



The Use of the Arts of al-Balāgha in Explanation of Fiqhī Issues: 'Abdulghanī al-Nāblusī's Work al-Nasīmu al-rebī'ī fī al-tajāzub al-badī'ī (An Analysis and A Critical Edition)

Muhammed Emin Görgün^{1,a,*}

¹Afyon Kocatepe University, Faculty of Theology, Department of Arabic Language and Rhetoric, Afyonkarahisar/Türkiye

*Corresponding author

Research Article

History

Received: 24/01/2024

Accepted: 10/10/2024

Plagiarism: This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Copyright: This work is licensed under Creative Commons AttributionNonCommercial 4.0 International License (CC BY NC)

Ethical Statement: It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited

ABSTRACT

al-Balāgha, which was used as a faculty by poets and orators during the period al-Jāhiliyah, reached its scientific maturation after the preparation and development period and subsequently became an independent branch in Arabic language sciences. The al-Badī' section of the al-Balāgha subjects saw the introduction of new disciplines, which were subsequently discussed under three headings: "al-Ma'ānī- al-Bayān- al-Badī'". This was spearheaded by Abū Ya'qūb al-Sakkākī (d. 626/1229), and continued by the authors of the sharḥ and ḥāshiyat period following Sakkākī. One of these arts is the art of tajāzub, the definition and naming of which belongs to Sa'duddīn al-Taftāzānī (d. 792/1390). This art, which is employed as a literary term in many different disciplines, is also used effectively in the science of fiqh. One of the scholars who benefited from this art in the field of fiqh is Kuhistānī (d. 962/1555). Kuhistānī used the art of tajāzub to explain the issues of *wujūb of 'ushr* and *khiyār al-shart* in his work *Jāmi' u'r-rumūz*. However, as the term *tajāzub*, as used by Kuhistānī was not understood in the scholarly world and remained an ambiguous expression, some treatises were written to elucidate what was meant by this expression. One of these is the treatise of 'Abdulghanī al-Nāblusī (d. 1143/1731) called *al-Nasīmu al-rebī'ī fī al-tajāzub al-badī'ī*, which serves as the foundation of our study. The primary objective of al-Nāblusī wrote this treatise was to refute the arguments of Sayyid Ahmad al-Hamawī (d. 1098/1687), who had written a concise treatise called *Asna al-metālib fī beyānī ma'ne al-tajāzub* before him, with the aim of explaining the statements of Kuhistānī. al-Nāblusī saw this treatise by al-Hamawī and stated that he reached erroneous in some of his conclusions, and consequently he composed the aforementioned treatise as a refutation. Nāblusī, who criticized Hamawī's explanations, proceeded to re-explicate Kuhistānī's statements on the *wujūb of 'ushr* and *khiyār al-shart* in terms of the art of tajāzub and refuted Hamawī's six views on these issues, with the presentation of compelling evidence. Nāblusī's stands out with its rich use of sources, simple style and explanatory examples, and contains comprehensive information on the art of tajāzub. In this study, firstly, the concept of tajāzub is explained and the aforementioned treatise of Nāblusī is analysed in detail by comparing it with the treatise of Hamawī, which he refuted. At this point, firstly, the statement of Kuhistānī, which is the basis of the discussion, is given, then Hamawī's explanation on the subject is mentioned, and finally Nāblusī's refutation is given. In the last part of the study, the edited text of Nāblusī's treatise is given.

Keywords: Arabic Language and Rhetoric (Balāgha), Fiqh, Tajāzub, Kuhistānī, Sayyid Ahmad al-Hamawī, 'Abdulghanī al-Nāblusī.

Belagat Sanatlarının Fıkhî Meselelerin İzahında Kullanımı: ‘Abdulganî en-Nâblusî’nin en-Nesîmu’r-rebîî fi’t-tecâzübi’l-bedîî Adlı Eseri (Tahlil ve Tahkik)

Süreç

Geliş: 24/01/2024

Kabul: 10/10/2024

İntihal: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

Telif hakkı: Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisansı (CC BY NC) kapsamında yayımlanmaktadır.

Etik Beyan: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

ÖZ

Câhiliye döneminde şair ve hatipler tarafından bir meleke olarak kullanılan belagat, geçirdiği hazırlık ve gelişim döneminin ardından ilmî teşekkülünü tamamlayarak Arap dil ilimlerinde müstakil bir dal haline gelmiştir. Ebû Ya’kûb es-Sekkâkî (öl. 626/1229) öncülüğünde “meânî-beyân-bedîî” olarak üç başlık altında ele alınmaya başlanan belagat konularının bedîî kısmına, Sekkâkî sonrası şerh ve hâşiye dönemi müellifleri tarafından yeni sanatlar eklenmiştir. Bu sanatlardan birisi de tarif ve tesmiyesi Sa’duddîn et-Teftâzânî’ye (öl. 792/1390) ait olan *tecâzüb* sanatıdır. Farklı pek çok disiplinde ilmî ve edebî bir terim olarak yer alan bu sanatın etkin kullanım alanlarından birisi de fıkıh ilmidir. Fıkıh sahasında bu sanattan istifade eden âlimlerden birisi Şemsuddîn Muhammed el-Kuhistânî’dir (öl. 962/1555). Kuhistânî *Câmi’u’r-rumûz* adlı eserinde *öşrûn vücûbiyeti* ve *şart muhayyerliği* konularını izah etmek üzere *tecâzüb* sanatına başvurmaktadır. Ne var ki Kuhistânî’nin kullandığı *tecâzüb* ifadesi ilim dünyasında anlaşılabilir muğlak ifadeler olarak kalınca bu ifadelerden kastın ne olduğunu açıklayan bazı risâleler kaleme alınmıştır. Bunlardan birisi de ‘Abdulganî en-Nâblusî’nin çalışmamıza esas olan *en-Nesîmu’r-rebîî fi’t-tecâzübi’l-bedîî* adlı risâlesidir. Nâblusî’nin bu risâleyi kaleme almasının ana nedeni, kendisinden önce Kuhistânî’ye ait ifadeleri açıklamak gayesiyle *Esne’l-metâlib fi beyâni ma’ne’t-tecâzüb* adında muhtasar bir risâle kaleme alan Seyyid Ahmed el-Hamevî’ye (öl. 1098/1687) reddiye yapmaktır. Nâblusî, Hamevî’ye ait bu risâleyi görmüş ve onun tespitlerinden bazılarını hatalı bulduğunu belirterek reddiye mahiyetinde mezkûr risâlesini kaleme almıştır. Hamevî’nin açıklamalarına ciddi eleştiriler getiren Nâblusî, *öşrûn vücûbiyeti* ve *şart muhayyerliği* hususlarındaki Kuhistânî’ye ait ifadeleri *tecâzüb* sanatı açısından yeniden açıklama yoluna gitmiş ve bu konularda Hamevî’ye ait toplamda altı görüşe deliller getirmek suretiyle reddiye yapmıştır. Nâblusî’nin bu risâlesi; zengin kaynak kullanımı, yalın ifade üslûbu ve açıklayıcı örneklerle öne çıkmakta, *tecâzüb* sanatına dair kapsamlı bilgiler ihtiva etmektedir. Bu araştırma ile ilk olarak *tecâzüb* kavramı Teftâzânî üzerinden açıklanmış; ardından Nâblusî’nin mezkûr risâlesi, reddiye yaptığı Hamevî’ye ait risâleyle mukabele edilmek suretiyle detaylı olarak analiz edilmiştir. Bu noktada ilk olarak tartışmaya esas olan Kuhistânî’ye ait ifade verilmiş, ardından Hamevî’nin konuya dair açıklaması zikredilmiş, son olarak da Nâblusî’nin reddiyesine yer verilmiştir. Çalışmanın son bölümünde ise Nâblusî’ye ait risâlenin tahkikli metni yer almaktadır.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili ve Belagati, Fıkıh, Tecâzüb, Kuhistânî, Seyyid Ahmed el-Hamevî, ‘Abdulganî en-Nâblusî.



megorgun@aku.edu.tr



0000-0003-4052-2295

Citation / Atıf: “Görgün, Muhammed Emin. "Belagat Sanatlarının Fıkhî Meselelerin İzahında Kullanımı: ‘Abdulganî en-Nâblusî’nin en-Nesîmu’r-rebîî fi’t-tecâzübi’l-bedîî Adlı Eseri (Tahlil ve Tahkik)". Cumhuriyet İlahiyat Dergisi 28/2 (Aralık 2024), 890-912. <https://doi.org/10.18505/cuid.1425204>

Giriş

Tarihî seyrinde pek çok merhale geçiren belagat, dil ilimleri içerisinde bağımsızlığına en geç kavuşan ilim olmuştur. Müstakilleşme öncesi süreçte belagat konuları daha çok “Meâni’l-Kur’ân, Mecâzü’l-Kur’ân, Müşkilü’l-Kur’ân” gibi başlıkları taşıyan eserler ile dil ve edebiyat kitaplarında dağınık şekilde yer almakta idi. Belagatin hazırlık sürecini temsil eden bu dönemde içerisinde belagat konularına yer verilen eserlere; Ferrâ’nın (öl. 207/822) *Me’âni’l-Kur’ân*’ı, Sîbeveyhi’nin (öl. 180/796) *el-Kitâb*’ı ve Câhız’ın (öl. 255/869) *el-Beyân ve’t-tebyîn* adlı eseri örnek olarak verilebilir. İbnu’l-Mu‘tez’in (öl. 296/908) *el-Bedî* isimli eseriyle ise belagat sanatlarına dair müstakil eserler kaleme alınmaya başlamıştır. Hicri V. asırda olgunlaşma ve parlama dönemine giren belagat ilmine, Abdülkâdir el-Cürcânî (öl. 471/1078-1079) ve Zemahşerî (öl. 538/1144) gibi âlimler kaleme aldıkları eserlerle katkıda bulunmuşlardır. Sonraki süreçte Ebû Ya‘kûb es-Sekkâkî’nin (öl. 626/1229) *Miftâhu’l-‘ulûm*’u ile belagat ilminin, metinleşme noktası teşekkül ederek müstakil ilim olma süreci gerçekleşmiştir. Sekkâkî sonrası belagat ilmi, daha çok telhis ve şerhler dönemine girmiştir. Bu dönemin en meşhur müellifleri arasında; el-Hatîb el-Kazvîni (öl. 739/1338), Adudüddîn el-Îcî (öl. 756/1355) ve Sa’duddîn et-Teftâzânî (öl. 792/1390) gibi âlimler sayılabilir.¹

1. Bir Bedî Sanatı Olarak Tecâzüb

Belagat tarihinde şerh döneminin en önemli simalarından olan Teftâzânî, Sekkâkî’nin *Miftâhu’l-‘ulûm* adlı eserine *Şerhu Miftâh’il-‘ulûm* adında bir şerh kaleme almıştır. Teftâzânî bu eserinde kendi buluşu olan bazı yeni bedî türlerinden bahsetmektedir. Bu sanatlardan birisi de *tecâzüb* sanatıdır. Lügavî açıdan *tenâzu/çekişme* kelimesiyle eş anlamlı olarak *bir şeyi çekmek* anlamına gelen² *tecâzüb*, bir belagat terimi olarak ise Teftâzânî tarafından bedî ilmine kazandırılmış ve şu şekilde tanımlanmıştır:

“Tecâzüb sanatı, kelâmın ortasında, mana cihetiyle cümlelerin her iki tarafına da taalluk eden bir kelimenin bulunmasıdır. Örneğin; *مَدَدْتُ الْيَدَ أَخَذْتُ مِنْهُ*/Eli uzattım ve ondan aldım’ ifadesi gibi. Bu sanatın en latif olanı ise *tecâzübün*, müşebbehün bih ile beraber olan teşbih edatı olmasıdır. Efdalüddîn İbrâhîm b. Alî el-Hâkânî’nin (öl. 595/1199) şu sözünde olduğu gibi [Münserih]:

سرد بود همچو صبح	عمر نهر لاف عیش
چتر و علم ساختن	از بی یک روزه ملک

“Ömrü az olan ve çok konuşan *sabah* gibi soğuk olur
Bir günlük saltanat için kubbe ve alem inşa ettiren”³

1 Hulusi Kılıç, “Belâgat”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 5/380-383; Hasan Taşdelen, “Belâgat İlimi ve Tarihi”, *İslâm Medeniyetinde Dil İlimleri Tarih ve Problemler*, ed. İsmail Güler (İstanbul: İSAM Yayınları, 2015), 219-294; Murat Tala, “İlimlerin Metinleşme Sürecine Belâgat Geleneği Bağlamında Bir Not: el-Fevâidü’l-Gıyâsiyye Şerh ve Hâşiyeleri”, *İslâm İlim ve Düşünce Geleneğinde Adudüddin el-Îcî*, ed. Eşref Altaş (İstanbul: İSAM Yayınları, 2017), 584-594.

2 İbn Manzûr Muhammed b. Mukrim, *Lisânu’l-‘Arab* (Beyrut: Dâr Sâdır, 1993), “czb”, 1/258; Muhammed el-Murtazâ ez-Zebîdî, *Tâcu’l-‘arûs min cevâhiri’l-Kâmûs*, thk. Mustafâ Hicâzî (Kuveyt: Matba’atu Hukûmeti Kuveyt, 1985), “nz’a”, 22/246-247.

3 Sa’duddîn et-Teftâzânî, *Şerhu Miftâhi’l-‘ulûm*, thk. ‘Accâc ‘Avde Berğiş (Dimeşk: Dâru’t-Takvâ, 2022), 3/606. Ayrıca bk. Efdalüddîn İbrâhîm b. Alî el-Hâkânî, *Dîvânü Hassânî’l-‘Acem Efdalüddîn İbrâhîm b. ‘Alî Hâkânî Şirvânî*, nşr. ‘Alî ‘Abdurrasûlî (Tahrân: Şeriketu Câyhâne Se’âdet, 1316), 321.

Teftâzânî sonrası bu sanata dair bazı risâleler kaleme alınmıştır. Bunlardan birisi Şihâbüddîn Ahmed el-Hafâcî'nin (ö. 1069/1659) *Sevânih* adlı risâlesidir. Risâlede *Sâniha* adı verilen bölümlerden birisini tek varaklık *tecâzüb* bahsi oluşturmaktadır.⁴ Ardından Seyyid Ahmed el-Hamevî'ye (öl. 1098/1687) ait *Esne'l-metâlib fi beyâni ma'ne't-tecâzüb* adlı risâle ile 'Abdulganî en-Nâblusî'nin (öl. 1143/1731) kaleme aldığı ve çalışmamıza konu olan risâle gelmektedir. Bunların dışında müstakil olarak *tecâzüb* sanatını ele alan başka bir esere rastlanmamakla birlikte bazı tefsir eserlerinde bu sanatın, birtakım meselelerin izahında araç olarak kullanıldığı görülmektedir.⁵ Türkiye'de ise Hamevî'ye ait risâlenin tahkiki dışında bu sanata dair müstakil bir çalışma bulunmamaktadır.⁶

1.1. Tecâzüb Sanatı ve Fıkıh İlminde Kullanımı

Arap dili belagati, içerdiği eşsiz sanatlarla ve edebî ifade zenginliğiyle öne çıkmakta ve tefsir, hadis ve fıkıh gibi ilimlerde kendisinden istifade edilmektedir. Fıkıh ilminde araç olarak kullanılan edebî sanatlardan birisi de *tecâzüb* sanatıdır. Bu sanatın fıkıh ilminde kullanımını ise ilk olarak Şemsüddîn Muhammed el-Kuhistânî (öl. 962/1555) ile görülmektedir. Kuhistânî, *Câmi'u'r-rumûz* adlı eserinin bir hâşiye notunda bu sanata dair farkındalık oluşturmuş ve onun bu notunu açıklamak üzere bazı risâleler kaleme alınmıştır. Kuhistânî, bu sanatı ilk olarak öşrün vucûbiyeti hususunda,⁷ ardından da şart muhayyerliği konusunda kullanmıştır.⁸ Fakat bu bilgiler ne yazık ki Kuhistânî'ye ait hali hazırda tahkiki yapılmış matbu eserde yer almamaktadır.⁹ Bu durum da tahkike esas alınacak yazma nüshanın ve bu nüshalarda hâşiye kısmına düşülen notların ne denli önemli olduğunu ortaya koymaktadır.

Kuhistânî'nin mezkûr konuları açıklamak üzere hâşiye kısmına düştüğü *tecâzüb* notu o dönemde muğlak kalmış ve Anadolu'da bu ifadeden kastın ne olduğunun aydınlatılmasına dair bir talep ve beklenti oluşmuştur. Bu talep üzerine Hamevî, Kuhistânî'nin kullandığı *tecâzüb* kavramını açıkladığı bir risâle kaleme almıştır.¹⁰ Hamevî bu risâlesinde ilk olarak belagat ilmi açısından *tecâzüb* sanatını açıklamış, ardından Kuhistânî'nin mezkûr konulara dair ifadelerini ilgili sanat açısından değerlendirmiştir. Bu noktada devreye Nâblusî girmiştir. Nâblusî, Hamevî'nin tespitlerini hatalı bularak konuya açıklık getirmek gayesiyle çalışmamıza esas olan risâlesini kaleme almıştır.¹¹

4 Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed el-Hafâcî, *es-Sevânih* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, 2738), 171b.

5 Ebu'l-Fadl Şehâbüddîn Mahmûd el-Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî fi tefsîri'l-Kur'ânî'l-'azîm ve's-seb'i'l-mesânî* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1994), 12/32.

6 Muhammed Emin Görgün, "Bir Fakih Gözüyle Tecâzüb Sanatı: Seyyid Ahmed el-Hamevî'nin *Esne'l-metâlib fi beyâni ma'ne't-tecâzüb* İsimli Risâlesi", *Arap Dili Belagati ve Edebiyatı Lisansüstü Araştırmaları*, ed. Ali Bulut vd. (İstanbul: Demavend Yayınları, 2023), 114-133.

7 Kuhistânî Şemsüddîn Muhammed b. Hüsâmiddîn, *Câmi'u'r-rumûz* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Carullah, 829-M), 91a.

8 Kuhistânî, *Câmi'u'r-rumûz* (Carullah, 829-M), 190a.

9 Örnek olarak bk. Kuhistânî Şemsüddîn Muhammed b. Hüsâmiddîn, *Câmi'u'r-rumûz şerhu Muhtasari'l-Vikâye el-musemmâ bi'n-Nukâye*, tsh. Kebîruddîn Ahmed (Kalküta: Mazharu'l-'Acâyib, 1858), 182.

10 Görgün, "Bir Fakih Gözüyle Tecâzüb Sanatı", 128.

11 'Abdulganî b. İsmâ'il en-Nâblusî, *en-Nesîmu'r-rebî'i fi't-tecâzübi'l-bedî'* (Dimeşk: Dâru'l-Kutubi'z-Zâhiriyye, 4011), 54b.

2. ‘Abdulganî b. İsmâ’îl en-Nâblusî’nin *en-Nesîmu’r-rebî’î fi’t-tecâzübi’l-bedî’î* İsimli Risâlesi

Tasavvufî kimliğiyle öne çıkmakla birlikte dilci yönü de güçlü olan Nablusî, Arap dili grameri ve belagati hususundaki maharetini pek çok eseri aracılığıyla ortaya koymuştur. Tahkike esas olarak ele aldığımız *en-Nesîmu’r-rebî’î fi’t-tecâzübi’l-bedî’î* adlı risalesi, Arap dili yetkinliği açısından müellifin bilgi düzeyini net bir şekilde göstermektedir. Nablusî, risalede ele aldığı konuları belagat ve gramer kuralları ışığında detaylı olarak incelemekte ve kullandığı kaynak açısından da Arap dili literatürüne olan hâkimiyetini gözler önüne sermektedir. Risâleye dair müellif hattının bulunması, çalışmaya ayrı bir değer katmakta ve bu kıymetli çalışmanın ilim dünyasına kazandırılması, belagat ve fıkıh ilmi arasındaki ilişkiyi göstermesi açısından önem arz etmektedir.

2.1. Risâleye Ait Nüshalar ve Tahkik Yöntemi

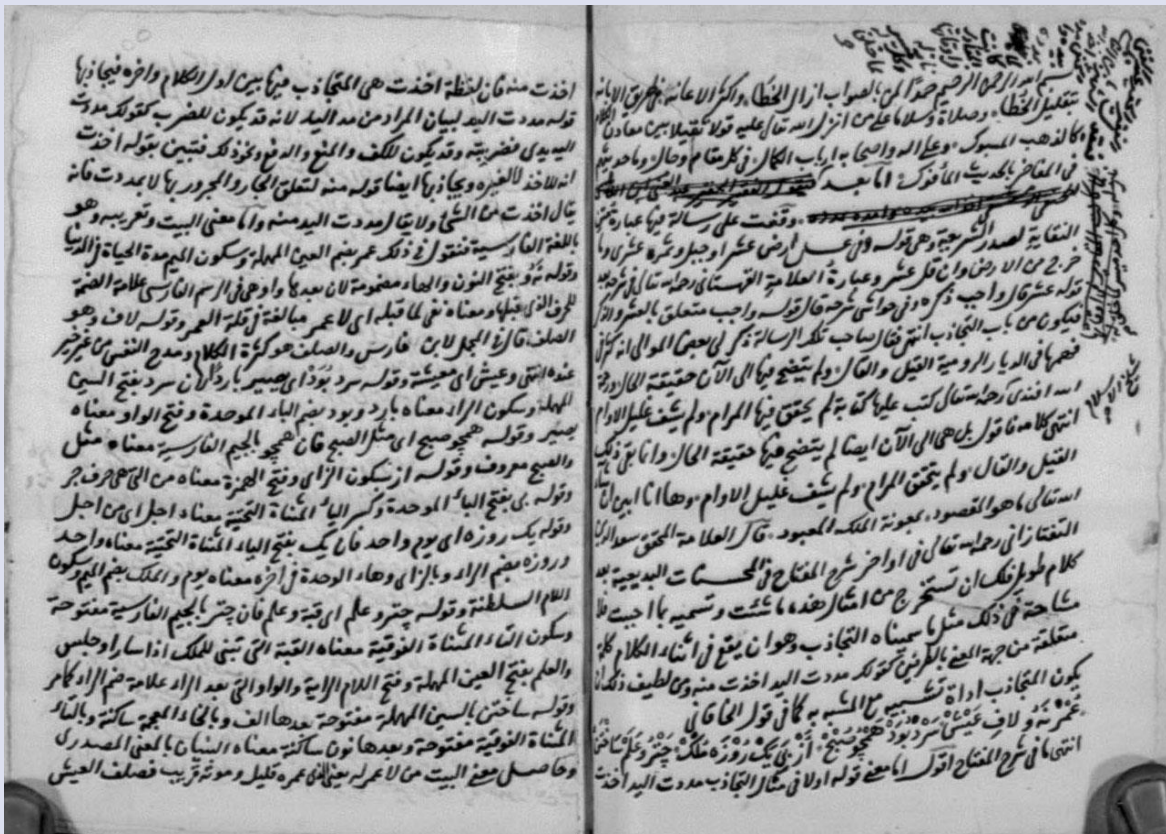
Yazma veri tabanları üzerinde yapılan taramalar neticesinde risâleye ait yedi farklı nüsha tespit edilmiştir. Bunlar; Süleymaniye-Çelebi Abdullah (nr. 385), Dımeşk-Zâhiriyye (nr. 4011, nr. 5316, nr. 177), Ezheriyye (nr. 92521), Konya Yusufaga Kütüphanesi (nr. 4825/11) nüshalarıdır. Tespit edilen bu yazmalar arasında Dımeşk-Zâhiriyye nr. 4011 kayıtlı mecmua içerisinde iki ayrı nüsha yer almaktadır. İlki müellif hattı olan nüshadır. İkinci nüsha ise müellifin öğrencisi olan Muhammed b. İbrâhîm ed-Dekdecî’ye (öl. 1131/1719) ait olup kenarlarında müellifin bizzat kendisi tarafından eklemeler yaptığı ve müellif hattından hicrî 1114 yılında istinsah edilmiş olan nüshadır. Bu çalışmada müellif nüshası tahkike esas alınmıştır. Ayrıca Dekdecî’ye ait nüsha ile müellif nüshası arasında mukabele yapılarak, müellif nüshasında olmayıp da müellif tarafından öğrencisinin nüshasına eklenen ilave kısımların başlangıç ve bitiş yerleri de dipnotta belirtilmiştir. Ulaşılan tüm nüshalarda Nâblusî’nin risâleyi Rebûlevvel ayının sonlarındaki bir Cumartesi gününün sabahı 1095 yılında kaleme aldığı görülmektedir.¹²

Tahkik çalışmasında *İSAM Tahkikli Neşir Esasları* benimsenmiştir. Tahkiki yapılan yazmada ilk sayfa için “وجه/vech/yüz” kelimesinin kısaltması olarak “و/vav”, ikinci sayfa için de “ظهر/zahr/arka” kelimesinin kısaltması olan “ظ/zı” harfi kullanılmıştır. Değerlendirme kısmında ise “وجه” karşılığı olarak (a), “ظهر” karşılığı için de (b) harfi kullanılmıştır.

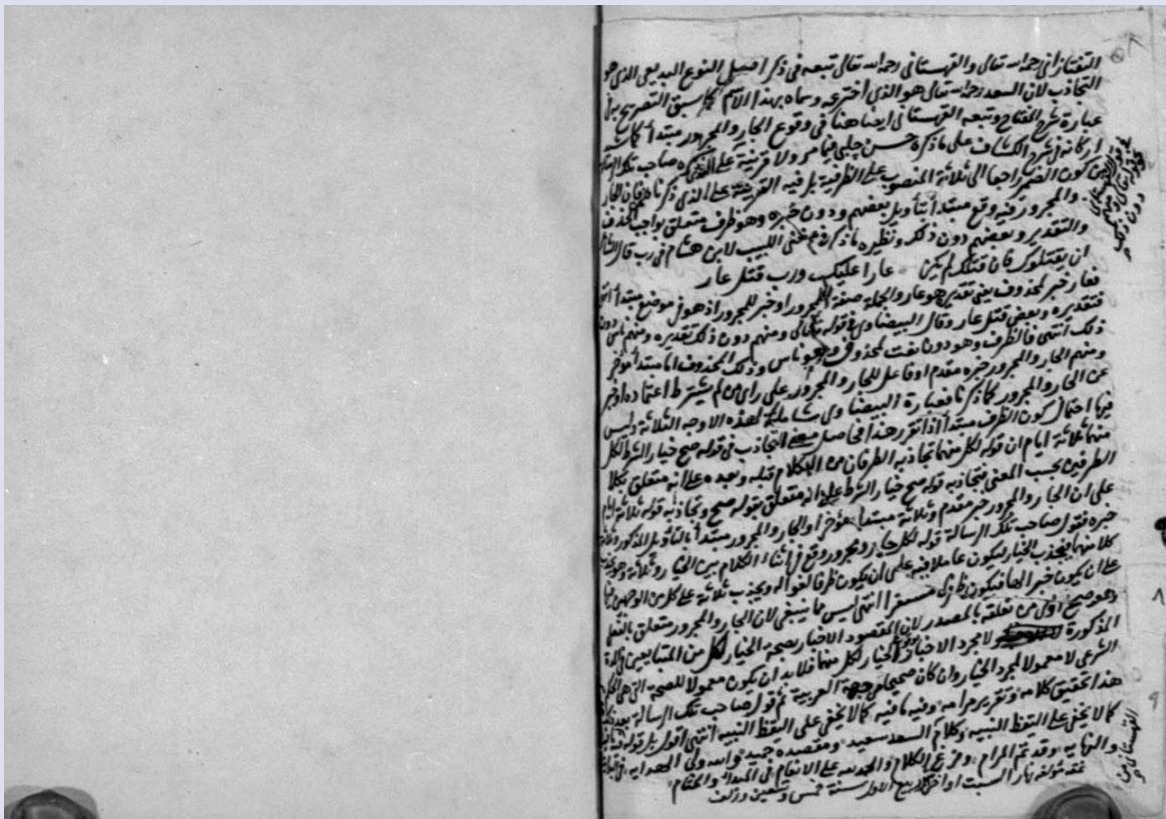
2.2. Risâleye Ait Görseller

Tahkiki gerçekleştirilen risâlede müellif nüshası esas alınmış olmakla birlikte müellif nüshasında olmayıp da Nâblusî’nin kendi el yazısı ile ilaveler yaptığı ve öğrencisi Muhammed b. İbrâhîm ed-Dekdecî’nin istinsah ettiği nüshada yer alan ilave bilgiler de tahkikli metne eklendiğinden ötürü burada hem müellif nüshasına hem de öğrencisine ait nüshanın görüntülerine yer verilecektir.

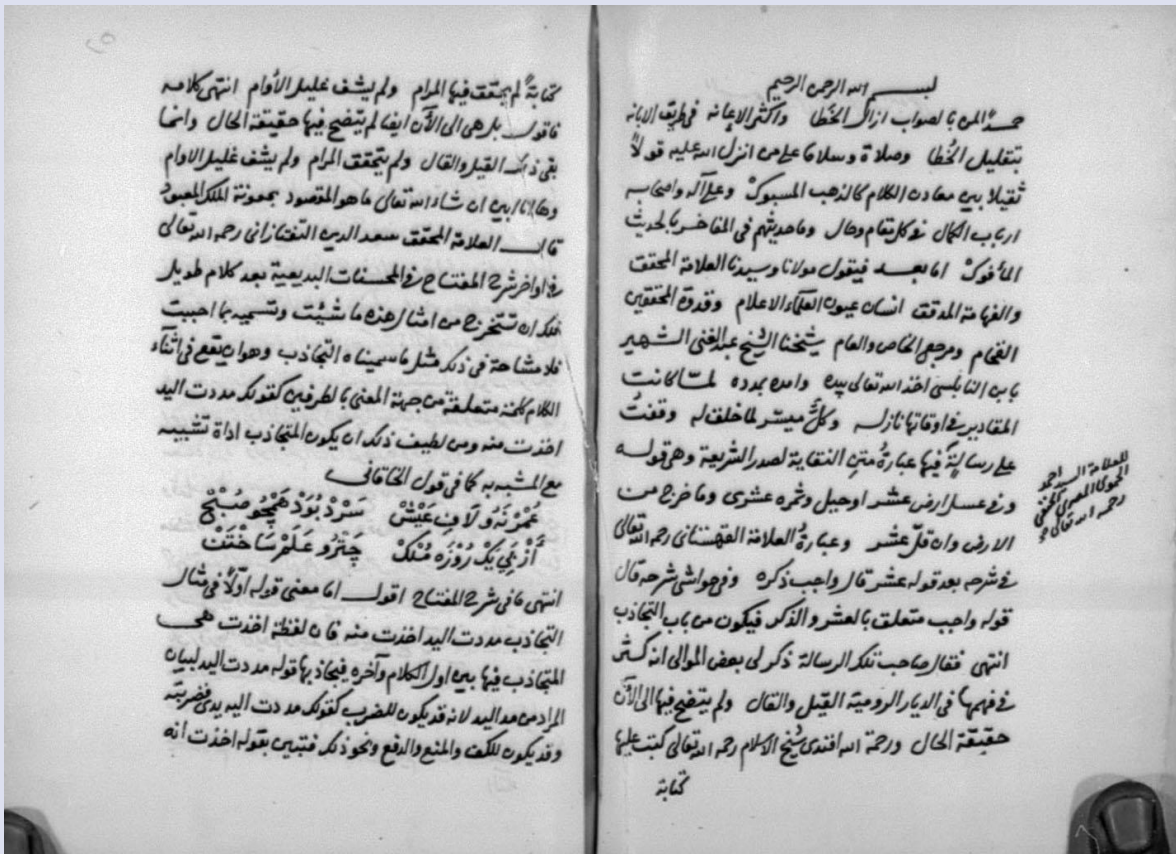
12 Nâblusî, *en-Nesîmu’r-rebî’î* (Dâru’l-Kutubi’z-Zâhiriyye, 4011), 58b.



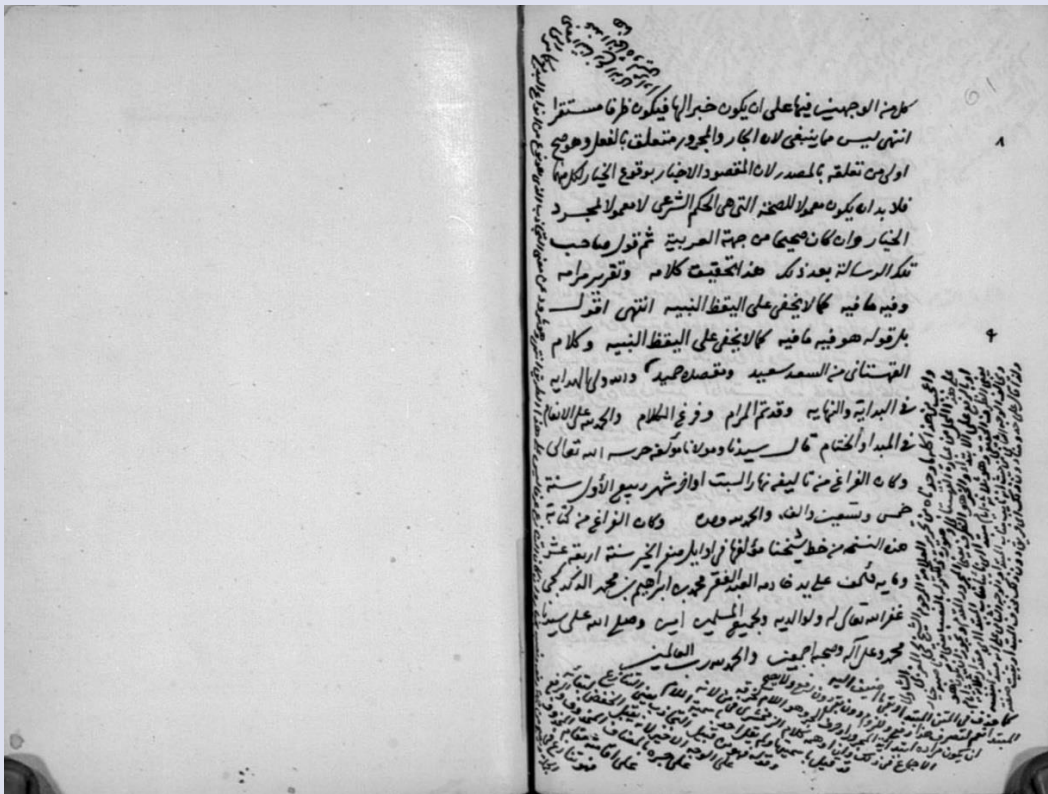
Şekil 1: Müellif Nüshası (Zâhiriyye, nr. 4011, vr. 54b-55a)



Şekil 2: Müellif Nüshası (Zâhiriyye, nr. 4011, vr. 58b)



Şekil 3: Mukabele Edilen Nüsha (Zâhiriyye, nr. 4011, vr. 44b-45a)



Şekil 4: Mukabele Edilen Nüsha (Zâhiriyye, nr. 4011, vr. 51b)

2.3. Risâlenin Muhteva Tahlili

Nâblusî, mezkûr risâlesini Hamevî'ye yönelik reddiye olarak yazdığı için risâle içeriğini anlamak adına önce her iki risâlenin muhtevasını oluşturan öşür konusuna kısaca değinmek icap etmektedir.

Sadruşşerîa es-Sânî (öl. 747/1346) *en-Nukâye* adlı eserinin *zekât* bahsinde şöyle bir ifade kullanmaktadır:

"وَفِي عَسَلِ أَرْضِ عُسْرِيَّةٍ أَوْ جَبَلٍ وَتَمْرِهِ عُسْرِيٌّ وَمَا خَرَجَ مِنَ الْأَرْضِ وَإِنْ قَلَّ عُسْرٌ"

"Öşür arazisindeki veya öşür dağındaki balda ve buralarda yetişen meyvelerde ve az bile olsa yerden çıkan şeylerde öşür vardır."¹³

Kuhistânî ise *en-Nukâye* eserine kaleme aldığı şerhinde yukarıdaki ifadenin sonuna "وَأَجِبْ/ أوْجِبْ" ifadesini düşmüş ve bu ifadesinden kastının ne olduğunu göstermek adına hâşiye kısmına da şöyle yazmıştır:

"قَوْلُهُ 'وَأَجِبْ' مُتَعَلِّقٌ بِالْعُسْرِ وَالذِّكْرُ فَيَكُونُ مِنْ بَابِ التَّجَادُبِ."

"'وَأَجِبْ' sözü hem 'عُسْرٌ' kelimesiyle hem de 'ذِكْرٌ' kelimesiyle alakalıdır. Böylece de bu durum tecâzüb sanatına dâhildir."¹⁴

Nâblusî, söz konusu risâlesinde altı konuda Hamevî'ye reddiye yapmaktadır. Şimdi bu görüşleri karşılaştırmalı olarak ele alacağız.

2.3.1. Farsça Şiirde Tecâzüb Mahalli

Nâblusî'nin Hamevî'ye ilk reddiyesi Teftâzânî'nin tecâzüb sanatı için örnek olarak verdiği şiirde yer alan mütecâzib kelimenin ne olduğu konusudur.

Hamevî'nin Farsça şiir hakkındaki değerlendirmesi şu şekildedir:

"Şiirin Arapçası şu şekildedir:

"إِنَّ مَنْ كَانَ حَالُهُ ذُو صُلْفٍ فِي الْحَيَاةِ وَلَا عَمْرٌ لَهُ يَعْنِي طَوِيلًا، يَكُونُ بَارِدًا كَالصَّبْحِ. وَمَنْ يَعْمَلُ لَهُ مِظْلَةٌ أَيْ قَبَّةٌ وَعِلْمًا مِنْ أَجْلِ سُلْطَنَةِ يَوْمٍ وَاحِدٍ، يَكُونُ بَارِدًا كَالصَّبْحِ."

(Her kim dünyada kendinde olmayan bir şeyle övünürse/çok konuşan birisi ise ve uzun bir ömre sahip değilse tıpkı sabah gibi soğuk olur. Her kim için de bir günlük saltanat yüzünden gölgelenecek bir yer yani kubbe ve alem yapılırsa o da sabah gibi soğuk olur.)

Bu beyitte yer alan 'هَمْجُو' ifadesi bir teşbih edatı olup, kelâmın her iki tarafı için müşebbeh olan 'Her kim/şahıs' kelimelerini tecâzüb etmiş ve beyitte müşebbehün bih konumunda olan 'الصُّبْحُ' kelimesiyle beraber gelmiştir."¹⁵

Nâblusî ise şiirin Arapça karşılığını şu şekilde vermektedir:

"مَنْ لَا عَمْرٌ لَهُ يَعْنِي الَّذِي عَمْرُهُ قَلِيلٌ وَمَوْتُهُ قَرِيبٌ فَصَلَفَ الْعَيْشَ مِنْهُ وَهُوَ دَعْوَادٌ بِكَثْرَةِ كَلَامِهِ وَمَدَحَ نَفْسَهُ أَنْ عِنْدَهُ خِصْبُ الْعَيْشِ وَزِيَادَةُ الْخَيْرِ، وَلَا خَيْرَ عِنْدَهُ يَصِيرُ بَارِدًا مِثْلَ بَرْدِ وَقْتِ الصَّبْحِ؛ فَإِنَّهُ أَبْرَدُ أَوْقَاتِ الْيَوْمِ وَاللَّيْلَةُ دَائِمًا فِي الشِّتَاءِ وَالصَّيْفِ، وَمَنْ أَجَلَ سُلْطَنَةَ يَوْمٍ وَاحِدٍ بِنِيَانِ الْقَبَّةِ وَالْعِلْمِ فَوْقَ الرَّأْسِ"، وَتَقْدِيرُهُ: "يَصِيرُ بَارِدًا أَيْضًا مِثْلَ وَقْتِ الصَّبْحِ."

"Her kimin ömrü olmazsa yani ömrü kısa ve ölümü yakın ise dünyada kendinde olmayan bir şeyle övünen ve çok konuşan birisidir. Çok konuşması ve kendisini övmesi sebebiyle onun iddiası, onda rahat bir yaşam ve bolca hayır bulunduğu dairdir. Kendisinde hayır olmayan kişi sabah vaktinin soğukluğu gibi soğuk olur. Çünkü sabah vakti, yaz-kış, gece ve gündüz daima günün en soğuk vaktidir. Başın üzerine bir günlük saltanat yüzünden gölgelenecek bir kubbe ve alem yapılması ise; bu ifadenin takdiri 'O da sabah vakti gibi soğuk olur' şeklindedir."¹⁶

13 Bu ifade, matbu nüshada farklı şekilde yer almaktadır. bk. 'Ubeydullâh b. Mes'ûd Sadruşşerîa es-Sânî, *Şerhu'l-Vikâye*, thk. Salâh Ebu'l-Hâcc (Ürdün: Merkezi Envârî'l-'Ulemâ li'd-Dirâsât, 2020), 2/221.

14 Bu ifade, yazma nüshada farklı şekilde yer almaktadır. bk. Kuhistânî, *Câmi'u'r-rumûz* (Carullah, 829-M), 91a.

15 Görgün, "Bir Fakih Gözüyle Tecâzüb Sanatı", 126.

16 Nâblusî, *en-Nesîmu'r-rebî'î* (Dâru'l-Kutubi'z-Zâhiriyye, 4011), 55a-55b.

Nâblusî, şiire ilk olarak Teftâzânî'nin perspektifinden *mütecâzib kelimenin teşbih edatı olmasına örnek gözüyle* bakmış ve şiirin bu minvalde değerlendirilmesi durumunda mütecâzib olan kelimenin (Hamevî'nin tespitinde olduğu gibi) “مَثَلٌ/هَمْجُو” ifadesi olduğunu belirtmiştir.¹⁷

Ardından ise bu konuda kendi fikrini ve tercihini belirtmekten çekinmemiştir. Şöyle ki;

Ona göre bu şiirdeki tecâzüb mahallinin tek başına “هَمْجُو/صَبْحٌ/sabah gibi” ifadesi değil de “سَرْدٌ/سَوْجُوكٌ/soğuk olur” ifadesinin olması daha uygundur. Zira “هَمْجُو/صَبْحٌ” ifadesi, müstakil bir manası olmayan ve “سَرْدٌ/بُودٌ” ifadesini tamamlayan bir kelimedir.¹⁸

Bu açıklama neticesinde Nâblusî kendi açısından şiirdeki mütecâzib olan kelimenin, müşebbehün bih (صَبْحٌ) ile beraber olan teşbih edatı olmadığı sonucuna ulaşmaktadır. Nâblusî bu şahsi tespitiyle sadece Hamevî'nin değil aynı zamanda Teftâzânî'nin değerlendirmesine de katılmadığını göstermektedir. Zira Nâblusî, şiirdeki tecâzüb mahallinin Arapça şekliyle “يَكُونُ بَارِدًا” ifadesi olduğunu vurgulamaktadır. Çünkü ona göre kelâmın iki tarafında tekrarlanmış olması “يَكُونُ بَارِدًا كَالصَّبْحِ” ifadesinin tecâzüb mahalli olduğunu ortaya koymakta ve sadece “كَالصَّبْحِ” ifadesinin tecâzüb mahalli olmadığını göstermektedir. Bu yüzden de Hamevî'nin belirttiği “هَمْجُو” lafzı tek başına tecâzüb mahalli olmamaktadır.¹⁹

2.3.2. Zamirin Mercii

Nâblusî'nin, Hamevî'ye yaptığı ikinci eleştiri Kuhistânî'nin mezkûr cümlesinde mütecâzib kelime kabul edilen “ذِكْرُهُ” ifadesindeki zamirin mercii (döndüğü yer) konusundadır.

Hamevî, Kuhistânî'nin “وَاجِبٌ/ذِكْرُهُ/zikri vaciptir” ifadesindeki “وَاجِبٌ” lafzının, mana cihetiyle her ikisine de taalluk etmesi hasebiyle “عُشْرٌ” ve “ذِكْرُهُ” kelimelerinden her birini tecâzüb ettiği konusunda hiçbir şüphe olmayacağını belirtmektedir. Ona göre “وَاجِبٌ” kelimesinin bu kelimelere taalluk etmesinin manası her ikisinin de vüçûb ile muttasif olmalarıdır. Yani cümle “العُشْرُ وَاجِبٌ وَذِكْرُهُ” şeklinde olmaktadır. Çünkü öşürün vacip olduğu ancak onun vüçûbiyetini zikretmek de vaciptir” şeklinde olmaktadır. Çünkü öşürün vacip olduğu ancak onun vüçûbiyetinin zikredilmesiyle bilinebilir. Vüçûbiyet anlamı her ne kadar bu iki kelimedede farklı olsa da Kuhistânî'nin; tecâzüb yoluyla “وَاجِبٌ” ifadesinin, hem “عُشْرٌ” hem de “ذِكْرُهُ” kelimelerine taalluk ettiğini söylemesi isabetlidir. Zira bu ifadede yer alan “وَاجِبٌ” ifadesinin “عُشْرٌ” kelimesine râci zamirde âmîl olabilmesi ve yine “وَاجِبٌ” ifadesinin kendisine (وَاجِبٌ lafzına) dönen zamire muzâf halindeki zâhir isim olan “ذِكْرُهُ” kelimesinde âmîl olabilmesi, sadece “وَاجِبٌ” kelimesinin her ikisine de taallukunun tecâzüb sanatı yoluyla kastedilmesi ile mümkündür.²⁰

Nâblusî ise “ذِكْرُهُ” ifadesindeki zamirin mercii olarak “وَاجِبٌ” kelimesini değil de “عُشْرٌ” kelimesini göstermekte ve bu konuda Hamevî'yi eleştirmektedir. Şöyle ki;

Ona göre Kuhistânî'nin ifadesinde yer alan “وَاجِبٌ” kelimesi hem öncesindeki “عُشْرٌ” kelimesine hem de sonrasındaki “ذِكْرُهُ” ifadesine mütaallıktır. Bu durumda kasıt “العُشْرُ وَاجِبٌ” ve “ذِكْرُ الْعُشْرِ وَاجِبٌ” şeklinde olmakta ve “ذِكْرُهُ” ifadesindeki zamir “عُشْرٌ” kelimesine dönmektedir. Çünkü “وَفِي عَسَلِ أَرْضِ عَشْرِيَّةٍ” cümlesindeki “عُشْرٌ” kelimesi *muahhar mübtedâ* olup haberi de

17 Nâblusî, *en-Nesîmu'r-rebî'î* (Dâru'l-Kutubi'z-Zâhiriyye, 4011), 55b.

18 Nâblusî, *en-Nesîmu'r-rebî'î* (Dâru'l-Kutubi'z-Zâhiriyye, 4011), 55b.

19 Nâblusî, *en-Nesîmu'r-rebî'î* (Dâru'l-Kutubi'z-Zâhiriyye, 4011), 55b.

20 Görgün, “Bir Fakih Gözüyle Tecâzüb Sanatı”, 126.

öne geçmiş/mukaddem olan “فِي عَسَلِ أَرْضٍ” ifadesidir. Öşrün şeran vacip olması hususunda hiçbir şüphe yoktur. Onun metinde zikri de aynı şekilde şer‘î ve istilâhî olarak vaciptir. Zira Arapçada *mübtedâ* cümlelerin temel öğelerindendir. Kuhistânî, “ذِكْرُهُ” ifadesindeki zamirin merciine değinmemiştir. Çünkü bu zamirin metinde yer alan “عُشْرُهُ” kelimesine râci olduğu ortadadır. Dolayısıyla bu ifadede tecâzüb sanatı gayet açıktır.²¹

Nâblusî konu hakkındaki görüşünü belirttiikten sonra Hamevî'nin, “ذِكْرُهُ” ifadesinde yer alan zamirin âidi olarak “وَاجِبٌ” kelimesini gösterdiği ifadeleri naklederek onu eleştirmektedir. Ona göre Hamevî'nin yapmış olduğu bu değerlendirme, *tecâzüb* sanatının değil *istihdâm* sanatının açıklamasıdır.²²

el-Hatîb el-Kazvînî (ö. 739/1338) *et-Telhis* eserinde *istihdâm* sanatını şu şekilde açıklamaktadır:

“İstihdâm sanatı; iki anlama sahip bir lafzın kendisiyle bir anlamının, ona dönen bir zamirle de ikinci anlamının veya ona dönen iki zamirden ilkiyle bir anlamının, ikincisiyle de diğer anlamının kastedilmesidir. Birincisine örnek şu şekildedir [Vâfir]; إِذَا نَزَلَ السَّمَاءُ بِأَرْضٍ قَوْمٍ رَعِينَاهُ وَإِنْ كَانُوا غَضَابًا/Yağmur bir kavmin toprağına yağdığı zaman, onlar kızsada biz onların otlarını otlatırız. İkincisine örnek ise şairin şu sözüdür [Kâmil]; فَسَقَى الْعَصَى وَالسَّائِكِيهَ/Allah dış budak/seksek ağacını ve onun sakinlerini sulasın; her ne kadar onlar onun ateşle kürek kemiklerim ve kaburgalarımın arasını (kalbimi) yaktılarsa da.”²³

Nâblusî, bu tanımdan hareketle “وَاجِبٌ” kelimesinin de şer‘î ve sînâî/istilâhî iki manası olduğunu belirterek şöyle demektedir:

“وَاجِبٌ kelimesi ilk olarak ‘عُشْرُهُ’ kelimesine şer‘î mana ile sıfat olmuştur. ‘ذِكْرُهُ’ ifadesindeki zamir şayet sînâî/istilâhî mana ile ‘وَاجِبٌ’ lafzına ait olursa bu durumda burada *istihdâm* sanatı olmuş olur ve açıklanmaya çalışılan *tecâzüb* sanatı ortadan kalkar.”²⁴

Ardından Nâblusî konuya açıklık getirmek adına daha fazla ayrıntıya girmektedir:

“وَاجِبٌ” lafzı her hâlükârda ‘عُشْرُهُ’ kelimesinin sıfatı olarak yer almıştır. Fakat bu sıfat, şer‘î mana kastedilirse na‘t (niteleme) ‘hakikî’ olur ve men‘ûta (nitelenene) ait zamiri ref eder (fâil alır). Yani ‘عُشْرُهُ وَاجِبٌ’ demek olur. Bu ifadedeki ‘وَاجِبٌ’ kelimesinde ‘عُشْرُهُ’ kelimesine râci olan (döner) müstetir (gizli) bir zamir vardır. Ya da sînâî/istilâhî anlam kastedilirse na‘t ‘sebebî’ (dolaylı sıfat) olur ve zâhir olan ve men‘ût olan ‘عُشْرُهُ’ kelimesinin sebebi olan ‘ذِكْرُهُ’ ifadesini ref eder. Bu ‘ذِكْرُهُ’ ifadesi de men‘ût olan ‘عُشْرُهُ’ kelimesine ait zamire muzâf olmuştur.”²⁵

Nâblusî, bu görüşünü desteklemek kastıyla hakikî ve sebebî sıfat konusuna ayrıca örnek vererek konuyu detaylandırmaktadır.²⁶ Vermiş olduğu örneği Kuhistânî'nin ifadesi için bir kıyas olarak kullanan Nâblusî, hakikî-sebebî sıfat ve zamirin mercii hususunda nihai olarak şöyle demektedir:

“‘عُشْرُهُ وَاجِبٌ’ ifadesinde de aynı durum söz konusudur. Şöyle ki; ‘عُشْرُهُ وَاجِبٌ’ dediğinde burada sıfat hakikî olur ve ‘وَاجِبٌ’ kelimesinde ‘عُشْرُهُ’ mevsûfuna ait müstetir bir zamir bulunur. Fakat ‘عُشْرُهُ وَاجِبٌ ذِكْرُهُ’ dediğinde ise buradaki sıfat sebebî (dolaylı sıfat) olur ve burada mevsûfa döner gizli bir zamir bulunmaz. Çünkü ‘وَاجِبٌ’ kelimesi ‘ذِكْرُهُ’ olan zâhir ismi ref etmiştir (fâil almıştır). Bu yüzden de müstetir zamir barındırmaz. Ayrıca ‘ذِكْرُهُ’ lafzındaki

21 Nâblusî, *en-Nesîmu'r-rebî'î* (Dâru'l-Kutubi'z-Zâhiriyye, 4011), 55b.

22 Nâblusî, *en-Nesîmu'r-rebî'î* (Dâru'l-Kutubi'z-Zâhiriyye, 4011), 55b-56b.

23 el-Hatîb el-Kazvînî, *et-Telhis fi 'ulûmi'l-belâga*, thk. Abdurrahmân el-Berkûkî (Mısır: Dâru'l-Fikrati'l-'Arabî, 1904), 360-361. Örnekte verilen şiirlerin çevirisi için bk. Mustafa Aydın, *Arap Dili Belâgatında Bedî' İlmî ve Sanatları* (İstanbul: İşaret Yayınları, 2018), 62.

24 Nâblusî, *en-Nesîmu'r-rebî'î* (Dâru'l-Kutubi'z-Zâhiriyye, 4011), 56a.

25 Nâblusî, *en-Nesîmu'r-rebî'î* (Dâru'l-Kutubi'z-Zâhiriyye, 4011), 56a.

26 Detay için bk. Nâblusî, *en-Nesîmu'r-rebî'î* (Dâru'l-Kutubi'z-Zâhiriyye, 4011), 56a.

zamirin de ‘عُشْرٌ’ kelimesine râci olması gerekmektedir. Çünkü bu zamirin ‘وَاجِبٌ’ lafzına râci olması sahih olmaz. Aksi durumda sıfat ile mevsûf arasındaki bağlantı ortadan kalkmış olur.”²⁷

Nâblusî, Kuhistânî’ye ait ifadeye tekrar dönerek bu ifadedeki tecâzüb sanatı hakkında son olarak şu değerlendirmeyi yapmaktadır:

“Cümlede tecâzüb sanatından söz etmek adına ‘ذِكْرٌ’ ifadesindeki zamirin ‘وَاجِبٌ’ lafzına döndürülmesi mümkün olamaz. Bilakis bu zamir ‘عُشْرٌ’ lafzına dönmelidir. Çünkü kelâmın hem başı hem de sonu ‘وَاجِبٌ’ lafzını tecâzüb etmektedir. Yani, ‘عُشْرٌ’ lafzı, şer’î manayı murâd etmek için ‘وَاجِبٌ’ kelimesini istemekte; ‘ذِكْرٌ’ lafzı yani ‘ذِكْرُ الْعُشْرِ’ ifadesi de sînâî/ıstılâhî anlamı murâd etmek için ‘وَاجِبٌ’ kelimesini istemektir. Zira Arap dili âlimlerine göre hazfîni gerektiren bir durumun olmadığı yerde mübtedânın zikri vaciptir.”²⁸

Konu şöyle özetlenebilir:

Hamevî’nin yaptığı gibi zamirin mercii olarak ‘وَاجِبٌ’ kelimesi dikkate alındığında Kuhistânî’ye ait ifadenin nihai anlamı şu şekilde tezâhür etmektedir:

‘العُشْرُ وَاجِبٌ وَذِكْرٌ وَجُوبُهُ وَاجِبٌ’ / Öşür vaciptir, öşrün vücûbiyetini zikretmek de vaciptir (gereklidir).

Nâblusî’nin yaptığı değerlendirmeye göre ise cümle anlam olarak şu şekilde ifade edilmektedir:

‘العُشْرُ وَاجِبٌ وَذِكْرُ الْعُشْرِ وَاجِبٌ’ / Öşür vaciptir, öşrü (metinde) zikretmek de vaciptir.

Nâblusî’nin burada eleştirdiği nokta, zamirin mercii konusunun doğrudan belagat sanatı çeşidini etkilediğidir. Zira ona göre, Hamevî’nin değerlendirmesi ve oluşturduğu cümle sonucunda *tecâzüb* değil *istihdâm* sanatı ortaya çıkmaktadır ki bu tespitinde Nâblusî haklı gözükmektedir.

2.3.3. “ذِكْرٌ” Kelimesinin Tecâzüb Ettiği Vücûbiyet

Kuhistânî’ye ait ifadeye yer alan “ذِكْرٌ” kelimesindeki vücûbiyet hakkında değerlendirme yapan Hamevî, buradaki vücûbiyetin lugavî bir vücûbiyet olup mutlak lüzum (genel gereklilik) anlamında olduğunu söylemektedir.²⁹

Nâblusî ise itiraz olarak şu açıklamayı yapmaktadır:

“O halde risâle sahibinin ‘Zikirdeki vücûbun anlamı, lugavî anlam iledir ki bu da mutlak lüzûmdur’ sözü uygun değildir. Zira sînâî/ıstılâhî vücûb Arap dili âlimlerine göre, terkinin Arap kelâmının sıhhatini bozduğu ve kelâmda lahmı (hatayı) gerektirdiği şeydir. Bu yüzden terki mümkün olmayıp Arap lisanı kanununa muvafakat için onun mutlaka getirilmesi gerekir. Mutlak lüzûm (genel gereklilik) olan lugavî vücûb ise böyle değildir. Zira mutlak lüzûm; sînâî, şer’î ve aklî vücûb arasında ortaktır. Lugavî vücûb genel iken; sînâî, şer’î ve aklî vücûb ise hususidir.”³⁰

Konu her iki fakih açısından şu şekilde özetlenebilir:

Hamevî, “ذِكْرٌ” kelimesinin tecâzüb ettiği vücûbiyet anlamı için *lugavî vücûb* kavramını tercih etmektedir. Yani Hamevî’ye göre bu vücûbiyet genel manada bir *gereklilik* anlamı taşımakta ve cümleden çıkan hüküm ise “Öşrün vacip olduğunu zikretmek bir gerekliliktir” şeklinde olmaktadır. Nâblusî ise ilk olarak, “وَاجِبٌ” kelimesinde *sînâî/ıstılâhî vücûb* ve *şer’î vücûb* olmak üzere iki vücûbiyet anlamı olduğunu belirtmektedir. İfadeye yer alan “عُشْرٌ” kelimesi bu vücûbiyet anlamlarından şer’î olanı tecâzüb etmekte; “ذِكْرٌ” kelimesi de *sînâî/ıstılâhî vücûb* anlamını tecâzüb etmektedir. Aynı zamanda Nâblusî, *vücûb* kavramının çeşitlerine değinerek; *sînâî/ıstılâhî vücûb*, *şer’î vücûb*, *aklî vücûb* ve *lugavî vücûb* arasındaki ayrımı ele almaktadır. Ona göre *lugavî vücûb*, sayılan bu vücûb

27 Nâblusî, *en-Nesîmu’r-rebî’î* (Dâru’l-Kutubi’z-Zâhiriyye, 4011), 56a-56b.

28 Nâblusî, *en-Nesîmu’r-rebî’î* (Dâru’l-Kutubi’z-Zâhiriyye, 4011), 56b.

29 Görgün, “Bir Fakih Gözüyle Tecâzüb Sanatı”, 126.

30 Nâblusî, *en-Nesîmu’r-rebî’î* (Dâru’l-Kutubi’z-Zâhiriyye, 4011), 56b.

çeşitleri arasında en genel olanı olup mutlak manada *gereklilik* ifade etmektedir. Yani diğer vücûb çeşitlerinde de genel bir *lüzum/gereklilik* anlamı vardır. Fakat diğer vücûb çeşitleri daha hususîdir. Bu noktada Nâblusî, “ذَكَرُ” kelimesinin taşıdığı vücûbiyet anlamı için genel olmasından ötürü *lugavî vücûb* terimini kullanmak yerine *sinâî/istilâhî vücûb* ifadesini tercih etmektedir. Bu tercihini de Arap dilinden örnek vererek temellendirmektedir. Zira Arap dilinde *sinâî/istilâhî vücûb*, cümlede mutlaka bulunması gereken, terkedilmesi durumunda cümlenin sıhhatini bozan ve lahna sebep olan bir vücûb çeşididir. Örneğin dilciler “Hazfını gerektirecek bir sebep olmadıkça mübtedânın zikri vaciptir” demektedir. Dilcilerin kullandığı bu *vâcib* kelimesi, *sinâî/istilâhî vücûb* çeşididir. Dolayısıyla Nâblusî, “ذَكَرُ” kelimesinin *sinâî/istilâhî vücûb* anlamı taşıdığını söyleyerek bu kelimedeki vücûbiyeti *istilâhî bir terim* olarak görmektedir. Ona göre bu cümleden çıkan hüküm ise “Öşrün zikredilmesi vaciptir, yani öşrün metinde mutlaka yer alması gerekmektedir” şeklinde olmaktadır.

2.3.4. “عُشْرُ” Kelimesinin Tecâzûb Ettiği Vücûbiyet

Hamevî, Kuhistânî'ye ait ifadeye yer alan “عُشْرُ” kelimesindeki vücûbiyet hakkında değerlendirme yaparak buradaki vücûbiyetin şer’î mana ile olduğunu ve şer’î vücûbiyetin de kendisinde şüphe bulunan bir delille bir şeyin lüzumu demek olduğunu belirtmektedir.³¹

Nâblusî, Hamevî'nin bu değerlendirmesine şu şekilde itiraz etmektedir:

“Buradaki ‘عُشْرُ وَاجِبٌ’ ifadesindeki şer’î vücuttan kasıt ‘iftirâz/farz’ manasındaki vücuttur. Yani, fukahânın ‘Buradaki عُشْرُ وَاجِبٌ/العِشْرُ وَاجِبٌ/الحِجُّ وَاجِبٌ/الزَّكَاةُ وَاجِبٌ/الصَّلَاةُ وَاجِبَةٌ/الصَّوْمُ وَاجِبٌ/أَوْ كَانَ عَثْرِيًّا، الْعُشْرُ/فِيمَا سَقَتِ السَّمَاءُ وَالْعَيُونُ، أَوْ كَانَ عَثْرِيًّا، الْعُشْرُ/فِيمَا سَقَتِ السَّمَاءُ وَالْعَيُونُ، أَوْ كَانَ عَثْرِيًّا، الْعُشْرُ/Gökyüzünün ve pınarların suladığı yahut sulanmaksızın yetmişmiş olan yer mahsullerinde öşür vardır’ hadis ve benzeri hadislerle sabittir. Allah Teâlâ'nın وَأَتُوا زَكَاةَ/Onun hakkını verin’ âyeti, وَأَتُوا زَكَاةَ/Onun hakkını verin’ âyeti gibidir. Her ikisi de kendisinde hiçbir şüphe olmayan kati delille sabittir ki bu deliller de kitap, sünnet ve icmâ-ı ümmettir. Bu (öşür de), yerden çıkanın zekâtıdır.”³²

Konuyu her iki fakih açısından özetlemek gerekirse;

Hamevî, “عُشْرُ” kelimesindeki vücûbiyeti deliller açısından *farz* olarak değil de *vacip* statüsünde görerek “*kendisinde şüphe bulunan bir delille bir şeyin lüzûmu*” değerlendirmesini yapmaktadır. Yani Hamevî'ye göre öşür vermek *farz* değil *vaciptir*.

Nâblusî “عُشْرُ” kelimesindeki vücûbiyetin *farz* anlamına geldiğini belirtmektedir. Ona göre bir fakih “*Namaz vaciptir/Hac vaciptir/Oruç vaciptir*” dediğinde buradaki *vacip* kelimesinden kasıt nasıl farz ise “*Öşür vaciptir*” sözündeki kasıt da *açık bir şekilde farzdır*.

2.3.5. Şart Muhayyerliğiyle İlgili İfadede Yer Alan Zarfın İrâbı

Hamevî, öşür bahsindeki tecâzûb değerlendirmesi hakkında yaptığı izaha delil olarak yine Kuhistânî'nin mezkûr şerhindeki “حِيَارُ الشَّرْطِ” bölümünde Sadrüşşerâ'nın “صَحَّ حِيَارُ الشَّرْطِ لِكُلِّ مَنِهْمَا ثَلَاثَةً”

31 Görgün, “Bir Fakih Gözüyle Tecâzûb Sanatı”, 126.

32 Nâblusî, *en-Nesîmu'r-rebî'î* (Dâru'l-Kutubi'z-Zâhiriyye, 4011), 56b.

﴿أَيَّامٍ﴾/Şart muhayyerliği onlardan her biri için üç gün sahihtir.”³³ ifadesinden sonra Kuhistânî'nin yaptığı şu açıklamayı nakleder:

“إِنَّ ثَلَاثَةَ النَّصَبِ عَلَى الظَّرْفِيَّةِ أَوْ بِالرَّفْعِ عَلَى الْإِبْتِدَاءِ وَالْخَيْرُ هُوَ الظَّرْفُ الْمَقْدَمُ وَيَجُوزُ أَنْ يَكُونَ هُوَ مُبْتَدَأً نَحْوَ قَوْلِهِ تَعَالَى ﴿وَمِنْهُمْ دُونَ ذَلِكَ﴾ [الأعراف، 168/7] فَيَكُونُ مِنْ بَابِ التَّجَاذُبِ.”

“Burada Selâse/ثَلَاثَةَ kelimesi zarfiyet üzere nasb ile okunur. Veya ibtidâ/mübtedâ olarak ref ile okunur. Bu durumda cümlelerin haberi öncesinde bulunan zarf olur. Onun mübtedâ olması “وَمِنْهُمْ دُونَ ذَلِكَ/bazıları da böyle değildir (el-A'râf 7/168)” âyetinde olduğu gibi câizdir ve bu durum da tecâzüb kısmından olur.”³⁴

Bu nakilden sonra Hamevî kendi görüşünü şu şekilde açıklamaktadır:

“Kuhistânî'nin ‘Onun mübtedâ olması caizdir’ sözünden kastı şudur: Yani zarfiyet üzere mansûb olan ثَلَاثَةَ kelimesinin mübtedâ olması caizdir. Bu durumda haberi de ‘لِكُلِّ مِنْهُمَا’ olur.”³⁵

Hamevî, Kuhistânî'nin ifadesinde yer alan “وَيَجُوزُ أَنْ يَكُونَ هُوَ مُبْتَدَأً” ifadesinde “يَكُونَ” fiilinin ismi olarak bulunan zamirin “ثَلَاثَةَ” lafzına ait olduğu iddiasından hareketle böyle bir çıkarımda bulunmaktadır.

Nâblusî ise mezkûr ifadedeki “ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ” ifadesi için 3 farklı vecihte irap olduğunu belirterek konuyu ele almaya başlamaktadır. Bu irap seçeneklerinden üçüncüsü ise “لِكُلِّ” ifadesinin mübtedâ, haberinin de “ثَلَاثَةَ” olmasıdır.³⁶

Bu noktada Nâblusî “ثَلَاثَةَ” ifadesi için üçüncü irap seçeneği konusunda delil getirme yoluna gitmektedir. İlk olarak câr-mecrûrun zarf olarak isimlendirilebilmesi konusunda Molla Hüsrev (öl. 885/1480) ve babası İsmâ'îl en-Nâblusî'nin (öl. 1062/1652) *Besmele* ifadesinde yer alan câr-mecrûra dair açıklamalarını örnek vererek deliller getirmekte, ardından da muzâri fiilin “أَنْ” ile birlikte tevil yoluyla mübtedâ olabilmesinin câiz olmasından hareketle câr-mecrûrun da tevil yoluyla mübtedâ olabileceğini belirtmektedir. Nâblusî'ye göre bu durumda Kuhistânî'nin ifadesinin tevili de “لِكُلِّ مِنْهُمَا” لِكُلِّ مِنْهُمَا/Her biri için üç gün vardır. Muhayyerlik konusunda onların müddeti üç gündür” şeklinde olmaktadır. Bu konuya risâlesinde oldukça geniş yer ayıran Nâblusî pek çok farklı eserden deliller getirmektedir.³⁷

Verdiği delillerin ardından Nâblusî, Hamevî'nin bu konudaki görüşünü nakletmekte ve nihai olarak kendi görüşünü şu şekilde açıklamaktadır:

“Risâle sahibinin, Kuhistânî'ye ait olan “وَيَجُوزُ أَنْ يَكُونَ هُوَ مُبْتَدَأً” ifadesini açıklarken kullandığı “أَيَّامٍ ثَلَاثَةَ الْمَنْصُوبِ عَلَى الظَّرْفِيَّةِ” ifadesi zorlama ve çok zayıf bir görüşten elde edilmedi. “وَيَجُوزُ أَنْ يَكُونَ هُوَ مُبْتَدَأً” ifadesindeki zamirin ثَلَاثَةَ yerine cumhur nezdinde kabul gördüğü şekliyle en yakın mezkûr isim olan ‘الظَّرْفُ الْمَقْدَمُ’ yani ‘لِكُلِّ’ câr-mecrûruna avdet etmesi (dönmesi) gerekir. Çünkü câr-mecrûrun mübtedâ olarak bulunmasının sahih olduğunu onaylayan Teftâzânî'dir. Kuhistânî de hem tecâzüb konusunda hem de câr-mecrûrun mübtedâ olabilmesi hususunda ona tabi olmaktadır. Aynı zamanda Kuhistânî'nin örnek olarak verdiği “وَمِنْهُمْ دُونَ ذَلِكَ” ifadesinde de zamirin risâle sahibinin (Hamevî'nin) zikrettiği gibi zarfiyet üzere mansûb olan ثَلَاثَةَ kelimesine döndüğüne dair bir karine yer almamaktadır. Aksine burada yer alan karine bizim bahsettiğimiz şekildedir.”³⁸

33 Sadruşşerîa es-Sânî, *Şerhu'l-Vikâye*, 4/10. Bizim ulaştığımız tahkikli nüshada ifade “صحَّ خيار الشرط لكل من العاقدين، ولهما ثلاثة” şeklinde yer almaktadır. Fakat hem Hamevî hem de Nâblusî bu ifadeyi risâlelerinde yukarıda verdiğimiz şekilde nakletmektedir.

34 Kuhistânî, *Câmi'u'r-rumûz* (Carullah, 829-M), 190a.

35 Görgün, “Bir Fakih Gözüyle Tecâzüb Sanatı”, 126.

36 Nâblusî, *en-Nesîmu'r-rebî'î* (Dâru'l-Kutubi'z-Zâhiriyye, 4011), 57a.

37 Nâblusî, *en-Nesîmu'r-rebî'î* (Dâru'l-Kutubi'z-Zâhiriyye, 4011), 57a-57b.

38 Nâblusî, *en-Nesîmu'r-rebî'î* (Dâru'l-Kutubi'z-Zâhiriyye, 4011), 57a-57b.

Konuyu her iki fakih açısından şu şekilde özetlemek mümkündür:

Hamevî, Kuhistânî'nin “وَيَحْوِزُ أَنْ يَكُونَ هُوَ مُبْتَدَأً” ifadesindeki mübtedâ olması câiz olan şeyden bahseden zamirin “تَلَاثَةً” kelimesine ait olduğunu belirten bir açıklama yapmaktadır.

Nâblusî ise aynı ifadede yer alan zamirin “لِكُلِّ” câr-mecrûruna avdet etmesi gerektiğini belirtmekte ve Hamevî'nin yaptığı gibi zamiri “تَلَاثَةً” lafzına avdet ettirmenin ve “تَلَاثَةً” kelimesinin mübtedâ olmasının caiz olduğunu belirtmenin zorlama bir yorum ve çok zayıf bir görüşten çıkarım yapma olacağını belirtmektedir.

2.3.6. Şart Muhayyerliği Meselesinde Tecâzüb Mahalli

Bir önceki meselede geçen ifadeleri bu sefer tecâzüb mahalli olarak inceleyen her iki müellif de farklı görüşe sahiptir. Hamevî, mezkûr ifadede yer alan tecâzüb mahallini şu şekilde açıklamaktadır:

“لِكُلِّ ifadesi, câr ve mecrûr olarak kelâmın ortasında ‘الْحَيَارُ’ ve ‘تَلَاثَةً’ kelimelerinin arasında bulunmuş ve bu kelimelerin her birini tecâzüb etmiştir. Kendisi için zarf-ı lağv olması üzerine onda âmil olması adına ‘الْحَيَارُ’ kelimesini tecâzüb etmekte; onun için haber olması adına ‘تَلَاثَةً’ kelimesini tecâzüb etmektedir ki bu durumda zarf-ı müstakar olmaktadır.”³⁹

Nâblusî ise buradaki tecâzüb mahallini şöyle değerlendirmektedir:

“Bu ifadedeki ‘لِكُلِّ مِنْهُمَا’ ifadesini kelâmın her iki tarafı da tecâzüb etmektedir. Bu ifade hem öncesine hem de sonrasına mana olarak taalluk etmektedir. Şöyle ki, ‘صَحَّ حَيَارُ الشَّرْطِ’ ifadesi, ‘لِكُلِّ مِنْهُمَا’ ifadesini tecâzüb eder. Çünkü ‘لِكُلِّ’ ifadesi, ‘صَحَّ’ fiiline taalluk etmektedir. Yine ‘تَلَاثَةً أَيَّامٍ’ ifadesi de ‘لِكُلِّ مِنْهُمَا’ yı tecâzüb eder. Çünkü ‘لِكُلِّ’ câr-mecrûru mukadde haber; ‘تَلَاثَةً’ ise muahhar mübtedâdır, ya da ‘لِكُلِّ’ câr-mecrûru zikredilen tevil yoluyla mübtedâ olup ‘تَلَاثَةً’ ise onun haberi olur. Risâle sahibinin ifadesi ise uygun değildir. Çünkü câr-mecrûrun ‘صَحَّ’ fiiline taalluk etmesi, masdar olan ‘الْحَيَارُ’ kelimesine taalluk etmesinden evladır. Zira buradaki maksat, her iki taraf için mezkûr müddette hiyârın/muhayyerliğin vukuunu haber vermek olup genel manada sadece her ikisi için hiyârın/muhayyerliğin vukuunu haber vermek değildir. Ayrıca câr-mecrûrun şer’î hüküm olan ‘sıhhat’ için ma’mûl olması gerekir. Her ne kadar Arapça cihetiyle sahih olsa da câr-mecrûrun sadece ‘الْحَيَارُ’ /muhayyerlik’ için ma’mûl olması gerekmez.”⁴⁰

Reddiyelerin ardından Nâblusî risâlesinin sonunda Kuhistânî'nin şart muhayyerliği hususundaki sözleri üzerine Yahyâ el-Mağribî eş-Şâvî'ye (öl. 1096/1685) ait başka bir yorumu daha nakletmekte fakat bu yorumun bedî' türü olan tecâzüb sanatından ziyade nahiv konusu olan tenâzu' ile ilgili olduğunu belirterek risâlesini bitirmektedir.⁴¹

2.3.7. Risâlede Kullanılan Kaynaklar

Nâblusî, yaptığı alıntılarının genelinde hem eser hem müellif adı verirken kimi yerde eser adı verip müellif adı zikretmemekte, kimi yerde de müellif adını verip eser için ise “hâşiye” demekle yetinmektedir. Nâblusî'nin kaynak gösteriminde en dikkat çekici husus ise, reddiye kaleme aldığı Hamevî'nin adını hiç zikretmemiş olması ve bunun yerine metnin tamamında Hamevî için “صاحب الرسالة/risâle sahibi” demeyi tercih etmesidir.

Tasavvufî kişiliğinin yansira iyi bir dilci ve fıkıh âlimi olan Nâblusî, Teftâzânî'nin tecâzüb sanatı için verdiği Farsça şiiri açıklarken lügat eserleri içerisinde taklîbe dayalı alfabetik sistemde kaleme alınan İbn Fâris'in (öl. 395/1004) Mücmelü'l-luga adlı eserini tercih etmiştir. Gramerle ilgili konularda ise Endülüs Mektebi âlimleri arasında sayılan İbn Mâlik'in (öl. 672/1274) el-Elfiyye'si ile

39 Görgün, “Bir Fakih Gözüyle Tecâzüb Sanatı”, 127.

40 Nâblusî, en-Nesîmu'r-rebî'î (Dâru'l-Kutubi'z-Zâhiriyye, 4011), 57b.

41 Nâblusî, en-Nesîmu'r-rebî'î (Dâru'l-Kutubi'z-Zâhiriyye, 4011), 57b.

Uşmûnî (öl. 918/1513) tarafından bu eser üzerine yazılan *Şerhu'l-Uşmûnî 'alâ Elfıyyeti İbn Mâlik* adlı şerhi; Demâmînî'nin (öl. 827/1424) İbn Mâlik'e ait bir başka eseri olan *Teshîlu'l-fevâid* üzerine kaleme aldığı *Ta'liku'l-ferâid 'alâ Teshîli'l-fevâid* adlı şerhi ve bir başka *Endülüs Mektebi* âlimlerinden İbn Hişâm'ın (öl. 761/1360) *Muğni'l-lebîb* adlı eserinden istifade etmiştir. Nâblusî, belagat eserleri olarak ise *Meşârika Ekolü* üzerinden Sekkâkî merkezli şerh ve hâşiyelerden alıntı yapma yoluna gitmiştir. Kullandığı şerh ve hâşiyelerin ortak noktasını Sekkâkî'nin *Miftâhu'l-'ulûm* adlı eserinin oluşturduğunu söylemek yerinde olacaktır. *Miftâhu'l-'ulûm*'un belagatle ilgili üçüncü bölümünün muhtasarı olan Kazvînî'nin *et-Telhîs fi 'ulûmi'l-belâga*'sı ve Kazvînî'nin bu eserine yazılan bir şerh olan Teftâzânî'nin *el-Mutavvel şerhu Telhîsi Miftâhi'l-'ulûm* adlı şerhi ile Teftâzânî'nin bu şerhine Fenârî Hasan Çelebi (öl. 891/1486) tarafından kaleme alınan *Hâşiyetü'l-Mutavvel* adlı hâşiyeye bu kaynaklar arasındadır. Yine Teftâzânî'nin *Miftâhu'l-'ulûm*'un belagatle ilgili üçüncü bölümünü açıklamak üzere kaleme aldığı *Şerhu'l-Miftâh*'ı da Nâblusî'nin kullandığı belagat kaynaklarından.

Nâblusî, risâlesinde 7 ayet ile istişhâdda bulunmakta ve delil olarak zikrettiği bu âyetlerin dil ve belagat açısından tahlili noktasında daha çok *lugavî* tefsirlerden istifade etmektedir. Bu alanla ilgili de Zemahşerî ekolünü tercih ettiği görülmektedir. Zemahşerî'nin *el-Keşşâf*'ı ve Teftâzânî'nin bu eser üzerine kaleme aldığı *Hâşiyetu't-Teftâzânî 'ale'l-Keşşâf* adlı hâşiyesi; Beyzâvî'nin (öl. 685/1286) *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl* adlı tefsiri ve bu tefsir üzerine Şihâbuddîn el-Hafâcî (öl. 1069/1659) tarafından kaleme alınan *Hâşiyetu's-Şihâb*'ı risâlenin tefsir kaynakları arasındadır. Yine bir tefsir eseri olarak Ebussuûd Efendî'nin (öl. 982/1574) *Keşşâf* ve *Envâru't-tenzîl*'den etkilenerek kaleme aldığı *İrşâdu 'akli's-selîm* adlı eser de Nâblusî'nin kullandığı tefsir kaynaklarından.

Hem kendisinin fakih olması hem de kaleme aldığı risâlenin fikhî meseleler üzerine olması hasebiyle bazı fikh eserleri de Nâblusî'nin kaynakları arasında yer almaktadır. Bunların başında Sadruşşerîa es-Sânî'ye (öl. 747/1346) ait *Şerhu'l-Vikâye* ve bu muhtasar üzerine Kuhistânî tarafından kaleme alınan *Câmi'u'r-rumûz* adlı şerh gelmektedir. Yine Nâblusî, Molla Hüsrev (öl. 885/1480) tarafından kaleme alınan *Düreru'l-hukkâm şerhu Ğurari'l-ahkâm* adlı eser ile kendi babası İsmâîl b. 'Abdilganî en-Nâblusî (öl. 1062/1652) tarafından Molla Hüsrev'in eserine yazılan *el-İhkâm şerhu Düreri'l-hukkâm* adlı şerhi kaynak olarak göstermektedir.

Nâblusî'nin kullandığı fikh kaynaklarına bakıldığında tamamının *Hanefi fikhî* çerçevesinde olduğu dikkat çekmektedir.

Nâblusî risâlesinde istişhâd olarak kullandığı bir hadisi, hadis kaynakları içerisinde İmâm-ı Buhârî üzerinden nakletmektedir.

Son olarak Nâblusî, risâlesinde 4 adet Arapça, bir tane de Farsça şiir kullanmıştır. Bu şiirlerin tamamı, alıntı yaptığı kaynakların zikrettiği şiirler olup bizatihi Nâblusî'nin kendisinin istişhâd ettiği şiirler değildir. Nâblusî, atıf yaptığı konuya dair ifadeyi olduğu gibi aktarmakta, şiirler de aktarılan bu kısımlar içerisinde yer almaktadır.

النسيم الربيعي في التجاذب البديعي

بسم الله الرحمن الرحيم

حمدا لمن بالصواب أزال الخطأ وأكثر الإعانة في طريق الإبانة بتقليل الخطأ، وصلاةً وسلاماً على من أنزل الله عليه قولاً ثقيلاً بين معادن الكلام كالذهب المسبوك، وعلى آله وأصحابه أرباب الكلام في كلِّ مقام وحال، وما حديثهم في المفاخر بالحديث المأفوك.

أما بعد: فيقول الفقير الحقير عبد الغني الشهير بابن النابلسي الحنفي أخذ الله بيده وأمدّه ممدده: لما كانت المقادير في أوقاتها نازلة، «وَكُلُّ مَيْسَرٍ لِمَا خُلِقَ لَهُ»،⁴² وقفت على رسالة⁴³ فيها عبارة متن النقاية لصدر الشريعة، وهي قوله: "وفي غسل أرض عشر أو جبل، وثمره عشري وما خرج من الأرض وإن قلَّ عشر"،⁴⁴ وعبارة العلامة القهستاني رحمه الله تعالى في شرحه بعد قوله: "عشر"، قال: "وَأَجِبْ ذِكْرَهُ"، وفي حواشي شرحه قال: "قوله: 'وَأَجِبْ' متعلق بالعشر والذكر، فيكون من باب التجاذب."⁴⁵ انتهى.

فقال صاحب تلك الرسالة: "ذكر لي بعض المواالي أنه أكثر في فهمها في الديار الرومية القبل والقال، ولم يتضح فيها إلى الآن حقيقة الحال، ورحمة الله أفندي شيخ الإسلام رحمه الله تعالى كتب عليها كتابة لم يحقق فيها المرام ولم يشف غليل الأوام".⁴⁶ انتهى كلامه. فأقول: بل هي إلى الآن أيضاً لم يتضح فيها حقيقة الحال، وإنما بقي ذلك القبل والقال، ولم يتحقق المرام ولم يشف غليل الأوام، وها أنا أبين إن شاء الله تعالى ما هو المقصود بمعونة الملك المعبود.

قال العلامة المحقق سعد الدين الفتازاني رحمه الله تعالى في أواخر شرح المفتاح في المحسنات البديعية بعد كلام طويل: "فَلَكْ أَنْ تَسْتَخْرِجَ مِنْ أَمْثَالِ هَذِهِ مَا شَتَّ وَتَسَمِّيهِ بِمَا أَحْبَبْتَ، فَلَا مُشَاحَّةَ فِي ذَلِكَ مِثْلَ مَا سَمَّيْنَاهُ التَّجَاذِبَ، وَهُوَ أَنْ يَقَعَ فِي أُنْثَاءِ الْكَلَامِ كَلِمَةٌ مُتَعَلِّقَةٌ مِنْ جِهَةِ الْمَعْنَى بِالطَّرْفَيْنِ، كَقَوْلِكَ: 'مَدَدْتُ الْيَدَ أَخَذْتُ مِنْهُ'، وَمِنْ لَطِيفِ ذَلِكَ أَنْ يَكُونَ التَّجَاذِبُ أَدَاةً تَشْبِيهِهُ مَعَ الْمَشْبَهِ بِهِ كَمَا فِي قَوْلِ الْخَاقَانِيِّ [المنسرح]:

عَمْرٌ نَهْوٌ لَافٍ عَيْشٌ سَرْدٌ بُوْدٌ هَمَجُوْ صَبِيحٌ
أَزْبِي يَكُ رُوْزُهُ مَلِكٌ جَبْرٌ وَعَلْمٌ سَاحَتْنُ

انتهى ما في شرح المفتاح.⁴⁷

أقول: أمّا معنى قوله أولاً في مثال التجاذب: "مددت اليد / [55و] أخذت منه"؛ فإن لفظة "أخذت" هي المتجاذب فيها بين أول الكلام وآخره فيجاذبها قوله: "مددت اليد" لبيان المراد من مد اليد؛ لأنه قد يكون للضرب كقولك: "مددت إليه يدي فضرته"، وقد يكون للكبف والمنع والدفع ونحو ذلك. فتبين بقوله: "أخذت" أنه للأخذ لا لغيره ويجاذبها أيضاً قوله: "منه" لتعلق الجار والمجرور بما لا يـ "مددت"؛ فإنه يقال: "أخذت من الشيء"، ولا يقال: "مددت اليد منه".

وأما معنى البيت وتعريبه وهو باللغة الفارسية فنقول في ذلك:

"عمر" - بضم العين المهملة وسكون الميم - : مدة الحياة في الدنيا.

وقوله: "نهو" - بفتح النون والهاء مضمومة - ؛ لأن بعد "ها" واو هي في الرسم الفارسي علامة الضمة للحرف الذي قبلها، ومعناه نفي لما قبله، أي "لا عمر" مبالغة في قلة العمر.

وقوله: "لاف" وهو الصلف. قال في المحمل لابن فارس: "والصلف هو كثرة الكلام ومدح النفس من غير خير عنده".⁴⁸ انتهى.

و"عيش" أي معيشة.

وقوله: "سرد بود"؛ أي يصير بارداً؛ لأن "سرد" - بفتح السين المهملة وسكون الراء - معناه بارد، و"بود" بضم الباء الموحدة وفتح الواو معناه "يصير".

وقوله: "همجو صبح"؛ أي مثل الصبح؛ فإن "همجو" بالجم الفارسية معناه "مثل"، والصبح معروف.

وقوله "أز" - بسكون الزاي وفتح الهمزة - معناه "من" التي هي حرف جرّ.

وقوله: "نبي" - بفتح الباء الموحدة وكسر الياء المثناة التحتية - معناه "أجل"، أي من أجل.

وقوله "يك روزه"؛ أي يوم واحد؛ فإن "يك" - بفتح الياء المثناة التحتية - معناه واحد، و"روزه" - بضم الراء وبالزاي وهاء الوحدة في آخره - معناه يوم. و"الملك" بضم الميم وسكون اللام السلطنة.

42 صحيح البخاري، التوحيد 54 (رقم 7551).

43 أسنى المطالب في بيان معنى التجاذب الواقع في كلام العلامة القهستاني لسيد أحمد الحموي.

44 العبارة مختلفة في النسخة المحققة. انظر: شرح الوفاة لعبيد الله بن مسعود الجوهري، 2/221.

45 في النسخة التي توصلنا إليها، التعبير المذكور أعلاه في شكل مختلف. انظر: جامع الرموز للقهستاني، (نسخة مخطئة)، 91/و.

46 أسنى المطالب للحموي، ص 124.

47 شرح المفتاح للفتازاني، 3/606.

48 مجمل اللغة لابن فارس، ص 540.

وقوله: "جَترٌ و علمٌ"، أي قبةٌ وعلمٌ؛ فإنَّ "جَترٌ" -بالجيم الفارسية مفتوحة وسكون التاء المثناة الفوقية- معناه القبة التي تبني للملك إذا سار أو جلس. و"العلم" بفتح العين المهملة وفتح اللام الراءية، والواو التي بعد الراء علامة ضم الراء كما مرَّ.
وقوله: "ساختن" -بالسين المهملة مفتوحة بعدها ألف وبالحاء المعجمة ساكنة، وبالتاء المثناة الفوقية مفتوحة، وبعدها نون ساكنة- معناه البيان بالمعنى المصدرى.

وحاصل معنى البيت: "من لا عمر له، يعني الذي عمره قليل وموته قريب فصلف العيش / [55ظ] منه، وهو دعواه بكثرة كلامه ومدح نفسه أنَّ عنده خصب العيش وزيادة الخير، ولا خير عنده يصير بارداً مثل برد وقت الصباح؛ فإنه أبرد أوقات اليوم والليله دائماً في الشتاء والصفيف، ومن أجل سلطنة يوم واحد بنيان القبة والعلم فوق الرأس"، وتقديره: "يصير بارداً أيضاً مثل وقت الصباح".
فمحلَّ الشاهد في مثال نوع التجاذب كلمة "هَمْجُو" التي معناها "مثل"؛ فإنَّها أداة تشبيه يجاذبها معنى قوله قبلها: "من لا عمر له فصلف العيش منه يصير بارداً"، ويجاذبها أيضاً معنى قوله بعدها: "من أجل سلطنة يوم واحد بنيان القبة والعلم".
والأنسب أن يكون محلَّ التجاذب قوله: "سرد بود"، أي يصير بارداً، لا قوله: "هَمْجُو صبح"، أي مثل الصباح؛ لأنَّه من تنمة قوله: "سرد بود" لا مستقلَّ بالمعنى كما لا يخفى، فلا يكون التجاذب فيه أداة تشبيه مع المشبه به.

وقول صاحب تلك الرسالة بعد ذكر البيت: "أقول: بيان التجاذب في البيت بعد تعريبه هو أنَّ معناه أنَّ من كان حاله أنه ذو صلف في الحياة ولا عمر له، يعني طويلاً يكون بارداً كالصبح، ومن يعمل له مظلة، أي قبة وعلماً من أجل سلطنة يوم واحد يكون بارداً كالصبح، فلفظ 'هَمْجُو' الذي هو أداة التشبيه مع المشبه به الذي هو الصبح يجذب كلَّ من طرفي البيت وهو المشبه فيهما".⁴⁹ انتهى.
هو قول "بارد كالصبح"؛ فإنه لما كرر "يكون بارداً كالصبح" في طرفي الكلام أفاد أنَّ محلَّ التجاذب قوله: "يكون بارداً كالصبح" لا قوله: "كالصبح" فقط؛ إذ لا يستغني أولُّ الكلام وآخره عن ذلك، فلا يكون لفظ "هَمْجُو" فقط محلَّ التجاذب.

إذا علمت هذا فلا شك أنَّ عبارة العلامة القهستاني رحمه الله تعالى من هذا القبيل؛ فإنَّ قوله: "واجب" كلمة وقعت بين طرفين فهي متعلّقة بهما من جهة المعنى، وبيانه أنها متعلّقة بقوله قبلها: "عشر"، أي عشرٌ واجبٌ بقوله بعدها: "ذكره"، أي ذكرُ العشرِ بإرجاع الضمير إلى العشر واجبٌ أيضاً، حيث كان "عشرٌ" مبتدأً مؤخراً وخبره مقدم عليه، وهو قوله: "في عَسَلِ أَرْضٍ"، ولا شبهة في أنَّ العشر واجب شرعاً، وذكره في عبارة المتن واجب أيضاً صناعةً واصطلاحاً لتوقف صحّة معنى الكلام عليه في علم العربية؛ لأنَّه مبتدأٌ فهو عمدة في الكلام، وإلى ذلك يشير قول القهستاني رحمه الله تعالى في حواشي شرحه كما مرَّ من قوله: "واجبٌ متعلّقٌ بالعشرِ والذكرِ فيكون من باب التجاذب".⁵⁰ انتهى.
ولم يتعرّض لضمير قوله: "ذكره" لظهور المعنى / [56و] فيه بأنَّه راجع إلى لفظ "عشر" الواقع في عبارة المتن. ومعنى نوع التجاذب في ذلك ظاهر، وأمّا كون الضمير في قوله: "ذكره" راجعاً إلى لفظ "واجب"، كما ذكره صاحب تلك الرسالة حيث قال: "إذ العشرُ واجبٌ وذكرُ وجوبه واجبٌ إذ لا يُعلم وجوبه إلا بذكرِ وجوبه".⁵¹ انتهى.

فإنَّ ذلك نوع الاستخدام في الكلام لا نوع التجاذب، قال في التلخيص: "ومنه الاستخدام وهو أن يراد بلفظ له معنيان أحدهما ثم يراد بضميره الآخر أو يراد بأحد ضميريه أحدهما، ثم يراد بالآخر الآخر فالأول كقوله [الوافر]:

إِذَا نَزَلَ السَّمَاءُ بِأَرْضٍ قَوْمٍ
رَعَيْنَاهُ وَإِنْ كَانُوا غَضَابًا

والثاني كقوله [الكامل]:

فَسَقَى الْغَضَى وَالسَّكِينِيهِ وَإِنْ هُمْ
شَبَّوهُ بَيْنَ حَوَانِحِي وَضُلُوعِي"⁵²

انتهى.

ولا شك أنَّ هنا لفظ "واجب" له معنيان: الواجب الشرعي والواجب الصناعي الاصطلاحي كما سنذكر.
وقد استعمل أولاً صفةً لعشر بالمعنى الشرعي، فإذا رجع الضمير إليه في قوله: "ذكره" بالمعنى الصناعي كان هو الاستخدام، وفات النوع المطلوب بيانه وهو التجاذب.

والحاصل أنَّ لفظ "واجب" هنا وقع في الكلام نعتاً لعشر على كلِّ حال؛ ولكنه إما نعت حقيقي إنَّ أريدَ به معناه الشرعي فهو رافع لضمير المنعوت، أي "عشر واجب"، وفي قوله: "واجب" ضمير مستتر راجع إلى "عشر"، وإما نعت سببي إنَّ أريدَ به معناه الصناعي الاصطلاحي، فهو رافع لسبب المنعوت الظاهر، وهو "ذكره" المضاف إلى ضمير المنعوت وهو عشر.

ونظير ذلك قولك: "جاء زيدُ القائمُ أبوه"؛ فإنَّك إذا قلت: "جاء زيدُ القائمُ" كان النعت نعتاً حقيقياً رافعاً لضمير المنعوت؛ فإنَّ في قولك: "القائمُ" ضميراً مستتراً راجعاً إلى زيد، وإذا قلت: "جاء زيدُ القائمُ أبوه" كان النعت نعتاً سببياً، ولم يكن في "القائمُ" ضمير مستتر لرفعه الفاعل الظاهر وهو "أبوه"، والضمير البارز في

49 أسنى المطالب للحموي، ص 125.

50 جامع الرموز للقهستاني، (نسخة محمّدة)، 91/و.

51 أسنى المطالب للحموي، ص 125.

52 التلخيص للقرنبي، ص 360-361.

قولك: "أبوه" راجع إلى زيد المنعوت لا إلى القائم ليربط الصفة بالموصوف، وكذلك هنا في قولك: "عشر واجب ذكره"، فإذا قلت "عشر واجب" كان النعت حقيقياً وفيه ضمير مستتر يعود إلى المنعوت وهو عشر، وإذا قلت: "عشر واجب ذكره" كان النعت سببياً، وليس فيه ضمير راجع إلى المنعوت؛ لأنه رفع الاسم الظاهر وهو "ذكره" فحلاً من الضمير، فلا بد أن يكون الضمير في لفظ "ذكره" راجعاً إلى "عشر"، ولا يصح أن يكون [56/ظ] راجعاً إلى لفظ "واجب"، وإلا لفقدت الرابطة بين الصفة والموصوف.

وحيث امتنع إرجاع الضمير إلى لفظ "واجب" على إرادة نوع التجاذب في الكلام دون الاستخدام، تعني إرجاعه إلى لفظ "عشر" الواقع في عبارة المتن كما ذكرنا، فيبقى لفظ "واجب" يتجاذبه أول الكلام وآخره، فيطلبه لفظ "عشر" لإرادة معناه الشرعي، ويطلبه أيضاً لفظ "ذكره"، أي ذكر العشر لإرادة معناه الصناعي الاصطلاحي عند علماء العربية في وجوب ذكر المبتدأ حيث لا مسوغ لحذفه،

فقول صاحب تلك الرسالة: "إن معنى الوجوب في الذكر بالمعنى اللغوي وهو مطلق اللزوم"⁵³ مما لا ينبغي؛ فإن الوجوب الصناعي الاصطلاحي عند علماء العربية معناه ما يجلي تركه بصحة الكلام العربي ويوجب اللحن فيه، ويقضي الإتيان به موافقة قانون لسان العرب غير الوجوب اللغوي الذي هو مطلق اللزوم لاشتراكه بين الوجوب الصناعي والشرعي والعقلي أيضاً؛ فإنه معنى عام والصناعي والشرعي خاصان، وكذلك العقلي خاص.

والمراد بالوجوب الشرعي هنا في قوله: "عشر واجب" الوجوب بمعنى الافتراض مثل قول الفقهاء: "الصلاة واجبة"، و"الصوم واجب"، و"الحج واجب"، و"الزكاة واجبة"، ومرادهم الفرض القطعي الاعتقادي وهو الحكم اللازم بدليل قطعي لا شبهة فيه، قال الفقهاء في فرضية العشر: "إنها ثبتت بالكتاب، قال الله تعالى: ﴿وَأَتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ﴾ [الأنعام، 141/6] على قول عامة أهل التأويل هو العشر أو نصفه، وبالسنة ما أخرجه البخاري: «فِيمَا سَقَتِ السَّمَاءُ وَالْعُيُونُ، أَوْ كَانَ عَثَرِيًّا، الْعُشْرُ»،⁵⁴ الحديث وغيره، وبالإجماع.

ف قوله تعالى: ﴿وَأَتُوا حَقَّهُ﴾ [الأنعام، 141/6] مثل قوله: ﴿وَأَتُوا الزَّكَاةَ﴾ [البقرة، 43/2]، فكلاهما فرضان ثابتان بدليل قطعي لا شبهة فيه وهو الكتاب والسنة وإجماع الأمة، فهو زكاة الخارج من الأرض، ومسمى الزكاة ينصرف إليه حتى يصرف مصارف الزكاة في بيت المال.

فقول صاحب تلك الرسالة: "إن الوجوب في العشر بالمعنى الشرعي وهو لزوم الشيء بدليل فيه شبهة"⁵⁵ غير صواب. لأن وجوب العشر بمعنى افتراضه كما علمت لا بمعنى الواجب الذي هو دون الفرض، وأعلى من السنة الثابت بدليل ظني كقراءة الفاتحة عندنا في الصلاة ونحو ذلك؛ فإن هذا المعنى غير مراد هنا. وإن قال الفقهاء: "العشر واجب"، فليس هذا مرادهم، بل مرادهم ما ذكرنا.

وقال في شرح القهستاني أيضاً على متن النقاية في باب خيار الشرط عند قول الماتن: "صح خيار الشرط لكل منهما ثلاثة أيام"⁵⁶: "إن ثلاثة بالنصب على الظرفية أو بالرفع على الابتداء والخير هو الظرف المقدم، ويجوز أن [57/و] يكون هو مبتدأ على نحو قوله تعالى: ﴿وَمِنْهُمْ دُونَ ذَلِكَ﴾ [الأعراف، 168/7]، فيكون من باب التجاذب."⁵⁷ انتهى.

أقول: ذكر في إعراب "ثلاثة أيام" ثلاثة أوجه. الأول: النصب على الظرفية لقوله: "صح"، أي صح الخيار في ثلاثة أيام. والثاني: الرفع بالابتداء فهو مبتدأ مؤخر وخبره مقدم عليه، وهو قوله: "لكل" من الجار والمجرور المتعلق بواجب الحذف. وأشار إلى الوجه الثالث بقوله: "ويجوز أن يكون هو - أي الخبر المقدم - مبتدأ وهو الظرف وهو الجار والمجرور، وقد وقع في عبارة شرح الدرر تسمية الجار والمجرور ظرفاً في قوله: "في البسمة الباء للملابسة، والظرف مستقر"،⁵⁸ فقال والدنا رحمه الله تعالى في شرحه على شرح الدرر بعد كلام طويل: "ثم ما نحن فيه ليس بظرف حقيقة بل جار ومجرور؛ لكن لما تشارك مع الظرف في التعلق بالاستقرار إذا وقعا صفة أو صلة أو حالاً أو خبراً، وفي التوسع فيهما تسامحا في إطلاق اسم الظرف عليهما أيضاً."⁵⁹ انتهى.

ثم أعلم أن الجار والمجرور يجوز أن يقعا بالتأويل مبتدأ كما يجوز أن يقع الفعل مع "أن" بالتأويل مبتدأ نحو قوله تعالى: ﴿وَأَنْ تَصُومُوا خَيْرٌ لَكُمْ﴾ [البقرة، 184/2]، أي صيامكم خير لكم، فتأويل قوله هنا: "لكل منهما ثلاثة أيام ومدتهما في الخيار ثلاثة أيام". ونظيره قول ابن مالك في الألفية: "والاسم منه معرب ومبني".⁶⁰ قال الأشموني في شرحه: "والاسم منه - أي بعضه - معرب ومنه - أي بعضه - مبني".⁶¹ وفي التلخيص: "ثم الإسناد منه حقيقة عقلية".⁶² فقال العلامة سعد الدين التفتازاني في المطول: "فكأنه قال: 'بعضه حقيقة وبعضه مجاز'".⁶³ وفي حاشية حسن جلي على المطول: "قوله: فكأنه قال: بعضه حقيقة وبعضه مجاز؛ إشارة إلى ما احتاره، - يعني السعد التفتازاني رحمه الله تعالى - في شرح الكشاف عند الكلام على قوله تعالى: ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَقُولُ آمَنَّا بِاللَّهِ﴾ [البقرة، 8/2]: 'إن مضمون الجار والمجرور في مثله مبتدأ، وما بعده خبره، لا بالعكس. وقد شيد أركانه هناك'.⁶⁴ انتهى.

53 أسنى المطالب للحموي، ص 125.

54 صحيح البخاري، الزكاة 55 (رقم 1483).

55 أسنى المطالب للحموي، ص 125.

56 العبارة مختلفة في النسخة المحققة. انظر: شرح الواقية لعبيد الله بن مسعود المجوبي الحنفي، 10/4.

57 جامع الرموز للقهستاني، 190/و.

58 درر الحكام شرح غرر الأحكام لملا خسرو، 3/1.

59 الإحكام شرح درر الحكام لإسماعيل النابلسي، مخطوطة، 12/1 و.

60 ألفية ابن مالك لابن مالك، ص 10.

61 شرح الأشموني للأشموني، 42/1.

62 التلخيص للفروبي، ص 44.

63 المطول للتفتازاني، ص 193.

64 حاشية المطول لحسن الجلي، ص 191.

وعبارة الكشّاف هي قوله في تفسير قوله تعالى: ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَن يَقُولُ آمَنَّا بِاللَّهِ وَيَالِيَوْمِ الْآخِرِ﴾ الآية، [البقرة، 8/2]: "ولام التعريف فيه للجنس".⁶⁵ وعبارة السعد التفتازاني في حاشيته هي قوله:

ولام التعريف فيه -أي في الناس- للجنس، قد يقال: إنه لا يتصور لمثل هذه الأخبار فائدة، والجواب بأنه للأخبار بالبعضية أو للتعجب، واستعظام أن يختص بعض الناس بمثل تلك الصفات؛ فإنها تنافي الإنسانية بحيث كان ينبغي أن لا يعد المتصف بها من جنس الناس ضعيف؛ فإن مثل هذا التركيب شائع ذائع في مواضع لا يتأتى فيها مثل هذه الاعتبارات، ولا يقصد فيها إلا الأخبار بأن من هذا الجنس طائفة تتصف بكذا، فالوجه أن يجعل مضمون الجار والمجرور مبتدأ بمعنى وبعض الناس أو بعض من الناس من هو كذا وكذا، فيكون مناط الفائدة تلك الأوصاف، وفي قول الحماسي [الكامل]:

فَمِنْهُمْ لِيُوثَّ لَأْتَرَامَ وَيَعْضُهُمْ مِمَّا قَمَشَتْ وَضُمَّ حَيْلُ الْحَاطِبِ

تأنيس لما ذكرنا حيث وقع قرينة منهم، وهي بعضهم مبتدأ لا خبر، أو وقوع الظرف في موقع المبتدأ ليس بمستبعد كقوله تعالى: ﴿وَمِنَّا دُونَ ذَلِكَ﴾ [الجن، 11/72]، ﴿وَمَا مِنَّا إِلَّا لَهُ مَقَامٌ مَعْلُومٌ﴾ [الصفات، 164/37]، والقوم يعتبرون الموصوف في الظرف الثاني، ويجعلونه مبتدأ، والظرف المتقدم خبراً، ولو عكسوا لاستقام اللفظ، والمعنى جميعاً في جميع المواد، أي وجمع ﴿مِنَّا دُونَ ذَلِكَ﴾، ﴿وَمَا أَحَدٌ مِّنَّا إِلَّا لَهُ مَقَامٌ مَعْلُومٌ﴾، لكن وقوع الاستعمال على أن من الناس رجالاً كذا وكذا شاهد لهم.⁶⁶ انتهى.

وقد تابع سعد الدين في "أن مضمون الجار والمجرور يقع مبتدأ" العلامة أبو السعود أفندي المفسر⁶⁷ والشهاب الخفاجي في حاشية البيضاوي،⁶⁸ وبسط الكلام عند قوله تعالى: ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَن يَقُولُ آمَنَّا﴾ الآية [البقرة، 8/2].⁶⁹

فقول صاحب تلك الرسالة: "قوله: ويجوز أن يكون هو مبتدأ أي ثلاثة المنصوب على الظرفية بقرينة قوله: نحو قوله تعالى: ﴿وَمِنْهُمْ دُونَ ذَلِكَ﴾ [الأعراف، 168/7]، ويكون خبره قوله: 'لكلّ منهما' كما بيّنه في وجه رفعه، ولهذا سكت عنه للعلم به منه، وكون الظرف مع نصبه يكون مبتدأ. قال به أبو الحسن الأخفش، نقله عنه أبو علي في الحجة ونقله عنها ابن الشجري في أماليه".⁷⁰ انتهى.

وفي شرح التسهيل للدمامي: "و'دُونَ' لا تخرج عن استعمالها ظرفاً إلا على سبيل الندور كقوله [الطويل]:

أَلَمْ تَرَيَانِي قَدْ حَمَيْتُ حَقِيقَتِي وَبَاشَرْتُ حَدَّ الْمَوْتِ وَالْمَوْتُ دُونُهَا

برفع 'دونها'، وبهذا يبطل قول الأخفش: في قوله تعالى ﴿وَمِنَّا دُونَ ذَلِكَ﴾ [الجن، 11/72]: إن 'دُونَ' مبتدأ، وبني، وتبعه المصنف -يعني ابن مالك- في شرح الكافية إذ لا يخرج التثنية على نادر. فإن قلت: على ماذا تخرج الآية. قلت على جعلها من باب: مَنَّا ظَعَنَ وَمِنَّا أَقَامَ أَي فَرِيقَ، ولا إشكال البتة".⁷¹ انتهى.⁷²

أقول: هذا الذي ذكره صاحب تلك الرسالة تكلفٌ سامحٌ وتخريجٌ على القول الضعيف جداً، فلا حاجة إليه بعد إمكان تخريجه على ما هو عند الجمهور من عود الضمير في قوله "أن يكون هو مبتدأ" إلى أقرب مذكور. وهو قوله "الظرف المقدم"، أعني قوله:⁷³ "لكلّ" الجار مع المجرور خصوصاً، والذي قرّر صحة وقوع الجار والمجرور مبتدأ هو العلامة سعد الدين / [57ظ] التفتازاني رحمه الله تعالى. والقهستاني رحمه الله تعالى تبعه في ذكر أصل النوع البديعي الذي هو التجاذب؛ لأن السعد رحمه الله تعالى هو الذي اخترعه وسماه بهذا الاسم كما سبق التصريح به في عبارة شرح المفتاح، وتبعه القهستاني أيضاً هنا في وقوع الجار والمجرور مبتدأ كما شيد أركانه في شرح الكشّاف على ما ذكره حسن جلي فيما مر، ولا قرينة في قول القهستاني نحو قوله تعالى ﴿وَمِنْهُمْ دُونَ ذَلِكَ﴾ [الأعراف، 168/7] على الذي ذكره صاحب تلك الرسالة من كون الضمير راجعاً إلى ثلاثة المنصوب على الظرفية؛ بل فيه القرينة على الذي ذكرناه نحن؛ فإن الجار والمجرور فيه وقع مبتدأ بتأويل "بعضهم" و"دُونَ" خبره، وهو ظرف متعلق بواجب الحذف. والتقدير "وبعضهم دُونَ ذَلِكَ". ونظيره ما ذكره في مغني اللبيب لابن هشام في "رُبَّ":

"قال الشاعر [الكامل]:

إِنْ يَقْتُلُوكَ فَإِنَّ قَتْلَكَ لَمْ يَكُنْ عَارًا عَلَيْكَ وَرُبَّ قَتْلِ عَارٍ

فـ"عَارٌ" خبر لمحذوف يعني تقديره: "هو عَارٌ"، والجملة صفة للمحذوف أو خبر للمحذوف إذ هو في موضع مبتدأ".⁷⁴ انتهى.

فتقديره: "وبعض قتل عار".

65 الكشاف للزمخشري، 44/1.

66 حاشية التفتازاني على الكشاف، مخطوطة، 25-26.

67 إرشاد العقل السليم لأبي السعود أفندي، 39/1.

68 حاشية الشهاب للخفاجي، 302/1.

69 القسم الذي يبدأ بعبارة: "وعبارة الكشاف (...)" قوله تعالى: ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَن يَقُولُ آمَنَّا﴾ الآية، لا يوجد في نسخة المؤلف، والمؤلف أضاف هذه العبارات بخطه إلى نسخة تلميذه التي في المجموعة نفسها.

70 أسنى الطالب للحموي، ص 125-126.

71 تعليق الفرائد للدمامي، 219/5-220.

72 القسم الذي يبدأ بعبارة: "وفي شرح التسهيل للدمامي: (...) ولا إشكال البتة". انتهى، لا يوجد في نسخة المؤلف، والمؤلف أضاف هذه العبارات بخطه إلى نسخة تلميذه التي في المجموعة نفسها.

73 القسم الذي يبدأ بعبارة: "وهو قوله: الظرف المقدم، (...) قوله"، لا يوجد في نسخة المؤلف، والمؤلف أضاف هذه العبارات بخطه إلى نسخة تلميذه التي في المجموعة نفسها.

74 مغني اللبيب لابن هشام، 154/1.

وقال البيضاوي في قوله تعالى: ﴿وَمِنْهُمْ دُونَ ذَلِكَ﴾ [الأعراف، 168/7]: "تقديره: وَمِنْهُمْ نَاسٌ دُونَ ذَلِكَ".⁷⁵ انتهى.

فالظرف -وهو دُونَ- نعت لمحذوف -وهو ناس-، وذلك المحذوف إما مبتدأ مؤخر، و"منهم" الجار والمجرور خبره مقدم أو فاعل للجار والمجرور على رأي من لم يشترط اعتماده. أو خبر عن الجار والمجرور كما ذكرنا.

فعبارة البيضاوي شاملة لهذه الأوجه الثلاثة، وليس فيها احتمال كون الظرف مبتدأ إذا تقرّر هذا فحاصل معنى التجاذب في قوله: "صَحَّ خِيَارُ الشَّرْطِ لِكُلِّ مِنْهُمَا ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ": إنَّ قوله: "لكلّ منهما" تجاذبه الطرفان من الكلام قبله وبعده على أنه متعلّق بكلّ الطرفين بحسب المعنى، فتجاذبه قوله: "صَحَّ خِيَارُ الشَّرْطِ" على أنه متعلّق بقوله: "صَحَّ" وتجاذبه قوله: "ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ" على أن الجار والمجرور خبر مقدم وثلاثة مبتدأ مؤخر، أو الجار والمجرور مبتدأ بتأويل المذكور وثلاثة خبره.

فقول صاحب تلك الرسالة: "قوله: 'لكلّ' جارّ ومجرور وقع في أثناء الكلام بين الخيار وثلاثة وهو يجذب كلا منهما، فيجذب 'الخيار' ليكون عاملاً فيه على أن يكون ظرفاً لغواً له، ويجذب 'ثلاثة' على كل من الوجهين فيها على أن يكون خبراً لها فيكون ظرفاً مستقراً".⁷⁶ انتهى، ليس ممّا ينبغي لأنّ الجارّ والمجرور متعلّق بالفعل وهو "صَحَّ" أولى من تعلّقه بالمصدر؛ لأنّ المقصود الإخبار بوقوع الخيار لكلّ من المتبايعين في المدّة المذكورة، لا مجرد الإخبار بوقوع الخيار لكلّ منهما.

فلا بدّ أن يكون معمولاً للصحة التي هي الحكم الشرعيّ لا معمولاً لمجرد الخيار وإن كان صحيحاً من جهة العربية.

ثمّ قول صاحب تلك الرسالة بعد ذلك: "هذا تحقيق كلامه وتقرير مراده، وفيه ما فيه كما لا يخفى على اليقظ النبيه".⁷⁷ انتهى.

أقول: بل قوله فيه ما فيه كما لا يخفى على اليقظ النبيه، وكلام القهستاني من السعد سعيد ومقصده حميد.

وأعجب من هذا كله ما وجدناه من تحرير العلامة المرحوم الشيخ يحيى المغربي الشاوي على هذا المحلّ من عبارة القهستاني:

وصورة ذلك قوله: 'بالنصب'، يعني وناصبه 'خيار'، أو بالرفع على الابتداء، والخبر هو الظرف يعني المجرور المقدم ويجوز أن يكون هو يعني الظرف الحقيقيّ وهو ثلاثة أيام مبتدأ، أي نائباً مناب المبتدأ، أي مقدار ثلاثة أيام، ويخالف الوجه الثاني من حيث إنه نائب مناب المبتدأ، والوجه الثاني على أنه مبتدأ بنفسه، ولذا قال على حدّ ﴿وَمِنَّا دُونَ ذَلِكَ﴾ [الجن، 11/72]: أي فريق دون ذلك، فحذف المبتدأ وبقيت صفتها، كما حذف في المتن المبتدأ، وبقي ما أضيف إليه المبتدأ. نعم لتصرف هذا رفع، وللزوم 'دون' بقي 'دون' رفع، ولا يصحّ أن يكون مراده ابتدائية المجرور أو حرف الجرّ، وهو اللام لخرقه الإجماع في ذلك، وإن أوهمه كلام الزمخشري في ﴿مِنْ﴾ لأنّه قد قيل باسميتها، ولم يقل أحد باسمية اللام، وقوله: فهو من قبيل التجاذب، يعني التنازع على الوجه الأخير؛ لأنّه يقبل الخفض لبقائه على جرّه بالمضاف المحذوف، والرفع على إقامته مقام المحذوف، فهو تنازع الجملة، ويصحّ من جهة رفعه ونصبه بـ'خيار'، وإن كان التنازع عرفاً ليس على هذا الطريق"⁷⁸

انتهى.

وهو شروود عن معنى التجاذب الذي هو نوع من أنواع البديع كما مرّ إلى معنى التنازع الذي عند النحاة وليس مراداً هنا.⁷⁹

والله وليّ الهداية في البداية والنهاية وقد تمّ المرام وفرغ الكلام والحمد لله على الإنعام في المبدأ والختام.

نمّقه مؤلّفه ثمار السبت أواخر الربيع الأول سنة خمس وتسعين وألف.⁸⁰

75 أنوار الترتيل للبيضاوي، 40/3.

76 أسنى المطالب للحموي، ص 126.

77 أسنى المطالب للحموي، ص 126.

78 لم نعر على هذا الكتاب مطبوعاً أو مخطوطاً.

79 القسم الذي يبدأ بعبارة: "وأعجب من هذا كله (...)" وليس مراداً هنا، لا يوجد في نسخة المؤلف، والمؤلف أضاف هذه العبارات بخطّه إلى نسخة تلميذه التي في المجموعة نفسها.

80 قيد الفراغ لتلميذ النابلسي: قال سيدنا ومولانا مؤلفه حرسه الله تعالى: "وكان الفراغ من تأليفه ثمار السبت أواخر شهر ربيع الأول سنة خمس وتسعين وألف، والحمد لله وحده." وكان الفراغ من كتابة هذه النسخة من خط شيخنا مؤلفها في أوائل صفر الخير سنة أربعة عشر ومائة وألف، على يد خادمه العبد الفقير محمد بن إبراهيم بن محمد الدككجي غفر الله تعالى له ولوالديه ولجميع المسلمين آمين، وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين والحمد لله رب العالمين.

Sonuç

Teftâzânî tarafından Sekkâkî'nin *Miftâhu'l-'ulûm*'una yapılan şerh uzun bir süre yazma nüsha olarak kalmış ve ancak 2022 yılında tam şekilde tahkik edilerek ilim dünyasına kazandırılmıştır. Bu nedenden olsa gerek Teftâzânî sonrası kaleme alınan belagat eserlerinde, Teftâzânî'nin bu eserinde yer verdiği; isimlendirilmesi ve tanımlanması kendisine ait olan *tecâzûb* sanatının yer almadığı gözükmektedir. Belagat sahasında olmasa da fıkıh ilmine dair kaleme alınan bazı teliflerde kendisine yer bulan *tecâzûb* sanatı yine tahkik konusunda yapılan hatalı uygulama neticesinde matbu fıkıh eserlerinde de bir belagat terimi olarak yer almamaktadır. Bunun en net örneği ise Kuhistânî'nin *Câmi'ü'r-rumûz* adlı eseridir. Eser her ne kadar tahkik edilerek basılmış ise de tahkikte müellifin hâşiye ve notlarının yer aldığı nüsha esas alınmadığından sadece ana metnin tahkiki ile yetinilmiştir. Kuhistânî bu eserin hâşiye kısmına düştüğü bir notla *tecâzûb* sanatına dikkatleri çekmiş ve dönemin ulemâsı da bu sanatı fıkıh-belagat ilişkisi üzerinden açıklamak üzere risâleler telif etmiştir. Bu risâlelerden Hamevî ve Nâblusî'nin eserleri karşılaştırmalı olarak incelendiğinde aşağıdaki sonuçlar göze çarpmaktadır:

Hamevî, konuyu daha çok bir fakih gözüyle değerlendirmekte ve belagat açısından detaya girmemektedir. Nâblusî ise konuyu dil-belagat-fıkıh ekseninde daha geniş bir perspektiften ele almakta ve ayrıntılı bilgiler vermektedir.

Hamevî, konuyu kısa cümlelerle ele almakta; Nâblusî ise bu değerlendirmeleri ayrı ayrı ele alarak toplam 6 yerde Hamevî'nin görüşlerinin hatalı olduğunu getirdiği delillerle ortaya koymaktadır.

Hamevî, *tecâzûb* ile ilgili farklı kaynaklara temas etmekle birlikte risâle bütününde Nâblusî'ye nazaran daha az kaynak kullanmaktadır. Bu noktada Hamevî'nin işarete bulunduğu kaynak sayısı 7 iken; Nâblusî ise 20 kaynağa doğrudan atıf yapmaktadır. Nâblusî'nin kullandığı kaynaklar incelendiğinde sözlük olarak *taklîbe dayalı alfabetik sözlük türünü*; gramer eserleri arasından *Endülüs mektebi âlimlerinin eserlerini*, belagat olarak *Meşârika* ekolü ediplerinin teliflerini, tefsir kaynakları içerisinde *lugavî* tefsirleri, fıkıh kaynaklarında Hanefi fikhına dair kaleme alınanları ve hadis kaynakları içerisinde de İmâm-ı Buhârî'nin *Sahîh*'ini tercih ettiği dikkat çekmektedir. Nâblusî'nin bu tercihleri, onun ilmî gelişimini besleyen kaynaklara ışık tutmaktadır.

Gerek Hamevî gerekse de Nâblusî'nin bu çabaları dikkate alındığında ilme verilen önemin ne derece yüksek olduğu ortaya çıkmaktadır. Zira her iki müellif de Kuhistânî tarafından hâşiye kısmında düşülen ufak bir nota kayıtsız kalmamış ve onlar aracılığıyla bugün hem Kuhistânî'nin hâşiyeye düştüğü nottan hem de *tecâzûb* sanatından haberdar olma imkânı elde edilmiştir. Bu vesileyle şerh ve bilhassa hâşiyelerin tekrarlardan ibaret olduğu ve kayda değer bilgi içermediği iddialarının da geçersiz olduğu açıkça görülmektedir.

Dikkat çeken bir diğer önemli konu ise âlimlerin ilim dünyasında kaleme alınan eserlere olan vukûfiyetidir. Zira Hamevî mezkûr risâlesini kaleme aldıktan sonra aynı ay içerisinde Nâblusî onun risâlesini görmüş, okumuş ve zaman geçirmeden bir reddiye kaleme almıştır. Bu da bizlere alanımızla ilgili güncel literatürü takip etmenin gerekliliğini ve önemini göstermektedir.

Kaynakça

- Âlûsî, Ebu'l-Fadl Şehâbuddîn Mahmûd. *Rûhu'l-me'ânî fi tefsîri'l-Kur'ânî'l-'azîm ve's-seb'i'l-mesânî*. 16 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1994.
- Aydın, Mustafa. *Arap Dili Belâgatında Bed' İlmi ve Sanatları*. İstanbul: İşaret Yayınları, 2018.
- Beyzâvî, Nâsiruddîn Ebû Sa'îd 'Abdullâh b. Ömer. *Envârû't-tenzîl ve esrârû't-te'vîl*. thk. Muhammed 'Abdurrahmân el-Mar'aşlî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, 1997.
- Buhârî, Muhammed b. İsmâîl. *el-Câmi'us-sahîh el-Câmi'u'l-müsnedi's-sahîhi'l-muhtasar min ümûri Rasûlillâh sallallahü aleyhi ve sellem ve sünenihî ve eyyâmih*. thk. Şu'ayb el-Arnaûd-'Âdil Mürşid. 5 Cilt. Suriye: Dâru'r-Risâleti'l-'Âlemiyye, 2011.
- Demâmînî, Ebû 'Abdillâh Bedruddîn Muhammed. *Ta'lîku'l-ferâid 'alâ Teshîli'l-fevâid*. Riyad: Mektebetü'l-Melik Fahd el-Vataniyye, 2005.
- Ebussuûd Efendi. *İrşâdu'l-'akli's-selîm ilâ mezâyâ'l-Kitâbi'l-Kerîm*. 9 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, ts..
- Fenârî, Hasan Çelebi. *Hâşiyetu'l-Mutavvel*. Kum: Menşûrâtu's-Şerîf Radî, 1406.
- Görgün, Muhammed Emin. "Bir Fakih Gözüyle Tecâzüb Sanatı: Seyyid Ahmed el-Hamevî'nin Esne'l-metâlib fi beyânî ma'ne't-tecâzüb İsimli Risâlesi". *Arap Dili Belagati ve Edebiyatı Lisansüstü Araştırmaları*. ed. Ali Bulut vd. 114-133. İstanbul: Demavend Yayınları, 2023.
- Hafâcî, Şihâbuddîn Ahmed b. Muhammed. *Hâşiyetu's-Şihâb el-musemmât 'Inâyetu'l-Kâzî ve kifâyetu'r-Râzî 'alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*. 8 Cilt. Beyrut: Dâr Sâdır, 1283.
- Hafâcî, Şihâbuddîn Ahmed b. Muhammed. *es-Sevânih*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, 2738, 171b.
- Hâkânî, Efdalüddîn İbrâhîm b. Alî. *Dîvânu Hassâni'l-'Acem Efdalüddîn İbrâhîm b. 'Alî Hâkânî Şîrvânî*. nşr. 'Alî 'Abdurrasûlî. Tahran: Şeriketu Câyhâne Se'âdet, 1316.
- Hüsrev, Molla. *Düreru'l-hukkâm şerhu Ğurari'l-ahkâm*. Beyrut: Dâru İhyâi'l-Kutubi'l-'Arabiyye, ts..
- İbn Fâris, Ahmed b. Zekeriyâ er-Râzî. *Mücmelü'l-luga*. thk. Züheyr 'Abdulmuhsin Sultân. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1986.
- İbn Hişâm, Ebû Muhammed 'Abdullâh Cemâluddîn b. Yûsuf. *Muğni'l-lebîb 'an kutubi'l-e'ârîb*. thk. Muhammed Muhyiddîn 'Abdulhamîd. 2 Cilt. Saydâ: el-Mektebetü'l-'Asriyye, 2010.
- İbn Mâlik, Muhammed b. 'Abdillâh et-Tâî. *Elfıyyetü İbn Mâlik*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 2016.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mukrim. *Lisânu'l-'Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâr Sâdır, 1993.
- Kazvîni, el-Hatîb. *et-Telhîs fi 'ulûmi'l-belâga*. thk. Abdurrahmân el-Berkûkî. Mısır: Dâru'l-Fikrati'l-'Arabî, 1904.
- Kılıç, Hulusi. "Belâgat". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 5/380-383. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Kuhistânî, Şemsüddîn Muhammed b. Hüsâmiddîn. *Câmi'u'r-rumûz*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Carullah, 829-M.
- Kuhistânî, Şemsüddîn Muhammed b. Hüsâmiddîn. *Câmi'u'r-rumûz şerhu Muhtasari'l-Vikâye el-musemmâ bi'n-Nukâye*. tsh. Kebîruddîn Ahmed. Kalküta: Mazharu'l-'Acâib, 1858.
- Nâblusî, İsmâîl b. 'Abdilganî. *el-İhkâm şerhu Düreri'l-hukkâm*. Dimeşk: Dâru'l-Kutubi'z-Zâhiriyye, 5183.
- Nâblusî, 'Abdulganî b. İsmâîl. *en-Nesîmu'r-rebîî fi't-tecâzübi'l-bedî*. Dimeşk: Dâru'l-Kutubi'z-Zâhiriyye, 4011, 54b-58b.
- Nâblusî, 'Abdulganî b. İsmâîl. *en-Nesîmu'r-rebîî fi't-tecâzübi'l-bedî*. Dimeşk: Dâru'l-Kutubi'z-Zâhiriyye, 4011, 44b-51b.
- Sadruşşerîa es-Sânî, 'Ubeydullâh b. Mes'ûd. *Şerhu'l-Vikâye*. thk. Salâh Ebu'l-Hâcc. 5 Cilt. Ürdün: Merkezi Envâri'l-'Ulemâ li'd-Dirâsât, 2020.

- Tala, Murat. "İlimlerin Metinleşme Sürecine Belâgat Geleneği Bağlamında Bir Not: El-Fevâidü'l-Gıyâsiyye Şerh ve Hâşiyeleri". *İslâm İlim ve Düşünce Geleneğinde Adudüddin el-Îcî*. ed. Eşref Altaş. 581-630. İstanbul: İSAM Yayınları, 2017.
- Taşdelen, Hasan. "Belâgat İlmi ve Tarihi". *İslâm Medeniyetinde Dil İlimleri Tarih ve Problemler*. ed. İsmail Güler. 215-306. İstanbul: İSAM Yayınları, 2015.
- Teftâzânî, Sa'duddîn. *el-Mutavvel: Şerhu Telhîsi Miftâhi'l-'ulûm*. thk. Abdulhamîd Hindâvî. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 2013.
- Teftâzânî, Sa'duddîn. *Hâşiyetu't-Teftâzânî 'ale'l-Keşşâf*. Süleymaniye Kütüphanesi, Laleli, 329.
- Teftâzânî, Sa'duddîn. *Şerhu Miftâhi'l-'ulûm*. thk. 'Accâc 'Avde Berğiş. 3 Cilt. Dimeşk: Dâru't-Takvâ, 2022.
- Uşmûnî, Ebu'l-Hasen Nûruddîn 'Alî. *Şerhu'l-Uşmûnî 'alâ Elfiyyeti İbn Mâlik*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1998.
- Zebîdî, Muhammed el-Murtazâ. *Tâcu'l-'arûs: min cevâhiri'l-Kâmûs*. thk. Mustafâ Hicâzî. 40 Cilt. Kuveyt: Matba'atu Hukûmeti Kuveyt, 1985.
- Zemahşerî, Cârullâh Ebu'l-Kâsım Mahmud b. Ömer. *el-Keşşâf*. thk. Halîl Me'mûn Şîha. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2009.