illet kavramı; "Aslın hükmünün fer'e verilmesine sebep olan ortak vasıf" ve "Hükmün ortaya çıkmasındaki hikmeti içinde barındırdığı düşünülen vasıf. Nahivcilerin, Arap kelamında belli bir kalıp veya ifade biçimi seçilirken Araplar tarafından dikkate alındığını düşündüğü durum" şeklinde tanımlanmıştır (Hulvânî, 1983, s. 76). Bu iki tanımdan birincisi aslında kıyasın bir rüknü olan illet kavramından söz etmektedir. Diğer tamın ise nahiv kurallarının kendisiyle açıklandığı birtakım sebeplere işaret etmektedir. Bizim bu çalışmada illet kavramıyla kastettiğimiz de ikinci tanımdaki illettir. Örneğin fiil-i mâzî ve emr-i hazırın mebnî olmasına rağmen fiil-i muzârînin isimler gibi mu'reb olması teşbîh/müşâbehet illetine dayanmaktadır. Çünkü fiil-i muzârî çeşitli yönlerden ism-i fâile benzemektedir.(Süyûtî, 2011, s. 72) Başka bir örnek olarak ميزان kelimesi zikredilebilir. Arapçada وزن kökünden gelen ميزان kelimesinin iştikak kuralına göre موزان şeklinde gelmesi gerekirken ميزان olarak gelmesi istiskâl/ağırlık illetine dayanmaktadır. Çünkü kesra harekesinden sonra و harfi dile ağır gelmektedir. Bu sebeple و harfi ي harfine dönüştürülmüştür (Hulvânî, 1983, s. 114).

* DİB Diyanet Akademisi, Kocaeli Dini Yüksek İhtisas Merkezi, cumalibaylu@gmail.com, ORCID: 0000-0001-6454-2173

Nahiv usulünde ve Arap dili gramerinde önemli bir konu olan illet teorisi, çeşitli görüşler ve yaklaşımlar çerçevesinde ele alınmaktadır. Bu teori, Arap dilbilimcileri arasında önemli bir tartışma konusu olmuş ve farklı alimler arasında çeşitlilik gösteren görüşlerin ortaya çıkmasına neden olmuştur. Arap dilbilimcilerinin illet teorisi hakkındaki görüşleri temelde üç ana yaklaşım etrafında incelenmektedir (Baylu, 2023, s. 76).

Birinci yaklaşım, illetlerin geniş bir yelpazede çeşitlilik gösterdiğini kabul eden ve bu çeşitliliği savunan Arap dilbilimcilerini içerir. Bu yaklaşımı benimseyen alimler, illetlerin farklı türlerini dikkate alarak dilbilgisi kurallarını şekillendiren bu illetlerin önemini vurgularlar. İbn Ebî İshâk, Halil b. Ahmed, Sîbeveyhî gibi alimler, eserlerinde pratik anlamda illetleri kullanmış ve bu illetlerin dilin yapı ve işleyişini nasıl etkilediğini açıklamışlardır. Aynı zamanda, illet teorisinin farklı yönlerini ele alarak bu teorinin zenginliğini ve çeşitliliğini ortaya koymuşlardır (Müleh, 2000, s. 36).

İkinci ana yaklaşım ise daha temkinli bir tutumu benimseyen dilbilimcileri içerir. Bu grup, illet teorisini tamamen reddetmese de bazı illetlere karşı eleştirel bir yaklaşım sergilemiştir. İbn Sinan el-Hafâcî, Ebû Hayyân el-Endelüsî, İbn Hişâm el-Ensârî ve Süyûtî gibi isimler, illetleri eserlerinde yer yer kullanmış olsalar da bu illetleri özenle seçmiş ve bazı durumlarda eleştirmişlerdir (Sevinç, 2015, s. 388). Bu yaklaşım, illetlerin kullanımının sınırlarını ve doğru kullanımın ölçütlerini tartışan bir bakış açısını yansıtmaktadır.

Üçüncü ana yaklaşım ise illet teorisine karşı çıkan bir tutumu yansıtmaktadır. Bu yaklaşımı benimseyen alimler, illet teorisinin temellerini reddetmekte ve illetlerin dilin yapı ve işleyişi üzerindeki etkisinin sınırlı veya yanıltıcı olduğunu savunmaktadır. İbn Hazm ve İbn Madâ gibi alimler, illetlerin dilin doğru anlaşılması için gereksiz olduğunu iddia ederek, bu teorinin dilbilgisinin temel yapı taşlarından biri olmadığını öne sürmüşlerdir (Sevinç, 2015, s. 388).

2. Zemahşerî'nin Dil Felsefesinde Nahiv İlletlerinin Yeri

2.1. Zemahşerî'nin Hayatı ve İlmi Kişiliği

Zemahşerî, hicri altıncı yüzyıl İslam dünyasının seçkin tefsir alimleri arasında yer almış, doğduğu coğrafyanın dini ve kültürel dokusuna zengin katkılar sunmuş bir şahsiyettir. Tam adı Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî ez-Zemahşerî olup 27 Receb 467 (18 Mart 1075) tarihinde, Türkmenistan'ın Taşavuz ili Köroğlu ilçesine bağlı Zemahşer kasabasında dünyaya gelmiştir. "Cârullah" olarak da anılan Zemahşerî, Mekke'de Kâbe'ye yakın bir konumda yaşamış ve "Fahr-i Hârizm" lakabıyla da anılmıştır. Ailesinin Türk veya Fars kökenli olduğu iddia edilmişse de yaşadığı dönemin etkisiyle Arapçaya büyük bir önem vermiş, eserlerini bu dille kaleme almıştır (Öztürk & Mertoğlu, 2013, s. 235).

Zemahşerî'nin ailesinin dindar kökleri, onun ilim ve edebiyatla erken yaşlarda tanışmasını sağlamıştır. Babası, mahalle imamı ve ilim sahibi bir şahsiyet olarak, Zemahşerî'nin dini ilgi ve eğilimlerini beslemiştir. Babasının hapsedildiği ve öldüğü bir dönemde ise, ilmi merakı ve yetenekleriyle öne çıkan Zemahşerî, ilim tahsili ve öğrenimi için gayret sarf etmiştir (Özel, 2015, s. 279).

Hârizm, Zemahşerî'nin yaşadığı dönemde önemli bir ilim ve kültür merkezi olarak öne çıkmaktaydı. Bu dönemdeki maddi sıkıntıları ve bacağının takma olmasından kaynaklanan kısıtlılıklarına rağmen, Zemahşerî'nin ilim aşkı ve arzusu onu medrese eğitimine yönlendirmiştir. Dönemin önde gelen mezheplerinden olan Mu'tezile mezhebine dair eğitim alan Zemahşerî, Arapça dil yapısına hakim olmanın yanı sıra ilmi ve edebi yönlerini de geliştirmiştir (Öztürk & Mertoğlu, 2013, s. 235).

Zemahşerî'nin öğrenim hayatı, farklı şehirlerdeki medreselerde çeşitli alimlerden dersler alarak şekillenmiştir. Özellikle Mu'tezile alimi Ebû Mudar Mahmûd b. Cerîr ed-Dabbî el-İsfahânî'nin etkisiyle felsefi ve dilbilimsel alanlarda derinlemesine çalışmıştır. Ayrıca, tefsir ve kelam alanında da Rükneddin İbnü'l-Melâhimî gibi önemli alimlerden eğitim almıştır (Sülün, 2017, s. 144).

Zemahşerî, ilim yolculuğunda öğrenci yetiştirmeye ve bilgiyi yaymaya büyük önem vermiştir. Farklı şehirlerdeki medreselerde ve ilim merkezlerinde dersler vererek birçok talebe yetiştirmiştir. Kendisinin öğrencileri arasında öne çıkan isimler, onun tedrîs ve hocalık yönünün gücünü vurgulamaktadır (Öztürk & Mertoğlu, 2013, s. 235).

Hayatının ilerleyen dönemlerinde hastalığın etkisiyle manevi olgunluğa ulaşan Zemahşerî, makam ve mevki kaygılarından uzaklaşmış ve mütevazı bir alim olarak yaşamıştır. 9 Zilhicce 538 (13 Haziran 1144) tarihinde vefat etmiştir (Öztürk & Mertoğlu, 2013, s. 236).

Zemahşerî'nin tefsir alanındaki en önemli eseri, *el-Keşşâf 'an hakâiki gavâmidi't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvîl fi vucûhi't-te'vîl* adını taşır. Bu eser, Kur'ân'ın doğru anlaşılması için kelime köklerine işaret etme, dil bilgisi izahlarına yer verme ve içerik analizi yapma gibi çeşitli yöntemler kullanarak Kur'ân'ı tefsir etmektedir. Zemahşerî'nin tefsiri, onun metinler arası bağlantıları ortaya koyma ve dilin inceliklerini kullanma konusundaki becerisini yansıtmaktadır (Demirci, 2014, s. 204).

2.2. Zemahşerî'nin Nahiv İlmindeki Yeri

Daha çok tefsir ve -Mutezilî olması hasebiyle- kelam alimi olarak meşhur olan Zemahşerî'nin gerek tefsirindeki yöntemden gerekse yazdığı eserlerden anlaşılacağı üzere kendisi Arap dilinin gramer, edebiyat, belagat ve lügat sahalarına hâkim bir isimdir. Zira Zemahşerî'nin bu alanlara dair yazdığı 30'dan fazla eseri bulunmaktadır (Özel, 2015, s. 285; Sülün, 2017, s. 145). Biz konumuz gereği burada sadece Zemahşerî'nin nahiv ilmine dair yazdığı eserleri ele alacağız:

a. el-Mufassal: Bu eser Zemahşerî'nin nahiv ilmine dair yazdığı en kapsamlı eseridir. Sarf ve nahiv ilminin hemen hemen bütün konularının işlendiği bu eser; isimler, fiiller, edatlar ve eş anlamlı kelimeler olmak üzere dört kısımdan oluşmaktadır. Gerek Zemahşerî'nin eserde kullandığı yöntem gerekse eserin akıcı dili sebebiyle *el-Mufassal* nahiv çevrelerince rağbet görmüş ve üzerine pek çok şerh yazılmıştır. Bunlardan en meşhur olanı İbn Yaîş (ö. 643/1245) tarafından yazılan şerhtir (Yüce, 1993, s. 301). Zemahşerî eserinde istişhad olarak pek çok ayet, hadis, şiir ve Arap kelamı kullanmıştır. Eser Zemahşerî'nin tefsirinden sonraki en meşhur eseridir (Özel, 2015, s. 286).

b. el-Unmûzec: Bu eser Zemahşerî'nin *el-Mufassal* isimli eserinin muhtasarı olup üzerine pek çok şerh yazılmıştır. Zemahşerî'nin bu eseri *el-Mufassal*'dan farklı olarak isim, fiil ve harf olmak üzere üç kısımdan oluşmaktadır.

c. el-Müfred ve'l-Müellef: Zemahşerî nahve dair kısa bir risale olan bu eseri Mekke'de yazmıştır. Eser Müfred ve Müellef isimli iki ana bölümden oluşmaktadır. Müfred isimli kısımda isim, fiil ve harf bölümleri yer alırken müellef isimli kısımda isim, fiil ve harfin birlikte kullanım kombinasyonlarına dair bilgiler yer almaktadır.

Zemahşerî'nin nahivde tercih ettiği metot ve furû' meselelerdeki görüşleri incelendiğinde kendisinin Basra ekolünü benimsediği açıkça görülür. Zemahşerî el-Mufassal isimli eserinin pek çok yerinde Basralı nahivcilerin görüşlerini savunmuş ve Basralı nahiv alimleri için "ashâbuna/arkadaşlarımız" ifadesini kullanmıştır. Karşıt görüş olarak da Kufe ekolüne mensup nahiv alimlerinin görüşlerini zikretmiştir. Ancak Zemahşerî bazen kendi içtihatlarını ortaya koyarak taklidin sınırlarını aşmıştır.

Zemahşerî'nin dil kurallarını belirlerken kullandığı yöntem sema' ve kıyas üzerine kurulmuştur. Bu yöntemler Arapçanın temel kaynakları olan Kur'an-ı Kerim, hadis ve kadim Arap şiirinden beslenir. Zemahşerî'nin çalışmalarında, Arap dilinin inceliklerini anlamak ve halkın dilini kavramak amacıyla derinlemesine incelediği görülür. Bu durum, Zemahşerî'nin sema'ı nahivde etkin bir biçimde kullandığını açıkça gösterir.

Zemahşerî'nin çalışmalarında hadislerin nahiv ilmindeki rolü de oldukça belirgindir. Özellikle *el-Mufassal* kitabında, hadislerden örnekler vererek nahve dair görüşlerini destekler. Bu durum, Zemahşerî'nin hadisleri nahivde delil olarak cesurca kullanmada diğerlerinden farklı bir yaklaşım sergilediğini gösterir.

Kıyas da Zemahşerî'nin kullandığı diğer bir delildir. Zemahşerî özellikle Arap dilinin etkin bir şekilde kullanılması için ilk nahivcilerin benimsediği temel bir yöntem olan kıyasa önem verir. Zemahşeri, kıyası kullanırken mutezilenin düşünce yaklaşımını takip etmiştir. Ayrıca, kıyasın dilin en sağlam ve en üstün görüşü olduğunu vurgularken, zayıf dillere veya nadir durumlara dayalı kıyasların sağlıklı olmadığını ifade etmiştir. Zemahşeri, nahiv ilmini belli bir sisteme göre ele alarak *el-Mufassal* kitabında sarf ve nahiv kural-

larının bütün yönlerini kapsayan bir metot sunmuştur. Bu, Zemahşerî'nin nahiv ilminde disiplinli bir yaklaşım sergilediğini ve kapsamlı bir çalışma ortaya koyduğunu gösterir (Özel, 2015, s. 291).

2.1. Zemahşerî'nin İlletlerin Kabulü ve Reddi Hususundaki Yaklaşımı

Daha önce de ifade edildiği üzere nahiv alimleri illetin reddi ve kabulü hususunda üç farklı eğilim göstermiştir. Bazı nahiv alimleri illetleri dil kurallarının açıklanması ve gerekçelendirilmesinde aktif olarak kullanmış ve teorik olarak da bu durumu açıklamıştır. Bazı nahiv alimleri ise illetlere temkinli yaklaşmış ve birincil durumdaki illetleri kullanmıştır. İbn Madâ başta olmak üzere bir grup nahiv alimi ise nahiv illetlerine karşı çıkmış ve bunların nahiv kurallarına bir etkisi olmadığını savunmuştur.

Nahiv ilminin iki ana ekolü olan Basra ve Kufe ekollerine mensup alimlerin neredeyse tamamı nahiv kurallarını açıklamada illetlere dayanmış ve bu durum iki ekol arasındaki bazı ihtilafların illet temelli olmasını beraberinde getirmiştir (Mert, 2018, s. 39). Basra ekolüne mensup olan Zemahşerî de tıpkı kendisinden önceki Basralı nahiv alimleri gibi nahiv illetlerini kullanmıştır. Zemahşerî'nin nahiv usulüne dair bir eseri olmadığı için onun nahiv illetlerinin teorisine veya gerçekliğine dair görüşlerini doğrudan tespit etme imkânı bulunmamaktadır. Ancak aşağıda da görüleceği üzere gerek nahiv eserlerinde gerekse tefsirinde bazı dil kurallarını nahiv illetlerine dayandırmasından onun nahiv illetlerine karşı müspet bir tutum içerisinde olduğunu söylemek mümkündür. Örneğin Zemahşerî tahfif/hafiflik faydası oluşmadığı için الضارب زيد şeklinde lafzî bir izafetin caiz olmadığını söyler (Zemahşerî, 1993, s. 115). Bu açıklamasından anlaşıldığı üzere Zemahşerî الضاربا الرجل gibi örneklerin caiz olmasını tahfif illetine dayandırmaktadır. Zira bu örnekte izafet sebebiyle nûn harfi düşmüş ve lafızda bir hafiflik meydana gelmiştir. İzafetin caiz olmasının sebebi de budur. Ancak birinci örnekte herhangi bir hafiflik gerçekleşmeyeceği için izafet caiz görülmemiştir. Bu da Zemahşerî'nin teorik olarak illetlerin varlığını kabul ettiğini gösterir.

2.2. Zemahşerî'nin Eserlerinde Geçen Nahiv İlletleri

Zemahşerî illetleri teorik açıdan ele almadığı için kısımlarıyla ilgili bir açıklaması da bulunmamaktadır. Ancak onun özellikle *el-Mufassal* isimli nahiv eseri ve *el-Keşşâf* isimli tefsir eserinde Arap dili gramer kurallarına yönelik getirdiği izahattan hareketle yirmiye yakın nahiv illeti kullandığı tespit edilmiştir. Zemahşerî'nin kullandığı nahiv illetlerinin çoğu genelde Süyûtî'ye atfedilse de aslında bu illetleri ilk defa zikreden kişi Celîs ed-Dîneverî'dir[1] (Celîs ed-Dîneverî, 1990, s. 135). Bu illetlerden bazıları şöyledir:

1. Teşbîh İlleti/علة التشبيه: Sözlük anlamı "benzemek" ve "benzer olmak" anlamına gelen teşbîh/التشبيه kelimesi, bir lafızdaki hükmün veya kullanımın, başka bir lafza benzemesi sebebiyle var olması demektir. Örneğin fiil-i muzârînin mureb olması teşbîh illetine dayanmaktadır. Çünkü fiil-i muzârî kullanım, lafız ve anlam bakımından isme benzer (Süyûtî, 2011, s. 73). Nahiv kurallarının açıklanmasında en çok kullanılan illet teşbîh illetidir.

Zemahşerî bu illeti ifade etmek için "şebeh/الشبه", "teşbîh/التشبيه", "mudâra'a/المضارعة" ve "takrîb/التقريب" kelimelerini kullanır. Yukarıda ifade edilen, fiil-i muzârînin i'râb alma hususunda isme tabi olmasını teşbîh illetiyle açıklar (Zemahşerî, 1993, s. 40). Ona göre gayr-i munsarif kelimelerin tenvin ve kesra almayışı da teşbîh illetine dayanmaktadır. Çünkü gayr-i munsarif kelimeler fiile benzemektedir. Fiil kesra ve tenvin almadığı gibi gayr-i munsarif kelimeler de kesra ve tenvin almazlar (Zemahşerî, 1993, s. 41). Zemahşerî i'râb teorisinde teşbîh illetini merkezi bir konuma yerleştirmiştir. Ona göre raf' irabında asıl olan fâil, nasb irabında asıl olan mef'ûl ve cer i'râbında ise asıl olan muzâfun ileyhtir. Fâil dışında merfû olan her ma'mûl fâile benzediği için merfû olmuştur. Mef'ûl dışında mansûb olan her ma'mûl mefule benzediği için mansûb olmuştur. Muzafun ileyh dışında mecrur olan her ma'mûl de muzâfun ileyhe benzediği için mecrur olmuştur (Zemahşerî, 1993, s. 44).

---

[1] Konu hakkında detaylı bilgi için bk. Cumali Baylu, "Celîs ed-Dîneverî ve "Simâru's-Sınâ'a Fî İlmi'l-Arabiyye" İsimli Eserinde Nahiv İlletlerine Yaklaşımı", *İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi* 7/1 (Ocak 2021), 439-459.

2. Tağlîb İlleti/علة التغليب: Sözlükte "baskın/üstün kılınmak" anlamına gelen tağlîb/التغليب kelimesi, kavram olarak "Aralarındaki bir ilgiden dolayı bir lafzı diğer lafzı ve anlamını kapsayacak biçimde kullanmak" şeklinde tanımlanmıştır (Durmuş, 2010, s. 372). Süyûtî bu illete örnek olarak ﴿وَكَانَتْ مِنَ الْقَانِتِينَ﴾ (*O iffetini çok iyi korumuştu)* (Tahrîm 66/12) ayetini zikreder. Bu ayette Hz. Meryem'den söz edilmesine rağmen "الْقَانِتَاتِ" yerine, müzekker kalıpta olan "الْقَانِتِينَ" kelimesi kullanılmış; ancak bu kelimede kadınları da kapsayacak şekilde tağlîb yapılmıştır (Süyûtî, 2011, s. 72). Zemahşerî tağlîb illetini hem Keşşâf isimli tefsirinde hem de el-Mufassal isimli nahiv eserinde kullanmıştır. Örneğin o, Hicr Sûresi'nin 31'inci ayetinde şeytanların meleklerden istisna edilmesini tağlîb illetine dayandırır ve ما رأيتهم إلا هندا cümlesini örnek olarak zikreder. Zemahşerî'ye göre buradaki Hind'in erkeklere ait zamirden istisna edilmesinin caiz olması tağlîb illetine dayanır (Zemahşerî, 1408, s. 2/577). Arapçada ukûd sayılar olarak tabir edilen ve 20'den 90'a kadar olan sayılar و ve ن harfleriyle cem olmuş kelimelere benzer. Bu kalıp Arapçada müzekker/eril kalıbı olmasına rağmen bu sayılar müennes/dişil varlıklar için de kullanılmaktadır. Zemahşerî el-Mufassal isimli eserinde bu hükmün de tağlîb illetine dayandığını söyler (Zemahşerî, 1993, s. 211).

3. İstiğnâ İlleti/علة الاستغناء: Aynı anlamı taşıyan başka bir kelimenin mevcut olması nedeniyle, bir kelimenin belirli bir formunun kullanılmamasına veya bir kelimenin kendisini açıklayan başka bir şey sebebiyle zikredilmemesine istiğna illeti denir. Örneğin يوم kelimesinin cemi kesret kalıbında çoğulunun gelmemesi, cemi kıllet vezninde أيام şeklinde ceminin bulunmasına bağlanmaktadır (İbn Cinnî, 1952, s. 1/330). Zemahşerî de eserlerinin birkaç yerinde bu illete başvurmuştur. Örneğin Arapçada iştiğal konusunun örneği olarak bilinen زيدا ضربته cümlesinde birinci mef'ûlün âmilinin hazfedilmesi Zemahşerî'ye göre istiğna illetine dayanır (Zemahşerî, 1993, s. 75).

4. Kesretu'l-İsti'mâl/كثرة الاستعمال: Bir lafızla ilgili hükmün, o lafzın çok kullanılmasına bağlanması durumuna kesretu'l-isti'mâl illeti denir (Muhammed b. Abdillah İbnü'l-Verrâk, 2013, s. 84). Zemahşerî'ye göre münâdâ lafzında أريد fiili yerine nidâ harfinin kullanılması (Zemahşerî, 1993, s. 60), الذي kelimesinden ي harfinin hazfedilmesi (Zemahşerî, 1993, s. 83), إنني ve benzerlerinden vikaye amaçlı gelen ن harfinin bazen hazfedilmesi (Zemahşerî, 1993, s. 177) kesretu'l-isti'mâl illetine dayanmaktadır.

5. Şiir Zarureti İlleti/علة ضرورة الشعر: Bazı hükümlerin şiirdeki kafiye veya vezin sebebiyle kurala aykırı bir şekilde gelmesine şiir zarureti illeti denir. Örneğin kurala göre mübtedanın marife, haberin ise nekra olması gerekmektedir. Ancak aşağıdaki şiirde şiir zarureti sebebiyle bu durum tam tersine dönmüştür (Muhammed b. Abdillah İbnü'l-Verrâk, 2013, s. 84):

كَأَنَّ سُلَافَةً مِنْ بَيْتِ رَأْسٍ *** يَكُونُ مِزَاجَهَا عَسَلٌ وَمَاء

*"Sanki Beyt-i Re's'teki şaraplar *** Bal ve sudan yapılmışlar"*

Zemahşerî'ye göre normalde tenvin almaması gereken gayri munsarif bir kelime şiir zarureti sebebiyle tenvin alabilir. Zemahşerî bu durumu "Şair zor durumda kalırsa (gayri munsarif bir kelimeyi) munsarif yapabilir" şeklinde izah etmiştir. Hatta o, Kûfelilerin bunu caiz görmemesine de karşı çıkmıştır (Zemahşerî, 1993, s. 35). Normalde yalnızca nida edilen isimlerde caiz görülen terhîm, Zemahşerî'ye göre şiir zarureti olması durumunda nida edilmeyen isimlerde de olabilmektedir (Zemahşerî, 1993, s. 71). Zemahşerî bu illeti tefsirinde de yer yer kullanmıştır. Örneğin o Hûd Sûresi'nin 28'inci ayetinde geçen "أَنُلْزِمُ" kelimesindeki م harfinin sakin okunmasına dair bir kıraati aktardıktan sonra bunun normalde caiz olmadığını, sadece şiir zaruretinde caiz olabileceğini söyler (Zemahşerî, 1408, s. 2/390).

6. Tahfîf İlleti/علة التخفيف: Bazı hükümlerin dilde kolaylık sağlanması amacıyla vazedilmesine tahfîf denir. Sarf ilminde sıkça yapılan idğâm bunun en meşhur örneğidir (Süyûtî, 2011, s. 72). Örneğin "مَدَدَ" fiilinde yan yana gelen aynı cinsten harekeli iki harfin dile ağır gelmesi sebebiyle bu fiilde idğâm yapılarak fiil "مَدَّ" şekline dönüşür. Bu açıklamadan anlaşıldığı üzere tahfif illeti ile istiskal illetinin ortaya çıkma sebebi birbirine yakındır. Bundan dolayı bazı nahivciler bu iki illeti bir illet olarak zikretmiştir (Hulvânî, 1983, s. 114).

Zemahşerî الضاربا الرجل gibi örneklerin caiz olmasını tahfif illetine dayandırmaktadır. Buna bağlı olarak tahfif oluşmadığı için الضارب زيد gibi lafzî bir izafetin caiz olmadığını söyler (Zemahşerî, 1993, s. 115). Zemahşerî tefsirin muhtelif yerlerinde de illeti zikretmiştir. Örneğin o أفئدة kelimesindeki ikinci hemzenin hazfedilip أفدة şeklinde okunmasını tahfif illetine dayandırmaktadır (Zemahşerî, 1408, s. 2/559).

7. Fark İlleti/علة الفرق: Bir kelimedeki hükmün başka bir kelimeden farklı olması için var olmasına fark illeti denir. Örneğin ism-i fâilin amel etmesi için zikredilen itimat şartı, asıl olarak amel eden fiil ile ona benzemesi sebebiyle amel eden ism-i fâil arasında bir fark olması içindir (Temmâm, 2000, s. 173). Zemahşerî Arapçanın en belirgin özelliklerinden biri olan eril-dişil ayrımını fark illetine dayandırır. Ona göre müennes sıfat ve isimlere müenneslik alametinin gelmesi müzekker kelimelerle arasında fark olması içindir (Zemahşerî, 1993, s. 248).

8. Karışıklıktan Emin Olma İlleti/علة أمن اللبس: Arap gramerinde bazı hükümler iki lafız veya kullanım arasında karışıklık oluşmaması için vazedilir. Yukarıda da ifade edildiği gibi buna fark illeti denilmektedir. Ancak bazen karışma ihtimalinden emin olunması sebebiyle birtakım tasarruflar caiz olabilmektedir. Örneğin Zemahşerî'ye göre karışıklığa mahal vermemesi durumunda muzâfın hazfedimesi ve muzâfun ileyhin onun yerine ikame edilmesi caizdir. Nitekim Yusuf Sûresi 82'nci ayette geçen "وَسْأَلِ الْقَرْيَةَ/Köye sor!" ifadesinde böyle bir durum söz konusudur. (Zemahşerî, 1993, s. 34).

9. İltibas İlleti/علة الالتباس: Nahvi bir hükmün; başka bir kelime, kullanım veya anlamla karışması sebebiyle vazedilmesine iltibas illeti denir. Örneğin Zemahşerî'ye göre mahreçleri birbirine yakın olan iki farklı harf, anlam karışıklığı oluşması durumunda idğâm edilmez. Zemahşerî bu duruma örnek olarak عتد, وتد ve يتد fiillerini zikreder. Bu fiillerin ayne'l-fiil ve lame'l-fiilleri mahreç olarak birbirine yakın olsa da idğâm edilmeleri durumunda anlam karışıklığı yaşanacağı için idğâm edilmeleri caiz değildir (Zemahşerî, 1993, s. 548).

10. Tekid İlleti/علة التأكيد**:** Bir lafzı veya manayı vurgulamak için yapılan ilave, takdim vb. işlemlere tekid denir. Mübtedaya dahil olan lam harfi, emir ve muzâri fiillerin sonuna getirilen nun harfi tekid ifade etmek içindir (Temmâm, 2000, s. 175). Zemahşerî'ye göre şart edatı olan إن harfinden sonra zâit ما harfi ve taaccüb kalıplarından أكرم بزيد cümlesindeki be harfi tekid için getirilmiştir (Zemahşerî, 1993, s. 441). Tefsirinde de tekid illetine sık sık atıfta bulunan Zemahşerî'ye göre haberin başına ب harfinin, mef'ûlün başına ل harfinin mef'ûlün mutlaktan sonra ما harfinin getirilmesi tekid illetine dayanır (Zemahşerî, 1408, s. 1/218, 3/199, 3/381).

11. Zıttına Haml İlleti/علة الحمل على النقيض**:** Arapçada bazı kelimelerle ilgili hükümler o kelimenin zıttına hamledilerek verilebilir. Buna zıttına haml illeti denir (Süyûtî, 2011, s. 72). Zemahşerî'ye göre olumsuzluk bildiren لا harfinin ismini nasb, haberini raf' etmesi, إنَّ harfine hamledilerek ortaya çıkmıştır. Çünkü bu iki kelime arazında zıtlık (nakiz) ilişkisi bulunmaktadır (Zemahşerî, 1993, s. 52).

12. Manaya Haml İlleti/علة الحمل على المعنى: Arapçada hükmün lafza değil de manaya göre belirlenmesine manaya haml illeti denir. Zemahşeri Bakara Sûresi 252'nci ayette geçen ve lafzen müennes olan "مَوْعِظَةٌ" (öğüt, nasihat) kelimesine isnad edilen جَاءَ fiilinin müzekker olmasının sebebini bu illetle açıklar. Zemahşerî'ye göre bu kelime lafız olarak müennes olsa da mana olarak "اَلْوَعْظُ" anlamındadır. Fiilin müzekker gelmesinin sebebi lafzın bu manaya hamledilmiş olmasıdır (Zemahşerî, 1408, s. 1/321).

13. Evleviyet İlleti/علة الأولوية: Birden fazla ihtimalin bulunduğu durumlarda daha doğru olanın tercih edilmesine evla illeti denir (Baylu, 2023, s. 74). Zemahşeri bu illeti iştiğal konusunda zikreder. Ona göre istifhâm edatından sonra iştiğale uğrayan kelimenin mansûb okunması tercih edilir. Çünkü istifham edatından sonra fiil gelmesi önceliklidir/evlâdır (Zemahşerî, 1993, s. 76).

14. İhtisâr İlleti/علة الاختصار: Arapçada birkaç ihtimalin bulunduğu bazı durumlarda muhtasar olanın tercih edilmesine ihtisar illeti denilir (Süyûtî, 2011, s. 72). Zemahşerî zamirin muttasıl olması mümkünken munfasıl yapılmasını caiz görmez ve bunu da ihtisar illetine dayandırır (Zemahşerî, 1993, s. 167).

15. Sema‘ İlleti/علة السماع**:** Kurala aykırı bir kullanımın sadece Araplardan işitilmiş olması sebebiyle kabul edilmesine sema‘ illeti denir (Baylu, 2023, s. 67). Zemahşerî لولا kelimesinden sonra yaygın olarak munfasıl zamir geldiğini belirttikten sonra Arapların muttasıl zamir kullandıklarına dair güvenilir rivayetler olduğunu söyleyerek bunun da caiz olduğuna işaret etmiştir (Zemahşerî, 1993, s. 174).

16. İvaz İlleti/علة العوض**:** Bir harfin veya tenvinin hazfedilmiş bir lafzın yerine getirilmesine ivaz veya diğer adıyla ta‘vîz denilir (Süyûtî, 2011, s. 72). Zemahşerî bu illeti el-Mufassal isimli nahiv eserinde zikretmemiş olsa da tefsirinin birden fazla yerinde bu illete atıfta bulunmuştur. Örneğin Zemahşerî, إقامة kelimesinin aslının إقوام olduğunu ve bu kelimenin sonunda ة harfinin asıldaki و harfinden ivaz olduğunu söyler (Zemahşerî, 1408, s. 3/243). Yine Zemahşerî'ye göre كلٌّ kelimesinde bulunan tenvin, hazfedilen muzâfun ileyhe ivaz olarak getirilmiştir (Zemahşerî, 1408, s. 1/181).

SONUÇ

Hicri beşinci ve altıncı asırda yaşamış önemli bir müfessir ve kelam alimi olan Zemahşerî aynı zamanda iyi nahiv alimi olarak ön plana çıkmıştır. Öyle ki nahiv ilmine dair yazdığı *el-Mufassal* isimli eser nahiv çevrelerince rağbet görmüş ve üzerine pek çok şerh yazılmıştır. Zemahşerî'nin Arap dili grameriyle ilgili görüşleri ve kullandığı ifadeler incelendiği zaman onun nahivde Basra ekolüne mensup olduğu anlaşılır. O, tıpkı kendisinden önceki Basra ekolüne mensup nahiv alimleri gibi kıyasa ve nahiv illetlerine önem vermiş, gerek nahiv eserinde gerekse tefsirinde dil kurallarını pek çok yerde illetlerle açıklamıştır. Ancak Zemahşerî illetler konusunda fazla detaya girmemiş ve eserlerinde illetlerin teorik boyutuna temas etmemiştir. Ayrıca Zemahşerî'nin kullandığı nahiv illetlerinin, kendisinden önceki Basra ekolüne mensup nahiv alimleri tarafından tespit edilen illetler olduğu anlaşılmıştır. İllet kelimesini ıstılahî anlamıyla yalnızca bir yerde kullanan Zemahşerî nahiv kurallarının illetlerine daha ziyade sebep bildiren ifadelerle işaret etmiştir.

KAYNAKÇA

Baylu, C. (2023). *Nahiv Usulünde İllet Teorisi ve Temel Nahiv İlletleri* (1-1). Akademisyen Yayınevi.

Celîs ed-Dîneverî. (1990). *Simâru's-sınâ‘a fi ilmi'l-Arabiyye* (1-1). Camiâtu Muhammed b. Suud el-İslâmiyye.

Cürcânî, A. b. M. (1983). *et-Tâ‘rîfât* (1-1). Dâru'r-Reyyân.

Demirci, M. (2014). *Tefsir Tarihi*. İFAV Yayınları.

Durmuş, İ. (2010). Tağlîb. İçinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (C. 39). TDV Yayınları.

Ebû Nasr Cevherî. (1987). *es-Sıhâh* (1-7). Dâru'l-ilm.

Hulvânî, M. H. (1983). *Usûlü'n-nahvi'l-Arabî*. en-Nâşiru'l-Atlasî.

İbn Cinnî, E.-F. (1952). *el-Hasâîs* (1-3). Dâru'l-kütübi'l-Mısriyye.

İbn Fâris, A. b. Z. (1979). *Mu‘cemu mekâyîsi'l-luğa*. Dâru'l-fikr.

İbn Manzûr, E.-F. (1994). *Lisânu'l-Arab*. Dâru Sader.

Mert, H. B. (2018). Basra ve Kufe Dil Ekollerinin Nahiv İhtilaflarında İllet. *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, *39*. https://doi.org/10.30623/harranilahiyatdergisi.331201

Muhammed b. Abdillah İbnü'l-Verrâk. (2013). *İlelu'n-nahv* (1-1). Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye.

Müleh, H. H. S. (2000). *Nazariyyetu't-ta‘lîl fi'n-nahv beyne'l-kudemâi ve'l-muhdisîn*. Dâru'ş-şurûq.

Özel, H. (2015). Zemahşerî ve Nahiv İlmindeki Yeri. *Route Educational and Social Science Journal*, *2*(4).

Öztürk, M., & Mertoğlu, M. S. (2013). Zemahşerî. İçinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (C. 44). TDV Yayınları.

Sevinç, R. (2015). Arapçada İlletin Yeri, Kabulü ve Reddi Konusunda Gramer Âlimlerinin İllete Yaklaşımı. *EKEV Akademi Dergisi*, *379-398*.

Sülün, M. (2017). *Tefsir ve Otoriteleri*. İFAV Yayınları.

Süyûtî, C. (2011). *el-İktirâh fi ilm-i usuli'n-Nahv* (1-1). Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye.

Temmâm, H. (2000). *el-Usûl*. Dâru Âlemi'l-Kütüb.

Yüce, N. (1993). Zemahşeri (Hayatı ve Eserleri). *Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi*, *26*.

Zemahşerî, M. E.-K. (1408). *el-Keşşâf an hakâiki ğavâmidi't-tenzîl ve uyûni'l-ekâvîl fi vucûhi't-te'vîl* (1-4). Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî.

Zemahşerî, M. E.-K. (1993). *el-Mufassal fi ilmi'l-Arabiyye* (1-1). Mektebetü'l-hilâl.

جدلية الأنساق في شعر الزّمخشريّ
دراسة في الثنائيات الضّدية

Dr. Hafel Alyounes *

لا يخفى على المتدبر أن مذهب الاعتزال قد صبغ علوم العربية التي توافر عليها الزمخشري، ولاسيما علوم البلاغة بأفنانها ونكتها التي حضرت في أشعاره حضورًا بهيًا، بيد أنّ تلك الأشعار غابت عن أقلام الدراسين وتأملاتهم إلّا قليلًا. ولهذا سيتبنى البحث فكرة جدلية الثنائيات الضدية في أشعار الزمخشري، هذه الثنائيات النامية تولّد ثنائيات أخرى، فتجعل النص الشعري حافلًا بالأنساق المتضادة، كما أنها نظرة فلسفية تتجاوز الظاهر إلى المضمر، فتستبطن بتآلف المتضادات المتقابلة والمتباينة نظرة الزمخشري لما كان حوله.

سيعرض البحث في محوره الأول لمفهوم الثنائية الضدية في الدرس النقدي بكليته عرضًا يتوكأ على ما يخدم المعنى الاصطلاحي مستعينًا بأشعار الزمخشري.

وسيتناول في المحور الثاني عددا من الأنساق الشعرية ذات الثنائيات الضدية المتقابلة والمتماثلة التي تعدُّ بنى أساسية في أشعار الزمخشري مثل ثنائية الوداع واللقاء، الشوق والحنين، الحياة والموت، والمعرفة والجهل ونحوها، فالشيء يعرف بضده، وهو ما يحفِّزُ المتأملَ لمعرفة نواميس الكون في لاشعور المبدع، وسيتعمد البحث المنهج البنيويّ في رصد حركة النص الداخلية، وسيخلص البحث إلى نتائج ترصد بعض حقائق بلاغة الزمخشري ومذهبه الشعريّ.

الكلمات المفتاحية: الثنائية، الأنساق، الضدية، الزمخشريّ

أولا: صورة اللفظ الذهنية (الثنائيات الضدية) لغة واصطلاحًا:

لعل في مراجعة معنى(ثني) الذي حدده ابن فارس ما ينقع البلة ويشفي الصادي من أنَّ: الثاء والنون والياء أصل واحدٌ، يدل في كنهه على تكرير الشيء مرتين أو جعله شيئين متواليين أو متباينين[1] وسيجد المسرح نظره في مداخل اللفظ المعجمية وأبنيتها الصرفية عدم خروجها عن الدلالة التي ذهب إليها ابن فارس خلا تطورت دلالية تابعة للأصل[2]، فجميعها تدور في فلك الطرفين الذين يمكن أن يكونا متواليين أو معطوفيين أو متزامنين، والثَّنْيُ ضمُّ الشَّيْءِ إِلَى الشَّيْءِ وعطفه وليُّهُ[3]، مما يعني أنَّ هذا الشَّيءُ المضموم، هو الضِّعْفُ الذي يعني الشبيه والنَّظير أو الضِّدُّ، المساوي له في الشكل والحجم والقدر والمعنى والأداء الوظيفي، هو ما سيتم رصده في أشعار الزمخشري كما فعل أصحاب المنهج البنيوي حين أرسوا دعائمه في حقل الدراسات الأدبية.

أما عن اصطلاحية اللفظ، فيبدو أنه اتخذ سبيلًا أكثر وضوحاً لنفسه من المعنى اللغوي وصار أكثر انكشافًا؛ لخصائصه الفلسفية والثقافية وأثرها في بنية التفكير العربي، فقد رأى الجاحظ أن نظام الحياة وسيرورتها قائم على ثالوث هو: متفق، ومختلف ومتضاد، يقول: تلك الأنحاء الثلاثة كلها في جملة القول جماد ونامٍ، وكأنَّ حقيقة القول في الأجسام من هذه القسمة أن يقال: نام وغير نامٍ"[4] ولم يفسر أن المتطور المتحرك يقابل الثابت الساكن ، ولعل هذا عائد إلى بدهية الأمر في عقول الناس، كما لم يكن كتابه المحاسن والأضداد إلا لتشبعه بفكرة الثنائية الضدية وتكونها بفكره ممزوجة بالحجة الدامغة التي يقنع المتلقي بها، لكن سرعان ما ينعطف إلى ضدها المصحوب بحجة مثل سابقتها كي ينبِّه القارئ إلى أن لكل مسألة طرفين يتنازعانها أو يتقابلان فيها من حيث التضاد أو التكافؤ ونحو ذلك، كأن يتحدث عن محسن الشكر وضده، و ومحاسن الصدق وضده ومحاسن الصحبة وضدها[5]

فالثنائي " ما كان ذا شقين، والثنائية هي القول بزوجية المبادئ المفسِّرَة للكون كثنائية الأضداد وتعاقبها، أو ثنائية الواحد والمادّة، من جهة ما هي مبدأ لعدم التعين، أو ثنائية الواحد وغير المتناهي عند الفيثاغورثيين، أو ثنائية عالم المثل وعالم المحسوسات عند أفلاطون. والثنائية مرادفة للاثنينية، وهي كون الطبيعة ذات مبدأين، ويقابلها كون الطبيعة ذات مبدأٍ أو عدة مبادئ، الثنوية والاثنينية"[6] مما يعني حضور الثنائيات الضدية في تفاصيل الحياة اليومية للإنسان وما يرصده من حركة الكون ونواميسه التي تجعله متعاقبًا في دورة رتيبة تداخلها ظواهر ترتد إلى نظام إثنيني لايلغي أحد طرفيه الآخر ولايشبهه، وإذا أشبهه يخالفه بقدر ما يجعله على جانب النقيض أو في الطرف الآخر. فالطرف وضده أو نظيره تحكمهما حركة متصاعدة ذات إيقاعٍ منتظم متناسقٍ توسع ردهة التأمل وتغني مسوغات التأويل في وجدان المتلقي، فتغدو الثنائية بوصفها فكرة فلسفية سببا للربط بين الظواهر التي لايكون بين حدودها المفروضة حدٌّ مشتركٌ يوحِّد بينها

---

* Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagatı ABD, hafel2015@gmail.com ORCID: 0000-0002-8125-2298

[1] مقاييس اللغة، أحمد بن فارس القزويني، تح: عبد السلام هالرون، دار الفكر،1979م عدد الأجزاء 6، ج1، 391،

[2] معجم الدوحة التاريخي للغة العربية على الشابكة، (ثني) https://www.dohadictionary.org/root/%D8%AB%D9%86%D9%8A

[3] لسان العرب، ابن منظور، .....

[4] كتاب الحيوان، للجاحظ، عمرو بن بحر، ج26/1،

[5] المحاسن والأضداد، الجاحظ ، مؤسسة هنداوي، 2017م المملكة المتحدة، 33، 39 ، 59

[6] المعجم الفلسفي، جميل صليبا، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1982، جزآن، ج1/ 379 -380

ويؤلِّفها،[7] واجتماع المتضادين من الحالات النَّفسية والصور العقلية سبيلٌ أنجع لكشف مستورات النصوص والقضايا الفلسفية، لأن تشكل المتنافرات بطريقة لولبية أدعى لوضوحها وانكشافها، ولعل ما قدمته د سمر الديوب في وقوفها المتأني والمطول عند مذاهب الفلاسفة القدماء في اثناء وقوفهم عند المصطلح وتشاجره مع مصطلحات أخرى مثل التضاد والتناقض والتباين والتعارض والتغاير والمخالفة والفرق والمعاكسة ونحوها ما يكفينا ويكفي غيرنا عناء البحث في أصول المصطلح[8] ، وهذا ليس موضعه هاهنا، لأن مناقشته ومحاورة تلك المفاهيم والعلاقة بينهم يحتاج إلى أوسع من صنيعنا هذا الذي لابدَّ من كشف اللثام عن اشتجاره ببعض المصطلحات النقدية.

ثانيا: تشاجر الثنائيات الضدية بمصطلحات نقدية

لابدَّ من الإشارة إلى أنَّ نواميس الكون التي تحكم المخلوقات جميعها قائمة على الثنائية الضدية التي تلزم بالضرورة كل طرف منها بوجود الآخر الذي لا يكتسب معنى ما دون ضده، فلا معنى للفضيلة لولا وجود الشر، وليس ثمة قيمة للمروءة لولا انتشار القيم المشينة بالإنسان، ولا معنى للبياض لولا السواد، والبرد والحر وهكذا دواليك، وعليه لابد لكل شيء من ضد يبينه ويكشف سماته، وهنا ننبه إلى أن بروز طرف للشيء لا يعني غياب ضده، بل تخفِّيه، لأنَّ الطرف البارز من الثنائية في بنيته العميقة نسقٌ مضمرٌ موجودٌ يرتبط ارتباطًا وثيقًا برؤية للحياة بأضدادها كلها، التي تدور وتتصادم في بعضها أو كلها لتكشف كنه الوعي الإنساني ونظرته لما يدور حوله.[9]

وقد دارت في فلك الثنائية الضدية بعض المصطلحات البلاغية، مثل الطباق والتكافؤ والتضاد الذي يمكن أن يأتي من اتِّفاق اللفظ واختلاف المعنى، فيكون اللفظ الواحد على معنيين فصاعدًا، وذلك مثل" الأُمَّة" يريد الدِّين، وقوله تعالى: (إنَّ إبراهيم كان أمَّةً قانِتًا) ومن هذا اللفظ الواحد الذي يأتي على معنيين فصاعدًا ما يكون متضادًا في الشيء وضده،[10] وعبَّر الهروي عن الأضداد باستحضاره اللفظ وضده في اللغة: كمثل لفظ النَّاهلِ الذي يعني العطشان، ويعني الذي شرب حتى روي[11]، وضدُّ كل شيءٍ ما نافاه نحو البياض والسواد عند أبي الطيب اللغوي [12] " فالمتضادان هما اللذان ينتفي أحدهما عند وجود صاحبه إذا كان وجود هذا على الوجه الذي يوجد عليه ذلك كالسواد والبياض، فكل متضاد مختلف، وليس كل مختلف متضاد"[13] وهو الطباق الذي يأتي على الجمع بين الشيء وضدّه في الكلام، في أيِّ جزءٍ من الرسالة أو الخطبة، أو البيت الشعريِّ مثل الجمع بين البياض والسواد، والليل والنهار، والحر والبرد[14]، وهو ما ذهب إليه الباقلاني مبينًا من سبقه من العلماء لمذهبه من أمثال الخليل بن أحمد الفراهيدي والأصمعي وابن المعتز[15] وقصد قدامة بن جعفر بالتكافؤ الطرفين المتقابلين من جهة السلب والإيجاب، أو غيرهما من أقسام التقابل، يقول:" من نعوت المعاني التكافؤ، وهو أن يصف الشاعر شيئًا، أو يذمُّه ويتكلم فيه، فيأتي بمعنين متكافئين، أي متقابلين،[16]

وعرض صاحب الطراز لمصطلحات الطباق والتضاد والتكافؤ باجتماع الشيء وضده في الكلام منتقدًا قدامة بن جعفر، ومستشهدًا بقوله تعالى(فليضحكوا قليلا وليبكوا كثيرًا) فقال: " واعلم أنَّ هذا النوع من البديع متفق على صحة معناه، وعلى تسميته بالتضاد والتكافؤ، وإنما وقع الخلاف في تسمية الطباق والمطابقة والتطبيق، فأكثر علماء البيان على تلقيبه بما ذكرناه، إلا قدامة الكاتب، فإنَّه قال: لقب المطابقة يليق بالتجنيس، لأنها مأخوذة من مطابقة الفرس والبعير لوضع رجله مكان يده عند السير، وليس هذا منه"[17] فلم يستطع النقاد من عدم مزج الطباق بما يقاربه من مصطلحات التكافؤ والمقابلة والتضاد.وعليه فإنه لايكاد يخلو مصنف بلاغي أو نقدي من التعرض للمسائل السالفة التي عرضنا لها والإسهاب فيه مكانه بحث مستقل أو أنَّ عدد من الباحثين سبقوا إليه، وإنما ما دونته إضاءة للبحث ليس إلا حتى يبدو قارئه حاطب ليل ويسير وسط علامات واضحة

2-أهمية التضاد في التشكيل الشعريّ

لم يتأمل علماؤنا القدمى الوظيفة التي يؤديها التضاد في النص الأدبي شعرًا كان أم نثرًا وعلاقته بشعرية ذلك النص ،على الرغم من إسرافهم في التعرض لمصطلح التضاد خلا عبد القاهر الجرجاني الذي تناول أهمية التضاد في بناء الصورة وتشكيلها، يقول: "وهل تشكُّ في أنه يعمل السحر في تأليف المتباينين حتى يختصر لك بُعْدَ ما بين المشرق والمغرب، ويجمع ما بين المُشئِم والمُعرِق. وهو يُريك للمعاني الممثَّلة بالأوهام شَبَهًا في الأشخاص الماثلة، والأشباح القائمة، ويُنطق لك الأخرس، ويعطيك البيان من الأعجم، ويريك الحياة في الجماد، ويريك التئام عين الأضداد، فيأتيك بالحياة والموت مجموعين، والماء والنار مجتمعين، كما يقال في الممدوح هو حياة لأوليائه، /موت لأعدائه، ويجعل الشيء من جهة ماء، ومن أخرى نارًا."[18] فلا شك أنَّ هذه المعاني المتضادة

---

[7] الثنائيات الضدية، بحث في المصطلح ودلالاته، سمر الديوب، العتبة العباسية المقدّسة، ط1، 2017م، ص19

[8] الثنائيات الضدية ص24-25

[9] الثنائيات الضدية، سمر الديوب، 32 بتصرف

[10] كتاب الأضداد، محمد بن المستنير، قطرب، تح: حنا حداد، دار العلوم الرياض، ط1، ،1984م، ص70

[11] **باب الأضداد** :أبو عُبيد الهَرَويّ (ت، 224هـ)، دراسة وتحقيق: محمّد حسين آل ياسين، مجلة المجمع العلمي العراقي، مج38، ج4، (1408هـ/ 1987م).

[12] **كتاب الأضداد في كلام العرب** :أبو الطّيّب اللُّغويّ الحلبيّ (ت، 351هـ)، عني بتحقيقه: عزة حسن، دار طلاس، دمشق، ط2، (1996م) .

[13] **الفروق اللُّغويّة** :أبو هلال العسكريّ (ت، 395هـ)، حقّقه وعلّق عليه: محمّد إبراهيم سليم، دار العلم والثقافة، القاهرة، د.ت . 157

[14] كتاب الصناعتين) الكتابة والشعر (، أبو هلال العسكري، تحقيق: علي محمد البجاوي ومحمد أبو الفضل إبراهيم، دار إحياء الكتب العربية، ط 1 ، 1952: 307

[15] **إعجاز القرآن** :أبو بكر الباقلّاني (ت، 403هـ)، تحقيق: السيد أحمد صقر، دار المعارف، القاهرة، ط3، (1374هـ/ 1954م) جزآن، ج80/1

[16] **نقد الشّعر** :قُدامة بن جعفر البغداديّ (ت، 337هـ)، تحقيق وتعليق: محمّد عبد المنعم خفاجي، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، ط1، (1398هـ/ 1978م 147 -148

[17] كتاب الطراز، المتضمن لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز، يحيى بن حمزة العلويّ، دار الكتب الخديوية، مطبعة المقتطف، مصر، 1332 ه، جزآن ـ، ج2، 377

[18] **كتاب أسرار البلاغة** :عبد القاهر بن عبد الرّحمن الجُرْجانيّ (ت، 471هـ)، قرأه وعلق عليه: محمود محمّد شاكر، دار المدني، جدة، (1991م)، 132

تؤثر في فاعلية المعنى، لأنَّها جزءُ من التعبير وأصلٌ من أصول الإبانة والإيضاح الذي يصل بالمتلقي إلى الغاية والكمال، فكيف يجعل الشيء قريبًا وبعيدًا معًا،كقوله: دَانٍ عَلَى أَيْدِي العُفَاةِ وشَاسِعٌ[19]

وحاضرًا وغائبًا ونحو هذه المتضادات التي تنم عن نزعة عقلية تغني المعنى وتمكن المتلقي من لذة التأمل والتأويل الذي يكشف غوامض النصوص ويمخر عبابها باحثًا عما لم ترصده الأدوات البلاغية التقليدية، فإنَّ اجتماع المتضادين في سياق كلامي واحدٍ يخلق بنية معنوية جديدة تعد مصدرًا من مصادر الشعرية في النص ولاسيما

أنَّ النفس تتأثر" في تقارن المتماثلات وتشافعها، والمتشابهات والمتضادات، وما جرى مجرها تحريكًا وإيلاعًا بالانفعال إلى مقتضى الكلام، لأنَّ تناصر الحسن في المستحسنين المتماثلين والمتشابهين أمكن في النفس موقعًا من سنوح ذلك لها في شيء واحدٍ، وكذلك حال القبح، وما كان أمكن للنفس وأمكن منها فهو اشد تحريكًا لها، وكذلك أيضا مثول الحسن إزاء القبيح أو القبيح إزاء الحسن ممّا يزيد غبطة بالواحد وتخليا عن الآخر لتبين حال الضد بالمثول إزاء ضده. فلذلك كان موقع المعاني المتقابلات من النفس عجيبا"[20] ففي هذا أثرٌ بيّنٌ للتضاد ونظرائه في توجيه المعنى وخلق بؤر معنوية تكشف عن" رؤية للعالم والوجود"[21] فمصطلح الثنائيات الضدية يرتد في أصله إلى مفاهيم البلاغة العربية القديمة التي يتَّخذ منها توكأة يتوكأ عليها، ليعبر عند أصحابه بعد هضمهم لفكرة الجدل المثالي والمادي أنَّه قائم على التقاء الأمر وضده في سياق واحد، ودخولهما في علاقة تقاربٍ أو تقابلٍ وتوازٍ وانسجامٍ،أو تصادمٍ إيجابيٍّ ليكمل كلٌّ منهما الآخر بل ويتحد به ليشكِّلَا بنى ثقافية تختزل نظرة المؤلف للعالم،

وهاهنا لابد من التنبيه على أمرين مهمين:

أولهما: إنَّ البنية[22] هي النسق، الذي يتألف من عناصر، يكون من شأن أي تحولٍ، يعرض للواحد منها، أن يحدث تحوّلًا في باقي العناصر الأخرى.، ويتصف الجانب النسقي للبنية بنظامٍ مؤتلفٍ من العلاقات والعناصر المتفاضلة، وكل تحوّلٍ يطرأ على البنية يطرأ على داخلها دون الخارج[23]،

ثانيًا: الثنائيات الضدية جزء من التعبير، وفنٌّ من أفنان الإبلاغِ والتبليغ تمنح المتلقي متعة للتأمل والاطلاع بأسرارها، في النص الأدبي[24] بوصفه تشكيلًا جماليًا أداته اللغة المخاتلة، يضمر في بنيته العميقة موضوعات إشكالية تبدو على تماسٍّ مباشر بواقع الشاعر ورؤيته للوجود.[25] فالثنائيات الضدية تعني وجود مظهرين، ظاهر ومضمر وبينهما حيّزٌ ينظِّمُ علاقتهما القائمة على التناوب والتعاقب اللذين يتولد منها ما يؤلِّفُ ويجمع المتضادين اللذين يعبران عن غنى البنية الفكرية للنص.

---

[19] المصدر نفسه 133

[20] **مِنْهاج البلغاء وسِراج الأدباء** :حازم القرطاجنيّ (ت، 684هـ)، تقديم وتحقيق: محمَّد الحبيب ابن الخوجة، دار الغرب الإسلاميّ، بيروت، ط3، (1986م). 44 -45

[21] الثنائيات الضدية، سمر الديوب، 145

[22] في معرفة النص، يمنى العيد، منشورات دار آفاق، لبنان، بيروت، ط3، 1985م، 33، للتوسع يمكن العودة إلى تمثلات فرديناد دي سوسير، فقد أوضح علاقة النسق بنظام بنية اللغة في تشبيهه لموقع العلامة في المنظومة اللغوية بموقع الوزير في رقعة الشطرنج وعلاقته ببقية الأحجار.

[23] الثنائيات الضدية، سمر الديوب 35

[24] الثنائيات الضدية في لغة النص الأدبي بين التوظيف الفني والذوق الجمالي، علي زيتونة مسعود، جامعة الوادي، مجلة علوم اللغة العربية وآدابها، المجلد 7، العدد 7، 2015م، 156- 167.

[25] النقد النسقي، يوسف محمود عليمات، الأهلية للنشر والتوزيع، الأردن ، عمّان، ط1، 2015 م، 27

Keşşâf Tefsiri Çerçevesinde Zemahşerî'nin Kinaye Anlayışı

Dr. Hüseyin Arslan*

GİRİŞ

Adı, Mahmud b. Ömer b. Muhammed olan Zemahşerî, 27 Receb 467 (18 Mart 1075) tarihinde bugün Türkmenistan sınırları içinde kalan Taşavoz ili Köroğlu ilçesindeki Zemahşer'de doğdu. Ömrünün bir kısmını Mekke'de Kâbe civarında geçirmesinden dolayı Cârullah lakabıyla Hârizm bölgesinde yer alan Zemahşer'de doğması sebebiyle Hârizmî ve Zemahşerî nisbeleriyle anılır.

Dil ve din ilimlerinde küçük yaştan itibaren kendini yetiştirmiş ve bu alanda herkesin takdirini kazanacak bir seviyeye ulaşmıştır. Hârizm, Buhâra ve Bağdat başta olmak üzere ilim merkezlerinde birçok alimden ders alan Zemahşerî, ilim elde etmek için birçok seyahatte bulunmuş, bir süre Bağdat'ta ikamet etmiş, uzun süre Mekke'de kalmış ve Keşşâf adlı tefsirini burada yazmıştır.[1]

Mutezile mezhebine mensup olan Zemahşeri Arap dili ve belâgati başta olmak üzere İslâmî ilimlerin birçoğunda eserler vermiş olup, bunların en önemlisi *el-Keşşâf* namıyla meşhur olan Kur'ân'ın tefsirine dair kaleme aldığı eseridir. Bu eser bir Kur'an tefsiri olmakla birlikte belâgat ilminin kaynaklarından kabul edilmektedir. Zira belâgat tarihçilerinin ittifakı ile Zemahşerî bu eserinde Abdulkâhir el-Cürcânî'nin (öl. 471/1078-1079) *Delâilü'l-i'câz* ve *Esrâru'l-belâga* adlı eserlerindeki belâgata dair teorik bilgileri Kur'an'a tatbik etmiştir. Dolayısıyla *Keşşâf* dirayet tefsirlerine kaynaklık ettiği ölçüde kendisinden sonra kaleme alınan belâgat kitaplarının da kaynağı konumundadır. Zemahşerî tefsirinin mukaddimesinde ilimlerin en yücesinin tefsir ilmi olduğunu ancak bu ilimde fikir yürütüp bunu elde etmenin her ilim sahibi için mümkün olmadığını söyledikten sonra Câhiz'in (öl. 255/869) *Nazmu'l-Kur'ân*'ından alıntılayarak özellikle Kur'ân'ı anlamaya hizmet eden meânî ve beyan ilimlerinde yetkin olmayan kimselerin diğer ilimlerde ne kadara maharetli olsalar da Kur'ân'ı tefsir etme yoluna tevessül edemeyeceklerini ve Kur'ân'ın hakikatlerine vakıf olamayacaklarını beyan etmektedir.[2] Öte yandan Yahya b. Hamza el-Alevî *Keşşâf Tefsiri*'nin belâgat ilminin kuralları esas alınarak yazıldığını ve kendisinin belâgat alanında kelâmî ekol ile edebi ekolü mezcettiği *et-Tırâz* adlı eserini telif etme sebebini bir grup öğrenciyle *Keşşâf Tefsiri* okudukları esnada onların kendisinden bu tefsiri anlamaya yardımcı olacak bir belâgat kitabı kaleme almasını istemeleri üzerine yazdığını dile getirmektedir.[3]

Belâgat ilminin temel kaynakları arasında kabul edilen Keşşâf tefsiri, belâgatın bütün meselelerinde olduğu gibi "kinaye" konusunda da birçok bilgiye yer vermiştir. Bu çalışmada Zemahşerî öncesi kinayenin tarihi gelişimine kısaca temas edilecek ardından Zemahşerî'nin Keşşâf'ı çerçevesinde kinayeye bakışı ele alınacaktır.

1. Zemahşerî'ye Öncesi Kinaye Kavramı

Lügatta "bir söz söyleyip onunla başkasını kastetmek"[4] manasına gelen kinaye ıstılahta "bir sözün, gerçek manasının kastedilmesi mümkün olmakla birlikte gerçek manasının dışında kullanılmasıdır" şeklinde tarif edilmektedir.[5]

---

* Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belâgatı Anabilim Dalı, huseyin.arslan@marmara.edu.tr ORCID ID: 0000-0001-6863-0138.

1 Zemahşerî hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Mustafa Öztürk-M. Suat Mertoğlu, "Zemahşerî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV yayınları, 2013), 44/235-238.

2 Zemahşerî, Mahmud b. Ömer, *el-Keşşâf 'an hakâiki ğavâmizi't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvîl fi vücûhi't-te'vîl* (Kahire: Dâru'r-Reyyân li't-Türâs, 1407/1987), Mukaddime/2.

3 Müeyyed-billâh, Yahyâ b. Hamza el-Alevî, *et-Tırâzu'l-mutazammin liesrâri'l-belâga ve 'ulûmi hakâiki'l-i'câz* (Beyrut: el-Mektebetü'l-Unsuriyye, 1423), 1/7.

4 Halil b. Ahmed el-Ferâhîdî, *Kitâbü'l-'ayn*, thk., Mehdî el-Mahzûmî-İbrahim es-Samarrâî (Dâru ve Mektebetü'l-Hilal, ts.), 5/411; Ebû Nasr İsmâîl b. Hammâd el-Cevherî *Tâcü'l-lüga*, thk. Abdülgafûr Attâr (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1407/1987), 6/477.

Kinaye, ilk dönemlerden itibaren dil ve edebiyat alimlerinin kullandığı kavramlar arasında yer almıştır. Halil b. Ahmed (öl. 175/791) ve Sîbeveyhi (öl. 180/796) başta olmak üzere[6] nahiv alimleri[7] bu kavramı "ismin yerini tutan zamir" anlamında kullanmışlar, Ebû Ubeyde Ma'mer b. Müsennâ da (öl. 209/824 [?]) bu kavrama nahivcilerle benzer anlam yüklemiştir.[8] Câhiz ise kinayeyi; manayı açık bir şekilde ortaya koyma anlamına gelen *tasrih* ve *ifsâh* kavramlarının karşıtı olarak kullanmış ve manayı örtülü ifade etme şekli diye açıklamıştır. Kinaye üslûbuna her zaman değil gerekli hallerde başvurulacağını söyleyen Câhiz'e göre kinaye; teşbih, mecaz, istiâre, tariz, telmih gibi bütün örtülü anlatımları kapsayan geniş bir kavramdır.[9] Kinaye üç şekilde ortaya çıkar diyen Müberred (öl. 286/900), bunları; bir şeyin kapalı ve örtülü biçimde ifade edilmesi, manayı ifade edebilecek daha güzel sözler kullanılarak edep dışı sözlerden sakınılması ve kişilerin yüceltilmesi olarak açıklayarak kinayenin faydalarına değinmiş ancak kinaye için bir tarif yapmamıştır.[10] İbnü'l-Mu'tez (öl. 296/908) kinaye ile ta'rizi mehâsinü'l-kelâm adını verdiği sözü güzelleştirme vecihleri altında ele almış herhangi bir tanım yapmamış ancak bol şahitle desteklemiştir.[11] Kinaye yerine aynı anlama gelmek üzere *irdâf* terimini kullanan Kudâme b. Cafer (öl. 337/948 [?]) onu, "tâbi unsur olan redifi zikredip metbûu olan merdufu kastetmek" şeklinde tanımlamıştır.[12] Ebû Hilâl el-'Askerî (öl. 400/1009'dan sonra) kinaye ve ta'rizi aynı anlamda kullanmış ve "bir şeyin açıkça anlatılmayıp örtülü biçimde ve ta'rîz yoluyla anlatılmasıdır" şeklinde tarif etmiştir.[13] Kinayeye işaret başlığı altında yer veren İbn Reşîk el-Kayravânî (öl. 456/1064); îmâ, tefhim, telvîh, temsil, remz ve ta'rîz gibi kapalı anlatımların tamamını kinaye ile birlikte işaretin türleri arasında saymıştır.[14] Abdülkâhir el-Cürcânî (öl. 471/1078-79) kinayeyi; "mütekellimin anlatmak istediği manayı, kendisi için vazedilmiş olan lafızla değil de onun tâbii olup varlığı kendisine bağlı olan başka bir mana yardımıyla ifade etmesi ve ikincisini birincisine delil kılmasıdır" şeklinde tarif etmiştir.[15] Zemahşerî öncesinde kinaye konusunda geniş bir literatürün oluştuğu görülmektedir. Zemahşerî, bu literatürden yararlanarak Kinaye konusunda ortaya konulan teorik bilgileri Kur'ân ayetleri üzerinde tatbik etmiştir.

2. Zemahşerî'nin Keşşâf Tefsirinde Kinaye

Zemahşerî, Keşşâf tefsirinde; ayetlerin tefsiri bağlamında ıstılâhî manasıyla kinayeden söz etmiş, kinayenin faydalarına ve edebi değerine değinmiş ve kinayenin üç kısmından bahsetmiştir. O, kinayede hakîkî mananın da kastedilmesinin mümkün olduğunu söyleyen ve kinaye ile ta'rîz farkını ortaya koyan ilk kişidir. Ayrıca "kinayeden mecaz" ifadesi de Zemahşerî'ye özgüdür. Burada sırasıyla Zemahşerî'nin bu konulardaki görüşlerine yer verilecektir.

2.1. Kinaye, Ta'rîz, Telvîh ve Remz

Zemahşerî, tefsirinde kinayeden söz ettiği gibi belâgat alimlerinin kinayenin farklı şekilleri olarak ele aldıkları[16] ta'rîz, telvîh ve remz terimlerinden de bahsetmiştir. O, ta'rîz ile kinayeyi birbirinden ayırmış ve kinayeyi; "bir şeyi kendisi için vazedilmiş olan lafızdan başka bir lafızla ifade etmek", ta'rîzi ise "bir şeyi zik-

---

5 Ebü'l-Meâlî Celâlüddîn el-Hatîb Muhammed b. Abdirrahmân b. Ömer b. Ahmed el-Kazvînî eş-Şâfiî, *el-Îzâh* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424/2003), 241.

6 Halil b. Ahmed el-Ferâhîdî, *el-Cümel fi'n-nahv*, thk. Fahreddin Kabâve (b.y.: y.y., 1416/1990), 95.

7 bk. İbn Sîde, Ebü'l-Hasen Alî b. İsmâîl ed-Darîr el-Mürsî, *el-Muḥkem ve'l-muḥîṭü'l-aẓam*, Abdulhamid Hindâvî (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1421/2000), 7/112.

8 Ebû Ubeyde Ma'mer b. Müsennâ, *Mecâzü'l-Kur'ân*, thk. Fuat Sezgin (Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1961), 1/24, 321, 368; Abdülaziz Atîk, *fi'l-belâgati'l-'Arabiyye: 'İlmü'l-beyân* (Beyrut: Dâru'n-Nahdati'l-'Arabiyye, 1985), 203-204.

9 Amr b. Mahbûb Câhiz, *el-Beyân ve't-tebyîn* (Beyrut: Mektebetü'l-Hilâl, 2003), 1/92, 1/220, 2/7; *Kitâbü'l-Hayevân* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424), 3/17.

10 Ebu'l-'Abbâs Muhammed b. Müberred, *el-Kâmil fi'l-lugati ve'l-edeb*, thk. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrâhîm (Kahire: Dâru'l-Fikr, 1997), 2/215-216.

11 Abdullah b. Muhammed İbnü'l-Mu'tez, *el-Bedî'* (Beyrut: Dâru'l-Cîl, 1990), 160-161.

12 Kudâme b. Ca'fer, *Nakdü'ş-şi'r* (İstanbul: Matbaatu'l-Cevâib, 1889), 57.

13 Ebû Hilâl el-'Askerî, *Kitâbü's-Sınâ'ateyn*, thk. Alî Muhammed el-Becâvî - Muhammed Ebü'l-Fadl İbrâhîm (Beyrut: el-Mektebetü'l-'Unsuriyye, 1998), 268.

14 İbn Reşîk el-Kayravânî, *el-'Umde fi mehâsini'ş-şi'ri ve âdâbihi ve nakdih*, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd (Beyrut: Dâru'l-Cîl, 1981), 1/302-312.

15 Abdülkâhir el-Cürcânî, *Delâilü'l-i'câz*, thk. Mahmud Muhammed Şakir (Kahire: Mektebetü'l-Hancî, ts.), 66.

16 bk. Sekkâkî, *Miftâhu'l-'ulûm*, thk. Abdülhamid Hindâvi (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000), 521-523; Kazvînî, *el-Îzâh* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003), 248-249.

redip onunla zikretmediğin başka bir şeye işaret etmendir" diye tanımlamıştır. Ardından uzun boylu bir kimse için kılıcının kını ve bağı uzun, misafirperver kimse için de külü bol denilmesini kinayeye; ihtiyaç sahibi birinin kendisine ihtiyaç duyduğu kimseye "sana selam vermek ve güzel yüzünü görmek için geldim" cümlesini de tarize örnek olarak vermiştir.[17] Ayrıca Zemahşerî, ta'rîzde sözü bir tarafa çekmek anlamı olduğuna vurgu yaparak bunun telvîh diye isimlendirildiğini söylemiş, böylece belâgat kitaplarında farklı terimler olarak zikredilen ta'rîzle telvîhi müradif saymıştır. Zemahşerî, remz terimini de kinayeye yakın anlamda kullanmıştır. "O gün cennetliklerin kalacakları yer çok huzurlu ve dinlenecekleri yer pek güzeldir."[18] ayetinin tefsirinde, dinlenme yerine nispet edilen güzelliğin orada kendileriyle güzel vakit geçirip eğlenecekleri kişilerin güzelliğine işaret/remz olduğunu ifade ederek[19] buradaki kinayeli manaya işaret etmiştir.[20] Ayrıca o, buna ek olarak üç ayetin tefsirinde kinayeye yakın anlamda remz tabirini kullanmıştır.[21]

2.2. Kinaye ve Mecaz Farkı

Belâgat alimleri mecaz ile kinaye farkını; mecazda hakiki mananın kastedilmesine engel bir karinenin varlığı kinayede ise böyle bir karinenin bulunmaması olarak açıklamaktadırlar.[22] Bazılarına göre kinaye ile mecaz arasındaki diğer bir fark; kinayede lazımdan melzûma mecazda ise melzûmdan lazıma geçişin olmasıdır.[23]

Zemahşerî'nin kinayenin lazımdan melzuma geçiş mecazınsa aksi olduğu görüşünü benimsemediğini söyleyebiliriz. Çünkü onun, ayetleri tefsir ederken işaret ettiği kinayelerin bir kısmında lazımdan melzuma intikal söz konusu iken diğer bazılarında ise melzûmdan lazıma intikal vardır. Zemahşerî, (فإن لم تفعلوا ولن تفعلوا فاتقوا النار التي وقودها الناس والحجارة) "ayetinin tefsirinde "*yakıtı, insanlar ve taş olan cehennem ateşinden sakının*" ifadesinin "*inadı bırakın*" anlamından kinaye olduğunu söylemektedir. Ona göre bunun açıklaması şöyledir. Bir önceki ayette (وإن كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا فاتوا بسورة من مثله) "*Hz. Muhammed'e indirdiğimizden şüphe içinde iseniz Kur'ân'ın benzeri bir süre getirin!*" şeklinde kendilerine meydan okunmuş bu ayette Allah (c.c.) (فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا وَلَنْ تَفْعَلُوا فَاتَّقُوا النَّارَ الَّتِي وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ) "*Bunu yapamazsanız ki hiçbir şekilde yapmayacaksınız yakıtı, insanlar ve taşlar olan cehennem ateşinden sakının*"[24] şeklinde uyarıda bulunmuştur. Onlar bu meydan okuma karşısında aciz kalmışlar ve karşılık verememişlerdir. Dolayısıyla Allah (c.c.) onlara aciz kaldığınıza göre inat etmeyi bırakın ve iman edin anlamında "*cehennem ateşinden sakının*" buyurmuştur. Çünkü inattan vaz geçmek cehennem ateşinden sakınmanın gereği ve lazımıdır.[25] Öte yandan Zemahşerî, (كيف تكفرون بالله وكنتم أمواتا فأحياكم) "*Siz cansız iken size can veren Allah'ı nasıl inkâr edersiniz*" ayetini tefsir ederken istifham için olan hemzenin fiilin inkârı için olduğunu (كيف) nin ise onların küfrünün halini/durumunu inkâr anlamına gelmesi gerektiğini bunun nasıl olacağını sorarsan şöyle derim diyerek şu açıklamayı yapıyor: Bir şeyin sıfatı/durumu o şeye bağlıdır. Dolayısıyla o şey yok olduğunda sıfatı/durumu da yok olur. Küfrün sıfatı kendisine tabi olup ondan ayrılmayacağına göre küfrün sıfatının inkârı, kinaye yoluyla küfrün bizatihi kendisinin inkârı anlamına gelir.[26] Zemahşerî'nin her iki ayetteki kinaye yorumları onun kinayede bazen melzumden lazıma bazen de lazımdan melzûma intikalin olabileceğini savunduğunu göstermektedir. Yine (إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بَعْدَ إِيمَانِهِمْ ثُمَّ ازْدَادُوا كُفْرًا لَنْ تُقْبَلَ تَوْبَتُهُمْ وَأُولَٰئِكَ هُمُ الضَّالُّونَ) ayetinde "*Onların tövbeleri hiçbir şekilde kabul edilmeyecektir*"[27] ifadesinin "*Onlar kafir olarak ölecekler*" şeklinde tefsir eden Zemahşerî, "*Çünkü kafirler içinden tövbesi kabul edilmeyenler küfür üzere ölenlerdir*" demek suretiyle tövbelerinin kabul edilmemesini kafir olarak ölecek olmalarına bağlamıştır. Dolayısıyla Zemahşerî'ye göre burada kinaye lazımdan melzûma geçiş şeklinde gerçekleşmiştir.

---

17 Zemahşerî, *el-Keşşâf,* 1/282.
18 el-Furkan 25/24
19 Zemahşerî, *el-Keşşâf,* 3/275.
20 bk. Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Ömer el-Hafâcî, *İnayetü'l-Ḳāḍî ve kifâyetü'r-Râżî (Ḥâşiye ʿalâ Tefsîri'l-Beyżâvî)* (Beyrut: Dâru Sâdır, ts.), 6/418.
21 bk. Zemahşerî, *el-Keşşâf,* 1/61,113; 2/144.
22 Sekkâkî, *Miftâhu'l-'ulûm*, 513; Kazvînî, *el-Îzâh*, 242.
23 bk. Sekkâkî, *Miftâhu'l-'ulûm,* 513; Kazvînî, *el-Îzâh*, 242.
24 el-Bakara 2/24.
25 Zemahşerî, *el-Keşşâf,* 1/101.
26 Zemahşerî, *el-Keşşâf,* 1/121.
27 Al-i İmrân 3/90.

Kinayede hakiki mananın kastedilmesinin mümkün olması konusunda Zemahşerî'nin durduğu yeri netleştirebilmek için onun ayetleri tefsir ederken işaret ettiği kinayelerdeki yorumlarını inceleyip sonuca varmaya çalışacağız. Zemahşerî'nin bazı ifadeleri kinayede hakiki mananın kastedildiği konusunda açıktır. Mesela o, (ما كان للمشركين أن يعمروا مساجد الله شاهدين على أنفسهم بالكفر) "Allah'a ortak koşanlar kendi kafirliklerine bizzat şahitlik ederken Allah'ın mescitlerini imar etmeye layık değildirler"[28] ayetini tefsir ederken burada kastedilen mescidi haram olduğu halde (مساجد) kelimesinin cemi olarak getirilmiş olmasını şöyle açıklıyor. Mescitleri imar etmeyenin bu türün en önemli ferdi olan mescidi haramı hiçbir hal ve şartta imar etmeyeceğini vurgulamak için (مساجد) kelimesi cins/tür bildirmek için çoğul kalıbında getirilmiştir. Bu tür bir ifade tarzı maksadı daha vurgulu ve abartılı anlatır. Nitekim "falan kişi Allah'ın kitaplarını okumaz" ifadesi o kişinin Kur'ân-ı okumadığını daha vurgulu ifade etmektedir.[29] Görüldüğü gibi o, (مساجد) kelimesinden gerçek maksadın mescidi haram olduğunu kabul etmekle birlikte bu maksadı daha vurgulu anlatmak için kelimenin cins/tür ifade ederek gerçek anlamı olan mescitler anlamında olduğunu açık biçimde ifade etmektedir. Bu da kinayede hakiki mananın kastedilebileceğini açık biçimde ortaya koymaktadır. Zemahşerî, müteşâbih ayetlerin tefsirinde kimi zaman kinaye bazen mecaz bazen de kinayeden mecaz ifadelerini kullanarak bu konuda karmaşık gözüken bir düşünce izhar ediyorsa da onu ifadeleri incelendiğinde maksadı ortaya çıkmaktadır. Mesela o, (إِنَّ الَّذِينَ يَشْتَرُونَ بِعَهْدِ اللهِ وَأَيْمَانِهِمْ ثَمَنًا قَلِيلًا أُوْلَٰئِكَ لَا خَلَاقَ لَهُمْ فِي الْآخِرَةِ وَلَا يُكَلِّمُهُمُ اللهُ وَلَا يَنْظُرُ إِلَيْهِمْ يَوْمَ الْقِيَٰمَةِ وَلَا يُزَكِّيهِمْ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ) "(Kıyamet günü) Allah onlarla konuşmayacak, onlara bakmayacak ve onları temize çıkarmayacaktır"[30] ayetinin tefsirinde "*Allah onlara bakmayacak*" ifadesinin *küçümsemek* ve *kızmaktan* mecaz olduğunu söyledikten sonra "bu ifadenin bakması mümkün olan bir kimse için kullanılması ile kendisi için bakma fiilinin caiz olmadığı (Allah) hakkında kullanılması arasında ne fark vardır? şeklinde gelebilecek bir soruya cevap olarak şöyle demiştir. Bu ifade aslında bakması mümkün olan insanlar için kullanıldığında iltifat etmek ve iyilikte bulunmak anlamında kinayedir. Çünkü birine değer veren kimse ona yönelir ve bakar. Tabirin bu manada kullanılması o kadar çoğalmış ki artık bakma ve görme eylemi söz konusu olmadan itibar etme ve değer verme anlamında kullanılmıştır. Sonra da bakma ve görme fiilinin kendisine nispet edilemeyeceği Allah (c.c.) hakkında kinayeli anlamından mecaz olarak sadece iyilik ve ihsanda bulunmak anlamında kullanılmıştır.[31] Burada söylediklerinin aksine Zemahşerî, (وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللهِ مَغْلُولَةٌ) "*Yahudiler Allah'ın eli bağlıdır (sıkıdır) dediler*"[32] ayetinin tefsirinde, elin bağlı ya da açık olmasının cimrilik ve cömertlikten mecaz olduğunu ifade etmiştir. Burada el, onun açık ya da kapalı olmasının söz konusu olmadığını ifade eden Zemahşerî, kolu omuzundan kesik olan birinin iyilikte bulunması durumunda "Kendisi için verme konusunda eli ne kadar da geniş!" denildiğini buna delil olarak gösterir. Ardından da bu ifadenin kendisine el nispet edilemeyen varlıklar için de kullanıldığına dair Arap şiirinden örnekler verir.[33] (اَلرَّحْمٰنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى) "*Rahmân, arşı hükmü altına almıştır*"[34] ayetinin tefsirinde arşın kral tahtı anlamında olup krallığın gereği olduğunu bu yüzden (اسْتَوَى) cümlesinin saltanat kurmaktan kinaye olduğunu söyleyen Zemahşerî,[35] (لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ) "*Allah'ın benzeri hiçbir şey yoktur*"[36] ayetinin tefsirinde de Arapların "Senin gibisi cimrilik yapmaz" sözü ile onun benzerinden cimriliği olumsuzlamakla kalmayıp, muhatabın cimri olmadığını abartılı olarak ifade etmek için kinayeye başvurduklarını söylemiştir. Çünkü birinin benzeri olan kimse ondan daha düşük özelliklere sahiptir. Dolayısıyla bir varlığın benzeri için olumsuzlanan kötü özelliklerin kendisi için olumsuzluğu daha evladır.[37] Zemahşerî kinaye sanatının varlığına işaret ettiği her iki ayetin tefsirinde yukarıda mecaz olarak bahsettiği eli kapalı ya da geniş olmak ifadelerinden söz etmiş ve onları burada söz ettiği kinaye sanatının içinde değerlendirmiştir.[38] Bu da yukarıda bahsettiği mecaz nitelemesiyle çelişiyor görüntüsü vermektedir.

---

28 et-Tevbe 9/17
29 Zemahşerî, *el-Keşşâf,* 2/253.
30 Âl-i İmran 3/77.
31 Zemahşerî, *el-Keşşâf,* 1/376.
32 el-Maide 5/64.
33 Zemahşerî, *el-Keşşâf,* 1/654-655.
34 Tâhâ 20/5.
35 Zemahşerî, *el-Keşşâf,* 3/52.
36 eş-Şûrâ 42/11.
37 Zemahşerî, *el-Keşşâf,* 4/212.
38 Zemahşerî, *el-Keşşâf,* 3/52;4/212.

Görüldüğü gibi Zemahşerî birinci ayetin tefsirinde kendine özgü bir kavram kullanmış ve "*Allah onlara bakmayacak*" cümlesinin; bakması mümkün olan insanlar hakkında kullanıldığında ifade edeceği kinayeden mecaz olduğunu vurgulamıştır. İkinci ayette ise sadece mecaz demekle yetinmiş kinayeden söz etmemiştir. Üç ve dördüncü ayetlerin tefsirinde kinayenin varlığından bahsetmiş bunlarda da mecaz kavramını kullanmamıştır. Oysaki ayetler incelendiğinde her birinde Allah'a nispet edilmesi mümkün olmayan sıfatların varlığı söz konusudur. Zira "Allah'ın bakması, elinin bağlı (sıkı) olması, arşa istiva etmesi (yerleşmesi) ve bir benzerinin olması" onun münezzeh olduğu ve hiçbir şekilde vasıflanamayacağı durumlardır. O halde Zemahşerî'nin bu ayetlerin bazısında "Mecazdan kinaye, bir kısmında mecaz bir kısmında ise kinaye" ifadesini kullanması nasıl yorumlanmalı?

"*Allah onlara bakmayacak*" ayetinin tefsirinde Zemahşerî, bakma ve görme fiilinin kendilerine nispet edilebileceği varlıklar hakkında kullanıldığında kinaye olduğunu açıkça zikretmiş ardından da bu fiilin bakma ve görme fiilinin kendisine nispet edilemeyeceği Allah hakkında kullanılması durumunda birinci durumda kullanıldığı kinaye anlamında mecaz olacağını söylemiştir. Böylece kinayede mekniyyün bihin gerçek anlamında kullanılmasının mümkün olduğuna vurgu yapmış ancak bu fiil Allah hakkında kullanıldığında gerçek anlamında kullanılması mümkün olmadığından dolayı mecaz olduğunu söylemiştir. Zemahşerî, ikinci ayette ilk ayette yaptığı açıklamalara binaen tekrara gerek duymamış ve kendileri için elin bağlı olması mümkün olanlar hakkında kinaye olacağı bunun da o kinayeli ifadeden mecaz olduğunu tekrarlamamış, Allah'ın elinin bağlı (sıkı) olmasını mecaz olarak nitelemekle yetinmiştir. Nitekim sonraki iki ayette kinayeden söz ederken "Allah'ın elinin bağlı (sıkı) veya geniş" olduğunu ifade eden ayetlerin de kinayeli ifadeler olduğunu vurgulaması bu düşünceyi desteklemektedir. Zemahşerî, Kur'ân'daki sıralamada bu iki ayetten sonra gelen "*Allah arşı hükmü altına almıştır*" ve "*Allah'ın benzeri hiçbir şey yoktur*" ayetlerinin tefsirinde ise artık bu ayrıntılara hiç yer vermeyip bu ifadelerin kinaye olduğunu zikretmekle yetinmiştir. Ancak bu vasıfların Allah'a nispet edilemeyeceğini de güçlü biçimde vurgulamıştır. Metni Alaka sahibi Mahmut el-Antâkî, Zemahşerî'nin bu düşüncesine ışık tutacak şu bilgiyi vermektedir. Kinaye, kinaye olması bakımından hakiki mananın kastedilmesine engel bir karine barındırmaz. Ancak hakiki mananın kastedilmesine engel olan özel durumlar olabilir. Nitekim Zemahşerî "Allah'ın benzeri hiçbir şey yoktur ayetinin tefsirinde bu ayet Allah'ın benzerinin olmadığından kinayedir" demektedir.[39] Onun bu sözleri de gösteriyor ki, Zemahşerî, müteşabih kabilinden olan bu tür ayetlerde kinayenin varlığını kabul etmekle birlikte bunlarda özel durum gereği gerçek anlamın kastedilmesinin mümkün olmadığı görüşündedir.

Zemahşerî'nin yukarıda zikredilen kinaye tanımında da hakiki anlamın kastedilmesinin imkanına dair bir ifadenin yer almıyor olması onun kinaye ile mecaz arasında bir ayrıma gitmediği düşüncesine sebep olabilir. Ancak onun kinaye tanımı her ne kadar mecazı kapsayacak genişlikte olsa da onun buradaki amacı efradını cami ağyarını mâni bir tanım yapmak değil, kinayeyi tarizden ayırmaktır. Dolayısıyla tanımda kinayeyi tarizden ayıracak özelliklerin zikredilmesi yeterlidir.[40] Ayrıca Zemahşerî'nin bazı ayetlerde ele aldığı kinaye örneklerini açıklarken dile getirdikleri onun kinayede hakiki mananın kastedilmesinin mümkün olması gerektiği görüşünü benimsediğine işaret etmektedir.

2.3. Kinayenin Kısımları

Kinaye, mekniyyün anh (kastedilen mana) bakımından zattan (mevsuf) kinaye, sıfattan kinaye ve nisbetten kinaye olmak üzere üç kısımdır.[41] Burada sıfat kavramıyla kastedilen bir şeyin vasfı/özelliği olup nahiv ıstılahındaki karşılığı değildir. Zemahşerî'nin ayetleri tefsir ederken ele aldığı kinaye örneklerinde kinayenin bu üç kısmını da görebiliyoruz.

2.3.1. Zattan (mevsuf) Kinaye

Belâgatta zattan (mevsuf) kinaye, bir şeyin sıfatı (özelliği) zikredilip, onunla sıfatın değil de o şeyin bizzat kendisinin kastedilmesidir. Zemahşerî'nin şu ayetlerin tefsirindeki ifadeleri zattan (mevsuf) kinayeye örnek olarak gösterilebilir.

---

[39] Mahmud el-Antâkî, *Metni 'Alaka* (İstanbul: Salah Bilici Kitabevi, ts.), 3.

[40] Ebu Musa, *el-Belâgatü'l-Kur'âniyye fî Tefsîri'z-Zemahşerî* (Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabi, ts.), 471.

[41] bk. Sekkâkî, *Miftâhu'l-'ulûm*, 513; Kazvînî, *el-Îzâh*, 243.

1. Zemahşerî, (اَوَمَنْ يُنَشَّؤُا فِي الْحِلْيَةِ وَهُوَ فِي الْخِصَامِ غَيْرُ مُبِينٍ) "Yoksa onlar, süs ve zinet içerisinde yetiştirilip de mücadelede erkek gibi kendisini savunmaya açık olmayanları mı O'na isnad ediyorlar"[42] ayetinin tefsirinde onların kendilerini savunmaya açık olmamalarını kadınların akıllarının noksanlığına ve erkeklere göre fıtratlarında eksiklik olmasına bağlamaktadır.[43] Böylece süs ve zinet içinde yetiştirilmiş olup olmamaları ve kendilerini savunma konusunda erkekler gibi olup olmamaları fark etmeksizin burada "süs ve zinet içinde yetiştirilenlerden" kinaye yoluyla kadınlar kastedildiğine işaret etmektedir. Beyzâvî'ye haşiye yazan Konevî de süs ve zinet içinde yetişmiş olsunlar ya da olmasınlar bu ifade kadınlardan kinayedir demek suretiyle açık biçimde burada kinayenin varlığını zikretmiştir.[44] Görüldüğü gibi burada kadınların sıfatı zikredilip kinaye yoluyla onların zatı kastedilmiştir.

2. (وَحَمَلْنَاهُ عَلٰى ذَاتِ اَلْوَاحٍ وَدُسُرٍ) "Nuh'u da tahtalardan yapılmış, çivilerle (çakılmış gemi) üzerinde taşıdık" ayetinin tefsirinde Zemahşerî, buradaki (ذَاتِ اَلْوَاحٍ وَدُسُرٍ) "tahtalardan yapılıp, çivilerle çakılmış" ifadesi ile gemi kastedildiğini ve (ولكن ... قميصي مسرودة من حديد) "fakat ..... gömleğim demirden örülmüştür" şiirini örnek vererek şiirdeki "demirden örülmüş" olmakla gömleğin zırh olduğunun kastedildiğini söylemektedir.[45] Görüldüğü gibi burada da sıfat zikredilip onun mevsufu kastedilmiştir.

3. (وَلَا يَأْتِينَ بِبُهْتَانٍ يَفْتَرِينَهُ بَيْنَ اَيْدِيهِنَّ وَاَرْجُلِهِنَّ) "elleriyle ayakları arasında bir bühtan uydurup getirmemek (gayri meşrû bir çocuk dünyaya getirip de onu kocalarına nisbet etmemek)"[46] ayetinin tefsirinde Zemahşerî, "elleriyle ayakları arasında uydurdukları iftira" ifadesinin kadınların yalan olarak kocalarına nispet ettikleri çocuktan kinaye olduğunu belirtiyor ve o dönemde kadınların başkasından olan çocuklarını getirip kocalarına bu benim senden olan çocuğum şeklinde yalan söylediklerini söylüyor. O, böyle bir çocuğun "kadınların elleriyle ayakları arasında uydurdukları iftira" diye nitelenmesini de kadının çocuğu taşıdığı karnının ellerinin arasında olmasına çocuğu doğurduğu organın da ayaklarının arasında olması ile izah ediyor.[47] Görüldüğü gibi bu ayette de sıfat zikredilip onunla kinaye olarak onun mevsufu olan zat kastedilmiştir.

Zemahşerî bu tür kinayelerde sıfatın mevsufun yerine geçip onun yerini tuttuğunu bu sebeple de mekniyyün bih (zikredilen lafız) ile mekniyyün anhın (kastedilen kinayeli mana) bir arada bulunamayacağını dile getirmekte, sonraki belâgat alimleri de onun bu görüşünü aynen tekrarlamaktadır.[48]

2.3.2. Sıfattan Kinaye

Belâgatta sıfattan kinayede, konuyla ilgili sıfatlardan birinin zikredilip diğerinin kastedilmesi söz konusudur. Zemahşerî'nin şu ayetleri tefsirinde ele aldığı kinaye örnekleri sıfattan kinaye türündendir.

1. Zemahşerî, (فَاِذَا لَقِيتُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا فَضَرْبَ الرِّقَابِّ) "*Savaşta inkâr edenlerle karşılaştığınız zaman hemen boyunlarını vurun*"[49] ayetini tefsir ederken buradaki "*Boyunlarını vurun*" ifadesini "*Onları öldürün*" şeklinde açıklamış bunun sebebini de insanların öldürülmesinin genellikle boyunları vurularak gerçekleştiğini dolayısıyla öldürme eylemi maktülün boynunun vurulmasından başka bir yolla gerçekleşse bile onun için "boynunu vurma" ifadesinin kullanıldığını söylemiştir. O, "boynu vurma" ifadesinin "öldürme" sözcüğünde bulunmayan bir şiddet ve kabalık içerdiğini bunun kullanılmasıyla öldürmenin en korkunç ve ürkütücü bir dille ifade edildiğini kinayenin gerekçesi olarak belirtiyor.[50] Görüldüğü gibi burada zikredilen boyunlarını vurma ile kastedilen öldürme fiili olup bir nitelik zikredilip başka bir sıfat kastedilmiştir.

2. Zemahşerî, (وَلَمَّا سُقِطَ فِي اَيْدِيهِمْ وَرَاَوْا اَنَّهُمْ قَدْ ضَلُّواْ) "*Onlar (buzağıya tapanlar) elleri düşüp gerçekten sapmış olduklarını anlayınca*"[51] ayetini tefsir ederken (سُقِطَ فِي اَيْدِيهِمْ) "ellerinin düşmesi"nin buzağıya tapmalarından dolayı pişmanlık ve üzüntülerinin şiddetlenmesi anlamında kinaye olduğunu çünkü üzüntü ve pişmanlığı ar-

---

42 ez-Zuhruf 43/18.
43 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/243.
44 Konevî, *Hâşiye alâ Envâri't-tenzîl ve esrâri't-te'vîl* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1417/1997), 7/297.
45 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/434.
46 el-Mümtehine 60/12.
47 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/520.
48 Bk. Sekkâkî, *Miftâhu'l-'ulûm*, 513; Kazvînî, *el-Îzâh*, 243.
49 Muhammed 47/4.
50 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/316.
51 el-A'râf 7/149.

tan kimsenin üzüntüsünden dolayı elini ısıracağını bunun sonucunda da elinin (yana) düşeceğini belirtiyor.[52]

3. Zemahşerî, (وَاُحِيطَ بِثَمَرِهٖ فَاَصْبَحَ يُقَلِّبُ كَفَّيْهِ عَلٰى مَا اَنْفَقَ فِيهَا) "*Derken serveti yok edildi. Bunun üzerine bağına yaptığı masraflara karşı ellerini ovuşturmaya başladı*"[53] ayetinin tefsirinde elleri ovuşturmanın pişmanlık ve üzüntüden kinaye olduğunu çünkü üzülüp, pişmanlık duyan kimsenin ellerini ovuşturacağını söyledikten sonra ovuşturmak anlamına gelen (يُقَلِّبُ) fiilinin (يندم) "pişmanlık duymak" anlamına geldiği için (عَلٰى) harf-i ceriyle kullanıldığın söyleyerek bu görüşüne delil getirmiştir.[54]

4. Zemahşerî, (كَذٰلِكَ يَطْبَعُ اللهُ عَلٰى قُلُوبِ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ) "*İlmin kıymetini bilmeyenlerin kalplerini Allah, böyle mühürler*"[55] ayetinin tefsirinde onların kalplerinin mühürlenmesinden maksat, kalplerinin hakkı kabul edecek bir olgunluğa erişecek lütuflardan mahrum kalmasıdır demekte ve bunun onların paslı ve perdelenmiş olan kalplerinin katılığından kinaye olduğunu söylemektedir.[56]

2.3.3. Nisbetten Kinaye

Belâgatta nisbetten kinaye; bir vasfın kişinin mekanına, evine elbisesi vb. eşyasına nispet edilip bununla vasfın o şahsın kendisine ait olduğunun kastedilmesidir. (المجد بين ثوبيه) "şeref onun iki elbisesinin arasındadır" sözüyle kişinin şerefli olduğunun ifade edilmesi buna örnektir. Zemahşerî, ayetleri tefsir ederken kinayenin bu türüne işaret etmiştir. Aşağıdaki ayetlerin tefsirinde bu türden kinaye örneklerinin açıklamasına rastlıyoruz.

1. Zemahşerî, (اُولٰٓئِكَ شَرٌّ مَكَانًا وَاَضَلُّ عَنْ سَوَاءِ السَّبِيلِ) "*İşte bulundukları yer ve konum itibariyle en kötü olan ve dosdoğru yoldan en çok sapanlar onlardır*"[57] ayetini "işte bu lanete uğrayıp maymuna çevrilmiş olanlar konum itibarıyla daha kötüdürler" şeklinde açıkladıktan sonra "makam sahiplerinin özelliği olan daha kötü olma vasfı mekâna/konuma nispet edildi. Çünkü bu ifade, mecazın benzeri olan kinayeyi içeren bir anlatım tarzı olduğundan dolayı 'onlar daha kötü ve daha sapkındırlar' ifadesinin içermediği bir mübalağayı içermektedir."[58] demektedir. Görüldüğü gibi Zemahşerî, mekân ve makama nispet edilen daha kötü olma vasfının o mekânda bulunanlara ait olduğunu ifade ederek belâgat alimlerinin nisbetten kinaye olarak ele aldıkları kavrama işaret etmiştir.

2. (اَصْحَابُ الْجَنَّةِ يَوْمَئِذٍ خَيْرٌ مُسْتَقَرًّا وَاَحْسَنُ مَقِيلًا) "*O gün cennetliklerin kalacakları yer çok iyi, dinlenecekleri yer pek güzeldir*"[59] ayetinin tefsirinde Zemahşerî, "pek güzel" vasfının dinlenecekleri yere nispet edilmesinde "dinlenecekleri yerin yüzleri ve şekilleri pek güzel olan hurilerle süslenmiş olacağına remz/işaret vardır"[60] diyerek burada güzellik her ne kadar mekana nispet edilmiş olsa da orada bulunacak olan hurilerin güzelliğinden kinaye olduğuna işaret etmektedir. Nitekim Şihâb el-Hafâcî de buradaki remz ifadesinden maksadın kinaye olduğunu ifade etmektedir.[61]

3. (اَنْ تَقُولَ نَفْسٌ يَا حَسْرَتٰى عَلٰى مَا فَرَّطْتُ فِي جَنْبِ اللهِ وَاِنْ كُنْتُ لَمِنَ السَّاخِرِينَۙ) "*Kişinin: Allah'a itâat ve ibadet hususunda kusurlu davrandığım için bana yazıklar olsun! Gerçekten ben alay edenlerdendim diyeceği günden sakının!*"[62] ayetinin tefsirinde Zemahşerî, (جَنْبِ) kelimesinin (جَانِبِ) ile aynı anlamda kullanıldığına dikkat çekip, Arapların (فَرَّطَ فِي جَنْبِه و في جَانِبِه) "onun yanında/nezdinde kusurlu davrandı" cümlesini ona karşı kusurlu davrandı anlamında kullandıklarını dolayısıyla ayette geçen "*Allah'ın yanında kusurlu davranmak*" ifadesinin Allah'a karşı kusurlu davranmak anlamına geldiğini belirtiyor. Ona göre bu kinayenin bir türüdür. Çünkü bir şeyin, kişinin konumuna ve bulunduğu yere nispet edilmesi kişinin kendisine nispet edilmesi anlamına gelir. Zemahşerî, bu

---

52 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/160.
53 el-Kehf 18/42.
54 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/2/724.
55 er-Rûm 30/59.
56 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3/488.
57 el-Maide 5/60.
58 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/653.
59 el-Furkan 25/24.
60 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3/274-275.
61 el-Hafâcî, *İnayetü'l-Ḳāḍî ve kifâyetü'r-Râżî*, 6/419.
62 ez-Zümer 39/56.

düşüncesini kendisinden sonra gelen belâgat alimlerine ilham olan şu şiirle delillendiriyor. (إنّ السّماحة والمروءة والنّدى ... في قبّة ضربت على ابن الحشرج) "Şüphesiz ki hoşgörü, mertlik ve cömertlik, İbnü'l-Haşrec'in üzerine kapatılmış olan bir kubbede toplanmıştır" Görüldüğü gibi şiirde üç özellik kubbeye nispet edilmiş olmakla birlikte kubbe İbnü'l-Haşrec'in mekanı olması sebebiyle bu özelliklerin İbnü'l-Haşrec'e ait olduğu kastedilmektedir.[63] Zemahşerî'nin bu ayetin tefsirinde getirdiği bu ve benzer açıklamaları daha sonraki belâgat alimleri nispetten kinayenin izahında olduğu gibi zikretmekle yetinmişlerdir.

2.4. Kinayenin Gayeleri

Belâgat ilminde kinayenin en önemli gayesi bir şeyi gerekçesiyle ortaya koyup, sözün sahibinin açıkça ifade edemediklerini örtülü olarak ifade edebilmesidir. Bunun dışında kinayenin; sözün edebi değerini artırmak, bir şeyi güzelleştirerek ya da abartarak anlatmak ve mekniyyün anhın şeref ve saygınlığına vurgu yapmak gibi birçok gayesi vardır.

Zemahşerî, ayetleri tefsir ederken "bunun faydası şudur", "bu ifade sarih olanın içermediği şu incelikleri içerir" vb. sözlerle kinayenin birçok gayesine işaret etmektedir. Kinayede Zemahşerî'nin işaret ettiği gayelerden bir kısmı şunlardır:

1. Sözü daha kısa ve özlü biçimde ifade etmek anlamına gelen îcâz ve ihtisar: Zemahşerî, (فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا وَلَنْ تَفْعَلُوا) "*Bunu yapamazsanız ki hiçbir şekilde yapmayacaksınız*"[64] ayetini açıklarken buradaki "yapamama" fiilinin Kur'ân'ın benzeri bir süre getirememekten kinaye olduğunu belirtip bunun faydasının îcâz ve ihtisar olduğunu böylece sözün uzatılmasının önüne geçildiğini belirtiyor.[65] Yine (وَلَا تَدْعُ مِنْ دُونِ اللهِ مَا لَا يَنْفَعُكَ وَلَا يَضُرُّكَ فَإِنَّكَ إِذًا مِنَ الظَّالِمِينَ) "*Allah'ı bırakıp da sana hiçbir fayda ve zarar veremeyen şeylere yalvarıp yakarma. Böyle yaparsan, o takdirde, kesinlikle zalimlerden olursun!*"[66] ayetinin tefsirinde Zemahşerî, (فَإِنْ فَعَلْتَ) "*Eğer böyle yaparsan" ifadesinin* "Allah'ı bırakıp da sana hiçbir fayda ve zarar veremeyen şeylere yalvarıp yakarırsan" anlamında olduğunu ancak kinaye yoluyla îcâz/kısaltma yapılarak onun yerine "yapmak" fiilinin kullanıldığını söylemektedir.[67]

2. Sözün edebi değerini artırmak: Gemiler için "tahtalardan yapılmış ve çivilerle çakılmış",[68] kadınlar için "süs ve zinet içinde yetiştirilmiş ve kendini savunma konusunda zayıf olan"[69] ve kadınların kocalarından başkalarından edindikleri çocukları için "elleriyle ayakları arasında uydurdukları bir iftira"[70] nitelemelerinde olduğu gibi bir şeyin özelliğinin zikredilip kendisinin kastedildiği zattan kinayede bu sıfatların mevsuflarının yerini tuttuğunu belirten Zemahşerî, buralarda sıfatla zatın birlikte getirilemeyeceğini söyler ve kinayenin bu tür kullanımlarını edebi değeri yüksek ifadeler olarak niteler.[71]

3. Sözü abartılı ve vurgulu biçimde söylemek: Zemahşerî, özellikle nisbetten kinaye örneklerinde kinayenin faydasının mübalağa ve abartı olduğunu söyleyip sözün sarih olarak ifade edilmesi durumunda bu mübalağanın bulunmayacağını söylüyor. Mesela, (أُولَٰئِكَ شَرٌّ مَكَانًا وَأَضَلُّ عَنْ سَوَاءِ السَّبِيلِ) "*İşte bulundukları yer ve konum itibariyle en kötü olan ve dosdoğru yoldan en çok sapanlar onlardır*"[72] ayetinin tefsirinde Zemahşerî, bu ifadenin onların kötülüğünü anlatma hususunda (أُولَٰئِكَ شَرٌّ) "*Onlar en kötü kimselerdir*" şeklinde söylemekten çok daha fazla abartı içerdiğini söylemektedir.[73] Yine o, (ما كان للمشركين أن يعمروا مساجد الله شاهدين على أنفسهم بالكفر) "*Allah'a ortak koşanlar kendi kafirliklerine bizzat şahitlik ederken Allah'ın mescitlerini imar etmeye layık değildirler*"[74] ayetindeki (مساجد) kelimesi ile kinaye yoluyla mescidi haramın kastedildiğini belirtiyor ve bu tür bir ifade tarzının kinaye içermesi sebebiyle daha tekitli ve vurgulu olduğunu söylüyor.[75]

---

63 Zemahşerî, *el-Keşşâf,* 4/137.
64 el-Bakara 2/24.
65 Zemahşerî, *el-Keşşâf,* 1/101.
66 Yûnus 10/106.
67 Zemahşerî, *el-Keşşâf,* 2/374.
68 Zemahşerî, *el-Keşşâf,* 4/434.
69 Zemahşerî, *el-Keşşâf,* 4/243.
70 Zemahşerî, *el-Keşşâf,* 4/434.
71 Zemahşerî, *el-Keşşâf,* 4/520.
72 el-Maide 5/60.
73 Zemahşerî, *el-Keşşâf,* 1/653.
74 et-Tevbe 9/17.
75 Zemahşerî, *el-Keşşâf,* 2/253.

4. Mekniyyün anhın şeref ve saygınlığına vurgu yapmak: Belâgatta kimi zaman mekniyyün anhın saygınlığını ve değerini ortaya koymak için kinayeli anlatım tercih edilirken bazen de onun çirkinliğini ve kötülüğünü anlatmak için sarih/açık ve net ifadeler kullanmak daha edebi sayılır. Nitekim Zemahşerî, (قَالَتْ اَنّٰى يَكُونُ لِي غُلَامٌ وَلَمْ يَمْسَسْنِي بَشَرٌ وَلَمْ اَكُ بَغِيًّا) "*Meryem, 'Bana hiçbir insan dokunmadığı ve iffetsiz bir kadın olmadığım hâlde, benim nasıl çocuğum olabilir?' dedi.*"[76] ayetinin tefsirinde "dokunmak" kelimesinin nikahtan (cinsel ilişki) kinaye olduğunu belirtmekte ve Kur'ân-ı Kerim'in (طلقتموهن من قبل أن تمسوهن) "*Kadınları kendileriyle ilişkiye girmeden önce boşarsanız*", (أو لامستم النساء) "*Ya da kadınlarla ilişkiye girdiğinizde...*" gibi ayetlerinde de bu anlamda kullanıldığını ifade etmektedir. O, bu ifadenin zina yoluyla olan ilişkiler için kullanılamayacağını çünkü kötü bir şey olan zinayı ifade ederken edebe riayet içeren kinayeli bir dil kullanmanın uygun olmadığını söylüyor.[77]

5. Mekniyyün anhın kötülüğüne vurgu yapmak için sözü şiddet ve kabalık içeren lafızlarla söylemek: Bakara süresinde, bir süre getirmekten aciz olan kafirlere o halde cehennem ateşinden sakının buyurularak onlardan inadı bırakmaları ve Kur'ân-ı Kerime tabi olmaları istenmiştir. Zemahşerî'ye göre burada "inadı bırakın" yerine "cehennem ateşinden sakının" ifadesinin kullanılması onların inatlarının korkunçluğunu ortaya koymak ve bunun çok kötü sonuçlar doğuracağına işaret etmek içindir.[78] Yine Zemahşerî, (اِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بَعْدَ اِيمَانِهِمْ ثُمَّ ازْدَادُوا كُفْرًا لَنْ تُقْبَلَ تَوْبَتُهُمْ) "*Şüphesiz iman ettikten sonra inkâr eden, sonra da inkârlarını artıranların tövbeleri kesinlikle kabul edilmeyecektir*"[79] ayetinde geçen "*Tövbeleri kesinlikle kabul edilmeyecektir*" ifadesinin onların kafir olarak ölmelerinden kinaye olduğunu dile getiriyor ve tövbelerinin kabul olunmamasının küfür üzere ölmekten kinaye yapılmasının sebebini kafirlerin durumunun kötülüğünü ağır bir sözle ortaya koymak ve onların halini en ağır ve en kötü olan Allah'ın rahmetinden ümidini kesenlerin haliyle ortaya koymak şeklinde anlatıyor.[80]

6. Makul olan (duyularla algılanamayan) mekniyyün anha mahsûs görüntüsü vererek önemini ortaya koymak: (وَيَوْمَ يَعَضُّ الظَّالِمُ عَلٰى يَدَيْهِ يَقُولُ يَا لَيْتَنِي اتَّخَذْتُ مَعَ الرَّسُولِ سَبِيلًا) "*O gün, zalim kimse ellerini ısırıp, 'Keşke o peygamberle beraber bir yol tutsaydım!' diyecek*"[81] ayetinin tefsirinde Zemahşerî, "elleri ve parmakları ısırmak, elin yana düşmesi, parmakları yemek ve dişleri birbirine çarpmak" ifadelerinin her birinin öfke, üzüntü ve pişmanlıktan kinaye olduğunu söylemektedir. Bu yolla sözün edebi değeri yüksek bir konuma eriştiğini söyleyen Zemahşerî, bu üslubun muhatap üzerinde mekniyyün anhın zikredilmesine göre çok daha büyük bir etki bırakacağını ifade etmektedir.[82] Zemahşerî'ye göre (فَاِذَا لَقِيتُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا فَضَرْبَ الرِّقَابِّ) "*Savaşta inkâr edenlerle karşılaştığınız zaman hemen boyunlarını vurun*"[83] ayetinde boyunlarını vurmak öldürmekten kinayedir. Burada boynunu vurmak fiilinin kullanılması, bunun öldürmeyi en acı ve en ağır şekilde tasvir etmesinden dolayıdır. Çünkü burada boynu kesmek ve bedenin en önemli organı ve başı olan kafayı kesmek söz konusudur. Öldürme fiilinde ise bu derecede bir korkunçluk söz konusu değildir.[84]

7. Söze güzellik katma: (لِيَشْهَدُوا مَنَافِعَ لَهُمْ وَيَذْكُرُوا اسْمَ اللهِ فِي اَيَّامٍ مَعْلُومَاتٍ عَلٰى مَا رَزَقَهُمْ مِنْ بَهِيمَةِ الْاَنْعَامِّ) "*Gelsinler de hacda kendilerini bekleyen dünyevî ve uhrevî faydaları görsünler ve Allah'ın kendilerine rızık olarak verdiği kurbanlık hayvanlar üzerine belli günlerde O'nun adını ansınlar*"[85] Zemahşerî'ye göre ayette geçen "*Allah'ın adını anmak*" kurban kesmekten kinaye olarak getirilmiştir. Çünkü Müslümanlar her işlerinde olduğu gibi kurban keserken de besmeleyi terk etmezler. Burada ibadetlerde asıl amacın Allah'ın adını anmak olduğuna işaret vardır. Bunun ardından gelen "*Allah'ın onlara rızık olarak verdiği kurbanlık hayvanlar üzerine*" cümlesi ifadeye güzellik katmıştır. Çünkü bunun yerine "Kurban keserlerken" denilmiş olsaydı üsluptaki bu güzellik olmazdı.[86]

---

76 Meryem 19/20.
77 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3/10.
78 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/101.
79 Al-i İmrân 3/90.
80 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/382.
81 el-Furkan 25/27.
82 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3/276.
83 Muhammed 47/4.
84 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/316.
85 el-Hac 22/28.
86 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3/153.

8. Bir şeyin açıkça zikredilmesi genel örf ve edebe uygun olmadığı için onu örtülü olarak ifade etmek: Kur'ân-ı Kerim'de baras/ala hastalığı için (سوء) kelimesinin kullanılması[87] buna örnek olarak zikredilebilir. Zemahşerî Tâhâ süresindeki ayetin tefsirinde şöyle demektedir: (سوء) kelimesi her şeyin çirkin ve kötüsü için kullanılır. Burada baras/ala hastalığından kinaye yapılmıştır. Çünkü baras hastalığı Arapların nefret ettikleri ve hiçbir şekilde adını duymak istemedikleri bir hastalıktı. Bu sebeple anlatımında kinayeli bir üslûp benimsenmiştir. Zaten edebe riayet hususunda Kur'ân'daki kinayeli anlatımlardan daha güzel daha tatlı ve daha nazik bir anlatım biçimi yoktur. Bunun benzeri Kur'ân-ı Kerim'de (سوأة) kelimesinin de kişinin avret yerleri için kullanılmış olmasıdır.[88] Öte yandan Kur'ân-ı Kerim'de cinsel ilişkiden kinaye olarak "değmek, dokunmak" kelimelerinin kullanılması da genel örf ve edebe uygunluk gibi incelikler barındırmaktadır.

SONUÇ

Ülkemizde Zemahşerî'nin tefsir anlayışı, gramer konusundaki görüşleri ve sarf ilmi alanındaki yeri gibi konularda birçok çalışma yapılmış ancak onun belâgata dair görüşlerine değinen herhangi bir çalışma tespit edilememiştir. Bu alanda Arap dünyasında yapılan çalışmalar da sınırlıdır.

Beyan ilminin konuları arasında yer alan kinayeye dair gerek Arap dünyasında gerekse ülkemizde birçok çalışma mevcuttur. Ancak ülkemizde Zemahşerî'nin kinaye hakkındaki görüşlerini ele alan herhangi bir çalışma tespit edilememiştir.

Kinaye konusunda Zemahşerî öncesinde Halil b. Ahmed Ferâhidî'den Abdülkâhir el-Cürcânî'ye birçok dil alimi görüş beyan etmiş ve bu konuda geniş bir literatür oluşmuştur.

Zemahşerî, kinaye konusunda kendisinden önce oluşturulan literatürü özümsemiş ve buna eklemelerde bulunmuştur. Onun bu konuda literatüre katkıları şunlardır.

Zemahşerî öncesinde genellikle kinaye ile tariz aynı anlamda kullanılmaktayken o, kinaye ile tarizi net çizgilerle birbirinden ayırmış ancak telvîh, remz, îmâ ve işaret terimlerini kinaye ile eş anlamlı olarak kullanmıştır.

Zemahşerî, müteşabih ayetlerde bulunan kinayelerin bazısına mecaz, bazısına kinaye, diğer bir kısmına da kinayeden mecaz ifadesini kullanmıştır. O bu tavrıyla kinayede hakiki mananın kastedilebileceğini ancak Allah'ın nitelenemeyeceği sıfatlarda kinaye söz konusu olduğunda buna mecaz ya da mecazdan kinaye ifadesinin kullanılacağına işaret etmiştir.

Zemahşerî, zattan (mevsuf), sıfattan ve nisbetten kinaye olmak üzere üç kısımda ele alınan kinayenin kısımlarına işaret etmiştir. O, kinayenin îcaz ve ihtisar başta olmak üzere birçok gayesine de işaret etmiştir.

KAYNAKÇA

Antâkî, Mahmud. *Metni 'Alaka*. İstanbul: Salah Bilci Kitabevi, ts.

'Askerî, Ebû Hilâl. *Kitâbü's-sınâ'ateyn*. thk. Alî Muhammed el-Becâvî -Muhammed Ebü'l-Fadl İbrâhîm. Beyrut: el-Mektebetü'l-'Unsuriyye, 1998.

Atîk, Abdülaziz. *fi'l-Belâgati'l-'Arabiyye: 'İlmü'l-Beyân*. Beyrut: Dâru'n-Nahdati'l-'Arabiyye, 1985.

Câhiz, Amr b. Mahbûb. *el-Beyân ve't-tebyîn*. Beyrut: Mektebetü'l-Hilâl, 2003.

Câhiz, Amr b. Mahbûb. *Kitâbü'l-Hayevân*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424.

Cevherî, Ebû Nasr İsmâîl b. Hammâd. *Tâcü'l-lüga*, thk. Abdülgafûr Attâr. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1407/1987.

Cürcânî, Abdülkâhir. *Delâilü'l-i'câz*. thk. Mahmud Muhammed Şakir. Kahire: Mektebetü'l-Hancî, ts.

Ebu Musa, Muhammed Haseneyn. *el-Belâgatü'l-Kur'âniyye fi Tefsîri'z-Zemahşerî*. Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, ts.

Ferâhîdî, Halil b. Ahmed. *Kitâbü'l-'ayn*, thk., Mehdî el-Mahzûmî-İbrahim es-Samarrâî. Dâru ve Mektebetü'l-hilal, ts.

Ferâhîdî, Halil b. Ahmed. *el-Cümel fi'n-nahv*, thk., Fahreddin Kabâve. y.y, 1416/1990.

Hafâcî, Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Ömer. *İnayetü'l-Ḳāḍî ve kifâyetü'r-Râżî (Ḥâşiye ʿalâ Tefsîri'l-Beyżâvî)*. Beyrut: Dâru sâdır, ts.

[87] bk. Tâhâ 20/22; en-Neml 27/12; el-Kasas 28/32.

[88] Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3/59.

İbn Sîde, Ebü'l-Hasen Alî b. İsmâîl ed-Darîr el-Mürsî. *el-Muḥkem ve'l-muḥîṭü'l-aʿẓam*. thk. Abdulhamid Hindâvî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1421/2000.

İbnü'l-Muʿtez, Abdullah b. Muhammed. *el-Bedîʿ*. Beyrut: Dâru'l-cîl, 1990.

Kayravânî, İbn Reşîk. *el-ʿUmde fi mehâsini'ş-şiʿri ve âdâbihi ve nakdih*. thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd. Beyrut: Dâru'l-cîl, 1981.

Kazvînî, Ebü'l-Meâlî Celâlüddîn el-Hatîb Muhammed b. Abdirrahmân b. Ömer b. Ahmed. *el-Îzâh*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424/2003.

Kazvînî, Ebü'l-Meâlî Celâlüddîn el-Hatîb Muhammed b. Abdirrahmân b. Ömer b. Ahmed. *Telhîsu'l-Miftâh*. İstanbul: Salah Bilici Kitabevi, ts.

Kudâme b. Caʿfer. *Nakdü'ş-şiʿr*. İstanbul: Matbaatu'l-Cevâib, 1889.

Konevî. *Haşiye alâ Envâri't-tenzîl ve esrâri't-te'vîl*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1417/1997.

Maʿmer b. Müsennâ, Ebû Ubeyde. *Mecâzü'l-Kur'ân*. thk. Fuat Sezgin. Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1961.

Müeyyed-billâh, Yahyâ b. Hamza el-Alevî. *et-Tırâzu'l-mutazammin liesrâri'l-belâga ve ulûmi hakâiki'l-iʿcâz*. Beyrut: el-Mektebetü'l-Unsuriyye, 1423.

Müberred, Ebu'l-ʿAbbâs Muhammed b. Yezid. *el-Kâmil fi'l-lugati ve'l-edeb*. thk. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrâhîm. Kahire: Dâru'l-Fikr, 1997.

Öztürk Mustafa - Mertoğlu, M. Suat. "Zemahşerî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV yayınları, 2013, 44/235-238.

Sekkâkî, *Miftâhu'l-ʿulûm*. Thk. Abdülhamid Hindâvî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000.

Zemahşerî, Mahmud b. Ömer. *el-Keşşâf ʿan hakâiki ğavâmizi't-tenzîl ve ʿuyûni'l-ekâvîl fi vücûhi't-te'vîl*. Kahire: Dâru'r-Reyyân li't-Türâs, 1407/1987.

Şair Olarak Zemahşerî ve Divanı

Dr. Hüseyin Avcı[1]

GİRİŞ

Bu çalışmada, eserleri ve kişiliğiyle, İslam medeniyetinin en önemli kilometre taşlarından biri olan Harezmli Türk alimi Cârullah ez-Zemahşerî'nin şair yönü ve şiirleri üzerinde durulacaktır. Mutezile akaidini benimsemesine rağmen yaptıkları ve söyledikleri İslam toplumunda gerek Sünni gerek Şii kesimlerce büyük oranda kabul gören, ciddiyet ve takdirle takip edilen, tefsirciliği, hadisçiliği, fıkıhçılığı, kelamcılığı, nahivciliği, Arap Dili ve belagati alanında yaptığı değerli çalışmaları ile herkes tarafından gayet iyi tanınan Zemahşerî maalesef şair yönüyle neredeyse hiç bilinmemektedir. Samimi ve kalpten ifadelerle ve belagat sanatının tüm inceliklerini kullanarak kaleme aldığı şiirleri ve bu şiirlerini topladığı divanı maalesef hak ettiği ilgiyi görmemiştir. Divanında onun hayatına, kişiliğine, olaylara ve topluma bakışına, yaşadığı zaman dilimi ve çevreye dair çok değerli bilgiler bulunmaktadır. Hayat düsturu olarak gördüğü güzel ahlak, adalet, liyakat, sadakat ve vefayı, Kur'ân ve Sünnet sıkı sıkıya bağlılığını, akla ve ilme verdiği değeri, zühd ve takvasını, ilim ve irfan uğruna katlandığı meşakkatleri ve her şeye rağmen asla vazgeçmediği izzet-i nefsini şiirlerinde bulmak mümkündür.

1. Divana Dair Bilgiler

1.1. Mevcut nüshalar

Divanın günümüze ulaşan altı nüshası bulunmaktadır. En eski ve muteber olanı Zemahşerî'nin vefatından 115 yıl sonra tensih edilen ve Amerika New Haven eyaletinde Yale Üniversitesi Kütüphanesinde bulunmaktadır. Ayrıca "Dâru'l-Kutubi'l-Mısrıyye" kütüphanesinde biri 529 diğeri 22 ve bir diğeri 753 Şi'ru Teymûr kayıt numaralarıyla tescilli üç farklı nüsha; Şam'da "Dâru'l-Kutubi'z-Zâhiriyye" kütüphanesinde 4163 tescil numarasıyla bir nüsha ve Türkiye'de Süleymaniye kütüphanesi Aşır Efendi koleksiyonunda 330 kayıt numarasıyla bir başka nüsha daha bulunmaktadır.[2]

Bu nüshalar dünyada ilk defa Abdüssettar Dayf tarafından 2004 yılında tahkiki yapılarak neşredilmiştir. Bu eser şiirlerin tespiti ve tasnifi bakımından eldeki tek eser olma özelliğini taşımaktadır. Bundan başka Fâtıma Yusuf el-Huyemî *Dîvânu Cârillâh ez-Zemahşerî* adlı eseriyle bütün kasideleri nesir biçiminde şerh etmiş, anlaşılması zor kelime ve kavramları da izah etmiştir.

1.2. Divana Genel Bakış

Zemahşerî kasidelerinde, şairin içinde bulunduğu psikoloji ve yaşadığı ictimâî ve coğrafî ortamın etkileri hemen hissedilebilirken, çok farklı duygularla yüz yüze gelmek kabildir. Onun şiirlerinde insan ruhunu okşayan, maneviyatını şaha kaldıran yahut gönüllere ateşler düşürüp yakan dizelerle her an karşılaşabilirsiniz.

أحاربُ جيش أحزاني وما لي سوى دمعٍ أُرقْرِقه سلاح [3]

"Hüzün ordularıyla savaş halindeyim. Tek silahım ise döktüğüm gözyaşlarım."

عذراءُ إنْ يُعرِسْ بها ابنُ سحابةٍ يَنثُرْ عليها الدُّرَّ مثنَى وموحدا
يَأبى على أجفانه إغفاءةً هَمٌّ إذا انقاد الهمومُ تمرّدا
ما ضافَه إلّا قَراهُ فُؤادَه يَقتاتُ منه تصبُّرًا وتجلُّدا [4]

---

1 Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Sağlık, Kültür ve Spor Daire Başkanlığı.

2 Abdüssettar Dayf, *Dîvânu'z-Zemahşerî*, Kahire, Muessesetu'l-Muhtâr, 1425/2004, 11-16.

3 Dayf, *Dîvânu'z-Zemahşerî*, 315; Fâtıma Yusuf el-Huyemî, *Dîvânu Cârillah ez-Zemahşerî*, (Beyrut: Dâru Sâdır, 2008, 109.

"Eğer yağmurun oğlu (su) bu el değmemiş bakire (saf şarap) ile evlilik (karışmak) istiyorsa, onun başından aşağı tek tek veya çifter çifter inci taneleri (su damlacıkları) serpmesi gerekecek."

"Şarap içerek baştan savılmak istenen gam ve keder isyan ederler ve (kişi ne yaparsa yapsın) göz kapaklarının biraz olsun kapanmasına izin vermezler."

"İnsana, gam ve keder misafir geldiğinde, onlara (önce aşk ateşiyle yanan) kalbini sunar. (kişinin gam ve kedere sunacağı) tek yemek, sabır ve tahammülden başka bir şey değildir."

Aynı zamanda bir sabah esintisi gibi yürekleri ferahlatan, firkatin ızdırabına duçar olmuş kalpleri teskin eden mısralar da görebilirsiniz.

إذا ما الروضُ عنَّ رأوا مشابهَ فيه مِن سهدى
حَكَتْ بالثَّغرِ والخدِّ الـ أقاحي منه والوردا
وتَحكي بَـانَه لَدْنًـا إذا مـا هَزَّتْ الـقَدّا [5]

"Giderken önlerine çıkan bir bahçede, Su'dâ'ya benzeyen, ona has nice güzellikler gördüler."

"Papatyalar onun bembeyaz dişlerine, güller ise onun kıpkırmızı yanaklarına benziyordu."

"Rüzgârda sallanan taze ve yumuşak selvi ağacının dalları, salındığında onun endamı gibiydi."

Hayatını, ilim ve irfana, hak, adalet, izzet ve haysiyet uğruna mücadeleye, zorluklar ve baskılar karşısında geri adım atmamaya, hiçbir menfaat uğruna inançlarından, değerlerinden ve hakkaniyetten taviz vermemeye adayan Zemahşerî, şiirlerini de kendisini takip eden topluma bunları anlatmak ve elbette edebî birikimini ortaya koymak için yazmıştır. Zemahşerî, eserlerini ve şiirlerini kaleme alış sebebini şöyle açıklamaktadır.[6]

غَرَسْتُ بِها دَوْحًا منَ العلمِ مالئًا يَدَيَّ كُلُّ جانٍ ، وَهْوَ دانٍ مَقاطِفا
كَأَنَّ ثُبـاتِ الـلآخِذين علومَها جُناةُ نَخيلٍ ، يَقطِفون الـمخارفا [7]

"Ellerimle ilim (meyveleriyle) doldurduğum devasa, ulu ağaçlar diktim. Her öğrenmek isteyen, her ihtiyacı olan ondan (alsın) koparsın diye."

"Bu ilim öğrencileri sanki meyve bahçesinden meyve toplayan topluluklar gibidir."

1.3. Dil ve Üslup

Zemahşerî kasidelerinde, Arap Edebiyatında genel olarak, **cezel**, **sehl**, **sûkî** ve **hûşî** olarak isimlendirilen üsluplardan[8] cezel üslubunu tercih etmiştir. Ancak burada bir metnin hangi üslupla yazıldığı değerlendirilirken metni yazıldığı zaman ve şartların mutlaka dikkate alınması gerektiği unutulmamalıdır. Zira cahiliye döneminde cezel olarak değerlendirilen bir metin, kullanılan kelimelerin anlaşılmasının zorluğu nedeniyle, bu gün bizim tarafımızdan hûşî olarak değerlendirilebilmektedir.[9]

Zemahşerî, kasidelerinde tercih ettiği üslubu bizzat şöyle değerlendirmektedir.

تحضَّرَتْ، تَبَدَّتْ، فَهْيَ وُسْطَهما ولمْ يزلْ مَجْثَمُ الخيراتِ في الوسطِ
تبرَّجَتْ بكلا الوَصْفينِ فَاعْتَدَلَتْ لفظًا ومعنىً بِـلا وَكْسٍ ولا شَططِ [10]

"Benim kasidelerim, hadarî (şehirli/modern) ve bedevî (klasik) üslubun tam ortasındadır. İyiliklerin ve güzelliklerin barınağı (tıpkı **خير الأمور أوسطها** *hadisinde olduğu gibi) orta (karar) olanıdır."*

"Kasidelerim, hadarî ve bedevî özelliklerle süslenmiş, lafız ve anlam olarak dengelidir. Ayıp sayılacak bir noksan, zafiyet sayılacak bir aşırılığı yoktur."

Arap şiir geleneğine bağlılığını her fırsatta dile getiren Zemahşerî,[11] şiirlerinde tercih ettiği üslup, kullandığı kelimeler, terkipler, iktibaslar, telmihler itibarıyla son derece açık ve anlaşılır bir tarz benimsemiştir. Şiirlerinde yer verdiği Arap atasözleri ve kıssalar, tarihi olaylar, eyyamı Arap denilen İslam öncesi Arap ka-

---

4 Dayf, *Dîvânu'z-Zemahşerî*, 347.

5 Dayf, *Dîvânu'z-Zemahşerî*, 329.

6 Hüseyin Avcı, *Zemahşerî Dîvânı (İnceleme-Tercüme –Dizin),* (Eskişehir; Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020), 224-226.

7 Dayf, *Dîvânu'z-Zemahşerî,* 214.

8 Ahmed Ahmed Bedevî, *Ususu'n-nakdi'l-edebî 'ınde'l-'Arab* (Kahire: Dâru Nehzati Mısır, 1996), 495.

9 Cürcânî, *el-Vesâta*, 18; Ahmed Bedevî, *Ususu'n-nakdi'l-edebî 'ınde'l-'Arab*, 495-501.

10 Dayf, *Dîvânu'z-Zemahşerî*, 237.

11 Dayf, *Dîvânu'z-Zemahşerî*, 237-238;

bile savaşları ve önemli hadiseler şiirinin daha anlaşılır, etkili ve kalıcı olmasında önemli bir rol oynamıştır. Zira kendisi Mekke'de ikameti esnasında Arap yarımadasını dolaşarak bedevi Arap kabileleriyle görüşüp onların dil, edebiyat, örf ve adetleri hakkında değerli bilgiler derlemiş, Arapçanın farklı lehçelerine de muttali' olmuş, kendi ifadesiyle Arap beldelerinde ayak basmadık bir toprak parçası bırakmamıştır (**وطِئتُ كل تربة في أرض العرب**)[12]. Böylece Arap toplumunun diline, kültürüne, hayata bakışına vakıf olabilmiş, farklı bölgelerde, farklı kabile ve toplulukların kelimelere yükledikleri farklı anlamları da öğrenme imkânı bulmuştur.

2. Zemahşerî'nin Şiirleri ve İşlediği Konular

Zemahşerî, divanında, methiyeden mersiyeye, gazelden takvaya kadar farklı içeriklerde şiirler yazmış, kendi hayatı, ruh hali, acı tatlı tecrübeleri ve meselelere bakışı hakkında bilgiler sunmuştur. Onun şiirleri hem kendisi hem de yaşadığı döneme dair aydınlatıcı bilgiler, ibret dolu mısralar barındırmaktadır.[13]

2.1. Kendisini Anlattığı Şiirleri

Karakterini özetlediği kasidelerinden biri şöyledir.

على أنَّ نَفسي لا تُذامُ بوَصْمَةٍ وأيُّما حَسنـاءَ يُـعْدَمُ ذامُها
عِفافٌ من الأشْياخِ إرْثٌ و هِمَّةٌ وفضلٌ ثـلاثٌ ليس يُنفى تَمامُها
إلـيَّ دَنِيَّـاتُ الأمورِ بَغِيضةٌ وقدْ نـال مِنِّى كُلَّ حُبٍّ جِسامُها
وأبْغي منَ الأشياءِ ما كان مُطلَقًا حلالًا، وهلْ يُجْدِي عليَّ حرامُها
وكأْسٍ يروح البدرُ دونَ بريقها وفوقَ شُعاعِ الشمسِ يغدو مُدامُها
حماني حُمَيَّاها صدايَ إلى التي يقولُ لها ذوالعرشِ مسكٌ خِتامها [14]

"Benim (izzet ve şerefle yoğrulmuş) karakterim hiçbir kötü sıfatla zemmedilmedi. Kendisine kusur atfedilmeyen herhangi bir güzel (iyi insan) var mı (şu dünyada)?"
"Benim (Allah'ın ihsan ettiği) üç hasletim vardır ki hiç kimse bunların bende olmadığını iddia edemez (Biri) ***İffet/Namustur*** *ki ailemden/hocalarımdan mirastır. (Biri)* ***Azim, kararlılık*** *ve yüce gönüllülüğümdür. (Biri)* ***Fazilettir*** *ki izzet ve keremden asla ödün vermez"*
"Aşağılık işler bana daima kerih gelmiştir. Büyük ve yüce ülküler benim hedefim, azim ve kararlılığımın temeli olmuştur."
"Ben, her ne istemişsem (hakkım olan) mutlak helal olanını istedim. Haram bana asla fayda sağlamaz, bilirim."
"(İçmem için önüme konulan) Nice kadehler (gördüm) ışıltısı karşısında ay oradan uzaklaşır (ki kadehteki) şarabın parıltısı güneş ışıklarından daha parlaktır."
"Beni (bu kadehlerdeki) şarabı içmekten, arşın sahibi olan Allah'ın, evvelini ve ahirini misk eylediği cennet içeceklerine olan susuzluğum alıkoymuştur."

Doğruluk ve **dürüstlük** onun hayat anlayışının temelidir.

وما زال صدقُ القولِ والجِدُّ شِيمتي لَدُنْ شَبَّ أفْراني وكَهْلًا ودالِفا [15]

"Eskiden de şimdi de doğru sözlülük ve ciddiyet benim karakterim olmuştur. Gençliğimde de yaşlılığımda da (yaşlılıktan dolayı) ağır ağır yürürken de (doğruluk ve ciddiyet bana arkadaşlık etmiştir)."

أنا لا تُبدَّلُ بالهُوَينى شِدَّتي وخُشونتي لا تُباعُ بِلِينِ [16]

"Benim (İnandığım değerler konusundaki) metanetim ve kararlılığım nezaketle, kibarlıkla (süslü kelimelerle öyle kolayca) değişmez. (Zulüm ve haksızlık karşısındaki) Sertliğim ve katılığım ise yumuşak (ve ince tavırlarla öyle kolayca) satın alınamaz."

Maddi sıkıntılar yaşadığı bir dönemde Harezmdeki arazisini satmak isteyen Zemahşerî'nin, kendisini cahillikle suçlayan komşusuna verdiği cevap ibretâmizdir.

---

[12] el-Cüveynî, Mustafa ed-Dâvî el-, *Menhecu'z-Zemahşerî fi tefsîri'l-Kur'âni ve beyânil'câzihî*, Mısır: Dârul-Meârif, 2. Basım, 37; İsmail Cerrahoğlu, "Zemahşeri ve Tefsiri", *Diyanet Dergisi*, 19/1, (Ocak 1983), 61.

[13] Divanda işlenen konular, olaylar ve kişileri ayrıntılı olarak görmek için bk. Hüseyin Avcı, *Harezmli Türk Şair Zemahşerî ve Arapça Divanı*, Ankara: Fecr Yayınları, 2022, 477-482.

[14] Dayf, *Dîvânu'z-Zemahşerî*, 81-82.

[15] Dayf, *Dîvânu'z-Zemahşerî*, 218.

[16] Dayf, *Dîvânu'z-Zemahşerî*, 372.

قد أصبحتْ جارتي تُجَهِّلُني غداةَ أصبحتُ بـائعًا أرضي
فقلتُ: ما صَفْقَتي بِخاسِرَةٍ أبيعُ أرضي وأشْتَري عرضي [17]

"Bir komşum, arazimi satmak istediğim bir gün beni cahil olmakla itham etti."
"Ona dedim ki: "bu satış benim için bir kayıp değildir. Ki ben arazimi satıyorum şerefimi değil (arazimi satarak haysiyetimi koruyorum)."

Vefalı oluşunu şöyle ifade etmektedir.

إنّي وَفِيٌّ حفِيٌّ بالصديق، وإنْ طالتْ به تحت رَمْسٍ مُدّةُ اللَبَثِ [18]

"Ben arkadaşlarıma karşı her zaman vefalı ve güler yüzlü oldum. Bu dünyadan göçüp gidenleri de aradan ne kadar uzun zaman geçerse geçsin unutmadım." demektedir.

Hocası **Ebû Mudarr ed-Dabbî** için yazdığı bir mersiyesinde şunları söylemektedir.

يقولون: ما أوفاكَ بالعهد لا تَنِي تَنوحُ على الضَّبِّيِ نَوْحَ الحمائمِ
فقلتُ لهم: إنّ الــوفاء أقلُّ ما تعلّمتُ منه من خصالِ الأكارم [19]

"İnsanlar bana diyorlar ki: Ne kadar da vefalısın! Hocan için güvercinlerin ağlaması gibi ağıtlar yakmaktan vazgeçmedin."
"Onlara şöyle dedim. "Vefâ, benim asil insanların hasletlerinden olarak hocamdan öğrendiğim ilk ve en basit şeydir."

Hoşgörüyü ve müsamahakârlığı fıtratım diye nitelemektedir.

والعفوُ والإغضاءُ مِن خُلقي والجود والإعطاءُ مِن شِيمي
لا شهوةٌ ملكتْ ولا غـضبٌ نَفْسي ، وذلك غـايةُ الكرم [20]

"Affetmek, hoşgörü ve bağışlama benim ahlakımdır, fıtratımdır. Cömertlik ve ihsan ise karakterimdir."
"Hiçbir şehvet, hiçbir gazap benim nefsime hükmedemez, beni hataya sürükleyemez. Bu ise faziletin zirvesidir."

Atalarından miras kabul ettiği iffet, hayâ ve izzet'in, şehvetinin aklına ve iradesine hâkim olmasına asla izin vermediğini şu dizelerle ifade etmektedir.

دَعَتْني إلى الوصلِ الدُّمَى غيرَ أنَّني حماني جواب الدَّاعيات التّحَرُّجُ
ونَفْسٌ جَسيمات المَعالي يَشُقُّنَـها إذا غَزِلٌ، شاقَتْهُ خَـوْدٌ و هَوْدَجُ [21]

"Bebek gibi (güzel yüzlü) kadınlar beni halvet için davet ettiler. Lakin günah işleme korkusu beni bu davetlere icabetten korudu."
"Develeri üzerinde giden genç ve güzel kızların tahrik etmelerinden beni koruyan benim yüksek idealleri, izzet-i nefsimdir."

تُثَبِّطُني عن موقِفِ الـذُّلِّ هِـمَّةٌ إلى جَنْبِها خَدُّ السِّمـاكِ مُعَفَّرُ
وعِزَّةُ نفسٍ تَرْكبُ السيفَ مُرْهَفًا وتَسْمَعُ حِـسًّا من هَوانٍ فَتَنْفِرُ
وأورَثَني ثَـوْبَي حيـاءٍ و عِفَّـةٍ جُـدودٌ كِرامٌ، والمواريثُ تُذْخَرُ [22]

"Beni hakir ve zelil durumlardan (Allah'ın bana bahşettiği yüksek) azim ve kararlılığım alıkoymaktadır."
"(Allah'ın bana verdiği) izzet-i nefis, ince ve keskin bir kılıçtan bile daha hassastır.(Aşağılık bir hal hissettiğimde oradan) hemen uzaklaşırım."
"Asil ve şerefli atalarım bana iffet ve hayâdan ibaret bir libas (seciye) miras bıraktılar. (böyle aziz bir) miras korunur, saklanır."

Zemahşerî divanında mucûn içerikli kasideler de bulunmaktadır. Bu kasideler toplum tarafından mahrem sayılan ifadeler ve şûhâne tasvirler içeren kasidelerdir. Ancak kanaatimizce bu kasidelerde tasvir edilen olayların Zemahşerî'nin hayatında yeri, karşılığı olmamıştır. Şiir konusunda tam bir gelenekçi olan Zemahşerî, bu tarz şiirleri sadece geleneğe ittibâen yazmıştır. Hayatı boyunca hiç içki içmediği halde hamriyye

---

[17] Dayf, *Dîvânu'z-Zemahşerî*, 530.
[18] Dayf, *Dîvânu'z-Zemahşerî*, 290.
[19] Dayf, *Dîvânu'z-Zemahşerî*, 139.
[20] Dayf, *Dîvânu'z-Zemahşerî*, 410.
[21] Dayf, *Dîvânu'z-Zemahşerî*, 66.
[22] Dayf, *Dîvânu'z-Zemahşerî*, 112.

içerikli teşbîb ve nesibler yazması, gözüyle dahi bir kadına şehvetle yaklaşmadığı halde mucûn içerikli şiirler yazması bundandır. Bunu kendisi de şöyle ifade etmektedir.

ولم أرَ أطرافَ العَذارى خضيبةً فأُتْبِعَ عينيَّ العيونَ الطوارفا [23]

"Ben, bekâr, genç, güzel, elleri ve ayakları boyalı kızları bakışlarımla (bile) rahatsız etmedim. Gözlerimle onları ve yaşadıkları çadırları takip de etmedim."

ما مَسَّتْ الكأسُ يُمناه ، ولا صَدَمَتْ فاهُ، وكُلُّهم بالراحِ معلولٌ [24]

"(Bir genç düşünün ki) Etrafındaki herkes içkiye mübtela vaziyetteyken, onun eline kadeh değmemiş, ağzına da sürmemiş olsun (İşte o benim)."

Divanı incelendiğinde görülecektir ki Zemahşerî'nin kasidelerinin yaklaşık yarısı methiyelerden oluşmaktadır. Ancak şair, bazılarının iddia ettiği gibi dalkavukluk veya maddi menfaat için kimseye methiye yazmamıştır.[25]

ولستُ بِزَوَّارِ الرِّجالِ مُتَمَلِّقًا ورُكْني عن تلكَ الدَّناءةِ أزْوَرُ[26]

"Ben hiç kimseye, hiçbir şey karşılığında dalkavukluk etmedim. Zira dalkavukluk benim nazarımda aşağılık bir illettir. Ondan hep uzak durmuşumdur."

وِقْفَةٌ بالهوانِ طَرْفَةَ عَينٍ كَمَبيتٍ على بيوتِ الأفاعي [27]

"Göz açıp kapayıncaya kadar bir süre bile zillete katlanmak, benim için yılanların yuvasında gecelemek gibidir."

Diğer taraftan onun özellikle methiyelerinde dile getirdiği, bazı makam sahiplerinden talepler içeren dizeleri, sahiplerine iletip iletmediği şüphelidir. Kanaatimizce onun methiye yazmaktaki gerçek gayesi bir yöneticide görmek istediği vasıfları ifade etmek iradesidir. Zira onun istek ve ihtiyaçlarına ulaşmak için kimseye muhtaç olmadığı kendi ifadesiyle aşikârdır.

ولو شاءَ لكن لنْ يشاءَ ولم يشأْ لَجاوَزَ فيما تشتهي الأنفسُ الحدّا
فإنّ له جاهًا عريضا كما تَرَى وعزًا به قام الزمانُ له عَبْدَا [28]

"Eğer isteseydi ki hiç istemedi ve istemeyecek de. Nefsinin arzu ettiği her şeyi sonuna kadar elde etmeye de gücü yeterdi."

"Onun (herkes tarafından teslim edilen) şanı, şöhreti, nüfuz ve izzet-i nefsi vardı. Zaman bile ona köle olmuştur."

Zemahşerî'den bahseden bazı eserlerde, onun kibirli ve kendisiyle övünen birisi olduğu yazmaktadır.[29] Hâlbuki o şiirlerinde hem kibri hem de kibirleneni yermektedir.

اطلب أبا القاسم الخمولَ، و دعْ غيرك يطلبُ أساميًا و كنى
شَبِّهْ ببعض الأموات شخصكَ لا تُبْرِزْه إنْ كنتَ عاقلًا فطِنا
ادْفِنْهُ في البيتِ قبل مَيْتَتِه واجْعل له مِنْ خُمولِه كَفَنا [30]

"Ey Ebu'l-Kasım, tanınmamayı arzu et, şan şöhret peşinde koşma. Boşver başkalarını, onlar unvan ve pâye peşinde koşsunlar."

"Eğer akıllı ve zeki isen, kendini, kimsenin fark etmediği ölülere benzet."

"Kendini ölmeden önce evine defnet. Tanınmamayı kendine kefen yap."

متواضعٌ، وهو الرفيعُ مكانُهُ ووضيعُ قومٍ، ليس بالمُتَواضعِ [31]

"Mütevazı insan, kavmi içinde de mekânı yüce olandır. Mütevazı olmayanlar ise toplumda en hakir olanlardır."

İlme ve bu uğurda harcanan emeğe büyük değer atfeden Zemahşerî, şunları söylemektedir.

---

23 Dayf, *Dîvânu'z-Zemahşerî*, 219.

24 Dayf, *Dîvânu'z-Zemahşerî*, 232.

25 Ali Abdullah Abd Amr. *Tahkîku Dîvâni'z-Zemahşerî ve Dirâsetun li-Şi'rihî,* (Mekke: Ümmü'l-Kurâ Üniversitesi, Doktora Tezi, 1979), 104-106; Sahar Muhammed Ali Muhammed Salih Ahmed, *es-Sûratu'l-Fenniyyetu fi Şi'ri'z-Zemahşerî*, (Sudan: Hartum Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2012), 29-30.

26 Dayf, *Dîvânu'z-Zemahşerî*, 112.

27 Dayf, *Dîvânu'z-Zemahşerî*, 535.

28 Dayf, *Dîvânu'z-Zemahşerî*, 103.

29 Mustafa Öztürk & M. Suat Mertoğlu, "Zemahşeri", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44/235-238

30 Dayf, *Dîvânu'z-Zemahşerî*, 613.

31 Dayf, *Dîvânu'z-Zemahşerî*, 384.

سَـهري لِتنْقيح الـعلومِ أَلَذُّ لي مِنْ وَصْلِ غانِيَةٍ وطيبِ عِناقِ
وتَـمايُلي طربًا لِحَلِّ عَويصَةٍ أشهى و أحلى من مُدامَةِ ساقِ
وصريرُ أقلامي على أوراقِها أحلى من الـدَّوكـاءِ والعُشَّـاق
وألَذُّ من نَقـرِ الـفتاةِ لِـدُفِّها نقري لِأُلقِيَ الرَّمْلَ عن أوراقي
أأبيتُ سهرانَ الدُّجى، وتَبيتُه نَوْمًا، و تبغِي بعد ذلك لَحـاقِي [32]

"Geceleri ilmi çalışmalarda bulunmak, güzel sesiyle nağmeler terennüm eden bir dilberle kucaklaşmaktan daha evladır."
"Anlaşılması zor bir meseleyi çözdüğümde mutluluktan gururlanmak, güzel bir sâkînin elinden şarap içmekten daha lezzetli ve tatlıdır."
"Kalemimin, arkadaşı olan kâğıtlar üzerinde (yazı yazarken çıkardığı) ses, âşıkların halvet halinde çıkardıkları seslerden daha hoş nağmelidir."
"Parmaklarımla sayfalar üzerinde remel (vezninde) vuruşlar yapmam, güzel bir hatunun def çalmasından daha keyiflidir."
"Ben geceyi (sayfalarla arkadaşlık ederek) uykusuz geçireyim. Sen ise uyu, sonra da (eğlenirken) sana katılmamı iste (yok öyle yağma)!

Günümüzde de sorun olmaya devam eden ve bazı idarecilerin ve toplumun, ilim erbabına hak ettikleri değeri vermemelerini üzülerek ifade eden şair şunları söylemektedir.

ترى الصَّنَّاجَ ، تَنْفَعُهُ يداهُ وليس لِعالمٍ بهما انتفاعُ [33]

"Zil (def) çalan insanlar görürsün. Zil çalan elleri onlara fayda sağlar. Ancak hiçbir âlim yoktur ki elleri ile (yazdığı kitaplar) ona (zil çalan eller kadar) fayda sağlamış olsun."

Zemahşerî, cehaleti ve cahilleri sevmediğini şöyle anlatmaktadır.

وإنّي لَعَرَّافٌ لذي الفضلِ فضلَه ولستُ أحِبُّ الجاهلَ المُتَعارفا [34]

"Ben faziletli (ilim-irfan sahibi) kişinin değerini çok iyi bilirim. Âlimmiş gibi davranan cahilleri ise asla sevmem."

مكان الجميل نـاسٌ سِواهُم لهم مكاني
مع الجُهْنِ كيف أثوي ثوائي مع الهِجان [35]

"İyilik ve güzelliğin bir yeri ve (onu temsil eden) insanları vardır. Onlar tamam ama diğerlerinin (cahillerin) arasında benim yerim yoktur."
"Cahil ve aşağılık kimselerle nasıl oturayım? Ben ancak hayırlı ve âlim kişilerle beraber olabilirim."

2.2. Tevhid Anlayışı, Allah'ın Sıfatları

Zemahşerî şiirlerinde akidevî konulara yer vermemiştir. Ancak mensubu olduğu Mu'tezile mezhebinin temel prensiplerine satır aralarında rastlamak mümkündür. Usûl'ü Hamsenin ilki olan Tevhid elbette Zemahşerî'nin akidesini üzerine inşa ettiği temel olgudur.

فأخلصْ لِربّ العزة الدينَ واعتصم به فَلِربّ العزة الدينُ خالصُ
ولا تَسْتَنِنْ إلّا بِسُنة مرسلٍ له دونَ كلِّ المرسلين الخصائص [36]

"Öyleyse dini (itaat ve ibadeti) sadece izzet ve şerefin gerçek sahibi Allah'a has kıl. (O'nun emir ve yasaklarına tabi ol) sımsıkı tutun. Zira Allah'ın dini her türlü kötülükten azadedir."
"Hz. Peygamber'in sünnetinden başka bir yola tabi olma. Onun diğer Peygamberlerde olmayan kendine has özellikleri vardır."

Hükmün sadece Allah'a ait olduğunu ve hükümlerinde adil olduğunu şöyle ifade etmektedir.

قضى الله أمرًا وجفَّ القلم وفيما قضى ربُّنا ما ظَلَم
وفي الأمر ما جازَ في أمرِه وفي الحكمِ ما جارَ لمّا حَكَمْ [37]

---

[32] Dayf, *Dîvânu'z-Zemahşerî*, 598.
[33] Dayf, *Dîvânu'z-Zemahşerî*, 299.
[34] Dayf, *Dîvânu'z-Zemahşerî*, 219.
[35] Dayf, *Dîvânu'z-Zemahşerî*, 553.
[36] Dayf, *Dîvânu'z-Zemahşerî*, 31.
[37] Dayf, *Dîvânu'z-Zemahşerî*, 607.

"Allah (cc) bir şeye hükmettiği zaman kalemler kurur (herkes susar ve boyun eğer). Rabbimiz hükmünde adildir, zulmetmez."
"Allah'ın (cc) yaptığı her iş, yapılan diğer tüm işlerden eftal ve hayırlıdır. Verdiği hüküm de zulüm veya haksızlık yoktur."

İmam Gazzâlî ile hac yaptığı esnada karşılaştığında, onun sorusuna hacdan sonra cevaben yazdığı kasidesi şu şekildedir.

كيف تدري مَن على العرش استوى لا تَقُل كيف استوى كيف النزول
وهو لا أيـنَ ولا كـيف لـه وبـه الأَينُ والـكيفُ يـزولُ
وهو فوق الـفوق لا فوق لـه وهو في كلّ الـنواحي لايزولُ
جلَّ ذاتًا و صفـاتٍ وعُلًـى وتعـالى قدرُهُ عمّـا أقـولُ
فـأخلِصِ التوحيدَ تدعو صادقًا بطريق المصطفى خيرِ الرسولِ [38]

"Ki " O arşa istivâ etmiştir" ne demek nerden bileceksin. Sakın istivâyı tefsire kalkışma yahut ayetlerin nüzulü nasıl oluyor diye yorum yapma."
"Allah için nerede sorusu sorulamaz, Allah'ın keyfiyeti de (yoktur) sorulamaz. Neredelik ve keyfiyet onun emriyle yok olurken o hep bakidir."
"O her şeyin üzerinde ve her şeyden yücedir. Onun üzerinde, ondan yüce bir şey yoktur. O (her zaman) her yerdedir, bakidir."
"Zatıyla, sıfatlarıyla, (varlığıyla) en yücedir. Onun kadri benim anlatabileceğimden daha büyük daha âlîdir."
"Tevhid konusunda samimi ol ki; Peygamberlerin en hayırlısı Muhammed Mustafa'nın yolunda sadık, doğru, halis bir insan olarak çağrılasın, anılasın."

لا شيءَ يشبهُه وليس يفوتُه في مُلكه مِثقالُ حبّةِ خردَلِ [39]

"O, hiçbir şeye benzemez. O'nun nazarından veya bilgisinden bir hardal tanesi bile olsa azade değildir."

إذا كنتَ فردًا لا بمَرْأًى و مَسْمَعٍ مِنَ الناس فاحذَرْ مُنشِئَ السمعِ والبصرِ [40]

"Ey insan! Seni kimsenin görmediği, kimsenin duymadığı, tek başına olduğun bir anda bile işitmeyi de duymayı da yaratan Allah'tan sakın."

واحرِص على قَوْدِ الطِّباعِ إلى الهدى قسْرًا ولا تَقُدِ الجيـادَ القودا
أطِعِ الذي خَلَقَ الملوكَ الـصِّيدَ لا تَقْصِدْ بطاعتك الملوكَ الصّيدا
تَعْسًـا لِـهِمَّةِ مَن تـراه عـابدًا بعضَ العبيد ويتركُ المعبودا
لك ألفُ مـعبودٍ مطـاعٌ أمرُهم دونَ الإلهِ تَدَّعي الـتوحيدا
واطلُبْ من الله السعـادةَ في التي تَرجو وَخلِّ الكوكبَ المسعودا
وإنّ الكواكبَ فوق عجزك عجزها فَمِنْ أين تَمنَحُ غيرَهنّ جُدودا
أ عَلِمتَ أنّ قضـاءَ ربك غـالبٌ يَمضي وليس بـحيلةٍ مردودا [41]

"İnsanlara liderlik etmek istiyorsan, dikkatli ve özenli ol. (Zira sen sadece iyiye, güzele bir davetçisin) Yiğit, asaletli, izzet-i nefis sahibi insanlara zorla hükmedemezsin."
"İtaat edeceksen seni ve o kibirli hükümdarları yaratan Allah'a itaat et. Kibir ve küstahlığından (tebaasını umursamayan) hükümdarlara itaat etme."
"Sıradan insanları kendisine ma'bûd edinen ve ibadete, kulluğa tek layık olan Allah'ı terk eden kişiye yazıklar olsun."
"Senin binlerce ma'bûdun var. Allah'ı bırakıp hepsine kul köle olmuşsun. Bir de çıkmış tek Allah'a kulluk ettiğini iddia ediyorsun."
"Umduğun/beklediğin saadeti de sadece Allah'tan iste. Yıldıznameyi (ve fal gibi) sana mutluluk getireceğini sandığın şeyleri bırak.
"Bilmez misin ki yıldızlar senden daha acizdir. Rızkı, şansı nereden bulsunlar da başkalarına versinler."
"Bilmez misin ki, Allah'ın hükmü her daim galiptir, geçerlidir, kaçınılmazdır. Hiçbir desise ya da hile ona karşı duramaz."

---

38 Dayf, *Dîvânu'z-Zemahşerî*, 602.
39 Dayf, *Dîvânu'z-Zemahşerî*, 605.
40 Dayf, *Dîvânu'z-Zemahşerî*, 590.
41 Dayf, *Dîvânu'z-Zemahşerî*, 400.

والعبد يَحرِصُ أنْ يُنفِّذَ عزمَه ووراءَ عزمِ العبدِ حكمٌ قاهرٌ [42]

"Kul daima hırslarının, emellerinin, umut ve beklentilerinin peşinde koşar. Ama kulun hırs ve kararlarının üstünde mutlak kudret ve ilim sahibi Allah'ın boyun eğdiren hükmü vardır."

وقارعتُ عنْ دينٍ حماهُ محمدٍ ويحميه مَنْ سِرُّ الخلائفِ أبلجُ [43]

"Hz. Muhammed (sav) ve güleç yüzlü seçkin halifelerin müdafaa ettiği dini (her zaman) korudum, onun için mücadele ettim."

2.3. Adalet ve Liyakate Verdiği Değer

Zemahşerî, tüm hayatı boyunca iki şeyden çok muzdarib olmuştur. Bunlardan birincisi liyakatsiz insanların hak etmedikleri makamlara gelmeleri yahut getirilmeleri diğeri ise ilim erbabına hak ettiği değerin verilmeyişidir. Mu'tezile akidesinin temel prensiplerinden olan adalet onun için çok önemlidir.

ولمْ أرَ كالإنصاف خِلّا لعاقلٍ وما كان لي إلا صفيّا محالفا
وإنّي لطوعٌ في يديه، كأنما يقودُ جُميلًا هيّنَ القودِ آنفا
ألا إنّ وضعَ الخدِّ للحقِّ عزة ولا ذُلّ إلّا نَيلكَ العِزّ حائفا
وإنّي لَعرّافٌ لذي الفضلِ فضله ولستُ أحبّ الجاهلَ المتعارفا
وممّا يَهُدُّ الصدرَ ناسٌ، تَصَدَّروا وليسوا بأهلٍ أن يُعَدّوا روادفا
فليتَ بلاد الله كانتْ قُبيلَ أن يسودَ تُحُوتُ السودِ فيها خواسفا [44]

"Ben akıl sahibi biri için adaletten daha iyi bir dost göremiyorum. Bu yüzden adil olmayan, sözünde durmayan, samimiyetsiz hiç dostum olmadı."

"Ben adaletin elinde, onun emrinde, ona itaatkâr biriyim. Ona karşı sürülmesi, güdülmesi kolay, burnu halkalı küçük bir deve gibi boynum eğiktir."

"Hak ve hakikat, doğruyu söylemek ve savunmak uğruna, yüz düşürmek bir izzet ve şereftir. Zalimane yollarla elde edilen izzet, izzet değil zilletin ta kendisidir."

"Ben, hem fazilet sahibi olanı bilir hem de onun faziletini ikrar ve itiraf ederim. Cahilleri ise hiçbir zaman sevmedim, sevmeyeceğim."

"İnsanın belini büken, elini kolunu bağlayan bir şey vardır ki o da bazı insanların üye bile olamayacakları meclislere başkan olmalarıdır."

"Dileğim odur ki, bir beldenin en rezil ve sefil insanları oranın yöneticisi olmadan evvel Allah o beldeyi yerle bir etsin, altını üstüne getirsin."

Zemahşerî'nin tüm kasideleri incelendiğinde, onun şiirlerinin ve hayat felsefesinin özünü ahlak, adalet ve liyakatin teşkil ettiği görülecektir.

من الغَبن ذو نقصٍ يصيب منازلا أخو الفضل محقوقٌ بتلك الأفاضلِ
كفي حَزنًا أن يُرغِمَ الحلمَ والحجا تَصَدُّرُ بادٍ طيشُه غيرُ عاقلِ
كذا الدهرُ كمْ شَوْهاءَ في الحَلْيِ جيدها وكمْ جيدِ حسناءِ المقلَّدِ عاطلِ [45]

"Sefih, idrak ve muhakemeden yoksun olanların yüksek makamları işgal etmeleri zulümdür. (Hâlbuki) Fazilet ehli olanlar (bu ayrıcalıklara) bu makamlara onlardan daha layıktır."

"Akılsız, mantıksız, liyakatsiz kişilerin başta olması ve akıllı, basiret ve idrak sahibi kişiler üzerinde hükümran olması insan olana hüzün olarak yeter (de artar bile)."

"İşte bu feleğin cilvesidir ki mücevherleri, kıymetli taşları böyle pisliklerin boynuna takar, onları süsler de güzel ve temiz olanların (ilim, irfan, izzet ve şeref sahiplerinin) boynunu ise mahrum bırakır."

2.4. Aklı Tek Mürşit Kabul Etmesi

Temel prensiplerini akıl yürütme üzerine inşa eden Mu'tezile âlimleri için doğru bilgiye ulaşmada akıl vazgeçilmez bir unsurdur.[46] Zemahşerî de aklı, vahyi anlamada tek mürşit kabul ederken, bunu şu beyitleriyle satırlara dökmüştür.

---

[42] Dayf, *Dîvânu'z-Zemahşerî*, 341.
[43] Dayf, *Dîvânu'z-Zemahşerî*, 67.
[44] Dayf, *Dîvânu'z-Zemahşerî*, 219.
[45] Dayf, *Dîvânu'z-Zemahşerî*, 98.

اتركْهُ، وامشِ على آثار عقلك في مَحَجَّةٍ، مثلُها، ليستْ بِمتروكهْ
فالــعقل هادٍ بصيرٌ لا يُزيغُ إلى بصيرةٍ، عن سِدادِ الرَّأيِ مأْفوكَهْ
ومَنْ يَقُدْهُ هـواهُ فـي خِـزامَته فذاكَ بين ذوي الألباب أضحوكهْ [47]

"Onu (nefsini, heva ve hevesini) bırak. Akl-ı seliminin doğru, sağlıklı izinden git. Zira akl-ı selim terkedilemez."

"Akıl tek mürşit ve yol göstericidir ve (insanı) hakikatten gayri, batıl bir yola saptırmaz."

"Her kim burun halkasını (iradesini) nefsinin, hevâsının emrine verirse (bilsin ki) o kişi akıl sahipleri arasında gülünç duruma düşer."

Akla verdiği değer kadar, körü körüne taklitten de nefret eden Zemahşerî taklitçiler için şunları söylemiştir.

واتباع التقليد أعظم جهلٍ فعلى العاقلِ اتباع الأدلة [48]

"Kişinin (başka birinin yapıp ettiklerini) taklit etmesi en büyük cehalettir, ahmaklıktır. Akıl sahibi insana delillere ve aklına tabi olmak yakışır."

2.5. Hz. Ali, Ehl-i Beyt ve Dört Halife Sevgisi

Zemahşerî siyasî tercihlerini beyitlerinden anlamak mümkündür. O, Hz. Ali ve Muaviye arasındaki mücadelede, tercihini her zaman Hz. Ali ve Ehl-i Beyt'ten, Abbâsî-Emevî çekişmesinde ise tercihini her zaman Abbâsîlerden yana kullanmıştır.

وهلْ لِسُكَيْتٍ أنْ يُجارى سابقًا؟ وهل لِابنِ هِندٍ أن يُساجِلَ حيدرا [49]

"Yarış alanında en sonuncu at ile birincinin yarışması olacak iş midir? (Tıpkı bunun gibi) Hindin oğlu Muaviye kim oluyor ki Hz. Ali gibi bir arslanla boy ölçüşsün?"

سامني قتلُ المُراديّ عليًّا والكِلابيّ الحسينَ بن عليّ [50]

"Murâdî'nin (ibn mulcem) Hz. Ali'yi, kilâbî'nin (şemr b. zi'l-cevşen el-kilâbi) de Hz. Hüseyin'i şehit etmesi beni kahrediyor, adeta zehirliyor."

Allah'a (cc) Hz. Peygamber'e (sav) Hz. Ali'ye (ra) ve Ehl-i Beyt'e sevgisini ise şöyle dile getirmektedir.

فـاعتصامي بـ: لا إله سـواه ثمّ حُبــي لأحمدَ وعليّ
فاز كلبٌ بحبِّ أصحابِ كهفٍ كيف أشقى بحُبِّ آل النبيّ [51]

"Benim tutunduğum tek hakikat şudur: Allah'tan gayri ilah yoktur. Sonra da Hz. Muhammed (sav) ve Hz. Ali'ye (ra) olan muhabbetle bağlılığımdır."

"Kıtmîr dahî Ashâb-ı Kehf'e muhabbetinden ötürü kurtulmuşken, ben nasıl olurda Hz. Peygamber'in ailesine, Ehl-i Beyt'e muhabbetten imtina ederim."

Zemahşerî, Hulefâ-i Râşidîn'e olan sevgi ve saygısını şöyle ifade etmiştir.

أربعـةٌ للـدين أركـانٌ حُبّهم يُمــنٌ وإيمــانٌ
أربعـةٌ أولُ أسمــائهم عينٌ وهم في الناس أعيانٌ
عتيقٌ والفاروقُ والمجتبى منهم، وذو النّورين عثمانُ [52]

"Dört (abide şahsiyet) vardır ki onlar dinin temel taşlarıdır. Onları sevmek hem imanın bir rüknü hem de saadettir."

"Bu dört ulu şahsiyetin isimleri –ayn- harfiyle başlar. Onlar bu ümmetin en önde gelen örnek şahsiyetleridir."

"Atîk (Hz. Ebu Bekir) ve el-Fârûk (Hz. Ömer) ve el-Muctebâ (Hz. Ali) ile iki nur (Rukiyye ve Ümmügülsüm) sahibi Hz. Osman'dır onlar."

---

[46] Ramazan Altıntaş, *Mu'tezile'de Akıl Anlayışı*, İlahiyat Fakülteleri Kelam Anabilim Dalları Koordinasyon Sitesi, Erişim: 6 Temmuz 2023. https://www.kelam.org/web/upload/files/conferences/raltintas.pdf .

[47] Dayf, *Dîvânu'z-Zemahşerî*, 599.

[48] Dayf, *Dîvânu'z-Zemahşerî*, 552.

[49] Dayf, *Dîvânu'z-Zemahşerî*, 206.

[50] Dayf, *Dîvânu'z-Zemahşerî*, 473.

[51] Dayf, *Dîvânu'z-Zemahşerî*, 619.

[52] Dayf, *Dîvânu'z-Zemahşerî*, 614.

.6. Abbâsî-Emevî Değerlendirmeleri

Şiirlerinde kendisini Abbasîlere intisap eden Zemahşerî[53] Emevîlere ve onların icraatlarına olumsuz yaklaşmakta, bunu da açıkça ifade etmektedir.

وكان الْتَوَى ركنُ الإمامةِ قبلهم فلمّا تَوَلُّوها استقـام المُعَوَّجُ
أقامتْ بـــلا حقٍّ ثمانين حِجةً يعالجُها مِن نسلِ مروانَ أعلجُ
فلمّا استُجيبتْ دعوة الحق أقبلتْ إلى خير مَن خيفوا مُحِقين أوْ رُجوا
فَهَشَّتْ إليهم كالتي طال حمدُها علــى أنها في قَومِها تتزوج [54]

"Onlardan (Abbâsîlerden) önce devlet yönetimi bozuldu. Ancak onlar (Abbâsîler) yönetimi ele geçirince bozukluk düzeldi."

"Dinsiz, münkir Mervân'ın [55] soyundan olanlar seksen yıl devleti haksız yere yönettiler."

"(İnsanların Allah'a yaptıkları) dualar kabul görünce, hilafet, ümmetin güçlü, liyakat sahibi ve hak ve hayır peşinde olanlarının (Abbâsîlerin) eline geçti."

"Hilafet onlarla huzur buldu. Artık kendi gençlerini evlendirebilecekleri için Allah'a hamd ettiler."

Emevî ailesinin iktidarları boyunca ümmetin arasına fitne tohumları ektiğini şu şekilde ifade etmektedir.

وباضتْ مرارًا فتنةٌ جاهليةٌ فكان لها في آل مَرْوانَ فاقِصُ [56]

"(Emevi ailesi) toplumda, cahiliyeden kalan fitne tohumlarını ektiler. Bunda da Mervan ailesinin büyük payı vardı."

Emevî ailesinin önemli simaları Ebû Süfyân, Muaviye ve Ziyâd b. Ebîh hakkında da şu dizelerle ifade etmektedir.

و دلَّى أبو سفيان خلفَ قَذالِه عقيصَةَ غدرٍ أين عنها العَقائصُ
لـقد عَقَصَتْـها هِندُ ثُمّ بُنَيُّها مع ابن أبيه وهو صِنوٌ مُخالِصُ [57]

"Ebû Sufyan ensesindeki (kafasındaki) ihanet ve kalleşlik bağını çözdü. Böyle bir hainlik ve kalleşlik görülmemişti."

"Ona bu hainlik ve kalleşlik bağını (saç topuzunu) karısı Hind örmüştü. Onunla birlikte oğulları (Muaviye) ve ibn Ebîh de aynı şekilde kalleş ve haindi."

2.7. Türklüğü/Fârisî Olmadığı

Zemahşerî'nin etnik kökeni tartışılan konular arasındadır. Divanında kökeni hakkında doğrudan bilgiler vermeyen Zemahşerî'nin Türk milletine dair övgü dolu sözleri ve Fârisîler yeren dizelerinden onun etnik kökeni hakkında bilgi sahibi olmak zor olmayacaktır. Kasidelerinde Türkleri ve Türk devlet adamlarını her zaman metheden Zemahşerî bu sevgisini şöyle dillendirmektedir.

وما أبْصَرَتْ عيني سِوى التركِ معشَرًا رجالُهم مـعشوقَةٌ ونسـاؤهم
هـم أهلُ أصنــافِ الـمَحاسِنِ كُلِّهـا ولا عيبَ لـولا غَدرُهم وجفاؤهم [58]

*"Benim bu gözlerim **Türk milleti** dışında kadını da erkeği de sevilen ve takdir edilen başka bir millet görmüş değildir."*

"Onlar bu dünyadaki tüm güzelliklere sahip bir millettir. Onlarda ayıp ve kusur yoktur. Ah bir de şu vefasızlıkları ve cefaları olmasa."

سـيفُ أخيها بـاتِكٌ حَدُّهُ ولَـحظُها أبلغُ في البَتْكِ
يفُكُّ أســراه أخـوها، وما يَنفكُّ أسراهـا بِلا فَـكِّ
يَســفُكُ بعضَ الدَّمِ، لكنّها عمَّتْ جمـيعَ الدّمِ بالسَّفْكِ
وَيْ لِذَوِي الإسلامِ من مثلها ومن أخيهـا لَذوي الشِّرك [59]

"Türk erkeğinin kılıcı (ne kadar) öldürücü ve kesici (ise de), Türk kızının bakışları (erkek kardeşinin kılıcından) daha öldürücü ve keskindir."

---

[53] Dayf, *Dîvânu'z-Zemahşerî*, 69.
[54] Dayf, *Dîvânu'z-Zemahşerî*, 68.
[55] Ebû Abdilmelik Mervân b. el-Hakem b. Ebi'l-Âs b. Ümeyye el-Ümevî (ö.65/685) Emevî halifesi ve Mervânî kolunun kurucusu
[56] Dayf, *Dîvânu'z-Zemahşerî*, 33.
[57] Dayf, *Dîvânu'z-Zemahşerî*, 33.
[58] Dayf, *Dîvânu'z-Zemahşerî*, 606.
[59] Dayf, *Dîvânu'z-Zemahşerî*, 503.

"Türk erkeğinin aldığı esirler azat edilebilirse de, Türk kızının (aşkının) esirleri serbest kalamazlar ve azat edilmeleri mümkün değildir."

"Türk erkeği (sadece düşmanı olan) bazı (insanların) kanını döker. Ancak Türk kızı (bakışlarıyla) (dost, düşman) herkesin kanını döker."

"Türk kızlarının elinden "Vay Müslümanların haline (ki onların güzelliklerinden, cevr-ü cefalarından çekecekleri var). Vay o kâfirlerin haline ki (onların da) Türk erkeklerinin (hışmından, gazabından) elinden çekecekleri var."

Çoğunluğu Arap kaynaklar olmak üzere birçok kaynakta Zemahşerî'nin Farisî olduğu iddiaları yer almaktadır. Bunun Arap fanatizmi dışındaki en önemli sebebi ise kanaatimizce Johann Gottfried Wetzstein (1815-1905) adlı Alman oryantalistin Zemahşerî'nin *Mukaddimetu'l-Edeb*'ini *Samachscharii Lexicon Arabicum Persicum* başlığıyla neşretmesi ve eserin Arapçaya *Mu'cemu'l-Arabi ve'l-Fârisî* (Arapça-Farsça Sözlük) şeklinde tercüme edilmesidir. Wetzstein'in bu çevirisi, Zemahşerî'nin *Mu'cemu'l-'Arabi ve'l-Fârisî* adlı başka bir eseri varmış gibi anlaşılmış, kayıtlara böyle geçmiş ve bundan hareketle aralarında Türklerin de olduğu bazı araştırmacılar Zemahşerî'nin Farisi olduğunu iddia etmişlerdir. Nuri Yüce Mukaddime ile ilgili mülahazalarında kaynaklarda Zemahşerî'ye atfedilen ama bulunamayan *Cevâhiru'l-luğa* isimli bir eserden bahisle: *"Kaynaklarda adı böyle geçen ve bize ulaşmadığı sanılan bu eserin aslında Mukaddimetu'l-edeb olduğu, fakat farklı isimle anıldığı, incelediğim nüshalardan anlaşılmıştır. Bunlardan Lala İsmail 674 numaralı nüsha "Hâzâ kitabu Cevâhiri'l-luğa al-musemmâ bi Mukaddimeti'l-edeb" diye kayıtlıdır. Manisa (2850) nüshasının da "Luğat-i Hvarizmşah" adını taşıdığını zaten biliyoruz"* diyerek meseleye açıklık getirmiştir. [60]

Zemahşerî divanında birkaç beyitte Farisilerden bahsetmiş ancak onlar hakkında –münferit bazı kişiler hariç- olumlu tek kelime etmemiştir. Bir kişinin hele de Zemahşerî gibi izzet-i nefis sahibi bir âlimin mensubu olduğu millet hakkında bu tarz söylemlerde bulunması beklenemez. Oysa Zemahşerî, vatanı Harezm'de, kendisine hak ettiği değer verilmediği, kıymeti bilinmediği ve haksızlıklara maruz kaldığı halde zaman zaman eleştiriler yapsa da birçok kasidesinde Harezmi ve Harezmlileri övmüş, Farisilerden söz ederken kullandığı ağır ifadeleri kullanmamıştır. Örneğin Harezm ve ehlinden bahsederken şunları söylemektedir.

أَحَبُّ بلادِ الله شَرْقًا ومغْرِبًا إلَيَّ التي فيها غُذِيتُ وليدا [61]

"Bana doğuda ve batıda Allah'ın beldeleri arasında en sevgili, en güzel olan doğduğum ve yetiştiğim Harezm'dir."

"*Eğer sözlerim, kasidem iki Tâî olan Ebû Temmâm*[62] *ve Buhturî'nin*[63] *şiirlerine galebe çalarsa, o vakit doğduğum yerin Zemahşer olması (Arap değil Türk olmam) benim değerimi düşürmeyecektir*." [64]

Hal böyleyken Farisi olduğu iddia edilen Müellif bakınız onlar hakkında neler söylemektedir.

واختصّ بالصاد عُجمٌ لا خلاقَ لهم في المكرمات اختصاصَ العرب بالضاد [65]

"Karaktersizlik, ahlaksızlık, kibir ve rezillik, Acemlere (Farisiler) mahsus özelliklerdir. Araplar ise iyilik ve ikramlarıyla bilinirler."

و أَنْذَرَنِي أَراقِمَ مِنْ عُجَيمٍ رُقَى مَنْهوشِها ، لا تُسْتَطاعُ [66]

"(Allah (cc) beni zehirli yılanlardan daha tehlikeli Acemlere/Farisilere karşı uyardı. (O yılanların zehri o kadar etkili ki hiçbir tedbir) fayda sağlamaz."

وقدْ ركب المطهّمَ كلّ عِلجٍ ألا يا ليتني بعضُ العُلوج [67]

"Şu kâfir Fârisiler ne kadar güzel ve güçlü at varsa binmekteler. (Bu gün o kadar zordayım ki) keşke onlardan (onlar kadar şanslı) olsaydım."

---

60 Nuri Yüce, "Zemahşeri Hayatı ve Eserleri", *İÜEF Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi*, 26/1, (1993), 309.

61 Dayf, *Dîvânu'z-Zemahşerî*, 181.

62 Ebû Temmâm Habîb b. Evs b. Hâris et-Tâî (ö.231/846) el-Hamâse adlı eseriyle tanınan Arap şairi. Ayrıntılı bilgi için bk. Hüseyin Elmalı, "Ebû Temmâm", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/241-243.

63 Buhturî, Ebû 'Ubâde el-Velîd b. Ubeyd b. Yahyâ et-Tâî (ö.284/897) el-Hamâse adlı eseriyle tanınan şair. Bk. Zülfikar Tüccar, "Buhturî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 7/412-413.

64 Dayf, *Dîvânu'z-Zemahşerî*, 113.

65 Dayf, *Dîvânu'z-Zemahşerî*, 248.

66 Dayf, *Dîvânu'z-Zemahşerî*, 300.

67 Dayf, *Dîvânu'z-Zemahşerî*, 328.

SONUÇ

Hayatını ilim ve irfana adayan Zemahşerî, özellikle Arap Dili konusunda zirve şahsiyetlerden biri olup, sözü senet kabul edilen, *Seyfu'l-Belâğa*, *Fahr-u Harezm*, *Ferîdu Asrihî*, *İmamu Asrihî* gibi sıfatlarla anılan bir kişidir. Kendisini edebiyatın Ka'besi olarak tanımlayan müellifin İslamî İlimler ve edebî alanda yazdığı sayısız eser dışında yaklaşık 5400 beyitten oluşan divanı onun önemli bir şair olduğunun göstergesidir. Asırlar öncesinden bizlere seslenen, hayatı, kişiliği, bilgeliği, mücadelesi ve birbirinden nadide eserleriyle İslam kültür ve medeniyetinin en önemli karakterlerinden biri olan Zemahşerî'yi onun divanını okumadan tanımak ve bihakkın değerlendirmek kanaatimizce mümkün değildir.

KAYNAKÇA

Abd Amr, Ali Abdullah. *Tahkîku Dîvâni'z-Zemahşerî ve Dirâsetun li-Şi'rihî,* Mekke: Ümmü'l-Kurâ Üniversitesi, Doktora Tezi, 1979.

Altıntaş, Ramazan. *Mu'tezile'de Akıl Anlayışı*, İlahiyat Fakülteleri Kelam Anabilim Dalları Koordinasyon Sitesi, Erişim: 6 Temmuz 2023. https://www.kelam.org/web/upload/files/conferences/raltintas.pdf .

Avcı, Hüseyin. *Zemahşerî Dîvânı (İnceleme-Tercüme–Dizin),* Eskişehir; Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020.

- *Harezmli Türk Şair Zemahşerî ve Arapça Divanı*, Ankara: Fecr Yayınları, 2022.

Bedevî, Ahmed Ahmed. *Ususu'n-nakdi'l-edebî 'ınde'l-'Arab*, Kahire: Dâru Nehzati Mısır, 1996.

Cerrahoğlu, İsmail. "Zemahşeri ve Tefsiri", *Diyanet Dergisi*, 19/1, (Ocak, 1983), 59-96.

Cürcânî, Ali b. Abdulaziz, *el-Vesâta beyne'l-Mütenebbî ve husûmih*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim, Ali Muhammed el-Becâvî, Kahire: İsa el-Halebî, 1966

Cüveynî, Mustafa ed-Dâvî el-, *Menhecu'z-Zemahşerî fi tefsîri'l-Kur'âni ve beyâni İ'câzihî*, Mısır: Dârul-Meârif, 2. Basım, ts.

Dayf, Abdüssettâr. *Dîvânu'z-Zemahşerî*, Kahire, Muessesetu'l-Muhtâr, 1425/2004.

Elmalı, Hüseyin. "Ebû Temmâm", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 10/241-243, İstanbul: TDV Yayınları, 1994.

Furat, Ahmet Subhi. *Arap Edebiyatı Tarihi*, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1996.

Huyemî, Fâtıma Yusuf el-. *Dîvânu Cârillah ez-Zemahşerî*, Dâru Sâdır, Beyrut, 2008.

İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim b. Kuteybe ed-Dîneverî, *el-Meârif*, thk. Servet Ukkâşe, Kahire: Dâru'l-Meârif, 4. Baskı, ts.

İbn Reşîk, Ebû Ali el-Hasen el-Kayrevânî. *el-'Umdetu fi mehâsini'ş-şi'ri ve âdâbihî ve nakdihî*, 1. Cilt, thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid, Beyrut: Dâru'l-Cîl, 1981.

Kudâme b. Ca'fer, *Nakdu'ş-Şi'r,* thk. Muhammed Abdülmün'ım Hafâcî, Beyrut, Dâru'l-Kutubi'l-Ilmiyye, ts.

Öztürk, Mustafa & Mertoğlu, M. Suat. "Zemahşerî". *Türk Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 44/235-238, İstanbul: TDV Yayınları, 2013.

Sahar, Muhammed Ali Muhammed Salih Ahmed, *es-Sûratu'l-Fenniyyetu fi Şi'ri'z-Zemahşerî*, Sudan: Hartum Üniversitesi, Yüksek lisans Tezi, 2012.

Tüccar, Zülfikar, "Buhturî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 7/412-413, İstanbul: TDV Yayınları, 1993.

Yüce, Nuri. "Zemahşeri Hayatı ve Eserleri", *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi*, 26/1, (1993), 289-316

Zemahşerî'nin Tefsirinde Şiir ile İstişhâd Yöntemi

Dr. Hüseyin Zamur *

GİRİŞ

Kur'ân-ı Kerîm'de geçen bazı kelimelerin Hz. Peygamber tarafından izah edildiği bilinmektedir. Hz. Muhammed'le başlayan tefsir hareketi sahabe, tabiîn ve tabe-u't-tabiînle devam etmiş ve nihayet tedvin döneminde ilk tefsir örnekleri ortaya çıkmıştır. Kur'ân kelimelerin izahı şekliden başlayan tefsir faaliyeti akabinde rivayet ve dirayet diye iki kısma daha sonra da birçok ekole ayrılmıştır. Bu tefsir faaliyetlerinin ortak amacı Kur'ân-ı Kerîm âyetlerini açıklamak olmuştur. Tefsirde şiirle istişhâd da tefsir faaliyetinin bir sonucu olarak ortaya çıkmıştır. Zira kelimelerin anlamlarının ve kullanımlarını belirlenmesine hizmet eden şiir, İslâm âlimlerinin en büyük kaynaklarından olmuştur. Şiirler, Arapları her yönüyle tanıttığından ve onların ahlak, adap ve durumlarını yansıttığından şiirler hakkında "Şiir Arapların divanıdır." Niteleme yapılmıştır.[1]

Şiirlerin önemini ortaya koyan bir diğer husus onların Arapçanın kurallarının belirlenmesinde Kur'ân-ı Kerîm ve hadisten sonra etkin rol oynamasıdır.[2] Nitekim Arap olmayan milletlerin İslâm'a girmesi neticesinde Arapçada bazı bozulmalar meydana gelmiştir. Başta Hz. Peygamber ve bazı halifeler ile sultanların bundan rahatsız oldukları ve buna karşı bazı önlemlere başvurdukları nakledilmiştir. Hatta bozulmaların Kur'ân-ı Kerîm'e de sirayet ettiği ve insanların âyetleri bile yanlış okudukları aktarılmıştır.[3] Nihayetinde dilbilimciler, Arap dilinin kurallarını ortaya koymak ve yanlış okumaların önüne geçmek için kitaplar yazmıştır.[4] Bunu yaparken sözlük veya dil kurallarını belirlemede nesir ve özellikle de şiirle istişhâdda bulunmuşlardır.[5]

İstişhâd kelimesi, istif'âl babından olup bir şeyi bir şeye şâhid göstermek anlamına gelmektedir.[6] Isıtlâhî anlamda daha çok onun yerine kullanılan ve aynı manada olan ihticâc kelimesi ise, sahih bir senedle fasih ve sağlam tabiatlı bir Araba dayandırılan naklî bir delille bir kuralın sahih olduğunu ispatlamak, bir kelime veya bir terkibin doğru olduğunu kanıtlamak anlamındadır.[7] İslâm âlimleri istişhâd konusunda titiz davranmış, Arapların tüm kabilelerinden istişhâdda bulunamayacağını söylemiş ve istişhâdda bulunabilecek kabileleri de teker teker saymışlardır.[8]

Şiirle istişhâd, Arap dilinde sözcüklerin tahlillerinin yapılmasında, anlamlarının belirlenmesinde, cümle yapılarındaki prensiplere ulaşılmasında veya cümlelerdeki belagat inceliklerinin tespit edilmesinde büyük öneme sahiptir. Elimize ulaşan ilk lügat ve dilbilim kitaplarında bu durum oldukça belirgindir. Nitekim Halîl b. Ahmed b. Amr b. Temîm el-Ferâhîdî (ö. 175/791) ve öğrencisi Amr b. Osmân b. Kanber el-Hârisî es-Sîbeveyhi'nin (ö. 180/796) eserlerinde şiire çokça başvurulduğu görülmektedir.[9] Aynı şekilde günümüze ka-

---

* Dicle Üniversitesi, Temel İslam Bilimleri Tefsir Ana Bilim Dalı, Huseyin.zamur@dicle.edu.tr Orcid: 0000-0002-6598-2143

1 Hadis kaynaklarında bu söz İbn Abbâs'a isnad edilmiştir Ali el-Cündî, *Fî târîhu'l-edebi'l-Câhilî* (Mektebetu Dâri't-Turâs, 1991), 1444; Ebû Bekir Ahmed b. Huseyn b. Ali Beyhakî, *es-Sünenü'l-kubrâ* (Haydarabad: Meclisu Dârieti'l-Me'ârif en-Nizâmiyye fi'l-Hind, 1926), Kitâbu'ş-şehâde, 71,21654. (10/241).

2 Sa'îd Afgânî, *Fî usûli'm-nahvi* (Dımaşk: Müdiriyeu'l-Kütübi ve'l-Metbû'âti'l-Câmi'iyyeti, 1994), 28.

3 Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî eş-Şâfiî es-Süyûtî, *el-İktirâh fî usûl'n-nahvi ve cedelihi* (Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 1989), 112-113; Afgânî, *Fî usûli'm-nahvi*, 6-13.

4 Ebû Zeyd Veliyyüddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Hasen el-Hadramî el-Mağribî et-Tûnisî İbn Haldûn, *Mukaddime*, çev. Halil Kendir (İstanbul: Yeni şafak, 2004), 2/805.

5 Afgânî, *Fî usûli'm-nahvi*, 63. Ayrıca bk. Ebû Abdirrahmân el-Halîl b. Ahmed b. Amr b. Temîm el-Ferâhîdî, *Kitâbu'l-'ayn* (Kum: Neşrü'l-Hicret, 1989); Amr b. Osmân b. Kanber el-Hârisî (ö. 180/796) Sîbeveyhi, *el-Kitâb* (Kahire: Mektebetu'l-Hâncî, 1988).

6 Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed b. Ezher el-Herevî Ezherî, *Tehzîbu'l-luğa* (Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, 2001), 6/48-49.

7 Afgânî, *Fî usûli'm-nahvi*, 8.

8 Süyûtî, *el-İktirâh fî usûl'n-nahvi ve cedelihi*, 90-94.

9 Bu kitapların hemen hemen her sayfasında şiirle istişhâda rastlamak mümkündür. Ferâhîdî, *Kitâbu'l-'ayn*; Sîbeveyhi, *el-Kitâb*.

dar ulaşmış ilk dönem tefsirlerde de şiirle istişhâd yöntemine başvurulduğu görülmektedir. Nitekim ilimlerin tedvin edilmeye başlandığı hicrî ikinci yüzyıldan itibaren Kur'ân tefsiri ve Me'âni'l-Kur'ân, Mecâzu'l-Kur'ân ve Garîbu'l-Kur'ân gibi Kur'ân ilimleriyle ilgili birçok kitap yazılmıştır.[10] İlk dönem müfessirleri tarafından Kur'ân-ı Kerîm'deki kimi kelimelerin anlamlarının belirlenmesi ve cümlelerin sarf, nahiv ve belâgat açılarından tahlil edilmesi ya da âyetlerin izahatının yapılabilmesi amacıyla şiirle istişhâd yöntemine çokça başvurmuşlardır. Yahyâ b. Ziyâd b. Abdillâh el-Absî el-Ferrâ' (ö. 207/822)[11] Ebû Ubeyde Ma'mer b. el-Müsennâ (ö. 209/824 [?]),[12]Saîd b. Mes'ade el-Mücâşiî el-Belhî el-Ahfeş el-Evsat (ö. 215/830 [?])[13] gibi dilbilim âlimlerinin yanında İbn Cerîr et-Taberî(ö. 310/923) de bolca şiirle istişhâdda bulunan âlimlerdendir.[14]

İstişhâd maksadıyla şiirlerine başvurulan şairler Câhiliyyûn, Muhadramûn, Mütekaddimûn ve Müvelledûn/Mühdesûn diye dört tabakaya ayrılır. İlk iki tabakadaki şairlerin şiirleriyle istişhâd yapılabileceği konusunda icma vardır. Yine sahih görüşe göre üçüncü gruptaki şairlerin şiirleriyle de istişhâd edilebilir. Fakat sahih olan görüşe göre dördüncü tabakadaki şairlerin şiirleriyle istişhâd yapılamaz [15] Nitekim Suyûtî, nesir veya şiir yoluyla Kur'ân-ı Kerîm'den, hadislerden ve sadece dilin bozulmaya başladığı Müvelledûn dönemine kadarki Müslim veya gayri Müslimlerden istişhâdda bulunulabileceğini söyler.[16] Ancak burada zikredilen şartlar lügat, sarf ve nahiv ilimleri için geçerlidir. Yukarıda zikredilen şartlar Me'ânî, beyân ve bedî' ilimleri için geçerli değildir. Yani bu ilimlerdeki konular için Müvelledûn şairlerden de istişhâdda bulunulabilir.[17]

Zemahşerî ve tefsiri üzerine birçok çalışma yapılmıştır. Ancak bu tefsirdeki şiirleri inceleyen çalışma pek azdır. Örneğin Zemahşerî'nin Müvelledûn şairlerinden istişhâdda bulunmasını eleştiren bir çalışma vardır.[18] Yine eski âlimlerden Muhibbiddîn Muhammed b. Ebî Bekir tarafından Zemahşerî tefsirinde geçen şiirleri alfabetik sıraya göre dizen, bu şiirlerin manalarını, intisaplarını ve istişhâd konusunu açıklayan bir kitap yazılmıştır.[19] Aynı şekilde Zemahşerî, Beyzâvî (ö. 685/1286) ve Ebû Suûd (ö. 982/1574) tefsirlerinde geçen şevâhidleri bir arada toplayan bir kitap mevcuttur.[20]Ancak bu eserler Zemahşerî'nin istişhâd metodunu açıklamaktan uzak kalmışlardır. Daha önce Türk veya Arap dünyasında akademik anlamda böyle bir çalışmanın yapılmamış olması bu konuyu çalışmamıza neden olmuştur. Prof. Dr. Harun Öğmüş'ün Arap Dili ve Tefsirle İlgili Şevâhid Literatürü adında bir çalışması mevcuttur. Onu bu çalışması Arap dili ve tefsir kitaplarında zikredilen şevâhidi açıklayan eserler tanıtılması açısından önemlidir.[21]

2. ZEMAHŞERÎ'NİN ŞİİRLE İSTİŞHÂD YÖNTEMİ

Kelimelerin kazandıkları anlamlar, bu kelimelerin şiir ve nesirlerdeki kullanımlarına göre belirlenir. Zira herhangi bir kelime, kabul edilebilir bir delil olmaksızın genellikle kullanıldığı mananın dışında bir manada kullanılamaz.[22] Arapçanın şiirlerdeki kullanımı fasih olduğundan kelimelerin anlamlarının belirlenmesinde şiir önemli bir kaynak olmuştur. Kur'ân yorumu konusunda müracaat edilen kaynaklar arasında şiir, önemli bir konuma sahiptir. Zira Arapça şiirlerde en fasih biçimiyle kullanılmaktadır. Bu nedenle özellikle ilk dönem İslâm âlimleri, âyetlerin anlamını tespit etmek için şiirlerden bolca istifade etmişlerdir. Zemahşerî'nin *el-Keşşâf* aldı eserini dirayet metoduna göre yazmış ise de kimi zaman eserinde rivayetlere de başvurur. O, Kur'ân-ı Kerîm âyetlerini öncelikle dilbilim kaideleri, akli ilkeler ile açıklamaya çalışır ve ara

---

10 Ebü'l-Ferec Muhammed b. Ebî Ya'kūb İshâk b. Muhammed b. İshâk İbn Nedîm, *el-Fihrist* (Beyrût: Dârü'l-Ma'rife, 1997), 1/50-61.

11 Yahyâ b. Ziyâd b. Abdillâh el-Absî Ferrâ', *Me'âni'l-Kur'ân* (Mısır: Dâru'l-Misriyye, ts.).

12 Ma'mer b. Musennâ Ebû 'Ubeyde, *Mecâzu'l-Kur'ân* (Kahire: Mektebetu'l-Hâncî, 1962).

13 Saîd b. Mes'ade el-Mücâşiî el-Belhî Ahfeş, *Me'âni'l-Kur'ân* (Kahire: Mektebetu'l-Hâncî, 1990).

14 Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî et-Taberî, *Câmi'ü'l-beyân 'an tevîli âyi'l-Kur'ân,* (Muessesetu'r-Risâle, 2002).

15 Süyûtî, *el-İktirâh fi usûl'n-nahvi ve cedelihi*, 122; Afgânî, *Fî usûli'm-nahvi*, 19; Ömer Yıldız, *Şerhu'l-Mekkûdî Adlı Eserde Geçen Şahid Beytilerin İncelenmesi* (Diyarbakır: Şarkiyat Bilim ve Hikmet Yayınları Vakfı, 2022), 18.

16 Süyûtî, *el-İktirâh fi usûl'n-nahvi ve cedelihi*, 67.

17 Afgânî, *Fî usûli'm-nahvi*, 19-20.

18 Abdüsselâm Gassân, "Şevâhidu'ş-şi'ri li't-tefsîr fî (el-Keşşâf) li't-tabakati'r-râbi'eti mine'ş-şu'arâ", *Mecelletu Câme'etu'l-Kur'âni'l-Kerîm ve'l-'Ulûmi'l-İslâmiyeti* 10 (2005), 173-201.

19 Muhammed b. Ebî Bekir Muhibbiddîn, *Tenzîlu'l-âyât 'ala'ş-şevâhidi mine'l-ebyât şerhu şevâhidi'l-Keşşâf*, ts.

20 Muhammed 'Ulyân eş-Şafiî Merzûkî, *Meşâhidu'l-İnsâf 'ala şevâhidu'l-Keşşâf*, ts.

21 Harun Öğmüş, "Arap Dili ve Tefsirle İlgili Şevâhid Literatürü", *Sosyal Bilimler Dergisi* 5/10 (2015), 27-45.

22 Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 12/1/321.

ara eski Arap şiirleriyle istişhâdda bulunur. Nitekim Zemahşerî de onlara uyarak bu eserinde şiirle istişhâd yoluna çokça başvurmuştur. Kimi zaman derin izahlar ile kelimelerin ihtiva ettiği mecazî manalara dikkat çeker. Zemahşerî'nin bu eseri dilbilim ilkeleriyle Kur'ân-ı Kerîm'in i'câz yönlerini ve âyetlerdeki edebi üstünlüğü ortaya koyması açısından önemli bir eserdir. Eser, âyetlerin anlamlarının tasvir ve temsil yoluyla açıklaması yönüyle de takdir edilmiştir.[23]

Zemahşerî'nin şiirle istişhâd konusunda icmaya muhalif hareket ederek dördüncü tabakadaki Muhdesûn şairlerin şiirleriyle de istişhâdda bulunduğu görülmektedir. Hatta Zemahşerî bazen söyleyeni belli olmayan bir şiirle de istişhâdda bulunur. Hâlbuki İslâm âlimleri söyleyeni belli olmayan şiirlerle istişhâdda bulunamayacağı söylenmektedir.[24] Zemahşerî, bu konuda Müvelledûn tabakasındaki güvenilir dil bilginlerinin şiirlerine başvurulabileceğini savunmaktadır.[25] Zemahşerî, söz konusu tabakadan olan Ebû Temmâm Habîb b. Evs b. Hâris et-Tâî"nin (ö. 231/846), bazı şiirlerinden istişhâdda bulunur. Örneğin Bakara 2/20 âyetini tefsirinde onun bir şiirini nakleder ve bu kişinin şiirlerinin rivayet ettikleri şeyler gibi kabul edilmesi gerektiğini söyler.[26] Süyûtî (ö. 911/1505) de bunu dile getirmiş ancak onun icmaya muhalif hareket ederken Zemahşerî'nin bu konuda ravi ve dilbilimcileri ayrı tuttuğunu da söylemektedir.[27] Radıyyüddîn el-Esterâbâdî (ö. 688/1289'dan sonra) de bu konuda ona tabi olmuş ve Ebû Temmâm'ın hemâset konusunda topladıkları tüm şiirlerle istişhâd yapılabileceğini zira bu başlıktaki şiirlerin sahih olduğunu söyleyerek konuya bir nebze açıklık getirmektedir.[28] Mamafih ileride de görüleceği üzere Zemahşerî, Ebû Temmâm dışında Ebü't-Tayyib el-Kindî el-Mütenebbî (ö. 354/965) ve Ebû Firâs el-Hamdânî'nin (ö. 357/968) gibi şairlerden de istişhâdda bulunaktadır.

Zemahşerî'nin tefsirinde şiirleri çok yönlü kullandığı görülmektedir. Aslında başlıklar halinde aktardığımız istişhâdların tümü bir başlık altında yani tefsir faaliyeti altında toplanabilir. Ancak ileride de görüleceği üzere her bir başlığı diğerlerinden ayıran bazı özellikleri vardır. Zira her başlık altında aktarılan istişhâdların amaçları farklıdır. Zemahşerî, âyetleri tefsir ederken kimi zaman kelimelerin tahlili, nahiv, sarf ve belâgat açısından tahlilleri için veya bu konudaki kuralları temellendirmek amacıyla şiirle istişhâdda bulunmuştur. Bazen de kıraat farklılıkları açısından kelimelerin okunuşuna delalet etmek, zamirlerin mercini izah etmek veya cümlede bir hazfın olduğunu göstermek gibi hususlar nedeniyle şiirle istişhâd etmiştir. Hatta bazen zayıf olarak gördüğü görüşleri için de istişhâdda bulunduğu görülmektedir.[29] Zemahşerî, bazen nakilde bulunduğu şairlerin isimlerini vererek bazen de isimlerini vermeden istişhâdda bulunmuştur.

2.1. Kıraat İlmi Açısından Şiirle İstişhâdı

Zemahşerî kelimelerin tahlilini yaparken bazen bir kıraatin ispatı veya tekidi için şiir ile istişhâdda bulunur. Öyle ki söz konusu kelimeyi tahlil ettikten sonra kıraat imamlarının ismini zikrederek, farklı kıraat vecihlerini aktarır ve bunlara şiirle istişhâdda bulunur. Bazen de kıraat imamının ismini zikretmeden "şöyle okunmuştur" diyerek kıraati aktarır. Örneğin Âli İmrân 3/31. âyeti tefsir ederken bir kıraate göre âyette geçen (تُحِبُّونَ) kelimesinin (تَحَبُّونَ) şeklinde de okunduğunu, (يُحْبِبْكُمْ) ile (يُحِبُّكُمْ) kelimelerinin aynı kökten geldiğini söylemiş ve kullanım şekilleri için Gaylân b. Şuccâ' en-Nehşelî'den istişhâdda bulunmuştur.

(أُحِبُّ أَبَا ثَرْوَانَ مِنْ حُبِّ تَمْرِهِ ... وَأَعْلَمُ أَنَّ الرِّفْقَ بِالْجَارِ أَرْفَقُ)

(وَوَ اللَّهِ لَوْلَا تَمْرُهُ ما حَبَبْتُهُ ... وَلَا كَانَ أَدْنَى مِنْ عُبَيْدٍ وَمُشْرِقُ)

---

23 Ali Özek, "el-Keşşâf", *TDV İslam Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2002), 25/330.

24 Süyûtî, *el-İktirâh fi usûl'n-nahvi ve cedelihi*, 123.

25 Ebü'l-Kāsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an hakâiki gavâmizi't-Tenzîl ve 'uyunu'l-ekâvil fi vucûhi't-te'vîl* (Beyrût: Dârü'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1987), 1/87; Abdulkâdir b. Ömer Bağdâdî, *Hizânetu'l-edeb ve lübbi lubâbi lisâni'l-Arab* (Kahire: Mektebetu'l-Hâncî, 1997), 1/6-8; Afgânî, *Fî usûli'm-nahvi*, 21-22; Gassân, "Şevâhidu'ş-şi'ri li't-tefsîr fi (el-Keşşâf) li't-tabakati'r-râbi'eti mine'ş-şu'arâ", 178-180.

26 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/87-88.

27 Süyûtî, *el-İktirâh fi usûl'n-nahvi ve cedelihi*, 121.

28 Esterâbâdî, Ebû Temmâm'ın şiirlerini sıhat açısından taksimata tabi tuttuğunu, şiirlerini sekiz başlık altında topladığını ve onun Hamâset başlığı altında topladığı şiirlerin en sahih şiirler olduğunu söylemiştir. Radıyyüddîn Muhammed b. el-Hasen el-Garavî es-Semnâkî Esterâbâdî, *Şerhu'ş-Şâfiye* (Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1975), 4/8.

29 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/125.

"Ebû Servân'ı, hurmaları nedeniyle seviyorum. Biliyorum komşu sevilmeye en müstahak olanlardır. Ancak vallahi hurmaları olmasaydı onu sevmezdim. Bana Ubeyd ve Muşrik'ten de daha yakın olmazdı."[30]

Zemahşerî başka bir yerde Âli İmrân 3/49 âyetini tefsir ederken buradaki farklı kıraatlere değinmiş (فَأَنْفُخُ) kelimesinin şeklinde de (فأَنْفُخُها) okunduğunu söyledikten sonra buna şâhid olarak Nâbiğa ez-Zubyânî'den (ö. m.s. 604 [?]) şu şiiri aktarmıştır. (مولّي الرّيح روقيه وجبهته ... كالهبرقيّ تنحّى ينفخ الفحما) "Rüzgara başını ve boynuzlarını çevirmiş olan boğa, demircinin kömüre üflediği gibi burnundan solumakta."[31]

Zemahşerî bazen kabul etmediği kırat için de şiirle istişhâdda bulunmuştur. Örneğin Hasan'ın (تَعَالَوْ) (تَعَالُو) şeklinde okumasına şâhid olarak Ebû Firâs el-Hamdânî'nin (ö. 357/968) şu şiirini delil göstermiş ve akabinde daha doğru olanın "lam" harfinin üstünlü okunmasıdır demiştir. Şiir şudur. (أَيا جارَتا ما أَنصَفَ الدَهرُ بَينَنا ... تَعالِي أُقاسِمكِ الهُمومَ تَعالِي) "Ey komşum! Zaman aramızda insaflı davranmadı. Gel de sana dertlerimi anlatayım gel!"[32]

Zemahşerî, yine En'âm 6/138 âyetini tefsir ederken Abdullah b. Âmir el-Yahsubî'nin (ö. 118/736) kıraatine dayanarak burada geçen bir ifadenin (قتلُ أولادَهم شركائِهم) şeklinde de okunabileceğini söylemiş ve buna şâhid olarak da şu şiiri aktarmıştır. (فزججتها بمزجة ... زج القلوص أبى مزاده) "Deveye bir ok sapladım, Ebu Mizâde'nin genç deveye oku sapladığı gibi."[33]

Zemahşerî bazen de bir kıraatin sahibini belirtmeden sadece "kurie/öyle okunmuştur) diyerek bir kıraati zikreder ve akabinde buna bir şiirle istişhâdda bulunur. Örneği Fatiha beşinci âyetini tefsir ederken (اِيَاك) lafzının (هَيَّاكَ)şeklinde okunduğunu söylemiş ve Muderris b. Rab'î'nin şu şiirini buna delil olarak sunmuştur. (فَهَيَّاكَ والأَمْرَ الَّذِى إنْ تَرَاحَبَتْ ... مَوَارِدُهُ ضاقَتْ عليْكَ مَصادِرُهُ) "Sakın kendini alanı geniş işlerden zira bu işlerin kaynağı dar olur." [34] Zemahşerî, zikredilen yerlerin dışında Kur'ân-ı Kerîm okumalarındaki farklılıkları göstermesi ve bunlara delalet emesi açısından birçok yerde şiirle istişhâdda bulunmuştur.[35]

2.2. Nahiv ve Sarf Tahlilleri İçin Şiirle İstişhâdı

Zemahşerî Kur'ân-ı Kerîm'deki âyetlerin nahiv açısından tahlili amacıyla birçok yerde şiirle istişhâdda bulunmuştur. İstişhâdda bulunurken şair hakkındaki ithamlara aldırmadan düzgün gördüğü şairlerden nakilde bulunmuştur. Nitekim Neml 27/18 âyetini açıklarken bu âyette geçen (أتَى) fiilinin (علَى) ile müteaddi/geçişli olmasıyla ilgili Ebü't-Tayyib el-Kindî el-Mütenebbî'nin (ö. 354/965) şu şiirinden istişhâdda bulunmuştur. (فَلَشَدَّ ما جاوَزتَ قَدرَكَ صاعِداً ... وَلَشَدَّ ما قَرُبَت عَلَيكَ الأَنجُمُ) "Üzerindeki yıldızları ne de çok kendine yakın görüyorsun/Kendini ne kadar da çok övüyorsun. Hâlbuki sen olmaman gereken bir makama yükselmişsin."[36]

Yine Câsiye 45/9 âyetini tefsir ederken âyetteki (وَإِذَا عَلِمَ مِنْ اٰيَاتِنَا شَيْئًا اتَّخَذَهَا) (اتَّخَذَهَا) kelimesinde geçen (ها) zamiri mercinin ne olduğu konusunda görüşler serdetmiş ve âyetteki zamirin müennes olmasına rağmen müzekker bir (شَيْئًا) kelimeye döndüğünü söylemiş ve buna örnek olarak da Ebu'l-'Atâhiyye Ebû İshâk İsmâîl b. el-Kâsım b. Süveyd'in (ö. 210/825 [?]) şu şiirin sunmuştur. (نَفْسِي بِشَيْءٍ مِنَ الدُّنْيَا مُعَلَّقَةٌ ... اللهُ وَالقَائِمُ المَهْدِيُّ يَكفِيْهَا) "Nefsim/kalbim dünyada bir şeye/kıza taalluk etmiş. Ancak Allah veya hükmü elinde bulunduran Mehdi bu isteğimi yerine getirebilir. Zira bu şiirde de (ها) zamiri (شَيْئًا) kelimesine dönmüştür."[37]

Zemahşerî, bir başka yerde Fatiha sûresinin yedinci âyetindeki (غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ) bölümünün (الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ) bölümüne sıfat olabileceğini söylemiştir. Zira O, nimet verilen kimselerin çok genel olması nedeniyle burada (غَيْر) kelimesinin nekire/belirsiz olmasına rağmen ma'rife/belirli olan (الَّذِينَ) kelimesine sıfat olabileceğini savunmuştur. Buna şâhid olarak da Şimr b. Amr el-Hanefî'den(?) şu şiiri nakletmiştir. (ولقد أمر على اللئيم يسبني ... فمضيت ثمة قلت لا يعنيني) "Beni kınayan alçak birinin yanında geçerim, sonra da oradan ayrılarak beni kastetmiyor derim." Nitekim Zemahşerî bu şiirde (اللئيم) kelimesiyle belirli birinin kastedilmediğini ve bura-

---

30 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/353.
31 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/364.
32 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/525-526.
33 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/70.
34 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/13.
35 Bunlardan bazıları şunlardır: Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/327,462; 2/463,464.
36 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3/355.
37 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/287.

daki elif lamın ahd-i zihni anlamında olduğunu söylemek istemiş ve bu nedenle fiil cümlesinin bu nedenle ona sıfat olduğunu ifade etmiştir.[38]

Zemahşerî yine Sâd 38/3 âyetini tefsir ederken bu âyette geçen (لاتَ) kelimesinin kullanımlarından bahsetmiş ve sahibini belirtmediği bir kıraatte (لاتَ) kelimesinden sonra gelen sözcüğün esreli okunduğunu belirtmiş ve buna şâhid olarak Ebû Zebîd et-Tâî'nin şu şirini sunmuştur. (طلبُوا صُلْحَنا ولاتَ أَوانٍ ... فَأَجَبْنا أنْ ليسَ حينَ بقاءِ) "Bizden barış istediler ancak biz onlara şimdi hayatta kalma zamanı değil diye cevap verdik."[39]

Zemahşerî bazen kelimeleri sarf açısından tahlil ettikten sonra konuyla ilgili şiirle istişhâdda bulunur. Niteekim Sâd 38/89 âyetini tefsir ederken bu âyette geçen (لا يَجْرِمَنَّكُمْ) kelimesini sarf açısından çözümlemiş ve buna şâhid olarak Ziyâde b. Zeyd'den (ö. 54/673) şöyle bir şiir nakletmiştir. (وَلَقَد طعنت أَبَا عُيَيْنَة طعنةً ...جرمت فَزَارَة بعْدهَا أَن يغضبوا) "Ebû Uyeyne'yi öldürdüm Fezâre de bundan dolayı kızdı."[40]

Zemahşerî bir değer yerde Meryem 19/64 âyetini tefsir ederken bu âyette geçen (نَتَنَزَّلُ) kelimesini sarf açısından tahlil etmiş ve buna örnek olarak Alkame b. Abede b. en-Nu'mân el-Fahl et-Temîmî'den (ö. 3/625 [?]) şu şiirle istişhâdda bulunmuştur. (فلستَ لإنْسِيٍّ ولكن لملأَكٍ ... تَنَزَّلَ من جوِّ السماءِ يصُوبُ) "Sen bir insan değilsin. Sen ancak gökten yağan bir mektupsun."[41]

Zemahşerî başka bir sûrede Âli İmrân 3/195 âyetini tefsir ederken bu âyette geçen (فَاسْتَجابَ) fiilini sarf açısından açıklamaya çalışmış ve bu fiilin kullanımına örnek olarak Ka'b b. Sa'd el-Ganevî'nin (ö. m.s. 612) şu şiirini nakletmiştir. (وداع دعا يا من يهيب إلى الندى ... فلم يستجبه عند ذاك مجيب) "Bir davetçinin iyiliğe cevap verecek kimse yok mu? sözüne kimse icabet etmedi."[42]

2.3. Belâgat Açısından Şiirle İstişhâdı

Zemahşerî, bazen âyetlerin anlamını belirlemek amacıyla onları belâgat açısından ele alır ve konuyla ilgili birtakım şiirlerle istişhâdda bulunur. Örneğin Fatiha sûresini açıklarken, kısaca belagât ilminde cümlelerde zamirler arasında geçiş olarak da bilinen iltifat sanatına[43] vurgu yapmış ve bunun şiirlerde de var olduğunu söylemiştir. Arap dilinde bu üslubun yaygın olduğunu ve bu üslubun daha dikkat çekici olduğunu söyledikten sonra buna şâhid olarak İmruülkays b. Âbis (Ânis) b. el-Münzir el-Kindî'nin (ö. 25/645) hitaptan gaip sığaya ondan da birinci şahıs sığasına geçiş yaptığı şu şirini sunmuştur.

(تَطَاوَلَ لَيْلُكَ بالإثْمِدِ ... ونَامَ الخَلِيُّ ولَم تَرْقُدِ
وبَاتَ وباتَتْ لهُ لَيْلةٌ ... كلَيْلةِ ذِى العائرِ الأرْمَدِ
وذلِكَ مِنْ نَبَإٍ جَاءَنى ... وخُبِّرْتُهُ عن أَبِ الأَسْوَدِ)

"İsmid'deki gecelerin uzadı, kedersiz kişiler uyudu ama sen uyuyamadın. O, gözündeki toz yüzünden sürekli gözünden yaş gelen biri gibi geceledi. Bu da bana gelen bir haber yüzündendi. Bu Ebu'-Esved'en aldığım bir haberdi."[44]

Zemahşerî başka bir yerde Kehf 18/77 âyetini açıklarken bu âyette geçen (يُرِيدُ) ifadesinde istiare/eğretileme olduğunu söylemiş ve buna örnek olarak da sahibi bilinmeyen şu şiiri aktarmıştır. (يُرِيدُ الرُّمحُ صَدْرَ أبي بَرَاءٍ ... وَيَرْغَبُ عَنْ دِماءِ بَنِي عُقَيْلِ) "Ok Ebu Berrâ'nın göğsünden içmek istiyordu. Ukeyl oğullarının kanından değil."[45]

Zemahşerî yine Ahzâb 33/49 âyetini tefsir ederken bu âyette mecaz-ı mürsel/ad aktarması olduğunu söylemiş ve buna şâhid olarak sahibini belirtmediği şu şiiri aktarmıştır. (أقبل كالمستن من ربابه ... كأنما الوابل في مصابه...أسنمة الآبال في سحابه) "Beyaz buluttan çıkıp yağdı iki ayak üstündeki at gibi, yoğun yağan yağmur gibiydi. Buluttaki su idi/deve hörgücüydü."[46]

---

38 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/16.
39 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/71.
40 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/421.
41 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3/28-29.
42 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/456.
43 İltifatın tanımı, kısımları, belâğî değeri ile ilgili geniş bilgi için bk. Mehmet Gülnihal, *Arap Belâgatında Sözün Muktezâ-yı Zâhirin Dışına Çıkması* (Ankara: İlahiyat Yayınları, 2022), 85-99.
44 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/14.
45 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/737.
46 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3/548.

Zemahşerî başka bir defasında Kalem 68/42 âyetini tefsir ederken bu âyette bacağın sıyrılması ve halhalın görünmesinin herhangi bir eylemin şiddetli ve durumun şiddetini belirttiğini ve bunun Araplar arasında korkudan kinaye olduğunu söylemiş ve buna şâhid olarak da Hâtim b. Abdillâh b. Sa‘d et-Tâî'den (ö. ms. 578 [?]) şu şiiri nakletmiştir. (أخو الحرب إن عضّت به الحرب عضّها ... وإن شمّرت عن ساقها الحرب شمّرا) "Savaş adamıdır savaş çattığında savaşır. Savaş şiddetli ve zor olduğunda o da buna karşılık verir."[47]

2.4. Cümlede Bir Hazfe Delalet Etmesi Açısından Şiirle İstişhâdı

Zemahşerî kimi zaman ayetlerdeki îcaz amacıyla hazfedilmiş olan kelimelere dikkat çekmiş ve bu tür anlatımların şiirlerde de varlığına değinmiştir. Örneğin Âli İmrân 3/91 âyetini tefsir ederken bu âyette (بِهِ) kelimesinin (بِمِثْلِهِ) anlamında olduğunu ve burada bir kelimenin hazfedildiğini söylemiş ve buna şâhid olarak meçhul bir şairin şu şiirini nakletmiştir. (لا هيثم الليلة للمطي ... ولا فتى مثل ابن خيبري) "Bu gece binek hayvanına binici olarak için Heysem gibisi yok. İbn Hayberî gibi de genç yok."[48]

Zemahşerî yine Bakara 2/68 âyetini tefsir ederken bu âyetteki (ما) edatının mevsulattan olduğunu ve burada bir zamirin hazf edildiğini söylemiş ve buna şâhid olarak da şu şiiri aktarmıştır. (أمرتك الخير فافعل ما أمرت به... فقد تركتك ذا مال و ذا نشب) "Sana emrettiğimi yap seni mal ve mülk sahibi olarak bıraktım."[49]

2.5. Kelimenin Aslının veya Anlamının belirlenmesi Açısından Şiirle İstişhâdı

Zemahşerî, âyetleri tefsir ederken bazen âyetlerde geçen kimi kelimeleri tahlilini yapmış ve kelimenin aslının belirlenmesi için şiirle istişhâdda bulunmuştur. Örneğin Zemahşerî besmeleyi açıklarken (اِسم) kelimesinin aslen sakin bir harf ile başlayan n isimlerden olduğunu söylemiş ve buna delil olarak Rü‘be b. Lebîd el-Accâc'ın (ö. 145/762) sunmuştur. (باسم الذي في كل سورة سمة ... قد وردت على طريق تعلم) "İsmi ile tüm sûrelerin başlayana and olsun ki, sûrelerin bu isimle başlatılmasının amacı Kur'an'ın öğretilmesidir."[50]

Zemahşerî bunların yanı sıra besmeleyi tefsir ederken Allah lafzının asıl itibarı ile ilah olduğunu söylemiş ve buna delil olarak Baîs b. Hureys'in şu şiirini nakletmiştir. (معاذ الاله أن تكون كظبية ... ولا دمية ولا عقيلة ربرب) "Onun (sevgilimin) bir geyik gibi olduğunu; onun nakşedilmiş bir tasvir veya antilop gibi olduğunu söylemekten Rabbime sığınırım.[51] Zemahşerî kelime tahlillerinde ve kelimenin aslına delalet etmesi açısından bu örnekleri dışında birçok yerde şiirler aktarmıştır."[52]

Zemahşerî yine Meryem 9/85 âyetini tefsir ederken bu âyette geçen (وِرْداً) kelimesinin asıl anlamının suya yönelmek anlamında olduğunu söylemiş ve şu şiiri buna delil olarak sunmuştur. (ردى ردى ورد قطاة صمّا ... كدريّة أعجبها برد الما) "Soğuk suyun çekiciliğine kapılıp suya giden ve sahibinin sesini duymayan kedi gibi suya git ey devem."[53] O, Mâide 5/1 âyetini tefsir ederken de bu ayete geçen "Ahde vefa gösterirler." ifadesinin tahlilini yapmış ve buna örnek olarak da Hutay'e Ebû Müleyke Cervel b. Evs b. Mâlik el-Absî'den (ö. 59/678 [?]) şu şiiri nakletmiştir. (قوم إذا عقدوا عقداً لجارهم ... شدوا العناج وشدوا فوقه الكربا) "Bunlar öyle bir kavim ki komşularıyla bir anlaşma yaptıklarında, sözleşmeyi 'İnac ve kereb ipleriyle bağlarlar."[54]

Zemahşerî yine Yûsuf 12/30 âyetini tefsir ederken (شَغَفَهَا) fiilinin anlamını tahlil ederken bu kelimenin kullanım şekillerin değinmiş ve bu kelimenin anlamının ispatı için şu şiirle Nâbiga ez-Zübyânî'den (ö. ms. 604 [?]) istişhâdda bulunmuştur. (وَقَدْ حَالَ هَمٌّ دُونَ ذَلِكَ وَالِجٌ ... مَكَانَ الشِّغَافِ تَبْتَغِيهِ الأَصَابِعُ) "Bir üzüntüye kapıldım. Üzüntü kalp zarının içine girdi tabipler bile onu parmaklarıyla çıkaramamakta."[55]

Zemahşerî başka bir yerde Hûd 11/13 âyetini tefsir ederken bu âyette geçen (ضَائِقٌ) kelimesinin izahatını yapmış, (فَعِيلٌ) "fe'îl" kalıbının zamansal olarak devam gerektirdiğini (فَاعِلٌ) kalıbının ise devam gerektirmedi-

---

47 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/593.
48 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/382-384.
49 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/50.
50 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/4.
51 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/4.
52 Bunlardan bazıları şunlardır: Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/50, 456; 2/189,377,545,546,559,624; 3/191,430, 4/91,125,281,282.
53 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3/42.
54 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/600.
55 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/462.

ğini söylemiş ve buna şâhid olarak Semherî b. Bişr el-'Üklî'den şu rivayeti aktarmıştır. (بِمَنْزِلَةٍ أَمَّا اللَّئِيمُ فَسَامِنٌ ... بِهَا وَكِرَامُ النَّاسِ بَادٍ شُحُوبُهَا) "Onlar öyle bir yerdeler ki alçaklar kilo alır, İnsanlardan şerefli olan ise zayıflar."[56]

O, yine (ورَاء) kelimesinin cihet açısından ön taraf/ anlamına da geldiğini ispatlamak için Ubeyd b. Abras'ın (ö. 25/598) şu şiiri ile istişhâd etimsidir. (أَلَيْسَ وَرَائِي إِنْ تَرَاخَتْ مَنِيَّتِي ... أَدُبُّ مَعَ الْوِلْدَانِ أَزْحَفُ كَالنَّسْرِ) "Ecelim gelmemiş ise önümde şu var/beni şu beklemekte, Yaralı kartal gibi süzülecek çocuklar gibi yürüyeceğim."[57]

Zemahşerî bir kelimenin anlamını belirlemek için çokça istişhâdda bulunmuştur. Örneğin Meryem19/50 âyetini[58] tefsir ederken bu âyette geçen (لِسانَ صِدْقٍ) ifadesiyle kastedilenin "güzel söz" olduğunu savunmuş ve buna delil olarak da Câhiliye şairlerinden A'şâ el-Bâhile'nin şiiriyle istişhâdda bulunmuştur. (إنى أتتنى لسان لا أسر به ... من علو لا كذب فيه ولا سحر) "Yukarıdan bana sevinmeyeceğim bir haber geldi. İçinde yalan ve şaka olmayan bir haber."[59]

Zemahşerî yine Fatiha 1/4 âyetini açıklarken (مالِكِ يَوْمِ الدِّينِ) cümlesindeki din kelimesinin ceza anlamında olduğunu söylemiş ve buna şâhid olarak Find ez-Zimmânî'nin (ö.92/530) şirini sunmuştur. (وَلم يبْق سوى الْعدوان ... دناهم كَمَا دانوا) "Düşmanlıktan başka yapacak bir şey kalmadı. Onların yaptığı gibi biz de onları cezalandıracağız."[60]

Zemahşerî başka bir yerde Bakara 2/69 âyetini tefsir ederken de bu âyette geçen (صَفْرَاء) kelimesinin siyah anlamında olduğunu söylemiş ve buna şâhid olarak A'şâ el-Kebîr'den (ö. m.s. 625) şu şiiri aktarmıştır. (تِلْكَ خَيْلِى مِنْهُ وَتِلْكَ رِكَابِى ... هُنَّ صُفْرٌ أَوْلَادُهَا كَالزَّبِيبِ) "Bunlar benim atım ve bineğim. Bunlar siyah ve yavruları da kuru üzüm gibi siyah."[61]

Zemahşerî diğer bir yerde Bakara 2/2 âyetini tefsir ederken (الكِتَاب) kelimesindeki "el" edatının istiğrak anlamında olduğuna şâhid olarak Eşheb b. Remîl'den (ö. 90/708) şöyle bir şiir aktarmıştır. (وإنَّ الذي حانتْ بفلج دماؤُهُم ... هُمُ القومُ كُلُّ القومِ يا أمَّ خالِدِ) "Felec mevkiinde helak olanlar, kavimlerin tüm sıfatların kendilerinde toplayanlardı ey Ümmü Hâlid."[62]

Zemahşerî bir başka defasında Bakara 2/19 âyetini tefsir ederken burada geçen (السَّماءِ) kelimesiyle gökyüzündeki tüm semaların kastedildiğini, şayet kelime belirsiz gelseydi gökyüzünün herhangi bir yönünün kastedileceğini söylemiş ve şu şiiri buna delil olarak sunmuştur. (فأوْهِ لذكراها إذا ما ذكرتها ... ومن بُعْدِ أرض بيننا وسماء) "Onu her hatırladığımda üzülüyorum. Aramızda uzun bir kara parçası ve bir gök var."[63]

Zemahşerî yine Bakara 2/233 âyetini tefsir ederken bu âyette geçen (الْمَوْلُودِ لَهُ) kelimesiyle kastedilenin kim olduğunun ve neden bu sözcüğün kullanıldığının ispatı için Harûnüreşşîd'in oğlu Memûn'un (ö. 218/833) şu şiiriyle ispatlamaya çalışmıştır. (فإنما أمهات الناس أوعية ... مستودعات وللآباء أبناء) "İnsanların anneleri emanet kaplarıdır. Çocuklar ise babalara intisap edilir."[64]

Zemahşerî başka bir yerde Hucûrât 49/11 âyetini tefsir ederken bu âyette geçen (قَوْم) kelimesiyle kastedilenin erkekler olduğunu Züheyr b. Ebî Sülmâ'nın (ö. 609 [?]) şu şiiriyle ispatlamaya çalışmıştır. (وما أدرى وسوف إخال أدرى ... أقوم آل حصن أم نساء) "Anlamıyorum belki ileride anlarım. Hısn ailesi erkek mi yoksa kadın mı?"[65]

Zemahşerî bazen de sadece kelimenin anlamını belirlemek için de şiir ile istişhâda başvurmuştur. Nitekim Necm3/1 âyetini tefsir ederken necm kelimesi ile kastedilenin Süreyya yıldızı olduğunu söylemiş ve buna delil olarak da anonim olan şu şiirden istişhâdda bulunmuştur. (إذا طلع النّجم عشاء ... ابتغى الرّاعى كساء) "Gece Süreyya yıldızı çıktığında Çaban kendisin örtecek bir elbise ister." Şiirini sunmuştur.[66] Yine En'âm 6/9 âyetini tefsir ederken (الْإِصْباحِ) kelimesinin sabah anlamında olduğuna delil olarak Ebû Nuvâs Hasan b. Hâni'nin (ö.196/812) şu şirini sunar. (أفنى رباحا وبني رباح ... تناسخ الإمساء والإصباح) "Bir kabileyi yok eder birini inşa eder, geceler

---

56 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/382.
57 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/287.
58 "Onlara rahmetimizden bağışta bulunduk. Onlar için yüce bir doğruluk dili var ettik (güzel bir söz ile anılmalarını temin ettik)."
59 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3/22.
60 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/12.
61 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/150.
62 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/33.
63 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/81.
64 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/279.
65 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/367.
66 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/416.

sabahları, sabahlar da geceleri siler."[67] Aynı şekilde Nîsa 4/129 âyetini tefsir ederken de bu âyette geçen (مُعَلَّقَة) kelimesinin anlamının izahı için şu şiiri nakletmiştir. (هَلْ هِيَ إلّا حَظَّةٌ أَوْ تَطْلِيقْ ... أَوْ صَلَفٌ أَوْ بَيْنَ ذَاكَ تَعْلِيقْ) "Ya şanslı bir evlilik ya da boşanmaktır, Yahut ikisinin arasında muallak durumda kalmaktır."[68]

Zemahşerî, yukarıda sayılan başlıkların ötesinde bazen bizzat tefsir faaliyetinin içerisinde bir görüşü desteklemek için şiirle istişhâdda bulunmuştur. Örneğin. Bakara 2/3 âyetinin "Namazı ikame ederler." cümlesindeki ikameden maksadın namazın farzlarını ve sünnetlerini yerine getirmek ve düzgün kılmak olduğunu söylemiş ve buna delil olarak birkaç âyet ile birlikte Şair Sahabe Eymen b. Hureym b. Fâtik el-Esedî'den (ö. 80/699) şu şiiri aktarmıştır. (أَقَامَتْ غَزَالَةُ سُوقَ الضِّرَابِ ... لِأَهْلِ العِرَاقَيْنِ حَولًا قَمِيطاً) "Gazal, savaş meydanında Irak ve Basra ehli için tam bir yıl savaştı."[69] Zemahşerî (ö.538/1144) bazen ilgili âyeti tefsir ederken özellikle bir görüşün ispatı için de şiirle istişhâdda bulunmuştur. Örneğin Bakara 2/4 âyetini tefsir ederken dördüncü ve üçüncü âyette geçen müminler ile aynı kişilerin kastedilebileceğini söylemiştir. Bu âyetlerdeki sıfat ile mevsuf arasında bulunan vav harfinin cümleye pekiştirme anlamı verdiğini belirtmiş ve buna şâhid olarak da (إِلَى المَلِكِ القَرْمِ وَابْنِ الْهمامِ ... وَلَيْثِ الْكَتِيبَةِ فِي المُزْدَحَمْ) "Önder ve şereflinin oğlu olan, savaşta askerlerin en cesuru olan sultana."[70]

SONUÇ

Arap dilinin kurallarının belirlenmesi ve gelişiminde önemli bir role sahip olan şiir, Kur'ân-ı Kerîm'in tefsirine de hizmet etmiştir. Zira şiir, Kur'ân-ı Kerîm'deki âyetlerdeki kelimelerin anlamlarının tespit ve tahlil edilmesine ve âyetlerin yorumlanmasına kaynaklık etmiştir. Nitekim müfessirler âyetlerin anlamının tespiti, kıraatler ve cümlelerin tahlili için şiire başvurmuşlardır. Şiirle istişhâd metodunun hicrî II. asırdan itibaren yaygın bir şekilde kullanılmaya başlandığı görülmektedir. Daha sonraki müfessirler de şiirle istişhâd konusunda onları takip edip onların yazmış oldukları tefsirlerden istifade etmişlerdir. Taberî ve Zemahşerî'nin tefsirleri bunların en bariz örneklerindendir. Nitekim Zemahşerî, âyetlerin anlaşılması için istişhâd amacıyla tefsirinde birçok şiir kullanmıştır. Onun dönemin en önemli dilcilerinden biri olmasının ve şiirlere hâkim olmasının böyle bir metodu benimsemesinde etkili olduğunu söylemek mümkündür. Zemahşerî, âyetlerde geçen kelimeleri tahlil ederken şairler arasında Câhiliyyûn, Muhadramûn, Mütekaddimûn ve Müvelledûn/Mühdesûn diye ayırt etmeden tümünden nakiller yapmıştır. İstişhâd amacıyla aktardığı şiirlerin sahiplerini bazen zikretmekte bazen de sahibini belirtmeden şiiri aktarmıştır. Tahlil ettiği kelime bazen fiil bazen isim olabilmektedir. Bazen bir görüşü desteklemek için şiirle istişhâd ederken bazen bir edatın âyete kattığı anlamın tespiti bazen de bir kıraatin tespiti için istişhâdda bulunmuştur. Kimi zaman ise kelimeleri sarf, nahiv ve belâgat yönlerini izah etmek için de şiirle istişhâd etmiştir. Zemahşerî, kıraatleri aktarırken kimi zaman kıraat imamlarının ismini belirtirken kimi zaman da isim vermeden farklı kıraat vecihlerini ele alarak, aktardığı kıraatler için şiirlerden istişhâdda bulunmaktadır. Zemahşerî'nin aktardığı tüm şiirlerin tahlil edilmesi çalışmamızın sınırlarını aşmaktadır. Zira *Keşşâf*'taki şiirlerin tüm yönleriyle incelenmesi için onun bir tez konusu olarak çalışılması gerektiğini düşünmekteyiz. Çünkü ancak onun aktardığı tüm şiirlerin incelenmesi ve tahlil edilmesi şiirle istişhâdındaki metodunun ayrıntılı bir şekilde anlaşılmasına fayda verecektir. Ayrıca tefsirlerdeki şiirlerin izdüşümlerinin takip edilmesi ve müfessirlerin şiirle istişhâd konusundaki birbirlerine etkilerinin incelenmesi de bu alana katkı sağlayacaktır.

KAYNAKLAR

Afgânî, Sa'îd. *Fî usûli'm-nahvi*. Dımaşk: Müdiriyeu'l-Kütübi ve'l-Metbû'âti'l-Câmi'iyyeti, 1994.

Ahfeş, Saîd b. Mes'ade el-Mücâşiî el-Belhî. *Me'âni'l-Kur'ân*. Kahire: Mektebetu'l-Hâncî, 1990.

Bağdâdî, Abdulkâdir b. Ömer. *Hizânetu'l-edeb ve lübbi lubâbi lisâni'l-Arab*. 13 Cilt. Kahire: Mektebetu'l-Hâncî, 1997.

[67] Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/48.
[68] Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/572.
[69] Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/40.
[70] Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/41.

Beyhakî, Ebû Bekir Ahmed b. Huseyn b. Ali. *es-Sünenü'l-kubrâ*. 10 Cilt. Haydarabad: Meclisu Dârieti'l-Me'ârif en-Nizâmiyye fi'l-Hind, 1926.

Cündî, Ali el-. *Fî târîhu'l-edebi'l-Câhilî*. Mektebetu Dâri't-Turâs, 1991.

Ebû 'Ubeyde, Ma'mer b. Musennâ. *Mecâzu'l-Kur'ân*. Kahire: Mektebetu'l-Hâncî, 1962.

Esterâbâdî, Radıyyüddîn Muhammed b. el-Hasen el-Garavî es-Semnâkî. *Şerhu'ş-Şâfiye*. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1975.

Ezherî, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed b. Ezher el-Herevî. *Tehzîbu'l-luğa*. 15 Cilt. Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, 2001.

Ferâhîdî, Ebû Abdirrahmân el-Halîl b. Ahmed b. Amr b. Temîm el-. *Kitâbu'l-'ayn*. Kum: Neşrü'l-Hicret, 2. Basım, 1989.

Ferrâ', Yahyâ b. Ziyâd b. Abdillâh el-Absî. *Me'âni'l-Kur'ân*. Mısır: Dâru'l-Misriyye, ts.

Gassân, Abdüsselâm. "Şevâhidu'ş-şi'ri li't-tefsîr fî (el-Keşşâf) li't-tabakati'r-râbi'eti mine'ş-şu'arâ". *Mecelletu Câme'etu'l-Kur'âni'l-Kerîm ve'l-'Ulûmi'l-İslâmiyeti* 10 (2005), 173-201.

Gülnihal, Mehmet. *Arap Belâgatında Sözün Muktezâ-yı Zâhirin Dışına Çıkması*. Ankara: İlahiyat Yayınları, 2022.

İbn Haldûn, Ebû Zeyd Veliyyüddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Hasen el-Hadramî el-Mağribî et-Tûnisî. *Mukaddime*. çev. Halil Kendir. 2 Cilt. İstanbul: Yeni şafak, 2004.

İbn Nedîm, Ebü'l-Ferec Muhammed b. Ebî Ya'kūb İshâk b. Muhammed b. İshâk. *el-Fihrist*. Beyrût: Dârü'l-Ma'rife, 2. Basım, 1997.

Merzûkî, Muhammed 'Ulyân eş-Şafiî. *Meşâhidu'l-İnsâf 'ala şevâhidu'l-Keşşâf*, ts.

Muhibbiddîn, Muhammed b. Ebî Bekir. *Tenzîlu'l-âyât 'ala'ş-şevâhidi mine'l-ebyât şerhu şevâhidi'l-Keşşâf*, ts.

Öğmüş, Harun. "Arap Dili ve Tefsirle İlgili Şevâhid Literatürü". *Sosyal Bilimler Dergisi* 5/10 (2015), 27-45.

Özek, Ali. "el-Keşşâf". *TDV İslam Ansiklopedisi*. C. 25. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2002.

Sîbeveyhi, Amr b. Osmân b. Kanber el-Hârisî (ö. 180/796). *el-Kitâb*. 4 Cilt. Kahire: Mektebetu'l-Hâncî, 3. Basım, 1988.

Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî eş-Şâfiî es-. *el-İktirâh fî usûl'n-nahvi ve cedelihi*. Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 1989.

Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî et-. *Câmi'ü'l-beyân 'an tevîli âyi'l-Kur'ân,*. Muessesetu'r-Risâle, 2002.

Yıldız, Ömer. *Şerhu'l-Mekkûdî Adlı Eserde Geçen Şahid Beytilerin İncelenmesi*. Diyarbakır: Şarkiyat Bilim ve Hikmet Yayınları Vakfı, 2022.

Zemahşerî, Ebü'l-Kāsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî ez-. *el-Keşşâf 'an hakâiki gavâmizi't-Tenzîl ve 'uyunu'l-ekâvil fî vucûhi't-te'vîl*. Beyrût: Dârü'l-Kitâbi'l-'Arabî, 3. Basım, 1987.

Belâğat Kuralları ile Mezhepsel Kabuller Arasında Âyet Yorumu: Zemahşeri'nin el-Keşşâf'ı Örneği

Dr. Mehdi Cengiz*

GİRİŞ

Yorumcu ve Metin Arasındaki İlişki

Metin ve yorumcu arasındaki ilişkiye dair klasik dönemde çeşitli düşünceler ortaya atılmış olsa da modern döneme geldiğimizde kaynak ve muhatap arasındaki ilişki ve bu ikisi arasında ortaya çıkan anlam problemi sistemli teoriler şeklinde incelenmiştir. Nitekim sözlü ve sözsüz göstergelerin konu edildiği dilbilim, göstergebilim, anlatıbilim, hermenötik gibi modern disiplinlerde metin ve metne dair unsurların (anlatıcı, yorumlayıcı, yer, zaman, durum vb.) incelendiği çalışmalar giderek artmakta ve bu çalışmalarla birlikte metinle alakalı yapısal, dilsel, edebi, psikolojik, sosyolojik, tarihsel ve dini zeminlerde çeşitli teoriler öne sürülmektedir. Söz konusu disiplinler kendi metotları ve amaçları doğrultusunda metni ve metinle doğrudan ilişkili olan faktörleri inceler. Ortaya çıkan tespit veya yorumlar ilgili bilim dalına hizmet edecek şekilde tasarlansa da mezkûr disiplinler bir metne farklı açılardan bakabilme imkânı sunma noktasında birleşir.

Yukarıda yer verilen bilim dallarına bakıldığında dilbilimin daha ziyade sözlü göstergeleri ele aldığı, metni kendi içinde yapı taşlarına ayırıp bunlar arasındaki ilişkiyi ortaya çıkardığı ve metin dışı unsurları reddetmemekle birlikte bunları metni anlamada asıl kabul etmediği görülür. Bundan dolayı Zemahşerî özelinde kelâm ve belagat disiplinlerinin ilişkisini ele alacağımız bu çalışmada dilbilim merkezi bir yerde durmamaktadır. Diğer yandan sözlü ve sözsüz göstergeleri birlikte işleyen göstergebilim, metnin yanında yorumcuyu da dil dışı bir gösterge olarak kabul eder. Benzer şekilde göstergebilim çalışmaları sonucu ortaya çıkan anlatıbilim çalışmaları ise anlatı unsurları[1] arasında yer alan yorumcunun, metne katkılarını göz ardı etmez. Son olarak metin ile yorumcu arasındaki ilişkiyi daha derin analizlerle ortaya koyan hermenötik yaklaşıma göre de kelâm ve belagat disiplinin birbiri ile ilişkisi yorumcudan yani Zemahşeri'den bağımsız değildir. Dolayısıyla Zemahşerî'nin benimsediği kelamî kabuller ve yaptığı belagî teviller birbirinden ayrı düşünülemez.

Bir metin her zaman içerdiği kelime ve cümlelerden daha fazlasını anlatır. Anlatılanın ardındaki anlatılmayanı bulabilmek için metnin kendisi dışında kalan ancak doğrudan ilişkide olduğu unsurlar metinle birlikte değerlendirilmelidir. Bu bağlamda farklı zamanlarda ortaya çıkan üç unsurdan söz edilebilir. Bunlar metni anlamada ona eşlik eden metin öncesi ve metin sonrası unsurlardır. Metin öncesi unsurlara, metni yazanın yani anlatıcının bilişsel düzeyi, tecrübeleri, metnin yazıldığı yer, zaman, siyasî ve sosyal zemin örnek verilebilir. Metin sonrası unsurlar arasında ise metni yorumlayan kişilerin durumları ve yorumlandığı zemine ilişkin unsurları zikredebiliriz. Bir tefsir metni olan *el-Keşşâf* söz konusu olduğunda yorumlayıcı konumunda olan Zemahşeri'nin yorumladığı metni anlamasında belirleyici olan faktörler metin ile yorumlayan arasındaki ilişkiyi verecektir. Bu çerçevede ana metin Kurân-ı Kerîm, yorumlayan Zemahşerî, yorum *el-Keşşâf*, Zemahşerî'nin metne katkıları ise metin sonrası unsurlar olarak değerlendirilebilir.

Metnin anlaşılmasında yorumcunun katkılarından söz ederken bunun nesnellik sorununu ortaya çıkaracağı unutulmamalıdır. Çünkü yorumcu yorumladığı metnin içeriğini kendi bilgi birikimi, tecrübesi, ideolojisi, dini ve psikolojik yönelimleri doğrultusunda ele alabilir. Bu durumda metin içindeki bazı olguları bu

---

* İstanbul Medeniyet Üniversitesi, İslami ilimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Arap Dili ve Belagatı Anabilim Dalı, mehdi.cengiz@medeniyet.edu.tr, ORCID ID: 0000-0001-7593-1801

[1] Ana hatlarıyla anlatıbilim için bk. Manfred Jahn, *Anlatıbilim: Anlatı Teorisi El Kitabı*, çev. Bahar Dervişcemaloğlu (İstanbul: Dergâh, 2020), 48-61.

unsurlar ışığında yorumlayabilir. Yorumcunun; metnin kendisi, yazarın niyeti ve diğer bağlamsal durumlardan bağımsız bir unsur olarak değerlendirilmesi bu anlamda önemlidir. Bir yandan yorumcunun zihinsel, kültürel, dini arka plan bilgisine sahip oldukça metne yaptığı katkıya ulaşılırken diğer yandan metne getirdiği tevilden hareketle yönelimleri veya görüşlerine dair çıkarım yapma imkânı doğar. Dolayısıyla hem metne hem yorumcuya dair veriler hermenötik[2] inceleme ile bulunabilir.

Hermenötikte metnin yorumcu ile ilişkisi incelenirken nesnellik sorunu da gündeme gelmiştir. Bu sorun anlatıcının kastettiği anlama metni yorumlayan tarafından ne ölçüde ulaşıldığı ve anlamın, içinde yorumcunun bireysel inanış veya kabullerini barındırmadan objektif bir şekilde ortaya çıkıp çıkmayacağı ile ilgilidir.[3] Hermenötikte yer alan akımlara bakıldığında klasizm metnin realite ile kurduğu ilişkiye bakmaz; metni, fizik ötesi hakikati ne ölçüde yansıttığını ele veren kriterler ile değerlendirir. Bu da eserin kalitesini ortaya koyar.[4] Bir diğer kuram olan romantizm ise metne yazardan bağımsız bakmaz aksine yazarın rolüne daha çok önem verir. Böylelikle edebi eserin yorumunda yazarın duygu dünyasından izlerin olacağını vurgularken diğer taraftan yorumcuya da özgür bir yorum alanı sunar. Çünkü sanatçının metin içerisindeki izleri belirsiz olup metinden hareketle sanatçının kastını bulmak zordur.[5] Görüldüğü üzere metin dışı faktör olan yorumcu metinden bağımsız ele alınmış fakat metnin anlamlandırılmasındaki rolü vurgulanmıştır.

1. Dil İlimleri ile Kelâm Disiplini Arasındaki İlişki

Mütekaddimûn döneminden itibaren kelâmcılar başta belagat olmak üzere dil ile yapılan çıkarımlara ayrı bir önem atfetmiş özellikle dil verilerinden yararlanarak çeşitli kelâm meselelerini izah etmişlerdir. Zira nasların doğru anlaşılıp yorumlanması öncelikle kelimelerin sözlük ve mecazî anlamlarının ve gramer kurallarının bilinmesine bağlıdır. Sözgelimi ilk dönem kelâm âlimlerinden İmam Mâtürîdî (ö. 333/944), "Allah dileseydi, onları bir tek ümmet yapardı."[6] âyetinde zikredilen meşîetin (dilemek) –Mu'tezilenin iddia ettiği gibi- meşîetü'l-cebr ve'l-kahr (zorla iman ettirmek) değil, meşîetu'l-ihtiyâr şeklinde yorumlanması gerektiğini söyleyip üçüncü vecihte insanların dil kullanımını esas almış ve bunun üzerinden meşîeti yorumlamıştır. İmam Mâtürîdî âyette zikredilen meşîetin, meşîetü'l-ihtiyâr olduğunu şu şekilde delillendirir:

1- İnsanların müdahalesi ve seçim hakları (ihtiyâr) olmadığı için cebr ve kahr halinde iman olmaz.
2- Tüm insanlar yaratılışın şehadeti ile mümin ve muvahhittir. Fakat bununla mümin olmazlar. Cebr ve zorlama halinde nasıl olsunlar! Çünkü bu iki durumda müminin fiili aslında başkasına aittir.
3- Cebr ve zorlama ile iman etmeyi insanları bilmez ve böyle bir fiil örfte iman olarak isimlendirilmez. Allah [bu âyet-i kerîme ile dileseydi onların] iman edeceklerini ve dinlerinin bir olacağını söylemiştir. Bu ise örfte cebr ve zorlama ile değil, gönüllülük ve ihtiyarlarıyla yaptıkları bir eylem olarak yorumlanır. Dolayısıyla âyete insanlar arasında bilinen anlam verilir. Sözde aslolan da budur.[7]

Görüldüğü üzere İmam Mâtürîdî, âyette zikredilen meşîet lafzının anlamı hususunda Mu'tezile mezhebi mensuplarından farklı düşünmekte ve bunu kelimenin insanlar arasındaki kullanımı ile delillendirmektedir. Bu da ilk dönem kelâm tartışmalarında dil verilerinin önemini göstermesi açısından önem taşımaktadır.

İmam Mâtürîdî gibi Ebü'l-Hasan el-Eş'arî'de (ö. 324/935-36) de lafız-anlam ilişkisi çerçevesinde dil verileri ile kelâm arasındaki ilişki dikkat çekmektedir. Sözgelimi Eş'arî, hareket ve sükûnun anlamı ve nerede gerçekleştiği konusunda ihtilaf edildiğini anlatırken Muhammed b. Şebîb'in (ö. 319/931) konu hakkındaki görüşüne yer verir. Hareket ve sükûnun varlığını açıklamaya çalışan Muhammed b. Şebîb, bu ikisinin ekvân (mekânda oluşlar) olduğunu öne sürmüştür. Mekânda oluşların bir bölümünün hareket, bir bölümünün ise

---

[2] Daha fazla bilgi için bk. Van A. Harvey, "Hermenötik", çev. Ahmet Güç, *Uludağ İlahiyat Dergisi* 6/6 (ts.), 343-355.

[3] Nasr Hâmid Ebû Zeyd, "Hermenötik ve Metin Yorumu", çev. Muhammed Çoşkun, *Marmara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi* 46 (2014), 241.

[4] David Ditches, *Menâhicu'n-nakdi'l-edebi beyne'n-nazariyye ve't-tatbîk*, çev. M. Yusuf Necm (Beyrut, ts.), 41-44, 71-72.

[5] Cabir Usfûr, "Nazariyyetü't-ta'bîr muhavele li't-te'sîl", *Mecelletu'l-aklâmi'l-Irakiyye* 4 (1977), 5-18.

[6] Şûrâ 42/8.

[7] Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî, *Te'vîlâtu ehli's-sünne*, thk. Mecdî Bâsellûm (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 2005), 9/105-106. Benzer açıklamalar için bk. Mâtürîdî, *Te'vîlâtu ehli's-sünne*, 3/536-6/564.

sükûn olduğunu iddia etmiştir. Buna göre bir insan ikinci mekâna hareket ettiğinde, kişinin itimadı ikincide olmasını ve naklini gerektiren birinci mekândadır. Cisim ikinci mekâna geçtiğinde zevaldir. Çünkü dilciler, bir cisme ikinci mekâna geçmedikçe zâil (yok olan), intikal eden (müntekil) ve hareketli (müteharrik) adını vermezler. Cisim birinci mekânda iken, hareket anlamı meydana gelmiştir. Lügat cevaz verdiği için cismin ikinci mekânda oluşuna zevâl ismi verilir. Zira insanların dili kullanımı esastır.[8] Buradan yola çıkarak Muhammed b. Şebîb'in hareket ve sükûn konularını tetkik ederken dil verilerini esas aldığı anlaşılmaktadır.

Zamanla dilsel kabuller ile kelam disiplini arasındaki ilişki o kadar iç içe girmiştir ki kelâmî kimlikleri ile öne çıkan bazı âlimlerin dilsel tercihlerinin mezhebî aidiyet ile ilişkilendirildiği görülmüştür. Söz gelimi bazı âlimler, Zemahşerî'nin الحمد لله âyetindeki lâmı istiğrâk değil, cins için kabul etmesini[9] onun Mutezile olması ile ilişkilendirmiştir. Fakat Teftâzânî, Zemahşerî'yi savunup bu konuda onu tenkit etmenin zulüm olduğunu ifade etmiştir.[10]

Kelâm disiplinin önemli sorunlarından olan haberî sıfatların tevili, kelâmullah, halku'l-Ku'rân ve îcâzü'l-Ku'rân gibi pek çok tartışma, ilahî sözün tevili dolayısıyla da dil ilimleri ile bağlantılı olarak ele alınmıştır. Dil ilimlerine nispetle sonraki dönemlerde oluşan kelâm disiplininin bu ilimlerden beslenmesinin yanı sıra haberî sıfatların yorumunun doğrudan belâgat ile alakalı olması da kelâm ve belâgat disiplinleri arasındaki etkileşime işaret etmektedir. Nitekim kelâm âlimleri, yazdıkları eserlerde sadece dinî metinlerden değil, gramer ve belâgat gibi dil ilimlerinden de istifade etmişlerdir. Cevher, araz ve hareket gibi kozmolojik terimlerin vaz' ve isti'malinde dil âlimlerinin görüşlerine yer veren kelâmcılar,[11] iman ve küfür gibi akidevî meselelerde, özellikle de bazı sem'iyyât konularında belagat âlimlerinin görüşleri üzerinden kelâmî tartışmaları derinleştirmişlerdir. Bu doğrultuda Adudüddin el-Îcî'nin (ö. 756/1355) Mutezile mezhebi mensuplarının tekfir edilmesi ile ilgili maddeleri tartışırken yaptığı belâgî tevil, kelâm tartışmalarının belâgat ile ilişkisini göstermesi açısından önem taşımaktadır. Îcî, Mutezile'nin Allah'ın görülmesini inkâr ettiği, dolayısıyla dinden çıktığı görüşünü tenkit eder. Bazılarının ﴿ بَلْ هُمْ بِلِقَاءِ رَبِّهِمْ كَافِرُونَ ﴾ "Bilakis onlar, rablerine kavuşmayı (likâ) inkâr ediyorlar."[12] âyetinden hareketle Mutezile'yi tekfîr ettiğini zira bu âyete göre Rablerine kavuşmayı inkâr eden kişilerin kâfir olduğunun belirtildiğini söyleyen Îcî, âyette zikredilen likânın (kavuşma) hakikî değil, mecazî anlamda olduğunu belirtir. Çünkü bir şeye ulaşıp temas etmek anlamındaki likânın hakikî manası ile Allah hakkında kullanılması muhâldir. Bu yüzden likâ kelimesi ile farklı bir anlamın kastedildiği söylenmelidir. Îcî bu mananın sevaba kavuşmak olabileceğini ifade etmektedir.[13]

2. Zemahşerî'nin Kelamî Kabullerinin Belagat ile İlişkisi

Zemahşerî *el-Keşşâf* isimli tefsirinde açıkça Mutezile mezhebine mensup olduğunu belirtir ve kelamî kabulleri çerçevesinde âyetleri yorumlar. Hatta muhaliflerini kelamî kabulleri ile uyuşmadığı zaman ağır sözlerle tenkit eder. Mesela Zemahşerî'nin "Allah, melekler ve ilim sahipleri; kendisinden başka tanrı olmadığına dair âdilâne şahitlik etmektedir. O'ndan başka tanrı yoktur; mutlak izzet ve hikmet sahibidir."[14] âyetinden sonra gelen "Şüphesiz, Allah katında din İslâm'dır."[15] ifadesini açıklarken Mutezile mezhebinin tevhit ve adalet ilkesine vurgu yapıp diğer İslam fırkalarını hedef alır. Zemahşerî, mezkûr âyette geçen "Kendisinden başka tanrı olmadığı" sözünün tevhide ve "âdilâne şahitlik etmek" sözünün adalete delâlet ettiğini öne

---

8 Ebü'l-Hasan İbn Ebû Bişr Ali b. İsmail b. İshak Eş'ari, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfü'l-musallîn*, thk. Hellmut Ritter (Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1980), 354.

9 Ebü'l-Kâsım Cârullah Mahmud b. Ömer ez-Zemaḫşerî, *el-Keşşâf ʿan ḥaḳâiḳi ġavâmiḍi't-tenzîl ve ʿuyûni'l-eḳâvil fi vucûhi't-teʾvîl* (Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-ʿArabi, 1407), 1/9-10.

10 Sa'deddin Mahmûd b. Ömer b. Abdullah el-Teftâzâni, *Hâşiyetü't-Teftâzânî alâ tefsîri'l-Keşşâf*, ed. Muhammed Fâzıl Geylânî (İstanbul: Merkezu Geylânî li'l-Buhûsi'l-İlmiyye [Geylani İlim Araştırma ve Yayın Merkezi], 2021), 1/72.

11 Mehmet Bulğen, "Klasik Dönem Kelâmında Dilin Gücü", *Nazariyat İslam Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi* 5/1 (Nisan 2019), 46-58.

12 Secde 32/10.

13 Seyyid Şerif el-Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf: Mevâkıf şerhi (metin-çeviri)*, ed. İbrahim Halil Üçer, çev. Ömer Türker (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015), 3/658.

14 Âl-i İmrân 3/18.

15 Âl-i İmrân 3/19.

sürer. Bu ifadelerin peşi sıra zikredilen "Şüphesiz, Allah katında din İslâm'dır." sözünün ise "İslâm'ın tevhit ve adalet olduğu, Allah katında dinin İslâm olduğu ve onun dışındakilerin din namına hiçbir şey ifade etmediği"[16] anlamına geldiğini iddia eden Zemahşerî sözlerine şöyle devam eder: "Yine burada teşbîh düşüncesini ya da Allah'ın görülmesini caiz görmek gibi teşbîhe yol açacak düşünceleri veya salt zulüm olan cebr düşüncesini benimseyen kimsenin Allah'ın dini olan İslâm dini üzere olmadığı ifade edilmiş olmaktadır."[17]

Zemahşerî İslam dininin tevhit ve adalet olduğunu tekrar vurgulayınca Teftâzânî, şu sözler ile onu tenkit etmiştir:

> *"Musannifin [Zemahşerî] bu sözü tekrarlamakla ne kastettiğini bilmiyorum. Çünkü hiçbir Müslüman tevhit ve adaletin İslâm dininin esası olduğu konusunda ihtilaf etmez. Fakat bu, ulûhiyyet konusunda Allah'ın ortağı olmayıp tek olduğu, onun fiillerinde hiçbir şekilde zülüm olmayıp adil olduğu anlamındadır. İlgili âyetler ve kıraatler ancak bu anlama delâlet eder. Yoksa bunun, kadim sıfatların nefyi anlamındaki tevhitle; itaat edene sevap vermenin, isyan edene azap etmenin gerekliliği, kulların fiillerini onların kudret ve iradelerine, şer ve kötü olan şeyleri ise şeytanlara tefviz etme ve sayılamayacak kadar yaratıcının ortaya konması –hatta Mecusiler iki ilaha iman ettikleri için kendilerini orta yolda görmüşlerdir- anlamında terimleşen adaletle ne alakası var! Eşseslilikten dolayı kendi mezhepleri ile İslam'ın ilkelerini adalet ve tevhitle adlandırmanın ne anlamı var ki! Hem de başkası değil, bizzat kendileri [mezheplerine] bu ismi vermişlerdir. Şayet göğe yükselseler yine onlara Mutezile denilir. Yerinde açıklandığı üzere, -tahkik edildiğinde- birden fazla yaratıcıyı gerektirdiğinden onların adaleti tevhidi, [Allah'ın] sıfatlarını nefyetmek fiillerini nefyetmeyi gerektirdiğinden tevhitleri de adaleti iptal etmektedir. Yemin olsun ki bu âyette geçen İslam dininin, Ehl-i hakka münâfî olan Mutezile mezhebinin adalet ve tevhitine delâlet ettiğine inanıyorsa bu adam niteliksizdir[kalîlü'l-bidâa]. Yok, bu sözlerle halkın kafasını karıştırmak ve zihinleri bulandırmak istiyorsa büyük bir utanmazdır [kesîru'l-vekâha]."*[18]

Zemahşerî'nin Mutezile mezhebine mensup olması nedeniyle âyetleri farklı yorumladığını belirten Teftâzânî, Zemahşerî'nin aşağıdaki âyeti kelamî kabulleri çerçevesinde anlamlandırdığını dikkat çeker.

﴿فَأَمَّا الَّذِينَ شَقُوا فَفِي النَّارِ لَهُمْ فِيهَا زَفِيرٌ وَشَهِيقٌ خَالِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ السَّمَوَاتُ وَالْأَرْضُ إِلَّا مَا شَاءَ رَبُّكَ إِنَّ رَبَّكَ فَعَّالٌ لِمَا يُرِيدُ وَأَمَّا الَّذِينَ سُعِدُوا فَفِي الْجَنَّةِ خَالِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ السَّمَوَاتُ وَالْأَرْضُ إِلَّا مَا شَاءَ رَبُّكَ عَطَاءً غَيْرَ مَجْذُوذٍ﴾

"Bedbaht olanlar ateştedirler, orada onların (öyle feci) nefes alıp vermeleri vardır ki. Rabbinin dilediği hariç, (onlar) gökler ve yer durdukça o ateşte ebedî kalacaklardır. Çünkü Rabbin, istediğini hakkıyla yapandır. Mutlu olanlara gelince, onlar da cennettedirler. Rabbinin dilediği hariç, gökler ve yer durdukça onlar da orada ebedî kalacaklardır. Bu (nimetler) bitmez, tükenmez bir lütuftur."[19]

Teftâzânî, *el-Mutavvel*'de cem mea't-tefrîk ve't-taksîm sanatını incelerken Zemahşerî'nin mezkûr âyeti aşağıdaki gibi yorumlamasının nedenini, onun itikadî mezhebi ile ilişkilendirip tenkit etmiştir:

> *"Cennete ve cehenneme gidenlerin orada ebediyyen kalacakları istisnasız olarak sabit olduğu halde, 'Rabbinin dilediği müstesna' diye istisna yapılmasının anlamı nedir?" dersen şöyle derim: Bu istisna, cehennem azabının ve cennet nimetlerinin sonsuzluğundan istisnadır. Zira cehennemdekiler sadece orada ateşle azap edilmekte ebedi olmazlar, ayrıca zemherir ve diğer azap türleriyle de azap edilirler. Ki bunların en ağırı, Allah'ın onlara gazap etmesi, onları huzurundan kovması ve onlara değer vermemesidir. Nitekim cennettekiler için de cennetten başka, ondan daha büyük bir nimet vardır ki, o da "Allah mümin erkeklerle mümin kadınlara, altından ırmakların aktığı, temelli kalacakları cennetler ve Adn cennetlerinde güzelim yerleşkeler vaat etmektedir; ama Allah rızası daha büyüktür..." [Tevbe 9/72] âyetinde ifade edildiği gibi, Allah'ın rızasıdır. Ayrıca onlar için, cennet mükâfatından ayrı olarak, mahiyetini O'ndan başkasının bilmediği ilahi lütuflar vardır ki, istisna ile bu kısım murat edilmiştir. Buna delil olarak, [cennet ehlinin nail olacağı nimetler hakkında] "ardı arkası kesilmeyen bir 'vergi olarak"*

---

[16] Ebü'l-Kâsım Cârullah Mahmud b. Ömer ez-Zemaḫşerî, *Keşşaf Tefsiri (el-Keşşaf an haka'iki gavamidı't-tenzil ve uyuni'l-ekavil fi vucuhi't-te'vil) (metin-çeviri)*, thk. Murat Sülün, çev. Abdulaziz Hatip vd. (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2017), 1/894.

[17] Zemaḫşerî, *Keşşâf Tefsiri (metin-çeviri)*, 1/894.

[18] Teftâzânî, *Hâşiyetü'l-Keşşâf*, I, 227a-227b.

[19] Hûd 11/107-108.

[Hûd 11/108] buyurmuştur. Ayrıca, buna mukabil "Senin Rabbin dilediğini mutlaka yapar." buyurması da Allah'ın, cennettekilere kesintisiz nimetler verdiği gibi, cehennemdekilere de dilediği azabı vereceği anlamındadır. Bunu iyi düşün, çünkü Kur'ân'ın âyetleri birbirini tefsir eder."[20]

Zemahşerî'nin bu açıklamalarının Mutezile mezhebine mensup olmasıyla alakalı olduğunu söyleyen Teftâzânî, âyetin doğru yorumunun şöyle olduğunu belirtir: Bize göre ilk istisnanın anlamı mümin fâsıkların cehennemde ebedî kalmayacaklarıdır. Bu istisnanın gerçekleşmesi için yeterlidir. Çünkü herhangi bir zamanda bir hükmü genelden/kül sarfetmek, bir kısmından sarfetmek için yeterlidir. İkinci istisna da böyledir. Buna göre anlam şöyle olmaktadır: Cennetliklerin bir bölümü cennette ebedî kalmaz. Onlar azap gördükleri zaman cennette olmayan fâsık müminlerdir. Belirli bir noktadan başlayan ebedîlik, sona itibarla bozulduğu gibi başa itibarla da bozulabilir.[21]

Kelamî kabullerinin belağî yorumlar üzerindeki etkisini göstermesi açısından Zemahşerî'nin, aşağıdaki âyette Hz. Musa'nın saptırma fiilini Allah'a izafe etmesini açıklarken benimsediği yaklaşım önem arz eder.

﴿أَتُهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ السُّفَهَاءُ مِنَّآ إِنْ هِيَ إِلَّا فِتْنَتُكَ تُضِلُّ بِهَا مَنْ تَشَاءُ وَتَهْدِي مَنْ تَشَاءُ﴾

"İçimizden birtakım beyinsizlerin işlediği (günah) yüzünden hepimizi helâk edecek misin? Bu iş, senin imtihanından başka bir şey değildir. Onunla dilediğini saptırırsın, dilediğini de doğru yola iletirsin."[22]

Zemahşerî, Hz. Musa'nın dalâlete düşürme ve hidayete ulaştırma eylemlerini Allah'a isnat etmesini "Mutezile mezhebine göre dalâletin kulların seçimi ve fiillerinin sonucu olup Allah müdahale etmediği" ilkesi çerçevesinde şöyle açıklar:

"Bu imtihan ile cahilleri, seni bilme konusunda sebat sahibi olmayanları dalâlete düşürüyor, seni bilen ve sabit söz ile sebat üzere olanları ise hidayete erdiriyorsun. Musa (aleyhisselâm) bu olayı Allah tarafından dalâlete düşürme ve hidayete sevk etme olarak ifade etmiştir. Çünkü Allah'ın imtihanı onların dalâlete düşmelerine ve hidayete ermelerine sebep olduğu için sanki bu imtihan ile onları Allah dalâlete düşürmüş; Allah hidayete erdirmiş gibi ifade edilmiştir ki bu, sözün geniş mânada [mecazî] kullanımıdır."[23]

Teftâzânî, Zemahşerî'nin yukarıdaki açıklamaların meânî ilminin önemli konularından olan isnâd-ı mecâzîye tekâbül ettiğini söyler. Çünkü imtihan nedeniyle hidayet ve saptırma Allah'tandır. Bunun mercii, kendisinde hakiki fâilin aranmadığı mecazî isnattır. "Falanca kişideki alacağım, beni senin beldene getirdi" örneği gibi. Zira gelmek fiili aslında gelen kişinin eylemidir. Teftâzânî bu görüşün Mutezileye ait olduğuna[24] dikkat çekip konu hakkında açıklama yapmaz.[25]

Zemahşerî'nin yaptığı belâgat tevillerinin kelâmî ilkeler doğrultusunda açıklanıp açıklanmaması daha doğru bir ifade ile yaptığı tevillerin arkasından mezhepsel aidiyetin aranıp aranmaması tefsir geleneğinde Zemahşerî'nin yorumlarına yaklaşım konusunda iki farklı metodu ortaya çıkarmıştır: a) Zemahşerî'nin tevillerine itidal ile yaklaşanlar, b) İlgili tevillerin arkasında Mutezilî kabuller arayanlar. Bu iki yaklaşımı "Allah onların kalplerini ve kulaklarını mühürlemiştir."[26] âyeti çerçevesinde görmek mümkündür. Bu bağlamda Zemahşerî "Kalplere ve kulaklara mühür vurmak ve gözlere perde çekmek ne anlama gelir?" sorusunu ortaya atıp bu soruya "Hakikatte mühür vurma ve perde çekme diye bir şey söz konusu değildir, aksine bu ifade bir mecaz türü olup mecazın her iki türünden de (isti'âre ve temsîl) olması mümkündür."[27] diyerek ce-

---

[20] Sadeddin Mesud b. Ömer b. Abdullah et-Teftâzânî, *el-Mekâsıd Kelâm İlminin Maksatları (İnceleme-Çeviri-Eleştirmeli metin)*, thk. Ahmet Kaylı vd., çev. İrfan Eyibil (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019), 3/492.

[21] Sadeddin Mesud b. Ömer b. Abdullah et-Teftâzânî, *el-Mutavvel Şerhu Telhîsi'l-Miftâh*, thk. Abdülhamid el-Hindâvî (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1434), 660-661.

[22] Arâf 7/155.

[23] Zemaḫşerî, *Keşşâf Tefsiri (metin-çeviri)*, 2/1000.

[24] Ebû Hayyân da Zemahşerî'nin sözünü olduğu gibi nakledip bu görüşün Mutezileye ait olduğu ifade etmiştir. Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf b. Hayyân el-Endelüsî Ebû Hayyân, *el-Bahrü'l-muhît fi't-tefsîr*, thk. Sıdkı Muhammed Cemil (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1420), 5/190.

[25] Mousa M. Saleh Alqafer, *Teftâzânî'nin Keşşâf hâşiyesinin tahkik ve incelenmesi (A'râf ve Enfâl sûreleri)* (Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020), [Tahkik kısmı], 138.

[26] el-Bakara 2/7.

[27] Zemaḫşerî, *Keşşâf Tefsiri (metin-çeviri)*, 1/166.

vap verir. Zemahşerî'nin bu sözleriyle mühür vurma ve perde çekmenin ne gerçek ne de mecaz-ı mürsel anlamda kullanılmadığını bilakis müteahhir âlimlerin istiâre adını verdikleri teşbihte mübalağayı kastettiğini ifade eden Teftâzânî,[28] Zemahşerî'nin bu konuyu ayrıntılı olarak incelemesini, yukarıdaki âyetin, Kur'ân-ı Kerîm'de kabîh bir fiilin Allah'a isnat edildiği ilk yer olması ile ilişkilendirir.[29] Zemahşerî'nin "kalplere ve kulaklara mühür vurmak" ifadesi hakkındaki sözleri şöyle devam etmektedir:

> *Şayet "Neden burada mühürleme fiili Allah'a isnat edilmiştir, oysa bu fiilin Allah'a isnat edilmesi, O'nun hakkı kabul etmekten, yolları ile hakka ulaşmaktan men ettiğine delâlet eder ki böyle bir şey çirkindir; Allah Teâlâ ise çirkin şeyleri yapmaktan münezzehtir, zira o hem çirkin olan şeyin çirkinliğini bilir hem de ondan müstağni olduğunu bilir. Kaldı ki, bizzat Allah (Teâlâ), "Ben, asla kullara zulmedici değilimdir." [Kāf 50/29]; "Ama onlara Biz zulmetmemişizdir; zalim olan kendileridir." [Zuhruf 43/76] ve "Yüz kızartıcı bir şeyi Allah emretmez." [A'râf 7/28] gibi âyetlerde zâtını tenzih etmiştir.* [30]

Teftâzânî kabîh şeylerin Allah'a isnat edilmeyeceğini, fakat yaratıp var etmesine nispetle kubhun söz konusu olmadığını bilakis kubhun, kulun kesbi ve iradesi ile ilgili olduğunu söyler.[31] Konu hakkındaki görüşünü belirten Teftâzânî, Zemahşerî'yi tenkit ederken ilmî üslubu aşarak hakaret etmeye ya da sübjektif davranmamaya özen gösterip Zemahşerî'nin aklî ve naklî argümanlarla istidlal ettiğini fakat semî delillerde tartışma olduğunu belirtip mezkûr âyetlerin Zemahşerî'nin zikrettiği anlama nasıl geldiğini açıklar. Sözgelimi Allah'ın fuhşiyatı emretmemesi onları yapmadığına delâlet etmektedir.[32] Zemahşerî konu hakkındaki sözlerine şöyle devam etmiştir: "Hem, senin vehmettiğin şey nasıl tahayyül edilebilir ki?! Zira bu âyetler kâfirlerin hatalarını yüzlerine vurmak, onların sıfatlarının çirkinliğini ve hallerinin kötülüğünü ortaya koymak üzere inzâl edilmiş, sonunda ise yine kâfirlere büyük bir azap uyarısı yapılmıştır."[33] Tîbî (ö. 743/1343) , Zemahşerî'nin burada ehl-i sünnetin delillerinin asılsız ve hayalî olduğunu ima ettiğini söylemiş olmasına rağmen[34] Teftâzânî, Zemahşerî'nin sözlerinin ne anlama geldiği üzerinde durmakla yetinmektedir.[35]

Zemahşerî'nin kelamî ilkeleri esas alarak yaptığı yorumların sadece tefsir ve kelâm geleneğinde değil aynı zamanda belagat disiplininde de etkili olmuştur. Söz gelimi Sekkâkî, Kur'ân-ı Kerîm'deki müteşâbihlerin çoğunluğunun tevriye olduğunu iddia eder ve örnek olarak "Rahman arşa istivâ etti."[36] âyetini zikreder.[37] Çünkü istivâ etmenin uzak manası hükümranlığı altına almak, yakın anlamı ise bir yere yerleşmek ve kurulmak olup bu âyette uzak anlam kastedilmiştir. Cürcânî, istevânın oturmak ve istikrar etmek anlamına geldiğini fakat bunun Allah hakkında muhâl olduğunu söylemektedir.[38] Teftâzânî ise bu konuda farklı düşündüğüne dikkat çekip bunların temsil ve kinâye olduğunu öne sürerek Zemahşerî'nin aşağıdaki görüşünü nakleder.

> *"Arş kralın tahtı olduğu ve krallığının ayrılmaz parçası olduğu için, tahta kurulmak/ oturmak ifadesi, mülk sahibi olmak, kral olmak anlamında kinaye olarak kullanılmıştır. Nitekim "Falanca tahta çıktı." dedikleri zaman, onun fiilen bir tahtın üzerine oturmuş olmasa da kral olduğunu kastederler. Bu tarz kullanım, "Kral oldu, malik oldu" anlamında meşhur olduğu ve aynı mânayı ifade ettiği için de böyle söylenir. Haddizatında bu şekilde ifade etmek (yani kral oldu demektense 'tahta çıktı'*

---

[28] Abdülfettah İsa el-Berberî, *Tahkîku'l-cüzi'l-evvel min hâşiyeti'l-ʿallâme Sadiddîn et-Teftâzânî ʿale'l-Keşşâf li'z-Zemahşerî* (Kahire: Câmiʿatü'l-ezher, Külliyyetü'l-luga el-arabiyye, Doktora Tezi, 1398), 152.

[29] İsa el-Berberî, *Tahkîku'l-cüzi'l-evvel min hâşiyetit-Teftâzânî ʿale'l-Keşşâf*, 152.

[30] Zemaḫşerî, *Keşşâf Tefsiri (metin-çeviri)*, 1/166.

[31] İsa el-Berberî, *Tahkîku'l-cüzi'l-evvel min hâşiyetit-Teftâzânî ʿale'l-Keşşâf*, 152.

[32] İsa el-Berberî, *Tahkîku'l-cüzi'l-evvel min hâşiyetit-Teftâzânî ʿale'l-Keşşâf*, 152.

[33] Zemaḫşerî, *Keşşâf Tefsiri (metin-çeviri)*, 1/168.

[34] Şerefüddin Hüseyin b. Muhammed et-Ṭîbî, *Fütûḥü'l-ġayb fi'l-keşf ʿan ḳınâʿi'r-reyb*, thk. ʿİyâḍ Muhammed Ġavc - Cemil Benî ʿAtâ (Dübey: Câizetu Dübey ed-Devliyye li'l-Ḳur'âni'l-Kerîm, 1434), 2/134.

[35] İsa el-Berberî, *Tahkîku'l-cüzi'l-evvel min hâşiyetit-Teftâzânî ʿale'l-Keşşâf*, 152.

[36] Tâhâ 20/5.

[37] Ebû Yakub Sirâcüddîn Yûsuf b. Ebî Bekr (b.) Muhammed b. Alî el-Hârizmî es-Sekkâkî, *Miftâhu'l-ʿulûm*, thk. Neʿîm Zerzûr (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-ʿİlmiyye, 1987), 427. Sekkâkî'nin sözü hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Ebü's-Safâ Salâhuddîn Halîl b. İzziddîn Aybeg b. Abdillâh es-Safedî, *Faḍḍü'l-ḫitâm ʿani't-tevriye ve'l-istiḥdâm*, thk. Abbas Hânî (Lübnan: Dârü'l-Kütübi'l-ʿİlmiyye, ts.), 75-86.

[38] Yüksel Çelik, *Es-Seyyid eş-Şerîf el-Cürcânî'nin «el-Misbâh fi Şerh el-Miftâh» Adlı Eserinin Tahkik ve Tahlili Edisyon Kritik* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2009), [Tahkik kısmı], 738.

demek) daha açıklayıcı ve güçlüdür. Bunun bir benzeri, "Falancanın eli bağlıdır.", "Filanın eli açıktır." gibi ifadelerin cimrilik ve cömertlik anlamında kullanılmasıdır ki bu örneklerde de iki ibare arasında ifade şekli dışında herhangi bir fark bulunmamaktadır. Hatta elini hiç açmamış olan, hatta hiç eli olmayan kimse hakkında bile "eli açık" ifadesi cömert anlamında kullanılır. Çünkü bu ifade, Araplar nezdinde "cömert" ifadesi ile aynıdır. Nitekim "Yahudiler 'Allah'ın eli bağlıdır.' dediler!" [Maide 5/64] ifadesinde de kastedilen "O cimridir." mânasıdır. Aynı şekilde, "Aksine, O'nun iki eli de açıktır." [Mâide 5/64] ifadesinde de "O cömerttir." mânası kastedilmiştir. Bu ifadelerde ne 'el' ne 'açıklık' ne de 'kapalılık' kavramları tasavvur edilmektedir. [Eli açık / kapalı olma ifadelerini] nimet anlamında tefsir edip "el"in tesniye olarak (iki el şeklinde) kullanılmış olmasını da buna gerekçe göstermek, çapsızlıktan ve (Ma'ânî ve) Beyan ilminden hiç nasiplenmemiş olmak ve ondan fersah fersah uzak olmaktandır."[39]

Teftâzânî Arapça ﴿ وَالسَّمَاءَ بَنَيْنَاهَا بِأَيْدٍ ﴾ "Göğü büyük bir kudretle bina ettik."[40] âyetinde zikredilen eyd/eller sözcüğünün Allah'ın azametinden temsil ve tasvîr olup hakikat ve mecaza olmadığını ifade etmiştir. Bu doğrultuda Zemahşerî'nin el lafzını nimet, elleri kudret, istivâyı ise hükümranlığı altına almak olarak açıklanmasına karşı çıktığını belirten Teftâzânî, "Musannıf [Kazvînî], bu iki âyeti zâhir ehli müfessirler arasında meşhur olduğu üzere tevriyeye örnek olarak zikretmiştir." der.[41]

SONUÇ

Yazarın kastı açısından yorumcudan bağımsız olan sözel gösterge muhatabın ona yüklediği anlama göre şekillenir. Bu nedenle sözel gösterge yazar ile yorumcu arasında belirsizleşir. Bu bağlamda kelamî ve fıkhî kabullerin metni şekillendirip anlamlandırdığını söylenebilir. İlgili metnin kelamî kabullere göre yorumlanabilmesi için ise lafzın zahiri anlamından çıkarılması yani tevil edilmesi gereklidir. Bunun için kullanılan en önemli kaynak ise belagat sanatlarıdır.

Tefsirinde açıkça Mutezile mezhebine bağlılığını vurgulayan Zemahşerî, belagat sanatlarından yararlanarak Kurân-ı Kerîm metnini Mutezile çizgide yorumlar. Onun lafzın zahiri anlamını terk ederek yaptığı tevillere karşı iki farklı tenkit metodu benimsenmiştir. Birinci yaklaşımı benimseyenler Zemahşerî'nin tüm yorumlarının arkasında Mutezilî kabulleri ararken diğerleri ise kelamî kaygılarla açıkça zikredilen açıklamalar üzerinden tenkit Zemahşerî'yi eleştirmişlerdir. Son grubun önde gelen isimlerinden Teftâzânî, Zemahşerî'nin yorumlarının arkasında kelamî kaygılar aramasa da yeri geldiğinde Zemahşerî'yi çok ağır sözlerle tenkit etmekten de geri durmamıştır. Bu noktada Teftâzânî'nin, Zemahşerî'yi eleştirirken hakaret etmeye ya da sübjektif davranmamaya özen gösterdiğini vurgulamak yerinde olacaktır.

Zemahşerî'nin, tefsirinde kelamî kabulleri çerçevesinde yaptığı yorumlar sadece kelam ve tefsir geleneklerinde etkili olmamış aynı zamanda edebi sanatlarının tartışıldığı belagat kitaplarında da yer almıştır. Bu da Zemahşerî'nin –tenkit edilmekle beraber- kelam, tefsir ve belagat alanındaki otoritesine işaret etmektedir.

KAYNAKÇA

Bulğen, Mehmet. "Klasik Dönem Kelâmında Dilin Gücü". *Nazariyat İslam Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi* 5/1 (Nisan 2019), 37-79.

Cürcânî, Seyyid Şerif el-. *Şerhu'l-Mevâkıf: Mevâkıf şerhi (metin-çeviri)*. ed. İbrahim Halil Üçer. çev. Ömer Türker. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015.

Çelik, Yüksel. *Es-Seyyid eş-Şerîf el-Cürcânî'nin «el-Misbâh fi Şerh el-Miftâh» Adlı Eserinin Tahkik ve Tahlili Edisyon Kritik*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2009.

Ditches, David. *Menâhicu'n-nakdi'l-edebi beyne'n-nazariyye ve't-tatbîk*. çev. M. Yusuf Necm. Beyrut, ts.

Ebû Hayyân, Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf b. Hayyân el-Endelüsî. *el-Bahrü'l-muhît fi't-tefsîr*. thk. Sıdkı Muhammed Cemil. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1420.

[39] Zemahşerî, *Keşşâf Tefsiri (metin-çeviri)*, 4/268.

[40] Zâriyât 51/47.

[41] Teftâzânî, *el-Mutavvel*, 653.

Eş'ari, Ebü'l-Hasan İbn Ebû Bişr Ali b. İsmail b. İshak. *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfü'l-musallîn*. thk. Hellmut Ritter. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1980.

Harvey, Van A. "Hermenötik". çev. Ahmet Güç. *Uludağ İlahiyat Dergisi* 6/6 (ts.), 343-355.

İsa el-Berberî, Abdülfettah. *Tahkîku'l-cüzi'l-evvel min hâşiyeti'l-ʿallâme Sadiddîn et-Teftâzânî ʿale'l-Keşşâf li'z-Zemahşerî*. Kahire: Câmiʿatü'l-ezher, Külliyyetü'l-luga el-arabiyye, Doktora Tezi, 1398.

Jahn, Manfred. *Anlatıbilim: Anlatı Teorisi El Kitabı*. çev. Bahar Dervişcemaloğlu. İstanbul: Dergâh, 2020.

M. Saleh Alqafer, Mousa. *Teftâzânî'nin Keşşâf hâşiyesinin tahkik ve incelenmesi (A'râf ve Enfâl sûreleri)*. Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020.

Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-. *Te'vîlâtu ehli's-sünne*. thk. Mecdî Bâsellûm. 10 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-ʿİlmiyye, 2005.

Nasr Hâmid Ebû Zeyd. "Hermenötik ve Metin Yorumu". çev. Muhammed Çoşkun. *Marmara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi* 46 (2014).

Safedî, Ebü's-Safâ Salâhuddîn Halîl b. İzziddîn Aybeg b. Abdillâh es-. *Faḍḍü'l-ḫitâm ʿani't-tevriye ve'l-istiḫdâm*. thk. Abbas Hânî. Lübnan: Dârü'l-Kütübi'l-ʿİlmiyye, ts.

Sekkâkî, Ebû Yakub Sirâcüddîn Yûsuf b. Ebî Bekr (b.) Muhammed b. Alî el-Hârizmî es-. *Miftâhu'l-ʿulûm*. thk. Neʿîm Zerzûr. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-ʿİlmiyye, 2. Basım, 1987.

Teftâzâni, Sa'deddin Mahmûd b. Ömer b. Abdullah el-. *Hâşiyetü't-Teftâzânî alâ tefsîri'l-Keşşâf*. ed. Muhammed Fâzıl Geylânî. İstanbul: Merkezu Geylânî li'l-Buhûsi'l-İlmiyye [Geylani İlim Araştırma ve Yayın Merkezi], 2021.

Teftâzânî, Sadeddin Mesud b. Ömer b. Abdullah et-. *el-Mekâsıd Kelâm İlminin Maksatları (İnceleme-Çeviri-Eleştirmeli metin)*. çev. İrfan Eyibil. thk. Ahmet Kaylı vd. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019.

Teftâzânî, Sadeddin Mesud b. Ömer b. Abdullah et-. *el-Mutavvel Şerhu Telhîsi'l-Miftâh*. thk. Abdülhamid el-Hindâvî. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-ʿİlmiyye, 1434.

Ṭîbî, Şerefüddin Hüseyin b. Muhammed et-. *Fütûḥü'l-ġayb fi'l-keşf ʿan ḳınâʿi'r-reyb*. thk. ʿİyâḍ Muhammed Ġavc - Cemil Benî ʿAtâ. Dübey: Câizetu Dübey ed-Devliyye li'l-Ḳur'âni'l-Kerîm, 1434.

Usfûr, Cabir. "Nazariyyetü't-ta'bîr muhavele li't-te'sîl". *Mecelletu'l-aklâmi'l-Irakiyye* 4 (1977).

Zemaḫşerî, Ebü'l-Kâsım Cârullah Mahmud b. Ömer ez-. *el-Keşşâf ʿan ḥaḳâiḳi ġavâmiḍi't-tenzîl ve ʿuyûni'l-eḳâvil fi vucûhi't-teʾvîl*. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-ʿArabi, 3. Basım, 1407.

Zemaḫşerî, Ebü'l-Kâsım Cârullah Mahmud b. Ömer ez-. *Keşşaf Tefsiri (el-Keşşaf an haka'iki gavamidı't-tenzil ve uyuni'l-ekavil fi vucuhi't-te'vil) (metin-çeviri)*. çev. Abdulaziz Hatip vd. thk. Murat Sülün. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2017.

شعر الزّهد والتّصوف في ديوان جار الله الزمخشري

Dr. Mohamadou Aboubacar Maiga*

مقدمة

لقد حظي موضوع الزهد بدراسات أدبية كثيرة على مرّ العصور الأدبية. فمن الباحثين مَنْ درسه موضوعا مستقلا. ومنهم مَنْ درسه مرتبطا بالتّصوف. وبحثنا هذا إذ يستكمل جهود السابقين؛ فإنه يبين أهميّة الموضوع ،لاسيما أنه قد كان لاحتفاء الدارسين والباحثين بظاهرة الزهد وتمثلهم لها ودراستها. ولذلك تتطرق هذه الدراسة إلى الزهد والتصوف في شعر جار الله الزمخشري. وتكمن أهمية موضوع البحث كونه يعرفنا بشخصية الزمخشري الشاعرية، كما أنه يشكل منعرجا مهما في المجال الأدبي. وجمعنا المادة المتعلقة بالموضوع محاولين دراستها، ومستندين إلى ديوان الزمخشري وكتبه في مجال الزّهد. بدأنا بتعريف الزهد لغة واصطلاحا، وبعد ذلك عرّفنا بالزمخشري وبشاعريته، فدوافع الزهد عنده، ثم تناولنا محاور الزهد والتصوف في شعره، من خلال ذكر الشواهد الشعرية التي هي مظانها. وبعدها بيّنا القيمة الأدبية لشعر الزهد عند الزمخشري. واعتمدنا المنهج الأدبي الوصفي التحليلي في هذه الدراسة.

1. مفهوم شعر الزهد، نشأته، وخصائصه.

1.1. مفهوم شعر الزهد

جاء في معجم لسان العرب والقاموس المحيط أن لفظ (الزّهد) و(الزهادة) خلاف الرغبة. ولا يقال الزهد إلا في الدين خاصة.[1] والزهد ضد الرغبة والحرص على الدنيا. والتزهيد في الشيء وعن الشيء: خلاف الترغيب فيه. والزهيد: الحقير. وعطاء زهيد، أي قليل. والزهيد: القليل، والضيق الخلق كالزاهد، وقليل الأكل، والوادي الضيق. وازدهده: عده قليلا.[2] ورد تفسير هذه اللفظة في المعاجم العربية مرتبطا بمعناها الديني. ففي معجم الصحاح: ''الزهد خلاف الرغبة في الشيء، ويقال فلان يتزهد بمعنى يتعبد''.[3]

أمّا في الاصطلاح فالزهد هو الكفّ عن المحارم والتوبة إلى الله وهو القناعة والاكتفاء بالحاجة والرضي بالقليل وصرف النظر عن الحياة وزينتها، وهو نهي النفس عن الهوى وتخلية القلب وصفاؤه ورقته.[4]

ومن هنا يمكن تعريف شعر الزهد بأنه هو نوع من أنواع الشعر التي تدعو إلى ترك ملذات الدنيا، ونعيمها، والتوجّه إلى الله والإخلاص لوجهه.[5]

1.2. نشأة شعر الزهد

ظهرت في العصر العباسي تيارات فكرية كثيرة، ونزاعات عقلية لم تشهدها العصور السابقة له، وقد رسخت في جذور الفكر العربي عامة والأدب خاصة، وامتازت بالتجديد والتنوع، وكان هذا تحولا فكريا آنذاك، لأنه نتاج لظروف سياسية واجتماعية وثقافية ودينية. فظهرت أغراض تناقض بعضها البعض، كالمجون، والزندقة، وغيرهما، مما أدى ببعض الشعراء للدفاع عن دينهم وعقيدتهم، ووجهات نظرهم الفكرية. ومنها ظهر غرض" الزهد"، الذي باتت ملامحه ومعالمه من قبل بعض الشعراء. فأصبح شعر الزهد يمثل غرضا مستقلا من أغراض الشعر العربي منذ العصر العباسي الأول. فقد وجد شعراء أمثال أبي العتاهية، ورابعة العدوية، وابن نباته، وعروة بن أذنية وغيرهم يفردون له القصائد والمقطعات.[6]

1.3. خصائص شعر الزهد

يمتاز شعر الزهد بالعديد من الخصائص التي تميزه عن غيره من أغراض الشعر الأخرى وهي ما يلي:

- بروز الوازع الديني، الذي كان يتميز بالتشدد بشكل واضح.
- بروز وظهور ظاهرة التضمين، والاقتباس من النصوص الدينية سواء أكان من القرآن الكريم، أو من أحاديث السنة النبوية.

---

* Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi Arap Dili ve Belâğatı Anabilim Dalı f.maiga85@gmail.com ORCID: 0000-0001-7586-2754

[1] انظر: محمد بن مكرم ابن منظور، *لسان العرب* (بيروت: دار الصادر، 1414)، 21، 1876، مادة (زهد).

[2] محمد الفيروزآبادي، *القاموس المحيط*، مح. أنس محمد الشامي وزكريا جابر أحمد (القاهرة: دار الحديث للطبع والنشر والتوزيع، 2008)،725.

[3] انظر: إسماعيل بن حماد الجوهري، *الصحاح*، مح. أحمد عبد الغفور عطار (بيروت: دار العلم للملايين،1979)، مج2، مادة زهد.

[4] انظر: يحي الشامي، *أروع ما قيل في الزهد* (بيروت: دار الفكر العربي، 2009)،50.

[5] عبد الستار محمد ضيف، *شعر الزهد في العصر العباسي* (القاهرة: مؤسسة المختار للنشر والتوزيع، 2005)، 29.

[6] سامي يوسف الأدب العباسي، الشعر (عمان: دار المسيرة للطباعة والنشر، 2019)، 36.

- استخدام أسلوب الإقناع والحجة من أجل الوصول إلى أهدافه الرئيسية.
- استخدام أسلوب الترهيب والتخويف، وكذلك أسلوب الترغيب بطريقة مباشرة.
- سهولة اللغة شعر الزهد وبساطتها.
- يجسد المعنى من خلال الفكرة التي يطرحها الشاعر في قصيدته، باستخدام الإبداع من خلال الصور والتشبيهات.
- التخلي عن مطلع القصيدة الطللية وترك المجال للشاعر للتعبير الحرّ عن أي فكرة تشغله، والدخول مباشرة إلى الموضوع وأصبحت القصيدة ذات بنية واحدة.
- استخدام الاوزان القصيرة والمجزؤة التي تنسجم مع غرض الزهد.[7]

2. الزمخشري، شاعريته، ودوافع زهده

2.1. شاعرية الزمخشري

تلقّى الزمخشري العلم على يد أستاذه الضبي، وكان هذا الأخير مقربا من نظام الملك. فحاول الأستاذ أن يقدم تلميذه إلى نظام الملك. ومن هنا بدأ أول نظمه للشّعر، حيث مدح هذا الوزير، وذكر أستاذه بخير. فمن أوائل شعره قوله في مدح الوزير، مشيرا إلى أنه اتصل بهذا الوزير ونال عطاءه:

إليكِ ربيب الملك الشكر أنعما ليمناك هطالا عليّ ربابها
ودائمة مني لك الدعوة التي يجوب السماوات العلى مستجابها[8]

والجدير بالذكر أنه كان من المتكسّبين بالشعر؛ لأنه من أسرة فقيرة، وقد فَقَدَ إحدى رجليه وهو شاب، فلا يستطيع العمل والكسب لسدّ متطلبات هذه الأسرة. وكان أستاذه الضبي هو الذي يتولىّ الإنفاق عليه في كثير من الحالات. فيلجأ إلى الشعر مادحا الوزراء وملوك عصره، لينال منهم مثل ما ينال غيره من الشعرء والعلماء والأدباء. من ذلك قوله للوزير نظام الملك حين ذكر له فقره ومساعدة أستاذه له: [الطويل]

إليك نظام الملك شكواي فاستمع إلى يث مجذوذ المعايش ضنكها
طريح خطوب كل يوم تنوبه ببائقة، تنجي عليه ببركها
ولو لم يل الضبي عني عراكها لغالت يد البلوى أديمي بعركها
رجوتُ سماء منك أرقب وبلها فإن لم يكن وبل فنضاح ركها[9]

ونجده يسير في طريق التكسب بالشعر لسدّ بعض متطلبات حياته، فيرحل إلى خرسان ويمدح مجير الدولة أبا الفتح علي بن الحسين الأردستاني. وكان هذا الممدوح سخيا مع الزمخشري فمنحه على إحدى قصائه ألف دينار وفرسا. ثم يرحل الزمخشري إلى أصفهان، ويمدح بها محمد بن أبي الفتح ملكشاه.[10] ومدح الشاعر معز الدين سنجر، سابع ملك السلاجقة، ومحمد بن نوشتكين، وبعض الأمراء في الحكومة ليصل إلى المقام والمنصب. ولكن لم يروى اعتباره، كما قال:[الطويل]

خليلي هل تجدى عليه فضائل إذا أنا لم أرفع على كلّ جاهل
من الغبن ذو نقص يصيب منازلا أخو الفضل محقوق بتلك الأفاضل
ومن لي بحقي بعدما وفّرت على أراذلها الدنيا حقوق الأمائل
وما حقّ مثلي أن يكون مضيعا وقد عظمت عند الوزير وسائلي[11]

لقد ترك الزمخشري ديوانا جمعه بنفسه. يشمل الديوان 312 قصيدة، وخمسة آلاف بيت من الشعر. ولأشعاره مضامين مختلفة يشمل الأغراض التقليدية التي عرفت في عصره، من مدح، ورثاء، وشكوى، وحنين، وفخر، وهجاء، وزهد، وغزل، وحكمة، ووصف، وغيرها. وأكثر الأغراض ورودا في ديوانه هو المدح. إلترم الزمخشري في معظم قصائده بالمقدمة التقليدية، ومال في بعضها إلى المقدمة الحكمية. كما أنه نظم شعره على ثلاثة عشرا بحرا، وجاء معظمه على البحر الطويل، وخلت أوزانه من بحر الهزج والمتدارك والمقتضب. جاءت ألفاظ شعره تقليدية، متأثرا بثقافته الدينية والعربية.[12]

2.2. دوافع زهده

كان زهد الزمخشرى تحولا في حياته، فكان في الطور الأول مقبلا على الدنيا شديد الطموح إلى المنصب والمال مما جعل شعره في هذه الفترة يتّجه إلى مدح كبار رجال الدولة، طلبا للجاه والمال. كما كثرت فيه شكوى الفقر والحرمان من المنصب الذي يراه أحق به. ثم عرفناه في طوره الثاني زاهدا في

---

[7] بان حميد فرحان، "شعر الزهد النشأة والتطور دراسة تحليلية نقدية" *مجلة كلية الآداب* 103/1 (يناير 2013): 66– 91.

[8] الزمخشري، *ديوان الزمخشري*، شرح. فاطمة يوسف الخيمي (بيروت: دار صادر، 2008)، 33.

[9] الزمخشري، *ديوان الزمخشري*، 458.

[10] علي عبد الله، *تحقيق ديوان الزمخشري ودراسة لشعره* (مصر: جامعة الأزهر، كلية اللغة العربية، رسالة دكتوراه، 1979)،

[11] الزمخشري، *ديوان الزمخشري*، 501.

[12] سحر محمود، *الصورة الفنية في شعر الزمخشري* (السودان: جامعة الخرطوم، كلية التربية، رسالة ماجستير، 2007)،

الدنيا مقبلا على الآخرة. وكان هذا التحول أثرا لرؤيا رآها ثم لمرضة شديدة أصيب بها. يقول صاحب مفتاح السعادة عنه: " كان في الحادى والأربعين من عمره ينادم الوزراء والملوك ويمدحهم ويتنعم بالدنيا إلى أن أراه الله تعالى رؤياه فكانت سبب انقطاعه عنهم، وإقباله على أمر دينه."[13]

ويقول الزمخشري متحدثا عن نفسه: "والذى ندبه لإنشائها أنه أرى فى بعض إغفاءات الفجر كأنما صوت من يقول له يا أبا القاسم: أجل مكتوب وأمل مكذوب فهب من إغفاءاته تلك مشخوصا به مما هاله من ذلك وروعه ونقر طائره وفرعه، وقم إلى هذه الكلمات ما ارتفعت به مقامة وآنسها بأخوات قلائل ثم قطع لمواجهة الغفلة من الحقائق وعادة الذهول عن الجد بالهزل.[14] وكان الزمشخرى بعد شفائه وفيا إلى حد كبير بما عاهد عليه ربه، فقضى بقية حياته زاهدا ورعا، ووقف جهده على علوم الدين بحثا وتدريسا وتأليفا ولم يهتم بعلوم اللغة والنحو إلا لأنها وسيلة لا غنى عنها لفهم علوم الدين."[15]

3. محاور الزهد والتصوّف التي تطرق لها الزمخشري في ديوانه

إن المعاني التي أفرزها شاعرية الزمخشري في الزهد جاءت في قصائد متناثرة في ديوان شعره. ودلالات هذا الزهد وملامحه تتبدى في ترك بهاء الدنيا، والعزوف عن الزواج، والنصح والإرشاد، واعتزال الناس، والمناجاة والإنكسار، والموت وغيرها من الموضوعات الزهدية التي عالجها في ديوانه. وتفصيله كالآتي:

3.1. ترك بهاء الدنيا

إنّ الدنيا متاع زائل وعبث باطل وتمني النفس أماني يفني الإنسان عمره في سبيل تحقيقها. نجد الشاعر الزمخشري يحتقر الحياة الدنيا ويعظم الآخرة فيقول: [السريع]

تجارة الدنيا هي الخاسرة — طوبى لمن يعمل للآخرة
وإنّ لباسيك لباس التقى — خيرهما لا الحلة الفاخرة
يا مبغض الفقر لعل الغنى — شرّ إذا ما جاءت الفاقرة[16]

ويقول زاهدا في الدنيا [المديد المجزوء]

يا بني الدنيا كفى عبرا — ما تريكم من عجائبها
غسست في حبكم، ولقد — غمسكم في مصائبها
حسبكم أن جماجمكم — طحنت تحت نوائبها
ولياليها مطيكم — كلها تخدي بركابها
إن في أنيابها لكم — كل شرّ ومخالبها
تلبس النعمى مقفية — لابس النعمى بسالبها
رحم الله امرأ فطنا — مستشفا لمعائبها[17]

يخاطب الشاعر في هذه الأبيات بني الدنيا وأهلها قائلا لهم "حسبكم عجائب وأحزنا وبكا ما ترون من غرائب أحداث الدينا. لقد أدخلت في هواكم، لكنها قد عطكم في نوازلها. وأن ركابكم التي تسرع في مشيها ليلا تنوء ركّابها ليلا"، ثم يشبه الدنيا في البيت الخامس بالوحش، تأتي لمن تغرز أنيابها ومخالبها فيه بالشرّ. ثم يترحم على ذلك الشخص الذي أعطاه الله بصيرة ينظر إلى الدنيا فيدرك ما فيه من المحاسن والمساوئ.

وفي قصيدة أخرى يذكر لنا زهده في الدنيا، لكثرة معاناته، فيقول [الوافر]

بلوت الناس قرنا بعد قرن — فلم أر غير حتال وقالي
وذقت مرارة الأشياء طمعا — فما طعم أمر من السؤال
ولم أر في الخطوب أشد هولا — وأصعب من معاناة الرجال[18]

يخبر الشاعر هنا أنه خبر الناس زمنا بعد زمن، فما وجد منهم إلاّ مكارا كذابا في فعله وقوله، ثم يذكر بعض المعاناة التي جعله يزهد في هذه الدينا منها سؤال الناس . فهو يرى أنه لا شيء في هذه الحياة أشدُّ مرارةً وانكساراً وألماً من مرارة ذل السؤال.

---

[13] طاش كبرى زاده، *مفتاح السعادة ومصباح السيادة في موضوعات العلوم* (مصر: دار الكتب الحديثة، د.ت)، 110/2.

[14] الزمخشري، *مقامات الزمخشري* (بيروت: دار الكتب العلمية، 1982)، 7.

[15] ضيف، *شعر الزهد في العصر العباسي*، 125.

[16] الزمخشري، *ديوان الزمخشري*، 220.

[17] الزمخشري، *ديوان الزمخشري*، 47– 48.

[18] الزمخشري، *ديوان الزمخشري*، 494.

ويجد الزمخشري أن أسعد الناس من عبروا الدنيا خفافا لم تكبّلهم قودها، ولم تستعبد نفوسهم شهوتها، فلم ينجبوا ولدا، ولم يشيدوا بنيانا، وقنعوا في حياتهم بالكفاف، فهؤلاء يقضون حياتهم آمنين من صروف الدهر. وقد صوّر ذلك في قوله: [البسيط]

وأسعد الناس ناس قط ما ولدوا ولا غدو الخِراب الأض عُمَارا
فلم يذوقوا بأولاد إذا انقرضوا ثكلا ولا راعهم بيت إذا نهارا
من طيب الزاد والوشى النفس رضوا بأن ينالوا بها قوتا وأطمارا
ما استعبدت شهوة الدينا نفوسهم حتى طوتهم يمين الموت أحرارا[19]

3.2. العزوف عن الزواج

لقد ظل الزمخشري طلية حياته عزبا، متفرغا للعلم وتحصيله، ثم الكتابة فيه. نصحه قومه بالزواج، ولاموه على ترك النسل، إلاّ أنه يعلل لهم سبب تركه النسل بأن الأبناء جنود فساد، ليس في كل ألف منهم صالح، وإذا ارتكب الإبن الخليع فضيحة أو عمل عملا مشينا فإن عمله هذا فضيحة لوالده، فهو لهذا السبب يبتعد عن الزواج والنسل، فيقول:[الطويل]

يموه قومي بالتنصح لومهم وإن عناء لومهم والتنصح
يلومونني أني نأيت بجانبي عن النسل ألوى عنه رأسي، وأجمع
أتلحون لوّما على النسل أهله؟ إذا لم يفدك القول، فالصمت أصلح
كأنكم لم تسمعوا أن منّ له عيال شقي دهره، ليس يفلح
قبيح بمثلي، والنبون كما أرى جنود فساد، ليس في الألف مصلح
تصدّ لنسل مثلهم، إن فعل من يولّد فعّال القبائح أقبح
إذا ارتكب الابن الخليع فضيحة فذاك لعمر الله للأب أفضح
وكلّ صنيع، ليس للنفع جاليا وجؤ وجوه الضرّ فالترك أروح[20]

وفي قصيدة يلاحظ أنّ الزمخشري يعلل عدم ابتعاده عن الزواج والنسل بتعليل بعيد عن فطرة الإيمان، وعن روح الدين، فهو يشفق على الآباء الذين يجهدون أنفسهم في تربية أبنائهم، وهم يأملون لهم الخير والرفعة حتى يسعد بهم آباؤهم وتقربهم عيونهم، ولكن الأبناء ينشؤن أذلة، ويسعون مطية للغير، فهو يترك النسل لذلك ويختار طويق الرهينة، فيقول: [الطويل]

تصفحت أولاد الرجال فلم أكد أصادف من لا يفضح الأمّ والأبا
رأيت أبا يشقى لتربية ابنه ويسعى لكي يدعى مكيسا ومنجبا
أراد به النشأ الاعز، فما درى أيوليه حجرا، أم يعليه منكبا
لذلك تركت النسل، واخترت سيرة مسيحية، أحسن بذلك مذهبا[21]

3.3. الخمر

الخمر عند الصوفية ترمز إلى المحبة الغليهة بوصفها أزلية قيدمة منزهة عن العلل، مجردة من حدود الومان والمكان. يقول الزمخشري واصفا الخمرة: [الطويل]

حماني حميّاها صداي إلى التي يقول لها ذو العرش: مسك ختامها[22]

فالمعجم في هذا البيت متأثر بقوله تعالى في سياق الحديث عن نعيم الأبرار: :يُسْقَوْنَ مِن رَّحِيقٍ مَّخْتُومٍ* خِتَامُهُ مِسْكٌ9 [المطففين 25، 26].

3.4. النصح والإرشاد

إنّ القارئ لشعر الزمخشري يرى فيه قدرا كبيرا من الوعظ الخالص، كان هدفه فيه التأثير بالمتلقين لتعديل سلوكاتهم. يستوقفنا في تجربة الزهد عند الزمخشري أن الخمول يعتبر عنصرا مهما فيها، فهو يراه فضيلة يتميز بها الزهاد الذين لا يهتمون إلا بمنزلتهم عند الله سبحانه زاهدين كل الزهد في المنزلة والجاه بين الناس، وهو ما يظهر فى هذه الصورة التي يقدمها للزاهد: [البسيط]

---

[19] الزمخشري، *ديوان الزمخشري*، 219.
[20] الزمخشري، *ديوان الزمخشري*، 113– 114.
[21] الزمخشري، *ديوان الزمخشري*، 16.
[22] الزمخشري، *ديوان الزمخشري*، 573.

طوبى لعبد بحبل الله معتصمه — على صراط سوي ثابت قدمه
رث الباس جديد القلب مستتر — في الأرض مشتهر فوق السماء سمه
إذ العبون اجتلته في بذاته — تعلو نواظرها عنه، وتقتحمه
ما زال يستحقر الدنيا بهمته — حتى ترقت إلى الأخرى به هممه
فذاك أعظم من ذي التاج متكأ — على النمارق محتقا به حشمه[23]

فالزاهد الذي تصوره الأبيات احتقر الدنيا وسما بهمته إلى الآخرة، وهو عبد ورع فقير، خفي، لا مكانة له عند الناس، وهو وإن كان رث الثياب تقتحمه العيون، فإن له قلبا طاهراً نظيفاً، وله المنزلة العليا عند ربه. لا غرو إذن أن وجدناه يحث نفسه على أن تطلب الخمول، وتترك الجري وراء الأسماء والكنى، واجدا في ذلك السبيل إلى التكفير عما كان منه قبل زهده من جرى وراء الشهرة والجاه، وفي ذلك يقول: [المنسرح]

اطلب أبا القاسم الخمول ودع — غيرك يطلب أساميا وكنى
شبه ببعض الأموات شخصك لا — تبرزه إن كنت عاقلا فطنا
ادفنه في البيت قبل ميتته — واجعل له من خموله كفنا
عساك تطفي ما أنت موقده — إذا أنت في الجهل تخلع الرسنا[24]

وقال أيضا مخاطبا نفسه [المتقارب]

أصحّكِ بالعَلة الْمُضنية — قضاءٌ تُردُّ له الأقضية
فسبحان من جعل الداء في — تماديه أشفَى من الأدوية
ألآ إنها نعمة لو جرت — لسالت بأيسرها أودية[25]

ويقول في قصيدة أخرى مليئة بأقوال حكمية يمكن أن ترسل إرسال المثل؛ لأنها مستقاة من تجارب الحياة [المتقارب]

قضى الله أمرا، وجف القلم — وفي ما قضى ربنا ما ظلم
وفي الأمر ما جاز في أمره — وفي الحكم ما جاز لما حكم
إذا تم أمر بدا نقصه — توقع زوالا إذا قيل: تم
سليمان جات له نملة — تحذره من عثار القدم
إذا كنت في نعمة فارعها — فإن المعاصي تزيل النعم
وداوم عليها بشكر الإله — فإنّ الاله سريع النقم
وفي كل حال فكن منصفا — ومن يظلم الناس يلق الندم
فكم ملك بات في نعمة — فلم يدر بالموت حين هجم[26]

وفي موضع آخر يدعو إلى ترك المحارم، فيقول: [الوافر]

محارم تبتغى منها التقية — فظاهر بين دينك والحمية
هما درعات من يلبسهما لم — يكن للنابل المصمي رمية
وليس يقي ركوب الشر إلاّ — حذار النار أو خوف الدنية
ولما قلّ في الناس التوقي — تهافت في محارمها البرية[27]

3.5. اعتزال الناس

اعتزال الناس وعدم الإكثار من مخالطتهم من ملامح الزهد لدى الزمخشري. وقد أفصح عن ذلك في قصيدة له يذكر فيها أن اعتزال الناس والبعد عنهم هو الخير والسداد والصلاح، يقول في مطلعها [السريع]

الإنس مشتق من الأنس — والأنس أن تنأى عن الإنس
ثيابهم ملس، ولكنها — على ذئاب منهم طلس

[23] الزمخشري، *ديوان الزمخشري*، 524.
[24] الزمخشري، *ديوان الزمخشري*، 541.
[25] الزمخشري، *ديوان الزمخشري*، 572.
[26] الزمخشري، *ديوان الزمخشري*، 539.
[27] الزمخشري، *ديوان الزمخشري*، 578.

نفسك، فاغتنمها، وشرّد بها عنهم، وقل: أفلت يا نفسي
إن لم تشرد تجدها لقى للفرس بين الظفر والضرس[28]

ومن الأبيات التي تصور تفضيل الزمخشري للعزلة قوله: [الطويل]
ومن كان في بعض القريات رحله فأمّ القرى ملقى رحالي ومنتابي
إذا التصقت في آخر الليل لبّتي بملتزم الأبرار من أيمن الباب
أو التصقت بالمستجار أو التقت على الركن أجفاني يسعّ وتسكاب
فقل لملوك الأرض يهلوا ويلعبوا فذلك لهوي ما حييتُ وتلعابي[29]

وفي قصيدة له أخرى يذكر سبب انقباضه عن الناس، وهو صيانة لعزة نفسه، وقد ابتلي في عصره بكثرة اللئام البخلاء الذين يكثرون المنّ على قليل العطاء، وهو أمر تأباه نفسه العزيزة، فيرحل عنهم تاركا فيقول: [الوافر]
إنّ المنّ من نفر لئام أمر لديّ من طعم المنية
يقلّ عطاؤهم والمنّ جمّ فلا كانوا ولا كان العطية
إن ضغة عرتني في مكان وضعتُ الرحل في ظهر المطية
ما دار المذلة لي بدار أبت لي ذلك النفس الأبية[30]

3.6. التزود للدار الآخرة

بهذه الفكرة التي أمن بها الزهاد، وهي أنّ الدنيا مزرعة الآخرة، وبدافع من خوفهم عقاب الله، ورجائهم رحمته ورضوانه أقبلوا على الله بهمة عالية. ولعل الزمخشري من أكثر الشعرا معالجة لجوانب الظاهرة الدينية التي ترسم علاقة المسلم بربه، بحكم ما أتيح له من الجمع بين الثقافة الدينية الواسعة والتجربة الزهدية الصادقة والموهبة الشعرية الفياضة. فقد تحدث عن المعروف والمنكر، وحث على التقوى وحسن العمل ومراقبة الله تودوا لليوم الآخر وطمعا في النجاة. فها هو يرسم حدود العمل الصالح الذي يرضى عنه الله، والعمل الطالح الذي يغضبه ويستوجب عقوبته، فيقول: [البسيط]
وشرّ ما أوضع الإنسان فيه هوىً على خلاف الهدى قافيه مدلول
والفعل أرضاه عند الله أعرفه وما تناكر الألباب مزدول
وإن أحزم أمر قد نهضت به ما أنت في غبّه بالفوز مشمول[31]

ويغري بلباس التقوى، وبالتزويد بالعمل الصالح، فيقول: [البسيط]
ضعوا سرابيل أعجبتكم بلبستها إن التقي لو علمتم خير سربال
أمامكم أبعد الأسفار فاحتقوا زادا، ولا زاد إلاّ حسن أعمال[32]

ونجد الزمخشري يرنو إلى نظرة رضا من الله تعالى، فتحث همته على أن تعمل في جدّ ودأب حتى ترقى به إلى تلك الغاية العظيمة فيقول: [الطويل]
أهمتي أرقى بي مراقي سؤدد يناطح أدناهن هامة فرقد
ألا فاسهري حتى إذا ما بصُرتِ بي حططتُ وراء الفرقد الرحل فارقد
وما الالضخم الذي أنا طالب سوى نظر المعبود للمتعبد[33]

وإلى جانب تصوير شعر الزهد ضروب العبادات التي كان الزهاد يتقربون بها إلى الله، فقد صوّر كذلك مظاهر الورع في حياتهم، من ذلك قول الزمخشري: [الطويل]
إلى دنيّات الأمور بغيضة وقد نال منى كلَّ حببّ جسامُها
وأبغي من الأشياء ما كان مطلقا حالا وهل يجدى عليّ حرامُها
وكأس يروح البدر دون بريقها وفوق شُعاع الشمس يغدو مُدامها[34]

---

[28] الزمخشري، *ديوان الزمخشري*، 303.
[29] الزمخشري، *ديوان الزمخشري*، 39.
[30] الزمخشري، *ديوان الزمخشري*، 573.
[31] الزمخشري، *ديوان الزمخشري*، 472.
[32] الزمخشري، *ديوان الزمخشري*، 487.
[33] الزمخشري، *ديوان الزمخشري*، 175.
[34] الزمخشري، *ديوان الزمخشري*، 525.

فهو يتحرى الحلال المطلق، ومن هنا كان بغضه لدنيات الأمور.

3.7. المناجاة والدعاء

المناجاة من أهم الموضوعات الزهدية التي طرقها الشاعر الزمخشري في ديوانه. فمن أجمل المقطوعات تلك التي جمع فيها بين مناجاة الله تعالى والدعاء، ندما على المعاصي والذنوب، فقال [الكامل]

يا من يرى مدّ البعوض جناحه — في ظلمة الليل البهيم الأليل
ويرى مناط عروقها في نحرها — والمخّ في تلك العظام النخل
ويرى خرير الدم في أعضائها — متنقلا من مفصل في مفصل
ويرى لتحريك الجنين لبطنها — في ظلمة الأحش بغير تنقل
ويى ويسمع فوق ما هو دونه — في بحر غامق متجندل
لا شيء يشبهه، وليس يفوته — في ملكه مثقال حبة خردل
يا من أحاط بكل شيء علمه — وعليه في الأمور توكلي
إن سألتك بالنبي المصطفى — وبما تلاه من الكتاب المنزل
تنمن علي بتوبة أمحو بها — ما كان مني في الزمان الأول
ثم الصلاة على النبي وآله — خير الخلائق صاحب المجد العلي
والآل ولأصحاب أيضا جميعا — أزواجه والتابعين ومن يلي[35]

ويقول في موضع آخر [الطويل]

إليك إلهي المشتكي نفس مشته — إلى الشر تدعوني عن الخير تنهاني
وما يشتهي الشيطان إلاّ مغفل — ألا إن نفس المشتهي ألف شيطان[36]

3.8. مدح الرسول عليه السلام

مدح الرسول عليه السلام من ألوان الشعر الذي أثمرته خلوات الزهاد. وقد خص الزمخشري الرسول عليه السلام بمجموعة من القصائد أطلق عليها النبويات، وجعلها في المنزلة الأولى بين قصائده. ففي إحدى هذه النبويات قوله: [البسيط]

والفضل فضل نبي من مضر — إليه أفضل خلق الله مفضول
محمد إن نصف أدنى خصائصه — فيا لها قصة في شرحها طول
أبو العباد وعبد الله بينهما — له مصاص من الأنساب منحول
يا خام الرسل إن الطول منك على — راجي الشفاعة يوم الحشر مأمول
فهل يصيب فتى لا وصل ذمّته — واه ولا عَقده في الصدق محلول
ولا اشتكت دخلا منه مناصحة — ولا مناصح إلاّ وهو مدخول[37]

وفي هذه الأبيات تطالعنا عاطفة تفيض حبا للرسول عليه السلام وإجلالا لقدره وخلقه وإكبارا لجهاده، وتعظيما لصحابته، وتقديسا للدين الذي بعث هاديا إليه.

3.9. الموت

الموت من الحقائق التي تحدث عن الكير من الزاهدين في أشعارهم المختلفة. ونجد الزمخشري يذكر الناس بالموت وآلامه وأهواله المرعبة نراه يرتعد من ذكره ويجزع منه جزعا شديدا، وقد ملك عليه حواسه وشغل كل تفكيره حتى أصبح لا يفكر في شيء سوى الموت، إذ يقول: يقول عن الموت [البسيط]

كل النفوس إلى المقدار مطروده — شريعة لجميع الخلق مورودة
من أين ينفق في ما ليس ينفعه — ساعاته، المرء والأنفاس معدودة
ما بال من يبتني قصرا لسكنه — عدوه، وهو في غبراء ملحودة
كدودة القز تكسو غيرها حللا — بهيجة، وأحاط الهلك بالدودة[38]

---

[35] الزمخشري، *ديوان الزمخشري*، 495.
[36] الزمخشري، *ديوان الزمخشري*، 558.
[37] الزمخشري، *ديون الزمخشري*، 472.

ويقول في مطلع مقطوعة مرثية مزج فيها بين الرثاء والوعظ، متحدثا عن الموت وتساوي الناس أمامه، وأنه لا عاصم منه: [الطويل]

أيا طالب الدينا ويا تارك الأخرى ستعلم بعد الموت أيهما أحرى
ألم يقرعوا سمعك بالحق؟ قل: بلى وذكرتَ بالآيات لو تنفع الذكرى
أما وقر الطيش الذي فيك واعظ كأنك في أذنيك وقر ولا وقرا
أمِن حجر صلد فؤادك قسوةً أم اللهُ لم يُودِعه لبًّا ولا حجرا
ولا بدّ للإنسان من مكرة الردى ومن ساعة لا صحو فيها ولا مكرا[39]

ففي هذه الأبيات تذكير بالموت وحديث عن الحياة الأخرى، فالشاعر يدعو هنا الإنسان إلى العمل للحياة الأخرى أفضل من عمله للدنيا. ويقول عن الموت أيضا: [الطويل]

وما الموت إلاّ حية فاغر فما يمج ذاعافا ليس ينزفه العج
وكل امرئ مستهدّف لمحاجة فما لهم عنه محيص وإن ضجوا[40]

4. الخصائص الأسلوبية والفنية لشعر الزهد لدى الزمخشري

4.1. بنية القصيدة الزهدية في شعر الزمخشري

فمن حيث بنية القصيدة فنجد أن شعر الزهد يأتي في قصائد ومقطعات، وإن كانت المقطعات هي الشكل الغالب، وكانت القصائد على قلتها تميل إلى القصر. وإذا نظرنا إلى القصائد والمقطعات وجدنها لا تلتزم الشكل الفني الموروث للقصيدة من حيث اتخاذ المقدمة وتعدد الأغراض، وإنما نجدها تتمحض لغرض الزهد وتتجه إليه مباشرة، ولا تخرج عنه. وأمر آخر أن شعر الزهد أبعد عن الارتباط بالتقاليد الموروثة للقصيدة العربية، فليس فيه مقدمات غرلية أو طللية أو خمرية؛ لأن ذلك تتلائم مع أحاسيس الزهد وقيمه التي تقوم على عزوف الدينا والبعد عن حياة اللهو والمجون وما إلى ذلك.

وقلّما نجد قصيدة زهدية تتخذ النسيب مقدمة لها، فإذا وجدت كان النسيب فيها ذا طابع خاص، من ذلك ما نجده في زهدية الزمخشري بثها خواطره، وهو متجه إلى مكة ليقيم فيها مجاورا البيت الحرام. بدأ هذه الزهدية بقوله: [الكامل]

قامت لتمنعني المسير تُماضر أن لها وغرار عزمي باتر
شامتْ عقيقة عزمتي، فحنينها رعدٌ، وعيناها السحاب الماطر[41]

إلى أن ينهي المقدمة دالفا إلى غرضه الأصلي بقوله:

سيري تماضر حيث شئت وحدثي إني إلى بطحاء مكة سائر
حتى أنيخ وبين أطماري فتى للكعبة البيت الحرام مجارو[42]

فإذا نظرنا إلى النسيب في هذه المقدمة وجدناه ذا طابع خاص يتلائم وغرض الزهد. فالشاعر هنا يترك حبيبته وكأنه يترك معها دنياه زاهدا فيهما، موجها وجه شطر البيت الحرام.

وتحقق لقصيدة الزهد ومقطوعته في ديوان الزمخشري قدر كبير من الوحدة الفنية، فجاءت أفكاره مترابطة تتآزر في إنماء التجربة الشعرية والسير بها إلى الإكتمال، إلى جانب وحدة الجو النفسي والشعوري لما يضفيه الجو الزهدي من ظلال نفسية وشعورية خاصة.فمن الأساليب التي تسهم في تحقيق الوحدة الفنية بناء القصيدة على قطبى التقابل، حيث تقوم القصيدة على فكرتين أساسيتين بينهما علاقة التقابل. هذا الأسلوب نجده في قول الزمخشري: [المتقارب]

إذا تم أمر بدا نقصه توقع زوالا إذا قيل: تم
وفي كل حال فكن منصفا ومن يظلم الناس يلق الندم[43]

فالمقطوعة تقوم فكرتها على المقابلة. والتربط قوي بين أفكارها.

ومن وسائل الربط اللغوي التي تسهم في تحقيق الوحدة الفنية للقصيدة، أسلوب الشرط، لما يوقم به من الربط بين الجمل والمعاني. من ذلك قول الزمخشري: [الطويل]

---

[38] الزمخشري، *ديوان الزمخشري*، 152.
[39] الزمخشري، *ديوان الزمخشري*، 206.
[40] الزمخشري، *ديوان الزمخشري*، 86.
[41] الزمخشري، *ديوان الزمخشري*، 224.
[42] الزمخشري، *ديوان الزمخشري*، 224.
[43] الزمخشري، *ديوان الزمخشري*، 539.

إذا ارتكب الابن الخليع فضيحة فذاك لعمر الله للأب أفضح
وكلّ صنيع، ليس للنفع جاليا وجؤ وجوه الضرّ فالترك أروح[44]

وقوله أيضا: [المتقارب]
إذا كنت في نعمة فارعها فإن المعاصي تزيل النعم
وداوم عليها بشكر الإله فإنّ الاله سريع النقم[45]

4.2. الصورة الفنية في زهديات الزمخشري

التصوير من أهم وسائل الشاعر للتعبير عن فكره وإحساسه، وهي أهمية تنبه إليها النقاد قديما وحديثا.[46] والتصوير الجيد رهن بصدق العاطفة وقوّتها من ناحية، وقوة الشاعرية من ناحية أخرى.[47] فإذا نظرنا إلى شعر الزهد في ديوان الزمخشري وجدنا أنّ صدق العاطفة وقوّتها من أهمّ سماته، ذلك لأنّ تجربة الزهد ذاتية تنفعل بها نفس الشاعر الزاهد انفعالا له من الصدق والقوة، ما يجعله قادرا على أن ينحرف بالنفس عما طبعت عليه من حبّ عاجل اللذة مؤثرة لذة آجلة لا سيل إليها إلاّ بالتقشف والحرمان. وبذلك نجد شعر الزهد لدى الزمخشري قد توفرت له الدعامة الأولى أعنى بها صدق العاطقة وقوّتها لجودة التصوير.

أما الدعامة الثانية وهي قوّة الشاعرية فمن الملاحظ أن الزمخشري يمتمتع بها، الأمر صنع له اسما بارزا في ساحة الشعر والشعراء المبدعين. فهو قد جمع بين جمع بين الثقة بالنفس وقوة الشاعرية ودقة الاحساس وصدق الوجدان.

وفيما يتعلق بالصور الجزئية التي تقوم على أنواع المجاز من تشبيه واستعارة وكناية فقد تجلى أنواعها ومستوياتها وعناصرها في زهدياته، ويمكن تأمل تلك الصور في العديد مقطوعاته الزهدية. فمن صور التشبيه الوارد في زهديات الزمخشري قوله: [الطويل]
أما وقر الطيش الذي فيك واعظ كأنك في أذنيك وقر ولا وقرا[48]

الشاهد قوله (كأنك في أذنيك وقر ولا وقرا)، لأنه من نوع التشبيه المرسل الذي يذكر فيه أداة التشبيه. فقد شبه الذي يستمع إلى المواعظ ولا يتعظ بها بالذي في أذنيه صمما وثقلا مانعا له من سماع المواعظ.

وفيما يتعلق بالاستعارة فقد أخذ حيزا وافرا من شعر الزمخشري، فمن صوره قوله: [البسيط]
طوبى لعبد بحبل الله معتصمه على صراط سوي **ثابت قدمه**[49]

الشاهد الأول قوله (حبل الله)، فيه استعارة تصرحية، شبهت الدين بالحبل وحذف المشبه (الدين) وأبقى المشبه به (الحبل)، أي أنه استعارة لفظ المشبه به (الحبل) ليحل محله المشبه ووجه الشبه هنا الربط وقوة الجمع.

أما الشاهد الثاني فهو قوله (ثابت قدمه) في الشطر الثاني من البيت فيه استعارة تمثيلية؛ لإنّ تثبيت القدم تمثيل لليقين وعدم الوهن بحالة من ثبتت قدمه في الأرض فلم يَزِل، فإن الزلل وهَن يسقط صاحبه، ولذلك يمثّل الانهزام والخيبة والخطأ بزلل القدم. ومن الأمثلة أيضا قوله: [المديد المجزوء]
إن في أنيابها لكم كل شرّ ومخالبها[50]

ففيه استعارة مكنية، إذ شبه الدنيا في هذا البيت بالوحش، تأتي لمن تغرز أنيابها ومخالبها فيه بالشر، فحذف المشبه به، وهو الحيوان الوحش المفترس، ورمز إليه بشيء من لوازمه، وهو أنياب ومخالب على سبيل الاستعارة المكنية.

وكان من الطبيعي أن تتأثر بعض الصور الزهدية بالقرآن الكريم والحديث الشريف وما نقلته الكتب والألسنة من أقوال أتقياء المسلمين وزهادهم. فمن الصور المستمدة من القرآن الكريم ما نجده في قوله الزمخشري: [الطويل]
ألم يقرعوا سمعك بالحق؟ قل: بلى وذكرتَ بالآيات لو تنفع الذكرى
أما وقر الطيش الذي فيك واعظ كأنك في أذنيك وقر ولا وقرا[51]

---

[44] الزمخشري، *ديوان الزمخشري*، 113– 114.
[45] الزمخشري، *ديوان الزمخشري*، 539.
[46] حازم القرطاجني، *منهاج البلغاء وسراج الأدباء* (تونس: دار الغرب الإسلامي، 1996)، 89.
[47] محمد فتوح أحمد، *واقع القصيدة العربية* (القاهرة: دار المعارف، 1984)، 23.
[48] الزمخشري، ديوان الزمخشري، 206.
[49] الزمخشري، *ديوان الزمخشري*، 524.
[50] الزمخشري، *ديوان الزمخشري*، 47– 48.
[51] الزمخشري، ديوان الزمخشري، 206.

فالصورة في عجز البيت الأول مستمدة من قوله تعالى :فَذَكِّرْ إِنْ نَفَعَتِ الذِّكْرَى9 [الأعلى:9]، وكذا الصورة في عجز البيت الثاني اقتباس من قوله تعالى :وَإِذَا تُتْلَىٰ عَلَيْهِ آيَاتُنَا وَلَّىٰ مُسْتَكْبِرًا كَأَن لَّمْ يَسْمَعْهَا كَأَنَّ فِي أُذُنَيْهِ وَقْرًا ۖ 9 [لقمان 7]. ومن الصور التي يبدو تأثرها بالحديث الشريف ما نجده في قول الزمخشري: [الطويل]

وما العيش إلاّ سراحة قيل تحتها سيطرد عنها القائلون وإن لجوا[52]

فالتأثر فيها واضح بحديث رسول الله عليه السلام: " ما لي وللدُّنيا، إنما مثلي ومثل الدُّنيا كمثل راكبٍ قال في ظل شجرةٍ في يوم صائف ثمَّ راحَ وترَكَها.[53] ومنها أيضا قوله: [المتقارب]

قضى الله أمرا، وجف القلم وفي ما قضى ربنا ما ظلم
وفي الأمر ما جاز في أمره وفي الحكم ما جاز لما حكم[54]

فهو مقتبس من قول رسول الله عليه السلام: " جفَّ القلمُ بما هو كائنٌ إلى يومِ القيامةِ"55
ومن أمثلة تأثر معجمه بألفاظ الشعراء السابقين له قوله: [المتقارب]

إذا تم أمر بدا نقصه توقع زوالا إذا قيل: تم[56]

فهذا بيت مقتبس معنى ومعجما من قول الشاعر العباسي أبي بكر الخوارزمي: [المتقارب]

إذا تمَّ أمرٌ دنا نقصه توقع زوالاً إذا قيل تم
إذا كان يبكي الورى بالدموع وتبكي بهنَّ فأين القيم[57]

4.3. اللغة

لا ريب أن اللغة من أهم عناصر العمل الأدبي بعامة والشعر بخاصة. فالشعر فن باللغة،[58] والقصيدة ليست إلاّ تشكيلا خاصا لمجموعة من ألفاظ،[59] واللغة مادة الأديب. وعليه نحاول التعرف على خصائص شعر الزهد لدى الزمخشري فيما يختص بألفاظه وعباراته و بمعجمع الشعري. ومن الطبيعي أن يأتي هذا امعجم مصورا للأفكار التي دار حولها شعر الزهد والمعاني التي ألمّ بها، ومصورا لأحاسيس الشاعر حين مرّ بتجربته الزهدية، وعاكسا ثقافة هذا الشاهر ومذهبه العلمي، ومتلائما مع طبيعة ذلك الشعر من الذاتية والارتجال والخطابية والشعبية. فإذا قرأنا هذه الأبيات للزمخشري:

يا بني الدنيا كفى عبرا ما تريكم من عجائبها
غسست في حبكم، ولقد غمسكم في مصائبها
حسبكم أن جماجمكم طحنت تحت نوائبها
ولياليها مطيكم كلها تخدي بركابها
إن في أنيابها لكم كل شرّ ومخالبها
تلبس النعمى مقفية لابس النعمى بسالبها
رحم الله امرأ فطنا مستشفا لمعائبها[60]

صادفنا هذه الألفاظ (الدنيا، عبر، عجائب، حبّ) وتلك التراكيب (رحم الله، فطنا، مشتفا لمعائبها). وهي ألفاظ وتراكيب تدور حوال التزهيد في الدنيا ومتاعها والتذكير بالحياة الأخوية، حثا على الاستعداد له بالعمل الصالح. والأمثلة على هذا كثيرة في زهديات الزمخشري.

---

[52] الزمخشري، *ديوان الزمخشري*، 87.
[53] ابن حنبل، *كتاب الزهد*، 8.
[54] الزمخشري، *ديوان الزمخشري*، 539.
[55] أخرجه أحمد (2804).
[56] الزمخشري، *ديوان الزمخشري*، 539.
[57] أبوبكر الخوارزمي، *ديوان أبي بكر الخوارزمي مع دراسة لعصرة وحياته وشعره*، مح. حامد صدقي (بيروت: دار المشرق، 2004)، 397.
[58] محمد فتوح أحمد، *شعر المتنبي، قراءة أخرى* (القاهرة: دار المعارف، 1983)، 4.
[59] عز الدين إسماعيل، *التفسير النفسي للأديب* (القاهرة: دار المعارف، 1963)، 57.
[60] الزمخشري، *ديوان الزمخشري*، 47– 48.

الخاتمة

يعدّ الزمخشري من المطبوعين الذين يجري الشعر على لسانهم وينثال انثيالا لا يتكفله. ولا يفوقه في ذلك من عاصره. وكان الزمخشري لسهولة الشعر عليه كثيرا ما يرتجله، فلا يتكفله. ولفظه سهل مما يجري على ألسنة الناس، وبخاصة موضوعات الزهد والمواعظ والحكمة، لأنه يوجهه إلى العامة ويخاطبهم به.

تبين لنا من خلال هذه المقالة أن الزمخشري واحد من شعراء الزهد في الأدب العربي؛ إذ يعتبر أحد أبرز شعراء العصر العباسي، انقطع إلى الزهد في أواخر حياته، وأكثر من ذكر الموت وحياة الآخرة، وجعله من شعره وسيلة للإرشاد والوعظ. واتضح أيضا من هذه الدراسة أن الزمخشري قد استعان باللغة الشعرية سواء في الألفاظ والتراكيب، التي امتازت بالجودة والابداع، كما استعان بالتوظيف الفني للمرجعيات، كالمرجعية الدينية" القرآن الكريم "فأحسن استخدامه له.

وتجربة الزهد تجربة ذاتية تصدر عن عاطفة قوية، وتغذيها مشاعر نفسية حادة من الحبّ والخوف والرجاء وعزة النفس، وازدراء الحياة وغيرها من المشاعر التي تص بقوتها وعمقها إلى أن تأخذ صاحبها بحياة الزهد. وقد انعكست هذه الأحاسيس على معجم شعر الزهد لدى الزمخشري، فجاء زاخرا بالكلمات التي تنتمي إلى عالم الوجدان والشعور.

المراجع والمصادر

ابن منظور، محمد بن مكرم. *لسان العرب*. بيروت: دار الصادر، 1414ه.

الجوهري، إسماعيل بن حماد. *الصحاح*، مح. أحمد عبد الغفور عطار (بيروت: دار العلم للملايين،1979م.

الخوارزمي، أبوبكر. *ديوان أبي بكر الخوارزمي مع دراسة لعصرة وحياته وشعره*، مح. حامد صدقي. بيروت: دار المشرق، 2004م.

زاده، طاش كبرى. *مفتاح السعادة ومصباح السيادة في موضوعات العلوم*. مصر: دار الكتب الحديثة، د.ت.

الزمخشري، محمود بن عمر. *ديوان الزمخشري*، شرح. فاطمة يوسف الخيمي. بيروت: دار صادر، 2008م.

الزمخشري، محمود بن عمر. *مقامات الزمخشري*. بيروت: دار الكتب العلمية، 1982م.

سامي، يوسف، الأدب العباسي، الشعر. عمان: دار المسيرة للطباعة والنشر، 2019م.

سحر، محمود. *الصورة الفنية في شعر الزمخشري*. السودان: جامعة الخرطوم، كلية التربية، رسالة ماجستير، 2007م.

الشامي، يحي. *أروع ما قيل في الزهد*. بيروت: دار الفكر العربي، 2009م.

ضيف، عبد الستار محمد. *شعر الزهد في العصر العباسي*. القاهرة: مؤسسة المختار للنشر والتوزيع، 2005م.

عز الدين، إسماعيل. *التفسير النفسي للأديب*. القاهرة: دار المعارف، 1963م.

علي، عبد الله، *تحقيق ديوان الزمخشري ودراسة لشعره*. مصر: جامعة الأزهر، كلية اللغة العربية، رسالة دكتوراه، 1979م.

فتوح محمد أحمد. *شعر المتنبي، قراءة أخرى*. القاهرة: دار المعارف، 1983م.

فتوح، محمد أحمد. *واقع القصيدة العربية*. القاهرة: دار المعارف، 1984م.

فرحان، بان حميد، ''شعر الزهد النشأة والتطور دراسة تحليلية نقدية'' *مجلة كلية الآداب* 1/103 (يناير 2013): 66– 91.

الفيروز أبادي، محمد. *القاموس المحيط*، مح. أنس محمد الشامي وزكريا جابر أحمد. القاهرة: دار الحديث للطبع والنشر والتوزيع، 2008م.

القرطاجني، حازم. *منهاج البلغاء وسراج الأدباء*. تونس: دار الغرب الإسلامي، 1996م.

Zemahşerî'nin "Rebî'u'l-Ebrâr ve Nusûsu'l-Ahbâr" Adlı Eserinin Belagat Sanatları Açısından Tahlili

Dr. Muhammed Emin Görgün*

GİRİŞ

Çok yönlü bir âlim olan Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî ez-Zemahşerî, 27 Receb 467 (18 Mart 1075) yılında Hârizm bölgesinde yer alan Türkmenistan'ın Taşavuz ili Köroğlu ilçesinde dünyaya gelmiştir. Aralarında; Ebu'l-Hasan Ali b. Muzaffer en-Nîsâbûrî, Ebû Nasr el-İsfahânî, Ebu'l-Hattâb Nasr b. Ahmed İbnu'l-Batir, Ebû Sa'd eş-Şekkânî, Ebû Mansûr Nasr el-Hârisî, Ebû Abdullah ed-Dâmegânî, Ebû Bekir Abdullah b. Talha el-Ya'burî ve Ebu's-Sa'âdât İbnu'ş-Şecerî gibi döneminin meşhur ulemâsının tedrîsâtından geçmiş ve Bakkâlî, Ali b. Muhammed el-İmrânî el-Hârizmî, Âmir b. Hasan es-Simsâr, Ebu'l-Mehâsin İsmâil b. Abdullah et-Tavîlî, Ebû Sa'd Ahmed b. Mahmûd eş-Şâşî ve Muvaffak b. Ahmed el-Mekkî gibi şahıslara hocalık yapmıştır. 9 Zilhicce 538 (13 Haziran 1144) tarihinde arefe gecesi Özbekistan sınırları içindeki Cürcâniye'de vefat etmiştir.[1] *el-Keşşâf* adlı eseriyle meşhur olan Zemahşerî, tefsir, hadis, fıkıh, kelam, dil, lugat ve edebiyat gibi pek çok farklı alanda eserler kaleme almıştır. Zemahşerî'nin Arap edebiyatı alanında kaleme aldığı eserlerinden biri de *Rebî'u'l-ebrâr ve nusûsu'l-ahbâr* adlı eseridir. Eser, Arap edebiyatında muhâdarât[2] türünde kaleme alınan teliflerin en önemlilerinden birisidir. Eserde halifelere, büyük sahâbîlere, fakihlere ait hikmetli sözler, ibretlik kıssalar ve meşhur şairlere ait şiirlerin yanısıra ciddi miktarda Hz. Peygamber'e ait hadis de yer almaktadır.[3] Biz, eserin bütünü içerisinde seçtiğimiz bazı anekdotları içerdiği belagat sanatları açısından inceleyeceğiz ve sözün etki gücünü artırmada kullanılan edebî sanatları açıklamak suretiyle muhatap kim olursa olsun etkili sözün sosyal hayattaki gücüne dikkat çekmeye gayret göstereceğiz.

1. Meânî İlmî

Meânî, muktezâ-yı hâle uygun Arapça kelamın durumunu bilmeye yarayan bir ilimdir.[4] Bir meramı ifade eden kelâm, bir haber ifade edip etmemesi/ doğru-yanlış yargısı yapılıp yapılmama durumuna göre meânî ilmi içerisinde haberî/ihbârî ve inşâî olarak iki tür altında değerlendirilmektedir. Haberî cümle bazen bilgi verme kastı dışında farklı bir mana için de kullanılmaktadır. Bu manalar muhataba dönük tahkîr, zemm ve medh gibi duyguları barındırabilirken bazen de mütekellimin kendi acziyetini, pişmanlı-

---

* Afyon Kocatepe Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi Temel İslam Bilimleri, Arap Dili ve Belagati Anabilim Dalı, muhammedemingorgun@gmail.com ORCID: 0000-0003-4052-2295

1 Yâkût Ebû Abdillâh Şihâbuddîn b. Abdillâh el-Bağdâdî el-Hamevî, *Mu'cemu'l-udebâ: İrşâdu'l-erîb ilâ ma'rifeti'l-edîb*, thk. İhsân 'Abbâs (Beyrut: Dâru'l-ğarbi'l-İslâmî, 1993), 6/2688; Cemâluddîn Ebu'l-Hasen Alî b. Yûsuf el-Kıftî, *İnbâhu'r-ruvât 'alâ enbâhi'n-nuhât*, thk. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrâhîm (Kahire: Dâru'l-fikri'l-'Arabî, 1986), 3/265; Ebu'l-'Abbâs Şemsuddîn Ahmed b. Muhammed b. Ebî Bekr İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-a'yân ve enbâu ebnâi'z-zamân*, thk. İhsân 'Abbâs (Beyrut: Dâr Sâdır, 1977), 5/168; Celâluddîn Ebu'l-Fazl Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Suyûtî, *Buğyetu'l-vu'ât: fî tabakâti'l-luğaviyyîn ve'n-nuhât*, thk. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrâhîm (Lübnan-Sayda: el-Mektebetu'l-'asrıyye, ts.), 2/279; Mustafa Öztürk - M. Suat Mertoğlu, "Zemahşerî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44/235-238.

2 Hüseyin Yazıcı, "Muhâdarât", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2005), 30/390.

3 Hasan Yerkazan, "Zemahşerî'nin Eserlerinde Bulunan Hadîslerin Kaynakları", *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8 (Haziran 2017), 290.

4 Ebû Ya'kûb Sirâcuddîn Yûsuf b. Ebî Bekr b. Muhammed b. Alî es-Sekkâkî, *Miftâhu'l-'ulûm* (Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-'ilmiyye, 1987), 161; Hatîb Celâluddîn Muhammed b. Abdirrahmân el-Kazvînî, *et-Telhîs fî 'Ulûmi'l-Belâga*, thk. Abdurrahmân el-Berkûtî (Mısır: Dârü'l-fikrati'l-'Arabî, 1932), 37; Seyyid Ahmed el-Hâşimî, *Cevâhiru'l-belâga: fi'l-me'ânî ve'l-beyân ve'l-bedî'*, thk. Yûsuf es-Sumeylî (Beyrut: el-Mektebetu'l-'asriyye, 1999), 46.

ğını veya temennisini ifade edebilmektedir. Şu örnekte haberî cümlenin muhataba dönük bir yergi içermesine tanıklık etmekteyiz:

أطال ربيعة الرأي الكلام وعنده أعرابي، فقال له: ما تعدّون البلاغة فيكم؟ قال: ضدّ ما كنتَ فيه منذ اليوم.

Rebî'atu'r-re'y bir gün uzun uzadıya konuşma yaptı. Yanında ise bir bedevi vardı. Rebî'a (konuşması sebebiyle taltif beklercesine) ona "Ey bedevi! Belagati ne olarak addediyorsunuz?" diye sorunca bedevi şu karşılığı verdi: "Bugün senin olduğun şeyin tam aksini![5]

Yaptığı uzun konuşmanın beliğ ve etkili olduğunu düşünen Rebî'a, sorduğu soruya karşılık övgü beklerken tam tersine bedevinin tahkir ve yergisine maruz kalmıştır. Bedevinin kullandığı haberî cümle burada muhatabına yöneltilen bir *zemm/yergi* şeklinde gelmiştir.

İnşâî cümle çeşitleri içerisinde yer alan emir fiilleri normal kullanımda bir fiilin yapılmasını talep etme anlamı taşımaktadır. Bazen, muhataba dönük alay ve yergi ifade ederken yeri geldiğinde de muhatabın acziyetini ortaya koymak adına bir meydan okuma veya tehdit içerebilmektedir. Hz. Ali'ye ait şu anekdot emir kipinin muhataba yönelik *tehekküm* (alay) gayesiyle kullanılmasına örnek verilebilir:

رفع رجل رجلا إلى عليّ رضي الله عنه وقال: إنّ هذا زعم أنّه احتلم على أمّي، فقال: أَقِمْه في الشمس فاضربْ ظلّه.

Adamın birisi bir adamı Hz. Ali'nin huzuruna çıkararak "Bu adam rüyasında annemi görerek ihtilam olduğunu iddia ediyor" demiş ve adam hakkında annesiyle rüyasında zina yaptığı için şahsa zina haddi uygulanmasını ima etmişti. Hz. Ali ise ona şu cevabı verdi: "Onu güneşin altına dik ve gölgesine vur!"[6]

Hz. Ali'nin kullandığı "أقم" ve "اضرب" emir fiilleri gerçek anlamda bir vücubiyet-zorunluluk ve talep içermemektedir. Adamın bu saçma iddia ve beklentisi karşısında Hz. Ali de aynı istihza ve tehekkümle cevap vermiştir.

Emir kipi gibi istifham kalıpları da bazen gerçek gayesi dışında farklı amaçlara binaen kullanılabilmektedir. Örneğin organlar üzerinden aktarılan şu anekdotta yer alan soru kalıbı muhataba dönük tahkir içermektedir:

استأذن العقل على الحظّ فحجبه، فقال: أتحجبني وأنا خير منك؟ فقال: وأنت ما تساوي إذا لم أكن معك؟ قيراط من حظّ خير من كرّ عقل.

Akıl, şanstan izin istemiş fakat şans bunu reddetmişti. Akıl da ona şöyle demişti: "Ben senden daha üstün olmama rağmen beni mi reddediyorsun sen?" Buna cevaben şans ise şu karşılığı vermişti: "Ben senin yanında değilsem sen neye eşit/denk olabilirsin ki? Bir kırat haz/şans bir gram akıldan daha üstündür.[7]

Anekdotta yer alan diyaloglarda hem aklın hem de hazzın kullandığı istifham kalıpları muhatapları için birer tahkir unsuru olarak kullanılmıştır.

Sözün etkisini artıran bir diğer meânî üslubu ise *kasr* sanatıdır. Verilen mesajın daha etkili olması adına bir vasfın veya eylemin sadece belli bir şeye özel bir yöntemle hasrını ifade eden kasr sanatında[8] özellikle "إنّما" edatının kullanımı öne çıkmaktadır. Şu anekdot, kasr sanatının etkili kullanımına örnek olarak verilebilir:

جلس عيسى عليه السلام في ظلّ خباء عجوز فقالت: من الذي جلس في ظل خبائنا؟ قم يا عبد الله. فقام فقعد في الشمس فقال: لست أنت أقمتني، إنّما أقامني الذي لم يرد أن أصيب من الدنيا شيئا.

İsa a.s yaşlı bir kadının kıl çadırının gölgesine oturmuştu. Yaşlı kadın da "Çadırımızın gölgesinde oturan da kimdir?" diye sormuş ve "Kalk oradan ey Allah'ın kulu" diye çıkışmıştı. İsa a.s da oradan kalkıp güneşin altına oturdu ve o kadına şu cevabı verdi: "Beni bu gölgeden kaldıran sen değilsin. Bilakis beni gölgeden kaldıran zat, bu dünyadan en ufak bir şeyin bana gelmesini istemeyendir."[9]

İsa a.s kullanmış olduğu bu edebî üslup vesilesiyle kulun isteklerinden ziyade yaratıcının muradının önemli olduğuna vurgu yapmıştır. Zira kadın istedi diye gölgeden kalkmış gibi dursa da burada asıl hikmetin Allah Teâla tarafından kendisinin dünya nimetlerine dalıp da ahireti unutmasına fırsat verilmemiş olması olduğuna dikkat çekmiştir. İfadede önce bir nefy (olumsuzluk) ifadesi olan "لست" kullanılmış ardından da kasr edatı olan "إنّما" ile gerçek vurguya dikkat çekilmiştir.

---

5 Cârullâh Ebu'l-Kâsım Mahmud b. Ömer ez-Zemahşerî, *Rebî'u'l-ebrâr ve nusûsu'l-ahbâr*, thk. 'Abdu'l-Emîr 'Alî Muhennâ (Beyrut: Muessesetu'l-'âlemi'l-matbû'ât, 1992), 5/215.

6 ez-Zemahşerî, *Rebî'u'l-ebrâr*, 2/48.

7 ez-Zemahşerî, *Rebî'u'l-ebrâr*, 1/433.

8 el-Kazvînî, *et-Telhîs*, 137.

9 ez-Zemahşerî, *Rebî'u'l-ebrâr*, 1/144.

Meramın muhataba iletilmesinde seçilen kelimelerin önemli bir yeri vardır. Kimi zaman söz manadan daha uzun tutulmak suretiyle muhatap üzerinde daha derin bir etki hedeflenmektedir. Bu da meânî ilmi içerisinde *itnâb* sanatıyla ifade edilir. Bazen de az lafızla çok mana ifade edilir ki buna da *îcâz* denilmektedir.[10]

İtnâb sanatında muhatabın durumu dikkate alınarak sözün daha etkili olması adına lafızlar manadan daha fazla olmaktadır. Örneğin;

قال الوليد بن يزيد لابن ميّادة: من خلفت عند أهلك؟ قال رقيبين لا يخالفانني طرفة عين: الجوع والعري.

Velîd b. Yezîd bir gün İbn Meyyâde'ye "Ailenin yanına kimi bıraktın?" diye sormuştu. O da şu cevabı verdi: "Bana bir an bile muhalefet etmeyecek iki gözcü bıraktım: Açlık ve Çıplaklık!!!"[11]

İbn Meyyâde söze ilk olarak "رقيبين" kelimesiyle başlamış, ardından da "الجوع" ve "العري" kelimeleriyle bu tesniye ifadeyi açıklama yoluna gitmiştir. Direk olarak "açlık ve çıplaklık" demiş olsaydı sözün etki gücü kullanılan bu itnâb sanatı kadar tesirli olmayacaktı. Cümleye tesniye kelime ile başlanmak suretiyle muhatabın dikkati devamında söylenecek söze çekilmiş ve verilecek mesajın kıymeti artırılmıştır. Bu da itnâb sanatının *tevşî'* kısmına güzel bir örneklik teşkil etmiştir.

Nazzâm'ın şu sözü ise îcâz sanatına bir örnektir:

قيل للنّظّام في مرضه: ما تشتهي؟ قال: أن اشتهي.

Hasta halde olan Nazzâm'a "Canın ne arzuluyor?" diye sorulunca şu karşılığı vermişti: "Arzulamak!"[12]

Hastalığın verdiği halsizlik ve iştahsızlık sebebiyle bir şey yiyip içemeyen Nazzâm, canının çektiği her şeyi teker teker saymak yerine oldukça veciz bir cevap vermiş ve iştahının geri gelmesini ve böylece arzu ettiği herşeyi yiyebilmeyi istediğini belirtmiştir.

Bu gibi örneklerin sayısı oldukça fazladır. Eserin tamamı incelediğinde verdiğimiz örnekten çok daha fazlası olduğu görülecektir. Örneğin emir kipinin aslî anlamı dışında kullanıldığı pek çok anlam vardır ve bunların her biri için Zemahşerî'nin eserinde örnek bulmak mümkündür. Fakat çalışmanın hacmi dikkate alındığı için bu gayelerden sadece biri için örnek verilmekle iktifa edilmiştir. Daha fazla kullanım şekli ve örnek için ilgili esere müracaat edilebilir. Bizim asıl gayemiz eserin taşıdığı bu edebî değerlere dikkat çekmek suretiyle eseri içerdiği bu üsluplarla farklı bir gözle okumaya teşvik etmektir.

2. Beyân İlmi

Bir manayı birçok farklı yolla ifade edebilmenin kendisiyle bilindiği bir ilim olarak tanımlanan[13] beyân ilmi; teşbîh, mecâz, istiâre ve kinâye konularını ele almaktadır. Zemahşerî'nin *Rebî'u'l-ebrâr*'ı da bu sanatları zengin bir şekilde barındırmaktadır. Kısaca tanım vermek gerekirse bunlar arasında *teşbîh*, bir şeyin bir manada başka bir şeye ortaklığını ifade etmektedir.[14] Bir alaka sebebiyle hakiki mananın kastedilmesine engel bir karine bulunduğu için kelimeyi vaz' edildiği anlamı dışında başka bir mana için kullanmaya ise *mecâz* denilir. Hakiki anlam ile mecâzî anlam arasındaki alaka, müşâbehet/benzerlik ise bu sanata da *istiâre* denilmektedir.[15] *Kinâye* ise bir sözü hakiki manasına da gelebilecek şekilde farklı bir anlamda kullanmaktır. Bu sanatta hakiki anlamı kullanmaya engel bir karine bulunmaz. Bu yönüyle hakiki mananın kastı mümkün olduğu için mecâzdan ayrışmaktadır.[16]

Bazen meramı dile getirirken betimlemeye başvurmak, mananın muhatap zihninde daha iyi yerleşmesini sağlamakta ve sözü daha anlaşılır kılmaktadır. Bu betimlemelerin kiminde muhatap övülür kiminde ise yerilir. Bazen de bir olay benzer bir olaya benzetilmek suretiyle zihnî bir tasvir yapılır ki buna da *teşbîh-i temsîlî* adı verilir. Örneğin Zemahşerî eserinde teşbîh sanatını kullanmak suretiyle dünya ve ahiret hayatını bize şu şekilde tasvir etmektedir:

---

10 el-Kazvînî, *et-Telhîs*, 209-213.

11 ez-Zemahşerî, *Rebî'u'l-ebrâr*, 5/241.

12 ez-Zemahşerî, *Rebî'u'l-ebrâr*, 5/35.

13 es-Sekkâkî, *Miftâhu'l-'ulûm*, 162; el-Kazvînî, *et-Telhîs*, 235; el-Hâşimî, *Cevâhiru'l-belâga*, 216.

14 es-Sekkâkî, *Miftâhu'l-'ulûm*, 332; Hatîb Celâluddîn Muhammed b. Abdirrahmân el-Kazvînî, *el-Îzâh fî 'ulûmi'l-belâga*, thk. İbrâhîm Şemsuddîn (Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-'ilmiyye, 2003), 164.

15 es-Sekkâkî, *Miftâhu'l-'ulûm*, 359; el-Kazvînî, *et-Telhîs*, 292; el-Kazvînî, *el-Îzâh*, 212; el-Hâşimî, *Cevâhiru'l-belâga*, 251, 258.

16 el-Kazvînî, *el-Îzâh*, 241; Sa'duddîn Mes'ûd b. Fahriddîn et-Teftâzânî, *Muhtasaru'l-me'ânî* (Beyrut: Dâru'l-fikr, 1990), 257; el-Hâşimî, *Cevâhiru'l-belâga*, 286.

مثل الدنيا والآخرة مثل رجل له ضَرَّتانِ، إن أرضى إحداهما أسخط الأخرى.

Dünya ve ahiretin misali iki karısı olan bir adam gibidir: birini memnun etse diğerini öfkelendirmiş olur.[17]

Örnekte teşbih edatı olarak "مثل" ifadesi kullanılmakta ve bir durum, başka bir duruma benzetilerek zihinde meramın daha anlaşılır olması sağlanmaktadır. Zemahşerî dünya ve ahiret hayatını iki eşli bir adamın durumuna benzetmektedir. İki eşten birisi memnun edildiğinde diğeri kıskançlık hasebiyle mutsuz olacaktır. İnsanoğlu için dünya ve ahiret hayatı arasındaki durum da kumalar arasındaki bu duruma benzer. Dünyayı kazanan kişi ahireti kaybedebilir. Sadece ahiret için uğraşan ve dünya için en ufak çaba sarfetmeyen kişi ise dünyada sıkıntı çeker. Zemahşerî eserinde yine bu konuyla alakalı Hz. Peygamber'e ait bir hadisi nakletmektedir. Hz. Peygamber bu hadisinde kişinin hem dünya hem de ahiret için çaba sarfetmesi gerektiğini belirtmektedir.[18] Bakara 2/200-202 ve Kasas 28/77 ayetleri de kişinin asıl amacının ahiret yurdunu kazanmak olmakla beraber dünyadaki nasibini unutmaması hususuna temas etmektedir.

Konuşmak ve dinlemek arasındaki farklı etkili bir şekilde ortaya koyan şu anekdot, *mecâz* sanatına örnek olarak verilebilir:

تحدّثوا عند الأوزاعي، وفيهم أعرابي من بني عُلَيْم بن جَناب لا يتكلّم، فقيل له: بحقّ ما سُمّيتم خرس العرب، أما تحدّث! فقال: إنّ الحظّ للمرء في أذنه، وإن الحظّ في لسانه لغيره، فقال الأوزاعي: لقد حدّثكم فأحسنَ.

Bir grup insan, Evzâ'î'nin kapısının önünde toplanmış aralarında konuşmakta idiler. İçlerinden Benû 'Uleym b. Cenâb kabilesinden birisi ise susmakta idi. Birisi o susan adama "Tam da Arapların dilsizleri olarak adlandırılmanıza uygun olarak susuyorsun" dediğinde o kişi de şu cevabı verdi: "Kişinin kendi payı/ nasibi kulaklarında (dinlediklerinde), dilindeki (konuştuklarındaki) nasip ise kendisi dışındakiler içindir." Bu cevap üzerine Evzâ'î o adam hakkında şu cümleyi kullandı: Sizinle konuştu ve çok da güzel ifade etti."[19]

Bedevi, verdiği cevapta kullandığı "kulak" ve "dil" kelimeleri ile aslında "dinleme" ve "konuşma" anlamlarını kastetmiştir. Zira kişi, dinlemeyi bilirse duyduğu şeylerden mutlaka bir şey öğrenir. Aynı şekilde bildiklerini de dili aracığıyla başkalarına aktarır. Dolayısıyla buradaki kelimeler aslî anlamı dışında *mecâz-ı mürsel* yoluyla farklı manalarda kullanılmıştır. Kulak duyma; dil de konuşma aleti olduğu için buradaki mecâz-ı mürsel alakası *âliyyet* olarak gerçekleşmiştir.

Şu örnekte de istiâre sanatının sosyal hayatta etkin bir biçimde kullanımını görmekteyiz:

صلّى أعرابي صلاة خفيفة ثم قال: اللّهمّ زوّجني الحور العين. فقال له عمر: أسأت النقد وأعظمت الخِطبة.

Adamın birisi alelade bir şekilde namaz kılıp "Allahım! Beni güzel gözlü hurilerle evlendir" diye dua edince başka bir adam ona şöyle dedi: "Nakitte kötüsün ama evliliği yücelttin ve daha fazla önem verdin."[20]

Namazına önem vermeyip iş dua etmeye gelince en iyisini isteyen kişiye cevap veren adam, bu kişinin kıldığı namazı nakit paraya benzetmiştir. Parayı eksik verip kaliteli ürün isteyen müşteri gibi namazı alelade kılarak karşılığında hurilerle evlenmek isteyen kişinin durumu aynıdır. Burada sadece müşebbeh bih (nakit-para) zikredildiği için istiare, *istiâre-i tasrihiyye* kısmındandır.

Eser içerisinde istiâre sanatı kullanımına verebileceğimiz bir diğer örnek ise şu şekildedir:

قدّم إلى عبّادة رغيف يابس فقال: هذا نسج في أيّام بني أميّة ولكن محوْا أطرازه.

Abbâde'ye bir gün kuru bir çörek verilince şöyle demişti: bu, Emevîler döneminde dokunmuş/örülmüş fakat üzerindeki etiketini sökmüşler!!![21]

Kuru çöreği örülmüş bir nesneye benzeten Abbâde burada müşebbeh bih olan "örülmüş-dokunmuş eşya" yı zikretmemiş fakat onunla ilgili olan "dokundu" fiilini zikretmiştir. Cümlede müşebbeh bih yer almayıp sadece müşebbeh olan "هذا" kelimesi zikredildiği için istiâre, *istiâre-i mekniyye* kısmındandır.

Kinâye sanatında kinâyeli ifade ya sıfattan ya da mevsûftan olabilmektedir. Mevsûftan kinâye sanatına şu örneği verebiliriz:

---

17 ez-Zemahşerî, *Rebî'u'l-ebrâr*, 1/36.

18 ez-Zemahşerî, *Rebî'u'l-ebrâr*, 1/37. Ayrıca bk. Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvînî İbn Mâce, *Sunen*, thk. Muhammed Fuâd Abdulbâkî (Kahire: Dâru ihyâi'l-kutubi'l-'Arabiyye, 1953), "Kitâbu't-ticârât, 2 (No. 2143).

19 ez-Zemahşerî, *Rebî'u'l-ebrâr*, 2/122.

20 ez-Zemahşerî, *Rebî'u'l-ebrâr*, 2/268.

21 ez-Zemahşerî, *Rebî'u'l-ebrâr*, 3/232.

قيل لأعرابي: ما أشدّ البرد، فقال: إذا صفتْ الخضراء، ونديت الغبراء، وهبّت الجربياء.

Bedevinin birisine "Soğuğun en şiddetlisi nedir?" diye sorulunca şu cevabı vermiştir: "Yeşil, saf/ bulutsuz; toz, ıslak ve çiyli olduğunda ve kuzey rüzgarı estiğinde ortaya çıkan soğuktur."[22]

Bedevinin kullandığı "الخضراء" kelimesi gökyüzünden; "الغبراء" kelimesi ise yeryüzünden kinâye olarak kullanılmıştır.

Bedevi doğrudan "sema" veya "arz" kelimelerini kullanmak yerine kinâyeli bir ifade kullanmayı tercih etmiştir. Burada kinâye yapılan kelimeler nitelenebilir özellikte oldukları için kinâye türü *mevsûftan kinâye* şeklinde gerçekleşmiştir. Şu örnek ise sıfattan yapılan kinâye türüne bir örnektir:

اعترض رجل جارية رقّاصة فقال: هل في يدك صناعة؟ قالت: لا، ولكن في رِجْلي.

Adamın birisine dansözlük yapan bir cariye sunulduğunda adam cariyeye "Elinde bir sanatın/mesleğin var mı?" diye sormuştu. Cariye de "Hayır, Elimde yok ama ayaklarımda var!" karşılığını vermişti.[23]

Cariye kendisine sorulan soruya doğrudan "Rakkaseyim" diye cevap vermek yerine kinâyeli bir üslup kullanmayı tercih etmiş ve "ayaklarımda var" sözüyle kinaye olarak rakkaseliği kastetmiştir. Burada "dansözlük" bir vasıf olduğu için kinâye türü de *sıfattan kinâye* kısmına girmektedir.

3. Bedî' İlmi

Bedî' ilmi ise, muktezâ-yı hâle uygun olan ve lafzın manaya delâletinin açık olduğu kelâmı güzelleştirme yollarının bilindiği bir ilimdir. İçerdiği belagat sanatlarının sayısı dönem ve ekole göre değişmektedir. Zemahşerî'nin *Rebî'u'l-ebrâr*'ında tespit ettiğimiz bedî' sanatlarına dair örnekler şu şekildedir:

3.1. Muhassinât-ı Lafzıyye

Bedî' ilminde yer alan sanatların tasnif edildiği iki ana başlıktan birisi *muhassinât-ı lafzıyye* başlığıdır. Bu başlıkta yer alan sanatların temel gayesi kullanılan lafzı daha güzel ve estetik hale getirmektir. Lafızla beraber mananın da güzel olması bu sanatlara ayrı bir değer katmaktadır. Sözün estetik yönünü temsil eden bu sanatlara ait tespit ettiğimiz örneklerden bazıları şu şekildedir:

Seci: Metindeki fâsılaların son harfte uyumlu olmasını ifade eden seci sanatı şiirdeki kâfiyenin düzyazıdaki karşılığıdır.[24] Şiirdeki kafiye söze nasıl estetik katıyorsa nesirde de secili ifadeler söze farklı bir ahenk katmakta ve gönle olduğu kadar kulağa da hitap etmektedir. Aşağıdaki şu anekdot seci sanatına güzel bir örneklik teşkil etmektedir:

أمر رجل رجلا بأمر فقال: أنا أطوع لك من الرداء، وأذلّ لك من الحذاء.

Adamın birisi başka bir adama bir şey emretmişti. Bunun üzerine o adam şu yanıtı verdi: "Ben sana elbiseden daha itaatkâr ve ayakkabıdan daha zelil/boyun eğenim."[25]

İfadede kullanılan "الرداء" ve "الحذاء" kelimeleri "ء" harfi üzerine secili gelmiştir. Secili lafızlar vezin ve kâfiye olarak birbirleriyle uyumlu oldukları için seci türü *musarra'* olarak gerçekleşmiştir.

Cinâs: Bu sanat, iki lafzın telaffuzda birbiriyle aynı/benzer olup manada farklı olması anlamına gelmektedir.[26] Öneğin;

لبس ابن أبي دؤاد طيلسانا جديدا، فزال عن منكبه، فقال: ما أُحْسِنُ أن ألبسَ الجديد. فقال له أبو العلاء المهدي: إن كنتَ **لا تُحسن** أن **تَلْبَسه** فإنك **تُحسنُ** أن **تُلْبسه**. فوهبه له.

İbn Ebî Düâd bir gün yeni bir elbise giymişti. Elbise omuzundan aşağı düşünce "Yeni elbiseyi düzgün giyemiyorum" diye söylenmişti. Bunu duyan Ebu'l-'Alâ el-Mehdî de ona şöyle dedi: "Eğer giymeyi güzel yapamıyorsan onu giydirmeyi güzel yapabilirsin!" Bu laf üzerine İbn Ebî Düâd elbiseyi ona hibe etmişti.[27]

---

22 ez-Zemahşerî, *Rebî'u'l-ebrâr*, 1/135.
23 ez-Zemahşerî, *Rebî'u'l-ebrâr*, 2/78.
24 el-Kazvînî, *el-Îzâh*, 296; et-Teftâzânî, *Muhtasaru'l-me'ânî*, 294; Ali Bulut, *Belâgat Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2015), 374.
25 ez-Zemahşerî, *Rebî'u'l-ebrâr*, 3/295.
26 el-Kazvînî, *el-Îzâh*, 288; el-Hâşimî, *Cevâhiru'l-belâga*, 325; Bulut, *Belâgat Terimleri*, 54.
27 ez-Zemahşerî, *Rebî'u'l-ebrâr*, 4/431.

İbn Ebî Düâd'ın kullandığı ifadede "ألبس" ifadesi yer almaktadır. Bu ifade üzerine Ebu'l-'Alâ el-Mehdî ona cevap verirken ilk olarak "لبس" fiilini sülâsî kalıpta "تَلْبَس" şeklinde kullanmış, ardından aynı fiili mezîd bir fiil olarak "تُلْبِس" şeklinde tekrar kullanmıştır. Burada yer alan fiillerin ilki "giymek" anlamında iken ikinci kullanımda "giydirmek" anlamına gelmektedir. Bu iki lafız arasında hareke ve sükûn farklılığı olduğu için cinâs türü *cinâs-ı muharref* kısmına dâhildir.

Muvârabe: Muvârabe, konuşan kişinin anlamı değiştirecek şekilde sözünde değişiklik yapmasıdır.[28] İçine düşülen zor durumdan kurtulmak adına zekice kendisine başvurulan bu sanat, hem olası bir cezadan kişiyi kurtarmakta hem de söylendiği ortama neşeli bir hava katmaktadır. Peygamberlik iddiasında bulunan şu şahsın örneği bu sanatı güzel bir şekilde temsil etmektedir:

تنبّأ رجل في أيّام المأمون، وكان يقول أنا أحمدُ النبيُّ، فقال له: أمظلوم أنت فتنصف؟ فقال: ظُلمتُ بضيعتي، فتقدم بإنصافه، ثم قال: ما تقول؟ قال: أنا أحمدُ النبيَّ، فهل تذمّه أنت؟

Halife Me'mûn döneminde adamın birisi peygamberlik iddiasında bulunmuştu. Bu şahıs, "Ben nebi olan Ahmed'im" karşılığını verdi. (Adamın niyetini anlayan) Halife ona "Sen bir zulme mi uğradın da adalet bekliyorsun yoksa?" diye sordu. Sahte peygamber de "Evet, bir malım gaspedildi" diye cevapladı. Bunun üzerine halife ona (yapılan haksızlığı giderdi ve tekrardan) "Peki, şimdi ne söylemek istersin?" diye sordu. Adam da şu yanıtı verdi: "Ey müminlerin emiri! Ben nebiyi övüyorum. Yoksa siz onu kötülüyor musunuz?[29]

Zulme uğramış ama sesini duyuramamış olan bu adam, halifenin huzuruna çıkacak bir yol olarak peygamberlik iddiasını seçmiştir. Huzura çıkmadan önce "أنا أحمدُ النبيُ" ifadesini kullanarak "Ben nebi Ahmed'im" demesine rağmen halifenin huzurunda ise aynı ifadeyi "أنا أحمدُ النبيَّ" şeklinde kullanarak "Ben, nebiyi övüyorum" demiştir. İlk cümlede "أحمدُ" kelimesini özel isim olarak kullanmış ve "النبيُ" kelimesini de zammeli okuyarak onun sıfatı yapmıştır. İkinci ifadesinde ise "أحمدُ" kelimesini muzari fiil kalıbında kullanmış ve "النبيَّ" kelimesini de fethalı okuyarak onun mefulu yapmıştır. Kullandığı bu sanat onu hem ölümden kurtarmış hem de uğradığı haksızlığın giderilmesini sağlamıştır.

3.2. Muhassinât-ı Ma'neviyye

Bedî' ilminin ikinci alt başlığı ise, temel gayesi bu sefer mana olan ve "manayı güzelleştiriciler" anlamına gelen *muhassinât-ı ma'neviyye*'dir. Mana ile beraber lafzın da güzel olması bu sanatların estetik yönüne katkı sağlamak suretiyle edebî değerini artırmaktadır. Bu sanatlara ait tespit ettiğimiz örneklerden bazıları şu şekildedir:

İktibâs: Kişinin kelâmında, âyet veya hadis olduğuna dair herhangi bir işaretten bulunmaksızın Kur'ân âyetlerinin veya hadislerin bir kısmına ya da tamamını yer vermesidir. İktibâs edilen kısmın cüzi miktarda değiştirilmesi caizdir.[30] Ku'ân âyetlerinden yapılan iktibâs örneği şu şekildedir:

(عمر) رضي الله عنه: قال له يهوديّ: ما دفنتم نبيّكم حتى اختلفتم! فقال له: إنّما اختلفنا عنه لا فيه، ولكنّكم ما جفّت أرجلكم من البحر حتّى قلتم لنبيّكم: اِجْعَلْ لَنَا إِلَهًا كَمَا لَهُمْ آلِهَةٌ.

Yahudinin birisi Hz. Ömer'e "Peygamberinizi defneder defnetmez hemen ihtilafa düştünüz" dediğinde Hz. Ömer ona şu cevabı verdi: "Biz onun ardından ihtilafa düştük onun hakkında değil! Fakat siz, daha denizden çıkıp ayaklarınız kurumadan peygamberinize "*Onlara ait ilahlar gibi, sen de bizim için bir ilah yap!*" demiştiniz."[31]

---

[28] Safiyyuddîn Ebu'l-Mehâsin Abdülazîz b. Serâyâ b. Alî et-Tâî el-Hillî, *Şerhu'l-Kâfiyeti'l-bedî'iyye fî 'ulûmi'l-belâga ve mehâsini'l-bedî'*, thk. Nesîb Neşâvî (Beyrut: Dâr Sâdır, 2003), 83; Bahâuddîn es-Subkî, *'Arûsu'l-efrâh fî şerhi Telhîsi'l-Miftâh*, thk. 'Abdulhamîd Hindâvî (Beyrut: el-Mektebetu'l-'asriyye, 1992), 2/319; Mustafa Aydın, *Arap Dili Belâgatında Bedî' İlmi ve Sanatları* (İstanbul: İşaret Yayınları, 2018), 349.

[29] ez-Zemahşerî, *Rebî'u'l-ebrâr*, 4/352.

[30] Fahreddin er-Râzî, *Nihâyetu'l-îcâz fî dirâyeti'l-i'câz*, thk. Nasrullah Hacımüftüoğlu (Beyrut: Dâr Sâdır, 2004), 173; el-Kazvînî, *el-Îzâh*, 312; el-Hillî, *Şerhu'l-Kâfiye*, 326; Bulut, *Belâgat Terimleri*, 164.

[31] ez-Zemahşerî, *Rebî'u'l-ebrâr*, 2/47.

Hz. Ömer'in yahudiye verdiği cevapta kullandığı "اجعل لنا إلها كما لهم آلهة" kısım, A'râf suresi 138. Âyetten iktibâs edilmiştir.Hz. Ömer yahudinin bu hezeyanına yine onun atalarının kullandığı cümlelerle cevap vererek onu susturmuştur.

İstişhâd: Ebû Hilâl el-'Askerî bu sanatı "İstişhâd ve İhticâc" olarak adlandırmakta ve *"Bir mana getirip sonra onu, ilkine istişhâd yerine geçen ve sıhhatine huccet olan başka bir mana ile tekid etmek"* şeklinde tanımlamaktadır.[32] Bu sanatta sözün etki ve ikna gücünü artırmak adına âyet, hadis ve Arap şiiri delil olarak kullanılmaktadır. Örneğin şu anekdotta mütekellim içinde bulunduğu durumu tasvir etmek adına Kur'ân âyetinden istişhâd yoluna gitmeyi tercih etmektedir:

أضاف قادم من سفره قوما، وأقبل يحدّثهم، فقال بعضهم: نحن كما قال الله تعالى: سَمَّاعُونَ لِلْكَذِبِ أَكَّالُونَ لِلسُّحْتِ.

Yolculuktan dönen bir şahıs bir grup insanı yemeğe davet etmiş ve onlarla konuşmaya başlamıştı. İçlerinden birisi şöyle dedi: "Bizler, Allah Teâla'nın şu buyruğu gibiyiz: *Onlar, hep yalana kulak veren ve durmadan haram yiyen kimselerdir*."[33]

Ev sahibinin attığı palavralardan bunalmış olsa gerek davetliler arasında olan bu şahıs, dinlemeye maruz kaldıkları bu yalanlardan sıkılmış ve içine düştükleri bu durumu anlatmak adına Mâide suresi 42. Âyetten istişhâd yoluna gitmiştir. Kullanmış olduğu bu sanatla ev sahibinin hem yalancı hem de haram yollardan kazanç elde eden birisi olduğunu da ortaya koymuştur.

İrsâl-i mesel: İrsâl-i mesel, sözün vurgusunu artırmak adına kelamda atasözü, temsil ve vecize niteliğinde bir söz kullanma sanatıdır.[34] Sözde kullanılan bu atasözleri ve vecizeler, verilmek istenen mesajın daha etkili olmasını sağlamaktadır. Örneğin;

قيل لأعرابيّ: كيف ابنك؟ قال: **عذاب رعف به عليَّ الدهر**، وبلاء لا يقوم معه الصبر.

Bedevinin birisine "Oğlun nasıl?" diye sorunca şu karşılığı vermişti: "Zamanın başıma getirdiği bir azap ve sabrı mümkün olmayan bir bela/musibet!"[35]

Bedevinin hayırsız oğlu hakkında verdiği cevapta kullandığı "عذاب رعف به عليّ الدهر" ifadesi bir darb-ı meseldir. Zamanın getirdiği şiddetli musibetleri ifade etmede kullanılan bu mesel[36], bedevi tarafından oğlunun durumunu ifade etmede kullanılmıştır.

Mezheb-i kelâmî: Bu sanat kişinin, iddiasını hasmına itiraf ettirdiği, hasmının getirdiği delili iptal edecek ve onun inadını kesecek bir delil getirmesidir. Bu şekilde adlandırılmasının sebebi ise delil getirme hususunda kelâmcıların metodunun takip edilmesidir.[37] Örneğin;

قيل لعليّ عليه السلام: لو سدّ على رجل باب بيت وترك فيه من أين يأتيه رزقه؟ قال: من حيث يأتيه أجله.

Hz. Ali'ye şöyle bir soru sorulmuştu: "Adamın birisi bir eve kapatılsa ve orada terkedilse bu adamın rızkı nereden gelir?" Hz. Ali de şu cevabı verdi: "Eceli nereden gelecekse oradan!"[38]

Hz. Ali verdiği bu veciz cevapla rızkı verenin de eceli takdir edenin de Allah Teâla olduğuna kesin bir şekilde vurgu yapmıştır.

---

32 Ebû Hilâl Hasan b Abdullah b Sehl el-'Askeri, *Kitâbu's-sınâ'ateyn el-kitâbe ve'ş-şi'r*, thk. Ali Muhammed el-Becâvî, Muhammed Ebu'l-Fazl İbrahim (Kahire: Dâru ihyâi'l-kutubi'l-'Arabiyye, 1952), 416.

33 ez-Zemahşerî, *Rebî'u'l-ebrâr*, 4/345.

34 el-Hillî, *Şerhu'l-Kâfiye*, 118; Ebu'l-Mehâsin Takıyyuddîn Ebû Bekr b. Alî b. Abdillâh İbn Hicce el-Hamevî, *Hizânetu'l-edeb ve ğâyetu'l-ereb*, thk. 'Isâm Şe'îtû (Beyrut: Dâr ve Mektebetu'l-hilâl, 1987), 1/186; İbn Ma'sûm Sadruddîn Alî Hân b. Nizâmiddîn Ahmed b. Muhammed el-Huseynî el-Medenî, *Envâru'r-rebî' fî envâ'i'l-bedî'*, thk. Şâkir Hâdî Şukr (Matba'atu'n-Nu'mân, 1969), 2/59; Aydın, *Arap Dili Belâgatında Bedî' İlmi ve Sanatları*, 210-212.

35 ez-Zemahşerî, *Rebî'u'l-ebrâr*, 4/260.

36 Ebu'l-Fazl Ahmed b. Muhammed el-Meydânî, *Mecme'u'l-emsâl*, thk. Muhammed Muhyiddîn 'Abdulhamîd (Beyrut: Mektebetu's-sunneti'l-Muhammediyye, 1955), 2/34.

37 Ebu'l-Abbâs Abdullâh b. Muhammed İbn Mu'tez, *el-Bedî' fi'l-bedî'*, thk. Muhammed Abdulmu'în Hafâcî (Beyrut: Dâru'l-cîl, 1990), 147; Ebû Muhammed Zekiyyuddîn Abdulazîm İbn Ebi'l-Isba', *Tahrîru't-tahbîr fî sınâ'ati'ş-şi'ri ve'n-nesri ve beyâni i'câzi'l-Kur'ân*, thk. Hıfnî Muhammed Şeref (Kahire: el-Meclisu'l-a'lâ li'ş-şuûni'l-İslâmiyye, 1963), 119; el-Kazvînî, *el-İzâh*, 276; Bulut, *Belâgat Terimleri*, 294.

38 ez-Zemahşerî, *Rebî'u'l-ebrâr*, 5/342.

İstidrâc: Bu sanat, *söz sahibinin, hissettirmeden; ince, yumuşak ve gönül alıcı ifadelerle muhatabına görüşünü kabul ettirmesi* anlamına gelmekte olup[39] *ta'riz içersin veya içermesin, muhatabı incitip öfkelendirmeden hakkı ve hakikati ona duyurma imkânı veren söz* şeklinde tanımlanmıştır.[40] Örneğin;

قال رجل لجعفر بن محمد: ما الدّليل على الله؟ ولا تذكر لي العالم والعرض والجوهر، فقال له: هل ركبت البحر؟ قال: نعم، قال: هل عصفت بكم الريح حتّى خفتم الغرق؟ قال: نعم، قال: فهل انقطع رجاؤك من المركب والملاحين؟ قال: نعم، قال: فهل تتبعت نفسك أن ثم من ينجيك؟ قال: نعم، قال: فإنّ ذاك هو الله، قال الله تعالى: ضَلَّ مَنْ تَدْعُونَ إِلَّا إِيَّاهُ ، وإذا مَسَّكُمُ الضُّرُّ فَإِلَيْهِ تَجْئَرُونَ.

Adamın birisi Cafer b. Muhammed'e "Allah'ın varlığının delili nedir? Bana âlem, arz ve cevherden bahsetme ama!" diye bir soru sormuştu. Sonra aralarında şu diyalog gerçekleşti:

- Cafer: "Peki, Sen denizde yolculuk yaptın mı?"

-- Evet.

- Cafer: "Peki, Fırtınaya yakalanıp da boğulmaktan korktunuz mu?"

-- Evet.

- Cafer: "Böyle bir durumda gemiye ve gemicilere dair umudun tükendi mi?"

-- Evet.

- Cafer: "Peki, O anda seni kurtaracak birisi çıkar diye kendini motive ettin mi?"

-- Evet.

- Cafer: "İşte seni kurtaracağına inandığın O zat, Allah Teâla'dır. Zira Allah Teâla şöyle buyurmuştur: "Denizde bir tehlikeyle yüzyüze geldiğinizde Allah'tan başka bütün yardıma çağırdıklarınız kaybolup gider. (İsra 17/67) Sonra başınıza bir sıkıntı geldiğinde O'na yalvarırsınız. (Nahl 16/53)"[41]

Cafer b. Muhammed, Allah Teâla'nın varlığına inanmayan ve delil isteyen bu şahsa hakikati kabul ettirmek için *istidrâc* sanatına başvurmuş; aşama aşama, kırmadan ve öfkelendirmeden hakikati ona inkârı mümkün olmayacak bir şekilde aktarma imkânına sahip olmuştur.

İbrâzu'l-kelâm fî sûrati'l-mustahîl: Bedruddîn ez-Zerkeşî bu sanatı *"Mubâlağa yoluyla kelâmı imkânsız suretinde getirmek"* şeklinde tarif etmektedir.[42] Celâluddîn es-Suyûtî ise aynı sanatı *munâkaza* adıyla ele almakta ve *"Bir işi, vukuunun imkânsız olmasına işaret etmek için imkânsız bir şeye bağlamaktır"* şeklinde tanımlamaktadır.[43] Bu sanat, içinde bulunulan durumun ne kadar çıkmaza girdiğini anlatmak adına mubâlağa yoluyla bir şeyin gerçekleşme olasılığını imkânsız gibi ifade etmektir. Örneğin;

قيل لبزرجمهر: لم لا تعاتبون الجَهَلَة؟ فقال: لِأنّا لا نُريد من العُميان أن يبصروا.

Bozorgmehr'e "Size ne oluyor da cahilleri kınamıyorsunuz?" denilince şu cevabı vermişti: "Biz körlerden görmelerini beklemiyoruz!"[44]

Cahiller hakkında neden konuşmadığı ve cahilliği kınamadığı sorulan Bozorgmehr vermiş olduğu bu cevapla cahillerden düzelmesini beklemenin bir körden görmesini istemek gibi imkânsız bir durum olduğunu göstermiş ve cahilleri küçümseyerek onları, uğraşılmayacak kadar değersiz bulduğunu ifade etmiştir.

Mubâlağa: Mubâlağa, *"Mütekellimin, bir niteliğin kuvvet veya zayıflık bakımından imkânsız veya gerçeklikten* uzak *bir dereceye ulaştığını iddia etmesi"* demektir.[45]

Şu örnekte hâkimin kullandığı ifadeye sinirlenen bir davacı kadının hâkime olan öfke ve tahkirini mubâlağa yoluyla ortaya koyuşuna şahit olmaktayız:

---

[39] Ebu'l-Feth Zıyâuddîn Nasrullâh b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî İbnu'l-Esîr, *el-Meselu's-sâir fî edebi'l-kâtibi ve'ş-şâ'ir*, thk. Ahmed el-Hûfî, Bedevî Tabâne (Kahire: Dâru nahdati Mısr li't-tab'i ve'n-neşr, ts.), 2/250.

[40] Muhammed A'lâ b. Ali et-Tehânevî, *Mevsû'atu keşşâfi ıstılâhâti'l-funûn ve'l-'ulûm*, thk. Alî Dahrûc (Beyrut: Mektebetu Lubnân Nâşirûn, 1996), 1/150.

[41] ez-Zemahşerî, *Rebî'u'l-ebrâr*, 2/48.

[42] Bedruddîn Muhammed b. Abdillâh ez-Zerkeşî, *el-Burhân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrâhîm (Kahire: Mektebetu dâri't-turâs, 1957), 3/47.

[43] Celâluddîn Ebu'l-Fazl Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Suyûtî, *Mu'teraku'l-akrân fî i'câzi'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Şemsuddîn (Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-'ilmiyye, 1988), 1/351.

[44] ez-Zemahşerî, *Rebî'u'l-ebrâr*, 2/23.

[45] İbn Mu'tez, *el-Bedî' fi'l-bedî'*, 85; el-'Askeri, *es-Sınâ'ateyn*, 365; el-Kazvînî, *el-Îzâh*, 275; Bulut, *Belâgat Terimleri*, 307.

تقدّمت امرأة إلى قاضٍ، فقال: جامعك شهودك؟ فسكتتْ، فقال كاتبه: إنّ القاضيَ يقول: جاء شهودك معك؟ قالت: نعم، ثم قالت: ألا قلتَ كما قال كاتبك؟ كبرت سنّك، ونقص عقلك، وعظمت لحيتك حتّى غطّت على لبّك، ما رأيت ميّتا يقضي في الأحياء غيرك!

Kadının birisi hâkimin huzuruna vardığında hâkim ona "جامعك شهودك/Şahitlerin seni topluyor mu?" şeklinde bir ifade kullandı. Kadın susup bu soruya cevap vermeyince hâkimin kâtibi ona "Yani, Hâkim şahitlerin de seninle beraber geldiler mi?, diye soruyor" şeklinde açıklama yaptı. Kadının hâkime yönelik cevabı ise şöyle oldu: "Kâtibinin söylediği şekilde söylemeliydin! Yaşın ilerledi, aklın zayıfladı. Sakalların da öyle bir uzadı ki beynini sardı, örttü. Ben, senin dışında yaşayanlar hakkında hüküm veren bir ölü daha görmedim!"[46]

Şahitlerin gelip gelmediği hususunda anlaşılmaz bir soru soran hâkime yönelik kadın çok sert ifadeler kullanmıştır. Bilhassa son cümlesi hem mubâlağa sanatına örneklik teşkil etmekte hem de hâkimi ağır bir şekilde tahkir etmektedir. Zira ölülerin yaşayanlar üzerinde bir tasarrufu hele ki mahkemede hâkimlik gibi bir durumları asla mümkün değildir. Yine sakalın uzayıp beyni sarması ve bu yüzden kişinin mantıksız konuşması gibi bir durum da ancak mubâlağa yoluyla söylenebilecek bir şeydir. Kadın, hâkimin içinde bulunduğu durum hasebiyle bir ölüden farksız olduğunu ortaya koymak adına ona ölü kimse muamelesi yapmıştır.

el-Üslûbu'l-hakîm: Bu sanat, kastedilmeye daha uygun olduğuna dikkat çekmek için muhâtabın kelâmını, kastettiğinin dışında bir manaya hamletmek sûretiyle beklenmeyen bir cevap vermektir. Yahut onun için daha mühim olduğuna dikkat çekmek için soru soran kişinin sorusunu başka bir soru yerine koymak sûretiyle soru sorana istemediği bir cevap vermektir.[47]

قيل للعبّاس: أأنت أكبر أم رسول الله؟ فقال: رسول الله أكبر منّي، وأنا وُلدتُ قبله.

Hz. 'Abbâs'a "Sen mi büyüksün yoksa Allah Rasûlü mü?" diye sorulunca Hz. 'Abbâs şu cevabı vermiştir: "Allah Rasûlü benden daha büyüktür. Ben ise ondan önce doğmuşum."[48]

Peygamberimizin amcası, Allah Rasûlünden yaşça daha büyük olmasına rağmen kendisine sorulan bu soru karşısında muhatabının beklemediği latif bir cevap vermiştir.

İlğâz: İlğâz; bir sözü açık bir dille anlatma yerine maksadı gizleyerek onu ima eden ifadeler kullanmak suretiyle sözü bir bilmece, bazen de muamma şekline sokmaktır.[49] Örneğin;

فقدت في دار بعض الرؤساء مشربة فضّة، فوجّه إلى ابن ماهان، فقال: المشربة سَرقت نفسها، فضحك منه، فاغتاظ وقال «هل في الدّار جارية تسمّى فضّة؟ قالوا: نعم، فقال: فضّة أخذت الفضّة، فكان كما قال.

Bir valinin evinde gümüş bir tas kaybolmuştu. Bunun üzerine vali İbn Mâhân'a yönelince o da valiye "Tas kendi kendini çaldı" diye bir ifade kullandı. Vali bu cevaba güldü ve öfkelendi. Sonra etrafındakilere "Evde 'fizza/gümüş' adında bir cariye var mı?" diye sordu. Etrafındakiler "Evet" yanıtını verince vali şöyle dedi: "Gümüş/Fizza, gümüşü aldı. Tıpkı onun dediği gibi oldu."[50]

İbn Mâhân, gümüş kaseyi çalanı gördüğü halde bunu açıkça ifade etmek yerine daha gizemli ve bulmaca usulü bir ifade kullanmayı seçerek *ilğâz* sanatına başvurmuştur. Bir yanda hakikati söylerken diğer yanda ise doğrudan isim vermeyerek olaya gizem katmış ve ev sahibinin olayı kendisinin çözmesini istemiştir.

Tıbâk ve Mukâbele: Tıbâk, manaları zıt iki kelimeyi bir cümlede bir araya getirmektir.[51] Mukâbele ise, anlamları birbirine uygun iki veya daha fazla kelimeyi cümlede kullandıktan sonra, sırasına riayet ederek bunların karşıtlarını getirmektir.[52] Tıbâk sanatına şu anekdotu örnek olarak verebiliriz:

قيل للرّبيع بن خيثم: ألا ندعو لك الطبيب؟ قال: الطبيب أمرضني، ثم قال:

أصبحت لا أدعو طبيبا لطبّه ولكنّني أدعوك ما مُنزِل القَطْر.

---

46 ez-Zemahşerî, *Rebî'u'l-ebrâr*, 4/316.

47 es-Sekkâkî, *Miftâhu'l-'ulûm*, 327; İbn Hicce el-Hamevî, *Hizânetu'l-edeb*, 1/258; el-Hâşimî, *Cevâhiru'l-belâga*, 319.

48 ez-Zemahşerî, *Rebî'u'l-ebrâr*, 2/437.

49 Ebu'l-Huseyn İshâk b. İbrâhîm b. İsmâ'îl İbn Vehb el-Kâtib, *el-Burhân fî vucûhi'l-beyân*, thk. Ahmed Matlûb, Hatîce el-Hadîsî (Bağdat: Câmi'atu Bağdât, 1967), 147; İbn Sinân el-Hafâcî, *Sirru'l-fesâha* (Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-'ilmiyye, ts.), 226; İbnu'l-Esîr, *el-Meselu's-sâir*, 3/84; el-Medenî, *Envâru'r-rebî'*, 6/40.

50 ez-Zemahşerî, *Rebî'u'l-ebrâr*, 1/86-87.

51 el-'Askeri, *es-Sınâ'ateyn*, 307; es-Sekkâkî, *Miftâhu'l-'ulûm*, 423; el-Hillî, *Şerhu'l-Kâfiye*, 72; el-Hâşimî, *Cevâhiru'l-belâga*, 303.

52 er-Râzî, *Nihâyetu'l-îcâz*, 171; es-Sekkâkî, *Miftâhu'l-'ulûm*, 424; İbn Ebi'l-Isba', *Tahrîru't-tahbîr*, 179; el-Hillî, *Şerhu'l-Kâfiye*, 75; el-Medenî, *Envâru'r-rebî'*, 1/298.

Rebî‘ b. Huseym’e “Senin için doktor çağıralım mı?” diye sorulunca “Beni hasta eden zaten doktor” deyip ardından şu şiiri okumuştu:

“Artık çağırmıyorum tıp bilgisinden ötürü hiçbir doktoru

Fakat yalvarıyorum sana, Ey gökten indiren yağmuru”[53]

Rebî‘ b. Huseym verdiği cevapta iki zıt kelime olan “الطبيب” ve “أمرض” ifadelerini bir araya getirmek suretiyle tıbâk sanatını icra etmiştir. Mukâbele örneği ise şu şekildedir:

أزدشير: احذروا صولة الكريم إذا جاع، وصولة اللّئيم إذا شبع.

Erdeşîr şöyle demişti: “Asil kimse açken onun kuvvet ve hamlesinden; alçak kimse ise tokken onun hamle ve kuvvetinden sakının!”[54]

Erdeşîr’in bu vecizesinde ilk olarak “الكريم” ve “جاع” kelimeleri kullanılmış; sonra bu kelimelere karşılık ise sırasıyla “اللئيم” ve “شبع” ifadeleri gelmiştir. İkişerden toplamda dört kelime grubu arasında mukâbele sanatı icrâ edilmiştir.

Aks: Bu sanat, cümlede bir kısmın zikredilmesi sonra aynı kısmın ters çevrilmesidir. Bu da önce geleni sona, sondakini de başa getirmek suretiyle gerçekleşir.[55] Örneğin;

عيّر شريف النسب سقراط بسقوط نسبه، فقال: نسبي عار عليّ، وأنت عار على نسبك.

Soylu birisi Sokrat’ı “soyu kesik” diye ayıplamıştı. Sokrat ise ona şu karşılı vermişti: “Soyum benim için bir utançtır. Sen ise soyunun utancısın!”[56]

Sokrat verdiği cevapta önce “نسبي عار عليّ” ifadesini kullanmış, ardından ise önce gelen “نسب” kelimesini sona; sonra gelen “عار” ifadesini de başa alma suretiyle “وأنت عار على نسبك” şeklinde ikinci bir ifade kullanmaktadır. Aks sanatını kullanan Sokrat, kendisine hakaret eden bu şahsa hakaretinin bedelini edebî bir üslup kullanmak suretiyle ödetmiştir.

Cem‘ ve Taksîm: *Cem‘* sanatı, iki veya daha fazla şeyi bir türe dâhil etmek, tek bir hüküm altında toplamaktır.[57] *Taksîm* sanatı ise; iki veya daha fazla cüzü olan bir şeyin zikredilmesi, sonra da her birine ait özelliklerin tayin ve tahsis yoluyla getirilmesidir.[58] Şu örnekte önce cem‘ sanatının ardından da taksîm sanatının kullanımını görmekteyiz:

قالت عجوز لزوجها: أما تستحي أن تزني ولك حلال طيّب؟ قال: أمّا حلال فنَعَمْ، وأمّا طيّب فَلَا.

Yaşlı bir kadın kocasına “Helâl ve hoş bir eşin varken zina yapmaya utanmıyor musun?” diye çıkışmıştı. Adam da karısına şu cevabı vermişti: “Helâl konusuna gelince evet helâl. Ama hoş kısmına gelirsek işte o hayır!”[59]

Örnekte ilk olarak hoşluk ve helal olma vasıfları bu yaşlı kadında *cem* edilmiş, ardından kadın hakkında kullanılan iki kelimeden her biri alınıp tayin ve tahsis yoluyla her birine ayrı ayrı cevap verilmiştir.

Leff-ü neşr: Leff-ü neşr, birden fazla lafzı kısaca veya ayrıntılı şekilde ifade ettikten sonra bunların her biriyle ilgili özellikleri herhangi bir tayinde bulunmaksızın ve bunların her birini ayırt etmeyi dinleyicinin anlayışına bırakarak belirtmektir.[60]

قال المتوكّل لأبي العيناء: إلى متى تَمدح الناس وتذمّهم؟ قال: ما أحسنوا وأساؤا.

Mütevekkil bir gün Ebu’l-‘Aynâ’ya “İnsanları ne zaman över ne zaman yerersin?” diye bir soru sormuştu. O da şu karşılığı verdi: “İyi davrandıklarında ve kötü davrandıklarında!”[61]

---

53 ez-Zemahşerî, *Rebî‘u’l-ebrâr*, 5/49.
54 ez-Zemahşerî, *Rebî‘u’l-ebrâr*, 3/221.
55 el-‘Askeri, *es-Sınâ‘ateyn*, 371; el-Kazvînî, *el-Îzâh*, 265; el-Hillî, *Şerhu’l-Kâfiye*, 145; el-Hâşimî, *Cevâhiru’l-belâga*, 321.
56 ez-Zemahşerî, *Rebî‘u’l-ebrâr*, 4/260.
57 es-Sekkâkî, *Miftâhu’l-‘ulûm*, 425; el-Medenî, *Envâru’r-rebî‘*, 3/371; el-Hâşimî, *Cevâhiru’l-belâga*, 310.
58 es-Sekkâkî, *Miftâhu’l-‘ulûm*, 425; el-Kazvînî, *el-Îzâh*, 270; el-Medenî, *Envâru’r-rebî‘*, 5/293; el-Hâşimî, *Cevâhiru’l-belâga*, 311.
59 ez-Zemahşerî, *Rebî‘u’l-ebrâr*, 2/53.
60 er-Râzî, *Nihâyetu’l-îcâz*, 174; es-Sekkâkî, *Miftâhu’l-‘ulûm*, 425; el-Medenî, *Envâru’r-rebî‘*, 1/341; Bulut, *Belâgat Terimleri*, 280.
61 ez-Zemahşerî, *Rebî‘u’l-ebrâr*, 2/57.

Anekdotun bütününe bakıldığında ilk kısımda Mütevekkil'in kullandığı ifadede önce "övmek" sonra da "yermek" ifadeleri geçmektedir. Ebu'l-'Aynâ ise verdiği cevapta bu ifadelerle alakalı olarak kullandığı "iyilik" ve "kötülük" anlamlarını; bir tayinde bulunmaksızın sırasıyla getirmiştir. Yani Ebu'l-'Aynâ aslında "İyi davrandıklarında överim, kötü davrandıklarında ise yererim" demek istemiştir.

Tehekküm: Hakaret anlamında yüceltme, korkutma/uyarma anlamında müjde, tehdit anlamında vaad, alay anlamında ise övgü lafzı getirmek suretiyle muhatapla alay etmektir. *Tehekküm* sanatında sözün zahiri ciddî, bâtını alaydır.[62] Şu örnekte ünlü Arap nüktedanlarından Cemmâz'ın alelade bir şekilde namaz kılan kişinin durumunu alaya alışını görmekteyiz:

نظر الجمّاز إلى رجل يخفّف الصلاة فقال: لو رآك العجّاج لهزج بك، قال: كيف؟ قال: لأنّ صلاتك أرجوزة.

Alelade bir şekilde namaz kılan bir şahsı gören Cemmâz adama şöyle demişti: " 'Accâc seni görse seni Hezec bahrinde söylerdi." Adam da "Nasıl yani?" diye sorunca Cemmâz şu karşılığı vermişti: "Çünkü senin namaz Recez bahrinde!"[63]

Basit ve önem vermeden namaz kılan bu şahsa Cemmâz'ın kullandığı ifadeler zâhiren ciddi bir durumdan bahsediyor gibi dursa da aslında aruz bahirlerini kullanmak suretiyle şahsın namaz kılış şeklini alaya almaktadır. Zira recez bahrinin bu şekilde adlandırılma gerekçesi şiir illet ve zihaf kaidelerine çokça maruz kalması sebebiyle uğradığı sarsıntı ve değişikliklerden ötürüdür.[64] Örnekte de kusurlu ve noksan bir namaz kılan şahsın kıldığı bu namazı Cemmâz, recez bahri üzerinden alaya almaktadır.

SONUÇ

Zemahşerî kaleme aldığı muhâdarât türü eseriyle kendisinden önceki müelliflerin de eserlerinde yer verdiği pek çok kıssanın sonraki nesillere aktarımını sağlamıştır. Eser, oldukça zengin bir içeriğe sahiptir. Zemahşerî, birçok muhtelif konu hakkındaki özlü sözleri, darb-ı meselleri ve yaşanmış olaylardan kesintiler içeren anekdotları kendi edebî süzgecinden geçirdikten sonra bir araya getirmiştir. Eser genelinde olay aktarımı için tercih edilen ifade üslupları incelendiğinde Zemahşerî'nin Arap dili ve belagatine olan vukufiyeti göze çarpmaktadır. Biz bu çalışma vesilesiyle eserde yer alan anekdotlar üzerinden klasik belagat kaynaklarında en bâriz yer verilen belli başlı sanatları inceledik ve bu sanatların sosyal hayatta kişiye ve sözüne kattığı değeri ortaya koymaya çalıştık. Etkili ve edebî sözün yeri geldiğinde kişiye makam ve şöhret gibi maddi kazançlar sağladığını; yeri geldiğinde etkin bir irşat aracı olarak kullanıldığını ve hakikatin bu sanatlar vesilesiyle kati surette ortaya konduğunu müşahade ettik. İncelemiş olduğumuz bu sanatların kendi içlerindeki çeşitlerine de ayrı ayrı örnek bulmak pekâla mümkündür. Ayrıca eserde, tespit ettiğimiz bu sanatlar dışında daha pek çok belagat sanatı içermektedir. Bizler bu kısmî çalışma ile edebî ifadenin değerini; belagat sanatlarıyla donatılmış cümlelerin sosyal hayatta etkin kullanıldığında ne gibi sonuçlar doğurduğunu, belagat sanatlarının klasik kitaplarda yer alan birer sanattan ibaret veya sadece kutsal metinlere ait birer olgu olmadığını göstermeye gayret ettik. Bu çalışmanın, alanda yapılacak nice çalışmalara yol göstermesini ve özellikle nesir türü eserlerde belagat sanatları üzerine yapılacak çalışmaların artmasına vesile olmasını temenni ediyoruz. Gayret bizden, tevfîk Allah Teâla'dandır.

KAYNAKÇA

'Askeri, Ebû Hilâl Hasan b Abdullah b Sehl. *Kitâbu's-sınâ'ateyn el-kitâbe ve'ş-şi'r*. thk. Ali Muhammed el-Becâvî, Muhammed Ebu'l-Fazl İbrahim. Kahire: Dâru ihyâi'l-kutubi'l-'Arabiyye, 1952.

Aydın, Mustafa. *Arap Dili Belâgatında Bedî' İlmi ve Sanatları*. İstanbul: İşaret Yayınları, 2018.

Bulut, Ali. *Belâgat Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2015.

Hafâcî, İbn Sinân el-. *Sirru'l-fesâha*. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-'ilmiyye, ts.

Hamevî, Yâkût Ebû Abdillâh Şihâbuddîn b. Abdillâh el-Bağdâdî. *Mu'cemu'l-udebâ: İrşâdu'l-erîb ilâ ma'rifeti'l-edîb*. thk. İhsân 'Abbâs. 7 Cilt. Beyrut: Dâru'l-ğarbi'l-İslâmî, 1993.

---

62 İbn Ebi'l-Isba', *Tahrîru't-tahbîr*, 568-570; el-Hillî, *Şerhu'l-Kâfiye*, 88; el-Medenî, *Envâru'r-rebî'*, 2/185.

63 ez-Zemahşerî, *Rebî'u'l-ebrâr*, 2/268.

64 Tevfik Rüştü Topuzoğlu, "Recez", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 34/302.

Hâşimî, Seyyid Ahmed. *Cevâhiru'l-belâga: fi'l-me'ânî ve'l-beyân ve'l-bedî'*. thk. Yûsuf es-Sumeylî. Beyrut: el-Mektebetu'l-'asriyye, 1999.

Hillî, Safiyyuddîn Ebu'l-Mehâsin Abdülazîz b. Serâyâ b. Alî et-Tâî. *Şerhu'l-Kâfiyeti'l-bedî'iyye fi 'ulûmi'l-belâga ve mehâsini'l-bedî'*. thk. Nesîb Neşâvî. Beyrut: Dâr Sâdır, 2003.

İbn Ebi'l-Isba', Ebû Muhammed Zekiyyuddîn Abdulazîm. *Tahrîru't-tahbîr fi sınâ'ati'ş-şi'ri ve'n-nesri ve beyâni i'câzi'l-Kur'ân*. thk. Hıfnî Muhammed Şeref. Kahire: el-Meclisu'l-a'lâ li'ş-şuûni'l-İslâmiyye, 1963.

İbn Hallikân, Ebu'l-'Abbâs Şemsuddîn Ahmed b. Muhammed b. Ebî Bekr. *Vefeyâtu'l-a'yân ve enbâu ebnâi'z-zamân*. thk. İhsân 'Abbâs. 8 Cilt. Beyrut: Dâr Sâdır, 1977.

İbn Hicce el-Hamevî, Ebu'l-Mehâsin Takıyyuddîn Ebû Bekr b. Alî b. Abdillâh. *Hizânetu'l-edeb ve ğâyetu'l-ereb*. thk. 'Isâm Şe'îtû. 2 Cilt. Beyrut: Dâr ve Mektebetu'l-hilâl, 1987.

İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvînî. *Sunen*. thk. Muhammed Fuâd Abdulbâkî. 2 Cilt. Kahire: Dâru ihyâi'l-kutubi'l-'Arabiyye, 1953.

İbn Mu'tez, Ebu'l-Abbâs Abdullâh b. Muhammed. *el-Bedî' fi'l-bedî'*. thk. Muhammed Abdulmu'în Hafâcî. Beyrut: Dâru'l-cîl, 1990.

İbn Vehb el-Kâtib, Ebu'l-Huseyn İshâk b. İbrâhîm b. İsmâ'îl. *el-Burhân fi vucûhi'l-beyân*. thk. Ahmed Matlûb, Hatîce el-Hadîsî. Bağdat: Câmi'atu Bağdât, 1967.

İbnu'l-Esîr, Ebu'l-Feth Zıyâuddîn Nasrullâh b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî. *el-Meselu's-sâir fi edebi'l-kâtibi ve'ş-şâ'ir*. thk. Ahmed el-Hûfî, Bedevî Tabâne. 4 Cilt. Kahire: Dâru nahdati Mısr li't-tab'i ve'n-neşr, ts.

Kazvînî, Hatîb Celâluddîn Muhammed b. Abdirrahmân. *el-Îzâh fi 'ulûmi'l-belâga*. thk. İbrâhîm Şemsuddîn. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-'ilmiyye, 2003.

Kazvînî, Hatîb Celâluddîn Muhammed b. Abdirrahmân. *et-Telhîs fi 'Ulûmi'l-Belâga*. thk. Abdurrahmân el-Berkûtî. Mısır: Dârü'l-fikrati'l-'Arabî, 2. Basım, 1932.

Kıftî, Cemâluddîn Ebu'l-Hasen Alî b. Yûsuf. *İnbâhu'r-ruvât 'alâ enbâhi'n-nuhât*. thk. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrâhîm. 4 Cilt. Kahire: Dâru'l-fikri'l-'Arabî, 1986.

Medenî, İbn Ma'sûm Sadruddîn Alî Hân b. Nizâmiddîn Ahmed b. Muhammed el-Huseynî. *Envâru'r-rebî' fi envâ'i'l-bedî'*. thk. Şâkir Hâdî Şukr. 7 Cilt. Matba'atu'n-Nu'mân, 1969.

Meydânî, Ebu'l-Fazl Ahmed b. Muhammed el-. *Mecme'u'l-emsâl*. thk. Muhammed Muhyiddîn 'Abdulhamîd. 2 Cilt. Beyrut: Mektebetu's-sunneti'l-Muhammediyye, 1955.

Öztürk, Mustafa - Mertoğlu, M. Suat. "Zemahşerî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 44/235-238. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.

Râzî, Fahreddin. *Nihâyetu'l-îcâz fi dirâyeti'l-i'câz*. thk. Nasrullah Hacımüftüoğlu. Beyrut: Dâr Sâdır, 2004.

Sekkâkî, Ebû Ya'kûb Sirâcuddîn Yûsuf b. Ebî Bekr b. Muhammed b. Alî. *Miftâhu'l-'ulûm*. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-'ilmiyye, 1987.

Subkî, Bahâuddîn. *'Arûsu'l-efrâh fi şerhi Telhîsi'l-Miftâh*. thk. 'Abdulhamîd Hindâvî. 2 Cilt. Beyrut: el-Mektebetu'l-'asriyye, 1992.

Suyûtî, Celâluddîn Ebu'l-Fazl Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî. *Buğyetu'l-vu'ât: fi tabakâti'l-luğaviyyîn ve'n-nuhât*. thk. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrâhîm. 2 Cilt. Lübnan-Sayda: el-Mektebetu'l-'asrıyye, ts.

Suyûtî, Celâluddîn Ebu'l-Fazl Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî. *Mu'teraku'l-akrân fi i'câzi'l-Kur'ân*. thk. Ahmed Şemsuddîn. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-'ilmiyye, 1988.

Teftâzânî, Sa'duddîn Mes'ûd b. Fahriddîn. *Muhtasaru'l-me'ânî*. Beyrut: Dâru'l-fikr, 1990.

Tehânevî, Muhammed A'lâ b. Ali. *Mevsû'atu keşşâfi ıstılâhâti'l-funûn ve'l-'ulûm*. thk. Alî Dahrûc. 2 Cilt. Beyrut: Mektebetu Lubnân Nâşirûn, 1996.

Topuzoğlu, Tevfik Rüştü. "Recez". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 34/509-510. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.

Yazıcı, Hüseyin. "Muhâdarât". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 30/391-392. İstanbul: TDV Yayınları, 2005.

Yerkazan, Hasan. "Zemahşerî'nin Eserlerinde Bulunan Hadîslerin Kaynakları". *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8 (Haziran 2017), 273-310.

Zemahşerî, Cârullâh Ebu'l-Kâsım Mahmud b. Ömer. *Rebî'u'l-ebrâr ve nusûsu'l-ahbâr*. thk. 'Abdu'l-Emîr 'Alî Muhennâ. 5 Cilt. Beyrut: Muessesetu'l-'âlemi'l-matbû'ât, 1992.

Zerkeşî, Bedruddîn Muhammed b. Abdillâh. *el-Burhân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrâhîm. 4 Cilt. Kahire: Mektebetu dâri't-turâs, 1957.

كتاب المفصّل للزمخشري وشروح شواهده
شرح أبيات المفصل للخوارزمي نموذجًا

Dr. Muhammed Nur Yusuf *

تمهيد

استنبط النحاة قواعد اللغة العربية من الكلام العربي الفصيح الذي يُعَدّ حجّة في اللغة إذا توافرت فيه ضوابط ذكرها العلماء، وإذا أراد النّحويّ إثبات القواعد التي يستنبطها فإنّه يؤيّدها بأدلّة نثرية أو شعرية من الكلام الفصيح تُسمّى (شواهد)، وبهذا يبرز أنّ الشواهد أصل ماثل بين يدَي النحوي عند الاستنباط النحوي قبل بناء القاعدة النحوية منه جهة، وأصل ماثل بين يديه بعد الاستنباط؛ للاستدلال على صحّة استنباطه من جهة أخرى، فهي مصدر التشريع النحوي وعُمدته، منها يكون الابتداء وبها يكون الانتهاء، وهذا يُظهر مدى أهمية الشواهد في كتب النحو، وأنّها هي الفيصل في جواز استعمال التعبير أو عدمه عند التنازع بين النحاة وأهل اللغة... تردّدت طائفة من الشواهد الشعرية والنثرية في كتب النحو كثيرًا، ركّز النحاة فيها –في الغالب– على موضع الاستشهاد فقط، وأهملوا إضاءة الجوانب الأخرى فيها، فانبرى عدد من أهل العلم على إفراد كتب خاصة لدراسة الشواهد، أُطلِق عليها اسم: (شروح الشواهد)، والغالب الأكثر أنّ أصحاب (شروح الشواهد) خصّصوا كتبهم للشواهد الشعرية فقط، وأهملوا شرح الشواهد الأخرى، كشواهد القرآن الكريم والأمثال وغيرهما, وقد أقبل طلاب العلم على هذه الشروح؛ للوقوف على ما يتعلّق بكل شاهد شعري، من حيث القائل والمعنى والإعراب والروايات وما قبل البيت الشاهد أو بعده مما لا يتمّ المعنى العام إلّا به.

ألف الزمخشري كتابه النحوي المفصّل، واستشهد فيه بعدد كبير من الشواهد النثرية والشعرية المختلفة، وذاع صيت هذا الكتاب في الآفاق، وأقبل عليه العلماء تدريسًا وشرحًا، واندفع نحوه طلاب العلم دراسة وحفظًا، واحتاجوا إلى من يقرّب إليهم شواهده، وأبدوا رغبتهم في ذلك لأهل الشأن، فاستجاب لهم جمع من العلماء، ووضعوا شروحًا لشواهده، منهم فخر الدين الخوارزمي الذي شرح جميع شواهد الشعر في كتاب المفصل، مع مئة شاهد نثري، وبذلك تميز عن غيره من شروح الشواهد، فكان الكتاب جديرًا بالدراسة والتحليل.

مشكلة البحث:

يُعَدّ كتاب المفصّل للزمخشري اختصارًا لكتاب سيبويه، وهذا الاختصار منعه من التفصيل والتوسُّع في شرح الشواهد، فقام بعض أهل العلم بمهمة شرحها، ولمّا كثرت شروح شواهده وتباينت كمًّا وكيفًا، ظهرت الحاجة إلى تخصيص بحث لهذه الشروح ودراسة نموذج منها. وهنا تكمن مشكلة البحث.

أهميةُ موضوع البحثِ:

يمكن اختصار أهمية موضوع البحث في ثلاثة جوانب: أوّلها اتّصاله بالزمخشري أحد أعلام العلوم الإسلامية وعلوم اللغة العربية، ثانيها كونه يُظهر جانبًا من المصنفات التي بُنيَت على كتب الزمخشري، ثالثها تناوله مصدر التشريع النحوي؛ أي الشواهدَ النحوية التي يؤسّس عليها النحاة قواعدهم.

أسباب اختيار البحث:

في أثناء إعدادي دراسة عن كتاب المفصّل، تبيّنتْ لي كثرةُ المصنفات التي بُنيت على هذا الكتاب، ولاحظتُ أن الكتب التي شرحت شواهده بلغت نحو عشرين كتابًا، وأنّ كثيرًا منها مغمور لدى الباحثين، فعزمت على كتابة بحث إحصائي عن شروح شواهد المفصل، ودراسة نموذج منها.

أهداف البحث ومنهجه:

يهدف هذا البحث إلى تزويد المكتبة العربية ببحث إحصائي عن شروح شواهد المفصّل للزمخشري، وتناول أحد هذه الشروح بالبحث والتحليل؛ ليكون نموذجًا واضحًا للباحثين... وذلك من خلال المنهج الوصفي التحليلي.

حدود البحث:

لهذا البحث حدود مضبوطة، فهو يعرّف بالزمخشري وكتابه المفصل باختصار، ثم يتناول شروح شواهده بدراسة إحصائية، ثم يدرس نموذجًا من هذه الشروح، هو كتاب: شرح أبيات المفصّل لفخر الدين الخوارزمي المطبوع في مجلدين كبيرين.

الدراسات السابقة:

تناولت كتب وبحوث كثيرة الزمخشريّ وآثارَه العلمية في شتّى المجالات، وكان لكتاب المفصّل نصيب وافر من هذه الدراسات التي تناولت أهمية هذا الكتاب في تاريخ التأليف النحوي، وبيّنت منهج الزمخشري فيه، وخُصِّص بعضها لدراسة الشاهد الشعري فيه، ولكن لم أجد من خصص بحثًا لشروح شواهده، وسأذكر هنا بعض الدراسات السابقة التي تتقاطع مع بحثي في جانب من جوانبه، وهي:

* İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi Eğitim Fakültesi Yabancı Diller Eğitimi Bölümü Arapça Öğretmenliği, gyavuz@29mayis.edu.tr, ORCID: 0000-0002-7630-3820

- مناهج شروح الشواهد النحوية، فايزة عبد الله، ، جامعة دمشق 1990م. (رسالة ماجستير)

- شروح الشواهد النحوية : دراسة لغوية تحليلية مع تحقيق شرح أبيات الجمل لابن سيده، محمود محمد أحمد العامودي، القاهرة: جامعة عين شمس، 1410هـ، 1990م. (رسالة دكتوراه)

- الشواهد الشعرية في كتاب المفصّل في صنعة الإعراب للزمخشري: دراسة تحليلية نحوية صرفية، المعتز حامد بشير، السودان: جامعة أم درمان الإسلامية، 1431هـ، 2010م، (رسالة دكتوراه).

- منهجية الخوارزمي والجرجاني في شرح أبيات المفصل للزمخشري: دراسة وصفية تحليلية مقارنة، منال محمد أحمد جباعتة، الزرقاء: الجامعة الهاشمية، 2013هـ، (رسالة ماجستير).

- الشاهد الشعري عند الزمخشري في كتابه المفصّل والكشاف: دراسة في المستويات اللسانية، مسعود غريب، الجزائر: جامعة قاصدي مرباح ورقلة، 2013-2014م، (رسالة دكتوراه).

- الشاهد القرآني في كتاب المفصّل للزمخشري، محمد الحبيب العلاني، تونس: دار سحنون، 1436هـ، 2015م.

الزمخشري:

هو أبو القاسم جار الله فخر خوارزم محمود بن عمر الزمخشري، وُلِد سنة (467هـ) في قرية صغيرة واقعة في جمهورية تركمانستان اليوم تُدعَى زمخشر، تابعة لإقليم خوارزم، وإليها نُسِبَ.

عُرِف العصر الذي عاش فيه الزمخشري بالنهضة والازدهار في العلوم والآداب، وعُرِف المكان الذي نشأ فيه –وهو إقليم خوارزم- بحركة علمية زاهية، فاقت الأقاليم المجاورة في ذلك، فتأثر الزمخشري بهذه البيئة الزمانية والمكانية المعرفية المتقدّمة، فأقبل يطلب العلم فيها، ولم يشف ذلك غليلَه المعرفي، فضرب في الأرض يبتغي العلم في حواضر العالم الإسلامي كبخارى وخراسان وأصفهان وبغداد ومكة، ينهل من معين الأدب والمعرفة، حتى امتلأ بالعلوم والآداب، وبزّ الأقران فيها، وصار إمامًا في علوم الشريعة واللغة العربية والأنساب، وقد طغى عليه حبّ العلم والتفرغ له، فعزف عن الزواج؛ لئلا ينشغل بالنساء والأولاد عن مجال العلم.

وتأثّر الزمخشري كذلك بالاعتزال الذي كان سائدًا في عصره، فدان به، واتّخذه مذهبًا، وجاهر به، ودعا إليه، وبثّ أصول المذهب وأفكاره في بعض كتبه، ولاسيّما في تفسيره، بل كان يطيب له أن يسمّي نفسه أحيانًا: أبا القاسم المعتزليّ. أما في الفقه فكان حنفيّ المذهب غير متعصّب له.

عُرِف الزمخشري بحدة الذكاء، وتوقّد الذهن، وقوة الحافظة، وجودة القريحة، وقد انعكس ذلك كله على مؤلّفاته التي كثرت وتنوّعت وصارت منهلًا للعلماء الكبار بَلْهَ طلابَ العلم. تُوفي–رحمه الله- بخوارزم عائدًا من مكة، في ليلة عرفة المباركة، سنة (538هـ).

ترك الزمخشري للأمة آثارًا علميّة كثيرة مهمّة في علوم شتى قاربت (50) كتابًا، ملأت فراغًا كبيرًا في المكتبة الإسلامية، أهمها: في مجال التفسير (الكشاف)، وفي اللغة (أساس البلاغة)، وفي غريب الحديث (الفائق)، وفي العَروض (القسطاس)، وفي الأدب (نوابغ الكَلِم)، وفي الأمثال (المستقصى)، وفي النحو (المفصّل)،[1] وسيأتي الحديث عن هذا الكتاب الأخير في المبحث الآتي.

كتاب المفصّل:

للزمخشري بضعة مؤلَفات في النحو، منها: حواشي المفصل، والأنموذج، وشرح أبيات كتاب سيبويه، والأحاجي النحوية، والمفرد والمؤلّف... ولكن أشهرها على الإطلاق هو كتاب المفصّل، و(المفصّل) هو العنوان المختصر المشهور الذي أجمع عليه علماء العربية وانتشر بين طلاب العلم، ولكن لهذا العنوان تتمتان هما: (المفصّل في صنعة الإعراب)، و(المفصّل في علم العربية)؛ أي في علمَي النحو والصرف، ولعلّ العنوان الأول أصحّ؛ لأنّ المؤلّف صرّح به في مقدمة الكتاب، فقال: "فأنشأت هذا الكتاب المترجَم بكتاب: المفصّل في صنعة الإعراب"[2]، ولكن الثاني أشهر في طبعات المفصّل ونسخه المخطوطة، ولعلّ هذا التغيير من تصرف بعض النسّاخ، بحجة أنّه أدل على مضمون الكتاب، وهذه جرأة ممقوتة، فالمؤلّف أولى بتسمية كتابه من غيره.

استغرق الزمخشري في تأليف المفصّل سنة وأربعة أشهر، بدءًا من رمضان (513هـ)، وانتهاء بالمحرّم (515هـ)، وكان معجبًا بكتابه، كثير المباهاة به، يزعم أنه ما من مسألة في كتاب سيبويه إلا وهي متضمَّنة فيه[3]. وهذه المباهاة إشارة منه إلى إبداعه في منهج الكتاب وتنسيق موضوعاته، إذ لم يسر فيه على نهج من سبقه في ترتيب أبواب النحو وموضوعاته، بل اخترع تبويبًا جديدًا مراعيًا التسهيل على طلاب العلم، وها هو ذا يذكر أبواب كتابه في المقدمة، فيقول: "فأنشأت هذا الكتاب المترجَم بكتاب: المفصّل في صنعة الإعراب، مقسومًا أربعة أقسام: القسم الأول: في الأسماء، القسم الثاني في الأفعال، القسم الثالث في الحروف، القسم الرابع: في المشترك من أحوالها. وصنّفتُ كلًّا من هذه الأقسام تصنيفًا، وفصّلت كلّ صنف منها تفصيلًا، حتى رجع كلّ شيء إلى نصابه، واستقر في مركزه... مع الإيجاز غير المخِلّ، والتلخيص غير المُمِلّ؛ مناصحة لمقتبسيه"[4]. ويظهر من هذا الترتيب "أنّ تصوّر الزمخشري للتقسيم يقوم على أساس النظر في المفرد: الاسم، الفعل، الحرف، المشترك، ويعالج في كل قسم الأحكام النحوية والصرفية التي تخصّ ذلك القسم بصورة منفصلة... ويحرص الزمخشري على مراعاة هذا التقسيم، ويتحاشى أن يحدث تداخلًا بين موضوعاته... ولكننا إذا نظرنا إلى الترتيب الداخلي لكل قسم وموضوعاته فإننا نلاحظ... أنه ينظر إلى الشكل الإعرابي أو أثر العوامل؛ لذلك نجده في القسم الأول يبدأ بالمرفوعات من الأسماء، ثم

[1] يُنظَر: الأنباري، نزهة الألبّاء ص469-478، والقفطي، إنباه الرواة ج3 ص265-272، وياقوت الحموي، معجم الأدباء ج19 ص126-135، وابن خلّكان، وفيات الأعيان ج5 ص168-174، والذهبي، سير أعلام النبلاء ج20 ص151-156، والسيوطي، بغية الوعاة ج2 ص279-280، والسيوطي، طبقات المفسرين ص104-105، وحاجي خليفة، كشف الظنون ج2 ص1774، والزركلي، الأعلام ج7 ص178، والحوفي، أحمد محمد، الزمخشري.

[2] الزمخشري، المفصّل في علم العربية، تحقيق فخر صالح قدارة، ص31.

[3] يُنظَر: الأنباري، نزهة الألبّاء ص369.

[4] الزمخشري، المفصّل ص31-32.

بالمنصوبات، ثم بالمجرورات منها، ثم بعد ذلك يتحدث عن التوابع، ثم الأسماء المبنية، وغيرها من أقسام الأسماء، وفي القسم الثاني من الكتاب يتحدث عن المرفوع من الأفعال المضارعة، ثم المنصوب، ثم المجزوم، ثم بقية أصناف الفعل"[5].

وعندما طالع العلماء المفصّل ظهر لهم أن إعجاب الزمخشري به غيرُ مُبالَغ فيه، وأنه يستحق الإشادة والثناء، فأقبل عليه طلاب العلم والعلماء حفظًا ونسخًا، ودراسة وتدريسًا، ونظمًا وتقليدًا، وشرحًا واختصارًا، ومنهم من أفرد شواهده بالشرح والإعراب... فاكتسب شهرة كبيرة وذيوعًا واسعًا قلما كُتِبا لمصنّف آخر في النحو، و"لم تكد الناس تتلقى كتاب المفصل بالقبول والعكوف على شرحه وإيضاحه حتى خرج كتاب الكشاف، فازداد الناس تعلقًا بنحو الزمخشري، فبحثوا آراءه في كلا الكتابين، وقارنوا بينها، وممن قام بذلك ابن مالك...وسلك أبو حيان والمرادي وابن هشام وغيرهم طريقه"[6].

أمّا من حيث الموضوع والمضمون، فالمفصّل: "كتاب في تعليم النحو، ضمّنه الزمخشري معظم البحوث النحوية والصرفية القديمة والمتداولة في عصره، حتى صار عمدة بأسلوبه المحكم، فكان يُقرَّر على الطلبة، ويدرَّس في حلَقات العلم. وقد ساعد الزمخشريَّ على ذلك ما عُرِف عنه من اطّلاعه الواسع، واستيعابه لمصنّفات القدماء، وقدرته الفائقة على تناول المسائل العلمية والعربية، ومعالجتها بأسلوب محكم، ونهج سليم، فضًلا عن تذوقه الخاصّ للغة العرب، وتمكّنه من معرفة ألفاظها وتراكيبها حقيقة ومجازًا"[7].

إذن رغم اطّلاع الزمخشري على المكتبة النحوية التي سبقته التي حوت كتب كبار النحاة قبله كسيبويه والمبرّد وأبي علي الفارسي وابن جني وغيرهم- رغم ذلك وجد أن طلاب علوم العربية بحاجةٍ إلى كتاب مختصر خال من الحشو والاستطراد والخلافات، جامعٍ لمسائل النحو والصرف وفق ترتيب سهل الورود قريب المأخذ، وألمح إلى هدف آخر من كتابه في المقدمة[8] هو أنّ معرفة الإعراب مدخل لفهم كتاب الله، وشنّع على من يتصدى للتفسير بلا زاد من علوم العربية، وبهذا يرى أن كتابه يدخل في مجال خدمة القرآن الكريم وتفسيره وعلومه.

ومن يقرأ المفصّل بإمعان يجد أن الزمخشري فيه مائل إلى المذهب البصري في النحو، غير متعصب له، فهو يصرّح في بعض المواضع بعبارة: (أصحابنا البصريون)، لكنه في مواضع أخرى يختار المذهب الكوفي أو يميل إليه في بعض المسائل، وأحيانًا يكون له رأيه المنفرد، ولذلك صُنِّف في المدرسة البغدادية في النحو[9]. و"بغدادية الزمخشري تجلت في ابتكاره طرقًا جديدة لتأليف كتبه دون تقليد لأحد... وستجد أيضًا هذه البغدادية في منهجه السماعي والقياسي، وفي انتخابه ما راق له من آراء البصريين والكوفيين والبغداديين، وتتجلّى في اهتدائه إلى آراء جديدة استقل بها"[10].

أمّا شواهد المفصل التي أيّد بها قواعدَ كتابه فقد كانت وافرة منوّعة، منها الآيات والقراءات والأحاديث والأشعار والأرجاز والأمثال وأقوال الفصحاء الذين يُستشَهد بكلامهم، بالإضافة إلى الأمثلة التوضيحية، فهو "لا يترك قاعدة أو فرعًا أو قاعدة أو كلامًا يقوله إلا ويمثّل له بأمثلة مبسّطة، قد تكون آياتٍ قرآنية، أو شعرًا أو جملًا عادية، وقد احتلت الآيات القرآنية نسبة عالية من هذه الأمثلة، وكان بسوق هذه الأمثلة في أسلوب سهل واضح يكاد يخلو من التعليل تمامًا إلا حين الضرورة"[11]، وقد كثرت الشواهد القرآنية والشعرية في المفصل خاصة، حتى لا تكاد تخلو صفحة من صفحاته من أكثر من آية أو بيت، وكانت شواهد الأصناف الأخرى أقل منهما فيه.

ولعل من المناسب قبل ختام هذا المبحث أن نذكر أنّ الاهتمام بالمفصل لم يقتصر على القدماء، بل تجاوزه إلى عصر الطباعة، فكان المفصّل من الكُتب التي طُبِعت مبكّرًا، حيث طُبِع سنة 1859م بعناية المستشرق بروخ في مدينة كريستيانا (الاسم القديم لأوسلو عاصمة النروج)، وأُعِيد نشر هذه الطبعة سنة 1879م، ثُمّ طُبِع في الإسكندرية سنة 1291هـ، ثم في دهلي سنة 1903م، ثم في لكنو بالهند سنة 1323هـ، وفي القاهرة سنة 1323هـ، وصُوّرت هذه الطبعة الأخيرة ونشرتها دار الجيل ببيروت، ثم مكتبة الهلال ببيروت أيضًا.[12] ثم طُبِع في دار إحياء العلوم ببيروت سنة 1410هـ، 1990م بتحقيق محمد عز الدين السعيدي، ثمّ طُبِعَ في دار عَمّار بعمّان سنة 1425هـ، 2004م بتحقيق الدكتور فخر صالح قَدارة، ثم طُبِع في دار الحديث بالقاهرة سنة 1434هـ، 2013م بعناية الشريبني شريدة، ثم طُبِع في مكتبة الآداب بالقاهرة سنة 2020م بتحقيق الدكتور خالد إسماعيل حسان ومراجعة الدكتور رمضان عبد التواب، وآخر طبعة عثرتُ عليها طبعة دار الكتب العلمية ببيروت سنة 1442هـ، 2021م بتحقيق إميل بديع يعقوب.

شروح شواهد المفصّل:

وردت في عنوان البحث عبارة: (شروح شواهد المفصل)، ونعني بهذه العبارة مجموعةَ الكتبِ التي أُفرِدت لشرح شواهد المفصل الشعرية وغيرها، أمّا ألفاظ هذا العنوان مفردة فنقصد بـ(الشروح) جمع (شرح)، والشرح هو التفسير والتبيين والإيضاح[13]، وأمّا (شواهد) فجمع شاهد، وهو مصطلح نَحْويّ معناه: "النصّ الذي يُحتَجُّ به ويُحتكَم إليه في مجال اللغة والنحو ولصرف... وتُستخلَص قواعد اللغة بفروعها في ضوئه، ويُستعان به في بيان الصواب"[14]، والغالب المشهور أن الكُتُب التي صُنِّفت في

---

[5] بشير، المعتز حامد، الشواهد الشعرية في كتاب المفصل في صنعة الإعراب للزمخشري، دراسة تحليلية نحوية صرفية ص40-41.

[6] الحربي، عبدالعزيز بن محمد، آراء الزَّمخشري في المفصَّل التي خالفها في الكشَّاف، ص69. ويُنظَر: الغامدي، محمد سعيد صالح، اعتراضات ابن يعيش على آراء الزمخشري النحوية والصرفية في كتاب شرح المفصّل ج1 ص21

[7] الخوارزمي، فخر الدين، شرح أبيات المفصل ج1 ص51 (من كلام المحقّق محمد نور يوسف في القسم الدراسي).

[8] الزمخشري، المفصّل ص31، ويُنظَر: الجويني، مصطفى الضاوي، منهج الزمخشري في تفسير القرآن وبيان إعجازه، القاهرة:: دار المعارف، ط2، 1968م، ص54، وبشير، المعتز حامد، الشواهد الشعرية في كتاب المفصل في صنعة الإعراب للزمخشري ص36

[9] يُنظَر: ضيف، شوقي، المدارس النحوية، ص284، 286.

[10] محمود، محمود حسني، المدرسة البغدادية في تاريخ النحو العربي، ص421.

[11] يُنظَر: المرجع السابق، ص419، والسامرائي، فاضل صالح، الدراسات النحوية واللغوية عند الزمخشري، ص110-111، وغريب، مسعود، الشاهد الشعري عند الزمخشري في كتابيه المفصل والكشاف، ص44-46.

[12] يُنظَر: سركيس، يوسف إليان، معجم المطبوعات العربية والمعرّبة، ج1 ص975، وبروكلمان، كارل، تاريخ الأدب العربي، ج5 ص224، والخوارزمي، فخر الدين، شرح أبيات المفصل ج1 ص53-54 (القسم الدراسي).

[13] يُنظَر: الفراهيدي، العين، ج3 ص93، .وابن فارس، معجم مقاييس اللُّغة، ج3 ص269، والزَّبيدي، تاج العروس، ج6 ص502-503.

[14] عُبادة، محمد إبراهيم، معجم مصطلحات النحو والصرف والعروض والقافية، ص177.

شرح الشواهد خُصِّصت لشرح شواهد الشعر والرجز فقط دون غيرها، ومن النادر إضافة الشواهد النثرية إليها، ككتاب شرح أبيات المفصل لفخر الدين الخوارزمي الذي شرح أكثر من مئة شاهد نثري غير قرآني من شواهد المفصل فضلًا عن شرح أبيات الشعر.

ذكرنا فيما سبق أنّه كانت هناك حركة تأليف نشطة بُنِيَت على كتاب المفصل للزمخشري شرحًا واختصارًا ونظمًا وتقليدًا ونقدًا وتحشية وشرحًا للشواهد، بلغ مجموعها نحوُ مئة كتاب. ولا يعنينا هنا شروح متن المفصل، وإن كانت تشرح الشواهد في إطار شرحها للمتن، بل سنخصّص هذا المبحث للشروح التي خُصِّصت لشرح شواهده فقط، مع ملاحظة أنّي أفدت فيما يأتي من البيانات في هذا المبحث مما جمعتُه سابقًا من عدد من المصادر،[15] مع إضافات أخرى توصّلت إليها بطُرقي الخاصة.

الشروح المنسوبة إلى مؤلفيها صوابًا:

1. إثبات المحصَّل في نسبة أبيات المفصّل لأبي البركات المبارك بن أحمد الإربلي المعروف بابن المستوفي (637هـ)، لم أقف على هذا الشرح بنفسي، لكن ذكر المحقّق عبد الرحمن بن سليمان العُثيمين سنة 1990م أنه وقف على نسخة منه، وأنه أفضل شروح أبيات المفصل وأوفاها، وأنه بصدد تحقيقه،[16] وقد توفّي رحمه الله سنة 1436هـ/ 2014م، ولم يُصدر الكتاب، ولا نعلم إن كان قد انتهى من تحقيقه أو لا.

2. المنخّل في إعراب أبيات المفصّل أو في شرح شواهد أو أبيات المفصّل لعز الدين الحسن بن عبد المجيد المراغي (ت666هـ) وتلميذه أحمد بن أحمد البخاري (كان حيًّا سنة 675هـ)، عثرت على نسختين منه، هما: نسخة دار الكتب المصرية في القاهرة برقم (387 نحو= 11656/ م ف)، ونسخة المدرسة الأحمدية في حلب برقم: (14199= مكتبة الأسد 42/م ف). وكان تحقيقُ باب الأسماء من هذا الشرح جزءًا من رسالة علمية نال بها زميلي الدكتور رمضان أيوب شهادة الماجستير في كلية الآداب بالجامعة اللبنانية سنة (2001)، وقد أخبرني بمكالمة هاتفية بيني وبينه من ملطية إلى إسطنبول بتاريخ (2023/09/17م) أنه انتهى من تحقيق هذا الشرح ودراسته كاملًا، وأنه سيكون قيد الطباعة قريبًا. وعثرتُ كذلك على بيانات علمية تفيد أن سليمان بن عبد الرحمن الحمود نال بتحقيق هذا الشرح ودراسته شهادة الدكتوراه، في جامعة محمد بن سعود الإسلامية بالرياض، سنة (1417هـ، 1997م)، وكان عنوانها: "المنخل في إعراب أبيات المفصل لعز الدين المراغي وجلال البخاري: دراسةً وتحقيقًا"[17].

3. شرح أبيات سيبويه والمفصّل لعفيف الدين ربيع بن محمد بن منصور الكوفي (ت يعد 704هـ)، منه نسخة في مكتبة يني جامع أحمد خان في تركيا برقم (1064)، وبآخرها خط المؤلف، تاريخ النسخ: 696هـ. وهو الأثر العلمي الوحيد الباقي لعفيف الدين الموفي. وقد تتبعتُ أخبار هذا الكتاب فعلمت أنّ تحقيقَ بعض منه كان جزءًا من رسالة علمية نال بها إبراهيم علي إبراهيم ركة شهادة الدكتوراه في كلية دار العلوم بجامعة القاهرة سنة 1403هـ-1983م، ثم أكمل بعضًا من تحقيقه مع الدراسة أحمد بن عتيق المعبّدي الحربي (؟)، ثم أكمل بعضًا من تحقيقه مع الدراسة سامي بن محمد بن يحيى الفقيه الزهراني ونشره في مجلة الدراسات العربية بكلية دار العلوم في جامعة المنيا بمصر، مج36، ع4، 2017م، ص 2289-2330، ثم أكمل بعضًا من تحقيقه مع الدراسة : خالد بن زويِّد بن مزيد السُّلمي ونشره في مجلة الدراسات العربية بكلية دار العلوم في جامعة المنيا بمصر، مج37، ع5، 2018م، ص 2531-2580، ثم أكمل بعضًا من تحقيقه مع الدراسة أيضًا سعود بن علي بن عطية الخزمري الزهراني ونشره في مجلة الدراسات العربية بكلية دار العلوم في جامعة المنيا بمصر، مج39، ع6، 2019م، ص 2791-2833، ثم أكمل بعضًا آخر من تحقيقه مع الدراسة أيضًا منصور بن محمد بن سعيد الغامدي، ونشره في مجلة سُرَّ من رأى للعلوم الإنسانية، العراق مج16، السنة15، ع65، 1442هـ- 2020م، ص3-58، ثم أكمل بعضًا من تحقيقه مع الدراسة أيضًا طلال بن خلف بن محفوظ الحساني ونشره في مجلة الدراسات العربية بكلية دار العلوم في جامعة المنيا بمصر، مج44، ع7، 2021م، ص 3125-3192، ثم أكملتْ بعضًا من تحقيقه مع الدراسة أيضًا عزيزة بنت سليمان عيد الذبياني ونشرته في مجلة البحث العلمي في الآداب (اللغات وآدابها)، مج24، ع1، 2023م، ص 108-145.

4. شرح أبيات المفصل لفخر الدين الخوارزمي (من علماء القرن لثامن الهجري)، وسيأتي الحديث عنه بالتفصيل في المبحث الآتي.

5. شرح أبيات المفصّل لمحمد بن سليمان بن محمد الخطيب الفسوي البسائي (بعد 731هـ)، منه نسخة في دار الكتب المصرية في القاهرة برقم (588 نحو= 11727/ م ف). وقد تتبعتُ أخبار هذا الكتاب فعلمت أنّ تحقيقَ بعض منه كان جزءًا من رسالة علمية نالت بها نوال بنت أحمد بن صالح الصالح شهادة الماجستير في كلية التربية للبنات بالرياض سنة 1416هـ-1996م، بعنوان: "كتاب شرح أبيات المفصل لمحمد بن سليمان الخطيب الفسوي: دراسة وتحقيق (الجزء الأوّل)".

6. شرح أبيات المفصّل ليوسف بن عليّ (ت ؟)، منه نسختان في مكتبة إبراهيم أفندي في إسطنبول، برقم (6286/ 142 نحو) و(6287/ 143 نحو).

7. المفضّل في شرح أبيات المفصّل لأبي فراس بدر الدين محمد بن مصطفى النعساني الحلبي (ت 1362هـ)، طُبع أسفل كتاب المفصل للزمخشري في القاهرة سنة 1323هـ.

الشروح المنسوبة إلى بعض المؤلّفين خطأً

8. شرح أبيات المفصّل لمكي بن ريّان الماكسيني (ت 603هـ) شيخ ابن المستوفي. ذكر المحقق عبد الرحمن بن سليمان العثيمين أن البغدادي أورده في خزانة الأدب، وأنه لم يقف على نسخة منه. قلت: وهذا سهو منه، فالبغدادي لم يذكر مكي بن ريّان في الخزانة سوى مرّة واحدة، وعبارته فيها هكذا: "قال شارح أبياته ابن المستوفي: قرأته على شَيخنا أبي الحرم مكي بن رَيَّان في الأَمثال..."[18]، والعبارة هنا صريحة بنسبة شرح الأبيات إلى ابن المستوفي لا إلى مكّيّ... ولم يذكر هذا الشرح أحد ممن ترجم للماكسيني، بل نقل السيوطي عن تلميذه ابن المستوفي أنه كان قد نصب نفسه للإقراء فلم يتفرّغ للتأليف؛[19] لذا فالنسبة هنا خطأ؛ وليس للماكسيني شرح لأبيات المفصّل.

---

[15] يُنظَر: حاجي خليفة، كشف الظنون ج2 ص1774-1777، وبروكلمان، تاريخ الأدب العربي ج5 ص224-227، والخوارزمي، صدر الأفاضل، التخمير: شرح المفصّل في صنعة الإعراب ج1 ص56-58 (القسم الدراسي)، والخوارزمي، فخر الدين، شرح أبيات المفصل ج1 ص67-73 (القسم الدراسي)، وبعض فهارس المخطوطات.

[16] يُنظَر: الخوارزمي، صدر الأفاضل، التخمير ج1 ص56 (من كلام المحقّق عبد الرحمن بن سليمان العثيمين في القسم الدراسي).

[17] يُنظَر: الحمود، علي بن محمد، دليل الرسائل العلمية ص4.

[18] البغدادي، عبد القادر بن عمر، خزانة الأدب ج8 ص349.

[19] يُنظَر: القفطي، إنباه الرواة ج3 ص320، وياقوت الحموي، معجم الأدباء ج19 ص171، وابن خلّكان، وفيات الأعيان ج5 ص278، والسيوطي، بغية الوعاة ج2 ص272، 299، والخوارزمي، صدر الأفاضل، التخمير ج1 ص56 (من كلام المحقّق العثيمين في القسم الدراسي).

9. شرح أبيات المفصل للصغاني (ت650هـ)،: نسخة المكتبة الأحمدية بحلب (رقم 907). نسب أحمد محمد سردار مدير المكتبات الوقفية الإسلامية النسخة خطأً إلى الصغاني (ت650هـ)، دوّنَ ذلك على الصفحة الأولى من المخطوط وذيّل النسبة باسمه، والصواب أنها لفخر الدين الخوارزمي، تأكّدت من ذلك بعد اطلاعي عليها ومقارنتها بشرح الخوارزمي، وبعد اقتناءِ نسخة منها من مكتبة الأسد الوطنية بدمشق، إذ نُقِلت هذه النسخة إلى مكتبة الأسد، وأخذتِ الرقم الآتي: (14200= 8391/ م ش)، وممّا يؤكد خطأ النسبة إلى الصغاني ورود مصادر في هذا الشرح من القرن الثامن الهجري، والصغاني توفي في منتصف القرن السابع، فلا يُعقَل أن ينقل من مصادر أُلِّفت بعد وفاته بنحو نصف قرن![20]

10. شرح شواهد المفصّل لابن الحاجب (ت646هـ): نسخة مكتبة إبراهيم أفندي بإسطنبول برقم: (6292/ 148 نحو)، نُسِخت سنة 738هـ، نُسِبَت هذه النسخة إلى ابن الحاجب في فهرس هذه المكتبة،[21] وأرجّح أن هذه النسبة خطأ لثلاثة أسباب: أولها أني لم أجد أحدًا في مصادر ترجمة ابن الحاجب أنّ له شرحًا لأبيات المفصّل، ثانيها: أنه قد يكون نسخة من كتابه: (الإيضاح في شرح المفصل)، ثالثها، أنّه ربّما يكون نسخة من (أمالي ابن الحاجب) التي بعضها شرح لبعض أبيات المفصّل.

الشروح المفقودة التي لم يُعثَر على نسخ مخطوطة لها:

11. شرح أبيات المفصّل، لرضيّ الدين بن أبي الفضائل الحسن بن محمد الصغاني (ت650هـ)، ذُكِر هذا الشرح في ترجمة الصغاني في كتب التراجم، ولكن لم نعثر له على نسخ مخطوطة، فهو مفقود.

12. المبجَّل مختصر المنخّل لبرهان الدين إبراهيم بن عمر الجعبري (ت732هـ)، ذكره الجعبري نفسه ضمن مؤلّفاته في رسالته (الهبات الهنات)...[22] وهو مختصر المنخّل في إعراب أبيات المفصّل أو في شرح شواهد أو أبيات المفصّل لعز الدين المراغي (ت666هـ) وتلميذه أحمد بن أحمد البخاري (كان حيًّا سنة 675هـ).

الشروح المشكوك في نسبتها:

13. شرح أبيات المفصل، أوله: "الحمد لله الذي فضّل الإنسان بفضيلة البيان، وشرّفه بشرف النطق وفصاحة اللسان..."، له نسخ كثيرة في المكتبات بلا نسبة، وذكره صاحب كشف الظنون أيضًا بلا نسبة، وله نسخ أخرى منسوبة إلى عدد من المؤلفين، وهذا بيان بالنسخ المنسوبة:

- نسخة في دار الكتب المصرية برقم (52466) منسوبة إلى السيد الشريف الجرجاني (ت816هـ).
- نسخة أخرى في دار الكتب المصرية برقم (50034 م ف) منسوبة إلى فضل الله بن محب الله بن أبي بكر الدمشقي (ت1082هـ)، وهذا –بلا شك– خطأ، لأن له نسختين مؤرّختين في القرن التاسع، وهذا توفي في القرن الحادي عشر!
- نسخة المكتبة الأحمدية (خزانة جامع الزيتونة) في تونس برقم (4409)، منسوبة إلى أبي بكر بن محمد الشيرازي (ت؟)

وذكر محقق التخمير أنه يُنسب كذلك إلى مصنّفك (ت 875هـ)، وزين العرب (؟)، ورجّحَ أن يكون للأخير[23]. "وقد وقفتُ على نسخ دار الظاهرية، وتمكّنتُ من الحصول على صورة نسختين منها، ولمّا قرأته تبيّنَ لي أنه شرح موجَز، أكثره إعراب، يصلح أن يكون للمبتدئين، ولا أذكر أنه ذكر مصدرًا من مصادره من أول الكتاب إلى آخره"[24]، ثم عثرتُ على بيانات تفيد أن عبد الحميد جاسم محمد الفياض الكبيسي اتخذ تحقيق هذا الشرح ودراسته موضوعًا لنيل الماجستير في كلية اللغة العربية بجامعة الأزهر، سنة (1985م) بعنوان: شرح أبيات المفصل والمتوسط للسيد الشريف الجرجاني: دراسة وتحقيق، ثم طبعَ المحقّق الكتاب في دار البشائر الإسلامية ببيروت سنة 2000م، بعنوان: شرح أبيات المفصل والمتوسط، السيد الشريف الجرجاني، وقد اطّلعتُ على القسم الدراسي منه، فلم أجد له حججًا قوية في نسبة الشرح إلى السيد الشريف الجرجاني، وذكر أنّ في ترجيح صاحب التخمير نسبة هذا الشرح إلى (زين العرب) تحريفًا، وأن الصواب هو (زين الدين) وهو لقب الشريف الجرجاني،25 ولم يتعرّض لنسبة الشرح نفسه إلى شرّاح آخرين كما أشرت إليه آنفًا؛ لذا أبقيتُ الشرح تحت عنوان (الشروح المشكوك في نسبتها)، ثم عثرت على ما يأتي أيضًا: "شرح أبيات المفصل للجرجاني؛ دراسة وتحقيق، إعداد أحمد الأمير السيد محمد، إشراف رمضان حسن عبد التواب ومحمد عبد الرحمن الريحاني المنيا: جامعة المنيا، كلية الدراسات العربية، 1418هـ، 1998م. (رسالة ماجستير)".

14. شرح أبيات المفصل لمحبّ الدين الدمشقي، له نسخة في دار الكتب المصرية التيمورية برقم (630)، ذكره محقق التخمير،[26] قلتُ: ولعله الشرح السابق؛ إذ نُسِبت إحدى نسخ دار الكتب المصرية إليه، ثم عثرت في أثناء كتابة البحث على معلومة شبكية في أرشيف ملتقى أهل الحديث تفيد أنه كان موضوعًا لرسالة ماجستير في دار العلوم بالقاهرة بين سنتي (1997-2001)م، بعنوان: "شرح أبيات المفصل للمحبي فضل الله بن محب الله".

الشروح غير المنسوبة:

سأورد هنا طائفة من شروح أبيات المفصل لمجهولين، وأُنبّه أن فهارس المكتبات التي تحتوي على نسخة أو أكثر منها لم تذكر أوّل الشرح؛ لذلك يحتمل أن يكون هناك تداخل أو تكرار فيها، وفيما يأتي بيان بها:

15. شرح أبيات المفصل لمجهول في دار الكتب الوطنية في تونس برقم (624)، تاريخ النسخ: (981هـ).

16. شرح أبيات كتاب المفصل للزمخشري لمجهول في دار الكتب المصرية برقم (1707= 1889/ م ف)، تاريخ النسخ: (981هـ)، تاريخ النسخ: (1090هـ).

---

[20] . يُنظَر: الخوارزمي، فخر الدين، شرح أبيات المفصل ج1 ص69، ، 84-85، 141-143 (القسم الدراسي).

[21] . يُنظَر: كتبخانة عمومي دفتر: مكتبة إبراهيم أفندي، ص304.

[22] . يُنظَر: الجعبري، عيسى خيري، الإمام برهان الدين الجعبري... حياته وآثاره، ص169-170.

[23] يُنظَر: الخوارزمي، صدر الأفاضل، التخمير ج1 ص57 (من كلام المحقّق في القسم الدراسي).

[24] . يُنظَر: الخوارزمي، فخر الدين، شرح أبيات المفصل ج1 ص70 (من كلام المحقّق في القسم الدراسي).

[25] . يُنظَر: الجرجاني، السيد الشريف، شرح أبيات المفصل، تحقيق عبد الحميد جاسم محمد الفياض الكبيسي، ص 37، (القسم الدراسي). تنبيه: لم أتمكن من الحصول على طبعة دار البشائر الإسلامية ببيروت المشار إليها في المتن؛ لذا تعذّر التوثيق منها.

[26] يُنظَر: الخوارزمي، صدر الأفاضل، التخمير ج1 ص57 (من كلام المحقّق في القسم الدراسي).

17. شرح أبيات المفصل لمجهول في دار الكتب الصادقية بتونس برقم (2501).
18. شرح شواهد المفصل لمجهول في مكتبة المدينة التابعة لدار بريل في ليدن برقم (364).
19. شرح أبيات المفصل لمجهول في مكتبة جامعة برنستون (مجموعة جاريت) برقم (2140).
20. شرح شواهد المفصل لمجهول في بنكيبور برقم (20/ 2029)، وبعنوان: حلّ أبيات المفصّل في طشقند برقم (107 رقم11). كذا ذكره بروكلمان.
21. شرح أبيات المفصل لمجهول في مكتبة جامعة حسين جلبي في مدينة بورصة برقم (1134).
22. شرح أبيات المفصل لمجهول في دار الكتب الظاهرية في دمشق برقم (1146).

يظهر لنا من خلال هذا المبحث أن العلماء قديمًا اهتموا بتخصيص كتب كثيرة لشروح شواهد المفصل قاربت في العدد عدد شروح أبيات كتاب سيبويه وزادت على غيره،[27] وأن ثمة حركة علمية حديثة جيّدة في تحقيق شروح أبيات المفصل ودراستها، ولاسيّما في الرسائل العلمية في مرحلتَي الماجستير والدكتوراه، ولكن من المؤسف أن بعضها لم يُطبَع بعد المناقشة؛ لذا ظلّت إمكانية الإفادة منها محدودة؛ بسبب صعوبة الوصول إليها، كما أنّ ثمة شروحًا أخرى لأبيات المفصل –أكثرها لمجهولين– لا تزال مخطوطة، وهي تنتظر من يُقبل عليها بالتحقيق والدراسة؛ والإصرار في البحث عن مؤلفيها؛ لتكتمل الفائدة في هذا المجال العلميّ.

شرح أبيات المفصل للخوارزمي:

نفتتح هذا المبحث بالحديث عن **المؤلّف** باختصار شديد؛ إذ لم نعثر له على ترجمة في المصادر. هو فخر الدين الخوارزمي، لا يُعرَف عن اسمه ونسبه غير هذا، ولعلّ (فخر الدين) لقب لا اسم، بحسب العرف السائد في العصر الذي عاش، ولقّبه بعض تلاميذه بألقاب فخرٍ وامتداحٍ أخرى، هي، (الإمام) و(فخر خوارزم) و(فخر الملّة والدين) و(رئيس الأفاضل) و(فخر الفضلاء) و(فخر الفضل)، أما نسبتُه (الخوارزميّ) فإلى إقليم (خوارزم) الواقع اليوم ضمن أراضي جمهورية أوزبكستان وغيرها... وسُمِّيَ المؤلّف في مصادر شروح الشواهد المتأخرة عنه بأسماء أخرى، هي: (شارح أبيات المفصل) و(بعض فضلاء أو أفاضل العجم) و(بعض علماء العجم) و(بعض شراح أبيات المفصل)... يُستنتَج من مصادر الكتاب أن صاحبه عاش في الفترة الواقعة بين (675- 750هـ)، ولم نعثر على أسماء شيوخه وتلاميذه. عثرنا على كتاب آخر له عنوانه: (شرح أبيات الإيضاح والمفتاح) أي إيضاح القزويني، ومفتاح السكّاكي.

أمّا عنوان هذا الكتاب (شرح أبيات المفصّل) فظاهره يوحي بأن مؤلفه خصّصه لشرح الأبيات الشعرية فقط التي استشهد بها الزمخشري في كتابه المفصل، ولكن عند مطالعة الكتاب يظهر للقارئ أن فيه شرحًا لأكثر من مئة شاهد نثري غير قرآني، وهذه ميزة خاصة له، قلّما نجدها في شرح آخر من شروح الشواهد النحوية، ولأن الشواهد الشعرية المشروحة أكثر من النثرية بكثير ناسب أن يُطلَق على الكتاب اسم (شرح أبيات المفصل)، ويكون هذا من باب التغليب، وهذا الأسلوب كثير مشهور في كلام العرب. وثمّة عناوين أخرى على النسخ المخطوطة للكتاب وفي المصادر التي نقلت منه، هي: (شرح شواهد المفصّل) و(أبيات المفصل) و(إعراب أبيات المفصل) و(حاشية على المفصل)، ولعل عدم تسمية المؤلّف كتابه بعنوان مميز شجّع النسّاخ وغيرهم على التصرّف في العنونة، والاجتهاد في اختيار ما يرونه مناسبًا، وقد اختار المحقّق عنوان (شرح أبيات المفصل) لحجج قوية أوردها في القسم الدراسي. وقد ترجّحت نسبته إلى مؤلّفه من خلال النسخ المخطوطة وتعليقات تلاميذه على النسخة الأصل.

أما **سبب التأليف** فيُفهَم من كلام المؤلّف في المقدمة أنه لاحظ أن كتاب المفصل مهمّ لطالب النحو والإعراب، وأن عبارات الزمخشري فيه فصيحة صريحة واضحة لا تشكل على قارئها، ولكن شواهده الشعرية وأمثاله النثرية تحتاج إلى شرح وبيان، فانبرى هو للقيام بهذه المهمة؛ ليستعين بها قاصدو المفصّل وتكتمل الفائدة المتوخاة منه. وصرّح الخوارزمي في المقدمة أيضًا بأنّه جمع شروح المفصل المتداولة في عصره فلخّص معاني أبياته وشرح أمثاله المشكلة المحتاجة إلى البيان والإيضاح أيضًا.

أمّا **المصادر التي نقل منها** الخوارزمي فهي متنوعة من علوم وفنون شتّى، فمن **شروح المفصل** صرّح بالنقل من التخمير لصدر الأفاضل الخوارزمي (ت617هـ)، والإيضاح لابن الحاجب (ت646هـ)، والمقتبس للأسفندري (ت698هـ)، والإقليد لشرف الدين الجَنْديَ (ت نحو 700هـ)، والمقاليد لشرف الدين الترمذي (ت700هـ)، والموصّل لحسام الدين السِّغناقي (ت 710هـ)، ومن **المعاجم** نقل من ديوان الأدب للفارابي (ت350هـ)، والصحاح للجوهري (ت393هـ)، وأساس البلاغة الزمخشري (ت538هـ) والمُغْرِب للمطرّزي (ت610هـ)، ومن **التفاسير** نقل من الكشاف للزمخشري (ت538هـ)، ومن كتب **الفقه** نقل من محمد بن الحسن الشيباني (ت180هـ)، ومن كتب **غريب الحديث** نقل من كتاب الأمثال لأبي عُبيد (ت224هـ)، والفائق للزمخشري (ت538هـ)، ومن كتب **الأمثال** نقل من مجمع الأمثال للميداني (ت818هـ)، والمستقصى للزمخشري (ت538هـ)، ومن كتب **الأدب والشعر** نقل من كتاب البخلاء للجاحظ (ت255هـ)، وشرح الحماسة للمرزوقي (ت421هـ)، وشرح سَقْط الزَّنْد لصدر الأفاضل (ت617هـ)... بالإضافة إلى مصادر كثيرة ذُكِرت تبعًا في المصادر المذكورة آنفًا. وعند النظر في كثرة هذه المصادر وتنوعها ومعرفة حسن إفادة المؤلف منها وقدرته الفائقة على اختيار الأنسب وتمكنه البارز في تجاوز الخلافات الكثيرة والحشو والتكرار– يُعلَم أن لهذا الشرح مزايا خاصة قد لا تتوفر في غيره.

أمّا **المصادر التي نقلت عن شرح** فخر الدين الخوارزمي فهي شرح أبيات الموشّح للكرماني (من علماء القرن التاسع الهجري)، الذي نقل عنه كثيرًا، وكان يسمّيه عند النقل: (شارح أبيات المفصّل)، وقد أخلّ الكرماني بالأمانة العلمية؛ فإذا كان قد صرّح بالنقل عنه في (10) مواضع، فإنّه نقل عنه بلا تصريح في (50) موضعًا، بل نقل عنه شرح بعض الشواهد كاملًا بلغ النقل في أحد المواضع ثلاث صفحات كاملة.[28] ومن العلماء المشهورين الذين نقلوا من هذا الشرح أيضًا عبد القادر البغدادي الذي نقل عنه في مواضع كثيرة في كتبه الثلاثة المشهورة[29]، زاد عدد نقولها عن 80 موضعًا، وكان البغدادي أمينًا في النقل منصفًا في الرد على الشارح فيما يرى أنه لم يُصب فيه، أو الإعجاب به والثناء عليه فيما يرى أنه أصاب فيه، وقد ينقل عنه بلا تعقيب، فيكون كالمُقرّ بكلامه... مع ملاحظة أنه كان يهمل التصريح بالنقل عنه فيما يتصرف فيه من كلام الشارح.

---

[27] يُنظَر: الحديثي، خديجة، كتاب سيبويه وشروحه، ص243-256، وعبد الله، فايزة، مناهج شروح الشواهد النحوية، ص46-76.

[28] . يُنظَر: الخوارزمي، فخر الدين، شرح أبيات المفصل. للاطلاع على بعض مواضع التصريح بالنقل تُنظَر حواشي الصفحات الآتية: ج1 ص587، 591، ج2 ص996، 1005... وللاطلاع على بعض مواضع عدم التصريح بالنقل تُنظَر حواشي الصفحات الآتية: ج1 ص333، 358، 364، 366، 410، ج2 ص858، 926، 958، 1026، 1027، 1030... وللاطلاع على مواضع نقله شرح الشاهد كاملًا بلا تصريح تُنظَر الصفحات الآتية: ج1 ص590-592، ص605-609، ج2 ص1075-1077. تنبيه: التوثيق من شرح الكرماني من نسخة مخطوطة هي: الكرماني، شرح أبيات الموشّح [والموشّح هو شرح الكافية للخبيصي]، مخطوطة محفوظة في مكتبة عارف حكمت بالمدينة المنوّرة برقم 136 نحو.

[29] هي: خزانة الأدب، وشرح أبيات المغني، وشرح شواهد الشافية. للاطلاع على نقول البغدادي يُنظَر: الخوارزمي، فخر الدين، شرح أبيات المفصل. ج1 ص110-113

أمّا **منهج** المؤلّف فقد تمثّل في ترتيب الشواهد وفق ورودها في المفصّل، وافتتاح كل شاهد بلفظ (قوله) أي قول الزمخشري في المفصّل، والالتزام بإتمام الشاهد الذي أورد الزمخشري جزءًا منه، ونسبة الشواهد إلى قائليها، وشرح المفردات الغريبة بإيجاز، وإعراب بعض الألفاظ باختصار عند حاجة المعنى إلى ذلك مع ذكر الوجوه وإظهار تأثير ذلك في المعنى، مع الاهتمام بالروايات المؤثّرة في المعنى، وإيراد ما يحتاج إليه الشاهد من سباق أو لحاق مع الشرح، واختتام كل شاهد بصيغة معنى إجمالي دقيق له، مع ملاحظة أن الشارح كان يراعي خصوصية بعض الشواهد، فيورد ما تحتاج إليها من الأخبار والحكايات مما لا يتضح المعنى إلا بذكره. وممّا يُسجَّل على الشارح أنه كان أحيانًا يخرج عن المنهج العام الذي رسمه لنفسه، كإهماله نسبة بعض الشواهد رغم شهرة قائليها، وإغفال التنبيه على الشواهد المكررة، وعدم بيان موضع الاستشهاد في بعضها.

أما **انفرادات** الشارح فتمثّلت في إيراد بعض الروايات البديعة في الألفاظ والتراكيب والعبارات في بعض الأبيات، والتفرّد بذكر أبيات قبل أو بعد الأبيات الشواهد، والانفراد بنسبة بعضها، وبشرح بعض الألفاظ... وثد تُعلَّل هذه الظاهرة بأنه كانت بين يدَي الشارح مصادر لم تصل إلينا.

أمّا **المآخذ** على الشارح فيمكن الإشارة إليها تحت عناوين عريضة، كإهمال نسبة بعض الشواهد المعروفة القائل، والغفلة عن شرح بعضها، والنقل من المصادر بلا تصريح أحيانًا، أو التقديم للنقل بعبارات عامة (مثل: قيل، وقال بعض الشارحين) تُخفي المصدر رغم علمه به، ومخالفة بعض النصوص المنقولة للنصوص الأصلية، والسهو في ضبط إعجام بعض الألفاظ وضبطها، وإعادة بعض الضمائر المؤنّثة إلى الأسماء المذكرة، والخلل في أوزان بعض الأبيات، والتصحيف والتحريف في أسماء بعض الأعلام... وهذا كلّه لا يغض من قيمة الشرح وصاحبه، فهذه المآخذ قليلة نادرة إذا نُظِر إليها في إطار العدد الكبير من المعلومات والشواهد فيه.[30]

أما **تحقيق الكتاب ودراسته**، فكان موضوع رسالة نال بها محمد نور رمضان يوسف درجة الماجستير في شعبة اللغة العربية وآدابها بكلية الدعوة الإسلامية بطرابلس/ ليبيا بإشراف الأستاذ الدكتور المرحوم إبراهيم عبد الله رفيدة سنة 1418هـ، 1997م، وأوصت لجنة المناقشة بالإجماع بطباعة الرسالة على نفقة الكلية، فُطِبع الكتاب سنة 1999م، في مجلدين كبيرين بلغت عدد صفحاتهما 1535ص،وعلى هذه النسخة المطبوعة كان الاعتماد في هذا البحث.

ثمّ نال بها محمود يوسف فجال درجة الدكتوراه في قسم اللغة العربية والترجمة بكلية اللغات في جامعة صنعاء بإشراف سنة 1425هـ، 2005م، وطُبع الكتاب سنة 2012م، في مجلدين كبيرين في مكتبة الثقافة الدينية بالقاهرة، بلغت عدد صفحاتهما 1210ص.

نموذج من شرح أبيات المفصّل لفخر الدين الخوارزمي:

لعلّ البحث لا تكتمل فائدته إذا لم يُعرَض شرح شاهد يكون نموذجًا تطبيقيًّا على منهج المؤلّف، ويساعد على تكوين صورة واضحة في ذهن القارئ عن أسلوب الشارح[31]. وقد رأيت من المناسب عرض شرح الشاهد السادس من شواهد المفصل، ونثبته ههنا كاملًا مع الشرح:

"6-عَلَا زَيْدُنَا يَوْمَ النَّقَا رَأْسَ زَيْدِكُمْ*** بِأَبْيَضَ مَاضِي الشَّفْرَتَيْنِ يَمَانِ

البَيتُ لرَجُلٍ من طَيِّئٍ.

قولُهُ: (يوم النَّقَا)؛ أي في اليوم الذي كُنَّا في النَّقَا، والإضافةُ فيهِ لبيانِ اليومِ وإيضاحِهِ.

قِيلَ: «الباءُ في (بِأَبيضَ) لِلملابسةِ». وقيل: للتّعديةِ؛ أي بسيفٍ أبيضَ؛ لِصفائِهِ ونقائِهِ عنِ الصَّدَأِ.

قالَ الجَوهريُّ: «شَفْرَةُ السَّيْفِ: حَدُّهُ».

قولُه: (يَمَان)؛ أي يَمنِيّ، والألِفُ بدَلٌ من إحدى الياءينِ؛ ولذلكَ لا يَجتمعانِ.

يَقولُ مُخاطِبًا لِمخالِفِيهِ على وجهِ المُفاخرةِ: عَلا زَيْدُنا رَأسَ زَيدِكُم، وغَلَبَهُ في يَومِ النَّقا مُلتبِسًا بِسيفٍ أَبْيَضَ مَصقولٍ مَاضي الحدَّيْنِ نَافِذِهِمَا في الضَّرائِبِ، لَا يَنبُو عَنْها؛ لِحِدَّتِهِ، مَنْسوبٍ إلى اليَمنِ؛ والسُّيوفُ الجِيادُ تُنْسَبُ إِلَيْها.

أو جَعَلَ زَيدُنا هذا السَّيفَ عَالِيًا رَأسَ زَيْدِكُم، وضَرَبَهُ بِهِ"[32]

نلاحظ في شرح هذا البيت أن الشارح طبّق منهجه العام، فبدأ بلفظ (قوله)؛ أي قول الزمخشري في المفصّل، أردفه بالبيت كما هو في المفصّل، ثم افتتح الشرح بنسبة البيت إلى قائله، وهو رجل مجهول من قبيلة طيّئ لم تسمّه المصادر؛ ثم شرع في بيان ما قد يُشكِل من ألفاظ البيت وتراكيبه، مبتدئًا بـ(يوم النقا)، إذ قدّر حرف الجر قبل الظرف (يوم)، وبيّن أن إضافة (يوم) إلى (النقا) إضافة بيانية، مع ملاحظة أنه أهمل بيان معنى (النقا) الذي هو الكثيب من الرمل أو موضعٌ بعينه كما ذكر العينيّ[33]، ثم ذكر أن الباء في (بأبيض) للملابسة مسبوقًا بـ(قيل)، مع أن القائل معروف لديه وهو صاحب التخمير[34]، والمصدر بين يديه، ولو ذكر المصدر لكان أفضل، ثم ذكر وجهًا آخر للباء وهو التعدية، وسوف يقدّر هذين المعنيين في المعنى الإجمالي في الأخير، ثم قدّر موصوف (أبيض) المحذوف، وهو (سيف) وعلّل وصفه بأبيض بأنّه الصفاءُ والنقاءُ عن الصدأ، ثم نقل معنى لفظ الشَّفرة عن الجوهري مع أن معناه واضح، وأردف ذلك بتعليل النسبة إلى اليمن المخالفة للقياس، وهي يَمان بدل يمنيّ، ثم شرع في صياغة المعنى الإجمالي بقوله: "يقول مخاطبًا لِمُخالِفِيه..."، ولو قال (مخالفيه) بلا لام الجر لكان أفضل، وذكر معنيين إجماليّين بحسب تقدير الباء في (بأبيض) كما سبق، وقد أبدع في صياغة المعنيين الإجماليين. ويُلاحظ أنه أغفل معنى (علاه بالسيف؛ أي ضربه) كما في المعجمات، وأغفل التعريفَ بالزيدين[35]، ولم يذكر وجه الاستشهاد الذي هو إجراء العلَم (زيد) في الموضعين مُجرَى النكرات، فأضافه كما تُضاف النكرات؛ ولعله أغفل ما أغفله خشية الإطالة؛ لأن شرحه متوسط، ولتقديره أن البيت واضح من دون إيراد ذلك.

---

[30] يُنظَر: الخوارزمي، فخر الدين، شرح أبيات المفصل ج1 ص25-44، 79-127 (القسم الدراسي باختصار وتصرف شديدين مع بعض الزيادات).

[31] وللاطلاع على نموذج آخر منه مع المقارنة بشروح أخرى لأبيات المفصل فيُنظَر: الخوارزمي، فخر الدين، شرح أبيات المفصل ج1 ص96-107.

[32] الخوارزمي، فخر الدين، شرح أبيات المفصل ج1 ص195-197.

[33] يُنظَر: العيني، محمود، المقاصد النحوية في شرح شروح الألفية ج3 ص371.

[34] يُنظَر: الخوارزمي، صدر الأفاضل، التخمير، ج1 ص194.

[35] يُنظَر: العيني، محمود، المقاصد النحوية ج3 ص371، والبغدادي، عبد القادر، خزانة الأدب ج2 ص224.

الخاتمة والنتائج:

تناول هذا البحث ابتداءً الزمخشري وكتابه المفصل باختصار؛ ليكون ذلك مدخَلًا للحديث عن شروح شواهده بالتفصيل، وإردافِ ذلك بالحديث المسهَب عن أحد شروح أبياته المشهورة وهو شرح أبيات المفصل لفخر الدين الخوارزميّ، وقد توصّل البحث إلى النتائج الآتية:

1. تبوّأ الزمخشري منزلة علمية شامخة في مجال علوم الدين وعلوم العربية في عصره وبعده.
2. بلغ كتابه المفصّل مكانة خاصة سامية بين كتب النحو والصرف على مدى العصور المختلفة.
3. جرت في إطار كتاب المفصل حركة علمية نشطة دراسةً وتدريسًا وحفظًا وشرحًا ونظمًا وتقليدًا ونقدًا.
4. كان للشروح التي تناولت أبيات المفصّل نصيب وافر، قاربت عدد شروح أبيات سيبويه.
5. تنوعت شروح شواهده بين مختصر ومتوسط ومطوّل، طُبِع بعضها، ولا يزال أكثرها مخطوطًا.
6. يُعَدّ شرح أبيات لمفصّل لفخر الدين لخوارزمي أفضل شروح المفصّل التي حُقِّقت وطُبِعَت.
7. اطّلع فخر الين الخوارزمي على شروح المفصل، وأخذ منها ما يخدم معاني الشواهد بلا استطراد.
8. سلك الخوارزمي منهجًا حسنًا دقيقًا في الشرح، فجاء شرحه خاليًا من الحشو والتعقيد والخلافات.
9. تأثّر فخر الدين الخوارزمي بمن سبقه من شراح الشواهد، وأثَّر فيمن بعده أكثر.
10. لايزال كثير من شروح المفصل وشروح شواهد تنتظر الباحثين؛ لتحقيقها وإخراجها إلى النور.

المصادر والمراجع

1. ابن خلِّكان، شمس الدين أحمد بن محمد، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، تحقيق إحسان عبّاس، بيروت: دار الثقافة، د ت.
2. ابن فارس، أبو الحسين أحمد، معجم مقاييس اللُّغة؛ تحقيق عبد السلام هارون، دار الفكر، 1399هـ، 1979م.
3. الأنباري، أبو البركات عبد الرحمن بن محمد، نزهة الألبّاء في طبقات الأدباء، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، القاهرة: دار نهضة مصر، د ت.
4. بروكلمان، كارل، تاريخ الأدب العربي، ترجمة عبد الحليم النجار وآخرين، القاهرة: دار المعارف، جامعة الدول العربية، ط3، 1974-1975م.
5. بشير، المعتز حامد، الشواهد الشعرية في كتاب المفصل في صنعة الإعراب للزمخشري، دراسة تحليلية نحوية صرفية، السودان: جامعة أم درمان الإسلامية، 1431هـ، 2010م، (رسالة دكتوراه).
6. البغدادي، عبد القادر بن عمر، خزانة الأدب ولب لباب لسان العرب، تحقيق عبد السلام هارون، القاهرة: مكتبة الخانجي، د ت.
7. البغدادي، عبد القادر، شرح أبيات المغني، تحقيق عبد العزيز رباح وأحمد يوسف دقاق، دمشق: دار المأمون، دار الثقافة العربية، ط2، 1407هـ، 1988م.
8. البغدادي، عبد القادر، شرح شواهد الشافية، تحقيق محمد نور الحسن وآخرين، بيروت: دار الكتب العلميّة، 1395هـ، 1975م.
9. الجرجاني، السيد الشريف، شرح أبيات المفصل، تحقيق عبد الحميد جاسم محمد الفياض الكبيسي، د م، د ن: د ت.
10. الجعبري، عيسى خيري، الإمام برهان الدين الجعبري: شيخ القراء وشيخ حرم الخليل عليه السلام: حياتُه وآثاره، د م: د ن، 1440هـ، 2019م.
11. الجويني، مصطفى الضاوي، منهج الزمخشري في تفسير القرآن وبيان إعجازه، القاهرة:: دار المعارف، ط2، 1968م.
12. حاجي خليفة، مصطفى بن عبد الله، كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، بيروت: مكتبة المثنى، د ت.
13. الحديثي، خديجة، كتاب سيبويه وشروحه، بغداد: دار التضامن، ط1، 1386هـ، 1967م.
14. الحربي، عبدالعزيز بن محمد، آراء الزَّمخشري في المفصَّل التي خالفها في الكشَّاف، مجلة العلوم العربية، ع18، 1432هـ.
15. الحمود، علي بن محمد، دليل الرسائل العلمية، د ن: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، كلية اللغة العربية ، قسم النحو والصرف وفقه اللغة، د ت.
16. الحموي، ياقوت، معجم الأدباء، [القاهرة]: مكتبة عيسى البابي الحلبي، دار المأمون، 1938م.
17. الحوفي، أحمد، الزمخشري، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط2، [1977م].
18. الخوارزمي، صدر الأفاضل، التخمير: شرح المفصّل في صنعة الإعراب، تحقيق عبد الرحمن بن سليمان العثيمين، بيروت: دار الغرب الإسلاميّ، ط1، 1990م.
19. الخوارزمي، فخر الدين، شرح أبيات المفصّل، تحقيق محمد نور رمضان يوسف، طرابلس (ليبيا): كلية الدعوة الإسلامية، ط1، 1999م.
20. الذهبي، شمس الدين محمد بن أحمد، سير أعلام النبلاء، تحقيق شعيب الأرناؤوط وآخرينَ، بيروت: مؤسسة الرسالة، 1401-1409هـ،1981-1988م.
21. الزَّبيدي، السيد محمد مرتضى، تاج العروس من جواهر القاموس؛ تحقيق عبد الستار أحمد فرّاج وآخرينَ، الكويت: وزارة الإرشاد والأنباء والفنون والآداب، ط1، 1965-2001م.
22. الزركلي، خير الدين، الأعلام، بيروت: دار العلم للملايين، ط6، 1984م.
23. الزمخشري، محمود بن عمر، المفصّل في علم العربية، ، بيروت: دار الجيل، د ت، (طبعة مصوّرة).
24. الزمخشري، محمود بن عمر، المفصّل في علم العربية، تحقيق فخر صالح قَدارة، عَمَّان: دار عَمّار، ط1، 1425هـ، 2004م. (هذه الطبعة المرادة عند الإطلاق)
25. السامرائي، فاضل صالح، الدراسات النحوية واللغوية عند الزمخشري، بغداد: مطبعة الإرشاد، 1390هـ- 1971م.
26. سركيس، يوسف إليان، معجم المطبوعات العربية والمعرّبة، القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، د ت.
27. السيوطي، جلال الدين، بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، بيروت: المكتبة العصرية، د ت.
28. السيوطي، جلال الدين، طبقات المفسرين، تحقيق لجنة بإشراف الناشر، بيروت: دار الكتب العلمية، د ت.
29. ضيف، شوقي، المدارس النحوية، القاهرة: دار المعارف، ط7، د ت.
30. عُبادة، محمد إبراهيم، معجم مصطلحات النحو والصرف والعروض والقافية، القاهرة: مكتبة الآداب، ط1، 1432هـ، 2011م.

31. عبد الله، فايزة، مناهج شروح الشواهد النحوية، جامعة دمشق: كلية الآداب، 1990م. (رسالة ماجستير).
32. العيني، محمود، المقاصد النحوية في شرح شروح الألفية المشهور بشرح الشواهد الكبرى، القاهرة: مصوّرة عن طبعة بولاق، ط1، [مطبوع على هامش الخزانة].
33. الغامدي، محمد سعيد صالح، اعتراضات ابن يعيش على آراء الزمخشري النحوية والصرفية في كتاب شرح المفصّل، مكة: جامعة أم القرى، 1419هـ، (رسالة دكتوره).
34. غريب، مسعود، الشاهد الشعري عند الزمخشري في كتابيه المفصل والكشاف: دراسة في المستويات اللسانية، الجزائر: جامعة قاصدي مرباح ورقلة، 2013-2014م. (رسالة دكتوراه).
35. الفراهيدي، الخليل بن أحمد، العين؛ تحقيق مهدي المخزومي، وإبراهيم السّامرّائيّ، مكتبة الهلال، د.ت.
36. القفطيّ، جمال الدين علي بن يوسف، إنباه الرواة على أنباه النجاة، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، القاهرة: دار الفكر العربي، بيروت: مؤسسة الكتب الثقافية، ط1، 1406هـ، 1986م.
37. كتبخانة عمومي دفتر: مكتبة إبراهيم أفندي (ملحقة بالمكتبة السليمانية)، إستنبول: د ن: د ت.
38. الكرماني (من علماء القرن التاسع الهجري، شرح أبيات الموشّح [والموشّح هو شرح الكافية للخبيصي]، المدينة المنوّرة: مخطوطة محفوظة في مكتبة عارف حكمت برقم 136 نحو.
39. محمود، محمود حسني، المدرسة البغدادية في تاريخ النحو العربي، د م: مؤسسة الرسالة، دار عمّار، د ت.

تمّ البحث بتوفيق من الله

Ebû Hayyân'ın Zemahşerî Eleştirisine Karşı Eleştiri: Kınalızâde Ali Çelebi'nin *el-Muhâkemâtü'l-ʿaliyye* Adlı Eseri

Dr. Orazsahet Orazov*

GİRİŞ

Birçok ilmi disiplinde kendi muvacehesine göre araştırmalara konu olan Kur'ân'ı Kerîm, âlimler tarafından dilsel bakımdan da incelenerek ayetlerin cümle/nazm yapısı, lafızlarının dilsel kurallara göre özellikleri, manaya olan etkisi, çeşitli kıraatler gereği kelimelerin farklı telaffuzlarının söz konusu olması gibi hususlarda bilgiler serdedilmiş ve bu bağlamda "irâbü'l-Kur'ân" ilmi vücuda gelmiştir. İ'râbü'l-Kur'ân alanında önemli ve azımsanmayacak sayıda eserler kaleme alınmış olup, bu ilmin yazarlarından birisi de *Nüketü'l-i'râb* müellifi Mahmûd Zemahşerî'dir.[1] Ayrıca Zemahşerî'nin dirayet yolu ile kaleme almış olduğu *el-Keşşâf an hakâiki't-tenzîl* adlı tefsirinde, ayetler dilsel açıdan da incelenerek, Kur'ân'ın irabı bakımından önemli bilgiler derç edilmiştir. Mutezili-Hanefî bir âlim olan Zemahşerî'nin *Keşşâf*'ı üzerine birçok âlim görüş beyan etmiş,[2] kimileri lehte, kimi âlim de aleyhte görüş belirtmiş, eserler telif etmişlerdir. Hatta *Keşşâf*, tefsir ve i'râbü'l-Kur'ân alanında eleştiri kültürünün yaygınlaşmasına zemin hazırlayıp şerh, haşiye ve risâle türü eserlerin ortaya çıkıp yaygınlaşmasına kapı aralamıştır.[3]

Dil âlimi ve müfessir Ebû Hayyân el-Endelüsî,[4] *Bahru'l-muhît* adlı tefsirinde yer yer *Keşşâf*'taki dilsel konuları eleştirmiştir. Ebû Hayyân'ın bu yaklaşımı başta öğrencileri olmak üzere bazı âlimlerin dâhil olduğu söz konusu münazarayı ele alan eserlerin ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Nitekim Semîn el-Halebî[5] *ed-Dürrü'l-masûn* adlı eserinde dilsel konularda hocası Ebû Hayyân'ın yaklaşımlarını sert bir şekilde eleştirmiş,[6] birçok noktada ise Zemahşerî lehine tutum sergilemiştir.[7] Ayrıca Semîn, bu eserini hocası Ebû Hayyân hayatta iken onun *el-Bahru'l-muhît*'inden özetlemiş, yazımını 734/1334 yılı Receb ayının ortalarında tamamlamıştır.[8]

Hal böyleyken Semîn ile Ebû Hayyân arasındaki tartışma Kınalızâde Ali Çelebi ile Bedreddîn el-Gazzî arasında devam etmiştir. Nitekim Şam kadısı olduğu bir dönemde Semîn'in itirazlarını haklı bulan Kınalızâde, Ebû Hayyân'ın görüşlerini savunan Gazzî ile bu konuyu Emeviyye Camii'nde bir ders meclisinde iken yüz-yüze tartışmış, önce Gazzî, peşinden de Kınalızâde birer risâle yazmışlardır. Nihayetinde Gazzî, on me-

---

* Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Zonguldak, Türkiye. dostluk1991@ gmail.com orcid.org/0000-0003-1942-0120

1 Zemahşerî'nin hayatı ve eserleri için bk. Musatafa Öztürk ve M. Suat Mertoğlu, "Zemahşerî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul, TDV Yayınları, 2013), 44/235-238.

2 Saduddîn et-Teftazânî birçok âlimin *Keşşâf* hakkında söz ettiğini belirtirken "يهفّ حواليه رياح آمال الفضلاء" ifadesini kullanmıştır. Teftazânî, *el-Hâşiye ale'l-Keşşâf*, vr. 1[b], erişim: 27.9.2023 https://dar.kawla.gov.sa/fr/node/2753

3 Ömer Dinç, "Tefsirde Dilsel Eleştirinin Tekâmülü: Müfessr Semîn el-Halebî'nin Mu'tezile Tevillerine Yönelik Dilsel Eleştirileri", *İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi*, 7/1 (2021), 118.

4 Ebû Hayyân'ın hayatı ve eserleri için bk. Mahmut Kafes, "Ebû Hayyân el-Endelüsî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul, TDV Yayınları, 1994), 10/152-153.

5 Semîn el-Halebî'nin hayatı ve eserleri için bk. Mehmet Nafi Arslan, "es-Semîn el-Halebî'nin Hayatı ve İlmî Şahsiyeti", *Fatih Sultan Mehmet İlmî Araştırmalar İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi*, 9 (2017), 30 vd.

6 Abdülaziz Hatip, "Semîn el-Halebî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul, TDV Yayınları, 2009), 36/443; Mehmet Eren, "Kınalızâde Ali Efendi ile Bedreddîn el-Gazzî Arasında İlmî Bir Tartışma", *Uluslararası Kınalızâde Ailesi Sempozyumu Bildiriler Kitabı*, (Isparta: SDÜ İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2014), 153-154.

7 Bu Semîn'in Zemahşerî'yi eleştirmediği anlamına gelmemektedir. Nitekim yer yer dilsel konularda Zemahşerî'ye katılmadığını ortaya koymuştur. Öte yandan birçok yerde hocası Ebû Hayyân'ın görüşlerini takip ettiği de malumdur. bk. Ömer Dinç, "Müfessr Semîn el-Halebî'nin Mu'tezile Tevillerine Yönelik Dilsel Eleştirileri", 121 vd.

8 Mehmet Eren, "Kınalızâde ile el-Gazzî Arasında Tartışma", 154.

selede Ebû Hayyân'ın Zemahşerî eleştirisini tercih edip Semîn'in itirazlarına cevap vermiş[9] ve böylece *ed-Dürrü's-semîn fî baʿzı mâ zekerahû Ebû Hayyân ve ʿârazahu's-Semîn*[10] adlı risâlesini kaleme alarak Kınalızâde'ye göndermiştir. *ed-Dürrü's-semîn*'i inceleyen Kınalızâde ise Semîn'i haklı bularak onun görüşlerini Ebû Hayyân'ın itirazlarına tercih etmiş ve uzun bir mukaddimeden ve on üç küsur meseleden müteşekkil *el-Muhâkemât el-ʿaliyye fî ebhâsi'r-radaviyye fî iʿrâbi baʿzi'l-âyi'l-Kurʾâniyye* adlı hacimli risâlesini kaleme almıştır. Bu tartışma neticesinde dönemin Şam uleması Kınalızâde'nin ortaya koyduğu görüşü benimseyerek, onun eserini Gazzî'nin risâlesine tercih etmişlerdir.[11]

Kınalızâde Ali Çelebî'nin *el-Muhâkemât* adlı risâlesini konu edinen bu çalışmada, önce eserin adı, istifade edilen yazma nüshaları ve eserin özellikleri hakkında bilgi verilirken, sonrasında eserin içeriği, ele aldığı konular dile getirilecektir.

1. Kınalızâde'nin *el-Muhâkemât* Adlı Eseri

Kınalızâde Alâüddîn Ali b. Kâdî Emrullah b. Kınalî Abdülkâdir el-Hamîdî hicri 916 (mîlâdî 1510) senesinde Isparta'da dünyaya gelmiş, hicrî 979 (mîlâdî 1572) senesinde vefat etmiştir. Çok yönlü Osmanlı âlimi Kınalızâde Türkçe, Arapça ve Farsça eserler kaleme almış,[12] ayrıca Arapça dil kuralları yanında reddiye eserler de telif etmiştir. Kınalızâde'nin *Muhâkemât*'ı iʿrâbü'l-Kur'ân ilmi bağlamında Arapçadaki bazı dilsel tartışmaları ele alan eser olmakla beraber, bir reddiye ve de kimi âlimlerin hayat hikâyelerinin yer aldığı kısmi biyografik bir risâledir. Risâlenin adı Kınalızâde'nin diğer birçok eserinde görüldüğü üzere kendisi tarafından kaydedilmemiş, muhtemelen içeriği dikkate alınarak dönemin âlimleri, müstensihleri tarafından belirlenmiştir. Risâleye şu adlar verilmiştir: *el-Muhâkemâtü'l-ʿaliyye fî ebhâsi'r-radaviyye fî iʿrâbi baʿzi'l-âyi'l-Kurʾâniyye li Mevlânâ Ali b. Emrullah el-Hamîdî Kâzı'l-Asker*;[13] *Risâle fi'l-muhâkeme beyne Ebî Hayyân ve tilmizihî fi't-tefsîr*;[14] *Risâle fi'l-muhâkeme beyne Ebî Hayyân ve tilmîzihi li Bedreddîn el-Gazzî eş-Şâmî*;[15] *el-Muhâkemât beyne sâhibi'l-Keşşâf ve Ebî Hayyân li'l-Fâzıli'l-Allâme Kınâlîzâde*;[16] *Risâle fi'l-muhâkeme beyne Ebî Hayyân ve Semîn*; *Risâle fi'l-muhâkeme beyne Ebî Hayyân ve tilmîzihi es-Semîn es-Sefâkusî fi't-tefsîr li Ali Çelebi el-Hınnâî.*[17] Görüldüğü üzere Kınalızâde'nin mezkûr eseri için birbirine yakın adlandırmalar yapılmış olup, eserin içeriğine uygunluğu açısından ilk adlandırmayı yani "*el-Muhâkemâtü'l-ʿaliyye fî ebhâsi'r-radaviyye fî iʿrâbi baʿzi'l-âyi'l-Kurʾâniyye*" ismini tercih etmek mümkündür.[18]

Henüz yazma halinde olan *Muhâkemât*'ın nüshaları kütüphanelerde kayıtlı olup, bu çalışmada her biri tam nüsha olan Manisa İl Genel Kitaplık Müdürlüğü, nr. 177 (51[b]-79[b]); Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 3556 (1[b]-29[b]); Süleymaniye Ktp., Mihrişah, nr. 39 (vr. 45[b]-63[b]) olmak üzere üç nüshadan yararlanılmıştır. Di-

---

9 On mesele ve risâlenin adı hakkında Gazzî şöyle demektedir: "فهذه رسالة أن أجرده عشر مسائل أو نحوها مما تعقبه الإمام أبو حيان على الكشاف وانتقده تلميذه السمين مع رعاية الإنصاف فأجبته إلى ما ذكره وامتثلت ما به أمره وسميتها بالدرّ الثّمين في بعض ما ذكره أبو حيان وعارضه السمين.". Bedreddîn el-Gazzî, ed-Dürrü's-semîn, (Manisa İl Halk Kütüphanesi, nr. 177/3), vr. 81[b].

10 Gazzî, risâlesini metinde "*ed-Dürrü's-semîn fî baʿzı mâ zekerahû Ebû Hayyân ve ʿârazahu's-Semîn*" şeklinde adlandırmıştır. Ancak risâle içeriğini yansıtacak şekilde *ed-Dürrü's-semîn fi'l-münâkaşâti beyne Ebî Hayyân ve's-Semîn* adıyla da belirtilmiştir. Bk. Fatih Çollak – Cemil Akpınar, "Gazzî, Bedreddîn", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul, TDV Yayınları, 1996), 13/538.

11 Konu hakkında geniş bilgi için bk. Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*, (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.), 1/122-123; Mehmet Eren, "Kınalızâde ile el-Gazzî Arasında Tartışma", 155-156; Mesut Kaya, *Tefsir Geleneğinde el-Keşşâf: Şerh ve Hâşyeleri üzerine Bir İnceleme*, (İstanbul: M.Ü. İlâhiyat Fakültesi Yayınları, 2014), 207 vd.

12 Kınalızâde'nin hayatı ve eserleri için bk. Kınalızâde, *Tabakâtü'l-Hanefiyye*, thk. Muhy Hilâl es-Serhân, (Bağdat: Dîvânü'l-vakfi's-sünnî, 1426/2005), 1/10-11; Ayşe Sıdıka Oktay, "Kınalızâde Ali Efendî'nin Hayatı ve Ahlâk-ı Alâî İsimli Eseri", *Divan*, (İlmi Araştırmalar, 7/12, 2001/1), 186-187; Orazsahet Orazov, "Hanefi Fıkıh Edebiyatının Tasnifi: Kınalızâde Ali Çelebi'nin Risâle fî beyâni'l-ıstılâhâti'l-mütedâvilât fî kütübi'l-fıkh Adlı Risâlesinin Tahlili, Tahkiki ve Çevirisi", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 37 (2021), 368-370.

13 Kınalızâde, *Muhâkemât*, (Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, 3556), 1[a].

14 Abdülaziz Hatip, "Semîn el-Halebî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 36/492-493.

15 Fatih Çetintürk, "Ispartalı Bir Eğitimci: Kınalızâde Ali Efendi", *Kınalızâde Ali Efendi'nin Ahlâk-ı Alâ'i Üzerine Okumalar*, (Ankara: Pegem Akademi, 2015), 2-5. Bu adlandırmada hata vardır. Çünkü Gazzî, Ebû Hayyân'ın öğrencisi değildir.

16 Kınalızâde, *Muhâkemât*, (Manisa İli Genel Kitaplık Müdürlüğü, 177), 1[a].

17 Kınalızâde, *Muhâkemât*, (Süleymaniye Ktp., Mihrişah, 39), 1[a]; 45[b]. Bu adlandırmada "es-Sefâkusî" ismi müstensih tarafından sehven kaydedilmiş olmalıdır.

18 Gerçi Kınalızâde, risâlenin önsözünde "muhâkemât" ve "aliyye" ("أتى **بمحاكمات** يخضع لها كلّ قرم نحرير" ve "وأحلّه الغرف **العلية**") ibarelerini kaydetmişse de eserin ismi ile ilgili zikretmiş değildir. Çalışmamızda eser için kısaca "*Muhâkemât*" ismi kullanılmıştır.

ğerlerine nazaran yazısının okunaklı olması dolayısıyla çalışmada kaynak gösterilirken Manisa nüshası esas alınmıştır. Yazmaların her birinde risâle Kınalızâde'ye nispet edilirken, nüshaların hangi tarihte istinsah edildikleri belirtilmemiştir. Yeri gelmişken daha yazma halinde olan *Muhâkemât*'ın, ayrıca Gazzî'nin *ed-Dürrü's-semîn*[19] adlı eserinin günümüze ulaşmış nüshaları tespit edilerek tahkikli neşrinin hazırlanmasının önem arz ettiğini belirtmekte yarar vardır.

2. *el-Muhâkemâtü'l-ʿaliyye*'in İçeriği

Kınalızâde'nın *Muhâkemât*'ı içerik olarak dua ve önsöz niteliğindeki başlangıç kısmından sonra bir mukaddime, tartışma konularını içeren bahisler (13 küsur bahis) ve hâtimeden (sonuç) müteşekkildir. Söz konusu başlıklarda içerik olarak şu bilgiler yer almaktadır:

2.1. Önsöz İçeriği:

Kınalızâde, kısa ve kafiyeli ibarelerle kaydettiği önsözde dua (hamdele ve salvele) cümlelerinden sonra eserini niçin kaleme aldığı hususunu dile getirmekte olup özetle şöyledir: "Bu, bir görüşü geçersiz kılmak (*nakz) ve* bir diğerini ise desteklemek (*ibrâm*) üzere birkaç kelamın dile getirildiği risaledir. Yani, Şihâbüddîn Semîn'in, hocası Ebû Hayyân'ın, -Zemahşerî'nin *Keşşâf*'ına karşı- bazı görüşlerine vermiş olduğu cevapları ile alakalı bir eserdir".[20]

Devamında Kınalızâde, ismini açıktan vermediği fakat kendi döneminin, hatta bulunduğu beldenin önemli simalarından olduğunu belirttiği bir zatın (فاضل عصرنا وعلّامة مصرنا),[21] Semîn'in *ed-Dürrü'l-masûn* adlı eserinden tahriç ve tecrit (تخريجها وتجريدها) yaparak bir eser ortaya koyduğunu söylemiştir. Sözünü ettiği zatın, yani Bedreddîn el-Gazzî'nin *ed-Dürrü's-semîn fî ba'zı mâ zekerahû Ebû Hayyân ve ârazahû es-Semîn*[22] adlı eserini yazarken güzel temellendirmeler yaptığını ve hoş üslup kullandığını (وتكلم بأحسن تقرير وأعذب تحرير) belirtmiştir. Ayrıca konu hakkında ehil olanların Gazzî'nin ortaya koyduğu muhakemeleri (المحاكمات) takdir edeceklerini ifade etmiştir. Nitekim Gazzî mezkûr eserinde Ebû Hayyân'ın Zemahşerî'ye karşı dile getirdiği eleştirilerden on civarı (أن أجرّد عشر مسائل أو نحوها مما تعقبه الإمام أبو حيان على الكشاف وانتقده تلمذه السمين مع رعاية الإنصاف) meseleyi gündeme getirmiştir.[23] Kınalzâde ise bu durumun yani Gazzî'nin Semîn'e karşı ve dolayısıyla da Zemahşerî'ye karşı dile getirdiği değerlendirmeleri kendisinin bir eser kaleme almasına vesile olduğunu söylemiştir. Ancak Kınalızâde burada açıktan ne Bedreddîn el-Gazzî'nin ne de kendi eserinin isminden söz etmemiştir.

Neticede Zemahşeri'nin *Keşşâf*'taki bazı görüşlerini Ebû Hayyân *Bahru'l-muhît* adlı tefsirinde eleştirmiş, buna karşı Semîn "*ed-Dürrü'l-masûn fî ʿulûmi'l-kitâbi'l-meknûn*" adlı eserinde hocası Ebû Hayyân'a karşı tenkitlerde bulunmuştur.[24] Bunun üzerine de Gazzî, Ebû Hayyân'ı savunan ve Semîn'i eleştiren *ed-Dürrü's-semîn*'i kaleme almıştır. Kınalızade ise Gazzi'ye katılmayarak *el-Muhâkemât el-ʿaliyye fî ebhâsi'r-radaviyye fî iʿrâbi baʿzi'l-âyi'l-Kurʾâniyye* adlı söz konusu eserini yazmıştır. Dolayısıyla burada Kınalızâde'nin kaleme almış olduğu diğer birçok risâlesinde görüldüğü üzere eserinin ismi, içeriği gereği başkaları tarafından verildiği anlaşılmaktadır.

2.2. Mukaddime (Giriş) İçeriği

Kınalızâde eserine uzunca bir mukaddime yazmıştır. Önsözde olduğu gibi kafiyeli ve beliğ ibareler kullandığı görülmektedir. Mukaddimenin başlığı şöyledir: "في ذكر المشائخ المذكورين وتراجمهم وما يتعلق به من الفوائد".[25] Müellif

---

[19] *ed-Dürrü's-semîn*'in bazı yazmalarının kayıtlı bulunduğu kütüphaneler için bk. Manisa İl Halk Ktp, 177/3; Mirşah Sultan, 00039-004; Bursa Genel Kitaplığı, H. Çelebi 1178/3.

[20] Kınalızâde Ali Çelebi, *Muhâkemât*, (Manisa İli Genel Kitaplık Müdürlüğü, 177), 51[b]-52[a].

[21] Bu zat Ebü'l-Berekât Bedrüddîn Muhammed b. Radıyyiddîn el-Gazzî el-Âmirî'dir (öl. 984/1577). Hayatı ve eserleri için bk. Fatih Çollak - Cemil Akpınar, "Gazzi, Bedreddin", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınevi, 1996), 13/537-539.

[22] Gazzî, *ed-Dürrü's-semîn,* (Bursa Genel Kitaplığı, H. Çelebi, 1178/3, 43[b]-46[b]), 43[b]. Bazı kaynaklar eserin ismini *ed-Dürrü's-semîn fî'l-münâḳaşati beyne Ebî Ḥayyân ve's-Semîn* şekilde vermiştir. bk. Abdülaziz Hatip, "Semîn el-Halebî", 36/492-493.

[23] Gazzî, *ed-Dürrü's-semîn,* 43[b].

[24] Semîn'e ayrıca Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 3673/18 kayıtlı bir nüshada *el-Ecvibe ʿalâ suʾâli Ebî Hayyân* adlı bir eser de nispet edilmektedir. bk. Abdülaziz Hatip, "Semîn el-Halebî", 36/493.

[25] Kınalızâde, *Muḥâkemât*, 52[a].

bu başlık altında Zemahşerî'nin kısa biyografisi, yine bazı âlimlerin hayat hikâyeleri yanında esasen kimi âlimlerin Zemahşerî aleyhine getirmiş oldukları eleştirileri ve bu hususta kendi yaklaşımını belirtmiştir.

Zemahşerî'nin hayat hikâyesi hakkında tabakât ve tarîh kitaplarında bilgiler verildiğini söyledikten sonra onun adını "Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed b. Ömer ez-Zemahşerî" olarak kaydetmekte ve kendisinin Harizm köylerinden olan Zemahşer'de dünyaya geldiğini belirtmektedir. Hâlihazırda "Zemahşer" köyü Türkmenistan'ın Daşoğuz ili sınırlarında bulunmaktadır. Kınalızâde, Zemahşerî'nin tanınır hale geldikten sonra Bağdat'a daha sonra Mekke'ye geldiğini, Mescid'i Haram'a mücavir olarak aylarca hatta senelerce kaldıktan sonra "Cârullah" adını aldığını ifade etmiştir. Memleketi Hârizm'e döndükten sonra tekrar Mekke'ye gitmiştir. Sonrasında memleketine dönünce Harizm'in Gürgenç (şimdiki adı ile Köhne Ürgenç) kasabasında vefat etmiştir.[26] Kendisinin lügat, nahiv, meânî, beyân, hadis ve tefsir ilimlerinde yetkin olduğunu söylemiştir. Bundan sonra Kınalızâde *Keşşâf* için övücü sözler sarf ederken, Ebû Hayyân'nın da tefsirinin dibacesinde *Keşşâf*'ı methettiğini, *Keşşâf*'ı hedef alanlara karşı ağır sözler sarf ettiğini (شنّعَ على مَن تعاطَى التّفسير عاطلًا منها أتمّ تشنيعٍ) belirtmekte ve peşinden Ebû Hayyân'nın *Keşşâf*'tan alıntıladığı pasaja olduğu gibi yer vermektedir.[27]

Kınalızâde'nin burada özellikle Ebû Hayyân'nın *Keşşâf*'ı methettiğini belirtmesinin sebebi, kendisinin her ne kadar eleştiri yöneltmiş olsa dahi aslında Zemahşerî'nin büyük âlim olduğunu belirtmek, ona saygı gösterdiğini vurgulamak istemiş olmasından ileri gelmektedir. Ayrıca Kınalızâde Ebû Hayyân'ın Zemahşerî ile birlikte ilminden övgüyle bahsettiği ve eserlerinin üstünlük derecelerini kıyasladığı Ebû Muhammed b. Atiyye el-Muhâribî el-Gırnâtî'den de söz etmiştir.[28] Ancak Ebû Hayyân'ın *Keşşâf*'tan İbn Atiyye'nin eserini ileri tuttuğu anlaşılmaktadır.[29]

Daha sonra Kınalızâde Ebû Hayyân'ın öğrencisi Tâceddîn Ahmed b. Mektûm'un[30] *Keşşâf* hakkındaki değerlendirmelerini aktarmaktadır. İbn Mektûm, hocası Ebû Hayyân'ın *Bahru'l-muhît*'ini yazıncaya kadar *Keşşâf*'taki eksikliklerin gün yüzüne çıkarılmadığını ifade etmektedir. Nitekim o Ebû Hayyân'ın kendisine irad ettiği bir şiirinde *Keşşâf*'taki sekiz eksiklikten (وأنشدني –أيّده الله تعالى- قصيدة طائلة ذكرَ فيها الزمخشريَّ وأثنى على كتابه وذكر ما فيه من العيوب وهي ثمانية) bahsettiğini belirtmektedir.[31]

İbn Mektûm bunlara ilave olarak Zemahşerî'ye karşı birkaç hususta daha eleştiri yöneltmiş olup (ويمكن أن يقال في كتابه عيوب أخر), bazı kıraatleri kabul etmemesi; Hûd, 10/107. ayetini yorumlarken *Keşşâf*'ta yer verdiği bir hadis ve Abdullah b. Amr hakkında sarfettiği sözü, örnek göstermiştir. Yine İbn Mektûm Zemahşerî'yi sû-i edep sahibi olmakla itham ederken "عفا الله عنك لمَ أذِنتَ لهم"[32] ayeti hakkında sarfettiği sözleri zikretmiş, onun bu ayeti bir Müslümana yakışık almayacak şekilde yorumladığını belirtmiştir.[33]

---

26 Kınalızâde, *el-Muḥâkemât*, 54[a].

27 Kınalızâde, *el-Muḥâkemât*, 51[b]-54[a]; Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhît fi't-tefsîr*, (Beyrut, Dâru'l-fikr, 2010), 1/19-20. Ayrıca bk. Zemahşerî, *el-Keşşâf ʿan ḥaḳâ'iḳı gavâmizi't-tenzîl ve ʿuyûni'l-ekâvîl fî vücûhi't-teʾvîl*', https://www.noor-book.com/%D9%83%D8%AA%D8%A7%D8%A8-000197-%D8%AA%D9%81%D8%B3%D9%8A%D8%B1-%D8%A7%D9%84%D9%83%D8%B4%D8%A7%D9%81-%D9%85%D9%87-%D8%A7%D9%84%D8%B9%D8%A8%D9%8A%D9%83%D8%A7%D9%86-%D9%83%D8%AA%D8%A7%D8%A8-%D8%A8%D9%8A-%D8%AF%D9%8A-%D8%A7%D9%81-pdf, Adil Ahmed Abdülmevcud, Ali Muhammed Muavvez, (Mektebetü'l-Abîkân, 4 cilt), 1/96-97.

28 Kınalızâde, *Muḥâkemât*, 54[a-b]; Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhît fi't-tefsîr*, 20-22.

29 Nitekim Ebû Hayyân bu hususta şu ibareleri kaydetmiştir: " وكتاب ابن عطية أنقل وأجمع وأخلص، وكتاب الزمخشري ألخص وأغوص، إلا أن الزمخشري قائل بالطفرة، ومقتصر من الذوابة على الوفرة". Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhît fi't-tefsîr*, 21.

30 Uzun süre Ebû Hayyân'dan ilim aldığı söylenen İbn Mektûm'un tam adı Tâceddîn Ebû Muhammed Ahmed b. Abdülkâdir b. Ahmed el-Hanefî şeklinde belirtilmektedir. İbn Mektûm *ed-Dürrü'l-lakît mine'l-bahr* adlı eserini Ebû Hayyân'ın *el-Bahru'l-muhît*'ini kısaltarak kaleme almıştır. bk. Mahmut Kafes, "Ebû Hayyân el-Endelüsî", 10/153.

31 Kınalızâde, *Muḥâkemât*, 54[b]. *Keşşâf*'taki eksikliklere dikkat çeken şiirin ilk mısraları şöyledir (55[a])

ولكنّه مجالٌ لناقدٍ، وزَلّات سوءٍ قد أخذْن المُخانقا،
فيثبُت موضوعُ الاحاديث جاهلا ويغْزو إلى المعصوم ما ليس لائقا، ...
لإن لم تُداركْه من الله رحمة لسوف يُرى للكافرين مُرافِقا.

32 Tevbe, 9/43.

33 Kınalızâde, *Muḥâkemât*, vr. 55[a-b]. Zemahşerî, Peygamber a.s'ın muhatap alındığı Tevbe 9/43'teki "عفا الله عنك لمَ أذِنتَ لهم"" ayetini şöyle tefsir etmiştir. "Hay Allah affedesice!.." ifadesi, işlenmiş bir suçtan kinayedir. Çünkü af, suçu takiben söz konusu olur. Anlamı da, "Hata ettin, ne kötü yaptın!" şeklindedir". (İbarenin çevirisi için bk. Zemahşerî, *Keşşâf Tefsiri*, Muhammed Coşkun vd., (İstanbul, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2017), 3/90).

Kınalızâde Ali Çelebi, İbn Mektûm'un Zemahşerî'yi ilk olarak eleştirenin hocası Ebû Hayyân olduğu sözünün doğru olmadığını, onun bu sözü hocasına olan muhabbeti[34] dolayısıyla yaptığını söylemiştir. İbn Mektûm'un aşırı taassup sahibi birisi olduğunu, dile getirdiği tenkitlerin çoğunun ise kale alınmayacak (الواهية) şeyler olduğunu belirtmiştir. Ancak Ebû Hayyân'dan önce ve sonra insafı elden bırakmadan Zemaşerî'yi eleştirenlerin bulunduğunu da zikretmiştir. Kınalızâde'nin isimlerini sıraladığı *Keşşâf* münekkitleri şunlardır:[35] Şihâbüddîn Ahmed b. Münîr Hatîb el-İskenderîyye (öl. 683/1284); Abdülkerîm b. Ömer el-Irâkî (öl. ?); *et-Takrîb fi't-tefsîr*'in müellifi Kutbeddîn (Muhammed b.) Mesûd (b. Mahmûd) el-Ğâlî es-Sîrâfî (öl. 712/1312). Kınalızâde bundan sonrakileri "müteahhirîn" âlimler olarak nitelemiştir: Ebû Muhammed Şerefüddîn Hüseyn b. Abdillâh b. Muhammed et-Tîbî (öl. 743/1343); Sirâcüddîn Ömer b. Abdurrahmân b. Ömer el-Behbehânî (öl. 745/1345); Ahmed b. Hasan[36] Çârperdî (öl. 746/1346); Kutbuddîn Muhammed (Mahmud) b. Muhammed er-Râzî (öl. 766/1365); Mes'ûd b. Ömer et-Teftazânî (öl. 792/1390).

Kınalızâde, Teftazânî'nin *Hâşiye ʿale'l-Keşşâf (Şerhu'l-Keşşâf)* adlı eserinin mukaddimesinden *Keşşâf*'tan övgü ile bahseden cümlelerini özetleyerek aktardıktan sonra,[37] Seyyid Şerif el-Cürcânî ve Ebû Hayyân'ın *Keşşâf* üzerine eser kaleme aldıklarını söylemiştir. Kınalızâde ayrıca es-Semîn el-Halebî ve Ebû İshâk es-Sefâkusî'nin (öl. 742/1342) hayatı ve eserleri hakkında bilgi verirken, irap konusunda yazdıkları eserleri kıyaslandığında Semîn'in, Sefâkusî'den daha üstün olduğu değerlendirmesine yer vermiştir.[38] Bundan başka İbn Hişâm'ın (öl. 761/1360) *Müğni'l-lebîb* adlı eserinde işaret ettiği üzere Sefâkusî'nin kitabını Semîn'in eserinden kısaltarak kaleme aldığını söyleyen Celâleddîn Süyûtî'nin (öl. 911/1505) hata ettiğini, Sefâkusî ve Semîn'in her ikisinin de Ebû Hayyân'ın *Bahru'l-muhît*'ini ihtisar ettiklerini belirtmiştir.[39] Devamında Kınalızâde, Semîn'in bazı yerlerde uzatma yapmış olmakla beraber güzel bir eser kaleme almış olduğunu ve Zemahşerî'yi desteklediğini söylerken, Ebû Hayyân'ın Zemahşerî hakkında olumlu sözler sarf etmiş olmasının yanı sıra, insafı aşacak şekilde tenkitlerde bulunduğunu aktarmıştır.

Kınalızâde İbn Mektûm'un *Tezkire* adlı eserinden Zemahşerî eleştirisini aktarmaya devam etmiştir. Nitekim İbn Mektûm, Meryem, 18/74. "وكم أهلكنا قبلهم من قرن هم أحسن أثاثا" ayetinde geçen "أحسن أثاثا"'in sıfat, "كم"'in ("kem-i haberiyye"nin) ise mevsuf olduğunu söylemesine karşın, Ebû Ali eş-Şelûbîn (öl. 645/1248) *Hâşiyetü'l-mufassal* adlı eserinde, İbn Usfûr (öl. 669/1270) ise *Şerhu'l-cümel li'z-Zeccâcî* adlı eserinde "kem-i haberiyye"nin mevsuf olamayacağını belirttiklerini söylemiştir. Ayrıca hocası Ebû Hayyân'a bu meseleyi sorduğunda onun da Zemahşerî'nin görüşüne katılmadığını nakletmiştir. Yine İbn Mektûm, Zemahşerî'nin bir nahiv âlimi olarak görülmediği, dilciliğine itibar edilmediğini, *Mufassal* adlı eserinin de nahivciler nezdinde muteber bir eser kabul edilmediğini belirtmiştir. İbn Mektûm'un ifadesine göre Zemahşerî Mekke'de iken eserini incelemiş olmasına rağmen Sibeveyhi (öl. 180/796) anlamadığını, Ebû Ali el-Fârisî (öl. 377/987) ve Sîrâfî'yi[40] takip ettiği bilgilerine yer vermiştir. İbn Mektûm ayrıca Ebû Hayyân'ın öğrencileri Semîn ve Sefâkusî'yi de eleştirmiştir.[41]

Bu bilgilerden sonra Kınalızâde, Ebû Hayyân'ın Zemahşerî'yi eleştirirken bazı görüşlerinde *Keşşâf* sahibinin meramını tam anlayamadığını, onun ıstılahlarına hâkim olamadığını belirtmiş,[42] Semîn'in ise bu ve

---

34 Kınalızâde burada hocasına olan muhabbetinden dolayı başkalarına itham eden kimselere göndermede bulunarak, böyle bir muhabbetin kıyamet günü kendisine fayda sağlamayacağını belirtmiştir. Arapçası şöyledir: "كنت قلت: يوما لا يفلح متعلّمٌ لا يُباهي بأستاذه وإسناده". Kınalızâde, *Muḥâkemât*, vr. 55[b].

35 Kınalızâde, *Keşşâf* eleştirmenlerinden bahsederken bazılarının hayat hikâyelerinden de bahsetmiştir. bk. Kınalızâde, *Muḥâkemât*, vr. 57[a] vd.

36 *el-Muḥâkemât* 'ın yazmalarından birinde "Hasan" yerine "Hüseyin" denilmektedir. Çârperdî, el-Beyzâvî'nin (öl. 685/1286) öğrencisidir. Kınalızâde, *Muḥâkemât*, (Süleymaniye Ktp, Esad Efendi, nr. 3556), vr. 7[b].

37 Teftazânî, *el-Hâşiye ale'l-Keşşâf*, vr. 1[b], erişim: 27.9.2023 https://dar.kawla.gov.sa/fr/node/2753; Kınalızâde, *Muḥâkemât*, vr. 57[b]-58[a].

38 Kınalızâde, *Muḥâkemât*, vr. 58[a-]59[b].

39 Kınalızâde, *Muḥâkemât*, vr. 58[b-]59[a].

40 "Sîrâfî"den Basra dil mektebine mensup Arap dili ve edebiyatı âlimi, Hanefî fakih Ebû Saîd el-Hasen b. Abdillâh b. Merzübân es-Sîrâfî'yi **(öl. 368/979) mi yoksa yine** Arap lugat ve nahiv âlimi Ebû Muhammed Yûsuf b. Ebî Saîd el-Hasen b. Abdillâh b. Merzübân es-Sîrâfî'yi **(öl. 385/995) mi kastettiğini tespit edemedik.**

41 Kınalızâde, *Muḥâkemât*, vr. 60[a].

42 Önemine binaen Kınalızâde'nin bu değerlendirmesini (*Muḥâkemât*, vr. 60[a]) belirtmek gerekirse şöyledir:

"واعلم: بعض إيرادات أبي حيان رح مبني على عدم معرفة مراد صاحب الكشاف من كلامه، إمّا لعدم معرفة اصطلاحه وحمله على معنى آخر ... وإمّا بحمله كلامه على ظاهر ما يتبادر ومراده غيره بقرينة السياق أو السياق وسيجيء مثاله ومما أجاب عنه السمين بالحمل على اصطلاح آخر".

benzeri sebeplerden dolayı hocasına itiraz ettiğini ifade etmiş, bu bağlamda birkaç örneğe yer vermiştir.[43] Bu arada Gazzî'nin de Ebû Hayyân gibi aynı duruma düştüğünü söylemiştir.[44]

2.3. *el-Muhâkemâtü'l-ʿaliyye*'de Geçen Dilsel Bahisler

Kınalızâde mukaddimedeki ifadelerini tamamladıktan sonra "Bu risâlenin kaleme alınma amacı olan on bahse dönelim" diyerek eserin ikinci kısmına geçiş yapmıştır. Ancak Kınalızâde burada on değil de on üç bahse yer vermiş, ayrıca hatimede iki tartışma konusunu ve yine mukaddimede bazı dilsel konuları da gündeme getirmiştir. Ele aldığı meselelerin sayısının on üç tane olduğu hususu yazmalardan Süleymaniye Ktp., Esad Efendi nr. 3556. (vr. 13[b]-28[a])'da bulunan nüshanın kenarlarına düşülen "البحث الأول, البحث الثاني, ... البحث الثالث عشر" notlarda da belirtilmiştir. Buna göre "on bahse dönelim" sözü, "Gazzî'nin *ed-Dürrü's-semîn*'de dile getirdiği bahisleri incelemeye başlayalım" anlamına gelmektedir.

Kınalızâde eserde irapla ilgili bahisleri ele alırken "قال صاحب الكشاف" diyerek önce Zemahşerî'nin Kur'ân'da geçen bir ayetle ilgili dilsel yaklaşımını zikretmekte, peşinden "قال أبو حيان" diyerek Ebû Hayyân'ın görüşünü, eleştirisini getirmektedir. Bundan sonra Semîn, Teftazânî, Sefâkûsî, Gazzî gibi konuya müdahil olan âlimlerin görüşlerini aktarmaktadır. Her bahsin sonunda ise konu hakkında kendi tercihini "أقُولُ/ben diyorum ki" sözü ile ortaya koymaktadır. Kınalızâde, Bedreddîn Gazzî'nin görüşüne yer verdiğinde ismini açıkça söylemeden "el-Fâzıl el-Muhâkim" nitelemesinde bulunmaktadır.[45] Bu bağlamda Kınalızâde'nin söz konusu bahislerde gündeme getirdiği Kur'ân'da geçen lafızların Arap dili kuralları çerçevesindeki tartışmalardan bazısını belirtmek mevzuun anlaşılmasına katkı sağlayacaktır.

Zemahşerî, Ebû Hayyân, Semîn, Gazzî ve Kınalızâde'nin görüş belirttiği konulardan birisi, Taha sûresi 29-31. ayetlerde yer alan ibareler hakkında olup, tartışma *Muhâkemât*'ın sekizinci bahsinde dile getirilmektedir. Bahsin Arapçası şöyledir:

قال صاحب الكشاف في قوله تعالى: {واجعل لي وزيرا من أهلي هرون أخي أشدد به أزري} الآية (طه، 29-31)، "وزيرا" و "هرون" مفعولا قولِهِ "واجعل" قدّم ثانيهما على أوّلهما اعتناء بأمر الموازرة، أو "لي وزيرا" مفعولاه و"هرون" عطف بيان للوزير و"أخي" في الوجهين بدل من "هرون"، وإن جعل عطف بيان آخر جاز وحسن.

قال السمين: لم يتعقّبه **أبو حيان** وهو عجب منه، فإن عطف البيان يشترط فيه التوافق تعريفا وتنكيرا، ووقد عرفت أنّ "وزيرا" نكرة و"هرون" معرفة.

قال الفاضل المحاكم: بل العجب من السمين فإن المسئلة ذكرها أبو حيان وتعقّبها بالنكير وعبارته في النهر[46] ولا يجوز أن يكون عطف بيان للتخالف لكون "وزيرا" نكرة و"هرون" معرفة.

أقول: وكذالك السفاقسي رحمه الله لم ينقل عن أبي حيان هذا التّعقّب مع نقله تعقّبه الآتي ههنا، وكأنهما لم يتّفق لهما النظر في النهر حال تأليفهما إعرابيْهما فإنهما لخّصاه من البحر في حياة أبي حيان. "واعترض أبو حيان على صاحب الكشاف أيضًا في تجويزه كون "أخي" عطف بيان ل"هرون" واستحسانه له، بأن الأكثر أن يكون الأوّل دون الثّاني في الشّهرة، وههنا بالعكس"، انتهى. وذكر في شرح التّسهيل[47] وأجاز الزّمخشري تخالفهما فجعل "إبراهيم" وهو معرفة عطف بيان ل"آيات بيّنات" وهي نكرة وقوله هذا مخالف لإجماع البصريّين والكوفيّين فلا يلتفت إليه"، واعتراضات أبي حيّان على الكشاف من هذا الوجه كثير.[48]

Muhâkemât'ın mezkûr metninden anlaşıldığına göre sekizinci bahiste konu şu şekilde ele alınmaktadır:

1). Zemahşerî, Tâhâ 29-31. ayetlerde geçen "وزيرا" ve "هرون" kelimelerinin "اجعلْ" fiilinin mefulleri olduklarını, "وزيرا" kelimesinin taşıdığı anlam gereği iki mefulün takdim-tehir edildiğini ifade etmiştir. Ayrıca o, "لي" ve "وزيرا" kelimelerinin "اجعلْ" fiilinin mefulleri; "هرون" kelimesinin "وزيرا"in atf-ı beyanı; "أخي" ibaresinin ise her iki durumda da bedel olduğunu belirtmiş; "أخي"in ikinci atf-ı beyan olarak görülmesinin de caiz ve güzel bir yaklaşım olduğunu söylemiştir. Böylece Zemahşerî, ayetteki ibarelerin Arap dili kuralları bakımından üç şekilde değerlendirilebileceğini belirtmiştir.

2). Semîn, Zemahşerî'nin bu yaklaşımına katılmamıştır. Nitekim o, Arapça kuralları gereği bir kelimenin atf-ı beyan olabilmesi için marifelik ve nekirelik konularında matuf ve matuf aleyh'in uyumlu olmasının gerektiğini, "وزيرا"in nekire, "هرون"un ise marife olması hasebiyle Zemahşerî'nin hata ettiğini söylemiştir. Ay-

---

43 Kınalızâde, *Muḥâkemât*, vr. 60[a]-61[a] vd.

44 Kınalızâde'nin *Muḥâkemât*'ta (vr. 61[a]) Gazzî hakkında değerlendirme yaparken şöyle demiştir: " وأن جعل الفاضل المحاكم هذا الاعتراض من ذالك القبيل".

45 Kınalızâde, *Muḥâkemât*, vr. 71[b],74[a]; Mehmet Eren, "Kınalızâde ile el-Gazzî Arasında Tartışma", 159.

46 *en-Nehr*, Ebû Hayyân'ın *en-Nehru'l-mâdd* adlı eseridir.

47 *Şerhu't-Teshîl*, Ebû Hayyân'ın *et-Tezyîl ve't-tekmîl fî şerhi't-Teshîl* adlı eseridir.

48 Kınalızâde, *Muḥâkemât*, vr. 74[a-b].

rıca Semîn, Ebû Hayyân'ın bu hususta *Bahru'l-muhît* adlı eserinde görüş belirtmemiş olmasının hayretle karşılanacak bir durum olduğunu belirtmiş, böylece hocasına üstü kapalı göndermede bulunmuştur.

3). Gazzî ise, Semîn'in Zemahşerî eleştirisini haklı bulmuş, ancak Ebû Hayyân'ın görüş belirtmediğine dair çıkışmasına karşı gelmiştir. Nitekim Gazzî, Ebû Hayyân'ın *en-Nehru'l-mâdd* adlı eserinde atf-ı beyan konusunda marife-nekirelik uyumunun gerekli olduğunu dile getirdiğini söylemiş, asıl şaşılması gerekenin Semîn'in hocası Ebû Hayyân'ın mezkûr beyanını belirtmemiş olmasında aranmasının gerektiğini ifade etmiştir.

4). Kınalızâde, Gazzî'ye cevap olarak, Ebû Hayyân'ın öğrencisi Sefâkusî'nin de Semîn gibi *en-Nehru'l-mâdd*'daki yaklaşımından söz etmediğini, sanki Semîn ve Sefâkusî'nin hocaları Ebû Hayyân hayattayken *Bahru'l-muhît*'ini ihtisar ettikleri çalışmalarında *en-Nehru'l-mâdd*'deki görüşünü gözden kaçırdıklarını belirtmiştir. Kınalızâde, Ebû Hayyân'ın Zemahşerî'ye katılmadığına dair görüşünün ise, onun *Şerhu't-Teshîl* adlı eserinde dile getirdiğini, yani Ebû Hayyân'ın Zemahşerî'yi eleştirirken Âl-i İmrân 97. ayette nekire olarak zikredilen "آيات بيّنات" ibaresine, marife olan "إبراهيم" kelimesini atf-ı beyan olarak belirtmesini örnek getirmiş, Ebû Hayyân'ın bu şekildeki tenkitlerinin çok olduğunu ifade etmiştir. Hâsılı bu tartışmada Kınalızâde, Gazzî'nin Semîn eleştirisini uygun bulmayarak konuyu Sefâkusî üzerinden örnekle cevaplamaya çalışmış, Ebû Hayyân'ın atf-ı beyan konusundaki Zemahşerî eleştirisine *Şerhu't-Teshîl*'deki örneği aktarmıştır. Ayrıca burada Kınalızâde atf-ı beyan konusunda Zemahşerî'yi savunmazken, bu meselede Ebû Hayyân ve diğerlerine eleştiri yöneltmemiş, dolayısıyla sanki kendisi de bu konuda Zemahşerî'ye katılmamış izlenimi vermiştir.

Kınalızâde bazen Gazzî'nin görüşünü belirtmeden ancak kendisinin de dâhil olduğu Zemahşerî, Ebû Hayyân ve Semîn'in arasında geçen tartışmaya yer vermiştir. Bu konuya örnek teşkil etmesi bakımından *Muhâkemât*'ın on üçüncü bahsini asıl metni ve çevirisi ile beraber belirtmek gerekirse şöyledir:

قال صاحب الكشاف في تفسير قوله تعالى: {ملك الناس، اله الناس}، فإن قلتَ: ما هما من {رب الناس} قلتُ: هما عطف بيان، كقولك: سيرة أبي حفص عمر الفاروق. بين بـ{ملك الناس}، ثم زيد بيانًا بـ{اله الناس}، لأنه قد يقال لغيره رب الناس، كقوله {اتخذوا أحبارهم ورهبانهم أربابًا من دون الله}[التوبة: 31] وقد يقال: ملك الناس. وأمّا{اله الناس} فخاص لا شركة فيه، فجعل غاية للبيان. **قال أبو حيان:** "ولا أنقل عن النحاة شيئا أنه يكون يعني عطف البيان بالجوامد لا بالمشتق كهذين". **وقال السمين:** يجاب عنه بأنه جار مجرى الجوامد. **أقول:** أمّا "اله" فقد ذكر صاحب الكشاف أنه من الأسماء الأجناس، وأمّا "الملك" فإنه وإن كان في الأصل صفة مشبهة، لكنه خرج مخرج الأسماء كما لا يخفى.[49]

–*Keşşâf* sahibi Allah Teâlâ'nın 'İnsanların mutlak hükümdarı (ملك الناس)', 'insanların ilâhı (اله الناس)' (Nâs, 114/2-3) ifadelerinin tefsiri hakkında 'insanların rabbi (رب الناس)' (Nâs, 114/1) ifadesiyle ilişkisi nedir? dersen şöyle derim: Bu ikisi tıpkı senin "Ebû Hafs Ömer Fârûk'un sîreti" demene benzer bir *atf-ı beyan*dır. 'İnsanların rabbi' (önce) "insanların mutlak hükümdarı" olarak açıklanmış; sonra bu açıklama "insanların ilâhı" ifadesiyle daha da artırılmıştır. Çünkü bazen Allah'tan başkaları için de "insanların rabbi/efendisi" denilebilmektedir ki bunun örneği, "Allah'tan başka haham ve rahiplerini de 'rab' edinmekteler ..." (Tevbe, 9/31) ayetidir. (Başkaları için) "insanların hükümdarı (ملك الناس)" dendiği de olmaktadır. "İnsanların ilâhına" ifadesine gelince bu, tamamen Allah'a özgü olup ortaklık kabul etmez; bu sebeple de açıklamanın nihaî (غاية للبيان) noktası kılınmıştır.[50]

–Ebû Hayyân şöyle demiştir: Nahiv âlimlerinden bunun böyle olduğuna dair bir nakilde bulunmuyorum. Yani atf-ı beyân –bu iki kelimede (ملك، اله) olduğu gibi müştak değil de– camid (isimlerle) alakalıdır.[51]

–Semîn, Ebû Hayyân'a cevap olarak "Çünkü o ("ilâh" kelimesi?), camid (isim) mecrasında telakki edilmiştir" demiştir.

–Ben (Kınalızâde) diyorum ki: "ilâh" kelimesine gelince, *Keşşâf* sahibi onun cins isimlerden olduğunu (dolayısıyla camid bir isim olduğunu) söylemiştir. "Melik" kelimesi ise her ne kadar aslı itibariyle bir sıfat-ı müşebbehe (yani müştak isim de) olsa –açıkça bilindiği üzere– "esmâ" konumunda görülmüştür.

---

[49] Kınalızâde, *Muḥâkemât*, vr. 78[a-b].

[50] Çevirinin buraya kadar olan kısmı "Zemahşerî, *Keşşâf Tefsiri*, 6/1476"'dan alıntılanmıştır.

[51] Ebû Hayyân bu yaklaşımı *ed-Dürrü's-semîn*'de şöyle geçmektedir: "قال أبو حيان: عطف البين إنما يكون بالجوامد". Gazzî, *ed-Dürrü's-semîn*, (Manisa İl Halk Kütüphanesi, nr. 177/3), vr. 90[b].

Görüldüğü üzere, Nâs suresinde geçen "rab" kelimesi, Zemahşerî'ye göre bir atf-ı beyan olarak önce "melik" kelimesi ile peşinden de "ilâh" kelimesi ile açıklanmıştır. Burada Ebû Hayyân Zemahşerî'ye itirazda bulunarak "melik" ve "ilâh" kelimelerinin birer müştak isim olduklarını, atf-ı beyan'ın camid isimlerden olması gerektiğini söylemiştir. Semîn ise Ebû Hayyân'a karşı Zemahşerî'yi savunurken, mezkûr kelimenin camidleşmiş bir isim olduğunu belirtmiştir. Bu tartışmada Kınalızâde kendi izahını yaparken Zemahşerî'nin "ilâh" kelimesini cins ismi olduğunu söylediğini belirtmiş ve böylece onun camid isim olduğuna dikkat çekmiştir. Ayrıca Kınalızâde "melik" kelimesinin de terimleşmiş bir isim olarak düşünüldüğünde camid mecrasında kabul edilebileceğini belirtmiştir. Burada değinilmesi gereken hususlardan birisi de bu tartışmayı Gazzî de eserine taşımış olmasına rağmen Kınalızâde'nin onun yaklaşımından bahsetmemiş olmasıdır. Nitekim Gazzî *ed-Dürrü's-semîn*'de sırasıyla Zemahşerî, Ebû Hayyân ve Semîn'in görüşlerine yer verirken, kendisi yaklaşımını diğer bahislerde yaptığı gibi bir şiirle cevaplamış, Ebû Hayyân'ın görüşünü haklı bulmuştur.[52]

Kınalızâde – Gazzî tartışmaları bağlamında dile getirilen hususlardan birisi de Gazzî'nin, Ebû Hayyân'ın sika olduğunu dolayısıyla naklettiklerinin delile ihtiyaç duymaksızın kabul edileceğini söylemiş olduğunu belirtmesidir. Kınalızâde, Gazzî'nin bu görüşüne katılmamıştır. Nitekim o, Ebû Hayyân'ın kitap veya bir imama istinaden naklettikleri hariç, onun her sözünün delil olmadan kabulünü gerektirecek bir özelliğinin bulunmadığını, ilmi bir iddiada asıl olanın delil getirmek olduğunu belirtmiştir.[53] Kınalızâde benzer şekilde Zemahşerî'ye karşı Ebû Hayyân'ı savunan Gazzî'ye itirazlarını ortaya koyarken, kimi yerde Semîn'i de eleştirmiştir. Bu bağlamda müellif *Muhâkemât*'ın hatimesinde Semîn'in kimi zaman hocası Ebû Hayyân'a karşı eleştiride bulunmayarak sustuğunu, hatta güçlü bir şekilde itiraz edeceği yerlerde dahi itirazını ortaya koymaktan vazgeçtiğini belirtirken, bazen de aksine olmadık yerde hocasının yaklaşımını teyit ettiğini söylemiştir. Örnek olarak da En'âm sûresi 6/105. ayette buyurulan "دَرَسْتَ" kelimesini getirmiştir. Zemahşerî'nin, bu kelimenin "قُرِئَتْ" ve "عُفِيَتْ" anlamında "دُرِسَتْ" şeklinde okunabileceğini söylemesine karşın,[54] Ebû Hayyân "دَرَسَ" kelimesinin "تَلِيَ" ve "انْمَحَى" anlamına geldiğinde müteaddî olmayacağını söylemiştir. Burada Semîn "دَرَسَ" fiilinin müteaddî olduğunu söylemenin imkânsız olduğunu "قامَ" ve "قَعَدَ" fiilleri mesabesinde bulunduğunu belirtirken, Kınalızâde, "Ben diyorum ki, bu açık bir hatadır" diyerek Semîn'e olan itirazını örnekler arkalı ortaya koymuştur.[55]

SONUÇ

Kınalızâde'nin önsöz, bir mukaddime ve bazı i'râbü'l-Kur'ân mesailinden oluşan *el-Muhâkemâtü'l-ʿaliyye* adlı risâlesi henüz yazma halinde olup, nüshaları günümüze kadar ulaşmıştır. Kınalızâde risâlesinde kendi adından söz etmezken, eserin ismini de belirtmemiştir. Buna göre risâlenin kendisine nispeti ve eserin adlandırılmasının dönemin araştırmacıları, müstensihleri tarafından yapılmış olduğunu söylemek mümkündür.

el-Muhâkemâtü'l-ʿaliyye'nin ortaya çıkmasına sebep olan etken Ebû Hayyân'ın görüşlerini savunan Bedreddîn Gazzî'ye karşı Kınalızâde'nin Semîn'i, dolayısıyla da Zemahşerî'yi haklı gördüğü tartışmasına dayandırılmaktadır. Nitekim bu tartışma üzerine Gazzî, on küsur meselede Ebû Hayyân'ı haklı bulduğu *ed-Dürrü's-semîn* adlı risâlesini kaleme almış, buna cevap olarak da Kınazlızâde bir reddiye eseri olan *Muhâkemât*'ı telif etmiştir. *Muhâkemât*'ın hacim olarak önemli bir kısmını meydana getiren mukaddimesinde başta Zemahşerî olmak üzere birçok âlimin hayat hikâyesine yer vermiş, *Keşşâf*'ı ölçülü/mutedil eleştirmenler yanında ağır bir şekilde eleştiri yapanlardan da söz etmiştir. Kınalızâde'nin *Muhâkemât*'ta âlimlerin hayat hikâyelerini, eserlerinin isimlerini, onların kendi aralarındaki değerlendirmelerini anlatan mukaddimesini uzun tutması, kendisinin tabakât yazarı olmasından ileri gelmiş olmalıdır.

---

52 Gazzî, *ed-Dürrü's-semîn*, (Manisa İl Halk Kütüphanesi, nr. 177/3), vr. 90[b]-91[a].

53 Ayrıca bk. Mehmet Eren, "Kınalızâde ile el-Gazzî Arasında Tartışma", 160.

54 Zemahşerî, *Keşşâf Tefsiri*, 2/720 vd.

55 Kınalızâde, *Muḥâkemât*, vr. 78[b]-79[b].

Kınalızâde *Muhâkemât*'ta i'râbü'l-Kur'ân'la ilgili on üç meseleyi, mukaddime ve hatimede dile getirdikleri ile daha fazla meseleyi ele alırken Zemahşerî'den "*Keşşâf* sahibi şöyle dedi" diyerek konuları başlatmış, peşinden Ebû Hayyân, Semîn, Teftazânî, Sefâkûsî, Gazzî gibi âlimlerin konu hakkındaki görüşlerine yer vermiştir. Konu hakkında kendi tercihini ise "أقُولُ/ben diyorum ki" sözü ile tartışmanın sonuna bırakmıştır. Ayrıca Kınalızâde, kendisini eleştirmiş olduğu Gazzî'nin görüşüne yer verirken, ismini açıkça belirtmeden saygı gereği "el-Fâzıl el-Muhâkim" nitelemesini kullanmıştır. Kınalızâde, Ebû Hayyân'ın dolayısıyla da Gazzî'nin Zemahşerî'yi eleştirirken onun *Keşşâf*'taki meramını tam anlayamadıklarını, ıstılahlarına hâkim olamadıklarını belirtmiş, Semîn'in ise bu hataya düşmediğini belirtmiştir.

Görüldüğü kadarıyla Kınalızâde'nin tartışma konusu ettiği dil bilgisi meseleleri, Arapçanın önde gelen simaları arasında cereyan etmiş olup, söz konusu mesailde hangi âlimin haklı olduğunun ortaya konulması ayrı bir araştırmanın mevzusudur. Ayrıyeten Kınalızâde'nin *Muhâkemât* ve Gazzî'nin *ed-Dürrü's-semîn* adlı eserlerinin tahkikli neşirlerinin hazırlanması, böylece Kınalızâde'nin hem de Gazzî'nin Arap dili alanındaki yetkinliklerinin ortaya konulması ilim camiasına katkı sağlaması bakımından önemlidir.

KAYNAKÇA

Arslan, Mehmet Nafi. "es-Semîn el-Halebî'nin Hayatı ve İlmî Şahsiyeti". *Fatih Sultan Mehmet İlmî Araştırmalar İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi*. 9 (2017), 29-61.

Çelebi, Kâtip. *Keşfü'z-zunûn an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, t.s.

Çetintürk, Fatih. "Ispartalı Bir Eğitimci: Kınalızâde Ali Efendi". *Kınalızâde Ali Efendi'nin Ahlâk-ı Alâ'i Üzerine Okumalar*. 2-5. Ankara: Pegem Akademi, 2015.

Çollak, Fatih – Akpınar, Cemil. "Gazzi, Bedreddin". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996) 13/537-539.

Dinç, Ömer. "Tefsirde Dilsel Eleştirinin Tekâmülü: Müfessr Semîn el-Halebî'nin Mu'tezile Tevillerine Yönelik Dilsel Eleştirileri". *İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi*. 7/1 (2021), 112-134.

Ebû Hayyân. *el-Bahru'l-muhît fi't-tefsîr*. 11 cilt. Beyrut: Dâru'l-fikr, 2010.

Zemahşerî. *el-Keşşâf ʿan ḥaḳâ'iḳı gavâmizi't-tenzîl ve ʿuyûni'l-ekâvîl fi vücûhi't-teʾvîl*, https://www.noorbook.com/%D9%83%D8%AA%D8%A7%D8%A8-000197-%D8%AA%D9%81%D8%B3%D9%8A%D8%B1-%D8%A7%D9%84%D9%83%D8%B4%D8%A7%D9%81-%D9%85%D9%87-%D8%A7%D9%84%D8%B9%D8%A8%D9%8A%D9%83%D8%A7%D9%86-%D9%83%D8%AA%D8%A7%D8%A8-%D8%A8%D9%8A-%D8%AF%D9%8A-%D8%A7%D9%81-pdf, Adil Ahmed Abdülmevcud, Ali Muhammed Muavvez, Mektebetü'l-Abîkân, 4 cilt.

Eren, Mehmet. "Kınalızâde Ali Efendi ile Bedreddîn el-Gazzî Arasında İlmî Bir Tartışma". *Uluslararası Kınalızâde Ailesi Sempozyumu Bildiriler Kitabı.* 151-162. Isparta: SDÜ İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2014.

Gazzî, Bedreddîn. *ed-Dürrü's-semîn fi baʿzı mâ zekerahû Ebû Hayyân ve ʿârazahu's-Semîn.* (Bursa Genel Kitaplığı, H. Çelebi, 1178/3, vr. 43^{b}-46^{b}.

Gazzî, *ed-Dürrü's-semîn*, Manisa İl Halk Kütüphanesi, nr. 177/3, vr. 81^{b}-91^{b}.

Hatip, Abdülaziz. "Semîn el-Halebî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. (İstanbul: TDV Yayınları, 2009). 36/442-443.

Hatip, Abdülaziz. "Semîn el-Halebî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi.* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009). 36/492-493.

Kafes, Mahmut. "Ebû Hayyân el-Endelüsî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. (İstanbul: TDV Yayınları, 1994). 10/152-153.

Kaya, Mesut. *Tefsir Geleneğinde el-Keşşâf: Şerh ve Hâşyeleri üzerine Bir İnceleme*. İstanbul: M.Ü. İlâhiyat Fakültesi Yayınları, 2014.

Kınalızâde, Ali Çelebi. *el-Muhâkemâtü'l-ʿaliyye fi ebhâsi'r-radaviyye fi iʿrâbi baʿżi'l-âyi'l-Kurʾâniyye.* Manisa İli Genel Kitaplık Müdürlüğü 177. 51^{b}-79^{b}.

Kınalızâde. *el-Muhâkemât*. Süleymaniye Kütüphanesi. Esad Efendi 3556. 1^{b}-29^{b}.

Kınalızâde. *el-Muhâkemât*. Süleymaniye Kütüphanesi. Mihrişah 39. 45^{b}- 63^{b}.

Kınalızâde. *Tabakâtü'l-Hanefiyye*. thk. Muhy Hilâl es-Serhân. 3 cilt. Bağdat: Dîvânü'l-vakfi's-sünnî, 1426/2005.

Oktay, Ayşe Sıdıka. “Kınalızâde Ali Efendî’nin Hayatı ve Ahlâk-ı Alâî İsimli Eseri”. *Divan.* İlmi Araştırmalar. 7/12, 2001/1, 185-233.

Orazov, Orazsahet. “Hanefi Fıkıh Edebiyatının Tasnifi: Kınalızâde Ali Çelebi’nin Risâle fî beyâni’l-ıstılâhâti’l-mütedâvilât fî kütübi’l-fıkh Adlı Risâlesinin Tahlili, Tahkiki ve Çevirisi”. *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi.* 37 (2021), 365-396.

Öztürk, Musatafa – Mertoğlu, M. Suat. “Zemahşerî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. (İstanbul: TDV Yayınları, 2013). 44/235-238.

Teftazânî, Saduddîn. *el-Hâşiye ale’l-Keşşâf*. erişim: 27.9.2023 https://dar.kawla.gov.sa/fr/node/2753

Zemahşerî'nin Fâtiha Suresindeki Dilsel Analizleri
الزمخشري وتحليلاته اللغوية في سورة الفاتحة

Dr. Refaa Yıldırım*

المقدمة

الحمد الله رب العالمين وأفضل الصلاة وأتم التسليم على سيدنا محمد وعلى أله وأصحابه أجمعين وبعد.

أن علوم الدين الإسلامي متعددة ومتنوعة، وكل علمٍ يؤدي إلى مصلحة للإسلام والمسلمين؛ فهو من علوم الدين الإسلامي، سواءٌ أكانت علاقته مباشرة بعلوم الدين الإسلامي أم كانت علاقة ليست مباشرةً تمامًا، وإنما هي بعيدة نوعًا ما، لكن في النهاية تصب في مصلحة المسلمين، فإذًا ما دامت حاجة المسلمين قائمةً إذا تعلموا علمًا من العلوم فإنه يُصبح تعلمه فرض كفاية؛ إذا قام به بعض سقط الإثم عن الباقين، وإلا أثم الجميع، وهذا العلم –أقصد اللغة العربية - ليس من فروض الكفاية وإنما هو وسيلةٌ لمعرفة كتاب الله عزّ وجلّ ومعرفة سنة رسوله صلى الله عليه وسلم . ولأن القرآن الكريم والسنة الشريفة مكتوبة باللغة العربية؛ فالعلاقة بين علوم العربية وعلوم القرآن والشريعة من تفسير وفقه وعقيدة وغيره من العلوم علاقة تلازم؛ لذا نذكر علاقة هذا العلم –أقصد اللغة العربية – بالتفسير كلام الله تعالى، ولأن القرآن المصدر الأول للتشريع، وهو كلام الله ولمعرفة أسراره ومعانيه والمراد منه والأحكام المستخلصة منه يتوقف على معرفة اللغة العربية نحوًا وصرفًا ولغةً وبلاغةً.

أهمية اللغة العربية بالنسبة لسائر علوم الشريعة

أن علوم الشريعة - على عظيم شأنها - لا سبيل إلى استخلاص حقائقها، والنفاذ إلى أسرارها بغير علوم العربية، ليس لنا أن ندرك كلام الله تعالى، ونفهم دقائق التفسير، وأحاديث نبينا صلى الله عليه وسلم، وأصول العقائد، وأدلة الأحكام، وما يتبع ذلك من مسائل فقهية، وبحوث شرعية مختلفة، قد ترقى بصاحبها إلى مراتب الأئمة، وتسمو به إلى منازل المجتهدين إلا بتعلم علوم العربية، بل وبالتوسع في تعلمه، والإحاطة بقواعده.

فالعلوم العربية لا يستغنى عنه، ولا بد منه، وعلينا فهمه وإتقانه؛ لأن بالتعلم القواعد اللغة العربية يكون الوصول إلى سائر العلوم.

ولا شك أن ثمار القواعد اللغوية والنحوية التي اعتنى بتدوينها علماء، كان أساسها من الكتاب والسنة، فبها استنبط أهل العلم أحكامًا في التفسير والعقائد، وأخرى في الحلال والحرام.

قال الزمخشري رحمه الله[1]: فليس هناك علم من العلوم الإسلامية فقهها وكلامها، وعلمي تفسيرها وأخبارها إلا وافتقاره إلى العربية بيّن لا يدفع، ومكشوف لا يتقنع، وكذلك الكلام في معظم أبواب أصول الفقه مبني على علم الإعراب.

وقال شيخ الإسلام ابن تيمية[2] -رحمه الله-: فمعرفة العربية التي خوطبنا بها مما يعين على أن نفقه مراد الله ورسوله بكلامه.

وقال ابن خلدون[3]- رحمه الله -: في الفصل الخامس والأربعون في علوم اللسان العربيّ أركانه أربعة وهي: اللّغة والنّحو والبيان والأدب ومعرفتها ضروريّة على أهل الشّريعة إذ مأخذ الأحكام الشّرعيّة كلّها من الكتاب والسّنّة وهي بلغة العرب ونقلتها من الصّحابة والتّابعين إعراب وشرح مشكلاتها من لغاتهم فلا بدّ من معرفة العلوم المتعلّقة بهذا اللّسان لمن أراد علم الشّريعة.

وقَالَ الشَّعْبِيُّ: النَّحْوُ فِي الْعِلْمِ كَالْمِلْحِ فِي الطَّعَامِ لَا يَسْتَغْنِي شَيْءٌ عَنْهُ[4] .

---

* Bingöl Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Arap Dili ve Belâgatı Anabilim Dalı, ryildirim@bingol.edu.tr, Orcid: 0000-0002-7860-2402

[1] الزمخشري أبو القاسم محمود بن عمرو بن أحمد، (ت: 538هـ)، *المفصل في صنعة الإعراب*، تحقيق: د. علي بو ملحم، (مكتبة الهلال – بيروت، ط1، 1993م)، ج1، ص18.

[2] ابن تيمية تقي الدين أبو العباس أحمد (ت: 728هـ) *الإيمان*، تحقيق: محمد ناصر الدين الألباني، (المكتب الإسلامي، عمان، الأردن، ط5، 1416هـ/1996م)، ج1، ص97.

[3] ابن خلدون عبد الرحمن بن محمد ابن خلدون أبو زيد (ت: 808هـ) *ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر*، تحقيق: خليل شحادة، (دار الفكر، بيروت، ط2، 1408 هـ / 1988م)، ج1، ص753.

[4] السخاوي شمس الدين أبو الخير محمد بن عثمان (ت: 902هـ) *فتح المغيث بشرح الفية الحديث للعراقي*، تحقيق: علي حسين علي، (مكتبة السنة – مصر، ط1، 1424هـ / 2003م)، ج3، ص161.

فالعلاقة بين علوم العربية وعلوم القرآن والشريعة من تفسير وفقه وعقيدة علاقة تلازم، فلا غنى لأي منها عن الأخر[5]، فعلم التفسير وارتباطها بعلوم اللغة العربية تربطها ارتباطاً قويّاً ووثيقاً، ذلك أن التفسير الآيات إنما اتخذ من علماء اللغة والمفسرين المعتمدين في هذا المجال.

ثالثاً: منهج البحث وأهميته

أما من حيث المنهج فقد جُمع آراء الزمخشري وتحليلاته في تفسيره لسورة الفاتحة ومقارنتها وتحليلها عند علماء المفسرين والقراء والتتبع والاستقراء وجمع المعلومات وتسجيلها وترتيبها وتحريرها وكتابتها.

وتكمن أهمية هذا البحث أنه يذكر أعظم سورة في القرآن الكريم وهي سورة الفاتحة التي بدونها لا يقبل الصلاة المكتوبة ولا النافلة ولها أسماء عديدة ولتلك الأسماء معانيها مذكورة في التفاسير والبحث يدور حول ما ذكر الزمخشري في تفسيره الكشاف وتفسيره لآيات تفسيراً تحليلياً يبدأ بذكر السورة مكية أو مدنية ثم يبدأ بتعريف الكلمة والآية وإذا احتاج إلى التوضيح وضحها وذكر إعراب الكلمات والجملة وإذا وُجد اختلافاً ذكر الخلاف؛ نذكر هنا مثالاً لذلك عندما بدأ بالفاتحة حيث قال الزمخشري[6]: ((الحمد والمدح أخوان، وهو الثناء والنداء على الجميل من نعمة وغيرها تقول: حمدت الرجل على إنعامه، وحمدته على حسبه وشجاعته... والحمد نقيضه الذمّ، والشكر نقيضه الكفران، وارتفاع الحمد بالابتداء وخبره الظرف الذي هو للّه وأصله النصب الذي هو قراءة بعضهم بإضمار فعله على أنه من المصادر التي تنصبها العرب بأفعال مضمرة)).

فالزمخشري إمام عصره في اللغة والنحو والبيان والتفسير. متضلع في العلوم العقلية والنقلية، له كتب عديدة وكرّس حياته في حل والترحال ورحل إلى عدة أماكن، وخاصة إلى مكة حيث جاور بها زمنا فلقب بجار الله.

مدخل

بما أن جميع المحاور والكتابات والأعمال في هذا المؤتمر كُتب ويُتحدث في حق هذا العالم وهو الزمخشري لذلك نذكره بشكل مختصر عن اسمه وولادته وأهم أثاره ووفاته.

الزمخشري:(467-538ه=1075-1144م).

هو محمود بن عمر بن محمد بن أحمد الخوارزمي الزمخشري، جار الله، أبو القاسم: من أئمة العلماء الذي له علم بالدين والتفسير واللغة والآداب. ولد في زمخشر "من قرى خوارزم" وسافر إلى بلدان عديدة ومنها مكة فجاور بها زمنا فلقب بجار الله، ثم عاد إلى الجرجانية (من قرى خوارزم) وتوفي فيها. وهو من المعتزلة.

أشهر كتبه "الكشاف عن حقائق التنزيل" في تفسير القرآن، وموضوع بحثنا تحليلات لغوية في ذلك الكتاب فرغ من تأليفه عام 528ه وطبع، وقد صادف نجاحا كبيرا، وعارضه مفسرون آخرون ولم اتطرق لتلك الخلافات لأن موضوع بحثنا تحليلات لغوية وأيضا من كتبه "الفائق في غريب الحديث" و "المفصل في النحو" و "أساس البلاغة" و "الرائض في الفرائض" و "متشابه أسماء الرواة" و "المنهاج" في أصول الفقه من كتبه "المقامات" و "الجبال والأمكنة والمياه" و المقدمة" ومعجم عربي فارسي، و"المستقصى" في الأمثال، مجلدان، و"رؤوس المسائل" و "المنتقى من شرح شعر المتنبي، للواحدي وغيرها من الآثار مطبوعة وهناك غير مطبوعة مخطوط لم ير النور بعد[7].

سورة الفاتحة:

سورة عظيمة يستفتح به القرآن الكريم ويُقرأ في الصلاة الفرض والسنة ولها أسماء عديدة منها الشافية لرقية المرضى، وقد وردت أحاديث الشريفة كثيرة في فضائل تلك السورة الكريمة؛ واخترت حديثا لرسول الله صل الله عليه وسلم في حق فاتحة الكتاب حيث قال: ((فاتحة الكتاب شفاء من كل داء[8])).

---

[5] صايل عبد السلام الخليفات، *أثر النحو في عقيدة التوحيد في لغة التنزيل*، رسالة ماجستير، (جامعة مؤتة، 2011م)، ص3.

[6] الزمخشري أبو القاسم محمود بن عمر بن أحمد (ت: ٥٣٨ هـ)، *الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل*، ضبطه وصححه ورتّبه: مصطفى حسين أحمد، (دار الريان للتراث بالقاهرة - دار الكتاب العربي ببيروت، ط3، 1407 هـ - 1987م)، ج1، ص8.

[7] ابن خلكان أبو العباس شمس الدين أحمد بن البرمكي (ت: 681هـ) *وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان*، تحقيق: إحسان عباس، (دار صادر – بيروت، ط،1900م)، ج5، ص170؛ زركلي، خير الدين بن محمود الدمشقي (ت: 1396هـ) *الأعلام*، (دار العلم للملايين، ط15، - 2002م)، ج7، ص178.

[8] الدرامي أبو محمد عبد الله بن عبد الرحمن (ت: 255هـ) *سنن الدارمي* (دار المغني، المملكة العربية السعودية، ط1، 1412 هـ - 2000 م). رقم الحديث، 3413، باب فضل فاتحة الكتاب، ج4، ص2122.

وذكر الزمخشري في تفسيره أسماء هذه السورة ومعانيها بقوله: وتسمى أمّ القرآن لاشتمالها على المعاني التي في القرآن من الثناء على اللّه تعالى بما هو أهله، ومن التعبد بالأمر والنهى، ومن الوعد والوعيد. وسورة الكنز والوافية لذلك. وسورة الحمد والمثاني لأنها تثنى في كل ركعة. وسورة الصلاة لأنها تكون فاضلة أو مجزئة بقراءتها فيها. وسورة الشفاء والشافية.

سورة فاتحة الكتاب: مكية. وقيل مكية ومدنية لأنها نزلت بمكة مرة وبالمدينة أخرى، وهي سبع آيات بالاتفاق، إلا أنّ منهم من عدّ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ دون التسمية، ومنهم من مذهبه على العكس[9].

بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ (1)

ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ (2)

ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ (3) مَٰلِكِ يَوْمِ ٱلدِّينِ (4)

إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ (5) ٱهْدِنَا

ٱلصِّرَٰطَ ٱلْمُسْتَقِيمَ (6) صِرَٰطَ ٱلَّذِينَ أَنْعَمْتَ

عَلَيْهِمْ غَيْرِ ٱلْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ

وَلَا ٱلضَّآلِّينَ (7)

قول الزمخشري في بسم الله: فإن قلت: بم تعلقت الباء؟ قلت: بمحذوف تقديره: بسم اللّه أقرأ أو أتلو لأن الذي يتلو التسمية مقروء، كما أنّ المسافر إذا حلّ أو ارتحل فقال: بسم اللّه والبركات، كان المعنى: بسم اللّه أحل وبسم اللّه أرتحل وكذلك الذابح وكل فاعل يبدأ في فعله بـ "بسم اللّه" كان مضمرا ما جعل التسمية مبدأ له[10].

نجد هنا الزمخشري يأتي بإعراب مختصرٍ وقبله تفصيل الكلمة وتحليلها ويأتي بمثال على الشاهد.

"**بسم الله**" الباء: فيه للملابسة والظرف مستقر حال من فاعل عامل المحذوف، وتقديره ملابساً "**بسم الله اقرأ**"، أو للاستعانة والظرف لغو متعلق بالفعل المحذوف المعنوي والتقدير باستعانة "**اسم الله أقرأ**"، وتقديم المعمول هنا للاعتناء به والتخصيص كما في: ﴿**إيّاك نعبد**﴾ ولارتفاع الظرف المذكور محلاً على خبريّة المبتدأ المحذوف وجه والجملة الفعلية أقرأ مع معمول والاسمية ابتداء إلى "**بسم الله**" مستأنفة لا موضع لها من الإعراب هذا إذا لم يقدّر القول في الكلام وأمّا إذا قدر فالجملة مع سابقتها مجموع البسملة والسّورة كما صرّح به في كتب التفاسير في محل النّصب على إنها مقول لذلك القول المقدّر كأنه تعالى قال لعباده: قولوا " **بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ** "

اختلف الأئمة في شأن البسملة الشّريفة في أوائل السّورة الكريمة فقيل آية تامة من كل سورة صدّرت بها وهو قول ابن عباس(ت: 68 هـ = 687 م [11]) وقد نسب إلى ابن عمر(ت: 73 هـ = 692 م[12]) أيضاً رضي الله عنهم [13]قال ابن الجوزيّ في زاد الميسر [14] روى عن ابن عمر رضي الله عنهما[15] إنها نزلت مع كل سورة وهو القول الجديد للشافعي: (ت: 204ه[16])رحمه الله ولذلك يجهر بها عنده في الصلاة[17]، وقيل أنها ليست من القرآن أصلاً وهو قول ابن مسعود رضي الله عنه(ت: 32ه) في مذهب مالك-رحمه الله- والمشهور من مذهب قدماء الحنفية[18]، وقيل: أنّها آية تامة في الفاتحة[19].

---

[9] الزمخشري، *الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل*، ج1، ص1.

[10] الزمخشري، *الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل*، ج1، ص2.

[11] زركلي، *الأعلام*، ج4، ص95.

[12] زركلي، *الأعلام*، ج4، ص108.

[13] أبو السعود العمادي محمد بن محمد (ت: 982هـ)، *تفسير أبي السعود = إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم*، (دار إحياء التراث العربي – بيروت،دت) ج1، ص9.

[14] ابن الجوزي، جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمن (ت: 597هـ)، *زاد المسير في علم التفسير*، تحقيق: عبد الرزاق المهدي، (دار الكتاب العربي – بيروت، ط1، 1422هـ)، ج1، ص14.

[15] ((من ترك من أم الْقُرْآن بِسم الله الرَّحْمَن الرَّحِيم فقد ترك آيَة من كتاب الله)). انظر: بدر الدين العينى محمود بن أحمد بن موسى بن أحمد بن حسين الغيتابى الحنفى (ت: 855هـ)، *عمدة القاري شرح صحيح البخاري*، (دار إحياء التراث العربي – بيروت، دت)، ج5، ص290.

[16] محمد بن إسماعيل بن المغيرة البخاري (ت: 256هـ)، *التاريخ الأوسط*، تحقيق: محمود إبراهيم زايد، (دار الوعي، مكتبة دار التراث - حلب، القاهرة، ط1، 1397 –)1977، ج2، ص202.

[17] النووي أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف النووي (ت: 676هـ)، *روضة الطالبين وعمدة المفتين*، تحقيق: زهير الشاويش، (المكتب الإسلامي، بيروت- دمشق- عمان، ط3، 1412هـ / 1991م)، ج1، ص242؛ الشربيني شمس الدين، محمد بن أحمد الخطيب الشربيني الشافعي (ت: 977هـ)، *مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج*، (دار الكتب العلمية، ط1، 1415هـ - 1994م)، ج1، ص354.

[18] القرطبي أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد (ت: 520هـ)، *البيان والتحصيل والشرح والتوجيه والتعليل لمسائل المستخرجة*، (دار الغرب الإسلامي، بيروت – لبنان، ط2، 1408 هـ - 1988م)، ج1، ص365؛ السمرقندي محمد بن أحمد، أبو بكر (ت: نحو 540هـ)، *تحفة الفقهاء*، (دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، ط2، 1414 هـ - 1994م)، ج1، ص128؛ محمد بن أكمل الدين جمال الدين الرومي (ت: 786هـ)، *العناية شرح الهداية*، (دار الفكر، د.ت، د.ط)، ج1، ص293.

[19] الزمخشري، *الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل*، ج1، ص1.

﴿**الرّحمن الرّحيم**﴾: صفتان مشبهتان مبنيتان وقيل[20]: أنّ الرّحيم ليس بصفة مشبهةٍ بل هي صيغة مبالغة نص عليه **سيبويه**[21]في قولهم: هو رحيم فلاناً، **و "الرّحمة"** في اللغة: رقة القلب وانعطافه ومنه **"الرّحيم"** إلى انعطافها على ما فيها، وحذفت الألف من ﴿**الرّحمن**﴾ في الخط تخفيفاً ولم تحذف الياء من ﴿**الرحيم**﴾ خوفا من اللبس بالرّحم وانجرارهما على أنهما نعتان لله على وجه المدح ، وقيل[22]: ﴿**الرّحمن**﴾: عطف بيان أو بدل من الله و ﴿الرّحيم﴾ نعت ﴿الرّحمن﴾ ويجوز انتصابهما على المدح بتقدير فعل واجب الحذف، والجملة الفعلية أو الاسمية منقطعة عمّا قبلها من جهة الإعراب، وتفيد المدح والثّناء.

﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعالَمِينَ (٢) الرَّحْمنِ الرَّحِيمِ (٣)﴾

قول الزمخشري: الحمد والمدح أخوان، وهو الثناء والنداء على الجميل من نعمة وغيرها. تقول: حمدت الرجل على إنعامه، وحمدته على حسبه وشجاعته... والحمد نقيضه الذمّ، والشكر نقيضه الكفران، وارتفاع الحمد بالابتداء وخبره الظرف الذي هو للّه وأصله النصب الذي هو قراءة بعضهم بإضمار فعله على أنه من المصادر التي تنصبها العرب بأفعال مضمرة[23].

وقال الفاضل التفتازاني (ت: 792): في المطوّل والتعقيد ((أي كون الكلام معقداً على أن المصدر مبني للمفعول[24])) .

وأن اللام بالإجماع للتعريف ومعناه الإشارة والتّعيين وهو إمّا إشارة إلى نفس المسمّى من غير اعتبار لما صدق عليه من الإفراد نحو: "الرّجل خير من المرأة" ويسمّى لام الجنس ونظير المعرّف به علم الجنس "كأسامة" و إشارة إلى حصّة معينة منه كقوله تعالى: ﴿ كَمَا أَرْسَلْنَا إِلى فِرْعَوْنَ رَسُولاً فَعَصَى فِرْعَوْنُ الرَّسُولَ ﴾[المزمل:73/15-16] ويسمى لام العهد الخارجيّ ونظير المعرّف به علم الشخص كزيد وإشارةً إلى حصة غير معينة منه مثل قوله عزّ قائلاً : ﴿كَمَثَلِ الْحِمارِ يَحْمِلُ أَسْفاراً﴾ [الجمعة:5/62] [25].

﴿**الحمد لله**﴾: لا محل لها من الإعراب لكونها مستأنفة قصد بمضمونها الثناء على الله التواب كونها مقول القول المقدر قبل التسمية، والعدول إلى الاسمية للدلالة على الثّبوت والدّوام.

وقول الزمخشري صاحب الكشاف[26]: في ﴿**الحمد الله**﴾ أنّ **"الحمد"** في الأصل: مصدر منصوب عُدل عنه إلى الرفع للدّلالة على الثبوت والدّوام وقرأ ﴿**الحمد الله**﴾: بالنّصب على أنّه مفعول مطلق حذف فعله لدلالة الكلام، ومعنويّة المقام تقديره **"نحمد الحمد"** أو على أنه مفعول به محذوف الفعل بقرينة المقام والتقدير اقرأ **و"الحمد الله"** وقرئ بالدّال المكسورة اتباعا للام المكسورة وباللام المضمومة اتباعا للدّال المرفوعة وإنّما ساغ ذلك والحال أن الاتباع لا يكون إلّا في كلمة واحدة.

﴿**ربّ العالمين**﴾: فالربّ مجرور على أنه صفة لله تعالى فإن إضافته حقيقية مفيدة للتعريف وقيل: يجوز أن يكون بدلاً منه تعالى، ولا يطلق على غيره تعالى: إلا مقيدا؛ "كربُ الدار"، و "رب الدابّة" ومنه قوله سبحانه ﴿فَيَسْقِي رَبَّهُ خَمْرًا ﴾[يوسف: 41/12] وقوله: ﴿ارْجِعِي إِلَى رَبِّكِ﴾ [الفجر:28/89] ويجيء بمعنى السيّد، والمالك، والخالق، والمعبود. **و** ﴿**العالمين**﴾: مجرور بالإضافة جمع عالم وهو في لسان العرب:[27] اسم لنوع من المخلوقات فيه علامة يمتاز بها عن خلافه فتقول العرب: عالم الإنس وعالم الجنّ وعالم الأرض وعالم السّماء على ما نقل عنهم ثم جعل اسماً لما يعلم به الصانع من المصنوعات وقيل: هو اسم لأولى العلم من الملائكة والثقلين وإنما جمع ليشمل كل جنس يسمّى بالعالم.

وفي قوله تعالى: ﴿**الرحمن الرحيم**﴾: على قراءة الجمهور[28] على النعت أو عطف البيان أو البدل والأوّل هو المشهور وأمّا النصب بحذف فعل والرفع بحذف مبتدأ أو فعل مجهول على مذهب البعض[29].

---

[20] أبو السعود، *إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم*، ج1، ص11.

[21] السيرافي أبو سعيد السيرافي الحسن بن المرزبان (ت: 368 هـ)، *شرح كتاب سيبويه*، تحقيق: أحمد حسن مهدلي، علي سيد علي، (دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، ط1، 2008م)، ج1، ص448.

[22] أبو إسحاق إبراهيم بن محمد، برهان الدين (ت 742هـ)، *المجيد في إعراب القرآن المجيد*، تحقيق: حاتم صالح الضامن، (دار ابن الجوزي للنشر والتوزيع، ط1، ١٤٣٠ هـ)، ص41.

[23] الزمخشري، *الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل*، ج1، ص8.

[24] التفتازاني سعد الدين التفتازاني (ت: 792ه)، *المطول شرح تلخيص مفتاح العلوم*، تحقيق، د. عبد الحميد هنداوي، (دار العلوم- جامعة القاهرة، دت)، ج1، ص147.

[25] الأُشْمُوني علي بن محمد، أبو الحسن، الشافعي (ت: 900هـ) *شرح الأشموني على ألفية ابن مالك*، (دار الكتب العلمية بيروت- لبنان، ط1،1419هـ- 1998م)، ج1، ص167.

[26] الزمخشري، *الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل*، ج1، ص9.

[27] ابن منظور محمد بن مكرم، أبو الفضل، جمال الدين ابن منظور الإفريقى (ت711 هـ) *لسان العرب*، الحواشي: لليازجي وجماعة من اللغويين، (دار صادر – بيروت، ط3، - 1414ه)، ج3، ص155ـ

[28] قَرَأَ زَيْدُ بْنُ عَلِيٍّ وَطَائِفَةٌ "رَبِّ الْعَالِمِينَ" بِالنَّصْبِ عَلَى الْمَدْحِ، وَهِيَ فَصِيحَةٌ لَوْلَا خَفْضُ الصِّفَاتِ بَعْدَهَا، وَضَعُفَتْ إِذْ ذَاكَ. عَلَى أَنَّ الْأَهْوَازِيَّ حَكَى فِي قِرَاءَةِ زَيْدِ بْنِ عَلِيٍّ أَنَّهُ قَرَأَ رَبِّ الْعَالَمِينَ، الرَّحْمنِ الرَّحِيمِ بِنَصْبِ الثَّلَاثَةِ... وَخَفَضَ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ الْجُمْهُورُ، وَنَصَبَهُمَا أَبُو الْعَالِيَةِ وَابْنُ السَّمَيْفَعِ وَعِيسَى بْنُ عَمْرٍو. ابن حيان أثير الدين بن يوسف الأندلسي (ت: 745هـ) *البحر المحيط في التفسير*، تحقيق: صدقي محمد جميل، (دطار الفكر – بيروت، ط: 1420ه)ـ، ج1، ص34؛ شهاب الدين أحمد بن محمد الحنفي (ت: 1069هـ) *حَاشِيَةُ الشِّهَابِ عَلَى تَفْسِيرِ البَيضَاوِي، المُسَمَّاة: عِنَايَةُ القَاضِي وكِفَايَةُ الرَّاضِي عَلَى تَفْسِيرِ البَيضَاوِي*، د تحقيق، (دار النشر: دار صادر – بيروت، دت)، ج1، ص94.

[29] وَرَفَعَهُمَا أَبُو رَزِينٍ الْعُقَيْلِيُّ وَالرَّبِيعُ بْنُ خَيْثَمٍ وَأَبُو عِمْرَانَ الْجُونِيُّ، فَالْخَفْضُ عَلَى النَّعْتِ، وَقِيلَ فِي الْخَفْضِ إِنَّهُ بَدَلٌ أَوْ عَطْفُ بَيَانٍ، وَتَقَدَّمَ شَيْءٌ مِنْ هَذَا. وَالنَّصْبُ وَالرَّفْعُ لِلْقَطْعِ. ابن حيان أثير الدين، *البحر المحيط*، ج1، ص35.

﴿مالِكِ يَوْمِ الدِّينِ (٤)﴾. ذكر الزمخشري بقوله: قرئ: ملك يوم الدين، ومالك، وملك بتخفيف اللام[30].

﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ (٥)﴾

قول الزمخشري: (إيا) ضمير منفصل للمنصوب، واللواحق التي تلحقه من الكاف والهاء والياء في قولك: إياك، وإياه، وإياى، لبيان الخطاب والغيبة والتكلم، ولا محل لها من الإعراب، كما لا محل للكاف في أرأيتك، وليست بأسماء مضمرة، وهو مذهب الأخفش[31] وعليه المحققون، وأما ما حكاه الخليل عن بعض العرب: «إذا بلغ الرجل الستين فإياه وإيا الشواب» فشيء شاذ لا يعوّل عليه، وتقديم المفعول لقصد الاختصاص، كقوله تعالى: ﴿قُلْ أَفَغَيْرَ اللَّهِ تَأْمُرُونِّي أَعْبُدُ﴾، ﴿قُلْ أَغَيْرَ اللَّهِ أَبْغِي رَبًّا﴾. والمعنى نخصك بالعبادة، ونخصك بطلب المعونة. وقرئ: إياك بتخفيف الياء، وأياك بفتح الهمزة والتشديد، وهياك بقلب الهمزة هاء[32].

قوله: ﴿**إياك**﴾ فإيا وحده ضمير منفصل منصوب المحل على أنه مفعول للفعل الذي بعده واللواحق، للمتصلة به من الياء والهاء والكاف حروف دالة على المرجوع إليه من المتكلم والغيبة والخطاب فلا محل لهذه اللواحق من الإعراب وقرأ: "إياك" بكسر الهمزة وتخفيف الياء وهيّاك بقلب الهمزة [33].

﴿**نعبد**﴾: مضارع على لفظ المتكلم والمستكن، و﴿**إياك نستعين**﴾: وأصله نستعون مكسور الواو وساكن العين[34] فالكسرة لاستثقالها على الواو نقلت إلى العين ثم قلبت الواو ياء لسكونها وانكسار ما قبلها والضمير المنصوب فيه كالضمير المنصوب في ﴿**إياك نعبد**﴾ وقيل[35]: الواو للحال ومحلّ الجملة نصب على الحاليّة من فاعل نعبد ومعنى نعبدك مستعينين بك، ولأنّ العبادة من حقوق الله والاستعانة من الحقوق العبادة.

﴿اهْدِنَا الصِّراطَ الْمُسْتَقِيمَ (٦)﴾

قول الزمخشري[36]: هدى أصله أن يتعدى باللام أو بـ إلى،﴿وَإِنَّكَ لَتَهْدِي إِلى صِراطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾ فعومل معاملة- اختار- في قوله تعالى: ﴿وَاخْتارَ مُوسى قَوْمَهُ﴾ .

قول الزمخشري[37]: (السراط) الجادّة، من سرط الشيء إذا ابتلعه، لأنه يسترط السابلة إذا سلكوه، كما سمى: لقما، لأنه يلتقمهم. والصراط من قلب السين صاداً لأجل الطاء، كقوله: مصيطر، في مسيطر، وقد تشم الصاد صوت الزاى، وقرئ بهنّ جميعا، وفصاحهنّ إخلاص الصاد، وهي لغة قريش وهي الثابتة في الإمام، ويجمع سرطا، نحو كتاب وكتب، ويذكر ويؤنث كالطريق والسبيل، والمراد طريق الحق وهو ملة الإسلام.

﴿صِراطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلا الضَّالِّينَ (٧)﴾ صِراطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ بدل من الصراط المستقيم، وهو في حكم تكرير العامل، كأنه قيل: (اهْدِنَا الصِّراطَ الْمُسْتَقِيمَ)، اهدنا صراط الذين أنعمت عليهم.

واختلف في الصراط وصراط معرفا ومنكراً فرواه رويس(ت: 238ه[38]) حيث وقع في القرآن وكيف أتى بالّسين على الأصل واختلف عن قُنبل(ت: 291[39]) فرواه عنه بعضهم[40] بالسين وبعضهم بالصّاد واختلف عن حمزة(ت: ١٥٦هـ = ٧٧٣م) فروى عنه خلف بإشمام الصّاد الزاء في جميع القرآن[41] واختلف عن خلاد(ت:220ه[42]) في إشمام الأوّل فقط أو حرف الفاتحة خاصّة أو المعرّف باللام في جميع القرآن[43] والإشمام في شيء وقرأ

---

[30] الزمخشري، *الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل*، ج1، ص11.

[31] الأخفش أبو الحسن المجاشعي، المعروف بالأخفش الأوسط (ت: 215هـ) معاني القرآن للأخفش، تحقيق: الدكتورة هدى محمود قراعة، (مكتبة الخانجي، القاهرة، ط1، 1411هـ - 1990م)، ج1، ص4.

[32] الزمخشري، *الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل*، ج1، ص13.

[33] الجرجاني أبي الحسن السيد الشريف الجرجاني، *الحاشية على الكشاف للزمخشري*، ج1، ص205؛ الزمخشري، *الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل*، ج1، ص13.

[34] أبو العباس، شهاب الدين، المعروف، بالسمين الحلبي (ت: 756هـ) *الدر المصون في علوم الكتاب المكنون*، تحقيق: الدكتور أحمد محمد الخراط، (دار القلم، دمشق، دط، دت)، ج1، ص59؛ أبو حفص سراج الدين عمر بن علي النعماني، *اللباب في علوم الكتاب*، ج1، ص200.

[35] أبو السعود العمادي، *تفسير أبي السعود = إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم*، ج1، ص17.

[36] الزمخشري، *الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل*، ج1، ص15.

[37] الزمخشري، *الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل*، ج1، ص15.

[38] عبد الوهاب بن يوسف بن إبراهيم، ابن السَّلَّار الشافعي (ت 782هـ) *طبقات القراء السبعة وذكر مناقبهم وقراءاتهم*، تحقيق: أحمد محمد عزوز، المكتبة العصرية - صيدا بيروت، ط1، 1423 هـ - 2003م، ص101.

[39] الذهبي شمس الدين أبو عبد الله بن قَايْماز الذهبي (ت: 748هـ)، *معرفة القراء الكبار على الطبقات والأعصار*، (دار الكتب العلمية، ط1، 1417 هـ- 1997م)، ج1، ص134.

[40] قرأ ابن كثير برواية قنبل عنه، ورويس عن يعقوب بالأصل، وحمزة بالإشمام، والباقون بالصاد وهو لغة قريش. البيضاوي، *أنوار التنزيل وأسرار التأويل*، ج1، ص30؛ اللباب في علوم الكتاب، أبو حفص سراج الدين عمر الدمشقي، ج1، ص206.

[41] محمد بن محمد، أبو القاسم، محب الدين النُّوَيْري (ت: 857هـ) *شرح طيبة النشر في القراءات العشر*، تقديم وتحقيق: الدكتور مجدي محمد سرور سعد باسلوم، (دار الكتب العلمية – بيروت، ط1، 1424 هـ - 2003م)، ج1، ص304.

[42] عثمان بن سعيد بن عثمان بن عمر أبو عمرو الداني (ت:444 هـ) *مجامع البيان في القراءات السبع*، أصل التحقيق: رسائل ماجستير من جامعة أم القرى، (جامعة الشارقة – الإمارات ط1، 1428 هـ -2007 م)، ج1، ص216.

الباقون بالصّاد وأفصحهن الصّاد وهي لغة قريش[44]. قوله تعالى: ﴿**المستقيم**﴾: أصله مستقوم أُعل كإعلال نستعين وهو المستوى والمراد به طريق الحق المتوسط بين الإفراط والتّفريط وانتصابه على أنه صفة للصراط.

قوله تعالى: ﴿**أنعمت عليهم**﴾: أي أوصلت النّعمة إليهم وهم المسلمون في﴿**عليهم**﴾: عشر لغات على ما ذكره الفاضل أبو البقاء:(ت:616ه) في التبيان[45] وبكل قد قرئ خمس منها مع كسرها فالتي مع الضّم الهاء إسكان الميم وضمّها من غير واو وضمّها مع الواو وكسر الميم من غير ياءٍ وكسرها مع الياء والتي مع كسر الهاء إسكان الميم وكسرها من غير هاء وكسرها مع الياء وضمّ الميم من غير واو وضمها مع الواو وقرأ صراط من أنعمت عليهم.

فقوله تعالى: ﴿غَيْرِ الْمَغْضُوبِ﴾ تركيب إضافي والمضاف مجرور على قراءة الجمهور[46] على أنّه صفة للموصول كما عرفت وروى عن وابن كثير(ت:774ه[47]): وقوله: ﴿**ولا الضالين**﴾، والضلال: هو العدول عن الصراط السّوي مجرور معطوف على المنصوب وكلمة **"لا":** حرف مزيدة لتأكد ما أفاده غير من معنى النفي كأنّه قيل: **"لا مغضوب عليهم ولا الضالين"** وما ذكره الفاضل الشريف(ت: 816ه[48]) في شرح الكشاف[49] في بيان قوله:" كل فعل قيل: كلمة "لا" هذه اسم بمعنى غير إلّا أنّ إعرابها ظهير فيما بعدها لكونها على صورة الحرف.

قال الرّضي في شرح الكافية[50]: وقولهم أنّ **"لا"** ههنا بمعنى **"غير"** أنّها للنفي كما أن غير للنفي وليست اسماً، وقرأ ﴿**ولا الضآلّين** ﴾ بالهمزة مكان الألف على لغة من جد في الهرب عن التقاء الساكنين [51].

آمين: اسم الفعل هو **"استجب"** يريد أنه اسم للفظ **"استجب"** مراداً به معناه طلب الاستجابة كما في قولك: **"اللهم استجب"** لا نفس لفظة كما في قولك: **"استجب"** صيغة أمر من **أسماء الأفعال** وفي الكشاف وإنمّا بنى لكونه بمعنى الأمر وحرك لالتقاء الساكنين وفتح للخفة وجاء مدّ ألفه وقصره والأصل فيه القصر وإنما مدّ ليرتفع الصّوت بالدّعاء وقال ابن خلويه (ت: 370ه): في إعراب القرآن وليس من القرآن وفاقاً؛ ولذا لم يكتب في المصاحف ولكن يسّن ختم السّورة الكريم به مفصولا عنها؛ ليمتاز ما هو قرآن عن غيره [52].

الخاتمة

لك الحمدُ ربنَّا على ما يسرت وأعنتَ، ولك الشكر على ما أنعمت وأوليت ونسألُ الله أن يرزقنا الإخلاصَ في القول والعمل. كما أسأل الله العظيم أن يجعلنا من أهل العلم وأن يكون هذا العلم حجة لنا ولا يكون حجة علينا يوم القيامة.

النتائج:

بعد البحث والمطالعة في تفسير الزمخشري لسورة الفاتحة توصلت إلى عدة نتائج:

1- القرآن بلسان عربيٍ مبين وهو مصدر الأول للتشريع وهو دستور المسلمين وكلام الله المنزل على خاتم النبيين محمد صلى الله عليه وسلم.
2- العلاقة بين علوم العربية وعلوم القرآن والشريعة من تفسير وعقيدة علاقة تلازم، فلا غنى لأي منها عن الآخر.
3- اللغة العربية وخاصة علم النحو لا يستغنى عنه، ولا بد منه، وعلينا فهمه و إتقانه؛ لأن بالنحو يكون الوصول إلى سائر العلوم.
4- جمع الزمخشري بين التفسير والإعراب وأقوال العلماء، وذكره مصطلحات وتعريفه وشرحه للكلمات وإعرابه للكلمات الواردة في سورة الفاتحة.
5- اهتمام الزمخشري بمصطلح الكلمة، وما طرأ على هذه الكلمة من تطور دلالي في علم النحو.

---

43 ابن الجزري شمس الدين أبو الخير (ت: 833هـ) *شرح طيبة النشر في القراءات*، ضبطه وعلق عليه: الشيخ أنس مهرة، (دار الكتب العلمية – بيروت، ط2، 1420 هـ - 2000م)، ج1، ص50.

44 الزمخشري، *الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل*، ج1، ص15؛ البيضاوي، *أنوار التنزيل وأسرار التأويل*، ج1، ص30.

45 أبو البقاء عبد الله بن الحسين بن عبد الله العكبري (ت: 616هـ) *التبيان في إعراب القرآن*، تحقيق: علي محمد البجاوي، عيسى البابي الحلبي وشركاه، (دط، دت)، ج1، ص12.

46 الأخفش، *معاني القرآن للأخفش*، ج1، ص60؛ الزجاج إبراهيم بن السري بن سهل، أبو إسحاق الزجاج (ت: 311هـ) *معاني القرآن وإعرابه*، تحقيق: عبد الجليل عبده شلبي، (عالم الكتب – بيروت، ط1، 1408 هـ - 1988م)، ج1، ص53.

47 ابن كثير أبو الفداء إسماعيل بن عمر (ت: 774هـ) *تفسير القرآن العظيم (ابن كثير)*، تحقيق: محمد حسين شمس الدين، (دار الكتب العلمية– بيروت، ط1، - 1419هـ)، ج1، ص54.

48 الداوودي محمد بن علي بن أحمد، شمس الدين الداوودي المالكي (ت: 945هـ) *طبقات المفسرين للداوودي*، (دار الكتب العلمية بيروت، دت)، ج1، ص432.

49 الجرجاني أبي الحسن السيد الشريف الجرجاني، *الحاشية على الكشاف للزمخشري*، ج1، ص146.

50 محمد بن الحسن الرضي الاسترآبادي، *شرح الرضي على الكافية*، تصحيح وتعليق، أ. يوسف حسن عمر، (دط، دت)، ج1، ص195.

51 لغة: في التخلّص من التقاء الساكنين: قال ابن يعيش في شرح المفصل: ولقد جد في الهرب من التقاء الساكنين من قال "دأبة"، و"شأبةٌ"، ومن قرأ: "ولا الضألين"، "ولا جأنٌ". ابن يعيش أبو البقاء، موفق الدين الأسدي المعروف بابن يعيش وبابن الصانع (ت: 643هـ) *شرح المفصل للزمخشري*، قدم له: الدكتور إميل بديع يعقوب، (دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، ط1، 1422 هـ - 2001م) ، ج5، ص298.

52 ابن خلوي أبي عبد الله الحسين (ت:370ه) *إعراب ثلاثين سورة من القرآن الكريم*، (القاهرة، دار الكتب المصرية، 1360ه-1941م)، ج1، ص34-35.

6- تشابه تقسيم الألفاظ بين النحويين والمفسرين.

7- دقة تفسير الزمخشري وتفاعلها مع علوم الآلة.

8- وفي مجال تأثير التفسير التحليلي لكلمة والجملة ومن منظور اللغة والإعراب: في قوله تعالى ﴿الحمد الله﴾ حيث قال الزمخشري: أنّ "الحمد" في الأصل: مصدر منصوب عُدل عنه إلى الرفع للدّلالة على الثبوت والدّوام وقرأ ﴿الحمد الله﴾: بالنّصب على أنّه مفعول مطلق حذف فعله، فيلاحظ هنا أنه أُعرب الآية وقبلها تعريف الحمد حيث قال: الحمد والمدح أخوان، وهو الثناء والنداء على الجميل من نعمة وغيرها. تقول: حمدت الرجل على إنعامه، وحمدته على حسبه وشجاعته... والحمد نقيضه الذمّ، والشكر نقيضه الكفران...

- فيُعد الزمخشري عالماً موسوعيّاً كتب وبرع في علوم مختلفة من علوم اللسان من نحو، وصرف، وبلاغة، وعروض، وعلوم الشريعة من فقه والأصول، وغيرها، فهو من طبقة الأئمة في عصره؛ لسعة اطلاعه على العلوم وأقوال العلماء وأدلتهم اطلاعاً مكّنه من تفسير كلام الله تفسيراً تحليلياً دقيقا.

- فهرس المصادر والمراجع

- القرآن الكريم
- ابن الجوزي، جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن محمد الجوزي (ت: 597هـ)، *زاد المسير في علم التفسير*، تحقيق: عبد الرزاق المهدي، (دار الكتاب العربي – بيروت، ط1، 1422هـ).
- أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عبد الهادي الدمشقي الصالحي (ت:744 هـ) *طبقات علماء الحديث*، تحقيق: أكرم البوشي، إبراهيم الزيبق، (مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت – لبنان، ط2، 1417 هـ - 1996م).
- شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قَايْماز الذهبي (ت: 748هـ)، *معرفة القراء الكبار على الطبقات والأعصار*، (دار الكتب العلمية، ط1، 1417 هـ- 1997م).
- ابن الجزري، شمس الدين أبو الخير ابن الجزري، محمد بن يوسف (ت: 833هـ) *شرح طيبة النشر في القراءات* ضبطه وعلق عليه: الشيخ أنس مهرة، (دار الكتب العلمية – بيروت، ط2، 1420 هـ - 2000م).
- ابن خلدون عبد الرحمن بن محمد بن ولي الدين الحضرمي الإشبيلي (ت: 808هـ)، *ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر*، تحقيق: خليل شحادة، (دار الفكر، بيروت، ط2، 1408 هـ / 1988م).
- ابن كثير أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي البصري ثم الدمشقي (ت: 774هـ) *تفسير القرآن العظيم*، تحقيق: محمد حسين شمس الدين، (دار الكتب العلمية، منشورات محمد علي بيضون – بيروت، ط1، - 1419هـ).
- ابن منظور محمد بن مكرم بن على، جمال الدين ابن منظور الأنصاري الرويفعى الإفريقى (ت:711 هـ) *لسان العرب*، الحواشي: لليازجي وجماعة من اللغويين، (دار صادر – بيروت، ط3، - 1414ه).
- الأخفش أبو الحسن المجاشعي بالولاء، البلخي ثم البصري، المعروف بالأخفش الأوسط (ت: 215هـ) *معاني القرآن للأخفش*، تحقيق: الدكتورة هدى محمود قراعة، (مكتبة الخانجي، القاهرة، ط1، 1411هـ - 1990م).
- أبو السعود العمادي محمد بن محمد بن مصطفى (ت: 982هـ)، *تفسير أبي السعود = إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم*، (دار إحياء التراث العربي – بيروت، دط، دت).
- أبو العباس، شهاب الدين، أحمد بن يوسف المعروف، بالسمين الحلبي (ت: 756هـ) *الدر المصون في علوم الكتاب المكنون*، تحقيق: الدكتور أحمد محمد الخراط، (دار القلم، دمشق، دت).
- أبو الليث نصر بن محمد بن أحمد بن إبراهيم السمرقندي (ت: 373هـ) *بحر العلوم*، (دط، دت،).
- الزركلي، خير الدين بن محمود بن محمد، الزركلي(ت: 1396هـ) *الأعلام*، (دار العلم للملايين، ط15، - 2002م).
- الزمخشري ، أبو القاسم محمود بن عمرو بن أحمد، (ت: 538هـ) *المفصل في صنعة الإعراب*، تحقيق: د. علي بو ملحم، (مكتبة الهلال – بيروت، ط1، 1993).
- الزمخشري ، أبي القاسم الزمخشري، *الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل* ومعه: حاشية السيد الشريف الجرجاني، كتاب الإنصاف فيما تضمنه الكشاف من الاعتزال، لإمام ناصر الدين الإسكندري، (دار الفكر، ط1، 1397ه-1977م).
- السيرافي أبو سعيد السيرافي الحسن بن عبد الله بن المرزبان (ت: 368 هـ) *شرح كتاب سيبويه*، تحقيق: أحمد حسن مهدلي، علي سيد علي، (دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، ط1، 2008م).
- صايل عبد السلام الخليفات، *أثر النحو في عقيدة التوحيد في لغة التنزيل* رسالة ماجستير، (جامعة مؤتة، 2011م) .

- ابن حبان بن معاذ بن مَعْبدَ، التميمي، أبو حاتم، الدارمي، البُستي (ت: 354هـ) *الثقات*، طبع بإعانة: وزارة المعارف للحكومة العالية الهندية، تحت مراقبة: الدكتور محمد عبد المعيد خان مدير دائرة المعارف العثمانية، (دائرة المعارف العثمانية بحيدر آباد الدكن الهند، ط1، 1393 ه = 1973م).
- ابن حيان محمد بن يوسف بن حيان أثير الدين الأندلسي (ت: 745هـ) *البحر المحيط في التفسير*، تحقيق: صدقي محمد جميل، (دار الفكر – بيروت، ط: 1420هـ).
- ابن خلكان أبو العباس شمس الدين أحمد بن محمد البرمكي الإربلي(ت: 681هـ) *وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان*، تحقيق: إحسان عباس، (دار صادر – بيروت، ط،1900م).
- ابن خلويه أبي عبد الله الحسين المعروف بابن خالويه(ت:370ه) *إعراب ثلاثين سورة من القرآن الكريم، إمام اللغة والأدب*: (القاهرة، دار الكتب المصرية، 1360ه-1941م).
- ابن سعد، أبو عبد الله محمد بن سعد، البغدادي المعروف بابن سعد، (ت: 230هـ) *الطبقات الكبرى*، تحقيق: زياد محمد منصور، مكتبة العلوم والحكم – (المدينة المنورة، ط2، 1308ه).
- ابن يعيش أبو البقاء، موفق الدين الأسدي المعروف بابن يعيش وبابن الصانع (ت: 643هـ) *شرح المفصل للزمخشري*، قدم له: الدكتور إميل بديع يعقوب، (دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، ط1، 1422 هـ - 2001م).
- أبو البقاء عبد الله بن الحسين بن عبد الله العكبري (ت: 616هـ) *التبيان في إعراب القرآن*، تحقيق: علي محمد البجاوي، عيسى البابي الحلبي وشركاه، (دط، دت).
- الأشموني علي بن محمد بن عيسى، أبو الحسن، نور الدين الأُشْمُوني الشافعي (ت: 900هـ)، *شرح الأشموني على ألفية ابن مالك*، (دار الكتب العلمية بيروت- لبنان، ط1،1419هـ- 1998مـ).
- القرطبي أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح الأنصاري الخزرجي شمس الدين القرطبي (ت: 671هـ)، *الجامع لأحكام القرآن = تفسير القرطبي*، تحقيق: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، (دن، ط2، 1384هـ - 1964م).
- شهاب الدين أحمد بن محمد بن عمر الخفاجي المصري الحنفي (ت: 1069هـ)، *حَاشِيةُ الشِّهَابِ عَلَى تَفْسيرِ البَيضَاوِي، الْمُسَمَّاة: عِنَايةُ القَاضِى وكِفَايةُ الرَّاضِى عَلَى تَفْسيرِ البَيضَاوي*، (دار النشر: دار صادر – بيروت، دط، دت) .
- محمد بن الحسن الرضي الاسترآبادي، *شرح الرضي على الكافية*، تصحيح وتعليق، أ. يوسف حسن عمر، (دط، دت)..
- محمد بن محمد، أبو القاسم، محب الدين النُّوَيْري (ت: 857هـ) *شرح طيبة النشر في القراءات العشر* تقديم وتحقيق: الدكتور مجدي محمد سرور سعد باسلوم، (دار الكتب العلمية – بيروت، ط1، 1424 هـ - 2003م).
- -أبو السعود العمادي محمد بن محمد بن مصطفى (ت: 982هـ)، *تفسير أبي السعود = إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم*، (دار إحياء التراث العربي – بيروت).
- -أبو محمد محمود بن أحمد الغيتابى الحنفى بدر الدين العينى (ت: 855هـ)، *عمدة القاري شرح صحيح البخاري*، (دار إحياء التراث العربي – بيروت).
- -البيضاوي ناصر الدين أبو سعيد عبد الله بن عمر بن محمد الشيرازي البيضاوي (ت: 685هـ)، *أنوار التنزيل وأسرار التأويل*، تحقيق: محمد عبد الرحمن المرعشلي، (دار إحياء التراث العربي – بيروت، ط1، - 1418هـ).
- -التفتازني سعد الدين التفتازاني (ت: 792ه)، *المطول شرح تلخيص مفتاح العلوم*، تحقيق، د. عبد الحميد هنداوي، (دار العلوم- جامعة القاهرة، دت).
- -التنوخي أبو المحاسن المفضل، بن محمد بن مسعر التنوخي المعري (ت: 442هـ)، *تاريخ العلماء النحويين من البصريين والكوفيين وغيرهم*، تحقيق: الدكتور عبد الفتاح محمد الحلو. (هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، القاهرة، ط2، 1412هـ - 1992م).
- -الدرامي أبو محمد عبد الله بن عبد الرحمن بن عبد الصمد الدارمي(ت: 255هـ) *سنن الدارمي* (دار المغني للنشر والتوزيع، المملكة العربية السعودية، ط1، 1412 هـ - 2000 م).
- -الزجاج إبراهيم بن السري بن سهل، أبو إسحاق الزجاج (ت: 311هـ) *معاني القرآن وإعرابه*، تحقيق: عبد الجليل عبده شلبي، (عالم الكتب – بيروت، ط1، 1408 هـ - 1988م).
- -الزمخشري محمود بن عمر بن أحمد أبو القاسم (ت: 538 هـ)، *الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل*، ضبطه وصححه ورتّبه: مصطفى حسين أحمد (دار الريان للتراث بالقاهرة - دار الكتاب العربي ببيروت. ط3، 1407 هـ - 1987م).
- -الشربيني شمس الدين، محمد بن أحمد الخطيب الشربيني الشافعي (ت: 977هـ)، *مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج*، (دار الكتب العلمية، ط1، 1415هـ - 1994م).
- -القرطبي أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد القرطبي (ت: 520هـ)، *البيان والتحصيل والشرح والتوجيه والتعليل لمسائل المستخرجة*، (دار الغرب

الإسلامي، بيروت – لبنان، ط2، 1408 هـ - 1988م).

- -النووي أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف النووي (ت: 676هـ)، *روضة الطالبين وعمدة المفتين*، تحقيق: زهير الشاويش، (المكتب الإسلامي، بيروت- دمشق- عمان، ط3، 1412هـ / 1991م).
- -برهان الدين إبراهيم بن محمد بن إبراهيم القيسي السَّفَاقُسِي، أبو إسحاق: (ت 742هـ)، *المجيد في إعراب القرآن المجيد*، تحقيق: حاتم صالح الضامن، (دار ابن الجوزي للنشر والتوزيع، ط1، 1430 هـ).
- -محمد بن أحمد بن أبي أحمد، أبو بكر علاء الدين السمرقندي (ت: نحو 540هـ)، *تحفة الفقهاء*، (دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، ط2، 1414 هـ - 1994م).
- -محمد بن إسماعيل بن إبراهيم بن المغيرة البخاري، أبو عبد الله (ت: 256هـ)، *التاريخ الأوسط*، تحقيق: محمود إبراهيم زايد، (دار الوعي، مكتبة دار التراث - حلب، القاهرة، ط1، 1397ه –1977م).
- -محمد بن أكمل الدين ابن الشيخ جمال الدين الرومي (ت: 786هـ)، *العناية شرح الهداية*، (دار الفكر، د.ت، د.ط).

KAYNAKÇA

Ahmed, Nekrî el-Kâdî Abdunnebî b. Abdurresul. *Dustûru'l-'Ulemâ / Câmi'ul-'Ulûm fi Istılâhâti'l-Funûn*. trc. Hasan Hânî Fahs. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1. Basım, 1421/2000.

Aynî, Ebû Muhammed Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed. *'Umdetü'l-kârî fî şerhi Şahîhi'l-Buhârî.* Beyrût: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî. t.y.

Beydâvî, Nâsiruddîn Ebû Saîd 'Abdullâh b. Ömer b. Muhammed. *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl*. thk. Muhammed 'Abdurrahmân el-Mera'şelî. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, 1. Basım, 1418.

Buhârî, Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm b. el-Muğire Ebu Abdillah. *et-Târihu'l-Evsat*. thk. Mahmud İbrahim Zâyid. Kahire: Dâru'l-Va'iy, Mektebetu Dâri't-Turâs, 1. Basım, 1397/1977.

Dârimî, Ebu Muhammed Abdullah b. Abdurrahman b. Abdussamed . *Sunenu'd- Dârimî*. Suudi Arabistan: Dâru"l-Muğnî li'n-Neşri ve't-Tevzî', 1412/2000.

Ebüssuûd, el-'İmâdî Muhammed b. Muhammed b. Mustafa. *İrşâdü'l- 'akli's-selîm ilâ mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm.* Beyrût: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî. t.y.

el-Endelüsî, Ebû Hayyân Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf, *Tefsîrü'l-Bahri'l-muhît,* nşr. Sıdkı Muhammed Cemil, Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1420.

es-Sîrâfî, Ebû Saîd b. Abdillah, *Şerhu Kitâbi Sibeveyh*, thk. Ahmed Hasan Mehdeli, Beyrut: Dârü'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2008.

Esterâbâdî, Radıyyuddîn Muhammed b. el-Hasan, *Şerhu Kâfiyeti İbn Hâcib.* tsh. Yusuf Hasan Ömer. by, ty.

ez-Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Cârullah Mahmûd b. 'Umer b. Muhammed, *el-Mufassal*, mektebetü'l-hilâl, Beyrut, 1993.

ez-Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Cârullah Mahmûd b. 'Umer b. Muhammed, *El-Keşşâf An Hakîki't-Tevîl,* Beyrüt: Darü'l-Fikr, 1977.

Hafâcî, Şihâbuddin Ahmed b. Muhammed Ömer el-Mısrî el-Hanefî. *Hâşiyetuş-Şihâb 'alâ Tefsiri'l-Beydâvî*. Beyrût: Dâru Sâdır, t.y.

İbn Cüzey, Ebu'l-Kâsım Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kelbî el-Gırnâtî. *et-Teshîl li-'ulûmi't-tenzîl.* thk. Abdullah el-Hâlidî. Beyrût: Şirketu Dâri'l-Erkâm, 1. Basım, 1416.

İbn es-Sellâr, Abdulvehhab b. Yusuf b. İbrahim. *Tabakâtu'l-Kurrâi's-seb'a ve zikru menâkibihim ve kırâtihim.* thk. Ahmed Mahmud 'Azûz. Beyrût: el-Mektebetu'l-'Asriyye, Saydâ 1. Basım, 1423/ 2003.

İbn Haleveyh, Ebu Abdillah el-Hüseyin. *İ'râbu selâsine sûretin mine'l-Kurâni'l-Kerîm.* Kahire: Dâru'l-Kutubi'l-Mısriyye, 1360/1941.

İbn Hallikân, Ebu'l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed el-Bermekî el-İrbilî. *Vefeyâtu'l-Ayân ve Enbâu Ebnâi'z-Zamân.* thk. İhsan Abbas. Beyrut: Dâru Sâdır, 1900.

İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ İsmâil b. Ömer b. Kesîr el-Kureşî el-Basrî. *Tefsîru'l-Kur'ân'il-Azîm*. 8 Cilt. thk. Sami b. Muhammed hüseyn şemsüddîn, Beyrut: dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1419.

İbn Manzûr, Cemâluddîn Ebu'l-Fadl Muhammed b. Mukerrem. *Lisânu'l-'Arab*. Beyrut: Dâru Sâdır, 1414.

İbn Teymiyye, Takiyuddîn Ebü'l-'Abbâs, Ahmed b. 'Abdilhalîm el-Harrânî. El-imân, thk. Muhammed nasır el-elbânî, ürdün: el-mektebetü'l-islâmiyye, 1996.

İbn Ya‘îş, Ebû’l-Bekâ Muvaffakuddîn el-Esedî el-Ma‘ruf bi İbn Yaîş ve bi’bni’s-Sâni‘. *Şerhu’l-Mufassal.* thk. Emîl Bedi‘ Ya‘kub. Beyrût: Dâru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, 1. Basım, 1422/2001.

İbn. Haldûn, Abdurrahmân b. Muhammed. *Mukaddimetu İbn Haldûn.* thk. ‘Abdullâh halil Şehade Beyrut: dârü’l-fikr, 1408/1988.

İbnu’l-Cevzî, Ebu’l-Ferec Cemâluddîn ‘Abdurrahmân b. ‘Alî b. Muhammed el-Bağdâdî, *zâdü’l-mesîr fî ilmi’t-tefsîr,* (thk.), ‘Abrrezzak mehdî, Beyrut: Dârü’l-kitâb el-Arabî, 1422.

İbnü’l-Cezerî, Şemsüddin Ebü’l-Hayr, *Şerhu Taybe*, thk. Enes mehere. Beyrut: Dârü’l-Kütübi’l-Arabiyye, 1420/2000.

Kurtubî, Ebu’l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Rüşd. *el-Beyân ve’t-tahsîl ve’ş-şerh ve’ta‘lil li mesâi’l-mustehrece*. Beyrût: Dâru’l-Ğarbi’l-İslamî, 2. Basım, 1408/1988.

Merdâvî, Alauddin Ebu’l-Hasan Ali b. Süleyman ed-Dimaşkî es-Sâlihî el-Hanbelî. *et-Tahrîr fi şerhi’t-Tahrîr fi usûli’l-fikh.* thk. Abdurrahman el-Cibrîn. Suudi Arabistan: Mektebetu’r-Rüşd, 1. Basım,1421/2000.

Muhammed b. Ali b. Ahmed ed-Dâvûdî, *Tabakâtü’l-Müfessirîn li’d-Dâvûdî*, Beyrut: Darü’l-Kutubi’l-İlmiyye, ts.

Nevevî, Ebû Zekeriyyâ Muhyeddin Yahyâ b. Şeref b. Mürî. *Ravzatü’ṭ-ṭâlibîn ve ʿumdetü’l-müftîn*. thk. Züheyr eş-Şâvîş. Beyrut: el-Mektebu’l-İslâmî, 3. Basım, 1412/1991.

Nuveyrî, Muhammed b. Muhammed Ebu’l-Kasım Muhibuddin. *Şerhu Tayyibeti’n-Naşr fi’l-kırâti’l-‘aşr.* thk. Mecdî Muhammed Surûr Sa‘d Bâslûm. Beyrût: Dâru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, 1. Basım, 1424/2003.

Osman b. Muhammed es-Saîd ed-Dânî, *Mecâmiü’l-beyan fi’l-kirâati’seb’*, Yüksek Lisans Tezi, Ümmü’l-kurâ Üniversitesi, Mekke.

Rûmî, Muhammed b. Ekmeluddin b. Cemaluddin., *el-‘İnaye şerhu’l-Hidâye.* b.y: Dâru’l-Fikr, ty.

Sa‘lebî, Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm, *el-Keşf ve’l-Beyân ‘an Tefsîri’l-Kur’ân.* thk. Ebû Muhammed İbn Aşûr. Beyrût: Dâru İhyâi’t-Turâsi’l-‘Arabî, 1. Basım, 1422/2002.

Sayıl Abdüsselam el-Halîfât, *Eserü’n-nahvi fi akideti’t-tevhîd*, Yüksek Lisans Tezi Mute Üniversitesi, 2011.

Sefâkusî, Ebû İshâk Burhânüddîn İbrâhîm b. Muhammed b. İbrâhîm el-Kaysî. *el-Mücîd fi i‘râbi’l-Kurʾâni’l-Mecîd*. thk. Hatem Salih ed-Damin. b.y: Dâru İbni’l-Cevzî li’n-neşri ve’t-Tevzîʿ, 1430.

Sehâvî, Şemsuddin Ebu’l-Hayr Muhammed b. Abdurrahman b. Muhammed b. Muhammed. *Fethu’l-Muğîs bi şerhi’l-fikhi’l-Hadîs li’l-‘Irâkî*. Mısır: Mektebetu’s-Sünne, 1. Basım,1424/2003.

Sem erkandî, Ebü’l-Leys Nasr b. Muhammed b. Ahmed Bahrü’l-Ulûm, ts.

Semerkandî, Ebû Bekr Alâüddîn Muhammed b. Ahmed b. Ebî Ahmed. *Tuhfetü’l-fukahâ.* Beyrût: Dâru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, 2. Basım, 1414/1994..

Şemsüddîn Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed Kaymaz ez-Zehebî, *Marifetü’l-kurrâ el-kibâr,* Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1417/1997.

Şirbînî, Muhammeb b. Ahmed el-Hatîb. *Muğni’l-muhtâc ilâ ma‘rifeti me‘âni elfâzî’l-Minhâc*. tsh. Mustafa Hüseyin Ahmed. Beyrût: Dâru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, 1. Basım, 1415/1994.

Teftâzânî, Sa‘duddîn Mes‘ûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn Abdillâh. *el-Mutavvel Şerhu Telhisi Miftahi’l-‘Ulûm*. thk. Abdulhamid Hindâvî. Kahire: Dâru’l- ‘Ulum, t.y.

Tenûhî, Ebu’l-Mehâsin el-Mufaddal b.Muhammed b. Mis‘ar el-Me‘arrî. *Târihu’l-‘Ulemâi’n-Nahviyyîn mine’l-Basriyyîn ve’l-Kufiyyîn ve Ğayrihim*. thk. Abdulfettah Muhammed el-Halv. Kahire: Hicr li’t-Tibbâti ve’n-Neşr, 2. Basım, 1412/1992.

Ukberî, Ebu’l-Bekâ Muhibuddîn Abdullah b. el-Hüseyin b. Abdilah el-Bağdâdî. *et-Tibyân fi İ‘râbi’l-Kur’ân.* thk. ‘Alî Muhammed el-Bîcâvî, ‘İsâ el-Bâbî el-Halebî, b.y., t.y.

Uşmûnî, Ebu’l-Hasen Nûruddîn Ali b. Muhammed b. Îsâ b. Yûsuf. *Şerhul-Uşmûnî ‘alâ Elfiyyeti İbni Mâlik*. Beyrût: Dâru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, 1. Basım, 1419/1998.

Zeccâc, Ebû İshâk İbrâhîm b. Muhammed b. es-Serî b. Sehl. *Meʿâni’l-Kur’ân ve İʿrâbuhu. Meʿâni’l-Kur’ân ve İʿrâbuhu*. thk. Abdulcelîl Abduh Şelebî. Beyrût: ‘Alemu’l-Kutub, 1408/1988.

Zemahşerî, Ebu’l-Kâsım Mahmûd b. ʿAmr. *el-Keşşâf ‘an hakâiki’t-tenzîl ve ‘uyûni’l-ekâvîl fi vucûhi’t-tevîl*. tsh. Mustafa Hüseyin Ahmed. Beyrut: Dâru’l-Kitâbi’l-‘Arabî, 3.Basım,1407/1987.

Ziriklî, Ebû Gays Muhammed Hayrüddîn b. Mahmûd. *el-A‘lâm*. Beyrut: Dâru’l-İlm, 2002.

ندوة عن الزمخشري

الزمخشري بين مؤلفاته في النحو

Dr. Safaa Sawsak*

الزمخشري

هو أبو القاسم محمود بن عمر بن محمد بن عمر الخوارزمي الزمخشري ولد يوم الأربعاء السابع والعشرين من شهر رجب سنة سبع وستين وأربعمئة 467هـ 1075 وتوفي 538 هـ 144م ، إمام عصره صاحب المصنفات والمؤلفات في التفسير وغريب الحديث وعلم النحو وعلم المعاني والشعر وغيرها من فنون الأدب، لقب بـ"جار الله" لأنه جاور بمكة زمانا، ولقب بـ"فخر خوارزم" وأطلق هذا اللقب بعد أن قصده الناس بخوارزم للانتفاع بعلمه[1] .

ولد الزمخشري بزمخشر من قرى خوارزم في عهد السلطان جلال الدين السلجوقي أبو الفتح ملك شاه[2] الذي ازدهرت في عهده التجارة والصناعة وزهت الآداب والفنون، وكان يعاونه في إدارة الملك وزيره نظام الملك الذي يعد أقدر وزراء الإسلام بعد يحيى البرمكي وكان لنظام الملك مجالس يحضرها أئمة الدين من قراء وفقهاء ومحدثّين كما إنه أنشأ المدارس في الأمصار لتعليم الحديث كما إنه كان يمليه ، يقول ابن الأثير : " كان عالماً ديناً جواداً عادلاً حليماً كثير الصفح عن المذنبين طويل الصمت كان مجلسه عامراً بالقراء والفقهاء وأئمة المسلمين ... "

وقال العماد الأصفهاني:" وفي أيامه نشأ للناس أولاد نجباء وتوفر على تهذيب الأبناء الآباء ليحضروهم في مجلسه ويحظوا بتقريبه فإنَه كان يرشح كل أحد لمنصب يصلح له بمقدار ما يرى فيه من الرشد والفضل، وكلما وجد في بلدة عالما تميز وتبحر في العلم بنى له مدرسة ووقف عليها وقفاً وجعل فيها دار كتب "[3]

ونشأ في عصره طبقات الكتاب المجيدين الذين ولوا المناصب العالية وبسط نظام الملك عليهم حمايته فوفر لهم الرزق ووسع عليهم العيش وأمنهم لينصرفوا إلى علمهم ولا يشغلوا بمأكلهم .

ففي هذا العهد الذي شجع العلم وبسط حمايته على العلماء نشأ الزمخشري في أسرة ذات تقوى ...

أساتذته

تتلمذ الزمخشري على يد أستاذه الضّبي والجواليقي، الضبي وهو أبو مضر محمود بن جرير الضبي الأصفهاني أبو مضر النحوي وكان يلقب بفريد عصره ووحيد الدهر في علم اللغة والنحو، وأخذ عن أبي منصور موهوب بن أبي طاهر أحمد الجواليقي اللغوي. وأخذ عن العالم العالم النحوي هبة الله بن علي أبو السعادات، المشهور بابن الشجري.

الذي انتفع الناس بعلومه ومكارم أخلاقه وأخذوا عنه علماً كثيراً وتخرج عليه جماعة من الأكابر في اللغة والنحو[4] ، والضبي كان مبرزاً في علم اللغة والنحو حتى لقب بفريد العصر وقد انتفع الزمخشري بمقدرة أستاذه وأسهم من جانبه بنشاطٍ عظيم في اللغة والنحو حتى لنجد في الحقيقة منهجاً طريفاً في البحث النحوي عند الزمخشري ففي كتابه (المفصل) يقيم بحثه النحوي على عمد ثلاثة:

---

* Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagatı, safaswsk.81@gmail.com, Orcid: 0000-0002-1447-2282

[1] القفطي، علي بن يوسف ،أنباء الرواة على إنباه النحاة، تحقيق محمد أبو الفضل ، القاهرة: دار الفكر، ط1(1986م)، 265/3.

[2] ابن خليكان، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، تح: إحسان عباس، بيروت ، دار صادر، 448/4.

[3] المشيقح، خالد بن علي بن محمد، الجامع لأحكام الوقف والهبات الوصايا، قطر: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 2013، ص 162.

[4] ياقوت الحموي، معجم الأدباء ، ١٩/ ص١٢٣ و١٢٤.

الاسم _ الفعل_ الحرف . ولعل هذا المنهج في تناول النحو ومعالجته من روح أستاذه. وهو ذو منهج طريف أيضاً في بحثه اللغوي ففي معجمه (أساس البلاغة) نجده يبحث في اللفظة ومعانيها حينما ترد حقيقة ثم يتعقب اللفظة عينها في استعمالاتها المجازية في الكلام وهو حريص على أن يكسب اللفظة حيوية_ إن حقيقة أو مجازاً _ بإيرادها في تركيب فصيح أو تعبير بليغ يجلى معناها ويلقي الضوء عليه .

مذهبه النحوي

لم يكن الزمخشري ملتزما بمذهب نحوي واحد بصري أو كوفي التزاما دقيقا حمل نفسه عليه، لكنه يميل لمدرسة البصرة، فقد اتفق مع آرائهم، وهذا لا يمنع من الأخذ بآراء الكوفيين، وقد وضعه معتز حامد رشيد في المدرسة البغدادية، فهو يراه متفقا مع البصريين من حيث موافقة المنهج لا من حيث الانحياز، ولذا حين يخالف منهجه أو مذهبه منهج البصريين فإنه يتركهم ويأخذ برأي الكوفيين، وربما أخذ برأيهم كلهم، وربما أخذ برأي الخليل أو سيبويه[5].

رحلته في طلب العلم

ودرس الإمام الزمخشري في زمخشر، ثم رحل إلى بخارى ثم إلى خرسان، ثم ذهب إلى بغداد واستوطن دمشق فترة قصيرة، ثم انتقل إلى مكة عكف في بيت الله الحرام حتى صار لقبه جار الله ، من أين جاء هذا اللقب؟ قال لمجاورته لبيت الله الحرام، وقالوا في ترجمته وقد كثر الذين ترجموا لحياته ولعلمه ولأدبه وللمصنفات التي خلَّفها والتي نفتخر بها اليوم في شتى العلوم والفنون، قالوا أشهر كتبه ألفها بين زمزمَ والمقام، تكاملت الدراسة لدى الإمام الزمخشري عكف على *كتاب سيبويه* وهو *الكتاب* في النحو العربي فقام ***بشرح أبياته***، عكف على كتب البلاغة خاصة كتاب *دلائل الإعجاز* للإمام الجرجاني، واستثمر "نظرية النظم" التي يعجب بها أهل الأدب والبلاغة، استثمر كتابه دلائل الإعجاز وأسرار البلاغة ليتحفنا بتفسير الكشاف وفيه مسائل لغوية وبلاغية وتوجيهات نحوية ، ألَّف كتبا في شتى العلوم والفنون في الأدب وفي اللغة وفي النحو وفي الإملاء.

مؤلفاته في النحو

المطبوع: المفصل، الأنموذج في النحو (وهو مقتضب من المفصل) ، المحاجات في المسائل النحوية (رؤوس المسائل النحوية) ، المفرد والمؤلَّف في النحو.

المخطوط: شرح على المفصل (وقد ذكر بروكلمان أن للزمخشري شرحا للمفصل في نسخة بلندن برقم 164 وفينا برقم 154) شرح أبيات كتاب سيبويه، نكت الأعراب في غريب الإعراب.

المفقودة: كتاب الأجناس، الأمالي في النحو (وفي وفيات الأعيان: الأمالي في كل فن[6] ، وذكره اسماعيل باشا البغدادي: أمالي[7]). [8]

المفصل في صنعة الإعراب

ألف في مجال النحو العربي" ***المفصل في صنعة الإعراب***" كما أسماه مؤلفه في مقدمته، أو" ***المفصل في علم العربية" كما يعنون له أحيانا*** كتاب لطيف الحجم غزير الفائدة هو متن نحوي في مجال النحو، معلم بارز من معالم تطور النحو، يعتبر أعظم كتاب ظهر بعد كتاب سيبويه، ألفه عام 1119م، ألفه خلال سنة وأربعة أشهر تقريبا،513هـ -515هـ، ولا غرابة ، نهج فيه الزمخشري نهج البصريين في القواعد العامة والأسس التي أقام عليها صرح مادته النحوية، لكنه ذو شخصية علمية كان يجتهد في النحو في إطار هذه الأسس والقواعد العامة[9] : القسم الأول الأسماء، والقسم الثاني الأفعال، والقسم الثالث: الحروف بعد ذلك، والقسم الرابع المشترك من أحوالها، عني بالحديث عن الصرف والتجويد، يتميز بوضوح عبارته وعرضها عرضا وموجزا ، وتجنب التعليلات العقلية أو المنطقية الكثيرة، بدون حشو واستطراد وبدون ذكر خلافات، ينطلق الزمخشري من

---

[5] معتز حامد بشير، الشواهد الشعرية ، ص 25.

[6] ابن خليكان، وفيات الأعيان، 119/2

[7] البغدادي، هدية العارفين،اسطنبول،1950، 1774/2

[8] ياقوت الحموي الرومي، معجم الأدباء، بيروت/ دار المغرب الإسلامي، ط1،1993م، 6/ 2691، طاش كبرى زاده، مفتاح السعادة ومصباح السيادة، تح: كامل بكري، مصر، 2/ 87،88، بشير، معتز حامد، الشواهد الشعرية في كتاب المفصل في صنعة الإعراب للزمخشري، رسالة دكتوراه بإشراف بكري محمد الحاج، 2010م ، ص 26.

[9] أبو هولا، رياض رزق الله منصور، آراء الزمخشري النحوية في نظر ابن ربيع القرشي من خلال كتابه"البسيط" ، جامعة طيبة المدينة المنورة ص 329

قاعدة عامة يضعها ثم يبدأ بتوضيحها، ولهذا عكف ما يقرب من 50 عالما على شرح هذا الكتاب من أبرزهم شرح المفصل للإمام ابن يعيش من علماء حلب القرن السابع، كما رغب ابن الحاجب في تيسير النحو على طلابه، فعمد إلى كتاب المفصل واختصره في الكافية المشهورة وقد سار ابن الحاجب في ترتيبه لأبوابه *الكافية* كما فعل الزمخشري، وهذا هو التفسير المنطقي للعلاقة بين تقسيمات *الموشح* الذي هو *شرح للكافية*، *والمفصل* للزمخشري، حيث ظهر لي أثناء دراستي لحاشية البرقلعي على الموشح تشابه أرجعته حينها لثقافة الخبيصي، فقلت أن الخبيصي سار على منهج *المفصل* في كتابه *الموشح*، وإن خالفه عندما أفرد الصرف في صنف آخر: الأسماء، المرفوعات، المنصوبات، المجرورات، التوابع.

النموذج (الأنموذج) اقتضبه من المفصل، عندما اطلع على كتاب "التتمة في النحو للجرجاني" وإذا كان لفظ "الأنموذج" يعني المثال، قال الفيروز آبادي : النموذج بفتح النون: مثال الشيء، معرب، والأنموذج: لحن[10]، فالمقصود به عرض الأبواب أو مثال التتمة في كونه مقدمة سهلة على المتعلم، لذلك افتتحه بالبسملة دون مقدمة، فكان مقدمة ميسرة سهلة على المتعلم.[11]

وكتاب النموذج من أشهر مختصرات النحو التي انتفع بها طلاب العلم، ويعد *النموذج* النسخة المصغرة *للمفصل* ، لا يختلف عنه في الترتيب ولا في الأقسام، ولكنه يختلف عنه في كونه حذف منه المندوب والاختصاص والاشتغال والتحذير والمقصور والممدود وأسماء الزمان والمكان، والاسم الثلاثي والرباعي والخماسي واسم الآلة والاسم الموصول، أما بالنسبة للفعل فقد حذف أبنية المزيد والفعل والثلاثي والرباعي، أما فيما يخص الحروف فقد حذف شين الوقف و حروف التذكير والإنكار.

المحاجات في المسائل النحوية

عرض الزمخشري لخمسين مسألة في هذا الكتاب، "مسوقة في مسالك المحاجاة منسوقة في سلوك المعاياة"، هذه المسائل عبارة عن أسئلة يسوقها الزمخشري في كل باب من أبواب الشرح، ثم تتخص الأسئلة فتتناول الحدود العامة للباب ثم المعاني ، وينوع الزمخشري في الأسئلة حتى كأن في بعضها أجوبة عن بعضها الآخر،ووشح كتابه بآيات وأحاديث والجيد الرائج من الشعر، فقد وضع الزمخشري خطة اتبعها بدقة في جميع الأبواب، والكتاب من القطع المتوسط 200 صحيفة تقريبا.

المفرد والمؤلف في النحو

وهو متن نحوي جعله الزمخشري: قسما أولا للمفرد في الكلم: الاسم والفعل والحرف، والقسم الثاني للمؤلف من المفردات: الفعل والاسم، الحرف والاسم، الحرف والفعل، الحرفين، المفرد والمؤلف، المؤلَّف والمؤلِّف، المفرد مع المؤلفين، المؤلف مع المؤلفين.

بعض الآراء النحوية للزمخشري

-القياس هو المعول عليه في النحو عند الزمخشري والعلة إحدى أركان القياس الأربعة- الأصل الفرع الحكم العلة-. الزمخشري يرى أن (مهما) اسم من أسماء الشرط مجرد عن الظرفية كما قال الجمهور ويعترض على من قال بظرفيتها .قال في الكشاف: هذه الكلمة في عداد الكلمات التي يحرفها من لا يد له في علم العربية ويحسب " مهما " بمعنى " متى ما" ويقول : مهما جئتني أعطيك وهذا ليس من العربية في شيئ ثم يذهب فيفسر (مهما تأتنا به من آية) من سورة [الأعراف: 132] بمعنى الوقت فيكذب في آيات الله وهو لا يشعر .

-ويرى جمهور البصريين أن (أفعل به) إحدى صيغ التعجب القياسية ، لفظه لفظ أمر ومعناه الخبر وهو في الأصل فعل ماض على صيغة (أفعل) بفتح العين ،كأكرم بمعنى صار ذا كرم ثم غيرت الصيغة الماضوية إلى صيغة الأمر بعد نقلها إلى إنشاء التعجب ليوافق اللفظ المعنى ، والباء زائدة في الفاعل ليصير على صورة المفعول به.

وذهب الزمخشري تبعاً للفراء من الكوفيين إلى أن (أفعل) لفظة و معناها الأمر حقيقة وفيه ضمير مستتر مرفوع على الفاعلية ، والباء للتعدية داخلة على المفعول أو زائدة للتأكيد.

---

[10] الفيروز آبادي، مجد الدين محمد بن يعقوب، القاموس المحيط، بإشراف: محمد نعيم العرقسوسي، بيروت: مؤسسة الرسالة، مادة"نمذج" ، ص 208.

[11] حسن، يسرية محمد ابراهيم، أنموذج الزمخشري ، القاهرة: المطبعة الإسلامية الحديثة ، 1995، 29/1.

قال في المفصل (وأما أكرم بزيد فقيل أصله: أكرم زيد أي صار ذا كرم ،كأغد البعير أي صار ذا غدة ،إلا أنه أخرج على لفظ الأمر ما معناه الخبر، كما أخرج على لفظ الخبر ما معناه الدعاء في قولهم : رحمه الله،والباء مثلها في" كفى بالله " وفي هذا ضرب من التعسف .

وأرى أن أسهل منه مأخذاً أن يقال : إنه أمر لكل أحد بأن يجعل زيداً كريماً أي يصفه بالكرم ، والباء مزيدة مثلها في قوله تعالى (ولا تلقوا بأيديكم إلى التهلكة) [البقرة: 195] ، للتأكيد و الاختصاص ، أو بأن يصيره ذا كرم والباء للتعدية هذا أصله، ثم جرى مجرى المثل فلم يغير عن لفظ الواحد في قولك : يا رجلان أكرم بزيد، ويا رجال أكرم بزيد .

-ويرى سيبويه أن ما الواقعة بعد نعم وبئس معرفة تامة، مكنى به عن اسم معرف بأل ، كقولك في قوله تعالى (فنعما هي) [البقرة: 271] ، أن معناه فنعم الشيء هي .

ويرى الزمخشري أن ما هنا نكرة بمعنى شيء في موضع نصب على التمييز ، قال في المفصل : وقوله تعالى (فنعما هي) نعم فيه مسنده إلى الفاعل المضمر و مميزة (ما) وهي نكرة لا موصولة ، والتقدير : فنعم الشيء هي.

اختلف في عامل الظرف والمجرور الواقعين خبراً ، فرجح الزمخشري - تبعاً- لأبي علي الفارسي - هو أبو علي الحسن بن أحمد نشأ ببلاد فارس ثم أتى بغداد ومات فيها- تقدير الفعل ، لأنه الأصل في العمل ،ولتعينه في الصلة.

واختار ابن مالك - تبعاً - لسيبويه - هو أبو بشر عمرو بن عثمان بن قنبر ،مات سنة ١٨٨ هـ -وابن جني -هو أبو الفتح عثمان بن جني توفي ببغداد ٣٩٢ هـ - أن يكون المتعلق اسم فاعل ،لأن الأصل في الخبر الإفراد .

والمتعلق إما أن يكون كوناً عاماً أو خاصاً ، فإذا كان متعلقهما كوناً عاماً " أي وإلا على مجرد الوجود والاستقرار العام دون زيادة معنى آخر"،وجب حذفه نحو : محمد عندك ، وعلي في المسجد، والتقدير محمد مستقر أو استقر عندك ، وعلي استقر أو مستقر في المسجد ، وهو خبر في الحقيقة إلا أنه لما حذف انتقل إلى الضمير الذي كان فيه إليهما ورفع بهما ،كما رفع المنتقل عنه .

ويسمى الظرف حينئذٍ مستقراً " بفتح القاف" لاستقرار الضمير فيه، أو لاستقرار معنى عامله فيه ،أي فهمه منه .

وإذا كان متعلقهما خاصاً " أي دالاً على الوجود المقيد بشيئ آخر يزيد عليه" فهو الخبر اتفاقاً ، ولا يجوز حذفه إلا بقرينة ،كما في قوله تعالى (الحر بالحر) [البقرة: 178] - أي مقتول أو يقتل بالحر بقرينة السياق ، وكقولك رداً على من قال: محمد جالس في الدار ، بل في المسجد ، بل جالس في المسجد ، ويسمى الظرف حينئذٍ لغواً ، لعدم استقرار الضمير فيه ، أو لعدم فهم عامله منه[12] .

قال الزمخشري في المفصل " ولا بد في الجملة الواقعة خبراً من ذكر يرجع إلى المبدأ ، وقولك : في الدار معناه استقر فيها" .

وقال ابن مالك في الكافية:

وبـ (استقر) بل بـ (مستقر)

يعلق الظرف وحرف الجر

إذا بشيئ منهما أخبر عن

مبتدأ ك (عنده أولى شجن)

وقال في شرحها (إذا كان خبر المبدأ ظرفاً ،أو جاراً ومجروراً فلابد من مقدر يتعلق به وذلك المقدر إما اسم فاعل أو فعل ، وكونه اسم فاعل أولى الوجهين:

أحدهما- أن تقدير اسم الفاعل لا يحوج إلى تقدير آخر، لأنه وافٍ بما يحتاج إليه في المحل من تقدير خبر مرفوع، وتقدير الفعل يحوج إلى تقدير اسم الفاعل إذ لا بد من الحكم بالرفع على محل الفعل إذا ظهر في موضع الخبر، والرفع المحكوم به لا يظهر إلا في اسم الفاعل.

الثاني - أن كل موضع كان فيه الظرف خبراً، وقدر تعلقه بفعل أمكن تعلقه باسم فاعل .

وبعد(أما) و(إذا) المفاجأة يتعين التعلق باسم فاعل نحو: أما عندك فزيد، وخرجت، فإذا في الباب زيد، لأن (أما) و(إذا) المفاجأة لا يليهما فعل لا ظاهر ولا مقدر.

وإذا تعين تقدير اسم الفاعل في بعض المواضع ولم يتعين تقدير الفعل في بعض المواضع وجب رد المحتمل إلى ما لا احتمال فيه ليجري الباب على سنن واحد.

---

[12] انظر حاشية الصبان علي الأشموني ١□٢٠٠ النحو الوافي لعباس حسن ١□٤٧٦□٤٧٧

وهذا الرأي الذي دللت على أولويته هو مذهب سيبويه[13] : وتقول : وما كان فيها أحد خير منك ، وما كان أحد مثلك فيها، وليس أحد فيها خير منك ،وإذا جعلت (فيها) مستقراً ، ولم تجعله على قولك: فيها زيد قائم أجريت الصفة على (الاسم) .

وقال في موضع آخر [14] (واعلم أن التقديم والتأخير والعناية والاهتمام هنا مثله في باب (كان) ومثل ذلك قولك : إن أسداً في الطريق رابضاً وإن بالطريق أسداً رابض ، وإن شئت جعلت (بالطريق) مستقراً ،ثم وصفته بالرابض فهذا يجري هنا مجرى ما ذكرته من النكرة في باب كان) .

الخلاف في إتيان (بات) بمعنى صار

من الأفعال التي تعمل عمل كان (بات) و(صار) ، ومعنى بات إنصاف المخبر عنه بالخبر ليلاً , تقول : بات علي نائماً، ومكنى (صار) التحول من صفة إلى صفة أخرى تقول: صار الذهب قرطاً .

وذهب الزمخشري إلى أن (بات) تأتي بمعنى صار.

وقال ابن مالك ما ذكره الزمخشري ليس بصحيح لعدم شاهد عليه من التتبع والاستقراء .

قال الزمخشري في المفصل (وظل وبات على معنيين :

أحدهما - اقتران مضمون الجملة بالوقتين الخاصين على طريقة كان .

والثاني - كينونتهما بمعنى صار ، ومنه قوله تعالى : (وإذا بشر أحدهم بالأنثى ظل وجهه مسوداً وهو كظيم) [النحل: ٥٨] .

وممن وافق الزمخشري ابن يعيش حيث قال: (وظا وبات قد يستعملان استعمال كان وصار ، مع قطع النظر عن الأوقات الخاصة فيقال : ظل كئيباً ، وبات حزيناً ، وإن كان ذلك في النهار، لأنه لا يراد به زمان دون زمان ، ومنه قوله تعالى (وإذا بشر أحدهم بالأنثى ظل وجهه مسوداً وهو كظيم) ، والمراد أنه يحدث ذلك ويصير إليه عند البشارة وإن كان ليلاً ، وما ذهب إليه الزمخشري من أن (بات) تأتي بمعنى (صار) هو الراجح عندي ، لوجود الدليل على ذلك ، ومن حفظ حجة على من لم يحفظ .

قال السيوطي في الهمع (وجعل منه بعض المتأخرين " فإن أحدكم لا يدري أين باتت يده"[15]. وضعف بإمكان حمله على المعنى المجمع عليه وهو الدلالة على ثبوت مضمون الجملة ليلاً.

وقال أبو حيان (أثير الدين أبو عبد الله محمد بن يوسف الأندلسي الغرناطي توفي ٧٤٥ هـ ، ..... ومن أحسن ما يحتج به للزمخشري قول الشاعر :

أجن كلما ذكرت كليب

أبيت كأنني أطوى بجمر

لأن (كلما) تدل على عموم الأوقات[16] .

إلحاق (غدا)و(راح) بـ صار

جعل الزمخشري وابن عصفور (أبو الحسن علي بن مؤمن الاشبيلي المتوفى ٦٦٣ هـ) - غدا وراح بمعنى صار أو بمعنى وقع فعله في وقت الغدو و الرواح ، فيكون المنصوب بهما خبراً ، فتقول : غدا زيد ضاحكاً، وراح عبد الله منطلقاً، أي صار في حال ضحك وانطلاق .

ومنع ذلك الجمهور ومنهم ابن مالك ، وقالوا المنصوب بعدهما حال إذ لا يوجد إلا نكرة .

قال الزمخشري[17] في المفصل (ومما يجوز أن يلحق بأفعال هذا الباب عاد وآض وغدا وراح

وقال ابن مالك[18] في: واجعل ك (صار) ما بمعناه ورد

(آض)(رجع) (عاد) (استحال)و (قعد)

و(حار) و (ارتد) كذا(تحولا)

---

[13] سيبويه 55/1.

[14] ١٤٣/٢

[15] صحيح البخاري كتاب الوضوء باب الإستجمار وترا ٥٢/١.

[16] قائله مجهول انظر الدرر ٨٤/١ ، وفي اللسان جن منسوب للهذلي.

[17] الزمخشري، المفصل ، ص ٢٦٣

[18] ابن مالك، الكافية ، ص١٦. ١٧.

وهكذا(غدا)و(راح)جعلا .

وقال في شرحها و(أما (غدا)و(راح) فإنهما ملحقان -عند بعضهم- بصار أيضاً إلا أنني لم أجد لذلك شاهداً من كلام العرب يكون الاستدلال به صريحاً .

ويمكن أن يستدل على ذلك بقوله -عليه السلام- " لرزقتم كما يرزق الطير تغدو خماصاً وتروح بطاناً " .

وممن وافق الزمخشري ابن يعيش وابن عصفور ،

قال ابن يعيش: (وأما غدا ، وراح فقد يجريان هذا المجرى ، فيقال : غدا زيد ماشياً ،وراح محمد راكباً يريد الإخبار عنهما بهذه الأحوال في هذه الأزمنة، فالغدوة : من حين صلاة الغداة إلى طلوع الشمس ، والرواح : نقيض الغدو، وهو اسم للوقت من بعد الزوال إلى الليل.

والذي يدل على أن المنصوب بهما في مذهب الخبر وليس بحال ، وقوع المعرفة فيه نحو قولك : غدا زيد أخاك ،وراح محمد صديقك ، كما تقول : كان زيد أخاك) .

وقال ابن عصفور (وأما غدا وراح فيستعملان تامتين وناقصتين ،وناقصتين ،فإذا استعملا تامتين دلا على دخول الفاعل في الوقت الذي اشتقا من اسمه على حسب ما تقتضيه الصيغة من معنى أو غيره ، فتقول : غدا زيد ،وراح : أي دخل في الغدو والرواح ؛ وقد يدلان على إيقاع الفاعل مشياً في الوقت الذي اشتقا منه ، يقال : غدا زيد وراح أي مشى في الغدو والرواح .

وإذا استعملا ناقصتين دلا على اقتران مضمون الجملة بالزمان الذي اشتقا منه ، وذلك نحو غدا زيد قائماً ،أي وقع انطلاقه في وقت الرواح .

وقد يكونان بمعنى صار ، فتقول : غدا زيد منطلقاً وراح عبد الله ضاحكاً أي صار في حال ضحك وانطلاق. [19]

[19] شرح جمل الزجاجي٤١٦١ .

ستقصى في الأمثال دراسة وصفية تحليلية

Dr. Selman Mollayahya*, Ahmed Şeyh Hilal

المؤلف اسمه وحياته:

أبو القاسم محمود بن عمر بن محمد بن عمر الخوارزمي الزمخشري، الإمام الكبير في التفسير والحديث والنحو واللغة وعلم البيان؛ كان إمام عصره من غير ما دفع، تشد إليه الرحال في فنونه. أخذ النحو عن أبي مضر منصور.

وكان قد سافر إلى مكة، وجاور بها زماناً، فصار يقال له "جار الله" لذلك، وكان هذا الاسم علماً عليه. وسمعت من بعض المشايخ أن إحدى رجليه كانت ساقطة، وأنه كان يمشي في جاون خشب، وكان سبب سقوطها أنه كان في بعض أسفاره ببلاد خوارزم أصابه ثلج كثير وبرد شديد في الطريق فسقطت منه رجله، وأنه كان بيده محضر فيه شهادة خلق كثير ممن اطلعوا على حقيقة ذلك خوفاً من أن يظن من لم يعلم صورة الحال أنها قطعت لريبة، والثلج والبرد كثيراً ما يؤثر في الأطراف في تلك البلاد فتسقط، خصوصاً خوارزم، فإنها في غاية البرد.

وكان الزمخشري المذكور معتزلي الاعتقاد متظاهراً به، حتى نقل عنه أنه كان إذا قصد صاحباً له واستأذن عليه في الدخول يقول لمن يأخذ له الإذن: قل له أبو القاسم المعتزلي بالباب. وأول ما صنف كتاب "الكشاف" كتب استفتاح الخطبة "الحمد لله الذي خلق القرآن" فيقال إنه قيل له: متى تركته على هذه الهيئة هجره الناس ولا يرغب أحد فيه، فغيره بقوله "الحمد لله الذي جعل القرآن" وجعل عندهم بمعنى خلق، والبحث في ذلك يطول، ورأيت في كثير من النسخ "الحمد لله الذي أنزل القرآن" وهذا إصلاح الناس لا إصلاح المصنف.

وعدد جماعة من الشعراء والفضلاء مدحوه بمقاطيع من الشعر، وأوردها كلها، ولا حاجة إلى الاتيان بها ها هنا، فلما فرغ من إيرادها كتب "فإن ذلك اعتزاز منهم بالظاهر المموه، وجهل بالباطن المشوه، ولعل الذي غرهم مني ما رأوا من حسن منصح للمسلمين ويبلغ الشفقة على المستفيدين، وقطع المطامع عنهم، وإفادة المبار والصنائع عليهم، وعزة النفس، والإقبال على خويصتي، والإعراض عما يغنيني، فجللت في عيونهم، وغلطوا في ونسبوني إلى ما لست منه قبيل ولا دبير، وما أنا فيا أقول بهاضمٍ لنفسي كما قال الحسن البصري، رحمه الله تعالى، في أبو بكر الصديق رضوان الله عليه بقوله وليتكم ولست بخيركم: إن المؤمن ليهضم نفسه، وإنما صدقت الفاحص عني وعن كنه روايتي ودرايتي ومن لقيت وأخذت عنه، وما بلغ علمي وقصارى فضلي، وأطلعته طلع أمري.

وأما الموالد فقرية مجهولة من قرى خوارزم تسمى زمخشر، وسمعت أبي، رحمه الله تعالى، يقول: اجتاز بها أعرابي فسأل عن اسمها واسم كبيرها، فقيل له: زمخشر والرداد، فقال لا خير في شر ورد، ولم يلمم بها؛ وقت الميلاد شهر الله الصم في عام سبع وستين وأربعمائة، والله المحمود، والمصلى عليه محمد وآله وأصحابه.

وكانت ولادة الزمخشري يوم الاربعاء السابع والعشرين من شهر رجب سنة سبع وستين وأربعمائة بومخشر. وتوفي ليلة عرفة سنة ثمان وثلاثين وخمسمائة، بجرجانية خوارزم، بعد رجوعه من مكة، رحمه الله تعالى ورثاه بعضهم بأبيات، ومن جملتها:

فأرض مكة تذري الدمع مقلتها ... حزناً لفرقة جار الله محمود

وزمخشر: بفتح الزاي والميم وسكون الخاء المعجمة وفتح الشين المعجمة وبعدها راء، وهي قرية كبيرة من قرى خوارزم.

مؤلفاته:

وصنف التصانيف البديعة: منها "*الكشاف*" في تفسير القرآن العزيز، لم يصنف قبله مثله و "*المحاجاة بالمسائل النحوية*" و "*المفرد والمركب*" في العربية و "*الفائق*" في تفسير الحديث، و "*أساس البلاغة*" في اللغة، و "*ربيع الأبرار وفصوص الأخبار*" و "*متشابه أسامي الرواة*" و

* Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagatı Salman@cumhuriyet.edu.tr 0000-0002-7860-2402

"*النصائح الكبار*" و "*النصائح الصغار*" و "*ضالة الناشد والرائض في علم الفرائض*" و "المفصل" في النحو وقد اعتنى بشرحه خلق كثير، و "الأنموذج" في النحو، و "المفرد والمؤلف" في النحو، و "رؤوس المسائل" في الفقه، و "شرح أبيات كتاب سيبويه" و "المستقصى في أمثال العرب" و "صميم العربية" و "سوائر الأمثال" و "دويان التمثيل" و "شقائق النعمان في حقائق النعمان" و "شافي العي من كلام الشافعي" رضي الله عنه، و "القسطاس" في العروض، و "معجم الحدود" و "المنهاج" في الأصول، و "مقدمة الآداب" و "ديوان الرسائل" و "ديوان الشعر" و "الرسالة الناصحة" والأمالي في كل فن وغير ذلك.[1]

المناهج المتبعة في تدوين أمثال العرب

تميز العرب عن سائر الامم بالفصاحة والبلاغة، وقد حظيت أقوالهم المأثورة وحكمهم البليغة باهتمام علماء العربية فشرعوا بتصنيف المؤلفات التي ضمت بين طياتها تلك الحكم و الاقوال وكان نصيب الامثال منها وافراً اذ صنف علماء العرب كتباً كثيرة حوت امثال العرب واقوالهم المأثورة وتعددت مناهج التأليف فيها فكان بعض المؤلفات لاسيما المتقدم منها يميل الى الايجاز في شرح الامثال مع قلة هذه الامثال التي تناولتها تلك الكتب ومن تلك الكتب كتاب الامثال لابي فيد مؤرج السدوسي والفاخر للمفضل بن سلمة. ومال بعض المؤلفين الى جمع الامثال ذات الصفة المشتركة في كتاب واحد من مثل امثال الحديث النبوي الشريف او امثال القرآن او امثال قالها شخص فتسمت باسمه ومن هذه الكتب كتاب امثال القرآن لابراهيم بن محمد بن نفطويه (ت هـ)[2] وكتاب امثال الرسول لعبد الله بن محمد بن جعفرت ٣٦٩ هـ) وغيرها كثير.

على حين جمع بعضهم الآخر الأمثال التي تقع على صيغة واحدة مشتركة من مثل الامثال التي على صيغة (افعل) في كتاب واحد ومن تلك الكتب كتاب الدرة الفاخرة في الامثال السائرة لحمزة بن الحسن الاصفهاني (ت نحو (٣٥١ هـ) وكتاب افعل في الامثال لابي علي القالي (ت ٣٥٦هـ). ودرج بعضهم الآخر على جمع الأمثال ذات الموضوعات الواحدة وعقد باب لها في كتاب ضم أبواباً عدة تمثل تلك الموضوعات ومنها كتاب الامثال لابي عبيدة (ت ٢٢٤هـ). وتوجه جهد قسم من العلماء الى جمع امثال العرب قديمها ومولدها وعقدها في كتب أبوابها على حروف المعجم فظهرت موسوعات للامثال ضمت بين صفحاتها امثالا تنوعت موضوعاتها واختلفت صيغها .. وتعدد قائلوها، ومن هذه الكتب جمهرة الامثال لابي هلال العسكري (ت ٣٩٥ هـ) ومجمع الامثال للميداني ت ٥١٨هـ) والمستقصى في امثال العرب للزمخشري (ت ٥٣٨هـ) وسنتناول في هذا البحث منهج الزمخشري في كتابه المستقصى بشيء من التفصيل.

مميزات كتاب المُسْتَقْصَى فِي أَمْثَالِ العَرَبِ

يعد المستقصى مشاهير كتب الأمثال، إلا أنه لا يرقى إلى كتاب معاصره الميداني مجمع الأمثال. (والمشهور أن الزمخشري لما تأمل كتاب الميداني ندم على أنه ألف كتاباً جامعاً في الأمثال، فقد ظن أنه حشد فيه وجمع ما لم يتهيأ لغيره، وباهى بأن سماه (المستقصى) ثم تبين له أنه أقل فائدة وأهون جمعاً من كتاب الميداني. شرع الزمخشري في تأليف المستقصى بعد رجوعه من مكة وأتمه في سنة 499هـ.

قال الزمخشري الأمثال هِيَ قصارى فصاحة الْعَرَب العرباء، وجوامع كلمها، ونوادر حكمهَا، وبيضة منطقها، وزبدة حوارها، وبلاغتها الَّتِي أعربت بهَا عَن القرائح السليمة والركن البديع إِلَى ذرابة اللِّسَان وغرابة اللسن، حَيْثُ أوجزت اللَّفْظ فأشبعت الْمَعْنى، وَقصرت الْعبارَة فأطالت المغزى، ولوحت فأغرقت فِي التَّصْرِيح، وَكنت فأغنت عَن الإفصاح، بله الِاسْتِظْهَار بمكانها والتمنع بجانبها عِنْد الانتظام فِي سلك التذاكر، وإفاضة أزلام التناظر، وتذاوق بعض أهل الْأَدَب بَعْضًا؛ وَإِنَّهَا للمحافل إِذا حوضر بهاء وللأفاضل مَتى أوردوها أبهة، وللنثر أَنى سلكت أثناءه طلاوة، وللشعر كَيفَ انساقت فِي تضاعيفه متانة؛ ولأمر مَا سبقت أراعيل الرِّيَاح، وتركتها كالراسفة فِي الْقُيُود بتدارك سَيرهَا فِي الْبِلَاد مصعدة ومصوبة، واختراقها الْآفَاق مشرقة ومغربة، حَتَّى شبهوا بهَا كل سَائِر أَمْعَنُوا فِي وَصفه، وشارد لم يألوا فِي نَعته، فقيدت من أوابدها مَا أعرض، واقتنصت من شواردها مَا أكثب، ثمَّ ربطتها فِي قرن تَرْتِيب حُرُوف المعجم ارتباطا جنحت فِيهِ إِلَى وطاء منهاج أبين من عَمُود الصُّبْح غير متجانف للتطويل عَن الإيجاز؛ وَذَلِكَ أَنى بوبتها فأوردت مَا فِي أَوله الْهَمْز، ثمَّ قفيت على أَثَره بِمَا فِي أَوله الْبَاء وهلم جرا إِلَى مُنْتَهى أَبْوَاب الْكتاب، وفصلت كل

---

[1] أبو العباس شمس الدين أحمد بن أبي بكر ابن خلكان، *وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان*، مح. إحسان عباس، (بيروت: دار صادر، 1994)، 168/5.؛ شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قَايْماز الذهبي، سير أعلام النبلاء، (القاهرة: دار الحديث، 2006/1427)، 17/15.

[2] ياقوت الحموي، معجم الأدباء (دمشق: دار الفكر، 1980)، 272/2.

بَاب فَقدمت فِي بَاب الْهَمْز إِيَّاه مَعَ الْألف عَلَيْهِ مَعَ الْبَاء، وَفِي بَاب الْبَاء إِيَّاهَا مَعَ الْألف على السائر وهلم جرا إِلَى مُنْتَهى فُصُول الْأَبْوَاب؛ وَقد استمررت على مُرَاعَاة هَذَا النمط.

فِي أوساط الْكَلم وأواخرها، وَمَتى تَسَاوَت صُدُور الْأَمْثَال وَجَاءَت شرعا لَا يدلى بَعْضهَا بِفضل التَّقَدُّم على بعض عدلت بِالنّظرِ إِلَى أعجازها فَقدمت الأحق فالأحق، وكل كلمة وَجدتهَا متكررة سطرتها كرة وَاحِدَة ثمَّ لم أتعرض لَهَا فِي سَائِر مواقعها إِلَى أَن انْتَهَيْت إِلَى أُخْتهَا الَّتِي تطَأ؛ عَقبهَا إِلَّا إِذا استكره ذَلِك وغمض، وَقد عنيت فِي شرحها بإيراد قصصها، وَذكر النكت وَالرِّوَايَات فِيهَا، والكشف عَن مَعَانِيهَا والإنباه على مضاربها، والتقاط أَبْيَات الشواهد لَهَا، على أَنى اشْترطت تحري الِاخْتِصَار وَتَجْرِيد الْأَلْفَاظ عَن الفضلات الَّتِي يسْتَغْنى عَنْهَا فِي حط اللثام عَن وَجه الْمَعْنى، ولارتفاع الْكتاب محيطا بِهَذِهِ النعوت كلهَا سميته " المستقصى فِي أَمْثَال الْعَرَب "، وَكَأَنِّي بالعالم الْمنصف قد اطلع عَلَيْهِ فارتضاه وأجال فِيهِ نظرة ذِي علق وَلم يتلفت إِلَى حُدُوث عَهده وَقرب ميلاده لِأَنَّهُ إِنَّمَا يستجيد الشَّيْء ويسترذله لجودته ورداءته فِي ذَاته لَا لقدمه وحدوثه، وبالجاهل الْمشْط قد سمع بِهِ فسارع إِلَى تمزيق فروته وتوجيه المعاب إِلَيْهِ، وَلما يعرف نبعه من غربه وَلَا صقره من خربه وَلَا عجم عوده وَلَا نفض تهائمه ونجوده، وَالَّذِي غره مِنْهُ أَنه عمل مُحدث لَا عمل قديم وَحسب أَن الْأَشْيَاء تنقد أَو تبهرج لِأَنَّهَا تليدة أَو طارفة، وَللَّه در من يَقُول:

إِذا رضيت عني كرام عشيرتي ... فَلَا زَالَ غضبانا عَليّ لئامها

والأمثال يتَكَلَّم بهَا كَمَا هِيَ، فَلَيْسَ لَك أَن تطرح شَيْئا من عَلَامَات التَّأْنِيث فِي " أطري فَإِنَّك ناعلة، وَلَا فِي " رمتني بدائها وانسلت " وَإِن كَانَ الْمَضْرُوب لَهُ مذكرا، وَلَا أَن تبدل اسْم الْمُخَاطب من عقيل وَعَمْرو فِي " أشئت عقيل إِلَى عقلك" و "هَذِه بِتِلْكَ فَهَل جزيتك يَا عَمْرو" والتمثل تطلب؛ الْمُمَاثلَة كالتعهد والتوقع والتوكف بِمَعْنى تطلب الْعَهْد والوقوع والوكيف وَلِهَذَا تمثلت حاتما أَجود من تمثلت بِهِ كتعهدته وتوقعته وتوكفته وَالضَّرْب الْبَيَان من قَوْلك: ضرب لَهُ موعدا، أَي بَينه.

سبب تأليف الزمخشري للمستقصى

وسبب تسميته بهذا الاسم أن السبب الذي دفع الزمخشري إلى خوض غمار هذا الضرب من التأليف يمكن ان نوجزه بالاسباب الآتية التي شار اليها في مقدمة هذا الكتاب. انه صادف شعبة امثال العرب خليقة بالميل في الاعتناء بها والكدح في تقويم عنادها لما السه من الناهي فاقة الافاضل عن آخرهم إلى استكشاف غوامضها والقوص على مشكلاتها.[3]وجد الزمخشري أن هناك من العلماء من الو رجعت اليه في معنى أمر مثل لقتل اصابعه صدراً ولاحمرت ديباجاته نشوراً او توقع فاساء جابه فافتضح وتكشف عوار[4] على الرغم من المكانة التي يحتلها بين اقرانه ان الامثال هي منحضة الارجل ومخبرة الرجال فيها يتخلص الخبث عن الابريز، يونماز الناكصون عن ذوي التبريز[5] والامثال تمثل قصارى فصاحة العرباء وجوامع كلمها، ونوادر حكمها، وبيضة منطقها، وزبدة حوارها وبلاغتها التي أعربت بها عن الفرائح السليمة.[6] هذه الاسباب هي التي دعت الزمخشري على تقييد أوابد الامثال و اقتناص شواردها في كتاب سماء المستقصى في أمثال العرب وقد قدم الزمخشري هذا الاسم على سائر الاسماء لانه رأى أن العالم المصنف قد اطلع عليه فارتضاه ولم يلتفت الى حدوث عهده وقرب ميلاده لان المنصف يستجيد الشيء ويسترذله لجودته ورد اعته في ذاته لا لقدومه وحدوثه على حين ان الجاهل سمع به فسارع إلى توجيه المعاب اليه لانه عمل محدث لا عمل قديم وفاته أن يفقه محتواه وحسب ان الاشياء تنقد أو تبرهج لانها تليدة او طارفة.[7] وعلى الرغم من أن تسميه الكتاب جاءت صريحة بـ (المستقصى في أمثال العرب) في مقدمة الكتاب وجدنا قسماً ممن ترجموا للزمخشري درجوا على ذكر اسم هذا الكتاب ناقصاً [8] على الشكل الآتي (المستقصى في الامثال) ويبدو ان هذا الامر متأت من ميلهم الى اختصار اسماء قسم من الكتب التي تصنفها الشخصيات المترجم لها.

---

[3] جار الله محمود بن عمر الزمخشري، المستقصى في الأمثال (بيروت: دار الكتب العلمية، 1987)، ب.

[4] الزمخشري، المستقصى، ب.

[5] الزمخشري، المستقصى، ب.

[6] الزمخشري، المستقصى، ب.

[7] الزمخشري، المستقصى، ب.

[8] الزمخشري، المستقصى، ج/د؛ ياقوت الحموي، معجم الأدباء 126/19.

منهج الزمخشري في كتابه المستقصى

والمستقصى مقسم إلى ثمانية وعشرين باباً حسب حروف الهجاء، باعتبار الكلمة الأولى من كل مثل: فبدأ بالأمثال التي أولها همزة ثم باء وهكذا إلى الياء مراعياً الترتيب في الحرف الأول منها فالثاني فالثالث حتى آخر الكتاب.

ثم ينظر إلى الكلمة الثانية فيراعي فيها ما صنع في الأولى؛ لذلك عدَّه بعض العلماء من كتب اللغة ذات الموضوع الواحد. وهذه سِمة طيبة ذكرها المؤلف في كتابه فأغنت محقق الكتاب عن وضع فهارس له.

عدد الأمثال كتاب المستقصى في الجزء الاول 1917 مثلاً وفي الجزء الثاني 1544 مثلاً يبدأ كتابة الأمثال بباب الهمزة مع الألف وينتهي ب الياء مع الواو ومجموع الأمثال عند الزمخشري 3461 مثلاً.

وكان الزمخشري معتدا بعلمه فقلّ ذِكْرُهُ لمن نقل عنهم مادته من العلماء ومن الكتب.

= طبع المستقصى لأول مرة سنة 1381 هج = 1962 م في مجلدين، بتصحيح محمد عبد المعيد خان، ضمن نشرات مجلس دائرة المعارف العثمانية – حيدر اباد، ثم صورته دار الكتب العلمي ببيروت سنة 1397/ 1977.

ان المنهج الذي سار عليه الزمخشري في كتابه هذا كان واضحاً لايصعب على قاصد الكتاب أن يجد من خلاله أي مثل يبتغيه وقد لخص منهجه بقوله (التي بوبتها قصد الامثال فأوردت ما في اوله الهمزء ثم قفيت على اثره بما في أوله الباء وهلم جرا الى منتهى أبواب الكتاب، وفصلت كل باب فقدمت في باب الهمز فياء مع الألف عليه مع الباء. باب الباء اياها مع الالف على السائر وهلم جرا فى منتهى فصول الأبواب وقد استمررت على مراعاة هذا النمط في أوساط الكلم وأواخرها، ومتى تساوت صدور الامثال جامت شرعاً لا يدلي بعضها بفضل التقدم على بعض عدات بالنظر إلى إعجازها فقدمت الاحق فالاحق وكل كلمة وجدتها متكررة سطرتها كرة واحدة ثم لم تعرض لها في سائر مواقعها فى أن انتهيت الى اختها التي تطأ عقبها الا اذا استكره ذلك وغمض.[9] ومن النص السابق يتضح لنا المنهج الذي سار عليه الزمخشري ويمكن ان نلخصه بما يأتي:

- انه قسم كتابه على ابواب مثل كل واحد منها حرفاً من احرف المعجم وجاء توزيع الامثال بينها بحسب بدايات تلك الامثال فكان الباب الأول فيما اوله الهمز والثاني فيما اوله الباء وهلم جرا الى منتهى ابواب الكتاب واول من صنف على وفق هذا النظام هو حمزة الاصفهاني في كتابه الدرة الفاخرة في الامثال السائرة، وقد جمع فيه امثال (أفعل من)، ورتب هذا النوع من الامثال في ثمانية وعشرين باباً مثلت هذه الابواب حروف المعجم وقد شابه منهجه الاضطراب والتداخل،[10] فهو نظر إلى الحرف الأول من الكلمة الأولى في كل مثل (٢٥)، ولم ينظر الى الحرف الثاني او الثالث حتى يكون الترتيب ترتيباً معجمياً بمعنى الكلمة وقد وافق حمزة الاصفهاني على هذا المنهج ابو هلال العسكري (ت ٣٩٥هـ) في كتابه *جمهرة الأمثال* الذي يعد أول من استعمل هذه الطريقة في تنظيم الامثال دون ان يخص الامثال بنوع معين أو صيغة معينة أو موضوع معين فالجمهرة أول كتاب في الامثال مرتب على وفق نظام معجمي وهو يشمل الامثال على صيغة افعل من والامثال على غير هذه الصيغة ووافقه أيضاً الميداني (ت ٥١٨هـ) في كتابه *مجمع الامثال*، لكن الزمخشري تحاشى الاضطراب الذي وقع به من سبقه، فعمد الى ترتيب الامثل في ضمن الباب الواحد، ذلك انه الزم نفسه بمنهج معين.[11]

- داخل الباب الواحد اتبع فيه ترتيب احرف المعجم مع بعضها الآخر فقدم في الباب الأول الهمز مع الالف على الهمز مع الباه وعلى الهمزة مع التاء الى آخر احرف المعجم وفي الباب الثاني قدم الباء مع الألف على سائر احرف المعجم وهلم جرا الى منتهى فصول الأبواب، وعمل على مراعاة هذا المنهج في أواسط الكلم وأواخرها.
- عمد الزمخشري الى ذكر جميع الامثال المبدوءة بهمزة في باب الهمزة سواء اكانت الهمزة اصلية مثل انك لاتجني من الشوك العنب، أم همزة وصل مثل احمل العبد على فرس اختلط الحابل بالنابل أم. كانت الكلمة مبدوءة بالـ مثل الحمد مغنم، والمذمة مغرم ام كانت الكلمة على وزن افعل مثل احمق من نعامة، ولانه فعل هذا الأمر ولم يجرد الكلمة من الزوائد استوعب القسم الأول من الكتاب باب الهمزة فقط

---

[9] الزمخشري، المستقصى، ج/د.

[10] حمزة بن الحسن الأصبهاني، الدرة الفاخرة في الأمثال السائرة (مصر: دار المعارف، 1971) 65/1.

[11] الزمخشري، المستقصى، ج/د.

اما الحروف الأخرى فقد كانت من نصيب ابواب القسم الثاني من الكتاب والامثال التي تساوت صدورها فلم يعرف فضل تقدم بعضها على الاخر عمل الزمخشري على النظر الى اعجازها فقد الاحق بمراعاة منهجه السابق (وهو أحرف المعجم وترتيبها).[12]

- عمد الزمخشري إلى عدم تكرار الكلمات المتشابهة التي تبدأ بها الامثال فيذكرها اول مرة دون تكرارها في سائر المواقع حتى ينتهي الى الكلمة التي تعقبها بالتسلسل المعجمي وكان يترك هذا المنهج إن احس ان معنى المثل غامضاً أو مستنكراً عند عدم ذكر الكلمة المحذوفة فيعمد ذلك إلى ذكرها. اما في شرح الامثال فقد اتخذ الزمخشري منهجاً خاصاً لخصه بقوله أنه عني بـايراد قصصها وذكر النكت والروايات فيها، والكشف عن معانيها والانباه على مضاربها، والتقاط ابيات الشواهد لهاء على أن اشترط تحري الاختصار وتجريد الالفاظ عن الفضلات التي يستغني عنها في حظ الثام عن وجه المعنى.[13]

ومن يتابع شرح الزمخشري لامثاله يجد ما يأتي:

1. ان الزمخشري اهمل ذكر المصادر التي استقصى اماثله منها فالباحثون لم يجدا الزمخشري قد اشار الى أي كتاب في الامثال سبقه في المقدمة او في ثنايا الكتاب ناهيك عن أنه قد يذكر رأي احد العلماء من دون الاشارة الى كتاب العالم الذي ذكر فيه الرأي[14] سوى اشارتين الأولى في المثل القائل (انه لصل اصلال) قال الزمخشري في شرحه (يضرب للرجل الداهية واصله في الحياة، وفي نوادر اللحياني بالضاد ...)[15] فاشار الى نوادر اللحياني. والاشارة الثانية كانت في المثل القائل (لالحقن حواقتك بذواقنك) فقد علق عليه الزمخشري قائلاً (الحاقنة المريء، والذاقنة المعدة، وقيل الحاقنة المعدة والداقنة الذقن، ويروى لا لزقن حواقنك بلواقنك، وهي اسفل بطنه، هكذا ذكره ابو زيد في نوادره). [16]فاشار في هذا التعليق الى نوادر أبي زيد.
2. ان الزمخشري في اغلب كتابه قائل المثل ولكننا في قسم الامثال نرى المؤلف يورد المثل مشفوعاً بالقائل عند الشرح ومن ذلك المثل القائل (أفة المرؤة خلف الموعد)[17]نسبة الى عوف الكلبي والمثل القائل (اتبع للفرس لجامها)[18] نسبة الى عمرو بن ثعلبة الكلبي.
3. 3كان المؤلف في شرح قسم من الامثال يصفها فيقول اول مثل او افصح مثل الى غير ذلك من الصفات ومن ذلك المثل القائل (العجز ريبة) فقد وصفه الزمخشري فقال: قيل: هو احق مثل قالته العرب يضرب في ذم العجز.[19]
4. ان الزمخشري لم يفصل بين الامثال العربية القديمة الفصيحة والامثال المولدة العامية بل جاءت امثلة متداخلة في كتابه الا أنه في قسم من الامثال قد يشير في شرح المثل الى انه مثل عامي ومن ذلك المثل القائل (من لسعته الحية حذر من الرسن)،[20] اذ وصفه الزمخشري بانه مثل عامي والشيء ذاته نجده في المثل القائل (لو قيل للشحم اين تذهب لقال اسوي العوج)،[21] وابو هلال العسكري فعل الأمر ذاته في كتابه الجمهرة،[22] في حين ان الاصفهاني خصص القسم الثاني من اقسام كتابه للأمثال المولدة وقد قسم هذا القسم على ثمانية وعشرين بابا بعدد حروف المعجم، اما الميداني فكان يتبع الامثال العربية القديمة في كل باب من أبوابه بالأمثال المولدة الخاصة بذلك الباب.[23]

وفي بعض الاحيان نجد أن المؤلف ينسب المثل الى قبيلة او بلد بعينه ومن ذلك المثل القائل: (اهلك من ترهات البسابس)،[24] فقد قال الزمخشري في شرحه المثل:تميمي ولغتهم ان يقولوا هلكه، والترهات شعب الطريق، والبسابس جمع وهي الصحراء الواسعة،[25] ونسب المثل

---

[12] الزمخشري، المستقصى، ج/د.

[13] الزمخشري، المستقصى، ج/د.

[14] الزمخشري، المستقصى، 14/1، 16/1، 41/1، 93/1، 196، 44/2، 105/2، وغيرها.

[15] الزمخشري، المستقصى، 422/1.

[16] الزمخشري، المستقصى، 239/2.

[17] الزمخشري، المستقصى، د.

[18] الزمخشري، المستقصى، 32/1.

[19] الزمخشري، المستقصى، 333/1.

[20] الزمخشري، المستقصى، 359/1.

[21] الزمخشري، المستقصى، 297/2.

[22] ينظر: أبو هلال العسكري، جمهرة الأمثال (بيروت: دار الجيل، 1988)، من 7/1 حتى 100/1.

[23] أبو الفضل الميداني، مجمع الأمثال (بيروت: دار الجيل، 1996)، 7/1-9.

[24] الزمخشري، المستقصى، 443/1.

القائل (ما الخوافي كالقلبة ولا الخناز كالشعبة)[26] الى اليمن في قوله (الخوافي سعف النخل الذي دون القلبة، والخناز الوزغة والشعبة اغلظ من الوزعة لها عينان جاحظتان خضراوان تلسع وربما قتلت والمثل يمني يضرب في موضع المفاضلة.[27]

5. مال الزمخشري الى ان يشفع امثاله عند شرحها بذكر القصص و الوقائع،[28] التي ارتبطت معها فاسهمت تلك القصص في كشف المبهم من معاني الامثال وقد يلجأ الزمخشري في شرح قسم من الامثال الى شرح القصص الخرافية ذات الملامح الاسطورية ومن تلك الامثال التي جاءت معها هذه القصص المثل القائل (كذلك النجار يختلف)[29]قال في شرحه يزعمون أن ضبعاً أطلع في بئر فاذا في اسفله ثعلب على دلو فركبت الدلو الآخر فانحدرت بها وعلت الاخرى بالثعلب، فلما رأته مصعداً قالت الى تذهب؟ فقال ذلك، يضرب للمختلفين في الامر).[30]
6. وجدنا المؤلف في قسم من الامثال يذكر الروايات الكثيرة التي جاءت بها تلك الامثال غير انه في اغلب تلك المواقع لا يشير الى المصدر الذي اخذ عنه تلك الروايات ومن الأمثال التي تعددت اوجه رواياتها وقد اشار الزمخشري الى المصدر الذي اخذ منه تلك الرواية المثل القائل ابرد من حبقر)[31] قال فيه الزمخشري:(ويروى: عبقر وهما البرد، وعن أبي عمرو غب، مر، والغب البرد..)[32] ومما ذكره من الامثال التي تعددت رواياتها ولم ينسبها المثل القائل: (ابخل من ذوي المعذرة)، فقد قال فيه:(ويروى: من ذي الحذرة، وهو الذي اذا سئل اخذ في تلفيق المعاذير).[33]
7. كنا نأمل من هذا الأديب اللغوي الجليل أن يقوم بدراسة الفاظ الامثال دراسة لغوية تاريخية اذ اننا لـــم نلمس هذا الأمر في اغلب الامثال ومن الامثال التي لمسنا فيها نظرة لغوية المثل القائل: (ما ادري أي البرنساء: هو)[34] قال فيه الزمخشري: قيل هو كلمة عبرانية وبر عندهم الابن ونساء الانسان فالمعنى أي ابن انسان هو، وقيل هو بالشين المعجمة.[35]
8. كان الزمخشري في شرحه لقسم من الأمثال يميل الى عدم ذكر اسم من ينقل عنهم فيقول (قيل زعم يزعمون) ومن ذلك المثل القائل (ابعد من بيض الانوق)[36] قال في شرحه (قيل هو ذكر الرخم والذكر لابيض له، وقيل: الرخمة ابعد الطير وكراً لانها تبيض في شعاف الجبل).[37]
9. كان الزمخشري يوصل قسماً من الامثال الى اصولها في القرآن والحديث النبوي الشريف والشعر ومن ذلك المثل القائل (حسبك من غني شبع وروى)،[38] قال في شرحه:هذا من قول امرئ القيس: يضرب في القناعة

اذا إِلّا تَكُن إِبِلٌ فَمِعزى كَأَنّ قُرونَ جُلّتِها العِصِيّ[39]
فَتوسِعُ أَهلَها أَقِطاً وَسَمناً وَحَسبُكَ مِن غِنى شِبعٌ وَرِيّ

---

[25] الزمخشري، المستقصى، 443/1.
[26] الزمخشري، المستقصى، 213/2.
[27] الزمخشري، المستقصى، 213/2.
[28] ينظر: الزمخشري، المستقصى، 7/1، 10/1، 40/1، 55/1، 60/1، 76/1 وغيرها.
[29] الزمخشري، المستقصى، 217/2.
[30] ينظر: الزمخشري، المستقصى، 46/1، 50/1، 75/1، 232/1، 60/2، 61/2، 294/2 وغيرها.
[31] الزمخشري، المستقصى، 16/1.
[32] الزمخشري، المستقصى، 16/1، 239/2.
[33] الزمخشري، المستقصى، 12/1.
[34] الزمخشري، المستقصى، 310/2.
[35] الزمخشري، المستقصى، 310/2، الزمخشري، المستقصى، 316/2.
[36] الزمخشري، المستقصى، 24/1.
[37] الزمخشري، المستقصى، 24/1، 30/1.
[38] الزمخشري، المستقصى، 63/2.
[39] ديوان امرؤ القيس، امرؤ القيس (مصر: دار المعارف، 1984)، 134.

الموازنة بين جهود الزمخشري في كتابه المستقصى
وجهود أبي الفضل الميداني في كتابه مجمع أمثال العرب "دراسة مقارنة"

Dr. Samir Omar Kamel Hasan Sayed*

مدخل

تعد الأمثال حلقة اتصال بين الفن ولغة الخطاب اليومي، إذ هي ليست صادرة بشكل كلي عن الحكماء والشعراء في ميادين العلم والفن والأدب، على الرغم من أنها من الأشكال الفنية النثرية، وعلى الرغم من صدور الأمثال غالبًا من العوام فإن المثل يقترن بالحكمة في كثير من أشكاله، ولكن تبقى ثمة فروق دقيقة بين الفنين، لعل أهمها أن المثل يصدر أساسا عن تجربة حسية، لأي شخص في المجتمع من فئات الشعب، أما الحكمة فتنشأ عن علم ومعرفة، فلا تصدر إلا عن مجرب حكيم فَطِن ذي خبرة في الحياة[1]. ويبقى للمثل مزية الذيوع والانتشار بين الناس في حين قد لا تنتشر الحكمة مثله، وحينما تشيع الحكمة تصبح مثلا؛ فالمثل في بعض صوره هو حكمة سائرة. كما يؤنس في المثل جانبًا تصويريًا مهمًا، في حين يُشكل الجانب الوعظي التعليمي أهم أركان الحكمة. وقد بدأ التأليف في الأمثال عند العرب منذ أواسط القرن الأول للهجرة، فألف فيها كل من صحار العبدي المتوفى نحو: (67ه)، وعبيد بن شريَّة المتوفى نحو : (ت40ه). أما في القرن الثاني فنجد مثلا مؤلفات المُفضل بن محمد الضبّي (ت170). يونس بن حَبِيب (ت183)، وأبي فَيْدٍ مُؤَرِج السنوسي (ت195ه)، والأصمعي (ت217) وغيرهم. ولسنا هنا في معرض الحديث عن مؤلفات الأمثال، فهي كثيرة، وإنما نذكر ثلاثة من أهم هذه الكتب المطبوعة قبل الانتقال إلى المقارنة بين أضخم كتابين؛ وهما (مَجْمَعُ الْأَمْثَالِ) و (المُسْتَقْصَى فِي أَمْثَالِ الْعَرَبِ)

كتاب الأمثال[2]:

ومؤلفه هو أبو عبيد القاسم بن سلام (ت 217)، إمام في علوم القرآن وعلوم الحديث واللغة والشعر. له مصنفات كثيرة أشهرها كتاب الأمثال هذا، وغريب الحديث، والغريب المصنف. وقد صنف هذا الكتاب بحسب الموضوعات؛ فجعله 270 بابا ضمنها 1386 مثلا. وقدم لها شرحًا يُبين أصولها ومواردها والأحوال التي تضرب بها مع تفسير غريبها والاستشهاد لها.

الدرة الفاخرة في الأمثال السائرة:

ومؤلفه حمزة بن الحسن الأصبهاني (ت351/962) وهو خاص بالأمثال التي تبدأ على وزن (أفعل من، جعله في (30) بابًا، وقد ذكر في الباب التاسع والعشرين أكثر من 500 مثل مولد، في حين احتوت الأبواب الثمانية والعشرون الأولى (1300) مثل قديم فصيح .

جمهرة الأمثال:

ومؤلفه أبو هلال العسكري (ت نحو 400/1009). ذكر أنه اقتصر فيه على الأمثال الفصيحة القديمة دون المولدة العسكري، 1988: 1/6) جعله في (29) بابًا تضم حوالي (3000) مثل، منها (800) مثل على وزن (أفعل)، وقد شرح المؤلف (1972) مثلا.

بين (مَجْمَعُ الْأَمْثَالِ) و (المُسْتَقْصَى فِي أَمْثَالِ الْعَرَبِ)

هذان الكتابان هما أهم كتب الأمثال العربية القديمة، وقد ألفا في عصر واحد؛ فمؤلف الأول هو أبو الفضل أحمد بن محمد النيسابوري المَيْدَانِي المتوفى سنة (518/1124)[3]. ومؤلف المستقصى هو أبو القاسم جار الله محمود بن عمر الخوارزمِيُّ الزَّمَخْشَرِيُّ المُتَوفى سنة

---

* Gaziantep Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Temel İslam Bilimleri Bölümü ORCID Numarası 0000-0002-8631-0231, samirsaved200@gamil.com

[1] للوقوف على مزيد من الفروق القائمة بين المثل والحكمة ينظر قطامش، 1408/1988: 16-20 2

[2] صدرت الطبعة الأولى له باسم (الذرة الفاخرة في الأمثال السائرة بتحقيق عبد المجيد قطامش، نشرتها دار المعارف في القاهرة في جزأين الأولعام 1971م والثاني عام 1972م. وقد صدر الكتاب أيضاً باسم (سوائر الأمثال على أفعل بتحقيق فهمي سعد نشره عالم الكتب في بيروت عام 1409/1988م. والطبعتان هما اسم الكتاب واحد. ولكن في أولاهما يشرح من الأمثال 719 مثلا، وفي أخراهما 655 مثلا.

(538/1144)[4]. وأهمية الكتابين تأتي من كونهما أوسع كتب الأمثال القديمة؛ إذ استفاد كل منهما مما ألف قبله في تصنيف كتابه. وسوف تقارن بين الكتابين في الأمور الآتية:

تاريخ التأليف

عاش مؤلفا الكتابين في عصر واحد تقريبا، وكان بين وفاتيهما 20 سنة؛ فقد توفي الميداني سنة 518ه، وتوفي الزمخشري سنة 538ه. أما الولادة فليس ثم تاريخ محدد لولادة الميداني غير أن القفطي في إِنْبَاهِ الرُّوَاةِ) يذكر مقدم أبي الحَسَنِ عَلي بن فَضَّالِ المُجَاشِعِيِّ القَيْرَوَانِي المفسر على نيسابور سنة 470 وأن الميداني كتب عنه وقتذاك القفطي، 1986: 1/156)؛ أي أخذ عنه العلم وكتب مما سمع منه في دروسه؛ وهذا يعني أن الميداني كان لا يزال يطلب العلم في ذلك التاريخ. ومن ذلك نستنتج أن ولادته ربما كانت قريبة من 450ه. وأما ولادة الزمخشري فتحددها أغلب المصادر بسنة 467 كما رأينا. وفي هذه الفترة التي تشمل حياة المؤلفين، أي الممتدة تقريبا بين عامي 450-538، كانت السلطة الفعلية في عاصمة الخلافة العباسية وفي خراسان بيد السلاجقة. وبمتابعة الحالة السياسية في هذه المرحلة تؤكد لنا وجود قلاقل مختلفة واضطرابات مستمرة. غير أننا نرى أيضا حركة علمية وأدبية نشطة في الوقت نفسه يشارك فيها بعض الوجهاء والمتنفذين وفي مقدمة (مجمع الأمْثالِ يذكر الميداني أن «الشيخ العميد الأجل السيد العالم ضياء الدولة منتخب الملك شمس الحضرة صفي الملوك أبو علي محمد بن أرسلان الذي يظل الميداني يصفه في أكثر من صفحة في مقدمة كتابه بأوصاف جليلة رفيعة ويُصبغ عليه كثيرا من حلل الأدب وجميل الكلام معربا عن فضله الكبير في رعاية الأدباء والعلماء؛ أنه هو الذي أشار بجمع كتاب في الأمثال، مُبَرِّز على ما له من الأمثال، مُشتَمِلٍ على غَلَّها وسَمِينها، محتو على جاهليها وإسلاميها (المَيْدَانِيُّ، 1955: 1/3 و 4). وأبو علي الذي يُطريه الميداني هو كما ورد في التحبير في المُعْجَمِ الكَبِير): «أحد أركان الملك، وممن تقدم وحظي عند السلطان سنجر بن ملكشاه وارتفعت درجته حتى ترشح للوزارة وكان فاضلا وقورًا، حسن النظم والنثر » (السَّمْعَانِيُّ، 1975: 2/99-100). وإذن فأبو علي محمد بن أرسلان هو صاحب الفضل في توجيه أنظار الميداني المعروف بتقدمه في مجال الأدب واللغة ليُصنف هذا المجمع الذي احتوى أكثر ما ورد من أمثال في المصنفات قبله. ولكن ليس ثمة تحديد دقيق لتاريخ كتابة (مجمع الأمثال)، وإنما سنحاول استنتاج ذلك مما تخبرنا به المصادر.

نجد في المصادر التي تترجم للميداني والزَّمَخْشَرِي فكاهة جرت بينهما بعد أن رأى الزَّمَخْشَرِي كتاب المَيْدَانِي مَجْمَعَ الْأَمْثَالِ)؛ فيقال إِنَّ الزَّمَخْشَرِي حسده على جودة تصنيفه، فأخذ القلم وزاد على اسم الميداني حرف نون قبل الميم، فصار التَّميداني)؛ أي الذي لا يعرف شيئًا. ثم إن الميداني رأى ذلك فشق عليه، فأخذ بعض كتب الزمخشري، فغير الميم من الزمخشري بالنون، فصار (الزنخشري)، ومعناه بالفارسية كما تذكر المصادر التي تروي الحادثة هو: بائع زوجته الحموي، 1993 2/512 السيوطي، 1964: 1/357 القفطي 1986: 1/158). وينقل حاجي خليفة أن التنكيت هو من زن خشري التي تصبح بمعنى المرأة غير الجيدة، ينظر عنه المزيد الحموي، (1993: 5/1960). ونحن نظنّ أنّ هذه الفكاهة غير حقيقية، وإنَّما رُويت للتندر ؛ فلم نجد كلمة (الزَّنَخْشَري) في المعاجم الفارسية، كما أن أبا البركات ابن الأنباري يُعلق على هذا الخبر بقوله: «وهذه فكاهة لا تليق بالمشايخ (حاجي خليفة، د.ت 2/1598) ويُحكى أن الزَّمَخْشَرِي رأى كتاب الميداني بعد ما ألف المُسْتَقْصى. فأعجبه جدا، وندم على تأليفه كتابه لكونه دون (مجمع الأمثال) في حسن التأليف، والوضع، وبسط العبارة، وكثرة الفوائد حاجي خليفة، د.ت 2/1598). وظاهر الخبر يدفع إلى الظن أن المَيْدَانِي قد ألف مَجْمَعَه قبل المستقصى، ولكننا نجد في مقدمة الميداني ما يدفع هذا الظن أيضا؛ فيفهم من المقدمة أنه ألفه بعد مرحلة الشباب بعد أن ذهَمَه الشيب وضعفت قواه الميداني ، 1955 1/5). ولما كانت وفاته سنة 518 وولادته على أغلب الظن قريبة من 450 كما أسلفنا فإننا نظن أن تأليفه المجمع كان بعد أن بلغ الخمسين من عمره على أقل تقدير؛ أي كان بعد 500 أو قريبا من وفاته. ويُؤيد ذلك أن أبا علي محمد بن أرسلان الذي أشار على الميداني بتأليف كتاب في الأمثال قد ارتقت منزلته عند سنجر بن ملكشاه الذي حكم منذ 513،

---

[3] النيسابوري نسبة إلى مدينة نيسابور، والميداني نسبة إلى ميدان زياد بن عبد الرحمن، وهي مجلة في نيسابور تنظر ترجمته وأخباره في ابن خلكان 1/156-159 :1986 ،1968: 1/148 الخنوي 1993 2/511-513 السيوطي 1964 1/356-357 القفطي.

[4] الخوارزمي نسبة إلى منطقة خوارزم، والزمخشري نسبة إلى قرية من قراها تسمى زمخشر لنظر ترجمته وأخباره في ابن خلكان، 1968: 1986/168- 3/265-272 ،174 الحتوي، 1993 6/2687-2691 السيوطي 1964 2/279-280 القفطي تتفق المصادر في أن ولادته كانت سنة 467، وأن وفاته سنة (538)، ما عدا كتاب (بغية الوعاة)، فيذكر أن ولادته سنة 197 كما تتفق المصادر في اسمه واسم أبيه ولكن (معجم الأدباء) يذكر أن اسم جده (أحمد)، في حين تذكر المصادر الأخرى أنه (محمد) كذلك تختلف المصادر في اسم جد أبيها فهو (عمر) في (إنباء الرواة)، ووفيات الأعيان)، في حين هو (أحمد) في (بغية الوعاة). أما (معجم الأدباء) فلا يذكر جد أبيه.

وقد ترجم الذهبي لمحمد بن أرسلان ضمن وفيات سنة 536 توفي وله من العمر نيف وأربعون سنة الذهبي، 2003 11/657-658)، وعلى ذلك فولادته على أكبر تقدير لن تكون قبل 493؛ لأن النيف في العربية هو ما زاد على العقد من واحد إلى ثلاثة، فإذا قدرنا عمره 43 سنة عند وفاته التي كانت عام 536 فستكون ولادته 493ه. ومن ثم فمهما علا شأنه فلن يعلو قبل أن يبلغ من العمر 20 سنة أو أكثر؛ أي في أواخر حياة الميداني ولذلك ترجح أن تأليف (مجمع الأمْثَالِ) كان قريبا من وفاة صاحبه بما لا يزيد على خمس سنوات؛ أي كان تأليفه بعد عام 513ه. وبحسب ذلك يكون الزمخشري هو الذي ألف كتابه قبل؛ لأنَّ الزَّمَخْشَرِي قد انتهى من تصنيف كتابه عام 499 حاجي خليفة، د.ت 2/1675)؛ إذ لو سبقه الميداني بتأليف كتابه ولو اطلع عليه الزمخشري لكان استفاد من منهجه ووسع كتابه المستقصى أكثر ، ففي حين يحتوي (مَجْمَعُ الْأَمْثَالِ) على 6080 مثل تقريبًا فإنَّ المُسْتقصى يحتوي على 3461 مثل فقط. كما أنه لا ذكر لكتاب الميداني في مقدمة المُسْتَقْصَى، فلو أن الزمخشري رأى كتاب الميداني لربما قارن بينهما وبين لماذا يُصنف كتابًا جديدًا في الموضوع نفسه وفي العصر نفسه ما دام لن يكون بشمول المجمع واتساعه. وعلى كل حال فليس كتاب الزَّمَخْشَرِي من ضمن مصادر الميداني أيضا، فلا شك أن اعتماد الكتب آنذاك على النسخ اليدوي كان يُؤخّر انتشارها على الرغم من أن الميداني والزَّمَخْشَرِي من إقليم واحد هو خراسان الذي كانت تتبع إليه مدينتاهما نَيْسَابُوْرُ وخُوارزم.

مصادر الأمثال

ذكر الميداني في مقدمة كتابه مصادره التي أخذ عنها الأمثال، في حين لم يرد شيء عن المصادر في مقدمة الزمخشري، وإنما يذكر أحيانًا ضمن شروح الأمثال بعض مَنْ عُرف بتأليفه في الأمثال أو غير ذلك من العلماء مما سنبينه بعد قليل؛ فليس ثمة عدد محدد دقيق الأمثاله، إذ ذكر الميداني في مقدمته الله يحتوي 6 آلاف مثل دون ذكر عدد معين. وسوف توضح ذلك عند الكلام على طريقة الترتيب.

ولا شك أن الأمانة العلمية في البحث تقتضي ذكر المصادر؛ مما يجعل عمل الميداني أقرب إلى الدقة والموضوعية وعدم بخس المتقدمين حقهم وفضلهم في تمهيد طريق التصنيف في الأمثال التي لم يتعب المتأخرون في جمعها من أفواه قائليها، وإنما أخذوها عن تلك الكتب التي سبقتهم.

وفي معرض ذكر المصادر فقد صرح الميداني في مقدمته بذكر اثني عشر عالمًا أخذ عنهم أمثاله، كما ذكر أنه قد عاد إلى خمسين كتابًا في الأمثال فاختار منها مادة كتابه المجمع. ويعمد الميداني إلى السجع حين يذكر العلماء الاثني عشر الذين أخذ عنهم، فيقول: « فطالعت من كتب الأئمة الأعلام، ما امتد في تقصيه نفس الأيام، مثل كتاب أبي عبيدة وأبي عبيد والأصمعي وأبي زيد، وأبي عمرو وأبي فيد، ونظرت فيما جمعه المُفَضَّل بن محمد والمُفَضَّل بن سلمة. حتى لقد تصفحت أكثر من خمسين كتابًا، ونَخَلْتُ ما فيها فصلا فصلا وبابا بابا.... ونقلت ما في كتاب حمزة بن الحسن إلى هذا الكتاب، إلا ما ذكره من خَرَزَات الرقى وخرافات الأعراب، والأمثال المزدوجة لاندماجها في تضاعيف الأبواب (المَيْدَانِيُّ، 1955: 1/4). ومن المُسْتَحْسن أن تفصل أسماء هؤلاء العلماء الذين ذكرهم الميداني ونُرتبهم بحسب وفياتهم:

- عُبَيْدُ بن شَرية الجرهمي ت نحو (67ه) وكتابه مفقود.
- ابْنُ القُطَامِي ت (158ه) وكتابه مفقود.
- أبو عمرو بن العلاء ت بين (154-159ه) وكتابه مفقود.
- المُفَضَّل بن محمد الضبي ت نحو (171ه) وكتابه مطبوع باسم (أَمْثَالِ الْعَرَبِ).
- أبو فَيْدٍ مُؤَرِّجُ بْنُ عَمْرٍو السَّدوسي ت (195ه) وكتابه مطبوع باسم (كِتَابُ الأَمْثَالِ).
- أبو عُبَيْدَةَ مَعْمَرُ بْنُ المُثنى ت نحو (210ه) وكتابه مفقود.
- أبو زَيْدٍ الأَنْصَارِي سَعِيدُ بْنُ أَوس ت (215ه) كتابه مفقود.
- الأَصمعي أبو سَعِيدٍ عبد الملك بن قُرَيْب ت نحو (216ه). وكتابه مفقود.
- أبو عُبَيْدِ القاسم بن سلام ت (224ه) وكتابه مطبوع باسم كِتَابُ الأَمْثَالِ.
- المُفَضَّلُ بنُ سَلَمَةَ بن عَاصِم الضبي ت (291ه) وكتابه مطبوع باسم الفَاخِرُ في الأمثال.
- حمزةُ بنُ الحَسَنِ الْأَصْبَهَانِيُّ ت (351ه) وكتابه مطبوع باسم الدُّرَّةُ الفَاخِرَةِ فِي الْأَمْثَالِ السَّائِرَة، وله طبعة باسم (سَوَائِرُ الأَمْثَالِ عَلَى أَفْعَلَ) كما ذكرنا قبل.
- عطَاءُ بْنُ مُصْعَب، وكتابه مفقود.

وقد قام عبد الرحمن التكريتي بإحصاء مصادر الميداني، وكتب عن ذلك مقالتين في مجلة (المورد) العراقية (التكريتي، 3 (2) 11-32 3 (3) 99-122) فأحصى 47 مصدرًا ذكرها الميداني في كتابه ما بين كتاب أخذ عنه أو عالم ذكر روايته للمثل ممن له تأليف في الأمثال؛ من جملة الخمسين كتابا التي رجع إليها الميداني كما ذكر في مقدمته. وقد عمد بعض الباحثين إلى نشر بعض الكتب المفقودة ككتاب أبي عبيدة والأصمعي من خلال جمع أمثالهم التي تنسب إليهم في كتب الأمثال الأخرى أو غيرها من المصادر التي وصلتنا. ولكن يبقى الكتاب الأصلي الذي الله صاحبه مفقوداً، ولا عبرة بهذا الجمع الذي ربما يعمل كثيراً مما كان فيه فضلا عما يحدث من اختلاف في الترتيب أو شرح المثل وعرض حكايته.

وقد أحصى التكريتي في المقالتين (128) عالمًا استفاد منهم المَيْدَانِي؛ كما ذكر مَسْرَدًا للأمثال التي ينسبها الميداني إلى كل عالم منهم. وقد تبين له من خلال الإحصائية أن أكثر من أخذ عنه هو أبو عبيد حيث أخذه عنه 181 مثلا، ثم الأصمعي الذي أخذ عنه 134 مثلا. وقد نبه الباحث على أن الميداني قد ذكر في مقدمته علماء أخذ عنهم عددًا قليلا جدا من الأمثال؛ مثل عُبَيْدِ بن شَرية الذي أخذ مثلا واحدًا عنه، وعَطَاءِ بن مُصْعَب الذي أخذ عنه 3 أمثال فقط، في حين لم يذكر في المقدمة بعض أسماء من أخذ عنهم كثيرًا وذكرهم في المتن؛ مثل ابن الأعرابي الذي روى عنه 104 مثلا.

أما الزَّمَخْشَرِي فلم يهتم بذكر مصادره، وقد سبقت إشارتنا إلى أن مُقدِّمة المُسْتَقْصَى تُغفل ذلك تماما. لكن الكتاب على أي حال لا يخلو من إشارات إلى بعض العلماء الذين أخذ عنهم، ولا توافق هنا أحد الباحثين الذي استوقفه خلوه من الرواية عن العلماء، ومن التصريح بالنقل عن كتب الأمثال السابقة قطامش 1988 (120) ، ورأى ذلك من عيوب الكتاب. والحق أن كتاب الزمخشري لا يخلو من ذكر بعض مصادره، وإن كان لا يُولي أهمية كبيرة لذلك. وسوف نعرض بعضا من ذلك مما يدل على اتكاء الزَّمَخْشَرِي على غيره من العلماء في كتابه، وإن يكن ذلك قليلا ولا يُقاس بما هو عند الميداني. لقد كان ذكر الزَّمَخْشَرِي بعض العلماء يرد غالبا في تفسير الشرح اللغوي أو ذكر أبيات الاستشهاد، وأحيانًا كان يرد ليذكر رواية عالم في ضبط إحدى كلمات المثل، كما قد يرد في سياق عرض غيره لقصة المثل. ومن العلماء الذين ذكرهم:

- عُبَيْدُ بْنُ شَرِيَّةَ الْجُرْهُمِي

ذكره في المثل 1312 من الجزء الأول : البَلاءُ مُوَكَّلَ بِالْمَنْطِق). إذ يبدأ قصة المثل على النحو الآتي: تبع عُبَيْدُ بْنُ شَرِيَّة جنازة رجل من بني عُذْرَة فَلَمَّا وضع في حفرته تنحى ناحية وَعَيْنَاهُ تَذْرِفانِ وَثُمَّ . حَمِيمٌ للمَيْت لَا يَنْدى . يندى جفنه ...»، ويُتابع في ذكر الحادثة. وعُبَيْدُ بْنُ شَرِيَّة هذا هو أحد المؤلفين في الأمثال من الذين نقلت عنهم كتب الأمثال ولم تصلنا كتبهم، وقد ورد ذكره في مُقَدِّمَة المَيْدَانِي كما أوردنا سابقًا. ومن ثم فالزمخشري هنا يعتمد عليه في نقل قصة هذا المثل.

- أبو زيد الْأَنْصَارِيُّ سَعِيدُ بْنُ أَوْسٍ

في المثل 1163 من الجزء الأول: (أَفْوَاهُهَا مَجَاسُّهَا يشرح الزَّمَخْشَرِي المثل ثُم يقول: وَيُرْوَى أَحْنَاكُهَا مَجَاسها، قال أبو زيد: إذا طلبت كلا جست برؤوسها وأحناكها، فإن وجدت مَرْتَعًا رَمَتْ برؤوسها فرَتَعَتْ وَإِلَّا مرَّت، والمَجَاسُ على هذا المواضع التي يُجَلُّ بها». وأبو زيد الذي ينقل لنا روايته هنا هو أبو زَيْد الأنصاري سعيد بن أوس الذي نقل عنه مؤلفو كتب الأمثال دون أن يصلنا كتابه، وهو أيضا ممن ذكر في مُقدِّمة الميداني ممن أثبتنا أسماء هم قبل. وهو يرد أيضا عند الزَّمَخْشَرِي في المثلين 1766 و 1881 في الجزء الأول، فيذكر بيتا أنشده أبو زيد في المثل الأول، وشرحًا لغويا له يدعم معنى الثاني. وأبو زيد الأنصاري مشهور بتفسير الغريب والنادر في اللغة، وهو متخصص في هذا الحقل، وقد وصل إلينا كتابه النَّوَادِرُ في اللغة ، وله فضله المعروف غير المدفوع في هذا المجال ؛ ولذلك يعتمد عليه الزمخشري في تفسير معاني الأمثال والاستشهاد لها. ويذكر الزَّمَخْشَرِي كتاب أبي زَيْدٍ النوادر في اللغة صراحة في المثل 810 في الجزء الثاني، فيقول في المثل: الْأُلْحِقَنَّ حَوَاقِنَكَ بِذَوَاقِنِكَ): ويُروى لَأَلْزَقَنَّ حَوَاقِنَكَ بِلَوَاقِنِكَ، وهو أسفل بطنه، هكذا ذكره أبو زيد في نوادره». كما يذكر الزمخشري أبا زيد في الجزء الثاني ضمن الأمثال: 161، و 419، و 956، و 1048، و 1151 ، و 1234. ومن ثم فإن اعتماد الزَّمَخْشَرِي على أبي زَيْدٍ في شرح الألفاظ والتبيه على بعض الروايات ظاهر لا ينكر.

- المُفَضَّل بن محمد الضبي

وممن ذكرهم الزَّمَخْشَرِي ونقل عنهم نجد المُفَضَّلَ الضَّبِّيَّ صاحب كتاب (أَمْثَالِ الْعَرَبِ) الذي تُعد أمثاله أقدم مجموعة وصلتنا من الأمثال، وهي لذلك أقدم صورة لدينا من المثل الجاهلي المقترن بالحكاية. وله أهمية كبيرة، لأنه أصبح مصدرًا لأكثر الكتب التي ألفت بعده في هذا الموضوع (الضبي، 1983 (5). وقد ورد هذا الكتاب ضمن مصادر الميداني. وحقا قد استفاد الزمخشري منه أيضا؛ إذ يعتمد في شرح المثل 1036 من الجزء الأول: (أَعَزُّ مِنَ الزباء على كتاب المُفَضَّل، فيقول في بداية شرحه قال المُفَضَّلُ الضَّبِّيُّ: كَانَتِ الزَّبَّاءُ امْرَأَةً من الروم وأمها من العمالقة، وكانت تتكلم بالعربية، وكانت ملكة على قِنَّسْرِينَ والجزيرة». ونجد هذا الكلام كما هو في كتاب المُفَضَّل الذي وصل إلينا الصبي، 1983: 143). ثم يترك الزَّمَخْشَرِي بقية الحكاية لأن حديثها - كما يقول يطول ويشتمل على أمثال عدة (الصبي 10441983: 143-147 الزمَخْشَرِي، 1962 ج 1، الأمثال 132 و 802، و942، و و 1437 ، و 1438، و 1592، ج 2، الأمثال ذوات الأرقام: 14 ، و 108 ، و 158، و 256، و 324، و 546، و 813 ، و 931 ، و 944 ، و 1402 ، و 1510). وإذا لم يذكر الزَّمَخْشَرِي الْمُفَضَّلَ الضَّبِّيَّ مرة ثانية في تلك الأمثال فإنه في هذا المثل قد أنبأنا أنه ينقل ما يتعلق بالزباء من أمثال عن المُفضّل وكتابه.

- الأَصْمَعِي أبو سَعِيدٍ عَبدُ الْمَلِكِ بن قُرَيْبٍ

ورد ذكر الأَصْمَعِي في كتاب المُسْتَقْصَى اثنتي عشرة مرة. يذكر في بعضها روايته للمثل أو كلماته وشرحه له؛ من ذلك: في الجزء الأول في المثل 1303: (إِلَى أُلافِهَا يَقَعُ الطَّيْرُ) لا يزيد الزَّمَخْشَرِي شيئًا على ما ينقله عن الأَصْمَعِي؛ فيقول في شرح هذا المثل وحكايته: «قَالَ الأَصْمَعِي كنت أسمع بهذا المثل فلم أفهمه حتى رأيتُ غربانًا تقع فتقع البقع مع البقع والسُّوْدُ مَعَ السُّوْدِ.« في الجزء الأول أيضا في المثل :1622: (أَنَا غَرِّيرُكَ مِنْ هَذَا الْأَمْرِ) بعد أن يذكر الزمخشري معنى المثل يذكر أيضا المعنى الذي يُقدمه الأصمعي فيقول: «قال الأصمعي معناه أنا أديت إليك ما سمعتُ ولم أغُرَّكَ، إِنَّما غَرَّنِي مَنْ أخبرني بغير الحق فأخبرتك به وأديته إليك 1.«تنظر أخباره في ابن خلكان 1968: 2/378-380 السيوطي 1964: 1/582-583، و 2/376 في الجزء الثاني في المثل :92 (تَسْأَلُنِي بِرَامَتَيْنِ شَلْجَمًا) بعد أن يذكر الزَّمَخْشَرِي الرَّجَزَ المتعلق بالمثل، وهو : تَسْأَلُنِي بِرَامَتَيْنِ شَلْجَمَا إِنَّكِ لَوْ سَأَلْتِ شَيْئًا أَمَمَا جَاءَ بِهِ الْكَرِيُّ أَوْ تَجَشَّمَا، حيث ينقل حكاية المثل عن الأَصْمَعِي فيقول: «وحكى الأَصْمَعِي أَنَّهُ قِيلَ لرجل من أهل رَامَةَ: إن قاعكم طيب فلو زرعتموه قال: زرعناه قال: وما زرعتموه؟ قال: سَلْجَمًا. قال: وما حَدَاكُم على ذلك؟ قال: معاندة لقول الشاعر : تَسْأَلُنِي - الْبَيْت.«فاعتماد الزَّمَخْشَرِي في هذا المثل على الأصمعي كما نرى هو اعتماد كامل في الرجز وحكايته؛ ومن ثم فقد يكون الزَّمَخْشَرِي قد اطلع على كتاب الأَصْمَعِي في الأمثال، أو قرأ المثل وحكايته في مصدر آخر نقل عن الأصمعي. فهو على أي حال يُثبت لنا أنه ينقل هذا المثل وحكايته عن الأصمعي، وأنه ليس من بنات أفكاره.

ومثلما استفاد الزمخشري في الأمثال السابقة من الأصمعي نجده يعتمد عليه أيضًا في الأمثال 229، و 373 ، و 944 ، و 1637 في الجزء الأول، والأمثال 79 ، و 257، و 292، و 967، و 1226 في الجزء الثاني من كتابه. كما يستشهد الزَّمَخْشَرِي بعلماء آخرين ممن ألفوا في الأمثال أو عرفوا بالتأليف في غيرها من فروع اللغة؛ ولكيلا نطيل فسوف تحيل على بعض منهم:

- ابن الأَعرابي:

الجزء الأول : المثل 937، والجزء الثاني: الأمثال 574، و 1506.

- أَبُو عُبَيْدَةَ مَعْمَرُ بنُ المُثَنَّى:

الجزء الأول : المثلان 37 و 1089. الجزء الثاني: المثلان 1537 و781 939.

- أبو عَمْرو بن العلاء:

الجزء الأول: المثل 43.

- الجاحظ:

الجزء الأول: الأمثال 210، و 227، و 1211

- المُبَرِّد:

الجزء الأول المثل 1271 الجزء الثاني المثلان 320، و 377 6. الفراء: الجزء الأول المثل 143 الجزء الثاني: المثل 837.

- أبو الهيثم:

الجزء الثاني، المثل 292

- الْمَدَائِنِيُّ:

الجزء الأول: المثل 581

ومن ثم فإن اعتماد الزَّمَخْشَرِي على من سبقه في التأليف في ميدان الأمثال خصوصا واللغة عمومًا ظاهر في كتابه بكل وضوح؛ وإن يكن قد ترك الإشارة إليه في مقدمة كتابه. ومن خلال ما تقدم نلحظ أن كتاب المُسْتَقْصَى من المصادر الأكثر وضوحًا في ترتيب الأمثال، فيسهل الرجوع فيه إلى المثل المطلوب كما لو أننا ننظر في أي معجم لغوي للبحث عن كلمة ما. وسوف تفصل الآن في طريقة كل من الكتابين.

ترتيب (مَجْمَعِ الْأَمْثَالِ)

بينَ المَيْدَانِي الطريقة التي اعتمدها في ترتيب كتابه في المُقدِّمة (المَيْدَانِيُّ، 1955: 1/4، ويُمكننا توضيح هذه الطريقة بالنقاط الآتية:

رتب الميداني أبواب الكتاب ترتيبا الفبائيًا في 28 بابًا مقدمًا باب الواو على الهاء؛ هي باب الألف وباب الباء وباب التاء .... ثم يُكمل عِدَّةَ الأبواب إلى الثلاثين فيضيف بابين ليسا من الأمثال؛ فيجعل الباب التاسع والعشرين خاصا بأسماء أيام العرب؛ أي أسماء معاركها المشهورة في الجاهلية والإسلام، وهو يذكر أنّه يُثبت في هذا الباب أسماء هذه الأيام فقط من دون تفصيل، ويجعل كتابه أبوابا مرتبة بحسب الحروف الهجائية، ويُضيف بابا للأمثال المبدوءة بـ(لا) قبل باب الياء. ويضيف أيضا ضمن الباب الأول 12 بابا لصور مخصوصة من الأمثال المبدوءة بالهمزة مثل باب ما جاء على (أفعل)، وباب ما أوله (إن)، وباب (أن)، وباب (إياك)، وباب (إنه) ... إلخ. ثم يُفرد الباب الثلاثين لبعض أحاديث النبي صلى الله عليه وسلم وكلام خلفائه الراشدين وبعض الصحابة والتابعين وغيرهم مما يُعدّ من المواعظ والحكم والآداب؛ أي الأقوال التي تقترب في طبيعتها من الأمثال.

يورد ضمن كل باب الأمثال الفصيحة القديمة أولا، ثم يُتبعها بالأمثال المبدوءة بوزن (أَفْعَلُ مِنْ)، ثم تأتي أخيرًا الأمثال المولدة التي تبدأ بالحرف الذي بني الباب عليه. وقد يظن المرء أن تكون الأمثال المبنية على وزن أَفْعَلُ مِنْ كلّها في الباب الأول ؛ أي باب الهمزة؛ لأن هذا الوزن يبدأ دائما بحرف الهمزة (أ). إلا أن الأمر ليس كذلك؛ إذ ينظر المؤلف في هذه الأمثال إلى الحرف الثاني فيه لا إلى الهمزة؛ أي لا يجمع كل أمثال (أفعل في باب الهمزة، وإنما يوزعها على الأبواب بحسب حرفها الثاني؛ فالمثل أكل من (لقمان يرد في الباب الأول أي باب الهمزة ، والمثل أبخل من مادر) يرد في باب الباء؛ لأن ثاني حرف من وزن أفعل هنا (أبخل) هو الباء والمثل أتيم من المُرقِّش يرد في باب التاء، وهكذا.

ليس ثمة ترتيب للأمثال ضمن كل باب؛ سواء في الأمثال الفصيحة، أم التي على وزن (أفعل)، أم الأمثال المولدة؛ أي لا يُراعي المؤلّف الحرف الثاني وما بعده في الترتيب. فمثلا أول مثل في باب الراء هو : رَعَى فَأَقْصَبَ برقم 1520 ؛ أي يبدأ بالعين بعد الراء ولا يبدأ بالهمزة بعد العين، في حين يرد مثلا : رأي الشيخ خَيْرٌ مِنْ مَشْهَدِ الغُلام برقم 1547، والمثل: رُبَّ عَجَلَةٍ تَهَبُ رَيْثا برقم 1555. وهكذا . فكل الأمثال ضمن الباب تبدأ بالحرف نفسه، ولكن الحرف الثاني وما بعده لا ترتيب لها. ومن ثم فإنّ العثور على مثل ما ضمن كل باب ليس سهلا؛ إذ قد نحتاج قراءة الباب كله للعثور على المبتغى.

ليس شرطا أن يبدأ كل مثل بالحرف الذي عُقد له الباب، ومرد ذلك هو الاهتمام بالأصل اللغوي لا بالصورة الشكلية المنطوقة للفظ. ولذلك استثنى المَيْدَانِي ما يأتي: - (أل) التعريف. فلا يجعل كل مثل مبدوء ب (أل) التعريف ضمن باب الهمزة، وإنما يضعه في باب أول حرف أصلي يتلو أداة التعريف؛ لأن (أل) زائدة ليست من أصل الكلمة فالأمثال: الرباح مَعَ السَّماح الرفيق قَبْلَ الطَّرِيقِ الرُّوْمُ إِذَا لَمْ تُغْزَ غَزَتْ ... كلها ترد في باب الراء لأنها أول حرف أصلي بعد (أل) التعريف. ألف الوصل. أي همزة الوصل (أ، أ، (1) ؛ فلا تكون الأمثال المبدوءة بهمزة الوصل في باب الهمزة، وإنما في باب الحرف الذي يتلوها؛ لأنه أول حرف أصلي في الكلمة فالأمثال: أست لم تُعَوَّد المِجْمَرَ ، أَسْتُ الْبَائِنِ أَعْلَمُ، اسْتَتَّتِ الفِصَالُ حَتَّى الْقَرْعَى اسْتَكَّتْ مَسَامِعُه، ترد كلها في باب السين دون النظر إلى همزة الوصل قبلها -.ألف القطع. أي همزة القطع (أ، أ،) ؛ فلا تكون الأمثال المبدوءة بهمزة القطع أيضا في باب الهمزة، وإنما في باب الحرف الذي يتلوها؛ لأنه أول حرف أصلي في الكلمة كل مدة أ هي عبارة عن حرفين همزة مفتوحة وألف: 114 ومن ثم فالحرف الثاني هو الألف في وزن أفعل في مثل: أكل، أمن، الف... وكل ما يبدأ بالمدة يكون في باب الهمزة. إلا بعض الاستثناءات التي ذكرها الميداني مثل أمثال (أفعل من كما وضحناء والحالات التي سنبينها في النقطة التالية مباشرة. هذا الحرف هو همزة الوصل وليس الألف؛ لأن الألف لا تقبل الحركات، وإنما في سبلكة دائما. والألف لا تكون في أول الكلمة، بل في وسطها أو آخرها. أما همزة الوصل فلا تكون إلا في أول الكلمة. فالأمثال: أَحَادِيثُ الضُّمَّ إِذَا سَكِرُوْا، أَحَقُّ الخَيْلِ بِالرَّكْضِ المُعَارُ ، أَحْمَقُ بلغَ، ترد كلها في باب الحاء دون النظر إلى همزة القطع قبلها. ألف الأمر. أي الهمزة التي يبدأ بها فعل الأمر ؛ مثل: أرخ يَدَيْكَ وَاسْتَرِحْ، إِنَّ الزَّنَادَ مِنْ مَرْخُ أَرْسِلْ حَكِيمًا وَأَوْصِة، أَرْسِلْ حَكِيمًا وَلَا تُوْصِةَ، أَرْغَوْا لَهَا حُوَارَها تَقِرَ،

أَرَقَ عَلَى طلعك، كلها ترد في باب الراء. ألف الاستفهام. فالمثل: أَحَشفًا وَسُوء كِيلَة؟ يرد في باب الحاء. والمثل: أَروَغانًا يَا تعَالَ، وَقَدْ عَلِقْتَ بِالْحِبَال؟ في باب الراء والمثلان: أَسَائِرُ الْقَوْمُ وَقَدْ زَالَ الظَّهْرُ؟ أَسَعْدٌ أَمْ سعيد؟ في باب السين. والمثلان أمكرٌ وَأَنْتَ فِي الْحَدِيدِ؟ أَمَعَنَا أَنْتَ أَمْ فِي الْجَيْشِ؟ في باب الميم. ألف المخبر عن نفسه أي الهمزة التي يبدأ بها الفعل المضارع؛ مثل: أريهَا السُّهَا وتريني القمر، أَرْقُبُ لَكَ صُبْحًا، يردان في باب الراء. والجدير بالذكر هنا أن المَيْدَانِي لا يُهمل سوى الهمزة من ضمن أحرف المضارعة الأربعة المجموعة في كلمة (نايت)؛ فالأمثال التي تبدأ بحرف من أحرف المضارعة الثلاثة المتبقية؛ أي التاء والنون والياء، ترد ضمن باب حرف المضارعة لا الحرف الأصلي الذي بعده؛ مثل: تَجُوعُ الْحُرَّةُ وَلَا تَأْكُلُ بتدينها، في باب التاء على الرغم من أن أوّل أصول الكلمة هو الجيم (جوع). ما ليس من أصل الكلمة. ويقصد الميداني هنا حروف الزيادة لا حروف الربط والمعاني ما عدا الهمزة إذا كانت من حروف المعاني ؛ فمما ورد في أوله حرف زيادة أَرْجُلَكُمْ وَالْعُرْفط في باب الراء والمثلان: أَمْلَكُ النَّاسِ لِنَفْسِهِ أَكْتَمُهُمْ لِسِرِّهِ، اسْتَمْسِكْ فَإِنَّكَ مَعْدُو بك، في باب الميم. والمثل: انفلقَتْ بَيْضَةً بَنِي فلان عن هذا الرأي، في باب الفاء.

أما حروف الربط فليس كما تقدم؛ إذ هي بمنزلة كلمات يلتصق بعضها بما بعده؛ مثل: بأبي وُجُوهُ اليَتَامَى بِبَطْنِهِ يَعْدُو الذكر، بِحَمْدِ الله لا بِحَمْدِكَ، فترد في باب الباء كلها. والمثل: فلم خُلِقْتُ إِنْ لَمْ أَخْدَعِ الرِّجال في باب الفاء كَمُجِيْر أَمْ عَامِرٍ ، كَالتَّوْرِ يُضْرَبُ لَمَّا عَافَتِ البَقَرُ كَمُسْتَبْضِعِ التَّمْرِ إِلى هَجَرَ، كلها في باب الكاف. لِكُلِّ جَوادٍ كَبْوَةً، لِأَمْرٍ مَا جَدَعَ قَصِيرٌ أَنْفَهُ، لِلْبَاطِلِ جَوْلَة ثمَّ يَصْمَحِلَ لِلْيَدَيْنِ وَلِلفم، كلها في باب اللام. وتفريق الميداني في الترتيب بين حروف الزيادة وحروف الربط هو - كما نظن - المنهج الأنسب لطبيعة اللغة العربية التي تعتمد على الاشتقاق والتصريف من الأصل اللغوي الذي يُشكل مصدرًا لكل الألفاظ المأخوذة منه الطناحي، 2002 (184)؛ فبذلك تبقى الكلمات المشتقة من أصل واحد ضمن الباب نفسه، فلا تتوزعها أبواب مختلفة بسبب زيادة حرف أو أكثر في أولها. وبسبب هذه الطبيعة اللغوية فإنّ علماء اللغة العرب القدامى حينما بدؤوا يدونون المعاجم كانوا يبحثون عن طرق الترتيب التي تناسب اللغة العربية؛ فالهدف الأول من المعجم هو حفظ اللغة وجمعها بما يناسبها، ولذلك لم تكن أولى الطرق تلك هي الترتيب الفبائيا بحسب أصول الكلمات وأوائلها على الرغم من أن هذا الترتيب كان معروفا حين ألف الخليل بن أحمد الفراهيدي (ت 170) معجمه (العين)، بل كان ترتيبا صوتيا بحسب مخارج الحروف عند الخليل في معجمه، وأبي منصور الأزهري (ت 370) في تهذيب اللغة)، وأبي علي القالي (ت 356) في (البارع في اللغة، وابن سيده الأندلسي (ت 458) في المحكم والمحيط الأعظم)؛ ثم كان الترتيب الألفبائي وفق أصول الكلمات، وينقسم إلى:

ترتيب بحسب أواخر أصول الكلمات، وقد سارت عليه أهم المعاجم العربية وأوسعها. وترجع أهمية هذه الطريقة إلى أن آخرها - إذا استثنينا أحرف العلة لا يتغير، أما أوائلها فليست لها . صورة ثابتة، ومن معاجمه الصحاح ؛ تاج اللغة وصحاح | العربية) لأبي نصر إسماعيل بن نصر الجوهري (ت 393)، و (لسان العرب لابن منظور محمد بن مُكَرَّم (ت 5711)، و(القاموس المحيط للفيروزآبادي مجد الدين محمد بن يعقوب (ت 0817)، و (تاج العروس من جواهر القاموس) لمحمد مرتضى الزبيدي (ت 1205/1790.(ترتيب بحسب أوائل أصول الكلمات؛ مثل (أساس البلاغة للزَّمَخْشَرِي. وقد سبقته أربعة معاجم، ولكنها لا تلتزم هذه الطريقة بدقة، بل تجري تعديلات أخرى على الطريقة بحيث تخرج بها من السهولة إلى العسر في البحث عن الكلمة المطلوبة فاخوري، 1998: 100 .(102). أما من حيث السهولة للقارئ فلا شك أن الترتيب بحسب الأوائل هو الأسهل، وقد اعتمده الميداني دون أن يلتزم فيه التزاما كاملا كما رأينا، بل أجرى بعض الاستثناءات بسبب النظر إلى أصل الكلمات، بالإضافة إلى ما رأينا من عشوائية الترتيب ضمن الباب الواحد. وهو ما سيتخلص منه الزمخشري في كتابه كما سيتبين. وسوف نذكر هنا بعض الأمثال وتحدد الأبواب التي توضع فيها؛ ليكون ذلك تطبيقا عمليا لما ذكرناه من الضوابط التي حددها الميداني، فيتضح بذلك منهجه على أكمل وجه.

- البَلَايَا عَلَى الْحَوَايَا
- أَبْصَرُ مِن زَرْقَاءِ اليَمَامَةِ
- أتبع الفَرَسَ لِجَامَها والنَّاقَةَ زمامها
- أَخْبَرْتُهُ بِعُجَرِي وَبُجَرِي
- اسْتَعْجَلْتُ قَدِيرَهَا فَامْتَلَّتِ
- أَغَيْرَةً وجُبْنًا؟

مآخذ على ترتيب مَجْمَعِ الأَمْثَالِ

غني عن البيان أن المؤلّف لا يُؤاخذ على منهج حدده وارتضاه لنفسه؛ فإن منهج الميداني قام كما رأينا على ترتيب الأبواب ترتيبا الفبائيا يبدؤها بالأمثال القديمة، ثم يثني بالتي على وزن (أَفْعَلُ مِنْ)، ثم يختم الباب بالأمثال المولدة من دون أن ينص على ترتيب الفبائي للأمثال داخل كل باب؛ فليس لنا أن نطالبه بترتيب الأمثال ضمن كل باب، ولا أن نجعل ذلك قادحًا في أهمية الكتاب وقيمته. ولكن لنا أن ننظر في منهجه نفسه الذي قرّره لنرى هل التزم به أو لم يلتزم. ولسوف نجد بعض التجاوزات التي ربما جرها إغفال الترتيب الألفبائي ضمن الأبواب وكذلك ربما لم يتيسر للمؤلف مراجعة كتابه للوقوف على تلك الفروق، ولا سيما أنه ربما صنفه في آخر حياته كما رجحنا قبل.

الاختلاف في عدد الأمثال

ليس ثمة عدد محدد دقيق لأمثال كتاب الميداني؛ إذ ذكر المَيْدَانِي فِي مُقَدِّمَته أنه يحوي 6 آلاف مثل ونيف؛ أي 6 آلاف وزيادة دون ذكر عدد معين. وسوف نذكر هنا إحصاء من ذكر عددها مع التعقيب بأسباب الاختلاف. ذكر المستشرق الألماني رودلف زلهايم أن عدد أمثال الكتاب في الأبواب الثمانية والعشرين المرتبة وفق حروف المعجم تبلغ 3833 مثلا ، يُضاف إليها 905 مثلًا مُوَلَّدًا ذكرها الميداني بعد أمثال أفعل. فيُصبح عدد الأمثال في هذه الأبواب 5638 مثلا. ثم يضيف زلهايم إلى هذا العدد الأخير ما ورد في البابين الأخيرين؛ أي أسماء أيام العرب في الباب التاسع والعشرين وعددها 217، والأحاديث الواردة عن الرسول وغيره في الباب الثلاثين وعددها 228 فيصل بذلك إلى 6000 ونيّف كما ذكر الميداني (زلهايم، 1971: 217-218). وتبدو لنا هذه الإحصائية مضطربة؛ إذ إن مجموع أول عددين ليس 5638، بل هو 4738، وربما يُمكن تفسيره بأنه لم ينص على عدد الأمثال التي على وزن أَفْعَلُ مِنْ)، فلربما عنى مجموعها مع أمثال أفعل من دون أن يوضح عدد أمثال أفعل. ويضيف سمير كاظم خليل كما فعل زلهايم ما ورد في البابين الأخيرين إلى ما يرد في الأبواب الثمانية والعشرين الأولى والأعداد عنده: 3668 مثلا قديما و 1065 على وزن أفعل و 905 مثلًا مُولَدًا، فيُصبح المجموع 5638 ، ثم يُضيف ما في البابين الأخيرين أي 210 و 228 فيصل أيضًا إلى أكثر من 6000 كما ذكر الميداني.

ومن الجدير بالذكر أن خليل يُشير إلى أنه هو الذي قام بالإحصائية بنفسه. ونرى تطابق إحصائيته مع إحصاء زلهايم في عدد الأمثال المولدة، وهو يأخذ على عبد المجيد عابدين الذي ذهب إلى أن في الكتاب ما يُقارب ألفي 2000 مثل مولد نقلا عن الباحث غويطاين مؤكدًا أن عددها 905 وليس 2000، ولكن خليل في موضع آخر يُشكك في إحصائيته نفسه، فيقول: وإذا فاتني شيء فهي لا تتجاوز الألف أبدًا. أي إن العدد 905 ليس قطعيا عند خليل خليل، 1983 166 (3) 12 176. وذكر عبد المجيد قطامش أن عدد أمثال المجمع كاملة هي 6080 مثلا من دون أن يُضيف ما ورد في البابين الأخيرين إلى هذا العدد منها 5080 مثلا عربيا تشمل الأمثال القديمة وأمثال أفعل، و 1000 مثل مولّد وهو يقول إنه هو الذي قام بهذه الإحصائية، ويُخطئ زلهايم الذي أضاف ما ورد في آخر بابين ليصل إلى أكثر من 6000 وقطامش كما نرى هنا يذكر أن الأمثال المولدة عددها 1000 وهو في مكان آخر يذكر أنها زهاء ألف أي قريبا من ألف)176 قطامش، 1988: 114 و وقد يعجب المرء من اختلاف العد على الرغم من أن الكتاب واحد والمحتوى نفسه بلا زيادة أو نقصان. ولكن المطلع على الكتاب يقبل ذلك. فالحق أن هذا الاختلاف مسوغ في بعض جوانبه؛ إذ إن منهج الميداني في عرض أمثاله والشكل الذي طبع به الكتاب أديا إلى هذا الاختلاف. ويُمكن أن نبين ذلك بما يلي:

لا تُرَقم أمثال المَيْدَانِي في بعض طبعات الكتاب القديمة؛ كطبعات المطبعة البهية المصرية، والمطبعة الخيرية، والمعاونية الثقافية. وفي الطبعة التي اعتمدناها وهي بتحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد ليس ثمة ضابط دقيق في الترقيم. فهو ينتهي بالرقم 4765 آخر الباب الثامن والعشرين. ولا يرقم الأمثال المولدة ضمن كل باب، كما يعتمد على تفريق بعض الأمثال وتجميع أشباهها في الترقيم كما سنوضح في الفقرة التالية.

النقص في الأمثال الرئيسة وبسبب إغفال الترتيب الألفبائي ضمن الأبواب سقطت أمثال كثيرة أوردها الميداني ضمن شروح الأمثال دون أن يضعها كأمثال رئيسة مثل غيرها. وقد ذكر علي أبو زيد أنه تتبعها فأحصى منها نحو 200 مثل نشرها كما يقول في كتاب بحوث مهداة إلى مازن المبارك) (أبو زيد 2002 (282) كما ذكر الميداني في المُقدِّمة المثل (المُسْتَشَارُ مُؤْتَمَنٌ للتدليل على طريقة ترتيبه. لكننا لا نجد له ذكرًا بعد ذلك كمثل رئيس في الكتاب، وإنما ورد ذكره ضمن المثل: 1583 - رب ساع لقاعد، كما ورد لفظ (المستشار) في قول أبي بكر الصديق رضي الله عنه: لا تكتم المستشار خيرًا فتوت من قبل نفسك (المَيْدَانِي في المثل (المُحْسِنُ مُعَانٌ) الذي ذكره شاهدًا اهدًا . في المقدمة على طريقة

الترتيب، ثم لم يذكره كمثل رئيس في الكتاب، بل ذكر قريبًا منه : 1156- أَحْسِنُ وأنتَ 2:1955/450) وكذلك فعل مُعَانٌ. وسوف نذكر بعضا من هذه الأمثال الواردة ضمن الشروح دون أن توضع كأمثال رئيسة:

- وَلِّي وَلِّي التُّكْلَ بِنْتَ غَيْرِكِ
- تَسْمَعُ بِالْمَعْيِدِيِّ خَيْرٌ مِنْ أَنْ تَرَاهُ
- الْبَس لكلِّ حَالَةٍ لَبُوسَها ... إِمَّا نَعِيمَهَا
- تُكْلِّ أَزْأَمَهَا وَلَدًا وَإِمَّا بُؤْسَهَا
- حَبَّذا كثرة الأَيْدِي فِي غَيْرِ طَعَامٍ
- هَلْ لَكَ فِي غَنِيمَةٍ بَارِدَةٍ
- رُبَّمَا أَكَلَ الكَلْبُ مُؤَدِّبَهُ إِذَا لَمْ يَنَلْ شَبَعَهُ
- جَوْعٌ كَلْبَكَ يَتْبَعْكَ
- لا المَرْءُ فِي شَيْءٍ وَلَا الْيَرْبُوعُ
- أَجْرًا مِنْ فَارِسِ خَصَافِ
- حَنَّتْ وَلَاتَ هَنَّتْ وَأَنَّى لَكِ
- أَصْدُقِيْ فَإِنَّهُ لَيْسَ لِلْكَذُوْبِ رَأْيٌ
- شر فِي الْجُوَالِق
- آخِرُ الدُّوَاءِ الكَيُّ
- المَنْعُ كَانَ أَوْجَزَ مَقْرُوعٌ
- خَطْبٌ يَسِيرٌ فِي خَطْبٍ كَبِير
- رُبَّ أَ حْ لَكَ لَمْ تَلِدْهُ أُمُّكَ
- رُبَّ أَ حْ لَكَ لَمْ تَلِدْهُ أُمُّكَ
- رُبَّ فَرُوقَةٍ يُدْعَى لَيْثًا، ورُبَّ غَيْثَ لَمْ
- رُبَّ عَجَلَةٍ تَهَبُ رَيْثًا يَكُنْ غَيْثًا
- اسْتِي أَخْبَثِي
- سأعداي أَحْرَزُ لَهُما.
- مَوْتُ الْحُرَّةِ خَيْرٌ مِنَ العَرَّة
- هَانَ عَلَى التُّكْلُ لِسُوْءِ الْفِعْلِ
- أَنْتَ وَقَدْ أَنْ لَكَ
- أَلَا فَتًى مَكَانَ عَجُوز؟
- ما كَانَ هَذَا فِي حِسَابِي
- وَيْلٌ لِلشِّعْرِ مِنْ رَاوِيَةِ السُّوْءِ
- عَلَيْكَ بِجَعَرَاتٍ أُمِّكَ يَا لُكَيْزُ
- عَلَيْهِ الْغَزْوُ اسْتَهُ
- سَمِّنْ كَلْبَكَ يَأْكُلْكَ
- أَشَامُ مِنْ خَوْتَعَة
- صَارَتِ الْفِتْيَانُ حُمَمًا صُغْرَاهُنَّ شَرَّاهُنَّ
- لا تُرَاهِنَّ عَلَى الصُّعْبَةِ وَلَا تَنْشِدِ القريض
- يَحْمِلُ شَنٌّ وَيُفَدَّى لُكَيْزٌ

الجمع والتفريق

فهو هنا يُعطي رقمًا لكل الأسماء الجديدة التي تشترك في الصفة نفسها (أثقل) التي لا يكررها في بداية كل مثل طلبًا للاختصار. وهو يُعطيها أرقامًا متعددة على الرغم من أنها كلمات قصيرة وليس فيها أي تفسير أو حكاية . ولكننا في مكان آخر مثلا نجد هذا الترقيم: (1904) أَسْرَعُ مِنَ الرِّيح، وَمِنَ البَرْقِ، وَمِنَ الإشارة، وَمِنَ الْجَوَابِ، وَمِنَ الْبَيْنِ، وَمِنَ اللمْح، وَمِنَ الطَّرْفِ، وَمِنْ لَمْج البَصَرِ، وَمِنْ طَرْفِ العَيْنِ، وَمِنْ رَجْعِ الصَّدَى ..... ومِنْ رَجْع العطاس، ومن حلب شاة، ومِنْ مَضْغُ تَمْرة، ومن لمع الكف.... ومن السَّمِّ الوَحِي، وَمِنَ المَاءِ إلى قراره، ومِنْ كَلب إلى ولوغه ... ومِنْ لَحْسِةِ الكَلْبِ أَنْفَهُ، ومن لَفْتِ رِدَاءِ الْمُرْتَدِي، وَمِنَ السيل إلى الدور، ومن النار في يبيس العرفج، ومِنْ شَرَارَةٍ في قَصْبَاء، وَمِنَ النَّارِ تُذْنَيْ مِنَ الحَلْفَاءِ، وَأَسْرَعُ مِنْ دَمْعَةِ الخُصِيِّ، وَمِنْ قَولِ قَطَاةٍ قَطَا. 1905- أَسْمَعُ مِنْ حَيَّةٍ، وَمِنْ ضَبٍّ، وَمِنْ قُنْفُذٍ، وَمِنْ دُلْدُلٍ، وَمِنْ صَدَى، وَمِنْ فَرْخِ العقاب.

فكما نرى يجمع الكتاب أمثالاً كثيرة قد يصل عددها إلى 25 مثل كما هي الحال في أول مثال ذي الرقم 1904. وهناك الكثير من هذه النماذج . وبذلك فإن آلية الترقيم ليست دقيقة، ولا تقدم العدد الحقيقي للأمثال ضمن الكتاب. فإذا فككنا هذه الأمثال المجموعة ضمن أرقام واحدة فسيزداد عدد الأمثال ليصبح أكثر من 5000 بدل الرقم 4765 الذي انتهى به الباب الثامن والعشرون. وإذا أضفنا الأمثال المولدة البالغ عددها 1008 فسيصل العدد إلى أكثر من 6000 مثل، وهو العدد الذي يحدده الميداني، دون أن نضطر إلى إقحام ما ورد في البابين الأخيرين لإكمال العدد؛ إذ إن الميداني صرح كما رأينا سابقًا أنه جعل كتابه على نظام حروف المعجم؛ أي إن الأمثال هي التي في الأبواب الثمانية والعشرين. وأما البابان الأخيران فقد سبق أيضا ذكرنا لإشارة الميداني إلى الغاية منهما.

اختلاط الترتيب

أورد الميداني بعض الأمثال في غير المكان الذي ينبغي له وضعه فيه بحسب منهجه الذي وضحه في المقدمة. ومن ذلك المثل: 2527 - المُعْتَذِرُ أعْيا بالقرى؛ فهذا المثل وفق ضابطه عن المثلين المُسْتَشَارُ مُؤْتَمَنٌ) و (المُحْسِنُ مُعَانٌ) يجب أن يكون في باب الميم، ولكنه نسي ضابطه أو أهمله، وعاد إلى أصول الكلمة، فوضعه ضمن باب العين. وأكثر ما نجد الاختلاط في الترتيب هو في الأمثال المبنية على وزن (أَفْعَلُ مِنْ) والأمثال المولدة:

الاختلاط في ترتيب أمثال (أَفْعَلُ مِنْ):

ومنها أيضا على سبيل المثال الأمثال : 409 410 416411 417 418 420-423 425424 1352-1353. ففي كل مجموعة من هذه الأمثال يعطي أرقامًا جديدة لكل اسم جديد على الرغم من الاشتراك في الصفة نفسها بين المَيْدَانِي في مقدمته كيفية بناء كل باب من أبواب كتابه؛ فهو يبدأ بالأمثال الفصيحة، ثم بالتي على وزن (أفعل من)، ثم يختم الباب بالأمثال المولدة. وقبل أن يذكر الأمثال التي على وزن (أَفْعَلُ مِنْ أَوّل مرة في باب الألف كتب توضيحا طويلًا عن صيغة التفضيل وصورها الثلاث التي تشكل صيغة (أَفْعَلُ مِنْ) واحدة منها، وقبل أن ينتهي من هذا التوضيح قال: «وقد شد أحرف يسيرة في كتابي هذا عن باب أَفْعَلُ من كذا كان من حقها أن تكون فيه، نحو قولهم: أقبح هزيلين المرأة والفرس، وأسوأ ا القول الإفراط، وأشباههما، لكنها لما زالت عن أماكنها تجوزت فيها إذ لم تكن مقرونة بمن ... ولا شك أن الجميع في حكم أفعل التفضيل» (المَيْدَانِي، 1955 1/85)؛ لذلك لا يضير الكتاب إذا وجدنا هذه الأمثال المبنية على وزن (أَفْعَلُ مِنْ) خارج (باب ما جاء على وزن أفعل من هذا الباب الذي يُخصصه لأمثال هذا الوزن إذا لم تكن كما نص المؤلف مقرونة بـ (من)، ومن هذه الأمثال: الرشف أَنْقَعُ، أَزْهَدُ النَّاسِ فِي العَالِمِ خَيْرَانُهُ، اسْتَ)341 332 325 1/303 1955 ،البَائِنِ أَعْلَمُ، اِسْتُ المَسْؤُوْلِ أضيَقُ... (المَيْدَانِيُّ).

كما نجد أمثالا خارج قسمها على الرغم من اقترانها بـ (من). مثل: رُبَّ قَوْلٍ أَشَدُّ مِنْ صَوْلٍ، رُهْبَاكَ خَيْرٌ مِنْ رُغْبَاكَ، رَبِّ شَانِئَةٍ أَخْفَى مِنْ أَمْ، رُبَّ طَرْفٍ أَفْصَحُ مِنْ لِسَانٍ، رَبَّ عَيْنٍ أَتَمَّ مِنْ)332 314 306 302 298 1/290 :1955 ،لسانٍ، اِسْتُه أَضْيَقَ مِنْ ذلك... (المَيْدَانِيُّ والسبب كما نظن هو ورود المفضل في مثل هذه الأمثال، وهو ما أخر صيغة (أَفْعَلُ مِنْ) عن صدارة المثل، في حين تقتصر صيغة أفعلُ مِنْ كذا على أفعل التفضيل والمفضل عليه، ويكون أفعل في صدر المثل. فورود هذه الأمثال وغيرها خارج القسم المخصص لها مقبول في جانب منها؛ لأن المَيْدَانِي أشار إليه وبين سببه.

الاختلاط في ترتيب الأمثال المولدة:

إذا كنا قد وجدنا بعض أمثال (أَفْعَلُ مِن مرتبة خارج مكانها المحدد وقبلنا ذلك لأن الميداني قد نبه على هذا الأمر فإننا نجد بعض الأمثال المولدة أيضا خارج مكانها المخصص ولكن من دون أن يُنبه الميداني على ذلك على الرغم من أنه هو نفسه يُشير في تفسيرها إلى أنها مُوَلَّدة، ولكن عدد هذه الأمثال على كل حال قليل يبلغ ثمانية فقط، وليست بكثرة ما خرج من أمثال (أَفْعَلُ مِنْ). ولا نقصد هنا أن الميداني قد وضع هذه الأمثال في غير بابها، بل نقصد أنه لم يضعها ضمن القسم المخصص لها ضمن الباب؛ فقد أسلفنا أنه يضع الأمثال القديمة في أول الباب، ثم أمثال أَفْعَلُ مِنْ)، ثم الأمثال المولدة. (أَجْبَنُ مِنْ صِفْرِدٍ) يقول الميداني: زعم أبو عُبَيْدَةَ أن هذا المثل مُوَلَّد.... (أَخْسَرُ مِنْ مَغْبُوْنٍ) يقول المؤلف: مثل مولد، ويقولون في مثل آخر (في اسْتِ المَغْبُونِ عُود هُوَ كَشُوْتُ الشَّجَرِ) (أَعْمَرُ مِنْ مُعَادٍ) يرد بوصفه من مولد الأمثال ضمن المثل: 1503 - أذل | مِنْ فقع بِقَرْقَرَة يقول عنه: هذا مثل مُوَلَّد إسلامي فهذه خمسة أمثال في الترتيب، واثنان ضمن الأول، وواحد ضمن الثالث، فتصبح عدتُها ثمانية أمثال، كلها أمثال مولدة لم يذكرها الميداني في قسم أمثال المُوَلَّدين، وإنما ذكرها ضمن الأمثال التي على وزن أَفْعَلُ مِنْ)؛ أي ضمن الأمثال الفصيحة.

التكرار

لعل أخطر مأخذ الترتيب هي التكرار)؛ فقد كان لعشوائية الترتيب ضمن الأبواب أثر كبير في تكرار كثير من الأمثال، ومن صور هذا التكرار:

تكرار أمثال بلا أدنى تغيير:

قدمة أمثال تكررت في الكتاب كما هي بلا تغيير أي من الفاظها. وأحيانا يكون التكرار مُسَوَّغًا لتماثله مع غيره في مضربه، وأحيانًا ربما كان بسبب السهو أو عدم المراجعة أو بأيدي النساخ الذين كتبوا مخطوطات كتابه. ومن أمثلة ذلك:

- أَيْنَمَا أَوَجْهُ أَلْقَ سَعْدًا، بكُلِّ وَادٍ بنو سعد، في كل أَرْضٍ سَعْدُ بن زيد.
- إِنَّكَ لا تَجْنِي مِنَ الشَّوْكِ العنب، أَعْجَزُ مِن جاني العنب من الشوك، لا تَجْنِ مِنَ الشَّوْكِ العنب ، مَنْ يزرع الشوك لا يَحْصُدُ بِهِ العِنَبَا.
- أَبْأَي مِمَّنْ جَاءَ بِرَأْس خاقان
- يرد ضمنه المثل العامي: كَأَنَّهُ جَاءَ بِرَأْسِ خَاقَانَ ويرد أيضا: جَاءَ بِرَأْس خَاقَانَ. وضمن هذا يذكر المثل أيضا.
- أخيرُ مِنْ يَدٍ في رحم، أَذَلُ مِنْ يَدٍ في رَحِم أضعف من يَدٍ فِي رحم، وأضل من يد في رحم، وأضل مِنْ يَدٍ في رحم، وأَعْيَا مِنْ يَدٍ فِي رَحِمٍ.
- أَمْحَلُ مِنْ التَّرْهَاتِ، أَهْلَك مِنْ تُرَّهَاتِ البَسَابِس، أَهْوَنِ مِنْ تُرَّهَاتِ البَسَابِس.

وقد تتبع أحد الباحثين مسردا ذكرها فيه مفصلة. وقد بلغ عدد الأمثال التي أحصاها 89 مثلا مكررا أبو زيد، 2002 أمثال الميداني فاستخرج كما يقول - الأمثال المكررة، ووضع 281و 285-289). ولكن الناظر فيما جمع يجد قصورا عن الإحاطة، فليست كما يذهب شاملة مفصلة؛ ففي الأمثال السابقة التي ذكرناها في الجدول أعلاه لا يذكر صورها كلها. كما ستثبت ها هنا لم يذكرها الباحث البتة، وسنكتفي بها طلبا للاختصار 15 مثلا آخر

مَوْرِدُ التَّكْرار

- أبدي الصريح عن الرَّغْوَةِ، الصَّرِيحُ تَحْتَ الرُّغْوَةِ. وقريب من معناه: بَرزَ الصَّرِيحُ بِجانب المتن. ونجد: وَتَحْتَ الرَّغْوَةِ اللبن الصريح ضمن شعر مذكور ضمن المثل.
- أَصْوَلُ مِنْ جَمَلٍ، أَلْأَمُ مِنَ البَرَم، أَلْأَمُ مِنَ الْبَرَمِ القُرُونِ.
- إِنَّكَ خَيْرٌ مِنْ تَفَارِيقِ الغضا، أَبْقَى مِن تَفَارِيق الغضا، أَكْثَرُ مِنْ تَفَارِيق الغضا. وفي المثلين الأخيرين يُحيل الميداني على المثل الأول للوقوف على التفسير.
- أَبْقَى مِنْ وَحْى في حَجَر، وَحْيٌ فِي حَجَر،.
- أَبْلَغَ مِنْ قُسٍّ، أَخْطَبُ مِنْ قُسَ، وَأَبْلَغَ مِنْ قُسَ.
- أَبْيَنُ مِنْ فَلَقِ الصُّبْح وَفَرَقِ الصُّبْح، أَشْهَرُ مِنْ فَلَقِ الصُّبْح، وَمِنْ فَرَقِ الصُّبْح، أَشْهَرُ مِنَ الصُّبْح، أضوا من الصبح، أطول من الصبح. ويروى من الفلق أيضًا، أَتَمَّ مِنَ الصبح.
- أَثْبَتُ مِنْ قُرَادٍ، أَجْوَعُ مِنْ قَرَادٍ، أَسْمَعُ مِنْ قَرَادٍ، أَعْمَرُ مِنْ قَرَادٍ، أَعْلَقَ مِنْ قَرَادٍ.
- أَجْهَلُ مِنْ رَاعِي ضَأْنٍ، أَحْمَقُ مِنْ رَاعِي ضَانٍ ثمانين. وضمن هذا يرد أَحْمَقُ مِنْ طَالِب ضَأْنٍ ثَمَانِينَ، وأيضًا: أَشْقَى مِنْ رَاعِي ضان ثمانين، وأيضا أشغل مِنْ مُرْضِع بهم ثَمَانِينَ ويرد كأمثال رئيسة أيضًا: أشقى مِنْ رَاعِي بَهُم ثَمَانِينَ. أشغل مِنْ مُرْضِع بَهُم ثَمَانِيْنَ.
- أَحْمَقُ مِنْ نَعْجَةٍ عَلى حوض، أَعْجَلُ مِنْ نَعْجَةٍ إِلَى حَوْضٍ بَيْضة البلد، ويرد نفسه ضمن أَحْمَقُ مِنْ: نعامة وهناك أيضا: أذل من بيضة البلد، وأَضيعُ مِنْ بَيْضَةِ الْبَلَدِ. وأَفْسَدُ مِنْ بَيْضَةِ البَلَدِ.
- أَخَذَتِ الإبلُ أَسْلِحَتَها، إنها الإبل بسلامتها. أَخَذَتِ الإبل رماحها. وقريب منها: عند رؤوس الإبل أَرْبَابُها
- أخرى مِنْ ذَاتِ النَّحْيَيْنِ، أَشْغَلَ مِنْ ذَاتِ النَّحْيَيْنِ. أَشَحُ مِنْ ذَاتِ النَّحْيين.
- أخلفُ مِنْ عُرْقُوب، مَوَاعِيدُ عُرْقُوب. وهذا يرد أيضا ضمن: أَخْلَفُ مِنْ شُرْبِ الكَمْوْنِ.
- أَخْيَبُ مِنْ حُنَيْنٍ، رَجَعَ بِخُفَّيْ حُنَيْنٍ. ويرد هذا ضمن الأول أيضا. ويرد ضمن الأمثال المولدة المبدوءة بالغين: غَابَ حَوْلَيْنِ وَجَاءَ بِخُفَى حُنَيْنٍ.
- أخذرُ مِنْ قرلى وأَحْزَمُ أيضًا، أَخْطَفُ مِنْ قرلى. وضمن هذا نجد أيضا: أَحْذَرُ مِنْ قرلى، وأَحْزَمُ مِنْ قرلى، وأَطْمَعُ مِنْ قرلى ويرد: أطمع من قرلى. ويُحيل هنا على المثل الأول. ونجد أيضا: أَعْوَصُ مِنْ قرلَى.

الأمثال المتفرعة عن قصة واحدة

فقد ترد ضمن حكاية واحدة أمثال عدة، يجعلها المؤلف أيضا كلها أو أكثرها أمثالا رئيسة في مواضع أخرى. ويُسمّي أحد الباحثين هذه الأمثال الأمثال العنقودية) (الصبي، 1983 (40). من ذلك مثلا قصص الزباء وبيهس ولُقْمَانَ ومَنْشِمَ وحرب داحس والغَبْرَاء وَحُنَيْنٍ وَعُرْقُوب

وذات النحويين وغيرها. وقد مرت في الفقرة السابقة الأمثال الخاصة بآخر ثلاث قصص. وأما قصة الزباء مثلا فإنَّ المَيْدَانِي يُفصلها في المثل: 1250 - خَطْبٌ يَسِيرٌ فِي خَطْبٍ كَبِيرٍ. وضمن الحكاية ترد أقوال صارت كما يقول المؤلف أمثالا ، وأكثرها يرد أمثالا رئيسة ضمن الكتاب وهي: 431 - بِبَقَة صُرِمَ الأَمْرُ . -640- تَمَرَّدَ مارد وعَزَّ الأبلق 1960 - أَشْوَازَ عَرُوسٍ تَرَى.

ترتيب المُسْتَقْصَى في أمثال العرب

أمثاله كلها بحسب أوائل الكلمات مراعيًا عيا توالـ توالي الحروف مقدمته مبسطاً (الزَّمَخْشَرِي في اعتمد الزمخشري ترتيب) ليسهل الرجوع إلى المثل المطلوب في كتابه. وقد : شرح ذلك : 1962: 1/ ج-د)، ويُمكن تبيان منهج الزمخشري في الترتيب من خلال النقاط الآتية: 1. رتب الزَّمَخْشَرِي أبواب الكتاب ترتيبا الفبائيا في 28 بابًا مُقدِّمًا باب الواو على الهاء.

قسم كل باب إلى فصول بعدد حروف الهجاء أيضا؛ فأول باب مثلا، وهو باب الهمزة يبدأ بفصل الهمزة مع الألف)، ثم فصل الهمزة مع الباء)، ثم فصل الهمزة مع التاء)، وهكذا إلى آخر الحروف الهجائية. وهو يُقدّم أيضا فصل الواو على الهاء. وبذلك فهو يُرتب الأمثال ضمن كل باب مراعيا ثواني الحروف وثوالثها. فالأمثال الزمخشري 1962: 2/32-33) تَمَامُ الربيع الصَّيْف تَمْرَةً وَزُنْبُورٌ تَمَرَّدَ مَارِدٌ وَعَزَّ الْأَبْلَقُ تَمَنَّعِي أَشْهَى لَكِ تَنْزُوْ وَتَلِيْنُ تَنْهَانَا أَمَّنَا عَنِ الغَيِّ وَتَغْدُو فِيهِ تَوَكَّري يَا زَلِزَة تَهُم وَيُهم بك. تلتزم بالترتيب الهجائي الدقيق بالنظر إلى أحرف الكلمات الأولى تمام تَمْرَة تمرد تمنعي / تنزو / تَنْهَانَا توقري / تَهُمْ. وأوّل أربع كلمات يتفق فيها أول حرفين؛ ولذلك كان المعيار هو الحرف الثالث الذي كان اررن على التوالي، ولما كان الراء هو الثالث في كلمتين فقد نظر إلى الحرف الرابع فيهما: ة د. كما نرى تقدم فصل الواو على الهاء في (توقري) و(تَهُمْ).

إذا اتفقت الأمثال في حروف الكلمة الأولى نظر إلى الكلمة الثانية فالثالثة إلى آخر المثل كما في الأمثال الزمخشري، 1962: 2/45): جَاءَ نَاشِرًا أُذُنَيْهِ جَاءَ وَعَلَى حَاجِبِهِ صَوْفَةً جَاءَ وَفِي رَأْسِهِ خَطَةً جَاءَ وَقَدْ قَرَضَ رِبَاطَهُ جَاءَ وَقَدْ لَفَظَ لِجَامَهُ جَاءَ يَجُرُّ بَقَرَهُ جَاءَ يَجُرُّ رِجْلَيْهِ. ولما كانت الكلمة الأولى (جاء) هي نفسها في الأمثال السابقة كلها فهو لا يكتبها ما دامت لا تؤدي إلى لبس؛ ولذلك فالأمثال السابقة ترد بلا كلمة (جاء) التي يُعوّض منها بنقاط فترد في الكتاب هكذا : جَاءَ نَاشِرًا أُذُنَيْهِ .. وَعَلَى حَاجِبِهِ صُوفَةً .. وَفِي رَأْسِهِ خُطَةً .. وَقَدْ قَرَضَ رباطة .. وَقَدْ لَفَظَ لِجَامَهُ .. يَجُرُّ بَقَرَهُ .. يَجُرُّ رِجْلَيْهِ.

ترتيب الأمثال وفق اللفظ المكتوب دون النظر إلى الأصول المجردة للكلمات؛ فالمثل: الشَّرُّ أَخْبَثُ . مَا أَيْتَ من مِنْ زَادٍ، يرد في الجزء الأول في باب الهمزة؛ لأنه يعتد بـ ب (أل) في الترتيب, أما المثل: شرَّ إِخْوَانِكَ مَنْ لَا تُعَاتِبُ، فيرد في باب الشين في الجزء الثاني من الكتاب على الرغم من أن (الشر) و (شر) كلمة واحدة. ولكن هذه الطريقة هي التي تؤدي إلى هذا التشتيت للألفاظ والأمثال المتشابهة.

والحق أن هذا الترتيب يُسهل على الباحث الوصول إلى المثل المطلوب دون كثير جهد ولكنه - كما تقدم - لا يتناسب مع طبيعة اللغة العربية التي تعتمد على التصريف والاشتقاق. في حين تناسب هذه الطريقة اللغات الإلصاقية التي تعتمد على اللواحق فلا تتغير فيها الأحرف الأولى؛ ففي اللغة التركية مثلا حين ترتب الكلمات:

yazıhane, Yaz, yazar, yazarlık, yazdırma, yazdırmak, yazı, yazgı, yazı, yazıcı, yazıcılık.

وفق أوائل الحروف تظل متتابعة في الباب نفسه ومترابطة فيما بينها من ناحية المعنى. أما لو أردنا أن ترتب كلمات متشابهة في اللغة العربية بحسب أوائل الكلمات لا أوائل الأصول؛ من مثل: سلام تسلم تسليم استلم مسلم إسلام استلام استسلام، فسوف تتوزع في أربعة أبواب هي باب الهمزة والتاء والسين والميم، ولن يستطيع القارئ ربط المعاني فيما بينها ولا الاطلاع على الصور الممكن اشتقاقها من اللفظ. وللتعويض من ذلك لجأت المعاجم العربية منذ القديم؛ سواء التي ترتب الألفاظ بحسب الأواخر أم الأوائل إلى الترتيب وفق المادة اللغوية أو الأصل اللغوي الذي يعتمد على الميزان الصرفي بتجريد الكلمة من حروف الزيادة فيها؛ للحفاظ على وحدة اللغة وألفاظها ضمن النسق الطبيعي المترابط؛ فالكلمات السابقة كلها تنتمي إلى الأصل اللغوي المجرد (سلم)؛ ولذلك نجد الكلمات السابقة ضمن المادة الرئيسة (سلم) في كل المعاجم العربية <ولكن على كل حال لا يُعد ترتيب معجم الأمثال كترتيب معجم الألفاظ؛ فإذا كانت معاجم الألفاظ تمزق وحدة اللغة التي من المفترض بها أن تجمع ألفاظها وتخدمها فإن معجم الأمثال يقتصر على تشتيت بعض الأمثال فحسب. وهو يُرَتِّب الأمثال التي هي جمل تحوي ألفاظاً عدة من أصول مختلفة لا لفظا واحدًا، في حين أن معجم الألفاظ ينثر الألفاظ المترابطة ذات الأصل الواحد ويقطع عقد المعاني المنظوم.

مأخذ على ترتيب المُسْتَقْصَى

يلتزم الزَّمَخْشَرِي ترتيبه الألفبائي كما رأينا ضمن الأبواب والفصول. غير أنه ثمة بعض المواضع التي يخرج فيها على ما قرره لنفسه، وسنبين ذلك وفق ما يأتي:

اعمدت بعض المعاجم اللبنانية المعاصرة إلى الترتيب بحسب النطق واللفظ المكتوب أي كما فعل الزمخشري في المستقصى، ومن هذه المعاجم المرجع) لعبد الله العلايلي، والرائد) لجبران مسعود، ولكن هذه الطريقة لم تلق قبول أهل الاختصاص من أدباء ولغويين وغيرهم؛ لأنها تمزق وحدة اللغة العربية وتقضي على أهم ميزانها؛ وهي الاشتقاق ينظر فاخوري، 1998: 117-119

يجعل حرف الألف المقصورة بمنزلة حرف الياء في الترتيب، ولا يجعل موضعها بعد اللام كما هو في ترتيب الحروف الهجائية. فمثلا يرد في الجزء الأول:

- أَعْلَمُ مِنَ الْأَحْنَفِ
- أَعْلَمُ مِنْ فَرَحُ العُقاب
- أَحْلَى مِنَ التَّمر

فهو هنا يُقدم حرف الميم عليها. وهو يُقدّم كل الحروف عليها أينما وردت في الكتاب؛ لأنه يجعلها كالياء.

يجعل الحرف المشدّد حرفين في مواضع وحرفًا واحدًا في مواضع أخرى؛ فمن الحالة الأولى نجد في الجزء الثاني:

- قُوْلُوا بِقَوْلِكُمْ وَلَا يَسْتَجْزِيَنَّكُمْ الشَّيْطَانِ
- قَوْرِي وَالْطُفِي

فقد أخذ بالاعتبار الواو المشدّدة (قوري) حيث تكتب الكلمة بحسب النطق: (قَوْوري)؛ ومن ثم قدم عليها كلمة (قولوا)؛ لأن اللام قبل الواو (الثانية) في ترتيب الحروف. ولو لم يعتد بالحرف المشدّد؛ أي لو عد الحرف المشدد حرفًا واحدًا لوضع المثل الثاني قبل الأول؛ لأن الراء حينئذ قبل اللام.

ومن الحالة الثانية نجد في الجزء الأول:

- أَدْهَى مِنْ قَيْسِ بْنِ زُهَيْرٍ
- أَذَّى قَدْرًا مُسْتَعِيْرُهَا

فهو هنا لا يعتد بالحرف المشدد في أدّى)، ولو أخذ به لجاء المثل قبل قرينه؛ إذ الدال (الثانية) قبل الهاء في ترتيب الحروف.

لا يجعل الكلمة الأقصر دائما قبل الأطول. فنجد في الجزء الأول:

- أَيُّ الرِّجَالِ الْمُهَذَّبُ
- إِيَّاكَ أَعْنِي فَاسْمَعِي يَا جَارَهُ

حيث جعل (أي) قبل (إياك)؛ لأن حروفها أقل، وهذا هو الأصل في الترتيب الدقيق الذي يعتمد على مراعاة التوالي. لكن نجد أيضًا في الجزء الثاني:

- طَارَتْ بِهِ عَنْقَاءُ مُغْرِبٌ
- طَارَتْ عَصَاهُمْ شِقَقًا
- طار طائرة

فوضع (طار) في المثل الثالث بعد (طارت) في المثلين قبلها على الرغم من أن حروفها أقل بخلاف ما فعل في الحالة الأولى.

وقد يختلط الأمران في موضع واحد، كما نرى في هذه الأمثال في الجزء الثاني:

- رأي الشَّيْخُ خَيْرٌ مِنْ مَشْهَدِ الغُلَامِ
- رَأَيْتُهُ بِأَخِي الخَيْرِ
- رَأَيْتُهُ بِهَذَا البَلَدِ عَنْبَرِيًّا
- رَأَي فَاتِرٌ وَغَدْرٌ حَاضِرٌ
- رَأَى الكَوَاكِبَ مُظهِرًا

فقد قدم ذكر الكلمة الأقصر (رأي)، ثم ذكر ما يبدأ بـ (رأيته)، ثم عاد إلى الكلمة الأولى. ومن صور الاختلاط أيضا ما نجده في الجزء الثاني:

- يَدَاكَ أَوْكَتَا وَفُوكَ نَفَخَ
- يُدَالُ مِنَ البقاع كَمَا يُدَالُ مِنَ الرِّجَالِ
- يَد تَشَجُّ وَأُخْرَى مِنْكَ تَأْسُوْنِي
- يَدَعُ العَيْنَ وَيَتْبَعُ الْأَثَرَ

فوضع (يد) في المثل الثالث بعد (يداك) و (يدال) على الرغم من أن حروفها أقل، ثم وضع كلمة أطول منها (يدع) في المثل التالي.

قد يتداخل الترتيب عنده في بعض المواضع فلا يلتزم الترتيب الهجائي بدقة. ففي الجزء الأول يأتي المثلان

- أَسْمَنُ مِنْ دُبٍّ
- أَسْمَنُ مِنْ يَغْرُو قبل المثل:
- أَسْمَحُ مِنْ لافظة

أي جعل النون في (أَسْمَنُ) قبل الحاء في (أَسْمَحُ). وكان الواجب أن يوضعا بين المثلين:

- أَسْمَعُ مِنْ كَلْبٍ
- أَسْوَأَ القَوْلِ الإِفْرَاطُ؟

وكذلك نجد في الجزء الثاني أن المثل:

- كَحِمَارَي الْعِبَادِي. يأتي قبل المثل:
- كَحَسْوِ الدِّيكِ.

والواجب أن يكون بعده؛ لأن الميم بعد السين وليس العكس.

وهناك أخطاء في الترقيم بسبب الطباعة أيضاً ، ففي الجزء الأول يكتب الرقم 1577 بدلا من الرقم 1578 وكتب الرقم 167 مرتين، ولم يكتب في المتن 168 على الرغم.

أما أخطاء الطباعة فتلك قضية أخرى ليس ها هنا مجال الحديث عنها والطبعة التي اعتمدناها المستقصى في طبعة دائرة المعارف العثمانية بحيدر أباد الدكن في الهند الصادرة عام 1962م. والحق أن أخطاءها قضية واسعة تحتاج مقالة منفردة للوقوف على ما فيها من أخطاء كثيرة، ولا سيما حين يقارن المحقق أمثال (المستقصى) بأمثال (مجمع الأمثال) وغيرها فهناك مئات الأمثال ذكرت الطبعة في حواشيها أنها ليست في كتاب الميداني على الرغم من وجودها برواياتها نفسها أو روايات قريبة منها. وغير ذلك من الأخطاء المتعلقة بإعجام الحروف وضبط الحركات وسوى ذلك. وهذه المطبعة على كل حال هي من أهم قلاع نشر التراث العربي منذ أن تأسست عام 1888م، وقد نشرت كثيرا من المخطوطات العربية التي رأت النور أول مرة فيها، ولذلك فمن الطبيعي ألا تخلو من الأخطاء. ولكن المشكلة في من يأتي بعدها فيصور طبعتها دون تصحيح أو تحقيق. وقد فعلت ذلك دار الكتب من كتابته في الحاشية. وكذلك كتب 197 مرتين، ولم يكتب 198 على الرغم من كتابته في الحاشية أيضا.

خاتمة

قام البحث على عقد مقارنة بين أهم كتابين في الأمثال العربية، وهما كتابا المَيْدَانِي مَجْمَعُ الأمثال والزَّمَخْشَرِيّ المُسْتَقْصَى في أمثال العرب). كما عرف البحث بداية بحركة التأليف في الأمثال العربية وأهم المؤلفين فيها قديمًا.

وفي سبيل المقارنة بين الكتابين وقف البحث عند بعض الظواهر، فعقد المقارنة من خلالها؛ وقد بدأت هذه المقارنة بالوقوف عند تاريخ تأليف كل منهما، وقد استنتج البحث أن الزمخشري قد ألف كتابه قبل الميداني على الرغم من أن وفاة الزَّمَخْشَرِي كانت بعد وفاة الميداني بعشرين عامًا.

كما وقف البحث عند جوانب أخرى تمثلت في الحديث عن مصادر الأمثال في كل كتاب؛ ولا شك أن مسألة المصادر هي مسألة موضوعية مهمة في جانب التأليف والبحث العلمي؛ وفي حين ذكر الميداني أنه عاد إلى نحو خمسين كتابا ليستقي منها مادة كتابه، وقد عد منها اثني عشر مصدرًا؛ فإنَّ الزَّمَخْشَرِي قد أهمل هذه المسألة في مقدمته تماما. ولكننا تتبعنا رواياته التي صرح فيها بالنقل عن العلماء، فذكرنا أمثلة لاعتماده على عُبَيْدِ بْنِ شَرِيَّة وأبي زَيْدٍ الأنصاري والمُفَضَّل الصبي والأصمعي وغيرهم فأثبتنا بذلك نقله عن العلماء الذين سبقوه نافين بذلك ما الرأي القائل بخلوه من الرواية عن العلماء ومن التصريح بالنقل عن سواه.

كما تناول البحث طريقة الكتابين في ترتيب أمثالهما؛ وقد رأينا من محاسن الكتابين تقسيمهما إلى أبواب مرتبة بحسب الحروف الهجائية، وفي حين يلتزم الزمخشري بترتيب الأمثال الفبائيا أيضا ضمن كل باب على الرغم من بعض التداخلات التي أشرنا إليها؛ فإنّ الميداني لم يرتب الأمثال ضمن كل باب. ولكنه عمد في جانب آخر إلى ترتيب الأمثال التي على وزن (أَفْعَلُ مِنْ) والأمثال المولدة في قسمين مستقلين نهاية كل باب.

وقد كانت هذه هي أهم الجوانب التي ارتكز عليها البحث، ولا شك أن ثمة جوانب أخرى تمكن المقارنة من خلالها، ولكن المجال لا يتسع هاهنا لذلك، ومن أهم ما يمكن المقارنة بينهما من خلاله أيضًا هو قضية الأمثال المولدة، والأمثال التي على وزن (أفعل من)، ووضوح العرض وتكامل الحكاية بحسب الإيجاز والتفصيل في كل منهما. ولعلنا في مقالة أخرى نعرض هذه الجوانب التي تناولناها بالدراسة ومنعنا من عرضها ضيق مجال المقالة. والكتابان جديران بالعناية، سواء أكان ذلك من خلال المقارنة أم من خلال إفراد كل منهما بمزيد من الدراسات فقد كانا أوسع كتب الأمثال العربية القديمة وأهمها.

ولم تخل من الأخطاء أيضاء ولعلنا نقوم بعرض ميزات هذه الطبعات وأخطائها في مقالة قادمة.

المصادر والمراجع

- ابن الأَنباري، أبو البَرَكَاتِ كَمال الدين عبد الرحمن بن محمد. (1405/1985). نزهة
- الألباء في طبقات الأدباء تح إبراهيم السامرائي الأردن - الزرقاء: مكتبة المنار. ابن خلكان، أبو العباس شمس الدين أحمد بن محمد بن أبي بكر. (1968). وَفَيَاتُ الْأَعْيَانِ
- وَأَنْبَاءُ أَبْنَاءِ الزَّمَانِ تح: إحسان عباس. بيروت: دار صادر. أبو زيد، علي (1423/2002). قِرَاءَةً فِي مَنْهَج مَجْمَعِ الأَمْثَالِ لِلْمَيْدَانِيّ وَالْمُكَرَّرِ فِيهِ مجلة التراث العربي الصادرة عن اتحاد الكتاب العرب دمشق. ع 86-87: 278-290 ابن سلام، أبو عبيد القاسم (1400/1980) كِتَابُ الأَمْثَالِ. تح: عبد المجيد قطامش. دمشق - بيروت دار المأمون للتراث.
- القفطي، جمال الدين أبو الحسن علي بن يوسف (1406/1986). إِنْبَاهُ الرُّوَاة على أَنْبَاهِ النحاة. تح: محمد أبو الفضل إبراهيم القاهرة دار الفكر العربي وبيروت: دار الكتب الثقافية. البكري، أبو عُبَيْدٍ (1391/1971). فضل المقال في شرح كِتَابِ الأمثال تح: إحسان
- عباس وعبد المجيد عابدين بيروت: دار الأمانة ومؤسسة الرسالة. التكريتي، عبد الرحمن (1394/1974). مَصَادِرُ المَيْدَانِي في كِتَابِهِ مَجْمَعِ الأَمْثَالِ". مجلة المورد. بغداد - وزارة الإعلام. 3 (2) 11-32 .(1974/1394) مَصَادِرُ المَيْدَانِي فِي كِتَابِهِ مَجْمَع الأَمْثَال". مجلة المورد. بغداد - وزارة الإعلام 3 (3): 99-122
- حاجي خليفة، مصطفى بن عبد الله كاتب جلبي). (د.ت) كشْفُ الظُّنُوْنَ عَنْ أَسَامِي الكُتُبِ والفنون بيروت: دار إحياء التراث العربي.
- الحموي، ياقوت (1993). مُعْجَمُ الأدباء تح: إحسان عباس. بيروت: دار الغرب

- الإسلامي. خليل، سمير كاظم (1403/1983). مَجْمَعُ الأَمْثَالِ، دِرَاسَةً فِي مَنْهَجِهِ وَطَائِفَةٌ مِنْ أمثاله، مجلة المورد بغداد - وزارة الإعلام. 12 (3): 161-178
- الذهبي، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان (1424/2003). تاريخ الإِسْلَام وَوَفِّيَاتُ المَشاهِيرِ وَالأعلام تح بشار عواد معروف بيروت: دار الغرب الإسلامي.
- زلهايم، رودلف (1391/1971). الأمثال العربية القديمة ترجمة رمضان عبد التواب. بيروت: دار الأمانة ومؤسسة الرسالة.
- الزَّمَخْشَرِي، أبو القاسمِ جَارُ الله محمود بن عُمر الخوارزمي. (1381/1962). المُسْتَقْصَى في أَمْثَالِ العرب طبع تحت مراقبة محمد عبد المعيد خان حيدر آباد الدكن - الهند: دائرة المعارف العثمانية.
- السَّمْعَانِي، أبو سعد عبد الكريم بن محمد (1395/1960). التَّحْبِيرُ فِي المُعْجَمِ الكَبِيرِ تح: منيرة ناجي سالم بغداد: ديوان الأوقاف.

Arap Dili ve Belagatı Açısından Keşşâf'ta Temsîl Terimi

Dr. Sedat Sağdıç*

GİRİŞ

Öncelikle ifade etmemiz gerekir ki Zemahşerî "temsîl" ıstılahını, her geçtiği yerde aynı anlamda kullanmamaktadır. Bu kavram Zemâhşerî'de teşbîh, istiâre-i temsîliyye,[1] müfred istiâre türü olan istare-i mekniyye[2] ve kinaye için kullanılmıştır.[3] Bunlara ilaveten müfred istiare türü olan istiare-i tasrihiyye anlamında kullanıldığını da görmekteyiz.

Zemahşerî, temsîlin hayali, farazî durumlarda olabileceğini söyleyerek[4] "faraza, varsayalım, tut ki" gibi tabirlerin geçtiği yerlerde de "temsîl" terimini kullanmaktadır.[5]

Zemahşerî'nin, tefsirinde bu terimi hangi anlamlarda kullandığına geçmeden önce terimin sözlük anlamına kısaca temas etmenin isabetli olacağı kanaatindeyiz.

Temsîl Teriminin Sözlük Anlamı

Temsîl teriminin türediği م-ث-ل kökü, bir şeyi başka bir şeye benzetme anlamına gelir.[6] وهذا مِثْلُ هذا ifadesi "Bu, bunun benzeridir." demektir.[7] مِثالُه ise مَثِيلُه,[8] شِبْهُه;مَثَلُه ve شَبَهُه gibi benzer anlamındadır.[9] فِعْلٌ veznindeki مِثْل gayret etmek, ism-i fail formu olan ماثِلٌ gayret eden,[10] المَثَلُ ve المِثالُ ise örnek manasındadır.[11] المِثالُ kelimesi miktar, kısas ve bir şeyin sıfatı/özelliği anlamlarının yanı sıra, ilginç bir şekilde yatak manasına da gelir.[12] المِثالُ gibi sıfat anlamı[13]olan mesel (مَثَلٌ) kelimesinin ayrıca ibret, alamet/işaret ve bizzat söz manaları da vardır.[14]

---

* Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Arap Dili ve Belâgatı Anabilim Dalı, sedatsagdic@ibu.edu.tr ORCID ID 0000-0003-3008-0841

1 Zemahşerî, tefsirinde istiâre-i temsîliyye terimini bizzat kullanmamıştır.

2 Müfred istiare için bk. 'Abdeh Abdulazîz Ḳalkîle, *el-Belâġatü'l-Isṭılâḥiyye* (Kâhire: Dâru'l-Fikri'l-'Arabî, 1412), 62; Hacî es-Sadîk, "Temsil ya da İstiâre-i Temsiliyye Kavramı: Keşşâf Tefsiri Örneğinde Uygulamalı Bir Belâgat Çalışması", çev. Sağdıç Sedat, *Dergiabant: Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi* 3/5 (2015), 170.

3 Muhammed Huseyn Ebû Musa, *el-Belâgatü'l-Kur'âniyye fî tefsîri'z-Zemahşerî ve eserühâ fî dirâsâti'l-belâgiyye* (Kahire: Dârü't-tezâmün, 1988), 479.

4 Ebû Musa, *el-Belâgatü'l-Kur'âniyye fî tefsîri'z-Zemahşerî*, 522.

5 Ebû Musa, *el-Belâgatü'l-Kur'âniyye fî tefsîri'z-Zemahşerî*, 479; Ebûl'l-Kâsım Cârullah Mahmud b. Ömer b. Muhammed Zemaḫşerî, *el-Keşşâf 'an ḥaḳâiḳi ġavâmiḍi't-Tenzîl ve 'uyûni'l-eḳâvîl fî vücûhi't-te'vîl*, thk. Muhammed Abdüsselam Şâhîn (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1995), 3/110, 587; IV/258, 496.

6 Ebü'l-Hüseyin Ahmed b. Fâris b. Zekeriyyâ İbn Fâris, *Mu'cemü mekâyîsi'l-luga*, thk. Enes Muhammed Şamî (Kâhire: Dârü'l-hadîs, 1429), 851; Ebü'l- Fazl Cemâlüddin Muhammed b. Mükerrem b. Ali b. Ahmed el Ensarî er-Rüveyfiî İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, thk. Abdullah Ali el-Kebîr - Muhammed Ahmed Hasbillah (Kâhire: Dârül-me`ârif, ts.), VI/4132.

7 Ebû Bekr Muḥammed b. el-Ḥasen b. Dureyd el-Ezdî İbn Dureyd, *Kitâbü cemhereti'l-lüga*, thk. Remzî Munîr Baʿlebekkî (Beyrut: Dâru'l-'İlm li'l-Melâyîn, 1408/1987), 1/432; İbn Fâris, *Mu'cemü mekâyîsi'l-luga*, 851; İbn Manzûr, *Lisânü'l-`Arab*, 6/4133.

8 İbn Fâris, *Mu'cemü mekâyîsi'l-luga*, 851; İbn Manzûr, *Lisânü'l-`Arab*, 6/4133.

9 İsmâil b. Ḥammâd Cevherî, *eṣ-Ṣıḥâḥ:Tâcül'lüġati ve ṣıḥâḥu'l-'Arabiyye*, thk. Ahmed Abdulġafûr 'Aṭṭâr (Beyrut: Darü'l-ilmi li'l-melayîn, 1404), 1816; İbn Manzûr, *Lisânü'l-`Arab*, 6/4132; Muhammed Murtazâ Huseynî Zebîdî, *Tâcü'l-'arûs min cevahiri'l-kâmûs* (Kuveyt: Matbaatü hukûmeti'l-Kuveyt, 1385), 32/379.

10 İbn Manzûr, *Lisânü'l-`Arab*, 6/4136; Mecdüddin Muhammed b. Ya`kub Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsü'l-muhît*, thk. Mektebetü tahkîki't-türâs fî müesseseti'r-risâle (Beyrut: Müessesetü'r- risâle, 1998), 1056; Zebîdî, *Tâcü'l-'arûs*, 387.

11 Cevherî, *eṣ-Ṣıḥâḥ*, 1816; İbn Manzûr, *Lisânü'l-`Arab*, 6/4133.

12 Yatak anlamındaki çoğulu مُثُلٌ 'dür.Ebûl'l-Kâsım Cârullah Mahmud b. Ömer b. Muhammed Zemaḫşerî, *Esâsü'l-belâga*, thk. Mezeyed Neîm, Şevkî Maarrî (Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1998), 761; İbn Dureyd, *Cemhereti'l-lüga*, 432; İbn Fâris, *Mu'cemü mekâyîsi'l-luga*, 852; Cevherî, *eṣ-Ṣıḥâḥ*, 1816; İbn Manzûr, *Lisânü'l-`Arab*, 6/4136; Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsü'l-muhît*, 1056; Zebîdî, *Tâcü'l-'arûs*, 32/382.

13 İbn Manzûr, *Lisânü'l-`Arab*, 6/4135.

14 Muhammed Câbir Feyyâz, *el-Emsâl fî'l-Kur'ân'il-Kerîm* (Kahire: Dârü's-selâm, 1433), 25. Firûzâbâdî ve Zebîdî bu anlamlarına "hüccet" anlamını da ilave eder. Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsü'l-muhît*, 1056; Zebîdî, *Tâcü'l-'arûs*, 32/380.

1.Teşbih Anlamında

Temsîl kavramı ile çok yakın ilgisi bulunan teşbih'in sözlük anlamı benzetmek, ıstılahî anlamı ise iki ya da daha çok durum arasında benzerlik kurmaktır.[15] Teşbihin rükunları müşebbeh (benzeyen/benzetilen), müşebbeh bih (kendisine benzetilen) – bu ikisi teşbihin tarafları olarak adlandırılır- vech-i şebeh ve teşbih edatı olarak dört tanedir. Bir teşbihin makbul olabilmesi için kendisine benzetilenin benzeyenden daha fazla bilinir ve tanınır olması lazımdır.[16] Ayrıca benzetme yönü de müşebbehün bih'de müşebbehtekinden daha güçlü olmalıdır,[17] aksi takdirde teşbihin bir faydası olmaz.[18] Mecazların en önemlisi olan istiâre, teşbihe dayandığı için teşbihi anlamadan istiâreyi kavramak mümkün değildir.[19]

Zemahşerî, كأنَّهم جرادٌ مُنْتَشِرٌ..."*Etrafa yayılmış çekirge sürüsü gibi*"...[20] ayetindeki الجراد kelimesi ile yapılan teşbîhi mesel/temsîl kavramıyla ifade etmiş ve kalabalık olarak gelen ordu için kullanılan جاؤوا كَالْجَرَادِ "çekirge gibi geldiler" örneğini zikretmiştir. [21]

2.Kinaye

Temsîl'i yakından ilgilendiren bir diğer kavram "kinaye"dir. Kinaye hakikat ile mecaz özellikle de mecaz'ın terkip hali olan istiâre-i temsîliyye arasında bir yerdedir.[22] Kinaye كَنَيْتُ ya da كنَوْتُ 'nün masdarı olarak bir şeyi açıkça ifade etmemek anlamındadır. Istılah anlamı ise bir sözü hakiki (gerçek, temel) anlamının da kastedilmesi mümkün olmakla beraber hakiki anlamın dışında kullanmaktır.[23] Kinayede hakiki anlamın kastedilmediğine engel bir karine-i mânia bulunmaz, mecazla farkı da budur.[24] Kendisinde kinayenin meydana geldiği lafız مكني به "mekni bih", kinayeli anlam da مكني عنه "mekni anh" adını alır. Bunlar kinayenin unsurlarıdır.[25]

İlk örneğimizi İsra suresinin 29. ayetinden getireceğiz. (وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً اِلٰى عُنُقِكَ وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ الْبَسْطِ) "*Elini boynuna bağlama, tamamıyla da açma*" Zemâhşeri'nin kullandığı temsil terimiyle kinayeyi kastettiğini anlamaktayız.[26] اَلَمْ تَرَ اَنَّهُمْ فِي كُلِّ وَادٍ يَهِيمُونَۙ "*Görmüyor musun bütün vadilerde şaşkın şaşkın dolaşıyorlar*." ayetinde[27] de buradaki temsilin kinaye anlamında kullanıldığını görmekteyiz.[28]

Zemâhşerî, Tevbe suresinin 80. ayetinde Hz. Peygamberin 70 kere istiğfar etmeyle ilgili "mesel" kavramını kullanmış, bunun çokluktan mesel olduğunu söylerken çokluktan "kinaye" olduğunu kastetmiştir. Hemen ardından Hz. Peygamberin bu temsîlleri bilmemesi nasıl mümkün olur şeklindeki mukadder soru için تمثيلات kelimesini getirmesi mesel ile temsîli eş anlamlı kullandığını göstermektedir.[29]

Temsîl kelimesinin bir başka kullanımı için Mâide suresinin 36. ayetini örnek gösterebiliriz. Zemahşerî ayetteki "onlar için yetmiş kere dua etsen Allah onları asla bağışlamayacak" ifadesinin inkârcı nankörlerin

---

15 Seyyîd Ahmed Hâşimî, *Cevâhiru'l-belâġa*, thk. Süleyman Salih (Beyrut: Dâru'l-Ma 'rife, 1434), 225; M. A. Yekta Saraç, *Klâsik Edebiyat Bilgisi: Belâgat* (İstanbul: Gökkubbe Yayınları, 2011), 129.

16 Saraç, *Klâsik Edebiyat Bilgisi*, 130.

17 Muhammed Cürcânî, *el-İşârât ve't-teşbîhât*, thk. İbrahim Şemsüddîn (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1432), 138; Hâşimî, *Cevâhiru'l-belâġa*, 225; Alî Cârim - Mustafa Emîn, *el-Belâġatü'l-vâḍıha: el-beyân ve'l-me'ânî ve'l-bedî' li'l-medârisi's-şâneviyye* (İstanbul: Kahraman, 1984), 20; Muhammed Mustafa Heddâre, *Fî'l-Belâġati'l-'Arabiyye* (Beyrut: Dâru'l-'ulumi'l-'Arabiyye, 1409), 35; Saraç, *Klâsik Edebiyat Bilgisi*, 130.

18 Hâşimî, *Cevâhiru'l-belâġa*, 240.

19 Saraç, *Klâsik Edebiyat Bilgisi*, 129.

20 el-Kamer, 54/7.

21 Zemaḫşerî, *el-Keşşâf*, 4/422; Ebû Musa, *el-Belâgatü'l-Kur'âniyye fî tefsiri'z-Zemahşerî*, 512; Mustafa İbrahim Müşnî, "Mustalahü't-t tahyîl: mefhûmühü ve mevkifü'z-Zemahşerî minhü fî tefsîrihi "el-Keşşâf", *Mecelletü'l-menâra li'l-buhûs ve'd-dirâsât* 11/3 (2003), 97.

22 Şerefüddin el-Huseyn b. Abdillah Tîbî, *Fütûḥu'l-ġayb fî'l-keşf 'an ḳınâi'r-reyb* (Ebû Ẓabîî: Câizetü Dübey ed-Devliyye li'l- Ḳur'âni'l-Kerîm, 1434), 1/485.

23 Hâşimî, *Cevâhiru'l-belâġa*, 310; Fażl Ḥasan ʿAbbâs, *el-Belâġa fünûnuhâ ve efnânuhâ: 'İlmü'l-beyân ve'l-bedî'* (b.y.: Dâru'l-Furkân li'n-Neşr ve't-Tevzî, 2005), 247; Saraç, *Klâsik Edebiyat Bilgisi*, 144.

24 İsmail Durmuş, "Kinaye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 26/34.

25 M. Kaya Bilgegil, *Edebiyat Bilgi ve Teorileri (Belâgat)* (İstanbul: Enderun Kitabevi, 1989), 175; Saraç, *Klâsik Edebiyat Bilgisi*, 144; Ali Bulut, *Belâgat: Meânî-Beyân-Bedî'* (İstanbul: İFAV: M.Ü. İlâhiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2013), 213.

26 Zemaḫşerî, *el-Keşşâf*, 2/636.

27 eş-Şuarâ 26/225.

28 Zemaḫşerî, *el-Keşşâf*, 3/332.

29 Zemaḫşerî, *el-Keşşâf*, 2/285, 286.

hiçbir surette azaptan kurtulamayacaklarının temsîl edilmesi olduğunu belirterek bu terimi kinaye anlamında kullanmıştır.[30]

Kalem suresinin 42. ayetindeki "baldırın açılması" ifadesini "mesel" olarak isimlendirmiş, ardından ساق kelimesinin niçin nekre getirildiğini ifade ederken bu sefer "temsîl" kelimesini kullanmıştır. Burada temsîl ile kinayeyi kastettiğini[31] görmekteyiz.

Zemahşerî Sad suresinin 21-25. ayetlerinin tefsirinde Dâvûd peygambere açık açık uyarı yapılması yerine üstü örtülü biçimde uyarı yapılmasının çok daha etkili olacağını ifade ederken "temsîli" ta'riz kelimesi ile açıklamış ve bunları sarahatin zıddı olarak ifade edip bu şekilde uyarının kınama noktasında daha beliğ olduğuna dikkat çekmiştir.[32] Burada "temsîl terimini fiil formatında (مَثَّلَ) kullandığını görmekteyiz.[33]

3.İstiare-i Mekniyye

İstiaâre-i Mekniyyeyi daha net ifade edebilmek adına önce "istiare-i tasrihiyyeye" bir misal getirip ardından mekniyyeyi açıklayacağız. Mesela, وقف الأسد على المنبر "Aslan minbere çıktı." cümlesinde الأسد kelimesi bizzat yırtıcı hayvandan istiare edilmiş, bir insan için kullanılmıştır. Bu misalde istiare tasrihidir; çünkü müstear minh/müşebbeh bih bizzat müstear lafzın kendisiyle açıkça ifade edilmiştir.[34] "İstiare-i mekniyyede" ise müstear minh/müşebbeh bih müstear lafızla açıkça gösterilmez/zikredilmez. Onun sıfatından, özelliklerinden biri ya da yakın veya uzak levâzımı zikredilir, örtük bir biçimde müstear lafza işaret edilir. Mesela tasrihiyye için getirdiğimiz örneği وقف صاحب الزئير على المنبر "Kükreyen, minbere çıktı." şeklinde kullanırsak, yani أسد lafzını doğrudan zikretmek yerine ona ait bir nitelik olan صاحب الزئير "kükreyen" ifadesi ile üstü örtülü bir biçimde ifade edersek, müşebbeh bihe ait özellik/özellikler hariç teşbihin bütün rükünleri hazfedilmiş olur. İşte istiarenin bu türü "mekniyye" olarak isimlendirilir.[35]

Zemahşerî ...ولماَّ سكتَ عن موسى الغضبُ اخذَ الالواحَ "*Ne zaman ki Musa'nın öfkesi sustu (öfkesi yatıştı); levhaları aldı...*"[36] ayetini yorumlarken kullandığı "temsîl" kavramı ile istiâre türlerinden "istiâre-i mekniyye"yi kastetmiştir. Ayetteki "öfkesi sustu ifadesi" hakikî anlamda kullanılmamıştır. Bu söz karînesi tahyîliyye olan istiâre-i mekniyyedir. Kızgınlık, Musa peygamberi yönlendirip ona şöyle şöyle yap diyen, sonra da bu iğvasından vazgeçen insana benzetilmiştir.[37] Burada istiare-i mekniyye derken Zemahşerî'nin istiare-i mekniyye anlayışına göre olduğunu ifade etmeliyiz. Daha sonra Sekkakî'nin de benimsediği istiare-i mekniyye tanımının klasik olsun modern olsun belâgat alimlerince sürdürüldüğünü söyleyebiliriz.

4. İstiare-i Tasrihiyye

Müşebbeh bih'in açıkça zikredildiği istiâredir.[38] İstiare-i musarraha ya da tahkikiyye de denir.[39]

كتابٌ أنزلناه إليك لتُخْرجَ الناسَ من الظُّلُمات إلى النُّور "(*Bu Kur'an*), *Rablerinin izniyle insanları karanlıklardan aydınlığa çıkarman için sana indirdiğimiz bir kitaptır*." [40] Ayet-i kerimede imansızlık karanlığa/karanlıklara, iman da nura benzetilerek istiâre yapılmıştır.[41] İstiare-i tasrihiyye'nin istiare-i temsîliyye ile yakın bir ilişkisi vardır. İstiare-i temsîliyye bir bakıma istiare-i tasrihiyye'nin bir çeşididir. İstiare-i tasrihiyye'de biz müşebbeh

---

30 Zemaḫşerî, *el-Keşşâf*, 1/616; Ebû Musa, *el-Belâgatü'l-Kur'âniyye fi tefsiri'z-Zemahşerî*, 513.
31 Zemaḫşerî, *el-Keşşâf*, 4/581, 582.
32 Tîbî, *Fütûḥu'l-ġayb*, 13/262.
33 Hacî es-Sadîk, "Mustalahü't-temsîl ev el-istiâretü't-temsîliyye: Dirâse belâgiyye tatbîkıyye fi'l-Keşşâf enmûzecâ", *Mecelletü'l-ulûmi'l-İnsâniyye*, (2008), 178; Zemaḫşerî, *el-Keşşâf*, 4/5.
34 'Abdurraḥmân Ḥasan Ḥabenneke Meydânî, *el-Belâġatü'l'Arabiyye ʾüsüsühâ ve ʾulûmuhâ ve fünûnühâ ve ṣuverun min taṭbîḳâtihâ bi-heykelin cedîdin min ṭarîfin ve telîdin* (Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1434), 2/243.
35 Meydânî, *el-Belâġatü'l'Arabiyye*, 2/243; Sedat Sağdıç, "Farklı Bir İstiare-i Mekniyye Tanımı Denemesi", *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22 (Aralık 2022), 173.
36 el-A`raf, 7/154.
37 Tîbî, *Fütûḥu'l-ġayb*, 9/595; Ebû Musa, *el-Belâgatü'l-Kur'âniyye fi tefsîri'z-Zemahşerî*, 513.
38 Hâşimî, *Cevâhiru'l-belâġa*, 277; Cârim - Emîn, *el-Belâġatü'l-vâḍıha*, 77; Bulut, *Belâgat*, 204.
39 Hâşimî, *Cevâhiru'l-belâġa*, 277; Bulut, *Belâgat*, 204.
40 İbrahim, 14/1.
41 Bulut, *Belâgat*, 205.

yerine zikredilen müşebbeh bih'i açıkça söyleriz. Yukarıdaki satırlarda belirttiğimiz gibi bu bakımdan iki istiare türü arasında sadece tek bir fark vardır. İstiare-i tasrihiyye müfred'de, temsîliyye ise terkip'te gerçekleşir.[42]

Zemâhşerî وما يَسْتَوِى الأَعْمى والبَصِيرُ "*Körle gören bir olmaz*"[43] ayetin tefsirinde âmâ ile gören kimsenin iyi ve kötüden "mesel" olduğunu ifade etmiştir.[44] Görüldüğü gibi Zemâhşerî burada "mesel" kavramını temsîl ile eş anlamlı ve tek kelimede gerçekleşen müfred istiâre olarak için kullanmıştır. Burada istiare الأَعْمى ve البَصِيرُ kelimelerinde gerçekleştiği için "tek kelimede" sözünü kullandık. Yoksa istiare-i tasrihiyye birden fazla kelime olsa da terkip halinde bulunmayan istiare türü için kullanılan bir isimlendirmedir.

Fatır suresinin 12. ayetinin tefsirinde tatlı su ile acı su ile mümin ve kafirden meseldir,[45] derken "mesel" kelimesini temsîl ile eş anlamlı istiare-i tasrihiyye anlamında kullanmıştır.

Zemahşerî Bakara suresinin 26. ayetindeki لا يستحيي "utanmaz" fiilinin hakikî anlamda değerlendirilmesinin Cenab-ı Hak için söz konusu olamayacağını ifade ederek, bunun bir temsîl olduğu tespitini yapar. Burada temsîl şöyle gerçekleşmiştir: Allah'ın kerem ve cömertliğinden dolayı kendisine yönelen kulu eli boş çevirmemesi, kendisine muhtaç olan kimseyi utandığından dolayı geri çeviremeyen kimsenin haline benzetilmiştir. Bu durumda ayet, Allah küçük ve değersiz oluşundan dolayı sivrisineği örnek olarak kullanmaktan imtina eden bir kimse gibi bunu örnek getirmeyi terk etmez manasına gelir.[46] İstiare sadece يستحيي fiilinde gerçekleştiği için tasrihiyyedir.

5.İstiâre-i Temsîliyye Anlamında

İstiâre bir kelimede ya da terkipte meydana gelmesi bakımından müfred ve mürekkep istiâre, olarak ikiye ayrılır:[47] Müfred istiâre, istiâre-i tasrihiyye[48] ve mekniyye'de[49] olduğu gibi müstear ismin tek bir lafızda meydana gelmesidir. Eğer müstear isim istiârede tek bir kelime değil de terkip halindeyse istiârenin bu çeşidi belâgat âlimlerince istiâre-i temsîliyye olarak adlandırılır.[50] Belâgatçıların istiâre-i temsîliyye tanımı şöyledir: Asli mananın anlaşılmasına engel bir karînenin varlığıyla benzerlik alakasıyla, konulduğu anlamının dışında kullanılan bir terkiptir.[51] Bu türe ait sözlerin kullanımı yaygınlık kazandığında deyim ve atasözüne dönüşür. Bu sözler artık, öznesiyle, nesnesiyle hiç değiştirilmeksizin kullanılır.[52] Belâgatçılar istiâre-i temsîliyye tanımında farklı ifadeler kullanmalarına rağmen tanımdaki "terkip" özelliğinde birleşmişlerdir.[53] Terkip halinde olan istiârenin bu türü; istiâre-i temsîliyye, temsîl yoluyla istiâre, istiâre yoluyla temsîl ya da sadece "temsîl" olarak isimlendirilir.[54] Temsîl terimi mütekaddimun belagat alimlerince istiare-i temsîliyye ise modern dönem dahil müteahhirun belagat alimleri tarafından yaygın olarak kullanılmaktadır.[55] "Temsîl"i, "istiâre-i temsîliyye" ismiyle (التمثيل على سبيل الاستعارة ifadesiyle) ilk defa Sekkâkî (öl. 626/1229)[56] incelemiş, daha sonra Hatîb el-Kazvînî (öl. 739/1338) , Bahâeddin Sübkî (öl. 773/1372), Teftâzânî (öl. 792/1390) , İbn

---

42 Ḳalkîle, *el-Belâġatü'l-Isṭılaḥiyye*, 62; es-Sadîk, "Mustalahü't-temsîl ev el-istiâretü't-temsîliyye", 170.

43 Fatır, 35/19.

44 Zemaḫşerî, *el-Keşşâf*, 3/589; Ebû Musa, *el-Belâgatü'l-Kur'âniyye fi tefsiri'z-Zemahşerî*, 512; Müşnî, "Mustalahü't-t tahyîl", 97.

45 Zemaḫşerî, *el-Keşşâf*, 3/587.

46 Zemaḫşerî, *el-Keşşâf*, 1/117.

47 Mürekkep istiâre denmesinin sebebi teşbîh-i temsîle benzediğinden dolayıdır. Bk. Heddâre, *Fî'l-Belâġati'l-'Arabiyye*, 77.

48 İstiâre-i tasrihiyye için bk. Hâşimî, *Cevâhiru'l-belâġa*, 277; Cârim - Emîn, *el-Belâġatü'l-vâḍıha*, 77; Bulut, *Belâgat*, 204.

49 Farklı bir istiâre-i mekniyye tanımı için bk. Sağdıç, "Farklı Bir İstiare-i Mekniyye Tanımı Denemesi", 155-178.

50 Abdülaziz Atîk, *Fî'l-belâgati'l-'arabiyye: 'ilmü'l-beyân* (Beyrut: Dârü'n- nehdâti'l-'Arabiyye, 1985), 192; Ḳalkîle, *el-Belâġatü'l-Isṭılâḥiyye*, 62; es-Sadîk, "Mustalahü't-temsîl ev el-istiâretü't-temsîliyye", 169, 170; Hikmet Akdemir, *Belâgat Terimleri Ansiklopedisi* (İzmir: Nİl Yayınları, 1999), 179.

51 Hâşimî, *Cevâhiru'l-belâġa*, 300; Cârim - Emîn, *el-Belâġatü'l-vâḍıha*, 199; Abdülazîz 'Atîk, *'İlmü'l-beyân* (Beyrut: Dâru'n-Nahḍati'l-'Arabiyye, 1405), 192; Meydânî, *el-Belâġatü'l'Arabiyye*, 2/265; es-Sadîk, "Mustalahü't-temsîl ev el-istiâretü't-temsîliyye", 170.

52 Avnullah Enes Ateş, *Türkçe Meallerin İstiâre Sanatı Açısından Değerlendirilmesi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016), 77.

53 es-Sadîk, "Mustalahü't-temsîl ev el-istiâretü't-temsîliyye", 170.

54 Ahmed Mustafa Merâgî, *'Ulûmu'l-belâġa:el-Beyân ve'l-me'ânî ve'l-bedî'* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1414), 287; es-Sadîk, "Mustalahü't-temsîl ev el-istiâretü't-temsîliyye", 169; Feyyâz, *el-Emsâl*, 102, 103.

55 es-Sadîk, "Mustalahü't-temsîl ev el-istiâretü't-temsîliyye", 172.

56 İstiare-i temsîliye teriminin ilk defa geçtiği yer için bk. Ebû Ya'kub Siracüddîn Yusuf b. Ebi Bekr Sekkâkî, *Miftâḥu'l-'ulûm*, thk. Naim Zerzur (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1407), 376.

Ya‘kub el-Mağribî (öl. 1168/1754), Muhammed Desûkî (öl. 1230/1814), Mustafa Muhammed el-Benânî (öl. 1238/1822) ve Abdülmüteal es-Saîdî (öl. 1386/1966) Sekkâkî'yi takip etmişlerdir.[57]

İstiare-i temsîliyye anlamındaki temsîlin daha iyi anlaşılması için klasik Arap edebiyatından örnek getirmek isabetli olacaktır. Ünlü Arap şairi Mütenebbî'nin (öl. 354/695) bir şiiri istiâre-i temsîliyyeye güzel bir örnektir:

ومنْ يكُ ذا فمٍ مرٍّ مريضٍ يجدْ مُراً به الماءَ الزُلالا

"Kimin ağzı acı ve rahatsız ise tatlı suyu da acı bulur."

Bu şiirin izahı sadedinde şunları söyleyebiliriz: Mütenebbî; şiiri bu literal manasıyla kullanmamış, kendi şiirini eleştirenleri şiir zevkinden yoksun ve edebî idrakleri eksik kimseler olarak nitelendirmiştir.[58] Bu şiirde istiâre-i temsîliyye şöyle gerçekleşmiştir: Şiir zevki olmaması sebebiyle Mütenebbî'nin şiirini ayıplayanların/diline dolayanların hâli, ağzındaki acılık sebebiyle tatlı suyu acı olarak hissedenlerin hâline benzetilmiştir. Her ikisinde de cami‘/vech-i şebeh, hastalıktır. Sonra müşebbeh bih'e delalet eden terkip beh[59]için istiâre-i temsîliyye yoluyla ödünç alınmıştır. Hakikî anlamın kastedilmesine engel olan karîne ise kelamın siyakından anlaşılan karîneyi hâliyyedir.[60]

Bu girizgahdan sonra terimin Keşşâf'taki kullanımına geçebiliriz. Zemahşerî Hicr suresinin 21. ayetinin tefsirinde (وَإِن مِّن شَيْءٍ إِلاَّ عِندَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنَزِّلُهُ إِلاَّ بِقَدَرٍ مَّعْلُومٍ) *"Hiçbir şey yoktur ki; depoları Bizim katımızda olmasın. Ama Biz onu ancak belli bir ölçüye göre indiririz."* hazinelerin zikredilmesiyle ilgili hem "temsîl" hem "mesel" kelimesini kullanmıştır.[61] Burada Allah her şeye gücünün yetmesini ve bunları yaratmasını içine eşyalar gerekli şeylerin konulduğu hazineye benzetmiştir.[62] Bu değerlendirmeyle "istiare-i temsîliyye" kabul edilebilir. Hazineye benzetilmesi terkip halinde değil de müfred olarak düşünülürse "istiare-i tasrihiyye" olur.

Zemahşerî Bakara suresinin 189. ayetindeki وَلَيْسَ الْبِرُّ بِأَنْ تَأْتُوا الْبُيُوتَ مِنْ ظُهُورِهَا "*evlere arka kapılarından girilmesi iyilik değildir*" ifadesini sormaması gerekeni soranların halini kapısı olduğu halde eve kapısından değil, arka taraftan giren kimselerin haline benzeterek "temsîl" olma ihtimaline de dikkat çeker. Bu durumda لَيس البر ifadesinin, kişinin kendini ilgilendirmeyen meselelerde soru sorması değil, aksine bundan sakınıp benzerlerine cesaret edememesi anlamına geleceğini belirtmektedir."[63] Zemahşerî bu paragrafın ardından gelen واتوا البيوتَ مِنْ ابْوابِها "*evlere kapılarından girin*" cümlesinin ise "işleri yapılması gerektiği gibi yapın, tersini yapmayın" anlamına geldiğini ifade etmektedir.[64] Bu yorumuyla buradaki "temsîl" ifadesiyle "istiâre-i temsîliyye"yi kastettiği anlaşılmaktadır.

İsrâ suresinin 64. ayetinde geçen "İblis'in sesi ve davetiyle şaşırtması, süvari ve yayalarla onları yaygaraya boğması" ifadelerini Zemahşerî "temsîl" olarak değerlendirmektedir. Zemâhşeri, şeytanın aldattığı kimse üzerinde tasallut etme halini; bir topluluğa saldırıp onlara bağırıp çağıran, yaygarayla onları tedirgin edip yerlerinden eden ve yok edene dek ordusu, atlıları ve yayalarıyla onların üzerine yürüyen savaşçıya benzetildiğini ifade etmektedir."[65] Bu değerlendirmeleriyle onun temsîli "istiare-i temsîliyye anlamında kullandığını anlamaktayız.

Yine Enbiya suresi 87. ayette . ...(فظَنَّ انْ لنْ نقْدرَ عليْه فنادى في الظُّلُماتِ انْ لآ اله الاَّ انتَ سبْحانك انّى كنتُ من الظّالمينَ) *"O (Yunus) Bizim kendisine güç yetiremeyeceğimizi zannetmişti. Ama sonunda karanlıklar içinde; "(Ya Rab!) Senden başka tanrı yok! Seni tenzih ederim. Ben, gerçekten zalimlerdenmişim!" diye seslenmişti."* Yunus Peygamberle ilgili "bizim kendisine güç yetiremeyeceğimizi zannetmişti ifadesiyle ilgili Zemahşerî, Yunus peygamberin duru-

---

57 Feyyâz, *el-Emsâl*, 40, 41.

58 Atîk, *Fî'l-belâgati'l-'arabiyye*, 193; Meydânî, *el-Belâġatü'l'Arabiyye*, 2/266; ʿAbbâs, *el-Belâġa fünûnuha ve efnânuha*, 201; Ahmed Matlûb, *Mu'cemü'l-mustalahâti'l-belâgiyye ve tatavvurihâ* (Bağdat: Matbaatü'l-mecme'il-'ilmiyyi'l-'Irakıyyî, 1403), 1/157; Akdemir, *Belâgat Terimleri Ansiklopedisi*, 180.

59 Müşebbeh, müşebbeh bih ve vech-i şebeh için bk. Cürcânî, *el-'İşârât ve't-teşbîhât*, 138; Hâşimî, *Cevâhiru'l-belâġa*, 225; Cârim - Emîn, *el-Belâġatü'l-vâḍıha*, 20; Heddâre, *Fî'l-Belâġati'l-'Arabiyye*, 35; Saraç, *Klâsik Edebiyat Bilgisi*, 130.

60 Atîk, *Fî'l-belâgati'l-'arabiyye*, 193; Meydânî, *el-Belâġatü'l'Arabiyye*, 2/266.

61 Zemaḫşerî, *el-Keşşâf*, 2/552.

62 Tîbî, *Fütûḥu'l-ġayb*, 9/24.

63 Zemaḫşerî, *el-Keşşâf*, 1/232, 233.

64 Zemaḫşerî, *el-Keşşâf*, 1/233.

65 Zemaḫşerî, *el-Keşşâf*, 2/651.

mu, Allah'ın emrini beklemeksizin kavmini terk etme hususunda kendine güç yetirilemeyeceğini zanneden bir kimsenin durumuna benzetilmiştir değerlendirmesiyle ayet-i kerime'nin hakikî anlamda değil, "temsîl" olmasını da imkân dâhilinde görür.[66]

İstiâre-i temsîliyye anlamında temsîl kavramının kullanımı "Allah'ın kalpleri mühürlemesi" ifadesinin geçtiği Bakara suresinin 7. ayetinin خَتَمَ اللهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَعَلَى سَمْعِهِمْ وَعَلَى أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةٌ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ "*(Çünkü) Kalplerini ve kulaklarını Allah mühürlemiştir; gözlerinin üzerinde de perde vardır... Büyük bir azaptır bunların hakkı!de vardır.*" Yorumunda Zemahşerî ikinci ihtimal olarak خَتَمَ اللهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ "*Allah onların kalplerini mühürledi.*" cümlesinin bir bütün olarak "mesel" olduğunu ifade edip aynı durumun şu sözlerde de olduğunu belirtir: Birisi helak olduğunda "vadi onu akıttı", ortadan kayboluşu uzun süren birisi için "Anka[67] onu uçurdu" denir. Bu iki örnekte ne vadi birisini akıtmış ne de Anka kuşu uçurmuştur; bu ifadeler "temsîl"den ibarettir. Bir kimsenin helak olma noktasındaki hâli, vadinin akıttığı/sürüklediği kimsenin hâline; uzun süre görünmeyen kimsenin hâli de Anka kuşunun uçurduğu kimseye benzetilmiştir.[68]

Zemahşerî böyle bir kimsenin sanki mühürlendiğini ifade etmekte, ya da mühürlenen kimselere benzetildiğini belirterek bunun, mecazın iki türü olan "istiâre" ve "temsîl" olduğunu söylemektedir.[69] Zemahşerî'nin burada temsîli mecazın bir çeşidi, istiârenin kasîmi[70] olarak değerlendirmesi problemlidir. Çünkü eğer temsîl derken "teşbîh-i temsîl"i kastediyorsa, o mecaz değildir. Eğer "istiâre-i temsîliyye"yi kastediyorsa o da istiârenin kasîmi değil, kısmıdır.[71]

6.Tahyîl/Varsayım Anlamında

Bu anlamdaki kullanımına getireceğimiz ilk örnek A'râf suresinin 172. ayetinde geçmektedir. Zemahşerî ayetteki "Ben sizin Rabbiniz değil miyim?" demişti de; "Elbette... (Buna) şahitlik etmekteyiz." demişlerdi ... sözünün "temsîl" ve "tahyil" olduğunu söylemektedir.[72] Zemahşerî bunun anlamının, Allah'ın Hz. Adem'in zürriyetine rabliğinin ve birliğinin delillerini yerleştirmesi, o kimselerin de Allah'ın onlara yerleştirdiği akıl ve basiretleri vasıtasıyla buna tanıklık etmesi ve Allah'ın o delâleti dalâlet ile hidayeti temyiz edebilecekleri bir vasıf haline getirmesi olduğunu söyler.[73]

Zemahşerî bu ayette "tahyîl"i zannedildiği gibi ıstılahî anlamında değil, hakikat mukabili "mecaz" manasında temsîl ile eş anlamlı kullanmıştır. Buradaki tahyîl kavramının temsîl ile eş anlamlı kullanıldığını gösteren işaretlerden biri de istiâre-i temsîliyye anlamındaki temsîli meydana getiren terkipler olan; delillerin fıtratlarına yerleştirilmesi, onların mümeyyiz kılınması ve kendilerine tanık tutulmalarının, bir arada zikredilmesidir.[74] İbnü'l-Müneyyir'in bu ayet bağlamında Zemahşerî'ye itirazı isimlendirmeyle ilgilidir. İbnü'l-Müneyyir "temsîl" ifadesini normal kabul ederken, kelâmullah ile ilgili "tahyîl" kavramının kullanılmasını uygun görmemektedir.[75] İbnü'l-Müneyyir'in bu itirazı yerinde değildir; zira eğer bir ifade, bir kullanım Arap dili ve edebiyatında varsa Kur'an'ın da onu kullanması gayet doğaldır.[76] Şunu ifade etmemiz gerekir ki Zemâhşerî'nin kullandığı temsîl, tasvîr ve tahyîl gibi kavramlar birbirlerine çok yakın olup hepsi de teşbîhe dayanır.[77]

---

66 Zemaḫşerî, *el-Keşşâf*, 3/129; Muhammed Fahrüddin Ziyâuddin Ömer er-Râzî, *Tefsîrü'l-fahri'r-Râzî: et-Tefsîrü'l-kebîr: Mefâtîhü'l-gayb* (Beyrut: Dârü'l-fikr, ts.), 12/215; Muhammed el-`iâdî Ebûssuûd, *Tefsîrü Ebî's-su`ûd: İrşâdü akli's-selîm ilâ mezâyâ'l-Kitabi'l-Kerîm*, thk. Abdulkadir Ahmed Âtâ (Riyad: Mektebetü'r-Riyâd el-hadîse, ts.), 3/722.

67 İslâm tasavvuf ve sanatında anka veya sîmurg, halk arasında Zümrüdüanka adlarıyla anılan efsanevi kuş. Sargon Erdem, "Anka", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 3/200.

68 Zemaḫşerî, *el-Keşşâf*, 1/59.

69 Zemaḫşerî, *el-Keşşâf*, 1/57.

70 Bir şeyin mukabili olan, onunla beraber bir başlık altında bulunan. Örnek olarak ismin kelime başlığı altında fiille beraber yer almasını, onun mukabili olmasını zikredebiliriz. Bk. Seyyid Şerif Cürcânî, et-Ta'rîfât, s. 176.

71 Tîbî, *Fütûḥu'l-ġayb*, 2/130.

72 Zemaḫşerî, *el-Keşşâf*, 2/169, 170.

73 Zemaḫşerî, *el-Keşşâf*, 2/169, 170.

74 Tîbî, *Fütûḥu'l-ġayb*, 6/647.

75 Zemaḫşerî, *el-Keşşâf*, 2/169.

76 Tîbî, *Fütûḥu'l-ġayb*, 6/649.

77 Suheyb Emîn Nadîr, "et-Temsîl ve't-tahyîl ke âliyâtin li't-te'vil 'inde'z-Zemahşerî fî tefsîrihi'l-Keşşâf: dirâse li'l-menheci't-te'vîlî", *Mecelle câmiati't-Tikrit li'l-ulûm* 19/5 (2012), 307.

Zemahşerî'nin bu ayetteki bazı ifadelerin mecaza/temsîle hamledilmesinde muhtemel bir itirazı dile getirip cevaplandırır: Bu itirazda, Arapçada temsîl malum iki şey arasında yapılır. Fakat bu âyet-i kerimede durum böyle değildir; çünkü emanetin cansız varlığa arz edilmesi, onun da bundan kaçınması ve tasalanmasının imkânsız olduğunu, bunun temsîl için konu olamayacağını belirtmiştir. Zemahşerî cevap sadedinde şunları söylemiştir: Her ne kadar cansız varlıklara emanetin arz edilmesi imkânsız olsa da bunun akılda hayal edilebileceğinin altı çizilmiş ve zihinde tahayyül etme açısından farazî/varsayımsal durumlar ile dış dünyada gerçekleşmiş durumlar arasında bir fark olmadığı ifade edilmiştir. [78]

Fussilet suresinin 11. ayetinde de . ...(فقال لها وللارض اِئْتِيا طَوْعًا اَوْ كَرْهاً قالتآ اتَيْنا طآئعين) ...*"Göğe ve Arz'a; "Gönüllü ya da gönülsüz ikiniz de gelin." demiştir... İkisi de "Gönüllü geldik." demişlerdir*." temsîl teriminin istiâre-i temsiliyye anlamında kullanıldığını görmekteyiz. Zemahşerî, burada yerin ve göğün Allah'ın emri hususunda itaat edilen bir amir emrettiği vakit, itaat eden memur konumunda olduğunu belirterek, bunun temsîl olarak isimlendirilen mecaz olduğunu ifade etmiştir. Tahyil de olabilir yorumundan sonra bunun Allah'ın kudretinin etkisinin yarattıkları üzerindeki tasvîri olarak değerlendirip hakikî anlamda Allah'tan onlara bir hitap, onlardan da bir cevap sadır olmadığına dikkat çekmiştir. Ardından ayetteki bu ifadenin Arapların duvar kazığa "Niçin beni yarıyorsun? deyince, kazık "onu beni sivriltene sor cevabını vermiştir." sözüne benzediğinin altını çizmektedir.[79]

Zemahşerî'nin ayetteki amir-memur benzetmesi, birçok yerde olduğu gibi burada da temsîl ile istiâre-i temsîliyye'yi [80] kastettiğini gösterir. Zemahşerî yukarıdaki ifadelerinden anlaşılacağı üzere temsîl ile mecazı eş anlamlı kullanmış, fakat çok sayıda ayetin tefsirinde eş anlamlı olarak değerlendirdiği[81] "tahyîl" ile farklılığına işaret etmiştir.[82] Zemahşerî bu ifadelerin eğer temsîl değil de tahyîl kabul edilirse benzetmeye gerek kalmadığını; kelimeleri, terkipleri tek tek ele alıp değerlendirmeksizin sözün özüne, muhtevasına bakarak buradan hakikî anlamda bir konuşma kastedilmediğini; Allah'ın kudretinin tasvîrine vurgu olduğuna dikkat çekmektedir.[83] Bu açıklamaları aslında biraz da tahyil'in tanımı niteliğinde kabul etmek gerekir.

İbnü'l-Müneyyir, (تخييل /tahyîl) isimlendirmesinin manası doğru olsa da bundan tasvîr kastedilmiş olsa da; bir vehim ve Cenab-ı Hakk' a karşı su-i edep içerdiği için böyle bir tabiri kullanmaktan çekinmek gerektiğini ifade ederek Zemahşerî'nin yaklaşımının mahiyetine yönelik bir itirazda bulunmamış, kullandığı "tahyîl" kavramından duyduğu rahatsızlığı ifade etmiştir.[84]

Zemahşerî, Kaf suresinin 30. ayetinde (يَوْمَ نقولُ لِجَهَنَّمَ هلْ امْتَلأْتِ وتقولُ هلْ منْ مَزِيدٍ) "Bizim, Cehennem'e; "Doldun mu?" dediğimiz, onun da; "Daha yok mu?" dediği gün..."geçen Cenab-ı Allah ile cehennem arasındaki konuşmayı mecazî olarak değerlendirirken "tahyîl" kavramını kullanmıştır. Öncelikle şunu ifade etmeliyiz ki Zemahşerî her ne kadar ayetteki ifadelerin hakikî anlamda olmadığını "tahyîl" kavramı ile ifade etse de birçok yerde olduğu gibi burada tahyîli temsîl ile eş anlamlı kullanmaktadır. Zira Zemahşerî Allah ile ateş arasındaki diğer bir "hitap" örneğinin geçtiği Enbiya suresinin 69. ayetinde "*Ey ateş! İbrahim'e serin ve selâmet ol" dedik*." tahyîl kavramını kullanmamış, temsîl kavramını kullandığına bir işaret sayılabilecek amir-memur örneklendirmesiyle konuya açıklık getirmiştir.[85]

Haşr suresi 21. ayette لَوْ اَنْزَلْنَا هٰذَا الْقُرْاٰنَ عَلٰى جَبَلٍ لَرَاَيْتَهُ خَاشِعًا مُتَصَدِّعًا مِنْ خَشْيَةِ *"Biz bu Kur'anı dağa indirseydik o dağı Allah korkusundan başını eğerek parça parça olmuş görürdün."* Zemâhşeri'nin burada temsil ile beraber tahyil kelimesini de kullandığını görmekteyiz.[86] Faraza anlamındadır.

---

[78] Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3/548; Muhammed Coşkun, "Zemahşerî Tefsirinde Emanet Ayeti", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 7 (MÜİFD)* (Haziran 2016), 20.

[79] Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/184.

[80] Sema ile yerin Allah ile yaratılma noktasında konuşmalarının durumu güçlü kuvvetli sözü geçen bir idarecinin maiyetindekilere yönelttiği emrinin hemen uygulanmasına benzetilmiştir. Tîbî, *Fütûḥu'l-ġayb*, 13/579.

[81] Ebû Musa, *el-Belâgatü'l-Kur'aniyye fi tefsiri'z-Zemahşerî*, 520; Müşnî, "Mustalahü't-t tahyîl", 99.

[82] Ebû Musa, *el-Belâgatü'l-Kur'aniyye fi tefsiri'z-Zemahşerî*, 521.

[83] Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/184; Tîbî, *Fütûḥu'l-ġayb*, 13/579.

[84] Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/184.

[85] Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3/123.

[86] Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/496.

Yunus suresinin 94. ayetinde فَاِنْ كُنْتَ فِي شَكٍّ مِمَّا اَنْزَلْنَا اِلَيْكَ فَسْئَلِ الَّذِينَ يَقْرَؤُنَ الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكَ *"Eğer sana indirdiklerimiz hakkında şüphe içerisindeysen senden önce kitabı okuyanlara sor."* Temsil ile beraber varsayım kelimesini de kullanmıştır.[87]

Bir başka ayette onun temsîli varsayım anlamında kullandığını görmekteyiz: قلْ إنْ كان للرحمن ولدٌ فأنا اوّلُ العابدينَ *"De ki: Eğer Rahman'ın çocuğu olsaydı ona kulluk edenlerin ilki ben olurdum"* [88] ayetinin tefsiri sadedinde Zemâhşerî, bu ifadenin Allah'a çocuk isnadının mübalağalı biçimde nefyi/reddi için kullanılan bir varsayım üslubuyla temsîl olduğunu belirtmektedir.[89]

SONUÇ

Zemahşerî, tefsiri Keşşâf'ta "temsîl" terimini teşbîh, istiâre-i temsîliyye, istiâre-i tasrihiyye, istiâre-i mekniyye ve kinaye gibi farklı anlamların yanı sıra farazî, hayali durumlar için de kullanmıştır. Bu farazi ve hayali durumları bazı yerlerde tahyil kelimesiyle karşıladığını görmekteyiz. Keşşâf'ta yaptığımız taramada "istiâre-i temsîliyye" kavramının bizzat hiç geçmemesi, Sekkâki öncesi bu terimin kullanılmadığını gösteren delillerden birisi olarak kabul edilebilir. Yine Zemahşerî'nin mesel ve mecaz kavramlarını birçok yerde istiâre-i temsîliyye anlamındaki temsîl ile eş anlamlı değerlendirdiğini tespit ettik. Zemâhşerî "temsîl" terimini isim/masdar olarak kullanımının yanı sıra fiil formatında da (مَثَّلَ) kullanmıştır. Zemâhşerî'nin temsîl, tasvîr ve tahyîl gibi kavramları da birbirine çok yakın anlamda kullandığını söyleyebiliriz.

KAYNAKÇA

Akdemir, Hikmet. *Belâgat Terimleri Ansiklopedisi*. İzmir: NİI Yayınları, 1999.

Ateş, Avnullah Enes. *Türkçe Meallerin İstiâre Sanatı Açısından Değerlendirilmesi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016.

Atîk, Abdülaziz. *Fî'l-belâgati'l-'arabiyye: 'ilmü'l-beyân*. Beyrut: Darü'n- nehdâti'l-'Arabiyye, 1985.

'Atîk, Abdülazîz. *'İlmü'l-beyân*. Beyrut: Dâru'n-Nahḍati'l-'Arabiyye, 1405.

Bilgegil, M. Kaya. *Edebiyat Bilgi ve Teorileri (Belâgat)*. İstanbul: Enderun Kitabevi, 2. Basım, 1989.

Bulut, Ali. *Belâgat: Meânî-Beyân-Bedî'*. İstanbul: İFAV: M.Ü. İlâhiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1. Basım, 2013.

Cârim, Alî - Emîn, Mustafa. *el-Belâġatü'l-vâḍıha: el-beyân ve'l-me'ânî ve'l-bedî' li'l-medârisi's-şâneviyye*. İstanbul: Kahraman, 1984.

Cevherî, İsmâil b. Ḥammâd. *eṣ-Ṣıḥâḥ:Tâcül'lüġati ve ṣıḥâḥu'l-'Arabiyye*. thk. Ahmed Abdulġafûr 'Aṭṭâr. 6 Cilt. Beyrut: Dârü'l-ilmi li'l-melayîn, 3. Basım, 1404.

Cürcânî, Muhammed. *el-'İşârât ve't-teşbîhât*. thk. İbrahim Şemsüddîn. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1432.

Coşkun, Muhammed. "Zemahşerî Tefsirinde Emanet Âyeti." *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 50 (Haziran 2016), 5-22.

Durmuş, İsmail. "Kinaye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 26/34-36. Ankara: TDV Yayınları, 2002.

Ebû Musa, Muhammed Huseyn. *el-Belâgatü'l-Kur'âniyye fi tefsiri'z-Zemahşerî ve eserühâ fi dirâsâti'l-belâgiyye*. Kahire: Dârü't-tezâmün, 2. Basım, 1988.

Ebûssuûd, Muhammed el-`iâdî. *Tefsîrü Ebî's-su`ûd: İrşâdü akli's-selîm ilâ mezâyâ'l-Kitâbi'l-Kerîm*. thk. Abdulkadir Ahmed Âtâ. 5 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Riyâd el-hadîse, ts.

Erdem, Sargon. "Anka". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 3/198-200. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.

Feyyâz, Muhammed Câbir. *el-Emsâl fi'l-Kur'ân'il-Kerîm*. Kahire: Dârü's-selâm, 1433.

Fîrûzâbâdî, Mecdüddin Muhammed b. Ya`kub. *el-Kâmûsü'l-muhît*. thk. Mektebetü tahkîki't-türâs fî müesseseti'r-risâle. Beyrut: Müessesetü'r- risâle, 6. Basım, 1998.

Hâşimî, Seyyîd Ahmed. *Cevâhiru'l-belâġa*. thk. Süleyman Salih. Beyrut: Dâru'l-Ma 'rife, 4. Basım, 1434.

Heddâre, Muhammed Mustafa. *Fî'l-Belâġati'l-'Arabiyye*. Beyrut: Dâru'l-'ulumi'l-'Arabiyye, 1. Basım, 1409.

[87] Zemaḫşerî, *el-Keşşâf*, 1/356.

[88] ez-Zuhruf, 43/81.

[89] Zemaḫşerî, *el-Keşşâf*, 4/258; Ebû Musa, *el-Belâgatü'l-Kur'aniyye fi tefsiri'z-Zemahşerî*, 515.

İbn Dureyd, Ebû Bekr Muḥammed b. el-Ḥasen b. Dureyd el-Ezdî. *Kitâbü cemhereti'l-lüga*. thk. Remzî Munîr Baʿlebekkî. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-ʿİlm li'l-Melâyîn, 1408/1987.

İbn Fâris, Ebü'l-Hüseyin Ahmed b. Fâris b. Zekeriyyâ. *Muʿcemü mekâyîsi'l-luga*. thk. Enes Muhammed Şamî. Kâhire: Dârü'l- hadîs, 1429.

İbn Manzûr, Ebü'l- Fazl Cemâlüddin Muhammed b. Mükerrem b. Ali b. Ahmed el Ensarî er-Rüveyfiî. *Lisânü'l-ʿArab*. thk. Abdullah Ali el-Kebîr - Muhammed Ahmed Hasbillah. 6 Cilt. Kâhire: Dârül-me`ârif, ts.

Ḳalkîle, ʿAbdeh Abdulazîz. *el-Belâġatü'l-Isṭılaḥiyye*. Kâhire: Dâru'l-Fikri'l-ʿArabî, 3. Basım, 1412.

Matlûb, Ahmed. *Muʿcemü'l-mustalahâti'l-belâgiyye ve tatavvurihâ*. 3 Cilt. Bağdat: Matbaatü'l-mecme ʿil- ʿilmiyyi'l-ʿIrakıyyî, 1403.

Merâgî, Ahmed Mustafa. *ʿUlûmu'l-belâġa:el-Beyân ve'l-meʿânî ve'l-bedîʿ*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-ʿİlmiyye, 3. Basım, 1414.

Meydânî, ʿAbdurraḥmân Ḥasan Ḥabenneke. *el-Belâġatü'lʿArabiyye ʾüsüsühâ ve ʿulûmuhâ ve fünûnühâ ve ṣuverun min taṭbîḳâtihâ bi-heykelin cedîdin min ṭarîfin ve telîdin*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kalem, 4. Basım, 1434.

Müşnî, Mustafa İbrahim. "Mustalahü't-t tahyîl: mefhûmühü ve mevkifü'z-Zemahşerî minhü fî tefsîrihi "el-Keşşâf". *Mecelletü'l-menâra li'l-buhûs ve'd-dirâsât* 11/3 (2003), 79-118.

Nadîr, Suheyb Emîn. "et-Temsîl ve't-tahyîl ke âliyâtin li't-te'vil ʿinde'z-Zemahşerî fî tefsîrihi'l-Keşşâf: dirâse li'l-menheci't-te'vîlî". *Mecelle camiati't-Tikrit li'l-ulûm* 19/5 (2012), 293-318.

Râzî, Muhammed Fahrüddin Ziyâuddin Ömer er-. *Tefsîrü'l-fahri'r-Râzî: et-Tefsîrü'l-kebîr: Mefâtîhü'l-gayb*. Beyrut: Dârü'l-fikr, 1. Basım, ts.

Sadîk, Hacî es-. "Mustalahü't-temsîl ev el-istiâretü't-temsîliyye: Dirâse belâgiyye tatbîkıyye fî'l-Keşşâf enmûzecâ". *Mecelletü'l-ulûmi'l-İnsâniyye*.

Sadîk, Hacî es-. "Temsil ya da İstiâre-i Temsiliyye Kavramı: Keşşâf Tefsiri Örneğinde Uygulamalı Bir Belâgat Çalışması". çev. Sağdıç Sedat. *Dergiabant: Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi* 3/5 (2015), 236-253.

Sağdıç, Sedat. "Farklı Bir İstiare-i Mekniyye Tanımı Denemesi". *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22 (Aralık 2022), 155-178.

Saraç, M. A. Yekta. *Klâsik Edebiyat Bilgisi : Belâgat*. İstanbul: Gökkubbe Yayınları, 9. Basım, 2011.

Sekkâkî, Ebû Yaʿkub Siracüddîn Yusuf b. Ebi Bekr. *Miftâḥu'l-'ulûm*. thk. Naim Zerzur. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-ʿİlmiyye, 1407.

Tîbî, Şerefüddin el-Huseyn b. Abdillah. *Fütûḥu'l-ġayb fî'l-keşf 'an ḳınâi'r-reyb*. 17 Cilt. Ebû Ẓabîî: Câizetü Dübey ed-Devliyye li'l- Ḳur'âni'l-Kerîm, 1. Basım, 1434.

Zebîdî, Muhammed Murtazâ Huseynî. *Tâcü'l-ʿarûs min cevâhiri'l-kamûs*. 40 Cilt. Kuveyt: Matbaatü hukumeti'l-Kuveyt, 1385.

Zemaḫşerî, Ebûl'l-Kâsım Cârullah Mahmud b. Ömer b. Muhammed. *el-Keşşâf 'an ḥaḳâiḳi ġavâmiḍi't-Tenzîl ve ʿuyûni'l-eḳâvîl fî vücûhi't-te'vîl*. thk. Muhammed Abdüsselam Şâhîn. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-ʿİlmiyye, 1. Basım, 1995.

Zemaḫşerî, Ebûl'l-Kâsım Cârullah Mahmud b. Ömer b. Muhammed. *Esâsü'l-belâga*. thk. Mezeyed Neîm, Şevkî Maarrî. Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1. Basım, 1998.

ʿAbbâs, Fażl Ḥasan. *el-Belâġa fünûnuhâ ve efnânuhâ: ʿİlmü'l-beyân ve'l-bedîʿ*. b.y.: Dâru'l-Furkân li'n-Neşr ve't-Tevzî, 10. Basım, 2005.

Zemahşerî'nin Nahve Ait "*El-Müfred ve'l-Müellef*" Adlı Risalesinde Konu ve Yöntem

Dr. Süleyman Cesur*

GİRİŞ

İslam'ın yayılmasıyla beraber Arap olmayan milletlerin Araplar ile iletişime geçmesi ve etkileşim sonucu dilde bazı bozulmalar olmuştur. Arapçanın İslam dininin kutsal metinlerini barındıran bir dil olması ve bu bozulmaların kutsal metinlerin doğru anlaşılması konusunda birtakım problemler ortaya çıkabileceğinin fark edilmesiyle Arapçanın kaidelerinin belirlenmesi ihtiyacı doğmuştur. Genel olarak kabul edilen görüşe göre Hz. Ali bu iş ile Ebü'l-Esved ed-Düelî'yi (ö. 69/688) görevlendirmiştir.[1] Kısa sürede gramer çalışmaları başlamış ve büyük mesafeler almış, Basra ve Kûfe gibi meşhur ilim merkezlerinde dil konusunda farklı görüşlere sahip âlimler tarafından nahiv ekolleri oluşturulmuştur. Basra Ekolü'nde Halil b. Ahmed (ö. 175/791), Sîbeveyhi (ö. 180/796), Kûfe Ekolü'nde ise el-Kisâî (ö. 189/805), el-Ferrâ (ö. 207/822) gibi âlimler Arap dilini araştırma gayesiyle çöllerde dili bozulmamış kabileler arasına girerek fasih Arapçanın kurallarını oluşturacak dilsel malzemeleri toplamışlardır.[2]

Bağdat'ın yeni hilafet merkezi olmasıyla birlikte Basra ve Kûfe ilim merkezlerinin önemi azalmış buralardaki pek çok ilim adamı Bağdat'a gelerek ilmi faaliyetlerini burada sürdürmüşlerdir. Farklı görüşlere sahip ilim adamları bir süre aralarındaki ilmi çekişmeyi burada sürdürseler de kendilerinden sonraki nesil bu iki ekolün görüşlerini birlikte öğrenme ve değerlendirme fırsatı bulmuşlardır. Böylece Basra ve Kûfe ekolleri arasındaki çekişme zamanla ortadan kalkmış, sonraki dönemde gelen dil âlimleri iki ekol arasında ayrım yapmaksızın her iki ekolün üstün taraflarını tercih ederek yeni bir ekol oluşturmuşlardır. Bağdat Ekolü olarak isimlendirilen bu ekolün önemli âlimlerinden olan Ebû Ali el-Fârisî (ö. 377/987), İbn Cinnî (ö. 392/1002), Zemahşerî (ö. 538/1144), İbn Ya'îş (ö. 643/1245) gibi birçok meşhur âlim dil alanındaki çalışmaları en üst düzeye taşımışlardır.[3]

Zemahşerî XII. yüzyılda yaşamış birçok ilim dalında eserleri olan bir âlimdir. İlim öğrenmeye küçük yaşlarda başlamış birçok âlimden dersler almış ve bu uğurda ömrünün sonuna kadar seyahatlerde bulunmuştur. Zemahşerî tefsir, hadis, fıkıh gibi alanların yanında Arap Dili alanında da eserler vermiştir. Nahiv alanında yazdığı *el-Mufassal* isimli eseri Sîbeveyhi'nin *el-Kitâb*'ından sonra alanında ikinci ana kaynak olarak kabul edilmiştir.[4] Zemahşerî'nin nahve dair başka çalışmaları da bulunmaktadır. Bunlardan biri de çalışmamıza konu olan *el-Müfred ve'l-Müellef* isimli risalesidir. Bu risale *el-Mufaśśal*'dan önce ve Zemahşerî'nin Mekke'de bulunduğu bir sırada kaleme alınmıştır.

el-Müfred ve'l-Müellef iki kısımdan oluşmaktadır. Birinci kısımda müfred yapıdaki kelimeler, ikinci kısımda ise müfred kelimelerden oluşturulan mürekkep yapıları anlatmıştır. Müfred yapıdaki kelimeler isim, fiil, harf şeklinde incelenmiştir. Mürekkep yapıları ise dokuz bölümde ele alınmıştır. Bunlar: fiilden mürekkep, isimden mürekkep, harf ve isimden mürekkep, harf ve fiilden mürekkep, iki harften mürekkep, müfred

---

* Sivas Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Temel İslam Bilimleri Arap Dili ve Belagatı suleymancesur@cumhuriyet.edu.tr Orcid: 0000-0001-8780-1545

1 İsmail Durmuş, "Nahiv", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/305.

2 Mahfuz Geylani, Arap Dil Ekolleri ve Önde Gelen Temsilcileri, *İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi*, 6/1 (Bahar 2020), 207-210.

3 Geylani, "Arap Dil Ekolleri ve Önde Gelen Temsilcileri", 223-225.

4 Mustafa Öztürk, M. Suat Mertoğlu, "Zemahşerî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44/235-238.

ve mürekkepten oluşan yapı, iki mürekkep kelimeden oluşan yapı, bir müfred iki mürekkepten oluşan yapı, bir mürekkep ve iki mürekkepten oluşan yapı şeklinde incelemiştir.

Bu risale üzerine Abdulhalim el-Marsafi, Behice el-Hasenî ve Suudi Arabistan İmam Muhammed b. Suud Üniversitesinde Ali b. Musa b. Muhammed Şebîr tarafından çalışmalar yapılmıştır.[5]

1. HAYATI VE İLMİ KİŞİLİĞİ

Asıl adı Ebu'l-Kâsım Mahmud b. Ömer b. Muhammed el-Ħârizmî ez-Zemaħşerî olup 27 Receb 467 (18 Mart 1075) tarihinde Hârizm bölgesinde Türkmenistan'ın Taşavuz ili Köroğlu ilçesindeki Zemahşer'de doğmuştur.[6] Mekke'ye yerleşip uzun bir süre Kabe'ye mücavir yaşadığından "Cârullah", yazmış olduğu eserleriyle mensup olduğu bölgenin övünç kaynağı sayıldığı için "Fahr-i Hârizm" lakaplarıyla anılmıştır. Doğduğu bölgede Farslıların da bulunması nedeniyle Zemahşerî'yi Fars kökenli kabul edenler varsa da o çağda Harizm'deki nüfusun büyük çoğunluğunu Türkler'in oluşturması nedeniyle Türk asıllı olduğu kabul edilmiştir.[7] Zemahşerî'nin bir ayağının takma olması nedeniyle uzun elbise giydiği belirtilmiştir. Kaynaklarda bir ayağının kesilmesiyle ilgili farklı rivayetler bulunsa da kendisi seyahatlerinin birisinde bindiği hayvandan düşmesi ve ayağının kırılması sonucunda kesildiğini, bunun ise annesinin kendisine beddua etmesi nedeniyle olduğunu belirtmiştir.[8] Zemahşerî ilk bilgilerini imam olan babasından almış okuma yazma öğrenip hafız olduktan sonra geçim sıkıntısı çeken ailesi tarafından önce terzilik mesleğine verilmiş, daha sonra ilme olan düşkünlüğü nedeniyle Hârizm'de medreseye gönderilmiştir. Gençlik döneminden itibaren çeşitli ilim merkezlerine yolculuklar yapmış buralarda birçok âlimden ders almıştır. Zemahşerî'nin ilmî şahsiyetinin oluşmasında en büyük pay, devrin en büyük âlimlerinden kabul edilen mutezilî âlim Ebû Mudar Mahmûd b. Cerîr ed-Dabbî el-İsfehânî'ye (ö. 507/1113) aittir. Zemahşerî bu âlimden dil ve belagat dersleri almış, mutezile mezhebinin fikirlerini öğrenmiş ve zamanla bu mezhebin yılmaz savunucusu olmuştur. Aynı zamanda hocası sayesinde bazı devlet adamlarıyla tanışmıştır.[9]

Zemahşerî daha sonra Buhara'ya gitmiş, burada çeşitli hocalardan fıkıh, hadis, kelam, tefsir, mantık, felsefe, Arapça dersleri almış ve Horasan ve Hârizm gibi bölgelerde birçok ders halkasına katılarak kendisini yetiştirmiştir. Horasanda aralarında Muciru'd-Devle Ebu'l-Feth Ali b. Hüseyn el-Ardastânî'nin bulunduğu çeşitli devlet adamlarıyla tanışmıştır. Muciru'd-Devle'ye şiirler atfetmiş ve yazdığı *Şerĥu ebyâtı's-Sîbeveyh* ile *el-Ünmûzec* isimli eserlerini takdim etmiştir. Horasan'dan İsfehan'a geçmiş burada Sultan Melikşah'ın oğlu Muhammed'le buluşmuş ve yazdığı bir kasidede onu övmüştür.[10]

Zemahşerî defalarca Bağdat'a seyahatlerde bulunmuş, burada Ali b. Muzaffer en-Nisâbûrî (ö. 494/1101) ve Ebû Nasr el-İsfehânî (ö. ?)'den edebî ilimler, Ebu'l-Hattâb Nasr b. Ahmed İbnu'l-Batir (ö. 494/1101), Ebû Sa'd eş-Şekkânî (ö. 506/1112) ve Şeyhulislam Ebû Mansûr Nasr el-Hârisî (ö. ?)'den hadis; Hanefi fakihlerinden Kâdı'l-Kudât Ebû Abdillah Muhammed b. Ali ed-Dâmegânî'den (ö. 498/1104) fıkıh ve hadis öğrenmiş, Mekke'de Ebû Bekir Abdullah b. Talha el-Ya'bürî'den (ö. 515/1121) Sîbeveyhi'nin *el-Kitâb*'ını okumuş, İbn Şecerî'den (ö. 543/1148) nahiv ve belagat dersleri almıştır.[11]

Zemahşerî 1118 yılında yakalandığı hastalıktan iyileştikten sonra Mekke'ye seyahat etmiştir. Burada Mekke emiri Ebu'l-Hasan Ali b. Ali b. Hamza b. Vahhas (ö. 550/1155) kendisini çok iyi karşılamış aralarındaki ilmî ve şahsi dostluk karşılıklı söylenen şiirlerle kuvvetlenmiştir. Zemahşerî bu sırada Arap yarımadasını dolaşarak çeşitli kabilelerin dili, edebiyatı, örf ve adetleri hakkında geniş bilgiler edinmiştir. Böylece Arap

---

5 Ali b. Musa b. Mukammed Şebîr, *Kitâbu'l-Müfred ve'l-Müellef li ebi'l-Kâsım ez-Zemaħşerî* (Suudî Arabistan: Câmi'atü'l-İmâm Muhammed b. Suûd, 2018), 193; Behîce Hasenî, "Risâletâni li'z-Zemaħşerî", *Mecelletü'l-Mecme'i'l-'İlmi'l-'İrâḳî*, Cilt 15, 1967, 87-121.

6 Cemalüddin Ebi'l-Hasan Ali b. Yusuf el-Ḳıftî, *İnbâhu'r-ruvât 'alâ enbâhi'n-nuĥât*, thk. Muhammed Ebü'l-Faḍl İbrahim (Kahire: Dâru'l-Fikri'l-'Arabî, 1986), 3/266, 271; Ebü'l-Abbas Şemsüddin Ahmed b. Muhammed b. Ebî Bekr b. Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâü ebnâi'z-zamân*, thk. İhsan Abbas (Beyrut: Dâru Śâdr, 1977), 5/171; Öztürk, Mertoğlu, "Zemahşerî", 44/235.

7 el-Ḳıftî, *İnbâhu'r-ruvât,* 3/268, 269; Öztürk, Mertoğlu, "Zemahşerî", 44/235.

8 el-Ḳıftî, *İnbâhu'r-ruvât,* 3/268.

9 Öztürk, Mertoğlu, "Zemahşerî", 44/235.

10 Harun Özel, *Zemahşerî ve Nahiv İlmindeki Yeri* (Kahramanmaraş: Sütçü İmam Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014), 12.

11 Öztürk, Mertoğlu, "Zemahşerî", 44/235.

dilinin bütün inceliklerini kavramış, binlerce kelime ve şevâhid türünden şiir, beyt ve kaside ezberlemiştir. Bu sayede Kur'an ve Hadislerde geçen bir kelimenin farklı manalarını izah etmiş, bu hususta şevâhid getirmiştir. Arap olmamasına rağmen zamanında Arapçayı ondan daha iyi bilen bir kimsenin olmadığı söylenmiştir. Onun zaman zaman Arap dilinde yapılan yanlışları gördüğünde Mekke'de Ebû Kubeys dağına çıkarak herkese meydan okuduğu belirtilmiştir.[12]

Mekke'de iki sene kalan Zemahşerî Hârizm'e geri dönmüş, on yıl kadar kaldıktan sonra tekrar Mekke'ye gitmek için yola çıkmış uğradığı Bağdat'ta birkaç sene kalmıştır. Mekke'ye gelen Zemahşerî buradaki idareciler tarafından iyi karşılanmıştır. Bazı mutezili âlimlerin isteği ve İbn Vehhâs'ın tavsiyesi üzerine *el-Keşşâf* tefsirini ve *Dîvânu'l-Edeb* isimli divanını yazmıştır. Bu gelişinde Mekke'de üç yıl kalmış ve eserlerinin çoğunu burada Zemzem Kuyusu'nun yanında yazmıştır. Üç yılın sonunda Hârizm'e dönmek üzere yola çıkmış, 1138 yılında Bağdat'a uğramış, dersler vermiştir. Burada bulunan Ebû Mansur el-Cevâlikî (ö. 540/1145) gibi âlimlerin derslerine devam ederek 66 yaşında olmasına rağmen icazet almıştır. Daha sonra Hârizm'e geçmiş, Ceyhun ırmağı kenarında bulunan Ürgenç'e yerleşmiştir. 13 Haziran 539/1144 yılında arefe gecesi vefat etmiştir.[13]

Zemahşerî çok iyi tahsil görmüş, ilim uğrunda birçok meşakkate katlanmıştır. Bir şiirinde yaptığı tahsil ve yazdığı eserleriyle iftihar ederek şöyle demiştir;

تَرَانِي فِي عِلْمِ الْمَنْزِلِ فَارِسَا وَمَا أَنَا فِي عِلْمِ الْأَحَادِيثِ رَاسِفَا
فَلِلسُّنَّةِ الْبَيْضَاءِ فِي مَنَاجِحَ وَيَبْغِي كِتَابُ اللَّهِ مِنِّي الْمَعَارِفَا
وَمَا أَنَا مِنْ عِلْمِ الدِّيَانَاتِ عَاطِلُ فَأَحْسَنُ حَلَى لَمْ يَزَلْ لِي شَانِفَا
وَمَا لِلْغَاتِ الْعَرَبِ مِثْلِي مُقَوِّمُ أَبَى كُلُّ نَدْبٍ مُتْقِنٍ أَنْ يُخَالِفَا
وَبِي يَسْتَعِيذُ النَّحْوُ مِنْ أَنْ يَسُوسَهُ نَهَى لَمْ يَجِدْهَا الذَّائِقُونَ حَصَائِفَا
وَعِلْمَا الْمَعَانِي وَالْبَيَانِ كِلَاهُمَا أَزِفُ إِلَى الخِطَابِ مِنْهُ وَصَائِفَا
وَعِلْمُ الْقَوَافِي وَالْأَعَارِيضِ شَاهِدُ بِفَسْحَةِ خَطْوِي فِيهِ إِذْ كُنْتُ زَاحِفَا
أَقَرَّتْ بِي الآدَابُ أَصْلًا لَهَا وَمِنْ رَأْيِ مَشْرَفِيَاتِ جَحَدْنَ الْمَشَارِفَا
وَدِيوَانُ مَنْظُومِي يُرِيكَ بَدَائِعًا وَدِيوَانُ مَنْثُورِي يُرِيكَ طَرَائِفَا

"Benim Kur'ân ilminde âlim olduğumu görürsün. Ben hadis ilimlerinde de âciz bir kimse değilim.
Sünneti beyzânın (bir ilim olarak) benim elimde kaydettiği başarılar vardır. Allah'ın kitabı da benden tefsirler beklemektedir.
Ben dînî ilimlerde de âtıl bir kimse değilim. Bakılırsa en güzel işlemlerin daima bize ait olduğu görülür.
Arap dilini benim kadar işleyip kıvamına getiren yoktur. Bu sahada üstünlüğe koşan her bir derin âlim, bana muhalefet etmekten kaçınmıştır.
Nahiv ilmi benimle, zevk sahibi âlimlerin beğenmediği kimselerin yaptıklarına karşılık, muhkem kaideler kazanmıştır.
Me'ânî ve beyân ilimlerinden muhataplara taze meyveler hediye ediyorum.
Kâfiye ve aruz ilmindeki çalışmalarım, o sahadaki geniş adımlarıma şahittir.
Edebiyat benim çalışmalarım sayesinde sağlam bir temele sahip olmuştur, artık meşrefî kılıçlarını gören meşârifi inkâr eder.
Benim manzum divanım sana nice üstün şiirler gösterir. Mensur divanım ise latif makaleler sunar." [14]

2. ZEMAHŞERİ'NİN DİL İLE İLGİLİ ÇALIŞMALARI

Zemahşerî'nin ilme yönelmesinde İslam'ın hudut kalelerinden birisi ve devamlı İslam düşmanlarıyla cihat eden bir bölge olan Hârizm'de yetişmesinin etkisi vardır. İslam'ı muhaliflere karşı savunma isteği ve kültür düzeyleri yüksek devlet adamlarının ilim adamlarına sahip çıkıp onları himaye etmeleri de etkilemiş olmalıdır. Zemahşerî farklı ilim dallarında birçok eser yazmıştır. Eserlerini yazarken farklı kaynaklardan bilgi topladığı gibi işlediği konularda orijinal fikirleri, kendine ait ifade tarzı ve düşünceleri vardır. Çalışmalarında da-

[12] Özel, *Zemahşerî ve Nahiv İlmindeki Yeri,* 13.
[13] Öztürk, Mertoğlu, "Zemahşerî", 44/235; Özel, *Zemahşerî ve Nahiv İlmindeki Yeri,* 14.
[14] Ali Abdullah 'Abd Amr, *Taĥḳîḳu Dîvânı'z-Zemaĥşerî ve dirâseti li şi'rih* (Mekke: Câmi'atü Ümmi'l-Kurâ, 1979), 77; Özel, *Zemahşerî ve Nahiv İlmindeki Yeri,* 14, 15.

ha çok akıl ve mantık yolunu tutan, hür düşünceli bir araştırmacı olmuştur. Ele aldığı konular kendisinden önce ele alınan konular olmakla beraber yalnızca önceki fikirlerin nakil, tertip ve tanziminden ibaret değildir. Ele aldığı konulara kendi düşünce, inşa tarzı, üslup ve ifadeleriyle bir şeyler katmıştır. Döneminde edebiyatın ileri geleni, büyük bir Arap nesebçisi, Arap olmayanlar arasında Arapça'yı en iyi bilen kimse olarak tanınmıştır.[15]

Geniş ilim ve kuvvetli zekaya sahip olan Zemahşerî nahiv ekollerinden birisine mutaassıp derecede bağlı olmamakla beraber Bağdat ekolünü temsil eden alimler arasında sayılmıştır.[16] Çoğu nahiv konusunda Basra ekolüne uymuş, bazen Kufe ekolü görüşünü, Ebû Ali el-Fârisi'nin (ö. 377/987), İbn Cinnî'nin (ö. 392/1002) görüşünü tercih etmiştir. Bazen de kendine özgü görüşlerini belirtmiştir. Zemahşerî Sîbeveyhi'den çok etkilenmesine rağmen bazı konularda ona muhalefet ederek başkasının görüşüyle amel etmiştir. Merfulukta failin esas olup mübtedanın onun üzerine hamledildiğini kabul ederek el-Halil'in (ö. 175/791) görüşünü, ikinci taaccüb fiilinin emir siygasında olduğu konusunda ise Zeccâc'ın (ö. 311/923) görüşünü alarak Sîbeveyhi'ye muhalefet etmiştir.[17]

Birçok alanda eser veren Zemahşerî'nin Arap dili alanındaki eserleri şunlardır:

1. *el-Mufaśśal-fî Śan'ati'l-İ'râb*: Nahve dair olup *el-Keşşâf* tefsirinden sonra yazmıştır. Nahiv ilminin tüm kaidelerini topladığı bu eseri en önemli ve en meşhur çalışması olarak kabul edilir. Üzerinde birçok şerh yapılmıştır.[18]
2. *el-Ünmûzec fi'n-Naĥv: el-Mufaśśal*'dan önce yazmıştır. Özet niteliğinde olup üzerinde çeşitli şerhler yapılmıştır.[19]
3. *Mes'ele (Risâle) fî Kelimâti'ş-Şehâde:* Kelime-i tevhid'in nahiv bakımından tahliline dair bir risaledir.[20]
4. *el-Muĥâcât bi'l-mesâili'n-naĥviyye:* Arap dilinin inceliklerini soru cevap şeklinde anlatan bir risaledir.[21]
5. *Şerĥu ebyâti Kitâbi Sîbeveyhi*: Sîbeveyhi'nin *el-Kitâb* adlı eserindeki şevahidin şerhi olup *el-Müsteḳśâ*'dan önce yazmıştır.[22]
6. *Muḳaddimetü'l-edeb*: Hârizmşahlar Hükümdarı Atsız b. Muhammed'in Arapça öğrenmek istemesi üzerine yazdığı sözlüktür. Arapça her kelimenin altına Farsçasını yazmıştır. Eseri; isim, fiil, harf, isimlerin tasarrufu, fiillerin tasarrufu bölümlerine ayırmış, nahvi kurallarını anlatmıştır.[23]
7. *Esâsü'l-belâġa*: Arapça kelimelerin hakiki ve mecazi anlamlarını anlattığı sözlük olup şiirler ile şevahidlendirmiştir. Zebîdî (ö. 1205/1791) bunu esas alarak *Tâcü'l-'Arûs'u* yazmıştır.[24]
8. *Kitâbü'l-Cibâl ve'l-emkine ve'l-miyâh*: Coğrafya ve tarih sözlüğü niteliğindedir. Eserde yer isimlerinin türlerini anlatırken bazen şiirlerden örnekler vermiştir.[25]
9. *Divânü'ş-şi'r:* Zemahşerî'nin 5000 den fazla şiirini içeren eseridir. Bu eseri kendisi *Dîvânu'l-menžûm* olarak isimlendirmiştir.
10. *A'cebü'l-'aceb fî şerhi Lâmiyyeti'l-'Arab:* Câhiliyye şairlerinden Şenfer'a'ya ait olan *Lâmiyyetü'l-'Arab* kasidesinin şerhidir.[26]
11. *el-Müsteḳśâ fi'l-emşâl:* 3461 Arap meselini içeren sözlük olup hicri 499 (Miladi 1105-1106) senesinde yazmıştır.[27]
12. *Nevâbiġu'l-kelim:* Kısa hikmet ve nasihat tarzındaki edebi vecizelerden ibarettir. Üzerine birçok şerh yapılmıştır.[28]

---

15 Ali Özek, *Zemahşeri ve Arap Lugatçılığındaki Yeri* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2006), 53, 54.

16 Şevki Dayf, *el-Medârisü'n-Naĥviyye* (Kahire: Dâru'l-Me'ârif, 1968), 284; Geylani, Arap Dil, 222-225.

17 Ebu'Kâsım Muhammed b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Mufaśśal fî 'İlmi'l-'Arabiyye*, thk. Faĥr Sâlih Kabâve (Amman: Dâru 'Ammân li'n-Neşr ve't-Tevzi', 2004), 10. Tahkik edenin önsözü.

18 İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân,* 5/169; Öztürk, Mertoğlu, "Zemahşerî", 44/237.

19 Kemal Cebrî 'Abherî, *ez-Zemaħşerî-sîretuhû-âşâruhû-meźhebuhu'n-naĥvî* (Ammân: Dâru'l-Cinân, 2014), 87; Öztürk, Mertoğlu, "Zemahşerî", 44/237.

20 Öztürk, Mertoğlu, "Zemahşerî", 44/237.

21 İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân,* 5/168; Öztürk, Mertoğlu, "Zemahşerî", 44/237.

22 Öztürk, Mertoğlu, "Zemahşerî", 44/237; Cebrî 'Abherî, *ez-Zemaħşerî-sîretuhû-âşâruhû-meźhebuhu'n-naĥvî*, 97.

23 Öztürk, Mertoğlu, "Zemahşerî", 44/237; Cebrî 'Abherî, *ez-Zemaħşerî-sîretuhû-âşâruhû-meźhebuhu'n-naĥvî*, 110.

24 Öztürk, Mertoğlu, "Zemahşerî", 44/237; Cebrî 'Abherî, *ez-Zemaħşerî-sîretuhû-âşâruhû-meźhebuhu'n-naĥvî*, 83.

25 Cebrî 'Abherî, *ez-Zemaħşerî-sîretuhû-âşâruhû-meźhebuhu'n-naĥvî*, 90.

26 Öztürk, Mertoğlu, "Zemahşerî", 44/237.

27 Öztürk, Mertoğlu, "Zemahşerî", 44/237; Cebrî 'Abherî, *ez-Zemaħşerî-sîretuhû-âşâruhû-meźhebuhu'n-naĥvî*, 107.

28 Öztürk, Mertoğlu, "Zemahşerî", 44/237; Cebrî 'Abherî, *ez-Zemaħşerî-sîretuhû-âşâruhû-meźhebuhu'n-naĥvî*, 114, 115.

13. *ed-Dürrü'-dâ'ir el-münteħâb fi kinâyâti ve'sti'ârâti ve teşbîhâti'l-'Arab:* Edebî sanatlarla ilgilidir.[29]
14. *el-Ḳustâsü'l-müstaḳim fi'l-'arûż:* Eser aruz ile ilgilidir. 1970 yılında Necef'te 1989 yılında Beyrut'ta basılmıştır.[30]
15. *Ḳaśîde fi sü'âli'l-Ġazzâlî: Mesâilü'l-Ġazzâlî* olarak ta anılan eser كَيْفَ يَجْلِسُ اللهُ عَلَى الْعَرْشِ sorusuna cevap niteliğindedir.[31]
16. *el-Emâlî fi'n-Nahv*
17. *Śamîmü'l-'Arabiyye*
18. *Mu'cemü 'Arabî Fârisî*
19. *Cevâhiru'l-Belâġa*
20. *Kitâbu'l-Esmâ fi'l-Luġa*
21. *Etvâku'ź-Źeheb:* Mekke'de bulunduğu sırada *Keşşâf*'tan önce yazmıştır.[32]
22. *el-Maḳâmât*
23. *Rebî'u'l-Ebrâr*
24. *Nüzhetü'l-Müste'nis ve Nüzhetü'l-Muḳtebis*
25. *el-Ḳaśîdetü'l-be'ûżiyye*
26. *el-Keşfü fi Ḳırââti'l-'Aşr*
27. *Dîvânu Ħutab*
28. *Dîvânu Resâil*
29. *Dîvânu't-Temşîl*
30. *Đâlletü'n-Nâşid*
31. *Neśâiĥu'l-Mülûk*
32. *Risâletü'l-Esrâr*
33. *Risâletü'l-Mübkiyye*
34. *Tesliyetü'đ-Đarîr*
35. *Şerĥu Ebyâti'l-Keşşâf*
36. *Zübdetü'l-Emşâl*
37. *er-Risâletü'n-Nâśıĥa*
38. *Nüketü'l-İ'râb fi Ġarîbi'l-İ'râb*
39. *ed-Dürer fi Şerĥi'l-Îcâz*
40. *el-Müfred ve'l-Müellef fi'n-Naĥv* [33]

3. ZEMAHŞERÎ'NİN *EL-MÜFRED VE'L-MÜELLEF* ADLI ESERİ

Zemahşerî *el-Müfred ve'l-Müellef* adlı eseri Mekke'ye ilk defa gittiğinde yazmıştır. Eseri kendisini seven Mekke ehli için yazdığını, benzerinin olmadığını, anlamakta zeki insanların bile zorlandığı güç ve garip kuralları anlatmaya niyetlendiğini belirtmiştir. Bu risale Zemahşerî'nin diğer eserleri kadar meşhur olmamıştır. Eserin Türkiye, Mısır ve İran vb. yerlerde bulunan yazma eser kütüphanelerinde farklı nüshaları bulunmaktadır. En eski nüshası Süleymaniye Kütüphanesi Köprülü 1/1393 numaralı mecmua içinde bulunanıdır. Bu nüsha on varak olup 17 satır ve nesih hattıyla hicri 635 tarihinde Bağdat'ta yazılmıştır. Bazı kaynaklarda *el-Müfred ve'l-Mürekkeb fi'n-Nahv* adı ile başka bir nahiv kitabı Zemahşerî'ye nispet edilse de aynı kitabın isminin farklı yazılmasından kaynaklandığı belirtilmiştir.[34]

---

[29] Öztürk, Mertoğlu, "Zemahşerî", 44/237; Cebrî 'Abherî, *ez-Zemaħşerî-sîretuhû-âşâruhû-meźhebuhu'n-naĥvî*, 91; Özel, *Zemahşerî ve Nahiv İlmindeki Yeri*, 38.

[30] Cebrî 'Abherî, *ez-Zemaħşerî-sîretuhû-âşâruhû-meźhebuhu'n-naĥvî*, 102, 103.

[31] Öztürk, Mertoğlu, "Zemahşerî", 44/237; Cebrî 'Abherî, *ez-Zemaħşerî-sîretuhû-âşâruhû-meźhebuhu'n-naĥvî*, 103.

[32] Cebrî 'Abherî, *ez-Zemaħşerî-sîretuhû-âşâruhû-meźhebuhu'n-naĥvî*, 85.

[33] el-Ḳıftî, *İnbâhu'r-ruvât,* 3/266; Yâḳût el-Ħamevî, *Mu'cemü'l-Üdebâ*, thk, İhsan Abbas (Beyrut: Dâru'l-Ġarbi'l-İslâmî, 1993), 6/2691; Cebrî 'Abherî, *ez-Zemaħşerî-sîretuhû-âşâruhû-meźhebuhu'n-naĥvî*, 84-113; Özek, *Zemahşerî ve Arap Lugatçılığındaki Yeri*, 59-64; Özel, *Zemahşerî ve Nahiv İlmindeki Yeri*, 33-38.

[34] Cebrî 'Abherî, *ez-Zemaħşerî-sîretuhû-âşâruhû-meźhebuhu'n-naĥvî*, 109.

Bu eser Zemahşerî'nin daha önce yazdığı *el-Ünmûzec fi'n-Naĥv* adlı eserinin özeti şeklindedir. Zemahşerî eserde dilsel terkipleri nahvin ışığı altında incelemiş, nahiv kaidelerini iki bölüm halinde özet olarak anlatmıştır. Eser Sadru'l-Efâdıl el-Kasım b. el-Hüseyin el-Harezmî (ö. 616/1219) tarafından şerh edilmiştir. Fakat bu şerh günümüze ulaşmamıştır.[35] Zemahşerî'nin *el-Mufassal* adlı eserine yapılan bazı şerhlerde bu esere işaretler vardır.[36] İbn Hâcib (ö. 646/1249) bu risalenin bazı yerlerini *el-Emâli'n-nahviyye* adlı eserinde şerh etmiştir.[37] Ayrıca Fahruddin el-Çârperdî (ö. 746/1346) tarafından *el-Ünmûzec*'e şerh niteliğinde yazılan *el-Muġnî fî 'ilmi'n-naĥv* adlı eserinde bazı cümlelerin risaledeki cümlelerle aynı olması dikkat çekicidir. Günümüzde risale üzerine Abdulhalim el-Marsafi, Behice el-Hasenî ve Ali b. Musa b. Muhammed Şebîr tarafından üzerinde çalışmalar yapılmıştır.[38]

4. ARAPÇADA MÜFRED VE MÜREKKEB

Arap dilini inceleyen alimler kelimeyi ilk önce müfred manaya delalet etmeleri bakımından isim, fiil, harf şeklinde müfred olarak ele almışlar sonra bu kelimelerden meydana gelen yapıları incelemişlerdir. Kelimelerin meydana getirdiği yapıları mürekkeb yapılar olarak adlandırmışlardır.

İki veya daha fazla kelimenin bir faide için bir araya getirilerek oluşturulan ve tam bir mana ifade eden yapılara mürekkeb veya müellef denilmiştir. Bu faidenin tam (اَلنَّجَاةُ فِي الصِّدْقِ gibi) veya nakıs (نُورُ الشَّمْسِ، اَلْإِنْسَانِيَّةُ الْفَاضِلَةُ gibi) olması farketmez.[39] Mürekkebin manasını anlamak için tek başına anlamları olan cüzlerin manalarını bir araya getirmek gerekir. Bu lafızlar terkipte bir araya geldiklerinde müstakil, faydalı bir anlam meydana gelir.[40]

Şerif Cürcânî (ö. 816/1413) mürekkebi "lafzının cüzü ile, manasının cüzü üzerine delalet kastedilen şeydir" şeklinde tarif ederek; isnâdî (قَامَ زَيْدٌ), mürekkeb-i izâfî (غُلَامُ زَيْدٍ), mürekkeb-i ta'dâdî (خَمْسَةَ عَشَرَ), mürekkeb-i mezcî (بَعْلَبَكَّ), mürekkeb-i savtî (سِيبَوَيْهِ) şeklinde beş kısma ayırmıştır.[41] Mustafa el-Galâyînî mürekkebi altı bölüm halinde şu şekilde açıklamıştır:

1- Mürekkebü'l-İsnâdî: bir şey üzerine bir şey ile hükmetmek. يُفْلِحُ الْمُجْتَهِدُ, زُهَيْرٌ مُجْتَهِدٌ gibi. Burada cümlenin parçaları müsned ve müsnedü ileyh olarak ayrılır. Bu cümle fiil cümlesi veya isim cümlesi olabilir. İki cümle çeşidinden birisi olması itibariyle; fiil, fail, naibü'l-fâil, mübteda, haberden meydana gelebilir.
2- Mürekkebü'l-izâfî: Muzaf ve muzafu ileyh'den oluşan terkiplerdir خَاتَمُ فِضَّةٍ gibi.
3- Mürekkebü'l-beyânî: iki kelimenin ikincisinin birincisinin anlamını açıklayan yapılar olup üç kısımdır;
   a- Mürekkeb-i vasfî: sıfat ve mevsuftan oluşan yapıdır فَازَ التِّلْمِيذُ الْمُجْتَهِدُ gibi.
   b- Mürekkeb-i te'kîdî: Müekkid ve müekkedden oluşan yapıdır جَاءَ الْقَوْمُ كُلُّهُمْ gibi.
   c- Mürekkeb-i bedelî. Bedel ve mübeddel minh'den oluşan yapıdır جَاءَ خَلِيلٌ أَخُوكَ gibi.
4- Mürekkebü'l-'atfî: Ma'tuf ve ma'tûfu 'aleyh'den oluşan ve aralarında atıf harfi olan yapılardır يَنَالُ التِّلْمِيذُ وَالتِّلْمِيذَةُ الْحَمْدَ وَالثَّنَاءَ gibi.
5- Mürekkebü'l- mezcî: İki kelimenin tek kelime yapılmasıdır. İki isim veya isim ve savt şeklinde yapılır بَعْلَبَكَّ ve سِيبَوَيْهِ gibi.
6- Mürekkebü'l-'adedî: Aralarında atıf takdir edilen iki sayıdan oluşan yapılardır أَحَدَ عَشَرَ gibi.[42]

---

[35] Selâhuddîn Halîl b. Aybeg, *Kitâbu'l-Vâfî bi'l-Vefeyât, thk*. Ahmed Arnavut, Türkî Mustafa (Beyrut: Dâru İĥyâi't-Türâşi'l-'Arabî, 2000), 24/90; Celâlüddin Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Suyûtî, *Tuĥfetü'l-Edîb*, thk. Hasan el-Milĥ, Sehâ Ne'ce (Ammân; Kitâbü'l-Âlemî, 2008), 1/83.

[36] et-Tebrîzî, el-Batalyevsî, el-Hârizmî, thk. Mustafa es-Sakâ, Abdurrahim Mahmud, Abdusselam Harun, İbrahim el-Ebyârî, *Şurûĥu Sıḳtı'z-Zened*, 3.basım (Kahire: el-Heyetü'l-Mısriyyetü'l-Âmmetü li'l-Kütüb, 1986), 5/1908, 2020.

[37] Ebû Amr Cemâlüddîn Osmân ibn Hâcib, *Kitâbu Emâlî İbnü'l-Ĥâcib*, thk. Fahr Sâlih Süleyman Kadâre, (Ammân: Dâru'l-Ciyl, 1979), 826.

[38] Cebrî 'Abherî, *ez-Zemaĥşerî-sîretuhû-âşâruhû-meźhebuhu'n-naĥvî*, 108; Muhammed Şebîr, *Kitâbu'l-Müfred ve'l-Müellef li ebi'l-Kâsım ez-Zemaĥşerî*, 193.

[39] Ebû Bişr Sîbeveyhi Amr b. Osman b. Kanber, *el-Kitâb,* tkh. Abdusselam Muhammed Harun, 3. Basım, (Kahire: Mektebetü'l-Ĥâncî, 1988), 1/23; Ebû Ali el-Fârisî, *el-Îdâĥu'l-'Aḍûdî,* thk. Hasan Şâzelî, (Riyad: Câmi'atü'r-Riyâḍ, 1969), 9; Mustafa el-Galâyînî, *Câmi'u'd-durûsi'l-'Arabiyye*, 30. Basım (Beyrut: Menşûrâtu'l-Mektebeti'l-'Aśriyye, 1994), 1/12.

[40] Abbas Hasan, *en-Naĥvu'l-Vâfî*, 15. Basım (Kahire: Dâru'l-Me'ârif, ts.), 1/74.

[41] Ali b. Muhammed b. Ali el-Cürcânî, *Kitâbu't-ta'rîfât*, (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2007), 191.

[42] el-Galâyînî, *Câmi'u'd-durûsi'l-'Arabiyye*, 1/14-17.

5. EL-MÜFRED VE'L-MÜELLEF ADLI ESERİN KONUSU VE İÇERİĞİ

Zemahşerî daha önce yazmış olduğu *el-Ünmûzec* adlı eserinin özeti mahiyetinde olan bu risalede ilk önce müfred kelimeleri ve bu kelimelerden meydana gelen yapıları ele alarak irabları üzerinde durmuş ardından mürekkeb yapıları incelemiştir. Müfred kelimeleri önce isim, fiil, harf şeklinde ayırmış sonra bunların kısımlarını anlatmıştır.

Müfred

Zemahşerî, müfred kelimeleri önce isim, fiil, harf şeklinde ayırmış daha sonra bunların kısımlarını anlatmıştır.

Zemahşerî, İsmi; cins, alem, zata (mevsuf), hale (sıfat), ayn ve manaya delalet eden isim şeklinde ayırarak örnekler vermiştir. Sonra ismin hallerine geçmiş ilk olarak irabını anlatmıştır. İrabı, ismin sonunu teleffuz edilen hareke, mukadder hareke veya harfler ile farklı olması şeklinde tarif etmiştir.

Teleffuz olunan harekeleri; sonu sâlim bir harf veya onun yerine geçerli olan harf ile mütemekkin olması şeklinde tarif etmiştir. Sâlim'i ise; kendisinde mâ kabli harekeli elif veya yâ olmayan isim şeklinde tarif etmiştir.

Mukadder harekeyi; son harfinin üzerine hareke yazılamayan isim olduğunu, harflerin ise mütekellim yâ'sının dışındakilere muzaf olan altı isim olduğunu, bunların müfred olduklarında hareke ile irab aldıklarını, ذُو مَالٍ kelimesinin her zaman izafet halinde bulunduğunu belirtmiştir. Sonu sahih harf ile biten isimlerin tesniye ve cemilerinin nasıl geldiğini örneklerle belirtmiştir. Burada كِلَا kelimesinin irabına yer vermiştir.

Zemahşerî murab'a mütemekkin denildiğini[43] munsarıf ve gayr-ı munsarıf olarak ikiye ayrıldığını söyleyerek sebeplerini belirtmiş başka açıklama yapmamıştır. İrab alametlerinin ref, nasb, cer ve bunların neler olduğunu belirterek mebniliğin ismin hallerinden olup sonunun veya harekesinin sukunudur demiştir.

Yine ismin hallerini tesniyelik, cemilik olarak belirterek ceminin kısımlarını ve zamirleri anlatmıştır. Zemahşerî zamirleri diğer eserlerindeki usulünün aksine burada gaib, muhatab ve mütekellim olarak sıralamıştır.[44] Konuyu marife-nekre, müzekker-müennes ve müennesin kısımlarıyla bitirerek fiil konusuna geçmiştir.

Fiili; mazi, muzari, emir şeklinde kısımlara ayırmış, tam ve nakıs şeklinde olduğunu belirterek mukarebe, medh, zem ve teaccüb fiillerini ve kurallarını anlatmıştır. Fiillerin hallerinde muzarinin manevî âmil ile merfu olduğunu, ismin yerinde bulunmasının sahih olduğunu söyleyerek Basralıların görüşünü tercih etmiştir. Muzarinin hangi durumlarda ve hangi edatlarla mansub ve meczum olduğunu ayetlerden örneklerle belirtmiştir. Fiillerden mazi ve emrin mebni olduğunu söylemiş, mebniliğin fiilin hallerinden olduğunu mazinin fetha üzere mebni, emrin de sükûn üzere mebni olduğunu belirterek fiilin mefulü bihi olduğunda meçhul olamayacağını, fiilin harfi cerle mefulünü alabileceğini söylemiştir.

Harfleri; âmil olanlar ve olmayanlar olarak ikiye ayıran Zemahşerî âmil olanlara harfi cerleri, mübteda ve haberde refden önce nasb edenler ve nasbdan önce ref eden iki âmil diyerek hurufu müşebbeh bi'l-fiil ve لَيْسَ manasındaki مَا ve لا yı anlatmıştır. Âmil olmayanlar bölümünde ise atıf harfleri, istifham harfleri, istikbal harfleri, ibtida ve marife lamları, şart edatı لَوْ ve أَمَّا harfini anlatarak müfred bölümünü bitirmiştir.

Müellef/Mürekkeb

Zemahşerî mürekkeb yapıları incelediği müellef bölümünü dokuz kısma ayırmıştır. Risaledeki anlatım üslubuyla konuyu şu şekilde anlatmıştır:

İki İsimden Müellef Olanlar

Zemahşerî bunları on bölüme ayırmıştır:

---

[43] Zemahşerî bu konuda İbn Serrac'ın fikrini kabul etmiştir. Bkz. Ebubekr Muhammed b. Sehl b. Serrâc, *el-Uśûl fi'n-nahv*, thk. Abdulhüseyn el-Fetlî, 3.Basım (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1996), 1/50.

[44] ez-Zemahşerî, *el-Mufaśśal*, 128.

İlk bölümde mübteda ve haberi anlatmıştır. Buradaki mübteda ve haber tarifi Sibeveyhi'nin tarifinin aynısıdır.[45] Diğer bölümleri ise şu şekildedir; muzaf-muzaf ileyh, sıfat-mevsuf, bedel-mübeddel minh, tekit-müekked, matuf-u aleyh-matuf, hal-zi'l-hal, mümeyyiz- miktar, müstesna minh-müstesna, failleri veya mefulleri ile beraber sıfat-ı müşebbehe ve masdar.

İsim ve Fiilden Müellef Olanlar

Burada fail ile beraber fiil, meful ile beraber fiil, hal, temyiz ve müstesna ile beraber fiili anlatmıştır.

Harf ve İsimden Müellef Olanları

Üçüncü kısımda muarraf bih ile beraber harfi tarif, münadayla beraber nida harfi olarak anlatmıştır.

Fiille Beraber Harfden Müellef Olanlar

Bu kısımda قَدْ, س, سَوْفَ yi anlatmıştır.

İki Harften Müellef Olanlar

Burada لَوْلاَ, لَوْمَا, هَلاَّ, لَمَّا, أَلَّا, أَمَّا, إِمَّا, harflerini sayarak bunların مَعْدِي كَرِبَ gibi iki kelimeden oluşanlar olduğunu belirtmiştir.

Müfred ve Müelleften Müellef Olanlar

Zemahşerî burada:

Müellefle beraber isim; bu ismi zaman ve cümleye muzaf olduğunda onun benzeri, sılası ile beraber ism-i mevsul; الَّذِي, الَّتِي bunların tesniyeleri ve cemileri, مَا, مَنْ, أَيُّ ve Tay lugatındaki ذُو dur.

Müellefle beraber harf; ibtida ve kasem lâm'ı, istifham harfleri, mübteda ve haberde âmil olan beş harf, fiili nasb edenler, fiili أَنْ'in dışında cezm edenler ve harfi cerler ve atıf harfleri olarak saymıştır.

Müellefle Beraber Müellef

Bu kısımda şart ve ceza cümleleri ve cümle-i mahkiyye'yi saymıştır.

İki Müellefle Beraber Müfred

Burada ise şart harfi ve onun manasını taşıyan isimler olan مَا, مَنْ, أَيُّ, أَنَّى, مَتَى, أَيْنَ yi saymıştır.

İki Müellefle Beraber Müllef

Son kısımda ise şart harfleri olan مَهْمَا, حَيْثُمَا, إِذْمَا ve şart ve ceza cümlelerini saymıştır.

Zemahşerî son olarak müellefin iki kısım olduğunu bunların müfîd ve gayrı müfîd olarak ikiye ayrıldığını belirterek risaleyi bitirmiştir.

6. ESERİN ÜSLUP VE YÖNTEMİ

Zemahşerî'nin nahivle ilgili eserleri incelendiğinde; dilbilimsel analizler yaparken nahiv ilminin özgün yapısını göz önünde bulundurduğu ve konuları sistematik bir şekilde ele aldığı görülür. Zemahşerî nahiv kurallarına tam bir bağlılık göstererek dilin yapısal özelliklerini inceler ve bunları net bir şekilde açıklar.

Nahiv kurallarını örnekler üzerinden açıklayan Zemahşerî bu kuralların uygulanmasını ve anlaşılmasını kolaylaştırır, ilgililerin konuyu daha iyi anlamalarını hedefler. Dilin içerisindeki ilişkileri vurgular ve bu ilişkilerin dilbilgisel yapının temelini oluşturduğunu, kelime kökleri, ekler ve çekim ekleri arasındaki ilişkileri belirtir. Zemahşerî nahvi analizler yaparken bağlamı dikkate alarak yapısal bir özelliğin veya kelimenin anlamı ve işlevinin bağlama bağlı olarak değişebildiğini belirtir. Bu nedenle Zemahşerî'nin sistematik ve örnek tabanlı yaklaşımı nahiv çalışmalarının temelini oluşturmuştur ve birçok nahivci üzerinde etkisi olmuştur denilebilir.

---

[45] bk. Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, 1/23.

Zemahşerî'nin *el-Müfred ve'l-Müellef* adlı risalesini incelediğimizde ise yukarıda belirtilen metodu kısmen uygulamadığı görülür. Risalenin önsözünde belirttiği üzere risaledeki hedef kitlesi Mekke halkıdır. Risalede manası kapalı ve garip olan, ancak zeki insanların anlayabileceği konuları anlatmayı hedeflediğini, bunları anlayanların bu ilimde ustalaşmış olacaklarını belirtmiştir. Burada anlatılanları anlayanlardan kendisini hayırla anmalarını ve dua etmelerini istemiştir.

Zemahşerî'nin risaledeki hedef kitlesi Mekke Arapları olduğu için nahiv konularını sistematik sırayla incelemediği görülür. Risalede hedef kitlenin konunun birçok ayrıntısını bildiğinin kabul edildiği görüntüsü vardır. Bu nedenle konular çok kısa ve özet olarak anlatılmış, bazen külli kaideler verilerek yetinilmiştir. Bazı yerde örnek verilmemiştir.

Zemahşerî nahivle ilgili eserlerinde konuları anlatırken Kur'ân-ı Kerim'den, hadislerden, Arap şiir ve mesellerinden örnekler vererek onlarla istişhad etmiştir. Fakat bu risalede diğer eserlerinin aksine hadisle istişhad etmemiştir.[46]

Zemahşerî risalenin i'rab bahsinde Bakara suresinin 143, Taha suresinin 81, Araf suresinin 53, Nisa suresinin 73. ayetlerini, bedelle beraber mübeddel minh konusunda Alak suresi 16, ismi zaman konusunda Mutaffifin suresi 6 ve Mürselât suresinin 35, harfle beraber müellef konusunda Nahl suresi 124, müellefle beraber müellef konusunda Tevbe suresi 30. ayetini örnek vererek istişhad etmiştir.

Zemahşerî risalede iki yerde şiirle istişhad etmiştir. Bunlardan birisi ismi zaman konusunda 'Aşâ'ya (ö. 7/629?) ait olan ve Sibeveyhi'nin *el-Kitâb*'ından alınan şu beyittir[47];

بِآيَةٍ يُقْدِمُونَ الْخَيْلَ شُعْثًا كَأَنَّ عَلَى سَنَاكِبِهَا مُدَامَا

"Bir işaretle atları darmadağınık öne geçiriyorlar, sanki onların toynaklarında devam ettiriyorlar."

Diğeri ise hal ile beraber zi'l-hal konusunda Sibeveyhi'nin *el-Kitâb*'ında yer alan[48] ve Zürrumme'ye (ö. 117/735) ait olan şu beytin ilk yarısıdır;

لِمَيَّةَ مُوحِشًا طَلَلٌ قَدِيمٌ عَفَاهُ كُلُّ أَسْحَمَ مُسْتَدِيمُ

"Meyye eski bir yıkıntıda yapayalnız kaldı, devamlı yağan ince yağmur onu affetti (onu aşındırmadı)."

Zemahşerî bir yerde ise sahabe sözüyle istişhad etmiştir. Bu da münadayla beraber nida yani istiğâse bölümünde Hz. Ömer'in mihrabda bulunduğu sırada kendisine saldırıldığında söylediği يَا لَلَّهِ لِلْمُسْلِمِينَ (Ya Allah Müslümanlara yardım et!) sözüdür.

SONUÇ

Zemahşerî, Arap dilbilgisini inceleyen önemli bir dilbilimcidir. Nahivdeki metodu, dilbilgisi kurallarına bağlılık, örnek tabanlı yaklaşım, dilin içerisindeki ilişkilerin vurgulanması ve bağlamın öneminin vurgulanması gibi prensiplere dayanır. Eserleri ve yöntemi, Nahiv ilminin anlaşılmasına ve nahiv çalışmalarının ilerlemesine önemli katkılar sağlamıştır. Zemahşerî'nin nahivdeki metodu, dilbilim alanında hala önemli bir referans kaynağı olarak kabul edilmektedir.

Zemahşerî'nin *"el-Müfred ve'l-Müellef"* adlı eseri, Arap dilbilgisi alanında bir risale olup Mekkeli'lere yönelik yazılmıştır. Eser, nahiv kurallarını özet bir şekilde ele almış, birçok yerde nahvin külli kaidelerini belirtmekle yetinmiş, bazen de bu kurallar örneklerle desteklenmiştir. Zemahşerî'nin eserdeki metodu, dilbilgisi konularını bilen bir muhataba anlatır şekilde bir yaklaşım sunar. Eser, Zemahşerî'nin nahiv ilmindeki otoritesini ve dilbilgisi çalışmalarına yaptığı katkıları gösteren önemli bir eserdir. Zemahşerî burada müfred ve müellefi farklı olarak sistemli bir şekilde ele almış ve her birerini farklı başlıklar altında anlatmıştır.

KAYNAKÇA

'Abherî, Kemal Cebrî. *ez-Zemaħşerî-sîretuhû-âṣâruhû-meźhebuhu'n-naĥvî*. Ammân: Dâru'l-Cinân, 2014.

Amr, Ali Abdullah 'Abd. *Taĥḳîḳu Dîvânı'z-Zemaħşerî ve dirâseti li şi'rih.* Mekke: Câmi'atü Ümmi'l-Kurâ, 1979.

el-Cürcânî, Ali b. Muhammed b. Ali. *Kitâbu't-ta'rîfât*, Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2007.

[46] Fâdıl Sâlih es-Sâmirrâî, *ed-Dirâsâtü'n-naĥviyye ve'l-luġaviyye 'inde'z-Zemaħşerî* (Bağdat: Matba'atü'l-İrşâd, 1970), 181.

[47] Sîbeveyhi, *el-Kitâb,* 3/118.

[48] Sîbeveyhi, *el-Kitâb,* 2/123.

Dayf, Şevki. *el-Medârisü'n-Naĥviyye.* Kahire: Dâru'l-Me'ârif, 7. Basım, 1968.

Durmuş, İsmail. "Nahiv", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 44 Cilt. İstanbul: TDV Yayınları, 2006. 32/305.

el-Fârisî, Ebû Ali. *el-Îđâĥu'l-'Ađûđî.* thk. Hasan Şâzelî. Riyad: Câmi'atü'r-Riyâđ, 1969.

el-Galâyînî, Mustafa. *Câmi'u'd-durûsi'l-'Arabiyye*. 3 Cilt. Beyrut: Menşûrâtu'l-Mektebeti'l-'Aśriyye, 30. Basım, 1994.

Geylani, Mahfuz. Arap Dil Ekolleri ve Önde Gelen Temsilcileri. *İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi*, Cilt 6/ Sayı 1 (Bahar 2020).

el-Ĥamevî, Yâḳût. *Mu'cemü'l-Üdebâ.* thk, İhsan Abbas. 7 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ġarbi'l-İslâmî, 1993.

Hasan, Abbas. *en-Naĥvu'l-Vâfî*. 4 Cilt. Kahire: Dâru'l-Me'ârif, 15. Basım, ts.

Hasenî, Behîce. "Risâletâni li'z-Zemaħşerî", *Mecelletü'l-Mecme'i'l-'İlmi'l-'Irâḳî*. Cilt 15, 1967. 87-121.

İbn Hâcib, Ebû Amr Cemâlüddîn Osmân. *Kitâbu Emâlî İbnü'l-Ĥâcib*. thk. Fahr Sâlih Süleyman Kadâre. Ammân: Dâru'l-Ciyl, 1979.

İbn Aybeg, Selâhuddîn Halîl. *Kitâbu'l-Vâfî bi'l-Vefeyât. thk*. Ahmed Arnavut, Türkî Mustafa. Beyrut: Dâru İĥyâi't-Türâşi'l-'Arabî, 2000.

İbn Ħallikân, Ebü'l-Abbas Şemsüddin Ahmed b. Muhammed b. Ebî Bekr. *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâü ebnâi'z-zamân*. thk. İhsan Abbas. 8 Cilt. Beyrut: Dâru Śâdr, 1977.

İbn Serrâc, Ebubekr Muhammed b. Sehl. *el-Uśûl fi'n-naĥv*. thk. Abdulhüseyn el-Fetlî. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 3.Basım. 1996.

el-Ḳıftî, Cemalüddin Ebi'l-Hasan Ali b. Yusuf. *İnbâhu'r-ruvât 'alâ enbâhi'n-nuĥât*. thk. Muhammed Ebü'l-Fađl İbrahim. 4 Cilt. Kahire: Dâru'l-Fikri'l-'Arabî, 1986.

Özek, Ali, *Zemahşerî ve Arap Lugatçılığındaki Yeri*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2006.

Özel, Harun. *Zemahşerî ve Nahiv İlmindeki Yeri.* Kahramanmaraş: Sütçü İmam Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014.

Öztürk, Mustafa. "Zemahşerî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi.* 44 Cilt. İstanbul: TDV Yayınları, 2013. 44/235-238.

es-Sâmirrâî, Fâdıl Sâlih. *ed-Dirâsâtü'n-naĥviyye ve'l-luġaviyye 'inde'z-Zemaħşerî*. Bağdat: Maṭba'atü'l-İrşâd, 1970.

Sîbeveyhi, Ebû Bişr Amr b. Osman b. Kanber. *el-Kitâb.* tkh. Abdusselam Muhammed Harun. 5 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Ħâncî, 3. Basım, 1988.

es-Suyûtî, Celâlüddin Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *Tuĥfetü'l-Edîb*. thk. Hasan el-Milħ, Sehâ Ne'ce. 2 Cilt. Ammân; Kitâbü'l-Âlemî, 2008.

Şebîr, Ali b. Musa b. Muhammed. *Kitâbu'l-Müfred ve'l-Müellef li ebi'l-Kâsım ez-Zemaħşerî.* Suudî Arabistan: Câmi'atü'l-İmâm Muhammed b. Suûd, 2018.

et-Tebrîzî, el-Batalyevsî, el-Hârizmî. thk. Mustafa es-Sakâ, Abdurrahim Mahmud, Abdusselam Harun, İbrahim el-Ebyârî. *Şurûĥu Sıḳtı'z-Zened*. 5 Cilt. Kahire: el-Heyetü'l-Mısriyyetü'l-Âmmetü li'l-Kütüb. 3.Basım, 1986.

ez-Zemahşerî, Ebu'Kâsım Muhammed b. Ömer. *el-Mufaśśal fî 'İlmi'l-'Arabiyye*. thk. Faĥr Sâlih Kabâve. Amman: Dâru 'Ammân li'n-Neşr ve't-Tevzi', 2004.

مكانة الزمخشري في علم البلاغة ودراساته

Dr. Yasser Ali Mohamed Ali*

ترجمة العلامة الزمخشري:

ذكرت كثير من كتب التراجم ترجمة موسعة عن العلامة الكبير الزمخشري، وممن ذكر ترجمته العلامة القفطي في ترجمته له حيث قال :" كان الزمخشريّ - رحمه الله- من أهل خوارزم، وزمخشر: إحدى قراها القريبة منها، وسمعت بعض التجّار يقول: إنها قد دخلت فى جملة المدينة، وإنّ العمارة لمّا كثرت وصلت إليها وشملتها، فصارت من جملة محالّها، وكان- رحمه الله- ممّن يضرب به المثل فى علم الأدب والنحو واللغة، ولقى الأفاضل والأكابر، وصنّف التصانيف فى التفسير وغريب الحديث والنحو ، وذكر ابن أخته أبو عمرو عامر بن الحسن السمساريّ بزمخشر قال: ولد خالى بزمخشر خوارزم يوم الأربعاء السابع والعشرين من رجب سنة سبع وستين وأربعمائة ". [1]، أما عن وفاته فقد ذكر العلامة ابن حجر أن وفاته رحمه الله كانت في سنة 538ه، وبهذا يكون قد عمَّرَإحدى وسبعين سنة". [2] ، وهناك إتفاق في كتب التراجم على تاريخ مولده، ومكان مولده، ووفاته،" فالجميع على أن العلامة الزمخشري ولد بزمخشر قَرْيَة من قرى خوارزم فى شهر رَجَب سنة سبع وَسِتِّينَ وَأَرْبع مائَة، وَتُوفِّي بجرجانية خوارزم لَيْلَة عَرَفَة من سنة ثَمَان وَثَلَاثِينَ وَخمْس مائَة" .[3]

وعرف به العلامة السيوطي بقوله :" هو محمود بن عمر بن محمد بن عمر العلامة أبو القاسم الزمخشري الحوارزمي النحوي، اللغوي، المتكلم، المعتزلي، المفسر، يلقب جار الله، لأنه جاور بمكة زماناً، ولد في رجب سنة سبع وستين وأربعمائة بزمخشر، قرية من قرى خوارم، وقدم بغداد وسمع من أبي الحطاب بن البطر وغيره، وحدث، وأجاز للسلفي، وزينب الشعرية قال ابن السمعاني: كان ممن برع في الأدب، والنحو، واللغة لقي الكبار، وصنف التصانيف، ودخل خراسان عدة نوب، وما دخل بلدا إلا واجتمعوا عليه وتلمذوا له، وكان علامة الأدب، ونسابة العرب، تضرب إليه أكباد الإبل، وكان إمام عصره وكان متظاهراً بالاعتزال داعية إليه، وله التصانيف البديعة منها الكشاف في التفسير، والفائق في غريب الحديث وأساس البلاغة وربيع الأبرار ونصوص الأخبار في الحكايات، ومتشابه أسماء الرواة، والرائض في الفرائض، والمنهاج في الأصول، والمفصل في النحو، والأنموذج فيه مختصر، والأحاجي النحوية وغير ذلك، وقد مات ليلة عرفة سنة ثمان وثلاثين وخمسمائة ". [4]

وهذه ترجمة موجزة للعلامة الزمخشري ذكرت فيها تاريخ مولده، ووفاته، وسبب تلقيبه بجار الله الزمخشري كما ذكرت كتب التراجم، والطبقات، وبعد الحديث عن النشأة ننتقل إلى الحديث عن رحلاته في طلب العلم، وتحصيله، فقد بذل العلامة الزمخشري جهودا كبيرة في سبيل تحصيل العلم بدأها منذ نعومة أظفاره، وهذا ما سنتعرف عليه فيما هو آت.

العلامة الزمخشري ورحلته في طلب العلم:

إذا نظرنا إلى الرحلة العلمية التي سلكها العلامة الزمخشري في طلبه للعلم، فسنجد أن العلامة الزمخشري رحمه الله قد سلك طريقا طويلا في طلبه للعلم، فقد نشأ رحمه الله منذ نعومة ألفاظه محبا للعلم، شغوفا به، نهما في طلبه، ومحبا في تحصيله، حيث تعلم القراءة والكتابة في قريته التي ولد ونشأ فيها" زمخشر "، وقد حفظ القرآن في سنن صغير على يد شيوخها وقرائها، وبعد أن بدأت ملامح الفتوة تظهر عليه

---

* Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Arap Dili Ve Belağatı Anabilim Dalı, yasseralimuhammed@hotmail.com, Orcid: 0000-0002-7548-958X

[1]- القفطي جمال الدين أبو الحسن علي بن يوسف، إنباه الرواة على أنباه النحاة، تح: محمد أبو الفضل إبراهيم، (القاهرة: دار الفكر، ط1، ١٤٠٦ هـ - ١٩٨٢م)، 3\265.

[2]- ابن حجر العسقلاني أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد، لسان الميزان، تح: دائرة المعرف النظامية، الهند، (بيروت: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، ط2، ١٣٩٠هـ /١٩٧١م)، 6\ 4.

[3]- أبو الوفا القرشي محمد بن محمد بن نصر الله، الجواهر المضية في طبقات الحنفية، (الهند: مطبعة مجلس دائرة المعارف النظامية، ط1، ١٣٣٢هـ)، 1\161.

[4]- السيوطي عبد الرحمن بن أبي بكر جلال الدين، طبقات المفسرين العشرين، مح: علي محمد عمر، (القاهرة: مكتبة وهبة،ط1، ١٣٩٦ه)، ص121.

بدأ رحلاته في طلب العلم، وتحصيله، فقد رحل إلى مدن عديدة منها بخارى، وخراسان، وبغداد حيث جلس تحت أقدام علمائها الكبار، ونهل من علومهم، ثم انتقل - بعد رحلة طويلة في أخذ العلم وطلبه على أيدي هذه الصفوة من العلماء الكبار – إلى مكة المكرمة، ومكث في بيت الله الحرام زمنا طويلا مجاورا لبيت الله الحرام حتى لُقِّبَ بجار الله الزمخشري، وخلال هذه الفترة الزمنية الطويلة التقى بكبار العلماء هناك آنذاك من أمثال العلامة ابن وهاس الحسيني الذي كان سببا في تأليف الزمخشري لتفسيره البلاغي " الكشاف" الذي كشف من خلاله عن الأسرار البلاغية للآيات القرآنية، وأظهر مناط الإعجاز في كتاب رب العالمين، وقد عاد إلى قريته زمخشر، ومكث بها قليلا، إلا أن الحنين، والشوق إلى بيت الله قد عاوده، فما لبث أن عاد مرة أخرى لمجاورة بيت الله الحرام، ومكث فيها وقتا طويلا، ثم انتقل من مكة إلى بغداد مرة أخرى، وهناك التقى بالعلامة أبي منصور الجواليقي، وقرأ عليه بعض الكتب، وقد أجازه فيها، ثم عاد إلى زمخشر التي هي مسقط رأسه، وبقي فيها إلى أن وافته المنية.

وقد تتلمذ الزمخشري على أيدي علماء كبار منهم أبو مضر النحوي الذي أخذ عنه علم النحو، واللغة، وكان أبو مضر يلقب بفريد العصر، وكان وحيد دهره وأوانه في علم اللغة، والنحو، والطب، وكان يضرب به المثل في أنواع الفضائل، وقد أقام أبو مضر بخوارزم مدة، وانتفع الناس بعلومه، ومكارم أخلاقه، وأخذوا عنه علما كثيرا، وتخرج عليه جماعة من الأكابر في اللغة والنحو، منهم الزمخشري، وهو الذي أدخل إلى خوارزم مذهب المعتزلة، ونشره بها، فاجتمع عليه الخلق؛ لجلالته، وتمذهبوا بمذهبه، منهم أبو القاسم الزمخشري،". [5]

ومن شيوخ الزمخشري العلامة محمود بن جرير الضبي، الأصبهاني أبو نصر، فريد العصر أديب، لغوي، نحوي، طبيب. أقام بخوارزم مدة، وانتفع بعلومه، وتخرج عليه جماعة في اللغة والنحو، منهم: الزمخشري.[6]

أما في جانب الأدب، فقد تتلمذ الزمخشري على يد العلامة المظفر النيسابوري الذي يلقب بالأمير الشاعر، وكان له باع كبير في الشعر، والأدب، وقد أخذ عنه الزمخشري الأدب، وشغفه بالشعر، يقول ابن الساعي :" والحسن بن محمد المظفّر النّيسابوريّ الضّرير، أبو علي الأديب الشاعر مات في الرابع من شهر رمضان من سنة اثنتين وتسعين وأربع مائة، وكان مؤدّب أهل خوارزم في عصره، وشاعرهم، ومقدّمهم، والمشار إليه فيهم، وكان شيخ الزمخشري، وله نظم، ونثر، وتصانيف، منها: كتاب تهذيب ديوان الأدب، وكتاب تهذيب إصلاح المنطق، وكتاب تذييل تتمّة اليتيمة، وكتاب ديوان شعره ...إلخ". [7]

ونبغ العلامة الزمخشري في كثير من العلوم التي أخذها عن كبار العلماء ، ومن تلك العلوم التي درسها الزمخشري علمي القراءات، والحديث، وقد تتلمذ فيهما على يد العلامة المقرئ المحدث ابن البطر، وهو " الشَّيْخُ المُقْرِئُ الفَاضِلُ، مُسْنِدُ العِرَاقِ، أَبُو الخَطَّابِ نَصْرُ بنُ أَحْمَدَ بنِ عَبْدِ اللهِ بنِ البَطِرِ البَغْدَادِيّ، البَزَّاز، القَارِئُ، وُلِدَ سَنَةَ ثَمَانٍ وَتِسْعِيْنَ وَثَلَاثِ مائَةٍ، وَسَمَّعَهُ أَخُوْهُ مِنْ أَبِي محمد عبد الله ابن عُبيد الله بن البَيّع، وَعُمَر بن أَحْمَدَ العُكْبِرِيّ، وَأَبِي الحُسَيْنِ بن بِشْرَان، وَأَبِي الحَسَنِ بنِ رِزقويه، وَأَبِي بَكْرٍ المُنَقِّي، وَمكِي الحَرِيْرِيّ، وَتَفَرَّد فِي زَمَانِهِ، وَارْتَحَلَ المُحَدِّثُونَ إِلَيْهِ.حَدَّثَ عَنْهُ: أَبُو عَلِيٍّ بنُ سُكَّرة، وَأَبُو بَكْرٍ الأَنْصَارِيُّ، وَإِسْمَاعِيْلُ بنُ السَّمَرْقَنْدي، وَعَبْدُ الوَهَّابِ بنُ الأنماطي، وسعد الخير الأندلسي، وأبو بَكْر بن العربِي، وَمَحْمُوْدٌ الزَّمَخشرِي المُعْتَزِلِي، وَابْنُ نَاصر، وَعبدُ الخَالِق اليُوسُفِي، وَابْن البَطِّي، وَأَحْمَدُ بنُ عَبْدِ الغَنِيّ البَاجِسْرَائِي، وَمُحَمَّدُ بنُ مُحَمَّدِ بنِ السَّكَن، وَخُزَيفَة ابْن الهَاطْرَا، وَعبد الوَاحِد بن الحُسَيْنِ البَارِزِي، وَأَحْمَد بن المقرّب، وَعَبْد اللهِ بن عَلِيٍّ الطَّامَذِي، وَالمُبَارَك بن مُحَمَّدٍ البَادَرَائِي، وَأَبُو طَاهِرٍ السِّلَفِيُّ، وَشُهْدَة، وَخطيب المَوْصِل، وَخَلْقٌ كثير". [8]

وهناك كثير من العلماء الذين تلقى العلامة الزمخشري العلم على أيديهم، ونهل من علومهم في مختلف العلوم والفنون، وممن أخذ عنهم الزمخشري العلامة الملقب باليابري وهو " عبد الله بن طلحة بن محمد أبو بكر اليابريّ نزيل إشبيلية، كان ذا معرفة بالفقه، والأصول، والنحو، والتفسير، خصوصا التفسير روى عن أبي الوليد الباجيّ وقرأ عليه الزّمخشريّ بمكة «كتاب سيبويه» وشرح «رسالة ابن أبي زيد» . [9]

---

[5]- الحموي شهاب الدين أبو عبد الله ياقوت الرومي، معجم الأدباء المسمى إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب، تح: إحسان عباس، (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط1، ١٤١٤ هـ - ١٩٩٣ م)، 6\ 2686.

[6]- عمر رضا كحالة، معجم المؤلفين، (بيروت: دار إحياء التراث العربي ، بدون تاريخ)، 12\157.

[7]- ابن الساعي علي بن أنجب بن عثمان تا ج الدين، الدر الثمين في أسماء المصنفين، تح: أحمد شوقي وآخرون، (تونس : دار الغرب الاسلامي، ط1، ١٤٣٠ هـ - ٢٠٠٩م.)، 362.

[8]- الذهبي شمس الدين أبو عبد الله بن عثمان، سير أعلام النبلاء، (القاهرة: دار الحديث، ط1، ١٤٢٧هـ-٢٠٠٦م)، 14\120.

[9]- الداوودي محمد بن علي شمس الدين، طبقات المفسرين للداوودي، بيروت: دار الكتب العلمية، بدون تاريخ، 1\ 239.

مكانة الزمخشري العلمية :

لقد نال العلامة الزمخشري رحمه الله مكانة كبيرة جعلته في مصاف العلماء، وقد أثنى عليه كبار العلماء، وعرف فضله القاصي والداني، وقد شهدت له كثرة المؤلفات، والمصنفات التي صنَّفَهَا في شتى فنون اللغة العربية نحوا، وصرفا، وبلاغة، وأدبا فضلا عن تفوقه ونبوغه في مختلف العلوم الإسلامية من تفسير، وحديث، وقراءات ...إلخ؛ ولهذا وجدنا كثيرا من كبار العلماء في عصور مختلفة قد اعترفت له بقصب السبق في علوم اللغة خاصة، والعلوم الإسلامية عامة، ومن هؤلاء العلماء الذين أشادوا بمكانة العلامة الزمخشري العلامة تاج الدين الكندي الملقب بتاج الدين البغدادي، وهو المقرئ النحوي الأديب، وكان أوحد عصره في فنون الآداب، وعلو السماع، وشهرته تغني عن الاطناب في وصفه، وقد نُقِلَ عنه في ثنائه على العلامة الزمخشري قوله :" كان الزمخشري أعلم فضلاء العجم بالعربية في زمانه، وأكثرهم أنساً واطلاعاً على كتبها، وبه ختم فضلاؤهم، وكان متحققاً بالاعتزال، قدم علينا بغداد سنة ثلاث وثلاثين وخمسمائة، ورأيته عند شيخنا أبي منصور الجواليقي، رحمه الله تعالى، مرتين قارئاً عليه بعض كتب اللغة من فواتحها ومستجيزاً لها، لأنه لم يكن له على ما عنده من العلم". [10]

وقال عنه العلامة أبو المؤيد أحمد بن المكي المعروف بأخطب خوارزم، وقد قرأ على الزمخشري ودرس العلوم الإسلامية وعني بالحديث خاصة والفقه وقرأ الأدب وكان متمكنا في العربية غزير العلم فقيها حنفيا وأديبا فاضلا شاعرا، ألف خطبا ونظم شعرا وجمع كتبا كثيرة قال في وصفه لشيخه العلامة الزمخشري :" خوارزم كانت قبل فخرها مزهوّة بأبي بكرها ، صادقة في زهوها به سنّ بكرها، مباهية به مباهاة ببكرها، تعدّه لغرائبه من رغائبها وتعده لرغائبه عن غرائبها، وما أخطأت خوارزم باعتقادها فيه وإفاضة ما سمع من النظم والنثر من فلق فيه، نعم حال الخوارزمي في فنه الفاذ الى جنب فنون العلامة حويلة وبحره الفيّاض بالنسبة الى جدوله دجيلة، هذا بون ما بينهما في علم الأدب وحفظ لغات العرب. ووراء ذلك لفخر خوارزم في علم النجوم وعلمي المعاني والبيان وحلّ مشكلات القرآن خصائص لا تحصى وخواص لا تعدّ ولا تستقصى، لم يحطب الخوارزمي قط في حبالها ولم يرش شيئا من نبالها، ولم يستظل ولا ساعة بظلالها" . [11]

وقال عنه العلامة أبو الطيب الهجراني:" وللعلامة الزمخشري أكثر من ثلاثين مصنفا في التفسير والحديث والرواة والفرائض والنحو والفقه واللغة والأمثال والأصول والعروض والشعر، وكان إماما في جميع هذه العلوم، وكان معتزليا، ...وجاور بمكة مدة حتى لقب جار الله، وصار ذلك اللقب علما عليه". [12]

وقد فاق العلامة الزمخشري أقرانه برسوخ قدميه في كثير من العلوم والفنون، لا سيما في علوم البلاغة، النحو، والتفسير، " فقد كان الزمخشري في غاية المعرفة بفنون البلاغة وتصرف الكلام، وكتابه "أساس البلاغة" من أحاسن الكتب، وقد أجاد فيه وبين الحقيقة من المجاز في الألفاظ المستعملة إفرادًا وتركيبًا، وكتابه "الفائق في غريب الحديث" من أنفس الكتب؛ لجمعه المتفرق في مكان واحد، مع حسن الإختصار، وصحة النقل وله كتاب "المفصل في النحو" مشهور، وله مصنف في المشتبه في مجلد واحد، وفيه فوائد جليلة، وأما التفسير، فقد أولع الناس به ونقبوا عليه وبينوا دسائسه وأفردوها بالتصنيف، ومن رسخت قدمه في السنة وقرأ طرفا من اختلاف المقالات انتفع بتفسيره" [13].

فالعلامة الزمخشري رحمه الله تعالى كما ذكر العلامة الأبهاني هو" أَحَدُ أَفْرَادِ الدَّهْرِ فِي عُلُومٍ مُتَنَوِّعَةٍ وَفُنُونٍ مُخْتَلِفَةٍ وَبِالْخَصُوصِ فِي النَّحْوِ وَاللُّغَةِ وَلَهُ شِعْرٌ رَائِقٌ وَتَرَسُّلٌ فَائِقٌ وَتَوَالِيفُ مُفِيدَةٌ ". [14]

وممن أثنى عليه الخطيب البغدادي الذي قال فيه :" والزمخشري رحمه الله كان إماما في النحو واللغة، تشدّ إليه الرحال، وله في ذلك مصنفات. وكان فصيحا بليغا علّامة". [15]

---

[10] - ابن خلكان أبو العباس شمس الدين أحمد بن محمد البرمكي، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، تح: إحسان عباس، (بيروت: دار صادر، ط1، 1994م)،2\340.

[11]- ابن الفوطي كمال الدين أبو الفضل الشيباني، مجمع الآداب في معجم الألقاب، تح: محمد الكاظم، (إيران: مؤسسة الطباعة والنشر بوزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي،ط1، ١٤١٦هـ)، 3\ 194.

[12]-.الهجراني أبو محمد الطيب بن عبد الله، قلادة النحر في وفيات أعيان الدهر، (جدة: دار المنهاج، ط1، ١٤٢٨ هـ - ٢٠٠٨ م)، 4\120.

[13]- الوصابي أبو عمرو نور الدين بن عبد الله السدعي، تحفة اللبيب بمن تكلم فيهم الحافظ ابن حجر من الرواة في غير التقريب، (القاهرة: مكتبة ابن عباس للنشر والتوزيع، ط1، ١٤٣١ هـ - ٢٠١٠ م)، 2\434.

[14]- الأصبهاني صدر الدين السلفي، الوجيز في ذكر المجاز والمجيز، تح: محمد خير البقاعي، (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط1، ١٤١١ه- ١٩٩١م)، ص135.

[15]- الخطيب البغدادي أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت، تاريخ بغداد، تح: مصطفى عبد القادر عطا، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1417ه)، 12\ 172.

وقال فيه ابن السَّمْعانيّ: " وكان الزمخشري ممّن برع في علم الأدب، والنَّحْو، واللّغة، لقي الكبار، وصنَّف التّصانيف في التّفسير، والغريب، والنَّحْو. وورد بغداد غير مرَّة، ودخل خُراسان عدَّة نُوَب، وما دخل بلدًا إلّا واجتمعوا عليه، وتلمذوا له، وكان علّامة الأدب، ونسّابة العرب، ....وكان إمام عصره، له التّصانيف البديعة ". [16]

فقد كان رحمه الله واسِعَ العِلمِ، كَثيرَ الفَضلِ، غايةً في الذَّكاءِ وجَودةِ القريحةِ، مُتفَنِّنًا في كُلِّ عِلمٍ، معتزليًّا قويًّا في مَذهَبِه، مجاهرًا به، أستاذَ الدُّنيا، وشَيخَ العَرَبِ والعَجَمِ، كان ممَّن يُضرَبُ به المَثَلُ في عِلمِ الأدَبِ والنَّحْوِ واللُّغةِ، وكان ذا فَضلٍ غَزيرٍ، ما دخل بلدًا إلَّا واجتَمَعوا عليه وتتلمَذوا له، واستفادوا منه، وكان علَّامةَ الأدَبِ، ونسَّابةَ العَرَب، فجزاه الله عما قدم للأمة من علم نافع خير الجزاء.

مصنفاته العلمية :

للعلامة الزمخشري كثير من التصانيف العلمية التي تشهد للرجل بعلو كعبه، وسبقه لغيره، وقد صار بتلك المصنفات مضرب المثل، وحديث القاصي والداني؛ لما لهذه المصنفات في مختلف العلوم الإسلامية من قيمة علمية كبيرة، وفوائد علمية جليلة، شهد بذلك أكابر العلماء ممن عاصروه، ومن جاءوا بعده، وهذه المصنفات الهائلة تشهد للرجل بغزارة العلم،" فهذه المؤلفات، والتصانيف الكثيرة إن دلت على شيء فعلى أن حياة الزمخشري العلمية كانت حياة خصبة مليئة حيوية وانتاجا، وهذه نبذة يسيرة علن تنويع مؤلفاته، وتكييف تآليفه، تدل بنا على أن الزمخشري كان له باع طويل في اللغة والأدب، وله إنتا ج غزير في العلوم والفنون ". [17]

وقد ذكر كثير من العلماء كثيرا من مؤلفات، وتصنيفات العلامة الزمخشري، فقد ذكرول له من التصنيفات ما يربو على خمسين مصنفا، ومن هؤلاء ياقوت الحموي في معجم الأدباء حيث قال :" ولأبي القاسم من التصانيف: الكشاف في تفسير القرآن، والفائق في غريب الحديث، ونكت الإعراب في غريب الإعراب (في غريب إعراب القرآن)، وكتاب متشابه أسماء الرواة، ومختصر الموافقة بين أهل البيت والصحابة، والأصل لأبي سعيد الرازي إسماعيل، والكلم النوابغ في المواعظ، وأطواق الذهب في المواعظ، ونصائح الكبار، ونصائح الصغار، ومقامات في المواعظ، ونزهة المستأنس، والرسالة الناصحة، ورسالة المسأمة، والرائض في الفرائض، ومعجم الحدود، والمنها ج في الأصول، وضالّة الناشد، كتاب عقل الكل، والأنموذ ج في النحو، والمفصّل في النحو أيضا، ولمفرد والمؤلف فيه أيضا، وصميم العربية، والأمالي في النحو، وأساس البلاغة في اللغة، وجواهر اللغة، وكتاب الأجناس، ومقدمة الأدب في اللغة، وكتاب الأسماء في اللغة، والقسطاس في العروض، وحاشية على المفصل، وشرح مقاماته، وروح المسائل، وسوائر الأمثال، والمستقصى في الأمثال، وربيع الأبرار في الأدب، والمحاضرات، وتسلية الضرير، ورسالة الأسرار، وأعجب العجب شرح لامية العرب، وشرح المفصل، ديوان التمثيل، وديوان خطب، وديوان رسائل، وديوان شعر، وشرح كتاب سيبويه، وكتاب الجبال والأمكنة، وشافي العي من كلام الشافعي، وشقائق النعمان في حقائق النعمان في مناقب الإمام أبي حنيفة، والمحاجاة، ومتمم مهام أرباب الحاجات في الأحاجي والألغاز، والمفرد والمركب في العربية، وغير ذلك ". [18]

مكانة الزمخشري في الدراسات البلاغية :

رغم أن العلامة الزمخشري رحمه الله تعالى كان إماما بارعا في شتى العلوم العربية والإسلامية إلا أنه حاز قصب السبق في الدراسات البلاغية خاصة، وصار فيها عالما مبرَّزا، وإماما مقدما، ومن أئمة المعاني والبيان، والنحو والبلاغة، وهناك الكثير من الاستشهادات من كتب الزمخشري تُدرج للاحتجا ج بها، فيقال: قال الزمخشري في كشافه، أو قال الزمخشري في «أساس البلاغة»، الذي يعد من أهم المعاجم اللغوية القديمة التي تولي اهتماماً بالألفاظ العربية ومفرداتها، وقد رتب مواد الكتاب ترتيباً ألفبائياً حسب حروف المعجم، ويقوم الزمخشري في الكتاب بشرح الكلمة في العربية ويدعم هذا الشرح بالقرآن والأحاديث والأشعار والأمثال العربية ويذكر الاستعمالات المجازية للكلمة، فقد

---

[16]- الذهبي شمس الدين أبو عبد الله بن محمد بن عثمان، تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام، تح: عمر عبد السلام التدمري، (بيروت: دار الكتاب العربي، ط2، ١٤١٣ هـ - ١٩٩٣ م)، 36\ 489.

[17]- الجويني مصطفى الصاوي، منهج الزمخشري في تفسير القرآن، (القاهرة: دار المعارف، ط3، بدون تاريخ)، ص26.

[18]- ياقوت الحموي ، معجم الأدباء المسمى إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب، 6\ 2692.

أخذ الزمخشري الدرجة العالية من تلك المعارف، وانتهت إليه رئاسة البيان القرآني، وإمامة فقه اللغة، وانتشر صيته في أصقاع بلاد الإسلام، ولم يزل كذلك إلى اليوم علما سائرا، وومضة إبداع إسلامية، ونسيج وحدة في إقامة منهج تأويلي لغوي سامي المقام في تاريخ الإبداع والبلاغة.

ويأتي تفسيره البديع القيم المسمى " الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل" شاهدا على مكانة العلامة الزمخشري في البلاغة القرآنية، فيعد هذا التفسير من أجل كتب التفاسير، ومن أعظم كتب التفاسير التي عنيت بإظهار البلاغة القرآنية، والكشف عن مناط الإعجاز القرآني؛ لما يحويه من كنوز بلاغية، فقد كشف العلامة الزمخشري من خلال هذا التفسير عن بلاغة القرآن، وما تحويه الآيات القرآنية من أسرار بلاغية، فالتفسير عبارة عن تطبيق عملي للبلاغة الجرجانية التي قررها الإمام عبد القاهر في كتابيه " دلائل الإعجاز، وأسرار البلاغة"، وفي حقيقة الأمر أن تفسير الكشاف لم تقف فيه جهود العلامة الزمحشري على تطبيق القواعد البلاغية التي قررها الإمام عبد القاهر الجرجاني فحسب، بل نراه قد أضاف إليها أصولا لم يتعرض لها الإمام عبد القاهر الجرجاني في كتابيه سالفي الذكر " دلائل الإعجاز، وأسرار البلاغة "، فضلا عن القواعد التي قررها الإمام عبد القاهر.

يقول الدكتور محمد أبو موسى :" وتطبيق القواعد البلاغية التي قررها الإمام عبد القاهر في هذه الصورة التي فعلها الزمخشري في تفسيره الكشاف؛ ليست بالأمر الهين، فليس التطبيق في المسائل النحوية كالتطبيق في المسائل البلاغية؛ ذلك لأنه سهل على النحوي أن يحلل، أو يعرب بعضا من النصوص، أما المسائل البلاغية، فيصعب على البلاغي تطبيقها على النصوص الأدبية". [19]

ويعلق الدكتور محمد أبو موسى على تلك التطبيقات، والإضافات البلاغية التي طبقها العلامة الزمخشري في تفسيره بأنها تعتبر من إضافاه مادام أضفى عليها من حسه وذوقه، فإذا كان العلامة الزمخشري قد طبق كثيرا من قرره عبد القاهر، فقد أضاف أصولا بلاغية لم يعرض لها عبد القاهر، ونمى كثيرا من الأصول السابقة، وحرر كثيرا من المسائل. [20]

وعن سمات تفسير الكشاف، ومنهج العلامة الزمخشري الذي سلكه فيه يقول الدكتور مصطفى مسلم:" لم يؤلف الزمخشري مؤلّفا خاصّا بالإعجاز، إلا أنه سلك في تفسيره مسلكا دقيقا أبرز فيه وجوه إعجاز القرآن من خلال الأساليب البلاغية التي نبّه عليها وهو يفسر الآيات القرآنية، وعلى الرغم من أنه لم يقف عند كل كلمة، إلا أنه يطيل الوقوف عند الآيات التي تكشف له وجوها من روائع البيان، وعجيب النظم في تقديم كلمة على كلمة أو اختيار كلمة بدل كلمة أو حرف مكان حرف، ويتحدث عن كل ذلك بأسلوب الأديب الضليع والبلاغي الذوّاقة الذي يتذوّق جمال الكلام وأفانين القول ". [21]

فالعلامة الزمخشري في تفسيره " الكشاف " كان يبني فكرة الإعجاز على خصائص الكلمات، والنظم في التعبير، ويوافق رأي الجرجاني قليلا، فالإعجاز عنده قائم على المعاني من تعريف وتنكير، وتقديم وتأخير، ثم على ما يتصل بعلم البيان، ويعود له الفضل في إظهار الإعجاز في النص القرآني ، وتتبع، وتفسير البيان في آيات الذكر الحكيم، فهو يعد من أوائل المفسرين الذين اهتموا ببحث البيان في القرآن، وإلى جانب تطبيقه العملي فن البيان في إعجاز القرآن ". [22]

وبالنظر في تفسيره نرى هذا جليا في تطبيقه للبلاغة القرآنية على آي الذكر الحكيم، حيث نراه يبني فكرة الإعجاز القرآني على النظم من حيث المعاني، وجعل هذا الوجه هو مناط الإعجاز للقرآن الكريم، ومثال على ذلك في تفسيره لقول الله تعالى في سورة طه:(وَلَقَدْ مَنَنَّا عَلَيْكَ مَرَّةً أُخْرى (37) إِذْ أَوْحَيْنا إِلى أُمِّكَ ما يُوحى (38) أَنِ اقْذِفِيهِ فِي التَّابُوتِ فَاقْذِفِيهِ فِي الْيَمِّ فَلْيُلْقِهِ الْيَمُّ بِالسَّاحِلِ يَأْخُذْهُ عَدُوٌّ لِي وَعَدُوٌّ لَهُ وَأَلْقَيْتُ عَلَيْكَ مَحَبَّةً مِنِّي وَلِتُصْنَعَ عَلى عَيْنِي) .[23]

حيث قال رحمه الله :" والضمائر كلها راجعة إلى موسى، ورجوع بعضها إليه ،وبعضها إلى التابوت فيه هجنة؛ لما يؤدى إليه من تنافر النظم، فإن قلت: المقذوف في البحر هو التابوت، وكذلك الملقى إلى الساحل. قلت: ما ضرك لو قلت: المقذوف والملقى هو موسى في جوف التابوت، حتى لا تفرق الضمائر، فيتنافر عليك النظم الذي هو أم إعجاز القرآن، والقانون الذي وقع عليه التحدّى، ومراعاته أهم ما يجب على المفسر" .[24]

---

[19]- د. محمد محمد أبو موسى، البلاغة القرآنية في تفسير الزمخشري وأثرها في الدراسات البلاغية، (القاهرة: مكتبة وهبة، ط2، 1988م)، ص 36.

[20]- أبو موسى، البلاغة القرآنية في تفسير الزمخشري وأثرها في الدراسات البلاغية، ص 36.

[21]- مصطفى مسلم، مباحث في إعجاز القرآن، (دمشق: دار القلم، ط3، ١٤٢٦ هـ - ٢٠٠٥ م)، ص54.

[22]- نعيم الحمصي، محاولة في تاريخ فكرة الإعجاز، (دمشق: ط2، 1979م)، ص 93.

[23]- سورة طه، الآية 39.

[24]- الزمخشري أبو القاسم محمود بن عمر جار الله، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل، (بيروت: دار الكتاب العربي، ط3، ١٤٠٧ هـ)، 3\63.

فالعلامة الزمخشري يرى من خلال تفسيره للآية السابقة أن مناط الإعجاز هو النظم من خلال تلاؤم المعاني مع ألفاظها؛ للكشف عن مواطن الإعجاز، وهذا الإعجاز القائم على الدراية بالنظم من خلال الوقوف على المعاني لا يكون إلا لمن أوتي حظا من الذوق، وكان على دراية بفهم مرامي البيان مع امتلاك الفطرة النقية، والذوق السليم، والحس المرهف في استكناه النص، وفهم ما يخفى في طياته من الأسرار.

وقد أشار العلامة الزمخشري رحمه الله في مقدمة تفسيره للكشاف إلى أن مناط الإعجاز هو المعرفة التامة، والدراية الواسعة بعلوم البلاغة لا سيما علمي المعاني، والبيان، فلا بد للمفسر مهما كان راسخا في شتى علوم العربية، فلا بد له من أن تكون له قدم راسخة في علم البلاغة، وسأنقل كلامه كاملا لما فيه من عموم الفائدة حيث قال رحمه الله:" اعلم أنّ متن كلّ علم وعمود كل صناعة- طبقات العلماء فيه متدانية، وأقدام الصناع فيه متقاربة أو متساوية، إن سبق العالم العالم لم يسبقه إلا بخطإ يسيرة، أو تقدّم الصانع الصانع لم يتقدّمه إلا بمسافة قصيرة وإنما الذي تباينت فيه الرتب، وتحاكت فيه الركب، ووقع فيه الاستباق والتناضل، وعظم فيه التفاوت والتفاضل، حتى انتهى الأمر إلى أمد من الوهم متباعد، وترقى إلى أن عدّ ألف بواحد- ما في العلوم والصناعات من محاسن النكت والفقر، ومن لطائف معان يدق فيها مباحث للفكر، ومن غوامض أسرار، محتجبة وراء أستار، لا يكشف عنها من الخاصة إلا أوحدهم وأخصهم، وإلا واسطتهم وفصهم، وعامتهم عماة عن إدراك حقائقها بأحداقهم عناة في يد التقليد لا يمنّ عليهم بجزّ نواصيهم وإطلاقهم ثم إن أملأ العلوم بما يغمر القرائح، وأنهضها بما يبهر الألباب القوارح من غرائب نكت يلطف مسلكها، ومستودعات أسرار يدق سلكها علم التفسير الذي لا يتم لتعاطيه وإجالة النظر فيه كل ذى علم، كما ذكر الجاحظ في كتاب نظم القرآن فالفقيه وإن برز على الأقران في علم الفتاوى والأحكام، والمتكلم وإن بز أهل الدنيا في صناعة الكلام، وحافظ القصص والأخبار وإن كان من ابن القرّية أحفظ، والواعظ وإن كان من الحسن البصري أوعظ والنحوي وإن كان أنحى من سيبويه، واللغوي وإن علك اللغات بقوّة لحييه لا يتصدّى منهم أحد لسلوك تلك الطرائق، ولا يغوص على شيء من تلك الحقائق إلا رجل قد برع في علمين مختصين بالقرآن، وهما علم المعاني وعلم البيان وتمهل في ارتيادهما آونة، وتعب في التنقير عنهما أزمنة، وبعثته على تتبع مظانهما همة في معرفة لطائف حجة اللّه، وحرص على استيضاح معجزة رسول اللّه بعد أن يكون آخذاً من سائر العلوم بحظ، جامعا بين أمرين تحقيق وحفظ كثير المطالعات، طويل المراجعات قد رجع زمانا ورجع إليه، وردّ وردّ عليه فارسا في علم الإعراب، مقدّما في حملة الكتاب وكان مع ذلك مسترسل الطبيعة منقادها، مشتعل القريحة وقادها يقظان النفس درّاكا للمحة وإن لطف شأنها، متنبها على الرمزة وإن خفى مكانها". [25]

ومثال آخر يدل على فطنة العلامة الزمخشري، ونظرته العمية في الكشف عن أسرار القرآن من خلال نظرته إلى المعنى وتلائمه مع الألفاظ ما ورد في تفسيره لقول الله تعالى في سورة البقرة : (يا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ)[26]

يقول العلامة الزمخشري :" لما عدّد اللّه تعالى فرق المكلفين من المؤمنين والكفار والمنافقين، وذكر صفاتهم وأحوالهم ومصارف أمورهم، وما اختصت به كل فرقة مما يسعدها ويشقيها، ويحظيها عند اللّه ويرديها، أقبل عليهم بالخطاب، وهو من الالتفات المذكور عند قوله: (إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ) ، وهو فنّ من الكلام جزل، فيه هزّ وتحريك من السامع، كما أنك إذا قلت لصاحبك حاكيا عن ثالث لكما: إنّ فلانا من قصته كيت وكيت، فقصصت عليه ما فرط منه، ثم عدلت بخطابك إلى الثالث فقلت: يا فلان من حقك أن تلزم الطريقة الحميدة في مجارى أمورك، وتستوي على جادّة السداد في مصادرك ومواردك، نبهته بالتفاتك نحوه فضل تنبيه، واستدعيت إصغاءه إلى إرشادك زيادة استدعاء، وأوجدته بالانتقال من الغيبة إلى المواجهة هازاً من طبعه ما لا يجده إذا استمررت على لفظ الغيبة، وهكذا الافتنان في الحديث والخروج فيه من صنف إلى صنف، يستفتح الآذان للاستماع، ويستهش الأنفس للقبول، وبلغنا بإسناد صحيح عن إبراهيم عن علقمة: أنّ كل شيء نزل فيه: (يا أَيُّهَا النَّاسُ)، فهو مكي، و (يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا) فهو مدنى، فقوله: يا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ خطاب لمشركي مكة، و «يا» حرف وضع في أصله لنداء البعيد، صوت يهتف به الرجل بمن يناديه. وأما نداء القريب فله أى والهمزة، ثم استعمل في مناداة من سها وغفل وإن قرب. تنزيلا له منزلة من بعد، فإذا نودي به القريب المفاطن فذلك للتأكيد المؤذن بأن الخطاب الذي يتلوه معنىّ به جداً. فإن قلت: فما بال الداعي يقول في جؤاره: يا رب، «2» ويا اللّه، وهو أقرب إليه من حبل الوريد، وأسمع به وأبصر؟ قلت: هو استقصار منه لنفسه، واستبعاد لها من مظانّ الزلفى وما يقرّبه إلى رضوان اللّه ومنازل المقرّبين، هضما لنفسه وإقرارا عليها بالتفريط في جنب اللّه، مع فرط التهالك على استجابة دعوته والإذن لندائه وابتهاله، و «أى» وصلة إلى نداء ما فيه الألف واللام، كما أنّ «ذو» و «الذي» وصلتان إلى الوصف بأسماء الأجناس ووصف المعارف بالجمل. وهو اسم مبهم مفتقر إلى ما

[25]- الزمخشري ، مقدمة تفسير الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل، 1\3.

[26]- سورة البقرة: الآية 12.

يوضحه ويزيل إبهامه، فلا بد أن يردفه اسم جنس أو ما يجرى مجراه يتصف به حتى يصح المقصود بالنداء، فالذي يعمل فيه حرف النداء هو «أيّ» والاسم التابع له صفته، كقولك: يا زيد الظريف إلا أن «أيا» لا يستقل بنفسه استقلال «زيد» فلم ينفك من الصفة. وفي هذا التدرّج من الإبهام إلى التوضيح ضرب من التأكيد والتشديد. وكلمة التنبيه المقحمة بين الصفة وموصوفها لفائدتين: معاضدة حرف النداء ومكانفته بتأكيد معناه، ووقوعها عوضا مما يستحقه أيّ من الإضافة. فان قلت: لم كثر في كتاب اللّه النداء على هذه الطريقة ما لم يكثر في غيره؟ قلت: لاستقلاله بأوجه من التأكيد وأسباب من المبالغة: لأن كل ما نادى اللّه له عباده- من أوامره ونواهيه، وعظاته وزواجره ووعده ووعيده، واقتصاص أخبار الأمم الدارجة عليهم، وغير ذلك مما أنطق به كتابه- أمور عظام، وخطوب جسام، ومعان- عليهم أن يتيقظوا لها، ويميلوا بقلوبهم وبصائرهم إليها، وهم عنها غافلون فاقتضت الحال أن ينادوا بالآكد الأبلغ" . [27]

ففي الآية السابقة من سورة البقرة نجد براعة العلامة الزمخشري في تفسيره للآية، واستكناه الأسرار البلاغية التي وردت فيها، ويظهر لنا السر في البدء بالنداء هنا،ويربط بين النداء والأمر بالعبادة في الآية من خلال تلاؤم المعنى بين النداء والأمر بالعبادة، وكشف رحمه الله عن سر التعبير بأسلوب النداء " يا أيها " دون غيره من أساليب النداء الأخرى؛ وذلك لارتباط هذا الأسلوب على المعاني الهامة، والأمور العظيمة التي يجب أن ينتبه إليها المخاطبون بهذا الأسلوب، مما يدل على أن العلامة الزمخشري كان مناط الإعجاز عنده هو النظم من خلال المواءمة بين المعاني للكسف عن أسرار القرآن الكريم، وهو ما نراه في تفسيره البلاغي " الكشاف"، وهذا يشير إلى أن العلامة الزمخشري قد أوتي من الذوق، ورهافة الحس، والدراية بمرامي الأساليب وكيفية استخدامها، وهذا يدل على مكانة العلامة الزمخشري في تطبيقه للقواعد البلاغية بذوق عال، وحس بلاغي، وإلمام تام ببلاغة القرآن الكريم.

والأمثلة على ذلك كثيرة جدا تكاد لا تحصر، والذي ينظر في الكشاف سيرى براعة العلامة الزمخشري في تطبيقه لقواعد البلاغة على آيات القرآن الكريم كما رأينا من خلال المثالين السابقين من القرآن الكريم، فالزمخشري كما سبق القول يعني بالنظم في كشفه عن إعجاز القرآن، والنظم عنده هو التلاؤم بين الألفاظ ومعانيها في الكشف عن الأسرار البلاغية التي هي مناط إعجاز القرآن الكريم.

الخاتمة وأهم النتائج

بعد هذه الرحلة التي قطعناها في الكشف عن مكانة العلامة الزمخشري في الدراسات البلاغية نشير إلى أهم النتائج التي توصل إليها البحث والتي يمكن إجمالها في النقاط التالية :

تبين لنا البحث مكانة العلامة الزمخشري العلمية، فهو من أكبر علماء اللغة وأئمتها، وقد أثنى عليه كبار العلماء في عصره ومن جاءوا بعده، وقد شهدوا له بقصب السبق، وعلو الكعب في علوم اللغة لا سيما في البلاغة العربية.

يعد تفسير الكشاف من أعظم التفاسير التي كشفت عن الأسرار البلاغية، فالتفسير كما أطلق عليه العلماء عبارة عن تفسير بلاغي، وقف فيه العلامة الزمخشري على الكشف عن أسرار القرآن البلاغية، والكشف عن مناط الإعجاز في القرآن الكريم، وقد سلك فيه العلامة الزمخشري مسلكا دقيقا في الكشف عن روائع البيان، وعجيب النظم بأسلوبه البلاغي الفريد في تتبعه لمعاني القرآن الكريم، وتذوقه لجمال الكلام وأفانين القول.

تبين لنا من خلال البحث أن العلامة الزمخشري يتميز عن غيره بغزارة العلم، وسعة الاطلاع لا سيما في علوم اللغة العربية، ويشهد لذلك كثرة التصانيف التي صنفها في علوم اللغة والبلاغة، والتي تدل على باعه الطويل، ونتاجه الغزير، وحياته الخصبة التي قضاها في التعلم، والتعليم، والتصنيف والتي أفاد منها طلاب العلم، وشهد بفوائدها العلماء.

تبين لنا من خلال البحث أن أن العلامة الزمخشري في تفسيره للكشاف قد أفاد من بلاغة عبد القاهر الجرجاني في كتابيه الأسرار والدلائل، وقام بتطبيق تلك القواعد الواردة فيهما على آيات القرآن الكريم مع إضافته لأصول بلاغية لم يتعرض لها الإمام عبد القاهر، حيث كانت نظرته الدائمة للمعنى مقدمة على غير ذلك، وذلك بحس مرهف، وذوق بلاغي عال، وذكاء نادر مكنه من الغوص في الكشف عن إعجاز القرآن الكريم.

---

[27]- الزمخشري، الكشاف، 1\ 89.

وهذه من أهم وأبرز النتائج التي توصل إليها البحث في دراستنا لعالم لغوي قد ضرب به المثل في العلم، والفضل، والسبق، فقد نال العلامة الزمخشري مكانة علمية شهد له بها كبار العلماء، وقد امتلأت المكتبات الإسلامية بمصنفاته العلمية الزاخرة التي أفاد منها العلماء قبل طلاب العلم.

قائمة المصادر والمراجع

- ابن الساعي علي بن أنجب بن عثمان تاج الدين، الدر الثمين في أسماء المصنفين، تح: أحمد شوقي وآخرون، (تونس : دار الغرب الاسلامي، ط1، ١٤٣٠ هـ - ٢٠٠٩م).
- ابن الفوطي كمال الدين أبو الفضل الشيباني، مجمع الآداب في معجم الألقاب، تح: محمد الكاظم، (إيران: مؤسسة الطباعة والنشر بوزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي،ط1، ١٤١٦هـ).
- ابن حجر العسقلاني أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد، لسان الميزان، تح: دائرة المعرف النظامية، الهند، (بيروت: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، ط2، ١٣٩٠هـ /١٩٧١م).
- ابن خلكان أبو العباس شمس الدين أحمد بن محمد البرمكي، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، تح: إحسان عباس، (بيروت: دار صادر، ط1، 1994م).
- أبو الوفا القرشي محمد بن محمد بن نصر الله، الجواهر المضية في طبقات الحنفية، (الهند: مطبعة مجلس دائرة المعارف النظامية، ط1، ١٣٣٢هـ).
- الأصبهاني صدر الدين السلفي، الوجيز في ذكر المجاز والمجيز، تح: محمد خير البقاعي، (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط1، ١٤١١ه- ١٩٩١م).
- الجويني مصطفى الصاوي، منهج الزمخشري في تفسير القرآن، (القاهرة: دار المعارف، ط3، بدون تاريخ).
- الحموي شهاب الدين أبو عبد الله ياقوت الرومي، معجم الأدباء المسمى إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب، تح: إحسان عباس، (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط1، ١٤١٤ هـ - ١٩٩٣ م).
- الخطيب البغدادي أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت، تاريخ بغداد، تح: مصطفى عبد القادر عطا، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1417ه).
- د. محمد محمد أبو موسى، البلاغة القرآنية في تفسير الزمخشري وأثرها في الدراسات البلاغية، (القاهرة: مكتبة وهبة، ط2، 1988م).
- الداوودي محمد بن علي شمس الدين، طبقات المفسرين للداوودي، بيروت: دار الكتب العلمية، بدون تاريخ.
- الذهبي شمس الدين أبو عبد الله بن عثمان، سير أعلام النبلاء، (القاهرة: دار الحديث، ط1، ١٤٢٧هـ-٢٠٠٦م).
- الذهبي شمس الدين أبو عبد الله بن محمد بن عثمان، تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام، تح: عمر عبد السلام التدمري، (بيروت: دار الكتاب العربي، ط2، ١٤١٣ هـ - ١٩٩٣ م).
- الزمخشري أبو القاسم محمود بن عمر جار الله، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل، (بيروت: دار الكتاب العربي، ط3، ١٤٠٧ هـ).
- السيوطي عبد الرحمن بن أبي بكر جلال الدين، طبقات المفسرين العشرين، مح: علي محمد عمر، (القاهرة: مكتبة وهبة،ط1، ١٣٩٦ه).
- عمر رضا كحالة، معجم المؤلفين، (بيروت: دار إحياء التراث العربي ، بدون تاريخ).
- القفطي جمال الدين أبو الحسن علي بن يوسف، إنباه الرواة على أنباه النحاة، تح: محمد أبو الفضل إبراهيم، (القاهرة: دار الفكر، ط1، ١٤٠٦ هـ - ١٩٨٢م).
- مصطفى مسلم، مباحث في إعجاز القرآن، (دمشق: دار القلم، ط3، ١٤٢٦ هـ - ٢٠٠٥ م).
- نعيم الحمصي، محاولة في تاريخ فكرة الإعجاز، (دمشق: ط2، 1979م).
- الهجراني أبو محمد الطيب بن عبد الله، قلادة النحر في وفيات أعيان الدهر، (جدة: دار المنهاج، ط1، ١٤٢٨ هـ - ٢٠٠٨ م).
- الوصابي أبو عمرو نور الدين بن عبد الله السدعي، تحفة اللبيب بمن تكلم فيهم الحافظ ابن حجر من الرواة في غير التقريب، (القاهرة: مكتبة ابن عباس للنشر والتوزيع، ط1، ١٤٣١ هـ - ٢٠١٠ م).

فلسفة اللغة وتوظيفها في التفسير: نظرة إجمالية في الكشاف

Dr. Zakir Aras*

المقدمة

إنّ المعنى الاصطلاحي لتركيب فلسفة اللغة هو أن: "ترمي إلى أن تصف نحو واضح ومن زاوية فلسفية بعض الخاصيات العامة المتعلقة بالألسن شأن الإحالة والصدق والدلالة والضرورة".[1] إنّ نظرية فلسفة اللغة ازدهرت في بداية القرن العشرين، وأصبحت مادة من المواد للعلوم المضافة مثل فقه اللغة وفلسفة التاريخ وما شابه ذلك. وإنّ فلسفة اللغة تتعامل مع الوحدات اللغوية على أساس أنّ فيها شفرات وقرائن تدلّ على تصوّر ذهنية المؤلِف.

تعتمد هذه الورقة البحثية على ثنائية الاستعمال والمعنى، بوصفهما مترابطان في صياغة الفكر ومغزاه. تهدف هذه الورقة البحثية إلى إماطة اللثام عن المادة اللغوية عند الزمخشري مع إبراز مدى البعد بين الدرس اللغوي والطرح التفسيري، وبالتالي تسعى إلى اكتشاف روابط لغوية مارسها في مادة التفسير، ومناقشة فلسفة المعنى عنده وإبراز الأركان التي يقوم عليها الطرح التفسيري.

فلسفة اللغة وتوظيفها في التفسير: نظرة إجمالية في الكشاف

إنّ المفسر يمارس عملية فلسفة اللغة للإعراب عن معاني القرآن وفهمه، ولكنّ هل يزوّدنا بقراءة تنفرد ببعد لغوي فقط أم أنّ هناك ثمة اعتبارات وظفّها في هذه العملية؟ لا يخفى على أحد أنّ فلسفة اللغة هي محاولة فكّ رموز المفسر، والوقوف على المبادئ والأسس التي استخدمها في عملية التفسير، وهي عبارة عن تحليل شفرات الذات المفسرة من خلال تعاطيه مع مادة التفسير.

فإن العالِم اللغوي يجيل النظر في مادة القرآن اللغوية، ويسعى من خلالها إلى استخراج معان مستترة لم يتطلع عليها إلاّ أصحاب النظر الثاقب، وهذا ما نلاحظ في تسمية هذا الكتاب "الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل"، لأنّ المَهمّة اللغوية والتأويلية تكمن في حقيقة الاكتشاف والابتكار، ولهذا يمكن وصف منزع الزمخشري نزعة استكشافية أو قراءة استكشافية. إنّ هذه القراءة لا تعتمد على المنهج السردي فقط، بل تعتمد على التحليل والنقد واختراع الدلالات الجديدة. كما أنّ اللغوي ينظر إلى نصّ القرآن لتعاطيه مع جانب اللغة ولاكتناه أسرار هذا الخطاب، فمثلاً أنّ الزمخشري يستند في التفسير إلى قاعدة لغوية: "إنّ الزيادة في البناء لزيادة المعنى" في خصوص تفسير الرحمن والرحيم. فبيّن أنّ الزيادة في كلمة الرحمن تدلّ جليًا على زيادة المعنى باعتبار أنّ المعنى والمبنى يتفاعلان معًا في صناعة الدلالة. وأيضا أفاد إلى أنّ المبالغة الموجودة في الرحمن لا توجد في الرحيم، لهذا أشار إلى أنّ قيل "رحمن الدنيا والآخرة، ورحيم الدنيا"[2]. واتّضح علّة ما ذهب إليه المفسر في تفسير الكلمتين، لأنّ التفسير لا بدّ أن يكون مبنيًا على قانون اللغة وإلاّ فليس له أي اعتبار في الميزان.

إنّ الزمخشري اقتفى أثر اللغويين والنحاة في دراسة المادة اللغوية، على سبيل المثال عندما يتكلم عن أصل كلمة "الرحمن" يقول إنها جاءت على وزن فعلان مثل غضبان وسكران، والرحيم على وزن فعيل مثل مريض وسقيم[3]، وهذا ما نشاهد عند أغلب اللغويين والنحويين، فمثلا أنّ ابن قتيبة ذكر لهاتين الكلمتين "الرحمن" "الرحيم" (ندمان ونديم)[4]، ونفس المثال نجده عند الطبري أيضا، ولكنّه شرح علّة ذكر هذه الكلمات في الأمثلة بقوله: "وأما الرحمن، فهو فَعلان، من رَحم، والرحيم فعيل منه. والعرب كثيرًا ما تبني الأسماء من فَعِل يفْعَل على فعلان،

---

* Bayburt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Temel İslam Bilimleri Bölümü, zakiraras@bayburt.edu.tr, ORCID: 0000-0002-2103-5769

[1] جون سورل، *الأعمال اللغوية، بحث في فلسفة اللغة*، ترجمة: أميرة غنيم (تونس: المركز الوطني للترجمة، الطبعة ١، ٢٠١٥)، ١٨.

[2] القاسم محمود بن عمرو بن أحمد جار الله الزمخشري، *الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل* (بيروت: دار الكتاب العربي؛ بيروت، ١٤٠٧)، ٦/١.

[3] انظر: الزمخشري، الكشاف، ٦/١.

[4] أبو عبيدة معمر بن المثنى، *مجاز القرآن*، تحقيق: محمد فواد سزين (القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٣٨١)، ٢١\١.

كقولهم من غَضِب: غَضبان، ومن سَكر: سكران، ومن عَطش: عطشان. فكذلك قولهم رَحمن من رَحِمَ، لأن فعِلَ منه: رَحم يرْحم. وقيل رحيم".[5] مع ذلك، لا يمكن الانسجام مع هذا التبرير؛ لأنّ سياق الكلام متعلق بالله سبحانه وتعالى. كما أنّ هناك كلمات كثيرة جاءت على هذا الوزن ومعناها إيجابي مثل فرحان، وبدران، وزيدان، وحمدان، وسلمان؛ كذلك هناك أسماء مثل كريم، ولطيف، وخبير جاءت على وزن فعيل؛ لأنّ السياق مدار الرحمة واللطف والجمال والودّ والرأفة بينما غيّرت هذه النماذج إلى سياق الغضب والكره والقبح، وهذا ما نلاحظ في بعض كتب التفاسير.[6] وكان يفترض عليهم التعامل مع مثل هذه السياقات مراعاة لمقتضى الحال، وهذه هي البلاغة القرآنية الدقيقة. وإنّ شرح الكلمة في هذا السياق بكلمة متناقضة المعنى من حيث الجمال والدلالة أدّى إلى تغطية جمالية الخطاب القرآني. إذ لم يحافظ على جزالة استخدام القرآن في الموضع الذي جاء فيه. لأنّ جمالية النصّ القرآني تتجلى في رونق اللفظ وجمال التعبير، ويحسّ القارئ إزاء هذا الخطاب الرباني الذوق الأدبي الرفيع الذي جاء في غاية الإحكام والتنسيق والإعجاز مراعاة السجية البشرية التي تتأثر بالأسلوب الرفيع الجزل[7]. أمّا ما مارسه الزمخشري وغيره من العلماء في هذا المقام لا يتلاءم مع المحافظة على هذا الجمال التعبيري. لو نقيس تفسير الزمخشري مع تفسير الراغب الأصفهاني ليتجلى الفرق بينهما من حيث الوفاء بجمالية الخطاب وتركها[8]، إضافة إلى أنّ لا بدّ من الإشارة إلى أنّ الزمخشري وقف على الكلمة من حيث لفظها وليس معناها، أيا كان مقاربة الزمخشري اللغوية في هذا التفسير لم تنسجم مع سياق الكلمة، لأنّ السياق مداره المدح والفضل على الرغم من أنّه أشار إليه في قسم تفسير اللفظ. حيث إنّ الحديث عن أسماء الله أمرٌ في غاية الخطورة للتعلقّ بصفاته وذاته تعالى، ولهذا يعتبر هذا السياق من أحرج سياقات الكتاب الإلهي من زاوية إبداء الرأي والتأويل. إضافة إلى الأسرار الدلالية التي أشار إليها ابن عباس رضي الله عنهما بقوله: "إنهما اسمان دقيقان أحدهما أدق من الآخر".[9] هل توجد المعاني الدقيقة التي وردت في "الرحمن والرحيم" في "الندمان والنديم"!!!

تتمحور سورة الإخلاص حول أحادية الله ووحدانيته، وهذا من أعظم مقاصد هذه السورة، وتتناول نفي الحوائج عن الله، لأنه الصمد، ونفت عنه خصائص المحدثات، وأكدت على أنّ ليس له نظير ولا مثيل ولا شبيه. ولكن لما نراجع إلى تفسير الكشاف عند تفسير هذه السورة نجد أنّ الزمخشري مارس الفكر المعتزلي في ثنايا هذه السورة بقوله: "أنه عدل غير فاعل للقبائح"[10]. فإنّ هذا قول مذهبه، بينما مذهب أهل السنة فذهب إلى أنّ الله صانع كل شيء وخالقه خيره وشرّه، كما رسّخ هذا الأساس في نصّ آمنت والقدر خيره وشرّه من الله تعالى. كما يلاحظ أنّ اللغة ظلّت أداة راديكالية في إلصاق أيديولوجية المعتزلة بعلم التفسير، وظهر أنّ المفسر جعل نصّ القرآن تابعًا، وقدّم عليه رأي المذهب مما جعل تفسيره تفسيرًا مذهبيًا. فإنّ الطرح اللغوي أحيانًا لم يكن مغزى الزمخشري مثل هذه السورة، بل كان الهدف الرئيس هو تطبيق العقيدة والأيديولوجية الفكرية في القرآن، بعبارة أخرى انتصار مذهبه على المذاهب الأخرى. حيث إنّ لغة المفسر هي تفسّر لنا معالم أفكاره وتوضّح خريطة ذهنه.

تحاول فلسفة اللغة في هذا المقام استقطاب المعرفة حول المؤلِف، لأنّ العلوم الإضافية عادة تسعى إلى ما يكمن في المضاف إليه مثل علوم القرآن، وفلسفة اللغة، وفلسفة المعنى، وفقه اللغة وهلمّ جرا. ولا بد ألاّ ننسى دور الفلسفة في هذه السياقات عادة تكون نقدية تحليلية، بوصفها أن تكون آلية للنقد والتمحيص. لهذا فإنّ الزمخشري عادة اتخذ مسارًا تحليليًا وهذا أثّر على تفسيره. على سبيل المثال أنّ الجملة القائلة: "ابني يأكل تفاحة الآن" هي جملة وصفية ثابتة، في حين أنّ جملة "للمربعات أربعة أضلاع" ظاهرة تحليلية كما ذهب إليه جون سيرل.[11] عندما ننظر إلى المثال الذي تناوله الزمخشري حينما قال: "المسد: الذي فتل من الحبال فتلا شديدا، من ليف كان أو جلد، أو

---

[5] محمد بن جرير الطبري، *جامع البيان في تأويل القرآن*، تحقيق: أحمد محمد شاكر (بيروت: مؤسسة الرسالة، الطبعة ١، ١٤٢٠/٢٠٠٠)، ١٢٦\١.

[6] انظر: ناصر الدين أبو سعيد عبد الله بن عمر بن محمد البيضاوي، *أنوار التنزيل وأسرار التأويل*، تحقيق: محمد عبد الرحمن المرعشلي (بيروت: دار إحياء التراث العربي، الطبعة ١، ١٤١٨) ٢٧/١.

[7] انظر: لطفي فكري محمد الجودي، *جمالية الخطاب في النص القرآني قراءة تحليلية في مظاهر الرؤية وآليات التكوين* (القاهرة: مؤسسة المختار، الطبعة١، ٢٠١٤)، ١٦٩.

[8] انظر: أبو القاسم الحسين بن محمد الراغب الأصفهاني، *تفسير الراغب الأصفهاني*، تحقيق: محمد عبد العزيز بسيوني (جامعة طنطا: كلية الآداب، الطبعة ١، ١٩٩٩)، ٥٠/١-٥١.

[9] محمد بن الطيب بن محمد بن جعفر بن القاسم، القاضي أبو بكر الباقلاني، *الانتصار للقرآن*، تحقيق: محمد عصام القضاة (عمان: دار الفتح، الطبعة ١، ٢٠٠١)، ٧٠٦\٢.

[10] الزمخشري، *الكشاف*، ٨١٨/٤.

[11] جون سيرل، *الأعمال اللغوية: بحث في فلسفة اللغة*، ٢٤-٢٥.

غيرهما. قال: ومسد أمرّ من أيانق[12]، ورجل ممسود الخلق مجدوله. والمعنى: في جيدها حبل مما مسد من الحبال، وأنها تحمل تلك الحزمة من الشوك وتربطها في جيدها كما يفعل الحطابون: تخسيسا لحالها، وتحقيرا لها...".[13] لا يخفى على أحد أنّ المفسر هنا قد وظّف العنصر التحليلي في تأويل النصّ، وبيّن معنى المسد مستعينًا بمعطيات الشعر العربي، وكلام العرب القديم، مشيرًا إلى أنواع الحبل، وسمات أشكاله، وكيفية استخدامه بين الناس. ولهذا يجب أن نتعامل مع لغة المؤلف على أساس أنها مبحثٌ فلسفيّ يربط ما بين الذهن والفكر والواقع. وهذا من أهمّ وظائف فلسفة اللغة في دراسة الكتب والعلماء.

ومن الفلسفة التفاعلية التي نهجها الزمخشري في كتابه هي القراءة الحوارية، والتي تتمثل في نظام الأسئلة المطروحة عنده مثل مقاربته "فإن قلتَ، قلتُ". هذه من أبرز الآليات التأويلية اللغوية التي اعتمد عليها الزمخشري في تحرير الموضوع. وبعد إمعان الفكر في هذه المنهجية لاحظنا أنه وظّفها في غالب الأحيان في مقام الصرف، والنحو، والبلاغة، كما أنه طبّقها مباشرة في مقام دراسة المعنى بدلاً من دراسة اللفظ، مثل: "فإن قلت: فلم قدّمت العبادة على الاستعانة؟ قلت: لأنّ تقديم الوسيلة قبل طلب الحاجة ليستوجبوا الإجابة إليها"[14]، كذلك "فإن قلت: عمّ كانوا يخادعون؟ قلت: كانوا يخادعونهم عن أغراض لهم ومقاصد منها متاركتهم وإعفاؤهم عن المحاربة وعما كانوا يطرقون به من سواهم من الكفار"[15]. ولهذا وردت هذه الآلية التأويلية اللغوية عنده في سياقات مختلفة. ينجلي أنّ الزمخشري استخدم في هذه المقاربة اللغوية عدة الكلمات الدالة على إمكانية فهم الفلسفة الزمخشرية اللغوية وهي؛ "كيف، ما، كم، عم، لما" وكل هذه الكلمات تسعى إلى سبر أغوار المعاني أو بيان وزن الكلمة وإعرابها أو ما يتعلق بمباحث لغوية خاصة بالكلمة. كما صرّح جون سيرل مهمة هذه الكلمات بقوله: "إنها تنشغل بمشكلات مثل "كيف تربط الكلمات بالواقع، "وما هي طبيعة المعنى"، "وما هي الحقيقة والمرجع، والضرورة المنطقية"، "وما هي أفعال الكلام". إنّ هذه هي المشكلات النموذجية في موضوع البحث الخاص بفلسفة اللغة".[16]

تأتي أهمية هذه الطريقة في أنها تهدف إلى إيجاد الروابط بين المؤلف والمتلقي، حيث إنه لا يقدم قراءة بصيغة المجهول بـ"قيل"، بل يستخدم صيغة المخاطب أي "أنت" حتى تحافظ على استمرارية الفهم للمتلقي، وهو في نفس الوقت يستعمل طريقة الالتفات بتغيير الخطاب من صيغة المخاطب إلى صيغة المتكلم. كما قال الزمخشري: "ولأنّ الكلام إذا نقل من أسلوب إلى أسلوب، كان ذلك أحسن تطرية لنشاط السامع، وإيقاظا للإصغاء إليه من إجرائه على أسلوب واحد، وقد تختص مواقعه بفوائد".[17] بناءً على هذا، فإنّ القراءة اللغوية التي قام بها الزمخشري ليست قراءة جامدة، بل هي قراءة حيّة حوارية تسعى إلى تقوية مهارات المتلقي اللغوية، وتسهيل الصعوبات إزاء فهم القرآن بالنسبة للمتلقي. فإنّه لا يقضي على شخصية المتلقي في عملية الفهم، بل يحييه حتى ينصّ على أنّ للمتلقي دورٌ فعالٌ في تشكيل كتابة المؤلف، وصياغة أفكاره. كما أن مقاربته اللغوية والتأويلية لا تقوم على الآفاق التاريخية فقط، على سبيل المثال أنه لا يكتفي بنقل المسائل النحوية عن سيبويه وغيره، بل هو يشارك القارئ في الدرس التأويلي مما خلق أرضًا اجتماعية أو سيكولوجية تتمحور بينه وبين قارئ النصّ المسطور. ولا بد من تسليط الضوء على أفق الزمخشري اللغوي والذي يتمثّل في ثنائية السؤال والجواب، وهذه من أنجح الأساليب الحوارية، وبها يمكن المحافظة على استمرارية المعنى بناءً على قاعدة الظاهرة التأويلية تدلّ على بنية السؤال والجواب.[18]

ومن الآليات اللغوية التي طبّقها الزمخشري في تفسيره هي المقاربة الاحتمالية التي تتشخّص في كلمة يحتمل، ومحتمل.[19] وجدير بالملاحظة أنّ الزمخشري يذكر المعاني المحتملة، والآراء الممكنة في هذا السياق؛ وعادة يذكر مع كلمة الوجه، أو الأمر أو دون ذكر كلمة أخرى مثل يحتمل الأوجه الثلاثة[20]، ويحتمل الأمرين[21]، أو يحتمل[22]. ومن الممكن الذهاب إلى أنّ الزمخشري استعن بهذه الآلية في

---

[12] الزمخشري، *الكشاف*، ٨١٥/٤.

[13] الزمخشري، *الكشاف*، ٨١٦/٤.

[14] الزمخشري، *الكشاف*، ١٤\١-١٥.

[15] الزمخشري، *الكشاف*، ٥٨/١.

[16] عمر أزراج، "حوار مع الفيلسوف الأمريكي: جون سيرل"، *مجلة معالم*، (٢٠١٠)، ٢\٢، ٦٧-٧٣، ٦٧-٦٨.

[17] الزمخشري، *الكشاف*، ١٤\١.

[18] انظر: هانز جورج غادامير، *الحقيقة والمنهج الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية*، ترجمة: حسن ناظم-علي حاكم صالح (طرابلس: دار أويا، الطبعة ١، ٢٠٠٧)، ٤٩١.

[19] الزمخشري، *الكشاف*، ٣\٥٦٠.

[20] الزمخشري، *الكشاف*، ٣١\١.

تفسير معاني القرآن وإعراب ألفاظه لأجل تعددية المعنى القرآني وكثرة دلالاته، حيث إنه يكتفي بعرض هذه الاحتمالات، وفي غالب الأحيان لا يرجح بين هذه الأقوال مشيرًا إلى أنّ القرآن ذو وجوه. إضافة إلى أنهّ يمكن موافقته مع هذه الأوجه التفسيرية على أساس تعددية المعنى، وهذا ما نجده في بعض تطبيقاته بصفة ملحوظة، فعلى سبيل المثال قال: "فإن قلت: من أين أنكر اجتماع الكفر مع القصة التي ذكرها اللّه، ألأنها مشتملة على آيات بينات تصرفهم عن الكفر، أم على نعم جسام حقها أن تشكر ولا تكفر؟ قلت: يحتمل الأمرين جميعا".[23] ولا شكّ في أنّ هذه الطريقة من الطرق التفسيرية الكلاسيكية التي استخدمها المفسرون في تفسيرهم، وفي طليعتهم الماتريدي(ت:٣٣٣هـ)، يمكن أن يقال إنّ الماتريدي وظّف هذه الآلية في الصناعة التفسيرية أكثر من غيره من المفسرين[24]. وظهر أنّ الماتريدي لا يقدم الوجه على وجه آخر في هذا المحل، وهو يذكر الاحتمالات الممكنة في تفسير الآية، وهذا يدلّ بدلالة صريحة على أنّ هذه التفسيرات هي من باب الاحتمال والإمكان وليس من باب الجزم والقطع، وإلا سيحتكرون مراد الله تعالى بتفسير أو بقول واحد. ومما لا جرم أنّ هذه الآلية من أحسن الآليات التفسيرية التي تمثّل فنّ التفسير، كما أنّها تؤكّد على مصداقية الاختلاف في تفسير القرآن الكريم، لأنّ اختلاف في التفسير يعود إلى اختلاف ثقافة المفسر[25] وكذلك كثرة دلالات النصّ القرآني، وكل منهم يستنبطون من القرآن معان متنوعة على قدر الطاقة البشرية، والاستعداد العلمي، ووفق ثقافتهم العلمية والاجتماعية. وهذا يشبه بطريقة الماوردي (ت:٤٥٠هـ)، والتي تتمثّل في ذكر التفسيرات الممكنة للكلمة أو الآية مع ترقيم الوجوه.[26]

إنّ رواد المدرسة المعتزلية توسعوا في البعد اللغوي والبلاغي والإعجازي وعلى رأسهم النظام (ت.٢٣١\٨٤٥) والجاحظ (ت.٢٥٥\٨٦٩) والرماني (ت.٣٨٤\٩٩٤)، ولا سيما أفاضوا في قضية الصرفة مثل النظام وخلق القرآن مثل الزمخشري. تدور فلسفة اللغة أو فلسفة الفهم في هذا المقام على التنقيب عن مقاصد هؤلاء العلماء في وقوفهم على هذه المباحث اللغوية. فهل تعاملوا مع هذا المادة التأويلية على أساس فهم مراد الله تعالى أم انتصار عقيدتهم؟ والجواب على ذلك ليس بسهل، ويحتاج إلى الاستقراء التام في أعمالهم ودراسة هذا المبدأ من هذه الزاوية. ولكن من المعلوم أنّ نزعات المعتزلة ظهرت في تفسير الزمخشري، ومع ذلك فيها محاولات لغوية كثيرة وظفها في انجلاء معاني القرآن. ولكن لا بد من الإشارة إلى أنّ الزمخشري لم يكن موضوعيًا في التعاطي مع الطابع القرآني اللغوي تمامًا، بل تحرك من منظور عقيدته اللغوية والدينية مما جعله متأثرا بالأحكام المسبقة في شأن تفسير القرآن، دليلاً على أنّه لم يلتزم في ممارسة هذه المنهجية اللغوية بغاية إظهار الإحكام والرصانة في الخطاب القرآني. وإنّ غادامير يناقش قضية الأحكام المسبقة في عملية التأويل وينقسم هذه الأسبقية إلى السلطة والتسرع، وأكّد غادامير على أنّ: "استخدام العقل استخداما منهجيا مضبوطا يمكن أن يدرأ عنا كل غوائل الخطأ".[27] ويظهر أنّ مأخذ هذه العلة عند الزمخشري السلطة والمرجعية الدينية التي نظر إلى القرآن من منظورها وتحت هيمنتها. ويستحسن في هذا السياق ترجيح مفهوم التأويل عند الزمخشري وورده في عنوان تفسيره: "الكشف عن حقائق التنزيل، وعيون الأقاويل في وجوه التأويل" بدلاً من كلمة التفسير وهذا أمرٌ لا بد الوقوف عليه من منظور فلسفة اللغة، لأنّها تتابع إثر مفردات المفسر وتهدف إلى استخراج تقنية التعبير اللغوي وما يدلّ على المعنى، لهذا فنلاحظ أنّ الزمخشري استخدم مفهوم التأويل مرادفة للسياسة إذ عرّفه بقوله: "آل الرعية يؤولها إيالة حسنة، وهو حسن الإيالة".[28] ولما نبحث عن معنى الإيالة في المعاجم اللغوية نجدها أنّا مستعملة في مقابل معنى السياسة، إذ قال ابن منظور: "آل ماله يؤوله إيالة إذا أصلحه وساسه. والائتيال: الإصلاح والسياسة".[29] في المقابل هناك عدة مواضع في تفسيره استخدم كلمة التأويل قريب من معنى التفسير والبيان، مع ذلك أنّ إشارته إلى معنى السياسة في بيان هذه الكلمة لا يخصّ به فقط، وهي من إحدى دلالات لكلمة التأويل. فقد جاء توظيف التأويل عند الزمخشري في

---

[21] الزمخشري، *الكشاف*، ١٢٢\١.

[22] الزمخشري، *الكشاف*،٢٠٤\١.

[23] الزمخشري، *الكشاف*، ١٢٢/١.

[24] محمد بن محمد بن محمود أبو منصور الماتريدي، تأويلات *أهل السنة*، تحقيق: مجدي باسلوم (بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة ١، ٢٠٠٥)،٤٥٤/١، ٤٦١/١، ٤٦٨/١.

[25] محمود شلتوت، *تفسير القرآن؛ الأجزاء العشرة الأولى* (القاهرة: دار الشروق، الطبعة ١٢، ٢٠٠٤)،٩.

[26] ابو الحسن علي بن محمد بن محمد بن حبيب الماوردي، *النكت والعيون*، تحقيق: السيد ابن عبد المقصود بن عبد الرحيم (بيروت: دار الكتب العلمية)، ٣٨٢/١.

[27] غادامير، *الحقيقة والمنهج*، ٣٨٣.

[28] القاسم محمود بن عمرو بن أحمد جار الله الزمخشري، *أساس البلاغة* (بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٩٩٨)، ٣٩\١.

[29] محمد بن مكرم بن على أبو الفضل جمال الدين ابن منظور، *لسان العرب* (بيروت: دار صادر، ط٣، ١٤١٤)، ٣٤\١١.

تفسير قوله تعالى: ﴿هَلْ يَنْظُرُونَ إِلاَّ تَأْوِيلَهُ يَوْمَ يَأْتِي تَأْوِيلُهُ يَقُولُ الَّذِينَ نَسُوهُ مِنْ قَبْلُ قَدْ جاءَتْ رُسُلُ رَبِّنا بِالْحَقِّ فَهَلْ لَنا مِنْ شُفَعاءَ فَيَشْفَعُوا لَنا أَوْ نُرَدُّ فَنَعْمَلَ غَيْرَ الَّذِي كُنَّا نَعْمَلُ قَدْ خَسِرُوا أَنْفُسَهُمْ وَضَلَّ عَنْهُمْ ما كانُوا يَفْتَرُونَ﴾ [الأعراف: ٥٣] "إلا عاقبة أمره وما يؤول إليه من تبين صدقه وظهور صحة ما نطق به من الوعد".[30] وقد ذهب الباحثة إلى أنّ سبب هذه التسمية يصدر عن: "أن الزمخشري يورد لفظة "تأويل"، وهو يحلل جملة أو عبارة انطلاقا من بنيتها اللغوية، وهذا يؤكد لنا أن التأويل عند الزمخشري يقترن باللغة، مما يدعم صحة ما قلناه سابقا عن كون تأويله للقرآن هو تأويل لغوي محض".[31] بصرف النظر عن ذلك، يمكننا أن نستنبط من هذا الاستعمال أنه لم يأت للأغراض اللغوية فحسب، بل جاء متناسقًا وفق فلسفته التأويلية واللغوية، ومن المحتمل أنّه أراد في السياق الإحالة إلى كون المؤوِل مثل العالِم السياسي، ليبين أنّ هناك علاقة بين عملية التأويل والسياسة. حيث إنّ المؤوِل هو الذي يجتهد في رصد عواقب المعاني المحتملة، كما أنّ مهمَّة السياسي تتمثل في اتخاذ القرارات والتدابير بناء على رؤيته لعواقب الأمور. ومن جهة أخرى؛ يمكن الذهاب إلى احتمالية الخطاب التأويلي بالنسبة له خطابًا سياسيًا. ولما نمعن النظر في التراث المعتزلي الديني سواء كان اللغوي أم التفسيري فيتجلى لنا أنّ غلب عليه طابع السياسة والتأثر بأيديولوجية معيّنة، وهذا ينصّ على أنّ مبدأ الفهم سواء يقوم على هذه السياسة الدينية أم غيرها طرح سياسي.

الخاتمة

لا جرم أنّ دراسة الفلسفة اللغوية هي في حدّ ذاتها دراسة فلسفة الذهن، فإنّ محاولة رصد خطاب المفسر اللغوي والتأويلي هي في نفس الوقت تنقيب عن ذهنية الذات المفسرة. تتعامل هذه الظاهرة مع عملية المعنى على أساس أنه لم يُخلق اعتباطيا، بل أنّ هناك عدة مراحل لصياغة المعنى في ذهن المفسر. تلقي هذه الفلسفة الضوء على أعمال المفسر لتستخرج خصائص خريطته الذهنية. من خلال هذه الجولة العلمية الوجيزة يتجلى أنّ الزمخشري لم يحافظ على جمالية الخطاب القرآني ولا سيما في تحليله فيما يخصّ تفسير "الرحمن والرحيم". كما أنّه لم يتعامل مع حقيقة اللغة على مبدأ الموضوعية والحيادية، وهذا انعكس على تفسيره بشكل جلي. ظهرت عند المدرسة اللغوية للمعتزلة عنصر انتصار المذهب على مذاهب أخرى مما أدّى إلى تبحّرهم في فنون اللغة والتأويل بدلاً عن التفسير. بناءً على هذه الرؤية فذهبت فلسفة اللغة إلى أنّ عملية التأويل عند الزمخشري عملية سياسية تحتوي كثيرا من الأغراض والاعتبارات الاعتقادية في مدونة التفسير. لهذا السبب، فلا بدّ من الانتباه إلى هذه الخاصية عند القراءة.

علاوة على أنّ الزمخشري وظّف العديد من الطرق والأساليب اللغوية في عملية فكّ رموز الآية، منها القراءة التحليلية، والقراءة التفاعلية والقراءة الحوارية، ولا سيما القراءة الحوارية التي تتميز في طرح المادة اللغوية وتحريرها.

المصادر والمراجع

- ابن منظور، محمد بن مكرم بن علي أبو الفضل جمال الدين. *لسان العرب*. بيروت: دار صادر. الطبعة ٣. ١٤١٤.
- أبو عبيدة، معمر بن المثنى. *مجاز القرآن*. تحقيق: محمد فواد سزين. القاهرة: مكتبة الخانجي. ١٣٨١.
- أزراج، عمر. "حوار مع الفيلسوف الأمريكي: جون سيرل". *مجلة معالم* (٢٠١٠). ٢\٢. ٦٧-٧٣.
- *الأصفهاني*، أبو القاسم الحسين بن محمد الراغب الأصفهاني. *تفسير الراغب*. تحقيق: محمد عبد العزيز بسيوني. جامعة طنطا: كلية الآداب. الطبعة ١. ١٩٩٩.
- الباقلاني، أبو بكر محمد بن الطيب بن محمد. *الانتصار للقرآن*. تحقيق: محمد عصام القضاة. عمان: دار الفتح. الطبعة ١. ٢٠٠١.
- البيضاوي، ناصر الدين أبو سعيد عبد الله بن عمر بن محمد. *أنوار التنزيل وأسرار التأويل*. تحقيق: محمد عبد الرحمن المرعشلي. بيروت: دار إحياء التراث العربي، الطبعة ١. ١٤١٨.
- الجودي، لطفي فكري محمد. *جمالية الخطاب في النص القرآني قراءة تحليلية في مظاهر الرؤية وآليات التكوين*. القاهرة: مؤسسة المختار. الطبعة ١. ٢٠١٤.

[30] الزمخشري، *الكشاف*، ٢\١٠٩.

[31] خديجة اليتيم، "النسق التأويلي اللغوي عند الزمخشري في كتابه "الكشاف"، *مؤمنون بلا حدود*، (٢٠٢١)،١-٢٩، ٦.

- الزمخشري، القاسم محمود بن عمرو بن أحمد جار الله. *أساس البلاغة*. بيروت: دار الكتب العلمية. الطبعة ١. ١٩٩٨.
- الزمخشري، القاسم محمود بن عمرو بن أحمد جار الله. *الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل*. بيروت: دار الكتاب العربي. ١٤٠٧.
- سيرل، جون. *الأعمال اللغوية؛ بحث في فلسفة اللغة*. ترجمة: أميرة غنيم. تونس: المركز الوطني للترجمة. الطبعة ١. ٢٠١٥.
- شلتوت، محمود. *تفسير القرآن؛ الأجزاء العشرة الأولى. القاهرة: دار الشروق. الطبعة ١٢. ٢٠٠٤*.
- الطبري، محمد بن جرير. *جامع البيان في تأويل القرآن*. تحقيق: أحمد محمد شاكر. بيروت: مؤسسة الرسالة، الطبعة ١. ١٤٢٠/٢٠٠٠.
- غادامير، هانز جورج. *الحقيقة والمنهج الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية*. ترجمة: حسن ناظم-علي حاكم صالح. طرابلس: دار أويا. الطبعة ١. ٢٠٠٧.
- الماتريدي، محمد بن محمد بن محمود أبو منصور. تأويلات *أهل السنة*. تحقيق: مجدي باسلوم. بيروت: دار الكتب العلمية. الطبعة ١. ٢٠٠٥.
- الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد بن محمد بن حبيب. *النكت والعيون*. تحقيق: السيد ابن عبد المقصود بن عبد الرحيم. بيروت: دار الكتب العلمية.
- اليتيم، خديجة "النسق التأويلي اللغوي عند الزمخشري في كتابه "الكشاف"، *مؤمنون بلا حدود*، (٢٠٢١). ١-٢٩.

KAYNAKÇA

Bâkıllânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed. *el-İntişâr li'l-Kur'ân. thk: Muhammed 'İsâm el-Kudât. Amman: Dârü'l-Feth, 1.baskı. 2001.*

Beyzâvî, Nâsıruddîn Ebû Saîd 'Abdullâh b. Ömer b. Muḥammed. *Envârü't-tenzîl ve-esrârü'-te'vîl.* thk. Muḥammed 'Abdurraḥmân al-Mar'aşlî. Beyrut: Dâru İḥyâi't-Turâsi'l-'Arabî, 1418.

Cudî, Lütfî Fikrî Muhammed. *Cemâliyetü'l-Hitâb fi'n-Nassi'l-Kur'anî kırâe tahliliyye fi mezâhiri'r-Ru'ye ve Âliyâti't-Tekvîn.* Kahire: Müessesetü'l-Muhtâr. 1.baskı. 2014.

Ebû Ubeyde, Ma'mer b. el-Müsenna. *Mecâzu'l-Kur'ân.* thk. Muhammed Fuat Sezgin. Kahire: Mektebetü Hâncî. 1381.

El-Yetîm, Hatice, en-Neskü'l-te'vîlî'l-Lugavî inde'z-Zemahşerî fî Kitâbihi el-Keşşâf, *Muminûn bilâ Hudûd,* (2021).

Ezrâc, Ömer. Hivâr ma'e'l-Feylesof'il-Emrîykî: John Searle. Mecelletü Me'âlim. 2010. 2/2. 67-73.

Gadamer, Hans Georg. *el-hakikatü ve'l-Menhec el-Hutût el-Esâsiyye li te'viliyye Felse*fiyye. Tercüme: Hasen Nâzım- 'Alî Hâkim Sâlih. Trablus: Dârü Evyâ, 1.baskı. 2007.

İbn manẓûr, Ḥamad b. Mukarram b. Alî Ebû'l-Faḍl. *Lisânu'l-'Arab.* Beyrut: Dâru Ṣâdir, 1414.

İsfehânî, Ebû'l-Kâsım el-Ḥüseyn b.Muḥammed er-Râgıb. *Tefsîr'ur-Râgıb.* thk. Muhammed Abdulazîz Beysûnî. Mısır: Câmiatü Tanta. Kulliyetü'l-Adâb. 1.baskı. 1999.

Mahmûd, Şeltût. Tefsîrü'l-Kur'an: el-Ecza el-'Aşre el-Ûla, Kahire: Dârü'ş-Şurûk, 12.baskı. 2004.

Mâturîdî, Ebû Mansur Muhammed b. Muhammed es-Semerkandî. *Te'vilâtü'l-Kur'ân.* thk. Mecdî Bâslûm. Beyrut: Dârü'l-Kutubi'l-İlmiyye. 1.baskı. 2005.

Mâverdî, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî. *en-Nüket ve'l-ʿuyûn*. thk. es-Seyyid b. Abdilmaksûd b. Abdurrahîm. Beyrut: Dârü'l-Kutubi'l-İlmiyye.

Searle, John. el-E'mâl el-Lügaviyye: Bahsun fi felsefeti'l-Luğa. Tercüme: Emîre Genîm. Tunus: el-Merkezü'l-vatanî li't-Terceme. 1.baskı.2015.

Ṭaberî, Muḥammed b. Cerîr. *Câmiu'l-Beyân fi Te'vîli'l-Kur'ân.* thk. Aḥmed Muḥammed Şâkir. Beyrut: Mü'essesetü'r-Risâle. 1420/2000.

Zemahşerî, Ebu'l-Ḳâsım Maḥmûd b. Ömer b. Aḥmed Cârullâh, *el-Keşşâf ʿan ḥaḳāʾiḳı ġavâmiżi't-tenzîl.* Beyrut: Dâr'ül-Kitâbi'l-'Arabî.1407.

Zemahşerî, Ebu'l-Ḳâsım Maḥmûd b. Ömer b. Aḥmed Cârullâh. *Esâs'ül-Belâga.* Beyrut: Dârü'l-Kutubi'l-İlmiyye. 1.baskı.1998.

Zemahşerî'nin Keşşâf Eserinde Mecâz Konusu

Arş. Gör. Mustafa Özçelik*

GİRİŞ

Mecâz, lafızların konuldukları anlamlardan yeni anlamlara geçişine dayanan dilsel bir olgudur. Bu da mecâzın pratik açıdan kadim bir geçmişe sahip olduğunu ifade eder. Bunun yanı sıra mecâz, teorik olarak da çok erken tarihlerde ele alınmıştır. Nitekim Yunan filozofu Aristoteles (m.ö. 384-322) *Poetika* eserinde,[1] mecâzı teorik bir kavram olarak inceleme konusu yapmıştır.

İslâm dünyasında ise mecâzın teorik olarak ele alınması hicrî II. asra denk düşmektedir. Mecâzın İslâm dünyasında erken sayılabilecek bir dönemde fark edilmesinin sebebi olarak, Kur'ân-ı Kerîm ve hadis metinlerinin yanı sıra câhiliye şiirini saymak mümkündür.

Câhiliye şiiri, zamansal olarak Kur'ân'dan öncedir, ancak câhiliye şiirinin tedvini hicrî II. asırda yapıldığı[2] için sübût noktasında şüphe barındırmaktadır. Diğer taraftan İbnü'n-Nedîm'in (ö. 385/995 [?]) belirttiği üzere câhiliye şiiri hicrî III. asır ve sonrasında şerhe konu olmuştur.[3] Bu sebeple, câhiliye şiirinin mecâzın inceleme konusu yapılmasında dini metinler kadar etki sahibi olmadığı açıktır.

Allah'ın sıfatları, kaza - kader, kulların filleri vb. konularla alakalı âyet ve hadislerin anlaşılması noktasında oluşan farklılıklar, Müslümanlar arasında büyük ihtilaflara sebebiyet vermiştir. Mezhepler şeklinde vücut bulan bu ihtilaflar, mecâz üslûbunun fark edilmesinde başat rol oynamıştır.[4]

Her mezheb, kendi düşüncesiyle bağdaşmayan âyetleri mecâz kabul ederek te'vil etme yoluna başvurmuştur. Bu çerçevede ortaya çıkan mezheplerden biri olan mu'tezile, temel prensipleriyle çelişen bütün âyet ve hadisleri mecâz kabul ederek te'vil etmiştir. Özellikle Allah'ın zatını tenzîh etmek amacıyla belirledikleri tevhîd ilkesine aykırı düştüğüne kanaat getirdikleri bütün âyetleri te'vil etmişledir.[5]

Mu'tezilî bir âlim olan Zemahşerî (ö. 538/1144), kendi mezhebine mensup âlimlerin ısrarı üzerine *Keşşâf* isimli tefsirini kaleme almıştır.[6] Zemahşerî, mu'tezile mezhebinin karakteristik yapısını tefsirine yansıtmıştır. Bu doğrultuda mu'tezile mezhebiyle örtüşmeyen âyetleri dilin bütün imkânlarını zorlayarak mezhebine uygun bir biçimde yorumlamıştır. Bunun yanında Zemahşerî'nin dil ilimlerinin neredeyse bütün alanlarında eser verecek ölçüde dile hâkimiyeti, *Keşşâf*'da dil ve belâgatın merkezi bir konumda yer almasına neden olmuştur. Zemahşerî'nin *Keşşâf*'da en çok yer verdiği belâgat konusu da mezhepsel saiklerle bağlantılı olarak mecâzdır.

1. Mecâzın Sözlük ve Terim Anlamı

Mecâz, sözlükte "bir yeri yürüyerek geçmek", "yol katetmek" ve "yürünerek geçilen mekân" anlamalarına gelir.[7]

---

* Kırşehir Ahi Evran Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi mustafaa.ozcelik49@gmail.com, Orcid: 0000-0002-0696-9424

1 Aristoteles, *Poetika*, çev. Ali Çokana - Ömer Aygün (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2019), 61.

2 Nasiruddîn el-Esed, *Mesâdiru'ş-şi'ri'l-câhilî* (Dâru'l-maârif, 1988), 155.

3 Ebü'l-Ferec Muhammed İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, thk. İbrahim Ramazan (Beyrut: Dâru'l-ma'rife, 1998), 191-193.

4 Mehdi Sâlih es-Sâmerrâî, *el-Mecâz fi belâgati'l-'Arabiyye* (Beyrut: Dâr-u ibn kesîr, 2015), 24.

5 Mustafa el-Cüveynî, *Menhecu'z-Zemahşerî fi tefsîri'l-Kur'ân ve beyâni i'câzihi* (Mısır: Dâru'l-maârif, ts.), 109.

6 Ebü'l-Kâsım Mahmûd ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2009), 24.

7 Halîl b. Ahmed el-Ferâhîdî, *Kitâbü'l-'ayn*, thk. Mehdî el-Mahzûmî, İbrahim es-Sâmerrâî (Mektebetü'l-hilâl, ts.), "جوز", VI/165; Ebü'l-Hüseyin Ahmed İbn Fâris, *Mu'cemü mekâyîsi'l-luga* (Dârü'l-fikr, 1979), "جوز", I/494; Muhammed b. Mükerrem İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, nşr. Abdullah Ali el-Kebîr (Beyrut: Dâru sâdır, 1993), "جوز", V/326; Mütercim Asım Efendi, *El-okyânûsul-basît fi tercemeti'l-kâmûsi'l-muhît: Kâmûsul- muhît tercümesi*, hz. Mustafa Koç - Eyyüp Tanrıverdi (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013), "جوز", III/2458-2459.

Mecâz, mastar-ı mîmî ve ism-i mekânın ortak vezni olan مَفْعَل kalıbındadır. Bu sebeple, mecâzın etimolojisi hakkında bilgi veren belâgat âlimlerinden bazıları mastar manasını, bazıları da ism-i mekân manasını esas almışlardır. Mastar manasını esas alanlar, mecâzın "bir yeri yürüyerek geçmek" ve "yol katetmek" manasında olduğunu belirtirler. Bu görüş sahiplerine göre bir lafız, sözlükte konulduğu aslî manasından başka manada kullanıldığı zaman; bir yerden başka yere naklolan (ism-i fâil) veya bir yerden başka yere nakledilen (ism-i mef'ûl) şeye benzediği için mecâz olarak isimlendirilmiştir. [8]

Bazı âlimlere göre ise mecâz, ism-i mekân olup "yürünerek geçilen yer" anlamına gelir. Bu durumda mecâz kelimesi مَعَاج , مَزَار ve benzerleri gibi ism-i mekân olup, üzerinde yürünen mekânın ismidir. [9] Mekân ve mekâna yerleşen nesne arasındaki kuvvetli ilişki sebebiyle aslî mekânından çıkan kelime mecâz ismini almıştır.[10]

Mecâzı, bir terim olarak bütün unsurlarını kapsayacak şekilde ilk defa Hatîb Kazvînî (ö. 739/1338) tanımlanmıştır. Kazvînî'den önce yapılan mecâz tanımları mecâzın bütün unsurlarını kapsamadığı için eksiktir.[11] Kazvînî, mecâzı müfred ve mürekkeb şeklinde ikiye taksim ettikten sonra mecâzı şu şekilde tanımlar:

"Ortak iletişim dilinde, gerçek anlamın kastedilmesine engel teşkil eden bir karîne sebebiyle konulduğu anlam dışında kullanılan kelimedir. **Kinâye** ve **hatayı** tanımın dışında bırakmak için hakîkî ve mecâzî mana arasında bir alâkanın olması zorunludur." [12]

Bu tanıma göre mecâz, kendisinde mecâzın tahakkuk ettiği **kelime** veya **terkip**, **hakîkî** anlam, **mecâzî** anlam, bu iki anlam arasında bağlantıyı sağlayan **alâka** ve gerçek anlamın kastedilmesine engel teşkil eden **karîne** olmak üzere beş temel unsurdan müteşekkildir. Başka bir ifadeyle mecâzın temel ögeleri **vaz'**, **nakil**, **isti'mâl** (kullanım), **alâka** ve **karîne-i mâniadır**. [13]

2. Mecâzın Tarihsel Gelişimi

Tespitlere göre Arap dilinde mecâzı bir kavram olarak ilk inceleyen müellif, Sîbeveyhi'dir (ö. 180/796).[14] Sîbeveyhi, mecâzı "el-ittisâ'u'l-kelâm ve'l-ihtisâr" başlığıyla incelemiş ve mecâzın bir çok alâkasına değinmiştir.[15]

Kur'ân'da mecâzî ifadelerin yer alması sebebiyle, hicrî II. asırdan itibaren yazılan filolojik tefsirlerde de mecâza geniş yer ayrılmıştır. Bu çerçevede Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ'nın (ö. 207/822) *Me'âni'l-Kur'ân*'ı ve Ebû Ubeyde Ma'mer b. Müsennâ'nın (ö. 209/824) *Mecâzü'l-Kur'ân*'ı günümüze ulaşan ilk örnekler olması açısından önemlidir. Ferrâ, eserinde mecâz üslubuna dikkat çekmiş, Arap kelâmından ve şiirinden örnekler getirerek açıklamıştır. Mecâzî ifadeler için, "el-ittisâ'"[16] ve "icâzet"[17] tabirlerini kullanmış, farklı alâkalarla oluşmuş aklî mecâz,[18] mürsel mecâz[19] ve istiârenin birçok örneğine yer vermiştir.[20]

İbn Teymiyye (ö. 728/1328), mecâz lafzını ilk defa kullanan kişinin Ebû Ubeyde olduğunu, ancak Ebû Ubeyde'nin de bu terimi hakîkatin karşıtı olarak değil âyetlerin te'vili ve tefsiri anlamında kullandığını belirtir.[21]

Mecâz sadece tefsir kitaplarında değil, farklı alanlarda yazılan birçok eserde de inceleme konusu yapılmıştır. Bu çerçevede Ebû Osmân el-Câhiz (ö. 255/869) mecâzı belâgat çerçevesinde ele alarak incelemiş,

---

8 Abdülkâhir el-Cürcânî, *Esrârü'l-belâga*, thk. Mahmûd M. Şâkir (Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1991), 395; Fahreddîn er-Râzî, *Nihâyetü'l-îcâz fî dirâyeti'l-i'câz*, thk. Nasrullah Hacımüftüoğlu (Beyrut: Dâru sâdır, 2004), 87; Ebû Ya'kûb Sekkâkî, *Miftâhu'l-'ulûm*, thk. Naîm Zerzûr (Beyrut: Dârü'l- kütübi'l-ilmiyye, 1987), 360; Yahyâ b. Hamza el-Alevî, *et-Tırâzü'l-mütezammin li-esrâri'l-belâga ve ulûmi hakâikı'l i'câz* (Beyrut, 1923), I/63.

9 Ziyâeddin İbnü'l-Esîr, Tabâne, *el-Meselü's-sâir*, thk. Ahmed el-Hûfî–Bedevî (Kahire: Dâru nehdati Mısr, ts.), I/84-85.

10 Sâmerrâî, *el-Mecâz fî belâgati'l-'Arabiyye*, 14.

11 İsmail Durmuş, "Mecâz", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Ankara, 2003), 28/217-218.

12 Celâlüddîn Hatîb el-Kazvînî, *Telhîsü'l-Miftâh* (Pakistan: Metebetü'l-Büşra, 2010), 98.

13 Sâmerrâî, *el-Mecâz fî belâgati'l-'Arabiyye*, 179; Durmuş, "Mecâz", 28/218.

14 Ahmed Matlûb, *Mu'cemü'l-Mustalahâti'l-Belâgiyye ve Tatavvuruhâ* (Irak: Matbaatü'l-Mecmai'l-İlmî el-Irâkî, 1983), III/194.

15 Ebû Bişr Amr b. Osman Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, thk. Abdüsselâm Muhammed Harun (Kahire: Mektebetü'l-hancî, 1988), I/212.

16 Yahyâ b. Ziyâd Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Yûsuf Necâtî - Ali en-Neccâr (Kahire: Dâru'l-Kutubi'l- Mısriyye, 1955), II/363.

17 Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, III/271.

18 Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, I/14.

19 Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, I/363.

20 Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, II/91.

21 Ahmed Matlûb, *Mu'cemü'l-Mustalahât,* III/194.

mecâzı hakîkatin karşısında yer alacak şekilde tanımlamıştır. [22] İbn Kuteybe (ö. 276/889) *Te'vîlü müşkili'l-Kur'ân* isimli eserinde mecâz için müstakil bir bab başlığı açmıştır.[23] İbn Cinnî (ö. 392/1002) mecâzı hakîkat ile birlikte ele almış ve hangi durumlarda mecâza gidileceğini belirtmiştir.[24] İbn Reşîk el-Kayrevânî eserinde mecâz üslûbuna yer ayırmış ve mecâzı "Bir şeyi yakınındakiyle ya da sebebiyle isimlendirmek" [25] şeklinde tanımlamıştır.

Mecâz, burada ismine yer verdiğimiz ve çalışmamamızın sınırlarını aşacağı için yer veremediğimiz birçok çalışma içerisinde adım adım gelişimini sürdürmüştür. Nihayet hicrî V. asra yani Abdülkâhir el-Cürcânî'ye (ö. 471/1078-79), gelindiğinde genel olarak belâgat sahasında daha özelde ise mecâz konusunda ciddi bir birikim oluşmuştur.

Belâgat tarihçileri, Abdülkâhir el-Cürcânî'nin belâgate dair yaptığı çalışmaları bir dönüm noktası kabul ederek hicrî V. asrı belâgatın olgunlaşma çağı olarak isimlendirirler.[26] Belâgat, Cürcânî'nin entelektüel gayretiyle mantık, edebî zevk ve nahiv üçlüsü üzerine inşa edilen nazım teorisi ekseninde müstakil bir disipline dönüşmüştür. *Delâ'ilü'l-i'câz* eserinde meânî, *Esrârü'l-belâga* eserinde beyân ilminin temelini atan Cürcânî, bu iki eserinde de mecâza geniş yer ayırmış ve mecâzı bir belâgat terimi olarak şu şekilde tanımlamıştır:

"Mecâz, جازَ الشيءَ يَجُوزه *'Bir şeyi aştı/aşıyor'* ifadesinden مَفْعَلٌ vezninde türetilmiş bir kelimedir. Bir lafız, sözlük anlamının gerektirdiğinden başka anlamda kullanıldığında, 'onu asıl mekânından aşırdılar veyahut ilk konulduğu mekândan aştı' manasında mecâz olarak nitelenir. Sonra bil ki; aslından nakledilen lafza mecâz adı verilebilmesi için, asıl mana ve nakledilen mana arasında bir mülâhazanın (alâka) bulunması gerekir." [27]

Cürcânî'nin mecâz tanımında, nakil olgusu ve alâka öne çıkmaktadır. Nitekim yaptığı bir başka mecâz tanımında alâkayı şu şekilde vurgulamıştır: "Dil koyucunun belirlediği anlam dışında, aralarındaki mülâhaza (alâka) sebebiyle başka bir mananın kastedildiği bütün lafızlar mecâzdır."[28] Cürcânî, mecâzdaki nakil olgusunu ise eserinin başka yerinde şu şekilde vurgulamıştır: "Âlimler mecâzın tanımında 'nakil' olgusunu esas alarak şu şekilde tanımlamışlardır: Konulduğu yerden nakledilen bütün lafızlar mecâzdır."[29]

Abdülkâhir Cürcânî, mecâzı temelde isnâdda ve münedde mecâz olmak üzere ikiye taksim etmiştir.[30] Bu taksim, sonraki belâgat çalışmalarında kabul görmüş, Cürcânî'nin ifadelerinden ilham alınarak mecâz, aklî ve lügavî olmak üzere ikiye ayrılmıştır.

3. *Keşşâf*'da Mecâz Bahsi

Zemahşerî, muhtemelen Cürcânî'nin istiâre ve temsîli mecâzın yaygın ve bilinen türleri arasında saymasından[31] hareketle, mecâzı isti'âre ve temsîl olmak üzere ikiye ayırmştır. Bakara sûresinin 7. âyetini tefsir ederken şu ifadelere yer verir:

"Şayet 'Kalplere ve kulaklara mühür vurulması ve gözlere perde çekilmesi ne anlama gelir?' dersen, şöyle derim: Hakîkatte ne mühür vurma ne de perde çekme vardır. Bu ifadeler, mecâz kabilinden olup mecâzın hem isti'âre hem de temsîl olmak üzere iki türüne de muhtemeldir."[32]

Zemahşerî, mecâzı bu şekilde taksim ederek dar bir mecâz çerçevesi çizmiştir. Ancak eserinde sadece bu iki türle yetinmemiş, mecâz-ı mürselin birçok alâkasına, mecâz-ı aklîye ve alâkalarına değinmiştir.[33]

Kazvînî ile nihai formuna kavuşan belâgat ilmi içerisinde mecâz şöyle şekillenmiştir: Mecâz kelimede gerçekleştiği zaman **mecâz-ı lügavî**, isnâdda gerçekleştiği zaman **mecâz-ı aklî** adını alır. Mecâz-ı lügavî de, gerçek ve mecâzi anlam arasındaki alâkanın benzerlik olduğu **istiâre,** alâkanın benzerlik dışında başka bir

---

22 Ebû Osmân Câhiz, *Kitâbü'l-hayevân*, thk. Abdüsselâm Harun (Kahire: Matbaatü'l-Halebî, 1965), V/426.
23 Abdullâh İbn Kuteybe, *Te'vîlü müşkili'l-Kur'ân*, thk. Seyyid Ahmed (Kahire: Darut-turâs, 1973), 69.
24 Ebu'l Feth Abdurrahman b. Mahmûd İbn Cinnî, *el-Hasâis*, thk. Muhammed Ali Neccar (Beyrut: Dâru'l-kitâbi'l-'Arabî, ts.), II/442.
25 İbn Reşîk el-Kayrevânî, *el-Umde fi mehâsini'ş-şi'r ve âdâbih*, nşr. M. Muhyiddin Abdülhamîd (Kahire: Dârü'l-cîl, 1981), I/266.
26 Şevkî Dayf, *el-Belâga tetavvür ve târîh* (Kahire: Dârü'l-maârif, 1995), 160; Mazin Mübârek, *el-Mûcez fi târîhi'l-belâga* (Şam: Dârü'l-fikr, 2014), 89.
27 Cürcânî, *Esrârü'l-belâga*, 395.
28 Cürcânî, *Esrârü'l-belâga*, 351.
29 Abdülkâhir el-Cürcânî, *Delâilü'l-i'câz*, thk. Mahmûd M. Şâkir (Kahire: Mektebetü'l-hancî, 1992), 66.
30 Cürcânî, *Esrârü'l-belâga*, 366-380.
31 Cürcânî, *Delâilü'l-i'câz*, 67.
32 Zemahşerî, *Keşşâf*, 41.
33 Muhammed Ebû Mûsâ, *Belâgatü'l-Kur'âniyye fi tefsîri'z-Zemahşerî* (Kahire: Dâru vehbe, 1988), 495.

unsur olduğu **mecâz-ı mürsel** olmak üzere ikiye ayrılır. *Keşşâf*'da mecâz bahsi, bu taksim esas alınarak ele alınacaktır.

3.1. Mecâz-ı Lügavî

Kelimenin bir alâkadan dolayı konulduğu anlamdan başka bir anlamda kullanılmasına mecâz-ı lügavî denir. Mecâz-ı lügavî, isti 'âre ve mecâz-ı mürsel olmak üzere ikiye ayrılır.[34]

3.1.1. İsti'âre

Hakîkî ve mecâzî mana arasındaki benzerlik alâkası sebebiyle bir kelimenin konulduğu anlamda dışında başka bir anlamda kullanılmasına isti'âre denir.[35] İsti'âre değişik açılardan taksim edilmiştir, bu taksimler şöyle sıralanabilir:

3.1.1.1 İsti'âre-i Tasrîhiyye – İsti 'âre-i Mekniyye:

İsti'âre müşebbeh veya müşebbeh bih'ten birinin hazfedildiği teşbîhtir. Sadece müşebbeh bih'in zikredildiği isti'âreye **tasrîhiyye**, sadece müşebbeh'in zikredildiği isti'âreye ise **mekniyye** denir.[36]

Zemahşerî'nin belâgatın sırlarından ve inceliklerinden biri olarak gördüğü isti'âre türü, müşebbeh bih'in hazfedilip onunla ilgili unsurlardan birisiyle kendisine işaret edilen isti'âre-i mekniyyedir. Zemahşerî, bu türün sahip olduğu yüksek edebî zevke *Keşşâf*'ın birçok yerinde değinir.[37] Bakara sûresinin 27. âyetini tefsir ederken söyledikleri, bu konuda örnek verilebilir:

"﴿ٱلَّذِينَ يَنقُضُونَ عَهۡدَ ٱللَّهِ مِنۢ بَعۡدِ مِيثَٰقِهِۦ﴾ *'Onlar ki, iyice pekiştirdikten sonra da Allah'a verdikleri sözden dönerler...'* (Bakara 2/27) Bu âyette geçen (النقض) kelimesi, feshetmek ve terkibi çözmek anlamına gelir. Şayet 'Ahdi iptal etmek için (النقض) kelimesini kullanmak nasıl mümkün oldu?' dersen, şöyle derim: Şöyle ki; Araplar, ahdi isti'âre yoluyla ip olarak adlandırmışlardır. Çünkü ahitleşen kişilerin arasında bir bağlantının varlığı söz konusudur... Bu, belâgatın sırlarından ve inceliklerindendir. Burada müste'âr olan şeyi zikretmezler kendisi ile ilgili bir hususla ona remzen işaret ederek konumuna dikkat çekerler."[38]

3.1.1.2 İsti'âre-i Asliyye - İsti'âre-i Tebe'iyye

Cins isim gibi câmid isimlerle yapılan isti'âreye **asliyye,** fiil ve müştak isimlerle yapılan isti'âreye ise **tebe'iyye** adı verilir. Harf ve ism-i işaret ile yapılan isti'âre de isti'âre-i tebe'iyye kapsamında yer alır.[39]

Zemahşerî, *Keşşaf*'da isti'ârenin bu iki türüne ayrıntıya girmeksizin değinir.[40] Sözgelimi Zuhruf sûresinin 45. âyetinde fiilde gerçekleşen isti'âre-i tebe'iyyeye şu şekilde dikkat çeker:

" ﴿وَسۡـَٔلۡ مَنۡ أَرۡسَلۡنَا مِن قَبۡلِكَ مِن رُّسُلِنَآ أَجَعَلۡنَا مِن دُونِ ٱلرَّحۡمَٰنِ ءَالِهَةٗ يُعۡبَدُونَ﴾ *'Senden önce gönderdiğimiz elçilerimize sor bakalım; Rahmân'dan başka ibadet edilecek ilahlar belirlemiş miyiz?'* (Zuhruf 43/45.) Peygamberlere sormaktan maksat hakîkaten sormak değildir, zira bu imkansızdır. Ancak burada 'sorma' dinleri üzerinde düşünmek ve dinlerini gözden geçirmek anlamında mecâzî olarak kullanılmıştır. 'Sorma'nın hakîkî anlamıyla anlaşılmasının doğru olmadığı durumlarda 'düşünme' anlamında mecâzî olarak kullanılması oldukça yaygındır." [41]

Zemahşerî, *Keşşâf*'da harfte gerçekleşen isti'âreye işaret etmiştir. Zemahşerî, bu konuyu ilk defa inceleyen müelliflerdendir.[42] Harfler diğer kelime türleriyle beraber bir anlama delâlet etmek üzere vazedildiği için doğrudan harfte mecâz söz konusu olmaz. Dolayısıyla harfin bir manaya delâlet etmesi için başka bir kelime türü (isim veya) ile kullanılması gerekir. Eğer bu diğer kelime, زَيْدٌ فِي الدَارِ örneğindeki gibi harfin başı-

---

[34] Kazvînî, *Telhîsü'l-Miftâh*, 98; Sa'düddîn Mes'ûd b. Ömer et-Teftâzânî, *Muhtasarü'l-meânî*, thk. Mahir Osman (Lübnan: Daru tahkiki'l-kitab, 2018), 291; M. Yekta Saraç, *Klasik Edebiyat Bilgisi* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2019), 114.

[35] Teftâzânî, *Muhtasarü'l-meânî*, 297; Fadl Hasan Abbâs, *Esâlîbü'l-beyân* (Amman: Dâru'n-nefâis, 2009), 305.

[36] Abbâs, *Esâlîbü'l-beyân*, 309-311; Ali Bulut, *Belâgat: meani - beyan - bedi* (İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı, 2021), 250-252.

[37] Zemahşerî, *Keşşâf*, 389749.

[38] Zemahşerî, *Keşşâf*, 68.

[39] Abbâs, *Esâlîbü'l-beyân*, 321; Abdurrahman Hasan Habenneke, *el-Belâgatü'l-Arabiyye Ususuhâ Ulûmuhâ ve Funûnuhâ* (Dımaşk: Dâru'l-kalem, 1996), II/237.

[40] Zemahşerî, *Keşşâf*, 159.

[41] Zemahşerî, *Keşşâf*, 992.

[42] Ebû Mûsâ, *Belâgatü'l-Kur'âniyye*, 500.

na girmeye elverişli ise kullanım itibariyle hakîkattir, eğer مِنْ حَرْفُ جَرٍّ örneğindeki gibi harfin başına girmeye elverişli değilse o zaman mecâzdır. Ancak burada mecâz, müfred haldeki harfte değil harfin bir terkip içerisinde bulunması yönüyle gerçekleşmiştir.[43]

Harfte gerçekleşen isti'âreye Zemahşerî'nin şu âyeti açıklama sadedinde söyledikleri örnek verilebilir:

" ﴿فَٱلْتَقَطَهُۥٓ ءَالُ فِرْعَوْنَ لِيَكُونَ لَهُمْ عَدُوًّا وَحَزَنًا﴾ *'Sonuçta, Firavun'un adamları onu buldular ki, kendileri için bir düşman ve tasa kaynağı olsun...'* (Kasas 28/8.) لِيَكُونَ (olsun) ifadesindeki lâm gerekçe bildiren كَيْ lâmı'dır. Bu ifade senin, جِئْتُكَ لِتُكْرِمَني *'Bana ikrâmda bulunman için sana geldim'* sözün gibidir. Ancak âyetteki gerekçelendirme manası hakîkat olmayıp mecâzdır; zira onların Hz. Mûsâ'yı bulup almalarının gerçek sebebi onlara düşman ve tasa kaynağı olması değil, ona olan muhabbetleri ve onu evlat edinme arzularıdır. Ne var ki bu düşmanlık ve tasa onu bulup almalarının soncu olunca, bu durum kişinin yaptığı işin gerekçe ve gayesine benzetilmiştir ki bu da misalimizde gelmenin sonucu olan ikrâmdır." [44]

3.1.1.3 İsti'âre-i Muraşşaha - İsti'âre-i Mücerrede

Müşebbeh bih'e ait bir özelliğin zikredildiği isti'âreye **muraşşaha**, müşebbeh'e ait bir özelliğin zikredildiği isti'âreye **mücerrede** denir.[45]

Muhammed Ebû Mûsâ'ya göre *Keşşâf*'dan önce isti'ârenin bu iki türünün edebî zevk ruhuyla bu denli tahlil edildiğini söylemek güçtür.[46]

Zemahşerî, terşîhin belâgatın en beliğ türlerinden olduğunu ve mecâzın bu türle zirveye ulaştığını belirtir. İsti'ârenin diğer türlerinden farklı olarak bu türe **mecâz-ı muraşşaha** diyerek isim koyar:

"﴿أُوْلَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ ٱشْتَرَوُاْ ٱلضَّلَٰلَةَ بِٱلْهُدَىٰ فَمَا رَبِحَت تِّجَٰرَتُهُمْ وَمَا كَانُواْ مُهْتَدِينَ﴾ *'Hidâyete karşılık dalâleti satın alanlar işte onlardır. Bu sebeple ticaretleri kâr etmemiş ve doğru yolu da bulamamışlardır.'* (Bakara 2/16.) Şayet 'Hidâyet karşılığında dalâleti satın almanın, değiştirmek anlamında mecâzî olarak kullanıldığını farz edelim, peki sanki burada gerçekte bir alıveriş varmış gibi kâr ve ticaretin zikredilmesinin anlamı nedir?' dersen, şöyle derim: Bu, mecâzın zirveye ulaştığı mükemmel söz sanatlarındandır. Şöyle ki, bir kelime mecâz olarak kullanılır, ardından onunla ilgili hususlar zikredilir. Bunlar bir araya geldiklerinde ondan daha güzel bir ifade tarzı, ondan daha parlak bir söz göremezsin. İşte bu, mecâz-ı muraşşahadır..."[47]

3.1.1.4 İsti'âre-i Lafziyye

Abdülkâhir Cürcânî, isti'âreyi temelde naklinde bir fayda olan **müfîd** ve naklinde bir fayda olmayan **gayr-ı müfîd** olmak üzere ikiye ayırır. Gayr-ı müfîd isti'âreyi, isti'âre-i lafziyye olarak adlandırır ve müsemmasının cinsi aynı olan isimler arasında cereyan ettiğine işaret eder. Cürcânî, bu türü isti'âre kapsamında görmez, ancak kendisinden önceki âlimlerin bu türü isti'âre kapsamında değerlendirdiklerini bu sebeple onlara muhalefet etmediğini belirtir. Bununla beraber, bu türü isti'âre olarak adlandırdığını ancak zayıflığını göstermek için de gayr-ı müfîd diye isimlendirdiğini ifade eder.[48]

Zemahşerî de bu isti'âre çeşidini zikreder ve müsemmasının cinsi aynı olan isimler arasında cereyan ettiğine dikkat çeker. Bu isti'âre çeşidi herhangi bir belâgî mülâhazaya dayanmayan lafzî bir tasarruftur. Bu sebeple Zemahşerî'nin bu isti'âre çeşidine işaretleri genellikle mücmeldir.[49] Örnek olarak, Zemahşerî'nin Nûr sûresinin 45. âyeti hakkında söyledikleri zikredilebilir:

" ﴿فَمِنْهُمْ مَنْ يَمْشِي عَلَىٰ بَطْنِهِ وَمِنْهُم مَنْ يَمْشِي عَلَىٰ رِجْلَيْنِ وَمِنْهُم مَنْ يَمْشِي عَلَىٰ أَرْبَعٍ﴾ 'Bunlardan kimi karnı üzerinde sürünür, kimi iki ayak üzerinde yürür, kimi de dört ayak üzerinde yol alır.' (Nûr 24/45.) Şayet 'Karın üzerinde sürünme niye yürümek diye isimlendirildi?' dersen şöyle derim: İsti'âre yoluyla. Nitekim Araplar devamlı olan iş için 'Bu iş yürüdü'; işi yolunda gitmeyen kişi için de 'Falancanın işi yürümedi' derler. Bunun bir benzeri, insan

---

43 Alevî, *Tırâzü'l-mütezammin*, I/88.
44 Zemahşerî, *Keşşâf*, 794.
45 Kazvînî, *Telhîsü'l-Miftâh*, 104-105; Habenneke, *el-Belâgatü'l-Arabiyye Ususuhâ Ulûmuhâ ve Funûnuhâ*, II/252-253.
46 Ebû Mûsâ, *Belâgatü'l-Kur'âniyye*, 502.
47 Zemahşerî, *Keşşâf*, 50.
48 Cürcânî, *Esrârü'l-belâga*, 404-405.
49 Ebû Mûsâ, *Belâgatü'l-Kur'âniyye*, 507.

dudağı için kullanılan شَفْه kelimesinin at dudağı için kullanılan جَحْفَلَة kelimesinin yerine, deve dudağı için kullanılan مِشْفَر kelimesinin de isti‘âre yoluyla شَفْه kelimesinin yerine kullanılmasıdır.”[50]

Zemahşerî bu âyette isti’âre-i lafziyye ismini telaffuz etmemiş, ancak *Keşşâf*ın başka yerlerinde bu ismi doğrudan telaffuz ettiği de olmuştur.[51] Ayrıca burada verdiği örnekler, Cürcânî’nin konu bağlamında anlattıklarıyla birebir örtüşmektedir.[52]

3.1.1.5 Akis

Zemahşerî, Arap kelâmında alay ve eğlenme amacıyla akis üslûbuna çokça başvurulduğunu, hatta bu üslûbun diğer dillerde de mevcut olduğunu ifade eder.[53]

Zemahşerî’nin akis dediği isti‘âre türüne, Sekkâkî isti‘âre-i tehekkümiyye adını vermektedir.[54] Kazvînî ise isti‘âre-i tehekkümiyyeyi isti‘âre-i ‘inâdiyyenin bir türü olarak ele alır ve şöyle tanımlar: “Alay etmek ya da eğlenmek maksadıyla bir kelimeyi, gerçek anlamının zıddı veya nakîzi bir anlamda kullanmaktır.”[55]

Şevkî Dayf, Zemahşerî’nin beyân ilmine katkıları arasında kendisinden sonra inâdiyye olarak isimlendirilen isti‘âre türünü zikreder.[56] Muhammed Ebû Mûsâ, Dayf’ın yanıldığını, zira yaptığı araştırmada Zemahşerî’nin bu türe isti‘âre adını vermeyip sadece akis adını vermekle yetindiğini, ayrıca Zemahşerî’nin sonraki âlimlerin tenvî‘ olarak isimlendirdikleri üslûbu da akisin kapsamında ele aldığını belirtir.[57]

3.1.1.6 Temsîl

Bir terkîbin benzerlik alâkası sebebiyle konulduğu anlam dışında kullanılmasına **temsîl** denir.[58] Zemahşerî’nin mecâzı isti‘âre ve temsîl olmak üzere ikiye taksim ettiğine ilişkin ifadeleri yukarıda geçti.[59] *Keşşâf* şârihi Hüseyin b. Muhammed et-Tîbî’ye (ö. 743/1343) göre Zemahşerî’nin temsîl’den kastı, isti‘âre-i temsîliyyedir. Tîbî, ayrıca Zemahşerî’nin *Keşşâf*da temsîle hiçbir zaman isti‘âre demediğini de belirtir.[60]

Zemahşerî’nin medlûlünü belirlediği bilimsel terimleri kullanırken esnek davrandığı, çoğu zaman kelimenin, sözlük manasını esas aldığı bilinmektedir.[61] *Keşşâf*da mecâzın bir türü ve isti‘ârenin kasîmi (paydaşı) olarak konumlandırılan temsîl her zaman terim anlamıyla kullanılmamıştır. *Keşşâf*da temsîl, isti‘âre-i temsîliyye haricinde teşbih-i temsîlî,[62] müfred kelimede gerçekleşen isti‘âre,[63] isti‘âre-i mekniyye[64] ve kinâye[65] gibi bir çok anlamda kullanılmştır.[66]

3.1.2. Mecâz-ı Mürsel

Mecâz-ı mürsel, benzerlik dışında başka bir alâka sebebiyle konulduğu aslî anlam dışında kullanılan mecâz-ı lügavî kısmıdır.[67] Mecâz-ı mürsel tabirini, Abdülkâhir Cürcânî’nin bir ifadesinden[68] ilham alarak, ilk defa kullanan kişi Sekkâkî’dir.[69] Dolayısıyla Sekkâkî’nin *Miftâhu’l-‘ulûm* eserinden yaklaşık bir asır önce telif

---

50 Zemahşerî, *Keşşâf*, 733.
51 Zemahşerî, *Keşşâf*, 907.
52 Cürcânî, *Esrârü’l-belâga*, 30-31.
53 Zemahşerî, *Keşşâf*, 558.
54 Sekkâkî, *Miftâhu’l-’ulûm*, 375; Sa‘düddîn Mes‘ûd b. Ömer et-Teftâzânî, *Şerh-u Miftâhi’l-’ulûm* (Dımaşk: Dâru’t-takvâ, 2022), III/281.
55 Kazvînî, *Telhîsü’l-Miftâh*, 101-102; Teftâzânî, *Muhtasarü’l-meânî*, 306-307.
56 Dayf, *el-Belâga tetavvür ve târîh*, 360-361.
57 Ebû Mûsâ, *Belâgatü’l-Kur’âniyye*, 509.
58 Kazvînî, *Telhîsü’l-Miftâh*, 106; Teftâzânî, *Muhtasarü’l-meânî*, 322-323; Ahmed Hâşimî, *Cevâhirü’l-belâga* (Kahire: Dâru’l-hadîs, 2013), 376.
59 Zemahşerî, *Keşşâf*, 41.
60 Hüseyin b. Muhammed et-Tîbî, *Fütûhu’l-gayb*, thk. Ömer Hüseyin el-Kıyyâm (Ürdün: Câizetu Dubay ed-devliyye li’l-Kur’âni’l-Kerîm, 2013), I/130.
61 Ebû Mûsâ, *Belâgatü’l-Kur’âniyye*, 516.
62 Zemahşerî, *Keşşâf*, 1065.
63 Zemahşerî, *Keşşâf*, 885.
64 Zemahşerî, *Keşşâf*, 389.
65 Zemahşerî, *Keşşâf*, 289.
66 Ebû Mûsâ, *Belâgatü’l-Kur’âniyye*, 516.
67 Kazvînî, *Telhîsü’l-Miftâh*, 99; Sa‘düddîn Mes‘ûd b. Ömer et-Teftâzânî, *el-Mutavvel*, thk. Ahmed İzzû İnâye (Beyrut: Dâru ihyâi’t-türâsi’l-Arabiyye, 2004), 573; Hâşimî, *Cevâhirü’l-belâga*, 335.
68 Cürcânî, *Esrârü’l-belâga*, 403.
69 Sekkâkî, *Miftâhu’l-’ulûm*, 415. Matlûb, *Mu’cemü’l-Mustalahât*, I./206; Ebû Mûsâ, *Belâgatü’l-Kur’âniyye*, 527.

edilen *Keşşâf*'da mecâz-ı mürsel terimi geçmemektedir. Bununla beraber Zemahşerî, *Keşşâf*'da mecâz-ı mürselin farklı alâkalarıyla oluşmuş birçok mecâz örneğine yer verir. Ayrıca isti'âre ile mecâz-ı mürseli birbirinden ayırır. Meselâ Tevbe sûresinin 34. âyeti hakkında şunları ifade eder:

" ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِنَّ كَثِيرًا مِّنَ ٱلۡأَحۡبَارِ وَٱلرُّهۡبَانِ لَيَأۡكُلُونَ أَمۡوَٰلَ ٱلنَّاسِ بِٱلۡبَٰطِلِ﴾ *'Ey iman edenler! Bilin ki yahudi din bilginlerinin ve hıristiyan din adamlarının birçoğu halkın mallarını haksızlıkla yerler…'* Mal yeme iki şekilde olabilir: Ya 'yeme' kelimesi isti'âre yoluyla 'alma' anlamında kullanılmıştır, nitekim Araplar şöyle der: أَخَذَ الطَّعَامَ وَ تَنَاوَلَه *'Yemeği aldı ve yedi.'* Ya da ikinci ihtimal olarak, yiyecekler mal ile alındığından mal, yemenin sebebidir. Nitekim şair bu kullanıma benzer şekilde şöyle demiştir:

إِنَّ لَنَا أَحْمِرَةً عِجَافَا ... يَأْكُلْنَ كُلَّ لَيْلَةٍ إِكَافَا

'Bizim bir takım zayıf eşeklerimiz var, her gece semer yerler.'

Şair, 'semer yerler' derken semerin fiyatı ile satın alınan yemi kastetmiştir."[70]

Tespit edebildiğimiz kadarıyla Zemahşerî'nin *Keşşâf*'ta yer verdiği mecâz-ı mürsel alâkaları şunlardır:

3.1.2.1 Sebebiyyet: Sebebin zikredilip sonucun kastedilmesidir. Zemahşerî, Arapların sebep ve sonucun birbiriyle olan ilişkisi nedeniyle her birini diğerinin yerine çokça kullandığını ifade eder.[71]

"﴿ذَٰلِكَ عِيسَى ابۡنُ مَرۡيَمَۖ قَوۡلَ ٱلۡحَقِّ ٱلَّذِي فِيهِ يَمۡتَرُونَ﴾ *'İşte Meryem oğlu İsa bu; şüpheye düşüp tartıştıkları konuda gerçek söz de bu.'* (Meryem 19/34) Hz. İsa'ya (a.s) كَلِمَةُ الله *'Allah'ın kelimesi'* ve قَوْلَ الْحَقّ *'Gerçek söz'* denilmiştir, çünkü o, baba vasıtası olmaksızın sadece Allah'ın 'ol' emri ile dünyaya gelmiştir. Bu sonucun sebep ile isimlendirilmesi olup tıpkı 'çayır'ın 'gökyüzü' ve (bitkisel) 'yağ'ın 'çise' ile isimlendirilmesi gibidir."[72]

3.1.2.2. Müsebbebiyyet: Sonucun zikredilip sebebin kastedilmesidir.

"﴿وَيُنَزِّلُ لَكُم مِّنَ ٱلسَّمَآءِ رِزۡقٗاۚ﴾ *'Sizin için gökten rızık indiren O'dur...'* (Mü'min 40/13) Rızıktan maksat yağmurdur, zira yağmur rızkın sebebidir."[73]

3.1.2.3. Külliyyet: Bütünün zikredilip parçanın murat edilmesidir.

"﴿يَجۡعَلُونَ أَصَٰبِعَهُمۡ فِيٓ ءَاذَانِهِم﴾ *'Parmaklarını kulaklarına tıkarlar…'* (Bakara 2/19) Şayet 'Kulağa tıkanan parmak ucudur, dolayısıyla 'parmak uçlarını' tıkıyorlar denmesi gerekmez miydi?' dersen, şöyle derim: Bu, dilde sınırlanmayacak kadar geniş olan ittisa' kullanımındandır."[74]

3.1.2.4. Cüz'iyyet: Parçanın zikredilip bütünün kastedilmesidir. İsra 78

"﴿إِنَّ قُرۡءَانَ ٱلۡفَجۡرِ كَانَ مَشۡهُودٗا﴾ *'…çünkü sabah kıraati şahitlidir.'* (İsrâ 17/78.) قُرْءَانَ الْفَجْرِ ifadesi, sabah namazı anlamındadır. Sabah namazı, kıraat olarak isimlendirilmiştir, çünkü kıraat namazın bir rüknüdür. Nitekim namazın rükû, secde ve kunût kelimeleri ile isimlendirilmesi de böyledir." [75]

3.1.2.5. Geçmişe İ'tibâr: Bir şeyin daha önce üzerinde bulunduğu durumu göz önünde bulundurmaktır.

"﴿وَءَاتُواْ ٱلۡيَتَٰمَىٰٓ أَمۡوَٰلَهُمۡۖ﴾ *'Yetimlere mallarını verin.'* (Nisâ 4/2.) Şayet Allah'ın bu sözünün anlamı nedir?' dersen şöyle derim: Bu âyette ya çocuk yaştaki yetimler murat edilmektedir… Ya da (geçmişte yetim olmalarına) kıyasla büyükler murat edilmektedir..."[76]

3.1.2.6. Geleceğe İ'tibâr: Bir şeyin gelecekte dönüşeceği durumu göz önünde bulundurmaktır.

"﴿إِنِّيٓ أَرَىٰنِيٓ أَعۡصِرُ خَمۡرٗاۖ﴾ *'Rüyamda kendimi şarap sıkarken görüyorum.'* (Yûsuf 12/36.) Burada üzüm kastedilmiştir, üzüm dönüşeceği şey ile isimlendirilmiştir."[77]

---

70 Zemahşerî, *Keşşâf*, 431.
71 Zemahşerî, *Keşşâf*, 156.
72 Zemahşerî, *Keşşâf*, 636.
73 Zemahşerî, *Keşşâf*, 952.
74 Zemahşerî, *Keşşâf*, 53.
75 Zemahşerî, *Keşşâf*, 605.
76 Zemahşerî, *Keşşâf*, 216.
77 Zemahşerî, *Keşşâf*, 515.

3.1.2.7. Mücâvere: Bir şeyi zikredip yakınındakini kastetmektir.

"﴿قَدْ خَسِرَ الَّذِينَ كَذَّبُواْ بِلِقَاءِ ٱللَّهِۖ حَتَّىٰٓ إِذَا جَآءَتْهُمُ السَّاعَةُ بَغْتَةً﴾ *'Allah'ın huzuruna çıkmayı yalan sayanlar gerçekten ziyana uğramışlardır. Nihayet kendilerine kıyamet vakti ansızın gelip çatınca...'* (En'âm 6/31) Bu âyette geçen حَتَّى edatı, خَسِرَ *'ziyana uğrayanlar'* fiil için değil كَذَّبُواْ *'yalanladılar'* fiili için bir gâye ifade etmektedir. Zira ziyana uğramalarının bir sonu yoktur. Yani, yalanlamaları kıyamet geldiğinde duydukları üzüntüye kadar devam etti. Şayet 'Öldüklerinde üzüntü duymayacaklar mı?' dersen şöyle derim: Ölüm âhiretin durumları ve onun belirtileri içerisinde gerçekleştiğinden, kıyamet cinsinden sayılmış ve onun ismiyle isimlendirilmiştir."[78]

3.1.2.8. Âliyyet: Bir şeyin âletini zikredip onunla yapılanı kastetmektir.

"﴿وَوَهَبْنَا لَهُم مِّنْ رَحْمَتِنَا وَجَعَلْنَا لَهُمْ لِسَانَ صِدْقٍ عَلِيًّا﴾ 'Onlara da rahmetimizden bağışlarda bulunduk ve onlara hak ettikleri yüksek bir övgü ile anılmayı nasip ettik.' (Meryem 19/50) لِسَانَ صِدْق ifadesi, güzel övgü demektir. Bu ifadede dil ile meydana gelen şey, 'dil' olarak isimlendirilmiştir."[79]

3.1.2.9. Mahalliyyet: Bir şeyin mahallini zikredip içindekini kastetmektir.

"﴿فَلْيَدْعُ نَادِيَهُۥ﴾ *'Haydi o meclisini toplantıya çağırsın.'* (Alak 96/17.) النَادِي Kavmin içinde toplandığı meclistir. Kastedilen ise meclisin ehlidir."[80]

3.1.2.10. Hâlliyyet: Bir şeyi zikredip mahallini kastetmektir.

"﴿فَأَمَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ فَيُدْخِلُهُمْ رَبُّهُمْ فِي رَحْمَتِهِۦ﴾ *'İman edip din ve dünyaya yararlı işler yapanları sorarsan, rableri onları rahmetine koyacak.'* (Câsiye 45/30) Rahmetinden maksat cennetidir."[81]

3.3. Mecâz-ı Aklî

Fiil ya da fiil manasındaki bir ismin, bir alâka sebebiyle gerçek fâili dışında başka bir şeye isnâd edilmesine **mecâz-ı aklî** denir.[82] Mecâz-ı aklîye ayrıca mecâz-ı hükmî, ispatta mecâz ve isnâdî mecâz isimleri de verilir.[83]

Zemahşerî'nin *Keşşâf*'da üzerinde en çok durduğu belâgat konularının başında mecâz-ı aklî meselesi gelir. Çünkü fiillerin isnâdı problemi, akîde konusundaki ihtilaflarla doğrudan ilişkilidir. Mu'tezile mezhebi, kötü fillerin Allah'a isnâd edilmesini tenzîhi zedeleyici bir unsur olarak kabul eder. Buna mukabil Kur'ân'da bu tarzdaki birçok fiil, Allah'a isnâd edilince Zemahşerî'nin bu âyetleri tahlil etmesi ve mecâz yönünü açıklaması kaçınılmaz olmuştur.[84]

Mecâz-ı aklîyi mecâz-ı isnâdî[85] adıyla ele Zemahşerî'nin bu husustaki en önemli ifadeleri şu şekildedir:

"﴿خَتَمَ ٱللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ﴾ *'Allah kalplerini mühürlemiştir'* İsnâdın bizzat kendisi, isti'âre yoluyla gerçek fâiline değil de Allah'a atfedilebilir. Dolayısıyla mühürleme, gerçekte başkasına ait olmasına rağmen mecâz yoluyla Allah'a isnâd edilmesi de câizdir. Bunun açıklaması şöyledir: Fiilin farklı ilişkileri vardır. Fiilin fâil, mef'ûl bih, mastar, zaman, mekân ve sebep ile ilişkisi vardır. Fiilin bu unsurlardan fâile isnâdı hakîkîdir. Bazen diğerlerine isti'âre olarak adlandırılan mecâz yoluyla isnâd edilir. Fiilin fâil dışındaki diğer unsurlara isnâdı, onların fiil ile ilişki konusunda fâile benzemeleri sebebiyledir. Tıpkı cesaret hususunda aslana benzeyen adama isti'âre yoluyla aslan denmesi gibi. Fiil mef 'ûl bihe isnâd edilebilir, عِيشَة رَاضِيَة *'razı olunan yaşam'* ve مَاء دَافِق *'fışkırtılan su'* ifadeleri buna örnektir. Bunun tam aksi şekilde سَيْل مُفْعَم *'dolup taşmış sel'* örneğindeki gibi fâil de mef'ûl olarak kullanılabilir. Fiilin mastara isnâdına شِعْر شَاعِر *'şairâne şiir'* ve ذَيْل ذَائِل *'sarkan kuyruk'*; zamana isnâdına نَهَارُه صَائِم *'gündüzü oruçlu'* ve لَيْلُه قَائِم *'gecesi ibadetli'*, mekâna isnâdına طَرِيق سَائِر *'yürüyen yol'*, نَهْر جَار *'akan nehir'* ve Mekkelilerin صَلَّى المَقَام *'makam namaz kıldı'* sözü; fiilin sebebe isnâdına ise بَنَى الأَمِير المَدِينَة *'komutan şehri inşa etti'*, نَاقَة ضَبُوث *'mahpus deve'* ve نَاقَة حَلُوب *'süt veren deve'* ifadeleri örnektir. Şair şöyle demiştir:

---

78 Zemahşerî, *Keşşâf*, 324.
79 Zemahşerî, *Keşşâf*, 639.
80 Zemahşerî, *Keşşâf*, 1213.
81 Zemahşerî, *Keşşâf*, 1008.
82 Kazvînî, *Telhîsü'l-Miftâh*, 15; Teftâzânî, *Muhtasarü'l-meânî*, 68; Hâşimî, *Cevâhirü'l-belâga*, 340.
83 Teftâzânî, *Muhtasarü'l-meânî*, 68.
84 Ebû Mûsâ, *Belâgatü'l-Kur'âniyye*, 533.
85 Zemahşerî, *Keşşâf*, 801.

إِذَا رَدَّ عَافِي الْقِدْرِ مَنْ يَسْتَعِيرُها

'Kazanın dibindeki artık, kendisini ödünç isteyeni reddettiğinde...'

Gerçekte mühür vuran şeytan ya da kâfirdir. Ancak ona bu gücü verip kendisine bu imkânı tanıyan Allah olunca, tıpkı fiilin sebebe isnâd edilmesi gibi mühürleme de Allah'a isnâd edildi."[86]

Zemahşerî, birçok âyeti burada zikrettiği alâkalar ışığında tefsir eder:

3.3.3.1 Sebebiyyet: Fiilin, işin sebebine isnâd edilmesidir.

"﴿وَأَخِي هَٰرُونُ هُوَ أَفْصَحُ مِنِّي لِسَانًا فَأَرْسِلْهُ مَعِيَ رِدْءًا يُصَدِّقُنِيٓ﴾ *'Kardeşim Hârûn benden daha açık ve düzgün konuşur. Onu da beni tasdik edici bir yardımcı olarak yanımda gönder.'* (Kasas 28/34) Hz. Mûsâ'nın (a.s) tasdikine Hz. Hârun sebep olduğu için bu tasdik mecâzî olarak Hz. Hârun'a isnâd edilmiştir."[87]

3.3.3.2. Zamâniyye: Fiilin zamana isnâd edilmesidir.

"﴿وَإِنْ خِفْتُمْ شِقَاقَ بَيْنِهِمَا﴾ *'Eğer karı kocanın aralarının açılmasından korkarsanız...'* (Nisâ 4/35.) ifadesinin aslı, شِقَاقًا بَيْنِهِمَا *'aralarındaki bir açılma'* şeklindedir. شِقَاق kelimesi mecâz yoluyla zarfa muzâf kılınmıştır. Bu, tıpkı ﴿ بَلْ مَكْرُ الَّيْلِ وَالنَّهَارِ ﴾ *'gecenin ve gündüzün tuzağı'* (Sebe' 34/33) ifadesi gibidir. Nitekim bunun aslı بَلْ مَكْرٌ فِي الَّيْلِ وَالنَّهَار *'gece ve gündüzün içindeki tuzak'* şeklindedir."[88]

3.3.3.3. Mekâniyye: Fiilin mekâna isnâd edilmesidir.

"﴿تَجْرِي مِن تَحْتِهَا ٱلْأَنْهَٰرُ﴾ *'altından nehirler akan...'* (Bakara 2/25) Akma fiilinin nehirlere isnâd edilmesi, mecâzî isnâddır."[89]

3.3.3.4. Masdariyyet: Fiilin mastara isnâd edilmesidir.

"﴿إِنَّهَا بَقَرَة صَفْرَآءُ فَاقِع لَوْنُهَا تَسُرُّ النَّٰظِرِينَ﴾ *'Rengi parlak sarı, bakanların içini açan bir inek olacak...'* Şayet 'Burada صَفْرَآء فَاقِعة denilse olmaz mıydı; لَوْن kelimesinin zikredilmesinde ne fayda vardır?' dersen, şöyle derim: Bunun faydası tekittir, çünkü renk, bir görünümün ismidir, bu görünüm de sarılıktır. Burada sanki *'sarısı şiddetli bir sarıdır'* denilmiştir ki, bu tıpkı, جَدّ جِدّه *'gayreti şahlandı'* ve جُنُونك مَجْنُون *'deliliğin çıldırmış'* ifadeleri gibidir." [90]

3.3.3.5. Fâ'iliyyet: İsm-i mef'ûlün ism-i fâ'il manasında kullanılmasıdır.

"﴿وَإِذَا قَرَأْتَ الْقُرْءَانَ جَعَلْنَا بَيْنَكَ وَبَيْنَ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْأَخِرَةِ حِجَابًا مَسْتُورًا﴾ *'Kur'an okuduğun zaman seninle, âhirete inanmayanlar arasına gizli bir perde çekeriz.'* (İsrâ 17/45.) حِجَابًا مَسْتُورًا ifadesi ذُو سُتْر *'gizleyici'* bir perde demektir. Bu, tıpkı سَيْل مُفْعَم *'dolup taşmış sel'* ifadesindeki مُفْعَم kelimesinin ذو إِفْعَام *'taşkınlık sahibi'* anlamında olması gibidir." [91]

3.3.3.6. Mef'ûliyyet: İsm-i fâ'ilin ism-i mef'ûl manasında kullanılmasıdır.

"﴿قَالَ لَا عَاصِمَ الْيَوْمَ مِنْ أَمْرِ ٱللَّهِ إِلَّا مَن رَّحِمَ﴾ *"Bugün Allah'ın hükmünden ancak O'nun esirgediklerinden başka kurtulacak yoktur."* (Hûd 11/43.) عَاصِمَ *'koruyan'* ifadesinin ذَا عِصْمَة *'korunan'* anlamında olduğu söylenmiştir. Bu tıpkı عِيشَة رَاضِيَة *'razı olunan yaşam'* ve مَاء دَافِق *'fışkırtılan su'* ifadelerindeki (ism-i fâilin ism-i mef'ûl yerine kullanılması) gibidir."[92]

Zemahşerî, *Keşşâf*'da mecâz-ı aklînin, yukarıda zikrettiğimiz alâkalar haricinde, başka alâkalarına da yer verir, başlıcaları şöyle sıralanabilir:

a. Hakîkatte cinsin bir kısmı tarafından gerçekleştirilen fiilin, mecâz yoluyla cinsin tamamına isnâd edilmesi.

---

[86] Zemahşerî, *Keşşâf*, 42.
[87] Zemahşerî, *Keşşâf*, 801.
[88] Zemahşerî, *Keşşâf*, 235.
[89] Zemahşerî, *Keşşâf*, 63.
[90] Zemahşerî, *Keşşâf*, 81.
[91] Zemahşerî, *Keşşâf*, 599.
[92] Zemahşerî, *Keşşâf*, 485.

"﴿فَعَقَرُواْ ٱلنَّاقَةَ﴾ *'Deveyi kestiler.'* (A 'râf 7/77.) Kesme fiili tamamına isnâd edilmiştir, çünkü her ne kadar deveyi kesen sadece birkaç kişi ise de hepsi rıza göstermişlerdir. Nitekim bazen büyük kabileden sadece birisi bir şey yaptığı zaman, onlara 'Siz böyle yaptınız!' denilir."[93]

b. Fiilin, kendisini gerçekleştiren organa isnâd edilmesidir.

"﴿ وَلَا تَكْتُمُواْ ٱلشَّهَٰدَةَۚ وَمَن يَكْتُمْهَا فَإِنَّهُۥٓ ءَاثِمٌ قَلْبُهُۥ﴾ *'Şehadeti gizlemeyin. Kim onu gizlerse şüphesiz onun kalbi günahkârdır.'* (Bakara 2/283) Bu günah, kalp ile işlenince ona isnâd edilmiştir, çünkü filleri onları yapan organlara isnâd etmek daha etkili bir anlatımdır."[94]

c. Fiil, bazen hakîki fâile yakın olan ve ona özgü olan şeye isnâd edilir.

"﴿وَمَا جَعَلْنَا الْقِبْلَةَ الَّتِي كُنتَ عَلَيْهَآ إِلَّا لِنَعْلَمَ مَن يَتَّبِعُ الرَّسُولَ﴾ *'Biz bu yöneldiğin kıbleyi özellikle resûle uyanları bilelim diye belirledik.'* (Bakara 2/143.) Âyette geçen لِنَعْلَمَ *'bilelim diye'* ifadesinin *'Allah Resûlü ve mü'minler bilsinler'* manasında olduğu söylenmiştir. Allah onların bilmesini kendi zâtına isnâd etmiştir. Zira onlar, Allah'ın has kulları olup O'nun katında ona yakın olan kimselerdir."[95]

d. Bazen bir şey, izâfet yoluyla başka bir şeye isnâd edilir.

"﴿يَٰصَٰحِبَيِ ٱلسِّجْنِ﴾ *'Ey zindanın iki arkadaşı'* (Yûsuf 12/39.) ifadesi, يَٰصَٰحِبَيِ فِي السِّجْنِ *'Ey zindandaki iki arkadaşım'* demektir. Bu ifade, tıpkı senin يَا سَارِقَ اللَّيْلَة *'Ey gecenin hırsızı'* demen gibidir. Nasıl ki gece çalınan değil, çalmanın vaktidir, aynı şekilde hapiste edinilen arkadaş değil, arkadaşlığın mekânıdır."[96]

4. Zemahşerî'nin Mecâz Yaklaşımının Müteakip Belâgat Çalışmalarına Etkisi

Zemahşerî'nin sonraki müellifler üzerindeki etkisine geçmeden önce, mecâz meselesinde *Keşşâf*'da yer alan iki hususa değinmek yerinde olacaktır:

1. Zemahşerî'nin eserinde selefi Cürcânî'de olmayan "mecâzın mecâzı" kavramı mevcuttur. Bu terim şöyle tanımlanmıştır: "Hakîkatten alınan mecâzın başka bir mecâza nispetle hakîkat kılınmasıdır, daha sonra aralarındaki bir alâkadan dolayı ikincisinin birincisinden mecâz yapılmasıdır.[97] Zemahşerî, bu kavramı mecâz ve kinâye kullanımının hakîkat kategorisine dahil olacak derecede yaygınlaşması bağlamında dile getirir:

"﴿قَالُوٓاْ إِنَّكُمْ كُنتُمْ تَأْتُونَنَا عَنِ ٱلْيَمِينِ﴾ *'Derler ki: Siz, bize sağdan gelirdiniz.'* (Sâffât 37/28.) Şayet 'Arapların: O, ona hayır cihetinden ve tarafından geldi, sözünün kendisi mecâzdır. Peki, الْيَمِين *'sağ'* nasıl mecâzdan mecâz yapıldı?' dersen, şöyle derim: Hakîkatlere dahil olacak ölçüde kullanımı yaygın olan şeyler mecâzdan kabul edilir. İşte bu kullanım da böyledir."[98]

2. İmâm Şâfiî (ö. 204/820), Ebû Alî el-Cübbâî (ö. 303/916), Ebü'l-Hüseyn el-Basrî (ö. 436/1044), Kâdî Abdülcebbâr (ö. 415/1025) ve Gazzâlî (ö. 505/1111) gibi birçok âlim bir lafzın hakîkat ve mecâza aynı anda delâlet etmesini mümkün görürler.[99] Zemahşerî ise bir lafzın aynı anda hem mecâz hem de hakîkate delâlet etmeyeceği görüşündedir.[100]

Zemahşerî'nin mecâz yaklaşımı sonraki müellifler üzerinde etkili olmuştur. Ebû Ya'kûb es-Sekkâkî (ö. 626/1229), harfte gerçekleşen isti'âre meselesini *Keşşâf*'tan almıştır. Sekkâkî'nin ل ve لَعَلّ kelimelerinde gerçekleşen isti'âreye dair zikrettikleri,[101] Zemahşerî'nin konu bağlamında söyledikleriyle örtüşmektedir.[102]

Hatîb Kazvînî, mecâz-ı aklî ve alâkalarını açıklarken, *Miftâhu'l-'ulûm*'dan daha çok *Keşşâf*'ı referans almıştır. Kazvînî'nin mecâz-ı aklî başlığında zikrettikleri *Keşşâf*'ın şu ifadelerinden alınmadır:

"Fiilin farklı ilişkileri vardır. Fiilin fâil, mef'ûl bih, mastar, zaman, mekân ve sebep ile ilişkisi vardır. Fiilin bu unsurlardan fâile isnâdı hakîkîdir. Bazen diğerlerine isti'âre olarak adlandırılan mecâz yoluyla

---

93 Zemahşerî, *Keşşâf*, 371.
94 Zemahşerî, *Keşşâf*, 158.
95 Zemahşerî, *Keşşâf*, 101.
96 Zemahşerî, *Keşşâf*, 516.
97 İzzeddîn İbn Abdisselâm, *Mecâzü'l-Kur'ân*, thk. Hüseyin ez-Zehebî (Londra: Müessesetu'l-furkân li't-türâsi'l-İslâmî, 1999), 255.
98 Zemahşerî, *Keşşâf*, 904.
99 Bahâüddin es-Subkî, *Arûsü'l-efrâh*, thk. Abdülhamîd Hindâvî (Beyrut: Mektebetü'l-asriyye, 2009), II/206.
100 Zemahşerî, *Keşşâf*, 692.
101 Mukayese için bkz. Zemahşerî, *Keşşâf*, 40; Sekkâkî, *Miftâhu'l-'ulûm*, 381-383.
102 Ebû Mûsâ, *Belâgatü'l-Kur'âniyye*, 612.

isnâd edilir. Fiilin fâil dışındaki diğer unsurlara isnâdı, onların fiil ile ilişki konusunda fâile benzemeleri sebebiyledir."[103]

Mecâz-ı aklî bahisleri, büyük oranda bu metin çerçevesinde şekillenmiştir. Meşârika belâgat ekolüne mensup âlimlerin yanı sıra birçok muasır belâgat müellifinin de mecâz-ı aklî meselesinde kaynağı *Keşşâf*'ın yukarıda yer verdiğimiz ifadeleridir.[104]

SONUÇ

Tespitlere göre mecâzı üslûp olarak ilk defa farkeden kişi Sîbeveyhi'dir. Sîbeveyhi mecâz terimi yerine "el-ittisa'u'l-kelâm ve'l-ihtisâr" tabirini kullanmıştır. Günümüze ulaşan ilk filolojik tefsirlerde de mecâz genellikle "el-ittisa" terimiyle ifade edilmiştir. Edebî anlamda ise mecâzı ortaya koyan Câhiz olmuştur.

Birçok araştırmacı tarafından belâgatın olgunlaşma çağı kabul edilen hicrî V. asırda Abdülkâhir Cürcânî, belâgatı nazım teorisi ekseninde müstakil bir disipline dönüştürmüştür. Cürcânî, mecâz konusunu derinlemesine inceleyerek ince tahlillere tabi tutmuştur. Bu çerçevede mecâzı, temelde müsnedde ve isnâdda gerçekleşen mecâz olmak üzere ikiye ayırmıştır. Mecâzda nakil olgusuna ve alâkanın gerekliliğine vurgu yapan Cürcânî, istiâre ve temsîli mecâz kapsamında değerlendirerek, istiâreyi farklı türleriyle ele almıştır.

Zemahşerî, Cürcânî'den tavarüs ettiği belâgat birikimini Keşşâf isimli eseriyle tefsire taşımıştır. Zemahşerî, mu'tezile mezhebine mensubiyeti ve dilci kimliği sebebiyle eserinde mecâza büyük yer ayırmıştır.

Belâgat kavramlarının henüz tam oturmadığı bir dönemde eserini yazan Zemahşerî, mecâzı isti'âre ve temsîl olmak üzere ikiye ayırmıştır. İsti'ârenin bir çok türünü incelemiş özellikle mekniyye ve muraşşaha türünü derinlemesine tahlil etmiştir. Zemahşerî mecâz-ı mürselin adına yer vermemekle beraber birçok alakasını incelemiş, mecâz- aklîyi de mecâz-ı isnâdî başlığı altında farklı alâkalarıyla birlikte incelemiştir.

Zemahşerî, harfte gerçekleşen isti'âre bahsini ilk ele alan müelliflerdendir. Bu konudaki görüşleri Sekkâkî'ye kaynaklık etmiştir. Ayrıca yaptığı mecâz-ı aklî tanımı ve yer verdiği alâkaları Kazvînî ve sonrasında büyük kabul görmüş ve günümüze kadar ana hatlarıyla muhafaza edilmiştir.

KAYNAKÇA

Abbâs, Fadl Hasan. *Esâlîbü'l-beyân*. Amman: Dâru'n-nefâis, 2009.

Alevî, Yahyâ b. Hamza el-. *et-Tırâzü'l-mütezammin li-esrâri'l-belâga ve ulûmi hakâikı'l i'câz*. Beyrut, 1923.

Aristoteles. *Poetika*. çev. Ali Çokana - Ömer Aygün. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, VI., 2019.

Bolelli, Nusrettin. *Belâgat: (beyân, me'ânî, bedî' ilimleri): arap edebiyâtı*. Istanbul: IFAV, 4. Baskı., 2006.

Bulut, Ali. *Belagat: meani - beyan - bedi*. İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı, 11. Baskı., 2021.

Câhiz, Ebû Osmân. *Kitâbü'l-hayevân*. thk. Abdüsselâm Harun. Kahire: Matbaatü'l-Halebî, 2. Baskı., 1965.

Cürcânî, Abdülkâhir el-. *Delâilü'l-i'câz*. thk. Mahmûd M. Şâkir. Kahire: Mektebetü'l-hancî, 1992.

Cürcânî, Abdülkâhir el-. *Esrârü'l-belâga*. thk. Mahmûd M. Şâkir. Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1. Baskı., 1991.

Cüveynî, Mustafa es-Savî el-. *Menhecu'z-Zemahşerî fi tefsîri'l-Kur'ân ve beyâni i'câzihi*. Mısır: Dâru'l-maârif, ts.

Dayf, Şevkî. *el-Belâga tetavvür ve târîh*. Kahire: Dârü'l-maârif, 7. Basım, 1995.

Durmuş, İsmail. "Mecâz". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. C. 28. Ankara, 2003.

Ebû Mûsâ, Muhammed. *Belâgatü'l-Kur'âniyye fi tefsîri'z-Zemahşerî*. Kahire: Dâru vehbe, İkinci., 1988.

Esed, Nasiruddîn el-. *Mesâdiru'ş-şi'ri'l-câhilî*. Dâru'l-maârif, 1988.

Ferâhîdî, Halîl b. Ahmed el-. *Kitâbü'l-'ayn*. thk. Mehdî el-Mahzûmî, İbrahim es-Sâmerrâî. Mektebetü'l-hilâl, ts.

Ferrâ, Yahyâ b. Ziyâd. *Meâni'l-Kur'ân*. thk. Ahmed Yûsuf Necâtî - Ali en-Neccâr. III Cilt. Kahire: Dâru'l-Kutubi'l- Mısriyye, 1955.

Habenneke, Abdurrahman Hasan. *el-Belâgatü'l-Arabiyye Ususuhâ Ulûmuhâ ve Funûnuhâ*. Dımaşk: Dâru'l-kalem, 1996.

Hâşimî, Ahmed. *Cevâhirü'l-belâga*. Kahire: Dâru'l-hadîs, 2013.

[103] Mukayese için bkz. Zemahşerî, *Keşşâf*, 40; Kazvînî, *Telhîsü'l-Miftâh*, 15.

[104] Teftâzânî, *Muhtasarü'l-meânî*, 68-69; Subkî, *Arûsü'l-efrâh*, I/140; Habenneke, *el-Belâgatü'l-Arabiyye*, II/295; Hâşimî, *Cevâhirü'l-belâga*, 340; Nusrettin Bolelli, *Belâgat: (beyân, me'ânî, bedî' ilimleri): arap edebiyâtı* (İstanbul: IFAV, 2006), 138; Bulut, *Belagat*, 236.

İbn Abdisselâm, İzzeddîn. *Mecâzü'l-Kur'ân*. thk. Hüseyin ez-Zehebî. Londra: Müessesetu'l-furkân li't-türâsi'l-İslâmî, 1999.

İbn Cinnî, Ebu'l Feth Abdurrahman b. Mahmûd. *el-Hasâis*. thk. Muhammed Ali Neccar. Beyrut: Dâru'l-kitâbi'l-'Arabî, ts.

İbn Fâris, Ebü'l-Hüseyin Ahmed. *Mu'cemü mekâyîsi'l-luga*. Dârü'l-fikr, 1979.

İbn Kuteybe, Abdullâh. *Te'vîlü müşkili'l-Ḳur'ân*. thk. Seyyid Ahmed. Kahire: Darut-turâs, 1973.

İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrem. *Lisânü'l-'Arab*. nşr. Abdullah Ali el-Kebîr. Beyrut: Dâru sâdır, 1993.

İbnü'l-Esîr, Ziyâeddin, Tabâne. *el-Meselü's-sâir*. thk. Ahmed el-Hûfî–Bedevî. Kahire: Dâru nehdati Mısr, ts.

İbnü'n-Nedîm, Ebü'l-Ferec Muhammed. *el-Fihrist*. thk. İbrahim Ramazan. Beyrut: Dâru'l-ma'rife, 2. Baskı., 1998.

Kayrevânî, İbn Reşîk el-. *el-Umde fi mehâsini'ş-şi'r ve âdâbih*. thk. M. Muhyiddin Abdülhamîd (son). Kahire: Dârü'l-cîl, 5. Basım, 1981.

Kazvînî, Celâlüddîn el-Hatîb el-. *Telhîsü'l-Miftâh*. Pakistan: Metebetü'l-Büşra, 1. Baskı., 2010.

Matlûb, Ahmed. *Mu'cemü'l-Mustalahâti'l-Belâgiyye ve Tatavvuruhâ*. Irak: Matbaatü'l-Mecmai'l-İlmî el-Irâkî, 1983.

Mehdi Sâlih es-Sâmerrâî. *el-Mecâz fi belâgati'l-'Arabiyye*. Beyrut: Dâr-u ibn kesîr, I. Baskı., 2015.

Mübârek, Mazin. *el-Mûcez fi târîhi'l-belâga*. Şam: Dârü'l-fikr, 7. Baskı., 2014.

Mütercim Asım Efendi. *El-okyânûsul-basît fi tercemeti'l-kâmûsi'l-muhît: Kâmûsul- muhît tercümesi*. thk. Mustafa Koç - Eyyüp Tanrıverdi. 6 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 1. baskı., 2013. PJ6620 .F5195 2013.

Râzî, Fahreddîn er-. *Nihâyetü'l-îcâz fi dirâyeti'l-i'câz*. thk. Nasrullah Hacımüftüoğlu. Beyrut: Dâru sâdır, 1. Basım, 2004.

Saraç, M. Yekta. *Klasik Edebiyat Bilgisi*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2019.

Sekkâkî, Ebû Ya'kûb. *Miftâhu'l-'ulûm*. thk. Naîm Zerzûr. Beyrut: Dârü'l- kütübi'l-ilmiyye, 1987.

Sîbeveyhi, Ebû Bişr Amr b. Osman. *el-Kitâb*. thk. Abdüsselâm Muhammed Harun. Kahire: Mektebetü'l-hancî, 1988.

Subkî, Bahâüddin es-. *Arûsü'l-efrâh fi şerhi Telhîsi'l-Miftâh*. thk. Abdülhamîd Hindâvî. Beyrut: Mektebetü'l-asriyye, 2009.

Teftâzânî, Sa'düddîn Mes'ûd b. Ömer et-. *el-Mutavvel*. thk. Ahmed İzzû İnâye. Beyrut: Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabiyye, Birinci., 2004.

Teftâzânî, Sa'düddîn Mes'ûd b. Ömer et-. *Muhtasarü'l-meânî*. thk. Mahir Osman. Lübnan: Daru tahkiki'l-kitab, 1. Basım, 2018.

Teftâzânî, Sa'düddîn Mes'ûd b. Ömer et-. *Şerh-u Miftâhi'l-'ulûm*. Dımaşk: Dâru't-takvâ, 2022.

Tîbî, Hüseyin b. Muhammed et-. *Fütûhu'l-gayb*. thk. Ömer Hüseyin el-Kıyyâm. Ürdün: Câizetu Dubay ed-devliyye li'l-Kur'âni'l-Kerîm, 2013.

Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd ez-. *el-Keşşâf*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 3. Basım, 2009.

Zemahşerî'nin Keşşâf'ta Ezdâd Lafızlara Yaklaşımı

Arş. Gör. Ulviye Sevde Can*

GİRİŞ

İletişimi mümkün kılan unsur, konuşan ile muhatabın aynı dili konuşmasıdır. Dil ortaklığının oluşmadığı bir vasatta iletişim, hitap ve anlamdan söz etmek yersiz bir çaba olarak karşımıza çıkar. Bunun yanı sıra aynı dili konuşmak, muhatabın doğru anlama ulaşması için tek başına yeterli bir zemin oluşturmaz. Dil ortaklığına eşlik etmesi gereken bir diğer unsur, mütekellim ve muhatabın müfret lafızların zihni tasavvurunda aynı paydada buluşabilmeleridir. Bir diğer ifadeyle dile dökülen kelimelerin zihinde aynı anlamı çağrıştırmasıdır. Ne var ki, sözün anlaşılması olarak ifade ettiğimiz bu durum bazen konuşandan, bazen muhataptan, zaman zaman da dilin yapısından kaynaklanan birtakım engeller sebebiyle gerçekleşememektedir. Bu durumda bir ifadenin anlaşılamaması şu üç şeyden kaynaklanır: Mütekellimin anlatmak istediğini tasavvur edememesi yahut tasavvur ettiğini ifade edecek dil yetisinin olmaması, muhatabın hitabı anlayacak kabiliyetten yoksun olması, hitapta lafız veya mana yönünden anlaşılmayı engelleyen unsurların bulunması.[1]

Anlama konu olan metin Kur'ân-ı Kerîm olduğunda, anlaşılmayı engelleyen unsurların birincisi doğrudan ortadan kalkmaktadır. Nitekim Kur'ân, ilahi kaynaklı bir kelamdır. Kaynağı itibariyle, mütekellimin anlatmak istediğini tasavvur edememesi veya tasavvurunu ifade edecek dil yetisine sahip olmaması söz konusu olamaz. Bu durumda anlaşılmayı engelleyen unsurlardan ikisi hakkında konuşmak mümkündür. Bunlar; muhatabın durumu ve metnin yapısından kaynaklanan unsurlardır. Muhataptan kaynaklanan engeller, muhatap kümesinin tamamını kapsamaz. Muhatabın bir kısmı metni anlarken bir kısmı anlamaz. Dolayısıyla Kur'ân, muhatabın bir kısmı tarafından anlaşılmaktadır. Üzerinde durulması gereken son seçenek ise; metnin yapısıdır. Metin yapısı dendiğinde anlam kapalılığı ve muhtemel manalardan söz edilmektedir.

Kur'ân-ı Kerîm'de muhtemel manaların ortaya çıkmasına zemin oluşturan unsurlardan biri, çok anlamlı lafızlardır. Bir lafzın birden çok anlama gelmesi çokanlamlılık ya da Arapça tabiriyle müşterek lafız şeklinde ifade edilmektedir. Bu kavram ilimler arasında kullanılan ortak bir kavramdır. Arap dilinde yukarıda ifade edildiği gibi bir kelimenin birden çok anlama gelmesi şeklinde tanımlanırken aynı zamanda usul kavramı olarak fıkıh usûlü ulemasının da ilgilendiği kavramlardan olmuştur.[2] Tefsir ve ulûmu'l-Kur'ân eserlerinde ise vücûh ve'n-nezâir başlığıyla ele alınmıştır. Bu çalışmada ise çok anlamlılık kapsamına giren ezdâd lafızlar araştırma konusu yapılmıştır. Ezdâd lafızların çok anlamlı lafızlar kategorisinde değerlendirilip değerlendirilmediği mevzusuna ileride yer verileceği için burada detaylı açıklama yapılmayacaktır.

Dilde müşterek lafzın varlığı, ulemanın çoğunluğu tarafından kabul görse de bazı alimler bu olguya karşı çıkmıştır. Müşterek lafızlara ilk olarak temas eden isim, *el-Kitâb*'ın müellifi Sîbeveyhî (ö. 180/796) olmuştur. Sîbeveyhî, kelimeleri üçlü tasnife tabi tutmuştur: "*Birinci kısım hem lafız hem mana yönünden farklı olan lafızları kapsar (mütebayin), ikinci kısım farklı lafızlarla tek mananın ifade edilmesidir (müteradif), üçüncü kısım ise aynı lafızla farklı manaların ifade edilmesidir (müşterek)*". Sîbeveyhî bu tasnifinde müşterek lafızların iki farklı anlam için konulan tek lafız olduğuna vurgu yapmıştır. Sîbeveyhî'den sonra İbn Fâris (ö. 395/1004) de benzer açıklamaları yaparak müşterek lafzın iki farklı anlama delalet eden lafız vurgusunu tekrar etmiştir. Bu tanımlardan yola çıkarak erken dönem Arap dilbilim uzmanlarının müşterek lafızların kapsamını çok genişlettikleri, kelimelerin bütün mecazi kullanımları ile üslup ve terkiplerden doğan anlam

---

* Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, sevdekilac@gmail.com, , ORCID: 0000-0002-9348-2920

1 Râgıb el-Isfehânî, *Mukaddimetü Tefsîri'r-Râgıb: Tefsire Giriş*, thk ve ter. Celalettin Divlekci, İstanbul: Klasik Yayınları, 2021.

2 Fıkıh usulünde çokanlamlı lafızların nasıl tanımlandığı ve işlendiği ile alakalı detaylı bilgi içib bkz. Mahmut Samar, İslam Hukuk Usulünde Müşterek Lafzın Manaya Delaletine Dair Tartışmalar, Eskiyeni, 42, 2020, 961-984.

farklılıklarını da iştirak içinde değerlendirdikleri sonucuna ulaşılmaktadır. Buna göre lafz-ı müşterek lafız birliği ve anlam çokluğuna dayanan bir anlayışı ifade etmektedir.[3]

Erken dönem Arap dili ulemasının müşterek lafızları herhangi bir kayıt ile sınırlandırmamaları, karşıt tavrın gelişmesini desteklemiştir. Böylece dilde çok anlamlılığın varlığına karşı çıkan ulema tavrı oluşmaya başlamıştır. Bunların başında Ebu Muhammed Abdullah İbn Dürüsteveyh (ö. 347/958) gelmektedir. Onu takip eden bir diğer dil alimi Ebû Hilal el-Askerî'dir (ö. 395/1004). Karşı çıkan alimlerin temel motivasyonu, dilin uzlaşıyı sağlayan araç olmasından kaynaklanır. İfadeyi oluşturan müfret lafızların delaleti tam olarak bilinmediğinde karşılıklı uzlaşıdan ya da metnin anlamından söz edilemez. Bundan dolayı bir kelimenin ilk vazında birden çok anlamı karşılayacak şekilde konulması kabul edilemez. İbn Dürüsteveyh, müşterek olduğu iddia edilen lafızların bir asla döneceğini veya aralarında mecaz ilişkisi olduğunu iddia etmiştir.[4] Bu durumda dildeki müştereklerin sayısı, çok azdır. Nitekim modern dönemde müşterek lafızlar hakkında araştırma yapan bazı isimler de olgusal olarak iştirakten bahsedileceğini ancak müşterek lafızların sayısının çok az olduğunu dile getirmişlerdir.[5]

Ezdâd lafızların müşterek lafızlar kategorisine dahil edilip edilmeyeceği tartışılagelen bir konu olmuştur. Ezdâd konusunda ilk müstakil eseri veren Ebû Ali Kutrub b. Müstenîr (ö. 204/825 civarı) müşterek lafızları tanımlarken şu ifadeleri kullanmıştır: "*Müşterek lafızlar, lafzın eşit mananın ayrı olduğu kelimelerdir. Bazen bir lafız iki farklı manaya delalet eder. Bir şeye ve onun zıddına delalet eden lafızlar da böyledir.*".[6] Kutrub'un bu tanımında ezdâd lafızların müşterek lafızlar içinde zikredildiği açıkça görülmektedir. Kutrub'un kaynaklığında ezdâd eseri veren diğer müelliflerin bu konuyla ilgili yaklaşımı da benzer şekilde olmuştur. Ancak Ebü't-Tayyib el-Lügavî (ö. 351/962) ezdâd lafızları tanımlarken iki anlam arasında farklılık değil karşıtlığın söz konusu olduğunu dile getirerek ezdâd lafızları müşterekler içinde ayrı bir yerde görmüştür. Ebü't-Tayyib el-Lügavî ezdâdı şöyle tanımlamıştır: "*Ezdâd, zıttın çoğuludur. Bir şeyin zıddı, onu nefyeden şeydir. Siyahlık-beyazlık, cömertlik-cimrilik, cesaret-korkaklık gibi. Farklı olan anlamlar, her zaman birbirinin zıddı değildir. Farklılık, zıtlıktan daha geniştir, ezdâd olan lafızlar arasında anlam bakımından farklılık her zaman mevcuttur; ancak tersi geçerli değildir. Bir kelimenin farklı anlamları arasında her zaman zıtlık ilişkisi bulunmaz.*".[7] Her iki tanımı da naklettikten sonra değerlendirme yapılacak olursa, Kutrub'un tanımında bir kelimenin farklı anlamlara delaleti öne çıkmaktadır. Ezdâd olan kelimelerin iki zıt anlamı da birbirinden farklı şeylere delalet ettikleri için, onların müşterekler arasında zikredilmesi tabii bir durumdur. Vücuh ve'n-Nezâîr eserlerinde, ezdâd bazı lafızlara yer verilmesi de bu görüşü desteklemektedir.[8] İkinci tanımda ise odak nokta zıtlıktır. Ebü't-Tayyib eserine yazdığı mukaddimede kendisinden önce yazılan ezdâd eserlerini incelediğini, bu eserini oluştururken onların eksiğini gidermeyi, yanlışlarını düzeltmeyi hedeflediğini belirtmiştir. Selefinin bir kelimeyi ezdâd olarak sınıflandırırken mütesahil davrandığını tespit etmiş, bu sebeple ezdâd olduğu iddia edilen ama kendi belirlediği ilkeler çerçevesinde ezdâd kategorisine girmeyen kelimeleri listelediği bir zeyli de eserinin sonuna eklediğini ifade etmiştir.[9] Ebü't-Tayyib'in bu tavrı, tanıma yükledikleri anlam farklılığından kaynaklanmaktadır. Nitekim onun ezdâd tanımında, farklı anlamlar arasındaki temel kaide zıtlık ilişkisidir.

Zemahşerî'nin *el-Keşşâf*'ında, ezdâd olduğu tespit edilen lafızları nasıl değerlendirdiği bu tebliğin temel meselesi olacaktır. Ezdâd lafızların hangi lafızlar olduğu konusunda bir uzlaşıdan bahsetmek güçtür. Ezdâdı tanımlama ve kapsamını belirleme konusundaki farklılıklara göre söz konusu kelimelerin sayısı da alimler nezdinde değişkenlik göstermiştir. Konuyla alakalı ilk eserin müellifi Kutrub *Kitâbu'l-Ezdâd*[10] adlı eserinde

---

3 Şahin Güven, *Kur'ân'ın Anlaşılması ve Yorumlanmasında Çokanlamlılık Sorunu*, İstanbul: Denge Yay., 2005, 84.

4 Şahin Güven, *Çokanlamlılık Sorunu*, 107; İbrahim Enîs, *Delâletü'l-Elfâz*, Kahire: Mektebetü'l-Anclû el-Mısriyye, 1984, 214.

5 İbrahim Enîs, *Delâletü'l-Elfâz*, 214.

6 Ebû Ali Kutrub b. Müstenir, *Kitâbü'l-Ezdâd*, thk. Hannâ Haddâd, Riyâd: Dâru'l-Ulûm, 1984, 70.

7 Ebü't-Tayyib Abdülvâhid b. Ali el-Lügavî el-Halebî, *el-Ezdâd fi Kelâmi'l-Arab*, thk. İzzet Hasan, Dımaşk: Matbûâti'l-Mecmai'l-İlmi el-Arabiyy, 1963, 1-2.

8 Mukâtil b. Süleyman'ın *el-Vücûh ve'n-Nezâir* adlı eserinde geçen ezdâd lafızlardan bazıları şunlardır: Zann (s.180), Ümmet (s.52-53), İn (s.84-85), Ev (s.252-253). Bkz. Mukâtil b. Süleyman, *el-Vücûh ve'n-Nezâir fi'l-Kur'âni'l-Azîm*, thk. Hâtim Sâlih ed-Dâmin, Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2011.

9 Ebü't-Tayyib el-Lügavî, *el-Ezdâd fi Kelâmi'l-Arab*, 2.

10 Ezdâd literatüründe ilk eserin kim tarafından yazıldığı hakkında öne sürülen görüşler için bkz. Muharrem Çelebi, "Arapça'da Ezdâd Meselesi", DEÜİFD, 1987, IV, 44-47.

207 ezdâd lafız tespit etmiştir. Kutrub'dan sonra eser veren Asmaî (ö. 216/831) *Kitâbü'l-Ezdâd* adlı eserinde 105 lafız, İbnü's-Sikkît *el-Ezdâd*'da (ö. 244/858) 93 lafız, Ebû Hâtim es-Sicistânî (ö. 255/869) *Kitâbü'l-Maḳlûb lafẓuhû fî kelâmi'l-ʿArab ve'l-müzâli ʿan cihetihî ve'l-ezdâd* eserinde 169 ezdâd lafız tespit etmiştir. Zemahşerî'nin tefsirinde ise, dil alimleri tarafından ezdâd olduğu tespit edilen kelimeleri açıklarken ezdâdı pek kullanmadığı tespit edilmiştir. Bu kelimelerin gerçek anlamları dışında mecâzî bir anlama delalet ettiklerini dile getirmiştir. Kelimenin iki zıt anlamını zikretse dahi ezdâd demekten kaçınmıştır.

Ezdâd Nedir?

Ezdâd kelimesi zıttın çoğulu olup bir şeyin tersi, aksi, karşıtı olarak açıklanır. Halîl b. Ahmed (ö. 175/791) *Kitâbü'l-Ayn*'da "Bir şeyi ortadan kaldırmak için ona karşı olan her şey onun zıddıdır." ifadeleriyle açıklamıştır. Siyah, beyazın zıddı; ölüm, hayatın zıddıdır.[11] Halil b. Ahmed'in tanımında bir arada olmaları mümkün olmayan durumlar için kullanıldığı öne çıkmaktadır. İbn Düreyd (ö. 321/933) ise *Cemheretü'l-Lüga*'da zıt maddesini "Bir şeyin zıddı, onun hilafıdır."[12] diyerek tanımlar. Muhammed b. Ahmed el-Ezherî (ö. 370/980) *Tehzîbü'l-Luga*'da zıt kelimesini detaylı bir şekilde ele alır. Meryem Suresi 82. ayette[13] kelimenin kullanıldığına dikkat çeker. Ayet hakkında yapılan yorumları aktardıktan sonra kelimenin hem yardımcı hem düşman; aynı zamanda benzer-denk anlamlarına geldiğini vurgular. Böylece kelimenin anlamlarında süreç içerisinde meydana gelen genişlemeye temas eder.[14] Râgıb el-İsfahânî (ö. V./XI. yüzyılın ilk çeyreği) ise, önceki sözlüklerde olduğu gibi, zıt maddesinin açıklamasını yaparken ezdâda temas eder. Râgıb el-İsfahânî, ezdâd hakkında şunları kaydetmiştir: "Siyah-beyaz, hayır-şer gibi aynı cinsten olan ve özel bir nitelikte birbirinin karşıtı olan iki şey için kullanılan lafızdır.".[15]

Sözlüklerde ezdâdın tanımı hakkında öne çıkan unsur, manaların birbirinin karşıtı, birbirine muarız olması durumudur. Bir kelimenin delalet ettiği iki anlamın zıt olabilmesi için iki mananın da aynı cinsten olması gerekir. Râgıb el-İsfahânî'nin ezdâd tanımında temas ettiği nokta budur. Ebü't-Tayyib el-Lügavî de zıtlığın, ihtilaftan farklı olduğuna işaret ederek buna değinmiştir. *El-Ezdâd fî kelâmi'l-Arab*'da ezdâd lafızları şöyle tarif etmiştir: "ezdâd, zıddın çoğuludur. Bir şeyi nefyeden her şey, onun zıddıdır. Siyah-beyaz, cömert-cimri, kahramanlık-korkaklık örneklerinde olduğu gibi. Bir şeyden farklı olan şeyler, onun zıddı değildir. Kuvvet ve cehalet birbirinden farklıdır, ancak aralarında zıtlık ilişkisi yoktur. Bu durumda ihtilaf, zıtlıktan daha geniştir. Bütün ezdâd lafızların delaletleri birbirinden farklıdır; ancak tam tersi geçerli değildir.".[16]

Arapça'da sarîm kelimesi ezdâd lafızlara örnek olarak verilebilir. Zira hem gündüz hem gece anlamında kullanılmaktadır.[17] Ezdâd lafızlar olgusu, Arapça'ya özgü bir durum değildir. Arapça dışındaki dünya dillerinde de iki zıt anlam için aynı kelimenin kullanıldığı örnekler mevcuttur. İngilizce blessed kelimesi hem kutsal hem lanetli anlamlarında kullanılmaktadır. Türkçe'de de ezdâd kategorisine girecek kelimeler vardır. Bitmek kelimesini buna örnek olarak verebiliriz "Evde ekmek bitti." cümlesinde tükenmek-sona ermek anlamına gelmekteyken, "Bahçede tohumlar bitmeye başladı." cümlesinde ise ortaya çıkmak-yeşermek anlamına gelmektedir.[18]

Ezdâd Lafızların Ortaya Çıkış Sebepleri Nelerdir?

Arap dilinde ezdâd lafızların ortaya çıkışıyla alakalı birden çok sebep ileri sürülmüştür. Erken dönem ezdâd müellifleri bu sebepleri, kelimeleri açıklarken ilgili noktalarda dile getirmişlerdir. Bütüncül olarak bu konuyu ele almamışlardır. İbn Fâris ve Süyûtî'nin yüzeysel açıklamaları dışında detaylı bir şekilde bu konu araştırılmamıştır. Modern dönem dilbilimcileri ve araştırmacılar ise konuyla ilgili çok fazla sebep ileri sür-

---

[11] Halil b. Ahmed, *Kitâbu'l-'ayn*,

[12] Ebubekir Muhammed b. Hasan b. Düreyd, *Cemheretü'l-Lüga*,

[13] "وَيَكُونُونَ عَلَيْهِمْ ضِدًّا" Meryem Suresi 19/82.

[14] Muhammed b. Ahmed el-Ezherî, *Tehzîbü'l-Lüga*,

[15] Râgıb el-Isfehânî, *el-Müfredât fî Garîbi'l-Kur'ân*,

[16] Ebü't-Tayyib el-Lügavî, *El-Ezdâd fî kelâmi'l-Arab*, 1.

[17] Ebü't-Tayyib el-Lügavî, *El-Ezdâd fî kelâmi'l-Arab*, 426.

[18] Mustafa Öncü, "İlk Dönem Dilcilerden Kutrub'un 'Kitâbu'l-Ezdâd' Adlı Eseri Perspektifinde Arapçada Ezdâd Olgusu", Dicle Üni. İlahiyat Fakültesi Dergisi, C.15, S.2, 2013, 302.

müşlerdir. İbn Fâris, es-Sâhibî adlı eserinde adlandırma konusunu ele alırken; Araplar'ın iki zıt anlamı ifade etmek için tek kelime kullanma adetleri olduğuna temas etmiştir.[19] Bu açıklamalarıyla İbn Fâris, ezdâdın sebebi olarak dildeki ilk vaz' olgusuna değinmiştir. es-Süyûtî ise ezdâdın oluşum sebeplerinden lehçe farklılığına ve anlam genişlemesi yoluyla kelimenin farklı anlamlar kazanması olgularına işaret etmiştir.[20]

Ezdâda sebep olan etkenler toplu bir şekilde ele alınırsa şu başlıklar öne çıkar:

Lehçe Farklılığı: Bu durum ezdâdın oluşumunda temel sebep olarak görülmüştür. Farklı lehçelere sahip Arap kabileleri arasında kelime alışverişleri meydana gelmiştir. Bunun neticesinde aynı kelime, zıt iki anlamda kullanılmaya başlanmıştır. سدفة kelimesi Temîm lehçesinde karanlık anlamına gelirken Kays lehçesinde aydınlık anlamına gelmektedir.[21] İbn Düreyd, ezdâdın oluşması için zıt anlamlı iki kelimenin aynı lehçe içerisinde kullanılması şartını ileri sürmüştür.[22] Ancak bu şart, ezdâd eserlerinde pek iltifat görmemiştir.

Anlam Genişlemesi ve İlk Anlamın Kapsamlı Bir Mana İçermesi: Kelimenin kök anlamının iki zıt anlama delalet edebilecek genel bir manada olmasıdır. صريم kelimesinin hem gündüz hem gece anlamında kullanılması buna örnektir. Kelimenin dildeki asıl anlamı kopma ve kesilmeyi ifade eder. Gece, gündüzün bittiği noktada; gündüz de gecenin bittiği noktada başladığı için ikisi de birbirinden kopuyormuş gibi düşünülmüştür. Böylece kelime, her ikisine de delalet edecek şekilde kullanılmıştır.[23]

Siyak ve Sibaktan Dolayı Zıtlık Bildiren Kelimeler: Burada kelimenin bağlamı, kazanacağı anlam konusunda belirleyicidir. İbnü'l-Enbârî'nin ifadeleri de ezdâdın oluşumunda bağlamın rolünü vurgulamaktadır: "Arap kelamı birbirini tamamlar. Başı ile sonu ilişkilidir. Sözün hepsi tamamlanmadan, cümlenin ifade ettiği manaya ulaşılmaz. Çünkü öncesi ve sonrası iki manadan birine özellikle delalet edebilir.".[24] فوق kelimesi "إِنَّ اللهَ لَا يَسْتَحْيِۦٓ أَنْ يَضْرِبَ مَثَلًا مَا بَعُوضَةً فَمَا فَوْقَهَآ"[25] ayetinde siyâk gerekçesiyle دون anlamında kullanılmıştır.[26]

Morfolojik Özellikler: Fiillerin tasrifi sonucunda farklı kalıplar aynı formda meydana gelmektedir. Bu durum aynı kelime gibi görünen zıt anlamların oluşmasına sebep olur. Hem ism-i fâil hem ism-i mefulü ifade eden مفتعل ve فعيل vezinleri gibi. "إِنَّهُۥ كَانَ وَعْدُهُۥ مَأْتِيًّا"[27] ayetinde مَأْتِيًّا kelimesi hem ism-i fâil şeklinde gelen anlamında hem de ism-i meful şeklinde kendisine gelinen olarak yorumlanmıştır.[28]

Mecaz ve Maklub Terkibler: İki manadan birinin hakiki, diğerinin mecâzî olduğu durumlardır. Hakikî mana ilk anlamdır, mecâzî anlam daha sonra ortaya çıkan ve yayılan anlamdır. ناس kelimesinin insan ve cin için kullanılması buna örnek verilebilir. Kelimenin sözlük anlamı açık ve görünür olmaya işaret eder. Ancak cinlerin, nâs olarak isimlendirilmesi mecâzîdir.[29] Belâgî etkenlerle ezdâd sayılan kelimeleri de bu grupta mütalaa etmek mümkündür.

Maklûb, ezdâd lafızların ortaya çıkmasında önemli rolü olan bir özelliktir. Erken dönemde kaleme alınan eserlerde ezdâd bahsinin Bâbu'l-Maklûb altında işlenmesi de bunun delili olarak düşünülebilir.[30] Bu terkipler "el-muzal 'an cihetihi" şeklinde de adlandırılmıştır. Ebû Hâtim es-Sicistânî'nin ezdâd eserini "Kitâbu'l-maklûb lafzuhû fî kelâmi'l-Arab ve'l-muzâl 'an cihetihi" başlığını seçmesi, ezdâdda maklubun rolünü açık bir şekilde vurgular.[31] Maklûbun ezdâd lafızların ortaya çıkışına katkısı, Kur'ân-ı Kerîm'de " لَتَنُوٓأُ بِٱلْعُصْبَةِ"[32] ayetinde karşımıza çıkmaktadır. Burada ناء fiili güçlükle kaldırmak ve yükün altında kalmak şeklinde iki zıt anlam ihtimaline açık olarak yorumlanmıştır.[33]

---

19 Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris, *es-Sâhibî fî fıkhi'l-lüga*, thk. Ömer Faruk et-Tassâ', Beyrût: Mektebetü'l-Maârif, 1993, 99.

20 Celâleddîn es-Süyûtî, *el-Müzhir fî ulûmi'l-lüga ve envâihe,* thk. Muhammed Ahmed Cadelmevla Bek, Ali Muhammed el-Bicavi, Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhim, Beyrût: Menşûrâti'l-Mektebeti'l-Asrıyye, 1986, 1, 401.

21 Muhammed b. Kâsım el-Enbârî, *Kitâbu'l-Ezdâd*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim, Beyrût: el-Mektebetü'l-Asrıyye, 1987, 114.

22 İbn Düreyd, *Cemherâtü'l-Lüga*, 1, 343. (Arpa'nın kitabında 83. Sayfa, 288. Dipnot.)

23 Erkan Avşar, Arap Edebiyatında Azdâd Hakkında Yazılan Eserlerin Karşılaştırmalı İncelemesi, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üni., Sosyal Bilimler Ens., 2003, 18.

24 İbnü'l-Enbârî, *el-Ezdâd*, 2.

25 Bakara Suresi 2/26.

26 Erkan Avşar, Arap Edebiyatında Azdâd Hakkında Yazılan Eserlerin Karşılaştırmalı İncelemesi, 18.

27 Meryem Suresi 19/61.

28 Ebü't-Tayyib el-Lügavî, *el-Ezdâd fî kelâmi'l-Arab*, 31.

29 Erkan Avşar, Arap Edebiyatında Azdâd Hakkında Yazılan Eserlerin Karşılaştırmalı İncelemesi, 21.

30 Bkz. İbn Kuteybe, *Te'vîlü Müşkili'l-Kur'ân*, thk. Seyyid Ahmed es-Sakr, el-Mektebetü'l-İlmiyye, t.y., 185-209.

31 Erkan Avşar, Arap Edebiyatında Azdâd Hakkında Yazılan Eserlerin Karşılaştırmalı İncelemesi, 22.

32 Kasas Suresi 28/76.

33 İbnü'l-Enbârî, *el-Ezdâd*, 144.

Kelimelerdeki Ses Değişimleri: Bir dili oluşturan kelimeler zamanla şekil yönünden değişikliğe uğrarlar. Ortaya çıkan yeni şekil, bir başka kelimeye benzeyerek onun tam zıddı bir manaya delalet eder. أسرّ fiilinin 'açığa çıkardı' ve 'gizledi' şeklinde iki zıt anlamı karşılaması ses değişikliği nedeniyle meydana gelmiştir. Fiil aslında gizlemek demektir, ikinci anlamı olan açığa çıkarmak aslında أشرّ fiiline işaret eder. Ancak sîn ve şîn harflerinin karıştırılmasından dolayı kelime ezdâda dahil olmuştur.[34]

Psikolojik ve Sosyal Etkenler: Günlük hayatta bazı sebeplerden dolayı farklı üsluplara başvurmak konuşmanın doğal durumu olarak karşımıza çıkar. Genellikle olumsuz çağrışımı olan kelimelerden uzak durulur ve onların yerine olumlu çağrışımı olan kelimeler kullanılır. Bu durumlarda kelimeler dildeki ilk anlamıyla kullanılmadığı için ezdâda sebebiyet verirler. Alay ve küçümseme anlamında siyahî birine أبو البيضاء demek gibi. Hûd Suresi'nde Şuayb (a.s.)'ın kıssası anlatılırken bir yerde "إِنَّكَ لَأَنْتَ الْحَلِيمُ الرَّشِيدُ"[35] ifadesi geçmektedir. Şuayb (a.s.)'ın kavmi onu alaya almak maksadıyla yumuşaklık ve akıllılık anlamlarına gelen kelimeleri tercih etmişlerdir. Kavim tarafından, o kelimelerle ifade edilmek istenen mana, sert ve akıl dışı hareketlerdir. Ancak tam zıttı anlam barındıran kelimeler tercih edilmiştir.[36]

Fiille Birlikte Kullanılan Harf-i Cerrden Kaynaklanan Zıtlık: Ezdâdın bu türü fiilin kendisinden değil fiile bağlı harflerden kaynaklanan zıtlıklardır. Bunun örneği راغ عن ve راغ على fiilinde görülmektedir.[37] Fiil عن harf-i cerriyle kullanıldığında gitmek, على harf-i cerriyle kullanıldığında gelmek anlamındadır.

Arap toplumunun dil oyunlarına ilgisi: Arap dilbilimcileri çok erken tarihlerden itibaren sözlük çalışmalarına başlamışlardır. Ezdâd eserleri de kelimeleri ve zıt anlamlarını açıklamaları yönüyle sözlük eserleri arasında görülmüştür. Ezdâd türü eserlerin sözlüklerin yazılmaya başlandığı tarihten kısa bir süre sonra mütedavil olması, Arap toplumunun dil oyunlarına ve dilde müphemliğe ilgi duyduklarına bir işarettir. Tam da bu sebepten, ezdâd olarak sunulabilecek mümkün olduğunca fazla kelime bulmaya önem vermişlerdir.[38] Böylece Kutrub'un *Kitâbu'l-ezdâd*'ında 200 dolaylarında olan ezdâd lafız sayısı ilerleyen yıllarda artarak devam etmiştir.

Zemahşerî Tefsirinde Ezdâd Lafızlar

Zemahşerî, tefsirinde kelimelerin anlamlarının doğru tespiti üzerinde durur; çünkü ayetin doğru anlaşılması öncelikle müfret lafızların doğru anlaşılmasıyla mümkün olur. Bu doğrultuda Keşşâf tefsiri incelendiğinde, ayetlerde yer alan kelimelerin anlamını tespit etmeye özen gösterdiği ve bunu delillendirmek için ayet, hadis, şiir ve Arapça'daki kullanımlardan faydalandığı görülür. Zemahşerî, kelimeleri açıklarken sözlük anlamlarına yer verir; ancak ayrıntılı bilgi vermez. Kelimelerin hakiki ve mecâzî kullanımlarını inceler. Arap dilinde yaygın olan kullanımı tercih eder. Farklı kıraatlere göre değişen kelime anlamlarını tespit eder.[39]

Ezdâd lafızların açıklanması ve onlara dikkat çekilmesi söz konusu olduğunda Zemahşerî'nin bu olguya temas ettiği görülür. Kelimelerin ezdâd olduklarını açıkça zikretmez; ancak kelime hakkında iki zıt anlamın da verildiğini dile getirir. Bu çalışma kapsamında 70 adet[40] ezdâd kelimenin Keşşâf'ta nasıl açıklandığı üzerinde çalışılmıştır. Bunlardan 29 tanesini açıklarken iki zıt anlama da yer vermiştir. Ancak bazı zıt anlamları zayıf bulduğunu, bazılarının bidat yorum olduğunu, diğer bazılarının da Araplar arasında mütedavil olan

---

34 Erkan Avşar, Arap Edebiyatında Azdâd Hakkında Yazılan Eserlerin Karşılaştırmalı İncelemesi, 22.

35 Hûd Suresi 11/87.

36 Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim İbn Kuteybe ed-Dîneverî, *Te'vilü Müşkili'l-Kur'ân*, nşr: Seyyid Ahmed Sakr, Kahire: Dâru't-Türâs, 1973, 185. İbnü'l-Enbârî, bu kelimeyi ezdâda benzeyen kelimelerden biri olarak sınıflandırmıştır. Bu durum kelimenin aslı itibariyle değil arızî bir sebepten dolayı ezdâd olduğunu göstermesi bakımından önemlidir. Bkz. İbnü'l-Enbârî, *Ezdâd*, 258.

37 Erkan Avşar, Arap Edebiyatında Azdâd Hakkında Yazılan Eserlerin Karşılaştırmalı İncelemesi, 22.

38 Thomas Bauer, *Müphemlik Kültürü ve İslam*, trc. Tanıl Bora, İstanbul: İletişim Yay., 2019, 225-232.

39 Detaylı bilgi için bkz. Oğuzhan Şemseddin Yağmur, Zemahşerî'nin Kur'ân'ı Yorumlama Yöntemi, Dokuz Eylül Üni. Sosyal Bil. Ens., İzmir, 2019, Yayınlanmamış Doktora Tezi, 347-356.

40 İncelenen kelimeler ezdâd eserlerinden ve ezdâd konusunda hazırlanan akademik çalışmalardan hareketle tespit edilmiştir. Bu çalışmada yalnızca kelime düzeyinde ezdâd lafızlar ele alınmıştır. Harf ve edat seviyesinde ezdâd alimleri tarafından ezdâd olduğu varsayılan lafızlar dikkate alınmamıştır. Üzerinde çalışılan lafızlar şunlardır: el-Bakara 2/26 فوق, 2/49 بلاء, 2/69 أصفر, 2/87 الروح, 2/165 أنداد, 2/228 قرء, 2/230 نكاح, 2/260 صرى, 2/265 ضعف, Âl-i İmrân 3/49 أكمه, 3/50 بعض, 3/67 حنيف, 3/110 كلن, en-Nîsâ 4/3 خاف, 4/34 هجر, el-Mâide 5/6 غائط, 3/71 حسب,

kullanım olmadığını söyleyerek eleştirmiştir. Son tahlilde Zemahşerî olgusal olarak ezdâdın farkındadır; ancak bunu açıkça dile getirmekten imtina etmektedir.

Zemahşerî Kur'ân'daki bazı kelimelerin zıt anlamlarıyla da açıklanabileceğini bazı sebeplere başvurarak kabul eder. Bu durumda Zemahşerî'ye göre ezdâda sebep olan durumlar şunlardır: Kelimenin ilişkili olduğu zamirin gönderimi, anlamı belirlemede önem taşımaktadır. Bunun örneği olarak بلاء kelimesini vermek mümkündür. Kelime, ayette "وَفِي ذَٰلِكُمْ بَلَاءٌ"[41] şeklinde geçmektedir. Zemahşerî'ye göre belâ kelimesinin anlamını belirlemek için, öncesindeki işaret zamirinin gönderim yaptığı şeyi doğru tespit etmek gerekmektedir. Şayet zamir Firavun'un yaptıklarına işaret ediyorsa belâ kelimesi musibet, sıkıntı anlamındadır. Ancak Firavun'dan kurtuluşa işaret ediyorsa nimet şeklinde yorumlanmaya müsaittir.[42] Burada kelimenin anlamı, zamirin merciine riayet ederek tespit edilmiştir.

Zemahşerî'ye göre ezdâda sebep olan bir diğer durum, kıraat farklılığıdır. Kıraat farklılıklarının anlamı zenginleştirdiği noktada bunu dile getirmekten çekinmemiştir. Bu duruma örnek olarak verilecek Kur'ân kelimeleri şunlardır: "أفرط" , "اعتذر" ve "أخفي" . Zikredilen her bir kelimenin açıklamasını yaparken farklı kıraatlerin iki zıt anlamı da verme imkanı doğurduğuna dikkat çekmiştir. "اِنَّ السَّاعَةَ اٰتِيَةٌ اَكَادُ اُخْفِيهَا"[43] ayetinde أخفى fiili hem açıklamak hem de gizlemek şeklinde açıklanmıştır. Zemahşerî'ye göre bunun nedeni kıraat farklılıklarıdır. Zemahşerî'ye göre kıyamet saatinin gizlenmesine dair Allah Teâlâ'nın kuvvetli bir iradesi mevcuttur. Fiilin açığa çıkarmak, ilan etmek şeklindeki anlamına sebep olan şey, Ebu'd-Derdâ ve Said b. Cübeyr'den "أخفيها" şeklinde gelen fethalı okuyuştur. Bu durumda kelime ızhar etti anlamındaki "خفاه" fiilinden türemiştir. Bu fiilin (خفاه) izhar etti anlamını güçlendirmek için de lehçe farklılığına ve İmru'ü'l-Kays'ın (ö.25/645) şu beytine müracaat etmiştir: "Siz hastalığı gömer (savaşı unutur)sanız, biz de açığa çıkartmayız onu.".[44]

Zemahşerî'nin zikrettiği ezdâda sebep olan bir diğer durum sarfa bağlı etkenlerdir. "حِجَابًا مَسْتُورًا"[45] ifadesini açıklarken مستورا[46] kelimesinin hem meful hem de fâil şeklinde yorumlanmasının mümkün olduğunu söylemiştir. Mefûl anlamında kullanıldığında gizleyici şeklinde açıklanmıştır. Fâil olması durumunda ise gizli şeklinde açıklanmıştır.[47]

Zemahşerî'nin ezdâdı delillendirirken kullandığı bir diğer enstrüman Arap şiiridir. "عسعس"[48] kelimesinin hem gecenin çekip gitmesiyle gündüzün açığa çıkması hem de gecenin gelmesi şeklinde açıklanabileceğini söylemiştir. Gecenin çekip gitmesi şeklinde Arap şiirinde de kullanıldığına temas etmiştir.[49]

Zemahşerî'ye göre, Nahvin imkanları da anlamın zenginleşmesine sebep olmuştur. "وَحَسِبُوا اَلَّا تَكُونَ فِتْنَةٌ"[50] ayetinde sanma anlamına gelen حسب fiiili tahkik ifade eden أنّ ile birlikte kullanıldığı için; sözlük anlamının tam zıddı olacak şekilde ilim manasında yorumlanmıştır.[51]

Zemahşerî'nin Mecazî Kullanım Olarak Açıkladığı Kelimeler

Zemahşerî, ezdâd eserlerinde zikredilen ve müfessirlerin de iki zıt anlamını birlikte verdikleri bazı kelimeleri mecaz yoluyla açıklama yoluna gitmiştir. "وَقَالَ رَبِّ اَوْزِعْنِي اَنْ اَشْكُرَ نِعْمَتَكَ الَّتِي اَنْعَمْتَ عَلَيَّ"[52] ayetinde أوزع fiili ezdâd eserlerinde hem teşvik etmek hem de men etmek anlamlarında ezdâd lafız olarak zikredilmiştir.[53] Zemahşerî ise buradaki zıtlığı istiâre-i mekniyye ile açıklamıştır. Şükrün devamlı olması ve nimete karşı

---

41 Bakara Suresi 2/49.

42 Zemahşerî, *Keşşâf*, 1, 376.

43 Tâhâ Suresi 20/15.

44 Zemahşerî, *Keşşâf*, 4/278.

45 İsrâ Suresi 17/45.

46 Bu kelimenin ezdâd olup olmadığı konusunda tartışmalar mevcuttur. Ezdâd eserlerinde zikredilmemiştir. Daha detaylı bilgi için bkz. Muhammed Nuriddin el-Müneccid, *et-Tezât fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Dımaşk, Dâru'l-Fikr, 2007, s.218, 222.

47 Zemahşerî, *Keşşâf*, 3, 1124.

48 Tekvîr Suresi 81/17.

49 Accâc lakabıyla bilinen Ebü'ş-Şa' sâ Abdullah b. Rü'be (ö. 97/715-716) bir şiirinde عسعس kelimesini "Nihayet o çöl sabahı nefeslenip/Aydınlanınca ve gecesi açılıp gidince…" şeklinde gecenin açılması/gündüz anlamıyla kullanmıştır. Bkz. Zemahşerî, *Keşşâf*, 6/1181.

50 Mâide Suresi 5/71.

51 Zemahşerî, *Keşşâf*, 2, 510.

52 Neml Suresi 27/19.

53 Ebü't-Tayyib el-Lügavî, *el-Ezdâd fi kelâmi'l-Arab*, 2, 666.

nankör olmamak konusunda Allah'tan yardım talep etmiştir. Bunu dilerken şükrü zikretmiş ancak şükrü benzettiği şey olan deveyi zikretmemiştir.

SONUÇ

Dil, uzlaşıyı ve anlaşmayı sağlamak üzere kullanılan bir ögedir. Dili oluşturan kelimeler, başlangıçta belirli anlamlar için vaz edilmiştir; ancak süreç içerisinde farklı sebeplerle bu kelimeler vaz edildikleri anlamların dışında başka anlamlar da yüklenmiştir. Böylece bir kelime, birden çok anlamı karşılar duruma gelmiştir. Dil alimleri bu durumu iştirak kavramıyla açıklamışlardır. Müşterek kavramlar arasında zikredilen bir tür de ezdâd lafızlardır. Ezdâd lafızların çokanlamlı lafızlar arasında sayılıp sayılmayacağı ulema arasında tartışmalı bir konu olmuştur. Ezdâd lafızların, tek kelimeyle farklı anlamlar içerme noktasında müşterek lafızlarla aynı paydada buluştuğu yadsınamaz bir gerçektir. Kutrub'un ezdâdı, bir kelimenin iki farklı manaya gelen lafızlar şeklinde tanımlaması; Süyûtî'nin ezdâd lafızları, müşterekler içinde zikretmesi, ezdâdın çokanlamlı lafızların bir türü olduğu konusunda delil niteliği taşımaktadır.

Ezdâd lafızların ortaya çıkmasında birden çok sebep etkili olmuştur. Bunların en başında lehçe farklılıkları gelmektedir. Daha sonra anlam genişlemesi, sarfa dayalı sebepler, mecaz ve maklub, psikolojik ve sosyal sebepler, belagi etkenler ile Arap toplumunun dil oyunlarına olan ilgisi gelir.

Kur'ân'da geçen ezdâd lafızların sayısı konusunda farklı görüşler ileri sürülmüştür. Zemahşerî'nin tefsirinde 29 lafzın her iki zıt anlamı da karşılayacak şekilde açıklanmaya elverişli olduğu tespit edilmiştir. Burada yalnızca tek bir yerde iki zıt anlamla yorumlanan kelimeler dikkate alınmıştır. Bu doğrultuda Zemahşerî kelimelerin ezdâddan olduğunu açık bir şekilde dile getirmemiş ancak zıtlığa imkan veren durumların üzerinde durmuştur. Zemahşerî'ye göre ezdâdı oluşturan enstrümanlar; zamirlerin gönderimi, kıraat farklılığı, sarfa dayalı değişiklikler, nahvin imkanları Arapların kullanımı ve Arap şiirleridir.

KAYNAKÇA

Celâleddîn es-Süyûtî, *el-Müzhir fi ulûmi'l-lüga ve envâihe*, thk. Muhammed Ahmed Cadelmevla Bek, Ali Muhammed el-Bicavi, Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhim, Beyrût: Menşûrâti'l-Mektebeti'l-Asrıyye, 1986.

Ebû Ali Kutrub b. Müstenir, *Kitâbü'l-Ezdâd*, thk. Hannâ Haddâd, Riyâd: Dâru'l-Ulûm, 1984.

Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim İbn Kuteybe ed-Dîneverî, *Te'vilü Müşkili'l-Kur'ân*, nşr: Seyyid Ahmed Sakr, Kahire: Dâru't-Türâs, 1973.

Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris, *es-Sâhibî fi fikhi'l-lüga*, thk. Ömer Faruk et-Tassâ', Beyrût: Mektebetü'l-Maârif, 1993.

Ebü't-Tayyib Abdülvâhid b. Ali el-Lügavî el-Halebî, *el-Ezdâd fi Kelâmi'l-Arab*, thk. İzzet Hasan, Dımaşk: Matbûâti'l-Mecmai'l-İlmi el-Arabiyy, 1963.

Erkan Avşar, Arap Edebiyatında Azdâd Hakkında Yazılan Eserlerin Karşılaştırmalı İncelemesi, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üni., Sosyal Bilimler Ens., 2003.

İbn Düreyd, *Cemherâtü'l-Lüga*, 1, 343.

İbn Kuteybe, *Te'vîlü Müşkili'l-Kur'ân*, thk. Seyyid Ahmed es-Sakr, el-Mektebetü'l-İlmiyye, t.y.

İbrahim Enîs, *Delâletü'l-Elfâz*, Kahire: Mektebetü'l-Anclû el-Mısriyye, 1984.

Mahmut Samar, İslam Hukuk Usulünde Müşterek Lafzın Manaya Delaletine Dair Tartışmalar, Eskiyeni, 42, 2020, 961-984.

Muhammed b. Kasım el-Enbârî, *Kitâbu'l-Ezdâd*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim, Beyrût: el-Mektebetü'l-Asrıyye, 1987.

Muhammed Nuriddin el-Müneccid, *et-Tezât fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Dımaşk, Dâru'l-Fikr, 2007.

Muharrem Çelebi, "Arapça'da Ezdâd Meselesi", DEÜİFD, 1987, IV,

Mukâtil b. Süleyman, *el-Vücûh ve'n-Nezâir fi'l-Kur'âni'l-Azîm*, thk. Hâtim Sâlih ed-Dâmin, Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2011.

Mustafa Öncü, "İlk Dönem Dilcilerden Kutrub'un 'Kitâbu'l-Ezdâd' Adlı Eseri Perspektifinde Arapçada Ezdâd Olgusu", Dicle Üni. İlahiyat Fakültesi Dergisi, C.15, S.2, 2013.

Oğuzhan Şemseddin Yağmur, Zemahşerî'nin Kur'ân'ı Yorumlama Yöntemi, Dokuz Eylül Üni. Sosyal Bil. Ens., İzmir, 2019, Yayınlanmamış Doktora Tezi.

Râgıb el-Isfehânî, *Mukaddimetü Tefsîri'r-Râgıb: Tefsire Giriş*, thk ve ter. Celalettin Divlekci, İstanbul: Klasik Yayınları, 2021

Şahin Güven, *Kur'ân'ın Anlaşılması ve Yorumlanmasında Çokanlamlılık Sorunu*, İstanbul: Denge Yay., 2005.

Thomas Bauer, *Müphemlik Kültürü ve İslam*, trc. Tanıl Bora, İstanbul: İletişim Yay., 2019.

“*Al-Mufassal Fi San’ati-l-E’rob*” Asari va Uning Manbalari

Asqarova Saidaxon*

GİRİŞ

Mahmud Zamaxshariy islom hamda arab tilshunosligiga oid ilmlarda yuqori marralarni zabt etdi. Uning tilshunoslikka oid asarlari ichida “al-Mufassal fi san’ati-l-e’rob” asari alohida e’tiborga sazovordir. Zamaxshariy arab tili va uning asosi hisoblangan e’rob (fleksiya) bilan tanish bo‘lmagan kishi Allohning kalomi bo‘lmish Qur’oni Karimni tushuna olmasligiga amin edi. “Mufassal” asarining muqaddimasida olim bu haqida shunday deb yozadi: “E’rob ilmining foydasi juda ko‘p, kimki uni egallamasdan Allohning kalomini tafsir qilmoqni istasa, ko‘r-ko‘rona ish tutibdi. E’rob – bayon ilmining bir pog‘onasi bo‘lib, u Qur’oni Karimning nozik jihatlarini ochib beradi. Undan to‘silgan kishi yaxshilik yo‘lida yurishdan to‘silgandir[1]”. Asar yaratilgan davrdan boshlab hozirgi kungacha jamoatchilik tomonidan ulkan shuxratga ega bo‘lib kelmoqda.

Zamaxshariy o‘zining “Mufassal” asarini 513h/1119m. yilda ramazon oyining avvalida yoza boshlagan va 515h/1121m yil muharram oyining boshida nihoyasiga yetkazgan[2]. Zamaxshariy bu asarni yozishiga sabab: “Musulmonlarning arab tilini o‘rganishga bo‘lgan intilishlari hamda ilm xizmatidagi do‘stlarining undan e’robga oid, uning barcha bo‘limlarini qamrab olgan bir risola bitishi haqidagi iltimoslari[3] ” edi. Albatta, asar yozilgan davrda arab tili grammatikasiga oid boshqa asarlar ham majud edi, ulardan Sibavayhi (760-796), Abu Ali al-Farisiy (901-987) hamda Abu-l-Qosim az-Zajojiyning (892-952) asarlari keng tarqalgan edi.

“Mufassal” asari nafaqat olimlarning, balki hokimlarning ham e’tiborini tortgan. Jumladan, Shom yurtining sultoni Iso ibn Muhammad Abu Bakr ibn Ayyub (576-623h) “Mufassal” asaridan shunday ta’sirlanganki, uni yod olgan har bir kishiga 100 dinor hamda to‘n va’da qilgan. Sultonning o‘zi nahv ilmidan yaxshi xabardor bo‘lib Sibavayhining “Kitob”ini uning saroyiga tegishli eng katta sharhi bilan o‘rgangan, Abu Ali al-Farisiyning “Hujjat”ini o‘qib chiqqan hamda uning “al-Iyzoh” asarini yod olgan edi[4].

Asar ikki asr, VI va VII hijriy asrlar mobaynida Islom olamining shimoli, Xorazm, Xuroson va uning atrofidagi madrasalarda nahv fanidan darslik sifatida o‘qitilgan. Shom, Misr, Iroq, Hijoz va Yaman davlatlarida asarni o‘qib-o‘rganish uchun ilm majlislari tashkil etilgan[5].

Asar yozilgan kundan boshlab olimlar e’tibori markazida bo‘ldi, asarni o‘rganishga bo‘lgan harakat kundan-kunga oshib bordi, buni biz asarga yozilgan sharhlar namunasida ko‘rishimiz mumkin. Sharhlarning asosiy qismi asar yozilgan asr hamda undan keyingi ikki asrda yozilgan. Asarning “Taxmiyr” nomli Qosim al-Xorazmiyga tegishli sharhini 1990-yilda tahqiq etgan olim Doktor Abdur-Rahmon ibn Sulaymon al-Usaymiyn «Mufassal» asariga tegishli bo‘lgan 94 ta sharhni keltiradi, ulardan 24 tasining muallifi noma’lum[6]. Bundan tashqari asarga 3 ta muxtasar, 4 ta manzuma, 2 ta taqlid va 1 ta raddiya yozilgan. Hozirgi kunga qadar ushbu asarlar va ularga yozilgan sharhlar olimlar tomonidan o‘rganilib kelmoqda.

Arab tili grammatikasiga oid yozilgan mashhur asarlardan Sibavayhining “al-Kitab”, Zajojiyning “al-Jumal”, Abu Ali al-Farisiyning “al-Iyzoh”, ibn Hojibning “Kofiya”, ibn Molikning “Alfiya”, ibn Hishomning “al-

---

* Graduate student of International Islamic Academy Of Uzbekistan saidakhon1216@mail.ru ORCID: 0009-0003-4349-5429

1 الزمخشرى. المفصل. – القاهرة، ١٩٠٥. – ٤ – ص.

2 ابن خلكان. وفيات الأعيان. – مصر،١٨٨١–. ج. ٤. – ٢٥٥– ص.

3 الزمخشرى. المفصل. – القاهرة، ١٩٠٥. – ٥ – ص.

4 جمال الدين أبو المحاسن يوسف بن تغري بردي الأتبكي. النجوم الزاهرة في ملوك مصر و القاهرة – القاهرة، ١٩٤٦ – ج ٦ – ٢٦٧ – ص.

5 القاسم الخوارزمي. شرح المفصل في صنعة الاعراب الموسوم بالتخمير(تحقيق الدكتور عبد الرحمن العثيمين) – بيروت، ١٩٩٠. – ٤٤ – ص.

6 القاسم الخوارزمي. شرح المفصل في صنعة الاعراب الموسوم بالتخمير(تحقيق الدكتور عبد الرحمن العثيمين) – بيروت، ١٩٩٠. – ٤٧-٥٩ – ص.

Mug‘niy” qatorida Zamaxshariyning “al-Mufassal” asari avvalgi o‘rinlarni egallaydi. Bu asarlar ichida “al-Mufassal” asarining o‘ziga xosligi shundaki, Zamaxshariy uni ikki katta nahv maktabi - Basra va Kufa maktablari orasidagi uzoq bahs-munozalar to‘xtab, nahv ilmi tarixida ikkala maktabdan eng to‘g‘ri, eng munosib fikrlarni saralab olish mumkin bo‘lgan shu bilan birga ularning ikkisidan mustaqil ajralib chiqib o‘z yo‘nalishini yaratish mumkin bo‘lgan davrda yozgan. Basra hamda Kufa o‘rtasida bahs va munozaralar ko‘pligidan nahv ilmini o‘rganish talabalar uchun mashaqqatga aylangan edi. Zamaxshariy esa o‘zidan avvalgi asarlarni chuqur o‘rganib, ularni jamlagan holda o‘zining qarashlarini qo‘shib, o‘quvchi uchun qulaylik yaratish maqsadida muxtasar holatga keltirgan. Bu haqda muallifning o‘zi shunday deydi: “shunday tartibdaki, o‘quvchi u orqali uzoqdagi maqsadga yaqin yo‘l bilan erishadi[7]”. Natijada “Mufassal” asari o‘rta asr nahv ilmi rivojida katta burilish yasadi.

Mufassal asari o‘zidan avval yozilgan nahv ilmining toji sanalgan Sibavayhining “al-Kitab” asariga tenglashdi, hattoki undagi masalalarning tartibi jihatidan undan o‘zib ham ketdi.

Muallif bu asarini yozishda quyidagi uslublardan foydalangan:

1. Qoidalarning qisqa va lo‘ndaligi; Muallif murakkab qoidalarni ham qisqa jumlalar bilan yoritib bergan va qoida matnida jumlalarning ko‘payib ketishiga yo‘l qo‘ymagan. Muallif faqatgina dalil hamda misollarni ko‘proq keltirishga harakat qilgan.
2. Muallif avval umumiy qoidani keltirib so‘ng uni oddiy misollar bilan tushuntirgan. Misollardan so‘ng ushbu qoidaga oyat, hadis, bayt yoki maqol bilan dalil keltirgan;
3. Ba’zi o‘rinlarda umumiy bir qoidani keltirib so‘ng undan kelib chiqadigan qoidalarni tushuntirgan;
4. Takror, ko‘pirtirish hamda mavzudan chetga chiqishdan saqlangan;
5. Nahv qoidalariga oid bahs-munozaralarni zikr qilishda chegaralangan;
6. So‘zning etimologiyasini aniqlashga harkat qilgan. Sababi bu usul o‘rganilayotgan qoidani tushunishni osonlashtirgan;

Zamaxshariy “Mufassal” asarini boshqa nahv asarlari an’anasiga noodatiy tarzda muqaddimadan boshladi va uni to‘rt qismga bo‘ldi:

1. Birinchi qism: Ismlar haqida
2. Ikkinchi qism: Fe’llar haqida
3. Uchinchi qism: Harflar haqida
4. To‘rtinchi qism: Ism, fe’l va harflar o‘rtasidagi mushtarak qoidalar haqida

Ushbu 4 qismning har biri nozik did bilan e’rob qoidalarining tartibiga ko‘ra yana ichki fasllarga ajratilgan. Muqaddimadan keyin muallif so‘z va jumlaning ma’nosi haqida to‘rt qator yozgan, so‘ng ismlar haqidagi birinchi bobni boshlagan. Bu bobda muallif ism haqida batafsil tushuncha berib uni turlarga ajratadi: atoqli ot va uning turlari, ismi jins va uning ikkilik, ko‘plik shakllari, taxalluslar. So‘ngra mu’rob ism, uning turlari, va kelishiklarda turlanishi haqida yozadi: avval raf (bosh kelishik)dan boshlab foil, mubtado, xabar va ularning turlarini keltiradi. So‘ngra nasb holat (tushum kelishigi)ni yoritishga o‘tadi, uning tarkibida maf’ul mutlaq, maf’ul bih, undalma, maf’ul fiyh, maf’ul ma’ah, maf’ul lahu, hol, tamyiyz, istisno haqida yozadi. So‘ng jar holat (qaratqich kelishigi)ga o‘tib, izofa so‘z birikmasini tushuntiradi. Undan keyin esa tobe’lar va ularning turlarini keltiradi.

Navbat mabniy ismlarga kelib, bu qismda ularning turlari, ikkilik va ko‘plikdagi holati, aniq va noaniq holati, muzakkar va muannas ko‘rinishi, kichraytirilgan otlar, sonlar, maqsur hamda manqus ismlar, fe’lga o‘xshash ismlar, ism foil, ism maf’ul, uch, to‘rt va besh o‘zakli ismlar haqida so‘z boradi.

Fe’l bobini muallif avval uning ta’rifi bilan boshlab uning xususiyatlari, o‘tgan zamon fe’li, hozirgi-kelasi zamon fe’li, buyruq fe’li, o‘timli hamda o‘timsiz fe’llar, majhul fe’l, noqis fe’llar, yaqinlikni, maqtov va qoralashni ifodalovchi fe’llar, uch o‘zakli hamda to‘rt o‘zakli fe’llar haqidagi paragraflarni ketma-ketlikda keltiradi.

---

[7] الزمخشرى. المفصل. – القاهرة، ١٩٠٥. – ٥ – ص.

Harflar bobida predloglar, fe'lga o'xshash harflar, bog'lovchilar, inkor harflari, yuklamalar va ularning turlari alohida-alohida paragraflarda tavsiflangan.

Asarning to'rtinchi bobi alohida e'tiborga molik bo'lib, unga vaqf, tahfiful-hamza, iltiqo as-sakinayn, hukm availil-kalam, ziyadatul-huruf kabi fonetikaga oid masalalarni o'z ichiga oladi. Aynan Zamaxshariy tovushlar – fonetik fenomen ekanligini, ular chuqur o'rganilishi kerakligini ko'rsatgan.

Nahv ilmida asosiy e'tibor olimning har bir qoida yoki bildirgan fikriga keltirgan dalillariga qaratiladi, u dalillar qanchalik kuchli va ishonchliligiga qarab olimning fikrlari qabul qilinadi yoki rad etiladi. Ayniqsa Basra maktabi nahvshunos olimlari dalillarga ko'p e'tibor qaratishar, har bir masalaga bir qancha dalillarni yoddan bilishar edi, bu haqda Abu Said al-Asma'iy shunday deydi: "Abu Umar ibn A'lodan mingta masala haqida so'radim, u kishi menga mingta dalil keltirdi[8]". Abu Umar ibn A'lo (689-770), al-Asma'iy (740-828) hamda Abu Zayd al-Ansoriy (743-830) Basralik nahvshunos olimlar bo'lib, ko'p dalillarni bilishlari bilan mashxur edilar. Basra nahv maktabining asoschisi Sibavayhi ham dalil-hujjatlarga ko'p e'tibor qaratar, hattoki ularni jamlab "Shavahidu Sibavayhi" deb nomlangan kitob yozgan.

Imom Johiz nahv olimlari keltiradigan dalillar haqida shunday deydi: "Kerakli o'rinda, kerakli vaqtda, munosib dalilni keltiraoladigan olimning hokimlar oldida darajasi yuqori, hurmati balanddir[9].

Zamaxshariy ham "Mufassal"da o'zining har bir fikrini asosli dalillar bilan quvvatlagan. Asardagi dalillarni quyidagicha taqsimladik:

1. Qur'oni Karim oyatlari va qiroatlari;
2. Hadislar;
3. She'riy parchalar;
4. Nahv olimlarining so'zlari;
5. Arab maqollari;
6. Arab lahjalari;

Nahv ilmida har qanday qoidaga eng kuchli dalil bu Qur'oni Karim oyatlari hisoblanadi. Qur'oni Karim oyatlari hamda qiroatlarni dalil sifatida keltirish an'anasi arab tilshunosligiga oid: nahv, sarf, e'rob va balog'at kabi ilmlar haqida asarlar yozila boshlanganidan beri davom etib kelmoqda. Tortishuvli masalalarda nahv olimi eng to'g'ri Kitobdan o'z fikrini tasdiqlaydigan oyatni qidirgan. Zamaxshariy ushbu asarini yozishidan maqsad – o'quvchi Qur'oni Karim ma'nolarini to'g'ri tushunishi va talqin etishi bo'lgan ekan, olim har bir qoidani, o'zining har bir fikrini Qur'on oyatlari bilan tasdiqlagan. Asarda Qur'oni Karimning jami 332 ta oyati zikr etilgan bo'lib bulardan ba'zilari ikki yoki uch o'rinda takror ham keltirlgan.

Asarning izofa (qaratqich aniqlovchili so'z birikmasi) haqidagi bobda shunday yozgan:

وتضاف أسماء الزمان إلى الفعل قال الله تعالى:»هذا يوم ينفع الصادقين صدقهم[10] «

Payt holi fe'lga (jumlaga) izofa qilinadi. Alloh Taolo shunday dedi:
"Bu kun, rostgo'ylarga rostgo'yliklari manfaat beradigan kun"

Bu o'rinda "يَومٌ" - bugun so'zi payt holi o'zidan keyingi "يَنْفَعُ" – foyda keltiradi fe'liy jumla bilan izofa so'z birikmasini hosil qilmoqda.

Zamaxshariy Qur'on oyatlari bilan chegaralanmadi, balki o'z asarida Muqaddas Kitobning turli qiroatlarini ham zikr qildi. Qiroatlarning farqi oyatlarning ma'nosiga, jumlalarning tuzilishiga ta'siri, shu bilan birga qaysi qiroatlar to'g'ri va qay biri yoki kuchsiz yoki g'arib ekanligini aytib o'tgan. Qur'oni Karimning bir qancha qiroatlari mavjud bo'lib, ulardan Muhammad sollallohu alayhi va sallamdan muttasil sanad orqali rivoyat qilinganlarini dalil sifatida keltirish to'g'ri hisoblanadi[11]. Quyida Zamaxshariy "Mufassal" asarida keltirgan qiroatlarga misollarni ko'rib chiqamiz.

---

8 ابن خلكان. وفيات الأعيان. – مصر،١٨٨١–. ج.٣. – ١٣٦– ص.

9 الجاحظ. البيان و التبيان. – القاهرة، ١٣١٥ ه – ج. ١. – ٢٢٣ – ص.

10 الزمخشرى. المفصل. – القاهرة، ١٩٠٥. – ٩٦ – ص.

11 جلال الدين السيوطي. الاقتراح في أصول النحو – دمشق، ٦٠٠٨. – ١٥ – ص.

Asardagi foil (ega) haqidagi bobda Zamaxshariy shunday yozadi:

إضمار عامل الفاعل: وقد يجيء الفاعل ورافعه مضمر. يقال من فعل؟ فتقول زيد، بإضمار فعل ومنه قوله تعالى: «يسبح له فيها بالغدو والآصال رجال» فيمن قرأها مفتوحة الباء أي يسبحه رجال[12]

Gapda fe'l kesimning tushib qolishi: ba'zan gapning foili (ega) yoki fe'l kesim tushirib qoldiriladi:

- *Kim bajardi? – deb so'ralsa*
- *Zayd. – deb javob beriladi va fe'l kesim "bajardi" tushirib qoldiriladi.*

»يُسَبِّحُ لَهُ فيها بِالغُدُوِّ وَالآصَالِ ۝ رِجَالٌ«

Ularda Unga ertayu kech tasbih ayturlar. Bir kishilarki ...

Ushbu oyat ham «يسبَّح» ko'rinishida "ب" harfini fathali qilib o'qilgan qiroatlarda yuqoridagi qoidaga misol bo'la oladi. Oyatning ma'nosi esa, "يُسَبِّحُهُ رِجَالٌ" – "Kishilar Unga tasbih ayturlar" bo'ladi "

Abdulloh ibn Omir va Imom Osim Abu Bakr roziyallohu anhudan rivoyat qilgan qiroatlarida hamda imom Hasan bu oyatdagi "ب" harfini fathali qilib o'qiganlar. Aksar qorilar shu jumladan Imom Nofe', ibn Umar, Abu Amr va Hamza roziyallohu anhumlar "ب" harfini kasrali qilib o'qiganlar .

Zamaxshariyning ishora qilishicha, bu oyatda "يسبح" fe'lini aniq holatda kasra bilan o'qilsa, bu fe'lning egasi "رجال" so'zi bo'ladi va jumla shu so'zdan keyin tugaydi. Agar fe'l majhul holatda o'qilsa, jumla "الآصال" so'zida to'xtaydi, "رجال" so'zidan yangi jumla boshlanib, bu jumlada fe'l kesim zikr qilinmagan deyiladi. Bu o'rinda ikki qiroatning farqi qaysi so'zda vaqf (to'xtash) qilinishiga ta'sir etadi.

ماذا so'roq olmoshi hamda ما mavsulasi haqidagi bobda Zamaxshariy shunday yozadi:

ولم يثبت سيبويه ذا بمعنى الذي إلا في قولهم ماذا وقد أثبته الكوفيون ... وذكر سيبويه في ماذا صنعت وجهين أحدهما بالرفع أن يكون بمعنى أي شيء الذي صنعته وجوابه حسن بالرفع ... والثاني أن يكون ماذا كما هو بمنزلة اسم واحد كأنه قيل أي شيء صنعت وجوابه بالنصب وقرىء قوله تعالى: «ماذا ينفقون قل العفو» بالرفع والنصب.

Sibavayhi faqatgina "ماذا" dagi "ذا" ni – "الذي" ma'nosidadir deb aytgan, Kufa maktabi olimlari ham shu fikrga qo'shilishgan. Sibavayhi "ماذا صنعت" da ikki xil holatga yo'l qo'ydi, biri raf holat bo'lib unda "أي شيء الذي صنعته" ma'nosida keladi a uning javobi ham raf holatda bo'ladi – حَسَنٌ; ikkinchi holatda "ماذا" ni yaxlit bir ism hisoblasak "أي شيء صنعت" ma'nosida, unga javob nasb holatda bo'ladi. Alloh taoloning ushbu so'zi ham raf ham nasb holatda o'qilgan:

"ماذا ينفقون قل العفو"

Va sendan nimani nafaqa qilishni so'rardilar. Sen: - "Ortiqchasini", - deb ayt .

Abu Amr, Ibn Kasiyr, al-Yaziydiy, Hasan va Qatoda roziyallohu anhumlar yuqoridagi oyatni "العفوُ" deb raf holatda o'qishgan. Ular bu o'rinda "ماذا" yaxlit ism bo'lib mubtado, "العفوُ" esa ma'tuf deyishgan. Aksar qorilar esa "العفوَ" deb nasb holatda o'qishgan, sababi bu o'rinda "ماذا" yaxlit ism sifatida e'tibor qilinib nasb o'rnida kelgan, uning javobi ham nasb holatda bo'lishi kerak. al-Farro' ham bu so'zni fatha harakati bilan o'qilishini quvvatlagan.

Ikki sukunning yo'liqishi bobida Zamaxshariy shunday yozadi:

»والتنوين ساكن أبداً إلا أن يلاقي ساكناً فيكسر أو يضم كقوله تعالى: «وعذابن اركض» وقد قرىء بالضم. وقد يحذف ... وقرىء: «قل هو الله أحد الله الصمد

Tanvin doim sukunli bo'ladi, ammo tanvin yana bir sukunga yo'liqsa u kasra yoki zomma harakatiga o'zgartiriladi: "وعذابنُ اركض" oyatidagi kabi. Ba'zan esa tanvin tushurib yuboriladi.

»قل هو الله أحد ۝ الله الصمد«

Ayt: "U Alloh yagonadir. Alloh – somaddir .

Bu ikki oyatni Abu Amr, ibn Siyriyn, Hasan va boshqalar "أحدُ الله" deb o'qiganlar va tanvinni tushurib yuborganlar. Jumhur qorilarning qiroatlariga ko'ra esa tanvin tushurib yuborilmaydi, balki kasra bilan

[12] الزمخشرى. المفصل. – القاهرة، ١٩٠٥. – ١٩ – ص.

harakatlantirilib “أحدنِ الله” deb o‘qiladi. Chunki “أحد” dagi tanvin sukunli, “الله” lafzidagi lom harfi ham sukunli, ikki sukun bir-biriga yo‘liqqanida ulardan birinchisi kasra bilan harakatlantiriladi. Birinchi keltirilgan qiroatda esa ikki sukunning yo‘liqishidan qochib tanvin tushurib yuborilgan.

Zamaxshariy o‘z asarida qiroatlarni zikr qilganida ba’zan qorining nomini, yoki qori va kimdan rivoyat qilinganini yozgan, aksar o‘rinlarda faqatgina qiroatning o‘zini keltirgan. Asarda nomi aytib o‘tilgan qorilar: Hamza, Osim ibn abu an-Najvad, ibn Omir, ibn Kasiyr, Mujohid, Nofe’ roziyallohu anhumlar.

Qur’oni Karimdan keyingi o‘rinda turuvchi eng kuchli dalil bu Muhammad sollallohu alayhi va sallamning hadislaridir. Zamaxshariy o‘zining “Mufassal” asarida jami 9 ta hadisni zikr etgan. Qur’on oytlari kabi hadis matnlarini to‘liq keltirmaydi, balki faqatgina qoidaga aloqador qismini keltiradi. Hadisni zikr qilayotganda olim ba’zi o‘rinlarda roviy sahobaning ismini keltirgan, aksar o‘rinlarda faqat “و في الحديث” – hadisda.. yoki “قوله صلى الله عليه وسلم” deb aytib o‘tadi, ba’zi o‘rinlarda jumlaning hadis ekanligiga ishora qilmay keltiradi. Quyida asarda keltirilgan hadislarni ko‘rib chiqamiz.

Ism fe’llar bobida “حيهلا” so‘zining tavsifida shunday yozilgan:

حيهل مركب من حي وهل مبني على الفتح. ويقال حيهلاً بالتنوين وحيهلاً بالألف، وذكر هذه اللغات سيبويه ... وفي الحديث إذا ذكر الصالحون فحيهلاً بعمر

“حيهلا” so‘zi “حي” va “هل” dan tashkil topgan bo‘lib, fatha harakatiga mabniy (o‘zgarmas)dir. U tanvin bilan “حيهلاً” yoki alif bilan “حيهلا” tugallangan holda aytiladi. Sibavayhi ham shunday zikr qilgan… hadisda ham shunday kelgan : “agar solihlar zikir qilinsalar, tezda Umarni zikr qiling”

Ushbu hadisni Abdulloh ibn Umar roziyallohu anhudan Toriq ibn Shihob, u kishidan Qays ibn Muslim, u kishidan Sufyon, u kishidan Vakiy’ rivoyat qilganlar .

To‘rtinchi harfi muannaslik alifi bo‘lgan ismlarning ko‘pligi haqidagi bobda shunday keltirilgan:

وللأسم مما في آخره ألف تأنيث رابعة مقصورة أو ممدودة مثالان: فعالى فعال. نحو صحارى وإناث. وللصفة أربعة أمثلة: فعال، فُعْل، فعالى ... ولا يقال حمراوات. وأما قوله صلى الله عليه وسلم: ليس في الخضروات صدقة فلجريه مجرى الاسم.

To‘rtinchi harfi muannaslik belgisi bo‘lgan alif maqsura hamda alif mamduda bo‘lgan ismlarning ko‘pligi فعالى yoki فعال vaznida yasaladi. Masalan, اناث – (أنثى) , صحارى – (صحرى) . Sifatlarning ko‘pligi 4 xil vaznda bo‘lib ular: فعالى فعل فعل فعال

حمراوات – (حمراء) deb aytilmaydi, Sollallohu alayhi va sallamning “sabzavotlar (va mevalar)dan sadaqa yo‘qdir” degan gaplarida “الخضروات” ot vazifasida kelyapti.

Yuqoridagi hadis Ali ibn Abu Tolibdan rivoyat qilingan bo‘lib uni Imom Dorqutniy o‘zining “Sunan” kitobida sanadi bilan keltirgan .

Ikkilik kategoriyasi bobida Zamaxshariy shunday yozadi:

وقد يثنى الجمع على تأويل الجماعتين والفرقتين ... وفي الحديث مثل المنافق كالشاة العائرة بين الغنمين

Ba’zan ko‘plik ikki jamoa, ikki guruh ma’nosida ikkilantiriladi. … hadisda: “Munofiq huddi ikki qo‘ra orasida sarson bo‘lgan qo‘yga o‘xshaydi ” deyilgan.

Yuqoridagi hadisi sharif Abdulloh ibn Umar roziyallohu anhudan rivoyat qilingan bo‘lib, Imom Muslim o‘zining “Sahih” asarida munofiqlar haqidagi bobda, Imom Nasaiy “Sunan” asarining Iymon haqidagi bobida, Imom Ahmad ibn Hanbal o‘zining “Musnad” kitobida keltirganlar.

She’riyat qadimdan arab xalqining ajralmas xazinasi hisoblanadi. Qadimgi arablar juda fasohatli bo‘lib kundalik hayotda ham o‘z nutqlarini she’riy baytlar bilan ifodalaganlar. Shu sababdan arab tilida yozilgan har qanday asarda, uning janridan qat’iy nazar, she’riy baytlar uchraydi. Ilmiy uslubda yozilgan barcha arab grammatikasiga oid asarlarda she’riy baytlar topishimiz mumkin. Nahvshunos olimlar she’riy baytlardan o‘z fikrlarini tasdiqlash, yoki biror qoidaga misol keltirish uchun foydalanganlar. She’riy baytlar bilan keltirilgan dalillar - oyat va hadislar bilan keltirilgan dalillardan keyingi o‘rinda turuvchi eng quvvatli dalil hisoblangan. Ba’zan Nahv kitoblarida nasriy dalillar asar matnidan ancha ko‘p bo‘lgan. Nahvshunos olimlar she’riy dalillarni ham yoddan bo‘lishga haris bo‘lganlar. Bu haqda Sa’lab shunday deydi: “Ahmar nahv ilmida dalil bo‘ladigan 40 ming baytni bilar edi”.

Nahvshunos olimlar she’riy baytlarni dalil sifatida keltirishda aynan qaysi qabila a davrga mansub shoirlarining baytlaridan foydalanish ma’qul ekanligi haqida turli fikrlar bildirishgan. Arab qabilalari orasidan gaplari dalil keltirishga yaraydiganlari haqida Abu Nasr al-Farobiy o‘zining “al-Alfazu va-l-huruf”

asarida shunday keltirgan: “Arab qabilalari ichida adabiy tildagi eng fasohatli so‘zlar orasidan nutqda tilga yengil, quloqqa yoqimli hamda eng tushunarlilarini tanlab gapirishida Quraysh qabilasi eng afzalidir. Arab tili Qays, Tamim va Asad qabilalaridan olingan bo‘lib, sarf va e’robda ularga suyaniladi. Ulardan keyin Huzayl, so‘ng Kinona qabilasining bir qismi, so‘ng Toy qabilasining bir qismiga. Ularning atrofida joylashgan boshqa qabilalardan olinmagan”

Ba’zi nahvshunos olimlar bunday chegara qo‘ymaganlar. Misol uchun Sibavayhi o‘zining “al-Kitab” risolasida juda ko‘p arab qabilalarining she’rlarini dalil va misol sifatida keltiradi. Ulardan Aqiyl, Tamiym, Banu Horis, Tag‘lib, Robiy’a, Huzayl va boshqalar. Ibn Jinniy ham “Xosois” asarining “Ixtilafu-l-lug‘ot va kulluha hujjatun” bobida qabilalar o‘rtasini ajratmaganligini ko‘ramiz. Abu Hayyon an-Nahviy esa dalillar haqida: “Qays qabilasiga mansub barchasi hujjatdir” deb aytgan.

Olimlar arab xalqi tarixida yashab o‘tgan shoirlarni davriy jihatdan to‘rtga bo‘lishgan:

1. Johiliyat davri shoirlari (Imriu-l-Qoys, al-A’sho)
2. Ikki davr oralig‘idagi - johiliyat hamda islom davriga guvoh bo‘lgan shoirlar (Labiyd, Hasson)
3. Mutaqoddimlar – islomni birinchilardan bo‘lib qabul qilgan shoirlar (Jariyr, Farazdaq)
4. Zamonaviy shoirlar – mutaqoddimlardan keyingi va bizning davrimizgacha bo‘lgan shoirlar (Bashshar ibn Bard, Abu Navvos)

Yuqoridagi taqsimotdan dalil uchun eng kuchlilardi birinchi va ikkinchi davrdagilar bo‘lib, olimlarning fikricha, dalil qanchalik qadimiy bo‘lsa shunchalik quvvatli hisoblanadi. Zamaxshariy ham yuqoridagi uch davr shoirlarining baytlarini keltirgan. To‘rtinchi davr shoirlarining baytlaridan dalil sifatida foydalanmagan.

Zamaxshariy asarida she’riy dalillar keltirishga juda haris bo‘lgan, buni asada keltirilgan baytlar sonidan bilsak bo‘ladi. Asarda keltirilgan baytlar soni 455 ta. Asarda she’riy parchalar ko‘p bo‘lganligi jihatidan bu baytlarni ma’nosini, badiiyatini hamda e’roblarini ochib berish uchun olimlar alohida sharhlar yozishgan. Mufassal asarining at-Taxmiyr nomli sharhida alloma Qosim ibnu-l-Husayn al-Xorazmiyning keltirishicha, dagi baytlarga yozilgan sharhlarning soni 17 ta, ulardan eng mashxurlari:

- Abu-l-Barakot ibn Ahmad ibn al-Mustavfiyning «Isbatu-l-Muhsil fin-nisbati abyati-l-mufassal» asari
- Izzuddin al-Murog‘iy va Jalol al-Buxoriyning «al-Munaxxol fi e’robi abyati-l-mufassal» asari
- Faxruddin Xorazmiyning «Sharhu abyati-l-mufassol» asari
- Muhammad Badruddin abu Farros an-Na’saniyning «al-Mufazzal fi sharhi abyati-l-mufassal» asari

Zamaxshariy asarida keltirilgan she’riy parchalardan 129 tasining muallifini zikr qilib, 286 tasining muallifini zikr qilmay, «كقوله» «قال» «قال الاخر» «قال شاعر» so‘zlari bilan kifoyalangan. Muallif Sibavayhining «al-Kitab» asaridan ko‘p baytlarni misol sifatida keltiradi va 10 o‘rinda bayt shu asardan olinganligini aytib o‘tadi:

اسم ما ولا المشبهتين بليس ... واستعمال لا بمعنى ليس قليل ومنه بيت الكتاب

من صد عن نيرانها فأنا إبن قيس لا براح

أي ليس براح والمعنى لا أبرح بموقفي.

Ba’zi o‘rinlarda esa baytning muallifi Sibavayhi ekanligiga hech bir ishora qilmaydi:

ومما شذ عن ذلك قولهم ثلاثمائة إلى تسعمائة، اجتزؤوا بلفظ الواحد عن الجمع كقوله:

كلوا في بعض بطنكم تعفوا فإن زمانكم زمن خميص

Zamaxshariy Sibavayhidan tashqari boshqa nahvshunos olimlar keltirgan she’riy parchalarni ham zikr etgan. Muallif johiliyat davri, ikki davr oralig‘i, mutaqoddimlar, va ummaviylar davriga mansub bo‘lgan shoirlarining baytlarini keltirgan. Ammo Zamonaviy shoirlarning she’rlaridan keltirmagan. Faqatgina bir o‘rinda, ism tafziyl (orttirma daraja sifatdosh) bobida Abu Navvosning xatosini ko‘rsatish uchun keltirgan:

وتعتوره حالتان متضادتان: لزوم التنكير عند مصاحبة من، ولزوم التعريف عند مفارقها ... وما دام مصحوباً بمن استوى فيه الذكر والأنثى والإثنان والجمع... وقد خطيء ابن هانيء في قوله

كأن صغرى وكبرى من فواقعها

Ism tafzil ikki bir-biriga qarama-qarshi holatga o‘zgaradi: من bilan birga kelganida noaniq holatda, yolg‘iz kelganida aniq holatda bo‘lishi lozim ... من bilan birga kelgan vaqtida muzakkar, muannas, ikkilik va ko‘plik holatda bir xil yasaladi Ibn Honi bu o‘rinda xatoga yo‘l qo‘ygan.

Yuqorida baytning bir qismi keltirilgan bo‘lib, muallif she’rdagi ism tafzillar: صغرى hamda كبرى so‘zlaridan shoir noto‘g‘ri foydalanganini, keltirilgan qoidaga ko‘ra bu ikki so‘z aniq holatda, muzakkar jinsda berilishi kerakligini bayon qilmoqda.

Shoirlardan ko‘proq Zu ar-Ruma, al-A’sho, an-Nabig‘, Imriu-l-Qoys, Jariyr, Farazdaq, Amr ibn Qomiyaning she’rlarini keltirgan. She’riy parchalarni ba’zan to‘liq, ba’zan faqat boshini, ba’zan oxirini va kam holatlarda uning bir bo‘lagini keltirgan.

Zamaxshariy baytlarni faqatgina dalil yoki misol tariqasida keltirish bilan cheklanib qolmay, ulardan yana quyidagi hollarda foydalangan:

1. So‘zga bir nechta e’robni tatbiq qilish mumkinligini ko‘rsatish uchun:

وقد ينشد بيت الفرزدق

كم عمة لك يا جرير وخـالة فدعاء قد حلبت علي عشاري

على ثلاثة أوجه: النصب على الإستفهامية، والجر على الخبر، والرفع على معنى كم مرة حلبت علي عماتك

Muallif baytdagi “عمة” va unga bog‘langan so‘z “خالة” gapdagi grammatik o‘rniga qarab uch e’robni qabul qilishi mumkinligini izohlamoqda: “كم” olmoshi jumlada ikki xil vazifada: so‘roq yoki xabar vazifalarida kelishi mumkin. Yuqoridagi baytda

- “كم” olmoshi so‘roq ma’nosida kelsa, “عمة” so‘zi nasb holatda fatha harakati bilan o‘qilib:

Ey Jurayr, sening nechta ammang va xolang xizmatimda tuyalarimni so‘g‘ishgan? - degan ma’noni anglatadi.

- “كم” olmoshi xabar ma’nosida kelsa “عمة” so‘zi jar holatda kasra harakati bilan o‘qilib:

Ey Jurayr, sening qanchadan-qancha ammang va xolalaring xizmatimda tuyalarimni so‘g‘ishgan-u! - degan ma’noni anglatadi.

- Shuningdek “عمة” so‘zi jumlada mubtado (ega) bo‘lib raf holatda zomma harakati bilan o‘qilsa ham to‘g‘ri bo‘lib:

Ey Jurayr, necha marta sening ammang va xolalaring xizmatimda tuyalarimni so‘g‘ishgan? - degan ma’noni anglatadi.

2. Baytdagi holatga raddiya bildirish maqsadida:

وقد ارتكب من قال

أتوا ناري فقلت منون أنتم

شذوذين إلحاق العلامة في الدرج وتحريك النون التي من حقها أن تكون ساكنة، لأن من مبني على السكون.

Zamaxshariy ushbu baytdagi “مَنُونَ” so‘zi haqida gapiradi. Aslida bu “مَنْ” so‘roq olmoshi bo‘lib, muallif bu so‘zda qoidaga nisbatan ikkita xilof kelganligina bayon qilmoqda. Asarda ushbu baytdan avval «من» so‘roq olmoshi haqidagi qoidalar o‘tgan. O‘sha qoidalarga ko‘ra, zikr etilgan jumlaga qarata savol berganda, «من» so‘roq olmoshida vaqf (to‘xtashlik) bo‘lsa, uning oxiriga javobdagi so‘zning e’robiga mos bo‘lgan mad harfini qo‘shish mumkin:

- جاء رجل.

- منو ؟

Ammo baytda “منون” olmoshida yuqoridagi 2 shart topilmagan, shuning uchun unga «و» ning qo‘shilishi to‘g‘ri bo‘lmaydi. Ikkinchi xilof shundaki, «من» so‘roq yuklamasidagi «ن» harfi harakatlantirilgan, ammo bu yuklama sukunga mabniydir.

3. Bahsli o‘rinlarda Kufa maktabining fikriga javob qaytarish maqsadida ularning dalilini keltiradi:

وقد يعمل الأول وهو قليل ومنه قول عمر بن أبي ربيعة

تنخل فاستاكت به عود إسحل

وعليه الكوفيون

Ushbu baytda foilning haqidagi bobda keltirilan. She’riy parchadan avval keltirilgan qoidaga ko‘ra, agar jumlada ikki fe’l va bir ism bo‘lsa, ularning ikkisi ham ismga ta’sir qilishi mumkin. Masalan:

ضَرَبَنِي و ضَرَبْتُ زَيدًا

Jumlada ikki fe’l bo‘lib, ulardan birinchisi ismga ta’sir qilsa, زَيد so‘zi birinchi fe’lga foil (ega) bo‘ladi va raf holatda zomma bilan harakatlantiriladi. Agar ikkinchi fe’l ismga ta’sir qilsa, زَيد so‘zi ikkinchi fe’lga maf’ul (to‘ldiruvchi) bo‘ladi va nasb holatda fatha harakati bilan o‘qiladi.

Bu qoidada Zamaxshariy hamda Basra maktabi namoyondalari ikki fe’ldan qay biri ismga yaqin bo‘lsa, o‘shanisi ta’sir qilishi afzalroqdir, degan fikr tarafdori bo‘lganlar. Kufa maktabi olimlari esa yuqoridagi baytni keltirib birinchi kelgan fe’lning ta’sir qilishi afzalroq deyishadi. Sababi ushbu baytda عَوذُ so ‘zi birinchi fe’l تُنْجِلَ ga noibi foil (ega) sifatida raf holatda zomma harakati bilan o‘qilgan. Zamaxshariy esa bunga javoban bunday holat kam uchrashini aytgan.

4. Ba’zi o‘rinlarda eng kam uchraydigan holatlarga misol tariqasida keltiradi:

حكم المنادي المعرف بأل

ولا ينادي ما فيه الألف واللام إلا الله وحده لأنهما لا تفارقانه كما لا تفارقان النجم مع انهما خلف عن همزة إله. وقال:

من اجلك يا التي تيمت قلبي وأنت بخيلة بالوصل عني

الله lafzidan tashqari tarkibida ال aniqlik artikli bor so‘zlar undalma vazifasida kelmaydi. Sababi الله lafzidagi ال bu so‘zdan ajralmasdir huddi (Surayyo yulduziga atab) النجم ning ال kabi. Bundan tashqari الله lafzidagi ال aniqlik artikli إله so‘zidagi hamzaning o‘rnida.

Keltirilgan baytda shoir tarkibida ال aniqlik artikli bor so‘zni undalma qilib keltirgan. Zamaxshariy bunday holat qoidaga xilof bo‘lib juda kam uchrashini bayon qilish uchn keltirgan.

5. Baytdagi holat qofiya yoki shunga o‘xshash she’riy qoidalarga bo‘ysunishi sababidan ekanligini ko‘rsatish uchun keltiradi:

وقد جوزوا في الوصف التنوين في ضرورة الشعر كقوله

جارية من قيسٍ بن ثعلبة

Ushbu baytda قيسٍ so‘zi بن so‘zining sifatlanmishi bo‘lib qoidaga ko‘ra tanvin tushurib qoldirilishi kerak. Lekin baytning davomida قيسٍ so‘zi barobarida turgan so‘z ham taninli, demak قيسٍ dagi tanvin she’rning vaznga tushishi uchun qo‘yilgan.

6. Ba’zan she’riy parchadagi xilof aslida zikr qilingan qoidaga emas, balki boshqa qoidaga mansub ekanligini tushuntirish uchun keltiradi:

وقول الأعشى

ولست بالأكثر منهم حصى

ليست من فيه بالتي نحن بصددها هي نحو من في قولك أنت منهم الفارس الشجاع أي من بينهم

Ism tafzil (orttirma va qiyosiy daraja sifatdosh) bobida keltirilgan ushbu baytda ism tafzil aniq holatda من predlogi bilan keltirilga. Qoidaga ko‘ra bunday holatda ism tafzil ال aniqlik artiklini olmasligi kerak. Muallif bu holatni shunday tushuntiradi: bu yerdagi من biz hozirda o‘rganayotgan masalaga tegishli emas, balki bu predlog “ularning orasida” degan ma’noda kelyapti

7. Arab qabilasining o‘ziga xos tilini ko‘rsatish uchun:

خبر لا التي لنفي الجنس

هو في قول أهل الحجاز لا رجل أفضل منك ولا أحد خير منك، وقول حاتم

ولا كريم من الولدان مصبوح

يحتمل أمرين: أحدهما أن يترك فيه طائيته إلى اللغة الحجازية، والثاني أن لا يجعل مصبوحاً خبراً ولكن صفة محمولة على محل لا مع المنفي وارتفاعه بالحرف أيضاً لأن لا محذوبها حذو إن من حيث أنها نقيضتها ولازمة للأسماء لزومها

Bu o‘rinda muallif ikki qabila: لا ning ismini nasb va xabarini raf qilish kerak degan qoidaga doim amal qiluchi Hijoz qabilasi hamda yuqoridagi qoidaga amal qilmaydigan Toy qabilasiga mansub shoir Hotimning baytini keltirish orqali qabilalarning o‘ziga xos tiliga ishora qilgan.

8. Ba’zi baytlarni esa lug‘aviy ma’noni bayon qilish uchun keltiradi

وتفرقوا شغراً وبغراً، أي منشرين في البلاد هائجين ... وبغر النجم هاج بالمطر. قال العجاج

بغرة نجم هاج ليلاً فانكدر

Murakkab so‘zlar haqidagi bobda muallif bir nechta murakkab so‘zlarni keltirgan hamda ularning ma’nosiga alohida to‘xtalgan. Shunday murakkab so‘zlardan biri شغراً وبغراً ning ma’nosini o‘quvchiga tushuntirish maqsadida bir nechta misollar, ular qatorida bayt ham keltiradi.

تفرقوا شغراً وبغراً ya’ni “har yerga tarqalib ketdilar”... بغر النجم – yomg‘ir quydi

Zamaxshariy o‘z asarida undan avvalgi va u bilan zamondosh tilshunos olimlarning gaplaridan ko‘plab iqtiboslar keltiradi. Asar o‘zidan avvalgi nahv asarlari, ayniqsa Sibavayhidan o‘zining davrigacha yozilgan asarlarga jamlovchi, xulosa kitob sifatida aks etadi. Asarni o‘qigan o‘quvchi uni Sibavayhining “al-Kitob” asari bilan o‘xshash tomonlari borligini sezadi. Shunday o‘xshash jihatlardan ba’zilari: ta’riflar, bob nomlari, dalillar va misollardir. Asarda Zamaxshariy aksar o‘rinlarda Sibavayhining baytlaridan keltirishi va uning fikrlariga qo‘shilishida hatto «Mufassal» - «al-Kitab» ning qisqacha bayoniga ham o‘xshaydi. Lekin Zamaxshariy asarida alohida o‘zining fikrlarini, o‘zining yo‘nalishini ham bildirgan. Zamaxshariy Sibavayhining so‘zlarini ba’zan o‘zgarishsiz, ba’zan qo‘shimcha yoki qisqartma holida keltiradi. Ko‘pincha shunday ko‘chirma gaplarida Sibavayhining ismini zikr qiladi, ba’zi o‘rinlarda misol yoki bayt uning asaridan olinganligiga ishora qilib: “في الكتاب” deb yozadi, ba’zan esa Sibavayhining fikrini ung hech bir ishorasiz keltiradi. Asarda Sibavayhining nomi aynan zikr etilgan o‘rinlar 90 ta. Zamaxshariy asarida Sibavayhidan tashaqari quyidagi nahvshunos olimlarning fikrlarini bir martadan ortiq zikr etgan:

1. al- Axfash al-Avsat - asarda 23 o‘rinda zikri etilgan.

أنواع الأفعال المتعدية إلى ثلاثة

والأفعال المتعدية إلى ثلاثة أضرب: ضرب منقول بالهمزة عن المتعدي إلى مفعولين، وهو فعلان: أعلمت وأريت، وقد أجاز الأخفش أظننت وأحسبت وأخلت وأزعمت.

Uchta maf’ulga o‘timli bo‘lgan fe’llar uch turdir: ikki maf’ulga mutaaddiy fe’lning oldiga hamza qo‘shilganlari: أعلمت (bildirdim), أريت (ko‘rsatdim); Axfash quyidagi fe’llarni ham qo‘shishni to‘g‘ri sanagan: أظننت, أحسبت, أخلت , أزعمت (hisoblatdim).

2. Yunus ibn Habiyb al-Basriy - asarda 8 o‘rinda zikri kelgan.

وتقول في بنت وأخت بنوي وأخوي عند الخليل وسيبويه، وعند يونس بنتي وأختي. وتقول في كلتا كلتي وكلتوي على المذهبين.

Nisbat ياء si haqidagi bobdan:

Sibavayhi va Xoliylning nazdida بنت hamda أخت so‘zlarida (nisbat yoyi qo‘shilganida) بَنَوِيٌّ hamda أَخَوِيٌّ (ko‘rinishida yasaladi), Yunusning fikriga ko‘ra esa بِنْتِيٌّ hamda أُخْتِيٌّ bo‘ladi. كلتا hamda كِلتَي so‘zlari esa ikkala yo‘nalishda ham كِلتَوِيٌّ

3. Al-Xoliyl ibn Ahmad al-Farahdiy - asarda 25 o‘rinda zikri kelgan.

ويجزم بأن مضمرة إذا وقع جواباً لأمر أو نهي أو استفهام أو تمن أو عرض، نحو قولك أكرمني أكرمك، ولا تفعل يكن خيراً لك، وألا تأتني أحدثك، وأين بيتك أزرك، وألا ماء أشربه، وليته عندنا يحدثنا، وألا تنزل تصب خيراً ... قال الخليل إن هذه الأوائل كلها فيها معنى إن فلذلك انجزم الجواب

Agar fe’l buyruq, so‘roq, umid yoki taklif ma’nosidagi jumlaga javob sifatida kelsa, u jazm qilinadi. Misol uchun, “Meni hurmat qilsang seni hurmat qilaman”, “Unday qilma, senga yaxshi bo‘ladi”, “Yonimga kelmaysanmi, sen bilan gaplashar edim”, “Uying qayda bo‘lsa, ziyoratga boraman”, “Suv yo‘qmi, ichar edim”, “Qani edi u yonimizda bo‘lsa, suhbatlashar edik”, “Tushmaysanmi, yaxshilikka erishasan”. Xoliylning ayishicha avval kelgan (shartiya jumla)larning hammasida إن (shart yuklamasi)ning ma’nosi bor, shu sababdan javobi shart jazm qilingan.

4. Abu-l-Abbos al-Mubarrod - asarda 13 o‘rinda etilgan

وهو عند المبرد يكون فعلاً في نحو قولك: هجم القوم حاشا زيداً بمعنى جانب بعضهم زيداً،

Harf jarlar (predloglar) haqidagi bobda Zamaxshariy حاشا ning ma’nosi haqida shunday yozadi: Mubarrodning fikricha (حاشا) fe’ldir, masalan:

هجم القوم حاشا زيداً

Jumladagi حاشا – uzoqlashtirdi ma’nosida bo‘lib, jumla: “Qavm hujum qildi, ularning ba’zilari Zaydni uzoqlashtirdilar” degan ma’noni anglatadi.

5. Abu-l-Hasan al-Kisaiy - asarda 5 o‘rinda zikri kelgan

وتقول في تعريف الأعداد ثلاثة الأثواب، وعشرة الغلمة، وأربع الأدور وعشر الجواري، والأحد عشر درهماً، والتسعة عشر ديناراً، والأحدى عشرة والأحد والعشرون ومائة الدرهم، ومائتا الدينار، وثلاثمائة الدارهم، وألف الرجل؛ وروى الكسائي الخمسة الأثواب

Sonlar bobida muallif birliklar, o‘nliklar, yuzliklar hamda mingliklar o‘zining sanalmishi bilan qanday holatda kelishiga misollar keltirgan, so‘ngra Kisaiydan birlikdagi son ham sanalmishi bilan barobar ma’rifa (aniq holatda) qilinadi, deb aytganini keltiradi.

6. Abu Zakariyo Yahyo ibn Ziyod al-Farro - asarda 7 marta keltirilgan.

ليت هي للتمني كقوله تعالى: «ياليتنا نرد» ويجوز عند الفراء أن تجري مجرى أتمنى فيقال ليت زيداً قائماً كما يقال أتمنى زيداً قائماً

ليت fe’lga o‘xshash harf bobida muallif shunday keltiradi:

ليت – umid ma’nosini ifodalash uchun ishlatiladi. Alloh Taoloning aytganidek: “Qani endi (u dunyoga) qaytarilsak edik ”. Farroning fikricha bu harf أتمنى (umid qilaman) fe’li kabidir.

ليت زيدا قائما jumlasi – “Umid qilamanki, Zayd o‘rnidan turgan” jumlasi kabidir.

الجهود اللغوية لدى الزمخشري في كتابه المفصَّل في صنعة الإعراب"مقاربة لسانية حديثة "

Khadidja Reguieg*

1.مقدمة:

في رحاب التحول الفكري الحضاري الذي أحدثه القرآن الكريم بدعوته إلى العلم استطاع العلماء العرب والمسلمون أن يحققوا أبرز المآثر في العديد من العلوم كالفلك، والفيزياء، والرياضيات، والطب وكذلك اللغة، يقول الدكتور سارتون أحد مشاهير العلماء الأمريكيين في كتابه تاريخ العلوم:"لقد كان العرب أعظم المعلمين في العالم، ولولا جهود العرب لبدأت النهضة الأوروبية في القرن الرابع عشر من النقطة التي بدأ منها العرب نهضتهم العلمية في القرن الثامن للميلاد"، وهو ما لا يستثنى منه حقل الدراسات اللغوية، يشهد على ذلك كتاب المفصّل في صنعة الإعراب للزمخشري الذي استطاع من خلال سبر أغوار الظواهر اللغوية العربيةأن يصل إلى نتائج ما لبثت تؤكدها اللسانيات المعاصرة.

إشكالية البحث: كيف يمكن أن تتم إعادة قراءة كتاب المُفصَّل في صنعة الإعراب للزمخشري لسانيا؟

فرضياته:

1-التراث اللغوي العربي لا يمكن أن يقدم شيئا بإعادة قراءته لسانيانظرا لاختلافات عدة في المنطلقات الفكرية والآليات الإجرائية بين الدرسين العربي والغربي.

2- التراث اللغوي العربي لا يمكن إنكار أهميته في البحث اللساني فدراسة الظواهر اللغوية ليست غريبة كليا عن اللسانيات، باعتبار اللغة العربية جزء من اللغات الطبيعية و بالإمكان مقاربتها ظواهرها على هذا الأساس.

المنهج:

يقوم البحث على المنهج التاريخي في سرد بعض الأحداث، والمنهج الوصفي التحليلي عند التطرق لبعض الظواهر اللغوية التي تناولها كتاب المفصل للزمخشري ، وكذلك المنهج الوظيفي في آخره بدراسة اللغة ضمن تأديتها لوظيفة التواصل والتبليغ.

الأهداف والأهمية:

يحاول هذا البحث الكشف عن المساهمة التي يمكن أن تقدمها اللسانيات في إعادة قراءة الجهود اللغوية العربية ومعالجتها دون الانقطاع والتصادم وفقا لتراكمية المعرفة في بناء الرصيد المعرفي اللغوي الإنساني من خلال المفصل في صنعة الإعراب للزمخشري على سبيل التمثيل لا الحصر، فاللسانيات بإمكانها الإفادة في الكشف عن قيمة الدراسات اللغوية العربية كما أنها ليست غريبة كليا عنها، فاللغة العربية جزء من اللغات الطبيعية وكذلك ظواهرها التي يمكن مقاربتها على هذا الأساس.

2.الإطار السياسي والثقافي والديني:

الإطار السياسي[1]:

قامت دولة الزنكيين والأيوبيين في هاته الحقبة حين كان الغزو الأوروبي قد وصل إلى بلاد الشام (491ه- 1094م) ثم اتسع مدّه، وكوّن الفرنجة الإمارات وأصبحت بلاد الشام مسرحا للمعارك الدامية بين العرب والأوروبيين طوال قرنين من الزمان دارت فيها الحروب سجالا،

* Universite Amar Telidji-Laghouat, reguiegkhadidja2022@gmail.com, ORCID:0000-0002-5229-3341

[1] عبد الإله نبهان، ابن يعيش النحوي، منشورات اتحاد الكتاب العرب، 1997، ص15.

وعانت البلاد والعباد كل ضرّ و وبال، وإلى جانب هذه الحروب كانت هناك معارك داخلية بين ملوك المنطقة التي كادت تصبح كل مدينة فيها مملكة، وقد ولدت دولة الزنكيين بدخول عماد الدين زنكي حلب سنة 522 هجري تلتها دولة الأيوبيين.

الإطار الديني والعقائدي[2]:

كان للشيعة أيام الفاطميين شأن عظيم في مصر والشام واستمر ذلك حتى أيام صلاح الدين، ثم انحسرت موجه التشيع بعد انحسار ظلال الدولة الفاطميةأيام الزنكيين، ثم زوال رسومها أيام صلاح الدين وساد في أيام الزنكيين المذهب الحنفي، وكان أغلب ملوكهم على هذا المذهب، وقد شجع صلاح الدين المذاهب الأربعة وانتشر أيام الأيوبيين المذهب الشافعي، واعتنى علماء هذا العصر بعلم الكلام لأنهم كانوا محتاجين إلى مقارعة علماء العقائد الأخرى للمنافحة والذبّ عقليا وجدليا عن دينهم ومبادئه.

وقد كتب الأشاعرة الكتب الكثيرة، والأشاعرة هم جمهور أهل السنة وورثة المعتزلة وكانت المناظرات الكلامية ضربا من الجهاد آنذاك، قال تاج الدين السبكي: "وقد أمرنا الله بالجهاد في نصرة دينه إلاّأن سلاح العالم علمه ولسانه، كما أن سلاح الملك سيفه وسنانه".

الإطار الأدبي والعلمي[3]:

شجّع الحكام في هذه الفترة العلم والعلماء، وإن كانت الأمة تدافع في ساحة المعارك عن وجودها فإنها في مجالس العلم تدافع عن ذاتها، وشخصيتها، ومعالم حضارتها الفكرية.

وإن كان الإبداع العلمي قد شحب ضياؤه في تلك الفترة فإن ظروف العصر قادت إلى المحافظة لا إلى الرّكود والجمود، والحق أنه لم يكن هناك ركود ولا جمود ولا تعطل ذهني، وإنما كانت هناك نزعة قوية تهدف إلى الاحتفاظ بالشخصية العربية أمام أعدائها المغيرين خشية أن تضعف أو تضمحلّ، فتأسست مدارس الفقه، والحديث، والطب، كذلك وجب النظر هنا إلى سعي العلماء إلى المحافظة على الشخصية العربية في إطار عصر الغزوين الهائلين الفرنجي، والمغولي وعصر التجزئة والتّناحر بين الحكام وبين المذاهب، وقد أرّخ لهذه المرحلة ابن واصل الحموي، أبو شامة والقاضي بن شداد وألّف في الأدب العمادُ كتابه العظيم خريدة القصروجريدة العصر... وظهرت أهم تفاسير القرآن- أكثر من ثلاثين- من أعلامهم: الرّازي، القرطبي، الزمخشري، البيضاوي، ابن الجوزي... كما اعتُنِي بالحديث عناية جليلة فكانت له دور خاصة، وله حفاظه، وعلماؤه كالشّهرزوري، وابن عساكرالدمشقي، وكان علماء ذلك العصر يأخذون بحظّ وافر من علوم القرآن والحديث.

الإطار الفلسفي والمنطقي[4]:

كان المنطق والفلسفة محصلة تفاعل حضاري شامل ونتيجة تقدم فكري عام وثمرة عدَّة قرون من القرن الثاني إلى السادس هجري، وبلغ أوجه في القرنين الرابع والخامس هجري، فبرز الفارابي، وابن سينا وأبو سليمان المنطقي وإخوان الصَّفاء، ولكنه أحيانا لقي محاربة من السلطة والفقهاء فأصبح الاهتمام بالعلوم العقلية تهمة خطيرة، فعند ابن تيميّة: "المنطق علم لا يحتاج إليه الذكي، ولا ينتفع به البليد، كنت أحسب قضاياه صادقة لما رأيت من صدق كثير منها"[5]، وجعله مفسدا للعقول والأديان، ولكن العلماء رغم ذلك كانوا يقرؤون المنطق ويؤلّفون فيه، كما دافع عنه الغزالي وهو من كبار الأشاعرة وقال بضرورة المنطقيات لكل علم من العلوم، وعموما ساد تيّاران هاته الفترة هما:

1. التيار الأول: مثله الحنابلة كتيار سلفي، ونفورهم من الفلسفة كان من مبحث الإلهيات على نحو محدد.
2. التيار الثاني: وهو الغالب في صفوف الأشاعرة، والمتكلمين، والنحاة، وعلماء الأصول، استفاد من المنطق والفلسفة، ويشار إلى أن المنطق الذي دُرِس في هذا العصر هو المنطق المتشكل على أيدي المتأخرين وقد برز منهم: الرازي، الاسترابادي..

---

[2] المرجع نفسه، ص20.

[3] المرجع السابق ، ص23.

[4] المرجع نفسه ، ص27.

[5] ابن تيمية أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام بن عبدالله، الرد على المنطقيين، دار ترجمان السنة، باكستان، 1976، ص3.

الإطار اللغوي والنحوي[6]:

ازدهر النحو الذي كان يضم مختلف الدراسات اللغوية الصوتية والصرفية والدلاليةوالتركيبية في مصر والشام، واتسعت حلقاته واتخذ منحى تعليميّا محضا، فشيوخ النحو يدرسون في حلقاتهم كتابا موجزا في النحو يغنونه بشروحهم وتعليقاتهم؛ هذا يدرس الجمل، وذاك اللُّمع، وكان مفصل الزمخشري في طليعة تلك الكتب، وفي ظل هذا الزخم الثقافي والحراك التاريخيهل استطاع الزمخشري بكتابه المفصّلأن يعبر عن هاته النقطةمن الفكر اللغوي العربي؟ وإلى أيّ مدى استطاع الزمخشري من خلال سبر الظواهر اللغوية العربية التي لا تختلف أبدًا عن أحدث ما جاءت به الدراسات اللسانية المعاصرة وهو ما نحاول رصده.

3.التعريف بالزمخشري وكتابه المفصّل:

المفصّل في صنعة الإعراب:

ترجمة المؤلف:

هو محمود بن عمر بن محمد بن أحمد أبو القاسم جار الله الزمخشري ولد يوم الأربعاء في 27 من رجب سنة 467 هجري/1074م[7]، في قرية تدعى زمخشرَ القريبة جدًّا من خوارزم حتى أنها دخلت في جملة المدينة عندما كثرت العمارة في هذه الأخيرة ومن هنا نسبته الزمخشري، أما جار الله فلَقب لقَّب نفسه به لأنّه جاور بمكة زمنًا فصار هذا اللقب علما عليه، وأمّا فخر خوارزم فلقب آخر لقّبه الناس به بعد أن قصدوه للانتفاع بعلمه[8].

نشأ الزمخشري بزمخشر ودرس بها ثم رحل إلى بخارى لطلب العلم، ثم إلى خراسان فأصفهان ببغداد حيث ناظر بها وسمع من علمائها ثم طوَّف في بلاد العرب حتى أقام مدة بمكة، فلما شاقه وطنه عاد إليه لكن سرعان ماحنَّ إلى مكّة فرجع إليها، وبعد مكة عاد إلى وطنه ثانية معرِّجا على بغداد سنة 533 هجري، وبقي في خوارزم إلى أن وافته المنية ليلة عرفة سنة 538 هجري/ 1134م بجرجانية، وهي قصبة خوارزم على شاطئ نهر جيجون، وقد رثاه بعضهم بأبيات كقولهم:

الأرض مكة تذري الدمع مقلتهـا حزنا لفرقة جار الله محمـود

لم تذكر كتب التراجم من صفاته الجسدية سوى أنه كان أعرج يمشي في رجل من خشب، وروي أنه لما سأله أبو الحسن الدامغاني عن سبب قطعها قال[9]: "دعاء الوالدة، وذلك أني في صباي أمسكت عصفورا، وربطته بخيط في رجله وفلت من يدي، فأدركته... فجذبته، فانقطعت رجله في الخيط، فتألمت أمّي.. وقالت: قطع الله رجل الأبعد كما قطع رجله".

فلما رحلت إلى بخارى لطلب العلم عن الدابة فانكسرت الرجل وعملت عملا أوجب قطعها "، وكان إذا مشى ألقى عليها ثيابه الطِّوال فيُظن أنه أعرج، وكان بيده محضر فيه شهادة خلق كثير على حقيقة ذلك خوفا من أن يظن أنها قطعت لريبة.

وقد شغف بالعلم و لم يزل يطلبه حتى في سن السادسة والستين، يقول عن نفسه[10]:

تراني في علم المنزل عالمـا وما أنا في علم الأحاديث راسفـا
فللسنة البيضاء في مناجـح أبى كتاب الله مني المعارفـا
وما للغات العرب مثل مقـوم أبى كل ندب متفن أن يخالفـا
وبي يستفيد النحو من أن يسوسه نهى لم يجدها الذائقون حصائفـا
وعلما المعاني والبيان كلاهمـا أزف إلى الخطاب منه وصايفـا
وعلم القوافي والأعاريض شاهـد بفسحة خطوي فيه إذا كنت زاحفـا

---

[6] عبد الإله نبهان، مرجع السابق، ص (33، 34).

[7] القفطي علي بن يوسف، إنباه الرواة على أنباء النحاة (ج3)، تحقيق: محمد أبوالفضل إبراهيم، ط1، دار الفكر العربي، القاهرة، بيروت، 1986، ص265.

[8] ابن يعيش موفق الدين أبي البقاء يعيش بن علي، شرح المفصّل (ج1)، تح: إميل بديع يعقوب، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، 2001، ص6.

[9] القفطي علي بن يوسف، مرجع سابق(ج3)، ص268.

[10] ابن يعيش، مرجع سابق، ص10.

أقرت بي الآداب أصلا لها ومن رأى مشرفيات جحدن المشارفـا
وديوان منظومي يريك بدائعـا وديوان منثوري يريك طرائفـا

وكان الزمخشري على مذهب المعتزلة مجاهرا به حنفيا[11]، حتى نقل عنه أنه يقول لمن يأخذ الإذن له عند قرعه بابا لصاحبه: "أبوالقاسم المعتزلي بالباب"، وقد عاش حياته أعزب، تقيا، متدينا، أبيَّ النفس متواضعا، جهر بتفضيل العرب على العجم فقال: " فرقك بين الرطب والعجم، هو الفرق بين العرب والعجم"[12].

قال عنه السيوطي: "كان واسع العلم، كثير الفضل، غاية في الذكاء وجودة القريحة، متفننا في كل علم"[13] وقال عنه ابن خلِّكان: "الإمام الكبير في التفسير والحديث والنحو واللغة وعلم البيان، كان إمام عصره من غير مدافع تُشد إليه الرحال في فنونه"، وقال القفطي:" وكان رحمه الله ممن يضرب به المثل في علم الأدب والنحو واللغة.. وما دخل بلدًا إلا واجتمعوا عليه، تلمذوا له، واستفادوا منه، وكان علامة ونسابة العرب، أقام بخوارزم تضرب إليه أكباد الإبل، وتحط بفنائه رحال الرّجال، وتُحدى باسمه مطايا الآمال"[14]، وقال أيضا: "وكان الزمخشري أعلم فضلاء العجم بالعربية في زمانه.. وبه ختم فضلاؤهم"[15].

مؤلفاته:

حفظ لنا التاريخ عددًا لا بأس به من آثار الزمخشري، ومصنفاته في مختلف علوم العربية، والتي يربو عددها على الخمسين مصنفا، لعل أبرزها :

1. الكشّاف عن حقائق غوامض التنزيل، وعيون الأقاويل، في وجوه التأويل.
2. أساس البلاغة وهو معجم مرتب على الطريقة الألفبائية.
3. أطواق الذهب. طبع سنة 1328ه تُرجِم إلى الألمانية والفرنسية
4. أعجب العجب في شرح لامية العرب.
5. كتاب الأمكنة والجبال والمياه.
6. شافي العيّ من كلام الشافعي.

أساتذته[16]:

من أبرز شيوخه محمود بن جرير الضبي الأصبهاني أبو مضر النحوي الذي رثاه الزمخشري، والملقب بفريد العصر، كذلك أبو علي الضرير، أبو السعد الحسن البيهقي، كما أخذ الأدب عن أبو علي الحسن بن مظفر النيسابوري، وسمع الحديث من شيخ الإسلام أبي منصور نصر الحارثي وغيرهم.

تلاميذه[17]:

تتلمذ على يد الزمخشري كثيرون كما سبق في قول القفطي، نذكر منهم:

أبو عمرو عامر بن الحسن السمار، و أبو المحاسن إسماعيل الطويلي، أبو الفضل الخوارزمي الملقب بزين المشايخ، أبو يوسف يعقوب البلخي، وزينب بنت الشعري التي أجازت ابن خلكان.. وغيرهم.

---

[11] ياقوت الحموي، معجم الأدباء (إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب) (ج19)، تح: إحسان عباس، ط1، دار المغرب الإسلامي، بيروت، 1993، ص126.

[12] ابن يعيش، مرجع سابق، ص11.

[13] السيوطي جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر، بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة(ج2)، ط1، مطبعة عيسى البابي الحلبي، ص279.

[14] القفطي علي بن يوسف، مرجع سابق(ج3)، ص268.

[15] المرجع نفسه، ص270.

[16] ياقوت الحموي، مرجع سابق (ج19)، ص127.

[17] المرجع نفسه(ج19)، ص (126- 128).

التعريف بكتاب المفصَّل في صنعة الإعراب:

كتاب المفصَّل في صنعة الإعراب هو كتاب في علم النحو الذي يضم عند العرب القدماء مختلف الفنون اللغوية كالصوت والصرف والنحو والدلالة وحتى البلاغة كما يمتد لأبعاد فلسفية منطقية كما سنرى في بحثنا، مضمونه يوحي بعمق الحضارة العربية الإسلامية المتأصلة في روح الكتاب، كيف لا وهو أحد أهم أمهات الكتب في خزانة اللغة والأدب العربي.

وقد بدأه الكاتب في غرة رمضان 513 هجري، وفرغ منه في غرة محرم 515 هجري.

الكتاب مقسم إلى أربعة أقسام يتصدرها فصل في معنى الكلمة والكلام.

والأقسام هي:

1. قسم الأسماء
2. قسم الأفعال
3. قسم الحروف
4. المشترك

وبذلك فقد رتب الزمخشري كتابه ترتيبا محكما لم يسبق إليه، كأن مطلع كتاب سيبويه أوحى إليه بذلك[18] في قوله: "الكلام اسم، وفعل، وحرف جاء لمعنى"، فلمّا وجد بحوثا صرفية تنطبق على أنواع الكلمة الثلاثة وضع قسما رابعا هو المشترك.

ذكر الزمخشري في الأقسام:

القسم الأول: المرفوعات، المنصوبات، المجرورات ثم التوابع، وانتقل بعدها للاسم المبني، ثم المقصور، والممدود، والمشتقات، فاحاط بذلك بالمباحث النحويه والصرفيه للاسم احاطه كامله

ثم قسم الأفعال: الذي ذكر فيه الماضي، فالمضارع، الامر المتعدي اللازم...

ثم قسم الحروف: حروف الإضافة، الحروف المشبهة حروف العطف والنفي..

والقسم الأخير: تحدث فيه عن الإمالة،و الوقف، تخفيف الهمز، التقاء ساكنين...إلخ

اتسم الكتاب بكونه خطوة هامة في تجديد الترتيب، وتسهيل التعليم، وتبسيطه، فكان كتابا موجزا شاملا، وكان هدفه واضحا بقوله: "ولقد ندبني ما بالمسلمين من الأرب إلى معرفة كلام العرب وما بي من الشفقة والحدب على أشياعي من حفدة الأدب لإنشاء كتاب في الإعراب، محيط بكافة الأبواب، مرتبا ترتيبا يبلغ بهم الأمد البعيد بأقرب السَّعي، ويملأ سجالهم بأهون السقي فأنشات هذا الكتاب"..

وقد حرص على تصدير كل مبحث بالتعريف أو الحد، والترتيبُ والتقسيم ليس من سمات الكتاب في كليته فحسب بل هناك تقسيم، وترتيب حتى ضمن المبحث الواحد في سرده لقواعده التي ينتظم منها هيكل البحث، كما أن الزمخشري لم يورد الآراء بعرضها عرضا، بل أيد بعضها وتصدى لبعضها في مواضع، وناقشها كما رجّح بعضها على الآخر.

وقد استشهد الزمخشري في مفصله في 348 موضع بالآيات الكريمة، وأخذ بالقراءات جميعا، ومن الحديث 19 حديثا قائلا: " وفي الدعوة المرفوعة... وعن بن عباس.. وفي قوله عليه السلام"[19]، كما استشهد بامثال العرب وعباراتهم وشعرهم الذي بلغت شواهده 456، كما نبذ العصبية لمذهب نحوي معين دون أن يلغي بصريّته.

أخذ المفصل مكانته الرفيعة في مجال التعليم ودأب العلماء على شرحه والتعليق عليه حتى اتخذت الشروح وهي عالة عليه ألقابا، فسمي شرح أحمد الجندي الأندلسي: الإقليد، وعبد الواحد الأنصاري: المفضل، والمروزي وشرحه المحصل، ومظهر الدين الشريف الرضي سمَّى شرحه المكمل، كما شرحه الحلواني، الرازي، السخاوي، وغيرهم.

---

[18] عبد الإله نبهان، مرجع سابق، ص109.

[19] ينظر: المرجع السابق، ص(122- 126).

4.دراسة نموذج من كتاب المفصّل:

فصل تعريف الكلمة والكلام:

ابتدأ الزمخشري كتابه بتعريف الكلمة فقال: "الكلمة هي اللفظة الدالة على معنى مفرد بالوضع، وهي جنس تحته ثلاثة أنواع: الاسم، والفعل، والحرف، والكلام هو المركَّب من كلمتين أسندت إحداهما إلى الأخرى، وذلك لا يتأتى إلا في اسمين، كقولك: "زيد أخوك" و"بشر صاحبك."

أو في أي فعل واسم نحو قولك: "ضرب زيد"، و " انطلق بكر" ويسمى الجملة.

من أهم الشروح التي جاءت لتوضح ماخفي من تفصيل أراده الزمخشري في كتابه شرح ابن يعيش إذ يقول الشارح[20]: -وفقه الله- .... "اعلم أنهم إذا أرادوا الدلالة على حقيقة شيء وتمييزه من غيره تمييزا ذاتيا حدُّوه بحد يحصل لهم الغرض المطلوب، وقد حد صاحب الكتاب الكلمة بما ذكر، وهذه طريقة الحدود، أن يؤتى بالجنس القريب ثم يُقرَن به جميع الفصول، فالجنس يدل على جوهر المحدود دلالةعامة، والقريب منه أدل على حقيقة المحدود لأنه يتضمن ما فوقه من الذاتيات العامة، والفصل يدل على جوهر المحدود دلالة خاصة، فاللفظة جنس للكلمة وذلك أنها تشتمل المهمل والمستعمل".

نتعرض لأهم الظواهر التي تناولها الزمخشري بالمقابلة بينه وبين الدرس اللساني الحديث مستنيرين في ذلك بشرح ابن يعيش:

1.4. أولوية المنطوق:

الزمخشري حين قال الكلمة هي اللفظ: بالبحث في استعمال القدماءللمصطلح نجد لفظ الكلام نطق به،واللّافظة الرّحى لأنها تلفظ ما تطحنه من الدقيق، أي تلقيه[21]، يقال لفظت الرحى الدقيق أي رمته، وألقت به خارجا، ثم أُطلِقت على كل ما يلفظ به اللسان، وهو المقصود بقولهم: "كل كلمة لفظة وليست كل لفظة كلمة"[22].

ومن جهة أخرى فإن الزمخشري اقتصر على كون جنس الكلمة هو اللفظ وحده من بين الدوال عند العرب، ولم يضم الخط على اعتبار أن أغلب ما يستعمله المتكلم للتواصل هو اللغة المنطوقة لا المكتوبة، وكان بإمكانه أن يقول أن الكلمة هي كل لفظ وخط، إلا أنه لم يعتد بالكتابة، لأن النطق أصل والكتابة عارضة.

نجد لسانيّا أنه من أهم الخصائص التي وصف بها دوسوسير اللسان وأولاها اهتماما بالغا مما سيغير التناول اللساني رأسا على عقب كون " اللسان ظاهرة منطوقة أصلا، ومظهره الصوتي هو الأول فأعطى علماء اللسان الأولوية لدراسة هذا المظهر الصوتي ولم يعتبر دراسة الصورة المكتوبة للسان إلا فرعا للدراسات اللسانية، ولم يعد الحرف بمفهوم الرسم المكتوب للصوت حدثا علميا يهتم به اللساني"[23]، في حين أن المتأخرين من الباحثين العرب قد يطلقون الكلمة على المكتوب والمنطوق معا، وهو مايوجب التأكد من كيفية استعمال القدماء للمصطلحات وماتعنيه من مفاهيم حسبهم .

2.4. اللسان جزء من منظومة علامات أكبر:

على اعتبار اللفظ جنسا للكلمة يشمل اللفظ والإشارة والخط والعقد والنصبة، وهي مجموع الدوال عند العرب فإن القول: "وحدّ باللفظة لأنها جوهر الكلمة دون غيرها مما ذكرنا أنه دال"[24]، هو ليس بعيدا مما أشار إليه دوسوسير حين تكلم عن علم أشمل من اللسانيات وهو علم السيمولوجيا، "فإذا كانت اللسانيات في اعتبار اللسانيين المعاصرين تهتم بنظام دلالي خاص هو النظام اللغوي، فإن العلم الذي يبحث في كل النظم الدلالية الأخرى غير اللغوية هو علم الأدلة أو السيمياء[25].

---

[20] ابن يعيش، مرجع سابق، ص (23، 24).

[21] الزبيدي محمد مرتضى الحسيني، تاج العروس من جواهر القاموس(ج20)، تح: عبدالكريم العزباوي، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 1983، ص(274، 275) .

[22] ابن يعيش، مرجع سابق، ص70.

[23] خولة طالب الإبراهيمي، مبادىء في اللسانيات، ط2، دار القصبة للنشر، ص11.

[24] ابن يعيش، مرجع سابق، ص70.

[25] خولة طالب الإبراهيمي، مرجع سابق، ص18.

وفي حين تدرس الفونولوجيا علاقة الوحدات الصوتية ببعضها ضمن النظام اللساني، فإن الزمخشري لم يغفل عما يلفظ به اللسان البشري فهو منطوق، ويتكون من أصوات ومع ذلك ليس من وحدات اللسان كنظام فهو ليس بكلمة عنده، وهو بإشارته للمهمل إنما يشير إلى الوحدات المتشكلة عن طريق ارتباط الأصوات التي لا تؤدي وظيفة التبليغ باعتبار الوضع إنما تدل بالطبع، دون أن يلغي مع المهمل اللساني ماهو علامة غير لسانية لأنها تؤدي وظيفة دالة باعتبارها دلالة طبيعية ،ومن تلك الكلمات (قول الساعل أ حُ) التي لا تنتمي إلى النظام اللساني، بل تنتمي إلى النظام السيميولوجي، يقول: "فاللفظة جنس للكلمة وذلك أنها تشتمل المهمل والمستعمل، فالمهمل ما يمكن ائتلافه من الحروف ولم يضعه الواضع بإزاء معنى نحو "صص" و "كق" ونحوهما، وهذا وما كان مثله لا يسمى واحد منها كلمة لأنه ليس شيئا من وضع الواضع، ويسمى لفظة لأنه جماعة حروف ملفوظ بها، هكذا قال سيبويه، فكل كلمة لفظة وليس كل لفظة كلمة، ولو قال عوض اللفظة"عرض"أو "صوت" لصح ذلك ولكن اللفظة أقرب لأنه يتضمنها، والأشياء الدالة خمسة: الخط، العقد، الإشارة، النصبة، واللفظ"[26].

يشرح ذلك ابن يعيش: "وقوله بالوضع فصل ثالث احترز به من أمور منها ما يدل بالطبع كقول النائم أ خ، وقول المريض عند السعال أ ح يفهم منه أذى الصدر... ولا يقال لها كلم لأن دلالتها لم تكن بالتواضع، والاصطلا ح"[27]، فالزمخشري استعانة بما يقدمه ابن يعيش في شرحه، لايقصي صوت الساعل من كونه يؤدي وظيفة تبليغية تواصلية، إلا أنه مع ذلك لايخلط بين النظامين اللساني القائم على التواضع والاصطلا ح وغيره.

تقول جوليا كريستيفا: "إن الحركات والإشارات المرئية المؤلفة وكذا الرسم والصورة الفوتوغرافية والسينما والفن التشكيلي تعتبر لغات من حيث إنها تنقل رسالة من مرسل إلى متلق من خلال استعمال شفرة نوعية، وذلك دون أن تخضع لقواعد بناء اللغة الكلامية كما يقننها النحو"[28].

3.4. أهمية التقطيع في دراسة الظاهرة اللغوية:

لم يخف عن العرب أهمية التقطيع والاستبدال والتركيب في اكتشاف الوحدات، وهو ما نتوقف عنده طويلا في فاتحة كتاب الزمخشري، ما يؤكد اعتباره لها من المعارف القاعدية التي يتوجب الإحاطة بها بخصوص الظواهر اللغوية، فالكلمة في الدرس اللساني الحديث "هي القطعة التي تندرج في المستوى الأول من التقطيع المزدوج حيث إنها أصغر قطعة يصل إليها التحليل مما يدل على معنى، وتسمى الكلمة في اللسانيات الحديثة عند الفرنسيين أمثال مارتيني المونيم وعند اللغويين الأمريكيين المورفيم"[29].

إن القول الزاي من زيد لا يدل على معنى لو فصلناه[30] هو تقسيم للوحدات باعتبار ما تحمله من معنى، وما تؤديه من وظيفة، إذ أن الزمخشري في بحثه عن نظام اللغة يرى أن[31]:

الكلمة جماعة حروف فيها الدال، وغير الدال مثل: كق، صص، أي الانطلاق من وحدات دنيا غير دالة.

ثم في تقسيمه إلى وحدات دالة:الـرجل: الـ-رجل (الـ: تحمل معنى التعريف-رجل: هو المعرَّف).

كزيد: كـ-زيد/ بزيد: ب-زيد..هناك علاقات صورية تربط الوحدات: الكاف والباء التي تدخل على زيد، إذ تصنف اللسانيات الوظيفية الحروف: الكاف والباء إلى مونيم وظيفي، بينما الوحدة: زيد فتُعد مونيما حرًّا، وهو ما يؤكد أن الحاضر ليس إلا ماضيا ممتدا.

وعند شرح ابن يعيش: "مفرد فصل ثان فصله من المركب نحو الرجل والغلام مما هو معرف بالألف واللام، فإنه يدل على معنيين التعريف والمُعرَّف ومن جهة النطق به لفظة واحدة"[32]، من المهم هنا أن نشير إلى أن النحاة القدماء استعملوا المفرد بمعنيين: الأول مقابل للمركب، والثاني يقابل الجمع.

---

[26] ابن يعيش، مرجع سابق، ص70.

[27] المرجع نفسه، ص71.

[28] جوليا كريستيفا، علم النص، تر: فريد الزاهي، دار توبقال، الدار البيضاء، 1988، ص43.

[29] خولة طالب الإبراهيمي، مرجع سابق، ص 85.

[30] ابن يعيش، مرجع سابق، ص71.

[31] المرجع نفسه، ص70.

[32] المرجع نفسه، ص71.

وممَّا يشكل فرقا بين النحو العربي واللسانيات الغربية أنه إن كانت اللسانيات الغربية باعتبارها لسانيات الجملة تبدأ التقطيع من وحدة افتراضية هي الجملة وهو ما ينتقدها لأجله بعض الباحثين اللسانيين العرب كعبد الرحمن الحاج صالح إذ يقول عن اللسانيات التوليدية خاصة ولسانيات الجملة عامة[33]: "فهم ينطلقون من شيئين بالتحكم الكامل: مفهوم الجملة بدون تحديد، وافتراض انقسامها بدون دليل وهو تحكم محض"، فإن البحث اللساني العربي عند الزمخشري ينطلق من نقطة أكثر ثباتا، فيكون التحليل عنده انطلاقا من الوحدات الصغرى إلى الكبرى، وهو ما نراه من خلال المثال، فالزمخشري يقوم باكتشاف وحدات اللغة انطلاقا من منهج التقطيع والتركيب، ابتداء من أصغر الوحدات والتراكيب الصوتية وبناء على على دورها في التبليغ وما تقدمه من دلالة، ومن وظيفة في التواصل لكننا بذلك لا نلغي الميزة التي عرفتها وظيفية براغ التي اهتمت بالتقابل الصوتي الوظيفي في مثل قولنا: تاب- ناب، حيث تغير الصوت الذي يؤدي إلى فرق في المعنى هو الذي يميز الفونيم الوظيفي، حيث يسعى اللغوي من خلال التقطيع إلى اكتشاف العلاقات التي تربط الأصوات ببعضها البعض داخل النظام اللغوي وأن يحدد منزلتها من هذا النظام والوظيفة التي تؤديها عند التبليغ[34].

وبما أن الوحدات لا تكتسب هويتها داخل النظام اللغوي إلا عند مقابلتها بغيرها في مستواها، وتشخص داخل شبكة العلاقات التي تندرج فيها، إذ إن هذا التقابل هو الذي يحدد قيمتها مثل ما تُحَدد قيمة العملة عند مقابلتها بكمية الذهب والبضائع التي تُقتَنى بواسطتها[35]، فإن الزمخشري قام بتقطيع الوحدات ومقابلتها ببعضها استبداليا كي يوضح المفهوم الدقيق للكلمة فـ: "ال" التعريف بالنسبة إليه وحدة مستقلة لدلالتها على العلمية وكذلك الوحدات الداخلة على زيد كالكاف والباء، وهو ماتقر به اللسانيات المعاصرة.

4.4. اللغة بين محوري التركيب والاستبدال:

مما يتجلى عند ملاحظتنا من مستوى ميتامعرفي للتعريف أيضا أن العرب من خلال فكر الزمخشري اعتبروا أول المحاور التي ينطلق منها الدرس اللغوي ثلاثة: وهي اللفظ والمعنى والاستعمال، والتي تقابل في اللسانيات المعاصرة الأقطاب الثلاثة للعلامة التي صنعت التيارات الكبرى في اللسانيات المعاصرة، وما يؤيد ذلك هو قول ابن يعيش في أسباب شرحه للكتاب: "..إلا أنه مشتمل على ضروب منها لفظ أغربت عبارته فأشكل، ولفظ تتجاذبه معان فهو مجمل، ومنها ما هو باد للأفهام إلا أنه خال من الدليل مهمل"[36].

هذا دليل على أن الخلل في العبارة يكون في مستويات ثلاثة هي: الدال والمدلول والاستعمال (الجدول).

ترتقي هاته اللغة الدقيقة لتصبح لغة جدولية على حد تعبيرنا، وهوما نجده عند الزمخشري[37]:

الكلمة: اللفظ الدال على معنى مفرد بالوضع.

الكلمة	اللفظ	الدال على معنى(مستعمل)	مفرد	بالوضع
	إشارة	غير الدال على معنى(مهمل)	مركب	اللفظ الدال بالطبع
	خط			اللفظ إذا صُحّف
	عقد			التسمية بالجمل: برق نحره-تأبط شرا (أُهمل في تركيبه واُستعمل في إفراده)
	نصبة			

لتصبح اللغة عبارة عن قوائم منسدلة أفقيا، وعموديا تظهر فيها دقة ونظام الفكر المرسل، بالتالي فالمفصل لم يتخذ التسمية كونه جعل نحو كتاب سيبويه فصولا وأبوابا بعدما كانت مباحثه متداخلة فحسب، ولكن التفصيل موجود حتى بين الكلمة والتي بعدها.

فلنتلاعب بالمستوى الأفقي لحد الكلمة ولتكن مفرد بعد اللفظ:

هل ستبقى عبد الله، تأبط شرا كلمات؟ (لا)

---

[33] ينظر: عبد الرحمن الحاج صالح، بحوث ودراسات في اللسانيات العربية (ج1)، موفم للنشر، الجزائر، 2012، ص (248، 249).

[34] خولة طالب الإبراهيمي، مرجع سابق، ص72.

[35] المرجع نفسه، ص (16، 17).

[36] ابن يعيش، مرجع سابق، ص39.

[37] ابن يعيش، مرجع سابق، ص (70-77).

انتظامية اللغة عند سيبويه:

هذا النوع من النظام الذي ذكرناه عند الزمخشري الموجود في الفكر، والذي ينعكس في البنيةاللغوية نجده أيضا عند سيبويه بشكله الأبسط والأقرب إلى الواقع في قوله[38]:

الاسم: رجل، [فرس]، حائط، هل يمكن فهم هذه البنية اللغوية دون اعتبار لـ: من المتكلم وقصديته؟

يظهر في هذه البنية اللغوية نظام بسيط لأن:

الرجل: جزء من قائمة تشكل عمودا يضم الولد،الابن، الأب، زيد،الأولاد..

وفرس: قط، فأر، جمل..

وحائط: حجر، خيمة، سيف، قلم، كرسي..

بالتالي يمكن القول أن سيبويه قصد الاسم: إنسان، حيوان، جماد.

في نظام متطور باسم دخول المنطق لم يعد تعريف الاسم هذا كافيا.

فالاسم: هو ما دل في نفسه دلالة لا تقترن بزمن، هذا حد[39]: عبارة عن جنس قريب، مقترن بالفصول، والعرض والصوت كذلك جنس للكلمة، إلا أنها جنس بعيد لا قريب لذلك اختار الزمخشري تحديد جنس الكلمة باللفظ لا بغيره، حيث أهمية البعد المنطقي في اللغة هو ماتبنته اللسانيات المعاصرة في أحدث توجهاتها.

5.4. اللغة وظيفيا:

بالنسبة للاتجاه الوظيفي أيضا الذي اعتبر الهدف حسب ما صرح به هايمز من ابتداع مفهوم القدرة التواصلية هو إقامة إطار عام لدراسة الطاقات الثاوية خلف استعمال اللغة باعتباره اختيارا شموليا يرمي إلى بناء نموذج لمستعملي اللغات الطبيعية، تتكون القدرة التواصلية بموجبه من عدد محدود من الطاقات وهي خمس على الأقل[40] هي:

أ- الطاقة اللغوية المسؤولة عن إنتاج العبارات اللغوية وتأويلها.

ب -الطاقة المعرفية المسؤولة عن تخزين المعلومات وتنظيمها.

ج- الطاقة المنطقية المسؤولة عن استنتاج معلومات جديدة من معلومات معطاة.

د- الطاقة الإدراكية المسؤولة عن إدراك المحيط، اكتساب المدركات واستعمالها.

ه- الطاقة الاجتماعية المسؤولة عن مراعاة الأوضاع الاجتماعية لكل من المتكلم والمخاطب أثناء قيام التواصل اللغوي بينهما.

بواسطة الطاقة المنطقية: بإمكان مستعمل اللغةالطبيعية على اعتباره مزودا بمعارف معينة أن يشتق معارف أخرى بواسطة قواعد استدلال تحكمها مبادئ المنطق الاستنباطي، والمنطق الاحتمالي[41]، ويتفرع عنها أنماط للمنطق الوظيفي[42]:

المنطق الإنجازي- المنطق الحملي- المنطق المحمولي- المنطق المعجمي- المنطق الحدي.

مايهمنا منها في بحثنا هو المنطق الحدي[43]:

وهو يضطلع بتقديم تأويل دلالي لبنية الحد، وذلك من خلال الأثر الدلالي للمقيدات، وتحديد الدور الدلالي، والتداولي الذي تقوم به مخصصات الحد المختلفة من تعريف، أو تنكير، أو تأنيث، أو تذكير، وإفراد، أو تثنية، أو جمع،ففي الجملة الآتية:

-من المفيد أن تطلع على مقال تشومسكي السياسي الأخير.

---

[38] سيبويه أبو بشر عمرو بن عثمان بن قنبر، الكتاب(ج1)، تح: عبد السلام هارون، ط3، مكتبة الخانجي، القاهرة،1988، ص12.

[39] ينظر ما هو الحد مفصلا: ابن يعيش، مرجع سابق، ص (70-77).

[40] عز الدين البوشيخي، التواصل اللغوي مقاربة لسانية وظيفية (نحو نموذج لمستعملي اللغات الطبيعية)، ط1، مكتبة لبنان ناشرون،2012، ص46.

[41] أحمد المتوكل، آفاق جديدة في النحو الوظيفي، ط1، دار الهلال العربية، 1993، ص9.

[42] عز الدين البوشيخي، المرجع السابق، ص84.

[43] المرجع نفسه، ص (86،87).

تقوم المقيدات: تشومسكي والسياسي والأخير بتقييد الحد مقال؛ ليس المقصود هو مقال غير محدد، ولا على مقال من مقالات تشومسكي العلمية، ولا على أي مقال من مقالاته السياسية، وإنما المقصود الاطلاع على مقال محدد هو مقال تشومسكي، ومقال من مقالاته السياسية، والأخير من هذه المقالات بالضبط.

حيث تعد الضوابط المنطقية التي تتحكم في انتظامية البنية اللغوية على الخط الأفقي (التركيبي المرتبطة بالحدود) مهمة يختص بهاالمنطق الحدي الذي يتضح وجوده جليا في الفكر الفلسفي اليوناني وكذلك العربي، وهو مايدعم بشدة فكرة الأصول والامتداد التي ترى ماتوصل إليه الفكر اللساني المعاصر ليس إلا ماضيا ممتدا إلى اليوم، دون إهمال تأثر العلوم بالظروف التي يشهدها العصر الذي تنشأ فيه.

إن المتأمل إلى جذور المنطق الحدي في النحو الوظيفي اليوم يجد له امتدادا في الفكر الفلسفي المنطقي اليوناني الذي استفاد من ترجمته العرب، وتجلى عند الزمخشري واتضح جليا اعتماده عليه حين صدَّر كل مبحث بحد، وهو ما يوضحه الجدول السابق.

من الملاحظ وانطلاقا من هذا التعريف الموجز فحسب للكلمة أن الزمخشري يعتمد على المنهج الوصفي والتفسيري في تحليل الظواهر اللغوية، كما أنه لم يكتف بتبيين مايخضع لوضع اللغة فقط إنما كان اعتماده على المنهج الوظيفي واضحا وجليا في عدم إهمال الاستعمال، وهو ما يستخدمه العرب في جمل تتكون من (فعل + فاعل +مفعول) لكنها تعامله معاملة الاسم العلم، ذلك ليس غريبا عن فلسفة اللغة الغربية المعاصرة، والدليل يقول فرونسوا ريكاناتي في كتابه فلسفة اللغة والذهن[44]: "قلنا أنه لتأسيس وحدة قضية يجب ألا تحوي الجملة فقط تعبيرات مزودة بدلالة مطابقة ولكن مقسمة أيضا إلى مقولتين غير متجانستين من خلال **وظيفتهما الدلالية**: وظيفة تعيينية و وظيفة حملية، لكن أليست المظاهر النحوية مضللة أحيانا لإجراء هذا التقسيم؟ مثلا: «...ما الذي تراه؟ لا أحد -تجيب أليس- كم أودّ أن تكون لي عينان مثل عينيك (يقول الملك بصوت حزين) أن تكون قادرا على رؤية لا أحد ! وزيادة على ذلك من هذه المسافة...»

في هذا المثال الملك يتعامل مع تعبير "لا أحد" كأنه الفاعل، فهو يجسد المفهوم السطحي لـ"الفاعل" مقارنة مع المفهوم المنطقي للتعبير التعييني".

يرد في نفس السياق تماما -وهو مايشير إليه الزمخشري- ما يعده العرب كلمة بالاستعمال لا بالوضع، من أمثلة ذلك استخدامهم "تأبط شرا"، و"برق نحره" و هي في أصل الوضع عبارة عن: فعل + فعل + مفعول، تعامل معاملة الاسم العلم الدال على مفرد، فيجوز أن يرد الفعل بعد الفعل على غير ماتعهده اللغة العربية باعتبار الجملة "تأبط شرا" اسما علما، فنقول:"جاء تأبط شرًّا" فهي تعامل هنا كفاعل سطحي.

النتائج:

1. اهتم البحث بالكشف عن النظرة الثاقبة، والنتائج القيمة والفعالة لجهود نحاتنا الأوائل في سبر أغوار الظواهر اللغوية العربية في الاستعمال التي شملت اللسان، والكلام.
2. اهتمام النحاة العرب بالجزئيات لم يكن قاصرا على الإحاطة بالكلام العربي بل تجاوزها إلى الظواهر الكلية التي تعرفها اللغات الطبيعية.
3. تحديد معالم الفكر العربي وكيفية تحليله علميا وتعليميا لظواهر اللغة العربية.
4. اعتمد النحاة العرب على التقطيع والتركيب لتحديد الوحدات اللغوية بناء على ما تحمله من دلالة، وما تؤديه من وظيفة في التبليغ والتواصل.
5. لم تكن الأبعاد السيميائية، والمنطقية، والاستعمالية التداولية غائبة عن فكر نحاتنا العرب خاصة القرون المتأخرة التي استفادت الجهود اللغوية والمدارس النحوية ومن الكتب المترجمة في المنطق والفلسفة فاستطاعت أن تعبر عن هذه المرحلة من التاريخ في الفكر اللغوي العربي والإسلامي وهو ما انعكس في انتظامية لغتهم، ودقتها.

خاتمة: إننا إذ نقر بأهمية ماتقدمه اللسانيات ومايحق لها أن تطمح إليه خاصة في أحدث توجهاتها الرامية إلى تحقيق الكفاية النفسية والتداولية، لايمكن أن ننكر أهمية ماقدمه العرب ممثلا في جهد الزمخشري بما استطاع أن يسخره في خدمة اللغة العربية من علوم ومعارف

[44] فرانسوا ريكاناتي، فلسفة اللغة والذهن، تر: حسين الزاوي، ط1، دار غاليمار، باريس،2008، ص (63، 64).

فأحاط بما وصلت إليه المعارف اللغوية العربية الصوتية، والصرفية، والنحوية، والدلالية والبلاغية أولا، وربطها ثانيا بأبعاد اللغة الاجتماعية، المنطقية، الفلسفية، التداولية والتواصلية ... ليستحق بذلك أن يكون أحد أبرز أعلام وموسوعات اللغة والأدب العربي، وشاهدا على ما وصل إليه رقي الفكر العربي الإسلامي في يوم من الأيام.

قائمة المصادر والمراجع:

1. ابن تيمية أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام بن عبدالله، الرد على المنطقيين، دار ترجمان السنة، باكستان، 1976.
2. ابن يعيش موفق الدين أبي البقاء يعيش بن علي، شرح المفصّل (ج1)، تح: إميل بديع يعقوب، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، 2001.
3. أحمد المتوكل، آفاق جديدة في النحو الوظيفي، ط1، دار الهلال العربية، 1993.
4. جوليا كريستيفا، علم النص، تر: فريد الزاهي، دار توبقال، الدار البيضاء، 1988.
5. خولة طالب الإبراهيمي، مبادىء في اللسانيات، ط2، دار القصبة للنشر.
6. الزبيدي محمد مرتضى الحسيني، تاج العروس من جواهر القاموس(ج20)، تح: عبدالكريم العزباوي، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 1983.
7. سيبويه أبو بشر عمرو بن عثمان بن قنبر، الكتاب(ج1)، تح: عبد السلام هارون، ط3، مكتبة الخانجي، القاهرة،1988.
8. السيوطي جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر، بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة(ج2)، ط1، مطبعة عيسى البابي الحلبي.
9. عبد الإله نبهان، ابن يعيش النحوي، منشورات اتحاد الكتاب العرب، 1997.
10. عبد الرحمن الحاج صالح، بحوث ودراسات في اللسانيات العربية (ج1)، موفم للنشر، الجزائر، 2012.
11. عز الدين البوشيخي، التواصل اللغوي مقاربة لسانية وظيفية (نحو نموذج لمستعملي اللغات الطبيعية)، ط1، مكتبة لبنان ناشرون،2012.
12. فرانسوا ريكاناتي، فلسفة اللغة والذهن، تر: حسين الزاوي، ط1، دار غاليمار، باريس،2008.
13. القفطي علي بن يوسف، إنباه الرواة على أنباء النحاة (ج3)، تحقيق: محمد أبوالفضل إبراهيم، ط1، دار الفكر العربي، القاهرة، بيروت، 1986.
14. ياقوت الحموي، معجم الأدباء (إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب) (ج19)، تح: إحسان عباس، ط1، دار المغرب الإسلامي، بيروت، 1993.

مصادرُ الزّمَخْشَرِيّ البَلاغيَّةُ في الكَشَّاف

Turkiy Alali*

المصادرُ البلاغيَةُ قبلَ الزّمَخْشَرِيّ

كانت البلاغةُ العربيةُ في بدايتِها بلاغةً أدبيةً قائمةً على الذَّوقِ العربي السليم؛ والحسِّ الجمالِ، بعيدةً عن التَّكلُّفِ، فالمعاني تصلُ من لسانِ المتكلمِ إلى قلبِ السّامعِ من غيرِ عَناءٍ ولا تأمُلٍ؛ لِمَا كانت عليه القبائلُ العربيةُ من سلامةٍ في سليقتِها وصحةٍ في ذوقِها، وهذا ظاهرٌ جليٌّ في العصر الجاهلي وصدرِ الإسلامِ. وقد سُجلت الكثيرُ من الأمثلةِ على ذلكَ، ويمكنُ القولُ إنّ أقدمَ ذوقٍ بلاغيٍّ وصلَ إلينا ما كانَ منْ أمِّ جُندبٍ في قصةِ تحكيمِها بين علقمةَ الفحلِ وامرئِ القيس، -في مناظرةٍ مشهورةٍ- على أنْ يمدحَ كلٌّ منهما فرسَه، وجعلا حكماً لهما أُمَّ جُندبٍ زوجةَ امرئِ القيسِ، فما كانَ منها إلّا أنْ حكمتْ لعلقمةَ على زوجِها، وقالت له: "سمعتُك زجرتَ وضربتَ وحركتَ". وهو قولك:

وللسّاق لهوبٌ وللسَّوطِ دِرةٌ ... وللزّجرِ منْهُ وقعُ أهوجَ مُنعبِ

وأدركَ فرسُ علقمةَ ثانياً من عِنانِهِ. وهو قوله:

وأقبلَ يهوي ثانياً من عِنانِه ... يمرُّ كمرِّ الرائحِ المتحلِّبِ[1]

فبيّنتْ أمُّ جندبٍ أنَّ زوجَها ضربَ فرسَهُ، وزَجَرَهُ؛ لِيجدَّ ويَنْشَطَ، أمّا علقمةُ فكانَ فرسُهُ مُسرعاً وجاداً من نفسِه، من غيرِ الحاجةِ إلى ضربٍ وزجرٍ. فأدركتْ هذهِ المرأةُ البدويَّةُ بسلقتِها وذوقِها أنَّ المقامَ مقامُ مدحٍ ولا يليقُ بالممدوحِ أنْ يُزجرَ ويُضربَ. وهذه قصةٌ منْ قصصٍ كثيرةٍ حملتْ في طيَّاتِهَا ذَوقاً أدبيّاً والتماساً لمواطنِ الجمالِ في الكلامِ، فقد كان العامةُ والخاصةُ، والشعراءُ والأدباءُ يتمتعونَ بذوقٍ رفيعٍ، ونقدٍ دقيقٍ، وهذا مبسوطٌ في كتبِ الأدبِ[2].

ومعَ بدايةِ نزولِ القرآنِ الكريمِ ومخالطتِه شغافَ قلوبِ قومٍ اتصفتْ بالصَّفاءِ والسَّلامةِ، فمَا كانَ منهم إلّا الاعترافُ بهِ والإنصاتُ إليه، وسبقَ كافرُهم مؤمنَهم. ومن أبرزِ ما وصلَ إلينا منْ إنصافِ الكفارِ للقرآن قولُ الوليدِ بنِ المغيرةِ في قصَّةٍ مشهورةٍ عندَمَا سمعَ القرآنَ منَ النَّبيِّ -عليه الصّلاة والسّلام- فقال:" واللهِ إنَّ لِقولِه حلاوةٌ، وإنَّ عليه لَطلاوةٌ، وإنَّهُ لَمُثمرٌ أعلَاهُ مغدقٌ أسفلُه، وإنّهُ ليعلو وما يُعلى، وإنّه لَيحطمُ ما تحته"[3]. وكذلك أُثِرَ أنَّ عمرَ بنَ الخطابِ عندما سمعَ القرآن -قبلَ إسلامِه- قالَ "ما أحسنَ هذا الكلامَ وأكرمَه" وقال عن تأثيرِهِ في نفسِه "فلما سمعتُ القرآنَ رقَّ لهُ قلبي، فبكيتُ ودخلَني الإسَلامُ"[4]. وكلُّ هذا التَّأثير يرجعُ إلى سلامةِ الذَّوقِ عندَهُمْ وصفاءها.

ويعتبرُ **الذوقُ السليمُ** هوَ الأصلُ الأولُ الذي قامتْ عليهِ البلاغةُ العربيةُ في أوَّلِ أَمْرِهَا[5]. ومع زيادةِ التّمدُّنِ وانْشغالِ النّاسِ بِدنياهُم، والابتعادِ عن مراكزِ اللغةِ؛ قلَّ الذوقُ البلاغيُّ عندَ العربِ، وبدَأتْ التَّساؤُلاتُ تظهرُ حولَ أسرارِ إعجازِ القرآنِ الكريمِ؛ فعَقدوا لذلكَ المناظراتِ والسّجلاتِ، وتجرّدت الأقلامُ في سبيلِ ذلكَ، ولعلَّ أكثرَ منِ اهتمَّ بهذهِ القضيّةِ هُمُ المعتزلةُ الَّذينَ ما بَرحوا يُناظرون الفلاسفةَ والملاحدةَ الطاعنينَ في كتابَ اللهِ، وينافحون عنه؛ فنتجَ عنهمْ إرثٌ بلاغيٌّ أثرى الدراساتِ البلاغيَّةَ -فيما بعد-. كذلكَ نشطَ التَّأليفُ عندَ اللغويينَ، والنُّقادِ، والمتكلمينَ، والمفسّرينَ معَ اختلافِ مناهجِهِم ومذهبِهم إلّا أنَّ قصدَهُم واحدٌ وهو الدفاعُ عنِ القرآنِ الكريمِ، وكانتْ السِّمةُ البلاغيَّةُ البارزةُ في هذهِ المرحلةِ هي إدراكُ مواضعَ **الجمالِ** المتفرقةَ في كتابِ اللهِ وتعليلُها[6]. وهذا أصلٌ آخرُ اعتمدَ عليه البلاغيونَ فيما بعدُ.

---

* AYBU Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri, Arap Dili ve Belagatı Doktora Programı (try198571@gmail.com), Orcid : 0000-0002-8287-5251.

[1] امْرُؤُ القَيْس بن حجر بن الحارث الكندي، (ت545 م)، *ديوان امرئ القيس*، تحق. عبد الرحمن المصطاوي، ط3، (بيروت: دار المعرفة،2004م)،73.

[2] عبد القادر بن عمر البغدادي (ت: 1093هـ)، خزانة الأدب ولب لباب لسان العرب، تحق.عبد السلام محمد هارون،ط4(القاهرة: مكتبة الخانجي،1997م)،112/8-114.

[3] الحاكم: محمد بن عبد الله ابن البيّع (ت: 405هـ)، *المستدرك على الصّحيحين*، تحق. مصطفى عطا، (بيروت: دار الكتب العلمية1411ه – 1990م)،550/4.

[4] عبد الملك بن هشام جمال الدين (المتوفى: 213هـ)، السيرة النبوية لابن هشام، تحق. طه عبد الرؤوف سعد، شركة الطباعة الفنية المتحدة،296/1.

[5] سيد قطب، *التصوير الفني في القرآن*، ط17(القاهرة: دار الشروق،2004)،26.

[6] سيد قطب، التصوير الفني في القرآن،34.

ولا زالتْ هذه الدراساتُ تنمو حتّى استطاعَ عبدُ القاهرِ الجرجانيُّ (ت:471ه) وضعَ نظريةِ النّظمِ في كتابِهِ "دَلَائِلِ الإِعْجَازِ" ونظريةِ البيانِ في كتابِهِ الأخرِ "أَسْرَارِ البَلَاغَةِ"، وقدْ اتّخذَ الجرجانيُّ أصلينِ بنى عليهمَا نظرياتِه هما: النَّحو والشعرُ، وعزا البلاغةَ إليهمَا فهي بمنظورِه قائمةٌ على النّظمِ: الذي هوَ توخي معاني النَّحوِ في الكلامِ، فالنَّحو هو الذي يفتحُ مغاليقَ الكلامِ، وهوَ المقياسُ الذي يُعرف بهِ صحيحُ الكلامِ منْ فاسدِه[7]، وأمَّا الشّعرُ بمنظورِهِ: فهوَ "ديوانُ العَرب، وعنوانُ الأدبِ، والذي لا يُشَّكُ أَنَّهُ كانَ ميدانَ القومِ إذا تجارَوْا في الفَصاحةِ والبيانِ، وتنازَعوا فيهمَا قَصَبَ الرِّهانِ"[8]. وقدْ عدَّ الجرجانيُّ الصَّادَّ عن هذينِ الأصلينِ صاداً عنْ كتابِ اللهِ مانعاً مِنْ أنْ تُعرفَ حُجَّتَهُ؛ لأنَّ فهمَه متعلقٌ بهمَا[9]. وبهذا يكونُ الجرجانيُّ قدْ وضعَ للبلاغةِ أصولاً جديدةً قامتْ عليهَا، إضافةً إلى الذوقِ السليمِ، وأدراكِ مواضعَ الجمالِ، ودراساتِ النُّقادِ والمتكلمينَ قبلَه. ثُمَّ شكلتْ هذا الدراسةُ التي خطَّها الجرجانيُّ حجرَ الأساسِ في كلِّ الدراساتِ البلاغيّةِ بعدّهُ، فعليهِ المعوّلُ وإليه المنتهى، بلْ إنَّ البلاغةَ تُنسبُ إليه فهو بمنزلةِ سيبويهِ في علمِ النَّحو، والشّافعيّ في أصولِ الفقهِ.

وأفضلُ منِ استثمرَ جهودَ الجرجانيّ وبنى عليهَا فروعاً جارُ اللهِ الزّمَخْشَرِيُّ في كشّافِهِ، الذي يعتبرُ بحقٍّ التَّفسيرَ البيانيّ الأولَ للقرآنِ الكريمِ؛ فمَا سبقَه سابقٌ ولم يُدركْهُ لاحقٌ حتّى خُصومُهُ أشادوا به[10]، فكيفَ استطاعَ الزّمَخْشَرِيُّ أنْ يصلَ إلى هذِهِ المرتبةِ ويزاحمَ تفاسيرَ سبقتْهُ؟ فلا بدَّ مِنْ أنّه بنى تفسيرَه على أصولٍ راسخةٍ، واستمدَهُ من ينابيعَ صافيةٍ حتّى بلغَ بهِ ما بلغَ. وفي هذا البحث نعرض لهذه المصادرَ بشيءٍ من التَّفصيلِ والبيانِ.

حياةُ الزّمَخْشَرِيّ

محمودُ بنُ عمرَ الزّمَخْشَرِيّ من بلادِ خَوَارِزْمَ، وزَمَخْشَرُ بلدةٌ بالقربِ منهَا، انْتهتْ إليهِ الرّيَاسةُ في النّحوِ، والأدبِ، والبّلاغةِ، مع الاعتزالِ والزُّهدِ، وتركَ إرثاً علميّاً ضخماً في فنونٍ علميَّةٍ شتَّى، ومنْ أشهرِهَا "الكَشَّاف عن حقائقِ غوامضِ التَّنزيلِ" وقدْ خصَّصَهُ لتَفسيرِ كِتابِ اللهِ على طريقةٍ ابتكرَهَا فجعلَ أساسَهَا البلاغةَ -كما سيأتي- و "المفصّلِ" في النّحو وهو كتابٌ مشهورٌ و "أَسَاسِ البَلاغةِ" في المعاجمِ[11]، وغيرِ ذلكَ من المصنَّفاتِ. لكنَّ شُهرةَ الزّمَخْشَرِيّ كانتْ في البَلاغةِ ولا سيمَا في تفسيرِهِ الكشّاف، الذي طارتْ شهرتُهُ في أفَاقِ العَالم الإسْلامي، فبلغَ به الغايةَ المنشودةَ، وما ذاك إلّا لشدَّةِ ذوقِهِ الأدبيّ وحسّه البَلاغيّ[12]. ويعزو الزّمَخْشَرِيُّ سببَ تأليفِ هذا التّفسيرِ إلى طلبِ بعضِ طُلابِهِ من المعتزلةِ؛ الَّذينَ ما برحوا يراجعونَهُ في تفسيرِ بعضِ الآياتِ، ويُبيّنُ لهمْ شيئاً مما يسألونَهُ حتَّى طلبُوا منْهُ أنْ يضعَ لهم تَفسيراً شاملاً؛ فأجَابَهُم إلى ذلك، ووقف عند رغبتهم[13].

مصادرُ الزّمَخْشَرِيّ في الكشَّافِ

اعتمد الزّمَخْشَرِيُّ في هذا التّفسيرِ على جملةٍ من **المصادرِ** كانَ عليها المعولُ، بالإضافةِ إلى ما أوتي الرجلُ من ذوقٍ وذكاءٍ ساعدَاهُ في ذلك. وتُقسَّمُ هذه المصادرُ إلى: مصادرَ عامةٍ في علمِ التَّفسيرِ، ومصادرَ خاصةٍ بالبلاغةِ.

المصادرُ العامّةِ

فمنَ المعلومِ أنّ لكلِّ فنٍ من الفنونِ مصادرُ يقومُ عليهَا هذا العلمُ وإليهَا يرجعُ صاحبُهُ، والمفسّرونَ كغيرِهِمْ منَ العلماءِ فيعتمدُ لاحقُهُمْ على سابقِهِمْ، معَ مَا يضيفُهُ منْ جديدٍ يأتي بهِ قد فاتَ سابقِيهِ، أو إيضاحٍ لمبهمٍ أو تفسيرٍ لمشكلٍ، ولقد اعتمدَ المفسرونَ على جملةٍ منَ المصادرِ في تفاسيرِهم: كاعتمادِهِم على أقوالِ الأوائلِ ولاسيمَا أحاديثُ النبيّ -صلى اللهُ عليهِ وسلَّمَ- والصَّحابةِ الكرامِ، ومَنْ جاءَ بعدَهُم. وهذا ظاهرٌ منَ التَّكرار لأسمائِهِم في التَّفاسيرِ، وكثْرةِ النَّقلِ عنِ البَارزينَ منْهُم، كابنِ عبَّاسٍ منَ الصحابةِ، ومجاهدِ بنِ جبرٍ وسعيدِ بنِ جبيرٍ منَ التابعينَ وغيرِهم كثير.

---

[7] عبد القاهر الجرجاني، *دلائل الإعجاز*، تحق. محمود شاكر، ط5، (القاهرة: مكتبة الخانجي،2004م)،28.81.

[8] الجرجاني، *دلائل الإعجاز*، 9.

[9] الجرجاني، *دلائل الإعجاز*،28،9.

[10] شوقي ضيف، *البلاغة تاريخ وتطور*، ط12، (القاهرة: دار المعارف)،220.

[11] محمد بن أحمد الذهبي (ت: 748هـ)، *سير أعلام النبلاء*، تحق. مجموعة من المحققين بإشراف الشيخ شعيب الأرناؤوط، ط3(بيروت: مؤسسة الرسالة،1985م)،20-152.

[12] شوقي ضيف، *البلاغة تاريخ وتطور*،219.

[13] محمود بن عمرو بن أحمد، الزّمَخْشَرِيّ (ت: 538هـ)، *الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل*، ط3، (بيروت: دار الكتاب العربي،1407ه)، 3/1.

والزّمَخْشَرِيُّ كغيرِهِ منَ المفسّرينَ مَشى على هذِهِ الطّريقةِ، فاعتمدَ أوّلاً على المأثورِ منَ الأقوالِ؛ فنقلَ في تفسيرِهِ جُملةَ منَ الأحاديثِ النبويّةِ[14]، وأقوالَ الصحابةَ والتابعينَ[15]، ونقلَ من كتبِ المحدِّثينَ ولم يسندْ لأحدٍ إلا لمسلمٍ[16]. ومِنْ ثَمَّ اعتمدَ على جملةٍ منَ **التَّفاسيرِ** وجعلَهَا مصدراً أساسيّاً في تفسيرِهِ، وكانَ أبرزَهَا تفسيرُ مجاهدَ بنِ جبرٍ(ت:104ه) وممّا نقلَهُ عنْ مجاهدَ قولَه في تفسيرِ معنى الاستجابةِ في آية غافر{وَقالَ رَبُّكُمُ ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ}[17] "والاسْتِجَابَةُ: الإثابَةُ، وقد قالَ مجاهدٌ في تفسيرِها: "اعبدوني أُثِبْكُم"[18] وكذلكَ أخذ الزّمَخْشَرِيُّ عن بعض مفسّرِي المعتزلةِ كعمرو بنِ عبيدٍ(ت:143ه) فقدْ نقلَ عنهُ القراءاتِ وعملَ على توجيهِهَا[19]، ولعلَّ مِنْ أكثرِ المصادرِ التّفسيريّةِ التي اعتمدَ عليهَا الزّمَخْشَرِيُّ تفسيرُ الزَّجاجِ(ت:311ه) "مَعَاني القُرآنِ وإعرَابُهُ" الّذي تميَّزَ باهتمامِهِ بغريبِ اللغةِ، فأخذَ منهُ التَّفسيرَ اللغويّ، كنقلِ الزّمَخْشَرِيّ معنَى الصَّعيدِ من تفسيرِهِ، فقالَ: قالَ الزَّجاجُ: "الصعيدُ وجهُ الأرضِ ، ترْاباً كانَ أو غيرِهِ"[20] وربمَا نقلَ عنِ الزَّجاجِ مِنْ غيرِ إسنادٍ إليهِ كتفسيرِهِ معنى الإشراقِ في قوله تعالى{يُسَبِّحْنَ بِالْعَشِيِّ وَالْإِشْرَاقِ}[21] بوقتِ الإشراقِ، وهوَ حينَ تُشرقُ الشمسُ، أيْ: تُضيءُ ويصفو شعاعُهَا، وهوَ وقتُ الضَّحى[22]، وهذا عينُهُ مَا قَالَه الزَّجاجُ في تفسيرِهِ[23]، وقدْ أكثرَ الزّمَخْشَرِيُّ منَ النَّقلِ عنِ النّحاسِ(ت:338) وهذا ظاهرٌ جليٌّ في الكشَّافِ. ومنَ التَّفَاسِيرِ التي اعتمدَ عليها أيضاً "التَّفسيرُ الكبيرُ" للرُّمَّاني(ت:384ه) وسلكَ طريقَهُ، واتَّبعَ منهجَهُ، وزادَ عليهِ فيمَا ذكرتْهُ كُتُبُ التَّراجمِ، ولأنَّ تفسيرَ الرُّمَّاني قدْ فُقِدَ فلَا يمكنُ المقارنةُ بينهمَا والاطّلاعُ على مدَى تأثُّرِه بِه[24].

أمّا مصادرُهُ في **القِرَاءَاتِ** فقدْ اعتمدَ علَى جملةٍ منَ المصاحفِ: كمصحفِ ابنِ مسعودٍ[25]، ومصحفِ أُبَي بِنْ كعبٍ[26]، ومصاحفِ أهلِ الشَّامِ والحجازِ[27]، ومصاحفِ أُخرى لمْ يُسمِهَا لكنَّهُ ذكرَهَا بقولِهِ قُرِئَ في بعضِ المصاحفِ[28].

ومنْ مصادرِهِ **النَّحويةِ واللغويةِ**: كتابُ سيبويّه فقدْ اعتمدَ عليهِ كثيراً[29]، وعلى أبي العباسِ المبردِ(ت:285ه) ولا سيمَا كتابه "الكاملُ في اللغةِ والأدبِ[30]، وكتاب "الحلبيّات"[31] لأَبِي علي الفَارِسِي(ت:377ه)، وكتابي "التَّمام" و "المحتَسِب"[32] لابنِ جِنّي(ت:392ه)، وكتابُ "التّبيان"[33] لأبي الفَتحِ الهمداني(ت:371ه) وغيرُهَا منَ المصادرِ النَّحويَّةِ واللغويَّةِ[34]. وكذلكَ نقلَ عنْ بعضِ الأُدباءِ كالجاحظِ(ت:255ه) وأبي العلاءِ المعريّ (ت:449ه) وأبي تمامٍ(ت:231ه) وغيرِهِم[35]. فهذه أبرزُ المصادرِ العامةِ الَّتي رجعَ إليها الزَّمخشريُّ مِنْ كُتُبِ التَّفسيرِ، واللغةِ، والنَّحوي، والقراءاتِ، والحديثِ وغيرها، فصرَّحَ بمَنْ نقلَ عنه تارةً، واكتفى بالنَّقلِ دونَ الإسناد تارةً أخرى.

---

[14] الزّمَخْشَرِيّ، *الكشاف*،650/34/19/1.

[15] الزّمَخْشَرِيّ، *الكشاف*،673/226/16/1.

[16] الزّمَخْشَرِيّ، الكشاف،116/1.

[17] غافر،60/40.

[18] الزّمَخْشَرِيّ، *الكشاف*،673/226/16/1.

[19] الزّمَخْشَرِيّ، *الكشاف*،335/17/1.

[20] إبراهيم بن السري بن سهل، أبو إسحاق الزجاج (ت: 311هـ)، *معاني القرآن وإعرابه*، تحق. عبد الجليل عبده شلبي، (بيروت: عالم الكتب،1988م)،56/2؛ الزّمَخْشَرِيّ، *الكشاف*،514/1؛

[21] ص،18/38.

[22] الزّمَخْشَرِيّ، *الكشاف*،78/4.

[23] الزجاج، معاني القرآن،324/4.

[24] يوسف بن تغري (ت: 874هـ)، *النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة*، (مصر: دار الكتب)،168/4.

[25] الزّمَخْشَرِيّ، *الكشاف*،145/86/16/1.

[26] الزّمَخْشَرِيّ، *الكشاف*،289/251/1.

[27] الزّمَخْشَرِيّ، *الكشاف*،448/191/1.

[28] الزّمَخْشَرِيّ، *الكشاف*،445/70/2.

[29] الزّمَخْشَرِيّ، *الكشاف*،25/20/1.

[30] الزّمَخْشَرِيّ، *الكشاف*،218/1، 474/2.

[31] الزّمَخْشَرِيّ، *الكشاف*،237/1.

[32] الزّمَخْشَرِيّ، *الكشاف*،170/1، 10/3.

[33] الزّمَخْشَرِيّ، *الكشاف*،537/3.

[34] مصطفى الصاوي الجويني، *منهج الزّمَخْشَرِيّ في تفسير القرآن وبيان إعجازه*، ط2، (مصر: دار المعارف)،90-91.

[35] الزّمَخْشَرِيّ، *الكشاف*،646/78/77/1.

المصادِرُ البَلاغيَّةُ في الكَشَّافِ

لا يَخفَى على ذيْ لبٍّ أنَّ القرآنَ كتابٌ عربيٌّ، امتازَ بالبلاغةِ التي أعجزتْ العربَ رغمَ فصاحتِهم وبلاغتِهم، الَّذينَ لطَالما تفاخرُوا بهَا، فكانَ لِزامًا على مَنْ أرادَ أنْ يخوضَ في غِمَارِهِ، ويبحثَ عَنْ كُنوزِهِ؛ مِنْ معرفةِ الطُرُقِ إلى أبوابِ خزائِنِهِ ومفاتيحِهَا، وإنَّ مِنْ أَهْدى طُرقِهِ وأعظمِ مفاتحِهِ علمَا المعاني والبيان اللَّذانِ هُمَا مِنْ خصائصِ القُرآنِ، وعِدّةِ كلِّ مفسِّرٍ وباحثٍ في آياتِهِ. وهذا ما قرّرَهُ الزّمَخْشَرِيُّ في مقدمةِ تفسيرِهِ فقالِ "ولا يغوصُ على شيءٍ مِنْ تلكَ الحقائقِ إلَّا رجلٌ قد برعَ في علمَينِ مختصينِ بالقرآنِ، وهمَا علمُ المعاني وعلمُ البيانِ وتَمَهَّلَ في ارتيادِهِمَا آونةً، وتَعِبَ في التّنقيرِ عنهمَا أزمنَةً، وبعثتْهُ على تتَبُعِ مظانهمَا همّةٌ في معرفةِ لطائفِ حُجَّةِ اللَّهِ، وحرْصٌ على استيضاحِ معجزةِ رسولِ اللَّهِ بعدَ أنْ يكونَ آخذاً من سائرِ العلومِ بحظٍّ" [36] فجعلَ الزّمَخْشَرِيُّ علمَي "المعَانِي والبَيَان" همَا الأساسُ لمنْ أرادَ أنْ يعرفَ دقائقَ كتابِ اللهِ، فليستْ الغايةُ معرفةَ معاني الألفَاظِ فحسْبُ بَلْ لابدَّ مِنْ الوقفِ على إعجَازه وخفايا أسرارِهِ، وهو مَا لَا يَتمُّ إلَّا بِهذينِ العِلْمَينِ. وفي سبيلِ ذَلكَ اعْتمدَ الزّمَخْشَرِيَّ على جملةٍ منَ المصادرِ لِرفعِ اللثامِ عمَّا في القرآنِ منْ وجوهِ الجمالِ البياني، وما فيه منْ حُسنِ المعاني، وبديعِ النَّظم، وأسرارِ الإعجازِ. وأبرزُ هذا المصادرِ هِي:

1-الشَّوَاهدُ الشِّعريَّةُ

كانَ الشِّعرُ ولا زالَ مصدَراً ومرجعاً لكلِّ مَنْ أرادَ الوقفَ على معاني كلامِ العربِ، فهوَ ديوانُهُمْ، وفيهِ حُفِظَتْ لُغَتِهِمْ، وبهِ تفاخرُوا في جاهليَّتِهِمْ وإسلامهم، فلا يكادُ يخلو تفسيرٌ منه؛ ولا سيمَا تفاسيرُ أهلِ اللغةِ. ولعلَّ الزّمَخْشَرِيَّ أخذَ منْهُ حظاً وافراً، وكيفَ لَا؟! وهوَ الشاعرُ اللبيبُ، والأديبُ الأريبُ صاحبُ الذوقِ الرفيعِ، فقدْ استطاعَ أنْ يوظَّفَ الشِّعرَ في حلِّ الإشكالاتِ البلاغيَّةِ عندَ المفسّرينَ، بغضِّ النَّظرِ عنْ قائلِهِ. فهوَ يأخذُ تارةً عنْ عربِ الجاهليَّةِ وتارةً عنْ غيرِهِمْ، فيدورُ معَ الذَّوقِ أيْنَمَا دارَ. ومن الأمثلةِ على ذلِكَ تفسيرُهُ لآية التَّوبةِ ووقفُهُ عندَ معنى الأكلِ في قولِهِ تعالى {لَيَأْكُلُونَ أَمْوَالَ النَّاسِ}[37] فقالَ "معنى أكلِ الأموالِ على وجهينَ: إمَّا أنْ يُستعارُ الأكلُ للأخذِ ألَا ترى إلى قولِهِم: أخذَ الطَّعامَ وتناولَهُ، وإمّا على أنَّ الأموالَ يؤكَلُ بِهَا فهي سببُ الأكلِ، ومنه قولُ العجاجِ:

إنَّ لَنَـا أَحْمِـرَةً عِجَافَـا يَأْكُلْـنَ كُلَّ لَيْلَةٍ إكـافَا[38]

يريد: "علفاً يُشترى بثمنِ إكافٍ"[39] -والإكافُ: هو ما يوضعُ على ظهرِ الحمارِ ليَحميَهُ عندَ حملِ الأَثْقَالِ- فاستعانَ الزّمَخْشَرِيُّ ببيتِ شعرٍ لتعزيزِ المعنى الذي ذهبَ إليهِ منْ أنَّ المرادَ منَ الأكلِ هوَ المعنى المجازي؛ وهو معنىً تعريفُهُ العربُ في أشعارِهم، وجارٍ على ألسِنَتِهِم. وفي تفسيرِهِ لقولِهِ تعالى {وَحَمَلْنَاهُ عَلَى ذَاتِ أَلْوَاحٍ وَدُسُرٍ}[40] قرَّرَ أنَّ ذاتَ ألواحٍ ودُسرٍ هي السَّفينةُ فَكَنَّ عنهَا القرآنُ بِصِفَتِهَا وأرادَ الموصوفَ، فهي كنايةٌ عنْ موصوفٍ واستدلَ على رأيه بِقولِ الشاعرِ:

مَفرَشي صَهوَةُ الحِصانِ وَلَكِنّ... قَميصي مَسرودَةٌ مِن حَديدِ

فقصدَ "بالقميصِ": الدَّرعَ[41]. كذلك في قول الشاعر:

وإنِّي لَأَستَوفِي حُقُـوقِي جَاهِـدًا وَلَوْ فِي عُيُونِ النّازِيَاتِ بِأَكْرُعِ

فأراد بالنَّازِيَاتِ: الجَرَدَ[42]. ثم عقَّبَ بعدَ هَذَينِ البَيتَينِ بِقُولِهِ" ألَا ترى أنَّكَ لو جمعتَ بينَ السَّفينةِ وبينَ هذِهِ الصِّفةِ، أوْ بينَ الدِّرعِ والجرَادِ وهاتَينِ الصّفتين: لم يصحْ، وهذَا مِنْ فصيحِ الكَلامِ وبَدِيعِهِ"[43]

---

[36] الزّمَخْشَرِيّ، الكشاف،2/1.

[37] التوبة،34/9.

[38] البيت من الرجز قائله العجاج، إميل بديع يعقوب، *المعجم المفصل في شواهد العربية*، (بيروت: دار الكتب العلمية،1996م)87/11.

[39] الزّمَخْشَرِيّ، *الكشاف*،266/2.

[40] القمر،13/54.

[41] الزّمَخْشَرِيّ، *الكشاف*،435-434/4.

[42] الزّمَخْشَرِيّ، *الكشاف*،435/4.

[43] الزّمَخْشَرِيّ، *الكشاف*،435/4.

وفي غيرِ هذَينِ الموطِنَينِ مِنْ تفسيرِهِ مواطنٌ كثيرةٌ اسْتدلَّ الزّمَخْشَرِيُّ بالشِّعرِ على تبيينِ بلاغةِ القُرآنِ، ورفعِ مَا أشكلَ منْهُ في الظَّاهرِ، وساقَ المئاتِ منَ الشَّواهدِ الشّعريَّةِ ممَّا جعلَ مِنَ الشِّعرِ مصدراً أساسيّاً في كتابِهِ.

2-دراساتُ اللغويينَ المتقدمينَ

في بدايةِ عصرِ التَّدوينِ وقبلَ تمايزِ العلومِ بعضِها عنْ بعضٍ، ظهرَ اعتناءُ بعضِ اللُغويينَ المتقدِّمينَ بالنُّكتِ البلاغيَّةِ في القرآنِ الكريمِ، ودوّنُوا جملةً منَ الملاحظاتِ البلاغيّةِ في ثنايا كُتبِهِم، ولاسيما التي أُفرِدَتْ للكلامِ عنِ القرآنِ. ومِنْ أكثرِهِم الفراءُ الكوفيُّ (ت:207ه) والأخفشُ البَصريُّ (ت:215ه) فكلاهما عالمٌ مُجيدٌ في النَّحوِ واللغةِ، وكَتَبَ كلُّ واحدٍ منهمَا تفسيراً وحملَ اسمَ "معانيَّ القرآن" وقدْ سلكَا فيهمَا نفسَ المسلكِ؛ من حيثُ اعتمدَهما على فهمِ لغةِ العربِ في التَّفسيرِ، وجعلَاهَا هي العمدةُ في ذلكَ، فأكْثَرَا مِنَ الشَّواهدِ الشَّعريةِ والنَّثريةِ مِنْ صحيحِ كلامِ العربِ[44]، والْمُهمُّ هنَا أنَّ كلَّ واحدٍ منهمَا ضمّنَ كتَابَهُ بعضَ الإشاراتِ البلاغيَّةِ التي تناقلَهَا عنهُمْ أهلُ البلاغةِ والتَّفسيرِ، وكانتْ مصدراً مُهِمّاً لِمَنْ أرادَ التَّفسيرَ اللغوي لكتابِ اللهِ[45]. وقدْ أخذَ الزّمَخْشَرِيُّ حظّاً مِنْ هذا النَّقلِ فقدْ تأثرَ بالفراءِ في بعضِ النُّكَتِ البلاغيَّةِ كمجيءِ الاستفهامِ للتَّعجُّبِ والتّوبيخِ عندَ الفراءِ[46] كمَا في قولِهِ تعالى {كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللَّهِ وَكُنْتُمْ أَمْوَاتًا}[47] وقدْ قال الزّمَخْشَرِيُّ فيها كأنَّه قيلَ "ما أعجبَ كُفْرَكُمْ معْ عِلْمِكُمْ بحالِكُمْ هذِهِ!"[48] وهذَا قريبٌ منْ قولِ الفراءِ. وكذَلِكَ في قولِهِ {أَصْطَفَى الْبَنَاتِ عَلَى الْبَنِينَ}[49] قالَ الزّمَخْشَرِيُّ فيهَا "استفهامٌ على طريقِ الإنْكارِ"[50] وقدْ عبَّرَ عنه الفراءُ بالتَّوبيخِ[51]، وذكر -أيضاً - أهلُ اللغةِ مصطلحَ التَّقديمِ والتَّأخيرِ[52] وهو ما أكثرَ منهُ الزّمَخْشَرِيُّ في تفسيرِهِ أيضاً[53]. ومنَ الّذينَ لهم أثرٌ واضحٌ على الزّمَخْشَرِيّ الأديبُ الكبيرُ عمرو بنُ بحرٍ الجاحظُ؛ مما له من مكانةٍ في البلاغةِ والإعتزالِ، فهو يُعتبرُ مؤسِّسُ علمَ البلاغةِ على قولِ المحققينَ منَ البلاغيينَ[54]، فهوَ أوّلُ مَنْ توسَّعَ فيهَا ولاسيمَا في كتابِهِ "البيانِ والتبيينِ" فقدْ تكلَّمَ عِنْ معنَى البَلاغةِ، ونقلَ أقوالَ النَّاسِ في تَعريفِهَا، وذكرَ جملةً منْ مباحثِهَا معْ كثرةِ التَّطبيقَاتِ على الشَّعرِ والنَّثرِ، وهوَ مِنْ أوائلِ مَنْ استعملَ مصطلحَ الحقيقةِ والمجازِ بمعناهُ الدَّقيقِ[55]، وتركَ أثراً بالغاً على كلِّ مَنْ جاءَ بعدَهُ، والزّمَخْشَرِيُّ كغيرِهِ أخذَ عنْه وذكرَهُ في تفسيرِهِ، وكيفَ لَا وهمَا مِنْ نفسِ المدرسةِ العقديةِ؛ فكلَاهما معتزليٌّ مقدمٌ عندَ أصحابِهِ، ومنافحُ عنْ مذهبِهِ[56].

3-كِتَابَا عبدِ القَاهِرِ الجُرْجَانيّ

صنَّفَ عبدُ القاهرِ الجرجانّي كتابينِ في البلاغةِ الأولُ "دلائلُ الإعجازِ" تكلّمَ فيهِ عنْ مباحثِ علمِ المعاني، وأصَّلَ ذلكَ تأصيّلاً علميّاً دقيقاً معَ الكثيرِ منَ التَّفاصيلِ والاستطراداتِ؛ وذكرَ كثيراً منَ الشَّواهدِ والأمثلةِ على القواعدَ التي وضعَهَا، وكتابُهُ الثَّاني "أسرارُ البلاغةِ" تناولَ فيهِ مباحثِ علمِ البيانِ، واتبعَ نفسَ المنهجَ في الدلائلِ، وبذلكَ استطاعَ أنْ يجمعَ ما تفرقَ منْ أبوابِ البلاغةِ عند سابقيهِ، وأنْ يضعَ نظريةً متكاملةً للبلاغةِ، قائمةً على الشواهدِ النَّثريةِ والشَّعريةِ وبعض التطبيقاتِ القرآنيَّةِ، بعيدةً عنِ المنطقِ والفلسفةِ، لكنَّ هذهِ النّظريةِ لا بدّ لها منْ تطبيقٍ شاملٍ ودقيقٍ لِتَخرُجَ

---

[44] يحيى بن زياد الفراء (المتوفى: 207هـ)، *معاني القرآن*، تحق.أحمد يوسف النجاتي ،إسماعيل الشلبي،(مصر: دار المصري للتأليف والترجمة) ،27/1؛ أبو الحسن المجاشعي الأخفش(ت215هـ)، *معاني القرآن*، تحق. هدى قراعة، (القاهرة: الخانجي، 1990م)،131/1.

[45] علي بن أحمد الواحدي، (ت: 468هـ)، *الوسيط في تفسير القرآن المجيد*، تحق. عادل أحمد عبد الموجود، (بيروت: دار الكتب العلمية،1994م)، 388/259/2.

[46] الفراء، *معاني القرآن*،23/1.

[47] البقرة،28/2.

[48] الزّمَخْشَرِيّ، الكشاف،

[49] الصافات،153/37.

[50] الزّمَخْشَرِيّ، *الكشاف*،64/4.

[51] الفراء، *معاني القرآن*،394/2.

[52] الأخفش، معاني القرآن،328/1.

[53] الزّمَخْشَرِيّ، *الكشاف*،661/3/1

[54] شوقي ضيف، *البلاغة تاريخ وتطور*،57-58.

[55] شوقي ضيف، *البلاغة تاريخ وتطور*،56.

[56] الزّمَخْشَرِيّ، *الكشاف*،78/2/1، 100/4.

منَ الدِّراساتِ النَّظريةِ إلى الدِّراساتِ العمليةِ. وفعلاً استطاعَ الزّمَخْشَرِيُّ بما امتازَ بِهِ مِنْ ذوقٍ بلاغيٍّ، وحسٍّ أدبيٍّ، وعقليّةٍ إعتزاليّةٍ -دأْبُها إعجازُ القرآنِ والدفاعِ عنْهُ- أنْ يفهمَ كتاباتِ الجُرْجاني، ويُطبقَهَا تطبيقاً عمليّاً على كتابِ اللهِ، فكشفَ بها الكثيرَ منْ أوجهِ الإعجازِ البَلاغيّ في القرآنِ، وكانتْ هي المصدرُ الأساسُ الذي انطلقَ منْهُ الزّمَخْشَرِيُّ في تفسيرِهِ[57].

وبالوقوفِ على كتابِ الجرجانيّ "دلائلِ الإعجازِ" نجدُهُ تكلمَ في البابِ الأولِ -بعد المقدماتِ- عنِ التَّقديمِ والتَّأخيرِ في كلامِ العربِ، وكيفَ أنَّ النُّحاةَ لم ينتبهوا لفوائدِهِ في الكلامِ، سوى قولِهِم للعنايةِ والاهتمامِ منْ غيرِ أنْ يبيّنوا سببَ ذلكَ أو يذكرُوا له أمثلةً[58]، فاستدركَ عليهِمُ التَّقصيرَ في ذلكَ وبيّنَ خطأَهُمْ فيهِ، وراحَ يستقصي مواضعَ التَّقديمِ والتَّأخيرِ في الكلامِ، وتكلّمَ عنْهُ: في حالةِ الإثباتِ، والنَّفيِ، والاستفهام، مع التَّعليلِ الدَّقيقِ، وذكرَ الأمثلةَ المناسبةَ على ذلكَ، وتوسَّع في شرحِهَا حتَّى أتمّ مسائلَهُ وأحكمَ أبوابَهُ[59]. ومنَ الشَّواهدِ التي ذكرها الجرجانيُّ قولُهُ تعالى {قُلْ أَغَيْرَ اللَّهِ أَتَّخِذُ وَلِيًّا}[60] ففي هذِهِ الآيةِ تقدَّمَ المفعولُ وهوَ "غيرَ" على عاملِهِ فيكونُ الإنكارِ موجَّهٌ إليهِ[61]. وقد علّلَ الزّمَخْشَرِيُّ بنفسِ تعليلِ الجرجانيِّ فقال: "أوَلى-أتبع- "غَيْرَ اللَّهِ" همزةَ الاستفهامِ دونَ الفعلِ الذي هوَ "أَتَّخِذُ" لأنَّ الإنكارَ في اتخاذِ غيرِ اللهِ ولياً، لا في اتخاذِ الولي، فكانَ أوْلَى بالتَقدِيمِ"[62]. وهوَ عينُ ما قرّرَه الجُرجانيُّ في قاعدةِ التَّقديمِ والتَّأخيرِ، وفيهِ مقدارُ تأثرِ الزَّمَخْشَرِيُّ بالجُرجانيِّ.

ومنَ المواضعِ التي استمدَّهَا مِنَ الجُرجانيِّ **حذفُ** المفعولِ منَ الكلامِ إذا دلَّ عليهِ دليلٌ[63]، وقدْ فسّرَ الزّمَخْشَرِيُّ على هذهِ القاعدةِ قولَهُ تعالى {وَإِذَا أَرَدْنَا أَنْ نُهْلِكَ قَرْيَةً أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا فَفَسَقُوا فِيهَا}[64] على حذفِ المفعولِ لوجودِ الدليلِ عليهِ وهوَ مستفيضٌ في كلامِ العربِ كقولِكَ أمرتُهُ فقعدَ، أيْ: أمرتُهُ بالقعودِ فقعدَ، وكذلكَ أمرناهُمْ بالطاعةِ ففسقُوا[65]. وفي فروقِ الخبرِ يتكلمُ الجرجانيُّ عنِ الفرقِ بينَ الخبَرِ إنْ كانَ اسماً أو فعلاً، فالأولُ يدلُّ على الاستمرارِ والثُّبوتِ، والثَّاني يدلُّ على التَّجدُّدِ[66]، وعلى هذِهِ القَاعدةِ فرّقَ الزّمَخْشَرِيُّ بينَ تحيةِ الملائكةِ لإبراهيمَ -عليه السَّلام- وبينَ ردِّهِ عليهِمْ، في قولِهِ {قالُوا سَلَامًا قَالَ سَلَامٌ}[67] على أنَّ إبراهيمَ ردَّ عليهِمْ بجملةٍ اسميَّةٍ وهمْ بادروهُ بالفعليّةِ، فدلَّ على أنَّ قولَهُ أبلغُ منْ قولهم لِمَا فيهِ منَ الثُّبوتِ والاستمرارِ دونَ التَّجددِ الموجود في الجملةِ الفعليَّةِ وهذا مأخوذٌ منْ صيغةِ الجملتينِ[68]. وتابعَ الزّمَخْشَرِيُّ الجرجانيَّ في حذفِ "واو الحالِ" من جملةِ الحالِ إذا سُبِقَتْ بِحَرْفٍ[69]، وعلَّلَهُ بالثّقلِ كمَا في قوله: {أَوْ هُمْ قَائِلُونَ}[70] حيثُ سُبِقَتْ بحرفِ العطفِ "أو" و "واوُ الحالِ" في الأصلِ حرفُ عطفٍ اُستُعيرتْ من أجلِ الوصلِ بين جملتينِ لذا يُستثقلُ اجتماعُ حرفي عطفٍ في نفسِ المكانِ[71].

وفي **الفصلِ والوصلِ** تابعَ الزّمَخْشَرِيُّ الجرجانيَّ في قواعدِهِ حيثُ يُفصلُ بين الكلامَينِ إذا كانَ الثَّاني هوَ نفْسُهُ الأولُ فلا يحتاجُ إلى عطفٍ[72]، ففي قولِهِ تعالى {أُولَئِكَ عَلَى هُدًى مِنْ رَبِّهِمْ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ}[73] جاءَ الخبرانِ مختلفينِ لذلكَ وصلَ بينهُمَا، أمَّا في قولِهِ {أُولئِكَ كَالْأَنْعامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ، أُولئِكَ هُمُ الْغافِلُونَ}[74] فقدْ شبّهَ اللهُ -عزَّ وجلّ- أهلَ النَّارِ بالأنعامِ التي لا تعقِلُ ثُمَّ أخبرَ عنْهُم بأنَّهُمْ غافلونَ وهوَ شيءٌ واحدٌ

---

[57] شوقي ضيف، *البلاغة تاريخ وتطور*،219-224.

[58] الجرجاني *دلائل الإعجاز*،107.

[59] الجرجاني دلائل الإعجاز،109-142.

[60] الأنعام،14/6.

[61] الجرجاني، *دلائل الإعجاز*،121.

[62] الزّمَخْشَرِيّ، *الكشاف*،9/2.

[63] الجرجاني، *دلائل الإعجاز*،155.

[64] الإسراء،16/17.

[65] الزّمَخْشَرِيّ، *الكشاف*،654/2.

[66] الجرجاني، *دلائل الإعجاز*،174.

[67] هود،69/11.

[68] الزّمَخْشَرِيّ، الكشاف،9/1.

[69] الجرجاني، *دلائل الإعجاز*،211.

[70] الأعراف،4/7.

[71] الزّمَخْشَرِيّ، *الكشاف*،87/2.

[72] الجرجاني، *دلائل الإعجاز*،229.

[73] البقرة،5/2.

[74] الأعراف،179/7.

في المحصلةِ وتقريرٌ للجملةِ الأُولى؛ لذلكَ لم يحتاجِ السَّياقُ إلى الوصلِ[75]. وعلى هذا المِنْوَالِ سارَ في بقيةِ أبوابِ المعاني: كا**لقصرِ**، و**الإيجازِ**، و**الإطنابِ**، و**التّكرارِ**.... يأخذُ القاعدةَ منْ دلائلِ الإعجازِ ويُطبقُها على آياتِ الذِّكرِ الحَكيم[76].

وفي علمِ **البيانِ** مشى أيضاً على نفسِ خطواتِ عبدِ القاهرِ وقواعدِهِ الَّتي قعدَهَا في أسرارِ البلاغةِ، **فالاستعارةُ** عندَ الجرجانيّ جاريةٌ في الفعلِ والاسمِ على حدٍّ سواءٍ، لكنَّهَا في الفعلَ راجعةٌ إلى مصدَرِهِ الذيْ اشتُّقَ منْهُ[77] وقدْ أخذَ الزّمَخْشَرِيُّ هذِهِ القاعدةَ وطبَّقَهَا على قولِهِ تعالى {فَوَجَدَا فِيهَا جِدَارًا يُرِيدُ أَنْ يَنْقَضَّ}[78] قالَ الزّمَخْشَرِيُّ "اسْتُعيرتْ الإرادةُ للمُدَانَاةِ والمشارفةِ"[79]. وفي التَّشبيهِ **التَّمثيلي** يُقررُ الجرجانيُّ أنَّ وجهَ الشّبهَ مَا كانَ مُنتزعاً مِنْ مُتعددٍ، كمَا في قولهِ تعالى {مَثَلُ الَّذِينَ حُمِّلُوا التَّوْرَاةَ ثُمَّ لَمْ يَحْمِلُوهَا كَمَثَلِ الْحِمَارِ يَحْمِلُ أَسْفَارًا}[80] فوجهُ الشَّبهِ مأخوذٌ مِنْ أحوالِ الحمارِ فيما يحملُ، منْ كُتُبٍ لكنّهُ لا ينتفعُ بما فيها، ولا يفرقُهَا عِن غيرِهَا منَ الأحمالِ فليسَ لهُ نصيبٌ مِنها إلّا التَّعبَ[81]. وقد أخذَ الزّمَخْشَرِيُّ هذا المعنى فقَالَ في تفسيرِهِ للآ يةِ "شبهَ اليهودَ- في أنَّهم حملةُ التَّوراةِ وقرّاؤُهَا وحفَّاظُ ما فيهَا، ثمَّ أنَّهمْ غيرُ عاملينَ بهَا ولَا مُنتفعينَ بآياتِهَا، ...بالحمارِ حملَ أسفاراً، ...، فهوَ يَمشِي بهَا ولَا يَدري مِنهَا إلَّا مَا يَمُرُّ بجنبيهِ وظهرِهِ منَ الكدِّ والتّعبِ"[82].

أمّا **المجازُ** فقدْ تكلمَ عنهُ الجرجانيُّ بشكلٍ مستفيضٍ، وقسّمَهُ إلى لغويٍّ -استعارةٍ ومجازٍ مرسلٍ- وعقليٍّ، ثُمَّ تكلَّمَ عنْ علاقاتِ المجازِ المرسلِ كالسّببيةِ والمجاورةِ[83]. وأخذ عنْهُ الزّمَخْشَرِيُّ هذِهِ العلاقاتِ وراحَ يُفسِّرُهَا ويبينُهَا في تَفسيرِهِ، فَفِي قولِهِ تعالى {لَيَأْكُلُونَ أَمْوَالَ النَّاسِ}[84] يقولُ: إنَّ الأموالَ يأكلُ بِهَا فهيَ سببٌ للأكلِ[85]، فالمجازُ مُرسلٌ علاقتُهُ السَّببيةِ. وقدْ توسعَ الجرجانيُّ في الكلامِ عنِ المجازِ العقلي، وقرّرَ أنَّهُ يتناولُ الإسنادَ لَا الألفاظَ، نحو "بَنى الأميرُ السُّورَ" والمعروفُ أنَّ الأميرَ لَمْ يباشرِ البناءَ بنفسِهِ بلْ أَمرَ بِهِ[86]. وعلى هذا قالَ الزّمَخْشَرِيُّ في قولِهِ تعالى {فَمَا رَبِحَتْ تِجَارَتُهُمْ وَمَا كَانُوا مُهْتَدِينَ}[87] كيفَ أسندَ الخُسرانَ إلى التَّجارةِ؟ ومِنَ المعلومِ أنَّ الذي يخسرُ صاحبُهَا لا هي. فقال: "هوَ منَ الإسنادِ المجازي، وهوَ أنْ يُسندَ الفعلَ إلى شيءٍ يَتلبسُ بالذي هوَ في الحقيقةِ لَهُ، كمَا تلبستِ التَّجارةِ بالمشترينَ"[88]. والجديرُ بالذكرِ أنَّ الزّمَخْشَرِيَّ مِنْ أكثرِ العلماءِ الَّذينَ تكلمُوا عنْ المجازِ وتوسَّعُوا فيهِ، حتَّى أفردَ لهُ كِتَاباً خاصاً سمَّاهُ "أساسَ البلاغةِ" تناولَ فيهِ الكلماتِ الَّتي استخدمَهَا العربُ في غيرِ مَا وضعتْ لهُ عَلَى جهةِ المجازِ، ورتبَّهُ على ترتيبِ المعجمِ وهوَ فريدٌ مِنْ نوعِهِ[89].

والظاهرُ ممَا تقدمَ أنَّ الزّمَخْشَرِيَّ قدْ قرأَ كتابي الجرجاني قراءةَ تحقيقٍ، واستوعبَ ما فيهمَا وطبَّقَهُمَا تطبيقاً دقيقاً على كتابِ اللهِ، فلمْ يتركْ صغيرةً ولا كبيرةً منهمَا إلَّا ذكرَ لها تطبيقاً من الآياتِ الكريمةِ، وساعدَهُ على ذلكَ ما تمتعَ به من ذوقٍ بلاغيٍّ وحسٍّ أدبيٍّ[90]، فكانَ عليهمَا المعولُ في تفسيرِهِ، ولعلَّهمَا أبرزُ مصادرِهِ الَّتي استقى منها كشَّافَهُ.

---

[75] الزّمَخْشَرِيّ، *الكشاف*،45/1.

[76] الزّمَخْشَرِيّ، *الكشاف*،129/62/1، 46/2، 247/4.

[77] عبد القاهر الجرجاني، *أسرار البلاغة*، تحق. محمود شاكر، (جدة: دار المدني)،52-53.

[78] الكهف،77/18.

[79] الزّمَخْشَرِيّ، *الكشاف*،737/2.

[80] الجمعة،5/62.

[81] الجرجاني، *أسرار البلاغة*،101.

[82] الزّمَخْشَرِيّ، *الكشاف*،530/4.

[83] الجرجاني، *أسرار البلاغة*،408-416.

[84] التوبة،34/9.

[85] الزّمَخْشَرِيّ، *الكشاف*،266/2.

[86] الجرجاني، *أسرار البلاغة*،388.

[87] البقرة،16/2.

[88] الزّمَخْشَرِيّ، *الكشاف*،70/1.

[89] محمود بن عمرو، الزمخشري جار الله (ت: 538هـ) *أساس البلاغة*، تحق. محمد عيون السود، (بيروت: دار الكتب العلمية،1998م)،15/1-16.

[90] شوقي ضف، البلاغة تاريخ وتطور،243.

4- الذَّوقُ البلاغيُّ

المصدرُ البلاغيَّ الرابعِ الَّذي استمدَّ منْهُ الزّمَخْشَرِيّ وبنى عليهِ تفسيرَهُ البلاغيّ للقرآنِ؛ هو مَا أُعطي مِنْ ذوقٍ رفيعٍ وحسٍّ مرهفٍ، استطاعَ بهِ أنْ يهتديَ إلى مواضعِ البلاغةِ القرآنيَّةِ، وأنْ يقفَ عليها وقفةَ المتأملِ. وهو الذي قرَّرَ في مقدمةِ تفسيرِهِ أنَّ كُلَّ مَنْ أرادَ الوقفَ على لطائفِ حُجَّةِ اللهِ عزَّ وجلَّ لابدَّ لَهُ منْ الأَخذِ مِنْ كُلِّ علمٍ بطرفٍ، وأنْ يكونَ "مسترسلَ الطبيعةِ منقادَهَا، مشتعلَ القريحةِ وقَّادَهَا، يَقظانَ النَّفسِ درّاكاً للمحةِ وإنْ لطف شأْنُها"[91] وفيه دِلالةٌ واضحةٌ على أهميةِ الذَّوقِ في البلاغةِ عندَ الزّمَخْشَرِيّ وقد ظهرَ ذلكَ جلياً في ثنايا تفسيرِهِ، ففي قولِهِ تعالى {وَلَمَّا سَكَتَ عَنْ مُوسَى الْغَضَبُ أَخَذَ الْأَلْوَاحَ}[92] قال فيها الزّمَخْشَرِيّ "كأنَّ الغضبَ كانَ يُغْريهِ على مَا فعلَ ويَقولُ لَهُ: قلْ لقومكَ كذا، وألقِ الألواحَ، وجُرّ برأسِ أخيكَ إليكَ" فوقفَ الزّمَخْشَرِيُّ على الآيةِ موقفَ المتفكرِ المتصوّرِ لحالِ موسى -عليه السَّلام- والغضبِ الذي اعتراه كأنَّهُ إنسانٌ ناطقٌ كلَّمَ موسى وأغراهُ بفعلِ مَا فعلَ، وما كانَ الزّمَخْشَرِيّ أنْ يهتدي إلى هذَا القولِ لولَا ذوقِهِ الرفيع. وبه أيضا وقف الزمخشري على كثير من المحسنات اللفظية في القرآن الكريم كالالتفات في قوله تعالى {حَتَّى إِذَا كُنْتُمْ فِي الْفُلْكِ وَجَرَيْنَ بِهِمْ}[93] ففيه التفاتٌ من المخاطبِ إلى الغيبةِ "وذلكَ على عادةِ افتنَانِهم في الكلامِ وتصرفِهِم فيه، ولأنّ الكلامَ إذا نقلَ من أسلوبٍ إلى أسلوبٍ، كانَ ذلكَ أحسنَ تطريةً لنشاطِ السامع، وإيقاظاً للإصغاءِ إليهِ منْ إجرائِهِ على أسلوبٍ واحدٍ"[94] ففي هذا النصِّ من الكشَّافِ يظهرُ جليّاً مدى تأثيرِ الكلامِ على الأذواقِ وأنَّها تألفُ التّنوعَ والتَّغيرَ.

نتائجُ البحثِ

اعتمدتِ البلاغةُ العربيةُ قبلَ التَّدوينِ على الذَّوقِ العربي والحسِّ المرهفِ، ثُمَّ أخذَ العلماءُ يتتبعون مواطنَ الجمالِ في نظمِ كلامِ العربِ معَ محاولاتٍ منهمْ على تفسيرِهَا، وبرزتْ طائفةٌ منْ أهلِ اللغةِ أوْلَوا اهتماماً بالنَّكتِ البلاغيَّةِ في مصنفاتِهِمْ ووضعُوا بعضَ الاصطلاحاتِ، وقدْ شكَّلتِ الدَّراساتُ القُرآنيَّةُ حجرَ الأساسِ لعلمِ البلاغةِ ولا سيمَا التَّفاسيرُ منهَا، وكذا الدِّراساتُ الَّتي اهتمتْ بموضوعِ إعجازِ القُرآنِ الكريم.

استطاعَ الزّمَخْشَرِيُّ توظيفَ دراساتِ المتقدمينَ والاستفادةَ منهَا على خلافِ مذاهبِهِمْ وعلومِهِم؛ فأخذَ منْ اللُّغويّ، والمفسِّرِ، والنَّحويّ، والأَدِيبِ وغيرهم.

أَوْلى الزّمَخْشَرِيُّ كتابي الجرجانيّ اهتماماً خاصاً، فبعدَ أنِ استوعبَ القواعدَ الَّتي حررهَا الجرجانيُّ، استطاعَ الزّمَخْشَرِيُّ أنْ يطبِّقها تطبيقاً عِلمياً دقيقاً حتَّى غدَتْ هي الأساسُ الَّذي قامَ عليه تَفسيرِهِ.

منَ المصادرِ الأساسيةِ الَّتي عزَّزَ بها الزّمَخْشَرِيُّ أراءَه البلاغيّةَ في التَفسيرِ الشعرُ قديمُهُ وحديثُهُ، فقدْ أكثَرَ منْهُ وغالباً يذكرُهُ لتَّرجيحِ رأياً على رأي أو زيادةِ إيضاحٍ. وكذلكَ اعتمدَ على ذوقِهِ الأَدَبي وحسِّهِ في الاهتدَاءِ إلى مواطنِ الجمالِ في القرآنِ الكَرِيم. عندما يأخذُ الزّمَخْشَرِيُّ منْ سابقيهِ غالباً منْ غيرِ أنْ يسندَ إليهم وهذِهِ صفةٌ عامةٌ عندَ المتقدمين فلا ضيرَ فيها.

المصادر

الحاكم محمد بن عبد الله ابن البيّع (ت: 405هـ)، *المستدرك على الصّحيحين*، تحق. مصطفى عطا، بيروت: دار الكتب العلمية، 1990م.

سيد قطب، *التصوير الفني في القرآن*، الطبعة السابعة عشرة، القاهرة: دار الشروق،2004.

شوقي ضيف، *البلاغة تاريخ وتطور*، الطبعة الثانية عشرة، القاهرة: دار المعارف.

عبد الملك بن هشام جمال الدين (المتوفى: 213هـ)، *السيرة النبوية لابن هشام*، تحق. طه عبد الرؤوف سعد، شركة الطباعة الفنية المتحدة.

امْرُؤُ القَيْس بن حجر بن الحارث الكندي، (ت545 م)، *ديوان امرئ القيس*، تحق. عبد الرحمن المصطاوي، الطبعة الثالثة، بيروت: دار المعرفة،2004م.

إبراهيم بن السري بن سهل، أبو إسحاق الزجاج (ت: 311هـ)، *معاني القرآن وإعرابه*، تحق. عبد الجليل عبده شلبي، بيروت: عالم الكتب،1988م.

إميل بديع يعقوب، *المعجم المفصل في شواهد العربية*، بيروت: دار الكتب العلمية،1996م.

أبو الحسن المجاشعي الأخفش(ت215هـ)، *معاني القرآن*، تحق. هدى قراعة، القاهرة: الخانجي، 1990م.

---

[91] الزّمَخْشَرِيّ، *الكشاف*،1/2-3.

[92] الأعراف،153/7.

[93] يونس،22/10.

[94] الزّمَخْشَرِيّ، *الكشاف*،

عبد القادر بن عمر البغدادي (ت: 1093هـ)، *خزانة الأدب ولب لباب لسان العرب*، تحق. عبد السلام محمد هارون، الطبعة الرابعة، القاهرة: مكتبة الخانجي،1997م.

عبد القاهر الجرجاني، أسرار البلاغة، تحق. محمود شاكر، جدة: دار المدني.

دلائل الإعجاز، تحق. محمود شاكر، الطبعة الخامسة، القاهرة: مكتبة الخانجي،2004م.

علي بن أحمد الواحدي، (ت: 468هـ)، *الوسيط في تفسير القرآن المجيد*، تحق. عادل أحمد عبد الموجود، بيروت: دار الكتب العلمية،1994م.

محمد بن أحمد الذهبي (ت: 748هـ)، *سير أعلام النبلاء*، تحق. مجموعة من المحققين بإشراف الشيخ شعيب الأرناؤوط، الطبعة الثالثة، بيروت: مؤسسة الرسالة،1985م.

محمود بن عمرو، الزمخشري جار الله (ت: 538هـ) *أساس البلاغة*، تحق. محمد عيون السود، بيروت: دار الكتب العلمية،1998م.

الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل، الطبعة الثالثة، بيروت: دار الكتاب العربي،1407ه.

مصطفى الصاوي الجويني، *منهج الزَّمَخْشَرِيّ في تفسير القرآن وبيان إعجازه*، الطبعة الثانية، مصر: دار المعارف.

يحيى بن زياد الفراء (المتوفى: 207هـ)، *معاني القرآن*، تحق. أحمد يوسف النجاتي، إسماعيل الشلبي، مصر: دار المصري للتأليف والترجمة.

يوسف بن تغري (ت: 874هـ)، *النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة*، مصر: دار الكتب.

التحول النظمي في تفسير الكشاف للزمخشري مقاربة أسلوبية

Yamine Raaş*

مقدمة

حظيت الدراسة التركيبية بعناية علماء العربية من نحاة وبلاغيين ومفسرين وغيرهم، ويمثل الزمخشري[1] في تفسيره (**الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل**) واحدا من أقوى حلقات الدرس التركيبي العربي القديم بسبب الإضافات والتوسعات التي قدمها في هذا المجال ،والنكت التي نبه عليها ،والتي تضاهي ما يروج في الأوساط المعاصرة ، ولعل النهج الذي سلكه في طرق الموضوعات ، هو نهج تجلت فيه دراسة الأسلوب بجلاء كما تجلت فيه ملامح النظرية التوليدية التحويلية ، إذ لم يكن همه التفسير فحسب، ولم تكن وجهته نحوية محضة وإنما صرف جهده نحو إبراز الجانب الفني الإبداعي داخل النظام اللغوي، فكان يبحث في الجماليات ويكشف ما وراء التراكيب من الأبعاد الدلالية والأسرار الجمالية الكامنة في التعابير.

بناء على ما تقدم تحاول هذه الورقة البحثية مد جسور التواصل بين الدرس الأسلوبي المعاصر والنظرية التوليدية التحويلية الحديثة من جهة والنتاج الذي قدمه الزمخشري في تفسيره من جهة أخرى ،من أجل قراءة هذه الأخيرة على ضوء أحدث النظريات والمناهج التي أنتجت حديثا وفي الوقت نفسه الكشف عن مكوناته .

وقد سطر البحث مجموعة من الأهداف أهمها: تحديد أهم الأدوات الإجرائية التي وظفها الزمخشري في بيان إعجاز الخطاب القرآني من الناحية التركيبية والكشف عن قيمة هذا الجهد في الدراسات الحديثة ، وكذلك بيان البعد الأسلوبي في مدونة الكشاف من خلال المنهج المتبع والمصطلحات الموظفة في الشرح والتفسير. وكذا الكشف عن ملامح النظرية التوليدية التحويلية من خلال قراءة فكره على ضوء الدرس الحديث.

أولا : منهج الزمخشري في التفسير :

يندرج كشاف الزمخشري ضمن التفاسير الكبرى في التراث العربي،إذ "يعد مدرسة في التفسير متميزة ممتدة"[2]، ويهدف إلى توضيح معاني النصوص القرآنية وتفسير الأحكام الشرعية والفقهية وتجليها للمسلمين ، وأهم ميزة في هذا المصنف أن التفسير فيه ينحو منحى لغويا ونحويا ،إذ يقوم على التدقيق والتحقيق اللغوي للآيات ، ويمكننا القول إن البعد اللغوي يشكل حجر الأساس في تفسير الكشاف لأن باقي التفاسير وإن لم تهمل الجانب اللغوي فإنها تجنح إلى المنهج العقلي في تفسير الآيات والاستناد على الأدلة القرآنية والسنة النبوية وآراء الصحابة والتابعين والجمهور .

اعتبر الزمخشري أن المدخل اللغوي بما يتضمنه من فهم العلاقات النحوية والقواعد اللغوية هو الأساس في فهم وتفسير القرآن الكريم والحديث النبوي والنصوص الأدبية، كما يساعد في تحليل بنية الجمل وتركيبها، وبالتالي يمكن فهم معاني العبارات بشكل دقيق وواضح.

---

* Mohamed Lamine Debaghine Setif University /Cezayir r.yahoo@19rahmasetif , orcid : 0000-0003-4217-735X

[1] -هو أبو القاسم محمود بن عمر بن محمد بن عمر الخوارزمي الزمخشري النحويّ اللغويّ المفسّر المعتزليّ ، من أهل خوارزم ، وزمخشر إحدى قراها .ويقال له : جار الله ، لأنه سافر إلى مكة ، ومكث فيها زماناً ، ولازم بيت الله الحرام ، ولهذا لقب بجار الله . ومن مؤلفاته : الكشاف في تفسير القرآن العزيز ، لم يصنف قبله مثله ، والمفرد والمركب في العربية ، والفائق في تفسير الحديث ، وأساس البلاغة في اللغة ، والمفصل في النحو ، والأنموذج في النحو ، وغيرها من المؤلفات النفيسة . ينظر ترجمته في : ياقوت الحموي : معجم الأدباء، تحقيق: إحسان عباس ،دار الغرب الإسلامي، بيروت، الطبعة: الأولى، 1414 هـ - 1993 م 2688/6. أبو الحسن علي بن يوسف القفطي :إنباه الرواة على أنباه النحاة ،تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم ،دار الفكر العربي - القاهرة، ومؤسسة الكتب الثقافية - بيروت ،الطبعة الأولى، ١٤٠٦ هـ - ١٩٨٢م، 265/3.

[2] محمد إبراهيم شادي: خطوات البحث البلاغي والنقدي بين النشأة والمنهج، عالم الثقافة ، القاهرة ،ط 1، 1439 هـ - 2018 ، ص180، 181.

ولأن الزمخشري وجه عنايته الفائقة نحو الإبانة عن أسرار الإعجاز القرآني بطريقة فنية قائمة على الذوق الأدبي فكان طبيعيا ،بل ضروريا أن يهيمن على تفسير لكشاف البعد البلاغي بكل تجلياته ،فالبلاغة تعد عاملا مهما وركنا مكينا في فهم وتفسير القرآن، أولاها الزمخشري اهتمامًا كبيرًا واستخدمها في تفسير المعاني الدقيقة للكلمات والتعابير، كما استخدم البلاغة في تفسير وتحليل الألفاظ الغريبة والنادرة في القرآن وأوضح كيفية استخدامها في القرآن الكريم، كما استخدم البلاغة في تفسير المعاني المجازية ودمج بينها وبين التحليل النحوي ، كما حرص الزمخشري على توضيح مفاهيم الإعجاز البلاغي وبين أسرار البلاغة القرآنية مع التركيز على الفروقات الدقيقة بين الكلمات والعبارات والتي قد لا ينتبه لها المستعمل العادي للغة . لهذا "فإنه عند الحديث عن الفن البلاغي في تفسير الزمخشري، فإننا نرى ذلك ظاهرا جليا من الوهلة الأولى، فعنايته بالبلاغة القرآنية ومبحث الإعجاز القرآني هو المبدأ الغالب في عمله التفسيري، فقد استطاع الزمخشري أن يستجلي ما في القرآن من ثروة بلاغية عند تحليله لكثير من الآيات القرآنية، مبينا من خلال ذلك قيمة الإعجاز البياني وسحره، وأثره في المعنى، ومجال الأسلوب القرآني وكمال نظمه"[3]

بالإضافة إلى ما سبق ذكره، اعتمد الزمخشري _على لغة العرب وأساليبهم في الخطاب في بيان المعاني ،مستعينا بالأمثلة والشواهد من الأدب والشعر العربي لشرح ولتوضيح المعاني والأفكار والمفاهيم المختلفة مهتديا في ذلك بذوقه وحاسته النقدية ،حيث:" إن الزمخشري يستند في تحليله للنص القرآني إلى مناهج البحث البلاغي، محاولا الوصول إلى أقصى درجة من التذوق ، من خلال رصد الخصائص الأسلوبية في النص القرآني."[4]

تأسيسا على ما تقدم فقد وصف تفسير الكشاف بأنه :" لم يسبق مؤلفه إليه، لما أبان فيه من وجوه الإعجاز في غير ما آية من القرآن الكريم، ولما أظهر فيه من مجال النظم القرآني وبلاغته، وليس كالزمخشري من يستطيع أن يكشف لنا عن مجال القرآن وسحر بلاغته، لما برع فيه من المعرفة بكثير من العلوم. لا سيما ما برز فيه من الإلمام بلغة العرب، والمعرفة بأشعارهم وما امتاز به من الإحاطة بعلوم البلاغة والبيان، والإعراب والأدب، ولقد أضفى هذا النبوغ العلمي الأدبي على تفسير الكشاف ثوبا جميلا، لفت إليه أنظار العلماء وعلق به قلوب المفسرين."[5]

وعلى الرغم من أن البلاغة لم تكن مستهدفة في تفسير الكشاف بل كانت وسيلة استجلاء مظاهر الإعجاز الأدبي في القرآن الكريم استطاع الزمخشري أن يظهر بها عما في القرآن الكريم من ثروة بلاغية، وأسلوب بياني أخاذ ،إلا أننا نستطيع القول إن توفر عناصر البحث البلاغي بمفهومه الواسع الذي يقوم على دراسة التراكيب ومضامينها وسياقاتها، وتتبع الأثر الجمالي فيها وما له من تأثير على المتلقي هي دليل على ما وصل إليه الفكر اللغوي العربي عامة والزمخشري خاصة من الرقي ، فقد عد تفسيره من أجمل التفاسير وأروعها، وقد تحقق للزمخشري ما كان يصبو إليه، فطار كتابه في الأقطار و الآفاق، ونال إعجاب العلماء فعكفوا على دراسته والأخذ منه ،وبنى عليه عامة العلماء بحوثهم، وأصبح مصدرا يرجع إليه في التفسير وعلوم القرآن ،وربما كان تصريح ابن خلدون أثناء حديثه عن علم البيان يحمل الكثير من الوجاهة ،إذ يقول :" أكثر تفاسير المتقدمين غفل عنه حتى ظهر جار االله الزمخشري، ووضع كتابه في التفسير، وتتبع آي القرآن بأحكام هذا الفن (يقصد البلاغة) بما يبدي البعض من إعجازه، فانفرد بهذا الفضل على جميع التفاسير، لولا أنه يؤيد عقائد أهل البدع عند اقتباسها من القرآن بوجوه البلاغة".[6]

ونختـم هذا الجزء من الدراسة برأي لمحمد أبو شهبة في الكشاف يقول فيه :" إن تفسير الكشاف من خير كتب التفسير العلمية وأجلها ... وبحسب هذا الكتاب فضلا ومنزلة أن كل من جاء بعد الزمخشري عالة عليه ، فيما يذكره فيه من أسرار الإعجاز والغوص على المعاني لبلاغية الدقيقة"[7].

---

[3] مصطفى الصاوي الجويني : منهج الزمخشري في تفسير القرآن وبيان إعجازه، دار المعارف ،مصر ،ط2، ص487

[4] بوعلام رزيق : علم الأسلوب دراسة في المبادئ والأسس ، دار الوطن اليوم، ، 1ط ،2017 ص 13

[5] -محمد حسني الذهبي: التفسير والمفسرون، مكتبة وهبة القاهرة، ج،8 ص 356 .354

[6] ابن خلدون: المقدمة، تحقيق: أبو عبد االله السعيد المندوه، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت-لبنان، ط 02، 1996، 256/2.

[7] محمد أبو شهبة: كتاب الاسرائيليات والموضوعات في كتب التفسير،موقع الكتروني : https://shamela.ws/book/8671/1

ثانيا: النظم عند الزمخشري :

يعد التحليل وفق نظرية النظم مبدأ قارا في الكشاف ،وذلك لأن الزمخشري يعتبر النظم هو مرد الإعجاز القرآني ،ففي تعريفه له يصرح قائلا:" النظم هو أم إعجاز القرآن والقانون الذي وقع عليه التحدي ومراعاته أهم ما يجب على المفسر"[8] ويضيف موضحا أن الأبعاد الجمالية في التعبير القرآني لا يكشفها إلا تحليل النظم إذ يقول: " وهذه الأسرار والنكت لا يبرزها إلا علم النظم وإلا بقيت محتجبة في أكمامها. "[9]

والواقع إن الزمخشري أول من سار على منهج عبد القاهر وتمثل نظريته، فنهل في تفسيره من معين الجرجاني ودار في فلك معالم نظريته في النظم ، وراح يتمثل ما طرحه عبد القاهر ، ويبني على ذلك تحليلاته ومصطلحاته البلاغية في إطار نظرية النظم – كما أكدنا سابقاً – واعتنق جل آرائه وطبقها ،ولعل ما أهله لذلك هو امتلاكه آلة البلاغة فضلا عن الذوق الأدبي الرفيع الذي تمتع به مما جعله يوسع من تطبيقات النظرية ويرتاد مجاهيلها ويكشف عن كثير من أسرارها ،إذ يقول شوقي ضيف:"فسر عبد القاهر الجرجاني الأشعري نظرية النظم في كتابه دلائل الإعجاز، إذ رد مجال الأسلوب القرآني إلى المعاني الإضافية للتعبير من تقديم وتأخير، وتعريف وتنكير، وذكر وحذف، وقصر ووصل وفصل وما إلى ذلك من خصائص العبارات. ثم مضى في أسرار البلاغة يصور دقائق الفروق في الصور البيانية، وذكر هنا وهناك بعض آي الذكر الحكيم، موضحا ما جرى فيها من جمال بلاغي، ولكنه لم يتسع لذلك. وكان ضروريا أن يخلفه من يقوم بهذا العمل الجليل، وما زالت الأجيال بعده تنتظر من ينهض به، حتى قيض له أحد أئمة المعتزلة وهو الزمخشري الذي برع في الشعر والنثر وأوتي من الفطنة ودقة الحس ورهافة الشعور ما أعده خير إعداد لتلك المهمة، وكأنما اجتمعت في صدره جميع أماني المعتزلة والأشعرية في تصوير بلاغة القرآن المعجزة"[10] ،كما يذهب الباحث نفسه إلى القول :" إن الزمخشري قد استوعب كل ما كتبه عبد القاهر في الأسرار والدلائل ومضى يطبقه تطبيقا دقيقا على آي الذكر الحكيم، وكأنه لم يترك صغيرة ولا كبيرة من آراء عبد القاهر إلا ساق عليها الأمثلة النيرة من القرآن الكريم. ولم يقف عند ذلك، فقد مضى يستتم هذه الآراء مضيفا إليها من حسه المرهف وعقله الثاقب. وخاصة في مباحث المعاني والبيان، التي أكمل كثيرا من شعبها ودقائقها ومقاييسها إكمالا سديدا. "[11]

ويذكر عبد الفتاح لاشين أن الزمخشري : "قد طبق فكر عبد القاهر وبلاغته تطبيقًا أظهر به سمو التراكيب في النص القرآني وروعة المعنى فيها"[12]، من أجل ذلك يعد الكشاف –بعد دلائل الإعجاز من المصادر الأساسية التي أسست لنظرية النظم ـ،فقد قدم إجراء نقديا أسلوبيا استطاع أن يقف به على جماليات النص القرآني من خلال نظمه المتميز،وهو ما تنبه إليه الدكتور شفيع السيد حين قال :" اتسعت آفاق نظرية النظم التي رآها عبد القاهر أول الأمر طريقا إلى إثبات الإعجاز البلاغي للقرآن ، لتصبح دراسة أسلوبية واسعة النطاق لاتساع التراكيب في العربية على اختلافها وتنوعها ،وكانت أولى ثمارها تفسير الزمخشري للقرآن الكريم الذي يعد بحق نموذجا تطبيقيا رائعا لها."[13]

ثالثا :المنهج التحويلي في دراسة الأسلوب عند الزمخشري :

إذا كان النحاة واللغويون عادة يحرصون على استقامة الجملة وخضوعها لقواعد اللغة فإن الأسلوبيين والمهتمين بالشأن البلاغي يعتدون بما يمثل خروجا عن هذا النظام ويحرصون على رصد الانحرافات والمنبهات الأسلوبية ، فالعدول عن الأصل في التراكيب - هو الذي يطبع النص بطابع الأدبية ، والبلاغيون يدركون أن تحقيق التميز والفرادة الأدبية يكمن في عدم المحافظة على هذا النظام اللغوي دائما، وفي حالات كثيرة تحُكم سياقات الكلام شكل الخطاب وصورته التعبيرية فيتصرف المبدع في تراكيبه تصرفا فنيا يخرج به عن القواعد الضابطة للغة ،فيتخلّى عن الرتب المحفوظة إلى انحرافات أو تكرارات أو منبهات أسلوبية تبدو في شكل دفقات تعبيرية لها طبيعة مختلفة عن النظام المطّرد.

---

[8] الزمخشري : الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل ،ضبط وشرح مصطفى حسين أحمد ،دار الريان للتراث بالقاهرة - دار الكتاب العربي ببيروت، الطبعة الثالثة، ١٤٠٧ هـ - ١٩٨٧ م ،63/3

[9] الزمخشري : الكشاف، 3 /402

[10] شوقي ضيف : البلاغة تطور وتاريخ ، دار المعارف ، مصر ، ص243.

[11] المرجع نفسه ، ص243.

[12] عبد الفتاح لاشين: التراكيب النحوية من الوجهة البلاغية عند عبد القاهر ، ،دار المرايا للنشر ، السعودية، ص

[13] شفيع السيد : البحث البلاغي عند العرب ، دار الفكر العربي ،دط، دت، ص63.

وقد جعل الدكتور محمد عبد المطلب من مظاهر الخروج تلك الأساس الذي تقوم عليـه البلاغة العربية في مجملها ، و ذلك حين اعتبر أن مباحثها وأبوابها : "يمتنع فيها إجراء الكلام على الأصل ، وهي أبواب تقوم أساسا على العدول في اللغة عن مستوى استخدامها المألوف."[14]

إن هذا الاحتفال بالعوارض التركيبية لدى البلاغيين لايعني إهمال البنية النمطية أو العادية ،فهذا المستوى لم يغب عن أذهانهم لحظة واحدة ، لأنه يمثل المرآة التي ينعكس عليها الانحراف الأسلوبي ،ومعيارا يقيسون إليه مقدار العدول ، ومن ثم اتجهت تحليلات البلاغيين نحو رصد التحولات والانحرافات بين العبارة الظاهرة وأصلها العادي ، ولو تتبعنا مباحث البلاغة العربية القديمة لوجدنا أن الكثير من مظاهر التركيب التي تناولها البلاغيون ضمن (علم المعاني) كالحذف والذكر والتكرار والقصر والتقديم والتأخير وأساليب التعجب جميعها تمثل تحولات عن بنيات أصلية وراءها تحمل أصل المعنى وتتمثل فيها قواعد النظام النحوي على الوجه الأكمل ، والتحليل الذي قدمه السكاكي لقوله تعالى : ﴿ قَالَ رَبِّ إِنِّي وَهَنَ الْعَظْمُ مِنِّي وَاشْتَعَلَ الرَّأْسُ شَيْبًا وَلَمْ أَكُن بِدُعَائِكَ رَبِّ شَقِيًّا﴾ مريم /4، يعد من أوضح الأمثلة التي تكشف عن حرص البلاغيين القدماء على البدء من البنية الأصلية للغة ثم التدرج معها في مراقبة تحولها في نسق تصاعدي إلى بنيتها الظاهرة التي تمثل المستوى البليغ ،حيث نلحظ في هذا التحليل تدرج (السكاكي) في تصويره لمدى المفارقة بين العبارة القرآنية وبين العبارة التي تصور أنها تحمل أصل المعنى في العبارة القرآنية[15].

لم تكن فكرة التحويل غائبة عن التفكير اللغوي عند الزمخشري سواء بمفهومها أو بلفظها ويكفي أن ننظر إلى كثير من التراكيب المشتمل عليها كتابه الكشاف باعتبارها محولة عن تراكيب أخرى تؤدي نفس معانيها ولكنها تختلف في صورها التركيبية ،

ولو تتبعنا الزمخشري في جل تفسيراته فسنلحظ أنه كان على بينة من أن ظاهر التركيب اللغوي لا يمثل حقيقته دائما ،إذ يكون وراءه أصل يمكن ربطه به ورده إليه عند الحاجة ،وأن هذا الأصل يمكن تبينه في هذا الظاهر نفسه . وقد قام الزمخشري بما يشبه صنيع المحدثين من أصحاب النحو التوليدي التحويلي Transformational Generative Grammar في تصورهم لوجود **بنية عميقة** Deep، فحسب نظرة التوليديين التحويليين فإن ثمة بنيتان لغويتان Surface Structure مثالية كامنة وراء كل **بنية سطحية** Structure متلازمتان هما[16]:

أ- البنية العميقة Deep Structure: هي العمليات العقلية للتفكير في الجمل قبل تحويلها لبنى سطحية .وتشمل القواعد والأبنية الأساسية التي يمكن تحويلها لتكون مجمل اللغة ،وبعبارة أخرى فهي المعنى الكامن في نفس المتكلم

ب-البنية السطحية Surface Structure : وهي ما ينطقه المتكلم فعلا ويشكل البنية الظاهرة أو ما يكون ملموسا على السطح من جمل ملفوظة أو مكتوبة عبر تتابع الكلمات , بحيث تتحول العمليات العقلية في البنية العميقة إلى بنية سطحية ملموسة .(الأداء الفعلي للكلام)

---

[14] محمد عبد المطلب: البلاغة والأسلوبية، مكتبة لبنان ناشرون ، الشركة المصرية العالمية للنشر ،1994،ص **270**

[15] يقول السكاكي في ذلك :" والكلام في تلك اللطائف مفتقر إلى أخذ أصل معنى الكلام ومرتبته الأولى ، ثم النظر في التفاوت بين ذلك ، وبين ما عليه نظم القرآن ، وفي كم درجة يتصل أحد الطرفين بالآخر ، فنقول : لا شبهة أن أصل معنى الكلام ومرتبته الأولى : يا ربي قد شخت ، فإن الشيخوخة مشتملة على : ضعف البدن وشيب الرأس ، المتعرض لهما ؛ ثم تركت هذه المرتبة لتوخي مزيد التقرير إلى تفصيلها في : ضعف بدني وشاب رأسي ، ثم تركت هذه المرتبة الثانية لاشتمالها على التصريح إلى ثالثة أبلغ وهي : الكناية ، في : وهنت عظام بدني ، لما ستعرف أن الكناية أبلغ من التصريح ، ثم لقصد مرتبة رابعة ، أبلغ في التقريب بنيت الكناية على المبتدأ ، فحصل : أنا وهنت عظام بدني ، ثم لقصد خامسة أبلغ ، أدخلت إن على المبتدأ فحصل : إني وهنت عظام بدني ، ثم لطلب تقرير أن الواهن هي عظام بدنه ، قصدت مرتبة سادسة ، وهي سلوك طريقي الإجمال والتفصيل ، فحصل : إني وهنت العظام من بدني ...ثم لطلب مزيد اختصاص العظام به ، قصدت مرتبة سابعة وهي : ترك توسيط البدن ، فحصل : إني وهنت العظام مني ، ثم لطلب شمول الوهن العظام فردا فردا ، قصدت مرتبة ثامنة ، وهي : ترك جمع العظم إلى الإفراد ؛ لصحة حصول وهن المجموع بالبعض دون كل فرد فرد ، فحصل ما ترى ، وهو الذي في الآية (} :إِنِّي وَهَنَ الْعَظْمُ مِنِّي﴾ وهكذا تركت الحقيقة في : شاب رأسي إلى أبلغ ، وهي الاستعارة ؛ فسيأتيك أن الاستعارة أبلغ من الحقيقة ، فحصل : اشتعل شيب رأسي ، ثم تركت إلى أبلغ ، وهي: اشتعل رأسي شيبا ، وكونها أبلغ من جهات : إحداها : إسناد الاشتعال إلى الرأس لإفادة شمول الاشتعال الرأس ، إذ وزان : اشتعل شيب رأسي ، واشتعل رأسي شيبا ، وزان : اشتعل النار في بيتي واشتعل بيتي نارا ، والفرق نير .وثانيتها : الإجمال والتفصيل في طريق التمييز .وثالثتها : تنكير" شيبا" لإفادة المبالغة ، ثم ترك : (اشتعل رأسي شيبا) ، لتوخي مزيد التقرير إلى : اشتعل الرأس مني شيبا ، على نحو) : وَهَنَ الْعَظْمُ مِنِّي (ثم ترك لفظ : (مني) لقرينة عطف ، واشتعل الرأس على وهن العظم مني ، لمزية مزيد التقرير ، وهي إيهام حوالة تأدية مفهومه على العقل دون اللفظ .واعلم أن الذي فتق أكمام هذه الجهات عن أزاهير القبول في القلوب ، هو أن مقدمة هاتين الجملتين وهي : رب ، اختصرت ذلك الاختصار بأن حذفت كلمة النداء وهي : " يا" وحذفت كلمة المضاف إليه وهي : " ياء المتكلم" واقتصر من مجموع الكلمات على كلمة واحدة فحسب ، وهي المنادى ، والمقدمة للكلام . " ينظر : أبو يعقوب السكاكي :مفتاح العلوم ،تحقيق عبد الحميد هنداوي،دار الكتب العلمية ،بيروت، 397/1، 398

[16] غادة حسن عبد الظاهر حسن: الأنماط التحويلية في اللغة العربية ، مجلة الدراسات العربية، كلية دار العلوم، جامعة المنيا ، المجلد 44، العدد 5، يوليو 2021، ص 2085

أما القواعد التي تربط بين البنيتين فهي القواعد التحويلية ،وهي التي تتكفل بإعطاء التفسير الكامل والواضح للجمل التي يصيبها حذف بحيث يتمكن المتكلم من فهم تلك الجمل واستيعابها ،كما تتكفل القواعد بالتفريق بين الجمل المتشابهة في مستواها السطحي المختلفة في تركيبها العميق ،أو العكس[17]

ولم تكن تحليلات الزمخشري بعيدة عن هذا التصور ،بل إنها مندرجة في صميمه ،وما كانت تلك التحليلات في تفسير الكشاف وحتى في مصنفات الزمخشري الأخرى سوى إجراءات تقديرية في سبيل المحافظة على هذا التصور المثالي ، ولو تتبعنا حديثه عن التمييز مثلا لتأكد لنا بما لا يدع مجالا للشك تشبثه بوجود بنية أصلية سابقة عن البنية الظاهرة ،فقد وصف الزمخشري عددا من صور التمييز بأنها مزالة عن أصلها ،وبين :" أن السبب في هذه الإزالة قصدهم إلى ضرب من المبالغة "[18].

ومما له دلالة عند وصفه لهذه الصورة المزالة عن أصلها بأنها منادية على هذا الأصل ،أي أن صورة الكلام الظاهرة السطحية تجيء مرتبطة ببنية الأصل التي صدرت عنها ،وهو ما صرح به الزمخشري في قوله: "واعلم أن هذه المميزات عن آخرها أشياء مزالة عن أصلها ،ألا تراها إذا رجعت إلى المعنى متصفة بما هي منتصبة عنه، ومنادية على أن الأصل (عندي زيت رطل وسمن منوان ودراهم عشرون وعسل ملء الإناء) ، وكذلك الأصل وصف النفس بالطيب والعرق بالتصبب والشيب بالاشتعال وأن يقال (طابت نفسه وتصبب عرقه)"[19]

وواضح أن الزمخشري لا يقف بنظره عند ظاهر اللفظ أو بلغة التحويليين لا يقف عند البنية السطحية ،إذ يرى أن لهذه البنية أصلا عميقا يختفي وراءها ،يعاد توزيع أجزاء الجملة انطلاقا منه على مستوى السطح أو الظاهر في مواقع جديدة لم تكن لها في حالة الأصل . وعلى هذه الفكرة قيل: "إن سيطرة فكرة أصل الوضع - عند النحاة العرب – تمثل الركيزة التي يعتمد عليها المنهج التوليدي التحويلي".[20]

واستكمالا لهذا النهج الذي ابتدأه الزمخشري فقد استعمل هذا المفسر في وصف هذه العملية (عملية المغايرة بين الأصل وصورته الظاهرة) ألفاظا تعبر عن التحويل بالمعنى الذي استعمل: (العدول)[21] و(النقل أو الانتقال)[22] ، في وصف تحول صيغة من مادة معينة إلى صيغة أخرى ، هذه المصطلحات تعبر عن عمليات التحول أو التحويل من تركيب أو صيغة يعد كل منها أصلا أو أساسا لما يحول عنه أو ينقل أو يعدل به أو يزال عنه من صور جديدة تحتفظ بالكثير من وشائج الصلة بالأصل ولكنها تفارقه نوعا من المفارقة.

والزمخشري أيضا صريح في تسمية العدول من صيغة إلى أخرى انحرافا أو تحريفا[23] ،كما أن من الواضح تماما عنده قياس هذا الانحراف أو تسجيله بالنظر إلى قواعد اللغة المعتمدة في مستواها المثالي .

فإذا أضفنا إلى ذلك مصطلحات أخرى نحو (الخروج من صنف إلى صنف)[24] (صرف الكلام)[25] (الافتنان في الكلام)[26] ، (نقل الكلام من أسلوب إلى أسلوب)[27] ،(لحن القول)[28] -الذي لا يقصد به الخطأ وإنما يشار به إلى إحدى مرتكزات الأسلوب الشعري و هي مزية التعمية و الرمز- أدركنا طبيعة المنهج والغاية التي قامت لأجلها تحليلاته وتفسيراته ، ولا شك أن ورود مجمل هذه المصطلحات بالمعنى الأسلوبي عند الزمخشري يمعن ويوغل في تأكيد التفطن لظلاله الأسلوبية التي تستوجب نمطا إجرائيا متميزا .

---

[17] حسام البهنساوي : القواعد التحويلية في ديوان حاتم الطائي:مكتبة الثقافة الدينية ،مصر ص 97.

[18] الزمخشري: المفصل في صنعة الإعراب ، تحقيق: علي بو ملحم ، ط1، مكتبة الهلال/ بيروت، 1993م، ص95.

[19] المصدر نفسه ، ص95.

[20] حسام البهنساوي : القواعد التحويلية في ديوان حاتم الطائي:مكتبة الثقافة الدينية ،مصر ص -222

[21] الزمخشري : الكشاف ، 13/1، 218/3، 283/2، يرى الدكتور المسدي (بأنه عندما استعمل مصطلح (الانزياح) ترجمة لمفهوم - ÉCART L - أول مرة كان يقصد إلى إبراز سمة الجدة من حيث هو متصور إجرائي طارئ على سنن التأليف في اللغة العربية ، ثم جاء مصطلح (العدول) إحياء لمصطلح بلاغي تراثي لم يعد يجر محاذير الالتباس)) ،ينظر : أحمد محمد ويس، الانزياح و تعدد المصطلح، مجلة عالم الفكر، العدد الثالث، الكويت، يناير / مارس، 1997، ص63 .

[22] الزمخشري : الكشاف ،14/1، 510/2، 557/3،

[23] الزمخشري : الكشاف ،134/3.

[24] الزمخشري :الكشاف ،1/ 89.

[25] الزمخشري : الكشاف ،2/ 338، 358،

[26] الزمخشري :الكشاف ،3/ 51. 89/1. 3/ 68. 14/1

[27] الزمخشري : الكشاف ،14/1.

[28] الزمخشري: الكشاف ، 327/4.

ونستطيع في ضوء ما تقدم أن نقول إن الزمخشري وجه عنايته إلى البنية الأساسية سعيا من أجل إكمالها وجبر النقص الذي تكشف عنه مقتضيات الاستعمال في صورتها السطحية اللازم لكل أثر إعرابي لا يظهر مؤثره على مستوى السطح ، وقد تكفلت نظرية العامل بتقديم المبرر لظاهرة الإعراب في حالاته المختلفة ،كما تكفلت بتقدير المؤثر.

وربما اتصل بهذا حديث الزمخشري عن قوله تعالى : ﴿وبشرناه بإسحاق نبيا ﴾الصافات /112، وإعرابه نبيا : حالا مقدرة ،ثم إيراد السؤال :" كيف يجعل نبيا حالا مقدرة ،والحال صفة الفاعل أو المفعول عند وجود الفعل منه أو به ؟" ويجيب بأن :" هذا سؤال دقيق السلك ضيق المسلك والذي يحل الإشكال أنه لا بد من تقدير مضاف محذوف ،وذلك قولك (وبشرناه بوجود إسحاق نبيا) أي (بأن يوجد مقدرة نبوته)"[29]

لقد كان التقدير هو العصا السحرية التي لعب بها الزمخشري في تشبثه بمنطقية النظام اللغوي وكماله ،فبواسطته وجد العامل المناسب لكل معمول لا يظهر عامله على السطح ،وبواسطته تمكن من العثور على الأجزاء المحذوفة أو الناقصة من الجملة ، وعملية التقدير هنا تنطلق من واقع البنية الظاهرة وعلى حسب حاجتها ،بمعنى أنها ليست عملة جزافية ،وإنما تجيء موجهة إلى سد النقص الواقع في ظاهر اللفظ وفقا لقواعد الأصل وهذا ما يكشف عنه ...

أما الهدف وراء ذلك فهو إكمال الصورة التي يقتضيها نظام اللغة أو بنيتها الأساسية بصرف النظر عن حاجة المعنى الذي قد يكون مفهوما من البنية السطحية للكلام ....وليس معنى ذلك أنه فهم عملية التقدير على أنها إيجاد لما لا وجود له أو ادعاء بهذا الوجود ،بالعكس فقد فهم من هذه العملية أنها نوع من التمثيل لبنية ذات وجود حقيقي –وإن يكن غير ظاهر –وأنها الأصل لهذه البنية الظاهرة التي ليست سوى صورة محورة - بدرجة ما – عن بنيتها الأساسية .

وإذا كانت متطلبات التفسير البلاغي عند الزمخشري أن يتناول مظاهر التحول عن البنية الأصلية ، فإنه في الواقع "لا يعتد إلا بما يمثل خروجا عن الأصل ويرفض أن يسبغ أية قيمة فنية على المستوى الأساسي أو البنية الأصلية "[30]، ومع ذلك يظل إيمانه بوجود هذه البنية واستقرارها راسخا ويظل الحديث عنها ضروريا .على اعتبار أن النظر إلى البنية الأصلية إنما هو لكي يعرف في ضوئها درجة التحوير التي تكون لحقت بنية الكلام الظاهرة استجابة لغاية البليغ من كلامه .

هاته النظرة يمكن أن نجدها في (الكشاف) حين فسر الزمخشري قوله تعالى : ﴿قل لو أنتم تملكون خزائن رحمة ربي ﴾الإسراء/100، يقول :" (لو) حقها أن تدخل على الأفعال دون الأسماء فلابد من فعل بعدها {حقها أن تدخل على الأفعال دون الأسماء، فلا بد من فعل بعدها في {لَّوْ أَنتُمْ تَمْلِكُونَ} وتقديره لو تملكون تملكون، فأضمر تملك إضماراً على شريطة التفسير، وأبدل من الضمير المتصل الذي هو الواو ضمير منفصل، وهو أنتم، لسقوط ما يتصل به من اللفظ، فأنتم: فاعل الفعل المضمر، وتملكون: تفسيره! وهذا هو الوجه الذي يقتضيه علم الإعراب. فأمّا ما يقتضيه علم البيان، فهو: أنّ أنتم تملكون فيه دلالة على الاختصاص؛ وأنّ الناس هم المختصون بالشح المتبالغ ونحوه قول حاتم:

لَوْ ذَاتُ سِوَارٍ لَطَمَتْنِي

وقول المتلمس:

وَلَوْ غَيْرُ أَخْوَالِي أَرَادُوا نَقِيصَتِي

وذلك لأنّ الفعل الأول لما سقط لأجل المفسر، برز الكلام في صورة المبتدأ والخبر."[31]

وواضح أننا بإزاء نظرة تحويلية متكاملة ترى في الصورة الظاهرة للغة شاهدا على بنيتها الحقيقية، ولأن الصورة التي جاءت عليها العبارة لم تحقق هذا الشرط فإن النظرة النحوية تصطنع التقدير في ضوء إمكانات النحو لترى أن الصورة الحقيقية للعبارة أو بنيتها الأصلية تقوم على وجود فعل بعد لو من لفظ الفعل المذكور في جوابها، وقد بدأ الزمخشري من البنية الأصلية للعبارة إلى إقرار البنية الظاهرة ثم يضيف إلى ذلك الحديث عن القيمة التي استدعت ذلك التحوير أو ترتبت عليه ،وهذا ما نراه في الجزء الثاني من نص الزمخشري ، أي أنه في حقيقة الأمر قد بدأ مع الجملة في حالة كمالها المتصور –أي في بنيتها الأصلية- ثم تتبع ما أصابها من حذف وتحوير إلى أن برز الكلام في صورة المبتدأ والخبر بعد أن كان في صورة الفعل والفاعل ليجد في الصورة الجديدة دلالة على الاختصاص.

---

[29] الزمخشري: الكشاف ، 59/4.

[30] عبد الحكيم راضي : من آفاق الفكر البلاغي عند العرب، مكتبة الآداب ، القاهرة ، ط1، 2006، ص39

[31] الزمخشري : الكشاف ، 596/2.

هذا المسلك من جانب الزمخشري في انطلاقه من الصورة الفعلية الظاهرة إلى صورته الكاملة المقدرة للكلام أو الانطلاق في الاتجاه المعاكس ، وتتبعه لمظاهر التحوير التي تطرأ –ولو نظريا- على الصورة الأولى حتى تنتهي إلى الصورة الثانية يمكن التأكد منه أيضا في حديثه عن تشويش الترتيب المفترض للسرد القصصي في سورة البقرة ،حيث سعى جهده في إبراز إبلاغية هذه الصيغة وبلاغتها ، مع محاولة استكناه خفايا الجمال فيها . وذلك في قوله تعالى :﴿وإذ قال موسى لقومه إن الله يأمركم أن تذبحوا بقرة قالوا أتتخذنا هزؤا قال أعوذ بالله أن أكون من الجاهلين . قالوا ادع لنا ربك يبن لنا ماهي ... وإذ قتلتم نفسا فادارأتم فيها والله مخرج ما كنتم تكتمون . فقلنا اضربوه ببعضها كذلك يحي الله الموتى ويريكم آياته لعلكم تعقلون﴾ البقرة / 67 – 72، يقول الزمخشري : " فإن قلت : فما للقصة لم تقص على ترتيبها ، وكان حقها أن يقدم ذكر القتيل ، والضرب ببعض البقرة على الأمر بذبحها ، وأن يقال : وإذ قتلتم نفسا ، فادارأتم فيها ، فقلنا اذبحوا بقرة ، واضربوه ببعضها ؟ ويجيب : كل ما قص من قصص بني إسرائيل إنما قص تعديدا بما وجد منهم من الجنايات ، وتقريعا لهم عليها ، ولما جدد فيهم من الآيات العظام ، وهاتان قصتان كل واحدة منهما مستقلة بنوع من التقريع ، وإن كانتا متصلتين متحدتين : فالأولى لتقريعهم على الاستهزاء ، وترك المسارعة إلى الامتثال ، وما يتبع ذلك ، والثانية للتقريع على قتل النفس المحرمة ، وما يتبعه من الآية العظيمة .وإنما قدمت قصة الأمر بذبح البقرة على ذكر القتيل ، لأنه لو عمل على عكسه لكانت قصة واحدة ولذهب الغرض من تثنية التقريع."[32]

إن النماذج المذكورة تكشف أن المباعدة بين بنية الأصل والبنية السطحية في تفكير الزمخشري ليس اعتباطيا بل يندرج ضمن اختيارات أسلوبية لا تقف عند مجرد التبليغ والإفادة ، بل تتعداه إلى تحقيق التأثير بإمكانات جمالية كثيرة تختص بمستوى الإبداع باللغة ، الأمر الذي لا يتأتى إلا : "بالتغيير في الصياغة والتركيب ، بترك المسند إليه أو ذكره ، وبتعريفه أو تنكيره ، وبتقييده أو إطلاقه ، وبتقديمه أو تأخيره ؛ ففي مثل هذه الصياغة تأتي الإفادة اللطيفة "[33]، والإفادة اللطيفة تتحقق عن طريق قيم أسلوبية أساسية ، تمدنا بإجراءات إحداث التأثير في الخطاب بعدد غير قليل من فنيات العدول عن الأساليب النمطية التي تتسبب في إحداث دواعي الرتابة و الملل، وهذا ما صرح به الزمخشري في قوله : "وهكذا الافتنان في الحديث، والخروج فيه من صنف إلى صنف يستفتح الآذان للاستماع، ويستهش الأنفس للقبول."[34]

رابعا : صور التحول النظمي :

إذا كانت مباحث التركيب في البلاغة في الواقع تمثل عمليات من التحول عن البنية الأصل ، فقد حرص الزمخشري -على غرار عدد من البلاغيين- على المقابلة بين هذا الأصل وناتج التحول عنه ،مؤكدا على توثيق الصلة بين هذا الناتج وبين كثافة الدلالة وقوة التأثير ، التي لا تتوفر في البنية الأصل إذ هي بنية محايدة لا تؤدي سوى أصل المعنى وبالتالي فهي لا تشتمل على أية ميزة أدبية.

اتجه عمل الزمخشري نحو رصد صور المخالفة لعناصر النظام اللغوي في صورتها المثالية والنظر إلى هذه المخالفات أو الاختراقات على أنها انحرافات مقصودة بغية تحميل النص الأدبي بدلالات ما كان ليحملها لولا وقوع هذه الانحرافات وهو ما سنعالجه في مباحث العدول التركيبي بما يشتمل عليه من تقديم وتأخير وإضمار وإظهار والتفات وغيرها .....

لكن قبل أن نتابع بعض الأمثلة التي تعكس إمكانات الإجراء الأسلوبي ، لابد من الإشارة إلى أن صور الانحراف في تفسير الكشاف لا تنحصر في التركيب فحسب لكنها تمتد إلى مقولات لغوية أخرى كالمجاز والاستعارة مما يندرج ضمن (الانزياح الاستبدالي) وهي تعبر عن انتحاء لغة الأدب بصفة عامة منحى الانحراف عن المثال ،لكننا آثرنا التركيز على صور الانزياح التركيبي

أ-التقديم والتأخير : يعالج هذا المبحث صورا من التحول عما تعتد به البنية الأصلية للغة مما عرف باسم الرتبة ويقصد بها ترتيب المواقع بين الأجزاء داخل الجملة (ومعروف أن اللغة العربية تتمتع بسبب ظاهرة الإعراب بقدر من حرية الحركة بين أجزاء الجملة) ،فهذا المبحث يقوم على تجاوز هذه الرتب ومخالفتها ،وهو ما يفهم من تصريح الزمخشري بأنه" إنما يقال بالتقديم والتأخير للمزال عن موضعه لا القار في مكانه "[35] إن حديثه في تقديم بعض الأجزاء يقوم على افتراض مرحلة سابقة كان فيها هذا الجزء أو ذاك مؤخرا . ويبدو لنا أن إدراك الزمخشري لسياقات

---

[32] الزمخشري : الكشاف ، 154/1.

[33] أبو يعقوب يوسف محمد بن علي السكاكي،مفتاح العلوم، شرح الأستاذ نعيم زرزور، دار الكتب العلمية، بيروت، 1983، ص 162.

[34] الزمخشري : الكشاف 89/1.

[35] الزمخشري : الكشاف ، 561/1.

التقديم والتأخير " قائم على نظرة عميقة إلى عنصرين قائمين في الصياغة، هما: الثابت والمتغير، يتمثل الثبات في تواجد أطراف الإسناد وما يتصل بها من متعلقات، أما المتغير فيتمثل في تحريك بعض هذه الأطراف من أماكنها الأصلية التي اكتسبتها من نظام اللغة إلى أماكن جديدة ليست لها في الأصل، كما يتمثل هذا التغيير أحيانا في تثبيت أحد الأطراف في مكانه الأصلي وإعطائه حتمية يمتنع معها نقله أو تحريكه، وهذا يمثل تغيرا، لأن اللغة العربية لا تلتزم بحتمية في ترتيب أجزاء جملها. "[36]

ومن مواضع التقديم و التأخير التي استرعت انتباه الزمخشري قوله تعالى : ﴿ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمۡ قَالُوٓاْ إِنَّمَا ٱلۡبَيۡعُ مِثۡلُ ٱلرِّبَوٰاْۗ ﴾ البقرة/ 275 فقد لاحظ الزمخشري أن الأصل والواجب أن يقال : إنما الربا مثل البيع ،على أساس أن الحديث كان عن الربا وليس البيع ،ثم يعلل انزياح هذا الأصل إلى تركيب جديد يتبادل طرفا التشبيه فيه موقعيهما بقوله : ﴿ فإن قلت: هلا قيل إنما الربا مثل البيع لأنّ الكلام في الربا لا في البيع، فوجب أن يقال إنهم شبهوا الربا بالبيع فاستحلوه قلت: جيء به على طريق المبالغة، وهو أنه قد بلغ من اعتقادهم في حل الربا أنهم جعلوه أصلا وقانونا في الحل حتى شبهوا به البيع. وقوله وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبا إنكار لتسويتهم بينهما، ودلالة على أنّ القياس يهدمه النص، لأنه جعل الدليل على بطلان قياسهم إحلال اللّه وتحريمه ـ "[37]

وفي تقديم المفعول على الفاعل ما ينفك الزمخشري ساعيا لاستعادة الصورة الأصلية المثالية ثم ينبري لبيان تأثير ذلك في المعنى في مثل قوله تعالى: ﴿ إِنَّمَا يَخۡشَى ٱللَّهَ مِنۡ عِبَادِهِ ٱلۡعُلَمَٰٓؤُاْۗ ﴾ فاطر/28 ،حيث يقول :" فإن قلت:هل يختلف المعنى إذا قدّم المفعول في هذا الكلام أو أخر؟ قلت: لا بدّ من ذلك، فإنك إذا قدمت اسم الله وأخرت العلماء كان المعنى: إنّ الذين يخشون الله من بين عباده هم العلماء دون غيرهم، وإذا عملت على العكس انقلب المعنى إلى أنهم لا يخشون إلا الله، كقوله تعالى وَلا يَخْشَوْنَ أَحَداً إِلَّا اللَّهَ وهما معنيان مختلفان".[38]

وواضح أن مزية التقديم والتأخير ليست محصورة في العناية بالمتقدم فحسب بل هي في كونه إجراء اختياريا ينفتح على جملة من المعاني النحوية الدقيقة وما تحويه من خفايا وأسرار لا تنجلي إلا بعمق النظر ،وهذه المعاني الدقيقة لم يكن متاحا لها الخروج إلى حيز الوجود لولا ذلك التعديل الأسلوبي أو التحول النظمي من ترتيب تفرضه قواعد اللغة إلى آخر يفرضه الانتقال إلى مستوى أعلى من الإبداع ،

فمن المزايا التي تحققت بالعدول أن يأتي التركيب المحول متساوقا مع ملابسات السياق المقامي الذي نجده في مثل قوله تعالى : ﴿ وظنوا أنهم مانعتهم حصونهم من الله ﴾ الحشر/ 2.

يشرح الزمخشري ذلك بقوله :"فإن قلت: أي فرق بين قولك: وظنوا أن حصونهم تمنعهم أو مانعتهم، وبين النظم الذي جاء عليه؟ قلت: في تقديم الخبر على المبتدأ دليل على فرط وثوقهم بحصانتها ومنعها إياهم; وفي تصيير ضميرهم اسما لأن وإسناد الجملة إليه: دليل على اعتقادهم في أنفسهم أنهم في عزة ومنعة لا يبالي معها بأحد يتعرض لهم أو يطمع في معازتهم; وليس ذلك في قولك: وظنوا أن حصونهم تمنعهم" .[39]

من الواضح أن هذه المقابلات هي مجرد افتراض يبين به مدى الروعة والإعجاز في العبارة عن معنى كان يمكن أن يعبر عنه في غير القرآن بعبارة عادية مجردة من البلاغة ، وواضح أيضا من هذا العرض مبدأ المقابلة بين العبارة الأدبية والأصل الذي تطورت عنه ،وأن هذه العبارة تبلغ ذروة فعاليتها مع بلوغها ذروة المغايرة لأصلها ، يترتب عن كل واحد منها قدر من الفعالية وقوة الأداء للمعنى على كل درجة من درجات البعد بين العبارة وأصلها الذي صدرت عنه .

ب-الحذف والذكر : أو ما يسمى بأساليب النقص والزيادة ،يقوم الإجراء الأسلوبي عند الزمخشري في حال النقص على تصور أصل زائد ،وفي حال الزيادة على تصور أصل ناقص ،وكل من الأصلين لابد أن يكون سابقا على مقابله الفني ."وهذه صياغة مركزة تستوعب كل تفاصيل هذين المبحثين وما يكمن خلفهما من تصور البلاغي العربي لأصل محايد يتم التحول عنه إلى أقل منه في حالة الإيجاز وإلى أكثر منه في حالة الإطناب ...مما أتاح فيها حرية الحركة أو بلغة الاصطلاح حرية التحول إلى الصورة التي يراها المتكلم ملائمة لأداء غرضه ."[40]

---

[36] الطيب دبة: خصائص النحو العربي من النظام المغلق إلى النظام المفتوح، مجلة التراث العربي ،اتحاد الكتاب العرب ، سوريا، مجلد 28، عدد108، ديسمبر /كانون الأول 2008، ص .011

[37] الزمخشري : الكشاف، 321/1.

[38] الزمخشري : الكشاف ، 3/ 511.

[39] الزمخشري : الكشاف ، 499/4.

[40] عبد الحكيم راضي :من **آفاق الفكر البلاغي، ص40.**

ب-1-الحذف : لقد استوعب الفكر الزمخشري آفاقا فسيحة من المبررات التي تعنى بدلالات الحذف من ذلك ما ورد في تفسيره لقوله تعالى :﴿وَيَوْمَ نَحْشُرُهُمْ جَمِيعًا ثُمَّ نَقُولُ لِلَّذِينَ أَشْرَكُوا أَيْنَ شُرَكَاؤُكُمُ الَّذِينَ كُنتُمْ تَزْعُمُونَ﴾ الأنعام /٢٢ ، يصرح الزمخشري كاشفا البعد النفسي الكامن وراء التحوير ،مبينا دور الحذف في خلق حالة من الإبهام وهو ما يستدعي إثارة الشعور بالخوف فيقول : "وَيَوْمَ نَحْشُرُهُمْ ناصبه محذوف تقديره: ويوم نحشرهم كان كيت وكيت، فترك ليبقى على الإبهام الذي هو داخل في التخويف"[41]

ولا يقتصر كلام الزمخشري عن الحذف على هذا الجانب النفسي بل يمتد لكشف أبعادا أخرى جعلته يتحدث عن عملية من التدرج يتم وفقا لها تتابع عملية الحذف في المواضع التي تكثر فيها المحذوفات المقدرة في خطوات منتظمة عن طريق الابتعاد عن الأصل النمطي السابق، وهو ما نجده ماثلا في الآية الكريمة : ﴿ وَلَمَّا وَرَدَ مَاءَ مَدْيَنَ وَجَدَ عَلَيْهِ أُمَّةً مِنَ النَّاسِ يَسْقُونَ وَوَجَدَ مِنْ دُونِهِمُ امْرَأَتَيْنِ تَذُودَانِ قَالَ مَا خَطْبُكُمَا قَالَتَا لَا نَسْقِي حَتَّى يُصْدِرَ الرِّعَاءُ وَأَبُونَا شَيْخٌ كَبِيرٌ ﴾ القصص/ 23 ، ففي البداية بين الزمخشري أن الآية هي بنية سطحية خضعت لعملية تحوير وتعديل تمثل في حذف المفعول في ثلاثة مواضع ،ثم أوضح السر وراء ذلك ،حيث قال :" فإن قلت: لم ترك المفعول غير مذكور في قوله: {يَسْقُونَ} و{تَذُودَانِ} و{نَسْقِي}؟ قلت: لأن الغرض هو الفعل لا المفعول. ألا ترى أنه إنما رحمهما لأنهما كانتا على الذياد وهم على السقي. ولم يرحمها لأن مذودهما غنم ومسقيهم إبل مثلاً، وكذلك قولهما {لاَ نَسْقِى حتى يُصْدِرَ الرعاء} المقصود فيه السقي لا المسقي."[42]

وفي نموذج آخر يورد الزمخشري قوله تعالى : ﴿قل بفضل الله وبرحمته فبذلك فليفرحوا ﴾ يونس/ 58، ثم يقول : "أصل الكلام بفضل الله وبرحمته فليفرحوا ،فبذلك فليفرحوا ،والتكرير للتأكيد والتقرير ،وإيجاب اختصاص الفضل والرحمة بالفرح دون ما عداهما من فوائد الدنيا، فحذف أحد الفعلين لدلالة المذكور عليه، والفاء داخلة لمعنى الشرط، كأنه قيل: إن فرحوا بشيء فليخصوهما بالفرح، فإنه لا مفروح به أحق منهما"[43].

ب-2-الذكر : وهو أيضا الإطناب أين نجد الزمخشري يتوقف عند أحد نماذجه وهو قوله تعالى : ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا تَدَايَنتُم بِدَيْنٍ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى فَاكْتُبُوهُ ﴾ البقرة/ 282، يلاحظ الزمخشري أن الذكر وقع في قوله (بدين) وكان يمكن إغفاله لأنه مفهوم من خلال السياق ،لكنه يوضح سبب العدول إلى هذه البنية التركيبية بقوله :" فإن قلت: هلا قيل: إذا تداينتم إلى أجل مسمى، وأى حاجة إلى ذكر الدين ولم يقل: بدين؟ قلت: ذكر ليرجع الضمير إليه في قوله فَاكْتُبُوهُ إذ لو لم يذكر لوجب أن يقال: فاكتبوا الدين، فلم يكن النظم بذلك الحسن. ولأنه أبين لتنويع الدين إلى مؤجل وحالّ. فإن قلت: ما فائدة قوله مُسَمًّى. قلت: ليعلم أن من حق الأجل أن يكون معلوما كالتوقيت بالسنة والأشهر والأيام، وإنما أمر بكتبة الدين، لأنّ ذلك أوثق وآمن من النسيان وأبعد من الجحود"[44]

ويسترسل الزمخشري في تحليلاته عارضا النموذج تلو النموذج ،كاشفا المزايا المنبثقة من العدول ،فتوقف عند قوله تعالى :﴿ وَلَا تَكْتُمُوا الشَّهَادَةَ ۚ وَمَن يَكْتُمْهَا فَإِنَّهُ آثِمٌ قَلْبُهُ﴾ البقرة/ 283، حيث يلحظ أن الإطناب وقع في لفظة (قلبه) ، فيقول :"فإن قلت: هلا اقتصر على قوله: (فَإِنَّهُ آثِمٌ) ؟ وما فائدة ذكر القلب- والجملة هي الآثمة لا القلب وحده-؟ قلت: كتمان الشهادة: هو أن يضمرها ولا يتكلم بها، فلما كان إثما مقترفا بالقلب أسند إليه، لأنّ إسناد الفعل إلى الجارحة التي يعمل بها أبلغ. ألا تراك تقول إذا أردت التوكيد: هذا مما أبصرته عينى، ومما سمعته أذنى، ومما عرفه قلبي، ... ولئلا يظن أن كتمان الشهادة من الآثام المتعلقة باللسان فقط، وليعلم أنّ القلب أصل متعلقه ومعدن اقترافه، واللسان ترجمان عنه".[45]

وفي أحيان كثيرة يلجأ الزمخشري إلى أسلوب الموازنة ليبين الفروقات الدقيقة بين إضافة حرف أو حذفه في التراكيب التي تبدو متشابهة فيقارن بين حذف الفاء في قوله تعالى : ﴿الَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوالَهُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ ثُمَّ لا يُتْبِعُونَ ما أَنْفَقُوا مَنًّا وَلا أَذىً لَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴾البقرة/262. وإضافة الفاء في قوله تعالى : ﴿الَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ بِاللَّيْلِ وَالنَّهَارِ سِرًّا وَعَلَانِيَةً فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ البقرة /274.

---

[41] الزمخشري: الكشاف ، 12/2.

[42] الزمخشري: الكشاف، 3/ 401.

[43] الزمخشري: الكشاف ، 353/2.

[44] الزمخشري : الكشاف ،325/1.

[45] الزمخشري : الكشاف ،330/1.

ثم يستعرض الفرق بين التركيبين قائلا :" فإن قلت :أىّ فرق بين قوله: (لَهُمْ أَجْرُهُمْ) وقوله فيما بعد: (فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ) ؟ قلت :الموصول لم يضمن هاهنا معنى الشرط. وضمنه ثمة. والفرق بينهما من جهة المعنى أنّ الفاء فيها دلالة على أنّ الإنفاق به استحق الأجر، وطرحها عار عن تلك الدلالة"[46].

ج-الالتفات : ويقصد به (عدم التزام المطابقة في استخدام الصيغ أو العدد أوالزمن أو الضمائر) ،وقد وصف الزمخشري بعض نماذج هذا الأسلوب بأنها :"من الاتساعات في اللغة التي لا يكاد الحاصر يحصرها "[47] ،وفي هذا السياق فقد أسهب الزمخشري في بلاغة الالتفات وتأرجح حديثه في تعليلها بين عامل التنوع ونقل المستمع من أسلوب إلى أسلوب تطرية لنشاطه ، وبين القول بأن من الصعب حصر مزاياه كما أنه من غير الممكن تحديدها بتجديد نشاط السامع ،لأن فوائده تتنوع بتنوع المواقع والمناسبات ،فمما ذكره عن الأسباب التي يستدعيها الالتفات ها القول : "...فإن قلت ما فائدة صرف الكلام عن الخطاب إلى الغيبة ؟ قلت : المبالغة "[48] ،وفي موضع آخر يوثق الصلة بين هذا التنويع الأسلوبي وتأثيراته النفسية فيقول : " وهو فن من الكلام جزل فيه هز وتحريك من السامع ...وهكذا الافتنان في الحديث والخروج فيه من صنف إلى صنف "[49] ، ويمكن تلمس الفكرة نفسها في تصريحه الآتي :" لأن الكلام إذا نقل من أسلوب إلى أسلوب كان ذلك أحسن تطرية لنشاط السامع وإيقاظا للإصغاء إليه من إجرائه على أسلوب واحد "[50]

وهذا يعني أنّ الالتفات -كما يراه الزمخشري- يأتي مراعاةً لأحوال المتلقِّي (السامع) النفسيّة، وتخليص الكلام من الرّتابة التي تبعث على الملل في نفس السامع.

بينما الزمخشري وقوله في الأبيات غير جلي, ولكن باستقراء تفسيره نجد عنده المذهبين, فعلى سبيل المثال في قوله تعالى: ﴿ وَما أَرْسَلْنا مِنْ رَسُولٍ إِلاَّ لِيُطاعَ بِإِذْنِ اللَّهِ وَلَوْ أَنَّهُمْ إِذْ ظَلَمُوا أَنْفُسَهُمْ جاؤُكَ فَاسْتَغْفَرُوا اللَّهَ وَاسْتَغْفَرَ لَهُمُ الرَّسُولُ لَوَجَدُوا اللَّهَ تَوَّاباً رَحِيماً﴾ النساء/ 21 يقول في توجيه الالتفات فيها: " وَلَوْ أَنَّهُمْ إِذْ ظَلَمُوا أَنْفُسَهُمْ بالتحاكم إلى الطاغوت جاؤُكَ تائبين من النفاق متنصلين عما ارتكبوا فَاسْتَغْفَرُوا اللَّهَ من ذلك بالإخلاص، وبالغوا في الاعتذار إليك من إيذائك بردّ قضائك، حتى انتصبت شفيعا لهم إلى اللَّه ومستغفراً لَوَجَدُوا اللَّهَ تَوَّاباً لعلموه توابا، أى لتاب عليهم .ولم يقل :واستغفرت لهم، وعدل عنه إلى طريقة الالتفات، تفخيما لشأن رسول اللَّه صلى اللَّه عليه وسلم وتعظيما لاستغفاره."[51] ، ومن الأمثلة الواردة عند الزمخشري في هذا المذهب قوله تعالى: ﴿إِنَّ هَـٰذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاعْبُدُونِ ﴿٩٢﴾ وَتَقَطَّعُوا أَمْرَهُم بَيْنَهُمْ كُلٌّ إِلَيْنَا رَاجِعُونَ﴾ الأنبياء 92-93, يقول: "والأصل تقطعتم, إلا أنّ الكلام حُرّف إلى الغيبة على طريقة الالتفات".[52] إذن فالزمخشري تبع السياق وانحرافاته.

وفي سياق حديث الزمخشري عن الالتفات من المتكلم إلى الغَيْبة يعرض ما جاء في الآية: ﴿طه * مَا أَنزَلْنَا عَلَيْكَ الْقُرْآنَ لِتَشْقَى * إِلا تَذْكِرَةً لِّمَن يَخْشَى * تَنزِيلًا مِّمَّنْ خَلَقَ الْأَرْضَ وَالسَّمَاوَاتِ الْعُلَى﴾ طه/1-4 ، ثم يقول: "فإنْ قُلْتَ: ما فائدة النّقْلة من لفظ المتكلّم إلى لفظ الغائبِ؟ قلتُ: غير واحدة؛ منها عادة الافتنان في الكلام وما يعطيه من الحُسْنِ والرّوْعة، ومنها أنّ هذه الصفات إنما تسردت مع لفظ الغَيْبة، ومنها أنه قال أوّلا: {أَنزَلْنَا}، ففخّم بالاستناد إلى ضمير الواحد المطاع، ثم ثنّى بالنسبة إلى المختص بصفات العظمة والتمجيد؛ فضوعفت الفخامة من طريقَين"[53]

ومن هنا نخلص إلى أن الزمخشري قد قطع شوطا أبعد في الوقوف على عناصر جديدة في الإبانة عن المزايا الفنية للتحول النظمي أو العدول بمعالجته السابقة لقضية الرتبة في البناء الأصلي للجملة أو الحذف والذكر وكذلك الالتفات ، وإمكانيات تجاوزها سعيا لمستويات جديدة في تشكيل التراكيب التي من شأنها الاستجابة للعديد من الدواعي الجمالية.

---

[46] الزمخشري: الكشاف ، 312/1.

[47] الزمخشري : الكشاف، 84/1.

[48] الزمخشري: الكشاف ، 338/2.

[49] الزمخشري : الكشاف ، 88/1، 89.

[50] الزمخشري : الكشاف ، 14/1.

[51] الزمخشري , الكشاف , 1 /528.

[52] الزمخشري : الكشاف، 134/3.

[53] الزمخشري , الكشاف , 3/ 51.

خاتمة :

إن المستخلص من هذه الدراسة التي حاولت أن تسلط الضوء على جهود الزمخشري في التفسير ومقاربتها بالدراسات الأسلوبية وما جاءت به المدرسة التحويلية التوليدية نجمله في النتائج الآتي ذكرها :

- جذور الأسلوبية متأصلة في التراث العربي، ففكرة العدول و الاختيار، هي من الركائز النظرية للأسلوبية،
- إن الذي يتتبع ما جاء به الزمخشري يصل إلى قناعة أن الرجل أراد أن يتم ما بدأه الجرجاني وأن ينقل ما بدأه أستاذه من طور التنظير إلى طور التطبيق .
- تطبيقات الزمخشري على النص الأدبي الشعري أو القرآني لـم تقـم على قاعدةٍ ثابتة قارة يمكن الاحتكام ـ إليها دائما ، بل إنها كثيرا ما تقوم على الذوق .
- من خلال النماذج المقدمة لاحظنا أن ما قدمه الزمخشري هو تحليل أسلوبي بالأساس لأنه يقوم على رصد تجاوزات التركيب النصي للألفاظ والمعاني في بعدها التوزيعي للأصول اللغوية كالتقديم والتأخير والحذف والذكر ، وما يتميز به التركيب من مخالفة كالالتفات، ّ إذ تشكل هذه المباحث أهم الظواهر التركيبية التي تجسد أشكال الانحرافات فجاءت تحليلات الزمخشري ناطقة بقدرة وكفاءة لا مثيل لها على تمثل إمكانات الإجراء الأسلوبي .
- اعتمد الزمخشري على المنهج التحويلي في تحليلاته ،حيث حرص كل الحرص على تبيين الأصل المثالي المحايد الذي يخضع للقاعدة ويتسق معها في مستوى استخدام اللغة العادي .
- انطلق الزمخشري من البنية التركيبية في تحققها الفعلي وصورتها الظاهرة وصولا إلى تصوره للبنية الأصلية للعبارة وهي العبارة التي افترض أنها تمثل الصورة الصحيحة لها من الوجهة النحوية واللغوية عموما ،وأحيانا يكون انطلاقه في الاتجاه المعاكس ،ثم تتبعه لصور ودرجات المفارقة التي تجيء عليها البنية الظاهرة والتي تمثل مستوى الاستخدام الأدبي
- ربط الزمخشري بين هذه المفارقة وبين عنصر القيمة بمعنى الدلالات والتأثيرات الخاصة التي تحققها العبارة الأدبية واتخاذه كل صور المفارقة بين البنية الأصلية والبنية الظاهرة مجالا لبحثه ووصفها
- تحدث الزمخشري عن القيم التي تحققت بحكم تفوق العبارة القرآنية وتجاوزها للأصل الذي قاسها إليه وهو تجاوز الذي ترتبت عليه مزايا (الاختصاص) (مزيد التقرير) (الكناية)(الإجمال والتفصيل) (الاستعارة) (المبالغة) .

المصادر والمراجع :

1. أحمد محمد ويس: الانزياح و تعدد المصطلح، مجلة عالم الفكر، العدد الثالث، الكويت، يناير / مارس ،1997 .
2. بوعلام رزيق : علم الأسلوب دراسة في المبادئ والأسس ، دار الوطن اليوم ، 1ط ،2017 .
3. حسام البهنساوي : القواعد التحويلية في ديوان حاتم الطائي:مكتبة الثقافة الدينية ،مصر .
4. أبو الحسن علي بن يوسف القفطي :إنباه الرواة على أنباه النحاة ،تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم ،دار الفكر العربي - القاهرة، ومؤسسة الكتب الثقافية - بيروت ،الطبعة الأولى، ١٤٠٦ هـ - ١٩٨٢م.
5. ابن خلدون: المقدمة، تحقيق: أبو عبد االله السعيد المندوه، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت-لبنان، ط 02، 1996.
6. الزمخشري : الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل ،ضبط وشرح مصطفى حسين أحمد،دار الريان للتراث بالقاهرة - دار الكتاب العربي ببيروت، الطبعة الثالثة، ١٤٠٧ هـ - ١٩٨٧ م .
7. الزمخشري: المفصل في صنعة الإعراب ، تحقيق: علي بو ملحم ، ط1، مكتبة الهلال/ بيروت، 1993م.
8. شفيع السيد : البحث البلاغي عند العرب ، دار الفكر العربي ،دط، دت.
9. شوقي ضيف : البلاغة تطور وتاريخ ، دار المعارف ، مصر .
10. الطيب دبة: خصائص النحو العربي من النظام المغلق إلى النظام المفتوح، مجلة التراث العربي ،اتحاد الكتاب العرب ، سوريا، مجلد 28، عدد108، ديسمبر /كانون الأول 2008.

11. عبد الحكيم راضي : من آفاق الفكر البلاغي عند العرب، مكتبة الآداب ، القاهرة ، ط1، 2006.
12. عبد الفتاح لاشين: التراكيب النحوية من الوجهة البلاغية عند عبد القاهر ، دار المرايا للنشر ، السعودية.
13. غادة حسن عبد الظاهر حسن: الأنماط التحويلية في اللغة العربية ، مجلة الدراسات العربية، كلية دار العلوم، جامعة المنيا ، المجلد 44، العدد 5، يوليو 2021.
14. محمد إبراهيم شادي: خطوات البحث البلاغي والنقدي بين النشأة والمنهج، عالم الثقافة ، القاهرة ،ط 1، 1439 هـ - 2018 .
15. محمد أبو شهبة: كتاب الإسرائيليات والموضوعات في كتب التفسير،موقع الكتروني : https://shamela.ws/book/8671/1
16. محمد حسني الذهبي: التفسير والمفسرون، مكتبة وهبة القاهرة.
17. محمد عبد المطلب: البلاغة والأسلوبية، مكتبة لبنان ناشرون ، الشركة المصرية العالمية للنشر ،1994.
18. مصطفى الصاوي الجويني : منهج الزمخشري في تفسير القرآن وبيان إعجازه، دار المعارف ،مصر ،ط2.
19. ياقوت الحموي : معجم الأدباء، تحقيق: إحسان عباس ،دار الغرب الإسلامي، بيروت، الطبعة: الأولى، 1414 هـ - 1993 م
20. أبو يعقوب السكاكي :مفتاح العلوم ،تحقيق عبد الحميد هنداوي،دار الكتب العلمية ،بيروت.
21. أبو يعقوب يوسف محمد بن علي السكاكي،مفتاح العلوم، شرح الأستاذ نعيم زرزور، دار الكتب العلمية، بيروت، ،1983 .

إبستمولوجية المعتزلة؛ الإمام الزمخشري نموذجا

Mu'tezile Epistemolojisi; Bir Model Olarak İmam Zemahşeri

Prof. Dr. Bellil Abdelkarim*

المقدمة:

يمثل النظام المعرفي ركيزة رئيسة في قيام أركان أي أمة حضاريا، ولأجل ذلك خاض كل أعلام النظر وأئمة المقالات في سبر النظم المعرفية لدى المسلمين وغيرهم، ثم تقسيمها وتبويبها حين عقدهم للمطارحات الجدلية، وكان قدم السبق للمعتزلة الذين جمع أطاريحهم في أصول مفصلة القاضي عبد الجبار.

يصنف الإمام الزمخشري من أواخر نوابغ المعتزلة، حين بسط المذهب الأشعري والماتريدي نفوذه على كل ربوع المسلمين. لذا كانت تصانيفه وتقريراته جامعة بين استحضار أصول المذهب والنظر في أصول المذاهب الحادثة بعدهم.

شغلت مباحث المعرفة: أصلها ومصادرها وطبيعتها وأدواتها وعلاقتها بالوجود والواقع وميادينها؛ الفلاسفة ونظار المسلمين، لما يعتري أي طرح من معارضة له تقتضيها مناهج المذهب أو نسق العلم الذي يخوض فيها الباحث. لأن التكامل الحضاري يتضمن في أبجدياته تبلور منهج فكري يبني منظومة معرفية محددة المعالم والمفاهيم والميادين. ضمن السياق الحضاريّ العام الكلي لأي أمة حضارية، وضمن المسيرة التاريخيّة الحضاريّة العالميّة.

الإشكالية:

ماهي أصول إبستمولوجية المعتزلة الزمخشرية ؟

نسعى في هذه الدراسة وفق منهج استقرائي تحليلي لمعالم نظرية المعرفة لدى الزمخشري من خلال أهم مصنفاته "الكشاف" مع النظر في غيره للاستزادة. والتركيز على "الكشاف" بصفته تفسيرا للقرآن الذي ورد لفظ المعرفة فيه بسمات خاصّة جعلت له مفهوماً قرآنياً يميزه عن غيره من حيث الاستعمال القرآنيّ.

تكمن أهمية البحث في طرقه لجزئية علمية في تراث المعتزلة عبر تحليل تأصيلات أحد أواخر الأئمة المعتزلة، ممن يشهد لهم بعلو الكعب في علوم اللغة والمنطق والنظر والتفسير، ورسوخ قدم الدراية بمقالات الإسلاميين ممن عاصروه.

ونهدف لتجلية معالم نظرية المعرفة لدى المعتزلة باتخاذ الإمام الزمخشري نموذجا للدراسة.

مفهوم المعرفة عند الزمخشري:

تعد نظرية المعرفة الركيزة التي تدور حولها الأبحاث الفلسفية لتحديد المنهج المناسب لكل قضية من قضايا الفكر و الفلسفة، خاصة البحث في الوجود يقتضيه البحث في المعرفة لتعيين المنهج المستخدم للبحث فيه، و المصادر التي يعتمد عليها في تحصيل المعارف و بيان درجات اليقين في كل علم و طبيعة و إمكان و موضوع المعرفة.[1]

1.1. مفهوم المعرفة.

معانيَ المعرفة الواردة في المعاجم تجتمع بأنها: **إدراك الشيء بتفكّرٍ وتدبّرٍ لأثره**. والعارف بالشيء هو الذي كان له به إدراكٌ ظاهر، ثمّ أنكره لاشتباهه عليه، ثمّ عَرَف ما تحقّق ذكره لما تقدّم من ظهوره في إدراكه.

* Chadli Bendjedid University ،Faculty of Social Sciences and Humanities, bellil-abdelkarim@univ-eltarf.dz, https://orcid.org/0000-0002-9864-1812

[1] الصاوي الصاوي أحمد، الفلسفة الإسلامية مفهومها وأهميتها ونشأتها وأهم قضاياها (دار النصر، 1998)، 106.

لم يُجِز العلماء وصف المعرفة في حقّ الله I؛ لما في معناها من شرط النكرة، وما يسبقها من جهل؛ ولأنّ دَلالتها تتوقّف على العلم القاصر المتوصَّل إليه بالتفكّر والتدبّر.[2]

قال الزمحشري: " يقال للقوم إذا تلثموا: غطوا معارفهم.. وخرجنا من مجاهل الأرض إلى معارفها."[3] فالمعرفة من العرف؛ ضدّ النكر، والعرفان خلاف الجهل.[4]

مادّة عرف من حروف *رفع*، ومن ثمّ كان هذا المعنى مناسباً؛ حيث وردت كلمة *المعرفة* لتدلّ على ما هو: *عالٍ، و مكرّم، و طيّب*. إذ يقال للقوم إذا تلثّموا، غطّوا *معارفهم*، وتقول: بنو فلان غرُ المعارف، وتقول: ما أطيب *عَرْفَه*، وهو الأنف وما والاه. وتطلق *معرفة* على *أعراف* الخيل؛ أي على الشعر الذي يعلو رقاب الخيل. وقلّة *عرفاء*: مرتفعة، *واعرورف* البحر: ارتفعت أمواجه.[5]

المعرفة حاصلة بعد عدم، إمّا لجهل أو لنسيان، فكان عدماً بين معرفتين. فكأنّ الشيء كان مختفياً عن الذهن، ثمّ ارتفاع وعلا، فصار مُمَيّزاً في الذهن ؛ إذ المعرفه عِلمٌ بعَيْن الشيء مُفَصَّلاً عمّا سواه؛ أي يعلو في الإدراك و يُميز عمّا يكتنفه من متشابهات، فيتميّز المعلوم من غيره.

لفظ المعرفة عند المحدثين على أربعة معانٍ:

الأول: الفعل العقلي الذي يتم به حصول صورة الشيء في الذهن، سواء كان حصولها مصحوباً بانفعال أو لا.

الثاني: الفعل العقلي الذي يتم به النفوذ إلى جوهر الموضوع لتفهم حقيقته، بحيث تكون المعرفة كاملة بالشيء في الواقع.

الثالث: مضمون المعرفة بالمعنى الأول.

الرابع: مضمون المعرفة بالمعنى الثاني.[6]

فالمعرفة درجات متفاوتة، من حيث الفعل ومن حيث المضمون، فهي تطلق على معنيين أساسيين:

الأول: الفعل العقلي الذي يدرك الظواهر.

الثاني: نتيجة ذلك الفعل؛ أي: حصول صورة الشيء في الذهن.

و إذا كانت المعرفة تامة كانت مطابقة للشيء فيرادفها العلم. ولها صورتان:

- **ذاتية**: التصور واضح.
- **موضوعية**: التصور مطابق للواقع.

2.1. الفرق بين المعرفة والعلم.

"المعرفة والعرفان من العلم بالشيء؛ يدلُّ على سكون إليه؛ لأنَّ من أنكر شيئاً توحَّش منه ونبا عنه."[7] وهذا ما يقصده المعتزلة حين تعريفهم لها أو للعلم: "إن المعرفة والدارية والعلم نظائر، ومعناها ما يقتضي سكون النفس وثلج الصدر وطمأنينة القلب."[8]

فالمعرفة هي العلم اليقينيّ "**الذي ينكشف فيه المعلوم؛ انكشافاً لا يبقى معه ريب، ولا يقارنه إمكان الغلط والوهم، ولا يتّسع القلب لتقدير ذلك.**"[9] وهو مايراه الزمخسري من ترادفهما، "*والظاهر أنّ المراد بالعلم المعرفة بما طلبوه.*"[10] ومثله جمهرة المتكلمة والنظار حين افتراقهما:

---

[2] محمد بن يعقوب الفيروزآبادي - محمد علي النجار-عبد العليم الطحاوي، بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز (لبنان: المكتبة العلمية، د.ت)، 47/4.

[3] أبي القاسم جار الله محمود بن عمر بن أحمد الزمخشري، أساس البلاغة، تحقيق محمد باسل عيون السود (لبنان: دار الكتب العلمية، 1419)، 645.

[4] إسماعيل بن حمّاد الجوهري، الصحاح تاج اللغة وصحاح اللغة (بيروت: دار العلم للملايين، د.ت)، 1400/4–1401.

[5] الزمخشري، أساس البلاغة، 624.

[6] عبد الكريم بليل، المفاهيم المفتاحية لنظرية المعرفة في القرآن الكريم (المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 2015)، 300.

[7] أحمد بن فارس ابن زكريا، معجم مقاييس اللغة (لبنان: دار إحياء التراث العربي، 1422)، 281/4.

[8] بن أحمد الأسدآبادي القاضي الجبار، شرح الأصول الخمسة (بيروت: دار احياء التراث العربى، 2001)، 46.

[9] أبو حامد الغزالي، المنقذ من الضلال والموصل إلى ذي العزة والجلال (دائرة الثقافة والسياحة – أبوظبي، مركز أبوظبي للغة العربية، مشروع كلمة للترجمة، 2014)، 36.

[10] أبي القاسم جار الله محمود بن عمر بن أحمد الزمخشري، تفسير الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، تحقيق محمد عبد السلام شاهين (بيروت: دار الكتاب العربي، 1987)، 292/1.

"تعريفات المتكلمين للعلم والمعرفة قد يظهر أن هناك ما يشبه الحقيقة المعرفية في معناهما، وهي أن المعرفة والعلم مترادفان في أن كل منهما هو: *الاعتقاد الجازم المطابق للواقع عن دليل.*

فالمطابقة للواقع بمنزلة الشرط الأساسي ليكون العلم علمًا حقيبا، وطبيعي أن هذه المطابقة يحتاج إثباتها إلى الدليل.

وقد كان من مكانة *المطابقة للواقع* باعتبارها عنصراً من عناصر تعريف المتكلمين للعلم؛ أنها تفصل بين ما يكون علمًا؛ وما يكون جهلاً من جراء كونه وهمًا."[11]

يميز العلم عن المعرفة عند الزمخشري من حيث طرق اكتسابه؛ فهو "درس وتلقين."[12] *والظن الغالب يقام مقام العلم في العادات والأحكام.* ويقال: *أظن ظنا كاليقين."* [13] ويطلق على الشعور علم.[14]

فالعلم عند الزمخشري هو حال صحة التمييز، والمعرفة بدقائق الأمور وغوامض الأحوال، والإصابة في التدابير، والدهاء والفطنة. واستحكام المعرفة بالأمور وحسن الإحاطة بها.[15] فالعلم به يقع التمييز به. [16]

3.1. مفهوم نظرية المعرفة:

نظرية المعرفة هي دراسة منهجية منظمة لماهية المعرفة وإمكانها و طبيعتها و طرق الوصول إليها وقيمتها وحدودها. أي هي بحث العلاقة بين الذات العارفة والموضوع المعروف.[17]

الإبستيمولوجيا epistemology تطلق في المعنى الأنغلوساكسوني على **نظرية المعرفة**، ويرجع هذا المصطلح إلى الفيلسوف الإسكتلندي **ج ف فرير (J .F. FERRIER)** في كتابه **" سنن الميتافيزيقا" 1854**، حينما ميز في الفلسفة بين مبحث الوجود **(الأنطولوجي)** ومبحث المعرفة **(الإبستمولوجي)**.[18]

طبيعة المعرفة:

شغل السؤال عن طبيعة المعرفة وحقيقتها الفلاسفة النظار، وحاولوا الإجابة عنه بطرائق ونظريّات مختلفة.

طبيعة المعرفة: كيفية اتصال القوى المدركة بموضوعات الإدراك، وعلاقة كل منهما بالأخر. وهنا انقسم الفلاسفة إلى ثلاثة مذاهب: **المذهب المثالي، المذهب الواقعي، والمذهب العملي (البراغماتي)**.[19]

مفهوم طبيعة المعرفة.

طرح التساؤل عن أصل تكون المعرفة الأولى؛ أي هل هي مكتسبة أم ضرورية؟

فكان البحث عن معرفة أول إنسان، وباتفاق الأديان الكتابية أن أول الخلق آدم عليه السلام، فبحث النظار فهم مّا تعلّمه آدم، وكيف تعلم: هل لقّنه الله العلم كلّه أم أصوله ؟ وما طريقة التعليم؟[20]

المراد من "**طبيعة المعرفة**" تحديد العلاقة بين الذات العارفة والموضوع المعروف، وبيان وتفسير عمليّة المعرفة.[21]

فأيّ شخص أراد أن يعيش في الحياة بتواؤم مع نفسه و العالم الخارجيّ عنه لا بدّ أن يشعر بعناصر ثلاثة، هي:

---

[11] مختار محمود عطا االله، "ثنائية المصدرية والغائية للواقع فى نظرية المعرفة: دراسة مقارنة"، مجلة كلية دار العلوم 138/39 (1 يناير، 2022)، 38–39.

[12] أبي القاسم جار الله محمود بن عمر بن أحمد الزمخشري، النعم السّوابغ في شرح الكلم النوابغ (القاهرة: مطبعة وادي النيل، 1970)، 43.

[13] الزمخشري، تفسير الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، 603/4.

[14] الزمخشري، أساس البلاغة، 653.

[15] الزمخشري، تفسير الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، 96/1.

[16] الزمخشري، تفسير الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، 200/1–201.

[17] عبد الكريم بليل، مدخل الى الفلسفة (عمان: مركز الكتاب الأكاديمي، 2018)، 40.

[18] مصطفى النشار، مدخل جديد إلى الفلسفة (القاهرة: دار قباء، 1998)، 67–68.

[19] محمد رسول رسول، المعرفة النقديّة، مدخل إلى نظريّة المعرفة على الفلسفة (إربد: دار الكندي، 2001)، 18.

[20] عبد الكريم بليل، المفاهيم المفتاحية لنظرية المعرفة في القرآن الكريم، 335.

[21] راجح عبدالحميد الكردي، نظرية المعرفة بين القرآن والفلسفة (المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1992)، 233.

- وجود عالم خارجيّ عنه، وواقع من حوله.
- وجود ذهن خاصّ به "نفسه".
- وجود علاقة معرفيّة بينه و بين العالم الخارجيّ.

ولا بدّ له من التسلّح بحكم على الموضوع من خلال هذه العلاقة المعرفيّة، حتى يتسنّى له الطمأنينة والتواؤم مع نفسه والعالم، و يُقْـدِم علـى العمل بفهم ووعي.

فالمعرفة من لوازم الوجود، وهي علاقة بين وجود شخص أو ذات إنسانيّة، وبين وجود أشياء. تلك العلاقة قائمـة فـي وعـي الإنسـان المميّـز بالمعرفة، وتتّخذ هذه العلاقة شكل أفكار أو عقائد.

ما يهمنا ليس ماهيّة الوجود "**الأنطولوجيا**"، وإنما العلاقة المعرفيّة للإنسان اتجاه الموضوعات المعروفة لديه.[22]

تطرح إشكالية طبيعة المعرفة سلسلة من التساؤلات المترابطة عن أصالة المعارف في ذات الإنسان:

- هل هي فطريّة خلقت معه؟ أم حادثة مع ولادته وتطوّر مداركه وآليّات الإدراك؟
- وإذا كانت فطريّة فيه - والفطرة الإنسانيّة نوع من أنواع الوجود- فما العلاقة القائمة بين وجود أفكاره الفطريّة وجود الأشياء المعروفة ؟
- ما علاقة المعرفة بالوجود ؟
- أيهما أسبق؛ الماهيّة أم الوجود ؟
- إذا كانت مكتسبة فهل نعرف الماهيّة، أم نعرف الصور، أم المثال ؟
- هل هي معرفة الكليّات أم الجزئيات ؟
- أين تكون هذه الكليّات ؟
- ما نوع وجودها ؟
- ثمّ ما أدوات كسب المعرفة ؟
- كيف نكتسبها ؟
- هل نجعل الذات العارفة محور العلاقة المعرفيّة بالأشياء فنكون *مثاليّين*.
- أم نجعل محور هذه العلاقة قائماً في طبيعة الأشياء ووجودها الخارجيّ، و نحن نتّصل بها عن طريق أدوات الإدراك عندنا فنكون *واقعيين* ؟
- هل ما نعرفه عن الأشياء هو كلّ ما لهذه الأشياء من أسرار تدرك، فتكون معرفة مطلقة؟
- أم أنّ هذه المعرفة نسبيّة؛ تبعاً للأشياء المعروفة؛ و تبعاً لطاقتنا المعرفيّة، و لمذاهبنا في النظر إلى الإنسان العارف و مدى كفايته للمعرفة ؟

وهذا يضطرنا إلى أن نأخذ زاوية من زوايا الوجود تلك؛ و هي المتعلّقة بطبيعة الوجود الإنسانيّ نفسه. فالمعرفة ما تزال علاقتها تزداد بالوجود تبعاً لتغليب المذهب، لكنها فصل من أبواب الوجود، وهي تتبع له، وما هو بتابعٍ لها.[23]

- هل هناك من معيار ميزان نُقيّم به معرفتنا: صواب هي أم لا ؟
- ما مقاييس هذا الحكم ؟ هل هي الذات العارفة أم الواقع ؟ أم أنّ المقياس يكون مشتركاً بين الإنسان العارف والواقع المعروف؟

ما يبحث في طبيعة المعرفة: هو تفسير عمليّة المعرفة، وبيان علاقة المعرفة بالوجود، وبالفطرة والاكتساب، ومعايير الصدق.

العلوم الضرورية.

يرى الزمحشري أن العلوم الضرورية مركبة في الإنسان كقواعد ذهنية ليميز بها الصح من الخطأ والصدق من الكذب، وهي علوم تتكامل مـع علوم الإستدلال لتحقيق مزيد يقين وسكون. وفي ذلك استدل بطلب إبراهيم عليه السلام رؤيـة إحيـاء المـوتى عيانـا "ليزيـد سـكونا وطمأنينـة بمضامة علم الضرورة علم الاستدلال. وتظاهر الأدلة أسكن للقلوب؛ وأزيد للبصيرة واليقين، ولأن علم الاستدلال يجوز معـه التشـكيك؛ بخـلاف العلم الضروري، فأراد بطمأنينة القلب العلم الذي لا مجال فيه للتشكيك."[24]

---

[22] محمد عبد الله الشرقاوي، مدخل نقدي لدراسة الفلسفة (بيروت: دار الجيل، 1990)، 256.

[23] عبد الرحمن بن زيد الزنيدي، مصادر المعرفة في الفكر الديني والفلسفي: دراسة نقدية في ضوء الإسلام (المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1992)، 87–88.

[24] الزمخشري، تفسير الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، 309/1.

فالعقل الإنساني المطلق لا يخلو من المسلمات والبديهيات التي ركبت فيه، لتحصيل معاشه وتأكيد فطرته. لأن الله عز وجل ركز في الطباع دراية الحسن والقبح؛ وهي من العلوم الضرورية.[25]

مراتب المعرفة.

- *اليقين*: مطابقة الواقع كما هو عليه مع سكون وطمأنينية عن بينة وبرهان.[26] ويكون في العقائد.
- *الظن الغالب*: يدانى العلم.[27] وهو ما يفضى إليه الاجتهاد والقياس.[28] وأجري الظن مجرى العلم، لأن *الظن الغالب يقام مقام العلم في العادات والأحكام*. ويقال: أظن ظنا كاليقين. [29]
- *الظن*: كل قول غير مستند *إلى برهان*. فالظَّنَّ في معرفة الله لا يُغْنِي من العلم شيئا.[30]

أدوات المعرفة:

الأدوات: "آلات الاتصال بالمدركات؛"[31] وهي أعضاء جسميّة تملك قوّة إدراكيّة.

و*طرائق المعرفة*: هي الوظائف الإدراكيّة والقوى المعرفيّة لعمليّات الإدراك. فتكون الأذن هي الأداة وظيفتها السمع؛ وهو **قوّة** مركّبة في عصب الأذن من شأنها أن تحس وتنقل الصوت.[32]

1.3. وظيفة الحواس المعرفيّة.

تعترف المعتزلة بوجود الحواس الخمس ووظائفه وأهميتها المعرفية، كمؤثرات توصل الإحساس للعقل المكلف بعمليات الإدراك، فهي عندهم آلات تقوم ناقلة للإحساس إلى العقل، كسبب متصل، بالمسبب، وتوجب العلم في الإنسان؛ إذا وجدت الحاسة والمحسوس على الوجه الذي يوجب الإدراك، ولا يكون على سبيل العادة بل الإيجاب.[33]

أجمع أكثر أهل التحقيق على أنّ النفس هي المدركة، والحواس نواقل للمعلومات؛ لذا كان قطع المعارف عن أيّ إنسان بقطع حاستين ومركز التعقل "(*ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم وعلى أبصارهم غشاوة) (البقرة/7)*. فلم توضع حدود فاصلة بين الحواس وغيرها من وسائل المعرفة، حيث اقترن القلب أو الفؤاد بها على أنها وسائل للمعرفة (*وجعلنا لهم سمعاً وأبصاراً وأفئدة) (الأعراف/179)*. فلقد كمّل القرآن الإدراك الحسيّ بإدراك آخر هو إدراك القلب والفؤاد.[34] و"إنما جمع بين السمع والعقل، لأنّ *مدار التكليف على أدلة السمع والعقل*."[35] فقد منحت الحواس موثوقية معرفية في القرآن الكريم ينبغي.[36] بحيث تكون معطياتها منطلق التفكير والتدبّر، فالدعوة المستفيضة إلى تأمّل المخلوقات من سموات، ونجوم، و كواكب، وأرض بجبالها وبحارها، و خيراتها، و الأنفس بما وهبها الله؛ إنما هو دليل دامغ على الوثوق بوسيلة التأمّل، والناقل للمُتَأمّل إلى مركز التأمّل؛ حكمه منه.

لم يهمل القرآن الحواس الإنسانيّة ولم يشكّك فيها مثلما فعلت بعض الفلسفات العقليّة، كذلك لم يرفع القرآن الحواس فوق الوسائل الأخرى مثلما فعل التجريبيّون الحسيّون. فالاعتدال في القرآن نحو الحواس لم يدع مجالاً لمشكلة حقيقيّة؛ ذلك أنّ معطيات الحسّ في القرآن هي المادّة الأولى التي تعمل عليها وسائل الإدراك الأخرى. فالحسّ هو أحد طرائق تحصيل المعرفة الإنسانيّة، وهو أصل المعرفة العقليّة؛ لأن

---

[25] الزمخشري، تفسير الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، 466/2.

[26] بن أحمد الأسدآبادي القاضي الجبار، شرح الأصول الخمسة (بيروت: دار احياء التراث العربى، 2001)، 46.

[27] الزمخشري، تفسير الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، 88/4.

[28] الزمخشري، تفسير الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، 518/4.

[29] الزمخشري، تفسير الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، 603/4.

[30] الزمخشري، تفسير الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، 346/2.

[31] الكردي، نظرية المعرفة بين القرآن والفلسفة، 543.

[32] بليل، المفاهيم المفتاحية لنظرية المعرفة في القرآن الكريم، 484–485.

[33] مهرى حسن أبو سعدة، الاتجاه العقلي في مشكلة المعرفة عند المعتزلة (دار الفكر العربي، 1993)، 129.

[34] محمد إقبال، تجديد التفكير الديني في الإسلام (مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، 2017)، 146.

[35] الزمخشري، تفسير الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، 579/4.

[36] محمد الشرقاوى، تأملات حول وسائل الإدراك في القرآن الكريم (عالم الكتب السعودية، د.ت)، 12.

خاصيّة العقل هي الاعتبار والقياس والتعميم، وما لا يمكن معرفته بالحسّ؛ فلا وجود له بالخارج، وتقسيم الأمور الخارجيّة إلى معقولة ومحسوسة غير صحيح. فالاستماع من السمع بمنزلة النظر من الرؤية. ومنه قوله تعالى *(قُلْ أُوحِيَ إِلَيَّ أَنَّهُ اسْتَمَعَ نَفَرٌ مِنَ الْجِنِّ فَقَالُوا إِنَّا سَمِعْنَا قُرْآناً عَجَباً)*. ويقال: استمع إلى حديثه، وسمع حديثه، أي: أصغى إليه وأدركه بحاسة السمع."[37]

2.3. القلب

يقرر الزمخشري في كذا موضع من كتبه أن الإدارك والعلم والمعرفة محلها القلب.[38] و"العلم حياة القلب من الجهل."[39] والتفكر عمل القلب.[40] والوعي والذكاء المعرفي قلبي.[41] " فيقال: وقر في السمع ووعاه القلب."[42]ومثله "البصر نور العين، وهو ما يبصر به الرائي ويدرك المرئيات. كما أن البصيرة نور القلب، وهو ما به يستبصر ويتأمل. وكأنهما جوهران لطيفان خلقهما اللَّه فيهما آلتين للإبصار والاستبصار."[43]

3.3. العقل

سخر المعتزلة علومهم للدفاع عن الإسلام وعقيدته وفق ما تبين لهم من أصول مذهبهم، وقد كان سبب تكون منهجهم العقلي سلاح خصومهم الفلسفي العقلي في ميدان العقائد، ومن ثم كان هدفهم في اعتماد العقل مصدرا للعقائد أن ماجاء به الإسلام من أصول هي حق يتفق مع العقل الصريح وأدلته البرهانية. ولكن الحركة اندفعت في الاتجاه العقلي بعيدا؛ لدى طوائف وأعلام منها. حد تقديم مذاهب اليونان. وتسلطت على بعضهم أصول فاسدة ردوا بها نصوصا قطعية.[44]

يوجب المعتزلة النظر عقلًا، ويصفون مسار *النظر* ابتداءً من *القصد* حتى *توليد النظر للعلم*.. والناظر تَرِدُ عليه الخواطر، وهي الدلالات التي يتم رؤيتها. فشعور الناظر في حركةٍ دائبة وبحثٍ مستمر عن الحقيقة، وهذه الحركة تجعل شعوره خالقًا لدلالات وواضعًا لمعانٍ. ولا يُقال إن الخواطر والدواعي غير ضرورية ما دام الإنسان يعرف أحواله بنفسه؛ لأن معرفة أحوال النفس لا تتم إلا بالخواطر والدواعي. [45]

أما الزمخشري فيبين أن العقل قوة إدراكية هي الاستدلال والنظر والعلوم الضرورية، وكلها من الله تعالى، وترجيحها بالتجارب وكسب العلوم والمعارف. كما أن الشرع المنزل حاكم توقيفي وإن خالف العقل، فليس كل ما يجوز عقلا يجوز شرعا.

يقرر الزمخشري أن " العقل نور في القلب يفرّق به بين الحق والباطل..وكل شيء يحتاج إلى العقل، والعقل يحتاج إلى التجارب."[46] و" مدار التكليف على أدلة السمع والعقل."[47]وأمر الديانة معرفة الحقّ، يحتاج إلى نظر واستدلال حتى يكتسب الناظر المعرفة.[48] وما يعلم بالعقل كالصدق وردّ الوديعة فغير موقوف على التوقيف.[49] لأن التحسين والتقبيح مركب في طباع البشر وعقولهم؛ فيعرفونه إدراكا وينكرونه فعلا.

يرى المعتزلة ومن وافقهم أن الحسن والقبح في الأشياء ذاتي، عقلي الإدراك، قبل ورود الشرع، فيقول أبو الهذيل العلاف: " يجب على المكلف قبل ورود السمع.. أن يعرف الله تعالى بالدليل.. ويعلم أيضا حُسن الحسن وقُبح القبيح. فيجب عليه الإقدام على الحسن كالصدق والعدل والإعراض عن القبيح كالكذب والفجور."[50]

---

[37] الزمخشري، تفسير الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، 304/3.

[38] الزمخشري، محمود بن عمر، ابو القاسم، ربيع الأبرار ونصوص الأخبار (بيروت: مؤسسة الاعلمى للمطبوعات، 1992)، 270/3.

[39] الزمخشري، محمود بن عمر، ابو القاسم، ربيع الأبرار ونصوص الأخبار (بيروت: مؤسسة الاعلمى للمطبوعات، 1992)، 15/4.

[40] الزمخشري، تفسير الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، 454/1.

[41] الزمخشري، محمود بن عمر، الفائق في غريب الحديث، تحقيق علي محمد البجاوي - محمد أبو الفضل إبراهيم (بيروت: دار المعرفة، 1969)، 376/2.

[42] الزمخشري، أساس البلاغة، 349.

[43] الزمخشري، تفسير الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، 53/1.

[44] الزنيدي، مصادر المعرفة في الفكر الديني والفلسفي: دراسة نقدية في ضوء الإسلام، 375–376.

[45] عبد الجبار بن أحمد الأسدآبادي،، المغني في أبواب التوحيد والعدل: النظر والمعارف (القاهرة: وزارة الثقافة والإرشاد القومي، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر، 1960)، 194/12–196.

[46] القاسم، ربيع الأبرار ونصوص الأخبار ، 1992، 441/3–443.

[47] الزمخشري، تفسير الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، 579/4.

[48] الزمخشري، تفسير الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، 64/1.

[49] الزمخشري، تفسير الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، 316/2.

وهو ما بينه أتباع المعتزلة من جميع الطوائف وأكده القاضي عبد الجبار:" أن وجوب المصلحة وقبح المفسدة متقرران في العقل."[51]، " فليس لأحد أن يقول إنما يحتاج إلى السمع ليفصل العاقل بين الحسن والقبيح.. واعلم أن النهي الوارد عن الله عز وجل يكشف عن قبح القبيح؛ لا أنه يوجب قبحه. وكذلك الأمر يكشف عن حسنه؛ لا أنه يوجبه."[52]

فالشرع مؤكد لما يقره العقل من حسن أو قبح، وينزل له حكما شرعيا بالثواب أو العقاب الآجل، وبذلك يُكسب الشرع حكم العقل الأخلاقي البعد الأخروي، وإن كان الشرع يتفرد بأحكام تحسين وتقبيح لم ترد على العقل أو لم يدرك حسنها من قبحها، ومن الشرائع ما لا يعرفها العقل إلا ببلاغ النبوة. ولكونها مؤيدة بنص الوحي؛ فهي حسنة أو قبيحة بما يحكم الشرع، وهو ما يستحيل على العقل إدراكه من جهة التشريع، ومن الجهة الذهنية القبلية.

فالمعتزلة لا يقولون بإطلاق التحسين والتقبيح على كل الشرائع الإلهية، بل يقررون أن منها ما لا يدركه العقل.

وذهب متأخرو المعتزلة **كالجبائي، وابنه والقاضي** إلى: " نفي الوصف الحقيقي للفعل بالحسن، والقبح، وقالوا: ليس قبح الأفعال، وحسنها لصفات حقيقية؛ بل لوجوه اعتبارية وأوصاف إضافية بحسب الاعتبار، ومثل ذلك لطم اليتيم، فإنه إذا كان تأديباً، فهو حسن، وإذا كان ظلماً، فهم قبيح."[53]

من أدلة هذا القول:

- **(وَإِذَا فَعَلُوا فَاحِشَةً قَالُوا وَجَدْنَا عَلَيْهَا آبَاءَنَا وَاللَّهُ أَمَرَنَا بِهَا قُلْ إِنَّ اللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ أَتَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ) (سورة الأعراف 28)**
- **(وَلُوطًا إِذْ قَالَ لِقَوْمِهِ أَتَأْتُونَ الْفَاحِشَةَ مَا سَبَقَكُمْ بِهَا مِنْ أَحَدٍ مِنَ الْعَالَمِينَ) (سورة الأعراف 80)**
- العقول السليمة تجتمع على مكارم الأخلاق واستقباح المساوئ.
- لو توقف الحسن والقبح على ورود الشرع لا امتنع **تعليل الأحكام** والأفعال بالمصالح والمفاسد، وفي ذلك سد باب القياس وتعطيل أكثر الوقائع عن الأحكام.[54]

المصدر المعرفيّ.

تستعمل كتب الفلسفة مصطلح *مصادر المعرفة*، و تعنى بها *طرائق المعرفة* أو *وسائلها*[55]. غير أن المصدر هو العالم الخارجي؛ وهو المنبّه والمؤثّر والباعث للصور والأصوات والمؤثّرات التي تتلقاها وتستقبلها الحواس، ثمّ تصل بها إلى مركز الإدراك.

مصدر المعرفة: هو الحاوي لحقيقة الأشياء أو ماهيّتها أو مثالها؛ أي هو الأشياء عينها (الموضوع المدرَك)؛ فعندنا *نفس مدركة، وعمليّة إدراكيّة، وموضوع مدرَك.*

- النفس المدركة هي "محلّ العلم" القلب.
- العلميّة الإدراكيّة هي العقل" التفاعل مع المعلوم".
- الإدراك "حصول العلم".
- *الموضوع المدرَك* هو *العالم الخارجيّ "المعلومات"* ؛ أو ما في الحافظة والذاكرة ممّا نقل عن العالم الخارجيّ أصلاً، و تطوّر ونشأت عنه معارف وصور قد لا يكون لها وجود بالعالم الخارجيّ.

إذن؛ مصادر المعرفة هي الينابيع التي تنبثق منها معرفة الإنسان بالموجودات.[56]

---

[50] محمد بن عبد الكريم بن أبي بكر أحمد الشهرستاني، الملل والنحل، تحقيق عبد العزيز محمد الوكيل (القاهرة: مؤسسة الحلبي وشركاه، 1387)، 52/1.

[51] القاضي الجبار، شرح الأصول الخمسة، 565.

[52] أبي الحسن بن أحمد الأسدآبادي القاضي عبد الجبار - خضر محمد نبها، المغني في أبواب التوحيد والعدل (بيروت: دار الكتب العلمية، 2011)، 7/14.

[53] عبد الكريم عثمان، نظرية التكليف؛ آراء القاضي عبد الجبار الكلامية (بيروت: مؤسسة الرسالة، د.ت)، 439.

[54] القاضي الجبار، شرح الأصول الخمسة، 565.

[55] الكردي، نظرية المعرفة بين القرآن والفلسفة، 520.

[56] الزنيدي، مصادر المعرفة في الفكر الديني والفلسفي: دراسة نقدية في ضوء الإسلام، 94.

نبين أن مصدر المعرفة لا يكون الطريق ولا الوسيلة ولا الأداة ولا القوة الإدراكية ولا الفعل الإدراكي ولا الإدراك الحاصل (المعرفة/ العلم)، بل يكون هو مرسل المعلومة التي يستقبلها المدرك عبر وسائل يتوسل بها للوصل إلى المعلومة من خلال طرق معرفية مختلفة باستعمال القوى الحسية حين فعلها الحسي، لتنقل المعلومة للقوى الإدراكية التي تتفاعل عبر الفعل الإدراكي لوعي وفهم وعقل المعلومة. فالمصدر هو محل صدور المعلومات نحو الذات المدركة.

" لما كان كل نظر هو نظر في شيء، فما هو موضوع النظر؟ يتراوح موضوع النظر عند القدماء:

- بين ذات الله وصفاته.
- وبين المخلوقات من أجل الاستدلال على وجوده.
- وبين شئون الدنيا؛ أي أحوال الناس الاجتماعية ومعاشهم.

موضوع النظر إذن إمَّا الله أو العالم أو الإنسان.

وقد ظهرت هذه الموضوعات الثلاثة في بداية تكوين *نظرية العلم*، وكانت مرتبطة معًا باعتبارها ما يجب على المكلف الإيمان به. ولكن بعد تكوين *نظرية العلم* تمايزت هذه الموضوعات الثلاثة، وأصبحت موضوع النظر بعد أن كانت موضوعًا للإيمان. فعندما يتطور الإيمان ويصبح علمًا يكون العلم هو الوريث الوحيد للإيمان." [57]

مصادر المعرفة عند الزمخشري هي الكون (الآفاق والأنفس) والوحي. وقد بين أن العقل كمصدر للعلوم الضرورية الفطرية هي من عند الله مركبة في الإنسان، غير أن العلوم الضرورية لا تثبت بلا كون ولا تجارب، وعليه يكون العقل حكما وناظرا لا مصدرا للمعرفة؛ غير المعرفة الاستنباطية الناتجة عن المصدرين الأوليين، وهي لا تخرج عن الأنفس.

وأحكام العقل غير أحكام الوحي، "كامتناع جواز الاستغفار للكافر إنما علم بالوحي، لأن العقل يجوّز أن يغفر الله للكافر."[58] وهذا خلاف الضروريات التي لا تحتاج لتوقيف لمعرفة حسنها من قبحها.[59]

وإن كان الشرع يبين حكمها كشفا وتنبيها "كالإيمان باللَّه والتوحيد لا يشترط فيه بعثة الرسل وإنزال الكتب، وأنه إن لم يبعث رسولا ولم ينزل كتابا، كان الإيمان به وتوحيده واجباً لما ركب فيهم من العقول ونصب لهم من الأدلة، ومكنهم من النظر والاستدلال."[60] فدلالة الوحدانية قائمة في الآفاق والأنفس، ومغروسة في الفطرة البشرية، وقوة الإدراك والتدبر مركبة في الإنسان، وجهله هنا عن ترك لا عن قصور نظر، فلا يرفع عنه التكليف والحجة قائمة عليه.

"*أما قيام الحجة بالشرائع التي لا يدرك علمها إلا بالرسل فلا*، وأما قيامها بمعرفة الله وتوحيده وحكمته فنعم.لأن أدلة العقل الموصلة إلى ذلك معهم في كل زمان."[61]

فسر الزمخشري طرق المعرفة بثلاثة من الآية (*وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يُجادِلُ فِي اللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَلا هُدىً وَلا كِتابٍ مُنِيرٍ*):

- *العلم الضروري (معرفة ضرورية فطرية)*. وهذا فطري، مصدره الكون عن طريق الحواس.
- *الاستدلال والنظر (معرفة مكتسبة)*. وهو عقلي ذهني تجريدي، ومصدره الكون عن طريق الحواس وما نتج عن العلم الضروري وما نتج عن إدراك منقولات الحواس.
- *الوحي (معرفة خبرية مكتسبة)*. ولا ينقل إلا بالحواس، ولا يدرك إلا بالعقل.[62]

وطرائق المعرفة هي نفسها طرائق الاستدلال كما بين في تفسير(وَيَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ ما لَمْ يُنَزِّلْ بِهِ سُلْطاناً وَما لَيْسَ لَهُمْ بِهِ عِلْمٌ وَما لِلظَّالِمِينَ مِنْ نَصِيرٍ)(سورة الحج71)

---

[57] حسن حنفي، من العقيدة إلى الثورة؛ المقدمات النظرية (القاهرة: مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، 2017)، 329–220.

[58] الزمخشري، تفسير الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، 315/2.

[59] الزمخشري، تفسير الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، 316/2.

[60] الزمخشري، تفسير الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، 129/1.

[61] الزمخشري، تفسير الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، 507/3.

[62] الزمخشري، تفسير الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، 146/3.

صحة هذا القضية تتطلب إما:

- برهان سماوي (الوحي والسمع).
- علم ضروري.
- دليل عقلي. [63]

وفي موضع فصلها على أربع طرق:

- طريق المشاهدة (البصر/ الاستماع الحضوري).
- طريق خلق الله علم في القلب (العلم الضروري).
- طريق إخبار صادق (الوحي).
- طريق استدلال ونظر (العلميات العقلية).[64]

فالدليل العقلي والنقلي يعتمد أحدهما على الآخر، فالعقلي يستمد شرعيته من النقلي، والنقلي يعتمد مقدمات عقلية.[65] وتفصيل ما يحتاج إليه الدين قائم على القانون الذي يستند إليه السنة والإجماع والقياس بعد أدلة العقل.[66]

فقد بين الوحي "كل شيء من أمور الدين، حيث كان نصا على بعضها، وإحالة على السنة، حيث أمر فيه باتباع رسول الله صلى الله عليه وسلم وطاعته.. وحثاً على الإجماع في قوله (وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ)، وقد رضى رسول الله صلى الله عليه وسلم لأمته اتباع أصحابه، والاقتداء بآثارهم .. وقد اجتهدوا وقاسوا ووطئوا طرق القياس والاجتهاد، فكانت السنة والإجماع والقياس والاجتهاد، مستندة إلى تبيان الكتاب، فمن ثمّ كان تبيانا لكل شيء.. واتفق العلماءُ على جواز نَسْخ القرآن بالقرآن، والسنّة المتواترة بالسنّة المتواترة، والسنّة الآحادية بالسنّة الآحادية؛ وحكي الخلاف فيما سوى ذلك."[67]

وقول الزمخشري في نسخ السنة المتواترة لآيات من القرآن؛ هو ذهب الإمام مالك والإمام أبو حنيفة إلى جواز نَسْخ القرآن بالسنّة المتواترة، وذكر أنَّ الحديث الآحاد إذا رواه الثقات والأمناء وتلقته الأمة بالقبول يُلحق بالمتواتر في جواز نَسْخه لآيات الكتاب العزيز.[68]

ومعتمد الزمخشري يبين مصدرية الوحي معرفيا؛ وحجيته على العقل (النظر والاستدلال) .

" والله تعالى ينسخ الشرائع بالشرائع لأنها مصالح، وما كان مصلحة أمس؛ يجوز أن يكون مفسدة اليوم، وخلافه مصلحة. والله تعالى عالم بالمصالح والمفاسد، فيثبت ما يشاء وينسخ ما يشاء بحكمته.

.. قلت: فيه أن قرآناً ينسخ بمثله وليس فيه نفى نسخه بغيره، على أن السنة المكشوفة المتواترة مثل القرآن في إيجاب العلم، فنسخه بها؛ كنسخه بمثله، وأمّا الإجماع والقياس والسنة غير المقطوع بها فلا يصح نسخ القرآن بها."[69]

نرى هنا أن الإجماع والقياس نظر واستدلال عقلي من الوحي، فكان النص القطعي الثبوت والدلالة قطعي اليقين والحجية على وجوب العلم من غيره الذي هو دونه قوة دلالة وثبوتا علميا.

يرى الزمخشري أن العلاقة بين السمع والعقل هي تكامل لا تعارض ولا تناقض، فالعقل عنده هبة ربانية وأصوله ركبها الله تعالى فيه، والسمع وحي رباني نزل متلولا شاهدا ومفصلا.[70] و"الله وحده هو الذي يهدي للحق، بما ركب في المكلفين من العقول وأعطاهم من التمكين للنظر في

---

[63] الزمخشري، تفسير الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، 146/3.

[64] الزمخشري، تفسير الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، 63/1.

[65] محمد محمد علي آدم علي، "طُرُق المعرفة والاستدلال في العقيدة الإسلامية دراسة وصفية تحليلية"، مجلة الذخيرة للبحوث والدراسات الإسلامية 2/4 (31 ديسمبر، 2020)، 61.

[66] الزمخشري، تفسير الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، 511/2.

[67] الزمخشري، تفسير الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، 628/2.

[68] سلام سعيد الصقري، "مذهب الإمام الزمخشري في النَّسْخ" (تاريخ الوصول 2 مايو، 2023).

[69] الزمخشري، تفسير الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، 634/2.

[70] أحمد سعد إبراهيم عبد الرحمن عثمان، "نظرية المعرفة عند العلامة الزمخشرى وأثرها فى تفسير الكشاف"، حولية كلية اصول الدين بالقاهرة 34/34 (1 يناير، 2021)، 36.

الأدلة التي نصبها لهم، وبما لطف بهم ووفقهم وألهمهم وأخطر ببالهم ووقفهم على الشرائع."[71] بواسطة الرسل والكتاب الناطق بالبراهين والحجج، وقبل ذلك قد أخذ الله ميثاقكم بالإيمان: حيث ركب فيكم العقول، ونصب لكم الأدلة، ومكنكم من النظر، وأزاح عللكم، فإذ لم تبق لكم علة بعد *أدلة العقول وتنبيه الرسول*، فما لكم لا تؤمنون إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ لموجب ما، فإن هذا الموجب لا مزيد عليه."[72]

الخاتمة:

تجلى من الدراسة المعروضة وفق منهج استقرائي تحليلي لمعالم نظرية المعرفة لدى الزمخشري من خلال أهم مصنفاته "الكشاف" و"أساس البلاغة" مع في غيرهما. أن الزمخشري عرض نظرية معرفة متوافقة مع مذهبه الاعتزالي مع موافقة في مسائل لبعض أقوال أئمة السنة، وقد ركز على المعطيات اللغوية و تفسير القرآن الكريم، حيث وردت مفردات المعرفة والعلم بسمات خاصّة جعلت لنظرية المعرفة مفهوماً قرآنياً يميزه عن غيره من حيث الاستعمال القرآنيّ.

نقل الزمخشري مفهوم المعرفة من حيث الدلالة المعجمية والكلامية والقرآنية، وأثبت دور الحواس المعرفي في تفسيره لكل موارد الحواس في القرآن الكريم عن الأدوات الأذن والعين واليد، وقواها المذكورة كالسمع والبصر والشعور واللمس وهي مدار المعرفة حين إجتماعها مع قوى التعقل.

يقر الزمخشري أهمية الحواس الخمس ووظائفها المعرفية، كمؤثرات توصل الإحساس للعقل المكلف بعمليات الإدراك، فهي عندهم آلات تقوم ناقلة للإحساس إلى العقل، كسبب متصل، بالمسبب، وتوجب العلم في الإنسان؛ إذا وجدت الحاسة والمحسوس على الوجه الذي يوجب الإدراك، ولا يكون على سبيل العادة بل الإيجاب. وقد أجمع أكثر أهل التحقيق على أنّ النفس هي المدركة، والحواس نواقل للمعلومات؛ لذا كان قطع المعارف عن أيّ إنسان بقطع حاستين ومركز التعقل

ذكر الزمخشري في نصوص عدة أن محل العقل هو القلب؛ على أنه قوة فاعلة لا أداة أو جارحة، وذكر أن المعرفة والعلم والبصيرة والنظر المعرفي والوعي كلها من أفعال القلب عبر قوته الإدراكية وهي العقل.

سخر الزمخشري علومه للدفاع عن الإسلام وعقيدته وفق ما تبين له من أصول مذهبه، وقد كان سبب تكون منهجه العقلي سلاح خصومهم الفلسفي العقلي في ميدان العقائد، ومن ثم كان هدفه في اعتماد العقل مصدرا لإثبات التوحيد وأن ماجاء به الإسلام من أصول هي حق يتفق مع العقل الصريح وأدلته البرهانية. لكن لم يقل أن العقل مشرع ولا مفصل بل تابع لإدراك الوحي وفهمه والنظر والاستدلال. فيبين أن العقل قوة إدراكية عبر الاستدلال والنظر والعلوم الضرورية، وكلها من الله تعالى، وترجيحها بالتجارب وكسب العلوم والمعارف. كما أن الشرع المنزل حاكم توقيفي وإن خالف العقل، فليس كل ما يجوز عقلا يجوز شرعا.

تمثل نظرية المعرفة عند الزمحشري امتدادا لنظرية التحسين والتقبيح العقلي، وهي مرتبطة بها وبمداخلها المعرفية من حيث طبيعة المعرفة وأدواتها وطرقها ومراتبها ومصادرها.

قائمة المراجع:

ابن زكريا، أحمد بن فارس. *معجم مقاييس اللغة*. 8 مجلد. لبنان: دار إحياء التراث العربي، الطبعة 1، 1422.

أبو سعدة، مهرى حسن. *الاتجاه العقلي في مشكلة المعرفة عند المعتزلة*. دار الفكر العربي، 1993.

أحمد، الصاوي الصاوي. *الفلسفة الإسلامية مفهومها وأهميتها ونشأتها وأهم قضاياها*. دار النصر، 1998.

إقبال، محمد. *تجديد التفكير الديني في الإسلام*. مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، 2017.

الجوهري، إسماعيل بن حمّاد. *الصحاح تاج اللغة وصحاح اللغة*. 6 مجلد. بيروت: دار العلم للملايين، الطبعة 1، د.ت.

[71] الزمخشري، تفسير الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، 346/2.

[72] الزمخشري، تفسير الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، 473/4.

الزمخشري، أبي القاسم جار الله محمود بن عمر بن أحمد. *أساس البلاغة*. تحقيق محمد باسل عيون السود. لبنان: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى.، 1419.

الزمخشري، أبي القاسم جار الله محمود بن عمر بن أحمد. *النعم السّوابغ في شرح الكلم النوابغ*. القاهرة: مطبعة وادي النيل، الطبعة 1، 1970.

الزمخشري، أبي القاسم جار الله محمود بن عمر بن أحمد. *تفسير الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل*. تحقيق محمد عبد السلام شاهين. 4 مجلد. بيروت: دار الكتاب العربي، الطبعة 3، 1987.

الزنيدي، عبد الرحمن بن زيد. *::مصادر المعرفة في الفكر الديني والفلسفي: دراسة نقدية في ضوء الإسلام*. المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1992.

الشرقاوى، محمد. *تأملات حول وسائل الادراك فى القران الكريم*. عالم الكتب السعودية، د.ت.

الشرقاوي، محمد عبد الله. *مدخل نقدي لدراسة الفلسفة*. بيروت: دار الجيل، الطبعة 1، 1990.

الشهرستاني، محمد بن عبد الكريم بن أبى بكر أحمد. *الملل والنحل*. تحقيق عبد العزيز محمد الوكيل. 4 مجلد. القاهرة: مؤسسة الحلبي وشركاه، الطبعة 1، 1387.

الصقري، سلام سعيد. "مذهب الإمام الزمخشري في النّسْخ". تاريخ الوصول 2 مايو، https://tafsir.net/article/53842023 .

الغزالي، أبو حامد. *المنقذ من الضلال والموصل إلى ذي العزة والجلال*. دائرة الثقافة والسياحة – أبوظبي، مركز أبوظبي للغة العربية، مشروع كلمة للترجمة، 2014.

الفيروزآبادي، محمد بن يعقوب - محمد علي النجار-عبد العليم الطحاوي. *بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز*. 6 مجلد. لبنان: المكتبة العلمية، د.ت.

القاسم، الزمخشري، محمود بن عمر، ابو. *ربيع الأبرار ونصوص الأخبار* . 5 مجلد. بيروت: مؤسسة الاعلمى للمطبوعات، الطبعة 1، 1992.

القاسم، الزمخشري، محمود بن عمر، ابو. *ربيع الأبرار ونصوص الأخبار* . 5 مجلد. بيروت: مؤسسة الاعلمى للمطبوعات، الطبعة 1، 1992.

القاضي الجبار، بن أحمد الأسدآبادي. *شرح الأصول الخمسة*. بيروت: دار احياء التراث العربى، الطبعة 1، 2001.

القاضي عبد الجبار، أبي الحسن بن أحمد الأسدآبادي - نبها، خضر محمد. *المغني في أبواب التوحيد والعدل*. 20 مجلد. بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة 1، 2011.

الكردي، راجح عبدالحميد. *نظرية المعرفة بين القرآن والفلسفة*. المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1992.

النشار، مصطفى. *مدخل جديد إلى الفلسفة*. القاهرة: دار قباء، الطبعة 1، 1998.

بليل، عبد الكريم. *المفاهيم المفتاحية لنظرية المعرفة في القران الكريم*. واشنطن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الطبعة 1، 2015.

بليل، عبد الكريم. *مدخل إلى الفلسفة*. عمان: مركز الكتاب الأكاديمي، الطبعة 1، 2018.

حنفي، حسن. *من العقيدة إلى الثورة؛ المقدمات النظرية*. القاهرة: مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، 2017.

رسول، محمد رسول. *المعرفة النقديّة، مدخل إلى نظريّة المعرفة على الفلسفة*. إربد: دار الكندي، الطبعة 1، 2001.

عثمان، أحمد سعد إبراهيم عبد الرحمن. "نظرية المعرفة عند العلامة الزمخشرى وأثرها فى تفسير الكشاف". *حولية كلية أصول الدين بالقاهرة* 34/34 (1 يناير، 2021)، 3–https://doi.org/10.21608/bfarc.2021.22807546 .

عثمان، عبد الكريم. *نظرية التكليف؛ آراء القاضي عبد الجبار الكلامية*. بيروت: مؤسسة الرسالة، الطبعة 1، د.ت.

عطا االله، مختار محمود. "ثنائية المصدرية والغائية للواقع فى نظرية المعرفة: دراسة مقارنة". *مجلة كلية دار العلوم* 138/39 (1 يناير، 2022)، 15–https://doi.org/10.21608/mkda.2022.24531946 .

عمر، زمخشري، محمود بن. *الفائق في غريب الحديث*. تحقيق علي محمد البجاوي - محمد أبو الفضل إبراهيم. 4 مجلد. بيروت: دار المعرفة، 2 الطبعة، 1969.

محمد علي آدم علي، محمد. "طُرُق المعرفة والاستدلال في العقيدة الإسلامية دراسة وصفية تحليلية". *مجلة الذخيرة للبحوث والدراسات الإسلامية* 2/4 (31 ديسمبر، 2020)، 39–https://www.asjp.cerist.dz/en/article/16625270 .

Zemahşerî Düşüncesinde
Akıl ve Vahyin Anlamlı ve Tamamlayıcı İlişkisi

Prof. Dr. Hasan Özalp*

GİRİŞ

Akıl ve vahiy ilişkisi felsefenin ve kelamın hakkında en çok tartışılan ve üzerinde ciddi akademik çalışmalar yapılan problemlerinden birisidir. Her ne kadar bu sorun tarihin en eski tartışmalarından biri olsa da bugün hala güncelliğini korumaktadır. Bu sebeple biz bu çalışmada İslam rasyonalist geleneğinin son temsilcilerinden biri olarak kabul edilen Zemahşerî'nin akıl ve vahiy ilişkisini nasıl ele aldığını ve problemleri çözmede bu ikisi arasında nasıl bir ilişki kurduğunu açıklamaya çalışacağız. Ancak biz bu hususta klasik bir şekilde sadece Zemahşerî'nin akıl ve vahiy tanımlarını vermeyip bunun yanı sıra din, inanç ve akıl arasındaki ilişkilerin epistemik boyutundan hareketle doğrudan çözüme yönelik söylemlerine de odaklanacağız.

Akıl ve vahiy ilişkisine dair probleme girmeden önce bu soruna nasıl yaklaşıldığına dikkat çekmek istiyoruz. İslam felsefe geleneğinde akıl ve vahiy ilişkisi genel olarak çatışma, ayrışma ve uzlaşma şeklinde sınıflandırılmıştır. Gazzâlî (1058-1111) ve İbn Rüşd (1126-1198) konuya dair spesifik risale ve kitap telif etmişlerdir. Bu hususta en özgün olan eser şüphesiz İbn Rüşd'ün *Faṣlü'l-maḳāl fîmâ beyne'l-ḥikme ve'ş-şerîʿa mine'l-ittiṣâl* isimli kitabıdır. İbn Rüşd bu risalesinde akıl ile vahyin aynı memeden süt emmiş öz kardeş olduklarını söyleyerek;[1] aralarında bir çatışmanın değil bizce birazda ayrışmaya yakın bir uzlaşmaya dikkat çekmektedir. Şayet aralarında bir çatışma varsa bunun tevil (yorumlama) yoluyla giderileceğini düşünmektedir. Yani temel iddia şudur: Akıl (Bürhanî) tercih edilir vahiy tevil edilir.[2]

İslam kelami mezhepleri arasında da durum farklılık gösterse de genel olarak akla bir güven söz konusudur. Eşari ve Matüridi kelamcılara göre akıl ve nakil arasında bir çatışma söz konusu olmadığı için nakli bilgiyi akılla değiştirmeye gerek yoktur. Bu sebeple bu kelamcılar aralarındaki görece farklıklara rağmen nakli esas kabul edip akla, nakli bilginin anlaşılması ve açıklanması için gerek duyulduğuna vurgu yapmışlardır. Zaten vahiy toplumunun içinde doğmuş bu insanların nakli esas alıp akla sadece anlama ve yorumlama yetkisi vermeleri bu yaklaşımın temel hatasıdır. Şayet vahyin ilk muhatapları olsaydılar gelen vahiyleri şüphesiz aklın ölçütlerine sunacaktılar. Oysa inançlı bir toplumun içinde doğdukları için doğrudan vahyi referans kabul edip akla ikincil veya tamamlayıcı bir rol vermişlerdir. Bu ekollerin özellikle gaybi alanda aklı sınırlı ve yetersiz görmelerini makul kabul etmek gerekir. Zemahşerî'ninde mensubu olduğu ve ilk rasyonalist kelam ekolü olarak kabul edilen Mutezile'nin bu durumun farkında olduğu kanaatindeyiz. Şöyle ki onların çoğunluğuna göre, insanlar nakle muhtaç olmakla birlikte akılda mutlak bir bilgi kaynağıdır. Akıl hakikati tek başına bütünüyle tanıyacak ve anlayacak bir kapasiteye sahiptir. Mutezile'nin akla verdiği değer tartışmasızdır ancak bu da kendi içerisinde özellikle kötülük problemi ve salah aslah gibi konularda belirli problemlerin oluşmasına neden olmuştur.[3]

Bu konuda bizce İbn Rüşd gibi doğru bir yaklaşım ortaya koyan âlimlerimizden biri de Gazzâlî'dir. Gazzâlî *el-Kanunu'l-külli fi't-te'vil*[4] isimli risalesinde kelamî epistemolojiye uygun sağduyulu bir yaklaşımı be-

---

* Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi, İslam Felsefesi, ozalphasan66@gmail.com, ORCID 0000-0002-1487-9509

1 İbn Rüşd, *Faslü'l Makâl (Felsefe ve Din İlişkisi)*, çev. Bekir Karlığa (İstanbul: İşaret yayınları, 1992), 115.

2 İbn Rüşd, *Faslü'l Makâl (Felsefe ve Din İlişkisi)*, 76-77.

3 Yusuf Şevki Yavuz, "Akıl", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınevi, 1989), 245.

4 Ebu Hamid Gazzali, *Kânûnü't te'vîl* (Dimaşk, 1992).

nimser. Biz burada Gazzâlî'nin yaklaşımını referans alarak Zemahşerî'yi anlamaya, yorumlamaya ve açıklamaya çalışacağız.

Gazzâlî "Tevile Dair Tümel Yasalar" risalesinde kutsal metinlerde geçen insan aklına ve doğal gerçekliğe aykırı ifadelerin nasıl anlaşılması gerektiğine dair bazı yaklaşımlardan hareketle birtakım ilkeler belirler. Gazzâlî'ye göre akıl ve nakil arasında şayet doğru bir ilişki kurulmazsa başlangıçta aralarında çatışma görülebilir. Ona göre akıl ve nakil arasındaki ilişkiyi temellendirmede araştırmacılar üç sınıfa ayrılmışlardır. Gazzâlî'ye göre bir kısım nakli yani vahyi merkeze aldı ama aklı ihmal etti. İkinci sınıf, aklı merkeze alıp nakli ihmal etti. Üçüncü sınıf ise orta yolu tutanlardır. Bunlarda yine üç gruba ayrılmıştır. Bunlardan birinci grup aklı esas tutup nakli akla tabi sayarken, ikinci grup, nakli esas alıp aklı nakle tabi kıldı. Orta yolu benimseyen üçüncü grup ise her birini asıl kabul edip aralarında bir uzlaşma (te'lif) ve uyumun (tevfik) varlığını kabul etmişlerdir.[5] Gazzâlî bu sınıfın hem aklı hem de nakli birer hareket noktası kabul ederek aralarını birleştiren bir grup olduğunu belirtir. Şöyle ki ona göre aklı yalanlayan kişi aynı zamanda dini yalanlamıştır. Çünkü akıl sayesinde din bilinir ve doğrulanır. Şayet akıl olmasaydı peygamber ile sahte peygamberi, doğru ile yalancıyı birbirinden ayırt edemezdik. Şu halde nasıl olurda din akıl ile bilinirken din yoluyla akıl yalanlanabilir.[6] Bu gurup ile ilgili olarak Gazzâlî şöyle takdir edici ifadelerde bulunur:

> *Haklı olan grup işte bunlardır. Bunlar doğru bir yöntem izlediler. Zor bir işe kalkıştılar. Büyük bir işe talip oldular ve meşakkatli bir yola girdiler. Ne de gem almaz bir arzuya kapılmışlar ve ne de girift bir yola koyulmuşlar! Ömrüme yemin olsun ki (bu yolu izlemek) bazı durumlarda son derece kolay bir yol olsa da çoğu durumlarda oldukça zordur.*[7]

Gazzâlî'nin konuyu bu şekilde ele alan tasnifini ve yaklaşımını doğru buluyor ve kabul ediyoruz. Dolayısıyla konuyu ele alırken de aynı yaklaşımı benimseyeceğimizi ifade edelim. Tabi burada dikkat çekmek istediğimiz diğer bir husus aklın ne olduğudur?

Akıldan ne anlaşıldığı çok kapsamlı ve tartışmalı bir konudur. Bu konuya ayrıntılı olarak girmeyeceğiz. Ancak konunun anlaşılması için akıldan ne kastedildiğini kısaca açıklayacağız. Akıl, kelime anlamı itibariyle masdar olarak "menetmek, engellemek, alıkoymak, bağlamak" gibi anlamlara gelmektedir. Mantık ve felsefenin ona yüklediği teknik anlam ise "varlığın hakikatini idrak eden, maddî olmayan, fakat maddeye tesir eden basit bir cevher; maddeden şekilleri soyutlayarak kavram haline getiren ve kavramlar arasında ilişki kurarak önermelerde bulunan, kıyas yapabilen güç" demektir.[8]

Genel olarak akıl, düşünme gücünün orta yolu olup; varlıkların mahiyet ve hakikatlerini eşyadan soyutlayıp zihne taşıyan ve insanın bilgi edinmesini sağlayan bir melekedir. Özü itibariyle akıl, insanın, doğruyu yanlıştan, iyiyi kötüden ve güzeli çirkinden ayırarak insanın tutarlı düşünmesini ve güvenle hareket etmesini sağlar. Bu sayede kişi huzurlu ve mutlu bir hayat sürer. Sokrat, Eflâtun ve Aristo'da, hatta bir dereceye kadar Stoalılar'da noksan ve aldatıcı bilgiye karşı, tutarlı ve doğru düşüncenin fonksiyonudur.[9] Kelamcılarda filozofların tanımına benzer tanımlar yapmışlar ancak aklın dini sorumlulukla ilişkisine ayrıca odaklanmışlardır.[10]

Kur'an-ı Kerim'e bakıldığında ise "akıl kelimesi biri geçmiş, diğerleri geniş zaman kipinde olmak üzere kırk dokuz yerde fiil şeklinde geçmektedir. Bu âyetlerde genellikle "akletme"nin yani aklı kullanarak doğru düşünmenin önemi üzerinde durulmuştur."[11] Aklın anlam ve kapsamına giren kelimeler ise, nüha, hicr, hikmet, fuat, lübb, basar, kalp, sadır, hilm ve reşittir.[12] Kur'an-ı Kerim'de akıl hiçbir zaman isim olarak geçmeyip fiil olarak geçmektedir. Bu bağlamda Kur'an-ı Kerim'in işlevsel aklı savunduğu ifade edilir. İşlevsel

---

5 Gazzali, *Kânûnü't te'vîl*, 15.

6 Gazzali, *Kânûnü't te'vîl*, 19-20.

7 Gazzali, *Kânûnü't te'vîl*, 20.

8 Süleyman Hayri Bolay, "Akıl", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1989), 2/238.

9 Bolay, "Akıl", 2/239.

10 Yavuz, "Akıl", 242-246.

11 Bolay, "Akıl", 2/238.

12 Ramazan Altıntaş, *İslam Düşüncesinde İşlevsel Akıl* (İstanbul: Pınar yayınları, 2003), 47-59.

aklı ifade eden kelimeler ise, taakkul, tefekkür, tezekkür, tedebbür, tefakkuh, şuur, furkan ve nazardır.[13] Tüm bunları dikkate aşarak Zemahşerî'nin akıl ve vahiy ilişkisini nasıl temellendirdiğine bakmak istiyoruz.

1. **Aklın Anlamı ve Değeri**

Biyolojik bir varlık olarak insan belirli yetilerle donatılarak yaratılmıştır. Ancak bu yetilerin işlevini devam ettirebilmesi için öncelikle onların korunması ve varlıklarını devam ettirebilmesi gerekmektedir. Bu temel bir ihtiyaçtır. İşte bu noktada Zemahşerî'ye göre akıl, insanın hayatını korumasını ve güvenli bir şekilde yaşamasını sağlayan bir melekedir. İnsan akıl sayesinde güvenli bir hayat sürer. Aklın bu noktadaki fonksiyonu hem motive eden hem de yasaklayan yani hem güç hem de fren gibi bir role sahip olmasıdır.[14] Bu tanımlama aynı zamanda dil bilimci bir alim olan Zemahşerî'den beklenildiği üzere aklın zapteden ve kontrol eden anlamına gelen kelime karşılığına da uygundur.

Aklı kullanma ve onunla hayatı yönetme ve koordine etme yeteneği tüm canlılarda olsa da iradi olarak düşünme ve bir eylemde bulunma insana özgü bir tutumdur. İşte bu sebeple insan, aklını kullanamaya başladığı andan itibaren Allah tarafından muhatap kabul edilmiş ve sorumlu tutulmuştur. İlahi hitaba muhatap olma noktasında insanın potansiyeli ile ilgili iki durumla karşılaşmaktayız: Birincisi insanın fiziksel ve zihinsel olarak imtiyazlı yaratılmasıdır. İkincisi ise, sorumlu olma ve yönetme aşamasıdır. Birinci durumla ile ilgili olarak Zemahşerî, İsra suresi 70. Ayeti yorumlarken şöyle der: *Âdemoğlunun değer ve fazileti babında şöyle denilir: Allah Teâlâ onu akıl, nutk (konuşma), temyîz, yazma, güzel sûret, normal boy, dünya ve ahirete dair işleri sevk ve idare etmek gibi özelliklerle değerli kılmıştır Allah'ın, 'Âdemoğullarını yeryüzünden olan her şeye hâkim kılarak ve her şeyi emirlerine amade kılarak değerli kıldığı da söylenmiştir. Yine Âdemoğlu dışında bütün canlıların yiyeceklerini direkt ağzıyla yediği de söylenmiştir.*[15] Yani Allah-u Teala, insanı hayatını koruma ve devam ettirme potansiyeline sahip bir fiziksel yeterlilik ve anatomide yaratmıştır.

İkinci durum ise Allah-u Teala bu yetkinliklere sahip insana aynı zamanda sorumluluk vererek onu halife yapmıştır. Bu sayede kişinin hayatı daha iyi tanıması ve yaratıcıyı daha iyi bilmesi amaçlanmıştır. Tabi ki bunun için insanın belirli bir zihinsel yetkinliğe ve olgunluğa sahip olması gerekir. Zemahşerî bu durumu şöyle ifade eder: *"Çünkü Allah Teâlâ kullarını, kendilerine yüklemiş olduğu mükellefiyet gereği kulluk etsinler diye yaratmış; onları hem akıl hem de şehvet ile donatmış; kudretlerini her türlü illetten (eksiklikten) arındırmış; onlara imkân vermiş, kendilerine hayır ve şer yollarını göstermiş, 'tercih' yularını kendi ellerine bırakmış ve hayır ve takvayı tercih etmelerini murad etmiştir."*[16]

İnsanın kendisi ve doğa ile ilişkilerini şekillendirdikten sonra zamanla daha soyut bir aşamaya geçtiği bilinen bir gerçekliktir. Peki insanın Allah ile ilişkisinde akli olmanın hareket noktası nedir? Bu konuya geçmeden önce genel olarak insanın aklını kullanıyor olmasını anlamaya çalışalım. Yani insan için 'aklını kullanıyor' ifadesi ne anlama gelmektedir? Tüm felsefi ve sağduyuya dayalı teolojik sistemlerde makuliyetin ölçüsü zandan uzak durmak yani bir delil getirmek ve tutarlı olmaktır. Dikkatli bir okuyucu Kur'an'ın bunlara sürekli vurgu yaptığını iyi bilir. Durumun farkında olan Zemahşerî'de bu hususa odaklanarak kişinin sağdan soldan gelen söylentilere pek itibar etmemesi gerektiğini, bilakis kişinin delile dayanarak bir iddiada bulunmasını vurgulamaktadır. Bu husus hakkında şöyle der;

> *Falancadan, filancadan gelen rivayetlerle yetinme; dininde akıl sultanının bayrağı altında yürü. Çünkü kendi evindeki bir aslan, hasmı karşısında güçlü deliller ortaya koyan adamdan daha aziz olmadığı gibi, nemli kuzey rüzgârlarına mâruz kalarak k.çı yandıkça yanan zift sürülmüş] uyuz bir keçi bile, içeriği sağlam rivayetleri kullanarak delilli mesnetli konuşan birinin karşısındaki taklitçiden daha zelil değildir. Çünkü elinde kendisini savunacak bir belge yoktur; aklını kullanamamakta, sırtına yüklendiği 'odun'la kendi belini çökertmektedir!*[17]

---

[13] Altıntaş, *İslam Düşüncesinde İşlevsel Akıl*, 75-97.

[14] Ebu'l-Kāsım Cârullah Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hārizmî ez-Zemahşerî, *El-Keşşâf 'an Hakā'ikı Ğavâmidı't-Tenzîl ve 'Uyûni'l-Ekāvîl fî Vucûhi't-Te'vîl (Keşşaf Tefsiri)*, ed. Murat Sülün, çev. Ömer Çelik vd. (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2016), 6/1282.

[15] ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2016, 3/1152.

[16] Ebu'l-Kāsım Cârullah Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hārizmî e ez-Zemahşerî, *El-Keşşâf 'An Hakā'ikı Ğavâmidı't-Tenzîl ve 'Uyûni'l-Ekāvîl Fî Vucûhi't-Te'vîl (Keşşâf Tefsiri)*, çev. Muhammed Coşkun vd. (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2016), 1/262.

[17] ez-Zemahşerî, *El-Keşşâf 'An Hakā'ikı Ğavâmidı't-Tenzîl ve 'Uyûni'l-Ekāvîl Fî Vucûhi't-Te'vîl (Keşşâf Tefsiri)*, 1/38. (Giriş kısmından nakil)

Zemahşerî'ye göre Kur'an-ı Kerim'de Allah-u Teala insanları kendisine ya bir delil ile yani akli ölçütlerde inanmaya ya da kılıç ile mücadele etmeye davet etmiştir. Fakat müşrikler Kur'an-ı Kerim'in getirdiği akli kıstaslarla rekabet edemedikleri için kılıçla savaşmayı tercih etmişlerdir. "Halbuki keskin kılıç, kesin delillerle bileylenmedikçe çelik çomak oynayan birinin elindeki sopa gibidir. Müşriklerin Kur'ân'a delille karşı koyamamalarının tek sebebi vardı; Onlar biliyorlardı ki, kabaran Kur'ân deryası, 'bahçe'lerini sular altında bırakmış; doğan Kur'ân güneşi 'yıldız'larını söndürmüştür."[18] Zemahşerî Ankebut suresinin 68. ayetini yorumlarken aynı konuya tekrar dikkat çeker. İnanmayanlar, İslam hakikati geldiğinde, gerçek akıl sahiplerinin yaptığı gibi akıl, fikir ve dirayetlerini kullanarak teenni ve sükünetle hakikate teslim olmak yerine 'ahmakça ve beyinsizce' davranarak hiç düşünmeden, ilahi hakikati yalanlamışlardır.[19]

2. **İmanı Temellendirme: Zanna Karşı Delil Getirme**

İnsanın somut ya da soyut olay ve olguları anlaması, ikna olması ve inanmasının arkasındaki epistemik gerekçe ya hiçbir bilgisel temeli olmayan zan ya da gözlemlenebilir, makul ve anlaşılabilir bir delile dayanan bilgidir.

Kesin bilginin karşıtı olan zan, terminolojide sübjektif ve objektif delilden yoksun bir bilgi türü olarak tanımlanır. Kuran-ı Kerim'de müşriklerin en önemli hatasının bir delil getirmekten yoksun oldukları ve hiçbir bilgisel değeri taşımayan zanna uyarak ilahi mesaja muhalefet ettikleri olgusu sürekli vurgulanır.[20] Zemahşerî, zannı, "kabulü kesin bir delile dayanmayan bilgi"[21] ve "hakkında gerçek bir alâmet ve açık bir sebep bulunmayan"[22] şey olarak tanımlamaktadır. Bu durumun nedenini ise "genelde arzu ve ihtiraslarına"[23] uymak şeklinde yorumlamaktadır. Bu da onların doğru yolda olmadıklarını göstermektedir.[24] Zemahşerî'ye göre "akıllı biri, hakkında kesin delili olmayan bir hususta iddiaya kalkışmaz."[25] Buradan hareketle inançsızlığın sebebi cehalet ve bilgi yoksunluğudur, diyebiliriz. Şu halde İslam'a inananlar aklını kullanan ve bir delilin peşinden giden insanlardır.

Bu bağlamda Bakara suresinin 26. ve 27. ayetlerini[26] yorumlayan Zemahşerî, hakikati araştırırken akla, delile, kanıta başvurulması, cehaletten, aptallıktan, inattan, hırstan, alışılagelmiş düşüncelerden uzak durulması gerektiğini ısrarla vurgular. Ona göre bu âyet, genel âdetleri üzere insaf sahibi olan, adalet ve eşitlik prensiplerine göre hareket eden, meselelere akıl gözüyle bakan mü'minlerin, bu tür temsilleri işittikleri zaman bunun yanına zerre şüphenin varamayacağı kesin bir hakikat olduğunu, etrafında hatanın yer alamayacağı bir doğru olduğunu bileceklerini; buna karşılık akıllarına cehalet hâkim olmuş, gözlerini cehalet gaspetmiş olan kâfirlerin ise fetanetli davranıp temsili kavramadıklarını, zihinlerini çalıştırmadıklarını veya verilen misalin hak olduğunu anladıkları halde liderlik sevdaları ve alışageldikleri şeyi terketmeme arzularının onları insaflı olmaktan alıkoyduğunu, bu yüzden de temsili işittiklerinde inat ve kibirlilik edip temsilin

---

18 ez-Zemahşerî, *El-Keşşâf 'An Hakā'ikı Ğavâmidı't-Tenzîl ve 'Uyûni'l-Ekāvîl Fî Vucûhi't-Te'vîl (Keşşâf Tefsiri)*, 1/158.

19 Ebu'l-Kāsım Cârullah Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hārizmî ez-Zemahşerî, *El-Keşşâf 'an Hakā'ikı Ğavâmidı't-Tenzîl ve 'Uyûni'l-Ekāvîl fi Vucûhi't-Te'vîl (Keşşaf Tefsiri)*, ed. Murat Sülün, çev. Ahmet Alim vd. (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2016), 5/192.

20 Yeryüzünde bulunanların çoğu, kendilerine uyarsan, seni Allah yolundan saptırırlar. Çünkü onlar zandan başka bir şeye tâbi olmuyorlar ve temelsiz bir tahminden başka bir şeye de dayanmıyorlar. (En'am, 116) Hâlbuki onların bu hususta hiçbir bilgileri yoktur. Onlar sadece zanna uyuyorlar. Şüphesiz zan, hakikat namına hiçbir şey ifade etmez. (Necm, 28). Ayrıca bkz. Bakara 78, Enam 148, Araf 66, Yunus 36-60, İsra 101, Kehf 36, Nur 12, Ahzap 10.

21 ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2016, 3/276.

22 ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2016, 6/322.

23 Ebu'l-Kāsım Cârullah Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hārizmî ez-Zemahşerî, *El-Keşşâf 'an Hakā'ikı Ğavâmidı't-Tenzîl ve 'Uyûni'l-Ekāvîl fi Vucûhi't-Te'vîl (Keşşaf Tefsiri)*, ed. Murat Sülün, çev. Abdülaziz Hatip vd. (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2016), 2/734.

24 A.y.

25 ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2016, 5/530.

26 Şüphe yok ki, Allah herhangi bir şeyi, bir sivrisineği, hatta onun da ötesindekini misal vermekten utanıp çekinmez. Bunun karşısında iman edenler onun, Allah'tan gelen gerçek olduğunu bilirler, inkâr edenler ise "Allah misal olarak bununla neyi kastediyor?" derler. Allah birçok kimseyi onunla saptırır, birçok kimseyi de onunla doğru yola iletir; onunla başkalarını değil, ancak emrine karşı gelenleri saptırır.

bâtıl olduğunu iddia ettiklerini, ona inkârla mukabele ettiklerini ve bu durumun mü'minlerin hidayetlerinin artmasına, fâsıkların ise iyice sapkınlık ve günaha dalmalarına vesile olduğunu beyan etmek üzere inzâl edilmiştir.[27]

Zemahşerî, Hicr suresinin 2. ayetini[28] yorumlarken, normal bir insanın bile şüpheli veya az şüpheli işlerden uzak duracağı şeylere sözde kendini akıllı zanneden inançsızların hiçbir bilgiye dayanmayan şüpheli şeylere dalıp gittiklerini dile getirdikten sonra akıllı insanların sadece kesin olan bulanık şeylerden değil bulanıklık şaibesi bulunan şeylerden bile uzak duracaklarını söyler.[29] Hatta Tanrısal bir vasfa sahip olmanın kriteride akıl ve irade sahibi olmak olarak sunulur. Zemahşerî, Zuhruf suresinin 5. ayetini yorumlarken, "Akıllı varlıklar için kullanılan 'men' ve 'hum'un, burada putlar hakkında kullanılmasının sebebi, ilim sahiplerine izâfe edilen icabet ve gaflet gibi hâllerin putlara izâfe edilmesi ve müşriklerin, cehalet ve ahmaklıkla putları iyiyi kötüden ayırabilen akıllı varlıklar olarak nitelemeleridir."[30] şeklinde bir ifade kullanır.

Buraya kadar bilgiyi temellendirmede zannın yetersizliği hatta anlamsızlığına değinildi. Peki hakikati kavramada delilin anlamı nedir? Delil kelimesi Kur'an-ı Kerim'de 'bürhan, beyyine, istidlal ve yakîn' kavramları ile ifade edilir. Zemahşerî'ye göre delili, akıllı insan getirir ve onun makul olma zorunluluğu vardır. Makuliyet ise istidlale bağlanmıştır. Çünkü bilgi ve bilen arasında anlamlı bir ilişki kurulmalıdır.[31] Zemahşerî'nin kendisi de bir şeye ikna etmek için aşırı derecede delillendirmeye gitmektedir. Bunun delili şudur, sen öyle dersen ben böyle derim, delilim şudur... şeklinde ifadeler kullanmaktadır.

Zemahşerî'ye göre sadece akıllı insanlar bir delille hareket eder. Aklını kullanamayan ve ikna edici hiçbir delil ileri süremeyen kimseler ise inkarlarına temel oalcak makul bir gerekçeye sahip olmadıkları için sürekli "şaşkınlık ve acziyet içine düşmek ve derhal demagojiye/muğâlataya itimad etmek, gerçeği değil üste çıkmayı hedeflerler [mükâbere]. Çünkü bu kimseler bundan gayrı dayanacak bir şey bulamazlar."[32]

Peki insan makul ve meşru delillere karşı niçin direnç gösterir. Bu durumu Zemahşerî psikolojik bir nedene bağlar: İnatçılık. İnat insanın sağlıklı düşünmesine engel olan psikolojik bir bozukluktur. Al-i İmran suresinin 20. ayetinin[33] yorumunda Zemahşerî: "Ancak inatçı kimsenin delillerin açıkça ortaya çıkmasından sonra dahi, hakkı kabul edip teslim olmak arasında hâlâ engeller duvar gibi durur. İşte "anladın mı?!" şeklindeki soru ahmaklık ve yeteneksizliğin kınanmasıdır." der.[34] Devamında ise "siz öyle ahmak insanlarsınız ki; ahmaklığınız, akıl yetersizliğinizin izahı, münakaşa ediyor olmanızdır" şeklindedir."[35] diyerek inat, münakaşa ve akılsızlık arasında bir ilişki kurar.

Bu bağlamda bizim dikkat çekmek istediğimiz nokta mucizelerin akıl ve inanç ilişkisinde nereye konumlandığıdır. Zemahşerî, felsefi tartışmaların aksine kelami epistemolojiyle uyumlu ve haklı olarak mucizeyi kesin ve bağlayıcı bir delil olarak görmektedir.[36]

Son tahlilde Zemahşerî'ninde dikkat çektiği üzere dine inanmak bir akıl meselesidir. İnananların hak bir din üzere olduğunu gösteren şey istidlaldir yani delil üzere konuşmalarıdır. Diğerlerinin ise bâtıl yani temelsiz ve çürük fikirlere sahip olmasının nedeni delil yoksunluğu yani cehalettir. Bu durum gözlemle anlaşılacak bir durumdur. Hal böyle olunca münafıklık ve inançsızlık bölünmelere, gruplaşmalara, çatışmalara ve yıkıcı bir etkiye sahiptir. Bunun nedeni ise yine bilgisizliktir. **Akıl ve Vahiy Dengesi**

İslam felsefesi ve kelamının önemli tartışmalarından birisi de akıl ve vahiy dengesidir. Zemahşerî'nin iman noktasında akla ne kadar değer verdiğini yukarıda gördük. Zemahşerî bu yaklaşımı bizatihi

---

27 ez-Zemahşerî, *El-Keşşâf 'An Hakā'ikı Ğavâmidı't-Tenzîl ve 'Uyûni'l-Ekāvîl Fî Vucûhi't-Te'vîl (Keşşâf Tefsiri)*, 1/310.

28 Zaman olacak, inkâr edenler, "Keşke müslüman olsaydık!" diye hayıflanacaklar.

29 ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2016, 3/868.

30 ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2016, 6/146.

31 ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2016, 2/774.

32 ez-Zemahşerî, *El-Keşşâf 'An Hakā'ikı Ğavâmidı't-Tenzîl ve 'Uyûni'l-Ekāvîl Fî Vucûhi't-Te'vîl (Keşşâf Tefsiri)*, 1/312.

33 Seninle tartışmaya girişirlerse, de ki: "Ben, bana uyanlarla birlikte kendi özümü Allah'a teslim ettim." Kendilerine kitap verilenlere ve ümmîlere de ki: "Siz de İslâm'ı kabul ettiniz mi?" Eğer İslâm'a girerlerse hidayete ermiş olurlar. Yok, eğer yüz çevirirlerse sana düşen şey ancak tebliğ etmektir. Allah, kullarını hakkıyla görendir.

34 ez-Zemahşerî, *El-Keşşâf 'An Hakā'ikı Ğavâmidı't-Tenzîl ve 'Uyûni'l-Ekāvîl Fî Vucûhi't-Te'vîl (Keşşâf Tefsiri)*, 1/898.

35 ez-Zemahşerî, *El-Keşşâf 'An Hakā'ikı Ğavâmidı't-Tenzîl ve 'Uyûni'l-Ekāvîl Fî Vucûhi't-Te'vîl (Keşşâf Tefsiri)*, 1/964.

36 ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2016, 2/956.

Kur'an-ı Kerim'in ortaya koyduğunu ifade eder. Ona göre her ne kadar birileri Kur'an-ı Kerim hakkında şüphelere sahip olsa da Kuran'ın bizatihi kendisinin "son derece açık delillere ve kesin kanıtlara sahip olduğunu, böylece hiçbir kimsenin ondan şüphelenmemesi gerektiğini, onu bu konuda eleştiremeyeceğini"[37] dile getirmiştir.

Allah-u Teala insana akıl vermiş ve bu akıl ile vahyi anlamasını istemiştir. Bazı insanlar burada "O zaman vahyin görevi nedir? şeklinde bir soru sorabilir. Zemahşerî'ye göre "Allah, insanlara karşı gerçekten lütufkârdır." Nitekim onlara akıl nimetini vermiş, ayrıca vahyedip haramı, helali öğreterek onlara rahmetiyle muamele etmiştir. "Fakat çoğu" bu nimete "şükretmez" ve kendilerine verilen hidayete tâbi olmazlar."[38] Başka bir yerde ise Zemahşerî akıl ile vahyin hakikati anlama noktasında tamamlayıcı birer enstrüman olduğunu ifade etmek için "Ben müminlerden olmakla memurum." (Yunus 104) ayetini "yani Allah Teâlâ gerek akıl vererek gerekse kitabında bildirerek bana bunu emretti." şeklinde yorumlamaktadır.[39]

Zemahşerî'nin Hac suresinin 10. ayetini yorumlarken akıl ve vahyin bilgi ve inanç noktasında neye tekabül ettiğini daha net bir şekilde ortaya koyduğunu görmekteyiz. Şöyle ki Zemahşerî'ye göre 'bilgi'den maksat zorunlu bilgidir; "kılavuz" istidlâl ve nazar yoludur, çünkü bilgiye götürmektedir. "Aydınlatıcı kitap" ise vahiydir. Yani inkârcı bir kişi ne aklın getirdiğine ne istidlale ne de vahyin getirdiğine itibar etmektedir. Tamamen kuruntu ve tahmine dayalı olarak peygamberle ve inananlarla tartışıp durmaktadır.[40]

Peki Zemahşerî'ye göre akıl ve nakil arasında bir üstünlük durumu var mıdır? Bu konu hususunda Mutezili bir kelamcı olan Zemahşerî çok net görüşler ortaya koymamıştır. Al-i İmran suresinin 104. ayetini[41] yani aynı zamanda Mutezilenin temel ilkelerinden biri olan emri bilmaruf ve nehyi anil münker konusunu değerlendirirken emri bil mârufun farz olmasının gerekçesini ele alır. Bu farziyyetin kaynağı akıl mıdır yoksa nakil midir? diye sorar. Zemahşerî bu konuda Mutezilenin hemfikir olmadığını yani üstatlarından olan Ebû Ali el-Cübbâî'nin [v.303/916] nakil ve akıl yoluyla farz olduğunu söylediğini, Ebû Hâşim el-Cübbâî'nin [v.321/933] ise sadece nakille farz olduğunu ileri sürdüğünü dile getirdikten sonra[42] kendisi açıkça ifade etmese de hem çirkinin doğası hem de insan aklının iyiyi ve kötüyü ayırt etme yetisinin bunu kavrayabileceğine vurgu yapar.[43]

Nitekim Zemahşerî Bakara suresinin 38. ayetinin[44] tefsirini yaparken "*Allah'a ve tevhide imanın peygamberlerin gönderilmesi ve kitapların inzâl edilmesi şartına bağlı olmadığını, Allah hiçbir peygamber göndermeyecek ve hiçbir kitap inzâl etmeyecek olsa dahi kendisine ve tevhide iman etmenin, Allah tarafından insanlara verilmiş olan akıl ve tabiata yerleştirilmiş olan deliller, insanlara verilmiş olan nazar ve istidlal imkânı sebebiyle, zorunlu olduğunu bildirmektir.*"[45] şeklinde yorum yaparak aslında aklın imanı temellendirmede yeterli olacağını savunmaktadır.

Zemahşerî akıl ve nakil dengesini ise daha açık bir şekilde Maide suresinin 69. ayetinin[46] yorumunda ortaya kor. Zemahşerî'ye göre *"Onlar dinlerinde heva ve heveslerine tâbi olup şehevî arzularının peşine düştükleri, aklın ve naklin gerektirdiği delillere tâbi olmadıkları için kendilerine bu isim verilmiştir."*[47] Benzer bir durumu *"O halde insanlar arasında adaletle hükmet" (Sâd 26)* ayetini yorumlarken görüyoruz. Bir kişi "Al-

---

37 ez-Zemahşerî, *El-Keşşâf 'An Hakā'ikı Ğavâmidı't-Tenzîl ve 'Uyûni'l-Ekāvîl Fî Vucûhi't-Te'vîl (Keşşâf Tefsiri)*, 1/130.

38 ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2016, 3/298.

39 ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2016, 3/348.

40 Ebu'l-Kāsım Cârullah Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hārizmî ez-Zemahşerî, *El-Keşşâf 'an Hakā'ikı Ğavâmidı't-Tenzîl ve 'Uyûni'l-Ekāvîl fi Vucûhi't-Te'vîl (Keşşaf Tefsiri)*, ed. Murat Sülün, çev. Mustafa Coşkun vd. (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2016), 4/512.

41 İçinizde; hayra çağıran, ma'rûfu emreden, münkeri yasaklayan bir topluluk bulunsun... ki felaha erecekler de bunlardır.

42 ez-Zemahşerî, *El-Keşşâf 'An Hakā'ikı Ğavâmidı't-Tenzîl ve 'Uyûni'l-Ekāvîl Fî Vucûhi't-Te'vîl (Keşşâf Tefsiri)*, 1/1024.

43 ez-Zemahşerî, *El-Keşşâf 'An Hakā'ikı Ğavâmidı't-Tenzîl ve 'Uyûni'l-Ekāvîl Fî Vucûhi't-Te'vîl (Keşşâf Tefsiri)*, 1/1024.

44 "İnin oradan hepiniz, tarafımdan size bir yol gösteren gelecektir; Benim yoluma uyanlar için artık korku yoktur, onlar üzülmeyeceklerdir" dedik.

45 ez-Zemahşerî, *El-Keşşâf 'An Hakā'ikı Ğavâmidı't-Tenzîl ve 'Uyûni'l-Ekāvîl Fî Vucûhi't-Te'vîl (Keşşâf Tefsiri)*, 1/356.

46 İman edenler, Yahudiler, Sâbiîler ve Hıristiyanlar, (bunlardan) Allah'a ve âhiret gününe inanıp dünyaya ve âhirete yararlı işler yapanlara korku yoktur ve onlar üzülecek de değillerdir.

47 ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2016, 2/506.

lah'ın akıllara yerleştirmiş olduğu delillere ve vahiyle koyduğu kurallara uyarsa nefsi onu saptıramaz ve kimse onu kararlarından vazgeçiremez.[48]

Yine aynı şekilde İsra suresinin 15. Ayetini[49] yorumlarken Zemahşerî, Allah'ın ahirette insanların Allah'a karşı bahaneleri ya da delilleri olmasın diye peygamber gönderdiğini aksi takdirde onları cezalandırmanın hikmete aykırı olduğunu söyler. Peki akıl yeterli değil mi? niçin peygamber gerekmektedir. Zemahşerî'ye göre aslında her ikisi de gereklidir. Şöyle ki "onlar aklî gözlem ve tefekkür imkânına sahip oldukları halde bu konuda gaflete düşmüşlerdir. Azaba mâruz kalmalarının sebebi, akıllarını kullanarak gözlem ve tefekkür etmemeleri ve bu yüzden küfre düşmeleridir. Yoksa ancak vahiyle bilinecek olan ilahî yasaları bilmemeleri ve ancak iman ettikten sonra yapılabilecek dinî amelleri yerine getirmemiş olmaları değildir?" dersen şöyle derim: Peygamberlerin gönderilmesi insanları gaflet uykusundan uyandırıp gözlem ve tefekküre dikkatlerini çekme cümlesindendir. Böylece, onların artık "Biz gafildik! Bize aklın delilleri üzerinde düşünmemiz için dikkatimizi çekecek olan bir peygamber gönderilmiş olsaydı ya!" deme imkânları kalmamıştır."[50] Zemahşerî'nin burada, aklın değerini ve otoritesini takdir ettiği ancak nübüvvetin tamamlayıcı ve sorumluluk verici olduğunu fikrini benimsediğini görüyoruz.

Zemahşerî'ye göre hem akıl hem de vahiy ilahi hakikati kavrama noktasında tamamlayıcı enstrümanlardır. Akıl hakikati tanırken vahiy hem tanır hem de tarif eder. Ayrıca vahiy insan aklını aşan ubudiyet ve muamelat gibi esasları da bildiri ve açıklar. Bununla birlikte aklın ve vahyin kendilerine özgü yeterlilik alanları da ardır.

3. **Akıl İrade ve İman**

İnsan bir akla sahip olabilir. Ancak akıl sahibi olması, yaptığı tüm eylemlerini bir irade ya da istenç ile ortaya koyduğu anlamına gelmez. Bunun tam tersi de mümkündür. Yani kişi kendince bir iradeye dayanarak bir tasarrufta bulunmuş olabilir ama bu eylem bilişsel ve epistemik arka plandan yoksunda olabilir. Sadece bilgisizlik üzerine kurgulanmışta olabilir. Şu halde kişinin aklı, iradesi ve seçimleri arasında anlamlı bir ilişkinin olması gerekir. Yani konumuz açısından iman epistemik arka plana sahip bir zihnin tasarruflarıyla tercih edildiğinde anlamlı ve değerli bir nitelik kazanır. Nitekim Kur'an-ı Kerim'de geçen *O hâlde, eğer öğüt fayda verirse, öğüt ver.* (Â 'lâ, 9), *Dinde zorlama yoktur. Çünkü doğruluk sapıklıktan iyice ayrılmıştır…* (Bakara, 256) gibi ayetler bilginin insan aklına sunulduğunu ancak tasarrufun insan iradesinde olduğunu ifade etmektedir.

Konuyu ele alan Zemahşerî, Bakara suresi 256. ayetinin yorumunda ayetin literal anlamına sadık kalarak belirli değerlendirmelerde bulunur. Ona göre de "Doğru, eğriden iyice ayrılmıştır", yani iman, açık delillerle küfürden ayrılmıştır. Zemahşerî'ye göre bu durum yani doğrunun eğriden ayrıldığının ve artık tasarrufun kişinin kendi iradesine bırakıldığının göstergesidir. Allahu Teala artık *duyularla yapılan deney-gözlem yolu ile elde edilen bilgileri anlatmak üzere verilmiş bir temsil yapılmış bir benzetme* yapmıştır. *Nitekim bu benzetmeyi dinleyen kimse, sanki ona gözüyle bakıyor gibi olup, inancını sağlamlaştırır ve yakîne ulaşır. Bir görüşe göre bu âyetteki ifade her ne kadar haber formunda olsa da yasaklama anlamı taşır, yani burada, "dine zorlamayın" anlamı söz konusudur.*[51]

Zemahşerî Enfal suresi 42. ayetini de[52] benzer şekilde yorumlamaktadır. Ona göre Allah'ı inkâr edenlerin Allah'a karşı bir gerekçeleri kalmasın; şüphe karışarak değil açık bir şekilde ortaya çıkması için bu olay,

---

[48] ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2016, 5/834.

[49] Kim doğru yola gelirse, kendisi için gelmiş olur; kim de saparsa, kendisi aleyhine sapmış olur. Üzerinde yük bulunan hiç kimse başkasının yükünü çekemez. Peygamber göndermedikçe azap etmiş değilizdir Biz.

[50] ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2016, 3/1080.

[51] ez-Zemahşerî, *El-Keşşâf 'An Hakā'ikı Ğavâmidı't-Tenzîl ve 'Uyûni'l-Ekāvîl Fî Vucûhi't-Te'vîl (Keşşâf Tefsiri)*, 1/800.

[52] Hani siz vadinin (Medine'ye) yakın tarafında; onlar uzak tarafında, kervansa sizin aşağınızdaydı. (Onlar sayıca sizden öylesine fazla idi ki), şâyet buluşmak üzere sözleşmiş olsaydınız (durumu fark edince) sözleşmenizde ayrılığa düşerdiniz (savaşa yanaşmazdınız). Fakat Allah, olacak bir işi (mü'minlerin zaferini) gerçekleştirmek için böyle yaptı ki, *ölen açık bir delille ölsün, yaşayan da açık bir delille yaşasın.* Şüphesiz Allah, elbette hakkıyla işitendir, hakkıyla bilendir.

gerçekleşmiştir. Keza aynı durum Müslümanlar içinde geçerlidir. Böylece Allah inkâr edenlerin iradelerini deliller ile inanca zorlamış ve İslam'ın gerçek din olduğu anlaşılmıştır.[53]

Peki herhangi bir irade olmaksızın insan Allaha iman edebilir mi? Zemahşerî bu durumu Yunus suresinin 91. ayetini yorumlarken ele almaktadır. Ona göre kişinin kendi iradesinin olmadığı artık şartların bir irade sonucu değil de zorunlu olarak imana sevkettiği bir kişinin yani Firavun'un imanının bir anlamı yoktur. Ayeti Kerime'de geçtiği üzere sular kapanınca Firavun boğulacağını anlayınca, *"İsrailoğullarının iman ettiğinden başka tanrı olmadığına iman ettim. Artık ben de O'na teslimiyet gösterenlerdenim!"* der. Zemahşerî 91. ayeti[54] bu bağlamda şöyle açıklar: *"Şimdi mi?" Yani şu saatte, boğulmakta olup iradenin kalmadığı ve kendinden ümit kestiğin bir zamanda mı iman ediyorsun!?*[55]

Zemahşerî benzer durumu Sebe suresi 32. ayeti[56] yorumlarken de ele alır. Ona göre ahirette yeniden diriltilen insanların bu duruma tanıklığı bir iradeyle değil de artık durumun onları imana zorladığını göstermektedir.

> *Adeta şöyle derler: "Size geldikten" yani imana girmeye kesin karar verip onu ihtiyar etmeye samimi bir niyet ettikten "sonra, sizi biz mi zorladık; özgür iradenizle iman etmenize biz mi mani olduk?" Aksine, ona ulaşmayı siz kendiniz engellediniz; dalâleti hidayete kendiniz tercih ettiniz; akıl âmirine değil, şehvet âmirine itaat ederek günahkâr ve inkârcı oldunuz; ama biz dedik ve sizi yönlendirdik diye değil, kendi ihtiyarınızla!..*[57]

Son tahlilde Zemahşerî zanna değil bilgiye dayalı bir iradenin insanın imana götüreceğini, bilgi temeli olmayan hiçbir iradi eylemin insanı iman gibi doğru bir yere kanalize edemeyeceğini vurgular. Tıpkı Firavn'un imanı veya öldükten sonra kafirin teslimiyeti gibi iradi değil de zorunlu olarak yapılan bir tercihin ve teslimiyetinde bir anlamı ve değeri yoktur.

4. **Akıl ve İman**

Bir önceki başlıkta akıl, irade ve iman ilişkisini ele aldık. Burada doğrudan akıl ve iman arasında nasıl bir yönlendiricilik ve tamamlayıcılık olduğuna dikkat çekeceğiz. Uzun uzun imanın tanımı yapma niyetinde değiliz ancak bize göre iman Allah'ın varlığını kabul etme ve ona teslim olmadır. Bizce imanın en geniş kapsamlı tanımı budur. Bununla birlikte Zemahşerî'nin de dikkat çektiği üzere "iman, farklı şeyleri kapsayan bir kavramdır; bunların bir kısmına akıl ile bir kısmına da işitme (vahiy) ile ulaşılır."[58] Buradan anlaşılıyor ki Zemahşerî imanın çok boyutlu ve katmanlı olduğunu bunun bir kısmın akıl ile bir kısmına ise nakille ulaşılacağını ifade etmektedir. Nitekim özellikle Ehli Kitap olan Yahudi ve Hristiyanlarla ilgili ayetleri yorumlarken Zemahşerî sıklıkla akla davet etme, delile uyma vs. gibi ifadelere vurgu yapmaktadır.

Zemahşerî imanın bir teslimiyet olduğunu ancak kişinin teslim olacağı şeyin ne olduğunu bilmeden o şeye boyun eğmeyeceğini bu sebeple imanın bir akıl yürütme ve istidlale dayanması gerektiğine vurgu yapar.[59] Özellikle 'Allah'ın cisimlere ait sıfatlardan münezzeh olması hasebiyle, ancak nazar ve istidlâl yoluyla bilinebileceğini' savunur.[60]

Bakara suresinin meşhur "Sağırdırlar, dilsizdirler, kördürler; akledemezler." (Bakara 171) ayetini bir analojiyle açıklar. *"Nankörce inkâr edenler(le bizim elçimiz)in durumu; bağırıp çağırmadan başka bir şey duymayan (bir davar)a haykıran (çoban)ın durumuna benzer... Buna göre mâna şu şekildedir: Onları imana çağıran kişinin durumu, -onların zihne yerleştirme ve derinlemesine düşünme söz konusu olmaksızın, nağme-*

---

[53] ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2016, 2/1144.

[54] Şimdi mi? Halbuki daha önce hep baş kaldırmış ve bozguncular arasında yer almıştın.

[55] ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2016, 3/332.

[56] Büyüklük taslayanlar, zayıf ve güçsüz görülenlere, "Size hidayet geldikten sonra, biz mi sizi ondan alıkoyduk? Hayır, suçlu olanlar sizlerdiniz" derler.

[57] ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2016, 5/514.

[58] ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2016, 5/1218.

[59] ez-Zemahşerî, *El-Keşşâf 'An Hakā'ikı Ğavâmidı't-Tenzîl ve 'Uyûni'l-Ekāvîl Fî Vucûhi't-Te'vîl (Keşşâf Tefsiri)*, 1/518.

[60] ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2016, 5/1002.

nin tınısından ve anlamsız bir sesin yankısından başka bir şey duyamayan kimseler olmaları bakımından- çobanın çağırmasından başka bir şey duymayan hayvanlara haykıran (çoban)ın durumu gibidir. Çobanın seslenmesi de, hayvanları yönlendirmek için ıslık gibi sesler çıkarmasından ibaret olup, hayvanlar akıl sahiplerinin anlayıp bellediği gibi bu sesi başka biçimde ne anlayabilir ne de belleyebilirler."[61]

5. **Akıl Eleştirisi: Akıl Dışı mı Akıl Ötesi mi?**

Aklın değeri daha önce ifade ettiğimiz gibi tüm filozoflar ve sağduyulu düşünürler tarafından teslim edilmiştir. Ancak felsefe tarihinde analitik felsefeciler, tüm gerçekliğin sadece akıl ile açıklanabileceğini, aklın dışında hiçbir bilgi çeşidinin kabul edilmeyeceğini savunurlar. William Clifford gibi bir kısım radikal ve katı akılcılar buna örnek olarak gösterilebilir. Biz eleştirel akıl veya tahkiki iman ekseninde Zemahşerî'nin ifadesi ile "Saf akıl sahipleri"[62] olarak ifade edilen bir akılsal paradigmayı tasvip ediyoruz. Zemahşeri bu tür bir aklın ortaya koyduğu tutumu şöyle ifade eder:

> *"Yakînen inananlar için..." Yani Allah'a ulaştırıcı, delile dayalı dosdoğru yolu tutan tevhit ehli için; çünkü gören gözlerle ve ibret alan anlayışlarla bakanlar bunlardır. Bunlar her bir delili gördüklerinde üzerinde nasıl düşüneceklerini bilirler. Dolayısıyla imanlarına iman, teslimiyetlerine teslimiyet katarlar.*[63]

Akıl ve iman meselesinin ele alırken dinin doğasında olduğu şekliyle bazı şeylerin doğrudan akla konu olmadığını (taabbudi hükümler) bazılarının ise aklın ötesinde; aklı aşan durumlar (tanrının mahiyeti, ölüm sonrası yaşam) olduğunu söyleyebiliriz. Ancak, katı akılcılığın yetersizliği ve bazı bilgilerin akıl ötesi ya da aklın konusunun dışında olması gibi bazı problemlerle karşılaşıyoruz. Zemahşerî'nin de benzer kaygılardan hareketle akla bir eleştiri getirdiğine tanıklık ediyoruz.[64]

Zemahşerî Kasas suresi 50. ayeti[65] yorumlarken, Peygamberin getirdiği çağrıya uymayanların sadece kendi akıllarına uymaktan başka delilleri kalmadığını ve mağlup olduklarını ifade eder. Zemahşerî'ye göre ilahi lütuf ve ihsanlar gibi Allah'ın gönderdiği bir rehber olmaksızın, kalbi mühürlenmiş olarak, yalnızca 'akl'ına uyandan "daha yoldan çıkmış kimse yoktur. Bu sebeple Allah bu kimselerin kendisiyle aklının arasına [lütufla] girmeyecektir.[66]

Biz benzer bir yorumu Kasas suresinin 63. ayetini yorumlarken görüyoruz. *"Onlardan Sana teberrî ederiz." Yani onlardan da bizim baskı, otorite ve zorlamamız olmaksızın hakka kızarak batıla meyledip bizzat tercih etmiş oldukları inkârcılıktan da berîyiz, sana sığınıyoruz! "Onlar bize tapmıyorlardı;" 'akıl'larına tapıyor, şehvetlerine itaat ediyorlardı."*[67]

Zemahşerî Allah'ın insan aklını aşan külli ve cüzi tasarruflarına dikkat çekmektte;[68] lütuf, inayet, hidayet, merhamet gibi aklı aşan tasarruflarına da vurgu yapmaktadır. Bunlar salt akılla kavranılamaz. Ayrıca Allah'ın zatına dair bazı özelliklerde akılla idrak edilemez.

Diğer taraftan aklı aşan ama tatmin ve huzur aradığı durumlar vardır. Zemahşerî bu durumu Bakara suresinin 26. ayetini[69] yorumlarken ortaya koymuştur. Ölülerin nasıl dirileceğini merak eden Hz. İbrahim'e Allah Teala, tereddüdü olup olmadığını sormuş, Hz. İbrahim ise, kalbinin tatmin olması için böyle bir dilekte bulunduğunu söylemiştir. Zemahşerî'ye göre Hz. İbrahim bir anlamda "akıl yürütme ile elde

---

61 ez-Zemahşerî, *El-Keşşâf 'An Hakā'ikı Ğavâmidı't-Tenzîl ve 'Uyûni'l-Ekāvîl Fî Vucûhi't-Te'vîl (Keşşâf Tefsiri)*, 1/584.

62 ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2016, 5/1060.

63 ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2016, 6/390.

64 ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2016, 5/1136.

65 Eğer sana cevap vermezlerse bil ki onlar sırf kendi bencil arzularına uymaktadırlar. Allah'tan bir yol gösterme olmaksızın, sırf kendi bencil arzularına uyandan daha sapkını kim olabilir! Elbette Allah zalim kavmi doğru yola iletmez.

66 ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2016, 5/76.

67 ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2016, 5/92.

68 ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2016, 5/1176.

69 Hani, İbrahim de; "Ya Rabbi! Ölüleri nasıl dirilteceğini bana göster" deyince; "Yoksa iman etmiyor musun?" demişti. "Elbette... Ama kalbim iyice mutmain olsun diye (istiyorum)." dedi. Buyurdu ki: "Öyleyse, dört çeşit kuş al; onları iyice kendine alıştır, sonra her bir tepeye onlardan bir parça koy, sonra da onları çağır; hızla sana geleceklerdir. Ve 'bil' ki; Allah, gerçekten 'mutlak izzet ve hikmet sahibi'dir (Azîz, Hakîm)."

edilen bilginin yanı sıra zaruri ilme de sahip olmak sûretiyle kalbim daha çok sükûnet ve itminan bulsun diye istiyorum" demiştir. Zemahşerî bu durumu şöyle açıklar: "*Delillerin birbirini destekleyerek birikmesi kalplerin daha fazla sükûn bulmasına, basiret ve yakînin artmasına sebep olur. Ayrıca akıl yürütme/istidlâl, şüpheye konu olabilir; zaruri ilim ise olmaz. Bu sebeple İbrahim (a.s.) şüpheye konu olmayan zaruri ilim ile kalbinin mutmain olmasını istemiştir.*"[70] Nitekim Zemahşerî bilgiyi korumanın yolunun onu tekrarlamak olduğunu. Tekrar arttıkça bilginin daha derinlik kazandığı ve hatırlamanın arttığında vurgu yapar.[71]

SONUÇ

Zemahşerî bilgiyi temellendirme noktasında akla büyük değer vermiştir. Dolayısıyla vahiyde bir çeşit bilgi olduğu için vahyin anlaşılmasında aklın hakkını ve yerini teslim etmiştir. Çünkü ona göre bir hakikate inanmak için önce akli deliller ve mantıksal kanıtlar gereklidir. Kişinin de dine iradeli olarak teslim olması için benzer biri durum söz konusudur. Yani iradenin arkasında epistemik bir sürecin olması zorunludur. Üstada göre delil olmadan iman sağlam olmaz. İman olmazsa akıl aydınlanmaz. İddia edildiğinin aksine Zemahşeri katı akılcı bir düşünür olmadığı gibi vahyi aklın gölgesinde bırakan bir alimde değildir. Çünkü yeri geldiğinde salt aklı merkeze alan bakış açısına ser eleştiriler yöneltmektedir. O ikisi arasında dengeli ve uyumlu bir anlam ilişkisi kurmaya çalışmıştır.

Dini anlama noktasında akıl ve vahiy birbirinin alternatifi değil aynı amaca hizmet eden tamamlayıcı unsurlardır. Zemahşerî, vahyi anlamada aklın kilit bir rol olduğunu ifade ederken hayatı ve eşyayı anlamada akıl ve vahyin senkronize olması gerektiğini vurguluyor. İnsanlar akıllarıyla hakikati bulabilirler ancak ahirette karşı bir delilleri olmaması için Allah, kitap ve peygamberde göndermiştir. Ancak Peygamberin görevi sadece Allah'ın varlığını haber vermek değil aynı zamanda onu tanıtmak, onun bildirdiği ibadetleri, emir ve yasakları haber vermektir. Ayrıca vahiy salt aklın tereddüt ve şüpheleri durumunda ona rehberlik etmektedir.

Bir inanca sağlam bir şekilde teslim olanlar sağlam deliller ile teyit edip aklını kullananlardır. Dine inanmayanlar ise onca delile rağmen cehalet, inat, hırs ve aptallık yaparak aklını kullanmayanlardır. İslam düşünce geleneğinde tahkiki iman olarak ifade edilen delile dayalı inanmanın en estetik örneklerinden bir tanesini Zemahşerî'nin *Keşşaf* adlı eserinde görmekteyiz.

Açıkça ifade edebiliriz ki Zemahşerî düşüncesi hem inancın hem de hayatın sarih ve selim bir akla dayanması gerektiğini göstermektedir. Bu yaklaşım sadece Zemahşerî'nin değil kelam ve felsefe gibi tüm disiplinlerin ihtiyaç duyduğu sağduyulu bir yaklaşımdır. Dini, düşünceyi ve hayatı bu anlamlı bütünsellik ve harmoni içerisinde ele alan bu tutum tüm insanlığın ihtiyaç duyduğu da bir şeydir. Şayet biz bu aklı hayatın tüm alanlarında egemen kılmaz isek Filistin özelinden hareketle aklını kaybetmiş düşünürlerin, politikacıların ve devletlerin elinde tüm insanlığın yaşadığı acı ve ıstırap verici hadiselerin devam etmemesi işten bile değildir.

Akıl ve vahiy ilişkisi bu şekilde doğru bir temel üzerine konumlandırıldığı zaman insan zihni daha dinamik, bilgi gelişmeye daha açık ve hayat daha anlamlı ve mutlu bir şekilde yaşanabilir. Aksi takdirde bireyde zihinsel huzursuzluk, sonu gelemeyen bir anlam arayışı ve şüphe egemen olurken toplumda keşmekeşlik, adaletsizlik ve kaos hükmetmeye başlar.

KAYNAKÇA

Altıntaş, Ramazan. *İslam Düşüncesinde İşlevsel Akıl*. İstanbul: Pınar yayınları, 1. Basım, 2003.

Bolay, Süleyman Hayri. "Akıl". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 2/238-242. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1989.

Gazzâlî, Ebu Hamid. *Kânûnü't te'vîl*. Dimaşk, 1. Basım, 1992.

İbn Rüşd. *Faslü'l Makâl (Felsefe ve Din İlişkisi)*. çev. Bekir Karlığa. İstanbul: İşaret yayınları, 1992.

[70] ez-Zemahşerî, *El-Keşşâf 'An Hakā'ikı Ğavâmidı't-Tenzîl ve 'Uyûni'l-Ekāvîl Fî Vucûhi't-Te'vîl (Keşşâf Tefsiri)*, 1/810.

[71] ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2016, 4/1006.

Yavuz, Yusuf Şevki. “Akıl”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 242-246. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınevi, 1989.

Zemahşerî, Ebu’l-Kāsım Cârullah Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hārizmî e ez-. *El-Keşşâf ‘An Hakā’ikı Ğavâmidı’t-Tenzîl ve ‘Uyûni’l-Ekāvîl Fî Vucûhi’t-Te’vîl (Keşşâf Tefsiri)*. çev. Muhammed Coşkun vd. 6 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 1. Basım, 2016.

Zemahşerî, Ebu’l-Kāsım Cârullah Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hārizmî ez-. *El-Keşşâf ‘an Hakā’ikı Ğavâmidı’t-Tenzîl ve ‘Uyûni’l-Ekāvîl fî Vucûhi’t-Te’vîl (Keşşaf Tefsiri)*. ed. Murat Sülün. çev. Muhammed Coşkun vd. VI Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 1. Basım, 2016.

Zemahşerî, Ebu’l-Kāsım Cârullah Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hārizmî ez-. *El-Keşşâf ‘an Hakā’ikı Ğavâmidı’t-Tenzîl ve ‘Uyûni’l-Ekāvîl fî Vucûhi’t-Te’vîl (Keşşaf Tefsiri)*. ed. Murat Sülün. çev. Ömer Çelik vd. VI Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 1. Basım, 2016.

Zemahşerî, Ebu’l-Kāsım Cârullah Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hārizmî ez-. *El-Keşşâf ‘an Hakā’ikı Ğavâmidı’t-Tenzîl ve ‘Uyûni’l-Ekāvîl fî Vucûhi’t-Te’vîl (Keşşaf Tefsiri)*. ed. Murat Sülün. çev. Ahmet Alim vd. VI Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 1. Basım, 2016.

Zemahşerî, Ebu’l-Kāsım Cârullah Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hārizmî ez-. *El-Keşşâf ‘an Hakā’ikı Ğavâmidı’t-Tenzîl ve ‘Uyûni’l-Ekāvîl fî Vucûhi’t-Te’vîl (Keşşaf Tefsiri)*. ed. Murat Sülün. çev. Abdülaziz Hatip vd. VI Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 1. Basım, 2016.

Zemahşerî, Ebu’l-Kāsım Cârullah Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hārizmî ez-. *El-Keşşâf ‘an Hakā’ikı Ğavâmidı’t-Tenzîl ve ‘Uyûni’l-Ekāvîl fî Vucûhi’t-Te’vîl (Keşşaf Tefsiri)*. ed. Murat Sülün. çev. Mustafa Coşkun vd. VI Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 1. Basım, 2016.

Din-Akıl İlişkisi Bağlamında Zemahşerî'de Din Dili Problemine Dair Bir Değerlendirme

Dr. Abdullah Pakoğlu*

GİRİŞ

Din-akıl ilişkisi en çok merak edilen, üzerinde düşünülen ve tartışılan konulardan birisidir. Çünkü her ne kadar bu ilişkinin teferruatına inildiğinde; hangi din? hangi akıl? gibi sorular akıllara gelse de cevabı ne olursa olsun insanın varoluş serüveninde ona yardımcı olan iki temel alan: Daha çok somut olanı düşünmenin ve bilmenin merkezi olarak *akıl* ve daha çok soyut olanı anlamanın ve inanmanın merkezi olan kalp merkezine yön veren *din*dir. Bunlar, İnsanı bir bütün olarak anlamak istediğimizde vazgeçemeyeceğimiz iki alan olmakla birlikte malumdur ki, bu iki saha her zaman birbiriyle barışık olarak anlaşılmamış, kimi zaman birisi kimi zaman diğeri baskın olarak tercih edilmiş, hayata ve ona dair meselelere bakış da bu çerçevede şekillenmiştir.

Özellikle konumuzu da ilgilendiren bir nokta olarak; insanın doğru bilgiye ulaşıp ulaşamayacağı temel ayrımında, her ne kadar araç ve yöntemleri farklı olsa da, gerek dinî gerekse felsefî alanda olsun bu bilgiye ulaşılabileceğini düşünen ekollerin ağır bastığı görülür. Doğru bilgiye; felsefî alanda, akıl aracılığıyla ulaşılabileceğini savunan rasyonalistler, deney ve gözlemi önceleyen empiristler, sezgilerle hakikate ulaşmayı hedefleyen sezgiciler vb. olduğu gibi dinî alanda da, İslam özelinde, vahyin yani naklin haber kaynağı olarak kabulü ile ilgili; naklin anlaşılıp değerlendirilmesinde, doğru bilginin kaynağı olan nakli değerlendiren aklın mı yoksa naklin lafzî olarak bizatihi kendisinin mi öncelenmesi gerektiği hususunda naklin lafzî yapısını muhafazadan yana tutum takınan Mücessime veya nakli yorumlama gerekliliğini ve bunun akılla yapılacağını ortaya koyan Mutezile ya da bunlar arasında orta yolu bulma gayretinde olan Matüridilikten söz edilebilir. Bu noktada, konumuzun merkez noktasını oluşturan din dili problemi ile ilgili olarak, nakilde kullanılan antropomorfist ifadelerin, Tanrı'yı yaratılanlardan ayrı düşünme/tenzih prensibi gereği aklen yorumlanın gerekli olduğunu savunan Mutezile mezhebine mensup bir âlim olarak Zemahşerî'nin görüşleri merak edilmektedir. Bu mütevazı çalışmada da onun konuyla ilgili görüşleri değerlendirilecektir.

Din dilinin; naklin verdiği bilgilere karşı nasıl bir tavır takınmamız gerektiği, bu bilgilerin anlamlı olup olmadığı yani bu bilgilerin makuliyet derecelerinin ne olduğu etrafında şekillendiği hatırlanacak olursa burada öncelikle akıl ve makuliyet ilişkisine değinmek yerinde olacaktır.

Din-Akıl-Makuliyet

Burada öncelikle, dinden kastımızın İslam olduğunu söylememiz gerekir. Bu meyanda Kur'an'a baktığımızda akletmeye düşünmeye ve bilmeye yönelik özel ve öncelikli vurgular yapıldığını görürüz. Bu, onun en önemli özelliklerinden birisidir. Bu bağlamda birçok ayet, evrende var olan çeşitli nesneler ve olgular üzerinde gözlem yapmaya ve bu gözlem neticesinde ulaşılan veriler üzerinde de düşünüp aklederek doğru bir sonuca varmaya bizleri yönlendirmektedir.

İşte bu noktada konuyu özünden ele alarak şunu sormak gerekir: Yaptığımız bu gözlemler neticesinde, bizi imana sevk edecek olan şey nedir? Bu gözlemlerin neticesinde zorunlu bir iman mevcut mudur? Böyle bir şey mevcut ise iradenin değeri nedir? Eğer öyle değilse -ki bunun böyle olmadığı malumdur- aynı gözlemi yapan insanlar neticede farklı hükümlere ulaşmakta, kimisi imana karar verirken kimisi bu

* Sivas Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Felsefesi ABD, apakoglu@cumhuriyet.edu.tr ORCID ID: 0000-0002-1584-4164

neticeye ulaşamamaktadır. Sonuç niçin böyle olmaktadır? Çünkü, gözlem neticesinde elde edilen veriler, birisi için makuliyet derecesine ulaşırken diğeri için bu dereceye ulaşamamaktadır. Yani akıl, olayları çözümler, bağlar kurar ve bir hükme varır ancak bu hükmün tasdik edilerek hayata aktarılması ise her zaman gerçekleşmez. Bunun gerçekleşmesi için gereken şartlar da herkes için eşit değildir.

Burada, aklın "şeyler arasında uygunluk sağlama, birbiriyle uyumlu kılma gücü" olduğu hatırlanırsa; *temelcilik/delilcilik* açısından bakıldığında bir şeyin, burada bir inancın, makul olduğunu söylemek, mevzubahis olan şeyin bir bağlam içerisinde anlam ifade ettiğini, bir delilin, bir ilkenin vs. tanıklığında onun işler olduğunu ortaya koymak demektir. Bu durumda bir şeyin makuliyeti, onun rasyonel bir delile/temele dayanması ile orantılıdır. Ancak diğer tarafta, *imancılık*ta ise özellikle inançla ilgili şeylerin makuliyeti bizatihi Tanrı inancının içerisinde bulunur ve ayrıca rasyonel bir zemine ihtiyaç yoktur.[1] Her ne kadar fideistler kadar aklı ötelemese de tasavvufun önde gelen isimlerinden Mevlâna'nın da Tanrı inancı noktasında aklın tek başına yeterli olamayacağını ifade ettiği, onunla ilgili çalışmalarda bulunanlar tarafından dile getirilen bir husustur. Ona göre yapılması gereken şey; duyu, akıl ve kalp yetilerini birleştirerek "düşünen bir kalb"e sahip olmaktır. Böylece "Tanrı" gibi doğrudan *ilm*in konusu olmayıp düşünen kalp ile aklın ötesindeki hallerin bilgisi olan *irfan* bilgilerine ulaşılabilir.[2] Çünkü mutlak varlığın sonsuzluğu ve sınırsızlığı sebebiyle sınırlı olan akıl ya da onun sınırlı bilgisi ile O tam manasıyla algılanamayacağı gibi, bilakis yanlış ve eksik kalacaktır. Yani, eşyanın üç boyutuyla sınırlı olan bilgilenmesi nedeniyle - Mevlâna her ne kadar bilgi elde etme ve iyi ile kötüyü ayırt etmede onun rolünü küçümsemeyerek bunun bir hakikat olduğunu kabul etse de- aklın şu duyulur âlemin bilgileri ile sınırlı kalıp, kâmil manada metafizik boyuta açılamayacağını düşündüğü de söylenmektedir.[3]

Aslında her ne kadar sûfîlerin akla bakışı birbirinden farklı ifadelerle dile getiriliyor olsa da ciddi olarak incelendiği zaman görülecektir ki, yalnızca Mevlâna böyle düşünmemekte, onunla diğer sûfiler arasında ciddi bir fark bulunmamaktadır. Ancak burada şu nokta da dikkatlerden kaçmamalıdır: Sûfîlerin akla yöneltmiş oldukları tenkitlerin temelinde aklın bizzat kendisi değil daha çok onu yanlış kullanarak ulaşılan hatalı sonuçlardır. Bununla birlikte, aklın her alanda hüccet olup olmayacağı hususunda hemen hemen bütün sûfîlerin, kişinin deha seviyesinde zekaya ve son derece engin bilgilere sahip olsa da, Mevlâna'nın da ifade ettiği gibi, metafizik alanda yetersiz kalacağı konusunda görüş birliği içerisinde oldukları da unutulmamalıdır.[4]

Özetle, konuya dikkatlice bakıldığında görülen o dur ki, makuliyet; bir şeye anlam vererek mutmain olma, metafizik anlam dünyasında bir "bütünlük yakalamak"la gerçekleşirken, aklın fizikî dünyadan hareketle ulaşmaya çalıştığı makuliyet ise, özellikle de son çağlarda, açıklamak istediği şeyi "bölerek", analitik bir yöntemle, şeyler arasında bağ kurma ve bir hükme ulaşmakla elde edilmektedir. Dolayısıyla "bütünleyerek" anlam veren ile "bölerek" anlamaya çalışan bu iki karakterin birbirleriyle aynı noktada uzlaşmaları yapıları gereği neredeyse mümkün gözükmemektedir.

Zemahşerî'nin, akıl ve makuliyet kavramlarına dair çok fazla kavramsal ve teorik değerlendirmelerde bulunmadığı ifade edilir.[5] Yaptığı tanımlardan birisinde o, Bakara suresi 75. ayette geçen *a-ka-le* kelimesini; *anlamak,* iyice kavramak şeklinde tefsir ederek şöyle der: "Onu (Allah'ın kelâmını) anladıktan", akılları ile kavradıktan ve sıhhati konusunda hiçbir şüpheleri kalmadıktan "sonra da" kendilerinin yalancı ve iftiracı olduklarını "bile bile... [tahrif etmekteler]!" [6]

Zemahşerî'nin mensubu bulunduğu Mu'tezile mezhebi, dinin akıl, rey ve burhanla anlaşıldığını söyleyerek aklın onlar için ne derece önemli olduğunun da işaretini vermiştir. Bu ekol; aklı, naklin yanında başlı başına bir otorite saymakta ve aklın, naklin dışında kendi imkanlarıyla edindiği bilgilere de çok de-

---

1 Hanifi Özcan, "Birbirine Zıt İki Yaklaşım: 'Temelcilik' ve 'İmancılık'", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XL/Prof. Dr. Necati Öner Armağanı (1999), 157, 164.

2 Mevlüt Uyanık, *İslam Bilgi Felsefesinde Kalbin Anlaması-Gazzâlî ve Mevlânâ Örneği* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2016), 146.

3 Yüksel Göztepe, "Mevlânâ Celâleddin Rumî'nin Akla Eleştirel Bakışı", *Tasavvuf* 14 (2005), 419.

4 Yüksel Göztepe, "Gazalî ve Öncesi Bazı Sufilerin Akla Eleştirel Bakışı", *Tasavvuf* 19 (2007), 323.

5 Adem Eryiğit, *Zemahşerî'de Akıl-Vahiy İlişkisi* (İstanbul: Çıra Akademi, 2021), 64.

6 Zemahşerî, *Keşşâf Tefsiri* (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2016), 1/422.

ğer verdikleri bilinmektedir. Mu'tezilî bilginlerin, din ve akıl tarafından keşfedilen ilkelerin birbiriyle uyumlu, dahası birbirini tamamlayan şeyler olduğu tezini savundukları, böylece dinin akılla çatışmadığı aksine birbirlerini destekledikleri neticesine ulaştıkları[7] bilinen bir durumdur. Ancak burada şunu da hatırlamak gerekir ki, dereceleri farklı olsa da itikâdî İslam mezheplerinin birçoğu akla önem verme noktasında olumlu bir yaklaşım içerisindedirler ve: "Aklı olmayanın dini (mükellefiyeti) yoktur" ilkesi mezheplerin ortak kanaatidir.

Bu bağlamda Zemahşerî de Mu'tezile geleneğinin çizgisinden ayrılmamış, meşhur tefsiri Keşşâf'ın temellerini *akıl* ve Mu'tezile için önemli ikinci karakteristik alan olan *dil* temelli atmış, bu tercihi ile de rivayet temelli tefsiri tercih etmediğini ortaya koymuştur.[8]

Din Dili

Meşhur ifadedir ki, Xenophanes (MÖ. 478) şöyle der: "Eğer atların ve aslanların elleri olsa ve insanlar gibi resim yapabilselerdi atlar tanrılarını at gibi aslanlar tanrılarını aslan gibi çizerlerdi". Burada anlatılmak istenen şey; insan, Tanrı hakkında konuştuğunda Tanrı'nın mutlaklığına değil, kendi sınırlarının gerçekliğine uygun bir dil kullanmak durumundadır. O halde dinin kullandığı dili nasıl anlamalıyız? Buradaki lafızlar literal olarak mı anlaşılmalı yoksa sınırlılığın gereği olarak belli çerçeveler dahilinde dile getirilen ifadeler olarak mı? Bu fizikî âlemin sınırlılıkları ile illetli bir dil, sınırsız olanı ifade edebilir mi?

İşte bu sorular muvacehesinde şekillenen din dili, en geniş anlamıyla Tanrı'ya dair tüm konuşmaları içermekle beraber ağırlıklı olarak kutsal metinlerin dilini ele almayı hedefler.[9] Konu, dine ait tüm ifadeleri içermekten ziyade Tanrı ve O'nun kutsal metinler aracılığıyla insana yaptığı hitap çerçevesinde kullanılan ifadelerin ve önermelerin mahiyetiyle alakalıdır.[10] Ancak Batı'da dine ait tüm ifadeler dinî dil anlamına gelen "religious language" kavramı içerisinde ele alınırken, bizim akademik camiamızda din dili ve dinî dil ayırımına dikkat edilerek özellikle vahyin dili söz konusu olduğunda "din dili"ni, bu dilin inananların literatüründe dile getirilişinde ise "dinî dil" kavramını kullanmak uygun görülmektedir.[11]

Din ve dinî ifadelerin özellikle 20. Yüzyılda yoğun bir biçimde tartışıldığı ve bu çerçevede mantıkçı pozitivistler tarafından din ve dinî ifadeleri yadsıyan bir tavır geliştirildiği, bu olumsuz tutuma karşı eleştirileri reddederek bu ifadeleri olumlayan ve Wittgenstein gibi bu konuyu "dil oyunları" mantığı ile kendi ekseninde ele almayı teklif eden yaklaşımlar bilinmektedir.[12] Örneğin bu konu 18. Yüzyıla ve felsefesine damgasını vuran Immanuel Kant'ta bu tartışmayı görmeyiz. Çünkü ahlak teizminde vahye yer olmadığından tarihsel bir metin olmanın ötesine geçemeyen bir kutsal kitapla ilgili tartışmalara Kant'ta rastlamak söz konusu olmayacaktır.[13]

20. yüzyıl tartışmalarında ön planda yer alan doğrulamacı tahlil üzerinden yürütülen din dilinin anlamlılığı ve meşruiyeti problemi bu dili ya yok saymaya ya da kendi kriterlerinin sıkıştırdığı dar alana hapsetmeye matuf bir durum ortaya çıkarmıştır. Bu da günümüz seküler anlayışın din üzerinde topyekûn gerçekleştirmeye çalıştığı, dinin sahasını daraltma ve indirgeme operasyonunun bir örneğini teşkil etmektedir.[14]

Özetle söylersek; kutsal metinlerdeki ifadelerin, en genel şekliyle ise Tanrı hakkında konuşmanın din dili olarak tanımlandığını görmekteyiz. Tarihsel açıdan bakıldığında Hıristiyan düşüncesinde felsefeciler ve ilahiyatçılar din dili konusunda sistematik olarak geç orta çağ ve 20. Yüzyılda derinlemesine düşünmüşlerdir. Orta çağ döneminde dikkat çeken konu; Tanrı'nın ve yaratıkların özelliklerini tasvir etmek için kullanılan sözcüklerin aynı anlamda mı yoksa farklı anlamlarda mı kullanıldığı meselesidir. Ockhamlı

---

7 Osman Aydınlı, *Doğuşundan Büyük Selçuklulara Mu'tezile Ekolü: Tarihi ve Öğretisi* (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2018), 240.

8 Eryiğit, *Zemahşerî'de Akıl-Vahiy İlişkisi*, 191.

9 Latif Tokat, "Din Dili", *Din Felsefesi* (Ankara: Bilay, 2018), 211.

10 Özcan Akdağ, *Din Felsefesi* (Kayseri: Kimlik Yayınları, 2023), 184.

11 Ali Yıldırım, "Din Dili Dinî Dil Ayrımı", *Gaziosmanpaşa Üniversitesi Sosyal Bilimler Araştırmaları Dergisi* 11/1 (2016), 329.

12 Ergin Ögcem, "Din Dili", *Din Felsefesi* (İstanbul: Lisans Yayıncılık, 2019), 202-203.

13 Necmettin Tan, *İmana Yer Açmak: Immanuel Kant'ın Bilgi ve İman Felsefesi* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2016), 220.

14 Ramazan Ertürk, *Varoluşsal Din Felsefesine Giriş* (İstanbul: Yarın Yayınları, 2012), 71.

William gibi isimler, kullandığımız yüklemelerin Tanrı için de insan için de aynı anlamda kullanıldığını savunmuşlar ancak yine de O'nun yaratıklarından farklı olarak bu gibi niteliklere en yetkin derecede sahip olduğunu vurgulamışlardır.[15]

Bu bağlamda Wittgenstein'ın soruşturma yöntemi de ifadelerin birbiriyle karşılaştırılması ve bunların kullanım içerisindeki benzerlik ve farklılıkların ortaya konulmasından ibarettir. Örneğin;

- Allah doğru yolu gösterir
- Bilim doğru yolu gösterir[16]

Bu örnekte de açıkça görülmektedir ki kullanılan ifadeler aynı olmakla birlikte anlamları farklılık içermektedir. Kezâ, kendimiz için kullandığımız "işiten", "gören", "duyan" kelimelerini Kur'an da Allah hakkında kullanmaktadır. Şimdi biz bu kelimelerin Allah ile bizler hakkında aynı anlamda kullanıldıklarını söyleyebilir miyiz?[17] Elbette ki söyleyemeyiz.

Peki biz bu ifadeleri nasıl değerlendirmeliyiz? Farabi'de olduğu şekliyle İbn Sina'da da din doğrudan bütün bir topluma yönelik olguyu ifade eder. Bu sebeple dinin ortaya koyduğu hakikatleri halkın anlayacağı bir dil ile ifade etme zorunluluğu meydana gelir. Bu nokta da İbn Sina'nın ifade ettiği gibi bir din dilini gerektirmektedir ki, bu dilin mecazî ve sembolik bir yapıda olması gerekmektedir. Çünkü insanların kavramakta zorlanacağı bazı hakikatleri bu mecaz ve sembollerle onlara anlatmak mümkün olacaktır.[18]

Mu'tezile'nin önemli isimlerinden Kadı Abdulcabbar, dini doğru anlamanın Kur'an'ı doğru anlamaktan geçtiğine değinir. Onu anlama ve yorumlama ise ilimde derinleşenler tarafından yapılmalıdır. İlim alanında olmayanların yapmaları gereken ise icmâlî bir iman ile inanmaktır. Aklın ve düşüncenin rolüne de muhkem ve müteşabih ayetlerle ilgili olarak değinen Kadı Abdulcabbar, Kur'an'ın bir kısmının muhkem, bir kısmının müteşabih olmasındaki amacın; insanları düşünme ve araştırmaya sevk etmek olduğunu ifade eder.[19]

Müteşabih ayetler daha çok sıfatlar problemi ile ilgili olup Mu'tezile'nin bu konudaki tutumu tenzih düşüncesi çerçevesinde olup[20] Allah'ın eli, yüzü, istivâsı gibi kelimeleri mecaz olarak anlamak gerektiğini ifade ederler.[21]

Şimdi Zemahşerî'nin Keşşâf'da bu ayetleri nasıl yorumladığına dair birkaç ayeti ele alalım:

- اَلرَّحْمٰنُ عَلَى الْعَرْشِ **اسْتَوٰى**: Taha Suresi 5. Ayette; "Rahmân olan Allah arşa **istivâ etmiştir** (kurulmuştur)" buyrulmaktadır. Zemahşerî bu ayetle ilgili olarak şöyle der:

'Arş kralın tahtı olduğu ve krallığının ayrılmaz parçası olduğu için, tahta kurulmak / oturmak ifadesi, **mülk sahibi olmak, kral olmak** anlamında kinaye olarak kullanılmıştır. Nitekim "Falanca tahta çıktı." dedikleri zaman, onun fiilen bir tahtın üzerine oturmuş olmasa da kral olduğunu kastederler.

Bu tarz kullanım, "Kral oldu, malik oldu" anlamında meşhur olduğu ve aynı mânayı ifade ettiği için de böyle söylenir. Haddizatında bu şekilde ifade etmek (yani kral oldu demektense 'tahta çıktı' demek) daha açıklayıcı ve güçlüdür. Bunun bir benzeri, "Falancanın eli bağlıdır.", "Filanın eli açıktır." gibi ifadelerin cimrilik ve cömertlik anlamında kullanılmasıdır ki bu örneklerde de iki ibare arasında ifade şekli dışında herhangi bir fark bulunmamaktadır.[22]

- اَنِ اقْذِفِيهِ فِي التَّابُوتِ فَاقْذِفِيهِ فِي الْيَمِّ فَلْيُلْقِهِ الْيَمُّ بِالسَّاحِلِ يَأْخُذْهُ عَدُوٌّ لِي وَعَدُوٌّ لَهُ وَاَلْقَيْتُ عَلَيْكَ مَحَبَّةً مِنِّيَ وَلِتُصْنَعَ عَلَى **عَيْنِي**: Taha Suresi 39. Ayette; "Onu bir sandığa koy ve sandığı o sazlı nehre bırak... Nehir onu kıyıya atsın ve hem Bana hem de ona düşman olan birisi onu alsın. Ayrıca, **gözümün önünde** (onun sarayında özenle) yetiştirilesin diye, sana tarafımdan bir sevimlilik bahşetmiştim" buyrulmaktadır. Zemahşerî bu ayetle ilgili olarak da şöyle der:

---

15 Cafer Sadık Yaran, *Günümüz Din Felsefesinde Tanrı İnancının Aklîliği* (Samsun: Etüt Yayınları, 2000), 135.

16 Cenan Kuvancı, *Din Dili Dil Oyunu mu?* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2012), 15.

17 Turan Koç, *Dilin Ötesi-Kur'ân'ın Dil ve Üslubu Üzerine* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2018), 48.

18 Ömer Mahir Alper, *İslam Felsefesinde Akıl-Vahiy Felsefe-Din İlişkisi* (İstanbul: Kitabevi, 2008), 205.

19 Aydınlı, *Mu'tezile Ekolü*, 240-241.

20 Aydınlı, *Mu'tezile Ekolü*, 252.

21 Aydınlı, *Mu'tezile Ekolü*, 254.

22 Zemahşerî, *Keşşâf Tefsiri* (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2018), 4/268.

عَلٰى عَيْنِي(gözümün önünde) yani benim gözetimimde yetiştirilesin, sana iyi davranılsın diye. Bu ifade tıpkı kişinin bir şeye özen gösterdiği zaman onu gözünün önünde tutmasına benzer. Sözgelimi ustaya, "Şunu benim gözümün önünde yap ki istediğimden farklı bir ürün çıkarmayasın." dersin.[23]

- اِنَّ الَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ اِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللّٰهَ **يَدُ** اللّٰهِ فَوْقَ اَيْدِيهِمْ: Fetih Suresi 10. Ayette; "Sana yeminle bağlılık sözü verenler gerçekte bu sözü Allah'a vermiş oluyorlar, Allah'ın **eli** onların elleri üzerindedir" buyrulmaktadır. Keşşâf'ta bu konuyla ilgili şöyle denilmektedir:

"Aslında Allah'a biat etmişlerdir." deyince, peşinden tahyîl yoluyla bu sözü tekit etmiş ve "Allah'ın elidir ellerinin üstündeki" buyurmuştur. Bu ifadeyle, "Allah'ın eli"nden kastın, **biat edenlerin elleri üzerindeki Peygamber'in (s.a.) eli** olduğu bildirilmektedir; zira Allah Teâlâ organlardan ve cisimlere ait sıfatlardan münezzehtir. Burada Peygamber ile yapılan sözleşmenin Allah ile yapılmış gibi olduğu, aralarında fark olmadığı bildirilmektedir. Tıpkı "Resulü'ne itaat eden Allah'a itaat etmiş olur." [Nisâ 4/80] âyetindeki gibi.[24]

- وَلَا تَدْعُ مَعَ اللّٰهِ اِلٰهاً اٰخَرَ لَا اِلٰهَ اِلَّا هُوَ كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ اِلَّا **وَجْهَهُ** لَهُ الْحُكْمُ وَاِلَيْهِ تُرْجَعُونَ: Kasas Suresi 88. Ayette; "Allah ile birlikte başka bir tanrıya yalvarma! O'ndan başka tanrı yoktur. O'nun **yüzünden** (zatından) başka her şey yok olacaktır" buyrulmaktadır. Zemahşerî bu kavramı da şöyle açıklamaktadır:

اِلَّا وَجْهَهُ ifadesi, "O" hariç" demektir; وَجْه kelimesiyle bizzat ilgili **kişi** ifade edilir.[25]

- وَيَبْقٰى **وَجْهُ** رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْاِكْرَامِ: Rahman Suresi 27. Ayette; "Yalnız Rabbinin celal ve ikram sahibi **yüzü** baki kalacaktır" buyrulur. Zemahşerî bu ayeti de şöyle tefsir eder:

عليها(onun üzerinde) yani yeryüzünde. وجه ربك"Rabbinin **zâtı**" demektir; **vech** (yüz) bütünü ve zâtı ifade etmek için kullanılır. Mekke'nin yoksulları; "Beni içinde şu zor durumdan kurtaracak kerem sahibi asil bir yüz -yani zât- yok mu?" derler[26].

SONUÇ YERİNE

Keşşâf'ta din dili bağlamında değerlendirilebilecek ayetler incelendiğinde Zemahşerî'nin aşırı akılcı bir tutum takınmadığı, aksine, teenni ile davranarak diğer Ehl-i Sünnet müfessirleriyle ortak bir yorum yaptığı görülür. Hatta Keşşâf'ın bir çok noktada Sünnî tefsir geleneğine yakınlığını iddia edenlerin olduğunu, her ne kadar buna itirazlar olsa da, burada hatırlamak yerinde olur.[27] Onun yorumları, din dilinin imkânı noktasında **pozitif din dili** diye ifade ettiğimiz; Tanrı'ya ilişkin olumlu nitelikleri söz konusu ederek O'nun hakkında konuşmaya imkan tanıyan yaklaşıma uygun düşmektedir. **Negatif din dili** ise Tanrı'nın doğası hakkında bilgi sahibi olmadığımız, çünkü ontolojik olarak ondan farklı olmamız dolayısıyla O'nun hakkında konuşmamızın da imkânımız dahilinde olmadığını iddia etmektedir.[28]

Zemahşerî'nin Mu'tezilî olmasına rağmen Ehl-i Sünnet uleması tarafından da bu kadar kabul görmesinin sebebi onun bu itidalli duruşu olsa gerektir.

KAYNAKÇA

Akdağ, Özcan. *Din Felsefesi*. Kayseri: Kimlik Yayınları, 2023.

Alper, Ömer Mahir. *İslam Felsefesinde Akıl-Vahiy Felsefe-Din İlişkisi*. İstanbul: Kitabevi, 2008.

Aydınlı, Osman. *Doğuşundan Büyük Selçuklulara Mu'tezile Ekolü: Tarihi ve Öğretisi*. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2018.

Ertürk, Ramazan. *Varoluşsal Din Felsefesine Giriş*. İstanbul: Yarın Yayınları, 2012.

Eryiğit, Adem. *Zemahşerî'de Akıl-Vahiy İlişkisi*. İstanbul: Çıra Akademi, 2021.

---

23 Zemahşerî, *Keşşâf Tefsiri*, 2018, 4/298.

24 Zemahşerî, *Keşşâf Tefsiri* (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2020), 6/242.

25 Zemahşerî, *Keşşâf Tefsiri* (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2018), 5/120.

26 Zemahşerî, *Keşşâf Tefsiri*, 2020, 6/508.

27 Zemahşerî, *Mu'tezile Akâidi: Kitâbü'l-Minhâc Fî Usûld'd-Dîn*, çev. U. Murat Kılavuz - A. İskender Sarıca (İstanbul: Klasik Yayınları, 2021), 9-10.

28 Yaşar Türkben, "Tanrı'nın Gizlenmesine Dair Farklı Yaklaşımlar", *Mütefekkir* 4/7 (2017), 77.

Göztepe, Yüksel. “Gazalî ve Öncesi Bazı Sufilerin Akla Eleştirel Bakışı”. *Tasavvuf* 19 (2007), 297-326.

Göztepe, Yüksel. “Mevlânâ Celâleddin Rumî’nin Akla Eleştirel Bakışı”. *Tasavvuf* 14 (2005), 417-438.

Koç, Turan. *Dilin Ötesi-Kur’ân’ın Dil ve Üslubu Üzerine*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2018.

Kuvancı, Cenan. *Din Dili Dil Oyunu mu?* İstanbul: İz Yayıncılık, 2012.

Ögcem, Ergin. “Din Dili”. *Din Felsefesi*. 201-220. İstanbul: Lisans Yayıncılık, 2019.

Özcan, Hanifi. “Birbirine Zıt İki Yaklaşım: ‘Temelcilik’ ve ‘İmancılık’”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XL/Prof. Dr. Necati Öner Armağanı (1999), 157-177.

Tan, Necmettin. *İmana Yer Açmak: Immanuel Kant’ın Bilgi ve İman Felsefesi*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2. Basım, 2016.

Tokat, Latif. “Din Dili”. *Din Felsefesi*. 209-230. Ankara: Bilay, 2018.

Türkben, Yaşar. “Tanrı’nın Gizlenmesine Dair Farklı Yaklaşımlar”. *Mütefekkir* 4/7 (2017), 63-77.

Uyanık, Mevlüt. *İslam Bilgi Felsefesinde Kalbin Anlaması-Gazzâlî ve Mevlânâ Örneği*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2016.

Yaran, Cafer Sadık. *Günümüz Din Felsefesinde Tanrı İnancının Aklîliği*. Samsun: Etüt Yayınları, 2000.

Yıldırım, Ali. “Din Dili Dinî Dil Ayrımı”. *Gaziosmanpaşa Üniversitesi Sosyal Bilimler Araştırmaları Dergisi* 11/1 (2016), 323-330.

Zemahşerî. *Keşşâf Tefsiri*. 1 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2016.

Zemahşerî. *Keşşâf Tefsiri*. 4 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2018.

Zemahşerî. *Keşşâf Tefsiri*. 5 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2018.

Zemahşerî. *Keşşâf Tefsiri*. 6 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2020.

Zemahşerî. *Mu’tezile Akâidi: Kitâbü’l-Minhâc Fî Usûld’d-Dîn*. çev. U. Murat Kılavuz - A. İskender Sarıca. İstanbul: Klasik Yayınları, 2021.

Mahmûd Ez-Zemahşerî'nin "Rebî'u'l-Ebrâr" Eseri Bölümlerinin Analizi ve Onun İçeriği

Dr. Turaev Laziz*

GİRİŞ

Zemahşerî'nin Bilimsel Mirası

Allāme Maḥmûd Zemahşerî'nin bilimsel mirasına olan ilgi, doğduğundan başladı. Zamanlarının büyük bilim adamları, yazarları ve tarihçileri eserlerinde Mahmud Zemahşerî"nin hayatı, ilmi faaliyetleri ve yarattığı eserler hakkında bilgiler bırakmışlardır. Maḥmûd ez-Zemahşerî'nin zengin ilmi mirası bunca zaman geçse bile güncelliğini ve ilmi önemini kaybetmeden ilim adamlarının dikkatini çekmiştir.

Maḥmûd ez-Zemahşeri'nin bilimsel mirası hakkında Iraklı allāme Ebu Bareket el- Enbârî[1], tarihçi, yazar İbn el-Kifti[2], tarihçi ve coğrafyacı Yakut el-Hamavi[3], yazar ve hukukçu Muhammed İbn Hallikân[4], Mirza Muhammed Bakır[5], tarihçi, soybilimci ve şeyhülislam Usman az-Zahabi[6], türk âlimi Hacı Halife[7], Taşköprülüzade Ahmed ibn Mustafa[8] ve tarihçi ibn al-ʿImād al-ʿAkarī al-Ḥanbalī[9] Mahmud Zemahşerî'nin hayat yolu, yaratıcı ve bilimsel mirası hakkında bilgi verdi.

1964 yılında Cambridge'degi Girton College'nde Iraklı Dr. Bahice Bakir el-Hüsni, "Maḥmûd ez-Zemahşerî'nin biografisi ve "Rebîʿu'l-ebrâr" adlı eserin bir bölümünün tenkitli metni" konulu doktora tezini savundu[10]. Bu çalışma 3 bölüm 17 parçadan oluşmakta ve onun 3 bölümü "Rebîʿu'l-ebrâr" eserine ayrılmıştır. Araştırmada, eserin 98 bölümü içerisinden 1 bölümün tenkitli metni yapılmıştır.

Daha sonraki yıllarda Türkiye'de de "Rebîʿu'l-ebrâr" eseri üzerine bazı araştırmalar ortaya çıktı. 2015 yılında Hüseyin Samancı "Ez- Zemahşerî'nin hayatı ve arap edebiyatı alanındaki çalışmaları"[11] başlıklı yüksek lisans tezi yazdı. Bu çalışmada Mahmud Zemahşerî'nin edebiyat alanındaki hizmetleri ve "Rabi' el-ebrâr'in yazım amacı ve kaynakları sunulmaktadır. Bir diğer Türk bilim adamı Hasan Yerkazan ise 2017 yılında "Zemahşerî'nin eserlerinde bulunan hadîslerin kaynakları"[12] başlıklı makalesinde "Rabi' el-abrâr" eserde yer alan hadislere itibar göstermiştir.

Ayrıca Rabi' el-Ebrâr'in birkaç modern baskısı da vardır. Eserin modern baskısını yapan ilk kişilerden biri Iraklı profesör Salim el-Nu'aymi'dir. O 1976-1982 yılları arasında eserin 4 ciltlik baskısını hazırladı[13].

---

* Taşkent Devlet Şarkşınaslık Üniversitesi bölüm başkanı, felsefe doktoru (PhD)., turayevlaziz86@gmail.com ORCID: 0000-0003-3666-6229

1 ابن الانباري، نزهة الألباء فى طبقات الأدباء، تحقيق: إبراهيم السامرائي، (مكتبة المنار، 1985/1405).

2 علي بن يوسف القفطي، إنباه الرواة على أنباه النحاة، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، (بيروت: 1986/1406).

3 ياقوت بن عبد الله الحموي، معجم الأدباء، إعداد: عيسى البابي الحلبي (1936/1355).

4 ابن خلكان، وفيات الاعيان وانباء ابناء الزمان، تحقيق: إحسان عباس، إعداد: دار صادر، (1977/1397).

5 الميرزا محمد باقر الموسوي الخوانساري، روضات الجنات في أحوال العلماء والسادات، إعداد: اسماعیلیان، (1970/1390).

6 محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز الذهبي، سير أعلام النبلاء، تحقيق: شعيب الأرناؤوط - بشار معروف – آخرون الناشر: (مؤسسة الرسالة. 1985/1405).

7 مصطفى بن عبد الله كاتب جلبي القسطنطيني - حاجي خليفة، كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، (دار إحياء التراث العربي. 1941).

8 أحمد بن مصطفى الشهير بطاش كبري زادة، مفتاح السعادة ومصباح السيادة في موضوعات العلوم، (دار الكتب العلمية .1985/1405).

9 عبد الحي بن أحمد بن محمد ابن العماد العكري الحنبلي، شذرات الذهب في أخبار من ذهب، تحقيق: عبد القادر الأرناؤوط - محمود الأرناؤوط، (دار ابن كثير. 1986/1406).

10 Bahijah Baqir, *Biography of al-Zamakhshari with a criticaledition of a part of Rabi al-Abrar*. (Ph.D. thesis , Cambridge. 1964.)

11 Hüseyin Samancı, *ez-Zemahşerî'nin Hayatı ve Arap Edebiyatı Alanındaki Çalışmaları* (Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015).

12 Hasan Yerkazan, "Zemahşeri'nin Eserlerinde Bulunan Hadislerin Kaynakları", *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* 8 (2017), 273-310.

13 تصنيف الامام محمد بن عمر الزمخشري، ربيع الأبرار ونصوص الأخبار، تحقيق: سليم النعيمي. (بغداد: 1976-1982م -1428-1432ه).

1992 yılında Lübnanlı alim Abdulamir Muhanna'nın hazırladığı 5 ciltlik "Rebîʿu'l-ebrâr" baskısı Beyrut'ta yayımlandı[14].

1992 yılında Kahire'de de Abdulmacid Diab Ramazan Abdul Tawab'ın şerhiyle eserin bir baskısı hazırlandı[15].

2006'da ise Beyrut'ta bir başka alim Tarık Fathi el-Said tarafından şerh edilerek "Rebîʿu'l-ebrâr" eseri yeniden yayınlandı[16].

Abdulmacid Diab, eserin bir sonraki baskısını 2008 yılında Husain Nassar'ın yorumlarıyla birlikte Kahire'de yayınladı[17].

Rabi'ul-Ebror'un elimizdeki en son modern baskısı 2020'de Kahire'de Abdullah Abdusami tarafından yayınlandı[18]. Bu yayına "Rabi' el-ebrâr ve fusus el-ahber fi'l-muzarot" adı verilmiştir. Bu baskı, eserin tüm bölümlerini içermektedir ve büyük bir cilt halinde yayınlanmıştır.

Bu yayınların tamamı 98 bölümden oluşmaktadır.

Modern baskıların tamamı Maḥmûd ez-Zemahşerî'nin hayatı, ailesi, dini inançları, doğum yeri, ilmi seyahatleri, öğretmenleri ve öğrencileri hakkında bilgilerle başlamaktadır. Bundan sonra eserin ana bölümünün metni gelir. "Rebîʿu'l-ebrâr" eseri hakkında yapılan araştırmaların çoğunda Mahmud Zemahşerî'nin ilmi mirası hakkında kısa bir giriş mahiyetinde bilgiler verilmektedir.

Orta Çağ'da Arapça bilim dili olarak yaygın kullanılıyordu. Bu nedenle o dönemde yaratılan eserlerin çoğu Arapça yazılmıştır. Alimler, eserlerinin İslam dünyasında yaygınlaşmasını ve popüler olmasını istedikleri için eserlerini Arapçada yazmışlardır.

Maḥmûd ez-Zemahşeri Mekke şehride yaşadığı dönemde Kur'an-ı Kerim'in tefsiriyle ilgili "Al-Kaşşof" eserini (526-528/1132-1134) tamamladı. Bundan sonra bilgin bu eseri okuyan insanların kalplerine huzur vermek ve onları iyi bir muhatap kılmak amacıyla bir eser yazmaya niyet eder. Üstelik bilgin yaşlılığa yaklaşırken hayatı boyunca gördüğü, duyduğu, okuduğu ve bildiği bilimsel bilgileri kitap okuyuculara aktarmayı amaçladı. Bu yüzden toplumdaki sosyal ilişkiler, insanlar arasındaki iyi faziletlerin azalması nedeniyle toplum için gerekli olan yeni eser yazdı. Ayrıca ilim almak için bir çok ülkede olacak ve o ülkelerin tarihi, sosyal hayatı, iklimi, insanların faziletleri ile ilgilı bilgileri, bununla birlikte Fars, Yunan ve Hint halklarına ait topladığı bilgileri de bir eser yapmaya niyet eder. Sonra niyetini "Rabi Al-Abror" eserini yazarak niyetini gerçekleştirdi.

Maḥmûd az-Zemahşeri "Rabi Al-Abror" eserinin girişinde kitabın yazılış sebebini, amacını ve yaratılış tarihini şu şekilde ifade eder:

وهذا كتاب قصدت به اجمام خواطر الناظرين في الكشاف عن حقائق التنزيل، وترويح قلوبهم المتعبة باجالة الفكر في استخراج ودائع علمه وخباياه، والتنفيس عن أذهانهم المكدودة باستيضاح غوامضه وخفاياه، وأن تكون مطالعته ترفيها لمن مل، والنظر فيه أحماضا لمن اختل، فأخرجته لهم روضة مزهرة وحديقة مثمرة، متبرجة بزخارفها، مياسة برفارفها، وتمتع برايع زهرها، وتلهي بيانع ثمرها، وتقر العيون بآنق مرآها، وتفعم الأنوف بعبق رياها، وتلذ الأفواه بطيب جناها، وتستنصت الآذان إلى خرير مائها الفياض، وتطبي النفوس إلى برد ظلها الفضفاض، وتميل الأعطاف بغصونها ألاماليد، وطيورها المستملحة الأغاريد، نزهة المستأنس، ونهزة المقتبس، من خلا به استغنى عن كل جليس، ومن أنس به سلا عن كل أنيس. أين من طيب ندامه نديما مالك وعقيل، وأين من ذل غزله كثير عزة وجميل. أن أردت السمر فياله من سمير، وان طلبت الخبر فقد سقطت على خبير، وان بغيت العظات المبكية ففيه ما يشرق بالدمع أجفانك أو الملح المضحكة ففيه ما يفر بضاحكه أسنانك[19].

"Benim bu kitabı yazmaktan amacım "el-Keşşâf an Hakâıki't-Tenzîl" tefsirini okuyan insanların anılarını toplamak ve eseri okurken çok fazla düşünmeleri, tefsirdeki karmaşık yönleri sırları açığa çıkarmaya çalıştıkları sebebli yorgun zihinlerini dinlendirmek ve kalplerine neşe getirmektir. Kimki "el-Keşşâf"ni okuduğu zaman zorluk çektiyse şimdi bu kitabım onlar için kendi güzelliği ile memnun edecek, çiçekler ve meyve-

---

[14] أبو القاسم محمد بن عمر الزمخشري، ربيع الأبرار ونصوص الأخبار، تحقيق: عبد الأمير مهنا، (بيروت 1992م - 1412ه).

[15] تأليف أبو القاسم محمد بن عمر الزمخشري، ربيع الأبرار وفصوص الأخبار، تحقيق: دراسة عبد المجيد دياب، رمضان عبد التواب (القاهرة 1992م - 1412ه).

[16] أبي القاسم جار الله محمود بن عمر الزمخشري، ربيع الأبرار وفصوص الأخبار في المحاضرات، تحقيق: طارق فتحي السيد (بيروت: 2006م – 1426).

[17] تأليف أبو القاسم محمد بن عمر الزمخشري، ربيع الأبرار وفصوص الأخبار، تحقيق: عبد المجيد دياب، حسين نصار، (القاهرة: 2008م - 1428ه).

[18] أبو القاسم محمد بن عمر الزمخشري، ربيع الأبرار وفصوص الأخبار في المحاضرات، تحقيق: عبد الله عبد السميع، (القاهرة: 2020م - 1440ه).

[19] (Özbekistan: Özbekistan Cumhuriyeti Bilimler Akedemisi Ebu Reyhan Birunî İsimli Şarkşinaslık Enstitüsü El Yazmalar Bölümü, 2384), 1b.

ler açısından zengin bir bahçe yarattım ve bu bahçeden isterseler tatlı meyvelerden yiyerek ağızları meyve suyunun tadını çıkarsın, başka isteyenler güzel çiçekler kokusundan burunları zevkin tadını çıkarsın, güzel manzara karşısında başkalarının gözleri sevinsin ve yine başka isteyenler olsa bahçedeki suların sesinden ya da kuşların cıvıltısından zevk alsın. Eseri okuyanlar herhangi toplantıdan vazgeçecek ve herhangi ziyafeti unutacak. Kimki bunu kendisiyle paylaşırsa ondan daha zengin ve akıllı olmayacak. Kimki bunu kendine yakın tutarsa ondan da saygılı insan olmaz. Eğer biriyle konuşmak istersen o en iyi muhatap olacak. Eğer bir haber arıyorsanız ondan daha iyi haberci yoktur. Eğer kalbini rahatlamak istiyorsan ağlatan haberleri, vaazları okuyabilirsin. Eğer mutlu olmak, gülmek istiyorsan komik haber-fıkralar bulacaksın".

Gerçekten Maḥmûd ez-Zemahşeri hangi ülkeye giderse gitsin o ülkenin tarihini, geçmişini, iklimini, coğrafyasını, geleneklerini, insanlarının iyi ve kötü niteliklerini, ayrıca ilimlerini ve bilim adamları hakkında daha çok öğrenmek bilgi almak istiyor ve bunu yapmaya calışıyordu. Maḥmûd ez- Merv, Nişabur, İsfahan, Şam, Bağdat, Hicaz ve Mekke (2 kez) şehir ve illerini gezdi. Yolculukları sırasında topladığı pek çok bilgiyi "Rebîʿu'l-ebrâr" eserinde yansıtmaya çalıştı.

"Rebîʿu'l-ebrâr" eseri Arap edep ilmideki on iki (12) ilimden biri olan علم المحاضرات "ilmi'l-Muḥâḍarât" tarzında yazılmış eser olarak değerlendirilebilir.

Aslında Maḥmûd ez-Zemahşeri eserin hiçbir yerinde eserin yazılış üslubu hakkında herhangi bir bilgi vermemiştir. Eseri araştırılması sırasında ve bu türde yazılan diğer eserlerin öğrenilmesi sonucunda "Rebîʿu'l-ebrâr" "ilmi'l-Muḥâḍarât" tarzında yazıldığı açıklandı. Türkiye Diyanet Vakfı tarafından yayınlanan "İslâm Ansiklopedisi'nin 2020 yılında Ankara'da basılan 30. Cildinde göre sözlükte "bir grup huzurunda onlarla bilgi ve bağlantı aktarımı bilimi tartışmak buna muhadara kelimesi denir muhadarat". Sözlükte, "ilmi'l-Muḥâḍarât" tarzında yazılan eserler hakkında bilgi sağlar, bunların arasında Maḥmûd ez-Zemahşeri 'nin "Rebîʿu'l-ebrâr" eseri de var.

Araştırmanın ana kaynağı olan "Rebîʿu'l-ebrâr" eseride verilen bölümler hakkında bazı el yazmalar ve kataloglarda farklı rakamlar yazılmış. Araştırma sırasında tahlil edilen on üç (13) el yazması, altı (6) eserin muhtasar şekli ve Maḥmûd ez-Zemahşeri bilimsel miras üzerine birkaç araştırmalar ya da bilimsel makalelerde eser bölümleri ile bağlı gerçeklerle yüzleşebiliriz. İlk önce "Rebîʿu'l-ebrâr"nin el yazmaleride verilen bölümler hakkındaki tahlillere bakacağız:

Birinci el yazma Özbekistan Cumhuriyeti Bilimler Akedemisi Ebu Reyhan Birunî İsimli Şarkşinaslık Enstitüsü[20] El Yazmalar Bölümünde 2384. envanter numaralı el yazma[21]. Bu el yazmada eser bölümleri hakkında ilk fikir onun fıhrıstıda verilen bilgidir.

Fıhrıstda böyle yazılıyor:

فهرس كتاب ربيع الأبرار تاليف الإمام العالم العلامة فحرخوارزم وشيخ الإسلام جارالله أبى القاسم محمود ابن عمر الزمخشرى صاحب تفسير الكشاف و غيرها من التصانف الفايقه المقبرة المشهورة مغفره الله تعالى و تجاوز عنه الكتاب مشتمل على احدى و ثمانين بابا[22].

Tercümesi: "Bu "Rebîʿu'l-ebrâr" kitabı "El-Keşşâf" kitabının yazarı İmam, alim, allāme, Fahr-ı Hârizm (Hârizm'in gururu), Şeyhülislam (İslam şeyhi), Cârûllah Ebül Kasım Mahmut bin Ömer ez-Zemahşerî '(meşhur mezarlıkını Cenâb-ı Hak mağfiret eylesın)nin eseri ve bu eser seksan bir (81) bölüm var".

Fıhrıst başında verilen bilgi araştırmacılar için eser bölümleri 81 bölüm oluşur diyen ilk bilgiyi verdi. Ama fıhrıstda verilen bu bilgiden sonra eserin bölümlerinin numarası kırmızı ve bölümlerin adı siyah ile doksan sekiz (98) bölümün tamamı yazıldı. Fıhrıst'ın devamını izleyen kişi eserin 98 bölümden oluştuğunu ve bunların hangi sayfalarında yer aldığını görebilir.

İkinci el yazma Özbekistan'ın başkenti Taşkent şehrideki Özbekistan Müslümanları İdaresi Kütüphanesinde[23] 1490 envanter numarasıyla[24] "Rebîʿu'l-ebrâr" eserinin el yazması. Bu el yazmada eser bölümleri top-

---

[20] Özbekçesi: Oʻzbekiston Respubliksi Fanlar Akademiyasi Abu Rayhon Beruniy nomidagi Sharqshunoslik Instituti.

[21] *Rebîʿu'l-ebrâr*, (Özbekistan Cumhuriyeti Bilimler Akedemisi Ebu Reyhan Birunî İsimli Şarkşinaslık Enstitüsü El Yazmalar Bölümü, 2384).

[22] *Rebîʿu'l-ebrâr* (2384) 1b.

[23] Özbekçesi: O'zbekiston Musulmonlari Idorasi Kutubxonasi.

[24] *Rebîʿu'l-ebrâr*, (Özbekistan Müslümanları İdaresi Kütüphanesi , 1490).

lam 98 bölüm halinde verilmiş. Yani 2a. sayfada ilk olarak الأوقات وذكر الدنيا والآخرة "Zaman, Dünya ve Ahirete dair notlar" ile başlanarak, üç yüz doksan yedi (397.) sayfada 98 bölüm الحشرات والهوام ونحوها من دواب "Dünyadaki böcekler, kuşlar ve diğerleri hakkında" adlı bölüm ile biter.

Üçüncü el yazma Büyük Britanya Müzesindeki 1186 envanter numarasıyla "Rebîʿu'l-ebrâr" eserinin en antik el yazması. Bu el yazması mükemmel ve tamamen kopyalanmış el yazması sayılmaz. El yazmada eserin 43 bölümü var. 226a. sayfada 43 bölüm الطلب والاستجداء والهز، ورفع الحوائج وقضائها وذكر الرد والإلحاح، ونحو ذلك (Sormak ve yalvarmak, ihtiyaçlar ve onları karşılanması ve başkalar hakkında) adıyla gelir ve el yazma bu bölümle bitiyor.

Dördüncü el yazma İngiltere'nin Mançester Üniversitesi John Reyland Kütüphanesinde 242 envanter numarasıyla saklanmaktadır[25]. El yazma 3 kısıma ayrılmıştır. Birinci kısmı 179, ikinci kısmı 163 ve üçüncü kısmı 156 sayfadan oluşmaktadır. Bu el yazması eserin 98 bölümün tamamı yazılmış.

Beşinci el yazma Bağdattaki Evkaf Kütüphanesinde 386-389 envanter numarasıyla saklanmaktadır. Bu el yazmaler 4 ciltlik en eski el yazmalarından biri olup naziklikle kopya edilmiş ve 98 bölümün tamamını içeren mükemmel bir el yazmadır.

Altıncı el yazma Hindistanın Kalküta Ulusal Kütüphanesinde 16 envanter numarası altında saklanmaktadır. El yazmada fıhrıst var, eserin mükemmel olan 98 bölümünün adları ve yerleşen sayfaları hepsi yazılmış.

Yedinci el yazma Paristeki Fransa Milli Kütüphanesinin el yazmaları bölümünde 3499 envanter numarası altında saklanmaktadır. El yazmasında bölüm sayısının katibi tarafından 100 olarak verildiği fıhrıst var, ancak 90 ve 91. Bölümler başlıksız görünmektedir. Dolayısıyla bölüm sayısı 100 olarak verilmiştir. Bu kopya mükemmel kopyadır, el yazma kenarlarında çok sayıda açıklama ve dolgular bulunmaktadır.

Sekizinci el yazma Paris'teki Fransa Milli Kütüphanesi'nde 3500 envanter numarasıyla saklanmaktadır. Elyazması ayrıca eserin 98 bölümünün adlarının yer aldığı bir dizin içermektedir. Bu nüshanın indeksinde eserin bölümleri müellif tarafından 4 kısma ayrılmıştır. Bölüm 1 ilk 14 bölümü, Bölüm 2 sonraki 15 bölümü, Bölüm 3 sonraki 19 bölümü ve son 4 bölüm 50 bölümü içermektedir.

Dokuzuncu el yazması, Hollanda'daki Leiden Üniversitesi Kütüphanesi'nin Arapça el yazmaları koleksiyonunda Or.379 envanter numarasıyla saklanmaktadır. Bu nüsha kusursuz bir nüsha olup 98 bölümden oluşmaktadır. El yazması 2 ciltlik tek nüsha olup, birinci ciltte 43 bölüm, ikinci ciltte ise geri kalan 55 bölüm bulunmaktadır.

Onuncu el yazması, Almanya'nın Leipzig Üniversitesi Kütüphanesi'nin İslami Yazmalar Koleksiyonu'nda 601 envanter numarasıyla saklanmaktadır. Bu yazmanın da 98 bölümü vardır.

On birinci el yazması, Almanyanın Berlin Kraliyet Kütüphanesi'nde 1187 envanter numarasıyla saklanmaktadır. Bu nüsha aynı zamanda eserin 98 bölümünün tamamını içermektedir.

On ikinci nüsha, Süleymaniye Kütüphanesi Ayasofya fonunda 3985 envanter numarasıyla saklanmaktadır. Bu, Rabi'ul-Ebrar'ın hayatta kalan en eski el yazması olmasına rağmen, bu el yazması eserin yalnızca 42 bölümünü içermektedir. El yazması metnin sonunda yani 293b sayfasında yer alan قدار بابه 43 (43. bölüme kadar) cümlesi de bunu doğrulamaktadır.

On üçüncü yazma eser Edirne Salimiye Yazma Eser Kütüphanesi'nde 4678 envanter numarasıyla muhafaza edilmektedir. Eser nüshasında alti parçaye ayrılmıştır. birinci parça 1-14 bölümleri, ikinci parça 15-29 bölümleri, üçüncü parça 30-48 bölümleri, dördüncü parça 49-74 bölümleri, beşinci parça 75-82 bölümleri ve altinci parça 83-98 bölümleri içerir.

"Rebîʿu'l-ebrâr" eseri nüshalarında eserin bölümleri hakkında yukarıda belirtilen bilgiler, eserin kaç bölümden oluştuğunu göstermektedir.

Bazı bilim adamları ve çevirmenler, Alloma'nın "Rebîʿu'l-ebrâr" adlı eserinin büyüklüğünü ve alıntılanan ifadelerin karmaşıklığını dikkate alarak bu eseri özlü ve kısa hale getirmişlerdir. Kısa eserlerin ortaya çıkışı ayrı ve tartışmalı bir konudur.

---

[25] A. Mingana, D.D. Catalogue of the arabic manuscripts in the John Rylands library Manchester Sections 7 – 12 p.704-705.

Kanaatimizce, “Rebîʿu’l-ebrâr”de zikredilen konuların tamamının, kısaltılmış nüshaların yapıldığı zaman ve mekân açısından önemli konular olmaması ihtimali vardır. Bu açıdan bakıldığında kısaltılmış nüshalar o dönemin sosyal ortamına göre tasnif edilmiş ve konular seçilmiştir. Bugün “Rebîʿu’l-ebrâr” eserinin kısaltılmış alti nüshası hakkında bazı bilgilere ulaştık.

Aşağıda bu eserler ve bölümlerine ilişkin bilgiler yer almaktadır:

Birinci kısaltılmış nüsha روض الأخيار المنتخب من ربيع الأبرار “Ravzü'l-Ahyâri'l-müntehab min Rebîʿu’l-ebrâr” “İyiliğin baharından seçilmiş en iyi çiçek bahçeleri”. Amasya'li Muhyiddin Muhammed ibn Hatib el-Kâsım el-Amasî (865-941/1460-1534), “Rebîʿu’l-ebrâr” adlı eserin 98 bölümünden en iyi 50 bölümünü seçerek muhtasar bir eser haline getirmiştir. Eserde daha çok halifeler, sahabelernin ve fakihlerin ileri gelenlerinin müellifin dönemine kadarki bazı fakihlerin sözleri ve hikayeleri ve bazı şairlerin şiirlerine yer verilmiştir. Âşık Çelebi “Ravzü'l-Ahyâr” eserini Selim II'ye sunmak üzere Türkçeye tercüme etmiştir.

İkinci kısaltılmış nüsha المختار من ربيع الأبرار “El-muhtar min rebîʿu’l-ebrâr” “Doğruların Pınarından Seçilmiş”. Bu eser Muhammed ibn Abdukarim el-Cezri (İbn Memmi) tarafından muhtasar bir eser haline getirmiştir. “Rebîʿu’l-ebrâr” derleyici tarafından 95 bölüme indirildi. Bu yazmanın bir kopyası Dar ul Kitab Misriya Kütüphanesi’nde, sayı 1281’de bulunmaktadır. Belirtmek gerekir ki eserin bölümleri 95 olmakla birlikte metin bakımından kısaltılmıştır.

Üçüncü kısaltılmış nüsha المختار بانوار ربيع الابرار “Al-mukhtar bianwari Rebîʿu’l-ebrâr” “İyilik Baharındaki Işıklar”. Eserin yazarı Ahmed bin Abdülaziz bin Muhammed bin Abdurahim bin el-Hasan bin el-Ajami el-Şafi’dir. El-Şafi’ bunu 45 bölüme indirdi. Bu el yazma, katip Ali ibn el-Nebi el-Hanefi tarafından Safar 732/1331’de kopyalanmıştır. Bu yazma 197 varaktan (394 sayfa) oluşmaktadır. Her sayfada 19 satırlık metin bulunmaktadır. Boyutu 20x14 cm’dir. Bu yazmanın bir nüshası şu anda Berlin Devlet Üniversitesi kütüphanesinde İslami el yazmaları koleksiyonunda 568 envanter numarasıyla saklanmaktadır. Onunla ilgili bilgiler Berlin Kraliyet Kütüphanesi’nin Arapça el yazmaları kataloğunda 8354 numarasıyla[26] kayıtlıdır.

Dördüncü kısaltılmış nüsha نسيم الربيع “Nasim ar-rabi” Bahar esintisi. Bu eser Muhammed ibn Ahmed Sufi Semerkandi tarafından yazılmıştır. Bu çalışma Vezir Amir Saldgar Shah Shuja’ya ithaf edilmiştir. Bu eser, Maḥmûd ez-Zemahşerî’nin Rabi’u’l-Ebrûr adlı eserinin kısaltılmış bir başka Farsça tercümesidir. Eserin bizzat mutasavvıf Semerkandî tarafından yazılan nüshası (781/1379) bugün eski bir nüsha olup, Kanuni Sultan Süleyman’ın kütüphanesinde 902 numarayla muhafaza edilmektedir. Eserin bir nüshası da İran İslam Cumhuriyeti Meclis Kütüphanesi’nde 1468 envanter numarasıyla muhafaza edilmektedir. Bu yazma 868/1463 yılında istinsah edilmiştir. Boyutu 17,5x11 cm’dir. Eser 181 varak (362 sayfa)dan oluşmaktadır. Mektubun ilk sayfasında 14 satır, diğer sayfalarında ise 19 satır bulunmaktadır. Eser 82 bölümden oluşmakta olup, birinci bölüm في ذكر الأوقات وذكر الدنيا والآخرة ile başlayıp الملك والسلطان، والإمارة والبيعة، والخلافة bölümü ile bitmektedir.Ayrıca Hindistan, İran ve Türkiye gibi ülkelerde çeşitli fonlarda saklanan “Nesim er-rabi” yazmaları da bulunmaktadır. “Nasim er-rabi”nin aynı zamanda خلاصه نسيم ربيع atli bir de kısaltması var. Yazarı Etibar Khan’dır. Eser XI. yüzyılda yazılmıştır. El yazmasının boyutu 14x22 cm’dir. 165 sayfadan oluşmaktadır. Eserin el yazması nüshası bugün İran İslam Cumhuriyeti Meclis Kütüphanesi’nde 9643 envanter numarasıyla saklanmaktadır.

Besinci kısaltılmış nüsha الزهر المختار من ربيع الأبرار “Ez-zuhr al-mukhtar min Rebîʿu’l-ebrâr”. Muhammed ibn Halil Ebu Hamid el-Makdisi el-Şafi’ tarafından derlenmiştir. Bu eser 97 bölüm olup 223 sayfadan (446 sayfa) oluşmaktadır. El yazması hakkında bilgi, Berlin Kraliyet Kütüphanesi’nin 8355 numaralı Arapça el yazmaları kataloğunda bulunabilir.

Altinci kısaltılmış nüsha المنتخب من ربيع الأبرار “Al-muntakhab Rebîʿu’l-ebrâr” “İyiliğin pınarından seçilenler”. Bu çalışma 94 bölümden oluşmaktadır. Eserin el yazması nüshası İran İslam Cumhuriyeti Parlamentosu Meclis Kütüphanesi’nde IR10-37508 envanter numarasıyla saklanmaktadır. Bu eserin müellifi Mirza Abdurahman Müderris’tir. 1308/1890’da yazılmıştır. El yazmasının boyutu 21,5x14,5 cm’dir. Bu eser diğer eserlerle birlikte tek bir yazma eserde bir araya getirilmiştir. Eserin başlangıcından 53 sayfasına kadar olan kısım “El-muntekhab Rebîʿu’l-ebrâr” eserini oluşturmaktadır. El yazmasının geri kalan kısmı başka eserler ta-

[26] Wilhelm Ahlwardt, *Arabischen Handschriften* (Berlin: 1895, V-19), 338.

rafından işgal edilmiştir. Eserin 1425/2004 yılında Yasin Muhammed es-Suveys'in şerhiyle neşredilen modern bir baskısı da mevcuttur. Toplamda 867 sayfadan oluşmaktadır.

Bu eserlerde yer alan kısaltılmış bilgiler, eserin bölümleri hakkındaki görüşlerin farklı olduğuna delil ve delil teşkil edebilir.

Yazma eserlerde verilen bilgilerin yanı sıra kataloglarda ve diğer bilimsel makalelerde eserin bölümleri hakkında farklı görüşler bulunmaktadır. Bu tür bilgilerden biri akademik A.A. Semenov ve diğerleri, Özbek SSR İlimler Akademisi'nin 1952-1987 yılları arasında editörlüğünde yayımlanan Şark El Yazmaları Toplam kataloğunda[27] verilen tanımlayıcı bilgilerdir. Kataloğun 1783 seri numaralı, Özbekistan Bilimler Akedemisi Ebu Reyhan Birunî İsimli Şarkşinaslık Enstitüsü El Yazmalar Bölümüdaki "Rebîʿu'l-ebrâr" adlı eserin envanter numarası 2384'te, eserin müellifi hakkında bilgi verilmektedir[28]. nüshası ve ne zaman istinsah edildiği, eserin bölümlerinin kompozisyonu, hangi bölümle başlayıp hangi bölümle bittiği hakkında bilgi verilmektedir. Kuşkusuz bu bilgi kadar bu bilgi de önemlidir. Katalogda eserin 77 bölümden oluştuğu belirtiliyor. Ayrıca bu dijital elyazması envanteri 2384 ile ilgili bir çalışma daha bulunmaktadır, bu çalışma Özbek araştırmacılardan Bahadır Pirmuhamedov'un bilimsel makalesidir. Bu bilimsel makale, "Rebîʿu'l-ebrâr" adlı eserin el yazmasındaki ilk Özbek dili bilgisi olarak kabul edilmelidir. Makalede eserle ilgili bazı bilgiler, yazılış nedeni, yayın tarihi ve eserde verilen bazı cümlelerin tercümeleri hakkında bilgiler araştırılmaktadır. Verilen bilgilere göre eserin 81 bölümden oluştuğu kaydediliyor. Neden bir el yazması nüshasıyla ilgili iki farklı bilgi, katalogda 77 bölüm, bilimsel makalede ise 81 bölüm gösteriyor? Bunun nedeni nedir? Sorunun cevabını bulmak için bu nüshayı dikkatle incelemeye başladık. Makalenin ön açıklaması İlk bakışta bu iki farklı bilgi, RFA'nın Şarkiyat Araştırmaları Enstitüsü nüshasındaki bölüm sayısının eksik olduğu ve yazmanın kusurlu bir yazma olabileceği sonucunu veriyor gibi görünmektedir. Ancak el yazması üzerinde yaptığımız analiz ve inceleme sırasında sorunun, el yazmasındaki bölümlerin sıralamasında bir düzensizlik olduğu ortaya çıktı. Yani yazmadaki 57 bölümden sonra 95, 96, 97 ve 98. bölümler geldi. Bölüm 98'i, Bölüm 78'den Bölüm 94'e kadar olan Moti ve ardından Bölüm 94 takip etmektedir 94 bölümü, yazının sonundaki 58 ila 77. bölümler takip ediyor. Makalenin son sayfalarında yer alan 77 bölümün başlığına dikkat çeken Akademisyen A.A. Semenov, eserin Özbek SSR Bilimler Akademisi'nin Shark el yazmaları koleksiyonunun 11 ciltlik koleksiyonunda 77 bölümden oluştuğunu belirtiyor. seri numarası 1783. Ayrıca bu çalışmanın başında verilen bilgilere göre, yazmanın başında kırmızı mürekkeple yazılmış indekste eserin 81 bölümden oluştuğu belirtilmektedir. Belki de Özbek araştırmacı, ilmi makalesinde, el yazması fihristindeki bilgilere dayanarak, "Rabi'ülebrûr" eserinin 81 bölümden oluştuğunu göstermiştir. Yukarıdaki İKİ farklı bilgi, Fixrist nüshasında verilen eserin bölümleri üzerindeki yazıtlara ve nüshadaki sayfaların bozuk olmasına bağlanabilir. Sonuç olarak nüshanın eserin tüm bölümlerini içerdiği tespit edilmiştir. Mahmud Zemahşeri'nin eserleriyle ilgili bir bilimsel makale daha var, bu makale Amerikan Arap Dili Öğretmenleri Derneği'nin "Al-Arabiya" dergisinin 1982 yılı 15. sayısında yayınlanmıştır. Makalenin yazarı ünlü Fransız bilim adamı Profesör Dionisius Agius'tur. Alim, "Ebul Kasım Mahmud bin Ömer az-Zemahşerî hakkında bazı bibliyografik bilgiler"[29] adlı bilimsel makalesinde, Mahmud Zemahşerî'nin 56 eserinden "Rebîʿu'l-ebrâr" adlı eser hakkında bilgi vermekte ve eserden iki isimle bahsetmektedir. Birincisi "Kitabu fusus el-ehbâr", ikincisi ise "Rebîʿu'l-ebrâr"dur. Burada belirtmek gerekir ki, makale yazarı her iki eserinde de benzer tanımlara yer vermektedir. "Rebîʿu'l-ebrâr" iddiasında bulunmaktadır. 100 bölümden oluşan bir eserdir. Profesör "Rebîʿu'l-ebrâr" adlı eserde, Almanya ve Fransa'da saklanan yazmaların envanter numaraları hakkında da bilgi verilmektedir. Eserin 100 bölümden oluştuğu bilgisini verirken bilim adamı, Fransa Milli Kütüphanesi'nde bulunan "Rebîʿu'l-ebrâr" nüshasının 3499 envanter numarasında verilen bilgilerle bağlantılıdır.

---

[27] Turkce: Özbekistan Sovyet Sosyalist Cumhuriyeti Bilimler Akademisi Şark El Yazmaları Toplam

[28] Semenov, A.A. (1954), Sobranie vostoçnıh rukopisey, Akademi Nauuk Uzbekskoy, SSSR, II, Taskent. s. 398-402.

[29] Dionisius A. Agius. Some bio-bibliographical notes on Abū'l-QāsimMaḥmud b. ʿUmar al-Zamakhsharī. Al-'Arabiyya. Vol. 15, No. 1/2 (Spring & Autumn 1982), pp. 108-130

Türk bilim adamı Hacı Halife de “Keşfi'ẕ-ẓunûn ʿan esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn” adlı eserinde “Rebîʿu’l-ebrâr” eserini düşünürken, onun 92 bölümden oluştuğunu hatırlıyor[30]. “Keşfi'ẕ-ẓunûn”da verilen bu bilgiler, İslam Nezareti Kütüphanesi’ndeki Acap nüshasının ilk sayfasına yapıştırılmıştı. Özbekistan döneminden sonra yapıştırıldığı görülmektedir. fazla “Rebîʿu’l-ebrâr”un 98 bölüm olduğuna işaret eden bir başka hususa daha dikkat çekmiştik. Tarihten bilinmektedir ki, eski çağlardan beri Araplar alfabelerinin 28 harfini “Alfabe Hesaplama” tablosuna göre numaralandırmışlardır ve her harf belirli sayılarla numaralandırıldı.

Ebced hesaplama tablosuna göre Mahmud isminin toplam harf sayısı 98’dir: mim - 40 - م; ha - 8 - ح , mim - 40 - م; vov - 6-و, dol – 4- د =98 .

Yapılan araştırmalar “Rebîʿu’l-ebrâr” adlı eserin aslında 98 bölümden oluşan bir eser olduğunu göstermektedir. bunu araştırır konuların belirli bölümlere ayrılması konusunda herhangi bir bilgi vermemektedir.

Ancak araştırma sonucunda “Rebîʿu’l-ebrâr”daki bölümleri konu ve muhtevasına göre üç kısma ayırmaya karar verdik ve bunların giriş, ana ve son kısım olduğu kanaatine vardık. parçalar.

Eserdeki bölümlerin içeriği üç kısma ayrılmıştır: Giriş 10 bölümden oluşmaktadır. Bu bölümler 1. bölümden 10. bölüme kadar olan bölümlerdir. Bu bölümlerde zamanlar, dünya ve ahiret, gökyüzü, yıldızlar, melekler, evrenin dört temel unsuru (toprak, su, hava, ateş), doğa ve doğa olayları, farklı şehirler, bölgeler, melekler, ve Arap ve Arap olmayan peygamberler verir.

Eserin ana kısmı 81 bölümden oluşmaktadır. Bu bölümler 11. bölümden 91. bölüme kadardır. Çalışmanın ana içeriğini oluşturan bu bölümlerde çeşitli tarihi-coğrafi, sosyal-siyasi, dini-eğitimsel, eğitimsel, hukuki, doğal konular ele alınmaktadır.

Çalışmanın son kısmı 7 bölümden oluşmaktadır. Bu bölümler 92. bölümden 98. bölüme kadar olan bölümlerdir. Bu bölümlerde kuru suda yaşayan hayvanlar, böcekler, kuşlar ve diğer canlılar hakkında bilgiler verilmektedir. Eserin ana kısmını toplumdaki tüm sosyal konuları kapsayan nasihatler, öğretiler, pandnomlar, sohbetler ve şiirler oluşturmaktadır.

Ayrıca aşağıdaki konulara da ayrılabilirler:

• Dini temalar.

• Bir kişinin güzel nitelikleriyle ilgili konular.

• İnsanın kötü nitelikleriyle ilgili konular

• İnsanın görünümüyle ilgili konular.

• Bilimle ilgili konular.

•Adil krallar ve bakanlar temaları. Eserde sunulan konular, sadece eserin yaratıldığı zaman ve mekanla değil, aynı zamanda günümüz ve günümüz toplumuyla da oldukça ilgilidir. Eserin bölümleri hakkında farklı görüşlerin çeşitliliği, eserin dönemi ve günümüz açısından son derece önemli olduğunu göstermektedir.

KAYNAKÇA

ابن الانباري. *نزهة الألباء فى طبقات الأدباء*. المحقق: إبراهيم السامرائي. مكتبة المنار. 1985/1405.

علي بن يوسف القفطي. *إنباه الرواة على أنباه النحاة*. المحقق: محمد أبو الفضل إبراهيم. بيروت.1986/1406.

ياقوت بن عبد الله الحموي. معجم *الأدباء*. الناشر: عيسى البابي الحلبي. 1936/1355.

ابن خلكان. *وفيات الاعيان وانباء ابناء الزمان*. المحقق: إحسان عباس. الناشر: دار صادر. 1977/1397.

حاجي خليفة. *كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون*. 1-ج. 833-832-ص الميرزا محمد باقر الموسوي الخوانساري. *روضات الجنات ، في أحوال العلماء والسادات*. ناشر: اسماعيليان. 1970/1390.

محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز الذهبي. *سير أعلام النبلاء*. المحقق: شعيب الأرناؤوط - بشار معروف - آخرون . الناشر: مؤسسة الرسالة. 1985/1405.

مصطفى بن عبد الله كاتب جلبي القسطنطيني - حاجي خليفة. *كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون*.دار إحياء التراث العربي. 1941.

أحمد بن مصطفى الشهير بطاش كبري زادة. *مفتاح السعادة ومصباح السيادة في موضوعات العلوم*. دار الكتب العلمية .1985/1405.

عبد الحي بن أحمد بن محمد ابن العماد العكري الحنبلي. *شذرات الذهب في أخبار من ذهب*. المحقق: عبد القادر الأرناؤوط - محمود الأرناؤوط. الناشر: دار ابن كثير. 1986/1406.

[30] حاجي خليفة، كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، 1/833-832.

تصنيف الامام محمد بن عمر الزمخشري. *ربيع الأبرار ونصوص الأخبار 1-4*. تحقيق سليم النعيمي. بغداد 1976-1982م -1428-1432ه

تأليف أبو القاسم محمد بن عمر الزمخشري. *ربيع الأبرار ونصوص الأخبار* 1-5. تحقيق عبد الأمير مهنا. بيروت 1992م - 1412ه

تأليف أبو القاسم محمد بن عمر الزمخشري. *ربيع الأبرار وفصوص الأخبار*. تحقيق و دراسة عبد المجيد دياب ؛ مراجعة رمضان عبد التواب. القاهرة 1992م - 1412ه

أبي القاسم جار الله محمود بن عمر/الزمخشري. *ربيع الأبرار وفصوص الأخبار في المحاضرات 1-2*. تحقيق طارق فتحي السيد. بيروت 2006م - 1426

تأليف أبو القاسم محمد بن عمر الزمخشري. *ربيع الأبرار وفصوص الأخبار*. تحقيق عبد المجيد دياب ؛ مراجعة حسين نصار. القاهرة 2008م - 1428ه

. تأليف أبو القاسم محمد بن عمر الزمخشري. *ربيع الأبرار وفصوص الأخبار في المحاضرات 1-2* تحقيق عبد الله عبد السميع. القاهرة 2020م - 1440ه

A. Mingana. *D.D. Catalogue of the arabic manuscripts in the John Rylands library Manchester Sections* 7 – 12. 704-705.

Baqir, Bahijah. *Biography o f al-Zamakhshari with a criticaledition of a part of Rabi al-Abrar.* Cambridge: Ph.D. thesis, 1964.

B. Pirmuhamedov. “Mahmud Zamaxshariyning Rabi’ al-abror asari va uning qo‘lyozma nusxalari”. *Imom al-Buxoriy saboqlari jurnali.* 1 (2002). 71-72 bet.

ez-Zemaḫşerî, Maḥmûd. *Rebîʿu’l-ebrâr*. Özbekistan Cumhuriyeti Bilimler Akedemisi Ebu Reyhan Birunî İsimli Şarkşinaslık Enstitüsü El Yazmalar Bölümü, 2384.

ez-Zemaḫşerî, Maḥmûd. *Rebîʿu’l-ebrâr*. Özbekistan Müslümanları İdaresi Kütüphanesi, 1490.

Dionisius A. Agius. “Some bio-bibliographical notes on Abū'l-QāsimMaḥmud b. ʿUmar al-Zamakhsharī”. *Al-'Arabiyya.* 15/2 (Autumn 1982), 108-130.

Catalogue des manuscrits Arabes des nouvelles acquisitions (1884-1924). Edgar Blochet, Paris, 1925. – 424 p.

Samancı, Hüseyin. *ez-Zemahşerî’nin Hayatı ve Arap Edebiyatı Alanındaki Çalışmaları*, Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015.

Semenov, A.A. (1954), Sobranie vostoçnıh rukopisey, Akademi Nauuk Uzbekskoy, SSSR, II, Taskent. s. 398-402.

Ahlwardt, Wilhelm. *Arabischen Handschriften*. Berlin: 1895, 338.

Yerkazan, Hasan. “Zemahşeri’nin Eserlerinde Bulunan Hadislerin Kaynakları”. *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 8 (2017), 273-310.

Çağdaş Din Felsefesi Açısından Zemahşerî'de Din Dili ve Tenzîhî Tanrı Tasavvuru

Arş. Gör. Asım Kaya*

GİRİŞ

Her ne kadar modern döneme ait bir branş olsa da din felsefesi, konusu meseleleri ve soru(n)ları itibariyle belki de insanoğlu var olduğu andan itibaren aktüel düşüncenin temelinde yer almıştır. En temel konusu Tanrı, alem ve onun insanla ilişkisi olan din felsefesi, özellikle Tanrı'nın varlığı ve yokluğu tartışmalarının yanı sıra onun 'ne'liği ve mahiyeti konusunda da pek çok tartışmanın cereyan ettiği felsefi bir alan olarak karşımıza çıkmaktadır. Şüphesiz Tanrı'nın varlığı ve mahiyeti konusu onu kelamın konusuyla da kesişen bir noktaya getirmektedir. Durum böyle olunca din felsefesi ve kelamın mevzu edindiği konular arasındaki benzerlikler de görünür bir vaziyet almaktadır. İşte bu paralel konulardan birisi de Tanrı tasavvurlarımızın ve yaratıcıyı anlamada temel bir rol üstlenen sıfatlar meselesidir. Mütekelliminin ve bazı filozofların da üzerinde müttefik olduğu üzere Tanrı'yı zatıyla değil ancak ona atfedilen sıfatlar üzerinden bilebiliriz. Zira o, varlığını doğrudan zatını izhar yolu ile değil de fiilleri üzerinden tezahür ettirdiği için onu ancak ve ancak insan aklının temas halinde olduğu mevcut alem üzerindeki tasarruflarından hareketle sıfatları üzerinden tanıyıp bilebiliriz. Tabii bu durum kelam ve felsefenin ortak yöntemlerinden biri olan akli istidlal metodu için geçerlidir. Yoksa malum olduğu üzere Allah'ın sıfatları akli istidlal dışında aynı zamanda doğrudan vahiy ile de bilinebilir. Dolayısıyla klasik teizm açısından Tanrı'nın sıfatları iki şekilde; biri doğal teoloji de dediğimiz akli istidlal yoluyla diğeri ise vahiy aracılığıyla doğrudan nakil ile bilinebilir demek de bir beis görünmemektedir. Çağdaş din felsefesi literatüründe klasik İslam düşüncesi söz konusu olduğunda, tenzihi Tanrı tasavvuruna ilişkin genellikle filozoflar, filozoflar söz konusu olduğunda ise İbn Meymun (Maimonides) ön plana çıkmakta ve bilinmektedir (Buijs, 1989, 85). Gelgelelim İslam düşüncesinde tenzihi Tanrı tasavvuru söz konusu olduğunda Tanrı hakkında ne şekilde konuşabileceğimiz konusunda kelam ve tefsir literatürü de oldukça zengin materyaller sunmaktadır ki bu materyallerin en yoğun gözlemlendiği yer şüphesiz sıfatlar meselesidir.

Ancak kelam geleneğinde sıfatlar söz konusu olduğunda burada ciddi tartışmaların cereyan ettiğini müşahede ediyoruz. Özellikle hicri ilk iki asırda Mu'tezile ile Hanbeliler arasında cereyan eden, daha sonraları ise Eş'arî kelâmının ortaya çıkmasına yol açacak olan (el-Bizri, 2017, 199) şiddetli tartışmalarda kendini en bariz hissettiren konu şüphesiz sıfatlar konusuydu. Sıfatlar zâtın aynı mıdır yoksa gayrı mıdır? Kuran mahluk mudur değil midir?, ru'yetullah vaki olacak mı olmayacak mı? gibi kelam tarihinde hararetli tartışmalara sebebiyet veren konuların temelinde esasında Tanrı tasavvuru ve bu tasavvuru muhafaza etme adına benimsenen bir takım ilke ve prensipler bulunmaktadır. Mutezile söz konusu olduğunda ise bu prensiplerin temelinde tevhid ilkesinin yer aldığını müşahede etmekteyiz. Elbette neredeyse tüm İslam fırkalarında tevhidin olması gerektiği gibi temel bir ilke olduğu tartışmaya kapalı bir konudur. Ancak Mutezile'nin bu ilkeyi olabilecek en ileri seviyede işleterek tamamen soyut ve dil ile ifade edilebilecek alanların dışına taşırmak suretiyle ihtilaflı meselelere de uygulaması bahsi edilen tartışmaların fitilini ateşlemiştir.

Mutezile felâsife ile birlikte, Tanrı'yı her türlü eksiklik ve beşerilikten soyutlama adına tenzih ilkesine sıkı sıkıya yapışmış ve bu bağlamda sadece kelam tarihinde değil, düşünce tarihinde de tenzihi Tanrı tasavvurunun İslam alemindeki öncülüğünü yapmıştır. Bu noktada Mutezile özelinde Zemahşerî'de de yoğun

* Tokat Gazisomanpaşa Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, Orcid: 0000-0002-8314-5795, (asmkaya95@gmail.com)

olarak gözlemlenen tenzihi tanrı tasavvuruna geçmeden hemen önce kelam tarihindeki diğer tanrı tasavvurlarına da kısaca değinmenin, konunun müteşamil bir şekilde anlaşılması adına yarar sağlayacağı kanaatindeyim.

Kelam tarihinde sıfatların anlaşılması en temelde tenzih, temsil ve tesbît şeklinde üç temel yaklaşımla ele alınagelmiştir. Allah'ı kendisi dışında herhangi bir şeye benzetme veya niteleme bakımından mutlak bir tenzihe tabi tutan Mutezile ve felasife, ya Allah'ın sıfatları olduğunu kabul etmemiş ya da zatından ayrı sıfatları olmadığını ileri sürerek tenzihi bir yaklaşım benimsemiştir. Öte yandan tenzihi yaklaşımın tam karşısından ise tesbitî yaklaşım bulunmaktadır. Sıfatları kabul etmenin yanı sıra haberî sıfatların insan da neyse Tanrı'da da aynı şekilde mevcut olduğunu belirten müşebbihe ve mücessimeden, haberî sıfatların varlığını kabul etmekle birlikte keyfiyetinin meçhul olduğunu belirten görüşlere değin farklı yelpazelerde seyreden tesbîtî yaklaşım, en temelde Allah'ın zatının yanı sıra sıfatlarının da mevcut olduğunu ve onun bu sıfatlar aracılığıyla bilinebileceğini ifade eden yaklaşımdır. Bu iki yaklaşımın tam ortasında yer alan ve sıfatlar konusunda "zatın ne aynısı ne de gayrısı" ilkesini esas alan, ana akım ehl-i sünnetin de sıfatlar konusunda temel yaklaşımını özetleyen temsili yaklaşım ise sıfatları kabul etmekle birlikte bunların mücessimedeki gibi aynı ve tek anlamda değil benzer anlamda Tanrı'ya yüklemlenmesi gerektiğini kabul eden yaklaşımdır. Buna göre Tanrı'yı tasavvurumuzda yegâne yol olma hüviyetini hâiz bulunan sıfatlar, ancak mahlukattaki yansımaları üzerinden benzer ve temsili bir şekilde Cenab-ı Allah'a yüklemlenebilirler. Bu üç temel yaklaşımın aralarında seyreden farklı ve özgün düşünceler de vardır. Ancak sıfatlar ve Tanrı'ya dair oluşturulan tasavvurlar söz konusu olduğunda bu üç tasavvurun ana ekolleri oluşturduğu söylenebilir. İşte bir Mutezili olması hasebiyle Zemahşerî de şirk, tecsim ve teşbih gibi Tevhid ilkesine zarar vereceği düşüncesiyle ağırlıklı olarak tenzihi bir tanrı tasavvuru geliştirmiştir. Nitekim onun bazı ayetleri yorumlarken Mutezilenin de vurguladığı bir takım endişe ve gerekçelere atıfta bulunduğunu müşahede etmekteyiz.

Zemahşerî bahsi geçen endişe ve gerekçelerden ötürü sıfatlar konusunda akli temellendirme ve istidallere sıklıkla başvurmaktadır. Onun bu konudaki en temel dayanaklarından birisi de ليس كمثله شئ *Onun hiçbir benzeri yoktur* şeklindeki Şûra suresinin 11. ayetidir. Zemahşerî bu ayeti tefsir ederken "Bu iki ibare bir tek mânayı ortaya koymaktadır ki o da herhangi bir şeyin Allah'a benzer olmasını O'nun zatından nefyetmektir" (ez-Zemahşerî, 2016, 5/1166) ifadelerini kullanmaktadır. İşte nastan aldığı bu destek ile Tanrı tasavvurunu inşa eden Zemahşerî, var olanlar içerisinde hiçbir şey ve hiçbir nitelik ona benzemeyeceği için, *o akla gelen her şey ve her nitelikten farklıdır* önermesinden hareket etmiş ve akli istidlallere de başvurarak tenzihi tanrı tasavvurunu ortaya koymaya çalışmıştır. Bu konudaki, yani akli istidlalde bulunarak Tanrı tasavvuru ortaya koymanın en güzel örneği onun kıdem sıfatı üzerinden yaptığı tahlillerde görülebilir.

Gerek kuranın mahluk olup olmaması gerekse Allah'ın bir sıfatı olması açısından kadîm kelimesi ne Kuran'da ne de sahih sünnette Allah'ın bir sıfatı olarak yer almaktadır (el-Isfahâni, 1430, 661). Bununla birlikte çeşitli ayetlerden hareketle mütekellimîn kıdem sıfatını Allah için kullanmıştır. Zemahşerî, *İlk' de (Evvel) O'dur 'Son' da; Zâhir de O'dur Bâtın da... O her şeyi bilir* (Hadid/4) ayetindeki evvel isminden hareketle Allah'ın kadîm olduğunu belirtir. O, nastan hareketle Allah'ın hiçbir şeye benzememesi ve duyu organlarına konu olan her şeyin dışında kalması şeklinde akli bir istidlalde bulunarak bunu kelami bir mesele olan ru'yetullah meselesinde de Mutezili pozisyonunu desteklemek için kullanmakta ve şu tespitlerde bulunmaktadır.

> *"İlk" yani her şeyden önce var olan kadim "de O'dur;" her şey yok olup gittikten sonra varlığı devam eden "son da." Varlığına delâlet eden delillerle "Zâhir de O'dur Bâtın da;" çünkü duyu organlarıyla kavranamamaktadır... O, geçmiş ve gelecek tüm vakitlerde varlığı dâim olandır. Ayrıca tüm zamanlarda, Zâhir ve Bâtın'dır; yani, deliller ışığında açık olma ile duyu organlarıyla algılanamama bakımından gizli olma niteliklerini birlikte taşımaktadır. Âyette Allah'ın âhirette gözle görülebileceğini mümkün görenler aleyhinde bir delil vardır (ez-Zemahşerî, 2016, 6/572).*

Görüleceği üzere Zemahşerî tenzih düşüncesini sadece akli istidlallere dayandırmamış aksine naslardan hareketle akli bir temellendirme yoluna girmiştir. O el-Evvel isminin bünyesinde barındırdığı sonsuzluk, ezelilik ve kadîmlik anlamlarından hareketle yaratıcının hep var olduğunu, el-Bâtın isminin ise "duyu-

lardan gizli kalma" anlamına geldiğini, Allah'ın duyu algılarına konu olan her türlü nitelik ve vasıftan uzak olduğunu belirtmiş ve mutlak bir "hiçbir şeye benzememe" düşüncesini benimsemiştir. Bundan dolayı "Allah ilim sıfatıyla bilir", "basar sıfatıyla görür", "kudret sıfatıyla sıfatıyla güç yetirir" demek sıfatların zattan ayrı bir anlamı varmış izlenimi uyandıracağı endişesiyle "Allah zatıyla bilir", "zatıyla görür", "zatıyla güç yetirir" şeklinde tüm sıfatları zat özeline indirgeyerek sıfatları nefyetme yoluna gitmiştir (Lutfi, 1987, 304-306).

Zemahşerî'nin ilim, irade ve kudret gibi subuti sıfatları nefyetmesi ve bunların zattan ayrı birer ezeli sıfat olarak kabul edilmesi gerektiği düşüncesinin temelinde Allah'ın vahdaniyetiyle çelişeceği endişesi yer almaktadır. Nitekim eğer Allah'ı mutlak anlamda tenzih etmeyip zatına zait sıfatların bulunduğunu kabul edersek taaddüd-i kudemaya düşeceğimiz için Hristiyanlara benzeyeceğimiz, dolayısıyla da teslis benzere bir akideye düşeceğimiz kaygısıyla harici mevcudiyeti bulunmayan, zata içkin bir Tanrı tasavvurunda bulunmuştur (Syed Mohammad Hilmi Syed Abdul Rahman, Khairul Naim Che Nordin, 2017, 181). Bu durum ise Zemahşerî'yi gören, bilen ve duyan şeklinde "ne olduğu" değil de eşi olmayan, benzeri olmayan, cisim olmayan araz olmayan vb. gibi "ne olmadığı" şeklindeki nitelendirmelere sevk etmiştir. Onun buradaki en temel kaygısı ise tevhid ilkesine halel gelmesi endişesiyle Hristiyanlarınkine benzer bir akideye düşmekten kaçınmaktır.

Yine sözgelimi onun Allah'ın eli, yüzü, arşa istiva etmesi gibi haberî sıfatlara yönelik yaklaşımları ve bu sıfatlardan bahseden ayetleri ele alma biçiminde de onun tenzîhî Tanrı tasavvurunun izleri müşahede edilmektedir. O, bu tür ifadeleri ne müşebbihe/mücessime gibi tek anlam şeklinde anlamış ne de selef ve erken dönem Maturidi ve Eşariler gibi keyfiyeti meçhul bir şekilde kabul etmiştir. Haberî sıfatları mecaz, temsil ve istiâre gibi beyan ilminin konusu altına giren söz sanatları muvacehesinde değerlendirmiş ve bu tür ayetleri açık bir şekilde tevil etme yoluna gitmiştir (Kiraz, 2008, s. 521). Mesela "O ağacın altında sana biat edenler, aslında Allah'a biat etmişlerdir. (Senin elin değil) Allah'ın elidir ellerinin üstündeki" (Fetih/10) ayetini tefsir ederken burada Allah'ın elini aslında peygamberin eli şeklinde mecaza hamletmek suretiyle tevil etmektedir. Çünkü ona göre Allah Teâlâ organlardan ve cisimlere ait sıfatlardan münezzehtir. Burada kastedilen Peygamber ile yapılan sözleşmenin Allah ile yapılmış gibi olduğu, aralarında bir fark olmadığını bildirmektir (ez-Zemahşerî, 2016, 6/242). Görüleceği üzere Zemahşeri mutlak tenzih anlayışından dolayı ne müşebbihe ve mücessime gibi Allah hakkındaki ifadeleri olduğu gibi tek anlamda ele almış ne de selef gibi sıfatı ikrar edip keyfiyetini meçhul addetmiştir. O burada akli bir istidlalle (Allah Teâlâ'nın organlardan ve cisimlere ait sıfatlardan münezzeh olması açısından) doğrudan ayeti tevil etme yoluna gitmiştir.

Zemahşerî'nin tenzihi tanrı tasavvuru, sadece akidevi endişelere ya da salt akli istidlallere dayanıyor değildir. O, aynı zamanda dil ve mantık analizlerine ve bunlar arasındaki çıkarım ilişkisine dayalı özgün yaklaşımlardan hareketle de bir tanrı tasavvurunda bulunmaktadır. Bu noktada Zemahşerî'nin dil ve mantıksal çıkarım arasında kurduğu bağı "kudret" sıfatı özelindeki analizlerine ve bunun çağdaş din felsefesinde neye tekabül ettiğine değinmenin faydalı olacağı düşünüyorum. Örneğin o, bakara suresinin 20. Ayetini tefsir ederken انه على كل شئ قدير *Allah her şeye kadirdir* ayetinden hareketle dil ve mantıksal çıkarım arasındaki ilişkinin en güzel örneklerinden birini vermektedir. Şöyle ki: bu ayet söz konusu olduğunda "madem Allah her şeye kadirdir o zaman kendisi gibi (her şeye kadir) bir başka varlık yaratır veya yaratamaz demek kudretin taalluku dışında değil midir?" sorusuyla karşılaşmamız muhtemeldir. Zemahşeri bu soruya "kudret sahibinin tanımında fiilin imkânsız olmama şartı vardır" önermesiyle cevap vermektedir (ez-Zemahşerî, 2016, I/ 254). Yani kudret sahibi "her" şeye kadirdir denildiği zaman, burada imkânsız olan şeyler doğrudan istisna konumuna düşer. Çünkü kelam ilminde de ifade edildiği üzere "Allah'ın kudreti muhâle taalluk etmez". Dolayısıyla burada imkânsız şeyleri ileri sürerek getirilen bir karşı argümanın pek bir kıymeti harbiyesi olmayacaktır. Nitekim Zemahşeri'nin burada mutlak kudret sahibinin tanımında *fiilin imkânsız olmama şartını* ve *imkânsız olan şeylerin doğrudan istisna konumuna düşmesini* vurgulaması, dilin mantıksal çıkarımlardaki işlevini ortaya koyması bakımından oldukça dikkat çekicidir. Şöyle ki eğer bir önermeye "her şeye gücü yeten" şeklinde başlıyorsam burada yapamaz edemez gibi "her şey" kelimesinin ihtiva ettiği anlamla çatışan herhangi türden bir ifade kendi içerisinde çelişki taşıyacak ve ortaya mantık açısından imkânsız bir durum çıkacaktır. Daha açık bir şekilde örneklendirecek olursam sözgelimi; doğum söz konusu olduğunda

bir erkekten bahsetmem kendi içerisinde bir çelişki taşıyacaktır. Çünkü doğurma özelliği ile erkek olmanın doğası özünde çelişkili olduğu için "bir erkek olan X doğum yapsa kız mı olur yoksa erkek mi olur?" sorusu her ne kadar dil ile ifade edilebilir olsa da imkânsız ve doğası gereği çelişkili ifadeler barındırdığından saçma olacaktır. Çünkü cümleye bir erkek olan X şeklinde başlarsam peşi sıra doğuma ilişkin bir ifade kullanmam imkânsız olacağından dolayı çocuğun kız mı yoksa erkek mi olacağına ilişkin sorunun da bir önemi ve anlamı kalmayacaktır. Ya da bir diğer örnek üzerinden ifade edecek olursam, nasıl ki *bir taraftan önüne gelen "her şeyi" parçalayan bir taş, öteki taraftan ise "hiçbir şekilde" parçalanamayan bir taş karşılaştığında ne olur?* sorusuna verilecek makul bir cevap yoksa aynı şekilde bir kere Tanrı mutlak kudret vasfıyla nitelendirildikten sonra peşi sıra yap-amaz, ed-emez gibi acizlik belirten ifadeleri kullanmak soru açısından bir çelişki ve saçmalık doğuracaktır. Dolayısıyla soru saçma olacağı için cevap da saçma olacaktır. İşte genelde kelamcıların "Allah'ın kudreti muhâle taalluk etmez" özelde ise Zemahşeri'nin "kudret sahibinin tanımında fiilin imkânsız olmama şartı vardır" ifadesi ile kastettiği şey de tam olarak budur. Kudret vasfı mümkün olana taaluk eder. Mümkün olmayan ise tasavvur edilemediği ve varlığı çelişki ve absürtlük doğuracağı için kudret sıfatı özelinde Allah'ın fiilleri, sadece mümkün olana taalluk eder.

Çağdaş din felsefesinde taş paradoksu olarak bilinen bu düşünce deneyi çok daha farklı örneklerle farklı açılardan cevaplandırılmaya çalışılmıştır (Az, 2021, 91-143). Bir müfessir olan Zemahşerî'nin ise kudret sıfatı özelinde dil açısından ortaya koyduğu analizler geleneğin günümüze neler söylediği ya da bünyesinde neleri barındırdığını göstermesi bakımından oldukça dikkat çekicidir. Buraya kadar Zemahşerî'nin tenzihi tanrı tasavvurunda rol oynayan etmenler ve gerekçeler dahilinde onun sıfat anlayışı üzerinden geliştirdiği Tanrı tasavvurununa değinmeye çalıştım. Kısaca toparlayacak olursak, 1-) Akidevi Kaygılar 2-) Akli ve nakli gerekçeler 3-) Dil ve mantığın yapısından kaynaklı sebepler, Zemahşeriyi Tenzihi bir dil kullanmaya, yani Tanrı'yı ister benzer ister aynı anlamda olsun kendi tabiatından kaynaklanmayan ve ona içkin olmayan her türlü vasıflardan ayrı ve farklı düşünmeye sevketmiştir. Peki çağdaş din dili açısından Zemahşerî'nin tenzihi (olumsuzlayıcı) din dili ne ifade etmektedir?

Her şeyden önce din dili tartışmalarında daha çok Tanrı hakkında kullanılan ifade önermeleri sonuçları itibariyle belli düşüncelere yol açar. Örneğin Tanrı hakkındaki ifadelerimizin gündelik hayattaki dil ile olan ilişkisi bakımından tek anlamlı, çok anlamlı ya da benzer anlamlı ifade değerleri belli tanrı tasavvurlarına yol açabiliyor. Bunların ise kendileri açısından doğurduğu belli sonuçlar söz konusudur. Mesela yukarıda değindiğim olumsuzlayıcı dil bilinemezci bir tanrı anlayışına yol açarken, sıfatların tek anlamda yüklemlendiği olumlayıcı dil ise antropomorfik bir tanrı anlayışını netice verebilir. Bunun ortasında yer alan ve dil, hem Tanrı hem de insan hakkında benzer anlamda yani analoji yoluyla kullanılabilir düşüncesi ise kısmen antropomorfik kısmen de agnostik bir sonucu netice verebilir. Burada ilk iki yol en azından İslam inancı açısından problemli görünse de üçüncü yaklaşım kendi açısından olabilecek en makul yaklaşımı sunmaktadır. Çünkü en nihayetinde Tanrı hakkında konuşurken dilin sınırları çerçevesinde kalmak bir noktada kaçınılmaz bir durumdur (White, 2010, 2).

Bu bağlamda Zemahşeri'de gördüğümüz akidevi kaygılar çağdaş din dili tartışmaları için geçerli değildir. Çağdaş din dili tartışmalarında tenzihi dile ilişkin en büyük kaygı ve eleştiri, bu tarz bir tasavvurun bilinmeyen ve hakkında konuşulamayan bir Tanrı tasavvuruna yol açacağıdır. Zira ne olduğunu bilmediğimiz bir Tanrı tasavvuru bizi inançtan çok inançsızlığa sevk edebilir (Stiver, 1996, 16). Antik dönemde Yeni-Platoncuların, İslam düşüncesinde ise kısmen filozofların görüşleri için bir noktaya kadar geçerli olan bu eleştiri Zemahşerî özelinde Mutezili gelenek için de geçerli gibi görünmektedir. Bu duruma, "her ne kadar Zemahşerî, tenzihi bir dil kullansa da sıfatları zattan ayrı değil de birlikte düşünerek nihayetinde olumsuzlayıcı bir yol ile olsa da Tanrı hakkında konuşmaya imkan veren bir düşünceye sahipti" şeklinde bir tez ile cevap verilebilir. Çünkü ona göre Allah alim sıfatıyla bilmez ancak zatıyla bilir ya da Allah basar sıfatıyla görüyor değildir ancak zatı ile görendir. Burada şekil itibariyle zata içkin bir sıfat ikrarı söz konusudur. Ancak bilen, duyan ve gören gibi nihayetinde olumlama ifade eden önermeleri Tanrı için kullanması onu bilinemezci bir tanrı tasavvuru eleştirisinden kurtarıyormuş gibi görünse de işbu bilme ve görmenin ne surette gerçekleştiğini açıkla(ya)maması çağdaş din dili tartışmaları açısından bilinemezcilik eleştirisini Zemahşe-

ri'nin tanrı tasavvuru için de geçerli kılmaktadır. Çünkü zatı itibariyle biliyor ya da görüyor demek bilme ve görme durumlarını ya ikrar etmeyi -ki bu da ya benzer ya da tek anlamda ilgili sıfatları Tanrı'ya yüklemlenmesini gerektirir- ya da bilmediğimiz bir şekilde biliyor ya da görüyor demeyi gerektirir. İlkini Zemahşerî kabul etmemekte, ikincisi ise mevcut eleştiriden kurtulamamaktadır. Dolayısıyla Zemahşerî ve Mutezili geleneğin mutlak tenzihe dayalı tanrı tasavvuru ehl-i sünnetteki gibi temsili (analojik) yaklaşıma benzer bir yol ile "desteklenmediği" için klasik ve modern dönemdeki "bilinemezci tanrı anlayışı" eleştirisinden kurtulamamaktadır. Bu açıdan zatı itibariyle bilen ve gören ifadesi hala kendi içerisinde muğlaklık taşıdığı için çağdaş din dilindeki olumsuzlayıcı din dili eleştirilerinin Zemahşeri'nin görüşü için de geçerli olduğunu ifade etmede bir beis görünmemektedir.

Ancak bu demek değildir ki Zemahşerî'nin din dili çerçevesinde özgün bir yaklaşımı yoktur. Her şeyden önce Zemahşerî -yukarıda da gördüğümüz üzere- sıfatları tek bir potaya koyup hepsini aynı şekilde ele almak yerine sıfatlar arasında bir ayırıma giderek tasavvurunu geliştirmektedir. Subuti sıfatlar, haberi sıfatlar, fiili sıfatlar vd. arasında ayırım yaparak sıfatlar meselesini ele alan Zemahşerî'nin sözgelimi haberi sıfatlara yaklaşımıyla subuti sıfatlara yaklaşımı bir değildir. O Allah'ın eli ve yüzü gibi ifadelerin zahir anlamını doğrudan reddedip tevil etmiş, Allah'ın bilmesi görmesi güç yetirmesi gibi sıfatları ise zata içkin görerek zımnen de olsa ikrar etmiştir. Çünkü ona göre Allah yine görendir ve bilendir her ne kadar mahlukat gibi ve ona benzer şekilde olmasa da. Dolayısıyla Zemahşerî her ne kadar olumsuzlayıcı dile yöneltilen eleştirilerden kurtulamasa da haberi sıfatlarda olduğu gibi mutlak antropomorfizmi reddetmiş, sıfatların keyfiyetini ele almayan bir yol ile -yani zat ile beraber sıfat anlayışı ile- tenzihi düşünce çerçevesinde zımnen de olsa sıfatları ikrar etmiştir. Bu durum ise, çağdaş din felsefesi literatüründeki din dili tasavvurları arasında görülen ayırımın (Mesela bkz: Stiver, 1996, 15-29) o kadar da keskin olmadığını ve tenzihi tanrı tasavvuruyla antropomorfizme kaçmayan tesbiti tanrı tasavvuru arasında keyfiyeti meçhul de olsa pekala bir senteze gidilebileceğini göstermektedir.

Netice itibariyle günümüz din dili tartışmalarının kaygılarından farklı neden ve gerekçelerle -ki bunlar çoğunlukla teolojik kaygılardır- tenzihi bir din dili tasavvuru geliştiren Zemahşerî'nin yaklaşımı olumsuzlayıcı dile yöneltilen eleştirilerden kurtulamasa da, en nihayetinde geleneğimizde bu konunun ne şekilde tezahür ettiğini ve ortaya çıkış bakımından çağdaş tartışmalardan hangi yönler itibariyle ayrıldığını göstermesi açısından Zemahşerî örneğini bizim için oldukça değerli kılmaktadır.

KAYNAKÇA

Az, Mehmet Ata. *Mutlak Kudret ve Taş Paradoksu*. Ankara: İksad Yayınevi, 2021.

Bizri, Nader el-. "Allah: Zât ve Sıfât İlişkisi Problemi". çev. Ziya Erdinç. *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (SAUIFD)*.

Buijs, Joseph A. "Attributes of Action in Maimonides". *Vivarium* 27/2 (1989), 85-102.

Isfahâni, er-Ragıb el-. *Müfredâtu Elfâzi'l-Kur'ân*. ed. Safvan Adnan Davudi. Şam: Daru'l-Kalem, 1430/2009.

Kiraz, Celil. "Zemahşeri'nin el-Keşşâf'ında Allah'ın Bazı Sıfatlarıyla İlgili Temsîl, Mecâz ve İstiâre Algılamaları". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/2 (01 Haziran 2008), 519-568.

Lutfi, İbrahim - Selahaddin. "Allah'ın Sıfatları Hakkında Zemahşerii ve Beydavi Arasındaki Münakaşalar". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XXIX/1-4 (1987).

Stiver, Dan R. *The Philosophy of Religious Language - Sign, Symbol, and Story*. Cornwall: Blackwell Publishers, 1996.

Syed Mohammad Hilmi Syed Abdul Rahman, Khairul Naim Che Nordin. "Tenzîhullahi Teâla inde Zemahşerî ve'n-Nesefi: Dirâsetün Mukârenetun". *Afkâr* 19/1 (2017).

White, Roger M. Talking About God: The Concept of Analogy and the Problem of Religious Language. Farnham: Ashgate Publishing, 2010

Zemahşerî, Ebu'l-Kāsım Cârullah Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hārizmî. *El-Keşşâf 'an Hakā'iki Ğavâmidi't Tenzîl Ve "Uyûni"l-Ekāvîl Fî Vucûhi't-Te'vîl*. ed. Murat Sülün. çev. Muhammed Coşkun vd. 6 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 1. Basım, 2016.